



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

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

اصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر السمرقاني

المتوفى ١٣٨٣ هـ . ق

همراه با :

شرح فارسی

جلد ۱-۲

از: سیدعبدالله اصغری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح فارسی بر اصول فقه محمدرضا مظفر

نویسنده:

عبدالله اصغری

ناشر چاپی:

ناصر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۲	شرح فارسی بر اصول فقه محمد رضا مظفر
۲۲	مشخصات کتاب
۲۲	الجزء الأول
۲۲	فهرست مطالب
۲۳	المدخل (۱)
۲۳	تعريف علم الاصول: (۲)
۲۳	اشاره
۲۴	الحكم: واقعي و ظاهري (۱). و الدليل: اجتهادي و فقهتي.
۲۵	موضوع علم الاصول:
۲۵	اشاره
۲۶	فائده:
۲۶	تقسيم ابجائه:
۲۷	المقدمة
۲۷	اشاره
۲۷	۱- حقيقة الوضع
۲۸	۲- من الواضع؟
۲۹	۳- الوضع تعييني و تعيني
۲۹	۴- اقسام الوضع
۳۱	۵- استحالة القسم الرابع
۳۳	۶- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفي
۳۳	اشاره
۳۵	(النتيجة)

- ۳۵ (بطلان القولین الاولین)
- ۳۵ اشاره
- ۳۶ (زیاده ایضاح)
- ۳۷ الوضع فی الحروف عام و الموضوع له خاص
- ۳۹ ۷- الاستعمال حقیقی و مجازی (۱)
- ۴۰ ۸- الدلالة تابعة للارادة
- ۴۳ ۹- الوضع شخصی و نوعی
- ۴۴ ۱۰- وضع المركبات
- ۴۵ ۱۱- علامات الحقیقه و المجاز
- ۴۵ اشاره
- ۴۵ (الاولی - التبادر)
- ۴۷ (العلامه الثانيه - عدم صحه السلب و صحته، و صحه الحمل و عدمه)
- ۵۰ ۱۲- الاصول اللفظیه
- ۵۰ تمهید [فی الشک فی اللفظ]
- ۵۲ ۱- اصالة الحقیقه (۱)
- ۵۲ ۲- اصالة العموم
- ۵۲ ۳- اصالة الاطلاق (۱)
- ۵۲ ۴- اصالة عدم التقدير
- ۵۴ ۵- اصالة الظهور
- ۵۵ حجه الاصول اللفظیه
- ۵۶ ۱۳- الترادف و الاشتراك
- ۵۶ اشاره
- ۵۷ استعمال اللفظ فی اکثر من معنی
- ۶۰ تنبیهان

- ۱۴- الحقيقة الشرعية ۶۲
- اشاره ۶۲
- الصحيح و الاعم ۶۵
- المختار فى المسألة ۶۷
- وهم و دفع ۶۷
- تنبيهان ۶۹
- ۱- لا يجرى النزاع فى المعاملات بمعنى المسببات ۶۹
- ۲- لا ثمره للنزاع (۲) فى المعاملات الا فى الجملة ۷۰
- المقصد الاول- مباحث الالفاظ ۷۱
- تمهيد ۷۲
- الباب الاول- المشتق ۷۳
- اشاره ۷۳
- ۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟ ۷۴
- ۲- جريان النزاع فى اسم الزمان ۷۶
- ۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ ۷۸
- ۴- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة ۷۹
- المختار ۸۱
- الباب الثانى- الأوامر ۸۲
- اشاره ۸۲
- المبحث الاول- مادة الامر ۸۲
- اشاره ۸۲
- ۱- معنى كلمة الامر (۲) ۸۲
- ۲- اعتبار العلو فى معنى الامر ۸۴
- ۳- دلالة لفظ الامر على الوجوب ۸۵

- المبحث الثانی- صیغَةُ الامر ۸۶
- ۱- معنی صیغَةُ الامر ۸۶
- ۲- ظهور الصیغَةُ فی الوجوب (۱) ۸۸
- اشاره ۸۸
- تنبيهان ۸۹
- ۳- التبعدى و التوصلی ۹۰
- تمهید ۹۰
- (أ) منشا الخلاف و تحريره ۹۱
- (ب) محل الخلاف من وجوه قصد القرية ۹۳
- (ج) الاطلاق و التقييد فی التقسيمات الاولية للواجب ۹۴
- (د) عدم امکان الاطلاق و التقييد فی التقسيمات الثانوية للواجب ۹۵
- (النتیجة) ۹۶
- ۴- الواجب العینی و إطلاق الصیغَةُ ۹۷
- ۵- الواجب التعینى و اطلاق الصیغَةُ ۹۸
- ۶- الواجب النفسى و اطلاق الصیغَةُ ۹۸
- ۷- الفور و التراخى (۱) ۹۹
- ۸- المرة و التكرار (۱) ۱۰۱
- ۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟ ۱۰۳
- ۱۰- الامر بشىء مرتين ۱۰۴
- ۱۱- دلالة الامر بالامر على الوجوب ۱۰۶
- الخاتمة- فى تقسيمات الواجب (۱) ۱۰۹
- اشاره ۱۰۹
- ۱- المطلق و المشروط ۱۰۹
- ۲- المعلق و المنجز ۱۱۰

- ۱۱۳ ۳- الاصلی و التبعی
- ۱۱۴ ۴- التخییری و التعیني (۱)
- ۱۱۷ ۵- العینی و الکفائی
- ۱۱۹ ۶- الموسع و المضیق
- ۱۲۲ هل يتبع القضاء الاداء؟
- ۱۲۵ الباب الثالث- النواهی
- ۱۲۵ اشاره
- ۱۲۵ ۱- مادة النهی
- ۱۲۶ ۲- صیغة النهی
- ۱۲۷ ۳- ظهور صیغة النهی فی التحريم (۱)
- ۱۲۸ ۴- ما المطلوب فی النهی؟
- ۱۲۹ ۵- دلالة صیغة النهی علی الدوام و التکرار
- ۱۲۹ اشاره
- ۱۳۰ (تنبيه)
- ۱۳۰ الباب الرابع- المفاهيم
- ۱۳۰ تمهید
- ۱۳۰ ۱- معنى كلمة المفهوم
- ۱۳۴ ۲- النزاع فی حجیة المفهوم
- ۱۳۵ ۳- اقسام المفهوم
- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۶ الاول- مفهوم الشرط
- ۱۳۶ تحرير محل النزاع
- ۱۳۸ المناطق فی مفهوم الشرط
- ۱۴۴ إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

۱۵۰	تنبيهان
۱۵۰	۱- تداخل المسببات
۱۵۱	۲- الاصل العملى فى المسألتين
۱۵۲	الثانى- مفهوم الوصف موضوع البحث
۱۵۲	اشاره
۱۵۵	الاقوال فى المسألة و الحق فيها
۱۵۸	الثالث- مفهوم الغايه
۱۶۲	الرابع- مفهوم الحصر (۱)
۱۶۲	معنى الحصر الحصر له معنيان
۱۶۳	اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته
۱۶۷	الخامس- مفهوم العدد
۱۶۸	السادس- مفهوم اللقب
۱۶۹	خاتمة- فى دلالة الاقتضاء و التنبيه و الاشارة
۱۶۹	تمهيد
۱۷۰	الجهة الاولى- مواقع الدلالات الثلاث
۱۷۰	اشاره
۱۷۱	۱- دلالة الاقتضاء
۱۷۳	۲- دلالة التنبيه
۱۷۴	۳- دلالة الإشارة
۱۷۵	الجهة الثانية- حجية هذه الدلالات
۱۷۵	الباب الخامس- العام و الخاص
۱۷۵	تمهيد
۱۷۶	اقسام العام
۱۷۶	اشاره

- ۱- (الفاظ العموم) ۱۷۸
- ۲- المخصص المتصل و المنفصل ۱۸۰
- ۳- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟ ۱۸۱
- ۴- حجیة العام المخصص في الباقي ۱۸۵
- ۵- هل يسرى اجمال المخصص إلى العام؟ (۱) ۱۸۷
- اشاره ۱۸۷
- (أ- الشبهة المفهومية) ۱۸۸
- (ب- الشبهة المصادقية) ۱۹۱
- (تنبيه) ۱۹۵
- ۶- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ۱۹۸
- ۷- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده ۲۰۱
- ۸- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة ۲۰۳
- ۹- تخصيص العام بالمفهوم ۲۰۶
- ۱۰- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ۲۰۹
- ۱۱- الدوران بين التخصيص و النسخ ۲۱۱
- اشاره ۲۱۱
- (الصورة الاولى) إذا كانا معلومی التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، ۲۱۵
- (الصورة الثانية) إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم العام، ۲۱۶
- (الصورة الثالثة) إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم الخاص، ۲۱۸
- الباب السادس- المطلق و المقيد ۲۲۰
- اشاره ۲۲۰
- المسألة الاولى- معنى المطلق و المقيد ۲۲۰
- المسألة الثانية- الاطلاق و التقييد متلازمان ۲۲۳
- المسألة الثالثة- الاطلاق في الجمل ۲۲۳

- المسألة الرابعة- هل الاطلاق بالوضع؟ ۲۲۵
- اشاره ۲۲۵
- ۱- اعتبارات الماهية ۲۲۹
- ۲- اعتبار الماهية عند الحكم عليها ۲۳۱
- ۳- الاقوال في المسألة ۲۳۵
- المسألة الخامسة- مقدمات الحكمة ۲۴۰
- اشاره ۲۴۰
- تنبيهان القدر المتيقن في مقام التخاطب ۲۴۲
- الانصراف ۲۴۵
- المسألة السادسة- المطلق و المقيد المتنافيان ۲۴۷
- الباب السابع- المجمل و المبيّن ۲۵۰
- اشاره ۲۵۰
- ۱- معنى المجمل و المبيّن ۲۵۰
- ۲- المواضع التي وقع الشك في اجمالها ۲۵۴
- (تنبيه و تحقيق) ۲۵۸
- المقصد الثاني- الملازمات العقلية ۲۵۹
- تمهيد ۲۵۹
- اشاره ۲۵۹
- ۱- اقسام الدليل العقلي ۲۶۱
- ۲- لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟ ۲۶۴
- الخلاصة ۲۶۷
- تمهيد ۲۶۷
- اشاره ۲۶۷
- المبحث الاول- التحسين و التقيح العقليان ۲۷۰

۲۷۰ اشاره
۲۷۲ ۱- معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما
۲۷۶ ۲- واقعية الحسن و القبح في معانيه و رأى الاشاعرة
۲۷۹ ۳- العقل العملى و النظرى
۲۸۱ ۴- اسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح
۲۸۸ ۵- معنى الحسن و القبح الذاتيين
۲۹۰ ۶- ادلة الطرفين
۲۹۵ المبحث الثانى- ادراك العقل للحسن و القبح
۲۹۷ المبحث الثالث ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع
۲۹۷ اشاره
۳۰۱ توضيح و تعقيب (۱)
۳۰۳ الباب الثانى- غير المستقلات العقلية
۳۰۳ تمهيد
۳۰۴ المسألة الاولى- الاجزاء
۳۰۴ تصدير
۳۰۷ المقام الاول- الامر الاضطرارى
۳۱۱ المقام الثانى- الامر الظاهرى
۳۱۱ تمهيد
۳۱۲ ۱- الاجزاء فى الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا
۳۱۶ ۲- الاجزاء فى الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا
۳۱۹ ۳- الاجزاء فى الامارات و الاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة (۱)
۳۲۱ «تنبيه فى تبدل القطع» (۲)
۳۲۲ المسألة الثانية- مقدمة الواجب
۳۲۲ تحرير النزاع

- ۳۲۳ مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الاصولية؟ (۲)
- ۳۲۴ ثمرة النزاع
- ۳۲۶ أمور تسعة:
- ۳۲۶ ۱- الواجب النفسى و الغيرى (۲)
- ۳۲۷ ۲- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى (۱)
- ۳۳۲ ۳- خصائص الوجوب الغيرى
- ۳۳۴ ۴- مقدمه الوجوب
- ۳۳۵ ۵- المقدمه الداخليه (۱)
- ۳۳۷ ۶- الشرط الشرعى
- ۳۴۲ ۷- الشرط المتأخر
- ۳۴۶ ۸- المقدمات المفوتة
- ۳۵۴ ۹- المقدمه العباديه
- ۳۶۲ النتيجة: مسأله مقدمه الواجب و الاقوال فيها
- ۳۶۴ المسأله الثالثه- مسأله الضد
- ۳۶۴ تحرير محل النزاع
- ۳۶۶ ۱- الضد العام
- ۳۶۹ ۲- الضد الخاص
- ۳۶۹ (الاول)- مسلك التلازم (۱)
- ۳۷۱ (الثانى)- مسلك المقدميه
- ۳۷۴ ثمرة المسأله
- ۳۸۲ الترتب
- ۳۸۶ المسأله الرابعه- اجتماع الأمر و النهى
- ۳۸۶ تحرير محل النزاع (۱)
- ۳۹۱ المسأله من الملازمات العقلية غير المستقلة (۱)

- ۳۹۳ مناقشة الكفاية في تحرير النزاع (۱)
- ۳۹۴ قيد المندوحة
- ۳۹۴ الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع
- ۳۹۹ الحق في المسألة
- ۴۰۶ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون
- ۴۰۸ ثمرة المسألة
- ۴۱۰ اجتماع الأمر و النهي مع عدم المندوحة
- ۴۱۳ حرمة الخروج من المغصوب او وجوبه
- ۴۱۸ صحة الصلاة حال الخروج
- ۴۱۹ المسألة الخامسة- دلالة النهي على الفساد تحرير محل النزاع
- ۴۱۹ اشاره
- ۴۲۳ المبحث الاول- النهي عن العبادة
- ۴۳۰ المبحث الثاني- النهي عن المعاملة
- ۴۳۳ الجزء الثاني
- ۴۳۳ فهرست مطالب
- ۴۳۵ المقصد الثالث- مباحث الحجّة
- ۴۳۵ تمهيد (۱)
- ۴۳۷ المقدمة
- ۴۳۸ اشاره
- ۴۳۸ ۱- موضوع المقصد الثالث
- ۴۴۲ ۲- معنى الحجّة
- ۴۴۴ ۳- مدلول كلمة الامارة و الظن المعتبر (۱)
- ۴۴۵ ۴- الظن النوعي (۱)
- ۴۴۶ ۵- الأمانة و الاصل العملي (۱)

- ۴۴۸ ۶- المناط فی اثبات حجیة الامارة (۲)
- ۴۵۲ ۷- حجیة العلم ذاتیة (۱)
- ۴۵۸ ۸- موطن حجیة الامارات (۱)
- ۴۶۱ ۹- الظن الخاص و الظن المطلق (۱)
- ۴۶۲ ۱۰- مقدمات دلیل الانسداد (۱)
- ۴۶۵ ۱۱- اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل (۱)
- ۴۷۲ ۱۲- تصحيح جعل الامارة (۱)
- ۴۷۴ ۱۳- الامارة طریق او سبب (۱)
- ۴۷۷ ۱۴- المصلحة السلوكیة (۱)
- ۴۸۱ ۱۵- الحجیة امر اعتباری او انتزاعی (۱)
- ۴۸۵ الباب الاول- الكتاب العزيز
- ۴۸۵ تمهید:
- ۴۸۶ نسخ الكتاب العزيز
- ۴۸۶ حقیقة النسخ: (۲)
- ۴۹۰ امکان نسخ القرآن:
- ۴۹۶ وقوع نسخ القرآن و اصالة عدم النسخ:
- ۴۹۷ الباب الثاني- السنة
- ۴۹۷ تمهید:
- ۴۹۸ «قول المعصوم او فعله او تقريره»
- ۴۹۸ اشاره
- ۴۹۹ ۱- دلالة فعل المعصوم (۲)
- ۵۰۶ ۲- دلالة تقرير المعصوم (۲)
- ۵۰۷ ۳- الخبر المتواتر (۱)
- ۵۰۹ ۴- خبر الواحد (۱)

۵۰۹ اشاره
۵۱۲ أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز (۲)
۵۱۲ اشاره
۵۱۳ تمهید:
۵۱۳ (الآية الاولى)- آية النبأ: (۲)
۵۱۹ (الآية الثانية)- آية النفر: (۱)
۵۲۴ (الآية الثالثة)- آية حرمة الكتمان: (۱)
۵۲۶ ب- دليل حجية خبر الواحد من السنة (۱)
۵۲۹ ج- دليل حجية خبر الواحد من الاجماع (۱)
۵۳۸ د- دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء
۵۴۲ الباب الثالث- الإجماع
۵۴۲ اشاره
۵۴۳ معنى و مفهوم اجماع
۵۴۳ اشاره
۵۴۵ اما السؤال الاول: (۲)
۵۵۰ و اما السؤال الثانى: (۲)
۵۵۳ الاجماع عند الامامية
۵۶۵ الاجماع المنقول (۱)
۵۷۳ الباب الرابع- الدليل العقلى
۵۷۳ اشاره
۵۸۴ وجه حجية العقل:
۵۹۴ الباب الخامس- حجية الظواهر
۵۹۴ تمهيدات:
۵۹۷ (طرق اثبات الظواهر)

- ۵۹۹ (حجیه قول اللغوی) -
- ۶۰۳ (الظهور التصوری و التصدیقی) (۱) -
- ۶۰۶ (وجه حجیه الظهور) (۱) -
- ۶۰۶ اشاره -
- ۶۰۸ ۱- اشتراط الظن الفعلی بالوفاق: (۲) -
- ۶۱۰ ۲- اعتبار عدم الظن بالخلاف: (۱) -
- ۶۱۲ ۳- اصالة عدم القرینة: (۱) -
- ۶۱۶ ۴- حجیه الظهور بالنسبة الی غیر المقصودین بالافهام: (۱) -
- ۶۲۲ ۵- حجیه ظواهر الكتاب (۱) -
- ۶۲۹ الباب السادس - الشهرة -
- ۶۲۹ اشاره -
- ۶۳۳ الدلیل الاول - اولويتها من خبر العادل -
- ۶۳۳ الدلیل الثاني - عموم تعلیل آیه النبأ (۱) -
- ۶۳۶ الدلیل الثالث - دلالة بعض الاخبار (۱) -
- ۶۳۶ اشاره -
- ۶۳۸ تنبيه: (۱) -
- ۶۳۸ الباب السابع - الشيرة -
- ۶۳۸ اشاره -
- ۶۴۰ ۱- حجیه بناء العقلاء -
- ۶۴۱ ۲- حجیه سيرة المتشرعة (۲) -
- ۶۴۴ ۳- مدى دلالة السيرة -
- ۶۴۵ الباب الثامن - القياس -
- ۶۴۵ تمهید: -
- ۶۴۷ ۱- تعريف القياس -

- ۶۴۹ ۲- ارکان القیاس
- ۶۵۰ ۳- حجیة القیاس
- ۶۵۰ اشاره
- ۶۵۰ ۱- هل القیاس یوجب العلم؟
- ۶۵۷ ۲- الدلیل علی حجیة القیاس الظنی: (۱)
- ۶۵۷ اشاره
- ۶۵۸ الدلیل من الآیات القرآنیة: (۱)
- ۶۶۱ الدلیل من السنة: (۱)
- ۶۶۴ الدلیل من الاجماع:
- ۶۷۰ الدلیل من العقل: (۴)
- ۶۷۲ ۴- منصوص العلة و قیاس الاولیة (۱)
- ۶۷۷ تنبیه
- ۶۷۷ الاستحسان و المصالح المرسله و سدّ الذرائع
- ۶۷۹ الباب التاسع- التعادل و التراجیح
- ۶۷۹ تمهید:
- ۶۸۲ - المقدمة-
- ۶۸۲ اشاره
- ۶۸۲ ۱- حقیقة التعارض:
- ۶۸۳ ۲- شروط التعارض:
- ۶۸۶ ۳- الفرق بین التعارض و التزاحم: (۳)
- ۶۸۹ ۴- تعادل و تراجیح المتزاحمین: (۱)
- ۶۹۶ ۵- الحکومة و الورود: (۱)
- ۷۰۴ ۶- القاعدة فی المتعارضین التساقط او التخییر: (۲)
- ۷۱۱ ۷- الجمع بین المتعارضین اولی من الطرح:

- ۷۱۷ الامر الاول - الجمع العرفی
- ۷۲۲ الامر الثانی - القاعدة الثانویة للمتعادلین
- ۷۳۸ الامر الثالث - المرجحات
- ۷۳۸ اشاره
- ۷۳۹ (المقام الاول - المرجحات الخمسة)
- ۷۳۹ اشاره
- ۷۴۰ ۱- الترجیح بالاحداث:
- ۷۴۱ ۲- الترجیح بالصفات: (۱)
- ۷۴۴ ۳- الترجیح بالشهرة: (۱)
- ۷۴۷ ۴- الترجیح بموافقة الكتاب: (۱)
- ۷۵۰ ۵- مخالفة العامة: (۱)
- ۷۵۱ (المقام الثاني في المفاضلة بين المرجحات)
- ۷۵۱ اشاره
- ۷۵۳ و الذي نقوله على نحو الاختصار أنه يبدو من ...
- ۷۵۴ و قد اصّر شيخنا التائني اعلى الله درجته ...
- ۷۵۹ المقام الثالث - في التعدي عن المرجحات المنصوصة
- ۷۶۵ المقصد الرابع - مباحث الاصول العمليّة
- ۷۶۵ تمهيد:
- ۷۷۳ الاستصحاب
- ۷۷۳ تعريفه:
- ۷۷۸ مقومات الاستصحاب:
- ۷۸۶ معنى حجية الاستصحاب:
- ۷۸۹ هل الاستصحاب اماره أو أصل؟ (۱)
- ۷۹۱ الأقوال في الاستصحاب:

۷۹۸ أدلة الاستصحاب
۷۹۸ الدليل الاول - بناء العقلاء:
۸۰۰ الدليل الثاني - حكم العقل
۸۰۳ الدليل الثالث - الاجماع
۸۰۴ الدليل الرابع - الاخبار (۱)
۸۰۴ اشاره
۸۰۸ ۱- صحیحۀ زرارۀ الاولى
۸۱۴ ۲- صحیحۀ زرارۀ الثانيۀ (۱)
۸۱۸ ۳- صحیحۀ زرارۀ الثالثۀ (۱)
۸۲۴ ۴- روايۀ محمد بن مسلم (۱)
۸۲۶ ۵- مكاتبۀ على بن محمد القاساني (۱)
۸۲۷ اشاره
۸۳۱ ۱- التفصيل بين الشبهۀ الحكمية و الموضوعية:
۸۳۱ ۲- التفصيل بين الشك في المقتضى و الرفع: (۲)
۸۳۱ اشاره
۸۳۲ ۱- المقصود من المقتضى و المانع (۲)
۸۳۶ ۲- مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل (۱)
۸۴۶ النتيجة:
۸۴۶ الخلاصة:
۸۴۷ تنبيهات الاستصحاب (۱)
۸۴۷ اشاره
۸۵۴ (التنبيه الاول) استصحاب الكلى (۱)
۸۵۹ التنبيه الثاني (۱) (الشبهۀ العبايۀ او استصحاب الفرد المردد) (۲)
۸۶۶ درباره مرکز

شرح فارسی بر اصول فقه محمد رضا مظفر

مشخصات کتاب

- سرشناسه: اصغری، عبدالله، شارح
عنوان و نام پدید آور: شرح فارسی بر اصول فقه محمد رضا مظفر / ترجمه و شرح عبدالله اصغری
مشخصات نشر: قم: ناصر، - ۱۳۶۸.
شابک: بها: ۱۷۵۰ ریال (ج. ۱).
یادداشت: عنوان روی جلد: اصول فقه: همراه با یادواره علامه فقیه استاد حاج شیخ محمد رضا مظفر.
عنوان روی جلد: اصول فقه: همراه با یادواره علامه فقیه استاد حاج شیخ محمد رضا مظفر.
عنوان دیگر: اصول الفقه
موضوع: مظفر، محمد رضا، ۱۹۶۴ - ۱۹۰۴. اصول الفقه -- نقد و تفسیر
موضوع: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده: مظفر، محمد رضا، ۱۹۶۴ - ۱۹۰۴. اصول فقه. شرح.
رده بندی کنگره: BP۱۵۵/۸م۶الف ۶۰۴۲۲۲ ۱۳۶۸
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸-۳۵۹۲

الجزء الأول

فهرست مطالب

- تعریف علم اصول ۷
موضوع علم اصول ۱۰
فائده علم اصول ۱۱
مبحث وضع ۱۵
مقصد اول مباحث الفاظ ۸۳
الباب الاول المشتق ۸۷
الباب الثاني الاوامر ۱۰۱
الباب الثالث النواهي ۱۶۷
الباب الرابع المفاهيم ۱۷۵
الباب الخامس العام والخاص ۲۴۳
الباب السادس المطلق والمقيد ۳۱۳
الباب السابع المجمل والمبين ۳۵۹
المقصد الثاني الملازمات العقلية ۳۷۳

المبحث الاول التحسين و التقييح العقلیان ۳۹۱

الباب الثاني غير المستقلات العقلية ۴۴۳

الاجزاء ۴۴۴

مقدمه الواجب ۴۷۲

مسألة الضد ۵۳۷

اجتماع الامر و النهی ۵۷۰

دلالة النهی على الفساد ۶۲۰

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶

وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عند ما يبلغون درجة المراهقين. و هو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الاصول و بين كفاية الاصول. يجمع بين سهولة العبارة و الاختصار، و بين انتقاء الآراء الحديثة التي تطور اليها هذا الفن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه و نصلی على خاتم النبیین محمد و آله الطاهرين المعصومين.

المدخل (۱)

تعريف علم الاصول: (۲)

اشاره

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتیجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي». (۳)

(۱). یعنی راه ورود در مباحث علم اصول.

(۲). در هر علمی ابتدا از تعریف و موضوع و فائده آن بحث می‌شود، از این رو مرحوم مظفر تعریف علم اصول و بیان موضوع و فائده آن را «مدخل» و راه ورود در مباحث علم اصول معرفی نموده و بطور اختصار علم اصول را تعریف و موضوع و فائده آن را بیان نموده است.

(۳). خلاصه مطلب از این قرار است که در علم اصول فقه از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آنها استنباط حکم شرعی می‌باشد مثلاً استفاده و جوب نماز که یکی از احکام شرعی است از آیه «اقیموا الصلاة...» به دو چیز توقف دارد یکی اینکه صیغه امر دلالت بر جوب داشته باشد و دیگر اینکه ظاهر قرآن کریم حجت باشد.

ظهور صیغه امر در جوب نتیجه مبحث اوامر است که با بررسی‌های گسترده ثابت گردیده است که صیغه امر ظهور در جوب دارد. و معتبر بودن ظاهر قرآن نتیجه مبحث حجیت ظواهر است که با تحقیقات وسیع ثابت شده است که ظاهر قرآن حجت است بنابراین علم اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آن قواعد، در طرق استنباط احکام شرعی واقع خواهد شد، مثلاً نتیجه بحث اوامر، که یکی از مباحث علم اصول است، آن است که صیغه امر ظهور و دلالت بر جوب دارد، این نتیجه را کبرای قیاس قرار می‌دهیم و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸

(مثاله) - ان الصلاة واجبه في الشريعة الاسلامية المقدسة، و قد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: «وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (۱)». «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (۲)». و لكن دلالة الآية الاولى متوقفه على ظهور صيغته الامر - نحو (اقيموا) هنا - في الوجوب، و متوقفه على ان ظهور (۳) القرآن حجه يصح الاستدلال به.

و هاتان المسألتان يتكفل بيانهما (علم الاصول).

فاذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغته الامر ظاهرة في الوجوب، و ان ظهور القرآن حجه - استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلاة واجبه. و هكذا في كل حكم شرعي مستفاد من اي دليل شرعي او عقلي لا بد ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة او اكثر من مسائل هذا العلم.

وجوب صلاة که یکی از احکام شرعی است استنباط می‌شود به این کیفیت:

«الصلاة ما دلّ عليها الامر من القرآن (اقیموا الصلاة) و كل ما دلّ عليه الأمر من القرآن فهو واجب فالصلاة واجبه».

(۱). این آیه مثال برای صیغه امر است که دلالت بر وجوب دارد چنانچه آیه ۷۲ سوره انعام (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) مثال برای جمله خبریه است که در مقام انشاء دلالت بر وجوب دارد.

(۲) - سوره نساء آیه ۱۰۳ ترجمه: البته نماز وظیفه ثابت و معینی برای مؤمنان است.

برای کلمه (موقوت) دو معنی ذکر شده است یکی اینکه موقوت از ماده (وقت) است نظر بر اینکه نماز اوقات معینی دارد، لذا به کتاب موقوت تعبیر شده است، دیگر اینکه در بسیاری از روایات ذکر شده در ذیل آیه، (موقوت) به معنی واجب و ثابت تفسیر شده است که «نماز» نوشته ثابت و واجبی خواهد بود.

(۳) - هرگاه از لفظی دو معنی و یا چند معنی در ذهن خلجان نماید و یکی از آنها بر بقیه ترجیح داشته باشد می‌گویند این لفظ در آن معنی ظهور دارد و یا این لفظ ظاهر در آن معنی است، به عبارت دیگر در «ظهور» احتمال خلاف وجود دارد و در «نص» احتمال خلاف وجود ندارد، بنابراین «نص» عبارت است از لفظی که ذاتا و بر حسب وضع به معنی خود دلالت کند و جز آن معنی معنی دیگری از آن استفاده نشود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹

الحکم: واقعی و ظاهری (۱). و الدلیل: اجتهادی و فقهی.

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين:

۱- ان يكون ثابتا للشيء بما هو في نفسه فعل من الافعال، كالمثال المتقدم اعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها و فعل من الافعال مع قطع النظر عن اي شيء آخر. و يسمى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي). و الدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي).

۲- ان يكون ثابتا للشيء بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الاجنبية، او وجوب الاقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على احد الاقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولى المختلف فيه، و لأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيرا لا بد له من وجود حكم آخر و لو كان عقليا، كوجوب الاحتياط (۲) او

(۱). غرض از مطرح نمودن حکم واقعی و ظاهری آن است که با قواعد علم اصول همان‌طوری که احکام واقعی استنباط می‌شود

احکام ظاهریه ایضا استنباط خواهد شد، و خلاصه فرق بین حکم واقعی و ظاهری آنست که در حکم واقعی، موضوع حکم، نفس عمل، بدون اخذ عنوان اضافی در آن می‌باشد مثل «وجوب» که به ذات صلاة به عنوان اولی آنکه فعلی از افعال است، تعلق یافته است، و در حکم ظاهری متعلق حکم یک قید و عنوان اضافی دارد مانند حکم اباحه که متعلق شده است به «شرب تن» منتهی به عنوان ثانوی آن، یعنی شرب تن با عنوان آنکه «حکم واقعی آن مجهول است» متعلق حکم ظاهری قرار گرفته که اباحه باشد.

(۲). وجوب احتیاط در جایی است که شک در مکلف به باشد مثلا مسافر در نقطه‌ای رسیده است که نمی‌داند مسافتی را که طی کرده چهار فرسخ هست (تا قصر واجب باشد) و یا کمتر از چهار فرسخ است (تا تمام واجب باشد)؟ نسبت به اصل تکلیف (وجوب اتیان صلاة) یقین دارد و نسبت به مکلف به (قصر و یا تمام) شک و تردید دارد، در این مورد به حکم عقل احتیاط واجب است یعنی جهت تحصیل برائت یقینی باید صلاة را قصر و هم تماما اتیان نماید.

مثال برائت: آنجا که شک در تکلیف دارد، مثلا نمی‌داند (شرب تن) حرام است و یا حلال؟ در این مورد «اصالة البراءة» جاری می‌شود و اباحه را ثابت خواهد کرد و این برائت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰

البراءة او عدم الاعتناء بالشك. و یسمى مثل هذا الحكم الثانوی (الحکم الظاهری).

و الدلیل الدال علیه (الدلیل الفقاهتی) او (الاصل العملی).

و مباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتیجته فی طریق استنباط الحكم الواقعی، و منها ما يقع فی طریق الحكم الظاهری. و یجمع الكل «وقوعها فی طریق استنباط الحكم الشرعی» علی ما ذكرناه فی التعریف.

موضوع علم الاصول:

اشاره

ان هذا العلم غیر متکفل للبحث عن موضوع خاص، بل یبحث عن موضوعات شتی تشرک کلها فی غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعی. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الادلة الاربعه) فقط، و هی الكتاب و السنة و الاجماع و العقل، او بإضافة الاستصحاب، او بإضافة القیاس و الاستحسان، كما صنع المتقدمون (۱).

ایضا حکم عقلست چه آنکه بحکم عقل، عقاب بلا بیان قبیح می‌باشد. مثال عدم اعتناء به شک: مثلا یقین به طهارت داشته و شک در حدث دارد در این مورد عقل حاکم است بر اینکه یقین سابق باید تداوم داد و بشک لاحق نباید اعتناء کرد که این عدم اعتناء حکم عقلی خواهد بود.

(۱). متقدمین از علماء علم اصول نظر بر اینکه معتقد بودند و لازم می‌دانستند که هر علمی باید موضوع خاصی داشته باشد که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث گردد، لذا خود را به تکلف می‌انداختند تا موضوع خاصی برای علم اصول پیدا کنند، بدین لحاظ عده‌ای «ادله اربعه» را موضوع علم اصول معرفی کردند و عده دیگر بخاطر اینکه بعضی از مباحث اصولی از علم اصول خارج نشوند استصحاب و یا قیاس و استحسان را اضافه نمودند و خلاصه چون ندیدند و حقیقت ره افسانه زدند، در صورتی که نیاز و ضرورت بر التزام بر اینکه هر علمی موضوعی باید داشته باشد در کار نبوده، و از این رو مرحوم مظفر می‌فرماید:

هیچ‌گونه ضرورتی در کار نیست که حتما هر علمی موضوع خاصی داشته باشد که از عوارض ذاتی آن بحث گردد.

سرانجام به این نتیجه می‌رسیم: لازم نیست علم اصول موضوع خاصی داشته باشد بلکه علم اصول از موضوعات پراکنده‌ای بحث

می‌کند که همه در یک هدف (استنباط حکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱

و لا- حاجه إلى الالتزام بأن العلم لا- بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية (۱) في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فان هذا لا ملزم له و لا دليل عليه.

فائده:

ان كل متشرع يعلم (۲) انه ما من فعل من افعال الانسان الاختيارية الا و له حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب او حرمة او نحوها من الاحكام الخمسة. و يعلم ايضا ان تلك الاحكام ليست كلها معلومة لكل احد بالعلم الضروري، بل يحتاج اكثرها لإثباتها إلى اعمال النظر و اقامة الدليل، اي انها من العلوم النظرية.

و علم الاصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الاحكام الشرعية، ففائدته اذا الاستعانة على الاستدلال للأحكام من ادلتها.

تقسیم ابجانه:

تنقسم مباحث هذا العلم (۳) إلى اربعة اقسام.

شرعی) شرکت دارند.

(۱). عوارض جمع عارض، و عرض در مقابل جوهر است در علم منطق خواندیم که اعراض (۹) تا می‌باشد مانند کم و کیف و متى و این و ... عرض همیشه بر غیر خود عارض می‌شود (اذا وجد وجد في الغير) منتهی گاهی عروض عرض بر معروض بدون واسطه تحقق می‌یابد مانند عروض «زوجیت» بر «اربعه» و گاهی عروض عرض بر معروض با واسطه انجام می‌گیرد، مانند عروض «حرکت» بر سرنشین کشتی که به واسطه حرکت کشتی، سرنشین متحرک می‌شود، و گاهی عروض عرض بر معروض با واسطه در ثبوت خواهد بود، مانند عروض «ضحک» بر انسان به واسطه «تعجب» منظور از عوارض ذاتی آن است که واسطه در عروض نداشته باشد یعنی عوارض یا بدون واسطه باشد و یا با واسطه در ثبوت.

(۲). یعنی هر متشرعی به علم اجمالی آگاه است که هر فعلی از افعال اختیاری انسان در شریعت مقدس اسلام محکوم به یکی از احکام خمس (واجب، حرام، مستحب، مکروه، مباح) خواهد بود.

(۳). مباحث علم اصول چهار قسم است و کتاب «اصول الفقه» در چهار جزء تدوین شده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲

۱- (مباحث الالفاظ) و هی تبث عن مداليل الالفاظ و ظواهرها من جهة عامة (۱) نظیر البحث عن ظهور صیغه افعال فی الوجوب و ظهور النهی فی الحرمة. و نحو ذلك.

۲- (المباحث العقلية) و هی ما تبث عن لوازم الاحكام فی انفسها و لو لم تكن تلك الاحكام (۲) مدلوله للفظ، كالبحث عن الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع (۳)، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد (۴)، و كالبحث عن جواز اجتماع الامر و النهی (۵). و غیر ذلك.

۳- (مباحث الحجج) و هی ما يبحث فيها عن الحجية و الدلیلية كالبحث عن حجية خبر

که هر جزئی مخصوص یک قسم از مباحث علم اصول خواهد بود، جزء اول تحت عنوان «مقصد اول» مربوط به مباحث الفاظ است، و جزء دوم تحت عنوان «مقصد دوم» مربوط به ملازمات عقلیه است، و جزء سوم تحت عنوان «مقصد سوم» مربوط به مباحث حجت است، و جزء چهارم تحت عنوان «مقصد چهارم» مربوط به مباحث اصول عملیه خواهد بود.

(۱). یعنی الفاظی که مورد بحث در (مباحث الفاظ) می‌باشد اختصاص به الفاظ مخصوصه‌ای ندارند بلکه مباحث الفاظ عموم الفاظ را شامل خواهد شد، مثلاً صیغه امر در مباحث الفاظ از جهت عامه (یعنی: چه از قرآن باشد و یا از روایات و احادیث و یا از موالی عرفیه و یا از پدر و مادر و یا از بزرگترها) مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا در چه معنایی ظهور خواهد داشت؟

(۲). مثل احکامی که از دلیل عقلی و یا اجماع که غیر لفظی هستند بدست آمده باشد.

(۳). کَلَّمَا حَكَمَ الْعَقْلُ بِقَبْحِهِ حَكَمَ الشَّرْعُ بِحُرْمَتِهِ وَ كَلَّمَا حَكَمَ الْعَقْلُ بِحُسْنِهِ حَكَمَ الشَّرْعُ بِوَجُوبِهِ.

(۴). مثلاً- با امر «ازل النجاسة عن المسجد» ازاله نجاست از مسجد بر مکلف واجب شده است، آیا امر ازاله نجاست از نظر عقلی دلالت بر حرمت (نماز) که ضد ازاله نجاست می‌باشد دارد یا خیر؟

(۵). اجتماع امر و نهی مثلاً در مورد صلاة در دار غضبی امر (صلِّ) و نهی (لا تغضب) اجتماع نموده‌اند، آیا از نظر عقلی اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر؟ بالاخره در همه مباحثی که در مقصد دوم مطرح است عقل حضور دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳

الواحد و حجية الظواهر و حجية ظواهر الكتاب و حجية السنة و الاجماع و العقل، و ما إلى ذلك.

۴- (مباحث الاصول العمليّة) و هي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحت عن اصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب- اذن- اربعة. و له خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة و تسمى (مباحث التعادل و التراجيح) فالكتاب يقع في خمسة اجزاء ان شاء الله تعالى.

و قبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية او لم يبحث عنها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵

المقدمة

اشاره

تبحث عن امور لها علاقة بوضع الالفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها اربعة عشر مبحثاً:

۱- حقيقة الوضع

لا شك ان دلالة الالفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان- مثلاً- على وجود النار، و ان توهم ذلك بعضهم (۱)، لأن لازم هذا الزعم ان

(۱) - بعضی‌ها توهم کرده‌اند که دلالت لفظ بر معنی بخاطر مناسبت ذاتی است که نسبت به هم دارند مثلاً بین لفظ «آسمان» و معنی آن و لفظ «زمین» و معنی آن مناسبت ذاتی برقرار است و دلیل آنها بر مدعای مذکور آن است که اگر مناسبت ذاتی بین هر لفظ و معنای آن نباشد و دلالت لفظ بر معنی به وضع واضح باشد، این سؤال مطرح می‌شود که چرا واضح لفظ «آسمان» را برای زمین و لفظ «زمین» را برای آسمان وضع نکرد؟ انتخاب لفظ «آسمان» را برای آسمان و لفظ «زمین» را برای زمین ترجیح بلا مرجح است و محال خواهد بود. بنابراین باید قبول نماییم که بین هر لفظ و معنای آن، مناسبت ذاتی وجود دارد و سرانجام با اشکال ترجیح بلا مرجح مواجه نخواهیم شد، این توهم مردود است، اولاً ترجیح بلا مرجح لازم نمی‌آید چه آنکه مرجح نوعی (که الفاظ بازاء معانی برای بشر از جهت سهولت تفاهم مصلحت دارد) موجود است و این مرجح نوعی در وضع الفاظ برای معانی کافی خواهد بود.

و ثانیاً بعضی از الفاظ دارای دو معنای متضاد می‌باشد مثلاً «قرء» به معنای «طهر» و «حیض» است، اگر دلالت الفاظ بر معانی بخاطر مناسبت ذاتی باشد چگونه یک لفظ با دو معنای متضاد می‌تواند مناسبت ذاتی داشته باشد؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶

یشرک جمیع البشر فی هذه الدلالة، مع ان الفارسی مثلاً لا يفهم الالفاظ العربیة و لا غیرها من دون تعلم و كذلك العکس فی جمیع اللغات. و هذا واضح.

و علیه، فلیست دلالة الالفاظ علی معانیها الا بالجعل و التخصیص من واضح تلك الالفاظ لمعانیها. و لذا تدخل الدلالة اللفظیة هذه فی الدلالة الوضعیة (۱).

۲- من الواضع؟

و لكن من ذلك الواضع الاول فی كل لغة من اللغات؟

قیل: ان الواضع لا بد ان یكون شخصاً واحداً یتبعه جماعة من البشر فی التفاهم

و ثالثاً اگر مناسبت ذاتی بین هر لفظ و معنای آن برقرار باشد و دلالت هر لفظ بر معنای خود بخاطر مناسبت ذاتی باشد مانند دلالت (دخان) بر وجود «نار» باید همه انسانها در این دلالت شریک باشند و همه عارف به همه لغات باشند در صورتی که واقع الامر چنین نخواهد بود.

(۱). در علم منطق بیان شد که دلالت بر سه قسم است:

۱- دلالت عقلیه: آن است که دالّ و مدلول در وجود خارجی خود با هم تلازم ذاتی دارند مانند روشنایی صبح که اثر «شمس» است و به دلالت عقلی بر وجود «شمس» دلالت دارد.

۲- دلالت طبیعیه: آن است که دالّ و مدلول از نظر طبع انسانی با هم تلازم دارند و این دلالت بر خلاف دلالت عقلیه، به طبایع انسانها بستگی دارد و به اختلاف طبایع متفاوت می‌شود مثلاً در بعضی از طبایع (اف) از وجود تاسف و تزجر حکایت می‌کند و یا در بعضی از طبایع، انگشت گذاشتن بین قسمت بالای گوش و ابرو حالت تفکر را به ذهن منتقل می‌سازد، و یا مثل دلالت «احاح» بر وجع صدر درد سینه و دلالت سرعت (نبض) بر وجود تب

۳- دلالت وضعیه: در دلالت وضعیه بر خلاف دو قسم مذکور ملازمه بین دالّ و مدلول باید از ناحیه واضع جعل شود و این دلالت وضعیه به دو قسم منقسم می‌شود یکی لفظیه مانند دلالت لفظ (حسن) بر شخص معینی، دیگری غیر لفظیه مانند علائم راهنمایی.

نظر بر اینکه در دلالت الفاظ بر معانی جعل و قرارداد لازم است لذا دلالت الفاظ بر معانی جزء دلالت وضعیه به حساب آمده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷

بتلك (۱) اللغة. وقيل - وهو الاقرب إلى الصواب - ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضى افادة مقاصد الانسان بالالفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند ارادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند اول امرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به (۲)، و الآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم الفاظا لمقاصدهم و تتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر. و هذه اللغة قد تتشعب بين اقوام

(۱). در مورد اینکه واضع الفاظ کیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱- احتمال اول آن است که واضع ذات باری تعالی است و مختار محقق نائینی (ره) همین است و ما حصل فرمایش ایشان (کما نقل فی المحاضرات، از مرحوم آیت الله خوئی ج ۱، ص ۳۴) آن است که مناسبت ذاتی بین الفاظ و معانی برقرار است منتهی از نظر ما مجهول می‌باشد و خداوند که واضع است با ملاحظه همین مناسبت الفاظ را برای معانی وضع کرده است، البته وضع الفاظ برای معانی از جانب الله، از قبیل جعل احکام شرعی که نیاز به ارسال رسل و انزال کتب داشته باشد نیست، کما اینکه از قبیل جعل امور تکوینی (مانند حصول عطش عند احتیاج المعدة الی الماء) هم نمی‌باشد بلکه به طریق الهام بوده که برای هر طائفه‌ای الهام نموده فلان لفظ را در فلان معنا استعمال نمایند، و برای اثبات مدعای خود مرحوم نائینی (ره) دو دلیل ذکر کرده: دلیل اول اینکه تنها خداوند است که احاطه بر همه الفاظ و معانی دارد و دلیل دوم اینکه اگر شخصی و یا اشخاصی معین واضع باید تاریخ ضبط می‌کرد.

۲- احتمال دوم آن است که واضع هر لغتی شخص و یا اشخاص معینی می‌باشد چنانچه می‌گویند واضع لغت عرب، یعرب بن قحطان بوده است.

۳- احتمال سوم آن است که اهل هر لغتی به مرور زمان و بر حسب نیاز، طبق استعداد خدادادی خود الفاظ را برای معانی وضع کرده‌اند، بنابراین واضع هر لغتی جماعتی از انسانها خواهد بود، نه اینکه خداوند و یا شخص یا اشخاص معینی واضع بوده باشند مختار مرحوم مظفر (ره) همین احتمال سوم است (البته استعداد خدادادی که در نهاد بشر به ودیعت گذاشته شده است غیر از مسئله الهام است که در نظریه محقق نائینی (ره) مطرح بود).

(۲). یعنی آن آخرین که با آن انسان مخترع مربوط و منسوبند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸

متباعدة و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير و الزيادة، حتى قد تنبتق (۱) منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

و عليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى و تخصيصه به. و مما يدل على اختيار القول الثانى فى الواضع انه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك فى تاريخ اللغات و لعرف عند كل لغة واضعها.

۳- الوضع تعينى و تعينى

ثم ان دلالة الالفاظ على معانيها الاصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل و التخصيص (۲) و يسمى الوضع حينئذ (تعينيا). و قد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة فى الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. و يسمى الوضع حينئذ (تعينيا).

۴- اقسام الوضع

لا بد فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی، لأن الوضع حکم علی المعنی و علی

(۱). جدا می‌شود.

(۲). یعنی تعیین لفظ به ازاء معنی با قرارداد انجام گردد به این کیفیت که واضع اعلام نماید که لفظ (حسن) را برای فلان (نوزاد) وضع نمودم، نظر بر اینکه پای تعیین و تخصیص در کار است، لذا این نوع وضع را تعیینی و تخصیصی می‌نامند، به خلاف قسم دوم که تعیین و تخصیص در کار نخواهد بود، بلکه بر اثر زیادی استعمال، لفظ اختصاص به معنایی پیدا می‌کند یعنی تعیین و تخصیص خودبه‌خود حاصل می‌شود و لذا این نوع وضع را تعیینی و تخصیصی می‌گویند، مانند لفظ (امام) که بر اثر کثرت استعمال در مورد بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران خمینی کبیر (ره) تخصص و تعیین یافته است و علمهای بالغبه مانند (تأبط شراً).

البته تقسیم وضع به تعیینی و تعیینی به لحاظ منشأ وضع می‌باشد که منشأ وضع در تعیینی وضع واضع است و در تعیینی کثرت استعمال خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹

اللفظ، و لا یصح الحکم علی الشیء الا بعد تصوره و معرفته بوجه من الوجوه و لو علی نحو الاجمال، لأن تصور الشیء قد یکون بنفسه و قد یکون بوجهه ای بتصور عنوان عام ینطبق علیه و یشار به الیه اذ یکون ذلك العنوان العام مرآة و کاشفا عنه کما إذا حکمت علی شبح (۱) من بعید انه ایض مثلاً و انت لا تعرفه بنفسه انه ای شیء هو، و اکثر ما تعرف عنه - مثلاً - انه شیء من الاشیاء او حیوان من حیوانات. فقد صح حکمک علیه بأنه ایض مع انک لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و انما تصورت به عنوان انه شیء او حیوان لا اکثر و اشترت به الیه. و هذا ما یسمى فی عرفهم (تصور الشیء بوجهه) و هو کاف لصحة الحکم علی الشیء. و هذا بخلاف المجهول محضاً فانه لا یمکن الحکم علیه ابداً.

و علی هذا، فانه یکفینا فی صحة الوضع للمعنی ان نتصوره بوجهه، کما لو کنا تصورناه بنفسه.

و لما عرفنا ان المعنی لا بد من تصوره و ان تصوره علی نحوین - فانه بهذا الاعتبار و باعتبار ثان هو ان المعنی قد یکون خاصاً ای جزئياً و قد یکون عاماً ای کلیاً، نقول ان الوضع ینقسم إلى اربعة اقسام عقلیة (۲):

۱- ان یکون المعنی المتصور جزئياً و الموضوع له نفس ذلك الجزئی، ای ان الموضوع له معنی متصور بنفسه لا بوجهه. و یسمى هذا القسم (الوضع خاص و الموضوع له خاص) (۳).

۲- ان یکون المتصور کلیاً و الموضوع له نفس ذلك الکلی ای ان الموضوع له کلی

(۱). شبح یعنی شیء که با چشم دیده شود که شخص ناظر به عنوان شیئیت آن شبح و علامت را تصور می‌کند و سپس حکم می‌کند: بأنه ایض.

(۲). عقلیه نه به این معنی که عقل به صحت اقسام اربعه حکم نماید چنانچه خواهد آمد قسم چهارم از نظر عقل محال است، بلکه عقلیه به این معنی است که فرض چهار قسم از نظر عقل ممکن خواهد بود.

(۳). واضع در هنگام وضع، معنی جزئی حقیقی را که ذات نوزاد باشد ملاحظه و تصور می‌کند و لفظ (حسن) را بآزاء آن قرار می‌دهد که سرانجام قضیه شخصی بوجود می‌آید: هذا حسن، در این صورت وضع خاص است، چه آنکه معنی خاص را تصور کرده و موضوع له خاص است، چه آنکه موضوع له همان معنی خاص می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰

متصور بنفسه لا بوجهه. و یسمى هذا القسم (الوضع عام و الموضوع له عام) (۱).

۳- ان يكون المتصور کلیا و الموضوع له افراد ذلك الكلی لا نفسه ای ان الموضوع له جزئی غیر متصور بنفسه بل بوجهه، و یسمى هذا القسم (الوضع عام و الموضوع له خاص) (۲).

۴- ان يكون المتصور جزئیا و الموضوع له کلیا لذلك الجزئی، و یسمى هذا القسم (الوضع خاص و الموضوع له عام) (۳).

(۱). واضع در هنگام وضع معنی کلی را که (حیوان ناطق) باشد ملاحظه و تصور می نماید و لفظ (انسان) را بازاء همان معنی کلی و عام قرار می دهد، سرانجام قضیه کلی طبیعی به وجود می آید: الانسان حیوان ناطق، در این صورت وضع و موضوع له عام است.
(۲). واضع در هنگام وضع، معنی عام و کلی را تصور می کند و لفظ را بازاء افراد و مصادیق آن معنی عام، وضع می نماید بنابراین موضوع له افراد و مصادیقند گرچه آن افراد مستقیما مورد ملاحظه و تصور قرار نگرفته اند ولی نظر بر اینکه عام می تواند وجه و عنوان برای مصادیق و افراد خود باشد لذا با تصور عام، افراد و مصادیق آن بالواسطه و بالوجه و العنوان تصور شده اند چه آنکه اگر یک مفهوم کلی را ملاحظه نماییم (مثل ملاحظه مفهوم انسان) افراد و مصادیق آن ایضا به نحو اجمال ملاحظه خواهد شد، به عبارت دیگر مفهوم عام مرآه و آینه افراد و مصادیق خود می باشد، در این صورت وضع عام و موضوع له خاص است، در وضع عام موضوع له خاص از نظر مقام تصور (همان طوری که بیان گردید) نزاع و اختلافی وجود ندارد و لکن از نظر مقام وقوع که آیا واقع شده است یا نه؟ مورد اختلاف است کسانی که معتقد به وقوع (وضع عام موضوع له خاص) هستند حروف و اسماء اشاره و ... را به عنوان مثال معرفی نموده اند که بحث مفصل آن خواهد آمد.

(۳). واضع در هنگام وضع، معنی خاصّ (جزئی حقیقی مثل زید) را تصور می کند و لفظ انسان را مثلا به ازاء معنی کلی و عام (که مفهوم حیوان ناطق باشد) وضع می نماید، در این صورت وضع خاصّ موضوع له عام است نظر بر اینکه مفهوم خاصّ و جزئی نمی تواند عنوان و وجه برای مفهوم کلی باشد و با تصور خاص، عام بوجهه و بعنوانه تصور نخواهد شد و مفهوم خاص آینه و مرآه مفهوم عام نمی باشد، لذا وضع کذایی (وضع خاصّ موضوع له عام) غیر ممکن می باشد چه آنکه موضوع له مجهول محض است و وضع لفظ برای موضوع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱

إذا عرفت هذه الاقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا- نزاع فی امکان الاقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع فی وقوع القسمين الاولين. و مثال الاول الاعلام الشخصية كمحمد و علی و جعفر، و مثال الثاني اسماء الاجناس كماء و سماء و نجم و انسان و حیوان. و انما النزاع وقع فی امرين: الاول فی امکان القسم الرابع (۱)، و الثاني فی وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. و الصحيح عندنا استحالة الرابع و وقوع الثالث و مثاله الحروف و اسماء الاشارة و الضمائر و الاستفهام و نحوها (۲) علی ما سیأتی.

۵- استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام فنقول فی بیانه: ان النزاع فی امکان ذلك ناشئ من النزاع فی امکان ان يكون الخاص وجهها و عنوانا للعام، (۳)

له مجهول، محال خواهد بود. (۱). یعنی آیا می شود قسم رابع را تصور کرد؟

(۲). مثل هیئت فعل ماضی و مضارع و امر حاضر که یکی از ملحقات حروف هیئات است. مثلا واضع در هنگام وضع هیئت فعل ماضی (فعل وزن) نسبت تحقّقه کلی و عام را تصور کرده است چه آنکه نسبت های تحقّقه زیاد و لا یحصی می باشد و همه نسبتها را تک تک نمی توانست تصور نماید مثلا ضرب زید، قام عمر، ذهب بکر، و ... هر کدام نسبت تحقّقه دارد و هیئت فعل ماضی را

برای افراد آن عام و کلی یعنی نسبت جزئی وضع نمود، وضع عام موضوع له خاص می‌باشد مثلا در «ضرب زید» هیئت فعل ماضی در نسبت تحقیقه خاص که بین (ضرب) و (زید) موجود است استعمال شده و همان نسبت خاص موضوع له خواهد بود و همچنین هیئت فعل مضارع برای افراد نسبت ترقیبه وضع شده است و هیئت فعل امر برای افراد نسبت طلبیه وضع شده است.

(۳). استحاله وضع خاص موضوع له عام، از این قرار است که واضع در مقام وضع تنها معنی خاص و جزئی را تصور نموده و لفظ را برای معنی کلی و عام وضع کرده است و معنی عام که موضوع له است نه بنفسه و نه بوجه تصور نشده است، بنفسه تصور نشده بخاطر آنکه اگر معنای عام بنفسه تصور شده باشد خلاف فرض است، چه آنکه اگر معنی عام تصور شود و موضوع له همان معنی عام باشد قسم دوم از کار درمی‌آید و بوجه تصور نشده به خاطر آنکه آنچه که تصور شده معنی خاص و جزئی است و با تصور معنی خاص، معنی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲

و ذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصور بنفسه او بوجه لاستحالة الحكم على المجهول، و المفروض في هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصورا و انما تصور الخاص فقط (۱)، و الا لو كان متصورا بنفسه (۲) و لو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني و هو الوضع العام و الموضوع له العام. و لا كلام في امكانه بل في وقوعه كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بامكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح ان يكون وجها من وجوه العام و جهة من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه و مغنيا عنه، لأجل ان يكون تصورا للعام بوجه.

و لكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الامر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه (۳) من وجوه الخاص و جهة من جهاته. و لذا قلنا بامكان القسم الثالث و هو (الوضع العام و الموضوع له الخاص) لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في

عام تصور نخواهد شد، چه آنکه خاص نمی‌تواند وجه و عنوان برای عام باشد مثلا با تصور زید مفهوم انسان (حیوان ناطق) تصور نخواهد شد، بنابراین موضوع له در قسم رابع معنی عام است و مجهول محض خواهد بود و در گذشته بیان شد که برای موضوع له مجهول به هیچ عنوان نمی‌توان لفظی را وضع نمود، مثلا- یک فضانوردی در کره مریخ حیوانی را مشاهده می‌کند و مشخصات منحصر به فرد دارد، در وسط سینه خود دست دارد و یک چشم در پیشانی و یک چشم دیگر در فرق سر قرار گرفته و یک عدد شاخ در پشت گردن خود دارد و ... فضانورد این حیوان را که یک فرد جزئی و خاص می‌باشد تصور می‌کند و لفظی را فقط می‌تواند برای همین حیوان وضع نماید و نمی‌تواند لفظ را برای معنی عامی وضع نماید که شامل آن حیوان و غیر آن هم بشود چه آنکه معنی عام تصور نکرده است.

از اینجاست که قسم رابع (وضع خاص موضوع له عام) محال خواهد بود.

(۱). ضمیر «تصور» به واضع راجع می‌شود. (۲). ضمیر «نفسه» به عام برمی‌گردد.

(۳). مثلا «حیوان» که عام است می‌تواند جهتی از جهات «انسان» که خاص است باشد برای اینکه انسان یکی از جوهش (حیوانیت) است و وجه دیگرش (ناطقیت) می‌باشد و لکن «انسان» نمی‌تواند وجهی و عنوانی از وجوه و عناوین «حیوان» باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳

ضمنه جميع افراد (۱) بوجه، فیمکن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فیکون من القسم الثاني، و یمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فیکون من الثالث. بخلاف الامر فی تصور الخاص فلا یمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص و لا یمكن الوضع للعام لأننا لم نتصوره اصلا لا- بنفسه بحسب الفرض و لا- بوجه اذ ليس الخاص وجها له. و يستحيل الحكم على المجهول

المطلق.

۶- وقوع الوجود العام و الموضوع له الخاص و تحقیق المعنی الحرفی

اشاره

اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف و ما يلحق بها من اسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها.

و قبل اثبات ذلك لا بد من (تحقیق معنی الحرف و ما یمتاز به عن الاسم) فنقول:

الاقوال فی وضع الحروف و ما یلحق بها من الاسماء ثلاثة:

۱- ان الموضوع له فی الحروف هو بعینه الموضوع له فی الاسماء المسانخة لها فی المعنی، فمعنی (من) الابتدائية هو عین معنی كلمة الابتداء بلا فرق. و كذا معنی (على) معنی كلمة الاستعلاء، و معنی (فی) معنی كلمة الظرفية ... و هكذا.

(۱). ضمیر «افراد» به عام برمی گردد از عبارت کتاب استفاده می شود که تصوّر مفهوم عام تنها خود را نشان می دهد و از غیر خود چه مفهوم عام باشد و چه خاص هرگز حکایت نخواهد کرد، بنابراین با تصور مفهوم عام مفهوم دیگری به هیچ وجه تصور نمی شود، آری همگان قبول دارند که با تصور مفهوم عام تنها افراد و مصادیق همان عام را می توانیم بالوجه و العنوان تصور نمائیم، به عبارت دیگر با تصور مفهوم عام خود آن بنفسه و بالتفصیل تصور می شود و افراد و مصادیق آن بالاجمال و بوجه و عنوانه تصوّر خواهد شد.

مؤلف:

غرض از توضیح مطلب مذکور آن است که در بحث حروف از گفتار مرحوم مظفر (ره) استفاده می شود که با تصوّر مفهوم عام می توان مفهوم خاص دیگری را و لو آنکه از مصادیق و افراد آن عام نباشد بالاجمال و العنوان و الوجه تصوّر نمود و این نقد مهمی است که بر ایشان وارد است و بحث آن مفصل خواهد آمد، فانتظر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴

و انما الفرق فی جهة اخرى، و هی ان الحرف وضع لاجل ان يستعمل فی معناه إذا لوحظ ذلك المعنی حاله و آله لغيره، ای إذا لوحظ المعنی غیر مستقل فی نفسه، و الاسم وضع لأجل ان يستعمل فی معناه إذا لوحظ مستقلا فی نفسه.

مثلا- مفهوم (الابتداء) معنی واحد وضع له لفظان احدهما لفظ (الابتداء) و الثاني كلمة (من) لكن الاول وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمل مستقلا فی نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعا». و الثاني وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظ المستعمل غیر مستقل فی نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

فتحصل ان الفرق بين معنی الحرف و معنی الاسم ان الاول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آله لغيره و غیر مستقل فی نفسه، و الثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع ان المعنی فی كليهما واحد. و الفرق بين وضعيهما انما هو فی الغاية فقط.

و لازم هذا القول ان الوجود و الموضوع له فی الحروف (۱) عامان. و هذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى (۲) نجم الائمه و اختاره المحقق صاحب الكفاية.

(۱). ما حصل قول اول در مورد وضع حروف آن است که آقای واضع برای مفهوم (ابتداء) دو تا لفظ را وضع نموده یکی لفظ (من)

را که حرف است، دیگر لفظ (ابتداء) که اسم می‌باشد، منتهی فرق آن دو از این قرار است که اگر (معنی ابتداء) مستقلا و فی نفسه لحاظ شود باید لفظ (ابتداء) به کار گرفته شود و اگر آن معنی غیر مستقل و آله للغير، لحاظ شود باید لفظ (من) بکار رود، قول مذکور مختار مرحوم صاحب کفایه می‌باشد.

و بنابراین قول وضع حروف عام و موضوع له حروف ایضا عام خواهد بود، باین کیفیت که واضح در مقام وضع مفهوم عام ابتدائیت را تصور نموده و لفظ (ابتداء) و (من) را برای همان معنی عام وضع نموده است، منتهی در مقام استعمال، لفظ ابتداء (ابتداء السیر کان سریعا) و لفظ من (سرت من البصره الی الکوفه) در ابتداء جزئی و خاص، استعمال خواهد شد و سرانجام در رابطه با حروف صحبت از نسبت و ربط مطرح نخواهد بود.

(۲). شیخ رضی نجم الائمه محمد بن حسن استرآبادی از مفاخر علماء شیعه است که جلال الدین سیوطی مصری دانشمند نامی و بزرگ عامه از این دانشمند عالی مقام شیعه بدین گونه نام می‌برد: (الرضی الامام المشهور صاحب شرح کفایه ابن حاجب است که مانند آن کسی شرحی بر کفایه ننوشته). تفصیل ماجرا در ج ۴ مفاخر اسلام ص ۲۰۸ آمده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵

۲- ان الحروف لم توضع لمعان اصلا، بل حالها حال علامات الاعراب فی افاده کیفیت خاصه فی لفظ آخر، فکما ان علامه الرفع فی قولهم (حدثنا زراره) تدل علی ان زراره فاعل الحدیث كذلك (من) فی المثال المتقدم تدل علی ان النجف مبتدا منها و السیر مبتدا به.

۳- ان الحروف موضوعه لمعان مباینه فی حقیقتها و سنخها للمعانی الاسمیة، فان المعانی الاسمیة فی حد ذاتها معان مستقلة فی انفسها، و معانی الحروف لا استقلال لها بل هی متقومه بغيرها.

و الصحیح هذا القول الثالث. و یحتاج إلی توضیح و بیان:

ان المعانی الموجوده فی الخارج علی نحوین:

الاول- ما یكون موجودا فی نفسه، (کزید) الذی هو من جنس الجوهر و (قیامه) مثلا- الذی هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود فی نفسه. و الفرق ان الجوهر موجود فی نفسه لنفسه، و العرض موجود فی نفسه لغيره.

الثانی- ما یكون موجودا لا فی نفسه، کنسبه القیام إلی زید (۱).

و الدلیل علی کون هذا المعنی (۲) لا فی نفسه: انه لو كان للنسب و الروابط وجودات

(۱). در فارسی نسبت بین زید و قیام به «است» تعبیر می‌شود: زید ایستاده است.

(۲). خلاصه مطلب آن است که در مثل (زید قائم) سه قسم موجود محقق است:

۱- جوهر که «زید» باشد با آنکه هستی خود را از غیر گرفته موجود فی نفسه و لنفسه می‌باشد فی نفسه یعنی دارای استقلال است و به خود قوام دارد لنفسه می‌باشد یعنی در وجود خارجی خود نیاز به غیر و موضوع ندارد.

۲- عرض که «قیام» باشد موجود فی نفسه و لغيره می‌باشد «فی نفسه» یعنی وجود مستقل دارد، منتهی در وجود خارجی نیاز به غیر و موضوع دارد، چه آنکه «العرض اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع»، در مثال مذکور موضوع قیام (زید) است.

۳- رابط بین زید و قیام موجود سومی است که وجود «فی غیره» دارد یعنی وجود آویزان، و حقیقت و واقعیت آن همان تعلق و وابستگی و ربط خواهد بود وجود ربطی باعث به هم پیوستن جوهر و عرض (زید و قیام) می‌باشد اگر وجود ربطی در کار نباشد (زید) و قیام با هم مربوط نخواهند بود، بنابراین اگر موجود سومی وجود ربطی نباشد و بلکه موجود مستقل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶

استقلالیه، للزم وجود الرباط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرباط، و المفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رباط ايضا ... و هكذا نقل الكلام إلى هذا الرباط فيلزم التسلسل، و التسلسل باطل.

فيعلم من ذلك ان وجود الروابط و النسب في حد ذاته متعلق بالغير و لا حقيقة له الا التعلق بالطرفين.

ثم ان الانسان في مقام افادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضى ان توضع اجزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، و الموضوع بازاء المعاني المستقلة هي الاسماء، و الموضوع بازاء المعاني غير المستقلة هي الحروف و ما يلحق بها (۱). و هذه المعاني غير المستقلة لما كانت على اقسام شتى فقد وضع بازاء كل قسم لفظ يدل عليه، او هيئة لفظية تدل عليه.

مثلا- إذا قيل «نزحت البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدة نسب مختلفة و معان غير مستقلة: احداها نسبة النزح إلى فاعله (۲) و الدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، و ثانيها نسبته إلى ما وقع عليه اي مفعوله و هو البئر و الدال عليها هيئة النصب في الكلمة، و ثالثها نسبته إلى المكان و الدال عليها كلمة (في)، و رابعها نسبته إلى الآلة و الدال عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو).

و من هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة من،

باشد یعنی هر سه موجود را در مثال مذکور وجودهای مستقل حساب نماییم لازم می‌شود که وجود چهارمی بنام وجود ربطی باید قائل شویم تا میان آن سه موجود مستقل ارتباط برقرار نماید و همچنین اگر موجود چهارمی استقلال داشته باشد نیاز به موجود پنجم داریم که باعث برگزاری ارتباط بشود و خلاصه بدین کیفیت گرفتار تسلسل خواهیم شد و تسلسل باطل است، و لذا بخاطر فرار از تسلسل در مثال مذکور باید قبول نماییم که موجود سومی وجود ربطی خواهد بود. ۱. مانند اسماء اشاره و موصولات و هیئات.

(۲). نسبت نزح به فاعل نسبت صدوریه است و نسبت نزح به مفعول نسبت وقوعیه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷

و إلى، و فی. و ربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات و الافعال (۲) و هیئات الاعراب.

(النتيجة)

فقد تحقق مما بيناه ان الحروف لها معان (۱) تدل عليها كالاسماء، و الفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها و قابلة لتصورها في ذاتها، و ان كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، و اما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة و غير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر. و من هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي.

(بطلان القولين الاولين)

اشاره

و على هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا- معاني لها و كذلك القول الاول القائل ان المعنى الحرفي و الاسمي متحدان بالذات مختلفان باللاحظ.

و يرد هذا القول أيضا انه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف و الاسم في موضع الآخر، مع أنه لا يصح بالبدهة حتى على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: زيد في الدار- مثلا- ان يقال زيد الظرفية الدار.

و قد اجیب عن هذا الايراد بأنه انما لا یصح احدهما فی موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلا، و لا يستعمل لفظ (فی) الا عند لحاظ معناه غیر مستقل و آله لغیره. و لكنه جواب غیر صحیح لانه لا دلیل علی وجوب اتباع ما یشرطه الواضع إذا لم یکن اشترطه یوجب اعتبار خصوصية فی اللفظ و المعنى. و علی تقدیر ان یكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصیان لا غلط الکلام.

(زیاده ایضاح)

اذ قد عرفت ان الموجودات [ینبغی ان یقال للتوضیح ان الموجودات علی أربعة

(۱). این عبارت اشاره برد قول کسانی است که می گویند حروف و هیئات اصلا معنایی ندارند. (۲). مثل هیئت فاعلی و مفعولی و ظرفی، هیئت فاعلی مانند «کتبت» که فعل منسوب به فاعل شده است، البته معنی هیئت غیر از معنی حرفی می باشد، منتهی شبیه معنی حرفی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸

انحاء: موجود فی نفسه لنفسه بنفسه (۱) و هو واجب الوجود، و موجود فی نفسه لنفسه بغیره و هو الجوهر کالجسم و النفس، و موجود فی نفسه لغیره بغیره و هو العرض، و موجود فی غیره و هو أضعفها و هو المعنى الحرفی المعبر عنه بالربط. فالاقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، و الرابع، عداها الذی هو المعنى الحرفی الذی لا وجود له الا وجود طرفیه. [منها ما یكون مستقلا فی الوجود، و منها ما یكون رابطا بین موجودین - فاعلم ان کل کلام مرکب من کلمتین او اکثر إذا ألقیت کلماته (۲) بغیر ارتباط بینها فان کل واحد منها کلمة مستقلة فی نفسها لا ارتباط لها بالآخری، و انما الذی یربط بین المفردات و یؤلّفها کلاما واحدا هو الحرف او احدی الهیئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلا:

أنا. کتب. قلم - لا یكون بین هذه الکلمات ربط و انما هی مفردات صرفه منثورة (۳). اما إذا قلت: کتبت بالقلم - کان کلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه. و ما حصل هذا الارتباط و الوحدة الکلامية الا بفضل الهیئة المخصوصة لکتبت و حرف الباء و ال.

و علیه یصح ان یقال ان الحروف هی روابط المفردات المستقلة و المؤلفه للكلام

(۱). «فی نفسه» یعنی استقلال در وجود دارد به این معنی که وجودش مثل وجود ربط و وابسته به طرفین نخواهد بود «لنفسه» آن موجود به خود قوام دارد و مانند عرض نیاز به موضوع و محل نخواهد داشت «بنفسه» موجودی که هستی خود را از غیر نگرفته و بلکه هستی عین ذات او می باشد.

موجود «فی نفسه و لنفسه و بنفسه» مانند ذات خداوند، موجود «فی نفسه و لنفسه» مانند جوهر: «جسم» جوهر مادی است، و «نفس» جوهر مجرد است، جوهر وجود و هستی خود را از غیر گرفته، لذا «بغیره» خواهد بود.

موجود «فی نفسه و لغیره» مانند عرض (کم و کیف و ...) که واقعیت مستقل دارد و به تنهایی قابل تصوّر می باشد یعنی قابلیت آن را دارد که به آن اشاره شود و «لغیره» به این خاطر است که إذا وجد وجد فی الموضوع، و موجودی که «بنفسه و لنفسه و فی نفسه» نمی باشد بلکه (فی غیره) می باشد، ضعیف ترین موجودات است مانند معنی حرف که عین تعلق و ربط است و با وجود طرفین نسبت، موجود می شود و در مرتبه بسیار ضعیفی از وجود قرار دارد.

(۲). یعنی زمانی که تلفظ کنی کلمات آن کلام را. ۳. پراکنده.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹

الواحد و الموحدة للمفردات المختلفة، شأنها (۱) شأن النسبة بين المعاني المختلفة و الرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما ان النسبة رابطة بين المعاني (۲) و مؤلفه بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الالفاظ و مؤلف بينها.

و إلى هذا (۳) اشار سيد الاولياء امير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، و الفعل ما انبأ عن حركة المسمى، و الحرف ما اوجد معنى في غيره». فأشار إلى ان المعاني الاسمية معان استقلالیه، و معاني الحروف غير مستقلة في نفسها و انما هي تحدث الربط بين المفردات. و لم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

الوضع في الحروف عام و الموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت و انعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لأية نسبة اخرى و لا تصدق عليها، و هي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي. (۴)

(۱). یعنی کارآیی و منزلت حروف.

(۲). یعنی همان‌طوری که بین معانی حقیقی نسبتی وجود دارد که آنها را به هم مربوط می‌سازد بین خود الفاظ ایضا نسبتی به نام حروف وجود دارد که دال بر همان نسبت معنی خواهد بود.

(۳). یعنی به این مطلب که حرف ایجاد ارتباط می‌کند و معنی حرف عین ربط بین معانیست و خود حرف عین ربط بین الفاظ خواهد بود، امیر المؤمنین علیه السلام اشاره فرموده است.

(۴). پیش از تبیین اینکه وضع در حروف عام و موضوع له خاص می‌باشد، چند نکته را (چنانچه از عبارت کتاب استفاده می‌شود) باید در نظر داشته باشیم:

نکته اول: معنی حروف همان نسبت‌ها و ربطهایی است که فی ما بین دو چیز وجود دارند و قوام وجودی آنها وابسته به طرفین نسبت، می‌باشد و بدون طرفین هرگز وجود نخواهند داشت، مثلاً «فی» در زید فی الدار همان نسبت و ربط ظرفی ای می‌باشد که بین (زید) و (دار) برقرار است، معنی (من) در سرت من البصرة الى الكوفة همان نسبت ابتدایی است که بین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰

سیر و بصره موجود است، معنی «الی» همان نسبت انتهایی ای است که بین سیر و کوفه موجود است.

نکته دوم: نسبت‌ها و ربطهایی که معانی حروف هستند از نظر حقیقت و هویت با هم تباین دارند و حتی تباین نسبت‌ها با هم در دو مرحله تحقق دارد اول تباین بین نسبت‌های ابتدایی و انتهایی و ظرفی و ... برقرار است مرحله دوم تباین بین افراد نسبت ابتدایی و همچنین نسبت‌های انتهایی و بین افراد نسبت ظرفی، چه آنکه هر کدام از نسبت‌های ابتدایی و ظرفی و انتهایی به نوبه خود افرادی دارند مثلاً نسبت ابتدایی در سرت من البصرة الى الكوفة غیر از نسبت ابتدایی است که در سرت من القم الى الطهران موجود است و با هم تباین خواهند داشت.

نکته سوم: هریک از نسبت‌ها و ربطها در حد ذات خود جزئی حقیقی و مفهوم خاص می‌باشد، مثلاً نسبت ابتدایی در سرت من البصرة الى الكوفة یک مفهوم جزئی و خاص است که بر کثیرین و بر غیر خود از نسبت‌های دیگر صادق نخواهد بود چه آنکه هر نسبتی مشخصات مخصوص به خود دارد و مخصوص طرفین خود می‌باشد.

نکته چهارم: هیچ‌یک از نسبت‌ها را نمی‌توانیم یک مفهوم کلی که منطبق بر بقیه نسبت‌ها باشد فرض نماییم، چه آنکه هر نسبتی، از

طرفین خود قوام می‌گیرد و مشخصات مخصوص به خود دارد، و اگر آن نسبت جزئی و خاص را مفهوم کلی فرض نماییم (تا آنکه صادق بر کثیرین باشد) از نسبت بودن و ربط بودن، و معنی حرفی بودن بیرون شده و حقیقتش منقلب خواهد گردید. نکته پنجم: نسبت‌ها و ربطها (نسبت ابتدائی که معنی (من) و نسبت انتهائی که معنی (الی) و نسبت ظرفی که معنی (فی) می‌باشد) به حدی زیاد و فراوان است که برای هیچ انسان و متفکری تصور تک‌تک آن‌ها میسور نخواهد بود، چه آنکه نسبت‌ها و ربطها غیر محصور و نامحدود می‌باشند.

با توجه به نکات پنجگانه کلمه (من) که یکی از حروف است را به عنوان مثال مورد توجه قرار می‌دهیم که چرا و چگونه باید کلمه (من) وضع آن عام و موضوع له آن خاص باشد؟

واضع در مقام وضع نمی‌تواند تک‌تک نسبت‌های ابتدایی را تصور نماید و کلمه (من) را برای آن‌ها وضع کند چه آنکه نسبت‌های ابتدایی غیر محصورند و تصور همه آن‌ها برای اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱

واضع میسور نخواهد بود و همچنین امکان ندارد یکی از نسبت‌ها را مفهوم کلی فرض نماید و با تصور آن همه افراد نسبت‌های ابتدایی را بالاجمال تصور نماید چه آنکه مفهوم جزئی عام و کلی نخواهد شد و بدین لحاظ واضع به ناچار باید نسبت ابتدایی به معنی اسمی را که مفهوم کلی و عام است تصور نماید و این مفهوم عام عنوان برای همه نسبت‌های ابتدایی به معنی حرفی خواهد بود، در نتیجه با تصور آن عام، همه نسبت‌های معنی حرفی را بالاجمال تصور کرده و سپس لفظ (من) را برای نسبت‌های ابتدایی خاص و جزئی وضع کرده است که وضع عام است و موضوع له خاص می‌باشد.

بنابراین آنچه که در مقام وضع، و لحاظ تصور شده است نسبت ابتدایی به معنی اسمی است که کلی و عام خواهد بود، و آنچه که موضوع له (من) در سرت من البصره الی الکوفه است همان نسبت ابتدایی جزئی و خاص است که بین «سیر» و «بصره» موجود است. حمل اولی و ذاتی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم متحد باشند مانند «الانسان حیوان الناطق» که مفهوم «انسان» با «حیوان الناطق» متحدند و تنها از نظر اجمال و تفصیل با هم تغایر دارند.

و حمل شایع و صناعی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم مغایرند و تنها از نظر مصداق خارجی اتحاد دارند مانند «الانسان ضاحک».

به عبارت دیگر حمل اولی و ذاتی حمل مفهوم بر مفهوم است و حمل شایع صناعی حمل مصداق بر مفهوم خواهد بود، با توجه به معنی حمل اولی و شایع توضیح عبارت این می‌شود که:

نسبت ابتدائیه بحمل شایع موضوع له کلمه (من) می‌باشد چه آنکه نسبت ابتدائیه یک مفهوم کلی است و معنای اسمی می‌باشد و آنچه که موضوع له (من) خواهد بود یکی از مصدایق نسبت ابتدائیه است که بین حرکت و بصره (سرت من البصره) موجود است، بنابراین نسبت ابتدائیه به حمل شایع یعنی حمل مصداق بر مفهوم، موضوع له (من) می‌باشد.

و اما نسبت ابتدائیه به حمل اولی و ذاتی یعنی حمل مفهوم بر مفهوم (النسبه الابتدائیه نسبه الابتدائیه) موضوع له (من) نخواهد بود بلکه نسبت ابتدائی بحمل اولی مفهوم کلی و معنی اسمی خواهد بود و طرف نسبت یعنی موضوع واقع می‌شود.

این بود فرمایش مرحوم مظفر (ره).

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲

و علیه لا يمكن فرض النسبة مفهومًا كليًا ينطبق على كثيرين و هي متقومة بالطرفين و الابلطت و انسلخت عن حقيقة كونها نسبة. ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنی اسمی يكون عنوانًا للنسب غير المحصورة حاكيا عنها و ليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائیه) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائیه الكلامية. ثم

یضع لنفس الافراد غیر المحصورة التي لا- يمكن التعبير عنها الا- بعنوانها و بعبارة اخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشائع و اما النسبة الابتدائية بالحمل الاولى فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفا للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان. و من هذا يعلم حال اسماء الاشارة (۱) و الضمائر و الموصولات و نحوها. فالوضع في

مؤلف:

در اینجا اشکالی بر مرحوم مظفر (ره) وارد است و آن این است که همه قبول دارند هر مفهوم کلی تنها می‌تواند برای افراد و مصادیق خود، عنوان باشد، نه برای غیر خود، مرحوم مظفر صریحا فرمودند که نسبت ابتدائی به معنی اسمی مفهوم کلی است که واضح آن را در مقام وضع تصور و لحاظ می‌نماید و آن مفهوم کلی عنوان است برای نسبت‌های ابتدائی که معنی حرفی است چگونه معنی اسمی عنوان برای معنی حرفی می‌شود در صورتی که خود مرحوم مظفر کرا را اشاره فرمودند: (ان الحروف موضوعه لمعان مبینة فی حقیقتها و سنخها للمعانی الالسمیة)، یعنی سنخ و حقیقت معانی اسمی با معانی حرفی مابین خواهد بود، بنا بر این معنی اسمی هرگز نمی‌تواند عنوان برای معانی حرفی باشد سرانجام با تصور معنی اسمی (نسبت ابتدائی بمعنی اسمی) افراد نسبت‌های ابتدائی به معنی حرفی تصور نشده و موضوع له (من) مجهول محض خواهد بود.

(۱). مثلا- واضع در مورد وضع اسم اشاره (ذا) اولاً مشارالیه مفرد مذکر را به عنوان مفهوم کلی و عام ملاحظه نموده و (ذا) را برای مشارالیه خاص و جزئی وضع نموده است، و همچنین در مقام وضع ضمیر (هو) اولاً مرجع مفرد مذکر غائب را به عنوان مفهوم کلی و عام تصور نموده و لفظ (هو) را برای مرجع مفرد مذکر غائب خاص و جزئی وضع نموده است و کذا موصول و غیر ذلک.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳

الجميع عام و الموضوع له خاص.

۷- الاستعمال حقیقی و مجازی (۱)

استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له (حقیقه) (۲)، و استعماله فی غیره المناسب له

(۱). بحث استعمال حقیقی و مجازی از مباحث علم بیان است، چنانچه بحث حروف مربوط به علم لغت می‌باشد، غرض از طرح مبحث استعمال حقیقی و مجازی روشن نمودن نکته‌ای است که در علم بیان حالت ابهام داشته و آن نکته آن است که علی‌رغم اعتقاد عده‌ای از علمای علم بیان استعمال لفظ در غیر موضوع له در گرو تجویز و نیکو شمردن ذوق سلیم است، نه آنکه منوط به ترخیص و اجازه واضع (که به ترخیص نوعی تعبیر شده است) باشد، بنابراین در مقام استعمال لفظ در غیر موضوع له نباید تنها علاقات مذکوره در علم بیان (که ۲۵ تا و گاهی بیشتر گفته‌اند) را ملاحظه نمود، بلکه در هر موردی که معنی غیر موضوع له با موضوع له مناسبتی داشت و ذوق سلیم تحسین نمود استعمال جایز است، و الا در صورت عدم تحسین ذوق سلیم با وجود مناسبت و علاقه استعمال جایز نخواهد بود.

مرحوم مظفر برای اثبات مطلب مذکور یک دلیل و یک مؤید ذکر می‌فرماید: دلیل آن است که مثلا استعمال لفظ «اسد» در «رجل شجاع» به طور مجاز از نظر ذوق سلیم صحیح است و اگر صد بار واضع این استعمال را منع کند استعمال مذکور از کرسی صحت به زیر افکنده نخواهد شد و همچنین استعمال لفظ اسد را به طور مجاز در رجلی که دهنش بوی بد دارد ذوق سلیم نیکو نمی‌شمارد و اگر هزار بار واضع این استعمال را تجویز کند استعمال مذکور صحیح نخواهد شد، بنابراین معلوم می‌شود که استعمال مجازی مربوط به استحسان ذوق سلیم خواهد بود.

مؤید آن است که می‌بینیم لغات مختلفی‌ای در معانی مجازی اتفاق دارند مثلا در هر لغتی از رجل شجاع به لفظ معادل (اسد) تعبیر می‌کنند و همچنین در خیلی از مجازات که بین بشر شایع است همه لغات متفق هستند مثلا در زبان فارسی به سخن گوی جمعیتی می‌گویند:

فلانی زبان آن جمعیت است، در زبان عربی و انگلیسی و ... ایضا چنین تعبیری شایع است خلاصه معلوم می‌شود که استعمالات مجازی منوط به نیکو شمردن ذوق سلیم است.

(۲). استعمال حقیقی مانند: (اضرب رقبته) «گردن او را بزن» رقبه در موضوع له خود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴

(مجاز)، و فی غیر المناسب (غلط). و هذا امر محل وفاق.

و لکنه وقع الخلاف فی الاستعمال المجازی فی أن صحته هل هی متوقفة علی ترخیص الواضع و ملاحظه العلاقات المذكوره فی علم البیان، او أن صحته طبعیه تابعه لاستحسان الذوق السلیم، فکلما کان المعنی غیر الموضوع له مناسباً للمعنی الموضوع له و استحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فیهِ، و الا فلا؟

و الارجح القول الثانی، لأننا نجد صحه استعمال الاسد فی الرجل الشجاع مجازاً، و ان منع منه الواضع، و عدم صحه استعماله مجازاً فی کرهه رائحه الفم - كما یمثلون - و ان رخص الواضع. و مؤید ذلك اتفاق اللغات المختلفه غالباً فی المعانی المجازیة فترى فی کل لغة یرعب عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. و هكذا فی کثیر من المجازات الشائعه عند البشر.

۸- الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصوريه و التصديقيه:

۱- (التصوريه) و هی ان ینتقل ذهن الانسان إلى معنی اللفظ بمجرد صدوره من (۱)

«گردن» باشد استعمال شده است، استعمال مجازی مانند: (اعتق رقبه) «بنده‌ای را آزاد کن» «رقبه» در کل بدن بطور مجاز استعمال شده است.

استعمال غلط مانند: (خذ هذا الفرس مشیراً الی کتاب) «بگیر این فرس را در حالی که به کتاب اشاره می‌کند» که استعمال فرس در کتاب غلط است، چه آنکه مناسبت و علاقه‌ای بین فرس و کتاب وجود ندارد و ذوق سلیم استعمال مذکور را نمی‌پسندد.

(۱). ما حصل سخن در مبحث ۸ آن است که بین علماء خلاف واقع شده که آیا دلالت لفظ بر معنی تابع اراده متکلم است به این معنی که لفظ در صورتی دلالت بر معنی دارد که متکلم آن معنی را در مقام تلفظ اراده و قصد نموده باشد، و یا اینکه دلالت تابع وضع است به این معنی که لفظ در صورتی دلالت بر معنی دارد که مخاطب و سامع علم به وضع داشته باشد.

مرحوم مظفر ابتداء دلالت را به تصویری و تصدیقیه تقسیم می‌نماید و سپس نظر خود را در مورد نزاع مذکور اعلام می‌نماید، و خلاصه مطلب از این قرار است که در دلالت تصویری با توجه به تعریف و توضیحی که برای آن ذکر شده است بدون شک و تردید دلالت لفظ بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵

لافظ (۱)، و لو علم ان اللفظ لم یقصد، کانتقال الذهن إلى المعنی الحقیقی عند استعمال اللفظ فی معنی مجازی، مع ان المعنی الحقیقی لیس مقصوداً للمتکلم، و کانتقال الذهن إلى المعنی من اللفظ الصادر من الساهی او النائم او الغالط (۲).

معنی تابع اراده متکلم نخواهد بود، مثلاً- (مادر) به فرزندش می‌گوید «قربان چشمان بادامیت شوم» در عین اینکه متکلم از لفظ (بادام) معنی آن را اراده نکرده، ولی فرزند از لفظ بادام معنی واقعی آن را می‌فهمد و از مادر طلب بادام می‌کند و یا مثلاً شخصی نائم لفظی را می‌گوید و سامع از آن لفظ به معنی آن منتقل خواهد شد، بنابراین در دلالت تصویری دلالت تابع علم به وضع است و نه تابع اراده متکلم.

و اما در دلالت تصدیقیه که تحقق آن به سه امر توقف دارد، بدون شک و تردید دلالت تابع اراده خواهد بود، بنابراین در نزاع مذکور باید قول به تفصیل را انتخاب نمائیم به این کیفیت که در دلالت تصویری دلالت تابع وضع است و در دلالت تصدیقیه دلالت تابع اراده خواهد بود.

مرحوم مظفر (ره) به جهت پیشگیری از آن سؤال به کلی پنبه دلالت تصویری را می‌زند و می‌فرماید: دلالت تصویری از صف دلالات باید خارج شود و دلالت تصویری را دلالت نامیدن غلط است، چه آنکه دلالت آن است که دال، از وجود مدلول کشف نماید و در دلالت تصویری کشف وجود ندارد بلکه جز تداعی چیزی دیگری از دلالت تصویری حاصل نخواهد شد.

بنابراین دلالت تصویری در واقع دلالت نبوده و اطلاق واژه (دلالت) را بر آن از باب تجوز و تشبیه می‌باشد، و لذا دلالت همان دلالت تصدیقیه است و بس، و در دلالت تصدیقیه معلوم است که دلالت تابع اراده می‌باشد به این کیفیت که اولاً باید احراز شود متکلم در مقام بیان و افاده است، ثانیاً باید محرز شود که متکلم به طور جدی سخن می‌گوید و ثالثاً باید محرز شود که متکلم معنی لفظی را که تلفظ می‌کند اراده و قصد داشته، پس از تحقق امور ثلاثه دلالت تصدیقیه تحقق می‌یابد و معلوم است که دلالت تصدیقیه تابع اراده خواهد بود.

(۱). مثلاً (مادر) به فرزندش می‌گوید: قربان چشمان بادامیت کردم، با اینکه مادر از لفظ بادام معنی آن را قصد نداشته، ولی فرزند از لفظ بادام معنی آن را می‌فهمد و از مادر طلب بادام می‌کند.

(۲). فرق ساهی با غالط آن است که غالط در حرف زدن تعمد دارد و لکن اشتباه کلامی از او ایراد می‌گردد، و اما ساهی در حرف زدن تعمد ندارد، بلکه سهواً سخنی بر زبانش جاری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶

۲- (التصديقية) (۱) و هی دلالة اللفظ علی ان المعنی مراد للمتکلم فی اللفظ و قاصد لاستعماله فیہ. و هذه الدلالة متوقفة علی عدة اشياء: اولاً- علی احراز کون المتکلم فی مقام البیان و الافادة، و ثانياً علی احراز انه جاد غیر هازل، و ثالثاً علی احراز انه قاصد لمعنی کلامه شاعر به، و رابعاً علی عدم نصب قرینة علی ارادة خلاف الموضوع له و الا- كانت الدلالة التصديقية (۲) علی طبق القرینة المنصوبة.

و المعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، ای ان الدلالة الوضعية هی الدلالة التصورية. و هذا هو مراد من یقول: «ان الدلالة غیر تابعة للارادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع».

و الحق ان الدلالة تابعة للارادة، و اول من تنبه لذلك فیما نعلم الشیخ نصیر الدین الطوسی اعلی الله مقامه، لأن الدلالة فی الحقيقة منحصره فی الدلالة التصديقية، و الدلالة التصورية التي یسمونها دلالة لیست بدلالة، و ان سمیت كذلك فانه من باب التشبیه و التجوز، لأن التصورية فی الحقيقة هی من باب تداعی المعانی (۳) الذي یحصل بأدنی مناسبة فتقسیم الدلالة إلى تصديقية و تصورية تقسیم الشيء إلى نفسه و إلى غیره (۴).

می‌گردد. (۱). تصدیقیه یعنی سبب تصدیق مخاطب می‌شود.
(۲). یعنی دلالت تصدیقیه همان طوری که در استعمال حقیقی تحقق می‌یابد در استعمال مجازی ایضا تحقق‌پذیر است منتهی در

استعمال حقیقی علاوه بر امور ثلاثه باید محرز شود که متکلم قرینه بر خلاف موضوع له لفظ نیاورده است و در استعمال مجازی علاوه بر امور ثلاثه باید محرز شود که متکلم قرینه بر اراده خلاف موضوع له آورده است که دلالت تصدیقیه در معنی مجازی محقق خواهد شد، مانند (رأیت اسدا یرمی) دیدم مرد شجاعی را که تیراندازی می کرد.

(۳). مثلاً شما صحنه جنگ و دعوی دو نفر را نظاره می کنید و بین آن دو میانجیگری کرده و دعوی خاتمه پیدا می کند، بعد از مدتی یکی از آن دو نفر را ملاقات می نمائید، بلافاصله صحنه جنگ و دعوی در ذهن شما تداعی خواهد نمود، تداعی یعنی چیزی در ذهن آمدن.

(۴). تقسیم صحیح آن است که مقسم شامل اقسام شود و وجود مقسم در ضمن یکی از اقسام تحقق یابد، مانند: تقسیم (کلمه) به فعل و اسم و حرف، و اما اگر در مقام تقسیم شیء

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷

و السر فی ذلك ان الدلالة حقیقه - كما فسرناها فی کتاب المنطق الجزء الاول بحث الدلالة - هی ان یکشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظا او غير لفظ.

مثلاً- ان طرقة الباب (۱) يقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المطرقة موضوعه لهذه الغاية. و تحليل هذا المعنى ان سماع الطرقة یکشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق و قصده، و لذلك يتحرك السامع إلى اجابته. لا انه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب او الطرقة من دون ان يسمع طرقة و لا يسمى ذلك دالة. و لذا ان الطرقة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة و ان خطر فی ذهن السامع (۲) معنى ذلك.

و هكذا نقول فی دالة الالفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه انه جاد فيه غير هازل و انه عن شعور و قصد و ان غرضه البيان و الافهام، و معنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى ای وجوده فی نفس المتكلم بوجود قصدی فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل ان يفهمه السامع. و بهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطرقة دالة. و ينعقد بهذا للكلام ظهور فی معناه الموضوع

را که واقعا مشمول مقسم نباشد به عنوان (قسم) معرفی نماید تقسیم شیء الی نفسه و الی غیره خواهد بود و چنین تقسیمی غلط است، مانند تقسیم کتاب را به کتاب خطی و قلم.

در ما نحن فيه دلالت تصویری واقعا دلالت به حساب نمی آید، بنابراین تقسیم «دلالت» را به تصویری و تصدیقیه تقسیم شیء است الی نفسه و الی غیره و ناصحیح خواهد بود.

(۱). یعنی کوبیدن و زدن درب، طارق به معنی کوبنده است، «المطرقة» به معنی وسیله کوبیدن همان دستگاه و وسیله ای است که روی دربها کار گذاشته می شود.

(۲). یعنی در مرحله تصور «کوبنده» در ذهن سامع می آید ولی نه به طوری که حتما کوبنده پشت درب موجود است که مرحله تصدیق می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸

له او المعنى الذى اقيمت على ارادته قرينة.

و لذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية فی المنطق (۲۶/۱) بأنها «هى كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به». و من هنا سمي المعنى معنى، ای المقصود، من عناه إذا قصده.

و لأجل ان يتضح هذا الامر جيدا (۱) اعتبر باللافتات (۲) التي توضع في هذا العصر

(۱). منظور مرحوم مظفر (ره) در این ۵۳ سطر به چند جمله خلاصه می‌شود: دلالت منحصر به دلالت تصدیقی است و دلالت تصویری را از باب تشبیه و مجاز، دلالت می‌گویند و در حقیقت و واقع دلالت تصویری جز تداعی معانی چیز دیگری نبوده و از زمره دلالت خارج خواهد بود، در دلالت تصدیقی اراده رکن مهمی به حساب می‌آید و اگر اراده و قصد معنی از ناحیه متکلم نباشد دلالتی در کار نمی‌باشد.

شاهد این مطلب آن است وقتی که دلالت وضعی و غیر لفظی را بررسی می‌کنیم می‌بینیم اراده، اساس دلالت را تشکیل می‌دهد و همچنین دلالت وضعی و لفظی که واضح لفظ را تنها برای معنایی وضع کرده که مراد متکلم باشد یعنی اراده متکلم در حین استعمال باید به آن معنی تعلق بگیرد و سامع از شنیدن آن لفظ به مراد متکلم تصدیق نماید، و خلاصه دلالت وضعی و غیر لفظی (مانند علائم راهنمایی) با دلالت وضعی لفظی فرق ندارد، همان‌طوری که در دلالت وضعی و غیر لفظی اراده و تصدیق واقعیت دلالت را تشکیل می‌دهد در دلالت وضعی لفظی ایضا واقعیت دلالت بستگی به اراده و تصدیق دارد، مثلا در دلالت وضعی و غیر لفظی مانند تابلوهای راهنمایی که دارای دو حالت است:

حالت اول آن است که تابلوها با شرایط خاص خود در محلی که باید، نصب شده‌اند به نحوی که معلوم می‌شود از نهادن آن‌ها هدایت «راه روان» اراده و قصد شده است، در این حالت اراده هست و دلالت ایضا وجود دارد که راه روان با مشاهده تابلو می‌فهمد که مثلا راه مسدود است و یا غیر ذلک.

حالت دوم مثلا تابلو در مغازه نقاشی قرار گرفته است، در این حالت قصد و اراده وجود ندارد، و لذا دلالتی وجود ندارد، با آنکه از خواندن نوشته تابلو در ذهن انسان معنی آن نوشته‌ها خطور و تداعی می‌کند ولی دلالتی در کار نخواهد بود.

(۲). تابلوهای راهنمایی، «اتجاه»: انحراف، «اللافتة»: تابلو، «مستطرقین»: راه‌روان، «مغلوقه»: راه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹

للدلالة على ان الطريق مغلوق - مثلا - او ان الاتجاه في الطريق إلى اليمين او اليسار، و نحو ذلك. فان اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصودا لواضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق او الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة او عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ و لكن لا تكون دالة عنده على ان الطريق مغلوقه او أن الاتجاه كذا، بل اكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا ان لها الدلالة فعلا.

۹- الوضع شخصی و نوعی

قد عرفت في المبحث الرابع انه لا بد في الوضع من تصور اللفظ و المعنى و عرفت هناك ان المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه و أخرى بوجهه و عنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ ايضا كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه و يضعه للمعنى كما هو الغالب في الالفاظ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصيا). و ربما يتصوره بوجهه و عنوانه، فيسمى الوضع (نوعيا). (۱)

بسته است.

(۱). تقسیم «وضع» به شخصی و نوعی به اعتبار لحاظ و تصور خود لفظ است، چنانچه تقسیمات گذشته (وضع عام موضوع له خاص و وضع عام موضوع له عام و ...) به اعتبار تصور معنی بود.

وضع شخصی آن است که: واضع لفظ را شخصا و خاصیا و بنفسه تصوّر می‌نماید و همان لفظ را برای معنایی وضع می‌کند، مثلا واضع لفظ (حسن) را بنفسه تصوّر می‌کند و آن را برای نوزاد مورد نظر وضع و به عنوان نام قرار خواهد داد.

وضع نوعی آن است که: واضع نوع الفاظ را بوجهه تصوّر می‌نماید مثلا در مقام وضع هیئت‌ها (فعل وزن و یفعل و فاعل وزن) نظر بر اینکه تصور همه هیئت‌ها بطور جداگانه برای واضع امکان ندارد، چه آنکه هیئت فعل وزن را مثلا اگر تصور کند باید در ضمن ماده‌ای آن را ملاحظه کند و مواد حدّ و حصر و اندازه‌ای ندارد و غیر محدود است، مثلا گاهی هیئت (فعل) در ضمن (ض، ر، ب) محقق می‌شود و گاهی در ضمن (خ، ر، ج) (خرج) و ... محقق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰

و مثال الوضع النوعی الهیئات، فان الهیئة غیر قابلة للتصور بنفسها، بل انما یصح تصورها فی مادة من مواد اللفظ کهیئة کلمة ضرب مثلا و هی هیئة الفعل الماضي فان تصورها لا بد ان یکون فی ضمن الضاد و الراء و الباء او فی ضمن الفاء و العین و اللام فی فعل. و لما كانت المواد غیر محصورة و لا یمکن تصور جمیعها فلا بد من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام فیضع کل هیئة تكون علی زنة فعل مثلا او زنة فاعل او غیرهما، و یتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهیئة فی احدى المواد کمادة فعل التي جرت الاصطلاحات علیها عند علماء العربیة.

۱۰- وضع المركبات

ثم الهیئة الموضوعة لمعنی تارة تكون فی المفردات کهیئات المشتقات التي تقدمت الاشارة إليها، و اخرى فی المركبات (۱) کالهیئة الترکیبیه بین المبتدأ و الخبر لافادة

می‌شود، بنابراین تصور تک تک هیئت‌ها غیر میسور است، و لذا واضع در مقام وضع باید نوع «فعل وزن» را تصوّر نماید که سرانجام همه هیئت‌های «فعل وزن» بالوجه و العنوان تصوّر شده است، و سپس نوع هیئت فعل وزن (فعل ماضی) را برای نسبت تحقیقی وضع می‌کند که با یک وضع میلیونها هیئت فعل وزن (فعل ماضی) وضع شده است و کذا هیئت «یفعل» و «فاعل» و غیر ذلك. (۱). منظور از مرکب یعنی مجموع ماده و هیئت که آیا مرکب به مجموع هیئت و ماده خود برای معنایی وضع شده است یا خیر؟ جهت توضیح مطلب و بیان حق مطلب و مشخص شدن محل نزاع دو مثال را در زمینه بحث می‌آوریم و سرانجام خواهیم دید که نزاع واقعیت خود را از دست داده و به نزاع لفظی و صوری برگشت خواهد نمود.

مثال اول: (زید انسان) در این جمله تحقق سه تا وضع مورد اتفاق است:

۱- وضع کلمه (زید) برای ذات معین و مشخص خارجی.

۲- وضع لفظ «انسان» برای «حیوان الناطق».

۳- وضع هیئت ترکیبیه بین مبتداء و خبر «زید انسان» برای اثبات انسانیت برای زید.

مثال دوم: «الانسان متعجب» تحقق چهار وضع در این جمله مورد قبول همگان است:

۱- وضع «انسان» برای «حیوان الناطق».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱

حمل شیء علی شیء، و کهیئة تقدیم ما حقه التأخیر لافادة الاختصاص.

۲- وضع ماده «متعجب (مصدر)» برای تعجب کردن.

۳- وضع هیئت «متعجب (هیئت اسم فاعل)» برای ذات متلبس به مبدأ.

۴- وضع هیئت جمله اسمیه «الانسان متعجب» برای ثبوت تعجب برای انسان. محل نزاع آن است که آیا مرکب وضع جداگانه و مخصوص به خود دارد یا نه؟ یعنی جمله «زید انسان» علاوه بر سه وضعی که بیان شد، وضع چهارمی دارد یا خیر؟ و یا «الانسان متعجب» علاوه بر چهار وضعی که بیان گردید وضع پنجمی دارد یا خیر؟

حق مطلب آن است که وضع اضافی به نام وضع مرکب وجود ندارد، چه آنکه وضع اضافی یا لغو است و یا خلاف واقع خواهد بود، مثلاً در مثال «زید انسان» اگر بگوییم مجموع «زید انسان» با هیئت و ماده به عنوان مرکب وضع چهارمی دارد و با وضع چهارم همان معنای (اثبات انسانیت برای زید) را که هیئت ترکیبی بین مبتداء و خبر افاده می‌کرد، تفهیم می‌نماید، در این صورت وضع چهارم به عنوان وضع مرکب لغو خواهد بود چه آنکه معنی مذکور (اثبات انسانیت برای زید) به توسط وضع سوم افاده می‌شود و نیاز به وضع چهارم نخواهد بود، و اگر بگوییم با وضع چهارم به عنوان وضع مرکب غیر از معنای ای که به توسط وضع‌های سه‌گانه افاده شده، تفهیم می‌گردد خلاف واقع می‌باشد چه آنکه در مثال مذکور غیر از معنای ای افاده شده به توسط وضع‌های سه‌گانه معنای دیگری در کار نخواهد بود.

و همچنین در مثال «الانسان متعجب» که وضع پنجم اگر همان معنای ای را که به توسط وضع‌های چهارگانه افاده شده تفهیم نماید، تحصیل حاصل و لغویت وضع پنجم لازم می‌آید، و اگر وضع پنجم معنایی را که غیر از معنای افاده شده به توسط وضع‌های چهارگانه می‌باشد، تفهیم نماید خلاف واقع خواهد بود.

بنابراین در دو مثال مذکور و مثال‌های دیگر مرکب وضع جداگانه، غیر از وضع‌هایی که بیان گردید نخواهد داشت، و شاید آن‌هایی که قائل به وضع مرکب شده‌اند منظورشان از وضع مرکب همان وضع سوم در مثال اول و وضع چهارم در مثال دوم (یعنی وضع هیئت ترکیبی برای حمل شیء بر شیء) باشد و اگر چنین باشد نزاع، لفظی و صوری بوده و از واقعیت برخوردار نخواهد بود، چه آنکه همان‌طوری که بیان گردید وضع سوم در مثال اول و وضع چهارم در مثال دوم مورد قبول همگان می‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲

و من هنا تعرف انه لا- حاجة إلى وضع الجمل و المركبات في افادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي و الهيئات بالوضع النوعي- كما قيل- بل هو لغو محض. و لعل من ذهب إلى وضعها اراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها و هيئاتها زائدة على وضع اجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظيا.

۱۱- علامات الحقيقة و المجاز

اشاره

قد يعلم الانسان- اما من طريق نص اهل اللغة او لكونه نفسه من اهل اللغة- ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا و لا كلام لأحد في ذلك، فانه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة و في غيره مجاز.

و قد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم ان استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، او على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة. و قد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز- اي لتعيين انه موضوع لذلك المعنى او غير موضوع- طرقا و علامات كثيرة نذكر هنا اهمها:

(الاولى - التبادر)

دلالت کل لفظ علی ای معنی لا بد لها من سبب. و السبب لا یخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبه الذاتیه. (۱) و قد عرفت بطلانها، او العلقه الوضعیه، او القرینه الحالیه او

(۱). تبادر آن است که از شنیدن لفظ که عاری از قرینه باشد معنایی در ذهن سامع خطور نماید و این خطور و فهم و سبقت معنی در ذهن، علامت آن است که آن معنی موضوع له و معنی حقیقی آن لفظ خواهد بود و این خطور معنی از لفظ در ذهن نه به خاطر آن است که مناسبت ذاتی بین لفظ و معنی وجود دارد، همان طوری که مناسبت ذاتی بین «دخان» و وجود «نار» موجود است چه آنکه وجود مناسبت ذاتی بین لفظ و معنی قابل قبول نیست و بطلان آن در گذشته بیان گردید، و همچنین خطور معنی در ذهن از استماع لفظ، نه به خاطر قرینه حالیه و مقالیه است چه آنکه فرض بر آن است که لفظ عاری از هرگونه قرینه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳

المقالیه. فاذا علم ان الدلاله مستنده إلى نفس اللفظ من غير اعتماد علی قرینه فانه یثبت انها من جهة العلقه الوضعیه. و هذا هو المراد بقولهم «التبادر علامه الحقیقه». و المقصود من کلمه التبادر هو انسباق المعنی (۱) من نفس اللفظ مجردا عن کل قرینه.

و قد یعرض علی ذلك (۲) بأن التبادر لا بد له من سبب، و لیس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لا یحصل من اللفظ إلى معناه فی أیه لغة غیر العالم بتلك اللغة، فیتوقف التبادر علی العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقیقه و تحصیل العلم بالوضع بسبب التبادر - لزم الدور المحال (۳). فلا یعقل - علی هذا - ان یکون التبادر علامه للحقیقه یتستفاد منه العلم بالوضع و المفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

بنابراین منشأ خطور معنی از لفظ در ذهن، همان علقه وضعیه است که بین لفظ و معنی وجود دارد و بدین کیفیت «تبادر» از ثبوت وضع کشف نموده و معنی حقیقی و موضوع له را مشخص می‌سازد، از اینجا است که می‌گویند «تبادر» علامت حقیقت است و عدم «تبادر» نشانه مجاز خواهد بود، یعنی اگر لفظی در معنایی تبادر نداشته باشد معلوم می‌شود که آن معنی معنای مجازی می‌باشد. (۱). یعنی پیشی گرفتن معنی در ذهن.

(۲). ما حصل اشکال آن است که در مقام اثبات آن هستیم که موضوع له و وضع به توسط «تبادر» مشخص می‌شود یعنی علم بوضع و مشخص شدن موضوع له توقف بر «تبادر» دارد، در صورتی که سبب حصول «تبادر» همان علم به وضع است، یعنی بدون علم به وضع «تبادر» محقق نخواهد شد، بنابراین علم به وضع توقف بر «تبادر» دارد و «تبادر» متوقف بر علم به وضع خواهد بود و این دور است و محال.

(۳). «دور» اقسامی دارد، بعضی از آن‌ها محال است و بعضی از آن‌ها محال نخواهد بود، مثلا دور معنی که توقف شیء بر شیء است و عنوان علت و معلول را ندارد محال نمی‌باشد مانند دو تا آجری که سر به سر هم تکیه دارند و دور زمانی که عنوان علت و معلول را دارا می‌باشد محال است، مثلا وجود «ب» بر «الف» توقف داشته باشد و وجود «الف» بر «ب».

در مورد بحث منظور از «دور» دور محال است، لذا در عبارت، (دور) را مقید به محال نموده و فرموده: «لزم الدور المحال».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴

و (الجواب) (۱): ان کل فرد من أیه أمه یتعمل الالفاظ المتداوله عندها تبعاً لها، و لا بد ان یرتکز فی ذهنه معنی اللفظ ارتکازا یتوجب انسباق ذهنه إلى المعنی عند سماع اللفظ، و قد یکون ذلك الارتکاز من دون التفات تفصیلی الیه و إلى خصوصیات المعنی. فاذا أراد الانسان معرفه المعنی و تلك الخصوصیات و توجهت نفسه الیه - فانه یفتش (۲) عما هو مرتکز فی نفسه

من المعنى، فينظر اليه مستقلا عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه (۳) الارتكازى. فيعرف انه حقيقة فيه. فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية اى الالتفات التفصيلى إلى الوضع و التوجه اليه يتوقف على التبادر، و التبادر انما هو موقوف على العلم الارتكازى بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت اليه. و الحاصل ان هناك علمين: احدهما يتوقف على التبادر و هو العلم التفصيلى و الآخر يتوقف التبادر عليه و هو العلم الاجمالى (۴) الارتكازى.

(۱). ما حصل جواب آن است که درست است، «تبادر» و انسباق معنى در ذهن عند سماع اللفظ، بر علم به وضع توقف دارد، يعنى سبب حصول «تبادر» همان علم به وضع است، منتهى علم اجمالى که در اذهان مرتکز است سبب حصول «تبادر» مى شود و آنچه که توقف بر «تبادر» دارد علم تفصيلى به وضع و تشخيص موضوع له با همه خصوصيات تفصيلى آن خواهد بود، بنابراین آنچه که توقف بر «تبادر» دارد علم تفصيلى پیدا کردن به وضع است و آنچه که «تبادر» بر آن توقف دارد علم اجمالى و ارتكازى داشتن به وضع خواهد بود، و بدین لحاظ دور لازم نمى آید. (۲). «يفتّش» به معنى تفتيش و بررسى است. (۳). (من) بياتيه است و بيان از (ما) (ما هو) خواهد بود.

(۴). علم اجمالى در اصطلاح علم اصول به این معنى است که مثلا به نجاست يکى از دو ظرف آب يقين دارد و لکن نمى داند که ظرف آب غربى نجس است و يا ظرف آب شرقى، در اصطلاح علم اصول مى گویند به نجاست ظرف آب علم اجمالى دارد. و اما در اصطلاح علم منطق علم اجمالى به آن علمى اطلاق مى شود که بعنوان کبرى کلی برای انسان حاصل شود نه به عنوان مشخصات فردیه.

در اصطلاح فلاسفه و فلسفه، علم اجمالى همان التفات مرتکز در ذهن است که به طور اجمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵

هذا الجواب (۱) بالقياس إلى العالم بالوضع، و اما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر اماره على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعنى ان الامارة عنده تبادر غيره من اهل اللغة. مثلا إذا شاهد الاعجمى من اصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرى عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. و عليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر و التبادر يتوقف على علم غيره.

(العلامة الثانية - عدم صحة السلب و صحته، و صحة الحمل و عدمه)

ذکروا: ان عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذى يشك فى وضعه له علامة انه حقيقة فيه و ان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه. (۲)

باشد نه به طور تفصیل در ما نحن فيه منظور از علم اجمالى به معنى فلسفى آن خواهد بود.

(۱). جواب دوم از «دور» آن است که «تبادر» در نزد عالم به وضع، علامت حقیقت است برای شخص جاهل، به این کیفیت که مثلا آقای عجمی معنای حقیقی و موضوع له «صعید» را نمى داند که آیا تراب خالص است و یا مطلق وجه الارض؟ او باید برود بین عربها بررسی کند که در نزد عربها از لفظ «صعید» چه معنایی تبادر دارد و آنها از لفظ «صعید» چه معنایی را می فهمند، تبادر در نزد عربها که عالم به لغت هستند، علامت حقیقت است برای آقای عجمی که جاهل به لغت می باشد بنابراین دور لازم نخواهد آمد، چه آنکه حصول علم به موضوع له برای شخص عجمی توقف بر «تبادر» دارد ولی «تبادر» توقف بر علم عجمی بر وضع ندارد، بلکه

«تبادر» بر علم عربها بر وضع خواهد داشت.

(۲). علامت دوم جهت تشخیص معنی حقیقی توقف از معنی مجازی آن است که صحت حمل لفظ بر معنایی، علامت حقیقت است و عدم صحت حمل بر معنایی علامت مجاز است و همچنین صحت سلب لفظ از معنایی علامت مجاز است و عدم صحت سلب لفظ از معنایی علامت حقیقت خواهد بود، مثلا- حمل لفظ «حمار» با معنای ارتکازی که دارد بر حیوان دراز گوش صحیح است و سلب آن از حیوان دراز گوش صحیح نخواهد بود، سرانجام معلوم می‌شود که حیوان دراز گوش موضوع له و معنی حقیقی (حمار) است و همچنین از عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶

و ذکروا أيضا: ان صحه حمل اللفظ علی ما یشک فی وضعه له علامه الحقیقه و عدم صحه الحمل علامه علی المجاز. و هذا ما یشک فی تفصیل و بیان، فلتحقیق الحمل (۱) و عدمه و السلب و عدمه نسلک

صحت حمل (حمار) بر «بلید» و صحت سلب (حمار) از (بلید) کشف می‌شود که (بلید) معنی مجازی (حمار) خواهد بود. مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: علامت مذکور نیاز به تفصیل و توضیح دارد و لذا برای بررسی آنکه حمل و عدم صحت سلب چگونه علامت حقیقت است و عدم حمل و صحت سلب چگونه علامت مجاز خواهد بود از سه طریق وارد بحث می‌شود: طریق اول: خلاصه طریق اول آن است: مثلا- شک داریم که تراب خالص موضوع له و معنی حقیقی «صعید» است یا خیر؟ معنی مشکوک (تراب خالص) را موضوع قرار می‌دهیم و لفظ مشکوک (صعید) را (با معنی اجمالی و ارتکازی که دارد) محمول قرار می‌دهیم و سپس آن لفظ مشکوک را با معنی ارتکازی آن بر آن معنی «البته با حمل اولی» حمل می‌نمائیم و می‌گوییم (التراب الخالص، صعید) در این صورت اگر وجدانا حمل صحیح بود و سلب ناصحیح، کشف می‌شود که معنی حقیقی «صعید» تراب خالص است و علم تفصیلی نسبت به موضوع له (صعید) برای ما حاصل خواهد شد و اگر حمل مذکور صحیح نبود و سلب صحت داشت معلوم می‌شود که تراب خالص موضوع له صعید نبوده و بلکه معنی حقیقی «صعید» همان «مطلق وجه الارض» خواهد بود. (۱). در مورد حمل باید توجه داشت که در تحقق حمل همان طوری که اتحاد لازم است تغایر و تفاوت ایضا ضروری خواهد بود، چه آنکه اگر دو چیز نسبت به هم از هیچ جهتی متحد نباشند حمل هریک را بر دیگری حمل بین متباینین است، مانند انسان حجر، و اگر از هیچ جهتی تغایر نداشته باشند حمل شیء بر نفس شیء می‌شود (انسان انسان) و هر دو حمل نامعقول خواهد بود و از اینجا است که حمل از لحاظ اتحاد و تغایر یا ذاتی و اولی است و یا شایع و صناعی.

حمل اولی و ذاتی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم و ذات متحدند و تنها تغایر اعتباری دارند (مانند انسان حیوان التباطق) که تنها از نظر اجمال و تفصیل با هم متغایرنند، این حمل را اولی می‌گویند بخاطر آن است که اول الصیّدق و اولین حمل است، یعنی اولین باری که انسان التفات پیدا می‌کند در ذهنش می‌یابد که هر چیزی خودش هست، و ذاتی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷

الطرق الآتیة:

۱- نجعل المعنی الذی یشک فی وضع اللفظ له (موضوعا) و نعبّر عنه بأی لفظ کان

می‌گویند به خاطر آنکه در این حمل محمول از ذاتیات موضوع خواهد بود.

حمل شایع و صناعی آن است که دو شیء در مفهوم و ذات تغایر دارند و تنها از نظر مصداق خارجی متحدند (مانند زید کاتب) این حمل نظر بر اینکه در اصطلاحات و صناعات علوم و استعمالات متعارف شایع است، لذا شایع و صناعی نام گرفته است.

طریق دوّم: آن است که اگر به کیفیت مذکور حمل، به حمل اولی و ذاتی صحیح نبود این بار معنای مشکوک را به حمل شایع و صناعی مورد آزمایش قرار می‌دهیم در این فرض اگر حمل صحت داشت کشف می‌شود که موضوع و محمول از نظر وجود و مصداق با هم متحدند و اگر حمل صحیح نبود و بلکه سلب صحت داشت، معلوم می‌شود که موضوع و محمول با هم تباین دارند، در صورتی که صحت حمل چه نسبت بین موضوع و محمول تساوی باشد مانند (الانسان ضاحک) و چه عموم و خصوص من وجه باشد مانند (الکاتب ایض) و چه عموم و خصوص مطلق باشد (البته (خاص) موضوع باشد و عام محمول باید باشد) مانند (الناطق حیوان).

در مثال‌های مذکور نظر بر اینکه صحت حمل دارد از صحت حمل کشف می‌شود که موضوع و محمول از نظر وجود و مصداق اتحاد دارند.

طریق سوّم: آن است که یکی از مصادیق معنایی را که شک داریم که فلان لفظ برای آن معنا وضع شده یا خیر؟ موضوع قرار می‌دهیم نه خود آن معنا را (به خلاف طریق اولی و دوّمی که خود آن معنا موضوع واقع می‌شد) و سپس با حمل شایع و صناعی (چه آنکه حمل اولی و ذاتی مورد ندارد) تجربه و آزمایش را شروع می‌نماییم اگر حمل صحت داشت معلوم می‌شود که (موضوع) از مصادیق حقیقی آن معنا است و اگر حمل صحت نداشت معلوم می‌شود که موضوع از مصادیق آن معنا نخواهد بود مثلا می‌گوییم (الحجر صعيد) اگر حمل صحت داشت معلوم می‌شود که «حجر» یکی از مصادیق حقیقی «صعيد» خواهد بود و اگر حمل صحیح نباشد و سلب صحیح باشد معلوم می‌شود که «حجر» از مصادیق «صعيد» نمی‌باشد و استعمال صعيد در حجر مجاز خواهد بود. سرانجام معلوم می‌شود که صحت حمل و عدم صحت سلب از نظر مرحوم مظفر علامت حقیقت است و عدم صحت حمل و صحت سلب علامت مجاز خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸

یدل علیه.

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولا) بما له من المعنى الارتكازي.

ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. و الحمل الاولي ملاكه الاتحاد في المفهوم و التغاير بالاعتبار.

و حينئذ إذا أجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل و عدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. و ان وجدنا عدم صحة الحمل و صحة السلب علمنا انه ليس موضوعا لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازا.

۲- إذا لم يصح عندنا الحمل الاولي نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا و التغاير مفهوما. و حينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبة تساوي او العموم من وجه او مطلقا، و لا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. و ان لم يصح الحمل و صح السلب علمنا انهما متباينان.

۳- نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - و ينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع - فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور او غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق. بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام او خاص، كلفظ (الصعيد) المررد بين ان يكون موضوعا لمطلق وجه الارض او لخصوص التراب الخالص، فاذا وجدنا صحة الحمل و عدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الارض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الارض.

و ان لم يصح الحمل و صح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقية، و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ

فالاستعمال یکون مجازا اما فيه رأسا او فی معنی یشمله و یعمه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹

تنبيه: انّ الدّور الّذی (۱) ذکر فی التبادر یتوجه اشکاله هنا أيضا. و الجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحه الحمل و صحه السلب انما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتکز اجمالا فلا تتوقف العلامة الاعلی العلم الارتکازی و ما یتوقف علی العلامة هو العلم التفصیلی. هذا کله بالنسبة إلى العارف باللغه. و اما الجاهل بها فیرجع إلى اهلها فی صحه الحمل و السلب و عدمهما کالتبادر. (العلامة الثالثة- الاطراد): (۲) و ذکرُوا من جملة علامات الحقیقة و المجاز الاطراد و عدمه، فالاطراد علامة الحقیقة و عدمه علامة المجاز. و معنی الاطراد: ان اللفظ لا تختص صحه استعماله بالمعنی المشکوک بمقام دون مقام و لا بصورة دون صورة، كما لا یختص بمصداق دون مصداق. و الصحیح ان الاطراد لیس علامة للحقیقة، لأن صحه استعمال اللفظ فی معنی بما له من الخصوصیات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء کان حقیقه ام مجازا. فالاطراد لا یختص بالحقیقة حتی یکون علامة لها.

(۱). اشکال دور که در مورد تبادر مطرح گردید در مورد صحت حمل ... ایضا مطرح است به این کیفیت که علم پیدا کردن به وضع و تشخیص معنای حقیقی (صعید) توقف بر صحت حمل آن بر (تراب خالص) دارد و صحت حمل متوقف است بر اینکه اولاً باید به معنای حقیقی صعید علم داشته باشیم تا بتوانیم آن را بر تراب خالص حمل نماییم و این دور است و محال خواهد بود. عین همان دو جوابی که در مسأله تبادر بیان گردید تکرار می شود جواب اول صحت حمل بر علم اجمالی ارتکازی توقف دارد و آنچه که بر صحت حمل توقف دارد علم تفصیلی به موضوع له لفظ مشکوک خواهد بود. جواب دوم آن است که صحت حمل در نزد عارف و عالم به وضع علامت می شود برای شخصی که جاهل به وضع است.

(۲). در کتب علم اصول تفسیرهای مختلفی برای اطراد و عدم اطراد ذکر شده است و آنچه که از عبارت کتاب: (... مرة واحدة تستلزم صحته دائما ...) استفاده می شود آن است که منظور مرحوم مظفر از اطراد آن است که لفظ در معنی استعمال مکرر داشته باشد و عدم اطراد آن است که استعمال مکرر نداشته باشد که اطراد علامت حقیقت است و عدم اطراد علامت مجاز خواهد بود. مرحوم مظفر (ره) می فرماید: اطراد و عدم اطراد علامت حقیقت و مجاز نخواهد بود چه آنکه اگر استعمال لفظ در آن معنی یک بار صحیح باشد برای همیشه استعمال لفظ در آن معنی صحیح خواهد بود و اگر یک بار صحیح نباشد دائما صحیح نخواهد بود، و سرانجام اطراد (تکرار استعمال) در مجاز ایضا موجود است، البته با معاونت قرینه. بنابراین اطراد و عدم اطراد علامت حقیقت و مجاز نمی باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰

۱۲- الاصول اللفظية

تمهید [فی الشک فی اللفظ]

اعلم ان الشک فی اللفظ (۱) علی نحوین:

(۱). شک در لفظ از دو جهت و به دو نحو قابل تصور است:

نحوه اول: شک در لفظ مربوط به وضع و معنی حقیقی آن است به این معنی که شک داریم در موضوع له و معنی حقیقی (صعید)

که آیا صعید برای چه معنایی وضع شده است، آیا معنایی حقیقی (صعید) تراب خالص است و یا (مطلق وجه الارض) می‌باشد، به عبارت دیگر در نحوه اول شک، ما دنبال تشخیص معنای حقیقی و مجازی هستیم، و در گذشته علامات و نشانه‌هایی از قبیل تبادر و صحت حمل و مراجعه به لغت برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی بیان گردید.

منظور از طرح مجدد نحوه اول شک، دو نکته خواهد بود: نکته اول آن است که می‌خواهد بفهماند که شک در وضع لفظ در نقطه مقابل شک در مراد (که نحوه دوم شک در لفظ می‌باشد) است و بحث آن خواهد آمد، نکته دوم آن است که می‌خواهد بفهماند مجرد استعمال لفظ در معنایی، علامت حقیقت نخواهد بود چنانچه عده‌ای چنین پنداشته‌اند که اگر در لغتی مراجعه کردیم و دیدیم لفظی در معنایی استعمال شده مجرد استعمال علامت آن است که مستعمل فیه معنی حقیقی و موضوع له آن لفظ خواهد بود و «اصالة الحقیقه فی الاستعمال» جاری می‌شود، و موضوع له و معنی حقیقی مشخص می‌گردد، خطا و اشتباه این پندار ظاهر است چه آنکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، همان‌طوری که احتمال داده می‌شود «مستعمل فیه» معنی حقیقی باشد احتمال دارد که مستعمل فیه معنای مجازی باشد که در حین استعمال قرینه حالی و یا مقالی در کار بوده است.

بنابراین مجرد استعمال نمی‌تواند کاشف از معنای حقیقی و موضوع له باشد و ثانیاً اصالة الحقیقه در نحوه اول شک، جاری نمی‌باشد و مجری اصالت الحقیقه شک در مراد است که نحوه دوم شک در لفظ خواهد بود.

اما نحوه دوم: شک در لفظ، شک در مراد است، به این معنی که معنی حقیقی و مجازی لفظ کاملاً مشخص و معلوم است و شک و تردید مربوط به آن است که آیا متکلم معنی اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱

۱- الشک فی وضعه لمعنی من المعانی.

۲- الشک فی المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن یشک فی ان المتکلم اراد بقوله (رأیت اسدا) معناه الحقیقی او معناه المجازی، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس و بأنه غیر موضوع للرجل الشجاع.

اما (النحو الاول) فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله (۱)، لغرض بیان علامات المثبتة للحقیقه او المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. و هنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات و اشباهها کنص أهل اللغة أمر لا بد منه فی اثبات اوضاع اللغة أیه لغة كانت، و لا یکفی فی اثباتها ان نجد فی کلام اهل تلك اللغة استعمال اللفظ فی المعنی الذي شک فی وضعه له، لأن الاستعمال كما یصح فی المعنی الحقیقی یصح فی المعنی المجازی، و ما یدرینا (۲) لعل المستعمل اعتمد علی قرینة حالیة او مقالیه فی تفهیم المعنی المقصود له فاستعمله فیه علی سبیل المجاز. و لذا اشتهر فی لسان المحققین حتی جعلوه کقاعدة قولهم: «ان الاستعمال اعم من الحقیقه و المجاز».

و من هنا نعلم بطلان طریقه العلماء السابقین لا ثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله فی لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدی السید المرتضی قدس سره فانه كان ینجزی اصالة الحقیقه فی الاستعمال، بینما ان اصالة الحقیقه انما تجری عند الشک فی المراد لا فی الوضع، كما سیأتی.

و اما (النحو الثانی) فالمرجع فیه لا ثبات مراد المتکلم الاصول اللفظیة و هذا البحث معقود لأجلها. فینبغی الکلام فیه من جهتین. اولاً- فی ذکرها و ذکر مواردھا.

حقیقی لفظ را اراده کرده و یا آنکه معنی مجازی مرادش خواهد بود؟ در صورت شک در مراد باید به اصول لفظیه مراجعه شود، بنابراین محل اجرای اصالة الحقیقه شک در مراد است نه شک در وضع.

مرحوم مظفر (ره) به بیان یک سلسله از اصول لفظیه و بررسی مجاری آنها می‌پردازد.

- (۱). یعنی منعقد، تنظیم شده بود.
- (۲). یعنی چه می‌دانیم، اگر (ما) نافیہ باشد، «ما نمی‌دانیم».
- أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲
- ثانیا- فی حجیتها و مدرک حجیتها.
- اما من (الجهة الأولى) فنقول: اهم الاصول اللفظية ما يأتي:

۱- اصالة الحقيقة (۱)

و موردها ما إذا شك في ارادة المعنى الحقيقي او المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على ارادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ (الاصل الحقيقة)، اي الاصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع و حجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك أردت المعنى المجازي، و لا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: اني أردت المعنى المجازي.

۲- اصالة العموم

و موردها ما إذا ورد لفظ عام و شك في ارادة العموم منه او الخصوص اي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ (الاصل العموم) فيكون حجة في العموم على (۲) المتكلم او السامع.

- (۱). یکی از اصول لفظیه اصالة الحقيقة می‌باشد و مورد جریان آن جایی است که شک شود در اینکه متکلم معنی حقیقی لفظ را اراده کرده است و یا معنی مجازی آن را و انگیزه حصول تردید آن است که نمی‌داند قرینه وجود داشت یا خیر؟ شک مزبور شک در مراد است و اصالة الحقيقة جاری می‌شود و احتمال وجود قرینه بر معنی مجازی نفی خواهد گردید.
- (۲). یکی از اصول لفظیه اصالة العموم است، مورد جریان اصالة العموم آنجایی است که شک داریم که متکلم از «اکرم العلماء» مثلا- عموم را اراده کرده و یا خصوص علماء عدول را، سرمنشأ شک آن است که احتمال داده می‌شود شاید متکلم مخصّصی را ذکر کرده و به ما نرسیده است، در این مورد اصالة العموم جاری می‌شود و اراده عموم ثابت خواهد شد.
- أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳

۳- اصالة الاطلاق (۱)

و موردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قيود يمكن ارادة بعضها منه و شك في ارادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال (الاصل الاطلاق) فيكون حجة على السامع و المتكلم كقوله تعالى: «أَحِلَّ لَلرَّهْلِ الْبَيْعُ» فلو شك- مثلا- في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية فاننا نتمسك باصالة اطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط و التقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالالفاظ غير العربية.

۴- اصالة عدم التقدير

و موردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام و ليس هناك دلالة على التقدير، فالاصل (۲)

(۱). مورد اصالة الاطلاق آنجایی است که لفظ مطلق در کلام ذکر شود و آن لفظ مطلق دارای حالات و قیودی باشد با آنکه امکان دارد برای متکلم که یکی از آن حالات و قیود را در کلام اخذ نماید و آن لفظ را مقید به آن قید و حالت نماید، درعین حال لفظ را مطلق آورده است و احتمال می‌رود که قیدی ذکر کرده و به ما نرسیده است، در این مورد باصالة الاطلاق تمسک می‌شود و با اجرای اصالة الاطلاق احتمال قید نفی می‌شود، مثلاً مولی فرموده (اعتق رقبة) درعین حال که «رقبه» قابل تفسیر به «مؤمنه» می‌باشد متکلم آن را آزاد از قید ذکر کرده و احتمال آنکه قیدی در کار بوده و به دسترس سامع قرار نگرفته موجود است، یعنی احتمال می‌دهد که مراد مولی رقبه مؤمنه باشد در این صورت با اجرای اصالة الاطلاق احتمال قید نفی خواهد شد، و اگر مکلف رقبه کافره را آزاد کرد مولی حق اعتراضی را ندارد و آقای مکلف می‌تواند علیه مولی احتجاج نماید.

و یا مثلاً خداوند فرموده است: (احلّ الله البيع) (بیع) مطلق است و همه بیع‌ها را شامل می‌شود و حلیت همه بیع‌ها ثابت می‌شود اگر شک شود که در بیع، عربیت شرط است یا خیر؟

با تمسک به اصالة الاطلاق احتمال شرطیت عربیت نفی خواهد شد و حلیت و صحت بیع به لفظ غیر عربی ثابت خواهد شد.

(۲). یکی از اصول لفظیه اصالة عدم التقدير است، مجرای اصالة عدم التقدير آنجایی است که قرینه‌ای بر تقدیر در کار نباشد و الا از محل بحث خارج خواهد شد، مثلاً در مثل (و اسأل القرية) قرینه بر وجود تقدیر لفظ «اهل» موجود است، چه آنکه قرینه نمی‌تواند متعلق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴

عدمه. و يلحق باصالة عدم التقدير اصالة عدم النقل و اصالة عدم الاشتراك. و موردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الاول و هو المسمى بالمنقول (۱) فالاصل (عدم النقل)، و ان كان مع عدم هذا الفرض و هو المسمى بالمشترك (۲) فان الاصل (عدم الاشتراك)، فيحمل اللفظ في كل منهما على ارادة

سؤال و پرسش قرار بگیرد و کلام بالفحوی دلالت دارد که «اهل» در تقدیر خواهد بود و اصالة عدم تقدیر جاری نخواهد بود، اصل مذکور در موردی جریان دارد که قرینه‌ای بر تقدیر موجود نباشد مثلاً متکلم فرموده (جاءنی زید) احتمال دارد غلام در تقدیر باشد که در واقع غلام زید نزد او آمده، نه خود زید، در این صورت اصالة عدم تقدیر، جاری می‌شود و احتمال مقدر بودن «غلام» را نفی می‌کند.

اصل لفظی دیگری که به اصالة عدم تقدیر ملحق می‌شود «اصل عدم نقل» است، «اصل عدم نقل» در موردی جاری می‌باشد که احتمال داده شود فلان لفظ از معنی اولی نقل شده و معنی اولی متروک گردیده و در معنی دومی حقیقت شده است و معنی دومی موضوع له قرار گرفته است، در این صورت اصل عدم نقل جاری می‌شود و احتمال مذکور نفی خواهد شد و اصل سومی که به اصل عدم تقدیر ملحق می‌شود «اصل عدم اشتراك» است، اصل عدم اشتراك در موردی جاری است که احتمال داده شود فلان لفظ از معنی اولی نقل شده و معنی دومی موضوع له آن قرار گرفته، البته معنی اولی متروک نگردیده است، به این معنی که احتمال می‌رود فلان لفظ بین معنی اولی و دومی مشترک باشد، در این صورت اصل عدم اشتراك جاری است و با جریان اصل عدم اشتراك احتمال مذکور نفی خواهد گردید. البته ناگفته نماند اگر مسئله نقل و اشتراك با دلیلی ثابت شود از محل بحث و از محل جریان اصل عدم نقل و اصل عدم اشتراك خارج خواهد بود، منتهی در صورت اثبات نقل، لفظ بر معنی دوم حمل می‌شود و در صورت اثبات اشتراك لفظ، تا قرینه معینه نباشد بر هیچ کدام حمل نمی‌شود و در حالت اجمال باقی خواهد بود.

(۱). «منقول» مانند لفظ صلاة که از معنی لغوی خود (دعاء) نقل شده و معنی لغوی متروک گردیده است، و در معنی دوّمی که ارکان مخصوصه باشد حقیقت شده است.

(۲). مشترک مانند لفظ (عین) که بین دو «چشم» و «چشمه» مشترک می‌باشد و قاعده معروف در هر مشترکی آن است که در اراده یکی از معانی مشترک، از لفظ مشترک، قرینه معینه لازم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵

المعنى الاول ما لم يثبت النقل والاشتراك. اما إذا ثبت النقل فانه يحمل على المعنى الثانى، و إذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملا لا يتعين فى أحد المعنيين الا بقرينه على القاعدة المعروفة فى كل مشترك.

۵- اصالة الظهور

و موردها ما إذا كان اللفظ ظاهرا فى معنى خاص لا على وجه النص فيه الذى لا (۱)

خواهد بود.

(۱). یکی از اصول لفظیه اصالة الظهور است و اصالة الظهور در کلامی جاری می‌شود که آن کلام در معنائی ظهور داشته باشد و احتمال خلاف ظاهر، نفی خواهد گردید، و اما اگر کلامی نصّ در معنایی باشد احتمال خلاف وجود ندارد و از محل بحث بیرون بوده و مجرا برای اصالة الظهور نخواهد بود.

فرق بین ظاهر و نصّ:

فرق بین نصّ و ظاهر آن است که در نصّ احتمال خلاف وجود ندارد، ظاهر آن است که احتمال خلاف در آن موجود باشد، منتهی احتمال خلاف ضعیف است و با تمسک به اصالة الظهور به آن احتمال اعتنایی نمی‌شود و معمولا تفهیم معنای به توسط الفاظ در محاورات بشری و روابط انسانی و حتّی در آیات و روایات اکثرا از قبیل ظواهر می‌باشد، در آیات قرآنی که در رابطه با احکام شرعی می‌باشند و همچنین در اکثر روایات و احادیث، تعبیراتی که به صورت نصّ و تصریح باشند خیلی کم به چشم می‌خورد، خصوصا در آیات قرآنی که می‌توان گفت اصلا آیه‌ای که نسبت به حکم شرعی نصّ باشد وجود ندارد، چه آنکه آیات قرآنی را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

۱- محکّمات، ۲- متشابهات (منه آیاتٌ مُحکّماتٌ هُنَّ أَمْ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ). سوره آل عمران آیه ۷

آیات متشابهات از نظر فقیه حجّیت ندارند برای اینکه آیات متشابهات یا مجملات هستند مانند مقطّعات اوائل سوره‌ها و مانند آیه (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ...) که اصلا ظهور در معنایی ندارند، و یا (مؤولات) هستند مانند آیاتی که ظهور در معنایی دارند ولی تأویل شده‌اند و ظاهر آن‌ها مراد نخواهد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶

يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل ارادة خلاف الظاهر، فان الاصل حينئذ ان يحتمل الكلام على الظاهر فيه.

و فى الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة (۱) راجعة إلى هذا الاصل، لأن اللفظ مع

بود، مانند آیاتی که جسمیت خداوند را می‌فهمانند (جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَيْفًا صَيْفًا) که برهان قطعی موجود است بر عدم جسمیت خداوند.

لذا با توجه به برهان قطعی باید از ظاهر آیه مذکور صرف نظر بشود و تأویل گردد.

و اما آیات محکمت یا نصوص هستند که گفتیم آیه‌ای که نص در حکم شرعی باشد نداریم و یا آنکه ظواهرند که آیات مربوط به احکام شرعی همه از قبیل ظواهر خواهند بود.

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر بعد از بیان مورد جریان اصالة الظهور آن است که در حقیقت و واقع چهار تا اصل قبلی به «اصالة الظهور» برگشت دارند به این معنی که در حقیقت یک عدد اصل لفظی وجود دارد که همان «اصالة الظهور» می‌باشد برای اینکه هریک از اصول بیان شده را اگر بررسی نماییم معلوم می‌شود که همه آن‌ها جز «اصالة الظهور» چیزی دیگری نخواهد بود و مرحوم مظفر برای اثبات مطلب مذکور دلیلی را بیان نموده و خلاصه آن دلیل آن است که مثلا «اصالة الحقیقة» در صورتی می‌تواند به عنوان اصل لفظی مطرح باشد که با اصالة الظهور وفق داشته باشد و الا اگر «اصالة الحقیقة» با «اصالة الظهور» موافق نباشد در این صورت اصالة الحقیقة نه تنها حجیت ندارد بلکه از «اصل لفظی بودن» ساقط خواهد شد، مثلا می‌گویند: (گرگان روسی به مردم روستاهای بی‌دفاع و مظلوم افغانستان حمله نمودند و آن‌ها را مورد بمباران قرار دادند).

در این مثال (گرگان) ظهور در معنای مجازی دارد که همان جنایتکاران روسی باشند احتمال اراده معنای حقیقی از لفظ (گرگان) داده می‌شود اصالة الحقیقة مخالف با اصالة الظهور است و لذا اصالة الحقیقة سقوط نموده و اصالة الظهور جاری می‌شود و معنای مجازی را ثابت خواهد کرد، بنابراین اصالة الحقیقة زمانی به عنوان اصل لفظی مورد توجه می‌باشد که با اصالة الظهور موافق باشد و الا هیچ خواهد بود.

و هكذا لو كان الكلام ظاهرا في التخصيص ... مثلا متکلمی در حوزه علمیه قم می‌گوید:

درس‌ها به مناسبت ایام فاطمیه (سلام الله علیها) تعطیل است، لفظ «درس‌ها» عام است و ظهور در خاص دارد که درس‌های حوزه علمیه قم تعطیل می‌باشد و درس‌های مدارس دولتی را شامل نخواهد شد، و در عین حال احتمال عموم داده می‌شود، ولی اصالة الظهور جاری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷

احتمال المجاز- مثلا- ظاهر فی الحقیقة، و مع احتمال التخصيص ظاهر فی العموم، و مع احتمال التقييد ظاهر فی الاطلاق، و مع احتمال التقدير ظاهر فی عدمه. فمؤدی اصالة الحقیقة نفس مؤدی اصالة الظهور فی مورد احتمال التخصيص ... (۱) و هكذا فی باقی الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤدیا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار اصالة الظهور، فليس عندنا فی الحقیقة الا- اصل واحد هو اصالة الظهور. و لذا لو كان الكلام ظاهرا فی المجاز و احتمال ارادة الحقیقة انعكس الامر، و كان الاصل من اللفظ المجاز، بمعنى ان الاصل الظهور، و مقتضاه الحمل على المعنى المجازي و لا تجرى اصالة الحقیقة حينئذ. و هكذا لو كان الكلام ظاهرا فی التخصيص او التقييد.

حجیه الاصول اللفظية

و هي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، و البحث عنها يأتي في بابه و هو (۲) باب مباحث الحجية. و لكن ينبغي الآن ان نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة

است و معنای خاص را ثابت می‌کند، در این مورد اصالة العموم مخالف با اصالة الظهور است، لذا اصلا جاری نمی‌شود.

و همچنین اصالة الاطلاق، مثلا- مولی فرموده: (اعتق رقبة لا يترك صلاته) این کلام در مقید ظهور دارد، یعنی رقبه غیر کافر باید آزاد شود، و در عین حال احتمال مطلق داده می‌شود، در این مورد اصالة الاطلاق مخالف با اصالة الظهور است، لذا جاری نمی‌شود

و اصالة الظهور، تقييد را ثابت خواهد کرد، بنابراین همه اصول لفظیه برگشت به اصالة الظهور دارد و بدین لحاظ در بحث حجیت اصول لفظی تنها اصالة الظهور مورد توجه قرار می‌گیرد.

(۱). جای کلمه التخصیص باید «مجاز» باشد.

(۲). جهت اول بحث راجع به اصول لفظیه مشخص ساختن مجاری و موارد اصول لفظیه بود که به اتمام رسید.

جهت دوم بحث راجع به اصول لفظیه، مربوط به حجیت اصول لفظیه است که آیا اصول لفظیه مذکوره که همه برگشت به اصالة الظهور دارند، حجت می‌باشد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸

الیها، مکتفین بالاشارة فنقول:

ان المدرك و الدليل في جميع الاصول اللفظية واحد و هو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الاخذ بظهور الكلام و عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة او الخطأ او الهزل او ارادة الاهمال و الاجمال، فاذا احتمل الكلام المجاز او التخصیص او التقييد او التقدير لا يوقفهم ذلك عن الاخذ بظاهره، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك و النقل و نحوهما. و لا بد ان الشارع قد امضى هذا البناء و جرى في خطاباته على طريقتهم هذه، و الا لجزنا و نهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، و لبين لنا طريقتهم لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها و لا يجوز التعدى عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

۱۳- الترادف و الاشتراك

اشاره

لا ينبغي الاشكال في امكان الترادف و الاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة

گرچه بحث از حجیت در مقصد سوم مطرح است، و لکن بخاطر آنکه اصول لفظیه زیاد مورد نیاز است لذا در اینجا به حجیت آنها بطور اجمال اشاره خواهد شد.

و خلاصه دلیل بر حجیت اصالة الظهور که مرجع اصول لفظیه خواهد بود یک برهان قطعی است که دارای صغری و کبری می‌باشد. صغری: قرارداد و بناء عقلاء بر آن است که به ظواهر عمل می‌کنند و به هر گونه احتمال خلاف، اعتنائی نداشته و بلکه آن را نفی می‌نمایند، صغری قیاس یک مسئله وجدانی می‌باشد.

کبری: نظر بر اینکه شارع مقدس در زمینه عمل به ظواهر روش تازه‌ای را معرفی نکرده و روش مذکور عقلاء را منع نکرده است معلوم می‌شود که روش عقلاء، مورد تصویب شارع مقدس خواهد بود (در اصطلاح علم اصول اگر معصوم علیه السلام امری را ملاحظه نماید و ردع و منعی نسبت به آن، نداشته باشد می‌گویند امر مزبور، با تقریر معصوم علیه السلام تصویب شده است)، بنابراین بناء مزبور عقلاء، مورد تصویب شارع مقدس است و ظواهر از نظر شارع مقدس حجیت دارد. چنانچه از نظر عقلاء حجیت خواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹

العربية، (۱) فلا يصغى إلى مقاله من انكرهما. و هذه بين أيدينا اللغة العربية و وقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

و لکن ينبغي ان نتكلم في نشأتهما، فانه يجوز ان يكونا من وضع واضح واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا

لمعنيين، و يجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة-مثلا- لفظا لمعنى و قبيلة أخرى لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى و قبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. و عند الجمع بين هذه اللغات باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف و الاشتراك.

و الظاهر ان الاحتمال الثانى أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، و على الاقل فهو الاغلب فى نشأة الترادف و الاشتراك و لذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا و لغة حمير كذا و لغة تميم كذا ... و هكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل و الاقوام و الاقطار فى الجملة. و لا تهمنا الاطالة فى ذلك.

(۱). مطلب قابل توجه در بحث ترادف و اشتراك آن است که در سر منشا ترادف (اسد، زیغم، غضنفر که به معنی «شیر» هستند) و اشتراك (قرء که مشترک است بین طهر و حیض و یا لفظ «عین» که مشترک است بین هفتاد معنی) دو تا احتمال وجود دارد: احتمال اول آن است که یک نفر واضح چند لفظ را برای یک معنی (ترادف) و یا یک لفظ را برای چند معنی (اشتراك) وضع کرده است.

احتمال دوم آن است که ترادف و اشتراك از وضع کردن‌های مختلفی و از ناحیه واضعین متعددی، بوجود آمدند به این کیفیت که مثلا قبیله‌ای لفظ قرء را برای طهر و قبیله دیگر آن را برای حیض وضع کرده است و یا یک قبیله برای (شیر) لفظ اسد را وضع کرده و قبیله دیگر لفظ «زیغم» را برای (شیر) وضع کرده، و سرانجام پس از آنکه لغت‌نویسان لغات را جمع‌آوری نمودند ترادف و اشتراك بوجود آمدند.

دلیل بر واقعیت احتمال دوم آن است وقتی که به کتب لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم یک لفظ را به قبائل مختلفی نسبت می‌دهند. مثلا می‌گویند لفظ «قرء» از نظر فلان قبیله به معنی طهر و از نظر فلان قبیله همین لفظ قرء به معنی «حیض» می‌باشد. «قبائل»- ایلها. «اقوام»- گروهها. «اقطار»- نقاط مختلف جهان.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰

استعمال اللفظ فی اکثر من معنی

و لا شك فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، و على تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملا لا دلالة له على أحد معانيه. (۱)

(۱). در مورد لفظ مشترک دو تا استعمال از نظر همگان جایز است و هیچ‌گونه خلاف و نزاعی در آن وجود ندارد. ۱- استعمال اول آن است که لفظ مشترک در یکی از معانی خود با کمک قرینه (معینه) استعمال شود، مانند رأیت عینا باکیه قرینه (معینه) در قبال قرینه «صارفه» می‌باشد، قرینه (معینه) در استعمال لفظ مشترک بکار گرفته می‌شود که یکی از معانی مشترک را معین و مشخص می‌سازد، حتی اگر قرینه معینه موجود نباشد لفظ مشترک حالت اجمال به خود می‌گیرد و بر هیچ‌یک از معانی خود دلالت ندارد.

قرینه «صارفه» در استعمال مجازی بکار گرفته خواهد شد که لفظ را از معنی حقیقی به معنی مجازی انصراف می‌دهد.

۲- استعمال دوم آن است که لفظ مشترک در مجموع معانی خود، استعمال گردد مانند استعمال لفظ (عین) در «مسّمی به عین» (مسّمی بعین) معنی و مفهوم کلی می‌باشد که همه معانی (عین) را شامل خواهد شد، مثلا می‌گوید (ما رأیت عینا) «مسّمی به عین» را ندیدم، البته این استعمال، مجازی خواهد بود چه آنکه مسمی به عین موضوع له (عین) نمی‌باشد، همان‌طوری که استعمال اولی

حقیقی بود.

آنچه که محل نزاع است استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی، به این کیفیت که لفظ واحدی در دو معنی مستقل، استعمال شود و هریک از دو معنی منفردا و مستقلا اراده شود، یعنی از یک لفظ در یک استعمال، دو معنی بطور انفراد و استقلال اراده شود، بعضی از علماء و محققین استعمال مذکور را تجویز نموده‌اند و بعضی‌ها محال شمرده‌اند.

مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: استعمال مذکور محال است و برای اثبات مدعای خود دلیل نسبتا مفصلی را بیان می‌فرماید و ما حاصل آن از قرار ذیل است:

حقیقت استعمال قرار دادن لفظ را وجود تنزیلی است، بنابراین متکلم در مقام استعمال لفظ در معنی، با آن لفظ، آن معنا را ایجاد می‌نماید، یعنی با وجود تنزیلی لفظ (نه با وجود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱

حقیقی آن) معنی را ایجاد می‌نماید، مثلا بحر (ب، ح، ر) لفظ است و معنی آن همان موجود سیالی است که دارای موج و تلاطم می‌باشد که در خارج وجود دارد، این معنی دو وجود دارد، یکی وجود حقیقی که همان دریای موج و متلاطم می‌باشد، و دیگری وجود تنزیلی که همان لفظ بحر (ب، ح، ر) می‌باشد، بنابراین لفظ (بحر) وجود واحدی است که نسبت به خودش اولاً و ذاتا وجود لفظی است و نسبت به معنی (یعنی دریای موج) ثانيا و بالعرض، وجود تنزیلی آن خواهد بود.

متکلم در مقام استعمال لفظ (بحر) فی الواقع، معنی را با وجود تنزیلی آن (که لفظ باشد) ایجاد کرده و به مخاطب القاء می‌نماید (البته نه با وجود حقیقی آن، و الا مخاطب را آب می‌برد).

به عبارت دیگر در مقام استعمال، لفظ فانی در معنی می‌شود، به این کیفیت که لفظ وجود تنزیلی معنی می‌گردد و به مخاطب القاء می‌شود و فانی می‌گردد، بنابراین لفظ به یک اعتبار وجود خودش هست (یعنی حقیقتا وجود لفظی است) و به یک اعتبار وجود تنزیلی معنی است، و از همین جا است که لفظ بخاطر معنی ملاحظه می‌شود و لحاظ آن وسیله و طریق است برای لحاظ معنی و آنچه که بالاصالة و مستقلا مورد لحاظ متکلم و مخاطب است، معنی خواهد بود، نظیر آینه که به منزله لفظ است و صورت موجود در آن، به منزله معنی است، آینه وجود واحدی است که نسبت به خودش حقیقتا آینه است و نسبت به صورت موجود در آن، وجود تنزیلی آن (صورت) خواهد بود و ملاحظه آینه فانی در ملاحظه (صورت) است چه آنکه شخص ناظر بالاصالة و مستقلا (صورت) خود را نظاره می‌کند ولی بالتبع به آینه نظاره خواهد کرد.

با توجه به بررسی فوق می‌رویم سراغ اصل مطلب که استعمال لفظ در دو معنی چرا امکان‌پذیر نباشد؟

اگر یک لفظ در دو معنی استعمال شود معنایش آن است که در آن واحد، لفظ دو بار بالتبع ملاحظه شود و آن دو معنا باید بالاصالة و مستقلا لحاظ شوند، به عبارت دیگر: استعمال یک لفظ در دو معنی یعنی یک لفظ دو بار باید فانی شود، بار اول در معنی اول و بار دوم در معنی دوم و سرانجام لازم می‌آید که در آن واحد دو لحاظ آلی به یک ملحوظ که همان فانی در دو معنی باشد، تعلق گرفته باشد و این محال است، چه آنکه هر لحاظ کردنی، یک وجود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲

كما لا شبهة فی جواز استعماله فی مجموع معانیه بما هو مجموع المعانی غایة الأمر یكون هذا الاستعمال مجازا یحتاج إلى القرینة، لانه استعمال للفظ فی غیر ما وضع له.

و انما وقع البحث و الخلاف فی جواز ارادة أكثر من معنی واحد من المشترك فی استعمال واحد، علی أن یكون کل من المعانی مرادا من اللفظ علی حدة، و كأن اللفظ قد جعل للدلالة علیه وحده. و للعلماء فی ذلك أقوال و تفصیلات كثيرة لا یهمنا الآن التعرض لها. و انما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

(الدلیل): ان استعمال ای لفظ فی معنی انما هو بمعنی ایجاد ذلک المعنی باللفظ، لکن لا- بوجوده الحقیقی، بل بوجوده الجعلی التنزیلی، لان وجود اللفظ وجود للمعنی تنزیلا. فهو وجود واحد ینسب إلى اللفظ حقیقه، اولاً و بالذات، و إلى المعنی تنزیلا، ثانياً و بالعرض فاذا أوجد المتکلم اللفظ لاجل استعماله فی المعنی فكأنما أوجد المعنی و ألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلک یکون اللفظ ملحوظا للمتکلم بل للسمع آله و طریقاً للمعنی و فانیاً فیهِ و تبعاً للحاظه، و الملحوظ بالاصالة و الاستقلال هو المعنی نفسه. و هذا نظیر الصورة فی المرأة، فان الصورة موجودة بوجود المرأة، و الوجود

لازم دارد که تا فانی در معنی شود، لفظ واحد به لحاظ اول در معنی اول فانی می‌شود و در همان آن وجود ثانی ندارد که به لحاظ دوم در معنی دوم فانی بشود و آن لفظ واحد، تنها یک وجود دارد و شیء واحد در آن واحد نمی‌شود در نفس انسانی دو وجود را قبول نماید و از اینجاست که می‌گوییم از یک لفظ در یک استعمال، اراده دو معنی غیر ممکن خواهد بود. همان‌طوری که در آینه‌ای که از یک صورت بیشتر گنجایش ندارد با یک نظاره دو صورت ملاحظه نمی‌شود و با یک لفظ دو معنی را نمی‌توان ملاحظه کرد.

آری در دو استعمال می‌توان با یک لفظ دو معنی را ملاحظه کرد به این معنی که در استعمال اول یک بار لفظ فانی در معنی اول می‌شود و در استعمال دوم همان لفظ دوباره در معنی دوم فانی خواهد شد، همچنان که با آینه دو بار می‌شود دو صورت را مشاهده کرد، و همچنین اگر لفظ در معنی کلی استعمال شود مثلاً عین را در «مسمی به عین» استعمال نماید، معانی متعددی ملاحظه خواهد شد در ابتدای بحث بیان شد که این صورت از محل نزاع خارج است و استعمال در این فرض مجاز می‌باشد، همان‌طوری که در آینه چند تا صورت کوچک را جمعا می‌توان ملاحظه کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳

الحقیقی للمرأة، و هذا الوجود نفسه ینسب إلى الصورة ثانياً، و بالعرض. فاذا نظر الناظر إلى الصورة فی المرأة فانما ینظر إليها بطریق المرأة بنظره واحده هی للصورة بالاستقلال و الاصاله و للمرأة بالآلیه و التبع. فتكون المرأة كاللفظ ملحوظه تبعاً للحاظ الصورة و فانیه فیها فناء العنوان فی المعنون.

و علی هذا، لا یمکن استعمال لفظ واحد الا فی معنی واحد، فان استعماله فی معنین مستقلاً بان یکون کل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم یکن الا- نفسه، یتلزم لحاظ کل منهما بالاصاله، فلا- بد من لحاظ اللفظ فی آن واحد مرتین بالتبع، و معنی ذلک اجتماع لحاظین فی آن واحد علی ملحوظ واحد اعنی به اللفظ الفانی فی کل من المعنین. و هو محال بالضرورة فان الشیء الواحد لا یقبل الا وجوداً واحداً فی النفس فی آن واحد.

الا- ترى انه لا- یمکن أن یقع لك أن تنظر فی مرآة واحده إلى صورة تسع المرآة کلها و تنظر- فی نفس الوقت- إلى صورة اخرى تسعها أيضاً. ان هذا لمحال.

و كذلك النظر فی اللفظ إلى معنین، علی أن یکون کل منهما قد استعمل فی اللفظ مستقلاً و لم یحکک الا عنه.

نعم یمکن لحاظ اللفظ فانیاً فی معنی فی استعمال، ثم لحاظه فانیاً فی معنی آخر فی استعمال ثان، مثل ما تنظر فی المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر فی وقت آخر إلى صورة اخرى تسعها.

و کذا یمکن لحاظ اللفظ فی مجموع معنین فی استعمال واحد و لو مجازاً مثلما تنظر فی المرآة فی آن واحد إلى صورتین لشیئین مجتمعین. و فی الحقیقه انما استعملت اللفظ فی معنی واحد هو مجموع المعنین، و نظرت فی المرآة إلى صورة واحده لمجموع الشئیین.

تنبیهان

(الاول) (۱) - انه لا فرق فی عدم جواز الاستعمال فی المعنین بین أن یکونا حقیقین

(۱). هدف و غرض از تنبیه اول آن است که نزاع استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی اختصاص به لفظ مشترک ندارد، چنانچه مشهور بین علما آن است که نزاع مذکور مربوط به اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۴
او مجازیین او مختلفین، فان المانع و هو تعلق لحاظین بملحوظ واحد فی آن واحد موجود فی الجمیع، فلا یختص بالمشترک كما اشتهر.

(الثانی) (۱) - ذکر بعضهم ان الاستعمال فی اکثر من معنی ان لم یجز فی المفرد یجوز

لفظ مشترک خواهد بود، و لذا عنوان بحث را چنین مطرح می‌کنند: (استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی). خلاصه سخن، نزاع مذکور در سه مورد قابل تصور است:

۱- استعمال لفظ در دو معنی که هر دو معنی، معنی حقیقی باشند، مانند لفظ مشترک که بحث آن بیان گردید.

۲- استعمال لفظ در دو معنی که هر دو معنی، مجازی باشند.

۳- استعمال لفظ در دو معنی که یکی حقیقی باشد و دیگری مجازی باشد معیار و ملاک امتناع استعمال در بیشتر از یک معنی در هر سه صورت همان است که در مورد مشترک بیان گردید.

(۱). تحقیق مطلب در مورد تشبیه و جمع که آیا استعمال آن‌ها در بیشتر از یک معنی جایز است یا نه؟ بستگی به آن دارد که مشخص گردد موضوع له تشبیه و جمع، چه خواهد بود؟

بعضی از اصولیین (مانند صاحب معالم «ره») معتقد می‌باشند که موضوع له (عینان) مثلا دو فرد از دو ماهیت است به این معنی که از (عینان) دو فرد، یکی (ذهب) که از یک ماهیت است و دیگری (فضّه) که از ماهیت دیگری است استفاده می‌شود، بنابراین اگر کسی بگوید (رأیت عینان) معنایش آن است که هم عین به معنی «ذهب» و هم عین به معنی «فضّه» را مشاهده نموده، برطبق این مبنی نه تنها استعمال لفظ تشبیه در دو معنی جایز است و بلکه استعمال حقیقی خواهد بود، چه آنکه برطبق مبنای مذکور (عینان) در حکم (عین و عین) می‌باشد، همان‌طوری که استعمال عین اول در فضّه و عین دوم در ذهب ایرادی ندارد استعمال (عینان) در دو فرد از دو طبیعت (فضّه و ذهب) ایضا ایرادی در پی نخواهد داشت، بنابراین رکورد استحاله استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی با شکست مواجه گردید.

و لکن مختار و مبنای مرحوم مظفر (ره) (کما هو الحق) غیر از آن است که آن بعض، گمان کرده‌اند، بلکه واقع مطلب از این قرار است که تشبیه (عینان) مثلا- دو تا وضع دارد: یک وضع مربوط به ماده تشبیه است که همان (مفرد) باشد یعنی (عین) و وضع دیگر مربوط به هیئت تشبیه می‌باشد که همان (الف و نون) باشد. موضوع له ماده (عین) طبیعت مهمله‌ای است که عریان از جمیع خصوصیات می‌باشد، یعنی (عین) چون که مشترک است وضع شده برای

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۵

فی الثنیة و الجمع، بأن یراد من کلمة عینین- مثلا- فرد من العین الباصرة و فرد من العین النابعة، فلفظ عین- و هو مشترک- قد استعمل حال الثنیة فی معینین: فی الباصرة و النابعة. و هذا شأنه فی الامکان (۱) و الصحه شأن ما لو ارید معنی واحد من کلمة عینین

بان یراد بها فردان من العین الباصرة مثلا، فاذا صح هذا فلیصح ذاک بلا فرق.

ذهب فضّه چشم و چشمه و ... و موضوع له تشنیه تعدد است، کدام تعدد؟ تعدد همان مفرد که ماده تشنیه هست. بنابراین (عینان) تنها همان مفرد خود را دو تا می‌سازد، (عین) یعنی یک فرد از فضه، نه آنکه عینان دو فرد از دو طبیعت را بفهماند، به عبارت دیگر موضوع له تشنیه همان تعدد است و بس و کاملاً تابع مفرد خود می‌باشد و اگر از (مفرد) مثلاً از (عین) یک فرد فضه اراده شود (عینان) بر دو فرد از فضه دلالت دارد، و اگر از مفرد یعنی (عین) دو معنی اراده شود (فضه و ذهب) (عینان) بر دو فرد از فضه و بر دو فرد از ذهب دلالت خواهد داشت که مدلول تشنیه چهار فرد می‌شود. خلاصه کار تشنیه دوبله ساختن مفرد می‌باشد و اگر از مفرد یک معنی اراده شود تشنیه دلالت بر دوتای از آن معنی دارد و اگر از مفرد دو معنی اراده شود تشنیه آن را چهار تا می‌سازد و نظر بر اینکه از مفرد مثل (عین) در یک استعمال به خاطر همان استحاله که بیان شد، اراده دو معنی (فضه و ذهب) غیر ممکن است، لذا باید از (عین) تنها فردی از ذهب اراده شود. و بنابراین (عینان) تنها بر دو فرد از ذهب دلالت دارد، و از اینجا است که طبق مبنای مذکور استعمال در اکثر از یک معنی، در مورد تشنیه پیش نمی‌آید، چه آنکه در صورتی استعمال در اکثر لازم می‌آید که از تشنیه دو فرد از دو طبیعت استفاده شود و حال آنکه چنین نبود، بلکه از تشنیه دو فرد از یک طبیعت استفاده می‌شود، سرانجام می‌بینیم که رکورد استحاله استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی از خطر شکست رهایی جست.

(۱). (هذا) و ضمیر «شأنه» هر دو به یک چیز برگشت دارند یعنی استعمال عینین در باصره و نابعه، شأن و موقعیتی است که مثلاً عینان در دو فرد از باصره استعمال شود که هر دو صورت از نظر صحیح بودن با هم فرق ندارند. البته این عدم فرق بنا بر مبنای کسانی است که موضوع له تشنیه را دو فرد (چه از یک ماهیت و چه از دو ماهیت باشد) می‌دانند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۶

و استدلال علی ذلک بما ملخصه: ان التثنیه و الجمع فی قوه تکرار الواحد بالعطف، فاذا قیل: عینان فکأنما قیل: عین و عین. و اذ یجوز فی قولک (عین و عین) ان تستعمل أحدهما فی الباصرة و الثانیة فی النابعة فکذلک ینبغی أن یجوز فیما هو بقوتها أعنی (عینین). و کذا الحال فی الجمع.

و الصحیح عندنا عدم الجواز فی التثنیه و الجمع کالمفرد. و (الدلیل) ان التثنیه و الجمع و ان کانا موضوعین لافاده التعدد، الا أن ذلک من جهة وضع الهیئة (۱) فی قبال وضع الماده، و هی - أي الماده - نفس لفظ المفرد الذی طرأت علیه التثنیه و الجمع. فاذا قیل (عینان) مثلاً فان أرید من الماده خصوص الباصرة فالتعدد یكون فیها ای فردان منها، و ان أرید منها خصوص النابعة مثلاً فالتعدد یكون بالقیاس إليها، فلو أرید الباصرة و النابعة فلا بد ان یراد التعدد من کل منهما أي فرد من الباصرة و فرد من النابعة، لکنه مستلزم لاستعمال الماده فی أكثر من معنی، و قد عرفت استحاله.

و اما أن التثنیه و الجمع (۲) فی قوه تکرار الواحد فمعناه أنها تدل علی تکرار أفراد

(۱). ذلک - افاده تعدد، هیئت تشنیه همان (الف و نون) و یا (یا و نون) است در زیدان (زید) ماده تشنیه است و (الف و نون) هیئت تشنیه به حساب می‌رود.

(۲). مرحوم مظفر از عبارت (و اما ان التثنیه ...) به بعد یک اعتراضی را پاسخ می‌دهد و اعتراض آن است که مبنای مرحوم مظفر با تشنیه و جمعی که در «اعلام» محقق می‌شوند سازگاری ندارد و قابل تطبیق نخواهد بود، چه آنکه «زیدان» مثلاً بر دو فرد از دو ماهیت دلالت دارد (زیدان) یعنی زید ابن عمر و زید بن بکر، و این مطلب با آنچه که مرحوم مظفر تثبیت نمود که تشنیه تنها بر دو

فرد از یک ماهیت دلالت دارد سازگاری نخواهد داشت.

ما حصل جواب آن است که در اعلام شخصیه قانون و قاعده تثنیه و جمع بستن به این کیفیت است که اولاً- (زید) را تأویل به «مسمی به زید» می‌برند و سپس آن «مسمی به زید» را تثنیه می‌سازند که تثنیه و جمع در اعلام شخصیه از قبیل مجاز بلا حقیقت است و البته مجازیت مربوط به ماده تثنیه و جمع است، چه آنکه (زید) را مجازاً به مسمی به زید تأویل می‌برند و محال است که از معنی حقیقی زید تثنیه و جمع ساخته شود، و در صورت تأویل منظور از زید که ماده است مسمی به زید است که کلی می‌باشد و مراد از (زیدان) دو فرد از مسمی به زید است که یکی زید بن عمر است و دیگری زید بن بکر می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۷

المعنى المراد من المادة لا تكرر نفس المعنى المراد منها. فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو افراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبداً إلا أن يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد و هو معنى (مسمى هذا اللفظ) و ان كان مجازاً، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل (محمدان) فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد)، فاستعملت المادة و هي لفظ محمد في المفهوم المسمى مجازاً.

۱۴- الحقیقه الشرعیة

اشاره

لا شك في أنا- نحن المسلمين- نفهم من بعض الالفاظ المخصوصة كالصلاة و الصوم و نحوهما (۱) معانى خاصة شرعية، و نجزم بان هذه المعانى حادثه لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الاسلام، و انما نقلت تلك الالفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعانى الشرعية.

هذا لا شك فيه، و لكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيينى او التعيينى فتثبت الحقیقه الشرعیة، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعة (۲) فلا تثبت الحقیقه الشرعیة، بل الحقیقه

(۱). به خلاف الفاظ معاملات مثل بیع و نکاح و اجاره و صلح و هبه ... که اینها معنی جدیدی ندارند و در لسان شرع در همان معنی لغوی استعمال می‌شوند، منتهی با اضافه شرایطی که از نظر شرع ثابت شده است، بنابراین الفاظ معاملات مشمول نزاع حقیقت شرعیه نمی‌باشند.

بلکه مورد نزاع الفاظ عبادات مثل صلاة و صوم و زکات و ... می‌باشند در مورد الفاظ عبادات بدون شک آنچه که مسلم است آن است که در لسان شرع از معنی لغوی به معنی شرعی منتقل شده‌اند و بحث و نزاع در آن است که اگر نقل مذکور در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، واقع شده باشد حقیقت شرعیه ثابت است و اگر در زمان بعد از ائمه علیهم السلام واقع شده باشد حقیقت شرعیه ثابت نخواهد بود، و اما حقیقت شرعیه علی کل حال ثابت است.

(۲). منظور از متشرعین غیر از ائمه علیهم السلام می‌باشد، از این عبارت معلوم می‌شود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۸

المتشرعة.

و الفائدة من هذا النزاع تظهر في الالفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة (۱). فعلى القول الاول يجب حملها على المعانى الشرعية، و على الثانى تحمل على المعانى اللغوية أو يتوقف فيها فلا- تحمل على المعانى

الشرعیة و لا علی اللغویة، بناء علی رأی من یدهب إلى التوقف فیما إذا دار الامر بین المعنی الحقیقی و بین المجاز المشهور (۲)، اذ من المعلوم انه إذا لم تثبت الحقیقة الشرعیة فهذه المعانی المستحدثة تكون - علی الاقل - مجازا مشهورا فی زمانه صلی الله علیه و آله. و التحقیق فی المسألة ان ینقل تلك الالفاظ إلى المعانی المستحدثة اما

که مراد از عصر شارع مقدس زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می باشد، شارع مقدس، پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام را شامل می شود، بنابراین اگر نقل مذکور در زمان ائمه علیهم السلام واقع شده باشد ایضا حقیقت شرعیته ثابت است.

(۱). مثلا در روایت: (صلّ عند رؤیة الهلال) اگر حقیقت شرعیه ثابت باشد (صلّ) را به معنی ارکان مخصوصه اخذ می نماییم و در موقع رؤیت هلال دو رکعت نماز باید بخوانیم و اگر حقیقت شرعیه ثابت نباشد (صلّ) را به معنی دعا اخذ می کنیم و در موقع رؤیت هلال باید دعا بخوانیم.

(۲). علمای علم بیان مجاز را به چند قسم تقسیم می کنند:

۱- مجاز مرجوح که استعمال لفظ در آن به طور ندرت اتفاق می افتد.

۲- مجاز راجح که استعمال لفظ در آن زیاد باشد ولی به حد حقیقت نرسیده باشد.

۳- مجاز راجح که استعمال لفظ در آن به مقدار استعمال لفظ در معنی حقیقی باشد که این قسم دوم از مجاز راجح را، مجاز مشهور ایضا می گویند.

و اگر امر دایر شود بین حمل لفظ بر معنی حقیقی و حمل لفظ بر مجاز مشهور (البته دوران امر در صورتی است که قرینه‌ای در کار نباشد) بعضی‌ها می گویند: [۱]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۶۸

نی مجاز مشهور مقدّم است و بعضی‌ها می گویند معنی حقیقی مقدّم خواهد بود و بعضی دیگر در دوران مزبور قائل به توقف هستند که می گویند لفظ نه بر معنی حقیقی و نه بر معنی مجاز مشهور حمل نمی شود و باید متوقف باشیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۹

بالوضع التعینى او التعینى (۱):

اما (الاول) فهو مقطوع العدم، لأنه لو كان لنقل الینا بالتواتر أو بالأحاد علی الأقل، لعدم الداعی إلى الاخفاء، بل الدواعی متظافرة علی نقله، مع أنه لم ینقل ذلك ابدا.

و اما (الثانى) فهو (۲) مما ریب فیہ بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين علیه السلام، لان

(۱). وضع تعینى به این کیفیت که شارع مقدس شخصا در جامعه مسلمان صریحا اعلام کرده باشد که لفظ (صلاة) را از معنی لغوی آن نقل کرده و برای نماز وضع نمودم.

وضع تعینى آن است که شارع مقدس لفظ (صلاة) را در ارکان مخصوصه با کمک قرینه به حدی استعمال کرده که بر اثر کثرت استعمال در ارکان مخصوصه حقیقت شده باشد.

(۲). ما حصل فرمایش شیخ مظفر (ره) از (وامیا الثانی) تا پایان بحث حقیقت شرعیه از این قرار است: ایشان در رابطه با ثبوت حقیقت شرعیه به وضع تعینى دو تا تفصیل را بیان می کند:

تفصیل اول نسبت به زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است که الفاظ مورد بحث بدون شک و تردید در زمان حضرت علی علیه السلام تا زمان حضرت حجت علیه السلام پیش از غیبت با وضع تعینی در معانی شرعیه حقیقت شده‌اند و حقیقت شرعیه ثابت است، بنابراین آن الفاظ در روایات حضرت علی علیه السلام و بقیه ائمه علیهم السلام در صورتی که بدون قرینه باشند بر معانی شرعیه حمل می‌شوند، ولی ثبوت حقیقت شرعیه برای آن الفاظ در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله نامعلوم است، یعنی به طور یقین و حتم نمی‌توان گفت که آن الفاظ به وضع تعینی در معانی شرعیه حقیقت شده باشند.

ناگفته نماند که ثبوت حقیقت شرعیه در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله برای ما ثمره قابل توجهی ندارد برای اینکه اکثر روایات منسوب به پیغمبر صلی الله علیه و آله از طریق ائمه علیهم السلام برای ما نقل شده است و حکم روایات خود ائمه علیهم السلام را دارند که حقیقت شرعیه ثابت است.

اما آن روایات که منسوب به رسول صلی الله علیه و آله که از طریق ائمه علیهم السلام نقل نشده است (که سنت نبویه می‌گویند) مورد ابتلای ما نبوده چه آنکه از نظر ما حجیت نخواهند داشت، و از اینجاست که بحث در ثبوت حقیقت شرعیه در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله ثمره مهمی ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۰

اللفظ إذا استعمل فی معنی خاص فی لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به- لا سيما إذا كان المعنی جدیدا- یصبح حقیقه فی بکثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة فی سنين متمادية.

فلا بد- اذا- من حمل تلك الالفاظ على المعانی المستحدثه فيما إذا تجردت عن القرائن فی روایات الائمة علیهم السلام.

نعم کونها حقیقه فیها فی خصوص زمان النبی صلی الله علیه و آله غیر معلوم و ان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، و لكن الظن فی هذا الباب (۱) لا یغنی عن الحق شیئا. غیر أنه لا أثر لهذا الجهل، نظرا إلى أن السنة النبویه غیر مبتلی (۲) بها الا ما نقل لنا من طریق آل البيت علیهم السلام علی لسانهم، و قد عرفت الحال فی کلماتهم انه لا بد من حملها على المعانی المستحدثه.

و اما القرآن المجید فأغلب ما ورد فيه من هذه الالفاظ أو کله محفوف بالقرائن المعینه لارادة المعنی الشرعی، فلا فائده مهمه فی هذا النزاع بالنسبة الیه.

علی أن الالفاظ الشرعیه لیست علی نسق واحد، فان بعضها کثیر التداول كالصلاة و الصوم و الزکاة و الحج، لا سيما الصلاة التي یؤدونها کل یوم خمس مرات، فمن البعید

ممکن است کسی بگوید که ثمره آن نزاع در قرآن ظاهر است که در صورت ثبوت حقیقت شرعیه در زمان رسول صلی الله علیه و آله الفاظ مذکوره را که در قرآن آمده به معنی شرعی و در صورت عدم ثبوت به معنای لغوی حمل می‌کنیم. مرحوم مظفر (ره) پاسخ می‌دهد (و امی القرآن ...) نوعا آن الفاظ در قرآن محفوف به قرائن است که آن قرائن مراد را مشخص می‌نماید.

و اما تفصیل دوم: (علی ان الالفاظ ...) نسبت به الفاظی است که در زمان رسول صلی الله علیه و آله کثیر الاستعمال بوده‌اند بدون شک در همان سال‌های دوم و سوم بعثت به بعد در معانی شرعیه با وضع تعینی حقیقت شده‌اند، و اما الفاظ قلیل الاستعمال در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله چنین نبوده‌اند که در سال‌های دوم و سوم حقیقت شده باشند.

(۱). یعنی «ظن» نسبت به الفاظ، حجیت ندارد، آری ظن حاصل از خبر واحد و یا از ظواهر کلام اگر نسبت به احکام شرعیه باشد حجیت دارد.

(۲). سنت نبویه آن روایاتی است که منسوب به رسول الله می‌باشد و از طریق ائمه علیهم السلام نقل نشده باشد، این روایات مورد

ابتلای ما نبوده چه آنکه از نظر ما حجیت ندارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۱

جدا ألا تصبح حقایق فی معانیها المستحدثة بأقرب وقت فی زمانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

الصحيح و الاعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة (الصحيح و الاعم). فقد وقع النزاع في ان الفاظ العبادات او المعاملات أ هي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للاعم منها و من الفاسدة. و قبل بيان المختار لا بد من تقديم مقدمات:

(الاولى)- ان هذا النزاع لا- يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان المتشرعة بنحو الحقيقة و لو على نحو الوضع التعيني عندهم. و لا ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فاذا عرفنا- مثلا- ان هذه الالفاظ في عرف المتشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضا، مهما كان استعماله عنده أ حقيقة كان أم مجازا. كما انه لو علم انها كانت حقيقة في الاعم في عرفهم كان ذلك اماره على كون المستعمل فيه في لسانه هو الاعم أيضا و ان كان استعماله على نحو المجاز.

(الثانية)- ان المراد (۱) من الصحيحة من العباده او المعامله: هي التي تمت اجزاؤها و كملت شروطها، و الصحيح اذا معناه: (۲) تام الاجزاء و الشرائط فالنزاع يرجع هنا إلى ان

(۱). از مقدمه دوم بطور ضمنی استفاده می شود که بحث صحیح و اعم در الفاظی مطرح می شود که معانی آن‌ها مرکب باشند و اجزا و شرایطی داشته باشند، و اما در لفظی که معنی بسیط دارد نزاع مذکور مطرح نمی شود چه آنکه شیء بسیط امرش دایر بین عدم و وجود است نه صحیح و فاسد.

(۲). از نظر عرف و لغت عمل صحیح آن است که اجزا و شرایط آن تکمیل باشد، به عبارت دیگر صحیح یعنی (درستی)، اما فقها صحیح را باسقاط القضاء و الاعاده، و متکلمین صحیح را به «موافقت با شریعت» تفسیر کرده اند و هر دو تفسیر، تفسیر بلازم می باشد چه آنکه از لازمه تکمیل بودن اجزا و شرایط یک عمل (مثل صلاة) آن است که آن عمل هم موافق با شریعت است و هم مسقط قضاء و الإعادة خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۲

الموضوع له خصوص تام الاجزاء و الشرائط من العباده أو المعامله، او الاعم منه و من الناقص.

(الثالثه)- ان ثمره النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للاعم- المسمى (بالاعمى)- إلى أصالة الاطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح- المسمى- (بالصحيحى)- فانه لا يصح له الرجوع إلى اصالة اطلاق اللفظ. توضیح ذلك:

انّ المولى إذا أمرنا بايجاد شيء (۱) و شككنا في حصول امتثاله بالاتبان بمصدق

(۱). اگر مولى به ایجاد چیزی دستور بدهد و ما مصداق خارجی آن چیز را انجام بدهیم و شک نماییم که با آن مصداق خارجی «امر» مولى امثال شده و یا خیر؟ این مسئله دو صورت مختلفی دارد که هر دو صورت دو حکم مختلفی دارند که در یکی «اصالة الاطلاق» جاری است و در دیگری اصل عملی جریان خواهد داشت.

اما صورت اول مثلاً مولی فرموده: (اعتق رقبة) آقای مأمور، رقبه کافره را آزاد کرده و شک دارد که آیا صفت ایمان که قید زائدی است، مطلوب و خواسته مولی بوده یا خیر؟ نظر بر این که عنوان مأمور به یقیناً بر رقبه کافره صدق می‌کند، و عنوان مأمور به (رقبه) در کلام مولی مطلق ذکر شده و در اطلاق و عنوان مأمور به اجمال و ابهامی وجود ندارد، یعنی در صدق عنوان مأمور به بر عمل انجام شده، اجمال و ابهامی وجود ندارد، لذا اصالة الاطلاق، جاری می‌شود و اعتبار قید زائد نفی خواهد شد.

اما صورت دوم آن است که شک مربوط به صدق عنوان مأمور به بر عمل انجام شده خواهد بود مثلاً- مولی فرموده: (تیمموا بالصیعید) و آقای مکلف به سنگ تیمم کرده است و شک دارد که آیا با تیمم به سنگ امثال حاصل شده است یا خیر؟ در این صورت شک و تردید در این است که آیا عنوان (صعید) بر سنگ صادق هست و یا خیر و نظر بر اینکه مأمور به (تیمم به صعید) اجمال دارد که آیا صعید سنگ را شامل می‌شود و یا خیر؟ لذا تمسک به اطلاق جایز نبوده و اصالة الاطلاق نمی‌تواند اجمال موجود در عنوان مأمور به (صعید) را زائل نماید و در این صورت به اصل عملی «احتیاط» و یا «برائت» باید مراجعه شود.

خلاصه سخن از تصویر دو صورت فوق الذکر، به این نتیجه می‌رسیم که اگر شک در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۳

خارجی فله صورتان یختلف الحکم فیهما:

۱- أن یعلم صدق عنوان المأمور به علی ذلك المصدق، و لكن یحتمل دخل قید زائد فی غرض المولی غیر متوفر فی ذلك المصدق، كما إذا أمر المولی بعق رقبة، فانه یعلم بصدق عنوان المأمور به علی الرقبه الكافره، و لكن یشك فی دخل وصف الايمان فی غرض المولی فیحتمل ان یكون قیدا للمأمور به.

فالقاعدة فی مثل هذا: الرجوع إلى اصالة الاطلاق فی نفی اعتبار القید المحتمل اعتباره فلا یجب تحصیله، بل یجوز الاكتفاء فی الامتثال بالمصدق المشكوك، فیمثل فی المثال لو اعتق رقبة کافره.

۲- ان یشك فی صدق نفس عنوان المأمور به علی ذلك المصدق الخارجی، كما إذا

صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده باشد اصالة الاطلاق جاری نمی‌شود، و اما اگر شک مربوط به قید زائدی برای مأمور به باشد و در صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده شک و تردیدی نباشد اصالة الاطلاق جاری خواهد شد.

منظور و هدف از تصویر و ذکر دو صورت مذکور، تبیین ثمره نزاع اعمی و صحیحی می‌باشد به این کیفیت که مثلاً در مسئله صلاة اگر شک شود که آیا سوره جزء صلاة هست یا خیر؟ بنا بر قول اعمی این مسئله از قبیل صورت اول می‌شود چه آنکه بنا بر قول اعمی شک مربوط به جزء زائد است نه مربوط به صدق عنوان مأمور به (صلاة) بر نماز بدون سوره، برای اینکه صلاة (مأمور به) بر عمل اتیان شده (نماز بدون سوره) بنا بر قول اعمی صادق خواهد بود و شک در قید زائد است که آیا سوره جزء صلاة هست یا خیر؟ در این فرض تمسک به اطلاق جایز است و اصالة الاطلاق، احتمال جزئیت سوره را نفی می‌کند و نماز بدون سوره مجزی خواهد بود.

و اما بنا بر قول صحیحی مسئله مورد فرض از قبیل صورت دوم است که شک مربوط به صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده (نماز بدون سوره) خواهد بود چه آنکه بنا بر قول صحیحی صدق صلاة بر نماز بدون سوره یقینی نیست و بلکه مورد شک است.

و لذا شک در جزئیت سوره در حقیقت شک در صدق عنوان صلاة است بر نماز بدون سوره و بنا بر قول صحیحی عنوان صلاة (مأمور به) اجمال و اهمال دارد و لذا اصالة الاطلاق نمی‌تواند، اجمال مأمور به را زائل نماید و بدین لحاظ اصالة الاطلاق جاری نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۴

أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندري ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أو لا فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. و في مثله لا يصح الرجوع إلى اصالة الاطلاق لا دخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط او البراءة.

و من هذا البيان تظهر ثمره النزاع في المقام الذي نحن فيه، فانه في فرض الامر بالصلاة و الشك في ان السورة- مثلا- جزء للصلاة أم لا- ان قلنا ان الصلاة اسم للاعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لانه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة و انما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ باطلاق كلام المولى في نفى اعتبار القيد الزائد و هو كون السورة جزءا من الصلاة و يجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدتها.

و ان قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية لانه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (اعنى الصلاة) على المصداق الفاقد للسورة، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح و الصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلى اصالة الاطلاق لنفى اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدتها في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى اصالة الاحتياط او اصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابها إن شاء الله تعالى.

المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم. و الدليل التبادر و عدم صحة السلب عن الفاسد، و هما أمارتا الحقيقة- كما تقدم-.

وهم و دفع

(الوهم)- قد يعترض على المختار فيقال:

انه لا يمكن الوضع بازاء الاعم، لأن الوضع له يستدعى ان نتصور معنى كليا جامعا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۵

بين أفراد و مصاديقه هو الموضوع له، كما في اسماء الاجناس (۱). و كذلك الوضع للصحيح يستدعى تصور كلى جامع بين مراتبه و أفراده.

و لا شك أن مراتب الصلاة- مثلا- الفاسدة و الصحيحة كثيرة متفاوتة (۲)، و ليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه. توضيح ذلك: ان أى جزء من اجزاء الصلاة حتى الاركان إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالاعم، كما يصح صدقه مع وجوده و فقدان غيره من الاجزاء. و عليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الاجزاء لأن أى جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله. و كل منهما- أى التبدل و التردد (۳) في الحقيقة الواحدة- غير معقول إذ أن كل

(۱). اسم جنس مانند (رجل) که موضوع له آن ذات من ثبت له الرّجلية است که یکی از مصادیق آن مطلق است و دیگری مقید. و موضوع له مذکور جامع بین اطلاق و تقيید است.

(۲). مانند صلاة غرقى، صلاة مريض، صلاة ميت، صلاة بدون سوره، صلاة بدون قيام و بدون ركوع و ...

(۳). يعنى در حقيقت ماهيت واحده تبديل و تغيير و همچنين ترديد از نظر فلاسفه محال است مثلا انسان ماهيت واحده‌اى دارد كه همان (انسانيت) باشد و اين انسانيت هميشه از دو جزء يكي (حيوان) و ديگرى (ناطق) محقق مى‌شود و در اين ماهيت واحده تبديل راه ندارد، يعنى اين چنين نيست كه گاهى انسانيت از حيوان و ناطق تحقق پيدا كند و گاهى از حيوان و متحرك تحصيل يابد.

و همچنين در اين ماهيت واحده ترديد نامعقول است، يعنى امكان ندارد كه براى انسان ماهيتى معرفى كنيم و ندانيم كه اين ماهيت از چه اجزايى محقق مى‌شود و تحققش بين چند جزء مردد باشد، و خلاصه، تبديل و ترديد در ماهيت واحده معنايش آن است كه آن ماهيت ذاتا مبهم است و اين محال خواهد بود چه آنكه ماهيت در حد ذات خود بايد مشخص باشد گرچه از جهت مشخصات افراد خود مبهم است (مثلا- ماهيت انسان گاهى در ضمن بكر محقق مى‌شود كه مشخصاتى دارد و گاهى در ضمن زيد، كه مشخصات ديگرى دارد) ماهيت شىء يعنى مشخص بودن آن شىء و محال است كه ماهيت در حد ذات خود مبهم باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۱، ص: ۷۶

ماهية تفرض لا بد أن تكون متعينة في حد ذاتها و ان كانت مبهمه من جهة تشخصاتها الفردية، و التبدل او الترديد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها و هو مستحيل.

– (الدفع): ان هذا التبادل في ال-جزاء و تكثر مراتب الفاسدة لا-يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الافراد، و لا يلزم التبدل و الترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الافراد.

و هذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، و يكون الجامع بين الافراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا، مع أن الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الالف و الباء كأب و يصدق عليها أنها كلمة، و ربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد و يصدق عليها أنها كلمة ... و هكذا. فكل حرف يجوز ان يكون داخلا و خارجا في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة. و كيفية تصحيح الوضع في ذلك: ان الواضع يتصور- أولا- جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ (الكلمة) بازاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. و الغرض من التقييد بقولنا (فصاعدا) بيان ان الكلمة تصدق على الاكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

و لا يلزم الترديد في الماهية، فان الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلى

ناگفته نماند، ماهيت گاهى حقيقتا وحدت دارد مثل ماهيت (انسانيت) حيوان و ناطق حقيقتا يك چيز هستند و گاهى وحدت ماهيت اعتبارى است مانند ماهيت صلاة كه شارع مقدس اعتبار کرده است مثلا يازده جزء و يا پانزده جزء يك چيز هستند بنام صلاة و با قطع نظر از اعتبار شارع اجزاء صلاة با هم وحدتى ندارند.

«تبدل» و «ترديد» در ماهيتى محال است كه وحدت حقيقى داشته باشد و در ماهيتى كه وحدت اعتبارى دارد «تبدل» و «ترديد» در آن اشكالى نخواهد داشت و لذا مرحوم مظفر (ره) در توضيحاتى كه براى موضوع له و ماهيت (كلمه) بيان مى‌فرمايد، مسئله تبديل را در ماهيت كلمه نفى نمى‌كند چه آنكه ماهيت (كلمه) كه همان «تركب من حرفين فصاعدا» باشد على اللوام در حال تبديل است كه گاهى از تركيب (الف) و (ب)، (اب) تحقق مى‌يابد و زمانى از تركيب (ى) و (د)، (يد)، و ... آرى مسئله ترديد را در مورد ماهيت و موضوع له كلمه نفى نموده است (و لا- يلزم الترديد ...) ماهيت (كلمه) طبيعت لفظى است كه من حرفين فصاعدا تركيب يافته و كلى مى‌باشد و ترديد ندارد و كاملا مشخص خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۱، ص: ۷۷

المتركب من حرفين فصاعدا، و التبدل و الترديد انما يكون في اجزاء أفرادها. و قد يسمى ذلك بالكلى في المعين (۱) او الكلى

المحصور فی اجزاء معینة. و فی المثال اجزاؤه المعینة هی الحروف الهجائیة کلها. و علی هذا ینبغی ان یقاس لفظ الصلاة مثلا، فانه یمکن تصور جمیع اجزاء الصلاة (۲) فی مراتبها کلها و هی - آی هذه الاجزاء - معینة معروفة كالحروف الهجائیة، فیضع اللفظ بازاء طبیعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها - مثلا - فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء یمصدق علی المركب أنه صلاة، و عند وجود بعضها - و لو خمسة علی أقل تقدير علی الفرض - یمصدق اسم الصلاة أيضا. بل الحق أن الذی لا یمکن تصور الجامع فیهِ هو خصوص المراتب الصحیحة و هذا المختصر لا یسع تفصیل ذلك.

تنبیان

۱- لا یجری النزاع فی المعاملات بمعنی المسببات

ان ألفاظ المعاملات - کالبيع و النکاح (۳) - و الايقاعات (۴) کالطلاق و العتق یمکن

(۱). کلی در معین مانند یک من گندم غیر معلوم از یک خرمن.

(۲). اجزاء صلاة جمعا با مستحبات پانزده جزء می شود.

(۳). در مورد معاملات که آیا موضوع له اسباب است و یا مسببات، اختلاف نظر وجود دارد، بعضی ها قائلند بر آن که مثلا لفظ (بیع) برای سبب (عقد «ایجاب و قبول») وضع شده و بعضی ها معتقدند که لفظ (بیع) برای مسبب وضع شده است که همان (ملکیت) باشد.

جریان نزاع صحیح و اعم در عبادات مورد اتفاق همه علماء است، و اما در معاملات نزاع مزبور در صورتی جاری است که الفاظ معاملات به معنی اسباب باشند مثلا- موضوع له (بیع) همان عقد است که مرکب از ایجاب و قبول می باشد و عقد دارای اجزاء و شرایطی می باشد و لذا جریان نزاع مذکور مانعی ندارد.

و اما اگر الفاظ معاملات به معنی مسببات باشند مثلا- موضوع له (بیع) همان ملکیت است که بر اثر انشاء عقد (بعث و قبلة) آن ملکیت ایجاد شده است، در این صورت نظر بر اینکه ملکیت امر بسیطی است و دایر بین عدم و وجود می باشد لذا نزاع صحیح و اعم مورد و محلی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۸

تصویر وضعها علی أحد نحوین:

۱- أن تكون موضوعة للأسباب (۵) التي تسبب مثل الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و نعی بالسبب انشاء العقد و الايقاع، کالایجاب و القبول معا فی العقود، و الايجاب فقط فی الايقاعات. و إذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم یصح ان نفرضه فی ألفاظ المعاملات من كونها اسامی لخصوص الصحیحة أعنی تامة الاجزاء و الشرائط المؤثرة فی السبب، او للاعم من الصحیحة و الفاسدة. و نعی بالفاسدة ما لا یؤثر فی المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

۲- أن تكون موضوعة للمسببات، و نعی بالمسبب نفس الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و علی هذا فالنزاع المتقدم لا یصح فرضه فی المعاملات، لانها لا تتصف بالصححة و الفساد، لكونها بسیطة غیر مركبة من اجزاء و شرائط، بل انما تتصف بالوجود تارة و بالعدم أخرى. فهذا عقد البيع - مثلا - اما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر فی صححة العقد او لا، فان كان الاول اتصف بالصححة و ان كان الثاني اتصف بالفساد.

و لكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود و العدم لأنها توجد عند صحة العقد،

از اعراب نخواهد داشت.

لازم به یادآوری است که از عبارت کتاب استفاده نمی‌شود که مرحوم مظفر (ره) کدامیک از دو نظریه فوق را قبول دارد آیا موضوع له لفظ بیع را (مثلاً) (عقد) می‌داند که سبب است و یا آنکه موضوع له لفظ (بیع) را (ملکیت) می‌داند که مسبب است؟ و آنچه که مسلم است، الفاظ معاملات گاهی در اسباب و گاهی در مسببات استعمال شده است، مثلاً می‌گویند، (زید باع داره للبکر) یعنی زید خانه خود را به بکر تملیک نموده است که لفظ (باع) در مسبب (ملکیت) استعمال شده است و لكن استعمال لفظ بیع در سبب بیشتر به چشم می‌خورد.

(۱). بعضی از معاملاتی که دارای ایجاب و قبول می‌باشند مانند بیع و اجاره و نکاح و ...

عقود نام دارند و بعضی از معاملاتی که تنها ایجاب دارند و قبول ندارند ایقاعات نام دارند مانند طلاق و عتق.

(۲). مثلاً لفظ (بیع) وضع شده برای همان عقد (بعث و قبلت) که عقد سبب است و ملکیت مسبب خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۹

و عند فساد لا توجد أصلاً (۱) لا أنها توجد فاسدة. فاذا أريد من البيع نفس المسبب و هو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة و الفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

۲- لائمه للنزاع (۲) فی المعاملات الا فی الجملة

قد عرفت أنه على القول بوضع الفاظ (العبادات) للصحيحة لا يصح التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءا كان أو شرطاً، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقد له. و احراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسك بالاطلاق. الا- أن هذا الكلام لا-يجري في ألفاظ (المعاملات)، لأن معانيها غير مستحدثة، و الشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فاذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينه على خلافه. فاذا شككنا في اعتبار شيء (۳)- عند الشارع- في صحة البيع مثلاً، و لم ينصب

(۱). یعنی اگر عقد صحیح باشد ملکیت بوجود می‌آید و اگر عقد فاسد باشد هرگز ملکیتی موجود نمی‌شود نه آنکه ملکیت فاسده بوجود بیاید مثلاً کسی ماهیان اقیانوس اطلس را به کسی بفروشد و عقد بیع را جاری نماید این عقد فاسد است و ملکیت بوجود نخواهد آمد.

(۲). در سابق بیان گردید که ثمره نزاع صحیحی و اعمی در الفاظ عبادات به این کیفیت ظاهر می‌گردید که در صورت شک در جزئیات چیزی برای صلاۀ بنا بر قول اعمی تمسک به اصالة الاطلاق جهت نفی جزئیات آن چیز، جایز می‌باشد چه آنکه بنا بر قول اعمی شک مربوط به قید زائد است و جریان اصالة الاطلاق مانعی نخواهد داشت.

و اما بنا بر قول صحیحی تمسک به اطلاق جایز نمی‌باشد چه آنکه شک مربوط به اصل صدق عنوان مأمور به می‌باشد و اصالة الاطلاق مورد نخواهد داشت ولی ثمره مذکور در الفاظ معاملات ظاهر نمی‌شود، مگر در یک موردی که بیان خواهد شد.

(۳). مثلاً با عقد فارسی بیعی را انجام داده است و همه شرایط در این بیع موجود است و شک دارد که آیا از نظر شارع مقدس در عقد بیع عربیت اعتبار دارد یا ندارد، در این فرض چه قائل به قول اعمی و چه قائل به قول صحیحی باشیم علی القولین تمسک به اطلاق (احل الله البيع ...) جایز است و با جریان اصالة الاطلاق احتمال عربیت نفی خواهد شد، چه آنکه بیع معنی جدیدی از نظر

شارع مقدّس ندارد و عنوان (بیع) بنا بر قول صحیحی و اعمی بر بیع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۰

قرینه‌ی علی ذلک فی کلامه، فانه یصح التمسک باطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتی لو قلنا بأن الفاظ المعاملات موضوعه للصحیح، لأن المراد من الصحیح هو الصحیح عند العرف العام، لا عند الشارع. فاذا اعتبر الشارع قیدا زائدا علی ما یعتبره العرف کان ذلک قیدا زائدا علی أصل معنی اللفظ، فلا یكون دخیلا فی صدق عنوان المعامله الموضوعه - حسب الفرض - للصحیح، علی المصداق المجرّد عن القید. و حالها فی ذلک حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعه للاعم.

نعم إذا احتمل (۱) أن هذا القید دخیل فی صحه المعامله عند أهل العرف أنفسهم أيضا،

مورد فرض صادق است و شک در اعتبار عربیت، شک در قید زائد است نه شک در اصل صدق عنوان، لذا تمسک به اطلاق مانعی نخواهد داشت.

(۱). آری در یک صورت ثمره نزاع اعمی و صحیحی در معاملات ایضا ظاهر می‌شود و آن موردی است که شک مربوط به جزء مهمی باشد که در صدق عنوان، حتی از نظر عرف و لغت نقش داشته باشد مثلا شخصی بیع معاطاتی انجام داده و هیچ گونه لفظی به کار نرفته است شک دارد که آیا (لفظ) در صورت صحّت بیع اعتبار دارد یا نه؟

در این فرض بنا بر قول صحیحی نظر بر اینکه شک مربوط به اصل صدق عنوان بیع نسبت به معامله معاطاتی می‌باشد یعنی نمی‌داند که عنوان بیع که در (احلّ الله البیع...) ذکر شده بر معامله معاطاتی مورد نظر صادق است یا خیر؟ تمسک به اطلاق جایز نخواهد بود چه آنکه بنا بر قول صحیحی صدق عنوان بیع صحیح، بر معامله مذکور، عرفا و لغه مورد شک است و به اصالة الاطلاق، اعتبار لفظ، در صحّت بیع، نفی نمی‌شود و باید باصول عملیه رجوع شود.

و اما بنا بر قول اعمی در فرض مزبور نظر بر اینکه شک در قید زائد است و لااقل در صدق عنوان بیع فاسد، بر معامله معاطاتی مذکور، شک و تردیدی وجود ندارد و تمسک به اصالة الاطلاق جایز بوده و احتمال اعتبار (لفظ) در بیع نفی خواهد شد و اطلاق احلّ الله البیع معامله معاطاتی مذکور را محکوم به حلیت خواهد نمود.

بنابراین نزاع اعمی و صحیحی در بعضی از موارد نسبت به الفاظ معاملات ثمره خواهد داشت و لکن ثمره فوق الذکر قابل توجه نبوده و نادر می‌باشد.

مقصد اول: مباحث الفاظ:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۱

فلا- یصح التمسک بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء علی القول بالصحیح (کما هو شأن ألفاظ العبادات)، لأن الشک یرجع إلی الشک فی صدق عنوان المعامله. و اما علی القول بالاعم، فیصح التمسک بالاطلاق لدفع الاحتمال. فتظهر ثمره النزاع - علی هذا - فی الفاظ المعاملات أيضا، و لكنها ثمره نادره.

منظور از مباحث الفاظ تشخیص ظهور آنها است از ناحیه عامه مثلا لفظ (افعل) چه از شارع مقدّس صادر شود و چه از غیر شارع از هر کسی و در هر جایی باشد در وجوب ظهور دارد.

به عبارت دیگر نتیجه بحث به صورت قاعده کلی حاصل خواهد شد که (کلّ امر یدلّ علی الوجوب).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۳

تمهید

المقصود من (مباحث الالفاظ) تشخیص ظهور الالفاظ من ناحیه عامه اما بالوضع أو باطلاق (۱) الکلام، لتکون نتیجتها (۲) قواعد کلیه تنقح صغریات «اصالة الظهور» التي

(۱). منشأ ظهور گاهی وضع است مثلاً لفظ (اسد) در حیوان مفترس ظهور دارد و منشأ ظهور وضع می‌باشد که واضح علقه وضعیه بین (اسد) و حیوان مفترس ایجاد نموده است و گاهی منشأ ظهور لفظ، در معنی، اطلاق است مثلاً (رقبه) در اعتق رقبه، ظهور در اطلاق دارد که مؤمنه و کافره را شامل می‌شود و این ظهور نه بخاطر آن است که لفظ (رقبه) در خصوص مؤمنه و کافره وضع شده باشد چه آنکه موضوع له (رقبه) طبیعت رقبه است با قطع نظر از اطلاق و تقيید. یعنی اطلاق و تقيید جزء موضوع له نبوده و منشأ ظهور «رقبه» اطلاق است یعنی مجزّد بودن لفظ از قرینه و اینکه متکلم رقبه را مطلق آورده و مقید نکرده، لذا رقبه ظهور در مؤمنه و کافره دارد.

(۲). یعنی نتیجه مباحث الالفاظ قواعد کلیه‌ای است که صغرای (اصالة الظهور) را تثبیت می‌کند، به این کیفیت که در مباحث الالفاظ مشخص می‌شود که مثلاً (صیغه افعال) ظهور در وجوب دارد، این ظهور صیغه افعال در وجوب، یکی از نتایج مباحث الالفاظ است که صغری قیاس می‌باشد و کبری قیاس (هر ظاهری حجت است) از نتایج مباحث مقصد سؤم است و نتیجه این قیاس استنباط حکم شرعی است که از اقیموا الصلاة وجوب صلاة استفاده خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۴

سنبحت عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الإشارة إليها.

و تلك المباحث تقع (۱) في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات (۲) كهيئة المشتق والامر والنهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها.

اما البحث عن مواد الالفاظ الخاصة و بيان وضعها و ظهورها- مع أنها تنقح أيضا صغريات اصالة الظهور- فانه لا يمكن ضبط قاعدة کلیه عامه فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول. و معاجم اللغة و نحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها. و على أي حال، فنحن نعقد (مباحث الالفاظ) في سبعة أبواب:

(۱). راجع به الالفاظ مورد شك و نزاع از دو لحاظ می‌توانیم بحث نماییم یکی از جهت این که «مواد» الالفاظ در چه چیز ظهور دارد و دیگر از جهت آنکه «هیئت» الالفاظ ظاهر در چه چیز خواهد بود بحث از (مواد) الالفاظ و (وضع) و (ظهور) آن در علم اصول مطرح نمی‌شود به خاطر آنکه نتیجه بحث در ظهور (مواد) الالفاظ با آنکه صغری قیاس اصالة الظهور را تنقیح می‌نماید، ولی به صورت قاعده کلی و ضابطه عام نخواهد بود مثلاً- در مورد (ماده) لفظ صعيد بحث می‌کنیم و ثابت می‌شود که (ماده) «صعيد» ظهور در تراب خالص دارد و این ظهور یکی از صغریات (اصالة الظهور) است و نتیجه می‌گیریم که به حکم آیه تیمموا صعيدا، تیمم باید با تراب خالص باشد، و خلاصه تنها حکم صعيد بدست می‌آید و قاعده کلیه حاصل نمی‌شود، لذا بحث در (مواد) الالفاظ مربوط به علم لغت است، و آنچه که در علم اصول بحث می‌شود از ظواهر «هیئات» الالفاظ است که نتیجه کلی دارد چه آنکه ملاک مباحث علم اصول دو چیز است:

یکی آنکه نتایج آن مباحث باید کلی باشد و دیگر آنکه در استنباط احکام شرعی نقش داشته باشد، مثلاً در بحث الالفاظ ثابت می‌شود که «هیئت» افعال، ظهور در وجوب دارد و حجیت ظهور در مقصد ثالث به اثبات می‌رسد و سرانجام ضابطه کلی و قاعده

عام بدست می‌آید و صیغه افعال در ضمن هر ماده‌ای تحقق یابد دلالت بر وجوب خواهد داشت.

(۲). مانند هیئت مشتق مثلاً «ضارب» هیئت مشتق را دارد و مانند هیئت «افعل» و لا تفعل که آیا ظهور در (من تلبس بالمبدا) و ظهور در وجوب و حرمت دارند یا خیر؟ هیئات الجمل مانند هیئت جمله شرطیه (إن جاءك زيد فاکرمه) که آیا ظهور در انتفاء جزاء عند انتفاء شرط دارد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۵

۱- المشتق.

۲- الاوامر.

۳- النواهی.

۴- المفاهیم.

۵- العام و الخاص.

۶- المطلق و المقید.

۷- المعجل و المبین.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۷

الباب الاول - المشتق

اشاره

اختلف الاصوليون (۱) من القديم في المشتق: في انه حقيقه في خصوص ما تلبس (۲) بالمبدا في الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقه في كليهما، بمعنى أنه موضوع للاعم منهما؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدا في المستقبل.

- ذهب المعتزلة (۳) و جماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الاول.

(۱). در لفظ مشتق (مانند قاتل) سه صورت تصور می‌شود:

۱- اطلاق لفظ «قاتل» در مورد شخصی که تصمیم دارد در آینده متلبس به مبدأ (قتل) شود و کسی را به قتل برساند بالاتفاق مجاز است.

۲- اطلاق لفظ «قاتل» بر کسی که در حال قتل و کشتن است بالاتفاق حقیقت می‌باشد.

۳- اطلاق لفظ «قاتل» بر کسی که در زمان گذشته قتلی را مرتکب شده است مورد نزاع و اختلاف است که آیا حقیقت است و یا مجاز؟

(۲). «ما»- ذات که متلبس به مبدأ است (مبدأ یعنی «قیام» و «ضرب» و «خیاطت» و «کتابت» و ...).

(۳). پیروان و طرفداران ابو الحسن اشعری (که در اواخر قرن اول هجری زندگی می‌کردند و جبری مسلک بودند) را اشاعره می‌گویند و به عده‌ای که از مرام ابو الحسن اعتزال و کناره‌گیری کردند معتزله می‌گویند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۸

- و ذهب الاشاعرة و جماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

و الحق هو القول الاول. و للعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي. و أهم شيء يعيننا في هذه المسألة- قبل بيان الحق فيها و هو اصعب ما فيها- أن نفهم محل النزاع و موضع النفي و الاثبات. و لأجل ان يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول:

انه ورد كراهة الوضوء و الغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد و انقضى عنه التلبس، لانه عنده (۱) لا يصدق عليه حينئذ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا. و من قال بالثاني لا بد ان يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لانه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز. و لتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذلة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار و دليله:

۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم ان «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل «الجامد» و مرادهم واضح.

و لكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحويين و بين المشتق المبحوث عنه عموم و خصوص من وجه. لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة (۲) عنها تزول عنها و ان كان باصطلاح النحاة (۳) معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج

(۱). ضمير «لانه» ضمير شأن است و ضمير «عنده» راجع به (من) در (من قال بالاول) خواهد بود.

مذلة- از بين برنده و نابود کننده و آسان کننده صعوبت است.

(۲). در محل نزاع مراد از مشتق آن ذات، و صفتی است که صفت، خارج از ذات باشد مانند صفت زوج بودن که خارج از ذات آن شخص است یعنی اگر زنش بمیرد صفت زوج بودن از او زائل می شود و خود ذات باقی خواهد بود به خلاف (ناطق) که فصل انسان است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۹

ناطقیت (نفس ناطقه)، صفتی است که جزء ذات انسان است و قابل زوال نمی باشد چه آنکه زوال ناطقیت زوال ذات انسان را در پی دارد و لذا از محل بحث خارج می باشد.

(۱). مشتق در اصطلاح علماء نحوی آن چیزی است که در مقابل جامد باشد یعنی در اصطلاح نحوی آن است که قابل صرف و اشتقاق باشد مانند ضرب يضرب ضارب و خرج يخرج خارج و ... به خلاف جامد که قابل صرف کردن نمی باشد مانند: رق، اربعة زوج و ...

و اما مشتق در اصطلاح اصولی چیزی است که دارای دو تا خصوصیت باشد:

خصوصیت اول آن است که مشتق بر ذات جاری شود به این معنی که عنوان برای ذات باشد و از یک ذاتی حکایت نماید مانند (ضارب) که قابل حمل بر ذات است و می تواند عنوان برای ذات باشد مثلا- می گوئیم (رأیت ضاربا) «ضاربا» از ذات حکایت می کند و با ضاربا می توان به ذات اشاره کرد که ضارب را دیدم و همچنین صحیح است که بگوئیم: (زید ضارب) که ضارب حمل بر ذات شده است به خلاف (فعل) مثلا نمی شود گفت (زید ضرب) یعنی (ضرب) به تنهایی جریان بر ذات ندارد و حمل بر ذات نخواهد شد و نمی شود گفت (رأیت ضرب) و با (ضرب) نمی توان به ذاتی اشاره کرد.

خصوصیت دوم آن است که مراد از مشتق در علم اصول آن ذات و صفتی است که اگر صفت زائل شود ذات باقی بماند و ذات

متلبس، با زوال صفت زائل نگردد مانند (کاتب) به زیدی که متلبس به کتابت است (کاتب) می‌گویند و اگر صفت کتابت از زید زایل گردد ذات زید باقی خواهد بود، اما به خلاف (ناطق) که فصل انسان است که با زوال ناطقیت (نفس ناطقه)، ذات (انسان) زائل خواهد شد و مشتق‌کنندگی محل نزاع در علم اصول نمی‌تواند قرار بگیرد چه آنکه در مشتق مذکور با زوال صفت، ذاتی باقی نمی‌ماند چگونه بحث شود که بر ذاتی که صفت از آن زائل شده مشتق صادق است یا خیر؟ ذاتی در کار نیست تا بحث شود (و خلاصه مرحوم مظفر (ره) در مورد هر دو تا خصوصیت که بیان شد توضیحاتی بیان فرموده است) بنابراین بین مشتق اصولی و نحوی عموم و خصوص من وجه می‌باشد که یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق.

ماده اجتماع مثل (ضارب) به اصطلاح نحوی مشتق است بخاطر آنکه قابل صرف کردن می‌باشد و خود از مصدر اشتقاق یافته است و به اصطلاح اصولی مشتق است، بخاطر آنکه واجد دو شرط و خصوصیت مذکور می‌باشد. مواد افتراق: زوج، اخ، رق، اربعه ... از نظر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۰

و الاخ و الرق و نحو ذلك. و من جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه و لا المصدر و ان كانت تسمى مشتقات عند النحويين. و السر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

۱- أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها و عنوانا لها، نحو اسم الفاعل، و اسم المفعول، و أسماء المكان و الآلة و غيرهما، و ما شابه هذه الامور من الجوامد. و من أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الافعال و لا المصادر، لانها كلها لا تحكى عن الذات و لا تكون عنوانا لها، و ان كانت تسند اليها (۱).

۲- ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة- و نعى بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق و اشتقاقه و يصح صدقه على الذات- بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تلبس بها تارة و لا تلبس بها أخرى، و الذات تلك الذات في كلا الحالين.

و انما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان تنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. و الا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة و لا مجازا.

اصولی مشتق می‌باشند چه آنکه هر دو خصوصیت مذکوره را دارا می‌باشند یعنی (زوج)، ذات و جوهری است که متصف به صفت زوج بودن می‌باشد و (اخ)، ذاتی است که دارای صفت اخوت اخ بودن می‌باشد (رق) ذاتی است که متصف به صفت برده بودن است و (اربعه) ذاتی است که متصف به صفت اربعیت و چهار تا بودن می‌باشد.

و اما از نظر نحوی هیچ‌یک از الفاظ مذکوره مشتق نمی‌باشد بخاطر آنکه الفاظ مذکور صرف و اشتقاق ندارند و همچنین (ناطق) که فصل انسان است و ضرب یضرب اضرب از نظر نحوی مشتقاتند بخاطر آنکه صرف و اشتقاق دارند ولی از نظر علم اصول هیچ کدام مشتق به حساب نمی‌آیند بخاطر آنکه هر دو خصوصیت مذکور، در این الفاظ تحقق ندارد.

(۱). یعنی فعل مستند به ذات می‌شود مثلا می‌گوییم (ضرب زید) که ضرب مسند است و (زید) مسند الیه می‌باشد و لکن (ضرب) حمل بر زید نمی‌شود و نمی‌توان گفت: (زید ضرب).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۱

و على هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع و ان صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الانواع أو الاجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق و الصاهل (۱) و الحساس و المتحرك بالارادة.

و اعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقته عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟ اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات و هي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخلة في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقته و لا مجازا. و اما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة حقيقته، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

و بناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات (۲) و ان كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. و يتضح أيضا عدم شمول النزاع للافعال و المصادر.

(۱). (ناطق) فصل برای انسان است و منظور از ناطق که فصل انسان است همان (نفس ناطقه) است که با زوال ناطقیت ذات (انسان) زائل می شود (صاهل) فصل برای (اسب) است که، اسب بودن آن به شیبه کشیدن می باشد، چنانچه (الاغ) بودن (الاغ) به (عرعر) کردن خواهد بود که با زوال صاهلیت ذات اسب بودن زائل خواهد شد.

(حساس) فصل برای حیوان است که حیوان را از نامی جدا می سازد و حساسیت صفتی است که با زوال آن ذات حیوان زائل خواهد شد و (متحرک الإرادة) أيضا فصل برای حیوان می باشد.

(۲). صفتی که خارج از ذات است و لو از نظر نحوی جامد به حساب نمی آید مانند زوج و اخ و رق ... داخل در محل نزاع در علم اصول است، و اما صفتی که قائم به ذات است و خارج از ذات نباشد و بلکه جزء ذات باشد مانند ناطق و صاهل و ... که با زوال صفت، ذات زائل می گردد از محل نزاع خارج خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۲

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف (۱) جار على الذات، و لا- يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض و السواد و القيام و القعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية و التحتية و التقدم و التأخر او من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية و الملكية و الوقف و الحرية.

۲- جریان النزاع فی اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جریان النزاع فی اسم الزمان، لانه قد تقدم أنه يعتبر فی جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف فی اسم الزمان ملازم (۲)

(۱). گاهی مبدأ مشتق از اعراض و اوصافی است که در خارج موجود است و اصالت دارد مانند بیاض که مبدأ بیاض است و سواد مبدأ اسود و قیام مبدأ قائم و قعود مبدأ قاعد و می باشد، بیاض و سواد واقعیّت خارجی دارند و در خارج وجود خواهند داشت و گاهی مبدأ مشتق از امور انتزاعی است یعنی وجود ارتباطی و مقایسه‌ای دارد مانند فوقیت و تحتیت که مبدأ فوقانی و تحتانی می باشند و در خارج وجود ندارند ولی از دو شیء فوق و تحت انتزاع می گردند، و زمانی مبدأ مشتق از امور اعتباری محض است مانند زوجیت و ملکیت که مبدأ زوج و مالک هستند و باعتبار شارع مقدّس (ع) زوجیت و ملکیت موجود شده‌اند و تنها وجود اعتباری دارند یعنی وجود آنها به اعتبار معتبر بستگی دارد و تابع اعتبارات خواهند بود، و اما امور انتزاعی به اعتبار معتبر بستگی ندارد.

(۲). ما حصل اعتراض آن است که یکی از مشتقات (اسم زمان) است، مانند «مضرب» بر وزن مفعل.

اسم زمان باید مشمول نزاع مورد بحث قرار بگیرد و حال آنکه طبق شرایط گذشته (و دو تا خصوصیتی را که باید مشتق محل نزاع داشته باشد) اسم زمان از محل نزاع خارج است چه آنکه یکی از خصوصیات و یکی از شرایط جریان نزاع در مشتق آن بود که مشتق باید دارای ذات و صفتی باشد که اگر صفت زایل شود، ذات به دنبال آن راه نیفتد و زایل نگردد، بلکه با زوال صفت ذات باید باقی بماند و این شرط در اسم زمان تحقق ندارد برای اینکه در اسم زمان با زوال صفت، ذات زائل می‌گردد (بخاطر آنکه زمان متصرم الوجود است و با آمدن زمان لاحق، زمان سابق منعدم خواهد شد، مثلا می‌گویند: (یوم الجمعة مضرب زید) و یا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۳

لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة. فاذا كان يوم الجمعة مقتل زید- مثلا- فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، و يوم الجمعة تصرم و زال كما زال نفس الوصف.

(یوم الجمعة مقتل زید) مقتل مشتق است و دارای ذات و صفت می‌باشد، ذات همان زمان است که (یوم الجمعة) باشد و متصف به صفت قتل شده است. نزاع مزبور در اینجا جاری نمی‌باشد چه آنکه مثلا در روز شنبه همان طوری که صفت قتل منقضی شده است ذات (که روز جمعه باشد) ایضا زایل گردیده است و دیگر ذاتی در کار نیست که بگوییم آیا لفظ مقتل حقیقت در متلبس است و یا اعم از آن.

خلاصه جواب آن است که اگر لفظ مقتل (مفعل وزن) اختصاص به اسم زمان داشت اشکال وارد بود و لکن هیئت مقتل (بر وزن مفعل) برای «ظرف» که ذات است وضع شده است و آن طرفی که متصف به صفت قتل است و موضوع له مقتل (مفعل وزن) می‌باشد، دو فرد خواهد داشت، یکی اسم زمان و دیگری اسم مکان که هر کدام به وسیله قرینه باید مشخص و معین گردد، چه آنکه مقتل ظرف است همان طوری که در زمان بکار می‌رود در مکان ایضا بکار خواهد رفت، مثلا اگر بگویید (یوم الجمعة مقتل زید) معلوم می‌شود که مستعمل فیه مقتل، ظرف زمانی است و اگر بگویید (المسجد مقتل زید) معلوم می‌شود که مستعمل فیه، مقتل، ظرف مکانی خواهد بود.

بنابراین مقتل که بر وزن مفعل می‌باشد برای (ظرف) وضع شده و ظرف دو فرد دارد یکی زمان، دیگری مکان، جریان نزاع در اسم مکان اشکال فنی ندارد چه آنکه با زوال وصف ذات (مکان) زائل نخواهد شد، بنابراین نزاع مذکور در مورد اسم مکان جاری می‌باشد و ما نزاع را می‌بریم روی هیئت مقتل (بر وزن مفعل) که دو فرد دارد یکی ظرف زمان، دیگری ظرف مکان و در هیئت مفعل وزن (مقتل) نزاع جاری می‌شود منتهی به اعتبار یکی از دو فرد آنکه اسم مکان باشد و سرانجام بدین کیفیت نزاع مطرح می‌شود که آیا لفظ مقتل حقیقت در خصوص ذاتی است که متلبس به مبدأ و متصف به صفت باشد و یا اینکه «مقتل» بر ذات متلبس و همچنین بر ذاتی که مبدأ از آن زائل شده حقیقت می‌باشد؟ و منظور از ذات در مثال مذکور (مسجد) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۴

و الجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، و لكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعه لما هو يعم اسم الزمان و المكان و يشملهما معا، فمعنى (المضرب) مثلا: الذات المتصفه بكونها ظرفا للضرب، و الظرف اعم من أن يكون زمانا أو مكانا، و يتعين أحدهما بالقرينة. و الهيئة إذا كانت موضوعه للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفى فى صحة الوضع له و تعميمه لما تلبس بالمبدأ و ما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ و بقاء الذات.

و الخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون فى وضع اصل الهيئة التى تصلح للزمان و المكان لا- لخصوص اسم الزمان. و يكفى فى صحة

الوضع للاعم امکان الفرد المنقضى عنه المبدأ فى احد أقسامه، و ان امتنع الفرد الآخر.

۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

و قد يتوهم بعضهم (۱) ان النزاع هنا لا يجرى فى بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار و الخياط و الطيب و القاضي، و نحو ذلك مما كان (۲) للحرف و المهن،

(۱). ما حصل توهم آن است که می‌بینیم در بعضی از مشتقات لفظ مشتق بر من قضی عنه المبدأ حقیقه صادق است مثلاً به آقای دوزنده در شبانگاه که فارغ از خیاطت است حقیقه خیاط می‌گویند و همچنین در «اسماء آلت» مثلاً به چوب بر در عین حالی که در حال بریدن چوب نمی‌باشد (اره) می‌گویند بنابراین باید قبول نماییم که این قبیل مشتقات از محل نزاع خارج می‌باشند و موضوع له این قبیل مشتقات (اعم) خواهد بود.

(۲). مانند مدرّس، راننده، بنّا ... حرف و المهن - حرفه‌ها و شغل‌ها. منشار-اره. مقود از ماده قیاده به معنی فرمان اتومبیل و یا دهن‌بند اسب و حیوانات. مکنسه- جاروب.

ما حصل جواب از توهم فوق الذکر آن است که نزاع در مشتقات مربوط به وضع هیئات آنها است و معنی مبدأ که معیار و ملاک صدق مشتق است در مشتقات مختلف می‌باشد و در بعضی از مشتقات به نحو فعلیت اخذ شده است، مثلاً در مشتقات از قبیل ضارب و قاتل و ... به نحو فعلیت اخذ شده که متلبس در صورتی صادق است که ذات در حال قتل و ضرب باشد و در بعضی از مشتقات بنحو ملکه و حرفه اخذ شده است.

غفلت در معنی مبادی مشتقات باعث توهم فوق شده است، مرحوم مظفر مطلب را به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۵

بل فى هذه من المتفق عليه أنه موضوع للاعم. و منشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقیقه على من انقضی عنه التلبس بالمبدأ- من غیر شک-، و ذلك نحو صدقها على من كان نائماً- مثلاً- مع ان النائم غیر متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء و لكنه كان متلبساً بها فى زمان مضى. و كذلك الحال فى أسماء الآلة كالمنشار و المقود و المكنسه فانها تصدق على ذواتها حقیقه مع عدم التلبس فعلاً بمبادئها.

و الجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشؤه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فانه يختلف باختلاف المشتقات، لانه تارة يكون من الفعليات، و أخرى من الملكات، و ثالثه من الحرف و الصناعات (۱). (مثلاً): اتصاف زید بأنه قائم انما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لان القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) و يفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. و اما اتصافه بأنه عالم بالنحو او انه قاضى البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلاً او انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً بل بمعنى ان له ملكة العلم

اندازه کافی توضیح داده است و خلاصه آن از این قرار است:

در مشتقی که مبدأ آن به نحو (ملکه) اخذ شده است انقضاء در صورتی صادق است که ملکه زائل شود و در مشتقاتی که مبدأ آنها به نحو (حرفه و شغل) اخذ شده است انقضاء مبدأ زمانی صادق است که مبدأ به عنوان شغل و حرفه زائل شود یعنی آقای دوزنده شغل خیاطت را رها کرده و شغل دیگری را انتخاب کرده باشد، مثلاً در (اره) وقتی انقضاء صادق است که دندان‌های آن از کار افتاده و صاف شده باشد در جاروب و مفتاح و ... انقضاء مبدأ زمانی صادق است که شائیت و قابلیت اره کردن و جاروب زدن و قفل را باز کردن را از دست داده باشد، بنابراین نزاع مورد بحث در همه مشتقاتی که بعضی از آنها ذکر شد جاری خواهد بود،

انقضای مبدأ در هر مشتقی به حسب نحوه اخذ مبدأ در آن خواهد بود و به اختلاف نحوه اخذ مبدأ انقضای مبدأ متفاوت می‌شود فراموش نشود که نزاع مربوط به هیئات مشتقات است، سرانجام معلوم گردید که توهم مزبور اساس و اعتباری ندارد.

(۱). عبارات را به این کیفیت اگر ادامه می‌داد بهتر بود (و رابعه من الشائیات) مثلا مفتاح «فلز دنده‌دار» تا زمانی که قابلیت و شائیت باز کردن قفل را دارد و لو در حال باز کردن قفل نباشد متلبس خواهد بود و اگر دندانه‌های آنها بیفتد و از قابلیت باز کردن قفل بازماند انقضا مبدأ صادق خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۶

او منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا- و ان كان نائما أو غافلا- نعم يصح ان نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، و حينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي - مثلا- هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

و كذلك الحال في مثل النجار و الخياط و المنشار فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة و مهنة الخياطة و شائية النشر في المنشار.

و الخلاصة: ان الزوال و الانقضاء في كل شيء بحسبه، و النزاع في المشتق انما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.

۴- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الاسماء.

و الاسماء مطلقا (۱) لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل (۲) و اسم المفعول فانه

(۱). مطلقا چه اسماء مشتقه باشد و چه اسماء جامد.

(۲). اسم فاعل و مفعول هرگز دلالت بر زمان ندارند مثال (زید ضارب) تنها زنده بودن زید را می‌فهماند و هیچ وقت از «ضارب» زمان وقوع ضرب استفاده نمی‌شود و اگر بخواهیم زمان را بفهمیم (که وقوع ضرب در گذشته بوده و یا الآن می‌باشد و یا در آینده خواهد بود) باید «دال» دیگری به (ضارب) اضافه نماییم و ان (دال) آخر (کان یکون و ...) می‌باشد.

دلیل بر مطلب مذکور آن است که مثلا اگر لفظ (قاتل) را بر شخصی که قبل از ده سال قتل نموده و یا بعد از ده سال قتل می‌کند اطلاق نماییم (البته در صورتی که اطلاق در زمان تلبس باشد) و بگوییم: (کان زید قاتلا) و یا بگوییم: (یکون زید قاتلا) استعمال حقیقه صحیح است و اگر (قاتل) دلالت بر زمانی (مثل زمان حاضر) داشت استعمال مذکور باید مجاز بود و حال آنکه مجاز نمی‌باشد و معلوم می‌شود که اسم فاعل و مفعول دلالت بر زمانی ندارند.

و بالاخره استعمال مشتق بر ذات به لحاظ زمان تلبس چه در زمان گذشته و یا حال و آینده حقیقت است و محل نزاع تنها آنجایی است که مثلا زید قبل از ده سال قتل نموده لفظ قاتل را به لحاظ زمان نسبت و اسناد بر او اطلاق و استعمال نماییم و بگوییم: زید قاتل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۷

كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقة على من كان عالما فيما مضى او يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز إذا كان اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالما او سيكون عالما، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: الرماد كان خشبا او الخشب سيكون رمادا. فاذن إذا كان الامر كذلك فما موقع النزاع في اطلاق المشتق

علی ما مضی علیه التلبس انه حقیقه او مجاز؟

نقول: ان الاشکال و النزاع هنا انما هو فيما إذا انقضی التلبس بالمبدأ و ارید اطلاق المشتق فعلا علی الذات التي انقضی عنها التلبس، أى ان الاطلاق علیها بلحاظ حال النسبة و الاسناد الذى هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: (زید عالم فعلا) أى انه الآن موصوف بانہ عالم، لانه كان فيما مضی عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن فى الدلیل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

۱- انّ اطلاق المشتق (۱) بلحاظ حال التلبس حقیقه مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما

بالفعل».

بعضی ها می گویند این استعمال حقیقت است، یعنی مشتق برای ذات متلبس و غیر متلبس که انقضی عنه المبدأ وضع شده است و بعضی ها قائلند که این استعمال مجاز است برای اینکه موضوع له مشتق خصوص متلبس به مبدأ خواهد بود.

(۱). در بحث مشتق نه صورت قابل تصور است که تنها سه صورت آن محل نزاع می باشد، قبلا باید توجه داشت که سه قسم زمان در بحث مشتق مطرح است و به تک تک آن ها عمیقا باید آشنایی داشته باشیم تا اشتباه پیش نیاید:

۱- زمان اسناد و نسبة (که در بعضی از کتب اصولی به «فی الحال» تعبیر شده است) زمان نسبة و اسناد همان زمان تکلم و سخن گفتن می باشد.

۲- زمان تلبس، همان زمانی است که ذات یعنی (زید) لباس صفت (قیام) را دربر دارد.

۳- زمان اطلاق، که همان زمان استعمال است، مثلا در مورد شخصی که فعلا قائم است اگر بگویند (زید کان قائما) زمان استعمال و اطلاق دیروز است (گذشته) و زمان نسبت و اسناد همان زمان سخن گفتن است که الان باشد و زمان تلبس الان است.

استعمال مشتق در سه صورت بالاتفاق حقیقت است و معیار آن، آن است که زمان تلبس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۸

مضی او الحال او المستقبل. و ذلك بالاتفاق.

۲- ان اطلاقه علی الذات فعلا بلحاظ حال النسبة و الاسناد قبل زمان التلبس (۱) لانه

با زمان اطلاق و استعمال یکی باشد و آن سه صورت از قرار ذیل می باشد:

۱- (سواء كان بالنظر الى الماضی ...) مانند (زید کان قائما) زمان تلبس دیروز (گذشته) می باشد و زمان اطلاق و استعمال ایضا دیروز است (یعنی استعمال قائم بر زید به لحاظ دیروز است که با لفظ (کان) تفهیم گردیده است، زمان اسناد الان است برای اینکه الان تکلم نموده است (به زمان تکلم فعلا کاری نداریم چه آنکه زمان تکلم در این سه صورت نقشی ندارد).

۲- (او الحال ...) مانند (زید قائم الان) که زمان اطلاق و تلبس ایضا یکی است که در زمان حاضر متلبس است و استعمال و اطلاق به لحاظ زمان حاضر است که با کلمه (الآن) تفهیم شده است و در این صورت زمان تکلم با زمان تلبس و اطلاق قاطی شده است.

۳- (او المستقبل ...) مانند (زید سیکون قائما) زمان تلبس و زمان اطلاق با هم یکی است که تلبس زید به قیام در فردا می باشد و زمان اطلاق و استعمال ایضا (فردا) است که با کلمه «سیکون» فهمانده شده است، استعمال مشتق در سه صورت مذکور با اتحاد زمان تلبس و اطلاق بالاتفاق حقیقت بوده و از محل نزاع بیرون خواهد بود.

اما سه صورتی که بالاتفاق استعمال مشتق در آن ها مجاز است و معیار در این سه صورت آن است که زمان اطلاق و استعمال مقدم

بر زمان تلبس باشد:

- ۱- زمان اطلاق و استعمال دیروز است و زمان تلبس الآن می‌باشد مانند (زید کان قائما) که زمان اطلاق دیروز است که از کلمه «کان» فهمیده می‌شود ولی تلبس زید به قیام الآن می‌باشد.
 - ۲- زمان اطلاق الآن است و زمان تلبس (فردا) مانند (زید قائم الآن) که زمان اطلاق زمان حاضر است که از قید «الآن» معلوم می‌شود و زمان تلبس «فردا» است، در این صورت زمان تکلم و نسبت با زمان اطلاق یکی می‌باشد.
 - ۳- زمان اطلاق و استعمال فردا است و زمان تلبس پس فردا است مانند (زید سیکون قائما) در این سه صورتی که زمان اطلاق مقدم بر زمان تلبس می‌باشد به اتفاق همه استعمال مشتق مجاز است و از محل نزاع بیرون خواهد بود.
- (۱). اما معیار آن سه صورتی که محل نزاع است آن است که زمان تلبس مقدم بر زمان اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۹
- سیتلبس به فیما بعد، مجاز بلا اشکال، و ذلك بعلاقة الاول او المشارفة (۱). و هذا متفق علیه ایضا.
- ۳- ان اطلاقه على الذات فعلا- ای بلحاظ حال النسبة و الاسناد (۲)- لانه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف و النزاع فقال قوم بانه حقیقه و قال آخرون بانه مجاز.

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول:

الحق ان المشتق حقیقه فی خصوص المتلبس بالمبدأ، و مجاز فی غیره.

و (دلینا) التبادر و صحه السلب عن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. و لا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. و ذلك لمجرد انه كان قائما او عالما فیما سبق. نعم یصح ذلك على نحو المجاز، او يقال: انه كان قائما أو عالما، فیکون حقیقه حینئذ، اذ یكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس.

و عدم تفرقه بعضهم بین الاطلاق بلحاظ التلبس، و بین الاطلاق بلحاظ حال النسبة

اطلاق و استعمال باشد:

- ۱- مانند (زید قائم) تلبس دیروز بوده و زمان اطلاق و استعمال امروز است که زمان تکلم و اطلاق و استعمال یکی می‌باشد.
 - ۲- (زید یكون قائما) زمان تلبس الآن است و زمان اطلاق و استعمال به لحاظ آینده است که فردا باشد.
 - ۳- (زید سیکون قائما) زمان تلبس فردا است و زمان اطلاق به لحاظ پس فردا است، در این سه صورت نزاع و اختلاف واقع شده است.
- (۱). اول و مشارفه علاقه‌ای است که با وجود آن لفظ در غیر موضوع له استعمال می‌گردد مثلا به شخص محتضر لفظ «میت» را استعمال می‌کنند اگر در آینده نزدیک موت تحقق پیدا کند مشارفه است و اگر در آینده نسبتا دورتری واقع شود اول گویند.
- (۲). در این صورت زمان تلبس دیروز بود و زمان اطلاق و استعمال به کمک لفظ (کان) به لحاظ تلبس است که دیروز باشد و زمان هر دو یکی است و استعمال حقیقت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۰

و الاسناد هو الذی أوهم القول بوضع المشتق للاعم، اذ وجد ان الاستعمال یكون على نحو الحقیقه مع ان التلبس قد مضى، و لكنه غفل عن ان الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم یستعمله- فی الحقیقه- الا فی خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فیما مضى عنه التلبس

حتی ی‌کون شاهدا له.

ثم انک قد عرفت- فیما سبق- أن زوال الوصف یختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ علی نحو الفعلیة، او علی نحو الملكة أو الحرفة. فمثل صدق الطیب حقیقة علی من لا یتشاغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو اکل لا یکشف عن كون المشتق حقیقة فی الاعم- كما قیل- و ذلك لأن المبدأ فی أخذ علی نحو الحرفة أو الملكة، و هذا لم یزل تلبسه به حین النوم أو الراحة. نعم إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان اطلاق الطیب علیه مجازا، إذا لم یکن بلحاظ حال التلبس كما لو قیل: هذا طیبنا بالأمس، بأن یكون قید بالامس لبيان حال التلبس. فان هذا الاستعمال لا شک فی کونه علی نحو الحقیقة. و قد سبق بیان ذلك.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۱

الباب الثاني - الأوامر

اشاره

و فیه بحثان فی مادة الامر (۱) و صیغة الامر و خاتمة فی تقسیمات الواجب.

المبحث الاول - مادة الامر

اشاره

و هی کلمة (الامر) المؤلفة من الحروف (أ. م. ر) و فیها ثلاث مسائل.

۱- معنی کلمة الامر (۲)

قیل: ان کلمة (الامر) لفظ مشترك بین الطلب و غیره (۳) مما تستعمل فی هذه الکلمة، كالحادثه و الشأن و الفعل، كما تقول (جئت لأمر كذا (۴))، او (شغلی أمر (۵)) او (أتی فلان بأمر عجیب (۶)).

(۱). مثلا مولی فرموده امرتکم بكذا.

(۲). منظور بیان معنی لغوی (امر) است و معنی اصطلاحی آن را بعدا بیان خواهد کرد.

(۳). بالآخره علی قول قیل (امر) از نظر لغت بین چهار معنی مشترك است، طلب، حادثه، شأن، فعل.

(۴). آمدم بخاطر حادثه‌ای چنین، و یا مثل عبارت: (لعلّ الله یحدث بعد ذلك امرا) و شاید بعد از این عمل، حادثه‌ای پیش بیاید (امر) به معنی حادثه می‌باشد.

(۵). مرا شانی به خود مشغول ساخت چنانچه در فرمایش حضرت امیر علیه السلام آمده:

لا یشغله شأن عن شأن.

(۶). (امر) به معنی فعل آمده، و یا مثل آیه (و ما امر فرعون برشید) «فعل و کار فرعون

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۲

و لا یبعد أن تكون المعانی التي تستعمل فیها کلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنی واحد جامع بینها، و هو مفهوم (الشیء).

فیکون لفظ الأمر مشترکا بین معینین فقط: (الطلب) و (الشیء).

و المراد من الطلب: اظهار الارادة و الرغبة بالقول او الكتابة او الاشارة او نحو هذه الامور مما يصح (۱) اظهار الارادة و الرغبة و ابرازهما به فمجرد الارادة و الرغبة من دون اظهارها بمظهر (۲) لا- تسمى طلبا. و الظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص (۳) سیاتی ذکره فی المسألة الثانية فتفسیر الأمر بالطلب من باب تعریف الشیء بالاعم (۴).

درست نمی‌باشد، بنابراین تعریف (امر) را به «طلب بالقول» (چنانچه در بعضی از کتب اصولی ذکر شده است) نادرست است چه آنکه (امر) بر طلب بالكتابة و اشاره ایضا صادق خواهد بود، آما آنکه منظور از تعریف مذکور، بیان یکی از مصادیق معنی «امر» باشد.

(۱). مثلا کسی طرقة درب را به صدا درمی‌آورد و بدین وسیله اراده و رغبت خود را اظهار می‌نماید یعنی با عمل مذکور صاحبخانه را می‌طلبد.

(۲). مجرد اراده و رغبت بدون اظهار، شوق نام دارد.

(۳). اظهار اراده و رغبت در صورتی (امر) است که از شخصی عالی باشد و آلا یا التماس است و یا استدعا.

(۴). یعنی تفسیر (امر) را به «طلب» تفسیر به عام خواهد بود چه آنکه تنها طلب از ناحیه عالی از دانی (امر) می‌باشد و طلب از قبل

دانی از عالی و یا از قبل مساوی از مساوی (امر) نخواهد بود. ص ۱۰۳

(۵) یعنی تفسیر (امر) را به «شیء» تفسیر به اعم است، چه آنکه «شیء» عام است بر افعال و صفات و اعیان صادق است و آن «شیئی» (امر) گفته می‌شود که از افعال و صفات باشد نه از اعیان.

ص ۲۰۳

(۶) تاکنون به این نتیجه رسیدیم که (امر) از نظر لغت دو معنی دارد: ۱- (امر) به معنی طلب، ۲- (امر) به معنی شیء، منتهی به دو شرط.

شرط اول آن است که (شیء) باید از افعال و صفات باشد نه از اعیان.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۳

و المراد من الشیء من لفظ الامر أيضا ليس كل شیء علی الاطلاق، فیکون تفسیره به من باب تعریف الشیء بالاعم ایضا (۱)، فان الشیء لا یقال له (أمر) الا إذا كان من الافعال و الصفات، و لذا لا یقال: «رأیت أمرا» إذا رأیت انسانا أو شجرا أو حائطا (۲).

و لكن ليس المراد من الفعل (۳) و الصفة المعنی الحدیثی ای المعنی المصدری بل المراد

شرط دوم آن است که فعل و صفتی که معنی (امر) می‌باشد معنی اسم مصدری آن لحاظ شده باشد نه معنی مصدری آن، چه آنکه فعل و صفت دو جهت دارند یکی جهت صدور که از «فاعلی» صادر شده‌اند، دیگر جهت ملاحظه آن‌ها با آنکه موجود بنفسه هستند با قطع نظر از صدور آن‌ها از فاعل مثلا اگر (ضرب) را به ما آنکه موجود و فعلی است بنفسه با قطع نظر از آنکه از فاعلی صادر شده است، ملاحظه نماییم اسم مصدر است و اگر صدور آن را از فاعل ملاحظه نماییم مصدر خواهد بود.

منظور از فعل و صفت که معنی (امر) هستند آن فعل و صفتی است که به معنی اسم مصدری باشد و لذا (امر) به این معنی، یعنی (امر) به معنی فعل و صفتی که به معنی اسم مصدری است اشتقاق ندارد و جامد خواهد بود، و اما (امر) به معنی طلب، اشتقاق دارد و به صورت ماضی و مضارع (امر یا امر) جلوه‌گر خواهد شد، بنابراین (امر) به معنی اسم مصدری که همان فعل و یا صفتی است که به عنوان موجود فی نفسه با قطع نظر از جهت صدور آن از فاعل ملاحظه شده است، جامد است و ماضی و مضارع و ... از آن

اشتقاق نمی‌شود.

و اما (امر) به معنی طلب که جهت صدور آن از فاعل، لحاظ گردیده مشتق است و ماضی و مضارع و ... از آن اشتقاق دارد، (دقت کنید) به عبارت دیگر در صورتی که امر به معنی (شیء) باشد منظور از (شیء) فعل و صفتی است که به معنی اسم مصدری باشد یعنی فعل و صفتی که بنفسه (و با قطع نظر از جهت صدور آن‌ها از فاعل) لحاظ شده باشد، معنی امر می‌باشد و اگر فعل و صفت با لحاظ جهت صدور آن‌ها از فاعل (یعنی به معنی مصدری) معنی امر باشد این عین همان طلب خواهد بود به این معنی که لازم می‌شود که (امر) از نظر لغت تنها یک معنی داشته باشد که همان (طلب) باشد، و لذا مرحوم مظفر قید نموده بر اینکه مراد از فعل و صفت، به معنی اسم مصدری باید باشد و الا اگر به معنی مصدری باشد عین معنی اول (طلب) خواهد بود. فرق بین مصدر و اسم مصدر آن است که مثلا- (ضرب) اگر صدورش از فاعل لحاظ شود معنی مصدری است، و اگر جهت صدورش از فاعل لحاظ نشود به معنی اسم مصدری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۴

منه نفس الفعل او الصفة بما هو موجود في نفسه. یعنی لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل و الايجاد و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى، أى ما يدل عليه اسم المصدر. و لذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشىء، و لو كان معنى حديثا لاشتق منه.

بخلاف الامر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحدتى و جهة الصدور و الايجاد، و لذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور). و الدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين: الطلب و الشىء، لانه موضوع للجامع بينهما:

۱- ان (الامر)- كما تقدم- بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، و لا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشىء. و الاختلاف بالاشتقاق (۱) و عدمه دليل على تعدد الوضع.

۲- ان (الامر) بمعنى الطلب يجمع على «أوامر» و بمعنى الشىء على «أمور» و اختلاف الجمع فى المعنيين دليل على تعدد الوضع.

۲- اعتبار العلو فى معنى الامر

قد سبق أن الامر يكون بمعنى الطلب، و لكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص. و الظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى، فيعتبر فيه العلو فى الأمر.

(۲) در ص ۱۰۳ و لذا لا يقال: «رأيت أمرا» إذا رأيت إنسانا أو شجرا ...

و اما اگر «قتلى» را و یا «شجاعتى» را ببیند صحیح است بگوید (رأيت امرا).

(۱). ما حصل دليل اول آن است که بالوجدان می‌بایم در بعضی از موارد (امر) اشتقاق ندارد و ماضی و مضارع از (امر) مشتق نمی‌شود و در بعضی از موارد می‌بینیم که اشتقاق ماضی و مضارع از (امر) صحیح و جایز است و این اختلاف حالات از نظر اشتقاق و عدم اشتقاق، دلیل بر آن است که (امر) دو معنی و دو موضوع له دارد، البته ناگفته نماند که (امر) به معنی شیء در علم اصول، مورد بحث نمی‌باشد چه آنکه (امر) به معنی شیء نقشی در استنباط احکام شرعی ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۵

و عليه لا يسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمرا، بل يسمى (استدعاء). و كذا لا يسمى الطلب من المساوى إلى مساويه فى العلو أو الحطة أمرا، بل يسمى (التماسا)، و ان استعلى الدانى أو المساوى و أظهر علوه و ترفعه و ليس هو بعال حقيقة.

اما العالی فطلبه يكون أمرا و ان لم يكن متظاهرا بالعلو.

كل هذا بحكم التبادر و صحة سلب الامر عن طلب غير العالی، و لا يصح اطلاق الأمر على الطلب من غير العالی الا بنحو العناية و المجاز و ان استعلى.

۳- دلالة لفظ الامر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الامر بمعنى (الطلب) على الوجوب، فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبی. و قيل: للاعم منه و من الطلب الندبی. و قيل: مشترك بينهما اشتراكا لفظيا. و قيل غير ذلك (۱).

و الحق عندنا انه دال على الوجوب و ظاهر فيه، فيما إذا كان مجردا و عاريا عن قرينة على الاستحباب. و احراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب (۲)

(۱). بعضی ها طلب را بین سه چیز مشترک می دانند وجوب، ندب، اباحه.

(۲). یعنی برای شخص «مستنبط» همین مقدار محرز شود که (امر) ظهور در وجوب دارد، کارش از نظر استنباط حکم شرعی از روایات و آیاتی که متضمن کلمه (امر) هستند، براه می افتد، و دیگر به اینکه منشأ ظهور را پیدا کند که آیا وضع است و یا چیز دیگری نیاز ندارد، چه آنکه پیدا کردن منشأ ظهور ثمره علمی ندارد و تنها از نظر علمی و آگاهی دانستن منشأ ظهور مفید خواهد بود.

معروف بین علما مانند شیخ انصاری (ره) و آخوند هروی (ره) و میرزای قمی (ره) آن است که موضوع له (امر) طلب وجوبی می باشد و وجوب قید موضوع له (امر) است و (امر) در موضوع له خود ظهور خواهد داشت.

بعضی ها گفته اند که وجوب قید مستعمل فيه (امر) است و از این جهت ظهور در وجوب دارد، و مختار مرحوم مظفر آن است که وجوب نه قید موضوع له می باشد و نه قید مستعمل فيه، بلکه موضوع له (امر) (طلب) تنها خواهد بود و نظر بر اینکه طلب از ناحیه شخص عالی اظهار شود عقل حکم می کند که اطاعت، واجب است و تمرد از آن عقاب دارد، بنابراین منشأ أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۶

من الدلیل الذی یتضمن کلمه «الأمر» و لا یحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شیء آخر.

و لکن من ناحیه علمیة صرفه یحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيدا في الموضوع له لفظ الامر. و قيل: مأخوذ قيدا في المستعمل فيه ان لم يكن مأخوذا في الموضوع له.

و الحق انه ليس قيدا في الموضوع له و لا في المستعمل فيه. بل منشأ هذا الظهور من جهة حکم العقل بوجوب طاعة الأمر، فان العقل یستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى و الانزجار عن زجره، قضاء لحق المولیة و العبودیة، فبمجرد بعث المولى یجد العقل انه لا بد للعبد من الطاعة و الانبعاث ما لم یرخص فی تركه و یأذن فی مخالفته.

فليس المدلول للفظ الامر الا الطلب من العالی، و لکن العقل هو الذی یلزم العبد بالانبعاث و یوجب علیه الطاعة لأمر المولى ما لم یصرح المولى بالترخیص و یأذن بالترك.

و علیه فلا- یكون استعماله فی موارد الندب مغایرا لاستعماله فی موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل و لا- موضوعا للاعم من الوجوب و الندب، لأن الوجوب و الندب لیس من التقسیمات (۱) اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسیمات اللاحقة للأمر بعد استعماله فی معناه الموضوع له.

ظهور لفظ (امر) در طلب وجوبی، همان حکم عقل خواهد بود.

(۱). یعنی پیش از صدور (امر) نمی‌توانیم معنی (امر) را به وجوب ندب، تقسیم نمائیم بلکه بعد از صدور امر به عقل مراجعه می‌کنیم اگر عقل گفت مخالف این (امر) که صادر شده است عقاب دارد می‌فهمیم که معنی (امر) طلب وجوبی است و اگر گفت عقاب ندارد متوجه می‌شویم که معنی (امر) طلب ندبی است، و از اینجا معلوم می‌شود که (امر) نه موضوع برای وجوب است و نه موضوع برای وجوب و ندب، بلکه موضوع له (امر) طلب و (خواستن) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۷

المبحث الثانی - صیغه الامر

۱- معنی صیغه الامر

صیغه الامر، ای هیئت (۱) کصیغه افعال و نحوها: [المقصود بنحو صیغه افعال: أيه صیغه و کلمه تؤدي مؤداهها فی الدلالة علی الطلب و البعث، کالفعل المضارع المقرون بلام الامر او المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قولنا: (تصلی. تغتسل. اطلب منك کذا) او جمله اسمیه نحو (هذا مطلوب منك) او اسم فعل نحو: صه و مه و مهلا، و غیر ذلك. (۲)] تستعمل فی موارد کثیره: (منها) البعث، کقوله تعالی: «فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ». «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

و (منها) التهديد، کقوله تعالی: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ».

و (منها) التعجيز، کقوله تعالی: «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ».

و غیر ذلك، من التسخير، و الانذار، و الترجي، و التمني، و نحوها. و لكن الظاهر أن الهيئه فی جميع هذه المعانی استعملت فی معنی واحد (۳)، لكن ليس هو واحدا من هذه المعانی، لان الهيئه مثل «افعل» (۴) شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لافادة نسبة

(۱). مثلا (اضرب) دارای ماده و هیئت است، ماده آن (ضرب) است که مصدر و اسم می‌باشد و هیئت آن (بر وزن افعال) است.

تسخیر: مانند (کونوا قرده خاسئين، سوره بقره، آیه ۶۲) «بشويد بوزينه‌های رانده‌شده‌ها»، انذار: مانند: (قل تمتعوا) ترجی و تمنی: مانند: (الما یا ایها اللیل الطویل الانجلی) آقای شاعر چون که شب را خیلی طولانی احساس کرد، پنداشت که لیل مستحیل الانجلا است و لذا آرزوی لیل انجلا نمود.

(۲). در حاشیه معالم در رابطه با (صیغه افعال) پانزده تا معنی برای صیغه امر بیان نموده است.

(۳). معنی واحد همان (نسبت طلبی) می‌باشد که در همه موارد، صیغه افعال در همان نسبت طلبی استعمال شده است، منتهی غرض از نسبت طلبی و طلب گاهی تهدید است و گاهی بعث و برانگیختن به سوی عمل، و زمانی تعجیز و غیر ذلك.

(۴). در گذشته بیان شد که ماده امر مصدر می‌باشد و مصدر اسم است و معنی مستقل دارد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۸

خاصه كالحروف و لم توضع لافادة معان مستقلة، فلا یصح ان یراد منها مفاهیم هذه المعانی المذكورة التي هی معان اسمیه. و علیه، فالحق انها موضوعه للنسبة الخاصة القائمة بین المتكلم و المخاطب و المادة و المقصود من المادة الحدث الذي وقع علیه مفاد

الهیة، مثل الضرب و القيام و القعود فی ضرب و قم و اقعده، و نحو ذلك. و حیثند ینتزع منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب. فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطلیبة بین الضرب و المتکلم و المخاطب و معنی ذلك جعل الضرب على عهدۀ المخاطب و بعثه نحوه و تحریکه الیه، و جعل الداعی (۱) فی نفسه للفاعل.

و على هذا فمدلول هیئۀ الأمر و مفادها هو النسبة الطلیبة، و ان شئت فسمها النسبة البعثیة، لغرض ابراز جعل المأمور به - أى المطلوب - فی عهدۀ المخاطب، و جعل الداعی فی نفسه و تحریکه و بعثه نحوه. ما شئت فعبّر.

غیر ان هذا الجعل او الانشاء یختلف فی الداعی له من قبل المتکلم، (فتارة) یكون الداعی له هو البعث الحقیقی و جعل الداعی فی نفس المخاطب لفاعل المأمور به، فیکون هذا الانشاء حیثند مصداقا للبعث و التحریک و جعل الداعی، أو ان شئت فقل یكون مصداقا للطلب، فان المقصود واحد. و (أخری) یكون الداعی له هو التهید، فیکون مصداقا للتهید و یكون تهیدا بالحمل الشائع. (۲) و (ثالثة) یكون الداعی له هو التعجیز

که همان (طلب کردن و خواستن) باشد ولی هیئت امر مانند حروف غیر مستقل است نمی تواند به معنی طلب کردن (که معنی اسمی است) باشد، بلکه همان طوری که موضوع له حروف نسبت و ربط بود، موضوع له هیئت ایضا نسبت خواهد بود، بنابراین معنی و موضوع له هیئت (امر) (بر وزن افعال) نسبت طلبی است و هیئت اضرب دلالت بر نسبت طلبی (که بین آمر و مأمور و ماده امر است) دارد، یعنی ضرب را از مأمور خواسته است، و سرانجام نتیجتا معنی اسمی که مربوط به ماده (صیغه امر) است و معنی حرفی که مربوط به هیئت صیغه افعال می باشد، یکی می باشد که همان خواستن و طلب کردن مولی باشد.

(۱). یعنی مولی با امر کردن خود در نفس مکلف داعی ایجاد می کند به این معنی که مکلف به داعی امر مولی عمل را انجام خواهد داد.

(۲). مثلا (اعملوا) در آیه (اعملوا ما شئتم ...) از نظر مفهوم به معنی طلب انشایی و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۹

فیکون مصداقا للتعجیز و تعجیزا بالحمل الشائع ... و هكذا فی باقی المعانی المذكورة و غیرها.

و إلى هنا یتجلی ما نرید ان نوضحه، فانا نرید ان نقول بنص العبارة: ان البعث أو التهید أو التعجیز أو نحوها لیست هی معانی لهیئۀ الامر قد استعملت فی مفاهیمها - كما ظنه القوم - لا معانی حقیقیة و لا مجازیة. بل الحق ان المنشأ بها لیس الا النسبة الطلیبة الخاصة، (۱) و هذا الانشاء یكون مصداقا لاحد هذه الامور باختلاف الدواعی فیکون تارة بعثا بالحمل الشائع و أخرى تهیدا بالحمل الشائع و هكذا. لا أن هذه المفاهیم مدلوله للهیئۀ و منشأه بها حتی مفهوم البعث و الطلب.

و الاختلاط فی الوهم بین المفهوم و المصداق هو الذى جعل اولئك یظنون ان هذه الامور مفاهیم لهیئۀ الامر و قد استعملت فیها استعمال اللفظ فی معناه، حتی اختلفوا فی انه (۲) ایها المعنی الحقیقی الموضوع له الهیئۀ و ایها المعنی المجازی.

نسبت طلبی می باشد و همان طلب انشایی مصداق تهید قرار گرفته است، به عبارت دیگر طلب انشایی به حمل اولی، همان طلب کردن و خواستن است و به حمل شایع، تهید است، یعنی داعی از «اعملوا» و مصداق اعلموا تهید است، ولی مفهوم و معنی اعلموا طلب انشایی است. بین مفهوم و مصداق و یا داعی و موضوع له نباید اشتباه کرد.

(۱). یعنی نسبت طلبی ای که با صیغه (صل) ایجاد شده غیر از نسبت طلبی است که با صیغه (صم) انشاء گردیده است، چه آنکه در صل نسبت طلبی بین مولی و عبد و صلاة است و در صم قائم بین مولی و مکلف و صوم می باشد، بدین لحاظ هر یک از نسبت ها نسبت خاصه خواهد بود.

(۲). اختلاف و نزاع اینکه کدام یک از معانی پانزده گانه‌ای که در حاشیه معالم برای صیغه امر ذکر شده است معنی حقیقی می‌باشد و کدام آنها معنی مجازی خواهد بود، فرع آن است که اولاً استعمال صیغه امر در معانی مذکوره ثابت شود. به عبارت دیگر اولاً استعمال صیغه امر در معانی مذکوره باید محرز گردد و سپس نوبت آن می‌رسد که نزاع شود، کدام آنها معنی حقیقی و کدام آنها معنی مجازی هستند، در صورتی که صیغه امر اصلاً در آن معانی استعمال نشده است و بلکه صیغه امر در نسبت طلبی استعمال شده و هر یک آن معانی به مناسبت مورد استعمال دواعی و مصادیق خواهند بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۰

۲- ظهور الصیغه فی الوجوب (۱)

اشاره

اختلف الاصوليون فی ظهور صیغه الامر فی الوجوب و فی کیفیته علی أقوال و الخلاف يشمل صیغه افعال و ما شابهها (۲) و ما بمعناها من صیغ الامر. و الاقوال فی المسأله کثیره، و اهمها قولان: (احدهما) انها ظاهره فی الوجوب، اما لكونها موضوعه فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الافراد. (ثانيهما) انها حقیقه فی القدر المشترك بین الوجوب و الندب، و هو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل (۳) لهما من دون أن تكون ظاهره فی احدها. و الحق انها ظاهره فی الوجوب، و لكن لا من جهة كونها موضوعه للوجوب و لا من جهة كونها موضوعه لمطلق الطلب و ان الوجوب أظهر افراده. و شأنها فی ظهورها فی الوجوب شأن ماده الامر ما تقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حکم العقل بلزوم اطاعه أمر المولی و وجوب الانبعاث عن بعته، قضاء لحق المولیة و العبودیة، ما لم یرخص نفس المولی بالترك و يأذن به. و بدون الترخيص فالامر

(۱). تاکنون روشن گردید که موضوع له ماده (امر) (طلب) است منتهی طلب به معنی اسمی و مستقل یعنی طلب کردن و خواستن و موضوع له صیغه (امر) همان طلب است منتهی به معنی حرفی و غیر مستقل یعنی نسبت طلبی و طلب انشایی، هم‌اکنون می‌خواهد ثابت نماید همان طوری که «ماده» (امر) ظهور در طلب و جویی داشت و منشأ ظهور آن در وجوب حکم عقل بود نه وضع صیغه امر ایضا در طلب انشایی و جویی ظهور دارد و منشأ ظهور حکم عقل است نه وضع.

(۲). «و ما بمعناها» مانند فعل مضارع که در مقام انشأ بکار رفته باشد که از نظر ظاهر امر نمی‌باشد ولی از نظر معنی امر خواهد بود، و لا- یخفی بر اینکه «من صیغ الامر» بیان است از «ما» موصوله‌ای که در «و ما بمعناها» می‌باشد. «و ما شابهها» مانند جمله خبریه که بحث آن خواهد آمد.

(۳). یعنی موضوع له (امر) مطلق طلب است که شامل وجوب، ندب می‌شود بنابراین صیغه امر مشترک معنوی می‌باشد مانند انسان که موضوع له آن حیوان الناطق است و افرادی دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۱

لو خلی و طبعه شأنه ان یکون من مصادیق حکم العقل بوجوب الطاعه.

فیکون الظهور هذا لیس من نحو الظهورات اللفظیة، و لا الدلاله هذه علی الوجوب من نوع الدلالات الکلامیة. اذ صیغه الامر - کما در الامر - لا تستعمل فی مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقیقیاً و لا مجازیاً، لان الوجوب کالندب أمر خارج عن حقیقه مدلولها و لا من

کیفیات و احواله. و تمتاز الصیغه عن مادة كلمة الامر أن الصیغه لا تدل الا على النسبة الطلیبة كما تقدم فهی بطریق اولی لا تصلح للدلالة على الوجوب الذی هو مفهوم اسمی، و کذا الندب.

و علی هذا فالمستعمل فيه الصیغه علی كلا الحالین (الوجوب و الندب) واحد لا اختلاف فيه. و استفادة الوجوب- علی تقدير تجردها عن القرینة علی اذن الأمر بالترك- انما هو بحکم العقل كما قلنا، اذ هو من لوازم صدور الامر من المولی.

و یشهد لما ذکرناه من كون المستعمل فيه واحدا فی مورد الوجوب و الندب ما جاء فی كثير من الاحادیث من الجمع بین الواجبات و المنذوبات بصیغه واحدة و أمر واحد (۱) او أسلوب واحد مع تعدد الامر. و لو كان الوجوب و الندب من قبیل المعینین للصیغه لكان ذلك فی الاغلب من باب استعمال اللفظ فی اكثر من معنی و هو مستحیل، أو تأویله بارادة مطلق الطلب البعید إرادته من مساق الاحادیث فانه تجوز- علی تقديره (۲)- لا شاهد له و لا یساعد علیه أسلوب الاحادیث الواردة.

تنبیهان

(الاول)- ظهور الجملة الخبریة الدالة علی الطلب فی الوجوب.

اعلم ان الجملة الخبریة فی مقام انشاء الطلب شأنها شأن صیغه افعال فی ظهورها فی الوجوب، كما أشرنا الیه سابقا، بقولنا: «صیغه افعال و ما شابهها».

و الجملة الخبریة مثل قول: «یغتسل. یتوضأ. یصلی» بعد السؤال عن شیء یقتضی

(۱). مانند اغسل للجمعة و الجنابة و الزیارة. مثال اسلوب واحد، مثلا فرموده اغسل للجمعة و اغسل للجنابة و اغسل للزیارة.

(۲). علی تقديره، ای بر فرض که «مطلق طلب» اراده شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۲

مثل هذا الجواب و نحو ذلك.

و السر فی ذلك أن المناط فی الجميع واحد، (۱) فانه إذا ثبت البعث من المولی بأی مظهر كان و بأی لفظ كان، فلا بد ان یتبعه حکم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولی بترکه.

بل ربما یقال ان (۲) دلالة الجملة الخبریة علی الوجوب أكد، لانها فی الحقیقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

(الثانی)- ظهور الامر (۳) بعد الحظر او توهمه.

قد یقع انشاء الامر بعد تقدم الحظر- ای المنع- أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطیب المریض عن شرب الماء ثم قال له: اشرب الماء. او قال ذلك عند ما یتوهم المریض انه ممنوع منه و محظور علیه شربه.

و قد اختلف الاصولیون فی مثل هذا الامر انه هل هو ظاهر فی الوجوب، أو ظاهر فی الاباحة، أو الترخیص فقط ای رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حکم آخر من

(۱). مناط ظهور در وجوب، در جمیع (ماده امر و صیغه امر و جمله خبریه که در مقام انشاء طلب است) واحد است و آن مناط است که در هر سه مورد تحریک و بعث الی العمل از قبل شخص (عالی) یعنی مولی، وجود دارد و در جمله خبریه ایضا بعث و تحریک الی العمل هست و به حکم عقل (مبنی بر آن که اطاعت مولی لازم است تا مادام که اذن بر ترک نیامده) ظهور جمله خبریه، در وجوب محرز خواهد شد.

(۲). صاحب کفایه (ره) معتقد است که ظهور جمله خبریه در وجوب شدیدتر و اکیدتر خواهد بود.

(۳). وقوع امر بعد از نهی قطعی، مانند (فاصطادوا) «صید کنید» که بعد از نهی از صید در حال احرام صادر شده است. وقوع امر بعد از «نهی احتمالی» مانند (اشرب لبنا). در این مورد این امری که بعد از نهی واقع شده نزع شده است که ظهور در چه خواهد داشت، مختار مرحوم مظفر آن است که امر مزبور تنها ظهور در ترخیص و عدم حرمت دارد چه آنکه از قرینه عامه (وقوع امر بعد از حظر) استفاده می‌شود که امر مزبور اصلا تحریک و بعث الی العمل را از قبل مولی نمی‌فهماند در حالی که قبلا گفتیم ملاک و معیار ظهور در وجوب همان دلالت بر تحریک و بعث الی العمل است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۳

إباحة او غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع؟ علی أقوال كثيرة.

و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط.

و الوجه في ذلك: انك قد عرفت أن دلالة الامر على الوجوب انما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. و منه تستطيع أن تتفطن انه لا دلالة للامر في المقام على الوجوب، لانه ليس فيه دلالة على البعث و انما هو ترخيص في الفعل لا اكثر. و أوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الامر هو انشاء بداعي الترخيص في الفعل و الاذن به، فهو لا يكون الا ترخيصا و اذنا بالحمل الشائع. و لا يكون بعثا الا إذا كان الانشاء بداعي البعث. و وقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. و عدم دلالته على الاباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل او اماره.

مثاله قوله تعالى: «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» فانه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينه خاصة على أن الامر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل فانه حينئذ يدل على الوجوب أو الاباحة. و لكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام في فرض صدور الامر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينه أخرى غير هذه القرينه. (۱)

۳- التبدي و التوصلي

تمهيد

كل (۲) متفقه (۳) يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لا تصحح و لا تسقط أوامرها

(۱). یعنی قرینه عامه که همان وقوع الامر بعد الحظر باشد.

(۲). تقسیم به تبدي و توصلی یکی از تقسیمات مربوط به واجب است و غرض از مطرح نمودن واجب تبدي و توصلی آن است که اگر در واجب (مثل عتق رقبه) شک حاصل شود که آیا از تعبدیات است تا قصد قربت، لازم باشد و یا از توصلیات است تا قصد قربت لازم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۴

الا باتيانها قریبه إلى وجه الله تعالى.

و كونها قریبه انما هو باتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتى الإشارة إليها. و تسمى هذه الواجبات (العباديات) او (التعبديات) كالصلاة و الصوم و نحوها.

و هناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) و هي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها و ان لم يقصد بها القربة، كانقاذ الغريق و أداء

الدين و دفن الميت و تطهير الثوب و البدن للصلاة، و نحو ذلك. (۴)

و للتعبدي و التوصلي تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء. و هو أن التوصلي: ما كان الداعي للأمر (۵) به معلوما. و في قبالة التعبدي و هو: (ما لم يعلم الغرض منه). و انما سمي تعبديا لأن الغرض الداعي للمأمور ليس الا-التعبد بأمر المولى فقط. و لكن التعريف غير صحيح الا إذا أريد به اصطلاح ثان للتعبدي و التوصلي، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به و ان كان المأمور به توصليا بالمعنى الاول، كما يقولون مثلا: (نعمل هذا تعبدا) و يقولون: (نعمل هذا من باب التعبد) أى نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله و ان لم نعلم المصلحة فيه.

نباشد، در این صورت اگر دلیل ظنی (از قبیل اطلاق که توصیلت را ثابت می‌کند) موجود باشد به آن دلیل ظنی اخذ خواهد شد، و اگر دلیل ظنی وجود نداشت به اصل عملی مراجعه خواهد شد و اصالة الاشتغال جاری می‌گردد و بحث آن خواهد آمد.

(۱). متفقه به کسی می‌گویند که آگاهی به احکام شرعی دارد منتهی نه از طریق استنباط از ادله، فقیه به کسی می‌گویند که از طریق استنباط از ادله آگاهی به احکام شرعی داشته باشد.

(۲). مانند انفاق بر زوجه، و ربه قبله قرار دادن میت و صله رحم ... که در این واجبات اجزاء و امثال بدون قصد قربت حاصل می‌شود ولی استحقاق ثواب در گرو قصد قربت می‌باشد.

(۳). داعی به معنی مصلحت است. واجب توصلی آن است که مصلحت آن واضح و معلوم باشد مثلا مصلحت دفن میت و شستن لباس و انفاق زوجه و صله رحم و ... کاملا واضح و روشن است، و اما واجب تعبدي آن است که مصلحت آن مشخص و معلوم نباشد مثلا نماز صبح دو رکعت است، چه مصلحتی در کار است؟ کاملا واضح و معلوم نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۵

و علی ما تقدم من بیان معنی التوصلی و التعبدي-المصطلح الاول- فان علم حال واجب بأنه تعبدي أو توصلي فلا اشكال، و ان شك في ذلك فهل الاصل (۱) كونه تعبديا أو توصليا؟ فيه خلاف بين الاصوليين. و ينبغي لتوضيح ذلك و بیان المختار تقدیم امور:

(أ) منشأ الخلاف و تحريره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في امكان اخذ قصد القربه في متعلق الامر- كالصلاة مثلا- قيدا له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور (۲) به المتعلق

(۱). منظور از اصل در اینجا قاعده می‌باشد، یعنی برای مکلف وجوب عمل محرز است و لکن نمی‌داند که قصد قربت لازم است تا تعبدي باشد و یا لازم نیست تا توصلی باشد، مقتضی قاعده در این فرض چه می‌باشد؟

(۲). علمای علم اصول در مورد آنکه اخذ قصد قربت به عنوان قید (شرط یا جزء) در متعلق صیغه امر، امکان دارد یا ندارد، نزاع و بحث و تحلیل‌های نسبتا مفصلی دارند، جهت توضیح عبارت بطور اجمال و اختصار به آن نزاع اشاره می‌نمایم.

بعضی‌ها قائلند که اخذ قصد قربت (که به معنی اتیان مأمور به بداعی امر آن می‌باشد) در متعلق (امر) امکان ندارد چه آنکه تقدیم شیء بر نفس شیء لازم می‌آید به این کیفیت که مثلا مولى فرموده (اعتق رقبة) «بنده را آزاد کن» (اعتق) صیغه امر است و متعلق آن همان ماده امر که عتق می‌باشد، ناگفته معلوم است در همه اوامر همیشه قاعده موضوع و متعلق امر بر خود صدور امر مقدم است، یعنی اولاً باید متعلق و موضوع باشد و سپس امر به آن تعلق می‌گیرد و امر متأخر از متعلق است، مثلا (مستطیع) موضوع است و مقدم بر امر حج خواهد بود و امر حج مؤخر است، اولاً باید مستطیع باشد و سپس امر حج به آن تعلق می‌گیرد.

در مثال مذکور (عتق رقبه) متعلق است، امری که به آن تعلق گرفته (اعتق) می‌باشد عتق رقبه، باید پیش از صدور امر ملاحظه و تصور و فرض گردد، بنابراین (عتق) که عمل و فعلی از افعال است سابق و مقدم است و امر (عتق) مؤخر است.

اگر قید قصد امر در متعلق اخذ شود نظر بر اینکه هنوز امر صادر نشده لازم می‌آید که عتق رقبه که مقید به قصد امر می‌باشد باید مقدم بر (اعتق) باشد بخاطر آنکه متعلق است و همچنین باید مؤخر از امر اعتق باشد برای اینکه مقید به قصد امر است و اولاً باید امر باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۶

لأمر هو الصلاة المأتی بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي.

فمن قال بإمكان أخذ (۱) هذا القيد- و هو قصد القربة- كان مقتضى الاصل عنده

تا متعلق مقید به آن شود، این تقدّم شیء بر نفس شیء است و محال خواهد بود بدین لحاظ اخذ قید قصد قربت را در متعلق امر غیر ممکن می‌دانند (البته در جای خود این استحاله را پاسخ داده‌اند و راه‌حل‌هایی را در این زمینه ارائه نموده‌اند و ما بیشتر از آنچه که ذکر شد مجاز نیستیم بحث را گسترش دهیم).

و بعضی‌ها قائلند که اخذ قصد قربت در متعلق امر به عنوان قید مانند سایر قیود امکان‌پذیر است چه آنکه قصد قربت را به (انجام دادن عمل بداعی نیکو بودن عمل و یا بداعی مصلحت داشتن عمل) تفسیر نموده‌اند، در این صورت استحاله مذکور لازم نمی‌آید و یا آنکه قصد قربت را به معنی قصد امتثال امر تفسیر کرده‌اند و لکن از استحاله مذکور پاسخ داده‌اند.

(۱). در فرض شک و تردید بین تعبدی و توصلی مثلاً می‌داند عتق رقبه واجب است و نمی‌داند که واجب تعبدی است تا قصد قربت لازم باشد و یا توصلی است که قصد قربت در آن اعتبار ندارد، آن‌هایی که قائل بر امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر هستند در فرض مزبور می‌توانند برای نفی اعتبار قصد قربت به اصالة الاطلاق (اصل لفظی) تمسک نمایند چه آنکه بنا بر قول با امکان اخذ قید قصد قربت در متعلق، متکلم می‌توانست متعلق امر را به قصد قربت مقید سازد و نظر بر آن که متعلق را مقید نساخته و مطلق آورده است اصالة الاطلاق جاری می‌شود و ثابت می‌گردد که قصد قربت در واجب مورد شک به عنوان شرط و یا جزء لزوم ندارد و دلیل خاص دیگری بر اعتبار قصد قربت وجود ندارد بنابراین مقتضی قاعده توصلی خواهد بود.

و اما کسانی که قائل به عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر بوده‌اند، در فرض شک و تردید بین توصلیت و تعبدیت نمی‌توانند جهت نفی احتمال اعتبار قصد قربت، تمسک به اطلاق نمایند، چه آنکه اطلاق در کلامی صادق است که قابلیت تقیید را داشته باشد و در عین حال مقید نشده باشد، اما کلامی که اصلاً قابلیت تقیید ندارد هرگز نمی‌تواند مصداق اطلاق باشد (چنانچه در بحث مطلق و مقید خواهد آمد تقابل بین اطلاق و تقیید از باب تقابل بین عدم و ملکه است یعنی اطلاق در کلامی امکان دارد که تقیید در آن ممکن باشد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۷

التوصلية، الا- إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت أن اطلاق كلام المولى حجة يجب الاخذ به ما لم يثبت التقيد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع (اصالة الاطلاق) لنفي اعتبار ذلك القيد.

و من قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الاطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقيد فيما من شأنه التقيد، لان التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة (الملكة هي التقيد و عدمها الاطلاق). و إذا استحالت الملكة استحالة عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. و هذا واضح لانه إذا كان عدم التقيد في لسان الدليل لا يستكشف منه ارادة الاطلاق، فان عدم

التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد و يجوز أن يكون لعدم ارادة التقييد، و لا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده. و بعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى و في ما تعلق به غرضه واقعا، و لم يمكن له بيانه - فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الامر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك. و عند الشك في سقوط الامر - أى في امثاله - يحكم العقل بلزوم الاتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل (۱) له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل. و هذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: (الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني). و هذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو اصالة الاحتياط.

اگر در کلامی «تقييد» امکان نداشته باشد «اطلاق» أيضا امکان ندارد) در مثال «اعتق رقبة» مولى نمى تواند عتق رقبة را به قصد قربت مقيد نمايد به جهت همان استحاله که بيان گرديد.

بنابراين کلام مولى قابليت تقييد را ندارد و لذا نسبت به قصد قربت اطلاق نخواهد داشت و اصالة الاطلاق جارى نبوده و براى نفى احتمال اعتبار قصد قربت به اصالة الاطلاق تمسك جازي نمى باشد و براى رفع شك و ترديد در مسئله مورد فرض، بايد به اصول عمليه رجوع گردد و قاعده اشتغال، تعبدت را ثابت مى کند.

(۱). يعنى تا آنکه حاصل شود براى مكلف ...

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۸

(ب) محل الخلاف من وجوه قصد القرية

ان محل الخلاف فى المقام هو امکان اخذ قصد امثال الأمر فى المأمور به.

و اما غير قصد الامثال من وجوه قصد القرية، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوبا للآمر و مرغوبا فيه عنده، و كقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امثال أمره بل رجاء لرضاه، و نحو ذلك من وجوه قصد القرية (۱) - فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من اخذها قيدا للمأمور

(۱). مرحوم مظفر سه تا معنى براى قصد قربت ذکر فرمودند:

۱- قصد امثال امر.

۲- قصد محبوبيت عمل.

۳- قصد تقرب إلى الله، و معنى چهارمى ايضا دارد.

۴- قصد مصلحت داشتن فعل مأمور به.

البتة بايد توجه داشت که خلاف و نزاع اصوليين (مبنى بر اینکه در فرض شك بين توصلى و تعبدى آیا مقتضى قاعده توصليت است و يا تعبدت) مربوط به معنى اول (قصد امثال امر) خواهد بود به اين كيفيت که اگر اخذ قصد قربت به معنى قصد امثال در متعلق امر امکان پذیر باشد (چنانچه عده‌ای چنین عقیده دارند) تمسك به اطلاق در فرض شك جازي مى شود و مقتضى قاعده توصليت خواهد بود و اگر اخذ قصد قربت به معنى امثال امر در متعلق امر امکان پذیر نباشد (چنانچه عده‌ای گفتند) تمسك به اطلاق غير جازي است و مقتضى قاعده تعبدت مى باشد يعنى بايد به اصل عملى (که اشتغال باشد) رجوع کرد.

و اما در معانى دوم سوم و چهارم نزاعى وجود ندارد چه آنکه اخذ قصد قربت به معنى دوم سوم و چهارم در متعلق امر بلامانع است و در فرض شك، به اصالة الاطلاق رجوع مى شود و مقتضى قاعده توصليت است براى اینکه احتمال اعتبار قصد قربت به معنای

ثلاثة اخيره با تمسك به اصالة الاطلاق نفى خواهد شد، و لكن حق و سزاوار آن است كه قصد قربت به معنى دوم سوم و چهارم اصلا در عبادات شريعت اسلام واجب نبوده چه آنكه اگر عبادتى با قصد امتثال امر انجام شود بدون قصد معانى ثلاثة (قصد محبوبيت، قصد تقرب إلى الله، قصد مصلحت داشتن فعل) در صحت اين عبادت همگان اتفاق دارند و هيچ كس جرئت ندارد كه ادعای عدم صحت آن عبادت را داشته باشد، بلكه عبادات شريعت اسلام با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۹

به، و لا يلزم المحال الذى ذكره فى اخذ قصد الامتثال على ما سيأتى.

و لكن الشأن فى ان هذه الوجوه هل هى مأخوذة فى المأمور به فعلا على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها؟

الحق انه لم يؤخذ شىء منها فى المأمور به. و الدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة- كالصلاة مثلا- إذا أتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى. و لو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذا فى المأمور به لما صحت العبادة و لما سقط أمرها بمجرد الاتيان بداعى أمرها بدون قصد ذلك الوجه. فالخلاف- اذا- منحصر فى امكان أخذ قصد الامتثال و استحالته.

(ج) الاطلاق و التقييد فى التقسيمات الاولية للواجب

ان كل واجب فى نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التى يمكن أن تلحقه فى الخارج، مثلا- الصلاة تنقسم فى ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الامر بها إلى:

۱- ذات سورة، و فاقدتها.

۲- ذات تسليم، و فاقدته.

۳- صلاة عن طهارة، و فاقدتها.

۴- صلاة مستقبل بها القبلة، و غير مستقبل بها.

۵- صلاة مع الساتر و بدونه.

و هكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الاقسام بملاحظة اجزائها و شروطها و ملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها و عدمه.

و تسمى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الاولية»، لانها تقسيمات تلحقها فى ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شىء بها، و تقابلها «التقسيمات الثانوية» التى تلحقها بعد فرض تعلق شىء بها كالأمر مثلا و سيأتى ذكرها.

فاذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الاولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل

قصد قربت به معنى أول واجب است بنا براین خلاف و نزاع مزبور منحصر است در قصد قربتی كه به معنى قصد امتثال امر باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۰

خصوصية منها لا يخلو فى الواقع من احد احتمالات ثلاثة:

(۱) أن يكون مقيدا بوجودها، و يسمى ب «شرط شىء» مثل شرط الطهارة و الساتر و الاستقبال و السورة و الركوع و السجود و غيرها من أجزاء و شرائط بالنسبة إلى الصلاة.

(۲) أن يكون مقيدا بعدمها، و يسمى ب «شرط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام و القهقهة و الحديث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

(۳) أن يكون مطلقا بالنسبة اليهما أى غير مقيد بوجودها و لا بعدمها و يسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان

وجوبها غیر مقید بوجوده و لا بعدمه.

هذا فی مرحله الواقع و الثبوت، و اما فی مرحله الاثبات و الدلاله، فان الدلیل الذی یدل علی وجوب شیء ان دل علی اعتبار قید فیہ او علی اعتبار عدمه فذاک، و ان لم یکن الدلیل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا و لا عدما، فان المرجع فی ذلک هو اصالة الاطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك باصالة الاطلاق علی ما سیأتی فی بابہ- و هو باب المطلق و المقید-، و باصالة الاطلاق یستکشف ان ارادة المتکلم الامر متعلقه بالمطلق واقعا، أى أن الواجب لم یؤخذ بالنسبة إلى القید الا- علی نحو اللابشرط.

و الخلاصة انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد فی التقسیمات الاولیة.

(د) عدم امکان الاطلاق و التقييد فی التقسیمات الثانویة للواجب

ثم ان کل واجب- بعد ثبوت الوجوب و تعليق الامر به واقعا- ینقسم إلى ما یؤتی به فی الخارج بداعی امره، و ما یؤتی به لا بداعی امره. ثم ینقسم ایضا إلى (۱) معلوم

(۱). مرحوم مظفر به طور وضوح در مورد واجب دو قسم تقسیمات را بیان فرمود:

تقسیمات اولیه و تقسیمات ثانویه.

مثلا صلاة را اگر پیش از تعلق امر به آن، تقسیم نماییم تقسیم اولیه نام دارد که تمسک باطلاق جایز است و اما اگر آن صلاة را بعد از تعلق امر به آن تقسیم نماییم تقسیم ثانویه نام اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۱ الواجب و مجهوله.

و هذه التقسیمات تسمى «التقسیمات الثانویة»، لانها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، اذ قبل تحقق الحكم لا معنی لفرض اتيان الصلاة- مثلا- بداعی امرها، لان المفروض فی هذه الحالة انه لا أمر بها حتى یمكن فرض قصده. و كذا الحال بالنسبة إلى العلم و الجهل بالحكم.

و فی مثل هذه التقسیمات یتحیل التقييد أى تقييد المأمور به، لأن قصد امتثال الأمر- مثلا- فرع وجود الامر، فكيف یعقل ان یكون الامر مقیدا به و لازمه ان یكون الأمر فرع قصد الامر، و قد كان قصد الأمر فرع وجود الامر، فیلزم ان یكون المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما. و هذا خلف، أو دور. (۱)

و إذا استحال التقييد استحال الاطلاق ایضا، لما قلنا سابقا ان الاطلاق من قبیل عدم الملكة بالقیاس إلى التقييد فلا یفرض الا فی مورد قابل للتقييد. و مع عدم امکان التقييد لا یستکشف من عدم التقييد ارادة الاطلاق. (۲)

دارد و یکی از تقسیمات ثانویه آن است که صلاة را بعد از تعلق امر به آن تقسیم نماییم یعنی صلاة مأتی بها در خارج را به صلاة که با قصد امر انجام شده و یا بدون قصد امر انجام شده، تقسیم نماییم و یا اینکه صلاة را به صلاة معلوم الواجب و صلاة مجهول الواجب، تقسیم نماییم معلوم است که این دو تا تقسیم بعد از تعلق امر به آن قابل تصور است چه آنکه قصد امر و عدم قصد امر و مجهول الواجب بودن و معلوم الواجب بودن از ناحیه امر می‌باشد و پیش از صدور امر و تعلق امر به صلاة، چنین تقسیماتی غیر ممکن خواهد بود و در تقسیمات ثانویه نظر بر اینکه تقييد امکان ندارد اطلاق غیر ممکن است و تمسک به اصالة الاطلاق جایز نخواهد بود.

(۱). خلف یعنی خلاف فرض است، فرض بر آن است که قصد امر باید سابق و مقدم بر صدور امر باشد چه آنکه قصد امر در متعلق امر به عنوان قید اخذ شده است و حال آنکه قصد امر باید مؤخر باشد برای اینکه تا امر نیاید قصد آن ممکن نمی‌باشد و این خلف است و باطل. و یا دور (تقدم شیء بر نفس شیء) لازم می‌شود که آنکه در سابق در مثال اعتق رقبه بیان کردیم و دور ایضا باطل است.

(۲). یعنی از عدم تقييد كشف نمی‌شود که متکلم منظورش اطلاق و مطلق بوده بلکه عدم اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۲

(النتیجه)

و إذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول:

قد اختلف الاصوليون في ان الاصل في الواجب- إذا شك في كونه (۱) تعديا او توصليا- هل أنه تعبدى او توصلى؟ ذهب جماعة إلى ان الاصل (۲) في الواجبات أن تكون عباديه الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربة في الأمور به، لأنه لا بد من الاتيان به تحصيلا للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه و لا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. (۳) و قد تقدم ذلك في الامر الاول. فتكون اصالة الاحتياط هي المرجع هنا و هي تقتضى العبادية. و ذهب جماعة إلى أن الاصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا- لأجل التمسك بأصالة الاطلاق في نفس الأمر، و لا لأجل اصالة البراءة من اعتبار قيد القربة. بل نتمسك لذلك باطلاق المقام.

تقييد شاید بخاطر آن است که متکلم مراد و منظورش مقید بوده ولی نمی‌توانسته کلام خود را تقييد کند، بدین لحاظ اصالة الاطلاق مورد نخواهد داشت.

(۱). مانند شك در اینکه آیا وجوب عتق رقبه تعبدی است و یا توصلی؟

(۲). منظور از آنکه اصل در واجبات تعبدیت است آن است که می‌گویند عموماتی داریم که دلالت بر تعبدیت همه واجبات دارند مگر آن واجباتی که دلیل خاص، آن‌ها را از این عمومات خارج ساخته است و آن عمومات عبارتند از:

۱- قوله تعالى وَ مَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (سوره بینه)

۲- أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ اطاعت بدون قصد قربت امکان ندارد.

۳- قول رسول الله (صلى الله عليه و آله) لا عمل الا بالتيه، و فرمایش دیگر آن حضرت صلى الله عليه و آله الاعمال بالنيات.

از عمومات مذکور استفاده می‌شود که کلیه عبادات باید مقرون با قصد قربت باشند مگر عباداتی که با دلیل خاص از عمومات مذکور خارج شده‌اند.

(۳). فرض این بود که اخذ قصد قربت در متعلق امر غیر ممکن می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۳

توضیح ذلك: (۱) انه لا ريب في أن الأمور به اطلاقا و تقييدا يتبع الغرض سعة و ضيقا، فان كان القيد دخيلا في الغرض فلا بد من بيانه و أخذه في الأمور به قيدا، و الا فلا.

غير ان ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في الأمور به- كما في التقسيمات الاولية.

اما ما لا يمكن أخذه في الأمور به قيدا- كالذى نحن فيه و هو قيد قصد الامتثال- فلا يصح من الأمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيدا في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، و لو بانشاء أمرين أحدهما

يتعلق بذات الفعل مجردا عن القيد، و الثاني يتعلق بالقيد.

مثلا- لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعى أمرها فانه إذا لم

(۱). همان طوری که معلوم است مرحوم مظفر از کسانی می‌باشد که قائل به اصالة التوضیعیة هستند، مثلا مولى فرموده (اعتق رقبه) و جوب عتق رقبه یقینی است ولی شك در توصلی بودن و تعبدی بودن آن است که آیا قصد قربت اعتبار دارد یا ندارد و قصد قربت که همان قصد امتثال امر است از تقسیمات ثانویه واجب می‌باشد، یعنی اخذ این قصد قربت را به عنوان قید برای متعلق که عتق رقبه باشد غیر ممکن است، بنابراین از اطلاق (اعتق رقبه) نمی‌توانیم کشف نماییم که قصد قربت مطلوب مولى نبوده است، چه آنکه شاید مطلوب مولى بوده، ولی نمی‌توانسته (اعتق رقبه) را به قصد قربت مقتید نماید، پس به اصالة الاطلاق احتمال اعتبار قصد قربت نفی نمی‌شود.

مرحوم مظفر می‌فرماید: در اینجا یک اطلاق دیگری داریم که با آن اطلاق قید قصد قربت را نفی خواهیم نمود و آن اطلاق، اطلاق «مقامی» نام دارد به این معنی که گوینده (اعتق رقبه) در مقام بیان است و اگر قصد قربت را معتبر می‌دانست باید با امر دومی اعتبار قصد قربت را بیان می‌کرد، و از اینکه مولى در مقام بیان بوده و به گفتن (اعتق رقبه) اکتفا نموده است و با امر دومی اعتبار قصد قربت را بیان نفرموده کشف می‌کنیم که قصد قربت از نظر مولى در (عتق رقبه) اعتبار نداشته و عتق رقبه که از موارد مشکوکه هست واجب توصلی می‌باشد و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که مقتضی اصل و قاعده در واجبات توصلیت است تا مادام که با دلیل خاص تعبدیت آن‌ها ثابت نشود توصلی بودن آنها به قوت خود باقی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۴

يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الامر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية- فلا بد له (أى الأمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولا بالصلاة ثم يأمر ثانيا باتيانها بداعى أمرها الاول، مينا ذلك بصريح العبارة. و هذان الامران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتا و سقوطا، لانهما ناشئان من غرض واحد، و الثاني يكون بيانا للأول، فمع عدم امتثال الامر الثاني لا يسقط الامر الاول بامثاله فقط و ذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الامر الثاني بانضمامه إلى الاول (۱) مشترك مع التقييد في النتيجة و ان لم يسم تقييدا اصطلاحا. (۲)

إذا عرفت ذلك، يقول المولى إذا أمر بشيء- و كان في مقام البيان- و اكتفى بهذا الأمر، و لم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانيا بقصد الامتثال، فانه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، و الا لبيته بأمر ثان. و هذا ما سميناه باطلاق المقام. و عليه، فالاصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.

۴- الواجب العيني و إطلاق الصيغة

الواجب العيني: (ما يتعلق بكل مكلف و لا يسقط بفعل الغير) كالصلاة اليومية (۳)

(۱). یعنی انضمام امر ثانی را به امر اول همان تقييد را نتیجه خواهد داد.

(۲). تقييد اصطلاحی آن است که مولى بگوید (اعتق رقبه مع قصد امره) در فرض ما نحن فيه مولى دو تا امر دارد اولی متعلق به ذات عتق رقبه است دومی متعلق به اتیان عتق با قصد قربت می‌باشد.

(۳). بار دیگر واجب به عینی و کفائی و به تعیینی و تخیری و به نفسی و غیرى تقسیم می‌شود اگر در موردی شك حاصل شود که

فلان واجب عینی است و یا کفائی تعیینی است و یا تخیری نفسی است و یا غیره اطلاق صیغه امر ظهور در عینی و تعیینی و نفسی خواهد داشت چه آنکه هر یک از واجبات کفائی و تخیری و غیره قید اضافی دارند مثلا واجب کفائی مقید است بر اینکه کسی دیگر آن عمل را انجام نداده باشد و واجب تخیری مقید است به اینکه بدل آن واجب را انجام نداده باشد و واجب غیره مقید است به وجوب ذی المقدمه. بنابراین در مورد شك، اطلاق صیغه امر اقتضای واجب عینی و تعیینی و نفسی را دارد برای اینکه واجبات کفائی و تخیری و غیره نیاز به قید زائدی دارند و فرض این است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۵

و الصوم. و يقابله الواجب الكفائي، و هو: (المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت و تغسيلة و دفنه. و سيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما.

و فيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، و ان لم يدل فان اطلاق صيغة افعال تقتضي أن يكون عينا سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم امثال الامر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فاذا لم ينصب المولى قرينه على ارادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

۵- الواجب التعيني و اطلاق الصيغة

الواجب التعيني: هو «الواجب بلا- واجب آخر يكون عدلا له و بديلا عنه في عرضه (۱)» كالصلاة اليومية. و يقابله الواجب التخيري كخصال كفارة الافطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة (۲) بين اطعام ستين مسكينا، و صوم شهرين متتابعين، و عتق رقبة. و سيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني و التخيري.

که صیغه امر مطلق است و لذا در صورت در مقام بیان بودن مولى و تمامیت مقدمات حکمت اطلاق صیغه امر اقتضای آن را دارد که طلب مقید به چیزی نباشد و منظور مولى واجب عینی و یا نفسی خواهد بود.

(۱). یعنی واجب تعیینی آنست که بدل و عدل عرضی نداشته باشد مانند صلاة یومیة که بدل و عدل عرضی ندارد و واجب تخیری ان است که بدل و عدل عرضی داشته باشد مانند خصال كفارة و اما بعضی از واجبات که بدل و عدل طولی دارد از واجب تخیری به حساب نمی آید بنابراین قید (فی عرضه) بدل و عدل طولی را خارج می سازد چه آنکه بدل طولی واجب را از تعیینی بودن خارج نمی سازد مانند وضوء در عین حالی که عدل و بدل طولی دارد (که عند تعذر الوضوء تیمم جانشین آن خواهد شد) وضوء در ردیف واجبات تعیینی قرار دارد بنابراین معیار در واجب تخیری عدل و بدل عرضی داشتن خواهد بود.

(۲). در مقابل كفارة مخیره كفارة مرتبه و كفارة جمع می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۶

فاذا علم واجب انه من أي القسمين فذاك، و الا فمقتضى اطلاق صيغة الامر و وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

۶- الواجب النفسى و اطلاق الصيغة

الواجب النفسی: هو «الواجب لنفسه لا- لأجل واجب آخر» كالصلاة اليومية. و يقابله الواجب الغیری كالوضوء فانه انما يجب مقدمه للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء. فاذا شك في واجب انه نفسی أو غیرى فمقتضى اطلاق تعلق الامر به سواء وجب شیء آخر أم لا، انه واجب نفسی. فالاطلاق يقتضى النفسیة ما لم تثبت الغیریة.

۷- الفور و التراخی (۱)

اختلف الاصوليون في دلالة صیغة الامر على الفور و التراخی على أقوال:

- ۱- انها موضوعه للفور.
- ۲- انها موضوعه للتراخی.
- ۳- انها موضوعه لهما على نحو الاشتراك اللفظی.
- ۴- انها غیر موضوعه للفور و لا للتراخی و لا للاعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. و انما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجیة التي تختلف باختلاف المقامات. و الحق هو الاخير. و الدلیل علیه: ما عرفت من أن صیغة افعال انما تدل على النسبة

(۱). واجب فوری مانند ازاله نجاست از مسجد، مکلف به محضی که نجاستی را در مسجد مشاهده کند ازاله آن بر او واجب است و باید فوراً نجاست را از مسجد زائل نماید، به عبارت دیگر بر مکلف دو چیز واجب می‌شود: یکی ازاله نجاست، دیگری فوریت آن، در صورت ترک ازاله مکلف دو تا تخلف و دو تا عقاب دارد، واجب متراخی مانند صلاة آیات که به جهت زلزله واجب می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۷

الطلبیة، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غیر الملحوظه معه شیء من خصوصياته الوجودیة. و علیه، فلا دلالة لها- لا بهیئتها و لا بمادتها- على الفور أو التراخی. بل لا بد من دال آخر على شیء منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضى جواز الاتیان بالمأمور به على الفور او التراخی.

هذا بالنظر إلى نفس الصیغة، اما بالنظر إلى الدلیل الخارجی المنفصل فقد قيل بوجود الدلیل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل علیه دلیل خاص ینص على جواز التراخی فيه بالخصوص. و قد ذكروا لذلك آیتین:

(الاولی)- قوله تعالى في سورة آل عمران ۱۳۳: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ».

و تقرب الاستدلال بها أن المسارعة إلى المغفرة لا- تكون الا- بالمسارعة إلى سببها، و هو الاتیان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. و علیه فيكون الاسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صیغة افعال في الوجوب.

(الثانیة)- قوله تعالى في سورة البقرة ۱۴۸ و المائدة ۴۸: «فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ» فان الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الاتیان بها فوراً.

و (الجواب) (۱) عن الاستدلال بكلتا الآیتین: ان الخيرات و سبب المغفرة كما تصدق

(۱). خلاصه جواب از استدلال به آیتین (سارعوا) و (فاستبقوا) آن است که ماده (سارعوا) و (فاستبقوا) که مسارعة و استباق باشد مستحبات و واجبات را شامل می‌شود چه آنکه اگر کسی مثلاً نماز شب را زودتر انجام دهد، عمل مذکور مصداق مسارعة إلى

المغفرة و استباق بالخيرات خواهد بود و از آن طرف هیئت (سارعوا) و (فاستبقوا) که صیغه امر هستند ظهور در وجوب دارند و نتیجه این می‌شود که مثلا- خود نماز شب مستحب باشد و زود انجام دادن آن واجب باشد و این نامعقول است، لذا باید از ظهور (سارعوا) و (فاستبقوا) صرف نظر کنیم و قبول نماییم که سارعوا و فاستبقوا دلالت بر استحباب فوریت دارند نه بر وجوب فوریت، بنابراین آیتین ... نتوانستند وجوب فور را ثابت نمایند.

جواب مزبور بر مبنای آن بود که هر دو آیه از جهت ماده صیغه امر مستحبات و واجبات را شامل می‌شوند در این فرض همان‌طوری که بیان شد از ظهور سارعوا و فاستبقوا در وجوب باید صرف نظر نماییم و الا لازم می‌شود که نفس عمل مستحبی جائز الترتک باشد و اما فوریت آن جایز الترتک نباشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۸

على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعة و المسابقة شاملتين لما هما فى المستحبات أيضا. و من البدیهی عدم وجوب المسارعة فیها، کیف و هی یجوز

و اما در جواب دوم که از عبارت (بل لو سلّمنا باختصاصهما فى الواجبات ... ص ۱۲۹) شروع می‌گردد فرض بر این است که هر دو آیه اختصاص به واجبات دارند یعنی با تسلیم و قبول کردن اینکه آیتین مخصوص به واجبات است و مستحبات را شامل نمی‌شوند در عین حال لازم است از ظهور «صیغه افعال» در وجوب (سارعوا و فاستبقوا) که در آیتین موجود است صرف نظر نماییم و صیغه افعال (سارعوا و فاستبقوا) را حمل بر استحباب نماییم چه آنکه می‌دانیم در اکثر از واجبات فوریت واجب نبوده و اگر صیغه افعال (سارعوا و فاستبقوا) در آیتین بر ظهور خود در وجوب باقی باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید به این کیفیت که آیتین بطور عموم می‌گویند فوریت در همه واجبات لازم و واجب می‌باشد، و نظر بر اینکه در اکثر واجبات فوریت واجب نیست باید اکثر واجبات را از تحت آن عام خارج نماییم و این تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر قبیح می‌باشد، مثلا شخصی یک مقدار کتاب و چند عدد فرش خود را فروخته و اگر بگوید همه اموال را فروخته‌ام و بعدا خانه و زمین و ماشین و وسائل زندگی و ... را تخصیص بزند تخصیص اکثر است و قبیح خواهد بود.

و لهذا در آیتین بخاطر آنکه تخصیص اکثر لازم نیاید باید از ظهور صیغه افعال در وجوب که در هر دو آیه موجود است که عبارت از سارعوا و فاستبقوا باشد صرف نظر شود و حمل بر استحباب گردد اگر صیغه افعال در هر دو آیه دال بر استحباب باشد تخصیص اکثر لازم نمی‌آید، بنابراین از آیتین وجوب فور ثابت نخواهد شد.

با توجه به توضیحی که در مورد جواب دوم بیان گردید معنی و ترجمه عبارت کاملا- مشخص و روشن می‌شود: (بل لو سلّمنا باختصاصهما فى الواجبات لوجب صرف صیغه افعال فیهما فى الوجوب و حملها على الاستحباب نظرا الى انا نعلم عدم وجوب الفوریه فی اکثر الواجبات، فیلزم تخصیص الاكثر ...).

ترجمه: حتی اگر قبول نماییم که هر دو آیه در واجبات اختصاص دارند در عین حال هر آینه لازم است از ظهور صیغه افعال (سارعوا و فاستبقوا) در وجوب که در هر دو آیه وجود دارد باید صرف نظر شود و صیغه افعال در هر دو آیه باید حمل بر استحباب شود، چه آنکه می‌دانیم فوریت در اکثر واجبات واجب نیست، و اگر حمل بر استحباب نشود تخصیص اکثر لازم خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۹

ترکها رأسا. و إذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرینة على ان طلب المسارعة ليس على نحو الالزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفوریه فى عموم الواجبات.

بل لو سلّمنا باختصاصهما فى الواجبات لوجب صرف ظهور صیغه افعال فیها فى الوجوب و حملها على الاستحباب، نظرا إلى انا نعلم

عدم وجوب الفوریة فی اکثر الواجبات، فیلزم تخصیص الاكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. و لا شك ان الاتیان بالكلام عاما مع تخصیص الاكثر و اخراجه من العموم بعد ذلك قبیح فی المحاورات العرفیة و يعد الكلام عند العرف مستهجنا. فهل ترى یصح لعارف باسالیب الكلام ان یقول مثلاً: «بعت اموالی»، ثم یستثنی واحدا فواحدا حتی لا یبقی تحت العام الا القلیل؟ لا شك فی أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا یصدر عن حکیم عارف. [۲]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۱۲۹
اذن، لا یبقی مناص من حمل الآتین علی الاستحباب.

۸- المرة و التکرار (۱)

[المرة و التکرار لهما معنیان: (الاول) الدفعة و الدفعات، (الثانی) الفرد و الافراد.

و الظاهر أن المراد منهما فی محل النزاع هو المعنی الاول. و الفرق بینهما ان الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبیعة المطلوبة، و قد تتحقق بأفراد متعددة إذا جیء بها فی زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقا، كما أن الافراد اعم مطلقا من الدفعات، لان الافراد- كما قلنا- قد تحصل دفعة واحدة و قد تحصل بدفعات. [و اختلفوا أيضا (۲)]

(۱). مره و تکرار دو تا معنی دارند: ۱- مره و تکرار یعنی دفعه و دفعات، ۲- مره و تکرار یعنی فرد و افراد.

فرق بین هر دو معنی از این قرار است (دفعه و فرد) دفعه نسبت به فرد اعم مطلق است، چه آنکه (دفعه) هم بر فرد صادق است (مثلا در یک دفعه یک فرد از انسان را احترام نموده است) و بر افراد هم صادق است (مثلا- در یک دفعه ده فرد از انسان را گرامی داشته).

(دفعات و افراد): افراد نسبت به دفعات اعم مطلق است چه آنکه افراد بر دفعات هم صادق است (مثلا ده فرد را در دفعات چندی احترام کرده است) و بر دفعه هم صادق می‌باشد، مانند مثال مذکور که در یک دفعه افرادی را گرامی داشته است.

(۲). همان اختلاف و نزاع و اقوالی که در فور و تراخی بود در مره و تکرار ایضا تکرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۰

فی دلالة صیغة افعال علی المرة و التکرار علی أقوال، کاختلافهم فی الفور و التراخی.

و المختار هنا کالمختار هناك، و الدلیل نفس الدلیل من عدم دلالة الصیغة لا بهیئتها و لا بمادتها علی المرة و لا التکرار، لما عرفت من أنها لا تدل علی أكثر من طلب نفس الطبیعة من حیث هی. فلا بد من دال آخر علی کل منهما.

اما الاطلاق فانه یقتضی الاکتفاء بالمرة. و تفصیل ذلك: (۱)

می‌شود و مختار مرحوم مظفر قول چهارم است که صیغه افعال بر مره و تکرار دلالت ندارد، چه آنکه مثلا «صیغه اضرب» دارای ماده (که همان مصدر و ضرب باشد) و هیئت (که همان افعال وزن باشد) می‌باشد.

ماده اضرب دلالت بر حدث (زدن) دارد و بس، و مره و تکرار هرگز در معنی و موضوع له ماده صیغه امر لحاظ نشده است.

و اما هیئت صیغه امر (اضرب) فقط بر نسبت طلبی که بین آمر و مأمور و مأمور به موجود است دلالت دارد (چنانچه در بحث حروف مشخص شد که هیئات برای نسبت وضع شده‌اند) و در مدلول هیئت ایضا مره و تکرار لحاظ نشده است، بنابراین صیغه امر تنها بر

طلب و خواستن نفس طبیعت که خالی از قید به مره و تکرار است، دلالت دارد و اگر بخواهیم مره و تکرار را استفاده نماییم از دال دیگری غیر از صیغه امر باید بفهمیم.

(۱). ما حصل بیانات مرحوم مظفر تا پایان بحث مره و تکرار که به منظور اثبات اینکه صیغه امر تنها بر طلب نفس طبیعت با قطع نظر از مره و تکرار و قیودات دیگر دلالت دارد و افاده مره و تکرار دال دیگری را لازم دارد ایراد فرموده، از این قرار است: مطلوب و خواسته مولی که با صیغه افعال ابراز نموده از سه صورت خالی نخواهد بود:

صورت اول: مطلوب مولی محض وجود پیدا کردن شیء و بیرون آمدن آن از تاریکی عدم و قدم گذاشتن در صحنه وجود است، به عبارت دیگر مطلوب مولی لا- بشرط است مثلاً مولی فرموده «اعتق» (آزاد کن) منظور مولی آن است که عتق باید محقق شود و نظر بر اینکه مولی کلامش را مطلق آورده معلوم می‌شود که مره و تکرار را نخواسته است در این صورت مکلف اگر یک بار (عتق) نماید امر مولی امتثال و مطلوب وی حاصل خواهد شد، و مرتبه دوم اگر عتق نماید لغو است (البته باید توجه داشت اینکه با یک بار انجام دادن امتثال حاصل می‌شود نه بخاطر آن است که مطلوب مولی مره باشد بلکه بخاطر آن است که طبیعت اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۱

ان مطلوب المولی لا یخلو من أحد وجوه ثلاثه (و یختلف الحكم فیها من ناحیه جواز الاکتفاء و جواز التکرار):
 ۱- ان یكون المطلوب صرف وجود الشیء بلا قید و لا شرط، بمعنى انه یرید ألا یبقی مطلوبه معدوما، بل یرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا اکثر (۱)، و لو بفرد واحد. و لا محالة- حیثند- ینطبق المطلوب قهرا علی أول وجوداته، فلو أتى المكلف

کلی و صرف الوجود) با اولین وجود (فرد اول) محقق می‌شود و امتثال حاصل خواهد شد، و لذا اگر مولی بفرماید (تصدق علی مسکین) و مکلف ده مسکین را در یک بار صدقه بدهد یک امتثال حساب می‌شود چه آنکه طبیعت در ضمن همین یک دفعه محقق شده است، و خلاصه در این صورت اول اصالة الاطلاق اقتضا می‌کند که با یک بار انجام دادن، امتثال حاصل خواهد شد. صورت دوم: مطلوب مولی وجود واحدی است با قید وحدت، یعنی مطلوب مولی مره می‌باشد، به عبارت دیگر ماهیت «بشرط لا» را خواسته است به این معنی که تنها یک بار انجام دهد و بیشتر از یک بار نباید انجام دهد، در این صورت اگر یک بار انجام داد امتثال حاصل می‌شود بشرطی که بار دوم و سوم انجام ندهد و الا نه تنها امتثال حاصل نمی‌شود بلکه بار اول را باطل خواهد کرد، مانند تکبیر الاحرام در صلاة در این فرض مولی مطلوب خود را (که مره هست) باید با دال زائدی بفهماند.

صورت سوم: مطلوب مولی تکرار است، یعنی ماهیت بشرط شیء این صورت دو قسم دارد: قسم اول آن است که مولی تکرار را خواسته است، منتهی تکرار بشرط صحت بار اول است، مانند رکعات صلاة که رکعت دوم و سوم و چهارم در نماز چهار رکعتی باید تکرار شود و الا رکعت اول به تنهایی باطل است.

قسم دوم آن است که مولی تکرار را خواسته است منتهی به نحوی که صحت بار اول، بستگی به انجام تکرار ندارد مانند صوم ماه رمضان، و خلاصه در صورت سوم نظر بر اینکه مطلوب مولی تکرار است باید با دال زائدی آن را تفهیم نماید، سرانجام به این نتیجه رسیدیم که صیغه افعال دلالت بر مره و تکرار ندارد.

(۱). یعنی خواسته مولی تنها صرف الوجود است نه بیشتر از آن بنابراین از عبارت (لا اکثر) نباید ماهیت بشرط لا استفاده شود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۲

بما أمر به أكثر من مرة فالامتثال یكون بالوجود الاول، و یكون الثانی لغوا محضاً، كالصلاة الیومیة. (۱)

۲- أن یكون المطلوب الوجود الواحد بقید الوحده، أى بشرط ألا یزید علی أول وجوداته فلو أتى المكلف حیثند بالمأمور به مرتین لا یحصل الامتثال أصلاً، كنتکبیر الاحرام للصلاة فان الاتیان بالثانیة عقیب الاولی مبطل للاولی و هی تقع باطله.

۳- آن يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا- يحصل الامتثال بالمره أصلا كرعات الصلاة الواحدة، و اما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مره امتثالها الخاص.

و لا شك أن الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغه. فلو اطلق المولى و لم يقيد بأحد الوجهين- و هو فى مقام البيان- كان اطلاقه دليلا على ارادة الوجه الاول. و عليه يحصل الامتثال- كما قلنا- بالوجود الاول و لكن لا يضر الوجود الثانى، كما انه لا اثر له فى الامتثال و غرض المولى.

و مما ذكرنا يتضح أن مقتضى الاطلاق جواز الاتيان بأفراد كثيره معا دفعه واحده و يحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الاطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مره واحده على مسكين واحد، و حصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعه واحده، و يكون امتثالا واحدا بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، اذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالافراد المجتمعه بالوجود.

۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شىء فى زمان بدلاله الامر، ثم نسخ (۲) ذلك الوجوب قطعا (۳). فقد اختلفوا

(۱). مثلا شارع مقدس فرموده: صلّ صلاة الظهر، با يك بار نماز ظهر خواندن امتثال حاصل می شود و اگر دوباره تکرار نماید لغو می باشد.

(۲). نظر بر اینکه نسخ بعضی از واجبات در شریعت اسلام واقع شده است و اصل وقوع نسخ مورد اتفاق همه مسلمین می باشد لذا در مورد اصل وقوع نسخ بحثی مطرح نشده است،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۳

فى بقاء الجواز الذى كان مدلولاً للأمر، لأن الامر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز و منهم من قال بعدمه.

به یکی از موارد نسخ به طور اجمال اشاره می کنیم. در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله بر مسلمانها واجب بود که پیش از سخن سرى گفتن با حضرت صلی الله علیه و آله باید مبلغی را به عنوان صدقه بپردازند چنانچه از آیه دوازدهم از سوره مجادله این مطلب استفاده می شود:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

ای اهل ایمان هرگاه بخواید با رسول خدا (ص) سخن سرى گویند پیش از این کار باید مبلغی را صدقه دهید که این صدقه برای شما بهتر و پاکیزه تر است و اگر از فقر چیزی برای صدقه نیابید در این صورت خدا البته آمرزنده و مهربان است.

تا چند مدتی پرداخت صدقه بر کسانی که با حضرت نجوی می کردند واجب بود، و پس از گذشت زمانی وجوب صدقه دادن به توسط آیه سیزدهم سوره مجادله نسخ گردید:

أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ... آیا از اینکه پیش از راز گفتن با رسول الله صلی

الله علیه و آله صدقه دهید (از فقر ترسیدید؟ پس حالا که اداء صدقه نکردید باز هم خدا شما را بخشید ...).

علمای علم اصول در مورد نسخ از آن جهت بحث نموده‌اند که آیا دلیل وقتی که وجوب را برمی‌دارد و نسخ می‌کند، دلالت بر جواز دارد یا نه؟ مثلاً در مثال فوق آیه دوم وجوب صدقه را برمی‌دارد آیا جواز صدقه دادن از آن آیه ناسخ استفاده می‌شود یا خیر؟ مرحوم مظفر می‌فرماید در مسئله مذکور دو قول وجود دارد، آن‌هایی که وجوب را مرکب از «جواز فعل» و «منع من التَّرك» می‌دانند در نزاع مذکور باید به بقای جواز قائل شوند چه آنکه دلیل نسخ تنها منع من التَّرك را دفع می‌کند و کاری به «جواز» ندارد و بنابراین جواز صدقه محفوظ خواهد بود و اما کسانی که وجوب را «بسیط» می‌دانند که همان «الزام» باشد باید قائل به عدم بقای جواز باشند چه آنکه دلیل نسخ، الزام را برمی‌دارد و دیگر «جوازی» باقی نخواهد ماند، مختار مرحوم مظفر همین قول دوم است.

(۱). قطعا، ص ۱۳۲ یعنی وجوب به طور یقین و قطع نسخ شده باشد، و اما در صورتی که شک در رفع وجوب داشته باشیم از محل بحث خارج بوده و نزاع بقاء جواز مطرح نخواهد شد و مسئله شک در نسخ وجوب حکم دیگری دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۴

و يرجع النزاع- فی الحقیقه- إلى النزاع فی مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالین:

۱- انه يدل على رفع خصوص المنع من التَّرك فقط، و حينئذ تبقى دلالة الامر على الجواز على حالها لا يمسهما النسخ و هو القول الاول. و منشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز و المنع (۱) من التَّرك و لا شأن فی النسخ الا رفع المنع من التَّرك فقط و لا تعرض له لجنسه و هو الجواز أى الاذن فی الفعل.

۲- انه يدل على رفع الوجوب من أصله، (۲) فلا يبقى للدليل الوجوب (۳) شیء يدل عليه. و منشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسیط لا ينحل إلى جزءین فلا يتصور فی النسخ انه رفع للمنع من التَّرك فقط.

و المختار هو القول الثانی، لأذن الحق ان الوجوب أمر بسیط، و هو الالزام بالفعل (۴) و لانزومه المنع من التَّرك، كما ان الحرمة هی المنع من الفعل و لازمها الالزام بالتَّرك، و ليس الالزام بالتَّرك الذى هو معناه وجوب التَّرك جزءا من معنى حرمة الفعل، و كذلك المنع من التَّرك الذى معناه حرمة التَّرك ليس جزءا من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ینشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دلیل خاص يدل عليه و لا یکفی دلیل الوجوب، فلا دلالة لدلیل النسخ و لا لدلیل المنسوخ على الجواز، و يمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محکوما بكل واحد من الاحکام الاربعه الباقیه.

(۱). یعنی وجوب دارنده جنس و فصل می‌باشد، جنس وجوب همان (جواز) که به معنی اذن فی الفعل می‌باشد که شامل ندب، و کراهت و اباحه هم می‌باشد، و فصل وجوب همان (منع من التَّرك) می‌باشد که در اباحه و کراهت و ندب وجود نخواهد داشت.

(۲). وجوب را از اساس با جنس و فصل آن رفع نموده است.

(۳). دلیل وجوب در مثال متقدم آیه‌ای است که صدقه را واجب ساخته است.

(۴). مثلاً ناطقیت جزء حقیقت انسان است و اما (صدا) داشتن ناطق، از لازمه نطق است و جزء حقیقت انسان نخواهد بود، در ما نحن فیه وجوب همان الزام و منع من التَّرك از لازمه الزام خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۵

و هذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقله البلوی به. و ما ذکرناه فیه الکفایه.

إذا تعلق الامر بفعل (۱) مرتین فهو یمكن ان یقع علی صورتین:-

۱- أن یكون الامر الثانی بعد امتثال الامر الاول. و حیثئذ لا شبهة فی لزوم امتثاله ثانیاً.

۲- أن یكون الامر الثانی قبل امتثال الامر الاول. و حیثئذ یقع الشك فی وجوب امتثاله مرتین أو كفاية المرة الواحدة فی الامتثال. فان كان الامر الثانی تأسیسا لوجوب آخر تعین الامتثال مرة بعد أخرى، و ان كان تأكيدا للامر الاول فلیس لهما الا امتثال واحد. و لتوضیح الحال و بیان الحق فی المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات:

(الاولی)- أن یكون الامران (۲) معا غیر معلقین علی شرط، كأن یقول مثلاً: (صلّ)

(۱). ترسیم کیفیت نزاع از این قرار است: امری مسبوق به امر دیگری باشد، یعنی دو امر پشت سر هم از مولی صادر شود، آیا امر دومی ظاهر در تأسیس است (که مطلوب و مأمور به تازه و جدید و جدایی از مأمور به امر اول دارد و یا آنکه امر دومی ظهور در تأکید دارد (که در واقع مولی با دو تا امر، مطلوب و مأمور به واحدی را طلب نموده است)؟

(۲). صورت اول آن است که مولی دو بار (صلّ) گفته بدون آنکه هیچ یک از دو امر را به شرطی معلق کرده باشد، در این صورت امر اول تأسیسی بوده (تأسیسی بودن امر یعنی حکم جدیدی را آورده است) و ظهور در طبیعت (طلب) دارد و نظر بر اینکه طبیعت طلب در ضمن یک فرد محقق می‌شود، بنابراین با امر اول یک فرد از طبیعت را طلب نموده و امر دوم نظر بر اینکه از نظر متعلق با امر اول مساوی می‌باشد و قید اضافی (از قبیل مرة أخرى) ندارد لذا معلوم می‌شود که مطلوب از امر دوم همان فرد از طبیعت است و از یک طرف (صرف الطبیعة لا یتکرر) یعنی یک فرد از طبیعت نمی‌تواند دو تا وجوب را بپذیرد، بدین لحاظ امر دوم را نمی‌توانیم تأسیسی به حساب بیاوریم، بلکه امر دوم حمل بر تأکید می‌شود و قرینه دال بر تأکیدی بودن امر دوم همین است که هر دو امر به طبیعت واحده تعلق یافته و طبیعت واحده (صرف الطبیعت و یک فرد) دو بار واجب نخواهد شد، بنابراین اگرچه تأکیدی بودن امر دوم خلاف اصل است و خلاف ظهور می‌باشد (چه آنکه نفس صدور امر ظهور در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۶

ثم یقول ثانیاً (صلّ)- فان الظاهر حیثئذ أن یحمل الامر الثانی علی التأكيد، لأن الطبیعة الواحدة یستحیل تعلق الامرین بها من دون امتیاز فی البین، فلو كان الثانی تأسیسا غیر مؤکد للاول لكان علی الأمر تقييد متعلقه و لو بنحو (مرة أخرى). فمن عدم التقييد و ظهور وحدة المتعلق فیهما یكون اللفظ فی الثانی ظاهراً فی التأكيد، و ان كان التأكيد فی نفسه خلاف الاصل و خلاف ظاهر الکلام لو خلی و نفسه.

(الثانیة)- أن یكون الامران معا معلقین علی شرط واحد، كأن یقول المولی مثلاً:

«ان كنت محدثاً فتوضأ»، ثم یكرر نفس القول ثانیاً. ففي هذه الحالة أيضا یحمل علی التأكيد لعین ما قلناه فی الحالة الاولى بلا تفاوت. (الثالثة)- أن یكون أحد الامرین معلقاً و الآخر غیر معلق كأن یقول مثلاً: (اغتسل) ثم یقول: (ان كنت جنباً فاغتسل). ففي هذه الحالة أيضا یكون المطلوب واحداً و یحمل علی التأكيد، لو حده المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الامرین به (۱)، غیر ان الامر المطلق- أعنی غیر المعلق- یحمل اطلاقه علی المقید- أعنی المعلق-، فیکون الثانی مقیداً لاطلاق الاول و کاشفاً عن المراد منه.

(الرابعة)- أن یكون أحد الامرین معلقاً علی شیء و الآخر معلقاً علی شیء آخر، كأن یقول مثلاً: (ان كنت جنباً فاغتسل) و یقول: (ان مسست میتا فاغتسل)، ففي هذه الحالة یحمل- ظاهراً- علی التأسیس، لان الظاهر ان المطلوب فی کل منهما غیر المطلوب فی الآخر، و یبعد جدا حملة علی أن المطلوب واحد اما التأكيد فلا معنی له هنا (۲). و اما القول

تأسیسی بودن دارد) و لکن چون که قرینه بر ارتکاب خلاف ظاهر و خلاف اصل موجود است لذا باید آن را به ناچار ملترزم بشویم.

صورت دومی و سومی به صورت اولی برمی‌گردند و صورت چهارمی را مرحوم مظفر به اندازه کافی توضیح داده است و نیاز به توضیح بیشتر ندارد.

(۱). یعنی ظاهر کلام مولی آن است که با امر دومی امر اول را تأکید نموده و مأمور جدیدی را نخواسته است و در عین حال احتمال داده می‌شود که منظور مولی از امر دومی مأمور به جدیدی باشد، لذا مظفر فرموده است: (ظاهرا).

(۲). یعنی در فرض چهارم تأکید معنی ندارد چه آنکه در فرض چهارم هر دو امر به شیء مابین مقید شده‌اند و یکی از شرایط تأکید آن است که مؤکد و مؤکد باید با هم مساوی
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۷

بالتداخل بمعنی الاکتفاء بامثال واحد عن المطلوبین فهو ممکن، (۱) و لکنه لیس من باب التأكيد، بل لا- يفرض الّا بعد فرض التأسيس (۲) و أن هناك أمرین یمثلان معا بفعل واحد.

و لکن التداخل - علی کلّ حال (۳) - خلاف الاصل، و لا یصار الیه الا بدلیل خاص، كما ثبت فی غسل الجنابة انه یجزی عن کل غسل آخر، و سیأتی البحث عن التداخل مفصلا فی مفهوم الشرط.

۱۱- دلالة الامر بالامر علی الوجوب

إذا أمر المولی أحد عبیده أن یأمر عبده الآخر بفعل - فهل هو أمر بذلک الفعل حتی یجب علی الثانی فعله؟ (اختلفوا) علی قولین. و هكذا یمکن فرضه علی نحوین: (۴)

باشند.

(۱). مرحوم مظفر در این عبارت معنی تداخل در مسبب را بیان فرموده است (چه آنکه در ما نحن فیه منظور از تداخل، تداخل در مسبب است و نه تداخل در سبب و بررسی مفصل تداخل در بحث مفهوم خواهد آمد) و تداخل در مسبب عبارت است از اینکه دو مطلوب به امثال واحد اکتفا شود و از تعریف (تداخل) بدست می‌آید که باید دو امر باشد و دو مطلوب باشد آن وقت مسئله تداخل در مسبب مطرح می‌گردد که اگر دلیل خاص بر تداخل داشتیم تداخل را قائل خواهیم شد، و الّا فلا.

(۲). یعنی فرض تداخل در صورتی است که تأسیس فرض گردد به این معنا که اولاً دو امر تأسیسی باید باشد و سپس مسئله تداخل مطرح می‌شود که هر دو امر با هم تداخل می‌کنند و با «فعل واحدی» هر دو امر امثال می‌شوند یا خیر؟ بنابراین اگر دو امری باشد و امر دوم تأکید بر امر اول باشد مسئله تداخل اصلاً قابل فرض و تصور نخواهد بود چه آنکه در فرض تأکید تداخل معنا ندارد.

(۳). یعنی چه آنکه در ما نحن فیه تداخل ممکن باشد و یا نباشد تداخل خلاف اصل و قاعده می‌باشد، قاعده و اصل اقتضای عدم تداخل را دارد، چه آنکه از نظر قواعد در مقابل دو امر و دو مطلوب دو تا امثال باید محقق گردد، آری اگر دلیل خاصی بر تداخل داشتیم آن وقت مجوز برای ارتکاب خلاف اصل و قاعده داریم و تداخل ثابت خواهد شد.

(۴). در مبحث شماره یازده دو نکته مهم قابل توجه است: نکته اول محل نزاع باید مشخص شود و نکته دوم ثمره نزاع از چه قرار خواهد بود. و اما نکته اول: امر به امر به این معنی که مثلاً مولی به عبد شماره یک امر می‌کند که عبد شماره یک به عبد شماره دو دستور بدهد که فلان کار را انجام بدهد، عبد شماره یک را مأمور اول می‌گویند و عبد شماره دو را مأمور ثانی می‌نامند و محل نزاع (امر) عبد شماره یک است که آیا دلالت بر وجوب دارد یا خیر؟ (چه آنکه امر مولی مسلماً دلالت بر وجوب دارد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۸

محل بحث نیست و همچنین امر عبد با قطع نظر از آنکه مأمور، به امر نمودن واقع شود مسلماً دلالت بر وجوب ندارد و لذا امر عبد شماره یک که مأمور اول است مورد نزاع است که آیا دلالت بر وجوب دارد یا خیر؟).

در رابطه با «امر به امر» به حسب مقام ثبوت و واقع روی هم رفته سه صورت تصور می‌شود که دو صورت آن از محل نزاع خارج است و تنها یک صورت است که از نظر عرفی می‌تواند مصداق (امر به امر) باشد مورد نزاع خواهد بود.

اما آن دو صورت که از محل نزاع خارج است صورت اولی آن است که مأمور اول عنوان مبلغ و پیام‌رسان را دارد، مثلاً از نظر شرعی رسول الله صلی الله علیه و آله به ابا ذر امر می‌کند که برود به مردم امر رسول الله صلی الله علیه و آله را برساند در این صورت ابا ذر (ره) امر و دستور پیغمبر را برای مردم بازگو می‌نماید و ابا ذر از ناحیه خود امر نکرده، بلکه تنها امر رسول الله صلی الله علیه و آله را نقل کرده و به مردم ابلاغ نموده است، و یا مثلاً از نظر عرفی رئیس دولت به وزیر خود امر می‌کند که امر او را به رعیت ابلاغ کند، او امر انبیاء الله کلا از همین قبیل است و انبیای الهی از ناحیه خود دستور نمی‌دادند و بلکه اوامر الهی را به مردم بازگو و ابلاغ می‌فرمودند، در این صورت امر انبیاء و یا امر وزیر ظهور در وجوب دارد برای اینکه امر انبیاء و وزیر در حقیقت همان امر پروردگار و امر رئیس دولت است و دلالت بر وجوب دارد و هیچ‌کسی نزاع و خلافتی ندارد، این صورت از محل بحث خارج است.

و صورت دومی آن است که امر کردن مأمور اول موضوعیت داشته باشد یعنی غرض آمر به «امر کردن مأمور اول» تعلق گرفته است مثلاً در اوامر عرفیه مولی به پسرش دستور می‌دهد که نسبت به عبد مولی امر صادر نماید و دستور بدهد، غرض مولی آن است که پسرش دستور دادن و امر کردن را یاد بگیرد، مولی به فعل عبد که مأمور ثانی می‌باشد کاری ندارد، عبد چه مأمور به را انجام بدهد و یا انجام ندهد غرض مولی حاصل می‌شود.

این صورت از محل بحث خارج است چه آنکه در اوامر شرعیه فرض مذکور مصداق ندارد و در اوامر شرعیه «نفس دستور دادن و امر کردن» هیچ‌گاه موضوعیت ندارد متعلق غرض نخواهد بود.

و اما آن صورت که محل نزاع است و مصداق (امر به امر) می‌باشد آن است که مأمور اول وظیفه دارد که از جانب خود امر نماید و فرمان صادر کند، مثلاً رسول الله صلی الله علیه و آله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۹

۱- أن يكون المأمور الاول على نحو المبلغ الامر المولى إلى المأمور الثانى، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثانى. و كل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

۲- ألا يكون المأمور الاول على نحو المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الامر إلى الثانى من قبل نفسه، و على نحو قول الامام عليه السلام «مرهم بالصلاة و هم أبناء»

به ابا ذر (ره) امر می‌کند که برود در بین مردم (ربذه) مثلاً و از ناحیه خود (مبنی بر اینکه باید زکات بپردازند) امر صادر نماید در این صورت (امر) ابا ذر که مأمور اول می‌باشد طریقت دارد و غرض مولی همان پرداخت زکات است که از ناحیه مأمورین ثانی باید انجام شود، در این فرض علماً نزاع نموده‌اند که آیا «امر ابا ذر» عین امر رسول الله می‌باشد که دلالت بر وجوب خواهد داشت و یا آنکه چنین نیست؟

مختار مرحوم مظفر آن است که مجرد امر به امر از نظر عرفی ظهور در وجوب دارد، یعنی امر ابا ذر نسبت به مردم، واجب الاطاعة می‌باشد و عین امر رسول الله صلی الله علیه و آله خواهد بود.

نکته دوم ثمره نزع، ثمره نزع (کما ذکر فی المحاضرات، لسید خوئی (ره)، جلد ۴، صفحه ۷۶) مشروعیت عبادت صبی می‌باشد به این معنی که امام علیه السلام فرموده است (مروهم بالصیلة و هم ابناء سبع)، امر کنید به فرزندان هفت‌ساله‌تان که نماز بگذارند در این مورد امام علیه السلام به پدران امر نموده که به فرزندانشان امر به صلاۀ کنند مأمور اول پدران است و مأمور ثانی فرزندان، در نزع مذکور اگر قائل شدیم که امر به امر به شیء امر به همان شیء است یعنی امر مأمور اول عین همان امر است و نسبت به مأمور ثانی ظهور در وجوب دارد و سرانجام مشروعیت عبادت صبی ثابت می‌شود چه آنکه در حقیقت امام علیه السلام به اطفال امر به صلاۀ نموده است و عبادت صبی امر شرعی دارد و مشروع خواهد بود (روایت مذکور معتبر است و روایات معتبره دیگر ایضا به این مضمون وارد شده است).

و اما اگر در نزع مزبور قائل شویم که امر مأمور اول دلالت بر وجوب ندارد و جدای از امر مولی می‌باشد عبادت صبی مشروعیت پیدا نمی‌کند برای اینکه امر شرعی نخواهد داشت عبادتی که امر شرعی نداشته باشد مشروعیت ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۰
سبع» یعنی الاطفال.

و هذا النحو هو محل الخلاف و البحث. و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحوين المذكورين. و المختار: ان مجرد الامر بالامر ظاهر عرفا في وجوبه على الثاني.

و توضیح ذلك: ان الامر بالامر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

(الاولی) - أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، و يكون أمره بالامر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه. و إذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالامر - لا شك - أمرا بالفعل نفسه.

(الثانية) - أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الاول، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلا - أن يأمر العبد بشيء، و لا يكون غرضه الا أن يعود ابنه على اصدار الاوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في اصدار الاول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

و واضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالامر أمراً له، و لا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لان الامر المتعلق لامر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية و هو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقة لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني. فان قامت قرينه على احدى الصورتين المذكورتين فذاك، و ان لم تقم قرينه فان ظاهر الاوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقة.

فاذا، الامر بالامر مطلقاً (۱) يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه على نحو الموضوعية. و ليس مثله يقع في الاوامر الشرعية (۲).

(۱). مطلق یعنی، چه اینکه طریقت امر مأمور اول معلوم باشد و یا آنکه طریقت آن معلوم نباشد منتهی قرینه بر اینکه امر مأمور اول موضوعیت دارد موجود نباشد.

(۲). یعنی بودن امر به امر کردن (که امر کردن مأمور اول) موضوعیت داشته باشد و غرض امر به نفس (امر کردن مأمور اول) تعلق گرفته باشد در شریعت الهی وجود ندارد به این معنی که مثلاً یک رئیس و یا یک خان به پسرش امر می‌کند که او فرمان بدهد و امر و دستور صادر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۱

الخاتمة - فی تقسیمات الواجب (۱)**اشاره**

للاوجب عدة تقسیمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقا بمباحث الاوامر و اتماما للفائدة.

۱- المطلق و المشروط

ان الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن احد نحوين: (۲)

نماید و غرض آمر آن است که پسرش فرمان‌روایی و دستور صادر کردن را یاد بگیرد و کاری به آن ندارد که پسر او به چه چیز امر می‌کند، به عبارت دیگر (امر پسر) موضوعیت دارد، این گونه امر به امر در شریعت الهی وجود ندارد. (۱). الخاتمة - فی تقسیمات الواجب

(۲). یکی از تقسیمات واجب، تقسیم واجب است به مشروط و مطلق، واجب مشروط آن است که وجوب آن توقف دارد بر چیزی که وجود آن متوقف بر آن چیز است مانند (صلاة) که وجوبش توقف بر «دخول وقت» دارد که پیش از دخول وقت صلاة واجب نخواهد بود چنانچه بدون دخول وقت، وجود صلاة تحصیل و تحقق پیدا نمی‌کند.

و اما واجب مطلق آن است که وجوب آن توقف بر چیزی که وجود آن بر آن چیز متوقف است ندارد، مانند حج که وجوب آن توقف بر تهیه مقدمات (مثل زاد و راحله و طی مسافت) ندارد ولی وجود و تحقق حج توقف بر تهیه آن مقدمات خواهد داشت.

نکته قابل توجه آن است که با تقسیم مذکور، واجب دو مصداق پیدا نمی‌کند بر خلاف تقسیم واجب به تعبدی و توصلی که واجب دارای دو بخش می‌شود، یعنی مصداق واجب تعبدی جدای از مصداق توصلی است که صلاة مصداق تعبدی است و تطهیر ثوب مصداق توصلی می‌باشد، اما در تقسیم مشروط و مطلق واجب به دو مصداق جدای از هم منشعب نمی‌گردد، به عبارت دیگر مشروط و مطلق از امور نسبی و اضافی می‌باشند به این معنی که واجب مطلق و مشروط را در یک مصداق می‌توانیم تصور نماییم، مثلا (صلاة) نسبت به دخول وقت واجب مشروط است و نسبت به وضوء و غسل و تیمم واجب مطلق است و همچنین حج نسبت به استطاعت واجب مشروط است و نسبت به تهیه مقدمات حج واجب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۲

۱- ان يكون متوقفا وجوبه على ذلك الشيء، و هو - أي الشيء - مأخوذا في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. و هذا هو المسمى (بالواجب المشروط)، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، و لذا لا يجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

۲- ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، و ان توقف وجوده عليه. و هذا هو المسمى (بالواجب المطلق)، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج. و منه الصلاة بالقياس إلى الوضوء و الغسل و الساتر و نحوها.

و من مثال الحج يظهر أنه - و هو واجب واحد - يكون واجبا مشروطا بالقياس إلى شيء و واجبا مطلقا بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط و المطلق أمران اضافيان.

ثم اعلم ان كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة و هي البلوغ

مطلق خواهد بود، و جوب حج بستگی به تهیه مقدمات ندارد، از اینجا است که واجب تمام عیار مطلق هرگز وجود ندارد چه آنکه جوب هر واجبی لا اقل به شرایط (عامه) (عقل و بلوغ و قدرت) توقف دارد و بر صبی و مجنون و عاجز چیزی واجب نمی‌باشد و آقایان صبی و مجنون و عاجز، نه تنها از ناحیه هفت دولت بلکه از طرف هفتاد دولت آزادند، البته در مورد (علم) بعضی‌ها نظر داده‌اند که (علم) در ردیف عقل و قدرت و بلوغ بوده و از شرایط عامه به حساب می‌آید ولی حق مطلب آن است که (علم) شرط تنجز تکلیف است نه آنکه جزء شرایط عامه باشد، به این معنی اگر کسی با علم به حرمت و علم به جوب حرامی را مرتکب و واجبی را ترک نماید عقاب و عذاب در انتظارش خواهد بود و اگر با جهل به حرمت و جوب چنان غلطی را بکند عقاب ندارد ولی جوب و حرمت از شخص جاهل به جهت جهل ساقط نمی‌شود و او مثل (عالم) مکلف خواهد بود، و از اینجا است که تحصیل قدرت واجب نیست مثلا شخصی قدرت بر صیام شهر رمضان ندارد، و روزه از او ساقط است و شخص عاجز در عین حال که می‌تواند با دارو و درمان تحصیل قدرت نماید و روزه بگیرد ولی تحصیل قدرت واجب نخواهد بود، و اما اگر نسبت به احکام جاهل باشد واجب است تحصیل علم نماید فرق مذکور بین قدرت و علم حاکی از آن است که علم از شرایط عامه نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۳

والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.

و اما (العلم) فقد قيل إنه من الشروط العامة، والحق انه ليس شرطا في الوجوب و لا- في غيره من الاحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء.

نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجّة و غيرها ان شاء الله تعالى. و ليس هذا موضعه.

۲- المعلق و المنجز

لا شك أن الواجب المشروط بعد (۱) حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن

(۱). یکی از تقسیمات، تقسیم واجب به معلق و منجز می‌باشد تقسیم مزبور تنها در واجب مطلق تصور می‌شود، به این معنی که هر واجبی زمانی که شرط و جوب آن حاصل گردید از حالت مشروط بودن بیرون آمده و به صورت واجب مطلق درمی‌آید. به عبارت دیگر با حصول شرط واجب تکلیف برای مکلف فعلی می‌شود، در همین مرحله فعلیت واجب و مطلق بودن آن ماجرای معلق بودن و منجز بودن مطرح خواهد شد به این معنی که فعلیت و جوب گاهی مقارن و هم‌زمان با فعلیت واجب است، در این صورت واجب منجز خواهد بود، و زمانی فعلیت و جوب هم‌زمان با فعلیت واجب نبوده و بلکه فعلیت واجب در زمان بعد قرار می‌گیرد در این صورت واجب معلق می‌باشد.

بنابراین واجب منجز و معلق را بدین کیفیت می‌توان معرفی کرد: واجب منجز آن است که فعلیت پیدا کردن و جوب آن هم‌زمان با فعلیت پیدا کردن واجب و اصل عمل می‌باشد مانند صلاه که با دخول وقت و جوب صلاه فعلیت پیدا می‌کند واجب و اصل عمل ایضا در همین زمان فعلیت دارد، نظر بر اینکه در این فرض واجب تنجز، دارد و مکلف برای انجام تکلیف هیچ‌گونه مانعی ندارد، لذا این واجب را (منجز) می‌گویند.

«واجب معلق» آن است که زمان فعلیت پیدا کردن واجب متأخر از زمان فعلیت پیدا کردن و جوب آن می‌باشد مانند حج که با استطاعت و جوب حج، فعلی می‌شود ولی خود واجب و اصل عمل، در زمان بعد فعلیت می‌یابد یعنی فعلیت واجب و عمل حج، به فرارسیدن موسم بستگی دارد که پس از حصول استطاعت و پیش از فرارسیدن موسم حج و جوب حج بر مستطیع فعلیت دارد (و لذا

بر آقای مستطیع واجب است مقدمات حج را مهیا و زاد و راحله را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۴

الواجب (۱) المطلق، فیتوجه التکلیف فعلا إلى المکلف. و لکن فعلیه التکلیف تتصور علی وجهین:

۱- أن تكون فعلیه الوجوب مقارنة زمانا لفعلیه الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. و یسمى هذا القسم (الواجب المنجز)، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلی، و الواجب و هو الصلاة فعلی أيضا.

۲- أن تكون فعلیه الوجوب سابقة زمانا علی فعلیه الواجب، فیتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. و یسمى هذا القسم (الواجب المعلق) لتعلق الفعل - لا وجوبه - علی زمان غیر حاصل بعد، كالحج - مثلا - فانه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلیا - كما قيل (۲) - و لکن الواجب معلق علی حصول الموسم، فانه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، و لذا يجب علیه ان یهیی المقدمات و الزاد و الراحلة حتی یحصل وقته

فراهم نماید) نظر بر اینکه پس از فعلی شدن وجوب حج با حصول استطاعت، انجام واجب و اصل عمل حج، به فرارسیدن ایام حج، تعلق دارد، لذا این واجب را (معلق) می‌نامند، وقتی که موسم فرارسید، اصل عمل و واجب فعلیت پیدا می‌کند.

(۱). یعنی واجبی که شرط وجوب آن حاصل شده باشد، شأنت و منزلت واجب مطلق را دارد همان‌طوری که وجوب واجب مطلق فعلی است، و وجوب واجبی که شرطش حاصل شده ایضا فعلی خواهد بود.

(۲). كما قيل، اشاره به آن است که مطلب مذکور (کون وجوب الحج فعلیا عند حصول الاستطاعة) از نظر عده‌ای قابل قبول است، ولی از نظر اکثر علما قابل قبول نمی‌باشد.

توضیح مطلب از این قرار است که بعضی‌ها معتقدند با حصول استطاعت وجوب حج فعلیت پیدا می‌کند و لکن واجب و اصل عمل حج، پس از فرارسیدن موسم، فعلی می‌شود و لذا تهیه مقدمات واجب است.

و عده‌ای دیگر از محققین (که مرحوم مظفر با آنهاست) واجب مطلق را قبول ندارند و در مورد مسئله حج می‌گویند حج با حصول استطاعت واجب نمی‌شود بلکه وجوب حج بعد از فرارسیدن موسم، ذمه مستطیع را اشغال خواهد کرد و با حصول استطاعت وجوب حج ذمه مستطیع را مشغول نمی‌سازد و وجوب فراهم کردن مقدمات از باب مقدمه واجب خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۵

و موسمہ لیفعله فی وقته المحدد له.

و قد وقع البحث و الکلام هنا فی مقامین (۱):

(۱). مرحوم مظفر پس از تبیین و معرفی واجب معلق و منجز، بحث در این زمینه را در دو مقام مطرح می‌نماید:

مقام اول: آیا واجب معلق امکان دارد یا خیر و انگیزه قول به واجب معلق چه خواهد بود؟ بطور اجمال به انگیزه قول به واجب معلق اشاره و مختار خود را ابراز و بحث مفصل در این زمینه را به باب مقدمه واجب محول می‌نماید.

صاحب فصول (ره) از کسانی است که به واجب معلق اعتقاد دارد و انگیزه و سرّ آنکه صاحب فصول (ره) تن به این مطلب داده و واجب معلق را از دل و جان پذیرفته است، آن است که مثلا در باب حج پس از حصول استطاعت و قبل از فرارسیدن (موسم حج) اگر بگوییم وجوب حج هنوز بر ذمه مستطیع استقرار نیافته است و بلکه پس از فرارسیدن (موسم) استقرار می‌یابد، مستطیع می‌تواند به مقدمات حج از قبیل (دفتر بهداشت تهیه کردن و از هفت‌خان آزمایشات گوناگون عبور کردن و طی مسافت و ...) را ترک نماید (برای اینکه با عدم استقرار وجوب به توسط حصول استطاعت هیچ‌یک از مقدمات بر او واجب نخواهد بود) سرانجام با ترک

مقدمات در موقع فرارسیدن (موسم) قدرت بر انجام حج ندارد، و در نتیجه حج بر هیچ مستطعی واجب نمی‌گردد.

صاحب فصول (ره) بخاطر حل این معضله قائل به واجب معلق شده است، به این معنی که حج پس از حصول استطاعت واجب می‌شود و وجوب آن ذمه مستطیع را اشغال می‌کند و لکن واجب و اصل عمل حج، معلق است به فرارسیدن (موسم) و پس از فرارسیدن (موسم) واجب منجز خواهد شد و نظر بر اینکه پس از حصول استطاعت وجوب در ذمه مکلف مستقر می‌شود لذا بر مستطیع تهیه مقدمات و ... واجب می‌شود.

بالاخره صاحب فصول (ره) با قائل شدن به واجب معلق مشکله مزبور (چرا تهیه مقدمات واجب باشد و چرا ترک مقدمات برای مکلف «مستطیع» جایز نباشد) را به سادگی حل می‌کند.

و اما مرحوم مظفر و اکثر از محققین واجب معلق را محال می‌دانند، بخاطر آنکه مثلا وجوب حج پیش از دخول وقت آن غیر معقول است بنابراین پس از حصول استطاعت و پیش از فرارسیدن موسم، حج واجب نبوده و تهیه مقدمات آن از باب مقدمه واجب خواهد اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۶

(الاول)- فی امکان الواجب المعلق، و المعروف عن صاحب الفصول القول بامكانه و وقوعه، و الاكثر علی استحالتة، و هو المختار، و ستعرض له ان شاء الله تعالى فی مقدمه الواجب مع بیان السر فی الذهاب إلى امکانه و وقوعه و سنین أن الواجب فعلا فی مثال الحج هو السير و التهيئة للمقدمات و اما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم و القدرة علیها فی زمانه. و (الثانی)- فی أن ظاهر الجملة الشرطية فی مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة فی المثال الا- بعد دخول الوقت، أو أنه شرط للوجوب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت فی المثال، و اما الوجوب فهو فعلى مطلق؟

و بعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر فی الجزاء، أو أنه شرط لمدلول مادة الأمر فی الجزاء؟ و هذا البحث یجری حتی لو كان الشرط غیر الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصل».

بود، چه آنکه آقای مستطیع یقین دارد که موسم حج صددرصد فرامی‌رسد و از باب مقدمه واجب باید مقدمات لازم را فراهم نماید.

و از اینجاست که نتیجه بحث و گفتگوی مرحوم مظفر در مقام دوم تنها معرفی واجب مشروط و مطلق است و از واجب منجز و معلق اصلا سخنی به میان نیاورده است و از این مطلب کشف می‌شود که مرحوم مظفر «ره» می‌خواهد بفرماید واجب یا مطلق است و یا مشروط، و واجبی به نام معلق نخواهیم داشت.

مقام دوم: خلاصه سخن آن است که در مثال (اذا دخل الوقت فصل) (فصل) جزا است و دارای هیئت و ماده می‌باشد، مفاد هیئت (صیغه امر) وجوب است و مفاد ماده صل (صلاة) یعنی همان عمل نماز خواهد بود، اگر قید (اذا دخل الوقت) مربوط به مفاد هیئت یعنی وجوب باشد واجب مشروط از آب درمی‌آید و تحصیل مقدمات که قید وجوب است واجب نمی‌باشد و اگر قید (اذا دخل الوقت) مربوط به مفاد ماده باشد یعنی قید برای اصل عمل صلاة باشد در این صورت واجب مطلق خواهد بود و تحصیل آن مقدمات که قید مفاد ماده است واجب می‌شود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۷

فعلى القول بظهور الجملة فی رجوع القيد إلى الهيئة، ای أنه شرط للوجوب- یكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب تحصیل شیء من المقدمات قبل حصول الشرط.

و على القول بظهورها فی رجوع القيد إلى المادة، أي انه شرط للواجب- یكون الواجب واجبا مطلقا، فيكون الواجب فعليا قبل حصول

الشرط، فیجب علیه تحصیل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فیما بعد. و هذا النزاع هو النزاع المعروف بین المتأخرین فی رجوع القید فی الجملة الشرطیة إلى الهیئة او المادة. و سيجىء تحقیق الحال فی موضعه ان شاء الله تعالى.

۳- الاصلی و التبعی

(الواجب الاصلی): ما قصدت افادة وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوبی الصلاة و الوضوء المستفادین من قوله تعالى: (وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)، و قوله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ). (۱)

(۱). از نظر میرزای قمی (ره) ملاک واجب اصلی آن است که وجوب آن مستقیماً از لفظ استفاده شود و مقصود متکلم از لفظ همان واجب باشد و مناط واجب تبعی آن است که وجوب آن مستفاد از لفظ نباشد و متکلم آن واجب را مستقیماً از لفظ قصد نکرده باشد.

به عبارت دیگر (الواجب الاصلی هو الذی استفید وجوبه من اللفظ و قصده المتکلم منه و التبعی بخلافه). از نظر صاحب فصول (ره) مناط واجب اصلی آن است که با خطاب مستقل تفهیم شده باشد و تبعی آن است که از خطاب مستقل برخوردار نباشد، به عبارت دیگر: (المناطق فی الاصلیة و التبعیة هو الاستقلال بالخطاب و عدمه).

مرحوم نائینی در مورد واجب اصلی و تبعی تفسیر سومی دارد: اصلی عبارت از آن است که اراده مستقلة به آن تعلق گرفته باشد بخاطر آنکه مورد التفات و توجه می‌باشد و تبعی آن است که اراده مستقلة به آن متعلق نشده باشد بخاطر آنکه مورد التفات و توجه نمی‌باشد، به عبارت دیگر: (الاصلی عبارة تعلقت به الارادة مستقلة من جهة الالتفات الیه و التبعی عبارة عما لم تعلق به ارادة مستقلة لعدم الالتفات الیه).

نکته قابل توجه در بحث مورد نظر آن است که بنا بر دو تفسیر اول و دوم واجب اصلی و اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۸

و (الواجب التبعی): ما لم تقصد افادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. و هذا كوجوب المشی إلى السوق المفهوم من أمر المولی بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشی إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام. كما فی كل دلالة التزامیة فیما لم يكن اللزوم فیها من قبیل البین بالمعنی الاخص (۱).

تبعی به لحاظ مقام اثبات و دلالت تصور می‌شود که اگر دلالت لفظ بر آن واجب بطور مستقیم و مقصود متکلم از لفظ همان واجب بود واجب اصلی می‌باشد و الا تبعی خواهد بود.

و اما بنا بر تفسیر سوم واجب اصلی و تبعی به لحاظ مقام ثبوت و واقع تصور خواهد شد که اگر واقعا اراده مولی مستقیماً و مستقلاً به آن واجب تعلق گرفته باشد اصلی است، و الا تبعی می‌باشد، و ناگفته نماند مبنای مرحوم مظفر همان مبنای مرحوم میرزای قمی می‌باشد و بنا بر مبنای مرحوم مظفر (فاغسلوا و جوهکم ...) که مستقیماً دلالت بر وضو دارد و آنچه که از کلام مذکور قصد شده است، وضوء می‌باشد و لذا (وضوء) واجب اصلی خواهد بود، و اما بنا بر مبنای سوم (وضوء) واجب تبعی است چه آنکه اراده مولی

واقعا و ثبوتا و مستقلا به صلاة تعلق گرفته و به تبع صلاة بر (وضوء) تعلق یافته و وضوء واجب تبعی می‌باشد.

(۱). (لازم) سه قسم دارد:

۱- لازم بین به معنی الاخص آن است که از تصور ملزوم بلافاصله لازم، تصور می‌شود و ملازمه کاملا مشخص می‌باشد مانند (نار و حرارت) که (نار) ملزوم است و حرارت لازم بین به معنی الاخص خواهد بود.

۲- لازم بین به معنی الاعم آن است که از تصور ملزوم و تصور لازم و تصور نسبت بین آن دو ملازمه مشخص و جزمی می‌شود مثلا اولاً باید صلاة را تصور نمود و پس از آن وضوء را و سپس نسبت بین وضوء و صلاة را باید تصور کرد. آن وقت ملازمه بین وضوء و صلاة مشخص می‌گردد که از نظر شرعی تحصل و تحقق صلاة بدون وضوء امکان ندارد.

۳- لازم غیر بین آن است که جزم به ملازمه بین لازم و ملزوم به سادگی و آسانی حاصل نمی‌شود و بلکه اثبات و احراز ملازمه نیاز به اقامه دلیل دارد مانند ملازمه بین کثرت رماد (خاکستر) و سخاوت در مورد شخصی که خاکستر زیاد دارد و یا ملازمه بین (کثرة سوخت) و سخاوت در مورد شخصی که کثرت سوخت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۹

۴- التخییری والتعیینی (۱)

(الواجب التعیینی): ما تعلق به الطلب بخصوصه، و لیس له عدل فی مقام الامتثال، كالصلاة و الصوم فی شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحة فی نفسها لا یقوم مقامها واجب آخر فی عرضها. و قد عرفناه فیما سبق ص ۱۲۵ بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر یكون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه». و انما قیدنا البديل فی عرضه، لأن بعض

نظر بر اینکه لازم بین به معنی الاخص داخل در دلالت التزامیه لفظیه می‌باشد و لازم بین به معنی الاخص مستقیما از لفظ مستفاد می‌گردد، لذا اگر واجبی به عنوان لازم بین به معنی الاخص از لفظ اراده شود واجب اصلی خواهد بود و واجبی که به عنوان لازم بین به معنی الاعم از کلام اراده شود واجب تبعی می‌باشد و بدین لحاظ مرحوم مظفر می‌فرماید (لم یکن اللزوم فیها من قبیل البین بالمعنی الاخص).

(۱). یکی از تقسیمات واجب تخیری و تعینی می‌باشد، واجب تعینی آن است که طلب مولی به خود واجب (بخاطر آنکه فی نفسه دارای مصلحت می‌باشد) تعلق گرفته است، به عبارت دیگر: واجب تعینی جانشین و عدل «عرضی» ندارد ولی ممکن است جانشین (طولی) داشته باشد مثلا وضوء واجب تعینی است که طلب به خود آن متعلق شده است و وضو فی نفسه ذی مصلحت می‌باشد و در عرض خود عدل و جانشین ندارد، منتهی در طول خود جانشین دارد به این معنی که در صورت متعذر بودن وضو، تیمم بدل و عدل آن بوده و هیچ گاه تیمم در عرض وضو در صورت امکان آن پذیرش نخواهد داشت. واجب تخیری آن است که طلب مولی تنها به آن واجب تعلق نگرفته باشد بلکه به آن واجب و یا غیر آن متعلق شده باشد به عبارت دیگر واجب تخیری در عرض خود بدل و جانشین دارد و متعلق طلب یکی از آنها است و مکلف هر کدام را انجام داد مجزی می‌باشد، مثلا در کفاره صوم رمضان اگر کسی عمدا روزه را باطل نماید (صیام ستین یوم) به عنوان واجب تخیری واجب است و بدل و جانشین عرضی دارد که مکلف می‌تواند عوض صیام ستین یوم «اطعام» نماید و یا «عتق رقبة».

بنابراین واجب تخیری واجبی است که ترک آن جایز است منتهی با شرط آنکه عدل آن را انجام دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۰

الواجبات التعیینیة قد یكون لها بديل فی طولها و لا یخرجها عن كونها واجبات تعینیة كالوضوء مثلا الذی له بديل فی طولها و هو

التیمم، لانه انما يجب إذا تعذر الوضوء، و كالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلك (۱). و كخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، و هي العتق أولا فان تعذر فصيام شهرين فان تعذر فاطعام ستين مسكينا.

و (الواجب التخييري) ما كان له عدل و بديل في عرضه، و لم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. و هو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمدا، فانه واجب و لكن يجوز تركه و تبديله بعتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا.

و الاصل في هذا التقسيم (۲) أن غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فانه لا مناص

(۱). (ايضا) يعني مانند وضو (كذلك) يعني بدل طولی دارد.

(۲). مرحوم مظفر در این عبارت اشکالی را پاسخ می‌دهد و آن اشکال آن است که بعضی‌ها واجب تخییری را غیر ممکن می‌دانند چه آنکه اولاً واجب تخییری چگونه می‌تواند، واجب باشد در حالی که ترک آن جایز می‌باشد؟ و ثانیاً چگونه امکان دارد که طلب مولی به چند چیز تعلق بگیرد در عین حال که مطلوب واقعی مشخص و معلوم نباشد، یعنی در واجب تخییری متعلق طلب چه خواهد بود؟ بالاخره روی جهات مذکور واجب تخییری را غیر ممکن و مستبعد شمرده‌اند.

مرحوم مظفر برای رفع این استبعاد می‌فرماید: واجب تخییری غیر ممکن نبوده و استبعادی نخواهد داشت چه آنکه غرض مولی گاهی به یک شیء معین تعلق می‌گیرد در این صورت طلب مولی (که تابع غرض او است) به همان یک چیز مربوط می‌شود و مطلوب و مقصود مولی همان یک چیز معین می‌باشد و سرانجام واجب تعیینی محقق خواهد شد.

و گاهی غرض مولی به دو شیء و یا بیشتر تعلق می‌یابد که هر یک از آنها غرض مولی را تحصیل خواهد کرد و در این صورت واجب تخییری بوجود می‌آید و عمده دلیل این مطلب آن است که اگر به نفس خود مراجعه کنیم می‌بینیم اراده ما گاهی به یک شیء معین تعلق می‌گیرد و گاهی به چند شیء که هر کدام تحصیل‌کننده غرض می‌باشد مثلاً در مسائل عرفی شخصی به فرزند خود می‌گوید: باید درس بخوانی و یا باید شاگرد فلان مغازه باشی و یا باید در فلان کارگاه صنعتی مشغول یادگیری صنعتی باشی و ... که هر یک از آنها محصل غرض

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۱

حینتذ من أن يكون هو المطلوب و المبعوث اليه وحده. فيكون (واجبا تعيينيا). و ربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها.

و كلا القسمين واقعان في اراداتنا نحن ايضا، فلا وجه للاشكال في امكان الواجب التخييري، و لا موجب لاطالة الكلام.

ثم ان اطراف الواجب التخييري (۱) ان كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد،

پدر (بیکار نبودن فرزند) خواهد بود.

و اما در مورد جواز ترک واجب تخییری باید گفت: ترک واجب در صورتی جایز نیست که عدل و بدل آن انجام نشود و در مسئله واجب تخییری در صورت آوردن بدل، ترک آن جایز است و الا بدون انجام دادن بدل هرگز ترک آن جایز نخواهد بود.

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر آن است که واجب تخییری را (از جهت افراد و مصادیق تخییر) می‌توان به دو نوع تصور نمود:

۱- واجب تخییری عقلی، ۲- واجب تخییری شرعی.

اما نوع اول آن است که اطراف تخییر افرادی هستند که قدر جامع حقیقی دارند و آن قدر جامع کلی طبیعی است و اطراف تخییر افراد و مصادیق این کلی می‌باشند مثلاً طلب مولی به طبیعت (صلاة) (که کلی طبیعی است و دارای افراد و مصادیقی می‌باشد) تعلق

گرفته و مکلف به حکم عقل مخیر است متعلق طلب را در ضمن یکی از افراد آن (صلاة در مسجد، صلاة در حمام، صلاة در صحرا، با جماعت، بدون جماعت، در اول وقت و ...) بوجود بیاورد نظر بر اینکه تخیر مزبور از ناحیه عقل است چه آنکه در مثال مذکور طلب شارع مقدس علیه السلام به یک شیء معینی (کلی طبیعی) تعلق گرفته و از نظر شرعی واجب تعیینی می‌باشد لذا واجب مزبور را واجب تخیری عقلی می‌نامند و همه واجبات تعیینی شرعی نسبت به افراد طولی، واجب تخیری عقلی خواهند بود. نوع دوم آن است که افراد تخیر قدر جامع ندارند و تخیر از ناحیه شرع می‌باشد مانند خصال کفاره: که عتق، صوم و اطعام اطراف تخیر هستند و قدر جامع ندارند و از نظر شرعی مکلف مخیر است هر یک از آن‌ها را انجام بدهد و نظر بر اینکه تخیر مزبور از ناحیه شرع می‌باشد و (عقل) در آن نقشی ندارد لذا تخیر مذکور را تخیری شرعی می‌نامند، و منظور از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۲

فانه يمكن ان يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فاذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمي (عقليا)، و هو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعد من الواجب التعييني فان كل واجب تعيني كلي - يكون المكلف مخيرا عقلا - بين افراده، و التخيير يسمي حينئذ عقليا. مثاله قول الاستاذ لتلميذه «اشتر قلما» الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص و غيرهما، فان التخيير بين هذه الانواع يكون عقليا كما ان التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا. و ان لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فان البعث اما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان (أحد هذه الامور)، أو نحو كل واحد منها مستقلا و لكن مع العطف ب (أو) و نحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الاول مثلا: أوجد أحد هذه الامور. و يقال في النحو الثاني مثلا: صم او اطعم او اعتق. و يسمي حينئذ التخيير بين الاطراف (شرعيا) و هو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثم هذا التخيير الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و (اخرى) بين الاقل و الاكثر كالتخيير بين تسيحة واحدة و ثلاث تسيحات في ثلاثية الصلاة اليومية و رباعيتها على قول (۱). و كما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير و الطويل.

واجب تخیری که در مقابل واجب تعیینی واقع شده و مورد بحث می‌باشد واجب تخیری شرعی خواهد بود، و همین واجب تخیری شرعی گاهی افراد آن نسبت به هم مابین هستند مانند مثال خصال کفاره که عتق و اطعام و صوم هر کدام نسبت به هم تباین دارند، و گاهی اطراف تخیر از قبیل اقل و اکثر است مانند مخیر بودن بین «سه بار تسیح گفتن» و «یک بار تسیح گفتن» در رکعت سوم و چهارم، و یا مخیر بودن بین «خط کوتاه کشیدن» و «خط طویل کشیدن» در امور عرفی.

(۱). بعضی از فقها یک بار تسیح گفتن را واجب و دومی و سومی را مستحب می‌دانند، و بعضی‌ها می‌گویند یک بار تسیح گفتن واجب است و سه بار گفتن هم واجب است، منتهی به عنوان واجب تخیری، یعنی مکلف مخیر است یک بار بگوید و یا سه بار، و لذا مرحوم مظفر (علی قول) فرموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۳

و هذا الاخير - اعني التخيير بين الاقل و الاكثر (۱) - انما يتصور فيما إذا كان الغرض

(۱). توضیح مطلب از این قرار است که مرحوم مظفر می‌خواهد سؤالی را پاسخ بدهد و سؤال آن است که بعضی از اصولیین می‌گویند: واجب تخیری بین اقل و اکثر امکان‌پذیر نمی‌باشد (کما نقل فی المحاضرات، لسید خوئی، جلد ۴، صفحه ۴۴) فذهب بعضهم الى عدم امکان التخيير بين الاقل و الاكثر (... چه آنکه تخیر بین اقل و اکثر معنایش ان است همان‌طوری که اکثر محصل

غرض مولی می‌باشد اقل ایضا محصل غرض مولی خواهد بود مثلا با سه بار تسبیح گفتن غرض مولی حاصل می‌شود و همچنین با یک بار تسبیح گفتن و این است معنی تخییر بین اقل و اکثر، و رمز عدم امکان این است که اگر مکلف تصمیم بگیرد (اکثر را) انجام بدهد به محض گفتن یک بار تسبیح، به عنوان یک فرد از «اکثر» غرض مولی حاصل می‌شود و گفتن بار دوم و سوم بی‌اثر بوده و لذا وجوب بار دوم و سوم لغو محض است و از شخص حکیم قبیح خواهد بود، از اینجا است که واجب تخییری بین «اقل» و «اکثر» غیر ممکن است. مرحوم صاحب کفایه هروی (ره) از این اشکال پاسخی داده است که عین آن را مرحوم مظفر (ره) در اینجا آورده است و ما حاصل جواب آن است که مراد از اقل (یک بار تسبیح گفتن) غیر از آن اقلی است که در ضمن اکثر وجود دارد، به عبارت دیگر اقلی که محصل غرض است مطلق اقل نیست تا شامل اقل در ضمن اکثر شود بلکه مراد از اقل محصل غرض آن اقلی است که «بحدّه و بشرط لا» تصور شود (یک بار تسبیح گفتن به شرط عدم زیاده) بنابراین اقلی که محصل غرض است هرگز در ضمن اکثر تحقق نمی‌یابد و مراد از اکثر (سه بار تسبیح گفتن) که محصل غرض است آن اکثری است که «بحدّه» و به عنوان ماهیت به شرط شیء (یک بار تسبیح گفتن به شرط زیاده دومی و سومی) لحاظ گردد.

سرانجام اگر مکلف بخواهد غرض مولی را با انجام دادن «اقل» حاصل نماید باید یک بار تسبیح بگوید به شرط آنکه دومی و سومی را اضافه نکند، و اگر بخواهد غرض مولی را با انجام دادن اکثر حاصل نماید باید یک بار تسبیح بگوید به شرط آنکه دومی و سومی را اضافه کند بنابراین در صورتی که تصمیم انجام دادن اکثر را دارد به محض گفتن یک بار تسبیح غرض مولی حاصل نمی‌شود که دومی و سومی بی‌اثر و وجوب آن‌ها لغو باشد بلکه دومی و سومی در تحصیل غرض دخالت دارد، و بالاخره اقل و اکثر دو ماهیت متفاوت و متغایر دارند و اقلی که محصل غرض است هرگز در ضمن اکثر تحقق نمی‌یابد، بدین کیفیت مرحوم مظفر با اقتباس از فرمایش مرحوم آخوند هروی (ره) از اشکال لغویت پاسخ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۴

مترتبا علی الاقل بحدّه، و یترتب علی الاکثر بحدّه ایضا، اما لو کان الغرض مترتبا علی الاقل مطلقا و ان وقع فی ضمن الاکثر فالواجب حیثنذ هو الاقل فقط، و لا تكون الزیاده واجبه، فلا یکون من باب الواجب التخییری، بل الزیاده لا بد ان تحمل علی الاستحباب.

۵- العینی و الکفائی

تقدم ص ۱۲۴ «ان الواجب العینی ما یتعلق بكل مکلف و لا یسقط بفعل الغیر» (۱)

فرمودند.

مؤلف

مرحوم مظفر به قول معروف در حال ساختن و درست نمودن (ابرو) چشم را خراب نمود، با معرفی کردن (اقل) را ماهیت به شرط لا و (اکثر) را ماهیت به شرط شیء که با کلمه «بحدّه» بیان نمود گرچه امکان تخییر شرعی را در مثال تسبیحات (در رکعت سوم و چهارم صلاه یومیّه) ثابت و لغویت را رفع نمود، و لکن از محل بحث خارج شد چه آنکه بحث در تخییر شرعی ای بود که بین اقل و اکثر باشد نه بین متباینین یعنی هدف اصلی آن بود که تخییر شرعی بین اقل و اکثر تحقق یابد.

مرحوم مظفر اقل را ماهیت به شرط لا و اکثر را ماهیت به شرط شیء قلمداد نمود، ناگفته پیداست که ماهیت به شرط لا مباین و متغایر با ماهیت به شرط شیء است، بنابراین تخییر بین اقل (ماهیت به شرط لا) و اکثر (ماهیت به شرط شیء) از نظر دقت عقلی تخییر بین متباینین می‌باشد نه بین «اقل و اکثر».

ولی احتمال دارد که منظور مرحوم مظفر (ره) از تخییر بین اقل و اکثر، تخییر صوری و ظاهری باشد، به این معنی: گرچه از نظر دقت

عقلی و فلسفی تخیر بین اقل و اکثر مزبور بین متباینین است ولی از نظر شکل ظاهری تخیر بین اقل و اکثر می‌باشد.

(۱). پنجمین تقسیم برای واجب عینی و کفائی بودن است، واجب عینی آن است که وجوب متوجه تک‌تک از مکلفین بشخصه می‌شود که باید هر یک از مکلفین شخصا اقدام به انجام واجب نمایند و سقوط تکلیف از هر یک از مکلفین بستگی به آن دارد که هر کدام عمل واجب را شخصا انجام دهد، مانند (نماز)، (روزه)، (زکات)، (و ...).

واجب کفائی آن است که تکلیف متوجه همه مکلفین می‌شود منتهی به کیفیتی که اگر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۵

بعضی از مکلفین به واجب لباس عمل بپوشاند، ثواب را نصیب می‌شود و تکلیف از ذمه دیگران ساقط شده و عقاب از همه مکلفین برداشته خواهد شد، خاصیت دوم آن است که اگر همه مکلفین از انجام واجب چشم‌پوشی نمایند و هیچ‌یک واجب را انجام ندهد باید در انتظار عقاب باشند و همه معاقب خواهند بود، مانند امر به معروف و نهی از منکر و ازاله نجاست از مسجد و دفن میت و ... انگیزه تقسیم مزبور آن است که تعلق غرض مولی به شیء مطلوب به دو کیفیت تحقق می‌یابد:

کیفیت اول آن است که شیء مطلوب را هر یک از افراد مکلفین شخصا باید انجام دهد چه آنکه مصلحت مورد نظر از اقدام هر یک از مکلفین بر انجام واجب، حاصل می‌شود و نظر بر اینکه طلب مولی تابع غرض او می‌باشد لذا طلب متوجه شخص هر یک از مکلفین می‌شود و هر کدام شخصا باید عمل واجب را انجام دهد در این صورت واجب عینی محقق خواهد شد.

کیفیت دوم آن است که تعلق غرض مولی بشیء مطلوب چنان است که اگر یک نفر و یک بار عمل واجب را انجام دهد، غرض مولی حاصل و مصلحت مورد نظر بدست می‌آید و لذا خطاب مولی متوجه همه مکلفین به کیفیتی می‌شود که اگر بعضی از آنها واجب را انجام دهد غرض و مصلحت حاصل می‌شود و اگر دیگران انجام ندادند اشکالی ندارد و در این صورت واجب کفائی تحقق می‌یابد.

با تحلیل مذکور دیگر برای حیرت قدما در مورد واجب کفائی باقی نمی‌ماند قدمای از اصولیین در مورد واجب کفائی احساس تحیر و سرگردانی می‌کردند چه آنکه قاعده مسلم در مورد واجب آن است (که ترک واجب نباید جایز باشد) و این قاعده با واجب کفائی تطبیق نمی‌کند برای اینکه از یک طرف وجوب کفائی متوجه همه مکلفین است و بر همه واجب می‌باشد و از طرف دیگر اگر بعضی از مکلفین انجام دهد برای دیگران ترک آن جایز می‌شود عملی که جایز الترتیب باشد چگونه می‌توان اسم آن را واجب نهاد.

قدمای از اصولیین چون که خود را مواجه با این حیرت دیدن خواستند واجب کفائی را به صورت واجب عینی در بیاورند، لذا بعضی‌ها قائل شدند که در واجب کفائی متعلق خطاب بعض غیر معین است، نه همه مکلفین، و بعض دیگر گمان کرده‌اند که آن بعض عند الله معین و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۶

و يقابله الواجب الكفائي و هو المطلوب فيه وجوب الفعل من اى مكلف كان. فهو يجب على جميع المكلفين و لكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين و لا يستحق العقاب بترکه.

نعم إذا تركوه جميعا من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

و أمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت و الصلاة عليه، و منها انقاذ الغريق و نحوه من التهلكة، و منها ازالة النجاسة عن المسجد، و منها الحرف و المهن و الصناعات التي بها نظام معاش الناس، و منها طلب الاجتهاد، و منها الامر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و الاصل في هذا التقسيم ان المولى يتعلق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين:-

- ۱- ان یصدر من کل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلا، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على ان یصدر من كل واحد عینا، كالصوم او الصلاة و أكثر التكاليف الشرعية. و هذا هو (الواجب العینی).
- ۲- ان یصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل و لو مرة واحدة من أي شخص كان، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، و یكتفی بفعل بعضهم الذي یحصل به الغرض (۱)، فيجب

مشخص است و از نظر ما نامعلوم می‌باشند و در حقیقت همان کسی که اقدام به انجام واجب می‌کند مکلف و متعلق خطاب می‌باشد.

و خلاصه قدما جهت رهایی از حیرت مزبور، چون ندیدند و حقیقت ره افسانه زدند، ولی با توجه به آن بررسی و تحلیلی که در مورد انگیزه تقسیم مورد نظر بیان داشتیم دیگر جای حیرت مزبور باقی نمی‌ماند چه آنکه واجب کفائی واجب مشروط است اگر کسی انجام نداد بر همه واجب است و همه معاقب می‌باشند و اگر بعضی انجام داد از همه ساقط می‌شود و با حصول غرض و سقوط واجب از همه عقاب برداشته خواهد شد.

(۱). یعنی اگر صحیحا انجام دهد غرض حاصل و تکلیف ساقط می‌شود و اگر صحیحا انجام ندهد نه تنها غرض حاصل نمی‌شود بلکه تکلیف باقی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۷

على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي).

و قد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي) و تطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه (۱) المنع من الترك، اذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، و لا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي احد المكلفين، و ظن بعضهم انه معين عند الله غير معين عندنا و يتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة... إلى غير ذلك من الظنون.

و نحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل انفسنا بذكرها وردها. و تدفع الحيرة بأدنى التفات، لانه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي، اذ لا يبقى ما يدعو اليه. فهو - اذا - واجب على الجميع من أول الامر، و لذا يمنعون جميعا من تركه، و يسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

۶- الموسع و المضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت و غير موقت

ثم الموقت إلى: موسع و مضيق

ثم غير الموقت إلى: فوری و غير فوری

و لنبدأ بغير الموقت (مقدمه)، فنقول:

(غير الموقت): ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص و ان كان كل فعل لا تخلو-

- (۱). منظور عبارت آن است که (منع من الترك) مقوم وجوب و بلکه از لوازم وجوب می‌باشد، تعبیر «بل لازمه» اشاره به مبنای مرحوم مظفر است که در سابق بیان گردید، یعنی بنا بر مبنای ایشان «وجوب» بسیط است که همان «الزام بفعل» باشد و منع من الترك از لوازم وجوب خواهد بود و مبنای دیگران این بود که مرکب از (جواز) فعل و «منع من الترك» می‌باشد بنابراین مبنای منع من

التَّرك مقوم وجوب می شود چه آنکه جزء شیء مقوم آن خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۸

عقلا- من زمن يكون ظرفا له (۱)، كقضاء الفائتة و ازالة النجاسة عن المسجد و الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و نحو ذلك. و هو- كما قلنا- على قسمين: (فوری) و هو ما لا يجوز (۲) تأخيره عن أول أزمته مكانه كازالة النجاسة عن المسجد، و رد السلام، و الامر بالمعروف. و (غير فوری) و هو ما يجوز تأخيره عن اول أزمته مكانه، كالصلاة على الميت، و قضاء الصلاة الفائتة، و الزكاة، و الخمس.

و (الموقت): ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة و الحج، و الصوم و نحوها.

و هو لا يخلو- عقلا- من وجوه ثلاثة: اما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. و (الاول) ممتنع، لانه من التكليف بما لا يطاق.

و (الثاني) لا- ينبغى الاشكال فى امكانه و وقوعه. و هو المسمى (المضيق) كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

و (الثالث) هو المسمى (الموسع)، لأن فيه توسعه على المكلف فى أول الوقت و فى اثنائه و آخره، كالصلاة اليومية و صلاة الآيات، فانه لا يجوز تركه فى جميع الوقت، و يكتفى بفعله مرة واحدة فى ضمن الوقت المحدد له.

و لا اشكال عند العلماء فى ورود (۳) ما ظاهره التوسعة فى الشريعة، و انما اختلفوا فى

(۱). یعنی واجب غیر موقت از نظر شرعی، وقت معینی ندارد ولی از نظر عقلی نمی تواند جدای از زمان باشد بلکه ناچار در ظرف زمانی واقع خواهد شد.

(۲). در واجب فوری دو امر متوجه مکلف می شود امر اول مربوط به اصل عمل است (مثلا در امر «ازل النجاسة») امر اول مربوط به ازاله نجاست است و امر دوم مربوط به فوریت و زود انجام دادن ازاله می باشد آقای مکلف اگر فوراً ازاله نجاست نکند تنها امر دوم را عصیان نموده و امر اول که مربوط به اصل عمل باشد به قوت خود باقی خواهد بود و در زمان بعد واجب را با نیت ادا باید انجام دهد.

(۳). یعنی از نظر علما مسلم و مورد اتفاق است که در شریعت مقدس اسلام اوامری که ظهور در توسعه دارند صادر شده است، مثلا در مورد صلاة امر (صل من الزوال الى الغروب) که از آیه من «لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» مستفاد است صادر شده است و این امر ظهور در توسعه دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۹

جوازه عقلا على قولين: امكانه و امتناعه، و من قال بامتناعه (۱) أول ما ورد على الوجه الذى يدفع الاشكال عنده على ما سيأتى.

و الحق عندنا جواز الموسع عقلا و وقوعه شرعا.

و منشأ الاشكال عند القائل (۲) بامتناع الموسع، أن حقيقة الوجوب متقومة (۳) بالمنع من الترك- كما تقدم-، فإنا فيه الحكم بجواز تركه فى اول الوقت أو وسطه.

و الجواب عنه واضح (۴)، فان الواجب الموسع فعل واحد، و هو طبيعة الفعل المقيد

(۱). یعنی کسانی که واجب موسع را از نظر عقل غیرممکن می دانند (به دلیلی که ذکر آن خواهد آمد) اوامری را که ظهور در توسعه دارند و در شریعت اسلام موجود می باشند باید تأویل نمایند و آن اوامر را بر خلاف ظاهر حمل کنند و واجبات موسع را به

صورت واجبات مضیق در آورند.

(۲). خلاصه اشکال بر واجب (موسع) و دلیل بر عدم امکان آن، آن است که در مورد (واجب) قاعده کلی و مسلمی است که همه واجبات باید مشمول آن قاعده باشند و آن قاعده آن است که (کل واجب لا يجوز تركه) برای اینکه (منع من الترك) مقوم و یا از لازمه وجوب می‌باشد و با نبودن (منع من الترك) وجوب ماهیت و هستی خود را از دست می‌دهد، و در مورد واجب موسع قاعده مزبور تطبیق نخواهد شد، چه آنکه مثلاً صلاة ظهر (که واجب موسع) است از اول زوال تا آخر زوال وقت دارد، صلاة ظهر در اول وقت تا زمانی که به اندازه هشت رکعت از غروب باقی مانده است هم جایز الترك است و هم واجب می‌باشد، بنابراین صلاة ظهر چگونه می‌تواند واجب باشد در حالی که ترک آن جایز است، چنین چیزی را عقل نمی‌پذیرد و لذا واجب موسع از نظر عقل باید ممنوع باشد.

(۳). از نظر مرحوم مظفر که وجوب را بسیط می‌داند (منع من الترك) (لازم) وجوب است و از نظر کسانی که (وجوب) را مرکب از (جواز فعل و منع من الترك) می‌دانند (منع من الترك) مقوم وجوب خواهد بود بنابراین عبارت (الوجوب متقومه بالمنع من الترك) طبق مبنای کسانی است که وجوب را مرکب می‌دانند و اگر طبق مبنای مرحوم مظفر (ره) حساب کنیم «متقومه» به معنی (لازم) باید باشد.

(۴). ما حصل جواب از اشکال و دلیل مزبور آن است: آنچه که جایز الترك است (واجب) نمی‌باشد و آنچه که (واجب) است جایز الترك نخواهد بود، به این کیفیت که از ناحیه
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۰

بطبيعة الوقت المحدود بحدین علی ألا یرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها. غیر ان الوقت لما كان یسع لإیقاها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولیة تدریجیة مقدره (۱) الوجود فی اول الوقت و ثانیة و ثالثة إلى آخره، فیقع التخییر العقلی بین الافراد الطولیة كالتخییر العقلی بین الافراد العرضیة للطبیعة المأمور بها، فیجوز الاتیان بفرد و ترك الآخر من دون ان یكون جواز الترك له مساس (۲) فی نفس المأمور به، و هو طبیعة الفعل فی الوقت المحدود. فلا منافاة بین وجوب طبیعة بملاحظة ذاتها (۳) و بین جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

و القائلون بالامتناع (۴) التجئوا إلى تأویل ما ظاهره التوسعة فی الشریعة، فقال

شارع، طبیعت صلاة ظهر در حالی که مقید به طبیعت وقت (از زوال تا غروب) است واجب شده است و این طبیعت واجبه در ضمن افراد طولی تحقق پیدا می‌کند مثلاً در فرد اول و دوم و سوم و ... آنچه که جایز الترك است افراد است (البته به استثنای فرد اخیر) و آنچه که واجب است طبیعت است و ترك طبیعت جایز نیست، چه آنکه اگر ترك طبیعت جایز باشد باید ترك همه افراد حتی فرد اخیر جایز باشد در حالی که ترك فرد اخیر جایز نمی‌باشد، بنابراین آنچه که جایز الترك است بعض افرادی است که از نظر عقل مکلف مخیر است، طبیعت را در ضمن یکی از افراد بوجود بیاورد چنانچه مکلف مخیر است طبیعت واجبه را در ضمن یکی از افراد عرضی انجام دهد مانند صلاة در خانه در مسجد، در صحرا، و حمام و ... بالاخره اشکال مزبور مرتفع است و واجب موسع همان طبیعت کلی است که جایز الترك نخواهد بود.

(۱). افراد مقدره الوجود، یعنی افرادی که وجود آنها فرض شده است، به این معنی که افراد طولی صلاة ظهر در اول وقت، وسط وقت و آخر وقت ... واقعا موجود نشده‌اند و وجود آنها فرضی خواهد بود.

(۲). یعنی جواز ترك تماس و ارتباطی با اصل مأمور به که طبیعت واجبه باشد ندارد، به این معنی که جواز ترك مربوط به بعض افراد است و آنچه که مأمور به و واجب می‌باشد طبیعت است و طبیعت جایز الترك نمی‌باشد.

(۳). یعنی ملاحظه آن طبیعت با قطع نظر از افراد آن.

(۴). قائلین به امتناع واجب موسع، اوامری که ظهور در توسعه دارند را تأویل نموده و از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۱

بعضهم: بوجوبه فی اول الوقت، و الاتیان به فی الزمان الباقی یکون من باب القضاء و التدارک لما فات من الفعل فی اول الوقت. و قال آخر: بوجوبه فی آخر الوقت، و الاتیان به قبله من باب النفل یسقط به الغرض، نظیر ایقاع غسل الجمعة فی یوم الخميس و لیلۃ الجمعة. و قیل غیر ذلک.

و کلها أقوال متروکه عند علمائنا، واضحه البطلان. فلا حاجة إلى الاطالة فی ردها.

هل يتبع القضاء الاداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للاداء) و هي من مباحث الالفاظ، و تدخل فی باب الاوامر (۱).

آنها واجب مضیق ساخته‌اند، به این کیفیت که بعضی گفتند: وقت وجوب صلاة ظهر مثلا- همان (مدت) اول زوال است که گنجایش چهار رکعت نماز را دارد، منتهی اگر مکلف انجام صلاة را از اول وقت تأخیر نماید از ناحیه مولی مورد عفو قرار می‌گیرد و در صورت تأخیر، صلاة را باید به عنوان قضا انجام دهد و در عین حال نیت قضا لازم نخواهد بود.

بعضی دیگر از قائلین به امتناع قائل شده‌اند که وقت صلاة ظهر همان (مدت) آخر وقت است که گنجایش چهار رکعت نماز را دارد و اگر مکلف پیش از آن وقت انجام دهد از باب ندب و استحباب است و محصل غرض بوده و باعث سقوط واجب خواهد شد، چنانچه غسل جمعه در روز پنج‌شنبه و شب جمعه مسقط استحباب غسل روز جمعه می‌باشد، و گفته‌های دیگری برای آنکه واجب موسع را به صورت واجب مضیق در آورند، دارند که ذکر آنها ضرورتی نخواهد داشت.

(۱). یعنی مسئله اینکه قضا تابع ادا است و یا نیاز به امر جدید دارد؟ جزء مباحث الفاظ است چه آنکه در مسئله مذکور بحث از ظهور صیغه امر است که آیا صیغه (صل صلاة الظهر) ظهور در آن دارد که صلاة را در وقت معین (من الزوال إلى الغروب) باید انجام دهد و اگر انجام نداد در خارج وقت قضا نماید، و یا اینکه از صیغه امر تنها این استفاده می‌شود که در وقت معینی باید انجام دهد و اگر انجام نداد به اینکه در خارج وقت باید قضا بکند یا نکند کاری نخواهد داشت؟

بدین لحاظ باید مسئله مورد بحث در باب اوامر و اینکه ظهور صیغه امر چگونه می‌باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۲

و لكن آخر ذکرها إلى الخاتمة مع ان من حقها ان تذکر قبلها، لأنها- كما قلنا- من فروع بحث الموقت عادة. فنقول: ان الموقت (۱) قد يفوت فی وقته اما لتركه عن عذر أو

باید مطرح گردد.

و اما انگیزه اینکه ذکر مسئله مورد نظر را از باب اوامر به تأخیر انداخته و در خاتمه ذکر کرده آن است که مسئله مزبور عاداتاً از متفرعات واجب موقت است و لذا آن را بعد از واجب موقت ذکر نموده است.

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر از (فنقول) تا پایان بحث از این قرار است: در واجب موقت چه موسع باشد و یا مضیق، اگر مکلف (عمداً و یا به جهت عذر و یا به خاطر جهات دیگر) واجب را در وقت آن انجام ندهد آنچه که از نظر شریعت مقدس اسلام مسلم و قطعی است آن است که «واجب ترک شده» را در خارج وقت به عنوان قضا باید انجام دهد ولی اصولیین در اینکه به چه

مجوزی انجام عمل در خارج وقت به عنوان قضا باید واجب باشد؟

نزاع و اختلاف نموده‌اند، به این کیفیت که آیا وجوب قضای صلاه ظهر در خارج وقت از همان دلیل اول که فرموده: (صلّ صلاه الظهر من الزوال إلى المغرب) استفاده می‌شود و یا آنکه باید امر جدیدی مانند (فاقص ما فات) باشد که وجوب قضا از امر جدید استفاده شود؟

سه قول دارد:

- ۱- وجوب قضا تابع ادا است مطلقاً چه دلیل توقیت متصل باشد و یا منفصل، دلیل ادا اقتضاء وجوب قضا را ایضا دارد.
- ۲- وجوب قضا نیاز به امر جدید دارد و تابع ادا نخواهد بود دلیل توقیت چه متصل باشد و یا منفصل.
- ۳- قول به تفصیل که به شرح آن خواهیم پرداخت.

پیش از بیان مختار و حق مطلب باید سرمنشأ نزاع را بررسی نماییم که در ضمن بیان سرچشمه نزاع قول به تفصیل کاملاً روشن و واضح خواهد شد، منشأ نزاع آن است که باید بررسی نماییم از دلیل واجب موقت چه استفاده می‌شود؟ اگر وحدت مطلوب استفاده شود قول به عدم تبعیت ثابت می‌شود و اگر تعدد مطلوب استفاده شود قول به تبعیت ثابت خواهد شد، مثلاً مولی فرموده: (صلّ صلاه الظهر من الزوال إلى المغرب) اگر بگوییم این دلیل وحدت مطلوب را افاده می‌کند (یعنی صلاه موقت به وقت معینی را مولی خواسته است) بنا بر این طلب ایضا واحد است چنانچه مطلوب واحد می‌باشد، در این فرض اگر مکلف صلاه اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۳

را در وقت تعیین شده انجام ندهد و امتثال را ترک نماید، با از بین رفتن مطلوب، طلب از بین می‌رود و دیگر امر و طلبی که متعلق به ذات (صلاه) باشد باقی نمی‌ماند و وجوب قضا امر جدید و طلب تازه لازم دارد.

سرانجام اگر ماجرا از قرار مذکور باشد، قول به عدم تبعیت زنده می‌شود و به ناچار باید آن را پذیرفت، و اگر بگوییم از دلیل مذکور دو تا مطلب استفاده می‌شود در این صورت طلب ایضا باید دو تا باشد:

طلب اول مربوط به ذات (صلاه) است که باید انجام شود و طلب دوم مربوط به وقوع صلاه در وقت معینی است، در این فرض اگر مکلف در وقت معینی صلاه را انجام ندهد و ترک امتثال نماید تنها طلب مربوط به وقت فوت می‌شود و طلب اول که مربوط به ذات انجام صلاه بود باقی می‌ماند و این طلب باقی مانده اقتضا دارد که وجوب صلاه در خارج از وقت به عنوان قضا باید انجام شود.

و بالاخره اگر داستان از این قرار باشد قول به تبعیت جان می‌گیرد و به ناچار باید آن را مورد پذیرش قرار داد، از اینجا است که قول به تفصیل کاملاً واضح می‌گردد چه آنکه قائلین به تفصیل می‌گویند اگر دلیل توقیت متصل باشد (مثلاً مولی فرموده صلّ صلاه الظهر من الزوال إلى المغرب که دلیل تعیین وقت به دلیل خود صلاه متصل است) در این صورت استفاد از دلیل، وحدت مطلوب است و باید قول به عدم تبعیت را قبول کرد، و اگر دلیل توقیت منفصل باشد (مثلاً مولی فرموده صلّ صلاه الظهر و بعد از مدتی فرموده: اجعل صلاتک فی ما بین الزوال و المغرب) که دلیل تعیین وقت منفصل از دلیل خود صلاه است) در این صورت تعدد مطلوب و تعدد طلب ثابت است، و از دلیل استفاده خواهد شد و لذا باید قول به تبعیت را قبول نمود.

حق مطلب و مختار آن است که وجوب قضا از دلیل دال بر ادا استفاده نمی‌شود و قضا هرگز تابع ادا نخواهد بود، بنابراین اگر دلیل جدید بر وجوب قضا باشد واجب است، و الا واجب نمی‌باشد.

دلیل بر مدعای مذکور آن است که از ادله واجبات موقت (چه دلیل توقیت متصل باشد و یا منفصل) وحدت مطلوب استفاده می‌شود و قبلاً بیان کردیم که در فرض وحدت مطلوب وجوب انجام عمل در خارج از وقت به عنوان قضا نیاز به دلیل و امر جدید دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۴

عن عمد و اختیار، و اما لفساده لعذر أو لغير عذر. فاذا فات على أى نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت فى الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة و الصوم، بمعنى أن يأتى بها خارج الوقت. و يسمى هذا التدارك (قضاء). و هذا لا كلام فيه.

الا أن الاصوليين اختلفوا فى أن وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى ان الامر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات فى وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الاداء، أو ان القاعدة لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الاداء؟

و فى المسألة أقوال ثلاثة:

قول بالتبعية مطلقا.

و قول بعدمها مطلقا.

و قول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية و بين ما إذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء.

و الظاهر أن منشأ النزاع فى المسألة يرجع إلى أن الاستفادة من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أى ان فى الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، او مطلوبين، و هما ذات الفعل و كونه واقعا فى وقت معين؟

فعلى الاول إذا فات الامتثال فى الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالالتيان بالفعل خارج الوقت. و على الثانى إذا فات الامتثال فى الوقت فانما فات امتثال أحد الطلبين و هو طلب كونه فى الوقت المعين، و اما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

و لذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان الاستفادة من دليل التوقيت فى المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، و الاستفادة فى المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد و يكون تابعا للاداء. و المختار هو القول الثانى، و هو عدم التبعية مطلقا.

مرحوم مظفر برای اثبات مدعا و مختار خود و اینکه از ادله، وحدت مطلوب استفاده می شود توضیحات جالبی را ذکر نموده و نیاز به توضیحات بیشتر از آن نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۵

لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن فى المطلوب (۱): فاذا قال مثلا: (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد و هو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب، و كونه فى يوم الجمعة مطلوب آخر.

و اما فى مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: (صم) ثم قال مثلا: (اجعل صومك يوم الجمعة)، فأیضا كذلك، نظرا إلى أن هذا من باب المطلق و المقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، و معنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الاول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الامر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا، لا- أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، و الا- كان معنى ذلك بقاء المطلق على اطلاقه، فلم يكن حملا و لم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذًا بالدليلين.

نعم يمكن أن يفرض- و ان كان هذا فرضا بعيد الوقوع فى الشريعة- أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول فى المثال: (اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه اطلاق يعم صورتى التمكن و عدمه و صورة التمكن هى القدر المتيقن منه ... فانه فى الفرض يمكن التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد اطلاق دليل الواجب الا- فى صورة التمكن، و مع الاضطرار إلى ترك الفعل فى الوقت يبقى دليل الواجب على

اطلاقه.

و هذا الفرض هو الذى يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الآخوند قدس سره، و لكنه فرض بعيد جدا. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت و لا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الاداء.

(۱). یعنی (قید به وقت) رکن و اساس مطلوب است نه آنکه مثلا- اصل انجام صلاة مطلوبی باشد و وقوع آن را در وقت معینی مطلوب دیگری باشد تا تعدد مطلوب تحقق پیدا کند بلکه مطلوب واحد است که انجام صلاة فی الوقت المعین باشد. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۷

الباب الثالث - النواهی

اشاره

و فيه خمس مسائل

۱- ماده النهی

و المقصود بها كلمه (النهی) كماده الامر. و هی عبارة عن طلب العالی من الدانی ترك الفعل. (۱) أو فقل - على الاصح - انها عبارة عن زجر العالی للدانی عن الفعل

(۱). منظور از ماده نهی، یعنی «ن ه ی» هر صیغه‌ای که از این مواد تشکیل شده باشد ماده نهی به حساب می‌آید چه به صیغه ماضی باشد مانند (نهی) و یا به صیغه مضارع باشد (ینهی) و یا به صیغه اسم فاعل باشد (ناهی) و یا به صیغه امر باشد (انه) و ... بر همه این صیغه‌ها ماده نهی صادق است، از عبارت کتاب استفاده می‌شود که دو تا تفسیر در مورد ماده نهی وجود دارد: تفسیر اول: آن است که ماده نهی مانند ماده (امر) عبارت است از طلب عالی از دانی «ترك فعل» را کما آنکه «امر» عبارت بود از طلب عالی از دانی «انجام فعل» را بنابراین موضوع له ماده امر و ماده نهی یک چیز است که همان طلب باشد منتهی فرق امر و نهی از ناحیه متعلق است که در نهی متعلق طلب ترك فعل است و در امر متعلق طلب ایجاد فعل خواهد بود و نظر بر اینکه امر و نهی از ناحیه موضوع له اشتراک دارند، لذا همچنان که در امر صدور از شخص عالی معتبر بود در نهی ایضا صدور از عالی اعتبار شده است و اگر نهی از سافل و یا از مساوی صادر شود حقیقتا نهی نخواهد بود چنانچه اگر (امر) از مساوی و یا از دانی صادر شود حقیقتا (امر) نمی‌باشد، مشهور بین علمای علم اصول قدیما و حدیثا همین تفسیر اول است.

تفسیر دوم: (که از ناحیه جماعتی از محققین ارائه شده است و مرحوم مظفر با جمله علی الاصح ... آن را مورد پسند قرار می‌دهد) آن است که ماده نهی عبارت است از زجر و منع فعل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۸

و ردعه عنه، و لازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الاول تفسيرا باللازم على ما سيأتي توضيحه.

و هی - كلمه النهی - ككلمه الامر في الدلالة على الالتزام عقلا لا وضعاً (۱) و انما الفرق بينهما ان المقصود في الامر الالتزام بالفعل، و المقصود في النهی الالتزام بالترك.

و عليه تكون ماده النهی ظاهرة في الحرمة، كما ان ماده الامر ظاهرة في الوجوب.

۲- صیغه النهی

المراد من صیغه النهی: کل صیغه تدل علی طلب الترك.

أو فقل - علی الاصح -: کل صیغه تدل علی الزجر عن الفعل و ردعه عنه کصیغه (۲)

که باید از شخص عالی صادر گردد، و ماده (امر) عبارت است از «بعث» و تحریک به جانب فعل بنابراین موضوع له ماده نهی «زجر و ردع» است و «طلب ترک» لازم آن می‌باشد.

مرحوم مظفر این تفسیر دوم را خیلی جالب و مطابق واقع می‌پندارد و لذا تنفر خود را نسبت به تفسیر اول ابراز می‌دارد و می‌فرماید: (فیکون التفسیر الاول تفسیرا بلازم) یعنی تفسیر اول تفسیر بلازم است چه آنکه موضوع له ماده نهی همان «زجر و منع» است و «طلب ترک» لازم آن خواهد بود نه آنکه «طلب ترک» موضوع له ماده نهی باشد.

(۱). یعنی منشأ دلالت کلمه نهی بر (الزام به ترک) حکم عقل است، چه آنکه اگر نهی از شخص عالی صادر شود و از طرف مولی ترخیص نرسیده باشد جهت رعایت حق عبودیت، عقل حکم می‌کند که منع و نهی الزامی می‌باشد و معنی الزامی بودن (منع) همان حرمت خواهد بود گرچه مدلول و موضوع له (نهی) بنا بر مبنای مظفر زجر و منع است و الزام به ترک از حکم عقل استفاده می‌شود لذا مرحوم مظفر فرمود: سرمنشأ دلالت ماده نهی بر الزام (وضع) نبوده و حکم عقل می‌باشد، بنابراین ماده نهی به کمک حکم عقل ظهور در حرمت دارد همان‌طوری که ماده (امر) به کمک حکم عقل ظهور در وجوب دارد.

(۲). صیغه نهی (لا تشرب الخمر) بر مبنای مرحوم مظفر دلالت بر «زجر و منع از فعل» دارد و منظور از «فعل» همان حدثی است که از مصدر استفاده می‌شود مثلا در (لا تشرب الخمر) مصدر تشرب (شرب) است و مراد از فعل همان (شرب) می‌باشد و صدور نهی از ناحیه مولی مکلف را از انجام (شرب) ردع نموده و او را بازمی‌دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۹

(لا تفعل) او (ایاک ان تفعل) و نحو ذلك.

و المقصود ب (الفعل): الحدث الذي يدل عليه المصدر و ان لم یکن أمرا وجودیا، فیدخل فیها- علی هذا- نحو قولهم: (لا تترك الصلاة)، فانها من صیغ النهی لا من صیغ

معیار و ملاک در تشخیص صیغه نهی از صیغه امر نه آن است که مفاد صیغه امر «امر وجودی» است و مفاد صیغه نهی «امر عدمی» می‌باشد بلکه معیار در تشخیص، مدلول مطابقی صیغه (امر) و (نهی) است نه مدلول التزامی چه آنکه مدلول التزامی (امر)، (نهی) است و مدلول التزامی (نهی)، (امر) خواهد بود (توضیح مطلب) صیغه امر و نهی هر کدام یک مدلول مطابقی دارند و یک مدلول التزامی، مثلا مدلول مطابقی (لا تترك الصلاة) زجر و منع از ترک صلاة است.

و مدلول التزامی آن اتیان و انجام دادن صلاة است و معلوم است که مدلول التزامی صیغه نهی همان چیزی است که صیغه امر افاده می‌کند یعنی اتیان صلاة، و همچنین مدلول مطابقی امر (اترك شرب الخمر) بعث و تحریک به جانب (ترك شرب) است و مدلول التزامی آن (زجر و منع از شرب) خواهد بود.

بنابراین می‌بینیم که مدلول التزامی صیغه امر (مفاد نهی) است و مدلول التزامی (صیغه نهی) مفاد (امر) می‌باشد یعنی صیغه نهی با دلالت التزامی بر مفاد (امر) و صیغه امر با دلالت التزامی بر مفاد (نهی) دلالت دارند و علاوه در بعضی موارد مانند دو مثال مزبور مفاد و مدلول التزامی (نهی) امر وجودی است و مفاد و مدلول التزامی (امر) شیء عدمی می‌باشد و بالاخره به این نتیجه دست

می‌بایم که معیار تشخیص صیغه نهی از صیغه امر مدلول مطابقی هریک می‌باشد به این کیفیت که اگر مدلول مطابقی صیغه، (زجر و منع) باشد آن صیغه از صیغه‌های نهی به حساب می‌آید و لو آنکه مدلول التزامی آن امر وجودی باشد (مانند لا تترك الصلاة) و اگر مدلول مطابقی صیغه (بعث و تحریک به جانب فعل) باشد آن صیغه از صیغه‌های امر به حساب می‌آید و لو آنکه مفاد و مدلول التزامی آن (امر عدمی) باشد مانند (اترك شرب الخمر).

بنا بر تحلیل مذکور (لا تترك الصلاة) صیغه نهی است و (اترك شرب الخمر) صیغه امر است.

منظور و هدف از مبحث بند دو بررسی معیار تشخیص صیغه نهی از صیغه امر است که بیان گردید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۰

الامر. كما أن قولهم: (اترك شرب الخمر) تعد من صيغ الامر لا من صيغ النهي و ان أدت مؤدى (لا تشرب الخمر).

و السر في ذلك واضح، فان المدلول المطابقي لقولهم (لا تترك) هو الزجر و النهي عن ترك الفعل، و ان كان لازمه الامر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. و المدلول المطابقي لقولهم (اترك) هو الامر بترك الفعل، و ان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

۳- ظهور صیغه النهی فی التحريم (۱)

الحق ان صیغه النهی ظاهره فی التحريم، و لكن لا لانها موضوعه لمفهوم الحرمة و حقیقه فيه كما هو المعروف. بل حالها فی ذلك حال ظهور صیغه افعال فی الوجوب، فانه قد قلنا هناك ان هذا الظهور انما هو بحکم العقل، لا أن الصیغه موضوعه و مستعمله فی

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر آن است که صیغه نهی (لا تفعل) یکی از هیئات است و در سابق بیان داشتیم که هیئات برای معنی حرفی یعنی (نسبت) وضع شده‌اند، بنابراین موضوع له هیئت (لا- تفعل) نسبت (زجریه‌ای) است که بین ناهی و منهی و منهی عنه وجود دارد و قوام آن نسبت به طرفین آن خواهد بود، و اما مفهوم (تحريم) نظر بر اینکه معنی اسمی می‌باشد نمی‌تواند موضوع له هیئت (لا تفعل) باشد چنانچه مفهوم وجوب موضوع له هیئت (افعل) نبود، ولی از ظهور اطلاق (لا تفعل) تحريم استفاده می‌شود و منشأ این ظهور همان حکم عقل است به این معنی وقتی که (لا- تفعل) از مولایی واجب اطاعه صادر شود از ناحیه عقل چنین حکمی صادر می‌گردد که بخاطر مراعات حق عبودیت انزجار و بازداري از منهی عنه واجب است و ارتکاب آن حرام خواهد بود. و این است که می‌گوییم نهی ظهور در تحريم دارد، البته ظهور مزبور زمانی به سلامت است که مولی قرینه‌ای دال بر ترخیص ذکر نکند، و الا صیغه نهی در مصداق دیگری از حکم عقل (که کراهت باشد) ظهور پیدا می‌کند و در صورت عدم قرینه صیغه نهی به کمک حکم عقل ظهور در تحريم دارد و نام این ظهور، ظهور اطلاق می‌باشد به این معنی که مولی کلام خود را مطلق آورده و قرینه‌ای بر ترخیص ذکر نکرده و از اطلاق کلام مولی معلوم می‌شود که منظور مولی تحريم بوده نه کراهت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۱

مفهوم الوجوب.

و كذلك صیغه لا تفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهی و المنهی عنه و المنهی. فاذا صدرت ممن تجب طاعته و يجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهی عنه، و لم ينصب قرینه على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى و حرمة عصيانه عقلا- قضاء لحق العبودية و المولوية- عدم جواز ترك الفعل الذى نهی عنه الام مع الترخيص من قبله.

فيكون- على هذا- نفس صدور النهی من المولى بطبعه مصداقا لحکم العقل بوجوب الطاعة و حرمة المعصية، فيكون النهی مصداقا للتحريم حسب ظهوره الاطلاقى، لا أن التحريم- الذى هو مفهوم اسمى- وضعت له الصیغه و استعملت فيه.

و الکلام هنا کالکلام فی صیغۀ افعال بلا فرق من جهة الاقوال و الاختلافات.

۴- ما المطلوب فی النهی؟

کل ما تقدم لیس فیہ خلاف جدید غیر الخلاف الموجود فی صیغۀ افعال و انما اختص النهی فی خلاف واحد، و هو ان المطلوب فی النهی هل هو مجرد الترك او کف النفس عن (۱) الفعل. و الفرق بينهما: ان المطلوب علی القول الاول امر عدمی محض،

(۱). ما حصل سخن مرحوم مظفر در مبحث شماره ۴ آن است که اختلاف جدیدی که تنها در مورد صیغه نهی مطرح می‌شود و در مورد صیغه امر تصور ندارد از قرار ذیل خواهد بود:

مطلوب و خواسته مولی در باب صیغه نهی آیا «مجرد ترک» است و یا «کف نفس از فعل» می‌باشد؟

فرق آن دو این است که «مجرد ترک» امر عدمی محض است و «کف نفس از فعل» (بازداشتن نفس را از انجام منهی عنه) امر وجودی خواهد بود، چه آنکه (کف نفس) یکی از کارهای (نفس) به حساب می‌آید، قول حق آن است که مطلوب در صیغه نهی مجرد ترک است، ولی آن‌هایی که مطلوب در نهی را (کف نفس) معرفی کرده‌اند بخاطر آن است که (کف نفس) امر وجودی است و مقدور مکلف می‌باشد ولی صرف (ترک) امر عدمی است و مقدور مکلف نخواهد بود، چه آنکه (ترک محض) ازلی می‌باشد به این معنی: مثلاً مولی فرموده:

(لا تشرب الخمر) عدم شرب خمر ازلی بوده و پیش از وجود مکلف (عدم شرب) تحقق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۲

و المطلوب علی القول الثانی أمر وجودی، لان الکف فعل من افعال النفس. و الحق هو القول الاول.

و منشأ القول الثانی توهم هذا القائل ان الترك- الذی معناه ابقاء عدم الفعل المنهی عنه علی حاله- لیس بمقدور للمکلف، لانه ازلی خارج عن القدرة، فلا- یمکن تعلق الطلب به. و المعقول من النهی ان يتعلق فیہ الطلب بردع النفس و کفها عن الفعل، و هو فعل نفسانی يقع تحت الاختیار.

و الجواب عن هذا التوهم: ان عدم المقدورية فی الأزل علی العدم لا ینافی

داشته و از اختیار مکلف بیرون می‌باشد و لذا عدم ازلی مورد تعلق طلب قرار نمی‌گیرد و بدین لحاظ باید متعلق طلب در نهی «کف نفس» باشد.

مرحوم مظفر از این شبهه پاسخ می‌دهد و می‌فرماید: عدم ازلی دو مرحله دارد یکی (احداث آن) که از ازل بوده و مقدور مکلف نمی‌باشد، دیگری (ابقای آن) با مراجعه به وجدان خود درمی‌یابیم که ابقای عدم شرب (مثلاً) در اختیار مکلف است و مکلف می‌تواند با شرب خمر ابقای عدم را در هم بریزد و می‌تواند با ترک شرب خمر ابقای عدم را به حال خود بگذارد.

بنابراین همان‌طوری که آقای مکلف قدرت بر شرب خمر دارد نسبت به عدم شرب خمر ایضاً قادر است، چه آنکه از لازمه قدرت بر شرب خمر، قدرت بر عدم شرب خمر است، و الاً اگر قدرت بر عدم شرب خمر نداشته باشد قدرت بر شرب هم ندارد، چه آنکه اگر عدم شیء غیر مقدور باشد وجود آن ضروری می‌باشد مثلاً عدم ضربان قلب مقدور نیست و ضربان قلب ضروری می‌باشد، بنابراین همان‌طوری که شرب خمر مقدور است عدم شرب خمر ایضاً مقدور می‌باشد، از اینجاست که می‌گوییم متعلق طلب در صیغه نهی (مجرد ترک) است و هیچ اشکالی لازم نمی‌آید.

در پایان بحث مرحوم مظفر بنای مبحث مذکور را از اساس ویران می‌سازد به این کیفیت که معنی و موضوع له صیغه نهی همان «منع و زجر» است نه طلب و بلکه «طلب ترک فعل» از لازمه «زجر و منع» می‌باشد کما آنکه در صیغه امر «ردع از ترک» لازمه «بعث به سوی فعل» می‌باشد بنابراین در مورد صیغه نهی اصلا طلبی در کار نمی‌باشد تا مطلوبی در میان باشد و اختلاف پیش بیاید که مطلوب در صیغه نهی (کف نفس) است و یا مجرد ترک فعل؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۳

المقدوریه بقاء و استمرارا، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، و إلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فان المختار القادر هو الذى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل. و التحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فانه - كما اشرنا اليه فيما سبق - ليس معنى النهى هو الطلب، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف، و انما طلب الترك من لوازم النهى، و معنى النهى المطابقى هو الزجر و الردع. نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلا طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل فى الامر يلزمه عقلا الردع عن الترك. فالامر و النهى كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيرة و الشك فى ان الطلب فى النهى يتعلق بالترك أو الكف.

۵- دلالة صيغة النهى على الدوام و التكرار

اشاره

اختلفوا فى دلالة (صيغة النهى) على التكرار أو المره كالاختلاف فى صيغة افعل. (۱)

(۱). اختلاف و نزاعی که در مورد صیغه امر در رابطه با دلالت آن بر مره و تکرار مطرح بود در مورد صیغه نهی تکرار می‌شود که آیا صیغه نهی دلالت بر دوام و تکرار دارد یا خیر؟

حق مطلب در مورد صیغه نهی همان سخنی است که در مورد صیغه امر بیان نمودیم، یعنی صیغه نهی مثلا «لا تشرب الخمر» دارای ماده و هیئت است ماده «لا تشرب» همان مصدر است که دلالت بر حدث دارد و بس، و هیئت «لا تشرب» که لا تفعل وزن می‌باشد تنها دلالت بر نسبت زجریه و منعیه دارد به عبارت دیگر «لا تشرب» با هیئت و ماده خود دلالت بر صرف طبیعت عدم شرب خمر دارد و دوام و تکرار، از صیغه نهی هرگز استفاده نمی‌شود نه ماده نهی، دلالت بر دوام و تکرار دارد و نه هیئت آن، منتهی فرقی که صیغه نهی با صیغه امر دارد آن است که در صیغه امر «صرف طبیعت» که مطلوب مولی می‌باشد با تحقق یک فرد و یک بار انجام دادن موجود می‌شود و امثال حاصل خواهد شد، و اما در مورد نهی صرف طبیعت عدم شرب زمانی محقق می‌شود که مکلف همه افراد شرب را ترک نماید و لذا مکلف جهت تحصیل امثال باید همه شرب‌ها را ترک نماید.

البته لازم به تذکر است که فرق مذکور بین صیغه نهی و امر از ناحیه وضع نمی‌باشد که مثلا وضع صیغه امر آن‌چنان است و وضع صیغه نهی این‌چنین می‌باشد، بلکه فرق مذکور از ناحیه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۴

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا- فرق، فلا- دلالة لصيغة (لا- تفعل) لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام و التكرار و لا على المره، و انما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه فى صيغة افعل صرف الطبيعة.

غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية فى مقام الامثال، فان امثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعة، و لا يكون ذلك الا بترك جميع

افرادها فانه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلا. و اما امتثال الامر فيتحقق بايجاد اول وجود من أفراد الطبيعة، و لا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

و ليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين و دلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي و الامر عقلا.

(تنبیه)

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الامر و النهي و دلالة النهي على الفساد، لانهما داخلان في (المباحث العقلية)، كما سيأتي و ليس هما من مباحث الالفاظ.

و كذلك بحث مقدمة الواجب و مسألة الضد و مسألة الاجزاء ليست من مباحث الالفاظ أيضا. و سنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

حكم عقل است که عقل می گوید: طبیعت امر با انجام یک فرد محقق و امتثال با یک بار انجام دادن حاصل می شود و طبیعت نهی این چنین است که با ترک همه افراد امتثال حاصل خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۵

الباب الرابع - المفاهيم

تمهید

فی معنی کلمه (المفهوم)، و فی النزاع فی حجیته، و فی اقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

۱- معنی کلمه المفهوم

تطلق کلمه المفهوم على ثلاثة معان:

۱- المعنى المدلول للفظ الذى يفهم منه، فیساق کلمه المدلول، سواء كان مدلولاً (۱)

(۱). مرحوم مظفر «مفهوم» را از سه جهت مورد بررسی قرار داده است:

جهت اول: مربوط به تعریف کلمه مفهوم است.

جهت دوم: بررسی نزاع و خلافی است که در رابطه با حجیت مفهوم مطرح شده است.

جهت سوم: راجع به اقسام مفهوم خواهد بود.

اما جهت اول تعریف کلمه مفهوم: مرحوم مظفر ابتدا موارد استعمال و کارآیی کلمه مفهوم را بررسی و مفهومی را که در اصطلاح اصولیین مورد نظر است مشخص و سپس شرایط مفهوم را بیان می فرماید و سرانجام تعریفی برای مفهوم و منطوق بدست می آورد و در پایان به تعریف هایی که از ناحیه بعضی از علمای علم اصول در مورد مفهوم و منطوق ارائه شده است اشاره می نماید.

خلاصه فرمایش مرحوم مظفر آن است که کلمه مفهوم در سه معنی بکار رفته:

۱- مفهوم یعنی معنی و مدلولی که لفظ بر آن دلالت کند و از لفظ فهمیده شود، به عبارت دیگر مفهوم با معنی و مدلول و مراد

مساوی می‌باشد.

مفهوم به معنی مدلول و معنی، گاهی مدلول حقیقی لفظ است مانند (حیوان درنده) که مدلول حقیقی لفظ (اسد) می‌باشد، و گاهی مدلول مجازی لفظ است مانند (مرد شجاع) که اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۶ مدلول مجازی لفظ (اسد) است.

۲- مفهوم یعنی چیزی که در مقابل مصداق باشد، یعنی همان معنایی تصور شده در ذهن که در نقطه مقابل مصداق می‌باشد، به عبارت دیگر مفهوم وجود ذهنی شیء است و مصداق وجود خارجی شیء خواهد بود. معنی دوم مفهوم نسبت به معنی اول آن، اعم است چه آنکه معنی اول مقتید بود به آنکه (مدلول لفظ) باشد و قید «مدلول لفظ بودن» در معنی دوم وجود ندارد برای اینکه مفهوم که در مقابل مصداق است گاهی مدلول لفظ است و گاهی مدلول لفظ نمی‌باشد مثلا بدون آنکه لفظی در کار باشد از طریق اشاره و کتابت وجود شیء را در ذهن خود تصور می‌نماید، البته مفهوم به معنی اول و دوم مورد بحث در علم اصول نمی‌باشد.

۳- مفهوم یعنی چیزی که در مقابل منطوق باشد مفهوم به معنی چیزی که در مقابل منطوق است مورد بحث و نزاع خواهد بود، نظر بر اینکه مفهوم به معنی سوم از نظر اصطلاح علم اصول شرایط و قیوداتی دارند، لذا مفهوم به معنی سوم اخص از مفهوم به معنی اول و دوم می‌باشد.

علی ای حال مفهوم مورد بحث دارای دو شرط است،

شرط اول: (مفهوم) باید مدلول التزامی و لزوم آن از نوع لزوم بین به معنی الاخص باشد نه از نوع لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین، چه آنکه لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین از التزامات عقلیه می‌باشد و مفهوم باید مربوط به لفظ و از التزامات لفظیه باشد، و تنها لزوم بین به معنی الاخص از التزامات، لفظیه خواهد بود، یعنی لزوم بین به معنی الاخص از ناحیه لفظ است. بنابراین مفهومی که مورد بحث می‌باشد باید مدلول التزامی به لزوم بین به معنی الاخص لفظ باشد و مدلول مطابقی لفظ منطوق نام دارد و در نقطه مقابل مفهوم خواهد بود.

شرط دوم: آن است که مفهوم باید مربوط به جمله باشد نه مفرد، و آن جمله گاهی انشایی می‌باشد مانند (إن جاءك زید فاکرمه) مفهوم این جمله آن است که اگر زید نیاید اکرامش واجب نمی‌باشد، و گاهی اخباری است مانند (ان كانت الشمس طالعه فالتهار موجود) که به دلالت التزامی بین به معنی الاخص بر عدم وجود نهار عند طلوع شمس دلالت دارد.

و اما مفرد گرچه دارای مفهوم است مثلا (حاتم) دارای منطوق و مفهوم است شخص

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۷

خارجی ای معروف که دارای صفت سخاوت بوده و (حاتم) نام داشته است مدلول مطابقی و منطوق لفظ (حاتم) است و (جود و بخشش) مدلول التزامی و مفهوم لفظ (حاتم) می‌باشد بنابراین لفظ مفرد ایضا مفهوم دارد منتهی در اصطلاح علم اصول مفهوم، آن است که مدلول التزامی جمله باشد و از نظر اصطلاح علمای علم اصول به مدلول التزامی مفرد (مفهوم) گفته نمی‌شود.

اصطلاح اصولی بر آن جاری شده که مفهوم باید مربوط به جمله باشد جهت توضیح بیشتر از جملات انشایی و اخباری می‌توانیم مثال بیاوریم مثلا مولی فرموده: (إن جاءك زید فاکرمه) منطوق جمله مذکور آن است که در صورت آمدن زید اکرام آن واجب است و مفهوم آن، آن است که در صورت انتفاء شرط، مشروط منتفی می‌باشد یعنی اگر زید نیاید اکرامش واجب نمی‌باشد.

و اما مفهوم عبارت است از چیزی که لفظ مستقیما دلالت بر آن چیز نداشته باشد و آن را ابتداء در شکم ندارد و مدلول مطابقی لفظ نمی‌باشد و بلکه لفظ به تبع منطوق بر آن دلالت دارد، و به عبارت دیگر مفهوم از لازمه منطوق است و لزوم آن از نوع لزوم بین به معنی الاخص می‌باشد، و لذا می‌گوییم مفهوم مدلول التزامی لفظ است.

بالاخره با توجه به تحلیل مذکور تعریف مفهوم و منطوق این چنین از آب درمی آید:

منطوق حکم و معنایی است که لفظ در محل نطق، بر آن دلالت دارد، به عبارت دیگر منطوق معنایی است که در محل نطق (اولا و بالذات) از لفظ فهمیده می‌شود، یعنی به محض تلفظ آن لفظ، معنی فهمیده می‌شود منتهی دلالت لفظ بر منطوق گاهی مستند به وضع می‌باشد مانند دلالت لفظ (اسد) بر حیوان مفترس و گاهی دلالت لفظ بر منطوق به توسط قرینه عامه است، مانند قول تعالی: (وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) که دلالت بر طهارت همه افراد «ماء» دارد و منشأ دلالت قرینه عامه است که همان اطلاق باشد، و گاهی دلالت لفظ بر منطوق مستند به قرینه خاص است مانند (رأیت اسدا یرمی) که رجل شجاع مدلول مطابقی و منطوق لفظ (اسد) است و منشأ دلالت قرینه خاصه (یرمی) می‌باشد.

بنابراین باید توجه داشت که مدلول مطابقی (منطوق) اختصاص به معنی حقیقی و موضوع له ندارد و بلکه معنای مجازی ایضا می‌تواند مدلول مطابقی و منطوق لفظ باشد. و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۸

لمفرد أو جملة، و سواء كان مدلولاً حقیقاً او مجازياً.

۲- ما یقابل المصداق (۱)، فیراد منه کل معنی یفهم، و ان لم یکن مدلولاً للفظ، فیعم

اما (مفهوم) حکم و معنایی است که لفظ با دلالت التزامی نه در محل نطق (ثانیا و بالتبع) بر آن دلالت دارد.

به عبارت دیگر: (المنطوق هو حکم دلّ علیه اللفظ فی محلّ النطق، المفهوم هو حکم دلّ علیه اللفظ لا فی محلّ النطق).

تعریف مذکور از ناحیه مرحوم حاجبی ارائه شده است و مرحوم مظفر تعریف حاجبی را سالم‌ترین تعریف برای مفهوم و منطوق شناخته است، و لذا آن را در کتاب خود ذکر و انتخاب فرموده است.

مرحوم صاحب کفایه هراتی مفهوم و منطوق را چنین تعریف نموده است:

المفهوم حکم غیر مذکور و المنطوق حکم مذکور.

مثلا در «إن جاءك زید فاکرمه» منطوق همان وجوب اکرام عند مجيء زید است که در کلام ذکر شده است و مفهوم عدم وجوب اکرام زید است عند عدم مجيء زید که در کلام ذکر نشده است.

و بعضی‌ها در مقام تعریف منطوق و مفهوم چنین فرموده‌اند: (المفهوم حکم لغیر مذکور المنطوق حکم مذکور) مثلا در «إن جاءك زید فاکرمه» مفهوم، عدم وجوب اکرام زید است عند عدم مجيء زید، و این حکم، برای غیر مذکور است چه آنکه عدم مجيء زید در کلام ذکر نشده و آنچه که ذکر شده مجيء زید است و منطوق، وجوب اکرام زید است عند مجيء زید برای مذکور که مجيء زید باشد و مجيء زید در کلام ذکر شده است.

و نظر بر اینکه تعریفات مذکور تعریف لفظی است و تعریف لفظی به اعم و به اخص و بلازم امکان دارد بدین لحاظ در آنها «دقت» لازم نمی‌باشد، و لذا مرحوم مظفر از اطاله کلام در نقض و ابرام تعاریف مذکوره خودداری می‌نماید و ما هم تبعا لمرحوم مظفر از توضیحات در مورد تعاریف مذکوره صرف نظر می‌نماییم البته اجمالا باید توجه داشت که تعریف بر سه قسم است:

«تعریف حقیقی» و «تعریف لفظی» و «تعریف شرح الاسمی».

(۱). مفهوم در مقابل مصداق مربوط به اصطلاح علمای علم منطق است در علم منطق مفهوم عبارت است از نفس صورت ذهنی که

از حقایق اشیاء انتزاع می‌شود و اما (مصداق) چیزی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۹

المعنی الاول و غیره.

۳- ما یقابل المنطوق، و هو أخص من الأولین. و هذا هو المقصود بالبحث هنا. و هو اصطلاح أصولی یختص بالمدلولات الالتزامیة للجمل التركیبیة سواء كانت انشائیة او إخباریة، فلا یقال لمدلول المفرد مفهوم و ان كان من المدلولات الالتزامیة. اما المنطوق فمقصودهم منه ما یدل علیه نفس اللفظ فی حد ذاته علی وجه یكون اللفظ المنطوق حاملا- لذلك المعنی و قالبا له، فیسمى المعنی (منطوقا) تسمیة للمدلول باسم الدال (۱). و لذلك یختص المنطوق بالمدلول المطابقی فقط، و ان كان المعنی مجازا قد استعمل فی اللفظ بقرینة.

و علیه، فالمفهوم الذی یقابله ما لم یکن اللفظ حاملا له دالا علیه بالمطابقة و لكن یدل علیه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البین بالمعنی الاخص (۲) [راجع کتاب

است که (مفهوم) بر آن منطبق می‌شود.

به عبارت دیگر (مصدق) یعنی حقیقت شیء خارجی، مثلا صورت ذهنی مسمی محمّد، مفهوم (محمّد) است و شخص حقیقی خارجی، مصداق (محمّد) خواهد بود.

(۱). یعنی آنچه که منطوق است و مورد نطق و تلفظ می‌باشد (لفظ) است و منطوق (نطق شده) نام لفظ می‌باشد ولی به مدلول مطابقی آن (منطوق) می‌گویند. در حقیقت اسم دال را روی مدلول قرار داده‌اند، و لذا می‌فرمایند: (تسمیة للمدلول باسم الدال) یعنی مدلول را به اسم دال نامگذاری نموده‌اند.

(۲). مرحوم مظفر در جلد اول کتاب منطق، صفحه ۸۵ راجع به لزوم بین و غیر بین و اقسام لزوم بحث کرده است، با آنکه در سابق اقسام لزوم را بیان کردیم در اینجا تکرار می‌نماییم:

لزوم بر دو قسم است: لزوم بین و آشکار، لزوم غیر بین.

لزوم بین: یا به معنی الاخص است و یا به معنی الاعم می‌باشد، اما لازم بین به معنی الاخص: (ما یلزم من تصور ملزومه تصویره بلا حاجة إلى توسط شیء) یعنی لزوم بین به معنی الاخص آن است که از تصور ملزوم، تصور لازم بدون آنکه به واسطه‌ای نیاز باشد لازم آید، مانند تصور (نار) که از تصور (نار) که ملزوم است تصور لازم آنکه حرارت است بدون نیاز به توسط شیء، لازم می‌آید و انفکاک تصور لازم از تصور ملزوم محال و غیر ممکن است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۰

و اما لازم بین به معنی الاعم: (ما یلزم من تصویره و تصوّر الملزوم و تصوّر النسبة بینهما الجزم بالملازمة) یعنی لازم اعم آن است که از تصور لازم و تصور ملزوم و تصور نسبت بین لازم و ملزوم جزم به ملازمه حاصل می‌شود، مثلا اثین ملزوم است و (نصف الاربع) لازم آن می‌باشد که باید اثین تصور شود و اربعة تصور شود، و نسبت بین اثین و اربعة تصور شود، و سپس جزم به ملازمه بین اثین و نصف اربعة بودن حاصل خواهد شد، و یا مثلا- وجوب ذی المقدمه ملزوم است و وجوب مقدمه لازم آن است که اولاً وجوب صلاة تصور شود و وضو تصور شود و نسبت بین صلاة و وضو تصور گردد که صلاة واجب توقف بر وضو دارد، آن وقت جزم به ملازمه بین وجوب صلاة و وجوب وضو حاصل خواهد شد.

و اما لازم غیر بین: (هو ما یقابل البین مطلقا بانّ الملازمة یحتاج الی اقامة الدلیل علیها) یعنی در لازم غیر بین برای کشف ملازمه تصور ملزوم و لازم و نسبت بین آن دو کفایت نمی‌کند و بلکه اثبات ملازمه نیاز به اقامه برهان دارد، مثلا کثرة رماد (خاکستر) «ملزوم» است و «جود و سخاوت و مهمان‌داری» صاحب «رماد»، «لازم» است اولاً باید کثرت (رماد) را تصوّر کرد و «جود و سخاوت و مهمان‌داری» فلان شخص را ایضا تصوّر نمود و نسبت بین کثرت رماد و سخاوت و مهمان‌داری را ایضا تصوّر نمود در عین حال ملازمه بین کثرة (رماد) و سخاوت و مهمان‌داری صاحب (رماد) کشف نمی‌شود، چه آنکه کثرة (رماد) عوامل زیادی دارد از قبیل

گرم کردن خانه و غیره.

و اثبات ملازمه بین کثره رماد و سخاوت و مهمان‌داری صاحب رماد نیاز به دلیل دارد که باید شاهد و دلیل و قرینه دیگری باشد و ثابت نماید که کثره رماد آقای زید بخاطر مهمان‌داری و سخاوت وی می‌باشد، و لذا لازم غیر بین نظری می‌باشد و لازم بین بدیهی خواهد بود.

و بالاخره لزوم بین به معنی الاخص از التزامات لفظیه است و مفاد لفظ خواهد بود و نیاز به حکم عقل ندارد، و اما لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین از التزامات عقلیه است و نیاز به حکم عقل دارند منتهی لزوم بین به معنی الاعم بدیهی می‌باشد و لزوم غیر بین نظری خواهد بود (مفهوم) مورد بحث باید تبعیت منطوق را داشته باشد و در لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین تبعیت وجود ندارد تنها در لزوم بین به معنی الاخص تبعیت وجود دارد، و لذا شرط شده است که (مفهوم) لازم بین به معنی الاخص لفظ باید باشد که با تصور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۱

المنطق للمؤلف، الجزء الاول ص ۷۹ عن معنى البين و اقسامه . و لاجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامی.
مثاله: قولهم «إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شيء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة و هو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشيء من النجاسات. و المفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - انه إذا لم يبلغ كرا يتنجس.

و على هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق: «هو حكم دل عليه اللفظ في محلّ التّطّوق (۱)».

و المفهوم: «هو حكم دل عليه اللفظ لا في محلّ النطق».

و المراد من الحكم: الحكم بالمعنى الاعم، لا خصوص أحد الاحكام الخمسة.

و عرفهما أيضا بانهما حكم مذکور و حكم غیر مذکور، و انهما حكم لمذکور و حكم لغیر مذکور، و كلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذیل. و الذى يهون الخطب (۲) انها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة فى التعريف، و المقصود منها واضح كما شرحناه.

۲- النزاع فى حجیة المفهوم

لا شك إن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، و من السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى. (۳)

لفظ بلافاصله لازم آن تصور گردد.

(۱). محل نطق یعنی ابتداء و اولاً و بالذات.

غیر محل نطق: یعنی ثانياً و بالتبع. (۲). یعنی «آسان می‌گرداند مشکل را».

(۳). جهت دوم بحث در رابطه با (مفهوم) آن است که آیا مفهوم حجیت دارد یا خیر؟

عنوان مذکور (النزاع فى حجیة المفهوم) از دو جهت ایراد و اشکال دارد:

جهت اول ایراد آن است که نزاع مذکور (مفهوم حجیت است یا خیر؟) اصلاً بی‌معنی و بی‌مورد و بی‌اساس است، چه آنکه نزاع مزبور در فرض جاری می‌شود که اولاً- مفهوم داشتن کلام و جمله شرطیه محرز باشد و سپس نزاع شود که آیا آن مفهوم حجیت است یا خیر؟ و اگر مفهوم داشتن جمله شرطیه مسلّم و حتمی باشد نزاع فوق معنای معقول ندارد چه آنکه معنای مفهوم داشتن جمله شرطیه آن است که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم و ظهور در مفهوم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۲

إذا، ما معنى النزاع فى حجیة المفهوم حینما یقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجیة أولاً؟

و على تقديره، فلا یدخل هذا النزاع فى مباحث الالفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام و تنقیح صغریات حجیة الظهور، بل ینبغى ان یدخل فى مباحث الحجیة كالبحت عن حجیة الظهور و حجیة الكتاب و نحو ذلك.

و الجواب: ان النزاع (۱) هنا فى الحقیقة انما هو فى وجود الدلالة على المفهوم، أى

دارد و اگر ظهور و دلالت جمله شرطیه نسبت به مفهوم محرز و مسلم باشد این ظهور مانند بقیه ظواهر بوده و حجیة آن (همان طوری که بحث آن در مقصد سوم خواهد آمد) ثابت است، بنابراین اگر مولی بگوید: (إن جاءك زید فاکرمه) و فرض این باشد که جمله مذکور در مفهوم (عدم اکرام عند عدم مجیء زید) ظهور دارد و عبد می تواند علیه مولی به ظاهر کلام مولی احتجاج نماید با فرض مذکور ناگفته پیدا است که نزاع فوق الذکر معنایی ندارد.

جهت دوم: ایراد آن است که بر فرض که نزاع مورد نظر درست باشد و معنای معقول داشته باشد، ایراد دیگری وارد است و ایراد آن است که محل نزاع مزبور (مفهوم حجیة دارد یا ندارد) در مقصد سوم است که راجع به حجیة ظواهر بحث می کند نه در مباحث الفاظ و ما فعلاً در دایره مباحث الفاظ قرار داریم که غرض از مباحث الفاظ تشخیص و تنقیح صغریات حجیة ظواهر است، بنابراین بحث حجیة مفهوم نباید در مباحث الفاظ مطرح شود.

(۱). مرحوم مظفر با یک تیر دو هدف را نشانه می گیرد و با یک پاسخ هر دو اشکال را دفع می نماید، ما حصل جواب آن است که نزاع در رابطه با حجیة مفهوم در حقیقت و واقع در اصل ظهور و مفهوم داشتن جمله است که آیا جمله شرطیه مثلاً مفهوم دارد یا ندارد دلالت بر مفهوم و ظهور در مفهوم دارد یا ندارد؟

به عبارت دیگر: در جمله شرطیه اگر محفوف به قرینه‌ای باشد که دلالت بر مفهوم دارد، اصلاً نزاع وجود ندارد و همه قبول دارند که جمله شرطیه مذکور به کمک قرینه مفهوم دارد محل نزاع و خلاف نوع جمله است که آیا نوع جمله شرطیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد یا خیر؟ نه آنکه نزاع در حجیة مفهوم باشد، گرچه از ظاهر تعبیرات علما استفاده می شود که نزاع در حجیة مفهوم است، بنابراین عنوان بحث را این چنین باید مطرح کرد: آیا نوع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۳

فى اصل ظهور الجملة فیه و عدم ظهورها. و بعبارة أوضح، النزاع هنا فى حصول المفهوم للجملة لا فى حجیته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع فى مفهوم الشرط - مثلاً - ان الجملة الشرطیة مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ و هل هى ظاهرة فى ذلك؟

لا انه بعد دلالتها على هذا المفهوم و ظهورها فیه یتنازع فى حجیته، فان هذا لا معنى له، و ان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبیراتهم، كما یقولون مثلاً: مفهوم الشرط حجیة أم لا.

و لكن غرضهم ما ذکرنا.

كما انه لا نزاع فى دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرینه خاصة على ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع الكلام و محل النزاع فى دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطیة على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

ینقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة:

۱- (مفهوم الموافقة): ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود (۱)

جمله شرطیه و جملات دیگر مثلا با قطع نظر از قرینه دلالت بر مفهوم دارد یا خیر؟

(۱). جهت سوّم بحث در رابطه با مفهوم مربوط به اقسام مفهوم است که مفهوم بر دو قسم منقسم می‌شود:

(۱). مفهوم موافق، ۲. مفهوم مخالف.

مفهوم موافق آن است که با منطوق (هم‌سنخ) باشد، مثلا- در قول تعالی: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ، حکم در منطوق با حکم در مفهوم از یک سنخ هستند چه آنکه منطوق آیه، حرمت (اف) گفتن به پدر و مادر است و مفهوم آن حرمت ضرب و شتم پدر و مادر خواهد بود، از این مفهوم موافق به فحوای خطاب (مفاد خطاب) و به دلالت اولویت ایضا تعبیر شده است، در حجیت مفهوم موافق خلاف و نزاعی وجود ندارد، یعنی اگر برای کلامی همچه اولویت و مفهوم اتفاق بیفتد در حجیت آن مفهوم کسی مخالفت نکرده است، یعنی اینکه آیه مذکور بر حرمت ضرب و شتم پدر و مادر بطریق اولی دلالت دارد، نزاع و اختلافی وجود ندارد به این معنی که علّت (حرمت) که حکمی از احکام است در ضرب و شتم شدیدتر است نسبت به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۴

فی المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق الوجوب- مثلا- كان في المفهوم الوجوب أيضا، وهكذا.

كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» على النهي عن الضرب و الشتم للابوين و نحو ذلك مما هو أشد اهانة و ايلاما من التأنيف المحرم بحكم الآية.

و قد يسمی هذا المفهوم (فحوى الخطاب). و لا نزاع في حجیة مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدى الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم و له تفصیل کلام یأتی فی موضعه.

۲- (مفهوم المخالفة): ما كان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، و له موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصیل، و هی ستة:

۱- مفهوم الشرط

۲- مفهوم الوصف

۳- مفهوم الغاية

۴- مفهوم الحصر

۵- مفهوم العدد

۶- مفهوم اللقب

الاول - مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع

لا- شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها- بالوضع- على تعليق التالي فيها على (۱) المقدم الواقع موقع الفرض و التقدير. و هي

علی نحوین:

(اف) و لذا ضرب و شتم پدر و مادر به طریق اولی حرمت خواهد داشت.

و اما مفهوم مخالف آن است که سنخ حکم در مفهوم با سنخ حکم در منطوق متفاوت است، مثلاً در (إن جاءك زيد فاکرمه) حکم منطوق وجوب اکرام است و در مفهوم عدم وجوب اکرام است، مفهوم مخالف شش تا مورد دارد که یک‌یک آنها بررسی خواهد شد.

(۱). در جمله شرطیه آنچه که مسلم است و شک و تردیدی در این نیست آن است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۵

جمله شرطیه بر ثبوت عند الثبوت (منطوق) دلالت دارد مثلاً در (إن جاءك زيد فاکرمه) وجوب اکرام زید بر مجیء او تعلیق شده است و جمله مذکور بدون شک وجوب اکرام را در فرض مجیء، ثابت می‌کند و سرمنشأ دلالت جمله بر ثبوت عند الثبوت (وضع) می‌باشد چه آنکه ثبوت وجوب اکرام زید عند مجیء زید منطوق و معنی مطابقی و موضوع له کلام می‌باشد و لکن کیفیت تعلیق جزا بر شرط در جملات شرطیه به دو نحوه می‌باشد.

نحوه اول آن است که: موضوع حکم در جزا (تالی) به عنوان شرط در (مقدم) اخذ شده که بدون شرط حکم در جزا اصلاً تصور ندارد چه آنکه شرط موضوع حکم است و بدون موضوع حکم قابل تصور نخواهد بود، این قسم از جملات شرطیه بالاتفاق مفهوم ندارند، مثلاً: در مثال آیه مبارکه قرآن سوره نور، آیه ۳۳:

(وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا).

«کنیزکان خود را که مایلند به عفت و پاکدامنی برای طمع مال دنیا جبراً به زنا وادار نکنید».

(حرمت اکراه به زنا) بر (اراده تحصن از ناحیه فتیات) تعلیق شده و این اراده تحصن همان‌طوری که معلق علیه به شرط می‌باشد در عین حال موضوع حکم حرمت اکراه، هم خواهد بود و اگر اراده تحصن منتفی شود، حرمت اکراه خودبه‌خود به انتفاء موضوع خود، منتفی می‌شود، در این قسم جمله شرطیه، همه اتفاق دارند که مفهوم ندارد چه آنکه مفهوم داشتن زمانی تصور و فرض می‌شود که با انتفاء شرط، موضوع حکم باقی باشد که بگوییم حالا که شرط منتفی شده است آیا حکم ایضاً منتفی می‌شود یا خیر؟

در جمله شرطیه مذکور با انتفاء شرط موضوع منتفی شده و حرمت اکراه با انتفاء موضوعش تصور ندارد، فتیات اگر اراده تحصن را نداشته باشد اکراه معنایی ندارد بنابراین، این نوع از جملات شرطیه از محل نزاع بیرون خواهند بود.

نحوه دوم آن است که: موضوع حکم در تالی چیزی و شرط در مقدم چیزی دیگر است، مثلاً در مثال (إن جاءك زيد فاکرمه) حکم در جزاء (وجوب اکرام) به شرطی معلق شده است که آن شرط، موضوع حکم نمی‌باشد و آن شرط (مجیء زید است) و موضوع حکم، خود زید است نه مجیء زید، و لذا با انتفاء شرط، حکم قابل فرض و تصور می‌باشد یعنی با انتفاء شرط (مجیء زید)، موضوع حکم که خود زید است منتفی نخواهد شد و بلکه با انتفاء شرط موضوع که خود زید باشد باقی می‌باشد و فرض تحقق حکم با انتفاء شرط ایضاً امکان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۶

۱- أن تكون مسوقه لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالی منوطاً بالشرط في المقدم علی وجه لا يعقل فرض الحكم بدونها، نحو قولهم: (ان رزقت ولداً فاختنه)، فانه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد الا بعد فرض وجوده. و منه قوله تعالى: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» فانه لا يعقل فرض الاكراه علی البغاء الا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتیات.

و قد اتفق الاصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية لان انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: «إن لم ترزق ولدا فلا تختنه»، ولا يقال: «ان لم يردن تحصنا فاكرهوهن على البغاء».

۲- ألا- تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «ان أحسن صديقك فأحسن اليه»، فان فرض الاحسان إلى الصديق لا- يتوقف عقلا على فرض صدور الاحسان منه، فانه يمكن الاحسان اليه أحسن أو لم يحسن.

و هذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، و مرجعه إلى النزاع في

دارد، مثلا ممکن است در واقع علت و وجوب اکرام زید دو چیز باشد: یکی آمدن زید و دیگری نامه فرستادن زید، که اگر آمدن منتفی شود نامه فرستادن جانشین (آمدن) می شود و وجوب اکرام با انتفای شرط، می بینیم امکان تحقق دارد.

این قسم از جملات شرطیه مورد نزاع و خلاف است که آیا (إن جاءك زید فاکرمه) مفهوم دارد یا خیر؟ اگر مفهوم داشته باشد معنای جمله آن است که در صورت آمدن، اکرام واجب است و در صورت نیامدن، اکرام واجب نخواهد بود، و معنی مفهوم نداشتن جمله شرطیه مذکور آن است که اگر زید آمد اکرام آن واجب است و اگر زید نیامد آیا اکرام آن واجب است و یا واجب نیست؟ جمله مذکور ساکت است.

یعنی در صورت انتفای شرط و وجوب اکرام زید و عدم وجوب اکرام زید از جمله شرطیه استفاده نخواهد شد و برای روشن شدن و مشخص نمودن حکم فرض نیامدن زید، به دلیل آخری باید رجوع شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۷

دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق- كالوجوب مثلا- على تقدير انتفاء الشرط.

و انما قلنا (نوع الحكم)، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية او غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن.

و في مفهوم الشرطية قولان اقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط في مفهوم الشرط

ان دلالة الجملة الشرطية (۱) على المفهوم تتوقف على دلالتها- بالوضع أو

(۱). همان طوری که در سابق بیان شد در جمله شرطیه مانند (إن جاءك زید فاکرمه) نزاع و اختلاف از این قرار است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا ندارد؟ به این معنی که جمله شرطیه مذکور، دلالت بر عدم وجوب اکرام عند عدم مجیء زید دارد و یا آنکه در فرض عدم مجیء اصلا ساکت است که نه دلالت بر وجوب اکرام دارد و نه دلالت بر عدم وجوب اکرام؟

هم اکنون مرحوم مظفر (ره) معیار و مناط مفهوم داشتن جمله شرطیه را بیان می فرماید و خلاصه فرمایش ایشان آن است که (مفهوم داشتن) جمله شرطیه متوقف بر آن است که اولاً بر سه امر دلالت کند، به عبارت دیگر اگر بخواهیم برای جمله شرطیه مفهوم ثابت نماییم باید دلالت آن را بر سه امر (که ذکر آن ها خواهد آمد) به اثبات برسانیم و اگر دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه ثابت گردید مفهوم داشتن جمله شرطیه خودبه خود ثابت و محرز خواهد شد و در صورت عدم اثبات دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه مفهوم

داشتن جمله شرطیه ثابت نخواهد شد.

مرحوم مظفر از کسانی است که مفهوم داشتن جمله شرطیه را معتقد است و لذا در صدد آن برآمده که دلالت جمله شرطیه را بر امور ثلاثه چه از راه اطلاق و چه از راه وضع ثابت نماید و سرانجام به مدعای خود (دلالت جمله شرطیه بر مفهوم) دست یابد. امور ثلاثه: ص ۱۹۱

۱- (دلالتها علی الارتباط و الملازمه بین المقدم و التالی ...) اولاً جمله شرطیه بر ارتباط و ملازمه بین شرط و جزا باید دلالت داشته باشد، یعنی جمله شرطیه آن‌چنان باشد که ظهور اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۸

در تلازم بین شرط و جزا و بر ارتباط بین تالی و مقدم داشته باشد مانند (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) این جمله شرطیه ظهور دارد بر اینکه بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم و ارتباط برقرار است در فرض وجود تلازم و ارتباط بین شرط و جزا مفهوم داشتن جمله شرطیه امکان دارد و اگر تلازم و ارتباط نباشد مفهوم داشتن جمله شرطیه را می‌توان به سادگی انکار کرد، مثلاً در جمله شرطیه اتفایه (ان كانت زيد مريضاً فعقله سالم) بین سلامت عقل زید و مریض بودن زید تلازم وجود ندارد، و لذا جمله مذکور مفهوم ندارد، یعنی با انتفای مریضی، سلامت عقل منتفی نمی‌شود.

مرحوم مظفر دلالت جمله شرطیه بر وجود تلازم بین شرط و جزا را قبول دارد و می‌فرماید: جمله شرطیه به مجموع شرط و جزا دلالت بر تلازم بین شرط و جزا خواهد داشت، البته باید توجه داشت که تلازم مذکور مدلول ادوات شرط نمی‌باشد، چه آنکه ادوات شرط (ان و کلاً و ...) برای دلالت کردن بر تلازم وضع نشده است، بلکه هیئت جمله شرطیه همراه با شرط و جزا ادوات شرط جمعاً دلالت بر تلازم بین شرط و جزا خواهد داشت، یعنی آقای واضح هیئت جمله شرطیه را به مجموع شرط و جزا برای تلازم و ارتباط وضع نموده است و دلیل این وضع تبادر است که از جمله (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) در ذهن تبادر می‌کند که بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم و ارتباط عمیق برقرار است، و همچنین از کلام مولی: (إن جاءك زيد فاکرمه) (با توجه بر اینکه وجوب اکرام زید تعلیق «بر آمدن» او شده است) در ذهن تبادر می‌کند که علت و سبب و انگیزه وجوب اکرام زید آمدن او می‌باشد، و تلازم و ارتباط شرعی و مولوی بین وجوب اکرام و آمدن موجود است.

بنابراین استعمال جمله شرطیه را در قضیه اتفایه (ان كانت زيد مريضاً فعقله سالم) استعمال در غیر موضوع له بوده و مجاز خواهد بود و علاقه مجازیه در قضایای اتفایه همان ادعای تلازم و ارتباط می‌باشد.

۲- (دلالتها زیاده علی الارتباط ...) ثانیاً جمله شرطیه علاوه بر دلالت بر تلازم و ارتباط باید بر وابستگی تالی بر مقدم و بر مترتب بودن تالی بر مقدم و بر تابعیت تالی برای مقدم دلالت داشته باشد، یعنی جمله شرطیه باید آن‌چنان باشد که سببیت و علیت و شرطیت مقدم را برای تالی و معلولیت تالی را برای مقدم، ثابت نماید و ظهور بر آن داشته باشد (البته

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۹

منظور از علیت به معنی فلسفی آن نیست) به عبارت دیگر تلازم بین شرط و جزا به سه صورت تصور می‌شود:

(۱). شرط علت جزا است مانند (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) که طلوع شمس علت وجود نهار است.

(۲). شرط معلول جزا است مانند (ان كان النهار موجود فالشمس طالعة) که وجود نهار معلول طلوع شمس است.

(۳). شرط و جزا هر دو معلول برای علت آخری باشد مانند (ان كان النهار موجود فالعالم مضيء) وجود نهار و روشنایی عالم هر دو معلول طلوع شمس هستند.

در ما نحن فیه جمله شرطیه در صورتی می‌تواند مفهوم داشته باشد که از قسم اول باشد یعنی شرط علت و سبب جزا باشد که با انتفاء شرط (که علت است) جزا (که معلول است) منتفی شود، در غیر این صورت اگر شرط معلول باشد با انتفای معلول علت منتفی

نخواهد شد چه آنکه ممکن است با انتفای معلول و مسبب علت و سبب باقی باشد.

(فراموش نشود منظور از علت و معلول به معنی فلسفی آن نخواهد بود چه آنکه در علت و معلول فلسفی انفکاک بین علت و معلول محال است ولی در سبب و مسبب و علت و معلول غیر فلسفی ممکن است علت و سبب باقی باشد و معلول و مسبب منتفی گردد).

و خلاصه در جمله شرطیه اگر شرط معلول باشد مفهوم داشتن چنین جمله شرطیه مسلم و یقینی نخواهد بود.

مرحوم مظفر دلالت دوم (دلالت جمله شرطیه بر آن که مقدم علت برای تالی باشد) را قبول دارد و دلالت مذکور را ناشی از (وضع می‌داند البته نه به این کیفیت که جمله شرطیه دو تا وضع داشته باشد، یکی برای تلازم و دیگری برای معلول بودن تالی برای مقدم بلکه به این کیفیت که جمله شرطیه وضع واحدی دارد به این معنی که آقای واضع هیئت جمله شرطیه را وضع کرده برای تلازم و ارتباطی که دارای خصوصیتی است، و آن خصوصیت آن است که مقدم علت و تالی معلول باشد.

دلیل بر اثبات این وضع تبادر است چه آنکه از جمله شرطیه (إن جاءك زید فاکرمه) در ذهن تبادر می‌کند که علت و سبب وجود اکرام مجیء، خواهد بود و متکلم و مولی مجیء را در موضع فرض و تقدیر قرار داده که اگر زید آمد اکرامش واجب است و اگر نیامد واجب [۳]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۱۹۰

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۰

نخواهد بود، بنابراین جمله شرطیه بالوضع دلالت بر علت مقدم برای تالی دارد.

۳- (دلالتها زیاده علی ما تقدم...) ثالثا جمله شرطیه علاوه بر دو تا دلالت مذکور باید بر انحصار سببیت و علت مقدم برای تالی دلالت نماید یعنی جمله شرطیه باید آنچنان باشد که ظهور و دلالت داشته باشد بر اینکه علت و سبب تالی تنها و منحصر همان مقدم است و غیر از مقدم علت و سبب دیگری که بدیل و عدل آن باشد ندارد، از باب مثال در (إن جاءك زید فاکرمه) علت وجوب اکرام تنها و منحصر باید مجیء باشد، در این صورت جمله شرطیه می‌تواند مفهوم داشته باشد که با انتفای مجیء که علت منحصره وجوب اکرام است وجوب اکرام ایضا منتفی خواهد شد و اگر وجوب اکرام دو تا علت داشته باشد یکی «آمدن» و دیگری «نامه ارسال نمودن»، جمله مذکور مفهوم ندارد چه آنکه با انتفای مجیء وجوب اکرام منتفی نمی‌شود و ممکن است «نامه فرستادن» جایگزین «مجیء» شود و وجوب اکرام مترتب گردد.

مرحوم مظفر مدعی است که جمله شرطیه این سومین دلالت را ایضا خواهد داشت یعنی جمله شرطیه بر آن که مقدم و شرط علت منحصره تالی و جزا است ظهور و دلالت دارد، منتهی دلالت مذکور بر خلاف دلالت اول و دوم مستند باطلاق است به این کیفیت که مولی در مقام بیان علت و سبب وجوب اکرام را تنها (مجیء) معرفی کرده است، مقتضی اطلاق کلام مولی آن است که سبب و علت وجوب اکرام، مجیء می‌باشد و آلا اگر غیر از مجیء (مثلا- نامه فرستادن) دخالت در وجوب اکرام داشت و یا سبب مستقل برای وجوب اکرام بود، مولی باید با بیان زایدی تذکر می‌داد و می‌گفت:

(إن جاءك زید او ارسل اليك مکتوبا فاکرمه، إن جاءك زید و ارسل اليك مکتوبا فاکرمه).

و نظر بر اینکه مولی به عنوان علت وجوب اکرام تنها مجیء را ذکر کرده است و کلامش را مطلق آورده است، لذا از اطلاق کلام مولی ثابت می‌شود که تنها مجیء علت منحصره وجوب اکرام است، و بالاخره جمله شرطیه با کمک اصالة الاطلاق دلالت و ظهور بر انحصاریت علت مقدم برای تالی خواهد داشت، همان‌طوری که صیغه امر با کمک اصالة الاطلاق ظهور در واجب عینی و تعیینی و نفسی داشت.

سرانجام با توجه به تحلیلات و تحقیقات که بیان گردید دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه محرز و مسلم است و ناگفته پیداست که

دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه همانا، و دلالت آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۱

بالاطلاق (۱) - علی أمور ثلاثه مترتبة (۲):

۱- دلالتها علی الارتباط و الملازمة بین المقدم و التالی.

۲- دلالتها- زیاده علی الارتباط و الملازمة- علی أن التالی معلق علی المقدم و مترتب علیه و تابع له، فیکون المقدم سببا للتالی. و المقصود من السبب هنا هو کل ما یترتب علیه الشیء و ان کان شرطاً و نحوه (۳)، فیکون أعم من السبب المصطلح (۴) فی فن المعقول.

۳- دلالتها- زیاده علی ما تقدم- علی انحصار السببیه فی المقدم، بمعنی انه لا سبب بدیل له یترتب علیه التالی.

و توقف المفهوم للجمله الشرطیه علی هذه الامور الثلاثه واضح، لانه لو كانت الجمله اتفاقیه (۵)، أو كان التالی غیر مترتب علی المقدم (۶)، أو كان مترتباً و لکن لا علی

بر مفهوم همانا، بنا براین طبق مبنا و نظر مرحوم مظفر جمله شرطیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد و تا زمانی که قرینه صارفه در کار نباشد در مفهوم داشتن جمله شرطیه شک و تردیدی راه نخواهد داشت.

(۱). یعنی جمله شرطیه بر امور ثلاثه یا بالوضع دلالت کند و یا بالاطلاق. دلالت جمله شرطیه طبق مبنای مرحوم مظفر بر امر اول و دوم بالوضع است و بر امر سوم بالاطلاق می‌باشد.

(۲). یعنی امور ثلاثه هر کدام بر دیگری مترتب است، مثلاً امر سوم که انحصاریت مقدم برای تالی باشد مترتب بر امر دوم است که سبب و علت بودن مقدم برای تالی باشد، و همچنین امر دوم که سبب بودن و علت بودن مقدم برای تالی باشد مترتب بر امر اول است که اصل تلازم و ارتباط باشد، به عبارت دیگر دلالت بر امر سوم زمانی امکان دارد که دلالت بر امر دوم محقق شود و دلالت جمله بر امر دوم زمانی ممکن می‌شود که دلالت جمله بر امر اول محقق شود لذا مرحوم مظفر فرموده است: امور ثلاثه‌ای که هر کدام مترتب بر دیگری است.

(۳). نحوه: مقتضی، مانع و امثال آن.

(۴). یعنی سبب و علت، در ما نحن فیه اعم از علت و سبب فلسفی و علمی می‌باشد.

(۵). یعنی جمله شرطیه به صورت قضیه اتفاقیه باشد و دلالت بر الترام و ارتباط بین مقدم و تالی نداشته باشد که در این صورت

دلالت بر امر اول منتفی می‌باشد مانند (ان کان زید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۲

نحو الانحصار فیه (۷) - فانه فی جمیع ذلك لا یلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالی.

و انما الذی ینبغی اثباته هنا، هو ان الجمله ظاهره فی هذه الامور الثلاثه وضعاً أو اطلاقاً لتکون حجه فی المفهوم.

و الحق ظهور الجمله الشرطیه فی هذه الامور وضعاً فی بعضها و اطلاقاً فی البعض الآخر.

۱- اما دلالتها علی الارتباط و وجود العلقه اللزومیة بین الطرفين، فالظاهر انه بالوضع بحکم التبادر. و لکن لا بوضع خصوص ادوات الشرط حتی ینکر وضعها لذلك، بل بوضع الهیئة التركیبیه للجمله الشرطیه بمجموعها. و علیه فاستعمالها فی الاتفاقیه یکون بالعنایة و ادعاء التلازم و الارتباط بین المقدم و التالی إذا اتفقت لهما المقارنه فی الوجود.

۲- و اما دلالتها علی أن التالی مترتب علی المقدم بأی نحو من انحاء الترتب (۸) فهو بالوضع ایضاً، و لکن لا بمعنی انها موضوعه بوضعین: وضع للتلازم و وضع آخر للترتب، بل بمعنی انها موضوعه بوضع واحد للارتباط الخاص و هو ترتب التالی علی المقدم.

و الدلیل علی ذلک هو تبادر ترتب التالی علی المقدم عنها، فانها تدل علی أن المقدم وضع فیها موضع الفرض و التقدير، و علی تقدیر حصوله فالتالی حاصل عنده تبعا ای

ضعیفا فایمانه قوی) که ملازمه بین ضعف بدن زید و قوت ایمان او وجود ندارد و بلکه مقارنه تالی با مقدم اتفاق افتاده است. (۶). اشاره به جمله شرطیه‌ای است که مقدم علت و سبب تالی نباشد و در این صورت دلالت بر امر دوم منتفی می‌باشد، مانند (ان کان النهار موجود فالشمس طالعه) که مقدم معلول است و تالی مترتب بر مقدم نمی‌باشد. (۷). اشاره به جمله شرطیه‌ای است که مقدم علت منحصره‌ای تالی نباشد، در این صورت دلالت بر امر سوم منتفی خواهد بود مانند (ان جاءك زید او ارسل الیک مکتوبا فاكرمه) که علت وجوب اکرام دو چیز است: یکی «مجیء» و دیگری «نامه فرستادن». (۸). یعنی جمله شرطیه بر ترتب تالی بر مقدم دلالت دارد و نحوه ترتب گاهی از باب ترتب مسبب بر سبب است و گاهی از باب ترتب مشروط بر شرط بوده و گاهی از باب ترتب معلول بر علت خواهد بود و ...

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۳

یتلوه فی الحصول. أو فقل ان المتبادر منها لا بدیهه الجزء عند فرض حصول الشرط. و هذا لا یمكن أن ینکره الا مکابر (۱) أو غافل، فان هذا هو معنی التعليق الذی هو مفاد الجملة الشرطیه التي لا مفاد لها غیره. و من هنا سموا الجزء الاول منها شرطا و مقدهما، و سمو الجزء الثاني جزءا و تالیا. فاذا كانت جملة انشائية ای ان التالی متضمن لانشاء حکم تکلیفی أو وضعی (۲)، فانها تدل علی تعليق الحکم علی الشرط، فتدل علی انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط المعلق علیه الحکم. و إذا كانت جملة خبریه (۳) ای أن التالی متضمن لحکایه خبر، فانها تدل علی تعليق

(۱). یعنی مغلطه گر.

(۲). مثال حکم تکلیفی مانند: (ان دخل الوقت فالصلاة واجبه) که وجوب صلاة حکم تکلیفی است، مثال حکم وضعی مانند (ان اتلفت مال الغير فانت ضامن) که ضمان حکم وضعی می‌باشد.

(۳). مرحوم مظفر اشکال و اعتراضی را پاسخ می‌دهد، ما حصل اشکال آن است که از نظر علمای علم منطق جملاتی مانند (ان کان النهار موجود فالشمس طالعه) که جزا علت است و شرط معلول می‌باشد (و ان کان خالد ابناء لزید فزید ابوه) که شرط و جزا معلولین لعله آخری می‌باشد، در زمره جملات شرطیه بوده و حقیقتا از جملات شرطیه به حساب می‌آیند، در حالی که جملات مذکور طبق مبنای مرحوم مظفر باید از ردیف جملات شرطیه خارج باشد، چه آنکه از نظر مرحوم مظفر در جملات شرطیه همیشه شرط، علت برای جزا است و جزا تابع خواهد بود در حالی که جملات زیادی وجود دارند که از نظر علمای علم منطق جملات شرطیه هستند و در هیچ‌یک از آن‌ها و همچنین در دو جمله فوق الذکر شرط، علت برای جزا نمی‌باشد، و بنا بر مبنای مرحوم مظفر این جملات مفهوم نباید داشته باشد، و حال آنکه واقعیت امر آن است که جملات مذکور با آنکه در آن‌ها شرط علت برای جزا نمی‌باشد در صف جملات شرطیه هستند و احیانا دارای مفهوم می‌باشند.

مرحوم مظفر در مقام پاسخ می‌فرماید: اگر جمله شرطیه، جمله خبریه باشد ماجرای معلولیت تالی برای مقدم و متبوعیت شرط برای جزا به این کیفیت است که حکایت و خبر دادن از تالی تابع و معلول خبر دادن از مقدم می‌باشد، به این معنی که تالی در نفس خبر دادن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۴

حکایت علی المقدم، سواء كان المحكى عنه خارجا و في الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكى عنه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو [غير] مترتب عليه بأن كان العكس (۱) كقولنا: ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة، أو كان لا

و حکایت کردن از مقدم تبعیت می کند، به عبارت دیگر خبر دادن از تالی معلول و تابع خبر دادن از مقدم است، منتهی گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه‌ای است که تالی از نظر خارج و واقع و هم از نظر خبر دادن و حکایت، تابع و معلول مقدم است که حکایت با محکی عنه مطابق هم می باشد مانند: (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) خبر دادن و حکایت کردن از وجود نهار تابع و معلول خبر دادن از طلوع شمس می باشد، و در عین حال از نظر خارج و واقع ایضا وجود نهار معلول و مترتب بر طلوع شمس است، و گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه‌ای است که تالی تنها از نظر خبر دادن و حکایت، تابع و معلول مقدم است و از نظر خارج و واقع تالی علت مقدم خواهد بود، مانند (ان كان النهار موجود فالشمس طالعة) که تنها خبر دادن از طلوع شمس معلول و تابع خبر دادن از وجود نهار است. و گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه‌ای است که تنها از نظر خبر دادن و حکایت تالی، معلول مقدم است، و از نظر خارج و واقع مقدم و تالی هر دو معلول علت آخری می باشد، مثلا (ان كان خالد ابنا لزيد فزيد ابوه) که خبر دادن از ابوت زید تابع و معلول خبر دادن از بنوت خالد است و بنوت خالد و ابوت زید هر دو معلول علت آخری خواهند بود.

بنا بر بررسی فوق معلوم می شود که در هر سه قسم جملات خبریه شرطیه تالی معلول می باشد و همه جملات مذکور در صف جملات شرطیه هستند و دارای مفهوم می باشند.

(۱). در عبارت (او مترتب علیه) دو تا احتمال وجود دارد:

احتمال اول آن است که: به ظاهر عبارت اخذ شود و معنی عبارت این است که تالی از نظر حکایت و خبر دادن مترتب بر مقدم است، ولی از نظر واقع و خارج عکس صورت اولی می باشد، به این معنا که در صورت اولی از نظر خارج و واقع تالی معلول و تابع مقدم بود و در صورت دومی از نظر خارج و واقع مقدم معلول و تابع تالی می باشد. احتمال دوم آن است که: کلمه (غیر) بر عبارت افزوده شود و عبارت به این صورت می باشد «غیر مترتب علیه» یعنی صورت دومی آن است که از نظر واقع و خارج تالی مترتب بر مقدم نباشد، این احتمال دومی بهتر به نظر می رسد چه آنکه عبارت (غیر مترتب علیه) با ذیل عبارت (او کان لا ترتب بینهما) که صورت سوم را بیان می کند، متناسب خواهد بود (فتفکر و اغتنم).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۵

ترتب بینهما کالمتضائفین فی مثل قولنا: ان كان خالد ابنا لزيد فزيد ابوه.

۳- و اما دلالتها علی أن الشرط منحصر، فبالاطلاق، لانه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بدليل لذلك الشرط، و كذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطا للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد اما بالعطف بأو في الصورة الاولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لان الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فاذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فانه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه و انه منحصر لا بدليل ولا عدل له، و الا لوجب على الحكيم بيانه و هو - حسب الفرض - في مقام البيان.

و هذا نظير ظهور صيغة افعال باطلاقها في الوجوب التعيني و التعيني.

و إلى هنا تم لنا ما اردنا أن نذهب اليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

و علی کل حال، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق اليه الشك الا مع قرينة صارفة او تكون واردة لبيان الموضوع (۱). و يشهد لذلك (۲) استدلال امامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية ابي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا- تتحرك و يهراق منها دم كثير عيط، فقال: لا تأكل؟ ان عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين (۳) فكل)، فان

استدلال الامام بقول علی علیه السلام لا يكون الا إذا كان له مفهوم، و هو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

(۱). یعنی در دو مورد جمله شرطیه مفهوم ندارد، مورد اول آنجایی که جمله شرطیه قرینه صارفه داشته باشد و آن قرینه جمله شرطیه را از مفهوم داشتن منصرف می‌سازد، مورد دوم آنجایی است که جمله شرطیه جهت بیان موضوع حکم ایراد شده باشد، یعنی موضوع حکم در تالی خود همان شرط باشد مانند (ان رزقت ولدا فاختنه) قبلا بیان شد که این نوع جمله شرطیه مفهوم ندارد، برای اینکه با انتفای رزق ولد حکم ختنه منتفی خواهد شد.

(۲). یعنی شاهد بر ظهور جمله شرطیه در مفهوم، استدلال امام علیه السلام می‌باشد.

(۳). بهراق (می‌ریزد) عیبط (خالص و تازه) رکضت الرجل (پا زد و پای جنبانید) طرفت العين (چشم او جنبید، چشم برگرداند).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۶

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

و من لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسأله ما اذا وردت جملتان شرطيتان أو اكثر، (۱) و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحدا. و هذا يقع على نحوين:

(۱). مسئله مورد بحث آن است که دو تا جمله شرطیه از ناحیه مولی صادر شده است، هر دو جمله از نظر جزا متحدند و از نظر شرط متعدد می‌باشند، یعنی دارای دو شرط و یک جزا هستند قبل از ورود در اصل بحث تذکر دو نکته لازم است: نکته اول آن است که: طرح مسئله مورد بحث آن است که بین هر دو جمله تعارض پیش می‌آید و برای رفع تعارض راه‌حلی معرفی شده و باید بهترین راه حل را جهت رفع تعارض پیدا نماییم.

نکته دوم آن است که: نظر بر اینکه مفهوم داشتن جملات شرطیه باعث ایجاد تعارض شده است، لذا مسئله مذکور را از لواحق مبحث مفهوم شرط دانسته و به دنبال مبحث مفهوم شرط ذکر نموده است.

اما اصل بحث: دو جمله شرطیه که دارای یک جزا و دو شرط هستند ابتداء به دو نحو قابل تصور است:

نحوه اول آن است که: جزا قابل تکرار نمی‌باشند، نحوه دوم آن است که: جزا قابل تکرار است.

هم‌اکنون بحث و بررسی را در مورد نحوه اول ادامه می‌دهیم، مثلا- مولی فرموده است (اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر) در هر دو جمله (جزا) فقصر است و از نظر شرعی قابل تکرار نمی‌باشد، چه آنکه در حال سفر از طرف شارع مقدس تنها یک صلاة قصر واجب است، نه دو تا، منظور از اینکه قابل تکرار است یا نه؟ یعنی از نظر شرعی قابل تکرار است یا خیر؟ و الا از نظر عقلی صلاة قصر قابل تکرار خواهد بود (دقت فرمایید) هر دو جمله فوق هر کدام دارای منطوق و مفهوم می‌باشد که مفهوم هریک با منطوق دیگری تعارض دارند، به این کیفیت که جمله (اذا خفی الاذان فقصر) مفاد منطوق آن این است که با خفای اذان قصر واجب است و مفاد مفهوم آن این است که اگر اذان مخفی نشود قصر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۷

واجب نیست، جمله اذا خفیت الجدران فقصر منطوقش آن است که در صورت خفای جدران قصر واجب است و مفهومش آن است که اگر جدران مخفی نشود قصر واجب نیست.

تعارض بین منطوق اولی و مفهوم دومی است، منطوق اولی می‌گفت با خفای اذان قصر واجب است و مفهوم می‌گوید در صورت عدم خفای جدران چه اذان مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب نیست، و همچنین مفهوم جمله اولی می‌گوید در صورت عدم خفای

اذان چه جدران مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب نیست و منطوق دومی می‌گوید در صورت خفای جدران چه اذان مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب است.

الوجه الاوّل: راه حل اول برای رفع تعارض از این قرار است، قبلا باید توجه داشت آنچه که باعث ایجاد تعارض شده است مفهوم داشتن هر دو جمله است، و مفهوم داشتن آن‌ها از اطلاق آن‌ها و مطلق بودن هر دو جمله سرمنشأ گرفته است و اطلاق هر کدام دو شاخه دارد:

شاخه اول: استقلال سببیت و علت را برای هر دو شرط (خفای اذان و خفای جدران) ثابت می‌کند که در مقابل این اطلاق تقییدی است که عطف به او می‌شود یعنی اطلاق می‌گوید خفاء اذان مستقلا علت و سبب وجوب قصر است و همچنین خفاء جدران مستقلا سبب است و در مقابل این اطلاق تقییدی است که به او عطف می‌شود به این گونه که اگر از اطلاق آن صرف نظر کنیم می‌گوییم سبب وجوب قصر ۱- خفای اذان است و ۲- خفای جدران.

شاخه دوم: اطلاق آن است که اطلاق هر دو جمله اقتضا می‌کند انحصاریت هر دو شرط را که خفاء اذان منحصرأ علت و وجوب قصر است و خفاء جدران منحصرأ علت و وجوب قصر است که در مقابل این اطلاق تقییدی است که به «او» عطف می‌شود یعنی اگر از اطلاق هر دو جمله صرف نظر کنیم معنی چنین می‌شود که خفاء اذان و یا خفاء جدران علت و وجوب قصر است.

علی ای حال آنچه که باعث تعارض شده است مفهوم داشتن هر دو جمله می‌باشد و مفهوم داشتن هر کدام از اطلاق آن‌ها سرچشمه گرفته است، چه آنکه اگر اطلاق دو شاخه‌ای از آن‌ها گرفته شود هر دو جمله مفهوم ندارند و تعارض از بین می‌رود.

راه حل اول آن است که از ظهور هر دو شرط در اینکه مستقلا سبب هستند صرف نظر گردد، یعنی نه خفاء اذان مستقلا سبب وجوب قصر است و نه خفاء جدران سبب مستقل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۸

وجوب قصر می‌باشد، بلکه هر کدام جزء سبب هستند، یعنی دوتایی در حقیقت سبب واحدی هستند برای وجوب قصر، سرانجام هر دو جمله در حکم یک جمله هستند منتهی جمله‌ای که دارای دو شرط معطوف به او می‌باشد (اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر).

در این راه حل هر دو جمله به تنهایی هر کدام مفهوم ندارند بخاطر آنکه از اطلاق هر دو شرط در هر دو جمله صرف نظر شد، و بدین لحاظ هر دو جمله به صورت یک جمله در آمدند و این یک جمله دارای مفهوم خواهد بود و بدین وسیله تعارض رفع خواهد شد.

الوجه الثانی: راه حل دوم آن است که از ظهور هر دو شرط در آنکه هر کدام منحصرأ سبب وجوب قصر باشد صرف نظر کنیم، یعنی خفاء اذان منحصرأ سبب وجوب قصر نبوده، و بلکه خفای جدران ایضا سبب وجوب قصر است، به این معنی که وجوب قصر دو تا سبب دارد که هر کدام به تنهایی و مستقلا می‌توانند وجوب قصر را ثابت نمایند، در این صورت هر دو شرط با «او» عطف خواهد شد، بنابراین سبب وجوب قصر یکی از آن دو شرط است و یا جامع بین آن دو می‌باشد (برفرض که بتوانیم جامعی تصور کنیم که هر دو شرط دو تا مصداق برای آن جامع باشند).

جامع مثلا دور شدن از محل، به حدی که هم خفاء اذان محقق شود و هم خفاء جدران و این جامع عرفی می‌باشد نه شرعی.

علی ای حال به کیفیت مذکور تعارض رفع می‌شود و معنی هر دو جمله شرطیه آن است که اگر اذان مخفی شود و یا آنکه جدران مخفی شود قصر واجب است، در این صورت هر دو جمله به صورت یک جمله در نیامدند و لکن از اطلاق آن‌ها در انحصار سببیت شرط صرف نظر گردید و سرانجام هر دو جمله مفهوم را از دست دادند چه آنکه یکی از شرایط مفهوم داشتن جمله شرطیه آن است که دلالت بر انحصار سببیت شرط برای جزاء داشته باشد و با صرف نظر از اطلاق هر دو جمله دلالت بر انحصار ندارند و

سرانجام مفهوم نخواهند داشت، و در صورت مفهوم نداشتن هر دو جمله تعارض از بین می‌رود، چه آنکه جمله اولی خفاء اذان را علت و وجوب قصر معرفی می‌کند و جمله دومی خفای جدران را علت و وجوب قصر معرفی می‌کند و هر کدام مفهوم ندارند تا با منطوق دیگری تعارض کند و سرانجام هر یک از خفاء اذان و خفاء جدران سبب مستقل برای وجوب قصر خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۹

۱- ان يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الاذان فقصر. وإذا خفيت الجدران فقصر).

۲- أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما في نحو (إذا أجنبت فاغتسل. إذا مسست ميتا فاغتسل).

اما (النحو الاول)، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، و لكن التعارض انما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما باحد وجهين:

(الوجه الاول)- أن نقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق- كما سبق- الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين و كل منهما يكون جزء السبب، و الجملتان تكونان حينئذ كجمله واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: (إذا خفي الاذان و الجدران معا فقصر).

و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء

مرحوم مظفر راه حل دوم را برای رفع تعارض پسند نموده و می‌فرماید: سرمنشأ تعارض آن است که هر دو شرط ظهور در انحصار سببیت دارند یعنی ظهور شرط اولی آن است که تنها خفای اذان سبب وجوب قصر است و شرط دومی ظهور در آن دارد که تنها خفای جدران سبب وجوب قصر می‌باشد و همین دو ظهور باعث تعارض شده است که مفهوم هر یک با منطوق دیگری تعارض دارند و لذا جهت رفع تعارض باید از همین دو ظهور صرف نظر شود، چه آنکه این دو ظهور مربوط به مفهوم هر دو جمله است و ظهور منطوق اقوی خواهد بود، بنابراین به سادگی می‌توانیم از ظهور مفهوم دست برداریم و با از بین رفتن مفهوم، تعارض از بین خواهد رفت.

و اما ظهور هر دو شرط در استقلال سببیت هر دو شرط که مربوط به منطوق هر دو جمله هست باعث تعارض نمی‌باشد، و لذا نباید از آن صرف نظر نماییم و خلاصه مرحوم مظفر جهت رفع تعارض راه حل دومی را انتخاب نمودند و سرانجام جنگ و تعارض بین هر دو جمله شرطیه مورد بحث با صرف نظر نمودن از مفهوم هر دو جمله جای خود را به صلح و سازش داده و رخت و بساط خود را جمع خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۰

الشرطين معا أو احدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

(الوجه الثاني)- أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق المقابل للتقييد بأو. و حينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له، و ذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما و لو كان عرفياً.

و اذ يدور الامر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الاولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

و الواجهة- على الظاهر (۱)- هو التصرف الثاني، لان منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالاضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الاخرى، لان ظهور المنطوق اقوى، اما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له

حتی ترفع الید عنه.

و إذا ترجح القول الثانی و هو التصرف فی ظهور الشرطین فی الانحصار، یکون کل من الشرطین مستقلا فی التأثير، فاذا انفرد أحدهما كان له التأثير فی ثبوت الحكم. و ان حصل معا، فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. و ان تقارنا كان الاثر لهما معا و یکونان کالسبب الواحد، لامتناع تکرار الجزاء حسب الفرض.

(۱). ظهور منطوق عبارت است از ظهور (اذا خفی الاذان فقصر) در اینکه خفاء اذان مستقلا سبب وجود قصر است و ظهور منطوق جمله دوم آن است که خفای جدران مستقلا سبب وجود قصر است و این هر دو ظهور با هم تعارض ندارند بنابراین منطوق هریک با هم تعارضی ندارند، و اما ظهور در انحصار سببیت مربوط به مفهوم دو جمله است که مفهوم جمله اولی سببیت خفاء جدران را نفی می‌کند و مفهوم جمله دومی سببیت خفاء اذان را نفی می‌کند و تعارض از همین ظهور مفهوم هر دو جمله در انحصار سرمنشأ می‌گیرد و نظر بر این که ظهور منطوق اقوی است و ثانیاً در تعارض نقشی ندارد، لذا از ظهور مفهوم (که باعث تعارض شده است و ثانیاً بخاطر ضعف ظهور مفهوم) صرف نظر می‌شود و سرانجام تعارض رفع خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۱

و اما (النحو الثانی) (۱) - و هو ما إذا كان الجزاء قابلا للتکرار - فهو علی صورتین:

(۱). نحوه دوم از مسئله تعدد شرط و اتحاد جزای آن است که جزا قابل تکرار باشد، مانند: (اذا اجنبت فاغتسل و اذا مسست میتا فاغتسل) «فاغتسل» جزا برای دو شرط است و قابل تکرار می‌باشد.

این نحوه دوم، دو صورت دارد:

صورت اول آن است که با دلیل ثابت شده است هریک از دو شرط سبب مستقل نبوده و بلکه هر کدام جزء سبب هستند، یعنی هر دو شرط یک سبب را تشکیل می‌دهند بنابراین جهت تحقق جزا باید هر دو شرط محقق شوند و پس از حصول هر دو شرط جزا حاصل و لازم خواهد شد، مثلا مولی فرموده (اذا بالغت فصل صلاة الظهر و اذا زالت الشمس فصل صلاة الظهر) که بلوغ و زوال شمس هر کدام جزء سبب می‌باشند و دلیل موجود است بر این که با تحصیل هر دو، جزا لازم و حاصل می‌شود.

صورت دوم آن است که با دلیل خاص و یا از ظاهر هر دو جمله شرطیه ثابت شده است که هریک از دو شرط سبب مستقل برای تحقق جزا هستند در این صورت دومی فرق ندارد هر دو شرط چه در یک زمان و یا پشت سر هم صادر شده باشد و چه جمله شرطیه مفهوم داشته باشد و یا مفهوم نداشته باشد محل بحث و نزاع واقع شده است که آیا قاعده و ظهور جمله شرطیه کذایی اقتضای چه چیز را خواهد داشت آیا اقتضای تداخل اسباب را دارد یا خیر؟

از باب مثال مولی فرموده است: (ان سافرت فتصدق و ان كان يوم الاثنين فتصدق) و برای ما محرز است که هر کدام از (مسافرت) و (یوم الاثنين) سبب مستقل برای وجوب صدقه می‌باشد، یعنی اگر آقای مأمور مسافرت کند باید صدقه بدهد و اگر روز دوشنبه فرارسد ایضا باید صدقه بپردازد، فرض مورد بحث و نزاع آن است که اگر آقای مأمور در روز دوشنبه عزم سفر نماید و به مسافرت برود، نزاع از این قرار است که آیا قاعده و ظهور جمله شرطیه مذکور، اقتضای تداخل اسباب را دارد؟ (به این معنی که مسافرت و یوم الاثنين با هم تداخل کنند و برای هر دو سبب صدقه واحدی کافی باشد) و یا اینکه قاعده و ظهور جمله شرطیه اقتضای تداخل اسباب را ندارد به این معنی که هر دو سبب تداخل نمی‌کنند و دو تا صدقه واجب است؟

ناگفته نماند که در قبال تداخل اسباب «تداخل مسببات» است که در آینده نزدیک، بحث و بررسی آن مطرح خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۲

- ۱- آن یثبت بالدلیل ان کلام من الشرطین جزء السبب. و لا کلام حیثئذ فی أن الجزء واحد یحصل عند حصول الشرطین معا.
- ۲- ان یثبت من دلیل مستقل أو من ظاهر دلیل الشرط أن کلام من الشرطین سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم یکن - فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطین معا فی وقت واحد أو متعاقبین أن القاعدة أی شیء تقتضی؟ هل تقتضی تداخل الاسباب فیكون لها جزء واحد كما فی مثال تداخل موجبات الوضوء (۱) من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما، أم تقتضی عدم التداخل فیتکرر الجزء بتکرار الشروط، كما فی مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت الیومیة و حصول الآیات؟ (۲)

(۱). مثلاً- مولی فرموده: (اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً) نوم و بول هر کدام مستقلاً سبب وجوب وضو می‌باشند که با تحقق تنها بول وضو واجب می‌شود همان طوری که با تحقق تنها نوم وضو واجب خواهد شد.

فرض می‌کنیم که برای مکلفی چند تا از موجبات وضو (بول و نوم و ...) تحقق یافته است، در این زمینه دلیل خاص وجود دارد بر اینکه اسباب و موجبات وضو تداخل می‌کنند و تنها یک وضو بر مکلف واجب است، دلیل خاص روایاتی است در باب وضو وارد شده‌اند و از آن‌ها استفاده می‌شود که اگر برای مکلفی اسباب عدیده وضو جمع شود تنها یک وضو واجب است نه بیشتر، نظر بر اینکه تداخل اسباب در وضو با دلیل خاص ثابت شده لذا مسئله تداخل اسباب در باب وضو از محل بحث خارج می‌باشد و بحث و نزاع تداخل اسباب و عدم تداخل اسباب، در جایی است که دلیل خاص بر تداخل و عدم تداخل وجود نداشته باشد.

(۲). مثلاً مولی فرموده (ان زالت الشمس فصل و ان کسفت الشمس فصل) زوال شمس و کسوف شمس هر کدام سبب مستقل برای وجوب صلاة می‌باشد، مثلاً فرض می‌کنیم پس از زوال شمس حالت کسوف و گرفتگی برای شمس عارض می‌شود، در این فرض دلیل خاص وجود دارد که اسباب تداخل ندارند و بلکه بر مکلف دو تا صلاة واجب است، یکی برای زوال شمس که همان صلاة ظهر باشد و دیگری برای کسوف شمس که همان صلاة آیات باشد، نظر بر اینکه در مورد فرض مذکور دلیل خاص بر عدم تداخل اسباب موجود است،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۳

اقول: لا شبهة فی انه إذا ورد دلیل خاص علی التداخل او عدمه وجب الاخذ بذلك الدلیل.

و اما مع عدم ورود الدلیل الخاص فهو محل الخلاف. و الحق ان القاعدة فی عدم التداخل. (۱)

لذا فرض مذکور ایضا از محل بحث و نزاع خارج است، و همان طوری که قبلاً تذکر دادیم محل نزاع جایی است که دلیل خاص بر تداخل اسباب و یا بر عدم تداخل اسباب موجود نباشد.

به عبارت دیگر از بررسی و تحلیلی که ذکر شد نتیجه می‌گیریم که محل نزاع آنجایی است که دو جمله شرطیه در یک زمان و یا متعاقب هم صادر شده باشند و دارای دو شرط و یک جزا باشند و هر دو شرط هر کدام سبب مستقل برای حصول جزا باشند و دلیل خاص بر تداخل اسباب و عدم تداخل اسباب موجود نباشد، و مثال آن این است که در شهر رمضان آقای مکلف با ارتکاب جماع روزه خود را باطل نموده و علاوه بر جماع (اکل) نموده است، آیا دو تا کفاره واجب می‌شود و یا کفاره واحدی کافی خواهد بود؟ اگر قائل به تداخل اسباب شویم کفاره واحدی کافی می‌باشد و اگر تداخل اسباب را نپذیریم دو تا کفاره لازم می‌باشد.

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید: حق مطلب آن است که قاعده و ظهور هر دو جمله شرطیه تقاضای تداخل را ندارند ایشان جهت تشبیه مدعای خود ماجرا را این چنین تحت بررسی قرار می‌دهد، مثلاً مولی فرموده (ان جماعت فی یوم شهر رمضان فکفر و ان اکل فی یوم شهر رمضان فکفر) برای هر یک از دو جمله شرطیه دو تا ظهور محقق است:

ظهور اول: مربوط به دو شرط است (یعنی «ان جامعت») یک ظهور مخصوص به خود دارد و مفاد آن این است که جماع مستقلا سبب وجوب کفاره است، و همچنین «ان اكلت» ظهور مخصوص به خود دارد و مفاد آن این است که اكل در روز ماه رمضان مستقلا سبب وجوب کفاره خواهد بود.

و اقتضای ظهور مربوط به هر دو شرط آن است که جزا باید متعدد باشد یعنی جماع، کفاره لازم دارد و کفاره دیگری را بخاطر اكل باید پرداخت، بنابراین به مقتضای این ظهور، اسباب تداخل ندارند و با تعدد شرط جزا باید متعدد باشد.

ظهور دوم: مربوط به دو تا جزا است (یعنی با قطع نظر از هر دو شرط، هر دو جزا (فکفر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۴

بیان ذلک:

ان لكل شرطية ظهورين:

۱- ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. و هذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء

اول و «فکفر» دوم ظهور در آن دارد که مطلوب از هر دو جزا «صرف الوجود» است و صرف الوجود با اولین وجود و با اولین فرد و با اولین اتیان محقق می‌شود، به این معنی که «فکفر» اول (صرف الوجود) را خواسته و «فکفر» دوم ایضا (صرف الوجود) را خواسته است و با تحقق یک فرد از کفاره هر دو صرف الوجود خواسته شده محقق می‌شود و آن صرف الوجود قابلیت دو حکم را ندارد و نمی‌تواند دو بار واجب باشد، چنانچه (در حالت اولی از چهار صورت دوم امر به شیء مرتین که در جلد اول صفحه ۱۳۵ بیان شد که دو تا امری که به یک شیء تعلق گرفته طلب واحد استفاده می‌شود و ما نحن فيه یعنی «فکفر» «فکفر» با قطع نظر از شرطین، دو تا امر است که به یک شیء تعلق گرفته و مطلوب در هر دو امر، واحد است و با یک امتثال هر دو امر ساقط می‌شود).

بنابراین مقتضای ظهور هر دو جزا (فکفر فکفر) با قطع نظر از هر دو شرط آن است که «مطلوب» واحد است، یعنی اسباب باید تداخل کنند و به جزای واحد (یک بار کفاره دادن) اکتفا شود، بالاخره مقتضای ظهور اول یعنی ظهور هر دو شرط عدم تداخل اسباب است و مقتضای ظهور هر دو جزا تداخل اسباب خواهد بود اگر ظهور هر دو شرط مقدم شود، قول به عدم تداخل جان می‌گیرد و باید آن را قبول کرد، و اگر ظهور ثانی یعنی ظهور هر دو جزا مقدم شود قول به تداخل محرز می‌شود و باید آن را پذیرفت.

و نظر بر اینکه جزا همیشه تابع شرط است و وجود جزا طفیلی می‌باشد و با تعدد شرط باید جزا متعدد شود و با وحدت شرط جزا باید واحد باشد، لذا با وجود ظهور شرط برای «جزا» هرگز ظهور منعقد نمی‌شود، به عبارت دیگر مثل ظهور «جزا» نسبت به ظهور «شرط» مثل (شب پره) است نسبت به «خورشید» که با وجود خورشید «شب پره» توان اظهار وجود را ندارد یعنی اگر «شرط» در مطلبی ظهور داشته باشد برای «جزا» (در جهت مخالف ظهور شرط) اصلا ظهور منعقد نمی‌شود و از اینجا است که می‌گوییم ظهور شرطین مقدم است و رافع ظهور هر دو جزا می‌باشد.

بنابراین مقتضای قاعده و ظهور هر دو جمله در فرض محل نزاع عدم تداخل اسباب است و باید طبق تعدد شرط، جزا متعدد شود، و در مثال مذکور دو تا کفاره واجب است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۵

في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تداخل الاسباب.

۲- ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود. و لما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوما بحكمين، فيقتضى ذلك أن يكون لجميع الاسباب جزاء واحد و حكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب.

و على هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فاذا قدمنا الظهور الاول لا بد أن نقول بعدم التداخل. و إذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن

نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ و الارجح أن الاولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لان الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا و اثباتا، فان كان واحدا كان الجزاء واحدا و ان كان متعددا كان متعددا. و إذا كان المقدم متعددا - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعا له، و عليه لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعداد رافعا للظهور في الوحدة، لان الظهور في الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد او بعد فرض عدمه، اما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام - اذن - هي (عدم التداخل). و هو مذهب اساطين العلماء الاعلام قدس الله اسرارهم.

تنبیهان

۱- تداخل المسببات

ان البحث في المسألة السابقة انما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضى المغايرة في الجزاء و تعدد المسببات بالفتح أو لا يقتضى (۱)

(۱). تنبيه أول مربوط به تداخل مسببات است و مسئله تداخل مسببات جدای از مسئله تداخل اسباب می باشد و محل نزاع در تداخل مسببات موردی است که دلیل خاص بر تداخل و یا عدم تداخل موجود نباشد مثلا آقای مکلف در روز ماه رمضان با عیال خود چند بار جماع کرده و یا یک بار جماع و یک بار اکل نموده و دو تا كفاره بر او واجب شده است، بحث و نزاع آن است که آیا مسببات تداخل دارند که یک كفاره کافی باشد و یا تداخل ندارند

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۶

فتتداخل الاسباب، و ينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الاسباب).

و بعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم و الحقيقة كالاغسال (۱) هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها او لا يكتفى؟

و هذه مسألة اخرى غير ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسببات)، و هي من ملحقات الاولى. (۲)

که باید دو تا كفاره انجام شود؟

نظر مرحوم مظفر آن است که: (القاعدة فيها ايضا عدم التداخل) مقتضى قاعده عدم تداخل مسببات است كما أنكه مقتضى قاعده عدم تداخل اسباب بود و دلیل عدم تداخل مسببات آن است که با حصول دو سبب دو تا تکلیف ذمه مکلف را اشغال می نماید و تعدد تکلیف اقتضای تعدد امثال را دارد و با امثال واحد نباید اکتفا شود.

و اما آن موردی که دلیل خاص بر تداخل مسببات موجود باشد از محل نزاع بیرون است، چنانچه در باب غسل دلیل خاص بر تداخل مسببات و کفایت امثال واحد، از چند تا تکلیف موجود است که توضیح آن بیان خواهد شد.

فرق بین تداخل اسباب و مسببات

فرق بین تداخل اسباب و مسببات آن است که در صورت تداخل اسباب فقط یک واجب ذمه مکلف را مشغول می سازد و تداخل مسببات آن است که چند تا تکلیف در ذمه مکلف ثابت شده است، و لکن در مقام امثال انجام تکلیف واحدی باعث سقوط تکالیف متعدده خواهد شد.

(۱). مثلا برای مکلفی بخاطر مس میت و حیض و جنابت سه تا غسل واجب شده است و این غسل ها مسببات هستند و از نظر عنوان

و اسم همه آنها با هم اشتراک دارند و همچنین از نظر حقیقت مشترک هستند چه آنکه حقیقت همه آنها شستن سر و گردن و سمت راست و سمت چپ است.

(۲). یعنی مسئله تداخل مسببات از ملحقات مسئله تداخل اسباب است، به این معنی در فرض تعدد اسباب اگر تداخل اسباب ثابت گردد طرح مسئله تداخل مسببات بی معنا می‌باشد، چه آنکه اگر اسباب متداخل باشند تنها یک مسبب واجب است و مسبباتی وجود اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۷ و القاعده فیها أيضا: عدم التداخل.

و السر فی ذلك: ان سقوط الواجبات المتعدده واحد و ان أتى به بنیه امثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد فی الاغسال بالاكتفاء (۱) بغسل الجنابه عن باقی الاغسال و ورد ايضا جواز الاكتفاء (۲) بغسل واحد عن اغسال متعدده. و مع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضى امثالا خاصا به لا یعنی عنه امثال الآخر و ان اشترکت الواجبات فی الاسم و الحقیقه. نعم قد یستثنى من ذلك (۳) ما إذا كان بین الواجبین نسبة العموم و الخصوص من

ندارد تا در مورد تداخل آنها بحث شود، بنابراین بحث تداخل مسببات زمانی قابل طرح است که در مسئله تعدد اسباب عدم تداخل ثابت گردد در آن صورت مسبب متعدد است و بحث از تداخل آنها معقول و با معنا می‌باشد و این است معنی بودن تداخل مسببات از ملحقات تداخل اسباب.

(۱). در باب غسل دلیل خاص بر تداخل مسببات موجود است و لذا باب غسل از محل نزاع خارج می‌باشد، دلیل خاص در باب غسل روایاتی است که دلالت دارند بر اینکه غسل واحدی از غسل‌های متعددی کفایت می‌کند مانند صحیح زراره (اذا غسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلتك ذلك للجنابه و الجمعة و عرفه و النحر و الحلق و الذبح و الزیارة فاذا اجمعت علیك حقوق الله أجزاءها عنك غسل واحد...).

(۲). منظور آن است که در بعضی از روایات دارد که غسل جنابت از غسل‌های متعددی کفایت می‌کند و در بعضی از روایات وارد شده که غسل واحدی از غسل‌های متعددی کفایت می‌کند.

(۳). آری یک مورد استثنایی وجود دارد که در آن مورد امثال واحدی باعث سقوط دو تا تکلیف می‌شود و هر دو مسبب تداخل دارند و آن مورد آنجایی است که بین متعلق دو تا تکلیف عموم و خصوص من وجه باشد مثلا- مولی فرموده: اکرم عالما، و بعدا فرموده:

اکرم هاشمیا.

(عالم) متعلق تکلیف اول است و (هاشمی) متعلق تکلیف دوم و بین (عالم) و (هاشمی) عموم و خصوص من وجه است که یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق.

آقای مکلف (عالم هاشمی) را اکرام می‌نماید و هر دو تکلیف ساقط خواهد شد مثال

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۸

وجه، و کان دلیل کل منهما مطلقا بالاضافه إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال- مثلا- تصدق علی مسکین، و قال- ثانيا- تصدق علی ابن سبیل، فجمع العوانین شخص واحد بأن کان فقیرا و ابن سبیل فان التصدق علیه یكون مسقطا للتکلیفین.

۲- الاصل العملی فی المسألین

ان مقتضى الاصل العملی عند الشك (۱) فی تداخل الاسباب هو التداخل، لأن تأثیر

فقهی برای فرض مذکور آنجایی است که بین مستحب و واجب عموم و خصوص من وجه باشد مانند صوم رمضان و صوم اعتکاف که دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند و مکلف اگر ماده اجتماع را انجام دهد از صوم رمضان و همچنین از صوم اعتکاف کفایت خواهد کرد.

(۱). در فرضی که دلیل اجتهادی (از قبیل ظهور جمله و ادله دیگر) بر تداخل و عدم تداخل اسباب و مسببات موجود نباشد نوبت به اصل عملی و دلیل فقهاتی می‌رسد آیا مقتضای اصل عملی نسبت به تداخل و عدم تداخل اسباب و مسببات چه خواهد بود؟ امکان سه احتمال موجود است:

احتمال اول: «تداخل اسباب و مسببات»

احتمال دوم: «عدم تداخل اسباب و مسببات»

احتمال سوم: «تفصیل بین اسباب و مسببات است که اقتضای اصل عملی در اسباب تداخل است و در مسببات عدم تداخل می‌باشد. مرحوم مظفر احتمال سوم یعنی تفصیل را انتخاب نموده است، مثال فقهی برای مسئله تداخل اسباب: مثلاً- مکلف علم دارد که بجهت حدوث سبب وضو (بول و نوم و خروج ریح و ...) وضو بر او واجب شده است و شک دارد که بار دوم با حصول بول و نوم و ... وضو بر او واجب شده یا خیر؟ در این مورد شک در تکلیف زائد دارد و مجرای اصالة البراءة می‌باشد و اصالة البراءة وجوب تکلیف زائد را نفی نموده و سرانجام تداخل اسباب ثابت خواهد شد، و اما در مورد مسببات مثلاً علم دارد که دو تا سبب کفاره از او صادر شده و یقیناً دو تا کفاره بر ذمه او مستقر شده است، شک دارد که آیا با یک کفاره هر دو تکلیف از ذمه او ساقط می‌شود یا خیر؟ در این صورت نسبت به تعدد تکلیف یقین دارد و شک او در «مکلف به» می‌باشد که آیا دو تا کفاره باید بدهد و یا یکی؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۹

السبب فی تکلیف واحد متیقن، و انما الشک فی تکلیف ثان زائد. و الاصل فی مثله البراءة.

و بعکسه فی مسألة تداخل المسببات، فان الاصل يقتضی فی عدم التداخل كما مرت الاشارة الیه، لأنه بعد ثبوت التکالیف المتعددة بتعدد الاسباب یشک فی سقوط التکالیف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. و مقتضى القاعدة- فی مثله- الاشتغال، بمعنی ان الاشتغال الیقینی يستدعی الفراغ الیقینی، فلا یکنفی بفعل واحد فی مقام الامثال.

الثانی - مفهوم الوصف موضوع البحث

اشاره

المقصود بالوصف هنا: (۱) ما یعم النعت و غیره، فی شمل الحال و التمییز و نحوهما مما

اشتغال یقینی برائت یقینی لازم دارد و اصالة الاحتیاط و اشتغال جاری بوده و سرانجام عدم تداخل مسببات ثابت خواهد شد. (۱). در مورد جمله وصفیه نزاع از این قرار است که آیا جمله وصفیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد یا خیر؟ مثلاً مولی فرموده: (اکرم رجلا عادلا) اگر وصف، مفهوم داشته باشد معنای جمله مذکور آن است که رجل غیر عادل واجب الاکرام نمی‌باشد، اگر مفهوم نداشته باشد جمله، از بیان حکم رجل غیر عادل ساکت می‌باشد.

مرحوم مظفر پیش از ورود در اصل بحث بخاطر مشخص نمودن محل نزاع از دو جهت راجع به وصف بحث می‌نماید. جهت اول: آن است که وصف محل بحث را تعمیم می‌دهد و می‌فرماید منظور از وصف محل بحث چیزی است که باعث تضییق

دایره شمول موضوع تکلیف گردد، به عبارت دیگر مقصود از وصف چیزی است که صلاحیت قید بودن برای موضوع تکلیف را داشته باشد، بنابراین وصف محلّ بحث در علم اصول، وصف نحوی و (حال) و (تمیز) و (عطف بیان) را شامل می‌شود. جهت دوم: آن است که وصف مورد بحث دارای دو خصوصیت باید باشد.

خصوصیت اول آن است که موصوف (موضوع حکم) مذکور در کلام باشد یعنی (وصف معتمد) باشد نه (غیر معتمد) که موصوف در کلام مذکور نباشد، چه آنکه وصف غیر معتمد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۰

مانند «اکرم عادلا» و «الشارق و السارقه» با لقب (اطعم الفقیر) فرقی ندارد گرچه از نظر تحلیل عقلی وصف «غیر معتمد» مثلا (عادلا) به دو چیز (ذات و وصف عدالت) منحل می‌شود و لکن این تحلیل مخصوص به افق نفس می‌باشد و در خارج از افق نفس تجاوز نخواهد کرد، بنابراین همان‌طوری که لقب به اتفاق همه، مفهوم ندارد، وصف غیر معتمد ایضا مفهوم نخواهد داشت.

و خلاصه، وصف مورد نزاع باید وصف معتمد باشد و سرّ، و انگیزه این خصوصیت آن است که در جمله وصفیه زمانی می‌توانیم از مفهوم داشتن آن سخن بگوییم که برای حکم، موضوع ثابتی باشد و با انتفاء وصف، موصوف و موضوع حکم باقی بماند تا بحث نماییم آیا حکم وجوب اکرام برای رجل با انتفاء (صفت عدالت) (در مثال اکرم رجلا عادلا) ثابت است یا خیر؟ و بقای موضوع با انتفاء وصف در وصف معتمد قابل تصور است و در وصف غیر معتمد با انتفاء وصف موضوع حکم ایضا منتفی خواهد شد و دیگر از مفهوم سخن راندن معنایی ندارد.

خصوصیت دوم آن است که نسبت وصف با موصوف یا اخص مطلق یا اخص من وجه باشد چه آنکه در مورد وصف با موصوف چهار صورت تصور می‌شود:

(۱). وصف با موصوف مساوی باشند، مانند: «اکرم انسانا ضاحکا».

(۲). وصف اعم مطلق از موصوف باشد مانند: (اکرم انسانا ماشیا) که ماشی اعم مطلق است نسبت به انسان.

(۳). وصف نسبت به موصوف اخص مطلق باشد مانند: (اضف انسانا عالما) که یک ماده اجتماع دارد و یک ماده افتراق.

(۴). وصف نسبت به موصوف اعم من وجه است که یک ماده اجتماع دارد و دو ماده افتراق مانند قول معصوم علیه السلام (فی الغنم السائمة زکاء) که محل اجتماع (سائمة) که وصف است با (غنم) که موصوف است غنم سائمة می‌باشد و محل افتراق از ناحیه موصوف (ابل سائمة) است و محل افتراق از ناحیه وصف (غنم معلوفه) است.

و صورت اول و دوم از محل نزاع و بحث خارج است، چه آنکه ضاحکیت و ماشی بودن باعث تضییق در ناحیه موصوف نمی‌شوند و دلالت بر مفهوم در مورد صورت اول و دوم مطرح نمی‌باشد برای آنکه معنای مفهوم داشتن وصف آن است که حکم از موصوف با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۱

یصلح أن یکون (۱) قیدا لموضوع التکلیف. كما انه یختص بما إذا کان معتمدا علی موصوف، (۲) فلا یشمل ما إذا کان الوصف نفسه موضوعا للحکم نحو «و السارق»

انتفای صفت منتفی می‌شود و انتفای حکم از موصوف عند انتفای وصف در جایی است که با انتفای وصف موضوع باقی باشد و انتفای وصف باعث انتفای موصوف نشود.

در صورت اول و دوم انتفای وصف یعنی «ضاحکیت» و «ماشی بودن» انتفای موصوف را به دنبال دارد چه آنکه اگر ضاحکیت و ماشی بودن منتفی گردد (انسان) ایضا منتفی خواهد شد، بنابراین مفهوم داشتن در دو صورت اول و دوم قابل تصوّر نمی‌باشد.

اما صورت سوم داخل در محل نزاع است چه آنکه وصف باعث تضییق موصوف می‌شود و با انتفای (عالم)، (انسان) باقی است و موضوع حکم (وجوب اکرام) با انتفای وصف، منتفی نمی‌شود و همچنین صورت چهارم داخل در محل نزاع است، البته در ماده افتراق و افتراق باید از ناحیه صفت باشد، مانند، غنم غیر سائمه) چه آنکه «سائمه» باعث تضییق موصوف می‌شود و با انتفاء (سائمه) موصوف و موضوع حکم که «غنم» باشد منتفی نمی‌شود و بحث از مفهوم جای پا خواهد داشت که «غنم سائمه» زکات دارد و «غنم غیر سائمه» (معلوفه) زکات دارد یا ندارد، اگر جمله وصفیه (فی الغنم السائمه زکاء) مفهوم داشته باشد جمله مذکور مبین حکم (غنم معلوفه) خواهد بود که با انتفای وصف سائمت و وجوب زکات منتفی می‌شود. و اگر جمله وصفیه مفهوم نداشته باشد جمله مذکور از حکم «غنم معلوفه» ساکت خواهد بود.

بنابراین جمله (فی الغنم السائمه زکاء) در فرض مفهوم داشتن تنها حکمی را بیان می‌دارد که مربوط به «موضوع» مذکور در جمله (یعنی «غنم») می‌باشد که «غنم سائمه» زکات دارد و «غنم معلوفه» زکات ندارد، و اما در مورد غیر موضوع یعنی «غیر غنم» هرگز سخن نمی‌گوید و لذا استفاده حکم (ابل سائمه) (که ماده افتراق بین «غنم» و «سائمه» است و افتراق از ناحیه «غنم» است) و (ابل معلوفه) را نفی و اثباتا از جمله وصفیه مزبور با فرض مفهوم داشتن، خیلی خیلی بی‌ربط و نامعقول است.

بنابراین استفاده حکم «ابل معلوفه» را از جمله «فی الغنم السائمه زکاء» از ناحیه بعضی از علمای شافعی بدون شک غیر موجه است و بزرگترین نشانه بی‌سوادی خواهد بود.

(۱). مانند عطف بیان.

(۲). از نظر علمای علم نحو نعت و صفت بر دو قسم است، یکی: وصف معتمد که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۲

و السارقه فاقطعوا أیدیهم» فان مثل هذا یدخل فی باب مفهوم اللقب. (۱) و السر فی ذلك أن الدلالة علی انتفاء الوصف لا بد فیها من فرض موضوع ثابت للحکم یقید بالوصف مره و یتجرد عنه اخری، حتی یمکن فرض نفی الحکم عنه.

و یتعتبر- أيضا- فی المبحوث عنه هنا أن یمکن فرض انتفاء الحکم عن الموصوف مطلقا او من وجه، لانه لو کان مساویا أو اعم مطلقا لا یوجب تضییقا و تقییدا فی الموصوف، حتی یصح فرض انتفاء الحکم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

و اما دخول الاخص من وجه فی محل البحث فانما هو بالقیاس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففی مثال (فی الغنم السائمه زکاء) یمکن مفهومه- لو کان له مفهوم- عدم وجوب الزکاء فی الغنم غیر السائمه و هی المعلوفه. و اما بالقیاس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له علی المفهوم قطعا، فلا یدل المثال علی عدم الزکاء فی غیر الغنم السائمه أو غیر السائمه کالابل

(۲)- مثلا-، لاین الموضوع- و هو الموصوف الذی هو الغنم فی المثال- یمکن أن یمکن محفوظا فی المفهوم، و لا- یمکن متعرضا لموضوع آخر لا نفیا و لا اثباتا. فما عن بعض الشافعیة من القول بدلالة القضية المذكورة علی عدم الزکاء فی اابل المعلوفه لا وجه له قطعا.

موصوف مذکور در کلام باشد مانند (اکرم زیدا عالما)، و دیگر وصف غیر معتمد که موصوف محذوف باشد مانند اکرم عالما که موصوف ذکر نشده است.

(۱). مفهوم لقب مانند (اطعم الفقیر) در پایان بحث مفاهیم بحث مفهوم لقب مطرح خواهد شد.

(۲). غیر غنم سائمه یعنی «ابل سائمه»، و غیر السائمه کالابل یعنی «ابل معلوفه».

«سائمه» حیوان اهلی که از راه چرا زندگی می‌کند، در بعضی از کتب با (ص) ضبط شده است، بنابراین (صائمه) از ماده صوم است و صوم به معنی امساک است، اطلاق (صائمه) بر حیوان که از راه (چرا) زندگی می‌کند شاید به این مناسبت باشد که حیوان

(صائمه) از خوردن علف در آخور، امساک دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۳

الاقوال فی المسأله و الحق فیها

لا شك فی دلالة التقييد (۱) بالوصف على المفهوم عند وجود القرينه الخاصة و لا شك فی عدم الدلالة عند وجود القرينه على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجودا و عدما، نحو قوله تعالى: «وَرَبَائِكُمْ (۲) اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» فانه لا مفهوم لمثل

(۱). در رابطه با مسئله مفهوم داشتن و نداشتن جمله وصفیه پیش از بیان اقوال و بیان حق مطلب باید توجه داشت که دو مورد، از محل بحث و نزاع خارج است: مورد اول: آنجایی که قرینه خاص بر (مفهوم داشتن) جمله وصفیه موجود باشد در این صورت بدون شك تقييد موصوف را به وصف دلالت بر مفهوم دارد و با انتفای وصف (حکم متعلق) به موصوف منتفی خواهد شد، مانند قول رسول الله صَلَّى الله عليه و آله (مطل الغني ظلم) «به تأخیر انداختن پرداخت دین از ناحیه شخص غنی، ظلم و حرام است». (مدیون) موصوف است (غنا) صفت آن است و (حرمت و ظلم بودن) اطاله پرداخت دین، «حکم» است، این جمله وصفیه مفهوم دارد که با انتفاء وصف غنا (حرمت و ظلم بودن) منتفی می‌شود یعنی اطاله و تأخیر پرداخت دین از ناحیه شخص «فقیر» محکوم به حرمت و ظلم نخواهد بود، قرینه خاص در جمله وصفیه مذکور موجود است که باعث دلالت بر مفهوم می‌شود و آن قرینه عبارت است از مناسبت خاصی که بین (موضوع) و (حکم) برقرار است و با انتفاء وصف «غنا» مناسبت مذکور از بین می‌رود، چه آنکه فقیر از پرداخت دین عاجز است، لذا اطاله و تأخیر پرداخت دین از ناحیه فقیر محکوم به حرمت و ظلم نمی‌باشد. مورد دوم: آنجایی که قرینه خاص بر عدم مفهوم داشتن جمله وصفیه موجود باشد که در این صورت بدون شك جمله، دلالت بر انتفای حکم عند انتفای صفت ندارد، مانند قول تعالی در سوره نساء، آیه ۲۳ (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَ رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ). (حرام شد بر شما ... و دختران زن که در خانه شما تربیت شده‌اند که این دختران، از زنهای شما هستند آن چنان زنهایی که به آنها دخول کرده باشید ...) یعنی با دخول بر زن، دختر آن زن، مؤبدا حرام خواهد شد. (ربائب) موصوف است و (فی حجورکم) صفت است و حرمت ازدواج با ربائب (حکم) می‌باشد، این جمله وصفیه مفهوم ندارد، بخاطر قرینه خاص و آن قرینه آن است که در جمله مذکور وصف، وارد در مورد غالب است، وصفی که وارد در مورد غالب است (چه آنکه زنی که دختر بچه دارد و با کسی ازدواج می‌کند، غالبا آن دختر بچه زن در خانه شوهر آن زن زندگی خواهد کرد. بنابراین دو مورد فوق الذکر از محل نزاع بیرون است و محل نزاع آن جمله وصفیه‌ای است که خالی از قرائن باشد و کیفیت نزاع از این قرار است که تقييد بالطبع آیا دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد؟ ۲. «ربائب» جمع ربیبه، دختر زن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۴

هذه القضية مطلقا (۱)، از يفهم منه ان وصف الربائب بانها فی حجورکم لانها غالبا تكون كذلك، و الغرض منه الاشعار بعله الحكم، (۲) إذ أن اللائئی تربی فی الحجور تكون كالبنات. و انما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فانهم اختلفوا فی أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم ای انتفاء حکم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل؟ نظیر الاختلاف المتقدم فی التقييد بالشرط و فی المسأله قولان، و المشهور القول الثاني و هو عدم المفهوم.

و السر فی الخلاف يرجع (۳)

(۱). یعنی چه قائل بشویم که جمله وصفیه مفهوم دارد و چه قائل بشویم که جمله وصفیه مفهوم ندارد.

(۲). یعنی غرض از «فی حجورکم» (وصف) اشاره به علت حکم (حرمت ازدواج) است، به این معنی که دختران زن مانند اولاد شوهر زن بوده، همان طوری که ازدواج با اولاد شوهر زن، بر شوهر حرام است ازدواج با دختران زن، ایضا حرام است، همان طوری که دختران شوهر زن در خانه شوهر بسر می‌برند دختران زن ایضا در خانه شوهر زن بسر می‌برند.

(۳). سرّ و انگیزه خلاف و نزاع در مورد مفهوم داشتن و نداشتن جمله وصفیه برگشت به آن دارد که آیا قید مستفاد از وصف، مربوط به خود حکم است (به این معنا که حکم منوط و وابسته و دایر مدار وصف باشد) در این صورت جمله وصفیه مفهوم دارد و یا اینکه قید مزبور مربوط به موضوع و خود موصوف و یا متعلق موصوف خواهد بود که در این صورت جمله وصفیه مفهوم ندارد. توضیح مطلب:

در مثال (اکرم رجلا- عادل) و (جوب اکرام حکم) است (رجلا) موصوف و موضوع حکم می‌باشد (عادلا) وصف است دو تا احتمال وجود دارد: احتمال اول آن است که قید وصف (عدالت) مربوط به حکم باشد به این معنا که وجوب «اکرام» دایر مدار و وابسته به وصف عدالت می‌باشد به عبارت دیگر انگیزه و علت وجوب اکرام، عادل بودن «رجل» است که با انتفاء عدالت وجوب اکرام، منتفی می‌شود در این صورت جمله وصفیه مفهوم دارد یعنی جمله به مقتضی اصالة الاطلاق، ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف دارد چه آنکه اطلاق قضیه (برفرض وابستگی حکم به وصف) اقتضاء دارد که وصف علت منحصره وجوب اکرام است، چنانچه اطلاق جمله شرطیه، انحصار علیت شرط را اقتضاء داشت. احتمال دوم آن است که قید وصف مربوط به موضوع حکم (رجل) باشد به این معنا که موصوف همراه با وصف، باهم موضوع حکم می‌باشد در این صورت وجوب اکرام، منوط و وابسته به وصف نبوده و سرانجام قضیه وصفیه، ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف، ندارد چه آنکه قید وصف تنها به خاطر محدود ساختن موضوع حکم است یعنی موضوع وجوب اکرام «رجل عادل» است نه مطلق «رجل» بنابراین، تقیید به وصف از قبیل مفهوم لقب می‌باشد به این معنا که فرق بین «اکرم رجلا عادل» و «اکرم اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۵

إلی أن التقیید المستفاد من الوصف هل هو تقیید لنفس الحكم أی أن الحكم منوط به، أو انه تقیید لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع (۱) باختلاف الموارد، فیکون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف و الوصف؟ فان كان الاول فان التقیید بالوصف یکون ظاهرا فی انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الاطلاق، لان الاطلاق یقتضى - بعد فرض اناطة الحكم بالوصف - انحصاره فیه كما قلنا فی التقیید بالشرط. و ان كان الثانی، فان التقیید لا یکون ظاهرا فی انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لانه حیثئذ یکون من قبیل مفهوم اللقب، اذ انه یکون التعبير بالوصف و الموصوف لتحید موضوع الحكم فقط، لا- أن الموضوع ذات الموصوف و الوصف قید للحکم علیه، مثلما إذا قال القائل: (۲)

عادلا» وجود ندارد همان طوری که «اکرم عادلا» ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف، ندارد «اکرم رجلا عادل» ایضا چنان ظهوری نخواهد داشت. سرانجام قضیه وصفیه بر مبنای احتمال دوم مفهوم ندارد و قضیه «اکرم رجلا عادل» نسبت به بیان حکم «رجل غیر عادل» ساکت است و تنها حکم «رجل عادل» را که وجوب اکرام باشد، بیان می‌کند و اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند. مرحوم مظفر پس از بررسی دو احتمال مذکور احتمال دوم را مورد قبول قرار داده و می‌فرماید: ظاهر قضیه وصفیه به طبع خود و با تجرّد از قرینه اقتضاء دارد که قید وصف مربوط به موضوع و موصوف است و مربوط به حکم نخواهد بود و لذا باید گفت که قضیه وصفیه مفهوم ندارد.

(۱). یعنی وصف گاهی قید برای موصوف و موضوع حکم است مانند «اکرم رجلا عادل» که «عادلا» قید برای رجل است که

موصوف و موضوع حکم می‌باشد، و گاهی قید برای متعلق موصوف و موضوع حکم است مانند اکرم زیدا ابوه عادل زید» موصوف و موضوع حکم است و عادل قید برای متعلق زید است که (ابوه) باشد البته اختلاف موارد باعث می‌شود که وصف گاهی قید موضوع است و گاهی قید متعلق آن.

(۲). مرحوم مظفر جهت تثبیت مدعای خود (مبنی بر آن که قید وصف مربوط به موضوع و موصوف است و تنها نقش تحدید و تضييق موصوف و موضوع حکم را ایفا می‌نماید و نسبت به ثبوت و عدم ثبوت حکم ساکت است، مثالی را ذکر می‌فرماید: مثلا مولی فرموده: (اصنع شکلا رباعیا قائم الزاویه متساوی الاضلاع) (شکل رباعی) موصوف است (قائم الزاویه متساوی الاضلاع) وصف است (وجوب صنع شکل رباعی) حکم می‌باشد، «قائم الزاویه متساوی الاضلاع» مربوط به موضوع و موصوف است، و قید وصف، موصوف و موضوع حکم را تحدید و تضييق نموده است چه آنکه شکل رباعی دو فرد دارد، یکی: (رباعی مستطیل) و دیگری (رباعی مربع) و رباعی مربع قائم الزاویه متساوی الاضلاع می‌باشد، بنابراین آنچه که از جمله مذکور فهمیده می‌شود آن است که خواسته مولی ترسیم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۶

«اصنع شکلا رباعیا قائم الزوايا متساوی الاضلاع» فان المفهوم منه ان المطلوب صنع هو المربع: فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف و الوصف، و هي في المثال (شکل رباعی قائم الزوايا متساوی الاضلاع) و هي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة (اصنع مربعاً) لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لانه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف. إذا عرفت ذلك، فنقول: ان الظاهر في الوصف - لو خلی و طبعه من دون قرينه - أنه من قبيل الثاني ای انه قید للموضوع لا للحکم، فيكون الحکم من جهته مطلقاً غير مقيد. فلا مفهوم للوصف. و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالادلة الآتية:

۱- انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

و الجواب: ان الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحکم. و كفي فائدة فيه تحدید موضوع الحکم و تقييده به.

۲- ان الاصل في القيود أن تكون احترازية. و الجواب: ان هذا مسلم، و لكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع و اخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحکم (۱) له. و نحن نقول به

شکل مربع می‌باشد و برای موضوع حکم (شکل رباعی) قید «قائم الزاویه متساوی الاضلاع» را آورده که دلالت بر مربع بودن نماید و موصوف همراه با قید، موضوع حکم می‌باشد و عبارت اخری جمله مذکور آن است که بگوید: اصنع مربعاً از اصنع مربعاً فهمیده می‌شود که ترسیم شکل مربع واجب است و خواسته مولی خواهد بود همان‌طوری که «اصنع مربعاً» دلالت بر مفهوم و انتفای حکم عند انتفای وصف، ندارد جمله «اصنع رباعیا قائم الزاویه متساوی الاضلاع» که به منزله اصنع مربعاً می‌باشد ایضا دلالت بر مفهوم ندارد. بنابراین از جمله مزبور تنها وجوب ترسیم شکل مربع استفاده می‌شود.

اما حکم شکل مستطیل چه می‌باشد؟ جمله، ساکت است، و پرواضح است که اثبات شیء نفی ما عدا را در عهده ندارد، سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که جمله وصفیه بالطبع با قطع نظر از قرینه ظهور در مفهوم داشتن و انتفاء عند الانتفاء ندارد و حکم مذکور در جمله وصفیه نسبت به وصف، مطلق و رها است و مقید به وصف نمی‌باشد. و در پایان باید مجدداً یادآور شویم معنی مفهوم نداشتن جمله وصفیه آن است که مثلاً- جمله في الغنم السائمة زكاه، از بیان حکم غنم غیر سائمة ساکت است و کاری به وجوب و عدم وجوب زکات در غنم غیر سائمة ندارد. مرحوم مظفر در پایان بحث مفهوم وصف، چهار تا اشکال را پاسخ می‌دهد که نیاز به توضیح بیشتر از آنچه در کتاب آمده، ندارد.

(۱). یعنی در مثال (فی الغنم السائمة زكاة) قبول داریم که با انتفاء وصف سائمه، حکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۷

و ليس هذا من المفهوم في شيء، لان اثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. و الحاصل ان كون القيد احترازا لا يلزم ارجاعه قيده للحكم.

۳- ان الوصف مشعر بالعلية، فيلزم اناطة الحكم به. و الجواب: ان هذا الاشعار (۱) و ان كان مسلما، الا انه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفى في الدلالة على المفهوم.

۴- الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله: «مطل الغني ظلم». (۲) و الجواب: ان ذلك على تقديره لا ينفى، لانا لا نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم احيانا لوجود قرينة، و انما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلى و نفسه للمفهوم. و في خصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، فيفهم ان السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيا، فيكون مطلقا، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطلقا.

شخصی که همان وجوب زکات است و با جمله «فی الغنم السائمة زكاة» جعل شده است منتفی می شود و لکن انتفای حکم شخصی به توسط انتفای وصف ربطی به مفهوم داشتن جمله ندارد چه آنکه مفهوم داشتن عبارت از انتفای «نوع حکم» به توسط انتفاء وصف خواهد بود، بنابراین جمله وصفیه زمانی می تواند مفهوم داشته باشد که ظهور در انتفای نوع و سنخ حکم عند الانتفاء داشته باشد و چنین ظهوری ندارد.

(۱). اشعار، آگاهانندن، اشعار مرحله پایین تر از مرحله ظهور است و لذا اشعار تا به سرحد ظهور نرسد اعتباری ندارد.

(۲). مطل (به فتح میم و فتح طاء و تشدید لام) به معنی تأخیر و امروز و فردا کردن پرداخت دین.

جمله (مطل الغنی ظلم) جزء حدیثی است که در وسائل الشیعه، جلد ۱۳، ص ۹۰، حدیث ۳، ذکر شده است.

«مؤلف»

نکته جالب توجه در مورد حدیث مذکور آن است که مرحوم مظفر حدیث مذکور را طبق مبنای استدلال کنندگان به عنوان مثال ذکر نموده، نه طبق مبنای خود، چه آنکه وصف در حدیث مذکور غیر معتمد است و بر مبنای مرحوم مظفر وصف غیر معتمد از محل بحث خارج است، و اما بر مبنای کسانی که مطلق وصف معتمد و غیر معتمد مفهوم دارد حدیث مذکور به عنوان جمله وصفیه و به عنوان مثال می تواند مورد توجه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۸

الثالث - مفهوم الغایة

إذا ورد التقييد بالغاية نحو «و اتموا الصيام إلى الليل»، و نحو «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه» - فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين: (۱)

(۱). در رابطه با غایة، یعنی جمله ای که مشتمل ادات غایة (إلی و حتی) می باشد، از دو جهت بین علما بحث شده است:

جهت اول: مربوط به منطوق جمله، می باشد و جهت دوم: مربوط به مفهوم آن خواهد بود که آیا جمله مشتمل بر غایة مفهوم دارد یا ندارد؟

(جهت اولی) مثلاً- مولی فرموده است: (صم من أوّل الشّهر الی الیوم العاشر) «از اوّل ماه تا روز دهم ماه روزه بگیر» از نظر اصولیین نزاع شده است که آیا غایه از نظر حکم، داخل در معنی هست یا خیر؟

به عبارت دیگر آیا ما بعد کلمه (الی) که روز دهم باشد محکوم به حکم ما قبل (الی) می‌باشد یا نه؟ اگر غایه (یعنی روز دهم) داخل در معنی باشد روزه یوم العاشر ایضا واجب است و اگر داخل نباشد روزه یوم العاشر واجب نخواهد بود.

مثال دیگر برای (حتی) قول تعالی: (تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَأْذِنُ رَبُّهُمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ). «فرشتگان و روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا (بر امام عصر «ع») از هر فرمان (و دستور الهی و سرنوشت خلق) در این شب نازل می‌شوند، این شب، شب رحمت و سلامت و تهنیت است، تا صبحگاه».

معنی شب قدر است (و غایه) مطلع فجر (زمان طلوع فجر) می‌باشد، معنی تنزل ملائکه و روح را در خود دارد و اگر غایه داخل در معنی باشد، تنزل ملائکه و روح در مطلع فجر محقق است و اگر داخل نباشد تنزل ملائکه و روح تنها در شب محقق است و در مطلع فجر از تنزل ملائکه و روح خبری نخواهد بود.

در این زمینه چهار قول (کما فی المحاضرات، جلد ۵، صفحه ۱۳۶) وجود دارد:

(۱). مطلقاً غایه داخل در معنی است.

(۲). مطلقاً غایه داخل در معنی نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۹

۳. تفصیل بین آنجایی که غایه از جنس معنی باشد، مانند (صمت النهار الی اللیل) که ما بعد و ما قبل (الی) زمان است، یعنی روز و شب از جنس هم خواهند بود در این صورت غایه داخل در معنی است، یعنی روزه جز اوّل شب واجب می‌باشد و بین آنجایی که غایه از جنس معنی نباشد مانند (کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام) که معرفت به حرمت از جنس حلیت شیء نمی‌باشد و در این صورت غایه داخل در معنی نمی‌باشد.

(۴). تفصیل بین آنجایی که غایه بعد از (الی) واقع شود که در این صورت غایه داخل در معنی نمی‌باشد مانند (فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) و بین آنجایی که غایه بعد از (حتّی) واقع بشود که در این صورت غایه داخل در معنی می‌باشد مانند آیه (حتّی مطلع الفجر).

مرحوم مظفر هیچ‌یک از اقوال اربعه را در مسئله مورد بحث انتخاب نمی‌فرماید و معتقد است که جمله مشتمل بر غایه هیچ‌گونه ظهوری نسبت به دخول و عدم دخول غایه در معنی ندارد و لذا در مورد دخول و عدم دخول غایه در معنی باید منتظر موقعیت‌ها و قرائن باشیم، یعنی موقعیت کلام و قرینه محفوف به کلام هرچه را اقتضا نمود باید طبق آن عمل نماییم.

مرحوم مظفر با ذکر دو نکته جهت اولی بحث را که مربوط به منطوق جمله می‌باشد به پایان می‌رساند:

نکته اول: آن است که اگر غایه مربوط به حکم باشد بدون شک و تردید، غایه داخل در معنی نمی‌باشد، مثلاً در مثال (کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام) غایه معرفت حرام است و معنی حلیت است، دخول غایه در معنی معنایش آن است که معرفت حرام محکوم به حلیت باشد یعنی حلیت و حرمت که نسبت به هم تضاد دارند اجتماع کرده باشند و لذا در این قبیل موارد غایه بدون خلاف و نزاع خارج از معنی می‌باشد، و در مثال مزبور غایه، غایه حکم است، یعنی حکم حلیت تداوم دارد تا زمانی که حرمت شیء معلوم شود.

نکته دوم: آن است که (حتّی) بر دو قسم است: ۱- حتّی عاطفه ۲- حتّی جازه.

یکی از فرق‌هایی که دارند آن است که حتّی عاطفه با حرف جر جمع می‌شود مانند (مررت بقوم حتّی بزید) بای بزید جار است و با حتّی عاطفه منافاتی ندارد.

و اما حتّی جاره با حرف جر منافات دارد و هیچ وقت با حرف جاره جمع نمی شود.
 فرق دیگر آن است که مدخول و ما بعد حتّی عاطفه داخل در ما قبل آن می باشد چه آنکه
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۰

(الجهة الاولى) - فی دخول الغایة فی المنطوق أى فی حکم المغیة، فقد اختلفوا فی أن الغایة و هی الواقعة بعد اداء الغایة نحو (إلی) و (حتی) هل هی داخله فی المغیة حکما، أو خارجة عنه، و انما ینتهی الیها المغیة موضوعا و حکما؟ (۱) علی اقوال:
 (منها) التفصیل بین کونها من جنس المغیة فتدخل فیہ نحو صمت النهار إلی اللیل، و بین کونها من غیر جنسه فلا تدخل کمثال کل شیء حلال. (و منها) التفصیل بین کون الغایة واقعة بعد (إلی) فلا تدخل فیہ، و بین کونها واقعة بعد (حتی) فتدخل نحو «کل السمکة حتّی رأسها».
 و الظاهر انه لا- ظهور لنفس التقیید بالغایة فی دخولها فی المغیة و لا- فی عدمه، بل یتبع ذلك الموارد و القرائن الخاصة الحافة بالكلام.
 نعم، لا ینبغی الخلاف فی عدم دخول الغایة فیما إذا كانت غایة للحکم، کمثال کل شیء حلال، فانه لا معنی لدخول معرفة الحرام فی حکم الحلال.

همیشه معطوف محکوم به حکمی است که بر معطوف علیه حاکم می باشد، و مقصود از کلمه حتّی در محل بحث حتّی جاره می باشد، نه عاطفه، گرچه حتّی عاطفه مثل حتّی جاره بر غایة داخل می شود و لکن همیشه ما بعد حتّی عاطفه داخل در حکم ما قبل از آن می باشد و معنی عطف همین است که معطوف محکوم به حکم معطوف علیه خواهد بود، و لذا در بعضی از موارد از حتّی عاطفه استفاده می شود که ما بعد آن، فرد فائق و سابق می باشد نسبت به بقیه افراد مغّیا مانند (مات کل اب حتّی آدم) که ما بعد حتّی (آدم) است و از نظر موت و مردن (آدم علیه السلام نسبت به بقیه افراد مغّیا سابق تر است و یا مثلا می گوید: همه آمدند حتّی علما هم تشریف آوردند که علما افراد فائق هستند نسبت به بقیه مردم.

و یا ما بعد حتّی اضعف افراد باشد، مانند (جاء الحجّاج حتّی المشاة) یعنی پیاده روها هم آمدند.

(۱). یعنی اگر غایة در مغّیا داخل نباشد مغّیا پیش از غایة موضوعا و حکما باخر می رسد و تمام می شود، در مثال (صم من اول الشّهر الی الیوم العاشر) اگر یوم عاشر داخل در حکم مغّیا نباشد با اتمام روز نهم مغّیا موضوعا و حکما به اتمام و انتها می رسد و اگر غایة داخل در مغّیا باشد مغّیا با تمام شدن روز نهم از نظر موضوع به انتها رسیده ولی از نظر حکم (وجوب صوم) به انتها نرسیده است، یعنی روز دهم را ایضا باید روزه بگیرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۱

ثم ان المقصود من کلمة (حتی) التي يقع الكلام عنها هی (حتی الجارة)، دون العاطفة و ان كانت تدخل علی الغایة أيضا، لان العاطفة یجب دخول ما بعدها فی حکم ما قبلها لان هذا هو معنی العطف، فاذا قلت: مات الناس حتّی الانبیاء فان معناه ان الانبیاء ماتوا ایضا. بل (حتی العاطفة) تفید أن الغایة هو الفرد الفائق علی سائر افراد المغیة فی القوة أو الضعف، فكیف یتصور ألا یكون المعطوف بها داخل فی الحکم، بل قد یكون هو الاسبق فی الحکم نحو: مات کل اب حتّی آدم.

(الجهة الثانية) - فی مفهوم الغایة. (۱) و هی موضوع البحث هنا فانه قد اختلفوا فی

(۱). جهت دوّم بحث که مربوط به مفهوم جمله مشتمل بر «غایة» است، آن است که آیا جمله مشتمل بر غایة (چه غایة داخل در مغّیا باشد و یا داخل نباشد) مفهوم دارد یا ندارد؟

به عبارت دیگر: مقید بودن کلام به غایه با قطع نظر از قرائن خاصه ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟

کیفیت مفهوم داشتن و نداشتن جمله از این قرار است، مثلا مولی فرموده: (صم من أوّل الشّهر الى اليوم العاشر) یوم العاشر غایه است و ایام یازده و دوازده و سیزده إلى آخر ما بعد غایه می‌باشد، برفرض عدم دخول غایه در معنی مفهوم داشتن جمله این است که به محض حصول یوم عاشر و جوب صوم از «غایه» یعنی «یوم عاشر» و از ما بعد غایه که روزهای یازده و دوازده و سیزده باشد منتفی خواهد شد صوم روز دهم که غایه است و روزهای بعد از غایه که یازده و دوازده و سیزده و ... باشد واجب نخواهد بود.

و برفرض دخول غایه در معنی مفهوم داشتن جمله آن است که به محض حصول یوم عاشر و جوب صوم از ما بعد یوم عاشر که ایام یازده و دوازده و سیزده و ... باشد منتفی می‌شود و روزه ایام معنی (نه روز) و یوم العاشر که غایه است واجب است و روزه روزهای یازده و دوازده و سیزده و ... واجب نمی‌باشد.

و اما اگر قائل شویم که جمله مشتمل بر غایه مفهوم ندارد، جمله مذکور تنها حکم ده روز را (برفرض دخول غایه در معنی) و تنها حکم نه روز را (برفرض عدم دخول غایه در معنی) بیان می‌کند، و اما ایام بعد از غایه (روزهای یازده و دوازده و سیزده و ...) چه حکمی دارند؟

آیا روزه آن‌ها واجب است؟ و یا واجب نیست؟

جمله مذکور ساکت است که نه وجوب صوم آن ایام را بیان می‌کند و نه عدم وجوب صوم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۲

أن التقييد بالغاية- مع قطع النظر عن القرائن الخاصة- هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية و من الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخله في المعنى، أو لا؟

فنقول: ان المدرک في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرک في الشرط و الوصف، فاذا كانت قيدا للحکم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، و اما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

و عليه فما علم في التقييد بالغاية انه راجع إلى الحكم فلا اشكال في ظهوره في المفهوم مثل قوله عليه السلام «كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس» و كذلك مثال كل شيء حلال.

آن‌ها را.

مرحوم مظفر ماجرای مفهوم داشتن و نداشتن جمله مشتمل بر غایه را مربوط و وابسته به مدرک و عاملی می‌داند که مفهوم داشتن و نداشتن جمله شرطیه به آن بستگی داشت، یعنی در جمله مشتمل غایه، اگر غایه قید برای حکم باشد در این صورت جمله مفهوم دارد که با حصول غایه حکم از ما بعد غایه منتفی خواهد شد، مثلا مولی فرموده: (يحرم الخمر إلى ان يضطرّ المكلف اليه) «خمر حرام است تا زمانی که مکلف نسبت به خمر اضطرار پیدا کند».

در این مثال غایه (الی ان يضطرّ...) قید برای حرمت است و حرمت، حکمی از احکام می‌باشد به محض حصول غایه (اضطرار) حرمت منتفی می‌شود، و اگر غایه قید برای موضوع باشد جمله مفهوم ندارد یعنی جمله ظهور در انتفای عند الانتفاء ندارد (انتفاء حکم عند حصول الغاية از ظاهر جمله استفاده نخواهد شد) مانند: (فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق) «صورت و دست‌های خود را تا مرفق بشوید». در این جمله (إلى المرافق) قید برای موضوع است که (ید) باشد یعنی إلى المرافق حد و اندازه (ید) را بیان می‌کند و به (حکم) یعنی وجوب غسل و همچنین به (متعلق حکم) که شستن باشد، ربطی ندارد، و لذا جمله مذکور مفهوم نخواهد داشت، و همچنین اگر (غایه) قید برای (متعلق حکم) باشد (که در عبارت کتاب «به او المحمول» تعبیر شده است) ایضا مفهوم ندارد مانند (أتّموا الصّيام الى الليل) حکم وجوب است و متعلق حکم (صیام) و موضوع، همان یوم است در این جمله غایه قید برای متعلق

است که صیام باشد و به موضوع و حکم کاری ندارد، لذا جمله مذکور مفهوم نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۳

و ان لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم و انها غاية للنسبة الواقعة قبلها، و كونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان و القرينة.

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا. (۱)

(۱). نتیجه بحث این شد که بر مبنای مرحوم مظفر اگر غایه قید حکم باشد جمله مشتمل بر غایه، دارای مفهوم می‌باشد و اگر غایه قید موضوع و یا قید متعلق باشد جمله مشتمل بر غایه مفهوم ندارد و اینک در پایان بحث نکته‌ای را یادآور می‌شود و آن نکته این است:

اگر در جمله مشتمل بر غایه معلوم باشد که قید غایه مربوط به حکم است نه مربوط به موضوع و متعلق، بدون شک جمله دارای مفهوم می‌باشد.

و اما اگر در یک جمله‌ای معلوم نباشد که قید غایه مربوط به حکم است و یا موضوع و یا متعلق؟ در این صورت می‌توان ادعا کرد که ظهور جمله مشتمل بر غایه، اقتضا می‌کند که قید غایه مربوط به حکم است و سرانجام جمله مفهوم دارد چه آنکه اگر بنا باشد که قید غایه مربوط به موضوع و یا متعلق باشد قرینه و دلایل خاص لازم است که با کمک قرینه و دلیل خاص قید غایه مربوط به موضوع و متعلق بشود و اگر دلیل و قرینه خاص در کار نباشد (یعنی حتی برای ارجاع قید غایه را به حکم، هم دلیل و قرینه نباشد) ظهور تقیید به غایه، اقتضا می‌کند که قید غایه مربوط به حکم می‌باشد، چه آنکه اگر غایه قید، برای موضوع و متعلق باشد دلیل خاص لازم دارد مانند (فاغسلوا و جوهکم و ایدیکم الی المرافق) (و جوب) حکم است و (غسل) (متعلق) می‌باشد و موضوع (ید) است و «إلی المرافق»، قید موضوع خواهد بود.

قرینه بر ارجاع قید غایه، به موضوع (ید)، آن است که (ید) اجمال دارد و معلوم نیست که به چه اندازه از (ید) باید شسته شود، یعنی کلمه (ید) بر «اصابع الی الکف» و بر «اصابع الی الزند» و بر «اصابع الی المرفق» و بر «تمام عضو»، امکان صدق را دارد و ما نمی‌دانیم که در مسئله وضو چه اندازه‌ای از دست باید شسته شود.

جهت رفع احتمال باید قید (إلی المرافق) مربوط به موضوع (ید) باشد، بنابراین در آیه مذکور قید غایه مربوط به موضوع است و جمله مذکور از مفهوم داشتن محروم خواهد بود.

از اینجاست که علمای شیعه و سنی اتفاق دارند بر اینکه در آیه مذکور قید «غایه» فقط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۴

الرابع - مفهوم الحصر (۱)

معنی الحصر الحصر له معینان

۱- القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف الا ذو الفقار و لا فتى الا علی»، أم من نوع قصر (۲)

بخاطر تحدید موضوع که همان (ید) است می‌باشد که چه اندازه از دست باید شسته شود، نه آنکه غایه، قید متعلق (که غسل است)

باشد تا ترتیب را ثابت نماید که غسل از اصابع شروع شود و به مرفق ختم گردد، و لذا علمای عامه شستن از مرفق را اِلَى الاصابع جایز می‌دانند و به جواز شروع شستن را از مرفق به سوی اصابع، فتوی داده‌اند.

بنابراین در آیه مذکور قید غایه (إلى المرافق) مربوط به موضوع است و تنها موضوع را تحدید می‌کند و در مقام بیان ترتیب یعنی قید متعلق (غسل) نمی‌باشد تا ترتیب را بفهماند، نتیجه بحث این شد که مفهوم داشتن جمله مشتمل بر غایه از نظر مرحوم مظفر ترجیح دارد.

(۱). یکی از مفاهیم مورد بحث حصر است یعنی جمله‌ای که دارای ادات حصر می‌باشد محل نزاع واقع شده که آیا مفهوم دارد یا ندارد؟

از باب مثال می‌گوییم (جاء القوم الا زیدا) قوم آمد مگر زید، قوم مستثنی منه می‌باشد «الا» یکی از ادات استثنی و (زید) مستثنی می‌باشد، حکمی که برای مستثنی منه ثابت شده است مجبی و خواهد بود.

معنای مفهوم داشتن جمله مذکور آن است حکمی که برای مستثنی منه ثابت شده است از مستثنی نفی شود و نقیض آن حکم برای مستثنی ثابت گردد، به عبارت دیگر جمله مذکور بر فرض مفهوم داشتن، بیان حکم مستثنی منه و مستثنی را عهده‌دار می‌باشد، یعنی مجبی را برای قوم و عدم مجبی را برای (زید) ثابت می‌کند.

و معنای مفهوم نداشتن جمله مذکور آن است که تنها حکم مستثنی منه را بیان و مستثنی (زید) را از مستثنی منه اخراج و جدا می‌سازد و نسبت به حکم مستثنی (زید) که مجبی و یا عدم مجبی باشد ساکت است.

(۲). حصر در دو معنا به کار رفته است و مورد بحث در علم اصول معنای دوم آن می‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۵

الموصوف علی الصفة، نحو «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ إِنَّْمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ».

۲- ما یعم القصر و الاستثناء الذی لا یسمى قصرا بالاصطلاح، نحو «فشربوا الا قليلا». و المقصود به هنا هو هذا المعنی الثانی.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته

ان مفهوم الحصر یختلف حاله باختلاف ادوات الحصر كما ستری، فلذلك كان علينا

۱- معنی اول حصر همان معنای معروف و مشهوری است که اصطلاح علمای علم بلاغت و فصاحت بر آن قرار گرفته است که «حصر» به معنی (قصر) می‌باشد، منتهی گاهی از نوع قصر و منحصر کردن (صفت) را در موصوف است، و گاهی از نوع قصر و منحصر کردن «موصوف» را در صفت می‌باشد.

قصر صفت را بر موصوف به این معنا که هیچ موصوفی دارنده این صفت نمی‌باشد و تنها موصوف مذکور در کلام دارنده این صفت خواهد بود، مانند (لا- فتی الٰه علی) که صفت (فتی) را هیچ موصوفی ندارد و تنها علی علیه السلام متصف به این صفت می‌باشد و در عین حال علی علیه السلام اوصاف دیگری را هم دارد.

و اما قصر و منحصر کردن موصوف را در صفت به این معنا است که موصوف هیچ صفتی را دارا نمی‌باشد جز صفتی که در کلام ذکر شده است، مانند (مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ اللَّهُ) محمد صلی الله علیه و آله هیچ صفتی جز صفت مذکور در کلام ندارد انحصار موصوف را در صفت که موصوف هیچ صفتی جز رسالت نداشته باشد یا از باب تجوز و یا از باب مبالغه می‌باشد چه آنکه در مثال مذکور از نظر حقیقت و واقع محمد صلی الله علیه و آله غیر از صفت رسالت، واجد اوصاف فراوانی می‌باشد.

۲- معنای دوم (حصر) یعنی منحصر کردن چیزی را بر چیز دیگر، که شامل معنای اول که همان (قصر) باشد ایضا می‌شود و علاوه

شامل استثنا (که از نظر اصطلاح علم بلاغت و فصاحت (قصر) بر استثنا صادق نمی‌باشد) هم خواهد شد مانند (فشر بوا منه آلا قليلا) «همه از آب شرب کردند مگر عده‌ای کم که از شرب آب محروم بودند» و همین معنای دوّم از نظر علمای علم اصول مورد بحث می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۶

آن نبحت عنها واحدة واحدة، فنقول: (۱)

(۱). نظر بر اینکه معنا و مفهوم (حصر) به حسب اختلاف ادوات حصر، مختلف و متفاوت می‌شود، لذا مرحوم مظفر (ره) ادوات حصر را یک‌یک بررسی و در ضمن، به اصل موضوع بحث (مفهوم داشتن و نداشتن حصر) اشاره می‌فرماید: یکی از ادوات حصر (آلا) است که در لسان فارسی مساوی با «مگر» می‌باشد، گرچه ابتداء در کتاب سه صورت برای (آلا) ذکر نموده ولی در حقیقت (آلا) بر دو قسم می‌باشد.

قسم اول: (آلا) وصفیه است که به معنی (غیر) می‌باشد و مانند سایر اوصاف برای ما قبل خود صفت واقع می‌شود، مثلا شخصی علیه خود اقرار می‌کند و می‌گوید: (فی ذمّتی لزيد عشرة دراهم آلا درهم) (آلا) به معنی (غیر) است که صفت واقع شده برای عشرة دراهم (آلا) برای استثنا نمی‌باشد چه آنکه اگر برای استثنا بود (درهم) باید به نصب خوانده می‌شد برای اینکه مستثنی از منصوبات به حساب می‌آید و باید منصوب باشد.

معنای جمله مذکور آن است که در ذمه من برای زید ده درهم ثابت است ده درمی که غیر از یک درهم است بنابراین (آلا درهم) صفت است و (عشرة دراهم) موصوف می‌باشد، و لذا اگر جای (آلا درهم) (آلا شاء) بگذاریم معنا درست خواهد بود یعنی برای زید ده درهم در ذمه من هست آن ده درهم آن‌چنان صفت دارد که غیر از شاء (گوسفند) می‌باشد، بالاخره جمله‌ای که مشتمل (آلا) وصفیه می‌باشد در ردیف بقیه جملات وصفیه قرار دارد اگر سایر جملات وصفیه مفهوم داشته باشد جمله مذکور ایضا مفهوم خواهد داشت و آلا فلا، و در سابق بیان کردیم که جمله وصفیه مفهوم ندارد.

قسم دوّم: (آلا) «استثنائیه» است که گاهی در کلام مثبت واقع می‌شود و گاهی در کلام منفی، مرحوم مظفر از (آلا) ای که در کلام مثبت باشد به (۲- استثنائیه) تعبیر کرده است و از «آلا» اینکه در کلام منفی واقع باشد به (۳- اداء حصر بعد النفی) تعبیر نموده است که هر دو در حقیقت «آلا» استثنائیه می‌باشد. علی‌ای حال «آلا» ی استثنائیه بدون شك دلالت و ظهور بر مفهوم دارد و حکم مستثنی منه را از مستثنی نفی خواهد کرد، به این کیفیت که موضوع له و معنای حقیقی (آلا) همان اخراج و استثنا و جدا کردن مستثنی از مستثنی منه است و از لازمه «بین به معنی الاخص اخراج و جدا کردن، آن است که مستثنی محکوم به حکمی باشد که آن حکم نقیض حکم مستثنی منه می‌باشد، مثلا در مثال (جاء القوم آلا زيدا) معنای حقیقی و موضوع له (آلا) اخراج است که زید را از (قوم) خارج و جدا نموده است ولی از لازمه بین به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۷

۱- (الا). و هی تأتي لثلاثة وجوه:

۱- صفة بمعنی غیر.

۲- استثنائیه.

۳- اداء حصر بعد النفی.

اما (الا الوصفیه) فهی تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخری. فهی تدخل من هذه الجهة فی مفهوم الوصف، فان قلنا هناك ان للوصف مفهوما فهی كذلك، و الا فلا.

و قد رجحنا فيما سبق أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلاً: «فی ذمتی لزید عشرة دراهم الا درهم» بجعل (الا درهم) وصفاً، فانه یثبت فی ذمته تمام العشرة (۱) الموصوفة

معنی الاخص اخراج زید، آن است که زید به حکمی که نقیض حکم (قوم) باشد، محکوم است «قوم» محکوم به مجیء می‌باشد و زید محکوم است به نقیض (مجیء) که عدم مجیء می‌باشد، بنابراین (الّا) به دلالت التزامی بر نفی حکم از مستثنی دلالت دارد و در سابق گفتیم که مفهوم مدلول التزامی لفظ است (البته دلالت التزامی ای که از نوع لزوم بین به معنی الاخص باشد). بدین کیفیت واضح گردید که (الّا) استثنائیه به دلالت التزامی بین به معنی الاخص دلالت بر نفی حکم مستثنی منه از مستثنی دارد و بدین لحاظ جمله‌ای که مشتمل بر کلمه (الّا) ای استثنائیه باشد مفهوم دارد و نظر بر اینکه «الّا» به دلالت «التزامی بین به معنی الاخص» بر مفهوم دلالت دارد بعضی‌ها گمان کرده‌اند که (الّا) بالمنطوق و به دلالت مطابقی بر مفهوم دلالت می‌کند، همان‌طوری که از بیان قبل معلوم گردید ماجرا آن‌چنان نیست که بعضی‌ها گمان کرده‌اند. و امّا «الّا» ای که در کلام منفی واقع می‌شود مانند (لا صلاة الا بطهور) در حقیقت یک نوعی از (الّا) استثنائیه می‌باشد و با (الّا) ای که در کلام مثبت واقع می‌شود از نظر مفهوم داشتن فرقی نخواهد داشت و لذا استثنی از مثبت (نفی) می‌باشد و استثنی از منفی، اثبات خواهد بود مانند (ما جاء القوم الا زیداً) که حکم منفی (نیامدن) برای زید ثابت نمی‌شود یعنی زید آمده است بالاخره جمله‌ای که مشتمل بر (الّا) استثنائیه است چه مثبت باشد و چه منفی، دارای مفهوم خواهد بود.

(۱). یعنی جمله مذکور (فی ذمتی عشرة دراهم الا درهم) بالمنطوق عشرة دراهم را برای زید در ذمه مقرّ ثابت می‌کند و نظر بر اینکه جمله مذکور مفهوم ندارد عدم شیء دیگر را در ذمه مقرّ برای زید ثابت نمی‌کند یعنی جمله مذکور تنها ده درهم را در ذمه ثابت می‌کند و اما

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۸

بانها لیست بدرهم. و لا یصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. و لا مفهوم لها حينئذ فلا تدل علی عدم ثبوت شیء آخر فی ذمته لزید.

و اما «الا-الاستثنائية» فلا-ینبغی الشک فی دلالتها علی المفهوم، و هو انتفاء حکم المستثنی منه عن المستثنی، لان (الا) موضوعه للاخراج و هو الاستثناء، و لازم هذا الاخراج باللزوم البین بالمعنی الاخص أن یكون المستثنی محکوماً بنقیض حکم المستثنی منه. و لما كان هذا اللزوم بینا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق.

و اما (أداة الحصر بعد النفی) نحو (لا صلاة الا بطهور)، فهي فی الحقیقه من نوع الاستثنائية.

(فرع) - لو شككنا فی مورد (۱) أن کلمة (الا-) استثنائية او وصفیه، مثل ما لو قال المقر (۲): «لیس فی ذمتی لزید عشرة دراهم الا درهم»، اذ یجوز فی المثال أن تكون الا

آقای مقرّ از زید بدهکاری دیگری دارد یا ندارد جمله ساکت است.

و اما اگر فرض شود که جمله مذکور مفهوم دارد علاوه بر ثبوت عشرة دراهم برای زید در ذمه مقرّ ثبوت شیء دیگر برای زید در ذمه مقرّ نفی خواهد شد، یعنی تنها ده درهم بدهکار است و آقای مقرّ بدهکاری دیگری نسبت به زید ندارد.

(۱). اگر در موردی شک حاصل شود نسبت به آنکه الّا استثنائیه می‌باشد و یا وصفیه؟

مرحوم مظفر می‌فرماید: اصل و قاعده در کلمه (الّا) آن است که استثنائیه باشد نه وصفیه، و از لازمه استثنائیه بودن (الّا) مفهوم داشتن است.

(۲). مثال برای مورد شك که معلوم نباشد (الّا) برای استثنا است که جمله مفهوم داشته باشد و یا برای وصف است که جمله مفهوم نداشته باشد، مانند (لیس فی ذمتی لزید عشرة دراهم الّا درهم) شك و تردید در این مثال بلحاظ آن است که جمله مذکور منفی می‌باشد و در کلام منفی مستثنی جائر الوجهین است، یعنی ممکن است مستثنی مرفوع باشد و ممکن است منصوب باشد و لذا در (درهم) (الّا درهم) دو تا احتمال موجود است:

احتمال اول آن است که (درهم) مرفوع باشد و (الّا) برای استثنا و جمله مذکور مفهوم خواهد داشت، بنابراین جمله مذکور یک درهم در ذمه مقرّر برای زید ثابت می‌کند و مفاد مفهوم جمله آن است که غیر از یک درهم، بدهی دیگری در ذمه مقرّر ثابت نخواهد بود.

احتمال دوم آن است که (الّا) وصفیه بوده و به معنی (غیر) باشد و درهم مجرور خواهد
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۹

وصفیه، و يجوز أن تكون استثنائية - فان الاصل في كلمة (الّا) أن تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. اما لو كانت وصفیه فانه لا يثبت في ذمته شيء، لانه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بانها ليست بدرهم.
 ۲- (انما). (۱) و هی اداء حصر مثل كلمة (الّا)، فاذا استعملت في حصر الحكم في

بود، در این صورت معنای جمله آن است که ده درمی که آن‌چنان صفت دارد غیر از یک درهم است، در ذمه مقرّر نمی‌باشد یعنی آقای مقرّر ده درهم بدهکار نمی‌باشد و نظر بر اینکه جمله مذکور در این فرض مفهوم ندارد نسبت به اینکه آقای مقرّر بدهکاری دیگری نسبت به زید دارد یا ندارد جمله ساکت است. بالاخره در مثال مذکور به جهت آنکه (درهم) در (الّا درهم) جائر الوجهین می‌باشد لذا شك و تردید حاصل می‌شود که آیا (الّا) برای استثناء می‌باشد و یا (الّا) وصفی است که به معنای (غیر) می‌باشد و مرحوم مظفر فرمودند در موارد شك، (الّا) حمل بر استثنا خواهد شد و سرانجام جملات مورد شك مفهوم خواهند داشت.

(۱). یکی از ادات حصر (انما) است که در لغت فارسی مرادف ندارد و بدون شك با دلالت التزامی بین به معنی الاخص بر مفهوم دلالت دارد منتهی در صورتی دلالت بر حصر و مفهوم دارد که در (قصر) صفت بر موصوف استعمال شود مانند قول تعالی (انما وَاٰتِيَكُمْ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ يَّقِيْمُونَ الصَّلَاةَ وَيُوْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُوْنَ آية ۶۰، سوره مائده). «جز این نیست که ولی شما خدا است و رسولش و آنان که گرویدند، آنان که برپا می‌دارند نماز را و می‌دهند زکات را وقتی که ایشان در رکوعند». در این آیه (وصف) که ولایت باشد منحصر شده است بر خدا و رسول و آن‌هایی که موصوف به صفت‌های اقامه صلاة و اعطای زکات و ... هستند و (انما) دلالت بر حصر و مفهوم دارد، به این معنا که صفت (ولایت) را از غیر خدا و رسول و کسانی که چنان اوصافی دارند نفی می‌کند که غیر از خدا و رسول و کسانی که دارای اوصاف مذکوره هستند، هیچ کسی صفت ولایت را ندارند. (آیه مذکور در شأن علی علیه السلام نازل شده است که آن حضرت در حال رکوع اعطای زکات نمود و انگشتر خود را به فقیر اهدا کرد «جهت دریافت مفصل بحث در مورد آیه به محاضرات آیت الله خوبی، جلد ۵، صفحه ۱۴۲، مراجعه شود»). و اما اگر «انما» در قصر موصوف بر صفت استعمال شود تنها افاده تجوّز و مبالغه را خواهد نمود و بر حصر و مفهوم دلالت ندارد مانند (انما زید عالم) با آنکه صفات زید منحصر به عالمیت نمی‌باشد بلکه اوصاف زیادی دارد منتهی متکلم مبالغه نموده و فرض کرده است که زید هیچ وصفی جز صفت عالمیت ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۰

موضوع (۱) معین دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح.

۳- (بل). و هی للاضراب، (۲) و تستعمل في وجوه ثلاثة:

(الاول) - للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. و لا دلالة لها حينئذ على الحصر. و هو واضح.
 (الثاني) - للدلالة على تأكيد المضروب عنه و تقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر. و لا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر.
 (الثالث) - للدلالة على الردع و ابطال ما ثبت اولاً، نحو «ام يقولون به جنه»، (۳) بل جاءهم بالحق». فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، و هذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.
 ۴- و هناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو «إِيَّاكَ نَعْبُدُ. وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، و مثل تعريف المسند اليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد)، و (ان القول ما قالت حذام). (۴) و نحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.
 فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في

ناگفته نماند که گاهگاهی کلمه آنما در مورد قصر بر موصوف ایضا برای مبالغه می آید.
 (۱). یعنی کلمه (آنما) در صورتی دلالت بر حصر و مفهوم دارد که در حصر حکم بر موضوع (حصر صفت را در موصوف) استعمال شود و اما اگر (آنما) در حصر موصوف بر صفت استعمال شود دلالت بر مفهوم و حصر ندارد بلکه تنها بر مبالغه و تجوز دلالت خواهد داشت. (۲). اضراب، روی گردان شدن.
 (۳). أم يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ، سوره مؤمنون، آیه ۷۲.
 «یا آنکه از جهل می گویند که به این رسول جنونی عارض شده (که دعوی رسالت می کند) چنین نیست، بلکه در کمال عقل، دین حق را بر آن‌ها آورده و لیکن اکثر آن‌ها از حق روی گردان و متنفرند».
 (۴). حذام، به فتح (ح) اسم زنی است در عرب که از لحاظ (اصابه الزأی و سخنانش مطابق واقع در آمدن، ضرب المثل شده است و درباره او گفته‌اند: (اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام) زمانی که حذام سخن بگوید او را تصدیق نمایید، البته قول، قول حذام است (لغت نامه دهخدا، کلمه حذام).
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۱
 ظهورها فی المفهوم، لانه لازم للحصر لزوما بینا. و تفصیل الکلام فیها لا یسعه هذا المختصر و علی کل حال، فان کل ما یدل علی الحصر فهو دال علی المفهوم بالملازمة البینه.

الخامس - مفهوم العدد

لا شك فی أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا یدل علی انتفاء الحكم فیما عداه، فاذا قيل: «صم ثلاثة ايام من كل شهر» (۱) فانه لا یدل علی عدم استحباب صوم غیر الثلاثة

(۱). یکی از مفاهیم مورد بحث مفهوم عدد است مثلاً- موضوع حکم در جمله‌ای که به عدد خاص و معین تحدید و اندازه گیری شده است، مثلاً- مولی فرموده (صم ثلاثة ايام من كل شهر) در هر ماه سه روز، روزه بگیر، متعلق وجوب (صوم) است و موضوع وجوب صوم، ایامی است که به ثلاثة تحدید شده است، بین علمای علم اصول نزاع شده است که آیا قضیه مشتمل بر عدد و تحدید موضوع به عدد خاص، مفهوم دارد یا ندارد؟
 معنای مفهوم داشتن آن این است که حکم دو چیز از قضیه مذکور استفاده می شود، یکی استحباب صوم ثلاثة ايام، و دیگر عدم استحباب صوم غیر ثلاثة ايام.

و اگر قضیه مذکور مفهوم نداشته باشد تنها استحباب صوم ثلاثه ایام از آن استفاده می‌شود و قضیه نسبت به ایام دیگر غیر از ثلاثه ایام ساکت است که نه استحباب صوم غیر ثلاثه ایام استفاده می‌شود و نه عدم استحباب.

مرحوم مظفر معتقد است که عدد مفهوم ندارد یعنی تحدید به عدد خاص ظهور در انتفاء حکم از ما عدای آن عدد، نخواهد داشت، بنابراین اگر دلیل آخری استحباب بقیه ایام غیر ثلاثه ایام را ثابت کند با این دلیل که استحباب ثلاثه ایام را ثابت کرده، تعارض ندارد چه آنکه تعارض در صورتی بوجود می‌آید که جمله مذکور مفهوم داشته باشد و در مورد تحدید صوم شهر رمضان بثلاثین یوم، درست است که تحدید بثلاثین نسبت بزائد بر ثلاثین مفهوم دارد، یعنی تحدید بثلاثین یوم، وجوب صوم را از زائد بر ثلاثین نفی می‌کند و لکن این مفهوم بخاطر عدد نیست که جمله مشتمل بر عدد و تحدید به ثلاثین مفهوم داشته باشد، بلکه بخاطر خصوصیت مورد است، یعنی ماه رمضان خصوصیتش آن است که صوم ثلاثین یوم واجب است و زائد بر آن واجب نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۲

الایام. فلا یعارض الدلیل علی استحباب صوم ایام آخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلا - و كان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى - فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان. و لكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة اصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق ان التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس - مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم كالفقير في قولهم: اطعم الفقير، (۱) و كالسارق و السارقة في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ...».

و همچنین نسبت به اقل از عدد تعیین شده، مثلا مولی فرموده (تصدّق بخمسۀ درهم) اگر مکلف چهار درهم صدقه بدهد معلوم است که امتثال حاصل نمی‌شود و از مأمور به کفایت نمی‌کند، و این عدم اجزا و کفایت و عدم حصول امتثال، نه بخاطر آن است که (عدد) مفهوم دارد و عدم وجوب صدقه دادن چهار درهم را نفی می‌کند، بلکه بخاطر آن است که مأمور به (پرداخت خمسۀ درهم) با مآتی به (صدقه دادن چهار درهم) منطبق نشده است، لذا اتیان به اقل مجزی نمی‌باشد بالاخره جمله مشتمل بر عدد، با قطع نظر از قرائن و خصوصیات دالّه بر مفهوم، بالطبع لو خلیت و نفسها، دلالت و ظهور بر مفهوم ندارد.

(۱). لقب دو تا معنا دارد:

۱- لقب به معنای مصطلح آن، عبارت است از علم که دارای مدح و یا ذمّ باشد که در مقابل کنیه (ابی الحسن و امّ کلثوم) و همچنین در مقابل علم محض (حسن، تقی، و نقی) قرار دارد.

۲- معنی دوم لقب، لقب اسمی است که در مقابل وصف باشد، به عبارت دیگر لقب ما یقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل و المرأة او كان علما لشخص كمحمد و علی و سواء كان العلم اسما جامدا كمحمد و علی او اسما مشتقا صار علما فی الحال لا یراد منه معناه الوصفی كالباقر و الصادق.

یعنی معنای دوم لقب، لقب اسمی است که در مقابل وصف باشد چه اینکه آن اسم، اسم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۳

جنس باشد مانند رجل و مرثه و یا آنکه آن اسم (علم) شخص باشد مثل (محمّد) و (علی) و چه اینکه آن (علم) اسم جامد باشد مانند محمّد و علی و یا اسم مشتق باشد منتهی آن اسم مشتق از معنی وصفی خود خالی شده و علم و نام گردیده باشد، مانند باقر و صادق که از معنای وصفی خلع شده و علم شده برای شخص معین خارجی.

و خلاصه لقب به معنی دوّم، اسم جنس و علم محض و اسم جامد و مشتق (البته در صورتی که از معنای وصفی عاری شده باشد) را شامل می‌شود.

و مقصود از لقب در ما نحن فیه معنای دوّم می‌باشد، چنانچه مرحوم مظفر فرمود (المقصود باللقب کلّ اسم سواء كان مشتقاً ام جامداً) منتهی مرحوم مظفر باید این قید را اضافه می‌فرمود که اسم مشتق در صورتی می‌تواند (لقب) باشد که از معنای وصفی خود عاری شده باشد مانند صادق و باقر که از معنای وصفی عاری شده و برای اشخاص علم شده‌اند، و الا اگر مشتق به معنی وصفی مراد باشد از جمله اوصاف است و حسابش جدای از لقب است و اسم مشتق به معنی وصفی نمی‌تواند لقب باشد و بلکه لقب در مقابل وصف است و لذا جمله وصفیه و لقب هر کدام مبحث مستقل و جدای از یکدیگر را به خود اختصاص داده‌اند.

علی‌ایّ حال بحث و نزاع در رابطه با لقب از این قرار است که اگر لقب در کلامی موضوع حکم واقع شود آیا مفهوم دارد یا ندارد، مثلاً مولى فرموده (اطعم الفقير) فقیر لقب است و موضوع حکم وجوب اطعام واقع شده است.

معنای مفهوم داشتن لقب آن است که وجوب اطعام منحصر بر فقیر است و از غنی نفی شده است، به عبارت دیگر معنای مفهوم داشتن جمله‌ای مشتق بر لقب، یعنی انتفاء حکم از موضوعی که لقب شامل آن نمی‌شود و معنای مفهوم نداشتن لقب آن است که جمله مذکور تنها حکم وجوب اطعام را در مورد فقیر ثابت می‌کند و اما در مورد شخص غنی وجوب اطعام ثابت است و یا نفی شده است، جمله ساکت خواهد بود.

مرحوم مظفر در مورد مفهوم داشتن و نداشتن لقب می‌فرماید: ما در سابق راجع به دلالت وصف بر مفهوم اشکال نمودیم و در عین حال که وصف لا اقل اشعار به علیت و وابستگی حکم بر وصف داشت (منتهی اشعار مرحله پایین‌تر از «ظهور» است و لذا اعتباری ندارد و ثانیاً جمله وصفیه دلالت بر اینکه وصف علت منحصراً باشد ندارد) و در لقب به طریق اولی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۴

و معنی مفهوم اللقب نفی الحکم عما لا- يتناوله عموم الاسم. و بعد ان استشكلنا فی دلالة الوصف علی المفهوم فعدم دلالة اللقب اولی، فان نفس موضوع الحکم بعنوانه لا يشعر بتعلیق الحکم علیه فضلاً عن أن يكون له ظهور فی الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحکم لغیر ما يشمله عموم الاسم، و هذا لا کلام فيه، اما عدم ثبوت نوع الحکم لموضوع آخر فلا دلالة له علیه أصلاً.

و قد قيل: ان مفهوم اللقب أضعف المفهومات.

خاتمه - فی دلالة الاقتضاء و التنبیه و الاشارة

تمهید

یجری کثیراً علی لسان الفقهاء و الاصولیین ذکر دلالة الاقتضاء و التنبیه و الاشارة، و لم تشرح هذه الدلالات فی أكثر الكتب الاصولیة المتعارفة. و لذلك رأینا ان نبحت عنها بشیء من التفصیل لفائدة المبتدئین. و البحت عنها يقع من جهتين: الاولى فی مواقع هذه

می‌توانیم اشکال کنیم و به طریق اولی نباید دلالت بر مفهوم داشته باشد چه آنکه لقب حتی اشعار به تعلیق حکم، بر لقب ندارد برای اینکه لقب، خود موضوع حکم قرار گرفته و اشعار بر اینکه حکم وابسته و منوط به لقب است ندارد چه رسد از اینکه دلالت بر انحصاریت علیت لقب برای حکم داشته باشد، بنابراین لقب به هیچ وجه ظهور و دلالت بر مفهوم ندارد.

آری نهایت چیزی که از لقب مثلا- از اطعم الفقیر، فهمیده می‌شود آن است که حکم شخصی (وجوب اطعامی که با «اطعم» جعل شده است) از غیر فقیر (غنی) نفی شده است ولی از جمله مذکور هیچ‌وقت نفی نوع و سنخ حکم، از غنی، استفاده نمی‌شود، و در سابق بیان کردیم که مفهوم داشتن، آن است که سنخ و نوع حکم باید نفی شود.

به عبارت دیگر جمله مذکور زمانی می‌تواند مفهوم داشته باشد که نوع و سنخ وجوب اطعام را از غنی نفی نماید و پرواضح است که جمله مذکور ظهور و دلالت بر انتفاء نوع وجوب اطعام از غنی ندارد و بدین لحاظ مفهوم نخواهد داشت.

و بالاخره مسئله مفهوم نداشتن لقب عند الاکثر مورد اتفاق است و عده بسیار کمی در این مسئله مخالفت نموده و قائل به مفهوم داشتن لقب شده‌اند.

و بعضی دیگر از علما گفته‌اند که مفهوم لقب از اضعف مفهومات می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۵

الدلالات الثلاث و أنها من أی أقسام الدلالة، (۱) و الثانية فی حجيتها. (۲)

الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث

اشاره

قد تقدم ان (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الاخص. و يقابله (المنطوق) الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة.

و لكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم و لا فى المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكورا فى المنطوق صريحا، او إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص. فان هذه كلها لا تسمى مفهوما و لا منطوقا اذا ما ذا تسمى هذه الدلالة فى هذه المقامات؟

نقول: الانسب أن نسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - (الدلالة السياقية)، (۳) كما ربما يجرى هذا التعبير فى لسان جملة من الاساطين لتكون فى مقابل الدلالة المفهومية و المنطوقية.

و المقصود بها - على هذا - ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب او اللفظ المقدر. و قسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء و التنبه و الاشارة.

فلنبحث عنها واحدة واحدة:

(۱). ابتداء دلالت به دلالت عقلی و به دلالت لفظی تقسیم می‌شود.

(دلالت عقلی) مانند دلالت (صیغه افعال) بر وجوب که به حکم عقل (صیغه امر) دلالت بر وجوب دارد.

(دلالت لفظی) به مطابقی و تضمینی و التزامی تقسیم می‌گردد.

(۲). منظور از حجیت همان ظهور است که آیا دلالت ثلاث به حد ظهور می‌رسد یا خیر؟

چه آنکه محل بحث از حجیت، مقصد سوم که جزء سوم کتاب است، می‌باشد.

(۳). سیاق کلام، یعنی اسلوب، طرز جمله‌بندی کلام که مجموع لفظ و معنای یک کلام اگر دلالت بر چیزی داشته باشد، دلالت سیاقیه نام دارد مانند (و اسأل القریة) که با توجه به لفظ سؤال و لفظ قریه و معنای آنها ذهن انسان منتقل می‌شود بر اینکه کلمه (اهل) در تقدیر است، این دلالت را دلالت سیاقیه می‌نامند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۶

۱- دلالة الاقتضاء

و هی أن تكون الدلالة مقصودة للمتکلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الکلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغه أو عادة عليها. مثالها قوله صلّى الله عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، (۱) فان صدق الکلام يتوقف على تقدير الاحکام و الآثار الشرعية لتكون هی المنفیة حقیقه، لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمین. فیکون النفی للضرر باعتبار نفی آثاره الشرعية و أحكامه. و مثله «رفع عن امتی (۲) ما لا یعلمون و ما اضطروا الیه...». مثال آخر، قوله علیه السّلام: «لا صلاة (۳) لمن جاره المسجد الا فی المسجد» فان صدق الکلام و صحته تتوقف على تقدير کلمه (کامله) محذوفه لیکون المنفی کمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

(۱). در احادیث زیادی آمده است من جمله حدیث ابن ابی بکر و سائل الشیعه ج ۱۸ ص ۳۷۶ از زراره از ابی جعفر علیه السلام در قضیه سمره بن جندب که در زمان حیات رسول اکرم صلّى الله علیه و آله شخصی به نام سمره بن جندب درخت خرمايي را (که در باغ یکی از مسلمانهای انصار قرار داشته) مالک بوده است و بدون اجازه گاه و بیگاه و وقت و ناوقت بدون یا الله گفتن وارد باغ می‌شده است و اهل و عیال صاحب باغ را اذیت و آزار می‌داده است، صاحب باغ ماجرا را خدمت پیغمبر صلّى الله علیه و آله گزارش می‌دهد و سرانجام رسول الله صلّى الله علیه و آله دستور می‌دهد که آن درخت خرما را قطع نمایند و می‌فرماید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

(۲). حدیثی است معروف به حدیث رفع، در خصال به سند صحیح و سائل الشیعه، جلد ۱۶، صفحه ۱۴۶، از حریر از ابی عبد الله علیه السلام، قال قال رسول الله: رفع عن امتی تسعة: الخطأ و التسیان و ما اکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه و الحسد و الطیره و التّفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفه.

یعنی مؤاخذه و عقاب برداشته شده است و یا الزام به حرمت و وجوب رفع شده و یا آثار شرعی برداشته شده است این احتمالات به حسب اختلاف آرا و عقایدی است که در مورد حدیث رفع ارائه شده است.

(۳). حدیث لا صلاة لمن جاره المسجد... در وسائل الشیعه جلد ۳، صفحه ۴۷۸، ذکر شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۷

مثال ثالث، قوله تعالی: «وَسئَلِ الْقَرْیَةَ»، (۱) فان صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فیکون من باب حذف المضاف، او على تقدير معنی أهل، فیکون من باب المجاز فی الاسناد. (۲)

مثال رابع، قولهم: «اعتق عبدک عنی علی الف» فان صحه هذا الکلام شرعا تتوقف على طلب تمليکه أولا له بألف لانه لا عتق الا فی ملک، فیکون التقدير ملکني العبد بألف ثم اعتقه عنی.

مثال خامس: قول الشاعر:

نحن بما عندنا (۳) و انت بما عندک راض و الرأى مختلف

فان صحته لغة تتوقف على تقدير (راضون) خيرا للمبتدئ (نحن)، لأن راض مفرد لا يصح أن يكون خيرا لنحن. و جميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، و جميع المجازات في الكلمة أو في الاسناد ترجع إلى (دلالة الاقتضاء). فان قال قائل: (۴) ان دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقيه فكيف

(۱). سوره يوسف، آیه ۸۲.

(۲). مجاز در اسناد مانند (جری المیزاب) که نسبت جری به ناودان داده شده است در صورتی که جریان مربوط به آب است، نه ناودان.

(۳). جامع الشواهد ذیل کلمه (ن) بعدها (ح).

(۴). ما حصل اعتراض آن است که مرحوم مظفر دلالت لفظ را بر معنای مجازی، از جمله‌ای دلالت مطابقی و منطوق لفظ، خارج دانسته و جزء دلالت اقتضاء قلمداد نموده (در آنجا که فرمود: ... و جميع المجازات في الكلمة أو في الاسناد ترجع إلى دلالة الاقتضاء ...). در صورتی که دلالت لفظ بر معنای مجازی با معونه قرینه (مانند دلالت لفظ اسد بر رجل شجاع در جمله (رأيت اسدا يرمى) از نظر علمای علم بیان و معانی جزء دلالت مطابقی بوده و داخل در منطوق لفظ می‌باشد، آیا فرمایش مرحوم مظفر با اعتقاد مسلم و حتمی علمای علم بیان و معانی (که مورد قبول همه می‌باشد تضاد و تنافی ندارد؟

ما حصل پاسخ آن است که در جمله (رأيت اسدا يرمى) دو تا دلالت وجود دارد، یکی دلالت لفظ اسد بر رجل شجاع با کمک قرینه، دومی دلالت (یرمی) بر آن که مراد از اسد رجل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۸

جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء - نقول له: هذا صحيح، و مقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على ارادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة. (و الخلاصة): ان المناط (۱) في دلالة الاقتضاء شيان: الاول أن تكون الدلالة مقصودة، و الثاني ان يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. و لا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا، (۲) او معنى مرادا: حقيقيا او مجازيا.

شجاع است.

دلالت اسد بر رجل شجاع (که دلالت لفظ بر معنای مجازی است (درست است جزء دلالت مطابقی و داخل در منطوق می‌باشد، و اما دلالت (یرمی) بر آنکه مراد از (اسد) رجل شجاع است، نه جزء دلالت مطابقی می‌باشد تا داخل در منطوق باشد و نه جزء دلالت التزامی بین به معنی الاخص است تا داخل در مفهوم باشد، بنابراین باید قبول کنیم که دلالت یرمی بر معنای مذکور، دلالت اقتضا نام دارد چه آنکه از لازمه تیراندازی کردن آن است که از (اسد) رجل شجاع باید اراده شده باشد، بنابراین اشکال مزبور وارد نمی‌باشد.

(۱). در پایان بحث دلالت اقتضا مرحوم مظفر می‌فرماید: معیار و مناط دلالت اقتضا دو چیز است، یکی آنکه دلالت اقتضا باید مقصود متکلم باشد و دیگر آنکه دلالت اقتضا اگر از کلام منها گردد، کلام باید صداقت و راستی خود را از دست بدهد، مثلا در مثال (رأيت اسدا يرمى) اولاً دلالت یرمی بر آن که مراد از اسد رجل شجاع است مقصود متکلم بوده و ثانياً دلالت (یرمی) بر معنای مذکور که دلالت اقتضا می‌باشد اگر در کار نباشد، جمله مذکور صداقت و صحت خود را از دست می‌دهد چه آنکه با صرف نظر از دلالت (یرمی) بر آن که مراد متکلم از اسد رجل شجاع است از کلمه اسد در ذهن مخاطب (حیوان مفترس) تبادر می‌کند و حال آنکه در واقع متکلم حیوان مفترس را رؤیت نکرده و سرانجام سخن متکلم دروغ و غیر صحیح از آب درمی‌آید.

(۲). یعنی در دلالت اقتضا فرق نمی‌کند که (مدلول) به دلالت اقتضا لفظ مضمَر باشد (دقت فرمایید) مرجع ضمیر (یکون) (مدلول) می‌باشد که از کلمه دلالت استفاده می‌شود) مثال آنجایی که مدلول به دلالت اقتضا، لفظ مضمَر باشد مانند (و اسأل القریة) که سیاق کلام دلالت دارد بر اینکه لفظ (اهل) در تقدیر است که از باب مجاز در حذف می‌شود یعنی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۹

۲- دلالة التنبیه

و تسمی (دلالة الايماء) أيضا، و هی كالاولی فی اشتراط القصد عرفا و لكن من غیر أن يتوقف صدق الكلام أو صحته علیها، و انما سیاق الكلام ما یقطع (۱) معه بارادة ذلك اللازم او يستبعد عدم ارادته. و بهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام او صحته علیها. و لدلالة التنبیه موارد كثيرة نذكر أهمها:

۱- ما إذا أراد المتكلم بیان أمر فنه علیه بذكر ما یلازمه عقلا (۲) أو عرفا، كما إذا قال القائل: (دقت الساعة العاشرة) مثلا، حیث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لینهه علی حلول الموعد المتفق علیه. أو قال: (طلعت الشمس) مخاطبا من قد استیقف من نومه حیث، لیبان فوات وقت اداء صلاة الغداء. أو قال: «انی عطشان» للدلالة علی

حذف مضاف، و یا آنکه مدلول به دلالت اقتضا معنای باشد که مراد و مقصود متکلم است.

(حقیقتا او مجازیا) یعنی مراد چه حقیقی باشد مانند (رأیت عینا باکیه) که باکیه با دلالت اقتضا دلالت دارد که مراد از عین (چشم) است چه آنکه باکیه با دلالت التزامی بلزوم بین به معنی الاعم دلالت دارد بر آن که مراد از عین «چشم» است و (چشم) معنای مراد و مقصود متکلم است و معنای حقیقی خواهد بود.

و یا آنکه معنای مراد که (مدلول) به دلالت اقتضا می‌باشد، معنای مجازی باشد مانند (رأیت اسدا یرمی) که (یرمی) به دلالت اقتضا دلالت دارد که مراد متکلم از (اسد) رجل شجاع است و رجل شجاع معنای مجازی می‌باشد چه آنکه دلالت (یرمی) بر آن که مراد از اسد رجل شجاع است به دلالت التزامی بین به معنی الاعم می‌باشد (و در سابق گفتیم که دلالت لفظ بر مدلول به دلالت التزامی بین به معنی الاخص داخل در مفهوم است).

بنابراین دلالت التزامی بین به معنی الاعم نه داخل در مفهوم است و نه داخل در منطوق، و باید اسم آن را دلالت اقتضا گذارد (فتفکر و اغتنم).

(۱). یعنی سیاق کلام چیزی است که قطع و یقین حاصل می‌شود با آن سیاق، که آن لازم اراده شده است.

(۲). جمله (ما یلازمه عقلا) هم ذکر لازم و اراده ملزوم را شامل می‌شود و هم ذکر ملزوم و اراده لازم را شامل خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۰

طلب الماء.

و من هذا الباب ذکر الخبر لیبان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «انک صائم» لیبان انه عالم بصومه. و من هذا الباب ایضا الکنایات إذا كان المراد الحقیقی مقصودا بالافادة من اللفظ، ثم کنی به عن شیء آخر. (۱)

(۱). در صفحه ۳۲۲ کتاب مطول، کنایه را چنین تعریف کرده است: (الکنایة لفظ ارید به لازم معناه مع جواز ارادته معه) یعنی کنایه لفظی است که از آن لفظ، لازم معنای حقیقی آن، اراده شود و جایز باشد که از آن لفظ معنای حقیقی و هم معنای کنایی با هم اراده شود، بنابراین در کنایه گاهی از لفظ، تنها معنای کنایی اراده می‌شود، مثلا در مورد کسی که فاقد (نجداد) «حمائل شمشیر»

می‌باشد می‌گوییم: (فلان طویل النَّجاد) که از لفظ (طویل النَّجاد) تنها لازم معنای حقیقی آنکه طول قامت باشد اراده شده است. و گاهی از لفظ، معنای حقیقی، و هم معنای کنایی آن با هم اراده می‌شود مثلاً در مورد کسی که شمشیر و حمائل شمشیر دارد می‌گوییم: (فلان طویل النَّجاد) که معنای حقیقی (طول نجاد) همراه با معنای کنایی آنکه طول قامت باشد اراده شده است. بنابراین یک فرق اساسی بین مجاز و کنایه واضح و ظاهر گردید که در مجاز هرگز از لفظ، علاوه بر معنای مجازی، معنای حقیقی اراده نخواهد شد مثلاً در مثال (رأیت اسدا یرمی) از لفظ اسد معنای مجازی و هم معنای حقیقی اراده نخواهد شد چه آنکه قرینه (یرمی) مانع است از آنکه از لفظ (اسد) حیوان مفترس اراده شود.

منظور عبارت کتاب (و من هذا الباب ایضا الکنایات اذا کان المراد الحقیقی مقصوداً بالافاده من اللفظ) آن است که کنایات در صورتی می‌توانند مصداق برای دلالت تنبیه باشند که از لفظ (طویل النَّجاد) معنای حقیقی آن (طولانی بودن حمائل شمشیر) اراده شود و علاوه بر آن، معنای کنایی آن (طول قامت) ایضا اراده شود، که معنای حقیقی (طول النَّجاد) ملزوم است و معنای کنایی (طول قامت) لازم خواهد بود که ذکر ملزوم و اراده لازم می‌شود و دلالت تنبیه عبارت بود از ذکر ملزوم و اراده لازم، بنابراین کنایه زمانی داخل در دلالت تنبیه است که معنای حقیقی لفظ مقصود متکلم باشد که با دلالت تنبیه بر معنایی کنایی لفظ دلالت کند یعنی معنای حقیقی (ملزوم) است و معنای کنایی (لازم) خواهد بود.

و اما اگر در کنایه از لفظ، تنها معنای کنایی مراد باشد ذکر ملزوم و اراده لازم بر آن صدق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۱

۲- ما إذا اقترن الکلام بشیء یفید کونه علهً للحکم او شرطاً او مانعاً أو جزءاً، أو عدم هذه الامور. فیکون ذکر الحکم تنبیهاً علی کون ذلك الشیء علهً أو شرطاً او مانعاً أو جزءاً او عدم کونه كذلك.

مثاله قول المفتی: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشک فی أعداد الثنائیه فانه یستفاد منه أن الشک المذكور علهً لبطلان الصلاة و للحکم بوجوب الاعادة.

مثال آخر قوله علیه السّلام: «کفر» لمن قال له: «واقعت أهلی فی نهار شهر رمضان»، فانه یفید أن الوقاع فی الصوم الواجب موجب للكفارة.

و مثال ثالث، قوله: «بطل البیع» لمن قال له: «بعت السمک فی النهر» فیفهم منه اشتراط القدرة علی التسليم فی البیع.

و مثال رابع قوله: «لا تعید» لمن سأل عن الصلاة فی الحمام، فیفهم منه عدم مانعیه الكون فی الحمام للصلاة ... و هكذا.

۳- ما إذا اقترن الکلام بشیء یفید تعیین بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل:

«وصلت إلی النهر و شربت»، فیفهم من هذه المقارنه ان المشروب هو الماء و أنه من النهر. و مثل ما إذا قال: «قمت و خطبت» آی و خطبت قائماً ... و هكذا.

۳- دلالة الإشارة

و یشرط فیها- علی عکس الدلالتین السابقتین- ألا تكون الدلالة مقصودةً بالقصد الاستعمالی بحسب العرف، و لکن مدلولها لازم

لمدلول الکلام لزوماً غیر بین أو لزوماً بینا بالمعنی الاعم، سواء استنبط المدلول من کلام واحد أم من کلامین.

مثال ذلك دلالة الآيتين علی أقل الحمل، و هما آیه (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) و آیه (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ)، فانه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا

نمی‌کند و داخل در دلالت تنبیه نخواهد بود، و لذا مرحوم مظفر فرموده است که کنایه در صورتی داخل در باب دلالت تنبیه است

که مراد حقیقی (معنای حقیقی لفظ) مقصود متکلم باشد و از آن معنای حقیقی بطور کنایی معنایی کنایی اراده شود، که ذکر ملزوم و اراده لازم می‌باشد و مصداق دلالت تنبیه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۲

يكون الباقي ستة أشهر فيعرف انه أقل الحمل.

و من هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لانه لازم لوجوب ذي المقدمة بالزوم البين بالمعنى الاعم. و لذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعيا لا أصليا، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، و انما يفهم بالتبع، أى بدلالة الاشارة.

الجهة الثانية - حجة هذه الدلالات

اما دلالة (الافتضاء و التنبیه)، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة و ظهور؛ لأنه من باب حجة الظواهر. و لا كلام في ذلك. و اما دلالة (الاشارة) فحجيتها من باب حجة الظواهر محل نظر و شك، لان تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، اذ المفروض انها غير مقصودة و الدلالة تابعة للارادة، و حقها أن تسمى اشارة و اشعارا فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالأخذ بلوازم اقرار المقر و ان لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة. و سيأتى في محله في باب الملازمات العقلية ان شاء الله تعالى.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۳

الباب الخامس - العام و الخاص

تمهيد

(العام و الخاص): هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ و تقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك

لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية. (۱)

و القصد من (العام): اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. و قد يقال للحكم أنه عام (۲)

أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع

(۱). تعريف حقيقي عبارت است از تعريف شيء را به حقيقت و كنه آن، كه با دقت و با ملاحظه طرد و جمع، انجام می‌گیرد و در

جواب (ما) حقيقيه واقع می‌شود.

تعريف حقيقي اگر به جنس و فصل انجام گیرد (مانند الانسان حيوان ناطق) (حد تام) می‌شود و اگر به فصل تنها انجام گیرد مانند

(الانسان ناطق) حد ناقص نام دارد، و اگر به جنس و عرض خاص انجام شود مانند (الانسان حيوان ضاحك) رسم ناقص خواهد

شد.

تعريف لفظي عبارت از تعريفی كه برای لفظ بخاطر شناخت معنای آن و تحصيل (ميز في الجملة) انجام می‌شود و مسئله طرد و جمع

و دقت و ضبط در آن مطرح نخواهد بود مانند (السعدانة نبت) سعدانة گیاهی است.

(۲). عام گاهی صفت برای «لفظ» واقع می‌شود که می‌گویند (لفظ عام) و گاهی صفت برای حکم واقع می‌شود که می‌گویند (حکم عام).

(مثال مشمول حکم لجمیع افراد الموضوع).

قبلا- باید تذکر دهیم که فرق بین «موضوع» و «متعلق» آن است که اگر حکم مربوط به عین خارجی شود، مانند (علما) در اکرم العلماء، و (ید) در فاقطعوا یدیهما.

عین خارجی را (موضوع) می‌گویند و اگر حکم مربوط به فعلی از افعال باشد آن فعل را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۴

أو المتعلق أو المكلف.

و القصد من (الخاص): الحكم الذي لا يشمل الا بعض أفراد موضوعه او المتعلق او المكلف، او انه اللفظ الدال على ذلك.

(و التخصیص): هو اخراج بعض الافراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لولا التخصیص.

(و التخصیص): هو أن يكون اللفظ من أول الامر- بلا تخصیص- غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحکم.

اقسام العام

اشاره

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام (۱) باعتبار تعلق الحكم به:

(متعلق) می‌گویند، فرق مذکور را همیشه باید در نظر داشت که در خیلی از موارد مفید است، به عبارت دیگر (تسمی الاعیان موضوعات للاحکام كما أن الأفعال تسمى متعلقات).

با توجه به فرق بین (موضوع) و (متعلق) جهت توضیح عبارت سه تا مثال لازم است مثال شمول حکم جمیع افراد (موضوع) را مثلا مولی فرموده است (اکرم العلماء) (وجوب) حکم است و (اکرام) متعلق حکم است و (علماء) موضوع حکم می‌باشد.

وجوب اکرام، جمیع افراد علما را شامل می‌شود که همه آنها واجب الاکرام می‌باشند، (مثال مشمول حکم لجمیع افراد متعلق) مثلا در مثال مذکور متعلق وجوب (اکرام) است، اکرام، افراد و مصادیق طولی و عرضی دارد (از قبیل سلام کردن، کفش جفت کردن، و سر و دست تکان دادن و پول دادن و دعوت و مهمانی دادن و ...) حکم، همه افراد متعلق را شامل می‌شود منتهی عموم و شمول متعلق همه افراد خود را از نوع عموم و شمول (بدلی) خواهد بود.

(و اما مثال شمول حکم لجمیع افراد المكلف) مثلا مولی فرموده است (طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة) وجوب طلب علم همه افراد مکلفین را شامل می‌شود.

(۱). یعنی (عام) من حیث هو، دارای اقسام نمی‌باشد، و لکن به اعتبار نحوه تعلق حکم بر آن، دارای اقسام ثلاثه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۵

۱- (العموم الاستغراقی)، (۱) و هو أن يكون الحكم شاملا- لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، و لكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم).

۲- (العموم المجموعي)، و هو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا، كوجوب الايمان

بالائمه، فلا يتحقق الامتثال الا بالایمان بالجميع.

۳- (العموم البدلی). و هو أن يكون الحكم لواحد من الافراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعا للحكم، فاذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو اعتق أیه رقبه شئت.

فان قال قائل: إن عدّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلیة تنافی العموم، اذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فردا واحدا فقط.

نقول فی جوابه: العموم فی هذا القسم معناه عموم البدلیة، أي صلاح كل فرد لأن

(۱). عموم استغراقی: مثلا- مولی فرموده: (اکرم کلّ عالم) در مقام انشاء، مولی یک حکم صادر و ابراز نموده است ولی آن حکم واحد به حسب واقع به تعداد افراد عالم، متعدد می گردد به عبارت دیگر (اکرم کل عالم) منحل می شود به (اکرم زید العالم و اکرم بکر العالم و اکرم عمر العالم و ...) که برای هر یک از افراد، حکم مستقلی ثابت خواهد بود.

و اما در «عموم مجموعی» مولی مجموع من حیث المجموع را، موضوع واحدی برای حکم قرار داده است که هر فردی از افراد جزء موضوع خواهد بود نه آنکه تمام موضوع باشد و همان طوری که موضوع واحد است حکم ایضا واحد می باشد منتهی عمومیت آن، بخاطر آن است که موضوع، افرادی را شامل می شود مانند وجوب ایمان به ائمه (دوازده امام) علیهم السلام.

و «عموم بدلی» مانند (اکرم ایّ رجل شئت) که متعلق حکم صرف وجود طبیعت است موضوع، واحد است و حکم ایضا واحد می باشد منتهی عمومیت آن بخاطر بدلیت متعلق حکم می باشد که مأمور می تواند یکی از افراد رجل را اکرام نماید و با اکرام یک فرد امتثال حاصل می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۶

یکون متعلقا أو موضوعا للحکم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الاطلاق، فهو يدخل فی المطلق لا فی العام. (۱) و علی کل حال، ان عموم متعلق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبی أو الاستجابی، فهو علی الاکثر من نوع العموم البدلی. (۲)

إذا عرفت هذا التمهید، فینبغی ان نشرع فی تفصیل مباحث العام و الخاص فی فصول:

(۱). فرق بین عام و مطلق آن است که عام بالوضع دلالت بر عموم و شمول دارد و اما مطلق بالاطلاق و مقدمات حکمت دلالت بر عموم و شمول دارد، همین فرق از عبارت کتاب استفاده می شود (إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الاطلاق فهو يدخل فی المطلق لا فی العام).

مثلا مولی فرموده: (اعتق رقبه) مقتضای حکم عقل و مقدمات حکمت آن است که منظور مولی عتق مطلق رقبه می باشد چه مؤمنه باشد و چه کافره و «اصالة الاطلاق» اقتضا دارد که منظور مولی مطلق است بنابراین، دلالت مطلق بر شمول و عموم، بالوضع نبوده و بلکه بالاطلاق دلالت دارد، و اما عام مانند (اکرم کلّ عالم) بالوضع دلالت بر عموم خواهد داشت.

و لکن بعضی از محققین فرق مذکور را قبول ندارند و می گویند: فرق بین عام و مطلق آن است که (عام)، افراد خود را بنحو عطف به «او» شامل می شود که معنای (اکرم کل عالم) اکرم هذا العالم و ذلك العالم و ذاك العالم خواهد بود.

و اما (مطلق) افراد خود را به نحو عطف به «او» شامل می شود و معنای (اعتق رقبه) اعتق هذه الرقبه او تلك الرقبه خواهد بود.

(۲). یعنی (متعلق) حکم نسبت به احوال و افراد خود اگر عمومیت و شمول دارد اکثرا از نوع عموم بدلی می باشد مثلا- متعلق وجوب، (صلاة) است و این صلاة حالات مختلفی دارد و همچنین افراد طولی و عرضی دارد (از قبیل صلاة در اول وقت، در وسط

وقت، و در آخر وقت، و صلاة در خانه و در حمام و در صحرا و ... (صلاة نسبت به حالات و افرادش شمول و عمومیت دارد و عمومیت آن از نوع عموم بدلی می‌باشد که مکلف مختیر است هر فردی را با هر حالتی انتخاب نماید. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۷

۱- (الفاظ العموم)

لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه دالة عليه اما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. (۱) و هي اما أن تكون الفاظا مفردة مثل (كل) و ما في معناها مثل (جميع)، و (تمام) و (أى) و (دائما)، و اما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي (۲) او النهى، و كون اللفظ جنسا محلي باللام جمعا كان أو مفردا. فلتكلم عنها بالتفصيل:

۱- لفظه (كل) و ما في معناها، فانه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا، و ان العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

۲- (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهى) فانه لا- شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا، لا وضعا، لأن عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع أفرادها. و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

۳- (الجمع المحلى باللام (۳) و المفرد المحلى بها) لا شك في استفادة العموم منهما

(۱). مقدمات حکمت سه تا است:

۱- متعلق حکم پیش از تعلق حکم، باید قابل قسمت به مطلق و مقید باشد.

۲- قرینه بر تقیید نصب نکرده باشد.

۳- متکلم در مقام بیان باشد.

(۲). وقوع نکره در سياق نفی و نهی مانند (ما ظلمت احدا) (و لا تظلم احدا) به اتفاق محقق قمی (ره) و صاحب فصول (ره) و بقیه علماء، نکره در سياق نهی و نفی دلالت بر عموم دارد، منتهی منشأ دلالت حکم «عقل» است نه «وضع» چه آنکه نهی و نفی به معنی (عدم و نیست) می‌باشند و نکره به معنی (طبیعت) است و به اقتضای حکم عقل انعدام طبیعت، در صورتی محقق می‌شود که جمیع افراد آن، منعدم شود.

(۳). الف و لام جمع و مفرد محلی با الف و لام، اگر برای عهد باشد، بر سه قسم می‌باشد:

۱- تارة تكون إشارة إلى المذكور في الكلام.

۲- و اخرى الى الحاضر في المجلس.

۳- و ثالثه الى المعهود في ذهن المخاطب.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۸

عند عدم العهد، و لكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام و انما يستفاد بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، و لافرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الافراد فردا فردا.

و قد توهم بعضهم: (۱) ان معنى استغراق الجمع المحلى و كل جمع مثل اكرم جميع

مانند (اكرم الرجال) که الف و لام «الرجال» یا اشاره است به رجالی که در کلام ذکر شده و یا به رجالی که در مجلس خطاب

حاضرند، و یا به رجالی که در ذهن مخاطب معهودند، و همچنین (اکرم الرجل)، در این صورت «جمع» و «مفرد» محلی به الف و لام دلالت بر عموم ندارند و در صورتی دلالت بر عموم و شمول دارند که الف و لام آن‌ها، الف و لام جنسی باشد، منتهی الف و لام جنسی گاهی به ماهیت و طبیعت اشاره دارد مانند: (الرّجال قوّامون علی النّساء، و النّساء ناقصات العقول). و در مفرد مانند (الرّجل خیر من المرأة و الانسان حیوان النّاطق) که الف و لام در موارد مذکور برای تعریف جنس است و اشاره به ماهیت دارد. ناگفته نماند که در این صورت دلالت بر عموم دارد منتهی به مقتضی مقدمات حکمت مانند (احلّ الله البیع) که به معنی (احلّ الله کلّ فرد من افراد البیع) الا ما خرج بالدلیل، است که به مقتضی مقدمات حکمت چنین دلالتی را دارد. و گاهی الف و لام جنسی اشاره به افراد خواهد بود مانند (جمع الامیر العساکر) و یا جمع الامیر العسکر، یعنی جمع کلّ فرد من افراد العسکر، در این صورت (جمع) معرف بالف و لام جنس بالوضع دلالت بر عموم و شمول دارد و مفرد محلی به الف و لام جنسی بالاطلاق دلالت بر عموم و شمول دارد.

(۱). خلاصه توهّم آن است که مرحوم مظفر فرمودند: «جمع» و «مفرد محلی» از نظر استغراق و شمول، جمع افراد را فردا فردا به حیث که هر یک از افراد، موضوع جداگانه‌ای برای حکم، باشد، با هم یکسانند، همان‌طوری که اکرم العلماء که (جمع محلی بالف و لام است) فرد فرد عالم را شامل می‌شود و به منزله (اکرم زید العالم و اکرم بکر العالم و اکرم عمر العالم و ...) می‌باشد، همچنین اکرم العالم که (مفرد محلی به الف و لام جنس است) ایضا فرد فرد عالم را شامل می‌شود و به منزله (اکرم زید العالم و اکرم عمر العالم و ...) خواهد بود، یعنی مفرد و جمع محلی از نظر شمول و استغراق با هم تفاوتی ندارند. و لکن بعضی از علما یکسان بودن مفرد و جمع محلی را قبول ندارند و می‌گویند: نظر بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۹

العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الافراد فردا فردا، فی شمل کل جماعة جماعة، و یكون بمنزلة قول القائل: (اکرم جماعة جماعة)؛ فیکون موضوع الحکم کل جماعة علی حدة لا کل مفرد، فاکرام شخص واحد لا یكون امثالاً للأمر. و ذلك نظیر

اینکه اقلّ جمع سه تا است، لذا جمع محلی و غیر محلی نسبت به مراتب جمع «که همان سه تا سه تا، باشد» شمول و عمومیت دارد، نه به نسبت افراد، یعنی اکرم العلماء به منزله (اکرم جماعة جماعة) می‌باشد که موضوع حکم، هر سه مرتبه‌ای از مراتب جمع می‌باشد، نه آنکه به منزله (اکرم زید العالم و اکرم بکر العالم و ...) که هر فردی، موضوع حکم است، باشد و لذا اگر مکلف یک فرد عالم را اکرام نماید عملش امثال و خودش ممتثل، نام نخواهد داشت و از امر (اکرم العلماء) امثال نکرده است چه آنکه یک فرد عالم (امر) ندارد و (اکرم العلماء) مراتب جمع را افاده می‌کند نه یک فرد را، کما آنکه در تشبیه کلّ اثنین اثنین، موضوع حکم می‌باشد.

بنابراین جمع محلی از نظر کیفیت شمول و استغراق، با مفرد محلی تفاوت دارد و آن دو را نباید یکسان تلقی نمود منشأ توهّم فوق، آن است که متوهّمین جمع را به معنی جماعت تفسیر نموده و آن را به تشبیه قیاس کرده‌اند.

مرحوم مظفر توهّم مزبور را فاسد و بی‌اساس معرفی می‌کند و می‌فرماید:

حساب جمع جدای از تشبیه می‌باشد، چه آنکه تشبیه از ناحیه قلّت و کثرت محدودیت دارد و جمع تنها از ناحیه قلّت محدودیت دارد و از ناحیه کثرت محدود نمی‌باشد و از جهت کثرت همه افراد را فردا فردا شامل می‌شود، مثلاً اگر تعداد علمای واجب الاکرام ۱۲ نفر باشد همه یک مرتبه‌ای از جمع را تشکیل می‌دهد، نه آنکه ۱۲ نفر چهار مرتبه‌ای از جمع به حساب آید بنابراین جمع از ناحیه، کثرت فرد فرد را شامل می‌شود، مثلاً- مولی فرموده (اکرم العلماء) و تعداد علما ۱۲ نفر است، مکلف اگر ۱۱ نفر را اکرام و دوازدهمین را اکرام نکند متخلف خواهد بود چه آنکه جمع از ناحیه کثرت آن، یک فرد را ایضا شامل می‌شود.

بنابراین شمولیت جمع محلی با شمولیت فرد محلی فرق و تفاوتی ندارد و جمع محلی مانند مفرد محلی فرد فرد را منتهی از ناحیه کثرت شامل خواهد شد.

آری جمع محلی با مفرد محلی تنها از ناحیه قلت فرق دارد که اگر مولی بفرماید (اکرم العلماء) و تعداد علما از یک نفر یا دو نفر تجاوز نکند جمع محلی یک فرد و یا دو نفر را شامل نمی‌شود و آن یک نفر یا دو نفر واجب الاکرام نمی‌باشد و اما اگر مولی اکرم العالم بگوید و تعداد عالم یکی یا دو تا باشد (مفرد محلی) یک نفر و دو نفر را شامل می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۰

عموم التثنية، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فاذا قال: (أكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد.

و منشأ هذا التوهم ان معنى الجمع الجماعة كما ان معنى التثنية الاثنان فاذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، و على التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

و لكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية و الجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة و الكثرة. بخلاف الجمع، فانه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن اقل الجمع ثلاثة، و اما من جانب الكثرة، فغير محدود ابدا. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة و جماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الافراد بأسرها، فانها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع و مرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا- إلى آخر المراتب، اذ ليس هناك بلحاظ جميع الافراد الا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، و ليس الاحد واحد هو الحد الاعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم الفرق بينهما انما هو في عدم الاستغراق، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد. و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، و هو ثلاثة.

۲- المخصص المتصل و المنفصل

ان تخصيص العام على نحوين:

۱- أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا: (أشهد ان لا إله الا الله). و يسمى المخصص (المتصل). فيكون قرينة على ارادة ما عدا الخاص من العموم. و تلحق به- بل هي منه- القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على ارادة الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۱

۲- ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده.

و يسمى المخصص (المنفصل)، فيكون أيضا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالاول. [۴]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۲۵۱

فاذا لا- فرق بین القسمین من ناحیه القرینة علی مراد المتکلم، و انما الفرق بینهما من ناحیه أخرى، و هی ناحیه انعقاد الظهور فی العموم: ففی المتصل لا- ینعقد للكلام ظهور الا- فی الخصوص، و فی المنفصل ینعقد ظهور العام فی عمومہ، غیر أن الخاص ظهوره اقوی، فیتقدم علیه من باب تقدیم الاظهر علی الظاهر او النص علی الظاهر.

و السر فی ذلك: ان الکلام مطلقا- العام و غیره- لا ینتظر له الظهور و لا ینعقد الا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفا، علی وجه لا یبقی بحسب العرف مجال لإلحاقه بضمیمه تصلح لأن تكون قرینة تصرفه عن ظهوره الابتدائی الاوّلی، و الا فالکلام ما دام متصلا عرفا فان ظهوره مراعی، فان انقطع من دون ورود قرینة علی خلافه استقر ظهوره الاول، و انعقد الکلام علیه، و ان لحقته القرینة الصارفة تبدل ظهوره الاول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرینة، و انعقد حينئذ علی الظهور الثانی. و لذا لو كانت القرینة مجمله أو ان وجد فی الکلام ما یحتمل أن ینعقد له ذلك عدم انعقاد الظهور الاول، و لا ظهور آخر، فیرتد الکلام برتمته مجملا.

هذا من ناحیه کلیة فی کل کلام. و مقامنا من هذا الباب، لأن المخصص- كما قلنا- من قبیل القرینة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائی- أو بدوی- فی العموم، فیکون مراعی بانقطاع الکلام و انتهائه، فان لم یلحقه ما یخصه استقر ظهوره الابتدائی و انعقد علی العموم، و ان لحقته قرینة التخصیص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الاول، و انعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذا فالعام المخصص بالمتصل لا ینتظر و لا ینعقد له ظهور فی العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الکلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما یصلح للقرینة علی التخصیص، فاستقر ظهوره الابتدائی فی العموم. غیر أنه إذا ورد المخصص المنفصل یزاحم ظهور العام، فیتقدم علیه من باب أنه قرینة علیه کاشفة عن المراد الجدی.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۲

۳- هل استعمال العام فی المخصص مجاز؟

قلنا: ان المخصص بقسمیه قرینة علی ارادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فیکون المراد من العام بعض ما یشمله ظاهره. فوقع الکلام فی ان هذا الاستعمال هل هو علی نحو المجاز أو الحقیقة. و اختلف العلماء فیہ علی أقوال كثيرة: (منها) أنه مجاز مطلقا، و (منها) أنه حقیقة مطلقا. و (منها) التفصیل بین المخصص بالمتصل و بین المخصص بالمنفصل، فان كان التخصیص بالاول فهو حقیقة دون ما كان بالثانی، و قیل: بالعکس.

و الحق عندنا هو القول الثانی أي انه حقیقة مطلقا. (۱)

(۱). اجمال فرمایش مرحوم مظفر از عبارت (الدلیل ان منشأ توهم ...) تا پایان بحث بند ۳ از این قرار است که به منظور تثبیت مدّعی خود (مبنی بر آن که استعمال عام در خاصّ و اراده خاصّ از عام، علی نحو مجاز نبوده و بلکه بطور حقیقت خواهد بود) ابتداء دلیل قائلین به مجازیت را پاسخ می دهد و سپس در مورد «مخصّص متّصل» در دو مرحله بحث می نماید: مرحله اوّل: مربوط به کلمه (کلّ) که با تحلیل و بررسی جالبی ثابت می کند که لفظ (کلّ) در صورت مخصّص متّصل در موضوع له خود استعمال شده است.

مرحله دوّم: مربوط به (مدخول) کلّ، که با بررسی جالب تری ثابت می کند که مدخول (کلّ) در صورت مخصّص متّصل در معنای حقیقی و موضوع له خود استعمال شده است، و از عبارت (و كذلك الکلام عن المخصّص بالمنفصل ...) بحث را در مورد مخصّص منفصل، ادامه می دهد و با همان بررسی که در مخصّص متّصل بیان کرد، در مخصّص منفصل مدّعی خود را به اثبات

می‌رساند و لکن از عبارت (و لو فرض انّ المخصّص المنفصل لیس مقیدا...) به گونه دیگری، عدم مجازیت را در مورد مخصّص منفصل به اثبات می‌رساند.

و اما تفصیل مطلب (دقت فرماید):

مدّعی مرحوم مظفر آن است که استعمال عام در خاصّ علی نحو حقیقت می‌باشد مثلا در (اکرم کلّ عالم الا الفساق) و یا (اکرم کلّ عالم و لا تکرم الفساق) لفظ (کل) و همچنین مدخول آنکه (عالم) است در موضوع له خود، استعمال شده است و دلیل قائلین به مجازیت آن است که ادات عموم مانند (کل) برای دلالت بر سعه و عمومیت مدخول خود وضع شده است بنابراین اگر از (کل) عالم) تنها علمای عدول اراده شود لازم می‌شود که (کل) در بعض موضوع له خود استعمال شده باشد و ناگفته پیداست که استعمال لفظ در بعض موضوع له،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۳

مجاز است به این کیفیت که (اکرم کلّ عالم) بدون مخصّص، همه علمای عدول و فساق را شامل می‌شود و بعد از تخصیص، مستعمل فيه (اکرم کل عالم) تنها علماء عدول است و استعمال لفظ در بعض موضوع له می‌باشد و مجاز خواهد بود.

مرحوم مظفر می‌فرماید: استدلال مزبور با اندک تأمل قابل دفع می‌باشد و در دو مرحله بحث را در خصوص مخصّص متصل ادامه می‌دهد:

مرحله اول راجع به لفظ (کل) می‌فرماید در مخصّص متصل لفظ (کل) بعد از تخصیص ایضا در موضوع له خود استعمال شده است به این کیفیت که موضوع له لفظ (کل) (تعمیم حکم است نسبت به جمیع افراد مدخول) یعنی (همه) پیش از تخصیص و بعد از تخصیص، لفظ (کل) در همان (تعمیم حکم برای همه افراد مدخول) استعمال شده است منتهی در صورت عدم تخصیص، دایره مدخول، وسیع است و در صورت تخصیص، دایره آن ضیق می‌باشد، مثلا در (اکرم کلّ عالم) بدون تخصیص، (کل) در (تعمیم حکم برای جمیع افراد عالم) استعمال شده است و در (اکرم کلّ عالم الا الفاسقین) ایضا در تعمیم حکم برای جمیع افراد عالم استعمال شده است.

به عبارت دیگر: در صورت تخصیص (اکرم کلّ عالم الا الفاسقین) در حقیقت مدخول کل (عادل) می‌باشد به این معنا که اگر (اکرم کل عادل) گفته شود لفظ دالّ بر مدخول (کل) لفظ واحد است که همان «عادل» است و گاهی لفظ دالّ بر مدخول، (مرکب) می‌باشد مثلا در (اکرم کلّ عالم الا الفاسقین) الا الفاسقین را قید برای (عالم) قرار می‌دهیم و قید و مقید، هر دو لفظ مرکب است و دلالت بر مدخول که (عادل) باشد خواهد داشت.

به عبارت دیگر: (اکرم کلّ عالم الا الفاسقین) عبارت اخری (اکرم کل عادل) است و در (اکرم کل عادل) (کل) در موضوع له خود (تعمیم حکم لجمیع افراد عادل) استعمال شده و استعمال در معنای موضوع له و حقیقی می‌باشد و علی نحو حقیقت خواهد بود.

بنابراین لفظ (کل) پیش از تخصیص و بعد از تخصیص در هر دو صورت، در موضوع له خود استعمال شده است، منتهی در صورت عدم تخصیص دایره مدخول (کل) وسیع تر است و در صورت تخصیص دایره مدخول (کل) یک مقدار تضییق می‌شود و در هر دو صورت (کل) در (تعمیم حکم لجمیع افراد مدخول) استعمال شده و حقیقت خواهد بود.

و لذا اگر در مثال (اکرم کلّ عالم الا الفاسقین) کلمه بعض جای کلمه (کل) گذارده شود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۴

کلام غلط خواهد بود و این نشانه آن است که در مثال مزبور (کل) در بعض استعمال نشده بلکه در (همه) که موضوع له حقیقی آن است، استعمال شده است.

مرحله دوم مربوط به مدخول کلمه «کل» است که (عالم) باشد، لفظ (عالم) در صورت تخصیص ایضا در معنی حقیقی و موضوع له

خود استعمال شده است، چه آنکه موضوع له (عالم) طبیعت مهمله و نفس طبیعت (من له العلم) من حیث هی هی، می‌باشد و قید (جمیع افراد) و (بعض افراد) خارج از موضوع له (عالم) است و بدین لحاظ (اراده کلّ) و (اراده بعض) باید با دالّ دیگری تفهیم شود مثلاً- در (اکرم کلّ عالم)، (عالم) در همان طبیعت (من له العلم) استعمال شده و اراده همه افراد عالم از لفظ (کلّ) استفاده می‌شود و در (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) ایضا (عالم) در طبیعت من له العلم، استعمال شده و اراده علمای غیر فاسق از لفظ الّا الفاسقین استفاده می‌شود.

بنابراین مدخول (کل) در صورت تخصیص در موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال شده است، سرانجام در صورت استعمال عام را در خاص نه در مورد لفظ (کلّ) مجازیّت لازم می‌آید و نه در مورد مدخول کلّ مجازیّت لازم می‌آید و بلکه لفظ کلّ و مدخول آن در معنای حقیقی خود استعمال شده است لهذا تمام الکلام راجع به لفظ (کلّ) و مدخول آن در مخصّص متصل.

و امّا در مورد مخصّص منفصل: همان تحلیلی که در مورد لفظ کلّ و مدخول آن در مخصّص متصل بیان گردید عین آن در مخصّص منفصل تکرار می‌شود یعنی مخصّص منفصل قرینه منفصله و قید برای مدخول است و قضیه تعدّد دالّ هم مطرح می‌باشد و سرانجام در مخصّص منفصل ایضا لفظ (کل) و مدخول آن در موضوع له خود استعمال شده و مجازیّت لازم نمی‌آید (و لو فرض انّ المخصّص منفصل لیس مقیداً...) ممکن است کسی بگوید که مخصّص متصل با مخصّص منفصل تفاوت دارد و تفاوت آن است که در مخصّص متصل برای عام ظهور منعقد نمی‌شود و در مخصّص منفصل برای عام ظهور منعقد می‌شود و بدین لحاظ آن مطلبی را که در رابطه با لفظ (کلّ) در مخصّص متصل گفتیم در مورد مخصّص منفصل قابل تطبیق نمی‌باشد، در مخصّص متصل (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) گفتیم که الّا الفاسقین را قید، برای (عالم) قرار می‌دهیم و قید و مقید را جمعا (مدخول) کلّ قرار می‌دهیم و اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین عبارت اخری (اکرم کلّ عادل) می‌شود و سرانجام لفظ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۵

(کلّ) در موضوع له خود (تعمیم حکم لجمیع افراد مدخول) استعمال می‌شود و حقیقت خواهد بود.

ولی این مطلب را در مخصّص منفصل نمی‌توانیم بگوییم چه آنکه در مثل (اکرم کلّ عالم و لا تکرم الفساق من العلماء) لا تکرم الفساق را که مخصّص منفصل است نمی‌توانیم قید برای (مدخول) که عالم است قرار دهیم تا جمله (اکرم کلّ عالم و لا تکرم الفساق منهم) عبارت اخری (اکرم کلّ عادل) بشود و لفظ کلّ در موضوع له خود استعمال شده باشد، و بلکه مخصّص منفصل نفس عام را تخصیص می‌زند و مخصّص منفصل باعث می‌شود که کلّ در بعض استعمال شود نه در (همه) بنابراین، در مخصّص منفصل (کلّ) در معنای مجازی که بعض است استعمال شده و مجازیّت لازم می‌آید.

مرحوم مظفر در مورد مخصّص منفصل به گونه‌ای دیگر جواب می‌دهد و می‌فرماید:

(فانّ هذا لا- يلزم منه ان يكون المستعمل فيه في العام هو البعض حتى يكون مجازاً، بل انما يكشف الخاص عن المراد الجدّي من العام).

ما حصل پاسخ آن است که در مخصّص منفصل دو تا اراده برای متکلم محقق است (مثلاً مولی فرموده: اکرم کلّ عالم و بعد از مدتی فرموده: لا تکرم الفساق من العلماء) در (اکرم کلّ عالم) دو تا اراده مورد توجه است:

۱- اراده تفهیمیّه که از ظهور لفظ سرمنشأ می‌گیرد یعنی متکلم قصد تفهیم معنای لفظ را برای مخاطب دارد.

۲- اراده جدّیه که از عدم نصب قرینه سرمنشأ می‌گیرد.

به عبارت واضح‌تر: جمله اکرم کلّ عالم دو تا ظهور دارد:

(۱). ظهور استعمالی که (کلّ عالم) در عموم افراد عالم استعمال شده و عموم افراد عالم موضوع له کلّ عالم خواهد بود و از این

ظهور اراده تفهیمیّه متکلم، کشف می‌شود که متکلم، موضوع له (کلّ عالم) را برای مخاطب تفهیم کرده و این ظهور از (وضع)

سرمنشأ می‌گیرد و اگر قرینه‌ای بر اراده معنای غیر موضوع له نصب نکند کلام با دلالت وضعی دلالت می‌کند که متکلم، معنای موضوع له را برای مخاطب تفهیم نموده است.

(۲). ظهور تصدیقی که مراد جدی متکلم اکرام همه افراد عالم می‌باشد یعنی از ظهور دوم اراده جدی متکلم، کشف می‌شود و منشأ این ظهور بناء عقلا است به این معنی که اگر
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۶

(الدلیل) - ان منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعه للدلالة على سعة مدخولها، و عمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازا. و هذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لانه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلا -: اكرم كل عالم الا الفاسقين لم تستعمل أداة العموم الا في معناها، و هي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الامر ان مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل اكرم كل عادل، و أخرى يدل عليه اكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص،

قرینه‌ای بر خلاف مراد جدی ذکر نشود بناء عقلا - حکم می‌کند که مراد جدی متکلم ثبوت حکم برای جمیع افراد خواهد بود بنابراین پس از صدور اکرم کلّ عالم، هر دو ظهور برای کلام منعقد می‌شود و اگر پس از مدتی مخصّص منفصل صادر شود و متکلم، بفرماید: لا تکرّم الفسّاق من العلماء، این مخصّص منفصل ظهور دومی را منهدم می‌نماید و کشف می‌شود که مراد جدی متکلم، کرام همه افراد عالم نبوده و بلکه تنها اکرام علماء عدول را خواسته است و مخصّص منفصل بظهور اولی کاری ندارد و ظهور اولی به سلامت خود باقی است و انهدام ظهور دومی انهدام ظهور اولی را در پی ندارد برای اینکه تلازمی بین هر دو ظهور وجود ندارد برای اینکه ظهور اولی مستند به وضع است و ظهور دومی مستند به بناء عقلا می‌باشد و سلامت ظهور اولی معنایش آن است که لفظ «کلّ عالم» در موضوع له خود (که جمیع افراد باشد) استعمال شده و قرینه‌ای بر خلاف آن وجود ندارد.
 و سرانجام نتیجه می‌گیریم که «اکرم کلّ عالم» در صورت تخصیص به مخصّص منفصل و در صورت عدم تخصیص در همان موضوع له خود (تعمیم ...) استعمال شده است.

به عبارت دیگر در صورت عدم تخصیص در مورد (اکرم کلّ عالم) اراده استعمالیّه با اراده جدیّه متکلم، متحد است و در صورت آمدن مخصّص منفصل، اراده جدیّه متکلم غیر از اراده استعمالیّه او، می‌باشد در صورت مخصّص منفصل لفظ «کلّ عالم» در موضوع له خود استعمال شده و استعمال، حقیقی می‌باشد منتهی با آمدن مخصّص منفصل کشف می‌شود که مراد جدی مولی مستعمل فیه (که همه افراد عالم) باشد نیست بلکه مراد جدی، اکرام افراد عدول عالم است.

بدین کیفیت ثابت می‌شود که لفظ (کلّ) در صورت مخصّص منفصل در موضوع له خود استعمال شده و مجازیّت لازم نمی‌آید (فتفکر و اغتنم).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۷

فيكون التخصيص معناه ان مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلا بل هو خصوص العالم العادل في المثال. و اما (كل) فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم و الشمول، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، و لذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة (بعض)، فلا يستقيم المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء الا الفاسقين، و الا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فانه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت (كل) و الاستثناء موجودين.

و الحاصل ان لفظه (كل) و سائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها و هو الشمول.

و لا معنى للقول بان المجاز في نفس مدخولها، لان مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. و ارادة الجميع أو البعض انما يكون من دلالة لفظه أخرى ك (كل) أو (بعض)، فاذا قيد مدخولها و أريد منه

المقید بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملا الا في معناه. و هو من له العلم، و تكون ارادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد و المقيد، من باب تعدد الدال و المدلول.

و سيجيء ان شاء الله تعالى ان تقييد المطلق لا يوجب مجازا.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. و كذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لانا قلنا: ان التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينه منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، و لا في مدخولها، و يكون أيضا من باب تعدد الدال و المدلول. و لو فرض ان المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فان هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازا، بل انما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام.

۴- حجة العام المخصص في الباقي

إذا شككنا في شمول العام- المخصص- لبعض أفراد الباقي من العام بعد (۱)

(۱). در مبحث چهارم مطلب مورد نظر آن است که (عام) بعد از تخصیص به مخصص متصل و یا منفصل در ما بقی حجیت دارد، یا خیر؟ مثلا مولی فرموده: کلّ ماء طاهر الا الماء

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۸

التخصیص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام؟ على أقوال: مثلا، إذا قال المولى: (كل ماء طاهر)، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، و نحن احتملنا استثناء الماء القليل (۱) الملاقى للنجاسة بدون تغيير، فاذا قلنا بان العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقى غير المتغير. و إذا لم نقل بحجیته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته او نجاسته.

المتغير بالنجاسة (همه آبها پاک است مگر آبی که به توسط نجاست متغیر شده است).

(کلّ ماء) عام است که محکوم به طهارت می باشد (ماء متغیر بنجاسته) با دلیل متصل و یا منفصل استثنا شده که محکوم به طهارت نمی باشد.

بحث و نزاع بین علما از این قرار است که آیا تخصیص عام باعث سقوط عام از حجیت در مورد ما بقی می شود یا خیر؟ اگر تخصیص باعث سقوط عام از حجیت نباشد (عام) مذکور غیر از آب متغیر به نجاست، همه آبها حتی آب قلیل که با نجاست ملاقات کرده و متغیر نشده است را شامل می شود و طهارت را برای همه آبها (جز ماء متغیر به نجاست) ثابت می کند، چه آنکه عام ظهور در ما بقی دارد و ماء قلیل ملاقى غیر متغیر از افراد ما بقی است و محکوم به طهارت است برای آنکه ظهور عام در ما بقی حجیت دارد.

و احتمال آنکه ماء قلیل ملاقى و غیر متغیر ایضا مانند ماء متغیر به نجاست از تحت عام خارج باشد و محکوم به طهارت نباشد، به توسط حجیت ظهور عام طرد شده و احتمال مذکور از کار می افتد.

و اگر تخصیص عام باعث سقوط عام، از حجیت بشود، عام مذکور، در مورد ماء قلیل ملاقى غیر متغیر حجیت ندارد و حکم طهارت برای ماء قلیل ملاقى غیر متغیر به توسط عام ثابت نمی شود و احتمال مزبور (ماء قلیل ملاقى غیر متغیر، مانند ماء متغیر به

نجاست مستثنی باشد) به حال خود باقی است و حکم ماء قلیل ملاقی غیر متغیر را که نجاست است و یا طهارت باید از دلیل آخری استفاده نماییم.

(۱). یعنی احتمال می‌دهیم که ماء قلیل ملاقی و غیر متغیر، از تحت عام خارج باشد و مانند ماء متغیر به نجاست مستثنی باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۹

و الأقوال فی المسأله کثیره: (۱) منها التفصیل بین المخصص بالمتصل فیکون حجه

(۱). در مسئله حجیت و عدم حجیت عام در افراد ما بقی بعد از تخصیص، چهار قول وجود دارد:

۱- قول به سقوط حجیت عام یعنی تخصیص باعث می‌شود، عام نسبت به افراد غیر از خاص از حجیت ساقط شود این قول را به بعضی از علمای عامه نسبت داده‌اند.

۲- قول به عدم سقوط حجیت عام که مشهور علما قائل به همین قول هستند به این معنی که عام در مورد ما بقی، ظهور دارد و حجیت خواهد بود بنابراین در مثال مذکور ماء قلیل ملاقی و غیر متغیر مشمول عام بوده و محکوم به طهارت خواهد بود. مرحوم مظفر همین قول دوم را انتخاب فرموده است.

۳- قول به تفصیل بین مخصص متصل که عام از حجیت ساقط نمی‌شود و بین مخصص منفصل که عام از حجیت ساقط خواهد شد.

۴- قول چهارم، عکس قول سوم.

مرحوم مظفر می‌فرماید: سرمنشأ نزاع مزبور همان نزاعی است که در مبحث ۳ بررسی گردید به این معنا که اگر استعمال عام مخصص بفتح، در ما بقی بعد از تخصیص علی نحو حقیقت باشد بطور مسلم حجیت عام در ما بقی ثابت می‌شود و اصلاً نزاع مزبور مطرح نمی‌شود چه آنکه لفظ در معنای حقیقی و موضوع له خود ظهور دارد و حجیت می‌باشد و اگر استعمال عام در ما بقی بنحو مجاز باشد نزاع مزبور مطرح است و باید بررسی نمود که این استعمال مجازی اگر به سرحد ظهور باشد حجیت ثابت می‌شود و اگر به سرحد ظهور نباشد حجیت ثابت نمی‌شود.

همان طوری که توجه دارید در مبحث سوم بیان داشتیم که استعمال لفظ عام در ما بقی به عنوان حقیقت است بنابراین طبق مبنای (حقیقی بودن استعمال عام در ما بقی بعد از تخصیص) باید بحث و نزاع حجیت و عدم حجیت مطرح نشود. و اما قائلین به مجاز بودن استعمال عام در ما بقی بعد از تخصیص، باید بحث و نزاع حجیت و عدم حجیت را مطرح نمایند که اگر ظهور عام در معنای مجازی ثابت شود حجیت ثابت می‌شود و الا فلا.

مثال: مولی فرموده: (اکرم کلّ عالم الا الفاسقین) بنا بر قول به مجازیت عام مخصیص در ما بقی دو تا معنای مجازی برای عام امکان دارد، فرض می‌کنیم علما جمعا یک‌صد نفر هستند ده‌تای آنها فاسقند و ده‌تای آنها در عین حالی که فاسق نمی‌باشند یک مقدار بی‌مبالاتند و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۰

فی الباقی، و بین المخصص بالمنفصل فلا یکون حجه. و قيل بالعکس و الحق فی المسأله هو الحجیه مطلقا، لان أساس النزاع ناشئ من النزاع فی المسأله السابقه، و هی ان العام المخصص مجاز فی الباقی ام لا؟

و من قال بالمجاز یستشکل فی ظهور العام و حجیته فی جمیع الباقی من جهه ان المفروض ان استعمال العام فی تمام الباقی مجاز و استعماله فی بعض الباقی مجاز آخر ایضا، فیعق النزاع فی أن المجاز الاول أقرب إلى الحقیقه، فیکون العام ظاهرا فيه أو أن المجازین متساویان، فلا ظهور فی احدهما. فاذا كان المجاز الاول هو الظاهر كان العام حجه فی تمام الباقی، و الا فلا یکون حجه.

اما نحن الذین نقول بأن العام المخصص حقیقه كما تقدم، ففي راحه من هذا النزاع، لأننا قلنا: ان أداة العموم باقیه علی ما لها من معنی

الشمول لجميع افراد مدخولها، فاذا

هشتادای آنها کامل عیار عادل هستند در فرض مذکور مخصّص ده تا عالم فاسق را از تحت عام خارج می‌سازد آنها واجب ال-کرام نمی‌باشند در اینجا احتمال می‌دهیم که آن ده نفر عالم بی‌مبالات مانند خاص ایضا از تحت عام خارج باشد بنا بر مبنای مرحوم مظفر که (عام مخصّص در ما بقی بطور حقیقت می‌باشد) عام در مورد (۹۰) نفر حجّیت دارد و (۹۰) نفر واجب ال-کرام می‌باشد چه آنکه ما بقی (۹۰) نفر موضوع له و معنای حقیقی عام است و ظهور عام در ما بقی محرز است و حجت می‌باشد. و اما بنا بر قول قائلین به مجازیت، (عام) در ما بقی یعنی (۹۰) نفر حقیقت نبوده و بلکه موضوع له عام (۱۰۰) نفر می‌باشد و پس از خروج ده نفر عام دو تا معنای مجازی دارد: یکی (۹۰) نفر، دومی (۸۰) نفر.

بعضی از علما اقریب و نزدیک بودن به معنای حقیقی را مرجّح می‌دانند و می‌گویند (۹۰) نفر اقرب الی (۱۰۰) نفر می‌باشد، بنابراین عام ظهور در معنای مجازی اول دارد و حجّیت آن در معنای مجازی اول ثابت می‌شود و عام نسبت به جمیع افراد ما بقی حجّت می‌باشد و لکن بعضی از علما اقریب مزبور را مرجّح نمی‌دانند بنابراین معنای مجازی اول (۹۰) نفر، با معنای مجازی دوم (۸۰) نفر، با هم مساوی هستند و اولی نسبت به دومی ترجیحی ندارد بنابراین، ظهور عام در هیچ‌یک از دو معنای مجازی ثابت نمی‌شود و حجّیت عام نسبت به ما بقی ثابت نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۱

خرج من مدخولها بعض الافراد بالتخصیص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، و انما مدخولها تنضيق دائرته بالتخصیص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن ان يدخل فيه. و على أي حال، بعد القول بان العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجّيته في الباقي. و انما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول انه حجة في الباقي على هذا التقدير، و قد لا نقول. لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجّية، كما توهم ذلك بعضهم.

۵- هل يسرى اجمال المخصص إلى العام؟ (۱)

اشاره

كان البحث السابق و هو (حجّية العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبين لا اجمال فيه، و انما الشك في تخصیص غيره مما علم خروجه عن الخاص.

و علينا الآن أن نبحت عن حجّية العام في فرض اجمال الخاص. و الاجمال على نحوین.

(۱). مطلب مورد نظر در مبحث پنجم آن است که آیا عام در فرض که خاص مجمل باشد حجّیت دارد یا خیر؟

مهم‌ترین و بامنفعت‌ترین بحث در مباحث عام و خاص همین بحث حجّیت عام در صورت اجمال خاصّ می‌باشد که فواید فراوانی از نظر فقهی برای بحث مزبور مترتب می‌شود.

مباحث گذشته در فرضی مطرح بود که خاص مبین باشد و هیچ‌گونه اجمالی نداشته باشد و مبحثی که هم‌اکنون وارد آن خواهیم شد در فرضی است که خاص دارای اجمال می‌باشد، خاص گاهی از نظر (مفهوم و معنا و وجود ذهنی و تصویری) اجمال دارد که

در این صورت شبهه مفهومیّه بوجود می‌آید، و گاهی از نظر مصداق و وجود خارجی، ابهام و اجمال دارد که در این فرض شبهه مصداقیّه تحقق می‌یابد، مرحوم مظفر هر دو شبهه را جدای از هم و مستقلاً مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد و ابتداءً با ذکر دو مثال برای شبهه مفهومیّه و یک مثال برای شبهه مصداقیّه هر دو شبهه را معرفی و اذهان را نسبت به آن‌ها آشنا می‌سازد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۲

۱- (الشبهة المفهومیة) (۱)- و هی فی فرض الشك فی نفس مفهوم الخاص بان كان مجملاً، نحو قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر الا ما تغير طعمه او لونه أو ريحه» الذي يشك فيه

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید: شبهه مفهومیّه آن است که شک و تردید و اجمال مربوط به نفس مفهوم و معنای (خاصّ) باشد، البته لازم به یادآوری است که گاهی مفهوم خاصّ من جمیع الوجوه اجمال دارد مانند قول تعالی در سوره مائده، آیه یک: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ.

«بهائم بسته‌زبان (حیوانات علفخوار) برای شما حلال گردید جز آنچه بعداً برایتان تلاوت خواهد شد».

(خاصّ) یعنی (الما ما يتلى عليكم) من جمیع الوجوه اجمال دارد، و یا مثل (اکرم العلماء الا بعضهم) خاصّ من جمیع الجهات مجمل است، در این قسم بطور مسلم عام بطور کلی از حجیت ساقط است و هرگز تمسک به عام امکان‌پذیر نمی‌باشد و این قسم از محلّ بحث خارج است، و گاهی (خاصّ) فی الجملة اجمال دارد به این معنا که خاصّ یک مورد خالی از اجمال دارد، مثلاً مولی فرموده: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق منهم، عام در مورد افرادی که علم به عدم فسق آنها داریم حجت است و همچنین افرادی که علم به فسق آنها داریم (مرتکبین کبیره) قطعاً از تحت عام خارج هستند، و اما مرتکبین صغیره مورد شک است بخاطر اجمالی که در مفهوم «فساق» موجود است، نمی‌دانیم مرتکب صغیره داخل در فساق هستند و یا داخل در تحت عام می‌باشند.

این قسم مورد کلام است که آیا در مورد افراد مشکوک تمسک به عام جایز است و یا خیر؟ و در مثال کَلَّ مَاءُ طَاهِرٍ إِلَّا مَا يَتَغَيَّرُ طَعْمُهُ أَوْ لَوْنُهُ أَوْ رِيحُهُ، که کَلَّ مَاءُ، مسلماً آبهای غیر متغیّر را شامل می‌شود و طهارت را برای آنها ثابت می‌نماید و همچنین آبهایی که بوسیله نجاست بتغیّر حسی متغیّر شده‌اند از تحت عام خارجند و داخل در تحت خاصّ می‌باشند و لکن بخاطر اجمالی که در مفهوم (ما يتغير) موجود است نمی‌دانیم که تغییر تقدیری را شامل می‌شود یا خیر؟ و لذا آبی که به تغییر تقدیری متغیّر شده است مورد شکّ است که آیا داخل در تحت عام است که محکوم به طهارت باشد یا داخل تحت خاصّ است که محکوم به نجاست باشد، بحث و نزاع در این است که آیا در مورد فرد مشکوک به عام می‌توان تمسک کرد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۳

أن المراد من التغير خصوص التغير الحسی أو ما يشمل التغير التقديری. (۱) و نحو قولنا:

«أحسن الظن الا بخالد» الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

۲- (الشبهة المصداقیة)، و هی فی فرض الشك فی دخول فرد من أفراد العام فی الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيناً لا اجمال فيه، كما إذا شك فی مثال الماء السابق ان ماء معيناً، أ تغير بالنجاسة فدخل فی حکم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته.

و الكلام فی الشبهتين يختلف اختلافًا بيناً. فلنفرّد لكل منهما بحثاً مستقلاً:

(أ- الشبهة المفهومیة)

الدوران فی الشبهة المفهومیة (تارة) يكون بين الاقل و الأكثر، كالمثال الاول، فان الامر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسی

أو یعم التقدری، (فالاقل) هو التغير الحسی، و هو المتیقن. (و الاكثر) هو الاعم منه و من التقدری.

(و اخرى) یكون بین المتباینین كالمثال الثانی، فان الامر دائر فیہ بین تخصیص خالد بن بكر، و بین خالد بن سعد، و لا قدر متیقن فی البین. (۲)

ثم علی كل من التقدرین، اما أن یكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. و الحكم فی المقام یختلف باختلاف هذه الاقسام الاربعه فی الجملة، فلندكرها بالتفصیل:

۱، ۲- فیما إذا كان المخصص (۳) (متصلاً) سواء كان الدوران فیہ بین الاقل و الاكثر أو

(۱). تغییر تقدیری یعنی تغییر فرضی، مثلاً رنگ فلان آب حوض به وسیله جوهر تغییر کرده است و یک مقدار نجاست داخل آن آب افتاده و تغییر رنگ آن آب بوسیله نجاست محسوس نمی‌باشد اگر آب حوض صاف و زلال بود، تغییر رنگ آن بوسیله نجاست محسوس بود و به تغییر مذکور تغییر تقدیری می‌گویند.

(۲). قاعده کلیه آن است که در (اقل و اکثر) قدر متیقن وجود دارد و در (متباینین) قدر متیقن وجود ندارد.

(۳). در شبهه مفهومیه چهار صورت تصور می‌شود، برای هر یک از آنها مثال ذکر نموده و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۴

طبق بیان کتاب احکام آنها را بیان می‌نماییم.

صورت اول: مخصّص متصل است و دوران امر بین اقل و اکثر می‌باشد مانند (اکرم العلماء الا خالدا) در مفهوم (خاص) اجمال وجود دارد به این معنا که (فاسق) مرتکب کبیره را قطعاً شامل است ولی نمی‌دانیم که مرتکب صغیره را ایضاً شامل می‌شود یا خیر؟ که دوران امر بین اقل و اکثر است، اقل که قدر متیقن است مرتکب کبیره می‌باشد و اکثر، مرتکب کبیره و مرتکب صغیره خواهد بود.

صورت دوم: مخصّص متصل است و دوران امر بین متباینین می‌باشد، مانند (اکرم العلماء الا خالدا) در مفهوم (خاص) اجمال وجود دارد نمی‌دانیم که (خالد) ابن بکر استثنا شده و یا خالد بن سعد؟ دوران امر بین خالد بن بکر و خالد بن سعد است که با هم تباین دارند و قدر متیقن وجود ندارد.

نزاع در این صورت از این قرار است که آیا ظهور عام، مورد شک را (که مرتکب صغیره باشد در مثال اول و خالد بن بکر و خالد بن سعد باشد در مثال دوم، شامل می‌شود یا خیر؟

اگر شامل شود حکم و جوب اکرام برای مرتکب صغیره و برای هر دو خالد ثابت می‌شود و اگر شامل نشود حکم مرتکب صغیره و هر دو خالد نامعلوم است.

مرحوم شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: ظهور عام در هر دو مثال، موارد شک را شامل نمی‌شود چه آنکه مخصّص متصل که مجمل است مانع از انعقاد ظهور عام می‌شود و اجمالی که در (خاص) موجود است به (عام) سرایت خواهد کرد، بنابراین در مورد مرتکب صغیره و کذا در مورد خالدین، تمسّک به عام غیر ممکن است و عام تنها حکم علماء عدول را در مثال اول و حکم علمای غیر خالدین را، که وجوب اکرام باشد بیان می‌کند و مرتکب صغیره و خالدین را نه (عام) شامل می‌شود و نه (خاص) و برای تحصیل حکم مرتکب صغیره و خالدین باید به اصل عملی رجوع شود و مقتضی اصل عملی به اختلاف مقامات مختلف می‌شود.

صورت سوم: مخصّص، منفصل است و دوران امر بین اقل و اکثر می‌باشد مانند (اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق منهم) مخصّص منفصل، اجمال دارد و دوران امر بین اقل و اکثر است، مرتکب کبیره قطعاً داخل در تحت خاص است ولی نمی‌دانیم که (فاسق) مرتکب صغیره را ایضاً شامل می‌شود یا خیر؟ نزاع در این است که آیا مرتکب صغیره را عام شامل می‌شود که وجوب اکرام برای

آن ثابت بشود و یا شامل نمی‌شود؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۵

بین المتباینین، فان الحق فيه ان اجمال المخصص يسرى إلى العام أى أنه لا يمكن التمسك باصالة العموم لادخال المشكوك في حكم العام.

هو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعموم ظهور الا فيما عدا الخاص، فاذا كان الخاص مجملا سرى اجماله إلى العام، لان ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعموم ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

۳- في الدوران بين (الاقل و الاكثر) إذا كان المخصص (منفصلا) فان الحق فيه ان

مرحوم مظفر می‌فرماید: اجمال خاص در این صورت سوم به عام سرایت نمی‌کند و در مورد مرتکب صغیره می‌توان به عموم عام تمسک کرد و حکم وجوب اکرام را برای آن ثابت نمود چه آنکه در فصل سوم بیان کردیم که پیش از آمدن مخصیص منفصل برای عام، ظهور در جمیع افراد منعقد می‌شود و مخصیص منفصل در مثال مذکور تنها مرتکب کبیره را از تحت عام خارج می‌سازد و زاید بر آن را که (مرتکب صغیره) باشد، نمی‌تواند خارج کند و نسبت به زاید حجیت ندارد، بنابراین حجیت خاص منحصر در قدر متیقن (مرتکب کبیره) می‌باشد و مرتکب صغیره داخل در تحت عام می‌ماند و برای اثبات وجوب اکرام برای مرتکب صغیره می‌توان به ظهور عام تمسک کرد و ظهور عام در زاید از قدر متیقن مزاحم ندارد و حجیت آن در مورد مرتکب صغیره محرز می‌باشد.

صورت چهارم: مخصیص مجمل منفصل است و دوران امر بین متباینین می‌باشد مانند (اکرم العلماء و لا تکرّم خالدا) دوران امر بین متباینین است نمی‌دانیم خالد بن بکر استثنا شده و یا خالد بن سعد استثنا شده است.

مرحوم مظفر می‌فرماید: در این صورت چهارم اجمال (خاص) دامنگیر (عام) می‌شود و عام را از حجیت ساقط می‌نماید چه آنکه در مثال مزبور علم اجمالی داریم که به حکم (لا تکرّم خالدا)، یکی از دو نفر (خالد بن بکر و خالد بن سعد) محرم اکرام است و مخصیص منفصل مجمل، باعث شده است که عام در متباینین ظهوری نداشته باشد و متباینین (خالد بن بکر و خالد بن سعد) نه مشمول (عام) است و نه مشمول (خاص) می‌باشد و برای تحصیل حکم آن دو، به اصل عملی باید رجوع گردد که اصالة التخییر و یا اصالة الاحتیاط بنا بر اقتضای مقام جاری می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۶

اجمال الخاص لا يسرى إلى العام، أى انه يصح التمسك باصالة العموم لا دخال ما عدا الاقل في حكم العام. و الحجّة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثانی من ان العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، و إذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجّتين فاذا كان الخاص مجملا في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لانه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، و انما تنحصر حجّيته في القدر المتيقن و هو الأقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فاذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجّية العام و ظهوره فيه.

۴- في الدوران بين (المتباینین) إذا كان المخصص (منفصلا)، فان الحق فيه ان اجمال الخاص يسرى إلى العام، كالمخصص المتصل، لان المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصیص واقعا، و ان تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّية في كل واحد منهما. و الفرق بينه و بين المخصص المتصل (۱) المجلّ أنه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأسا، و في المنفصل المردد بين

المتباينين ترتفع حجية الظهور، و ان كان الظهور البدوي باقيا، فلا يمكن التمسك باصالة العموم في أحد المردين.
بل لو فرض أنها تجرى بالقياس إلى احدهما (۲) فهي تجرى أيضا بالقياس إلى الآخر،

(۱). یعنی فرق بین دوران امر بین متباینین در مخصّص منفصل و بین دوران امر بین متباینین در مخصّص متصل آن است که در مخصّص متصل اصلا برای عام ظهور منعقد نشده است تا شامل خالدين بشود و در مخصّص منفصل ابتداء ظهور برای عام منعقد می‌شود و شامل جمیع افراد (حتی خالدين) خواهد شد، منتهی بعد از آمدن مخصّص منفصل بخاطر علم اجمالی که در متباینین موجود است، ظهور عام ساقط شده است.

(۲). ما حصل فرمایش شیخ مظفر (ره) آن است که در صورت چهارم که دوران امر بین متباینین می‌باشد و مخصّص مجمل، منفصل است با آنکه برای عام ابتداء ظهور در جمیع افراد منعقد شده است ولی بخاطر علم اجمالی که در متباینین (خالد بن بکر و خالد بن سعد که قطعا یکی از آن دو از تحت عام خارج است) موجود است در مورد هر دو خالد که دو طرف علم اجمالی هستند باصالة الظهور عام نمی‌شود تمسک کرد چه آنکه اگر اصالة الظهور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۷

ولا- يمكن جريانهما معا لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان، و ان كان الحق أن نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان اصالة العموم في كل منهما رأساً لا أنها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

(ب- الشبهة المصدقية)

قلنا: ان الشبهة المصدقية (۱) تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما

را تنها در خالد بن بکر جاری نماییم و وجوب اکرام برای آن ثابت شود ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و همچنین اگر تنها در خالد بن سعد جاری نماییم أيضا ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و لذا اگر قرار باشد که اصالة الظهور در طرفین علم اجمالی جاری شود باید در هر دو طرف جاری گردد و از جريان اصالة الظهور عام، در هر دو طرف مخالفت قطعیه لازم می‌آید چه آنکه قطعا یکی از آنها از تحت عام خارج بوده است.

بنابراین اصالة الظهور در مورد خالد بن بکر با اصالة الظهور در مورد خالد بن سعد تعارض می‌کند و تساقط خواهد کرد.

تحلیل مذکور بر مبنای کسانی است که جريان اصل را در اطراف علم اجمالی ابتداء جایز می‌دانند و معتقدند که بعد از جريان تعارض پیش می‌آید و سپس تساقط می‌کنند، ولی مبنای صحیح و مطابق با واقع آن است که در اطراف علم اجمالی اصالة العموم از ابتدا جاری نمی‌شود و بکلی علم اجمالی از ابتدا مانع جريان اصالة العموم خواهد بود.

(۱). در شبهه مصداقیه شیخ مظفر (ره) مثالی را که ذکر فرموده، حدیثی است منسوب به پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: (علی الید ما اخذت حتی تؤدی) «بر «ید» است آنچه را که اخذ کرده تا آنکه ادا نماید» تصویر عام و خاص و کیفیت نزاع از قرار ذیل است.

از حدیث مزبور (عامی) بدست می‌آید (کلّ ید ضامنة) هر دستی که مسلط بر مال غیر باشد ضامن است، ید امانی و عدوانی را شامل می‌شود، دلیل آخری که عدم ضمان (ید) امانی را ثابت می‌کند عام مزبور را تخصیص می‌زند بنابراین (ید) امانی از تحت عام خارج است و تنها (ید) عدوانی در تحت عام باقی خواهد بود.

حالا در مورد (یدی) که مسلط بر مال غیر است شک داریم که آیا عدوانی می‌باشد و یا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۸

امانی خواهد بود و اجمال و تردید مربوط به مصداق است، نه مفهوم چه آنکه مفهوم (ید عدوانی) و (ید امانی) کاملاً معلوم است و شک و تردید در این است که (ید) مورد شک عدوانی است که داخل در عام باشد و یا امانی است که داخل در خاص باشد. مثال دیگر: مثلاً- مولی فرموده: (اکرم العلماء ألما الفسّاق منهم) و (اکرم العلماء و لا تکرم الفسّاق منهم) معنای فاسق واضح و مبین است و لکن افرادی مشتبه وجود دارند که بین فاسق و عادل بودن مردد می‌باشند.

کیفیت نزاع آن است که آیا (عام) در مورد افراد مشتبه حجیت دارد یا خیر؟

به عبارت دیگر: آیا برای ثبوت حکم عام برای افراد مشکوک، به عموم عام تمسک می‌شود یا خیر؟ آنچه که مسلم است آن است که در مخصّص متصل که به حسب مصداق مجمل است، همه اتفاق دارند که تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک جایز نمی‌باشد چه آنکه در مخصّص متصل از اول برای عام ظهور نسبت به جمیع افراد منعقد نمی‌شود بلکه عام تنها نسبت به افرادی که علم به خروج آنها از تحت خاص داریم، ظهور دارد ولی در مورد مخصّص متصل که به حسب مصداق اجمال دارد، بین علما نزاع شده است که آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است یا خیر؟

شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه به مشهور از علمای قدیم نسبت داده شده است و مشخص فرموده است که جواز تمسک به عام که منسوب به مشهور علمای قدیم می‌باشد، تنها در خصوص منفصل است نه در خصوص متصل ولی از عبارت کتاب (و هو نظیر ما قلناه فی المخصّص ص المنفصل فی الشبهة المفهومیة...) معلوم می‌شود که منظور قائلین به جواز تمسک به عام در صورتی است که مخصّص ص مجمل منفصل باشد چه آنکه در عدم جواز تمسک به عام در مخصّص ص متصل و در شبهه مصداقیه احدی اختلاف ندارد.

علی‌ای حال مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث که آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است یا خیر؟ می‌فرماید: به مشهور از علمای قدیم (مانند شهید ثانی و صاحب عروه «ره» جواز تمسک به عام نسبت داده شده است که آنها قائل به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه می‌باشند و لذا در مثال مذکور (علی الید ما اخذت) در مورد (ید) مورد شک، فتوی به ضمان داده‌اند از این فتوا کشف می‌شود که آنها به عموم عام تمسک نموده‌اند و فرد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۹

ینطبق علیه العام فی المخصّص، مع کون المخصّص مبیناً لا اجمال فیه، و انما الاجمال فی المصداق. فلا یدری أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حکم العام، ام لم یتصف فهو مشمول لحکم العام، کالمثال المتقدم، و هو الماء المشکوک تغیره بالنجاسة، و کمثال الشک فی الید علی مال انها ید عادیة او ید امانة، فیشک فی شمول العام لها و هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»، لانها ید عادیة، أو خروجها منه لانها ید امانة، لما دل علی عدم ضمان ید الامانة المخصّص لذلك العموم. ربما ینسب إلی المشهور من العلماء الاقدمین القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة، و لذا أفتوا فی مثال الید المشکوکة بالضمان. و قد یتدل لهذا القول: (۱) بأن انطباق عنوان العام علی المصداق المررد معلوم فیکون العام حجة فیه ما لم

مشکوک (یدی که امانی بودن و عدوانی بودن آن معلوم نیست) را داخل در حکم عام دانسته‌اند و ضمان را برای فرد مشکوک ثابت کرده‌اند.

(۱). قائلین بجواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه به این کیفیت استدلال نموده‌اند:

انطباق عنوان (عام) بر فرد مشکوک کاملاً معلوم است یعنی (کلّ ید) که عام است بر، (ید) مشکوک معلوم است که انطباق دارد برای اینکه (کل ید) شامل (ید) مشکوک صددرصد می‌شود، بنابراین وقتی که انطباق عنوان عام بر فرد مشکوک محرز باشد

حجیت عام نسبت به فرد مشکوک محرز خواهد شد و خاص که حجّت اقوی است، در فرد مشکوک با عام معارض نمی‌باشد چه آنکه انطباق خاص (ید امانی) بر فرد مشکوک غیر معلوم است، از اینجاست که حکم (ضمان) نسبت به فرد مشکوک ثابت می‌شود و تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز می‌باشد.

شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: حق آن است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه در مخصّص متصل و منفصل جایز نمی‌باشد، ما حاصل دلیل ایشان آن است که اولاً استدلال قائلین به جواز را، پاسخ می‌دهد و سپس دلیل عدم جواز تمسک را بیان می‌فرماید. در مورد استدلال قائلین به جواز می‌فرماید: درست است که (عام) بر فرد مشکوک منطبق می‌شود ولی از لازمه انطباق، حجیت نمی‌باشد مثلاً (کلّ ید) بر ید مشکوک قابل انطباق است ولی حجت نخواهد بود چه آنکه مخصّص مجمل موضوع حکم و جوب ضمان را در عام، مقید می‌سازد به این معنا که موضوع (حکم و جوب ضمان) پیش از مخصّص، مطلق (ید) اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۰

یعارض بحجّه اقوی، و اما انطباق عنوان الخاص علیه فغیر معلوم، فلا یكون الخاص حجّة فیه، فلا یزاحم حجیة العام. و هو نظیر ما قلناه فی المخصّص المنفصل فی الشبهة المفهومیة عند الدوران بین الاقل و الاکثر. و الحق عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصدقیة فی المتصل و المنفصل معا. و دلیلنا علی ذلك: ان المخصّص لما كان حجّة اقوی من العام، فانه موجب لقصر حکم العام علی باقی افراده، و رافع لحجیة العام فی بعض مدلوله.

و الفرد المشکوک مردد بین دخوله فیما كان العام حجّة فیه و بین خروجه عنه مع عدم دلالة العام علی دخوله فیما هو حجّة فیه، فلا یكون العام حجّة فیه بلا- مزاحم كما قبل فی دلیلهم. و لئن كان انطباق عنوان العام علیه معلوما، فلیس هو معلوم الانطباق علیه بما هو حجّة.

و الحاصل، ان هناك عندنا حجتین معلومتین حسب الفرض (احدهما) العام، هو حجّة فیما عدا الخاص. (و ثانیتهما) المخصّص، و هو حجّة فی مدلوله، و المشتبه مردد بین دخوله فی تلك الحجّة أو هذه الحجّة.

بود ولی بعد از تخصیص موضوع (حکم و جوب ضمان) مقید می‌شود به (عدوانی بودن) یعنی قبل از تخصیص موضوع، مطلق (ید) بود و بعد از تخصیص (ید عدوانی) موضوع خواهد بود، یعنی تنها (ید عدوانی) محکوم به ضمان می‌باشد نه مطلق (ید) بنابراین عام اگرچه انطباق بر ید مشکوک دارد ولی حجیت ندارد.

به عبارت دیگر: عام مذکور نمی‌تواند (ید مشکوک) را ید عدوانی بسازد و حکم و جوب ضمان را بر آن بار نماید، این است که می‌گوییم: عام نسبت به فرد مشکوک حجیت ندارد و تنها حکم و جوب ضمان را برای (ید عدوانی) ثابت می‌کند و بس. (و الحاصل) ما حصل دلیل شیخ مظفر (ره) آن است که در مثال (علی الید ...) دو تا حجّت موجود است: حجّت اول (عام) است و حجّت دوم (خاص) است که (الّا الید الامانی) باشد و این خاص تنها در مورد ید امانی حجیت دارد که عدم ضمان را ثابت می‌کند و اما فرد مشکوک (ید مشکوک) نه داخل در حجّت اول است و نه داخل در حجّت دوم، یعنی نه مشمول (عام) است و نه مشمول (خاص) و برای تحصیل حکم (ید مشکوک) به اصل عملی باید مراجعه شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۱

و بهذا يظهر الفرق بین الشبهة المصدقیة (۱) و بین الشبهة المفهومیة فی المنفصل عند الدوران بین الاقل و الاکثر. فان الخاص فی الشبهة المفهومیة لیس حجّة الا فی الاقل، و الزائد المشکوک لیس مشکوک الدخول فیما كان الخاص معلوم الحجیة فیه بل

(۱). با بیان مزبور فرق شبهه مصداقیه با شبهه مفهومی در مخصّص منفصل کاملاً ظاهر می‌شود، چه آنکه در شبهه مصداقیه (خاصّ) تنها در (یدهای امانی) حجّت است و (عامّ) تنها در (یدهای عدوانی) حجّت دارد، فرد مشکوک مردد است بین آنکه داخل در حجّت عام باشد و یا داخل در حجّت خاصّ؟

و اما در شبهه مفهومی در مخصّص منفصل و در دور آن امر بین اقلّ و اکثر مانند (اکرم العلماء و لا تکرم الفسّاق من العلماء) شبهه در این است که آیا (فاسق) به معنای مرتکب کبیره تنها است که اقل باشد و یا آنکه معنای فاسق اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره است، به عبارت دیگر: شک و تردید مربوط به حجّت خاصّ است که آیا دایره حجّت خاصّ وسیع است که مرتکب کبیره و مرتکب صغیره را شامل می‌شود و یا آنکه دایره حجّت آن ضیق است که تنها اقل (مرتکب کبیره) را شامل می‌شود و در شبهه مصداقیه دایره حجّت خاصّ معلوم است که تنها (ید امانی) را شامل می‌شود و شک و تردید در مصداق است که آیا (ید مشکوک) داخل در حجّت عام است و یا داخل در حجّت خاصّ.

و لذا در شبهه مفهومی این چنین نیست که (اکثر) یعنی مرتکب صغیره مردد باشد بین آنکه یا داخل در حجّت عام است و یا داخل در حجّت خاصّ بلکه شبهه این بود که حجّت خاصّ شامل اکثر می‌شود یا خیر؟

و گفتیم اگر حجّت خاصّ نسبت به اکثر مشکوک باشد حتماً حجّت نخواهد داشت و اکثر داخل در تحت عام است و عام نسبت به آن حجّت دارد و مزاحمی هم نخواهد داشت و سرانجام تمسّک به عام در شبهه مفهومی در مخصّص منفصل در دوران امر بین اقل و اکثر جایز می‌شود.

و اما در ما نحن فیه یعنی در شبهه مصداقیه فرد مشکوک مردّد است بین آنکه داخل در حجّت عام باشد و یا داخل در حجّت خاصّ و سرانجام بخاطر اجمالی که در فرد مشکوک موجود است نه داخل در حجّت عام می‌شود و نه داخل در حجّت خاصّ و از اینجاست که تمسّک به عام در شبهه مصداقیه جایز نمی‌باشد و فرد مشکوک مجرای اصل عملی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۲

الخاصّ مشکوک أنه جعل حجة فيه أم لا. و مشکوک الحجیة فی شیء لیس بحجة - قطعاً - فی ذلك الشيء. و اما العام فهو حجة الا فیما كان الخاص حجة فيه. و علیه لا یكون الاكثر مردداً بین دخوله فی تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم ان الخاص لیس حجة فيه لمكان الشك، فلا یزاحم حجة العام فيه.

و اما فتوی المشهور بالضمنان (۱) فی الید المشکوکة انها ید عادیة أو ید أمانة فلا یعلم انها لاجل القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة، و لعل لها وجه آخر لیس المقام محل ذکره.

(۱). این عبارت به پاسخ اشکالی اشاره دارد و آن اشکال آن است که بنا بر مبنای مرحوم شیخ مظفر (ره) تمسّک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست در صورتی که مشهور از علما در مورد (ید مشکوک) فتوا بضمنان داده‌اند و معلوم می‌شود که تمسّک به عام نموده و حکم عام را (که ضمنان باشد) در فرد مشکوک (یدی که نمی‌دانیم عدوانی است یا امانی) ثابت کرده‌اند، بنابراین مشهور از علما تمسّک به عام را در شبهه مصداقیه جایز می‌دانند.

مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: فتوای آنها به ضمنان در مورد ید مشکوک نه بخاطر آن است که به عام تمسّک جسته‌اند بلکه فتوی به ضمنان انگیزه و دلیل دیگری دارد که در این مختصر مجالی برای ذکر آن نخواهد بود.

وجه و دلیل فتوای مزبور را در محاضرات، جلد ۵، صفحه ۱۸۹، چنین بیان می‌فرماید:

موضوع ضمنان مرکب از دو چیز است: ۱- استیلا بر مال غیر ۲- عدم رضای مالک.

با تحقیق این دو چیز ضمنان محقق می‌شود، در مورد ید مشکوک (مثلاً می‌دانیم که ید زید بر مال غیر مسلط است و نمی‌دانیم که

تسلط او عدوانی است یا امانی)، اصل استیلا بر مال غیر بالوجدان محرز است و در مورد رضای مالک شک می‌کنیم و اصل عدم رضای مالک جاری می‌شود و عدم رضای مالک محرز خواهد شد و سرانجام موضوع ضمان که مرگب از دو چیز بود (استیلا بر مال غیر و عدم رضای مالک) محرز می‌گردد و بدین لحاظ در مورد ید مشکوک (ضمان) ثابت می‌گردد. بنابراین دلیل و انگیزه فتوای مشهور، به ضمان ید مشکوک، تمسک به اصالة العموم نبوده و بلکه همان است که بیان گردید. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۳

(تنبيه)

- فی جواز التمسک بالعام (۱) فی الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبيان - المقصود من المخصص (اللبی): ما يقابل اللفظی، کالاجماع و دلیل العقل اللذین هما

(۱). ما حصل سخن در تنبیه مورد بحث آن است که گاهی مخصیص لیبی می‌باشد مانند (اجماع و ضروره و یا سیره و حکم عقل) که هریک از آنها دلیل برای تخصیص عام بوده و در مقابل مخصیص لفظی، خواهد بود. مثلا- مولی فرموده: (اکرم جیرانی) و از خارج می‌دانیم که مولی اکرام جیرانی که با او عداوت دارند، را نخواسته است، بنابراین (عام) مزبور را دلیل لیبی و غیر لفظی، تخصیص زده است و بدین لحاظ همسایگانی که با مولی عداوت ندارند، بدون شک و تردید واجب الاکرام هستند و همچنین همسایگانی که با مولی عداوت دارند، بحکم مخصیص لیبی از تحت عام خارجند و واجب الاکرام نمی‌باشند.

و اما یک فرد از همسایه‌ها، مورد شک است که آیا با مولی عداوت و دشمنی دارد یا خیر؟ نزاع و خلاف در این است که آیا عموم عام نسبت به فرد مشکوک حجیت دارد یا خیر؟ آیا جهت ادخال (فرد مشکوک) را در حکم عام، به عام می‌توانیم تمسک نماییم یا نه؟ شیخ انصاری رحمه الله علیه تمسک به عام را در شبهه مصداقیه نسبت به فرد مشکوک در صورتی که مخصیص لیبی باشد، مطلقا جایز می‌داند.

و صاحب کفایه هروی رحمه الله علیه در این زمینه قائل به تفصیل شده است به این کیفیت: اگر مخصیص (لبی) دلیل عقل و درعین حال ضروری و بدیهی باشد به حیثی که اتکال و اعتماد متکلم در مقام بیان مراد خود، به آن مخصیص لیبی صحیح باشد در این صورت تمسک به عام در مورد فرد مشکوک جایز نمی‌باشد چه آنکه مخصیص لیبی مذکور مانند مخصیص متصل لفظی، مانع از انعقاد ظهور (عام) در جمیع افراد می‌شود و عام تنها در ما عدای خاص (که همان جیران غیر عدو باشد) حجیت است و نسبت به فرد مشکوک، ظهور و حجیتی نخواهد داشت و مجالی برای تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک، باقی نمی‌ماند.

و اما اگر مخصیص لیبی، غیر بدیهی باشد به حیثی که اعتماد متکلم بر آن، در مقام بیان مراد خود صحیح نباشد، در این صورت مخصیص لیبی مانند مخصیص منفصل لفظی خواهد بود و مانع از انعقاد ظهور عام در جمیع افراد نمی‌باشد و بدین لحاظ در مورد فرد مشکوک می‌توانیم به عام تمسک نماییم و حجیت عام در مورد فرد مشکوک بلامراحم خواهد بود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۴

دلیلان و لیساً من نوع الالفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الانصاری قدس سره جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصدقية مطلقا إذا كان المخصص لیبیا. و تبعه جماعة من المتأخرین عنه.

و ذهب المحقق شیخ اساتذتنا (صاحب الكفایه) قدس سره إلى التفصیل بین ما إذا كان المخصص اللبى مما یصح ان یتكل علیه

المتكلم فی بیان مراده بأن كان عقليا ضروريا، فانه يكون كالمتمصل، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصدقيه- و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل، عليه المتكلم، فانه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقيه، لبقاء العام على ظهوره، و هو حجة بلا مزاحم. و استشهد على ذلك بما ذكره (۱) من الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة

(۱). مرحوم صاحب كفايه (ره) بمنظور اثبات مدعای خود، در كفايه الاصول سه تا دليل ذكر نموده است، مرحوم مظفر به دوتای از آن ادله در طی شش سطر اشاره می‌فرماید و ما حصل آن دو دليل از قرار ذیل می‌باشد:

۱- سره مستمره بين عقلا آن است که عبد را در صورت ترك فرد مشکوک مستحق مؤاخذه می‌دانند، مثلا مولی فرموده (اکرم جیرانی) «همسایگان مرا گرامی دار» و می‌دانیم که بطور مسلم مولی گرامی داشت، اعدا از جیران خود را نخواسته است و در مورد عداوت بعضی از جیران شك داریم که آیا با مولی دشمنی و عداوت دارند یا خیر؟ و از یک طرف مخصّص لثبی از نوع بدیهی و ضروری نمی‌باشد.

در این فرض اگر آقای عبد از گرامی داشت افراد مشکوک صرف نظر نماید و آن بعض مشکوک را اکرام نکند، از نظر عقلا آقای عبد مستحق مذمت بوده و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد، از اینجا کشف می‌شود که تمسک به عام در شبهه مصدقيه در صورتی که مخصّص لثبی باشد و از قسم بدیهی و ضروری نباشد، جایز خواهد بود.

و اما اگر مولی پس از ایراد عام مزبور، مخصّص لفظی بیاورد و بگوید: لا تکرّم اعدائی، در این فرض اگر (عبد) فرد مشکوک را اکرام نکند مستحق مذمت و مؤاخذه نمی‌باشد.

۲- دليل دوم آن است که بناء عقلا در مورد مخصّص لثبی و در شبهات مصدقيه نسبت به فرد مشکوک، حجیه اصالة العموم و عمل کردن به عام خواهد بود و در صورتی که مخصّص،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۵

بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده باكرام جيرانه، و حصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد اكرام من كان عدوا له من الجيران، فان العبد ليس له ألا- يكرم من يشك في عداوته، و للمولى ان يؤاخذه على عدم اكرامه و لا- يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لان بناء العقلاء و سيرتهم هي ملاك حجیه اصالة الظهور، فيكون ظهور العام- في هذا المقام- حجة بمقتضى بناء العقلاء.

و زاد على ذلك بانه يستكشف (۱) من عموم العام للفرد المشكوك انه ليس فردا للخاص الذي علم خروجه من حكم العام. و مثل له بعموم قوله (لعن الله بنى فلان قاطبة) المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم فان شك في ايمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. و كل من جاز لعنه ليس مؤمنا. فينتج من الشكل الاول «هذا الشخص ليس مؤمنا».

هذا خلاصة رأى صاحب الكفاية قدس سره و لكن شيخنا المحقق الكبير النائيني (۲) أعلى

لفظی باشد فلا يعملون بالعام و لا يبنون على حجيت اصالة العموم في الشبهات المصدقيه.

(۱). مرحوم صاحب كفايه (ره) در كفايه الاصول پس از آنکه مدعای خود را با دلایلی به اثبات می‌رساند می‌پردازد به بررسی نتایج و اموری که بجواز تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک در مخصّص لثبی و در شبهات مصدقيه مترتب می‌شود.

و مرحوم مظفر یکی از آن نتایج را در طی چهار سطر و نصف بیان می‌فرماید و ما حصل آن این است که در مثال (لعن الله بنی امیه قاطبة) «خداوند بنی امیه را جمعا لعن فرموده است».

ما از خارج علم داریم که لعن مؤمن جایز نمی‌باشد و در یکی از افراد بنی امیه شك داریم که مؤمن است تا لعنش جایز نباشد و یا

ایمان ندارد تا لعنش جایز باشد با تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک ثابت می‌شود که فرد مشکوک جایز اللعن است و هر کسی که جایز اللعن باشد مؤمن نمی‌باشد و سرانجام از (شمول عام فرد مشکوک را کشف می‌شود که فرد مشکوک مؤمن نبوده و یکی از افراد (خاص) به حساب نمی‌آید و بلکه (فرد مشکوک) یکی از افراد عام خواهد بود.

(۲). یعنی مرحوم نائینی رحمه الله علیه نه قول شیخ انصاری را می‌پذیرد و نه تفصیل صاحب کفایه (ره) را، بلکه تفصیل دیگری را که با تفصیل مرحوم صاحب کفایه (ره) تفاوت اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۶

الله مقامه لم یرتض هذا التفصیل. و لا اطلاق رأی الشیخ قدس سره، بل ذهب إلى تفصیل آخر.

(و خلاصه): أن المخصص (۱) اللبی سواء كان عقليا ضروريا یصح أن یتکل علیه المتکلم فی مقام التخاطب، أو لم یکن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو اجماعا- فانه كالمخصص اللفظی کاشف عن تقييد المراد الواقعی فی العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعی باقیا على اطلاقه الذی يظهر فيه العام. فلا مجال للتمسك بالعام فی الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبی و اللفظی، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. و لا یفرق فی هذه الجهه بین ان یكون الكاشف لفظيا أو لیا.

و استثنی من ذلك ما إذا كان (۲) المخصص اللبی لم یستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل انما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الاجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع (كما إذا أدرك العقل أو قام الاجماع على ان ملاك لعن بنی فلان هو كفرهم) فان ذلك لا یوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاک لا یصلح لتقييد بل

دارد، ارائه می‌فرماید.

(۱). مرحوم مظفر خلاصه قسمت اول فرمایش مرحوم نائینی را در طی هفت سطر بیان می‌کند و قسمت دوم فرمایش مرحوم نائینی که مربوط به اصل تفصیل است از عبارت (و استغنی منه ...) به بعد بیان می‌فرماید و ما حصل قسمت اول فرمایش نائینی (ره) که در طی هفت سطر بیان کرده است، آن است که علی رغم اعتقاد مرحوم صاحب کفایه، مخصیص لبی با لفظی هیچ فرقی ندارد همان طوری که مخصیص لفظی از تقييد موضوع حکم، کشف می‌نماید مخصیص لبی ایضا از تقييد موضوع حکم، کشف خواهد کرد و از این جهت مخصیص لفظی با لبی فرقی نخواهد داشت.

(۲). یعنی مرحوم نائینی تمسک به عام را در شبهه مصداقیه نسبت به فرد مشکوک در مخصیص لبی در صورتی جایز می‌داند که مخصیص لبی کاشف از تقييد موضوع حکم، نباشد بلکه مخصیص لبی تنها ملاک حکم را بیان نماید، در این فرض تمسک به عام جایز است، مرحوم مظفر مبنای مرحوم نائینی را به اندازه کافی شرح و توضیح داده است.

در پایان بحث، مرحوم مظفر مبنای شیخ انصاری را می‌پذیرد و بدون آنکه در آن زمینه شرح و بسطی دهد مبحث مخصیص لبی را به پایان می‌برد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۷

من العموم یستكشف وجود الملاک فی جميعهم. فاذا شك فی وجود الملاک فی فرد یكون عموم الحكم کاشفا عن وجوده فيه. نعم لو علم بعدم وجود الملاک فی فرد یكون الفرد نفسه خارجا کما لو أخرجه المولى بالنص علیه، لا أنه یكون كالمقيد لموضوع العام.

و اما سکوت المولى عن بیانه، فهو اما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العادین.

نعم لو تردد الامر بین ان یكون المخصص کاشفا عن الملاک أو مقیدا لعنوان العام فان التفصیل الذی ذکره صاحب الكفایه یكون

وجیها.

(و الحاصل): ان المخصص ان أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية أبداً، و ان أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا- مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك. و ان تردد أمره و لم يحرز كونه قيدا أو ملاكاً، فان كان حكم العقل ضرورياً يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الاول، و ان كان نظرياً أو اجماعاً لا- يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال ان ما أدركه العقل أو قام عليه الاجماع من قبيل الملاكات. هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. و انما اطلت في نقلها لان هذه المسألة حادثه، أثارها شيخنا الانصاري قدس سره مؤسس الاصول الحديث. و اختلف فيها اساطين مشايخنا و نكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الاقوال لثلاث نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

و بالاختصار ان ما ذهب اليه الشيخ هو الاولى بالاعتماد. و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه.

۶- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في أن بعض عمومات (۱) القرآن الكريم و السنة (۲) الشريفة ورد لها

(۱). یعنی عمل به عام پیش از فحص و جستجوی از مخصص و یأس از وجود آن، جایز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۸

مخصصات منفصلة شرح المقصود (۳) من تلك العمومات. و هذا معلوم من طريقه صاحب الشريعة، (۴) و الأئمة الاطهار عليهم الصلاة و السلام حتى قيل: «ما من عام الا و قد خص». و لذا ورد عن ائمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الاحكام، لان في الكتاب المجيد و السنة عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا.

نمی باشد به عبارت دیگر حجیت اصالة العموم وابسته به فحص می باشد و پیش از فحص و پیش از حصول یأس از مخصص، اصالة العموم حجیت نداشته و ظهور آن پادروا خواهد بود.

(۲). عمومات قرآن کریم: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الزَّوْجَ... وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...) عمومات سنت: كل مسكر حرام و (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر).

(۳). یعنی در مورد عمومات قرآن و سنت تنها نسبت به مخصص منفصل، فحص لازم است و اما نسبت به مخصص متصل فحص و جستجو ضرورتی ندارد چه آنکه موقعیت مخصص متصل همانند موقعیت قرینه بر مجاز می باشد مثلا اگر مولى بگوید: (رأيت اسدا) و قرینه متصله‌ای را ذکر نکند بناء عقلا- بر این مستقل است که به احتمال وجود قرینه صارفه توجه و اعتنایی نمی کنند و با اجرای اصالة الحقيقة، لفظ را بر معنای حقیقی آن حمل می کنند و همچنین در مورد مخصص متصل، چه مربوط به عمومات قرآن و سنت باشد و چه مربوط به عمومات دیگر، بناء عقلا بر این است که به احتمال وجود مخصص متصل، اعتنایی نمی کنند و اصالة العموم را جاری می نمایند، بنابراین لزوم فحص در رابطه با حجیت اصالة العموم تنها مربوط به مخصص متصل می باشد و حجیت اصالة العموم و جواز عمل به عام نسبت به مخصص متصل وابسته به فحص و حصول یأس نخواهد بود.

(۴). یعنی علم داریم که دأب و عادت شارع مقدس در بیان احکام شرعیته آن است که عموماتی را بیان کرده‌اند و بعد از گذشت

زمانی مخصّصات و قرائنی را برای آنها ذکر نموده‌اند و بر خلاف موالیّ عرفی و عادی که بلافاصله با ذکر قرینه و مخصّص، مرادشان را مشخص می‌سازند، با توجه بر اینکه دأب و عادت شارع مقدّس و ائمه اطهار (ع) این چنین می‌باشد لذا پیش از عمل به عامّ در کلمات شارع مقدّس و ائمه اطهار (ع) از وجود مخصّص باید تفحص و جستجو شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۹

و هذه الامور لا تعرف الا من طريق آل البيت عليهم السلام. (۱)

و هذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و اليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل اليه العام. و قد نقل عدم الخلاف بل الاجماع (۲) على عدم جواز الاخذ بالعام قبل الفحص و اليأس.

و هو الحق.

و السر في ذلك واضح لما قدمناه، (۳) لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده

(۱). یعنی تشخیص عامّ و خاصّ و مطلق و مقید در کتاب مجید و سنت، جز از طریق گفتار و راهنمایی‌های آل البيت (ع) امکان پذیر نمی‌باشد.

(۲). مشهور و معروف بین اصحاب آن است که پیش از فحص و حصول یأس از مخصّص، تمسّک به عام جایز نمی‌باشد غزالی و آمدی از کسانی هستند که وجود خلاف را در مسئله مزبور نفی نموده‌اند، و در (نهایت) نسبت به عدم جواز تمسّک به عام پیش از فحص، ادعای اجماع شده است منتهی از کتاب «تهذیب» حکایت شده که ظاهراً جواز تمسّک را اختیار نموده است، و آقایان عمیدی، مدقق شیروانی و عده‌ای از اخباریها (مانند صاحب وافیه و شارح وافیه، از تهذیب، تبعیت نموده‌اند.

علی ای حال از نظر مرحوم مظفر عدم جواز تمسّک به عام قبل از فحص از مسلمّات بوده و مطابق حق و حقیقت می‌باشد.

(۳). در مورد عدم جواز تمسّک به عام قبل الفحص، دلایلی زیاد با نقض و ابرامهای گسترده‌ای در کتب اصولی و تقریرات بزرگان، ذکر شده است بی‌مناسبت نیست که به بعضی از آنها اشاره اجمالی داشته باشیم.

(۱). همان طوری که وظیفه شارع مقدّس (به حکم مستقل عقل ایجاب می‌کند احکام و تکالیف مکلف را با در نظر داشتن مصالح و مفاسد بیان نماید همچنان وظیفه و مسئولیت مکلف (بحکم مستقل عقل) ایجاب می‌نماید که در مورد عمل کردن به عمومات از مخصّص فحص و جستجو نماید تا بتواند احکام و تکالیف واقعی را تحصیل نموده و به واقع و حقیقت دسترسی پیدا نماید و ناگفته پیداست که اگر مکلف بدون فحص و جستجو از مخصّص به عمل کردن به عام، اقدام نماید به وظایف و تکالیف خود سر باز زده است و با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۰

تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فانه يكون ظهورا بدويا. و للشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص.

اما إذا بذل وسعه و فحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم

دست خود، خود را در پرتگاه خلاف واقع سقوط داده است، چه آنکه اگر مکلف وظیفه فحص و جستجوی از مخصّص را به عهده نگیرد بعث رسل و انزال کتب، بی‌فایده خواهد بود.

(۲). دوّمین دلیل، آیات و روایاتی است که بر وجوب تعلّم و تفحص دلالت دارند من جمله از آیات آیه (فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ

لا- تَعْلَمُونَ) و آیه (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ...) می‌باشند و من جمله از روایات، روایت (ان الله تعالى يقول لعبد في يوم القيامة هل عملت فقال ما علمت فيقول هل تعلمت) «البتة خداوند به بنده خود در روز قیامت می‌فرماید چرا عمل نکردی؟»

بنده در جواب می‌گوید: نمی‌دانستم پس در جواب می‌فرماید: چرا تعلم و جستجو نکردی» می‌باشد، و همچنین دلایل دیگری با نقض و ابرامهای مفصلی ذکر شده است.

مرحوم مظفر در مورد اینکه چرا پیش از عمل به عام، باید فحص نمود می‌فرماید: سر و انگیزه آن واضح و روشن است، چه آنکه قبلاً فهمیدیم روش و طریقه شارع مقدس آن است که در بیان مقاصد و احکام و تکالیف شرعیّه، به قرائن منفصله اعتماد می‌نماید، و لذا مجرّد ظهور عام در عموم قبل الفحص، ظهور بدوی و پادرها بوده و تا مادامی که عدم مخصّص با فحص ثابت نشود به آن ظهور نباید اعتماد نمود، بنابراین آقای مکلف اگر در فحص کوتاهی نماید شارع مقدس می‌تواند علیه او احتجاج نماید و اگر آقای مکلف بذل وسع نماید و از وجود مخصّص فحص و جستجو انجام دهد و برایش اطمینان (مبنی بر عدم وجود مخصّص) حاصل شود آن وقت با کمال خاطر جمعی می‌تواند به عام عمل کند و احیاناً اگر عمل او خلاف واقع در آمد، نه تنها شارع علیه او احتجاجی ندارد بلکه اگر مکلف (ترسو) نباشد می‌تواند علیه شارع احتجاج کند و بگوید:

باید مخصّص را آن‌چنان بیان می‌کردی که با تفحص و جستجو آن را پیدا می‌کردم.

مرحوم مظفر در مقام استدلال بر عدم جواز عمل به عام قبل الفحص به همین بیان مذکور اکتفا نموده و نتیجه بحث (که قاعده کلیه و عامه‌ای، استنتاج می‌شود مبنی بر اینکه اصالة الظهور پیش از فحص و یأس از وجود قرینه حجّیت ندارد) را اعلام می‌فرماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۱

وجوده فله الاخذ بظهور العام. و ليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا، لم يتمكن المكلف من الوصول اليه عادة بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول: اني فحصت عن المخصص فلم اظفر به، و لو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. و الا فلا حجة فيه علينا. (۱)

و هذا الكلام جار في كل ظهور، فانه لا يجوز الاخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فاذا فحص المكلف و لم يظفر بها فله ان يأخذ بالظهور و يكون حجة عليه.

و من نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها و نستوفي البحث عنها ان شاء الله تعالى، و المقام من صغرياتها، و هي:

«ان اصالة الظهور لا تكون حجة الا بعد الفحص و اليأس عن القرينة».

اما بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب و الاطمئنان بعدمها، فذلك موكول إلى محله. و المختار كفاية الاطمئنان. (۲) و الذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى

(۱). یعنی اگر نسبت به عام، مخصّص وجود داشته باشد شارع مقدس آن مخصّص را به کیفیتی بیان نماید که اگر از آن مخصّص، فحص نماییم معمولاً و عادتاً باید آن را بیابیم، و الا اگر با کیفیت کذایی بیان نکرده باشد و ما با فحص آن را نیابیم شارع مقدس حجّت و دلیلی علیه ما نخواهد داشت (ضمیر فيه) راجع می‌شود به ظهور بعد الفحص.

(۲). در مورد اینکه فحص از مخصّص تا چه حدّ و اندازه باید باشد، سه احتمال وجود دارد:

۱- تفحص و جستجو را تا حدّی باید ادامه داد که نسبت به عدم وجود مخصّص علم وجدانی حاصل شود.

۲- به مقداری باید فحص نماید که اطمینان و ظنّ غالب نسبت به عدم وجود مخصّص حاصل گردد.

۳- به اندازه‌ای باید جستجو نمود که ظنّ به عدم وجود مخصّص حاصل شود.

اما احتمال اول مردود است، اولاً دلیل بر وجوب فحص تا سرحدّ حصول علم بر عدم وجود مخصّص، وجود ندارد و ثانیاً عمر کوتاه مکلف (مستنبط) وفای آن را ندارد که بخاطر حصول علم، همه ابواب فقه را بررسی نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۲

أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الاخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها في كتب الاخبار و الفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

۷- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده

قد یرد عام ثم ترد بعده جمله فيها ضمير (۱) يرجع إلى بعض أفراد العام بقريته

و امّا احتمال سوم ايضاً مردود است، چه آنکه حجيت چنين ظنی از نظر شرعی ثابت نمی‌باشد و از دليل وجوب فحص، جواز اکتفا به حصول ظنّ نسبت به عدم وجود مخصّص را نمی‌توان استفاده کرد.

اما احتمال دوم مورد قبول شيخ مظفر (ره) می‌باشد، چه آنکه از يك جهت اکتفا به حصول اطمینان و ظن غالب جایز بوده و از ناحیه دیگر تحصیل اطمینان برای مستنبط با بررسی بعضی از ابواب فقه به مکان من الامکان خواهد بود.

(۱). از عبارت کتاب استفاده می‌شود که محلّ نزاع جایی است که عامّ و ضمیری که به بعضی از افراد عام، رجوع می‌شود باید در دو کلام باشد که آیا رجوع ضمير باعث تخصيص عامّ می‌شود یا خیر؟

و یا به عبارت مرحوم مظفر امر دایر است بین آنکه یا باید از ظهور عامّ صرف نظر شود و یا از ظهور ضمير در عدم استخدام، و امّا اگر عامّ و ضمير عائد به آن، در کلام واحدی باشد بدون شك و تردید رجوع ضمير به بعضی از افراد عام باعث تخصيص عام و انهدام ظهور آن در عموم خواهد شد، کما لو قيل: و المطلقات ازواجهنّ احقّ بردهنّ، که در این مثال ارجاع ضمير باعث تخصيص عامّ می‌شود و این صورت مزبور از محلّ بحث خارج است، مرحوم مظفر برای نزاع مذکور آیه ۲۲۸ سوره بقره را به عنوان مثال (کما اشتهر التمثيل بتلك الآية) ذکر نموده است، (و المطلقاتُ يترَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ).

«زنهایی که طلاق داده شده‌اند، از شوهر نمودن خودداری کنند تا سه پاکی از آنان بگذرد و حیض یا حملی که خدا در رحم آنان آفریده کتمان نکنند، اگر به خدا و روز قیامت ایمان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۳

دارند، و شوهران آنها در زمان عدّه حق دارند که آنها را بزنی خود باز رجوع دهند اگر که نیت خیر و سازش دارند.»

«المطلقات» «عام» است، «مطلقه رجعی» و «خلعی» و «مباراتی» و «بائن» را شامل می‌شود و عدّه نگهداشتن، بر آنها واجب است و ضمير (بعولتهنّ) به بعض افراد (المطلقات) که مطلقه رجعی باشد رجوع می‌شود، چه آنکه با دليل خارجی ثابت شده است که تنها شوهر مطلقه رجعی می‌تواند در حین عدّه رجوع نماید.

بنابراین حکم عام، «وجوب تربص» و «عدّه نگهداشتن» است که از سنخی است، و حکمی که از رجوع ضمير به بعض افراد عام، استفاده می‌شود، (احقیّت زوج به رجوع) از سنخ دیگر خواهد بود.

در مثال مذکور یکی از دو مخالفت را باید مرتکب شویم:

مخالفت اول: آنست که بر خلاف ظهور عام عمل نماییم، یعنی از ظهور «المطلقات» صرف نظر کنیم و بگوییم که مراد از (المطلقات) خصوص مطلقات رجعی می‌باشد و حکم و جوب تربص و عده نگهداشتن، به مطلقات رجعی اختصاص دارد و حکم بقیه مطلقات را از دلایل دیگر باید استفاده نماییم، در این صورت مرجع ضمیر (بعولتهن) همان (المطلقات) است که در خصوص مطلقات رجعی استعمال شده و استخدام (ارجاع ضمیر الی بعض ما أريد من المرجع) لازم نمی‌آید.

مخالفت دوم: آنست که از ظهور ضمیر صرف نظر نماییم، به این معنا که مراد از مطلقات، مطلق مطلقات باشد ولی از ضمیر بعولتهن، بعض مطلقات (که مطلقات رجعی باشد) اراده شود که در این صورت باید استخدام را ملتزم شویم و استخدام خلاف ظاهر می‌باشد. در اینکه کدامیک از دو مخالفت مذکور، اولی و سزاوارتر است، سه قول وجود دارد:

قول اول آنست که اصالة العموم مقدم است، مرحوم مظفر همین قول را انتخاب فرموده است.

قول دوم آن است که اصالة عدم استخدام مقدم است بر اصالة العموم.

قول سوم که منتخب مرحوم صاحب کفایه (ره) می‌باشد آنست که هر دو اصل مذکور جاری نمی‌شوند و بنابراین از آیه مورد نظر، حکم و جوب تربص و عده نگه‌داشتن و همچنین حکم احقیقیت زوج به ردّ مطلقات رجعی، استفاده نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۴

خاصه. (۱) مثل قوله تعالی فی سورة البقرة ۲۲۸: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» إلی قوله: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» فان المطلقات عامة للرجعيات و غیرها، (۲) و لكن الضمير فی بعولتهن یراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام یدور

مؤلف:

آنچه که در رابطه با بحث و نزاع مزبور قابل توجه است آنست که بحث مذکور ثمره فقهی ندارد چه آنکه در قضایایی که عهده‌دار بیان احکام شرعی می‌باشند نمی‌توانیم قضیه‌ای را پیدا کنیم که نظیر آیه مبارکه مذکوره باشد و امر دایر باشد بین آنکه از اصالة العموم صرف نظر شود و یا از اصالة عدم استخدام، و تنها موردی را که برای بحث مذکور به عنوان مثال آورده‌اند همین آیه مبارکه است، و لااقل بحث مزبور در همین یک مورد هم ثمره‌ای را ایفا نکرده است، برای آنکه مسئله جواز رجوع زوج، در اثناء عده در طلاق رجعی، با دلیل خارجی ثابت شده است و ثبوت تخصیص از ناحیه دلیل خارجی باعث نمی‌شود که ضمیر در (عام) استعمال نشده باشد چه آنکه در مباحث قبلی (هل الاستعمال العام فی المخصیص مجاز) بیان کردیم که تخصیص، به ظهور استعمالی و اراده موضوع له و معنای حقیقی را از لفظ، کاری ندارد و باعث تجوز (عام) نخواهد شد و تنها از اراده جدی مولی، کشف می‌کند، بنابراین ضمیر (بعولتهن) به مطلق «مطلقات» رجوع شده و استعمال در عموم شده است منتهی مخصیص (دلیل خارجی) از مراد جدی مولی کشف نموده است که مراد جدی، مستعمل فیہ و عموم مطلقات، نمی‌باشد، بلکه مراد جدی مولی بعض مطلقات است که همان مطلقات رجعی باشد، بنابراین نه استخدامی در ضمیر پیش می‌آید که خلاف ظاهر است و نه مخالفت «اصالة العموم» فتدبر و اغتنم.

(۱). منظور از قرینه خاصه همان دلیل خارجی است که جواز رجوع زوج را در اثناء عده در طلاق رجعی ثابت می‌کند و رجوع ضمیر ببعض افراد، مدلول همان دلیل خارجی است که مرحوم مظفر به قرینه خاصه تعبیر نموده است.

(۲). در محل بحث مراد از ضمیر (بعولتهن) علی کل حال معلوم است چه آنکه احقیقیت زوج به رجوع، مربوط به مطلقاتی است که به طلاق رجعی مطلقه شده‌اند، منتهی کیفیت استعمال نامعلوم می‌باشد که آیا استعمال ضمیر در مطلقات رجعی علی نحو مجاز است که همان استخدام باشد و یا علی نحو حقیقت است که از (مطلقات) خصوص مطلقات رجعی اراده شده باشد و مرجع ضمیر همان مطلقات رجعی است بدون آنکه استخدام و تجوزی در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۵

فيه الامر بين مخالفتين للظاهر، اما:

- ۱- مخالفة ظهور العام في العموم، بان يجعل مخصوصا بالبعض الذي يرجع اليه الضمير. و اما:
 - ۲- مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، و العام يبقى على دلالة على العموم- فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:
 - (الاول)- ان اصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية.
 - (الثاني)- ان اصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الاولى.
 - (الثالث)- عدم جريان الاصلين معا، و الرجوع إلى الاصول العملية.
- اما عدم جريان اصالة العموم فوجود ما يصلح أن يكون قرينه في الكلام و هو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم.
- و اما أن اصالة عدم الاستخدام لا تجرى فلأن الاصول اللفظية يشترط في جريانها- كما سبق أول الكتاب- أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما- كما في المقام (۱)- و كان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعا.

ناحية ضمير پیش آید، و اصول لفظیه در صورتی جاری می شوند که شک مربوط به مراد متکلم باشد.

(۱). خلاصه فرمایش شیخ مظفر (ره) آن است که در آیه مبارکه، (المطلقات) بر عموم خود باقی است و اصالة العموم جاری می باشد و حکم و جوب (تربص و عدّه نگه داشتن) برای مطلقات رجعی و بائن و خلعی و مباراتی، ثابت است و عود ضمیر إلى بعض افراد عام و اینکه از ضمیر، بعض افراد مرجع آن اراده شده است آسیبی نسبت به عموم عام و اصالة العموم وارد نمی سازد چه آنکه جمله ای که مشتمل عام است حکمی دارد و جمله ای که مشتمل بر ضمیر است حکم دیگری خواهد داشت، که از نظر سنخ با هم متفاوت هستند و هیچ علاقه و ارتباطی بین آن دو وجود ندارد.

بنابراین عود ضمیر إلى بعض افراد عام اصلا به عموم المطلقات و اینکه حکم تربص، برای مطلقات ثابت است ربطی ندارد (فلا- يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهور المطلقات) را از عموم آن، و بالاخره مرحوم مظفر از اصالة عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۶

و الحق ان اصالة العموم جارية و لا مانع منها، لانا نذكر أن يكون عود الضمير إلى بعض افراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، اذ لا يلزم من تعين البعض من جهة مرجعية الضمير بقريته ان يتعين ارادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لان الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، و لا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومها. و اعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب اكرامهم» ثم قال: «و هم يجوز تقليدهم» و ارید من ذلك «العدول» بقريته، فانه واضح في هذا المثال ان تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الاول بذلك، بل ليس فيه اشعار به. و لا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.

۸- تعقيب الاستثناء لجمال متعددة

قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها (۱) استثناء في آخرها فيشكل حينئذ

استخدام صرف نظر نمود و به قول خودش برای اصالة العموم در المطلقات حق تقدم قائل شد.

(۱). یعنی گاهی عموماً چندی پشت سر هم در کلام ذکر می‌شود و پشت سر آنها و در آخر آنها استثنایی ذکر می‌گردد، در این مسئله اختلاف و نزاع شده است که استثناء واحد به کدام یک برمی‌گردد؟ پیش از ذکر مثال و بررسی نزاع باید توجه داشت محلّ نزاع و بحث جایی است که رجوع استثناء واحد به همه عموماً امکان‌پذیر باشد مانند (اکرم العدول و جالس الفحول الا الفساق) که در این مثال استثنا قابلیت برگشت به هر دو عام را ندارد.

مرحوم مظفر آیه ۴ از سوره نور را به عنوان مثال ذکر فرموده است (وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا).

«و آنان که به زنان با عفت مؤمنه، نسبت زنا دهند آن‌گاه چهار شاهد (عادل) بر دعوی خود نیاورند آنان را به هشتاد تازیانه کیفر دهید و دیگر هرگز شهادت آن‌ها را نپذیرید که مردم فاسق و نادرستند، مگر آن‌هایی که بعد از آن فسق و بهتان به درگاه خدا توبه کنند».

(الا الذين تابوا) استثنایی است که سه تا عام را تعقیب نموده است و عموماً ثلاثه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۷

عبارتند از:

۱- (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) همه‌شان را هشتاد تازیانه بزیند.

۲- (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً) شهادت آن‌ها را برای همیشه قبول نکنید.

۳- (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) آنها فاسق هستند.

در مورد اینکه استثنای مذکور به کجا برگشت دارد چهار قول موجود است.

قول اول: مقتضای ظهور کلام آنست که استثناء تنها به جمله اخیر (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) برمی‌گردد، چه آنکه رجوع به همه نیازمند به دلیل و قرینه می‌باشد و قرینه در این زمینه وجود ندارد، این قول به ابو حنیفه و تابعین او نسبت داده شده است.

قول دوم: اقتضاء ظهور کلام آن است که استثناء، عموماً ثلاثه را تخصیص می‌زند و به همه آنها برگشت دارد چه آنکه رجوع به تنها جمله اخیر نیازمند به دلیل است و دلیل موجود نمی‌باشد، این قول دوم به شیخ و شافعیه نسبت داده شده است.

قول سوم: آنست که استثناء نه در رجوع به جمیع عموماً ظهور دارد و نه در رجوع به جمله اخیر تنها، (و ان كان رجوعه الى الاخيرة متيقنا على كل حال) یعنی از نظر مقام اراده جدی استثناء به جمله اخیر برمی‌گردد چه ظهور در برگشت به جمیع داشته باشد و یا ظهور در برگشت به اخیر تنها، و برگشت به اخیر قدر متیقن است اولاً به جهت آنکه اگر استثناء بغیر اخیر و به دو جمله قبل، برگردد و قرینه‌ای هم در کار نباشد قطعاً بر خلاف طریقه معروف بین اهل محاوره می‌باشد و ثانیاً قائلی نداریم که گفته باشد استثناء تنها به غیر جمله اخیر برمی‌گردد.

بنا بر قول سوم دو جمله پیش از آخری مجمل می‌شوند بخاطر آنکه در کلام چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، موجود است و بدین لحاظ جملتین قبل الآخر از ظهور ساقط می‌شوند.

قول چهارم: قول به تفصیل است، تفصیل بین آن موردی که موضوع تکرار شده باشد و بین آن موردی که موضوع تکرار نشده باشد و اگر موضوع جملات متعاقبه تکرار نشده باشد و تنها در صدر کلام ذکر شده باشد (که در صورت عدم تکرار موضوع، موضوع جملات از نظر معنا واحد است و تعدد قضایا به لحاظ تعدد محمول می‌باشد) مانند (احسن الى الناس و احترامهم و اقض حوائجهم الا الفاسقين) موضوع جملات ثلاثه همان (الناس) است و تنها

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۸

در صدر کلام ذکر شده و در جملات بعدی تکرار نشده است، در این فرض استثناء ظهور دارد بر آن که الی الجمیع برمی‌گردد و عموماً ثلاثه به توسط آن تخصیص می‌خورد و دلیل آن این است که استثناء، مربوط به (موضوع) است به اعتبار حکمی که برای آن موضوع ثابت شده و موضوع تنها در صدر کلام ذکر شده فلا بد من رجوع الاستثناء به همان (موضوع). به عبارت دیگر جملات ثلاثه گرچه از نظر ظاهری متعدّدند و لکن از نظر واقع و حقیقت در حکم یک جمله می‌باشند و خلاصه در فرض مزبور بدون شک و شبهه به مقتضای ارتکاز عرفی استثناء ظهور در رجوع الی الجمیع دارد. لازم به تذکر است که آیه مبارکه را باید از مواردی که حساب بیاوریم که موضوع تکرار نشده است و از سیاق کلام استفاده می‌شود که موضوع تکرار نشده است و لکن مرحوم مظفر آیه مورد بحث را از مواردی شمرده است که موضوع در آن تکرار شده است و نظر ایشان قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه در جمله اولی (فاجلدوهم) موضوع (هم) می‌باشد و در حقیقت موضوع، مرجع (هم) که (الذین) باشد خواهد بود و در جملات بعدی با ضمیر و اسم اشاره به موضوع اشاره شده است و تکرار موضوع در کار نخواهد بود (فتدبر).

و اما اگر موضوع تکرار شود مانند (اکرم العلماء و اصفهم و جالس العلماء الّا الفاسقین منهم) العلماء که موضوع است در جمله سوم تکرار شده، در این فرض استثناء ظهور دارد بر اینکه تنها به جمله اخیر بر گشت نماید و فقط اخیر را تخصیص بزند دلیل آنکه موضوع در جمله اخیر مستقلاً تکرار شده و باید استثناء در محلّ خود که همان جمله اخیر باشد بکار گرفته شود و تخصیص جملات قبلی نیازمند به دلیل آخری می‌باشد و فرض بر این است که غیر از استثناء واحدی، استثناء و دلیلی در کار نمی‌باشد، به عبارت دیگر تکرار موضوع در جمله اخیر از نظر عرفی می‌تواند قرینه باشد بر اینکه کلام، در ما قبل موضوع جمله اخیر قطع شده و جمله اخیر با موضوع خود، کلام تازه‌ای است، بنابراین استثناء تنها مربوط به جمله اخیر است و تخصیص دو جمله قبل، احتیاج به دلیل دیگری دارد و آن دلیل علی الفرض مفقود می‌باشد و اصالة العموم در مورد دو جمله قبلی بدون هیچ گونه مزاحمتی جاری می‌باشد.

(و اما ما قبل انّ المقام من باب ...) خلاصه مطلب آن است که بعضی‌ها مدعی شده‌اند که جمله اولی و دوّمی، داخل در کبرای کلی (احتراف الکلام بما یصلح للقرینه) می‌باشد، بنابراین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۹

فی رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الاخیره أو لجمیع الجمل.

مثاله قوله تعالی: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَصِبَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» فانه یحتمل أن یکون هذا الاستثناء من الحکم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء. و یحتمل أن یکون استثناء منه و من الحکم بعدم قبول شهادتهم و الحکم بجلدهم الثمانین. و اختلف العلماء فی ذلك علی أربعة أقوال:

۱- ظهور الکلام فی رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الاخیره، و ان کان رجوعه إلى غیر الاخیره ممکنا، و لکنه یحتاج إلى قرینه علیه.

۲- ظهوره فی رجوعه إلى جمیع الجمل. و تخصیصها بالاخیره فقط هو الذی یحتاج إلى الدلیل.

۳- عدم ظهوره فی واحد منهما، و ان کان رجوعه إلى الاخیره متیقنا علی کل حال.

اما ما عدا الاخیره فتبقى مجمله لوجود ما یصلح للقرینه فلا ینعقد لها ظهور فی العموم، فلا تجری اصالة العموم فیها.

۴- التفصیل بین ما إذا کان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبه لم یتكرر ذکره، و قد ذکر فی صدر الکلام مثل قولک: «احسن إلى الناس و احترمهم و اقض حوائجهم الا الفاسقین»- و بین ما إذا کان الموضوع متکرا ذکره لكل جمله کالآیه الکریمه المتقدمه،

برای جمله اولی و دوّمی ظهور در عموم منعقد نمی‌شود این ادعا در فرض مذکور (صورت تکرار موضوع) وجه و اساس ندارد، چه

آنکه گفتیم که متکلم موضوع را در جمله سوّمی تکرار کرده، و تکرار موضوع به این معنا است که جمله سوّمی کلام تازه و جداگانه‌ای می‌باشد و اکتفا به استثناء واحد معنایش آنست که تنها مربوط به جمله اخیر است و این استثناء کاری به جمله اوّلی و دوّمی ندارد و در محلّ خود که همان جمله اخیر باشد بکار گرفته می‌شود و باعث عدم انعقاد ظهور برای جمله اوّلی و دوّمی نخواهد بود و اگر متکلم (با توجه بر اینکه موضوع را در جمله اخیر تکرار کرده و به ذکر استثناء واحدی اکتفا نموده است) تخصیص جمله اوّلی و دوّمی را در نظر داشته باشد باید قرینه ذکر نماید و الا- خود متکلم به کلامش خلل وارد ساخته، بنابراین اصالة العموم در مورد جملتین اوّلی و دوّمی و در فرض تکرار موضوع، جاری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۰

و ان كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع.

فان كان من قبيل الاول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الاستثناء انما هو من الموضوع باعتبار الحكم، و الموضوع لم يذكر الا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء اليه، فيرجع إلى الجميع. و ان كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الاخير، لان الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد اخذ الاستثناء محله، و يحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك باصالة عمومها. و اما ما قيل: ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لان يكون قرينه، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم- فلا- وجه له، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، و اکتفی باستثناء واحد، و هو يأخذ محله بالرجوع إلى الاخير، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينه على ذلك و الا كان مخلا ببيانه.

و هذا (القول الرابع) هو ارجح (۱) الاقوال، و به يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الاخير، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع. و من ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع الا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيا، و يقع التصالح بين المتنازعين.

۹- تخصیص العام بالمفهوم

(المفهوم) ينقسم كما تقدم (۲) إلى الموافق (۳) و المخالف، فاذا ورد عام و مفهوم أخص

(۱). در پایان بحث شیخ مظفر (ره) ارجحیت قول چهارم را اعلام نموده و می‌فرماید: با همین تفصیل می‌توانیم بین کلمات علما جمع نماییم و اختلاف و نزاع را برطرف سازیم به این کیفیت که قائلین به رجوع استثناء به جمله اخیر تنها، شاید نظرشان آن صورتی باشد که موضوع تکرار شده باشد، و کسانی که قائل به رجوع استثناء إلى الجميع شده‌اند، شاید نظرشان آن صورتی باشد که موضوع تکرار نشده باشد، بنابراین نزاع و خلاف در مسئله مورد بحث لفظی می‌باشد.

(۲). و اما تخصیص عام به منطوق، محل نزاع نمی‌باشد یعنی تخصیص عام به وسیله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۱

منطوق مورد قبول همگان می‌باشد و مباحث گذشته در رابطه با عام و خاص، مربوط به مخصّص بالمنطوق بوده است.

(۳). در سابق بیان شد که مفهوم اگر از نظر ایجاب و سلب مطابق با منطوق باشد مفهوم موافق نام دارد و به فحوی الخطاب و (لحن الخطاب) ایضا تعبیر شده است و اگر آن مفهوم از نظر ایجاب و سلب مخالف با منطوق باشد مفهوم مخالف نام دارد که «به دلیل الخطاب» ایضا تعبیر شده است و هم‌اکنون بحث در این است که آیا عموم عام بتوسط مفهوم تخصیص می‌خورد یا خیر؟

و اما تخصیص عام بتوسط مفهوم موافق مورد قبول همگان می‌باشد، مثلا مولی فرموده (و لا تقل لابویک اف و ان فسقا) «به پدر و

مادر اف نگو و لو آنکه فاسق باشند» جمله مذکور دارای مفهوم موافق می‌باشد که از فحوای آن، حرمت اهانت به پدر و مادر و لو فاسق باشند استفاده می‌شود و این مفهوم موافق می‌تواند مخصّص عموم قول مولی باشد که فرموده (أهن الفساق) «فاسقین را اهانت کن» و تخصیص عام بتوسط مفهوم موافق مورد اتفاق است و نزاع و اختلافی در آن وجود ندارد، چه آنکه ظهور کلام در مفهوم موافق قوی‌تر است از ظهور عام در عموم، و بدین لحاظ مفهوم موافق بر عموم عام مقدّم می‌باشد، و همچنین مثالی را که در کتاب برای تخصیص عام به توسط مفهوم موافق آورده است، مثلاً- دلیلی بر شرط بودن «ماضوئیت» در عقد، دلالت کرده است و مفهوم موافق این دلیل آن است که عربیت به طریق اولی باید در عقد شرط باشد چه آنکه اگر مثلاً در عقد بیع با (ابیع، فعل مضارع) عقد باطل باشد با لفظ فارسی (فروختم) به طریق اولی باطل می‌باشد، و مفهوم موافق دلیل مذکور، عموم (اوفوا بالعقود) را تخصیص می‌زند و کسی نزاع و خلافی در این زمینه، از خود بروز نداده است.

و اما در مورد مفهوم مخالف که آیا عموم عام به توسط مفهوم مخالف تخصیص می‌خورد یا خیر؟ بین علما خلاف و نزاع واقع شده است که بعداً انگیزه خلاف و چگونگی آن را متذکر خواهیم شد.

مرحوم مظفر (ره) در مورد تخصیص عام به توسط مفهوم مخالف، مثالی ذکر کرده و ما جهت توسعه دید خوانندگان مثال دیگری ذکر می‌نماییم، مثلاً مولی فرموده (ان عدل زید العالم فاکرمه)، (علی القول بمفهوم داشتن جمله شرطیه) از کلام مذکور استفاده می‌کنیم که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۲

اگر زید عدالت را کسب نکند اکرامش واجب نخواهد بود، این مفهوم یعنی (عدم وجوب اکرام زید در صورت عدم عادل بودن وی) می‌تواند عموم (اکرم العلماء) را تخصیص بزند؟

مرحوم مظفر (ره) چهار قول در این زمینه ذکر فرموده:

۱- عدم جواز تخصیص عام به توسط مفهوم مخالف چه آنکه ظهور کلام در مفهوم مخالف ضعیف است و ظهور عام در عموم قوی می‌باشد بخاطر آنکه دلالت عام بر عموم بالا صالئه می‌باشد و دلالت کلام بر مفهوم مخالف بالتبع می‌باشد (برای این مطلب در محل خود توضیحات گسترده‌ای است، از آوردن آن در این مختصر صرف نظر می‌شود).

۲- قول دوم آن است که مفهوم، مقدّم بر عموم عام بوده و تخصیص عام به مفهوم مخالف جایز خواهد بود، صاحب معالم (ره) همین قول را اقوی شمرده و فرموده است (و الاکثرون علی جوازه و هو الاقوی).

۳- به هیچ‌یک از عام و مفهوم عمل نمی‌شود و یکی بر دیگری مقدّم نمی‌شود بلکه کلام مجمل می‌باشد.

۴- قول چهارم بعضها: تفصیلات زیادی را در این زمینه مطرح نموده است مانند صاحب کفایه (ره) که از لحاظ اتصال و انفصال مفهوم، و اینکه ظهور عام و مفهوم مستند به وضع و یا مقدّمات حکمت باشد، تفصیلات مفصّلی را بیان نموده است.

مرحوم مظفر پس از بیان اجمالی اقوال، به سرّ و انگیزه اختلاف می‌پردازد و می‌فرماید انگیزه خلاف و نزاع مزبور آنست که ظهور کلام در مفهوم مخالف از ضعف و ناتوانی برخوردار است و از نظر قوّت ظهور، به درجه ظهور کلام در منطوق و در مفهوم موافق نمی‌باشد، بدین لحاظ بین علما نزاع شده است که در فرض تعارض بین ظهور عام در عموم و ظهور کلام در مفهوم مخالف، آیا ظهور مفهوم قوی‌تر از ظهور عام است تا بر عام مقدّم شود و آن را تخصیص بزند یا آنکه ظهور عام در عموم قوی‌تر می‌باشد و مفهوم نمی‌تواند آن را تخصیص بزند و یا آنکه ظهور هر دو مساوی می‌باشند که هیچ‌کدام بر دیگری مقدّم نمی‌شود و یا آنکه ضعف و قوت هر دو ظهور به حسب اختلاف مقامات مختلف می‌شوند که در بعضی از موارد ظهور عام قوی‌تر است و در بعضی از مقامات ظهور مفهوم قوت بیشتری دارد؟

مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: حق آنست که مفهوم مخالف مقدّم بر عموم عام بوده و می‌تواند مخصّص و مفسّر عام باشد چه آنکه

مفهوم اخص از عام است و مفهوم از نظر فهم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۳

مطلقاً، (۱) فلا- کلام فی تخصیص العام بالمفهوم إذا كان (مفهوماً موافقاً)، مثاله قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فانه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية و غيرها، فاذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغته الماضي فقد قيل إنه يدل بالاولوية (۲) على اعتبار العربية في العقد، لانه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلتن لم يصح من لغة اخرى فمن طريق اولی. و لا شك ان مثل هذا المفهوم إن ثبت فانه يخصص العام المتقدم، لانه كالنص أو اظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

و اما التخصیص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. و قد وردت آیه اخرى هي: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» الدال على مفهوم الشرط على جواز

عرفی قرینه است بر آن که مراد از عام بعض افراد آن، خواهد بود و مفهوم مخالف، مراد متکلم از عام را تفسیر می کند، و لذا قرینه و مفسّر، مقدّم بر ذی القرینه و مفسّر می باشد و اصلاً مسئله آنکه ظهور قرینه باید قوی باشد اعتباری ندارد یعنی در تقدیم قرینه بر ذی القرینه اقوی بودن ظهور قرینه شرط نمی باشد.

آری اگر فرض شود که عام نصّ در عموم است مسلماً عام مقدّم می شود بخاطر آنکه همین نص بودن عام در عموم قرینه می شود بر آنکه جمله ذات المفهوم اصلاً مفهوم نداشته باشد و سرانجام فرض مذکور از محلّ بحث خارج می شود و امر آخری خواهد بود.

(۱). یعنی نسبت بین مفهوم و عام باید عموم و خصوص مطلق باشد و اگر عموم و خصوص من وجه باشد از محلّ بحث خارج خواهد بود و در محلّ خود در کتب اصولی بحث شده است.

(۲). نظر بر اینکه اشتراط (ماضویّت) به دلالت اولویّت، دلالت بر اشتراط عربیّت، داشته باشد، مورد نظر است و انکار اولویّت مذکور امکان پذیر می باشد، لذا آن را به (قيل) نسبت داده است چه آنکه ممکن است در (عقد) ماضویّت شرط باشد و عربیّت شرط نباشد مثلاً در عقد بیع با لفظ (فروختم) که ماضی است و عربیّت ندارد، عقد صحیح نباشد، بنابراین اولویّت عربیّت از نظر شرط بودن نسبت به ماضویّت محرز نخواهد بود، و لذا مرحوم مظفر در عبارت راجع به اولویّت و مفهوم موافق اظهار تردید می نماید و می فرماید (إن ثبت) یعنی اگر آن مفهوم و اولویّت، ثابت باشد، به این معنی که ثبوت آن معلوم و محرز نمی باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۴

الاحذ بخبر غیر الفاسق بغیر تبین.

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام و لا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم. و قيل بتقديم المفهوم. و قيل بعدم تقديم احدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً. و فصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

(و السرفی هذا الخلاف) أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق- وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم اليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو انهما متساويان في درجة الظهور فلا- يقدم احدهما على الآخر او ان ذلك يختلف باختلاف المقامات.

و الحق ان المفهوم لما كان اخص من العام حسب الفرض فهو قرينه عرفا على المراد من العام، و القرينه تقدم على ذی القرينه و تكون مفسرة لما يراد من ذی القرينه، و لا يعتبر ان يكون ظهورها اقوى من ظهور ذی القرينه. نعم لو فرض ان العام كان نصا في العموم فانه يكون هو قرينه على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. و هذا امر آخر.

۱۰- تخصیص کتاب‌العزیز بخبر الواحد

یبدو من الصعب علی المبتدئ (۱) ان یؤمن لأول وهله (۲) بجواز تخصیص العام

(۱). مطلب مورد نظر در مبحث ۱۰ آنست که آیا تخصیص عام که در قرآن وارد شده است به توسط خبر واحد جایز است یا خیر؟ جواز تخصیص عموم کتاب به توسط خبر واحد از نظر علمای امامیه ظاهرا مورد اتفاق می‌باشد و تنها علمای عامه جواز تخصیص را منکر شده‌اند منتهی بعضی از آنها مطلقا منکر شده‌اند و بعضشان تفصیل داده‌اند بین مخصّص قطعی و غیر قطعی، علی‌ای حال مرحوم مظفر جواز تخصیص را مسلم دانسته و به دو دلیل بر اثبات جواز تخصیص، اشاره نموده است:

۱- دلیل اول بر جواز تخصیص عام کتاب، به توسط خبر واحد، آنست که سیره مستمره بین علماء، آن بوده که به اخبار آحاد در قبال عام کتابی، عمل می‌کردند و این سیره تا زمان ائمه علیهم السلام و حتی تا زمان صحابه و تابعینشان استمرار داشته که آنها در قبال عمومات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۵

کتاب به اخبار تمسک می‌کردند، بنابراین مسئله تقدیم خبر واحد خاص بر آیه قرآنی که مشتمل بر لفظ عام است از مسائل اجماعی به حساب می‌آید و بین علمای شیعه مخالفی وجود ندارد و مرحوم مظفر به این دلیل با عبارت (و لکن سیره العلماء...) اشاره فرموده است.

۲- دلیل دوم آن است که اگر تخصیص مذکور جایز نباشد لغویت (خبر) لازم می‌شود چه آنکه ما من خبر آلا و هو مخالف عموم الكتاب، غالبا اخبار و روایاتی که در کتب اربعه موجودند مخالف عمومات و مطلقات قرآن می‌باشند بنابراین اگر تخصیص کتاب به خبر واحد جایز نباشد الغاء خبر لازم خواهد آمد و مرحوم مظفر به این دلیل با عبارت (بل لا تجد علی الاغلب...) اشاره فرموده است.

و لکن مرحوم مظفر در مبحث ۱۰ آنچه را که بیشتر مورد اهتمام و توجه قرار داده است استبعادی است که در تخصیص کتاب بخبر واحد وجود دارد و می‌فرماید:

برای مبتدی مشکل است که در مرحله اول، به جواز تخصیص عام کتابی، به وسیله خبر واحد، مؤمن بشود چه آنکه کتاب مقدس وحی منزل من قبل الله است شک و ریبی در آن راه ندارد و خبر ظنی که احتمال کذب و خطا در آن وجود دارد چگونه می‌تواند عموم کتاب را تخصیص بزند و بر کتاب مقدم بشود و از یک طرف سیره علماء از قدیم بر این بوده که بخبر واحد به عنوان مخصّص عموم قرآن، عمل می‌کردند اخبار و روایات موجوده در کتب اربعه که مورد عمل بوده‌اند غالبا مخالف با عموم عام و اطلاق مطلق قرآنی هستند و خلاصه، مسئله تقدیم خبر خاص بر عام قرآنی، از مسائل اجماعی بین علماء می‌باشد.

و بالاخره شخص مبتدی در ابتدای وهله با حالت حیرت مواجه می‌شود که از یک طرف صرف نظر کردن از عمومات کتاب به توسط خبر واحد، چیز ساده‌ای نمی‌باشد و از طرف دیگر علماء بخبر واحد در قبال عمومات کتاب عمل کرده‌اند و لذا سرّ و انگیزه جواز تخصیص را باید بررسی نماییم تا استبعاد مذکور رفع و اعتقاد به جواز تخصیص عام کتابی به توسط خبر واحد برای مبتدی سهل و آسان گردد.

و بدین لحاظ مرحوم مظفر در مقام بیان سرّ و انگیزه تخصیص عام قرآنی به وسیله خبر واحد برمی‌آید و جهت رفع استبعاد مزبور توضیحات کافی در این زمینه بیان می‌فرماید و با دقت در عبارات ایشان، وجه جواز تخصیص عام کتابی به توسط خبر واحد واضح و روشن خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۶

الوارد فی القرآن الکریم بخبر الواحد، نظرا إلى ان الكتاب المقدس انما هو وحی منزل من الله لا ریب فیہ، و الخبر ظنی یحتمل فیہ الخطأ و الکذب، فکیف یقدم علی الكتاب.

و لكن سیره العلماء من القدم علی العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآنی، بل لا تجد علی الاغلب خبرا معمولا به (۱) من بین الاخبار التي بأیدینا فی المجامیع (۲) الا و هو مخالف لعام او مطلق فی القرآن، و لو مثل عمومات الحل و نحوها. (۳) بل علی الظاهر ان مسألة تقديم الخبر الخاص علی الآیه القرآنیة العامه من المسائل المجمع علیها من غیر خلاف بین علمائنا، فما السر فی ذلك مع ما قلناه؟ (۴)

نقول: لا- ریب فی أن القرآن الکریم- و ان كان قطعی (۵) السند- فیہ متشابه و محکم (۶) (نص علی ذلك القرآن نفسه)، و المحکم نص و ظاهر، و الظاهر منه عام

(۱). یعنی برای مبتدی مشکل است که در مرحله اول به جواز تخصیص عام قرآنی به وسیله خبر واحد مؤمن بشود. (۲). عمل شده به آن.

(۳). عبارت است از کتب اربعه (اصول کافی، تهذیب، من لا یحضره الفقیه، و استبصار).

(۴). (مانند (احلّ الله البيع ... و اوفوا بالعقود)

(۵). یعنی با آنچه که گفتیم که قرآن مقدّس وحی منزل است و لا- ریب فیہ و مرتبه آن خیلی رفیع است و خبر، ظنی و محتمل الخطأ و الکذب می باشد.

(۶). آیات قرآنی از دو لحاظ قطعیت دارد، یکی از لحاظ سند و صدور و دیگر از لحاظ (جهت) صدور که مسئله تقیه در آن مطرح نخواهد بود و لكن آیات از نظر دلالت و ظهور ظنی می باشد- و امّا روایات از نظر ظهور و دلالت قطعی هستند و از نظر سند و صدور و جهت صدور ظنی می باشند، البته به استثنای خبر متواتر که من جهة السند و الدلالة قطعی می باشد.

(۷). آیات قرآن یا متشابهاتند و یا محکمازند.

متشابهات بر دو دسته می باشند: ۱. مجملات ۲. مؤولات.

آیات متشابه برای فقیه و مستنبط حجیت ندارند و در قرآن فرموده: مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

محکمات ایضا ۱. یا نصوصند ۲. یا ظواهر، آیات مربوط به احکام شرعیّه اکثرا ظواهرند و آیاتی که در احکام شرعی نصّ باشند یا اصلا وجود ندارند و یا خیلی کم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۷

و مطلق. كما لا ریب أيضا فی أنه ورد. فی کلام النبی و الائمه علیهم الصلاة و السلام ما یخصص كثيرا من عمومات القرآن و ما یقید كثيرا من مطلقاته، و ما یقوم قرینه علی صرف جمله من ظواهره. و هذا قطعی لا یشک فیہ أحد.

فان كان الخبر قطعی الصدور (۱) فلا کلام فی ذلك، و ان كان غیر قطعی الصدور، و قد قام الدلیل القطعی علی انه حجه شرعا، لأنه خبر عادل مثلا، و كان مضمون الخبر اخص

می باشند.

(۱). اگر خبر قطعی الصدور باشد مانند خبر متواتر بدون شک می تواند عموم عام کتابی را تخصیص بزند و خلاف و نزاعی در آن وجود ندارد، و اما اگر خبر قطعی الصدور نباشد مانند خبر واحد که از نظر صدور ظنی است و لكن دلیل قطعی (مانند مفهوم آیه

نبا) و دلایل دیگر، بر حجیت خبر واحد (از نظر شرعی) دلالت نموده و اگر امر دایر شود بین خبر واحد و آیه قرآنی به این کیفیت که مثلاً- در قرآن فرموده (حَرَمَ الزَّيْبَا) یعنی کلتیه بیعهای ربوی حرام است و آیه مذکور عام است و تمام افراد ربا را شامل می‌شود و در قبال این آیه روایتی است، می‌فرماید « (لا رباء بین الوالد و الولد)».

این روایت نسبت به آیه مذکور خاص است و دوران امر است بین آنکه یا از سند روایت صرف نظر شود و بکلی طرد شود و بین آنکه آیه مبارکه بر خلاف ظاهر خود حمل شود و مراد از آن خصوص باشد، به عبارت دیگر امر دایر است بین دلیل حجیت خبر (مانند آیه نبأ و دلایل دیگر) و بین اصالة العموم، که یا باید از دلیل حجیت خبر واحد صرف نظر کنیم و آن را بکلی طرد نماییم، یا آنکه از جریان اصالة العموم در مورد آیه، صرف نظر نماییم؟ و باید بررسی نماییم که کدام یک باید طرد گردد؟

آنچه که مسلم است، آنست که خبر مذکور صلاحیت قرینه بودن را دارد که باعث تصرف ظاهر عام کتابی بشود، چه آنکه فرض ما آنجایی است که (خبر)، «خاص» است و در قبال آیه عام قرار گرفته و خبر (خاص) ناظر به عام است و مفسر آن می‌باشد و خبر خاص مبین کتاب خواهد بود، بنابراین خبر واحد مقدم بر عموم آیه می‌باشد به این معنا که آیه، حمل بر خلاف ظاهر خود می‌شود که همان خاص از آیه اراده می‌شود و یا به عبارت دیگر خبر واحد به حسب فرض قرینه بر عموم آیه می‌باشد و جریان اصالة عدم کذب راوی در مورد خبر واحد مقدم است بر جریان اصالة العموم در آیه (حَرَمَ الزَّيْبَا).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۸

من عموم الآیة القرآنیة- فیدور الامر بین ان نطرح الخبر بمعنی أن نکذب راویه و بین أن نتصرف بظاهر القرآن، لانه لا- یمکن التصرف بمضمون الخبر، لانه نص او اظهر، و لا بسند القرآن لانه قطعی.

و مرجع ذلك إلى الدوران- فی الحقیقة- بین مخالفه الظن بصدق الخبر و بین مخالفه الظن بعموم الآیة. او فقل یدور الامر بین (۱) طرح دلیل حجیه الخبر و بین طرح اصالة العموم، فای الدلیلین أولى بالطرح؟ و ایهما أولى بالتقدیم؟

فنقول: لا- شک ان الخبر صالح لأن یمکن قرینه علی التصرف فی ظاهر الكتاب، لانه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. (۲) و علی العکس من ظاهر الكتاب، (۳) فانه غیر صالح لرفع الید عن دلیل حجیه الخبر لانه لا علاقة له فی هذه الجهة- حسب الفرض- حتی یمکن ناظرا الیه و مفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبین للكتاب، فیکدم علیه. و لیس الكتاب بظاهره بصدد بیان دلیل حجیه الخبر حتی یمقدم علیه.

و ان شئت فقل: ان الخبر بحسب الفرض قرینه علی الكتاب، و الاصل الجاری فی القرینه- و هو هنا اصالة عدم کذب الراوی- مقدم علی الاصل الجاری فی ذی القرینه، و هو هنا اصالة العموم.

۱۱- الدوران بین التخصیص و النسخ

اشاره

اعلم ان العام و الخاص (۴) المنفصل (۵) یمختلف حالهما من جهة العلم بتاریخهما معا او

(۱). یعنی تعارض و دوران امر بین سند و روایت و بین عموم و ظهور آیه خواهد بود.

(۲). یعنی فرض ما در آنجایی است که خبر (خاص) باشد و در قبال آیه‌ای قرار بگیرد که عام باشد.

(۳). یعنی خبر واحد (خاص) ناظر و مفسر ظاهر عام قرآنی است ولی عکس آنکه آیه عام، ناظر بر روایت خاص باشد و روایت خاص را تفسیر نماید همچو صلاحیتی برای آیه عام وجود ندارد.

(۴). نسخ در لغت به معنای ازاله و زائل کردن است، چنانچه می‌گویند: نسخت الشمس الظل «خورشید سایه را زائل کرد» و در اصطلاح (نسخ) (هو رفع امر ثابت فی الشریعة المقدسة بارتفاع امده و زمانه) «نسخ برطرف ساختن امر و حکمی است که در شریعت اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۹ مقدس ثابت شده باشد، بخاطر برطرف شدن وقت و زمان آن».

فرق نسخ با مخصص آنست که مخصص مربوط به افراد است و نسخ مربوط به زمان، به این معنا که مخصص از سرایت حکم نسبت به جمیع افراد مانع می‌شود، و نسخ از سرایت حکم نسبت به جمیع زمان مانع خواهد شد. هدف و مقصود در مبحث ۱۱ آنست که اگر یک دلیل عام و یک دلیل خاص وارد شود و امر آن دائر گردد بین آنکه دلیل خاص، ناسخ است و یا مخصص، آیا دلیل خاص حمل بر «مخصص» می‌شود و یا حمل بر ناسخ؟

مخصص بودن و ناسخ بودن تفاوتشان در این است که در مخصص کشف می‌شود که از اول، حکم عام، شامل جمیع افراد نبوده است و در صورت ناسخ بودن دلیل خاص، کشف می‌شود که منسوخ تا زمان نسخ ثابت بوده است، مثلا- مولی فرموده (اکرم العلماء) و بعد از ده روز فرموده لا تکرم الفاسقین من العلماء، در صورت ناسخ بودن (لا تکرم الفاسقین) کشف می‌شود که در مدت ده روز اکرام علماء عدول و فساق واجب بوده و با گذشت ده روز، حکم وجوب اکرام علمای فاسق نسخ گردیده و به عبارت دیگر مدت اکرام علمای فاسق ده روز بوده است، و در صورت تخصیص کشف می‌شود که از اول وجوب اکرام مربوط به علماء عدول بوده و علمای فاسق از همان اول واجب الاکرام نبوده‌اند.

بالاخره نسخ بودن دلیل خاص حکمی دارد و مخصص بودن آن، حکم دیگری خواهد داشت.

البته ناگفته نماند که دوران مذکور بین ناسخ بودن و مخصص بودن، در بعضی موارد پیش می‌آید و لذا مرحوم مظفر می‌فرماید: عام و خاصّ منفصل از لحاظ معلوم بودن و مجهول بودن تاریخ صدور هر یک، حالات مختلفی پیدا می‌کند که در بعضی از حالات معلوم است که دلیل خاص، ناسخ است و یا منسوخ و یا آنکه مخصص می‌باشد ولی در بعضی صور و حالات شک و تردید پیش می‌آید که دلیل خاص را نمی‌دانیم مخصص است و یا آنکه ناسخ می‌باشد و بالاخره برای عام و خاصّ از لحاظ تاریخ و صدور و مجهول بودن معلوم بودن آن پنج حالت و صورت تصوّر می‌شود هر یک از صور و حالات را جدای از هم مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

(۵). از قید منفصل معلوم می‌شود که خاصّ متصل از محلّ بحث بیرون است چه آنکه در

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۰

بتاریخ احدهما، او الجهل بهما معا: فقد يقال فی بعض الاحوال بتعيين ان يكون الخاص ناسخا للعام او منسوخا له، او مخصصا اياه. و قد يقع الشك فی بعض الصور و لتفصیل الحال نقول:

ان الخاص و العام من ناحية تاریخ صدورهما لا یخلو ان من خمس حالات، فاما ان یكونا معلومی التاريخ، او مجهولی التاريخ، او احدهما مجهولا و الآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاریخهما: اما ان یعلم تقارنهما عرفا (۱) او یعلم تقدم العام او

مخصص متصل مسئله نسخ قابل تعقل نخواهد بود برای آنکه نسخ عبارت بود از «رفع حکم ثابت» و در مورد عموم عام که مخصص متصل دارد اصلا حکم ثابت نخواهد بود.

(۱). تقارن عرفی در مقابل تقارن عقلی است و از نظر عقلی، تقارن بین عام و خاص، متصور نمی‌باشد چه آنکه از نظر عقلی حتما یا عام مقدم است و یا خاص مقدم خواهد بود.

(الصورة الاولى): صورت اولی آن است که تاریخ صدور عام و خاص معلوم است و در عین حال تقارن عرفی آنها ایضا معلوم

است، در این صورت نسخ نمی‌تواند جای پای داشته باشد به خاطر همان دلیلی که در مخصّص متصل بیان گردید مثلا مولی فرموده (اکرم العلماء ألما الفساق منهم) که در این صورت به خاطر اتصال مخصّص، برای عام ظهور در عموم منعقد نمی‌شود و لذا نسخ، مجال ندارد چه آنکه نسخ عبارت بود از برطرف ساختن حکمی که ثابت شده باشد و در مخصّص متصل (حکم عام) ثابت نشده است، بنابراین، صورت اول مربوط به مخصّص متصل خواهد بود.

(الصورة الثانیة): صورت دومی دارای دو صورت است:

۱- تاریخ صدور عام و خاص معلوم باشد و ایضا عام بر خاص مقدّم باشد و ثالثا خاص پیش از فرارسیدن زمان عمل به عام، صادر شده باشد در این صورت از نظر مرحوم مظفر بدون اشکال حمل بر تخصیص می‌شود و برای حمل بر تخصیص یکی از دو (وجه) را به عنوان تردید بیان فرموده است، یعنی حمل بر تخصیص (اما لانّ النسخ ...) یا بخاطر آن است که مسئله نسخ در صورت مذکور اصلا مجال ندارد برای آنکه نسخ مشروط به آن است که ورود ناسخ باید پس از فرارسیدن زمان عمل به منسوخ باشد و در صورت مورد بحث شرط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۱

نسخ مفقود است چه آنکه دلیل خاص پیش از فرارسیدن زمان عمل به عام وارد شده است (کما قیل ...) چنانچه اشتراط مذکور از کلمات صاحب معالم (ره) و محقق قمی (ره) ظاهر می‌شود و همچنین معتزله شرط مزبور را در مورد تحقیق (نسخ) معتقد هستند. (و اما لانّ الاولی فیه ...) و یا بخاطر آن است که در صورت مذکور هم نسخ جایز است و هم تخصیص، منتهی تخصیص نسبت به نسخ اظهر می‌باشد، لذا باید حمل بر تخصیص بشود و وجه اظهاریت تخصیص آن است که تخصیص شیوع دارد به خلاف نسخ که به ندرت اتفاق می‌افتد.

فرق وجه اول و دوم آن است که بنا بر وجه اول در صورت مورد بحث اصلا نسخ جایز نمی‌باشد و بنا بر وجه دوم نسخ جایز است منتهی تخصیص حق تقدّم دارد.

۲- صورت دوم از صورت الثانیة آن است که تاریخ صدور دلیل عام و دلیل خاص معلوم است و ثانيا تقدّم عام بر خاص ایضا معلوم است و ثالثا ورود خاص بعد از فرارسیدن زمان عمل به عام است، این صورت مشکل‌ترین صورت‌ها است که از محققین اصول جلب توجه نموده و محل بحث و نزاع واقع شده است که آیا دلیل خاص، ناسخ عموم حکم عام است و یا آنکه نسبت به عموم عام مخصّص می‌باشد؟ به این معنا که آیا امکان دارد خاص کذایی مخصّص باشد و یا آنکه امکان ندارد و باید سمت ناسخ بودن را به خود بگیرد؟ و در صورت امکان تخصیص آیا حمل بر تخصیص اولی است و یا حمل بر نسخ سزاوارتر خواهد بود؟

جهت توضیح مطلب یک مثال فرضی را مورد توجه قرار می‌دهیم؟ مثلا مولی در تاریخ معینی فرموده است (اکرم العلماء) و دقیقا بعد از ده روز فرموده است (لا- تکرم الفساق منهم) لا تکرم الفساق، که دلیل خاص می‌باشد آیا امکان دارد که مخصّص منفصل، برای عام مذکور باشد و اگر امکان دارد آیا ناسخ بودن آن اولی است و یا آنکه مخصّص بودن آن بهتر می‌باشد؟

به عبارت دیگر: نزاع در دو مرحله واقع می‌شود و قابل تصور خواهد بود؟

مرحله اول بحث آن است که آیا همان‌طوری که ناسخ بودن دلیل خاص امکان دارد، مخصّص بودن آن امکان دارد یا خیر؟ مرحله دوم نزاع آن است که بعد از اثبات امکان ناسخ بودن و مخصّص بودن دلیل خاص، آیا در صورت مورد بحث حمل بر تخصیص اولی است یا حمل بر نسخ سزاوارتر خواهد بود؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۲

مرحله اول: مرحوم مظفر (ره) از عبارت (فألندی یذهب الی وجوب ...) بحث و بررسی را در مرحله اول نزاع ادامه می‌دهد به این بیان که در مورد جواز تخصیص و عدم جواز آن دو قول وجود دارد:

قول اول آن است که در مثال مذکور دلیل خاص نمی‌تواند مخصّص باشد چه آنکه اگر (لا تکرّم الفسّاق من العلماء) مخصّص باشد تأخیر بیان از وقت حاجت می‌شود و چنین چیزی از شخص حکیم قبیح می‌باشد، به عبارت دیگر در مثال مزبور اگر (لا تکرّم الفسّاق من العلماء) مخصّص باشد معنایش آن است که مولی از همان اوان صدور عام، اکرام علمای فاسق را نخواسته است و در مدّت ده روز اگر آقای عبد، علمای فاسق را اکرام کرده باشد مرتکب خلاف واقع شده و در فرض الزامی بودن عدم اکرام علمای فاسق، مصلحت اکرام نکردن علمای فاسق را از دست داده است، و در مهله که مفسد اکرام علمای فاسق، سقوط نموده و بالاخره مولی با تأخیر انداختن ایراد مخصّص را، باعث تضییع حکم و تفویض مصلحت و ابتلاء به مفسد شده است و از شأن شخص حکیم چنین چیزی به دور خواهد بود، بنابراین به ناچار باید دلیل خاص را حمل بر نسخ نماییم چه آنکه معنای ناسخ بودن دلیل خاص آن است که طبق مصلحت تا مدّت ده روز، اکرام علمای فاسق واجب بوده و بعد از انقضای مدّت مولی با ایراد دلیل خاص وجوب اکرام علمای فاسق را نسخ نموده است و در مدّت ده روز اگر آقای عبد علمای فاسق را اکرام کرده باشد تفویض مصلحت و ایجاد مفسد در کار نخواهد بود.

قول دوم: (و اما من ذهب الی جواز کونه ...) آن است که مخصّص بودن (لا تکرّم الفسّاق من العلماء) در مثال مذکور جایز است و امکان‌پذیر خواهد بود.

و اما اشکال مزبور (تأخیر بیان از وقت حاجت و اضعاف احکام و تفویض مصلحت) را از قرار ذیل پاسخ می‌دهد (البته از اشکال مزبور در دو مورد پاسخ داده می‌شود).

مورد اول: در صورتی که عام و خاص در بیانات ائمه علیهم السلام باشد که امام علیه السلام در مثال مذکور (مثلاً) بخاطر مصلحت (و لو مصلحت تقیّه) حکم واقعی را که وجوب اکرام علماء عدول باشد کتمان می‌فرماید و به طور عام می‌فرماید (اکرام العلماء) که این عام حکم ظاهری و صوری را که وجوب اکرام همه علماء باشد، بیان می‌کند و حکم ظاهری دارای مصلحت می‌باشد و بعد از ده روز حکم واقعی را که وجوب اکرام خصوص علماء عدول باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۳

بیان می‌کند در این مورد گرچه تأخیر بیان از وقت حاجت باعث تفویض مصلحت و یا ایجاد مفسد می‌شود و لکن مصلحت تقیّه قوی‌تر است از آن مصلحتی که از مکلف فوت شده است و مصلحت فوت شده را جبران می‌نماید و همچنین مفسد عدم تقیّه قوی‌تر است از آن مفسده‌ای که مکلف بر اثر تأخیر بیان حکم واقعی گرفتار آن شده است و آن را جبران خواهد نمود، بنابراین اگر دلیل خاص مخصّص باشد قبحی لازم نخواهد آمد.

مورد دوم: در صورتی که عام و خاص در کتاب و سنت باشد که تأخیر بیان به خاطر مصلحت تدرّج (او مصلحت التدرّج) می‌باشد که خداوند خواسته است که احکام را به تدریج بیان نماید و این مصلحت تدرّج قوی‌تر است از مصلحتی که از مکلف بر اثر تأخیر بیان فوت شده و جبران آن را می‌نماید و یا مفسد یک دفعه احکام واقعی را بیان کردن قوی‌تر است از مفسده‌ای که مکلف بر اثر تأخیر بیان گرفتار آن شده است و جبران آن را خواهد کرد.

بنابراین ابتداء حکم عام که ظاهری و صوری می‌باشد بیان شده و پس از مدتی با انتهای زمان آن (که مصلحت تدرّج اقتضا داشته که تا فلان زمان حکم بطور عموم باشد) حکم عام با ارتفاع موضوع خود (که همان مدّت معینه باشد) مرتفع می‌شود و دلیل خاص از حکم واقعی کشف خواهد کرد، بنابراین تأخیر بیان در موردی که عام و خاص از آیات قرآنی باشد، قبحی را و تفویض مصلحتی را و ایجاد مفسده‌ای را، به بار نمی‌آورد.

و از اینجاست که مخصّص بودن دلیل خاص، امکان‌پذیر خواهد بود و معیار و ملاک امکان تخصیص، آن شد که عام برای بیان حکم ظاهری و صوری وارد شده باشد و الا اگر عام برای بیان حکم واقعی وارد شده باشد تخصیص جایز نخواهد بود و لذا مرحوم

مظفر (ره) در ادامه بحث می‌فرماید: (و اذا جاز ان يكون العام ...) یعنی حالا که ورود عام برای بیان حکم ظاهری و صوری امکان دارد و در نتیجه معیار اینکه دلیل خاص مخصّص باشد محقق خواهد شد و با توجه بر اینکه جواز مخصّص بودن دلیل خاص بستگی دارد بر اینکه ورود عام بخاطر بیان حکم صوری و ظاهری باشد و اگر ورود عام برای بیان حکم واقعی باشد دلیل خاص نمی‌تواند مخصّص باشد، سه صورت قابل تصور است:

صورت اول: آن است که اگر ثابت شود ورود عام برای بیان حکم ظاهری و صوری می‌باشد در آن صورت دلیل خاص، مخصّص بوده و کاشف از حکم واقعی خواهد بود.

صورت دوم: آن است که اگر ثابت شود که عام برای بیان حکم واقعی وارد شده است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۴

بدون شک دلیل خاص باید ناسخ باشد بخاطر آنکه اگر مخصّص باشد قبح مذکور لازم می‌شود.

صورت سوم: (و امّا لو دار الامر بينهما ...) آن است که اگر به جهت عدم قیام دلیل معلوم نباشد که آیا عام برای بیان حکم واقعی وارد شده است و یا برای بیان حکم ظاهری، در این فرض امر دایر است بین آنکه ورود عام بر بیان حکم ظاهری و صوری حمل شود و مخصّص بودن دلیل خاص جایز گردد، و بین آنکه ورود عام بر بیان حکم واقعی حمل شود که مخصّص بودن دلیل خاص غیر ممکن شده و ناسخ بودن خاص حتمی و مسلم خواهد شد؟

مرحله دوم: (فتقول الاقرب ...) مرحوم مظفر با اثبات امکان مخصّص بودن دلیل خاص در صورتی که ورود عام برای بیان حکم صوری و ظاهری باشد بحث را در مرحله دوم نزاع رو به پایان می‌برد و سعی دارد (در صورت دوران امر بین اینکه ورود عام برای بیان حکم ظاهری باشد تا تخصیص مسلم گردد و بین اینکه عام برای بیان حکم واقعی باشد تا حمل بر نسخ حتمی باشد) ثابت نماید که ملاک مخصّص بودن خاص که همان (ورود عام برای بیان حکم ظاهری باشد) محفوظ است و دلیل خاص حمل بر تخصیص خواهد شد.

و ما حصل فرمایش شیخ مظفر (ره) از این قرار است (و الوجه فيه ...) مثلاً در مثال فرضی مذکور مولی فرموده: اکرم العلماء، اصالة العموم در مورد اکرم العلماء جاری می‌باشد و این اصالة العموم هم با حکم واقعی می‌سازد و هم با حکم ظاهری چه آنکه اگر (اکرم العلماء) در مقام بیان حکم ظاهری باشد حکم ظاهری می‌تواند مراد جدی مولی قرار بگیرد و اصالة العموم، مانع از تخصیص نمی‌شود چه آنکه اصالة العموم حکم ظاهری و صوری را ثابت می‌کند و (خاص) حکم واقعی را تبیین خواهد کرد و با هم منافات ندارند و اصالة العموم ثابت می‌کند که مراد جدی مولی، همان عمومیت و جوب اکرام است که حکم ظاهری خواهد بود و نظر بر اینکه قرینه‌ای بر اراده کردن حکم واقعی ذکر نکرده است «اکرم العلماء» ظهور دارد در اینکه مراد جدی مولی حکم ظاهری و صوری می‌باشد و بعد از ده روز (لا- تکرم الفساق) را صادر می‌نماید و از این (لا- تکرم الفساق) کشف می‌شود که حکم واقعی «اکرام خصوص علماء عدول» بوده است.

بنابراین از اصالة العموم نمی‌توانیم استفاده کنیم که اکرم العلماء بیان حکم واقعی را نموده است چه آنکه اکرم العلماء ظهور در حکم واقعی ندارد و لذا اگر مبین حکم واقعی باشد نیاز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۵

یعلم تأخر العام. فتكون الصور خمساً:

(الصورة الاولى) إذا كانا معلومی التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً،

فانه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

(الصورة الثانية) إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم العام،

فهنه علی صورتین:

به دلیل و قرینه دارد و نظر بر اینکه دلیل و قرینه‌ای در کار نمی‌باشد معلوم می‌شود که اکرم العلماء مبین حکم ظاهری و صوری می‌باشد برای آنکه اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و در نتیجه در حکم ظاهری ظهور خواهد داشت و از اینجاست که ملائک حمل (خاص) را بر تخصیص محقق می‌شود و (خاص) حمل بر تخصیص خواهد شد و اشکال تأخیر بیان و ... لازم نمی‌آید.

آری اگر ثابت شود که اکرم العلماء مبین حکم واقعی است آن وقت خاص نمی‌تواند مخصّص باشد بخاطر آنکه اشکال تأخیر بیان و ... لازم می‌آید و بلکه باید حمل بر نسخ شود.

علی‌ای حال به بیانی که ذکر شد در صورت دوم از صورة الثانية حمل خاص را بر تخصیص ممکن است و حمل آن را بر نسخ ایضا ممکن خواهد بود منتهی حمل بر تخصیص اقرب الی الصواب می‌باشد.

مؤلف:

در پایان بحث باید توجه داشت که مبنای مرحوم مظفر در صورت دوم از صورت الثانية این شد که اگر ورود عام برای بیان حکم ظاهری باشد، دلیل خاص جایز است که مخصّص باشد و اگر ورود عام برای بیان حکم واقعی باشد لا محاله دلیل خاص باید ناسخ باشد و اگر مخصّص باشد تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید و از حکیم قبیح است، و مبنای مرحوم مظفر عین مبنای مرحوم صاحب کفایه (ره) می‌باشد.

در کفایه تبعاً لتقریرات کمپانی (ره) چنین می‌فرماید:

(انّ العامّ ان كان واردا لبيان الحكم الواقعي فلا محالة يكون الخاصّ ناسخاً لا مخصّصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و الّا كان مخصّصاً).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۶

۱- ان يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. و الظاهر انه لا اشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، اما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، و اما لأن الاولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية.

۲- ان يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. و هذه الصورة هي أشكل الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في ان الخاص يجب ان يكون ناسخاً، أو يجوز ان يكون مخصصاً و لو في بعض الحالات. و مع الجواز يتكلم حينئذ في ان الحمل على التخصيص هو الاولى، او الحمل على النسخ.

فالذي يذهب إلى وجوب ان يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلى أن العام لما ورد و حل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً و مبيناً لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح من الحكيم، لان فيه اضعافاً للأحكام و لمصالح العباد بلا- مبرر. فوجب أن يكون ناسخاً للعام، و العام باق على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاص.

و اما من ذهب إلى جواز كونه مخصصاً، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز ان يكون وارداً لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، و لو مصلحة التقية، او مصلحة التدرج في بيان الاحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه و آله في بيان أحكام الشريعة، مع ان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الاولى إنما هو على طبق الخاص. فاذا

جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي، فيكون مبينا للعام و مخصصا له، و اما الحكم العام الذي ثبت اولاً ظاهراً و صورة ان كان قد ارتفع و انتهى أمده، فانه انما ارتفع لارتفاع موضوعه و ليس هو من باب النسخ. (۱)

و إذا جاز ان يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً و صورة، فان ثبت ذلك كان الخاص مخصصاً أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً. و إن ثبت انه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الاولى، فلا شك في

(۱). یعنی در نسخ، حکم رفع می‌شود با بقاء موضوع آن، بنابراین اگر حکمی با ارتفاع موضوع خود، رفع گردد (نسخ) به حساب نمی‌آید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۷

انه يتعين كون الخاص ناسخاً له. و اما لو دار الامر بينهما اذ لم يقم دليل على تعيين احدهما، فايهما ارجح في الحمل؟ فنقول: الاقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

(و الوجه فيه) ان اصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، و لا شك أن الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهري كالواقع مراد جدي للمتكلم لأنه مقصود بالتفهم، فالعام ليس ظاهراً الا في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً او صورياً. اما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت باصالة العموم، لا سيما أن المعلوم من طريقه صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، و يكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام الا و قد خص»، كما سبق.

و عليه فلا- دليل من اصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل ارادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه (۱) يحتاج إلى مثنوۀ بيان زائده

(۱). یعنی بر وجهی که حکم واقعی مراد جدی باشد.

(الصورة الثالثة): ص ۳۰۹

صورت سومی ایضا دارای دو صورت می‌باشد:

۱- تاریخ صدور عام و خاص معلوم است و ثانياً صدور خاص پیش از صدور عام می‌باشد و ثالثاً صدور عام پیش از فرارسیدن زمان عمل به خاص است، مثلاً- مولی فرموده است: لا- تکرّم العالم الفاسق و پیش از حضور وقت عمل به آن، فرموده است اکرم العلماء، در این صورت هم نسخ امکان دارد و هم تخصیص ممکن است اگر نسخ را قائل شویم عام متأخر حکم خاص را نسخ و رفع می‌کند (البته امکان جواز نسخ در صورت مذکور بنا بر مبنای مرحوم مظفر (ره) و کسانی که حضور وقت عمل به منسوخ را در نسخ شرط نمی‌دانند، ثابت است) و بنا بر مبنای کسانی که در نسخ، فرارسیدن عمل به منسوخ را شرط می‌دانند، نسخ امکان پذیر نخواهد بود، چه آنکه در صورت مورد بحث فرض بر آن است که عام متأخر قبل از حضور وقت عمل به خاص متقدم وارد شده است.

علی ای حال در صورت مورد بحث از نظر مرحوم مظفر بدون اشکال خاص متقدم حمل بر تخصیص می‌شود یعنی خاص متقدم، عام متأخر را تخصیص می‌زند گرچه مرحوم مظفر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۸

دلیل و وجهی را در این زمینه ذکر نکرده است و برای دو جهت خاص حمل بر تخصیص می‌شود:

جهت اول: آن است که نسخ در اینجا انگیزه ندارد و اگر عام متأخر، ناسخ برای خاص متقدم بشود جعل حکم خاص لغو می‌شود و

از حکیم چنین چیزی قبیح است.

جهت دوم: آن است که تخصیص نسبت به نسخ بخاطر شیوع که دارد اظهر می‌باشد به خلاف نسخ که به ندرت اتفاق می‌افتد.

۲- صورت دوم از صورت ثالثه، آن است که تاریخ صدور عام و خاص معلوم باشد و ثانیاً عام متأخر از خاص وارد شده است و ثالثاً ورود عام بعد از فرارسیدن زمان عمل به خاص می‌باشد، مثلاً مولی فرموده (لا تکرّم الفاسق من العلماء) و بعد از ده روز عام را ایراد نموده و فرموده (اکرم العلماء) در این صورت نسخ و تخصیص هر دو از جواز و امکان برخوردار است و ظاهراً امکان نسخ و تخصیص مورد اتفاق همه می‌باشد به عبارت دیگر اگر دلیل خاص که مقدم است حمل بر تخصیص شود اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت وارد نخواهد بود چه آنکه صورت مورد نظر از باب تقدیم بیان قبل وقت الحاجة می‌باشد برای اینکه ناگفته پیدا است که لا تکرّم العالم الفاسق، قبلاً وارد شده است و در صورت تخصیص همین لا تکرّم العالم الفاسق، بیان بر عام متأخر خواهد بود، بنابراین توهم اینکه دلیل خاص باید حمل بر نسخ شود و اگر حمل بر تخصیص شود تأخیر بیان، از وقت حاجت لازم می‌آید و قبیح خواهد بود، مجالی ندارد.

تا اینجا معلوم گردید که در صورت مورد بحث حمل بر تخصیص جایز است و مانعی ندارد (و مع ذلك قبل ...) با آنکه حمل بر تخصیص مانعی ندارد قیله‌ای به لزوم حمل بر نسخ قائل شده است و دلیل (قیل) آن است که در مورد عام متأخر اصالة العموم جاری می‌باشد و مانعی در جریان آن وجود ندارد جز آنکه احتمال داده می‌شود که خاص متقدم قرینه برای عام باشد و لکن این احتمال نمی‌تواند مانع باشد چه آنکه احتمال قرینیت خاص منفصل، در صورتی است که خاص منفصل، بعد از عام باشد و احتمال منسوخ بودن خاص در کار نباشد و بخاطر قوه ظهوری‌ای که دارد بر عام مقدم می‌شود و اما در ما نحن فیه دلیل خاص منفصل مقدم است و احتمال اینکه عام متأخر نسخ آن خاص، باشد اقوائت ظهور را از خاص می‌گیرد و سرانجام احتمال قرینه بودن خاص برای عام مانعی از جریان اصالة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۹

اکثر من ظهور العموم. و لاجل هذا قلنا: ان الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، و ان كان كل منهما ممكناً.

(الصورة الثالثة) إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم الخاص،

فهمه أيضا على صورتین:

۱- ان یرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ینبغی الاشکال فی کون الخاص مخصصاً.

۲- ان یرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة، لانه من باب تقدیم البیان قبل وقت الحاجة، و لا قبح فیه اصلاً. و مع ذلك قیل بلزوم الحمل على النسخ، و لعل نظر هذا القائل إلى أن اصالة العموم جاریه، و لا مانع منها الا احتمال أن یرد العام قبل وقت الحاجة، و لکن أيضاً یرد احتمال أن یرد العام، و لا مانع منها الا احتمال أن یرد العام، و لا شک أن الخاص المنفصل انما یقدم على العام لانه أقوى الحججتین و قرینه علیه. و مع هذا الاحتمال لا یرد (۱) الخاص المنفصل أقوى فی الظهور من العام.

(قلت): الا صواب أن یحمل على (۲) التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدم من أن

العموم در عام نخواهد بود و معنای جریان اصالة العموم در عام متأخر آن است که حکم حرمت اکرام عالم فاسق تا زمان ورود عام ثابت است و پس از ورود عام حکم مذکور به توسط (عام) نسخ می‌شود و وجوب اکرام عالم فاسق و غیر فاسق ثابت خواهد شد.

بنابراین تاکنون با توجه به تحلیل آقای (قیل) در صورت دوم از صورت ثالثه دلیل خاص، حمل بر نسخ می‌شود البته نه بخاطر آنکه تخصیص، قبح تأخیر بیان و ... را بار می‌آورد بلکه بخاطر همان استدلالی که از ناحیه (قیل) بیان گردید.

(۱). یعنی با احتمال اینکه عام متأخر، ناسخ خاص متقدم باشد.

(۲). شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: در صورت دوم از صورت ثالثه صوابتر آن است که دلیل خاص متقدم، حمل بر تخصیص شود به جهت همان دلیلی که در صورت دوم از (صورت الثانیه) بیان گردید و ما حصل آن این است که اکرم العلماء متأخر، تنها بر آن که مراد جدی مولی عموم است دلالت دارد و اما اینکه آن مراد جدی حکم واقعی باشد (و حکم واقعی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۰

العام لا یدل علی اکثر من ان المراد جدی، و لا یدل فی نفسه علی أن الحکم واقعی تابع للمصالح الواقعیة للاشیاء بعناوینها الاولیة. و انما یکون العام ناسخا للخاص إذا کانت دلالتة علی هذا النحو، (۱) و الا فالعمومات الواردة فی الشریعة علی الاغلب لیست كذلك. و اما احتمال النسخ، فلا یقلل من ظهور الخاص فی نفسه قطعاً، كما لا یرفع حجیته فیما هو ظاهر فیه، فلا یخرجه عن کونه صالحاً لتخصیص العام، فیکدم علیه، لانه أقوى فی نفسه ظهوراً.

بل یمکن أن یقال: (۲) ان العام اللاحق للخاص لا ینعقد له ظهور فی العموم الا بدویاً

تابع مصالح و مفاسد می‌باشد) عام مذکور دلالتی ندارد و در صورتی عام متأخر می‌تواند (ناسخ) خاص متقدم باشد که دلالت عام بر حکم واقعی و بر اینکه مراد جدی، حکم واقعی می‌باشد محرز گردد و حال آنکه اغلب عمومات وارده در شریعت مقدس، دلالت بر اینکه مراد جدی حکم واقعی باشد ندارد بنابراین ناسخیت عام متأخر برای خاص متقدم متوقف بر آن است که عام دلالت بر حکم واقعی که تابع مصالح واقعی است، داشته باشد و چنین دلالتی، در فرض مورد بحث محرز نمی‌باشد.

بنابراین اصالة العموم مراد جدی و حکم ظاهری را بیان می‌کند و نمی‌تواند ناسخ خاص متقدم باشد و از آن طرف احتمال قرینیت خاص متقدم و اقوائیت ظهور آن به قوتش باقی بوده و احتمال ناسخ بودن عام صدمه‌ای بر او وارد نمی‌سازد و صلاحیت مخصیص بودن او را از او سلب نمی‌کند و سرانجام خاص متقدم با قوت ظهوری که دارد عام متأخر را تخصیص می‌زند و کشف می‌کند که حکم واقعی، خصوص اکرام علماء عدول است و عموم عام که مراد جدی مولی بود، حکم ظاهری و صوری خواهد بود و بدین ترتیب می‌بینیم که اصالة العموم چنین کار آیی را ندارد که عام متأخر را، ناسخ خاص متقدم، قرار دهد و بالاخره به این نتیجه دست می‌یابیم که در صورت دوم از «صورة الثالثة» خاص متقدم حمل بر تخصیص می‌شود.

(۱). یعنی عام دلالت کند بر بیان حکم واقعی و اینکه حکم واقعی تابع مصالح واقعی می‌باشد.

(۲). تا بحال بر فرض آنکه عام متأخر، ظهور در عموم داشته باشد، با تحلیلی که گذشت ثابت کردیم که خاص متقدم باید حمل بر تخصیص شود و اما از عبارت (بل یمکن ان یقال ...) به بعد می‌خواهیم بگوییم که امکان آن هست، که عموم عام متأخر را از ریشه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۱

بالنسبة إلى من لا یدل بسبق الخاص، لجواز أن یعمد المتکلم فی بیان مراده علی سبقه، فیکون المخصص السابق کالمخصص المتصل او کالقرینة الحالیة، فلا یکون العام ظاهراً فی العموم حتی یتوهم أنه ظاهر فی ثبوت الحکم الواقعی.

(الصورتان الرابعة و الخامسة) (۱) إذا كانا مجهولی التاريخ او أحدهما فقط كان مجهولاً، فانه یعلم الحال فیهما مما تقدم، فیحمل علی التخصیص بلا کلام. و لا وجه لتوهم النسخ لا سیما بعد أن رجحنا التخصیص فی جمیع الصور، و هذا واضح لا یحتاج إلى مزید بیان.

تخریب نماییم به این کیفیت که عام متأخر برای کسی که از خاص متقدم اطلاع ندارد، ممکن است ظهور بدوی در عموم داشته

باشد ولی نسبت به کسی که از خاص متقدم اطلاع دارد اصلاً ظهور در عموم، برای عام، منعقد نمی‌شود چه آنکه متکلم در بیان مراد خود (علی سبقه) یعنی بر خاص متقدم اعتماد نماید، بنابراین مخصّص متقدم و سابق، همانند مخصّص متصل و یا مانند قرینه حالیه می‌باشد که مانع از انعقاد ظهور عام در عموم خواهد بود.

و سرانجام توهم اینکه عام در بیان حکم واقعی ظهور دارد و ناسخیت عام برای خاص بدین وسیله به اثبات برسد، محلی از اعتبار ندارد.

(۱). اما صورت چهارم آن است که تاریخ صدور عام و همچنین تاریخ ورود خاص نامعلوم باشد و صورت پنجم آن است که تاریخ ورود یکی از عام و خاص مجهول باشد و در این دو صورت با توجه به بررسی‌هایی که در صور سابقه انجام شد خاص حمل بر تخصیص خواهد شد چه آنکه حمل بر نسخ توقف دارد بر اینکه ورود عام متقدم و متأخر برای بیان حکم واقعی، بالعلم و الیقین ثابت باشد و چنین چیزی در صورت چهارم و پنجم یقیناً منتفی بوده و لذا حمل خاص بر نسخ در صورت چهارم و پنجم انگیزه‌ای ندارد و لا محاله (خاص) حمل بر تخصیص خواهد شد:

و بالاخره مبنای مرحوم مظفر در تمامی صورت‌های پنجگانه و یا هفت گانه و یا بیشتر، این شد که خاص حمل بر تخصیص می‌شود و جناب (نسخ) در هیچ‌یک از صور مذکوره نتوانست جای پای برای خود باز نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۳

الباب السادس - المطلق و المقيد

اشاره

و فیه ست مسائل

المسألة الأولى - معنى المطلق و المقيد

عرفوا المطلق بأنه «ما دل علی معنی شائع فی جنسه» و یقابله المقید. و هذا التعریف (۱) قدیم بحثوا عنه کثیرا و احصوا علیه عدّة مؤاخذات یطول شرحها. و لا فائدة

(۱). (مطلق) در لغت به معنای (مرسل، و رها شده) می‌باشد و به عبارت دیگر مطلق چیزی است که به شیء مقید نشده باشد، و در مقابل آن (مقید) چیزی است که به شیئی مقید شده باشد مثلا می‌گویند (فلان مطلق العنان) یعنی فلان شخص به چیزی مقید و وابسته نمی‌باشد.

و اکثر اصولیین (مطلق) را (بأنه ما دل علی معنی شائع فی جنسه) «مطلق چیزی است که بر معنای شایع در جنس خود دلالت نماید» تعریف نموده‌اند و تعریف مذکور کثیرا مورد بحث قرار گرفته و بر آن مؤاخذات و خورده‌گیری‌های زیادی را شمرده‌اند و نظر بر اینکه تعریف مذکور از تعاریف لفظی و شرح الاسمی می‌باشد نه تعریف حقیقی، لذا اطاله کلام در شرح و بسط آن فایده‌ای ندارد (و ما در بحث عامّ و خاصّ راجع به تعریف شرح اللفظی و تعریف حقیقی توضیحات کافی بیان نمودیم) نکته قابل توجه در اینجا آن است که تعریف مذکور به همان معنای لغوی (مطلق) برگشت دارد، بنابراین اصولیین در رابطه با (مطلق و مقید) اصطلاح جدید و خاصی ندارند بلکه اصولیین مطلق و مقید را در همان معنای لغوی و عرفی که دارند بکار می‌برند.

مثال مطلق، مثلا مولی فرموده است: (اعتق رقبة) رقبة مطلق است و معنای آن در جنس خود شیوع دارد که جنس رقبة را چه مؤمن

باشد و چه کافر، شامل می‌شود به خلاف (اعتق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۴

فی ذکرها ما دام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقرب المعنى الذى وضع له اللفظ، لانه من التعاريف اللفظية.

و الظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص فى لفظى المطلق و المقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغة، فان المطلق مأخوذ من الاطلاق و هو الارسال و الشيوخ، و يقابله التقييد تقابل الملكة و عدمها، و الملكة التقييد و الاطلاق عدمها، و قد تقدم ص

۱۲۱

غاية الأمر أن ارسال كل شىء بحسبه و ما يليق به. فاذا نسب الاطلاق و التقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود فى المقام - فانما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى.

فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

و من موارد استعمال لفظ (۱) المطلق نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه: فمثلا

رقبه مؤمنة) که رقبه مقید به مؤمنه شده است و در جنس خود شیوع ندارد و رقبه کافره را شامل نمی‌شود.

نکته دیگری که قابل تذکر می‌باشد آن است که (و يقابله التقييد تقابل الملكة) تقابل بین مطلق و مقید از باب تقابل عدم و ملکه می‌باشد مثلا نسبت (عدم بصر) به چیزی داده می‌شود که ملکه و استعداد «بصر» داشتن را داشته باشد و اما نسبت عدم بصر، به دیوار صحیح نخواهد بود، بنابراین مطلق را به چیزی می‌توان نسبت داد که شائیت و ملکه تقیید شدن را داشته باشد، غایه الامر ... منتهی ارسال و اطلاق هر شئی به حسب لیاقت آن می‌باشد مثلا نسبت اطلاق را به لفظ رقبه می‌دهیم و می‌گوییم لفظ رقبه در «اعتق رقبه» مطلق است، اطلاق و ارسال رقبه نسبت به همان محدوده دلالت آن خواهد بود که (رقبه) رقبه مؤمنه و کافره را شامل می‌شود و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که اطلاق و ارسال مربوط به معنی و مدلول است، یعنی لفظی را که متصف به اطلاق می‌نماییم به اعتبار معنا و مدلول آن می‌باشد و الا ذات لفظ بدون ملاحظه معنا و مدلول آن، اطلاق و ارسال ندارد.

(۱). شیخ مظفر (ره) از عبارت (و من موارد استعمال ...) تا پایان مسئله اول چهار تا مطلب را بیان می‌فرماید:

مطلب اول: آن است که دو قسم مطلق داریم:

۱- مطلق افرادی که لفظ رقبه مثلا به اعتبار معنای خود، اطلاق و ارسال و شمول دارد که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۵

تمامی افراد رقبه را شامل می‌شود.

۲- مطلق احوالی که اطلاق و ارسال و شمول به اعتبار افراد نمی‌باشد بلکه به اعتبار حالات مدلول و معنای لفظ می‌باشد، مثلا (علم شخصی) (محمّد) و یا اسمی معرّف بلام عهد می‌باشد (العالم) که معنای آن همان یک فرد عالم مشخص می‌باشد، هیچ کدام به اعتبار معنا، شیوع و ارسال ندارد و لذا علم شخصی و معرّف بلام عهد را به اعتبار معنا و افراد نمی‌توان مطلق نامید، منتهی به اعتبار حالات و احوال، علم شخصی و معرّف به لام عهد به مطلق نام گذاری می‌شود مثلا مولی فرموده:

(اکرم محمّدا) نظر بر اینکه شخص می‌تواند حالات مختلفی داشته باشد از قبیل ملبّس بودن و معّم بودن و مکلا- بودن و غیر ذلك، لذا به اعتبار حالات می‌توانیم لفظ مطلق را بر علم شخصی اطلاق نماییم و بگوییم (که محمّد در رابطه با وجوب اکرام، مطلق است، یعنی محمّد مطلق در هر حالتی از حالات واجب الا-کرام می‌باشد (بنابراین علاوه بر مطلق فردی، مطلق احوالی هم وجود دارد).

مطلب دوم: (و كذلك عند ما نعرّف انّ العالم ...) آن است که با توجه بر اینکه مطلق گاهی به لحاظ افراد، اطلاق و ارسال دارد و

گاهی به لحاظ احوال ارسال و اطلاق خواهد داشت، بدین لحاظ (عام) گرچه بلحاظ افراد و شمول افرادی که دارد غیر از مطلق است و مطلق بر عام صادق نمی‌باشد و لکن به اعتبار حالات افراد مطلق بر عام صادق است، مثلا مولی فرموده (اکرم العلماء) جمع معرّف بلام است و همه افراد عام را شامل می‌شود و نظر بر اینکه وجوب اکرام برای افراد علما مثل زید عالم و بکر عالم ... ثابت است و افراد در هر حالتی باشند (معّم، ملبّس، مکلمّا و ...) واجب الاکرام هستند و این عام نسبت به حالات و احوال افراد، مطلق خواهد بود (البته غیر المفرده).

احوال مفرده آن است که باعث می‌شود (مثلا) (عالم) با داشتن آن حالت، موضوع حکم باشد مثل حالت عدالت، بنابراین عام نسبت به حالات غیر مفرده مطلق می‌باشد.

مطلب سوّم: (و علی هذا فمعنی المطلق ...) آن است که بنا بر بیان مذکور باید مطلق را آن چنان تعریف نماییم که مطلق افرادی و احوالی را شامل گردد باید بگوییم مطلق: هو شیوع اللفظ وسعته باعتبار مدلوله من المعنی و احواله.

مطلق عبارت است از شیوع و شمول و سعۀ لفظ به اعتبار مدلول و معنا و احوال آن معنا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۶

عند ما نعرف ان العلم الشخصی و المعرف بلام العهد لا یسمیان مطلقین باعتبار معناهما، لأنه لا شیوع و لا ارسال فی شخص معین - لا ینبغی أن نظن أنه لا یجوز أن یرسمی العلم الشخصی مطلقا، فانه إذا قال الأمر: (اکرم محمدا) و عرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفه و لم یقید بالحکم بحال من الاحوال نستطیع ان نعرف أن لفظ محمد هنا او هذا الکلام بمجموعه یصح ان نصفه بالاطلاق بلحاظ الاحوال، و ان لم یکن له شیوع باعتبار معناه الموضوع له. اذن للاعلام الشخصیة و المعرف بلام العهد اطلاق فلا یختص المطلق بماله معنی شایع فی جنسه کاسم الجنس و نحوه.

و كذلك عند ما نعرف أن العام لا- یرسمی مطلقا، فلا ینبغی أن نظن انه لا یجوز ان یرسمی مطلقا أبدا، لانا نعرف أن ذلك انما هو بالنسبة إلى أفراده اما بالنسبة إلى أحوال

در این صورت تعریف مطلق، مطلق افرادی و احوالی را شامل خواهد شد.

مطلب چهارم: (و لکن لا علی ان یکون ذلك الشیوع) آن است که فرق بین مطلق و عام این است که عام بالوضع دلالت بر شیوع و شمول و ارسال دارد و مطلق بحکم عقل دلالت بر شیوع و شمول دارد، به عبارت دیگر مثلا نکره در سیاق نفی (ما رأیت رجلا) که یکی از الفاظ عموم است دلالت آن بر شمول و عموم از باب این است که نکره در سیاق نفی برای عموم و شمول وضع شده است و عموم و شمول مستعمل فیه و موضوع له لفظ نکره در سیاق نفی، می‌باشد و اما دلالت رقبه در اعتق رقبه بر شمول و عموم از باب استعمال لفظ در موضوع له نمی‌باشد بلکه به حکم عقل و مقدا حکمت دلالت بر شمول و عموم دارد.

مؤلف:

فرمایش مرحوم مظفر مبنی بر آنکه فرق بین عام و مطلق آن است که عموم و شمول در عام مستند به وضع است و در مطلق، مستند به حکم عقل و مقدمات حکمت می‌باشد قابل خدشه می‌باشد چه آنکه خود مرحوم مظفر در مبحث (الفاظ عموم) «مفرد معرّف بالف و لام» جنس را از جمله الفاظ عموم شمرده و تصریح فرمودند که استفاده عموم و شمول از مفرد معرّف، بالاطلاق و به مقتضی مقدمات حکمت می‌باشد نه آنکه مستند به وضع باشد، بنابراین در مورد فرق بین «عام» و «مطلق» باید بگوییم که استغراق و شمول افراد در عام بنحو عطف به «واو» است و در مطلق به نحو عطف به او خواهد بود مثلا اکرم العلماء به معنی اکرم زید العالم و بکر العالم و ... می‌باشد و اعتق رقبه به معنای اعتق رقبه مؤمنه او کافره می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۷

افزاده غیر المفردة فانه لا مضایقه فی أن نسّمیه مطلقا. اذن لا مانع من شمول تعریف المطلق المتقدم (و هو ما دل علی معنی شایع فی جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتباره افراده.

و علی هذا فمعنی المطلق هو شیوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنی و احواله، و لكن لا علی أن یكون ذلك الشیوع مستعملا فی اللفظ كالشیوع المستفاد من وقوع النكرة فی سباق النفی و الا كان الكلام عاما لا مطلقا.

المسألة الثانية – الاطلاق و التقييد متلازمان

اشرنا إلى ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها، لأن الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن یقید. فیتبع الاطلاق التقييد فی الامکان، (۱) أي

(۱). مقصود و هدف بحث در مسئله دوم از مسائل ششگانه مطلق و مقید دو نکته می باشد:

نکته اول: آن است که تقابل بین اطلاق و تقييد از باب تقابل عدم و ملكه می باشد و اطلاق و تقييد با هم تلازم دارند چه آنکه اطلاق عبارت است از عدم تقييد چیزی که شأنیست و ملكه مقید شدن را داشته باشد، بنابراین اطلاق از لحاظ امکان و عدم امکان تابع تقييد است، به این معنا: اطلاق در کلامی مطرح می شود که آن کلام قابلیت مقید شدن را دارد و لكن مقید نشده باشد و اگر در کلامی تقييد امکان پذیر نباشد اطلاق را نمی تواند بپذیرد، و سرانجام آن کلام نه مطلق است و نه مقید، و لو آنکه متکلم در مورد آن کلام یا تقييد و یا اطلاق را منظور داشته باشد بنابراین تقييد و اطلاق لازم ملزوم هم می باشند.

نتیجه بحث آن است که در مسئله واجب توصیلی و تعبدی مثلا مولی فرموده (صلّ) صیغه امر اگر نسبت به قصد قربت اطلاق داشته باشد معنایش آن است که در صورت شک در اینکه آیا قصد قربت جزء و یا شرط صلاة می باشد یا خیر؟ به اطلاق صیغه امر تمسک می نماییم و قید قصد قربت را نفی خواهیم نمود و نتیجه می گیریم که قصد قربت در صلاة جزئیست و شرطیت ندارد و لكن برای صیغه امر، نسبت به قصد قربت اطلاق، امکان ندارد بخاطر آنکه تقييد صیغه امر را به قصد قربت بمعنی القصد الامر، غیر ممکن است بخاطر همان اشکال تقدیم شیء بر نفس شیء که در سابق بیان گردید، بنابراین نظر بر اینکه قید قصد قربت در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۸

انه إذا امکن التقييد فی الکلام و فی لسان الدلیل امکن الاطلاق و لو امتنع استحال الاطلاق. بمعنی انه لا یمکن فرض استکشاف الاطلاق و ارادته من کلام المتکلم فی مورد لا یصح التقييد. بل یكون مثل هذا الکلام لا مطلقا و لا مقیدا، و ان کان فی الواقع أن المتکلم لا بد ان یرید احدهما. و قد تقدم مثاله فی بحث التوصلی و التعبدی ص ۱۲۲. اذ قلنا: ان امتناع تقييد الامر بقصد الامثال یستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القید.

و ذکرنا هناک کیف یمکن استکشاف ارادة الاطلاق باطلاق المقام لا باطلاق الکلام الواحد.

المسألة الثالثة – الاطلاق فی الجمل

الاطلاق لا یختص بالمفردات – كما یظهر (۱) من کلمات الاصولیین – اذ مثلوا

کلام اولّ و واحد مولی، راه ندارد کلام و امر واحد و اولّ مولی، نسبت به قصد قربت اطلاق نخواهد داشت و لذا مولی که فرموده (صلّ) نسبت به قصد قربت اطلاق ندارد، یعنی از اطلاق کلام مولی که فرموده (صلّ) نمی توانیم کشف کنیم که مراد مولی مطلق

صلاة است چه قصد قربت داشته باشد و یا نداشته باشد، بنابراین کلام مولی (صلّ) نسبت به قصد قربت اطلاق کلامی ندارد ولی ممکن است کلام مولی اطلاق مقامی داشته باشد به این معنا که مولی اگر قصد قربت را در صلاة لازم می‌دانست باید با امر دوم (افعل صلاتک مع القصد القربه) شرطیت و یا جزئیت قصد قربت را اعلام نماید و از اینکه مولی به امر اول اکتفا کرده و امر دوم را نیاورده است کشف می‌کنیم که مولی مطلق صلاة را خواسته و قصد قربت اعتبار نخواهد داشت، این اطلاق را اطلاق مقامی می‌گویند.

بنابراین معنای عبارت کتاب (و ذکرنا هناک کیف یمکن استکشاف ...) واضح می‌شود (یعنی در بحث تقسیمات اولیه و ثانویه واجب، ذکر کردیم که چگونه ممکن است اراده اطلاق از طریق اطلاق مقامی کشف گردد، و امّا اراده اطلاق، از طریق اطلاق کلام واحد (و امر اول)، کشف نخواهد شد، چه آنکه کلام واحد و امر اول مولی (صلّ)، نسبت به قصد قربت تقید ندارد و لذا اطلاق هم نخواهد داشت.

(۱). غرض بحث در مسئله سوم آن است که علی‌رغم آنچه که از کلمات اصولیین (مبنی بر اینکه برای مطلق به اسم جنس و نکره مثال زده‌اند) ظاهر می‌شود، اطلاق اختصاص به ۵]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۳۱۹

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱، ص: ۳۱۹

للمطلق باسم الجنس و علم الجنس (۱) و النکره، بل یكون فی الجمل ایضا کاتلاق صیغه افعال الذی یقتضی استفادۀ الوجوب العینی و التعینی و النفسی، فان الاطلاق فیها انما هو

مفردات ندارد، بلکه اطلاق نسبت به جملات ایضا مطرح است، مثلاً از طریق اطلاق صیغه افعال، وجوب عینی و تعینی و نفسی استفاده می‌شود و وجوب کفائی و تخیری و غیره نیاز به قید زائدی دارد و همچنین جمله شرطیه (إن جاءک زید فاکرمه) اطلاق دارد که دلالت بر انحصاریت علیت شرط برای جزاء خواهد داشت، بنابراین مطلق در مورد مفرد و جمله مطرح خواهد بود. منتهی در مباحث آینده اطلاق مربوط به مفردات و الفاظ مفرد مورد نظر می‌باشد و از اطلاق بعضی جمله‌ها در مناسبت‌هایی که گذشت بحث شده است، مثلاً در بحث اوامر از اطلاق صیغه افعال و در بحث مفاهیم از اطلاق جمله شرطیه، سخن به میان آمده (و لعلّ عدم شمول البحث ...) شاید جهت آنکه اصولیین برای مطلق، الفاظ مفرد را مثال آورده‌اند تا شامل مطلق در جملات، نشود، آن باشد که مطلق جملات ضابطه کلی ندارد و با اینکه اصح آن است که مقدمات حکمت شامل مطلقات جمله هم خواهد بود. (۱). اسم جنس مانند انسان، رجل، فرس، حیوان، و سواد و بیاض.

فرق بین اسم جنس و جنس: همان‌طوری که از سخنان محقق قمی (ره) و صاحب فصول (ره) صریحاً استفاده می‌شود: انّ الجنس هو الطبیعة و اسم الجنس هو اللفظ الدالّ علیها.

جنس همان طبیعت انسان است و اسم جنس همان لفظ (ان س ان) است که دلالت بر طبیعت دارد، و امّا «نکره» مثل رجل، (و جاء رجل من اقصى المدینه)، و مرثه، البته بدون آنکه در سیاق نفی باشد و الا اگر در سیاق نفی باشد از الفاظ عموم می‌باشد.

و امّا «علم جنس» آن است که وضع شده برای طبیعت (بما هی متعینۀ بالتعین الذّهنی) نه بما هی هی، مانند (اسامه) و فرق بین علم جنس و اسم جنس آن است که علم جنس وضع شده برای ماهیت متحده با ملاحظه تعین و حضور آن طبیعت در ذهن مانند (اسامه) و لذا با علم جنس معامله معارف می‌کنند و آن را جزء معارف بحساب می‌آورند.

و امّا اسم جنس برای تعریف و تعیین وضع نشده است و امّا یحصل التعریف و التعین فیہ بالآله، مانند الف و لام.

بنابراین علم جنس به «جوهره» دلالت بر تعریف و تعیین دارد و اسم جنس بالآله، دلالت بر تعیین و تعریف خواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۰

من نوع اطلاق الجملة. و مثله اطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط.

و لكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الالفاظ المفردة، و لعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها، و ان كان الاصح ان بحث مقدمات الحكمة يشملها. و قد بحث عن اطلاق بعض الجمل في مناسباتها كاطلاق صيغة افعال و الجملة الشرطية و نحوها.

المسألة الرابعة - هل الاطلاق بالوضع؟

اشاره

لا شك في ان الاطلاق في الاعلام بالنسبة إلى الاحوال - كما تقدمت الاشارة اليه - ليس بالوضع، بل انما يستفاد من مقدمات الحكمة.

(۱)

(۱). در مسئله چهارم منظور و غرض بحث آن است که سرمنشأ اطلاق و شمول در الفاظ مطلق، آیا وضع است و یا آنکه حکم عقل و مقدمات حکمت می باشد؟ شیخ مظفر (ره) سه مورد از موارد اطلاق را بیان می فرماید که در دو مورد خلافی در سرمنشأ اطلاق وجود ندارد و در مورد سوم بین علما اختلاف است.

مورد اول: (لا- شك في ان الاطلاق في الاعلام ...) اعلام شخصی مثل محمّد و محمود و زید و عمر، گرچه از نظر معنا و مدلول شیوع و اطلاقی ندارند، ولی همان طوری که قبلاً- به آن اشاره گردید، نسبت به احوالات و حالات مختلفه‌ای که دارد، اطلاق و شمول خواهد داشت، مثلاً مولی فرموده (اکرم زیدا) زید در هر حالتی از حالات شخصی خود باشد (قائم باشد، قاعد باشد، معتم باشد، مکلّاً باشد و ...) واجب الاکرام است و اطلاق علم شخصی نسبت به احوالات، مستند به وضع نمی باشد چه آنکه زید برای ذات معینی وضع شده است و اطلاق احوالی موضوع له زید نمی باشد بلکه اطلاق احوالی برای زید از مقدمات حکمت و حکم عقل استفاده می شود.

مورد دوم: (و كذلك اطلاق الجمل ...) اطلاق جملات، مانند صیغه افعال و جمله شرطیه ایضا مستند به مقدمات حکمت می باشد و در اینکه اطلاق جملات مستند به مقدمات حکمت است بین علما خلاف و نزاعی وجود ندارد.

اما مورد سوم: (و انما الذی وقع فيه البحث ...) که مورد بحث و نزاع واقع شده است اطلاق اسماء اجناس و مشابه آنکه اعلام اجناس باشد، می باشد که آیا اطلاق اسماء اجناس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۱

و كذلك اطلاق الجمل و ما شابهها - ایضا - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة.

و هذا لا خلاف فيه.

و انما الذی وقع فيه البحث هو أن الاطلاق في اسماء الاجناس و ما شابهها (۱) هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي ان أسماء الاجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة و مرسله علی وجه يكون الارسال أي الاطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له

بالوضع است و یا آنکه سرمنشأ آن مقدمات حکمت می‌باشد.

به عبارت دیگر آیا اسم جنس مثل (رجل) برای (ذات آن چنانچه که دارنده صفت رجلیت است و به حیثی باشد که شمول و عموم داشته باشد) وضع شده است یعنی شمول و عموم جزء موضوع له رجل می‌باشد همان‌طوری که لفظ کل برای عموم و شمول وضع شده است، و یا آنکه لفظ (رجل) برای (طبیعت من ثبت له الرّجلیة من حیث هی) وضع شده است که شمول و عموم در موضوع له (رجل) اخذ نشده و شمول و عموم و اطلاق باید از دالّ آخری استفاده گردد؟ بین علما اختلاف و نزاع شده است.

مشهور از علمای قدیم تا زمان سلطان العلماء معتقد بودند که مثلاً (رجل) برای جنس مرد با حیثیت شمول و اطلاق، وضع شده که در این صورت دلالت رجل بر اطلاق و شمول، مستند به وضع خواهد بود چه آنکه شمول و اطلاق در موضوع له رجل، اخذ شده و جزء موضوع له آن می‌باشد، و سلطان العلماء (ره) و علمای بعد از او معتقدند که رجل برای طبیعت (ذاتی که ثبت له الرّجلیة) وضع شده و شمول و اطلاق در موضوع له آن اخذ نشده است و استفاده اطلاق و شمول از آن، نیاز به دالّ آخری دارد، بنا بر قول اول اگر (رجل) در مقید استعمال شود مثلاً بگویم اکرم رجلاً عادلاً، استعمال، مجاز می‌باشد و بنا بر قول دوم نظر بر اینکه موضوع له (رجل) طبیعت است چه در مطلق و چه در مقید استعمال شود، حقیقت می‌باشد برای اینکه در هر دو صورت در موضوع له خود که همان طبیعت باشد استعمال شده است.

مرحوم مظفر (ره) قول سلطان العلماء را می‌پذیرد و برای توضیح مطلب امور ثلاثه‌ای را که فواید فراوانی در بر دارد، مورد توجه قرار می‌دهد و به توضیحات امور ثلاثه خواهیم پرداخت.

(۱). یعنی آنچه که مشابه جمله است مانند مشتقات مثلاً- اسم فاعل (فاضل) گرچه جمله نیست ولی مشابه جمله خواهد بود که اطلاق مشتق ظهور در من تلبس بالمبدا دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۲

اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء - أو انها موضوعه لنفس المعاني بما هي و الاطلاق يستفاد من دال آخر، (۱) و هو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ - وهذا القول الثاني اول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الاصول، و تبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

و على القول الاول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، و على القول الثاني يكون حقيقة.

و الحق ما ذهب اليه سلطان العلماء، بل قيل ان نسبة القول الاول إلى المشهور مشكوك فيها. و لتوضيح هذا القول و تحقيقه (۲) ينبغي بيان امور ثلاثة تنفع في هذا الباب

(۱). دالّ آخر عبارت است از (نفس مجرد بودن لفظ از قيد) البته مجرد بودن لفظ از قيد، زمانی دلالت بر اطلاق می‌کند که مقدمات حکمت قابل تطبیق در آن لفظ باشد.

(۲). شیخ مظفر (ره) در رابطه با مشخص ساختن موضوع له اسماء اجناس اموری را با تفصیلات و توضیحات گسترده‌ای بیان می‌نماید گرچه در بیان امور آتیه از روش و سبک همیشگی خود که رعایت اختصار در بیان مطالب باشد، با اعتراف خود، خارج شده است ولی نظر بر اینکه در طیّ بیان امور، مطالب و حقایق مهمی را کشف می‌نماید لذا می‌توان خروج ایشان را اضطراری تلقی نمود.

علی ای حال در امر اول تحت عنوان (اعتبارات الماهیة) دو تا مطلب را با توضیحات جالبی به اثبات می‌رساند:

مطلب اول: کشف اشتباه و خطایی است که مرحوم صاحب کفایه هروی (ره) در مورد ماهیت (مهمله من حیث هی) و ماهیت (لا بشرط مقسمی) مرتکب شده است یعنی هر دو ماهیت را به یک معنا حساب کرده است.

مطلب دوم: اثبات آنکه ماهیت (لا بشرط مقسمی) نمی‌تواند موضوع له اسماء اجناس باشد.

جهت روشن شدن آن دو مطلب و توضیح عبارات مرحوم مظفر (ره) ابتدا مبنا و نظر صاحب کفایه را در مورد ماهیت و اقسام آن به طور اختصار بیان می‌کنیم و سپس نظر و مبنای مرحوم مظفر را در این زمینه مورد توجه قرار داده و سرانجام بعضی از عبارات کتاب را تا حدودی که به سرحد توضیح و اضحات نرسد، توضیح خواهیم داد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۳

(نظر و مبنای صاحب کفایه (ره) در مورد اعتبارات ماهیت)

او چنین می‌فرماید: ماهیت انسان، رجل، و مرثه... تارة بما هی هی مهملة مبهمه بدون آنکه چیزی (حتی لا بشرط ماهیت) ملاحظه گردد، ملاحظه می‌شود این قسم را «لا بشرط مقسمی» می‌نامند، (لا بشرط) می‌گویند بخاطر آنکه ماهیت، مشروط به هیچ چیزی نشده است (و مقسمی) می‌گویند بخاطر آنکه این قسم مقسم می‌شود برای سه قسم دیگر که بیان خواهد شد مانند (کلمه) که مقسم است و (اسم) و (فعل) و (حرف) اقسام او خواهند بود.

و اخری ماهیت بما هی هی مهملة مبهمه ملاحظه می‌شود منتهی لا بشرطیت ماهیت ایضا لحاظ می‌گردد، این قسم دوم «لا بشرط مقسمی» نام دارد مثلا ماهیت انسان را ملاحظه می‌کند و لا بشرطیت آن نسبت به عالم بودن و عالم نبودن ایضا ملاحظه می‌گردد (لا بشرط) می‌گویند بخاطر آنکه ماهیت مشروط بوجود علم و عدم علم نمی‌باشد و قسمی می‌گویند. بخاطر آنکه یکی از اقسام ماهیت شماره یک می‌باشد. و ثالثة ماهیت در حالی که مقید به وجود شیء است، ملاحظه می‌شود مانند ملاحظه ماهیت انسان مقیده به عالم بودن، این قسم سوم در حقیقت یکی از اقسام ماهیت شماره یک می‌باشد (ماهیت به شرط شیء) نام دارد.

رابعة ماهیت در حالی که مقید به عدم شیء است ملاحظه می‌گردد مانند ملاحظه ماهیت انسان مقیده به عدم عدالت، اسم این قسم چهارم را (ماهیت بشرط لا) گذارده‌اند.

این بود ما حصل فرمایش مرحوم صاحب کفایه (ره) توجه فرمودید که صاحب کفایه تبعا لبعض الفلاسفة الاجلاء، ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مقسمی، را یک قسم قلمداد نموده و آن را مقسم قرار داده و سه قسم بعدی را به عنوان اقسام ثلثه برای آن معرفی فرمودند (دقت فرمایید) سرانجام اقسام ماهیت طبق مبنای صاحب کفایه (ره) روی هم رفته از چهار قسم تجاوز نکرد، که ماهیت «لا بشرط مقسمی» را با «ماهیت مهمله» یکی حساب نمود و آن را مقسم قرار داد و ماهیت «لا بشرط مقسمی» و «بشرط شیء» و «بشرط لا» را اقسام ثلثه آن معرفی کرد.

و لکن «ماهیت مهمله» من حیث هی را با ماهیت «لا بشرط مقسمی» یکی دانستن، از نظر مرحوم مظفر خطا و اشتباه می‌باشد، بلکه ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مقسمی، جدای از هم بوده و هر کدام حساب جداگانه‌ای دارد و از نظر معنا، مغایر هم خواهد بود، بنابراین اقسام ماهیت طبق نظر شیخ مظفر (ره) و دیگر محققین، پنج تا خواهد بود و آن اقسام طبق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۴

بیان کتاب از قرار ذیل است:

۱- (ان تعتبر الماهیة مشروطة بذلك الامر الخارج ...) قسم اول آن است که اعتبار ماهیت، مشروط به یک امر خارج از ذات و ذاتیات ماهیت باشد مثلا ماهیت رقبه‌ای که واجب العتق باشد مشروط به ایمان که امر خارج از ذات رقبه است اعتبار شده است، این قسم ماهیت را «ماهیت به شرط شیء» می‌نامند.

۲- (ان تعتبر مشروطة بعدمه ...) ماهیت نسبت به امر خارج از ذات مقایسه شود و مشروط به عدم آن امر خارج، اعتبار گردد مانند ماهیت مسافری که وجوب قصر متوجه او شده است مشروط به عدم کونه عاصیا لله، اعتبار شده است که این قسم، «ماهیت به شرط لا» نام دارد.

۳- (الّا تعتبر مشروطه...) ماهیت نسبت به امر خارج از ذات خود لا بشرط وجود امر خارج، و لا بشرط عدم امر خارج، اعتبار شده باشد مانند ماهیت انسان که مورد وجوب صلاة قرار گرفته، نسبت به حرّیت، لا بشرط ملاحظه شده که حرّیت و عدم حرّیت دخل در وجوب صلاة ندارد و این قسم را «لا بشرط قسمی» می‌گویند لا بشرط می‌گویند چرا و قسمی می‌گویند چرا؟ وجهش قبلا بیان گردید.

۴- (الثانی انّ المقصود من الماهیة «لا- بشرط قسمی»...) قسم چهارم از ماهیات، ماهیت («لا بشرط مقسمی» است) که ماهیت به عنوان لا بشرط اعتبار شده باشد منتهی لا بشرط آن‌چنان‌ه‌ای که مقسم است برای اقسام ثلاثه مذکور (که بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی باشند).

۵- (الاول انّ المقصود من «الماهیة المهملة»...) قسم پنجم از ماهیات ماهیت مهمله من حیث هی است که ذات ماهیت بما هی با قطع نظر از جمیع معادای ذات، لحاظ شود.

توجه فرمودید که شیخ مظفر (ره) تعداد ماهیات را به پنج تا رساند و ماهیت مهمله را جدای از ماهیت لا بشرط مقسمی بحساب آورد.

هم‌اکنون می‌پردازیم به اینکه چرا آن دو ماهیت به دو معنای مغایر هم باشند و چرا طبق نظر صاحب کفایه (ره) و بعض بزرگان فلاسفه هر دو ماهیت به یک معنا نباشند؟

مرحوم مظفر (ره) دو تا فرق اساسی و تفاوت بنیادی میان (ماهیت مهمله) و (ماهیت لا بشرط مقسمی) همانند تفاوت و فرق میان ماه من تا ماه گردون، معرفی می‌فرماید:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۵

فرق اول: آن است که ماهیت مهمله حالتی دارد که آن حالت در ماهیت لا بشرط مقسمی وجود ندارد و آن حالت آن است که در ماهیت مهمله، نظر شخص نظاره‌گر و ملاحظه‌کننده، به ذات ماهیت بما هی می‌باشد بدون آنکه ماهیت نسبت به غیر و امر خارج از ذات ماهیت، مقایسه گردد، به عبارت دیگر در ماهیت مهمله نظر، از حدّ ذات و ذاتیات بشیء خارج از ذات و ذاتیات، تجاوز نخواهد کرد یعنی آن ماهیت بما هی می‌ملاحظه می‌شود و نظر مقصور به ذات و ذاتیات آن خواهد بود، و اما در ماهیت لا بشرط مقسمی نظر، به ماهیت در رابطه با مقایسه آن با امر خارج از ذات، خواهد بود که آیا در ماهیت رقبه مثلا امر خارج اعتبار دارد یا خیر؟ که این ماهیت لا بشرط مقسمی بخاطر آنکه با امر خارج مقایسه شده است لذا از سه حال بیرون نمی‌باشد یا نسبت به امر خارج از ذات، بشرط شیء است و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی می‌باشد.

بنابراین آنچه که (مقسم) برای اقسام ثلاثه می‌شود ماهیتی است که مانند اقسام ثلاثه باید مقیس الی امر الخارج باشد و آن ماهیت، همان ماهیت لا بشرط مقسمی است، نه ماهیت مهمله، چه آنکه مقسم آن است که در ضمن اقسام وجود پیدا کند چنانچه «کلمه» در ضمن اسم یا فعل و یا حرف، وجود پیدا می‌کند و اگر کلمه وجود مستقل غیر از فعل و اسم و حرف داشته باشد معلوم می‌شود که (کلمه) مقسم برای اسم و فعل و حرف نخواهد بود، و ماهیت مهمله وجود مستقل در ذهن دارد معلوم می‌شود که (مقسم) برای اقسام ثلاثه نمی‌باشد و ماهیت لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و در ضمن یکی از اقسام ثلاثه باید وجود پیدا نماید، بنابراین فرق اول این شد که ماهیت مهمله لحاظش در محدوده ذات و ذاتیات است و ماهیت لا بشرط مقسمی در رابطه با امر خارج از ذات و ذاتیات ملاحظه می‌شود.

و فرق دوم (علی انّ اعتبار الماهیة غیر مقیسه...) آن است که ماهیت مهمله اعتبار ذهنی دارد و در ذهن وجود مستقل دارد ولی ماهیت لا بشرط مقسمی نه در ذهن و نه در خارج وجود مستقل ندارد، بنابراین ماهیت مهمله هرگز نمی‌تواند (مقسم) برای اقسام ثلاثه مذکوره باشد و مقسم اقسام ثلاثه همان ماهیت لا بشرط مقسمی خواهد بود.

(و علیه فنحن نسلّم انّ الماهیة...) در پایان بحث می‌فرماید: از نظر اصطلاحات علماء سه تا (لا بشرط) قابل تصوّر است:

۱- «به ماهیت مهمله» لا بشرط گفته می‌شود به اعتبار اینکه در ماهیت مهمله محوطه لحاظ،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۶

و فی غیر هذا الباب. و بها تکشف للطالب ما وقع للعلماء الاعلام من اختلاف فی التعبير بل فی الرأی و النظر. و هذه الامور التي ینبغی بیانها هی کما یلی:

۱- اعتبارات الماهیة

المشهور ان للماهیة ثلاثة اعتبارات، إذا قیست إلى ما هو خارج عن ذاتها، کما إذا قیست الرقبة إلى الايمان عند الحكم علیها بحکم ما کوجوب العتق. و هی:

۱- ان تعتبر الماهیة مشروطةً بذلک الامر الخارج. و تسمی حينئذ (الماهیة بشرط شیء) کما إذا کان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أی بشرط كونها مؤمنة.

۲- ان تعتبر مشروطةً بعدمه. و تسمی «الماهیة بشرط لا»، کما إذا کان القصر واجبا فی الصلاة علی المسافر غیر العاصی فی سفره، أی بشرط عدم كونه عاصیا لله فی سفره. فاخذ عدم العصیان قیدا فی موضوع الحكم.

ذات و ذاتیات ماهیت است و مشروط به امر خارج از ذات و ذاتیات نبوده و بلکه اصلا ماهیت مقیس إلى امر خارج نمی‌باشد.

۲- به ماهیت «لا بشرط مقسمی» ایضا لا بشرط گفته می‌شود به اعتبار اینکه ماهیت با امر خارج از ذات مقایسه می‌شود ولی مشروط به امر خارج نمی‌شود.

۳- به ماهیت «لا بشرط قسمی» ایضا لا بشرط گفته می‌شود به اعتبار اینکه ماهیت آن به امر خارج از ذات مقایسه شده و نه وجود امر در خارج شرط شده و نه عدم امر در خارج شرط گردیده است، بنابراین (لا بشرط) در موارد ثلاثة بکار گرفته می‌شود اما در هریک به اعتبار خاصی خواهد بود.

مطلب دوّم: (کما اتضح ایضا انّ الثانی...) نظر بر اینکه ماهیت لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و در ذهن اگر لحاظ شود باید در ضمن یکی از افراد خود لحاظ گردد، لذا به اعتبار آن ماهیت حکم برای ماهیت ثابت نمی‌شود و نمی‌تواند موضوع له اسم جنس باشد چه آنکه اگر واضع ماهیت لا بشرط مقسمی را تصور نماید باید در ضمن (بشرط شیء و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی) ملاحظه نماید و اسم جنس را برای یکی از آن اقسام وضع نماید و سرانجام استعمال اسم جنس در غیر آن قسم، باید مجاز باشد و حال آنکه چنین نیست، بنابراین ماهیت لا بشرط مقسمی هرگز نمی‌تواند موضوع له اسم جنس باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۷

۳- الا تعتبر مشروطةً بوجوده و لا بعدمه. و تسمی (الماهیة لا بشرط)، کوجوب الصلاة علی الانسان باعتبار كونه حرا مثلا، فان الحریة غیر معتبرة لا بوجودها و لا بعدمها فی وجوب الصلاة، لان الانسان بالنظر إلى الحریة فی وجوب الصلاة علیه غیر مشروط بالحریة و لا بعدمها فهو لا بشرط بالقیاس إليها.

و یسمی هذا الاعتبار الثالث (اللابشرط القسمی) فی قبال (اللابشرط المقسمی) الآتی ذکره. و انما سمی (قسمیا) لأنه قسم فی مقابل القسمین الاولین أی البشروطیة و البشروطلا. و هذا ظاهر لا بحث فیہ.

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

۱- قولهم: «الماهية المهملة».

۲- قولهم: «الماهية لا بشرط مقسمي».

أفهدان اصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد، او هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الاعلام: فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر (كفاية الاصول) تبعا لبعض الفلاسفة الاجلاء.

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

و توضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران:

(الاول)- ان المقصود من (الماهية المهملة): الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها. (۱)

(الثاني)- ان المقصود من الماهية (لا بشرط مقسمي): الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، و هي - أي الاعتبارات الثلاثة- الماهية بشرط شيء، و بشرط لا، و لا بشرط قسمي. و من هنا سمي (مقسما).

و إذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما

(۱). ذات ماهية انسان مثلا همان ماهيت انسان است و ذاتيات آن، جنس و فصل آن مانند (حيوان ناطق) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۸

للاعتبارات الثلاثة. و ذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين: و هما ان ينظر اليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، و أن ينظر اليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

و لا ثالث لهما.

و في الحالة الاولى تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم. و في الثانية لا- يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. و على هذا فالملاحظة الاولى مبينة لجميع الاعتبارات الثلاثة و تكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها و لا يصح أن يكون الشيء مقسما لاعتبارات نقيضه، لان الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير و الاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على ان اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية أخرى مستقلة، و المقسم يجب أن يكون موجودا بوجود أحد أقسامه، و لا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات الاقسام، و الا كان قسيما لها لا مقسما.

و عليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لا بشرط)، و لكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فان لهم في (لا بشرط)- على هذا- ثلاثة اصطلاحات:

۱- لا بشرط أي شيء خارج عن الماهية و ذاتياتها، و هي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها و ذاتياتها، و هي الماهية المهملة.

۲- لا بشرط مقسمي، و هو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة، أي لا بشرط اعتبار البشروطية و اعتبار البشروطلا و اعتبار اللابشرط، لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد و حيشية. و ليس هذا اعتبارا ذهنيا في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن الا

بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعین له مستقل غیر تعیناتها، و الا لما كان مقسما.
 ۳- لا بشرط قسمی، و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهیه المقیسه إلى ما هو خارج عن ذاتها.
 فاتضح ان (الماهیة المهملة) شیء و (اللابشرط المقسمی) شیء آخر. كما اتضح

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۹

ایضا ان الثانی لا معنی لأن يجعل من اعتبارات الماهیه علی وجه یثبت حکم للماهیه باعتبارها، او یوضع له لفظ بحسبه.

۲- اعتبار الماهیه عند الحكم علیها

و اعلم ان الماهیه إذا حکم علیها فاما ان یحکم علیها بذاتیاتها، و اما ان یحکم علیها بأمر خارج عنها. و لا ثالث لهما. (۱)

(۱). ملاحظه ماهیت در صورتی که حکمی از احکام متوجه آن ماهیت گردد، از قرار ذیل است، مثلا- ماهیت انسان با آنکه به ذاتیات خود محکوم می‌شود و یا به امر خارج از ذاتیات خود محکوم می‌شود و نظر بر اینکه این حصر، حصر عقلی می‌باشد لذا صورت سوّمی ندارد، علی ای حال صورت اولی دو صورت دارد یا حمل اولی و ذاتی است که محمول ماهیت، ذاتی آن بوده و در عین حال حدّ تام است مانند (انسان حیوان ناطق) که موضوع و محمول از نظر مفهوم متحدند و تنها تغایر اعتباری دارند که همان اعتبار اجمال و تفصیل است و یا آنکه حمل شایع و صناعی است که محمول ماهیت، ذاتی آن بوده و لکن به صورت حد ناقص می‌باشد مانند (انسان حیوان) و انسان ناطق که از نظر مفهوم با هم تغایر دارند و از نظر مصداق متحدند، در هر دو صورت از صورت اولی نظر، بر ذاتیات ماهیت حصر شده و ماهیت نسبت بما هو خارج عنها، ملاحظه نشده است.

صورت دوّمی آن است که ماهیت الی ما هو خارج عنها، ملاحظه شده است، به عبارت دیگر، ماهیت محکومیت پیدا می‌کند به چیزی که خارج از ذات آن ماهیت است و آن ماهیت در حالتی ملاحظه شده است که با آن امر خارج از ذات، مقایسه گردیده، بنابراین ماهیت مذکور به آن غیر (و امر خارج از ذات) باید به یکی از اعتبارات ثلاثه (بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی) ملاحظه شده باشد چه آنکه واقع الامر آن ماهیت در فرض که با امر خارج مقایسه می‌شود، از یکی از اعتبارات ثلاثه، بیرون نخواهد بود و از یک طرف آن ماهیت، با اعتبار لا بشرط مقسمی (که مقسم اعتبارات ثلاث است) ملاحظه نمی‌شود لما تقدّم که لا بشرط مقسمی تعین مستقلی ندارد و وجودی که دارد در ضمن یکی از اعتبارات ثلاث خواهد بود (ثم ان هذا الغیر ..) سپس آن امر خارج از ذات، که ماهیت (مقیسه الیه) ملاحظه شده است، از یکی از دو حال بیرون نمی‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۰

و علی (الاول)- فهو علی صورتین - ۱- أن یكون الحكم بالحمل الاوّلی، و ذلك فی الحدود التامة خاصه - ۲- أن یكون بالحمل الشائع، و ذلك عند الحكم علیها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده او الفصل وحده. و علی كلا الصورتین فان النظر إلى الماهیه

حالت اول: (فان كان هو المحمول ...) آن است که خود آن امر خارج برای ماهیت، محمول واقع می‌شود، مثلا- ماهیت انسان را بالنسبه إلى الكتابه که خارج از ذات ماهیت انسان است ملاحظه می‌کنیم و خود آن کتابت را محمول قرار می‌دهیم در این صورت متعین است که ماهیت انسان، نسبت به کتابه، باید به اعتبار (لا بشرط قسمی) بکار گرفته شود چه آنکه اگر بشرط شیء، اخذ شود (قضیه، بشرط محمول از آب درمی‌آید) یعنی اولاً: (یلزم أن تكون القضیه ضروریه ...) لازم می‌آید که قضیه ضروریه باشد و معنای

قضیه بشرط المحمول آن است که بگوئیم (الانسان الکاتب، کاتب) در صورتی که فرض بر آن است که در ما نحن فیه، قضیه باید به صورت قضیه ممکنه باشد، و ثانیاً: (علی ان اخذ المحمول ...) لازم می‌شود که شیء بر نفس خود حمل شود چه آنکه معلوم است که (الانسان الکاتب کاتب) حمل شیء بر نفس شیء خواهد بود و بدون تغایر، حمل شیء بر نفس شیء جایز نمی‌باشد. و همچنین (و اما اخذها بشرط لا ...) اگر آن ماهیت بشرط لا اخذ شود ایضا صحیح نمی‌باشد چه آنکه (یلزم التناقض ...) تناقض لازم می‌آید برای اینکه معنای قضیه این می‌شود که بگوئیم (الانسان بشرط عدم الكتابة کاتب) که موضوع به شرط عدم محمول اخذ شده و تناقض لازم می‌آید.

و امّا حالت دوّم: (و ان كان هذا لغير الخارج هو غير المحمول ...) اگر آن غیر و امر خارج از ذات که ماهیت با آن مقایسه شده است، خود محمول نباشد در این صورت ماهیت مذکور به یکی از اعتبارات ثلاث اخذ می‌شود (اما بشرط شیء) مانند جواز تقلید مجتهد بشرط عدالت، که ماهیت مجتهد نسبت به عدالت که امر خارج از ذات آن می‌باشد مقایسه شده و در رابطه با جواز تقلید که محمول آن ماهیت است، بشرط شیء ملاحظه شده است.

(و اما بشرط لا ...) ماهیت صلاة ظهر نسبت به حضور امام بشرط لا، اخذ شده و محکوم به وجوب شده است که با عدم حضور امام (ع)، نماز ظهر در روز جمعه واجب است و با حضور امام (ع) نماز جمعه واجب خواهد بود و (اما لا بشرط قسمی ...) مانند ماهیت (مؤمن) که نسبت به عدالت لا بشرط وجود آن و لا بشرط عدم آن، اخذ شده و جواز سلام بر آن حمل شده است (المؤمن جائز السلام علیه سواء كان عادلا او غير عادل).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۱

مقصود علی ذاتیاتها غیر متجاوز فیه الی ما هو خارج عنها. و هذا لا کلام فیه.

و علی (الثانی)، فانه لا بد من ملاحظتها مقیسه الی ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حیث هی، ای عن تقررها الذاتی الذی لا ینظر فیه الا الی ذاتها و ذاتیاتها. و هذا واضح لأن قطع النظر عن کل ما عداها لا یجتمع مع الحکم علیها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان.

و علیه لو حکم علیها بأمر خارج عنها و قد لوحظت مقیسه الی هذا الغیر، فلا بد أن تكون معتبره باحد الاعتبارات الثلاثه المتقدمه، اذ یتحیل أن یخلوا الواقع من أحدها - كما تقدم - و لا معنی لاعتبارها باللابشرط المقسمی، لما تقدم أنه لیس هو تعینا مستقلا فی قبال تلك التعینات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغیر - أي الامر الخارج عن ذاتها - الذی لوحظت الماهیه مقیسه الیه لا یخلو اما ان یكون نفس المحمول او شیئا آخر، فان كان هو المحمول فیتعین أن تؤخذ الماهیه بالقیاس الیه لا بشرط قسمی، لعدم صحه الاعتبارین الآخرین:

اما اخذها بشرط شیء، أي بشرط المحمول، فلا یصح ذلك دائما لانه یلزم أن تكون القضیه ضروریه دائما لاستحالة انفکاک المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. علی ان اخذ المحمول فی الموضوع یلزم منه حمل الشیء علی نفسه و تقدمه علی نفسه، و هو مستحیل الا إذا كان هناك تغایر بحسب الاعتبار كحمل الحيوان الناطق علی الانسان فانهما متغایران باعتبار الاجمال و التفصیل. و اما اخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلا یصح لانه یلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة یتحیل حمل الكتابة علیه.

و ان كان هذا الغیر الخارج هو غير المحمول، فیجوز أن تكون الماهیه حینئذ مأخوذه بالقیاس الیه بشرط شیء كجواز تقلید المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، او لا بشرط، كجواز السلام علی المؤمن مطلقا بالقیاس الی العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها. كما یجوز أن تكون مهمله غیر مقیسه الی شیء غیر محمولها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۲

و لكن قد يستشكل في كل ذلك (۱) بان هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا

(۱). ما حصل اشكال آن است که در قضایای مذکوره موضوع، موجود ذهنی می‌باشد چه آنکه موضوع در قضایای مذکوره ماهیت است همان‌طوری که بیان شد ماهیت، به یکی از اعتبارات ثلاث، تنها در ذهن وجود دارد یعنی موطن و ظرف آن ذهن است، بنابراین موضوع، در همه قضایای مذکوره موجود ذهنی خواهد بود و موجود ذهنی بودن موضوع قضایا، دو تا مفسده دارد: یکی اینکه قضایای خارجه (قتل من فی الحتام) و قضایای حقیقیه (که عمده قضایا می‌باشد مانند (الصلاة واجبة) کلا باطل می‌شوند و لازم می‌شود که غیر از قضایای ذهنی دیگر قضیه حقیقی و خارجی وجود نداشته باشد. دیگر آنکه امثال تکالیف غیر ممکن می‌شود بخاطر آنکه مولی مثلا فرموده (الصلاة واجبة) صلاة تنها وجود ذهنی دارد و مولی صلاة ذهنی را واجب ساخته و برای مکلف ایجاد صلاة ذهنی غیر مقدور است.

ما حصل جواب آن است که موضوع حکم در قضایای مورد نظر، ماهیت مقید به اعتبار و وجود ذهنی نمی‌باشد، بلکه موضوع، ذات ماهیت، با قطع نظر از اعتبار و لحاظ ذهنی آن خواهد بود، در مثال الصلاة واجبة گرچه صلاة در ذهن تصور شده و اعتبار و لحاظ ذهنی دارد ولی آنچه که موضوع حکم و جواب است، ذات صلاة است نه صلاة موجود به وجود ذهنی، به عبارت دیگر: جنبه اعتبار و لحاظ ذهنی صلاة که به یکی از اعتبارات ثلاث اخذ شده است، نه تمام موضوع، است و نه جزء موضوع می‌باشد اگر اعتبارات و لحاظ ذهنی ماهیت، قید موضوع و یا تمام موضوع بود اشکال وارد می‌شد در صورتی که ماهیت بدون اعتبار ذهنی، موضوع واقع شده است، و لذا اشکال مزبور وارد نمی‌باشد، و الا اگر ماهیت، با قید اعتبار و لحاظ ذهنی آن، موضوع قضایا باشد لازم می‌شود که در همه قضایا ماهیت بشرط شیء، موضوع باشد و حال آنکه چنین نخواهد بود، آری تنها نقشی را که لحاظ و اعتبار ذهنی، در قضایا ایفا می‌نماید آن است که اعتبار و لحاظ ذهنی مصحح و مجوز موضوعیت ماهیت خواهد بود، به این معنا که ماهیت بدون اعتبار و لحاظ ذهنی نمی‌تواند موضوع حکم واقع شود بلکه ماهیت، در صورتی می‌تواند موضوع حکم باشد که اعتبار و لحاظ ذهنی داشته باشد، (و مما یقرّب ما قلناه ...) و از چیزهایی که مؤید مطلب فوق می‌باشد آن است که موضوع و محمول در مقام حمل باید تصور شود و بدون تصور موضوع و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۳

موطن لها الا الذهن، فلو تقيدت الماهية باحدها عند ما تؤخذ موضوعا للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية (۱) عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، و لبطلت القضايا الخارجية، (۲) و الحقیقیه، مع انها عمده القضايا، بل لاستحال فی التكاليف الامتثال، لان ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجاده فی الخارج.

و هذا الاشكال وجیه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيدا فی الموضوع أو نفسه هو الموضوع. و لكن ليس الامر كذلك، فان الموضوع فی كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتره و لكن لا بقيد الاعتبار، (۳) بمعنى أن الموضوع فی بشرط شیء الماهية المقترنه بذلك الشیء، لا

محمول، حمل جایز نمی‌باشد و بطور مسلم تصور و لحاظ ذهنی موضوع و محمول، جزء و قید موضوع و محمول نخواهد بود، و الا لازم می‌شود که موضوع و محمول موجود ذهنی باشند.

بنابراین تصور و لحاظ مصحح حمل است نه آنکه قید موضوع و یا قید محمول باشد، (و كذلك عند استعمال ...) که تصور و لحاظ ذهنی مجوز و مصحح استعمال است نه آنکه قید برای مستعمل فيه و یا قید برای لفظ باشد، بنابراین تصور ذهنی مقوم استعمال است

و مقوم لفظ و مستعمل فيه نخواهد بود.

(۱). یعنی قضایایی که موضوع آنها ماهیت مهمله من حیث هی می‌باشد و محمول آنها ذاتیات همان ماهیت است، به صورت قضیه ذهنی در نمی‌آید چه آنکه موضوع آنها به یکی از اعتبارات ثلاث لحاظ نشده است تا وجود ذهنی پیدا کند و بصورت قضیه ذهنی در آید و مشمول اشکال مزبور بشود.

(۲). قضایا کلاً بر سه قسم می‌باشد:

۱- قضیه ذهتیه مانند (الانسان نوع) و (الحيوان جنس)، و (الناتق فصل)، که موضوعات قضایای مذکوره وجود ذهنی دارد و بس و همه این قضایا ذهنی می‌باشند.

۲- قضیه خارجیّه مانند (قتل کل من كان في السجن).

۳- قضیه حقیقیّه مانند الفاعل مرفوع، و (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) و (الصلاة واجبة لكل مسلم).

(۳). یعنی ذات ماهیت اعتبار شده و لحاظ شده، موضوع حکم قرار می‌گیرد ولی نه بقید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۴

المقترنه بلحاظه و اعتباره، و فی بشرط لا الماهیه المقترنه بعدمه لا بلحاظ عدمه، و فی لا بشرط الماهیه غیر الملاحظ معها الشیء و لا عدمه، لا الملاحظه بعدم لحاظ الشیء و عدمه، و الا لكانت الماهیه معتبره فی الجميع بشرط شیء فقط أى بشرط اللحاظ و الاعتبار. نعم هذه الاعتبارات (۱) هی المصححة لموضوعیه الموضوع علی الوجه اللازم الذی يقتضیه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيدا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنيه. و لو كان الامر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضیه ذهنيه لان اعتبار الماهیه من حیث هی ایضا اعتبار ذهنی.

و مما يقرب ما قلناه (۲) من كون الاعتبار مصححا لموضوعیه الموضوع لا مأخوذا فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشیء، ان كل موضوع و محمول لا- بد من تصوره فی مقام الحمل و الا لاستحال الحمل، و لكن هذه اللابديه لا تجعل التصور قيدا للموضوع أو المحمول، و انما التصور هو المصحح للحمل و بدونه لا يمكن الحمل.

و كذلك عند استعمال (۳) اللفظ فی معناه، لا بد من تصور اللفظ و المعنی و لكن التصور ليس قيدا للفظ، و لا للمعنی، فليس اللفظ دالا بما هو متصور فی الذهن و ان كانت دلالتة فی ظرف التصور، و لا المعنی مدلولاً بما هو متصور، و ان كانت مدلوليته فی ظرف تصوره. و يستحيل أن يكون التصور قيدا للفظ او المعنی، و مع ذلك لا يصح الاستعمال

اعتبار که وجود ذهنی آن می‌باشد.

(۱). یعنی آن اعتباری که ماهیت با آن اعتبار، لحاظ ذهنی و وجود ذهنی پیدا نموده است مصحح و مجوز موضوعیت آن ماهیت می‌باشد مثلاً در مثال مجتهد که مجتهد، موضوع جواز تقلید است، ماهیت مجتهد در صورتی می‌تواند موضوع جواز تقلید باشد که با قید عدالت لحاظ شده باشد ولی مجتهد با لحاظ اعتبار عدالت که وجود ذهنی پیدا می‌کند موضوع واقع نمی‌شود بلکه ذات آن ماهیت موضوع خواهد بود، بنابراین اعتبار شرط عدالت مصحح موضوعیت مجتهد است چه آنکه ماهیت بدون لحاظ اعتبار عدالت موضوع جواز تقلید نخواهد بود.

(۲). پاسخ مذکور را در مورد حمل چیزی را بر موضوعی، مطرح می‌نماید.

(۳). جواب مذکور در مورد استعمال لفظ را در معنا مطرح می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۵

بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه و لا للفظ. و كذلك هو مقوم للحمل و مصحح له، لا للمحمول، و لا للمحمول عليه.

و علی هذا يتضح ما نحن بصدد (۱) بیانه، و هو انه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لان الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيسا إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء و قد يؤخذ بشرط لا و قد يؤخذ لا بشرط. و لا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بماله من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعبر و ذاته لا بما هو معتبر، و الاعتبار مصحح للوضع.

۳- الاقوال في المسألة

قلنا فيما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب أنهم يقولون بأن اسماء الاجناس موضوعة للمعاني المطلقة، (۲) على وجه يكون الاطلاق قيدا للموضوع له، فلذلك ذهبوا

(۱). نتیجه مقدمه دوّم آن است که در مقام وضع لفظ برای معنا، باید معنای موضوع له مورد لحاظ و تصوّر واقع شود ولی لحاظ و تصوّر نباید بر ذات آن معنا با قطع نظر از ما عداى ذات آن، منحصر گردد، چه آنکه وضع از عوارض است و از محمولات عارضه و وارده خواهد بود و خارج از ذات می‌باشد بنابراین آن ماهیتی که موضوع له قرار می‌گیرد در حالتی که مقایسه با امر خارج از ذات آن، بشود باید مورد ملاحظه و تصوّر قرار بگیرد، که یا به اعتبار بشرط شیء اخذ می‌شود و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی، (دقت فرمایید) ماهیت که به یکی از عبارات ثلاث لحاظ شده است امری است، و موضوع له لفظ واقع شدن، امر آخری خواهد بود، به این معنا که ماهیت، در مقام تصوّر و لحاظ به یکی از عبارات ثلاثه که وجود ذهنی دارد لحاظ شده است ولی موضوع له ذات آن ماهیت می‌باشد و اعتبار ذهنی قید موضوع له نبوده و بلکه مصحح وضع خواهد بود، بنابراین حقیقت اطلاق و ارسال و یا حیثیت تقیید، تنها در مرحله لحاظ و تصوّر مطرح است و هیچ‌یک از آنها در مرحله موضوع له، قید و جزء موضوع له و یا خود موضوع له نخواهد بود.

(۲). در مورد اینکه موضوع له اسماء اجناس چه می‌باشد چند قول وجود دارد:

قول اوّل: معروف بین قدمای از اصحاب آن است که موضوع له اسماء اجناس معانی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۶

إلی ان استعماله فی المقید مجاز، و قد صور هذا القول علی نحوین:

(الاول)- ان الموضوع له المعنى بشرط الاطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

(الثاني)- ان الموضوع له المعنى المطلق أى المعتبر لا بشرط.

و قد اورد علی هذا (۱) القول بتصويره- كما تقدم- بانه يلزم علی كلا التصويرين

مطلقه است یعنی موضوع له (رجل) مطلق ذاتی است که ثبت له الرّجلیه بر وجهی که اطلاق، قید موضوع له است و لذا اگر رجل در ذات مقید (مثلا در رجل عادل) استعمال شود مجاز می‌باشد و این قول اوّل، بدو نحو تصوّر شده است:

نحوه اوّل: آن است که موضوع له بشرط الاطلاق اخذ شود به این معنا که اطلاق به عنوان قید در موضوع له اخذ شده باشد در این صورت اعتبار موضوع له از باب بشرط شیء خواهد بود.

نحوه دوّم: آن است که موضوع له معنای مطلق باشد یعنی اعتبار آن از باب لا بشرط است که نه قید اطلاق و ارسال و نه قید تقیید، در موضوع، اخذ نشده است.

(۱). ما حصل ایراد بر قول مذکور آن است که با توجه به مطلبی که در مقدمه دوّم بیان گردید، بنا بر قول مذکور موضوع له به اعتبار بشرط شیء اخذ شده و یا به اعتبار لا بشرط و هر دو اعتبار فقط وجود ذهنی دارند و لازم می‌آید که موضوع له در همه قضایایی که اسم جنس موضوع آنها می‌باشد، موجود ذهنی باشد و سرانجام کلیه قضایا باید ذهنی باشند و ثانیاً اسم جنس (رجل) اگر، بما له من معناه، که همان اعتبار بشرط شیء و یا لا بشرط باشد، موضوع قضیه خارجیّه (الرّجل صار مقتولاً) و یا موضوع قضیه حقیقه (الرّجل خیر من المرأة) قرار بگیرد، باید از قید ذهنی تجرید و تخلیه شود و در موجود خارجی و یا در موجود حقیقی بکار رود و نظر بر اینکه موجود خارجی و حقیقی موضوع له (رجل) نمی‌باشد لذا استعمال (رجل) در موجود حقیقی و خارجی پس از تجرید، مجاز خواهد بود و حال آنکه استعمال (رجل) در قضایای متعارفه مجاز نیست و بطور حقیقت خواهد بود.

(و لکن نحن قلنا...) هر دو ایراد مذکور بنا بر مبنا و تحلیلی که مرحوم مظفر بیان فرمودند وارد نمی‌باشد، چه آنکه ایشان دو مرحله قائل شد، یکی مرحله لحاظ و تصوّر و دیگر مرحله موضوع له بودن، و فرمودند که اعتبار بشرط شیء و لا بشرط قید موضوع له نبوده و بلکه تنها

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۷

ان يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريد عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة. وهذا يكذبه الواقع. و لكن نحن قلنا: ان هذا الايراد انما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيدا في الموضوع له. اما لو جعل الاعتبار مصححاً للوضع فلا يلزم هذا الايراد كما سبق.

هذا قول القدماء، و اما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء رحمه الله (۱) فانهم جميعاً اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. و لكن العلماء من أساتذتنا (۲)

در مرحله لحاظ و تصوّر مصحح وضع خواهد بود.

(۱). قول دوّم: آن است که علمای بعد از سلطان العلماء جمعا اتفاق دارند که موضوع له اسم جنس ذات ماهیت و ذات معنی است نه معنی با قید اطلاق و ارسال، به کیفیتی که اگر در مقید استعمال شود مجاز باشد بلکه استعمال چه در مطلق و چه در مقید حقیقت است چه آنکه موضوع له «ذات معناه» است بدون قید مطلق و مقید و در هر دو مورد، (ذات معنی) موجود است، بنابراین استعمال (رجل) چه در مطلق و چه در مقید، در موضوع له می‌باشد و مجاز لازم نمی‌آید و اما ایراد اولی که ذهنتیت قضایا باشد ایضا لازم نمی‌آید چه آنکه قید اعتبار، جزء موضوع له نمی‌باشد.

(۲). علماء در کیفیت بیان قول مذکور که (از ناحیه سلطان العلماء ارائه شده است) اختلاف تعبیر دارند و تعبیرات فنی و فلسفی بکار بردند که آن تعبیرات باعث شده که برای شخص بحث‌کننده اشتباه و مشکلاتی به وجود بیاید و ما بخاطر توضیح اصطلاحات و تعبیرات فنی علماء در این زمینه، دو مقدمه بیان نمودیم و هم‌اکنون با توجه به آن دو مقدمه به بررسی اصطلاحات می‌پردازیم:

۱- بعضی از علماء فرموده‌اند: موضوع له اسم جنس ماهیت مهمله مبهمه من حیث هی می‌باشد و ابهام و اهمال آن به این لحاظ است که هیچ‌یک از خصوصیات معین‌کننده با آن ماهیت، لحاظ نشده است حتی خصوصیت عنوان مقسم بودن هم با آن ماهیت لحاظ نگردیده است به عبارت دیگر ماهیت مهمله و مبهمه نسبت به جمیع عوارض خارجیّه و ذهنیه خود مبهم و مهمل می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۸

۲- بعضی از علماء فرمودند که موضوع له اسم جنس ماهیت اعتبار شده بلا شرط مقسمی است. توجه دارید در گذشته بیان کردیم

ماهیت که لا بشرط مقسمی اعتبار شده است با ماهیت مهمله و مبهمه، فرق دارد و دو تا فرق اساسی بیان شد که در ماهیت مهمله لحاظ از محوطه ذات تجاوز نمی‌کند و در ماهیت لا بشرط مقسمی ماهیت نسبت به امر خارج از ذات ملاحظه می‌شود منتهی آن امر خارج عبارت است از عنوان مقسم بودن آن ماهیت برای اقسام ثلاثه.

۳- بعضی از علماء گفته‌اند که ماهیت مهمله مبهمه عین همان ماهیت معتبره بلا بشرط مقسمی است، و هر دو ماهیت را به یک معنی حساب نموده است، چنانچه صاحب کفایه (ره) همین کار را کرده بود.

۴- بعضی از علماء فرموده‌اند که موضوع له، ذات معنی است نه ماهیت مهمله و نه ماهیت معتبره لا بشرط مقسمی، منتهی آن معنی دو مرحله دارد یکی مرحله لحاظ که در حین وضع، باعتبار لا بشرط قسمی لحاظ شده است تا مصحح وضع باشد و دیگر مرحله موضوع له بودن که ذات آن معنی با قطع نظر از اعتبار و لحاظ آن، موضوع له قرار گرفته است، (و علیه یکون هذا القول «الزابع» نفس قول القدماء...) این قول چهارم عین قول قدما است، البته بنا بر تصویر دوم (انّ الموضوع له المعنى المطلق ای المعتبر و لا بشرط) و لکن به قدما نسبت داده شده است که آن‌ها گفته‌اند استعمال اسم جنس (رجل) در مقید (رجل عادل) مجاز است و از این گفته، کشف می‌شود که منظور قدما همان تصویر اول است چه آنکه بنا بر تصویر دوم مجازیت لازم نمی‌آید و تنها بنا بر صورت اولی استعمال در مقید مجاز می‌باشد و لذا قول قدما منحصر به تصویر اول خواهد بود.

بنابراین قول قدما با قول چهارم تفاوت دارد و مرحوم مظفر (ره) پس از ابطال قول اول و دوم و سوم و معین نمودن قول چهارم، می‌فرماید نسبت مذکور (که قدما گفته باشند استعمال در مقید مجاز است) مورد شک است و قدما چنین چیزی را نگفته‌اند و لذا اگر قول به مجازیت از ناحیه قدما ثابت نشود، قول قدما عین قول چهارم می‌شود و اختلاف و نزاع بین قدما و متأخرین از بین خواهد رفت.

(و یتضح حال هذه التعبيرات او الاقوال...) مرحوم شیخ مظفر قول اول و تعبیر اول و دوم و سوم را نقد می‌نماید و سرانجام مختار خود را در مورد موضوع له اسم جنس به کیفیت
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۹

اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما اوجب الارتباك على الباحث و اغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. و اختلفوا فيها على أقوال:
۱- منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمه أي الماهية من حيث

جالب بیان می‌فرماید.

(أولاً) أما بطلان قول سوم که ماهیت مهمله و ماهیت معتبره لا بشرط مقسمی را یکی حساب نموده است، واضح است چه آنکه در ضمن هر دو مقدمه‌ای که بیان گردید که لحاظ ماهیت مهمله در محوطه ذات و ذاتیات آن می‌باشد و لحاظ ماهیت لا- بشرط مقسمی نسبت به امر خارج از ذات می‌باشد.

(ثانیا) اما بطلان قول اول: موضوع له اسم جنس نمی‌تواند ماهیت مهمله مبهمه باشد چه آنکه (وضع) حکمی از احکام و عارضی از عوارض است که بر ماهیت حمل می‌شود و خارج از ذات و ذاتیات ماهیت است، بنابراین معقول نیست که موضوع له بنحو ماهیت مهمله و مبهمه بما هی له لحاظ شود بنابراین موضوع له باید در رابطه با امر خارج از ذات خود، ملاحظه گردد و لذا قول اول ایضا باطل است.

(ثالثاً) قول دوم این بود که ماهیت لا بشرط مقسمی موضوع می‌باشد و این قول ایضا باطل است چه آنکه لا بشرط مقسمی اعتبار مستقلاً در قبال اعتبارات ثلاث نمی‌باشد همان‌طوری که کرارا گفتیم لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و مستقلاً قابل تصوّر

نبوده و نمی تواند موضوع له اسم جنس باشد.

(فتعین القول الرابع) از نظر شیخ مظفر (ره) قول چهارم مورد تأیید است و اشکال فنی در آن راه ندارد و بنا بر قول چهارم، موضوع له ذات معنی است و لکن در مرحله وضع بنحو لا- بشرط قسمی لحاظ می شود و در مرحله موضوع له بودن، ذات معنی، موضوع له خواهد بود قول چهارم با قول منسوب به قدما بنا بر تصویر دوم تطابق دارد، بنابراین اگر ما بتوانیم قول به مجازیت در مقید را از قدما، نفی نماییم قول قدما منحصر به تصویر دوم می شود و قول قدما بنا بر تصویر دوم همان قول چهارم است و گفته های قدما و متأخرین در مورد موضوع له اسم جنس یکی خواهد بود و سرانجام تصالح بین قدما و متأخرین برقرار خواهد شد، و قول به مجازیت از ناحیه قدما مشکوک می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۰

هی.

۲- و منهم من قال: ان الموضوع له الماهیه المعتبره بالابشرط المقسمی.

۳- و منهم من جعل التعبير الاول نفس التعبير الثاني.

۴- و منهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنی لا- الماهیه المهمله و لا الماهیه المعتبره بالابشرط المقسمی، و لکنه ملاحظ حين الوضع باعتبار (الابشرط القسمی) علی ان يكون هذا الاعتبار مصححا للوضع لا قيدا للموضوع له. و علیه يكون هذا القول نفس قول القدماء علی التصوير الثاني الا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. و لكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بانه مجاز في المقيد فينحصر قولهم في التصوير الاول على تقدير صحة النسبة اليهم.

و يتضح حال هذه التعبيرات او الاقوال من المقدمتين السابقتين فانه يعرف منهما:

(اولا-) ان الماهیه بما هي هي غير الماهیه باعتبار الابشرط المقسمی، لان النظر فيها علی الاول مقصور علی ذاتها و ذاتياتها، بخلافه علی الثاني اذ تلاحظ مقيسه إلى الغير.

و بهذا يظهر بطلان القول الثالث.

(ثانيا) ان الوضع حکم من الاحکام، و هو محمول علی الماهیه خارج عن ذاتها و ذاتياتها، فلا- يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهیه بما هي هي، لانه لا- تجتمع ملاحظتها مقيسه إلى الغير و ملاحظتها مقصوره علی ذاتها و ذاتياتها. و بهذا يظهر بطلان القول الاول.

(ثالثا) ان الابشرط المقسمی ليس اعتبارا مستقلا في قبال الاعتبارات الثلاثه، لان المفروض أنه مقسم لها، و لا تحقق للمقسم الا بتحقيق أحد انواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحکم باعتبار الابشرط المقسمی بل لا معنی لهذا علی ما تقدم توضيحه. و بهذا يظهر بطلان القول الثاني.

فتعین القول الرابع، و هو أن الموضوع له ذات المعنی و لکنه حين الوضع يلاحظ المعنی بنحو الابشرط القسمی. و هو يطابق القول المنسوب إلى القدماء علی التصوير الثاني كما اشرنا اليه، فلا- اختلاف، و يقع التصالح بين القدماء و المتأخرين إذا لم يثبت عند القدماء انهم يقولون انه مجاز في المقيد، و هو مشکوک فيه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۱

بيان هذا القول الرابع: ان ذات المعنی (۱) لما أراد الواضع ان يحکم عليه بوضع لفظ

(۱). ما حصل فرمایش شیخ مظفر در مقام بیان مبنای خود نسبت به موضوع له اسم جنس که همان قول چهارم باشد از این قرار

است، که باید سه مرحله را در نظر داشته باشیم:

مرحله اول: هنگامی که واضع اراده می‌کند برای معنی و ماهیت، لفظی را وضع نماید و نظر بر اینکه آن معنی محکوم به وضع می‌شود لذا آن معنی باید با امر خارج از ذات خود مقایسه شود و واضع آن معنی را مقیسا الی الغیر، باید لحاظ نماید و از یکی از اعتبارات ثلاث بیرون نمی‌باشد مثلا ذات من ثبت له الرّجلیه، نسبت به امر خارج از ذات خود یا بشرط شیء است و یا بشرط لا و یا بشرط قسمی خواهد بود و نظر بر اینکه واضع می‌خواهد وضع را برای ذات معنی در جمیع حالات و قیوداتش سرایت بدهد یعنی لفظ (رجل) را برای ذات من ثبت له الرّجلیه به کیفیتی وضع نماید که تمام حالات و قیوداتش را از قبیل علم داشتن و قد بلند بودن، سیاه بودن و سفید بودن و ... شامل شود، لذا در مرحله اعتبار باید معنی را لا بشرط قسمی اعتبار و لحاظ نماید چه آنکه در غیر این صورت جمیع اطوار و حالات و قیود را شامل نمی‌شود.

مرحله دوم: پس از مرحله لحاظ و تصوّر که مصحح وضع می‌باشد نوبت مرحله دوم می‌رسد که باید آن معنی را موضوع له قرار بدهد، در مرحله دوم واضع ذات معنی لحاظ شده در ذهن را با قطع نظر از آن اعتبار ذهنی موضوع له قرار می‌دهد.

مرحله سوم: پس از آنکه واضع ذات معنی را موضوع له قرار داد نوبت به مرحله سوم می‌رسد که مربوط به جناب آقای مستعمل می‌باشد، آقای مستعمل مجاز است لفظ را برای همان ذات معنی بما هو هو استعمال نماید و بگوید: (الرّجل خیر من المرأه) و مختار است لفظ رجل را برای همان ذات معنی بشرط شیء استعمال نماید و بگوید اکرم رجلا عادلا، و اختیار دارد لفظ رجل را برای همان ذات معنی بشرط لا، استعمال نماید و بگوید: اکرم رجلا بشرط ان یکون عالما لا جاهلا، و همچنین می‌تواند لفظ رجل را برای همان ذات معنی لا بشرط قسمی استعمال نماید و بگوید: اکرم رجلا سواء كان عالما او جاهلا.

بنا بر تحلیل مذکور در رابطه با قول چهارم، موضوع له وجود ذهنی نمی‌باشد برای اینکه اعتبار لا بشرط قسمی که وجود ذهنی دارد تنها در مرحله لحاظ مطرح است و قید برای موضوع له اخذ نشده است، و همچنین در استعمال لفظ رجل، در مقید مجازیت لازم نخواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۲

له، فمعناه انه قد لاحظته مقیسا إلى الغیر، فهو فی هذا الحال لا یخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهیة. و اذ یراد تسریة الوضع لذات المعنی بجمیع اطواره و حالاته و قیوده لا بد ان یعتبر علی نحو اللابشرط القسمی. و لا منافاة بین كون الموضوع له ذات المعنی، و بین كون ذات المعنی ملحوظا فی مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمی لان هذا اللحاظ و الاعتبار الذهنی - كما تقدم - صرف طریق إلى الحكم علی ذات المعنی و هو المصحح للموضوع له. و حین الاستعمال فی ذات المعنی لا- یرب أن یکون المعنی ملحوظا بنحو اللابشرط القسمی، بل یجوز ان یعتبر بأی اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنی فیجوز فی مرحلة الاستعمال أن یقصر النظر علی نفسه و یلحظه بما هو هو، و یجوز ان یلحظه مقیسا إلى الغیر فیعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. و ملاحظه ذات المعنی بنحو اللابشرط القسمی حین الوضع تصحیحا له لا توجب أن تكون قیدا للموضوع له.

و علیه فلا یکون الموضوع له موجودا ذهنیا، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمی حین الوضع، لانه لیس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر، كما أن استعماله فی المقید لا یکون مجازا لما تقدم انه یجوز ان یلحظ ذات المعنی حین الاستعمال مقیسا إلى الغیر، فیعتبر باحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شیء و هو المقید.

مؤلف:

سرانجام از مباحث گذشته معلوم گردید که از نظر مرحوم مظفر (ره) در مورد موضوع له اسم جنس همان قول چهارم است که ذات معنی موضوع له می‌باشد منتهی در مقام وضع که مرحله قبل از مرحله (موضوع له بودن) است واضع، ذات معنی را به عنوان لا

بشرط قسمی ملاحظه نموده که اعتبار مذکور مصحح وضع می‌باشد و در مرحله مشخص نمودن موضوع له، ذات معنی را با قطع نظر از اعتبار و لحاظ لا بشرط قسمی آن، موضوع له قرار داده است، و در مرحله سوم که مربوط به استعمال است (مستعمل) لفظ را در همان ذات معنی، یا لا بشرط قسمی استعمال می‌کند که همان مطلق است و یا به اعتبار بشرط شیء، استعمال می‌کند که همان مقید است و در هیچ کدام مجازیت لازم نمی‌آید چه آنکه در هر دو مورد، لفظ در موضوع له خود که همان ذات معنی باشد استعمال شده است و اعتبار لا بشرط و بشرط شیء جزء موضوع له نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۳

المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة

اشاره

لما ثبت ان الالفاظ موضوعه لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقه، فلا بد في اثبات ان المقصود من اللفظ هو المطلق لتسريه الحكم إلى تمام الافراد و المصاديق من قرينه خاصه، أو قرينه عامه تجعل الكلام في نفسه ظاهرا في ارادة الاطلاق. (۱)

(۱). در مسئله پنجم بحث از مقدمات حکمت به میان می‌آید چه آنکه از ما تقدّم ظاهر گردید که الفاظ اسماء اجناس برای ذات معنی بما هو هو، نه بما هي مطلقه، وضع شده است، به عبارت دیگر اطلاق و تقييد از خصوصيات طاری و عارض بر ذات معنی است و از حریم موضوع له خارج می‌باشند، بنابراین الفاظ اسماء اجناس بالوضع دلالت بر شمول و اطلاق و سریان حکم الی تمام افراد، ندارد و لذا در استفاده اطلاق و ارسال از الفاظ مطلق (رجل) به دالّ آخری نیاز داریم و آن دالّ آخر، یا قرینه خاصه است مانند: (اعتق رقبه سواء كانت مؤمنه او كافره) و یا آنکه دالّ آخر قرینه عامه است، و قرینه عامه کلام را در موقعیتی قرار می‌دهد که نفس کلام ظهور در اطلاق داشته باشد و قرینه عامه مقدمات حکمت نام دارد و معروف آن است که قرینه عامه از سه مقدمه حاصل خواهد شد.

(الاولی) مقدمه اول آن است که بین اطلاق و تقييد تقابل و عدم ملکه می‌باشد یعنی اطلاق در جایی مطرح است که تقييد امکان داشته باشد، به عبارت دیگر موضوع حکم مثل رقبه در (اعتق رقبه) و متعلق حکم مانند صلاة در (صلّ) پیش از تعلق حکم، باید قابل انقسام باشد مثلا صلاة پیش از تعلق حکم قابل قسمت است به صلاة با رکوع و بدون رکوع و به صلاة با استعاذه و بدون استعاذه، در این مورد اگر مولى صلاة را مطلق بیاورد از اطلاق آن می‌توانیم جزئیت استعاذه مشکوک را نفی کنیم، بنابراین در این کلام اطلاق مطرح می‌باشد برای آنکه تقييد امکان دارد، و اما صلاة پیش از تعلق امر بر آن، نسبت به قصد قربت (بمعنی قصد امر) قابل قسمت به صلاة با قصد امر و صلاة بدون قصد امر، نمی‌باشد لذا (صلّ) نسبت به قصد قربت، اطلاق ندارد چه آنکه تقييد ندارد.

(الثانیة) مقدمه دوم آن است که قرینه متصل و یا منفصل بر تقييد نباشد و الا در صورت قرینه متصل اصلا برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود و در صورت قرینه منفصل ظهور بدوی منعقد می‌شود منتهی با ظهور بدوی از مراد جدی مولى کشف نمی‌شود و بلکه قرینه منفصل از مراد جدی مولى که تقييد باشد کشف خواهد کرد بنابراین در صورت قرینه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۴

متصل و یا منفصل از اطلاق خبری نخواهد بود.

(الثالثة) مقدمه سؤم آن است که باید احراز گردد متکلم در مقام بیان مراد خود می‌باشد و معنای (در مقام بیان بودن) آن است که متکلم کلام خود را به نحوی القا نماید که برای کلام ظهور در اطلاق منعقد شود، در این صورت در فرض شک نسبت به قیدی از قیود، تمسک به اطلاق جایز است و کلام ظهور در اطلاق و ارسال دارد، و اما اگر در مقام بیان نباشد سه صورت قابل تصور است:

۱- متکلم تنها در مقام بیان تشریح حکم است نه در مقام بیان تمام مراد خود، و مراد خود را بعدا در هنگام عمل بیان خواهد کرد، مانند: دو آیه قرآنی: *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ*، که هر دو آیه در مقام تشریح صلاه و زکات است و هر دو آیه اجمال دارند و در مورد شک در جزئیات شیء مثلا (استعاذه) برای صلاه، تمسک به اطلاق اقیموا الصلاه جایز نمی‌باشد، و یا مثلا طیب می‌گوید: (اشرب الدواء) طیب می‌خواهد به مریض بفهماند که فی الجملة باید دوا مصرف نماید و بطور مسلم بعضی از داروها برای مریض مضر می‌باشد و آقای طیب در مقام بیان مراد نمی‌باشد و مراد خود را در موقع نسخه نوشتن بیان خواهد کرد و لذا کلام طیب اطلاق ندارد.

۲- متکلم رأسا و از اصل در مقام اهمال است، به این معنی که متکلم در اهمال امر و ترک شرح و بیان به خاطر حکمت و مصلحتی، تعمد دارد مانند قول تعالی در سوره ۱۷ آیه ۷۸ *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا*، «نماز را در وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب پیادار و نماز صبح را نیز بجای آر، که آن به حقیقت مشهود است» که در «قرآن الفجر» اجمال است.

۳- (و مثله ما اذا كان في صدد حکم آخر ...) مثلا در مسئله صید به توسط کلب معلّم دو جهت مطرح است یکی اینکه آیا صید کلب معلّم، حکم میته را دارد و اکل آن حرام است و یا آنکه اکل آن حلال می‌باشد، جهت دوم آن است که موضع امساک (یعنی آن موضع از بدن صید که کلب با دهن خود صید را نگه‌داشته که با دهن کلب ملاقات کرده است) نجس است که تطهیرش لازم باشد و یا آنکه نجس نمی‌باشد؟ (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ) نسبت به جهت اول، در مقام بیان است که حلیت اکل صید را ثابت می‌کند و اما نسبت به جهت دوم که جای امساک است، طاهر است و یا نجس، آیه در مقام بیان نیست و لذا تمسک به اطلاق آن جایز اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۵

و هذه القرينة العامة انما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكمة). و المعروف انها ثلاث:

(الاولی)- امکان الاطلاق و التقييد بان يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرية، فانه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الاطلاق، كما تقدم في بحث التبدي و التوصلي. و هذا واضح.

(الثانية)- عدم نصب قرينة على التقييد لا متصله، و لا منفصله، لانه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، و مع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق، و لكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه و الحاكمة، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، و لا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية انما هي على ارادة التقييد واقعا.

(الثالثة)- ان يكون المتكلم في مقام البيان، فانه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الاهمال اما رأسا أو لانه في صدد بيان حکم آخر، فيكون في مقام الاهمال من جهة مورد الاطلاق- و سيأتي مثاله- فانه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق:

اما في مقام التشريع بان كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه، فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظارا لمجىء وقت العمل فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده. و كذلك إذا كان المتكلم في مقام الاهمال رأسا، فانه لا ينعقد معه ظهور في الاطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام و مثله ما إذا كان في

صدد حکم آخر مثل قوله تعالى: «فَكَلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ» الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، و ليس هو في مقام بيان مواضع الامساك انها تنتجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق من هذه الجهة.

نمی‌باشد ولی نسبت به جهت اول تمسک به اطلاق جایز است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۶

و لو شك في أن المتكلم في مقام البيان (۱) أو الإهمال، (۲) فإن الاصل العقلاني يقتضي بان يكون في مقام البيان، فان العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل و جاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على انه في مقام البيان و التفهيم، لا في مقام الإهمال و الإيهام.

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث فان الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الاطلاق، و كاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد، و الا- لو كان قد أراده واقعا، لكان عليه البيان، و المفروض انه حكيم ملتفت جاد غير هازل، و هو في مقام البيان، و لا مانع من التقييد بحسب الفرض. و إذا لم يبين و لم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الاطلاق و الا لكان مخلا بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد و لم يقيده المتكلم مع كونه حكيم ملتفتا جادا و في مقام البيان و التفهيم، فانه يكون ظاهرا في الاطلاق و يكون حجة على المتكلم و السامع.

(۱). اگر بالعلم و اليقين محرز شد که متکلم در مقام بیان مراد خود می‌باشد تمسک به اطلاق جایز بوده و خلاصه تکلیف مشخص خواهد بود و اما اگر شک حاصل شود که آیا متکلم در مقام بیان است و یا در مقام اهمال و اجمال، مشهور بین اصحاب، استقرار بنا عقلا بر آن است که متکلم در مقام بیان بوده یعنی بنا عقلا بر این استقرار دارد که کلام متکلم را در صورت شک حمل می‌کنند بر اینکه متکلم در مقام بیان بوده است، و عدم کون المتکلم فی مقام بیان، نیاز به دلیل دارد، و همچنین اگر شک حاصل شود که متکلم جدی سخن گفته است و یا شوخی نموده است، آیا غافل بوده است و یا ملتفت بوده، کلام بر صورت جدی و التفات حمل خواهد شد.

و بالاخره اگر مقدمات ثلاث در مورد کلامی تحقق یابد باعث می‌شود که برای آن کلام ظهور در اطلاق و ارسال منعقد شود و اگر در مورد جزئی و شرطی شیء شک شود با جریان اصالة الاطلاق با معاونت مقدمات حکمت نفی خواهد شد.

(۲). فرق بین اهمال و اجمال آن است که اهمال عبارت است از ترک تعرض شرح و بیان و اجمال ما فوق اهمال است که عبارت است از اینکه متکلم عمدا امر و مطلب را در پرده ابهام نگه می‌دارد برای اینکه مصلحت و حکمت اقتضا دارد که امر و مطلب بر مخاطب مبهم باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۷

تنبیهان القدر المتیقن فی مقام التخاطب

(الاول) ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية قدس سره (۱) اضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة

(۱). تنبیه اول آن است که مرحوم صاحب کفایه مقدمه چهارمی را بر مقدمات ثلاثه حکمت اضافه نموده است مقدمه چهارم آن

است که قدر متیقن، در مقام مخاطب منتفی باشد، چه آنکه وجود قدر متیقن در مقام مخاطب از انعقاد ظهور کلام در مطلق جلوگیری می‌کند.

مرحوم مظفر در مقام بیان مبنای صاحب کفایه (ره) توضیحاتی را که بیان فرموده است مطلب را تا اندازه‌ای مشکل ساخته بدین لحاظ ابتداء اصل و مبنا و مقصود صاحب کفایه را بیان می‌کنیم و سپس به توضیح عبارات کتاب خواهیم پرداخت. از نظر صاحب کفایه (ره) قدر متیقن (تارۀ) به ملاحظه خارج از مقام مخاطب است که وجود این قدر متیقن به تمسک به اطلاق ضرر ندارد و (اخری) قدر متیقن به ملاحظه مخاطب است که وجود این قدر متیقن به تمسک باطلاق مضر است و مانع از تمسک به اطلاق خواهد شد.

و امّا قدر متیقن در مقام مخاطب مثلا متکلم و مخاطب با هم راجع به آزادی رقبۀ مؤمنۀ صحبت کرده‌اند (فرض می‌کنیم متکلم اظهار تأسف نموده و با مخاطب گفته است که دلم به حال برده‌های مؤمن خیلی می‌سوزد و چقدر خوب بود که می‌توانستیم لااقل یکی از این برده‌های مؤمن را آزاد می‌کردیم و امّا برده‌های کافر بردگی حقشان می‌باشد و باید در بند باشند) و در اثناء سخن متکلم دستور صادر می‌کند و می‌گوید (اعتق رقبۀ) قدر متیقن آن است که مخاطب یقین دارد که منظور متکلم از رقبه رقبه مؤمنه می‌باشد، و این قدر متیقن بلحاظ مقام مخاطب است و مانع از انعقاد ظهور برای کلام در اطلاق خواهد شد، و امّا قدر متیقن به ملاحظه خارج از مقام مخاطب، مثلا مولی فرموده اکرم عالما، و یا فرموده جثنی بماء، مخاطب یقین دارد که اگر عالم عادل را اکرام نماید و آب طاهر و زلال بیاورد امتثال حاصل خواهد شد به عبارت دیگر هر مطلقى نسبت به افراد طولی و بدلی خود، قدر متیقن دارد که اگر آن فرد را امتثال نماید مثلا آب ذلال و تمیز بیاورد و یا عالم نماز شب‌خوان را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۸

اخری غیر ما تقدم، و هی ألا یکون هناك قدر متیقن فی مقام التخاب و المحاوره، و ان كان لا یضر وجود القدر المتیقن خارجا فی التمسک بالاطلاق. و مرجع ذلك إلى ان وجود القدر المتیقن فی مقام المحاوره یکون بمنزله القرینة اللفظیة علی التقیید، فلا ینعقد للفظ ظهور فی الاطلاق مع فرض وجوده.

و لتوضیح البحث نقول: ان کون المتکلم فی مقام البیان یتصور علی نحوین:

۱- أن یکون المتکلم فی صدد بیان تمام موضوع حکمه، بأن یکون غرض المتکلم

اکرام نماید نسبت به بقیه افراد قطعا بهتر است و این قدر متیقن به ملاحظه خارج از مقام مخاطب است و ضرر به اطلاق ندارد و با وجود این قدر متیقن تمسک به اطلاق جائز است و اگر عالم فاسق را اکرام نماید ایضا امتثال حاصل می‌شود، این بود فرمایش صاحب کفایه (ره) و لکن مرحوم مظفر همین مطلب ساده و روان را با طول و تفصیلی بیان داشته که تا حدودی مطلب، به مشکلی و سختی گراییده است.

(و لتوضیح البحث نقول: شیخ مظفر (ره) در مقام توضیح بحث می‌فرماید:

بودن متکلم در مقام بیان به دو نحو متصور می‌شود

۱- غرض متکلم توقف دارد بر دو چیز، یکی اینکه به مخاطب آنچه را که تمام موضوع حکم است باید بفهماند و دیگر اینکه آنچه را که ذکر کرده تمام موضوع حکم می‌باشد و نه غیر آن.

۲- نحوه دوم آن است که متکلم درصدد آن است که تمام موضوع حکم را از نظر واقع بیان نماید و لو آنکه مخاطب نفهمد که ما ذکر تمام موضوع است، یعنی غرض متکلم آن است که ذات موضوع حکم را به تمامه بیان کند تا مکلف امتثال نماید و لو آنکه مکلف تفصیلا موضوع و حدود موضوع را نداند، بودن متکلم در مقام بیان اگر بر نحوه اول باشد وجود قدر متیقن به ظهور مطلق

در اطلاق ضرر ندارد و تمسک به اطلاق جایز است چه آنکه اگر قدر متیقن تمام موضوع حکم بود، باید با بیان زایدی آن را تفهیم می‌نمود و اکتفا به قدر متیقن اخلال به غرض خواهد بود، و اما اگر بودن متکلم در مقام بیان بر نحوه دوم باشد قدر متیقن در مقام مخاطب به منزله قرینه لفظیه بوده و اکتفا به قدر متیقن در فهماندن اینکه همان قدر متیقن (رقبه مؤمنه) تمام موضوع حکم است، جایز است و با اکتفا به قدر متیقن مولی و وظیفه تبلیغی خود را انجام داده مرحوم مظفر مثالی را ذکر و توضیح داده.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۹

یتوقف علی أن یبین للمخاطب و یفهمه ما هو تمام الموضوع و ان ما ذکره هو تمام موضوعه لا غیره.

۲- أن یکون المتکلم فی صدد بیان تمام موضوع الحكم واقعا، و لو لم یفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فلیس له غرض الا بیان ذات موضوع الحكم بتمامه حتی یحصل من المکلف الامتثال و ان لم یفهم المکلف تفصیل الموضوع بحدوده.

فان کان المتکلم فی مقام البیان علی (النحو الاول)، فلا شک فی ان وجود القدر المتیقن فی مقام المحاوره لا یضر فی ظهور المطلق فی اطلاقه فیجوز التمسک بالاطلاق، لانه لو کان القدر المتیقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بیانه، و ترک البیان اتکالا علی وجود القدر المتیقن اخلال بالغرض لانه لا یکون مجرد ذلك بیانا لکونه تمام الموضوع.

و ان کان المتکلم فی مقام البیان علی (النحو الثانی)، فانه یجوز أن یتکفی بوجود القدر المتیقن فی مقام التخاطب لیان تمام موضوعه واقعا، ما دام أنه لیس له غرض الا ان یفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام ای أن یفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. و بذلك یحصل التبلیغ للمکلف و یمثل فی الموضوع الواقعی، لانه هو المفهوم عنده فی مقام المحاوره و لا یجب فی مقام الامتثال ان یفهم ان الذی فعله هو تمام الموضوع او الموضوع اعم منه و من غیره.

(مثلا): لو قال المولی: (اشتر اللحم)، و کان القدر المتیقن فی مقام المحاوره هو لحم الغنم، و کان هو تمام موضوعه واقعا، فان وجود هذا القدر المتیقن کاف لانبعاث المکلف و شرائه للحم الغنم، فیحصل موضوع حکم المولی، فلو ان المولی لیس له غرض اکثر من تحقیق موضوع حکمه، فیجوز له الاعتماد علی القدر المتیقن لتحقيق غرضه و بیانه، و لا یحتاج إلى أن یبین انه تمام الموضوع اما لو کان غرضه اکثر من ذلك بان کان غرضه أن یفهم المکلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا یجوز له الاعتماد علی القدر المتیقن، و الا لکان مخلا بغرضه، فاذا لم یبین و اطلق الکلام، استکشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتیقن و غیره.

إذا عرف هذا التقرير فینبغی ان نبحت عما ینبغی للامر أن یکون بصدد بیانه، هل أنه علی النحو الاول أو الثانی؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۰

و الذی یظهر من الشیخ صاحب الکفایه أنه لا ینبغی من الامر أكثر من النحو الثانی، نظرا إلى أنه إذا کان بصدد بیان موضوع حکمه حقیقه کفاه ذلك لتحصیل مطلوبه و هو الامتثال. و لا یجب علیه مع ذلك بیان أنه تمام الموضوع.

نعم إذا کان هناك قدر متیقن فی مقام المحاوره و کان تمام الموضوع هو المطلق فقد یظن المکلف ان القدر المتیقن هو تمام الموضوع و ان المولی أطلق کلامه اعتمادا علی وجوده- فان المولی دفعا لهذا الوهم یجب علیه ان یبین ان المطلق هو تمام موضوعه، و الا کان مخلا بغرضه.

و من هذا ینتج أنه إذا کان هناك قدر متیقن فی مقام المحاوره و أطلق المولی و لم یبین أنه تمام الموضوع، فانه یعرف منه أن موضوعه هو القدر المتیقن.

هذا خلاصه ما ذهب الیه (۱) فی الکفایه مع تحقیقه و توضیحه. و لکن شیخنا النائینی رحمه الله علی ما یظهر من التقریرات لم یرتضیه، و الاقرب إلى الصحه ما فی الکفایه.

و لا نطیل بذكر هذه المناقشه و الجواب عنها.

الانصراف

(التنبیه الثانی) - اشتهر (۲) أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصادیق معناه أو

(۱). مرحوم مظفر خلاصه (ما ذهب الیه صاحب کفایه «ره») را درست در طی دو صفحه و نصف بیان فرمود و اگر تفصیل (ما ذهب الیه صاحب کفایه) را بیان می‌فرمود معلوم نبود که چند صفحه را فرامی‌گرفت در صورتی که خلاصه فرمایش صاحب کفایه همان است که در ابتدای بحث تنبیه اول، بیان نمودیم علی‌ای حال، مرحوم نائینی (ره) مبنای صاحب کفایه را مورد پسند قرار نداده و مرحوم مظفر مبنای صاحب کفایه را پسند نموده و از اطاله کلام در این زمینه خودداری فرموده است.

(۲). تنبیه دوم آن است که آیا انصراف لفظ (مطلق إلى بعض افراد و مصادیق معنی) مانع از تمسک به اطلاق می‌شود یا خیر؟ البته باید توجه داشت که انصراف به حسب تفاهم عرفی و ارتکازات اهل عرف می‌باشد و در غیر این صورت تشکیک در ماهیات نسبت به مصادیق آنها راه ندارد به این معنی که صدق ماهیات به مصادیق و افراد آن با تشکیک نخواهد بود.

علی‌ای حال انصراف، به حسب تفاهم عرفی عوامل عدیده‌ای دارد، یکی از عوامل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۱

انصراف، علو مرتبه بعض افراد است که علو مرتبه از نظر عرفی باعث می‌شود که لفظ در همان افراد و یا فرد، انصراف داشته باشد یعنی از همان لفظ همان فرد در ذهن بیاید، جهت آشنایی بیشتر به مسئله انصراف مثالی را ذکر می‌کنیم، البته در این مثال عامل انصراف کثرت استعمال می‌باشد، مثلاً لفظ حیوان برای مطلق (ما له الحیاة) وضع شده و معنی لغوی آن، انسان و غیر انسان را شامل می‌شود ولی در اطلاق عرفی از لفظ حیوان، غیر انسان در ذهن می‌آید و لذا متفاهم عرفی از قول معصوم (ع) (لا تصل فیما لا یؤکل لحمه)، خصوص حیوان مقابل انسان است که مثلاً شعر حیوان حرام گوشت مانع از صحت صلاة است و شعر انسان مانع از صحت صلاة نخواهد شد و یا مثل مسح در آیتین وضو و تیمم که بحث آن خواهد آمد.

(و الحق...) مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث قائل به تفصیل شده است به این کیفیت که اگر منشأ انصراف ظهور لفظ باشد، انصراف، مانع از تمسک به اطلاق می‌شود به این معنی که در مثال (حیوان) لفظ (حیوان) در حیوانات غیر انسان کثرت استعمال دارد و کثرت استعمال باعث شده است که لفظ (حیوان) نسبت به حیوان غیر انسان ظهور داشته باشد در این صورت انصراف لفظ در مقید که از ظهور آن سرمنشأ می‌گیرد به منزله قرینه لفظی بوده و با وجود انصراف مذکور، برای کلام ظهور در اطلاق منعقد نمی‌شود و تمسک به اصالة الاطلاق که بازگشته به اصالة الظهور دارد جایز نمی‌باشد چه آنکه کلام، ظهور در مقید دارد مانند لفظ (مسح) که ظهور در مسح به ید و در مسح به باطن (ید) دارد و اصالة الاطلاق جاری نخواهد بود.

و اما اگر منشأ انصراف ظهور لفظ نباشد بلکه سبب خارجی داشته باشد مانند غالب بودن بعضی از افرادی که لفظ در آن افراد، انصراف پیدا می‌کند و یا معمول بودن آن فرد منصرف، مانند (ماء) در ماء دجله و فرات مستند به ظهور لفظ نمی‌باشد و لفظ نقشی در آن انصراف ندارد، لذا انصراف مذکور مانع از ظهور لفظ در اطلاق نمی‌شود و از تمسک به اطلاق جلوگیری نخواهد کرد، چه آنکه در صورت اول انصراف مربوط به ظهور لفظ بود و ظهور لفظ از باب حجیت ظواهر حجّت می‌باشد و اما انصراف در صورت دوم که ارتباطی به ظهور لفظ ندارد، حجیت آن ثابت نمی‌باشد و لذا انصراف، صورت دوم را به انصراف بدوی نام‌گذاری نموده‌اند که با اندک تأمل از بین می‌رود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۲

بعض أصنافه يمنع من التمسک بالاطلاق، و ان تمت مقدمات الحکمة، مثل انصراف المسح فی آیتی التیمم و الوضوء إلى المسح

بالید و بیاطنها خاصه.

و الحق أن يقال: ان انصراف الذهن ان كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه و شيوع ارادته منه - فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالاطلاق، لان هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، و معه لا ينعد للكلام ظهور في الاطلاق حتى يتمسك باصالة الاطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى اصالة الظهور.

و اما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبه وجود الفرد المنصرف اليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون ان يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق - مثلاً - إلى ماء دجلة أو الفرات - فالحق أنه لا - اثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في اطلاقه فلا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق، لان هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم ارادة المقيد بخصوصه من اللفظ. و لذا يسمى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمل و مراجعة الذهن.

و هذا كله واضح لا ريب فيه. و انما الشأن (۱) في تشخيص الانصراف أنه من أي

مثال دیگر برای غلبه خارجی، مثلاً شخصی که به تهران و قم آمدورفت دارد می گوید آب برایم بیاورید، غلبه خارجی بر این است که منظور متکلم از (آب) آب تهران است و لکن این انصراف و غلبه خارجی مانع ظهور لفظ در اطلاق نمی شود و اگر یک مقدار از آب کرج بیاورد وظیفه خود را انجام داده و طبق خواسته متکلم عمل نموده است.

(۱). اصل مطلب و کبری قیاس کاملاً واضح و روشن است که اگر منشأ انصراف، ظهور لفظ باشد انصراف مانع از جریان اصالة الاطلاق خواهد بود و اگر منشأ انصراف ظهور لفظ نباشد بلکه عوامل خارجی باشد انصراف مانع از جریان اصالة الاطلاق نمی شود، و لکن اشکال در تشخیص صغری است یعنی تشخیص اینکه انصراف از کجا سر منشأ می گیرد؟ و چقدر آسان است ادعای انصراف، که هر شخصی سطحی و غیر محقق، می تواند بگوید فلان لفظ در فلان معنی انصراف دارد ولی در مقام تشخیص اینکه فلان انصراف از چه نوع انصراف می باشد؟

کمیت‌ها لنگ خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۳

النحوین، فقد يصعب التمييز احيانا بينهما للاختلاط على الانسان في منشأ هذا الانصراف. و ما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتثبت، (۱) و قد لا يسهل اقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه أن يثبت في مواضع دعوى الانصراف، و هو يحتاج إلى ذوق عال و سليقة مستقيمة. و قلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. و هنا تظهر قيمة التضلع (۲) باللغة و فقهها و آدابها. و هو باب يكثر الابتلاء به و له الاثر الكبير في استنباط الاحكام من أدلتها.

الا ترى أن المسح (۳) في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، و كون هذا الانصراف

(۱). «متثبت» کسی که در مطالب دقت و تأمل دارد. (۲). «تضلع»، تبخر و اطلاع فراوان.

(۳). آیه وضو، آیه ۶ از سوره ۵ (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) «چون خواهید برای نماز برخیزید صورت‌ها و دست‌ها را تا مرفق (آرنج) بشوید و سر و پاها را تا برآمدگی پا مسح کنید». و آیه تیمم، آیه ۶ از سوره ۵ (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ ...) «در صورتی که آب نیابید (و یا استعمال آب ضرر داشته باشد) به خاک پاک و پاکیزه تیمم کنید، با آن خاک صورت و دست‌ها را مسح کنید».

در هر دو آیه در کلمه (مسح) دو تا انصراف وجود دارد:

۱- انصراف (مسح) به مسح (بالید) مسح افراد زیادی دارد مسح با پا مسح با بدن و ... و بدون شک انصراف مذکور مستند به لفظ است چه آنکه استعمال مسح در مسح به «ید» کثرت داشته و کثرت استعمال باعث شده که لفظ مسح به ید انصراف و ظهور داشته باشد.

۲- انصراف دوّم انصراف مسح است به مسح (به باطن دست) به این کیفیت که مسح به ید افراد زیادی دارد مانند مسح با پشت دست و مسح با اطراف دست و یکی از افراد مسح به دست، مسح به باطن دست می‌باشد، این انصراف مورد شک است که آیا مستند به لفظ است و یا آنکه مستند به عوامل خارجی می‌باشد، هر دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول آن است که انصراف مسح به ید، در مسح به باطن ید، مستند به لفظ باشد که در این صورت در مورد مسح با پشت دست، به اطلاق لفظ مسح تمسک جایز نمی‌باشد و لفظ مسح به ید، حمل بر مقید می‌شود که مسح به باطن دست باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۴

مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، و ينصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن اليد. و لكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فانه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، و لانه مقتضى طبع الانسان في مسحه، و ليس له علاقة باللفظ. و لذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا باطلاق الآية، و لا معنى للتمسك بالاطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. و اما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، اذ ان المسح بالباطن هو القدر المتيقن، و المفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا فلا يطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالاطلاق عند الاختيار، و طريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

و احتمال دوّم آن است که انصراف مسح به ید، مسح به باطن ید، مستند به ظهور لفظ نبوده و بلکه مستند به عامل خارجی باشد مثلا معروف بین مردم آن است که با باطن دست مسح می‌کنند برای اینکه مسح با باطن دست سهولت دارد و یا آنکه مقتضی طبع انسان در مسح آن است که با باطن دست مسح نماید که این عوامل باعث انصراف شده و لفظ دخالتی در انصراف ندارد، در این صورت در مورد مسح با پشت دست می‌توانیم تمسک به اطلاق نماییم و سرانجام مسح با پشت دست ایضا مجزی می‌باشد، چنانچه جمله‌ای از فقها به جواز مسح با پشت دست در صورت تعذر به باطن دست، فتوی داده‌اند و ملاک فتوای مذکور، تمسک به اطلاق می‌باشد بنابراین انصرافی که مستند به ظهور لفظ نباشد مانع از ظهور اطلاق لفظ و تمسک به اطلاق و جریان اصالة الاطلاق نمی‌شود.

و اما در صورت عدم تعذر مسح با باطن دست، مسح با پشت دست از نظر فقها کافی نمی‌باشد بخاطر احتیاط است که (الاحتیاط طریق النجاة) و ثانيا مسئله انصراف مسح ید به مسح با باطن دست، مورد شک است که آیا مستند به لفظ است و یا مستند به امر خارجی و اگر مستند به ظهور لفظ باشد تمسک به اطلاق جایز نمی‌باشد و نظر بر اینکه تمسک به اطلاق اطمینانی نمی‌باشد بخاطر آنکه معلوم نیست که انصراف مذکور بدوی و مستند به امر خارجی باشد، لذا رد صورت عدم تعذر مسح با پشت دست جایز نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۵

المسألة السادسة – المطلق و المقيد المتفان

معنى التفانى بين المطلق و المقيد: أن التكليف فى المطلق لا يجمع مع التكليف فى المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا، أى

آنها يتكاذبان في ظهورهما. مثل قول الطيب مثلا: اشرب لبنا، ثم يقول: اشرب لبنا حلو، و ظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه. و ظاهر الاول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه. (۱)

(۱). مسئله ششم راجع به تنافی و تکاذبی که بین مطلق و مقید برقرار می‌باشد، بحث می‌کند البته حصول تکاذب و تنافی بین مطلق و مقید به امور ثلاثه‌ای بستگی دارد:

امر اول: آن است که مطلق و مقید هر دو تنها تکلیف واحدی را بیان نمایند و اما اگر مطلق و مقید تکلیف واحدی را بیان نکنند بلکه مطلق وظیفه و تکلیفی را، و مقید وظیفه و تکلیف آخری را بیان نماید مثلا مولی و یا طیب فرموده (پس از اکل غذا لبن بنوش و پس از بیداری از خواب لبن شیرین بنوش) مطلق و مقید در این کلام منافاتی نسبت به هم ندارند چه آنکه هر کدام تکلیف جدای از هم را بیان نموده است.

امر دوم: آن است که حکم و تکلیف در مطلق و مقید باید الزامی باشد یعنی یا از نوع وجوب و یا از نوع حرمت باشد و اگر تکلیف در مطلق مثلا- وجوبی باشد و در مقید استحبابی باشد، تنافی و تکاذب بین آن دو نخواهد بود مثلا مولی به عنوان وجوب فرموده اشرب لبنا، شرب لبن چه ترش و یا شیرین واجب شده است، و در مقید به عنوان استحباب فرموده:

اشرب لبنا حلو، مستحب بودن شرب لبن شیرین، با وجوب شرب لبن بطور مطلق منافات ندارد.

امر سوم: آن است که مطلوب و خواسته مولی در مطلق و مقید باید مطلوب واحدی باشد و اگر مثلا مولی با اشرب لبنا مطلوب اولی خود را بیان نموده و با اشرب لبنا حلوا مطلوب ثانی و دوم خود را بیان کرده است و در این فرض مطلق و مقید منافات ندارد چه آنکه لزوم شرب لبن، بطور مطلق مطلوب اول مولی است و لزوم شرب لبن حلو مطلوب ثانی و دوم مولی خواهد بود و نسبت به هم منافات و تضادی ندارند.

علی ای حال اگر در لسان شارع مقدس مطلق و مقیدی وارد شود و کلیه شرایط مذکوره موجود باشد و مطلق و مقید با حصول شرایط متنافی، با هم منافات داشته باشد به ناچار بین آن دو باید جمع نماییم یعنی یا باید از ظهور مطلق در اطلاق صرف نظر نماییم و یا از ظهور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۶

مقید در تقیید صرف نظر کنیم.

مرحوم مظفر می‌فرماید: در مورد تنافی مطلق و مقید دو صورت تصور می‌شود که هر کدام حکمی دارد:

صورت اول: آن است که مطلق و مقید از نظر ایجاب و سلب اختلاف داشته باشند مثلا مولی فرموده: (اشرب لبنا و بعدا فرموده لا تشرب لبنا حامضا) در این صورت مطلق حمل بر مقید می‌شود و مقید از مراد مولی کشف می‌نماید به این معنی که از اول مراد مولی شرب لبن حلو و شیرین بوده است، نه مطلق لبن.

در مثال مذکور اطلاق مطلق، بدلی می‌باشد یعنی افراد مطلق بنحو عطف به او محکوم به حکم مذکور در کلام است که یا لبن حامض باید شرب نماید و یا لبن شیرین، و همچنین در صورت مذکور اگر اطلاق مطلق شمولی باشد ایضا مطلق حمل بر مقید خواهد شد و مقید مقدم بر مطلق می‌شود، مثلا در مثال: (و فی الغنم زکاة مطلق همان (غنم) است و اطلاق آن شمولی بوده و حکم روی افراد بنحو عطف به او رفته است که زکات غنم سائمه واجب است و زکات غنم معلوفه ایضا واجب است و بعدا با آمدن مقید (لیس فی الغنم المعلوفه زکاة) مشخص می‌شود که تنها در غنم سائمه زکات واجب است.

صورت دوم آن است که مطلق و مقید از لحاظ نفی و اثبات با هم متفق می‌باشند و در دو مقام مورد بررسی قرار می‌گیرد:

مقام اول آن است که اطلاق مطلق بدلی باشد مثلا مطلق و مقید هر دو مثبت باشد مولی فرموده اعتق رقبة و بعد از مدتی فرموده

(اعتق رقبه مؤمنه) اطلاق مطلق در مثال مذکور بدلی می‌باشد چه آنکه حکم و جوب عتق روی یک فرد از افراد رقبه رفته است و اطلاق و شمول آن بر نحو عطف به او می‌باشد به این معنی که مولی فرموده: اعتق رقبه مؤمنه او اعتق رقبه کافره، در این صورت امر دایر است بین آنکه از ظهور مطلق در اطلاق صرف نظر کنیم و (مقتید) در ظهور خود بر تقييد باقی باشد و بین آنکه از ظهور مقتید در جوب صرف نظر نماییم یعنی مقتید را حمل بر استحباب کنیم و منافات از بین خواهد رفت و یا آنکه از ظهور مقتید در جوب تعیین صرف نظر کنیم و مقتید را حمل بر جوب تخیری نماییم یعنی مکلف مخیر است در اینکه رقبه مؤمنه را آزاد کند و یا رقبه کافره را، و بدین وسیله تنافی بین مقتید و مطلق رفع می‌شود و خلاصه هر دو تصرف (تصرف در ظهور مطلق و تصرف در ظهور اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۷

و انما يتحقق التنافي بين المطلق و المقيّد إذا كان التكليف فيهما واحدا كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقا على شيء و في الآخر معلقا على شيء آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال: إذا أكلت فاشرب لبنا، و عند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا. و كذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق التراميا، و في المقيّد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب اصل شرب اللبن، فانه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره احد افراد الواجب. و كذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيّد انه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الاول، كما إذا فهم في المقيّد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما. إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق و مقيّد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، و سواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فانه لا بد من الجمع بينهما اما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيّد، او

مقتید) امکان‌پذیر است و لکن ظهور مقتید در جوب و ثانيا ظهور مقتید در جوب تعیین مقدم بر ظهور مطلق در اطلاق خواهد بود چه آنکه مقتید صلاحیت قرینه بودن برای مطلق را دارد و لذا مقدم خواهد شد یعنی ظهور مقتید سر جای خود محفوظ بوده و ظهور مطلق در اطلاق دستخوش تصرف قرار می‌گیرد.

مقام دوم: آن است که اطلاق مطلق شمولی و بر نحو عطف به او بوده باشد مثلا- مولی فرموده (فی الغنم زکاة) اطلاق این مطلق شمولی می‌باشد یعنی طبق بیان (فی الغنم زکاة) با قطع نظر از مقتید زکات بر غنم سائمه واجب است و بر غنم معلوفه ایضا واجب است و بعد از صدور مطلق مذکور، مولی مقتید را صادر می‌کند و می‌فرماید: (فی الغنم السائمه زکاة) مقتید مزبور با مطلق مذکور منافاتی ندارد چه آنکه مفاد مطلق آن است که در غنم سائمه و معلوفه زکات واجب است و مفاد مقتید آن است که در غنم سائمه زکات واجب می‌باشد و نظر بر اینکه جمله و صفيه مفهوم ندارد و لذا، مقتید تنها حکم سائمه را بیان می‌کند و نسبت به غنم معلوفه ساکت است و مطلق علاوه بر حکم غنم سائمه حکم غنم معلوفه را بیان می‌کند و هر دو نسبت به هم منافاتی ندارند. آری اگر جمله و صفيه مفهوم داشته باشد منافات بین جمله مطلق و مقتید تحقق می‌یابد و قد عرفت انه لا مفهوم للوصف.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۸

بالتصرف في المقيّد على وجه لا ينافي الاطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

و ينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فان المطلق و المقيّد اما ان يكونا مختلفين في الاثبات أو النفي، و اما ان يكونا متفقين.

(الاول)- ان يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيّد، لان المقيّد يكون قرينه على المطلق، فاذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لا تشرب اللبن الحامض، فانه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. و هذا لا يفرق فيه بين ان يكون اطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: اعتق رقبه، و بين ان يكون شموليا مثل قوله: في الغنم زکاة، المقيّد بقوله: ليس في الغنم المعلوفه زکاة. (الثاني)- ان يكونا متفقين، و له مقامان: المقام الاول ان يكون الاطلاق بدليا، و المقام الثاني أن يكون شموليا. فان كان الاطلاق

(بدلیا) فان الامر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيد، و بين التصرف في ظاهر المقيد، و المعروف ان التصرف الاول هو الاولی، لانه لو كانا مثبتین مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة فان المقيد ظاهر في ان الامر فيه للوجوب التعیني، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، ای ان الامر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها افضل الافراد، او بحمله على الوجوب التخييري أي ان الامر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد افراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الافضلية.

و هذان التصرفان و ان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعیني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه، لان المقيد صالح لان يكون قرينة للمطلق، و لعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه، و لو في وقت آخر لا- سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوظا بقريته متصله غابت عنا، فيكون المقيد كاشفا عنها.

و ان كان الاطلاق (شموليا) مثل قوله: في الغنم زكاة، و قوله: في الغنم السائمة زكاة، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في احدهما لان وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافى وجوب الزكاة في غير السائمة، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم و قد عرفت انه لا مفهوم للوصف. و عليه فلا منافاة بين الجملتين لنرفع بها عن اطلاق المطلق.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۹

الباب السابع - المجمل و المبين

اشاره

و فيه مسائل:

۱- معنى المجمل و المبين

عرفوا المجمل اصطلاحاً: (بانه ما لم تتضح دلالتة)، و يقابله المبين. و قد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا- طائل في ذكرها. (۱) و المقصود من المجمل - على كل حال - ما جهل

(۱). شيخ مظفر بر خلاف بعضی از اصوليين، برای مجمل و مبين اهميت بیشتری قائل شده و باب مستقلی را برای مجمل و مبين منعقد نموده و در رابطه با آن دو، در دو مقام بحث نموده است:

مقام اول: مربوط به معنى لغوی و اصطلاحی مجمل و مبين است گرچه مجمل و مبين مانند مطلق و مقيد و عام و خاص، در همان معنى لغوی خود استعمال شده‌اند و اصوليين نسبت به مجمل و مبين، اصطلاح خاصی ندارند و در عين حال روی همین مبنا که آن دو، در معنى لغوی خود بکار رفته‌اند، جهت روشن شدن هدف و غرض از بحث، تعاریفی با تعبیرهای گوناگونی که دارند سرانجام به یک چیز که همان معنى لغوی مجمل و مبين باشد بازگشت خواهد داشت چنانچه مرحوم مظفر ابتداء تعریفی را از ناحیه علماء نقل می‌کند و سپس مجمل و مبين را در رابطه با فعل و لفظ تشریح می‌نماید و خلاصه فرمایش ایشان از قرار ذیل است:

مجمل را از نظر اصطلاحی به (آنه ما لم تتضح دلالتة) «مجمل چیزی است که دلالتش واضح و ظاهر نباشد» معرفی کرده‌اند، بنابراین «مبیین» عبارت است از چیزی که دلالتش واضح و ظاهر می‌باشد.

البته این تعریف را مورد مناقشه قرار داده‌اند ولی نظر بر اینکه تعریف مذکور تعریف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۰

فیه مراد المتکلم و مقصوده إذا كان لفظاً، و ما جهل فیه مراد الفاعل و مقصوده إذا كان فعلاً. و مرجع ذلك إلى ان المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. و عليه يكون المبین ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبین يشمل الظاهر و النص معا.

و من هذا البیان نعرف ان المجمل يشمل اللفظ و الفعل و اصطلاحاً، و ان قيل ان المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ، و من باب التسامح يطلق على الفعل. و معنی کون الفعل مجملاً (۱) ان یجهل وجه وقوعه، كما لو توضأ الامام علیه السلام - مثلاً - بحضور واحد

حقیقی نبوده و بلکه تعریف شرح اللفظی می باشد لذا اطاله سخن در این زمینه فایده‌ای ندارد.

على كل حال، مجمل گاهی مربوط به لفظ است و گاهی مربوط به فعل می باشد لفظ مجمل آن است که مقصود و مراد قائل نامعلوم و مجهول باشد بنابراین لفظ مبین چیزی است که ظاهر و یا نص در مقصود قائل باشد و فعل مبین آنست که دلالت ظنی و یا دلالت یقینی بر مقصود فاعل داشته باشد از بیان مذکور معلوم می شود که مجمل و مبین اختصاص به الفاظ ندارد و بلکه در مورد فعل و عمل ایضا مطرح خواهد بود.

(۱). مجمل بودن فعل به این است که عنوان وقوع عمل مشخص نباشد مثلاً امام (علیه السلام) در حضور شخص مخالف که از آن تقیه دارد، عمل وضو را انجام می دهد و یا آنکه بدون حضور شخص مخالف عمل وضو را انجام داده و احتمال داده می شود که عمل وضو را از باب تقیه انجام داده است بنابراین عملی که دو تا احتمال دارد یکی آنکه به عنوان تقیه واقع شده که در این صورت مشروعیت آن عمل ثابت نمی شود و دیگر آنکه به عنوان امثال امر واقعی انجام شده که در این صورت مشروعیت عمل ثابت می شود، چنین عملی اجمال دارد.

مثال دیگر مثلاً امام علیه السلام در نماز، جلسه استراحت را انجام داده است (نشستن بعد از سجده دوم و پیش از قیام برای رکعت چهارم و یا دوم را جلسه استراحت می نامند) و نظر بر اینکه انجام جلسه استراحت از ناحیه امام علیه السلام نامعلوم است که آیا به عنوان وجوب بوده و یا به عنوان استحباب، لذا عمل مذکور از جهت وجوب و استحباب اجمال دارد به این معنی که از فعل معصوم علیه السلام نمی توانیم وجوب و یا استحباب جلسه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۱

یتقی منه أو یحتمل انه یتقیه، فیحتمل ان وضوءه وقع علی وجه التقیه، فلا یستکشف مشروعیه الوضوء علی کیفیه التي وقع علیها، و یحتمل انه وقع علی وجه الامتثال للامر الواقعی فیستکشف منه مشروعیه. و مثل ما إذا فعل الامام شیئاً فی الصلاة کجلسه الاستراحة - مثلاً - فلا یدری ان فعله کان علی وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحیه یكون مجملاً، و ان کان من ناحیه دلالت علی جواز الفعل فی مقابل الحرمة یكون مبیناً.

و اما اللفظ (۱) فاجماله یكون لاسباب كثيرة قد یتعذر احصاؤها: فاذا کان مفرداً فقد یكون اجماله لکونه لفظاً مشترکاً و لا قرینة علی احد معانیه کلفظ (عین)، و کلمة (تضرب) المشترکة بین المخاطب و الغائب، و (المختار) المشترک بین اسم الفاعل و اسم المفعول. و قد یكون اجماله لکونه مجازاً، او لعدم معرفة عود الضمیر فیه الذی هو من نوع (مغالطة المماراة)، (۲) مثل قول القائل لما سئل عن أفضل اصحاب النبی صلی الله علیه و آله، فقال: «من

استراحت را کشف نماییم و تنها جواز جلسه استراحت از عمل امام علیه السلام ثابت می شود و از این جهت فعل معصوم علیه السلام مبین خواهد بود.

(۱). اجمال در لفظ سبب و انگیزه‌های مختلف و متعددی دارد مثلاً اگر لفظ، مفرد باشد گاهی اجمال آن ذاتی می باشد مانند لفظ

مشترک (عین) که هفتاد معنی دارد و در صورتی که قرینه معینه موجود نباشد مجمل می‌باشد و یا مثل (تضرب) و (مختار) لفظ تضرب احتمال دارد مضارع مخاطب باشد و احتمال دارد که غایب مؤنث باشد و کذا مختار احتمال دارد اسم فاعل باشد و احتمال دارد اسم مفعول باشد، و گاهی اجمال لفظ عرضی است مانند لفظی که قرینه صارفه دارد و معنای مجازی آن مشخص نباشد. (۲). و یا آنکه اجمال از نوع مغالطه ممارت باشد که در تک‌تک الفاظ اجمال وجود ندارد و لکن اجمال در کیفیت ترکیب الفاظ است.

بنابراین اجمال در مغالطه ممارت عرضی می‌باشد مانند قول قائلی که از او سؤال شد افضل اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله را معرفی نماید و فرمود: (من بنته فی بیته) دو تا احتمال در این موجود است:

۱- مراد از (من) موصول ابی بکر باشد و ضمیر بنته بابتی بکر راجع شود و ضمیر بیته

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۲

بنته فی بیته» و کقول عقیل: (۱) «أمرنی معاویة أن أسبَّ علیا. ألاً فالعنوه!».

و قد یکون الاجمال لاختلال الترتیب (۲) کقوله:

راجع به رسول الله صلی الله علیه و آله شود در این فرض افضل اصحاب ابی بکر می‌باشد چه آنکه دختر ابی بکر همسر رسول الله بود.

۲- مراد از (من) موصول، علی بن ابی طالب علیه السلام باشد و ضمیر (بنته) راجع به رسول الله صلی الله علیه و آله باشد و ضمیر (بیته) راجع به علی بن ابی طالب علیه السلام باشد که در این فرض افضل اصحاب علی بن ابی طالب خواهد بود چه آنکه دختر رسول الله صلی الله علیه و آله فاطمه زهرا علیها السلام همسر علی بن ابی طالب علیه السلام بود.

(۱). و مانند قول عقیل که معاویه از او خواست علی علیه السلام را لعن نماید او بالای منبر رفت و گفت: (امرنی معاویة أن أسبَّ علیا الا فالعنوه) «معاویه به من دستور داد که علی علیه السلام را دشنام نمایم توجه نمایند او را لعنت کنید».

ضمیر (فالعنوه) احتمال دارد به معاویه راجع شود و احتمال دارد به علی علیه السلام رجوع گردد.

(۲). و گاهی اجمال بخاطر خللی است که در ترکیب کلام پیش آمده است مانند قول شاعر: (و ما مثله فی الناس الا مملکا ابو ائمه حی ابو یقاربه).

«و نیست مثل آن ابراهیم در میان مردم احدی که شباهت داشته باشد ابراهیم را، مگر مرد صاحب ملک و مالی (که هشام بن عبد الملک باشد) این چنین صفت را دارد آن مرد صاحب ملک و مال یعنی هشام، که پدر مادر آن هشام که پدر ابراهیم است مشابه و نزدیک باشد به آن مرد در فضیلت یعنی نیست مثل آن ابراهیم کسی مگر پسر خواهر او که هشام است».

این دو بیت از ابیات فرزدق است که با آن، ابراهیم بن هشام بن اسماعیل مخزومی را که دایی هشام بن عبد الملک است، مدح می‌کند (ما نافیه است، ضمیر (مثله) راجع به ابراهیم است، مراد از (مملکا) هشام بن عبد الملک است، ضمیر (ائمه) راجع به (مملکا) که همان هشام باشد، خواهد بود و ضمیر (ابوه) به ابراهیم برمی‌گردد و ضمیر (یقاربه) به (حی) که مراد از آن رجل است برمی‌گردد (یقاربه) مضارع است از باب مفاعله و بمعنی قرابه است یعنی پدر مادر هشام و پدر ابراهیم یکی است برای اینکه ابراهیم خال و دایی هشام است، یعنی و ما مثله فی الناس احد یشابهه الا مملکا ابو ائمه ابوه.

بیت مذکور بخاطر خلل و بی‌نظمی‌ای که در ترکیب آن وجود دارد اجمال دارد و ظاهر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۳

و ما مثله فی الناس الا مملکاً ابو أمه حی ابوه یقاربه

و قد یكون الاجمال لوجود ما یصلح للقرینه، (۱) کقوله تعالی: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...» الآیة، فان هذا الوصف فی الآیة یدل علی عدالته

الدلالة، بر معنی خود نمی باشد.

(۱). و گاهی عامل و انگیزه اجمال آن است که در کلام چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، موجود است مانند قول تعالی در سوره ۴۸ آیه ۲۹ (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَ عَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا).

«محمد صلی الله علیه و آله فرستاده خدا است و یاران و همراهانش بر کافران بسیار سخت و با یکدیگر بسیار مشفق و مهربانند آنان را در حال رکوع و سجود نماز بسیار بنگری که فضل و رحمت خدا و خشنودی او را به دعا می طلبند و بر رخسارشان از اثر سجده نشانهای نورانیت پدیدار است، این وصف حال آنها در کتاب تورات و انجیل است که مثل حالشان به دانه‌ای ماند که چون نخست سر از خاک برآرد شاخه‌ای نازک و ضعیف باشد پس از آن قوت یابد تا آنکه سطر و قوی گردد و بر ساق خود راست و محکم بایستد که دهقانان در تماشای آن حیران مانند همچنین اند، اصحاب محمد صلی الله علیه و آله از ضعف به قوت رسند تا کافران عالم را، از قدرت خود به خشم آرند، خدا وعده فرموده که هر کس از آنها ثابت ایمان و نیکوکار شود گناهانش را ببخشد و اجر عظیم عطا کند».

(آیه مذکور از آیاتی است که تمام حروف هجا را در خود دارد یعنی همه حروف هجا را مشتمل می باشد و آیه دیگری که مشتمل بر تمام حروف هجا می باشد آیه ۱۵۲ سوره آل عمران خواهد بود).

در آیه مذکور (وَ الَّذِينَ مَعَهُ ...) عموم همراهان پیغمبر صلی الله علیه و آله را شامل می شود و لکن احتمال دارد که (وَ عَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ...) قرینه باشد بر اینکه مراد از (وَ الَّذِينَ مَعَهُ ...) جمیع همراهان نباشد و بلکه بعضی همراهان منظور باشد یعنی همراهانی که ایمان و عمل صالح داشته باشند بنابراین آیه مزبور نسبت به اینکه مراد از (وَ الَّذِينَ مَعَهُ) جمیع همراهان و یا بعضی همراهان است مجمل خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۴

جمیع من کان مع النبی من اصحابه، الا أن ذیل الآیة «وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظیما» صالح لان یكون قرینه علی أن المراد بجملة (و الذين معه) بعضهم لا جمیعهم فتصبح الآیة مجمله من هذه الجهة. و قد یكون الاجمال لكون المتکلم فی مقام الاهیة و الاجمال. إلى غیر ذلك من موارد الاجمال مما لا فائدة کبیره فی احصائه و تعداده هنا.

ثم اللفظ قد یكون مجملا عند شخص، (۱) مبینا عند شخص آخر.

ثم (المبین) قد یكون فی نفسه مبینا، (۲) و قد یكون مبینا بکلام آخر یوضح المقصود منه.

(۱). عبارت مرحوم مظفر مشعر آن است که اجمال و بیان، از امور اضافی و نسبی می باشد نه از امور واقعی، چنانچه مرحوم صاحب کفایه اجمال و بیان را دو وصف اضافی و نسبی معرفی نموده است و فرموده است بسا لفظی در نزد شخصی بخاطر عدم آشنایی به وضع و یا جهات دیگر، مجمل است و همین لفظ در نزد شخصی دیگر مبین می باشد، از فرمایش مرحوم مظفر (قد یكون مجملا عند

الشخص مبینا عند شخص آخر...) استفاده می‌شود که او با صاحب کفایه (ره) در مورد بودن اجمال و بیان و صفان اضافیان، هم عقیده می‌باشد و لکن خیلی از محققین معتقدند که اجمال و بیان از امور واقعی می‌باشند و معیار در تشخیص اجمال و بیان نظر عرف و تفاهم عرفی می‌باشد به این معنی که اگر لفظی ظهور در معنی داشته و کاشف از معنی در نزد عرف باشد مبین است و کلّ لفظ لا یکون کذلک، مجمل خواهد بود و فرمایش صاحب کفایه (ره) قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه جهل به وضع و علم به وضع آن، باعث اختلاف در معنی اجمال و بیان نمی‌شود بنابراین اگر کسی علم و آگاهی به وضع و معنی لفظی نداشته باشد باعث آن نمی‌شود که آن لفظ مجمل باشد و الا لازم می‌آید که لغت عرب برای فارس زبان، مجمل باشد مع ان الامر لیس کذلک.

(۲). مثلا در لفظ (النار حارّة) (نار) فی نفسه مبین است و در مثل (رأیت عینا باکیه) لفظ (عین) فی نفسه مبین نمی‌باشد و لکن باکیه قرینه معینه است لفظ (عین) را از حالت اجمال بیرون آورده و آن را توضیح داده است و مقصود از لفظ (عین) را مشخص نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۵

۲- المواضع التي وقع الشك في اجمالها

لكل من المجمل و المبین امثلة (۱) من الآيات و الروایات و الكلام العربی لا حصر لها، و لا تخفی علی العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك فی كونها مجمله أو مبینة، و المتعارف عند الاصولیین أن یذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن و التمرین، و نحن نذكر بعضها اتباعا لهم و لا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

(فمنها) قوله تعالى: «و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ (۲) فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا».

(۱). مقام دوم بحث در رابطه با مجمل و مبین راجع به یک عدّه الفاظی است که در ابواب فقه مطرح می‌باشند که آیا آن الفاظ مجملند و یا مبین و آن الفاظ یا مفردند و یا مرکب، مانند لفظ سعید و کعب، ید، قطع، غنا و غیر آنها از الفاظ مفرد و الفاظ مرکبه مانند: لا صلاة الا بطهور، و لا صلاة لمن لم یقم صلبه و غیر ذلك.

و آنچه که مسلم است آن است که ضابطه و قاعده کلی برای تشخیص مبین و مجمل وجود ندارد به ناچار در هر موردی باید به فهم عرف مراجعه شود که اگر ظهور عرفی محقق شود فهو المطلوب و اگر ظهور عرفی محقق نشد باید به اصول و قواعد مراجعه شود که مراجعه به قواعد و اصول به اختلاف موارد متفاوت خواهد بود.

مرحوم مظفر می‌فرماید: در آیات و روایات و کلام عرب مجمل و مبین فراوان به چشم می‌خورد و لکن در بعضی از موارد در مورد مجمل بودن و مبین بودن آیات و روایات و کلمات تردید و شک حاصل می‌شود و ما طبق روشی که بین اصولیین مرسوم است بخاطر آشنایی اذهان و آمادگی افکار مبتدئین مواردی را ذکر می‌نماییم.

(۲). در آیه مذکور در کلمه (قطع) اجمال وجود ندارد برای اینکه (قطع) در «ابانه و جدا کردن» ظهور دارد و اجمالی که باعث مجمل شدن آیه شده است همان اجمالی است که در کلمه (ید) موجود است گرچه اگر کلمه (ید) مطلق ذکر شود یعنی به این صورت که متکلمی بگوید (رأیت ید صدیقی) بدون شک در تمام عضو مخصوص (از اصابع تا بازو) ظهور دارد و اجمالی در کار نخواهد بود و لکن در آیه مذکور نظر بر اینکه در مسئله قطع (ید) تمام عضو مخصوص مراد نمی‌باشد لذا در کلمه (ید) اجمال و اهمال پیش می‌آید به این کیفیت که مراد از (ید) یقینا بعضی از عضو مخصوص می‌باشد و این بعض بین مراتب عدیده مردّد می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۶

فقد ذهب جماعة إلى ان هذه الآية من المجرم المتشابه، اما من جهة لفظ (القطع) باعتبار انه يطلق على الابانة و يطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. و اما من جهة لفظ (اليد) باعتبار أن (اليد) تطلق على العضو

۱- من رءوس الاصابع الى اصولها.

۲- على الكف الى اصول الاصابع.

۳- على العضو الى الزند.

۴- على العضو الى المرفق.

(البته لا- یخفی که در عبارت کتاب تنها سه مرتبه ذکر شده است و مرتبه (من رءوس الاصابع الى اصولها) باید یکی از مراتب به حساب بیاید چه آنکه از روایات اهل بیت علیهم السلام همین مرتبه استفاده می‌شود و فتاوی فعلی فقها ایضا این است که از اصول اصابع قطع شود بدین لحاظ باید لفظ (ید) بین چهار مرتبه مردّد باشد) و کلمه (ید) در هیچ‌یک از مراتب چهارگانه بنا بر قول ما (مؤلف) و مراتب ثلاثه بنا بر قول مرحوم مظفر، ظهور ندارد و بدین لحاظ آیه مذکور به اجمال می‌گراید و لکن با توجه به روایات که در ذیل آیه وارد شده است و مراد و مقصود از (ید) را مشخص نموده است که باید از اصول اصابع قطع گردد، اجمال و اهمال از آیه مرتفع خواهد بود.

یکی از موارد اجمال، الفاظ مرکب‌ای است که مشتمل بر کلمه (لا-) می‌باشد (لا-) التي لنفى الجنس وضع شده است برای اینکه ماهیت و حقیقت را نفی نماید (وقالوا ان ارادة النفي الماهية...) علماء فرموده‌اند که نفی ماهیت و حقیقت در مرکبات مذکوره، تعدّر دارد بنابراین به طریق مجاز باید (وصف) در تقدیر باشد که در حقیقت (لا) وصف ماهیت را نفی کرده نه خود ماهیت را و آن وصفی که باید در تقدیر باشد از قبیل (صحّت) و کمال و فضیلت و غیر ذلک، می‌باشد و نظر بر اینکه معنی مجازی (تقدیر یکی از اوصاف) بین چند معنی مردّد است یعنی نمی‌دانیم که در مثل (لا صلاة الا بطهور) آیا وصف صحّت در تقدیر است و یا وصف کمال و یا غیر این‌ها، لذا مرکبات مذکوره از این جهت مجمل می‌باشند چه آنکه تقدیر هیچ‌یک از اوصاف مذکوره اولویت و امتیاز بر دیگری ندارد و سرانجام مرکبات مذکوره گرفتار اجمال خواهند بود بنابراین در مرکبات مذکور اولاً مجازیت لازم شد و به دنبال مجازیت، اجمال دامنگیر مرکبات مذکوره گردید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۷

المعروف كله، و على الكف إلى أصول الاصابع، و على العضو إلى الزند، و إلى المرفق، فيقال مثلاً: تناولت بيدي، و انما تناول بالكف بل بالانامل فقط.

و الحق انها من ناحية لفظ (القطع) ليست مجملة، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الابانة و الفصل، و إذا أطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة، لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح. فيكون المراد في المثال من اليد بعضها، كما تقول تناولت بيدي و في الحقيقة انما تناولت ببعضها.

و اما من ناحية (اليد)، فان الظاهر أن اللفظ لو خلى و نفسه يستفاد منه ارادة تمام العضو المخصوص، و لكنه غير مراد يقينا في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الاصابع إلى المرافق، لانه بعد فرض عدم ارادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب. فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، و ان كانت مبينة بالاحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن ارادة القطع من أصول الاصابع.

و منها قوله صلى الله عليه و آله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و أمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة (لا) التي لنفى الجنس نحو «لا صلاة الا بطهور» و «لا بيع الا في ملك» و «لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد» و «لا غيبة لفاسق» و «لا جماعة في نافلة» و

نحو ذلك.

فان النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهرا لنفس الماهية و الحقيقة. و قالوا: ان ارادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد ان يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصحة، و الكمال، و الفضيلة، و الفائدة، و نحو ذلك. و لما كان المجاز مرددا بين عدة معان كان الكلام مجملا، و لا قرينة في نفس اللفظ تعين واحدا منها، فان نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، و لا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة ...

و هكذا.

و أجاب بعضهم: بان هذا انما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات (۱) و المعاملات موضوعه

(۱). جهت رفع اجمال از مرکبات مورد بحث سه راه حل معرفی شده است:

۱- و اجاب بعضهم ... ۲- و اقول و الصحيح في التوجيه ... ۳- تنبيه و تحقيق ...).

و اما راه حل اولی و اجاب بعضهم ... ما حصل سخن بعضی از علماء آن است که اگر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۸

للاعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. و اما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الاكثر، فلا اجمال.

و اما في غير الالفاظ الشرعية مثل قولهم (لا علم الا بعمل) فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملا اذ يتعذر نفي الحقيقة.

الفاظ عبادات و معاملات برای اعم از صحيح و فاسد وضع شده باشد درست است که نفي ماهيت و حقيقت در مرکبات مورد بحث متعذر است چه آنکه مثلا صلاة بلا طهور، گرچه فاسد است ولی در عين حال ماهيت و حقيقت صلاة بر آن صادق می باشد برای اینکه می گویند فلانی بدون طهارت (نماز) خوانده است و نمی گویند که فلانی بدون طهارت (ملق) زده است، بنابراین در (لا صلاة الا بطهور) نفي حقيقت و ماهيت از صلاة بلا طهور جایز نمی باشد و (لا) نفي حقيقت نکرده است.

و اما اگر الفاظ عبادات و معاملات برای عبادت صحيح و معامله صحيح وضع شده باشد نفي ماهيت و حقيقت متعذر نمی باشد مثلا در صلاة بدون طهارت (لا) برای نفي ماهيت و حقيقت می باشد چه آنکه صلاة بدون طهارت بنا بر قول صحيحی حقیقتا صلاة نخواهد بود بلکه ورزش کردن و ملق زدن، می باشد بنابراین بنا بر قول صحيحی در الفاظ عبادات و معاملات در مرکبات مذکوره مجازيت لازم نمی آید و از اجمال، خبری نخواهد بود، و اما در الفاظ غير شرعيه قبول است که نفي ماهيت و حقيقت در مثل (لا علم الا بعمل) متعذر می باشد و مجازيت لازم می باشد و بدنبال مجازيت اجمال خواهد آمد.

منظور از عبارت (بل هو متعين على الاكثر ...) آن است که علی القول صحيحی در الفاظ عبادات و معاملات در مرکباتی که مشتمل بر لفظ شرعی باشد نفي حقيقت تعذر ندارد (بل هو) بلکه نفي حقيقت در اکثر موارد نه تنها تعذر ندارد بلکه متعين خواهد بود مثلا در (لا صلاة الا بطهور) نفي ماهيت متعين است که بدون طهارت حقیقتا صلاتی وجود ندارد.

(علی الاكثر) یعنی در اکثر موارد چنین است ولی در بعضی از موارد بنا بر قول صحيحی ایضا نفي حقيقت متعذر می باشد مثلا در مثل (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد) لا برای نفي حقيقت نخواهد بود چه آنکه صلاة در جوار مسجد صحت دارد و ماهيت و حقيقت صلاة از صلاة جار المسجد، نفي نخواهد شد. «فافهم و اغتتم».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۹

أقول: و الصحيح في توجيه البحث (۱) ان يقال: ان (لا) في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم و خبر علی حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. و لكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق» فان (لفاسق) ظرف مستقر متعلق بالخبر

(۱). راه حل دوم جهت رفع اجمال از مرکبات مورد نظر، آن است که طبق قواعد نحوی (لا) الّتی لنفی جنس، نیاز به اسم و خبر دارد مثلا در (لا غیبیه لفاسق) غیبت اسم (لا) است و (لفاسق) ظرف مستقر است و متعلق آن محذوف است و همان متعلق محذوف (خبر) لا می‌باشد و آن خبر محذوف چه از الفاظ عموم باشد مانند وجود، متحقق، ثابت، و چه از الفاظ خصوص باشد مانند صحیح، مفید، کامل، و ... در تقدیر بودن هریک از الفاظ عموم و یا خصوص به عنوان خبر مجازیت لازم نمی‌آید چه آنکه لا برای نفی حقیقت و ماهیت بکار گرفته می‌شود معنی (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) اگر صحیح و یا کامل در تقدیر باشد، آن است که ماهیت و حقیقت صلاة صحیح و یا صلاة کامل منتفی می‌شود بنابراین (لا) در موضوع له خود که نفی حقیقت باشد استعمال شده است منتهی جهت در تقدیر گرفتن خبر، قرینه لازم است اگر قرینه موجود نباشد اجمال لازم می‌آید و اگر قرینه برای تقدیر خبر موجود باشد اجمال پیش نمی‌آید و در اکثر جملات و مرکبات قرینه موجود است و آن قرینه عبارت است از تناسب حکم با موضوع و ادراک آن قرینه نیاز به ذوق سلیم دارد، (فان الظاهر من نفی الجنس ...) یعنی نفی جنس ظهور دارد در اینکه خبر محذوف از الفاظ عموم مانند موجود، ثابت، متحقق، باشد که در این صورت «لا» برای نفی ماهیت می‌باشد و اما در بعضی موارد لفظ موجود و ثابت و متحقق، به عنوان خبر اگر در تقدیر باشد متعذر است یعنی با کلام جور در نمی‌آید و باید لفظ نافع و صحیح و ... در تقدیر باشد در عین حال (لا) برای نفی حقیقت و ماهیت خواهد بود مثلا در مثال (لا علم الا بعمل) که نافع در تقدیر است و (لا) حقیقت را نفی می‌کند به این معنی که بدون عمل، علم نافع حقیقتا منتفی است.

سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که بنا بر راه حل دومی که از ناحیه مرحوم مظفر ارائه شده است در مرکبات مورد نظر مجازیت لازم نمی‌آید یعنی (لا) در نفی ماهیت بکار گرفته می‌شود منتهی اگر قرینه برای تقدیر خبر موجود نباشد اجمال خواهد آمد در صورتی که قرینه موجود می‌باشد بنابراین اجمال وجود ندارد، آری از جهت تقدیر خبر مجازیت در حذف لازم می‌آید ولی از ناحیه استعمال (لا) در موضوع له خود، مجازیت پیش نخواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۰

المحذوف.

و هذا الخبر المحذوف لا بد له من قرینه، سواء كان كلمة موجود أو صحیح أو مفید أو کامل أو نافع أو نحوها. و لیس هو مجازا فی واحد من هذه الامور الّتی یصح تقدیرها.

و القصد أنه سواء كان المراد نفی الحقیقه أو نفی الصّحه و نحوها فانه لا بد من تقدیر خبر محذوف بقرینه. و انما یكون مجملا إذا تجرد عن القرینه. و لكن الظاهر أن القرینه حاصله علی الاکثر و هی القرینه العامله فی مثله، فان الظاهر من نفی الجنس ان المحذوف فیهِ هو لفظ موجود و ما بمعناه من نحو لفظ ثابت و متحقق.

فاذا تعذر تقدیر هذا اللفظ العام لای سبب کان، فان هناك قرینه موجوده غالبا و هی مناسبه الحکم و الموضوع، فانها تقتضی غالبا تقدیر لفظ خاص مناسب مثل «لا علم الا بعمل» فان المفهوم منه انه لا علم نافع. و المفهوم من نحو «لا غیبیه لفاسق» لا غیبیه محرّمه. و المفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام» (۱) لا رضاع سائغ. و من نحو «لا جماعه فی نافله» لا جماعه مشروعیه. و من نحو «لا اقرار لمن اقر بنفسه علی الزنا» لا اقرار نافذ أو معتبر. و من نحو «لا صلاة الا بطهور» بناء علی الوضع للاعم لا صلاة صحیحه. و من نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة کامله بناء علی قیام الدلیل علی ان الحاقن لا تفسد صلاته ... و هكذا.

و هذه القرینه و هی قرینه مناسبه الحکم للموضوع لا تقع تحت ضابطه معینه، و لكنها موجوده علی الاکثر، و یحتاج ادراکها إلى ذوق سلیم.

(تنبیه و تحقیق)

ليس من البعيد (۲) ان يقال ان المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس

(۱). فطام، زمان از شیر گرفتن بچه، سایغ، گوارا خوشگوار، جایز.

(۲). راه حل سوم جهت رفع اجمال از مرکبات مشتمل بر کلمه (لا-)، آن است که در جمیع مرکبات مشتمل (لا)، خبر محذوف، موجود، یا ثابت، و یا متحقق می‌باشد و (لا) برای نفی ماهیت خواهد بود، منتهی در بعضی موارد مانند (لا صلاة الا بطهور) نفی حقیقت ممکن نیست و قرینه بر عدم نفی ماهیت موجود است چه آنکه صلاة بلا طهور، صلاة خواهد بود،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۱

هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم ارادة نفي الوجود و التحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء و تنزيلا بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه.

يعنى يدعى ان الموجود الخارجى ليس من أفراد الجنس الذى تعلق به النفي تنزيلا، و ذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل «لا علم الا- بعمل» معناه أن العلم بلا عمل كلا علم إذا لم تحصل الفائدة المترتبة منه، و مثل «لا اقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» معناه أن اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، و مثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشىء، و اما إذا كان النفي راجعا إلى عالم التشريع، فان كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه فى الشريعة، مثل «لا رهبانية فى الاسلام» فان معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية و أنه غير مرخص بها، و مثل «لا غيبة لفاسق» فان معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق و كذلك نحو:

و لا غش فى الاسلام و لا عمل فى الصلاة، و لا رفث و لا فسوق، و لا جدال فى الحج، و لا جماعة فى نافله، فان كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الافعال.

و ان كان النفي متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما فى قوله: «لا حرج فى الدين»، و «لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام».

و على كل حال فان مثل هذه الجمل و المركبات ليست مجملة فى حد أنفسها، و قد

در این موارد نفی حقیقت ادعایی و تنزیلی می‌باشد به این معنی که صلاة بلا طهارة را نازل منزله عدم، فرض می‌کنیم و (لا) را در نفی حقیقت بکار می‌اندازیم، بنابراین مجازیت لازم نمی‌آید یعنی (لا) در موضوع له خود استعمال می‌شود منتهی مجازیت در اسناد لازم خواهد شد.

و بدین ترتیب می‌بینیم که در مرکبات مشتمل بر کلمه (لا) اجمال و اهمالی مطرح نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۲

يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين انها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء و تنزيلا.

و (منها) مثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» و قوله تعالى: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» مما أسند الحكم فيه كالتحريم و التحليل إلى العین.

فقد قال بعضهم باجمالها، نظرا إلى أن اسناد التحريم و التحليل لا يصح الا إلى الافعال الاختيارية، اما الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. و لذا تسمى الاعيان موضوعات للحكام كما أن الافعال تسمى متعلقات.

و عليه فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة، و يصح ان يكون متعلقا للحكم: ففي مثل الآية الاولى يقدر كمله (نكاح) مثلا، و في الثانية (أكل)، و في مثل «و الانعام حرمت ظهورها» يقدر ركوبها، و في مثل «النفس التي حرم الله» يقدر قتلها... و هكذا.

و لكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملا، فلا يدري فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة و يصح تعلق الحكم به او ان المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الامثلة المتقدمة؟ و الصحيح في هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع و الحكم، و عن أية قرينه خارجية، هو في نفسه يقتضى الاجمال لو لا أن الاطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينه خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. و غالبا لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينه الخاصة، و لو قرينه مناسبة الحكم و الموضوع. و يشهد لذلك أنا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث و مثيلاتها، و ما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينه الخاصة و لو مناسبة الحكم و الموضوع.

و يشبه ان يكون هذا الباب نظير باب (لا) المحذوف خبرها. ألهمنا الله تعالى الصواب، و دفع عنا الشبهات، و هداانا الصراط المستقيم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۳

المقصد الثاني - الملازمات العقلية

تمهید

اشاره

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الامامية: (۱) (العقل)، (۲) اذ يذكرون

(۱). مقصد اول مربوط به مباحث الفاظ بود که جز اول کتاب اصول الفقه را تشکیل می‌داد و سرانجام یافت، مقصد دوم مربوط به ملازمات عقلیه می‌باشد که جز دوم کتاب را تشکیل می‌دهد.

ما حصل فرمایش مرحوم مظفر تحت عنوان (تمهید) از این قرار است که از نظر اصولیین امامی عقل و درک آن، یکی از ادله اربعه استنباط احکام شرعی بحساب می‌رود و در مباحث حجت (مقصد سوم) راجع به حجیت دلیل عقلی بحث خواهد شد و اما آنچه که در اینجا (مقصد دوم) در رابطه با دلیل عقلی و حکم عقل مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد صغریات و مصادیق و قلمروهای دلیل عقلی می‌باشد که در چه مواردی عقل کارآیی دارد و در چند مورد می‌تواند ادراک داشته باشد، چنانچه در بحث الفاظ از صغریات و مصادیق اصالة الظهور بحث شد و در مباحث حجت از حجیت اصالة الظهور گفتگو خواهد شد.

کوتاه سخن: در مقصد ثانی از ثبوت ملازمه بین حکم عقل و شرع سخن به میان می‌آید که آیا عقل علاوه بر ادراک حسن و قبح شیء ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را ادراک می‌کند یا خیر و پس از آنکه وجود ملازمه از نظر عقل ثابت شد در مقصد سوم (مباحث حجت) بحث می‌گردد که آیا حکم و ادراک و یقین عقل به وجود ملازمه، حجیت دارد یا خیر؟ اگر حجیت داشت حکم شرعی با دلیل عقلی ثابت می‌شود و اگر حجیت نداشت عقل دلالت خود را نسبت به استنباط حکم شرعی از دست خواهد داد.

توضیح مطلب: در رابطه با دلیل عقلی دو تا مسئله مطرح می‌باشد به این معنی که راجع به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۴

ان الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب والسنة والاجمال والعقل.

و سیاتی فی (مباحث الحجّه) وجه حجیه العقل. اما هنا فانما يبحث عن تشخیص صغریات ما یحکم به العقل المفروض أنه حجّه، آی یبحث هنا عن مصادیق احکام العقل الذی هو دلیل على الحكم الشرعی. (۳) و هذا نظیر البحث فی المقصد الاول (مباحث

دلیل عقلی از دو ناحیه بحث و بررسی پیش می‌آید.

ناحیه اول: جهت کبرای قضیه است یعنی پس از اثبات دو مرحله برای عقل (یکی ادراک عقل حسن و قبح را و دیگری ادراک عقل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را) بحث می‌شود که این حکم عقل بوجود ملازمه حجیت دارد یا ندارد، این ناحیه از بحث، که بحث کبری می‌باشد در مباحث حجت مطرح خواهد شد و در آنجا بیان می‌شود که اگر ادراک عقل، ملازمه مذکور را، باعث حصول قطع و یقین نسبت به حکم شرعی گردید، حجت است و در غیر این صورت حجت نخواهد بود.

ناحیه دوم بحث: جهت صغرای قضیه است که مصادیق و صغریات حکم عقل را مشخص می‌نماید به این معنی با فرض و اثبات اینکه عقل حسن و قبح شیء را درک می‌کند آیا وجود ملازمه را بین حکم عقل و حکم شرع ادراک می‌نماید یا نه؟ مثلاً عقل حسن عدالت و قبح ظلم را درک کرده، آیا علاوه بر این درک، عقل می‌تواند درک کند که در نزد شارع ایضا عدالت واجب است و ظلم حرام می‌باشد، در مقصد ثانی از همین وجود ملازمه بحث و بررسی می‌شود که اگر وجود ملازمه ثابت شود و عقل آن را ادراک نماید مصادیق و صغرای حجیت حکم عقل مشخص می‌گردد.

بنابراین آنچه که در مقصد ثانی محور بحث می‌باشد وجود ملازمه بین ادراک عقل مبنی بر قبح ظلم و حسن عدالت و بین حکم شرع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدالت است و بدین لحاظ مرحوم مظفر عنوان بحث را ملازمات عقلیه قرار داده و فرموده المقصد الثانی الملازمات العقلیه).

(۱). اصولیین امامیه و عده‌ای از معتزلی‌ها و بعضی از حنفی‌ها حکم عقل را به عنوان یک دلیل شرعی در ردیف کتاب و سنت قبول دارند و اشاعره کسانی هستند که حکم عقل را به عنوان دلیل شرعی نمی‌پذیرند و مفصل بحث آن خواهد آمد.

(۲). یعنی منظور از احکام عقل، احکامی است که در رابطه با استنباط حکم شرعی باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۵

الالفاظ) عن مصادیق اصالة الظهور التي هي حجّة، و حجيتها انما يبحث عنها في مباحث الحجّة.

و توضیح ذلك: ان هنا مسألتين:

۱- انه إذا حکم العقل على شيء أنه (۱) حسن شرعا او يلزم فعله شرعا او يحکم على شيء أنه قبيح شرعا او يلزم تركه شرعا، بای طریق من الطرق التي سیاتی بیانها، (۲) هل یثبت بهذا الحكم العقلی حکم الشرع؟ آی أنه من حکم العقل هذا هل یستکشف منه ان الشارع واقعا قد حکم بذلك؟

و مرجع ذلك إلى ان حکم العقل هذا هل هو حجّة أو لا؟ و هذا البحث - كما قلنا -

مانند حکم عقل بر وجوب و لزوم مقدّمه تبعا لحکم الشارع بوجوب ذی المقدّمه.

و اما احکام عقل که در رابطه با حکم شرعی نباشد مانند الكل اعظم من الجزء و امثال آن از محل بحث بیرون خواهد بود.

(۱). حکم به کسی نسبت داده می‌شود که شأنیت امر و نهی و بعث و زجر را داشته باشد مانند شارع مقدّس و موالی عرفیه نسبت به

عبید و پدر نسبت به فرزند، و اما عقل هرگز شأنیت امر و نهی و بعث و زجر را ندارد آری عقل تنها شأنیت تعقل و ادراک را دارد از این رو مراد از حکم و احکام عقل درک و ادراکات او خواهد بود که عقل می‌تواند حسن و قبح اشیا را ادراک نماید کما اینکه مراد از دلیل بودن عقل آن است که عقل وجود ملازمه بین حکم عقل «مبنی بر حسن عدالت و قبح ظلم» و بین حکم شرعی «مبنی بر وجوب عدالت و حرمت ظلم» را ادراک می‌نماید و به وجود ملازمه یقین و قطع خواهد داشت و لذا دلیل عقلی زمانی می‌تواند یکی از طرق اثبات حکم شرعی باشد که ملازمه مذکور به اثبات برسد و اگر ملازمه مزبور از دیدگاه عقل به اثبات نرسد عقل نمی‌تواند یکی از طرق اثبات حکم شرعی باشد.

(۲). در آینده تحت عنوان (اسباب حکم العقل العملي بالحسن و القبح) بحث خواهد شد که سبب و علت درک عقل عملی حسن و قبح (مدح و ذم) شیء را، یکی از امور خمسه می‌باشد یکی از آنها این است که اولاً- عقل نظری کمال و نقص شیء را درک می‌کند و ثانیاً عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک می‌نماید و یکی دیگر از طرق، آن است که عقل نظری ابتداء ملائمت و منافرة و مصلحت و مفسده شیء را درک می‌کند و سپس عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک خواهد کرد و همچنین طرق دیگر هم هست که بیان خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۶

انما يذكر في مباحث الحجّة، و ليس هنا موقعه. و سيأتي بيان امكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب و السنّة، و إذا حصل كيف يكون حجّة. (۱)

۲- انه هل للعقل ان يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلا حسن شرعا او قبيح او يلزم فعله او تركه عند الشارع؟ يعني ان العقل بعد ادراكه لحسن الافعال او لزومها، و لقبح الاشياء او لزوم تركها في انفسها باي طريق من الطرق ... هل يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟ (۲)

و هذا المقصد الثاني الذي سميناه (بحث الملازمات العقلية) عقدها لأجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي ان شاء الله تعالى، و يكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجّة).
ثم لا بد- قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل- من ذكر أمرين يتعلقان بالاحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، و هما:

۱- اقسام الدليل العقلي

[قد يستشكل في اطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب و السنّة و الاجماع. و سيأتي ان شاء الله تعالى في مباحث الحجّة معنى (۳) الدليل و الحجّة

(۱). یعنی اگر از ادراک عقل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را قطع و یقین به حکم شرعی حاصل شود دلیل عقلی حجیت دارد و اگر مفید قطع و یقین نباشد حجیت نخواهد داشت.

(۲). یعنی عقل پس از ادراک حسن و قبح شیء را، آیا در مرحله دوّم حسن و قبح شیء را از نظر شرع که همان وجوب و حرمت باشد ایضا درک می‌کند یا خیر؟

به عبارت واضح‌تر: مثلاً- عقل در مرحله اوّل حسن عدالت و قبح ظلم را درک نمود آیا در مرحله دوّم می‌تواند درک کند که عدالت در نزد شارع واجب و ظلم حرام است به عبارت سوّم آیا عقل پس از درک حسن و قبح شیء ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی را ادراک می‌نماید یا خیر؟ و اساس بحث را در مقصد ثانی همین وجود و یا عدم ملازمه تشکیل می‌دهد.

(۳) ما حصل فرمایش مرحوم مظفر تحت عنوان (اقسام الدلیل العقلی) از این قرار است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۷

باصطلاح الاصولیین و کیف یطلق باصطلاحهم علی حکم العقل، ای القطع. [ان الدلیل العقلی - او فقل (۱) ما یحکم به العقل الذی یتبث به الحکم الشرعی -

دلیل عقلی یعنی آنچه را که عقل در رابطه با اثبات حکم شرعی درک و حکم می‌نماید به دو قسم است، و به تعبیر دیگر احکام عقلی در رابطه با اثبات احکام شرعی به دو قسم خواهد بود، یک قسم از احکام عقلی بنام (مستقلات عقلیه) است و قسم دیگر بنام (غیر مستقلات عقلیه) پیش از بیان و تفسیر دو قسم مذکور به دو نکته باید توجه نمود که به دنباله نکته دوم معنای مستقلات و غیر مستقلات بیان خواهد شد.

نکته اول: و هذه التعبیرات ... (ما یستقل به العقل) دو تا معنی دارد:

یکی ما یستقل به العقل یعنی ما یستقل به العقل بالبداهه، مستقلات عقلیه یعنی چیزهایی که از نظر عقل بدیهی باشند و نیاز به استدلال و دلیل نداشته باشند.

معنای دوم: مستقلات عقلیه یعنی دلیل عقلی که هر دو مقدمه آن عقلی باشد که بیان خواهد شد و چه بسیار اصولیین تعبیر مستقلات و غیر مستقلات را بر زبان‌هایشان جاری می‌کنند و از واژه (مستقلات) همان معنایی را که ما بیان خواهیم کرد قصد می‌نمایند و لکن گاهگاهی آقایان اصولی از تعبیر مذکور معنای اول (بدیهی بودن) را قصد می‌نمایند.

نکته دوم: ان العلم بالحکم الشرعی ... نظر بر اینکه مسئله مورد بحث اثبات حکم شرعی بوسیله دلیل عقلی می‌باشد یعنی می‌خواهیم از طریق حکم عقل حکم شرعی را ثابت نماییم باید توجه داشت که علم پیدا کردن به حکم شرعی از ممکنات است و هر ممکنی نیاز به علت دارد و علت و سبب آن، دلیل عقلی می‌باشد و این دلیل عقلی از سه صورت خارج نخواهد بود یا به صورت برهان قیاس است (البته منظور از قیاس، قیاس منطقی است، نه قیاس اصولی که منسوب به جناب ابو حنیفه می‌باشد) و یا به صورت استقرا و یا به صورت تمثیل می‌باشد استقرا و تمثیل از نظر مذهب حقه شیعه مردود است بنابراین تنها دلیل عقلی که به صورت قیاس منطقی باشد مورد بحث می‌باشد و این قیاس گاهی هر دو مقدمه آن شرعی می‌باشد که سرانجام دلیل شرعی از کار درمی‌آید که از محل بحث بیرون است، و گاهی یکی از دو مقدمه عقلی و دیگری شرعی می‌باشد که قسم دوم (غیر مستقلات عقلیه) خواهد بود البته نامگذاری قیاسی را که یکی از دو مقدمه آن عقلی و دیگری شرعی است بنام (غیر مستقلات عقلیه) بخاطر تغلیب جانب مقدمه عقلیه می‌باشد.

(۱). منظور از تعبیر او فقل ... آن است که مطلق دلیل عقلی و احکام عقل مورد نظر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۸

ینقسم إلى قسمین: ما یستقل به العقل و ما لا یستقل به.

و بتعبیر آخر نقول: ان الاحکام العقلیه علی قسمین: مستقلات و غیر مستقلات.

و هذه التعبیرات کثیرا ما تجری علی ألسنة الاصولیین و یقصدون بها المعنی الذی سنوضحه. و ان کان قد یقولون: «ان هذا ما یستقل به العقل» و لا- یقصدون هذا المعنی، بل یقصدون به معنی آخر، و هو ما یحکم به العقل بالبداهه و ان کان لیس من المستقلات العقلیه بالمعنی الآتی. (۱)

و علی کل حال فان هذا التقسیم یحتاج إلى شیء من التوضیح فنقول:

ان العلم بالحکم الشرعی کسائر العلوم لا بد له من علته، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. و علة العلم التصدیقی لا بد أن تكون من

أحد أنواع الحجّة الثلاثة: القياس او الاستقراء او التمثيل. (۲) و ليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى و هو واضح.

نمی‌باشد بلکه احکام عقلی که در رابطه با اثبات حکم شرعی باشد مورد نظر می‌باشد.

(۱). معنای «آتی» یعنی دلیل عقلی که به صورت قیاس بوده و هر دو مقدمه آن عقلی باشد، بنابراین ممکن است دلیل عقلی پیدا شود که هر دو مقدمه آن بدیهی باشد و لکن یکی از مقدمات آن غیر عقلی باشد که در این صورت دلیل مزبور به یک معنی مستقلات عقلیه است یعنی از نظر عقل بدیهی می‌باشد و به معنایی که بعدا بیان می‌شود مستقلات عقلیه نخواهد بود چه آنکه هر دو مقدمه آن عقلی نمی‌باشد.

(۲). «قیاس» در اصطلاحات علم منطق عبارت از این است که ذهن قواعد عامه و مسلم‌الصّیحه‌ای را استخدام نماید و از آن قواعد به نتیجه مطلوب نایل آید، مانند: العالم متغیر و کلّ متغیر حادث فالعالم حادث.

«استقرا» آن است که ذهن یک سلسله جزئیات را بررسی نماید و از آنها حکم عامی را استنباط نماید مثلا- ذهن یک عده از حیوانات را بررسی نموده و دریافته است که آنها عند المضع (جویدن) فکّ اسفل خود را می‌جنبانند و بعدا قاعده عامی (مبنی بر اینکه کلّ حیوان يتحرّك فکّه الاسفل عند المضع) را استنباط می‌نماید به عبارت دیگر استقرا، استدلال به خاص است بر عام، و ناگفته پیدا است که با استقرا حکم شرعی به اثبات نمی‌رسد.

«تمثیل» عبارت است از اینکه ذهن از حکم یکی از دو شیء حکم دیگری را استنباط نماید به عبارت دیگر التمثیل هو اثبات الحكم فى جزئى لثبوتة فى جزئى آخر مشابه له.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۹

و التمثیل ليس بحجّة عندنا، لانه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذی هو ليس من مذهبنا.

فیتعین أن تكون العلة للعلم بالحکم الشرعى هی خصوص القياس باصطلاح المناطقه و إذا كان كذلك فان كل قیاس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا او اقترانيا. (۱)

و هاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين (۲) فالدلیل الذی يتألف منهما یسمى (دلیلا شرعیا) فى قبال الدلیل العقلی. و لا كلام لنا فى هذا القسم هنا.

و قد تكون كل منهما او احدهما عقلیه، أى مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حکم شرعى، فان الدلیل الذی يتألف منهما یسمى عقليا و هو على قسمین:

۱- أن تكون المقدمتان معا عقليتين (۳) كحکم العقل بحسن شیء او قبحه ثم حکمه

تمثیل ایضا از اثبات حکم شرعی عاجز است و این تمثیل در اصطلاح فقها در علم اصول به قیاس نامگذاری شده است و قیاس در اصطلاح اصولی از نظر اهل سنت یکی از ادله استنباط احکام شرعی می‌باشد و امامیه حجیت آن را نفی نموده و عمل برطبق قیاس را باعث از بین رفتن دین و تزییع شریعت می‌دانند مثال تمثیل و قیاس اصولی مثلا می‌بینیم نبیذ جهت اشتراک با خمر در ایجاد سکر و مستی دارد و حکم خمر معلوم است که حرمت می‌باشد و نظر بر اینکه نبیذ جهت اشتراک با خمر دارد استنباط می‌کنیم و بگوییم که حکم نبیذ ایضا حرمت است.

(۱). مثال قیاس استثنایی ان كان زید عالما فواجب احترامه لکنه عالم فزید واجب احترامه و مثال قیاس اقترانی: شارب الخمر فاسق و کلّ فاسق تردّ شهادته فشارب الخمر تردّ شهادته.

(۲). مثال قیاسی که هر دو مقدمه آن شرعی باشد مثلا (الطهارة واجبة فى الصلاة، الطواف بالبيت صلاة فالطهارة واجبة فى الطواف).

و جوب طهاره در صلاه و بودن طواف در حکم صلاه، هر دو از ناحیه شرع می‌باشد:

(۳). مثال قیاسی که هر دو مقدمه آن عقلی باشد مانند: العدل حسن عند العقل و كلما حسن فهو واجب عند الشرع بحکم العقل، فالعدل واجب.

حسن عدل از ناحیه عقل است و همچنین وجوب كلما حسن عند العقل ایضا از ناحیه عقل است چه آنکه فرض بر این است که عقل ادراک نموده و حکم کرده که كلما حکم العقل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۰

بانه کل ما حکم به العقل حکم به الشرع علی طبقه. و هو القسم الاول من الدلیل العقلی، و هو قسم (المستقلات العقلیه).

۲- أن تكون احدی المقدمتين غير عقلیه (۱) و الاخری عقلیه کحکم العقل بوجوب المقدمه عند وجوب ذیها فهذه مقدمه عقلیه صرفه و ینضم إليها حکم الشرع بوجوب ذی المقدمه. و انما یسمى الدلیل الذی یتألف منهما عقليا فلأجل تغلب جانب المقدمه العقلیه. (۲) و هذا هو القسم الثانی من الدلیل العقلی، و هو قسم (غير المستقلات العقلیه).

و انما سمي بذلك لانه- من الواضح- ان العقل لم یستقل وحده فی الوصول إلى نتیجه بل استعان بحکم الشرع فی احدی مقدمتی القیاس.

۲- لما ذا سمیت هذه المباحث بالملازمات العقلیه؟

المراد بالملازمه العقلیه هنا هو حکم العقل بالملازمه بین حکم الشرع (۳) و بین أمر

بحسنه حکم الشرع بوجوبه.

(۱). مثال قیاسی که یکی از مقدمات آن عقلی نباشد یعنی شرعی باشد مانند الصلاه واجبه و کل واجب تجب مقدمته فالصلاه مقدمتها واجبه ... صغرای قیاس که وجوب صلاه باشد مقدمه شرعیه است که از ناحیه شرع باید ثابت شود، و اما کبری که مقدمه واجب، واجب است از ناحیه عقل می‌باشد.

(۲). گفتیم که احکام غیر مستقله عقل آن است که قیاس آن از دو مقدمه عقلی و غیر عقلی تشکیل می‌شود در مثال مذکور صغرای قیاس شرعی بود و کبرای آن عقلی ولی قیاس مزبور را دلیل عقلی نامگذاری کرده‌اند در صورتی که صغرای آن شرعی می‌باشد این نامگذاری به لحاظ تغلب جانب مقدمه عقلیه است بر مقدمه شرعیه چه آنکه نتیجه تابع احسن مقدمتین است و اشرف آن است که حکم شرعی با دلیل شرعی ثابت شود و در قیاس مزبور نظر بر اینکه کبرای آن عقلیه است لذا نتیجه این می‌شود که با دلیل عقلی حکم شرعی که وجوب شرعی مقدمه واجب، باشد ثابت شده است.

(۳). ما حصل سخن مرحوم مظفر تا پایان بحث از قرار ذیل می‌باشد توجه دارید که (مقصد ثانی) راجع به احکام عقلی بحث می‌نماید تا سرانجام دلیل عقلی بر ثبوت احکام شرعی منقح و مشخص شود، مرحوم مظفر مباحث احکام عقلی را چنین عنوان نمود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۱

(المقصد الثانی الملازمات العقلیه) در ابتدا وهله برای طالب چنین سؤالی ممکن است پیش بیاید که چرا مرحوم مظفر مباحث احکام عقلی را به (ملازمات عقلیه) عنوان و نامگذاری نمود؟

در مقام پاسخ این سؤال باید بگوییم که اگر یک مقدار دقت کنیم می‌بینیم که بحث از هر دو قسم احکام (مستقله و غیر مستقله) در حقیقت بحث از ملازمات عقلیه است که آیا عقل به ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی حکم می‌کند یا نه و آیا عقل ملازمه و تلازمی بین حکم عقلی و شرعی می‌بیند و ادراک می‌نماید یا خیر؟ مثلا در قسم اول که مستقلات عقلیه باشد می‌گوییم: (العدل

حسن فعله عقلا) این قضیه صغرای قیاس را تشکیل می‌دهد و از قضایای عقلیه مشهوره و مورد تطابق آراء محموده و پسندیده عقلا است و داخل در علم کلام بوده و باید در علم کلام بحث شود و جای پای در علم اصول ندارد و اگر در علم اصول مورد بحث واقع می‌شود از باب مقدمه خواهد بود یعنی مقدمه برای کبرای قیاس است که بحث اصولی می‌باشد.

و امّا کبرای قیاس: (کَلَّمَا يَحْسَنُ فَعْلُهُ يَحْسَنُ فَعْلَهُ شَرَعًا) این قضیه که کبرای قیاس را تشکیل داده ایضا قضیه عقلیه است بحث از همین کبری کل مباحث عقلی را به وجود می‌آورد و محلّ بحث از آن علم اصول است و اساس بحث در این کبرا ملازمه عقلیه است که آیا ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی از دیدگاه عقل موجود است یا خیر به این کیفیت که عقل به حسن عدل حکم کرده آیا عقل علاوه بر آن، حکم می‌کند که عدل حسن شرعی هم دارد که همان وجوب باشد؟ یعنی ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی هست یا نه؟ در کبرای قیاس از همین ملازمه بحث می‌شود و لذا قسم اول یعنی مستقلّات عقلیه داخل در ملازمات عقلیه است.

و امّا قسم دوم که غیر مستقلّات عقلیه است مثلاً (الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ) این قضیه، صغرای قیاس را تشکیل می‌دهد و محلّ بحث آن علم فقه است چه آنکه وجوب صلاه از ناحیه شرع باید ثابت شود.

و امّا کبرای قیاس: کُلّ فعل واجب تجب مقدّمه، نتیجه: فالصّلاه مقدّمهها واجب. کبرای مذکور قضیه عقلیه است و محلّ بحث از آن علم اصول است و در حقیقت بحث از آن، بحث از ملازمات عقلیه است که آیا از نظر عقل ملازمه بین حکم شرع و حکم عقل هست یا نه؟ به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۲

آخر سواء كان حكما عقليا او شرعيا او غيرهما (۱) مثل الاتيان بالمأمور به بالامر

این کیفیت که وجوب و لزوم عقلی مقدمه واجب، معلوم و ثابت است که عقل لزوم مقدمه واجب را ادراک نموده و اگر ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت شود و چنین ملازمه‌ای را عقل ادراک نماید، معلوم می‌گردد که مقدمه واجب علاوه بر لزوم عقلی، وجوب شرعی ایضا دارد و در نتیجه از طریق حکم عقل به ملازمه، حکم شرعی را که وجوب شرعی مقدمه واجب باشد، استنباط نموده‌ایم بنابراین می‌بینیم که بحث از کبرای قیاس قسم دوم (غیر مستقلّات عقلیه) در حقیقت بحث از ملازمه عقلیه است و بدین لحاظ احکام عقلیه غیر مستقلّه ایضا داخل در ملازمات عقلیه است، و لذا مرحوم مظفر در عنوان بحث چنین فرمود:

(المقصد الثانی الملازمات العقلیة).

کوتاه سخن: آنچه که از مباحث عقلیه مورد نظر است کبریات هر دو قسم از احکام عقلیه می‌باشد چه آنکه کبریات آنها در طریق اثبات حکم شرعی هستند و بحث از کبریات بحث از ملازمات عقلیه می‌باشد و کاری به صغریات آنها نداریم چنانچه صغرای قیاس مستقلّات عقلیه در علم کلام بررسی می‌شود و صغرای قیاس غیر مستقلّات عقلیه در علم فقه بحث می‌شود و نتیجه هر دو قیاس صغرای قیاس دیگری قرار می‌گیرد که کبرای آن حجیت حکم عقل است که در مباحث حجت خواهد آمد.

(۱). یعنی آن امر آخر یا حکم عقلی می‌باشد و یا حکم شرعی و یا نه حکم شرعی و نه حکم عقلی که برای هر سه مورد سه تا مثال لازم بتذکر است:

مورد اول: عقل، حکم به ملازمه نماید بین حکم شرعی و حکم عقل به این معنا که یک طرف ملازمه حکم شرعی است و یک طرف آن حکم عقلی مانند قیاس مستقلّات عقلیه که یک طرف ملازمه حکم عقل است به حسن عدل و طرف دیگر آن حکم شرع است به وجوب عدل که عقل بین حکم عقلی به حسن عدل و حکم شرع بوجوب عدل ملازمه را ادراک می‌کند که در هر جا عقل بحسن شیء حکم کند، شرع بوجوب آن حکم خواهد کرد.

مورد دوم: مانند قیاس غیر مستقلات عقلیه که یک طرف ملازمه وجوب شرعی ذی المقدمه است و طرف دیگر وجوب شرعی مقدمه می‌باشد که عقل حکم می‌کند بر اینکه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه ملازمه موجود است که در هر جا ذی المقدمه وجوب شرعی داشته باشد مقدمه آن ایضا وجوب شرعی دارد.

مورد سوم: او غیرهما ... یعنی یک طرف ملازمه حکم شرعی است ولی طرف دیگر آن نه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۳

الاضطراری الذی یلزمه عقلا سقوط الامر الاختیاری لو زال الاضطرار فی الوقت او خارجه علی ما سیأتی ذلک فی مبحث (الاجزاء). و قد یخفی علی الطالب لأول وهلة الوجه فی تسمیه مباحث الاحکام العقلیه بالملازمات العقلیه لا سیما فیما یتعلق بالمستقلات العقلیه و لذلك وجب علینا أن نوضح ذلک فنقول:

۱- اما فی (المستقلات العقلیه) فیظهر بعد بیان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدلیل العقلی. و هما- مثلا:-

(الاولی)- «العدل یحسن فعله عقلا». و هذه قضیه عقلیه صرفه هی صغری القیاس. و هی من المشهورات التي تطابقت علیها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحموده. و هذه قضیه تدخل فی مباحث علم الکلام عاده، و إذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمه للبحث عن الكبرى الآتیة.

(الثانیة)- «کل ما یحسن فعله عقلا یحسن فعله شرعا». و هذه قضیه عقلیه ایضا یتدل علیها بما سیأتی فی محله، و هی کبری للقیاس، و مضمونها الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع. و هذه الملازمه مأخوذه من دلیل عقلی فهی ملازمه عقلیه، و ما یبحث عنه فی علم الاصول فهو هذه الملازمه، و من اجل هذه الملازمه تدخل المستقلات العقلیه فی الملازمات العقلیه.

و لا ینبغی ان یتوهم الطالب أن هذه (۱) الكبرى معناها حجیه العقل، بل نتیجه هاتین

حکم شرعی است و نه حکم عقلی مثلا عقل حکم به ملازمه می‌کند بین (اتیان مأمور به بامر اضطراری) و بین سقوط امر اختیاری که یک طرف ملازمه اتیان مأمور به بامر اضطراری است و طرف دیگر سقوط امر اختیاری و این سقوط امر اختیاری نه حکم شرعی می‌باشد و نه حکم عقلی به حساب می‌رود.

(۱). ممکن است متوهمی توهم نماید که کبرای قیاس مذکور به معنایی حجیت عقل است و دیگر جای بحث از حجیت عقل باقی نمی‌ماند چه آنکه در صغرای قیاس ثابت شد که عقل بحسن عدل حکم می‌کند و در کبرای قیاس ثابت شد که از لازمه حسن عدل عند العقل و وجوب عدل است عند الشرع یعنی عقل ملازمه بین حسن عدل عند العقل و بین وجوب عدل عند الشرع را درک می‌کند و نتیجه می‌گیریم که عدل عند الشرع واجب است و این نتیجه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۴

المقدمتين هكذا «العدل یحسن فعله شرعا» و هذا الاستنتاج بدلیل عقلی. و قد ینکر المنکر أنه یلزم شرعا ترتیب الاثر علی هذا الاستنتاج و الاستکشاف، و سندکر ان شاء الله تعالی فی حینه الوجه فی هذا الانکار الذی مرجعه إلى انکار حجیه العقل. و الحاصل نحن نبحت فی المستقلات العقلیه عن مسألتین: (احدهما) الصغری، و هی بیان المدرکات العقلیه فی الافعال الاختیاریه أنه أیها ینبغی فعله و أیها لا ینبغی فعله. (ثانیهما) الكبرى، و هی بیان أن ما یدرکه العقل هل لا بد ان یدرکه الشرع أی یحکم علی طبق ما یحکم به العقل. و هذه هی المسأله الاصولیه التي هی من الملازمات العقلیه.

و من هاتین المسألتین نهی (۱) موضوع مبحث حجیه العقل.

۲- و اما فی (غیر المستقلات العقلیه) فأیضا یظهر الحال فیها بعد بیان المقدمتين اللتين منهما الدلیل العقلی و هما- مثلا:-

(الاولی)- «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتی به مأمور به فی حال الاضطرار».

فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية.

(الثانية) - «كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا» او «يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا» او «كل مأتى به و هو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا

بدليل عقل ثابت شد و قابل قبول و ترتيب اثر خواهد بود، و ديگر چه نيازی به بحث از حجيت حکم عقل خواهد بود؟ در مقام دفع اين توهم بايد بگويم که خير معنای کبرای مذکور حجيت حکم عقل نيست چه آنکه ممکن است کسی نتيجه مزبور را انکار نمايد و قابل ترتيب اثر نداند و بگويد که عقل چه کاره است که چنين استنباطی داشته باشد، بنا بر اين جای بحث از حجيت حکم عقل باقی است که در مباحث حجيت ان شاء الله انگيزه انکار مذکور را بيان و حجيت عقل را به اثبات خواهيم رساند.

(۱). يعنى آماده و مهيا می سازيم از همين دو مسئله: (۱). ادراک عقل حسن و قبح افعال اختیاری انسان را ۲. ادراک عقل ملازمه بين حکم عقل و حکم شرع را) موضوع مبحث حجيت عقل را و بحث خواهيم کرد که آیا حکم عقل مبنی بر وجود ملازمه بين حکم عقلی و حکم شرعی و ادراک عقل قبح و حسن اشيا را حجيت دارد يا نه؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۵

الاجزاء عن المأمور به حال الاختيار» ... و هكذا. فان امثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الاولى و بين حکم شرعی آخر.

و هذه الاحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. و من أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية.

الخلاصة

و من جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو اثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، او شرعية كما في غير المستقلات العقلية. اما الصغرى فدائما يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، و هي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا ام حكما عقليا ام غيرهما. و النتيجة من الصغرى و الكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، و يبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجية. و على هذا فينحصر بحثنا هنا في باين باب المستقلات العقلية، و باب غير المستقلات العقلية، فنقول:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۷

الباب الاول - المستقلات العقلية

تمهيد

اشاره

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقيح العقليين. و عليه يجب علينا ان نبحت عن هذه المسألة من جميع اطرافها بالتفصيل، لا سيما انه لم يبحث عنها في كتب (۱) الاصول

(۱). مرحوم مظفر تحت عنوان (تمهید) می‌فرماید: بحث مستقلات عقلیه‌ای که وسیله کشف حکم شرعی می‌باشد به یک مسئله خلاصه می‌شود و آن مسئله همان حسن و قبح عقلی است ما مسئله حسن و قبح عقلی را با آنکه در کتب رایج اصولی مورد بحث قابل توجهی واقع نشده است در امور چهارگانه بررسی می‌نماییم:

امر اول: آیا افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند، حسن و قبح ذاتی به این معنی که حسن و قبح جزء ذات افعال و مقوم ذاتی آنها باشد و یا آنکه حسن و قبح در ذات افعال نهاده نشده و بلکه حسن و قبح باید از جانب شارع متوجه افعال بشود و با قطع نظر از تحسین و تقبیح شارع، افعال فی نفسها، نه حسن دارند و نه قبح خواهند داشت.

همین اختلاف مذکور، نزاع پایه‌دار و اساسی بین اشاعره و عدلیه می‌باشد که در علم کلام به تحسین و تقبیح عقلی شهرت یافته و همین مسئله تحسین و تقبیح عقلی زیربنای یک سلسله مسائل اعتقادی می‌باشد و من جمله مسئله اعتقاد به عدالت الهی مبتنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی می‌باشد و اگر حسن و قبح ذاتی انکار شود به سادگی مسئله عدل الهی به انکار کشانده خواهد شد، چنانچه اشاعره با انکار حسن و قبح ذاتی افعال، عدالت الهی را منکر شده‌اند و طایفه دیگری که به عدالت الهی اعتقاد دارند و اعتقاد به عدالت را بر مذهب خود مبنی بر ثبوت حسن و قبح ذاتی، بنا نهاده‌اند عدلیه می‌باشند که در مقابل اشاعره قرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۸

دارند و نظر بر اینکه عدالت را بر مبنای حسن و قبح ذاتی قبول دارند لذا به عدلیه نامگذاری شده‌اند و ما مسئله مذکور را به اعتبار آنکه مقدمه می‌باشد برای مسئله مورد بحث (ملازمات عقلیه) مورد بحث قرار خواهیم داد.

امر دوم: بعد از فرض ثبوت حسن و قبح ذاتی برای افعال آیا عقل تمکن و کارآیی آن را دارد که حسن و قبح افعال را مستقلاً و جدای از تعلیم و بیان شارع درک نماید یا نه؟ و بر فرض که عقل چنان کارآیی را داشته باشد آیا مکلف می‌تواند به درک عقلی بدون بیان و تعلیم شارع عمل نموده و ترتیب اثر بدهد یا خیر؟ [۶]

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱؛ ص ۳۸۸

ن مسئله یکی از موارد اختلاف بین اصولیین و بین عدّه‌ای از اخباریین است و از مباحث علم اصول به حساب نمی‌رود و نظر بر اینکه مسئله مذکور یکی از مبادی و مقدمات مسئله اصولی (ملازمه عقلیه) می‌باشد لذا آن را مورد بحث قرار خواهیم داد البته مخفی نماند ممکن است کسی بگوید که اگر مسئله اولی به اثبات برسد یعنی ثابت شود که افعال حسن و قبح ذاتی دارند مسئله دوم می‌که عقل آنها را ادراک می‌کند خودبه‌خود ثابت خواهد شد بنابراین طرح مسئله دوم بی‌جا می‌باشد.

در پاسخ باید گفت: آری قضیه از همین قرار است و لکن بخاطر مغالطه و خطایی که از بعضی از اصولیین در مسئله مذکور سر زده است لذا آن را مطرح ساخته‌ایم و توضیح آن خواهد آمد.

امر سوم: بعد از فرض ثبوت حسن و قبح ذاتی افعال و بعد از فرض اینکه عقل می‌تواند حسن و قبح افعال را درک نماید آیا عقل ملازمه بین حکم خود مبنی بر حسن و قبح شیء و بین حکم شرع مبنی بر وجوب و حرمت آن شیء، را درک می‌کند یا خیر؟ مسئله ملازمه عقلیه مسئله اصولی است و جای بحث آن علم اصول است و علمای علم اصول راجع به آن اختلاف نظر دارند چنانچه بعضی از اصولیین مانند صاحب فصول و عدّه‌ای از اخباری‌ها ملازمه مزبور را منکر شده‌اند و ما این مسئله را مفصلاً بحث خواهیم کرد.

امر چهارم: بعد از ثبوت ملازمه و حصول قطع از حکم عقلی مبنی بر اینکه شارع برطبق درک عقل حکم می‌راند این نزاع پیش می‌آید که آیا قطع حاصل از حکم عقل بر ملازمه حجیت شرعی دارد یا ندارد؟ و باز گشت نزاع مزبور، بحث در سه ناحیه را ایجاب می‌کند که در ناحیه اول از امکان نفی شارع حجیت قطع را بحث می‌شود و در ناحیه دوم از وقوع و عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۹

الدارجة فنقول:

وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة:

۱- انه هل تثبت للافعال مع قطع النظر عن حكم الشارع و تعلق خطابه بها احكام عقلية من حسن و قبح؟ او ان شئت فقل: هل للافعال حسن و قبح بحسب ذواتها و لها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، او ليس لها ذلك، و انما الحسن ما حسنه الشارع و القبيح ما قبحه، و الفعل مطلقا في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا و لا قبيحا؟ و هذا هو الخلاف الاصيل بين الاشاعرة و العدلية، و هو مسألة التحسين و التقييح العقلين المعروفة في علم الكلام، و عليها ترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله تعالى و

وقوع نفى شارع بحث می شود که آیا شارع حجیت قطع حاصل از حکم عقل را نفی کرده است یا خیر؟ مثلا اگر روایت «انّ دین الله لا یصاب بالعقول» را چنین معنا کنیم که احکام دین از طریق حکم و درک عقلی و لو آنکه قطعی باشد به اثبات نمی رسد، در این صورت روایت مذکور یکی از مواردی خواهد بود که امام عمل کردن به حکم عقل را و لو مفید قطع باشد، نفی فرموده و سرانجام حجیت قطع حاصل از حکم عقلی مورد نفی قرار گرفته است، در صورتی که تفسیر مذکور برای روایت مورد نظر، خلاف واقع است و تفسیر صحیح آن است که در زمان صدور این روایت جناب ابو حنیفه به دلیل عقلی مفید ظنّ، مانند قیاس و استحسان و امثال آن، عمل می کرد، و لذا امام علیه السلام فرمود که با ادله عقلیه ظنیه، احکام شرعی ثابت نمی شود.

ناحیه سوّم: بحث در این است که بعد از فرض عدم امکان نفی شارع، حجیت قطع را و بعد از ثبوت اینکه شارع برطبق حکم عقل، حکم می کند آیا مراد از حکم شارع امر و نهی شارع است (در این صورت حرمت و وجوب ثابت خواهد شد) و یا آنکه مراد از حکم شارع درک و علم داشتن شارع است به حسن و قبح شیء (که در این صورت اثبات امر و نهی شارع و اثبات حرمت و وجوب شرعی نیاز به دلیل آخری دارد)؟

و تفصیل سخن در نواحی ثلاثه در مباحث حجّت و در مقصد سوّم کتاب خواهد آمد.

مرحوم مظفر سه امر اوّل و دوّم و سوّم را تحت عناوین مبحث اوّل و مبحث دوّم و مبحث سوّم بطور گسترده ای بررسی و تحقیق می فرماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۰

غيرها. و انما سميت العدلية عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناء على مذهبهم في ثبوت الحسن و القبح العقلين.

و نحن نبحت عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق.

۲- انه بعد فرض القول بأن للافعال في حد انفسها حسنا و قبحا. هل يتمكن العقل من ادراك وجوه الحسن و القبح مستقلا عن تعليم الشارع و بيانه أو لا؟ و على تقدير تمكنه هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع و تعليمه او ليس له ذلك اما مطلقا او في بعض الموارد؟

و هذه المسألة هي احدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين و جماعة من الاخباريين، و فيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. و هي ايضا ليست من مباحث علم الاصول، و لكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية لأنه بدون القول بان العقل يدرك وجوه الحسن و القبح لا تتحقق عندنا صغير القياس التي تكلمنا عنها سابقا.

و لا ينبغي ان يخفى عليكم ان تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، و الا فبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

۳- انه بعد فرض ان للافعال حسنا و قبحا و ان العقل يدرك الحسن و القبح، يصح ان ننتقل إلى التساؤل: عما إذا كان العقل يحكم ايضا بالملازمة بين حكمه و حكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شيء او قبحه هل يلزم عنده عقلا ان يحكم الشارع على طبق حكمه.

و هذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الاخباريين و بعض الاصوليين كصاحب الفصول.

۴- انه بعد ثبوت الملازمة و حصول القطع بان الشارع لا بد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا؟ و مرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

(الاولى)- في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع و ينهى عن الاخذ به.

(الثانية)- بعد فرض امكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن الاخذ بحكم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۱

العقل و ان استلزم القطع كقول الامام عليه السلام: «ان دين الله لا يصاب بالعقول» على تقدير تفسيره بذلك؟

و النزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الاخباريين جلهم أو كلهم.

(الثالثة) بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره و نهيه، أو أن حكمه معناه ادراكه و علمه بان هذا الفعل ينبغي فعله او تركه و هو شيء آخر غير أمره و نهيه فاثبات أمره و نهيه يحتاج إلى دليل آخر و لا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟

و على كل حال فان الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجّة (المقصد الثالث) و هو النزاع في حجية العقل. و عليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، و نترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

المبحث الاول - التحسين و التقيح العقليان

اشاره

اختلف الناس في حسن الافعال و قبحها (۱) هل انهما عقليان او شرعيان، بمعنى ان

(۱). علمای شیعه و سنی در مورد اینکه حسن و قبح افعال عقلی است و یا شرعی، اختلاف نظر دارند اشاعره می گویند عقل در مورد حسن و قبح افعال زمینه حکمرانی ندارد و آن چنان نیست که حسن و قبح از امور حقیقی باشد و پیش از ورود بیان شارع، در افعال به عنوان مقوم ذاتی، موجود باشد بلکه حسن و قبح افعال به نظر شارع بستگی دارد که اگر شارع چیزی را تحسین کرد حسن است و اگر تقيح نمود قبيح خواهد بود.

شاهد مطلب آن است که اگر شارع بخواهد شیئی را که قبلا تقيح کرده مجددا تحسین نماید در آن شیء قبيح، انقلاب رخ می دهد و حسن می شود و همچنین عکس قضیه و اگر حسن و قبح، ذاتی افعال باشد نباید انقلاب را بپذیرد و آقایان اشاعره نسخ حرمت را به وجوب، و وجوب را به حرمت به عنوان مثال ذکر نموده اند باین معنا که شارع شیئی را قبلا حرام کرده و سپس حکم حرمت را نسخ و وجوب را جایگزین آن می سازد و کذا عکس آن، بنابراین حسن و قبح دائر مدار حکم شارع است.

و اما علمای شیعه که قائل به عدالت الهی هستند می‌گویند: هر یک از افعال اختیاری انسان از نظر عقل با صرف نظر از حکم شارع، مقوم ذاتی دارند و افعال در رابطه با حسن و اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۲ الحاکم بهما العقل او الشرع.

فقال (الاشاعرة): لا حکم للعقل فی حسن الافعال و قبحها، و لیس الحسن و القبح عائداً إلى امر حقیقی حاصل فعلاً قبل ورود بیان الشارع، بل ان ما حسنه الشارع فهو حسن و ما قبحه الشارع فهو قبیح. فلو عکس الشارع القضية فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم یکن ممتنعاً و انقلب الامر فصار القبیح حسناً و الحسن قبیحاً، و مثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب و من الوجوب إلى الحرمة. و قالت (العدلیة): ان للافعال قیماً ذاتیة عند العقل مع قطع النظر عن حکم الشارع فمنها ما هو حسن فی نفسه، و منها ما هو قبیح فی نفسه، و منها ما لیس له هذان الوصفان.

و الشارع لا یأمر الا بما هو حسن و لا ینهی إلا عما هو قبیح، فالصدق فی نفسه حسن

قبح بر سه نوع هستند بعضی از افعال فی نفسها حسن دارند و حسن مقوم ذاتی آنها خواهد بود مانند (صدق) که صفت حسن جزء ذات «صدق» می‌باشد و بعضی از افعال فی نفسها قبح دارند مانند (کذب)، و لذا خداوند بخاطر حسن «صدق» به صداقت و راستگویی دستور داده و بخاطر قبحی که کذب دارد کذب را نهی نموده و حرام دانسته است و بعضی از افعال نسبت به حسن و قبح بلا اقتضا هستند یعنی حسن و قبح در ذات آنها نهفته نمی‌باشد مانند افعال مباح.

این بود خلاصه نظر اشاعره و عدلیه و بنظر می‌رسد که با بیان مذکور رأی طرفین آن‌طوری که باید واضح و روشن نشده است چه آنکه نقاط صعب و مشکلی در بحث موجود است و پیش از روشن شدن آن نقاط غامضه نمی‌توانیم بین طرفین قضاوت نماییم و بگوییم که حق با کدام یک از عدلیه و اشاعره می‌باشد در حالی که تشخیص حق مطلب لازم و ضروری می‌باشد یکی از جهت آنکه مسئله حسن و قبح مقدمه و مبادی بحث ملازمه عقلیه است و دیگر از جهت آنکه معرفه الله بر ثبوت حسن و قبح ذاتی متوقف خواهد بود و خلاصه به دو جهت به ناچار باید بحث در مورد نزاع بین اشاعره و عدلیه را توسعه و گسترش بدهیم:

جهت اول: آنکه مسئله مذکور از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، چه آنکه اساس معرفت الله و پایه خیلی از مسائل اعتقادی می‌باشد.

جهت دوم: آنکه مسئله مزبور در کتب کلامی و اصولی به اندازه کافی بحث و بررسی نشده و حق آن ادا نگردیده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۳

و لحسنه أمر الله تعالی به، لا أنه أمر الله تعالی به فصار حسناً، و الکذب فی نفسه قبیح و لذلك نهی الله تعالی عنه، لا انه نهی عنه فصار قبیحاً.

هذه خلاصه الرأین. و أعتقد عدم اتضاح رأی الطرفین بهذا البیان، و لا تزال نقط غامضة فی البحث إذا لم نبینها بوضوح لا نستطیع ان نحکم لاحد الطرفین. و هو أمر ضروری مقدمه للمسألة الاصولیة، و لتوقف وجوب المعرفة علیه.

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا علی انفسنا من الاختصار فی هذا الكتاب، لأهمیة هذا الموضوع من جهة، و لعدم اعطائه حقه من التنقیح فی اکثر الكتب الکلامیة و الاصولیة من جهة اخرى.

و اكلفکم قبل الدخول فی هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته فی الجزء الثالث من المنطق ص ۱۷-۲۳ عن القضايا المشهورات، (۱) لتستعینوا به علی ما هنا.

(۱). مرحوم مظفر در جزء سوم (المنطق) قضایا را به هشت قسم تقسیم نموده و هر کدام را مفصلاً بحث می‌نماید و ما بطور اجمال از آن‌ها نام می‌بریم:

۱- «الیقینیات»: قضایایی هستند که واقع خارجی دارند و مطابق با واقع خارجی می‌باشند، مانند: الکُل اعظم من الجزء.
 ۲- المظنونات: قضایایی هستند که مبتنی بر ظن و گمان می‌باشند و درعین حال احتمال خلاف هم موجود است، مانند: جاء الزید من السفر.

۳- المشهورات: قضایایی هستند که شهرت و عموم آراء باعث تصدیق در آنها می‌شود و مشهورات به معنی الاخص واقع خارجی ندارند و صدق آنها بستگی به تطابق آراء و کذب آنها بستگی به عدم تطابق آراء دارد، مانند: العدل حسن و الظلم قبیح.

۴- الوهمیات: قضایای کاذبه هستند و مبتنی بر وهم می‌باشند، یعنی وهم انسان به آنها حکم می‌کند، مثلاً انسان در حالت اضطراب و وحشت در تاریکی وجود میت و مرده را توهم می‌نماید.

۵- المسلمات: قضایایی هستند که از تسالم دو نفر و یا دو گروه و طائفه حاصل می‌شود.

۶- المقبولات: قضایایی هستند که از اشخاص مورد وثوق اخذ می‌شود مانند قضایای فقهی که از باب تقلید از مجتهد اخذ می‌گردد.

۷- المشبهات: قضایای کاذب هستند و نظر بر اینکه به قضایای یقینات و مشهورات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۴

و الآن اعقد البحث هنا فی امور:

۱- معنی الحسن و القبح و تصویر النزاع فیهما

ان الحسن و القبح لا يستعملان بمعنی واحد، بل لهما ثلاث معان، فای هذه المعانی هو موضوع النزاع؟ فنقول: (۱)

شبهت دارد مورد اعتقاد قرار می‌گیرند.

۸- المخیلات: قضایایی هستند که بر تخیلات مبتنی می‌باشند.

(۱). در امر اول مرحوم مظفر دو تا مطلب را بررسی می‌نماید، مطلب اول معنی حسن و قبح و مطلب دوم حسن و قبح به کدام معنا مورد نزاع اشاعره و عدلیه می‌باشد و شکل و کیفیت نزاع چگونه خواهد بود؟

اما مطلب اول: حسن و قبح به سه معنا استعمال شده است، معنای اول حسن به معنی کمال و قبح به معنی نقص است و حسن و قبح به معنی کمال و نقص، صفت برای فعل اختیاری انسان واقع می‌شود مانند: التعلّم حسن و اهمال التعلّم قبیح و همچنین صفت برای متعلّق فعل ایضا خواهد شد، مانند العلم حسن و الجهل نقص که علم و جهل متعلّق فعل انسان است و مراد از حسن علم و تعلّم و قبح جهل و اهمال تعلّم آن است که علم و تعلّم برای نفس کمال بوده و باعث تقویت و پیشرفت نفس می‌باشد و جهل و اهمال تعلّم، برای نفس نقص بوده و باعث ضعف و عقب ماندگی نفس خواهد بود و حسن و قبح بسیاری از اخلاقیات انسان به اعتبار معنای مذکور خواهد بود، مثلاً- شجاعت و کرم و حلم و عدالت و انصاف، به اعتبار اینکه برای نفس کمال هستند لذا حسن دارند و همچنین جبن و بخل و عدم بردباری و ظلم و بی‌انصافی به اعتبار اینکه نقصان نفس هستند لذا قبیح می‌باشند و ضمناً باید توجه داشت ممکن است مثلاً شجاعت به معنی اول حسن باشد و به معنی دوم و سوم که ذکر آنها خواهد آمد ایضا حسن باشد و همچنین جبن که به معنی اول قبیح است و به معنی دوم و سوم ایضا قبیح باشد.

و خلاصه معنای اول حسن و قبح کمال و نقص است و اشاعره نسبت به حسن و قبح به معنی کمال و نقص اختلاف و نزاعی ندارند و بلکه عده‌ای از آنها صریحا اعتراف نموده‌اند که حسن و قبح به معنی کمال و نقص عقلی هستند چه آنکه کمال و نقص از قضایای یقینیات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۵

اولا- قد يطلق الحسن و القبح و يراد بها الكمال و النقص. و يقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية و لمترقات الافعال. فيقال مثلا: العلم حسن، و التعلم حسن، و بضد ذلك يقال: الجهل قبيح و اهمال التعلم قبيح. و يراد بذلك ان العلم و التعلم كمال للنفس و تطور في وجودها، و ان الجهل و اهمال التعلم نقصان فيها و تأخر في وجودها.

و كثير من الاخلاق الانسانية حسنها و قبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعه و الكرم و الحلم و العدالة و الانصاف و نحو ذلك انما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس و قوة في وجودها. و كذلك اضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس و قوتها. و لا ينافي ذلك انه يقال للاولى حسنة و للثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين.

و ليس للاشاعره ظاهرا نزاع في الحسن و القبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

(ثانيا)- انهما قد يطلقان و يراد (۱) بهما الملائمة للنفس و المنافرة لها، و يقعان وصفا

می‌باشند و در ماوراء خود واقعیت خارجی دارند که مطابق با واقع خارجی خود خواهند بود.

(۱). معنی دوم: حسن به معنی ملائمت و قبح به معنی منافرة است به این معنی: شیء حسن آن است که ملائم و مناسب با نفس باشد و نفس از آن متلذذ گردد و لذت ببرد، شیء قبیح آن است که منافر و مغایر با نفس باشد و نفس از آن متنفر و متألم گردد، و حسن و قبح به معنی منافرة و ملائمت گاهی صفت فعل واقع می‌شوند مانند النوم القیلولة حسن و النوم علی الشبیح قبیح، و گاهی صفت متعلق فعل واقع می‌شود و متعلق فعل گاهی عین خارجی می‌باشد و گاهی غیر عین خارجی خواهد بود، مثال آنجایی که متعلق فعل عین خارجی می‌باشد مانند هذا المنظر حسن و هذا المنظر قبیح. مثال آنجایی که متعلق فعل عین خارجی نباشد مانند هذا الصوت حسن و هذا الصوت قبیح. و ناگفته نماند که منافرة و ملائمت در حقیقت همان لذت و الم است که از اشیاء متوجه نفس انسانی می‌شود. ثم ان هذا المعنى ... باید توجه داشت که حسن و قبح به معنی مذکور دامنه وسیع‌تر و مصادیق گسترده‌ای دارد به این معنی که بعضی از چیزها فی نفسه نه موجب لذت است و نه باعث الم و بلکه نظر بر اینکه عواقب بد و یا نیکی دارند لذا اشیاء حسن و قبیح به حساب می‌روند و حتی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۶

بهذا المعنى ايضا للافعال و مترقاتها من اعيان و غيرها.

فيقال في المترقات: هذا المنظر حسن جميل. هذا الصورة حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن ... و هكذا.

و يقال في الافعال: نوم القیلولة حسن. الاكل عند الجوع حسن. و الشرب بعد العطش حسن ... و هكذا.

و كل هذه الاحكام لان النفس تلتذ بهذه الاشياء و تتذوقها لملاءمتها لها.

و بضد ذلك يقال في المترقات و الافعال: هذا المنظر قبيح. ولولة النائحة قبيحة.

چه بسا شیئی فی نفسه و ظاهرا قبیح است یعنی باعث تنفر و تألم نفس می‌شود و لکن در آینده عواقب نیک و حسنه‌ای را به بار می‌آورد، مانند: مصرف نمودن داروی تلخ که صحت و سلامتی را بجای می‌گذارد، صحت و سلامتی که بزرگتر و مهم‌تر از آن الم

و درد موقتی است که در ابتدای امر دارد، این قبیل اشیاء داخل در ما يستحسن و چیزهایی که حسن دارند خواهند بود و همچنین عکس قضیه که گاهی یک شیئی فی نفسه تلذذبار و لذت بخش می‌باشد و لکن سرانجام مرضهای عظیمی را ایجاد می‌نماید، مانند غذای لذیذ و مضر این قبیل اشیاء قبیحه به حساب می‌رود، و خلاصه انسان با تجربه‌های طولانی که در زندگی داشته و با نیروی عقل تمیزدهنده خود اشیاء و افعال را از نظر داشتن حسن و قبح به معنی ملائمت و منافره می‌تواند به سه صنف تقسیم نماید:

صنف اول: اشیاء و افعالی که دارای حسن به معنی ملائمت می‌باشند.

صنف دوم: اشیاء و افعالی که دارای قبح به معنی منافرنند.

صنف سوم: اشیاء و افعالی که هیچ‌یک از حسن و قبح را متصف نمی‌باشند و تقسیم مزبور به اعتبار این است که مثلاً بعضی از چیزها ظاهراً و فی نفسه باعث تنفر و تألم نفس می‌باشد و لکن نظر بر اینکه آینده حسنه و عواقب نیک و مطلوب دارند، لذا این قبیل چیزها اشیایی هستند که دارای حسن به معنی ملائمت می‌باشند مانند تحمّل مشقات برای طلب علم و یا طلب صحت و سلامت و ... و بعضی از چیزها ظاهراً و نقداً و فی نفسه لذت بار هستند و لکن نظر بر اینکه عواقب بد و سرانجام قبیح و زشتی دارند، لذا این قبیل چیزها از اشیایی هستند که دارای قبح به معنی منافره می‌باشند، مانند بعضی از لذت‌های جسمی که عواقب وخیمی را بیار می‌آورند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۷

النوم علی الشبع قبیح ... و هكذا. و کل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فیرجع معنی الحسن و القبح - فی الحقیقه - إلى معنی اللذة و الالم، أو فقل إلى معنی الملائمة للنفس و عدمها، ما شئت فعبر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنی من الحسن و القبح يتسع إلى اكثر من ذلك، فان الشیء قد لا يكون فی نفسه ما یوجب لذة أو ألماً، و لكنه بالنظر إلى ما یعقبه من اثر تلذذ به النفس او تتألم منه یسمى أيضاً حسناً او قبیحاً، بل قد يكون الشیء فی نفسه قبیحاً تشمئز منه النفس كشراب الدواء المر و لكنه باعتبار ما یعقبه من الصحة و الراحة التي هی اعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتی یدخل فیما يستحسن. كما قد يكون الشیء بعكس ذلك حسناً تلذذ به النفس كالأكل اللذیذ المضر بالصحة، و لكن ما یعقبه من مرض اعظم من اللذة الوقتیة یدخل فیما یستقبح.

و الانسان بتجاربه الطویله و بقوة تمييزه العقلی يستطيع ان یصنف الاشیاء و الافعال إلى ثلاثة أصناف: ما یستحسن، و ما یستقبح، و ما لیس له هاتان المزیتان.

و یعتبر هذا التقسیم بحسب ما له من الملاءمة و المنافره و لو بالنظر إلى الغایة القریبه او البعیده التي هی قد تسمو عند العقل علی ما له من لذة وقتیة او الم وقتی، کمن یتحمل المشاق الكثیره و یقاسی الحرمان فی سبیل طلب العلم أو الجاه او الصحة أو المال، و کمن یستنکر بعض اللذات الجسدیة استکراها لشؤم عواقبها.

و کل ذلك یدخل فی الحسن و القبح بمعنی الملائم و غیر الملائم، قال القوشجی فی شرحه (۱) للتجريد عن هذا المعنی: «و قد یعبر عنهما - ای الحسن و القبح - بالمصلحة»

(۱). مرحوم قوشجی فرموده است که گاهی از حسن و قبح به مصلحت و مفسده تعبیر می‌شود، یعنی آنچه که مصلحت دارد حسن است و آنچه که مفسده دارد قبیح می‌باشد و آنچه که نه مصلحت دارد و نه مفسده نه حسن است و نه قبیح، برگشت به فرمایش مرحوم قوشجی به همان چیزی است که ما بیان کردیم یعنی منظور از مصلحت و مفسده همان ملائمت و منافره می‌باشد نه آنکه معنای دیگری برای حسن و قبح منظور باشد چه آنکه استحسان مصلحت غیر از ملائمت و استقباح مفسده غیر از منافره معنای دیگری نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۸

و المفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة و القبيح ما فيه مفسدة. و ما خلا منهما لا يكون شيئا منهما».

و هذا راجع إلى ما ذكرنا، و ليس المقصود ان للحسن و القبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة او المفسدة غير معنى الملاءمة و المنافرة، فان استحسان المصلحة انما يكون للملائمة و استقباح المفسدة للمنافرة.

و هذا المعنى من الحسن و القبح (۱) ايضا ليس للشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أى مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. و من توهم ان النزاع بين القوم فى هذا المعنى فقد ارتكب شططا و لم يفهم كلامهم. (ثالثا) انهما يطلقان (۲) و يراد بهما المدح و الذم، و يقعان وصفا بهذا المعنى للافعال

(۱). يعنى حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرة ايضا محلّ نزاع بين اشاعره و عدليته نمى باشد چه آنکه اشاعره قبول دارند که حسن و قبح به معنای مذکور را عقل مستقلا و جدای از حکم شرع، درک می کند بنابراین کسی که توهم نموده که معنای مذکور محلّ نزاع است اشتباه بزرگی را مرتکب شده و کلمات علماء را نفهمیده است.

(ولولة النَّائحة) يعنى فغان و شیون زن نوحه کننده.

(تشمئز) يعنى نفرت پیدا می کند.

(و يقاسى الحرمان) يعنى سخت رنج حرمان را تحمّل می کند و طعم تلخ آن را می چشد.

(فقد ارتكب شططا) شطط به معنای زیاده روی در دوری از حق است، يعنى «مرتکب شده است زیاده روی در دوری از حق را».

(قد تسموا) يعنى گاهی عالی تر و بالاتر و مهم تر است.

(الجاه) به معنای مقام است.

(شؤم): نحس، شوم، نامیمون.

(۲). معنای سؤم: حسن به معنای مدح و قبح به معنای ذمّ است، به این معنای که حسن چیزی است که فاعل آن از نظر عقلا- مستحقّ مدح و ثواب است و قبیح چیزی است که فاعل آن از نظر عقلا مستحقّ مذمّت و عقاب است، نظر بر اینکه معنای مذکور را با صفت واقع شدن حسن و قبح برای متعلّق فعل سازگاری ندارد، لذا بر خلاف معنای اوّل و دوّم، حسن و قبح به معنای مدح و ذمّ تنها صفت برای فعل واقع می شود، نه غیر آن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۹

الاختيارية فقط. و معنى ذلك: ان الحسن ما استحق فاعله عليه المدح و الثواب عند العقلاء كافة، و القبيح ما استحق عليه فاعله الذم و العقاب عندهم كافة.

و بعبارة اخرى ان الحسن ما ينبغى فعله عند العقلاء، أى ان العقل عند الكل يدرك انه ينبغى فعله، و القبيح ما ينبغى تركه عندهم، أى ان العقل عند الكل يدرك انه لا ينبغى فعله او ينبغى تركه.

و هذا الادراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن و القبح، و سيأتى توضيح هذه النقطة، فانها مهمة جدا فى الباب.

و هذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالاشاعرة انكروا أن يكون للعقل ادراك و ذلك من دون الشرع، و خالفتهم العدلية فاعطوا للعقل هذا الحق من الادراك.

(تنبيه)- و مما يجب ان يعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعانى الثلاثة، كالتعلم و الحلم و الاحسان، فانها كمال للنفس، و ملائمة لها باعتبار ما لها من نفع و مصلحة، و مما ينبغى ان يفعلها الانسان عند العقلاء.

و قد يكون الفعل حسنا بأحد المعانى، قبيحا او ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء-

لازم به تذکر است که از قید (کافئه) که مرحوم مظفر به کار برده است استفاده می‌شود که درک مذکور باید عند جمیع العقلاء باشد، بنابراین حسن چیزی است که همه عقلا فعل آن را لازم می‌دانند یعنی عقل عند الكل درک می‌کند که ینبغی فعله. و قبیح چیزی است که همه عقلا ترک آن را لازم می‌دانند، یعنی عقل عند الكل درک می‌کند که ینبغی ترکه، بنابراین اگر عقل عند بعضی از عقلا نه عند کل عقلا، لزوم فعل شیء را درک نماید، آن شیء حسن به معنی مدح نمی‌باشد، و همچنین اگر عقل عند بعضی از عقلا نه عند کل عقلا لزوم ترک چیزی را درک نماید آن شیء قبیح به معنی ذم نخواهد بود.

همین معنی سوّم که آیا عقل حسن و قبح اشیاء و افعال را (به معنی مدح و ذم) درک می‌کند یا نه؟ از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد و محلّ نزاع بین اشاعره و عدلیه خواهد بود، اشاعره قائلند که عقل نمی‌تواند حسن افعال و قبح آنها را درک نماید و عدلیه معتقدند که عقل می‌تواند حسن و قبح افعال را درک نماید یعنی عقل حسن فعل را به معنی استحقاق فاعل آن، مدح و ثواب را، درک خواهد کرد و همچنین توان آن را دارد که قبح فعل را به معنی استحقاق فاعل آن، مذمت و عقاب را درک نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۰

مثلاً- فانه حسن بمعنی الملائمه للنفس و لذا يقولون عنه انه غذاء للروح، و ليس حسنا بالمعنى الاول او الثالث فانه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ینبغی أن يفعل و ليس كما لا للنفس و ان كان هو كما لا للصوت بما هو صوت فیدخل فی المعنى الاول للحسن من هذه الجهة، و مثله التدخين او ما تعتاده النفس من المسكرات و المخدرات فان هذه حسنة بمعنی الملاءمة فقط، و ليست كما لا للنفس و لا مما ینبغی فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

۲- واقعیه الحسن و القبح فی معانیه و رأی الاشاعره

ان الحسن بالمعنى الاول ای (۱) الكمال و كذا مقابله أى القبح أمر واقعی خارجی لا

(۱). از مباحث گذشته معلوم گردید که حسن و قبح سه تا معنی دارند:

۱- کمال و نقص، ۲- ملائمت و منافرت، ۳- مدح و ذم.

یکی از فرقهای اساسی بین معانی ثلاثه این است که حسن و قبح به معنی اول یک امر واقعی و واقعیت‌دار بوده و در خارج از ذهن و تصوّر «مابازاء» دارد به خلاف حسن و قبح به معنی دوم و سوّم که از امور اعتباری می‌باشد و واقعیتی در خارج از ذهن و تصوّر ندارد و از این رو وجود حسن و قبح به معنی اول بوجود «من یدرکه و یعقله» بستگی و توقّف ندارد به خلاف حسن و قبح به معنی دوم و سوّم که وجود آن به وجود کسی که آن را درک و تعقل نماید بستگی دارد و به اختلاف نظرها و ذوقها مختلف می‌شود.

توضیح: یک نوع از قضایا «یقینیات» است و نوع دیگر «مشهورات» قضایای یقینیات واقعیت خارجی دارند و در خارج از ذهن و تصوّر (مابازاء) دارند مانند: «الظرف اوسع من المظروف» و «الصیلة واجبه فی الاسلام» و «السماء فوقنا و الارض تحتنا» مثلا در نفس الامر و واقع ظرف وسیع تر از مظروف است، اگر قضیه مطابق با واقع باشد صادق است و اگر تطابق نداشت کاذب خواهد بود، و قضیه مذکور (مابازاء) خارجی دارد و بستگی به تعقل و تصوّر اشخاص نخواهد داشت.

و اما قضایای مشهورات به معنی الاخص وجودشان بستگی به تعقل و تصوّر دارد که باید انسانی باشد و نیروی تعقل داشته باشد تا آن‌ها را تصوّر نماید، مثلا «الزمان حلوا» از قضایای مشهورات به معنی الاخص است که مابازاء خارجی ندارد و وجود آن توقّف بر وجود انسان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۱

يختلف باختلاف الانظار والاذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه و يعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الاخيرين.

و هذا ما يحتاج إلى التوضيح و التفصيل، فنقول:

۱- اما (الحسن بمعنى الملاءمة)، و كذا ما يقابله، فليس له في نفسه بازاء في الخارج يحاذيه و يحكى عنه، و ان كان منشؤه قد يكون امرا (۱) خارجيا، كاللون و الرائحة و الطعم و تناسق الاجزاء و نحو ذلك.

بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام او الخاص، فان الانسان هو الذى يتذوق المنظور او المسموع او المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائما لنفسه، فيكون حسنا عنده، او غير ملائم فيكون قبيحا عنده. فاذا اختلفت الاذواق في الشيء كان حسنا عند قوم قبيحا عند آخرين. و إذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشيء حسنا عندهم جميعا، او قبيحا كذلك.

و الحاصل ان الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للاشياء كالكمال، و ليس واقعية هذه الصفة الا ادراك الانسان و ذوقه فلو لم يوجد انسان يتذوق و لا من يشبهه في ذوقه لم تكن للاشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملاءمة.

و هذا مثل ما يعتقد الرأى الحديث (۲) في الالوان، اذ يقال انها لا واقع لها بل هي

دارد که باید ذاتقه داشته باشد و شیرینی انار را بچشد و درک نماید، و بالفرض اگر انسانی موجود نباشد قضیه مذکور وجود خود را از دست می دهد.

حسن و قبح به معنی اول از قضایای یقینات است و به معنی دوم و سوم از قضایای مشهورات به معنی الاخص می باشد و مرحوم مظفر به اندازه کافی مطلب مزبور را توضیح داده است.

(۱). یعنی گاهی منشأ حسن به معنی ملائمت، در خارج موجود است مانند: «لون» و طعم و تناسق اجزاء (مساوی بودن اجزاء و در کنار هم قرار گرفتن آنها) که هریک از لون و طعم و تناسق، منشأ ملائمت می باشد و در خارج موجود می باشد مثلا: طعم یک امر واقعی می باشد که در جسم موجود است و آن لذتی را که نفس از طعم می برد در خارج وجود ندارد و بلکه دایر مدار درک نفس می باشد.

(۲). نظر جدید در مورد رنگها این است که رنگهای اشياء واقعت خارجى ندارند، به این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۲

تحصل من انعكاسات اطياف الضوء على الاجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة اجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الاطياف عند وقوع الضوء عليها، و ليس كل واحد من الالوان الاطيافا او اطيافا فأكثر تركبت.

و هكذا نقول في حسن الاشياء و جمالها بمعنى الملاءمة، و الشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملاءمة في الاشياء كالطعم و الرائحة و نحوهما، الذى هو كالصفة في الجسم اذ تكون منشأ لانعكاس اطياف الضوء.

كما ان نفس اللذة و الالم ايضا امران واقعيان و لكن ليسا هما الحسن و القبح اللذان ليسا هما من صفات الاشياء، و اللذة و الالم من صفات النفس المدركة للحسن و القبح.

۲- و اما (الحسن بمعنى ما ينبغي ان يفعل عند العقل) (۱) فكذلك ليس له واقعية الا

معنى اشيایی که ملون و رنگی به نظر می آیند در حقیقت عاری از رنگ می باشند، و بلکه بر اثر برخورد نور بر اجسام انعکاساتی در چشم حاصل می گردد که نتیجه انعکاسات این می شود که انسان اشياء را رنگی و ملون احساس می نماید.

شاهد مطلب مذکور آن است که در تاریکی، اشیاء و اجسام رنگ خود را از دست می‌دهند، بنابراین رنگ اجسام غیر از انعکاسات نور، چیزی دیگری نخواهد بود.

آری آنچه که در خارج واقعیت دارد همان اجسام است که منشأ انعکاسات نور می‌باشند و هریک از اجسام خصوصیتی دارند که موقع ورود نور بر آن، انعکاس مخصوصی به وجود می‌آید و رنگ مخصوصی حاصل می‌گردد، بنابراین منشأ اختلاف رنگها خود جسم است.

بنابراین رنگ وجود خارجی ندارد، و همچنین در مورد حسن و قبح و جمال شیء به معنی ملائمت می‌گوییم آنچه که واقعیت دارد منشأ ملائمت است، نه خود ملائمت مانند:

طعم و رایحه و امثال آنها که به منزله صفت برای جسم می‌باشند یعنی طعم و رایحه منشأ تلذذ نفس می‌باشند و در خارج موجودند. طیف و اطياف: صورت‌هایی که از مرور نور بوجود می‌آید.

(۱). و اما حسن و قبح به معنی سوّم یعنی مدح و ذمّ (حسن به معنی مدح آن چیزی که از نظر عقل و عقلا باید انجام شود، قبح به معنی ذمّ، آن چیزی که از نظر عقل و عقلا نباید انجام شود) ایضا مانند معنی دوّم واقعیت خارجی ندارد و واقعیت آن به ادراک عقلا بستگی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۳

ادراک العقلاء، او فقل تطابق آراء العقلاء. و الکلام فيه کالکلام فی الحسن بمعنی الملاءمة. و سیأتی تفصیل معنی تطابق العقلاء علی المدح و الذم او ادراک العقل للحسن و القبح.

و علی هذا فان كان غرض الاشاعرة (۱) من انکار الحسن و القبح انکار واقعیتها

دارد به این معنی: اگر آرای عقلا موافق شد که فلان شیء باید انجام شود آن شیء حسن خواهد بود و اگر آرای عقلا موافق شد که فلان شیء باید ترک شود آن شیء قبیح خواهد بود، و اگر تطابق و عدم تطابق آرا عقلا در کار نباشد حسن و قبح به معنی سوّم ایضا در کار نخواهد بود.

به عبارت دیگر حسن و قبح به معنای سوّم (مابازاء) خارجی ندارد.

(۱). در مورد اینکه غرض و مقصود اشاعره از انکار حسن و قبح عقلی چیست؟ دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: آن است که منظور اشاعره از انکار حسن و قبح عقلی آن است که حسن و قبح واقعیت خارجی ندارند و دارای (مابازاء) در خارج نمی‌باشند.

احتمال دوّم: آن است که منظور اشاعره از انکار حسن و قبح عقلی این است که عقل نمی‌تواند حسن و قبح اشیاء و افعال را درک نماید، اگر مراد اشاعره احتمال اول باشد ما گفته آنها را قبول داریم و صحیح می‌باشد چه آنکه در گذشته ثابت کردیم حسن و قبح به معنی دوّم و سوّم واقعیت خارجی و (مابازاء) در خارج ندارد بنابراین، اختلاف و نزاعی بین اشاعره و عدلیه در مورد حسن و قبح عقلی، وجود نخواهد داشت.

و لکن در گفتار آقایان اشاعره شواهدی پیدا می‌شود که ثابت می‌کنند مراد آنها انکار ادراک عقل است.

شاهد اول: آنها حسن و قبح افعال را بعد از حکم شارع قبول نموده‌اند، معلوم می‌شود که مرادشان از انکار حسن و قبح احتمال اول نیست، چه آنکه حکم شارع به حسن و قبح واقعیت خارجی نمی‌دهد.

شاهد دوّم: آنها پس از انکار حسن و قبح عقلی گفته‌اند که وجوب معرفه الله عقلی نبوده و بلکه شرعی می‌باشد بنابراین معلوم می‌شود که مراد از انکار حسن و قبح عقلی آن است که عقل نمی‌تواند حسن و قبح اشیاء را ادراک نماید و در آینده بیان خواهیم

کرد که آنها در این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۴

بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح. و لكن هذا بعيد عن اقوالهم لانه لما كانوا يقولون بحسن الافعال و قبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه انه ليس غرضهم ذلك لان حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية و خارجية. كيف و قد رتبوا على ذلك بان وجوب المعرفة و الطاعة ليس بعقلی بل شرعی. و ان كان غرضهم انكار ادراك العقل كما هو الظاهر من اقوالهم فسيأتي تحقيق الحق فيه و انهم ليسوا على صواب في ذلك.

۳- العقل العملي و النظري

ان المراد من العقل - اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء او قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح - هو (العقل العملي) في مقابل (العقل النظري). (۱)

اعتقاد از حق بدور افتاده‌اند.

(۱). مرحوم مظفر در امر سوّم از امور هشتگانه روی هم رفته پنج نکته را یاد آور می‌شود:

نکته اول: از مباحث گذشته معلوم گردید که محل نزاع بین اشاعره و عدلیه حسن و قبح به معنی سوّم است که آیا عقل حسن و قبح افعال را به معنی مدح و ذمّ می‌تواند درک کند یا خیر؟ باید توجه داشت که مراد از عقل که به حسن و قبح به معنی سوّم حکم می‌کند عقل عملی است نه عقل نظری.

نکته دوّم: مدرکات عقل با هم اختلاف دارند و به اعتبار اختلاف مدرکات عقل، عقل به دو قسم تقسیم می‌گردد (عقل عملی و عقل نظری) اشتباه نشود در واقع و حقیقت عقل واحد است و دو تا نخواهد بود و تقسیم به عملی و نظری به اعتبار مدرکات عقل می‌باشد، به این کیفیت: اگر مدرک عقل مربوط به عمل و فعل باشد مثلاً عقل حسن عدل و قبح ظلم را ادراک می‌کند به این معنی که عدل باید انجام شود و ظلم باید ترک گردد، این عقل را به اعتبار مدرک آن، عقل عملی می‌نامند.

و اگر مدرک عقل مربوط به آگاهی و دانستنی باشد مثلاً عقل درک می‌کند که «کل» بزرگتر از «جزء» است و مسئله بزرگی کلّ بر جزء، ربطی به عمل و فعل ندارد این عقل را به اعتبار مدرک آن، عقل نظری می‌نامند.

نکته سوّم: نسبت دادن حکم را به عقل و گفتن (حکم و احکام عقل) نه به آن معنی است که عقل انشاء بعث و زجر و امر و نهی می‌نماید، چه آنکه شأنت صدور امر و نهی و بعث و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۵

و ليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدرکات، فان كان المدرک - بالفتح - مما ينبغى ان يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم فيسمى ادراکه (عقلا- عمليا) و ان كان المدرک مما ينبغى ان يعلم مثل قولهم: «الكل اعظم من الجزء» الذی لا علاقة له بالعمل، فيسمى ادراکه (عقلا نظريا).

و معنی حکم العقل - علی هذا - ليس الادراک أن الشيء مما ينبغى ان يفعل او يترك. و ليس للعقل انشاء بعث و زجر و لا أمر و نهی الا بمعنی ان هذا الادراک يدعو العقل

زجر را ندارد و انشاء زجر و بعث و صدور امر و نهی مخصوص مقام شامخ شارع مقدّس می‌باشد و عقل تنها شأنت ادراک را دارد

و بس.

بنابراین مراد از احکام عقلیه همان مدرکات عقل عملی است که عقل عملی درک می‌کند که فلان شیء باید انجام شود و فلان شیء باید ترک گردد.

نکته چهارم: عقلی که حسن و قبح به معنی اول (کمال و نقص) را درک می‌کند همان عقل نظری خواهد بود، چه آنکه کمال و نقص از چیزهایی است که باید به آن آگاهی داشت نه از آن چیزهایی که باید عمل کرد.

آری ادراک عقل نظری زمینه و مقدمه و کمک‌کننده عقل عملی می‌شود که پس از درک کمال و نقص شیئی بوسیله عقل نظری عقل عملی حکم به انجام آن می‌نماید و باعث ایجاد اراده می‌شود و همچنین مراد از عقلی که حسن و قبح شیئی را به معنی دوم درک می‌کند عقل نظری می‌باشد، چه آنکه ملائمت و عدم ملائمت شیء، مصلحت و مفسده داشتن شیء از امور علمی و دانستنی می‌باشد و پس از آنکه عقل نظری مصلحت و مفسده و ملائمت و منافره شیء را درک کرد عقل عملی حکم به انجام و یا ترک آن خواهد کرد.

به عبارت دیگر: کَلِمَا حَكَمَ الْعَقْلُ النَّظْرِيَّ بِحَسَنِهِ حَكَمَ الْعَقْلُ الْعَمَلِيَّ بِفِعْلِهِ.

نکته پنجم: شیخ الرئیس عقل را به اعتبار مدرکات آن به عقل عملی و عقل نظری تقسیم نموده و فرموده است که بخشی از مدرکات مربوط به عقل نظری است و بخشی از مدرکات متعلق به عقل عملی خواهد بود و صاحب جامع السعادات، فرمایش شیخ الرئیس را مردود شناخته و می‌فرماید: کلیه ادراکات و ارشادات از ناحیه عقل نظری می‌باشد و عقل نظری است که ارشاد و نصیحت می‌کند و تنها چیزی که از عقل عملی ساخته است، این است که ارشادات عقل نظری را تنفیذ و تأیید می‌نماید نه آنکه درک و ارشادی داشته باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۶

إلى العمل، أي يكون سببا لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي.

إذا- المراد من الاحكام العقلية هي مدرکات العقل العملي و آراؤه.

و من هنا تعرف المراد من العقل المدرک للحسن و القبح بالمعنى الاول. ان المراد به هو العقل النظرى، لان الكمال و النقص مما ينبغي ان يعلم، لا- مما ينبغي ان يعمل. نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل او نقصه، فانه يدرك معه انه ينبغي فعله او تركه فيستعين العقل العملي بالعقل النظرى. او فقل يحصل العقل العملي فعلا بعد حصول العقل النظرى.

و كذا المراد من العقل المدرک للحسن و القبح بالمعنى الثانى هو العقل النظرى، لان الملاءمة و عدمها او المصلحة و المفسدة مما ينبغي أن يعلم، و يستتبع ذلك ادراك انه ينبغي الفعل او الترك على طبق ما علم.

و من العجيب ما جاء فى جامع السعادات ج ۱ ص ۵۹ المطبوع بالنجف سنة ۱۳۶۸ اذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعة: (۱) «ان مطلق الادراك و الارشاد انما هو من العقل النظرى، فهو بمنزلة المشير الناصح و العقل العملي بمنزلة المنفذ لاشاراته».

و هذا منه خروج (۲) عن الاصطلاح. و ما ندري ما يقصد من العقل العملي إذا كان

(۱). خريت جمع آن (خراريت) به معنی راه‌بلدی که راه بیابان و کوره‌راه‌ها را می‌داند، و شیخ الرئیس راه‌بلد کوره‌راه‌های صحرای فلسفه و کلام می‌باشد.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید: قبلا- بیان کردیم که در حقیقت دو تا عقل وجود ندارد، بلکه تنها یک عقل موجود است، منتهی عقل مدرکات مختلفی دارد و به اعتبار مدرکات، عقل به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود و آقای صاحب جامع السعادات کلیه درک

و ارشاد و نصیحت را به عقل نظری داد و عقل عملی را بدون کلا رها ساخت و عمل ایشان خروج از اصطلاحات اصولی و رسمی است که بین فلاسفه و متکلمین مطرح می‌باشد و گویا ایشان عقل عملی را به «تصمیم و اراده» تفسیر نموده و ناگفته پیداست که نامگذاری «اراده و تصمیم» را به «عقل» وضع تازه‌ای است که در علم لغت سابقه‌ای ندارد و قابل قبول نخواهد بود، چه آنکه اراده و تصمیم شیئی است و عقل چیز دیگری می‌باشد و اراده و تصمیم را به (عقل) نامگذاری کردن، عمل اشتباه و خطایی خواهد بود.

کوتاه سخن از مباحث گذشته در امر اول و دوم و سوم به این نتیجه می‌رسیم که حسن و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۷

الارشاد و النصح للعقل النظري؟. و ليس هناك عقلا في الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، و لكن الاختلاف في مدرکاته و متعلقاته، و للتمييز بين الموارد يسمي تارة عمليا و اخرى نظريا؛ و كأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم و الارادة للعمل و تسمية الارادة عقلا وضع جديد في اللغة.

۴- اسباب حکم العقل العملي بالحسن و القبح

ان الانسان اذ يدرك ان الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله، او لا ينبغي فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الادراك جزافا (۱) و اعتبارا، و هذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب. و سببه بالاستقراء أحد أمور خمسة نذكرها هنا لندكر ما يدخل منها في محل النزاع (۲) في مسألة التحسين و التقبيح العقليين، فنقول:

(الاول)- ان يدرك أن هذا الشيء (۳) كمال للنفس او نقص لها، فان ادراك العقل

قبح سه معنی دارد و معنی سوم (حسن و قبح به معنی مدح و ذم) مورد نزاع است و ایضا معلوم شد که حسن و قبح به معنی مدح و ذم از مدرکات عقل عملی می‌باشد و سرانجام نزاع به این تعبیر عنوان می‌شود که آیا عقل عملی حسن و قبح به معنی مدح و ذم افعال را درک می‌نماید یا خیر؟

(۱) جزافا. در لغت به معنی چیزی را به طور تخمین و بدون وزن و شمردن خرید کردن آمده است در اینجا جزافا یعنی ادراک انسان بدون تأمل و بدون سبب حاصل نمی‌شود، (اعتباطا) در اصطلاح نحویین به معنی (کلمه‌ای را بدون علت حذف کردن) آمده و در اینجا (اعتباطا) یعنی ادراک انسان بدون علت حاصل نمی‌شود.

(۲). بطور مسلم هر ممکن و حادثی نیاز به علت و سبب دارد، یکی از ممکنات و حوادث این است که انسان بوسیله عقل عملی حسن و قبح شیئی (به معنی مدح و ذم فاعل آن) را ادراک می‌نماید و این ادراک نیاز و احتیاج به علت و سبب دارد و به استقراء ثابت شده است که سبب ادراک مذکور یکی از امور خمسة می‌باشد، البته آنچه که در مسئله تحسین و تقبیح عقلی داخل در محل نزاع است بعضی از امور خمسة می‌باشد، نه همه آنها و ما از باب مقدمه همه آنها را ذکر می‌کنیم تا آنچه که در محل نزاع نقش دارد ذکر شده باشد.

(۳). سبب و علت اول آن است که درک عقل نظری سبب و علت درک عقل عملی می‌شود،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۸

لكمالة او نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله او قبحه كما تقدم قريبا، تحصيلاً لذلك الكمال او دفعا لذلك النقص.

(الثاني)- ان يدرك ملائمة الشيء (۱) للنفس او عدمها اما بنفسه او لما فيه من نفع عام او خاص، فيدرك حسن فعله او قبحه تحصيلاً للمصلحة او دفعا للمفسدة.

و کل من هذین الادراکین (۲) - اعنی ادراک الکمال او النقص، و ادراک الملاءمة او

به این کیفیت که عقل نظری مثلا حسن کمال تعلّم و قبح نقص اهمال تعلّم را درک می‌نماید و این درک عقل نظری سبب می‌شود که عقل عملی قد علم نماید و حسن تعلّم به معنی ممدوح بودن فاعل آن و قبح اهمال تعلّم به معنی مذموم بودن فاعل آن را درک نماید.

(۱). سبب و علت دوّم: درک عقل نظری حسن و قبح به معنی دوّم سبب و علت درک عقل عملی می‌شود مثلا عقل نظری ملائمت و مناسبت قیلوله را برای نفس درک نمود و آوازی سر داد که نوم قیلوله باعث تلذذ نفس می‌شود و یا برای نفس منفعت دارد و همچنین درک نمود که نوم علی الشّبع، باعث تألم نفس است و یا برای نفس ضرر دارد، بلافاصله عقل عملی سر می‌جنباند و درک خود را مبنی بر اینکه نوم قیلوله نیکو است و باید انجام شود و فاعل آن مستحق مدح است و نوم علی الشّبع زشت است و باید ترک شود و فاعل آن مستحق مذمت است اعلام می‌دارد.

(۲). در مباحث گذشته معلوم گردید که محل نزاع بین اشاعره و عدلیه آن است که آیا عقل عملی می‌تواند حسن و قبح به معنی سوّم اشیاء و افعال را درک نماید یا خیر و ایضا معلوم گردید که درک عقل نظری حسن و قبح به معنی اول را سبب و علت حکم عقل عملی می‌شود و همچنین درک عقل نظری حسن و قبح به معنی دوّم را سبب و علت حکم عقل عملی می‌شود. مرحوم مظفر می‌فرماید: و کلّ من الادراکین ... یعنی هریک از این دو ادراک (۱- ادراک کمال و نقص، ۲- ادراک ملائمت و منافرت) به دو نحوه تحقّق می‌یابد (بحث در مورد دو نحوه از هر دو ادراک را در حدود قریب دو صفحه ادامه می‌دهد در صورتی که مقصود اصلی را می‌توان به یک جمله خلاصه کرد که ادراک عقل نظری در صورتی می‌تواند علت و سبب ادراک عقل عملی باشد که عقل نظری امر کلی و عام را ادراک نماید نه امر جزئی و خاص را).

نحوه اول: آن است که انسان واقعه جزئی و خاصی را درک می‌کند مثلا کسی یک شخص

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۹

عدمها- یکون علی نحوین:

۱- أن یکون الادراک لواقعة جزئیة خاصة، فیکون حکم الانسان بالحسن و القبح بدافع المصلحة الشخصية. و هذا الادراک لا یکون بقوة العقل، لان العقل شأنه ادراک الامور الكلية لا- الامور الجزئیة، بل انما یکون ادراک الامور الجزئیة بقوة الحس او الوهم او الخيال، و ان کان مثل هذا الادراک قد يستتبع مدحا او ذما لفاعله و لکن هذا المدح او الذم لا ینبغی ان یسمى عقليا بل قد یسمى- بالتعبیر الحديث- (عاطفيا) لان سببه تحکیم العاطفة الشخصية و لا بأس بهذا التعبير.

نابینایی را از خیابان و یا جوی آب عبور داده، انسان به حسن عمل مذکور حکم می‌نماید و داعی این حکم، مصلحت شخصی است که عائد (نابینا) شده است ادراک حسن عمل مزبور با نیروی عقل نخواهد بود، چه آنکه عقل همیشه امور کلی را درک می‌نماید، نه امور جزئی را و درک امور جزئی مربوط به حس و وهم و خیال می‌باشد با اینکه ادراک مذکور مدح فاعل آن را بدنبال می‌آورد، در عین حال این مدح را مدح عقلی نمی‌توان نام نهاد و نظر بر اینکه سبب آن مدح حکم عاطفه شخصی می‌باشد، لذا آن را به مدح عاطفی باید تعبیر نمود، و خلاصه، این ادراک نمی‌تواند علت و سبب درک عقل عملی باشد و از محلّ بحث بیرون است. نحوه دوّم: آن است که انسان امر کلی و عام را درک می‌نماید و به حسن فعل حکم می‌نماید، مثلا بداعی اینکه علم و شجاعت، کمال نفس است به حسن علم و شجاعت حکم می‌کند و یا بداعی اینکه عدل مصلحت نوعیه دارد، بحسن آن، حکم می‌نماید و بداعی اینکه جهل، نقص برای نفس است به قبح آن حکم می‌کند و بداعی اینکه ظلم مفسده نوعی دارد به قبح آن حکم می‌نماید،

این قبیل ادراک با نیروی عقل (عقل نظری) انجام می‌گیرد و بدنبال ادراک مذکور، عقل عملی بکار می‌افتد و به مدح علم و شجاعت و عدل عند کلّ عقلا، حکم می‌کند و همچنین بدمّ جهل و جبن و ظلم عند کلّ عقلا، حکم خواهد کرد، این قبیل احکام به احکام عقلیه تعبیر می‌شود و موضع نزاع بین اشاعره و عدلیه خواهند بود.

بنابراین معلوم گردید که ادراک عقل نظری زمانی می‌تواند علت و سبب حکم عقل عملی باشد که امور کلیه و عامه را ادراک نماید و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که دو تا از اسباب حکم عقل عملی همان دو ادراکی است که از ناحیه عقل نظری تحقق می‌یابد و آن دو ادراک عقل نظری، در صورتی که نسبت به امور کلی و عام باشد داخل در محل نزاع خواهند بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۰

۲- أن يكون الادراك لأمر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كاملا للنفس، كالعلم والشجاعة، او لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الانساني. فهذا الادراك انما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء. و كذا في ادراك قبح الشيء باعتبار كونه نقضا للنفس كالجهل، او لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع (۱) ذما من جميع العقلاء.

فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة او المفسدة النوعيتين، او باعتبار ذلك الكمال او النقص النوعيين - فانه يعتبر من الاحكام العقلية التي هي موضع النزاع. (۲)

و هو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو (۳) محل النفي والاثبات.

و تسمى هذه الاحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و (التأديبات الصلاحية).

و هي من قسم القضايا المشهورات التي (۴) هي قسم برأسه في مقابل القضايا

(۱). یعنی عقل بما هو عقل، قبح جهل را بداعی آنکه نقص برای نفس است درک می‌کند و قبح ظلم را بداعی آنکه مفسده نوعیه دارد ادراک می‌کند به عبارت تفصیلی عقل نظری قبح شیئی را بمعنی اول که کمال و نقص باشد و قبح شیئی را به معنی دوم که ملائمت و منافرت و مصلحت و مفسده باشد درک می‌کند (و يستتبع ذمّا من جميع العقلاء ...) یعنی درک عقل نظری سبب و علت می‌شود برای درک عقل عملی که عقل عملی ذمّ جهل و ظلم را عند جميع العقلاء درک می‌نماید.

(۲). ضمیر «فانه» راجع می‌شود به «حکم عقل به مدح و ذمّ» یعنی حکم عقل به مدح و ذمّ (این عقل، عقل عملی است که به حسن و قبح به معنی سوم که مدح و ذمّ باشد حکم می‌نماید) از احکام عقلیه اعتبار می‌شود آنچنان احکام عقلیه‌ای که محلّ نزاع بین اشاعره و عدلیه می‌باشد.

(۳). «هو» راجع است به (حکم عقل به مدح و ذم) یعنی حکم عقل به مدح و ذم معنی حسن و قبح عقلی‌ای آنچنان‌ای است که محل نفي و اثبات بين اشاعره و عدلیه می‌باشد.

(۴). (مشهورات) بمعنی الاخص قضایای هستند که شهره و عموم آراء و اعتراف، در واقعیت آنها دخالت دارد و به حسب اختلاف اسباب شهره به چند قسم منقسم می‌شود یکی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۱

الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس (۱) و منهم الاشاعرة كما سيأتي في دليلهم. و قد اوضحت ذلك في الجزء الثالث من (المنطق) في مبادئ القياسات، فراجع. و من هنا يتضح لكم جيدا ان العدلية - اذ يقولون بالحسن و القبح العقليين -

از اقسام مشهورات (التأدیبات الصّیّاحیّه) است که به (المحمودات) و به (الآراء المحموده) ایضا نام برده شده است و آن قضایایی است که بخاطر تحصیل مصلحت عامّه مورد تطابق آرای عقلا واقع می‌شود مانند قضیه حسن عدل و قبح ظلم نظر بر اینکه در این قضیه آداب ذی مصلحت موجود است لذا (التأدیبات الصّیّاحیّه) می‌گویند و به خاطر آنکه در آن قضیه مصلحت عامّه موجود است و مورد توافق آراء پسندیده همه عقلاء می‌باشد لذا به (الآراء المحموده) تعبیر می‌شود، و خلاصه قضایای مشهورات به معنی الاخصّ واقع و (مابازاء) در خارج ندارند و بلکه واقعیات آنها دایر مدار تطابق (آراء) خواهد بود و مشهورات به معنی الاخصّ با تمام اقسام خود در مقابل قضایای ضروریات می‌باشد.

قضایای ضروریات مابازاء خارجی دارند مانند «الکّل اعظم من الجزء». الغرض: حکم عقل عملی بر تحسین و تقبیح شیئی به معنی مدح و ذم فاعل آن از قضایای (آراء المحموده) و (التأدیبات الصّیّاحیّه) می‌باشد و عدلیّه حسن و قبح عقلی را به این گونه قائل هستند که حسن قبح از (آراء محموده) و از جمله قضایای مشهورات می‌باشد و همین مطلب را شیخ الرئیس و خواجه نصیر (ره) قبول دارند.

(۱). یعنی بعضی از علماء که اشاعره از جمله آنها است گمان کرده‌اند که مسئله حسن و قبح عملی جزء قضایای (ضروریات) مانند (محال بودن اجتماع نقیضین) می‌باشد و بدین لحاظ اشاعره دیده‌اند که قضیه حسن و قبح همانند قضایای ضروریّه نمی‌باشد و لذا آن را منکر شده‌اند و همین شمردن قضیه حسن و قبح را از ضروریات، باعث به خطا رفتن اشاعره شده است که حسن و قبح عقلی را منکر شده‌اند، و به عبارت دیگر آقایان اشاعره به این کیفیت استدلال نموده‌اند که:

اگر حسن و قبح، عقلی باشد باید تفاوت بین حکم عقل به حسن و قبح و بین حکم عقل به (الکّل اعظم من الجزء) موجود نباشد، و حال آنکه بدون شک تفاوت موجود می‌باشد و آقایان اشاعره در این استدلال غفلت نموده‌اند و گمان نموده‌اند که کلاً حکم به العقل فهو من الضّروریات، و حال آنکه قضیه حسن و قبح و قضیه الکّل اعظم من الجزء از ضروریات اولیه است که حاکم آن عقل نظری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۲

یریدون ان الحسن و القبح من الآراء المحموده و القضايا المشهوره المعدوده من التأدیبات الصّیّاحیّه و هی التي تطابقت علیها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

و القضايا المشهوره لیس لها واقع وراء تطابق الآراء، ای ان واقعها ذلك. فمعنی حسن العدل او العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنی قبح الظلم و الجهل ان فاعله مذموم لديهم.

و یکفینا شاهدا علی ما نقول- من دخول امثال هذه القضايا فی المشهورات الصّرفه التي (۱) لا- واقع لها الا الشهرة و انها لیست من قسم الضّروریات- ما قاله الشیخ الرئیس فی منطق الاشارات: «و منها الآراء المسماة بالمحموده. و ربما خصصناها باسم الشهرة اذ لا عمده لها الا الشهرة، و هی آراء لو خلی الانسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم یؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها ... لم یقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه، مثل حکمنا بان سلب مال الانسان قبیح، و ان الکذب قبیح لا ینبغی ان یقدم علیه ...».

و هكذا وافقه شارحها العظیم الخواجه نصیر الدین الطوسی.

(الثالث) و من اسباب الحكم بالحسن و القبح (الخلق الانسانی) (۲) الموجود فی کل

(۱). مشهورات صرفه، یعنی مشهورات بمعنی الاخص.

(۲). سوّمین سبب و علتّ برای درک عقل عملی، خلق انسانی است خداوند عالم در باطن هر انسانی، حسّی را بنام وجدان اخلاقی و به عنوان حجت بر انسان به ودیعت گذاشته که (فالمهمها فجورها و تقویها) با آن حس، خوبیها و بدیها و محاسن و مقابح افعال را

در می‌یابد، به اصطلاح علم جدید اخلاق (وجدان) و در علم اخلاق قدیم به (قلب) و (عقل سلیم) و (حسن سلیم) تعبیر شده است، و این حسن اخلاقی از سه جهت حسن و قبح افعال را درک می‌کند، به عبارت دیگر انگیزه درک آن مختلف است:

۱- گاهی بداعی خلق موجود که جنبه شخصی و خصوصی دارد بدی و خوبی فعلی را درک می‌کند، مثلا آقای بخیل قبح (کرم و جود) را درک می‌نماید، چه آنکه جود و کرم برای شخص او خسران دارد، در این صورت حکم عقل داخل در محل نزاع نمی‌باشد.

۲- گاهی بداعی و انگیزه جهت عامه، حسن و قبح افعال را درک می‌کند به کیفیتی که مورد تطابق آرای عقلا می‌باشد که عقلا فاعل را ممدوح و یا مذموم می‌شناسند مانند درک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۳

انسان علی اختلافهم فی انواعه، نحو خلق الکرم و الشجاعه. فان وجود هذا الخلق يكون سببا لادراك ان افعال الكرم - مثلا - مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها و افعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها.

و هذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة او المفسده العامة و لا من جهة الكمال للنفس او النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

و إذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن و القبح مشهورا بينهم تتطابق عليه آراؤهم. و لكن انما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس او مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح و الذم. و يجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن (الخلقيات) في المنطق (ج ۳ ص ۲۰) لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات.

(الرابع) و من اسباب الحكم بالحسن (۱) و القبح (الانفعال النفساني)، نحو الرقة

و جوب محافظت حرم و وطن که مصلحت عامه دارد و فاعل آن از نظر عقلا مورد مدح می‌باشد و درک قبح ترک محافظت وطن که مفسده عامه دارد و فاعل آن مذموم خواهد بود در این صورت داخل در محل نزاع است یعنی حسن وجدانی باعث و سبب درک عقل عملی شده است.

۳- گاهی بداعی آنکه فلان فعل کمال نفس است و یا نقص برای نفس می‌باشد درک می‌نماید مانند درک حسن کرم و شجاعت که کمال نفس است و یا درک قبح بخل و جبن که نقص برای نفس می‌باشد.

و خلاصه در صورت دوّم و سوّم پس از درک حسن وجدانی، عقل عملی به کار می‌افتد و ذمّ و مدح فاعل را درک می‌نماید، لذا هر دو صورت داخل در محلّ نزاع خواهد بود، چنانچه به همین دو صورت در عبارت کتاب اشاره شده است (و لكن انما يدخل في محلّ النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى، ۱- فيه كمال للنفس، ۲- او مصلحة عامّة نوعيّة ... که همین کمال و نقص بودن برای نفس و مصلحت و مفسده داشتن عامّه، عقل عملی را وادار می‌سازد که به مدح و ذمّ فاعل حکم نماید.

(۱). یکی از اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح، انفعالات و تأثرات نفسانی می‌باشد، مثلا کسی حیوان بی‌گناهی را مورد حمله قرار می‌دهد و پایش را می‌شکند، جمهور از عقلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۴

و الرحمة (۱) و الشفقة و الحياء و الانفة و الحمیة و الغیرة ... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها انسان غالبا.

فتری الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة و العطف و الجمهور مدح من يعين الضعفاء و المرضى و يعنى برعاية الايتام و المجانين بل الحيوانات لانه مقتضى الرحمة و الشفقة. و يحكم بقبح كشف العورة و الكلام البذيء لانه مقتضى الحياء. و يمدح المدافع عن الاهل و العشيرة و الوطن و الامة لانه مقتضى الغیرة و الحمیة ... إلى غير ذلك من امثال هذه الاحكام

العامة بين الناس.

و لكن هذا الحسن و القبح لا يعدان حسنا و قبحا عقليين، بل ينبغى ان يسميا

روی انگیزه اقتضای غریزیشان که رقت و عطف باشد حکم می‌نمایند که عمل مذکور قبیح است و همچنین کسی دست یتیمی را می‌گیرد و او را نوازش می‌دهد، عقلا بداعی اقتضای رحمت و شفقتی که دارند عمل مزبور را تحسین می‌نمایند، بنابراین داعی و سبب و علت حکم عقل و عقلا بر حسن و قبح، تأثر نفسانی و به عبارت دیگر مسئله عاطفی می‌باشد و نظر بر اینکه داعی حکم عقل بر حسن و قبح، مسئله عاطفی و تأثر نفسانی می‌باشد لذا این حسن و قبح را نمی‌توان عقلی نام گذارد و از محل نزاع بین عدلیه و اشاعره خارج است، و بدین لحاظ ملازمه بین این حکم عقل به حسن و قبح و بین حکم شرعی وجود ندارد چه آنکه شارع مقدس به بنا و قرار عقلا- در صورتی صحه می‌گذارد که عقلا هم بما هم عقلا بنا و قراری داشته باشند و اگر عقلا بما هم عاطفیون بنا و قراری داشته باشند شارع مقدس بنای آنها را تصویب نخواهد کرد، برای آنکه شارع مقدس مبرای از عاطفه و تأثرات نفسانی می‌باشد و احکام شارع مقدس روی مصالح و مفاسد واقعیه بناگذاری شده است، به عبارت دیگر ملازمه عقلیه بین حکم عقلا بر حسن و قبح، بداعی تأثرات نفسانی و بین حکم شرع نخواهد بود، و لذا حکم عقل به حسن و قبح بداعی تأثرات نفسانی را در منطق به (انفعالیات) تعبیر نموده‌اند.

(۱). الرقة، دلسوزی و ترحم و شرم کردن، الرحمة: رحمت، شفقت، بخشایش، الشفقة:

رقت قلب و مهربانی و انعطاف، الحياء: شرم و کم‌رویی و خجالت کشیدن، الانفة: زیر بار ننگ و عار نرفتن، الحمیة: نخوت و ننگ و عار و جوان‌مردی. الغيرة: جمع آن «غیر» می‌آید و به معنی تکبر و رشک بردن و نخوت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۵

عاطفین او انفعالیین. و تسمى القضايا هذه عند المنطقيين ب (الانفعاليات). و لاجل هذا لا يدخل هذا الحسن و القبح في محل النزاع مع الاشاعرة، و لا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الاحكام، لانه ليس للشارع هذه الانفعالات. بل يستحيل وجودها فيه لانها من صفات الممكن. و انما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن و القبح في الآراء المحمودة و التأديبات الصلاحية- على ما سيأتى- فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء و لكن لا يجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. و لا نقول ان الشارع يتابع الناس في احكامهم متابعه مطلقه.

(الخامس)- و من الاسباب (العادة عند الناس)، (۱) كاعتيادهم احترام القادم- مثلا- بالقيام له، و احترام الضيف بالطعام، فيحكمون لاجل ذلك بحسن القيام للقادم و اطعام الضيف.

و العادات العامة كثيرة و متنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد او قطر (۲) او

(۱). یکی از اسباب حکم عقل بر حسن و قبح (عاده) مردم است که حسن و قبح بر مبنای عادات پایه‌گذاری می‌شود نه بر مصالح و مفاسد واقعی مثلا- عادت مردم بر این قرار گرفته که برای (قادم) شخصی که وارد مجلسی می‌شود، احترام می‌کنند و جالسین در برابر او می‌ایستند و یا گرسنه‌ای را اطعام می‌نمایند، این قیام للقادم و اطعام گرسنه، عملی است که مردم آن را حسن و نیکو می‌شمارند و حکم می‌کنند که فاعل آن عمل، قابل تقدیر و مدح می‌باشد و یا مثلا ترك اطعام ضعیف را، مردم عمل «قیح» می‌دانند و فاعل آن را مذمت می‌نمایند این حسن و قبح نظر بر اینکه بداعی عادت می‌باشد حسن و قبح عقلی نمی‌باشند و بلکه به حسن و قبح عادی باید نامگذاری نمود و در عرف علمای منطق حسن و قبح مذکور از قضایای (العادات) نام برده می‌شود.

و خلاصه معلوم می‌شود که داعی و سبب علت حکم عقل عملی به حسن و قبح مزبور عادت و رسوم مردم است و لذا این حسن و

قبح مزبور حکم شرعی نمی‌باشد و این قبیل قضایا نمی‌توانند حکم شرعی را ثابت و کشف نمایند، مرحوم مظفر با ذکر مثال به اندازه کافی مطلب را توضیح داده است.

(۲) قطر- ناحیه، اقلیم، جمع آن (اقطار) می‌باشد که به معنی چهار گوشه جهان است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۶

امه، و قد تعم جميع الناس في جميع العصور او في عصر. فتختلف لاجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

و كما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية او عاطفية او شرعية، او سيئة قبيحة من احدى هذه النواحي: فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها و يذمون الحليق إذا اعتادوا ارسالها و تراهم يذمون من يلبس غير المألوف (۱) عندهم لمجرد انهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به او يعدونه مارقا.

و هذا الحسن و القبح ايضا ليسا عقليين، بل ينبغى أن يسميا (عاديين) لان منشأهما العادة. و تسمى القضايا فيهما في عرف المناطقة (العاديات). و لذا لا يدخل ايضا هذا الحسن و القبح في محل النزاع. (۲) و لا- نقول نحن- ايضا (۳)- بلزوم متابعة الشارع للناس في احكامهم هذه، لانهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، اي بدافع العادة.

نعم بعض العادات (۴) قد تكون موضوعا لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس

(۱) غير المألوف- غير مأنوس، (مارقا)- بدعت گذارنده.

(۲). یعنی همان طوری که قضیه حسن و قبح که بداعی انفعالات نفسانی باشد از محلّ نزاع خارج بود این قضیه حسن و قبح که بداعی (عادت) است ایضا از محلّ نزاع بیرون می‌باشد چه آنکه اشاعره این قبیل حسن و قبح را انکار نمی‌کنند.

(۳). یعنی ما ملتزم نمی‌شویم که شارع مقدّس برطبق حکم مردم بداعی (عادت) به حسن و قبح شیء بوجوب و حرمت آن شیء حکم نماید چه آنکه شارع مقدّس زمانی برطبق بنا و حکم مردم حکم می‌نماید که آنها به ما هم عقلا حکم کرده باشند نه بما هم معتادون.

(۴). آری بعضی از عادات مانند پوشیدن لباس که بین مردم اصلا رسم نمی‌باشد از ناحیه شارع مقدّس تحریم شده است و این نه از باب آن است که عقل عملی روی مبنای عادت قبح آن را درک کرده و به تبع عقل، شارع تحریم نموده باشد، بلکه از باب این است که پوشیدن (لباس الشهرة) بنفسه مفسده دارد که باعث تنفّر و اشمئزاز مردم می‌شود، بخاطر همین مفسده، شارع آن را تحریم نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۷

الشهرة، أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. و لكن هذا الحكم لا لاجل المتابعة لحكم الناس، بل لان مخالفة الناس في زيهم (۱) على وجه يثير فيهم السخرية و الاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا. و هذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا (۲)- و قد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما- أنه ليس كل حسن و قبح بالمعنى الثالث موضعا للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه ادراك كمال الشيء او نقصه على نحو كلي، و ما كان سببه ادراك ملائمة او

(۱). «زی» شکل لباس، طرز لباس، مد لباس.

(۲). از مباحث گذشته در طی چهار تا (امر)، (با آنکه بخاطر مشخص شدن موضوع نزاع بطور کامل) بطول انجامید چند تا مطلب بطور وضوح بدست آمد:

مطلب اول: حسن و قبح عقلی سه معنی دارد و تنها معنی سوم که (مدح و ذم) باشد محل نزاع بین اشاعره و عدلیه می‌باشد و این حسن و قبح به معنی سوم از قضایای «مشهورات» بوده و حاکم آن عقل عملی می‌باشد.

مطلب دوم: درک عقل عملی حسن و قبح به معنی، «مدح و ذم» را پنج تا سبب و علت دارد و همه را بیان کردیم و معلوم شد که حسن و قبح به معنی مدح و ذم در صورتی محل نزاع و موضوع بحث بین اشاعره و عدلیه می‌باشد که سبب و علت آن، همان سبب اول و دوم باشد، سبب اول این بود که عقل نظری کمال و نقص شیء را (البته علی نحو کلی و عام) درک می‌کند و بدنبال آن عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک می‌نماید، سبب دوم آن بود که عقل نظری ملائمت و منافرت شیء را بداعی مصلحت و مفسده عامه، درک می‌کند و بدنبال آن عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک می‌نماید این حسن و قبح به معنی سوم که بتوسط عقل عملی درک می‌شود و ناشی از همین دو سبب مذکور می‌باشد، احکام عقلیه‌ای است که عقلا بما هم عقلا، حکم نموده‌اند و موضوع محل نزاع همین احکام عقلی خواهد بود، و ما مدعی هستیم که شارع مقدس در این احکام عقلا (با شرایطی که بیان شد) عقلا را تبعیت می‌کند به این معنی که شارع احکام عقلا را تصویب و تأیید می‌نماید، به عبارت دیگر ملازمه بین حکم عقلا به مدح و ذم شیئی و بین حکم شرع به وجوب و حرمت آن، خواهد بود و بهذا تعرف خلط و اشتباهی را که در کلام عده‌ای از بحث کنندگان از مسئله حسن و قبح عقلی واقع شده است، و در مقابل عدلیه، اشاعره ملازمه مذکور را قبول ندارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۸

عدمها علی نحو کلی ایضا من جهة مصلحة نوعیه او مفسده نوعیه فان الاحکام العقلیه الناشئه من هذه الاسباب هی احکام للعقلاء بما هم عقلاء و هی التي ندعی فیها ان الشارع لا بد أن يتابعهم فی حکمهم. و بهذا تعرف ما وقع من الخلط فی کلام جمله من الباحثین عن هذا الموضوع.

۵- معنی الحسن و القبح الذاتین

ان الحسن و القبح بالمعنی الثالث ینقسمان إلى ثلاثة اقسام:

۱- ما هو (عله) للحسن و القبح، و یرسمی الحسن و القبح فیہ ب (الذاتین)؛ (۱) مثل

(۱). ما حصل و کوتاه سخن در امر پنجم از این قرار است که حسن و قبح به معنی سوم به سه قسم تقسیم می‌شود، به عبارت دیگر افعال اختیاری انسان در رابطه با حسن و قبح داشتن بر سه قسم خواهد بود:

قسم اول: افعالی که ذاتا حسن و قبح دارد یعنی حسن بودن و قبیح بودن، ذات و حقیقت فعل را تشکیل می‌دهد، مانند عدالت و ظلم تا مادامی که عنوان عدل و ظلم محفوظ باشد حسن و قبح موجود است و همیشه فاعل عدل ممدوح و فاعل ظلم مذموم می‌باشد و به تعبیر مرحوم مظفر عدل و ظلم علت تامه حسن و قبح است (البته منظور از علت در اینجا علت فلسفی که در تکوینیات مطرح است نمی‌باشد، بلکه منظور از علت «تمام موضوع بودن» است که عدل تمام موضوع برای حسن و حکم عقلا به مدح فاعل آن می‌باشد و کذا ظلم «تمام موضوع» برای حکم عقلا- به مذمت فاعل آن خواهد بود) و این حسن و قبح را به حسن و قبح ذاتی نامگذاری کرده‌اند که حسن از عدل و قبح از ظلم جدا هرگز نشاید در دو عالم (سفیدرویی ز عدل و سیاهرویی ز ظلم اندر دو عالم* جدا هرگز نشد و الله اعلم).

قسم دوم: خود فعل مقتضی حسن و قبح است مانند تعظیم صدیق «لو خلی و نفسه» حسن را دارد به این معنی تعظیم صدیق حسن است و فاعل آن ممدوح می‌باشد و تحقیر صدیق قبیح است و فاعل آن مذموم خواهد بود و اما اگر عنوانی اخیری بر تعظیم صدیق و

تحقیر آن عارض شود مثلا تعظیم صدیق باعث ظلم بر شخص سوّمی بشود حسن خود را از دست می‌دهد و قبیح خواهد شد و اگر تحقیر صدیق باعث نجات او گردد حسن خواهد بود.

قسم سوّم: افعالی است که نه علت حسن و قبح می‌باشند و نه اقتضای حسن و قبح را دارند

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۹

العدل و الظلم؛ و العلم و الجهل. فان العدل بما هو عدل لا يكون الا حسنا ابدأ أي انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء و يعد عندهم محسنا.

و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون الا قبيحا، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم و يعد مسيئا.

۲- ما هو (مقتضی) لهما، و يسمى الحسن و القبح فيه ب (العرضيين) مثل تعظیم الصديق و تحقيره، فان تعظیم الصديق لو خلی و نفسه فهو حسن ممدوح عليه، و تحقيره كذلك قبیح لو خلی و نفسه. و لكن تعظیم الصديق بعنوان انه تعظیم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما كما إذا كان سببا لظلم ثالث، بخلاف العدل فانه يستحيل ان يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقیر الصديق بعنوان انه تحقیر له يجوز ان يكون حسنا ممدوحا عليه كما إذا كان سببا لنجاته، و لكن يستحيل ان يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم.

۳- ما لا علیه له و لا اقتضاء فيه في نفسه للحسن و القبح أصلا، و انما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، و قد يتصف بالقبح اخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم. و قد لا ينطبق عليه عنوان احدهما فلا يكون حسنا و لا قبيحا، كالضرب مثلا فانه حسن للتأديب و قبيح للشفی، و لا حسن و لا قبيح كضرب غير ذی الروح.

و معنى كون الحسن او القبح ذاتيا: ان العنوان المحكوم عليه باحدهما بما هو في

بلکه نسبت به حسن و قبح بلا اقتضا می‌باشند مانند (ضرب) زدن اگر تحت عنوان تأديب باشد حسن است و اگر تحت عنوان ظلم باشد قبیح است و اگر موجود بی‌جانی را به باد کتک بگیرد نه حسن دارد و نه قبح خواهد داشت.

البته فراموش نشود که «علت» و «مقتضی» به معنی فلسفی، مورد نظر نیست چه آنکه حسن و قبح از امور اعتباری می‌باشد و مربوط به اعتبار عقلا و آرای عقلا می‌باشد و در امور اعتباری علت و مقتضی فلسفی مطرح نمی‌باشد و بلکه علت به معنی تمام موضوع برای محمول است که مثلا عدل تمام موضوع است برای محمول خود که حسن باشد (العدل حسن) و تعظیم صدیق مقتضی برای محمول است به این معنی که (التعظیم الصديق لو خلی و نفسه حسن).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۰

نفسه و في حد ذاته يكون محكوما به، لا من جهة اندراجہ تحت عنوان آخر. فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه باحدهما.

و معنى كونه مقتضيا لاحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، و لكنه لو خلی و طبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن او القبيح. ألا- ترى ان تعظیم الصديق لو خلی و نفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعية عامة. اما لو كان سببا لهلاك نفس محترمة كان قبيحا لانه يدخل حينئذ بما هو تعظیم الصديق تحت عنوان الظلم و لا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق.

و كذلك يقال في تحقیر الصديق، فانه لو خلی و نفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سببا لنجاة نفس محترمة كان حسنا لانه يدخل حينئذ تحت عنوان العدل و لا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا للصديق.

و اما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت و انفسها داخلة تحت عنوان حسن او قبيح، فلذلك لا تكون لها علیه و لا

اقتضاء.

و علی هذا يتضح معنى العلية و الاقتضاء هنا، فان المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن او القبح. و المراد من الاقتضاء ان العنوان لو خلی و طبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن او القبح. و ليس المراد من العلية و الاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير و الایجاد فانه من البديهي انه لا-عليه و لا-اقتضاء لعناوين الافعال فی أحكام العقلاء الا من باب علیه الموضوع لمحموله.

۶- ادلة الطرفين

بتقديم الامور السابقة نستطيع ان نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة؛ لنعطى الحكم العادل لاحدهما و نأخذ النتيجة المطلوبة. و نحن نبحت عن ذلك فى عدة مواد، فنقول: (۱)

(۱). مرحوم مظفر می فرماید: پس از بیان امور پنجگانه که زمینه داوری بین عدلیه و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۱

اشاعره را فراهم ساختند نوبت آن فرارسیده است که با چشم بصیر و بینا ادله طرفین را نظاره نموده و به کرسی قضاوت بنشینیم و فی ما بین آقایان عدلیه و آقایان اشاعره به قضاوت پردازیم و عادلانه بین آنها داوری نماییم و مشخص کنیم که حق با کدام آنها است و سرانجام نتیجه مطلوب را به دست بیاوریم که آیا حسن و قبح عقلی داریم یا نه، و آیا ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد یا خیر؟

و اینک بحث در این زمینه را در چهار ماده ادامه می دهیم، در ماده یک، یکی از دلایل اشاعره را مبنی بر انکار حسن و قبح عقلی مطرح نموده و آن را پاسخ خواهیم داد، پیش از ذکر دلیل اشاعره باید به دو نکته توجه داشت:

نکته اول: در کتاب منطق جزء سوم بیان شد که قضایای مشهورات به معنی الاخص در مقابل قضایای ضروریات و یقینات می باشند و قضایای ضروریات بحکم استقرا بر شش نوع می باشد:

۱- (الاولیات) مانند: الكل اعظم من الجزء.

۲- (المشاهدات) مانند: الشمس مضيئة و هذه النار حارة.

۳- (التجریات) مانند: الجسم يتمد بالحرارة.

۴- (المتواترات) مانند: نزل القرآن على النبي محمد صلى الله عليه و آله.

۵- (الحدسیات) مانند: نور القمر مستفاد من نور الشمس.

۶- (الفطریات) مانند: الثلاثة لا تنقسم بمتساوین.

و قضایای مشهورات در نقطه مقابل ضروریات شش گانه می باشد و قضیه حسن و قبح از مشهورات است، نه از ضروریات.

نکته دوم: در علم منطق بیان شد که یکی از اقسام حجّت (قیاس) است و یکی از اقسام قیاس، قیاس استثنایی آن است که نتیجه و یا نقیض آن در مقدمات قیاس ذکر می شود و وضع تالی وضع مقدم را و رفع تالی رفع مقدم را نتیجه خواهد داد و نظر بر اینکه مشتمل بر ادات استثنا می باشد لذا قیاس استثنایی می گویند، مثلاً: می گویم (ان كان محمداً عالماً فواجب احترامه) (لکنه عالم)، نتیجه می گیریم که (فمحمّد واجب احترامه) وضع تالی وضع مقدم را نتیجه داده است و رفع تالی رفع مقدم را نتیجه می دهد بدین کیفیت: (ان كان محمداً عالماً فواجب احترامه) (لکنه ليس بعالم) (فمحمّد ليس واجب احترامه) که رفع تالی رفع مقدم را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۲

۱- انا ذكرنا أن قضية الحسن و القبح من القضايا المشهورات، و اشرنا إلى ما كنتم درستومه في الجزء الثالث من المنطق من ان المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. و منه نعرف المغالطة في دليل الاشاعرة و هو أهم أدلتهم اذ يقولون: «لو كانت قضية الحسن و القبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية و بين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. و لكن الفرق موجود قطعاً اذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الاول». و هذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم. (۱) و الجواب عنه: (۲) أن المقدمه الاولى، و هي الجملة الشرطية ممنوعه، و منعها يعلم

نتیجه داد.

آقایان اشاعره با ترتیب دادن قیاس استثنایی می‌خواهد ثابت نماید که حسن و قبح عقلی وجود ندارد به این کیفیت: (لو كانت قضية الحسن و القبح عقلية لما كان الفرق بين هذه القضية و بين قضية «الكل اعظم من الجزء»)، (و لكن الفرق موجود قطعاً)، (فقضية الحسن و القبح ليست عقلية) که رفع تالی رفع مقدم را نتیجه داده یعنی فرق بین حکم عقل به حسن و قبح و بین حکم عقل به الكل اعظم من الجزء موجود است، چه آنکه در قضیه الكل اعظم من الجزء کسی اختلاف نکرده و در قضیه حسن و قبح اختلاف وجود دارد بنابراین حسن و قبح از احکام عقلی به حساب نمی‌رود آقایان اشاعره با این استدلال حسن و قبح عقلی را به انکار کشاندند.

(۱). تالی در قیاس مذکور (لما كان الفرق بين القضيتين) یعنی عدم فرق بین حکم عقل به حسن و قبح و بین حکم عقل به الكل اعظم من الجزء، نقيض آنکه وجود فرق بین قضیتین باشد استثنا گردیده و رفع نقيض تالی نقيض مقدم را نتیجه داده است مقدم عبارت بود از (بودن حسن و قبح از احکام عقلی) و نقيض آن (نبودن حسن و قبح از احکام عقلی) می‌باشد و سرانجام ثابت می‌شود که حسن و قبح از احکام عقل نبوده و حسن و قبح عقلی نخواهیم داشت.

(۲). ما حصل جواب آن است که یکی از شرایط انتاج قیاس استثنایی آن است که باید بین مقدم و تالی ملازمه باشد، مثلاً یکی از قیاس‌های استثنایی این است (لو كان زيد عادلاً فهو لا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۳

مما تقدم آنفا، لان قضية الحسن و القبح - كما قلنا - من المشهورات و قضية أن الكل أعظم من الجزء من الاوليات اليقينية، فلا ملازمه بینهما و ليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينهما و بين القضية الثانية.

و ينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه و بين الاوليات، ليكون اكثر وضوحاً بطلان قیاس احدهما على الاخرى. و الفارق من وجوه ثلاثة:

(الاول) - ان الحاكم في قضايا التاديبات (۱) العقل العملي، و الحاكم في الاوليات

يعصى الله) و لكنّه عصى الله فما كان زيد عادلاً، بين مقدم (عادل بودن زيد) و تالی (معصیت نکردن زيد) تلازم برقرار است و لذا با رفع «تالی» «مقدم» ايضاً رفع می‌شود و قیاس نتیجه خواهد داد، و اما در قیاس محل بحث بین «مقدم» (عقلی بودن حسن و قبح) و «تالی» (عدم فرق بین قضیه حسن و قبح و قضیه الكل اعظم من الجزء) ملازمه وجود ندارد، چه آنکه از لازمه عقلی بودن حسن و قبح آن نیست که بین قضیه حسن و قبح و قضیه الكل اعظم من الجزء تفاوت و فرقی نباشد بخاطر آنکه در سابق گفتیم که بعضی از احکام عقلی از قضایای ضروریه است، مانند الكل اعظم من الجزء و بعضی از احکام عقلی از قضایای مشهورات است، بنابراین

قضیه حسن و قبح با آنکه با قضیه (الکل اعظم من الجزء) فرق دارد، در عین حال از احکام عقلی به شمار می‌آید، چه آنکه یک بخش از احکام عقلی (مشهورات) است که حسن و قبح از جمله آنها می‌باشد و یک بخش از احکام عقلی (ضروریات) است که قضیه الکل اعظم من الجزء از جمله آنها می‌باشد و سرانجام معلوم گردید که قیاس استثنایی مورد نظر، بخاطر نبودن ملازمه بین مقدم و تالی کارآیی خود را از دست می‌دهد و منتج نخواهد بود و ثابت می‌شود که قضیه حسن و قبح با آنکه با قضیه الکل اعظم من الجزء تفاوت دارد در عین حال از احکام عقلی خواهد بود ثبوت اینکه استدلال اشعریها برای انکار حسن و قبح عقلی پایه و اساسی ندارد.

مرحوم مظفر در ادامه بحث فرقهایی را بین قضایای (مشهورات) و (یقینیات و ضروریات) بیان می‌فرماید.

(۱). در گذشته بیان نمودیم که قضایای (المشهورات) که در مقابل (ضروریات) است به حسب اختلاف اسباب شهرت به چند قسم منقسم می‌شود که یکی از آنها (التأدیبات) می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۴

العقل النظری.

(الثانی) - ان القضية التأدیبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء، و الاولیات لها واقع خارجي.

(الثالث) - ان القضية التأدیبية لا- يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلی و نفسه و لم يتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس علی ما نقلناه من عبارته فيما سبق فی الامر الثانی. و ليس كذلك القضية الاولیة التي یکنفی تصور طرفیها فی الحكم، فانه لا بد ألا یشذ عاقل فی الحكم (۱) بها لأول وهلة.

۲- و من أدلتهم علی انکار (۲) الحسن و القبح العقلیین ان قالوا: انه لو كان ذلك

(۱). یعنی پس البته لابد است که تنها و مفرد نباشد عاقل در حکم کردن به قضیه اولیه و ضروریه در ابتدای وهله، به این معنی قضیه اولیه و ضروریه این چنین نیست که بعضی از عقلا آن را درک نمایند و بعضی درک نکنند، بلکه قضیه اولیه و ضروریه را هر عاقلی درک می‌کند و حکم خواهد کرد، مثلا قضیه الکل اعظم من الجزء که از قضایای اولیه و ضروریه می‌باشد همه آن را درک می‌کند و به محض تصور طرفین قضیه، (کل) و (جزء) فوراً حکم می‌کند که کل اعظم از جزء است و در این حکم عاقل تنها و مفرد نخواهد بود.

(۲). دلیل دوم اشاعره بر انکار حسن و قبح عقلی ایضا به صورت قیاس استثنایی می‌باشد، به این کیفیت (لو كان الحسن و القبح عقليا)، مقدم (لما اختلف حسن الاشياء و قبحها)، تالی.

و لکن الاختلاف موجود که رفع تالی رفع مقدم را نتیجه می‌دهد که حسن و قبح اشياء عقلی نمی‌باشد، به عبارت واضح تر حسن و قبح اشياء به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف می‌شود، مثلا صدق گاهی حسن است و گاهی قبیح می‌شود و همچنین کذب و ضرب و قیام و قعود و ... و اختلاف حسن و قبح اشياء با عقلی بودن حسن و قبح، سازگار نمی‌باشد، چه آنکه اگر عقلی باشد نباید به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف بشود، معلوم می‌شود که حسن و قبح اشياء تابع امر شارع خواهد بود.

و الجواب: در قیاس مذکور بین مقدم و تالی ملازمه نمی‌باشد یعنی از لازمه عقلی بودن حسن و قبح آن نیست که حسن و قبح اشياء به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف نشود، بنابراین قیاس استثنایی مزبور نتیجه‌ای بیار ندارد و در گذشته بیان کردیم که اشياء افعال در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۵

عقليا لما اختلف حسن الاشياء و قبحها باختلاف الوجوه و الاعتبارات كالصدق اذ یكون مرة ممدوحا علیه و اخرى مذموما علیه، إذا

كان فيه ضرر كبير. و كذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه و ممدوحا عليه، إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب و القيام و القعود و نحوها مما يختلف حسنه و قبحه.

و الجواب عن هذا الدليل و اشباهه يظهر مما ذكرناه من أن حسن الأشياء و قبحها على انحاء ثلاثه، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف، فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا ابدا، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا ابدا، اي انه ما دام عنوان العدل صادقا فهو ممدوح و ما دام عنوان الظلم صادقا فهو مذموم. و اما ما كان عرضيا فانه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلا الصدق ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحا و ان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحا. و كذلك الكذب و ما ذكر من الامثله.

و الخلاصه ان العدليه لا يقولون بان جميع الأشياء لا بد ان تتصف بالحسن أبدا او بالقبح ابدا، حتى يلزم ما ذكر من الاشكال.

۳- و قد استدل العدليه (۱) على مذهبهم بما خلاصته:

رابطه با حسن و قبح داشتن بر سه قسم می باشد بعضی از اشياء حسن و قبح ذاتی دارد، مانند:

عدل و ظلم و بعضی از اشياء مقتضی حسن و قبح را دارد، مانند: صدق و کذب و بعضی از اشياء بلا اقتضا می باشد بنابراین در عین حال که حسن و قبح اشياء عقلی می باشد به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف می شود.

(۱). عدلیها برای اثبات حسن و قبح عقلی استدلال نموده اند که بالضروره و البداهه، حسن احسان و قبح ظلم را با قطع نظر از اعتبار و امر شارع همه عقلا درک می نمایند و حتی عقلایی که منکر دین و شریعت هستند ایضا چنین درکی دارند.

و اجیب عنه: اشعریها ممکن است در پاسخ این استدلال بگویند که حسن و قبح مذکور به معنی اول (کمال و نقص) و دوم (ملائمت و منافره) می باشد، در پاسخ «اجیب» باید بگوییم که در سابق بیان شد که محل نزاع آن است که آیا عقل عملی حسن و قبح به معنی مدح و ذم را درک می کند یا خیر؟ و گفتیم که درک عقل عملی علت و سبب می خواهد در مسئله حسن احسان و قبح ظلم ماجرا از این قرار است که اولاً- عقل نظری کمال احسان و نقص ظلم و یا ملائمت احسان و منافرت ظلم را، درک می کند و سپس عقل عملی مدح احسان و ذم ظلم را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۶

«انه من المعلوم ضروره حسن الاحسان و قبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع».

و اجیب عنه، بأن الحسن و القبح فی ذلك بمعنی الملاءمه و المنافره أو بمعنی صفة الكمال و النقص، و هو مسلم لا نزاع فيه. و اما بالمعنی المتنازع فيه فانا لا نسلم جزم العقلاء به.

و نحن نقول: ان من يدعی ضروره حکم العقلاء بحسن الاحسان و قبح الظلم يدعی ضروره مدحهم لفاعل الاحسان و ذمهم لفاعل الظلم. و لا شك فی ان هذا المدح و الذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس و منكره مكابر. و الذي يدفع العقلاء لهذا- كما قدمنا- شعورهم بأن العدل کمال للعادل و ملاءمته لمصلحه النوع الانسانی و بقائه و شعورهم بنقص الظلم و منافرتهم لمصلحه النوع الانسانی و بقائه.

۴- و استدل العدليه ایضا (۱) بان الحسن و القبح لو كانا لا یشتان الامن طریق

درک خواهد کرد، بنابراین مدح احسان و ذم ظلم از نظر عقلا بديهی و ضروری است و فاعل احسان ممدوح و فاعل ظلم مذموم می باشد و این درک از ناحیه عقل عملی می باشد که سبب و علت آن این است که عقل نظری کمال و ملائمت و نقص و منافرت احسان و ظلم را درک کرده است، بنابراین استدلال عدلیها بقوت خود باقی است که ضرورت و بداهت حکم می کند که احسان حسن است به معنی ممدوح بودن فاعل آن و ظلم قبیح است به معنی مذموم بودن فاعل آن.

چنانچه از عبارت کتاب (و الّذی یدفع العقلاء ...) کاملاً استفاده می‌شود که عقلاً در مرحله اول کمال و نقص احسان و ظلم را درمی‌یابند و پس از آن به مدح احسان و ذم ظلم حکم می‌نمایند.

(۱). ما حصل استدلال دوم عدلیه بر اثبات حسن و قبح عقلی آن است که به صورت قیاس استثنایی می‌گوییم: مقدم: (اگر حسن و قبح ثابت نشود مگر از طریق شارع) تالی: (پس حسن و قبح اصلاً نباید ثابت شوند حتی از طریق شارع و لکن حسن و قبح ثابت است) با رفع تالی، مقدم رفع می‌شود و نتیجه می‌گیریم که: (پس حسن و قبح از طریق عقل ثابت می‌شود) و ملازمه بین تالی و مقدم (یعنی اگر حسن و قبح عقلی نباشد حسن و قبح شرعی ثابت نمی‌شود) را به این کیفیت ثابت می‌کنیم: مثلاً: حسن (صلاة) که مأمور به می‌باشد وقتی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۷

الشرع، فهما لا یثبتان اصلاً حتی من طریق الشرع.

و قد صور بعضهم هذه الملازمة علی النحو الآتی:

ان الشارع إذا أمر بشيء فلا یكون حسناً الا إذا مدح مع ذلك الفاعل علیه و إذا نهى عن شيء فلا یكون قبیحاً الا إذا ذم الفاعل علیه. و من این تعرف انه یجب ان یمدح الشارع فاعل المأمور به و یذم فاعل المنهی عنه، الا- إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقف حسن المأمور به و قبح المنهی عنه علی حکم العقل و هو المطلوب.

ثم لو ثبت (۱) ان الشارع مدح فاعل المأمور به و ذم فاعل المنهی عنه، و المفروض ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، فمن این نعرف انه صادق فی مدحه و ذمه الا إذا ثبت ان الکذب قبیح عقلاً یمدح عقلاً یمدح عقلاً یستحیل علیه، فیتوقف ثبوت الحسن و القبح شرعاً علی ثبوتهما عقلاً، فلو لم یکن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

و قد اجاب بعض الاشاعرة (۲) عن هذا التصویر بأنه یکفی فی کون الشیء حسناً ان

ثابت می‌گردد که شارع فاعل آن را مدح کرده باشد یعنی ثواب بدهد و قبح (شرب خمر) که منهی عنه می‌باشد وقتی ثابت می‌شود که شارع فاعل آن را مذمت کرده باشد یعنی عقاب نماید و اینکه شارع فاعل مأمور به را باید ثواب بدهد و فاعل منهی عنه را عقاب نماید ثابت نخواهد شد مگر به حکم عقل یعنی شارع به عنوان آنه عاقل فاعل مأمور به را ممدوح و مستحق ثواب می‌داند و فاعل منهی عنه را مذموم و مستحق عقاب می‌داند بنابراین دیدیم که حسن (مأمور به) و قبح (منهی عنه) توقف دارد بر حکم عقل، به عبارت دیگر حسن و قبح شرعی باید بوسیله حسن و قبح عقلی ثابت شود و اگر حسن و قبح عقلی را منکر شویم حسن و قبح شرعی خودبخود بدیاری عدم رهسپار می‌گردد.

(۱). و ایضاً در همین مثال مذکور فرض می‌کنیم ثابت شده است که شارع فاعل مأمور به را مدح کرده یعنی ثواب می‌دهد و فاعل منهی عنه را مذمت کرده یعنی عقاب می‌دهد از کجا بفهمیم که شارع در این مدح و ذمّش صادق است؟ عقل است که حکم می‌کند که کذب بر شارع مقدس قبیح است، بنابراین ثبوت حسن و قبح شرعی بستگی به حسن و قبح عقلی دارد، فثبت اینکه حسن و قبح عقلی خواهیم داشت.

(۲). بعضی از اشعریها از تقریر مذکور پاسخ داده و می‌گویند در حسن (صلاة) همین قدر کافی است که امر به آن تعلق گرفته است و در قبح (شرب خمر) همین مقدار کافی است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۸

یتعلق به الامر و فی کونه قبیحاً ان یتعلق به النهی، و الامر و النهی - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. و لا حاجة إلی فرض ثبوت مدح و ذم من الشارع.

و هذا الكلام - في الحقيقة (۱) - يرجع إلى اصل النزاع في معنى الحسن و القبح،

نهی به آن تعلق گرفته است و نیازی ندارد که از ناحیه شارع مجدداً مدح و ذم آمده باشد تا بگوئیم که مدح و ذم شارع بحکم عقل است و حسن و قبح عقلی ثابت گردد، و از آن طرف خود امر و نهی وجدانا ثابت است و نیازی به حکم عقل ندارد.

(۱). مرحوم مظفر استدلال مذکور را که از ناحیه عدلیه بیان شد و هم جواب آن را که بعضی اشاعره گفته، قبول ندارد و می‌فرماید که دلیل و جواب آن، هر دو مصادره بر مطلوب است، یعنی مدعا دلیل قرار داده شده است، چه آنکه بازگشت سخن مستدل این شد که حسن و قبح عقلی لازم است برای اینکه اوصاف شیئی به حسن و قبح شرعی بدون ثبوت حسن و قبح عقلی امکان ندارد و مجیب بازگشت جوابش این شد که اوصاف شیئی به حسن و قبح شرعی بدون ثبوت حسن و قبح عقلی امکان دارد و حسن و قبح عقلی در اوصاف مذکور نقشی نخواهد داشت و الاحسن تصویر الدلیل علی وجه آخر ... مرحوم مظفر دلیل مذکور را با تقریر و تصویر دیگری بیان می‌نماید که: به طور مسلم عدلیه و اشاعره وجوب اطاعة امر و نهی که از طرف شارع صادر شود را قبول دارند از اشاعره سؤال می‌کنیم که این وجوب اطاعة از اوامر و نواهی عقلی است و یا شرعی، اگر بگویند عقلی است مدعای ما ثابت می‌شود، لابد می‌گویند وجوب اطاعة شرعی است و به امر اطیعوا الله ... خواهد بود، می‌گوئیم وجوب اطاعت امر (أطیعوا الله ...) بحکم عقل است و یا بامر اخری؟ اگر بگویند بامر اخری می‌باشد می‌گوئیم: وجوب اطاعة آن امر آخر به چه چیز می‌باشد و اگر بگویند به امر چهارمی خواهد بود ما نقل کلام می‌کنیم در آن امر چهارم که وجوب طاعة امر چهارم به چه چیز می‌باشد.

و خلاصه اگر وجوب عقلی را نپذیریم الی ما لا نهائیه نقل کلام می‌کنیم و گرفتار تسلسل خواهیم شد و تسلسل باطل است.

بنابراین باید قبول کنیم وجوب اطاعة اوامر و نواهی الهی به حکم عقل می‌باشد و بدین کیفیت ثابت گردید که حسن و قبح عقلی خواهیم داشت و ثبوت حسن و قبح شرعی متوقف بر ثبوت حسن و قبح عقلی می‌باشد و حتی ثبوت شرایع و ادیان و مسئله ارسال رسل و انزال کتب و کلیه مسائل اعتقادی وابسته به حسن و قبح عقلی می‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۹

فیکون الدلیل و جوابه صرف دعوی و مصادره علی المطلوب، لان المستدل يرجع قوله إلى انه يجب المدح و الذم عقلا - لانهما واجبان فی اتصاف الشیء بالحسن و القبح و المجیب يرجع قوله إلى انهما لا یجبان عقلا لانهما غیر واجبین فی الحسن و القبح. و الاحسن تصویر الدلیل علی وجه آخر، فنقول:

انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر و النواهی الشرعیة و كذلك وجوب المعرفة. و هذا الوجوب عند الاشاعره وجوب شرعی حسب دعواهم، فنقول لهم:

من أين یثبت هذا الوجوب؟ - لا بد ان یثبت بامر من الشارع. فنقل الكلام إلى هذا الامر، فنقول لهم: من این تجب طاعة هذا الامر،

فان كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، و ان كان شرعيا ایضا فلا بد له من أمر و لا بد له من طاعة فنقل الكلام الیه ...

و هكذا نمضی إلى غیر النهایه. و لا نقف حتی ننتهی إلى طاعة و جوبها عقلی لا تتوقف علی أمر الشارع. و هو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من اصلها یتوقف علی التحسین و التقبیح العقلین، و لو كان ثبوتها من طریق شرعی لاستحال ثبوتها، لانا نقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعی فیتسلسل إلى غیر النهایه.

و نتیجه: ان ثبوت الحسن و القبح شرعا یتوقف علی ثبوتها عقلا.

المبحث الثاني - ادراك العقل للحسن و القبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن و القبح العقلین فی الافعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الاخباریین - علی ما یظهر من کلمات

بعضهم - انکار ان يكون للعقل حق ادراك ذلك الحسن و القبح. فلا يثبت شيء من الحسن و القبح الواقعيين بادراك العقل. (۱)

(۱). مرحوم مظفر در اول بحث (مستقلات عقلیه) فرمودند که در رابطه با قضیه حسن و قبح در چهار «امر» بحث می‌کنیم: امر اول: این بود که آیا با قطع نظر از حکم شارع برای افعال حسن و قبح عقلی ثابت می‌شود یا خیر؟ این امر را تحت عنوان (المبحث الاول) مفضیلا بحث نمود و ثابت کرد که افعال فی حد انفسها با قطع نظر از حکم شارع دارای حسن و قبح عقلی می‌باشند و ضمنا بیان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۰

فرمود که حسن و قبح به معنی سوّم (مدح و ذم) مورد نزاع است.

امر دوّم: بعد از ثبوت حسن و قبح عقلی برای افعال، آیا عقل تمکن ادراک حسن و قبح را دارد یا خیر؟ هم‌اکنون همین امر دوّم را تحت عنوان (المبحث الثانی) مورد بحث قرار می‌دهد.

مؤلف: (پیش از آنکه وارد اصل بحث مبحث ثانی بشویم نکته‌ای را یادآور می‌شویم و آن نکته این است که مرحوم مظفر در صفحه ۳۹۰، سطر ۱۳ (و لا ینبغی ان یخفی ...) اشکالی را مطرح نمود مبنی بر اینکه مطرح نمودن امر دوّم بعد از امر اول لغو و بی‌فایده است چه آنکه اگر در امر اول ثابت شود که افعال فی نفسها حسن و قبح عقلی دارند خودبخود ثابت می‌شود که عقل آنها را ادراک خواهد کرد، دیگر مطرح نمودن امر دوّم که آیا عقل تمکن درک حسن و قبح را دارد یا ندارد بی‌معنی و لغو می‌باشد. مرحوم مظفر پاسخ داد که مطرح نمودن امر دوّم بخاطر مغالطه و اشتباهی است که بعضی از اخباریها مرتکب شده است و الا درست است که بعد از تحریر امر اول مجالی برای تحریر امر دوّم باقی نمی‌ماند، و فرمود: (فانتظر توضیح ذلك فی محلّه القریب) و آن محل قریب همین (مبحث ثانی) می‌باشد و آن مغالطه و اشتباه را که بعضی از اخباریها مرتکب شده‌اند در همین مبحث ثانی واضح و روشن خواهد شد) در مبحث ثانی موضوع بحث این است که پس از ثبوت اینکه افعال فی نفسها حسن و قبح عقلی با قطع نظر از حکم شارع دارند آیا عقل حسن و قبح افعال را درک می‌کند یا خیر؟ بعضی از علماء به جماعتی از اخباریین نسبت داده‌اند که آنها حق ادراک حسن و قبح را از عقل سلب کرده‌اند و گفته‌اند که حسن و قبحی که واقعیت دارند با ادراک عقل ثابت نمی‌شوند، ولی آنچه که ثابت و مسلم است آن است که اجمالا بعضی از اخباریها اعتماد به ادراکات عقلی را به منظور اثبات احکام شرعی جایز نمی‌دانند و این قول به یکی از وجوه ثلاثه تفسیر شده است:

تفسیر اول: اینکه اخباریها ادراک عقل حسن و قبح را منکر شده‌اند و محور بحث در مبحث ثانی همین تفسیر است.

تفسیر دوّم: اینکه اخباریها پس از اعتراف بر اینکه عقل می‌تواند حسن و قبح را ادراک نماید ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را انکار نموده‌اند، این مسئله‌ای است که در مبحث ثالث که بعد از حدود یک صفحه می‌آید بررسی خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۱

و الشیء الثابت قطعاً عنهم علی الاجمال القول بعدم جواز الاعتماد علی شیء من الادراکات العقلیة فی اثبات الاحکام الشرعیة. و قد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثه حسب اختلاف عبارات الباحثین منهم:

۱- انکار ادراک العقل للحسن و القبح الواقعيين. و هذه هی مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثانی.

۲- بعد الاعتراف بثبوت ادراک العقل انکار الملازمه بینه و بین حکم الشرع. و هذه

تفسیر سوّم: اخباریها ثبوت حسن و قبح واقعی را قبول دارند و ایضا معتقدند که عقل حسن و قبح را ادراک می‌کند و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را ایضا می‌پذیرند، و لکن حکم شرعی را که از طریق ملازمه عقلیه حاصل و ثابت شده واجب الاطاعة

نمی‌دانند، یعنی حجیت عقل را انکار نموده‌اند، این مسئله در مباحث حجت (مقصد سوم) بررسی خواهد شد.

بنابراین در مبحث ثانی باید تفسیر اول را بررسی نماییم، فان ارادوا التفسیر الاول... اگر اخباری‌ها بعد از اعتراف ثبوت حسن و قبح عقلی بگویند که عقل آن حسن و قبح عقلی را نمی‌تواند درک کند، سخن گزارف و بی‌معنایی را گفته‌اند، چه آنکه در سابق بیان کردیم که حسن و قبح عقلی به معنی سوم (مدح و ذم) دائر مدار ادراک عقلا و تطابق آرای عقلا بوده و واقعیت خارجی و مابازاء خارج از ادراک عقل ندارد، بنابراین اگر کسی بگوید که حسن و قبح عقلی واقعیت دارد و لکن عقل آن را درک نمی‌کند، مثل آن است که گفته باشد «اربعه» زوجیت ندارد و این سخن انفکاک شیء از خود می‌باشد چه آنکه به مجرد اعتراف ثبوت حسن و قبح عقلی خودبه‌خود ثابت می‌شود که عقل آنها را ادراک می‌نماید، آری اگر حسن و قبح را به معنی اول و دوم (کمال و نقص و ملائمت و منافرت) تفسیر نماییم بگوییم که حسن و قبح وجود دارد و عقل آنها را درک نمی‌کند و لکن محل نزاع حسن و قبح به معنی سوم است که واقعیت آنها بستگی دارد به ادراک عقلا.

کوتاه سخن: واضح گردید که بعضی از اخباری‌ها از یک طرف واقعیت حسن و قبح عقلی را قبول دارند و از طرف دیگر مدعی هستند که عقل آنها را ادراک نمی‌کند و همین مغالطه و خطای بعضی از اخباری‌ها باعث گردید که مسئله ادراک عقل حسن و قبح عقلی را پس از ثبوت حسن و قبح عقلی مطرح و مورد بحث واقع بشود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۲

هی المسألة الآتیة فی (المبحث الثالث).

۳- بعد الاعتراف بثبوت ادراک العقل و ثبوت الملازمة انکار وجوب اطاعة الحكم الشرعی الثابت من طریق العقل و مرجع ذلك إلى انکار حجیة العقل. و سیأتی البحث عن ذلك فی الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة).

و علیه، فان ارادوا التفسیر الاول بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقلین فهو کلام لا معنی له، لانه قد تقدم انه لا واقعیة للحسن و القبح بالمعنی المتنازع فیہ مع الاشاعرة و هو المعنی الثالث الا ادراک العقلاء لذلك و تطابق آرائهم علی مدح فاعل الحسن و ذم فاعل القبیح علی ما اوضحناه فیما سبق.

و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنی فهو اعتراف بادراک العقل. و لا- معنی للتفکیک بین ثبوت الحسن و القبح و بین ادراک العقل لهما الا إذا جاز تفکیک الشیء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن و القبح بالمعنیین الاولین جاز هذا التفکیک و لکنهما لیسوا موضع النزاع عندهم.

و هذا الامر واضح لا یحتاج إلى اکثر من هذا البیان بعد ما قدمناه فی المبحث الاول.

المبحث الثالث ثبوت الملازمة العقلیة بین حکم العقل و حکم الشرع

اشاره

و معنی الملازمة العقلیة هنا- علی ما تقدم- انه إذا حکم العقل بحسن شیء او قبحه هل یلزم عقلا أن یحکم الشرع علی طبقه؟ (۱)

(۱). مرحوم مظفر در اول بحث مستقلات عقلیه فرمودند جهت بررسی تفصیلی همه جوانب «قضیة حسن و قبح عقلی» باید در چهار امر بحث نماییم، امر اول و دوم تحت عنوان المبحث الاول و المبحث الثانی به طور گسترده‌ای بررسی شد و امر چهارم (آیا حکم عقل به ملازمه حجیت دارد یا نه؟) در مباحث حجت (مقصد سوم کتاب) بحث خواهد شد.

و اینک تحت عنوان (المبحث الثالث) به تحقیق و بررسی (امر سؤم) می‌پردازد و محور بحث این است که آیا ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع می‌باشد یا خیر به عبارت
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۳

و هذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا، و كل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. و قد قلنا سابقا: ان الاخباريين فسر كلامهم - في احد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم - بانكار هذه الملازمة. و اما الاصوليون فقد انكرها منهم صاحب الفصول و لم نعرف له موافقا. و سيأتي توجيه كلامهم و كلام

دیگر آیا عقل می‌تواند درک کند که کلاً حکم عقل بحسنه حکم الشرع بوجوبه و کلاً حکم العقل بقبحه حکم الشرع بحرمته، و یا چنین ادراکی ندارد؟

در حقیقت همین مسئله ملازمه عقلیه مسئله اصولی است و مورد بحث آن علم اصول می‌باشد امّا مبحث اول و دوم از مسائل علم اصول بحساب نمی‌آیند و آنها را به عنوان مقدمه برای مسئله ملازمه عقلیه ذکر نمودند.

علی‌ای حال بعضی از علمای اخباریین ملازمه عقلیه را منکر شده‌اند و از علمای علم اصول ظاهراً تنها صاحب فصول ملازمه عقلیه را انکار نموده است، حق مطلب آن است که ملازمه عقلیه ثابت است و ما حصل دلیل آن این است که با توجه به امر اول و دوم (که دو مسئله ثابت شد یعنی حسن و قبح واقعیت دارد و عقل، حسن و قبح عقلی را درک می‌کند) خود بخود ثابت می‌شود که ملازمه موجود است، مثلاً زمانی که عقل حسن عدل را درک نمود و این نشانگر آن است که همه عقلاً در حسن عدل اتفاق نظر دارند (یعنی فرض همین است که حسن و قبح اشیاء را عقل درک می‌کند) و اگر همه عقلاً اتفاق نظر نداشته باشند خلاف فرض است (یعنی اگر همه عقلاً اتفاق نظر نداشته باشند معلوم می‌شود که عقل حسن و قبح اشیاء را درک نمی‌کند بنابراین اگر عقلاً اتفاق نظر دارند که «عدل» حسن است و یکی از عقلاً شارع است و بلکه رئیس و آفریننده عقل است و نظر شارع ایضاً با عقلاً موافق می‌باشد و شارع باید به وجوب عدل حکم نماید.

و اگر شارع با سایر عقلاً شریک و هم‌صدا نباشد معلوم می‌شود که حکم عقل به حسن عدل نشانگر اتفاق جمیع آرا نمی‌باشد برای اینکه شارع که یکی از عقلاً است مخالفت نموده و اینکه حکم به حسن عدل مورد اتفاق جمیع آرا نباشد خلاف فرض است و فرض بر این بود که در مبحث ثانی ثابت گردید عقل حسن شیئی را درک می‌کند و معنی درک عقل حسن شیئی را این است که جمیع عقلاً اتفاق نظر داشته باشند، توضیح بیشتری در این دلیل در بحث تحت عنوان «توضیح و تذنیب» خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۴

الاخباریین.

و الحق ان الملازمة ثابتة عقلاً فان العقل إذا حكم بحسن شيء او قبحه - اي انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام و بقاء النوع او على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك - فان الحكم هذا يكون بادی رأى الجميع فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم، لانه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون. و لو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادی رأى الجميع، و هذا خلاف الفرض.

و بعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحت هنا عن مسألة اخرى، (۱) و هي أنه لو ورد من الشارع امر في مورد حكم العقل كقوله تعالى: «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول» فهذا الامر من

(۱). در مباحث گذشته بیان شد که ملازمه عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت و برقرار است و این ملازمه عقلیه در ردیف ادله

اثبات حکم شرعی قرار دارد، مرحوم مظفر در رابطه با ملازمه عقلیه به نکته جالب و مهمی اشاره می‌فرماید، و نکته این است که ملازمه عقلیه به این معنی نیست که به طور کلی و عموم در همه جا حکم عقل از حکم شرع کشف می‌نماید بلکه در بعضی از موارد حکم عقلی از حکم شرعی کشف نخواهد کرد و ملازمه برگزار نمی‌باشد، مثلاً یکی از آن موارد این است که عقل حسن اطاعت را درک می‌کند ولی حکم شرعی ثابت نمی‌شود و امر (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) حکم شرعی را ثابت نخواهد کرد و ارشادی می‌باشد و لذا اگر کسی امر (صَلِّ) را اطاعت نماید و نماز بخواند دو تا ثواب را مستحق نمی‌شود که یکی برای صلاة باشد و دیگری برای اطاعت از امر (صَلِّ) باشد، بنابراین دیدیم که عقل به حسن اطاعت از امر (صَلِّ) مثلاً حکم نموده و حکم شرعی مربوط به اطاعت (که اطاعت شرعا واجب باشد) ثابت نمی‌شود، آری اگر ثابت شود که (امر) (اطيعوا الله ...) مولوی می‌باشد در این صورت از حکم عقل به حسن اطاعت حکم شرع بر وجوب شرعی اطاعت، کشف می‌شود و ملازمه ثابت خواهد شد، و لکن مولوی بودن (امر) (اطيعوا) ثابت نخواهد شد.

و لذا مرحوم مظفر مسئله اینکه آیا امر (اطيعوا) مولوی است و یا ارشادی است را مورد بررسی قرار می‌دهد و سرانجام ثابت می‌کند که امر مذکور ارشادی است و ثابت می‌شود که در بعضی موارد ملازمه عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع برقرار نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۵

الشارع هل هو امر مولوی آی انه امر منه بما هو مولوی، او انه امر ارشادی آی انه أمر لأجل الارشاد إلی ما حکم به العقل، آی انه امر منه بما هو عاقل؟ و بعبارة أخرى انّ النزاع (۱) هنا فی ان مثل هذا الامر من الشارع هل هو امر تأسیسی، و هذا معنی انه مولوی او انه أمر تأکیدی و هو معنی انه ارشادی؟

لقد وقع الخلاف فی ذلك، و الحق انه للارشاد (۲) حیث يفرض ان حکم العقل هذا

(۱). خلاصه نزاع این است که مثلاً (اطيعوا الله ...) از ناحیه شارع در مورد حکم عقل، وارد شده است (مورد حکم عقل یعنی عقل حسن اطاعت امر مولوی را درک می‌کند) این (امر) آیا مولوی می‌باشد و یا ارشادی، تأسیسی می‌باشد و یا تأکیدی؟ مولوی و تأسیسی به امری گفته می‌شود که حکم تازه و مستقل آورده باشد که دارای ثواب خواهد بود، ارشادی و تأکیدی به امری گفته می‌شود که حکم تازه‌ای را نیاورده و بلکه حکم عقل را تأکید و ارشاد می‌نماید و ثوابی ندارد.

(۲). از نظر مرحوم مظفر حق مطلب آن است که امر مزبور ارشادی می‌باشد و دلیل اول بر ارشادی بودن (امر) آن است که همیشه مولی و شارع بداعی آنکه مکلف را بسوی عمل برانگیزاند و به اصطلاح (هل) بدهد، امر صادر می‌نماید در مورد نزاع فرض این است که عقل حسن اطاعت را درک نموده و همین درک عقل کافی است که مکلف وادار گردد و تصمیم انجام عمل (مثلاً صلاة) را بگیرد و نیازی وجود ندارد که شارع به عنوان مولی امر مولوی صادر کند و به اصطلاح ساده و عرفی مکلف با حکم عقل به سوی عمل هل داده شده است و لازم نیست که برای هل دادن مکلف، مولی امر صادر نماید و حتی (امر) مولوی لغو خواهد بود، چه آنکه تحصیل حاصل لازم می‌آید، یعنی مکلف با حکم عقلی به سوی عمل (هل) داده شده است و اگر امر مولوی برای (هل) دادن مکلف صادر شود تحصیل حاصل است.

بنابراین اوامری که در موارد مستقلات عقلیه (البته در سلسله معلول و امثال باشد، مانند: امر (اطيعوا) ملازمه نخواهد بود) و در سلسله علل و مصالح و مفسد در مانند درک عقل حسن عدالت و قبح ظلم، حکم شرعی بوجوب عدالت و حرمت ظلم ثابت می‌شود و ملازمه وجود دارد، و همچنین در همه مواردی که مستقلات عقلیه در سلسله علل و مصالح و مفسد باشد ملازمه ثابت است و اما اگر مستقلات عقلیه در سلسله معلول و امثال باشد،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۶

کاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن و اندفاع ارادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانيا، بل يكون عبثا و لغوا، بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصيل الحاصل.

و عليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الاوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيدا لحكم العقل لا تأسيسا. نعم لو قلنا بأن ما تطابقت (۱) عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى، او انه يلزم منه ذلك بل هو عينه و لكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس ادراك استحقاق المدح و الذم كافيا لدعوة كل احد إلى الفعل الا للافذاذ من الناس، فلا يستغنى اكثر الناس عن الامر من المولى المترتب على موافقته الثواب و على مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى

مانند: امر (اطيعوا) ملازمه نخواهد بود.

(۱). از این عبارت تا (الا إذا استلزم منه محال التسلسل ...) می‌خواهد ثابت کند که لغویت و تحصيل حاصل لازم نمی‌شود و خلاصه مطلب از این قرار است: مثلا پیش از آمدن امر (اطيعوا) عقل و عقلا حسن اطاعت و قبح مخالفت از امر (صلّ) را درک کرده است و مکلف از حکم عقل و تطابق آرای عقلا- تنها استحقاق مدح و ذم را می‌فهمد نه ثواب و عقاب را و تنها استحقاق مدح و ذم مکلف را به سوی انجام عمل نمی‌تواند تحریک کند و ثواب و عقاب است که می‌تواند محرک باشد بنابراین امر (اطيعوا) باید مولوی باشد و مکلف را به سوی عمل تحریک نماید، و لغویت لازم نمی‌شود.

(او آنه يلزم منه ذلك) و اگر بگوییم استحقاق مدح و ذم که از حکم عقل و تطابق آرای عقلا استفاده می‌شود ثواب و عقاب را لازم دارد و بلکه عین ثواب و عقاب می‌باشد و مکلف از حکم عقل ثواب و عقاب را می‌فهمد و به سوی عمل تحریک می‌گردد و لكن این درک را همه مکلفین ندارند و بعضی قلیل از مکلفین شاید این درک را داشته باشند، بنابراین اکثر مکلفین استحقاق مدح و ذم ثواب و عقاب را نمی‌فهمند و برای تحریک شدن به سوی عمل احتیاج به امر مولوی دارند، و لذا اگر امر (اطيعوا) مولوی باشد و عقاب و ثواب را برای مکلفین بفهماند و باعث تحریک آنها إلى العمل بشود لغویت و تحصيل حاصل لازم نخواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۷

الفعل و انقياده، فاذا ورد أمر من المولى في مورد حکم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الامر المولى، الا إذا استلزم منه محال التسلسل (۱) كالامر بالطاعة و الامر بالمعرفة. (۲) بل مثل هذه الموارد لا معنى لان يكون الامر فيها مولويا، لانه لا يترتب على موافقته و مخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الامر بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي.

(۱). مرحوم مظفر دليل دومی را بر اثبات ارشادی بودن (اوامر) مورد بحث، بیان می‌فرماید که مثلا اگر امر (اطيعوا) مولوی باشد و این امر (اطيعوا) در مکلف ایجاد داعی نماید تا (امر) (صلّ) را انجام دهد باید (امر) مولوی سومی باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا (امر) (اطيعوا) را انجام دهد و ایضا باید (امر) مولوی چهارمی باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا امر سوم را انجام دهد و کذا امر پنجم مولوی باید باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا امر چهارم را انجام دهد و همچنین امر ششم باید مولوی باشد ... و بالاخره سر از تسلسل در می‌آوریم و تسلسل باطل خواهد بود.

بنابراین باید بپذیریم که (امر اطيعوا) ارشادی است و مکلف بداعی حکم عقل به حسن اطاعت، امر (صلّ) را عملی می‌نماید و (امر اطيعوا) که پس از حکم عقل به حسن اطاعت صادر شده است ارشادی می‌باشد و تنها حکم عقل را تأکید خواهد کرد، و بلکه اگر امر اطيعوا حمل بر مولوی بشود بی‌معنا است، چه آنکه اگر مکلف امر (صلّ) را عملی کند دو تا ثواب را مستحق نمی‌شود بلکه تنها یک ثواب را که مربوط به صلاة است مستحق خواهد شد، نظیر امر به احتیاط در اطراف علم اجمالی مثلا مکلف می‌داند که یکی

از دو ظرف آب نجس است و به حکم احتیاط مأمور است بر اینکه از هر دو ظرف اجتناب کند، در اینجا اگر از هر دو ظرف دوری جست بخاطر آنکه از دو ظرف اجتناب کرده دو تا ثواب را مستحق نمی‌شود بلکه ثواب واحدی را مستحق می‌شود که امر (اجتناب عن النجس) را اطاعت نموده است و آن ثواب بخاطر همان مصلحتی است که دوری از نجس دارد و بر امر احتیاط ثوابی مترتب نمی‌شود.

(۲). یعنی امر به معرفت احکام اگر کسی مثلاً نماز را یاد گرفت و انجام داد، در این صورت دو امر را عملی کرده، یکی امر (صلّ) را و دیگر (امر) یاد گرفتن نماز را و تنها یک ثواب را که مربوط به صلاة است نصیب می‌شود.
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۸

توضیح و تعقیب (۱)

و الحق ان الالتزام بالتحسين و التقییح العقلین هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقییحه، وفقا لحکم العقلاء لانه من جملتهم، لا أنهما شیئان احدهما يلزم الآخر، و ان توهم ذلك بعضهم.
 و لذا ترى اکثر الاصولیین و الکلامیین لم يجعلوهما مسألتین بعنوانین، بل لم

(۱). مرحوم مظفر برمی‌گردد به اصل مطلب (وجود ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع) و می‌فرماید واقع مطلب از این قرار است که مسئله حسن و قبح داشتن اشیاء با مسئله تلازم بین حکم عقل و حکم شرع دو تا مسئله و جدای از هم نمی‌باشد، بلکه هر دو مسئله شیئی واحدی است به این معنی که التزام به حسن و قبح عقلی داشتن اشیاء و درک عقل حسن و قبح اشیاء را، عین التزام به این است که بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه برقرار است به عبارت دیگر معنای پذیرفتن حسن و قبح عقلی اشیاء و اینکه عقلا حسن و قبح اشیاء را درک می‌کند، این است که شارع برطبق عقلا حسن و قبح عقلی اشیاء را درک می‌نماید، چه آنکه شارع یکی از عقلا می‌باشد نه آنکه حسن و قبح عقلی اشیاء مسئله‌ای باشد و درک شارع مقدس حسن و قبح اشیاء را، مسئله دیگری باشد و بین آنها ملازمه وجود داشته باشد و لذا اکثر علمای علم اصول و علمای علم کلام هر دو مسئله را مسئله واحد دانسته و همان یک مسئله (تحسین و تقییح عقلی) را عنوان بحث قرار داده‌اند.

بنابراین دو بحث تحت عنوان ثبوت حسن و قبح عقلی، و دیگری تحت عنوان ثبوت ملازمه عقلیه وجه و دلیلی ندارد.

و اما مرحوم مظفر بحث مستقلات عقلیه را تحت سه عنوان مطرح نمود:

- ۱- المبحث الاول در ثبوت و واقعیت حسن و قبح عقلی در اشیاء.
- ۲- المبحث الثانی در اینکه عقل حسن و قبح اشیاء را درک می‌کند یا خیر؟
- ۳- المبحث الثالث در ثبوت ملازمه عقلیه.

می‌فرماید: ما بخاطر خلاف و نزاعی که در ملازمه عقلیه وجود دارد (مبنی بر اینکه ملازمه عقلیه جدای از تحسین و تقییح عقلی می‌باشد) لذا ملازمه عقلیه را مستقلا مطرح نمودیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۹

يعنونوا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين و التقییح العقلین.

و عليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين و التقییح.

و اما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك.

و من العجیب ما عن صاحب الفصول رحمه الله (۱) من انكاره للملازمة مع قوله بالتحسين

(۱). صاحب فصول (ره) از علمای علم اصول تنها کسی است که ملازمه عقلیه را منکر شده است در عین حال که حسن و قبح عقلی را قبول دارد، در صورتی که کرارا بیان گردید التزام به حسن و قبح عقلی (البته با دو شرط: ۱- مورد تطابق آرای جمیع عقلا باشد، ۲- روی مبنای مصالح و مفاسد نوعیه باشد) عین التزام به ملازمه عقلیه می‌باشد صاحب فصول چگونه با التزام به حسن و قبح عقلی، ملازمه عقلیه را منکر شده است؟ شاید انگیزه‌اش این باشد که گمان کرده است کلیه مدرکات عقلی، حتی مدرکاتی که مبتنی بر مصالح و مفاسد شخصی (از قبیل عادت و خلق انسانی و انفعال انسانی) می‌باشند داخل در حسن و قبح عقلی هستند و مشاهده فرموده که ملازمه بین حکم عقلی که از عادت و امثال آن بدست آمده و بین حکم شرعی وجود ندارد، لذا ملازمه را بطور مطلق انکار نموده است و لکن ما بطور تفصیل بیان نمودیم که محل بحث حسن و قبح قضایایی می‌باشند که مورد تطابق آرای جمیع عقلا- باشند و به سبب مصالح و مفاسد نوعیه حاصل شده باشند و ملازمه را تنها در همین قضایا قبول داریم، نه در مطلق قضایای عقلی.

بنابراین از مدرکات عقلیه‌ای که مورد تطابق آرای جمیع نباشد و از سبب عام نباشد، از موضوع بحث خارج می‌باشند. مرحوم مظفر توضیحاتی در این زمینه دارد که ما حاصل آن‌ها از این قرار است که مصالح احکام شرعی عین ملاکات احکام شارع است و ملاکات احکام شارع ضابطه مشخصی ندارد و همه آن‌ها از قبیل مصالح عموم (مانند حفظ نظام و بقای نوع بشر) نمی‌باشند و بدین لحاظ عقل از درک همه ملاکات عاجز است، مثلا اگر عقل مصلحتی را و یا مفسده‌ای را در چیزی درک نمود نمی‌توانیم بگوییم که حتما شارع ایضا برطبق عقل حکم کرده است، و همین است معنای فرمایش امام صادق علیه السلام که با درک عقلی نمی‌توان به احکام دین نایل آمد.

کوتاه سخن: اگر نظر صاحب فصول و اخباریین از انکار ملازمه عقلیه این است که در مدرکات عقلیه‌ای که مورد تطابق آرا نمی‌باشد و از اسباب خاص بدست آمده‌اند ملازمه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۰

و التقیح العقلین، و كأنه ظن أن كل ما ادركه العقل من المصالح و المفاسد- و لو بطریق نظری او من غیر سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها- یدخل فی مسألة التحسين و التقیح، و ان القائل بالملازمة يقول بالملازمة ایضا فی مثل ذلك.

و لکن نحن قلنا: ان قضایا التحسين و التقیح هی القضایا التي تطابقت علیها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء و هی بادی رأی الجمیع، و فی مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا.

فلیس كل ما ادركه العقل من أي سبب كان و لو لم تتطابق علیه الآراء او تطابقت و لکن لا بما هم عقلاء یدخل فی هذه المسألة. و قد ذكرنا نحن سابقا: أن ما یدركه العقل من الحسن و القبح بسبب العادة او الانفعال و نحوهما، و ما یدركه لا من سبب عام للجمیع- لا یدخل فی موضوع مسألتنا.

و نزید هذا بیانا و توضیحا هنا، فنقول:

ان مصالح الاحکام الشرعیة المولیة التي هی نفسها ملاکات احکام الشارع لا تدرج تحت ضابط نحن ندرکه بعقولنا، اذ لا یجب فیها أن تكون هی بعینها المصالح العمومیة المبنی علیها حفظ النظام العام و ابقاء النوع التي هی- اعنی هذه المصالح العمومیة- مناطات الاحکام العقلیة فی مسألة التحسين و التقیح العقلین.

و علی هذا، فلا سبیل للعقل بما هو عقل إلى ادراك جمیع ملاکات الاحکام الشرعیة. فاذا ادرك العقل المصلحة فی شیء او المفسدة فی آخر و لم یکن ادراکه مستندا إلى ادراك المصلحة او المفسدة العامتین اللتین یتساوی فی ادراکهما جمیع العقلاء، فانه- اعنی

العقل - لا- سبیل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل؛ اذ یحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غیر ما ادركه العقل، او ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل و ان كان ما ادركه مقتضیا لحكم الشارع.

و لاجل هذا نقول: انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل و إلى هذا

وجود ندارد، انكارشان با مورد خواهد بود و ما هم با آنها هم صدا هستیم.

و امّا اگر مطلق ملازمه را منکر شده‌اند به خطا رفته‌اند، چه آنکه در مستقلات عقلیه که از اسباب عام حاصل شده و مورد تطابق آرای عقلا می باشد ملازمه موجود است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۱

یرمی قول امامنا الصادق علیه السلام: «ان دین الله لا یصاب بالعقل» و لأجل هذا ایضا نحن لا نعتبر القیاس و الاستحسان من الأدلة الشرعیة على الاحكام.

و على هذا التقدير، فان كان ما انكره صاحب الفصول و الاخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء- فان انكارهم في محله و هم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. و لكن هذا أمر اجنبی عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

و ان كان ما انكره هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما انكروا، و لا مستند لهم.

و على هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الاخباريين و صاحب الفصول بما يتفق و ما اوضحناه، و لعله لا- ياباه بعض كلامهم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۳

الباب الثاني - غير المستقلات العقلية

تمهید

سبق ان قلنا: ان المراد من (غير المستقلات العقلية) هو (۱) ما لم يستقل العقل به

(۱). آنچه که در «تمهید» مذکور قابل توجه می باشد این است که مراد از غیر مستقلات عقلیه ان است که کبرای قیاس، عقلی باشد و اما صغری قیاس، عقلی نباشد، عقلی نبودن (صغری) دو صورت دارد:

صورت اول: آن است که صغری تمام عیار شرعی باشد، مانند: (الصیلة واجبة شرعا) - صغری (و کما كان واجبا شرعا فمقدمته واجبة عقلا) - کبری (فالصیلة مقدمتها واجبة) - نتیجه. در این قیاس صغری تمام عیار شرعی می باشد چه آنکه وجوب صلاة از ناحیه شرع باید ثابت شود، و کبرای قیاس، عقلی محض است چه آنکه عقل به وجود ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه حکم خواهد کرد.

صورت دوم: آن است که صغری قیاس تمام عیار شرعی نباشد منتهی در آن صغری، استعانت به حکم شرع جسته شده است، مانند

(هذا الفعل اتيان بالمأمور به شرعا) صغرى (و كلما اتيانا بالمأمور به شرعا فهو مجزئ عن المأمور به بالامر الواقعى) كبرى (فهذا مجزئ عن المأمور به بالامر الواقعى) نتیجه.

در این قیاس که مربوط به مسئله اجزا است، صغرای قیاس صددرصد شرعی نمی‌باشد چه آنکه اتيان به مأمور به خود یک امر ثابت و واقع شده‌ای می‌باشد منتهی در این صغری به حکم شرعی استعانت جسته است یعنی مأمور به امر شرعی اتيان شده است که یک مقداری، مسئله شرع نقش در آن دارد، و این صورت دوم ایضا جزء غیر مستقلات عقلیه به حساب می‌رود و لذا مرحوم مظفر در عبارت فرمود: (بل يستعين بحکم شرعی...) که سرانجام غیر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۴

وحده فى الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحکم شرعی فى احدى مقدمتى القياس (و هى الصغرى)، و المقدمة الاخرى (و هى الكبرى) الحكم العقلی الذى هو عبارة عن حکم العقل بالملازمة عقلا بين الحكم فى المقدمة الاولى و بين حکم شرعی آخر. مثاله حکم العقل بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة شرعا و بين وجوب المقدمة شرعا. و هذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث و صارت موضعا للنزاع و نحن ذاکرون هنا أهم هذه المواضع فى مسائل:

المسألة الاولى - الاجزاء

تصدير

لا شك فى أن المكلف إذا فعل بما امر به مولاة على الوجه المطلوب (۱) - ای اتى

مستقلات عقلیه مبحث اجزا را شامل می‌شود.

(۱). مرحوم مظفر تحت عنوان (تصدير) دو مطلب اساسی در رابطه با مسئله (اجزا) بیان می‌فرماید. مطلب اول: مربوط به مشخص و منقح ساختن محل نزاع و خلاف است در بحث (اجزا) و ما حصل آن از این قرار است که در مسئله اجزا سه صورت قابل تصور می‌باشد و به عبارت دیگر سه مسئله در مورد بحث اجزا مطرح می‌باشد. مسئله اول: در اینکه اتيان به مأمور به، چه واقعی باشد یا اضطراری باشد و یا ظاهری، از امر خودش کفایت می‌کند و باعث سقوط و امتثال امر خودش خواهد گردید مثلا اگر کسی مأمور به امر اختیاری و واقعی را اتيان کند امر اختیاری و واقعی امتثال شده و ساقط خواهد شد، مثلا امر (صلِّ صلاة الظهر) امر واقعی و اختیاری است اگر کسی صلاة ظهر را با جمیع شرایط آنکه یکی از آنها (وضو) می‌باشد، انجام بدهد (امر) (صلِّ صلاة الظهر) امتثال و ساقط می‌شود چه آنکه اتيان مأمور به محصل غرض مولی است و با حصول غرض مولی، امر ساقط می‌شود و همچنین اتيان مأمور به به امر اضطراری باعث سقوط و امتثال امر اضطراری خواهد شد، مثلا آقای مکلف آب در اختیار ندارد و امر اضطراری به او می‌گوید باید تیمم نماید و نماز بخواند و اتيان صلاة با تیمم باعث سقوط امر اضطراری و امتثال آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۵

خواهد شد، و همچنین اگر کسی مأمور به به امر ظاهری را اتيان کند، آن امر ظاهری امتثال می‌شود و ساقط خواهد گردید، مثلا آقای مکلف یقین به طهارت داشته و شك در حدث و استصحاب جاری می‌کند در این صورت امر ظاهری به او می‌گوید که با طهارت استصحاب شده، نماز بخواند و اتيان مأمور به، به امر ظاهری باعث سقوط امر و امتثال امر ظاهری خواهد شد، در این مسئله

اولی بحث و نزاعی وجود ندارد.

مسئله دوم: در اینکه اتیان مأمور به بامر اضطراری از اتیان مأمور به، به امر واقعی کفایت می‌کند یا نه؟ مثلاً اگر کسی مأمور به، بامر اضطراری را انجام داد یعنی با تیمم نماز خواند آیا از مأمور به بامر واقعی و اختیاری که صلاة با وضو باشد کفایت می‌کند و باعث سقوط امر اختیاری و واقعی می‌شود یا خیر؟ اگر قائل به اجزا شویم خواهیم گفت که اگر این شخص که نماز با تیمم خوانده در وقت و یا خارج از وقت به آب دسترسی پیدا کند مجدداً نماز با وضو که مأمور به امر واقعی است (اداء) در داخل وقت و (قضاء) در خارج وقت واجب نخواهد بود و اگر قائل به اجزا نشویم در صورت دسترسی به آب باید نماز را با وضو در داخل وقت (اداء) و در خارج وقت (قضاء) اعاده نماید.

مسئله سوم: اگر کسی مأمور به بامر ظاهری را انجام داد یعنی با اجرای استصحاب طهارت، نماز خواند آیا از مأمور به بامر واقعی که نماز با طهارت یقینی باشد کفایت می‌کند و باعث سقوط امر واقعی می‌شود یا خیر؟ اگر قائل به اجزا شویم خواهیم گفت اگر برای این شخص که نماز را با طهارت استصحابی خوانده، کشف خلاف شد و معلوم گردید که در موقع نماز خواندن طهارت نداشته، بر او نماز مجدد با طهارت واقعی واجب نخواهد بود و اگر قائل به اجزا نشویم باید مجدداً در داخل وقت (اداء) و در خارج وقت (قضاء) نماز را اعاده نماید، همین مسئله دوم و سوم در مبحث اجزا محل نزاع و خلاف است که مرحوم مظفر هر دو را تحت عنوان مقام اول و مقام دوم بررسی می‌نماید.

مطلب دوم: آن است که مسئله (اجزا) همانند مسئله مقدمه واجب از مسائل عقلی به حساب می‌رود و معیار امتیاز مسئله عقلی از مسئله لفظی آن است که اگر حاکم در مسئله، عقل باشد مسئله، عقلی بوده و اگر حاکم، لفظ باشد مسئله، لفظی خواهد بود و حاکم در مسئله اجزا عقل است چه آنکه هدف بحث در مسئله اجزا این است که ملازمه عقلی بین اتیان مأمور به بامر اضطراری و یا ظاهری و بین اجزا و کفایت به آن مأمور به از امر واقعی و از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۶

بالمطلوب علی طبق ما امر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء (۱) او الشرائط شرعية او عقلية - فان هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الامر، سواء كان الامر اختيارياً واقعياً، او اضطرارياً، او ظاهرياً. و ليس في هذا خلاف او يمكن ان يقع فيه الخلاف.

و كذا لا شك و لا خلاف في ان هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ و يكتفي به عن امتثال آخر، لان المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. و كفي!

و حينئذ يسقط الامر الموجه اليه، لانه قد حصل بالفعل ما دعا اليه و انتهى أمده. (۲)

و يستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا اليه، لانتهاؤ أمد دعوته بحصول غايته الداعية اليه، الا إذا جوزنا المحال و هو حصول المعلول بلا علة (۳) [و إذا صح ان

مأمور به بامر واقعی موجود است یا خیر؟

به عبارت دیگر آیا اتیان به مأمور به ... اقتضای اجزا را دارد یا ندارد؟ و اقتضا به معنی علیت و تأثیر است البته نه به معنی علیت تکوینی و تأثیر خارجی همانند (نار) و احتراق بلکه شبیه علت تکوینی و تأثیر خارجی می‌باشد به این معنی که اتیان مأمور به بامر اضطراری و یا ظاهری باعث سقوط تکلیف شرعی می‌شود یا خیر؟ و خلاصه مسئله اجزا هیچ ربطی به عالم لفظ ندارد و بلکه یک مسئله کامل عیار عقلی می‌باشد.

(۱). اجزا مصدر است و فعل آن (اجزا) می‌باشد و از نظر لغت به معنی (کفایه) خواهد بود، ظاهراً برای کلمه اجزا معنای اصطلاحی

خاصّ که در مقابل معنای لغوی آن واقع شود، ثابت نشده است و در مقام بحث، (اجزا) به معنای لغوی خود بکار رفته است.
(۲). (امد) به معنی دوران است و جمع آن (آمد) می‌آید یعنی با انجام مأمور به، غرض حاصل می‌شود و دوران (امر) به پایان می‌رسد.

(۳). یعنی اتیان مأمور به از امر همان مأمور به، کفایت می‌کند و آن امر ساقط خواهد شد برای اینکه اتیان مأمور به با تمام اجزا و شرایط باعث حصول غرض شده و لا محاله امر ساقط خواهد شد و بقای امر غیر معقول است چه آنکه غرض حاصل شده و بقای امر با حصول غرض معنایش آن است که امر مقتضی نداشته و لازم می‌آید که معلول بدون علت حاصل شده باشد و همین امثال واحد از امثال بعدی کفایت می‌کند و بعد از حصول امثال،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۷

يقال شيء في هذا الباب فليس في اجزاء المأتي به والاكتفاء بامثال الامر، فان هذا قطعي كما قلنا في المتن - و انما الذي يصح أن يقال و يبحث عنه ففي جواز الامثال مرة أخرى بدلا عن الامثال الاول على وجه يلغى الامثال الاول و يكفى بالثاني.
و هو خارج عن مسألة الاجزاء، و يعبر عنه في لسان الاصوليين بقولهم:
(تبدیل الامثال بالامثال)

و قد يتصور الطالب ان هذا لا مانع منه عقلا، بأن يتصور ان هناك حالة منتظرة بعد الامثال الاول، بمعنى ان نتصور ان الغرض من الامر لم يحصل بمجرد الامثال الاول فلا يسقط عند الامر، بل يبقى مجال لامثاله ثانيا، لا سيما إذا كان الامثال الثاني افضل. و يساعد على هذا التصوير انه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهرة مثل ما ورد في باب اعادة من صلى فرادی عند حضور الجماعة: «ان الله تعالى يختار احبهما اليه».
و الحق عدم جواز تبديل الامثال بامثال آخر، لان الاتيان بالمأمور به بحدوده و قيوده علة تامه لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامثال الاول فيسقط الامر لانتهاء امده كما قلنا في المتن.

و اما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الاعادة بأمر آخر ندبي، و ينبغي ان يحمل قوله عليه السلام (يختار احبهما اليه) على ان المراد يختار ذلك في مقام اعطاء الثواب و الاجر، لا في مقام امثال الامر الوجوبي بالصلاة و ان الامثال يقع بالثاني.
و انما وقع الخلاف - او يمكن ان يقع - في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعي لم يمثله المكلف اما لتعذره عليه او لجهله به، و أمر ثانوی اما

امثال دیگر معنا ندارد و امثال دیگر به عنوان وجوب، بدعت می‌باشد و خلاصه امثال بعد از حصول امثال و تبديل امثال را به امثال دیگر جایز نخواهد بود.

و اما بعض روایاتی که از آنها جواز امثال بعد از حصول امثال استفاده می‌شود بر استحباب اعاده به امر ندبی دیگر حمل شده‌اند یعنی روایات دلالت بر امثال بعد از امثال ندارند و بلکه دلالت بر جواز اعاده به نیت امر ندبی دارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۸

اضطراری في صورة تعذر الاول و اما ظاهری في صورة الجهل بالاول. فانه إذا امثل المكلف هذا الامر الثانوی الاضطراری أو الظاهری ثم زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع - صح الخلاف في كفاية ما أتى به امثالا للامر الثاني عن امثال الامر الاول، و اجزائه عنه اعاده في الوقت و قضاء في خارجه.
و لأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الاجزاء).

و حقیقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلا - بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراری او الظاهری، و بين الاجزاء و الاكتفاء به عن

امثال الامر الاولی الاختیاری الواقعی.

و قد عبر بعض علماء الاصول المتأخرین عن هذه المسألة بقوله:

«هل الاتیان بالمأمور به علی وجهه يقتضی الاجزاء او لا يقتضی».

و المراد من (الاقتضاء) فی كلامه: الاقتضاء بمعنی العلیة و التأثير. أى انه هل یلزم - عقلا - من الاتیان بالمأمور به سقوط التکلیف شرعا أداء و قضاء.

و من هنا تدخل هذه المسألة فی باب الملازمات العقلیة، علی ما حررنا البحث فی صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلیة. و لا وجه لجعلها من باب مباحث الالفاظ لان ذلك لیس من شئون الدلالة اللفظیة.

و علینا ان نعقد البحث فی مقامین: (الاول) فی اجزاء المأمور به بالامر الاضطراری. (الثانی) فی اجزاء المأمور به بالامر الظاهری:

المقام الاول - الامر الاضطراری

وردت فی الشریعة المطهرة اوامر لا- تحصی تختص بحال الضرورات و تعذر امثال الاوامر الاولی او بحال الحرج فی امثالها: مثل التیمم و وضوء الجبیره و غسلها، و صلاة العاجز عن القيام او القعود، و صلاة الغریق. (۱)

(۱). مرحوم مظفر پیش از طرح نزاع و بیان اصل مطلب، چهار نکته را متذکر می‌شود:

نکته اول: (وردت فی الشریعة المطهرة ...) در شریعت اسلام اوامر اضطراری به حدی زیاد و فراوان وارد شده است که از مرز شمارش بیرون می‌باشد که بعضی از آن اوامر به حالات اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۹

و لا شک فی ان الاضطرار ترتفع به فعلیة التکلیف، لان الله تعالی لا یکلف نفسا الا وسعها. و قد ورد فی الحدیث النبوی المشهور الصحیح (رفع عن امتی ما اضطرروا الیه).

غیر ان الشارع المقدس - حرصا علی بعض العبادات لا سیما الصلاة التي لا تترك بحال - امر عباده بالاستعاضة عما اضطرروا الیه ترکه بالاتیان ببدل عنه: فأمر - مثلا - بالتیمم بدلا عن الوضوء او الغسل، و قد جاء فی الحدیث (یکفیک عشر سنین). و امر

ضروری (که امثال اوامر اولیه متعذر می‌باشد) اختصاص دارند و بعضی از آنها به حالات حرجی مربوط می‌باشند، مانند تیمم و وضو و غسل جبیره و امثال آنها، که گاهی مثلا طهارت با آب متعذر است و گاهی عسر و حرج دارد که اولی را حالت اضطراری و ضروری می‌گویند و دومی را حالت حرجی.

نکته دوم: (و لا شک فی ان الاضطرار ...) بدون شک و تردید اگر برای مکلفی حالت اضطراری پیش بیاید تکلیف، فعلیت خود را از دست می‌دهد، مثلا در اوان فرارسیدن وقت نماز، از فراهم کردن آب معذور است و لذا تکلیف (یعنی وضو گرفتن) فعلیت ندارد و باید طبق امر اضطراری عمل نماید: فتیمموا صعبا.

نکته سوم: (غیر ان الشارع المقدس - حرصا علی بعض ...) انگیزه جعل اوامر اضطراری چیست؟ نظر بر اینکه شارع مقدس به بعضی از عبادات مخصوصا (صلاة) اهمیت فوق العاده‌ای قائل است، لذا با آمدن حالت اضطراری، تکلیف به طور کلی ساقط نمی‌شود بلکه (عوض) و بدل آن جایگزین آن خواهد گردید و شارع مقدس بندگان خود را به اتیان بدل و عوض دستور داده است مثلا اگر از وضو گرفتن متعذر بشود بدل آن را که تیمم باشد باید انجام بدهد و غیر ذلك.

نکته چهارم: (لا شك في ان هذه الاوامر الاضطرارية...) اوامر اضطراری به (اوامر ثانویّه) نامگذاری شده است که در مقابل اوامر اولیّه است مثلا در حال اختیار و غیر اضطراری (امر اولی) متوجه مکلف می‌شود (فتوفاً) که باید وضو بگیرد و در حالت اضطراری (امر ثانوی) (فتیمموا) متوجه او می‌شود که باید تیمم نماید، همان طوری که امر اولی واقعیت و حقیقت دارد و روی مبنای مصلحت صادر شده است امر ثانوی ایضا دارای واقعیت و حقیقت بوده و مصلحتی دارد و زمانی که مکلف در حال اضطرار مأمور به بامر اضطراری را انجام بدهد مصلحت بدست می‌آید و تکلیف اضطراری ساقط خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۰

بالمسح علی الجبيرة بدلا عن غسل بشره العضو فی الوضوء و الغسل. و أمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قیام... و هكذا فیما لا یحصی من الاوامر الواردة فی حال اضطرار المكلف و عجزه عن امتثال الامر الاولی الاختیاری او فی حال الحرج فی امتثاله. و لا شك فی أن هذه الاوامر الاضطرارية هی اوامر واقیعیة حقیقیة ذات مصالح ملزمة كالاوامر الاولیة. و قد تسمى (الاوامر الثانویة) تنبیها علی انها وارده لحالات طارئه ثانویة علی المكلف و إذا امتثلها المكلف ادى ما علیه فی هذا الحال و سقط عنه التکلیف بها. و لكن يقع البحث و التساؤل فیما (۱) لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانویة

(۱). پس از بیان چهار نکته وارد اصل ماجرا و اصل نزاع می‌شود که مثلا آقای مکلف حالت اضطراری پیدا کرد یعنی الاغش که حامل مشک آب بود گم شد و با تیمم نماز را بجای آورد، در صورتی که اگر حالت اضطرار نبود نماز با وضو بر او واجب بود، و پس از اتیان نماز با تیمم، یک مرتبه صدای عرعر الاغش را شنید و با پیدا شدن آب، حالت اضطرار رفع شد نزاع در این است که آیا اتیان صلاة با تیمم از صلاة با وضو کفایت می‌کند یا نه؟

به عبارت دیگر ملازمه بین اتیان مأمور به اضطراری، و بین سقوط امر واقعی و اختیاری، می‌باشد یا خیر؟ اگر قائل به اجزاء بشویم اتیان صلاة با وضو در وقت (اداء) (اگر در داخل وقت رفع اضطرار شده باشد) و در خارج وقت (قضاء) (اگر در خارج وقت رفع اضطرار شده باشد) واجب نخواهد بود و اگر قائل به اجزاء و ملازمه نشویم اتیان مجدد صلاة با وضو واجب خواهد بود. و معروف بین فقهاء همان طوری که از فتاوی آنها استفاده می‌شود، قول به اجزاء است مطلقا اداء و قضاء ولی با اینکه (اجزاء) مورد فتوای فقها واقع شده است در عین حال جای شک و سؤال باقی می‌باشد چه آنکه فتوای فقها بر اجزاء، مستند به بداهت و ضرورت عقلی نمی‌باشد که بداهت و ضرورت عقلی اقتضای اجزاء را داشته باشد و بلکه اگر عدم اجزاء را تصور نماییم امکان پذیر است و هیچ گونه محذوریت عقلی لازم نخواهد آمد.

با این توضیح که در حال اضطرار مثلا تیمم را انجام داده است و تیمم نسبت به وضو، انقص و اقل مصلحت می‌باشد و بعد از رفع اضطرار مکلف قادر به انجام عمل کامل می‌باشد،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۱

و رجع المكلف إلى حالته من التمكن من اداء ما كان عليه واجبا في حالة الاختيار فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، او لا يجزئه، بل لا بد له من إعادة الفعل في الوقت اداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنا قلنا بجواز البدار، او اعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟

ان هذا امر یصح فيه الشك و التساؤل، و ان كان المعروف بین الفقهاء فی فتاویهم القول بالاجزاء مطلقا اداء و قضاء.

غیر ان اطباقتهم علی القول بالاجزاء لیس مستندا إلى دعوی ان البديهیة العقلیة تقضی به، لانه هنا یمکن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلی، أعنی یمکننا ان نتصور عدم الملازمة بین الاتیان بالمأمور به بالامر الاضطراری و بین الاجزاء به عن الأمر الواقعی الاختیاری. توضیح ذلك: انه لا اشکال فی أن المأتی به فی حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختیار، و القول بالاجزاء فيه معناه کفایة

الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من اداء الكامل في الوقت او خارجه. و لا شك في ان العقل لا يرى بأسا بالامر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه. بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص و لا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

و المقصود الذي نريد ان نقوله بصريح العبارة: «ان الاتيان بالناقص ليس بالنظره

و چه مانعی وجود دارد که عقل حکم نماید که بعد از رفع اضطرار باید عمل (کامل) انجام شود و نباید به جایگزینی ناقص، (کامل) را، اکتفا شود و خلاصه بطور صریح می‌توانیم بگوییم که اتیان ناقص از نظر عقل مقتضی اجزاء و کفایت از کامل، نخواهد بود.

بنابراین معلوم گردید که قول به عدم اجزاء محذوریت عقلی ندارد و امکان‌پذیر خواهد بود، و لذا باید بررسی نماییم که سرّ و انگیزه فتوای فقهاء بر اجزا چه می‌باشد؟ آیا بخاطر وجود ملازمه است و یا سبب و جهت دیگری دارد، مرحوم مظفر وجوه چهارگانه‌ای را معرفی می‌نماید که فتوای فقهاء بر اجزاء، یا مستند به بعضی از آن وجوه است و یا مستند به همه آن وجوه و بعد از ذکر وجوه چهارگانه قول به اجزا را مورد تأیید قرار می‌دهد و بحث در مقام اول را به پایان می‌رساند:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۲

الاولی مما یقتضی عقلا الاجزاء عن الكامل».

فلا بد ان يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسر هناك: اما لوجود ملازمه بين الاتيان بالناقص و بين الاجزاء عن الكامل، و اما لغير ذلك من الاسباب. فيجب أن تتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه اربعة تصلح أن تكون كلها او بعضها مستندا للقول بالاجزاء نذكرها كلها:

۱- انه من المعلوم ان الاحكام (۱) الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين و التوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الاصلية الاولية (يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر).

و ليس من شأن التخفيف و التوسعة ان يكلفهم ثانيا بالقضاء او الاداء، و ان كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمة. [۷]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۴۵۲

۲- ان اكثر الادلة الواردة (۲) في التكاليف الاضطرارية مطلقه مثل قوله تعالى:

«فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»، أي ان ظاهرها بمقتضى الاطلاق الاكتفاء

(۱). ما حصل وجه اول برای اثبات قول به اجزاء این است که خداوند در احکام و آمده در حال اضطرار یک نوع تخفیف و سهولت و سبک‌باری را برای مکلفین در نظر گرفته است، به عبارت دیگر خداوند با یک تیر دو هدف را نشانه گرفته است، مثلا در مورد اضطرار از وضو، دستور داده است که باید تیمم نماید و اگر قرار باشد که بعد از رفع اضطرار مجدداً نماز با وضوء را مکلف انجام بدهد و بر او واجب باشد با تخفیف و سهولت سازگار نخواهد بود، و بدین لحاظ باید قول به اجزا را قبول کرد.

(۲). خلاصه وجه دوم آن است که اکثر ادله تکالیف اضطراری، اطلاق دارند، مثلا دلیل تیمم بطور مطلق گفته است اگر از وضو مثلا متعذر شدید تیمم نمایید، از اطلاق استفاده می‌شود که تیمم از وضو کفایت می‌کند چه رفع اضطرار شود و یا اضطرار باقی باشد، و اگر پس از رفع اضطرار (اداء) و (قضاء) واجب بود باید در دلیل تیمم قید می‌نمود که در صورتی تیمم می‌تواند از وضو

کفایت کند که در وقت و یا خارج وقت رفع اضطرار محقق نشود و اگر رفع اضطرار شود کفایت نخواهد کرد و چنین قیدی در دلیل تیمم وجود ندارد، بنابراین معلوم می‌شود که تیمم از وضو کفایت می‌کند چه رفع اضطرار بشود و یا نشود، و نتیجه می‌گیریم که از ادله تکالیف اضطراری اجزا استفاده می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۳

بالتکلیف الثانی لحال الضرورة، و ان التکلیف منحصر فيه و ليس وراءه تکلیف آخر. فلو ان الاداء او القضاء واجبان ايضا لوجب البيان و التنصيص على ذلك. و اذا لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء و قضاء، لا- سيما مع ورود مثل قوله عليه السلام: «ان التراب يكفيك عشر سنين».

۳- ان القضاء بالخصوص (۱) انما يجب فيما إذا صدق الفوت، و يمكن ان يقال انه لا- يصدق الفوت في المقام، لان القضاء انما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الاداء. و على هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، و إذا لم يكن امر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة اليه فوت الفريضة، اذ لا فريضة.

و اما الاداء فانما يفرض فيما يجوز البدار به، و قد ابتدر المكلف- حسب الفرض- إلى فعل الناقص في الازمنة الاولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت.

و نفس الرخصة في البدار- لو ثبتت- تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، و الا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

(۱). به طور مسلم قضا در زمانی واجب است که فريضه‌ای فوت شده باشد در محل بحث فوت فريضه‌ای در کار نیست تا قضا واجب باشد چه آنکه در محل بحث وجوب قضا زمانی قابل فرض است که اضطرار در خارج وقت رفع شده باشد، بنابراین بخاطر فراگرفتن اضطرار تمام وقت را، فريضه‌ای در کار نبوده تا فوت شده باشد و قضای آن واجب گردد، چه آنکه در صورت فراگیری اضطرار، تمام وقت را، اصلاً امر واقعی صادر نخواهد شد.

و امیاً وجوب (اداء) زمانی فرض می‌شود که (بدار) [(بدار) مبادرت کردن، شتاب نمودن، یعنی مأمور به بامر اضطراری را در اول وقت قبل ضیق الوقت، انجام بدهد.] جایز باشد چه آنکه در صورت عدم جواز (بدار) ایضا حالت اضطرار تمام وقت را فراگرفته و امر واقعی و فريضه‌ای در کار نمی‌باشد تا ادای آن در وقت واجب باشد، و اما در صورت جواز (بدار) مثلاً در ساعت اول ظهر با تیمم نماز خوانده و در ساعت دوّم، اضطرار رفع شده است در این فرض از ترخیص و تجویز (بدار) می‌فهمیم که شارع مقدّس مسامحه و چشم‌پوشی فرموده و جهت تحصيل مصلحت وضوء به اتیان ناقص که تیمم باشد راضی شده است یعنی اتیان مأمور به بامر اضطراری می‌باشد از وضوء مجزی و مکفی می‌باشد و الا اگر مجزی نبود شارع مقدّس (بدار) را تجویز نمی‌کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۴

۴- إذا كنا قد شككنا في وجوب الاداء و القضاء، و المفروض (۱) ان وجوبهما لم ننفه باطلاق و نحوه- فان هذا شك في اصل التکلیف. و في مثله تجرى اصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الاربعة كلها (۲) او بعضها او نحوها هي سر حکم الفقهاء بالاجزاء قضاء و اداء. و القول بالاجزاء- على هذا- امر لا مفر منه. و يتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

(۱). ما حصل وجه چهارم این است در مسئله مورد نزاع اصالة البراءة اقتضای اجزا را دارد مثلاً با تیمم صلاة را اتیان نمودیم و پس از زوال حالت اضطرار شك می‌کنیم که آیا اعاده صلاة (اداء) و (قضاء) واجب است یا نه؟ و این شك، شك در تکلیف است، و

مجرای اصالة البراءة می‌باشد و با جریان اصالة البراءة ثابت می‌شود که اعاده اداء و قضاء واجب نخواهد بود.

البته اصالة البراءة در صورتی جاری می‌شود که دلیل ظنی از قبیل اطلاق و یا عموم بر نفی وجوب اعاده اداء و قضاء موجود نباشد و الا اگر دلیل ظنی باشد (چنانچه در وجه دوم بیان کردیم که اطلاق اکثر ادله وجوب ادا و قضا را نفی می‌کند) نوبت به اصالة البراءة نمی‌رسد، بنابراین وجه چهارم در صورتی قابل طرح است که از (وجه دوم) صرف نظر نماییم، و لذا مرحوم مظفر فرمودند: (و المفروض ان وجوبهما لم ننفه باطلاق و نحوه ...)

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید: همین وجوه چهارگانه همه‌شان و یا بعضشان باعث شده است که فقهاء به اجزاء قضاء و اداء فتوا بدهند و با توجه به وجوه اربعه چاره نداریم جزء آنکه (اجزا) را بپذیریم و مخصوصا در (صلاة که عمده در باب است (اجزا) مورد تأکید خواهد بود.

هذا تمام الکلام در مقام اول و ضمنا معلوم گردید که مرحوم مظفر قائل به اجزاء می‌باشد به این معنی که عقل روی انگیزه وجوه اربعه به ملازمه عقلیه بین اتیان مأمور به بامر اضطراری و بین اجزاء و کفایت از مأمور به بامر واقعی و اختیاری حکم خواهد کرد. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۵

المقام الثانی - الامر الظاهری

تمهید

للحکم الظاهری اصطلاحان: (احدهما) (۱) ما تقدم فی اول الجزء الاول

(۱). مرحوم مظفر تحت عنوان تمهید دو نکته‌ای را که در تنقیح بحث و محل نزاع مؤثرند، بیان می‌فرماید:

نکته اول: (حکم ظاهری) به دو معنی به کار می‌رود: ۱- حکم ظاهری آن است که از ادله فقهاتی یعنی از اصول عملیه استفاده می‌شود، مانند حکم (اباحه) که از اصالة البراءة استفاده می‌شود، در نقطه مقابل این حکم ظاهری، حکم واقعی است که از ادله اجتهادی و ظنی استفاده می‌شود، مانند: وجوب صلاة جمعه که از خبر واحد استفاده می‌شود.

۲- حکم ظاهری به هر حکمی گفته می‌شود که چه از طریق اماره و یا اصول عملیه ثابت شده باشد، البته در حالتی که حکم واقعی که فی علم الله ثابت می‌باشد از نظر ما مجهول باشد، هر حکمی که در ظرف جهل به حکم واقعی، ثابت شود با اماره ثابت شود و یا با اصل، حکم ظاهری به معنی دوم می‌باشد و معنی دوم اعم از معنی اول می‌باشد و منظور از امر ظاهری به معنی دوم است، یعنی امر ظاهری چه از اماره بدست آمده باشد و چه از اصل.

نکته دوم: آنه لا- شکک فی ان الامر الواقعی ... امر واقعی که در مورد ورود اماره و جریان اصل قرار دارد، برای مکلف تنجز ندارد، یعنی مخالفت آن عقاب ندارد مثلا خبر واحد که یکی از امارات است بر وجوب صلاة جمعه در روز جمعه و در زمان غیبت دلالت نموده و امر واقعی یوم الجمعة فی زمن الغیبة، (صل صلاة الظهر) می‌باشد اگر مکلف طبق خبر واحد عمل نمود و امر واقعی را مخالفت کرد عقاب ندارد چه آنکه امر واقعی مجهول است و برای مکلف حتی بعلم اجمالی واصل نشده است و بدین لحاظ مخالفت آن عقابی در پی نخواهد داشت و همچنین امر واقعی که در مورد جریان اصل قرار دارد ایضا مخالفت آن عقابی ندارد.

(محل نزاع):

محل نزاع آنجایی است که امر واقعی مجهول باشد و مکلف طبق اماره و یا اصل عمل نماید و بعدا کشف شود که مؤدی اماره و

اصل با حکم واقعی مخالفت داشته مثلا اماره و یا اصل قائم شده‌اند بر اینکه در روز جمعه و در زمان غیبت، نماز جمعه واجب است و مکلف طبق اماره و اصل عمل کرد و پس از مدتی برایش کشف شد که حکم واقعی روز جمعه، وجوب نماز ظهر بوده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۶

ص ۹ و هو المقابل للحکم الواقعی، و ان كان الواقعی مستفادا من الأدلة الاجتهادیة الظنیة فیختص الظاهری بما ثبت بالاصول العملیة. و (ثانیهما) کل حکم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحکم الواقعی الثابت فی علم الله تعالی، فیشمل الحکم الثابت بالامارات و الاصول معا. فیکون الحکم الظاهری بالمعنی الثانی اعم من الاول.

و هذا المعنی الثانی العام هو المقصود هنا بالبحث، فالامر الظاهری: ما تضمنه الاصل او الامارة.

ثم إنّه لا شك فی ان الامر الواقعی فی موردی الاصل و الامارة غیر منجز علی المكلف، بمعنی انه لا عقاب علی مخالفته بسبب العمل بالامارة و الاصل لو اتفق مخالفتها له، لأنه- من الواضح- ان کل تکلیف غیر واصل إلى المكلف بعد الفحص و الیأس غیر منجز علیه، ضرورة ان التکلیف انما یتنجز بوصوله بأی نحو من انحاء الوصول، و لو بالعلم الاجمالی.

هذا كله لا كلام فيه، و سیأتی فی مباحث الحجّة تفصیل الحدیث عنه. و انما الذی یحسن ان نبحت عنه هنا فی هذا الباب هو ان الامر الواقعی المجهول لو انکشف فيه بعد ذلك خطأ الامارة أو الاصل، و قد عمل المكلف- حسب الفرض- علی خلافه اتباعا للامارة الخاطئة او الاصل المخالف للواقع، فهل یجب علی المكلف امتثال الامر الواقعی فی الوقت أداء و فی خارج الوقت قضاء، أو أنه لا یجب شیء علیه بل یجزی ما اتی به علی طبق الامارة او الاصل و یکتفی به؟
ثم ان العمل علی خلاف الواقع- كما سبق- تارة یكون بالامارة (۱) و اخرى

و آنچه که مسلم است بعد از کشف خلاف، باید طبق امر واقعی عمل نماید، و نزاع در این است که اتیان مأمور به بامر ظاهری که همان اماره و اصل باشد از مأمور به بامر واقعی کفایت می کند یا خیر؟ و آیا ملازمه عقلیه بین اتیان مأمور به بامر ظاهری و بین اجزا و کفایت از مأمور به واقعی و سقوط امر آن، موجود است یا خیر؟ اگر ملازمه باشد اعاده اداء و قضاء واجب نمی باشد و اگر ملازمه نباشد اعاده واجب خواهد بود.

(۱). تصویر صور اربعه به این کیفیت می باشد که عمل بر خلاف واقع یا طبق اماره بوده و یا اصل و کشف خلاف گاهی به علم وجدانی و یقینی می باشد (مثلا با خبر متواتر که مفید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۷

بالاصل. ثم الانکشاف علی نحوین: انکشاف علی نحو یقین و انکشاف بمقتضی حجّة معتبره. فهذه اربع صور. و لاختلاف البحث فی هذه الصور- مع اتفاق صورتین منها فی الحکم و هما صورتا الانکشاف بحجّة معتبره مع العمل علی طبق الامارة و مع العمل بمقتضی الاصل- نعقد البحث فی ثلاث مسائل:

۱- الاجزاء فی الامارة مع انکشاف الخطأ یقینا

ان قیام الامارة تارة یكون فی الاحکام، کقیام الامارة علی وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغیبة بدلا عن صلاة الجمعة، (۱) و اخرى فی الموضوعات، کقیام البینه (۲)

یقین است کشف خلاف شده است) و گاهی به علم تعبیدی و ظنی می باشد (مثلا با حجیت معتبره ظنی کشف خلاف شده است)

که چهار صورت محقق می‌شود:

۱- عمل بر خلاف واقع طبق اماره بوده و کشف خلاف، یقینی می‌باشد.

۲- عمل بر خلاف واقع، طبق اصل بوده و کشف خلاف، یقینی می‌باشد.

۳- عمل بر خلاف، طبق اماره بوده و کشف خلاف، ظنی می‌باشد.

۴- عمل بر خلاف واقع به مقتضی اصل بوده و کشف خلاف، ظنی باشد. صورت سوم و چهارم حکم واحدی دارند، و لذا بررسی در سه صورت و سه مسئله ادامه می‌یابد.

(۱). مسئله اولی از مسائل ثلاثه این است که مکلف طبق اماره عمل کرده است و بعدا بعلم وجدانی و یقینی کشف شده است که عمل او بر خلاف واقع بوده و حکم واقعی غیر از آن چیزی بوده که به توسط اماره ثابت شده است نزاع و خلاف در این است که آیا اتیان مأمور به بامر ظاهری (که همان مؤدای اماره باشد) از مأمور به واقعی کفایت می‌کند یا خیر؟

نظر بر اینکه اماره گاهی مربوط به احکام می‌شود و حکمی از احکام را ثابت می‌کند و گاهی مربوط به موضوعات می‌شود و موضوعی از موضوعات خارجی را ثابت خواهد نمود، لذا بحث و بررسی در مسئله اولی در دو بخش خواهد شد، بخش اول مربوط به احکام و بخش دوم مربوط به موضوعات:

(اما فی الاحکام) مثلاً: وجوب صلاة جمعه در زمان غیبت به توسط خبر واحد ثابت شده و مکلف طبق آن عمل نمود و بعدا به علم یقینی کشف شد که در واقع صلاة ظهر واجب بوده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۸

علی طهاره ثوب صلی به او ماء توضاً منه، ثم بانت نجاسته.

و المعروف عند الامامیه عدم الاجزاء مطلقاً: فی الاحکام و الموضوعات.

اما فی (الاحکام) فلأجل اتفاقهم علی مذهب التخطئه، أى أن المجتهد یخطئ و یصیب، لان لله تعالی احکاما ثابتة فی الواقع یشترک فیها العالم و الجاهل، أى أن الجاهل مکلف بها کالعالم، غایة الامر انها غیر منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر حین جهله، و انما یکون معذورا فی المخالفة لو اتفقت له باتباع الامارة، اذ لا تكون الامارة عندهم الا طریقاً محضاً لتحصیل الواقع.

و مع انکشاف الخطأ لا یبقى مجال للعذر، بل یتنجز الواقع حیثئذ فی حقه من دون

است، مرحوم مظفر می‌فرماید: معروف در نزد علمای امامیه عدم اجزاء است، یعنی حکم واقعی را باید اعاده کند چه آنکه علمای امامیه مذهب تخطئه را قبول دارند و بنا بر مذهب تخطئه حجیت امارات از باب طریقت است یعنی اماره طریق محض است و تنها نقشی که دارد نشان دادن واقع و طریق الی الواقع است، بنابراین اگر مؤدای اماره مخالف حکم واقعی باشد و کشف خلاف نشود، مکلف مصلحت حکم واقعی را از دست داده و بخاطر آنکه بعد از فحص و جستجو طبق اماره عمل کرده است معذور می‌باشد یعنی در روز قیامت عقاب نمی‌شود، برای اینکه حکم واقعی برای مکلف منجز نشده است و امّا اگر به علم یقینی کشف خلاف شود حکم واقعی برای او منجز می‌شود، مأمور به واقعی را (که صلاة ظهر باشد) باید اعاده کند و مصلحت فوت شده را تدارک نماید و قول به اجزاء خلاف قاعده خواهد بود.

آری اگر به مذهب مصوبه که منسوب به اشاعره می‌باشد قائل بشویم مقتضای قاعده اجزاء خواهد بود چه آنکه بنا بر مذهب مصوبه حجیت امارات از باب سببیت است به این معنی:

اگر مجتهد طبق اماره که بر خلاف حکم واقعی است فتوا بدهد خداوند طبق فتوی مجتهد حکمی را جعل می‌نماید و این حکم دارای مصلحت می‌باشد در این فرض با ترک حکم واقعی گرچه مصلحتی از مکلف فوت شده و لکن مصلحت دیگری که برطبق

اماره جعل شده بود مصلحت فوت شده را تدارک می‌کند، بنابراین در صورت کشف خلاف، اعاده لازم نخواهد بود و لکن مذهب مصوّبه به معنای مذکور به اجماع علمای امامیه باطل می‌باشد.

(۲) ص ۴۵۷-۲- اماره اگر به حکمی از احکام تعلق بگیرد به آن اماره (دلیل) می‌گویند و اگر به موضوع خارجی تعلق یابد به آن اماره (بینه) می‌گویند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۹

آن یكون قد جاء بشيء يسد مسده و يغني عنه.

و لا يصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: إنه بقيام الامارة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الامارة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم. ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الامارة مجزيا عن الواقع لانه قد أتى بما يسد مسده و يغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

و لكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أي أن احكام الله (۱) تعالی تابعه لآراء المجتهدين و ان كانت له احكام واقعية ثابتة في نفسها، فانه يكون- عليه- كل رأى ادى اليه نظر المجتهد قد انشأ الله تعالی على طبقه حكما من الاحكام. و التصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الامامية على بطلانه و سيأتي البحث عنه في (مباحث الحجّة).

(۱). سه قسم تصویب وجود دارد:

۱- تصویب منسوب به اشاعره، اشعری‌ها معتقدند که جعل حکم واقعی دایر مدار رأی مجتهد است و صفحه واقع خالی از حکم خواهد بود و هر زمانی که مجتهد طبق اماره و یا اصل به وجوب و یا حرمت شیئی فتوا داد خداوند همان حکم را جعل و مصلحت و مفسده را ایجاد می‌نماید.

۲- تصویب منسوب به معتزله، معتزلی‌ها معتقدند که در شریعت اسلام احکام واقعی که بین عالم و جاهل مشترک است وجود دارد و دارای مصلحت و مفسده می‌باشند منتهی فعلیت آن‌ها بستگی به رأی مجتهد دارد به این معنی که اگر در نزد مجتهد اماره قائم شد بر وجوب صلاة جمعه مثلا و حکم واقعی وجوب صلاة ظهر باشد بر طبق مؤدای اماره حکم جعل می‌شود و مصلحت ایجاد خواهد شد همین حکم که بر طبق اماره جعل شده فعلیت دارد نه حکم واقعی و مصلحتی که ایجاد شده قوی‌تر از مصلحت حکم واقعی است و باعث اضمحلال مصلحت واقعی خواهد شد، یعنی انقلاب در حکم و مصلحت واقعی بوجود می‌آید.

۳- تصویب منسوب به شیخ انصاری علیه‌الرحمه می‌باشد که قیام اماره سبب احداث مصلحت در نفس سلوک و تطبیق عمل را بر مؤدای اماره، خواهد شد و تغییر و تبدل در حکم واقعی و مصلحت آن بوجود نمی‌آید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۰

و اما القول بالمصلحة السلوكية (۱)- أي أن نفس متابعه الامارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، و ان لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي ادت الامارة إلى وجوبه- فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق و الامارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالی.

و لکنه- على تقدير صحة هذا القول- لا يقتضى الاجزاء ايضا، لانه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الامارة في الوقت او في خارجه.

(۱). فرق بین مصلحت سلوکیه که بعضی از علمای امامی قائل شده است و بین مصلحتی را که طرفداران مذهب مصوّبه قائل هستند این است که بنا بر مذهب مصوّبه خود عمل، مصلحت دارد مثلا اماره قائم شده بر وجوب صلاة جمعه و در واقع نماز ظهر واجب

می‌باشد، مصویب می‌گویند نفس صلاة جمعه که مؤدای اماره است مصلحت دارد، ولی بنا بر قول به مصلحت سلوکی صلاة جمعه که مؤدای اماره است مصلحت ندارد، بلکه سلوک و رفتار و عمل کردن برطبق اماره، مصلحت دارد.

مرحوم مظفر می‌فرماید: بنا بر قول به مصلحت سلوکی (اجزا) خلاف قاعده است و قول به اجزا نیاز به دلیل دارد چه آنکه مصلحت سلوکی تا زمانی برپا است و تدارک مصلحت واقعی را می‌نماید، که کشف خلاف نشده باشد و پس از کشف خلاف مصلحت سلوکی از کار می‌افتد، مثلاً فرض می‌کنیم واجب واقعی صلاة ظهر است و اماره قائم شده بر وجوب صلاة جمعه و مکلف برطبق اماره عمل کرد و صلاة جمعه را انجام داد و سپس کشف خلاف شد، کشف خلاف اگر در وقت اتفاق افتاده باشد تنها فضیلت وقت، فوت شده و مصلحت سلوکی آن را تدارک می‌کند و اما مصلحت نماز ظهر فوت نشده برای اینکه مکلف می‌تواند نماز ظهر را در ساعت دوّم و سوّم وقت بخواند، و باید اعاده کند و اگر کشف خلاف در خارج وقت اتفاق افتاده باشد تنها چیزی که فوت شده مصلحت انجام واجب در وقت آن می‌باشد و این مصلحت فوت شده با مصلحت سلوکی تدارک می‌شود و لکن مصلحت عمل که صلاة ظهر باشد فوت نشده است چه آنکه بعد از کشف خلاف مکلف می‌تواند آن را در خارج وقت قضاء انجام بدهد و قضای صلاة ظهر واجب خواهد بود، بنابراین بنا بر قول به مصلحت سلوکی نمی‌توان اجزا را پذیرفت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۱

توضیح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الامارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تدارك بمصلحة تكون في نفس اتباع الامارة، و اللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع ان تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا اكثر.

و عند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا مصلحة فضيلة اول الوقت، و عند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الا مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لامكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها اصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء!؟

و اما في (الموضوعات) فالظاهر ان المعروف (۱) عندهم ان الامارة فيها قد اخذت على نحو (الطريقة)، كقاعده اليد و الصحة و سوق المسلمين و نحوها فان اصاب الواقع فذاك و ان أخطأت فالواقع على حاله و لا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الامر ان المكلف معها معذور عند الخطأ و شأنها في ذلك شأن الامارة في الاحكام. و السر في حملها على (الطريقة) هو ان الدليل الذي دل على حجية الامارة في الاحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا أن القول

(۱). همان طوری که (اماره) در احکام اقتضای اجزا را نداشت در موضوعات ایضا مقتضی اجزا نمی‌باشد چه آنکه اماره در موضوعات همانند احکام به نحو طریقت اعتبار شده یعنی مصلحتی در مؤدای اماره ایجاد نمی‌شود بنابراین با همان بیانی که در احکام، عدم اجزا ثابت گردید در موضوعات ایضا عدم اجزا به اثبات می‌رسد و در عدم اجزا بین احکام و موضوعات تفاوتی وجود ندارد، مثلاً با قاعده (ید) که یکی از امارات شرعیه می‌باشد، مالکیت آقای زید نسبت به کتابی که در دست دارد ثابت گردید و آقای عمرو طبق اماره مذکور عمل می‌نماید و کتاب را از آقای زید خریداری می‌کند و بعداً به علم یقینی برای عمرو کشف می‌شود که کتاب مذکور ملک آقای بکر بوده و آقای زید غاصبانه آن را در دست داشته است، اماره مذکور نمی‌تواند واقعیت امر را تغییر بدهد، آقای عمرو باید کتاب را به صاحب اصلی آن مسترد نماید و معامله باطل خواهد بود، آری در فرض مذکور اگر تا آخر عمر آقای عمرو، کشف خلاف اتفاق نمی‌افتاد بخاطر عمل کردن برطبق اماره، معذوریت داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۲

بالموضوعیه هنا يقتضى محذور التصویب المجمع على بطلانه عند الامامية كالامارة فى الاحكام. و عليه فالامارة فى الموضوعات أيضا لا تقتضى الاجزاء بلا فرق بينها و بين الامارة فى الاحكام.

۲- الاجزاء فى الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا

لا شك فى أن العمل بالاصل انما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادى على الحكم. فيرجع اليه باعتباره وظيفة للجاهل (۱) لا بد منها للخروج من الحيرة.

(۱). مرحوم مظفر قبل از بررسی اصل بحث، سه نکته در رابطه با اصول عملیه ذکر می‌فرماید:

نکته اول: عمل کردن به اصل عملی زمانی جایز و صحیح است که دست مکلف از دلیل اجتهادی کوتاه باشد چه آنکه اصل عملی در مرحله شک که پایین تر از مرحله ظن است، اعتبار شده و تنها در مرحله شک کاربرد دارد، آن زمانی که مکلف بخاطر فقد دلیل ظنی از نظر تشخیص وظیفه و تکلیف شرعی خود، در حالت شک و تردید و تحیر و سرگردانی قرار می‌گیرد و بخاطر خروج از حیرت و علاج حالت شک، باید به اصل عملی مراجعه کند و الا با وجود دلیل ظنی نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

نکته دوم: اصول عملیه چهار عدد می‌باشد: ۱- براءت، ۲- احتیاط، ۳- تخییر، ۴- استصحاب، اگر دلیل بر اعتبار اصل عملی روایت و حدیث باشد اصل، شرعی می‌باشد و اگر دلیل اعتبار آن حکم عقل باشد اصل، عقلی خواهد بود.

براءت و احتیاط هر کدام به شرعی و عقلی تقسیم می‌شود.

براءت عقلی: در آنجایی است که شک در تکلیف دارد، مانند شک در (شرب تنن) در اینجا براءت جاری است و اگر دلیل بر اعتبار براءت قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد، براءت عقلی است و اگر (حدیث رفع ما لا یعلمون) باشد براءت شرعی می‌باشد.

احتیاط عقلی: آنجایی است که یقین به تکلیف دارد و شک در مکلف به، مثلا- نمی‌داند قصر واجب است و یا تمام، در اینجا به حکم قاعده عقلیه (اشتغال یقینی براءت یقینی لازم دارد) باید احتیاط نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۳

فالاصل - فى حقیقته- وظیفه للجاهل الشاک ینتهى اليه فى مقام العمل اذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة و علاج حالة الشك. ثم ان الاصل على قسمين:

۱- أصل عقلی، و المراد منه ما يحكم به العقل و لا- یتضمن جعل حکم ظاهری من الشارع، كالاحتیاط، و قاعده التخییر، و البراءة العقلیة التى مرجعها إلى حکم العقل بنفى العقاب بلا بیان، فهى لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حکم بالاباحة من الشارع.

۲- أصل شرعی، و هو المجمعول من الشارع فى مقام الشك و الحيرة فيتضمن جعل

احتیاط شرعی: در همان شك بدوی (شك در شرب تنن) اخباری‌ها قائل به احتیاط هستند که به حکم روایت (فاحتط لدينك) باید احتیاطا شرب تنن را ترک نماید.

تخییر: دلیل اعتبار آن تنها حکم عقل است و لذا تخییر شرعی نخواهیم داشت آنجایی که دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) باشد به حکم عقل مکلف مخیر است هر کدام را انجام بدهد.

استصحاب: دلیل اعتبار آن تنها حکم شرع (روایت لا تنقض الیقین بالشك) می‌باشد و لذا استصحاب عقلی نداریم.

فرق بین اصل شرعی و عقلی آن است که در اصل شرعی حکم ظاهری برطبق مقتضی اصل از ناحیه شارع مقدس جعل می‌شود، و

اما در مورد اصل عقلی از حکم ظاهری خیری نخواهد بود.

نکته سوّم: از اصول اربعه تنها براءت شرعی و استصحاب محل نزاع واقع می‌شود و بقیه آنها از محوطه نزاع و جنگ بیرون خواهند بود، و امّا احتیاط شرعی و عقلی از محل بحث خارج است بخاطر این است که در عمل احتیاطی واجبی ترک نشده است تا مصلحتی فوت شده باشد و از اجزاء و از تدارک مصلحت سخن به میان آید.

و امّا براءت عقلی و تخیر، از محل بحث خارجند بخاطر آن است که در اصل عقلی حکم ظاهری جعل نمی‌شود، بنابراین اگر کشف خلاف شود اجزا صددرصد مصداق ندارد و اعاده بدون شک واجب خواهد بود.

بنابراین تنها دو اصل (براءت شرعی و استصحاب) محل بحث و نزاع است که آیا اتیان به حکم ظاهری از حکم واقعی، اجزا و کفایت دارد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۴

حکم ظاهری، کالاستصحاب و البراءة الشرعیة التي مرجعها إلى حکم الشارع بالاباحة. و مثلها أصالة الطهارة و الحلیة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أولاً- ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقا سواء كانت عقلية او شرعية لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

و ثانيا- كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة و قاعدة التخیر، لانها- حسب الفرض لا تتضمن حكما ظاهريا، حتى يتصور فيها الاجزاء و الاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب و المعذورية المجردة.

و عليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب و أصالة البراءة و الحلیة و أصالة الطهارة. (۱) و هي لأول وهلة لا- مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الاحكام و لا في الموضوعات، (۲) فانها اولی من الامارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها- كما ذكرنا في

(۱). أصالة الحلیة به اصل براءت برمی‌گردد و أصالة الطهارة به استصحاب برگشت دارد، بنابراین محل نزاع دو تا اصل می‌باشد، نه چهار تا اصل.

(۲). از بیانات گذشته معلوم گردید که محل نزاع تنها اصول شرعی (براءت شرعی و استصحاب) می‌باشد چه آنکه مطابق اصل شرعی از ناحیه شارع مقدس حکم ظاهری جعل می‌گردد، جهت روشن شدن محل نزاع مثالی را در مورد استصحاب می‌آوریم، مثلا: آقای مکلف به طهارت ثوب خود، یقین دارد و سپس در طهارت آن شک می‌نماید و با جاری کردن «استصحاب طهارت» صلاة را با آن ثوب انجام می‌دهد و بعدا کشف خلاف می‌شود و به علم یقینی معلوم می‌گردد که ثوب طاهر نبوده است آیا اتیان مأمور به ظاهری (که طبق استصحاب، حکم ظاهری جعل شده است) از مأمور به بامر واقعی (که صلاة با طهارت واقعی ثوب باشد) کفایت می‌کند یا خیر؟

در ابتدای وهله، چنین به نظر می‌رسد که «اجزا» و کفایت، مجال و محلی ندارد چه آنکه در مورد اماره که قوی‌تر از اصل عملی است و افاده ظن و کشف از واقع دارد، اجزاء را قبول نکردیم، در مورد اصل عملی که در مرحله شک مطرح است و کاشفیت از واقع ندارد، بطریق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۵

اولی باید «اجزا» را قبول نکنیم، یعنی اگر اماره نتواند واقع را تغییر بدهد اصل عملی، بطریق اولی نمی‌تواند واقع را تغییر بدهد، و لذا

قدماء در مورد اصل عملی به عدم «اجزا» فتوا داده‌اند و لکن در عین حال مرحوم صاحب کفایه و تابعین وی در اصل عملی در نزاع مزبور قائل به اجزا شده است، البته در صورتی که اصل عملی در مورد شرط و جزء متعلق و موضوع تکلیف جاری شده باشد و انگیزه قائل شدن صاحب کفایه به اجزا در مورد اصل عملی که در مورد شرط و یا جزء متعلق تکلیف، جاری شده آنست که دلیل اصل عملی بر دلیل که شرط و یا جزء را واجب نموده حکومت دارد و توسعه‌دهنده دایره آن خواهد بود، ما حاصل سخن مرحوم آخوند را با ذکر مثالی در مورد یکی از شرایط صلاة بیان می‌نماییم، مثلاً: یکی از شرایط صلاة طاهر بودن (لباس) نماز گزار است، نماز گزار یقین به طهارت لباس داشته و سپس دچار شک در طهارت آن شده است با استصحاب طهارت لباس، نماز را با آن لباس انجام می‌دهد و بعداً کشف خلاف می‌شود و به علم یقینی معلوم می‌شود که لباس طاهر نبوده است مرحوم صاحب کفایه می‌گوید: اعاده لازم نخواهد بود بخاطر آنکه دلیلی که طهارت لباس را شرط قرار داده بود ظهور در طهارت واقعی داشت و دلیل استصحاب (لا تنقض الیقین بالشک) امد ظهور آن دلیل را منهدم کرد و دایره دلالت آن را توسعه داد و سرانجام دلیل استصحاب با آن دلیل، دست به دست هم دادند و بالاتفاق اعلام کردند که:

آنچه که در صلاة شرط است مطلق طاهر بودن ثوب است چه طهارت ظاهری باشد و چه طهارت واقعی، بنابراین اگر صلاة در ثوبی که طهارت ظاهری دارد انجام شود فاقد شرط نبوده و بلکه واجد شرط می‌باشد، در مثال مذکور آقای نماز گزار با طهارت ظاهری ثوب، نماز را گزارده است و کشف خلاف این را ثابت نمی‌کند که صلاة فاقد شرط بوده تا اعاده آن لازم باشد و بلکه در عین اینکه کشف خلاف شده است، صلاة انجام شده واجد شرط بوده منتهی شرط ظاهری یعنی واجد طهارت ظاهری ثوب بوده است، و لذا اعاده صلاة، بعد از کشف خلاف، لازم نمی‌باشد.

آری بعد از کشف خلاف نمازهای بعدی را باید در لباس طاهر واقعی انجام بدهد و این است ما حاصل سخن مرحوم آخوند و بدین لحاظ در مورد اصول عملیه شرعی، قائل به اجزا شده است.

مرحوم محقق نائینی سخن مرحوم صاحب کفایه را نقد نموده و بررسی آن از حوصله
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۶

صدر البحث- وظیفه عملیه يرجع اليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل و العلاج الوقتي. اما الواقع فهو على واقعيته، فيتجز حين العلم به و انكشافه، و لا مصلحة في العمل بالاصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضى الاجزاء و الاكتفاء به عن الواقع.
 و لذا أفتى علماءنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الاصول العملية.

و مع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفایه و تبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني. و لكن ذلك في خصوص الاصول الجارية لتتقح موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، (۱) كقاعدة الطهارة و أصالة الحلية و استصحابهما، دون الاصول الجارية في نفس الاحكام.

و منشأ هذا الرأي عند اعتقاده بأن دليل الاصل في موضوعات الاحكام موسع لدائرة الشرط او الجزء المعتبر في موضوع التكليف و متعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام:

«كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» يدل على أن كل شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. و الحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها و انشاء لأحكامها التكليفية و الوضعية التي منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي.

و يلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة- حقيقة- أعم من الطهارة الواقعية و الطهارة الظاهرية.

و إذا كان الامر كذلك فاذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة اليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور

کتاب بیرون است و لذا از ادامه بیشتر بحث صرف نظر می‌شود.

(۱). ضابطه کلی است که اگر حکم مربوط به موضوع خارجی بشود به آن می‌گویند موضوع تکلیف و اگر حکم مربوط به فعلی از افعال بشود می‌گویند متعلق تکلیف مثلا- در باب وضوء (وجوب) که حکم است مربوط می‌شود به غسل (شستن) دست و صورت (غسل که فعلی از افعال است) متعلق تکلیف است و دست و صورت که موضوع خارجیند موضوع تکلیف می‌باشد، در مثال مذکور (ثوب) موضوع تکلیف است و غسل و شستن ثوب متعلق تکلیف و همچنین صلاة متعلق تکلیف است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۷

حینند معنی لعدم الاجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك، و المفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه تحقياً، باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف و لا فقدان للشرط. و قد ناقشه شيخنا الميرزا النائینی بعدة مناقشات يطول ذكرها و لا يسعها هذا المختصر و الموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى کتابنا.

۳- الاجزاء في الامارات و الاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة (۱)

و هذه أهم مسألة في الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فان المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد اعمالهم السابقة ظاهرا. و بتبعهم المقلدون لهم. و المقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الاول في الرأي بما يوجب فساد الاعمال السابقة. فنقول في هذه الاحوال:

(۱). مسئله سوّم (طبق اماره و اصل عملی، عمل نموده و به توّسط حجّت معتبره ظنّی کشف خلاف شده است مقتضی قاعده اجزاء و یا عدم اجزاء است؟) از مهم‌ترین مسائل بحث «اجزاء» می‌باشد بخاطر آنکه مورد ابتلائی مکلفین خواهد بود، اولاً در مورد مجتهد زیاد و فراوان اتفاق می‌افتد که برایش تبدل و تغییر نظر حاصل می‌شود، مثلاً: مدّتها به مقتضی اصل و یا اماره جلسه استراحت را در نماز واجب نمی‌دانسته و بعداً با یک روایت معتبری برخورد می‌نماید که دلالت بر وجوب آن دارد و فوراً تغییر عقیده می‌دهد و طبق این روایت فتوا صادر می‌نماید و معلوم است که از نظر ظاهر نمازهایی را که بدون جلسه استراحت [جلسه استراحت: عبارت است از نشستن و توقف نمودن بعد از سجده دوّم رکعت اوّل و رکعت سوّم.] خوانده است باطل است و همین بلا بر سر مقلّدین او ایضا می‌آید.

و ثانياً در مورد مقلّد مثلاً بعد از مدّتی، از تقلید مجتهد اوّل صرف نظر می‌کند و از مجتهدی تقلید می‌نماید که در بعضی از فتاوی با مجتهد اوّل اختلاف نظر دارد از باب مثال:

مجتهد اوّل جلسه استراحت در نماز را واجب نمی‌دانسته و مجتهد دوّم جلسه استراحت را واجب می‌داند و طبق نظر مجتهد دوّم نمازهای بدون جلسه استراحت باطل خواهد بود، آیا اعاده اعمال گذشته لازم است یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۸

إنه بعد قيام الحجّة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا اشكال في وجوب الاخذ بها في الوقائع اللاحقة (۱) غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

و لا اشکال - أيضا - فی مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلا في الزمن اللاحق. و انما الاشکال فی الوقائع اللاحقة (۲) المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهدا او تقليدا في وقت العبادة و قد عمل بمقتضى الحجّة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت و كان عمله مما يقضى كالصلاة، و مثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربی اجتهدا او تقليدا ثم قامت الحجّة عنده على اعتبار اللفظ العربی و الزوجة لا تزال موجودة. فان المعروف فی الموضوعات الخارجیة (۳) عدم الاجزاء.

(۱). یعنی دو مورد از محلّ نزاع بیرون است:

مورد اوّل: نسبت به اعمال آینده‌ای که مربوط به اعمال گذشته نمی‌باشد باید طبق حجّت معتبره کشف کننده خلاف، عمل نماید. مورد دوّم: اعمالی که در سابق انجام داده و در زمان حاضر اثری بر آنها مترتب نمی‌شود مثلا در زمان سابق با عقد فارسی با زنی ازدواج کرده و آن زن دار فانی را وداع گفته است با آنکه حجّت معتبره عربیت را شرط می‌داند و لکن قضیه با انتفای موضوع (فوت زوجه) منتفی می‌باشد و از محل بحث اجزاء بیرون است.

(۲). نزاع در وقایع و اعمالی است که در زمان حاضر قابل تدارک باشد مانند (صلاة) و مسئله نکاح با زنی که هنوز زنده است.

(۳). مرحوم مظفر در مسئله سوّم از مسائل اجزاء می‌فرماید: امّا در موضوعات، معروف بین علماء، عدم اجزاء است مثلا با جریان قاعده (ید) و یا استصحاب، مالکیت آقای زید نسبت به کتابی که در اختیار دارد به اثبات می‌رسد و آقای عمرو کتاب مورد نظر را خریداری می‌نماید و سپس با قیام حجّت معتبره (بینة و امثال آن) کشف می‌گردد که آقای زید مالکیت نداشته است و معروف بین علماء عدم اجزاء است یعنی معامله باطل بوده و کتاب مورد معامله باید به صاحب اصلی آن مسترد شود.

و امّا در احکام: بعضی‌ها ادعای اجماع بر اجزاء نموده است، مخصوصا در امور عبادی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۹

اما فی الاحکام فقد قيل بقیام اجماع علی الاجزاء لا سیما فی الامور العبادیة کالمثال الاول المتقدم.

و لکن العمدة فی الباب أن نبحت عن القاعدة ما ذا تقتضی هنا؟ هل تقتضی الاجزاء او لا تقتضیه؟ و الظاهر انها لا تقتضی الاجزاء. و خلاصة ما ینبغی أن یقال: ان من یدعی الاجزاء لا بد أن یدعی ان المكلف لا یلزمه فی الزمان اللاحق الا العمل علی طبق الحجّة الاخیره التي قامت عنده. و اما عمله السابق فقد کان علی طبق حجّة ماضیه علیه فی حينها. (۱)

و لکن یقال له: ان التبدل الذی حصل له، (۲) إما ان یدعی انه تبدل فی الحكم

مانند صلاة و صوم که چاره‌ای جزء قول به اجزاء نخواهیم داشت.

و لکن آنچه که در مسئله سوّم مهم است این است که از مقتضی قاعده باید سخن بگوییم و ظاهرا قاعده اولیه اقتضای اجزاء را ندارد با این تحلیل که مدّعی «اجزاء» آخرین سخنی که می‌تواند بگوید این است که اعمال گذشته در حین صدور مطابق حجّت اولی بوده و حجّت اولی در حین صدور اعمال، حجّیت داشته، بنابراین پس از کشف خلاف به توسط حجّت دوّم مکلف نسبت به اعمال آینده طبق حجّت ثانی عمل نماید و نظر بر اینکه اعمال گذشته در ظرف خود مطابق حجّت صادر شده‌اند لذا اعاده آنها لازم نمی‌باشد.

(۱). یعنی اعمال سابق در حین صدور، طبق حجّتی که برای مکلف معتبر بوده و ممضی بوده است، انجام شده.

(۲). از مدّعی اجزاء باید سؤال کنیم تبدّل که واقع شده است مربوط به چه چیز می‌باشد؟

بطور مسلم تبدّل مربوط به حکم واقعی نمی‌باشد چه آنکه تبدّل در حکم واقعی مستلزم تصویب است و باطل خواهد بود.

بنابراین تبدل مربوط به حجّت است (فان اراد انّ الحجّة الاولى هي ...) اگر نظر مدّعی اجزاء، این باشد که حجّت اولی تنها نسبت به اعمالی که در گذشته انجام شده و قابل تدارک نمی‌باشد، حجّیت دارد این ادّعا در اجزاء نسبت به اعمال آینده و اعمال گذشته‌ای که قابل تدارک هستند سودی ندارد و اعمال گذشته غیر قابل تدارک، گفتیم که از محل نزاع خارج است، (و ان اراد انّ الحجّة الاولى هي حجّة مطلقا ...) و اگر نظر مدّعی اجزاء، این باشد که حجّت اولی مطلقا حتی نسبت به اعمال آینده و اعمال گذشته‌ای که قابل تدارک هستند،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۰

الواقعی أو تبدل فی الحجّة علیه. و لا ثالث لهما.

اما دعوی التبدل فی الحكم الواقعی فلا اشکال فی بطلانها، لانها تستلزم القول بالتصویب. و هو ظاهر.

و اما دعوی التبدل فی الحجّة، فان اراد ان الحجّة الاولى هي حجّة بالنسبة إلى الاعمال السابقة و بالنظر إلى وقتها فهذا لا ینفع فی الاجزاء بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة و آثار الاعمال السابقة، (۱) و ان اراد ان الحجّة الاولى هي حجّة مطلقا حتی بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة و آثار الاعمال السابقة فالدعوی باطله قطعاً.

لانه فی تبدل الاجتهاد ینکشف بحجّة معتبره أن المدرک السابق لم یکن حجّة مطلقا حتی بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو انه تخيله حجّة و هو لیس بحجّة. لا أن المدرک الاول حجّة مطلقا، و هذا الثانی حجّة أخرى:

و كذلك الکلام فی تبدل التقليد، فان مقتضى التقليد الثانی هو انکشاف بطلان الاعمال الواقعه علی طبق التقليد الاول، فلا بد من ترتیب الاثر علی طبق الحجّة الفعلیه فان الحجّة السابقة- أى التقليد الاول- کلا حجّة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، و ان کانت حجّة علیه فی وقته، و المفروض عدم التبدل فی الحكم الواقعی فهو باق علی حاله.

حجّت می‌باشد این ادّعا باطل است برای اینکه معنای تبدل در حجّت آن است که حجّت دوّم از بطلان حجّت اوّل کشف می‌نماید، به عبارت دیگر با آمدن حجّت ثانی ثابت می‌شود که حجّت اولی از ابتدای امر حجّیت نداشته و مکلف به خیال واهی، آن را حجّت می‌دانسته (دقت کنید) و در واقع حجّیت و اعتباری نداشته، بنابراین اعمال گذشته‌ای که قابل تدارک نمی‌باشند و در زمان حاضر آثاری ندارند از محل بحث خارج هستند، و اما اعمالی که قابل تدارک (اداء و قضاء) هستند در حین صدور مطابق حجّت صادر نشده‌اند چه آنکه از آمدن حجّت دوّم معلوم گردید که حجّت اوّل از اصل حجّیت نداشته است، بنابراین مکلف در اعمال آینده طبق حجّت ثانی عمل نماید و نسبت به اعمالی که قابل تدارک هستند باید طبق حجّت دوّم عمل نماید و آنها را اعاده کند و این است که می‌گوییم مقتضی قاعده در مسئله سوّم از مسائل اجزاء، عدم اجزاء است و بلکه طبق قاعده باید اعمال گذشته را اعاده نماید.

(۱). اعمال لاحقه یعنی اعمال آینده و آثار اعمال السابقة یعنی اعمالی که قابل تدارک هستند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۱

فیجب العمل علی طبق الحجّة الفعلیه و ما تقتضیه.

فلا اجزاء الا إذا ثبت الاجماع علیه. (۱)

و تفصیل الکلام فی هذا الموضوع یحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

لو قطع المکلف بأمر خطأ فعمل علی طبق قطعه ثم بان له یقینا خطؤه، فانه لا ینبغی الشک فی عدم الاجزاء. و السر واضح، لانه عند القطع الاول لم یفعل ما یتوفی مصلحه الواقع بأی وجه من وجوه الاستیفاء، فکیف یسقط التکلیف الواقعی، لانه فی الحقیقه لا أمر موجه الیه و انما کان یتخیل الامر.

و علیه، فیحجب امتثال الواقع فی الوقت أداء و فی خارجه قضاء.

نعم لو أن العمل الذی قطع بوجوبه (۳) کان من باب الاتفاق محققا لمصلحه الواقع

(۱). اگر نسبت به اجزاء اجماع ثابت گردد مجبورا اجزاء را علی‌رغم قاعده باید بپذیریم و لکن در ثبوت اجماع جای حرف خواهد بود.

و تفصیل سخن در این زمینه ما فوق استعداد کتاب و خوانندگان آن خواهد بود.

(۲). ما حصل تنبیه این است که اگر مکلف طبق یقین که به حکم شرعی پیدا کرده، عمل نماید و سپس به علم یقینی کشف خلاف گردد در این فرض در عدم اجزاء شک و تردیدی وجود ندارد چه آنکه حجیت قطع ذاتی است و به جعل شارع نمی‌باشد و اما حجیت امارات و اصول به جعل و اعتبار شارع است و لذا طبق اماره و اصل از ناحیه شارع حکم ظاهری و امر ظاهری جعل می‌گردد.

و اما طبق قطع، حکم ظاهری و امر ظاهری جعل نخواهد شد و آقای قاطع در عمل برطبق قطع خود، حکم ظاهری را انجام نداده و نه امر ظاهری و نه امر واقعی متوجه او نبوده است، بنابراین در فرض کشف خلاف آقای قاطع عملی را که مصلحت واقع را تدارک نماید انجام نداده و اعاده واجب خواهد بود.

(۳). آری اگر از باب اتفاق، عمل مورد قطع محقق و محصل مصلحت واقع شود به ناچار باید اجزاء را بپذیریم، ولی این نه به خاطر آن است که عمل مذکور مورد قطع بوده است بلکه
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۲
 فانه لا بد ان یکون مجزئا. و لکن هذا أمر آخر اتفاقی لیس من جهة کونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية - مقدمة الواجب

تحریر النزاع

کل عاقل یجد من نفسه أنه إذا وجب (۱) علیه شیء و کان حصوله یتوقف علی مقدمات، (۲) فانه لا بد له من تحصیل تلك المقدمات لیتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها.

و هذا الأمر بهذا المقدار لیس موضعا للشک و النزاع، و انما الذی وقع موضعا للشک و جرى فيه النزاع عند الاصولیین هو أن هذه اللابديه العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابديه شرعا أيضا؟

بخاطر حصول اتفاقی مصلحت می‌باشد مثلا- بوجوب اطعام زید یقین پیدا کرده و او را اطعام نموده و بعدا به علم یقینی کشف خلاف شده که اطعام عمرو واجب بوده است و غرض مولی تنها اطعام بوده نه خصوص اطعام عمرو و با اطعام زید غرض مولی حاصل شده است، لذا اعاده اطعام واجب نخواهد بود.

(۱). بحث مقدمه واجب مسئله دوم از مسائل مبحث (غیر مستقلات عقلیه) را بوجود می‌آورد و آنچه که در بحث مقدمه واجب محل نزاع است وجوب شرعی مقدمه می‌باشد نه وجوب عقلی آن، چه آنکه در وجوب عقلی مقدمه واجب، کسی نزاع ندارد و همه قبول دارند که مقدمه واجب از نظر عقل واجب و لازم است و بدون تحقق و حصول مقدمه، ذی المقدمه تحقق پذیر نخواهد بود، بنابراین محل نزاع این است که آیا مقدمه واجب علاوه بر لابدیت و وجوب عقلی، لابدیت و وجوب شرعی دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا عقل علاوه بر حکم بر وجوب عقلی مقدمه، حکم بر وجوب شرعی آن می‌نماید یا خیر؟ و آیا از نظر عقل ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه هست یا خیر؟ و اگر ملازمه باشد از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن کشف شده است و اگر ملازمه نباشد از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن کشف نخواهد شد. (۲). یعنی وجود و تحقق واجب متوقف بر مقدمات دارد، نه وجوب آن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۳

یعنی ان الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعی وجوب مقدمته شرعا؟ (۱)

أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولی من الموالی هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولی. و بعبارة رابعة أكثر وضوحا. ان العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمته الواجب (أى يدرک لزومها) و لكن هل يحكم أيضا بأنها واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟ و على هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدمه الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية؟ (۲)

و إذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم انه في أي قسم من اقسام

(۱). یعنی آیا عقل درک می‌کند که از لازمه وجوب شرعی ذی المقدمه، وجوب شرعی مقدمه هست یا چنین درکی را ندارد؟ اگر چنان درکی داشته باشد ملازمه عقلیه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه ثابت می‌شود و سرانجام از حکم عقل به ملازمه، وجوب شرعی مقدمه که یکی از احکام شرعی می‌باشد کشف شده است. (۲). در مسئله مقدمه واجب دو تا نزاع مطرح است.

نزاع اول: این است که آیا مسئله مقدمه واجب از مسائل علم اصول است و یا از مسائل علم فقه و یا علم کلام و یا از مبادی احکام؟ نزاع دوم: پس از آنکه ثابت شد که مسئله مقدمه واجب از مسائل علم اصول می‌باشد، مطرح می‌گردد که آیا مسئله مقدمه واجب جزء مسائل لفظیه علم اصول است و یا جزء مسائل عقلیه علم اصول خواهد بود؟ مرحوم مظفر تنها نزاع دوم را مطرح فرموده و می‌فرماید اگر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه از باب ملازمه غیر بین و یا بین به معنی الاعم باشد، مسئله مقدمه واجب جزء مسائل عقلیه است و ارتباطی با مسائل الفاظ و دلالت الفاظ ندارد و اگر ملازمه مذکور از باب ملازمه بین به معنی الاخص باشد مسئله مقدمه واجب جزء مباحث الفاظ خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۴

المباحث الاصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة. و توضیح ذلك:

إن هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على انحاء ثلاثة: اما ملازمة غير بينة. او بينة بالمعنى الاعم، (۱) او بينة بالمعنى الاخص.

فان كانت هذه الملازمة- في نظر القائل بها- غير بينة او بينة بالمعنى الاعم، فاثبات اللازم و هو وجوب المقدمة شرعا لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبدا بل اثباته انما يتوقف على حجیه هذا الحكم العقلي بالملازمة، و إذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الاشارة. و على هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير

(۱). ۱- ملازمه غير بينه: آن است که در حصول جزم به ملازمه، تنها تصوّر طرفین و نسبت بینهما کافی نمی باشد بلکه نیاز به دلیل اخری دارد، مانند: ملازمه بین (کثیر الرّماد) بودن زید و سخاوت داشتن او، که باید کثیر الرّماد بودن (زیاد خاکستر داشتن) زید تصوّر شود و سخاوت زید تصوّر گردد و ثالثا نسبت بینهما تصوّر شود و علاوه باید دلیل اقامه گردد بر اینکه «کثیر الرّماد بودن زید» بخاطر زیادی مهمان و مهمان‌نوازی او می باشد و سپس جزم به ملازمه بین کثیر الرّماد بودن زید و سخاوت داشتن او حاصل خواهد گشت.

۲- ملازمه بینه بمعنی الاعم: آن است که با تصوّر ملزوم و تصوّر لازم و تصوّر نسبت بینهما، جزم به ملازمه حاصل می شود مانند: الاثنان نصف الاربع، اولاً باید (اثنين) تصوّر شود و ثانياً (اربعه) باید تصوّر گردد و ثالثاً نسبت بینهما تصوّر شود و سپس جزم به ملازمه و اینکه اثنين نصف اربعه می باشد، حاصل خواهد شد.

این دو قسم از ملازمه، ملازمه عقلیه است و حاکم در آنها عقل می باشد و به عبارت دیگر جزء دلالت عقلیه می باشند.

۳- ملازمه بینه به معنی الاخص: آن است که با تصوّر ملزوم، لازم تصوّر می شود و جزم به ملازمه حاصل خواهد شد، مانند: تصوّر (عمی و بصر) و این قسم سوم از ملازمه، جزء دلالت التزامی لفظ است و مربوط به لفظ می باشد یعنی لفظ (عمی) دلالت بر (بصر) دارد.

نظر مرحوم مظفر آن است که ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه از قسم ملازمه بین به معنی الاعم می باشد و لذا مسئله مقدمه واجب جزء مسائل عقلیه اصولیه است و لذا آن را در مبحث مستقلات عقلیه ذکر نموده است، بنابراین مسئله مقدمه واجب صغرای (حجیت عقل) را تشکیل می دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۵

المستقله، و لا یصح ادراجها فی مباحث الالفاظ.

و ان كانت هذه الملازمة- في نظر القائل بها- ملازمة بينة بالمعنى الاخص، فاثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية و هي الدلالة الالتزامية خاصة. و الدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة.

و لعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الالفاظ و جعلوها من مباحث الاوامر بالخصوص. و هم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الاخص، و لكن الأمر ليس كذلك.

اذن، يمكننا أن نقول: إن هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الاقوال فيها: يمكن أن تدخل في مباحث الالفاظ على بعض الاقوال، و يمكن ان تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

و لكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية- كما صنعنا- لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الامر انه على أحد الاقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. و على القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل.

و الجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

إن ثمره النزاع (۱) المتصورة- أولا و بالذات (۲)- لهذه المسألة هي استنتاج وجوب

(۱). ثمره‌ای که اولاً- و بالذات بر بحث مقدمه واجب مترتب می‌شود، اثبات وجوب شرعی مقدمه می‌باشد و این وجوب شرعی مقدمه به نوبه خود یکی از احکام شرعی بوده که به توسط حکم عقل به ملازمه، استنتاج می‌گردد و همین مقدار (اثبات یکی از احکام شرعی) در اینکه مسئله مقدمه واجب جزء مسائل علم اصول باشد، کافی خواهد بود چه آنکه معیار مسئله اصولی آن است که در طریق اثبات حکم شرعی واقع شود و لکن ثمره مذکور (اثبات وجوب شرعی مقدمه) تنها می‌تواند ثمره علمی باشد نه ثمره عملی، چه آنکه مقدمه واجب بدون شک وجوب عقلی دارد و کسی که می‌خواهد ذی المقدمه را انجام بدهد چه معتقد به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۶

المقدمة شرعا بالاضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. و هذا المقدار كاف في ثمره المسألة الاصولية، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الاحكام من ادلتها.

و لکن هذه ثمره غير عملية، باعتبار أن المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي و لا بديه الاتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعا او بعدم وجوبها اذ لا مجال للمكلف ان يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذی المقدمه.

و عليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثا عمليا مفيدا، بل يبدو لأول وهلة أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم و أدقها و أكثرها بحثا.

و من أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا

وجوب شرعی مقدمه باشد و چه نباشد باید مقدمه را انجام بدهد و حتی می‌توانیم بگوییم که وجوب شرعی پس از ثبوت وجوب عقلی آن لغو می‌باشد، بنابراین در ابتدای وهله چنین به نظر می‌رسد که بحث از مسأله مقدمه واجب (با آنکه از مهم‌ترین و مشهورترین و دقیقترین مسائل علم اصول است) لغو بوده و نتیجه عملی و مفیدی را در بر نخواهد داشت.

و لذا عده‌ای از اصولیین یک سلسله فواید و ثمرات عملی برای بحث از مقدمه واجب ذکر نموده‌اند که هیچ‌یک از آن ثمرات دردی را دوا نخواهد کرد.

با توجه به نظر ابتدایی باید بحث از مقدمه واجب را لغو محض تلقی نموده و به طور کلی باید آن را رها کرده و متروک سازیم، و لکن با نظر دقیق باید بگوییم مسئله بحث مقدمه واجب گرچه فواید عملی ندارد و لکن از نظر علمی و آگاهی فواید زیاد و فراوانی بر آن مترتب می‌شود که این فواید علمی به مسئله مقدمه واجب عظمت خاصی خواهد بخشید و علاوه خیلی از مسائلی که نتیجه عملی در فقه دارند، به مقدمه واجب مربوط هستند و بدین لحاظ بحث مقدمه واجب لغو نبوده و به همان شهرت و عظمت خود باقی می‌باشد و باید مورد توجه واقع شود.

(۲) ص ۴۷۵-۲- یعنی تنها ثمره‌ای که اولاً- و بالذات و بدون واسطه بر بحث مقدمه واجب مترتب می‌شود همان اثبات وجوب شرعی مقدمه است و اما فواید دیگری که بر بحث مقدمه واجب مترتب می‌شود (کالبحث عن الشرط المتأخر و ...) در مرحله ثانی و بالواسطه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۷

البحث (۱) غير ثمره أصل الوجوب. و في الحقيقة ان كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن و لا تغني من جوع. (راجع عنها المطولات ان شئت).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا؟ و هل من الأصح ان نترك البحث عنها؟- نقول: لا!
إن للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم تكن لها فوائد عملية، و لا يستهان بتلك

(۱). بعضی از متأخرین علمای علم اصول در مقام تفتیش و جستجو برآمده‌اند تا فواید و ثمرات عملی برای بحث مقدمه واجب پیدا نمایند، چنانچه مرحوم صاحب کفایه چند تا از ثمرات را ذکر می‌فرماید و بعداً ردّ می‌نماید و ما جهت مزید اطلاع، بعضی از آنها را بیان می‌نماییم:

۱- مثلاً- کسی نذر کرده است که پنج تا واجب را انجام بدهد و یک عمل واجب را با چهار تا مقدمه آن عملی می‌نماید اگر مقدمات واجب و خوب شرعی داشته باشند براءت ذمه از نذر حاصل می‌شود و الا حاصل نخواهد شد.

۲- مثلاً شخصی عمل واجبی را که دارای پنج تا مقدمه می‌باشد، ترک می‌کند و اگر مقدمات و خوب شرعی داشته باشند شش تا واجب ترک شده و اصرار بر گناه، مصداق پیدا می‌کند و فسق آن شخص ثابت می‌گردد و اگر مقدمات و خوب شرعی نداشته باشند فسق آن شخص ثابت نخواهد شد.

۳- اگر مقدمه واجب و خوب شرعی داشته باشد اخذ اجرت بر آن جایز نیست و اگر و خوب شرعی نداشته باشد اخذ اجرت جایز خواهد بود.

و لکن نظر بر اینکه ثمرات مذکور («برء النذر» و «حصول فسق» و «عدم جواز اخذ اجرة») هر کدام حکم جزئی می‌باشند، لذا هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند به عنوان ثمره مسئله اصولی قلمداد گردد چه آنکه ثمره مسئله اصولی باید استنباط حکم شرعی کلی باشد مثلاً یکی از مسائل اصولی بحث حجیت خبر واحد است و نتیجه آن، حجیت خبر ثقه می‌باشد و اگر خبر ثقه بر وجوب صلاة جمعه دلالت نماید حکم شرعی که وجوب صلاة جمعه است ثابت می‌گردد و این حکم شرعی، کلی خواهد بود، و امّا ثمرات مذکور (برء النذر و حصول فسق و عدم جواز اخذ اجرة) هیچ کدام حکم شرعی کلی نمی‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۸

الفوائد كما ستری، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر و المقدمات المفوتة و عبادية بعض المقدمات كالأطهارات الثلاث (۱) مما لا يسع الاصولي أن يتجاهلها و يغفلها. و هذا كله ليس بالشئ القليل و ان لم تكن هي من المسائل الاصولية.

و لذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوّه عنها و أمثالها. اما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين.

هذا، و نحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في

أمور تسعة:

۱- الواجب النفسي و الغيری (۲)

تقدم في الجزء الاول ص ۱۲۶ معنى الواجب النفسي و الغيری، و يجب توضيحهما الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغيری هو نفس وجوب المقدمة- على تقدير القول بوجوبها-

(۱). یعنی هریک از مباحث شرط متأخر و مقدمات مفوتة و عبادی بودن غسل و وضو و تیمم فواید زیادی دارند و آثار علمی و

فقهی بر آنها مترتب می‌شود و همه این مباحث در بحث مقدمه واجب باید بررسی شوند.

(۲). یکی از تقسیمات واجب، تقسیم واجب است به نفسی و غیره، ذکر این تقسیم در مبحث صیغه امر به این مناسبت بود که اگر در وجوب نفسی و غیره شک حاصل شود اطلاق صیغه امر اقتضای وجوب نفسی را خواهد داشت و طرح مجدد آن، در مبحث مقدمه واجب بدین مناسبت است که اگر وجوب شرعی مقدمه، ثابت گردد وجوب غیره خواهد بود نه نفسی. علی‌ای حال محکم‌ترین و بهترین تعریف برای واجب نفسی و غیره این است که واجب نفسی وجوب لئفسه دارد، یعنی برای خود واجب است و واجب غیره وجوب لغیره دارد، یعنی برای غیر خود واجب می‌باشد، مثلاً صلاة واجب نفسی است و وضو واجب غیره می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۹

و علیه، فنقول فی تعریفهما:

(الواجب النفسی): ما وجب لئفسه، لا لواجب آخر.

(الواجب الغیری): ما وجب ...، لواجب آخر.

و هذان التعریفان أسدّ التعریفات لهما و أحسنهما، و لكن یحتاجان إلى بعض من التوضیح:

فان قولنا: «ما وجب لئفسه» قد یتوهم منه المتوهم لأول نظرة أن العبارة تعطى أن معناها (۱) أن یكون وجوب الشیء علة لئفسه فی الواجب النفسی، و ذلك بمقتضى المقابلة لتعریف الواجب الغیری، اذ یتفاد منه أن وجوب الغیر علة لوجوبه كما علیه المشهور.

و لا شك فی أن هذا محال فی الواجب النفسی، اذ کیف یكون الشیء علة لئفسه؟

و یندفع هذا التوهم بأدنی تأمل، (۲) فان ذلك التعبير عن الواجب النفسی صحیح لا غبار علیه، و هو نظیر تعبیرهم عن الله تعالى بأنه «واجب الوجود لذاته»، فان غرضهم منه أن وجوده لیس مستفادا من الغیر و لا لأجل الغیر كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته.

و كذلك هنا نقول فی الواجب النفسی فان معنی «ما وجب لئفسه» أن وجوبه غیر مستفاد

(۱). ما حصل توهم این است که از کلمه (لئفسه) چنین به نظر می‌آید که در واجب نفسی وجوب علت برای خودش می‌باشد چه آنکه (لئفسه) در مقابل (لغیره) است و در واجب غیره وجوب غیر علت واجب غیره می‌باشد، بنابراین به مقتضی مقابله از تعبیر (لئفسه) استفاده می‌شود که وجوب شیئی علت برای خودش باشد و اینکه چیزی علت خودش باشد محال است.

(۲). با یک مقدار دقت می‌بینیم که تعبیر «لئفسه» در مورد واجب نفسی ایراد فنی بیار نمی‌آورد، چه آنکه منظور از «لئفسه» این است که وجوب نفسی بخاطر غیر نمی‌باشد چنانچه تعبیر (لئفسه) و (لذاته) در مورد باری تعالی نه به آن معنی است که باری تعالی معلول خود باشد بلکه به این معنی است که وجود و هستی خود را از غیر اخذ نکرده است و بلکه خود، عین هستی و وجود است.

بنابراین واجب نفسی آن است که وجوبش بخاطر غیر نیست و اما واجب غیره وجوبش بخاطر غیر است و تابع غیر خواهد بود مانند وجوب مقدمه که دایره مدار وجوب ذی المقدمه است که اگر وجوب ذی المقدمه در کار نباشد از وجوب مقدمه خبری نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۰

من الغیر و لا لأجل الغیر فی قبال الواجب الغیری الذی وجوبه لأجل الغیر، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه.

و بهذا یتضح معنی تعریف الواجب الغیری «ما وجب لواجب آخر» فان معناه أن وجوبه لأجل الغیر و تابع للغیر، لكونه مقدمة لذلك الغیر الواجب. و سیأتی فی البحث الآتی توضیح معنی التبعیة هذه، لیتجلی لنا المقصود من الوجوب الغیری فی الباب.

قد شاع فی تعبیراتهم كثيرا قولهم: «ان الواجب الغیری تابع فی وجوبه لوجوب غیره»، و لكن هذا التعبير مجمل جدا، لأن التبعیة فی الوجوب یمکن أن تتصور لها معانی أربعة، فلا بد من بیانها و بیان المعنی المقصود منها هنا، فنقول:

۱- أن یمکن معنی الوجوب التبعی هو الوجوب بالعرض. و معنی ذلك أنه لیس فی

(۱). مرحوم مظفر برای کلمه تبعیت و تابع و تبعی چهار تا معنی ذکر می فرماید و در ضمن اظهار نظر می فرماید که مقصود از وجوب تبعی در تعبیرات علمای اعلام، همان معنای چهارم تبعیت خواهد بود.

۱- وجوب تبعی، یعنی وجوب بالعرض، مقدمه واجب، وجوب تبعی دارد به این معنی که وجوب مقدمه بالعرض است و وجوب ذی المقدمه بالذات است چنانچه حرکت کشتی بالذات است و حرکت سرنشین آن، بالعرض می باشد، به عبارت دیگر در مقدمه و ذی المقدمه وجوب واحدی موجود است که همان وجوب نفسی ذی المقدمه می باشد و همین وجوب واحد، اولاً- و بالذات به ذی المقدمه نسبت داده می شود و ثانیاً و بالعرض به مقدمه منسوب خواهد شد (و ذلك نظیر الوجود بالنسبة إلى اللفظ و المعنی حینما یقال: المعنی موجود باللفظ ...) در بحث (استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی) بیان کردیم که متکلم در مقام استعمال، معنا را به توسیط لفظ برای مخاطب ایجاد می نماید معنای ایجاد معنی به توسیط لفظ این نیست که دو تا وجود (یکی بنام لفظ و دیگری بنام معنی) در کار باشد، بلکه وجود واحدی در کار است که همان وجود لفظ می باشد که اولاً و بالذات منسوب به لفظ است و ثانیاً و بالعرض منسوب به معنی می باشد، یعنی لفظ با وجود حقیقی خود، لفظ است و با وجود تنزیلی خود، معنی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۱

الواقع الا وجوب واحد حقیقی- و هو الوجوب النفسی- ینسب إلى ذی المقدمه اولاً و بالذات و إلى المقدمه ثانیاً و بالعرض. و ذلك نظیر الوجود بالنسبة إلى اللفظ و المعنی حینما یقال: المعنی موجود باللفظ، فان المقصود بذلك أن هناك وجوداً واحداً حقیقاً ینسب إلى اللفظ أولاً و بالذات و إلى المعنی ثانیاً و بالعرض.

و لكن هذا الوجه من التبعیة لا- ینبغی أن یمکن هو المقصود من التبعیة هنا، لأن المقصود من الوجوب الغیری وجوب حقیقی آخر یثبت للمقدمه (۱) غیر وجوب ذیها

(۱). و لكن مقصود علماء از وجوب تبعی مقدمه، این معنای اول نخواهد بود چه آنکه نظر علماء از وجوب غیری مقدمه آن است که مقدمه وجوب حقیقی برای خود داشته باشد که غیر از وجوب ذی المقدمه است، به عبارت دیگر مقدمه و ذی المقدمه هر کدام وجوب حقیقی مخصوص به خود دارند و خلاصه مورد نزاع در مقدمه واجب این است که علاوه بر وجوب شرعی ذی المقدمه برای مقدمه وجوب شرعی دیگری ثابت گردد (علی ان هذا الوجوب بالعرض لیس وجوباً یزید علی للابدیة العقلیة ...) علاوه بر ما ذکر اگر معنای اول مورد نظر باشد و قرار باشد که برای مقدمه، تنها وجوب عرضی و مجازی ثابت گردد، نزاع از صورت عملی بودن خارج شده و لفظی خواهد شد، چه آنکه وجوب عرضی و مجازی چیزی زائد بر لابدیت و وجوب عقلی، نخواهد بود و وجوب عقلی مقدمه مورد قبول همه می باشد، بنابراین معنای اول تبعیت به هیچ وجه نمی تواند مقصود و منظور باشد.

(۲) ان یمکن معنی التبعیة صرف التأخر ... ص ۴۸۲- معنای دوم تبعیت این است که واجب تبعی وجوب مستقل داشته باشد و جدای از وجوب نفسی باشد و تابع بودن و تبعی بودن به این کیفیت است که وجوب غیری متأخر از وجوب نفسی باشد و مترتب بر وجوب نفسی بشود، مانند:

امر به حج که وجود مستقلی است مترتب می شود بر وجود مستقل دیگر که حصول استطاعت باشد.

این معنای دومی ایضا مقصود و منظور نمی‌باشد چه آنکه وجوب مقدمه وابستگی عمیقی بر وجوب ذی المقدمه دارد و معنای دوم تبعیت، نه تنها این وابستگی را نمی‌فهماند و بلکه با مقدمیت مقدمه منافات دارد چه آنکه معنای دوم در موردی که دو وجوب نفسی مترتب بر همدیگر بشود ایضا صادق است.

۳- معنای سوم: تبعیت یعنی معلولیت تابع، و علیت متبوع، و معنای تبعی بودن وجوب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۲

النفسی، بأن يكون لكل من المقدمة و ذیها وجوب قائم به حقیقه. و معنی التبعیه فی هذا الوجه أن الوجوب الحقیقی واحد و يكون الوجوب الثانی وجوبا مجازیا. علی أن هذا الوجوب بالعرض لیس وجوبا یزید علی اللابدیه العقلیه للمقدمه حتی یمکن فرض النزاع فیہ نزاعا عملیا.

۲- أن يكون معنی التبعیه صرف التأخر فی الوجود، فیکون ترتب الوجوب الغیری علی الوجوب النفسی نظیر ترتب أحد الوجودین المستقلین علی الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمه بعثا مستقلا و لكنه بعد البعث نحو ذیها مرتب علیه فی الوجود،

مقدمه این است که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است همان‌طور که وجود (نار) علت وجود حرارت است، وجوب ذی المقدمه علت وجوب مقدمه می‌باشد که به محض تحقق وجوب ذی المقدمه، وجوب مقدمه محقق می‌شود (و کان هذا الوجه من التبعیه هو المقصود للقوم...) مرحوم مظفر می‌فرماید دو تا مدرک اساسی موجود است که علمای اعلام از تبعیت همین معنای سوم را در نظر داشتند:

مدرک اول: (و لذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها اطلاقا و اشتراطا لمكان هذه المعلولیه، لأن المعلول لا یتحقق الا حیث تتحقق العله و إذا تحققت العله لا بد من تحققه بصورة لا یتخلف عنها).

ترجمه: علماء فرموده‌اند که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه می‌باشد به این کیفیت که معلول، همان‌طوری که در اصل وجود متوقف بر علت است در کیفیت وجود از نظر مطلق بودن و مشروط بودن، ایضا تابع علت است که اگر علت به صورت مطلق محقق شود معلول ایضا مطلق است و اگر علت به صورت مشروط محقق شود معلول به همان صورت تحقق می‌یابد.

و كاملا روشن است که علماء صراحتا تبعیت را به معنای سوم (علت و معلول بودن) تفسیر نموده‌اند.

مدرک دوم: (و ایضا عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علتة.

از این تعلیل کاملاً استفاده می‌شود که منظور علماء از تابع و تبعیت، معلول بودن و معلولیت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۳

فیکون من قبیل الامر بالحج المرتب وجودا علی حصول الاستطاعة و من قبیل الامر بالصلاة بعد حصول البلوغ او دخول الوقت. و لكن هذا الوجه من التبعیه ایضا لا- ینبغی أن يكون هو المقصود (۱) هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمه- فی الحقیقه- وجوبا نفسیا آخر فی مقابل وجوب ذی المقدمه و انما يكون وجوب ذی المقدمه له السبق فی الوجود فقط. و هذا ینافی حقیقه المقدمیه فانها لا تكون لا موصلة إلى ذی المقدمه فی وجودها و فی وجوبها معا.

۳- أن يكون معنی التبعیه ترشح الوجوب الغیری من الوجوب النفسی لذی المقدمه علی وجه يكون معلولا له و منبعثا منه انبعاث الاثر من مؤثره التکوینی کانبعاث الحرارة من النار.

و كأن هذا الوجه من التبعیه هو المقصود للقوم، و لذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها اطلاقا و اشتراطا لمكان هذه المعلولیه، لأن المعلول لا یتحقق الا حیث تتحقق علتة و إذا تحققت العله لا بد من تحققه بصورة لا یتخلف عنها. و ایضا عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علتة.

و لكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيرى و ان

(۱). مرحوم مظفر پس از اینکه با دو تا مدرک ثابت نمود که علماء، تبعیت و وجوب تبعی را به معنای سوّم، تفسیر نموده‌اند، می‌فرماید: مقصود از تبعیت وجوب غیرى، نباید معنای سوّم باشد، چه آنکه اگر وجوب نفسی ذی المقدمه علت وجوب غیرى مقدمه باشد باید علت فاعلی مراد باشد نه علت صوری و مادّی و غائی، برای اینکه علت صوری و مادّی و غائی بودن وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه معنی و مفهومی ندارد، و علت فاعلی بودن وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه بطور جزم و یقین باطل است، چه آنکه ناگفته پیداست علت فاعلی وجوب مقدمه، امر شارع و مولی می‌باشد و وجوب ذی المقدمه خود، معلول امر شارع و مولی است، وجوب ذی المقدمه نمی‌تواند علت فاعلی برای وجوب مقدمه باشد.

مرحوم مظفر با توضیحات جالبی مطلب مذکور را ثابت می‌نماید و سرانجام باین نتیجه می‌رسد که منظور و مقصود از تبعیت وجوب غیرى، باید معنای چهارم باشد نه معنای سوّم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۴

اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسى لو كان علة للوجوب الغيرى فلا يصح فرضه الا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلة فانه لا معنى لفرضه علة صورية او مادية او غائية. و لكن فرضه علة فاعلية أيضا باطل جزما، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الامر، لأن الامر فعل الآمر.

و الظاهر ان السبب فى اشتهاه معلولية الوجوب الغيرى هو أن شوق الآمر للمقدمة هو الذى يكون منبعثا من الشوق إلى ذى المقدمة، لأن الانسان إذا اشتاق إلى فعل شىء اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه. و لكن الشوق إلى فعل الشىء من الغير ليس هو الوجوب و انما الشوق إلى فعل الغير يدفع الآمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الامر به، فاذا صدر منه الامر و هو أهل له انتزع منه الوجوب.

و الحاصل ليس الوجوب الغيرى معلولا للوجوب النفسى فى ذى المقدمة و لا ينتهى اليه فى سلسلة العلة، و انما ينتهى الوجوب الغيرى فى سلسلة علة إلى الشوق إلى ذى المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الآمر من الأمر بالمقدمة، لأن الشوق - على كل حال - ليس علة تامة إلى فعل ما يشاق اليه. (۱) فتذكر هذا فانه سينفعك فى وجوب

(۱). يعنى يك سلسله اسباب و عوامل دست به دست هم داده‌اند و علت تامة وجوب شرعى مقدمه را بوجود آورده‌اند، مثلا يكی از اسباب، شوق و اراده مولی است نسبت به انجام مقدمه که اولاً شوق و اراده مولی به انجام ذی المقدمه تعلق می‌گیرد، و ثانياً به انجام مقدمه تعلق خواهد گرفت، و يكی از اسباب، عدم مانع است، و سبب سوّم صدور امر از ناحیه مولی می‌باشد. و خلاصه وجوب شرعى مقدمه معلول همه آن اسباب و عوامل می‌باشد و هر يك از اسباب مذکور به تنهایی نمی‌تواند علت برای وجوب شرعى مقدمه باشد.

به عبارت دیگر آنچه که در وجوب مقدمه نقش دارد همان شوق و اراده مولی به ذی المقدمه می‌باشد و در عین حال، شوق و اراده مولی علت تامة برای وجوب مقدمه نخواهد بود، چنانچه وجوب ذی المقدمه نمی‌تواند علت تامة برای وجوب مقدمه باشد و آنچه که وجوب مقدمه را ببار آورده است، امر مولی می‌باشد و امر مولی به مقدمه، زائده شوق و اراده مولی است که ابتدا به ذی المقدمه تعلق یافته و به دنبال آن، به مقدمه تعلق گرفته است.

(فتذكر هذا فانه سينفعك فى وجوب المقدمة المفوتة و فى اصل وجوب المقدمة) مرحوم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۵

المقدمه المفوتة و فی أصل وجوب المقدمة، فانه بهذا البیان سیتضح کیف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذیها، و بهذا البیان سیتضح أيضا کیف ان المقدمة مطلقا لیست واجبة بالوجوب المولوی.

۴- أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى و لكن لا بمعنى أنه معلول له، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيرى- على تقدير القول به- هو الواجب النفسى باعتبار أن الامر بالمقدمة و البعث نحوها انما هو لغاية التوصل إلى ذیها

مظفر می فرماید با بیان مذکور سه تا مشکله حل می شود، مشکله اول مربوط به مقدمه مفوتة است، مثلا طى مسافت مقدمه مفوتة برای حج (مفوتة به این معنی که اگر طى مسافت انجام نشود اصل واجب (حج) فوت خواهد شد) اشکال مقدمه مفوتة این است که وجوب حج با فرارسیدن موسم محقق می شود و پیش از تحقق وجوب ذی المقدمه چگونه مقدمه واجب خواهد بود؟ بیان مذکور این مشکله را حل می نماید، بیان مذکور این بود که شوق و اراده مولی در وجوب مقدمه نقش مؤثری دارد در مقدمه مفوتة گرچه هنوز وجوب ذی المقدمه محقق نشده است و لكن شوق و اراده مولی محقق شده است و بدنبال شوق و اراده امر به مقدمه صادر گشته و لذا وجوب مقدمه مفوتة اشکال و ایرادی نخواهد داشت، و همچنین با بیان مذکور مشکله دوم که مربوط به اصل وجوب مقدمه است و مشکله سوم که مربوط به این است که چرا مقدمه نمی تواند وجوب مولوی داشته باشد؟ حل می شود و تفصیل بحث خواهد آمد.

(۴)- معنای چهارم (تبعیت) این است که وجوب واجب غیرى، ترشح یافته از وجوب واجب نفسى می باشد، به عبارت دیگر باعث وجوب واجب غیرى، وجوب واجب نفسى خواهد بود یعنی وجوب نفسى باعث شده است که مولی وجوب تبعی را جعل نماید مثلا می گوئیم مقدمه وجوب تبعی دارد و ذی المقدمه وجوب نفسى دارد و معنای تبعی بودن وجوب مقدمه این است که وجوب ذی المقدمه یکی از اسباب و یکی از عوامل وجوب مقدمه می باشد و وجوب مقدمه طریق و وسیله رسیدن به وجوب ذی المقدمه و تحصیل آن می باشد، بنابراین وجوب مقدمه حقیقی می باشد و تابع وجوب ذی المقدمه به این معنا که یکی از انگیزه های وجوب مقدمه، وجوب ذی المقدمه خواهد بود و همین معنای چهارم مراد و مقصود علماء از وجوب تبعی می باشد و مرحوم مظفر توضیحات کافی فرموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۶

الواجب و تحصيله، فيكون وجوبها وصله و طريقا إلى تحصيل ذیها و لولا أن ذیها كان مرادا للمولى لما اوجب المقدمة. و یشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيرى بأنه «ما وجب لواجب آخر»، أى لغاية واجب آخر و لغرض تحيله و التوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذیها الواجب.

و هذا المعنى هو الذى ينبغى أن يكون معنى التبعية المقصودة فى الوجوب الغيرى.

و يلزمها أن يكون الوجوب الغيرى تابعا لوجوبها اطلاقا و اشتراطا. (۱)

و عليه، فالوجوب الغيرى وجوب حقیقی و لكنه وجوب تبعی توصلی آلى، و شأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة. فكما ان المقدمة بما هى مقدمه لا يقصد فاعلها الا التوصل إلى ذیها كذلك وجوبها انما هو للتوصل إلى تحصيل ذیها، كالألة الموصلة التى لا تقصد بالاصالة و الاستقلال.

و سر هذا واضح، فان المولى- بناء على القول بوجوب المقدمة- إذا أمر بذی المقدمة فانه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه و يبعثه نحو مقدماته فإمره بها توصلا إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمة- على هذا- بعثا حقیقی، لا أنه يتبع البعث إلى ذیها على وجه ينسب إليها بالعرض كما فى (الوجه الاول)، و لا أنه يبعث ببعث مستقل لنفس المقدمة و لغرض فيها بعد البعث نحو ذیها كما فى (الوجه الثانى)، و لا أن البعث نحو المقدمة من آثار

البعث نحو ذیها علی وجه یکون معلولا له کما فی (الوجه الثالث).

(۱). یعنی شایسته و سزاوار این است که مقصود از تبعیت و تبعی بودن در وجوب غیری، همین معنای چهارم باشد که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی مقدمه می‌باشد هم از نظر اطلاق و هم از نظر اشتراط، اگر وجوب ذی مقدمه مطلق باشد وجوب مقدمه ایضا مطلق است و اگر مشروط باشد وجوب مقدمه ایضا مشروط خواهد بود. بنابراین وجوب غیری مجازی نبوده و حقیقی می‌باشد منتهی حقیقی تبعی و توضیحی، و منزلت و شأن وجوب مقدمه، منزلت و شأن خود مقدمه خواهد بود به این معنی همان‌طوری که خود مقدمه وسیله و طریق برای تحصیل ذی مقدمه است وجوب آن وسیله و طریق برای تحصیل وجوب ذی مقدمه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۷

و سیاتی تتمه للبحث فی المقدمات المفوتة.

۳- خصائص الوجوب الغیری

بعد ما اتضح معنی التبعیه فی الوجوب الغیری تتضح لنا خصائصه التي بها یمتاز (۱) عن الوجوب النفسی، و هی أمور:

۱- إن الواجب الغیری کما لا بعث استقلالی (۲) له- کما تقدم- لا إطاعة استقلالیه له، و انما اطاعته کوجوبه لغرض التوصل إلى ذی المقدمه، بخلاف الواجب النفسی فانه واجب لنفسه و يطاع لنفسه.

۲- إنه بعد أن قلنا إنه لا اطاعة استقلالیه (۳) للوجوب الغیری و انما اطاعته کوجوبه لصرف التوصل إلى ذی المقدمه فلا بد ألا یکون له ثواب علی اطاعته غیر الثواب الذی

(۱). مرحوم مظفر جهت امتیاز و جداسازی وجوب غیری از وجوب نفسی، چهار تا خصیصه و مشخصه‌ای برای وجوب غیری بیان می‌فرماید که هیچ‌یک از آن خصائص در وجوب نفسی وجود ندارد.

(۲). خصیصه اول این است که واجب غیری «بعث» و برانگیختن مستقل ندارد و بلکه «بعث» و برانگیختن در واجب غیری (همانند مقدمه واجب) بخاطر تحصیل واجب نفسی می‌باشد و لذا واجب غیری اطاعت و امتثال مستقل ندارد، یعنی همان‌طوری که وجوب مقدمه وابسته به ذی مقدمه و بخاطر رسیدن به ذی مقدمه می‌باشد، اطاعت و امتثال از مقدمه وابسته به ذی مقدمه و بخاطر اطاعت و امتثال ذی مقدمه خواهد بود، بنابراین اگر کسی عمل واجبی را که مثلا چهار تا مقدمه دارد، انجام دهد اطاعت و امتثال واحدی انجام داده است.

و اما واجب نفسی اطاعت مستقل و مخصوص به خود دارد.

(۳). خصیصه و امتیاز دوم این است که واجب غیری همان‌طوری که اطاعت مستقل ندارد ثواب و عقاب ایضا نخواهد داشت، بنابراین اگر کسی واجبی را با پنج تا مقدمه آن انجام دهد تنها ثواب واحدی را که مربوط به ذی مقدمه می‌باشد مستحق می‌شود و به تعداد مقدمات ثواب داده نخواهد شد و همچنین اگر واجبی را با پنج تا مقدمه آن ترک نماید تنها بخاطر ترک ذی مقدمه یک بار عقاب می‌شود نه آنکه به تعداد مقدمات معاقب گردد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۸

یحصل علی اطاعة وجوب ذی المقدمه، کما لا عقاب علی عصیانه غیر العقاب علی عصیان وجوب ذی المقدمه. و لذا نجد أن من ترک الواجب بترک مقدماته لا یتستحق اکثر من عقاب واحد علی نفس الواجب النفسی، لا انه یتستحق عقابات متعدده بعدد مقدماته المتروکه.

و اما ما ورد فی الشریعہ من الثواب علی بعض المقدمات (۱) مثل ما ورد من الثواب علی المشی علی القدم إلی الحجج او زیارة الحسین علیہ السلام و أنه فی کل خطوة کذا من الثواب فینبغی - علی هذا- ان یحمل علی توزیع ثواب نفس العمل (۲) علی مقدماته باعتبار ان افضل الاعمال أحزمها و كلما کثرت مقدمات العمل و زادت صعوبتها کثرت حمازة العمل و مشقته، فینسب الثواب إلی المقدمة مجازا ثانيا و بالعرض، باعتبار انها السبب فی زیادة مقدار الحمازة و المشقة فی نفس العمل، فتکون السبب فی زیادة الثواب، لا أن الثواب علی نفس المقدمة.

(۱). در مورد خصیصه دوّم دو تا اشکال و اعتراض مطرح شده است، مرحوم مظفر یکی از آنها را فوراً پاسخ می‌دهد و پاسخ اشکال دوّم را به مباحث آینده محوّل می‌نماید:

اشکال اوّل: آن است که روایات زیادی در شریعت مقدّس اسلام وارد شده است مبنی بر اینکه بعضی از مقدمات ثواب دارد، مثلاً در مورد زیارت کعبه می‌فرماید: اگر کسی پیاده به مکه برود ثواب‌های زیادی بر پیاده‌روی او مترتّب می‌شود و همچنین در مورد زیارت قبر امام حسین علیہ السلام که اگر کسی با پیاده‌روی به زیارت قبر امام حسین علیہ السلام نائل گردد هر گام و قدمی که برمی‌دارد ثواب خواهد داشت.

(۲). ما حصل جواب این است که ثواب‌های مذکور مربوط به خود مقدمات نمی‌باشند بلکه طبق قاعده (بهترین اعمال بازحمت‌ترین آنها است) زیادی مقدمات باعث افزایش صعوبت و حمازت و مشقّت، در خود عمل می‌گردد، لذا بطور مجاز ثواب مستند به مقدمات شده است، به عبارت دیگر نظر بر اینکه مقدمات، باعث زیادی مشقّت در ذی المقدمه شده‌اند و سرانجام سبب زیادی ثواب گردیده‌اند، لذا ثواب، ثانيا و بالعرض و به طور مجاز به مقدمات منسوب شده است و این نه به معنای آن است که ثواب مترتّب بر مقدمات باشد، بلکه ثواب مربوط به اصل عمل و ذی المقدمه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۹

و من اجل انه لا ثواب علی المقدمة استشکلوا فی استحقاق الثواب (۱) علی فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه ان الثواب علی نفس المقدمة بما هی. (۲) و سیأتی حله ان شاء الله تعالی.

۳- ان الوجوب الغیری لا یكون توصلیا، اى لا یكون فی حقیقته (۳) عبادیا و لا یقتضی فی نفسه عبادیه المقدمه اذ لا یتحقق فیہ قصد الامتثال علی نحو الاستقلال كما قلنا فی الخاصه الاولى انه لا اطاعه استقلالیة له، بل انما یؤتی بالمقدمه بقصد التوصل إلی ذیها و اطاعه امر ذیها فالمقصود بالامتثال به نفس امر ذیها.

و من هنا استشکلوا فی عبادیه بعض المقدمات (۴) كالطهارات الثلاث. و سیأتی

(۱). اشکال دوّم آن است که بدون شک به طهارت ثلاث (وضوء، غسل، تیمّم) ثواب مترتّب می‌شود و بدون تردید خود مقدمه بما هی مقدمه متعلّق ثواب است، و لذا پاسخ مذکور (فینبغی انّ یحمل علی ثواب نفس العمل علی مقدماته ...) مشکلی را در این زمینه حل نکرده و نمی‌تواند برای اشکال دوّم جواب و پاسخ باشد، جواب این اشکال (سیأتی ان شاء الله تعالی) در آینده نزدیک خواهد آمد که طهارت ثلاث امر استحبابی دارند و ترتّب ثواب بر آنها بخاطر همان امر استحبابی، خواهد بود یعنی طهارت ثلاث امر نفسی دارند و بلحاظ امر استحبابی و نفسی، متعلّق ثواب واقع شده‌اند.

(۲). ضمیر (منه) به «استحقاق ثواب» رجوع می‌شود، یعنی آن روایتی که استحقاق ثواب را در رابطه با انجام بعضی از مقدمات كالطهارات الثلاث، بیان نموده است ظهور در آن دارد که ثواب بر خود مقدمه بما هی مقدمه مترتّب می‌شود.

(۳). خصیصه و امتیاز سوّم این است که وجوب غیری از واجبات توصلی به حساب می‌آید و مقتضی عبادیت در ذات واجب غیری،

نهفته نمی‌باشد مثلاً- مقدمه، واجب غیری است و در ذات خود اقتضای عبادیت را ندارد چه آنکه واجب غیری اطاعت و امتثال استقلالی ندارد و لذا قصد امتثال و قصد قربت در آن تحقق نمی‌یابد و خلاصه امتیاز سؤم آن است که واجب غیری توصلی می‌باشد و قصد قربت در آن شرط نخواهد بود.

(۴). یعنی نظر بر اینکه در واجب غیری قصد قربت شرط نمی‌باشد، لذا نسبت به مقدماتی که قصد قربت در آنها شرط می‌باشد، اشکال نموده‌اند، مثلاً در وضو و غسل و تیمم قصد قربت شرط است و در عین حال وجوب آنها غیری و مقدمی می‌باشد، و خلاصه خصیصه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۰
حله ان شاء الله تعالی.

۴- ان الوجوب الغیری تابع لوجوب ذی المقدمه (۱) اطلاقاً و اشتراطاً و فعلیه و قوه، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. و معنی ذلك انه كل ما هو شرط فی وجوب ذی المقدمه فهو شرط فی وجوب المقدمه، و ما لیس بشرط لا یكون شرطاً لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذی المقدمه تحقق معه وجوب المقدمه. و علی هذا قیل یستحیل تحقق وجوب فعلی للمقدمه قبل تحقق وجوب ذیها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، او لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناء علی ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذیها. و من هنا استشكلوا فی وجوب المقدمه قبل زمان ذیها (۲) فی المقدمات المفوتة

سؤم ایضا مورد اشکال واقع شده است و پاسخ آن خواهد آمد.

(۱). خصیصه و امتیاز چهارم آن است که به مقتضای حق تبعیت، وجوب غیری مثلاً وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط و در فعلیت و قوه تابع وجوب ذی المقدمه می‌باشد، یعنی هرچه که در وجوب ذی المقدمه شرط باشد در وجوب مقدمه ایضا شرط خواهد بود، مثلاً دخول وقت هم شرط وجوب (صلاة) ذی المقدمه است و هم شرط وجوب (وضو) مقدمه خواهد بود و همچنین وجوب صلاة مشروط به اذن پدر و مادر نمی‌باشد و وجوب وضو ایضا مشروط به اذن پدر و مادر نخواهد بود و همچنین با دخول وقت وجوب صلاة فعلیت پیدا می‌کند و وجوب وضو ایضا فعلیت خواهد داشت و قبل از دخول وقت وجوب صلاة فعلیت ندارد و وجوب وضو ایضا فعلیت نخواهد داشت.

(۲). و لذا در مورد مقدمات که پیش از وجوب ذی المقدمه واجب شده‌اند، اشکال شده است که وجوب مقدمه، پیش از وجوب ذی المقدمه با مقدمیت و تابعیت مقدمه منافات دارد، مثلاً یکی از مقدمات مفوتة وجوب غسل جنابت است که در ماه رمضان باید پیش از طلوع فجر انجام شود ذی المقدمه که صوم باشد بعد از طلوع فجر واجب می‌شود و مقدمه آنکه غسل جنابت باشد پیش از طلوع فجر واجب است، پاسخ این اشکال ایضا در بحث مقدمات مفوتة می‌آید که وجوب مقدمه معلول برای وجوب ذی المقدمه نمی‌باشد و بلکه وجوب مقدمه معلول امر مولی خواهد بود که پس از حصول شوق نسبت به مقدمه، مولی امر صادر می‌کند و مقدمه را واجب می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۱

كوجوب الغسل - مثلاً- قبل الفجر لا دراك الصوم علی طهارة حین طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر یكون مفوتاً للواجب فی وقته، و لهذا سمیت مقدمه مفوتة باعتبار ان تركها قبل الوقت یكون مفوتاً للواجب فی وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع ان الصوم لا یجب قبل وقته فكيف تفرض فعلیه وجوب مقدمته؟

و سیأتی ان شاء الله تعالی حل هذا الاشکال فی بحث المقدمات المفوتة.

قسموا المقدمه إلى قسمين مشهورين: (۱)

۱- (مقدمه الوجوب)، و تسمى المقدمه الوجوبية. و هي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطا للوجوب على قول مشهور. و قيل انها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضه التحقق و الوجود على قول آخر، و مع ذلك تسمى مقدمه الوجوب. و مثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و كالبلوغ و العقل و القدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات. و يسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المشروط).

(۱). مقدمه را به دو قسم تقسیم نموده‌اند:

قسم اول: مقدمه وجوب است که وجوب واجب بر آن توقّف دارد، یعنی شرط وجوب واجب می‌باشد، بعضی‌ها گفته‌اند که این مقدمه‌ای که شرط وجوب است در خود واجب بر وجه مفروضه الوجود و التّحقق، اخذ شده است، علی‌ای حال واجب نسبت به قسم اول از مقدمه واجب مشروط خواهد بود، مانند استطاعت که مقدمه حج است و وجوب حج متوقّف بر استطاعت است و حج نسبت به استطاعت واجب مشروط می‌باشد و دیگر مانند بلوغ و عقل و قدرت نسبت به همه واجبات.

قسم دوم: مقدمه واجب است که وجود واجب متوقّف بر آن می‌باشد مانند: طهارت که مقدمه صلاه می‌باشد و صلاه نسبت به طهارت، واجب مطلق به حساب می‌رود بحث واجب مشروط و مطلق تحت عنوان (الخاتمه) در مبحث اوامر بیان گردید و غرض از مطرح ساختن تقسیم مذکور، این است که بحث و نزاع در مقدمه واجب مربوط به مقدمه وجودیه می‌باشد که آیا مقدمه وجودی واجب علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی دارد یا ندارد و مقدمه وجوبیه از محل بحث و نزاع بیرون می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۲

۲- (مقدمه الواجب)، و تسمى المقدمه الوجودية. و هي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقا و لا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضه الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمه لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، و السفر بالنسبة إلى الحج و نحو ذلك. و يسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المطلق).

(راجع عن الواجب المشروط و المطلق الجزء الاول ص ۱۴۱).

و المقصود من ذكر هذا التقسيم بيان ان محل النزاع في مقدمه الواجب هو خصوص القسم الثاني أعني المقدمه الوجودية، دون المقدمه الوجوبية. و السر واضح لانه إذا كانت المقدمه الوجوبية مأخوذة على انها مفروضه الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لاجل الحج، بل ان اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها. و ذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات»، فانه لا يجب تحصيله لاجل امتثال الامر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء.

۵- المقدمة الداخلية (۱)

تنقسم المقدمه الوجودية إلى قسمين: داخلية و خارجية.

(۱). مقدمه وجودی که محل بحث و نزاع در بحث مقدمه می‌باشد، به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می‌شود:

۱- مقدمه داخلی همان جزء و اجزایی است که واجب مرکب را تشکیل می‌دهد مثلا صلاه از اجزایی مانند رکوع و سجود و ... مرکب شده است و نظر بر اینکه وجود مرکب، متوقف بر اجزا خود می‌باشد، لذا هر یک از اجزاء مقدمه برای وجود مرکب خواهد بود، بنا بر این رکوع یکی از مقدمات صلاه است و همچنین سجود مقدمه دیگری برای صلاه است کذلک اجزای دیگر، و نظر بر

اینکه هریک از اجزاء، داخل در قوام مرکب می‌باشد و مرکب منهای اجزاء وجود مستقلی ندارد لذا هریک از اجزاء را مقدمه داخلی نام گذارده‌اند.

۲- مقدمه خارجی آن است که وجود واجب بر آن توقف دارد و علاوه وجود مستقل و خارج از وجود واجب خواهد داشت، مانند: (وضو) که مقدمه صلاة است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۳

۱- «المقدمة الداخلية»: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. و انما اعتبروا الجزء مقدمة فباعبار ان المركب متوقف في وجوده (۱) على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين. (۲) و انما سميت (داخلية) فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، و ليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء.

۲- «المقدمة الخارجية»: و هي كل ما يتوقف عليه الواجب و له وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم (۳) هو بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل

(۱). یعنی وجود مرکب بر وجود اجزاء خود توقف دارد و هریک از اجزای مرکب، مقدمه داخلی برای مرکب به حساب می‌آید، به عبارت دیگر اجزاء مرکب به اعتبار ماهیت لا بشرط مقدمه است و خود مرکب به اعتبار ماهیت بشرط شیء (بشرط اجتماع و اتصال همه اجزاء) ذی المقدمه خواهد بود که مقدمه بر ذی المقدمه از نظر رتبه تقدم دارد و تغایر هر دو بالاعتبار می‌باشد، با این بیان دو تا اشکالی که بر مقدمه داخلی وارد شده است پاسخ داده می‌شود، اشکال اول این است که مقدمه باید سابق بر ذی المقدمه باشد و اشکال دوم این است که مقدمه باید با ذی المقدمه تغایر داشته باشد.

(۲). یعنی وجود «اثنین» بر وجود «واحد» توقف دارد و وجود «واحد» بر اثنین توقف نخواهد داشت، و لذا (واحد) مقدمه برای اثنین است.

(۳). غرض از مطرح نمودن مقدمه خارجی و داخلی آن است که آیا نزاع در مقدمه واجب شامل مقدمه داخلی می‌شود و یا آنکه اختصاص به مقدمه خارجی دارد؟

جماعتی قائل شده‌اند که نزاع مقدمه واجب، مقدمه داخلی را شامل نمی‌شود و مدرک آن‌ها بر این قول یکی از دو امر می‌باشد. امر اول: این است که جزء را نمی‌توانیم مقدمه بدانیم چه آنکه مقدمه آن است که ذی المقدمه بر آن توقف دارد، و مرکب بما هو مرکب عین اجزاء می‌باشد و اگر بگوییم که اجزا مقدمه برای مرکب می‌باشد معنایش این است که شیئی متوقف بر خود باشد و این غلط است، بنابراین قضیه (مقدمه داخلی مشمول نزاع باشد) به انتفا موضوع، منتفی خواهد بود.

امر دوم: این است که بپرفرض قبول مقدمه بودن اجزاء، اگر نزاع مقدمه واجب بر مقدمه داخلی را شامل شود لازم می‌آید که مقدمه داخلی به دو تا وجوب (نفسی و غیری) متصف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۴

المقدمة الداخلية او ان ذلك يختص بالخارجية؟

و لقد انكر جماعة شمول للداخلية. و سندهم في هذا الانكار أحد أمرين:

(الاول) انكار المقدمية للجزء رأساً، (۱) باعتبار ان المركب نفس الاجزاء بالاسر

شود و اجتماع دو وجوب در یک شیئی محال خواهد بود، مثلاً- رکوع به اعتبار اینکه جزء واجب است، وجوب نفسی دارد و به اعتبار اینکه مقدمه داخلی، برای صلاة است وجوب غیری باید داشته باشد و اجتماع وجوب نفسی و غیری در یک شیئی محال

است، و لذا باید مقدمه داخلی را از دایره نزاع مقدمه واجب، بیرون نماییم و بگوییم که نزاع در مقدمه واجب شامل مقدمات داخلی نمی‌شود تا چنان استحاله لازم نیاید.

مرحوم مظفر از ادامه بحث در مورد مقدمه داخلی که مشمول نزاع هست یا نه؟ اعلام انصراف می‌نماید و بالاخره مرحوم مظفر صریحا نظر خود را اعلام نفرموده که آیا مقدمه داخلی مشمول نزاع مقدمه واجب هست یا خیر؟ و لکن از عبارت (و لا- یهمنا بیان الوجه فیه بعد الاتفاق علی الاستحالة...) استفاده می‌شود که مرحوم مظفر استحاله اجتماع دو وجوب را در یک شیئی قبول دارد و سرانجام نتیجه می‌گیریم که مرحوم مظفر مقدمه داخلی را مشمول نزاع مقدمه واجب نمی‌داند و مقدمه داخلی از دایره نزاع باید اخراج گردد، بنابراین همان‌طوری که نتیجه بحث در امر چهارم این شد که مقدمه وجوبی از محل بحث خارج است نتیجه بحث در امر پنجم این می‌شود که مقدمه داخلی ایضا از محل نزاع بیرون می‌باشد، و نزاع در مقدمه واجب به مقدمه خارجی اختصاص دارد.

(۱). لفظ «مقدمه» به دو معنا بکار می‌رود:

۱- مقدمه یعنی آن چیزی که وجود آن در خارج غیر از وجود ذی المقدمه است به این معنا که ذی المقدمه وجودی دارد و مقدمه وجود جدای از آن خواهد داشت، منتهی وجود ذی المقدمه بر وجود مقدمه توقف دارد.

۲- مقدمه یعنی مطلق آن چیزی که وجود شیئی بر آن توقف دارد و لو آنکه در خارج وجود جدای از وجود ذی المقدمه نداشته باشد، اطلاق مقدمه به معنی اول بر جزء و اجزاء صحیح نمی‌باشد و اما اطلاق مقدمه به معنای دوم بر جزء و اجزاء صحیح خواهد بود، علی‌ای حال آن‌هایی که مقدمه بودن جزء و اجزاء را برای مرکب انکار نموده‌اند شاید جهتش این باشد که مرکب با اجزای خود تغایر ندارد و بلکه مرکب ذاتا عین اجزاء و اجزاء عین مرکب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۵

فکیف يفرض توقف الشيء علی نفسه.

(الثانی) بعد تسلیم ان الجزء مقدمه، و لکن يستحيل اتصافه بالوجوب الغیری ما دام انه واجب بالوجوب النفسی، لان المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسی، و ليس المركب الا اجزاءه بالاسر، فینبسط الواجب علی الاجزاء. (۱) و حیثند لو وجب الجزء بالوجوب الغیری ایضا لا تصف الجزء بالوجوبین.

و قد اختلفوا فی بیان وجه استحالة اجتماع الوجوبین، و لا یهمنا بیان الوجه فیه بعد الاتفاق علی الاستحالة.

و لما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملیه حتی مع فرض الفائدة العملية فی مسألة وجوب المقدمه، مع أنه بحث دقیق یطول الکلام حوله فنحن نطوی عنه صفحا محیلین الطالب إلى المطولات ان شاء. (۲)

۶- الشرط الشرعی

ان المقدمه الخارجیه تنقسم إلى قسمین: عقلیه و شرعیه. (۳)

می‌باشد و تغایر اعتباری (که اجزاء لا بشرط اعتبار شود و مرکب بشرط شیء لحاظ گردد) در اینکه اجزاء مقدمه باشد و مرکب ذی المقدمه، کفایت نخواهد کرد.

(۱). یعنی واجب بر اجزای خود منبسط و پراکنده می‌شود به این معنی که وجوب واجب بر اجزاء پخش می‌شود و هریک از اجزاء وجوب نفسی خواهند داشت.

(۲). یعنی ما روی می‌گردانیم از آن بحث یک نوع روی گرداندنی که «طالب» را (اگر بخواهد) به مطولات و کتبی که بحث مذکور

را مفصلاً مطرح نموده‌اند، محوّل می‌نماییم.

(۳). مقدمه خارجی که مورد نظر در بحث مقدمه واجب می‌باشد، به مقدمه عقلی و مقدمه شرعی تقسیم شده است.

مقدمه عقلی آن چیزی است که وجود واجب، متوقف و وابسته به آن می‌باشد و این وابستگی واقعیت داشته باشد و عقل بدون دخالت شرع، آن را درک نماید، مانند توقف «حج» بر «پیمودن مسافت».

مقدمه شرعی مقدمه‌ای است که مقدمیت آن و توقف و وابستگی واجب، بر آن، تنها از طریق شرع ثابت شده باشد و عقل از درک آن وابستگی عاجز باشد، مانند: طهارت بدن و اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۶

۱- (المقدمه العقلية): هي كل امر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعا يدرکه العقل بنفسه من دون استعانته بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة.

۲- (المقدمه الشرعية): هي كل امر يتوقف عليه الواجب توقفا لا يدرکه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة و استقبال القبلة و نحوهما. و يسمى هذا الامر ايضا (الشرط الشرعي)، باعتبار أخذه شرطاً و قيدا في الأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة الا بطهور» المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم بيان ان النزاع في مقدمه الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟

و لقد ذهب بعض أعظم مشايخنا- على ما يظهر من بعض تقاريرت درسه- إلى ان الشرط (۱) الشرعي كالجزم لا يكون واجبا بالوجوب الغيري، و سماه (مقدمه داخلية)

طهارت ثوب و استقبال قبله و طهارت از حدث، که هر کدام مقدمه شرعی برای صلاة می‌باشند و نظر بر اینکه شارع مقدس با فرمایش خود (لا صلاة الا بطهور) طهارت را، مثلا شرط و قید برای صلاة قرار داده است، لذا مقدمه شرعی بنام «شرط شرعی» ایضا یاد شده است.

و آنچه که شک و تردید در آن راه ندارد این است که مقدمه عقلی مشمول بحث مقدمه واجب بوده و داخل در محوطه نزاع مقدمه واجب خواهد بود.

و اما مقدمه شرعی مورد اختلاف واقع شده است که آیا مشمول نزاع مقدمه واجب می‌باشد و یا آنکه همانند مقدمه داخلی و مقدمه وجوبی از حیثه بحث و نزاع مقدمه واجب خارج خواهد بود؟ و مرحوم مظفر بدین لحاظ مقدمه عقلی و شرعی را مطرح نموده است.

(۱). قبل از بررسی نظر و اعتقاد مرحوم محقق نائینی و مناقشه آن، که از ناحیه محقق اصفهانی (ره) ارائه شده است دو نکته را باید بطور دقیق مورد توجه قرار بدهیم:

نکته اول: این است که مقدمه به اعتبار دخول و عدم دخول آن در مأمور به به عنوان قید و یا تقید، به سه قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول: مقدمه داخلی به معنی الاخص آن است که مقدمه قیدا و تقیدا داخل در مأمور به باشد مثلا قراءه که جزء صلاة می‌باشد به عنوان «قید» داخل در حقیقت صلاة است و به

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۷

عنوان تقید ایضا داخل در حقیقت صلاة می‌باشد.

قسم دوم: مقدمه داخلی به معنی الاعم آن است که تقید به آن داخل در مأمور به می‌باشد و به عنوان قید خارج از مأمور به خواهد بود، مثلا: استقبال القبلة یکی از شرایط صلاة است که به عنوان تقید داخل در مأمور به می‌باشد به این معنی که مأمور به: صلاة

آن چنانه‌ای است که روبه‌قبله انجام شود و خود استقبال قبله خارج از مأمور به خواهد بود.

به عبارت واضح‌تر (استقبال قبله) قیدی است که کیفیت خاصی را در صلاه به وجود می‌آورد و امر شارع به صلاه با همان کیفیت، تعلق می‌گیرد و آن کیفیت داخل در مأمور به خواهد بود و خود قید خارج از مأمور به می‌باشد و این قسم دوم را به مقدمه خارجی به معنی الاعم ایضا تعبیر می‌کنند.

قسم سوم: مقدمه خارجی به معنی الاخص آن است که نه به عنوان قید و نه به عنوان تقید داخل در مأمور به نمی‌باشد، مثلاً: یکی از مقدمات صلاه، آن است که باید در مکانی انجام شود یعنی وجود صلاه توقف بر وجود مکانی از مکان‌ها دارد.

نکته دوم: فرق بین شرط و جزء در آن است که جزء قیدی آن چنانه‌ای است که خود (قید) و تقید به آن قید، هر دو داخل در مأمور به می‌باشد، و اما شرط، قید آن چنانه‌ای است که خود قید خارج از مأمور به می‌باشد و تقید به آن قید، داخل در مأمور به خواهد بود و در مورد شرط تعبیر مشهوری است بین علماء که می‌گویند:

(القید خارج و التّقیّد جزء) یعنی شرط قیدی است که خارج از مأمور به می‌باشد و تقید بشرط، جزء مأمور به خواهد بود، البته جزء تحلیلی مراد است مثلاً صلاه مقید و مشروط به طهارت است و صلاه مشروط به طهارت به دو جزء، منحل می‌شود که ذات صلاه جزء تحلیلی شماره (۱) است و تقید صلاه به طهاره، جزء تحلیلی شماره (۲) خواهد بود.

پس از بیان دو نکته مذکور می‌رویم به سراغ مذهب و نظریه مرحوم محقق نائینی، ایشان می‌فرماید: شرط شرعی همانند جزء می‌باشد و در سابق بیان شد که جزء شیء مقدمه داخلی شیء، است و مقدمه داخلی (و جزء) وجوب نفسی دارد و دوباره متّصف بوجوب مقدمه و غیری نخواهد شد و همچنین مقدمه شرعی (شرط شرعی) مقدمه داخلی به معنی الاعم نام دارد و به وجوب نفسی واجب خواهد بود به این کیفیت که بطور مسلمّ تقیّد بشرط جزء مأمور به و داخل در مأمور به می‌باشد مثلاً تقیّد صلاه به طهارت داخل در مأمور به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۸

بالمعنی الاعم)، باعتبار ان التقیّد لما كان داخلًا فی المأمور به و جزء له فهو واجب بالوجوب النفسی. و لما كان انتزاع التقیّد انما یکون من القید- ای منشأ انتزاعه هو القید- و الامر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، اذ لا- وجود للعنوان المنتزع الا- بوجود منشأ انتزاعه- فیکون الامر النفسی المتعلق بالتقیّد متعلقًا بالقید؛ و إذا كان القید واجبا نفسیا فكیف یکون مره أخرى واجبا بالوجوب الغیری؟

و لكن هذا كلام لا یستقیم عند شیخنا المحقق الاصفهانی رحمه الله؛ (۱) و قد ناقشه فی

خواهد بود و همه قبول دارند که تقیّد داخل در مأمور به می‌باشد و این تقیّد که جزء مأمور به هست، یکی شیئی انتزاعی است و منشأ انتزاع آن، همان قید است (یعنی خود طهارت) و عنوان منتزع (یعنی تقیّد) بدون منشأ انتزاع (یعنی قید- طهارت) تحقق‌پذیر نخواهد بود، بنابراین در هر جایی که عنوان منتزع محقق شود، خود منشأ انتزاع حتما در آنجا حضور خواهد داشت.

بنابراین اگر عنوان منتزع (که تقیّد به طهارت باشد) متعلق امر نفسی واقع بشود و وجوب نفسی داشته باشد، بدون شک منشأ انتزاع (که خود طهارت باشد) ایضا متعلق امر نفسی بوده و به وجوب نفسی واجب شده است و چیزی که وجوب نفسی داشته باشد دوباره به وجوب غیری واجب نخواهد شد و سرانجام با تحلیل مذکور به این نتیجه می‌رسیم که مقدمه شرعی (شرط شرعی) مانند طهارت نسبت به صلاه همانند مقدمه داخلی (مانند رکوع نسبت به صلاه) وجوب نفسی دارد و داخل در مأمور به خواهد بود، و از محل نزاع در مقدمه واجب خارج می‌باشد و تنها «مقدمه عقلی» مورد بحث در مقدمه واجب خواهد بود.

(۱). نسبت به کلام محقق نائینی مرحوم محقق اصفهانی مناقشات چندی دارد و مرحوم مظفر به قول خود (و هو علی حقّ فی

مناقشات) مناقشات ایشان را مورد تأیید و تصویب خود قرار می‌دهد و دو تا از مناقشات را ذکر می‌فرماید.

اما (اولا) مناقشه اول این است که دخول شرط و قید (یعنی طهارت) در مأمور به (یعنی صلاة) از دو صورت خارج نخواهد بود. صورت اول: این است که دخول طهارت در صلاة به این معنی است که طهارت در اصل غرض متعلق به صلاة، دخیل است یعنی مصلحت مورد نظر هم به صلاة و هم به طهارت مترتب می‌گردد، به عبارت دیگر مصلحت و غرض مولی به دو چیز تعلق گرفته است، یکی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۹

صلاة، دیگری طهارت، بنابراین تنها صلاة نمی‌تواند محصل عرض و مصلحت باشد بلکه طهارت قسمت مهم غرض و مصلحت را تأمین خواهد کرد و اگر منظور محقق نائینی از دخول شرط در مأمور به همین صورت اول باشد درست است که شرط و تقید به آن داخل در مأمور به می‌باشد چه آنکه حسب فرض، صلاة مع الطهارة وافی برای تحصیل غرض و مصلحت می‌باشد و صلاة به تنهایی نمی‌تواند محصل غرض باشد بنابراین طهارت جزء مأمور به و جزء صلاة خواهد بود و همانند صلاة و جوب نفسی دارد و امر نفسی به آن تعلق می‌گیرد و دوباره به وجوب غیری واجب نخواهد شد و لکن اشکال مهمی که پیش می‌آید این است که شرط از شرطیت خارج شده، و تبدیل به «جزء» خواهد شد، یعنی بنا بر صورت اول طهارت که شرط صلاة بود جزء صلاة می‌شود و فرقی بین طهارت و رکوع نسبت به صلاة باقی نمی‌ماند و باید طهارت را همانند رکوع از مقدمات داخلی به معنی الاخص بدانیم نه از مقدمات داخلی به معنی الاعم، بنابراین اگر شرط، داخل در حقیقت مأمور به باشد بین اجزاء و شرایط فرقی وجود نداشته باشد. و حال آنکه فرق بین اجزاء و شرایط از آفتاب مشهورتر است و نظر بر اینکه فرق بین اجزاء و شرایط از واضحات است، لذا دخول شرط را در مأمور به به کیفیت صورت اول که بیان شد قابل قبول نمی‌باشد، بنابراین «شرط شرعی» وجوب نفسی ندارد و بلکه همانند «شرط عقلی» وجوب تبعی و مقدمی باید داشته باشد، و لذا «مقدمه شرعی» همانند «مقدمه عقلی» داخل در بحث مقدمه واجب خواهد بود.

و امّا صورت دوم آن است که دخول شرط (یعنی طهارت) در مأمور به (یعنی صلاة) به این معنی است که تنها در فعلی شدن غرض، دخالت دارد، یعنی مصلحت و غرض، متعلق به ذات صلاة است و «طهارت» مورد تعلق غرض و مصلحت نمی‌باشد بلکه طهارت در فعلی شدن غرض مؤثر است، به عبارت دیگر تحصیل غرض و مصلحت به توسط مأمور به (یعنی صلاة)، مشروط به طهارت است که در این صورت تقید به طهارت داخل در مأمور به است و خود قید (یعنی طهارت) خارج خواهد بود و امر نفسی تنها (صلاة) را واجب می‌نماید چه آنکه تنها (صلاة) ذی مصلحت است و متعلق غرض می‌باشد و طهارت با امر نفسی واجب نمی‌شود و لذا طهارت با امر تبعی و مقدمی باید واجب بشود.

و فرق بین «شرط شرعی» و «شرط عقلی» وجود ندارد و هر دو در محل نزاع بحث مقدمه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۰

مجلس بحثه بمناقشات مفیده. و هو علی حق فی مناقشات:

اما (اولا) فلان هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به؛ لا يخلو اما ان يكون دخيلا في اصل الغرض من المأمور به؛ و اما ان يكون دخيلا في فعلية الغرض منه؛ و لا ثالث لهما.

فان كان من قبيل (الاول) فيجب ان يكون مأمورا به بالامر النفسی، و لكن بمعنى ان متعلق الامر لا بد ان يكون الخاص بما هو خاص و هو المركب من المقيد و القيد فيكون القيد و المقيد معا داخلين. و السر في ذلك واضح، لان الغرض يدعو بالاصالة إلى ارادة ما هو واف بالغرض و ما يفى بالغرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص أي المركب من المقيد و القيد، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به، لان المفروض ان ذات المأمور به ذی الخصوصية ليس وحده دخيلا في

الغرض. و علی هذا فیکون هذا القید جزءا من المأمور به کسائر أجزائه الاخری، و لا- فرق بین جزء و جزء فی کونه من جمله المقدمات الداخلیة، فتسمیة مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلیة بالمعنی الاعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلیة بقول مطلق، (۱) كما لا وجه لتسميته بالشرط.

و ان كان من قبیل (الثانی) فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعیا او عقلیا و مثل هذا لا یعقل ان یدخل فی حیز الامر النفسی، لان الغرض - كما قلنا- لا یدعو بالاصالة الا إلى ارادة ذات ما یفی بالغرض و یقوم به فی الخارج، و اما ما له دخل فی تأثیر السبب أی فی فعلیة الغرض فلا یدعو الیه الغرض فی عرض ذات السبب، بل الذی یدعو إلى ایجاد شرط التأثير لا بد ان یکون غرضا تبعیا یتبع الغرض الاصلی و ینتهی الیه.

و لا- فرق بین الشرط الشرعی و غیره فی ذلك، و انما الفرق ان الشرط الشرعی لما كان لا یعلم دخله فی فعلیة الغرض الا من قبل المولی كالطهارة و الاستقبال و نحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا- بد ان ینبه المولی علی اعتباره و لو بأن یأمر به، اما بالامر المتعلق بالمأمور به أی يأخذه قیدا فیة كأن یقول مثلا صل عن طهارة، او بأمر مستقل كأن یقول

واجب، داخل می باشند. (۱). «بقول مطلق» یعنی مقدمه داخلی به معنی الاخص.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۱

مثلا: تظهر للصلاة. و علی جمیع الاحوال لا تكون الارادة المتعلقة به فی عرض ارادة ذات السبب حتی یکون مأمورا به بالامر النفسی، بل الارادة فیة تبعیة و کذا الامر به.

فان قلت- علی هذا (۱)- یلزم سقوط الامر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت من لوازم (۲) الاشتراط عدم سقوط الامر بالسبب بفعله من دون شرطه، و الا كان الاشتراط لغو او عبثا. و اما (ثانیا) فلو سلمنا دخول التقييد (۳) فی الواجب علی وجه یکون جزءا منه فان

(۱). خلاصه اشکال این است که اگر طهارت، متعلق مصلحت و غرض نباشد و امر نفسی آن را شامل نگردد و مصلحت و غرض منحصر به صلاة باشد لازمه این سخن، این است که با انجام صلاة بدون طهارت، باید امر نفسی (صل) ساقط شود و حال آنکه ساقط نمی شود.

(۲). جواب اشکال مذکور این است که ما گفتیم تنها صلاة ذی مصلحت متعلق غرض و مأمور به بامر نفسی می باشد و در عین حال مشروط به طهارت خواهد بود، بنابراین اتیان صلاة زمانی باعث سقوط امر می گردد که با طهارت انجام شود و الا اگر با طهارت انجام نشود لازمه تخلف از شرط، عدم سقوط امر خواهد بود.

(۳). مناقشه دوم بر کلام نائینی (ره) از این قرار است، او فرمودند که مثلا طهارت قید و شرط صلاة است و این طهارت یک کیفیت خاصی را در صلاة به وجود می آورد که به «تقیید» تعبیر می شود و آن کیفیت و تقیید داخل در صلاة و جزء صلاة است و خود طهارت که منشأ ایجاد تقیید و کیفیت هست ایضا داخل در صلاة و جزء صلاة می باشد.

به مرحوم نائینی می گوئیم سخن شما را تا اینجا که تقیید داخل در صلاة است قبول داریم ولی اینکه خود طهارت داخل در صلاة و جزء صلاة باشد قبول نداریم چه آنکه طهارت منشأ تقیید و مقدمه برای تقیید می باشد و «مقدمه جزء» نمی تواند «جزء» باشد مثلا یکی از اجزای صلاة سجده است و این سجده مقدمه ای دارد که فرود آمدن به زمین باشد که بدون فرود آمدن به زمین، سجده محقق نمی شود، هیچ کسی نگفته است که فرود آمدن به زمین داخل در صلاة و جزء صلاة می باشد، بنابراین با آنکه طهارت مقدمه و سرمنشأ ایجاد تقیید و آن کیفیت خاص می باشد در عین حال جزء صلاة و مقدمه داخلی صلاة، نخواهد بود، نتیجه این می شود که

سخن مرحوم نائینی مبنی بر اینکه «شرط شرعی» داخل در مأمور به است و به وجوب نفسی واجب می‌باشد اساس و پایه‌ای ندارد و سرانجام مقدمه و شرط شرعی همانند

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۲

هذا لا یوجب ان یکون نفس القید و الشرط الذی هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقیید مقدمه داخلیه، بل هو مقدمه خارجیه، فان وجود الطهاره- مثلا- یوجب حصول تقیید الصلاة بها، فتكون مقدمه خارجیه للتقیید الذی هو جزء حسب الفرض. و هذا یشبه المقدمات الخارجیه لنفس اجزاء المأمور به الخارجیه، فکما ان مقدمه الجزء لیست بجزء فکذلک مقدمه التقیید لیست جزءا. و الحاصل انه لما فرضتم فی الشرط ان التقیید داخل و هو جزء تحلیلی فقد فرضتم معه ان القید خارج، فکیف تفرضونه مره اخرى انه داخل فی المأمور به المتعلق بالمقید.

۷- الشرط المتأخر

لا شک فی ان من الشروط الشرعیه (۱) ما هو متقدم فی وجوده زمانا علی

مقدمه و شرط عقلی داخل در نزاع مقدمه واجب خواهد بود.

(۱). بعضی از شروط شرعی، در وجود خود از نظر زمان، بر مشروط تقدّم دارد مانند طهارت که نفس عمل وضو و غسل و تیمّم مقدمه برای صلاة است و باید مقدّم بر صلاة باشد.

بعضی از شروط شرعی از نظر زمان، مقارن با مشروط است مانند: استقبال قبله و طهارت لباس و ستر عورت که مقدمه برای صلاة می‌باشند و باید مقارن و هم‌زمان با صلاة باشند.

این دو نوع از شروط شرعی جای خلاف و نزاع نمی‌باشند.

قسم سوّم از شروط شرعی، شروطی هستند که از نظر زمان متأخّر از مشروط می‌باشند که به (شرط متأخّر) عنوان شده است مانند: اشتراط صوم نهار، بغسل متأخّر یعنی غسل در شب که به فتوای بعضی از فقها روزه روز ماه رمضان بر زنی که مبتلا به استحاضه کثیره است، واجب است و صحّت آن مشروط به شرط متأخّر است که غسل در شب آینده باشد و همچنین بیع فضولی مشروط به شرط متأخّر است که اجازه بعدی مالک باشد.

و این قسم سوّم (یعنی شرط متأخّر) مورد نزاع واقع شده است که آیا چنین شرطی که در وجود خود، از نظر زمان متأخّر از مشروط باشد، امکان دارد یا غیر ممکن خواهد بود؟

و انگیزه نزاع و خلاف آن است که شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه نموده‌اند و بطور مسلّم در شرط عقلی تأخّر مقدمه از ذی المقدمه محال است چه آنکه شرط و مقدمه در جایی مطرح است که تأثیر و تأثر در کار باشد، به عبارت دیگر شرط و مقدمه عقلی مربوط به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۳

المشروط كالوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة و نحوها، بناء علی ان الشرط نفس الافعال لا اثرها الباقی إلى حین الصلاة. (۱) و منها ما هو مقارن للمشروط فی وجوده زمانا كالاستقبال و طهاره اللباس للصلاة.

و انما وقع الشک فی (الشرط المتأخر). أي انه هل یمکن ان یکون الشرط الشرعی متأخرا فی وجوده زمانا عن المشروط او لا یمکن؟ و من قال بعدم امکانه قاس الشرط الشرعی علی الشرط العقلی، فان المقدمه العقلیه یمتثل فیها أن تكون متأخره عن ذی المقدمه، لأنه لا یوجد الشیء الا بعد فرض وجود علتة التامه المشتمله علی کل ما له دخل فی وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون

تکویّیات است و به آنجا که تأثیر و تأثر و علت و معلول در میان باشد و شرط متأخر در شروط عقلیه اگر از امکان برخوردار باشد معنایش آن است که وجود معلول پیش از وجود علت امکان داشته باشد و وجود معلول پیش از وجود علت بدون شک محال خواهد بود، کسانی که شرط متأخر را در شروط عقلیه غیر ممکن دانسته‌اند بدین لحاظ است که شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه نموده‌اند و چنین پنداشته‌اند که تأخر شرط شرعی همانند تأخر شرط عقلی محال و غیر ممکن می‌باشد و لذا شروط متأخری که در شریعت اسلام وارد شده است را تأویل برده‌اند.

علی ای حال علماء بخاطر انگیزه مذکور، در مورد شرط متأخر شرعی اختلاف نموده‌اند، بعضی‌ها شرط متأخر را ممکن دانسته‌اند و بعضی‌ها آن را محال پنداشته‌اند.

مرحوم مظفر از ناحیه بعضی از مشایخ عظام خود (مرحوم محقق اصفهانی) راه حل برای شرط متأخر شرعی بیان می‌فرماید و سرانجام ثابت می‌نماید که شرط متأخر محذوریتی ندارد و حساب آن جدای از حساب شرط عقلی بوده و امکان‌پذیر خواهد بود.

(۱). در مورد شرط بودن طهارت (وضو و غسل و تیمم) برای عبادت بین علماء نزاع شده است که آیا شرط عبادت همان نفس عمل وضو و غسل و تیمم است و یا آنکه شرط عبادت، همان اثر معنوی و حالت روانی است که از عمل وضو و غسل و تیمم حاصل می‌گردد اگر شرط عبادت، نفس عمل باشد طهارت شرط متقدم می‌باشد و اگر شرط عبادت همان اثر معنوی و حالت روانی باشد، طهارت شرط مقارن خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۴

علته التامة. و إذا وجد الشيء فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

و منشأ هذا الشك و البحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، و ذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار (۱) السابق على الليل. و من هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة. (۲)

و لأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلية اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا، فبعضهم ذهب إلى امکان الشرط المتأخر (۳) في

(۱). زنی که مبتلا به استحاضه کثیره می‌باشد در ایام ماه رمضان شبانه باید غسل نماید بعضی از علماء غسل شبانه را شرط روزه فردای آن شب می‌دانند و بعضی از علماء غسل شبانه را شرط برای روزه روز گذشته می‌دانند که در این صورت غسل شبانه شرط متأخر خواهد بود و بدین لحاظ مرحوم مظفر (عند بعضهم) فرموده است.

(۲). در بیع فضولی اگر اجازة مالک بعد از وقوع بیع حاصل شود بعضی‌ها اجازة مالک را کاشف می‌دانند و بعضی‌ها آن را ناقل می‌شناسند، کاشف به این معنی است که اجازة مالک از صحّت بیع و از جعل ملکیت برای خریدار در زمان وقوع بیع، کشف می‌نماید و معنای ناقل بودن این است که پس از تحقق اجازة مالک مبیع به خریدار منتقل می‌شود و ملکیت برای خریدار پس از اجازة، جعل خواهد شد.

بنابراین اجازة مالک زمانی می‌تواند شرط متأخر برای جعل ملکیت باشد که کاشف باشد و اگر ناقل باشد شرط متأخر نبوده و بلکه شرط مقارن خواهد بود.

(۳). بهترین توجیه را که بعضی از اعظام در مورد امکان شرط متأخر ارائه نموده است از این قرار می‌باشد که شرط متأخر گاهی مربوط به مأمور به و متعلق حکم می‌باشد و گاهی مربوط به خود حکم خواهد بود.

(و امّا فی شرط المأمور به) شرط متأخر تنها چیزی را که به اثبات می‌رساند و کشف می‌نماید این است که مطلوب مولی تنها حصّه‌ای خاصّ از مأمور به می‌باشد مثلاً در مثال صوم مستحاضه مأمور به (صوم) می‌باشد و یک حصّه آن (صوم بدون غسل در لیل) می‌باشد و حصّه دیگر آن، صومی است که به دنبال آن در لیل غسل انجام شود، و شرط متأخر (یعنی غسل در لیل) هیچ‌گونه تأثیری نسبت به مأمور به ندارد تا تأخیر مؤثر از اثر، لازم شود بلکه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۵

الشرعیات و بعضهم ذهب إلى استحالة قياسا على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا، و الذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأویلات كثيرة يطول شرحها.

و أحسن ما قيل في توجيه امكان الشرط المتأخر في الشرعیات ما عن بعض مشايخنا الاعظم قدّس سرّه في بعض تقریرات درسه. و خلاصته: ان الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، و اخرى في شرط الحكم سواء كان تكلیفيا أم وضعيا.

اما في (شرط المأمور به) فان مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لانه ليس معناه الا أخذه قيدا في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة. و كما يجوز ذلك في الامر السابق و المقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق. (۱) نعم إذا رجع الشرط (۲) الشرعی إلى شرط واقعی كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعی بلا فرق.

و سرّ ذلك ان المطلوب (۳) لما كان هو الحصّة الخاصة من طبعی المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبة. و لا

کاشف از آن است که مطلوب مولی حصّه‌ای خاص از طبیعت مأمور به خواهد بود، یعنی مطلوب مولی (صومی) است که به دنبال آن غسل در لیل انجام شود، بنابراین اخذ شرط متأخر شرعی، در مأمور به محذوریتی ندارد.

(۱). مرجع (هی) «الخصیة الخاصّة» می‌باشد، «امر السّابق» یعنی شرط متقدّم، و «المقارن» یعنی شرط مقارن، «اللاحق» یعنی شرط متأخر.

(۲). این عبارت تا جمله «بلا فرق»، یک مطلب پراگماتیستی را بیان می‌نماید: که اگر شرط متأخر (یعنی غسل در لیل) رافع حدث اکبر، از مستحاضه بشود استحاله لازم می‌آید و شرط متأخر محال می‌شود بخاطر آنکه مؤثر متأخر از اثر خواهد بود و این محال می‌باشد و لکن ما نمی‌گوییم که «غسل در شب» رافع حدث در روز سابق می‌باشد و گفتیم که شرط متأخر هیچ‌گونه اثری در مشروط ندارد و تنها کشف می‌کند که مطلوب مولی «حصّه خاصّ» است.

(۳). این عبارت مربوط می‌شود به عبارت قبل از (نعم إذا رجع الشرط ...) و مشار الیه (ذلک) (عدم وجود مانع در شرط متأخر و جایز بودن شرط متأخر همانند شرط متقدّم و مقارن) می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۶

محذور في ذلك انما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدّم. (۱)

و اما في (شرط الحكم) سواء كان الحكم تكلیفيا ام وضعيا، (۲) فان الشرط فيه

(۱). یعنی شرط متأخر زمانی محذوریّت دارد که نسبت به مشروط متقدّم خود تأثیر داشته باشد، مثلاً: غسل شبانه شرط متأخر است و (صوم فی یوم السابق) مشروط و مأمور به متقدّم می‌باشد اگر غسل شبانه نسبت به صوم فی یوم السابق مؤثر باشد یعنی رفع حدث از آن (صوم) بنماید در این صورت محذوریّت تقدّم اثر بر مؤثر لازم می‌آید و اما اگر قائل شویم که غسل شبانه تأثیری ندارد و تنها

کاشف از آن است که مطلوب مولی (صوم) مع الغسل فی اللیل، می‌باشد در این صورت محذوریتی لازم نخواهد آمد.

(۲). توجیه بعضی از اعاظم در موردی که شرط متأخر مربوط به حکم تکلیفی و یا حکم وضعی باشد از این قرار است که وجود و حصول ذهنی برای شرط متأخر در مقابل جعل حکم، فرض می‌شود، مثلاً- در مورد حکم وضعی آقای عمرو کتاب زید را با بیع فضولی به آقای بکر فروخته است، جعل ملکیت برای بکر مشروط است و اجازه زید که بعد از ده روز حاصل می‌گردد، شرط متأخر می‌باشد و شرط متأخر (یعنی اجازه مالک) دو تا وجود دارد:

۱- وجود واقعی و خارجی که بعد از ده روز محقق می‌شود.

۲- وجود ذهنی و فرضی.

اجازه مالک از نظر وجود واقعی و خارجی متأخر از مشروط است، ولی با وجود فرضی و ذهنی خود، مقارن با مشروط می‌باشد، به این معنی که در حین وقوع بیع فضولی، شارع حصول و تحقق اجازه را فرض نموده است و هم‌زمان با وجود فرضی اجازه «ملکیت» را برای بکر (خریدار) جعل و انشاء نموده است، بنابراین اجازه مالک با وجود فرضی خود مقارن با مشروط (جعل ملکیت) می‌باشد و به این کیفیت ثابت می‌شود که شرط متأخر در مورد حکم، ایضا محذوریتی ندارد، منتهی فعلیت حکم تا زمان تحقق شرط متأخر، مراعا و معلق می‌باشد، به این معنی که ملکیت بکر (خریدار) از زمان وقوع بیع حاصل می‌شود و فعلیت پیدا می‌کند، منتهی فعلیت آن مراعا و وابسته به تحقق اجازه مالک است، یعنی با تحقق اجازه مالک کشف می‌شود که ملکیت خریدار، از زمان وقوع بیع فعلیت داشته و حاصل بوده است نه آنکه بعد از اجازه مالک، ملکیت خریدار فعلیت پیدا کند و حاصل بشود، چنانچه در واجب مرکب مانند (صلاة) که وجوب تکبیره الاحرام مشروط به تحقق تشهد و سلام می‌باشد و وجوب تکبیره الاحرام در حین انجام آن، فعلیت دارد، منتهی فعلیت آن مراعی و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۷

معناه أخذ مفروض الوجود و الحصول فی مقام جعل الحکم و انشاءه، و کونه مفروض الوجود لا یفرق فیه بین ان یکون متقدما او مقارنا او متأخرا، کأن يجعل الحکم فی الشرط المتأخر علی الموضوع المقید بقید أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع. و یتقرب ذلک إلى الذهن بقیاسه علی الواجب المركب التدریجی الحصول فان التکلیف فی فعلیته فی الجزء الاول و ما بعده یتقی مراعی إلى ان یحصل الجزء الاخیر من المركب، و قد بقیت (۱)- إلى حین حصول کمال الاجزاء- شرائط التکلیف من الحیاة و القدرة و نحوهما.

و هكذا یفرض الحال فیما نحن فیه، فان الحکم فی الشرط المتأخر یتقی فی فعلیته مراعی إلى ان یحصل الشرط الذی أخذ مفروض الحصول، فکما أن الجزء الاول من المركب التدریجی الواجب فی فرض حصول جمیع الاجزاء یکون واجبا و فعلی الوجوب من اول الامر لا أن فعلیته تكون بعد حصول جمیع الاجزاء، و کذا باقی الاجزاء لا تكون فعلیته بعد حصول الجزء الاخیر بل حین حصولها و لكن فی فرض حصول الجمیع، فکذلک ما نحن فیه یکون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلی الوجوب من اول الامر فی فرض حصول الشرط فی ظرفه لا ان فعلیته تكون متأخرة حین الشرط.

هذا خلاصه رأی شیخنا المعظم، و لا یخلو عن مناقشه، و البحث عن الموضوع بأوسع مما ذکرنا لا یسعه هذا المختصر.

وابسته به انجام تشهد و سلام می‌باشد و تکبیره الاحرام به عنوان واجب انجام می‌شود منتهی با فرض حصول و اتیان بقیه اجزاء، و با انجام جزء اخیر کشف می‌شود که وجوب جزء اول (یعنی تکبیره الاحرام) در زمان انجام آن، فعلیت داشته است نه آنکه وجوب جزء اول پس از انجام جزء اخیر فعلیت پیدا کند.

بنابراین شرط متأخر محذوریتی بار نمی‌آورد، این بود خلاصه نظر مرحوم محقق اصفهانی، گرچه توجیه محقق اصفهانی خالی از

مناقشه نمی‌باشد و این مختصر گنجایش بحث بیشتر در این زمینه را ندارد.

(۱). فاعل (بقیت) «شرايط التکلیف» است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۸

۸- المقدمات المفوتة

ورد فی الشریعة المطهرة (۱) وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذیها فی الموقنات

(۱). مقدمه مفوته تنها در واجب موقت مطرح می‌باشد (واجب موقت آن است که وقت مخصوص در آن اعتبار شده باشد) و در شریعت مقدّس اسلام مقدمات مفوته فراوان به چشم می‌خورد و مقدمه مفوته پیش از فرارسیدن زمان ذی المقدمه، واجب خواهد بود که با ترک آن ذی المقدمه ایضا ترک خواهد شد و نظر بر اینکه ترک مقدمه مفوته باعث ترک ذی المقدمه می‌شود لذا نام (مفوته) را به خود اختصاص داده است و مرحوم مظفر سه مورد از مقدمات مفوته را ذکر نموده است.

۱- مثلا- زمان حج روز عرفه است و مقدمات حج از قبیل طی مسافت و تهیه مقدمات سفر و ... پیش از فرارسیدن موسم واجب می‌باشند.

۲- زمان صوم از طلوع فجر به بعد می‌باشد و قبل از طلوع فجر غسل جنابت و حیض بر شخص جنب و حیض واجب می‌باشد.

۳- اگر مکلف علم پیدا کند که بعد از دخول وقت صلاة به جهت غسل و یا وضو به آب دسترسی نخواهد داشت بنا بر قول بعضی از فقها وضو و غسل پیش از دخول وقت صلاة، واجب می‌باشد.

مورد چهارم را ما اضافه می‌نماییم، مثلا: اگر مکلف احکام حج را یاد نداشته باشد پیش از فرارسیدن موسم حج تعلم احکام واجب می‌باشد.

در مورد مقدمات مفوته دو تا مطلب (که مرحوم مظفر به حکمین العقلین الواضحين) تعبیر فرموده است از نظر عقل و شرع مورد قبول بوده و مسلم و قطعی خواهد بود.

یکی اینکه اتیان مقدمه مفوته از نظر عقل و شرع لازم و واجب است چه آنکه ترک آن باعث تفویت واجب می‌شود.

دیگر اینکه ترک کننده مقدمه مفوته مستحق عقاب خواهد بود، البته استحقاق عقاب بخاطر ترک واجب است نه بخاطر ترک خود مقدمه و دو مطلب مذکور از دو جهت قابل اشکال می‌باشد.

جهت اول: این است که مقدمه تابع ذی المقدمه است و مخصوصا اگر تبعیت را به معنای معلول بودن تابع، و علت بودن متبوع، تفسیر نماییم، چگونه ممکن است که مقدمه پیش از زمان ذی المقدمه واجب باشد و چگونه وجوب تابع پیش از زمان وجوب متبوع قابل تصور و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۹

کو جوب قطع المسافه للحج قبل حلول أيامه. و وجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، و وجوب الوضوء او الغسل - علی قول- قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها ... و هكذا.

و تسمى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار ان ترکها موجب لتفويت الواجب فی وقته كما تقدم.

و نحن نقول: لو لم يحکم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحکم بلزوم الاتیان بها، لان ترکها موجب لتفويت الواجب فی ظرفه، و يحکم ایضا بان التارک لها يستحق العقاب علی الواجب فی ظرفه بسبب ترکها.

و لأول وهلة يبدو أن هذين الحکمین العقلین الواضحين لا ينطبقان علی القواعد العقلية البديهية فی الباب من جهتين.

اما (اولاً) فلأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها، علی ای نحو فرض من انحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته علی ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب التابع فی زمان سابق علی زمان فرض الوجوب المتبوع؟

فرض خواهد بود؟

جهت دوّم: این است که مثلاً آقای مستطیع مقدمات حج را ترک می‌نماید و سرانجام قدرت انجام حج از او سلب می‌گردد، چرا باید عقاب شود؟ در صورتی که او تنها مقدمه را ترک کرده و ترک مقدمه به طور مسلم عقاب ندارد و در زمان ترک مقدمه حج بر او واجب نبوده است و در زمانی که حج واجب شده او قدرت بر انجام نداشته و قاعدتاً بخاطر نداشتن قدرت باید تکلیف از او ساقط شود و چگونه می‌توان تارک مقدمه را مستحق عقاب دانست در صورتی که واجبی را ترک نکرده است؟
مرحوم مظفر جهت رفع اشکال مذکور که از دو جهت مطرح بود، سه تا راه حل بیان می‌فرماید.

راه حل اول: از ناحیه مرحوم صاحب فصول می‌باشد و راه حل دوّم از جانب مرحوم شیخ انصاری ارائه شده است و راه حل سوّم را از بعضی از علماء نقل می‌نماید و هر سه تا راه حل را مردود می‌شناسد و راه حل چهارمی از استاد خود مرحوم محقق اصفهانی نقل می‌نماید و آن را راه حل واقعی می‌شناسد و مورد تأیید قرار می‌دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۰

و اما (ثانیا) فلأنه كيف يستحق العقاب علی ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلا. و اما فی ظرفه فینبغی ان یسقط وجوبه لعدم القدرة علیه بترك مقدمته و القدرة شرط عقلی فی الوجوب.

و لأجل التوفيق بین هاتيك البديهيات العقلية التي یبدو كأنها متعارضة- و ان كان يستحيل التعارض فی الاحكام العقلية و بديهيات العقل- حاول جماعة من اعلام الاصولیین المتأخرین تصحیح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب (۱) عن زمان الواجب و تقدمه علیه، اما فی خصوص الموققات او فی مطلق الواجبات، (۲) علی اختلاف المسالك. و بذلك یحصل لهم التوفيق بین تلکم الاحكام العقلية، لانه حينما يفرض تقدم وجوب ذی المقدمه علی زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل وقت الواجب،

(۱). حاول یعنی دقت نظر بکار بردند. جماعتی از متأخرین علماء علم اصول، جهت تصحیح مقدمه مفوّته و رفع اشکال از آن، بین زمان وجوب و زمان واجب تفکیک نمودند و زمان وجوب را به جلو آوردند.

به عبارت دیگر زمان وجوب را به حدی (کش) دادند که مقدمه و زمان مقدمه را فرا بگیرد، مثلاً: در مورد حج قائل شدند که یوم عرفه زمان برای خود واجب است و اما زمان وجوب حج قبل از زمان واجب می‌باشد یعنی به محض حصول استطاعت، حج بر ذمه مستطیع واجب می‌شود و لکن زمان خود واجب یوم عرفه خواهد بود.

بنابراین وجوب مقدمات حج، سابق بر زمان حج است نه سابق بر وجوب حج.

بالاخره اشکال مذکور رفع خواهد شد، یعنی وجوب مقدمه بعد از وجوب ذی المقدمه می‌باشد و استحقاق عقاب برای تارک المقدمه علی القاعده خواهد بود چه آنکه در حین ترک مقدمه وجوب ذی المقدمه فعلیت داشته است همین مطلب را «یعنی جدا کردن زمان وجوب را از زمان واجب و به جلو انداختن زمان وجوب را از زمان واجب» از راه‌های مختلفی ثابت نموده‌اند، مثلاً مرحوم صاحب فصول از طریق واجب معلق مطلب مزبور را ثابت کرده و شیخ انصاری (ره) از طریق دیگری و بعضی از علماء از طریق سوّمی که بحث مفصل در این زمینه خواهد آمد.

(۲). راه حلّی که صاحب فصول ارائه می‌نماید مربوط به خصوص واجبات موقت است و اما راه حلّی که شیخ انصاری ارائه می‌نماید مربوط به مطلق واجبات می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۱

و كان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لان وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمة.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب و بأى مناط؟ فهذا ما اختلفت فيه الانظار و المحاولات.

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة- فيما يبدو- صاحب الفصول (۱) الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقه (الواجب المتعلق) الذي اخترعه كما اشرنا اليه فى الجزء الاول ص ۱۴۳ و ذلك فى خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت فى الموقتات

(۱). ما حصل فرمایش صاحب فصول (ره) در رابطه با حل اشکال مقدمه مفوته و تصحیح آن از قرار ذیل می باشد که واجبات موقت یا منجز می باشد و یا معلق.

منجز آن است که زمان وجوب با زمان واجب یکی باشد، مثلا زمان وجوب صلاة ظهر، زوال شمس است، چنانچه زمان خود صلاة ظهر ايضا زوال شمس می باشد که به محض زوال شمس واجب که صلاة باشد فعلیت پیدا می کند و وجوب آن ايضا فعلی می شود. واجب معلق آن است که زمان وجوب قبل از زمان واجب باشد مثلا زمان حج که واجب است يوم العرفه می باشد و زمان وجوب قبل از يوم العرفه می باشد، یعنی با حصول استطاعت وجوب حج فعلیت پیدا می کند منتهی فعلیت آن معلق است تا زمانی که موسم حج فرارسد، به عبارت دیگر وقت و زمان در واجب موقت، قید و شرط برای واجب می باشد نه برای وجوب به این معنی، آنچه که وابسته و معلق به حضور زمان می باشد واجب و خود عمل است و اما تحقق وجوب وابستگی به زمان و حضور وقت نخواهد داشت، بنابراین وجوب حج پیش از موسم محقق بوده و موسم شرط و قید برای اعمال حج است نه برای وجوب حج، و لذا مقدمات حج پس از تحقق وجوب حج انجام می گیرد.

و همچنین در مثال (صوم) وجوب صوم پیش از طلوع فجر محقق بوده و وجوب غسل قبل از طلوع فجر، سابق بر وجوب صوم نبوده و بلکه لا حق بر وجوب صوم است و طلوع فجر، زمان خود عمل و خود واجب می باشد نه زمان وجوب. کوتاه سخن مرحوم صاحب فصول از طریق واجب معلق ثابت نموده که در مقدمات مفوته وجوب ذی المقدمه سابق بر وجوب مقدمه خواهد بود و اشکال مذکور خودبخود رفع خواهد گردید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۲

وقت للواجب فقط لا للوجوب، أى ان الوقت ليس شرطا و قيدا للوجوب بل هو قيد للواجب. فالوجوب- على هذا الفرض- متقدم على الوقت و لكن الواجب معلق على حضور وقته. و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو ان التوقف فى المشروط للوجوب و فى المعلق للفعل. و عليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذیها.

و لكن نقول: على تقدير امکان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب (۱) فان فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل و نفس ثبوت وجوب المقدمة المفوته قبل زمان وجوب ذیها لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق لان الطريق فى تصحيح وجوب المقدمة المفوته لا ينحصر فيه كما سيأتى بيان الطريق الصحيح.

و المحاولة الثائتة- ما نسب إلى الشيخ الانصارى (۲) من رجوع القيد فى جميع

(۱). مرحوم مظفر در مقام ردّ نظریه صاحب فصول می فرماید اولاً: تفکیک بین زمان وجوب و زمان واجب و مقدم بودن زمان وجوب بر زمان واجب غیر ممکن است و ثانیاً: برفرض که تفکیک مذکور و تقدم زمان وجوب بر زمان واجب از امکان برخوردار باشد، ولی اینکه زمان، قید برای واجب و اصل عمل باشد نه برای وجوب، نیاز و احتیاج به دلیل دارد و التزام به واجب معلق، بدون دلیل امکان پذیر نمی باشد و تنها تصحیح و توجیه مقدمه مفوته نمی تواند دلیل باشد چه آنکه راه حلّ دیگری برای توجیه و تصحیح

مقدمه مفوته، موجود خواهد بود.

(۲). راه حلّ دوم که به شیخ انصاری (ره) نسبت داده شده است این است که در همه واجبات چه موقت و چه غیر موقت، قید و شرط به مفاد ماده مربوط می‌شود نه به هیئت، مثلاً- (حجّ) صیغه امر است مفاد هیئت آن وجوب است، چه آنکه در باب اوامر خواندیم که هیئت صیغه امر دلالت بر وجوب دارد، بنابراین وجوب، مدلول و مفاد هیئت است و واجب مفاد و مدلول ماده خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: تمامی شروط و قیود چه وقت باشد و یا غیر وقت به مفاد ماده که واجب باشد مربوط می‌شود، مثلاً اذا زالت الشمس فصلّ، زوال شمس یکی از قیود زمانی می‌باشد و قید برای خود صلاة است نه قید برای وجوب آن.

و همچنین استطاعت که قید غیر زمانی است مربوط به خود حج است نه مربوط به وجوب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۳

شرائط الوجوب إلى المادة و ان اشتهر القول برجوعها إلى الهيئته، سواء كان الشرط هو الوقت او غيره كالاستطاعة للحج و القدرة و البلوغ و العقل و نحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف. و معنى ذلك ان الوجوب الذى هو مدلول الهيئته فى جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط ابداء، و كل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع فى الحقيقة إلى الواجب الذى هو مدلول المادة، غاية الامر ان بعض القيود مأخوذة فى

آن و همچنین قدرت و بلوغ همه این‌ها شرط و قید واجب هستند نه وجوب بنابراین وجوب در همه واجبات مطلق می‌باشد و مقید به چیزی نخواهد بود و در هر موردی که توهم شود که قید به وجوب برمی‌گردد در حقیقت و واقع آن قید مربوط به واجب خواهد بود نه به وجوب و ضابطه شرط واجب آن است که تحصیل آن واجب می‌باشد.

اگر کسی اشکال نماید که بنا بر تحلیل مزبور استطاعت از شرایط واجب است و شرط واجب، واجب تحصیل می‌باشد بنابراین تحصیل استطاعت باید واجب باشد؟ در جواب می‌فرماید: غایه الامر ان بعض القيود مأخوذة فى الواجب ... یعنی قیودی که در واجب اخذ می‌شود به دو وجه می‌باشد بعضی از قیود بنحو مفروض الحصول و مفروض الوقوع اخذ می‌شود مانند استطاعت که بر فرض حصول استطاعت حج واجب خواهد شد که تحصیل این گونه قیود لازم و واجب نمی‌باشد.

و اما بعضی از قیود بنحو مفروض الحصول اخذ نمی‌شود که تحصیل آن‌ها واجب است مانند: طی مسافت و غیره.

کوتاه‌سخن: مرحوم شیخ انصاری همه قیود را به واجب ارجاع نمود و سرانجام ثابت گردید که وجوب، مقید به زمان و غیر زمان نبوده و بلکه زمان وجوب قبل از زمان واجب می‌باشد یعنی وجوب مقدمات مفوته در زمانی خواهد بود که وجوب ذی المقدمه فعلیت دارد و اشکال تقدّم وجوب مقدمه بر وجوب ذی المقدمه لازم نخواهد آمد.

چه آنکه وجوب ذی المقدمه همیشه فعلی می‌باشد و پیش از زمان واجب وجوب تحقق دارد.

مؤلف: مرحوم شیخ انصاری گرچه از نظر ظاهر واجب معلق را که صاحب فصول فرموده بود انکار می‌نماید ولی در حقیقت مفاد سخن او عین همان واجب معلق می‌شود (به تقریرات‌ها مراجعه کنید).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۴

الواجب على وجه يكون مفروض الحصول و الوقوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و مثل هذا لا يجب تحصيله و يكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب، و بعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلًا إلى الواجب لان الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

و على هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته، و شأنه فى ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لافرق

بینهما فی الموقتات بالنسبة إلى الوقت فاذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذیها. والمحاولة الثالثة - ما نسب إلى بعضهم (۱) من ان الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما فی المحاولتين الاوليتين، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر. و عليه فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظیر القول بالمعلق فیصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذیها لفعليته الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

و كل هذه المحاولات المذكورة فی كتب الاصول المطولة و فیها مناقشات و ابحاث طویله لا یسعها هذا المختصر، و مع الغض عن المناقشة فی امكانها فی أنفسها لا دلیل علیها الا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذیها، اذ كل صاحب محاولة منها یعتقد ان التخلص من اشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذیها، ینحصر فی المحاولة التي یتصورها فالدلیل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته.

و الذي اعتقده انه لا - موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذیها، (۲) فان الصحيح - كما افاده شیخنا الاصفهانی قدس سره - ان وجوب المقدمة ليس

(۱). راه حلّ سوّم آن است که برعکس راه حلّ اوّل و دوّم قید زمان مربوط به وجوب است، مثلا یوم العرفة قید و شرط وجوب حج است، منتهی شرط متأخر می باشد یعنی وجوب حج پس از حصول استطاعت فعلی می شود، منتهی شرط متأخر دارد که همان فرارسیدن موسم باشد در این صورت زمان وجوب، مقدّم بر زمان واجب است و وجوب مقدمه مفوتّه اشکالی ندارد چه آنکه در زمان وجوب مقدمه، وجوب ذی مقدمه فعلیت خواهد داشت.

(۲). مرحوم مظفر می فرماید: راه حل های ثلاثه هر کدام مناقشه ای دارد که در کتب اصولی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۵

به طور مفصل بحث شده است، راه حل های ثلاثه هیچ کدام دلیل قانع کننده ندارد و تنها به منظور تصحیح و توجیه مقدمه مفوتّه، ارائه شده است و تنها تصحیح مقدمه مفوتّه نمی تواند دلیل بر التزام به راه حل های مذکور باشد، چه آنکه برای تصحیح مقدمه مفوتّه و رفع اشکال از آن، راه حل چهارمی وجود دارد که مرحوم محقق اصفهانی فرموده است. [۸]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۵۱۵

ابراین اگر بتوانیم با راه حل چهارم اشکال (تقدم وجوب مقدمه بر زمان ذی مقدمه) را رفع نماییم، دیگر دلیلی وجود ندارد که راه حل های مذکور را بپذیریم و همه آن راه حل ها، اساس و اعتبار خود را از دست می دهند.

خلاصه فرمایش محقق اصفهانی در رابطه با رفع اشکال در مقدمه مفوتّه از این قرار است:

که سرمنشأ اشکال و شبهه این است که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی مقدمه فرض شده، در این صورت اگر وجوب مقدمه مقدم بر وجوب ذی مقدمه باشد اشکال تقدم معلول بر علت لازم می آید، ولی ما (علی رغم اینکه اذهان از فرض معلولیت وجوب مقدمه و علتیت وجوب ذی مقدمه، پر شده است) می گوئیم وجوب مقدمه «بر فرض ثبوت آن» معلول وجوب ذی مقدمه نخواهد بود، بنابراین اگر وجوب مقدمه پیش از زمان وجوب ذی مقدمه باشد، هیچ گونه اشکالی لازم نمی آید و حتی نه تنها تقدم وجوب مقدمه اشکالی ندارد، بلکه باید وجوب مقدمه مقدّم بر زمان ذی مقدمه باشد.

توضیح: علت وجوب مقدمه امر مولی می باشد نه وجوب ذی مقدمه، به این کیفیت که اولاً برای مولی شوق نسبت به صدور اعمال حج (مثلاً) از مکلف پیدا می شود و به تبع این شوق، شوق دیگری نسبت به انجام مقدمات حج در مولی به وجود می آید و به دنبال این دو تا شوق (اگر مانعی در کار نباشد) دو تا اراده حتمی در مولی به وجود می آید که یکی از آن اراده ها باعث صدور امر نسبت

به خود حج می‌شود و یکی از آن اراده‌ها، باعث صدور امر نسبت به مقدمات حج خواهد شد و نظر بر اینکه در صدور امر نسبت به خود حج که ذی المقدمه است، مانع وجود دارد (مانع این است که زمان حج فرانسیده است) لذا شوق مولی نسبت به ذی المقدمه به اراده حتمی که صدور امر باشد تبدیل نمی‌شود، ولی صدور امر نسبت به مقدمات حج مانعی ندارد چه آنکه زمان انجام مقدمات فرانسیده است و لذا شوق مولی نسبت به مقدمات به اراده حتمی تبدیل می‌شود و امر نسبت به مقدمات صادر می‌گردد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۶

معلولا لوجوب ذیها و لا مترشحا منه، فلیس هناك اشکال فی وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذیها حتی نلتجئ إلی احدى هذه المحاولات لفك الاشکال، و کل هذه الشبهة انما جاءت من هذا الفرض و هو فرض معلولیة و وجوب المقدمه لوجوب ذیها، و هو فرض لا واقع له ابداء، و ان كان هذا القول يبدو غریبا علی الاذهان المشبعة (۱) بفرض ان وجوب ذی المقدمه علة لوجوب المقدمه، بل نقول اکثر من ذلك: (۲) انه يجب فی المقدمه المفوتة ان يتقدم وجوبها علی وجوب ذیها، إذا كنا نقول بان مقدمه الواجب واجبة، و ان كان الحق - و سیأتی - عدم وجوبها مطلقا.

و لبيان عدم معلولیة وجوب المقدمه لوجوب ذیها: نذكر ان الامر - فی الحقیقة - هو فعل الامر، سواء كان الامر نفسیا ام غریبا، فالامر هو العلة الفاعلیة له دون سواه، و لكن کل امر انما یصدر عن ارادة الامر لانه فعله الاختیاری و الارادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلی فعل المأمور به، أي ان الامر لا بد ان یشتاق اولاً إلی فعل الغیر علی ان

بنابراین وجوب مقدمات معلول امر است و امر معلول شوق به مقدمه است و شوق به مقدمه از شوق به ذی المقدمه منبثق و جدا گشته است و در زمان صدور امر نسبت به مقدمه شوق به ذی المقدمه در مولی موجود است و زمانی که وقت ذی المقدمه فرا برسد شوق به ذی المقدمه تبدیل به اراده حتمی می‌شود و باعث صدور امر نسبت به ذی المقدمه خواهد شد.

بنابراین (دقت کنید، وجوب مقدمه معلول امر) خواهد بود و امر به مقدمه معلول شوق به مقدمه است و شوق به مقدمه منبثق و جدا شده‌ای از شوق به ذی المقدمه می‌باشد و در زمان وجوب مقدمه شوق به ذی المقدمه در مولی موجود است و تقدم معلول بر علت لازم نمی‌آید و تقدم وجوب مقدمه مفوت بر زمان وجوب ذی المقدمه هیچ گونه اشکال و محذوریتی را در پی نخواهد داشت. این بود خلاصه راه حل چهارم که محقق اصفهانی ارائه فرمودند.

(۱). یعنی ذهن‌های سیر شده و پر شده. الاذهان المشبعة

(۲). «ذلك» به «عدم» وجود اشکال در مقدمه مفوت اشاره می‌باشد یعنی علاوه بر اینکه وجوب مقدمه مفوت، اشکالی ندارد وجوب مقدمه مفوت باید مقدم بر وجوب ذی المقدمه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۷

یصدر من الغیر، فاذا اشتاقه لا بد ان یدعو الغیر و یدفعه و یحثه علی الفعل فیشتاق إلی الامر به. و إذا لم یحصل مانع من الامر فلا محالة یشد الشوق إلی الامر حتی یبلغ الارادة الحتمیة فیجعل الداعی فی نفس الغیر للفعل المطلوب و ذلك بتوجیه الامر نحوه.

هذا حال کل مأمور به، و من جملته (مقدمه الواجب)، فانه إذا ذهبنا إلی وجوبها من قبل المولی لا بد ان نفرض حصول الشوق اولاً فی نفس الامر إلی صدورها من المكلف، غایة الامر ان هذا الشوق تابع للشوق إلی فعل ذی المقدمه و منبثق منه، لان المختار إذا اشتاق إلی تحصیل شیء و احبه اشتاق و أحب بالتبع کل ما یتوقف علیه ذلك الشیء علی نحو الملازمة بین الشوقین. و إذا لم یکن هناك مانع من الامر بالمقدمات حصلت لدى الامر - ثانیاً - الارادة الحتمیة التي تتعلق بالامر بها فیصدر حینئذ الامر.

إذا عرفت ذلك، فانک تعرف انه إذا فرض ان المقدمه متقدمه بالوجود الزمانی علی ذیها علی وجه لا یحصل ذوها فی ظرفه و زمانه الا - إذا حصلت هی قبل حلول زمانه، كما فی امثلة المقدمات المفوتة، فانه لا شک فی ان الامر یشتاقها ان تحصل فی ذلك الزمان

المتقدم، و هذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الإرادة الحتمية بالامر، اذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، و المفروض ان وقتها قد حان فعلا فلا بد ان يأمر بها فعلا.

اما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه و الامر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا امر قبل الوقت، و ان كان الشوق إلى الامر به حاصل حينئذ و لكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

و الحاصل ان الشوق إلى ذي المقدمة و الشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، و الشوق الثاني منبعث و منبثق من الشوق الاول و لكن الشوق إلى المقدمة يؤثر اثره و يصير ارادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الامر، دون الشوق إلى ذي المقدمة لوجود المانع من الامر.

و على هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذیها و لا محذور فيه، بل هو امر لا بد منه و لا يصح أن يقع غير ذلك.

و لا تستغرب ذلك فان هذا امر مطرد حتى بالنسبة إلى افعال الانسان نفسه، فانه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعاً، و لما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زماناً على ذیها، فان الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۸

المحرکة للعضلات فيفعلها، مع ان ذي المقدمة لم يحن وقته بعد، و لم تحصل له الارادة الحتمية المحركة للعضلات و انما يمكن ان تحصل له الارادة الحتمية إذا حان وقته بعد طى المقدمات.

فارادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زماناً على ارادة ذیها، و على قياسها الارادة التشريعية، فلا بد أن تحصل للمقدمة المتقدمة زماناً قبل ان تحصل لذیها المتأخر زماناً، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذیها زماناً، على العكس مما اشتهر، و لا محذور فيه بل هو المتعين.

و هذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً و ارادة، كما في الافعال التدريجية الوجود.

و قد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذیها فلا نعيد، و قلنا إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدمة و تبعيته له وجوداً كما اشتهر على لسان الاصوليين.

(فان قلت): ان وجوب المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذي المقدمة (۱) اطلاقاً و اشتراطاً، و لا - شكك في ان الوقت - على الرأي المعروف - شرط لوجوب ذي المقدمة، فيجب ان يكون ايضا وجوب المقدمة مشروطاً به، قضاء لحق التبعية.

(قلت): ان الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب (۲) بمعنى انه دخيل في مصلحة

(۱). ما حصل اشكال این است که خود مرحوم مظفر در مباحث گذشته قبول فرمودند که وجوب مقدمه از نظر اشتراط و اطلاق تابع وجوب ذي المقدمة می باشد مثلاً در مثال صوم و وجوب صوم (که ذي المقدمة است) مشروط به طلوع فجر است (که وقت باشد) و وجوب مقدمه (یعنی غسل) ایضا باید مشروط به طلوع فجر باشد و حال آنکه طبق تحلیل و بررسی که در رابطه با راه حل چهارم انجام شد، وجوب مقدمه (غسل) مشروط به طلوع فجر نمی باشد و بلکه پیش از تحقق طلوع فجر وجوب مقدمه (یعنی غسل) محقق و ثابت خواهد بود.

(۲). خلاصه جواب این است طلع فجر شرط وجوب ذي المقدمة نمی باشد یعنی همان طوری که وجوب مقدمه (یعنی غسل) نسبت به وقت (یعنی طلوع فجر) مطلق است وجوب صوم ایضا نسبت به طلوع فجر مطلق خواهد بود به این معنا که طلوع فجر نسبت به مصلحت امر صوم دخالت ندارد چنانچه استطاعت نسبت به امر حج دخالت دارد که بدون حصول

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۹

الامر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، و ان كان دخيلا في مصلحة المأمور به، و لكنه لا يتحقق البعث قبله، (۱) فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود (۲) بمعنى عدم الدعوة اليه (۳) لانه غير اختياري للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت.

و السر واضح لان البعث حتى البعث الجعلى (۴) منه يلازم الانبعاث امكانا و وجودا فاذا امكن الانبعاث امكن البعث و الا فلا، و اذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال

استطاعت امر حج صادر نمی شود و طلوع فجر در مصلحت مأمور به که (صوم) باشد دخالت دارد یعنی صوم باید بعد از طلوع فجر انجام شود، بنابراین، این سؤال پیش می آید که اگر طلوع فجر شرط وجوب صوم نباشد پس چه کاره خواهد بود؟

می گوئیم وقت (طلوع فجر) در وجوب صوم مفروض الوجود اخذ شده است، به این معنی که صوم واجب است به فرض تحقق طلوع فجر و طلوع فجر از تحت قدرت مکلف بیرون است، لذا تحصیل طلوع فجر از مکلف خواسته نشده است (دقت فرمایید) بنابراین در عین حالی که طلوع فجر شرط وجوب صوم نمی باشد پیش از تحقق طلوع فجر وجوب صوم محقق نخواهد بود و الا اگر پیش از طلوع فجر وجوب صوم محقق باشد همان واجب معلق صاحب فصول از کار درمی آید، بنابراین پیش از طلوع فجر وجوب صوم محقق نمی باشد، چه آنکه پیش از حصول طلوع فجر انبعاث و رفتن به سوی عمل صوم امکان ندارد، بعث جعلی که همان وجوب باشد ایضا ممکن نخواهد بود، و اما وجوب غسل پیش از طلوع فجر محقق است بخاطر آنکه انبعاث به غسل امکان دارد و بعث جعلی که همان وجوب باشد ایضا ممکن می باشد.

بنابراین وجوب ذی المقدمه مشروط به وقت نمی باشد و در عین حال وجوب ذی المقدمه پیش از وقت محقق نبوده و وجوب مقدمه ایضا مشروط به وقت نخواهد بود.

(۱). ضمیر (لکنه) ضمیر شأن است و مرجع ضمیر (قبله) (وقت) می باشد.

(۲). ضمیر (یؤخذ) راجع به (وقت) می باشد و (مفروض الوجوب) غلط است و (مفروض الوجود) صحیح می باشد. (۳). ضمیر الیه به (وقت) راجع می شود.

(۴). جعل تکوینی یعنی هل دادن مکلف را به سوی عمل و مأمور به، بعث جعلی یعنی واجب نمودن انجام عمل را بر مکلف.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۰

البعث نحوه حتى الجعلى. و من اجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لانه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

و هذا بخلاف المقدمه قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر اليها لو ثبت فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب انما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، (۱) و هذا المانع موجود في ذى المقدمه قبل وقته مفقود في المقدمه. و يتفرع على هذا فرع فقهي (۲) و هو: انه حينئذ لا مانع في المقدمه المفوتة العبادية كالتطهيرات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمه الواجب واجبه.

و الحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالمقدمه المفوتة قبل وقت ذبيها و لا مانع عقلى من ذلك.

هذا كله من جهة اشكال انفكاك وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها. (۳) و اما من جهة

(۱). یعنی وجوب ذی المقدمه پیش از فرارسیدن زمان ذی المقدمه فعلی نمی شود بخاطر وجود مانع که هنوز زمان ذی المقدمه فرانسیده است، و اما در مقدمه مانع وجود ندارد یعنی زمان مقدمه فرانسیده است و لذا وجوب مقدمه پیش از زمان وجوب ذی المقدمه محقق و فعلی خواهد بود.

(۲). یعنی یک فرع فقهی بر وجوب مقدمه (پیش از زمان خود واجب) متفرع می‌شود، یعنی اگر طهارت ثلاث عنوان مقدمه مفوته را پیدا کنند مثلا پیش از دخول وقت آب در اختیار دارد و اگر وضو نگیرد، پس از دخول وقت آب از دسترس خارج می‌شود، در این فرض پیش از دخول وقت می‌تواند با نیت وجوب، وضو بسازد و نیت وجوب اشکال ندارد، چه آنکه ثابت گردید که مقدمه مفوته پیش از دخول وقت واجب، وجوب فعلی خواهد داشت.

(۳). در آغاز بحث بیان کردیم که در مورد مقدمات مفوته از دو جهت اشکال وارد است، تا کنون جهت اول اشکال پاسخ داده شد و اما جهت دوم اشکال که تارک مقدمه مفوته چرا عقاب داشته باشد؟ می‌فرماید (فیعلم دفعه مّا سبق) دفع اشکال از ما سبق معلوم می‌شود، در ما سبق گفتیم که ابتداء شوق به ذی المقدمه در مولی به وجود می‌آید و پس از آن، شوق اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۱

اشکال استحقاق العقاب علی ترک الواجب بترک مقدمته مع عدم فعلیه وجوبه، فیعلم دفعه مّا سبق فان التکلیف بذی المقدمه الموقت یکون تامّ الاقتضاء (۱) و ان لم یصر فعلیا لوجود المانع و هو عدم حضور وقته. و لا ینبغی الشک فی أن دفع التکلیف مع تمامیه اقتضائه تفویت لغرض المولی المعلوم الملزم. و هذا یعد ظلما فی حقه و خروجا عن زی الرقیه (۲) و تمردا علیه، فیستحق علیه العقاب و اللوم من هذه الجهه، و ان لم یکن فیهِ مخالفه للتکلیف الفعلی المنجز.

و هذا لا یشبه دفع مقتضی التکلیف کعدم تحصیل الاستطاعه (۳) للحج، فان مثله لا بعد ظلما و خروجا عن زی الرقیه و تمردا علی المولی، لانه لیس فیهِ تفویت لغرض المولی المعلوم التام الاقتضاء. و المدار فی استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولی القبیح عقلا.

۹- المقدمة العبادیه

ثبت بالدلیل ان بعض المقدمات الشرعیة (۴) لا تقع مقدمه الا إذا وقعت علی وجه

به مقدمه پیدا خواهد کرد، بنابراین در موقعیتی که مقدمه مفوته باید انجام شود و یا ترک گردد، شوق به ذی المقدمه در مولی موجود است و این شوق به ذی المقدمه مقتضی تام برای ذی المقدمه خواهد بود.

(۱). یعنی وجوب ذی المقدمه مقتضی تام دارد که همان شوق باشد، و لا ینبغی الشک فی انّ دفع التکلیف مع تمامیه اقتضائه ... یعنی بدون شک اگر کسی بی انصافی کند مقدمه مفوته را ترک نماید تکلیف و وجوب ذی المقدمه را (با آنکه مقتضی تام دارد) دفع و ترک نموده و سرانجام غرض مولی را تفویت نموده است و ترک مقدمه مفوته که ترک تکلیف و تفویت غرض مولی را به دنبال دارد، جدا ظلم است و عدوان و خروج از بندگی، و تمرد بر مولی خواهد بود و لذا باید در انتظار عقاب و مجازات باشد.

(۲). «زی» به معنی شکل و طرز، و جمع آن «ازیاء» می‌باشد.

(۳). یعنی پیش از حصول استطاعت شوق به حج در مولی موجود نمی‌باشد و لذا (حج) قبل از استطاعت مقتضی ندارد و لذا ترک استطاعت عقاب نخواهد داشت.

(۴). مثلا طهارت ثلاث، وضو و غسل و تیمم) که هر کدام مقدمه عبادی می‌باشند و با

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۲

عبادی، و ثبت ایضا ترتب الثواب علیها بخصوصها. و مثالها منحصر فی الطهارات الثلاث. الوضوء و الغسل و التیمم.

و قد سبق فی الامر الثانی الاشکال فیها من جهتين: من جهة ان الواجب الغیری لا یکون الا توصلیا، فکیف یجوز ان تقع المقدمه بما هی مقدمه عباده، و من جهة ثانیة ان الواجب الغیری بما هو واجب غیری لا استحقاق للثواب علیه.

و فی الحقیقه ان هذا الاشكال ليس الا اشكالا على اصولنا التي اصلناها للواجب الغیری، فنقع فی حیره فی التوفیق بین ما فهمناه عن الواجب الغیری و بین عبادیه هذه المقدمات الثابته عبادیتها، و الا فكون هذه المقدمات عبادیه يستحق الثواب علیها امر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فاذن، لا بد لنا من تصحیح ما اصلناه فی الواجب الغیری بتوجیه عبادیه المقدمه علی وجه یلائم توصلیه الامر الغیری، و قد ذهبت الآراء اشتاتا فی توجیه ذلك.

و نحن نقول علی الاختصار: (۱) انه المتیقن الذی لا ینبغی ان یتطرق الیه الشک من

دلیل (یعنی روایات) ثابت شده است که در طهارات اولاً- قصد قربت لازم است و ثانیاً انجام آنها ثواب دارد و ترک آنها عقاب خواهد داشت و این مطلب از مسلمّات دین و از بدیهیات شرع مقدّس اسلام به حساب می‌آید و این طهارات ثلاث از دو جهت باعث اشکال شده است.

جهت اول: این است که در امر ثانی خواندیم «واجب غیری» توصیلی بوده و قصد قربت در آن شرط نمی‌باشد و هیچ‌گاهی حالت عبادی بودن را به خود نمی‌گیرد.

جهت دوم: این است که «واجب غیری» و مقدّمی، باعث ثواب و عقاب نخواهد شد.

البته باید توجه داشت اشکال مزبور به طهارات ثلاث، کاری ندارد، چه آنکه عبادیت آنها و همچنین ترتب ثواب بر آنها قابل تردید نمی‌باشد بلکه اشکال مزبور صدمه بر اصول و قواعد واجب غیری وارد نموده و می‌خواهد کمر آنها را بشکند، و لذا باید عبادیت طهارات ثلاث را توجیه نماییم تا نقص و ابرامی بر اصول و قواعد واجب غیری وارد نشود و در مورد توجیه عبادیت طهارات ثلاث، آراء و نظرهای گوناگونی وجود دارد.

(۱). یکی از توجیّهات این است که بدون شک صحت صلاة مثلاً- بر وضو توقف دارد، البته نه بر مجرد وضو بلکه بر وضوء مع القصد القریه. به عبارت دیگر وضوی عبادی مقدمه و شرط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۳

احد، ان الصلاة- مثلاً- ثبت من طریق الشرع توقف صحتها علی احدى الطهارات الثلاث، و لکن لا تتوقف علی مجرد افعالها کیفما اتفق وقوعها، بل انما تتوقف علی فعل الطهاره إذا وقع علی الوجه العبادی أی إذا وقع متقرباً به إلی الله تعالی. فالوضوء العبادی- مثلاً- هو الشرط و هو المقدمه التي تتوقف صحتها الصلاة علیها.

و علیه، لا بد ان يفرض الوضوء عباده قبل فرض تعلق الامر الغیری به، لان الامر الغیری- حسبما فرضناه- انما يتعلق بالوضوء العبادی بما هو عباده، لا بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الامر الغیری حتی یقال ان عباديته لا تلائم توصلیه الامر الغیری، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضه التحقق قبل فرض تعلق الامر الغیری به. و من هنا یصح استحقاق الثواب علیه لانه عباده فی نفسه.

و لکن ینشأ من هذا البیان اشکال آخر، (۱) و هو انه إذا كانت عبادیه الطهارات غیر ناشئه من الامر الغیری، فما هو الامر المصحح لعبادیتها، و المعروف انه لا- یصح فرض العباده عباده الا بتعلق امر بها لیکن قصد امتثاله، لان قصد امتثال الامر هو المقوم لعبادیه العباده عندهم. و لیس لها فی الواقع الا الامر الغیری. فرجع الامر بالآخر إلی

صحت صلاة می‌باشد و امر غیری به وضوی عبادی تعلّق می‌گیرد و وضو همراه با عبادیت و عبادی بودنش موضوع و متعلّق امر غیری خواهد بود.

بنابراین عبادیت و قصد قربت در وضو از ناحیه امر غیری نیامده است و استحقاق ثواب بر وضو بخاطر همان عبادیت و قصد قربتی

است که وضو پیش از آمدن امر غیر، همراه خود داشته است، بدین کیفیت ثابت می‌شود که قاعده واجب غیر (مبنی بر اینکه امر غیر عبادیت و استحقاق ثواب را به دنبال نمی‌آورد) از نقض و اشکال مزبور (مصون و محفوظ خواهد بود).

(۱). بیان مذکور باعث می‌شود که اشکال دیگری سر بجنباند و قیافه منحوس و خوفناک خود را نشان بدهد که اگر وضو پیش از تعلق امر غیر بر آن، عبادیت داشته باشد پس این عبادیت از کجا آمده و آیا وضو غیر از امر غیر دیگری دارد که مصحح عبادیت وضو بشود؟

و به طور مسلم وضو غیر از امر غیر امر دیگری ندارد، و از طرف دیگر در عبادیت هر عبادتی «امر» لازم است تا با قصد آن امر، عبادت انجام شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۴

الغیری (۱) لتصحیح عبادیتها.

علی انه يستحيل ان يكون الامر الغیری هو المصحح لعبادیتها، لتوقف عبادیتها- حیثند- علی سبق الامر الغیری، و المفروض ان الامر الغیری متأخر عن فرض عبادیتها لأنه انما تعلق بها بما هی عبادۀ، فیلزم تقدم المتأخر و تأخر المتقدم، و هو خلف محال، او دور علی ما قیل.

وقد اجیب عن هذه الشبهة بوجه كثيرة.

و احسنها (۲)- فیما أری بناء علی ثبوت الامر الغیری أی وجوب مقدمه الواجب و بناء علی ان عبادیة العبادۀ لا تكون الا بقصد الامر المتعلق بها- هو ان المصحح لعبادیه الطهارات هو الامر النفسی الاستجابی لها فی حد ذاتها السابق علی الامر الغیری بها. و هذا الاستجاب باق حتی بعد فرض الامر الغیری، و لكن لا یبعد الاستجاب الذی هو

(۱). پس سرانجام کار، این می‌شود که فقط وضو هست و امر غیر و بس و اگر با امر غیر عبادیت وضو ساخته شود علاوه بر عود اشکال اصلی، دور محال و خلف لازم خواهد آمد، به این کیفیت که اگر عبادیت وضو با امر غیر ثابت شود باید امر غیر مقدم بر عبادیت وضو باشد و حال آنکه فرض بر این بود که عبادیت وضو قبل از امر غیر محقق می‌باشد و لازم می‌شود که عبادیت وضو مقدم بر امر غیر باشد و هم مؤخر از آن باشد و این محال خواهد بود.

(۲). مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: بهترین جواب از اشکال مذکور (البته برفرض ثبوت امر غیر یعنی وجوب مقدمه واجب و برفرض که عبادیت عبادت تنها با قصد امر محقق شود) این است که آری وضو غیر از امر غیر امر دیگری دارد که عبارت است از امر نفسی استجابی که این امر استجابی پیش از آمدن امر غیر در ذات وضو تعلق داشته است و پس از تعلق امر غیر به وضو، نفس استجاب باقی خواهد بود، البته استجاب به معنی جواز ترک باقی نمی‌ماند بلکه استجاب به این کیفیت باقی می‌ماند که استجاب مرتبه ضعیفی از وجوب است و وقتی که امر غیر آمد آن مرتبه ضعیف شدت پیدا می‌کند و وجوب استمرار و تداوم همان استجاب است و امر غیر، وضوی را که فی نفسه عبادیت دارد از مکلف می‌خواهد، بنابراین عبادیت وضو از ناحیه همان امر نفسی استجابی آمده و نه آنکه از ناحیه امر غیر آمده باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۵

جواز الترك اذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا یجوز ترکها، و لیس الاستجاب الا مرتبه ضعیفه بالنسبه إلى الوجوب، فلو طرأ علیه الوجوب لا ینعدم، بل یشد وجوده؛ فیکون الوجوب استمرارا له کاشتداد السواد و البیاض من مرتبه ضعیفه إلى مرتبه أقوى، و هو وجود واحد مستمر. و إذا کان الامر كذلك فالامر الغیری حیثند یدعو إلى ما هو عبادۀ فی نفسه فلیست عبادیتها متأتیة من الامر الغیری حتی یلزم الاشکال.

و لكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. (۱) و سر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الامر الاستجابي النفسى بالخصوص لكان يلزم الا تصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الامر الاستجابي فقط، مع أنه لا يفتى بذلك احد، و لا شك في انها تقع صحيحة لو اتى بها بقصد امتثال امرها الغيرى، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول (اكمالا للجواب): انه ليس مقصود المجيب (۲) من كون استجابها النفسى

(۱). يعنى جواب مذکور با بیانی که ذکر شد برای دفع شبهه کافی نمی‌باشد چه آنکه اگر تنها امر استجابی نفسی تأمین کننده عبادیت وضو مثلا باشد لازم می‌شود که انجام وضو با قصد امر استجابی صحیح باشد و حال آنکه هیچ کسی از فقها چنین فتوی داده است و از طرف دیگر بدون شک اگر وضو با قصد امر غیرى انجام شود صحیح است و حتی بعضیها قصد امر غیرى را بعد از دخول وقت، در صحت وضو شرط نموده‌اند.

(۲). منظور مجیب از اینکه استجاب نفسی وضو، مثلا- تأمین کننده عبادیت آن می‌باشد این نیست که وضو بعد از تعلق امر غیرى بر آن، به قصد امر استجابی انجام شود چه آنکه خود آقای مجیب فرمودند که بعد از ورود امر غیرى (که پس از دخول وقت وارد می‌شود) استجاب به حدّ خود که جواز ترک باشد باقی نمی‌ماند، پس چگونه ممکن است که بعد از ورود امر غیرى وضو را به قصد و داعی امر استجابی انجام بدهد، بلکه منظور مجیب این است که وضو مثلا- عبادیت خود را از امر نفسی استجابی اخذ می‌کند و بعد از تعلق امر غیرى بر آن، باید با قصد امر غیرى انجام بشود منتهی آقای مجیب در صدد آن است که ثابت نماید عبادیت وضو از ناحیه امر غیرى نمی‌باشد بلکه از ناحیه امر استجابی که قبل از امر غیرى وجود داشته خواهد بود به این کیفیت که با آمدن امر غیرى، تنها استجاب وضو به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۶

مصححا لعباديتها أن المأمور به بالامر الغيرى هو الطهارة المأتى بها بداعى امتثال الامر الاستجابى. كيف و هذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستجاب بحده بعد ورود الامر الغيرى، فكيف يفرض ان المأمور به هو المأتى به بداعى امتثال الامر الاستجابى.

بل مقصود المجيب ان الامر الغيرى لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، و لا يمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الامر الغيرى بما هو أمر غيرى - فلا- بد من فرض عباديتها لا- من جهة الامر الغيرى و بفرض سابق عليه، و ليس هو الا- الامر الاستجابى النفسى المتعلق بها، و هذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الامر الغيرى بها، و ان كان حين توجه الامر الغيرى لا- يبقى ذلك الاستجاب بحده و هو جواز الترك، و لكن لا تذهب بذلك عباديتها، لان المناط فى عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية و رجحانها النفسى، و هي باقية بعد تعلق الامر الغيرى.

و إذا صح تعلق الامر الغيرى بها بما هي عبادة و اندك الاستجاب فيه، بمعنى ان الامر الغيرى يكون استمرار لتلك المطلوبية - فانه حينئذ لا يبقى الا الامر الغيرى صالحا

حدّ خود که جواز ترک باشد به نابودی کشانده می‌شود و اما عبادیت باقی خواهد بود چه آنکه مناط عبادیت جواز ترک نبوده و بلکه مناط عبادیت وضو، همان مطلوبیت و محبوبیت ذاتی وضو است که پس از ورود امر غیرى باقی می‌باشد و این امر غیرى استمرار و تداوم همان مطلوبیت و محبوبیت ذاتی بوده و تنها همین امر غیرى است که آن وضو را که عبادیتش محفوظ است از مکلف می‌طلبد، بنابراین نظر بر اینکه امر غیرى خواهان وضوی عبادی می‌باشد لذا رنگ عبادی بودن را به خود می‌گیرد، البته این رنگ عبادی بودن برای امر غیرى نه به خاطر امر غیرى بودن آن است، بلکه بخاطر آن است که امر غیرى استمرار محبوبیت و

مطلوبیت ذاتی وضو است و تداوم بخش رجحان ذاتی وضو است که این رجحان ذاتی از ناحیه امر استحبابی برای وضو آمده است، بنابراین در امر غیرى انقلابی رخ می‌دهد و امر غیرى تبدیل به امر عبادی می‌گردد، البته عبادی بودن امر غیرى عارضی می‌باشد و ذاتی نخواهد بود و اشکال، مبنی بر اینکه امر غیرى صلاحیت عبادی بودن را ندارد وارد نمی‌شود.

بنابراین عبادیت وضو از ناحیه امر استحبابی می‌باشد و امر غیرى تأمین‌کننده عبادیت وضو نخواهد بود و در عین حال پس از دخول وقت، وضو با نیت وجوب و با قصد امر غیرى که رنگ عبادی بودن را به خود گرفته است باید انجام شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۷

للدعوة إليها، و يكون هذا الأمر الغيرى نفسه امرا عباديا غاية الأمر ان عباديته لم تجئ من اجل نفس كونه امرا غيريا، بل من اجل كونه امتدادا لتلك المطلوبية النفسية و ذلك الرجحان الذاتى الذى حصل من ناحية الامر الاستحبابى النفسى السابق.

و عليه، فينقلب الامر الغيرى عباديا، و لكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال ان الامر الغيرى توصلى لا يصلح للعبادية. و من هنا لا يصح الاتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لان الاستحباب بحده قد اندك فى الامر الغيرى فلم يعد موجودا حتى يصح قصده.

نعم بيقى ان يقال: ان الامر الغيرى انما يدعو إلى (۱) الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لانه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لا ذات الطهارة، و الامر لا يدعو الا إلى ما تعلق به، فكيف صح ان يؤتى بذات العبادة بداعى امتثال امرها الغيرى و لا امر غيرى بذات العبادة؟

و لكن ندفع هذا الاشكال (۲) بأن نقول: إذا كان الوضوء - مثلا - مستحبا نفسيا فهو

(۱). يك اشكال کوچکى باقى مانده است و خلاصه آن اشكال این است که ببینیم امر غیرى از مکلف چه چیز را خواهان می‌باشد؟ بطور مسلم امر غیرى از آقای مکلف (وضو) را مثلا می‌خواهد، البته نه ذات وضو را، چه آنکه فرض بر این است که متعلق امر غیرى همان وضو همراه با عبادت بودنش می‌باشد نه تنها مجرد وضو.

و عبادیت وضو از ناحیه امر نفسی استحبابی می‌آید و قاعدتا در مقام امتثال به قصد امر نفسی استحبابی باید وضو انجام شود چه آنکه هر عبادتی با قصد امر خود همان عبادت باید انجام شود و در ما نحن فيه امر عبادیت وضو امر استحبابی می‌باشد نه امر غیرى و با قصد امر غیرى چگونه وضو مثلا می‌تواند عمل عبادی و مقرب باشد؟

(۲). ما حصل جواب این است که در مقام امتثال و انجام وضو گرچه مستقیما امر استحبابی قصد نشده است ولی در ضمن امر غیرى مورد قصد قرار گرفته است چه آنکه امر استحبابی در امر غیرى مندرک شده است، یعنی امر استحبابی در شکم امر غیرى موجود است و در عین حالی که پس از ورود امر غیرى هیچ امر دیگری وجود ندارد و امر استحبابی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۸

قابل لان يتقرب به من المولى، و فعلية التقرب تتحقق بقصد الامر الغيرى المندرک فيه الامر الاستحبابى. و بعبارة أخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية فى مرتبة سابقة على الامر الغيرى المتعلق بها و الامر الغيرى انما يدعو إلى ذلك، فاذا جاء المكلف بها بداعى الامر الغيرى المندرک فيه الاستحباب و المفروض ليس هناك امر موجود غيره - صح التقرب به و وقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب و مقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الامر الغيرى (۱) بالمقدمة و بناء على ان مناط عبادية العبادة هو قصد الامر المتعلق بها.

و كلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

اما الاول فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب فلا أمر غيرى أصلا.

و اما الثانی فلأن الحق انه یکفی فی عبادیة الفعل ارتباطه بالمولی و الاتیان به

مندک در امر غیری شده است و با قصد امر غیری اگر وضو انجام شود تقرّب صحیح است و وضو به عنوان عمل عبادی انجام شده است.

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید: کلّ بحوث گذشته مبتنی بر ثبوت دو تا مبنا بود.

مبنای اول این بود که امر غیری برای مقدّمه ثابت باشد یعنی وجوب شرعی مقدّمه مورد قبول باشد.

مبنای دوم این بود که مناط عبادت عبادت قصد امر آن عبادت باشد، یعنی قصد قربت را (که معانی متعدّدی دارد) به قصد امر تفسیر نماییم.

با فرض ثبوت این دو تا مبنا مباحث گذشته مطرح گردید و آن‌همه کشمکش‌ها به جریان افتاد و لکن ما هر دو مبنی را قبول نداریم. امّا مبنای اول را قبول نداریم چه آنکه دلیل بر عدم وجوب شرعی مقدمه واجب، موجود است که در آینده نزدیک به آن آشنا خواهیم شد، بنابراین در مورد طهارت ثلاث امر غیری از اصل وجود ندارد.

و اما مبنای دوم را ایضا قبول نداریم برای اینکه معیار و مناط در عبادت عمل تنها قصد امر نخواهد بود، بلکه «نسبت دادن و ربط دادن عمل را به خداوند» و «انجام دادن عمل را به قصد نزدیک شدن به خداوند» در عبادت بودن آن عمل کفایت می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۹

متقربا الیه تعالی. غایة الامر انّ العبادات (۱) قد ثبت انها توقیفیة فما لم یثبت رضا المولی بالفعل و حسن الانقیاد و قصد وجه الله بالفعل لا یصح الاتیان بالفعل عبادة بل یكون تشریعا محرما. و لا یتوقف ذلك علی تعلق امر المولی بنفس الفعل علی ان یكون امرا فعليا من المولی و لذا قیل: یکفی فی عبادیة العبادة حسنھا الذاتی و محبوبیتھا الذاتیة للمولی حتی لو کان هناك مانع من توجه الامر الفعلی بها.

و إذا ثبت ذلك فنقول فی تصحیح عبادیة الطّهارات: (۲) ان فعل المقدمه بنفسه یعد شروعا فی امتثال ذی المقدمه الذی هو حسب الفرض فی المقام عبادة فی نفسه مأمور بها.

فیکون الاتیان بالمقدمه بنفسه یعد امتثالا للامر النفسی بذی المقدمه العبادی.

و یکفی فی عبادیة الفعل کما قلنا ارتباطه بالمولی و الاتیان به متقربا الیه تعالی مع عدم ما یمنع من التعبه به. و لا شک فی أن قصد الشروع بامتثال الامر النفسی بفعل مقدماته

(۱). منتهی نظر بر اینکه عبادات توقیفی می‌باشند و توقیفی بودن عبادات ثابت شده است (توقیفی بودن یعنی شکل و مشخصات و اجزا و شرایط هر عبادتی از طریق شارع مقدّس باید معرّفی شود) لذا تا مادامی که ثابت نشود فلان عمل مورد رضای الله است و حسن انقیاد دارد و قصد وجه الله با آن عمل، ممکن خواهد بود، انجام آن عمل به عنوان عبادت جایز نیست و حتی ممکن است سر از تشریح و حرمت در آورد.

و خلاصه در عبادت بودن عمل لازم نیست که امر فعلی از طرف مولی به آن عمل تعلق گرفته باشد و حتی عملی که حسن ذاتی و محبوبیت ذاتی برای مولی دارد و به خاطر وجود مانع از جانب مولی امر فعلی متوجّه آن عمل نشده است در عین حال انجام آن عمل عبادت خواهد بود.

(۲). با توجه به بیان مذکور، عبادت طهارت ثلاث، نیاز به «امر» ندارد و بلکه عبادت آنها به سادگی و راحتی ثابت خواهد شد، مثلا وضو که یکی از مقدمات صلاه است و صلاه امر نفسی و عبادی دارد اگر کسی وضو را به قصد امتثال امر صلاه و به قصد

رسیدن به عمل صلاه انجام بدهد عبادت به حساب می‌آید یعنی قصد توصل و رسیدن به صلاه که واجب نفسی است در عبادت و وضو کافی خواهد بود و عبادت وضو بدون فرض و جوب غیری و امر غیری و امر استحبابی قابل اثبات می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۰

قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يعد طاعة و انقيادا للمولى.

و بهذا تصحح عبادية المقدمه و ان لم نقل بوجوبها الغیری و لا حاجة إلى فرض طاعة الامر الغیری.

و من هنا یصح ان تقع كل مقدمه عبادة (۱) و يستحق علیها الثواب بهذا الاعتبار و ان لم تكن فی نفسها معتبرا فیها ان تقع علی وجه العبادة، كتنطهیر الثوب- مثلا- مقدمه للصلاه، او كالمشى حافيا مقدمه للحج او الزیارة غایه الامر ان الفرق بین المقدمات العبادیه و غیرها ان غیر العبادیه لا یلزم فیها ان تقع علی وجه قریب بخلاف المقدمات المشروط فیها ان تقع عبادة كالتطهيرات الثلاث. و یؤید ذلك ما ورد من الثواب علی بعض المقدمات، (۲) و لا حاجة إلى التأویل

(۱). یعنی با توجه بر اینکه در عبادت مقدمه نیاز به جوب و امر غیری نداریم هر مقدمه‌ای ممکن است حالت عبادت را به خود بگیرد مثلا تطهیر ثوب اگر با قصد تقرب إلى الله انجام شود عبادت خواهد بود منتهی فرق بین مقدمات عبادی و غیر عبادی به این است که مقدمات عبادی باید با قصد قربت انجام شود و مقدمات غیر عبادی لازم نیست با قصد قربت انجام گردد و در عین حال اگر مقدمه غیر عبادی با قصد تقرب انجام شود عبادت خواهد بود.

(۲). یعنی مؤید مطلب مذکور (که در عبادت مقدمه جوب و امر غیری لازم نمی‌باشد و انجام هر مقدمه‌ای با قصد تقرب إلى الله، عبادت خواهد بود) روایاتی است که ثواب را به خود مقدمه مربوط نموده است، یعنی مربوط ساختن ثواب را بر خود مقدمه مؤید آن است که خود مقدمه با قصد تقرب حالت عبادت را به خود می‌گیرد و در امر سوم ما روایاتی را که ثواب را به خود مقدمه نسبت داده بودند، تأویل نمودیم و گفتیم که ثواب مربوط به ذی مقدمه می‌باشد منتهی نظر بر اینکه مقدمات باعث حمازت ذی مقدمه می‌شود لذا ثواب بین مقدمه و ذی مقدمه تقسیم می‌گردد و هم‌اکنون با اثبات مطلب مذکور نیازی به تأویل مزبور نداریم چه آنکه تأویل مزبور در فرضی لازم است که امر غیری ثابت باشد و عبادت مقدمه و استحقاق ثواب را بر مقدمه هر دو زائده امر غیری باشد (چنانچه مشهور قائل بودند) و حال آنکه ما ثابت کردیم امر غیری وجود ندارد و عبادت مقدمه و استحقاق ثواب بر مقدمه ربطی به امر غیری ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۱

الذی ذکرناه سابقا فی الامر الثالث من ان الثواب علی ذی المقدمه یوزع علی المقدمات باعتبار دخالته فی زیاده حمازة الواجب، فان ذلك التأویل مبنی علی فرض ثبوت الامر الغیری و ان عبادية المقدمه و استحقاق الثواب علیها لا ینشآن الا من جهة الامر الغیری، اتباعا للمشهور المعروف بین القوم.

فان قلت: ان الامر لا یدعو الا إلى ما تعلق به (۱)

فلا یعقل ان یرجع الامر بذی المقدمه داعیا بنفسه إلى المقدمه الا إذا قلنا بترشح امر آخر منه بالمقدمه، فیکون هو الداعی. و لیس هذا الامر الآخر المترشح الا الامر الغیری. فرجع الاشکال جذعا.

قلت: نعم الامر لا یدعو الا إلى ما تعلق به، (۲) و لکننا لا ندعی ان الامر بذی المقدمه

(۱). مرحوم مظفر با بیان تحلیلی خود تاکنون ثابت نمود که انجام مقدمه به قصد امتثال امر نفسی ذی مقدمه، و به قصد توصل به ذی مقدمه، شروع در امتثال امر نفسی به شمار می‌آید و عبادت مقدمه بدون فرض امر غیری و یا امر استحبابی محرز خواهد شد.

ما حصل «فان قلت» این است که امر نفسی تنها به ذی المقدمه تعلق گرفته است و تنها برای ذی المقدمه می‌تواند داعی باشد و غیر معقول است که امر ذی المقدمه به نفسه داعی برای مقدمه باشد، بنابراین مقدمه به چه داعی ای انجام می‌شود؟
 ألّا إذا قلنا: مگر اینکه بگوییم از امر ذی المقدمه امر آخری مترشح می‌شود و آن امر آخر داعی برای مقدمه خواهد بود و آن امر آخر چیزی غیر از امر غیری نخواهد بود (فرج الاشکال جذعا) جذعا یعنی مجددا، پس اشکال اصلی مجددا باز گشت می‌نماید.
 (۲). ما حصل جواب این است که بلی قبول داریم که هر امری فقط متعلق و موضوع خود را می‌طلبد و تنها داعی برای متعلق خود می‌باشد یعنی امر ذی المقدمه برای مقدمه نمی‌تواند داعی باشد و ما هم مدعی نیستیم که امر ذی المقدمه برای مقدمه داعی می‌باشد ولی آقای (فان قلت) نمی‌خواهد غصه مقدمه را که بی‌کلاه و بدون داعی مانده است، بخورد چه آنکه داعی مقدمه (عقل) می‌باشد، عقل است که داد می‌زند: باید مقدمه انجام شود تا به انجام ذی المقدمه دسترسی حاصل گردد و در آینده نزدیک بیان خواهیم نمود که از این حکم عقل ثبوت امری غیری کشف نمی‌شود و لازم نخواهد آمد که مقدمه امر غیری دارد که آن امر غیری مصحح عبادیت مقدمه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۲

هو الذي يدعو إلى المقدمة، بل نقول ان العقل هو الداعي إلى فعل المقدمة توصلا إلى فعل الواجب، و سیأتی ان هذا الحكم العقلي لا يستكشف منه ثبوت امر غیری من المولى. و لا يلزم ان يكون هناك امر بنفس المقدمة لتصحیح عباديتها و يكون داعيا اليها.
 والحاصل ان الداعي إلى فعل المقدمة (۱) هو حكم العقل، و المصحح لعباديتها شيء آخر هو قصد التقرب بها، و يكفى في التقرب بها إلى الله ان يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا ان الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، و لا ان المصحح لعباديتها العبادة منحصر في قصد الامر المتعلق بها، و قد سبق توضيح ذلك.
 و عليه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم الا باتيانها على أى وجه وقعت، و لكن لو اتى بها المكلف متقربا بها إلى الله توصلا إلى

(۱). مرحوم مظفر خیلی عالی و زیبا نتایج مباحث گذشته را اعلام می‌فرماید:

داعی برای انجام مقدمه، حکم عقلی است و مصحح عبادیت مقدمه قصد تقرب إلى الله می‌باشد انجام مقدمه به قصد رسیدن به ذی المقدمه در تحقق تقرب إلى الله کافی خواهد بود و مصحح عبادیت مقدمه که همان قصد تقرب إلى الله باشد داعی مقدمه نمی‌باشد و همچنین عبادیت عبادت منحصر به قصد امر نخواهد بود.

(و عليه...) بنابراین اگر مقدمه ذات فعل بدون قصد قربت باشد عقل حکم می‌کند که نفس عمل باید انجام شود، مثلا تطهیر از خبث (پاک بودن لباس و بدن از نجاست) یکی از مقدمات صلاة است که قصد قربت و بر وجه عبادی بودن، در آن شرط نمی‌باشد عقل حکم می‌کند که باید لباس و بدن مصلی از نجاست تطهیر شود و درعین حال اگر کسی با قصد تقرب إلى الله لباس و بدن خود را تطهیر نماید عملش عبادت بوده و مستحق ثواب خواهد شد و اما اگر مقدمه، عمل عبادی باشد مثلا وضو و غسل و تیمم از مقدمات صلاة می‌باشد و هر کدام با صورت عبادی خود مقدمه صلاة می‌باشد و لذا عقل حکم می‌کند که هر کدام با قصد تقرب باید انجام شود و ثابت کردیم که مکلف می‌تواند هریک از طهارات ثلاث را به عنوان عبادت انجام دهد یعنی با قصد تقرب إلى الله همه آنها عبادی خواهند شد چه امر غیری باشد یا نباشد و چه امر استحبابی باشد یا نباشد، بنابراین عبادیت طهارات ثلاث از ناحیه قصد تقرب إلى الله می‌باشد و صدمه و ضرری بر قواعد واجب غیری (برفرض ثبوت) وارد نمی‌آید و اشکال و ایرادی در کار نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۳

العبادة صح و وقعت على صفة العبادية و استحق عليها الثواب. و ان كانت المقدمة عملا عباديا كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالاتيان بها كذلك، و المفروض ان المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك امر غيرى ام لم يكن، و سواء كانت المقدمة فى نفسها مستحبة ام لم تكن. فلا اشكال من جميع الوجوه فى عبادية الطهارات.

النتيجة: مسألة مقدمة الواجب و الاقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى اصل المسألة، و هو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذى قلنا إنه آخر ما يشغل بال الاصوليين. (۱)

(۱). مرحوم مظفر بعد از بیان امور تسعه به اصل مسئله وجوب مقدمه می پردازد و مجدداً محل نزاع را در مقدمه واجب تذکر می دهد و اقوال در مسئله را بیان می نماید.

در مورد مقدمه واجب آنچه که مورد قبول همگان می باشد و نزاعی در آن راه ندارد، این است که مقدمه واجب بدون شک، وجوب عقلی دارد، یعنی عقل لزوم اتیان آن را درک می کند و آنچه که محل نزاع واقع شده است وجوب شرعی مقدمه است که آیا عقل همان طوری که وجوب عقلی مقدمه را درک می نماید وجوب شرعی آن را درک می نماید یا خیر؟

به عبارت دیگر از نظر عقل ملازمه بین وجوب عقلی و وجوب شرعی آن برقرار است یا نه؟ اگر وجوب شرعی ثابت شود اثبات کننده آن حکم عقل خواهد بود، در مورد وجوب شرعی مقدمه اقوال و گفته ها بر اثر مرور زمان رو به کثرت و افزایش بوده و اقوال کثیری به وجود آمده است و مرحوم مظفر ده (۱۰) قول در زمینه وجوب و عدم وجوب مقدمه بیان می فرماید و سرانجام اظهار می نماید و می فرماید حق در مسئله آن است که مقدمه واجب، علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی مطلقاً نخواهد داشت و ما حصل دلیل بر ادعای مزبور از این قرار است که در صفحه ۴۳۶ مطلبی به عنوان کبرای کلی بیان شد که اگر در مورد شیئی از ناحیه عقل در مکلف ایجاد داعی بشود و این داعی عقلی مکلف را به انجام آن شیء وادار نماید دیگر مجالى برای امر مولوی و شرعی در آن شیء باقی نخواهد بود چه آنکه داعی عقلی، کفایت می کند که مکلف را به سوی انجام آن شیء بکشاند و دیگر لازم نیست که از ناحیه مولی و شرع امری نسبت به آن شیء صادر شود و داعی بشود و مکلف را به سوی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۴

و قد عرفت فى مدخل المسألة موضع البحث فيها، بیان تحریر النزاع. و هو- كما قلنا- الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، اذ قلنا ان العقل يحكم بوجود مقدمة الواجب اى انه يدرك لزومها- و لكن وقع البحث فى انه هل يحكم ايضا بأن المقدمة واجبة ايضا عند من امر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثرت الاقوال جدا فى هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، و نذكر ما هو الحق منها. و هى:

۱- القول بوجودها مطلقاً.

انجام آن شیء بکشاند و مسئله مقدمه واجب از نظر وجود مناط، داخل در همین کبرای کلی خواهد بود، به این توضیح که امر به ذی المقدمه زمانی که از ناحیه شارع صادر شود در نفس مکلف، داعی ایجاد می شود که ذی المقدمه و مأمور به را انجام بدهد و همین امر نفسی ذی المقدمه (البته به حکم عقل مبنی بر اینکه انجام مأمور به بدون اتیان مقدمه آن غیر ممکن است) برای مکلف داعی می شود که همه مقدمات مأمور به را انجام بدهد.

بنابراین نسبت به اتیان مقدمه، داعی در نفس مکلف موجود است و اگر بگوییم مقدمه وجوب شرعی دارد یعنی شارع مقدس با آنکه به وجود داعی عقلی علم دارد، دوباره امر صادر می‌کند (غیری و یا نفسی) تا آن امر داعی دوم باشد و مکلف را به سوی انجام مقدمه بکشاند تحصیل حاصل است و محال می‌باشد، به عبارت دیگر اگر امر به ذی المقدمه و حکم عقل، نتواند مکلف را برای اتیان مقدمه وادار کند و به عنوان داعی کافی نباشد، هیچ امر دیگری نمی‌تواند داعی باشد و حتی امر دیگر لغو و عبث بوده و تحصیل حاصل خواهد بود.

کوتاه‌سخن وجوب شرعی مقدمه علاوه بر وجوب عقلی آن عبث و بیهوده و لغو می‌باشد، بنابراین مقدمه واجب غیر از وجوب عقلی، وجوب شرعی ندارد و از اینجا است که باید بگوییم وجوب غیری در دنیا وجود ندارد و بحث تقسیم واجب را بوجوب غیری و نفسی از مباحث علم اصول باید خارج شود و در بعضی از روایات که وجوب را به مقدمه نسبت داده است دلیل بر وجوب شرعی مقدمه نخواهد بود، چه آنکه همه اوامری که وجوب مقدمه، از آنها استفاده می‌شود حمل بر ارشاد می‌شود یعنی همه آن اوامر، ناظر به وجوب عقلی مقدمه می‌باشند نه آنکه وجوب شرعی مقدمه را ثابت نمایند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۵

۲- القول بعدم وجوبها مطلقا «و هو الحق و سیاتی دلیله».

۳- التفصیل بین السبب فلا یجب، و بین غیره كالشرط و عدم المانع و المعد فیجب.

۴- التفصیل بین السبب و غیره ایضا، و لكن بالعکس ای یجب السبب دون غیره.

۵- التفصیل بین الشرط الشرعی فلا یجب بالوجوب الغیری، باعتبار انه واجب بالوجوب النفسی نظیر جزء الواجب، و بین غیره فیجب بالوجوب الغیری. و هو القول المعروف عن شیخنا المحقق النائینی.

۶- التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره ایضا، و لكن بالعکس، ای یجب الشرط الشرعی بالوجوب المقدمی دون غیره.

۷- التفصیل بین المقدمه الموصوله، ای التي یترب علیها الواجب النفسی فتجب، و بین المقدمه غیر الموصوله فلا- تجب. و هو المذهب المعروف لصاحب الفصول.

۸- التفصیل بین ما قصد به التوصل من المقدمات فیقع علی صفة الوجوب و بین ما لم یقصد به ذلك فلا یقع واجبا. و هو القول المنسوب إلى الشیخ الانصاری.

۹- التفصیل المنسوب إلى صاحب المعالم الذی اشار الیه فی مسألة الضد، و هو اشتراط وجوب المقدمه باراده ذیها. فلا تكون المقدمه واجبه علی تقدیر عدم ارادته.

۱۰- التفصیل بین المقدمه الداخلیه، ای الجزء، فلا تجب، و بین المقدمه الخارجیه فتجب.

و هناك تفصیلات اخرى عند المتقدمین لا حاجة إلى ذکرها.

و قد قلنا ان الحق فی المسأله- كما علیه جماعة من المحققین المتأخرین- القول الثانی و هو عدم وجوبها مطلقا.

و الدلیل علیه واضح بعد ما قلناه ص ۴۳۶ من انه فی موارد حکم العقل بلزوم شیء علی وجه یكون حکما داعیا للمکلف إلى فعل الشیء لا یتقی مجال للامر المولوی فان هذه المسأله من ذلك الباب من جهة العله. (۱)

و ذلك لانه إذا كان الامر بذی المقدمه داعیا للمکلف إلى الاتیان بالمأمور به فان دعوته هذه- لا محاله بحکم العقل- تحمله و تدعوه إلى الاتیان بكل ما یتوقف علیه

(۱). علّت یعنی مناط.

المأمور به تحصیلاً له.

و مع فرض وجود هذا الداعی فی نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولی، مع علم المولی - حسب الفرض - بوجود هذا الداعی، لان الامر المولی - سواء كان نفسياً ام غیراً - انما يجعله المولی لغرض تحریک المكلف نحو فعل المأمور به، اذ يجعل الداعی فی نفسه حیث لا داع.

بل يستحيل فی هذا الفرض جعل الداعی الثانی من المولی، لانه يكون من باب تحصیل الحاصل.

و بعبارة أخرى: ان الامر بذی المقدمه لو لم يكن كافياً (۱) فی دعوة المكلف إلى الاتیان بالمقدمه فأی امر بالمقدمه لا ینفع و لا یکفی للدعوة إليها بما هی مقدمه. و مع کفایه الامر بذی المقدمه لتحریکه إلى المقدمه و للدعوة إليها فأیه حاجة تبقى إلى الامر بها من قبل المولی، بل يكون عبثاً و لغواً، بل یمتنع لانه تحصیل للحاصل.

و علیه، فالأوامر الواردة فی بعض المقدمات يجب حملها على الارشاد و بیان شرطیه متعلقها للواجب و توقفه علیها کسائر الاوامر الارشادیه فی موارد حکم العقل و على هذا یحمل قوله علیه السلام:

«إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاة».

و من هذا البیان نستحصل على نتیجه الآتیة:

(انه لا- وجوب غیرى اصلاً، و ینحصر الوجوب المولی بالواجب النفسى فقط. فلا موقع اذا لتقسیم الواجب إلى النفسى و الغیرى. فلیحذف ذلك من سجل الابحاث الاصولیه).

(۱). منظور از این تعبیر این نیست که امر به ذی المقدمه مستقیماً داعی برای مقدمه باشد و در سابق بیان نمودیم که هر امری می تواند داعی برای متعلق خود باشد و بلکه منظور این است که حکم عقل با توجه به امر ذی المقدمه داعی برای مقدمه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۷

المسألة الثالثة - مسألة الضد

تحریر محل النزاع

اختلفوا فی أن الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده او لا یقتضی على اقوال. (۱)

(۱). عنوان نزاع در مسئله ضدّ این است: الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده او لا یقتضی؟

(امر به شیء آیا اقتضای نهی از ضدّ آن شیء را دارد یا ندارد؟) مثلاً آقای مکلف به منظور اقامه صلاة وارد مسجد می شود و به محض ورود، نجاستی را در مسجد مشاهده می کند امر (ازل النجاسة عن المسجد) به مکلف می گوید قبل از همه چیز باید نجاست را از مسجد زائل نماید، نزاع و اختلاف در این است که آیا امر به ازاله اقتضای نهی از ضدّ ازاله را، که صلاة باشد دارد یا نه؟ مرحوم مظفر سه تا واژه را که در عنوان نزاع به کار رفته است توضیح داده و منظور و مراد از آنها را مشخص می فرماید.

۱- (الضدّ)، (ضدّ) در اصطلاح فلسفی به امر وجودی اطلاق می شود (ضدین) یعنی دو امر وجودی که با هم تضاد و تعاند دارند مانند سیاهی و سفیدی، و اما در اصطلاح علم اصول منظور از ضد مطلق امر وجودی و عدمی می باشد، بنابراین (ضدّ) در اصطلاح

علم اصول نقیض را ایضا شامل می‌شود و منظور از کلمه ضد در عنوان نزاع معنای اصولی آن خواهد بود، و بدین لحاظ اصولیین ضد را به ضد عام (ترک) و ضد خاص (مطلق معاند وجودی) تقسیم نموده‌اند و از همین جا دو تا مسئله ضدّ عام و ضدّ خاص به وجود می‌آید.

۲- (الاقتضاء) اقتضا به معنی لابدیت است، لابدیت یعنی بین امر به شیء و نهی از ضدّ آن ملازمه و تلازم برقرار است، به این معنا که (نهی از ضد) لازم امر به شیء می‌باشد، منتهی گاهی لازم لفظی می‌باشد که امر به شیء به دلالت مطابقی و یا تضمینی و یا التزامی بر نهی از ضد دلالت دارد و گاهی لازم عقلی خواهد بود که عقل نهی از ضد را لازم امر به شیء می‌داند منتهی به لزوم بین به معنی الاعم.

علی ایّ حال (اقتضا) در عنوان بحث هر دو نوع لزوم را شامل می‌شود.

۳- (النهی) منظور از نهی در جمله (یقتضی النهی عن ضده) نهی مولوی و شرعی است که اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۸

و لاجل توضیح محل النزاع و تحریر شرح مرادهم من الالفاظ التي وردت علی لسانهم فی تحریر النزاع هذا و هی علی ثلاثة: ۱- (الضد)، فان مرادهم من هذه الكلمه مطلق المعاند و المنافی، فیشمل نقیض

از ناحیه شارع صادر خواهد شد و این نهی از ضدّ، اگر ثابت شود نهی مولوی و تبعی می‌باشد همانند امر مولوی تبعی که در مقدمه واجب محل بحث بود در بحث نواهی بیان کردیم در مورد موضوع له و معنای مطابقی (نهی) دو تا نظریه وجود دارد:

۱- متقدّمون از علمای علم اصول معنای مطابقی نهی را (طلب ترک) معرفی کردند.

۲- عده‌ای از محققین که مرحوم مظفر یکی از آنها است، معنای مطابقی نهی را (زجر و ردع از منهی عنه می‌دانند، بنا بر مبنای محققین تفسیر نهی را به (طلب ترک) تفسیر شیئی به لازم آن خواهد بود، چه آنکه طلب ترک از ملازمه (زجر و ردع) می‌باشد و بنا بر مبنای قدما نزاع جدیدی در مورد نهی مطرح می‌شود که آیا مطلوب در نهی «ترک» است و یا «کفّ نفس» خواهد بود و طلب ترک محال است چه آنکه ترک شیء عدمی می‌باشد و نمی‌تواند متعلّق واقع بشود و لکن نزاع مزبور بنا بر مبنای محققین مطرح نخواهد شد، چه آنکه طبق این مبنا معنای مطابقی نهی (زجر و ردع) است نه آنکه معنای نهی (طلب) باشد تا نزاع شود که متعلّق طلب (کف) است و یا (ترک)؟

علی ایّ حال مراد از نهی در عنوان نزاع (هل یقتضی النهی عن ضده) باید همان (زجر و ردع) باشد که محققین بیان فرمودند، در این صورت نزاع در مسئله ضد معنا و مفهومی درستی خواهد داشت و اما اگر مراد از نهی (طلب ترک) باشد که قدما معرفی کردند نزاع در مسئله ضد، معنا و مفهومی صحیحی نخواهد داشت مثلا در ضد عام نزاع از این قرار می‌شود که امر به ازاله نجاست اقتضای نهی از ضد عام، ازاله نجاست را دارد یا نه؟ ضد عام یعنی ترک و فرض بر این است که نهی به معنی طلب ترک خواهد بود، بنابراین از ضد یعنی طلب ترک ترک و نفی نفی اثبات است و معنی طلب ترک یعنی طلب فعل مأمور به که ازاله باشد و (الامر بالشئی یقتضی النهی عن ضده العام) عبارت اخری این است که بگوییم: (امر به شیء اقتضای امر به شیء را دارد) و این است که اگر مراد از نهی در عنوان نزاع (طلب ترک) باشد نزاع مسئله ضد، بی‌معنا خواهد بود و لذا مراد از (نهی) در عنوان نزاع، باید همان (زجر و ردع) باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۹

النشیء، ای ان الضد- عندهم- اعم من الامر الوجودی و العدمی. و هذا اصطلاح خاص للاصولیین فی خصوص هذا الباب، و الا فالضد مصطلح فلسفی یراد به- فی باب التقابل- خصوص الامر الوجودی الذی له مع وجودی آخر تمام المعانده و المنافرة و له معه

غایة التباعد.

و لذا قسم الاصولیین الضد إلى (ضد عام) و هو الترك ای النقیض، و (ضد خاص) و هو مطلق المعاند الوجودی. و علی هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلى مسألتین موضوع احدهما الضد العام و موضوع الاخری الضد الخاص، لا سیما مع اختلاف الاقوال فی الموضوعین.

۲- (الاقتضاء)، و یراد به لا بدیة ثبوت النهی عن الضد عند الامر بالشیء اما لكون الامر يدل علیه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة و التضمن و الالتزام، و اما لكونه يلزمه عقلا النهی عن الضد من دون ان يكون لزمه بینا بالمعنى الاخص حتى يدل علیه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم اعم من كل ذلك.

۳- (النهی)، و یراد به النهی المولوی من الشارع و ان كان تبعیاً، كوجوب المقدمة الغیری التبعی. و النهی معناه المطابقی - كما سبق فی مبحث النواهی ج ۱ ص ۱۷۳- هو الزجر و الردع عما تعلق به. و فسرہ المتقدمون بطلب الترك، و هو تفسیر بلازم معناه، و لكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقی، و لذا اعترض بعضهم علی ذلك فقال: ان طلب الترك محال فلا بد ان يكون المطلوب الكف، و هكذا تنازعوا فی ان المطلوب بالنهی الترك او الكف، و لا- معنی لنزاعهم هذا الا- إذا كانوا قد فرضوا ان معنی النهی هو الطلب فوقوا فی حیرة فی ان المطلوب به ای شیء هو الترك او الكف.

و لو كان المراد من النهی هو طلب الترك- كما ظنوا- لما كان معنی لنزاعهم فی الضد العام، فان النهی عنه معناه- علی حسب ظنهم- طلب ترك ترك المأمور به. و لما كان نفی النفی اثباتاً فيرجع معنی النهی عن الضد العام إلى معنی طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم «الامر بالشیء يقتضى النهی عن ضده العام» تبديلاً للفظ بلفظ آخر

و ما اشدّ سخف مثل هذا البحث. ص ۵۴۰

. یعنی چقدر شدید است بی محتوا بودن این بحث.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۰

بمعناه، و يكون عبارة اخرى عن القول «بأن الامر بالشیء يقتضى نفسه». و ما اشدّ سخف مثل هذا البحث.

و لعله لاجل هذا التوهم- أى توهم ان النهی معناه طلب الترك- ذهب بعضهم إلى عينية الامر بالشیء للنهی عن الضد العام.

و بعد بیان هذه الامور الثلاثة (۱) فی تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع و كیفیته. ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق امر بشیء هل انه لا بد ان يتعلق نهی المولى بضده العام او الخاص؟ فالنزاع يكون فی ثبوت النهی المولوی عن الضد بعد فرض ثبوت الامر بالشیء. و بعد فرض ثبوت النهی فهناك نزاع آخر فی كیفیة اثبات ذلك.

و علی كل حال فان مسألتنا- كما قلنا- تنحل إلى مسألتین احدهما فی الضد العام و الثانية فی الضد الخاص، فينبغی البحث عنهما فی بابين:

۱- الضد العام

لم يكن اختلافهم فی الضد العام من جهة اصل الاقتضاء و عدمه، فان الظاهر انهم متفقون علی الاقتضاء و انما اختلافهم فی كیفیته: (۲)

(۱). پس از بیان امور ثلاثه و توضیح سه تا واژه و مشخص شدن مراد و منظور از آن واژه‌ها، محل نزاع و كیفیت و چگونگی آن در

مسئله ضد کاملا واضح می شود که آیا از تعلق امر به شیء، کشف می شود که نهی مولی به ضدّ عام و یا ضدّ خاص آن شیء تعلق گرفته است یا خیر؟

پس کل نزاع در ثبوت و عدم ثبوت نهی مولی از ضد، می باشد و اگر نهی مزبور ثابت شود نزاع دیگری در کیفیت اثبات آن نهی، مطرح خواهد شد که آیا دلالت امر به شیء بر نهی از ضد از باب دلالت لفظ است و یا از باب ملازمه عقلیه می باشد؟ (۲). در مورد ضدّ عام در دو مرحله نزاع قابل تصوّر است.

مرحله اول مربوط به اصل اقتضای است که آیا امر به شیء اقتضای نهی از ترک آن شیء را دارد یا نه؟ مرحله دوم مربوط به کیفیت اقتضا است که آیا اقتضا از باب دلالت لفظ است و یا از باب ملازمه عقلیه. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۱

فقیل: انه على نحو العينية اى ان الامر بالشيء عين النهى عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقية. وقيل: إنه على نحو الجزئية فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار ان الوجوب ينحل إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءا تحليليا فى معنى الوجوب.

وقيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

وقيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاعم، او غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقليا صرفا.

والحق انه لا يقتضيه بأى نحو من انحاء الاقتضاء، أى انه ليس هناك نهى مولوى

فإن الظاهر أنهم متفقون على الاقتضاء و إنما اختلافهم فى کیفیتته، ظاهرا علماء در مرحله اول نزاعی ندارند و در اصل اقتضا اتفاق نظر دارند و تنها در مرحله دوم یعنی در کیفیت اقتضا اختلاف دارند و لکن مرحوم مظفر پس از نقل اقوال اظهار نظر می فرماید و اصل اقتضا را به باد انکار می گیرد و اصل اقتضا را ریشه کن می نماید.

قول اول این است که امر بر شیئی عین نهی از ضدّ عام است، مثلا امر به ازاله عین نهی از ترک ازاله است و (ازل النجاسة) عین (لا ترک الازالة) می باشد.

قول دوم این است که نهی از ضدّ عام جزء تحلیلی امر به شیء است به این معنی که امر به ازاله به دو جزء منحل می شود ۱. طلب الازالة ۲. منع از ترک ازاله.

که امر به شیء به دلالت تضمینی بر نهی از ترک، دلالت خواهد داشت.

قول سوم نهی از ترک لازم بین به معنی الاخصّ برای امر به شیء است که به دلالت التزامی دلالت دارد، بنا بر سه قول مذکور دلالت امر به شیء بر نهی از ترک از باب دلالت لفظیه خواهد بود.

قول چهارم نهی از ترک لازم بین به معنی الاعم و یا لازم غیر بین برای امر به شیء خواهد بود که بنا بر قول چهارم دلالت امر به شیء بر نهی از ترک از باب ملازمه عقلیه خواهد بود.

قول پنجم: و الحق أنه لا- يقتضيه بآى نحو من انحاء الاقتضاء... امر به شیء به هیچ نحوی از انحاء اقتضای (نه به اقتضا لفظی و نه به اقتضای عقلی) نهی مولوی از ترک را اقتضا ندارد به این معنی که در (ازل النجاسة) اصلا نهی مولوی وجود ندارد تا امر به شیء اقتضای آن را داشته باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۲

عن الترك يقتضيه نفس الامر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوى وراء نفس الامر بالفعل.

و الدليل عليه: ان الوجوب- سواء كان مدلولاً (۱) لصيغة الامر او لازماً عقلياً لها كما هو الحق- ليس معنى مركبا بل هو معنى بسيط

وجدانی هو لزوم الفعل، و لازم كون الشیء واجبا المنع من تركه.

و لكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعا مولويا و نهيا شرعيا، بل هو منع عقلي تبعی من غير ان يكون هناك من الشارع منع و نهی وراء نفس الوجوب. و سر ذلك واضح، (۲) فان نفس الامر بالشیء على وجه الوجوب كاف فی الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهی عن الترك من الشارع زیادة على الامر بذلك الشیء.

(۱). ما حصل دلیل بر مدعای مرحوم مظفر مبنی بر اینکه امر به شیء هرگز اقتضای نهی مولوی از ترك آن شیء را ندارد از این قرار است که وجوب چه مدلول و معنای مطابقی صیغه امر باشد (چنانچه مشهور از علماء قائلند) و چه لازم عقلی صیغه امر باشد (چنانچه مرحوم مظفر و دیگر محققین قائل هستند) در هر دو صورت وجوب یک امر بسیط است (وجوب یعنی لزوم فعل) و مرکب از «طلب شیء» و «منع من التّرك» نخواهد بود و بلکه منع از ترك ازله لازم عقلی و تبعی وجوب ازله می‌باشد که عقل به تبع وجوب ازله، ترك ازله را ممنوع می‌داند و این «منع از ترك» مولوی و شرعی نمی‌باشد یعنی این چنین نیست که شارع علاوه بر امر «ازل» نهی مولوی صادر کرده باشد و ترك ازله را ممنوع ساخته باشد.

(۲). یعنی سرّ و انگیزه اینکه (منع من التّرك) عقلی و تبعی است نه شرعی و مولوی، آن است که امر مولوی (ازل) در منع از ترك ازله، کافی می‌باشد و احتیاج به اینکه شارع مجدداً نهی صادر کند نخواهد بود و حتی صدور نهی لغو و عبث خواهد بود، بنابراین اگر مراد قائلین به اقتضا همین زجر و منع عقلی تبعی باشد زجر و منع عقلی مسلم است چه آنکه منع و زجر عقلی مقتضای وجوب خواهد بود و لكن محل نزاع منع و زجر مولوی می‌باشد که امر به شیء اقتضای نهی از ترك آن شیء را دارد یا ندارد؟ و گفتیم که نهی مولوی اصلاً وجود ندارد و بلکه ممتنع خواهد بود و مرحوم مظفر توضیحات بیشتری در این زمینه بیان فرموده است که نیاز به شرح و بسط ندارد و خلاصه نظر صاحب کتاب این شد که امر به شیء اقتضا نهی از ضدّ عام را ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۳

فان كان مراد القائلین بالاقتضاء فی المقام أن نفس الامر بالفعل يكون زاجرا عن تركه، فهو مسلم، بل لا بد منه لان هذا هو مقتضى الوجوب. و لكن ليس هذا هو موضع النزاع فی المسألة، بل موضع النزاع هو النهی المولوی زائدا على الامر بالفعل. و ان كان مرادهم ان هناك نهيا مولويا عن الترك يقتضيه الامر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم و لا دلیل علیه، بل هو ممتنع. و بعبارة اوضح و اوسع: ان الامر و النهی متعاكسان، بمعنى انه إذا تعلق الامر بشیء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه و إلا لخرج الواجب عن كونه واجبا.

إذا تعلق النهی بشیء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا اليه و الا- لخرج المحرم عن كونه محرما ... و لكن ليس معنى هذه التبعية فی الامر ان يتحقق- فعلا- نهی مولوی عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الامر المولوی بالفعل، كما انه ليس معنى هذه التبعية فی النهی ان يتحقق- فعلا- أمر مولوی بترك المنهى عنه بالاضافة إلى النهی المولوی عن الفعل.

و السر ما قلناه: ان نفس الامر بالشیء كاف فی الزجر عن تركه، كما ان نفس النهی عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جدید من المولى فی المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا فی مقدمه الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

و لأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الامر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء الامر بالشیء اقتضاه الامر على نحو العينية او التضمن او الالتزام او اللزوم العقلي.

كما حسبوا- هناك فی مبحث النهی- ان معنى النهی هو الطلب اما للترك او الكف و قد تقدمت الاشارة إلى ذلك فی تحرير النزاع. و هذان التوهمان فی النهی و الامر من واد واحد. و عليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل فی النهی، و لا- نهی، عن الترك وراء طلب الفعل فی الامر.

نعم يجوز للأمر بدلا من الأمر بالشيء ان يعبر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول- مثلا- بدلا عن قوله صل: لا تترك الصلاة. و يجوز له بدلا من النهي عن الشيء ان يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول- مثلا- بدلا عن قوله لا تشرب الخمر: اترك شرب الخمر، فيؤدى التعبير الثانى فى المقامين مؤدى التعبير الاول المبدل منه، أى ان التعبير الثانى أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۱، ص: ۵۴۴

يحقق الغرض من التعبير الاول.

فاذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام هذا المعنى، أى احدهما يصح ان يوضع موضع الآخر و يحل محله فى أداء غرض الأمر- فلا بأس به و هو صحيح، و لكن هذا غير العينه المقصوده فى المسأله على الظاهر.

۲- الضد الخاص

ان القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص (۱) يبتنى و يتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام. و لما ثبت- حسبما تقدم- انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الاولى نقول انه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه و تفرعه عليه.

و على هذا، فالحق ان الأمر بالشيء لا يقتضى النهي عن ضده مطلقا سواء كان عاما او خاصا. اما كيف يبتنى القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام و يتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان، فنقول:

ان القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلکان لا ثالث لهما و كلاهما يبتنيان

(۱). مسئله دوم در مبحث ضد، ضد خاص است که آیا امر به شیء اقتضای نهی از ضدّ خاص آن شیء را دارد یا ندارد؟ مثلا ضدّ عام (ازاله) که مأمور به می‌باشد، ترک ازاله است و ضدّ خاص آن هر امر وجودی است که (ازاله) در ضمن آن، متروک می‌شود مثل نماز خواندن و یا اعمال دیگر.

نزاع در این است که آیا امر به ازاله اقتضای نهی از ضدّ خاص آن را که مثلا صلاة باشد دارد یا خیر؟ در مبحث ضد عام ثابت نمودیم که امر به شیء اقتضای نهی از ضدّ عام را ندارد به این معنی که در مثال (ازل النجاسة) غیر از امر مولوى و منع عقلى از ترک ازاله نجاست نهی مولوى وجود ندارد و نهی از ضدّ خاص به طریق اولی وجود نخواهد داشت بنابراین امر به شیء اقتضای نهی از ضدّ خاص را ندارد و قول به نهی از ضد خاص مبتنى و متفرع بر نهی از ضدّ عام می‌باشد چه آنکه قائلین به نهی از ضد خاص، دو تا مسلک دارند و هر دو مسلک متفرع بر ثبوت نهی از ضدّ عام خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۱، ص: ۵۴۵

و يتفرعان على ذلك:

(الاول) - مسلک التلازم (۱)

و خلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعى و تستلزم حرمة ملازمة الآخر. و المفروض ان فعل الضد الخاص يلازم ترك المأمور به (أى الضد العام)، كالأكل مثل الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. و عندهم ان الضد العام محرم منهى عنه- و هو ترك الصلاة فى المثال- فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص و هو الأكل فى المثال.

فابتنی النهی عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهی عن الضد العام.

اما نحن فلما ذهبنا إلى انه لا نهی مولوی عن الضد العام، (۲) فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهيا عنه بنهی مولوی. لان ملزومه ليس منهيا عنه حسب التحقيق الذى مر. على انا نقول- ثانياً (۳)- بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأن الضد العام منهی عنه:

(۱). خلاصه مسلك اول این است که ترک مأمور به که ضد عام است ملزوم می‌باشد و فعل اکل مثلاً که در ضمن آن مأمور به، ترک می‌شود که ضد خاص است، لازم خواهد بود و ضد عام که ملزوم است، حرام و منهی عنه می‌باشد ضد خاص که لازم آن است، ایضا حرام و منهی عنه خواهد بود، به عبارت دیگر دلیل مذکور ترکیب یافته از دو مقدمه صغری و کبری می‌باشد، صغری این است که ملازمه بین ضد عام (ترک مأمور به) و ضد خاص (فعل اکل و با صلات مثلاً) برقرار است، کبرای قیاس این است که متلازمین حکم واحدی دارند و ضد عام نهی مولوی دارد و ضد خاص ایضا نهی مولوی خواهد داشت، بنابراین کاملاً واضح است که نهی از ضد خاص مبتنی بر ثبوت نهی از ضد عام است.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید: مسلك مزبور از دو جهت مردود است:

اولاً در مبحث ضد عام ثابت نمودیم که در مورد ضد عام اصلاً نهی مولوی وجود ندارد و در ضد خاص که لازم آن می‌باشد به طریق اولی وجود نخواهد داشت.

ثانياً (۳). برفرض اینکه قبول نماییم ضد عام نهی مولوی داشته باشد و لکن ثابت نمی‌شود که ضد خاص ایضا نهی مولوی داشته باشد چه آنکه کبری را که طرفداران مسلك تلازم ارائه نمودند، قبول نداریم (کبری) این بود که (حرمت و نهی داشتن یکی از متلازمین حرمت و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۶

ان هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، یعنی ان کبراه غیر مسلمة، و هی «ان حرمة احد المتلازمین تستلزم حرمة ملازمه الآخر» فانه لا يجب اتفاق المتلازمین في الحكم لا في الوجوب و لا الحرمة و لا غیرهما من الاحکام، ما دام ان مناط الحكم غیر موجود في الملازم الآخر. نعم القدر المسلم في المتلازمین (۱) انه لا- يمكن ان يختلفا في الوجوب و الحرمة على وجه يكون احدهما واجبا و الآخر محرماً، لاستحالة امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم احدهما او يجب الآخر. و يرجع ذلك إلى باب التراحم الذى سیأتى التعرض له.

و بهذا تبطل (شبهة الكعبی) (۲) المعروفة التى اخذت قسطاً وافراً (۳) من ابحاث

نهی داشتن ملازم دیگر را لازم دارد) این کبری قابل تردید و مناقشه می‌باشد برای اینکه لازم نیست که دو شیء متلازم از نظر حکم (وجوب و حرمت اباحه و کراهت و استحباب) با هم اتفاق داشته باشند مثلاً استقبال قبله ملزوم است و استدبار ستاره جدی لازم آن می‌باشد و به مناط شرطیت صلاة استقبال قبله واجب است و این مناط در استدبار جدی موجود نیست، لذا واجب نمی‌باشد،

(۱). آری آنچه که در متلازمین مسلم و مورد قبول همگان می‌باشد این است که متلازمین نباید در وجوب و حرمت با هم اختلاف داشته باشند که یکی حرام و دیگری واجب باشد چه آنکه در این صورت، امثال غیر ممکن خواهد بود.

(۲). شبهه آقای کعبی به دو تا مطلب و اساس پایه‌گذاری شده است:

مطلب اول: این است که ترک حرام بر فعلی از افعال وجودی توقف دارد چه آنکه مکلف در لحظات ترک حرام باید مشغول به فعلی از افعال باشد و در یک حالت از حالات اختیاری قرار بگیرد و آلا اگر بغیر حرام مشغول نباشد در حرام واقع خواهد شد.

مطلب دوم: این است که فعل اختیاری در حدوث و بقای خود احتیاج به مؤثر دارد و شیئی حادث همان‌طوری که در حدوث خود نمی‌تواند از مؤثر بی‌نیاز باشد در بقای خود ایضا نمی‌تواند بی‌نیاز از مؤثر باشد، با توجه به این دو مطلب نتیجه می‌گیریم که ترک حرام حدوثا و بقاء توقّف بر ایجاد فعلی از افعال اختیاری دارد و افعالی که در ضمن آن‌ها ترک حرام محقق می‌شود باید واجب باشد و لذا فعل مباح به کلی نفی می‌شود و افعال به واجب و حرام منحصر خواهد شد، البته واجب بودن فعل اختیاری یا مبتنی بر این است که افعال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۷

الاصولین إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فانه نسب اليه القول بنفي المباح بدعوى ان كل ما يظن من الافعال انه مباح فهو واجب في الحقيقة لان فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب و هو ترك محرم واحد من المحرمات على الاقل.

(الثانی) - مسلک المقدمیه

و خلاصه: دعوی ان ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الاكل مقدمه لفعل الصلاة. و مقدمه الواجب واجبه. فيجب ترك الضد الخاص. (۴)

اختیاری مقدمه برای ترک حرام می‌باشند و ترک حرام واجب است و مقدمه آن ایضا واجب خواهد بود و یا مبتنی بر این است که ترک حرام ملزوم است و افعال اختیاری لازم می‌باشد ملزوم واجب است و لازم آن ایضا باید واجب باشد (دقت فرمایید) بنابراین شبهه کعبی دو تا مبنا دارد، اگر شبهه مزبور مبتنی بر ملازمه باشد بطلان آن از بیانات مرحوم مظفر (مبنی بر اینکه لازم نیست دو شیء متلازم از نظر حکم متفق باشند و حکم از احد المتلازمین به ملازم دیگر سرایت نمی‌کند) واضح می‌شود و اما اگر شبهه مزبور مبتنی بر این باشد که از باب مقدمه، افعال باید واجب باشد، بطلان آن از بیانات مرحوم مظفر ثابت نمی‌شود و در جای دیگر پاسخ داده شده است.

و لذا مرحوم مظفر قید (اذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة) را ذکر فرمودند که در صورتی بطلان شبهه از بیان مذکور ثابت می‌شود که شبهه مبتنی بر تلازم باشد. قسطا و افرا (۳). یعنی حصّ و بهره زیاد.

(۴). مسلک دوم قائلین به نهی از ضد خاص «مسلک مقدمیت» است یعنی از طریق وجوب مقدمه واجب، می‌خواهند ثابت کنند که امر به شیء اقتضای نهی از ضد خاص آن شیء را دارد و خلاصه مسلک مقدمیت از این قرار است: مثلا ضدّ خاصّ صلاة که مأمور به می‌باشد (اکل) است و «ترك اكل» مقدمه برای فعل صلاة است و مقدمه واجب، واجب خواهد بود، بنابراین تاکنون وجوب ترک ضدّ خاصّ که (اکل) باشد ثابت گردید (دقت فرمایید) و اما منهی عنه بودن ضدّ خاصّ (اکل) چگونه ثابت می‌شود؟ به این کیفیت که ترک (اکل) نظر بر اینکه وجوب مقدمی دارد، لذا به نوبه خود مأمور به بامر مقدمی و تبعی خواهد بود و ضدّ عام این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۸

و إذا وجب ترك الاكل حرم تركه، أي ترك ترك الاكل، لان الامر بالشيء يقتضى النهى عن الضد العام. و إذا حرم ترك ترك الاكل، فان معناه حرمة فعله، لان نفي النفي اثبات. فيكون الضد الخاص منهيًا عنه.

هذا خلاصة مسلک المقدمیه. و قد رأيت كيف ابنتي النهى عن الضد الخاص على ثبوت النهى عن الضد العام.

و نحن اذ قلنا بانه لا نهى مولوى (۱) عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد

مأمور به (یعنی ترک اکل)، ترک ترک اکل می‌باشد، و «ترک ترک اکل» که ضد عام برای «ترک اکل» است، منهی عنه خواهد بود، چه آنکه امر مقدمی و تبعی بر «ترک اکل» اقتضای نهی از ضد عام ترک را دارد، بنابراین ترک ترک اکل که ضد عام برای «ترک اکل» است نهی مولوی دارد و فعل اکل که عبارتۀ اخرای ترک ترک اکل است مسلماً نهی مولوی دارد فثبت اینکه (فعل اکل) که ضد خاص برای صلاة است، منهی عنه بوده و نهی مولوی خواهد داشت.

بدین کیفیت ثابت می‌شود که امر به صلاة مقتضای نهی از ضد خاص آن می‌باشد که «اکل» باشد و در عین حال دیدیم که اثبات نهی مولوی داشتن ضد خاص متفرع بر اثبات نهی مولوی داشتن ضد عام گردید، تأمل و اغتنم.

(۱). مرحوم مظفر مسلک دوم قائلین به نهی از ضد خاص را از سه جهت به ابطال می‌کشاند:

جهت اول: این است که ضد عام هرگز نهی مولوی ندارد، بنابراین «ترک ترک اکل» که ضد عام برای «ترک اکل» بود، نهی مولوی ندارد و حرام نخواهد بود، بنابراین «فعل اکل» که عبارتۀ اخری «ترک ترک اکل» است و ضد خاص برای مأمور به (یعنی صلاة) می‌باشد حرمت ندارد و نهی مولوی نخواهد داشت فثبت المطلوب که امر به صلاة اقتضای نهی مولوی از ضد خاص آن را که «اکل» باشد ندارد.

جهت دوم: (احدهما) - انه بعد التزل عما تقدم ... بعد از فرض ثبوت نهی مولوی در ضد عام و قبول آن، می‌گوییم ما در بحث مقدمه واجب ثابت کردیم که مقدمه واجب تنها لزوم و وجوب عقلی دارد و وجوب شرعی نخواهد داشت، بنابراین در مثال مورد فرض (ترک اکل) که مقدمه برای صلاة بود، وجوب شرعی ندارد و مأمور به به امر مولوی و شرعی نخواهد بود تا بگوییم که امر مولوی بر «ترک اکل» اقتضای نهی از ضد عام آن را دارد و سرانجام نهی از اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۹

الخاص حرمة مولوية أي لا يحرم فعل الضد الخاص. فثبت المطلوب.

على ان مسلک المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين:

(أحدهما) - انه بعد التزل عما تقدم و تسليم حرمة الضد العام، فان هذا المسلک كما هو واضح يبتنى على وجوب مقدمه الواجب، و قد سبق ان اثبتنا انها ليست واجبة بوجوب مولوی، و عليه لا يكون ترك الضد الخاص واجبا بالوجوب الغیری المولوی حتی يحرم فعله.

(ثانيهما) انا لا- نسلم ان ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، و هذه المقدمية - أعني مقدمية الضد الخاص - لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى اصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، و نحن في غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

و لكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة (۱) ما يرفع المغالطة في دعوى

ضد خاص و حرمت ضد خاص ثابت شود.

جهت سوم: (ثانيهما) انا لا- نسلم ان ترك الضد الخاص ... این است که مقدمیت ترک ضد خاص برای فعل مأمور به مورد قبول نمی‌باشد مثلاً در مثال مورد فرض، ترک اکل، هرگز مقدمه برای فعل صلاة نخواهد بود، بنابراین برای سومین بار یکی از پایه‌های مهم مسلک ثانی در هم می‌ریزد، این مقدمیت ترک ضد خاص برای مأمور به مورد بحث در نزد علمای متأخرین واقع شده جزء مسائل دقیق و طولانی شناخته شده است و نحن في غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم ... یعنی ما پس از آنکه در بحث مقدمه واجب ثابت نمودیم که مقدمه واجب و وجوب شرعی و مولوی ندارد، دیگر نیازی به این نداریم که راجع به مقدمیت ترک ضد خاص برای مأمور به بحث نماییم چه آنکه مقدمیت ترک ضد خاص چه ثابت بشود و یا نشود (بخاطر آنکه وجوب شرعی ندارد) فایده و

نتیجه‌ای نخواهد داشت.

(۱). بخاطر کندن ریشه شبهه خلاصه آنچه را که در مورد ادعای مقدمیت ترک ضد خاص، مغالطه را رفع می‌نماید یادآور می‌شویم: کسانی که ترک ضد خاص

را مقدمه برای فعل مأمور به می‌دانند، باید ترک ضد را، عدم مانع بدانند مثلا

صلاة که مأمور به است با (اکل) تضاد و تمناع دارد و در یک زمان قابل جمع نمی‌باشند بنابراین در تحقق صلاة «ترک اکل» که عدم مانع می‌باشد لازم است و عدم مانع یکی از اجزای علت تامه بحساب می‌آید چه آنکه علت تامه، مرکب از وجود مقتضی و عدم مانع خواهد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۰

مقدمیه ترک الضد، فنقول:

ان المدعی لمقدمیه ترک الضد لصدّه تبنی دعواه علی ان عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلی الضد الآخر للتمانع بین الضدین، أی لا- یمكن اجتماعهما معا، و لا شك فی ان عدم المانع من المقدمات، لانه من متمات العلة فان العلة التامة- كما هو معروف- تتألف من المقتضی و عدم المانع.

فیتألف دلیله من مقدمتین: (۱)

۱- (الصغری): ان عدم الضد من باب «عدم المانع» لصدّه، لان الضدین متمانعان.

۲- (الكبری): ان «عدم المانع» من المقدمات.

فینتج من الشكل الاول ان عدم الضد من المقدمات لصدّه.

و هذه الشبهة انما نشأت من أخذ كلمة (المانع) (۲) مطلقه، فتخیلوا ان لها معنی

بود. فیتألف دلیله من مقدمتین:

(۱). یعنی دلیل مدعی مقدمیت ترک ضد خاص، از دو مقدمه صغری و کبری تشکیل شده است.

صغری: «ترک اکل» عدم مانع است برای فعل «صلاة».

کبری: «عدم مانع» از مقدمات خواهد بود.

نتیجه: عدم «اکل» که ضد خاص برای صلاة است از مقدمات فعل صلاة می‌باشد بنابراین از قیاس مذکور که شکل اول است نتیجه می‌گیریم که ترک (اکل) یعنی ضد، خاص مقدمه برای فعل صلاة می‌باشد و فعل صلاة واجب است و مقدمه آن ایضا واجب خواهد بود.

این بود ما حصل دلیل کسانی که ترک ضد مأمور به را مقدمه برای مأمور به می‌دانند.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید:

قیاس مذکور نمی‌تواند مقدمیت ترک ضد را برای فعل مأمور به، نتیجه بدهد و سرانجام مقدمیت ترک ضد، به اثبات نخواهد رسید چه آنکه یکی از شرایط انتاج شکل اول آن است که حد وسط باید تکرار شود و در قیاس مذکور حد وسط که (عدم مانع) باشد تکرار نشده است، برای اینکه (عدم مانع) در کبری معنای دارد و در صغری معنای دیگری دارد و لذا اصل قیاس فاسد است و تبعاً نتیجه آن ایضا فاسد خواهد بود.

توضیح: (تمانع) دو تا معنی دارد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۱

واحداً فی الصغری و الکبری فانتظم عندهم القیاس الذی ظنوه منتجاً، بینما ان الحق ان التمانع له معنیان و معناه فی الصغری غیر معناه فی الکبری، فلم یتكرر الحد الاوسط، فلم یتألف قیاس صحیح.

بیان ذلك: ان التمانع تارة یرد منه التمانع فی الوجود، و هو امتناع الاجتماع و عدم الملاءمة بین الشیئین، و هو المقصود من التمانع بین الضدین اذ هما لا یجتمعان فی الوجود و لا یتلاءمان، و أخرى یراد منه التمانع فی التأثير و ان لم یکن بینهما تمناع و تناف فی الوجود و هو الذی یراد بین المقتضیین لأثرین متمنعین فی الوجود اذ یراد منه التمانع فی التأثير و ان لم یکن بینهما تمناع و تناف فی الوجود یراد منه التمانع فی التأثير، و هذا هو المقصود من التمانع فی الکبری فان التمانع الذی یراد من التمانع فی التأثير المقتضی هو المقتضی الآخر الذی یراد منه التمانع فی التأثير.

و عدم التمانع اما لعدم وجوده اصلاً او لعدم بلوغه مرتبة الغلبة علی الآخر فی التأثير. و علیه فحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم التمانع و لکنه عدم التمانع فی الوجود

۱- (تمانع) یعنی دو شیء وجودی که با هم در یکجا جمع نشوند مانند تمناعی که بین ضدین برقرار است مثلاً صلاة و اکل با هم تمناع دارند که در یک زمان قابل جمع نمی‌باشند و وجود هر یک از وجود دیگر ممانعت دارد و منظور از تمناع، در ضد خاص که می‌گوییم ضد خاص مانع مأمور به است و ترک ضد خاص عدم مانع است، همین معنای اول تمناع خواهد بود.

۲- معنای دوم تمناع، تمناع در تاثیر است که دو تا مقتضی هر کدام اثر خاصی دارند و تمناع و تنافی بین دو تا اثر، برقرار است و هر دو مقتضی با هم تمناع ندارند مثلاً (نار) اقتضای احراق (سوختن) پنبه را دارد و عدم اتصال نار به پنبه اقتضای عدم احراق را دارد و هر دو مقتضی با هم تمناع دارند و بلکه هر دو اثر آنها با هم منافات خواهند داشت یعنی محل قابلیت هر دو اثر را که احراق و عدم احراق باشد نخواهد داشت و لذا تاثیر هر یک از دو مقتضی، توقف بر عدم مقتضی دیگر می‌باشد و مراد از «عدم مانع» که مقدمه است، عدم مانع به معنای دوم خواهد بود، بنابراین (عدم مانع) در صغری به معنی اول است و «عدم مانع» در کبری به معنی دوم می‌باشد و این است که حد وسط در قیاس مزبور تکرار نشده است و لذا قیاس مذکور مقدمیت ترک ضد خاص را نتیجه نخواهد داد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۲

و ما هو من المقدمات عدم التمانع فی التأثير، فلم یتكرر الحد الاوسط. فلا نستنتج من القیاس ان عدم الضد من المقدمات. و اعتقد ان هذا بیان لرفع المغالطة فیه الکفایة للمتنبه، و اصلاح هذا بیان بذکر بعض الشبهات فیه و دفعها یرتفع إلى سعة من القول لا تتحملها الرسالة. و لسا بحاجة إلى نفی المقدمه لاثبات المختار بعد ما قدمناه.

نمرة المسألة

ان ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة (۱) مختص بالضد الخاص فقط، و اهمها

(۱). مشهورترین و مهم‌ترین ثمره‌ای که بر بحث ضد مترتب می‌شود این است که اگر امر به شیء اقتضای نهی از ضد را داشته باشد فعل ضد بخاطر آنکه منهی عنه می‌باشد و نهی در عبادت مقتضی فساد است، ناصحیح و باطل خواهد بود و اگر اقتضای نهی از ضد را نداشته باشد فعل ضد باطل و فاسد نخواهد بود چه آنکه در این صورت ضد، نهی ندارد تا باعث فساد آن شود، البته ظهور این ثمره دو تا شرط دارد.

یکی اینکه ضد باید ضدّ خاص باشد و در ضدّ عام ثمره مذکور قابل تصوّر نمی‌باشد.

دیگر اینکه ضد باید امر عبادی باشد، مرحوم مظفر چهار تا مورد که هر کدام محل ظهور ثمره مذکور می‌باشد، بیان می‌فرماید که با توضیح آن موارد اصل مطلب کاملاً واضح خواهد شد.

۱- مورد اول آنجایی که تراحم بین واجب و مستحب برقرار شود مثلاً آقای مکلف پس از زوال شمس وارد مسجد می‌شود دو تا امر متوجّه مکلف خواهد شد، امر اولی متعلق به صلاة ظهر است و امر دوّمی متعلق به صلاة تحیت مسجد می‌باشد، و این دو امر به اعتبار متعلق خود با هم تضاد دارند و در این فرض بدون شک صلاة ظهر که واجب است بر صلاة تحیت که مستحب می‌باشد، مقدّم خواهد بود و اگر مکلف ابتداء صلاة تحیت را که ضدّ خاص صلاة ظهر است انجام بدهد بنا بر قول به اقتضای امر به شیء نهی از ضدّ خاص را صلاة تحیت باطل است و ناصحیح خواهد بود چه آنکه در فرض مذکور صلاة تحیت منهی عنها بوده و نهی در عبادت مقتضی فساد می‌باشد.

و اما بنا بر قول به عدم اقتضا، صلاة تحیت فاسد و ناصحیح نخواهد بود، بنابراین بنا بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۳

و العمدة فیها هی صحه الضد إذا کان عبادة علی القول بعدم الاقتضاء و فساده علی القول

قول به اقتضا با دخول وقت صلاة واجب اشتغال به صلاة نافله جائز نمی‌باشد، آری تنها نافله‌های صبح و ظهر و عصر و ... که مربوط به زمان پیش از صلاة صبح و ظهر و عصر و ... می‌باشد استثنی شده‌اند.

۲- مورد دوّم آنجایی است که تراحم بین دو تا واجب باشد که واجب اولی غیر عبادی است و واجب دوّمی عبادی می‌باشد، منتهی واجب اول که غیر عبادی است در نزد شارع از اهمّیت بیشتری برخوردار می‌باشد مانند نجات غریق و صلاة، اگر کسی از نجات غریق صرف نظر کرد و در حال غرق شدن غریق مشغول به صلاة گردید بنا بر قول به اقتضا صلاة فاسد است و باطل و بنا بر قول به عدم اقتضا، صلاة صحیح خواهد بود.

۳- مورد سوّم آنجایی است که تراحم بین واجب مضیق و واجب موسّع برقرار می‌شود مانند ازاله نجاست از مسجد، که واجب، غیر عبادی و مضیق است و ضدّ آنکه صلاة باشد، واجب عبادی و موسّع می‌باشد در این مورد اگر مکلفی به ازاله نجاست اعتنائی نکرد و مشغول صلاة گردید بنا بر قول به اقتضاء، صلاة فاسد است و بنا بر قول به عدم اقتضا صلاة صحیح خواهد بود.

مؤلف: مرحوم مظفر در مورد سوّم برای واجب مضیق، ازاله نجاست و اداء دین را مثال آورده است در صورتی که ازاله نجاست از مسجد و اداء دین هر دو مصداق برای واجب فوری می‌باشند و واجب فوری یکی از اقسام واجب غیر موقت است و واجب غیر موقت، در مقابل واجب موقت است و واجب موقت به موسّع و مضیق تقسیم می‌شود و مثال واجب مضیق صوم است و مثال واجب موسّع صلاة یومیته خواهد بود.

بنابراین آقای مظفر مثال واجب فوری را که ازاله نجاست باشد برای واجب مضیق ذکر کرده است و شاید مراد ایشان از واجب مضیق همان واجب فوری باشد.

۴- مورد چهارم آنجایی است که تراحم و تضاد بین واجب معین و واجب مخیر برقرار شود، مثلاً آقای مکلف نذر کرده است که در روز پنجشنبه به مسافرت برود و از طرف دیگر خصال کفّاره (صوم و اطعام و عتق) بر او واجب است، در این صورت باید مسافرت را که واجب معین است انجام بدهد و از خصال کفّاره عتق و یا اطعام را اختیار نماید نه صوم را، و اگر مکلف واجب معین را ترک نمود، و از خصال کفّاره صوم را اختیار کرد، بنا بر قول به اقتضا صوم فاسد است و بنا بر قول به عدم اقتضا صوم صحیح

می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۴

بالاقتضاء.

بیان ذلك: انه قد يكون واجب (أى واجب كان عبادة او غير عبادة) و ضده عبادة، و كان الواجب ارجح فى نظر الشارع من ضده العبادى، فانه لمكان التراحم بين الامرین للتضاد بین متعلقیهما و الاول ارجح فى نظر الشارع، لا محالةً يكون الامر الفعلى المنجز هو الاول دون الثانى.

و حينئذ، فان قلنا بأن الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص، فان الضد العبادى يكون منهيًا عنه فى الفرض، و النهى فى العبادة يقتضى الفساد فاذا اتى به وقع فاسداً. و ان قلنا بان الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، فان الضد العبادى لا يكون منهيًا عنه، فلا مقتضى لفساده.

و ارجحية الواجب على ضده الخاص العبادى يتصور فى اربعة موارد:

۱- أن يكون الضد العبادى مندوبا، و لا شك فى ان الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناء على اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، و لا بد ان تقع النافلة فاسدة. نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الامر بها فى خصوص وقت الفريضة كنافلتى الظهر و العصر.

و على هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهى عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهى عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

۲- أن يكون الضد العبادى واجبا و لكنه أقل أهمية عند الشارع من الاول، كما فى مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

۳- أن يكون الضد العبادى واجبا ايضا و لكنه موسع الوقت و الاول مضيق، و لا شك فى أن المضيق مقدم على الموسع و ان كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله اجتماع قضاء الدين الفورى مع الصلاة فى سعة وقتها. و ازالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة فى سعة الوقت.

۴- ان يكون الضد العبادى واجبا ايضا و لكنه مخير و الاول واجب معين، و لا شك فى ان المعين مقدم على المخير و ان كان المخير أكثر أهمية منه لان المخير له بدل دون

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۵

المعين. مثاله اجتماع سفر مندور فى يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر و اختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده كان الصوم منهيًا عنه فاسداً.

هذه خلاصة بيان ثمره المسألة مع بيان موارد ظهورها، و لكن هذا المقدار (۱) من البيان لا- يكفى فى تحقيقها فان ترتبها و ظهورها يتوقف على أمرين:

(الاول)- القول بأن النهى فى العبادة يقتضى فسادها حتى النهى الغيرى التبعى، لانه إذا قلنا بان النهى مطلقا لا يقتضى فساد العبادة او خصوص النهى التبعى لا يقتضى الفساد فلا تظهر الثمرة ابدًا. و هو واضح لان الضد العبادى حينئذ يكون صحيحا سواء قلنا بالنهى عن الضد أم لم نقل.

و الحق ان النهى (۲) فى العبادة يقتضى فسادها حتى النهى الغيرى على الظاهر.

.....

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید ظهور ثمره در موارد اربعه‌ای که بیان گردید به دو امر دیگری وابستگی دارد و اگر آن دو امر به اثبات نرسد از جلوه‌گری و ظاهر شدن ثمره خبری نخواهد بود.

(الاول): امر اول این است که باید ثابت گردد نهی در عبادات حتی نهی تبعی، اقتضای فساد را دارد و اگر قائل شویم که نهی در عبادت مقتضی فساد نمی‌باشد و یا نهی تبعی مقتضی فساد نمی‌باشد در این صورت ثمره مذکور، ظاهر نخواهد شد و بلکه ضد خاص عبادی، بنا بر قول به اقتضا و عدم اقتضا صحیح می‌باشد، چه آنکه نهی در ضد، خاص، باعث فساد آن نمی‌شود.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید اگر نهی در مورد عبادتی ثابت شود حتی نهی تبعی، مقتضی فساد می‌باشد و دلیل بر مطلب از این قرار است آنهایی که نهی تبعی در عبادت را، مقتضی فساد نمی‌دانند به این جهت است که می‌گویند نهی تبعی از وجود مفسده در منهی عنه، کشف نمی‌کند مثلا به تبع امر (ازل النجاسة) نهی بر صلاة که ضد «ازاله» است تعلق گرفته و این نهی تبعی باعث وجود مفسده در صلاة نخواهد شد و لذا مصلحت صلاة بر سر جای خود باقی بوده و مزاحمی ندارد و با آن صلاة، تقرب الی الله با قصد مصلحتی که دارد، ممکن خواهد بود، بنابراین نهی تبعی از عبادت، اقتضای فساد عبادت را ندارد، و هذا لیس بشیء می‌فرماید، مدار و معیار در تقرب، وجود مصلحت نمی‌باشد و بلکه معیار در تقرب محبوبیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۶

و سیاتی تحقیق ذلک فی موضعه ان شاء الله تعالی.

و استعجالا فی بیان هذا الامر نشیر الیه اجمالا- فنقول: ان اقصى ما يقال فی عدم اقتضاء النهی التبعی للفساد هو ان النهی التبعی لا یکشف عن وجود مفسده فی المنهی عنه و إذا کان الامر كذلك فالمنهی عنه باق علی ما هو علیه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فیمکن التقرب فیہ إذا کان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فیہ.

و هذا لیس بشیء- و ان صدر من بعض اعظام مشایخنا- لان المدار فی القرب و البعد فی العبادة لیس علی وجود المصلحة و المفسده فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب و البعد من المولی القرب و البعد المعنویان تشبیها بالقرب و البعد المکانین، و ما لم یکن الشیء مرغوبا فیہ للمولی فعلا لا یصلح للتقرب به الیه، و مجرد وجود مصلحة فیہ لا یوجب مرغوبیته له مع فرض نهیه و تبعیده.

و بعبارة أخرى: لا وجه للتقرب الی المولی بما أبعدنا عنه، و المفروض ان النهی التبعی نهی مولوی، و کونه تبعا لا یخرجه عن کونه زجرا و تنفیرا و تبعیدا عن الفعل و ان کان التباعد لمفسده فی غیره او لفوات مصلحة الغیر. نعم لو قلنا بأن النهی عن الضد لیس نهیا مولویا (۱) بل هو نهی یقتضیه العقل الذی لا یستکشف منه حکم الشرع کما اخترناه

عبادت است، اگر عبادتی محبوبیت نداشته باشد و لو آنکه دارای مصلحت باشد، صلاحیت تقرب را ندارد، بنابراین صلاة که ضد ازاله است با تعلق نهی تبعی و مولوی بر آن، محبوبیت خود را در نزد مولی از دست می‌دهد و صلاحیت تقرب را ندارد و فاسد خواهد بود، بنابراین نهی در عبادت حتی نهی تبعی، اقتضای فساد عبادت را دارد.

(۱). آری اگر قائل شویم که نهی از ضد خاص نهی مولوی نمی‌باشد بلکه نهی و منع عقلی می‌باشد (چنانچه مختار ما همین بود) در این صورت صلاة، صلاحیت تقرب را دارد چه آنکه نهی مولوی ندارد تا فساد آن ثابت شود.

علی ای حال ظهور ثمره در موارد اربعه‌ای که بیان گردید، توقف دارد بر اینکه نهی در عبادت حتی نهی تبعی باید اقتضای فساد عبادت را داشته باشد.

(الثانی) دوّمین امری که ظهور ثمره مذکور توقف بر ثبوت آن دارد، این است که صحت عبادت نباید وابستگی به وجود امر فعلی داشته باشد و الا اگر عبادت و صحت عبادت، متوقف بر وجود امر فعلی باشد ثمره مذکور قیافه دلربای خود را نشان نمی‌دهد، چه

آنکه در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۷

فی المسألة فان هذا النهی العقلي لا يقتضى تبعيدا عن المولى الا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. و هذا شیء آخر لا يقتضیه حکم العقل فی نفسه.

(الثانی) - ان صحه العباده و التقرب لا يتوقف على وجود الامر الفعلى بها، بل يكفى فى التقرب بها احراز محبوبيتها الذاتيه للمولى، و ان لم يكن هناك أمر فعلى بها لمانع.

اما إذا قلنا بان عبادیه العباده لا تتحقق الا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلى، فلا تظهر هذه الثمره ابداء، لانه قد تقدم ان الضد العبادى - سواء كان مندوبا او واجبا أقل اهمية او موسعا او مخيرا - لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزامحه بين الامرین و مع عدم الامر به لا يقع عباده صحیحه و ان قلنا بعدم النهی عن الضد.

و الحق هو الاول، أى ان عبادیه العباده (۱) لا تتوقف على تعلق الامر بها فعلا، بل إذا احرز انها محبوبه فى نفسها للمولى مرغوبه لديه فانه يصح التقرب بها اليه و ان لم يأمر بها فعلا لمانع، لانه - كما اشرنا إلى ذلك فى مقدمه الواجب ص ۴۹۵ - يكفى فى عبادیه الفعل ارتباطه بالمولى و الاتيان به متقربا به اليه مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعا او كونه منهيًا عنه. و لا تتوقف عباديته على قصد امتثال الامر كما مال اليه صاحب الجواهر قدس سره.

مثال ازاله مثلا صلاة که ضد «ازاله» است بر اثر تراحم با ازاله «امر» خود را از دست می دهد، یعنی امر «ازاله» به امر «صلاة» با هم به لحاظ متعلق خود، تضاد دارند و بر اثر تضاد و با توجه به مضیق بودن «ازاله» امر صلاة ساقط می شود و جناب «صلاة» سرش بی کلاه بوده و «امر» خود را از دست می دهد بنابراین اگر آقای مکلف ترک «ازاله» کرد و مشغول صلاة شد این صلاة بخاطر اینکه امر ندارد اصلا باطل است، چه قائل به اقتضا بشویم و چه عدم اقتضا را بپذیریم در هر دو صورت صلاة باطل است و لذا ثمره مذکور ظهور و بروزی نخواهد داشت.

(۱). مرحوم مظفر می فرماید معیار و مدار در عبادیت و صحت عبادت محبوبیت آن می باشد یعنی محبوبیت عبادت باعث می گردد که عبادت، صحیح باشد و وسیله تقرّب إلى الله بشود و هرگز صحت عبادت وابستگی به وجود امر فعلى ندارد و بررسی این مطلب در بحث مقدمه واجب گذشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۸

هذا، و قد يقال فى المقام - نقلا عن المحقق الثانى تغمده الله برحمته - : (۱) ان هذه

(۱). مرحوم محقق ثانی می خواهد ثابت نماید با آنکه صحت عبادت، توقف بر امر داشتن، دارد در عین حال ثمره مذکور جاری خواهد بود، البته در صورتی که تراحم بین اهم و مهم که هر دو مضیق هستند نباشد و بلکه تراحم بین واجب موسع و مضیق و یا واجب فوری و واجب موسع باشد، مثلا ازاله نجاست، واجب فوری است و ضد آنکه صلاة ظهر باشد واجب موسع می باشد.

ما حصل فرمایش محقق ثانی این است که امر در واجب موسع به صرف خود طبیعت صلاة، تعلق دارد و این طبیعت صلاة افراد طولی (صلاة در ساعت اول، در ساعت دوّم و سوّم و ...) و عرضی (صلاة در مسجد، در خانه و ...)، دارد و بطور مسلم افراد، متعلق امر نمی باشد، یعنی در (صلّ صلاة الظهر) فقط یک وجوب وجود دارد که به صرف وجود طبیعت صلاة تعلق گرفته است و وجوب صلاة ظهر به تعداد افراد طولی و عرضی آن منحل نخواهد شد، و یکی از افراد طبیعت صلاة همان صلاتی است که ضد خاص و مزاحم برای ازاله می باشد و این فرد از طبیعت صلاة، نظر بر اینکه با ازاله، تضاد و تراحم دارد از مأمور به بودن خارج می شود و لکن

در عین حال، یکی از افراد طبیعت است و طبیعت صلاة «امر» دارد و مأمور بها خواهد بود و حتی این فرد مزاحم اگر با ازاله، تضاد نمی‌داشت مانند بقیه افراد طولی و عرضی طبیعت صلاة، ایضا مأمور به نبود، چه آنکه مأمور به، طبیعت صلاة است، نه فرد طبیعت صلاة و مکلف مختار است که یکی از افراد را انجام بدهد و طبیعت صلاة که مأمور بها است به تحقق یکی از افراد خود تحقق پیدا می‌کند، بنابراین اگر امر به ازاله اقتضای نهی از فرد صلاة را که مزاحم با ازاله می‌باشد، داشته باشد فعل آن فرد از صلاة، فاسد است و فسادش نه بخاطر امر نداشتن بلکه بخاطر نهی داشتن می‌باشد که نهی در عبادت مقتضی فساد است و اما اگر امر به ازاله اقتضای نهی از فرد صلاة را که مزاحم ازاله است نداشته باشد در این صورت، آن فرد از صلاة که مزاحم است، گرچه امر ندارد و از مأمور به بودن بخاطر مزاحمت خارج می‌شود، ولی به طور مسلم یکی از افراد طبیعت صلاة که امر دارد، خواهد بود، و لذا با انجام آن فرد، طبیعت صلاة که امر دارد و مأمور بها است، محقق می‌شود و امثال حاصل می‌گردد و فسادی در کار نخواهد بود.

به عبارت دیگر، آن فرد از صلاة لازم نیست که امر داشته باشد و خود طبیعت صلاة، امر دارد و آن طبیعت، بر فردی که مورد تعلق نهی تبعی از ناحیه امر به ازاله نباشد، منطبق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۹

الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الامر بها، ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزاحم بين الأهم والمهم المضيقين.

و السر في ذلك: ان الامر في الموسع انما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الواسع المحدد له، اما الافراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأمورا بها بخصوصها، و الامر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأمورا به لا محالة من أجل المزاحمة و لكنه لا يخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها.

و هذا كاف في حصول امثال الامر بالطبيعة لان انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري فيتحقق به الامتثال قهرا و يكون مجزيا عقلا عن امثال الطبيعة في فرد آخر، لانه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد و فرد.

و بعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعيا- فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق و لا أمر آخر يصححه فلا تظهر

می‌شود و امر داشتن طبیعت صلاة در عبادی بودن آن فرد، کافی خواهد بود.

بنابراین فرض که عبادت و ابسته به امر داشتن آن عبادت باشد، در عین حال ثمره مذکور در تراحم بین واجبین موسع و مضیق و نحوهما، ظاهر می‌شود و اما اگر تراحم بین اهم و مهم باشد، و هر دو واجب مضیق باشند مثلا در آخر وقت صلاة، آقای مکلف از دریایی وضو می‌سازد و شخصی را می‌بیند که در حال غرق شدن است، امر دائر است بین نجات غریق که اهم است و اتیان صلاة که مهم می‌باشد، و هر دو واجب، از نظر وقت مضیق هستند، در این فرض تحلیل محقق ثانی قابل تطبیق نمی‌باشد چه آنکه طبیعت صلاة تنها یک فرد را دارد و امر باهم به کلی امر به طبیعت صلاة را به سقوط می‌کشاند.

و سرانجام نه تنها فرد اخیر از صلاة که مزاحم نجات غریق است، امر ندارد و بلکه خود طبیعت صلاة، ایضا امر نخواهد داشت، و بدین لحاظ در فرض تراحم بین اهم و مهم که هر دو مضیق می‌باشند، ثمره مورد نظر نمی‌تواند اظهار وجود نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۰

الثمرة، و لكن الامر ليس كذلك، (۱) فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها افراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيرا عقلا بين الافراد، أي يكون مخيرا بين

آن یأتی بالفعل فی أول الوقت او ثانيه او ثالثه و هكذا إلى آخر الوقت، و ما يختاره من الفعل فی أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه المأمور به و ان امتنع أن يتعلق الامر به بخصوصه لمانع، (۲) بشرط ان يكون المانع من غير جهة نفس شمول الامر المتعلق بالطبیعة له، (۳) بل من جهة شىء خارج عنه و هو المزاحمة مع المضيق فی المقام. هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثانى فی المقام، و لكن شيخنا المحقق النائینی لم يرتضه، (۴) لأنه يرى ان المانع من تعلق الامر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس

(۱). یعنی ماجرا از این قرار نمی‌باشد.

(۲). مراد از مانع همان مزاحمت است که بخاطر مزاحمت امر، به آن فرد تعلق نمی‌گیرد.

(۳). مرجع ضمیر «له» فرد می‌باشد، همان فردی که طبیعت بر آن منطبق می‌شود منظور این عبارت این است که دو جور (مانع) امکان دارد:

مانع اول این است که از تعلق امر به آن فرد، مانع می‌شود مانند مزاحمت آن فرد با ازاله نجاست که این تضاد و مزاحمت باعث می‌شود، امر (صل) به این فرد مزاحم، تعلق نگیرد و این تضاد، و مزاحمت هیچ‌وقت مانعی از تطبیق طبیعت بر این فرد نخواهد داشت.

مانع دوم این است که از تطبیق طبیعت بر آن فرد ممانعت می‌نماید مانند منهی عنه بودن آن فرد، که اگر امر به شىء یعنی (ازاله) مقتضی نهی از «ضد آن» که فردی از صلاة است باشد، این فرد، منهی عنه می‌شود و نه تنها امر به آن تعلق نمی‌گیرد، بلکه طبیعت صلاة بر آن منطبق نخواهد شد، چه آنکه منهی عنه هرگز نمی‌تواند یکی از افراد طبیعت صلاة باشد.

(۴). مرحوم محقق النائینی سخن محقق ثانی صاحب جامع المقاصد را پسند نکرده است، مرحوم محقق ثانی فرمودند صلاة مزاحم ازاله، مثلا یکی از افراد طبیعت صلاة است و انجام این صلاة مزاحم عبادت می‌باشد، گرچه خود این صلاة که فردی از طبیعت صلاة است بر اثر مزاحمت، امر ندارد ولی طبیعت کلی صلاة امر دارد و آن طبیعت منطبق بر این فرد از صلاة می‌شود و ثمره مورد نظر، ظاهر می‌شود که اگر قائل به اقتضا بشویم صلاة مزاحم منهی عنها می‌شود و حتی طبیعت کلی صلاة بر آن منطبق نخواهد شد، صلاة فاسد و ناصحیح

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۱

شمول الامر المتعلق بالطبیعة له، یعنی انه یری ان الطبیعة المأمور بها بما هی مأمور بها لا تنطبق علی الفرد المزاحم و لا تشمله، و انطباق الطبیعة بما هی مأمور بها علی الفرد المزاحم لا ینفع و لا یکفی فی امتثال الامر بالطبیعة. (۱) و السر فی ذلك واضح، فانا اذ نسلم ان

است و اگر قائل به عدم اجزاء بشویم فعل صلاة مزاحم، صحیح است چه آنکه نهی ندارد و در عین حالی که عبادت عبادت متوقف بر امر می‌باشد این صلاة مزاحم عبادت است، گرچه خودش امر ندارد ولی مصداق طبیعت صلاة است و آن طبیعت صلاة امر دارد و بدین کیفیت صحت و عبادت صلاة مزاحم ثابت می‌شود و ثمره ظاهر خواهد شد.

مرحوم النائینی می‌فرماید: حتی بر صلاة مزاحم، طبیعت صلاة منطبق نخواهد شد و اصلا «امر» شامل صلاة مزاحم نمی‌شود، چه آنکه طبیعت صلاة بما هی هی منطبق بر صلاة مزاحم می‌شود ولی طبیعت صلاة بما هی مأمور بها هرگز منطبق بر صلاة مزاحم نخواهد شد.

کوتاه‌سخن: این صلاة مزاحم بطور کلی از جمع افراد طبیعت صلاة، رانده شده است و طبیعت صلاة بر آن فرد منطبق نمی‌شود چه

آنکه این صلاة مزاحم از نظر شرعی غیر مقدور است، به این معنی که مکلف باید (ازاله) را انجام بدهد و با انجام ازاله صلاة مزاحم غیر مقدور می‌شود، و از طرف دیگر «قدرت» با آنکه شرط عقلی است، در عین حال شرعی هم می‌باشد که امر (صل) تنها افرادی را شامل می‌شود که تحت قدرت مکلف باشد و اما صلاة مزاحم که یکی از افراد طبیعت صلاة است مشمول امر (صل) نمی‌باشد و مورد انطباق طبیعت صلاة نخواهد بود، و لذا اگر آقای مکلف از (ازاله) صرف نظر نماید و صلاة مزاحم را انجام بدهد فعل این صلاة مزاحم باطل و فاسد است، نه بخاطر نهمی داشتن، بلکه اگر قائل به عدم اقتضا بشویم ایضا صلاة مزاحم باطل است، برای اینکه عبادت و صحت عبادت متوقف به «امر» داشتن است و این صلاة مزاحم، امر ندارد و حتی مشمول طبیعت کلی صلاة نخواهد بود، لذا فاسد و باطل می‌باشد.

(۱) (دقت فرمایید) یعنی محقق نائینی نظرش این است که طبیعت صلاة مأمور بها بما هی مأمور بها، منطبق بر فرد مزاحم نمی‌شود و تنها انطباق طبیعت صلاة بما هی هی نه بما هی مأمور بها، بر فرد مزاحم در امتثال امری که متعلق به طبیعت صلاة شده است کافی نخواهد بود.

بنابراین بنظر می‌رسد که عبارت «و انطباق الطبیعة بما هی مأمور بها» اشتباه می‌باشد و صحیح عبارت این است: (و انطباق الطبیعة بما هی هی) چه آنکه طبیعت صلاة بما هی هی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۲

التخیر بین افراد الطبیعة تخیر عقلی نقول ان التخیر انما هو بین افراد الطبیعة المأمور بها، بما هی مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الافراد التي بينها التخیر.

اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق افراد الطبیعة المأمور بها بما هی مأمور بها فلأن الأمر انما يتعلق بالطبیعة المقدورة للمكلف بما هی مقدورة، لان القدرة شرط فی المأمور به مأخوذة فی الخطاب، لا أنها شرط عقلی محض و الخطاب فی نفسه عام شامل فی اطلاقه للافراد المقدورة و غیر المقدورة. بیان ذلك: ان الامر انما هو لجعل الداعی فی نفس المكلف، و هذا المعنی بنفسه يقتضی كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعی إلى ما هو ممتنع. فیعلم من هذا أن القدرة مأخوذة فی متعلق الامر و یفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنی ان الخطاب لما كان يقتضی القدرة علی متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق علی قدر سعة دائرة القدرة علیه لا تزيد و لا تنقص، أي تدور سعته و ضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها.

و علی هذا فلا یكون الامر شاملا لما هو ممتنع من الافراد اذ یكون المطلوب به الطبیعة بما هی مقدورة و الفرد غیر المقدور خارج عن افرادها بما هی مأمور بها.

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تکلیف العاجز (۱) فهي شرط عقلی لا یوجب تقييد متعلق الخطاب لانه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فیکون متعلق الامر هی الطبیعة بما هی لا بما هی مقدورة، و ان كان بمقتضى حکم العقل لا بد ان یقید الوجوب بها، فالفرد

منطبق بر صلاة مزاحم می‌شود برای آنکه صلاة مزاحم صلاة است نه ملق زدن و این انطباق طبیعت صلاة بما هی هی بر صلاة مزاحم در امتثال نفعی ندارد، و اما طبیعت صلاة بما هی مأمور بها منطبق بر صلاة مزاحم نمی‌شود و جهتش را بیان کردیم و اگر منطبق شود در امتثال نفع خواهد داشت.

(۱). یعنی اگر انگیزه شرط قدرت این باشد که تکلیف بر عاجز قبیح است (و این قبح حکم عقل می‌باشد) شرط قدرت، عقلی محض خواهد بود و در این صورت امر (صل) به طبیعت صلاة بما هی هی تعلق می‌گیرد و طبیعت بما هی هی همه افرادی را که مقدور عقلی باشد شامل می‌شود و فرد مزاحم گرچه از نظر شرعی مقدور نمی‌باشد و لکن از نظر عقلی مقدور است و طبیعت صلاة بما هی مأمور بها بر فرد مزاحم منطبق خواهد شد و سخن محقق ثانی دوباره جان می‌گیرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۳

المزاحم- علی هذا- هو احد أفراد الطبیعة بما هی التي تعلق بها كذلك.

و تشیید ما أفاده استاذنا (۱) و مناقشته یحتاج إلى بحث اوسع لسنا بصددہ الآن، راجع عنه تقریرات تلامذته.

الترتب

و اذا امتد البحث إلى هنا، (۲) فهناك مشكله فقهیه تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرساله.

و هی ان كثيرا من الناس نجدهم یحرصون- بسبب تعاونهم- علی فعل بعض العبادات المندوبه فی ظرف وجوب شیء هو ضد للمندوب، فیترون الواجب و یفعلون

(۱). یعنی تثبیت و تحکیم و یا مناقشه آنچه را که محقق نائینی فرمودند احتیاج به بحث گسترده‌ای دارد که از حوصله ما که در صدد اختصار گویی هستیم بیرون می‌باشد و به تقریرات شاگردان مرحوم نائینی مراجعه نمایید.

(۲). در رابطه با اقتضای امر به شیء نهی از ضدّ خاص را و توقّف عبادت و صحّت عبادت به وجود (امر)، مشكله فقهی به وجود می‌آید که آن مشكله فقهی در چهار مورد قابل تصوّر است:

۱- مورد اول: این است که اکثر مردم عمل مندوب و مستحب را انجام می‌دهند و عمل واجب را ترک می‌نمایند مثلا اداء دین را که واجب است ترک می‌کنند و ضد آن را که خرج دادن برای عزای امام حسین (ع) باشد انجام می‌دهند مشكله فقهی این است که خرج دادن باطل و بلا ثواب است یا خیر؟

۲- مورد دوم: واجب اهم را ترک می‌کنند و واجب مهم را انجام می‌دهند، مثلا- نجات غریق را ترک می‌کنند و صلاه واجب را انجام می‌دهند.

۳- مورد سوم: واجب مضیق مانند ازاله نجاست از مسجد را ترک می‌کنند و واجب موسع مانند صلاه را انجام می‌دهند.

۴- مورد چهارم: واجب معین مانند مسافرت واجب را ترک می‌کنند و واجب مخیر مانند انتخاب صوم، در خصال کفاره را انجام می‌دهند، مشكله فقهی این است که اعمال مذکور در موارد اربعه باطل و ناصحیح است و یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۴

المندوب، كمن یذهب للزیارة او یقیم مأتم الحسین علیه السلام و علیه دین واجب الأداء. كما نجدهم یفعلون بعض الواجبات العبادیه فی حین ان هناك علیهم واجبا أهم فیترونه، او واجبا مضیق الوقت مع ان الاول موسع فیتقدمون الموسع علی المضیق، او واجبا معینا مع ان الاول مخیر فیتقدمون المخیر علی المعین ... و هكذا.

و یجمع الكل تقدیم فعل المهم (۱) العبادی علی الأهم، فان المضیق أهم من الموسع و المعین أهم من المخیر كما ان الواجب أهم من المندوب (و من الآن سنعبّر بالأهم و المهم و نقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فاذا قلنا بأن صحه العباده لا تتوقف (۲) علی وجود أمر فعلی متعلق به و قلنا بانه لا نهی عن الضد او النهی عنه لا یقتضی الفساد، فلا اشكال و لا مشكله لان فعل المهم العبادی یقع صحیحا حتی مع فعلیه الامر بالاهم غایه الامر یكون المكلف عاصیا بترك الأهم من دون ان یؤثر ذلك علی صحه ما فعله من العباده.

و انما المشكله فیما إذا قلنا بالنهی عن الضد و أن النهی یقتضی الفساد، او قلنا بتوقف صحه العباده علی الامر بها كما هو المعروف عن الشیخ صاحب الجواهر قدس سره، فان اعمالهم هذه كلها باطله و لا یستحقون علیها ثوابا، لانه اما منهی عنها و النهی یقتضی الفساد و

اما لا امر بها و صحتها تتوقف على الامر.

(۱). یعنی همه موارد چهارگانه تحت یک عنوان جمع می‌شوند و آن عنوان این است:

(تقديم فعل المهمّ العبادى على الهمّ) و در ادامه بحث از تعبیر اهم و مهم استفاده خواهیم کرد.

(۲). مشكله فقهی مذکور در موارد اربعه زمانی به وجود می‌آید که اقتضای امر به شیء نهی از ضدّ را قبول نماییم و ایضا صحت عبادت را وابسته به وجود امر بدانیم در این صورت اعمال مذکور در موارد اربعه بی‌ثواب و باطل خواهد بود.

و اما اگر قائل شویم که امر به شیء اقتضای نهی از ضد را ندارد و صحت و عبادت عبادت وابسته به وجود امر نمی‌باشد (کما آنکه مختار مرحوم مظفر هم همین بود) در این صورت مشكله فقهی پیش نمی‌آید و پس از ترک اهمّ فعل مهم صحیح و با ثواب خواهد بود.

بنابراین مشكله فقهی زمانی وجود دارد که امر به شیء اقتضای نهی از ضد را داشته باشد و ثانیاً صحت عبادت متوقف بر وجود امر باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۵

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم (۱) العبادى مع وجود الامر بالاهمّ؟

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادّة فى المهم بنحو (الترتب) (۲) بین الامر بالاهم و الامر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهی عن الضد و ان صحه العبادّة تتوقف على وجود الامر.

و الظاهر أن اول من أسس هذه الفكرة و تنبه لها المحقق الثانى و شيد أركانها السيد الميرزا الشيرازى كما أحكمها و نقحها شيخنا المحقق النائنى طيب الله مثواهم.

و هذه الفكرة و تحقيقها من اروع (۳) ما انتهى اليه البحث الاصولى تصويرا و عمقا.

و خلاصه فکرة (الترتب): انه لا مانع (۴) عقلا من أن يكون الامر بالمهم فعليا عند

(۱). یعنی در عین اینکه امر به اهمّ فعلی می‌باشد و آقای مکلف اهم را ترک نموده و به فعل مهم مبادرت می‌نماید، آیا راهی برای تصحیح فعل مهم وجود دارد یا نه؟

(۲). جمعی از علماء جهت رفع مشكله فقهی مذکور و تصحیح اعمالی که در موارد اربعه بیان گردید به مسئله ترتب متوضیل شده‌اند، البته مسئله ترتب تنها کاری که می‌تواند انجام بدهد این است که برای عمل مهمّ عبادی امر درست می‌کند و لذا مسئله ترتب تنها در فرضی کاربرد دارد که صحت عبادت عبادت به وجود امر متوقف باشد و قول به اقتضای نهی از ضد را قبول نکنیم و الا اگر امر به شیء اقتضای نهی از ضد را داشته باشد در این صورت بخاطر منهی عنه بودن ضدّ خاص مسئله ترتب نمی‌تواند برای ضدّ خاص «امر» بسازد چه آنکه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد و با عنوان واحد لازم می‌شود و محال خواهد بود.

(۳). یعنی زیباترین و شگفت‌انگیزترین.

(۴). ترتب یعنی رتبه‌بندی بین امر باهمّ که ازاله باشد و امر به مهم که صلاة باشد که امر باهمّ را در رتبه اول و امر به مهم را در رتبه دوم قرار داده‌اند، مثلا مکلف امر به ازاله را که اهم است عصیان می‌کند، امر به صلاة که مهم است بر مکلف فعلی می‌شود و باید صلاة را انجام بدهد که پس از سقوط امر به ازاله، امر به صلاة زنده می‌شود و فعلیت پیدا می‌کند و این فعلی بودن امر به صلاة، پس از عصیان امر به ازاله که ترتب نام دارد، از نظر عقلی مانع ندارد و محذوریت طلب جمع بین ضدین را به بار نخواهد آورد و گویا مولی فرموده است اولاً: باید ازاله را انجام بدهد و اگر انجام نداد باید به انجام صلاة اقدام نماید و دلیل بر وقوع ترتب، خود همان

دو دلیلی است که متضمن امر به اهم و امر به مهم می‌باشد و هما کافیان لاثبات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۶

عصیان الأمر بالاہم، فاذا عصی المکلف و ترک الاہم فلا محذور فی أن یفرض الامر بالمہم حیثہذا، اذ لا یلزم منه طلب الجمع بین الضدین، کما سیأتی توضیحہ.

و إذا لم یکن مانع عقلی من هذا الترتب فان الدلیل یساعد علی وقوعہ و الدلیل هو نفس الدلیلین المتضمنین للامر بالمہم و الامر بالأہم، و هما کافیان لاثبات وقوع الترتب.

و علیہ، (۱) ففکرۃ الترتب و تصحیحہا یتوقف علی شیئین رئیسین فی الباب، أحدهما امکان الترتب فی نفسہ، و ثانيہما الدلیل علی وقوعہ.

اما (الاول) و هو امکانہ فی نفسہ فیبانہ: (۲) ان أقصى ما یقال فی ابطال الترتب و استحالتہ: هو دعوی لزوم المحال منه، و هو فعلیۃ الأمر بالضدین فی آن واحد، لان القائل بالترتب یقول باطلاق الامر بالأہم و شمولہ لصورتی (فعل الاہم و ترکہ)، ففی حال فعلیۃ الامر بالمہم و هو حال ترک الاہم یكون الامر بالاہم فعلیا علی قولہ، و الامر بالضدین فی آن واحد محال.

و لكن هذه الدعوی (۳) - عند القائل بالترتب - باطلۃ، لان قولہ «الامر بالضدین فی

وقوع الترتب.

(۱). بنابراین در رابطه با ترتب در دو مرحله باید بحث نماییم:

مرحله اول: مربوط به اصل امکان ترتب است و مرحله دوم راجع به وقوع ترتب می‌باشد که در هر دو مرحله بحث و بررسی را ادامه می‌دهیم.

(۲). ما حصل سخن در مرحله اول، از این قرار است که دلیل قائلین به بطلان ترتب را مورد توجه قرار داده و آن را رد می‌نماییم قائلین به بطلان ترتب نهایت‌ترین چیزی را که ادعا دارند این است که ترتب مستلزم محال می‌باشد به این کیفیت که امر به ازاله اطلاق دارد و در هر دو صورت فعل و ترک ازاله، فعلی خواهد بود، بنابراین در صورتی که امر (یعنی ازاله) ترک می‌شود امر ازاله فعلیت دارد و در همین آنی که امر به ازاله فعلیت دارد در فرض ترتب، امر به مهم که صلاۃ است ایضا فعلیت خواهد داشت، بنابراین در آن واحد امر به ازاله و همچنین امر به صلاۃ فعلی می‌باشند و فعلی بودن هر دو امر، در آن واحد امر به ضدین در آن واحد است و محال خواهد بود.

(۳). خلاصه رد این استدلال یک جمله است و آن این است که قید (فی ان واحد) مربوط به ضدین نمی‌باشد و درست است که

جمع بین ضدین (ازاله و صلاۃ) در آن واحد محال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۷

آن واحد محال» فیہ مغالطۃ ظاہرہ، فان قید (فی آن واحد) یوہم انه راجع إلی الضدین فیکون محالا اذ یستحیل الجمع بین الضدین، بینما هو فی الحقیقۃ راجع إلی الامر، و لا استحالۃ فی ان یأمر المولی فی آن واحد بالضدین إذا لم یکن المطلوب الجمع بینہما فی آن واحد، لان المحال هو الجمع بین الضدین لا الأمر بهما فی آن واحد و ان لم یستلزم الجمع بینہما.

اما ان «قید فی آن واحد» راجع إلی الامر لا إلی الضدین فواضح لان المفروض أن الامر بالمہم مشروط بترک الاہم فالخطاب الترتبی لیس فقط لا یقتضی الجمع بین الضدین بل یقتضی عکس ذلك، لانه فی حال انشغال المکلف بامثال الامر بالاہم و اطاعته لا أمر فی هذا الحال الا بالاہم و نسبۃ المہم الیہ حیثہذا کنسبۃ المباحات الیہ، (۱) و اما فی حال ترک الاہم و الانشغال بالمہم فان الامر بالاہم نسلم انه یكون فعلیا و كذلك الامر بالمہم، و لكن خطاب المہم حسب الفرض مشروط بترک الاہم و خلو الزمان منه ففی هذا الحال

المفروض يكون الامر بالمهم داعيا للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الالم فكيف يكون داعيا إلى الجمع بين الالم والمهم في آن واحد.

و بعبارة أوضح: ان ايجاب الجميع لا يمكن أن يتصور الا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجه لو فرض امکان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوباً، و في

است و بلکه «فی آن واحد» مربوط به «امر» است امر کردن به ضدین محال نخواهد بود چه آنکه اگر مولی در آن واحد دو تا امر به ضدین را صادر نماید و نظر جمع بین ضدین را نداشته باشد اشکالی پیش نمی آید، مثلاً در یک آن می گوید ازاله را انجام بدهد و اگر انجام نداد صلاة را باید انجام بدهد و در مسئله ترتب، اجتماع ضدین نیست، بلکه اجتماع امرین خواهد بود چه آنکه در فرض ترتب امر به مهم مشروط به ترک اهم است، بنابراین اجتماع ضدین لازم نمی آید.

مرحوم مظفر مطلب را کاملاً توضیح داده است، بنابراین با ردّ دلیل بطلان ترتب امکان ترتب ثابت می شود.

(۱). ضمیر «الیه» به مکلف راجع می شود، یعنی در هنگامی که مکلف امر به اهم را امتثال می کند و مشغول ازاله نجاست است و مهم که صلاة است همانند بقیه مباحات خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۸

الترتب لو فرض محالاً- امکان الجمع بین الضدین (۱) فانه لا- يكون المطلوب الا- الالم و لا- يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبة ابدأ، لان طلبه حسب الفرض مشروط بترك الالم فمع فعله لا يكون مطلوباً.

و اما (الثانی) و هو الدلیل على وقوع الترتب (۲) و أن الدلیل هو نفس دلیلی الامرین، فبیانه: ان المفروض أن لكل من الالم والمهم- حسب دلیل كل منهما- حکماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاممة بينهما، كما ان المفروض أن دلیل كل منهما مطلق بالقیاس إلى صورتی فعل الآخر و عدمه.

فاذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً، فبحسب اطلاقهما يقتضيان ايجاب الجمع بينهما، و لكن ذلك محال، فلا بد أن ترفع اليد عن اطلاق احدهما، و لكن المفروض أن الالم اولی و ارجح و لا یعقل تقدیم المرجوح على الراجح و المهم على الالم فیتعین رفع اليد عن اطلاق دلیل الامر بالمهم فقط، و لا یقتضی ذلك رفع اليد عن أصل دلیل المهم، لانه انما ترفع اليد عنه من جهة تقدیم اطلاق الالم لمكان المزاممة بينهما و ارجحیه الالم

(۱). یعنی در فرض ترتب اگر به فرض محال جمع بین ضدین (ازاله و صلاة) ممکن باشد و مکلف هر دو را در یک آن انجام بدهد، در این صورت فعل مهم عنوان مطلوبیت را نخواهد داشت چه آنکه مطلوب بودن مهم زمانی محقق است که اهم ترک شده باشد و الا در فرض انجام اهم (یعنی ازاله)، مهم (یعنی صلاة) مطلوب نخواهد بود، بنابراین معلوم می شود که در مسئله ترتب جمع ضدین هرگز مطلوب نمی باشد.

(۲). مرحله دوم مربوط به وقوع ترتب است و دلیل بر وقوع ترتب خود همان دو دلیلی است که امر به اهم و امر به مهم را ثابت کرده اند، مثلاً با قطع نظر از مزاحمت، اهم که ازاله است حکم مستقل دارد و همچنین مهم که صلاة است حکم مستقل دارد و دلیل هر یک اطلاق دارد دلیل ازاله می گوید باید ازاله انجام شود چه صلاة انجام بشود و یا انجام نشود دلیل صلاة ایضا چنین است، ولی وقتی که بین هر دو دلیل تزاحم اتفاق افتاد طبق فرض، اهم مقدم بر مهم می باشد یعنی از اطلاق دلیل صلاة باید صرف نظر شود نه از اصل دلیل، یعنی امر به صلاة مقید می شود بر اینکه ازاله ترک گردد، بنابراین در فرض ترک ازاله دلیل صلاة فعلیت پیدا می کند و معنای ترتب همین است و لذا وقوع ترتب با بیان مذکور محرز خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۹

و الضرورات انما تقدر بقدرها. (۱)

و إذا رفعنا اليد عن اطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الهم. و هذا هو معنى الترتب المقصود.

و الحاصل: (۲) ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الامر بالمهم بترك الهم، و هذا الاشتراط حاصل فعلا بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم امکان الجمع بين امثالهما معا، و بتقديم الراجح على المرجوح الذى لا يرفع الا اطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الامر بالمهم على حاله فى صورة ترك الهم فيكون الامر الذى يتضمنه الدليل مشروطا بترك الهم.

و بعبارة أوضح: ان دليل المهم فى أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الهم و صورة تركه، و لما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الهم لمكان المزاممة و تقديم

(۱). ضرورة همان تراحمی است که بین اهم و مهم یعنی ازاله و صلاة اتفاق افتاده است و ریشه این مزاحمت اطلاق و عمومیت دلیل صلاة است و اگر از اطلاق آن صرف نظر شود مزاحمت برطرف می شود و برای رفع مزاحمت، ضرورتی ایجاب نمی کند که از اصل دلیل صلاة صرف نظر شود، بنابراین اصل دلیل صلاة محفوظ است و پس از ترک اهم باید صلاة انجام شود و ضرورت تنها اطلاق دلیل مهم را خراب می کند نه اصل دلیل را.

(۲). ترتب با دلالت اشاره که دلالت عقلی می باشد ثابت می شود به این کیفیت که چند تا مطلب در کنار هم قرار می گیرد و سرانجام ترتب به دلالت عقلی به اثبات می رسد و مسئله ترتب جزء ملازمات عقلیه غیر مستقله خواهد بود، اولاً امر «ازل التنجاسة» و امر (صل صلاة الظهر) مقتضی آن است که ازاله و صلاة انجام شود ثانيا عقل حکم می کند که جمع بین ازاله و صلاة محال است و باید اهم مقدم بر مهم باشد، ثالثا بخاطر رفع مزاحمت از اطلاق دليل (صل) صرف نظر می شود و در فرض ترک اهم دليل صلاة باقی بوده و فعلی می باشد و سرانجام ثابت می شود که فعلیت دليل (صل) مشروط به ترک اهم است، و این اشتراط مدلول هر دو امر با ضمیمه حکم عقل خواهد بود و نوع دلالت، دلالت اشاره است که مربوط به عقل می باشد.

و بالاخره ثابت می شود که وقوع ترتب دليل دارد که به دلالت اشاره بر آن دلالت می کند، بنابراین مسئله ترتب هم امکان عقلی دارد و هم واقع شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۰

الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الهم بلا مزاحم، و هذا معنى اشتراطه بترك الهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الامرین معا بضمیمه حكم العقل، و لكن هذه الدلالة من نوع دلالة الاشارة (راجع عن معنى دلالة الاشارة الجزء الاول ص ۲۴۱).

هذه خلاصة فكرة (الترتب) على علاقتها، و هناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة و ايضاح تركناها إلى المطولات، و قد وضع لها شيخنا المحقق النائینی خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقارير تلامذته.

المسألة الرابعة - اجتماع الأمر و النهی

تحرير محل النزاع (۱)

و اختلف الاصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الامر و النهي في واحد او لا يجوز؟ ذهب إلى الجواز أغلب الاشاعرة و جملة من اصحابنا اولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه، و عليه جماعة من محققى المتأخرين، و ذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة و أكثر اصحابنا. و كأن المسألة- فيما يبدو (۲) من عنوانها- من الابحاث التافهة، (۳) اذ لا يمكن أن

(۱). مرحوم مظفر پیش از ورود در اصل بحث، محل نزاع را در مسئله اجتماع امر و نهی مشخص می نماید و می فرماید از قدیم الایام بین اصولیین نزاع و اختلاف مبنی بر اینکه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است یا خیر؟ برقرار بوده و اغلب اشاعره و عدّه‌ای از پیروان مذهب امامیه همانند فضل بن شاذان و دیگر محققین از متأخرین، جواز اجتماع امر و نهی را قبول نموده‌اند و معتزلیها و علمای شیعه اکثرا اجتماع مزبور را ممنوع می دانند.

(۲). گویا در ابتدا نظر از عنوان مسئله (اجتماع امر و نهی در شیئی واحد) چنین ظاهر می شود که مسئله مزبور از بحث‌های کاذب و بی معنا بر خلاف واقع می باشد، چه آنکه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال است یعنی خود اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۱

نتصور النزاع فی امکان اجتماع الامر و النهی فی واحد حتّی لو قلنا بعدم امتناع (۴) التکلیف بالمحال كما تقوله الاشاعرة، (۵) لأن التکلیف هنا نفسه محال، و هو الامر و النهی بشیء واحد. و امتناع ذلك من أوضح الواضحات، و هو محل و فاق بین الجميع.

اذا، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ و ما معناه؟

و الجواب: (۶) ان التعبير باجتماع الامر و النهی من خداع العناوين، (۷) فلا بد من توضیح مقصودهم من البحث، بتوضیح الكلمات الواردة فی هذا العنوان، و هی کلمة:

الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغي أن نبحت ايضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع، و هو قيد (المندوحة) الذى اضافه بعض المؤلفين، و هو على حق. و عليه نقول:

۱- (الاجتماع). (۸) و المقصود منه هو الالتقاء الاتفاقي بين المأمور به و المنهى عنه

و به عبارت دیگر اجتماع مذکور تکلیف آن چنانه‌ای است که محال می باشد، نه آنکه تکلیف به محال باشد و حتی از نظر اشاعره که تکلیف به محال را جایز می دانند اجتماع مزبور محال خواهد بود، بنابراین نزاع مزبور اصلا قابل طرح نمی باشد. من الابحاث التافهة

(۳). یعنی از ابحاث بی معنا و پوچ و کاذب خواهد بود.

(۴). یعنی حتی اگر قائل شویم که تکلیف به محال جایز است.

(۵). مرجع ضمیر (تقوله) «عدم امتناع تکلیف به محال» می باشد یعنی اشاعره تکلیف محال را جایز نمی دانند و لکن تکلیف به محال را جایز می دانند، تکلیف به محال مانند تکلیف به غیر مقدور مانند (طر الى السّماء) و تکلیف محال مانند اینکه یک شیئی هم محبوب مولی باشد و هم مبعوض مولی.

(۶). مرحوم مظفر سه کلمه از کلمات که در عنوان نزاع به کار رفته‌اند و همچنین واژه (مندوحة) را مورد بررسی قرار می دهند و توضیحات قابل توجهی را ارائه می نماید و سرانجام ثابت می شود که طرح نزاع مزبور صحیح خواهد بود.

(۷). یعنی عنوان اجتماع امر و نهی از عناوین فریبنده است که انسان را به اشتباه می اندازد.

(۸). یکی از کلمات در عنوان نزاع کلمه «اجتماع» است و اجتماع به معنای ملاقات و برخورد نمودن است و این اجتماع گاهی غیر حقیقی و موردی است و گاهی حقیقی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۲

فی شیء واحد. و لا- يفرض ذلك الا- حيث يفرض تعلق الامر بعنوان و تعلق النهی بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الاول، و لكن قد يتفق نادرا أن يلتقى العنوانان فی شیء واحد و يجتمعا فيه، و حينئذ يجتمع- أى يلتقى- الأمر و النهی.

و لكن هذا الاجتماع و الالتقاء بين العنوانين على نحوين:

۱- ان يكون اجتماعا موردیا، یعنی انه لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلا تشارنا و تجاوزا فی وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب و ثانيهما مطابقا لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة و لا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الأجنبية، و لا هما ينطبقان على فعل واحد.

فان مثل هذا الاجتماع موردی لم يقل أحد بامتناعه، و ليس هو داخلا في مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة فقد عصی و أطاع في آن واحد و لا تفسد صلاته.

۲- ان يكون اجتماعا حقیقیا و ان كان ذلك في النظر العرفی و فی بادئ الرأي، یعنی انه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب).

فان مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغضب المنهى عنه؛ و لكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينها بأن يصلى في مكان مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به و هو الصلاة مع العنوان

اجتماع موردی آن است که دو تا عمل جدای از هم یکی مأمور به می‌باشد و دیگر منهی عنه، منتهی هر دو عمل در کنار و جوار هم قرار گرفته‌اند، مثلا- آقای مکلف در اثناء صلاة به زن نامحرم نظر نماید، نظر کردن، منهی عنه است و حرام و صلاة مأمور به است و واجب، این نوع اجتماع از محل بحث بیرون است، چه آنکه اجتماع مذکور مورد قبول همه می‌باشد.

اجتماع حقیقی آن است که دو تا عنوان در عمل واحدی جمع شود مانند صلاة در زمین غضبی که همین عمل واحد، یعنی ارکان مخصوصه، نظر بر اینکه مصداق و فرد برای غضب است منهی عنه و متعلق نهی خواهد بود و محل نزاع همین اجتماع حقیقی می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۳

المنهى عنه و هو الغضب و ذلك في الصلاة المأتمی بها في مكان مغصوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاة و لعنوان الغضب معا. و حينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلا فيما هو مأمور به من جهة فيقتضى أن يكون المكلف مطيعا للأمر ممثلا، و داخلا فيما هو منهى عنه من جهة أخرى فيقتضى أن يكون المكلف عاصيا به مخالفا.

۲- (الواحد)- (۱) و المقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجودا واحدا يكون ملتقى و مجمعا للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبية و الصلاة فان وجود احدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع في مثل هذا يسمى (الاجتماع موردی) كما تقدم.

و الفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فان التقاء العنوانين فيه لا- يخلو من حالتين: احدهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية و ثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلى نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلى الذى ينطبق عليه أنه صلاة و غضب.

و عليه فالمقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

و بما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، و المراد به ما إذا كان المأمور به و المنهى عنه متغايرين وجودا و لكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة كالسجود لله و السجود للصنم، فانهما واحد بالجنس باعتبار ان كلا منهما داخل تحت عنوان

(۱). یکی از کلمات عنوان نزاع کلمه (واحد) است، واحد دو تا معنا دارد:

۱- واحد در مقابل متعدّد، مانند صلاة در دار غصبی که در دار غصبی صلاة، شیء واحدی است که محلّ اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه، واقع شده است و شیئی متعدّدی نمی‌باشد که یکی متعلّق امر باشد و دیگری متعلّق نهی.

۲- واحد در مقابل کلی که همان جزئی حقیقی می‌باشد که صدق بر کثیرین ندارد در محل نزاع مراد از واحد معنای اول می‌باشد، بنابراین واحد شخصی و هم واحد کلی داخل در محل نزاع می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۴

السجود و لا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

۳- (الجواز)- (۱) و المقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع و هو واضح، و يصح ان يراد منه الجواز العقلي المقابل للقيح العقلي و هو قد يرجع إلى الاول باعتبار ان القبيح ممتنع على الله تعالى.

و الجواز له معان آخر كالجواز المقابل للوجوب و الحرمة الشرعيين، و الجواز بمعنى الاحتمال. و كلها غير مرادة قطعا.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث (۲) الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيدا تحرير النزاع فيها، فان حاصل النزاع في المسألة يكون انه في مورد التقاء عنواني المأمور به و المنهى عنه في واحد وجودا هل يجوز اجتماع الأمر و النهي؟ و معنى ذلك:

إنه هل يصح ان يبقى الامر متعلقا بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد و يبقى

(۱). جواز چهار تا معنا دارد:

(۱). جواز به معنی امکان عقلي که در مقابل امتناع است.

(۲). جواز به معنی حسن عقلي که در مقابل قبح است.

(۳). جواز به معنی مباح شرعی که در مقابل وجوب و حرمت است.

(۴). جواز به معنی احتمال.

مقصود از جواز در محل نزاع به معنای اول آن می‌باشد و در عین حال معنای دوم اگر اراده شود ایضا صحیح است، چه آنکه معنای دوم به معنای اول برمی‌گردد به این معنا که در مورد خداوند حسن ممکن است و قبح ممتنع خواهد بود.

(۲). پس از تفسیر کلمات ثلاث، محل نزاع کاملا مشخص و واضح می‌شود که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر؟

به این معنا مثلا صلاة در دار غصبی که محل اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه می‌باشد، آیا می‌تواند متعلّق امر و نهی باشد؟ اگر اجتماع امر و نهی جایز باشد صلاة مذکور همان طوری که باعث سقوط تکلیف می‌شود باعث عصیان هم خواهد شد و اگر جایز نباشد صلاة مذکور یا باعث سقوط تکلیف می‌شود که در این صورت، عصیان محقق نمی‌شود و یا باعث عصیان می‌شود که در این صورت، تکلیف ساقط نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۵

النهي كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعا و عاصيا معا في الفعل الواحد.

أو انه يمتنع ذلك و لا- يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأمورا به فقط او منهي عنه فقط، أي أنه اما أن يبقى الامر على فعليته

فقط فیکون مکلف مطیعا لا غیر، او بقی النهی علی فعلیته فقط فیکون مکلف عاصیا لا غیر.

و القائل بالجواز لا بد أن يستند فی قوله (۱) إلى أحد رأیین:

۱- أن یری ان العنوان بنفسه هو متعلق التکلیف و لا یسری الحکم إلى المعنون

(۱). قائل به جواز اجتماع امر و نهی، یکی از دو مطلبی را که ذیلا ذکر می‌شود به عنوان سند و دلیل قول خود باید پذیرد و آلا اگر هیچ‌یک از آن دو مطلب را ملتزم نشود قول به جواز، بی‌اساس و بلا دلیل خواهد بود.

مطلب اول این است که نفس عنوان را متعلق تکلیف دانسته و به عدم سرایت حکم از عنوان به معنون معتقد باشد، مثلا عمل ارکان مخصوصه در مکان غضبی مصداق برای دو تا عنوان است (عنوان صلاة و عنوان غضب) و «امر» صلّ به عنوان «صلاة» تعلق دارد و (نهی) لا- تغصب به عنوان «غضب» متعلق است و حکم و جوب و حرمت به معنون که ارکان مخصوص باشد سرایت نمی‌کند یعنی آنچه که واجب است صلاة کلی می‌باشد و آنچه که حرام است غضب کلی می‌باشد، منتهی صلاة و غضب در یک معنون که «ارکان مخصوصه در مکان غضبی» باشد جمع شده‌اند، بنابراین آنچه که وحدت دارد معنون است و متعلق امر و نهی نمی‌باشد و آنچه که متعلق امر و نهی می‌باشد متعدّد است که همان عنوان خواهد و اجتماع امر و نهی در شیئی واحد لازم نمی‌آید.

مطلب دوم: این است که متعلق تکلیف و حکم حرمت و جوب، معنون است منتهی تعدّد عنوان باعث می‌گردد که معنون ایضا متعدّد بشود، یعنی معنون اگرچه از نظر ظاهر، عمل واحدی است، و لکن با نظر دقی و فلسفی متعدّد می‌باشد و سرانجام ماجرای صلاة در مکان غضبی عین ماجرای نظر کردن به زن نامحرم در اثنای صلاة خواهد بود که متعلق امر و نهی متعدّد است و در کنار هم قرار گرفته‌اند. [۹]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۵۷۵

تاهسخن: با التزام به یکی از دو مطلب مذکور قول به جواز سر و سامانی پیدا خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۶

فانطباق عنوانین علی فعل واحد لا یلزم منه ان یکون ذلك الواحد متعلقا للحکمین، فلا یمتنع الاجتماع، أی اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهی عنه فی واحد، لانه لا یلزم منه اجتماع نفس الامر و النهی فی واحد.

۲- أن یری ان المعنون علی تقدیر تسلیم انه هو متعلق الحکم حقیقه لا العنوان، یکون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لان تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون بالنظر الدقیق الفلسفی، ففی الحقیقه- و ان كان فعل واحد فی ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانین- هناک معنونان کل واحد منهما مطابق لاحد العنوانین، فیرجع اجتماع الوجوب و الحرمة بالدقه العقلیه إلى الاجتماع الموردی الذی قلنا: إنه لا بأس فیهِ من الاجتماع.

و علی هذا فلیس هناک واحد بحسب الوجود یکون مجمعا بین العنوانین فی الحقیقه، بل ما هو مأمور به فی وجوده غیر ما هو منهی عنه فی وجوده. و لا- تلزم سرایه الامر إلى ما تعلق به النهی و لا- سرایه النهی إلى ما تعلق به الامر، فیکون مکلف فی جمعه بین العنوانین مطیعا و عاصیا فی آن واحد کالناظر إلى الاجنبیه فی أثناء الصلاة.

و بهذا یتضح معنی القول بجواز اجتماع الامر و النهی، و فی الحقیقه لیس هو قولاً باجتماع الامر و النهی فی واحد، بل اما أنه یرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به و المنهی عنه فی واحد دون أن یکون هناک اجتماع بین الامر و النهی، و اما ان یرجع إلى القول بالاجتماع الموردی فقط، فلا یکون اجتماع بین الامر و النهی و لا بین المأمور به و المنهی عنه.

و اما القائل بالامتناع فلا بد أن یذهب (۱) إلى أن الحکم یسری من العنوان إلى

(۱). قائل به امتناع اجتماع امر و نهی باید هر دو مطلب مذکور را انکار نماید و سرانجام اجتماع امر و نهی در شیئی واحد بوده و استحاله عقلی را به بار می‌آورد، بنابراین در مثال صلاة در مکان غضبی یا تنها «امر» باید باقی باشد و از نهی خبری نباشد و یا آنکه تنها نهی باقی باشد و از «امر» خبری نباشد، و به عبارت دیگر صلاة در مکان غضبی یا متعلق امر می‌باشد و یا متعلق نهی خواهد بود، نه آنکه امر و نهی هر دو به آن تعلق بگیرد و لذا تعبیر مرحوم صاحب معالم (که کلمه «توجه» را جای کلمه «اجتماع» قرار داده است) نیکو و جالب می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۷

المعنون و أن تعدد العنوان لا- یوجب تعدد المعنون. فانه لا- یمکن حیثذ بقاء الامر و النهی معا و توجههما متعلقین بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لانه یلزم اجتماع نفس الامر و النهی فی واحد، و هو مستحیل، فاما أن یرقی الامر و لا نهی او یرقی النهی و لا أمر.

و لقد أحسن صاحب المعالم فی تحریر النزاع اذ عبر بكلمة (التوجه) بدلا عن كلمة (الاجتماع) فقال: «الحق امتناع توجه الامر و النهی إلى شیء واحد...»

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة (۱)

و من التقرير المتقدم لیان محل النزاع یرظهر کیف أن المسألة هذه ینبغی أن تدخل فی الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنی القول بالامتناع هو تنقیح صغری الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد حقیقی. توضیح ذلك: انه إذا قلنا بان الحكم یرسری من العنوان إلى المعنون و أن تعدد العنوان لا- یوجب تعدد المعنون فانه یتنقح عندنا موضوع اجتماع الامر و النهی فی واحد الثابتین شرعا فیقال علی نهج القیاس الاستثنائی هكذا:

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر این است که مسئله جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی جزء مسائل عقلیه غیر مستقله می‌باشد و ربطی به عالم الفاظ ندارد، چه آنکه در فرض امتناع اجتماع امر و نهی مسئله مورد بحث به صورت قیاس استثنایی درمی‌آید که صغرای آن ریشه شرعی دارد و کبرای آن عقلی می‌باشد.

صغرای قیاس این است: (اگر عنوان مأمور به و منهی عنه در شیئی واحد، اجتماع نمایند و امر و نهی با فعلیت خود باقی باشند اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محقق می‌شود) این صغرای قیاس محصول انکار همان دو مطلب و رأی است که قبلا بیان گردید و در عین حال این صغرا ریشه شرعی دارد که با ثبوت امر و نهی شرعی تحقق می‌یابد.

و کبرای قیاس این است: (و لکن اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال می‌باشد) این کبرا عقلی می‌باشد.

و نتیجه این است: (امر و نهی با فعلیت خود باقی نمی‌باشند) بنابراین نتیجه و کبرای قیاس عقلی می‌باشد و مسئله مورد بحث در فرض امتناع اجتماع ... جزء مسائل عقلیه غیر مستقله خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۸

إذا التقى عنوان المأمور به و المنهى عنه فی واحد بسوء الاختیار فان بقى الامر و النهی فعلیین معا فقد اجتماع الامر و النهی فی واحد. (و هذه هی الصغری).

و مستند هذه الملازمة فی الصغری هو سرایة الحكم من العنوان إلى المعنون و ان تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون. و انما تفرض

هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الامر و النهى شرعا بعنوانيهما.

ثم نقول: و لكنه يستحيل اجتماع الامر و النهى فى واحد. (و هذه هى الكبرى)

و هذه الكبرى عقلية تثبت فى غير هذه المسألة.

و هذا القياس استثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى فيثبت به نقيض المقدم، و هو عدم بقاء الامر و النهى فعليين معا.

و اما بناء على الجواز (۱) فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن ان يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

و لا يجب فى كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية و غيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الاقوال، بل يكفى ان تقع صغرى على احد الاقوال فقط.

فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية و العقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها للتفكيح صغرى اصالة الظهور، مع أن المسألة لا تقع صغرى لاصالة

(۱). بنا بر قول به جواز که مبتنی بر التزام یکی از دو رأی بود صغرای مذکور داخل در کبرای عقلی مزبور نمی‌باشد و این عدم دخول صغرا، در کبرای عقلی بنا بر قول به جواز، باعث نمی‌شود که مسئله از مسائل عقلی نباشد، چه آنکه عقلی بودن مسئله، مشروط به این نیست که بنا بر همه اقوال عقلی باشد، بلکه در عقلی بودن مسئله، کافی است که بنا بر یکی از اقوال عقلی باشد، مثلا بحث حجیت خبر واحد بنا بر قول به حجیت آن در طریق استنباط واقع می‌شود و بنا بر قول به عدم حجیت آن در طریق استنباط واقع نمی‌شود و در عین حال بحث از حجیت خبر واحد جزء مسائل اصولی خواهد بود.

و مسائل اصولیه لفظیه همیشه بنا بر یکی از اقوال داخل در کبرای اصالة الظهور می‌باشند و بنا بر اقوال دیگر، داخل در کبرای اصالة الظهور نمی‌باشند و در عین حال جزء مسائل اصولی لفظی خواهند بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۹

الظهور على جميع الاقوال فيها كمسألة دلالة صيغة افعال على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظي او المعنوي لا يبقى لها ظهور فى الوجوب او غيره.

و لا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية (۱) او كلامية او اصولية لفظية. و هو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع و بعد ما ذكرناه سابقا فى اول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

(۱). خلاصه سخن مسئله مورد بحث اولاً جزء مسائل عقلیه غیر مستقلة است، چه آنکه معیار مسئله عقلیه غیر مستقلة این بود که یکی از مقدمات قیاس، غیر عقلی باشد و مقدمه دیگران عقلی باشد و این ملاک و مناط، در مسئله مورد بحث موجود است و ثانیاً مسئله مورد بحث مسئله اصولی می‌باشد، نه فقهی، و نه کلامی خواهد بود چه آنکه معیار در اصولی بودن آن است که در طریق استنباط احکام کلی شرعی واقع شود و بدون آنکه کبرای دیگری به آن ضمیمه شود خود به تنهایی باعث تحصیل احکام شود و این معیار در مسئله مورد بحث موجود است که صحت و فساد صلاة در مکان غضبی استنباط می‌شود و بعضیها قائل شده‌اند که مسئله مورد بحث از مسائل فقهی می‌باشد چه آنکه در حقیقت بحث از مسئله مورد بحث، بحث از عوارض فعل مکلف است که آیا عبادت مکلف در مکان غضبی صحیح است و یا فاسد است، بنابراین مسئله مورد نظر جزء مسائل فقهی خواهد بود و از بیانات سابق معلوم گردید که این قول وجهی ندارد چه آنکه بحث در مسئله مذکور ابتداءً مربوط به صحت و فساد عبادت در مکان غضبی نخواهد شد بلکه بحث ابتداءً مربوط به سرایت حکم از عنوان به معنون است نه آنکه مربوط به عوارض فعل مکلف باشد، بنابراین مسئله مورد بحث جزء مسائل فقهی نمی‌باشد، و بعضی‌ها توهم کرده‌اند که مسئله، جزء مسائل علم کلام است، بخاطر آنکه بحث در این

مسئله؛ از استحاله و امکان اجتماع امر و نهی می‌باشد و بحث از استحاله و امکان، با مسائل کلامی مناسبت دارد، و این توهم ایضا بی‌اساس است، چه آنکه در مسائل کلامی همیشه سخن از احوال مبدأ و معاد مطرح است و مسئله مورد بحث گرچه مسئله عقلی است ولی هیچ‌گاهی بحث در آن مربوط به احوال مبدأ و معاد نمی‌باشد بلکه سخن از سرایت و عدم سرایت حکم، از عنوان به معنوی خواهد بود و علی‌هذا لا وجه لتوهم کون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو اصولية لفظية، و هو سار واضحاً كوضوح الشمس في وسط السماء.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۰

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع (۱)

و بعد ما حررناه من بیان النزاع فی المسألة يتضح ابتداء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: اما القول بان متعلق الاحكام هي نفس العنوانات دون معنوياتها، و اما القول بان تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنويين. فتكون مسألة تعدد المعنويين بتعدد العنوان و عدم تعدده حيثية تعليلية في مسألتنا و من المبادئ التصديقية (۲) لها على أحد احتمالين، لا أنها هي نفس محل النزاع في الباب،

(۱). خلاصه مناقشه و ایرادی که بر کفایه، وارد است این است که محل نزاع در مسئله مورد بحث جواز و امتناع اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است، منتهی اگر کسی قائل به جواز باشد باید یکی از دو مطلب و رأی را به عنوان دلیل بر مدّعی خود بپذیرد یا باید متعلّق تکلیف را نفس عنوان بداند که در این صورت «امر» و «نهی» به عنوان، تعلّق می‌گیرد و عنوان متعدّد است و محذوری لازم نخواهد آمد و یا آنکه ملترزم شود که تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوی می‌شود، در این صورت اگر متعلّق امر و نهی معنوی باشد، ایضا محذور اجتماع ضدّین لازم نمی‌آید چه آنکه معنوی در حقیقت متعدّد است.

بنابراین معلوم گردید که «تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوی می‌شود» از مقدمات و مبادی تصدیقیه مسئله مورد بحث می‌باشد و لکن مرحوم صاحب کفایه همین (تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوی می‌شود) را که جزء مبادی تصدیقیه است، محل نزاع قلمداد نموده و فرموده است که محل بحث و نزاع در حقیقت این است که: (آیا تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوی می‌شود یا خیر؟) و مبادی تصدیقیه مسئله را موضوع نزاع قرار دادن، خلط و اشتباه بزرگی است که کفایه الاصول مرتکب شده است.

(۲). مثلاً- در علم نحو الفاعل مرفوع و المفعول منصوب و ... جزء مسائل علم نحو است و تعریف کلمه و کلام جزء مبادی تصویری علم نحو می‌باشد و امّا اینکه چرا فاعل مرفوع و مفعول منصوب و ... جزء مبادی و مقدمات تصدیقیه علم نحو خواهد بود، در ما نحن فیه، اصل مسئله مورد نزاع، جواز و امتناع اجتماع امر و نهی است و امّا تعدّد معنوی به تعدّد عنوان، دلیل بر جواز می‌باشد، به عبارت دیگر جزء مبادی تصدیقیه مسئله مورد بحث است، البته بنا بر یکی از احتمالات.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۱

فان البحث هنا ليس الا عن نفس الجواز و عدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

و من هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في (كفاية الاصول) في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنويين و عدمه.

فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع و بين ما يبتنى عليه النزاع في أحد احتمالين.

فلا- وجه للخلط بينهما و ارجاع احدهما إلى الآخر، و ان كان في هذه المسألة لا بد للاصولي من البحث عن أن تعدد العنوان هل

یوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر.

قید المندوحة

ذکرنا فیما سبق أن بعضهم قید النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. (۱) و معنی المندوحة ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الامر في مورد آخر

(۱). مندوحة به معنای وسعت و گشادگی است و مقصود از مندوحة در مقام، یعنی مکلف در وسعت و تمکن است که صلاة را در غیر مکان غصبی اتیان نماید، بعضی از علماء محل نزاع را به قید مندوحة مقتید نموده‌اند یعنی نزاع در صورتی تحقق می‌یابد که مکلف به سوء اختیار خود صلاة را در مکان غصبی انجام بدهد و اگر مکلف قدرت بر اتیان صلاة در خارج از مکان غصبی نداشته باشد، نزاع مطرح نخواهد شد چه آنکه در این صورت بین امر و نهی تراحم برقرار می‌شود و باتفاق همه علماء فعلی بودن تکلیف نهی و امر محال است بخاطر آنکه امتثال محال می‌باشد بنابراین، صورت غیر مندوحة از محل نزاع خارج است و مرحوم مظفر «مقتید بودن محل، نزاع به قید مندوحة» را مورد تأیید قرار می‌دهد و می‌فرماید نزاع مذکور این چنین نیست که از یک جهت مطرح باشد و از جهات دیگر مطرح نباشد چنانچه مرحوم صاحب کفایه نزاع را من جهة دون جهات اخرى مطرح نموده است (تعدد معنون به تعدد عنوان) بلکه نزاع مذکور من ایه جهة مورد فرض می‌باشد و لذا مندوحة لازم خواهد بود.

به بیان آخر اگر مندوحة نباشد یعنی مکلف قدرت بر اتیان صلاة در خارج از مکان غصبی نداشته باشد بین تکلیف امر و نهی (صل و لا تغصب) تراحم به وجود می‌آید و توجه هر دو اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۲ غیر مورد الاجتماع.

و نظر إلى ذلك كل من قید موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختیار المكلف. و انما قید بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، و ذلك فيما إذا انحصر امتثال الامر في مورد الاجتماع لا بسوء اختیار المكلف.

و السر واضح فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امثالهما معا لانه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصی النهی و ان تركه فقد عصی الامر، فيقع التراحم حينئذ بين الامر و النهی.

و ظاهر ان اعتبار قید المندوحة لانزم لما ذكرناه، اذ ليس النزاع جهتيا- كما ذهب اليه صاحب الكفاية- أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون و عدمه و ان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع- كما تقدم- هو في جواز الاجتماع و عدمه من ایه جهة فرضت و ليس جهتيا. و عليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا.

فوجب- اذا- تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم.

الفرق بين بابي التعارض و التراحم و مسألة الاجتماع

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض و باب التراحم، ثم بينهما و بين مسألة الاجتماع. (۱) و لا بد من بيان الفرق بينها

لتكشف جيدا حقيقة النزاع في

تکلیف به سوی مکلف، تکلیف به محال است و در این فرض به قواعد باب مزاحمت باید رجوع شود که اگر مرجح در کار باشد ذو المرجح مقدم است و اگر مرجح در بساط نباشد مکلف مخیر می‌باشد (که بحث آن خواهد آمد) علی ای حال، عدم مندوحه باعث می‌شود که بین هر دو تکلیف تراحم برقرار باشد و از بحث اجتماع امر و نهی خارج خواهد بود.

(۱). مرحوم مظفر اولاً فرق میان باب تعارض و باب تراحم را بیان می‌فرماید و ثانیاً فرق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۳

مسألنا مسألة الاجتماع.

وجه الاشكال في التفرقة: (۱) انه لا شبهة في أن من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الامر و النهي عموم و خصوص من وجه، و ذلك من اجل العموم من وجه بين متعلقی الامر و النهی، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به و عنوان المنهى عنه، بينما ان التراحم بين الوجوب و الحرمة من موارد ايضا العموم من وجه بين الامر و النهی من هذه الجهة. و كذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنوانی المأمور به و المنهى عنه عموم من وجه.

فيتضح انه مورد واحد- و هو مورد العموم من وجه بين متعلقی الامر و النهی- يصح ان يكون موردا للتعارض و باب التراحم و مسألة الاجتماع، فما المائر و الفارق؟

فنقول: ان العموم من وجه انما يفرض (۲) بين متعلقی الامر و النهی فيما إذا كان

بین باب تراحم و باب تعارض و بین باب اجتماع امر و نهی را یادآور می‌شود و ثالثاً پس از فرقه‌های مذکور حقیقت نزاع در مسئله مورد بحث کاملاً کشف خواهد شد و چکیده ۶ صفحه بحث همین سه مطلبی است که بیان گردید، یعنی مرحوم مظفر سه مطلب مذکور را در حدود ۶ صفحه بحث کرده است.

(۱). یعنی رمز مشکل بودن مسئله تفرق و فرق گذاردن بین باب تراحم و تعارض و اجتماع امر و نهی، این است که هر سه باب در موردی محقق می‌شوند که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد، یعنی تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی در موردی که بین متعلق امر و نهی، عموم و خصوص من وجه باشد تحقق پیدا می‌کنند و این است که فرق گذاردن بین هر سه باب خیلی مشکل است.

(۲). مرحوم مظفر فرق گذاردن بین هر سه باب را از اینجا آغاز می‌نماید و ما حصل فرق از این قرار است، عنوانی که در متعلق خطاب اخذ می‌شود، به دو نحوه خواهد بود.

نحوه اول: این است که عنوان مأخوذ در متعلق خطاب به نحو عموم استغراقی می‌باشد که همه افراد را به نحو عطف به «واو» شامل می‌شود، یعنی حکم به تعداد افراد، منحل خواهد شد، در این صورت هر کدام از دو دلیل، مورد اجتماع و تلاقی را شامل می‌شود و سرانجام هر کدام در مورد تلاقی، حکم مخالف خود را نفی می‌کند مثلاً مولی فرموده: اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فاسق، بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است که هر دو دلیل در عالم فاسق،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۴

العنوانان يلتقيان في فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان و معنونه او من قبيل الكلّي و فرده. و هذا بدیهی. و لكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومه علی نحوین:

تلاقی دارند و نظر بر اینکه شمول هریک بنحو عموم استغراقی می‌باشد، لذا «اکرم کلّ عالم» می‌گوید باید «عالم فاسق» اکرام شود و به دلالت التزامی وجوب عدم اکرام را از عالم فاسق نفی می‌کند و همچنین «لا تکرّم کلّ فاسق» می‌گوید همه فساق نباید اکرام شود فاسق عالم را هم شامل می‌شود، و به دلالت التزامی وجوب اکرام را از فاسق نفی خواهد کرد، بنابراین عموم هر دو دلیل در مورد تلاقی حجّیت دارند و هر کدام دیگری را تکذیب می‌نمایند و این نحوه اول از باب تعارض خواهد بود.

بنابراین تعارض چند تا مشخصه مخصوص به خود دارد:

۱- عنوان به نحو عموم استغراقی اخذ می‌شود.

۲- در مورد تلاقی هر دو دلیل حجّیت داشته باشد و هر کدام به دلالت التزامی دیگری را تکذیب نماید.

نحوه دوّم: (ان یکون العنوان ملحوظا فی الخطاب فانیا فی مطلق الوجود...) این است که عنوان به نحو عموم بدلی اخذ می‌شود که افراد خود را به نحو عطف به «او» شامل می‌شود، مثلا- مولی فرموده: «صلّ و لا- تغصب» که وجوب به طبیعت صلاة و حرمت به طبیعت غضب تعلق گرفته است و هر کدام صرف الوجود را طلب دارند و شمول آنها نسبت به افراد به نحو شمول بدلی می‌باشد، بنابراین در مورد تلاقی (صلاة در مکان غضبی) هر کدام از دو دلیل، دیگری را تکذیب نمی‌کنند چه آنکه مورد اجتماع مصداق هریک از دو متعلق هر دو دلیل می‌باشد و حکم روی فرد مورد اجتماع نیامده و بلکه روی طبیعت صلاة و غضب رفته است، بنابراین نحوه دوّم اخذ عنوان، مورد تراحم می‌باشد و در همین نحوه دوّم اگر مندوحه باشد از باب اجتماع امر و نهی می‌باشد و اگر مندوحه نباشد از باب تراحم خواهد بود.

این بود خلاصه فرق بین باب تعارض و تراحم و باب اجتماع امر و نهی.

و سرانجام معلوم می‌گردد که حقیقت نزاع، در مسئله اجتماع امر و نهی آنجایی است که عنوان به نحو عموم بدلی اخذ شود و دو دلیل از نظر امتثال در موردی مزاحم هم گردد و مکلف مندوحه را هم داشته باشد، در خصوص این مورد نزاع شده است که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۵

۱- أن یکون ملحوظا فی الخطاب فانیا فی مصادیقه علی وجه یسع جمیع الافراد بما لها من الکثرات و المميزات، فیکون شاملا فی سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحکوم بالحکم الآخر، فیعبد فی حکم المتعرض لحکم خصوص موضع الالتقاء. و لو من جهة کون موضع الالتقاء متوقع الحدوث- علی وجه یکون من شأنه ان ینبه علیه المتکلم فی خطابه، فیکون أخذ العنوان علی وجه یسع جمیع الافراد بما لها من الکثرات و المميزات لهذا الغرض من التنبيه و نحوه. و لا نضایقک ان تسمى مثل هذا العموم: العموم الاستغراقی كما صنع بعضهم.

و المقصود أن العنوان إذا أخذ فی الخطاب علی وجه یسع جمیع الافراد بما لها من الکثرات و المميزات یکون فی حکم المتعرض لحکم کل فرد من افراده، فیکون نافیا بالدلالة الالتزامیة لكل حکم مناف لحکمه.

۲- أن یکون العنوان ملحوظا فی الخطاب فانیا فی مطلق الوجود المضاف إلى طبیعة العنوان من دون ملاحظه کونه علی وجه یسع جمیع الافراد، أي لم تلحظ فیہ الکثرات و المميزات فی مقام الامر بوجود طبیعة و لا- فی مقام النهی عن وجود طبیعة الاخری، فیکون المطلوب فی الامر و المنهی عنه فی النهی صرف وجود طبیعة. و لتسم مثل هذا العموم: العموم البدلی كما صنع بعضهم.

فان کان العنوان مأخوذا فی الخطاب علی (النحو الاول) فان موضع الالتقاء یکون العام حجة فیہ کسائر الافراد الاخری، بمعنی أن یکون متعرضا بالدلالة الالتزامیة لنفی أي حکم آخر مناف لحکم العام بالنسبة إلى الافراد و خصوصیات المصادیق.

و فی هذه الصورة لا بد أن یقع التعارض بین دلیلی الامر و النهی فی مقام الجعل و التشريع لانهما یتکاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامیة فی کل منهما علی نفی الحکم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

و التحقيق ان التعارض بين العامين من وجه انما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، و من أجلها يتكاذبان. و الا فالدالتان المطابقتان بانفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان؛ فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول احدهما نفى مدلول الاخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقين الا تنافيا بالعرض لا بالذات.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۶

و من هنا يعلم أن هذا الفرض - و هو فرض كون العنوان مأخوذا في الخطاب على (النحو الاول) - ينحصر في كونه موردا للتعارض بين الدليلين، و لا - تصل النوبة إلى فرض التراحم بين الحكمين فيه، و لا إلى النزاع في جواز اجتماع الامر و النهي و عدمه، لان مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء فلا يجوز فيه الوجوب و لا الحرمة. و لا يفرض التراحم او مسألة النزاع في جواز الاجتماع الا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء و بقاء حجيتهما بالنسبة اليه. أي انه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل و التشريع.

و ان كان العنوان مأخوذا على (النحو الثاني) فهو مورد التراحم أو مسألة الاجتماع و لا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ، و ذلك مثل قوله: صل، و قوله: لا - تغصب، باعتبار انه لم يلحظ في كل من خطاب الامر و النهي الكثرات و المميزات على وجه يسع العنوان جميع الافراد و ان كان نفس العنوان في حد ذاته و اطلاقه شاملا لجميع الافراد، فانه في مثله يكون الامر متعلقا بصرف وجود الطيبة للصلاة و امتثاله يكون بفعل أي فرد من الافراد، فلم يكن ظاهرا في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب على وجه يكون دالا - بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغصب في المورد. و كذلك النهي يكون متعلقا بصرف طيبة الغصب فلم يكن ظاهرا في حرمة الغصب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لوجوب الصلاة.

و في مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنيا في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أي انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر، فلا يتكاذبان في مقام الجعل و التشريع.

فلا يقع التعارض بينهما اذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، و لا تعارض بين الدالتين المطابقتين بما هما، لان المفروض ان المدلول المطابق من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبي في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

و حينئذ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعها على نحو الاتفاق فحاله لا - يخلو عن احد امرين: اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، و لكنه هو الذي جمع بينهما بسوء

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۷

اختياره و تصرفه، و اما ان لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فان كان (الاول) - فان المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كل من التكليفين فيصلى و يترك الغصب، و قد يصلى و يغصب في فعل آخر. فاذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى في مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الامر و النهي، فان قلنا بالجواز كان مطيعا و عاصيا في آن واحد، و ان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الامر او عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهي، لانه حينئذ يقع التراحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى اقوى الملاكين.

و ان كان (الثاني) - فانه لا محالة يقع التراحم بين التكليفين الفعليين، لانه - حسب الفرض - لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل و الانشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامثالين، فيدور الامر - حينئذ - بين امتثال الامر و بين امتثال النهي، اذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفريق بين بابي التعارض و التراحم و بينهما و بين مسألة الاجتماع في مورد العموم من

وجه بین متعلقی الخطایین خطاب الوجوب و الحرمة، و لعله یمكن استفادته من مطاوی کلماتهم و ان كانت عباراتهم تضییق عن التصریح بذلك، بل اختلفت کلمات اعلام اساتذتنا رضوان الله علیهم فی وجه التفریق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى (انه لا يكون المورد من باب الاجتماع (۱) الا إذا

.....

(۱). مرحوم مظفر (ره) پس از بیان تفرقه و جداسازی بین باب تعارض و تراحم و باب اجتماع امر و نهی، می‌خواهد تفرقه و جداسازی‌ای که از ناحیه صاحب کفایه در این زمینه ارائه شده است را یادآور بشود، و در پایان، فرق‌گذاری را که مرحوم محقق نائینی راجع به باب تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی ارائه فرموده ذکر می‌نماید و بحث در زمینه تفرقه را به پایان می‌برد. ما حصل فرمایش صاحب کفایه راجع به تفرقه بین باب تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی از این قرار است: که اگر در مورد اجتماع دو دلیل وجوب و حرمت، مناط حکم وجوب و حکم حرمت، احراز شود در این صورت مورد اجتماع، از باب تراحم و اجتماع امر و نهی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۸

أحرز فی کل واحد من متعلقی الايجاب و التحريم مناط حکمه مطلقا حتی فی مورد التصادق و الاجتماع، و اما إذا لم یحرز مناط کل من الحکمین فی مورد التصادق مع العلم بمناط احد الحکمین بلا- تعین، فالمورد یكون من باب التعارض للعلم الاجمالي حينئذ یکذب احد الدلیلین الموجب للتنافی بینهما عرضا).

هذا خلاصة رأیه رحمه الله، فجعل احراز مناط الحکمین (۱) فی مورد الاجتماع و عدمه

(قبلا گفتیم که در باب تراحم اگر مندوحه باشد باب اجتماع امر و نهی است و اگر مندوحه نباشد باب تراحم خواهد بود) مثلا صلاة در مکان غصبی محل اجتماع (صلّ) و (لا تغصب) می‌باشد و مناط حکم وجوب صلاة، که مصلحت داشتن و محبوبیت آن باشد، محرز است و همچنین مناط حکم حرمت غصب که همان مفسده داشتن و مبعوضیت آن باشد ایضا محرز است، بنابراین صلاة در مکان غصبی از باب تراحم است و با مندوحه داشتن از باب اجتماع امر و نهی می‌شود.

و امّا اگر مناط حکم وجوب و حرمت در مورد اجتماع، محرز نباشد منتهی علم اجمالی به مناط یکی از دو حکم بنحو لا- علی التّعیین در مورد اجتماع حاصل است، در این صورت، مسئله مورد اجتماع هر دو دلیل، از باب تعارض خواهد بود، مثلا عالم فاسق، مورد اجتماع «اکرم کلّ عالم» (و لا- تکرم کلّ فاسق) می‌باشد و مناط وجوب اکرام و همچنین مناط حرمت اکرام در عالم فاسق محرز نمی‌باشد و علم اجمالی داریم که عالم فاسق یا باید واجب اکرام باشد و یا باید محرم اکرام باشد، بنابراین مسئله عالم فاسق از باب تعارض خواهد بود چه آنکه هر کدام از دو دلیل، یکدیگر را در مورد عالم فاسق تکذیب می‌نمایند و یا مثلا در مورد روز جمعه دلیلی می‌گوید که صلاة ظهر واجب و دلیل دیگر می‌گوید صلاة جمعه واجب می‌باشد.

(۱). این بود خلاصه نظر صاحب کفایه که عدم احراز مناط حکمین در مورد اجتماع، مسئله را از باب تعارض قرار می‌دهد و احراز مناط حکمین در مورد اجتماع، مسئله را از باب تراحم و اجتماع امر و نهی قرار می‌دهد، بینما انّ المناط عندنا ... در حالی که مناط تفرقه از نظر ما این بود که اگر هر دو دلیل با دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری، دلالت داشت تکاذب حاصل می‌شود و مسئله از باب تعارض خواهد شد و اگر چنین دلالتی در کار نبود و تکاذب حاصل نگردید، مسئله از باب تراحم و اجتماع امر و نهی خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۹

هو المناط فی التفرقة بین مسألة الاجتماع و باب التعارض، بینما ان المناط عندنا فی التفرقة بینهما هو دلالة الدلیلین بالدلالة الالتزامیة علی نفی الحكم الآخر و عدمها، فمع هذه الدلالة یحصل التکاذب بین الدلیلین فیتعارضان و بدونها لا تعارض فیدخل المورد فی مسألة الاجتماع.

و یمکن دعوی التلازم بین المسلمین (۱) فی الجملة، لانه مع تکاذب الدلیلین من ناحیة دلالتهم الالتزامیة لا یحرز وجود مناط الحکمین فی مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تکاذبهما یمکن احراز وجود المناط لكل من الحکمین فی مورد الاجتماع، بل لا بد من احراز مناط الحکمین بمقتضی اطلاق الدلیلین فی مدلولهما المطابقی.

و اما شیخنا (النائینی) فقد ذهب إلى: (۲) «ان مناط دخول المورد فی باب التعارض

(۱). ممکن است ادعا کنیم فیما بین تفرقه و فرق گذاری مرحوم صاحب کفایه و مرحوم مظفر تلازم وجود دارد چه آنکه در صورت تکاذب دلیل یکدیگر را به توسط دلالت التزامی، مناط حکمین در مورد اجتماع محرز نمی‌باشد و در صورت عدم تکاذب، مناط حکمین ممکن است محرز باشد.

کوتاه‌سخن: امکان دارد که مال و مرجع هر دو فرق گذاری صاحب کفایه و مرحوم مظفر یکی باشد.

(۲). مرحوم محقق نائینی فرق و جداسازی سومی را بیان فرموده است و ما حصل آن این است که اگر حیثیت و عنوان هر دو عام من وجه، تعلیلی باشد در این صورت در مورد اجتماع، هر دو دلیل یکدیگر را تکذیب می‌نمایند و مسئله داخل در باب تعارض می‌باشد و اگر حیثیت تقییدی باشد مسئله داخل در باب تراحم است، اگر قید مندوحه نباشد، و اگر قید مندوحه باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی خواهد بود. مثلاً حیثیت و عنوان اکرم کل عالم و لا تکرم کل فاسق تعلیلی است به این معنا که عالم بودن علت و وجوب اکرام است و فاسق بودن علت حرمت اکرام است و لذا هر دو دلیل در مورد عالم فاسق، اجتماع می‌کنند و نظر بر اینکه علت و وجوب اکرام در عالم فاسق که (عالم بودن) باشد موجود است، لذا دلیل (اکرم کل عالم) اکرام عالم فاسق را واجب می‌نماید و همچنین علت حرمت اکرام در (عالم فاسق) که فاسق بودن باشد موجود است و لذا دلیل (لا تکرم کل فاسق) اکرام عالم فاسق را حرام می‌نماید و بدین کیفیت تکاذب حاصل است و مسئله، داخل در باب تعارض می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۰

أن تكون الحیثیتان فی العامین من وجه حیثیتین تعلیلیتین لانه حیثیتین متعلق الحکم فی کل منهما بنفس ما يتعلق به فیتکاذبان، و اما إذا كانتا تقییدتین فلا يقع التعارض بینهما و یدخلان حیثیت فی مسألة الاجتماع مع المندوحه و فی باب التراحم مع عدم المندوحه». و نحن نقول: فی الحیثیتین التقییدتین إذا كان بین الدلالتین تکاذب من أجل دلالتهم الالتزامیة علی نفی الحكم الآخر علی نحو ما فصلناه فان التعارض بینهما لا محالة واقع و لا تصل النوبة فی هذا المورد للدخول فی مسألة الاجتماع.

و لنا مناقشه معه فی صورة الحیثیة التعلیلیة یطول شرحها (۱) و لا- یهم التعرض لها الآن و فیما ذکرناه الكفایة و فوق الكفایة للطالب المبتدئ.

الحق فی المسألة

بعد ما قدمنا من توضیح تحریر النزاع (۲) و بیان موضع النزاع نقول: ان الحق فی

و امیاً در مثال (صلاة در مکان غصبی) حیثیت و عنوان (صل) و (لا تعصب) تقییدی می‌باشد و داخل در باب تراحم است اگر قید

مندوحه نباشد و اگر قید مندوحه موجود باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی خواهد بود.

و نحن نقول: مرحوم مظفر می‌خواهد با یک ضربه فنی پایه‌های جداسازی مرحوم نائینی را در هم بریزد، می‌فرماید: در حیثیت تقییدی اگر هر دو دلیل با دلالت التزامی حکم دیگری را نفی نماید و سرانجام تکاذب حاصل شود بلا-شک بین هر دو دلیل تعارض حاصل است و با آنکه حیثیت هر دو دلیل، تقییدی می‌باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی نخواهد بود.

این مناقشه مربوط به صورت حیثیت تقییدی بود.

(۱). و ما با مرحوم نائینی در صورت حیثیت تعلیلی ایضا مناقشه داریم و نظر بر اینکه شرح و بسط آن طولانی می‌باشد از مطرح ساختن آن صرف نظر می‌نمایم.

بنابراین بهترین تفرقه و جداسازی بین باب تعارض و باب تزاحم و اجتماع امر و نهی، همان تفرقه و جداسازی است که مرحوم مظفر ارائه فرمودند، و علیکم بالتأمل و الدقة.

(۲). هم‌اکنون مرحوم مظفر پس از بیان مباحث گذشته تبعا للمحققین المتأخرین در مورد مسئله مورد بحث و نزاع، نظر و اعتقاد خود را اعلام می‌نماید و می‌فرماید: در مسئله اجتماع امر و نهی حق آن است که اجتماع امر و نهی جایز می‌باشد و جهت اثبات مدعای خود دلیلی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۱

را با طول و تفصیلی که در حدود ۵ صفحه گسترش داده است ارائه می‌نماید و ما با رعایت اختصار ما حصل و خلاصه آن دلیل را بیان خواهیم کرد زیربنای دلیل جواز اجتماع امر و نهی را امور ثلاثه‌ای که مترتب بر یکدیگر می‌باشند تشکیل می‌دهد:

امر اول: این است که متعلق تکلیف (یعنی وجوب و حرمت که از امر و نهی حاصل می‌شوند) نفس عنوان است نه معنون، مثلاً در مثال صلاة در مکان غصبی معنون واحد است که همان عمل خارجی ارکان مخصوصه که دارای رکوع و سجود می‌باشد، خواهد بود و بر این معنون واحد دو تا عنوان کلی که وجود ذهنی دارند (صلاتیّت و غصبیّت) منطبق می‌شود و متعلق تکلیف صلاتیّت و غصبیّت می‌باشد و معنون که وجود خارجی است، هرگز متعلق تکلیف نخواهد بود چه آنکه معنون نمی‌تواند متعلق شوق واقع شود و تکلیف که همان طلب بعث و زجر باشد حالت شوق را دارد و تعلق به معنون پیدا نمی‌کند.

معنون اگر در حال عدم باشد متعلق شوق واقع نمی‌شود چه آنکه مشتاق الیه و آنچه که مورد شوق قرار می‌گیرد یک نوع تحقق و وجود (مثلاً وجود ذهنی و فرضی) باید داشته باشد و همچنین معنون اگر در حال وجود باشد و وجود خارجی پیدا کند ایضا متعلق شوق واقع نمی‌شود چه آنکه در این صورت تعلق شوق بموجود خارجی تحصیل حاصل خواهد بود.

بنابراین آنچه که وجود ذهنی و فرضی دارد عنوان است و باید عنوان، متعلق شوق باشد، و علاوه بر ما ذکر شوق از امور نفسانی می‌باشد و مشتاق الیه و متعلق آن باید در افق نفس موجود باشد و آنچه که در افق نفس و ذهن موجود است عنوان است نه معنون، همان‌طوری که علم و خیال و وهم و اراده از امور نفسانی می‌باشد و متعلق آن‌ها اولاً و بالذات وجود ذهنی می‌باشد و ثانیاً و بالعرض موجود خارجی خواهد بود.

کوتاه‌سخن: متعلق شوق باید از یک جهت وجدان و وجود داشته باشد که همان وجود ذهنی و نفسی است و از یک جهت فقدان و عدم داشته باشد که همان فقدان و عدم خارجی است و عنوان است که از یک جهت وجدان دارد یعنی وجود ذهنی و نفسی دارد و از یک جهت فقدان دارد که در خارج موجود نمی‌باشد و متعلق شوق، عنوان خواهد بود و تکلیف که همان بعث و زجر و طلب است همانند شوق باید به عنوان متعلق شود نه به معنون.

امر دوم: (ثانیاً) انا لما قلنا بانّ متعلق التکلیف هو العنوان ... آن است که عنوان با وجود ذهنی خود متعلق تکلیف نخواهد بود چه آنکه عنوان صلاتیّت و یا غصبیّت مثلاً با وجود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۲

المسألة هو (الجواز).

و قد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين.

و (سندنا) یبتنی علی توضیح و اختیار ثلاثه أمور مترتبة:

(اولا) - ان متعلق التكليف سواء كان امرا او نهيا ليس هو المعنون، ای الفرد الخارجی للعنوان بماله من الوجود الخارجی، فانه يستحيل

ذلك، بل متعلق التكليف دائما و ابدا هو العنوان، علی ما سیأتی توضیحه.

و اعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لانه اما ان يتعلق به حال عدمه او حال وجوده، و كل منهما لا يكون، اما

الاول فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم

ذهنی خود دارای مفسده نمی‌باشد و مصلحت و مفسده مترتب بر معنون می‌باشند بلکه عنوان با تخلیه از وجود ذهنی داشتن و به

اعتبار اینکه نشان‌دهنده معنون است و فانی در معنون می‌باشد، متعلق تکلیف خواهد بود.

بنابراین عنوان زمانی می‌تواند متعلق تکلیف باشد که اولاً- از موجود ذهنی بودن تخلیه گردد و ثانياً لباس دیگری را بپوشد و آن

لباس عبارت از لباس (اعتبار) یعنی به اعتبار اینکه نشانگر معنون است و فانی در معنون می‌باشد متعلق تکلیف خواهد بود.

امر سوم: (ثالثا) انا اذ نقول ان المتعلق التكليف ... آن است که متعلق تکلیف عنوان است به اعتبار آنکه نشان‌دهنده معنون و فانی در

معنون می‌باشد این نه به این معنا است که تکلیف از عنوان به معنون سرایت می‌کند و در حقیقت معنون متعلق تکلیف می‌شود،

چنانچه بعضیها چنین گفته‌اند که تکلیف با واسطه عنوان به معنون سرایت می‌کند و به معنون تعلق می‌گیرد، لما تقدم ان المعنون

يستحيل ... قبلا بیان کردیم که معنون هرگز نمی‌تواند متعلق تکلیف واقع شود و واسطه شدن عنوان، نمی‌تواند در معنون تغییر و

دگرگونی ایجاد نماید تا تعلق تکلیف بر آن استحاله نداشته باشد و بلکه منظور و مقصود ما از اینکه عنوان به اعتبار مرآت بودنش

برای معنون و به اعتبار فنای آن در معنون متعلق تکلیف واقع می‌شود، این است که مرآه بودن و فانی بودن عنوان در معنون مصحح

آن است که عنوان متعلق تکلیف واقع شود، همان‌طوری که بیان گردید عنوان با وجود ذهنی نمی‌تواند متعلق تکلیف باشد و این

فانی بودن و مرآه بودن عنوان برای معنون باعث نمی‌شود که تکلیف از عنوان به معنون سرایت کند و معنون در حقیقت متعلق

تکلیف باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۳

و تحقق المعدوم بما هو معدوم لان المشتاق اليه له نوع من التحقق بالشوق اليه و هو محال واضح، و اما الثاني فلانه يكون الاشتياق

اليه تحصيلاً للحاصل و هو محال.

فاذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده و لا حال عدمه.

مضافاً إلى ان الشوق من الامور النفسية، و لا يعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم و الخيال و

الوهم و الارادة و نحوها، و لا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الامور العينية. فلا بد أن يتشخص بالشئ المشتاق

اليه بما له من الوجود العنواني الفرضي، و هو المشتاق اليه اولاً و بالذات و هو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، و

لكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك و مرآة عما في الخارج - أي عن المعنون - فان المعنون يكون مشتاقاً اليه ثانياً و بالعرض،

نظير العلم فانه لا - يعقل ان يتشخص بالامر الخارجی، و المعلوم بالذات دائماً و أبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم و لكن بما هو

حاك و مرآة عن المعنون، و اما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

و في الحقيقة انما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان و جهة فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات و لا بالموجود من

جميع الجهات. و جهة الوجدان في المشتاق اليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنواني فرضي. و جهة الوجدان في المشتاق اليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، و معنى الشوق اليه هو الرغبة في اخراجه من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق.

و إذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب و البعث بلا فرق، فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلقه بالعنوان لاخراجه من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق.

(ثانياً) - انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا- المعنون لا- نعني أن العنوان بماله من الوجود الذهني يكون متعلقاً للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لان مثار الآثار و متعلق الغرض و الذي تترتب عليه المصلحة و المفسدة هو المعنون لا العنوان.

بل نعني ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لا انه بماله من الوجود الذهني او بما هو مفهوم، و معنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني انه يتعلق به نفسه باعتبار أنه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۴

مرآة عن المعنون و فان فيه، فتكون التخليه فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به. (۱)

(ثالثاً) - انا اذ نقول: ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون و فان فيه - لا- نعني ان المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون و أن التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فئائه فيه - كما قيل - فان ذلك باطل بالضرورة ايضاً، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقاً للتكليف باى حال من الاحوال، و هو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لا يخرج عن استحالة تعلق التكليف به.

بل نعني و نقول: ان الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة و فان في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، اذ أن الغرض انما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا أن الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون و متعلقاً به. و فرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء و بين ما هو بنفسه متعلق التكليف. (۲) و عدم التفرقة بينهما هو الذى أوهم القائلين بان التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه و لا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات و ما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الاصول و الفلسفة. و الفناء و الآلية فى الملاحظة هو الذى يوقع الاشتباه و الخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون و بالعكس.

و إذا عسر عليك تفهم ما نرمى اليه فاعتبر ذلك فى مثال الحرف (۳) حينما نحكم

.....

(۱). (تخليه) فاعل (تكون) مى باشد و ضمير (فيه) به عنوان راجع مى شود و مرجع ضمير (به) (اعتبار) مى باشد يعنى تخليه و خالى ساختن عنوان را از وجود ذهنى عين مزین ساختن آن عنوان را به اعتبار اينکه مرآة معنون و فانى در معنون است خواهد بود.

(۲). فرق و تفاوتى بس بزرگ و عظيم است بين آنچه که مصحح تعلق تکليف است که همان مرآة بودن و فانى بودن عنوان در معنون باشد و بين آنچه که بنفسه متعلق تکليف است که همان عنوان باعتبار مذکور باشد و فرق نگذاردن بين دو شيء مزبور، باعث شده که يك عده‌اى قائل به سرايت شده‌اند که تکليف از عنوان به معنون سرايت مى کند و معنون را همانند عنوان متعلق تکليف دانسته‌اند (دقت فرماييد).

و حال آنکه بيان کردیم که معنون هرگز نمى تواند متعلق تکليف واقع شود

(۳). ممکن است قبول اين مطلب که عنوان به اعتبار مرآة بودنش و فانى بودنش در معنون، متعلق تکليف باشد و تکليف از عنوان به معنون سرايت نکند و متعلق بودن منحصر به عنوان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۵

علیه بانه لا یخبر عنه، فان عنوان الحرف و مفهومه اسم یخبر عنه، کیف و قد أخبر عنه

باشد و معنون از متعلق بودن تکلیف به کلی محروم بماند، سنگین و دشوار باشد و لکن با مقایسه کردن مطلب مذکور را با مثالی که در مورد حرف ذکر می‌نماییم، سنگینی و دشواری مرتفع خواهد شد، مثلاً می‌گوییم: الحرف لا یخبر عنه. (حرف مخبر عنه و مبتدا واقع نمی‌شود) (الحرف) مبتدا است و (لا- یخبر عنه) خبر است، در این مثال حرف مبتدا و مخبر عنه واقع شده است، چگونه می‌توانیم بگوییم که حرف مخبر عنه واقع نمی‌شود در حالی که (الحرف) مخبر عنه واقع شده است و لکن ماجرا از این قرار است که: (الحرف) اسم است و عنوان برای حرف حقیقی (من و الی و عن و علی ...) می‌باشد و همین عنوان که اسم است مبتدا واقع شده و «لا- یخبر عنه» بر آن حمل شده است و همین عنوان یعنی (الحرف) به اعتبار اینکه نشانگر حروف حقیقی می‌باشد و فانی در آن‌ها است محکوم شده است به اینکه مخبر عنه واقع نمی‌شود نه آنکه این عنوان به وجود ذهنی خود موضوع برای «لا یخبر عنه» واقع شده باشد، چه آنکه این عنوان به وجود ذهنی خود معنای اسمی می‌باشد و مخبر عنه واقع خواهد شد.

بنابراین مصحح اینکه این عنوان (لا یخبر عنه) حمل شده است همان مرآت بودن و فانی شدن آن عنوان است در معنون که حرف حقیقی باشد که حرف حقیقی (لا یخبر عنه) می‌باشد نه خود این عنوان، و موضوع واقع شدن عنوان (که الحرف باشد) هیچ‌گاهی در معنون که حرف حقیقی باشد سرایت نمی‌کند و لذا حرف حقیقی هرگز موضوع برای محمول واقع نخواهد شد.

کوتاه‌سخن: تاکنون ثابت گردید که متعلق تکلیف و امر و نهی عنوان است منتهی عنوان به اعتبار آنکه مرأه معنون است و فانی در معنون است، متعلق تکلیف می‌باشد و تکلیف از عنوان به معنون سرایت نخواهد کرد، یعنی اولاً و بالذات عنوان متعلق است و ثانياً و بالعرض معنون متعلق خواهد بود و سرانجام معلوم می‌شود که اجتماع امر و نهی محذور عقلی ندارد چه آنکه در مثال صلاة در دار غضبی متعلق امر، عنوان صلاة و متعلق نهی عنوان غضب می‌باشد و هر دو عنوان جدای از هم بوده و در معنون واحد که ارکان مخصوصه در مکان غضبی باشد جمع شده‌اند و لذا آقای مکلف نظر بر اینکه مصداق مأمور به را انجام داده ممتثل و مطیع و نظر بر اینکه مصداق غضب و منهی عنه را مرتکب شده عاصی و گناهکار خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۶

بانه لا- یخبر عنه، و لکن انما صح الاخبار عنه بذلك فباختبار فناءه فی المعنون لانه هو الذی له هذه الخاصیة و یقوم به الغرض من الحكم، و مع ذلك لا- یجعل ذلك کون المعنون- و هو الحرف الحقیقی- موضوعاً للحکم حقیقه اولاً- و بالذات، فان الحرف الحقیقی یتحیل أن یكون موضوعاً للحکم و طرفاً للنسبة بأی حال من الاحوال و لو بتوسط شیء، کیف و حقیقته النسبة و الربط و خاصته أنه لا یخبر عنه. و علیه فالمخبر عنه اولاً و بالذات هو عنوان الحرف، لکن لا بما هو مفهوم موجود فی الذهن فانه بهذا الاعتبار یخبر عنه، بل بما هو فان فی المعنون و حاک عنه، فالمصحح للاخبار عنه بأن لا یخبر عنه هو فناؤه فی معنونه فیکون الحرف الحقیقی المعنون مخبراً عنه ثانياً و بالعرض، و ان كان الغرض من الحكم انما یقوم بالمفنی فیهِ و هو الحرف الحقیقی.

و علی هذا یتضح جلیاً کیف أن دعوی سرایة الحكم اولاً و بالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بین ما هو المصحح للحکم علی موضوع باعتبار قیام الغرض بذلك المصحح فیجعل الموضوع عنواناً حاکماً عنه، و بین ما هو الموضوع للحکم القائم به الغرض فالمصحح للحکم شیء و المحکوم علیه و المجمعول موضوعاً شیء آخر. و من العجیب أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن فی المعقول.

نعم إذا كان القائل بالسرایة یقصد ان العنوان یؤخذ فانیاً فی المعنون و حاکماً عنه و أن الغرض انما یقوم بالمعنون فذلك حق و نحن نقول به و لکن ذلك لا ینفعه فی الغرض الذی یهدف الیه، لانا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التکلیف نفس المعنون و انما

یکون متعلقا له ثانيا و بالعرض، كالمعلوم بالعرض كما أشرنا اليه فيما سبق. فان العلم انما يتعلق بالمعلوم بالذات و يتقوم به و ليس هو الا- العنوان الموجود بوجود علمي، و لكن باعتبار فئائه في معنونه، يقال للمعنون انه معلوم و لكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، و هذا الفناء هو الذي يخيل للناظر ان المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون، و لقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء لدى العقل، لا حصول نفس الشيء، فالمعلوم بالذات هو الصورة و المعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل.

و إذا ثبت ما تقدم و اتضح ما رمينا اليه من أن متعلق التكليف أولا و بالذات هو العنوان و ان المعنون متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق جليا في مسألتنا (مسألة اجتماع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۷

الامر و النهي) و هو: ان الحق (جواز الاجتماع).

و معنى جواز الاجتماع انه لا- مانع من أن يتعلق الايجاب بعنوان و يتعلق التحريم بعنوان آخر، و إذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للايجاب و التحريم الا بالعرض، و ليس ذلك بمحال فان المحال انما هو ان يكون الشيء الواحد بذاته متعلقا للايجاب و التحريم.

و عليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد امثالا للامر (۱) من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه و عصيانا للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه. و لا محذور في ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه و بذاته يكون متعلقا للامر و للنهي ليكون ذلك محالا، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للامر و النهي. غاية الامر ان تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى اتیان الفعل، و لا فرق بين فرد و فرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق. و لا فرق في ذلك (۲) بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون او لم يكن

(۱). يعنى انجام عمل ارکان مخصوصه همان طوری که مصداق مأمور به، «صلاة» می باشد مصداق منهي عنه «غصب» ايضا خواهد بود، به عبارت ديگر دو عنوان کلی «صلاة» و «غصب» بر آن عمل صادق است و لذا مکلف در عين حال که مطيع است عاصی ايضا می باشد، بنابراین امر و نهی در دو عنوان تعلق گرفته است و اگر متعلق امر و نهی همان عمل واحد (يعنى معنون) بود اجتماع ضدین لازم می آید و محذور عقلي داشت غايه الامر ... منتهی داعی بر انجام عمل مذکور (يعنى معنون) همان تطبيق عنوان مأمور به بر آن عمل خواهد بود و اين فردی از صلاة که در مکان غضبی واقع شده و منهي عنه می باشد با فرد ديگر، مانند صلاة در مسجد، هيچ فرقی ندارد، همان طور که صلاة در مسجد داعی می شود صلاة در مکان غضبی ايضا داعی خواهد شد.

(۲). و همچنين نظر بر اینکه (عنوان) متعلق تکليف است نه معنون لذا قضیه تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نمی شود نقشی ندارد و على كلا التقديرين محذور عقلي در کار نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۸

ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به و المنهي عنه على وجه يسع جميع الافراد (۱) حتى موضع الاجتماع، و هو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان و لو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل، فانه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفى حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، و عليه يقع التعارض بينهما و يخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الامر على وجه (۲) يكون

(۱). در گذشته نزدیک تحت عنوان فرق بین باب تعارض و تراحم و بین باب اجتماع امر و نهی مرحوم مظفر فرمودند که اخذ عنوان در متعلق خطاب به دو نحوه می‌باشد:

نحوه اول: این است که عنوان به صورت عموم استغراقی، در متعلق خطاب، اخذ می‌شود که جمیع افراد حتی فرد مورد اجتماع هر دو دلیل را، شامل می‌شود مانند اکرم کل عالم و لا تکرم کل فاسق. که در این صورت مسئله از باب تعارض می‌شود و قواعد باب تعارض باید به جریان افتد و این فرض از مسئله مورد بحث (اجتماع امر و نهی) خارج خواهد بود و عبارت (نعم لو كان العنوان ... الی كما سبق بیان ذلك فضلا) به همین مطلب اشاره دارد و از محل بحث خارج می‌باشد.

(۲). این عبارت تا پایان بحث یعنی تا عبارت (و قد تقدّم توضیح فساد هذا الوهم ...) ص ۵۹۹ ایضا اشاره به فرضی دارد که از محل بحث ما خارج است و ما حصل سخن در این یک صفحه آن است که بعضی از علماء قدرت شرعی را در متعلق امر، شرط نموده‌اند یعنی امر بر چیزی تعلق می‌گیرد که آن چیز علاوه بر مقدوریت عقلی، مقدوریت شرعی باید داشته باشد و نفس خطاب به تکلیف، اقتضای مقدور بودن شرعی متعلق را خواهد داشت بنابراین در مثال مذکور (صلاة در مکان غضبی) عنوان مأمور به یعنی صلاة بر صلاة در مکان غضبی منطبق نمی‌شود چه آنکه این فرد از صلاة بخاطر منهی عنه بودن، مقدور شرعی نخواهد بود و لذا عنوان مأمور به (یعنی طبیعت صلاة) بر فرد مزبور انطباق ندارد و اتیان فرد مزبور داعی ندارد و آنچه که مأمور به امر (صل) می‌باشد صلاتی است که از نظر شرعی مقدور مکلف باشد و فرد مزبور مقدور شرعی نمی‌باشد و عنوان مأمور به به آن فرد، انطباق ندارد و انجام آن فرد بلا داعی خواهد بود و فرض مذکور از محل بحث خارج می‌باشد و محل بحث آنجایی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۹

الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذ لا يسع و لا يعم الفرد غير المقدور فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع و لا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعا من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه و لو بالقدرة على فرد واحد من افراده. و لهذا قلنا إنه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع كما في مورد عدم المندوحة يقع التراحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، لانه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد و هو موضع الاجتماع الا إذا لم يكن النهی فعليا، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه الا إذا لم يكن الامر فعليا، فلا بد من رفع اليد عن فعليه احد الحكمين و تقديم الهم منهنما.

و لقد ذهب بعض اعلام اساتذتنا إلى أن القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلك، لان الامر انما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، و هذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع و ان كان الامتناع من ناحية شرعية.

و لكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لان صحة التكليف بطبيعته الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة و لو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف، و ذلك لا يقتضى القدرة على كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بان التكليف يتعلق بالافراد أولا و بالذات. و قد تقدم توضیح فساد هذا الوهم.

است که در متعلق امر تنها قدرت عقلی شرط باشد (و لکننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى) مرحوم مظفر می‌فرماید ما دعوی مذکور را قبول نداریم چه آنکه در تعلق امر به شیء قدرت عقلی کافی می‌باشد و قدرت شرعی شرط نمی‌باشد و سرانجام با نفی اشتراط قدرت شرعی در متعلق امر، فرض مذکور داخل در محل نزاع خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۰

تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان (۱) من أن التكليف انما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا- بنفس الافراد، فان القول بالجواز لا يتوقف على القول بان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا اليه فيما سبق، لانه سواء كان المعنون متعددًا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيًا و اثباتًا ما دام أن المعنون ليس متعلقًا للتكليف أبدًا.

و على كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون او لم يتعدد.

و لو سلمنا جدلاً (۲) بان التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد و قد لا يتعدد، فليس هناك قاعدة عامة (۳) تقتضى بأن نحكم بان تعدد العنوان يوجب

(۱). مرحوم مظفر مختار خود (قول به جواز اجتماع) را مبتنی بر آن ساخت که (عنوان) به اعتبار مرآة بودن و فانی بودن، متعلق تکلیف می‌باشد و معنون به هیچ وجه نمی‌تواند متعلق تکلیف واقع شود، و لذا قول به جواز توقف بر اینکه تعدد عنوان باعث تعدد معنون می‌شود، ندارد، چه آنکه متعلق تکلیف عنوان است و عنوان بدون شک متعدد است و اجتماع امر و نهی در شیئی واحد لازم نمی‌شود، بنابراین چه معنون با تعدد عنوان متعدد بشود و یا متعدد نشود قول به جواز ثابت و پابرجا است و نیاز به تعدد معنون ندارد.

(۲). یعنی از باب جدل و پذیرفتن سخن خصم اگر قبول کنیم که به اعتبار سرایت تکلیف از عنوان به معنون متعلق تکلیف معنون است نه عنوان در این صورت قائل به جواز باید تعدد معنون را ثابت نماید و اگر تعدد معنون ثابت نشود قول به جواز بی‌اساس خواهد بود.

علی‌ای حال، مرحوم مظفر می‌فرماید: این چنین نیست که اگر متعلق تکلیف معنون باشد بطور کلی بگوییم که تعدد عنوان در همه جا و همیشه موجب تعدد معنون می‌شود، بلکه تعدد عنوان گاهی موجب تعدد معنون می‌شود و گاهی نمی‌شود.

(۳). قاعده کلی وجود ندارد که طبق آن قاعده حکم نماییم که تعدد عنوان باعث تعدد معنون می‌شود چنانچه بعضی از اعظم (مرحوم نائینی) خودشان را به تکلف انداخته‌اند تا همچنین قاعده را تنقیح و ثابت نمایند و گویا نظر مبارک مرحوم نائینی این است که در مورد عموم و خصوص من وجه که در شیئی واحد اجتماع دارند تعدد عنوان باید موجب تعدد معنون بشود و الا اگر معنون به تعدد عنوان متعدد نشود عامین من وجه از عامین من وجه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۱

تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا، و كان نظره الشريف يرمى إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة و الا- لما كانا عامين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع احدهما هو الواجب و ثانيتهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً الا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقيديتين فان الواجب و المحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً (۱) و هو ذات المحيث بهاتين الحثيتين. و حينئذ يقع التعارض

بودن خارج خواهد شد.

و خلاصه مرحوم محقق نائینی نظر مبارکشان این است که تعدد عنوان باعث و موجب تعدد معنون می‌شود.

و نظر مرحوم مظفر این است که گاهی معنون به تعدد عنوان متعدد می‌شود و گاهی متعدد نخواهد شد.

(۱). منظور و مقصود بعضی از اعظام (محقق نائینی) این است که اگر حیثیت و عنوان شیئی، «تقییدی» باشد، در این صورت ترکیب انضمامی بوده و معنون متعدّد خواهد بود که واجب چیزی است و حرام چیز دیگر خواهد بود، و اما اگر حیثیت عنوان «تعلیلی» باشد در این صورت تعدد عنوان و حیثیت باعث تعدد معنون نمی‌شود و سرانجام واجب و حرام در شیء واحدی اجتماع دارند و مسئله از باب تعارض خواهد شد، حیثیت تعلیلی مثلاً به آقای زید دو عنوان عالم و عادل صادق است، صدق عنوان معلول آن است که مبدأ علم در زید قائم شده است و صدق عنوان (عادل) علت دیگری دارد که عبارت است از قیام مبدأ عدالت در زید. بنابراین هر دو عنوان «عالم» و «عادل» حیثیت تعلیلی می‌باشند و موجب تعدّد معنون نمی‌شود و ترکیب اتحادی خواهد بود، و اما حیثیت تقییدی آن است که دو عنوان و حیثیت که هر دو فعلیت دارند در یکجا جمع شوند، مانند عنوان صلاة و غضب در عمل ارکان مخصوصه در مکان غضبی که حیثیت هر کدام تقییدی می‌باشد و تعدد عنوان باعث تعدد معنون خواهد شد و اتحاد هر دو انضمامی می‌باشد.

کوتاه‌سخن: بعضی از اعظام در حیثیت و عنوان تقییدی بطور کلی قائل به تعدد معنون به تعدد عنوان گردید و مرحوم مظفر تقریر بعضی از اعظام را مورد نقد قرار می‌دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۲

بین دلیلی العامین و یخرج المورد عن مسألتنا.

و فی هذا التقرير ما لا یخفی علی الفطن اما (اولاً) (۱) فان العنوان بالنسبة إلی معنونه تارة یكون منتزعا منه باعتبار ضم حیثیه زائده علی الذات مباینه لها ماهیه

(۱). ما حصل نقد اول مرحوم مظفر بر بعضی اعظام این است که انتزاع عنوان از معنون گاهی به اعتبار این است که حیثیت زائدی بر ذات که ماهیه و وجودا با آن ذات تباین دارد و ضمیمه آن ذات، و معنون می‌شود، مثلاً انتزاع ایض را از جسم به اعتبار این است که وصف بیاض را ضمیمه آن جسم می‌نماییم و گاهی انتزاع عنوان از معنون به اعتبار نفس ذات آن معنون است، مثلاً عنوان ایض را از بیاض انتزاع می‌کنیم که ذات بیاض منشأ انتزاع خواهد بود و انتزاع صفات کمال (علم و قدرت و ...) از ذات باری تعالی از قبیل قسم دوم می‌باشد که ذات حق منشأ انتزاع صفات کمال خواهد بود.

بنابراین دیدیم که ماجرا به طور کلی و همیشه آن‌چنان نیست که بعضی از اعظام فرمودند یعنی در همه جا انتزاع عنوان از معنون نیاز به ضمیمه حیثیت زائد ندارد و در همه جا تعدد عنوان از تعدد معنون کشف نمی‌کند چنانچه در مورد ذات حق باری تعالی انتزاع عنوان نیاز به حیثیت زائد ندارد و تعدد عنوان باعث تعدد معنون نخواهد شد.

و اما ثانیاً: ما حصل نقد دوم مرحوم مظفر بر بعضی از اعظام این است که در همه جا این چنین نیست که عنوان از حقیقت متأصله و مابازاء خارجی و واقعی کشف نماید تا تعدد عنوان از تعدد معنون حکایت نماید بلکه در بعضی موارد عنوان اصلاً مابازاء ندارد مثلاً عنوان ممتنع الوجود، در واقع و حقیقت مابازاء ندارد و لذا تعدد عنوان از تعدد معنون کشف نمی‌کند، به عبارت دیگر در بعضی موارد اصلاً معنونی در کار نیست تا تعدد داشته باشد، و شاید عنوان غضب این چنین باشد یعنی ما به ازاء نداشته باشد.

نتیجه بحث طبق نظریه مرحوم مظفر این شد: برفرضی که متعلق تکلیف معنون باشد قول به جواز اجتماع امر و نهی در صورتی تثبیت می‌شود که معنون با تعدد عنوان متعدد بشود و با تعدد معنون که متعلق امر و نهی می‌باشد اجتماع جایز خواهد بود و در غیر این صورت یعنی اگر معنون متعدد نباشد اجتماع امر و نهی جایز نبوده و مسئله از باب تعارض می‌شود و از باب اجتماع امر و نهی خارج خواهد بود و از طرف دیگر تعدد عنوان همیشه و در همه جا باعث تعدد معنون نمی‌شود، بلکه گاهی معنون به تعدد عنوان متعدد

می‌شود و گاهی متعدد نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۳

و وجودا كالایبض بالقیاس إلى الجسم فان صدق الابيض عليه باعتبار عروض صفه البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته، و أخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حیثیه زائده على الذات كالایبض بالقیاس إلى نفس البياض فان نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلا حاجة إلى ضم بياض آخر اليه، لانه بنفس ذاته أبيض لا بياض آخر. و مثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حیثیه اخرى زائده على الذات.

و عليه فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حیثیه زائده على الذات.

و اما (ثانيا) فان العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفا عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبداه عليه من باب انطباق الكل على فرده، بل من العناوين ما هو مجعول و معتبر لدى العقل لصرف الحكاية و الكشف عن المعنوي من دون أن يكون بازائه في الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم و الممتنع، بل مثل عنوان الحرف و النسبة، فانه لا يجب في مثله فرض حیثیه متأصلة ينتزع منها العنوان. و مثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاما يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بازائه حیثیه واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة. و لعل عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة و على غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف و من أية مقولة كانت.

ثمره المسألة

من الواضح ظهور ثمره النزاع فيما إذا كان (۱) المأمور به عبادة، فانه بناء على

(۱). مسئله مورد بحث در رابطه با بروز و ظهور ثمره نزاع در آن، صورت‌های متعدد و گوناگونی پیدا می‌کند و طبق بیان کتاب به ذکر یک‌یک از صورت‌هایی که ثمره و فائده فقهی در آن‌ها ظاهر می‌شود می‌پردازیم و از یادآوری صورت‌هایی که محل ظهور ثمره نمی‌باشند صرف نظر خواهیم کرد.

صورت اول: علی القول بامتناع اجتماع امر و نهی اولاً و عبادی بودن مأمور به ثانيا و علم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۴

القول بالامتناع و ترجیح جانب النهی - كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة و العمد بالجمع بين المأمور به و المنهى عنه كما هو المفروض في المسألة، لانه لا أمر مع ترجیح جانب النهی، و ليس هناك في ذات المأمور به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهی الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد و ان كان ذات المأمور به مشتملا على المصلحة الذاتية و قلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة.

نعم إذا وقع الجمع (۱) بين المأمور به و المنهى عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا تقصيرا أو عن نسيان و كان قد أتى بالفعل على وجه القربة - فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة، و لعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي و اشتغالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك و ان لم يكن الامر فعليا. و قيل: أنه لا يبقى مصحح (۲)

داشتن به حرمت غصب ثالثا و جمع نمودن بین مأمور به و منهی عنه بطور تعمد رابعا و ترجیح جانب نهی را خامسا، مثلا- مولی فرموده صلّ و لا تغصب، و آقای مکلف صلاة را در مکان غضبی بر گزار می‌نماید در این صورت با پنج قیدی که بیان شد ثمره و

فایده فقهی آن است که صلاة مذکور فاسد و باطل است چه آنکه با ترجیح جانب نهی (لا تغصب)، امر (صلّ) از بیخ و بن ساقط می‌شود و صلاة در مکان غضبی امر ندارد و صحت و عبادت عبادت بدون قصد امر امکان‌پذیر نمی‌باشد و حتی اگر در صحت و عبادت عبادت قصد مصلحت ذاتی عمل را کافی بدانیم و قبول کنیم که ذات صلاة در مکان غضبی مصلحت دارد، درعین حال صلاة مأتی بها در مکان غضبی در فرض صورت اول فاسد و باطل است، چه آنکه صلاة مذکور نهی فعلی دارد و منهی عنه نمی‌تواند وسیله تقرّب واقع شود.

(۱). آری، اگر مکلف صلاة را در مکان غضبی انجام بدهد و عن قصور نسبت به حرمت اتیان صلاة در مکان غضبی جاهل باشد و یا نسبت به غضبی بودن مکان حالت نسیان و فراموشی داشته باشد در این فرض مشهور بین علما این است که صلاة انجام شده صحیح است و شاید وجه صحت آن این است که ذات عمل مصلحت دارد و در صحت عبادت، قصد رجحان ذاتی و مصلحت ذاتی عمل کافی می‌باشد.

(۲). بعضی‌ها بر خلاف مشهور فرموده‌اند که صلاة مذکور با آنکه جهل به حرمت و یا نسیان انجام شده است درعین حال فاسد و باطل خواهد بود، چه آنکه در فرض مزبور بنا بر قول بامتناع اجتماع و بنا بر تقدّم جانب نهی همان‌طوری که امر (صلّ) ساقط می‌شود و آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۵

فی هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظرا إلى أن دلیلی الوجوب و الحرمة علی القول بالامتناع یصبحان متعارضین و ان لم یكونا فی حد أنفسهما متعارضین، فاذا قدم جانب النهی، فکما لا یبقی أمر كذلك لا یحرز وجود المقتضی له (۱) و هو المصلحة الذاتية فی

صلاة بدون امر خواهد بود، و همچنین مقتضی امر (صلّ) در صلاة مأتی بها فی مکان الغصبی، ایضا از بین می‌رود، یعنی آن صلاة پس از سقوط امر، مصلحت ذاتی ندارد و لذا فاسد و باطل خواهد بود.

(۱). مرجع ضمیر (له) امر می‌باشد.

صورت دوم: هذا بناء علی الامتناع و تقدیم جانب النهی ... آن است که قائل به امتناع باشیم، اولاً و مأمور به عبادت می‌باشد ثانياً و مکلف علم به حرمت غضب داشته باشد ثالثاً و بین مأمور به و منهی عنه تعمداً جمع کرده باشد رابعاً جانب امر را تقدّم بداریم خامساً در این صورت بدون شک و شبهه صلاة در مکان غضبی صحیح است، چه آنکه با تقدیم جانب امر جانب نهی از بیخ و بن ساقط می‌شود لذا صحت صلاة مانعی نخواهد داشت.

صورت سوم: و كذلك الحق هو صحّة العبادة اذا قلنا بالجواز ... آن است که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم در این صورت صلاة در مکان غضبی صحیح است و عبادت خواهد بود و دلیل و وجه صحت آن، از این قرار است: همان‌طوری که در مقام تشریح اگر امر و نهی متوجه دو تا عنوان مختلف بشود که هر دو عنوان در مجمع واحد اجتماع داشته باشند گفتیم که اشکال و مانعی ندارد یعنی تعلق امر و نهی به دو عنوان که در مجمع واحد جمع شده‌اند در مقام تشریح جایز است.

و همچنین در مقام امتثال، اجتماع امر و نهی مانعی ندارد چه آنکه قبلاً بیان گردید که معنون به هیچ وجه پیش از وجود و بعد از وجودش متعلق تکلیف واقع نمی‌شود و متعلق تکلیف عنوان می‌باشد و داعی برای اتیان معنون همان تطبیق عنوان مأمور به به آن معنون خواهد بود نه آنکه داعی، تعلق امر به ذات آن معنون باشد، بنابراین آقای مکلف وقتی که صلاة را در مکان غضبی انجام داد نظر بر اینکه صلاة مذکور مصداق مأمور به می‌باشد، لذا آقای مکلف مطیع خواهد بود، و نظر بر اینکه صلاة مذکور مصداق منهی عنه می‌باشد لذا آقای مکلف عاصی خواهد بود.

و کوتاه‌سخن: در صورت سوم علی القول به جواز دیدیم که ثمره و فایده فقهی به ظهور انجامید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۶

المجمع اذ تخصيص دليل الامر بما عدا المجمع يجوز (۱) ان يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الامر له، و يجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للامر فلا يحرز وجود المقتضى.

هذا بناء على الامتناع و تقديم جانب النهي، و اما بناء على الامتناع و تقديم جانب الامر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة اذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع.

و كذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الامر و النهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضا كما اشرنا اليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا و لم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده و لا بعد وجوده، و انما يكون الداعي إلى اتیان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهى عنه، لا أن الداعي إلى اتیانه تعلق الامر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الامر و النهي مطيعا للامر من جهة انطباق العنوان المأمور به و عاصيا من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع. و قيل: ان (الثمرة) في مسألتنا (۲) هو اجراء احكام المتعارضين على دليلي الامر

(۱). یعنی تخصیص دادن دلیل امر را که (صلّ) باشد به ماعدای فرد مجمع (فرد مجمع همان صلاة در مکان غضبی است و ماعدای آن، صلاة در مسجد و منزل و ... می باشد) یا بخاطر وجود مانع است که همان وجود نهی مانع می شود از تعلق امر (صلّ) به صلاة در مکان غضبی، و یا بخاطر عدم مقتضی می باشد یعنی تعلق امر (صلّ) به صلاة در مکان غضبی مقتضی ندارد مثلا مصلحت ذاتی ندارد، بنابراین در صلاة در مکان غضبی وجود مقتضی محرز نمی باشد و لذا صلاة مذکور با آنکه با جهل به حرمت و یا نسیان در مکان غضبی انجام شده است فاسد و باطل است.

(۲). آقای قیل ثمره مسئله مورد بحث را این چنین عنوان نموده است که بنا بر قول به اجتماع امر و نهی، قواعد و احکام متعارضین بر هر دو دلیل امر و نهی جاری می شود که به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۷

و النهی بناء على الامتناع، و اجراء احكام التراحم بينهما بناء على الجواز. و لكن اجراء احكام التراحم بينهما بناء على الجواز انما يلزم إذا كان القائل بالجواز انما يقول بالجواز في مقام الجعل و الانشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، و حينئذ لا محالة يقع التراحم بين الامر و النهي، اما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال ايضا كما أوضحناه فلا موجب للتراحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق، اذ لا دوران حينئذ بين امتثال الامر و امتثال النهي.

اجتماع الأمر و النهی مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الامر و النهي فيما إذا كانت (۱) هناك مندوحة من الجمع

مرجحات سندی و دلالتی اخذ خواهد شد که قواعد باب تراحم مربوط به نفس حکم است و به سند و دلالت ربطی ندارد و لکن جریان احکام تراحم، بین دلیل امر و نهی، بنا بر قول به جواز، زمانی لازم و ضروری خواهد بود که قائل به جواز، تنها در مقام جعل

و تشریح اجتماع را جایز بداند و در مقام امتثال اجتماع را ممنوع بداند که در این صورت بین امر و نهی تراحم به وجود می‌آید و باید احکام تراحم جاری گردد و اما اگر قائل به جواز، اجتماع امر و نهی را هم در مقام انشا و تشریح جایز بداند و هم در مقام امتثال تجویز نماید (چنانچه در صورت سوّم بیان کردیم) در این صورت با وجود مندوحه (یعنی با قدرت داشتن به اتیان صلاة در غیر مکان غضبی) تراحم وجود ندارد، بلکه آقای مکلف با انجام صلاة در مکان غضبی همان‌طوری که مطیع است عاصی ایضا خواهد بود.

به عبارت دیگر از قبیل اجتماع موردی می‌شود که در اثناء صلاة به زن نامحرم نگاه نماید.

(۱). تاکنون بحث و نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی با قید مندوحه مطرح بود یعنی محور و محوطه بحث این بود که آقای مکلف در عین حالی که می‌توانست صلاة را در غیر مکان غضبی انجام بدهد ولی به سوء اختیار خود صلاة را در مکان غضبی انجام می‌دهد و یا آنکه نسیانا و عن جهل صلاة را در مکان غضبی انجام می‌دهد بحث و نزاع این بود که آیا اجتماع امر و نهی در فرض مزبور جایز است یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۸

بین المأمور به و المنهی عنه، و قد جمع المكلف بينهما فی فعل واحد بسوء اختیاره.

و يلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة او جهل. و قد ذهبنا إلى جواز الاجتماع فی مقامی الجعل و الامتثال.

و بقى الكلام فی اجتماعهما مع عدم المندوحة، و ذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. و الاضطرار على نحوین: (الأول) - أن يكون (۱) بدون سبق اختیار للمكلف فی الجمع كمن اضطر لانقاذ غریق إلى التصرف فی ارض مغضوبه، فيكون تصرفه فی الارض واجبا من جهة انقاذ الغریق و حراما من جهة التصرف فی المغضوب.

فانه فی هذا الفرض لا- بد أن يقع التراحم بين الواجب و الحرام فی مقام الامتثال، اذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد فی مقام اطاعة الامر بانقاذ الغریق من الجمع لانحصار امتثال الواجب فی هذا الفرد المحرم، فيدور الامر بين أن يعصى الامر او يعصى

و ما قول به جواز را اختیار نمودیم و با بررسی‌های مفصّلی که گذشت ثابت نمودیم که اجتماع امر و نهی همان‌طوری که در مقام جعل و تشریح جایز است و مانعی ندارد در مقام امتثال ایضا جایز و بلا مانع خواهد بود و هم‌اکنون نزاع مذکور را در جایی مطرح می‌نماییم که آقای مکلف نسبت به جمع بین مأمور به و منهی عنه اضطرار دارد، یعنی آقای مکلف غیر از مکان غضبی، مکان غیر غضبی دیگری ندارد که بتواند صلاة را در آن، انجام بدهد و اگر بخواهد اتیان صلاة نماید باید آن را در مکان غضبی انجام بدهد، در این فرض آیا اجتماع امر و نهی جایز است و یا خیر؟

(۱). نحوه اول اضطرار این است که خود مکلف حالت اضطرار را به اختیار خودش به وجود نیاورده است و بلکه اضطرار از ناحیه امر به وجود آمده است، مثلا امر (انقاذ الغریق) مکلف را مجبور ساخته که در زمین غیر، تصرف نماید و غریق را نجات دهد و انقاذ غریق راه دیگری جزء تصرف در ارض مغضوب ندارد و تصرف در ارض مغضوب از جهت انقاذ غریق واجب است، و از جهت اینکه تصرف در مال غضبی است حرام می‌باشد، در فرض مذکور ملاک امر که نجات نفس محترمه است قوی می‌باشد، لذا امر مقدّم است و نهی از تصرف در مال غیر فعلیت ندارد و ساقط خواهد شد و احیانا اگر ملاک نهی قوی باشد نهی مقدّم می‌شود و امر ساقط خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۹

النهی.

و فی مثله يرجع إلى أقوى الملاکین، فان كان ملاک الامر اقوى - كما فی المثال المذكور - قدم جانب الامر و يسقط النهی عن

الفعلیه، و ان كان ملاك النهی أقوى قدم جانب النهی، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان. (تنبيه) - مما يلحق بهذا الباب (۱) و يتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الاتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك الفعل المحرم مصداقا لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الاتيان بالعبادة مجتمعاً مع فعل الحرام الذي قد اضطر اليه. و مثاله: المحبوس في مكان مغضوب فيضيق عليه وقت الصلاة و لا يسعه الاتيان بها خارج المكان المغضوب. فهل في هذا الفرض يجب عليه الاتيان بالعبادة و تقع صحيحه، أو لا؟ نقول: لا- ينبغي الشك في ان عبادته على هذا التقدير تقع صحيحه، لانه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعليه للنهي لاشترط القدرة في التكليف فالامر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه اداء الصلاة، و لا بد أن تقع حينئذ صحيحه. نعم يستثنى من ذلك ما لو كان (۲) دليل الامر و دليل النهی متعارضين بأنفسهما من

(۱). یعنی یکی از ملحقات فرض مذکور، آنجایی است که مکلف برای انجام عبادت واجب مجبور است که فعل حرامی را مرتکب شود، مثلاً در زمین غصبی محبوس است و وقت صلاة ضیق می‌باشد و باید صلاة را در ارض غصبی انجام بدهد، در این صورت صلاة صحیح است و نهی (لا تغصب) نسبت به مکلف فعلیت ندارد.

(۲). اگر دلیل امر و نهی از ابتدای امر با هم تعارض داشته باشند و بخاطر مرجحات، جانب نهی را مقدم بدانیم در این صورت عبادت صحیح نخواهد بود چه آنکه امر عبادت بر اثر تعارض سقوط کرده و هم‌اکنون که عبادت را انجام می‌دهد امر فعلی وجود ندارد تا با قصد آن امر، عبادت صحیح باشد و رجحان ذاتی ایضا ثابت نمی‌باشد چه آنکه بعد از تعارض دلیل امر و نهی و تقدیم جانب نهی، رجحان ذاتی در آن عبادت محرز نخواهد بود، گرچه قیله‌ای گفته است که پس از زوال فعلیت نهی بخاطر اضطرار دلیل امر دوباره زنده می‌شود و عبادت عبادت را تصحیح خواهد کرد، و لکن آقای قیل سوراخ دعا را گم کرده است و اینکه دلیل امر دوباره زنده می‌شود در جایی است که نهی از باب تراحم مقدم شده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۰

اول الامر، و قد رجحنا جانب النهی باحد مرجحات باب التعارض، فانه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحه، لان العبادة لا تقع صحيحه الا إذا قصد بها امتثال الامر الفعلي بها- ان كان- او قصد بها الرجحان الذاتى قربه إلى الله تعالى. و المفروض انه هنا لا أمر فعلى لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع لان المفروض تقديم جانب النهی. و قيل: ان النهی إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الامر.

و هذه غفلة ظاهرة فان دليل الامر بما هو حجة لا يكون شاملا لمورد الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين و تقديم دليل النهی، فاذا اضطر المكلف إلى فعل المنهى عنه لا يلزم منه ان يعود دليل الامر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية. و انما يتصور أن يعود الامر فعليا إذا كان تقديم النهی من باب التراحم فاذا زال التراحم عاد الامر فعليا.

و اما الرجحان الذاتى، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين و تقديم جانب النهی لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع، لان عدم شمول دليل الامر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، و انتفاء المقتضى و هو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقرباً به إلى الله تعالى.

(الثانى) - (۱) ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغضوباً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغضب، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا

باشد و بعدا بخاطر اضطرار، نهی زائل شود و دلیل امر به صورت فعلی بودن زنده می‌شود و اما در باب تعارض چنین نخواهد بود.

(۱). نحوه دوّم اضطرار این است که مکلف حالت اضطرار را بدست خود و با اختیار خود به وجود آورده است، مثلا آقای مکلف بدون اجازه، تعددا وارد منزل غیر شده است و بعدا جهت خلاصی از استمرار غضب مبادرت به خروج از منزل می نماید این خروج از منزل، از یک جهت واجب است چه آنکه مقدمه برای خلاصی از ادامه غضب می باشد و از جهت اینکه تصرف در مال غیر است حرام خواهد بود، و این مسئله در لسان متأخرین به (توسط در مغضوب) معروف شده است و مسئله مذکور از دو ناحیه مورد بحث واقع می شود:

ناحیه اول: در این است که آیا تصرف خروجی حرام است و یا واجب می باشد.

ناحیه دوّم: اگر در حال خروج صلاتی انجام بدهد صحیح است و یا باطل؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۱

شك في انه تصرف غضبي أيضا، و هو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام و كان اضطراره اليه بمحض اختياره اذ دخل المنزل غاصبا باختياره.

و تعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة (التوسط في المغضوب) و الكلام يقع فيها من ناحيتين:

۱- في حرمة هذا التصرف الخروجي او وجوبه.

۲- في صحة الصلاة المأتمى بها حال الخروج.

حرمة الخروج من المغضوب او وجوبه

أما (الناحية الأولى) - (۱) فقد تعددت الأقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجي

(۱). در مورد اینکه خروج از منزل غضبی حرام است و یا واجب است؟ پنج قول ارائه داده شده است:

قول اول: خروج از منزل و مکان غضبی حرام است.

قول دوّم: خروج فقط وجوب دارد و حرمت نخواهد داشت، منتهی این خروج واجب عقاب ایضا دارد.

قول سوّم: خروج تنها وجوب دارد و عقاب نخواهد داشت.

قول چهارم: خروج هم واجب است و هم حرام خواهد بود.

قول پنجم: خروج نه حرمت دارد و نه واجب خواهد بود بلکه عقاب خواهد داشت.

مرحوم مظفر قول اول را حق و مطابق واقع می داند و به منظور تثبیت آن استدلال می نماید، و ما حصل استدلال این است که آقای مکلف پیش از دخول در منزل غضبی از همه تصرفات غضبی که یکی از آنها همین تصرف خروجی است، نهی شده بود و این تصرف خروجی را با ترك دخول باید ترك می کرد و قدرت بر ترك تصرف خروجی داشت و حالا- که به سوء اختیار خود به تصرف خروجی مضطر شده است در عین حال این تصرف خروجی حرام است، و دلیل کسی که می گوید تصرف خروجی حرمت ندارد این است که تصرف خروجی اضطراری می باشد و شیئی اضطراری حرمت ندارد، در جواب می گوئیم این اضطرار از ناحیه خود آقای مکلف به وجود آمده است او به اختیار خود در منزل غضبی داخل شده و سرانجام با خروج اضطراری مواجه گشته است و این خروج اضطراری یکی از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۲

فقط، و قيل: بوجوبه فقط و لكن يعاقب فاعله، و قيل: بوجوبه فقط و لا يعاقب فاعله، و قيل: بحرمة و وجوبه معا، و قيل: لا هذا و لا

ذاک و مع ذلک يعاقب عليه.

فينبغي ان نبحت عن وجه القول بالحرمة، و عن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة و هو القول الاول.

اما (وجه الحرمة) - فمبنى على ان التصرف بالغضب بأى نحو من أنحاء التصرف (دخولا و بقاء و خروجا) محرم من اول الامر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهى عن كل تصرف فى المغضوب حتى هذا التصرف الخروجى لانه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

و من يقول بعدم حرمة فانه يقول به لانه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر اليه سواء خرج الغاصب او بقى فيمتنع عليه تركه. و مع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة.

و لكننا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذى أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، و كان متمكنا من تركه بترك الدخول، و الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فهو مخاطب من اول الامر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج فى نفسه بما هو تصرف داخل من اول الامر فى أفراد العنوان المنهى عنه، أى ان العنوان المنهى عنه و هو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع فى عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، و امتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا- يخرج عن عموم العنوان. و نحن لا- نقول- كما سبق- ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنع تركه و ان كان الامتناع بسوء الاختيار.

و اما (وجه الوجوب) - (۱) فقد قيل: ان الخروج واجب نفسى باعتبار ان الخروج

افراد منهى عنه به حساب مى آید و همانند تصرف دخولی حرمت خواهد داشت و اضطرار تصرف خروجی باعث نمى شود که تصرف خروجی حرام نباشد و نظر بر اینکه اضطرار مذکور را خود مکلف به وجود آورده لذا اضطرار مزبور با حرمت خروج منافات ندارد و در عین اینکه خروج، اضطراری مى باشد حرام هم خواهد بود.

(۱). بعضی ها معتقدند که خروج از منزل غضبی یکی از افراد (تخلص از حرام) مى باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۳

معنون بعنوان التخلص عن الحرام، و التخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلا و واجب شرعا. و قد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الاعظم الانصارى - اعلى الله تعالى مقامه - على ما يظهر من تقريرات درسه.

و قيل: ان الخروج واجب غيرى - كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقريرات الشيخ ايضا - باعتبار انه مقدمه للتخلص من الحرام، و هو الغضب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج.

و الحق: انه ليس بواجب نفسى و لا غيرى.

اما أنه ليس (بواجب نفسى) فلأنه:

(اولا) - (۱) ان التخلص عن الشئ بأى معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به

يعنى خروج، معنون است و عنوان (تخلص از حرام)، بر آن صادق مى باشد، بنابراین تخلص از حرام واجب نفسى مى باشد و (خروج) که معنون برای تخلص از حرام است واجب نفسى خواهد بود و این سخن به شيخ انصارى (ره) نسبت داده شده است و بعضیها معتقدند که خروج از منزل غضبی واجب غيرى مى باشد چه آنکه (خروج) مقدمه مى شود برای تخلص از حرام و تخلص از حرام و تخلص از استمرار غضب، ذی المقدمه است و وجوب نفسى دارد و اما خروج، مقدمه مى باشد و وجوب غيرى خواهد داشت.

(۱). مرحوم مظفر نه واجب نفسى بودن خروج را قبول دارد و نه واجب غيرى بودن آن را، بدین لحاظ واجب نفسى بودن «خروج» را با وجوه ثلاثه رد مى کند و همچنین با وجوه ثلاثه ديگر واجب غيرى بودن «خروج» را به ابطال مى کشاند و خلاصه وجوه ثلاثه بر

ردّ واجب نفسی بودن (خروج) از قرار ذیل است: *أولاً انّ التخلّص عن الشّیء ... آقای قیل در مقام اثبات وجوب نفسی برای «خروج» فرمودند که عنوان «تخلّص از حرام» که واجب نفسی می‌باشد عنوان کلی است که بر «خروج» قابل تطبیق خواهد بود و (تخلّص از حرام) وجوب نفسی دارد و معنون آن، که «خروج» باشد بلا شک وجوب نفسی خواهد داشت، می‌گوییم عنوان «تخلّص از حرام» و عنوان «خروج» در مقابل هم می‌باشند نه آنکه هر کدام بر دیگری تصادق داشته باشند چه آنکه مراد از عنوان «تخلّص از حرام» اگر تخلّص از غضب باشد در این صورت آقای مکلف در حال خروج مبتلا به غضب می‌باشد برای اینکه مکلف در حال خروج متصرّف به مغضوب خواهد بود، بنابراین (خروج) همان حالت ابتلا به غضب بوده و*

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۴

بدیل له لا یجتمعان، و هما من قبیل الملكة و عدمها. و هذا واضح.

و حیثند نقول له: ما مرادك من التخلّص الذی حکمت علیه بانه عنوان حسن؟

ان كان المراد به التخلّص من أصل الغضب فهو بالخروج (۱) - أي الحركات الخروجية - مبتل بالغضب، لا أنه متخلص منه، لانه تصرف بالمغضوب.

و ان كان المراد به التخلّص من الغضب الزائد الذی يقع لو لم يخرج، فهو لا ینطبق علی الحركات الخروجية، و ذلك لان التخلّص لما كان مقابلاً للابتلاء بدیلاً له - كما قدمنا - فالزمان الذی یصلح أن یكون زماناً للابتلاء لا بد ان یكون هو الذی یصدق علیه عنوان التخلّص، مع أن زمان الحركات الخروجية سابق علی زمان الغضب الزائد علیها لو لم یخرج، فهو فی حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغضب الزائد و لا متخلص منه، بل الغاصب مبتل بالغضب من حین دخوله إلى حین خروجه، و بعد خروجه یصدق علیه أنه متخلص من الغضب.

و (ثانیا) - ان التخلّص لو كان عنواناً یصدق علی الخروج، (۲) فلا ینبغی أن یراد من

مقابل و بدیل عنوان (تخلّص از حرام) می‌باشد نه آنکه «خروج» مصداق و معنون (تخلّص از حرام) باشد.

و اما اگر مراد از عنوان (تخلّص از حرام) تخلّص از غضب زائد یعنی استمرار غضب باشد در این صورت زمان خروج، سابق بر زمان غضب زائد است و مکلف در حال خروج مبتلا به غضب است و زمان تحقق خروج سابق بر تخلّص از غضب زائد می‌باشد و ایضا (خروج) مصداق و معنون تخلّص از حرام (که همان استمرار غضب باشد) نخواهد بود و لذا خروج نمی‌تواند وجوب نفسی داشته باشد. (۱). مرجع ضمیر (فهو) مکلف می‌باشد.

(۲). وجه دوّم بر واجب نفسی نبودن «خروج» این است که اگر قرار باشد که عنوان (تخلّص از حرام) بر (خروج) صادق باشد باید خروج را به حرکات خروجی و قدمهایی که به سوی درب خروجی برداشته می‌شود معنی نکنیم و بلکه (خروج) را به چیزی معنا کنیم که حرکات خروجی و قدمهایی که به سوی درب خروجی برداشته می‌شود، مقدمه و یا شبهه مقدمه برای آن چیز باشد و آن چیز عبارت است از کون فی خارج الدّار، در این صورت ایضا عنوان (تخلّص از حرام) بر حرکات خروجی که تصرّف در مغضوب است صادق نخواهد بود، چنانچه قائل به وجوب نفسی داشتن (خروج) می‌خواست ثابت کند که این حرکات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۵

الخروج نفس الحركات الخروجية، بل علی تقدیره ینبغی أن یراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له او بمنزلة المقدمة. فلا ینطبق اذا عنوان التخلّص علی التصرف بالمغضوب المحرم كما یرید أن یحققه هذا القائل.

و السّرّ واضح، (۱) فان الخروج یقابل الدخول و لما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد أن یكون الخروج بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. اما نفس التصرف بالمغضوب بالحركات الخروجية التي منها یكون

الخروج فهو مقدمه او شبه المقدمه للخروج لا نفسه.

و (ثالثا) - لو سلمنا ان التخلّص (۲) عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم

خروجی که تصرف در مغضوب است معنون و مصداق برای عنوان (تخلّص از حرام) است.

(۱). خروج در نقطه مقابل دخول است و دخول همان کون و بودن در داخل دار است که سابقه عدم دارد و خروج باید همان کون و بودن در خارج دار باشد که مسبوق به عدم می‌باشد، بنابراین خروج چیزی است که حرکات خروجیه که تصرف در مغضوب است مقدمه و شبه مقدمه برای آن چیز خواهد بود و درعین حال وجوب نفسی برای آن حرکات خروجی که تصرف در مغضوب است و مورد بحث و نظر می‌باشد، ثابت نمی‌شود چه آنکه مصداق و معنون (تخلّص از حرام) «خروج» است نه آن حرکات خروجی و قدمهایی که به سوی درب خروجی برداشته می‌شود و تصرف در مغضوب است.

(۲). وجه سوّم برای واجب نفسی نبودن «خروج» (حرکات خروجیه که تصرف در مغضوب است) آن است که تاکنون اصرار بر این بود که خروج و حرکات خروجی را از تحت عنوان (تخلّص از حرام) خارج نماییم.

در وجه سوّم می‌گوییم این حرکات خروجی داخل در عنوان «تخلّص از حرام» می‌باشد قائل به وجوب نفسی داشتن «خروج» فورا با خوشحالی عمیق می‌گوید عنوان «تخلّص از حرام» واجب نفسی است و حرکات خروجی «آن» که معنون آن می‌باشد بلا-شک واجب نفسی خواهد بود، می‌گوییم کی گفته است که عنوان «تخلّص از حرام» وجوب نفسی دارد (دقت فرمایید) تخلّص از حرام عبارت اخری ترک حرام است، نهی «لا-تغصب» دلالت بر زجر و منع از غضب می‌نماید و ترک حرام که همان تخلّص از غضب باشد واجب نفسی دارنده مصلحت نمی‌باشد چه آنکه نهی از غضب، اقتضای امر به ترک غضب و تخلّص از غضب را ندارد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۶

بوجوبه النفسی، لأن التخلّص عن الحرام ليس هو الا عبارة اخري عن ترك الحرام، و ترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل، و قد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الاول و في مسألة الضد في الجزء الثاني، فكما ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقيضه و هو الترك، كذلك ان النهي عن الشيء لا يقتضي الامر بضده العام أي نقيضه و هو الترك. و لذا قلنا في مبحث النواهي: ان تفسير النهي بطلب الترك كما وقع للقوم ليس في محله و انما هو تفسير للشيء بلازم المعنى العقلي، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل.

و كذلك في الامر فان مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لا على ان يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل و ليس في الامر الا مصلحة الفعل.

و اما ان الخروج ليس (بواجب غيري)، فلأنه:

(أولا) - قد تقدم (۱) ان مقدمه الواجب ليست بواجبه على تقدير القول بأن التخلّص واجب نفسی.

و (ثانيا) - ان الخروج (۲) الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا

بلکه ترک غضب و تخلّص از غضب، لازم عقلی برای زجر و منع از غضب خواهد بود و این ترک غضب و تخلّص از غضب ذی مصلحت نفسیه نمی‌باشد تا واجب نفسی باشد.

بنابراین عنوان تخلّص از حرام، وجوب نفسی ندارد و خروج و حرکات خروجیه از دار غضبی که معنون و مصداق برای (تخلّص از حرام) است به هیچ وجه وجوب نفسی نخواهد داشت.

(۱). وجه اول بر واجب غیری نبودن خروج آن است که قائل به وجوب غیری داشتن «خروج» فرمودند که (خروج) مقدمه برای «تخلص از حرام» است و «تخلص از حرام» واجب است و مقدمه آن وجوب غیری و مقدمی خواهد داشت، فثبت اینکه «خروج» وجوب غیری و تبعی دارد می‌گوییم در بحث مقدمه واجب ثابت کردیم که مقدمه واجب، واجب نخواهد بود. بنابراین (خروج) از داشتن وجوب غیری و تبعی محروم می‌باشد.

(۲). ما حصل وجه دوم بر واجب غیری نبودن «خروج»: این است که «خروج» عبارت است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۷

القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق انما هو مقدمة للكون في خارج الدار و الكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا- نفسه، و لا- يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد.

و إذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته.

و (ثالثا)- لو سلمنا انَّ التَّخَلُّصَ واجب نفسی (۱) و انه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له و ان مقدمة الواجب واجبة- لو سلمنا كل ذلك فان مقدمة الواجب انما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع على صفة الوجوب و ان توصل به إلى

از همان حرکات خروجی و قدم برداشتن به سوی درب خروجی و این حرکات خروجی مقدمه برای «تخلص از غضب» نمی‌باشد بلکه مقدمه برای «کون فی خارج الدار» خواهد بود، منتهی این «کون فی خارج الدار» ملازم با عنوان تخلص از حرام می‌باشد نه آنکه نفس تخلص از حرام باشد و بر فرض که عنوان (تخلص از حرام) واجب باشد لازم نمی‌آید که ملازم آن ایضا واجب باشد چه آنکه در مسئله ضد بیان کردیم که لازم نیست متلازمین در حکم، مشترک باشند، بنابراین (کون فی خارج الدار) واجب بودنش محرز نمی‌باشد و (خروج) که مقدمه آن می‌باشد چگونه واجب بودنش محرز خواهد بود؟

(۱). وجه سوم بر واجب غیری نبودن «خروج» این است: بر فرضی که قبول نماییم عنوان (تخلص از حرام) وجوب نفسی دارد و ایضا قبول نماییم که تخلص از حرام، نفس (کون فی خارج الدار) است و حرکات خروجی مقدمه برای آن عنوان تخلص از حرام می‌باشد و ایضا قبول نماییم که مقدمه واجب، واجب خواهد بود، در عین حال (خروج) به عنوان مقدمه نمی‌تواند واجب باشد چه آنکه مقدمه واجب، زمانی می‌تواند وجوب غیری داشته باشد که مانعی در کار نباشد و اگر مانعی وجود داشته باشد از واجب بودن غیری، ساقط خواهد شد مثلا- با مرکب محرم الزکوب اگر طریق حج را ببیماید این طریقی صفت وجوب غیری را به خود نمی‌گیرد در ما نحن فيه حرکات خروجی و قدم برداشتن‌های بسوی درب خروجی نظر بر اینکه تصرف در مال غیر است و حرام می‌باشد، هرگز صفت وجوب را به خود نمی‌گیرد و از باب مقدمه، واجب نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۸

الواجب. و هنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من افراد الحرام و هو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فان قلت: ان المقدمة المحرمة (۱) انما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، و اما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التراحم بين حرمتها و وجوب ذیها لان الامر يدور حينئذ بين امثال الوجوب و بين امثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. و هنا الامر كذلك فان المقدمة منحصرة، و الواجب- و هو ترك الغضب الزائد- أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع. و اما لو كان الدوران واقعا

بسوء اختیار مکلف کما هو مفروض فی المقام، فان المولى فى مقام التشريع قد استوفى غرضه من اول الامر بالنهى عن الغضب مطلقا و لا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الهم.

(۱). ما حصل اشكال این است که حرمت مقدمه واجب، زمانی از واجب بودن آن مقدمه ممانعت می‌کند که توصل و رسیدن به ذی المقدمه منحصر به مقدمه حرام نباشد و اما اگر توصل و رسیدن به ذی المقدمه منحصر به مقدمه حرام باشد و راه دیگری نداشته باشد در این صورت محرم بودن مقدمه، مانع از واجب بودن مقدمه نخواهد بود، چه آنکه در فرض مذکور بین وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه تراحم برقرار می‌شود و وجوب ذی المقدمه اهم است و باعث سقوط حرمت از مقدمه می‌شود و سرانجام صفت حرمت از مقدمه سلب شده و صفت وجوب برای مقدمه ثابت خواهد شد، فثبت اینکه «خروج» با آنکه محرم است وجوب غیرى و مقدمی خواهد داشت.

قلت: ما حصل جواب این است که همه سخنان فان قلت درست است و قابل قبول می‌باشد ولی سخنان مستشکل در جایی درست است که حرمت مقدمه از ناحیه خود مکلف و بسوء اختیار مکلف نباشد و در ما نحن فيه فرض مسئله آنجایی است که مکلف بسوء اختیار خود حرمت (خروج) را به وجود آورده و لذا «خروج» هرگز به صفت وجوب از باب مقدمه، متصف نمی‌شود و بلکه خروج و حرکات خروجی حرام است و مکلف مجبورا باید آن حرام را مرتکب شود و از دار غصبی خارج گردد و در عین حال منتظر عقاب در این رابطه ایضا باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۹

و انما الدوران وقع فى مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض ان المولى من اول الامر - قبل ان يدخل المكلف فى المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه فى مقام التشريع اذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تراحم فى مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغضب الزائد بالخروج عن المغصوب، و نفس الحركات الخروجية تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب لانها من افراد ما هو منهى عنه، و قد وقع فى هذا المحذور و الدوران بسوء اختياره.

صحة الصلاة حال الخروج

و اما (الناحية الثانية) و هى صحة الصلاة (۱) حال الخروج، فانها تبتنى على اختيار احد الاقوال فى الناحية الاولى. فان قلنا: بان الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فانه لا مانع من الاتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها ام لم يضق، و لكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخروجية فان هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منها عنه. فاذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فان كان الوقت ضيقا، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج و لا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلى ايماء بدل الركوع و السجود. و ان كان الوقت متسعا لادائها بعد الخروج و جب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

(۱). ناحیه دوم بحث اگر آقای مکلف در حین خروج از زمین غصبی اتیان صلاة نماید صحت صلاة مبتنی بر اختیار یکی از اقوال خمس است که در ناحیه اولی بیان گردید به این کیفیت اگر در ناحیه اولی قول به وجوب «خروج» را اختیار نمودیم در این صورت وقت صلاة چه ضیق باشد و چه ضیق نباشد اتیان صلاة در حال (خروج) مانعی ندارد منتهی اتیان صلاة در صورتی مانع ندارد که تصرفات بیشتری را در زمین مغصوب باعث نگردد، و الا اگر اتیان صلاة علاوه بر حرکات خروجی و قدم زدن‌های به سمت درب

خروجی، باعث تصرّفات دیگری در زمین مغضوب بشود در این صورت اگر وقت صلاة ضیق باشد باید به اقل اکتفا نماید و جای رکوع و سجود به ایما و اشاره اکتفا کند و صلاة را انجام بدهد و اگر وقت موسع باشد باید بعد از خروج صلاة را اتیان نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۰

و ان قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة (۱) فانه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزم تصرفا زائدا أم لم تستلزم، و مع ضيق الوقت يقع التراحم بين الحرام الغصبي و الصلاة الواجبة، و الصلاة لا تترك بحال فيجب أدائها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا فيصلى ایما للركوع و السجود و يقرأ ماشيا فيترك الاطمئنان الواجب و هكذا.

و ان قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة (۲) و لا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

المسألة الخامسة - دلالة النهي على الفساد تحرير محل النزاع

اشاره

هذه المسألة (۳) من أمهات (۴) المسائل الاصولية التي بحثت من القديم. و لأجل

(۱). اگر قائل شویم که (خروج) حرمت دارد و سرانجام عقابی در انتظار مکلف خواهد بود، در این صورت اگر وقت صلاة توسعه دارد اتیان صلاة چه مستلزم تصرفات زاید باشد یا نباشد باید به بعد از خروج محوّل شود و اما اگر وقت صلاة ضیق باشد باید صلاة را اتیان نماید منتهی تراحم بین حرام غصبی و صلاة واجب برقرار می شود و اداء صلاة واجب است با رعایت اقل واجب و ترک تصرّفات زائد که طمأنینه و انجام رکوع و سجود ساقط می شود.

(۲). و اگر قائل شویم که (خروج) نه واجب است و نه حرام، در این صورت اداء صلاة در حال خروج حتی با سعه وقت آن مانعی ندارد منتهی در صورتی که مستلزم تصرّفات زائد نشود.

(۳). پنجمین مسئله از مسائل ملازمات عقلیه غیر مستقله، مسئله دلالت نهی بر فساد است. پیش از بررسی و توضیح مطالب کتاب و فرمایشات مرحوم مظفر لازم است نکته‌ای را در رابطه با مسئله مورد بحث مورد توجه قرار بدهیم و آن نکته این است که مسئله دلالت نهی بر فساد اولاً جزء مسائل علم اصول است و ثانياً جزء مسائل عقلی غیر مستقل می باشد.

و امّا اصولی بودن مسئله مورد بحث از این قرار است که ملاک و معیار مسئله اصولی آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی واقع شود و بدون ضمیمه مسئله دیگر و بنفسها

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۱

تحریر محل النزاع فيها و توضیحه علينا أن نشرح الالفاظ الواردة في عنوانها و هي كلمة: الدلالة، النهي، الفساد.

و لا بد من ذكر المراد من الشيء المنهى عنه أيضا، لانه مدلول عليه بكلمة النهي اذ النهي لا بد له من متعلق.

إذا ينبغى البحث عن اربعة امور:

۱- (الدلالة). فانّ ظاهر (۵) اللفظة يعطى أن المراد منها الدلالة اللفظية و لعله لأجل

در استنباط حکم شرعی کلی مؤثر باشد و این خصوصیت در مسئله مورد بحث موجود است، چه آنکه در مسئله مورد بحث، در

حقیقت بحث از این است که آیا ملازمه بین تعلق نهی بشیء، و فساد و عدم صحّت آن شیء موجود است یا خیر؟ اگر ملازمه ثابت باشد نتیجه کلی که بطلان و فساد منهی عنه باشد حاصل می‌شود.

و امّا عقلی بودن مسئله مورد بحث بدین لحاظ است که حاکم به ثبوت ملازمه بین حرمت شیئی و فساد و بطلان آن، عقل خواهد بود و لذا مسئله دلالت نهی بر فساد جزء مسائل عقلی بوده و به عالم لفظ ارتباطی نخواهد داشت.

(۴). مرحوم مظفر می‌فرماید: مسئله دلالت نهی بر فساد از مسائل بسیار مهم علم اصول است و از قدیم الایام محلّ بحث و نزاع بوده است و ما بخاطر مشخص و واضح شدن محلّ نزاع در مسئله مزبور، سه کلمه‌ای را که در عنوان نزاع بکار رفته‌اند و همچنین کلمه منهی عنه را باید مورد بررسی قرار دهیم و مراد و مقصود از آنها را مشخص نماییم.

(۵). غرض این است که آیا منظور و مقصود از (دلالت) در عنوان نزاع دلالت لفظی است و یا دلالت عقلی که همان اقتضا باشد، می‌باشد و یا آنکه مراد از دلالت اعم از دلالت لفظی و عقلی خواهد بود با ظهور بدوی از ظاهر لفظ (الدلالة) چنین فهمیده می‌شود که مراد از دلالت، دلالت لفظی است و لذا بعضی از اصولیین مسئله دلالت نهی بر فساد را در مباحث الفاظ درج نموده است و لکن با توجه به بحث‌هایی که علماء در مورد آن مسئله مطرح نموده‌اند و با توجه به گفتار اصولیین متأخرین، مراد و مقصود از (دلالت) همان اقتضای عقلی می‌باشد، بنابراین منظور از (دلالت) در محلّ نزاع دلالت عقلی و همان اقتضای عقلی خواهد بود که آیا طبیعت نهی از شیء، از نظر عقلی اقتضای فساد منهی عنه را دارد یا ندارد، و روی این جهت لازم نیست که دلیل دال، بر نهی از شیء حتماً باید دلیل لفظی باشد، بلکه اگر دلیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۲

هذا الظهور البدوی أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الالفاظ، و لكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي اليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم المسألة و جملة من الاقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الاصولیین.

و عليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. و حينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلا، و من هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظي. و في الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء و فساد، او عن الممانعة و المنافرة عقلا. بين النهي عن الشيء و صحته. لا فرق بين التعبيرين.

و لأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعى بعضهم أن هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها (۱) - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الاخص. و حينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالا بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح ان يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية و العقلية.

دالّ بر نهی از شیء دلیل عقلی باشد ایضا نزاع مطرح است که آیا ملازمه عقلی بین نهی از شیء و فساد آن شیء وجود دارد یا خیر؟ و نظر بر اینکه بحث و نزاع در مسئله مورد نظر در حقیقت بحث از ملازمه و عدم ملازمه عقلیه است، لذا مسئله را در قسم ملازمات عقلیه مطرح نمودیم.

(۱). تاکنون معلوم گردید که مراد از دلالت، دلالت عقلی می‌باشد و در این عبارت مرحوم مظفر می‌خواهد یادآور شود که اگر از لفظ (دلالت) در عنوان نزاع، معنای عام که شامل دلالت لفظی و عقلی باشد، اراده شود ایضا صحیح می‌باشد و رمز صحّت آن است که بعضی از علماء مدعی هستند که ملازمه مذکور (برفرض ثبوت آن) از نوع ملازمه بین به معنی الاخص بوده و لازم بین به معنی الاخص مدلول التزامی به دلالت لفظی خواهد بود و به دلالت عقلی ربطی ندارد و حينئذ مثلا لفظ (لا تقرّبوا الصیلة و انتم سکاری) به دلالت مطابقی بر نهی از صلاة دلالت دارد و به دلالت التزامی بر فساد و بطلان صلاة دلالت خواهد داشت، بنابراین اگر از لفظ

(دلالت) اعم از دلالت لفظی و عقلی مراد باشد ایضا صحیح است و عنوان نزاع این ادعای بعضی از علماء را شامل خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۳

و نحن نقول: هذا صحيح على هذا القول (۱) و لا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية و العقلية في العنوان حينئذ، و لكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فانه يجمع جميع الاقوال و الاحتمالات، لا سيما ان البحث يشمل كل نهى و ان لم يكن مستفادا من دليل لفظي.

و العبارة تكون اكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية قدس سره بقوله (اقتضاء النهي الفساد) فأبدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء، و لكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعه لهم.

۲- (النهي). ان كلمة النهي (۲) ظاهرة- كما تقدم في الجزء الاول ص ۱۷۰- في

(۱). مرحوم مظفر می فرماید که اگر مراد از (دلالت) در عنوان نزاع همان دلالت عقلی یعنی اقتضا باشد بهتر است و ادعای بعضی از علماء را شامل می شود چه آنکه نزاع با کسی که می گوید ملازمه از نوع ملازمه بین به معنی الاخص است در حقیقت نزاع از ملازمه عقلیه خواهد بود به این معنا که پیش از فرض دلالت لفظیه التزامیه با این قائل نزاع می شود که آیا ملازمه عقلیه بین نهی از شیء و فساد آن شیء، موجود است یا نه و در ادامه نزاع قائل مذکور ملازمه بین به معنی الاخص را مطرح می نماید، بنابراین در ابتدای امر نزاع و بحث با قائل مذکور، مربوط به ملازمه عقلیه و اقتضای عقلی خواهد بود، بنابراین اولی و سزاوار این است که (دلالت) به معنی اقتضای عقلی باشد و همه احتمالات و اقوال را شامل می شود و مخصوصا عنوان بحث، هر نهی را حتی نهی که مدلول دلیل لفظی نباشد شامل می شود.

کوتاه سخن: مراد از کلمه (دلالت) در عنوان نزاع، خصوص دلالت عقلی است که همان اقتضا باشد و لذا عبارت صاحب کفایه که کلمه (دلالت) را با کلمه (اقتضا) عوض نموده و به جای کلمه دلالت از کلمه (اقتضا) استفاده کرده است، از استقامت بیشتری برخوردار می باشد و مرحوم مظفر بخاطر پیروی از عادت قدما کلمه (دلالت) را در عنوان نزاع بکار برده و دست به تعویض کاری نزده است.

(۲). پیش از بیان اینکه مراد و مقصود از کلمه (نهی) چه می باشد باید توجه داشت که در شریعت مقدس اسلام سه قسم نهی وجود دارد:

۱- نهی تحریمی، مانند لا تشرب الخمر، که شرب خمر منهی عنه به نهی تحریمی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۴

خصوص الحرمة، و قلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، اما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي و النهي التنزيهي (ای الكراهة). و لعل كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلا- ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع في كل منهما.

و كذلك كلمة النهي - باطلاقها- ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، و لكن النزاع أيضا وقع في كل منهما فاذن ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحریمی و التنزيهي و للنفسی و الغیری، كما صنع صاحب الكفاية قدس سره و شيخنا النائيني قدس سره جزم باختصاص النهي (۱) في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسی، لانه يجزم بان

۲- نهی تنزیهی و کراهتی، مانند لا تصل فی الحمام، که صلاة در حمام منهی عنها به نهی تنزیهی و کراهتی می‌باشد.

۳- نهی غیری، مانند نهی از صلاتی که ازاله نجاست از مسجد توقّف بر ترک آن صلاة، دارد، صلاتی که ضدّ ازاله است منهی عنها به نهی غیری می‌باشد.

در مورد کلمه (نهی) مسلم است همان طوری که در باب نواهی بیان کردیم موضوع له و معنای حقیقی نهی، منع و زجر می‌باشد و ظهور نهی در حرمت مستند به وضع نبوده و بلکه به حکم عقل ظهور در حرمت دارد، بنابراین کلمه نهی با توجه به حکم عقل ظهور در نهی تحریمی خواهد داشت و لکن کلمه نهی به لحاظ وضع که به معنای زجر و منع می‌باشد نهی تحریمی و تنزیهی را شامل می‌شود، بنابراین کلمه نهی در عنوان نزاع تعمیم داشته و هر دو قسم نهی را شامل می‌شود و نزاع در مورد هر دو قسم مطرح می‌باشد و كذلك کلمة النهی - باطلاقها - ... و همچنین کلمه نهی از نظر ظهور اطلاقی تنها نهی تحریمی نفسی را شامل می‌شود و لکن نزاع در مورد نهی غیری ایضا مطرح است، بنابراین باید کلمه نهی را در عنوان نزاع تعمیم بدهیم تا نهی غیری را ایضا شامل بشود، چنانچه مرحوم صاحب کفایه کلمه نهی را تعمیم داده که شامل نهی تحریمی و تنزیهی و غیری خواهد بود.

(۱). مرحوم نائینی عنوان نزاع را خصوص نهی تحریمی نفسی قرار داده است و نهی تنزیهی و غیری را از دائره نزاع خارج ساخته است و فرموده است که نهی تنزیهی و نهی غیری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۵

التنزیهی لا یقتضی الفساد و کذا الغیری.

و الذی ینبغی أن یقال له: (۱) ان الاختیار شیء و عموم النزاع فی المسألة شیء آخر، فان اختیار کم بان النهی التنزیهی و الغیری لا یقتضیان الفساد لیس معناه اتفاق الكل علی ذلك حتی یكون النزاع فی المسألة مختصا بما عداهما، و المفروض أن هناك من یقول بان النهی التنزیهی و الغیری یقتضیان الفساد.

فتعمیم کلمة النهی فی العنوان هو الاولی.

۳- (الفساد). (۲) ان الفساد کلمة ظاهرة المعنی، و المراد منها ما یقابل الصحة تقابل

بدون شک اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را ندارد مثلا صلاة در حمام که نهی تنزیهی دارد بدون شک صحیح است و باطل نخواهد بود و همچنین اتیان صلاة با ترک ازاله که نهی غیری دارد بدون شک صحیح است و باطل نخواهد بود، و لذا نهی تنزیهی و غیری باید از دائره نزاع بیرون باشد.

(۱). در مقام پاسخ از مرحوم نائینی باید گفت جناب حضرت محقق نائینی بنا بر اختیار و مبنای شما بلی نهی تنزیهی و غیری اقتضای فساد را ندارد ولی ممکن است کسانی دیگر پیدا شوند که نهی تنزیهی و غیری را مقتضی فساد بدانند و اختیار شما مسئله‌ای است و عنوان نزاع مسئله دیگری خواهد بود بنابراین باید عنوان نزاع را تعمیم بدهیم تا هر سه قسم نهی را شامل شود و قول کسانی که نهی تنزیهی و غیری را مقتضی فساد می‌دانند ایضا مشمول نزاع واقع شود بنابراین مقصود از کلمه (نهی) در عنوان نزاع عام است که شامل نهی تحریمی و تنزیهی و غیری خواهد بود.

(۲). یکی از کلمات عنوان نزاع کلمه (فساد) است و در مقابل فساد (صحت) می‌باشد و تقابل صحت و فساد از قبیل تقابل نقیضین (عدم و وجود) و همچنین از قبیل تقابل ضدّین (سیاهی و سفیدی) نخواهد بود بلکه تقابل آنها از قبیل تقابل عدم و ملکه (عمی و بصر) می‌باشد به این معنی شیئی که قابلیت صحت را دارد متصف به فساد می‌شود و الا شیئی که قابلیت صحت را ندارد هرگز متصف به صفت فساد نخواهد شد و صحت و فساد هر شیئی به حسب خود آن شیء خواهد بود و مرحوم مظفر مطلب را به اندازه کافی توضیح داده است، بنابراین مقصود و منظور از (فساد) در عنوان نزاع آن چیزی است که در مقابل (صحت) واقع شود، صحت

یعنی تامّ الاجزاء و شرائط بودن و فساد یعنی چیزی که تامّ الاجزاء

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۶

العدم و الملكة على الاصح، لا تقابل النقيضين و لا تقابل الضدين. و عليه فما له قابلية أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد، و ما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

و صحة كل شيء بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها و جميع ما هو معتبر فيها، و معنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. و لازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر و عدم سقوط الأداء و القضاء. و معنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء و شرائط و نحوها، و معنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. و لازم عدم مطابقتها عدم ترتب اثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل و الانتقال في عقد البيع و الاجارة، و من نحو العلقة الزوجية في عقد النكاح ... و هكذا.

۴- (متعلق النهی). (۱) لا شك في أن متعلق النهی- هنا- يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة و الفساد ليصح النزاع فيه، و الا فلا معنى لان يقال- مثلا-: ان النهی عن شرب الخمر يقتضى الفساد أولا يقتضى.

و عليه، فليس كل ما هو متعلق للنهي يقع موضعا للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفى الصحة و الفساد. و هذا واضح. ثم ان متعلق النهی يعم العبادة و المعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم.

و شرائط نباشد.

(۱). مقصود و مراد از (منهى عنه) در محل نزاع آن چیزی است که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را داشته باشد یعنی باید شیئی مرکب باشد که دارای اجزا و شرایط می باشد و اگر منهى عنه شیئی بسیط باشد که امرش دائر بین وجود و عدم باشد از محل نزاع بیرون خواهد بود مثلا- (شرب خمر) امرش دائر بین وجود و عدم است و مورد نزاع واقع نخواهد شد، بنابراین هر چیزی که متعلق نهی باشد مورد نزاع واقع نمی شود بلکه متعلق نهی زمانی مورد نزاع است که وصف صحت و فساد را پذیرا باشد و ضمنا «متعلق نهی» عبادات و معاملات را شامل می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۷

و إذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح المقصود من النزاع و محله هنا، فانه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهی عن الشيء و فساده، فمن يقول بالاقضاء فانما يقول بان النهی يستلزم عقلا فساد متعلقه، و قد يقول مع ذلك بان اللفظ الدال على النهی دال على فساد المنهى عنه بالدلالة الالتزامية. و من يقول بعدمه انما يقول بان النهی عن الشيء لا يستلزم عقلا فساده.

او فقل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة و المنافرة عقلا بين كون الشيء صحيحا و بين كونه منهيًا عنه، أي انه هل هناك مانعة جميع بين صحة الشيء و النهی عنه أو لا؟

و لأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.

و لما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا في كل واحدة من العبادة و المعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة و المعاملة، فينبغي البحث عن كل منهما مستقلا في مبحثين:

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الاخص أى خصوص ما يشترط في صحتها قصد القرية، او فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لاجل التقرب بها اليه. (۱)

(۱). از بیانات گذشته معلوم شد که مرکز نزاع در مسئله مورد بحث این است که ملازمه عقلیه بین نهی از شیء و فساد و ناصحیح بودن آن شیء وجود دارد یا نه؟ و نظر بر اینکه بحث از نهی در عبادات با بحث از نهی در معاملات اختلاف و تفاوت‌های فراوانی دارد لذا هر کدام را جدای از هم و مستقلا در دو مبحث مورد بررسی قرار داده است.

مبحث اول مربوط به نهی از عبادت است. مرحوم مظفر در مبحث اول ابتداء دو مطلب قابل تذکری را یاد آور می‌شود و پس از آن نحوه‌های چهارگانه نهی از عبادت را شمارش نموده و نظریه خود را در مورد اینکه نهی از عبادت اقتضای فساد آن عبادت را دارد یا ندارد ابراز می‌فرماید.

مطلب اول: المقصود من العبادة ... در شریعت مقدس اسلام دو نوع عبادت وجود دارد عبادت توصلیه، مانند تطهیر ثوب و دفن میت و ... که قصد قربت در آنها شرط نمی‌باشد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۸

و لا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الاعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لانه- و ان صح ان يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى- لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه و هو زوال النجاسة على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه منهيا عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال و يسقط الامر به فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهی به.

نعم إذا وقع محرما منهيا عنه فانه لا يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى. فاذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: ان النهی عن العبادة بالمعنى الاعم يقتضى الفساد، فان من يدعى الممانعة بين الصحة و النهی يمكن ان يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا- أى عبادة متقربا به إلى الله تعالى- و بين النهی عنه.

عبادات تعبدیه که قصد قربت در آنها شرط می‌باشد مانند صوم و صلاة و ... مرحوم مظفر از عبادات توصلیه به عبادات به معنی الاعم و از عبادات تعبدیه به عبادت به معنی الاخص تعبیر نموده است.

علی‌ای حال عبادتی که در محل نزاع مورد نظر است عبادت تعبدی به معنی الاخص می‌باشد و در عبادات توصلی نزاع دلالت نهی بر فساد جاری نمی‌شود مثلا تطهیر ثوب با آب غصبی منهی عنه می‌باشد و اگر کسی با آب غصبی لباس خود را تطهیر نماید امتثال حاصل می‌شود و نزاع مزبور قابل تصور نخواهد بود.

آری اگر فساد را به معنای عدم ثواب تفسیر کنیم نزاع مزبور در عبادت توصلی به معنی الاعم ایضا جاری خواهد شد در حالی که منظور از فساد همان معنایی است که بیان گردید نه آنکه فساد به معنای عدم ثواب باشد.

مطلب دوم: و لیس معنی العبادة هنا أنها ... مقصود از عبادت در محل نزاع آن عبادتی است که شأنت عبادت را دارا می‌باشد نه آنکه متعلق امر فعلی باشد و اگر عبادت متعلق امر فعلی باشد و در عین حال با همان عنوان که متعلق امر واقع شده است متعلق نهی قرار بگیرد اجتماع امر و نهی در شیئی با عنوان واحد لازم می‌شود و نامعقول خواهد بود، بلکه محل نزاع آن عبادتی است که متعلق نهی باشد و بر فرض عدم نهی، قابلیت داشته باشد که با همان عنوان متعلق امر باشد مثلا صوم عیدین (عید فطر و عید قربان) متعلق نهی واقع شده است و صوم مذکور امر فعلی ندارد بلکه شأنت آن را دارد که اگر منهی عنه نباشد مورد تعلق امر واقع بشود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۹

و لیس معنی العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للأمر فعلا، لانه مع فرض تعلق النهی بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الامر بها ايضا، و لیس

ذکر کباب اجتماع الامر و النهی الذی فرض فیہ تعلق النهی بعنوان غیر العنوان الذی تعلق به الامر، فانه ان جاز هناک اجتماع الامر و النهی فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، و انما العنوان الذی تعلق به الامر هو نفسه صار متعلقا للنهی.

و علی هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر و ان لم تكن شاملة - بما هي أمور بها - لما هو متعلق النهی، او ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. و بعبارة أخرى جامعه أن يقال: ان المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها و ان لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصية المورد.

ثم ان النهی عن العبادة يتصور على أنحاء: (۱) (احدها) - أن يتعلق النهی باصل العبادة كالنهی عن صوم العیدین و صوم الوصال و صلاة الحائض و النفساء، و (ثانيها) - أن يتعلق بجزئها كالنهی عن قراءة سورة من سور العزائم فی الصلاة، و (ثالثها) - أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهی عن الصلاة باللباس المغصوب او المتنجس، و (رابعها) - أن يتعلق بوصف ملازم لها او لجزئها كالنهی عن الجهر بالقراءة فی موضع

(۱). نهی از عبادت به چهار نحو قابل تصور می باشد:

نحوه اول: این است که نهی به اصل عبادت تعلق بگیرد مانند نهی از صوم در روزهای عید قربان و عید فطر و نهی از روزه وصال (سه روز، روزه بدون افطار کردن) و نهی از صلاة حائض و نفساء که در همه موارد مذکور نهی به اصل عبادت که مجموعه‌ای از اجزاء و شرایط می باشد تعلق گرفته است.

نحوه دوم: آن است که نهی به یکی از اجزای عبادت تعلق گرفته باشد مانند نهی از قرائت سوره عزائم در صلاة.

نحوه سوم: آن است که نهی به یکی از شرایط عبادت و یا به یکی از شرایط جزء عبادت تعلق می گیرد، مانند نهی از صلاة با لباس غضبی و یا با لباس نجس است.

نحوه چهارم: آن است که نهی به وصفی که ملازم با عبادت است و یا ملازم با جزء عبادت است تعلق بگیرد مانند نهی از قرائت جهری، در موردی که اخفات واجب است و یا نهی از قرائت اخفاتی در موردی که جهر واجب است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۰

الاخفات و النهی عن الاخفات فی موضع الجهر.

و الحق: ان النهی عن العبادة يقتضى الفساد سواء كان نهيا (۱) عن أصلها أو جزئها أو شرطها او وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى و مرضاته و بين النهی عنها المعبود عصيانه عن الله و المثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد و الرضا بما يسخطه، و يستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له او بما هو متقيد بالمبعد او بما هو موصوف بالمبعد.

و من الواضح ان المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد المعنويان، و هما يشبهان القرب و البعد المکانين، فكما يستحيل التقرب المکاني بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنی.

و نحن اذ نقول ذلك فی النهی عن الجزء و الشرط و الوصف (۲) نقول به لا لأجل أن

(۱). مرحوم مظفر نهی از عبادت در همه موارد چهار گانه‌ای که بیان گردید مقتضی فساد و یا ناصحیح بودن منهی عنه خواهد بود و ما حصل دلیل ایشان بر مدعای مذکور این است که معنای منهی عنه بودن شیء، آن است که آن شیء مبعوض مولى بوده و باعث دوری از مولى خواهد بود و چیزی که مورد سخط و نفرت و خشم مولى باشد هرگز مورد رضایت و محبت مولى واقع نمی شود و باعث تقرب مولى نخواهد شد، بنابراین صلاة حائض اگر مبعوض مولى باشد چگونه می تواند صحیح و وسیله تقرب به مولى باشد؟ بنابراین نهی از اصل عبادت و نهی از جزء و شرط و وصف عبادت اقتضای فساد و ناصحیح بودن عبادت را دارد و رمز و انگیزه

فاسد بودن و ناصحیح بودن همان است که شیئی مبعوض و منفور باعث تقرب به مولی و خشنودی مولی نخواهد شد و همین انگیزه در همه چهار مورد موجود است.

(۲). بعضی‌ها مدعای مذکور را این چنین تعلیل نموده‌اند، نهی از اصل عبادت درست است که باعث فساد و ناصحیح بودن آن عبادت خواهد شد، و اما نهی از جزء و شرط و وصف عبادت که باعث فساد اصل آن عبادت می‌شود به این جهت است که فساد جزء و شرط و وصف یا از باب واسطه در ثبوت و یا از باب واسطه در عروض به اصل و خود عبادت سرایت می‌کند و سرانجام در فرض منهی عنه بودن جزء و شرط و وصف، اصل عبادت ایضا فاسد و ناصحیح خواهد بود. و لا لاجل ان جزء العبادة ... و بعض دیگر این چنین تعلیل کرده‌اند که در فرض منهی عنه بودن جزء و شرط عبادت، فساد و ناصحیح بودن اصل عبادت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۱

النهی عن هذه الامور يسرى إلى أصل العبادة و ان ذلك واسطة في الثبوت او واسطة في العروض كما قيل، و لا لأجل أن جزء العبادة و شرطها عبادة فاذا فسد الجزء و الشرط استلزم فسادهما فساد المركب و المشروط.

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء و الشرط و الوصف إلى ذلك لانه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات و لا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب (۱) بما يشتمل على المبعد او بما هو مقيد او موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

على ان في هذه التعليلات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر و لا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه.

به این لحاظ است که فساد جزء فساد مرکب را و فساد شرط، فساد مشروط را لازم خواهد داشت.

مرحوم مظفر می‌فرماید مدعای ما (مبنی بر اینکه منهی عنه بودن جزء و شرط و وصف عبادت، باعث فساد اصل عبادت می‌شود) مستند به دو تعلیل مذکور نمی‌باشد بلکه مستند به این است که شیئی که خودش مبعوض است و یا جزء و شرط و وصف آن مبعوض می‌باشد هرگز باعث تقرب نمی‌شود و از صفت صحت، برخوردار نخواهد بود بنابراین نیاز به دو تعلیل مذکور با آنکه هر کدام قابل مناقشه می‌باشد، نداریم و همین دلیلی را که ذکر کردیم مدعای ما را ثابت می‌کند و ما را از هر گونه تعلیل دیگر بی‌نیاز خواهد ساخت.

(۱). بعد از آنچه که ما گفتیم (من آنه يستحيل ...) بیان است از (ما) ما قلناه یعنی محال است تقرب جستن به مولی (بما يشتمل على المبعد) به آن چیزی که متضمن و مشتمل (مبعد) و دورکننده از مولی است اشاره است به آن صورتی که نهی متعلق به جزء عبادت باشد (او بما مقید) یا به آن چیزی که مقید و مشروط به مبعود است که اشاره است به آن صورتی که نهی، به شرط عبادت متعلق باشد (او موصوف بالمبعد) یا به آن چیزی که موصوف برای مبعود می‌باشد که اشاره است به آن صورتی که نهی، به صفت عبادت متعلق باشد که استحال تقرب بنفس المبعد) چنانچه تقرب بنفس مبعود محال می‌باشد که اشاره است به آن صورتی که نهی به اصل عبادت متعلق باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۲

هذا كله في النهي النفسي، اما (النهي الغيري) (۱) المقدمي فحكمه حكم النفسي بلا فرق، كما اشرنا إلى ذلك في ما تقدم ص ۵۵۶ فانه اشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا قدس سره للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة و حرازة في المنهي عنه، (۲) فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة و الحرازة في المنهي عنه المانعة من التقرب به.

و قد ناقشنا هناك بان التقرب (۳) و الابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة و المفسدة

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید تاکنون همه بحث‌های ما و مدعای ما و دلیل ما در مدار نهی نفسی می‌چرخید و اما نهی غیري مانند تعلق نهی به صلاتی که ضد ازاله می‌باشد مرحوم مظفر می‌فرماید با نهی نفسی از جهت اقتضای فساد منهی عنه، هیچ‌گونه فرقی ندارد و در صفحه ۵۵۵ همین کتاب به عدم فرق بین نهی نفسی و تبعی از لحاظ اقتضای فساد، اشاره کردیم که بعضی از مشایخ عظام بین نهی نفسی و تبعی فرق قائل شده بودند به این کیفیت که نهی غیري و تبعی از وجود مفسده و حرازه در منهی عنه کشف نمی‌کند و لذا منهی عنه بر همان مصلحت ذاتی که داشت باقی می‌ماند و نهی تبعی مفسده را در آن بیار نمی‌آورد و سرانجام منهی عنه به نهی تبعی به عنوان عمل عبادی و دارنده مصلحت ذاتی، باعث تقرّب خواهد بود.

و اما به خلاف نهی نفسی که کاشف از وجود مفسده در منهی عنه بوده و منهی عنه به نهی نفسی هرگز باعث تقرّب نخواهد بود.

(۲). «حزانت» مفرد «حزازات» است و به معنای درد و الم قلبی می‌باشد که از خشونت به وجود آمده باشد و در عبارت کتاب به معنای مفسده و منقصت خواهد بود.

(۳). مرحوم مظفر می‌فرماید ما در صفحه ۵۵۶ فرمایش بعضی از اعظام را مناقشه کردیم که مدار و معیار تقرّب و تبعّد، مصلحت و مفسده ذاتی نمی‌باشد و اگر مقرّب بودن و مبعّد بودن عمل دائر مدار مصلحت و مفسده ذاتی باشد فرمایش بعض اعظام به صحت و واقعیت می‌گراید و لکن ما گفتیم که معیار و مدار در مقرّب بودن و مبعّد بودن عمل، مصلحت و مفسده ذاتی نیست و بلکه معیار مبعوض بودن و محبوب بودن عمل است، بنابراین عملی که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۳

الذاتیتین حتی یتیم هذا الکلام، بل - كما ذکرناه هناك - ان الفعل المبعّد عن المولى فى حال كونه مبعدا لا یعقل ان یکون متقربا به اليه كالتقرب و الابتعاد المکانین، و النهی و ان كان غیريا یوجب البعد و مبعوضیه المنهی عنه و ان لم یشتمل على مفسده نفسیه.

و یتقی الکلام فى النهی (التنزیهی) أى الكراهه، (۱) فالحق أيضا انه یقتضى الفساد كالنهی التحريمی، لئفس التعلیل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعّد بلا فرق، غایه الامر انّ مرتبه البعد (۲) فى التحريمی أشد و اكثر منها فى التنزیهی كاختلاف مرتبه القرب فى موافقه الامر الوجوبی و الاستجابی. و هذا الفرق لا یوجب تفاوتاً فى استحالة التقرب

به نهی غیري و تبعی نهی شده است و لو آنکه مشتمل بر مفسده نباشد هرگز باعث تقرّب نخواهد شد بنابراین نهی از شیء اقتضای فساد و ناصحیح بودن آن شیء را دارد گرچه نهی غیري و تبعی باشد.

(۱). تاکنون مرحوم مظفر ثابت کرد که نهی تحریمی نفسی و همچنین نهی تحریمی غیري اگر متعلق به عبادت بشود اقتضای فساد و ناصحیح بودن آن را دارد چه به خود عبادت تعلق یابد و چه به جزء و شرط و وصف عبادت، متعلق بشود در همه موارد مذکور ملازمه بین نهی و فساد منهی عنه برقرار خواهد بود.

و اما نهی تنزیهی و کراهتی مرحوم مظفر می‌فرماید حق در مسئله این است نهی تنزیهی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد منهی عنه را خواهد داشت به عین همان دلیلی که در نهی تحریمی بیان گردید که منهی عنه بودن شیئی عبارت اخرای مبعوض بودن و مبعّد بودن آن شیء است و شیئی مبعوض و دورکننده از مولی، هرگز باعث تقرّب و نزدیک شدن به مولی نمی‌شود و لذا نهی تنزیهی اقتضای فساد و عدم صحت منهی عنه را خواهد داشت.

(۲). منتهی مرتبه بعد در نهی تحریمی نسبت به مرتبه بعد در نهی کراهتی شدیدتر و زیادتر می‌باشد همان‌طوری که مرتبه قرب در موافقت و امتثال امر وجوبی نسبت به مرتبه قرب در موافقت و امتثال امر استجابی شدیدتر و زیادتر می‌باشد و متفاوت بودن مرتبه بعد در نهی تحریمی و کراهتی هیچ‌گاهی باعث نمی‌گردد که منهی عنه به نهی کراهتی باعث تقرّب به مولی بشود و صحت داشته

باشد بلکه استحاله مقرب واقع شدن متعلق نهی کراهتی سر جای خود باقی و محفوظ خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۴

بالمبعد. و لاجل هذا حمل الاصحاب الكراهة في العبادة على اقلية الثواب (۱) مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية، و معنى حمل الكراهة على اقلية الثواب أن النهي الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى و بداعي الارشاد

(۱). تاکنون مرحوم مظفر ثابت کرد که نهی کراهتی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد و عدم صحت منهی عنه را دارد و با نهی تحریمی در این جهت فرق و تفاوتی نخواهد داشت در این مرحله از بحث جا دارد که مستشکلی کله تکان بدهد و سر بجنباند و لب به اعتراض بگشاید و بگوید طبق فرمایشات مرحوم مظفر صلاة در حمام و صلاة در مواضع تهمت و ... باید فاسد و باطل باشد چه آنکه صلاة در حمام مثلا متعلق نهی کراهتی می‌باشد و نهی کراهتی اقتضای فساد و بطلان را دارد در حالی که هیچ‌یک از علماء صلاة در حمام را فاسد و باطل نمی‌دانند و بلکه صحت صلاة در حمام، مورد قبول همه علماء و فقها خواهد بود.

در مقام پاسخ این اعتراض باید بگوییم که نهی کراهتی بر دو قسم است:

۱- نهی کراهتی ارشادی.

۲- نهی کراهتی تکلیفی.

نهی کراهتی ارشادی به عبادت فعلی تعلق می‌گیرد و حزازه و منقصت در عبادة وجود ندارد، به عبارت دیگر نهی از وجود منقصت در متعلق خود حکایت ندارد بلکه بیان‌گر آن است که این عبادت از نظر ثواب اقل ثوابا می‌باشد و صحت آن عبادت منهی عنها، از نظر شرعی ثابت است مانند صلاة در حمام و صلاة در مواضع تهمت، در این قسم از نهی کراهتی همه اتفاق دارند که منهی عنه صحت شرعی دارد و نهی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را نخواهد داشت.

و امّا قسم دوم از نهی کراهتی، نهی کراهتی است که از وجود حزازت و منقصت در منهی عنه حکایت دارد و بداعی ردع و منع از منهی عنه، صادر شده است. این قسم دوم از نهی کراهتی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را خواهد داشت و محل بحث و نزاع همین قسم دوم است، و اینکه مرحوم مظفر ثابت کرده که نهی کراهتی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را دارد مرادش همین نهی کراهتی تکلیفی می‌باشد و علیه فلو احرز ... بنابراین اگر با دلیل خاص محرز گردید که نهی کراهتی بداعی زجر و منع صادر شده است و یا با دلیل خاص صحت عبادت مکروهه محرز نگردید در این دو صورت به صحت عبادتی که به نهی کراهتی نهی شده است قائل نمی‌شویم و بلکه حکم به فساد و بطلان آن خواهیم داد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۵

إلى اقلية لثواب، و ليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل للاحكام الاربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل و الردع عنه.

و عليه فلو أحرز- بدليل خاص ان النهي بداعي الزجر التنزيهي، او لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة (۱) او جزئها او شرطها أو وصفها، اما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهي عنه و المأمور به عموم و خصوص من وجه فان هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، و قد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الامر و النهي التحريمي فضلا عن الامر و النهي التنزيهي، و ليس هو من باب النهي عن العبادة الا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا. (۲)

(۱). بحث و بررسی در رابطه با نهی کراهتی تاکنون بر فرضی بود که نهی تنزیهی و کراهتی متعلق به عنوان اصل عبادت و یا به جزء و شرط و وصف عبادت باشد و اما اگر نهی کراهتی به عنوان دیگری غیر از عنوان مأمور به تعلق بگیرد مثلاً امر به «کلّ عالم» تعلق گرفته و نهی تنزیهی به «کل فاسق» تعلق گرفته است و ما بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه می‌باشد و ماده اجتماع، شخصی است که دارای علم و دانش است و در عین حال متصف به صفت فاسق می‌باشد این فرض به کلی از محل نزاع و بحث خارج است چه آنکه در آخر صفحه ۵۵۷ بیان گردید که مبحث اول (نهی از عبادت) در جایی مطرح است که عمل عبادی عنوان واحدی دارد و با همین عنوانی که متعلق نهی واقع شده است اگر نهی نمی‌بود شائیت و قابلیت آن را داشته باشد که با همین عنوان متعلق امر قرار بگیرد، و لذا فرض مزبور داخل در بحث اجتماع امر و نهی می‌باشد و ما در آن باب، قائل به جواز اجتماع امر و نهی تحریمی بودیم و در فرض مذکور به طریق اولی جمع بین امر و نهی جائز خواهد بود چه آنکه نهی در فرض مذکور نهی تنزیهی و کراهتی می‌باشد.

(۲). یعنی فرض مذکور از باب نهی از عبادت (که هم‌اکنون مورد بحث می‌باشد) نخواهد بود مگر آنکه ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم که در این صورت فرض مزبور داخل در مسئله مورد بحث خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۶

(تنبيه): ان النهی الذی هو موضع النزاع (۱) - و الذی قلنا باقتضائه الفساد فی

(مؤلف) بنظر می‌رسد که فرض مذکور علی‌ای حال چه قائل به امتناع اجتماع امر و نهی باشیم و چه قائل به جواز اجتماع باشیم، در هر دو صورت از مسئله مورد بحث ما بیرون است چه آنکه مسئله مورد بحث (یعنی نهی از عبادت) در جایی مطرح است که متعلق نهی عنوان واحدی داشته باشد که با همان عنوان، مورد تعلق نهی واقع شود و اگر نهی نباشد با همان عنوان قابلیت تعلق امر را داشته باشد.

(۱). ما حصل آنچه را که مرحوم مظفر تحت عنوان (تنبيه) بیان می‌فرماید آن است که نهی بر دو قسم می‌باشد نهی تکلیفی و ارشادی، نهی که مورد بحث می‌باشد و طبق مبنای مرحوم مظفر اقتضای فساد در عبادت را دارد نهی تکلیفی خواهد بود و نهی تکلیفی همان است که ماده و صیغه نهی، ظهور در آن دارد، به عبارت دیگر نهی تکلیفی آن است که حکم تحریمی و یا حکم کراهتی را بیان می‌کند و به عبارت سوّم نهی تکلیفی آن است که از ناحیه مولی بداعی ردع و زجر انشأ و ایجاد می‌گردد.

اما نهی ارشادی مورد بحث و نزاع نبوده و اقتضای فساد منهی عنه را ندارد و صدور و انشاء ارشادی بداعی زجر و منع از منهی عنه و بداعی مبغوضیت منهی عنه نخواهد بود و بلکه صدور امر ارشادی دواعی مختلف و گوناگونی دارد، مثلاً:

۱- یکی از دواعی صدور نهی ارشادی بیان اقلیت ثواب است که در نهی کراهتی بیان گردید مثلاً- نهی از صلاة در حمام نهی ارشادی است و فقط اقلیت ثواب صلاة در حمام را تفهیم می‌نماید و اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را ندارد.

۲- یکی از دواعی صدور نهی ارشادی، ارشاد و راهنمایی به مانعیت شیء است مثلاً نهی از لبس جلد میته (در صلاة)، نهی ارشادی است و داعی صدور آن این است که می‌خواهد بفهماند، لبس جلد میته در صلاة مانع از صحت صلاة است و عدم لبس جلد میته شرط صحت صلاة خواهد بود و اگر کسی منهی عنه مذکور را مرتکب شود یعنی صلاة را با لبس جلد میته اتیان نماید صلاة مذکور فاسد و باطل است، البته نه از باب اینکه نهی اقتضای فساد را دارد، بلکه بطلان صلاة از باب این است که صلاة مذکور یکی از شرایط صحت که عدم لبس جلد میته باشد را فاقد است و یا از باب این است که یکی از موانع صحت صلاة که لبس جلد میته باشد را دارا می‌باشد.

بنابراین نهی مذکور اقتضای فساد را ندارد و فساد صلاة مورد نظر از باب دیگری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۷

العبادة- هو النهی بالمعنى الظاهر من مادته و صيغته أعنى ما يتضمن حكما تحريميا او تنزيهيا بان يكون انشاؤه بداعى الردع و الزجر. اما النهى بداع آخر كداعى بيان اقلية الثواب، او داعى الارشاد إلى مانعية الشىء مثل النهى عن لبس جلد الميتة فى الصلاة، او نحو ذلك من الدواعى- فانه ليس موضع النزاع فى مسألتنا، و لا يقتضى الفساد بما هو نهى، الا ان يتضمن اعتبار شىء فى المأمور به، فمع فقد ذلك الشىء لا ينطبق المأتى به على المأمور به فيقع فاسدا كالنهى بداعى الارشاد إلى مانعية شىء فيستفاد منه ان عدم ذلك الشىء يكون شرطا فى المأمور به.

و لكن هذا شىء آخر لا يرتبط بمسألتنا فان هذا يجرى حتى فى الواجبات التوصلية فان فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثانى - النهى عن المعاملة

ان النهى فى المعاملة على نحوين- كالنهى عن العبادة-، فانه تارة يكون النهى بداعى بيان مانعية الشىء المنهى عنه او بداع آخر مشابه له، و أخرى يكون بداعى الردع و الزجر من أجل مبعوضيه ما تعلق به النهى و وجود الحزازه فيه. (۱)

می‌باشد و ربطی به مسئله مورد بحث ندارد، فانّ هذا يجرى حتى فى الواجبات التوصلية ...

یعنی فساد و بطلان عبادت بخاطر فقدان شرط صحّت و یا وجود مانع، حتى در واجبات توصیلى جاری می‌باشد که اگر در واجب توصیلى اگر شرط صحّت مفقود باشد و یا مانع از صحّت موجود باشد واجب توصیلى فاسد و باطل خواهد بود در عین حالی که در اول بحث نهی از عبادت گفتیم که واجبات توصیله از مرکز نزاع خارج و بیرون می‌باشد.

(۱). نهی از معامله بر دو قسم می‌باشد: ۱- نهی ارشادى، ۲- نهی تکلیفى.

نهی ارشادى آن است که از وجود حزازت و منقصت در منهى عنه حکایت نمی‌کند و صدور آن دواعى و انگیزه‌هاى مختلفی دارد گاهى بداعى بیان مانعیت شىء است مثلا نهی از بیع غررى نهی ارشادى می‌باشد و صدور نهی بداعى این است که بفهماند غرر، و ضرر در معامله مانع از وقوع صحّت معامله می‌باشد، او بداع آخر مشابه له ... گاهى بداعى دیگری است که مشابه آن داعى قبلى است مثلا از بیع ما لیس عندک نهی شده است و این نهی بیان گر آن است که در صحت معامله تسلط بر مبیع و قدرت تسلیم، بیع را برای مشتری، شرط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۸

می‌باشد و الاّ اگر در صحت معامله چنین شرطی لازم نبود اولین تاجرى که ماهیان اقیانوس اطلس و یا ماهیان جزیره خضراء (مثلث برمودا) را به فروش می‌رساند بنده بودم و نظر بر اینکه این قسم اول از نهی از معامله دلالت و ارشاد به مانعیت شىء از صحّت معامله و یا اشتراط شىء در صحت معامله دارد لذا اقتضای فساد را در صورت وجود مانع و عدم شرط خواهد داشت و هیچ دو نفر در آن اختلاف و نزاع ندارند و از محل بحث بیرون می‌باشد.

و امّا قسم دوم نهی تکلیفى آن است که بداعى زجر و منع صادر شده و از وجود حزازت و مبعوضیت در منهى عنه حکایت می‌نماید و این قسم دوم محل نزاع بوده، و داخل در مسئله مورد بحث خواهد بود که آیا نهی تکلیفى از معامله، اقتضای فساد آن معامله را دارد یا خیر؟

این نهی تکلیفى از معامله بر دو قسم می‌باشد.

قسم اول: اما ان يكون عن ذات السبب ... آن است که نهی تکلیفى به ذات (سبب) که همان عقد انشایی باشد تعلق می‌گیرد او فقل

... به عبارت دیگر از تسبیب و سبب واقع شدن عقد برای ایجاد معامله، نهی شده است (که عقد- بعت و اشتريت، سبب است و ایجاد ملکیت و نقل و انتقال، مسبب می‌باشد) مانند نهی از بیع در موقع نداء صلاة جمعه، که نهی با صل عقد که سبب است و به تعبیر دیگر به سببیت عقد برای ایجاد معامله تعلق گرفته است چه آنکه مطلوب مولی در نهی مزبور آن است که مردم در موقع صلاة جمعه از ایجاب و قبول و انجام معامله صرف نظر کنند و به صلاة جمعه شرکت نمایند و کاری به ایجاد ملکیت و مالک شدن ندارد. قسم دوم: و اما ان یکون عن ذات المسبب ای عن نفس وجود المعامله... آن است که نهی تکلیفی به ذات مسبب یعنی به نفس ایجاد معامله تعلق می‌گیرد مانند نهی از بیع عبد آبق و فراری و نهی از بیع مصحف و قرآن به غیر مسلم که مطلوب مولی از نهی مزبور عدم ایجاد مسبب و ملکیت می‌باشد که نباید غیر مسلم نسبت به قرآن مجید مالکیت پیدا نماید.

بحث و کلام در این است که آیا نهی تکلیفی تحریمی در هر دو قسمی که ذکر شد دلالت بر فساد منهی عنه دارد یا ندارد و به تعبیر دیگر آیا ملازمه بین حرمت معامله و فساد آن برقرار است یا خیر؟

جناب ابو حنیفه و شیبانی کما نسب الیهما، معتقدند که نهی تکلیفی از معامله نه تنها دلالت بر فساد منهی عنه ندارد بلکه دلالت بر صحت آن خواهد داشت، و عده‌ای قائلند که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۹

فان كان الاول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، اذ لا شك في انه لو كان النهي بداعي الارشاد إلى مانعية الشيء في المعامله فانه يكون دالا على فسادها عند الاخلال، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط

نهی دلالت بر فساد دارد، صاحب کفایه و عده‌ای قائل به تفصیل بین مسبب و سبب شده‌اند که نهی از مسبب دلالت بر صحت دارد و نهی از تسبیب دلالت بر صحت منهی عنه ندارد، علی‌ای حال باید برویم سراغ مرحوم مظفر که او در این زمینه چه نظری دارد. او می‌فرماید: فان كان النهي على (النحو الاول)... اگر نهی تکلیفی بر نحو اول باشد یعنی به ذات سبب تعلق گرفته باشد معروف آن است که نهی دلالت بر فساد معامله ندارد، البته به شرطی که بین مبغوضیت تسبیب بعقد و بین امضای شارع،

آن عقد را، منافات عقلی و عرفی ثابت نشود و ایضا عقد، همه شرایط معتبره را دارا باشد، بنابراین اگر کسی در موقع ندای فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع... معامله‌ای انجام بدهد صحیح است و نهی تکلیفی از معامله مزبور فساد و بطلان آن را ثابت نمی‌کند بل ثبت خلافها... یعنی خلاف ثبوت منافات بین مبغوضیت و تسبیب به عقد و بین امضای شارع آن عقد را، ثابت شده است، مثلا «ظهار» بالاتفاق مورد تعلق نهی است و حرام می‌باشد و در عین حال منافاتی بین حرمت و مبغوضیت آن و بین ترتب اثر بر آن وجود ندارد، بنابراین اگر کسی به زنش بگوید ظهرک کظهر ائی، زن بر او حرام می‌شود و فراق و جدای بین هر دو واقع خواهد شد، و ان كان النهي على (النحو الثاني) ای عن المسبب... اگر نهی از معامله بر نحو دوم یعنی نهی از مسبب باشد جماعتی از علماء قائلند که این قسم از نهی اقتضای فساد منهی عنه را دارد و نهایت استدلالی که برای اثبات مدعای مذکور امکان دارد، این است که یکی از شرایط صحت معامله آن است که بایع و عقدکننده باید مسلط بر معامله باشد و از ناحیه شارع نسبت به عین و مبیع ممنوع التصرف نباشد و حال آنکه در نحوه دوم از نهی، که به مسبب تعلق گرفته است مکلف بر مبیع و عین، تسلط و حق تصرف ندارد چه آنکه نهی تکلیفی از ناحیه شارع باعث شده است که مکلف سلطه و حق تصرف نسبت به منهی عنه نداشته باشد مثلا در بیع مصحف نهی تکلیفی به بیع مصحف و مالکیت پیدا کردن غیر مسلم تعلق گرفته است و این نهی باعث شده است که مکلف نسبت به مصحف سلطنت و حق التصرف ندارد و بدین لحاظ یکی از شرایط صحت معامله مفقود است و این است که نهی از معامله در نحوه دوم از نهی، اقتضای فساد آن معامله را دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۴۰

المعتبر فی صحتها. و هذا لا ینبغی ان یختلف فیہ اثنان.

و ان كان الثانی، فان النهی اما ان یکون عن ذات السبب أى عن العقد الانشائی او فقل عن التسیب به لایجاد المعامله کالنهی عن البیع وقت النداء لصلاة الجمعة فی قوله تعالى: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ...». و إما ان یکون عن ذات المسبب أى عن نفس وجود المعامله کالنهی عن بیع الآبق و بیع المصحف.

فان كان النهی علی (النحو الاول) أى عن ذات السبب فالمعروف انه لا یدل علی فساد المعامله، اذ لم تثبت المنافاه لا عقلا و لا عرفا بین مبغوضیه العقد و التسیب به و بین امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفیا لجميع الشروط المعتره فیہ، بل ثبت خلافها کحرمه الظهار التی لم تناف ترتب الاثر علیہ من الفراق.

و إن كان النهی علی (النحو الثانی) أى عن المسبب فقد ذهب جماعه من العلماء إلى أن النهی فی هذا القسم یقتضی الفساد. و أقصى ما یمکن تعلیل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشایخنا من أن صحه كل معاملة مشروطه بأن یکون العاقد مسلطا علی المعامله فی حکم الشارع غیر محجور علیہ من قبله من التصرف فی العین التی تجری علیها المعامله. و نفس النهی عن المسبب یکون معجزا مولویا للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطنته علیہ، فیختل به ذلك الشرط المعتره فی صحه المعامله، فلا محاله یترتب علی ذلك فسادها. هذا غایه ما یمکن ان یقال فی بیان اقتضاء النهی عن المسبب لفساد المعامله، و لكن التحقیق أن یقال: (۱) إن استناد الفساد إلى النهی انما یصح أن یفرض و یتنازع فیہ

(۱). مرحوم مظفر می فرماید این جماعت از علماء با استدلالی که بیان شد بحث را از محل نزاع بیرون ساخت چه آنکه نزاع در آنجایی است که کلیه شرایط عقد و شرایط متعاقدين و شرایط عوضین موجود باشد و تنها مبغوضیت منهی عنه آیا باعث فساد منهی عنه می شود یا خیر؟ و آیا اگر خود نهی بیان گر یکی از شرایط عقد و یا متعاقدين و یا عوضین باشد از محل بحث و نزاع بیرون می باشد و نهی، از تکلیفی بودن خارج شده و نهی ارشادی خواهد شد و قبلا بیان کردیم که نهی ارشادی بدون شک دلالت بر فساد دارد و از محل نزاع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۴۱

فیما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتی بشرائط المتعاقدين و شرائط العوضین، و أنه لیس فی البین الا المبغوضیه الصرفه المستفاده من النهی. و حینئذ یقع البحث فی أن هذه المبغوضیه هل تنافی صحه المعامله او لا تنافیها؟

خارج می باشد مثلا- نهی از بیع سفیه و مجنون دلالت بر اعتبار عقل دارد و نهی از بیع صبی دلالت بر اعتبار بلوغ را در بایع دارد و همچنین موارد دیگر که در همه آنها نهی ارشادی می باشد و بیان گر یکی از شرایط صحه معامله خواهد بود و نهی مذکور بر فساد معامله دلالت داشته و از قسم اول بوده و از مرکز بحث خارج خواهد بود و محل کلام این بود که نهی بداعی زجر و منع و مبغوضیت منهی عنه صادر شود که آیا منافات بین نهی از معامله و صحه آن معامله موجود است یا نه؟

بنابراین آنچه مهم است بحث و بررسی همین منافات است که آیا بین نهی از معامله و صحه آن معامله، منافات موجود می باشد یا نه و دلیل بر اثبات این منافات وجود ندارد و لذا ملازمه عقلیه بین نهی از معامله و فساد آن برقرار نخواهد بود و اینکه جماعتی از علماء فرمودند که نهی از مسبب باعث می شود که شارع مقدس مکلف را از فعل عاجز ساخته و سلطنت او را نسبت به منهی عنه مرتفع نموده است معنای این مطلب این است که نهی در معامله دلالت بر اختلال یکی از شرایط صحه معامله در صورت ارتکاب منهی عنه دارد و هذا لا کلام لنا فیہ، و این از ما نحن فیہ و محل بحث بیرون خواهد بود.

کوتاه سخن: مرحوم مظفر در مورد نحوه اول که نهی متعلق به سبب باشد تنها به ذکر نظریه معروف از علماء مبنی بر عدم دلالت

نهی بر فساد معامله، اکتفا کرد و به طور صریح نظریه معروف را نه رد کرد و نه مورد تأیید قرار داد و ظاهراً عدم دلالت بر فساد معامله در نحوه اول شاید مورد قبول مرحوم مظفر (ره) باشد.

و اما در نحوه دوم که نهی از معامله متعلق به مسبب می‌باشد ابتداء مذهب جماعتی از علماء را (مبنی بر اقتضای نهی، فساد و بطلان منهی عنه را) یادآور شد و سپس در حدود بیست سطر مذهب مزبور را خارج از محوطه نزاع معرفی نمود و در ضمن با جمله (و لیس من دلیل علیها حتی تثبت الملازمه بین النهی و فساد المعامله...) نظریه ضمنی خود را (مبنی بر عدم دلالت نهی از معامله بر فساد و بطلان منهی عنه) ابراز نموده و به همین مقدار بحث در رابطه با نهی از معامله اکتفا فرمودند.

خدایا چنان کن که پایان کارتو خشنود باشی و ما رستگار
العزّ و التوفیق من الله عزّ و جلّ حوزه علمیه قم سید عبد الله اصغری
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۴۲

اما إذا كان النهی دالا علی اعتبار شیء فی المتعاقدين و العوضین او العقد، مثل النهی عن أن یبیع السفیه و المجنون و الصغیر الدال علی اعتبار العقل و البلوغ فی البائع، و کالنهی عن بیع الخمر و المیتة و الآبوق و نحوها الدال علی اعتبار إباحة المبیع و التمكن من التصرف منه، و کالنهی عن العقد بغير العریئة- مثلا- الدال علی اعتبارها فی العقد- فان هذا النهی فی کل ذلك لا شک فی کونه دالا علی فساد المعامله لأن هذا النهی فی الحقیقه یرجع إلى القسم الاول الذی ذکرناه و هو ما كان النهی بداعی الارشاد إلى اعتبار شیء فی المعامله، و قد تقدم ان هذا لیس موضع الکلام من منافاة نفس النهی بداعی الردع و الزجر لصحة المعامله. فالعمده هو الکلام فی هذه المنافاة و لیس من دلیل علیها حتی تثبت الملازمه بین النهی و فساد المعامله، و کون النهی عن المسبب یکون معجزا مولویا للمکلف عن الفعل و رافعا لسلطنته علیه، فان معنی ذلك ان النهی فی المعامله شأنه ان یدل علی اختلال شرط فی المعامله بارتکاب المنهی عنه و هذا لا کلام لنا فیه. و فی هذا القدر من البحث فی هذه المسأله الکفایه وفقنا الله تعالی لمراضیه.

[۱۰]

[۱] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.

[۲] اصغری

الجزء الثانی

فهرست مطالب

مقصد سوم مباحث حجّت ۳

موضوع مقصد سوم ۸

معنای حجّه ۱۶

مدلول کلمه اماره و ظنّ معتبر ۲۰

ظن نوعی ۲۱

اماره و اصل عملی ۲۳

مناط در اثبات حجیت اماره ۲۶

حجیت علم ذاتی است ۳۴

موطن حجیت اماره ۴۵

ظنّ خاص و ظنّ مطلق ۵۱

مقدمات دلیل انسداد ۵۲

اشتراک احکام بین عالم و جاهل. ۵۷

تصحیح جعل اماره ۶۹

اماره طریق است یا سبب؟ ۷۴

مصلحت سلوکی ۷۹

حجیت، امر اعتباری است یا انتزاعی؟

۸۷

باب الاول کتاب العزیز ۹۴

الباب الثانی السنّة ۱۱۶

الباب الثالث الاجماع ۱۹۸

الباب الرابع الدلیل العقلي ۲۵۴

الباب الخامس حجیت الظواهر. ۲۹۰

الباب السادس الشهرة ۳۵۲

الباب السابع السيرة ۳۶۸

الباب الثامن القياس ۳۸۰

الباب التاسع التعادل و التراجع ۴۳۹

المقصد الرابع مباحث الاصول العملية ۵۸۹

الاستصحاب تعريفه ۶۰۳

معناى حجیت استصحاب ۶۲۷

ادلة الاستصحاب ۶۴۸

مدى دلالة الاخبار ۷۰۳

استصحاب کلی ۷۴۶

شبهه عبائیه ۷۵۵

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲

المقصد الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

در مقصد سوم از مقاصد اربعه «کتاب اصول فقه» که عنوان (مباحث حجة) را به خود اختصاص داده است، از دلیلیت و حجیت و از

تشخیص ادله احکام شرعی بحث می‌شود، مثلا از حجیت و اعتبار کتاب، سنه، اجماع، دلیل عقل، ظواهر، شهره، سیره، قیاس و تعادل و تراجم، بررسی و تحقیق به عمل می‌آید، و لازم به تذکر است که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث علم اصول را، مباحث همین مقصد سوم تشکیل می‌دهد، و مؤثر بودن و فائده داشتن مقاصد اول و دوم (مباحث الفاظ و مباحث عقلیه) بستگی به مقصد سوم دارد، چه آنکه مقصد اول و دوم، «صغرای» قیاس را به وجود می‌آورند و کبرای قیاس باید از مقصد سوم حاصل گردد، مثلا در مقصد اول، اصل ظهور، مشخص و منقح می‌شود که «فعل امر» ظهور در وجوب دارد و «صیغه نهی» ظهور در حرمت دارد و ... و در مقصد سوم ثابت می‌گردد که (کل ظاهر حجیه) و سرانجام به نتیجه قیاس مذکور نائل می‌شویم (که ظهور صیغه افعال در وجوب حجیت می‌باشد) و نتیجه قیاس به عنوان دلیل شرعی، احکام را به اثبات می‌رساند.

و همچنین نتیجه در مقصد دوم (مباحث عقلیه) آن است که مثلا- مقدمه واجب بحکم عقل واجب است و در مقصد سوم، حجیت حکم عقل به اثبات می‌رسد و نتیجه می‌گیریم که حکم عقل، به عنوان دلیل شرعی، جهت اثبات احکام شرعی به کار خواهد رفت، بنابراین اگر مقصد سوم (مباحث حجیت) در کار نباشد مقصد اول و دوم هیچ‌گونه اثر و سودی در بر نداشته و خاصیت اصلی خود را از دست می‌دهند و این است که می‌گویند: مباحث مقصد سوم (غایه الغایات) مباحث علم اصول به حساب می‌آید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳

المقصد الثالث - مباحث الحجّة

تمهید (۱)

إن مقصودنا من هذا البحث، و هو (مباحث الحجّة)، (۲) تنقیح ما يصلح أن (۳)

(۱)- یعنی زمینه‌سازی برای ورود در مبحث مقصد سوم.

(۲)- شیخ مظفر (ره) تحت عنوان (تمهید) چند نکته‌ای (که توجه به آنها زمینه‌ساز ورود در اصل بحث می‌باشد) را یادآوری می‌نماید.

نکته اول: مقصود و هدف از بحث، در مقصد سوم (مباحث حجیت) منقح ساختن و اصلاح نمودن آن چیزی است که برای دلیل بودن و حجیت بودن بر احکام شرعی، صلاحیت دارد که به وسیله همان دلیل و حجیت شرعی، به احکام واقعی و شرعی الهی دست می‌یابیم، بنابراین غرض از بحث و بررسی در مباحث حجیت این است که ادله و حجج اثبات‌کننده احکام شرعی، منقح و مشخص گردد.

به عبارت دیگر: می‌خواهیم ببینیم که کدام‌یک از دلائل شرعی که ارائه شده‌اند حجیت دارد و می‌تواند اثبات‌گر احکام شرعی باشد؟

نکته دوم: اگر آقای مجتهد و مستنبط، با عمل کردن طبق دلیلی که حجیت آن در مباحث حجیت، ثابت شده است، به واقع و حکم واقعی دست یابد، چه بهتر که به مقصود نهائی و اصلی خود (فذلک هو غایه القصوی) نائل آمده است و دلیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴

مزبور منجز خواهد بود. و اما اگر به واقع نرسد یعنی دلیل مورد عمل، به واقع اصابت نکند (مثلا: خبر واحد بر وجوب «صلاة جمعه» در زمان غیبت، دلالت کرده و آقای مجتهد طبق آن عمل نموده و حال آنکه در واقع «صلاة جمعه» در زمان غیبت حرام بوده است) در این صورت دلیل مذبور معذر می‌باشد و آقای مجتهد و مقلدین او در رابطه با مخالفت واقع، معذورند و مورد عقاب قرار

نمی‌گیرند (و السیر فی ذلک) انگیزه مطلب مزبور این است که او تمام سعی و کوشش خود را می‌بذول داشته و وظیفه خود را در زمینه شناسائی راهها و طرق «موصله الی الواقع» انجام داده است و بلکه وقوع در خطاء، از ناحیه خود دلیل می‌باشد، به این کیفیت: شارع مقدّس مثلاً: خبر واحد را حجّت و دلیل شرعی قرار داده و به عمل برطبق آن راضی شده است و از آن طرف برای مجتهد با دلیل قطعی ثابت شده است که خبر واحد از نظر شارع حجّیت و اعتبار دارد، بنابراین «دلیل شرعی» است که نقص فنی داشته و نتوانسته است به واقع و حکم الله، اصابت نماید و این دلیل است که مجتهد و مقلّدین او را به خطاء و اشتباه سوق داده است. به عبارت دیگر شارع مقدّس می‌توانست این دلیل را حجّت قرار ندهد و به عمل برطبق آن راضی نشود، تا وقوع در خطاء پیش نیاید.

کوتاه‌سخن، گردی از حادثه مخالفت واقع (که در سایه عمل کردن به دلیل معتبر عند الشّارع، اتّفاق افتاده است) روی دامن مجتهد و مقلّدین او نخواهد نشست (البته در این زمینه بحث مفصّل خواهد آمد).
نکته سوّم (و لا شکّ فی أنّ هذا المقصد ...)

همان‌طوری که در آغاز بحث اشاره نمودم، آن است که نهائی‌ترین غرض از مباحث علم اصول و عمده‌ترین هدف در مباحث علم اصول همین مقصد سوّم است که بیان گر کبرای مقصد اوّل و دوّم می‌باشد، چه آنکه در مقصد اوّل،
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵

یکون دلیلاً و حجةً علی الاحکام الشرعیة، لتتوصل الی الواقع من احکام الله تعالی.
فان أصبنا بالدلیل ذلک الواقع كما أردنا، فذلک هو الغایة القصوی (۴) و إن أخطأناه، فنحن نكون معذورین غیر معاقبین فی مخالفة الواقع.

و السر فی کوننا معذورین عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا و قصاری و سعنا فی البحث عن الطرق الموصلة الی الواقع من احکام الله تعالی، حتی ثبت لدینا- علی سبیل القطع (۵)- أن هذا الدلیل المعین، کخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه

صغرای قیاس بوجود می‌آید که مثلاً: جمله شرطیه (إن جاءک زید فاکرمه) در مفهوم داشتن (انتفاء جزاء عند انتفاء شرط) ظهور دارد و صیغه (افعل) در وجوب و (لا تفعل) در حرمت ظهور دارند و در مقصد سوّم کبری قیاس محقق می‌شود که (کلّ ظاهر حجة) و نتیجه حاصل می‌شود که ظهور (افعل) در وجوب و (لا تفعل) در حرمت و جمله شرطیه، در انتفاء (عند الانتفاء) حجّت خواهند بود و همچنین در مقصد دوّم صغرای قیاس به دست می‌آید که جناب عقل وجوب مقدّمه را درک نموده (یعنی ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه را شرعاً، عقل درک می‌نماید) و از مباحث مقصد سوّم باید کبرای قیاس را حاصل نمائیم (مبنی بر اینکه درک عقل حجّت می‌باشد) و بدین‌سان دلیل و بلکه دلائل شرعی جهت استنباط احکام شرعی الهی، توشه راه مجتهد در وادی صحرای فروع و احکام فقهی، خواهد گردید.

(۳)- تنقیح به معنای اصلاح کردن است.

(۴)- مشار الیه «ذلک» و مرجع «هو» یک چیز است یعنی رسیدن ما بواقع به وسیله دلیل، نهایت چیزی است که مقصود ما می‌باشد.

(۵)- یعنی با ادله قطعی و علمی، حجّیت و اعتبار آن ثابت خواهد شد و لکن با ادله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶

الشارع لنا طریقاً الی احکامه و جعله حجةً علیها. فالخطأ الذی نقع فيه انما جاء من الدلیل الذی نصبه و ارتضاه لنا، لا من قبلنا. و سیأتی بیان کیف نکون معذورین، و کیف یصح وقوع الخطأ فی الدلیل المنصوب حجةً، مع أن الشارع هو الذی نصبه و جعله حجةً. و لا شکّ فی أن هذا المقصد هو غایة الغایات من مباحث علم أصول الفقه، و هو العمدة فیها، لانه هو الذی یحصل کبریات مسائل

المقصدین السابقین (الاول و الثاني) فانه لما كان يبحث في المقصد الاول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية (۱) فانه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتألف الصغرى من نتيجة المقصد الاول. و الكبرى من نتيجة هذا المقصد. ليستنتج من ذلك الحكم الشرعى. فيقال مثلا.

صيغهُ افعال ظاهرة فى الوجوب ... (الصغرى)

و كل ظاهر حجة ... (الكبرى)

فينتج: صيغهُ افعال حجة فى الوجوب ... (النتيجة)

فاذا وردت صيغة افعال فى آية او حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها. (۲) و هكذا يقال فى المقصد الثانى، اذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات احكام العقل، و فى هذا المقصد يبحث عن حجة حكم العقل، فتألف منهما صغرى و كبرى.

ظنّى، حجّيت و اعتبار آن دليل، ثابت نمى شود.

(۱)- ان بعض مشايخنا الاعاظم قدس سرّه التزم فى المسألة الاصولية انها يجب أن تقع كبرى فى القياس الذى يستنبط منه الحكم الشرعى و جعل ذلك مناطا فى كون المسألة اصولية، و وجه المسائل الاصولية على هذا النحو. و هو فى الحقيقة لزوم ما لا يلزم و قد أوضحنا الحقيقة هنا و فيما سبق.

(۲)- مثلا: در آيه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ... متعلّق صيغهُ (افعل) كه «اقيموا» باشد، صلاة است و وجوب صلاة استنباط و استنتاج مى گردد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷

و قد أوضحنا كل ذلك فى تمهيد المقصدین (فراجع).

و عليه، فلا بدّ ان نستقصى فى بحثنا (۱) عن كل ما قيل او يمكن ان يقال باعتباره و حجّيته، لنستوفى البحث، و لنعذر عند الله تعالى فى اتباع ما يصح اتباعه و طرح ما لا يثبت اعتباره.

و ينبغى لنا أيضا- من باب التمهيد و المقدمة- ان نبحث عن موضوع هذا المقصد و عن معنى الحجية و خصائصها و المناط فيها و كيفية اعتبارها و ما يتعلق بذلك فضع المقدمة فى عدة مباحث، كما نضع المقصد فى عدة أبواب:

(۱)- با توجه به نکات مزبور زمینه برای ورود در اصل بحث فراهم می شود که باید عمیقا و دقیقا، راجع به حجّیت و اعتبار ادله،

تحقیق و بررسی نمائیم که کدام یک از ادله ارائه شده از نظر شرعى حجّیت و اعتبار دارد و کدام یک اعتبار و وقارى ندارد؟

یعنی اعتبار و حجّیت هریک از ادله اگر با دلیل قطعی ثابت گردید باید طبق آن عمل نمائیم و آن را جهت استنباط احکام شرعى

بکار بگیریم و الا باید آن را طرد نمائیم، و بدین لحاظ بحث، در مقصد سوم (مباحث حجّت) به دو بخش تقسیم می شود:

بخش اول: بحث مقدمی است که از باب مقدمه، از موضوع بحث، در مقصد سوم (کلّ شیء يصلح ان يدعى ثبوت الحكم الشرعى

به ...) و از معنای حجّیت و خصوصیتهاى آن، و از معیار در حجّیت و از چگونگی اعتبار و حجّیت و از متعلقات آن، بررسی نمائیم

که جمعا به عنوان مقدمه ۱۵ تا مبحث مورد توجه واقع خواهد شد.

بخش دوم: بحث ذی المقدمه‌ای است که دارای ۹ باب است که در این ۹ باب از ۹ تا دلیل که صلاحیت دلیل بودن را دارند، از نظر

حجّیت و اعتبار مورد تحقیق واقع می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸

اشاره

و فیها مباحث:

۱- موضوع المقصد الثالث

من التمهید المتقدم (۱) فی بیان المقصود من «مباحث الحجّه» یتبین لنا أن الموضوع

(۱)- الی قوله ولا یصحّ ان نجعل موضوعه ...

اولین بحث از مباحث مقدّمی که ۱۵ تا می‌باشد مربوط به موضوع مقصد سوّم است که ببینیم موضوع بحث در مقصد سوّم چه چیز است و به اصطلاح سر کی را باید بتراشیم؟

پیش از توضیح فرمایشات شیخ مظفر (ره) در زمینه موضوع مقصد سوّم باید به دو نکته توجه داشت:

نکته اول: موضوع مسائل و قضایای هر علمی، یکی از مصادیق موضوع همان علم می‌باشد، مثلاً: موضوع علم نحو (کلمه و کلام) است و یکی از مسائل و قضایای علم نحو (الفاعل مرفوع) می‌باشد، «فاعل» که موضوع این قضیه نحوی است، یکی از مصادیق (کلمه) خواهد بود و در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم، بحث و گفتگو می‌شود. مثلاً: (مرفوع بودن) یکی از عوارض (کلمه) است که در علم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹

نحو به بحث گرفته خواهد شد.

بنابراین اگر برای مقصد سوّم که یکی از مسائل علم اصول است، موضوعی مشخص و معین گردد این موضوع یکی از مصادیق موضوع علم اصول می‌باشد، به عبارت دیگر آنچه که موضوع مقصد سوّم می‌باشد، موضوع علم اصول خواهد بود.

نکته دوّم: شیخ مظفر (ره) در ج اول (اصول فقه) راجع به موضوع علم اصول فرمودند: (که علم اصول موضوع مشخصی ندارد) و بلکه در علم اصول از موضوعات پراکنده‌ای بحث می‌شود که همه آن‌ها در یک هدف (استنباط حکم شرعی) شریکند.

با توجه به دو نکته مزبور بفرمایشات استاد مظفر با دقت گوش فرا می‌دهیم: او می‌فرماید: (من التمهید المتقدم ...) از تمهیدی که بیانش گذشت معلوم گردید که موضوع مقصد سوّم (مباحث حجّت) (کلّ شیء یصلح ان یدعی ثبوت الحکم الشرعی به لیکون دلیلاً و حجّه علیه ...) «هر چیزی است که صلاحیت داشته باشد که اثبات حکم شرعی به وسیله آن، ادعا شود و دلیل و حجّت برای حکم الهی باشد»، به عبارت دیگر موضوع مقصد سوّم، شیء خاص و معین نمی‌باشد بلکه موضوع مقصد ثالث هر چیزی است که صلاحیت دلیل بودن را برای اثبات حکم شرعی، دارا باشد و لذا در مقصد سوّم اگر توانستیم با دلیل قطعی، ثابت نمائیم که فلان دلیل اعتبار و حجّت دارد و می‌تواند حکم واقعی الهی را ثابت نماید، به آن دلیل عمل خواهیم نمود و اگر اعتبار و حجّت آن دلیل، به اثبات نرسد، اثبات گر حکم شرعی نبوده و مطرود شناخته می‌شود.

بنابراین موضوع مقصد سوّم «ذات دلیل» است نه دلیل با وصف دللیت تفاوت میان اینکه موضوع، ذات، دلیل باشد، تا آنکه «دلیل با وصف دللیت» موضوع باشد، همان تفاوتی است که میان ماه من تا ماه گردون، برقرار است که تفاوت از زمین تا آسمان خواهد بود و بحث مفصل آن خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰

لهذا المقصد الذی یبحث فیہ عن لواحق ذلك الموضوع (۱) و محمولاته هو:

«کل شیء یصلح أن یدعی ثبوت الحکم الشرعی به، لیكون دلیلا و حجّة علیه».

فان استطعنا فی هذا المقصد ان نثبت بدلیل قطعی (۲) ان هذا الطريق مثلا حجّة، أخذنا به و رجعنا الیه لاثبات الاحکام الشرعیة. و الا طرحناه و أهملناه و بصریح العبارة نقول:

إن الموضوع لهذا المقصد فی الحقیقه هو «ذات الدلیل» بما هو فی نفسه، لا بما هو دلیل.

و اما محمولاته و لواحقه التي نفحصها و نبحت عنها لاثباتها له، (۴) فهي كون ذلك

بنا بر اینکه موضوع ذات دلیل باشد، از عوارض آن، که «حجّیت» و عدم حجّیت باشد بحث می‌شود و محمول قضیه، حجّیت و «دلیلیت» خواهد بود که در طول بحث در مقصد سوم «دلیلیت» و «حجّیت» و یا عدم آن برای آن دلیل (موضوع)، ثابت می‌شود (الشّهرة حجّة او لیست بحجّة و غیر ذلك)

(۱) - یعنی در مقصد سوم از عوارض و محمولات آن موضوع (ذات دلیل) که حجّیت و عدم حجّیت باشد بحث می‌شود و منظور از لواحق و عوارض ذاتی، عوارضی است که یا بدون واسطه باشد و یا با واسطه در ثبوت باشد (به جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

(۲) - سیأتی فی المبحث السادس بیان انه لما ذا یجب ان یكون ثبوت حجیة الدلیل بالدلیل القطعی و لا یكفی الدلیل الظنی.

(۳) - ضمیر «محمولاته» به (موضوع) برمی‌گردد و همچنین مرجع ضمیر (لواحقه) «موضوع» می‌باشد و ضمیرهای (نفحصها) و (نبحت عنها) و (لاثباتها) به «لواحق» و محمولات رجوع می‌شوند و مرجع ضمیر (له) ایضا «موضوع» خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱

الشیء دلیلا و حجّة، فاما ان نثبت ذلك او ننفیه. (۱)

و لا یصح أن نجعل موضوعه الدلیل بما هو دلیل، (۲) او الحجّة بما هی حجّة، أی

(۱) - یعنی یا دلیل بودن و حجّیت آن شیء «موضوع» را ثابت نمائیم و یا آن را نفی خواهیم کرد.

(۲) - شرح:

ما حصل سخن از عبارت (لا یصحّ ان نجعل ...) تا حدود دو صفحه از این قرار است که شیخ مظفر (ره) در رابطه با مشخص نمودن موضوع مقصد سوم، بحث را به بررسی موضوع خود «علم اصول» می‌کشد و نظریه صاحب قوانین (ره) (مبنی بر اینکه موضوع علم اصول ادله اربعه با وصف دلیلیت است) را متذکر می‌شود و سپس اشکال معروف (از ناحیه صاحب فصول و دیگران) را نسبت به نظریه میرزای قمی (ره) بیان می‌نماید و در ادامه بحث از صاحب قوانین حمایت می‌نماید (حمایت به این معنا که اشکال مزبور بر صاحب فصول و کسانی که موضوع علم اصول را ذات ادله اربعه می‌دانند ایضا وارد است) و در پایان مبنای خود (مبنی بر اینکه موضوع علم اصول مطلق ادله است و اختصاص به ادله اربعه ندارد) را به اثبات می‌رساند و نتیجه می‌گیرد که موضوع علم اصول و موضوع مقصد سوم (کل شیء یصلح ان، یدعی انه دلیل و حجّة) خواهد بود.

میرزای قمی (ره) موضوع علم اصول را ادله اربعه (کتاب و سنت و عقل و اجماع) با وصف (دلیلیت و حجّیت) معرفی نموده است، به این معنا که موضوع علم اصول دو جزء دارد:

۱- ادله اربعه.

۲- وصف دلیلیت و حجّیت داشتن.

بر نظریه میرزای قمی (ره) اشکال مهمی که تا حدودی از شهرت و معروفیتی برخوردار است، وارد می‌باشد و آن اشکال این است:

(و لو كان الامر كما ذهب اليه رحمه الله ...) که بنا بر مبنای میرزای قمی (ره) مباحث مقصد سوم که از عمده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲

مسائل علم اصول است، از مباحث علم اصول خارج می‌شود و بلکه جزء مبادی تصویری علم اصول خواهد بود، چه آنکه در مقصد ثالث از حجیت و دلالت ادله، بحث می‌شود و بحث از دلالت و حجیت، کل مباحث مقصد سوم را تشکیل می‌دهد و اگر وصف دلالت و حجیت، جزء موضوع علم اصول باشد.

بنابراین مقصد سوم از خود موضوع بحث می‌نماید و بحث از خود موضوع در هر علمی از مباحث تصویری آن علم به شمار می‌آید (مثلاً: بحث از خود کلمه و کلام از مبادی تصویری علم نحو است و بحث از اثبات وجود کلمه و کلام از مبادی تصدیقیه علم نحو است و بحث از عوارض کلمه و کلام از مباحث و مسائل علم نحو خواهد بود) اگر موضوع علم اصول «ادله با صفت دلالت» باشد. مباحث مقصد سوم کلاً جزء مبادی تصویری علم اصول می‌باشد و از مباحث اصلی علم اصول بیرون خواهد رفت و حال آنکه مباحث مقصد سوم داخل در علم اصول و جزء مسائل علم اصول می‌باشد.

صاحب فصول و دیگران به خاطر فرار از اشکال مزبور آمدند موضوع علم اصول را (ذات ادله اربعه) قرار داده‌اند و لکن غافل از آنکه از زیر باران فرار کرده‌اند و زیر ناودان نشسته‌اند و به تعبیر دیگر صاحب فصول با همراهان از طریقی که میرزای قمی (ره) به دام اشکال مزبور گرفتار شده است، خود را نجات داده‌اند و لکن از طریق دیگری غافلگیر شده‌اند و به چنگال اشکال مورد نظر مبتلا شده‌اند.

یعنی با قرار دادن موضوع علم اصول را «ذات ادله اربعه» از شر اشکال مزبور راحت نشده‌اند و بلکه اشکال مزبور دامن گیر آن‌ها ایضا خواهد بود.

به این کیفیت: و لکن هنا ملاحظه ینبغی التنبه علیها ... استاد مظفر می‌خواهد بفرماید: که اگر موضوع علم اصول ادله اربعه باشد، ایضا همان اشکالی که بر میرزای قمی (ره) وارد بود، وارد می‌شود چه آنکه معنای اختصاص دادن موضوع علم اصول را به ادله اربعه (مقید کردن به اربعه) آن است که ادله اربعه، به خاطر آنکه معلوم الحجیت می‌باشند، لذا موضوع علم اصول خواهند بود. بنابراین موضوع علم اصول، ادله اربعه بما هی حجه، موضوع می‌باشد نه بما هی هی.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳

بصفت کونه دلیلاً و حجه، كما نسب ذلك الى المحقق القمي أعلى الله مقامه في قوانينه، اذ جعل موضوع أصل علم الاصول الادله الاربعه بما هي أدله.

و لو كان الامر كما ذهب اليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد

به عبارت دیگر اگر ادله را با قید «اربعه»، موضوع «علم اصول» قرار دهیم، همان مبنای میرزای قمی از آب درمی‌آید (که موضوع دارای دو جزء می‌شود: ۱- ادله ۲- وصف دلالت) چه آنکه مقید کردن به (اربعه) یعنی ادله با وصف دلالت موضوع می‌باشد، کوتاه‌سخن اگر موضوع علم اصول ذات ادله است نباید منحصر به (اربعه) و چهار تا بشود چه آنکه در فرض قرار دادن موضوع را «ذات ادله» فرقی بین «کتاب» و «سنت» و «عقل» و «اجماع» و «قیاس» و «استحسان» و ... نمی‌باشد و اگر موضوع «علم اصول» (ادله با قید اربعه) باشد باید وصف «دلالت» به آن اضافه شود و اگر وصف دلالت منظور نباشد انحصار به (اربعه) مجوزی نخواهد داشت. نتیجه: اشکال خروج مباحث مقصد سوم از علم اصول، همان طوری که بر میرزای قمی (ره) وارد است، بر کسانی که موضوع «علم اصول» را منحصر به (اربعه) می‌دانند (مانند صاحب فصول و دیگران) ایضا وارد خواهد بود و لذا کسانی که موضوع «علم اصول» را «ذات ادله» می‌دانند نباید آن را به (اربعه) مقید و منحصر نمایند.

سرانجام نتیجه می‌گیریم که موضوع «علم اصول» «ذات ادله» است البته نه ذات ادله اربعه، چه آنکه ذات ادله با (اربعه بودن) نمی‌سازد و مانند کوسه ریش پهن می‌شود و بلکه «ذات ادله» به معنای (کلّ شیء يصلح ان يدعی انه دلیل و حجة ...) می‌باشد و موضوع مقصد سوم مصداق موضوع علم اصول خواهد بود، و معلوم گردید که موضوع مقصد سوم هر چیزی است که صلاحیت برای دلیل بودن و حجّت بودن بر حکم شرعی را داشته باشد، بنابراین بحث از قیاس و استحسان و غیر ذلک داخل در مباحث حجّت است و در مقصد سوم اگر حجّیت و دلالت هر چیزی که صلاحیت دلیل بودن را دارد ثابت گردید به آن عمل می‌کنیم و الا طرد خواهیم نمود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴

كلها عن علم الاصول، لانها تكون حينئذ من مبادئه التصورية (۱) لا من مسائله.

و ذلك واضح، لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثا عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة. و المعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم او موضوع أحد ابوابه و مسائله - معدود من مبادئ العلم التصورية، لا من مسائله. و لكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، و هي:

إن تخصيص موضوع علم الاصول بالادلة الاربعه - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، و ذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الاربعه فانما خصصوه بها لانها معلومة الحجية عندهم، فلا بدّ أنهم لاحظوا موضوعا للعلم بما هي أدله، (۲) لا بما

(۱) - بحث از وجود و عدم موضوع هر علمی، جزء مبادی تصوریه آن علم می‌باشد و بحث از شناخت و معرفت موضوع، جزء مبادی تصدیقیه آن علم می‌باشد و بحث از عوارض ذاتی موضوع، جزء مسائل آن علم خواهد بود مثلا: بحث از وجود و عدم «کلمه و کلام» از مبادی تصوریه «علم نحو» است و بحث از تعریف و شناخت «کلمه و کلام» (کلمه لفظ تدلّ علی معنی ...) از مبادی تصدیقیه علم نحو است و بحث از مرفوع بودن و منصوب بودن و مجرور بودن کلمه، مثلا، جزء مسائل علم نحو و داخل در علم نحو خواهد بود. در ما نحن فيه اگر وصف حجّیت و دلالت جزء موضوع علم اصول باشد، (چنانچه مبنای میرزای قمی (ره) چنین بود) مباحث مقصد سوم که از حجّیت و دلالت ادله بحث می‌کنند، جزء مبادی تصوریه علم اصول خواهد بود.

(۲) - مرجع ضمیر (لاحظوها) (ادله) می‌باشد. (بما هي ادله) یعنی ادله با وصف دلالت و حجّیت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵

هي هي، و الا- لجعلوا الموضوع شاملا- لها و لغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس و الاستحسان و نحوهما، و ما كان وجه لتخصيصها بالادلة الاربعه.

و حينئذ لا مخرج لهم من الاشكال المتقدم، و هو لزوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه.

و على هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بان الموضوع خصوص الادلة الاربعه، و ان لم عليه اشكال خروج اهم المسائل عنه.

و لو كان الموضوع هي الادلة بما هي هي - كما ذهب اليه صاحب الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الاربعه، و لوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليته و إن ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

و الخلاصة: انه اما أن نخصص الموضوع بالادلة الاربعه فيجب ان نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، و اما ان نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل، فلا يختص بالاربعه. و حينئذ يصح

آن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول و تدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هي الاربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي لا يجتمعان.

و هذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الأدلة الاربعة، و هو الذي نريد اثباته هنا. و قد سبقت الاشارة الى ذلك ص ۱۰ من الجزء الاول.

و النتيجة: ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو:

«كل شيء يصلح أن يدعى انه دليل و حجة».

فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد و الظواهر و الشهرة و الاجماع المنقول و القياس و الاستحسان و نحو ذلك، بالاضافة الى البحث عن أصل الكتاب و السنة و الاجماع و العقل.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶

فما ثبت أنه حجة من هذه الامور أخذنا به، و ما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل و التراجيح، لأن البحث فيها- في الحقيقة- عن تعيين ما هو حجة و دليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

و نحن جعلناها في الجزء الاول (۱) ص ۱۲ خاتمه لعلم الاصول اتباعا لمنهج القوم، و رأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها و للاختصار.

۲- معنی الحجّة

۱- الحجّة لغّة: كل شيء يصلح (۲) ان يحتج به على الغير.

(۱)- درج اول اصول فقه مرحوم مظفر بحث از «تعادل و تراجيح» را به عنوان خاتمه مباحث علم اصول که قاعده خارج از مباحث «علم اصول» است، معرفی نمود و انگیزه این کار متابعت از طریقه و روش بقیه علمای علم اصول بود، مثلا- شیخ انصاری در رسائل تعادل و تراجیح را تحت عنوان (خاتمه) بیان فرموده است. و اما مرحوم مظفر هم اکنون (یعنی در جلد دوم اصول فقه) از نظریه خود عدول می نماید و بحث «تعادل و تراجیح» را جزء مباحث مقصد ثالث، (مباحث حجّت) قرار می دهد و تعادل و تراجیح را در ردیف بقیه ادله (کتاب و سنت و ...) مورد بحث قرار می دهد، اولاً به خاطر اینکه بحث از تعادل و تراجیح در حقیقت بحث از حجّت است که آیا خبران متعارضان متعادلان و یا متراجحان، حجّت دارند یا نه؟ ثانیاً بحث از تعادل و تراجیح را جزء مباحث حجّت شمردن با رعایت اختصار (که همیشه سنگ آن را به سینه می کوبیم) سازگارتر خواهد بود.

(۲)- شرح: مبحث دوم مربوط به معنا و مفهوم (حجّة) است، شیخ مظفر معنای کلمه (حجّة) را از نظر لغت و از نظر اصطلاح علم اصول بیان می فرماید: معنای لغوی حجّة: حجّت به معنای دلیل و برهان است و هر چیزی که صلاحیت داشته باشد که با آن، علیه خصم احتجاج و استدلال شود و در مقام محاجّه، باعث غلبه و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷

و ذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. و الظفر على الغير على نحوين: اما باسكاته و قطع عذره و ابطاله.

و اما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجّة فتكون الحجّة معذرة له لدى الغير.

پیروزی بر خصم و طرف محاجّه را ساکت نموده و عذر او را که همان (حرف حسابش باشد) به ابطال بکشاند و دیگر اینکه طرف محاجّه را وادار نماید که عذر و حرف حساب صاحب حجّه را بپذیرد، بنابراین حجّه برای صاحب حجّه معذّر خواهد بود. معنای اصطلاحی حجّه در نزد علمای علم منطق: حجّت در اصطلاح علم منطق آن چیزی است که از قضایای نتیجه‌بخش و مرتبط به هم، تشکیل شده باشد و باعث علم پیدا کردن به شیء مجهول بشود مثلاً «حدوث عالم» برای ما نامعلوم است و با حجّت منطقی «حدوث عالم» به اثبات می‌رسد، می‌گوییم: العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث، فالعالم حادث. بنابراین مجموع صغری و کبری (چه در مقام محاجّه به کار رود و چه در مقام کشف مجهولی مورد استفاده قرار گیرد) «حجّت» نام دارد و گاهی لفظ (حجّه) را از نظر علمای علم منطق به نفس (حد وسط) که «متغیّر متغیّر» باشد و تکرار شده است اطلاق می‌نمایند.

معنای اصطلاحی حجّت در اصطلاح علم اصول: (حجّه)، در اصطلاح علم اصول، آن دلیلی است که ثابت‌کننده متعلق خود باشد و به درجه قطع و یقین نرسد به عبارت دیگر دلیلی است که حکم فعلی را به عنوان حکم واقعی برای مکلف ثابت نماید و حجّیت و اعتبار آن دلیل، از ناحیه شارع مقدّس جعل شده باشد یعنی حجّیت و دلّیت آن ذاتی نباشد و بلکه به جعل شارع باشد. بنابراین «حجّه» اصولی قطع را شامل نمی‌شود و از نظر لغت به قطع کلمه حجّت اطلاق می‌شود و لیکن نظر بر اینکه حجّیت قطع نفیاً و اثباتاً قابل جعل نمی‌باشد لذا از نظر اصطلاح اصولی به (قطع) کلمه «حجّه» اطلاق نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸

۲- و اما الحجّة فی الاصطلاح العلمی فلها معنیان او اصطلاحان:

أ- ما عند المناطقة. و معناها: «کل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها و ترابطها الى العلم بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد ام لم یکن. و قد يطلقون الحجّة أيضا على نفس (الحد الاوسط) فی القیاس.

ب- ما عند الاصولیین، و معناها عندهم حسب تتبع استعمالها:

«کل شیء یثبت متعلقه و لا یبلغ درجة القطع».

أی لا یكون سببا للقطع بمتعلقه، و الا فمع القطع یكون القطع هو الحجّة و لكن هو حجّة بمعناها اللغوی. او قل بتعبیر آخر:

«الحجّة: کل شیء یکشف عن شیء آخر و یحکی عنه علی وجه یكون مثبتا له».

و نغنی بگونه مثبتا له: ان اثباته یكون بحسب الجعل من الشارع المكلف (۱) بعنوان أنه هو الواقع. و انما یصح ذلك و یكون مثبتا له، فبضمیمة الدلیل علی اعتبار ذلك الشیء الكاشف الحاکمی و علی أنه حجّة من قبل الشارع.

و سیأتی ان شاء الله تعالی تحقیق معنی الجعل للحجیة و کیف یثبت الحكم

(۱)- بین کلمه «الشارع» و کلمه «المکلف» باید این چند جمله اضافه شود: (لا- بحسب ذاته فیکون معنی اثباته له حیثند أنه یثبت الحكم الفعلی فی حق) یعنی منظور از اینکه با حجّت اصولی شیء دیگری ثابت گردد آن است که به حسب جعل شارع (حجّیت آن را جعل نموده باشد) شیء دیگر را ثابت نماید نه بحسب ذات خود، به عبارت دیگر حجّه اصولی نظر بر اینکه شارع آن را حجّه قرار داده است، حکم فعلی را برای مکلف ثابت می‌نماید، مثلا خبر واحد را، شارع مقدّس، حجّت قرار داده و «خبر واحد» و وجوب فعلی صلاّه جمعه را برای مکلف ثابت خواهد نمود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹

بالحجّة.

و علی هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أي أن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي، لأن طريقة القطع - كما سيأتي - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

و تكون الحجة بهذا المعنى الاصولي مرادفة لكلمة «الامارة».

كما أن كلمة «الدليل» و كلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الامارة و الحجة او كالمترادفتين. (۱) و عليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث الحجة):

(مباحث الامارات).

او (مباحث الادلة).

أو (مباحث الطرق) و كلها تؤدي معنى واحدا.

و مما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد (۲) ان استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي

(۱) - واژه‌های «دلیل» و «طریق» و «اماره» و «حجّة» به خاطر اینکه فرق‌های اعتباری دارند لذا کالمترادفین می‌باشند و یکی از فرق‌های اعتباری این است که کاشف در احکام کلیه تسمی بالدلیل و در موضوعات خارجی، تسمی بالامارة.

(۲) - «فی هذا الصدد» یعنی در این مرحله از بحث نتیجه بحث در معنای (حجّة) این شد که لفظ «حجّة» و «امارة» و «دلیل» و «طریق» معنای واحدی را می‌فهمانند.

منتهی اطلاق کلمه (حجّة) را بر مؤدای «اماره»، از باب تسمیه خاص را به اسم عام است. به این معنا که معنای لغوی کلمه (حجّة) عام است «قطع» و «ظن» را شامل می‌شود مؤدای «اماره» معنای خاصی است که قطع را شامل نمی‌شود بنابراین لفظ «حجّة» از معنای لغوی خود نقل شده و در معنای خاص که مؤدای «اماره» باشد قرار داده‌ایم. (نظرا الى ان الامارة مما يصح... به این کیفیت که، «اماره» می‌تواند برای مکلف معذر باشد و با مؤدای «اماره» علیه مولى احتجاج نماید و لذا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰

تؤديه كلمة (الامارة) مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسمية الخاص باسم العام، نظرا الى أن الامارة مما يصح أن يحتج المكلف بها اذا عمل بها و صادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف اذا لم يعمل بها و وقع فى مخالفة الحكم الواقعى فيستحق العقاب على المخالفة.

۳- مدلول كلمة الامارة و الظن المعتبر (۱)

مولى با مؤدای «اماره» می‌تواند علیه مکلف احتجاج نماید و منجز خواهد بود.

(۱) - شرح: از مباحث گذشته معلوم گردید که کلمه (حجّة) و اماره در اصطلاح اصولی باهم مترادف هستند و اما کلمه (اماره) با (ظن) مترادف نمی‌باشد گرچه از استعمالات، علمای علم اصول توهم می‌شود که (اماره) و (ظن معتبر)، مترادف می‌باشند و لکن حقیقت امر این است که (اماره) (مانند خبر واحد)، سبب ظن است و ظن مسبب خواهد بود.

بنابراین استعمال کلمه (اماره) و اراده (ظن معتبر) از آن، از باب مجاز در استعمال است که علاقه مجازیت، سببیت و مسببیت، می‌باشد. به این کیفیت، که اگر کلمه (ظن) در (اماره) استعمال شود، یعنی از کلمه (ظن) «اماره» اراده شود، از باب اطلاق مسبب و اراده سبب می‌باشد و اگر از کلمه (اماره) (ظن) اراده شود از باب اطلاق سبب و اراده مسبب خواهد بود و لذا استعمال کلمه (اماره) را در (ظن) از باب تسامح و مجاز است نه آنکه کلمه (اماره) را واضع با وضع جدید، برای (ظن) وضع کرده باشد.

منشأ و سرچشمه تسامح مذکور آن است که «اماره» نظر بر اینکه غالباً و یا دائماً مفید ظن می باشد، لذا حجیت و اعتبار پیدا می کند و بدین لحاظ کلمه «اماره» را که سبب است، در (ظن) که مسبب می باشد به کار می برند. و یقولون للثانی ... یعنی به اماره ای که علی الاغلب مفید ظن می باشد ظن نوعی می گویند و الاوّل: به اماره ای که دائماً مفید ظن باشد، ظن شخصی می گویند چه آنکه در نزد همه اشخاص مفید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱

بعد آن قلنا: ان الاماره مرادفة لكلمة الحجّة باصطلاح الاصولیین، ینبغی أن نقل الكلام الی كلمة «الاماره» لنسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجّة فی المباحث الآتیة فنقول:

إنه كثيرا ما ینجرى علی ألسنة الاصولیین اطلاق كلمة الاماره علی معنى ما تؤدیة كلمة (الظن). و یقصدون من الظن (الظن المعترف)، أى الذى اعتبره الشارع و جعله حجة، و یوهم ذلك أن الاماره و الظن المعترف لفظان مترادفان یؤدیان معنى واحدا، مع أنهما لیسا كذلك.

و فی الحقیقه ان هذا تسامح فی التعبير منهم علی نحو المجاز فی الاستعمال لا- أنه وضع آخر لكلمة الاماره. و انما مدلول الاماره الحقیقی هو كل شیء اعتبره الشارع لأجل أنه یكون سببا للظن كخبر الواحد و الظواهر. و المجاز هنا:

اما من جهة اطلاق السبب علی مسببه، فیسمى الظن المسبب «اماره».

و اما من جهة اطلاق المسبب علی سببه، فتسمى الاماره التى هی سبب للظن «ظنا» یقولون:

الظن المعترف و الظن الخاص، و الاعتبار و الخصوصیه انما هما لسبب الظن.

و منشأ هذا التسامح فی الاطلاق هو أن السر فی اعتبار الاماره و جعلها حجة و طریقاً هو افادتها للظن دائماً او علی الاغلب، و یقولون للثانی الذى یفید الظن علی الاغلب: (الظن النوعی) علی ما سیأتی بیانہ.

۴- الظن النوعی (۱)

ظنّ خواهد بود.

(۱)- شرح: استاد مظفر (ره) در امر چهارم دو تا نکته را یاد آوری می نماید:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲

و معنى (الظن النوعی): ان الاماره تكون من شأنها ان تفيده الظن عند غالب الناس و نوعهم، و اعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلا یضر فی اعتبارها و حجیتها ألا یحصل منها ظن فعلى للشخص الذى قامت عنده الاماره، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حیث ان دلیل اعتبارها دل علی أن الشارع انما

نکته اول: معرفی «ظنّ نوعی»: «ظنّ نوعی» آن است که (اماره ای) شأنیّت و قابلیت افاده ظنّ را در نزد نوع و غالب مردم داشته باشد و به لحاظ آنکه (اماره مذکور) در نزد غالب و نوع مردم، مفید ظنّ می باشد، لذا شارع مقدس، آن را معتبر و حجّت قرار داده است.

بنابراین اماره مزبور، احیانا اگر در نزد شخصی از اشخاص و فردی از افراد (به خاطر خصوصیات شخصی و فردی ای که دارد) افاده ظنّ ننماید، و به اصطلاح مفید ظنّ فعلی نباشد، ضرر و صدمه بر حجیت و اعتبار آن وارد نخواهد شد چه آنکه ملاک و معیار حجیت، (که همان شأنیّت داشتن برای افاده ظنّ می باشد) در «اماره» مورد نظر موجود است.

کوتاه‌سخن ظنّ بر دو قسم است:

۱- ظنّ شخصی و فعلی ... ۲- ظنّ نوعی و شأنی.

و آنچه که در حجّیت و اعتبار (اماره)، مورد نظر می‌باشد. «افاده ظنّ نوعی و شأنی» خواهد بود.

نکته دوّم: (ثمّ لا- یخفی علیک انا قد نعبّر ...) در مباحث آینده، به تبعیت از علمای علم اصول، تعبیرات گوناگونی (از قبیل «ظنّ خاص» و «ظنّ معتبر» و «ظنّ حجّه»)، خواهیم داشت و اشتباه پیش نیاید، منظور ما از تعبیرات مذکور (همان اماره معتبره) می‌باشد که باعث و سبب حصول (ظنّ) خواهد بود و لو آنکه افاده ظنّ فعلی را ننماید. به عبارت دیگر تعبیرات مذکور که در آینده به کار گرفته می‌شود، ذکر مسبّب و اراده سبب است که (ظنّ) مسبّب است و (اماره) سبب می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳

اعتبرها حجّه و رضی بها طریقاً لان من شأنها ان تفید الظن و ان لم یحصل الظنّ الفعّلی منها لدی بعض الاشخاص.

ثم لا یخفی علیک انا قد نعبّر فیما یأتی تبعاً للاصولیین فنقول: الظنّ الخاص او الظنّ المعتبر او الظنّ الحجّه، و امثال هذه التعبیرات، و المقصود منها دائماً سبب الظنّ، أعنی الاماره المعتره و ان لم تفد ظناً فعلیاً. فلا یشبهه علیک الحال.

۵- الأماره و الاصل العملی (۱)

(۱)- شرح: ما حصل سخن در امر پنجم این است که واژه «اماره» شامل (اصل عملی) نمی‌شود و «اماره» و «اصل عملی» هر کدام در نقطه مقابل هم قرار دارند و حساب هریک جدای از دیگری می‌باشد. چه آنکه «اصل عملی» در مرحله‌ای است و «اماره» در مرحله دیگر خواهد بود، «اصل عملی» در مرحله شک مطرح می‌شود و اما «اماره» در مرحله ظنّ مطرح خواهد بود، به این معنا که اگر در مورد حکمی از احکام، «اماره» موجود باشد نوبت به «اصل عملی» نمی‌رسد و اما اگر اماره در کار نباشد و مکلف در حال شک و تحیر واقع شود و نسبت به حکم واقعی، جاهل باشد، اینجاست که با فقدان خورشید «شب‌پره» بازیگر میدان می‌شود با فقدان «اماره» «اصل عملی» اظهار وجود نموده و مورد تمسک مکلف قرار می‌گیرد.

(و لا- ینافی ذلک انّ هذه الاصول ...) ممکن است کسی توهم نماید که اگر اماره و اصل، در نقطه مقابل هم باشند، نباید کلمه (حجّه) به اصل عملی، اطلاق گردد؟

در پاسخ این توهم می‌گوییم بلی، (حجّه) به معنای اصولی آن، بر اصل عملی، اطلاق نمی‌شود و تنها، (حجّه) به معنای لغوی، بر اصل عملی اطلاق خواهد شد و اصل عملی تنها نقشی را که می‌تواند ایفا نماید، این است که در صورت مخالفت با واقع، وسیله عذر، برای مکلف خواهد بود. مثلاً- مکلف طبق «اصل عملی» عمل کرد و به خلاف واقع افتاد، این عمل کردن برطبق اصل عملی، وسیله عذر برای مکلف خواهد بود و این معذّر بودن، غیر از (حجّه) به معنای اصولی می‌باشد.

حجّه اصولی آن است که متعلق خود را به اثبات برساند و از واقع الامر، کشف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴

و اصطلاح الاماره لا یشمل (الاصل العملی) کالبراءه و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب، بل هذه الاصول تقع فی جانب و الاماره فی جانب آخر مقابل له فان المكلف انما یرجع الی الاصول اذا افتقد الاماره، (۱) ای اذا لم تقم عنده الحجّه علی الحكم الشرعی الواقعی. علی ما سیأتی توضیحه و بیان السرفیه.

و لا- ینافی ذلک ان هذه الاصول أيضاً قد یطلق علیها انها حجّه، فان اطلاق الحجّه علیها لیس بمعنی الحجّه فی باب الإمارات، بل بالمعنی اللغوی باعتبار انها معذره للمکلف اذا عمل بها و أخطأ الواقع، و یحتج بها المولی علی المكلف اذا خالفها و لم یعمل بها

فوت الواقع المطلوب.

و لاجل هذا جعلنا باب (الاصول العمليّة) بابا آخر (۲) مقابل باب (مباحث

نماید. «امارات» به خاطر اینکه کاشفیت از واقع دارند، لذا «حجّة» به معنای اصولی بر آنها اطلاق می‌شود و اما «اصل عملی»، کاشفیت از واقع ندارد و نمی‌تواند متعلق خود را به اثبات برساند. لذا «حجّة» به معنای اصولی، هرگز بر اصل عملی اطلاق نمی‌شود و لذا مرحوم مظفر (ره) در همین ج ۲ اصول فقه، اصول عملیه را جدای از مباحث حجّت قرار داده است.

بنابراین جمله (یثبت متعلّقه...) که در تعریف حجّة اصولی آمده است، اصل عملی را خارج می‌سازد، چه آنکه اصل عملی کارآیی اثبات متعلّق و کشف از واقع را ندارد و تنها کاری که از اصل عملی ساخته است این است که مکلف را از حالت تحیر و شک، نجات می‌دهد و در فرض مخالفت واقع، وسیله عذر برای مکلف خواهد بود.

(۱) - یعنی زمانی که مکلف، «اماره» را مفقود نموده باشد، به این معنا که به اماره دسترسی ندارد.

(۲) - یعنی به خاطر اینکه حجّة اصولی، بر اصل عملی صادق نیست و اصل عملی در نقطه مقابل امارات می‌باشد، لذا بحث از اصول عملیه را در باب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵

الحجّة).

و قد أشير في تعريف الامارة الى خروج الاصول العمليّة بقولهم: «يثبت متعلّقه»، لان الاصول العمليّة لا تثبت متعلقاتها، لانه ليس لسانها لسان إثبات الواقع و الحكاية عنه، و انما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة و الشك في الواقع و عدم ثبوت حجة عليه. و غاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف.

و من هنا اختلفوا في (الاستصحاب) انه إمارة او أصل، (۱) باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع و احرازه في الجملة، لأن اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، و لان حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين

جداگانه‌ای (یعنی در جزء رابع اصول فقه) قرار داده است.

(۱) - یعنی از همین جا که اماره کاشفیت از واقع دارد و افاده ظنّ می‌کند، و اصل عملی کاشفیت از واقع ندارد و تنها در حال شک و تحیر مطرح است، در مورد استصحاب اختلاف نموده‌اند بعضی‌ها استصحاب را به لحاظ آنکه کاشف از واقع است و افاده ظنّ می‌نماید، جزء امارات می‌دانند و به همین جهت کسانی که استصحاب را از جمله امارات، می‌دانند نام اصل محرز را برای استصحاب انتخاب نموده‌اند «محرز» یعنی واقع را احراز می‌نماید و بعضی‌ها استصحاب را به لحاظ آنکه عند الشک و التّحیر مورد استفاده واقع می‌شود، جزء اصول می‌دانند به عبارت دیگر اگر در حجّیت و اعتبار استصحاب کاشفیت و احراز از واقع لحاظ شده باشد جزء امارات می‌باشد و اگر در حجّیت استصحاب، کاشفیت و احراز از واقع، لحاظ نشده باشد و بلکه به توسط اخبار و روایات (لا تنقض اليقين بالشك...) حجّت شده باشد، جزء اصول عملی خواهد بود و در مبحث استصحاب مفصّلا راجع به اینکه استصحاب (اماره) است و یا «اصل عملی» می‌باشد، بحث خواهیم نمود و در آنجا مرحوم مظفر ثابت می‌نماید که استصحاب یکی از اصول عملیه است و نمی‌تواند جزء امارات باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶

السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل و لم يشك في بقائه. و لاجل هذا سمى الاستصحاب عند من يراه أصلا: (اصلا محرزا). فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من احراز و أنه يوجب الظن و اعتبر حجيته من هذه الجهة عده من الامارات. و من لاحظ فيه ان

الشارع انما جعله مرجعا للمكلف عند الشك و الحیره و اعتبر حجیته من جهة دلالة الاخبار عليه عده من جمله الاصول. (۱) و سیاتی
 إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

۶- المناط فی اثبات حجیة الاماره (۲)

(۱)- کلمه (عده) اشتباها جای کلمه (عده) را گرفته است، یعنی اگر استصحاب از باب دلیل عقلی، حجت باشد جزء امارات است برای که استصحاب در این صورت مفید ظن به بقاء متیقن سابق است و کشف از واقع دارد. و اگر به توسط اخبار حجت باشد جزء اصول عملیه خواهد بود و مرحوم مظفر در بحث استصحاب ثابت می نماید که استصحاب چه با دلیل عقل حجت باشد و چه به توسط اخبار جزء اصول عملیه خواهد بود.

(۲)- شرح: استاد مظفر تحت عنوان (مناط در اثبات حجیت اماره) سه نکته را در طی چهار صفحه بیان می فرماید:

نکته اول: «قاعده اولیه» در مورد عمل به ظن، عدم جواز عمل است یعنی ظن بما هو ظن، اعتبار و حجیتی ندارد و این مطلب از آیات چندی (که سه تای از آنها را در کتاب ذکر نموده است) استفاده می شود، بنابراین مناط و ملاک در اثبات حجیت اماره این نیست که «اماره» افاده ظن می نماید چه آنکه ظن بما هو ظن نه تنها حجیت و اعتباری ندارد و بلکه عمل به ظن به مقتضای قاعده اولیه و به اقتضای آیات قرآنی، ممنوع و حرام خواهد بود.

نکته دوم: مناط در اثبات حجیت ظن و اماره مفید ظن، دلیل قطعی و برهان علمی می باشد یعنی در شرع مقدس اسلام، عمل به ظن و اماره مفید ظن، زمانی صحیح و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷

جائز است که حجیت آن، با دلیل قطعی و علمی ثابت شده باشد بنابراین ظنون و امارات معتبره ای که در رابطه با اثبات احکام شرعی مورد عمل واقع می شوند از قاعده اولیه مزبور، مستثنی هستند، شارع مقدس در عین حالی که عمل به ظن را جائز نمی داند، عمل کردن به ظنون و امارات معتبره را تجویز نموده و آنها را طریق برای اثبات احکام شرعی قرار داده است.

کوتاه سخن ظنون و اماراتی که حجیت آنها با ادله قطعی و علمی به اثبات، رسیده، قابل عمل بوده و حساب آنها از ظنونی که حجیت آنها به اثبات نرسیده و عمل به آنها ممنوع می باشد، جدا خواهد بود و سرانجام به این نتیجه می رسیم که ملاک و مناط در اثبات حجیت اماره، همان دلیل قطعی و برهان علمی می باشد و امارات و ظنونی که حجیت آنها با دلیل قطعی ثابت شده است، ظنون خاصه می باشند و مشمول قاعده حرمت عمل به ظن و آیات ناهیه از عمل به ظن، نخواهند بود.

نکته سوم: از بیانات گذشته معلوم گردید حمله بعضی از اخباری ها بر اصولیین و زشت شمردن آنها روش اصولیین را (مبنی بر اینکه اصولیین در تحصیل احکام شرعی به ظن عمل می کنند) بی اساس و نابجا می باشد چه آنکه اصولیین بهر ظن بما هو ظن عمل نمی کنند بلکه به ظنون خاصه عمل می کنند که اعتبار و حجیت آنها با دلیل قطعی و علمی ثابت شده باشد و در حقیقت اصولیین در رابطه با اثبات احکام شرعی به «قطع» و «یقین» عمل می نمایند نه به «ظن و گمان» و «خرص» و «تخمین» و لذا امارات معتبره را به (طرق علمیه) نام گذاری نموده اند.

به عبارت دیگر مثلا عمل کردن «به خبر واحد» گرچه ظاهرا عمل به ظن است، چه آنکه «خبر واحد» مفید ظن می باشد و لکن در حقیقت عمل به «خبر واحد» عمل به «قطع و یقین» است چه آنکه حجیت «خبر واحد» با دلیل قطعی و علمی ثابت شده است.

از نکات ثلاثه مذکور به راحتی به اصل مقصد دست می یابیم و عنوان و تتر بحث (المناط فی اثبات حجیت الاماره) کاملا واضح می شود که مناط و ملاک در اثبات حجیت اماره، «علم و یقین» است و لذا اگر در مورد اماره ای «علم و یقین» به حجیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸

مما يجب ان نعرفه- قبل البحث و التفتيش عن الامارات التي هي حجة- المناط في إثبات حجية الامارة و أنه بأى شىء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها. و هذا هو أهم شىء تجب معرفته قبل الدخول فى المقصود، فنقول:
 إنه لا- شك فى أن الظن بما هو ظن لا- يصح ان يكون هو المناط فى حجية الامارة و لا يجوز ان يعول عليه فى اثبات الواقع، لقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)، (۱) و قد ذم الله تعالى فى كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: «ان

آن حاصل نشود از نظر اصوليين، اعتبار و ارزشى ندارد و همين عدم علم به حجيت اماره، در عدم اعتبار آن اماره، و در عدم جواز عمل به آن، كافي مى باشد.

بنابراين قوام حجيت اماره (علم) است و «مناط» در حجيت اماره (دليل قطعى) مى باشد و از طرف ديگر حجيت و اعتبار (قطع) ذاتى مى باشد و نياز به استدلال و دليل ندارد براى اينكه حجيت «قطع» قابل جعل نه نفيًا و نه اثباتًا، نمى باشد.
 استاد مظفر همين مسئله ذاتى بودن حجيت قطع و مسئله اينكه عمل به اماره سرانجام به عمل به «قطع و علم» منتهى مى شود، را به صورت برهان منطقي در آورده و آن را توضيح مى دهد و نياز به توضيح بيشتري ندارد.

(۱)- هدف اصلى آن است كه ظن با قطع نظر از وجود دليل قطعى بر اعتبار آن، از نظر قرآن ممنوع است و در رابطه با اثبات واقع، اعتماد به آن جايز نمى باشد، استاد مظفر جهت اثبات مدعى مزبور تنها سه تا آيه را متذكر شده است و از آيات مذكوره مدعى مزبور به وضوح و روشنى ثابت مى شود:

۱- سوره نجم آيه ۲۸ (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) «آن‌ها هرگز به اين سخن يقين ندارند تنها از ظن و گمان بي پايه، پيروي مى نمايند با اينكه گمان هرگز انسان را بي نياز از حق نمى كند»
 ۲- سوره انعام، آيه ۱۱۶ (وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) «و اگر اكثر كسانى را كه در روى زمين هستند اطاعت كنى تو را از راه خدا گمراه مى كنند آن‌ها تنها از گمان پيروي مى كنند»
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹

يتبعون الا الظن و ان هم إلا يخرصون»، و قال تعالى: «قُلْ أَلَلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ؟».

و فى هذه الآية الاخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتاء عليه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراء بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم الى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراء محرما مذموما بمقتضى الآية. و لا شك فى ان العمل بالظن و الالتزام به على أنه من الله و مثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم اليه من دون إذن منه، فيدخل فى قسم الافتراء المحرم. و على هذا التقرير، فالقاعدة تقتضى أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على

و از تخمين و حدس واهى».

دلالت هر دو آيه بر عدم جواز اعتماد به ظن ظاهر و هويدا است و نياز به توضيح ندارد و لذا هيچ گونه غبار و ابهامى نسبت به هر دو آيه وجود ندارد.

۳- سوره يونس، آيه ۵۹ (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) «بگو آيا روزيهايى را كه خداوند بر شما نازل کرده مشاهده كرديد كه بعضى از آن را حلال و بعضى از آن را حرام کرده ايد بگو آيا خداوند به شما اجازه داده يا بر خدا افترا مى بنديد؟ (و پيش خود تحريم و تحليل مى كنيد)».

با قرينه مقابله بين (افتراء) و (اذن من الله) ثابت مى شود كه عمل به ظن حرام مى باشد. «اذن من الله» آن است كه علم و يقين دارد،

فلان حکم را خداوند فرموده نسبت دادن آن را به خداوند جایز است برای اینکه مصداق (اذن الله لکم) می‌باشد دو صورت دیگر برای «افتراء» است یقین دارد که خداوند فلان حکم را نگفته است اگر نسبت به خداوند بدهد حرام است و همچنین اگر نه علم دارد بر اینکه خداوند فرموده و نه علم دارد بر اینکه خداوند نفرموده و بلکه ظن و گمان دارد که خداوند فرموده باشد، نسبت دادن آن را به خداوند حرام است و مصداق افتراء خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰

مقتضاه و لا الأخذ به لاثبات أحكام الله مهما كان سببه، (۱) لانه لا یغنی من الحق شیئا، فیکون خرصا باطلا، و افتراء محرما. هذا مقتضى القاعدة الأولى فی الظن بمقتضى هذه الآيات الکریمه، و لکن لو ثبت بدلیل قطعی (۲) و حجة یقینیة أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طریقاً لاحکامه و اعتبره حجة علیها و ارتضاه إمارة یرجع إليها و جوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن - فان هذا الظن یرخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولى، إذ

(۱) - یعنی اخذ به ظن از هر سببی که حاصل باشد جایز نیست.

(۲) - واژه (ظن) دو معنای متفاوت دارد:

۱- گمان‌های بی‌پایه که منظور از (ظن) در آیات ناهیه همین معنا است.

۲- گمان‌های معقول و موجه که غالباً مطابق واقع و مبنای کار عقلا در زندگی روزمره می‌باشد، مانند: شهادت شهود در دادگاه یا قول اهل خبره و یا ظواهر الفاظ و امثال آنکه اگر این‌گونه گمان‌ها را از زندگی بشر برداریم، نظام زندگی به کلی متلاشی می‌شود. استاد مظفر می‌فرماید: اگر با دلیل قطعی ثابت شود که شارع مقدس ظن حاصل از «خبر واحد» و یا از «ظواهر» را مثلاً، طریق معتبر برای اثبات احکام شرعی قرار داده است، چنین ظنی مشمول قاعده حرمت عمل به ظن و آیات ناهیه نخواهد بود و خروج ظن خاص از تحت آیه شماره ۱ و ۲ تخصیصی می‌باشد مانند خروج زید از «جاءنی القوم الّا زیدا» (ظن) نهی شده در آیات، شامل ظن خاص هم می‌شود منتهی از نظر حکم «ظن خاص» حکم «ظن نهی شده» را ندارد چنانچه (قوم) شامل زید هم می‌شود منتهی از نظر «حکم» (آمدن) باهم فرق دارند، و اما خروج ظن خاص از آیه شماره ۳ تخصیصی می‌باشد مانند: خروج «حمار» از «جاءنی القوم الّا حمارا» چه آنکه عمل بر ظن خاص در حقیقت عمل به علم و یقین است و مصداق (افتراء) نمی‌باشد بلکه از جمله (ما اذن الله به) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱

لا یكون خرصا و تخمینا و لا افتراء.

و خروجه من القاعدة یكون تخصیصا بالنسبة الی آیه النهی عن اتباع الظن، و یكون تخصیصا بالنسبة الی آیه الافتراء لانه یكون حینئذ من قسم ما اذن الله تعالی به، و ما اذن به لیس افتراء.

و فی الحقیقه إن الاخذ بالظن المعتبر الذی ثبت علی سبیل القطع بانه حجة لا یكون اخذا بالظن بما هو ظن و ان كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظنا، بل یكون اخذا بالقطع و الیقین ذلك القطع الذی قام علی اعتبار ذلك السبب للظن، و سیأتی ان القطع حجة بذاته لا یحتاج الی جعل من احد.

و من هنا یظهر الجواب عما شنع به جماعة (۱) من الاخباریین علی الأصولیین من أخذهم ببعض الامارات الظنیة الخاصة كخبر الواحد و نحوه. إذ شنعوا علیهم بانهم أخذوا بالظن الذی لا یغنی من الحق شیئا.

و قد فاتهم أن الاصولیین إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة انها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة أنها معلومة الاعتبار علی سبیل القطع بحجیتها، فكان أخذهم بها فی الحقیقه اخذا بالقطع و الیقین، لا بالظن و الخرص و التخمین.

و لأجل هذا سميت الامارات المعتره بالطرق العلميه نسبة الى العلم القائم على اعتبارها و حجيتها، لان حجيتها ثابتة بالعلم. الى هنا يتضح ما أردنا أن نرعى اليه، و هو أن المناط في إثبات حجية الامارات و مرجع اعتبارها و قوامه ما هو؟ - انه العلم القائم على اعتبارها و حجيتها، فاذا لم يحصل العلم بحجيتها و اليقين

(۱) - (شَّع) با تشديد نون به معنای «زشت شمردن» است يعنى اخباريين كار اصوليين را كه به ظن عمل مى كنند، زشت شمرده اند. أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲
باذن الشارع بالتعويل عليها و الأخذ بها، لا يجوز الاخذ بها و إن افادت ظنا غالبا لان الاخذ بها يكون حينئذ خرسا و افتراء على الله تعالى.

و لأجل هذا قالوا: يكفى فى طرح الامارة أن يقع الشك فى اعتبارها، أو قفل على الاصح: يكفى ألا يحصل العلم باعتبارها، فان نفس عدم العلم بذلك كاف فى حصول العلم بعدم اعتبارها، أى بعدم جواز التعويل عليها و الاستناد اليها. و ذلك كالقياس و الاستحسان و ما اليهما و ان افادت ظنا قويا.

و لا نحتاج فى مثل هذه الامور الى الدليل على عدم اعتبارها و عدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد اليه فى مقام العمل، و بعدم صحة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً فى موضوع حجية الامارة. و يتحصل من ذلك كله ان امارية الامارة و حجية الحجة انما تحصل و تتحقق بوصول علمها الى المكلف، و بدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء اماره و حجة، و لذا قلنا:

إن مناط اثبات الحجة و قوامها (العلم). فهو مأخوذ فى موضوع الحجية فان العلم تنتهى اليه حجية كل حجة. و لزيادة الايضاح لهذا الامر، و لتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لاثباتها: اولاً- ان الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته.

و هذه مقدمة واضحة قطعية، و الا- لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهى عن اتباعه و العمل به و لو فى بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية، لان ما هو بذاته حجة يستحيل النهى عن الاخذ به، كما سيأتى فى حجية القطع (المبحث الآتى) و لا شك فى وقوع النهى عن اتباع الظن فى الشريعة الاسلامية المطهرة، و يكفى فى اثبات ذلك قوله تعالى: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ...)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳
ثانياً- اذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أى انها تكون مستفاداً من الغير. فنقل الكلام الى ذلك الغير المستفاد منه حجية الظن. فان كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

و ان لم يكن قطعاً، فما هو؟

و ليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فانه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

و لكن الظن الثانى القائم على حجية الظن الاول أيضاً ليس حجة بذاته، اذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحية.

فننقل الكلام الى هذا (الظن الثانى)، و لا بد أن تكون حجيته أيضاً مستفاداً من الغير، فما هو ذلك الغير؟

فان كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

و ان لم يكن قطعاً، فظن ثالث.

فنقل الکلام الی هذا (الظن الثالث)، فيحتاج الی (ظن رابع).

و هكذا الی غیر النهایه، و لا یقطع التسلسل الا بالانتهاء الی ما هو حجه بذاته و لیس هو الا (العلم).

ثالثا- فانتهی الامر بالأخیر الی (العلم) ... فتم المطلوب.

و بعبارة أسد و أخصر، نقول:

إن الظن لما كانت حجیته لیست ذاتیه، فلا- تكون الا- بالعرض؛ و کل ما بالعرض لا بد أن ینتهی الی ما هو بالذات، و لا مجاز بلا حقیقه.

و ما هو حجه بالذات لیس الا (العلم).

فانتهی الامر بالأخیر الی (العلم).

و هذا ما أردنا إثباته، و هو أن قوام الاماره و المناط فی اثبات حجیته هو (العلم) فانه تنتهی الیه حجیه کل حجه، لان حجیته ذاتیه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴

۷- حجیه العلم ذاتیه (۱)

(۱)- شرح: ما حصل فرمایش استاد مظفر در طی حدود دو صفحه راجع به حجیت «قطع» از این قرار است: در سابق بیان داشتیم که حجیت قطع ذاتی می‌باشد و معنای ذاتی بودن حجیت قطع آن است که حجیت از باطن طبیعت و ذات قطع جوشش دارد و «حجیت» عین ذات «قطع» بوده و از غیر اخذ نکرده است و لذا حجیت قطع از ناحیه شارع قابل جعل نمی‌باشد و شارع نمی‌تواند به متابعت از (قطع) دستور بدهد و بلکه جناب عقل است که به متابعت قطع باید دستور بدهد.

کوتاه‌سخن علم و قطع تنها چیزی است که دارای حجیت ذاتی می‌باشد و حجیت عین ذات آن خواهد بود، مرحوم شیخ انصاری در زمینه ذاتی بودن حجیت قطع بهترین تعبیر را آورده است، او می‌فرماید: «در وجوب متابعت قطع مادامی که موجود باشد هیچ اشکالی وجود ندارد (علل ذلك بقوله) وجوب متابعت را این چنین تعلیل نموده» «چه آنکه «قطع» بنفسه طریق الی الواقع است و نفیاً و اثباتاً، قابل جعل از ناحیه شارع نخواهد بود». در تعبیر شیخ (ره) یک مقدار پیچیدگی و غموض وجود دارد وجه و انگیزه غامض بودن، آن است که مرحوم شیخ، «دو جهت» را در مورد قطع مطرح نموده است یکی جهت «وجوب متابعت قطع»، دیگری «ذاتی بودن حجیت قطع» و این دو جهت مذکور، در مورد قطع قابل طرح نمی‌باشد و مطرح ساختن هر دو جهت را در مورد قطع از باب مسامحه در تعبیر است و در رابطه با قطع هر دو جهت مذکور جهت واحدی خواهد بود.

توضیح عبارت در مورد حجیت (ظن) دو جهت مطرح است:

جهت اول: طریق بودن ظن برای واقع (حکم شرعی) نظر بر اینکه طریقت ظن ذاتی نمی‌باشد و قابل جعل خواهد بود، لذا شارع مقدس طریقت و کاشفیت و حجیت را برای «ظن» جعل نموده است. مثلاً- «خبر واحد» ۸۰ درصد از واقع و حکم الهی کشف می‌نماید و شارع مقدس احتمال خلاف را که ۲۰ درصد می‌باشد، ملغاً اعلام می‌نماید و سرانجام حجیت و کاشفیت ظن حاصل از «خبر واحد» «صددرصد» می‌شود بنابراین «جهت اول» در مورد ظن قابل مطرح کردن می‌باشد و اما

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵

کررنا فی البحث السابق القول بأن «حجیه العلم ذاتیه» و وعدنا بیانها، و قد حل هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

جهت دوم: (وجوب متابعت ظن) شارع مقدّس می‌تواند به متابعت و عمل کردن بظنّ دستور بدهد و این دستور شارع امر «مولوی» می‌باشد. در مقابل دستور عقل که امر «ارشادی» خواهد بود یعنی در مورد وجوب متابعت ظن، جناب عقل دستوری ندارد. و همین دستور شارع به متابعت از ظنّ معتبر، معنای حجیت ظن می‌باشد. که در صورت مطابقت ظنّ، با واقع عنوان منجزیت و در صورت مخالفت ظنّ با واقع، عنوان معذرتیت، برای ظنّ اعطا خواهد شد. و این دو جهت، در مورد «قطع» قابل مطرح کردن نیست چه آنکه جهت «کاشفیت و طریقتیت» در مورد «قطع» جدای از جهت «وجوب متابعت از قطع» نمی‌باشد و هر دو جهت شیء واحدی می‌باشد چه آنکه کاشفیت و طریقتیت قطع الی الواقع، عین ذات قطع است و «وجوب متابعت» هم عین ذات «قطع» خواهد بود. بعبارة دیگر «قطع» یعنی انکشاف از واقع که عین همان، «اخذ بواقع» است، وجوب اخذ بواقع مستقل و جدای از کشف واقع نمی‌باشد. در مسئله ظن نظر بر اینکه ظنّ دو سوّم واقع را نشان می‌دهد لذا مکلف حالت انتظار دارد که آیا با کشف دو سوّم واقع، می‌تواند بآن عمل نماید یا نه؟ لذا مسئله طریقتیت و وجوب عمل دو چیز است و در دو مرحله می‌باشد اما در «قطع» نظر بر اینکه قطع صددرصد واقع را نشان می‌دهد، لذا «کشف واقع» همان و «اخذ واقع» همان. آقای مکلف بعد از کشف صددرصد، حالت انتظار و معطلی ندارد و این است که در مورد «قطع» مطرح ساختن آن دو جهت را مسامحه می‌باشد و مرحوم شیخ به خاطر ضیق عبارت و لفظ، هر دو جهت را تعبیر نموده و در حقیقت منظور شیخ از هر دو جهت یک جهت است و در واقع و نفس الامر هر دو جهت به یک جهت بازمی‌گردد و تعبیر به وجوب متابعت از قطع به همان انکشاف از واقع که عین ذات قطع است، برگشت دارد و هذا هو السّر فی تعلیل الشیخ ... از ما ذکرنا معلوم می‌شود که چرا مرحوم شیخ برای وجوب متابعت قطع، به (کونه طریقا بذاته) تعلیل آورده و در تعلیل خود وجوب را متذکر نشده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجیته ذاتیة، فان معناه ان حجیته منبعثة من نفس طبیعة ذاته، فلیست مستفادة من الغیر ولا تحتاج الی جعل من الشارع ولا الی صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذی یكون حاکما بوجوب اتباع ذلك الشيء. و ما هذا شأنه لیس هو الا العلم.

و لقد أحسن الشیخ العظیم الانصارى قدّس سرّه مجلی هذه الابحاث فی تعلیل وجوب متابعة القطع (۱) فانه بعد أن ذکر أنه «لا اشکال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجودا» علل ذلك بقوله: «لانه بنفسه طریق الی الواقع و لیست طریقتیه قابله لجعل الشارع اثباتا او نفیا».

و هذا الکلام فیہ شیء من الغموض بعد أن اختلفت تعبیرات الاصولیین من بعده، فنقول لیبانه:

إن هنا شیئین او تعبیرین:

(أحدهما)، وجوب متابعة القطع و الاخذ به.

(ثانیهما) طریقتیة القطع للواقع،

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟

هل المراد ان وجوب متابعتة امر ذاتی له، كما وقع فی تعبیرات بعض الاصولیین المتأخرین، ام أن المراد أن طریقتیه ذاتیة؟

و انما صح ان یسأل هذا السؤال، فمن أجل قیاسه علی الظنّ حینما نقول: إنه حجة، فان فیہ جهتین:

(۱) مما یجب التنبیه علیه ان المراد من العلم هنا هو «القطع» أی الجزم الذی لا یحتمل الخلاف، و لا یعتبر فیہ أن یكون مطابقا للواقع فی نفسه، و ان كان فی نظر القاطع لا- یراه الا- مطابقا للواقع، فالقطع الذی هو الحجة تجب متابعتة أعم من یقین و الجهل المركب. یعنی ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لا یحتمل الخلاف عند القاطع.)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷

۱- (جهت طریقیته للواقع) فحینما نقول: إن حجیته مجعولة، نقصد أن طریقیته مجعولة، لأنها لیست ذاتیة له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع یجعل طریقا الی الواقع بالغاء احتمال الخلاف، كأنه لم یکن فتم بذلك طریقیته الناقصة لیكون كالقطع فی الایصال الی الواقع. و هذا المعنی هو المجعول للشارع.

۲- (جهت وجوب متابعتة) فحینما نقول: انه حجة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن و الاخذ به أمر مولویا. فینتزع من هذا الامر أن هذا الظن موصل الی الواقع و منجز له. فیکون المجعول هذا الوجوب، و یكون هذا معنی حجیة الظن. و اذا كان هذا حال الظن، فالقطع ینبغی أن یكون له ایضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حینما نقول مثلا: إن حجیته ذاتیة اما من جهة کونه طریقا بذاته و اما من جهة وجوب متابعتة لذاته.

و لكن - فی الحقیقة- إن التعبير بوجوب متابعة القطع لا- یخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضیق العبارة عن المقصود، إذ یقاس علی الظن، و السر فی ذلك واضح، لانه لیس للقطع متابعة مستقلة غیر الاخذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن أن یكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غیر نفس وجوب الاخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة او نحوهما. إذ لیس وراء انکشاف الواقع شیء ینتظره الانسان، فاذا انكشف الواقع له فلا بد أن یأخذ به.

و هذه اللابدیة لابدیة عقلیة (۱) منشأها إن القطع بنفسه طریق الی الواقع و علیه فیرجع التعبير بوجوب متابعة القطع الی معنی کون القطع بنفسه طریقا الی الواقع، و ان نفسه نفس انکشاف الواقع. فالجهتان فی جهة واحدة فی الحقیقة. و هذا هو السر فی تعلیل الشیخ الانصاری رحمه الله لوجوب متابعتة بکونه طریقا بذاته و لم یتعرض فی التعلیل لنفس الوجوب. و من أجل هذا ركز البحث كله علی

(۱)- هذه اللابدیة العقلیة هی نفس وجوبه الطاعة الذی هو وجوب عقلی. لانه داخل فی الآراء المحمودة الی تتطابق علیها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه فی الجزء الثاني).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸
طریقیته الذاتیة.

و یظهر لنا- حینئذ- أنه لا معنی لان یقال فی تعلیل حجیته الذاتیة: أن وجوب متابعتة امر ذاتی له.

و اذا تضح ما تقدم وجب علینا توضیح معنی کون القطع طریقا ذاتیا، (۱) و هو

(۱)- استاد مظفر راجع به ذاتی بودن طریقیته قطع و قابل جعل نبودن آن نه نفیا و نه اثباتا، در طی حدود سه صفحه، بحث را ادامه می دهد و پیش از توضیح بیانات او چند تا واژه را در رابطه با مطلب مورد بحث تفسیر و معنا می کنیم و سپس به بیانات ایشان دقت خواهیم نمود.

۱- «جعل» یکی از واژه های که توجه به آن لازم است واژه (جعل) می باشد (جعل) یک بار به جعل تشریحی و تکوینی تقسیم می گردد و بار دیگر مقسم برای جعل بسیط و مرکب واقع می شود:

(۱) جعل تکوینی، عبارت است از خلق و ایجاد کردن (جعل الله المشمش مشمشة) خداوند زردآلو را زردآلو، آفریده است.

(۲) جعل تشریحی عبارت است از اعتبار کردن مثلا: از نظر عرفی می گویند فلان کاغذ مستطیل و چند سانتی را با مشخصات کدائی، در برابر هزار تومان جعل نموده اند یعنی برای کاغذ مزبور اعتبار قائل شده اند و از نظر شرعی مثلا می گویند شارع مقدس حجیت را برای «خبر واحد» جعل نموده است، یعنی آن را معتبر شناخته است.

(۳) جعل بسیط: یعنی همان خلق کردن و ایجاد نمودن.

(۱) جعل مرکب و تألیفی: یعنی شیئی را اولاً- ایجاد نموده و پس از آن چیزی دیگری برای آن جعل کرده است، مثلاً- (زید) اولاً موجود شده و بعد از وجود پیدا کردن، صفت علم و یا شجاعت برایش جعل شده است.

۲- «ذات شیء» و «ذاتی شیء»: مثلاً در مورد انسان «ذات» انسان همان انسانیت است که نوع می‌باشد، «ذاتی» انسان همان حیوانیت و ناطقیّت است که جنس و فصل می‌باشد، «ذات شیء» و همچنین «ذاتی شیء» قابل انفکاک و جدا شدن از اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹
شیء را ندارد.

(۳) «لازم وجود» و «لازم ماهیت»: هر چیزی در دنیا دارای «وجود» و «ماهیت» است «وجود» شیء یعنی هستی آن، که جهت مشترک بین شیء و اشیای دیگر می‌باشد، «ماهیت» شیء یعنی همان مشخصات شیء که آن را از اشیای دیگر جدا می‌سازد، «لازم وجود» مثلاً- «حرارت» لازم وجود (نار) است که اگر (نار) در ذهن شخصی بیاید (حرارت) همراه با آن نخواهد بود «لازم ماهیت» مانند «زوجیت» که «لازم ماهیت» «اربعه» می‌باشد که اگر «اربعه» در ذهن کسی بیاید «زوجیت» همراه آن خواهد آمد.
با توضیح واژه‌های مزبور می‌رویم به سراغ بررسی‌ها و تحلیل‌های استاد مظفر در پیرامون ذاتی بودن طریقیّت و کاشفیّت قطع که محور اصلی بحث را تشکیل می‌دهد.

از ما تقدّم معلوم گردید که واقعیت و حقیقت «قطع» همان انکشاف و همان نور و روشنائی است نه آنکه قطع چیزی باشد و انکشاف و روشنائی چیز دیگری باشد روشنائی و کشف از واقع و طریقیّت الی الواقع ذات قطع را تشکیل می‌دهد و در فلسفه ثابت شده است که ذات شیء قابل جعل برای آن شیء به جعل تألیفی، نمی‌باشد یعنی جعل تألیفی چه تشریحی باشد و چه تکوینی، نسبت به طریقیّت قطع برای قطع راه ندارد چه آنکه جعل تألیفی در جای قابل تصوّر است که بین «مجموع» و «مجموع له» انفکاک و جدایی امکان‌پذیر است و انفکاک بین شیء و ذات آن غیر ممکن است و آنچه که در مورد قطع معقول و امکان‌پذیر است آن است که تنها جعل بسیط که به معنای خلق و ایجاد کردن است راه دارد به این معنا که اگر قطع ایجاد شود همراه با کاشفیّت و طریقیّت است، «زردی» زردآلو جزء ذات «زردآلو» است اگر «زردآلو» ایجاد شود «زردی» هم ایجاد شده است اگر «قطع» موجود بشود کاشفیّت هم ایجاد شده است و معنای (الذاتی لا یعلل) همین است که کسی نمی‌تواند بگوید «زردآلو» چرا «زرد» است و «قطع» چرا کاشفیّت دارد؟

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰

کل البحث عن حقیة القطع و ما وراءه من الکلام فکله فضول، و علیه فنقول:

تقدم إن القطع حقیقة انکشاف الواقع، لانه حقیقة نوریة محضه لا غطش فیها و لا احتمال للخطأ یرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغیره، فذاته نفس الانکشاف لانه شیء له الانکشاف.

و قد عرفتم فی مباحث الفلسفة إن الذات و الذاتی یستحیل جعله بالجعل التألیفی، لان جعل شیء لشیء انما یصح ان یفرض فیما یمکن فیہ التفکیک بین المجموع و المجموع له. و واضح انه یستحیل التفکیک بین الشیء و ذاته ای بین الشیء و نفسه، و لا بینة و بین ذاتیاته.

و هذا معنی قولهم المشهور: «الذاتی لا یعلل».

و انما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسیط ای خلقه و ایجاده.

و علیه، فلا معنی لفرض جعل الطریقیة للقطع جعلاً تألیفياً، بأی نحو فرض للجعل سواء کان جعلاً تکوینياً أم جعلاً تشریحياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، و جعل الطریق لذات الطریق.

و علی تقدیر التزل عن هذا و قلنا مع من قال: (۱) ان القطع شیء له الطریقیه

این سؤال غلط است و برگشت به جدا کردن ذات شیء از خود شیء دارد، «زردی» را اگر از «زردآلو» جا کنیم چیزی باقی نمی ماند «کاشفیت» اگر از «قطع» جدا شود دیگر چیزی باقی نخواهد بود.

(۱) - برفرض که تنزل نماییم یعنی طریقیّت را ذات قطع ندانیم و بلکه طریقیّت را ذاتی قطع بدانیم چنانچه بعضی از اصولیین متأخرین قائلند که «قطع» چیزی است و طریقیّت و کاشفیت چیز دیگری است، یعنی ذاتی قطع باشد، درعین حال می گوئیم: فعلی الاقلّ تكون الطریقیه من لوازم ذاته ... لا- اقل طریقیّت از لوازم ذات قطع است مانند زوجیت که از لوازم ذات (اربعه) است و لازم ذات، ایضا قابل انفکاک نمی باشد و لازم ذات همانند خود ذات قابل جعل تألیفی نمی باشد و بلکه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱

و الکاشفیه عن الواقع، كما وقع فی تعبيرات بعض الاصولیین المتأخرین عن الشیخ - فعلی الاقلّ تكون الطریقیه من لوازم ذاته التي لا تنفک عنه، کالزوجیه بالنسبه الی الاربعه. و لوازم الذات کالذات يستحيل ایضا جعلها بالجعل التألیفی علی ما هو الحق، و انما یكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسیطاً لا یجعل آخر وراء جعل الذات. و قد أوضحنا ذلك فی مباحث الفلسفه. و اذا استحال جعل الطریقیه للقطع استحال نفیها عنه، (۱) لانه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفی الذات و لوازمها عنها و سلبها بالسلب التألیفی.

بل نحن انما نعرف استحاله جعل الذات و الذاتی و لوازم الذات بالجعل التألیفی لانا نعرف اولاً امتناع انفکاک الذات عن نفسها و امتناع انفکاک لوازمها عنها، كما تقدم بیان.

علی ان نفی الطریقیه عن القطع یلزم منه التناقض بالنسبه الی القاطع و فی نظره فانه (۲) - مثلاً - حينما یقطع بأنّ هذا الشیء واجب يستحيل علیه أن یقطع ثانياً بأنّ هذا

«لازم ذات» با جعل خود ذات به جعل بسیط، جعل خواهد شد.

(۱) - تاکنون ثابت گردید که طریقیّت و کاشفیت برای «قطع» قابل جعل نمی باشد و همچنین نفی طریقیّت و کاشفیت را از قطع غیر ممکن خواهد بود چه آنکه اگر «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات شیء» به جعل تألیفی غیر ممکن باشد، نفی «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات» را از شیء ایضا غیر ممکن می باشد.

برای اینکه معنای نفی طریقیّت همان انفکاک و جدا کردن است و در سابق گفتیم که «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات» قابل انفکاک از شیء نمی باشد.

(۲) - استاد مظفر جهت اثبات مدّعی خود مبنی بر آن که طریقیّت و کاشفیت قطع، نه قابل جعل است و نه قابل نفی، تاکنون در لابلای مباحث گذشته به چند دلیل اشاره نموده است، یکی از دلایل مسئله دور و تسلسل بود که در صفحه ۲۰ در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲

القطع لیس طریقا موصلا الی الواقع، فان معنی هذا ان یقطع ثانياً بأنّ ما قطع بأنه واجب لیس بواجب مع فرض بقاء قطعه الاول علی حاله.

و هذا تناقض بحسب نظر القاطع (۱) و وجدانه يستحيل أن یقع منه حتی لو کان

رابطه با اینکه حجّیت ظنّ سرانجام به حجّیت قطع منتهی می شود، بیان نمود.

دلیل دوم، این بود که جعل حجیت و کاشفیت برای قطع به معنای جعل و ایجاد مجدد آن قطع می‌باشد برای اینکه حجیت و کاشفیت عین ذات قطع است و اگر کاشفیت برای قطع جعل گردد گویا قطع دوباره ایجاد شده است و تحصیل حاصل لازم می‌آید. دلیل سوم: بر اینکه حجیت قطع قابل نفی نمی‌باشد و بلکه حجیت عین ذات قطع می‌باشد، آن است که اگر حجیت از قطع نفی گردد، تناقض لازم می‌شود، مثلاً شخصی به وجوب صلاة جمعه در روز جمعه و در زمان غیبت، قطع حاصل نموده اگر جائز باشد که شارع مقدس حجیت و کاشفیت را از قطع مزبور نفی نماید معنایش آن است که قطع او طریق الی الواقع نیست و واقع «عدم وجوب صلاة جمعه» است و او باید قطع حاصل نماید که صلاة جمعه واجب نمی‌باشد، چه آنکه فرض بر این است که قطع اولی در شخص مذکور باقی است و تنها حجیت آن نفی شده است و نفی طریقیت به معنای جایگزین ساختن نقیض آن، می‌باشد که «عدم وجوب صلاة جمعه» خواهد بود و با قطع بوجوب صلاة جمعه امکان ندارد که آقای قاطع بر عدم وجوب آن قطع حاصل نماید و الا تناقض خواهد بود. بنابراین صفت کاشفیت از قطع نه قابل نفی است و نه قابل اثبات.

(۱) - یعنی به حسب نظر قاطع تناقض لازم می‌شود چه آنکه اگر قطع اولی قاطع خلاف واقع باشد و قطع دومی که برخلاف آن است زمانی قابل فرض است که مطابق واقع باشد و لذا فقط از نظر قاطع تناقض است و از نظر واقع تناقض نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳

فی الواقع علی خطأ فی قطعه الاول و لا یصح هذا إذا تبدل قطعه و زال. و هذا شیء آخر غیر ما نحن فی صده. و الحاصل ان اجتماع القطعین بالنفی و الاثبات محال کاجتماع النفی و الاثبات بل یتحیل فی حقه حتی احتمال أن قطعه (۱) لیس طریقاً الی الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، و انقلابه الی الظن. فما فرض انه قطع لا یکون قطعاً، و هو خلف محال.

و هذا الکلام لا ینافی أن یمکن الانسان أو یقطع أن بعض علومه علی الإجمال غیر المعین فی نوع خاص و لا فی زمن من الأزمنة کان علی خطأ، فانه بالنسبة الی کل قطع فعلی بشخصه لا یتطرق الیه الاحتمال بخطئه، و الا لو اتفق له ذلك لانسلاخ عن کونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمال خطأ احد علوم محصورة (۲) و معینة فی وقت واحد فانه لا بد ان

(۱) - حتی احتمال دادن قاطع مبنی بر اینکه قطعش خلاف واقع باشد مستحیل می‌باشد چه آنکه قطع با احتمال خلاف نمی‌سازد و احتمال خلاف معنایش این است که قطع او تبدیل به ظنّ شده باشد و این خلف است و محال، برای اینکه فرض بر این است که او قاطع است نه ظانّ.

(۲) - آری اگر انسان مثلاً ده تا علم دارد و احتمال می‌دهد که یکی از این ده علم (واحد منها لا علی التّعیین) خلاف واقع است، این احتمال باعث می‌شود که همه ده علم «قطع» نباشند و بلکه منسلخ شده و تبدیل به ظنّ می‌شود، چه آنکه قطع داشتن به ده علم که شبهه محصورة است، با احتمال خلاف یکی از آنها، سازش ندارد و لکن اگر انسان روی تک تک معلومات خود انگشت بگذارد احتمال خلاف وجود ندارد و بنابراین احتمال مذکور نسبت به معلومات جزمی و قطعی بشر ضرری ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴

تسلخ کلها عن کونها اعتقاداً جازماً، فان بقاء قطعه فی جمیعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا علی التّعیین لا یجتمعان. و الخلاصة: ان القطع (۱) یتحیل جعل الطریقة له تکویناً و تشریفاً، و یتحیل نفیها عنه، مهما کان السبب الموجب له. و علیه. فلا یعقل التصرف (۲) بأسبابه، کما نسب ذلك الی بعض الاخباریین من

(۱) - نتیجه: جعل طریقیّت برای قطع غیر ممکن است چه با جعل تألیفیّ تکوینی و چه با جعل تألیفیّ تشریحی و همچنین نفی طریقیّت از قطع با سلب تألیفیّ تشریحی و تکوینی، غیر ممکن می‌باشد و مهمّا کان السّبب الموجب له، فرق نمی‌کند قطع از هر سببی حاصل شود.

(۲) - بنا بر مبنای استاد مظفر، قطع مطلقا کاشفیّت دارد و حجّت می‌باشد.

محدّث استرآبادی و مرحوم جزائری و عده از اخباری‌ها قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه را حجّت نمی‌دانند، یعنی از نظر سبب حصول، دائره قطع را تضییق نموده‌اند و همچنین مرحوم «کاشف الغطاء» دائره قطع را از نظر شخص، تضییق نموده و قطع قطع را معتبر ندانسته است و قطع قطع (آدم خوش‌باور) را به «شکّ کثیر الشکّ» قیاس نموده است. و بعضی‌ها از نظر متعلّق تفصیل داده‌اند که اگر متعلّق قطع، حکم باشد حجّت ندارد و اگر متعلّق آن، موضوع حکم و یا که متعلّق موضوع باشد، حجّت خواهد داشت، مثلا در باب وضو «وجوب غسل» حکم است، غسل (شستن) که فعل مکلف می‌باشد متعلّق حکم است و (دست و صورت) موضوع حکم می‌باشد.

کوتاه‌سخن قطع مادامی که وجود داشته باشد حجّت و کاشفیّت دارد از هر سببی که حاصل شود و به هر چیزی که تعلق بگیرد و در هر زمانی که حاصل گردد و در هر مکانی که محقق شود. و انما الّذی یصحّ و یمكن ان یقع ... تنها کاری که در مسئله قطع جائز است آن است که انسان می‌تواند در مقدّمات حصول قطع، خلل وارد نماید، مثلا آقای قاطع، از قارقار کلاغ قطع حاصل می‌کند که مسافرت فلان روز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵

حکّمهم بعدم تجویز الاخذ بالقطع اذا كان سببه من مقدمات عقلیّه، و قد أشرنا الى ذلك في الجزء الثاني ص ۱۸۷. و كذلك لا یمكن التصرف فيه من جهة الاشخاص بأن یعتبر قطع شخص و لا یعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قیاسا علی کثیر الشکّ الذی حکم شرعا بعدم الاعتبار بشکّه فی ترتب أحكام الشکّ. و كذلك لا یمكن التصرف فيه من جهة الزمّنه و لا من جهة متعلقه بأن یفرق فی اعتباره بین ما اذا كان متعلقه الحکم فلا یعتبر، و بین ما اذا كان متعلقه موضوع الحکم او متعلقه فیعتبر.

فان القطع فی کلّ ذلك طریقیته ذاتیه غیر قابله للتصرف فیها بوجه من الوجوه و غیر قابله لتعلق الجعل بها نفیا و اثباتا. و انما الذی یصحّ و یمكن ان یقع فی الباب هو إلفات نظر الخاطی فی قطعه الى الخلل فی مقدمات قطعه، فاذا تنبه الى الخلل فی سبب قطعه فلا محالّه ان قطعه سیتبدل اما الى احتمال الخلاف او الى القطع بالخلاف و لا ضیر فی ذلك. و هذا واضح.

۸- موطن حجب الامارات (۱)

حرام است در این فرض آدم می‌تواند با آقای قاطع سخن بگوید و تحلیل‌ها و بررسی‌های اعتقادی را ارائه نماید و پایه‌ها و مقدّمات حصول قطع را به ابطال بکشاند و سرانجام، قطع او را به خیال و وهم تبدیل نماید.

(۱) - استاد مظفر در ج ۱ اصول فقه وعده فرمودند که راجع به جعل طرق و امارات ظنیه در فرض امکان داشتن «تحصیل علم» نسبت به احکام شرعیّه، در محل خود بحث و بررسی نماید که چگونه در فرض تمکّن از تحصیل علم، امارات ظنیه، طریق برای اثبات حکم شرعی باشد؟ و هم‌اکنون زمان آن فرا رسیده است که استاد مظفر بوعده خود وفا نماید و در زمینه حجّت بودن «اماره» در فرض تمکّن از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶

تحصیل علم، به بررسی بنشیند.

اصل مطلب از این قرار است که آیا امارات ظنیه در چه موطن و در چه جایگاهی حجت می‌باشد؟ مثلا «خبر واحد» یکی از امارات است و حجیت آن با دلیل قطعی ثابت شده است آیا حجیت خبر واحد مطلقا چه آقای مکلف متمکن از تحصیل علم در مورد مؤدای آن باشد و یا نباشد، مطرح می‌باشد و یا آنکه «خبر واحد» در فرضی حجت است که مکلف نسبت به مؤدای «خبر واحد» دستش از تحصیل علم کوتاه باشد و نتواند نسبت به حکم شرعی ای که از «خبر واحد» استفاده می‌شود تحصیل علم نماید، به عبارت دیگر آیا «خبر واحد» در زمانی حجت است و می‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید که باب علم مسدود باشد و یا آنکه «خبر واحد» مطلقا حجت می‌باشد چه باب علم مسدود باشد و چه باب علم مفتوح باشد؟

مقصود و غرض اصلی آن است که «خبر واحد» و بقیه امارات مطلقا حجت می‌باشند حتی در فرضی که تحصیل علم برای مکلف امکان داشته باشد، مثلا امام (ع) در مدینه تشریف دارند و شخصی در مکه معطمه نسبت به یکی از احکام شرعی جاهل می‌باشد و این شخص برای علم پیدا کردن به آن حکم دو راه دارد:

یکی اینکه برود مدینه و از امام (ع) سؤال کند و نسبت به حکم مورد نظر علم و یقین حاصل نماید و دیگری اینکه از افراد عادل و ثقه سؤال کند و طبق «خبر واحد» عمل نماید و نسبت به حکم شرعی، ظن و اطمینان حاصل نماید.

بنابراین حجیت امارات اختصاص به انسداد باب علم ندارد. نعم مع حصول العلم بالواقع فعلا ... آری در فرضی که مکلف نسبت به حکم شرعی علم و یقین داشته باشد، معنا ندارد که در مورد همان حکم به اماره و دلیل ظنی عمل نماید و حتی در فرض حصول علم (مثلا- نسبت به وجوب سوره در صلاه، یقین دارد و از خود معصوم (ع) سؤال کرده است) حجیت خبر واحد لغو می‌باشد و مخصوصا اگر خبر واحد مخالف با علم باشد، مثلا- خبر واحد گفته است که سوره در نماز واجب نیست در این صورت کشف می‌شود که خبر واحد خلاف واقع بوده و راه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷

قد أشرنا فی مبحث الاجزاء (الجزء الثاني ص ۲۱۹) الی ان جعل الطرق و الامارات یكون فی فرض التمکن من تحصیل العلم. و أحلنا بیانه الی محله. و هذا هو محله، فنقول:

ان غرضنا من ذلك القول هو أننا اذ نقول: ان اماره حجه كخبر الواحد- مثلا- فانما نعني أن تلك الامارة مجعولة حجة مطلقا، أي انها فی نفسها حجه مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الامارة متمكنا من تحصیل العلم بالواقع أو غير متمکن منه فهي حجه يجوز الرجوع اليها لتحصیل الاحكام مطلقا حتى فی موطن یمكن فيه أن یحصل القطع بالحکم لمن قامت عنده الامارة، ای كان باب العلم بالنسبة اليه مفتوحا.

فمثلا، اذا قلنا بحجیه خبر الواحد فانا نقول انه حجه حتى فی زمان یسع المکلف أن یرجع الی المعصوم رأسا فیأخذ الحکم منه مشافهة علی سبیل الیقین، فانه

خطا را در پیش گرفته است. خلاصه سخن «امارات» بطور مطلق (چه حصول علم برای مکلف ممکن نباشد و یا ممکن باشد) حجت و طریق قرار داده شده است و لذا علمای علم اصول به حیرت و تعجب افتاده‌اند و انگیزه حیرت و تعجب آن‌ها، این است که «امارات» مفید ظن می‌باشند و احتمال خلاف و خطا در آن‌ها موجود است و ممکن است عمل به «اماره» باعث تفویت واقع و از دست رفتن مصلحت و یا باعث وقوع در مفسده بشود و چگونه ممکن است شارع مقدس و حکیم اجازه بدهد که طبق اماره‌ای که احيانا باعث تفویت مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود عمل شود. و چگونه اماره را طریق و حجت قرار می‌دهد در صورتی که مکلف می‌تواند نسبت به احکام شرعی علم حاصل نماید؟

خلاصه سخن اگر در فرض تمکن از تحصیل علم، امارات ظنیه را حجّت و معتبر بدانیم سؤال مذکور (شارع چگونه با حجّت قرار دادن امارات ظنی، باعث تفویت مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود) سر راه ما سبز می‌شود و باید پاسخ آن را پیدا کنیم و لذا علمای علم اصول جهت پاسخ‌یابی، به دست و پا افتاده‌اند و راه‌هایی را پیموده‌اند که در مقدمه شماره ۱۲ بررسی خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸

فی هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف أن يرجع اليه، ولا يجب عليه أن يرجع الى المعصوم.

و علی هذا، فلا- يكون موطن حجیة الامارات فی خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي لیس فی خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الاعم من ذلك. فیشمل حتی موطن التمكن من تحصیل العلم و انفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا یبقى موضع للرجوع الى الامارة بل لا معنى لحجیتها حينئذ، لا سيما مع مخالفتها للعلم، لأن معنى ذلك انكشاف خطأها.

و من هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين و بحثهم، اذ للسائل - كما سیأتی - ان یسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع الى الامارات الظنیة مع انفتاح باب العلم بالاحكام، اذ قد یوجب سلوكها تفویت الواقع عند خطأها؟ و لا- یحسن من الشارع أن یأذن بتفویت الواقع مع التمكن من تحصیله. بل ذلك قیبح یتحیل فی حقه.

و لأجل هذا السؤال المحرج (۱) سلك الاصوليون عدة طرق للجواب عنه و تصحیح جعل حجیة الامارات. و سیأتی بیان هذه الطرق و الصحیح منها فی البحث (۱۲) ص ۷۸.

و غرضنا من ذكر هذا التنبيه (۲) هو أن هذا التصحیح شاهد علی ما أردنا

(۱)- قوله لاجل هذا السؤال المحرج ...

«سؤال محرج» یعنی سؤال حرج‌انگیز و مشکل‌زا.

(۲)- غرض ما از ذکر تنبیه مذکور (اصولیین در صدد پاسخ از سؤال مذکور برآمده و جهت تصحیح جعل حجیت امارات، راه‌هایی را پیموده‌اند) شاهد و دلیل زنده‌ای است بر مدّعی ما مبنی بر اینکه حجیت و طریقیّت امارات اگر تنها در فرض عدم تمکن از علم و انسداد باب علم، مطرح باشد، احتیاج و نیاز به تصحیح و دست و پا زدن علما نبود برای اینکه در فرض انسداد، حجیت همه ظنون ثابت می‌شود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹

الاشارة اليه هنا: من أن موطن حجیة الامارات و موردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصیل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه.

و من هنا نعرف وجه المناقشة فی استدلال بعضهم علی حجیة خبر الواحد (۱) بالخصوص بدلیل انسداد باب العلم. كما صنع صاحب المعالم، فانه لما كان المقصود اثبات حجیة خبر الواحد فی نفسه حتی مع فرض انفتاح باب العلم لا یبقى معنى للاستدلال علی حجیته بدلیل الانسداد.

علی أن دلیل الانسداد انما یثبت فيه حجیة مطلق الظن من حیث هو ظن كما سیأتی بیانہ، فلا یثبت به حجیة ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلال بعضهم علی حجیة خبر الواحد بدلیل الانسداد (۲) الصغیر و لا یبعد

مكلف مجبور خواهد بود که به ظنون عمل نماید و اشکال مذکور اصلا قابل مطرح کردن نخواهد بود.

(۱) - مرحوم صاحب معالم در مقام استدلال بر حجیت خبر واحد که یکی از امارات است به دلایلی استدلال نموده است و من جمله انسداد باب علم را یکی از دلایل معرفی نموده است. از ما ذکرنا معلوم می‌شود که «انسداد باب علم» را به عنوان دلیل حجیت خبر واحد شناختن بی‌معنا و بی‌اساس است چه آنکه غرض و هدف آن است که حجیت خبر واحد در فرض انفتاح باب علم ثابت شود. به عبارت دیگر به مرحوم صاحب معالم باید بگوییم، مقصود این است که حجیت امارات باید در فرضی ثابت شود که باب علم مفتوح است، بنابراین انسداد باب علم را به عنوان دلیل بر اثبات حجیت خبر واحد ذکر کردن بی‌معنا و دور از هدف و غرض اصلی می‌باشد و ثانیاً (علی‌انّ دلیل الانسداد انّما یثبت ...) انسداد باب علم حجیت خصوص خبر واحد را به عنوان یکی از ظنون خاصّه ثابت نمی‌کند و حجّت و دلیل انسداد حجیت مطلق ظنون را ثابت می‌نماید.

(۲) - بعضی از علما جهت اثبات حجیت خبر واحد بدلیل انسداد صغیر استدلال نموده‌اند و این استدلال صحیح است و مناقشه و خدشه‌ای ندارد چه آنکه با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰

صحّه ذلک، و یعنون به انسداد باب العلم فی خصوص الاخبار التي بایدینا التي نعلم علی الاجمال بأن بعضها موصل الی الواقع و محصل له. و لا یتّیّمز الموصل الی الواقع من غیره، مع انحصار السنّه فی هذه الاخبار التي بایدینا. و حیثنذ نلتجی الی الاكتفاء بما یفید الظن و الاطمئنان من هذه الاخبار و هذا ما نعنيه بخبر الواحد. و الفرق بین دلیل الانسداد الكبير و الصغیر: ان الكبير هو انسداد باب العلم فی جمیع الاحکام من جهه السنّه و غیرها، و الصغیر هو انسداد باب العلم بالسنّه مع انفتاح باب العلم فی الطرق الاخری، و المفروض انه لیس لدينا الا هذه الاخبار التي لا یفید اکثرها العلم، و بعضها حجه قطعاً و موصل الی الواقع.

استدلال به انسداد باب صغیر خصوص حجیت خبر واحد از باب ظنّ خاصّ ثابت می‌شود.

انسداد صغیر در مقابل انسداد کبیر و انسداد صغیر آن است که راه علم نسبت به احکام شرعی از طریق اجماع و کتاب و دلیل عقل، مفتوح است و فقط از طریق سنّت راه علم نسبت به احکام شرعی مسدود می‌باشد، به عبارت دیگر تحصیل علم نسبت به احکام شرعی از طریق آیات و حکم عقل و اجماع میسر است و امکان‌پذیر.

و لکن تحصیل علم از طریق روایات و احادیث (با فرض اینکه روایات و احادیثی که در دسترس ما قرار دارند و در رابطه با احکام شرعی می‌باشند اکثر و یا همه آنها خبر واحد می‌باشند و افاده علم ندارند) غیر ممکن است و باب علم از این جهت مسدود می‌باشد و این انسداد باب صغیر، باعث می‌شود که خبر واحد از باب ظنّ خاصّ حجّت باشد و انسداد باب کبیر آن است که تحصیل علم نسبت به معظم احکام شرعی از طریق آیات و روایات و دلیل عقل و اجماع غیر میسر می‌باشد که در این صورت مطلق ظنون اعتبار و حجیت پیدا می‌کنند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱

۹- الظن الخاص و الظن المطلق (۱)

تکرار منا التعبیر بالظن الخاص و الظن المطلق، و هو اصطلاح للاصولیین المتأخرین فینبغی بیان ما یعنون بهما، فنقول:

(۱) - استاد مظفر در مبحث شماره ۹ دو واژه (ظنّ خاصّ و ظنّ مطلق) را تفسیر و مفهوم و معنای آن دو را مشخص می‌نماید:

۱- ظنّ خاصّ همان ظنّی است که با دلیل قطعی و برهان علمی اعتبار و حجیت آن ثابت شده باشد، بنابراین ظنّ خاصّ از اماره‌ای

حاصل می‌شود که بطور مطلق در فرض انفتاح باب علم، حجیت آن ثابت باشد و این (ظنّ خاصّ) نام دیگری هم دارد که به (طریق علمی) تعبیر می‌نمایند و وجه نامگذاری آن به (طریق علمی) آن است که با علم و یقین حجیت و اعتبار آن ثابت شده است.

۲- (ظنّ مطلق) همان ظنّی است که هیچ دلیلی بر حجیت و اعتبار آن دلالت ندارد جز دلیل «انسداد کبیر»، بنابراین ظنّ مطلق از اماره‌ای حاصل می‌شود که حجیت آن تنها در فرض انسداد باب علم و علمی، ثابت شده باشد، به عبارت دیگر ظنّ مطلق زمانی از اعتبار و حجیت برخوردار است که نسبت به معظم احکام شرعی نه علم داشته باشیم و نه ادله ظنّی یعنی هم باب علم مسدود است و هم باب علمی (منظور از باب علمی ادله‌ای که مفید ظنّ هستند و اعتبار آن‌ها با دلیل خاصّ علمی و قطعی ثابت شده باشد مانند خبر واحد و ظواهر و غیر ذلک) و نحن فی هذا المختصر لا نبحت الا عن ظنون الخاصّة... نظر بر اینکه به انسداد باب علم و علمی اعتقاد نداریم و بلکه حجیت امارات مفید ظنّ از نظر ما ثابت است لذا به آنجا کشانده نمی‌شویم که انسداد باب علم و علمی را فرض نماییم و راجع به ظنّ مطلق، سخن بگوییم و با دلیل انسداد کبیر حجیت مطلق ظنّ را به اثبات برسانیم و بلکه با اعتقاد به ثبوت حجیت جمله از امارات نوبت به دلیل انسداد نمی‌رسد و بدین لحاظ بحث و بررسی ما تنها در محور ظنون خاصه دور می‌زند و هرگز در رابطه با ظنّ مطلق بحث نخواهیم داشت و لکن جهت روشن شدن اذهان طالبین بطور اختصار به مقدمات دلیل انسداد اشاره می‌نماییم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲

۱- یراد من (الظن الخاص): کل ظن قام دلیل قطعی علی حجیته و اعتباره بخصوصه غیر دلیل الانسداد الکبیر. و علیه فیکون المراد منه الامارة التي هی حجة مطلقا حتی مع انفتاح باب العلم، و یسمى أيضا (الطریق العلمی) نسبة الی العلم باعتبار قیام العلم علی حجیته كما تقدم.

۲- یراد من (الظن المطلق): کل ظن قام دلیل الانسداد الکبیر علی حجیته و اعتباره.

فیکون المراد منه الامارة التي هی حجة فی خصوص حالة انسداد باب العلم و العلمی، آی انسداد باب نفس العلم بالاحکام و باب الطرق العلمیة المؤدیة الیها.

و نحن فی هذا المختصر لا نبحت الا عن الظنون الخاصّة فقط، اما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجیة جمله من الامارات المغنیة عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلمی. فلا تصل النوبة الی هذا الفرض حتی نبحت عن دلیل الانسداد لاثبات حجیة مطلق الظن.

و لکن بعد أن انتهینا الی هنا ینبغی ألا یخلوا هذا المختصر من الاشارة الی مقدمات دلیل الانسداد علی نحو الاختصار تنویر الذهن الطالب، فنقول:

۱۰- مقدمات دلیل الانسداد (۱)

(۱)- شرح: دلیل انسداد که ثابت‌کننده حجیت و اعتبار «مطلق ظنون» است منهای ظنونی که حرمت عمل به آن‌ها (مانند: ظنّ حاصل از قیاس) ثابت شده، دارای ۴ مقدمه می‌باشد و چهار تا مقدمه به منزله چهار ستونی است که ساختمان دلیل انسداد را، ثابت نگه می‌دارد که اگر یکی از ستون‌ها خراب شود بنای دلیل انسداد درهم فرومی‌ریزد و با تمامیت مقدمات اربعه، دلیل انسداد جان می‌گیرد و در سایه آن جناب عقل در کرسی حکومت قرار می‌گیرد و به اعتبار و حجیت مطلق ظنون (از هرچه حاصل شود و مربوط به حکم شرعی باشد) دستور می‌دهد البته

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳

منهای ظنونی که حرمت عمل به آن‌ها با دلیل قطعی ثابت شده است، مانند: ظنّ حاصل از قیاس منسوب به ابو حنیفه. مقدمات اربعه از قرار ذیل است:

۱- (المقدمه الاولى) مقدمه اول آن است که قائلین به دلیل انسداد باید مدّعی بشوند که باب علم (علم داشتن به احکام شرع) و باب علمی (ادله ظنی معتبر بر ثبوت احکام شرعی) مسدود می‌باشد و باید ثابت نمایند که نسبت به احکام شرعی و فقهی در عصر ما، نه راه علم و یقین وجود دارد و نه راه علمی، استاد مظفر می‌فرماید شما متوجه شدید که این مقدمه از اساس خراب است برای اینکه از نظر ما ثابت است که باب علمی باز است، یعنی ادله خاصه موجود است که احکام شرعی را ثابت می‌نماید و حتی نسبت به معظم ابواب فقه (وجوب صلاة و صوم و حرمت ربا و غیبت و غیر ذلک) علم و یقین داریم. بنابراین فانهار هذا الدلیل من اساسه ... دلیل انسداد از اساس منهدم می‌شود چه آنکه مقدمه اول اساس و پایه آن را تشکیل می‌داد و با خراب شده آن، اصل دلیل به انهدام کشانده خواهد شد.

۲- (المقدمه الثانیة) علم و یقین اجمالی داریم بر اینکه یک سلسله تکالیف ذمه ما را مشغول ساخته است و باید طبق آن‌ها عمل نماییم و طرح و طرد آن‌ها جایز نمی‌باشد و طرح و طرد آن‌ها به دو کیفیت ممکن است یکی اینکه خود را مانند بهائم و مجانین و اطفال بدانیم که از «هفت دولت» آزاد می‌باشند و دیگری اینکه در مورد هریک از تکالیف به اصول عملیه مراجعه نماییم. مثلاً: در مورد وجوب چیزی اگر شک کردیم بگوییم قبلاً بر ما واجب نبوده و هم‌اکنون شک داریم و اصالة البراءة جاری می‌باشد و همچنین در مورد حرمت شیء اصالة البراءة جاری نماییم. هر دو فرض محکوم به بطلان می‌باشد چه آنکه ما همانند بهائم و اطفال نیستیم و اطاعت احکام شریعت اسلام بر همه ما به حکم عقل واجب و لازم است و همچنین با وجود علم اجمالی به وجوب و حرمت، نوبت به اصل برائت نمی‌رسد.

۳- (المقدمه الثالثة) بنا بر مقدمه اول و دوم ثابت گردید که ذمه ما نسبت به یک سلسله احکام و تکالیف مشغول می‌باشد و جهت تحصیل فراغت ذمه، چهار راه در پیش داریم:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴

(۱) قائلین به انسداد باب علم و علمی از قائلین به افتتاح باب علم و علمی تقلید نمایند.

(۲) در هر مسئله‌ای از مسائل فقهی به احتیاط عمل شود، مثلاً: نمی‌دانیم «جلسه استراحت در صلاة واجب است یا خیر؟ احتیاطاً آن را انجام بدهیم.

(۳) در مورد هر مسئله‌ای به یکی از اصول عملیه (برائت احتیاط و تخییر و استصحاب) طبق اقتضای هریک، عمل می‌گردد.

(۴) در مورد مسئله‌ای که ظنّ به حکم حاصل است طبق ظنّ عمل شود و نسبت به مسائلی که ظنّ وجود ندارد به اصول عملیه مراجعه شود.

راه اولی غلط است چه آنکه تقلید کسی که قائل به انسداد باب علم است از کسی که قائل به افتتاح باب علم می‌باشد، جایز نخواهد بود برای اینکه قائل به افتتاح از نظر قائل به انسداد، جاهل است و خطا کار می‌باشد، تقلید از شخص جاهل و خطا کار چگونه جائز می‌باشد؟!

راه دومی ایضا صحیح نمی‌باشد چه آنکه اگر همه مکلفین مأمور به احتیاط باشند نظام زندگی مختل می‌شود و مسلمان‌ها از صبح تا شب باید مشغول انجام تکالیف احتیاطی باشند و از کارهای زندگی و روزمره‌شان باز می‌مانند.

راه سوم ایضا ناصحیح است چه آنکه «علم اجمالی» نسبت به وجود محرّمات و واجبات در همه مسائل «مشکوکه الحکم» مانع از جریان اصول عملیه خواهد بود.

بنابراین راه چهارمی باقی می‌ماند و به حکم عقل باید آن را پیمود منتهی در مورد راه چهارم بخاطر آنکه مسئله ظن دو طرف دارد،

مثلاً- ظنّ داریم که صلاة جمعه واجب است یک طرف احتمال ۸۰٪ (درصد) است که می گوید صلاة جمعه واجب است و طرف دیگر آن احتمال ۲۰٪ (درصد) است که می گوید صلاة جمعه واجب نیست، به حکم عقل باید طرف ۸۰ درصد را بگیریم برای اینکه راجح است و اخذ به طرف ۲۰ درصد که مرجوح است، ترجیح بلا مرجح می شود و از نظر عقل قبیح خواهد بود.

نتیجه: از مقدمات اربعه چنین نتیجه می گیریم که عمل به ظنّ به حکم عقل لازم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵

إن الدلیل المعروف ب (دلیل الانسداد) يتألف من مقدمات أربع اذا تمت يترتب عليها حکم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الاحکام أي ظن کان، عدا الظن الثابت فيه- علی نحو القطع- عدم جواز العمل به كالقياس مثلاً. و نحن نذكر باختصار هذه المقدمات:

۱- (المقدمة الاولى) دعوى انسداد باب العلم و العلمی فی معظم أبواب الفقه فی عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام. و قد علمت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، و هي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم فی معظم أبواب الفقه. فانهار هذا الدلیل من أساسه.

۲- (المقدمة الثانية) انه لا يجوز اهمال امثال الاحکام الواقعية المعلومه اجمالاً، و لا يجوز طرحها فی مقام العمل. و اهمالها و طرحها يقع بفرضين:

اما بأن نعتبر انفسنا كالبهائم و الاطفال لا تكلف علينا.

و اما بأن نرجع الى اصالة البراءة و اصالة عدم التكليف فی كل موضع لا يعلم وجوبه و حرمة. و كلا الفرضين ضروري البطلان.

۳- (المقدمة الثالثة) انه بعد فرض وجوب التعرض للاحكام المعلومه اجمالاً فان الامر لتحصیل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ- تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب- الاخذ بالاحتياط فی كل مسألة.

است و با دلیل مذکور حجیت و اعتبار همه ظنون به اثبات می رسد البته منهای ظنونی که حرمت عمل به آن ها با دلیل قطعی (مانند ظنّ حاصل از قیاس) ثابت شده باشد و اگر در موردی ظنّ غیر قیاسی موجود نبود باید به اصول عملیه مراجعه شود. و لکن برای تخریب و ابطال دلیل انسداد، ابطال مقدمه اول آن کافی می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶

ج- الرجوع الى الاصل العملی الجاری فی كل مسألة من نحو البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د- الرجوع الى الظن فی كل مسألة فيها ظن بالحکم، و فيما عداها يرجع الى الاصول العملیه.

و لا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الاولى، فتتبعين الرابعة.

اما (الاولی) و هي تقليد الغير فی انفتاح باب العلم فلا يجوز، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع الى من يعتقد بخطئه و انه علی جهل.

و اما (الثانية) و هي الاخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر و الحرج الشدیدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

و اما (الثالث) و هي الأخذ بالاصل الجاری فلا يصح أيضاً لوجود العلم الاجمالي بالتكليف، و لا يمكن ملاحظة كل مسألة علی حدة غیر منظمه الى غيرها من المسائل الاخری المجهولة بالحکم. و الحاصل ان وجود العلم الاجمالي بوجود المحرمات و الواجبات فی جميع المسائل المشكوكة بالحکم يمنع من إجراء اصل البراءة و الاستصحاب، و لو فی بعضها.

۴- (المقدمه الرابعة) انه بعد أن أبطلنا الرجوع الى الحالات الثلاث ينحصر الامر في الرجوع الى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، و فيها يدور الامر بين الرجوع الى الطرف الراجح في الظن و بين الرجوع الى الطرف المرجوح أى الموهوم. و لا شك في أن الاخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا. و عليه، فيتعين الاخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الاخذ به كالقياس. (و هو المطلوب).

و في فرض الظن المقطوع بعدم حجته يرجع الى الاصول العمليه، كما يرجع اليها في المسائل المشكوكه التي لا يقوم فيها ظن أصلا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷

و لا ضير حينئذ بالرجوع الى الاصول العمليه لانحلال العلم الاجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقيهيه الى علم تفصيلي بالاحكام التي قامت عليها الحجته، و شك بدوى في الموارد الاخرى، فتجرى فيها الاصول. هذه خلاصه (مقدمات دليل الانسداد)، و فيها أبحاث دقيقه طويله الذيل لا حاجه لنا بها، و يكفى ما ذكرناه عنها بالاختصار.

۱۱- اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل (۱)

(۱)- مسئله شريك بودن عالم و جاهل در احكام الهی از مسائل مهمی است که مورد نزاع و اختلاف قرار گرفته است که آیا احكام الهی (وجوب حرمت ...) اختصاص به کسی دارد که نسبت به آنها عالم است و یا آنکه بین عالم و جاهل مشترك می باشد و اگر مشترك باشد علم داشتن چه نقشی دارد و چگونه نقش داشتن علم از چه قرار می باشد؟

استاد مظفر ابتداء مدعای خود (مبنی بر اشتراك عالم و جاهل در احكام شرعی) را توأم با یکی از دلایل (که اجماع باشد) ذکر می نماید و تأثیر علم داشتن را یاد آور و به قول مخالف اشاره نموده و سپس جهت اثبات مدعای خود به استدلال می پردازد.

او می فرماید: از ناحیه طائفه شیعه و امامیه «اجماع» قائم شده است بر اینکه احكام الهی بین عالم و جاهل مشترك است، یعنی حکم الهی برای موضوع خود ثابت است چه مکلف عالم به آن باشد و چه نسبت به آن جاهل باشد، مثلاً: «وجوب» برای «صلاة» ثابت است و «حرمت» برای «شرب خمر» ثابت می باشد و آقای «عالم» هم مکلف است و «جاهل» هم مکلف می باشد و این چنین نیست که تنها «عالم» مکلف باشد و «جاهل» نسبت به وجوب و حرمت تکلیف نداشته باشد.

به عبارت دیگر علم در ثبوت تکلیف دخالتی ندارد، منتهی در تنجز و فعلیت تکلیف دخالت دارد به این معنا کسی که نسبت به تکلیف آگاهی دارد اگر مخالفت نماید در روز واپسین باید منتظر عقاب و کیفر باشد و اما کسی که نسبت به تکلیف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸

قام اجماع الامامیه علی أن احكام الله تعالى مشتركه بين العالم و الجاهل بها، أى ان حکم الله ثابت لموضوعه فی الواقع سواء علم به المكلف ام لم يعلم، فانه مكلف به علی كل حال.

فالصلاة- مثلاً- واجبه علی جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً. و غاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي،

علم و آگاهی ندارد، تکلیف در مورد او منجز نمی باشد و در صورت مخالفت عقاب ندارد بالاخره علم از شرائط تنجز تکلیف است نه آنکه از شرایط اصل تکلیف باشد و علت تامه برای تکلیف نخواهد بود، مراد از علم داشتن به تکلیف اعم است، یقین به تکلیف

و ظنّ معتبر داشتن به تکلیف را شامل می‌شود.

و لکن شیخ آخوند (ره) علم را علت تامّه تکلیف می‌داند که اگر شخصی به حکمی از احکام جاهل باشد اصلا تکلیف از او ساقط است و اگر عقاب شود «عقاب بلا بیان» می‌باشد و «عقاب بلا بیان» قبیح خواهد بود.

کوتاه‌سخن مدعا و مختار استاد مظفر آن است که «علم» شرط تنجّز و فعلیت تکلیف می‌باشد نه شرط و یا علت ثبوت تکلیف. تذکر نکته‌ای در این زمینه لازم است: «جاهل به حکم» به دو قسم می‌باشد:

۱- «جاهل قاصر»: کسی که دنبال علم پیدا کردن و یا اماره ظنّیه معتبر تحصیل کردن به راه افتاده است و لکن دسترسی پیدا نکرده است، او مکلف است و لکن در روز قیامت عقاب نمی‌شود و معذور خواهد بود.

۲- «جاهل مقصّر»: نسبت به علم و اماره دسترسی دارد و می‌تواند با تفحص و جستجو از طریق تحصیل علم و یا اماره ظنّیه معتبر، نسبت به احکام شرعی آگاهی حاصل نماید و لکن کوتاهی نموده و دنبال تحصیل علم نرفته، حکم او، حکم عالم است و در روز قیامت عقاب می‌شود، یعنی او مثل کسی است که نسبت به حکم شرعی علم داشته و عمل نکرده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹

بمعنی آنه لا یتنجز علی المکلف علی وجه یتحق علی مخالفته العقاب الا اذا علم به، سواء كان العلم تفصیلا او اجمالیا (۱)، او قامت لدیه حجه معتبره علی الحکم تقوم مقام العلم.

فالعلم و ما يقوم مقامه یكون - علی ما هو التحقیق - شرطاً لتنجز التکلیف لا عله تامه، خلافاً للشیخ الآخوند صاحب الکفایه قدس سره. فاذا لم یحصل العلم و لا - ما يقوم مقامه بعد الفحص و الیأس لا - یتنجز علیه التکلیف الواقعی، یعنی لا - یعاقب المکلف لو وقع فی مخالفته عن جهل، و الا لکان العقاب علیه عقاباً بلا بیان، و هو قبیح عقلاً، (و سیأتی ان شاء الله تعالی فی أصل البراءة شرح ذلك).

و فی قبال هذا القول زعم من یری أن الاحکام (۲) انما تثبت لخصوص العالم بها

(۱) - سیأتی فی الجزء الرابع ان شاء الله تعالی مدى تأثير العلم الاجمالی فی تنجیز الاحکام الواقعیه.

(۲) - در نقطه مقابل قول و مختار استاد مظفر که مورد قبول همه علمای شیعه می‌باشد قول دیگری است که مربوط به عدّه‌ای از علمای سنّی (اشاعره) می‌باشد، آنها گمان برده‌اند که احکام الهی تنها برای عالمین به احکام است، بنابراین اگر کسی به حکم الهی علم نداشته باشد و همچنین حجت ظنّی بر آن حکم، نزد این شخص قائم نشده باشد او از نظر واقع مکلف نمی‌باشد و حکم واقعی در حقّ او ثابت نخواهد بود.

بعضی از علمای سنّی که احکام الهی را مختص عالمین به احکام می‌دانند راه «تصویب» را در پیش گرفته‌اند و معتقدند که مجتهد هیچ‌گاهی دچار خطا نمی‌شود و به هر حکمی که فتوا بدهد واقع الامر با فتوای مجتهد تطبیق می‌شود و دو جور «تصویب» وجود دارد:

۱- «تصویب» به این معنا که اصلا حکم واقعی نداریم و هر چه که مجتهد فتوا بدهد همان حکم واقعی می‌باشد.

۲- «تصویب» به این معنا که در واقع و لوح محفوظ، حکم واقعی موجود است منتهی اگر فتوای مجتهد مطابق آن درآمد که چه بهتر اگر مخالف آن درآمد حکم واقعی تغییر پیدا می‌کند و خود را با فتوای مجتهد وفق خواهد داد، بحث مفصل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰

أو من قامت عنده الحجة، فمن لم یعلم بالحکم و لم تقم لدیه الحجة علیه لا حکم فی حقه حقیقه و فی الواقع.

و من هؤلاء من یدهب الی تصویب المجتهد، اذ یقول: ان کل مجتهد مصیب و سیأتی بیانه فی محله ان شاء الله تعالی فی هذا الجزء. و عن الشیخ الانصاری - أعلى الله مقامه - و عن غیره ایضا کصاحب الفصول رحمه الله، ان أخبارنا متواتره معنی فی اشتراک الاحکام

بین العالم و الجاهل و هو كذلك.

و (الدلیل علی هذا الاشتراک) - (۱) مع قطع النظر عن الاجماع و تواتر الاخبار -

مسئله «تصویب» خواهد آمد.

از شیخ انصاری (ره) و صاحب فصول نقل شده است که اخبار و روایات در مورد اثبات اشتراک احکام بین عالم و جاهل به سرحد تواتر معنوی می‌باشد. «تواتر لفظی» آن است که مطلبی با الفاظ و عبارات مخصوص و واحد به اندازه از معصوم (ع) نقل شده باشد که انسان یقین حاصل نماید که مطلب مورد نظر را معصوم فرموده است و «تواتر معنوی» آن است که مطلبی با عبارات و الفاظ مختلف به سرحد حصول علم و یقین از معصوم (ع) نقل شده باشد.

(۱) - همچنان که از بیانات استاد مظفر تاکنون معلوم گردید دو تا دلیل بر اثبات اشتراک احکام شرعی بین جاهل و عالم روشن شد، دلیل اول «اجماع فرقه امامیه» بود و دلیل دوم «تواتر معنوی روایات» و هم‌اکنون بطور رسمی سومین دلیل (حکم عقل) را مورد توجه قرار می‌دهد.

ما حصل دلیل عقلی از این قرار است: در مورد مسئله محل بحث سه احتمال وجود دارد:

۱- احکام مشترک بین عالم و جاهل است.

۲- احکام اختصاص به عالم دارد.

۳- احکام مختص به جاهل است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱

احتمال سوم قطعاً و بدون شک ممنوع و باطل است، احتمال دوم مستلزم «خلف» می‌باشد و محال است، «خلف» آن است که از فرض شیء عدم آن شیء، لازم بیاید آنچه که مسلم است تعلق علم به «وجوب صلاة» مثلاً زمانی امکان‌پذیر است که متعلق «وجوب» طبیعی «صلاة» باشد و اگر حکم (وجوب) اختصاص به عالم بحکم داشته باشد معنایش آن است که متعلق حکم مذکور، «صلاة معلومه الوجوب» باشد و معنای آن، آن است که متعلق حکم «طبیعی صلاة» نباشد و بلکه باید متعلق وجوب «صلاة معلومه الوجوب» باشد در حالی که تعلق علم به «وجوب صلاة» زمانی امکان‌پذیر است که متعلق وجوب همان طبیعی صلاة باشد.

بنابراین فرض ما بر این بود که متعلق حکم «طبیعت صلاة» است و از اختصاص حکم به «عالم» به حکم، لازم گردید که متعلق وجوب «طبیعی صلاة» نباشد و بلکه «صلاة معلومه الوجوب» باشد (به بیان ساده اگر احکام مختص به عالم باشد یعنی نماز برای کسی واجب است که علم به وجوب صلاة داشته باشد و بنابراین متعلق وجوب، دو چیز است: ۱- «صلاة» ۲- «علم داشتن به وجوب» پس متعلق وجوب طبیعت نماز نشد) و به بیان آخر فی وجه الاستحالة... از تعلق حکم (وجوب) بر علم به وجوب (که همان اختصاص حکم به عالم است) لازم می‌آید که علم داشتن به «حکم» غیر ممکن باشد. به این کیفیت: بنا بر قول اختصاص حکم به عالم، پیش از تعلق علم به «حکم» حکمی وجود ندارد و اگر حکمی در کار نباشد علم مکلف به چه چیز تعلق بگیرد و ناگفته پیداست آنچه که مستلزم محال است خود محال خواهد بود.

ما حصل سخن اگر حکم اختصاص به عالم داشته باشد باید متعلق حکم (وجوب) «صلاة معلومه الوجوب» باشد و لذا پیش از حصول علم، تحقق متعلق حکم غیر ممکن است در حالی که متعلق حکم باید پیش از حصول علم محقق شده باشد و حکم جعل شده باشد و پس از آن، علم به آن، حاصل شود و بنا بر قول به اختصاص حکم به «عالم» نظر بر اینکه در متعلق حکم، علم اخذ شده است لذا پیش از حصول علم تحقق متعلق حکم غیر ممکن است (دقت کنید) یعنی تحقق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲

واضح، و هو أن نقول:

۱- ان الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به اذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به، و هو واضح.

۲- و اذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعليق الحكم على العلم به.

۳- و لكن تعليق الحكم على العلم به محال، لانه يلزم منه الخلف.

۴- اذن يتعين ان يكون مشتركا بين العالم و الجاهل.

(بيان لزوم الخلف): انه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا، فانه يلزمه- بل هو نفس معنى التعليق- عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، اذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لا- يمكن فرضه الا- اذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب.

و هذا هو الخلف المحال.

و بيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول:

إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال، و هو استحالة العلم بالحكم، و الذي يستلزم منه المحال محال، فيستحيل نفس الحكم.

متعلق علم متوقف بر «حصول علم» می باشد و «حصول علم» متوقف بر آن است که اولاً، باید متعلق حکم محقق باشد و «حکم» به آن تعلق بگیرد و سپس «عمل» به آن حاصل شود، بنابراین اختصاص حکم به عالم محکوم به بطلان بوده و احتمال اول، (اشتراک حکم بین عالم و جاهل) متعین خواهد بود. یعنی حکم برای موضوع خود ثابت است چه مکلف نسبت به آن علم داشته باشد و یا نداشته باشد و جاهل قاصر عقاب نمی شود و معذور خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳

و ذلك لانه قبل حصول العلم لا حكم- حسب الفرض-، فاذا أراد أن يعلم يعلم بما ذا؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.

و اذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. و هو واضح.

و على هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. و اذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركا بين العالم و الجاهل، أى بثبوت واقعا في صورتى العلم و الجهل، و ان كان الجاهل القاصر معذورا أى انه لا يعاقب على المخالفة. و هذا شىء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه.

و لكنه قد يستشكل (۱) فى استكشاف اشتراك الاحكام فى هذا الدليل بما تقدم

(۱)- ما حصل اشكال آن است که از بیانات فوق معلوم گردید، حکم الهی اختصاص به عالم ندارد چه آنکه اگر ادله احکام (مثلا اقيموا الصلوة دليل وجوب صلاة است) مقید به «علم به احکام» بشود مستلزم خلف می شود، منظور مستشکل این است همان طورى که تقييد دليل حکم (وجوب صلاة) به عالم به وجوب صلاة غير ممکن است اطلاق آن دليل (اقيموا الصلوة) نسبت به عالم و غير عالم ايضا غير ممکن است يعنى از دليل (اقيموا) اطلاق استفاده نمی شود که عالم و غير عالم را شامل بشود چه آنکه تقابل بين «اطلاق» و «تقييد» از باب تقابل «عدم و ملکه» است (عمى و كورى به شئى نسبت داده می شود که قابلیت بصر داشتن را داشته باشد) «اطلاق» در صورتى امکان دارد که «تقييد» هم ممکن باشد.

در دلیل «اقیموا» تقييد به علم داشتن غير ممكن است و اطلاق آن نسبت به عالم و جاهل ايضا غير محقق می‌باشد. بنابراین از ادله احکام مسئله اشتراك استفاده نمی‌شود و از دليل (اقیموا الصلوة) نمی‌توان اشتراك و وجوب صلوة را بين عالم و جاهل استفاده کرد و قد أصرَّ شيخنا الثَّانِي (ره) ... مرحوم نائینی اشکال مزبور را مورد تأييد قرار داده و اصرار بر این دارد که استفاده اشتراك حکم بين عالم و جاهل را از اطلاق ادله ممنوع است و دليل (اقیموا الصلوة) تنها چیزی را که به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴

منا في الجزء الاول «ص ۶۸ و ۱۵۰»، من أن الاطلاق و التقييد متلازمان في مقام الاثبات لانهما من قبيل العدم و الملكة، فاذا استحال التقييد في مورد استحال معه الاطلاق أيضا. فكيف - اذن - نستكشف اشتراك الاحكام من اطلاق ادلتها لامتناع تقييدها بالعلم. و الاطلاق كالتقييد محال بالنسبة الى قيد العلم في أدلة الاحكام.

و قد أصرَّ شيخنا النائيني أعلى الله مقامه على امتناع الاطلاق في ذلك، و قال بما محصله: انه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الاحكام، بل لا بد لاثباته من دليل آخر سماه «متمم الجعل»، على أن يكون الاشتراك (۱) من باب «نتيجة»

اثبات می‌رساند نفس «جعل وجوب» برای «صلوة» است و اینکه وجوب صلوة بين عالم و جاهل مشترك باشد با دليل دومی (که متمم جعل) نام دارد، ثابت می‌شود، بنابراین دليل (اقیموا الصلوة) تنها اثبات جعل وجوب را برای صلوة، در عهده دارد و اثبات اشتراك آن بين عالم و جاهل در عهده روایاتی است که شيخ انصاری تواتر آن‌ها را ادعا فرمودند همان‌طوری که قصد امثال با دليل ثانی (متمم جعل) ثابت می‌شود مسئله اشتراك ايضا باید با دليل ثانی اثبات بشود. [۱]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۶۴

و دليل ثانی گاهی نتیجه اطلاق است و گاهی نتیجه تقييد، مثلا تقييد دليل (اقیموا الصلوة) را به علم داشتن به وجوب صلوة، غير ممكن است و لذا استفاده اطلاق را از آن ايضا غير ممكن است.

به عبارت دیگر دليل مذکور نسبت به عالم و جاهل اطلاق ندارد و این اطلاق (يعنی اشتراك عالم و جاهل را در حکم) با دليل ثانی که روایات متواتره و اجماع و دليل عقل باشد، باید ثابت نماید و این دليل ثانی «متمم جعل» است و «نتیجه اطلاق» نام دارد و وجه تسمیه معلوم است چه آنکه دليل ثانی نتیجه اطلاق را به بار دارد و دائره غرض مولی را توسعه داده است. و گاهی «دليل ثانی» به (نتیجه التقييد) معنون می‌شود، مثلا در وجوب «جهر و اخفات» و در وجوب «قصر و اتمام» علم داشتن شرط می‌باشد یعنی اگر کسی جهلا نمازی را که باید جهر می‌خواند اخفاتا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵

الاطلاق»، کاستفاده تقييد الامر العبادی بقصد الامثال من دليل ثان «متمم للجعل» على أن يكون ذلك من باب «نتیجه التقييد» و کاستفاده تقييد وجوب الجهر و الاخفات و القصر و اتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على أن يكون ذلك أيضا من باب نتیجه التقييد.

و قال بما خلاصته: يمكن استفاضة الاطلاق في المقام من الادلة التي ادعى الشيخ الانصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل. أقول: و يمكن الجواب (۱) عن الاشكال المذكور بما محصله:

خواند و یا جهلا نماز تمام را قصرا انجام داد، نمازش باطل نیست و مولی دليل «اقیموا الصلوة» را نمی‌تواند به شرط (علم داشتن) به «جهر و اخفات» و «قصر و اتمام» مقید سازد و لذا باید با دليل ثانی که «متمم جعل» است مشروط بودن وجوب «جهر و اخفات» و

«قصر و اتمام» را به علم داشتن، بیان نماید و این دلیل (نتیجه التّقیید) نام دارد وجه تسمیه‌اش واضح است چه آنکه دلیل ثانی نتیجه تقیید را به بار دارد و باعث توضیح غرض مولی شده است.

(۱) - ما حصل جواب استاد مظفر آن است که اگر قرار بود اشتراک را از اطلاق ادله احکام استفاده کنیم، اشکال مزبور وارد بود و همانند نائینی (ره) باید به دنبال چاره جوئی به راه می‌افتادیم و با مسئله «متمم جعل» و یا چاره‌سازی دیگر خود را از شر اشکال مزبور آسوده می‌ساختیم و لکن قرار بر این است که می‌خواهیم بگوئیم اختصاص احکام به عالم از ادله استفاده نمی‌شود و از نفس عدم ثبوت اختصاص از ادله، «اشتراک» استفاده می‌شود چه آنکه تقابل بین اختصاص و اشتراک تقابل ایجاب و سلب است، یعنی «اختصاص» امر وجودی می‌باشد و «اشتراک» امر عدمی است، اختصاص و عدم اختصاص (دقت کنید) مانند «حجر» و «لا حجر» است اگر «حجر» ثابت نشود، «لا-حجر» خودبه‌خود ثابت می‌شود، از ادله احکام «اختصاص» ثابت نمی‌شود عدم ثبوت اختصاص، همانا و ثبوت عدم اختصاص که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶

ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفاده اشتراك الاحكام متوقفه على اثبات اطلاق أدلتها بالنسبة الى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعا هو نفس عدم اختصاص الاحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين اشتراك الاحكام و اختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب و الايجاب، لا من باب تقابل العدم و الملكة، لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم. و هذا السلب يكفي في استفادته من أدلة الاحكام من نفس اثبات امتناع

اشتراک باشد، همانا.

بنابراین از نفس دلیل (اقیموا الصیلة) به خاطر محال بودن مقید نمودن آن را به علم داشتن، «اختصاص» استفاده نمی‌شود، وقتی که اختصاص منتفی شد بدون نیاز به اطلاق و دلیل ثانی (متمم جعل) عدم اختصاص که همان اشتراک باشد ثابت خواهد شد. «سالبه محصله»: «قضیه» یا محصله است و یا معدوله و هریک از محصله و معدوله یا موجه است و یا سالبه. قضیه محصله آن است که موضوع و محمول آن حاصل باشد یعنی موجود باشد موجه مانند (الهواء نقی) هوا تمیز است، سالبه مانند (الهواء ليس نقیاً) هوا تمیز نیست «آلوده می‌باشد».

قضیه معدوله آن است که یا موضوع و یا محمول آن و یا هر دو تا معدول (ای داخلا علیه حرف السلب) باشد، موجه مانند (كل لا عالم هو غير صائب الرأی) هر شخص غیر عالم غیر صائب الرأی (نظرش مطابق واقع نیست) می‌باشد، سالبه مانند (كل لا جاهل ليس غير صائب الرأی) هر کسی که «جاهل نیست» «غیر صائب الرأی» نمی‌باشد (به صفحه ۱۴۳ منطوق مظفر مراجعه کنید) در ما نحن فيه قضیه سالبه محصله این است (الاختصاص ليس ثابت من الأدلة)، (الا اختصاص (که همان اشتراک باشد) ثابت من الأدلة) با عدم ثبوت اختصاص، قضیه سالبه محصله (عدم اختصاص - اشتراک) ثابت خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷

الاختصاص، و لا يحتاج الى مؤنثة زائدة لاثبات الاطلاق أو اثبات نتیجه الاطلاق بمتتم الجعل من اجماع او أدلة أخرى، لانه من نفس امتناع التقیید نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

نعم يتم (۱) ذلك الاشكال لو كان امتناع التقیید ليس الا من جهة بيانية و في مرحلة الانشاء في دليل نفس الحكم، و ان كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا او مطلقا

(۱) - استاد مظفر می‌خواهد بین مسئله «اخذ قصد قربت» و بین مسئله ما نحن فيه (اخذ قید علم به احکام) فرق بگذارد و ما حصل آن

از این قرار است در مسئله «قصد قربت» از نظر واقع و نفس الأمر و با قطع نظر از بیان و کلام و لفظ، غرض مولی مقید است یعنی صلاة با قصد قربت (قصد امر) باید انجام شود در این صورت با امر اولی (اقیموا الصلاة) نمی‌تواند غرض خود را که تقیید است بیان نماید و لذا باید با دلیل ثانی (متمم جعل) مسئله تقیید را تفهیم نماید و بگوید «اقیموا الصلاة» و ثانیاً بگوید: يجب علیکم قصد الامر فی الصلوة. که دلیل ثانی را «نتیجه التقیید» نام می‌نهمیم و اما در مسئله ما نحن فیه از نظر واقع و نفس الامر مسئله «وجوب صلاة» مقید به عالم به آن نمی‌باشد و در مقام تکلم، جای دو بار دستور دادن و امر نمودن اگر هزار بار امر و دستور صادر نماید، نمی‌تواند وجوب صلاة را به «عالم به وجوب صلاة» مقید سازد.

بنابراین در ما نحن فیه امتناع تقیید نه از لحاظ بیان و مقام انشاء می‌باشد و بلکه امتناع تقیید در نفس الامر و واقع محقق است و کاری به مقام بیان و انشاء ندارد لذا اطلاق مذکور نیاز به دلیل ثانی و «متمم جعل» بنام (نتیجه الاطلاق) ندارد، فان واقعه لا محالة ینحصر فی حالة واحد و هو ان یکون فی نفسه شاملا لحالتی وجود القید المفروض و عدمه: در مسئله قصد امر در نفس الامر و واقع تقیید به قید، مانعی نداشت و دو حالت تصور می‌شد: یکی حالت قصد امر و یکی بدون قصد امر و اما در ما نحن فیه واقع و نفس الامر آن فقط یک حالت است و آن یک حالت این است که حکم شامل عالم و جاهل می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸

مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فانه حیثئذ لا یمکن بیانہ بنفس دلیله الاول فحتاج الی استکشاف الواقع المراد من دلیل آخر نسیمه متمم الجعل و لأجل ذلك نسیمه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتیجة الاطلاق أو نتیجة التقیید من دون أن یحصل تقیید او اطلاق المفروض انهما مستحیلان كما كان الحال فی تقیید الوجوب بقصد الامتثال فی الواجب التعبدی.

اما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأیه عبارة كانت- كما فیما نحن فیه- یتسحیل تقییده سواء أدى ذلك بیان واحد او بیانین او بالف بیان، فان واقعه لا محالة ینحصر فی حالة واحدة، و هو أن یکون فی نفسه شاملا لحالتی وجود القید المفروض و عدمه.

و علیه، فلا- حاجة فی مثله الی استکشاف الاشتراک من نفس اطلاق دلیله الاول و لا من دلیل ثان متمم للجعل. و لا نمانع أن نسیمی ذلك «نتیجة الاطلاق» اذا حلالکم هذا التعبير.

و یرقی الکلام حیثئذ (۱) فی وجه تقیید وجوب الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام

(۱)- ما حصل ایراد آن است که در مسئله «جهر و اخفات» و «قصر و تمام» که وجوب آن‌ها مقید به علم می‌باشد، طبق بیان شما نه در خود دلیل قید علم قابل اخذ است و نه با متمم جعل و حال آنکه در امور مذکوره قید علم داشتن، با متمم جعل و دلیل ثانی (روایات و احادیث) در شریعت اسلام ثابت شده است؟ جواب: باید به ظاهر ادله‌ای که تقیید به علم از آن‌ها استفاده می‌شود را توجیه نماییم و ما حصل توجیه این است که از ادله، تقیید وجوب جهر و اخفات و قصر و تمام بر عالم، استفاده نمی‌شود و بلکه بین عالم و جاهل مشترک است منتهی جاهلین به آن‌ها مورد عفو واقع شده‌اند یعنی اخفات و جهر بر جاهل ایضا واجب می‌باشند منتهی «جاهل» مورد بخشودگی واقع شده است و شاهد آن روایاتی است که به سقوط اعاده تعبیر نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹

بالعلم مع فرض امتناعه حتی بتمم الجعل، و المفروض ان هذا التقیید ثابت فی الشریعة، فکیف تصحون ذلك؟- فنقول: انه لما امتنع تقیید الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجیها لهذا الظاهر من الادلة. و ینحصر التوجیه فی ان نفرض أن یکون هذا التقیید من باب اعفاء الجاهل بالحکم بالعلم فی هذین الموردين عن الاعادة و القضاء و اسقاطهما عنه اکتفاء بما وقع کاعفاء الناسی، و ان كان الوجوب واقعا غیر مقید بالعلم. و الاعادة و القضاء یرفعهما و وضعهما.

و يشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الاعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً: «ان كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت له فصلی أربعاً أعاد، و ان لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا أعاده».

۱۲- تصحيح جعل الامارة (۱)

(۱)- استاد مظفر در مبحث شماره ۱۲ تحت عنوان «تصحيح جعل اماره» شبهه‌ای را پاسخ می‌دهد و شبهه مورد نظر بعد از احراز دو تا امر چهره وحشت‌انگیز خود را نشان می‌دهد، امر اول ثبوت حجیت امارات در فرض انفتاح باب علم و علمی که در مبحث شماره ۸ مطرح نمودیم، امر دوم ثبوت، مشترک بودن احکام بین عالم و جاهل.

ما حصل شبهه این است که در مورد امارات ظنیه احتمال خطا و امکان تفویت مصلحت و وقوع در مفسده وجود دارد و در فرض تمکن از تحصیل علم نسبت به واقع چگونه شارع مقدس برای امارات حجیت و اعتبار را جعل نموده و با امکان وقوع در خطا چگونه شارع مقدس به عمل کردن طبق امارات ظنی راضی شده است و مسئولیت تفویت مصلحت و وقوع در مفسده متوجه شارع مقدس می‌باشد، چه آنکه اگر امارات ظنی را حجیت قرار نمی‌داد چنین عواقبی به بار نمی‌آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰

بعد ما ثبت أن جعل الامارة يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل - تنشأ «شبهه عويصة» (۱) في صحة جعل الامارة قد أشرنا إليها فيما سبق ص ۵۴، و هي:-

أنه في فرض التمکن من تحصیل الواقع (۲) و الوصول اليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الامارة الظنية، و هي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوت للواقع.

و الاذن في تقويته قبيح عقلاً، لأن الامارة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلاً - و كان الواقع هو الوجوب او الحرمة، فان الاذن باتباع الامارة في هذا الفرض يكون اذناً بترك الواجب او فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي او حرمة الواقعية مع تمکن المكلف من الوصول الى معرفة الواقع حسب الفرض. و لا شك في قبح ذلك من الحكيم.

و هذه الشبهة (۳) هي التي الجأت بعض الاصوليين (۴) الى القول بأن الامارة مجعولة

(۱) - «عويصة» مؤنث «عويص» است به معنای «سخت» و «مشکل».

(۲) - ضمير (انه) ضمير شأن است.

(۳) - بعضی از اصولیین بخاطر فرار از شبهه مزبور قائل به «تصویب» شده‌اند، به این معنا که در متابعت اماره مصلحتی وجود دارد که در صورت مخالفت اماره با واقع، تفویت مصلحت و وقوع در مفسده به توسط مصلحت مذکور جبران می‌شود (بحث آن مفصلاً خواهد آمد) خلاصه به خاطر آنکه از تصحيح جعل طریقت، برای اماره، عاجز شدند لذا راه «تصویب» را در پیش گرفتند و حق با آنهاست منتهی زمانی که ما از تصحيح جعل مزبور عاجز شویم، که در صورت عجز، چاره نداریم جز اینکه مسلک آنها را به خاطر رفع شبهه مذکور باید بپذیریم درحالی که ما بحمد الله با حفظ طریقت امارات «جعل حجیت» آنها را تصحيح و شبهه مزبور را پاسخ خواهیم داد و نیازی به فرض مسببیت نداریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱

وجه و دلیل دفع شبهه از این قرار است: شارع مقدس عالم به حقایق امور است و از واقعیاتی که بر ما پوشیده است آگاهی دارد و اینکه امارات ظنی را در فرض تمکن تحصیل علم برای ما حجیت قرار داده است و عمل برطبق آنها را تجویز نموده به خاطر یکی از

دو جهت است، جهت اول آن است که شارع مقدّس حتما می‌داند اصابه اماره با واقع کمتر از اصابه علم با واقع نمی‌باشد، به عبارت دیگر خطاهایی که در مورد (علم) و (یقین) پیش می‌آید یا مساوی با خطاهای «امارات» است و یا بیشتر از خطاهای «امارات» خواهد بود، بنابراین اگر حجّت و طریقت امارات ظنی محذوری داشته باشد حجّت و طریقت علم ایضا باید محذوری را به بار بیاورد طریقت علم بدون شک محذوری در پی ندارد، بنابراین طریقت «امارات» هم نباید ایجاد مشکل کند.

جهت دوم (ان یكون قد علم بانّ فی عدم جعل امارات خاصیه...) آن است که شارع مقدّس کاملا آگاه است که اگر امارات ظنیّه خاصه را حجّت و جائز العمل قرار ندهد و مکلفین در مورد هر حکمی از احکام شرعی مجبور به تحصیل علم باشند، با مشقّت مهم گرفتار و بار بسیار سنگینی به دوش خواهند داشت و در مضیقه شدیدی قرار می‌گیرند مخصوصا پس از آنکه مکلفین در شئون زندگی دنیوی و روزمره‌شان به عمل کردن به «خبر واحد» عادت پیدا کرده‌اند و بناء عقلا، هم بر عمل طبق امارات ظنی دستور می‌دهد.

چگونه شارع مقدّس در مسائل شرعی امارات ظنی را حجّت قرار ندهد؟ اگر امارات ظنی در امور شرعی حجّت نباشد و مکلفین جهت تحصیل علم، در زمان حضور مجبور باشند که به معصوم (ع) مراجعه نمایند و مثلا از اقصی نقاط خراسان بار سفر را ببندند و با طی مسافت‌های دور و دراز خود را به معصوم (ع) برسانند تا حکمی از احکام شرعی را از زبان خود معصوم (ع) بشنوند و نسبت به آن علم حاصل نمایند و در زمان غیبت به دنبال روایات متواتر براه بیفتند و راجع به هر یک از احکام شرعی توسط خبر متواتر، علم حاصل نمایند، مشقّت عظیمی برای آن‌ها به وجود خواهد آمد، بنابراین چه اشکالی دارد که شارع مقدّس به خاطر تسهیل و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲

علی نحو «السببیه»، إذ عجزوا عن تصحیح جعل الاماره علی نحو «الطریقیه» التي هی الأصل فی الاماره علی ما سیأتی من شرح ذلك قریبا.

و الحق معهم اذا نحن عجزنا عن تصحیح جعل الاماره علی نحو الطریقیه، لان

اینکه مسلمان‌ها به راحتی و آسانی به احکام شرعی دست یابند، امارات ظنی را حجّت و معتبر قرار داده باشد و این مصلحت تسهیل از مصالح نوعی می‌باشد که برای همه مکلفین مطرح است و بر مصالح شخصی (که احیانا از بعضی از مکلفین بر اثر عمل نمودن طبق امارات ظنی، فوت می‌شود) مقدّم است.

مصلحت تسهیل از مسلمات شریعت اسلام است و بنای اسلام بر سهولت و تسهیل می‌باشد و علی التقدیرین... شارع مقدّس روی مبنای یکی از آن دو جهت عمل طبق اماره ظنی را به عنوان «طریق وصول به واقع» تجویز نموده به ناچار باید فرض شود که شارع در اذن مذکور در مورد تکالیف واقعی، تسامح و چشم‌پوشی نموده است یعنی عمل بر طبق اماره ظنی با اذن شارع، گاهی باعث تفویض مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود و مکلف جهت مخالفت با واقع مستحق عقاب نخواهد بود و این نه بخاطر آن است که در مؤدای اماره مصلحت ایجاد می‌شود یعنی با قیام اماره حکم ظاهری و ثانوی و مصلحت‌دار، جعل نمی‌شود تا مصلحت حکم ظاهری، مصلحت فوت شده را جبران نماید و بلکه همان‌طوری که مکلف طبق قطع عمل می‌کند و اگر قطع او مخالف واقع در آید و مصلحت واقعی از او فوت شود قطع باعث معذوریّت می‌شود، اماره ظنی ایضا باعث معذوریّت خواهد شد و بخاطر همین مسئله تسامح و چشم‌پوشی است که شارع در مواردی که محافظت مصلحت واقعی و تحصیل واقع اهمیتی خاص دارد به ظنون معتبره اکتفا نکرده و بلکه دستور به احتیاط داده است.

(۴) - (الجات) به معنای وادار کردن و مجبور ساختن است، یعنی شبهه مورد نظر بعضی از اصولیین را وادار و مجبور ساخته است که قول بتصویب را قائل شوند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳

المفروض أن الامارة قد ثبتت حجيتها قطعاً فلا بد أن يفرض - حينئذ - في قيام الامارة أو في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون اذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، ما دام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى و أجدى او مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدى الامارة حكم ظاهري بعنوان انه الواقع، إما ان يكون مماثلاً للواقع عند الاصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

و نحن - بحمد الله تعالى - نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية، فلا حاجة الى فرض السببية.

و الوجه في دفع الشبهة: انه بعد أن فرضنا أن القطع قام على ان الامارة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم؛ فلا بد أن يكون الاذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لا امر علم به و غاب عنا علمه. و لا يخرج هذا الامر عن احد شيئين لا ثالث لهما، و كل منهما جائز عقلاً لا مانع منه:

۱- ان يكون قد علم بان اصابة الامارة للواقع مساوية لاصابة العلوم التي تنفق للمكلفين أو اكثر منها. بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الامارة المجعولة أو اكثر خطأ منها.

۲- ان يكون قد علم بأن في عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الاحكام و الاقتصار على العلم تضييقاً على المكلفين و مشقة عليهم، لا سيما بعد ان كانت تلك الامارات قد اعتادوا سلوكها و الاخذ بها في شئونهم الخاصة و امورهم الدنيوية و بناء العقلاء كلهم كان عليها.

و هذا الاحتمال الثاني (۱) قريب الى التصديق جداً، فانه لا نشك في ان تكليف كل

(۱) - احتمال دوم یعنی شارع مقدّس به خاطر دفع مشقّت وصف ناپذیر و رهائی از مضیقہ تحصیل علم و مصلحت تسهیل و به آسانی دسترسی پیدا کردن مکلفین به احکام شرعی، امارات ظنی را حجّت و معتبر قرار داده باشد، خیلی به واقع اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴

واحد من الناس بالرجوع الى المعصوم أو الاخبار المتواترة في تحصيل جميع الاحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق و المشقة، لا سيما ان ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشئونهم الدنيوية.

و عليه، فمن القريب جداً ان الشارع انما رخص في اتباع الامارات الخاصة فلغرض تسهیل الاخذ باحكامه و الوصول اليها. و مصلحة التسهیل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت احياناً على بعض المكلفين عند العمل بالامارة لو أخطأت. و هذا امر معلوم من طريقة الشريعة الاسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير و التسهیل.

و على التقديرين و الاحتمالين فان الشارع في اذنه باتباع الامارة طريقاً الى الوصول الى الواقع من احكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الامارة، أي ان الامارة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لا انه بقيام الامارة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

و لذا إن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط و لم يكتف بالظنون فيها، و ذلك كموارد الدماء و الفروج.

۱۳- الامارة طريق او سبب (۱)

(۱) - شرح: در مورد حجیت امارات دو مذهب وجود دارد عده‌ای قائلند که امارات علی نحو سببیت حجت هستند و کثیری از علما معتقدند که امارات علی نحو طریقیّت حجت می‌باشد، به عبارت دیگر بین علما نزاع شده است که آیا امارات ظنی طریق الی الواقع هستند و یا سبب برای واقع می‌باشند، اولاً باید معنای «طریقیّت و سببیت» را بدانیم و بعداً ببینیم که طریقیّت امارات حق است و یا اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵

قد أشرنا فی البحث السابق الی مذهبی السببیه و الطریقیه فی الاماره و قد عقدنا هذا البحث لیان هذا الخلاف. فان ذلك من الامور التي وقعت اخيراً موضع البحث و الرد و البديل عند الاصولیین، فاختلّفوا فی ان الاماره هل هی حجه مجعوله علی نحو (الطریقیه)، او انها حجه مجعوله علی نحو (السببیه)، أی انها طریق او سبب. و المقصود من كونها (طریقاً): (۱) انها مجعوله لتكون موصلة فقط الی الواقع للكشف عنه، فان أصابته فانه يكون منجزاً بها و هی منجزه له، و ان أخطأته فانها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف فی مخالفه الواقع. و المقصود من كونها (سبباً): انها تكون سبباً لحدوث مصلحه فی مؤداها تقاوم تفويت مصلحه الاحكام الواقعيه علی تقدير الخطأ، فینشی الشارع حکماً ظاهرياً علی طبق ما أدت الیه الاماره.

سببیت آن‌ها؟

(۱) - طریق بودن اماره به این معنا است که اماره طریق و راه برای واقع قرار داده شده و کارآیی آن این است که واقع را نشان می‌دهد و حکایت از واقع خواهد داشت، «اماره» اگر مطابق واقع درآمد منجز و ثابت‌کننده واقع و حکم شرعی می‌باشد و اما اگر مخالف واقع درآمد معذر می‌باشد یعنی باعث معذوریّت مکلف می‌شود و مکلف، مورد عقاب واقع نخواهد شد و اما سبب بودن «اماره» یعنی «اماره» سبب می‌شود که در مؤدای آن مصلحت ایجاد شود به این کیفیت که شارع مقدّس طبق مؤدای «اماره» حکم ظاهری جعل می‌نماید و آن حکم ظاهری دارای مصلحت می‌باشد که اگر اماره مطابق با واقع درآمد یعنی حکم ظاهری با حکم واقعی مطابق هم بود که چه بهتر نور علی نور و اگر حکم ظاهری مخالف با حکم واقعی درآمد مصلحت حکم ظاهری مصلحت فوت شده حکم واقعی را تدارک می‌کند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶

و الحق انها مأخوذة علی نحو (الطریقیه). (۱)

و السر فی ذلك واضح بعد ما تقدم، فان القول بالسببیه - كما قلنا - مترتب علی القول بالطریقیه، یعنی إن منشأ قول من قال بالسببیه هو العجز عن تصحيح جعل الطرق علی نحو الطریقیه، فیلتجئ الی فرض السببیه.

اما اذا أمکن تصحيح الطریقیه فلا یبقی دلیل علی السببیه و یتعین كون الاماره طریقاً محضاً، لان الطریقیه هی الأصل فیها. و معنی إن الطریقیه هی الأصل: ان طبع الاماره لو خلّیت و نفسها یقتضی أن تكون طریقاً محضاً الی مؤداها، لان لسانها التعبیر عن الواقع و الحکایه و الكشف عنه. علی ان العقلاء انما یعتبرونها و یستقر بناؤهم علیها فلاجل کشفها عن الواقع،

(۱) - استاد مظفر می‌فرماید: امارات طریق الی الواقع هستند و اصل و قاعده و اقتضای طبیعت اماره، بر این است که طریق باشد یعنی طریق بودن اماره طبق «اصل و قاعده» می‌باشد چه آنکه «لسان» امارات تعبیر از واقع و حکایت از حکم شرعی دارد و همچنین بناء عقلاء بر این استقرار یافته است که امارات فقط بخاطر کاشفیت و حکایت از واقع، دارای اعتبار و حجیت می‌باشند.

کوتاه‌سخن اقتضای «اصل» و «ضابطه» در امارات همان «طریقیّت» است و مسئله «سبب» بودن و قول به سببیت امارات در مرتبه متأخر از قول به طریقیّت آنها قرار دارد به این معنا که اگر بتوانیم جعل طریقیّت امارات را تصحیح نماییم هرگز نوبت به قول به سببیت

نمی‌رسد و اما اگر از تصحیح جعل طریقت آنها عاجز بشویم و طریقت امارات به مانعی برخورد نماید مجبور هستیم که سببیت آنها را بپذیریم و ما جعل طریقت امارات را تصحیح نمودیم و شبهه مورد نظر را دفع کردیم، بنابراین طریقت امارات مانعی ندارد و مطابق اصل و قاعده می‌باشد، دلیل و مجوزی برای قائل شدن به سببیت باقی نخواهد ماند و بناء عقلاء که یکی از مهم‌ترین ادله حجیت امارات می‌باشد بر طریقت امارات مستقر می‌باشد و سببیت آنها هرگز از بناء عقلاء استفاده نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۷

و لا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو السببية، و بناء العقلاء هو الأساس الاول في حجية الامارة كما سيأتي. نعم اذا منع مانع عقلي من فرض الامارة طريقا من جهة الشبهة المتقدمة او نحوها، فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها و نلتجئ الى فرض السببية.

و لما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقية فلا تصل النوبة الى التماس دليل على سببيتها أو طريقتها، اذا لا موضع للترديد و الاحتمال لاحتاج الى الدليل.

هذا و قد يلتمس الدليل (۱) على السببية من نفس دليل حجية الامارة بأن يقال:

ان دليل الحجية - لا شك - يدل على وجوب اتباع الامارة. و لما كانت الاحكام تابعة لمصالح و مفسدات في متعلقاتها، فلا بد أن يكون في اتباع الامارة مصلحة تقتضي وجوب اتباعها و إن كانت على خطأ في الواقع. و هذه هي السببية بعينها.

اقول: و الجواب عن ذلك واضح (۲) فأنا نسلم إن الاحكام تابعة للمصالح

(۱) - ممکن است کسی ادعا کند که دلیل بر سببیت امارات موجود است و آن دلیل این است که همه احکام تابع مصالح و مفسدات می‌باشد و یکی از احکام «وجوب متابعت» از اماره است که این «وجوب» از ادله حجیت امارات استفاده و ثابت می‌شود و این وجوب متابعت حتما باید مصلحتی داشته باشد همانند «وجوب صلاة» که دارای مصلحت می‌باشد و اگر وجوب متابعت از اماره مصلحت نداشته باشد لازم می‌شود که احکام تابع مصالح و مفسدات نباشد و اگر وجوب متابعت اماره حتی در فرض مخالفت با واقع دارای مصلحت باشد معلوم می‌شود که حجیت اماره سبب احداث مصلحت می‌شود. و هذه هي السببية بعينها.

(۲) - ما حصل جواب: مقتضی برای «وجوب متابعت اماره» همان مصلحت حکم واقعی می‌باشد یعنی همان مصلحتی را که «متعلق» حکم واقعی دارد، برای جعل «وجوب متابعت اماره» کفایت می‌کند و لازم نیست که «وجوب متابعت اماره» مستقلاً و جدای از حکم واقعی مصلحتی داشته باشد و از اینجاست که می‌گوییم اگر «اماره» مخالف با واقع در آمد هیچ مصلحتی که تدارک مصلحت واقع را بنماید،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۸

و المفسد، و لكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الامارة مصلحة، بل يكفي ان ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الامارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب ان يكون الحال فيها كذلك، لانه - لا شك - ان الغرض من جعل الامارة هي الوصول بها الى الواقع فالمحافظة على الواقع و الوصول اليه هو الباعث على جعل الامارة لغرض تنجيزه و تحصيله، فيكون الأمر باتباع الامارة طريقا الى تحصيل الواقع.

و لذا نقول: اذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك و لا تدارك لما فات من الواقع، و ما هي الا المعذرية في مخالفته و رفع العقاب على المخالفة، لا اكثر و هذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الامارة التي قد تخطئ.

و على هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الامارة بما هو أمر طريقي مخالفة و لا موافقة، لانه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي الى الفعل الذي هو مؤدى

نصیب مکلف نمی‌شود و تنها نقشی را که «اماره» معتبره، بازی می‌کند این است که در فرض مخالفت با واقع باعث معذوریت مکلف شده و عقاب و عذاب را از او رفع و دفع خواهد کرد و علی‌هذا فلیس لهذا الامر (امر بوجوب متابعت اماره (صدق العادل و یا اعمل بالأماره) که از ادله حجیت امارات حاصل می‌شود) امر طریقی می‌باشد، لذا برای این امر طریقی «موافقت و مخالفت» تصور نمی‌شود چه آنکه امر به متابعت بداعی ای مصلحت واقع جعل شده و جعل و بعث مستقل ندارد و بدین لحاظ امر به متابعت اماره نه مصلحتی دارد و نه موافقت و مخالفت در مورد آن مطرح می‌باشد و آنچه که مصلحت دارد و موافقت و مخالفت در مورد آن، مطرح می‌باشد، حکم واقعی می‌باشد، و امر به متابعت امر طریقی است و به خاطر وصول به واقع و دریافت مصلحت واقع، جعل شده و ثواب و عقاب ندارد منتهی در صورت مخالفت اماره با واقع، امر طریقی مذکور اماره را معذر قرار می‌دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۹

الاماره مستقلا عن الامر الواقعی و انما هو جعل للاماره منجزه للامر الواقعی، فهو موجب لدعوة الامر الواقعی، فلا بعث حقیقی فی مقابل البعث الواقعی فلا تكون له مصلحه الا مصلحه الواقعی، و لا طاعة غیر طاعة الواقعی، اذ لا بعث فیهِ الا بعث الواقعی.

۱۴- المصلحه السلوكية (۱)

(۱)- مرحوم شیخ انصاری با حربه «مصلحت سلوکی» وارد صحنه نبرد شده و جهت تصحیح جعل حجیت امارات، قائل به مصلحت سلوکی شده و حتی کلمات شیخ طوسی در (عده) و علامه در (نهایه)، را بر همین مصلحت سلوکی حمل نموده است در این زمینه نکات چندی حایز اهمیت بوده و توجه به آن‌ها لازم و ضروری می‌باشد استاد مظفر به بررسی آن‌ها می‌پردازد و یکی را پس از دیگری بیان می‌فرماید:

۱- چرا مرحوم شیخ مصلحت سلوکی را اختیار نموده؟

۲- مقصود و غرض شیخ از مصلحت سلوکی چه می‌باشد؟

۳- فرق بین مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل از چه قرار است؟

۴- مصلحت سلوکی قابل قبول می‌باشد و یا خیر؟

نکته اول: و انما ذهب ... شیخ انصاری (ره) نظر بر اینکه ملاحظه فرموده است که قول به سببیت امارات سر از «تصویب» در می‌آورد و «تصویب» به اجماع علمای امامیه محکوم به بطلان است و همچنین قول به طریقت محضه امارات، مواجه با شبهه معروف (تفویت مصلحت و وقوع در مفسده) می‌باشد و حجیت امارات بلا مصحح خواهد بود لذا طریق وسط را که برزخ میان قول به سببیت و قول به طریقت است، انتخاب فرموده که در نفس سلوک و مشی برطبق اماره و در نفس تطبیق عمل را بر مؤدای اماره مصلحتی به نام مصلحت سلوکی، خوابیده است که عائد مکلف می‌گردد و احیانا اگر اماره مورد عمل، خلاف واقع در بیاید مصلحت سلوکی، مصلحت فوت شده واقع را تدارک می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۰

بنابراین امارات از یک جهت شأنت طریقت الی الواقع را دارد و از جهت دیگر شأنت سببیت را خواهند داشت شأنت طریقت اماره بنا بر مسلک «مصلحت سلوکی» به این لحاظ است که اماره سبب احداث مصلحت در مؤدای آن، نمی‌گردد و حکم ظاهری برطبق آن جعل نمی‌شود، و لذا طریقت اماره الی الواقع محفوظ خواهد بود و شأنت سببیت اماره به این لحاظ است که در سلوک و در تطبیق کردن عمل را بر مؤدای اماره، مصلحت موجود است و لذا شأنت سببیت را ایضا خواهد داشت.

نکته دوم: (و غرضه من فرض المصلحة...) منظور و هدف شیخ از مصلحت سلوکی آن است که در نفس پیمودن راه اماره و در استناد نمودن عمل را به مؤدای اماره «مصلحت» وجود دارد و این مصلحت مصلحت شخصی است که برای شخص مکلف عائد می‌شود و در صورت مخالفت اماره با واقع مصلحت مزبور «مصلحت» واقع را تدارک می‌نماید، مثلاً «خبر واحد» قائم شده است که در زمان غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است و فرض می‌کنیم که در واقع «صلاة ظهر» واجب است سلوک و رفتار مکلف برطبق خبر واحد مصلحت دارد و مصلحت صلاة ظهر را که از مکلف فوت شده، تدارک می‌کند البته بنا بر مصلحت سلوکی در مؤدای اماره (در ذات صلاة جمعه) مصلحت ایجاد نمی‌شود چنانچه قائلین به «تصویب» می‌گفتند: (که در مؤدای اماره (در ذات صلاة جمعه) مصلحت ایجاد می‌شود و این مصلحت انشا و جعل حکم دیگری را به نام (حکم ظاهری) غیر از حکم واقعی، لازم دارد و این مصلحت مقتضی برای حکم ظاهری می‌باشد.

بنابراین مسلک سلوکی جدای از مسلک تصویب است، قائلین به تصویب معتقدند که علاوه بر حکم واقعی، یک «حکم ظاهری» برطبق مؤدای اماره جعل می‌شود و آن حکم ظاهری دارای مصلحتی است غیر از مصلحت واقعی و قائلین به سلوک «حکم ظاهری مصلحت‌دار» را معتقد نمی‌باشند و تنها وجود مصلحت را در رفتار و «سلوک» برطبق اماره، قائل هستند.

نکته سوم: (و لا ینبغی ان یتوهم...) فرق بین «مصلحت سلوکی» و «مصلحت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۱

ذهب الشیخ الانصاری قدس سره الی فرض المصلحة السلوکیة فی الامارات لتصحیح جعلها- کما تقدمت الاشارة الی ذلک فی مبحث الاجزاء الجزء الثاني

تسهیل» آن است که مصلحت سلوکی مصلحت شخصی می‌باشد که در فرض خطا مصلحت فوت شده را تدارک نموده و عائد شخص مکلف خواهد شد و اما مصلحت تسهیل «نوعی» بوده که مربوط به نوع مکلفین است و اختصاص به مکلفی که در نزد او اماره قائم شده، ندارد و این مصلحت نوعی از نظر شارع (در مقام مزاحمت بین این مصلحت و مصلحت شخصی که از مکلف بر اثر عمل به اماره فوت می‌شود) مهم‌تر و مقدم بر آن می‌باشد، بنابراین میان مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل همانند ماه من تا ماه گردون، تفاوت از زمین تا آسمان است.

فی المقام المزاحمة... مزاحمت بین «مصلحت تسهیل» که نوعی و «مصلحت شخصی» که از مکلف فوت می‌شود به این کیفیت است که حجت قرار دادن امارات برای نوع مکلفین مصلحت دارد (که با سهولت به احکام شرعی دسترسی پیدا می‌کنند) و از طرف دیگر حجیت امارات در بعضی مواردی که اماره مخالف واقع درمی‌آید باعث تفویت مصلحت شخصی از بعضی مکلفین خواهد شد و لذا مزاحمت بین مصلحت شخصی و مصلحت نوعی به وجود می‌آید و از نظر شارع مصلحت نوعی مقدم می‌باشد.

نکته چهارم: و اذا اتضح استاد مظفر هم‌اکنون در صدد آن است که مصلحت سلوکی را رد نموده و آن را غیر قابل قبول معرفی نماید، اولاً- به این جهت که با روشن شدن فرق بین مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل، معلوم می‌گردد که قول به مصلحت سلوکی در مرتبه دوم قرار دارد، به این معنا که اگر مصلحت تسهیل ثابت شود مصلحت تسهیل نوعی می‌باشد و بر مصلحت سلوکی که شخصی است مقدم می‌باشد و ما در سابق مصلحت تسهیل را ثابت کردیم بنابراین نوبت به مصلحت سلوکی نمی‌رسد و رمزش آن است که با مصلحت تسهیل، «جعل حجیت امارات» تصحیح می‌شود و هیچ نیازی به قائل شدن مصلحت سلوکی نداریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۲

ص ۲۱۹- و حمل علیه کلام الشیخ الطوسی فی العدة و العلامة فی النهایة.

و انما ذهب الی هذا الفرض لانه لم یتم عنده تصحیح جعل الامارة علی نحو الطریقیة المحضة، و وجد أيضا ان القول بالسببیه

المحضه يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية فسلوك طريقا وسطا لا يذهب به الى الطريقيه المحضه ولا الى السببيه المحضه و هو ان يفرض المصلحه في نفس سلوك الاماره و تطبيق العمل على ما ادت اليه، و بهذه المصلحه يتدارك ما يفوت من مصلحه الواقع عند الخطأ. فتكون الاماره من ناحيه لها شأن الطريقيه الى الواقع، و من ناحيه اخرى لها شأن السببيه. و غرضه من فرض المصلحه السلوكيه ان نفس سلوك طريق الاماره و الاستناد اليها في العمل بمؤداها فيه مصلحه تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحه الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث في نفس المؤدى - أى في ذات الفعل و العمل - مصلحه حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت اليه الاماره الذي هو نوع من التصويب (۱). قال رحمه الله في رسائله فيما قال: «و معنى وجوب العمل على طبق الاماره و وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون ان تحدث في الفعل مصلحه على تقدير مخالفة الواقع».

و لا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحه السلوكيه هي نفس ما ذكرناه في احد

(۱) - ان التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين: (الاول) ما ينسب الى الاشاعره و هو أن يفرض أن لا حكم ثابتا في نفسه يشترك فيه العالم و الجاهل، بل الشارع ينشئ احكامه على طبق ما تؤدي اليه آراء المجتهدين. (الثاني) ما ينسب الى المعتزله و هو أن تكون هناك احكام واقعيه ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم و الجاهل. و لكن لرأي المجتهد اثر في تبدل عنوان موضوع الحكم او متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى اليه رأيه مصلحه غالبه على مصلحه الواقع، فينشئ الشارع احكاما ظاهريه ثانويه غير الاحكام الواقعيه. و هذا المعنى من التصويب ترجع اليه السببيه المحضه. و انما كان هذا تصويبا باطلا لان معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الاماره على خلافه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۳

وجهي تصحيح الطريقيه من فرض مصلحه التسهيل، لان الغرض من القول بالمصلحه السلوكيه أن تحدث مصلحه في سلوك الاماره تعود لتلك المصلحه لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحه الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحه التسهيل مصلحه نوعيه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الاماره، و تلك المصلحه النوعيه مقدمه في مقام المزاحمه عند الشارع على مصلحه الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

و اذا اتضح الفرق بينهما نقول: ان القول: ان القول بالمصلحه السلوكيه و فرضها يأتي بالمرتبه الثانيه للقول بمصلحه التسهيل. يعنى انه اذا لم تثبت عندنا مصلحه التسهيل، او قلنا بعدم تقديم المصلحه النوعيه على المصلحه الشخصيه، و لم يصح عندنا ايضا احتمال مساواه خطأ الامارات للعلوم - فانا نلتجئ الى ما سلكه الشيخ من المصلحه السلوكيه اذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصويب (۱) الباطل.

و اما نحن فاذا ثبت عندنا ان هناك مصلحه التسهيل في جعل الاماره تفوق المصالح الشخصيه و مقدمه عليها عند الشارع، اصبحنا في غنى عن فرض المصلحه السلوكيه.

(۱) - ضمير «تصحيحها» به «مصلحت سلوكي» راجع می شود یعنی بعد از اثبات چند امر نوبت به مصلحت سلوكی می رسد:

۱- مصلحت تسهيل را نتوانیم ثابت کنیم.

۲- مصلحت نوعی را بر مصلحت شخصی مقدم ندانیم.

۳- احتمال خطای «امارات» با احتمال خطای «علوم» مساوی نباشد.

۴- مصلحت سلوكی را بتوانیم تصحيح نماییم.

بعد از ثبوت این چهار امر نوبت به ملتزم شدن به مصلحت سلوکی می‌رسد و لکن ما مصلحت تسهیل را ثابت کردیم و همچنین مصلحت نوعی را بر مصلحت شخصی مقدم می‌دانیم بنابراین نیازی به مصلحت سلوکی نداریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۴

على ان المصلحة (۱) السلوكية الى الآن لم تتحقق مراد الشيخ منها و لم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فان في عبارته شيئا من الاضطراب و الايهام، و كفى أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة (الامر) على قوله: «إلا ان العمل على طبق تلك الامارة فيه مصلحة» فتصير العبارة هكذا «إلا ان الامر بالعمل...» فلا يدري مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية او في الامر به. و قيل: ان هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته اذ أوكل اليه امر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث. و على كل حال، فان الظاهر (۲) أن الفارق عنده بين السببية المحضه و بين المصلحة

(۱)- مصلحت سلوکی معنا و مفهوم صحیحی ندارد چه آنکه عبارت شیخ (ره) مضطرب است و معلوم نمی‌شود که مصلحت سلوکی مربوط به چه چیزی می‌باشد و در بعضی از نسخه‌ها کلمه (الامر) در عبارت شیخ اضافه شده است مثلا در روز جمعه آقای مکلف طبق اماره «صلاة جمعه» را خوانده است و در واقع «صلاة ظهر» واجب بوده است، آیا منظور شیخ این است که «مصلحت سلوکی» مربوط به «عمل» است یعنی «صلاة جمعه». این قابل قبول نیست چه آنکه خود شیخ فرمودند که در مؤدای اماره مصلحت ایجاد نمی‌شود و الا «تصویب» باطل لازم خواهد آمد و اگر بگویند که (امر) به صلاة جمعه مصلحت سلوکی دارد ایضا خلاف است چه آنکه (امر) (صل صلاة الجمعة) هرگز مصلحت نخواهد داشت و سلوک بر طبق اماره جز همان «مؤدای اماره را انجام دادن» چیز دیگری نیست بنابراین مصلحت سلوکی معنا و مفهوم صحیحی ندارد.

(۲)- شیخ مظفر «جهت دوم» رد را بیشتر توضیح می‌دهد و بطلان قول به مصلحت سلوکی را به وضوح ثابت می‌نماید: فرق بین «سببیت محضه» و «مصلحت سلوکی» آن است که بنا بر سببیت محضه «مصلحت» مربوط به ذات عمل است (صلاة جمعه) و بنا بر مصلحت سلوکی عنوان «سلوک بر طبق اماره» مصلحت خواهد داشت و این مصلحت سلوکی با مصلحت ذات عمل، مزاحمتی ندارد و لکن فرق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۵

السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الاول تكون قائمة بذات الفعل و على الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل.

و لکننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لانه انما يتم اذا استطعنا ان نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه و لا- يتحد معه حتى لا تراحم مصلحته مصلحة الفعل، و تصوير هذا في غاية الاشكال. و لعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على اضافة كلمة (الامر)، ليجعل المصلحة تعود الى نفس الامر لا الى متعلقه فلا يقع التراحم بين المصلحتين. وجه الاشكال: (اولا) اننا لا نفهم من عنوان السلوك و الاستناد الى الامارة

مزبور هرگز قابل قبول و تصور نمی‌باشد، چه آنکه در مثال مذکور (خواندن نماز جمعه که در واقع صلاة ظهر واجب بوده است) عنوان سلوک، یک شیء مستقل و جدای از فعل (خواندن صلاة جمعه) نخواهد بود این چنین نیست که انجام صلاة جمعه چیزی باشد و سلوک بر طبق اماره چیزی جدای از آن باشد و لذا عنوان سلوک نمی‌تواند مصلحت مخصوص به خود داشته باشد و کاری به مصلحت اصل عمل نداشته باشد.

کوتاه‌سخن تصویر اینکه عنوان سلوک دارای مصلحت باشد در نهایت اشکال می‌باشد و وجه اشکال:

اولاً: این است که عنوان «سلوک» وجود مستقلّ غیر از اصل عمل (که همان انجام صلاة جمعه است) ندارد بنابراین نمی‌توان گفت که عنوان «سلوک» مصلحت دارد و خود عمل مصلحت ندارد، نعم اذا اردنا ... آری اگر مراد از «سلوک برطبق اماره» یک عمل قلبی و اعتقادی باشد در این صورت وجود مستقل دارد و لکن خیلی بعید است که منظور شیخ از سلوک یک عمل قلبی و اعتقادی باشد «عمل قصدی و قلبی» نمی‌تواند واجب باشد و دارای مصلحت، تنها در امور عبادی واجب است نه در کلیه اعمال انسان.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۶

الا عنوانا للفعل الذی تؤدی الیه الاماره بأی معنی فسرنا السلوک و الاستناد، اذ لیس للسلوک و متابعه الاماره وجود آخر مستقل غیر نفس وجود الفعل المستند الی الاماره.

نعم، اذا اردنا من الاستناد الی الاماره معنی آخر، و هو الفعل القصدی من النفس، فان له وجودا آخر غیر وجود الفعل لانه فعل قلبی جوانحی لا وجود له الا وجودا قصدیاً. و لکنه من البعید جدا أن یکون ذلك غرض الشيخ من السلوک، لان هذا الفعل القلبی انما یصح أن یفرض وجوبه ففی خصوص الامور العبادیه. و لا- معنی للالتزام بوجوب القصد فی جمیع افعال الانسان المستند فعلها الی الاماره.

(ثانیا) علی تقدیر تسلیم (۱) اختلافهما وجودا فإن قیام المصلحه بشیء انما یدعو الی تعلق الامر به لا بشیء آخر غیره وجودا و ان كانا متلازمین فی الوجود. فمهما فرضنا من معنی للسلوک و ان كان بمعنی الفعل القلبی فانه اذا كانت المصلحه المقتضیه للامر قائمه به فكیف یصح توجیه الامر الی ذات الفعل و المفروض ان له وجودا آخر لم تقم به المصلحه. و اما اضافه کلمه (الامر) علی عبارۀ الشيخ فهی بعیده جدا عن مراده و عباراته الاخری.

(۱) - وجه دوّم اشکال بر فرض اینکه «سلوک» وجود مستقل باشد نمی‌تواند دارای مصلحت باشد چه آنکه معنای مصلحت داشتن آن است که (امر) به «سلوک» تعلق گرفته باشد نه به اصل عمل که «صلاة جمعه» باشد و خلاصه «سلوک» امر قلبی باشد و یا متعلق امر (سلوک) باشد، خلاف واقع می‌باشد.

و اما اضافه کلمه (امر) بر عبارت شیخ، خلاف واقع است چه آنکه قطعاً مراد شیخ این نیست که مصلحت مربوط به (امر) باشد و عبارت‌های دیگر شیخ با وجود کلمه (الامر) منافات دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۷

۱۵- الحجیه امر اعتباری او انتزاعی (۱)

(۱) - پیش از بیان اینکه «حجیت» از امور اعتباری و یا از امور انتزاعی است یادآوری سه نکته لازم می‌باشد:

نکته اول: احکام شرعی به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱- احکام شرعی تکلیفی مانند «وجوب» و «حرمت» و «اباحه».

۲- احکام شرعی وضعی مانند «ملکیت» و «ضمان» و «زوجیت» و «طهارت» و «نجاست».

مسئله (حجیت) جزء احکام شرعیّه وضعیّه می‌باشد و در مورد کلّ احکام وضعیّه، نزاع و خلاف است که از امور اعتباری می‌باشند و یا از امور انتزاعی خواهند بود، بنا بر این نزاع مذکور در مسئله (حجیت) متفرّع بر نزاع در اصل احکام وضعیّه می‌باشد، اولاً نزاع مذکور در کلّ احکام وضعیّه ثمره عملی ندارد، ثانیاً لا اقل در مسئله (حجیت) اثر عملی از نظر علمای علم اصول نخواهد داشت.

نکته دوّم: (علی انّ هذا التّزاع) نزاع مزبور در اصل خود بی‌ثبات، و نامفهوم می‌باشد چه آنکه هر دو کلمه (انتزاعی و اعتباری)

اصطلاحات زیادی دارد که در بعضی از اصطلاحات انتزاعی و اعتباری (متقابلین) هستند و در بعضی از اصطلاحات (متداخلین) می‌باشند که در صورت تقابل هیچ‌یک بر دیگری صادق نیست و هم‌دیگر را شامل نمی‌شود و در صورت تداخل هم‌دیگر را شامل و بر هم‌دیگر صادق خواهد بود «اعتباری» و «انتزاعی» زمانی متقابلین هستند که مراد از اعتباری جعل اولی و ذاتی باشد و مراد از انتزاعی جعل ثانوی و عرضی باشد و زمانی متداخلین هستند که مراد از اعتباری و انتزاعی امری باشد که در مقابل امر تکوینی قرار دارد.

نکته سوم: منظور متنازعین از اعتباری و انتزاعی آنجایی است که جعل واحدی در کار باشد و همین جعل واحد اولاً و بالذات به شیء منسوب باشد و ثانیاً و بالعرض به شیء دیگری منسوب باشد مثلاً در مورد ملکیت و اباحه در تصرف، جعل واحدی وجود دارد که اولاً- و بالذات به اباحه در تصرف منسوب است و ثانیاً و بالعرض منسوب به ملکیت می‌باشد که «اباحه در تصرف» امر اعتباری است و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۸

من الامور التي وقعت موضع البحث ايضا عند المتأخرين مسألة ان الحجية هل هي من الامور الاعتبارية المجعولة بنفسها و ذاتها، او انها من الانتراعات التي تنتزع من المجعولات.

و هذا النزاع في الحجية فرع- في الحقيقة- عن النزاع في أصل الاحكام الوضعية. و هذا النزاع في خصوص الحجية- على الاقل- لم أجد له ثمرة عملية في الاصول.

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق و لا مفهوم لان لكلمتي الاعتبارية و الانتراعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، و في البعض الآخر متداخلتين. و تفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

و نكتفي أن نقول على سبيل الاختصار:

إن الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة ان المراد من الامر الانتزاعي هو المجعول ثانيا و بالعرض في مقابل المجعول اولاً- و بالذات، بمعنى ان الایجاد و الجعل الاعتباری ينسب أولاً- و بالذات الى شیء هو المجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيا و بالعرض الى شیء آخر. فالمجعول الاول هو الامر الاعتباری

ملکیت انتزاعی می‌باشد که اباحه در تصرف انتزاع می‌شود و یا برعکس اولاً- و بالذات منسوب به ملکیت است که ملکیت امر اعتباری می‌باشد و ثانیاً و بالعرض منسوب به اباحه در تصرف است که امر انتزاعی خواهد بود و از ملکیت «اباحه در تصرف» انتزاع می‌گردد. و اما آنجایی که دو تا جعل باشد یکی آن‌ها مربوط به امری باشد و دیگری آن‌ها مربوط به امر دیگری باشد مانند وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، که دارای دو جعل می‌باشد یکی مربوط به ذی المقدمه است و دیگری مربوط به مقدمه است ذی المقدمه واجب اصلی است و مقدمه واجب تبعی می‌باشد. از محل نزاع بیرون می‌باشد نزاع در جایی است که جعل واحدی در کار باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۹

و الثاني هو الامر الانتزاعي.

فيكون هناك جعل واحد ينسب الى الاول بالذات و الى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان و اعتباران ينسب احدهما الى شیء ابتداء و ينسب ثانيهما الى آخر يتبع الاول، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعا.

فيقال في الملكية- مثلاً- التي هي من جملة موارد النزاع المجعول اولاً و بالذات هو اباحه تصرف الشخص بالشیء المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أي ان الجعل ينسب ثانيا و بالعرض الى الملكية. فالملكية يقال لها: انها مجعولة بالعرض و يقال لها:

انها منتزعه من الاباحه. هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعية، اما إذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجموعه اولاً و بالذات للشارع او العرف.

و على هذا، فإذا أريد (۱) من الانتزاعى هذا المعنى - فالحق ان الحجية أمر اعتبارى، و كذلك الملكية و الزوجية و نحوها من الاحكام الوضعية. و شأنها فى ذلك شأن الاحكام التكليفية المسلم فيها انها من الاعتبارات الشرعية.

(۱) - پس از بیان نکات ثلاثه، استاد مظفر ابتدائاً نظر خود را اعلام و سپس در طی حدود دو صفحه به توضیح و تشریح آن می‌پردازد.

اگر مراد از امر انتزاعی همان معنای مذکور (که جعل ثانياً و بالعرض منسوب به آن است) باشد حق مطلب آن است که (حجیت) از امور اعتباری می‌باشد یعنی شارع ابتدا با جعل واحدی (حجیت) را برای خبر عادل جعل نموده و وجوب عمل برطبق آن، از (حجیت) انتزاع می‌شود مانند بقیه احکام شرعی وضعی مثلاً: ابتدائاً ملکیت را جعل نموده و اباحه در تصرف از آن انتزاع می‌شود. زوجیت را جعل نموده و جواز وطی از آن انتزاع می‌شود و همان‌طوری که احکام شرعی تکلیفی از امور اعتباری است و مورد قبول همگان می‌باشد احکام شرعی وضعیه که یکی از آنها (حجیت) است ایضاً از امور اعتباری خواهد بود و اسناد جعل به آنها حقیقی می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۰

توضیح ذلک: (۱) إن حقيقة الجعل هو الایجاد. و الایجاد على نحوین:

(۱) - جعل به معنای «ایجاد» است و «ایجاد» بر دو نحو می‌باشد:

۱- ایجاد تکوینی که همان جعل و خلق تکوینی است، اذا اراد الله شيئاً ان يقول له كن فيكن جعل الله المشمشة مشمشة، خداوند «زردآلو» را «زردآلو» آفرید.

۲- ایجاد اعتباری و تنزیلی: شیئی اعتباری و تنزیلی واقعیت خارجی ندارد و بمنظور ترتیب آثار و یا خصوصیت امر واقعی را بوجود آوردن، شیئی را نازل منزله شیء دیگر فرض و اعتبار می‌نماید، شیء اعتباری «مابازاء» خارجی و واقعی ندارد و تنها به اعتبار و تنزیل خلاصه می‌شود منتهی نفس الاعتبار، یک امر واقعی و حقیقی می‌باشد و لذا به امور اعتباری «امور حقیقی» اطلاق می‌شود: مثلاً زید را نازل منزله (اسد) فرض و اعتبار می‌نماید و از نظر عرفی می‌گویند: (زید اسد) «اسد» یک شیء واقعی و حقیقی است که همان حیوان مفترس باشد و با جعل تکوینی خلق و ایجاد شده است و لکن اهل عرف زید شجاع را (اسد) اعتبار می‌کنند بنابراین بودن زید، اسد، اعتباری و تنزیلی است و وجه تنزیل همان خصوصیت شجاعت است که در زید موجود می‌باشد.

احکام تکلیفی: آقای آمر به دو کیفیت می‌تواند مأمور را وادار به انجام عمل نماید.

۱- با دستش او را هل بدهد به سوی انجام عمل که وادار کردن تکوینی می‌باشد.

۲- انشای امر می‌نماید تا داعی در نفس مکلف ایجاد شود و عمل را انجام بدهد این وادار کردن اعتباری و تنزیلی می‌باشد یعنی «انشای امر» را نازل منزله هل دادن قرار داده است و در نهی با انشای زجر و منع در نفس مکلف او را از عمل باز می‌دارد که انشای زجر نازل منزله زجر تکوینی و خارجی قرار گرفته است زجر تکوینی مثلاً: با: هر دو دستش جلو مکلف را بگیرد و او را از عمل بازبدارد، بنابراین احکام تکلیفی کلاً یک سلسله اعتبارات و تنزیلات است که در باب اوامر صدور امر از قبل مولی نازل منزله هل دادن تکوینی اعتبار شده و در باب نواهی صدور نهی نازل منزله زجر و منع تکوینی می‌باشد.

در مورد (حجیت) حجیت و طریقت قطع حقیقی می‌باشد و شارع اماره ظنی را نازل منزله قطع قرار داده است در اماره احتمال

خلاف وجود دارد و با الغاء احتمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۱

۱- ما یراد منه ایجاد الشیء حقیقه فی الخارج. و یسمى: الجعل التکوینی، او الخلق.

۲- ما یراد منه ایجاد الشیء اعتبارا و تنزیلا، و ذلك بتزیله منزله الشیء الخارجی الواقعی من جهة ترتیب اثر من آثاره أو لخصوصیه فیہ من خصوصیات الامر الواقعی. و یسمى: الجعل الاعتباری، أو التزیلی.

و لیس له واقع إلا الاعتبار و التزیل، و ان کان نفس الاعتبار امرا واقعا حقیقا لا اعتباریا.

مثلا حیما یقال: زید أسد، فان الاسد مطابقه الحقیقی هو الحيوان المفترس المخصوص، و هو طبعا مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التکوینی. و لكن العرف یعتبرون الشجاع أسدا. فزید اسد اعتبارا و تنزیلا- من قبل العرف من جهة ما فیہ من خصوصیه الشجاعة کالأسد الحقیقی.

و من هذا المثل یتضح کیف ان الاحکام التکلیفیة اعتبارات شرعیة، لأن الأمر حیما یرید من شخص أن یفعل فعلا ما فبدلا أن یدفعه بیده مثلا لیحرکه نحو العمل ینشئ الأمر بداعی جعل الداعی فی دخیله نفس المأمور. فیکون هذا الانشاء للأمر دفعا و تحریکا اعتباریا تنزیلا له منزله الدفع الخارجی بالید مثلا. و كذلك النهی زجر اعتباری تنزیلا له منزله الردع و الزجر الخارجی بالید مثلا.

و كذلك یقال فی حجیه الاماره المجعولة، فان القطع لما کان موصلا الی الواقع حقیقه و طریقا بنفسه الیه، فالشارع یعتبر الاماره الظنیة طریقا الی الواقع تنزیلا لها منزله القطع بالواقع بالغاء احتمال الخلاف، فتكون الاماره قطعا اعتباریا و طریقا

خلاف، حجیت اماره اعتبار خواهد شد.

نتیجه: حجیت امر اعتباری می باشد و نه انتزاعی و مسئله وجوب متابعت اماره امر انتزاعی است که از حجیت «اماره» انتزاع می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۲

تنزیلیا.

و متى صح و أمکن (۱) أن تكون الحجیه هی المعتره أولا و بالذات فما الذى يدعو الی فرضها مجعولة ثانيا و بالعرض، حتى تكون أمرا انتزاعیا، الا أن یریدوا من الانتزاعی معنى آخر، و هو ما یریدوا من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامیه كأن تستفاد الحجیه للاماره من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الامام علیه السلام: «صدق العادل» الذى يدل بالدلالة الالتزامیه على حجیه خبر العادل و اعتباره عند

(۱)- زمانی که مسئله حجیت برای «اماره» أولا و بالذات جعل و اعتبار شده باشد و این مطلب از امکان و صحت برخوردار باشد امکان ندارد که حجیت اماره انتزاعی باشد چه آنکه اگر حجیت اماره انتزاعی باشد لازم می شود که یک امری را فرض نماییم که «جعل» اولاً و بالذات بدان منسوب باشد و ثانيا و بالعرض به حجیت منسوب گردد تا حجیت اما انتزاعی بشود چنین امری وجود ندارد.

الآن یریدوا من الانتزاعی معنى آخر، تاکنون معلوم شد که (حجیت) امر اعتباری است و از حجیت اماره مسئله وجوب متابعت آن انتزاع می شود و اما اگر (انتزاعی) را به معنای دیگری تفسیر کنند به این کیفیت: از ادله حجیت امارات بالمطابقه و اولاً مسئله وجوب و امر به متابعت، استفاده می شود و ثانيا و بالملازمه حجیت استفاده می شود که در این صورت امر اعتباری همان «وجوب متابعت اماره» است و امر انتزاعی حجیت اماره می باشد، مثلا امام (ع) فرموده: صدق العادل که مسئله متابعت از خبر واحد و قول عادل اولاً و بالمطابقه استفاده می شود و ثانيا و بالملازمه حجیت خبر عادل استفاده خواهد شد یعنی حجیت را از وجوب متابعت انتزاع نماییم،

اگر ماجرا از این قرار باشد درست است که حجیت باید امر انتزاعی باشد. اولاً چنین معنای برای (انتزاعی) بدور از مرام علما است چه آنکه اگر معنای انتزاع، معنای مزبور باشد امر انتزاعی در مقابل امر اعتباری واقع نخواهد شد و ثانیاً در گفته‌های ائمه (ع) مشاهده نشده که بالمطابقه و جوب متابعت استفاده شود علی‌ای حال حجیت از امور اعتباری می‌باشد نه از امور انتزاعی.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۳

الشارع.

و هذا المعنى للانتزاعى صحيح و لا مانع من أن يقال للحجیه انها أمر انتزاعى بهذا المعنى، و لكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذى شرحناه.

و على كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأى معنى للانتزاعى لا موجب لها، لا سيما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع اماره من الامارات فى جميع ما بأيدينا من الآيات و الروايات حتى يفرض ان الحجية منتزعه من ذلك الامر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول فى المقصود. و الآن نشرع فى البحث عن المقصود، و هو تشخيص الأدلة التى هى حجة على الاحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. و نضعها فى ابواب.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۴

الباب الأول - الكتاب العزيز

تمهید:

ان القرآن الکریم (۱) هو المعجزه الخالده لنبينا محمد صلى الله عليه و آله، و الموجود بأیدی

(۱) - استاد مظفر پس از بیان پانزده امر به عنوان مقدمه وارد بحث در اصل (مقصد سوم) می‌شود که غرض اصلی در مقصد سوم مشخص نمودن ادله‌ای است که از نظر شارع مقدس دارای اعتبار و حجیت می‌باشند و می‌توانند وسیله استنباط احکام شرعی باشند و بحث در این زمینه را در ۹ باب ادامه می‌دهد، باب اول مربوط به کتاب عزیز و قرآن کریم است قرآن مقدس معجزه جاوید و همیشگی رسول الله (ص) می‌باشد تنها حجت قطعی بین الله و بندگان او بوده و اولین منبع صدور احکام شرعی خواهد بود و منابع دیگر احکام، از قبیل سنت و اجماع و عقل بازگشت به قرآن دارند و از همین منبع سرچشمه می‌گیرند و منابع دیگر لب تشنگانی هستند که باید از سرچشمه قرآن سیراب شوند، قرآن مجید منبع واقعی احکام و شریعت اسلام است و شک و ریبی در آن راه، ندارد قرآن عزیز از نظر صدور مجالی برای بحث و گفتگو ندارد چه آنکه حجیت قرآن از لحاظ صدور از بدیهیات و مسلمات جامعه مسلمین بوده و تواتر آن در نزد مسلمین جیلا بعد جیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۵

الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل الى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى و رحمه «و ما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله». فهو - اذن - الحجة القاطعة بيننا و بينه تعالى، التى لا شك و لا ريب فيها، و هو المصدر الأول لاحكام الشريعة الاسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. و اما ما سواه من سنة أو اجماع أو عقل فاليه ينتهى و من منبعه يستقى.

و نسلا بعد نسل ثابت و قطعی می‌باشد و نظر بر اینکه دلالت قرآن به خاطر وجود آیات متشابه و محکم، قطعی نبوده لذا از ناحیه

دلالت قابل بحث و گفتگو می‌باشد بعضی از آیات محکومات «نص» می‌باشند یعنی دلالت آنها قطعی بوده و احتمال خلاف در آنها معدوم است و بعضی از آیات محکومات (ظاهر) هستند که حجیت آنها بستگی به اثبات حجیت ظواهر دارد و حتی بعضی از علما در عین اینکه ظواهر را حجیت می‌دانند، خصوص ظواهر کتاب را حجیت نمی‌دانند.

کوتاه‌سخن در قرآن ناسخ و منسوخ و عام و خاص و مطلق و مقید و مجمل و مبین (که بحث تک‌تک آن‌ها خواهد آمد) وجود دارد و لذا نمی‌توان گفت که کلیه آیات قرآن از نظر دلالت، قطعی می‌باشد و بدین لحاظ در رابطه با کتاب عزیز و مشخص شدن حجیت آیات آن، از سه جهت که از اهمّ مباحث قرآن بوده و رابطه عمیق با مباحث علم اصول دارد باید بحث و بررسی به عمل آید.

جهت اول: مربوط به حجیت ظواهر آیات است که در مبحث حجیت ظواهر در باب پنجم بررسی خواهد شد.

جهت دوم: راجع به این است که تخصیص و تقیید قرآن به توسط حججه دیگر مانند:

خبر واحد، جائز است یا نه؟ در ج یک ص ۱۶۲ بررسی گردید.

جهت سوم: آیا نسخ قرآن جائز و ممکن است یا خیر با اینکه این بحث از نظر فقهی فایده و نتیجه‌ای را به بار نمی‌آورد و در عین حال از باب خالی نبودن عریضه بحث و بررسی کوتاهی راجع به مسئله نسخ مطرح می‌نمایم.

جیلا بعد جیل ... یعنی صنف بعد از صنف و گروه بعد از گروه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۶

و لكن الذی یجب أن یعلم أنه قطعی الحجته من ناحیه الصدور فقط لتواتره عند المسلمین جیلا بعد جیل. و اما من ناحیه الدلالة فلیس قطعیا کله، لأن فیہ متشابها و محکما.

ثم (المحکم): منه ما هو نص، أي قطعی الدلالة.

و منه ما هو ظاهر تتوقف حجیته علی القول بحجیه الظواهر.

و من الناس من لم یقل بحجیه ظاهره خاصه، و ان كانت الظواهر حجته.

ثم ان فیہ ناسخا و منسوخا، و عاما و خاصا، و مطلقا و مقیدا، و مجملا و مبینا.

و کل ذلك لا یجعله قطعی الدلالة فی کثیر من آیاته.

و من أجل ذلك و جب البحث عن هذه النواحي لتکمیل حجیته. و أهم ما یجب البحث عنه من ناحیه أصولیه فی أمور ثلاثه:

۱- فی حجیه ظواهره. و هذا بحث ینبغی ان یلحق بمباحث الظواهر الآتیة، فلنرجئه (۱) الی هناک.

۲- فی جواز تخصیصه و تقییده بحجه أخرى کخبر الواحد و نحوه.

و قد تقدم البحث عنه فی الجزء الاول ص ۱۴۱.

۳- فی جواز نسخه. البحث عن ذلك لیس فیہ کثیر فائده فی الفقه، کما ستعرف، و مع ذلك ینبغی ألا یخلو کتابنا من الاشارة الیه بالاختصار، فنقول:

نسخ کتاب العزیز

حقیقه النسخ: (۲)

(۲) - در لغت به معنای از بین بردن و نسخه برداری و زائل نمودن آمده چنانچه می‌گویند: (نسخت الشمس الظل) خورشید سایه را زایل کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۷

شیخ مظفر تحت عنوان (حقیقه النسخ) ۴ مطلب را بیان فرموده است:

۱- معنای اصطلاحی نسخ: نسخ در اصطلاح علم اصول عبارت است از برداشتن چیزی که در شریعت ثابت باشد و آن چیز اعم است از اینکه حکم باشد مانند: وجوب و حرمت و یا غیر حکم باشد مانند: الفاظ قرآن که در شریعت ابتداء ثابت بوده و سپس برداشته شده است.

۲- مطلب دوم: بیان فرق بین نسخ و تخصیص و تقیید نظر بر اینکه تخصیص و تقیید با نسخ وجه مشترکی دارد (که در مسئله نسخ هم رفع حکم است و در داستان تخصیص و تقیید ایضا برداشتن حکم مطرح است) لذا وجه فرق بین آن‌ها باید مشخص بشود و خلاصه فرق از این قرار است که در نسخ «رفع و برداشتن حکمی» است که واقعا ثابت شده است و در تخصیص و تقیید «رفع حکمی» است که ظاهرا ثابت شده است مثلا: مولی فرموده (اکرم العلماء) و بعد از مدتی فرموده (لا تکرّم الفسّاق منهم) اکرام عموم علما از نظر ظاهر ثابت است و ثبوت واقعی ندارد چه آنکه ظهور (لا تکرّم الفسّاق) که مخصّص است بر ظهور (اکرم العلماء) که عام است مقدم می‌باشد و مخصّص قرینه و مفسّر عام است و از مقصود متکلم کشف می‌نماید که از آغاز سخن منظورش اکرام علمای عدول بوده است بنابراین مخصّص باعث رفع و برداشتن حکمی می‌شود که ظاهرا ثابت می‌باشد و همچنین در مسئله مطلق و مقیّد مولی فرموده (اعتق رقبة) و بعدا فرموده (اعتق رقبة مؤمنة) «مقیّد» کاشف آن است که مولی از آغاز سخن عتق رقبة مؤمنة را طلب نموده است، خلاصه مخصّص و تقیید ثبوت حکم ظاهری را رفع می‌کنند و اما در مسئله «نسخ» حکمی رفع و برداشته می‌شود که واقعا ثابت شده باشد مانند مثال وجوب صدقه که چند مدتی مورد عمل بود و پس از آن نسخ گردید و مثال نسخ وجوب صدقه را قریبا ذکر خواهیم نمود. لا یخفی که مراد از تخصیص مخصّص منفصل است چه آنکه مخصّص متصل دفع حکم است نه رفع.

۳- مطلب سوم: نسخ به معنای اصطلاحی آن، رفع چیزی که مربوط به شارع باشد و حکم هم نباشد را، شامل می‌شود، به عبارت دیگر نسخ به معنای اصطلاحی از یک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۸

جهت تعمیم دارد که رفع حکم تکلیفی و حکم وضعی و رفع امری که غیر از حکم باشد و مربوط به شارع باشد، را شامل می‌شود، مثلا: ثبوت الفاظ قرآن یک امر شرعی است و «حکم» نمی‌باشد و رفع آن یکی از مصادیق نسخ خواهد بود و از جهت دیگر تضییق دارد که فقط رفع چیزی را شامل می‌شود که معجول شارع من حیث اّنه شارع باشد نه من حیث اّنه خالق، بنابراین نسخ اصطلاحی، رفع و وضع اشیای تکوینی را شامل نمی‌شود چه آنکه رفع و وضع تکوینیات (مثلا چیزی را خلق نماید و چیزی را معدوم کند) منسوب به شارع است و از معجولات شارع می‌باشد منتهی به ما اّنه خالق نه بما اّنه شارع.

۴- مطلب چهارم: نسخ الفاظ قرآن (مثلا آیه‌ای را از زمره آیات خارج کردن و یا بعضی از الفاظ آیه‌ای را برداشتن) که از مصادیق نسخ به معنی المصطلح می‌باشد واقع شده است یا خیر؟

استاد مظفر می‌فرماید نسخ تلاوة قرآن در جای دیگر (علم کلام) باید بحث شود و به طور اختصار می‌گوییم نسخ تلاوت قرآن (به معنای نسخ اصل آیه و یا نسخ آیه همراه با حکمی که بیان گر آن بوده) با دلیل قطعی ثابت نشده است و نسخ تلاوت قرآن برگشت به تحریف دارد که آیا تحریف در قرآن واقع شده است یا خیر؟ بحث مفصّلی دارد که طالبین می‌توانند به تفسیر البیان آیه الله العظمی خوئی مراجعه نمایند.

آری دو آیه از آیات قرآنی که ذیلا ذکر خواهیم نمود نه تصریح به نسخ قرآن دارند و نه ظهور در نسخ دارند و تنها چیزی که از

هر دو آیه استفاده می‌شود امکان نسخ خواهد بود، بنابراین در رابطه با نسخ تلاوت قرآن، دلیل قطعی وجود ندارد.

آیه ۱۰۱ سوره نحل (وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)

«و هنگامی که آیه‌ای را به آیه دیگر تبدیل کنیم (حکمی را نسخ نماییم) و خدا بهتر می‌داند چه حکمی را نازل کند، آنها می‌گویند تو افترا می‌بندی اما اکثر آنها (حقیقت) را نمی‌دانند».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۹

با توجه به شأن نزول آیه و اقوال مفسرین از آیه مذکور نسخ حکم استفاده می‌شود و لکن همان‌طوری که استاد مظفر فرمودند نسخ تلاوت قرآن استفاده نمی‌شود و حتی از آیه مذکور امکان نسخ تلاوت قرآن علی‌رغم فرمایش استاد مظفر استفاده نخواهد شد.

آیه ۱۰۶ سوره بقره (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

«هیچ حکمی را نسخ نمی‌کنیم و یا نسخ آن را به تأخیر نمی‌اندازیم مگر آنکه بهتر از آن یا همانند آن را جانشین آن می‌سازیم، آیا نمی‌دانی که خداوند بر هر چیز قادر است».

قوله امکان نسخ القرآن ...

استاد مظفر تحت عنوان (امکان نسخ قرآن) راجع به دو مسئله همان‌طوری که خواهیم دید، بررسی می‌نماید، یکی مسئله اصل «نسخ» حکمی از احکام قرآن که سه تا شبیهه و پاسخ آنها مربوط به نسخ احکام است. و دیگر مسئله نسخ الفاظ قرآن که شبیهه چهارم مربوط به نسخ تلاوت قرآن است. راجع به اصل وقوع نسخ حکم در ج اول شرح اصول فقه موردی را بیان نمودیم و آن را در اینجا تکرار می‌کنیم:

آیه ۱۲ سوره مجادله صدقه دادن را موقع که می‌خواستند با پیغمبر (ص) نجوی کنند، واجب ساخته بود (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدْتُمَا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ...)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید هنگامی که می‌خواهید با رسول خدا نجوی کنید قبل از آن صدقه در راه خدا بدهید».

و پس از مدتی آیه ۱۳ نازل شد و وجوب صدقه را نسخ نمود (أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ...) «آیا ترسیدید فقیر شوید که از دادن صدقات قبل از نجوای، خودداری کردید و اگر این کار را نکردید خداوند توبه شما را پذیرفت ...».

نقل می‌کنند حضرت علی علیه السلام مرتب پیش از نجوای تا زمان نزول آیه ۱۳

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۰

یک درهم صدقه در راه خدا می‌داد، بنابراین در وقوع اصل نسخ حکم، نزاعی وجود ندارد.

استاد مظفر شبیهاتی را که در رابطه با امکان نسخ بیان نموده و به هر یک پاسخ می‌دهد.

شبیهه اول: نسخ حکم از دو حالت بیرون نیست:

۱- نسخ حکم یعنی رفع و برداشتن حکمی که ثابت بوده است.

۲- نسخ حکم یعنی برداشتن حکمی که ثابت نبوده است.

و هر دو حالت محکوم به بطلان می‌باشد چه آنکه حکمی که ثابت دارد برداشتن آن استحاله عقلی دارد و اجتماع نقیضین می‌باشد چه آنکه یک شیء هم باشد و هم نباشد محال خواهد بود و اما اگر حکم ثابت نداشته باشد خودبخود مرفوع و برداشته شده می‌باشد و نیاز به رفع و نسخ نخواهد داشت، بنابراین نسخ را باید به یکی از دو معنا تأویل ببریم یکی اینکه نسخ حکم، به معنای رفع و برداشتن عین آن حکم نیست بلکه مانند و مثل آن حکم می‌باشد دیگر اینکه نسخ حکم به معنای آن است که مدت و زمان حکم به پایان رسیده باشد و حکم بخاطر انتهای امد رفع شود.

جواب: ما حصل پاسخ آن است که نسخ حکم به این معنا است که حکمی در یک زمان ثابت بوده و در زمان دیگری اعدام و به

نیستی گراییده است و اعدام موجود استحاله ندارد بنابراین اجتماع نقیضین و وجود و عدم یک شیء در یک زمان لازم نمی آید و نسخ حکم «رفع و برداشتن حکمی» است که در عالم تشریح ثبات و قوام داشته است قوام و ثبات احکام شرعی که از ناحیه شارع، جعل شده‌اند بستگی به فرض وجود موضوع دارد و شارع مقدّس احکام شرعی را به صورت قضایای حقیقیه جعل نموده، مثلا موضوع حکم وجوب حج را فرض نموده و حکم وجوب حج را برای آن موضوع فرضی، جعل کرده است و تا مادامی که موضوع، قابل فرض باشد حکم وجوب حج ثابت دارد و ثبات وجوب حج نیاز به آن ندارد که حتما مستطعی در خارج موجود باشد و اگر موضوع حکم حج در خارج محقق بشود حکم وجوب حج از مرحله ثبات به مرحله فعلیت منتقل خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۱

نتیجه: حکم وجوب حج پس از انشا در عالم تشریح ثبات و قوام دارد تا زمانی که خود شارع حکم مزبور را رفع و حکم اعدام آن را صادر نماید که در این صورت نسخ حکم محقق خواهد شد. (قضیه حقیقیه در مقابل قضیه ذهنیه و خارجیّه است به ج ۱ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

شبهه دوّم: ما حصل شبهه آن است که در نسخ حکم با تصور سه حالت سه تا محذور که هر کدام به نوبه خود استحاله دارد بوجود می آید:

۱- فرض بر این است که «ناسخ حکم» خود شارع مقدّس است و حکمی را که می خواهد نسخ نماید قبلا ثبات داشته و ثبوت حکم حتما روی مصلحت و مفسده بوده است مثلا وجوب صلاة بخاطر مصلحتی است که در «صلاة» وجود دارد و حرمت شرب خمر بخاطر مفسده‌ای است که در «شرب خمر» موجود است.

اگر شارع، حکم ثابت را رفع نماید و توجهی به مصلحت و مفسده آن داشته باشد و در عین حال عمل نسخ حکیمانانه بوده و طبق مصلحت و مفسده باشد مثلا حکم وجوب صلاة را نسخ کند معنایش آن است که (صلاة) دارای مفسده شده است و اگر حکم شرب خمر را نسخ کند معنایش آن است که «شرب خمر» مصلحت دار شده است یعنی شیء قبیح حسن شده و شیء حسن قبیح شده است و این انقلاب حسن بقبح و قبح به حسن استحاله دارد و مسئله نسخ که ملزوم آن می باشد ایضا محال خواهد بود.

۲- او عدم حکمة الناسخ ... حالت دوّم آن است که بگوئیم ناسخ کار حکیمانانه انجام نداده و گتره‌ای حکم ذی مصلحت را نسخ نموده است یعنی وجوب صلاة را از صلاة نسخ کرده بدون آنکه در صلاة مفسده‌ای بوجود بیاید یعنی شارع (نعوذ بالله) کار عبث و غیر حکیمانانه انجام داده چنین چیزی نسبت به شارع حکیم محال است.

۳- او جهله ... جهت سوّم، ناسخ نسبت به مصلحت و مفسده جاهل بوده و نمی دانسته که جعل وجوب برای صلاة بلا مصلحت بوده و حالا متوجه شده است و لذا حکم را نسخ نموده است، تصور حالت سوّم ایضا در مورد شارع مقدّس محال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۲

النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت فی الشریعة من الاحکام و نحوها.

و المراد من (الثبوت فی الشریعة): الثبوت الواقعی الحقیقی، فی مقابل الثبوت الظاهری بسبب الظهور اللفظی. و لذلك، فرغ الحکم- الثابت بظهور العموم او الاطلاق- بالدلیل المخصص او المقید لا یسمى نسخاً، بل یقال له: تخصیص أو تقیید أو نحوهما، باعتبار ان هذا الدلیل الثانی المقدم علی ظهور الدلیل الاول یكون قرینة علیه و کاشفا عن المراد الواقعی للشارع، فلا یكون رافعا للحکم الا ظاهراً، و لا رفع فیہ للحکم حقیقه بخلاف النسخ.

و من هنا ینظر الفرق الحقیقی بین النسخ و بین التخصیص و التقیید. و سیأتی مزید ایضاح لهذه الناحیه فی جواب الاعتراضات علی النسخ.

و قولنا: (من الاحکام و نحوها)، فلیبان تعمیم النسخ للاحکام التکلیفیة و الوضعیة و لكل أمر ینبئ الشارع رفعه و وضعه بالجعل

التشريعی بما هو شارع.

و عليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحی المجموعات التكوينية التي بيده رفعها و وضعها بما هو خالق الكائنات. و بهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجموعات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع، و ان كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، و لكن باختصار نقول: ان نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع الى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخا لاصل التلاوة او نسخا لها و لما تضمنته من حكم معا، و ان كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى «وَ إِذَا بَدَّلْنَا

است.

بنابراین نسخ حکم، محال است و نباید به امکان آن ملتزم بشویم و باید آن را در بقعه غیر امکان بسپاریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۳

آیه مکان آیه و الله أعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر»، و قوله تعالى: «ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها» و لكن لیستا صریحتین بوقوع ذلك، و لا ظاهرتین، و انما اکثر ما تدل الآیتان علی امکان وقوعه.

امکان نسخ القرآن:

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في امکان أصل النسخ ثم في امکان نسخ القرآن خاصة. و تنویرا للاذهان نشیر الى أهم الشبه و دفعها، فنقول:

۱- قيل: ان المرفوع في النسخ اما حکم ثابت او ما لا ثبات له. و الثابت يستحيل رفعه، و ما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه. و علی هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم.

و الجواب: انا نختار الشق الاول و هو أن المرفوع ما هو ثابت، و لكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت و حين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب اعدام الموجود و ليس اعدام الموجود بمستحيل. و الاحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، و لا- يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فاذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع و الاعتبار بثبوت الموضوع فرضا، و لا يرتفع الا برفعه تشريعا. و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت، و هو النسخ.

۲- و قيل: ان ما أثبتته الله من الاحكام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم. و ما له مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، و كذلك العكس، و الا- لزم انقلاب الحسن قبيحا و القبيح حسنا، و هو محال. و حينئذ يستحيل النسخ، لانه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمه الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. و الاخيران مستحيلان بالنسبة الى الشارع المقدس.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۴

و الجواب واضح، (۱) بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من

(۱)- دو تا پاسخ داده است.

پاسخ اول: از شقوق ثلاثه، شق اول را اختیار می کنیم که عمل نسخ روی مبنای مصلحت و مفسده انجام می شود حکمی که به جهت

وجود مصلحت در متعلق آن ثابت بوده هم‌اکنون بخاطر ایجاد مفسده در متعلق آن نسخ می‌شود و حساب مفسده و مصلحت غیر از ماجرای حسن و قبح است، در حسن و قبح تبدل و تغیر، راه ندارد ولی در مصلحت و مفسده تبدل و تغیر، اشکالی ندارد ممکن است شیئی به اعتبار حالتی و یا در زمانی مصلحت داشته باشد و به اعتبار حالت دیگر و زمان دیگر، دارای مفسده باشد، بنابراین اگر انقلاب و دگرگونی در حسن و قبح استحاله داشته باشد در مصلحت و مفسده استحاله نخواهد داشت بنابراین هیچ بعدی ندارد که شارع مقدّس (که آگاهی به مصالح و مفاسد دارد) حکمی را که در زمانی مصلحت داشته و هم‌اکنون دارای مفسده شده است، نسخ نماید.

پاسخ دوم: در مباحث عقلیه بیان داشتیم که بعضی از اشیا حسن و قبح ذاتی دارد و بعضی از اشیا هم مقتضی قبح و هم مقتضی حسن را دارد و بعضی از اشیا نه مقتضی قبح را و نه مقتضی حسن را ندارد، در قسم اول انقلاب و دگرگونی محال است و در دو قسم آخر دگرگونی هیچ مانعی ندارد، بنابراین ممکن است شیئی در زمانی حسن باشد و در زمان دیگر عنوان قبح را داشته باشد و همین قبح داشتن حکمت و فلسفه نسخ خواهد بود، بنابراین نسخ حکم، از نظر عقلی هیچ گونه نقص فنی نخواهد داشت. شبهه سوم: و قیل اذا كان النسخ ...

ما حصل شبهه سوم آن است که نسخ (همان‌طوری که قائلین به نسخ می‌گویند) عبارت است از رفع و برداشتن حکم بخاطر انتها و به پایان رسیدن امد و مدّت مصلحت آن حکم، در این رابطه دو تا احتمال موجود است احتمال اول آن است که شارع مقدّس در ابتدای جعل و انشای آن حکم، توجه نداشته است که مدّت زمان مصلحت آن به پایان می‌رسد و لذا حکم را به‌طور مطلق جعل نموده و بعداً برایش «بداء» حاصل شده و دیده که زمان مصلحت آن حکم به آخر رسیده و لذا اقدام به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۵

معانی الحسن و القبح، فان المستحيل انقلاب الحسن و القبح الذاتيين و لا معنى لقياسهما على المصالح و المفاسد التي تبدل و تتغير بحسب اختلاف الاحوال و الازمان. و لا يبعد في أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر، و ان كان لا يعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الاشياء. و هذا غير معنى الحسن و القبح اللذين نقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب. مضافا الى أن الاشياء تختلف فيها وجوه الحسن و القبح باختلاف الاحوال مما لم يكن الحسن و القبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك. و اذا كان الامر كذلك فمن الجائز ان يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، او كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ. فهذه هي الحكمة في النسخ.

۳- و قیل: اذا كان النسخ - كما قلتم - لاجل انتهاء امد المصلحة، فينتهي امد الحكم بانتهائها، فانه - و الحال هذه - اما ان يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من اول الامر و اما أن يكون جاهلا به.

نسخ نموده این احتمال باطل است چه آنکه «بداء» لازم می‌شود (ظهور ما خفی علیه) ظهور چیزی که بر او پوشیده بوده است و «بداء» مستلزم جهل است و جهل در مورد شارع مقدّس راه ندارد.

احتمال دوم: شارع مقدّس از آغاز جعل و انشای آن حکم توجه داشته است که پس از گذشت زمانی، دوران مصلحت آن حکم، به آخر می‌رسد و درعین حال حکم را بطور مطلق جعل نموده است و این عبارت اخری تخصیص به مخصّص منفصل خواهد بود منتهی مخصّص منفصل از نظر «احوال» مقصود متکلم را محدود می‌کند و نسخ از نظر زمان، بنابراین «نسخ» و «تخصیص» حقیقت و ماهیت واحدی دارند و تنها از لحاظ تسمیه باهم فرق دارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۶

لا- مجال للثانی، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى، و هو البداء الباطل المستحيل (۱) فیتعین الاول، و علیه فیکون الحكم فی الواقع موقتا و ان انشاء النسخ مطلقا فی الظاهر، و یکون الدلیل علی النسخ فی الحقیقه مبینا و کاشفا عن مراد

(۱)- بطور اختصار راجع به (بداء) و فرق آن با (نسخ) بحث می‌کنیم: (بداء) گاهی در تشریحات مطرح است و گاهی در تکوینات. اما (بداء) در تشریحات: نسخ یعنی رفع و برداشتن حکمی که در شریعت ثابت شده است مثلا شارع به حکمی دستور می‌دهد و پس از مدتی آن را برمی‌دارد، (بداء) در تشریحات همان نسخ است در مورد (بداء- نسخ) در تشریحات باید گفت: شارع مقدس حکم منسوخ را طبق مصلحت موقت بطور مطلق جعل می‌نماید و می‌داند که پس از مدتی مصلحت آن از بین می‌رود و باید نسخ شود، و مخفی داشتن زمان حکم از ناحیه شارع باعث کذب نخواهد بود چه آنکه مخفی داشتن زمان حکم، شاید بخاطر مصالحی باشد از قبیل امتحان و غیر ذلك.

نتیجه: «بداء» در امور شرعی عین (نسخ) حکم است، و نسخ اخص از (بداء) است چه آنکه «بداء» هم در امور شرعی است و هم در امور تکوینی و نسخ اختصاص به امور شرعی دارد.

(بداء) در تکوینات: بداء در تکوینات به معنای ظهور آنچه که برای خداوند مخفی بوده نیست چه آنکه معنای مذکور مستلزم جهل است و بلکه به معنای (ظهور آن چیزی که در ابتدای امر آن را مخفی نموده است) می‌باشد، مثلا: از موت زید خبر می‌دهد و در زمان خیر دادن معلق بودن موت زید را به «صدقه ندادن» مخفی می‌نماید، و موعد فرامی‌رسد و زید نمی‌میرد و معلوم می‌شود که صدقه دادن باعث نجات زید شده است یکی از موارد (بداء) همین است، منتهی مخفی داشتن معلق بودن موت زید را به «عدم صدقه دادن» به خاطر مصلحت می‌باشد چنانچه حضرت امیر (ع) در جنگ صفین فرمودند: امروز معاویه کشته می‌شود و تعلیق قتل معاویه را به (انشاءالله) بخاطر تقویت روحیه سربازان مخفی داشت. به تقریرات مرحوم خوئی نوشته آیه الله فیاض ج ۵ مبحث «بداء» مراجعه نمایید).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۷

النسخ.

و هذا هو معنى التخصيص، (۱) غاية الأمر یکون تخصيصا بحسب الاوقات لا

(۱)- یعنی این نسخ همان تخصیص است، لا یخفی مراد از تخصیص در این عبارت مخصص منفصل است چه آنکه مخصص متصل دفع حکم است نه رفع حکم و مخصص منفصل رفع حکم می‌باشد، لذا با نسخ سازش خواهد داشت.

قوله (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ...

سوره رعد، آیه ۳۹ «خداوند هرچه را خواهد از احکام و حوادث عالم محو و هرچه را می‌خواهد اثبات می‌کند اجل و علل و حوادث را به مشیت خود تغییر می‌دهد و «أم الكتاب» در نزد او خواهد بود».

منظور از (ماء)، (ما یشاء) اگر حکم باشد، آیه بیان‌گر معنای اصطلاحی نسخ (که همان بداء در امور تشریحی است) می‌باشد و اگر مراد اعم از حکم (که در تشریحات است) و غیر حکم (که در تکوینات است) باشد، هم مسئله نسخ که (بداء) در تشریحات است استفاده می‌شود و هم بداء در تکوینات نسخ «نسخ حکم» همان نابود و محو کردن آن است.

شبهه چهارم: و قيل انّ كلام الله ...

ما حصل شبهه چهارم (که مربوط به نسخ تلاوت قرآن است) از این قرار است که کلام خداوند «قدیم» است، شیء قدیم هرگز پذیرای رفع و محو شدن نمی‌باشد چه آنکه شیء قدیم «ازلی» و ابدی ایضا خواهد بود یعنی از لازمه قدیم بودن «ازلی» بودن و

ابدی بودن می‌باشد (دقت کنید) این قدیم بودن کلام لفظی، روی مبنای یک مسئله اعتقادی است که عده‌ای معتقدند که صفت تکلم از صفات ذاتی خداوند است و عین «ذات» او می‌باشد.

و الجواب: استاد مظفر چهار تا جواب معرفی می‌نماید:

۱- زیربنای قدیم بودن کلام الهی (که ذاتی بودن صفت متکلم باشد) را قبول نداریم، کلام لفظی حکایت‌گر از کلام نفسی می‌باشد و کلام لفظی هرگز قدیم نخواهد بود و بلکه صفت تکلم از صفات «فعل» است، مانند: رازقیت که از صفات فعل است و قدیم نمی‌باشد و حادث خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۸

۲- بر فرض که قدیم بودن کلام الهی را قبول کنیم و عدم امکان نسخ کلام خداوند را بپذیریم به امکان اصل نسخ صدمه وارد نمی‌شود چه آنکه در سابق بیان کردیم که «نسخ» اقسامی دارد یکی از اقسام نسخ، نسخ حکم قرآن است و یکی از اقسام، نسخ تلاوت و الفاظ قرآن است، نسخ تلاوت قرآن یعنی آیه‌ای از آیات از زمره آیات قرآنی بودن، خارج شود و قدیم بودن کلام الهی تنها مانع از نسخ تلاوت قرآن می‌شود که فلان آیه کلام خدا است و قدیم است و قابل نسخ و رفع نمی‌باشد و لکن نسخ حکم قرآن مانعی از جهت مزبور ندارد و شبهه مذکور تنها جلو نسخ تلاوت قرآن را سد می‌کند و دلیل بر عدم نسخ حکم نخواهد بود.

۳- جواب سوم: آیه‌ای از قرآن بطور صریح امکان نسخ تلاوت قرآن را ثابت می‌نماید و آن آیه (وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً...) می‌باشد که قبلاً مورد توجه واقع شد. بنابراین یا باید قبول کنیم که کلام خداوند حادث و قابل نسخ می‌باشد و یا قبول کنیم که شیء قدیم ایضا قابل نسخ خواهد بود.

۴- جواب چهارم: بر فرض که قبول کنیم کلام خداوند قدیم است و قدیم قابل نسخ نمی‌باشد، می‌گوییم نسخ تلاوت قرآن با قدیم بودن کلام و عدم امکان رفع آن قابل جمع است، باین معنا که مثلاً دلیل ناسخ آمد ثابت کرد که فلان آیه از زمره آیات قرآنی باید خارج شود و با خروج آیه از زمره آیات قرآنی، نسخ تلاوت قرآن محقق می‌شود و درعین حال، معنای نسخ آن نیست که فلان آیه که کلام خداوند است و قدیم است نابود شده باشد، بلکه ممکن است آن آیه موجود باشد ولی جزء آیات قرآنی نباشد یعنی برای مکلفین تبلیغ نشود و بین آن آیه و مکلفین قطع رابطه و علاقه بشود و دیگر آن آیه را بعنوان قرآن تلاوت نکنند، بنابراین نسخ تلاوت قرآن با قدیم بودن کلام خداوند و از بین نرفتن آن منافات ندارد و شبهه چهارم مشکلی را برای امکان نسخ تلاوت، بوجود نمی‌آورد.

عین چشم و لام بینی، یای کج ابروی ماست، هوش اگر داری بین نام علی در روی ماست، اگر دقت بفرمایید چهار تا پاسخی را که از شبهه چهارم بیان کردیم از عبارت کتاب استفاده می‌شود، بنابراین اگر بنده (مؤلف) ادعا کنم که چهار تا پاسخ مذکور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۹

الاحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص الا بالتسمية.

و الجواب: نحن نسلم (۱) ان الحكم المنسوخ ينتهي امده في الواقع والله عالم

را (من) گفتم و من پیدا کرده‌ام (یعنی اگر من من را به زبان جاری نمایم) استاد مظفر در پاسخ خواهد گفت: (کارهایی که شمردی بر من تو نکردی همه را من کردم) جملات مذکور بعنوان مزاح و تفنّن تقدیم گردید.

(۱)- حاصل جواب این است که «نسخ» حقیقت جدای از حقیقت تخصیص دارد قبول داریم که نسخ حکم بخاطر انقضای دوران مصلحت، محقق می‌شود و شارع مقدّس از ابتدای جعل توجّه داشته است که مصلحت حکم مزبور پس از مدتی از بین خواهد رفت و لکن معنای این مطلب آن نیست که حکم منسوخ از اول امر موقت باشد چه آنکه شارع آن را به‌طور مطلق جعل نموده همانند

بقیه احکام که به صورت قضایای حقیقیه جعل شده است (با فرض موضوع، حکم جعل شده و تا مادامی که فرض موضوع ممکن باشد حکم در عالم تشریح ثبات دارد) حکم منسوخ با قطع نظر از دلیل نسخ دوام و استمرار دارد به عبارت دیگر حکم منسوخ گرچه از نظر واقع، موقت است ولی توقیت، قید (جعل) نمی‌باشد و (جعل) اطلاق دارد، چنانچه در آفرینش اشیای تکوینی (آفریدن زید) گرچه موقت است و پس از ۵۰ سالی از بین خواهد رفت ولی به آقای زید نمی‌شود گفت: زید «مخلوق موقت» است چه آنکه توقیت، قید خلق (آفرینش) نیست و (خلق) او اطلاق دارد، بنابراین نسخ با مخصیص فرق دارد، مثلا در (اکرم العلماء لا تکرّم الفساق من العلماء) لفظ عام گرچه از نظر ظاهر عموم و شمول دارد و لکن مخصیص مراد متکلم را مشخص می‌نماید و معلوم می‌شود که «حکم» از ابتدای امر، مقید بوده و مخصیص حکم ثابت واقعی را زائل نمی‌کند و در مسئله نسخ از ابتدای امر حکم به طور ثبوت واقعی «مطلق» جعل شده و با آمدن نسخ حکم ثابت رفع خواهد شد به عبارت دیگر نسخ عبارت است از محو کردن چیزی که ثابت بوده و دوام و استمرار از خود ثبوت واقعی سرچشمه می‌گیرد نه از اطلاق و عموم لفظ در (نسخ) این چنین نیست که لفظ دلیل حکم، شمول و اطلاق را بفهماند و دلیل ناسخ مراد و مقصود متکلم را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۰

بانتهاه، و لکن لیس معنی ذلک انه موقت ای مقید انشاء بالوقت، بل هو قد أنشئ علی طبق المصلحه مطلقا علی نحو القضایا الحقیقیه، فهو ثابت ما دامت المصلحه کسائر الاحکام المنشأه علی طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحه ان تستمر لبقی الحکم مستمرا، غیر أن الشارع لما علم بانتهاه آمد المصلحه رفع الحکم و نسخه. و هذا نظیر أن یخلق الله الشیء، ثم یرفعه باعدامه، و لیس معنی ذلک أن یخلقه موقتا علی وجه یكون التوقیت قیدا للخلق و المخلوق بما هو مخلوق و ان علم به من الأول أن آمده ینتهی.

و من هنا یظهر الفرق جلیا بین النسخ و التخصیص، فانه فی (التخصیص) یكون الحکم من أول الامر أنشئ مقیدا و مخصصا، و لکن اللفظ کان عاما بحسب الظاهر، فیأتی الدلیل المخصص فیکون کاشفا عن المراد، لا انه مزیل و رافع لما هو ثابت فی الواقع. و اما فی (النسخ) فانه لما أنشئ الحکم مطلقا فمقتضاه أن یدوم لو لم یرفعه النسخ، فالنسخ یكون محوا لما هو ثابت (یمحو الله ما یشاء و ینت) (...)، لا أن الدوام و الاستمرار مدلول لظاهر الدلیل بحسب اطلاقه و عمومه، و المنشأ فی الواقع الحکم الموقت، ثم یأتی الدلیل الناسخ فیکشف عن المراد من الدلیل الاول و یفسره.

بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحکم من دون أن یكون لفظ دلیل الحکم دالا علیه بعموم او اطلاق.

یعنی ان الحکم المنشأ لو خلی و طبعه مع قطع النظر عن دلالة دلیله لدام و استمر ما لم یأت ما یزیله و یرفعه کسائر الموجودات التي تقتضی بطبیعتها الاستمرار و الدوام.

۴- و قیل: ان کلام الله تعالی قدیم، و القدیم لا یتصور رفعه.

تفسیر و کشف نماید بلکه در مسئله نسخ دوام و استمرار از نفس ثبوت مطلق که برای حکم جعل شده است، سرچشمه می‌گیرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۱

و الجواب: بعد تسلیم هذا الفرض و هو قدم کلام الله (۱)، فان هذا یختص بنسخ التلاوة (۲) فلا یكون دلیلا علی بطلان أصل النسخ. مع أنه قد تقدم من نص القرآن الکریم ما یدل علی امکان نسخ التلاوة و ان لم یکن صریحا فی وقوعه کقوله تعالی:

«وَ إِذَا بَدَلْنَا آیَةً مَّکَانَ...»، فهو اما ان یدل علی أن کلامه تعالی غیر قدیم او أن القدیم یمکن رفعه. (۳)

(۱) - ان قدم الکلام فی الله یرتبط بمسألة الکلام النفسی و ان من صفات الله تعالی الذاتیه انه متکلم. و الحق الثابت عندنا بطلان هذا

الرأى فى أصله و ما يتفرع عليه من فروع. و هذا أمر موكول اثباته الى الفلسفة و علم الكلام.

(۲) - یعنی شبهه چهارم ناظر به نسخ تلاوت قرآن است و مربوط به «نسخ حکم» که مورد بحث ما می‌باشد، نخواهد بود نسخ حکم را چندین بار معنا کردیم و مراد از نسخ تلاوت قرآن آن است که آیه‌ای و یا جمله‌ای از زمره آیات و جملات قرآن خارج شود.

(۳) - قدیم بر دو قسم است:

۱- قدیم ذاتی، مانند: ذات باری تعالی

۲- قدیم زمانی: بعضی از فلاسفه معتقدند که مخلوقات قدم زمانی دارند یعنی از نظر زمان سابقه عدم ندارند (چه آنکه اگر قدیم نباشد انفکاک علت از معلول لازم می‌شود) منتهی از نظر ذات وابسته به غیر می‌باشند، هستی خود را از (ذات حق) گرفته‌اند. علی‌ای حال قدیم ذاتی همان‌طوری که قدم دارد «ابدی» خواهد بود و اما قدیم زمانی ممکن است «ابدی» نباشد و قابل رفع و اعدام باشد.

قوله بل رفع تبلیغه ... ص ۱۱۳ س ۱.

یعنی اصل کلام، باقی می‌باشد و در ردیف یکی از موجودات است و معنای رفع آن کلام یعنی برای مکلفین ابلاغ نشود و مکلفین علاقه‌ای با آن نداشته باشند و آن را به عنوان آیه قرآنی تلاوت نکنند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۲

قوله وقوع نسخ القرآن و اصالة عدم النسخ ...

شرح: غرض و مقصد اصلی از بحث تحت عنوان (وقوع نسخ القرآن و اصالة عدم النسخ) آن است که اثبات وقوع نسخ، دلیل قطعی و جزمی لازم دارد و اگر دلیل قطعی در کار نباشد اصالة عدم وقوع نسخ، به جنب و جوش آمده و یکه‌تاز وارد میدان می‌شود و آوای عدم وقوع نسخ را سر خواهد داد.

روی هم‌رفته چهار نکته از فرمایشات استاد مظفر استفاده می‌شود:

نکته اول: مسئله اثبات و وقوع نسخ از نظر علم اصول اهمیت بسزایی دارد و دو تا مطلب در رابطه با مسئله وقوع نسخ مسلم و قطعی می‌باشد که شک و شبهه‌ای نسبت به آن‌ها وجود ندارد، مطلب اول اینکه همه علمای امت اسلامی اتفاق دارند بر اینکه حکم کردن به وقوع نسخ و پذیرفتن نسخ، نیاز به دلیل قطعی و جزمی دارد، به عبارت دیگر ثبوت وقوع نسخ دلیل قطعی و جزمی لازم دارد اگر دلیل قطعی بر وقوع نسخ داشتیم ملزم به آن خواهیم شد و دلیل قطعی چه از خود قرآن باشد و یا از روایات و یا اجماع، مورد قبول واقع خواهد شد و اما اگر دلیل قطعی برای وقوع نسخ موجود نباشد، و از طرف دیگر شک و تردید نسبت به وقوع نسخ بوجود بیاید، با «اصل عدم وقوع نسخ» عدم آن ثابت خواهد شد، مطلب دوم اینکه علمای اسلام اتفاق دارند بر اینکه ناسخ و منسوخ در قرآن وجود دارد و واقع شده است یکی از موارد آن آیات ۱۲ و ۱۳ از سوره مجادله است که ذکر آن گذشت.

نکته دوم: آنچه که در رابطه با مسئله نسخ مورد بحث واقع شده است آن است که موارد نسخ در قرآن باید با دلیل قطعی مشخص شود که فلان آیه ناسخ است و فلان آیه منسوخ می‌باشد، نتیجه هر دو نکته مذکور آن است که اگر دلیل جزمی بر وقوع نسخ ثابت نشود، استدلال بر اینکه فلان آیه ناسخ است و فلان آیه منسوخ، باطل خواهد بود و به دلایل ظنی جهت اثبات وقوع نسخ اعتماد جایز نمی‌باشد.

نکته سوم: مواردی که مسئله «وقوع نسخ» با دلیل قطعی ثابت شده است خیلی کم و نادر و اندک است و لذا از نظر استدلال فقهی اهمیتی را حائز نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۳

مضافا الى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبلیغه و قطع علاقة المكلفين بتلاوته.

وقوع نسخ القرآن و اصله عدم النسخ:

نکته چهارم: علما و فقهای مسلمین چه شیعه و چه سنی، اصل عدم وقوع نسخ را در مورد شک در وقوع نسخ، قبول دارند و مبنای اتفاق مزبور، حجیت استصحاب نمی‌باشد چنانچه بعضی‌ها چنین توهم نموده‌اند که مدرک اجماع مذکور حجیت قاعده استصحاب است به این گونه که در مورد شک در وقوع نسخ «حالت سابقه» و «متیقن» عدم وقوع نسخ است، یعنی یقین دارد که سابقا نسخی واقع نشده و شک لا-حق مربوط به وقوع و عدم وقوع نسخ است و استصحاب عدم نسخ جاری می‌شود و حجیت دارد و بخاطر همین جریان و حجیت استصحاب عدم وقوع نسخ، علمای اسلام بر عدم وقوع نسخ اتفاق حاصل نموده‌اند. و لکن توهم مزبور بی‌اساس است و بلکه مدرک اجماع مزبور همان «اصل عدم وقوع نسخ» است و این «اصل عدم وقوع نسخ» فقط بخاطر آن است که ثبوت وقوع نسخ بالاجماع مشروط به علم داشتن و دلیل قطعی بودن بر ثبوت نسخ است.

نتیجه: ۱- وقوع نسخ اگر با دلیل قطعی به اثبات برسد باید به آن ملتزم شد و ۲- اگر موردی پیش بیاید که راجع به وقوع نسخ شک و تردید حاصل شود با قاعده و «اصل عدم» و با پشتوانه اجماع، «عدم وقوع نسخ» ثابت می‌شود، ۳- اصل وجود ناسخ و منسوخ در قرآن مورد اتفاق علما است، ۴- مواردی که با دلیل قطعی وقوع نسخ ثابت شده است خیلی اندک و قلیل است. نکات اربعه از عبارت کتاب استفاده می‌شود، اگر خدای ناکرده حالت خودخواهی دامن گیر (مؤلف) شود و او را وادار نماید که ماجرای (من کردم و من بودم که مطالب را به شمارش در آوردم) در ذهن مؤلف خطور نماید، استاد مظفر خواهد گفت: (کارهایی که شمردی بر من، تو نکردی همه را من کردم).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۴

هذا هو الامر الذی یهمنا اثباته من ناحیه اصولیه. و لا شک فی انه قد أجمع علماء الامه الاسلامیه علی أنه لا یصح الحکم بنسخ آیه من القرآن الا بدلیل قطعی، سواء كان النسخ بقرآن ایضا او بسنة او باجماع.

كما انه مما اجمع علیه العلماء ایضا ان فی القرآن الکریم ناسخا و منسوخا. و کل هذا قطعی لا شک فیه.

و لکن الذی هو موضع البحث و النظر تشخیص موارد النسخ و المنسوخ فی القرآن. و اذا لم یحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال علیه بالادله الظنیة للاجماع المتقدم.

و اما ما ثبت فیه النسخ منه علی سبیل الجزم فهو موارد قلیله جدا لا تهمننا کثیرا من ناحیه فقهیه استدلالیه لمکان القطع فیه.

و علی هذا، فالقاعده الاصولیه التي ننتفع بها و نستخلصها هنا هی:

ان النسخ ان كان قطعیا اخذنا به و اتبعناه، و ان كان ظنیا فلا حجه فیه و لا یصح الاخذ به، لما تقدم من الاجماع علی عدم جواز الحکم بالنسخ الا بدلیل قطعی.

و لذا اجمع الفقهاء من جمیع طوائف المسلمین علی ان (الاصل عدم النسخ) عند الشک فی النسخ، و اجماعهم هذا لیس من جهة ذهابهم الی حجیه الاستصحاب كما ربما یتوهمه بعضهم، (۱) بل حتی من لا یذهب الی حجیه الاستصحاب یقول باصالة

(۱)- بعضی از علما «اصل عدم نسخ» را از باب استصحاب حجیت دانسته یعنی اصل عدم وقوع نسخ بر گشت به استصحاب دارد که مثلا- در آیه‌ای از آیات شک داریم که نسخ شده است یا خیر؟ حالت سابقه آیه آن است که نسخ نشده است و این حالت سابقه، یقینی می‌باشد و هم‌اکنون دچار شک هستیم (لا تنقض الیقین بالشک) می‌گویید حالت سابقه باید تداوم پیدا کند و «عدم نسخ» در زمان لاحق، با جریان استصحاب ثابت می‌شود، درحالی که واقع الامر از این قرار است که اصل «عدم وقوع نسخ» با پشتوانه همان

اجماع که مبتنی است بر اینکه (ثبوت وقوع نسخ مشروط به علم و یقین می‌باشد) حجیت و اعتبار دارد و حتی کسانی که اعتبار اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۵
عدم النسخ، و ما ذلک الا من جهة هذا الاجماع علی اشتراط العلم فی ثبوت النسخ.

استصحاب را منکرند اصل عدم نسخ را علی الرأس و العینین قبول دارند.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۶

الباب الثاني - السنة

تمهید:

السنة فی اصطلاح الفقهاء: (۱) «قول النبی او فعله او تقریره».

(۱) - شرح: استاد مظفر در طی حدود دو صفحه ۴ نکته را در رابطه با «سنة» بیان می‌فرماید:

نکته اول: معنای «سنة» از نظر فقهای عامه عبارت از چیزی است که بیانگر حکم الهی باشد آن چیز با قول نبی (ص) و یا «فعل» و «تقریر» او خواهد بود اصطلاح مزبور (اطلاق حجت بر فعل و تقریر پیامبر (ص) از فرمایش خود پیامبر (ص) سرچشمه گرفته است او دستور داد که مسلمین موظف هستند که از سنة او متابعت نمایند روی این جهت کلمه «سنة» در معنای مزبور غلبه پیدا کرده است و هر زمانی که کلمه «سنة» مطلق و مجرد از نسبت به شخصی، ذکر شود همان معنای مذکور را افاده خواهد نمود.

نکته دوم: معنای «سنة» از نظر فقهای شیعه عبارت است از چیزی که بیانگر حکم الهی باشد و آن چیز یا قول معصوم و یا فعل و تقریر او می‌باشد و انگیزه اصطلاح مزبور (اطلاق سنة بر فعل و قول و تقریر معصوم (ع) که ائمه علیه السلام را ایضا

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۷

شامل می‌شود) آن است که از نظر شیعه امامان معصوم (ع) که ۱۲ نفر هستند همانند رسول الله واجب الاطاعة هستند چه آنکه ائمه (ع) از جانب خداوند، جهت تبلیغ احکام الهی منصوب شده‌اند و همان اختیار و ولایتی را که رسول الله نسبت به احکام و امور شرعی دارد، ائمه (ع) ایضا دارند و قول و فعل و تقریر هر یک از ائمه (ع) مانند قول و فعل و تقریر خود رسول الله بیانگر احکام واقعی الهی بوده و واجب المتابعه می‌باشد منتهی رسول الله احکام را از طریق «وحي» دریافت می‌نمود و ائمه (ع) از طریق الهام و یا به وسیله خود پیامبر (ع) و یا از معصوم قبلی دریافت می‌داشتند و ائمه (ع) همانند رسول الله مصدر و منبع صدور احکام شرعی می‌باشند و بدین لحاظ باید «سنة» را این چنین معنا نماییم: «سنة - قول و فعل و تقریر معصوم (ع)».

نکته سوم: نتیجه‌ای است که از تحلیل و بررسی مزبور بدست می‌آید که حساب ائمه (ع) جدای از حساب روات و ناقلین اخبار و احادیث می‌باشد و همچنین جدای از مسئله اجتهاد و استنباط خواهد بود، ائمه (ع) در مقام بیان احکام شرعی احکام را صادر می‌نمایند نه آنکه حکایت گر احکام باشند، «راوی» حکایت گر «سنة» است و ائمه (ع) صادرکننده «سنة» می‌باشند، بنابراین ائمه (ع) در رابطه با «مصدر تشریح بودن» با رسول الله فرق و تفاوتی ندارند. (و اما ما یجیء علی لسانهم ...) دفع از سؤال مقدّر است که اگر ائمه (ع) مصدر تشریح احکام هستند چرا در خیلی از موارد در مقام بیان حکم، روایت و حدیث را از نبی اکرم (ص) نقل می‌نمایند و می‌فرمایند: قال رسول الله ... و یا سمعت عن رسول الله ...

جواب: نقل از پیامبر (ص) منافات با اینکه ائمه (ع) خود، مصدر تشریح احکام باشند ندارد چه آنکه ائمه (ع) منظورشان از نقل قول

رسول الله یا بخاطر آن است که می‌خواستند عین کلمات آن حضرت (ص) را نقل کنند و یا بخاطر آن است که اقامه دلیل بر غیر نمایند و یا به جهات دیگر.

نکته چهارم: که هدف اصلی از بحث تحت عنوان (تمهید) می‌باشد آن است که اگر کسی (سنّه) را از مصدر اصلی آن حاصل نمود (یعنی قول معصوم (ع) را که بیان گر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۸

و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِاتِّبَاعِ سُنَّتِهِ فَعَلِبِتْ كَلِمَةُ «السُّنَّةُ» حِينَما تَطْلُقُ مَجْرَدَةً عَنِ نَسْبِهَا إِلَى أَحَدٍ عَلَى خُصُوصٍ مَا يَتَضَمَّنُ بَيَانَ حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ (۱) مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سِوَاءِ كَانِ ذَلِكَ بِقَوْلِ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ، عَلَى مَا سَيَأْتِي مِنْ ذِكْرِ مَدَى مَا يَدُلُّ الْفِعْلُ وَالتَّقْرِيرُ (۲) عَلَى بَيَانِ الْأَحْكَامِ.

احکام الهی است، شنید و یا فعل و تقریر معصوم را مشاهده نمود) خوشا بحال او که حکم الهی را از مصدر اصلی آن اخذ نموده و جزم و یقین به حکم الهی دارد و از دل و جان و با کمال افتخار باید به عمل به آن تن در بدهد و اما اگر چنین توفیقی رفیق کسی نشد، همانند انسان‌های که در عصر غیبت کبری بسر می‌برند باید بعد از کتاب الهی، به روایات و احادیث پیامبر و ائمه مراجعه نمایند که روایات و احادیث ناقل (سنّه) می‌باشند و (سنّه) را باید از طریق روایات و احادیث تحصیل نمایند روایات ناقل (سنّه) یا خیر واحد هستند (صحیح و موثق و ...) و یا متواتر می‌باشند که راجع به هریک بررسی خواهد شد. بنابراین روایات و احادیث عین «سنّه» نمی‌باشند بلکه حکایت گر (سنّه) و کاشف از سنّه هستند که اگر حجیت خبر واحد ثابت شود «سنّه» ثابت می‌شود.

(۱) - «علی خصوص» متعلق به «غلبت کلمة السنّة» می‌باشد یعنی کلمه «سنّت» غلبه پیدا کرده است بر خصوص آنچه که از پیامبر (ص) باشد و بیان گر حکم الهی باشد.

(۲) - (مدی) به معنای مقدار است یعنی اینکه فعل و تقریر تا چه حدی دلالت بر بیان حکم دارد بحث آن خواهد آمد، مثلاً دلالت قول معصوم بر حکم واضح است و دلالت (فعل) مثلاً معصوم (ع) عملی را انجام می‌دهد تا این حد معلوم است که فلان عمل جایز است و رجحان دارد و تقریر مثلاً کسی در حضور معصوم (ع) عملی را انجام می‌دهد و معصوم اعتراض نمی‌کند و سکوت معصوم دلالت بر جواز آن عمل دارد با تفصیلی که قریباً خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۹

اما فقهاء «الامامية» بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنّة الى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين او فعله او تقريره، فكانت السنّة باصطلاحهم:

«قول المعصوم او فعله او تقريره»

اشاره

و السر في ذلك ان الائمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي و المحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقاة في الرواية، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الاحكام الواقعة، فلا- يحكون ألما عن الاحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي، و ذلك من طريق الالهام كالنبي (ص) من طريق الوحي، او من طريق التلقى من المعصوم قبله، كما

قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام:

«علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم يفتح لى من كل باب الف باب».

و عليه فليس بيانهم للاحكام من نوع رواية السنه و حكايتها، و لا من نوع الاجتهاد فى الرأى و الاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم (سنه) لا حكاية السنه و اما ما يجيء على لسانهم احيانا من روايات و احاديث عن نفس النبى، فهى اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق فى نقلهم لجوامع كلمه، و اما لأجل اقامه الحجة على الغير، و اما لغير ذلك من الدواعى. و اما اثبات امامتهم و ان قولهم يجرى مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله فهو بحث يتكفل به علم الكلام. و اذا ثبت ان السنه بما لها من المعنى الواسع (۱) الذى عندنا هى مصدر من مصادر

(۱) - معنای واسع (سنه) يعنى قول و تقرير معصوم (ع) چه پیامبر (ص) باشد و یا یکی از ائمه عليهم السلام.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۰

التشريع الاسلامى فان حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الاصلى على سبيل الجزم و اليقين من ناحية السند، كالاخذ من القرآن الكريم ثقل الله الاكبر، و الأئمة من آل البيت ثقله الاصغر. اما اذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى - كما فى العهود المتأخرة عن عصرهم - فانه لا بد له فى أخذ الاحكام من ان يرجع - بعد القرآن الكريم - الى الاحاديث التى تنقل السنه، اما من طريق التواتر او من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذى سيأتى فى مدى حجية أخبار الآحاد.

و على هذا فالاحاديث ليست هى السنه بل هى الناقله لها و الحاكية عنها و لكن قد تسمى بالسنه توسعا من أجل كونها مثبتة لها.

و من أجل هذا يلزمنا البحث عن الاخبار فى باب السنه، لانه يتعلق ذلك باثباتها. و نعقد الفصل فى مباحث اربعة: (۱)

۱- دلالة فعل المعصوم (۲)

(۱) - در رابطه با (سنه) و اخبارى كه حكايت گر سنه است در ۴ مبحث بحث مى شود: ۱- فعل معصوم ۲- تقرير معصوم ۳- اخبار متواتر ۴- اخبار آحاد.

(۲) - شرح: در رابطه با فعل معصوم (ع) دو تا مطلب مورد اتفاق همه است و دو مطلب ديگر مورد نزاع واقع شده است هر چهار مطلب را بطور اختصار بيان خواهيم نمود.

۱- مطلب اول: اگر معصوم (ع) فعلی را انجام داد مثلا در نماز، جلسه استراحت (نشستن بعد از سجده دوّم در ركعت اول و سوّم) را عملي نمود حدّ اقلّ و كمتريں چیزی كه از فعل معصوم (ع) استفاده مى شود آن است كه عمل مزبور اباحه دارد و جائز است چه آنكه معصوم (ع) فعل حرام را مرتكب نمى شود و اگر عملي را ترك

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۱

نمود مثلا جلسه استراحت را انجام ندهد كمتريں چیزی كه ثابت مى شود آن است كه عمل مزبور واجب نخواهد بود چه آنكه بدون شكّ معصوم (ع) واجبي را ترك نخواهد كرد.

۲- مطلب دوّم آن است كه اگر فعل معصوم مقرون و پيچيده با قرينه باشد از فعل، معصوم (ع) به كمك قرينه حتى و جوب و استحباب ايضا استفاده مى شود مثلا:

شخصی آمده از معصوم (ع) سؤال می‌کند آیا سوره در صلاة واجب است؟

معصوم (ع) عملاً پاسخ می‌دهد و صلاة را با سوره می‌خواند، از فعل معصوم وجوب استفاده می‌شود چه آنکه به قرینه سؤال (که از وجوب آن سؤال نموده) معلوم می‌شود که عمل امام (ع) برای بیان وجه و عنوان فعل، است و ظهور در وجوب خواهد داشت و ظهور کنایه برای فعل امام (ع) همانند ظهور لفظ مورد استدلال فقها واقع شده است، علی‌ای حال دو مطلب مذکور (۱) دلالت فعل معصوم بر اباحه و ترک معصوم بر عدم وجوب (۲) و دلالت فعل معصوم بر وجوب و استحباب در صورت وجود قرینه، مورد اتفاق است و کسی خلاف و نزاعی ندارد.

۳- مطلب سومی که در رابطه با فعل معصوم (ع) مورد نزاع واقع شده است آن است (- فی دلالت فعل المعصوم ...) که آیا عمل امام (ع) در حالی که خالی از قرینه باشد علاوه بر اباحه دلالت بر وجوب و یا استحباب دارد یا خیر؟ سه قول وجود دارد:

۱- فعل معصوم (ع) دلالت بر وجوب (البته نسبت به افرادی که متأخر از عصر ائمه (ع) هستند) دارد.

۲- قیله‌ای گفته است که فعل معصوم دلالت بر استحباب دارد.

۳- دسته سوم قائل شده‌اند که فعل معصوم (ع) نسبت به ما، نه دلالت بر وجوب دارد و نه دلالت بر استحباب بلکه عمل معصوم در صورت تجرد از قرینه تنها دلالت بر اباحه خواهد داشت.

استاد مظفر قول سوم را اختیار می‌نماید و می‌فرماید: فعل معصوم (ع) بدون قرینه صلاحیت افاده وجوب و استحباب را ندارد، شیخ مظفر به دلیل و وجه قول اول

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۲

لا- شك فی أن فعل المعصوم- بحکم کونه معصوما- يدل علی إباحة الفعل، علی الاقل، كما ان ترکه لفعل يدل علی عدم وجوبه علی الاقل.

و لا شك فی أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعی لیس موضعاً للشبهة بعد

(وجوب) و قول دوم (استحباب) اشاره می‌نماید و از زبان مرحوم حلی پاسخ می‌دهد:

دلیل قول اول: از آیه ۲۱ سوره احزاب (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ).

«برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود برای آنهایی که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند...»

وجوب تأسی و پیروی از افعال و کارهای پیامبر (ص) استفاده می‌شود یعنی فعل رسول الله برای ماها که متأخر از عصر و زمان آن حضرت (ص) هستیم، واجب است و لو آنکه آن عمل برای خود حضرت (ص) واجب نباشد، یعنی از لازمه وجوب تأسی و الگو قرار دادن پیامبر (ص) آن است که افعال و کردار او بر ما واجب می‌باشد بنابراین به حکم وجوب اقتداء به پیامبر (ص) هر عمل واجب و یا مستحبی و یا مباحی که آن حضرت (ص) انجام می‌دهد بر ما واجب است، الا افعالی که با دلیل خاص استحباب و یا اباحه آنها ثابت شده باشد (البته تأسی از پیامبر (ص) خصوصیتی ندارد و تأسی از ائمه (ع) ایضا چنین خواهد بود.

نتیجه: از آیه مذکور استفاده می‌شود که فعل انجام شده بتوسط معصوم (ع) بر ما مسلمان‌های متأخرین واجب می‌باشد.

دلیل قول دوم: اگر آیه مذکور دلالت بر وجوب تأسی ندارد لاقلاً دلالت بر استحباب تأسی دارد و از استحباب تأسی «مستحب بودن فعل معصوم (ع)» برای ما و بر ما ثابت خواهد شد.

نتیجه: به آیه مورد بحث دو جور استدلال شده که هر کدام دلیل و مدرک برای قول اول و دوم خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۳

ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، و ذلك فيما اذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الاحكام او عبادة من العبادات كالوضوء و الصلاة و نحوهما، فانه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا او مستحبا او غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة.

و لا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الالفاظ بمناط واحد، و كم استدلال الفقهاء على حكم أفعال الوضوء و الصلاة (۱) و الحج و غيرها و كیفیاتها بحكایه فعل النبي او الامام في هذه الامور.

كل هذا لا كلام و لا خلاف لأحد فيه.

و انما وقع الكلام للقوم في موضعين:

۱- في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل، فقد قال بعضهم: انه يدل بمجردة على وجوب الفعل بالنسبة الينا. و قيل: يدل على استحبابه. و قيل لا دلالة له على شيء منهما، أي انه لا يدل على أكثر من إباحة الفعل في حقنا. و الحق هو الأخير، لعدم ما يصلح (۲) ان يجعل له مثل هذه الدلالة.

(۱)- مثلا- از امام علی (ع) سؤال کرده است که آیا در وضوء دو بار شستن واجب است یا مستحب؟ امام (ع) عملا پاسخ داده و با یک بار شستن وضوء را انجام داده است از عمل امام (ع) معلوم می‌شود که دو بار شستن مستحب است و كذلك در مورد افعال مربوط به صلاة و حج و غیر ذلك که اگر قرینه با فعل معصوم (ع) ضمیمه بشود فعل معصوم، در وجوب و استحباب ظهور پیدا می‌کند و كثيرا ما، فقها به ظهور فعل معصوم استدلال نموده‌اند.

(۲)- منظور این است که فعل معصوم (ع) اگر محفوف و پیچیده با قرینه نباشد دلالت بر وجوب و یا استحباب ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۴

و قد یظن ظان ان قوله تعالى في سورة الاحزاب ۲۱: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله و اليوم الآخر» يدل على وجوب التأسى و الاقتداء (۱) برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فِي أفعالِهِ. و وجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا و ان كان بالنسبة اليه لم يكن واجبا، الا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا. و قيل: إنه ان لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به و استحبابه.

و قد أجاب العلامة (۲) الحلبي عن هذا الوهم فأحسن، كما نقل عنه، (۳) اذ قال: «ان

(۱)- اگر با آیه مذکور ثابت شود که از فعل رسول الله و وجوب و یا استحباب آن فعل برای مسلمین استفاده می‌شود این حکم در مورد افعال ائمه (ع) ایضا جاری بوده و ذکر رسول الله (ص) خصوصیتی ندارد و فعل هر یک از ائمه (ع) ایضا دلالت بر وجوب و استحباب خواهد داشت.

(۲)- مرحوم علامه در شرح تجرید با یک تیر دو نشانه را هدف گرفته است، با یک پاسخ هر دو استدلال را درهم کوبیده است، ما حصل پاسخ از این قرار است: که (اسوه) و الگو قرار دادن و پیروی از شخص به این معنی است که فعل و عمل شخص مقتدای بفتح، را آقای مقتدی بکسر، با همان عنوان که شخص مقتدا انجام داده، انجام بدهد، اگر به عنوان وجوب انجام داده به عنوان وجوب انجام بدهد و اگر به عنوان مستحب انجام داده، به عنوان مستحب انجام بدهد و خلاصه برفرضی که از آیه، وجوب اقتداء و یا استحباب اقتداء استفاده شود، دلالت فعل معصوم بر وجوب و استحباب به اثبات نمی‌رسد چه آنکه معنای «اقتداء» آن است که مسلمان‌ها هر عملی را که معصوم به هر عنوانی انجام داده انجام بدهند و غرضه قدس سره من التّعبد ... مرحوم مظفر پاسخ علامه

حلی را تصحیح می‌نماید برای اینکه در عبارت مرحوم حلی، کلمه (تعبد) بکار رفته و از کلمه «تعبد» ممکن است استفاده شود که اقتداء به معصوم تنها از نظر تعبد و اعتقاد، مطلوب باشد نه اقتدای از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۵

الاسوءه عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعل على الوجه الذى فعله، فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا، و ان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا، و ان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته».

و غرضه قدس سره من التعبد باعتقاد اباحته فيما اذا كان مباحا، ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه- كما فى الفصول- بان ذلك أسوءه فى الاعتقاد لا- الفعل، بل يربد- كما هو الظاهر من صدر كلامه- ان معنى الاسوءه فى المباح هو ان نتخير فى الفعل و الترك اى لا نلتزم بالفعل و لا بالترك، اذ الاسوءه فى كل شىء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الاسوءه فى المباح بالنسبة الى الاتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالاباحه.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: (۴) ان الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من

نظر «فعل» و «عمل» صاحب فصول همین اشکال را بر علامه وارد نموده است.

استاد مظفر می‌فرماید: مراد مرحوم حلی همان طوری که از صدر عبارت او معلوم است همان اقتدای در عمل و فعل است نه اقتدای در اعتقاد تنها، منتهی اقتدای در عمل مباح به این است که نه ملتزم به ترک بشود و نه ملتزم به انجام و در مسئله عمل مباح، تنها به عمل «اقتدا» محقق نمی‌شود.

(۳)- از جمله مذکور معلوم می‌شود که مرحوم مظفر شخصا کتاب علامه حلی را مشاهده نکرده است.

(۴)- استاد مظفر علاوه بر جواب مرحوم حلی دو تا جواب دیگر از هر دو استدلال بیان می‌فرماید:

۱- تنها چیزی که از آیه استفاده می‌شود این است که «اسوه» و الگو قرار دادن معصوم (ع)، رجحان و حسن دارد و هرگز وجوب پیروی و اقتدای به معصوم، از آیه استفاده نمی‌شود، استحباب و رجحان اقتدا، به این معنی نیست که فعل معصوم، دلالت بر وجوب و یا بر استحباب آن عمل داشته باشد مثلا معصوم (ع) به اطراف شط کوفه به قدم‌زنی پرداخته است و این عمل دلالت بر آن ندارد که قدم زدن برای

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۶

رجحان الاسوءه و حسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسى. مضافا الى ان الآية نزلت فى واقعة الاحزاب فهى وارده مورد الحث على التأسى به فى الصبر على القتال و تحمل مصائب الجهاد فى سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسى او حسنه فى كل فعل حتى الافعال العادية. و ليس معنى هذا اننا نقول بأن المورد يقيد المطلق (۱) او يخصص

ما هم واجب و یا مستحب باشد و چنین مطلبی از آیه استفاده نمی‌شود.

۲- جواب دوم (مضافا الى ان الآية نزلت ...) آن است که آیه مذکور راجع به جنگ (احزاب) نازل شده و غرض و هدف آیه این است که مسلمان‌ها را برای تحمیل مشکلات و مصیباتی که از ناحیه جنگ و جهاد فی سبیل الله متوجه آنها می‌شود ترغیب و تشویق نماید و آنها را جهت اقتدای به رسول الله در تحمیل گرفتاریهای جنگ، بسیج نماید و چنین مطلبی که تأسی به پیامبر (ص) در همه افعال و حتی در کارهای عادی او، واجب و یا مستحب باشد، از آیه استفاده نمی‌شود، به عبارت ساده آیه مبارکه اختصاص به مسئله جنگ دارد و تأسی به پیامبر (ص) در خصوص مسئله جنگ از آیه استفاده می‌شود و شمول و عموم را افاده نخواهد کرد.

(۱)- (دقت فرمایید) استاد مظفر توهمی را پاسخ می‌دهد ممکن است متوهمی مدعی شود که ماجرا از این قرار است: آیه مبارکه

عموم و شمول دارد، یعنی از آیه وجوب و یا استحباب تأسی به معصوم (ع) در افعال مربوط به جنگ و در بقیه اعمال عادی و غیر عادی بطور عام و یا بطور مطلق استفاده می‌شود منتهی مورد نزول آیه (که مسئله جنگ و تحمّل مشکلات جنگ می‌باشد) باعث تخصیص و تقييد عام و مطلق مذکور خواهد شد و در علم اصول معروف است که «مورد» نمی‌تواند عموم و اطلاق را تخصیص و تقييد نماید بنابراین، اطلاق و عموم آیه محفوظ خواهد بود، استاد مظفر می‌فرماید: ماجرا از قرار مزبور نبوده و ما چنین حرفی را نمی‌گوییم یعنی این چنین نیست که آیه اطلاق و عموم داشته و خصوص «مورد» باعث انهدام ظهور آیه در عموم و در اطلاق بشود. و بلکه ماجرا از این قرار است که مسئله «مورد نزول آیه» مشکله‌ای را در تکمیل مقدمات حکمت بوجود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۷

العام، بل انما نقول: انه يكون عقبه (۱) في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالاطلاق. فهو

می‌آورد و به عبارت واضح‌تر (دراز گوش ملأ نصر الدین از اول دم نداشته تا آن را کسی قطع کرده باشد) برای آیه با وجود مورد نزول، که قدر متیقن می‌باشد (و یکی از مقدمات حکمت عدم وجود قدر متیقن است) اصلا ظهور در اطلاق و عموم منعقد نمی‌شود و اطلاق و عموم از اول برای آیه مطرح نمی‌باشد تا بگوییم که با خصوص «مورد» از بین رفته باشد و آیه با توجه به مورد نزول آیه اصلا اطلاقی نخواهد داشت. همچنین ظهور در تقييد هم ندارد یعنی آیه نسبت به تأسی از پیامبر (ص) در غیر مسائل جنگ، اجمال دارد که نه ظهور در تقييد دارد و نه ظهور در مطلق.

کوتاه‌سخن آیه مذکوره، وجوب فعل پیامبر (ص) و یا استحباب آن را برای ما ثابت نمی‌کند و همچنین آیات دیگر از قبیل آیه (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ...) بر اینکه هر کاری که پیامبر (ص) و معصوم (ع) انجام می‌دهد، بر ما واجب باشد دلالتی ندارند چه آنکه منظور آیه این است که از دستورات و اوامر خدا و رسول الله و اولی الامر باید اطاعت شود و در مورد «الله» فعل و عمل مطرح نمی‌باشد.

(۱) - ضمیر (آنه) و ضمیر (یکون) به (مورد) رجوع می‌شود و (عقبه) به معنای (مشکله) و (دنباله) می‌باشد یعنی مورد نزول آیه باعث می‌شود که مقدمات حکمت ناقص باشد و با عدم تکمیل مقدمات حکمت اصلا برای کلام اطلاقی محقق نخواهد شد و یکی از مقدمات حکمت، عدم وجود قدر متیقن است که با وجود قدر متیقن برای کلام ظهور در اطلاق منعقد نخواهد شد (به ج اول شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

۴- مطلب چهارمی که در رابطه با فعل معصوم (ع) بین علما مورد نزاع واقع شده است آن است (- فی حجیه فعل المعصوم بالنسبه الینا...) که آیا فعل معصوم (ع) پس از مشخص شدن اینکه به عنوان وجوب و یا استحباب و یا ندب، انجام شده است برای ما حجت است یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۸

يضر بالاطلاق من دون ان يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة.

و الخلاصة: ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبة الينا بعيدة كل البعد عن التحقيق.

و كذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بطاعة الرسول او اتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا، فانها او هن من أن نذكرها لردّها.

۲- فی حجیه فعل المعصوم بالنسبه الینا، فانه قد وقع كلام للاصوليين في ان فعله اذا ظهر وجهه انه على نحو الاباحة او الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجة بالنسبة الینا؟ أي انه هل يدل على اشتراكنا معه و تعديه الینا فيكون مباحا لنا كما كان مباحا له أو واجبا علينا كما كان واجبا عليه ... و هكذا؟

و منشأ الخلاف: (۱) ان النبی صلی الله علیه و آله اختص باحکام لا تتعدی الی غیره و لا

به عبارت دیگر مثلاً- می‌دانیم معصوم (ع) دو بار شستن اعضای وضو را به عنوان استحباب انجام داده است آیا عمل معصوم (ع) دلیل و حجّت می‌شود بر اینکه دو بار شستن، برای ما هم مستحب باشد و یا مثلاً معصوم قرائت سوره را در نماز به عنوان «واجب» انجام داده است آیا عمل امام (ع) بر اینکه ما با امام (ع) شریک هستیم و (قرائت) سوره بر ما ایضا واجب است، دلیل و حجّت می‌باشد و یا آنکه هر چیزی که بر معصوم (ع) واجب است شاید بر ما واجب نباشد و ...؟ اصولیین راجع به حجّیت و عدم حجّیت فعل معصوم (ع) به معنای مزبور، اختلاف نظر دارند.

(۱)- و سرچشمه خلاف آن است که نبی اکرم (ص) ویژگی‌های مخصوص به خود دارد و یک سلسله احکام، مخصوص وجود مقدّس پیامبر (ص) است که بقیّه مسلمین در آن احکام با حضرت (ص) شریک نمی‌باشند، مثلاً وجوب «تهجد» و عبادت در نصفه دوّم شب، مخصوص پیامبر (ص) است «و من اللیل فتهجد نافله...» و جواز بیشتر از ۴ تا همسر دائمی داشتن اختصاص به آن حضرت (ص)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۹

یشرک مع باقی المسلمین: مثل وجوب التهجد فی اللیل و جواز العقد علی اکثر من اربع زوجات. و كذلك له من الاحکام ما یختص بمنصب الولاية العامة (۱) فلا تكون لغير النبی او الامام باعتبار انه اولی بالمؤمنین من أنفسهم. فان علم ان الفعل الذی (۲) وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شک فی أنه لا

دارد و همچنین ائمه (علیهم السلام) بخاطر منصب ولایتشان و بما أنّهم اولی بالمؤمنین من أنفسهم و ...، از نظر احکام شرعی خصوصیتی دارند که دیگران آن را ندارند. و این مسئله باعث شده است که بعضی از علمای علم اصول حجّیت فعل معصوم (ع) به معنای مذکور را منکر شده‌اند و گفته‌اند که اگر معصوم (ع) عملی را به عنوان واجب انجام داده باشد، فعل معصوم (ع) دلیل نمی‌شود که آن عمل بر ما هم واجب باشد مثلاً: بر پیغمبر (ص) و امام (ع) «قصاص» و اجرای «حدود» و نظارت بر اموال یتیم و ... واجب است و بر ما واجب نخواهد بود.

(۱)- مختصّات پیامبر (ص) یا بخاطر شخص او می‌باشد، مانند: وجوب صلاة اللیل و جواز بیشتر از ۴ همسر دائمی داشتن و ... و یا بخاطر منصب ولایت می‌باشد، مانند: وجوب تشکیل حکومت اسلامی و اجرای حدود و قصاص و ...
(۲)- استاد مظفر پس از بیان انگیزه نزاع لطفی می‌فرماید و محلّ نزاع را ایضا مشخص می‌نماید و تعداد اقوال را بیان و قول حق را با دلیل آن معرفی خواهد کرد.

۱- فعلی که از معصوم (ع) صادر می‌شود اگر معلوم باشد که از مختصّات او می‌باشد بدون شک برای ما حجّیت ندارد، ۲- و اگر معلوم باشد که از مختصّات معصوم (ع) نمی‌باشد و بلکه از مشترکات بین معصوم (ع) و بقیّه مسلمین می‌باشد مانند افعالی که مربوط به جزئیات صلاة و صوم و کیفیت‌های آنها است، بدون شک فعل معصوم برای ما حجّت است. دو صورت مزبور از محلّ نزاع بیرون است ۳- محلّ نزاع آن فعلیست که از معصوم صادر شده است و لکن نمی‌دانیم که از مختصّات معصوم (ع) است و یا از افعال و اعمال مشترکه بین معصوم (ع) و بقیّه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۰

مسلمین می‌باشد و قرینه‌ای هم وجود ندارد که جهت اشتراک و اختصاص را مشخص نماید چنین فعلی محلّ نزاع واقع شده است و سه احتمال و بلکه سه قول وجود دارد:

۱- قول اول: فعل کذایی ظهور در آن دارد که از مختصات معصوم (ع) است و ربطی به ما مسلمان‌ها ندارد.

۲- فعل مذکور ظهور در آن دارد که مشترک بین معصوم (ع) و غیر معصوم می‌باشد اگر معصوم آن را بعنوان واجب انجام داده بر ما هم واجب است و اگر به عنوان استحباب انجام داده برای ما هم مستحب است و اگر به عنوان مباح انجام داده برای ما هم مباح خواهد بود.

۳- نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان، فعل کذایی نه ظهور در اشتراک دارد و نه ظهور در اختصاص خواهد داشت و بلکه مجمل می‌باشد.

استاد مظفر قول دوم را انتخاب و جهت اثبات آن به دو وجه استدلال می‌فرماید:

وجه اول: آن است که پیامبر (ص) و امام (ع) همانند بقیه مسلمین بشر هستند و به احکام و تکالیف الهی همانند بقیه مسلمین محکوم می‌باشند و ادله اشتراک پیامبر و امام (ع) با بقیه مسلمین در احکام الهی اقتضا دارد که فعل صادر از معصوم (ع) بین معصوم و غیر معصوم مشترک می‌باشد الا افعالی که با دلیل خاص اختصاص آن‌ها به معصوم ثابت شده باشد مانند: صلاة اللیل که با دلیل خاص ثابت شده که بر خصوص پیامبر (ص) واجب است و یا وجوب تشکیل حکومت اسلامی و اجرای حدود و قصاص بخاطر منصب ولایت مخصوص به معصوم می‌باشد در غیر مواردی که ادله خاص موجود است همه افعال محکوم به اشتراک می‌شود، بنابراین فعلی که از معصوم (ع) صادر می‌شود و مسئله اشتراک و اختصاص در آن نامعلوم است به مقتضای عموم ادله اشتراک برای ما حجت است و به هر عنوانی که برای معصوم مطرح باشد برای ما هم مطرح خواهد شد.

وجه دوم: لا سیما مع ما دلّ علی عموم حسن تأسی ... آن است که «آیه تأسی» در حسن و نیکو بودن پیروی و تأسی از معصوم (ع) عمومیت دارد و موارد مشکوک را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۱

مجال لتوهم تعدیه الی غیره، و ان علم عدم اختصاصه به بأی نحو من انحاء الاختصاص فلا شک فی انه یعم جمیع المسلمین فیکون فعله حجة علینا. هذا کله لیس موضع الکلام.

و انما موضع الشبهة فی الفعل الذی لم یظهر حاله فی کونه من مختصاته أو لیس من مختصاته و لا قرینه تعین احدهما، فهل هذا بمجرد کاف للحکم بانه من مختصاته، او للحکم بعمومه للجمیع. او انه غیر کاف فلا ظهور له اصلا فی کل من النحوین؟ وجوه، بل اقوال. و الاقرب هو الوجه الثانی.

و الوجه فی ذلك: ان النبی بشر مثلنا له ما لنا و علیه ما علينا و هو مکلف من الله تعالی بما کلف به الناس، الا ما قام الدلیل الخاص علی اختصاصه ببعض الاحکام: اما من جهة شخصه بذاته و اما من جهة منصب الولاية، فما لم یخرجه الدلیل فهو کسائر الناس فی التکلیف. هذا مقتضی عموم ادله اشتراک معنا فی التکلیف. فاذا صدر منه فعل و لم یعلم اختصاصه به فالظاهر فی فعله ان حکمه فيه حکم سائر الناس. فیکون فعله حجة علینا و حجة لنا، لا سیما مع ما دلّ علی عموم حسن التأسی به.

و لا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل (۱) علی الاعم الاغلب، فانا لا نرى حجة

شامل می‌شود.

(۱)- مطلب مزبور از باب تمسّیک به عام است نه از باب حمل بر «اعم اغلب» به این کیفیت: ادله اشتراک بین معصوم و غیر معصوم و ادله حسن تأسی، همه احکام را شامل می‌شود و اشتراک معصوم (ع) با غیر معصوم در همه احکام به اثبات می‌رسد دلیل خاص می‌آید، احکام مختص به معصوم (ع) را از تحت عموم مزبور خارج می‌سازد و اما افعالی که از معصوم (ع) صادر شده و نمی‌دانیم که از جمله مشترکات است و یا از مختصات می‌باشد، مورد شک واقع می‌شود و شک ما در این زمینه از باب شک در «اقل و اکثر»

است که اگر افعال مشکوک داخل در تحت دلیل عام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۲

مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. و انما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الاقل و الاكثر. (۱)

۲- دلالة تقرير المعصوم (۲)

باشد، دلیل خاص «اقل» را از تحت دلیل عام بیرون می‌سازد و اگر داخل در تحت دلیل خاص باشد دلیل خاص «اکثر» را خارج خواهد نمود در دوران امر بین تخصیص «اقل» و یا «اکثر» تمسک به عام می‌شود و موارد مشکوک داخل در تحت دلیل عام خواهد شد بنابراین افعالی که جهت اختصاص و اشتراک آن‌ها نامعلوم است داخل در تحت دلیل عام می‌باشند و مشترک بودن آن‌ها بین معصوم (ع) و غیر معصوم ثابت خواهد شد و اما ماجرای ما نحن فیه از باب قاعده حمل بر «اعم اغلب» نمی‌باشد که اغلب و اعم احکام، بین معصوم و غیر معصوم مشترک است و موارد مشکوک را حمل بر اعم نماییم چه آنکه قاعده حمل بر «اعم اغلب» مورد قبول نمی‌باشد برای اینکه ظن حاصل از آن، اعتباری ندارد و اما در تمسک به عام ظن حاصله مستند بلفظ عام است و ظن حاصل از لفظ عام از باب حجیت ظواهر اعتبار و حجیت خواهد داشت.

(۱)- یعنی دوران امر است بین اینکه دلیل خاص «اقل» را تخصیص بزند و یا «اکثر» را اگر دلیل خاص فقط افعالی که مختص بودن آن‌ها به معصوم (ع) محرز است را خارج نماید تخصیص «اقل» خواهد بود و اگر علاوه بر آن افعالی را که جهت اختصاص و اشتراک آن‌ها محرز نیست ایضا از تحت ادله اشتراک و دلیل حسن تأسی خارج نماید تخصیص «اکثر» خواهد بود و در دوران مزبور تخصیص «اقل» متعین است و در مورد افعال مشکوک به عموم ادله اشتراک حکم بین معصوم و غیر معصوم، تمسک خواهد شد.

(۲)- شرح: مبحث دوم راجع به (سنت) مربوط به تقرير معصوم (ع) است در آغاز بحث (سنت) گفتیم که سنت عبارت است از قول و تقرير معصوم، قول معصوم (ع) که نفس (سنت) است نیاز به بحث نداشت «فعل معصوم» که ایضا عین سنت اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۳

است، در حد لازم بحث و بررسی گردید و هم‌اکنون راجع به «تقرير» معصوم که یکی از مصادیق (سنة) است به بحث می‌نشینیم. «تقرير» از نظر لغت به معنای اقرار و تصویب و امضا کردن است، و در اصطلاح علم اصول مقصود از «تقرير» آن است که شخصی در حضور معصوم عملی را از عبادات و یا معاملات انجام بدهد مثلاً- در مرأی و محل نظر معصوم عمل و ضوء را با جزئیات و کیفیت آن انجام بدهد و معصوم در عین حالی که کاملاً- توجه و آگاهی از چگونگی انجام آن دارد و نسبت به وضوی مزبور اظهار نظر نکند و لب به سخن نگشاید و سکوت را اختیار کند. این سکوت معصوم ظهور در جواز و مشروعیت و صحت عمل مزبور دارد و به عبارت دیگر امام (ع) با سکوت خود صحت و مشروعیت آن عمل را تقرير و امضا و تصویب نموده است منتهی تقرير معصوم زمانی محقق می‌شود که شرایط آن موجود باشد.

شرایط تقرير: ۱- یکی از شرایط تقرير آن است که معصوم (ع) باید فرصت اظهار نظر کردن را داشته باشد و آن‌چنان نباشد که فاعل وضوء به محض اتمام آن صحنه را ترک گوید و زمینه اظهار نظر معصوم را از لحاظ فرصت و زمان بهم بزند و امام (ع) فرصت اظهار نظر را نداشته باشد.

۲- مانعی از اظهار نظر معصوم (ع) در کار نباشد ۱- مانند: خوف و ترس ۲- تقیه ۳- عدم تأثیر ارشاد و تبه در طرف. اگر شرایط

مذکور موجود باشد و فعلی از افعال که مربوط به عبادات و یا معاملات است در محضر امام (ع) انجام شود و امام (ع) سکوت نماید و چیزی در مورد صحیح نبودن عمل انجام شده، نگوید معلوم می‌شود که عمل مزبور مورد تصویب و امضای شارع است و تقریر امام (ع) در صحت و مشروعیت عمل، ظهور دارد و اگر عمل انجام شده محتمل الحرمه باشد تقریر امام (ع) جواز آن را ثابت می‌نماید، چه آنکه اگر عمل مزبور جایز نباشد و یا صحت نداشته باشد معصوم (ع) از باب امر به معروف و نهی از منکر و یا از باب ارشاد جاهل باید از آن عمل منع نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۴

المقصود من تقریر المعصوم: ان يفعل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلا، فیسکت المعصوم عنه مع توجه الیه و علمه بفعله، و كان المعصوم بحاله یسعه تنبیه الفاعل لو كان مخطئا. و السعة تكون من جهة عدم ضیق الوقت عن البیان و من جهة عدم المانع منه كالخوف و التقیة و الیأس من تأثير الارشاد و التنبیه و نحو ذلك.

فان سکوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بیان شیء حول الموضوع لتصحيحه یسمى تقریرا للفعل، او اقرارا علیه، او امضاء له. ما شئت فعبّر.

و هذا التقرير- اذا تحقق بشروطه المتقدمة- فلا شك فی انه یكون ظاهرا فی كون الفعل جائزا فیما اذا كان محتمل الحرمه، كما انه یكون ظاهرا فی كون الفعل مشروعا صحیحا فیما اذا كان عباده او معامله، لانه لو كان فی الواقع محرما او كان فیہ خلل لكان علی المعصوم نهیه عنه و ردعه اذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل، و ذلك من باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، و لكان علیه بیان الحكم و وجه الفعل اذا كان الفاعل جاهلا بالحكم، و ذلك من باب وجوب تعلیم الجاهل.

و یلحق بتقریر الفعل (۱) التقرير لبیان الحكم، كما لو بین شخص بمحضر المعصوم حکما او کیفیة عباده او معامله، و كان بوسع المعصوم البیان، فان سکوت الامام یكون ظاهرا فی كونه اقرارا علی قوله و تصحیحا و امضاء له. و هذا كله واضح، لیس فیہ موضع للخلاف.

(۱)- اگر کسی در حضور امام (ع) حکمی را و یا چگونگی عبادت و معامله‌ای را بیان نماید و امام (ع) با آنکه می‌تواند اظهار نظر نماید و در عین حال سکوت را اختیار کند، این سکوت ظهور در آن دارد که حکم بیان شده از نظر امام (ع) مورد تصویب است. أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۵

۳- الخبر المتواتر (۱)

(۱)- شرح: سؤمین مبحث مربوط به سنت بحث «خبر متواتر» است و خبر متواتر به نوبه خود یکی از چیزهایی است که «سنت» را ثابت می‌نماید و بلحاظ اینکه کاشف از قول معصوم (ع) است لذا مورد بحث واقع شده است «خبر» بر دو قسم است: «متواتر» و «واحد».

«خبر متواتر» از نظر اصطلاح اصولی خبری است که سکون و آرامش را و برطرف شدن شک و شبهه را برای نفس انسان افاده می‌کند و بتوسط خبر متواتر جزم و یقین نسبت به مخبر به (که سنت باشد) حاصل خواهد شد و انگیزه افاده قطع و حصول یقین آن است که تعداد مخبرین بحدی است که احتمال کذب و اینکه آنها توطئه بر کذب داشته باشند ممنوع خواهد بود، مانند: نزول قرآن بر پیامبر که بتواتر نقل شده و از این خبر، علم و یقین برای ما حاصل می‌شود.

«خبر واحد» در اصطلاح علم اصول خبری است که تعداد مخبرین «یکی» باشد و یا بیشتر منتهی به سرحد تواتر (که افاده علم و یقین می‌نماید) نرسد گرچه بعضی از اصولیین برای حصول «تواتر» تعداد مخبرین را به عدد معینی منحصر نموده‌اند، مثلاً: شاید گفته باشند که اگر تعداد مخبرین به ۵۰ نفر برسد «تواتر» محقق می‌شود و اگر کمتر از آن باشد «تواتر» محقق نمی‌شود، و لکن انحصار مزبور خلاف واقع است و بلکه معیار در حصول «تواتر» همان افاده یقین و جزم می‌باشد که اگر تعداد مخبرین به حدی بودند که قطع و جزم حاصل گردید «تواتر» محقق می‌شود و اگر چنین نبود «تواتری» هم در کار نخواهد بود.

بنابراین «خبر متواتر» شرایطی دارد:

- ۱- تعداد مخبرین به حدی باشد که از خبر آن‌ها نسبت به «مخبر به» قطع حاصل شود.
 - ۲- احتمال توطئه بر کذب در مورد مخبرین داده نشود، لایخفی بر اینکه از خبر واحد در صورتی که محفوف با قرینه باشد، ممکن است قطع حاصل شود خبر کذایی گرچه حکم خبر متواتر را دارد و لکن از نظر اصطلاح اصولی «متواتر»
- أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۶
- إن الخبر علی قسمین رئیسین: خبر متواتر، و خبر واحد.
- و (المتواتر): ما أفاد سکون النفس سکونا یزول معه الشک و یحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة یمتنع تواطؤهم علی الکذب. و یقابله (خبر الواحد) فی اصطلاح الاصولیین، و ان کان المخبر أكثر من واحد، و لکن لم یبلغ المخبرون حد التواتر.
- و قد شرحنا حقیقه التواتر فی کتاب المنطق (الجزء الثالث ص ۱۰) فراجع.
- و الذی ینبغی ذکره هنا (۱) أن الخبر قد یکون له وسائط کثیره فی النقل،

نمی‌باشد.

(۱)- استاد مظفر در جزء سوم «المنطق» حقیقت تواتر را شرح داده است که قضیه متواتره عبارت از قضیه‌ای است که باعث آرامش نفس می‌شود و شک و تردید را از صفحه دل می‌زداید و قطع و جزم را برای انسان به مخبر به حاصل می‌نماید و قضیه متواتره قضیه‌ای است که جماعتی از آن خبر می‌دهند و احتمال توطئه آن‌ها بر کذب و احتمال اینکه آنها در فهم حادثه دچار خطا شده باشند محکوم به بطلان می‌باشد کوتاه‌سخن نظر بر اینکه خبر متواتر مفید قطع و یقین است و از طریق خبر متواتر نسبت به سنت جزم حاصل می‌شود و حجیت یقین، ذاتی بوده و نیاز به استدلال ندارد، لذا استاد مظفر راجع به حجیت خبر متواتر بحثی را ارائه فرموده است و تنها به معرفی آن و جداسازی آن را از «خبر واحد» پرداخته و به بحث راجع به خبر «متواتر» نقطه پایان گذاشته است و مطلب قابل توجهی که در مورد خبر «متواتر» بیان فرموده است از قرار ذیل می‌باشد:

۱- خبر «متواتر» گاهی بلاواسطه می‌باشد، مثلاً پنجاه نفر خبری را نقل می‌کنند و گاهی دارای یک واسطه می‌باشد و گاهی دارای چند واسطه می‌باشد مثلاً از یک حادثه بسیار قدیمی پنجاه نفر برای ما خبر می‌دهند منتهی این پنجاه نفر خودشان شاهد ماجرا نبوده و بلکه از جماعت دیگری نقل می‌کنند و آن جماعت از جماعت سومی نقل می‌کنند و جماعت سوم از جماعت چهارم و جماعت چهارم خودشان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۷

کالاخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة، فانه یجب- لیكون الخبر متواترا موجبا للعلم- ان تتحقق شروط التواتر فی کل طبقه طبقه من وسائط الخبر، و إلا فلا یکون الخبر متواترا فی الوسائط المتأخره، لأن نتیجه تتبع أحسن المقدمات.

و السر فی ذلك واضح، لأن الخبر ذو الوسائط یتضمن فی الحقیقه عدّه أخبار متتابعه، اذ ان کل طبقه تخبر عن خبر الطبقة السابقه علیها، فحینما یقول جماعة حدثنا جماعة عن کذا بواسطه واحده مثلا، فان خبر الطبقة الاولى الناقله لنا یکون فی الحقیقه خبرها لیس

عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة.

و كذلك اذا تعددت الوسائط الى اكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي الى الوسائط الاخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلا بد أن تكون الجماعة الاولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر و هكذا، اذ كل خبر من هذه الاخبار له حكمه في نفسه. و متى اختلف شرط التواتر في طبقة واحدة خرج

ماجرا را مشاهده کرده‌اند خبر مذکور زمانی می‌تواند «متواتر» باشد که هر چهار جماعت تعدادشان به حدی باشد که افاده یقین نماید و اگر یکی از جماعت‌های چهارگانه، به سرحدّ تواتر نباشد و سه جماعت دیگر واجد شرایط باشند، نتیجه تابع احسن است و خبر مذکور متواتر نخواهد بود چه آنکه هریک از گروه‌ها و طبقات به نوبه خود یک خبر مستقل حساب می‌شود مثلا جماعتی که برای ما خبر می‌دهند، حادثه را مشاهده نکرده‌اند و بلکه خبر جماعت دوم را نقل می‌کنند و خبر جماعت اول باید شرایط «تواتر» را داشته باشد و همچنین جماعت دوم و سوم و چهارم، هریک باید واجد شرایط «تواتر» باشند تا خبری که دارای چند واسطه می‌باشد، «متواتر» باشد.

در خبر واحد ایضا ماجرا از همین قرار است مثلا- زید از بکر و بکر از خالد و خالد از ولید و ولید از معصوم (ع) خبری را نقل می‌کنند این خبر اگر می‌خواهد خبر صحیح باشد باید هریک از واسطه‌ها، شرایط صحیح بودن را دارا باشد و اگر یکی از وسائط مثلا امامی نباشد و بقیه امامی باشند خبر مذکور «صحیح» نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۸

الخبر جملة عن كونه متواترا و صار من أخبار الآحاد.

و هكذا الحال في أخبار الآحاد، فان الخبر الصحيح ذا الوسائط انما يكون صحيحا اذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، و الا فالنتيجة تتبع احسن المقدمات.

۴- خبر الواحد (۱)

اشاره

(۱)- بحث از حجیت خبر واحد از مهم‌ترین مسائل علم اصول است چه آنکه علم ضروری به احکام شرعی فقط در احکام کلی و اجمالی برای ما حاصل می‌باشد، مثلا: بطور اجمال و کلی بوجوب صلاة و صوم و زکات و حج و ... علم ضروری داریم و علم غیر ضروری مثل علم حاصل از خبر «متواتر» خیلی کم است.

بنابراین اغلب احکام و اجزای عبادات و شرایط عبادات با اخبار «آحاد» ثابت می‌شود و لذا بحث از حجیت «خبر واحد» از اهم مسائل علم اصول است و با اثبات حجیت «خبر واحد» باب علمی نسبت به احکام، مفتوح و «انسداد باب علم» گشوده خواهد شد و بحث حجیت «خبر واحد» چهارمین مبحث مربوط به «سنت» می‌باشد و به وسیله حجیت «خبر واحد» (سنت) کشف خواهد شد استاد مظفر در رابطه با «خبر واحد» ۶ مطلب را بیان می‌فرماید:

۱- «خبر واحد» آن است که تعداد مخبرین آن به تعداد مخبرین خبر «متواتر» نرسد و اگر مخبر خبر، بیشتر از یک نفر باشد و شرایط تواتر را دارا نباشد از نظر اصطلاح علم اصول، «خبر واحد» می‌باشد.

۲- «خبر واحد» اگر با کمک قرینه افاده قطع و یقین را بنماید از محل بحث (آیا خبر واحد حجّت است یا نه؟) بیرون خواهد بود چه

آنکه حجیت قطع و علم، ذاتی می‌باشد و نیاز بدلیل ندارد.

۳- «خبر واحدی» که با کمک قرینه مفید اطمینان (که مرحله پایین تر از قطع و بالاتر از ظن است) باشد بیرون از محل بحث نمی‌باشد و حجیت آن همانند خبر واحدی که مجرد از همه گونه قرائنی می‌باشد مورد نزاع و خلاف خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۹

۴- راجع به حجیت و عدم حجیت «خبر واحد» نزاع و خلاف عظیم و بسیار مهم، بین علمای علم اصول واقع شده است. و در حقیقت نزاع در این است که آیا دلیل قطعی و علمی برای حجیت «خبر واحد» داریم یا خیر؟ و همگان قبول دارند که اگر با دلیل قطعی حجیت «خبر واحد» ثابت نشود، بما هو خبر واحد (که مفید ظن شخصی و یا ظن نوعی می‌باشد) هیچ گونه وقار و اعتباری ندارد چه آنکه «ظن» فی نفسه حجیت ندارد (و لا یغنی من الحق شیئا).

بنابراین قائلین به حجیت «خبر واحد» کسانی هستند که بوجود دلایل قطعی بر حجیت «خبر واحد» اعتقاد دارند و منکرین حجیت «خبر واحد» کسانی می‌باشند که بوجود دلایل قطعی بر حجیت «خبر واحد» اعتقاد ندارند، به عبارت واضح تر:

آنهايي که خبر واحد را حجّت می‌دانند باید دلیل قطعی از کتاب و سنت و اجماع و عقل برای حجیت خبر واحد ارائه نمایند و اگر دلیل و یا دلایل قطعی معرفی نمایند حجیت خبر واحد به اثبات نمی‌رسد و اگر با دلیل قطعی حجیت خبر واحد، ثابت گردید عمل برطبق خبر واحد، عمل برطبق علم خواهد بود، و در غیر این صورت خبر واحد بنفسه تنها مفید ظن می‌باشد و عمل برطبق ظن در احکام شرعی جایز نیست چه آنکه (انّ الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئا) چنانچه مطلب مذکور از صریح گفته‌های قائلین و منکرین حجیت خبر واحد استفاده می‌شود.

استاد مظفر عبارتی را از شیخ طوسی (ره) در کتاب «عده» که قائل به حجیت خبر واحد است و دو تا عبارت از سید مرتضی (ره) که قائل به عدم حجیت خبر واحد است، نقل می‌کند و از عبارات آن دو بزرگوار به‌طور وضوح استفاده می‌شود که خبر واحد زمانی حجیت دارد که «دلیل قطعی» بر حجیت آن قائم شود، شیخ طوسی (ره) وجود دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد را معتقد است و لذا حجیت خبر واحد را پذیرفته است و سید مرتضی وجود «دلیل قطعی» بر حجیت خبر واحد را باور ندارد و لذا حجیت «خبر واحد» را منکر شده است، بنابراین اصل نزاع در این است که آیا «دلیل قطعی» بر حجیت خبر واحد داریم یا خیر؟

۵- مطلب پنجم آن است که راجع به حجیت و عدم حجیت «خبر واحد» اقوال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۰

إن خبر الواحد- و هو ما لا يبلغ حد التواتر من الاخبار- قد يفيد علما و ان كان المخبر شخصا واحدا، و ذلك فيما اذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، و لا شك في ان مثل هذا الخبر حجة. و هذا لا بحث لنا فيه، لانه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. اذ ليس وراء العلم غاية في الحجية و اليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم.

و اما اذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، و ان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان اليه دون مرتبة العلم- فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته و شروط حجيته. و الخلاف في الحقيقة- عند الامامية بالخصوص- يرجع الى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد و عدم قيامه، و الا فمن المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي او النوعي لا عبرة به لأن الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعاً فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي و مدى دلالتة.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى و من اتبعه انما ينكر وجود هذا الدليل القطعي. و من يقول بحجيته كالشيخ الطوسي و باقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. و لأجل ان يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك:

قال الشيخ الطوسي في العدة (۱) (ج ۱ ص ۴۴): «من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دل دليل على وجوب العمل به اما من

الكتاب او السنة او الاجماع، فلا

زیادی وجود دارد.

(۱) - در آخر عبارت شیخ این جمله (فلا یکون قد عمل بغیر علم) ذکر شده است از جمله مذکور معلوم می‌شود که منظور شیخ از (دلیل) دلیل قطعی می‌باشد و اگر دلیل حجیت خبر واحد قطعی نباشد تعبیر (فلا یکون قد عمل بغیر علم) صحیح نخواهد بود. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۱
یکون قد عمل بغیر علم».

و صرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات (۱) حسبما نقله عنه الشيخ ابن ادریس فی مقدمه كتابه السرائر فقال: «لا- بد فی الاحكام الشرعیة من طریق یوصل الی العلم» الی ان قال: «و لذلك أبطلنا فی الشریعة العمل بأخبار الآحاد، لانها لا توجب علما و لا عملا، (۲) و أوجبا ان یکون العمل تابعا للعلم، لأن خبر الواحد اذا كان عدلا فغایة ما یقتضیه الظن بصدقه و من ظننت صدقه یجوز أن یکون کاذبا».

و أصرح منه قوله بعد ذلك: (۳) «و العقل لا یمنع من العبادة بالقیاس و العمل بخبر الواحد. و لو تعبد الله تعالی بذلك لساغ و لدخل فی باب الصحة لأن عبادته بذلك توجب العلم الذی لا بد أن یکون العمل تابعا له».

و علی هذا یتضح ان المسلم فی عند الجميع ان خبر الواحد لو خلی و نفسه لا یجوز الاعتماد علیه لانه لا یفید الا الظن الذی لا یغنی من الحق شیئا. و انما موضع النزاع هو قیام الدلیل القطعی علی حجیته.

(۱) - «موصلیات» نام کتابی است که سید مرتضی آن را تصنیف فرموده است.

(۲) - یعنی اخبار آحاد تنها مفید ظن است و لذا موجب علم نمی‌باشد و موجب عمل هم نخواهد بود چه آنکه عمل برطبق ظن در احکام شرعی جایز نمی‌باشد و «عمل» باید مبتنی بر «علم» باشد.

(۳) - یعنی اگر خداوند عمل برطبق خبر واحد و یا قیاس را تعبداً بر مسلمین تجویز نماید آن وقت عمل برطبق خبر واحد و قیاس جایز است و داخل در اعمال صحیح خواهد بود چه آنکه تعبد و تجویز شارع باعث علم و یقین می‌شود و عمل برطبق خبر واحد و قیاس عمل به ظن نبوده و بلکه عمل به علم و یقین خواهد بود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۲

و علی هذا فقد وقع الخلاف فی ذلك علی أقوال كثيرة:

فمنهم من أنکر حجیته مطلقا، (۱) و قد حکى هذا القول عن السيد المرتضى و القاضی و ابن زهره و الطبرسی و ابن ادریس و ادعوا فی ذلك الاجماع. و لكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن ادریس الی یومنا هذا. و منهم من قال: (۲) «ان الاخبار المدونة فی الكتب المعروفة لا سیما الكتب الاربعة مقطوعة الصدق» و هذا ما ینسب الی جماعة من متأخری الاخباریین قال الشيخ الانصارى تعقیبا علی ذلك: «و هذا قول لا فائدة فی بیانه و الجواب عنه الا التحرز

(۱) - سید مرتضی (ره) و مرحوم قاضی و ابن زهره و مرحوم شیخ طبرسی و ابن ادریس، حجیت خبر واحد را مطلقا منکر شده‌اند و حتی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد نموده‌اند و لكن قول مذکور (منقطع الآخر) است یعنی در دوران کوتاهی مطرح بوده و قائل داشته است و بعد از زمان ابن ادریس، تا امروز، قائلی نداشته و ندارد.

(۲) - در نقطه مقابل قول اول بعضی از علما که اخباری هستند، طریق افراط را در پیش گرفته‌اند و فرموده‌اند اخبار و روایاتی که در کتابهای معروف خصوصا «استبصار» و «کافی» و «من لا یحضره الفقیه» و «تهذیب» نوشته شده‌اند مقطوع الصدق هستند یعنی بدون

شک و تردید همه آن روایات از معصوم (ع) صادر شده‌اند و حجیت آن‌ها قطعی و جزمی می‌باشد، از بس که قائلین این قول تند و پرگاز و افراطی حرکت نموده‌اند، مرحوم شیخ انصاری در دنباله قول مذکور به این مضمون فرموده است: این قول بحدی دور از انصاف است که بیان کردن آن و جواب دادن آن فایده و سودی را در بر ندارد جز آنکه از حصول چنان خیالی برای دیگران باید جلوگیری بعمل آید یعنی ذکر قول مذکور و پاسخ آن، فقط این فایده را دارد که از حصول چنین اعتقادی که برای آن‌ها حاصل شده است، برای دیگران جلوگیری بعمل آید. [۲]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۱۴۳

با شرح فارسی، ج ۲، ص: ۱۴۳

عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، و الا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف (۱) مبني قطعه ...».

و اما القائلون بحجية خبر الواحد (۲) فقد اختلفوا ايضا: فبعضهم يرى ان المعتبر من الاخبار هو كل ما في الكتب الاربعه بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور.

و بعضهم يرى أن المعتبر بعضها و المناط (۳) في الاعتبار عمل الاصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، و قيل المناط فيه عدالة الراوي (۴) او مطلق وثاقته، (۵) او مجرد الظن (۶) بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي ... الى غير ذلك من التفصيلات.

(۱) - منظور شیخ (ره) آن است که آن‌ها نسبت به حجیت اخبار کتب معتبره، قطع حاصل نموده‌اند و مدعی قطع هستند و لازم نیست که انسان ضعف و سستی مبانی قطع آن‌ها را متذکر شود تا قطعشان از بین برود و قطع آن‌ها برای خودشان حجت است و ما وظیفه نداریم که مبانی قطع آن‌ها را متزلزل نماییم.

(۲) - بعضی از قائلین به حجیت خبر واحد معتقدند که همه اخبار و روایات مذکور در کتاب‌های من لا یحضره الفقیه و کافی و استبصار و تهذیب معتبر و حجت می‌باشند منتهی به استثنای اخباری که مخالف فتوای مشهور از علما باشد.

(۳) - بعضی از قائلین به حجیت خبر واحد فرموده‌اند: معیار در حجیت و اعتبار، عمل اصحاب می‌باشد هر روایتی که اصحاب به آن عمل کرده‌اند حجت است و الا حجت نخواهد بود.

(۴) - بعضی‌ها گفته‌اند که معیار در حجیت خبر واحد آن است که راوی دارای صفت عدالت باشد.

(۵) - بعضی‌ها معیار حجیت را موثق بودن راوی دانسته‌اند.

(۶) - بعضی‌ها گفته‌اند که معیار در حجیت خبر واحد آن است که ظن بصدور روایت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۴

و المقصود لنا الآن بیان اثبات حجیته (۱) بالخصوص فی الجملة فی مقابل السلب الكلی، ثم ننظر فی مدى دلالة الادلة علی ذلك. فالعمدة ان ننظر اولاً فی الادلة التي ذكرها من الكتاب و السنة و الاجماع و بناء العقلاء. ثم فی مدى دلالتها:

أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز (۲)

اشاره

از امام (ع) برای ما حاصل شود و در راوی صفت عدالت و وثاقت شرط نمی‌باشد، و الی غیر ذلك من التفصيلات.

۶- مطلب ششم: غرض و هدف اصلی ما آن است که می‌خواهیم حجیت خبر واحد را از باب ظنّ خاصّ و فی الجملة ثابت نماییم یعنی در مقابل کسانی که بطور کلی حجیت «خبر واحد» را نفی می‌کنند، بنابراین اولاً ادله حجیت را بررسی و سپس اندازه و حدود دلالت آن‌ها را مورد توجه قرار خواهیم داد.

(۱) - حجیه خبر واحد بالخصوص ... یعنی از باب ظن خاص که دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه گردد.

(۲) - شرح: استاد مظفر پیش از ورود در بحث از دلایل حجیت خبر واحد، اشکال و توهمی را پاسخ می‌دهد و ما حاصل اشکال آن است که آیات مورد استدلال گرچه از نظر «صدور» قطعی می‌باشند و لکن از نظر «دلالت» ظنی هستند، بنابراین داریم با دلیل ظنی حجیت خبر واحد را ثابت می‌نماییم و آن‌همه داد و فریادی که براه انداخته بودیم که دلیل حجیت خبر واحد باید قطعی و جزمی باشد، چه شد و به کجا رفت و آیا به فراموشی سپرده شد؟

خلاصه پاسخ آن است که آری فعلاً- مورد بحث «ظهور آیات» است و با «ظواهر آیات» می‌خواهیم حجیت «خبر واحد» را ثابت نماییم و «ظواهر آیات» ظنی می‌باشد و لکن (هوش اگر داری بین نام علی در روی ما است) «ظواهر آیات» گرچه ظنی می‌باشد و اما ادله حجیت ظواهر (که در باب خامس بحثش خواهد آمد) اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۵

تمهید:

لا يخفى ان من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب، و انما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه.

و اذا كان الامر كذلك فقد يشكل الخصم بان الدليل على حجية الحجة يجب ان يكون قطعياً كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالآيات التي (۱) هي ظنية الدلالة، لأن ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، و لا ينفع كونها قطعياً الصدور. و لكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لانه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فالاستدلال بها ينتهي بالاخير الى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن. (۲)

قطعی می‌باشند بنابراین دلیل حجیت خبر واحد «ظواهر آیات» است و دلیل حجیت «ظواهر آیات» قطعی می‌باشد به عبارت دیگر دلیل حجیت خبر واحد، قطعی می‌باشند و اشکال مزبور وارد نخواهد بود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۶

و نحن (۱) على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكرها على حجية خبر الواحد فنكتفي باثبات ظهورها في المطلوب:

(الآية الاولى) - آية النبأ: (۲)

(۱) - یعنی ما بر مبنای اینکه حجیت «ظواهر آیات» با ادله قطعی ثابت شده است آیاتی که ظهور در حجیت خبر واحد دارند را ذکر می‌نماییم ظواهر آیات گرچه مفید ظن هستند و لکن پشتوانه قطعی دارند و سرانجام با دلیل قطعی، حجیت خبر واحد، به اثبات می‌رسد.

(۲) - یکی از آیات مورد استدلال آیه ۶ سوره حجرات است (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)

«ای مؤمنان هر گاه فاسقی خبری برای شما آورد (تصدیق نکنید تا) تحقیق کنید مبادا به سخن چینی فاسقی از نادانی به قومی رنجی رسانید و سخت پشیمان گردید» - شیخ طبرسی در تفسیر مجمع البیان شأن نزول آیه را چنین بیان نموده است: آیه مزبور در مورد آقای ولید بن عقبه نازل شده است حضرت (ص) جهت دریافت صدقات از بنی مصطلق «ولید» را به نزد آن‌ها فرستاد و بنی مصطلق با ولید برخورد شادابانه نمودند ولید جهت عداوت و دشمنی دیرینه از زمان جاهلیت که با بنی مصطلق داشت گمان برد که آن‌ها قصد کشتن ولید را دارند و بلافاصله به خدمت حضرت (ص) مراجعت نمود و خبر داد که بنی مصطلق از پرداخت صدقاتشان ممانعت کردند و حضرت (ص) سخت برآشفته و متأثر گردید و تصمیم گرفت که نسبت به آن‌ها عکس‌العملی نشان بدهد در صورتی که ماجرا آن چنان نبود که ولید گزارش نموده بود. آیه مبارکه بر حضرت (ص) فرود آمد.

از دو جهت به آیه مذکور استدلال شده است:

۱- از جهت مفهوم وصف یعنی در آیه، جمله وصفیه موجود است که «فاسق» صفت است و (حکم) عبارت است از «تَبَيَّنَ و تَفَحَّصَ» و این حکم تبیین، به وصف مذکور تعلیق شده است و منطوق آیه از این قرار است: (خبر فاسق را نباید اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۷

قبول کرد و باید تبیین و تفحص شود) و مفهوم جمله وصفیه مذکور: (خبر عادل را قبول کنید و فحص لازم ندارد) می‌باشد.

۲- از جهت مفهوم شرط که در آیه، جمله شرطیه موجود است و منطوق جمله شرطیه این است: (اگر فاسق خبری را گزارش نماید تفحص واجب است) مفهوم آن این است: (اگر عادل خبری را گزارش نماید تفحص لازم نیست و باید طبق آن عمل نماید) استاد مظفر نظر بر اینکه مفهوم داشتن جمله وصفیه را قبول ندارد لذا می‌فرماید در رابطه با اثبات حجیت خبر واحد تنها استدلال به آیه از جهت مفهوم شرط کافی می‌باشد و نیازی به (استدلال به آیه از جهت مفهوم وصف نداریم).

استاد مظفر ابتداء جهت تقریب استدلال به مفهوم شرط در آیه، به تشریح واژه‌های آیه می‌پردازد.

۱- «التَّبَيَّنَ» دارای دو معنا است:

(۱) «تَبَيَّنَ» مصدر است به معنای «ظهور و ظاهر شدن» است و فعل آنکه «تَبَيَّنَ» است، لازم می‌باشد و تنها به فاعل اکتفا می‌نماید، مثلا می‌گوییم «تَبَيَّنَ الشَّيْءُ» یعنی واضح و آشکار شد، در دو آیه ذیل فعل (تَبَيَّنَ) فعل لازم است و به معنای (ظاهر می‌شود) بکار رفته است، سوره بقره آیه ۱۸۴ (... كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ...) «بخورید و بیاشامید تا آنگاه که خط سفیدی روز از سیاه‌دم پدیدار گردد...» سوره فصلت آیه ۵۳ (سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) «ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملا هویدا و روشن می‌گردانیم تا (در خلقت آفاق و انفس نظر کنند و خداشناس شوند) ظاهر و آشکار شود که (خدا و آیات حکمت و قیامت و رسالتش همه) به حقست آیا ای رسول (همین حقیقت که) خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه هست، کفایت از برهان نمی‌کند؟!».

(۲) معنای دوم (تَبَيَّنَ) علم پیدا کردن به شیء است و متعدی می‌باشد مثلا می‌گویند: (تَبَيَّنَتِ الشَّيْءُ) «الشَّيْءُ» مفعول است یعنی علم به آن شیء پیدا

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۸

کردی و گاهی به معنای طلب علم به آن شیء می‌باشد (او التَّصَدَّى لِلْعِلْمِ به و طلبه) می‌گویند: (تَبَيَّنَتِ الشَّيْءُ) یعنی (تصدیت للعلم به و طلبه) یعنی طلب علم به آن شیء را به عهده گرفتی.

(و علی المعنی الثانی و هو التَّصَدَّى) بنابراین معنای دوم «تَبَيَّنَ» که «طلب علم» باشد، معنای تثبت و تأنی و ثبات و آرامش و همه جوانب قضیه را در نظر داشتن، مشتمل می‌باشد و تحصیل علم، صبر و حوصله و ثبات و تأنی را لازم دارد، چنانچه در سوره نساء آیه

۹۴ می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ...».

«ای اهل ایمان چون در راه خدا بیرون روید تحقیق کنید و ثبات و استقرار را حفظ نمایید و به کسی که اظهار صلح و اسلام می‌کند نگوئید: مسلمان نیستی...»

و شاهد اینکه تبیین به معنای تحصیل علم است و تحصیل علم ثبات و استقرار را مشتمل می‌باشد، ابن مسعود که یکی از قراء می‌باشد جای «فتبّینوا»، «فتتّبوا» قرائت نموده است، بنابراین در آیه «نبأ» «تبّینوا» به معنای «تتّبوا» (می‌باشد و تبیین و «تتّب» متقاربان هستند و حتی در خود آیه «نبأ» بعضی از مفسّرین جای «تبّینوا»، «تتّبوا» قرائت نموده‌اند.

۲- (أن تصیبوا قوما بجهالة) استاد مظفر اولاً- نظریه مفسّرین را در مورد جمله مذکور بیان می‌فرماید و بعداً نظر خود را اعلام می‌نماید، اکثر مفسّرین و بعضی از اصولیین معتقدند: که جمله أن تصیبوا جمله مستأنفه است یعنی در مقام بیان علت و انگیزه حکم بوجوب «تبّین» می‌باشد و لذا مفعول (فتبّینوا) باید در تقدیر باشد مانند «صدقه» و «کذبه» و همچنین ادات تعلیل مانند: (ل) و یا (لئلا) و یا (خشیه) و (حذرا) ایضا باید در تقدیر باشد تا علت بودن (أن تصیبوا) محرز شود و معنای آیه این چنین خواهد بود: (ان جاء کم فاسق بنیا فتبّینوا صدقه و کذبه لئلا أن تصیبوا قوما بجهالة...)

«اگر فاسقی برای شما خبر بیاورد باید از صدق و کذب آن تبّین کنید تا قومی را به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۹

رنج و زحمت نیاندازید.»

استاد مظفر نظریه مزبور را مردود می‌شناسد و می‌فرماید: تقدیر مفعول (کذبه و صدقه) و همچنین تقدیر «ادات» تعلیل مجوزی (از قبیل قرینه و یا قاعده عربی) ندارد و تکلف و زحمت بی‌جای خواهد بود و عجیب این است که تقدیر گرفتن مفعول و «ادات» تعلیل را از مسلّمات گرفته‌اند و آنچه که سیاق (راندن کلام) و قواعد عربی (اصل عدم تقدیر) اقتضا دارد آن است که جمله (أن تصیبوا) مفعول برای (فتبّینوا) می‌باشد. (فیکون) معناه (فتتّبوا و احذروا اصابة قوم بجهالة)، (دقت فرمایید) «فتبّینوا» به معنای «فتتّبوا» می‌باشد و «احذروا» از شکم (فتتّبوا) در می‌آید.

بنابراین (فتتّبوا) فعل و فاعل است و «أن تصیبوا»، «ان» مصدریّه (تصیبوا) را به «اصابه» تأویل می‌برد و «مفعول به» خواهد بود و معنای آیه چنین می‌شود:

(فتتّبوا) و احذروا اصابة قوم بجهالة) اگر فاسقی خبر آورد در آگاهی پیدا کردن و تحصیل علم به آن آهسته گام بردارید و از اصابت و برخورد با قومی از روی جهالت، حذر نمایید، و ظاهر کلام آن است که (فتبّینوا أن تصیبوا قوما بجهالة) کنایه از عدم حجّیت خبر فاسق است یعنی مسئله و جوب تبّین ملزوم است و (لازم) آن عدم حجّیت خبر فاسق می‌باشد چه آنکه اگر خبر فاسق حجّت بود دعوت به حذر و دوری جستن از «اصابه قوم بجهالة» در موقع عمل کردن بخبر فاسق و سپس وقوع در ندامت، معنا و مفهوم نداشت.

۳- (الجهالة) «جهالة» یا اسم مصدر است که از (جهل) اشتقاق یافته و یا مصدر ثانی برای (جهل) است (جهل یجهل جهلا و جهالة) به معنای نادانی.

اهل لغت (جهالة) را به (کاری که از روی نادانی انجام می‌شود) معنا کرده‌اند (جهالة) در نقطه مقابل (علم) می‌باشد و تقابل بین (جهالة و علم) را از باب تقابل بین ضدّین (سواد و بیاض) و یا از باب تقابل بین نقیضین (وجود و عدم دانستن و ندانستن) معرفی نموده‌اند، و لکن تعبیر صحیح در مورد آن‌ها این است که تقابل عدم و ملکه، دارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۰

و هی قوله تعالی فی سورة الحجرات ۶: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ».

و قد استدلال بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف و من جهة مفهوم الشرط و الذي يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب.

و تقرب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية اولا، فنقول:

۱- (التبين)، ان لهذه المادة معنيين:

(الاول) بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازما، فنقول: تبين الشيء، اذا ظهر و بان. و منه قوله تعالی: «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ»، «حتى يتبين لهم أنه الحق».

و (الثاني) بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به و استكشافه، او التصدي للعلم به و طلبه، فيكون فعلها متعديا، فنقول: تبينت الشيء، اذا علمته، او اذا تصدیت للعلم

بنابراین، مراد از (جهالة) در آیه به معنای عدم علم است، استاد مظفر می فرماید:

تفسیر مذکور برای (جهالة) مورد قبول نمی باشد و بلکه مراد از (جهالة) در آیه به معنای «سفاخت» و عمل غیر عاقلانه است که لازمه عادی آن عدم اصابت با واقع و حق، می باشد، چه آنکه تفسیر (جهالة) را به معنای عدم علم، اصطلاح جدیدی است که از نقل فلسفه یونانی را به عربی، سرچشمه گرفته یعنی هنگامی که مسلمانها فلسفه یونان را به زبان عربی ترجمه نمودند، کلمه جهل را در مقابل علم قرار دادند و معنای (جهل) را تضییق و محدود کردند در صورتی که از نظر لغت عرب جهل و جهالة در نقطه مقابل عقل است که گاهی انسان کار عاقلانه انجام می دهد و گاهی کار غیر عالمانه را مرتکب می شود و در روایات جهل را در مقابل عقل قرار داده است.

کوتاه سخن جهل و جهالة به معنای کار سفیهانه می باشد نه به معنای عدم علم، فیکون معنی (الجهالة) ان تفعل فعلا بغير حکمة و تعقل و رویه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۱

به و طلبته. و علی المعنی الثانی و هو التصدی للعلم به يتضمن معنی الثبت فيه و التأنی فيه لكشفه و اظهاره و العلم به. و منه قوله تعالی فی سورة النساء ۹۴: «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا» و من أجل هذا قرئ بدل فتبينوا: (فتثبتوا) و منه كذلك هذه الآية التي نحن بصددها «ان جاءكم فاسق بنيا فتبينوا» و كذلك قرئ فيها (فتثبتوا) فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين (و هما التبين و الثبت) متقاربان.

۲- (أن تصيبوا قوما بجهالة). يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. و تبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

و لأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولا، فقالوا مثلا: «معناه فتبينوا صدقه من كذبه»، كما قدروا لتحقيق نظم الآية و ربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلا كلمه تدل على التعليل بان قالوا: «معناها: خشية أن تصيبوا قوما بجهالة، او حذار أن تصيبوا، او لئلا تصيبوا قوما ...» و نحو ذلك.

و هذه التقديرات كلها تكلف و تمحل (۱) لا تساعد عليها قرينه و لا قاعدة عربية. و من العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار و يرسل ارسال المسلمات.

و الذي أرجحه ان (۲) مقتضى سياق الكلام و الاتساق مع اصول القواعد

(۱) - «تمخّل» به معنای حیل و نیرنگ است، المنجد الطّلاب ص ۵۲۵ (تمخّل الشیء و له) از روی حیله دنبال چیزی رفت (تماحل القوم) در حق هم نیرنگ زدند.

شاید مراد از (تمخّل) همان (تکلف) باشد یعنی عطف تفسیری برای (تکلف) است.

(۲) - (ارجحه) بضمّ الف و فتح (را) و تشدید و کسر (جیم) و ضمّ (حا) یعنی آنچه را که من ترجیح می‌دهم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۲

العریه أن یكون قوله: (أن تصیبوا قوما...) مفعولا لتینوا، (۱) فیکون معناه (فتشتوا و احذروا اصابه قوم بجهاله).

و الظاهر أن قوله تعالى: (فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) یكون کنایه عن لازم معناه، و هو عدم حجیه خبر الفاسق، لانه لو کان حجیه لما دعا الى الحذر من اصابه قوم بجهاله عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

۳- (الجهالة): اسم مأخوذ من الجهل او مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة:

«الجهالة: أن تفعل فعلا بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بانه المقابل للعلم، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد و أخرى بتقابل النقيض، و ان كان الاصح فی التعبير العلمی انه من تقابل العدم و الملكة.

و الذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمه الجهل و مشتقاتها فی أصول اللغة العربیه أن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية الى العربیه الذى استدعى تحديد معانى كثير من الالفاظ و كسبها اطارا يناسب الافكار الفلسفیه، و الا فالجهل فى أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة و التعقل و الرویه، فهو یؤدى تقریبا معنى السفه أو الفعل السفهى عند ما يكون عن غضب مثلا و حماقه و عدم بصیره و علم.

و على كل حال هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذى صار مصطلحا علميا بعد ذلك. و لكنه ليس هو اياه. و علیه، فیکون معنى (الجهالة) ان تفعل فعلا بغير حکمة و تعقل و رویه الذى لازمه عادة اصابه عدم الواقع و الحق.

(۱) - منظور از مفعول «مفعول به» می‌باشد و اگر جمله (أن تصیبوا) علت باشد «مفعول له» خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۳

اذا عرفت هذه الشروح (۱) لمفردات الآیه الکریمه يتضح لك معناها و ما تؤدى

(۱) - شرح: استاد مظفر پس از بررسی الفاظ و لغات آیه، از مفهوم شرط در آیه، حجیت خبر عادل را ثابت می‌نماید پیش از تشریح فرمایش مرحوم مظفر دو تا اشکال را که بر استدلال به آیه از جهت مفهوم شرط وارد شده است ذکر می‌نمایم و پاسخ آن‌ها را یادآور می‌شویم و سپس به توضیح بیان او خواهیم پرداخت توجه به این دو اشکال و پاسخ آن‌ها در فهمیدن عبارات کتاب مؤثر می‌باشد.

اشکال اول: در ج ۱ در مبحث مفاهیم بیان گردید که جمله شرطیه زمانی مفهوم دارد که وجود جزا از نظر عقلی متوقف بر شرط نباشد مثلا (إن جاءك زيد فاکرمه) اکرام از نظر عقلی متوقف بر آمدن نمی‌باشد چه آنکه اگر زید نیاید از نظر عقلی وجود اکرام قابل تصوّر است، و اما در مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) «اگر خدا پسری عطا کرد باید ختنه کنی» در این مثال وجود (ختنه) بر وجود شرط (که پسر داشتن باشد) توقف دارد یعنی با نبود شرط (پسر داشتن) وجود (ختنه) قابل تصوّر نمی‌باشد.

جمله شرطیه مثال دوم بالاتفاق مفهوم ندارد، در آیه مورد بحث جمله شرطیه از قبیل مثال دوم است: (نبأ فاسق) شرط می‌باشد و «وجوب تبیین» جزا می‌باشد و موضوع جزا نبأ فاسق است اگر (نبأ فاسق) منتفی شود و وجوب تبیین اصلا قابل تصوّر نمی‌باشد چه آنکه (نبأ عادل) شیء بیگانه از (نبأ فاسق) است مانند جمله ان رزقت ولدا فاختنه مفهوم ندارد.

پاسخ: در آیه مورد بحث شرط و موضوع حکم دو چیز است: (۱) (نبأ) (۲) (الآتی به فاسقا) یعنی خبری که آورنده آن فاسق باشد، تبیین لازم دارد و این جمله همانند (إن جاءك زید فاکرمه) مفهوم دارد و مفهوم آن این است: (خبری که آورنده آن عادل باشد تبیین لازم ندارد).

اشکال دوم: بر فرضی که جمله شرطیه در آیه «نبأ» دارای مفهوم باشد، ولی ذیل آیه مانع از مفهوم داشتن می‌شود، ذیل آیه (أن تُصَبِّئُوا قَوْمًا بجهالة) این تعلیل عمومیت دارد و می‌گوید: بخبر فاسق عمل نکنید به علت آنکه احتمال وقوع در مفسده و ندامت موجود است و این احتمال در مورد عمل کردن بخبر عادل ایضا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۴

إليه من دلالة على المقصود في المقام:

إنها تعطى ان النبأ من شأنه ان يصدق به عند الناس و يؤخذ به من جهة ان

موجود است و تبیین لازم دارد و یا به عبارت دیگر مفهوم آیه می‌گوید خبر عادل حجت است و تبیین نمی‌خواهد و عموم تعلیل می‌گوید خبر عادل تبیین لازم دارد و حجت نمی‌باشد عموم تعلیل منطوق است و بر مفهوم صدر آیه مقدم خواهد بود.

پاسخ: اولاً بنا بر تفسیر استاد مظفر جمله (أن تصیبوا) علت نمی‌باشد و بلکه «مفعول به» خواهد بود و ثانیاً بر فرضی که جمله (أن تصیبوا) علت باشد در عین حال شامل خبر عادل نمی‌شود چه آنکه جهالة به معنای عمل سفیهانه است و عمل کردن به خبر عادل عاقلانه است و سفیهانه نمی‌باشد، فتأمل.

استاد مظفر در پایان بحث با عبارت (یرتفع کثیر من الشکوک ...) به این دو اشکال و پاسخ آنها اشاره نموده است، علی‌ای حال استاد مظفر پس از تشریح الفاظ و لغات آیه استدلال به آیه را مبتنی بر مفهوم جمله شرطیه، این چنین بیان می‌نماید: از آیه مبارکه استفاده می‌شود که از شأن و منزلت مطلق خبر آن است که مردم طبق سیره و روش همیشگی خود، به آن عمل می‌کنند و اگر چنین نبود (که مردم به مطلق خبر عمل می‌کنند) نهی از عمل به خبر فاسق بخاطر فسقش، معنا نداشت و از اینکه خداوند از عمل به خبر فاسق نهی فرموده است کاملاً معلوم می‌شود که سیره و بنای مردم بر عمل کردن به مطلق خبر بوده است و لذا خداوند در آیه مورد بحث از مؤمنین خواسته است که دقت نظر داشته باشند و بهر خبری عمل نکنند و اگر فاسقی برای آنها خبری را بیاورد نباید عمل کنند و بلکه در خبر فاسق تبیین نمایند و از اینکه قومی را برنج بیندازند و عمل سفیهانه داشته باشند، حذر نمایند و آیه مبارکه مانند «(ان رزقت ولدا فاختنه)» نمی‌باشد و آیه مبارکه بحسب مفهوم شرط، دلالت دارد بر اینکه در خبر عادل حذر از اصابت قوم بجهالة واجب نمی‌باشد و سرانجام حجیت خبر عادل ثابت می‌شود یعنی در خبر فاسق تبیین لازم است و در خبر عادل چیزهای که در خبر فاسق است وجود ندارد و لذا تبیین لازم نخواهد بود و به مفهوم جمله شرطیه حجیت خبر عادل باثبات می‌رسد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۵

ذلک من سیرتهم، و الا فلما ذا نهی عن الاخذ بخبر الفاسق بخبر الفاسق من جهة انه فاسق. فأراد تعالی ان یلفت انظار المؤمنین الی انه لا- ینبغی ان یعتمدوا کل خبر من ای مصدر کان، بل اذا جاء به فاسق ینبغی ألا یؤخذ به بلا ترو و انما یجب فیه ان یشتوا ان یصیبوا قوما بجهالة ای بفعل ما فیه سفه و عدم حکمه قد یضر بالقوم.

و السر فی ذلک ان المتوقع من الفاسق ألا یصدق فی خبره فلا ینبغی ان یصدق و یعمل بخیره.

فتدل الآیة بحسب المفهوم علی ان خبر العادل یتوقع منه الصدق فلا یجب فیه الحذر و التثبت من اصابة قوم بجهالة. و لازم ذلک انه حجة.

و الذی نقوله و نستفیده و له دخل فی استفادة المطلوب من الآیة، ان النبأ فی مفروض الآیة مما یعتمد علیه عند الناس و تعارفوا الاخذ

به بلا تثبت و الا لما كانت حاجةً للامر فيه بالتبين في خبر الفاسق، اذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس. ولما عقلت الآيه وجوب التبين و التثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان يبقوا فيه على سجيتهم من الاخذ به و تصديقه من دون تثبت و تبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف اصابة قوم بجهالة. و طبعاً لا يكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل و حجيته، لأن المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع و الغاء احتمال الخلاف فيه.

و الظاهر ان بهذا البيان للآيه يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل في ذكرها وردها.

(الآية الثانية) – آية النفر: (۱)

(۱) – یکی از آیات مورد استدلال جهت اثبات حجیت خبر واحد آیه ۲۳ از سوره

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۶

توبه می‌باشد:

(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا - نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

پیش از بررسی فرمایشات مرحوم مظفر مبنی بر استدلال به آیه، توجه به این نکته لازم است که مفسرین در تفسیر آیه نفر اختلاف نظر دارند و شیخ طبرسی وجوه ثلاثه‌ای را در رابطه با تفسیر آیه نقل فرموده است:

وجه اول: «پس از صدور فرمان جنگ مؤمنان نباید همگی به سوی جهاد بیرون روند و پیامبر را تنها بگذارند بلکه عده‌ای باید همراه پیامبر (ص) باقی بمانند و قرآن و احکام الهی را تعلّم نمایند و به رزمندگانی که از جبهه برمی‌گردند یاد بدهند و از نزول آیات آنها را مطلع سازند».

بنابراین تفقه و انذار وظیفه کسانی می‌باشد که همراه با پیامبر در مدینه باقی مانده‌اند، مؤید وجه اول سیاق آیه است چه آنکه آیات قبلی راجع به جهاد سخن می‌گویند.

وجه دوم: مسئله تفقه (احکام را فراگرفتن) و انذار (برای دیگران بازگو کردن) وظیفه کسانی است که به سوی جبهه کوچ می‌کنند که در جبهه نشانه‌های قدرت الهی را می‌بینند و بصیرت در دین را پیدا می‌کنند و باید در موقع مراجعت به بازماندگان انذار نمایند یعنی قوم خود را بترسانند و از نصرت الهی به آنها گزارش نمایند.

وجه سوم: مسئله تفقه و انذار وظیفه نافرین و کوچ‌کنندگان است به این معنا که مسلمین باید به سوی رسول الله (ص) در مدینه، کوچ کنند و در نزد آن حضرت احکام و مسائل فقهی را تعلّم نمایند و پس از فراگرفتن، بسوی قومشان مراجعت نمایند و قوم و هم‌وطنان خود را یاد بدهند و آنها را انذار نمایند.

مرحوم طبرسی روایتی را از (جبائی) نقل کرده است که مراد از «نفر» خروج برای طلب علم می‌باشد.

استاد مظفر روی همین وجه سوم استدلال به آیه را پایه‌گذاری نموده است بنا بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۷

تفسیر سوم ترجمه آیه این چنین خواهد بود:

«نبايد همه مؤمنين ديارشان را خالی بگذارند و بسوی مدینه و رسول الله کوچ کنند بلکه از هر ناحیه و فرقه‌ای یک عده کوچ کنند و در خدمت رسول الله (ص) تفقه در دین داشته باشند (یعنی احکام و مسائل فقهی را یاد بگیرند) و زمانی که بسوی ديارشان

مراجعت نمودند و قوم و عشیره خود را انداز و تخویف نمایند شاید آنها از خدا بترسند و از نافرمانی خداوند حذر نمایند». استاد مظفر می‌فرماید استدلال به آیه نفر، برای اثبات حجیت «خبر واحد» به بیان دو تا مطلب بستگی دارد که با بررسی آن دو، استدلال به آیه واضح و روشن خواهد شد.

مطلب اول: صدر آیه (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) بطور وضوح و ظهور، ثابت می‌کند که کوچ کردن همه مؤمنین جهت تفقه و فراگیری احکام از رسول الله، واجب نمی‌باشد یعنی اولاً باید توجه داشت که مراد از (نفر) خروج برای طلب علم است و این مطلب از جمله (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) استفاده می‌شود و وقوع آیه بعد از آیات جهاد نمی‌تواند قرینه باشد بر اینکه مراد از (نفر) خروج الی الجهاد است، چه آنکه قرینه بودن ذیل آیه مقدم خواهد بود و ثانیاً جمله (مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) یا جمله خبریه است که در مقام انشای نفی و جواب کوچ کردن همه مؤمنین، باشد در این صورت جمله مزبور با دلالت مطابقی نفی و جواب نفر همه مؤمنین را ثابت می‌کند، و یا مراد از آن جمله این است که از عدم وقوع نفر همه مؤمنین خبر می‌دهد چه آنکه نفر همه مؤمنین استحاله عادی دارد در این صورت با دلالت التزامی بر نفی و جواب نفر همه مؤمنین، دلالت خواهد داشت به این معنا که نفر همه مؤمنین یا استحاله عادی دارد و یا معذوریّت خواهد داشت و لازم آن، این است که شارع مقدّس و جواب نفر جمیع را جعل نکرده باشد.

کوتاه‌سخن از یک طرف تحصیل علم و تفقه در دین بر مؤمنین واجب است و باید مؤمنین احکام و مسائل دینشان را بلد باشند و از طرف دیگر اگر همه مؤمنین دیارشان را خالی کنند و به سوی رسول الله کوچ نمایند تا احکام الهی را یاد بگیرند

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۸

استحاله و یا معذوریّت دارد و غیر ممکن است و صدر آیه و جواب نفر همه را نفی نموده است پس راه حل چیست و چه باید کرد؟ دو جواب باید گفت خداوند تسهیلی برای مؤمنین قائل شده است و بحکم جمله (مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) و جواب تفقه و تحصیل احکام از رسول الله (ص) بطور شفاهی و یقینی، نفی شده است و جملات بعدی (فلو لا- نفر من کلّ فرقه منهم...) راه علاج را معرفی نموده که تحت عنوان مطلب دوم بیان می‌شود.

مطلب دوم: راه علاج را در ذیل آیه بیان فرموده است که از هر نوع فرقه و ناحیه‌ای عده‌ای بروند خدمت رسول الله و احکام را یاد بگیرند و بسوی قومشان برگردند و احکام الهی را برای قومشان بازگو نمایند، به عبارت دیگر از آیه استفاده می‌شود: همان‌طوری که آشنا شدن مؤمنین با احکام شرعی و فقهی به‌طور شفاهی و یقینی مورد رضای الله می‌باشد، آشنا شدن آنان بطور غیر مستقیم و بالواسطه و با خبر دادن مخبر صادق و عادل ایضا مورد رضای الله خواهد بود.

و ما حصل استدلال به آیه از این قرار است: از صدر آیه استفاده می‌شود که نفر همه مؤمنین واجب نیست و این عدم و جواب نفر جمیع مؤمنین، یک نوع تخفیفی است از ناحیه شارع مقدّس و تنها نفر عده‌ای از مؤمنین برای فراگیری احکام الهی واجب می‌باشد و راه علاج منحصر به همین است که عده‌ای بروند احکام را یاد بگیرند و به دیگران بازگو نمایند، بنابراین آیه مبارکه با صدر و ذیلش یک امر عقلی را ثابت می‌نماید و آن اینکه معرفت احکام الله واجب است و زمانی که برای تک تک مؤمنین معرفت یقینی احکام متعذّر بشود، خداوند اجازه داده است که عده‌ای برای یادگیری احکام اقدام نمایند و اقدام عده‌ای از مؤمنین جهت آشنا شدن به حلال و حرام از باب واجب کفائی می‌باشد و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که از لازمه تشریح نفر عده‌ای از مؤمنین، آن است که قول آن‌ها برای دیگران حجّت باشد و الا اگر قول آنها بر فرضی که افاده علم و یقین ندارد، حجّت نباشد اصلاً تشریح (نفر عده‌ای از مؤمنین) لغو خواهد بود، استاد مظفر همین مطلب را با عبارات مختلف تکرار می‌نماید و در پایان رجز می‌خواند که (هكذا ينبغي ان تفهم...) آیه کریمه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۹

و هي قوله تعالى في سورة التوبة ۱۲۲: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ

لیندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون».

ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

۱- الكلام في صدر الآية: (و ما كان المؤمنون لينفروا كافة)، تمهيدا للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفى وجوب النفر على المؤمنين كافة (۱) و المراد من النفر بقرينه باقى الآية النفر الى الرسول للتفقه فى الدين لا- النفر الى الجهاد، و ان كانت الآيات التى قبلها واردة فى الجهاد، فان ذلك وحده غير كاف ليكون قرينه مع ظهور باقى الآية فى النفر الى التعلم (۲) و التفقه. ان الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا.

و هذه الفقرة اما جملة خبرية يراد بها انشاء نفى الوجوب فتكون فى الحقيقة جملة انشائية، و اما جملة خبرية يراد بها الاخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع اما لاستحالته عادة او لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا فتكون دالة بالدلالة الالتزامية (۳) على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. و على كلا

در رابطه با استدلال به آن، بر حجیت خبر واحد، این چنین که بیان گردید باید فهمیده شود.

(۱)- استفيد بعضهم من الآية النهی عن نفر الكافة. و هى استفادة بعيدة جدا و ليست كلمة (ما) من أدوات النهی. اذن ليس لهذه الآية اكثر من الدلالة على نفى الوجوب.

(۲)- يعنى غير از جمله (و ما كان المؤمنون ...) بقیه فقرات آیه ظهور دارند بر این که مراد از نفر، نفر لطلب العلم و تفقه ... می باشد.

(۳)- از جمله (و ما كان المؤمنون ...) اگر انشا استفاده نشود مدلول مطابقی آن این است که نفر جميع مؤمنین واقع نشده است و استحاله عادى و یا معذوریّت دارد، و از لازمه این خبر آن است که شارع حکم وجوب نفر جميع را جعل نفر موده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۰

الحالین فهی تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد إما انشاء او اخبارا.

و لكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ينفى وجوب شىء انشاء أو اخبارا الا اذا كان فى مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشىء او اعتقاده. و اعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لأن التعلم واجب عقلى على كل أحد و تحصيل اليقين فيه المنحصر عادة فى مشافهة الرسول أيضا واجب عقلى. فحق ان يعتقد المؤمنون بوجوب النفر الى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالاحكام.

و من جهة أخرى، فانه مما لا شبهة فيه ان نفر جميع المؤمنین فى جميع أقطار الاسلام الى الرسول لاخذ الاحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة و عرضت لهم مسألة أمر ليس عمليا من جهات كثيرة، فضلا عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة- و الله العالم- أن يرفع عنهم هذه الكلفة و المشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. و لكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدّر بقدرها. و لا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الامر اللازم تحقيقه على كل حال و هو التعلم، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. و قد بينت بقیة الآية هذا العلاج و هذه الطريقة و هو قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...» و التفریع بالفاء شاهد على ان هذا علاج متفرع على نفى وجوب النفر على الجميع.

و من هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير فى فهم الباقي من الآية الذى هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد. و قد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية

است، بنابراین جمله مذکور با دلالت التزامی بر نفی وجوب نفر جميع دلالت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۱

و بقیته‌ها للاستدلال بها، علی نحو ما یأتی.

۲- الکلام عن نفس موقع الاستدلال من الآیة علی حجیة خبر الواحد المتفرع هذا الموقع علی صدرها لمكان فاء التفریع.

انه تعالی بعد أن بین (۱) عدم وجوب النفر علی کل واحد واحد تخفیفا علیهم حرصهم علی اتباع طریقهٔ أخرى بدلالة (لولا) التي هی للتخصیض، و الطریقهٔ هی أن ینفر قسم من کل قوم لیرجعوا الی قومهم فیبلغونهم الاحکام بعد ان یتفقوها فی الدین و یتعلموا الاحکام. و هو فی الواقع خیر علاج لتحصیل التعلیم بل الامر منحصر فیہ.

فالآیة الکریمة (۲) بمجموعها تقرر أمرا عقليا و هو وجوب المعرفة و التعلیم، و اذ

(۱)- یعنی خداوند اولاً وجوب نفر را بر همه مؤمنین نفی نموده و نفی آن را با جمله (و ما کان المؤمنون ...) بیان فرموده است و این رفع وجوب نفر همه، رحمت برای مؤمنین و تخفیف و تسهیل برای آنها است، و ثانیاً (حرصهم) وادار کرده است مؤمنین را بر متابعت از طریقه دیگری (یعنی راه علاج و راه حلّ مشکل را بیان فرموده است، (لولا نفر من کلّ فرقة ...) (لولا) برای تخصیض و اعتراض است یعنی چرا این چنین نمی کنند که از هر قومی طائفه‌ای جهت تفقه و تحصیل علم، نزد رسول الله (ص) بروند.

(۲)- مرحوم مظفر از مطالبی که زمینه‌ساز استدلال بودند، نتیجه می‌گیرد و حجیت خبر واحد را ثابت می‌نماید به این کیفیت: با توجه به صدر و ذیل آیه، وجوب تحصیل معرفت احکام (که یک امر عقلی است) ثابت می‌شود و اگر تحصیل معرفت به طور یقینی متعذر شود از آیه استفاده می‌شود که معرفت کذابی لازم نمی‌باشد و خداوند اجازه داده است که از هر قومی طائفه‌ای کوچ نمایند و احکام را فراگیرند و برای دیگران بازگو نمایند و بالاتر از اینکه خداوند نه تنها روش مذکور را ترخیص نموده و بلکه آن را واجب نموده است و وجوب نفر طائفه‌ای از هر گروه، از (لولا) تخصیضیه (اعتراضیه) استفاده می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۲

تعذرت المعرفة یقینیة بنفر کل واحد الی النبی لیتفقہ فی الدین فلم یجب، رخص الله تعالی لهم لتحصیل تلك الغایة- اعنی التعلیم- بأن ینفر طائفة من کل فرقة. و الطائفة المتفقہة هی التي تتولی حینئذ تعلیم الباقین من قومهم بل انه لم یکن قد رخصهم فقط بذلك و انما اوجب علیهم ان ینفر طائفة من کل قوم، و یستفاد الوجوب من (لولا) التخصیضیة و من الغایة من النفر و هو التفقه لانذار القوم الباقین لأجل أن یحذروا من العقاب، مضافا الی أن اصل التعلیم واجب عقلی کما قررنا.

کل ذلك شواهد ظاهرة علی وجوب تفقه جماعة من کل قوم لأجل تعلیم قومهم الحلال و الحرام. و یكون ذلك- طبعاً- وجوباً کفائياً.

و اذا استفدنا وجوب تفقه کل طائفة من کل قوم او تشریح ذلك بالترخیص فیہ علی الاقل لغرض انذار قومهم اذا رجعوا الیهم- فلا بد أن نستفید من ذلك أن نقلهم للاحکام قد جعله الله تعالی حجة علی الآخین و الا- لکان تشریح هذا النفر علی نحو الوجوب او الترخیص لغوا بلا فائدة بعد أن نفی وجوب النفر علی الجميع.

بل لو لم یکن نقل الاحکام حجة لما بقیة طریقه لتعلم الاحکام تكون معذرة للمكلف و حجة له او علیه.

(لولا نفر ...) یعنی باید از هر گروهی طائفه‌ای کوچ نمایند و ثانیاً از جمله (لیتفقوها و لینذروا) که به صیغه «امر حاضر» می‌باشند، وجوب تفقه و سپس وجوب انذار، استفاده می‌شود و ثالثاً اصل تعلیم واجب عقلی است یعنی اگر تفقه فرد فرد از مؤمنین متعذر باشد بحکم عقل و بطور واجب کفائی تفقه عده‌ای از هر گروه واجب خواهد بود.

کوتاه‌سخن چه وجوب تفقه ثابت شود و یا تنها تشریح و ترخیص تفقه عده‌ای از هر گروه، ثابت گردد به ناچار باید بپذیریم که قول و گفتار این عده برای دیگران حجت است و خداوند آن را حجت قرار داده است و اگر حجت نباشد اصل تشریح تفقه، یا وجوب

تفقه لغو خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۳

و الحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقوا في الدين و يعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الاحكام في الجملة و ان لم يستلزم العلم اليقيني، لأن الآية من ناحية اشتراط الانذار بما يوجب العلم مطلقه فكذلك تكون مطلقه من ناحية قبول الانذار و التعليم، و الا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا و بلا فائدة و غير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر و تشريعه.

هكذا ينبغي أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، و بهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب. و ينبغي ألا- يخفى (۱) عليكم أنه لا- يتوقف الاستدلال بها على ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت ان هذه الطريقة مشرعه من قبل الله و ان كان بنحو الترخيص بها، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الاحكام

(۱)- از ما ذکر معلوم گردید که اثبات حجیت خبر واحد از آیه، توقف بر آن ندارد که نفر طائفه‌ای از هر گروه، واجب باشد و تنها مشروعیت نفر مذکور حجیت خبر آنها را ثابت می‌نماید.

بعضی‌ها گفته‌اند که حجیت قول نافرین، توقف بر آن دارد که (حذر) بر کسانی که مورد انذار قرار گرفته‌اند، واجب باشد و اگر (حذر) بر آنها واجب نباشد معلوم می‌گردد که قول (نافرین) حجت نبوده است و در تقریرات آیت الله العظمی خویی (مصباح الاصول ج ۲ ص ۸۳) چنین مطلبی مذکور است و فرموده است که وجوب حذر از کلمه (لعل) در (لعلهم يحذرون) استفاده می‌شود. شیخ مظفر می‌فرماید دلالت آیه بر حجیت خبر واحد و قول (نافرین)، توقف بر وجوب حذر ندارد و بلکه برعکس است که وجوب حذر توقف بر حجیت قول «نافرین» دارد یعنی حجیت قول نافرین، برای قومشان از آیه استفاده می‌شود و از حجیت قول آنها، وجوب (حذر) استفاده خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۴

من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة الى التطويل في استفادة الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا- يتوقف على كون الحذر عند انذار النافرین المتفقهين واجبا و استفادة ذلك من لعل او من أصل حسن الحذر، بل الامر بالعكس، فان نفس جعل حجية قول النافرین المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلا على وجوب الحذر.

نعم بقي شيء، (۱) و هو أن الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، و الطائفة ثلاثة فأكثر، او اكثر من ثلاثة. و حينئذ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد او الاثنين. و لكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة ان ينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم، مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقه و بمقتضى اطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالاخبار حجة أيضا. یعنی ان العموم فيها افرادی لا مجموعی.

(تنبيه)

(۱)- يك اشكالي باقى می‌ماند و آن اینکه در آیه، کلمه (طائفة) سه نفر و بالاتر از آن را شامل می‌شود و بحث ما در حجیت خبر واحد است و حجیت اخبار (طائفة) حجیت خبر واحد را شامل نمی‌شود، در پاسخ این اشکال باید بگوئیم که از آیه استفاده نمی‌شود که در موقع مراجعت، نافرین دسته‌جمعی احکام را برای قومشان خبر بدهند و بلکه آیه از این جهت مطلق است یعنی چه دسته‌جمعی بگویند و چه یک نفری، در هر دو صورت قول آنها برای قومشان و دیگران حجت می‌باشد.

نتیجه: از آیه مبارکه حجیت خبر واحد کاملا استفاده خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۵

ان هذه الآية الكريمة (۱) تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة الى العامي، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، و ذلك ظاهر لأن كلمة التفقه عامه للطرفين و قد أفاد ذلك شيخنا النائيني قدس سره كما في تقارير بعض الاساطين من تلامذته، فانه قال: «ان التفقه في العصور المتأخره، و ان كان هو استنباط الحكم الشرعي بتفويض جهات ثلاث: الصدور و جهة الصدور و الدلالة، و من المعلوم ان تفويض الجهتين الاخيرتين مما يحتاج الى اعمال النظر و الدقه، الا أن التفقه في الصدر الاول لم يكن محتاجا الا الى اثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الازمنه لا يوجب اختلافا في مفهومه، فكما أن العارف بالاحكام الشرعيه باعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال

(۱) - از نظر مرحوم مظفر دلالت آیه نفر، بر حجیت خبر واحد ثابت و محرز است و علاوه دلالت آن را بر حجیت فتوای مجتهد برای مقلدین، ایضا قبول دارد به این گونه: کلمه (تفقه) عام است و تفقه آقای مجتهد را ایضا شامل می شود به این معنا که تفقه مجتهد با تفقه مورد آیه از نظر مفهوم باهم متحدند و تنها از نظر مصداق با هم تفاوت دارند چه آنکه یکی از مصادیق (تفقه) و «فقیه» آن است که شخص مستقیما احکام را از معصوم (ع) بشنود و از طریق شفاهی نسبت به احکام، آگاهی پیدا نماید که به «معرفت» او نسبت به احکام (تفقه) می گویند و خود آن شخص را (فقیه) می نامند، این نحوه از تفقه احتیاج به اجتهاد و دقت نظر ندارد و مورد آیه نفر همین نوع از تفقه، می باشد و مصداق دیگر برای «تفقه» و «فقیه» آن است که در «عصور متأخره محقق می شود که شخصی با اعمال نظر و دقت و بررسی ادله، به احکام شرعی، «معرفت» حاصل نماید، که به معرفت او نسبت به احکام شرعی، تفقه، اطلاق می شود و به خود آن شخص (فقیه) می گویند.

کوتاه سخن آیه مبارکه نفر، «تفقه» را در هر مورد واجب کفائی می داند و قول فقیه را در هر دو مورد حجت قرار می دهد و به این کیفیت آیه نفر «حجیت فتوای مجتهد را برای مقلد ثابت خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۶

النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة».

و بمقتضى عموم التفقه فان الآية الكريمة - أيضا - تدل على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخره عن عصور المعصومين وجوبا كفايئا، بمعنى انه يجب على كل قوم ان ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه و هو الاجتهاد لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم، كما تدل أيضا بالملازمة التي سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين و وجوب قبول فتواه عليهم.

(الآية الثالثة) - آية حرمة الكتمان: (۱)

(۱) - سؤمین آیه مورد استدلال، آیه ۵۹ از سوره بقره است:

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

«آن گروه اهل کتاب که آیات و اوضه‌ای را که برای راهنمایی خلق فرستادیم کتمان نموده و بعد از آنکه برای هدایت مردم در کتاب بیان کردیم پنهان داشتند آنها را، خداوند و تمام جن و انس و ملک نیز لعن می کنند».

خلاصه استدلال به آیه برای حجیت خبر واحد از این قرار است که خداوند کتمان و مخفی داشتن و اظهار نکردن آیات و اوضه و راهنمایی‌های الهی را تحریم نموده و بیان کردن آن‌ها را واجب ساخته است و بدون شک قول کسی که آیات الهی را بیان می کند و برای مردم ظاهر می سازد، باید حجت باشد و الا تحریم کتمان لغو و بی فایده خواهد بود.

بنابراین قول کسی که آیات الهی را بیان می‌کند چه مفید علم باشد و یا مفید ظنّ باشد حجّت است و آیه از جهت (افاده و عدم افاده علم) مطلق می‌باشد و به عبارت دیگر بین «حرمت عدم اظهار» و «وجوب اظهار» و بین حجّت بودن قول اظهارکننده و وجوب عمل برطبق آن، ملازمه عقلیه برقرار است چه آنکه اگر قول اظهارکننده حجّت نباشد و عمل برطبق آن بر مردم واجب نباشد، حرمت کتمان و وجوب اظهار، لغو و بی‌فایده می‌باشد و نظر بر اینکه وجوب اظهار در آیه، مطلق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۷

و هی قوله تعالی فی سورة البقرة ۱۵۹: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ...».

وجه الاستدلال بها یشبه الاستدلال بآیه النفر، فانه لما حرم الله تعالى كتمان البينات و الهدى و جب أن يقبل قول من يظهر البينات و الهدى و بينه للناس و ان كان ذلك المظهر و المبين واحدا لا يوجب قوله العلم، و الا لكان تحريم الكتمان لغوا و بلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا.

و الحاصل ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الاظهار و وجوب القبول، و الا لكان وجوب الاظهار لغوا و بلا فائدة. و لما كان وجوب الاظهار لم يشترط فيه ان يكون الاظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه و هو وجوب القبول لا بد أن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. و على هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد و حجية فتوى المجتهد. و لكن الانصاف (۱) ان الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي اجنبية

ذکر شده و مقید به افاده علم و یقین، نشده است لذا قول اظهارکننده و لو علی نحو خبر واحد باشد، حجّت می‌باشد.

نظیر آیه مورد بحث، آیه‌ای است که حجّت قول «مرئه» از آن استفاده می‌شود (و لا- يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ...) که اگر زنی از حامله بودن خود خبر بدهد خبر او حجّت است چه آنکه اگر خبر دادن (مرئه) حجّت نباشد حرمت کتمان بر او، لغو و بی‌فایده خواهد بود.

(۱)- استاد مظفر استدلال به آیه کتمان را، جهت اثبات حجّت خبر واحد قبول ندارد و می‌فرماید آیه مذکور بیگانه از حجّت خبر واحد است چه آنکه خبر واحد مورد بحث، آن خبری است که شیء مخفی را ظاهر نماید و حکم غیر معلومی را برای دیگران اعلام بدارد و لکن در مورد آیه حرمت کتمان، صحبت از اظهار و اخبار شیء مخفی و غیر معلوم نمی‌باشد و بلکه بحکم جمله (مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۸

جدا عما نحن فيه، لان ما نحن فيه و هو حجية خبر الواحد- ان يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا و يعلم ما تعلم من احكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فاذا وجب التعليم و الاظهار وجب قبوله على الآخرين و الا كان وجوب التعليم و الاظهار لغوا، و اما هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر (۱) و بين للناس جميعا. بدليل قوله تعالی: «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ لا اظهار ما هو خفي على الآخرين.

و الغرض: ان هذه الآية واردة في مورد ما هو بين و اوجب القبول سواء كتم أم اظهر، لا في مورد يكون قبوله (۲) من جهة الاظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب

فی الْكِتَابِ... اخبار و اظهار شیء معلوم است نه از شیء نامعلوم، آیه کریمه در مورد علمای یهود نازل شده است که آنها علامات نبوت حضرت محمد (ص) و صفات آن حضرت که در تورات ذکر شده بود، را کتمان کردند و از اظهار حق چشم‌پوشی نمودند و

آنچه را که کتمان کردند، ظاهر و معلوم است به عبارت دیگر ملازمه بین حرمت کتمان و وجوب قبول آنچه که در تورات بیان شده، وجود ندارد چه آنکه قبول آنچه که در تورات بیان شده واجب است چه کتمان از ناحیه علمای یهود محقق بشود و یا نشود و بدین لحاظ آیه (کتمان) از حجیت خبر واحد بیگانه خواهد بود.

(۱) - یعنی آیه راجع به علمای یهود وارد شده است که آن‌ها علامت نبوت پیغمبر را کتمان کردند و علامت نبوت آن حضرت (ص) در تورات برای همه مردم بیان شده بود و ظاهر و معلوم بود.

(۲) - یعنی آیه کتمان در مورد چیزی نامعلوم که اگر آن چیز اظهار و اعلام شود قبول آن واجب باشد، وارد نشده است و اگر آیه در مورد کتمان شیء نامعلوم، وارد شده بود آن وقت از حرمت کتمان آن شیء نامعلوم، وجوب قبول آن را ثابت می‌کردیم و ملازمه بین حرمت کتمان و وجوب قبول برقرار بود مانند ملازمه بین حرمت کتمان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۹

القبول و حرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان. و بهذا يظهر الفرق بين هذه الآية و آية النفر. و ينسق على هذه الآية باقى الآيات الأخر التى ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل بذكرها.

ب- دلیل حجیه خبر الواحد من السنه (۱)

«مرئه» ما فی بطنها، و بین وجوب قبول قول آن مرئه که اگر قبول قول مرئه منتفی می‌شد حرمت کتمان هم منتفی می‌شد ولی در آیه کتمان این چنین نیست که اگر قبول منتفی شود حرمت کتمان ایضا منتفی می‌شود بلکه با انتفای قبول، حرمت کتمان، باقی است و اگر کتمان محقق شود قبول واجب است و لذا آیه کتمان با آیه نفر تفاوت دارد.

(۱) - شرح: همان طوری که قبلا بیان گردید جهت اثبات حجیت خبر واحد به ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) استدلال شده است و هم اکنون بسراغ سنه می‌رویم که به وسیله اخبار و روایات حجیت خبر واحد را ثابت می‌نماییم استاد مظفر در حدود سه صفحه راجع به مسئله اثبات حجیت خبر واحد بتوسط روایات، بحث نموده و روی هم رفته ۵ مطلب از بیانات ایشان استفاده می‌شود.

مطلب اول: آن است که با خبر واحد نمی‌توان حجیت خبر واحد را ثابت کرد چه آنکه استدلال به خبرهای واحد که مثلا در وسائل ذکر شده است توقف دارد بر این که خبر واحد حجت باشد و اگر حجیت خبر واحد متوقف بر خبرهای مذکور در وسائل باشد، «دور» لازم می‌شود، به عبارت دیگر اثبات حجیت خبر واحد بطور مطلق توقف دارد بر حجیت اخباری که مثلا در وسائل ذکر شده است و حجیت اخباری که در وسائل ذکر شده است وابسته به اثبات حجیت خبر واحد است و این «دور» است و باطل خواهد بود، جهت پیشگیری از لزوم «دور» باید بگوییم که اخبار مورد استدلال قطعی الصیدور می‌باشند و یقینی بودن صدور آن‌ها از معصوم (ع) یا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۰

بخاطر متواتر بودن آن اخبار است و یا بخاطر قرینه‌ای است که با آن اخبار همراه می‌باشد.

مطلب دوم: اخبار و روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد دارند (و ذکر آن‌ها خواهد آمد) تنها از نظر معنا متواتر هستند که با الفاظ و عبارات مختلف بر حجیت خبر واحد ثقه‌ای که ایمن از کذب می‌باشد، دلالت دارند و تحقق تواتر معنوی برای انسان جستجوگر، قطعی و جزمی بوده و شخص بانصاف شک و تردید نسبت به حصول تواتر معنوی اخبار، در مورد حجیت خبر واحد، به خود راه نخواهد داد، مرحوم صاحب وسائل ایضا چنین مطلبی (تواتر روایات در مورد حجیت خبر واحد) را در افق روایات و احادیث مشاهده فرموده است.

مطلب سوم: مرحوم مظفر تحقق تواتر معنوی اخبار را در رابطه با حجیت خبر واحد پذیرفته است و مرحوم صاحب کفایه تحقق تواتر اجمالی اخبار را ادعا نموده است، علی‌ای حال تواتر بر سه قسم است:

۱- تواتر لفظی آن است: جماعتی که احتمال کذب در مورد آن‌ها عاداتا منتفی می‌باشد، بر نقل خبری اتفاق داشته باشند و تعداد مخبرین به حدی باشند که عاده موجب حصول علم و یقین نسبت به مخبر به می‌شود و همه آن‌ها با لفظ واحدی آن خبر را نقل نمایند مانند: نقل الفاظ قرآن از لسان پیامبر (ص) و یا مثلا همه آنها خبر بدهند که (زید مات) «زید مرده است».

۲- تواتر معنوی آن است که مضمون واحدی را با الفاظ مختلف نقل کنند و دلالت الفاظ بر آن مضمون یا بالمطابقه باشد و یا بالتضمن و یا بالالتزام، مانند اخباری که از حالات مختلفه حضرت امیر (ع) حکایت می‌کنند و همه آنها مضمون واحدی را (که شجاعت باشد) به اثبات می‌رسانند و یا مثلا در مورد موت زید بعضی‌ها می‌گویند (آنه توفی) و بعضی از مخبرین می‌گویند (آنه مات) و سومی می‌گویند (آنه قضی نجبه) و ... که با الفاظ گوناگون مضمون واحدی را نقل می‌کنند.

۳- تواتر اجمالی آن است که هم معانی و هم الفاظ مختلف باشند منتهی بین معانی مختلفه قدر جامعی موجود است که در حقیقت همه مخبرین از همان قدر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۱

من البدیهی انه لا یصح الاستدلال علی حجیه خبر الواحد بنفس خبر الواحد فانه دور ظاهر، بل لا بد أن تكون الاخبار المستدل بها علی حجیتها معلومه الصدور من المعصومین، اما بتواتر أو قرینه قطعیه.

و لا شك فی انه لیس فی ایدینا من الاخبار ما هو متواتر بلفظه فی هذا المضمون، و انما کل ما قیل هو تواتر الاخبار معنی فی حجیه خبر الواحد اذا كان ثقۀ مؤتمنا فی الروایه، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. و هذه دعوی غیر بعیده، فان المتبع یکاد یقطع جازما بتواتر الاخبار فی هذا المعنی، بل هی بالفعل متواتره لا ینبغی ان یعتری فیها الریب للمنصف (۱).

و قد ذکر الشيخ الانصاری قدس الله نفسه طوائف من الاخبار، یحصل

جامع خبر داده‌اند مثلا بعضی می‌گویند (ان زیدا مات) و بعضی دیگر می‌گویند (آنه قتل علی فراشه) و شخص سوم می‌گوید (آنه صلب علی جذع الثخل) و شخص چهارم می‌گوید (آنه احرق) که قدر جامع بین همه نقل‌ها، موجود است و آن (ازهاق روح- جدای روحی از بدن) می‌باشد.

مرحوم صاحب کفایه در مورد اخبار و روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد دارند قائل بتواتر اجمالی شده است که بحث مفصّل در این زمینه از حوصله این مختصر بیرون خواهد بود.

مطلب چهارم: مرحوم شیخ انصاری اخبار دالّه بر حجیت خبر واحد را دسته‌بندی نموده و به ۵ طائفه تقسیم کرده و هریک را مورد تحقیق و بررسی قرار داده است، استاد مظفر ایضا به ترتیب شیخ انصاری هر پنج طائفه را با رعایت اختصار بیان می‌فرماید و ضمنا به کیفیت و چگونگی و اندازه و حدود دلالت آن‌ها، بطور اجمال اشاره فرموده است، طوائف خمسہ نیاز به شرح و بسط ندارد.

(۱)- ان الشيخ صاحب الكفایه لم یتضح له تواتر الاخبار معنی، و انما اقصى ما اعترف به «انها متواتره اجمالا» و غرضه من التواتر الاجمالی هو العلم بصدور بعضها عنهم علیهم السلام یقینا. و تسمیه ذلك بالتواتر مسامحه ظاهره.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۲

بانضمام بعضها الی بعض العلم بحجیه خبر الواحد الثقۀ المأمون من الكذب فی الشریعۀ، و ان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت علیهم السلام.

و نحن نشیر الی هذه الطوائف علی الاجمال و علی الطالب ان یرجع الی الوسائل (کتاب القضاء) و الی رسائل الشيخ فی حجیه خبر

الواحد للاطلاع على تفاصيلها:

(الطائفة الاولى) - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الاخذ بالمرجح كالاعدل و الاصدق و المشهور ثم التخيير عند التساوي. و سيأتي ذكر بعضها في باب التعادل و التراجيح. و لو لا ان خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين و لا معنى للتراجيح بالمرجح المذكورة و التخيير عند عدم المرجح كما هو واضح.

(الطائفة الثانية) - ما ورد في ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحاب الائمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الارجاع بين الفتوى و الرواية، مثل ارجاعه عليه السلام الى زرارة بقوله: «اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس» يشير بذلك الى زرارة. و مثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهدي: ربما احتاج و لست القاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ - قال: نعم.

قال الشيخ الاعظم: «و ظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه اخذ المعالم منه».

الى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون و نحوه.

(الطائفة الثالثة) - ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة و الثقات و العلماء، مثل قوله عليه السلام: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله عليهم» ... الى ما شاء الله من الروايات في امثال هذا المعنى.

(الطائفة الرابعة) ما دل على الترغيب في الرواية و الحث عليها و كتابتها و ابلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة» الذي لاجله صنف كثير من العلماء

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۳

الاربعينيات، و مثل قوله عليه السلام للراوي: «اكتب و بث علمك في بني عمك فانه يأتي زمان هرج لا يأسون الا بكتبهم» الى غير ذلك من الاحاديث.

(الطائفة الخامسة): ما دل على ذم الكذب عليهم و التحذير من الكذابين عليهم، فانه لو لم يكن الاخذ باخبار الآحاد امرا معروفا بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، و لما كان مورد للخوف من الكذب عليهم و لا التحذير من الكذابين، لانه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الاعظم بعد نقله (۱) لهذه الطوائف من الاخبار - و هو على حق فيما

(۱) - استاد مظفر در پایان بحث به يك مطلب بسيار مهم و قابل توجهی (منتهی با بیان تلگرافی) اشاره نموده است و تنها با ذكر عبارتی از شيخ و بدون آنکه به توضیح و تفصیلی پردازد، نقطه پایانی را به علامت خاتمه بحث، روی صفحه کتاب نقش نموده است.

آن مطلب این است که اخبار و روایات نقل شده (که بقول صاحب کفایه تواتر اجمالی بر حجیت خبر واحد دارند و بنا بر قول صاحب وسائل و خود شيخ مظفر تواتر معنوی دارند) حجیت چه نوع از خبر واحد را افاده نموده‌اند و نظر مرحوم مظفر در این زمینه چه خواهد بود و چه نوع خبری حجّت می‌باشد).

آنچه که مسلم و قطعی است: اخبار و روایات دالّه بر حجیت خبر واحد که پنج طائفه بودند حجیت مطلق خبر واحد را افاده نمی‌کند و لذا بین علما شديدا اختلاف واقع شده است که چه قسم از خبر واحد حجیت دارد؟

۱- جماعتی قائل‌اند که خبر واحد در صورتی حجّت است که دارای سه شرط باشد راوی امامی باشد، ثانيا باید مورد اطمینان باشد،

ثالثا باید عادل باشد (وثاقت و عدالت و شیعه بودن راوی).

۲- جماعتی قائلند که صفت شیعه بودن و عدالت در راوی شرط می‌باشد.

۳- عده‌ای از علما تنها قید موثق بودن راوی را شرط می‌دانند.

هریک از مدعیان اقوال مزبور جهت اثبات مدعیانشان دلیل و بلکه دلایلی اقامه نموده‌اند که از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۴

مرحوم شیخ انصاری از کسانی می‌باشد که مطلق خبر ثقه را حجت می‌دانند و اوصاف عدالت و امامی بودن را شرط نمی‌دانند، بنابراین مدعیان شیخ انصاری دو بخش دارد:

بخش اول: خبر موثق حجت است، وجه و دلیل شرط وثاقت از عبارت شیخ (اگر دقت فرمایید) معلوم می‌گردد ... (أما انّ القدر المتیقن منها هو خبر الثقة المذی ...) دلیل اشتراط وثاقت در حجیت خبر واحد آن است که قدر متیقن از اخبار داله بر حجیت خبر واحد، خبر ثقه خواهد بود یعنی خبر ثقه اطمینان‌آور است و عقلا با احتمال کذب و خلاف، در مورد خبر ثقه اعتنا نمی‌کنند و توقف و معطلی در عمل به خبر ثقه را تقیح خواهند کرد و از الفاظ (ثقه) و (مأمون) و (الصادق) و غیر این‌ها که در اخبار مذکوره بکار رفته‌اند استفاده می‌شود که حد اقل خبر واحد باید مورد وثوق باشد و بعضی از روایات که مطلقا خبر واحد را حجت می‌کرد، این روایات مشتمل بر الفاظ (ثقه) و (مأمون) و ...، اطلاق آن‌ها را از بین می‌برند و باید از اطلاق آن‌ها صرف نظر شود و حمل بر مقید بشوند.

بخش دوم: در خبر واحدی که حجت است علاوه بر وثاقت، عدالت و امامی بودن راوی شرط نمی‌باشد و بدلیل این بخش دوم از مدعا، در عبارت شیخ اشاره شده است (... و اما العدالة فاکثر الاخبار ...) اخبار و روایات طوائف پنجگانه اکثرا از قید «عدالت» خالی بودند و حتی در بعضی از آن روایات صریحا وصف عدالت را نفی می‌کند، مثلا: در کتاب رسائل در روایات مرفوعه کنانی دارد: (راوی خبر روایت را تضمین می‌کند ولی خودش عمل به روایت نمی‌کند) کسی که عمل به روایت نکند معلوم است که عادل نیست و یا در بعضی از روایات داشت: (که بروایات کتب بنی فضال اخذ کنید) درحالی که بنی فضال فاسق بود (بکتاب رسائل مراجعه شود).

کوتاه‌سخن تاکنون معلوم گردید مرحوم شیخ انصاری در حجیت خبر واحد وثاقت راوی را شرط می‌داند و عدالت و امامی بودن راوی را شرط نمی‌داند.

و اما استاد مظفر: ایشان گرچه بطور صریح اظهار نظر و ابراز رأی به گونه تفصیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۵

قال: «الی غیر ذلک من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضی الائمه بالعمل بالخبر، و ان لم یفد القطع، و قد ادعی فی الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة، الا ان القدر المتیقن منها هو خبر الثقة الذی یضعف فی احتمال الکذب علی وجه لا یتنی به العقلاء و یقبحون التوقف فیہ لاجل ذلک الاحتمال، کما دل علیه الفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غیرها الواردة فی الاخبار المتقدمة و هی ایضا منصرف اطلاق غیرها».

و اضاف: «و اما العدالة فاکثر الاخبار المتقدمة خالیة عنها، بل و فی کثیر منها التصریح بخلافه».

ج- دلیل حجیه خبر الواحد من الاجماع (۱)

نفرمودند و لکن از عبارت (... و هو علی حقّ فیما قال ...) معلوم می‌شود که با مرحوم شیخ انصاری هم عقیده می‌باشد، یعنی خبر ثقه

را حجّت می‌داند و عدالت و امامی بودن را شرط نمی‌داند.

أَيُّهَا الْإِخْوَةُ الطَّالِبُونَ لِلدَّقَّةِ وَالتَّحْقِيقِ أَرْجُو مِنْكُمْ أَنْ تَأْمَلُوا وَاغْتَمُوا مَا حَقَّقْنَاهُ وَالتَّمَسُّ مِنْكُمْ الدَّعَاءَ حِينَ مَا لَمْ أَكُنْ موجوداً بِوَجُودِ الْجِسْمَانِي فِي الْعَالَمِ الْمَادِّي وَ أَدْعُو اللَّهَ دَائِمًا بِأَنْ خَلَّصَ أَعْمَالَنَا مِنَ الرِّيَاءِ.

(۱) - دلیل سوّم بر حجّیت خبر واحد، اجماع علمای امامیه است و محلّ انعقاد اجماع، خبر واحدی است که ثقة باشد.

ما حصل فرمایش مرحوم مظفر (ره) در طی ۱۷ سطر از این قرار است: عدّه زیادی از علما، اجماع علمای امامیه را بر حجّیت خبر واحد حکایت نموده‌اند که در رأس آن‌ها شیخ طوسی (ره) قرار دارد او در کتاب (عدّه) اش پس از برشمردن شرایطی برای خبر واحد ادعا فرموده است که حجّیت خبر واحد مورد اجماع و اتفاق علمای شیعه خواهد بود و در حدود ۵ شرط برای خبر واحد ذکر فرموده است:

۱. راوی باید امامی و معتقد بولایت ائمه علیهم السلام باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۶

۲. خبری را که نقل می‌کند باید از پیامبر (ص) و یا از ائمه علیهم السلام باشد، بنابراین خبر واحدی که از ابو حنیفه و یا از شیوخ ثلاثه نقل شود اعتباری ندارد.

۳. راوی از لحاظ نقل و ضبط روایت، مورد طعن نباشد (یعنی راوی صفت ضابطیت را باید دارا باشد).

۴. یکون سدیداً فی نقله ... راوی در نقل روایت از خطا و اشتباه به دور باشد.

شیخ طوسی شرط پنجمی را ایضاً ذکر نموده است که قرینه برطبق مضمون روایت و خبر واحد نباشد چه آنکه اگر قرینه باشد، خبر واحد مفید علم می‌شود و از محلّ بحث خارج خواهد بود، در ذیل شرط مزبور ادعای اجماع نموده و فرموده است:

(و الَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ) (حجّیت خبر واحد) (اجماع الفرقة المحققة...) مرحوم سیّد رضی الدّین بن طاوس و علّامه حلّی در «نهایه» و محدّث مجلسی در بعضی از رساله‌هایش، از مرحوم شیخ طوسی، در ادعای اجماع بر حجّیت خبر واحد، متابعت و پیروی نموده‌اند شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل، در رابطه با ادعای اجماع بر حجّیت خبر واحد عباراتی از این چهار بزرگوار نقل نموده است. در نقطه مقابل این چهار بزرگوار (طوسی، سیّد رضی، علّامه حلّی، محدّث مجلسی رحمت الله علیهم) عدّه‌ای از اعلام، بر عدم حجّیت خبر واحد، ادعای اجماع نموده‌اند.

۱- سیّد مرتضی (ره) خبر واحد را همانند «قیاس» قرار داده: همان‌طوری که ترک عمل به قیاس از مسلمات مذهب شیعه است ترک عمل به خبر واحد ایضاً چنین می‌باشد.

۲- ابن ادریس در کتاب سرائر، کلامی را در رابطه با عدم عمل به خبر واحد از سیّد مرتضی نقل نموده و تبعاً للسیّد، این سخن را کراراً بازگو نموده است: (انّ الخبر الواحد لا یوجب علماً و لا عملاً) «خبر واحد نه مفید علم است و نه می‌تواند زیربنای عمل باشد» یعنی عمل باید مبتنی بر علم و یقین باشد و خبر واحد بخاطر عدم افاده علم، مبنای عمل نمی‌تواند واقع شود.

۳- از شیخ طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان نقل شده است که ایشان بالصّراحه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۷

حکمی جماعه کبیره تصریحا و تلویحا الاجماع من قبل علماء الامامیه علی حجیة خبر الواحد اذا كان ثقة مأمونا فی نقله و ان لم یفد خیره العلم. و علی رأس الحاکیین للاجماع شیخ الطائفة الطوسی اعلی الله مقامه فی کتابه العدة (ج ۱ ص ۴۷) لکنه اشترط فیما اختاره من الرأی و حکمی علیه الاجماع ان یکون خبر الواحد واردا من طریق اصحابنا القائلین بالامامة و کان ذلك مرویا عن النبی او عن الواحد من الائمة و کان ممن لا یطعن فی روایته و یکون سدیداً فی نقله. و تبعه علی ذلك فی التصریح بالاجماع السید رضی الدین بن طاوس، و العلامة الحلّی فی النهایه، و المحدّث المجلسی فی بعض رسائله، کما حکمی ذلك عنهم الشیخ الاعظم فی الرسائل.

و فی مقابل ذلك حکى جماعة أخرى اجماع الامامية على عدم الحجية. و على رأسهم السيد الشريف المرتضى اعلى الله درجته، و جعله بمنزلة القياس فى كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة. و تبعه على ذلك الشيخ ابن ادریس فى السرائر و نقل كلاما للسيد المرتضى فى المقدمة، و انتقد فى اكثر من موضع فى كتابه الشيخ الطوسى فى عمله بخبر الواحد، و كرر تبعا للسيد قوله: «ان خبر الواحد لا- يوجب علما و لا عملا» و كذلك نقل عن الطبرسى صاحب مجمع البيان تصريحه فى نقل الاجماع على عدم العمل بخبر الواحد.

و الغريب فى الباب (۱) وقوع مثل هذا التدافع (۲) بين نقل الشيخ و السيد عن

بر عدم حجيت خبر واحد نقل اجماع نموده است.

(۱)- آنچه که باعث تعجب و حیرت شده است این است که شیخ طوسی و سید مرتضی هم عصر بودند و در مسائل فقهی و اصولی مخصوصا نسبت به مذهب شیعه تخصص داشتند و چگونه در مورد حجیت خبر واحد در دو نقطه مقابل هم ادعای اجماع نموده‌اند؟!

و بدین لحاظ عده‌ای در صدد برآمده‌اند که بین گفته‌های آن دو بزرگوار جمع کنند، و ثابت نمایند که آن‌ها اختلاف مبنايي نداشته‌اند و در حقیقت هر دو، نظر واحدی
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۸
 دارند.

(۲)- استاد مظفر با نشان دادن تابلو خروج اضطراری (و الغريب فى الباب ...) از حرکت در مسیر اصلی بحث، (اثبات حجیت خبر واحد بتوسط اجماع) خارج می‌شود و در طی حدود سه صفحه راجع به مسئله «تدافع» بین سید مرتضی و شیخ طوسی و اینکه چگونه شیخ طوسی مدعی اجماع بر حجیت و سید مرتضی مدعی اجماع بر عدم حجیت خبر واحد شده است به بحث و تحقیق می‌پردازد که آیا «تدافع» مذکور واقعیت دارد یعنی واقعا شیخ طوسی ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد نموده و سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد نموده است؟!

بعضی از علما معتقدند که وقوع «تدافع» بین آن دو بزرگوار، غیر ممکن است و بعضیها وقوع «تدافع» را ممکن دانسته‌اند.

کسانی که وقوع تدافع را غیر ممکن می‌دانند حرف حسابشان این است که شیخ طوسی شاگرد سید مرتضی بوده و هر دو شاگردان شیخ مفید بودند و در یک عصر و در فاصله حدود یک صد سال از عصر ائمه (ع) زندگی می‌کردند و هر دو از شخصیت‌های علمی و معنوی و از مفاخر دنیای اسلام و تشیع بودند و بدون تسلط کامل و آشنایی همه‌جانبه ادعای اجماع نمی‌کردند و بدین لحاظ وقوع تدافع بین آن دو غیر ممکن است.

مرحوم صاحب معالم از کسانی است که وقوع تدافع را قبول ندارد و لذا دست به توجیه زده است یعنی هر دو اتفاق نظر داشتند و خبر واحدی را که سید حجّت نمی‌دانست شیخ ایضا حجّت نمی‌دانست و برعکس.

و اما کسانی که تدافع را ممکن می‌دانند می‌گویند هیچ بعدی ندارد که به جهت برداشت‌های مختلف برخلاف هم ادعای اجماع نمایند مثلا شیخ طوسی دیده است که «اصحاب» به یک مقدار از روایت عمل کرده‌اند و به یک مقدار از آنها عمل نکرده‌اند و چنین برداشت کرده است که انگیزه عدم عمل بروایات، عدم اجتماع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۹

اجماع الامامية، مع انهما متعاصران بل الاول تلمذ على الثانى، و هما الخيران العالمان بمذهب الامامية. و ليس من شأنهما ان يحكما مثل هذا الامر بدون تثبت و خبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من اجل التوفيق بين نقلیهما. و قد حكى الشيخ (۱) الا-عظم في الرسائل وجوها للجمع: مثل ان يكون مراد السيد المرتضى

شرایط (از قبیل ثقة بودن و غیر ذلک و ...) بوده است و نتیجه گرفته است که عمل به خبر واحدی که جامع شرایط باشد اجماعی می‌باشد، و سید مرتضی انگیزه عدم عمل به روایات را این دانسته که روایات محفوف به قرآنی نبوده و افاده علم و یقین را نمی‌کرده و لذا برداشت نموده که عدم عمل به خبر واحدی که مفید علم نباشد اجماعی خواهد بود و خلاصه در مسائل فقهی ایضا کثیرا ما اتفاق افتاده است که شیخ طوسی و سید مرتضی برخلاف هم ادعای اجماع نموده‌اند.

شیخ انصاری در رسائل در ابتدای بحث، وقوع تدافع را امر ممکن قلمداد می‌کند و بعدا جوهری را متذکر می‌شود تا رفع تدافع بشود و ثابت گردد که هر دو بزرگوار راجع به خبر واحد اتفاق نظر داشته‌اند استاد مظفر آن وجوه را متذکر می‌شود و سپس مورد انتقاد قرار می‌دهد.

(۱) - شیخ انصاری جوهری را در رابطه با جمع بین سخن شیخ طوسی و سید مرتضی حکایت نموده است:

وجه اول: منظور سید مرتضی از خبر واحد که ادعای اجماع بر عدم حجیت آن نموده است خبر واحدی بوده است که از طریق مخالفین (غیر امامی) نقل شده باشد و شیخ طوسی خبری را که راوی آن غیر امامی می‌باشد، حجّت نمی‌داند و وجه دوم: و قیل یجوز ان یکون مراده ... مراد سید مرتضی از خبر واحد شاید خبر غیر ثقة باشد در آن زمان علما دفاتر و کتبی داشتند بنام (اصول المعمول بها) که در آنها روایات و گفته‌های معصومین (ع) ثبت شده بود و روایات اصول مزبور، مورد اعتماد و وثوق همگان بود و منظور سید مرتضی از خبر واحدی که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۰

حجیت ندارد خبری است که مأخوذ از آن (اصول) نباشد و شیخ طوسی ایضا چنین خبری را حجّت نمی‌داند.

وجه سوم: و قیل یجوز ان یکون مراد الشیخ ... منظور شیخ طوسی خبری است که محفوف به قرآنی نباشد و افاده علم نماید سید مرتضی حتما چنین خبری را حجّت می‌داند.

شیخ انصاری وجه اول و پس از آن وجه دوم را تحسین نموده است و علاوه بر وجوه مذکوره وجه دیگری را ذکر نموده است و چندین بار آن را مورد تحسین و تأیید قرار داده و بهترین وجوه معرفی نموده است و ما حصل آن وجه که شماره ۴ را رقم می‌زند از این قرار است:

اولا: کلمات هر دو بزرگوار را مورد توجه قرار می‌دهیم و بعد از آن وجه چهارم را به کار می‌اندازیم.

سید مرتضی می‌فرماید: «خبر واحدی که یقین به صدور آن از معصوم (ع) داریم حجّت است و از مورد انعقاد اجماع (بر عدم حجیت خبر واحد) بیرون می‌باشد».

شیخ طوسی می‌فرماید: «خبر واحدی که راوی آن امامی و ثقة و سدید باشد و از پیغمبر (ص) و امام، (ع) نقل کرده باشد و مورد طعن نباشد و همچنین قرینه‌ای برطبق مضمون آن موجود نباشد، حجّت است و مورد اتفاق علمای امامیه می‌باشد».

چگونگی جمع بین دو سخن مزبور:

اولا- می‌گوییم مراد سید مرتضی از «علم» اطمینان- احتمال ۹۵ درصد مثلا، می‌باشد «یقین» احتمال صددرصد است چرا دست به چنین تفسیری زده‌ایم؟ برای اینکه خود سید مرتضی (علم) را به اطمینان و سکون نفس تفسیر نموده است.

نتیجه این می‌شود که از نظر سید مرتضی خبری که اطمینان بصدور آن از معصوم داشته باشیم حجّت است بنابراین منظور از قرآنی که در کلام سید مرتضی ذکر شده است قرآنی است که موجب اطمینان می‌شود و نتیجه این می‌شود که از نظر سید مرتضی خبر

واحدی که محفوف به قرائن باشد و قرائن مفید اطمینان می‌باشد، حجّت است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۱

من خبر الواحد الذی حکى الاجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذی یرویه مخالفونا و الشیخ یتفق معه علی ذلك. و قیل: یجوز ان یكون مراده من خبر الواحد ما یقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فی الاصول المعمول بها عند جمیع الطائفة و حیثئذ یتقارب مع الشیخ فی الحکایة عن الاجماع و قیل: یجوز ان یكون مراد الشیخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفیده للعلم بصدقه یتفق حیثئذ نقله مع نقل السید.

می‌رویم به سراغ کلام شیخ طوسی منظور شیخ طوسی از «قرائن» که فرموده است خبر واحد باید مجرد از آن باشد قرائنی است که مفید علم باشد یعنی از کتاب و سنت و اجماع و عقل به این معنا که اگر چنین قرائنی همراه با خبر واحد باشد جواز عمل به خبر واحد بخاطر آن قرائن است نه بخاطر خود خبر واحد بنابراین اگر خبر واحد محفوف به قرائن حالیه و مقالیه اطمینان بخش باشد اشکال ندارد و خبری که محفوف به قرائن اطمینان بخش است، مورد اجماع (بر حجیت خبر واحد) خواهد بود.

نتیجه تصرفات این می‌شود: خبر واحدی که محفوف به قرائن اطمینان بخش باشد، از نظر هر دو شخصیت حجیت و اعتبار دارد بنابراین منظور سید مرتضی از خبری که اجماع بر عدم حجیت آن قائم شده است، خبر واحدی است که مورد اطمینان نباشد و اگر مورد اطمینان باشد حجّت خواهد بود و منظور شیخ طوسی از خبری که اجماع بر حجیت آن قائم شده است خبری است که مورد اطمینان نباشد و خبری که مورد اطمینان نباشد حجّت نخواهد بود، هوش اگر داری ببین نام علی در روی ما است کاملاً واضح گردید که سید و شیخ باهم اتفاق نظر دارند.

هذا ما افاده شیخ انصاری ...

استاد مظفر وجه چهارم جمع را مردود می‌شناسد و می‌فرماید: توجیه مذکور با تصریحات سید مرتضی سازش ندارد چه آنکه سید مرتضی صریحاً مقصود خود را از (علم) که همان احتمال صددرصد باشد بیان فرموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۲

وهذه الوجوه من التوجهات قد استحسن الشیخ الانصاری منها الاول ثم الثانی. و لکنه یری ان الارجح من الجمیع ما ذکره هو من الوجه (۱) و أكد علیه اکثر من مرة، فقال: «و یمکن الجمع بینهما بوجه أحسن، (۲) و هو ان مراد السید من (العلم) الذی ادعاه فی صدق الاخبار هو مجرد الاطمئنان، فان المحکک عنه فی تعریف العلم انه (ما اقتضی سکون النفس)، و هو الذی ادعی بعض الاخباریین ان مرادنا من العلم بصدور الاخبار هو هذا المعنی، لا- یقین الذی لا یقبل الاحتمال رأساً. فمراد الشیخ من مجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذکرها اولاً، و هی موافقة الكتاب و السنة و الاجماع و الدلیل العقلی. و مراد السید من القرائن التي ادعی فی عبارته المتقدمة (۳) احتفاف اکثر الاخبار بها هی الامور الموجبة للوثوق بالزواوی او بالزواویة بمعنی سکون النفس بهما و رکونها الیهما.

ثم قال: «و لعلّ هذا الوجه احسن وجوه الجمع بین کلامی الشیخ و السید خصوصاً مع ملاحظه تصریح السید فی کلامه بان اکثر الاخبار متواترة أو محفوفة و تصریح الشیخ فی کلامه المتقدم بانکار ذلك».

(۱)- ذکر المحقق الآشتیانی فی حاشیته علی الرسائل فی هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجیه سبق الیه بعض أفاضل المتأخرین و هو المحقق النراقی صاحب المناهج، و نقل نص عبارته.

(۲)- از عبارت (و یمکن الجمع) تا حدود ۱۲ سطر که داخل پرانتز قرار گرفته است کلمات شیخ انصاری می‌باشد که از رسائل نقل

شده است و در مقام توضیح جملات و عبارات و ارجاع ضمائر باید توجه داشت که مرجع بعضی از ضمائر در کتاب اصول فقه مذکور نمی‌باشد و بلکه در رسائل ذکر شده است.

چنانچه منظور از (عبارته المتقدمه) عبارت سید مرتضی است که در رسائل نقل شده است.

(۳) - غرضه من عبارته المتقدمه عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد و قد نقلها الشيخ الاعظم الرسائل.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۳

هذا ما أفاده الشيخ الانصاري في توجيه كلام هذين العلمين، و لكنني لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأنه صرح في عبارته المنقولة في مقدمه السرائر بان مراده من العلم القطع الجازم، قال:

«اعلم انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها، لانه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة».

و أصرح منه (۱) قوله بعد ذلك: «و لذلك ابطنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لانها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد اذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، و من ظنت صدقه يجوز ان يكون كاذبا و ان ظنت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الامر في العمل باخبار الآحاد الى انه اقدام على ما لا تأمن من كونه فسادا او غير صلاح».

هذا، و يحتمل احتمالا بعيدا ان السيد لم يرد (۲) من التجويز - الذي قال عنه انه لا

(۱) - انما قلت اصرح منه، لانه يحتمل في العبارة المتقدمة انه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم و العلم بمشروعية الطريق اليه و ان كان الطريق في نفسه ظنيا. و هذا احتمال لا يتطرق الى عبارته الثانية.

(۲) - شيخ مظفر (ره) با يك احتمال بعيد و ضعيف، می خواهد ثابت کند که منظور سید مرتضی (ره) از (علم) همان اطمینان است نه یقین و جزم.

در ذیل عبارت سید مرتضی این جمله (فانّ الظن لا يمنع من التجويز فعاد الامر ...) ذکر شده است و معنای عبارت مذکور آن است که (ظن) با احتمال خلاف روبرو می‌باشد و از احتمال خلاف ممانعت نمی‌کند، بنابراین در عمل بظن ایمنی نخواهیم داشت، علی‌ای حال اگر مراد از (تجويز و احتمال خلاف) معنای عام باشد یعنی احتمال ضعیف عقلی پنج درصد مثلا، در این صورت معنای جمله مذکور این است که ظن حاصل از خبر عادل از احتمال ضعیف عقلی ممانعت نمی‌کند و مراد از ظن همان اطمینان است که در مقابل (علم) می‌باشد و اگر مراد از (تجويز) احتمال عقلایی باشد (یعنی احتمال ۲۰٪ که با اطمینان قابل جمع نمی‌باشد) در این صورت مراد از ظن غیر از اطمینان است و منظور از (علم) در عبارت سید مرتضی همان اطمینان می‌باشد بنابراین، وجه چهارم توجیه، دوباره

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۴

يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتنى به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس، بل اراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس و يرفع الامان بصدق الخبر، و انما قلنا ان هذا الاحتمال (۱) بعيد لانه يدفعه: ان السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الاحكام عند من نأى عن المعصومين او وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضى الى العلم و اجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

و اما تفسيره للعلم بسكون النفس (۲) فهذا تفسير شايع في عبارات المتقدمين و منهم الشيخ نفسه في العدة. و الظاهر انهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان و ان لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

نعم لقد عمل السيد المرتضى (۳) على خلاف ما أصله هنا، و كذلك ابن ادریس

جان می‌گیرد.

(۱) - احتمال مذکور گرچه کارساز می‌باشد و توجیه چهارم را تأیید می‌کند منتهی احتمال مذکور در نهایتاً بعد قرار دارد چه آنکه سید مرتضی علم به احکام را به دو طریق ۱- خبر متواتر ۲- اجماع فرقه امامیه) منحصر نموده است و هر دو طریق مفید علم (احتمال صددرصد) خواهد بود.

(۲) - اگر منظور سید مرتضی از (علم) همان احتمال صددرصد باشد پس چرا خود سید مرتضی (علم) را بسکون نفس تفسیر نموده است و «سکون النفس» در بطن و شکم «اطمینان» هم موجود می‌باشد. استاد مظفر پاسخ می‌دهد که منظور سید از سکون نفس مجرد «سکون نفس» نیست که تا آن را در شکم اطمینان جستجو نماییم و بلکه منظور از «سکون نفس» همان قطع و جزم خواهد بود و تعبیر به «سکون، نفس» و اراده «قطع» و «جزم» از آن، بین متأخرین شایع است.

(۳) - اگر کسی اعتراض نماید که سید مرتضی و ابن ادریس (ره) در مقام بحث و اظهار نظر عمل به خبر واحد را جایز نمی‌دانند و لکن در مقام عمل برخلاف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۵

الذی تابعه فی هذا القول، لانه كان كثيرا ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقه المرويه فی كتب اصحابنا، و من العسير عليه و علی غیره ان يدعی تواترها جميعا او احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. و علی ذلك جرت استنباطاته الفقهيه و كذلك ابن ادریس فی السرائر، و لعل عمله هذا يكون قرينه علی مراده من ذلك الكلام و مفسرا له علی نحو ما احتمله الشيخ الانصاری. و علی کل حال سواء استطعنا (۱) تأویل کلام السید بما یوافق کلام الشيخ او لم

مبنایشان رفتار می‌کنند یعنی در موقع که می‌خواهند فتوی صادر کنند به خبر واحد ثقه عمل نموده و از خبر واحد احکام فقهی را استنباط می‌کنند، در پاسخ این سؤال مطلبی را که می‌توان گفت آن است که سید مرتضی و ابن ادریس با مبنایشان مخالفت نکرده‌اند و بلکه به خبری عمل کرده‌اند که متواتر بوده و یا محفوف به قرائن قطعیه بوده است «و من العسير علیه...» پاسخ مذکور ناصحیح است چه آنکه اخباری را که سید مرتضی و ابن ادریس و دیگران مورد عمل قرار داده‌اند به حدی زیاد است که نمی‌توانیم همه آنها را با قرائن قطعیه بیچیم و یا همه آنها را متواتر بدانیم بنابراین عمل سید مرتضی قرینه می‌شود بر اینکه مراد از (علم) در کلام سید، همان اطمینان است و سرانجام توجیه چهارم شیخ انصاری بقوت و عظمت و احسیت خود باقی خواهد بود.

(۱) - استاد مظفر پس از خروج اضطراری، و درگیر شدن با مسئله «تدافع» بین سید مرتضی و شیخ طوسی خود را در اصل مسیر بحث قرار می‌دهد و به اصل مطلب (تحقق اجماع بر حجیت خبر واحد) می‌پردازد و می‌فرماید: آنچه که مسلم است این است که مرحوم شیخ طوسی، اجماع علمای شیعه را بر معتبر بودن خبر واحد (که موثق باشد و مأمون از کذب باشد و...) ادعا نموده و دعوی مزبور مورد قبول است و همه علما از زمان صدر اسلام تاکنون به خبر واحد موثق غیر مفید علم، عمل کرده‌اند و عمل علما مؤید اجماع مذکور خواهد بود (و ان لم یکن عادلا بالمعنی الخاص) یعنی راوی خبر اگر عدالت خاص (عدالت در مقام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۶

نستطع، فان دعوی الشيخ اجماع الطائفة علی اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب و ان لم یکن عادلا بالمعنی الخاص و لم یوجب قوله العلم القاطع - دعوی مقبوله و مؤیده، یؤیدها عمل جمیع العلماء من لدن الصدر الاول الی الیوم حتی نفس السید و ابن ادریس کما ذکرنا، بل السید نفسه (۱) اعترف فی بعض کلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه ادعی انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالاخبار المجردة کعدم عملهم بالقیاس فلا بد من حمل موارد عملهم علی الاخبار المحفوفة بالقرائن، قائلا: «لیس ینبغی ان

یرجع عن الامور المعلومه المشهوره المقطوع علیها- و یقصد بالامور المعلومه عدم عملهم بالظنون- الی ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل- و یقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم باخبار الآحاد- و قد علم کل موافق و مخالف ان الشیعۀ الامامیۀ تبطل القیاس فی الشریعۀ حیث لا یؤدی الی

شهادت) را نداشته باشد اشکالی ندارد و خبر شخص «موثوق به» حجت خواهد بود.

(۱)- ممکن است کسی بگوید: (چه اجماعی که سید مرتضی و تابعین وی مخالف با عمل بخبر واحد می‌باشد؟! استاد مظفر پاسخ می‌دهد که خود سید در بعضی از کلمات خود اشاره نموده است که طائفه امامیه از دیرزمان به خبر واحد عمل می‌کردند منتهی سید مرتضی مطلبی را از خودش اضافه نموده: که عمل طائفه شیعه به خبری بوده است که محفوف با قرائن باشد و به خبر مجرد از قرینه عمل نمی‌کردند و لذا به ناچار عمل آنها به خبر واحد باید به اخباری حمل شود که محفوف به قرائن باشد.

قائلاً: (لیس ینبغی ... سید مرتضی می‌فرمود: که نباید از امور معلومه و یقینی صرف نظر شود یعنی طائفه شیعه به ظنون عمل نمی‌کردند و نباید بسوی مشتبهات و ملتبسات رجوع کرد یعنی به خبر واحد عمل نمی‌کردند و همه می‌دانند که عمل به قیاس و خبر واحد مادامی که مفید علم نباشد، باطل است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۷

العلم و كذلك نقول فی اخبار الآحاد».

و نحن نقول للسید المرتضی: (۱) صحیح ان المعلوم من طریقۀ الشیعۀ الامامیۀ عدم عملهم بالظنون بما هی ظنون، و لکن خبر الواحد الثقۀ المأمون و ما سواه من الظنون المعتره کالظواهر اذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها الا لانها ظنون قام الدلیل القاطع علی اعتبارها و حجیتها. فلم یکن العمل بها عملاً بالظن، بل یكون- بالآخر- عملاً بالعلم.

و علیه، فنحن نقول معه: «انه لا بد فی الاحکام الشرعیۀ من طریق یوصل الی العلم بها، لانه متى لم نعلم الحکم و نقطع بالعلم علی انه مصلحۀ جوزنا کونه مفسدۀ».

و خبر الواحد الثقۀ المأمون لما ثبت اعتباره فهو طریق یوصل الی العلم بالاحکام، و نقطع بالعلم- علی حد تعبیر- علی انه مصلحۀ لا نجوز کونه مفسدۀ.

و یؤید ایضاً دعوی الشیخ (۲) للاجماع قرائن کثیره ذکر جمله منها الشیخ الانصاری فی الرسائل: (منها) ما ادعاه الکشی (۳) من اجماع العصابه علی تصحیح ما

(۱)- به سید مرتضی باید بگوییم که عمل به خبر واحد عمل به غیر علم نمی‌باشد چه آنکه حجیت و اعتبار خبر واحد با دلیل علمی ثابت شده است و عمل به خبر واحد سرانجام عمل به علم است و خبر واحد طریقی است که بتوسط آن علم و یقین به احکام شرعی حاصل می‌شود.

(۲)- قرائنی موجود است که ادعای شیخ طوسی را تأیید می‌کند شیخ انصاری همه قرائن را در رسائل ذکر فرموده و آقای مظفر دو تا از آنها را یادآوری می‌نماید.

(۳)- جهت توضیح عبارت و اینکه سخن آقای کشی چگونه مؤید اجماع شیخ طوسی می‌باشد چهار نکته را باید مورد توجه داشته باشیم:

نکته اول: حدود ۱۸ نفر از روات، به (اصحاب اجماع) معروف شده‌اند که از نظر فقاها و عدالت به چند طبقه تقسیم شده‌اند:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۸

طبقه اول: (زراره، محمد بن مسلم، فضیل بن یسار، ابی بصیر، برید عجلی، معروف بن خربوذ). این شش نفر از شاگردان صادقین (ع) بودند و از نظر فقاقت و عدالت از دیگران برتری دارند.

طبقه دوم: (ابان بن عثمان، جمیل بن دراج، عبد الله بن مسکان، عبد الله بن بکیر، حماد بن عثمان، حماد بن عیسی).

طبقه سوم: (یونس بن عبد الرحمن، صفوان، محمد بن ابی عمیر، عبد الله بن مغیره، حسن بن محبوب، احمد بزندی).

نکته دوم: «صحت» در نزد قدما به این معنی است: «هذه الروایة صحیحة» یعنی جایز العمل است و در نزد متأخرین (صححة) به معنای آن است که فلان روایت از نظر سند صحیح است و قطعی الصدور می باشد و ممکن است بخاطر عمل نکردن اصحاب جائز العمل نباشد.

نکته سوم: محلّ انعقاد اجماع تارة (تصحیح ما یصحّ عن جماعة) می باشد یعنی اجماع قائم شده است که عمل به آن روایت جائز است و اخری محلّ انعقاد اجماع آن است که فلان روایت سندش صحیح است.

نکته چهارم: (تصحیح ما یصحّ عن جماعة) یعنی چه؟ جمله مزبور دو معنا دارد:

معنای اول: مثلا حدیثی برای ما نقل شده و ده تا واسطه دارد و نفر پنجم آن یکی از افراد (اجماع) می باشد فرض می کنیم نفر پنجم روایت، (زراره) می باشد. معنای (تصحیح ما یصحّ عن جماعة) این است که افراد بعد از «زراره» را باید بررسی و تحقیق نماییم اگر مورد وثوق بودند به روایت مذکور عمل می شود و اما (زراره) و افراد پیش از او تحقیق و فحص لازم ندارد.

معنای دوم: تنها (زراره) فحص نمی خواهد و افراد بعد از او و قبل از او باید فحص گردد.

پس از توجه به نکات اربعه معنای عبارت کتاب و محلّ استشهاد واضح می شود آقای کشی «صاحب کتاب رجال» ادعای اجماع نموده مبنی بر اینکه عصابه علمای شیعه اجماع دارند: روایاتی که از طریق (اصحاب اجماع) نقل می شود جائز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۹

یصحّ عن جماعة، فانه من المعلوم ان معنی التصحیح المجمع علیه هو عد خیره صحیحا بمعنی عملهم به، لا- القطع بصدوره، اذ الاجماع وقع علی التصحیح لا علی الصححة. و (منها) دعوی النجاشی (۱) ان مراسیل ابن ابی عمیر مقبولة عند الاصحاب، و هذه العبارة من النجاشی تدل دلالة صریحة علی عمل الاصحاب بمراسیل مثل ابن

العمل است و این ادعای کشی مؤید ادعای شیخ طوسی خواهد بود.

توضیح عبارت

قوله ما ادعاه الکشی ... مراد از اجماع عصابه یعنی «اجماع علمای شیعه» مراد از (تصحیح ما یصحّ عن جماعة) یعنی علمای شیعه اجماع دارند بر اینکه (ما یصحّ عن جماعة) آنچه که از اصحاب اجماع نقل می شود صحیح است یعنی جائز العمل می باشد (اذا الاجماع وقع ...) یعنی محلّ انعقاد اجماع آن است که روایات نقل شده‌ای از (اصحاب الاجماع) صحت به معنای «جواز العمل» دارند، و محلّ انعقاد اجماع مسئله صحیح بودن سند نیست.

(۱)- شرح: مؤید دوم از قرار ذیل است: (محمد بن ابی عمیر که یکی از افراد اصحاب الاجماع) می باشد دو جور روایات نقل نموده یکی بنحو مستند که تمام افراد واسطه را نقل کرده تا به امام (ع) رسیده است دیگر بنحو مرسل که بعضی از واسطه‌ها را ذکر نکرده است.

آقای نجاشی صاحب رجال، ادعای اجماع نموده است که روایات مرسله محمد بن ابی عمیر، جائز العمل می باشد و معلوم می شود که مسانید و روایات مستنده ابن ابی عمیر، بطریق اولی جائز العمل می باشد و این بخاطر آن است که روایات محمد بن ابی عمیر مورد وثوق است و روایات موثق جائز العمل خواهد بود و بدین وسیله اجماع شیخ طوسی مورد تأیید واقع خواهد شد. استاد مظفر

تمام آنچه را که در مورد بحث بیان داشت از رسائل شیخ انصاری (ره) نقل نموده و لذا جهت دریافت تفصیل بحث به مراجعه به رسائل سفارش می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۰

ابی عمیر لا- من اجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لا- یروی او لا- یرسل الا عن ثقة. الی غیر ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الانصاری من هذا القبیل.

و عليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث احسن استيفاء، و اجاد فيها الشيخ فيما افاد، و ألت بالموضوع من جميع اطرافه، كعادته في جميع ابحائه. و قد ختم البحث بقوله السيد: «و الانصاف (۱) انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماع المنقولة و الشهرة العظيمة و الامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب».

و اضاف: «لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا- مطلق الظن». و نحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين.

د- دلیل حجیه خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعا (۲) الذي لا يعتره الريب استقرار بناء العقلاء طرا و اتفاق

(۱)- شیخ انصاری تحقق اجماع را بر حجیت خبر واحد ثابت می‌کند و محلّ انعقاد اجماع را، خبر واحد ثقة و مأمون از کذب معرفی می‌نماید و مرحوم مظفر درست نظریه شیخ انصاری را در هر دو مرحله می‌پذیرد:

۱- تحقق اجماع بر حجیت خبر واحد

۲- قدر متیقن از اجماع خبر ثقة و مأمون از کذب و موثوق به خواهد بود.

(۲)- چهارمین دلیل بر حجیت خبر واحد «بناء عقلا» است و مهم‌ترین ادله همین دلیل چهارم است چه آنکه بقیه دلایل همان‌طوری که دیدیم قابل‌خداشه بودند و دلیل چهارم خداشه قابل‌توجهی ندارد و ما حصل آن از قرار ذیل است: دلیل چهارم از دو مقدمه قطعی تشکیل می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۱

سیرتهم العملية، علی اختلاف مشاربهم و اذواقهم، علی الاخذ بخبر من یثقون بقوله

مقدمه اولی: بنا و دأب عقلا بر این است که در کلیه امور زندگی و مسائل اجتماعی شان بخبر واحد و به قول کسی که مورد وثوق است و از نظر راستگویی مورد اعتماد می‌باشد، عمل می‌کنند و ناگفته پیداست که عقلا کورکورانه و تعبدا چنین روشی را در پیش نگرفته‌اند و بلکه بخاطر آن است که از خبر و قول شخص موثوق، اطمینان و سکون نفس و آرامش خاطر حاصل می‌کنند و به احتمال خلاف و کذب در مورد خبر واحد اعتنا و توجهی ندارند همان‌طوری که در عمل بظاهر الفاظ و افعال، به احتمال خلاف اهمیتی قائل نمی‌شوند و بدون شک قوام معیشت انسان‌ها و نظام زندگی اجتماعی آنان مبتنی بر عمل کردن به خبر واحد است چه آنکه در همه مسائل و امور، تحصیل علم و یقین غیر ممکن است و اگر قرار باشد که مردم در همه مسائل و امور زندگی شان تحصیل یقین نمایند نظام اجتماعی بشر، مختل شده و اضطراب و نگرانی بر جامعه حاکم خواهد شد.

مقدمه دوّمی: سیره و روش مسلمین و شارع مقدّس همان روش عقلا می‌باشد چه آنکه اگر شارع مقدّس روش عقلا را نسبت به

مسائل شرعی و احکام الهی قبول نداشت باید اعلام می‌فرمود که در مسائل دینی و تحصیل احکام الهی فقهی، عمل کردن به خبر ثقة جاز نمی‌باشد چنانچه در مواردی که بناء عقلا مورد پسند شارع مقدس نبوده است اعلام ردع فرموده است، مثلا: عقلا بما هم عقلا معاملات ربوی را انجام می‌دادند و شارع مقدس جلوی این بنا را می‌گیرد و اعلام ردع می‌نماید.

نتیجه مقدمه دوم: آن است که از عدم ردع، موافقت شارع مقدس در مورد عمل به خبر ثقة کشف می‌شود و از هر دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که نسبت به احکام شرعی خبر ثقة از نظر شارع مقدس حجت خواهد بود.

شیخ انصاری در رسائل راجع به بناء عقلا سه تا شرط را یادآوری نموده است:

۱- شارع مقدس از بناء عقلا اطلاع پیدا کند.

۲- مانعی از ردع و منع، از ناحیه شارع مقدس موجود نباشد.

۳- منع و ردعی از ناحیه شارع مقدس نرسیده باشد و فرموده است که شروط ثلاثه در مورد بناء عقلا بر عمل به خبر ثقة موجود است و بنابراین خبر ثقة از نظر شارع مقدس حجت می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۲

و یطمنون الی صدقه و یأمنون کذبه. و علی اعتمادهم فی تبلیغ مقاصدهم علی الثقات.

و هذه السیره العملیه جاریه حتی فی الاوامر الصادره من ملوکهم و حکامهم و ذوی الامر منهم.

و سر هذه السیره ان الاحتمالات الضعیفه المقابله ملغیه بنظرهم لا یعتنون بها، فلا یلتفتون الی احتمال تعمد الکذب من الثقة، کما لا یلتفتون الی احتمال خطاه و اشتباهه او غفلته.

و كذلك أخذهم بظواهر الکلام و ظواهر الافعال، فان بناءهم العملی علی الغاء الاحتمالات الضعیفه المقابله. و ذلك من کل مله و نحله.

و علی هذه السیره العملیه قامت معایش الناس و انتظمت حیاة البشر، و لولاها لاختل نظامهم الاجتماعی و لسادهم الاضطراب لقله ما یوجب العلم القطعی من الاخبار المتعارفه سندا و متنا.

و المسلمون بالخصوص کسائر الناس جرت سیرتهم العملیه علی مثل ذلك فی استفادة الاحکام الشرعیه من القديم الی یوم الناس هذا، لانهم متحد و المسلك و الطریقه مع سائر البشر، کما جرت سیرتهم بما هم عقلاء علی ذلك فی غیر الاحکام الشرعیه.

ألا ترى هل كان یتوقف المسلمون من اخذ احکامهم الدینیة من اصحاب النبی صلی الله علیه و آله أو من اصحاب الائمه علیهم السلام الموثوقین عندهم؟

و هل ترى هل یتوقف المقلدون الیوم و قبل الیوم فی العمل بما یخبرهم الثقات عن رأی المجتهد الذی یرجعون الیه؟

و هل ترى تتوقف الزوجه فی العمل بما یحکيه لها زوجها الذی تظمن الی خبره عن رأی المجتهد فی المسائل التي تخصها كالحیض مثلا؟

و اذا ثبتت سیره العقلاء من الناس بما فیهم المسلمون علی الاخذ بخبر الواحد الثقة- فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لانه منهم بل هو رئیسهم، فلا بد ان نعلم بانه متخذ لهذه الطریقه العقلایه کسائر الناس ما دام انه لم یثبت لنا ان له فی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۳

تبلیغ الاحکام طریقا خاصا مخترعا منه غیر طریق العقلاء، و لو كان له طریق خاص قد اخترعه غیر مسلك العقلاء لاذاعه و بینه للناس و لظهر و اشتهر و لما جرت سیره المسلمین علی طبق سیره باقی البشر.

و هذا الدلیل قطعی لا یداخله الشک، لانه مرکب من مقدمتین قطعیتین:

۱- ثبوت بناء العقلاء علی الاعتماد علی خبر الثقة و الاخذ به.

۲- کشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم و اشتراكه معهم، لانه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني قدس سره كما في تقريرات تلميذه الكاظمي قدس سره (ج ۳ ص ۶۹):

«و اما طريقه العقلاء فهي عمده ادله الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل الى المناقشة في بقیة الادله فلا سبيل الى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة و الاتكال عليه في محاوراتهم».

و اقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال (۱) هو: ان الشارع لئن كان متحد

.....

(۱)- ما حصل مناقشه بر دليل چهارم آن است که سیره و بناء عقلا بر عمل کردن به خبر ثقة در تمامی امور شخصی و اجتماعی شان مسلّم و قطعی بوده و شک و تردیدی در آن راه ندارد منتهی سیره عقلا بما هم عقلا اگر مورد امضا و تصویب شارع مقدّس نباشد، اعتباری ندارد بناء عقلا زمانی حجت است که اذن و رضایت شارع را همراه خود داشته باشد و ردع و منعی از ناحیه شارع نرسیده باشد در حالی که آیات و روایاتی که از عمل بغیر علم و عمل بظن، نهی نموده‌اند خبر ثقة را ایضا شامل می‌شوند چه آنکه خبر ثقة تنها مفید ظنّ می‌باشد نه مفید قطع و جزم. مانند:

قول تعالی: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) و قول معصوم (ع) (و ما لم تعلموا فردّوه الینا ...) بنابراین بناء عقلا مبنی بر عمل به خبر واحد ثقة مورد رضای شارع مقدّس نبوده و ردع و منع از ان ثابت است و با بناء عقلا نمی‌توان حجیت خبر ثقة را به اثبات رساند.

استاد مظفر: (و قد عالجتنا هذا الامر ...) جواب از عدم رادعیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۴

المسلک مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم و رضاه بطریقتهم اذا لم یثبت الردع

آیات ناهیه را در دو مورد بررسی می‌نماید یکی در مورد استصحاب که از اصول عملیه است، آیات ناهیه (از عمل به استصحاب که به حکم بناء عقلا ثابت شده است) نهی و ردع نخواهد کرد چه آنکه مقصود آیات ناهیه از نهی متابعت غیر علم آن است که با غیر علم واقع و حق ثابت نمی‌شود یعنی اگر کسی بخواهد مثلا با ظنّ واقع و حقی را ثابت نماید جائز نیست لآن الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئا.

و در باب استصحاب «واقع و حقی» ثابت نمی‌شود و بلکه استصحاب در مقام تحیر از نظر عمل مورد استفاده واقع می‌شود مثلا در استصحاب طهارت ثوب، «طهارت واقعی» ثابت نمی‌شود و لذا مسئله استصحاب مشمول آیات ناهیه نخواهد بود و آیات ناهیه نسبت به بناء عقلا که پشتوانه استصحاب است رادعیت ندارد و بناء عقلا بقوت خود از لحاظ پشتوانه بودن برای استصحاب، باقی خواهد بود.

و اما پاسخ از آیات ناهیه نسبت به خبر واحد، بدو تعبیر جواب داده است یکی تعبیر محقق اصفهانی و دیگری تعبیر نائینی (ره) و نتیجه هر دو تعبیر خروج تخصصی خبر ثقة از تحت آیات ناهیه می‌باشد:

۱- لسان آیات ناهیه، منع و ردع، از متابعت ظنی است که مجوز برای اعتماد بر آن نباشد و برخلاف روش عقلا- باشد و اما ظنّ حاصل از خبر ثقة مجوز دارد مجوز آن این است که خبر ثقة سکون بخش و آرامش‌زا می‌باشد و طبق روش عقلا- ظنّ حاصل از خبر واحد ثقة (یعنی من الحقّ شیئا) خواهد بود به عبارت دیگر عمل به خبر ثقة تعبدی نیست بلکه بخاطر آن است که سکون بخش می‌باشد و لذا در نزد عقلا عمل به خبر ثقة مفروغ عنه بوده و بدین جهت از ثقة بودن راوی سؤال می‌کردند و اما بتعبیر نائینی (ره) عمل به ظنّ حاصل از خبر ثقة از ماوراء علم نیست بلکه داخل در عمل به علم است.

بنابراین خبر ثقه خروج موضوعی از آیات ناهیه دارد و موضوع آیات ناهیه شامل خبر ثقه نمی‌شود بنابراین بناء عقلا که پشتوانه خبر ثقه بود از ردع و منع شارع جان سالم از خطر آیات ناهیه بدر می‌برد و آیات ناهیه نسبت به آن رادعیت ندارد و علی کُلّ حال.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۵

منه عنها.

و یکفی فی الردع الآيات الناهیه عن اتباع الظن و ما وراء العلم التي ذكرناها سابقا فی البحث السادس من المقدمة، لانها بعمومها تشمل خبر الواحد غیر المفید للعلم.

و قد عالجتنا هذا الامر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهیه للاستصحاب فی الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غیر صالحه للردع عن الاستصحاب الذي جرت سیره العقلاء علی الاخذ به، لان المقصود من النهی عن اتباع غیر العلم النهی عنه اذ يراد به اثبات الواقع، كقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع و الحق، بل هو أصل و قاعدة عملیه يرجع إليها فی مقام العمل عند الشك فی الواقع و الحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا.

و هذا العلاج - طبعاً - لا يجري فی مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الامارات الاخرى اثبات الواقع و تحصيل الحق.

و لكن مع ذلك نقول: ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصیصاً كالظواهر التي ایضا حجيتها مستنده الى بناء العقلاء علی ما سیأتی.

و ذلك بان يقال - حسبما افاده استاذنا المحقق الاصفهانی قدس سره فی حاشيته علی الكفایة ج ۳ ص ۱۴ - قال: «ان لسان النهی عن اتباع الظن و انه لا يغنی من الحق شيئاً ليس لسان التعبد بأمر علی خلاف الطریقه العقلایه، بل من باب ايكال الامر الى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد علیه و الركون اليه.

فلا نظر فی الآيات الناهیه الى ما استقرت علیه سیره العقلاء بما هم عقلاء علی اتباعه من أجل كونه خبر الثقة. و لذا كان الرواء يسألون عن وثاقه الزاوی للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته».

أو يقال - حسبما افاده شيخنا النائینی قدس سره علی ما فی تقریرات الكاظمی قدس سره ج ۳ ص ۶۹ - قال: «ان الآيات الناهیه عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۶

العمل بخبر الثقة فی طریقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من افراد العلم لعدم التفات العقلاء الى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت علی ذلك طباعهم و استقرت علیه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهیه عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج الى قيام الدليل علیه بالخصوص».

و علی کل حال، لو كانت هذه الآيات (۱) صالحه للردع عن مثل خبر الواحد

(۱) - استاد مظفر بصورت تلگرامی عدم رادعیت آیات ناهیه را برای خبر ثقه با کیفیت دیگری بیان می‌فرماید و ما حصل آن از این قرار است: ما از خارج می‌دانیم که عمل به خبر ثقه از تحت آیات ناهیه خارج می‌باشد چه آنکه عمل به خبر ثقه (که پشتوانه آن سیره و بناء عقلا می‌باشد) اگر مبعوض شارع مقدس می‌بود و از نظر شرعی حرمت می‌داشت، حتما شارع مقدس با ادله مخصوص از آن ردع و نهی می‌فرمود و تنها به عموم آیات ناهیه اكتفا نمی‌فرمود چنانچه راجع به قیاس (که عمل به ظن حاصل از قیاس مبعوض و محرم است) صدها خبر و روایت بر ابطال و حرمت عمل به قیاس دلالت دارند و شارع مقدس به حدی از عمل به قیاس ردع و منع نموده است که هر مجتهدی و حتی هر مسلمان شیعی مذهب از حرمت عمل به قیاس اطلاع دارند با آنکه عمل به قیاس از

نظر عام البلوی و مورد ابتلا- بودن به گرد پای عمل به خبر ثقه نمی‌رسد و اگر عمل به خبر ثقه مورد ردع و منع شارع مقدّس بود (لعرف ذلك بين المسلمين) باید بین همه مسلمین و لا اقلّ مجتهدین و صاحب نظران، معروف می‌گردید که عمل به خبر ثقه همانند عمل به قیاس ممنوع می‌باشد و اگر عمل به خبر ثقه غیر جایز بود باید هزارها خبر و روایت بر تحریم آن وارد می‌شد درحالی که شنیده نشده است که فلان روایت از عمل به خبر ثقه منع نموده است و بلکه روایات متواتره جواز عمل به خبر ثقه را ثابت می‌نماید. با توضیح مذکور اگر دقت بفرمایید عبارت کتاب را ترجمه می‌کنیم و ان شاء الله کالعهن المنفوش) (پنبه زده شده) خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۷

و الظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها و منهم المسلمون- لعرف ذلك بين المسلمين و انكشف لهم و لما اطبقوا على العمل بها و جرت سيرتهم عليه.

فهذا (۱) دلیل قطعی علی عدم صلاحیه هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور (۲) الذي اشكلوا به في المقام و الجواب عنه و ان شئت الاطلاع فراجع الرسائل و كفاية الأصول

و علی کلّ حال: «به‌هرحال اگر آیات ناهیه برای ردع و منع» از مثل خبر واحد و ظواهری که سیره عقلا بر عمل به آن جاری شده و مسلمان‌ها هم جزء عقلا می‌باشند، صلاحیت می‌داشت هرآینه مسئله (ردع) بین مسلمان‌ها، معروف و مشهور می‌گردید و مسئله (ردع) برای مسلمین کشف می‌شد و مخفی نمی‌ماند و هرآینه بر عمل برطبق خبر ثقه اتفاق نمی‌کردند و هرآینه سیره و روش آنها برطبق عمل برطبق خبر ثقه جاری نمی‌گشت.

(۱)- مشارالیه (هذا) همان مطلبی است که در ضمن سه سطر بیان گردید و ما آن را ترجمه کردیم (یعنی اگر آیات ناهیه صلاحیت ردع را داشت بین مسلمین معروف می‌گردید) این مطلب مزبور دلیل قطعی است بر اینکه آیات ناهیه صلاحیت ردع را ندارد البته مطلب مذکور با توضیح مزبور از سه سطر عبارت کتاب که اجمال و ابهام دارد چنان دلیل قطعی حاصل نمی‌گشت.

(۲)- استاد مظفر در عبارت مذکور از «دور» نام برده است و قصّه «دور» به‌طور اجمال از این قرار است مرحوم آخوند در کفایه الأصول از اشکال مذکور (آیات ناهیه رادع از بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه می‌باشد) سه تا جواب داده است، جواب سوّم مربوط به دور می‌باشد یعنی از طریق لزوم دور می‌خواهد ثابت نماید که آیات ناهیه نمی‌توانند رادع بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه باشد.

و ما حصل آن از این قرار است: اگر آیات ناهیه بناء عقلا را مبنی بر عمل به خبر ثقه منع و ردع نمایند دور محال لازم می‌آید چه آنکه رادعیت آیات از بناء عقلا متوقف بر آن است که بناء عقلا مخصّص آیات نباشد چه آنکه اگر بناء عقلا مخصّص آیات ناهیه باشد، کمر آنها را می‌شکند و دیگر توان ردع و منع را نخواهند داشت و از آن طرف مخصّص نبودن بناء عقلا برای آیات ناهیه، متوقف بر آن است که آیات، رادع از بناء عقلا- باشند (چه آنکه اگر آیات رادع نباشند، بناء عقلا- مخصّص آیات خواهد بود) بنابراین رادع بودن آیات، توقّف دارد بر رادع بودن آیات و این توقّف شیء است بر نفس شیء و دور است و محال خواهد بود. کوتاه‌سخن: بعضها از لزوم دور پاسخ داده‌اند و استاد مظفر نظرش آن است که ما برای پاسخ دادن از آیات ناهیه احتیاج به دلیل دور نداریم و اطاله سخن جهت ذکر دور و پاسخ آن فایده و سودی ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۸

الباب الثالث - الإجماع

الاجماع احد معانيه (۱) في اللغة: الاتفاق.

(۱) - آیا اجماع می‌تواند یکی از دلایل اثبات حکم شرعی به‌طور مستقل در مقابل کتاب و سنت و دلیل عقل باشد یا خیر؟ استاد مظفر ابتداء معنای لغوی و اصطلاحی اجماع را بیان می‌کند و سپس حجیت و دلیل بودن آن را نسبت به اثبات احکام شرعی از نظر علمای اهل تسنن و اهل تشیع، مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد و اثبات می‌نماید که اجماع از نظر علماء شیعه نمی‌تواند به‌طور مستقل در مقابل کتاب و سنت اثبات‌گر حکم شرعی باشد و علماء سنی گرچه آن را دلیل مستقل پنداشته‌اند و دچار اشتباه شده‌اند.

معنی و مفهوم اجماع

اشاره

از نظر لغت (اجماع) در چندین معنا به کار رفته است:

۱- اجماع یعنی عزم و قصد. در بعضی از روایات چنین آمده (لا صیام لمن لم یجمع الصیام الی اللیل) لم یجمع به معنای (لم یقصد) آمده است.

۲- (اجماع) به معنای اتفاق مثلاً می‌گویند (اجمع العلماء علی کذا) ای «اتفق العلماء علی کذا» بنابراین یکی از معانی لغوی (اجماع) اتفاق است و لذا مرحوم مظفر در عبارت کتاب فرموده است (الاجماع احد معانيه فی اللغة الاتفاق)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۹

یکی از معانی (اجماع) در لغت اتفاق است.

معنای اصطلاحی (اجماع) یک نوع اتفاق خاصی می‌باشد که علمای علم اصول طبق مبانی اعتقادی‌شان تعبیرات گوناگونی راجع به معنای اصطلاحی (اجماع) ارائه نموده‌اند.

۱- اجماع یعنی اتفاق فقهای مسلمین بر حکم شرعی

۲- اجماع یعنی اتفاق اهل حلّ و العقد.

اهل حلّ و العقد کسانی هستند که امور و کارهای مهمّ اجتماعی و سیاسی و دینی مسلمان‌ها بدست آنها حلّ و فصل و به اصطلاح (باز و بسته) می‌گردید.

چنانچه شیخ طوسی در کتاب تهذیب فرموده است که (اجماع) عبارت است از اتفاق اهل حلّ و العقد از امت محمّد (ص) و فخر رازی تقریباً اجماع را به همین معنا تفسیر نموده است.

۳- بعضی‌ها گفته‌اند اجماع یعنی اتفاق امت محمّد (ص) بر حکمی از احکام شرعی.

استاد مظفر می‌فرماید: از تعبیرات مزبور می‌توانیم یک معنای جامعی را به عنوان معنای اصطلاحی (اجماع) مشخص نماییم: «اجماع» اتفاق جماعتی که آن اتفاق شأنت اثبات حکم شرعی را داشته باشد، بنابراین بهر اتفاقی از هر جماعتی بی‌سروپا، (اجماع) اطلاق نمی‌شود.

علی‌ای‌حال علمای اهل سنت (اجماع) را دلیل مستقلّ می‌دانند و همان‌طوری که با دلیل کتاب و سنت حکم شرعی به اثبات می‌رسد، اجماع ایضا اثبات‌گر حکم شرعی خواهد بود.

به عبارت دیگر اصولیین اهل تسنن اجماع را من حیث هو هو و بدون آنکه شرط و شروطی را قائل بشوند حجّت می‌دانند و بوسیله آن، احکام شرعی را ثابت می‌نمایند و اما علمای امامیه می‌گویند اگر از اجماع قول معصوم (ع) کشف شود اعتبار دارد و الّا اعتباری نخواهد داشت و راجع به کیفیت کشف از قول معصوم (ع) در آینده نزدیک تحقیق خواهیم نمود که یا از طریق حسّ است و یا از طریق قاعده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۰

و المراد منه فی الاصطلاح: اتفاق خاص.

و هو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمین علی حکم شرعی.

او اتفاق اهل الحل و العقد من المسلمین علی الحکم.

لطف و یا از طریق حدس خواهد بود.

از نظر علمای شیعه اجماع در صورتی حجّت است که از قول معصوم (ع) کشف نماید و لذا از باب سنّت حجّت می‌باشد بنابراین از نظر علمای شیعه ادلّه احکام شرعی سه تا می‌شود (کتاب و سنّت و عقل) و اینکه در مقام شمارش ادلّه احکام را چهار تا شمرده‌اند از این جهت است که روش درسی در علم اصول این چنین بوده است که ادلّه احکام شرعی را چهار تا می‌دانستند و بخاطر محفوظ ماندن روش مذکور اجماع را یکی از ادلّه بحساب آورده‌اند و تعداد ادلّه به چهار تا رقم خورده است و الّا در حقیقت اگر اجماع حجّیت و اعتباری داشته باشد بخاطر کشف از قول معصوم (ع) می‌باشد و در این صورت اجماع به (سنّت) برگشت خواهد داشت.

کوتاه‌سخن: از نظر علمای شیعه معیار در حجّیت و اعتبار (اجماع) کشف از قول معصوم (ع) است و لذا اگر از اتفاق عده‌ای از علما بطور یقین قول معصوم (ع) کشف شود این اتفاق از نظر شیعه اجماع محسوب می‌شود چه آنکه معیار حجّیت را دارا می‌باشد و اگر اتفاق علما در مسئله حاصل شود و کاشف از قول معصوم (ع) نباشد این اتفاق اعتباری ندارد.

نقطه اساسی و جوهره نزاع از بیان مذکور معلوم گردید که نقطه اساسی اختلاف شیعه و سنّی در مورد اجماع آن است که از نظر علما شیعه معیار و مناط حجّیت اجماع همان کشف از قول معصوم (ع) می‌باشد و اگر حجّیت اجماع ثابت شود برگشت به سنّت دارد و به عنوان دلیل مستقلّ مطرح نخواهد بود.

و اما از نظر علما سنّی نفس اتفاق و اجماع مورد توجه است و مسئله کشف از قول معصوم (ع) نقشی ندارد و بنا بر مبنای علما سنّی اگر حجّیت اجماع ثابت شود به عنوان دلیل مستقل در ردیف کتاب و سنّت و عقل قرار می‌گیرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۱

او اتفاق أمة محمد (ص) علی الحکم.

علی اختلاف التعریفات عندهم.

و مهما اختلفت هذه التعبيرات فانها- علی ما يظهر- ترمی الی معنی جامع بینها، و هو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن فی اثبات الحکم الشرعی.

و لذا استثنوا من المسلمین سواد الناس و عوامهم لانهم لا شأن لآرائهم فی استکشاف الحکم الشرعی، و انما هم تبع للعلماء و لاهل الحل و العقد.

و علی کل حال، فان هذا (الاجماع) بما له من هذا المعنی قد جعله الاصولیون من اهل السنة احد الادلة الاربعة او الثلاثة (۱) علی الحکم الشرعی، فی مقابل الكتاب و السنة.

اما الامامية فقد جعلوه ایضا أحد الادلة علی الحکم الشرعی، و لكن من ناحية شكلية (۲) و اسمیه فقط، مجاراة للنهج الدرّاسی فی

اصول الفقه عند السَّيِّئِينَ أى انهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً فى مقابل الكتاب و السنه، بل انما يعتبرونه اذا كان كاشفاً عن السنه، أى عن قول المعصوم، فالحجيه و العصمه ليستا للاجماع، بل الحجته

(۱) - عبارت (او الثلاثه) اشاره به این است که گروهی از اهل سنت دلیل عقل را قبول ندارند و یا بعضی از اقسام ادله عقلی را منکر هستند بنابراین آنها ادله احکام شرعی را سه تا می‌دانند (کتاب و سنت و اجماع).

(۲) - یعنی از نظر علما شیعه تنها از نظر شکل ظاهری (اجماع) را یکی از ادله قرار داده است (مجاراة للنهج الدراسی) بخاطر مراعات نمودن روش بحث که در بین سنیها، در علم اصول فقه، مرسوم بوده است و این مراعات و مدارا نمودن با برادران سنی عمل مرضی و پسندیده خواهد بود.

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروّت، با دشمنان مدارا
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۲

فى الحقیقه هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الاجماع عند ما تكون له أهلیه هذا الكشف.

و لذا توسع الامامیه فى اطلاق كلمه الاجماع على اتفاق جماعه قلیله لا یسمى اتفاقهم فى الاصطلاح اجماعا، باعتبار ان اتفاقهم یکشف کشفاً قطعياً (۱) عن قول المعصوم فیکون له حکم الاجماع، بینما لا یعتبرون الاجماع الذى لا یکشف عن قول المعصوم و ان سمی اجماعاً بالاصطلاح. و هذه نقطه خلاف جوهریه فى الاجماع، ینبغى أن نجلیها و نلتمس الحق فیها، فان لها كل الاثر فى تقییم الاجماع من جهة حجیته.

و لاجل أن نتوصل الى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الاسئله لانفسنا لنتمس الجواب علیها.

أولاً- من این انبثق للاصولیین القول بالاجماع، فجعلوه حجّه و دلیلاً مستقلاً على الحكم الشرعی: فى مقابل الكتاب و السنه.

ثانياً- هل المعتبر عند من یقول بالاجماع اتفاق جمیع الامه، او اتفاق جمیع العلماء فى عصر من العصور، او بعض منهم یعتقد به؟ و من هم الذین یعتقد باقوالهم؟

اما السؤال الاول: (۲)

(۱) - مرحوم مظفر در حدود بعد از ۹ صفحه راجع به کیفیت کشف قول معصوم (ع) به وسیله اجماع بحث جالبی را مطرح می‌فرماید فانتظر.

(۲) - شرح: استاد مظفر به منظور اینکه ثابت نماید (اجماع) بما هو اجماع و با قطع نظر از کشف قول معصوم (ع) نمی‌تواند در مقابل کتاب و سنت دلیل مستقل و جداگانه‌ای برای اثبات حکم شرعی باشد دو تا سؤال را مطرح می‌نماید و در مقام پاسخ، مطالب ارزنده‌ای را بیان می‌فرماید و سرانجام ثابت می‌نماید که اجماع من حیث هو هو هیچ ارزش و قیمتی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۳

سؤال اول: قول به اجماع برای اصولیین از کجا پیدا شد و اصولیین روی چه انگیزه‌ای اجماع را حجت شرعی و دلیل مستقل در مقابل کتاب و سنت شناختند؟

استاد مظفر در طی چهار صفحه و نیم پاسخ این سؤال را بیان می‌فرماید و از مجموع بیانات وی پنج (۵) نکته استفاده می‌شود بدون شك توجه به نکات که بیان خواهند داشت پاسخ سؤال مذکور و پاسخ خیلی از سؤالات دیگری را در مسئله مورد بحث روشن

خواهد ساخت.

نکته اول: آنچه که مسلم است آن است که با مراجعه به وجدان سالم دینی و مذهبی، انسان درمی‌یابد که مجرد اجماع همه مردم و یا اتفاق امتی از امت‌ها از حیث اجماع و اتفاق بودن، ارزش علمی ندارد یعنی اتفاق بما هو اتفاق یا از ناحیه مردم باشد و یا از ناحیه علما و یا از ناحیه یک امت باشد در رابطه با اثبات احکام شرعی الهی ارزشی ندارد چه آنکه بین اتفاق و علم پیدا کردن بحکم الهی ملازمه‌ای وجود ندارد پس این مطلب قابل انکار نیست که اتفاق و اجماع نه ملازمه عادی و نه ملازمه عقلی (با اقسام ثلاثه ملازمه بین و غیر بین و به معنی الاخص) با احکام شرعی ندارد.

نکته دوم: اجماع مورد بحث غیر از قضایای مشهوره عملیه است در جزء دوم اصول فقه در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم که یکی از اقسام قضایای مشهوره، قضیه‌ای است بنام (التأدیبات الصلاحیه) که به (المحمودات) و به (الآراء المحموده) ایضا نامبرده شده است و آن قضایایی است که بخاطر تحصیل مصلحت و مصالح عامه، مورد تطابق آراء عقلا واقع می‌شود چه آنکه در این قضایا آداب ذی مصلحت و مصالح عامه وجود دارد مانند (العدل حسن و الظلم قبیح) در قضایای مذکور از حکم عقلی عملی بر حسن عدل و قبح ظلم، حکم شرعی مبنی بر وجوب عدل و حرمت ظلم، کشف خواهد شد چه آنکه شارع رئیس عقلا و آفریننده عقل می‌باشد.

نتیجه: حساب کشف حکم شرعی از تطابق آراء عقلاء جدای از مسئله اجماع است و این تطابق آراء عقلا عبارت اخرای دلیل عقل عملی است که در مقابل کتاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۴

و سنت و اجماع می‌باشد و قائلین به حجیت اجماع دلیل عقلی مذکور را منکر هستند و اشاعره دلیل عقلی مذکور را قبول ندارند چرا و به چه کیفیتی منکر شده‌اند؟ به ج ۱ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه نمایید.

بنابراین مسئله اجماع و اتفاق مردم (که محل بحث است) داخل در تطابق آراء عقلا نخواهد بود چه آنکه در تطابق آراء عقلا داعی و انگیزه تطابق آراء، آداب ذی مصلحت و مصالح عامه می‌باشد و از تطابق چنین آراء، حکم شرعی کشف می‌شود و اما بخلاف اجماع و اتفاق مردم که شاید بداعی و انگیزه عادت و تأثرات نفسانی و شبهات و احساسات مذهبی و یا مسائل سیاسی باشد از چنین اتفاقی هرگز حکم شرعی کشف نمی‌شود.

نکته سوم: و لو ان اجماع الناس ...

(دلیل بر عدم حجیت اجماع بما هو اجماع): اگر اجماع مردم بما هو اجماع با قطع نظر از کشف قول معصوم (ع) حجت باشد و حکم الهی را ثابت نماید، باید اجماع و اتفاق امت‌های غیر اسلامی مانند: یهود و نصاری و مجوس و گبر و ... ایضا حجت باشد و اللّازم باطل فالملزوم مثله.

اما بطلان لازم: احدی از علمای جهان اسلام اجماع و اتفاق امم غیر اسلامی را حجت نمی‌داند.

نکته چهارم: (اذن کیف اتخذ الاصولیون ...

با توجه به نکات ثلاثه یک سؤال و پرسش مهم و جدی و از یک لحاظ سرنوشت‌ساز و از جهت دیگر بسیار خطرناک و ویرانگر و مخوف و وحشت‌انگیز و بنیان‌کن و لرزه‌افکن و مذهب برانداز، قیافه نشان می‌دهد که چگونه علمای اهل تسنن اجماع و اتفاق تنها مسلمین را حجت قرار داده‌اند و با چه دلیل و برهانی اجماع را حجت می‌شناسند؟ و این پرسش (اگر پاسخ قانع‌کننده ارائه نکنند که نکرده‌اند) اساس مذهب و مسلک آنها را ویران خواهد ساخت.

(اولین اجماعی که علمای سنی به آن عمل کردند) با بازگشت به تاریخ مسلمین معلوم می‌شود اولین باری که اجماع، مورد استفاده واقع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۵

گردید این بود که علمای اهل سنت مدعی شدند که خلافت ابی بکر بحکم اجماع مسلمین تحقق یافته است اگر کاملاً دقت شود و ماجرا دقیق بررسی شود معلوم می‌گردد که اجماع مذکور از جهات چندی مخدوش بوده و دلیلی بر اعتبار و حجیت آن وجود ندارد.

مدرک و دلیلی بر خلافت ابی بکر در اختیار نداشتند نه از قرآن و نه از گفتار نبی اکرم (ص) چون ندیدند و حقیقت ره افسانه زدند و لذا مجبور شدند از طریق اجماع مشروعیت خلافت او را تثبیت نمایند و علاوه در مورد اجماع اشتباهاتی را مرتکب شدند. اولاً: ادعا نمودند که مسلمانان اهل مدینه و اهل حلّ و عقد از علمای مدینه بر خلافت ابی بکر و بر بیعت با او، اجماع کرده‌اند در صورتی که همه علما بیعت نکردند عده‌ای از علمای مسلمین حتی بزور و جبر هم دست بیعت به «ابی بکر» ندادند. و ثانیاً: مدعی شدند که مسئله امامت و خلافت از فروع دین است در صورتی که مسئله خلافت و امامت تداوم همان نبوت است و از اصول دین خواهد بود و اجماع اگر حجّت باشد در مورد فروع دین حجّت است و در مورد اصول دین تمسّک به اجماع غیر معقول است اگر کسی راجع به توحید به اجماع استدلال نماید عقلاء به او می‌خندند.

و ثالثاً: مدعی شدند که اجماع مستقلّ از کتاب و سنت است در آینده ثابت خواهیم نمود که اجماع به عنوان دلیل مستقلّ اعتباری ندارد. و آقایان علمای سنی مورد اجماع را گسترش داده‌اند و در تمامی مسائل فرعی و شرعی برای اجماع اعتبار قائل شده‌اند. نکته پنجم: علمای اهل سنت، جهت اثبات حجیت اجماع من حیث هو هو به کتاب و سنت و عقل استدلال کرده‌اند. استاد مظفر هریک از استدلال به کتاب و سنت و عقل را به‌طور مرتّب و منظم ذکر می‌نماید و به هریک پاسخ می‌دهد و مخصوصاً روی استدلال به عقل، بیشتر تکیه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۶

فان الذی یشیره فی النفس و يجعلها فی موضع الشکک فیه ان اجماع الناس جميعا علی شیء او اجماع أمه من الامم بما هو اجماع و اتفاق لا قيمة علمیه له فی استکشاف حکم الله، لانه لا ملازمه بینه و بین حکم الله. فالعلم به لا یستلزم العلم بحکم الله بأی وجه من وجوه الملازمه.

نعم الشیء الذی یجب ألا یفوتنا التنبیه علیه فی الباب انا قد قلنا فیما سبق فی الجزء الثانی و سیأتی: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فی القضايا المشهوره العملیه التي نسیمها الآراء المحموده و التي تتعلق بحفظ النظام و النوع یستکشف به الحکم الشرعی، لأن الشارع من العقلاء بل رئیسهم و هو خالق العقل فلا بد ان یحکم بحکمهم.

و لكن هذا التطابق لیس من نوع الاجماع المقصود، بل هو نفس الدلیل العقلی الذی نقول بحجیته فی مقابل کتاب و السنه و الاجماع. و هو من باب التحسین

می‌کند و پاسخ مفصّل تری ارائه می‌فرماید و در پایان (و بالختم نقول) نتیجه بررسی‌های خود را که تحت عنوان (و امّا السؤال الاول) بیان فرمودند، اعلام می‌نماید: اجماع از این جهت که حجّت و دلیل شرعی باشد و مصدر تشریع اسلامی شناخته شود بهاء و ارزشی ندارد و مسالک ثلاثه‌ای که علمای اهل تسنن خواستند با آنها حجیت اجماع را ثابت نمایند، دردی را دوا نکردند و حجیت اجماع را من حیث هو، ثابت نکردند.

بنابراین اجماع و اتفاق و لو آنکه از ناحیه همه مردم و جمیع علما و کتبه مسلمین حاصل گردد مورد اعتماد نخواهد بود آری اگر اجماع کاشف از قول معصوم (ع) باشد مورد اعتماد است منتهی اعتبار و حجیت از آن قول معصوم (ع) می‌باشد نه آنکه از آن اتفاق و اجماع من حیث هو، باشد و بلکه در فرض کشف از قول معصوم (ع) اجماع و اتفاق مانند خبر متواتر است که جزء «سنت» به حساب می‌آید و داخل در دلیل (سنّه) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۷

و التقیح العقلین الذی ینکره هؤلاء الذاهبون الی حجیة الاجماع.

اما اجماع الناس - الذی لا یدخل فی تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبیل الی اتخاذه دلیلا علی الحکم الشرعی، لأن اتفاقهم قد ینکون بدافع العادة أو العقیده أو الانفعال النفسی أو الشبهة أو نحو ذلك. و کل هذه الدوافع من خصائص البشر لا یشارکهم الشارع فیها لتنزهه عنها. فاذا حکموا بشیء بأحد هذه الدوافع لا ینبغ ان ینحکم الشارع بحکمهم، فلا ینستکشف من اتفاقهم علی حکم بما هو اتفاق ان هذا الحکم واقعا هو حکم الشارع.

و لو ان اجماع الناس بما هو اجماع کیفما کان و بأی دافع کان، هو حجة و دلیل - لوجب ان ینکون اجماع الامم الاخری غیر المسلمة ایضا حجة و دلیلا. و لا ینقول بذلك واحد ممن یری حجیة الاجماع.

اذن! کیف اتخذ الاصولیون اجماع المسلمین بالخصوص حجة؟ و ما الدلیل لهم علی ذلك؟ و للجواب عن هذا السؤال علینا ان نرجع الی الفقهی الی اول اجماع اتخذ دلیلا فی تاریخ المسلمین. انه الاجماع المدعی علی بیعة ابی بکر خلیفه للمسلمین. فانه اذ وقعت البیعة له - و المفروض انه لا سند لها من طریق النص القرآنی و السنة النبویة - اضطروا الی تصحیح شرعیته من طریق الاجماع فقالوا: اولاً - ان المسلمین من اهل المدينة أو اهل الحل و العقد منهم اجمعوا علی بیعته.

و ثانياً - ان الامامة من الفروع لا من الاصول.

و ثالثاً - ان الاجماع حجة فی مقابل کتاب و السنة، ای انه دلیل ثالث غیر کتاب و السنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دلیلا فی جمیع المسائل الشرعیة الفرعیة. و سلکوا لاثبات حجیته ثلاثة مسالك: کتاب و السنة و العقل. و من الطبعی ألا ینجعلوا (۱)

(۱) - یعنی علمای اهل سنت برای اثبات حجیة اجماع به ادله ثلاثة (کتاب و سنت و عقل) استدلال کرده اند و به اجماع استدلال نکرده اند چه آنکه اگر جهت اثبات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۸

الاجماع من مسالکة لانه یؤدی الی اثبات الشیء بنفسه، و هو دور باطل.

اما (مسلك الكتاب) فآیات استدلوها بها لا - تنهض دلیلا علی مقصودهم، و اولها بالذکر آیه سبیل المؤمن، و هی قوله تعالی (۱) (سورة النساء ۱۱۵): «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا». فانها توجب اتباع سبیل المؤمنین، فاذا أجمع

حجیة اجماع به اجماع استدلال شود دور لازم می شود.

(۱) - (سورة نساء آیه ۱۱۴) (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا).

«کسی که بعد از آشکار شدن حق از در مخالفت با پیامبر درآید و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند ما او را به همان راه که می رود می بریم و به دوزخ داخل می کنیم و پایگاه بدی دارد».

(نوله ما تولی) ما او را به همان راه که می رود می کشانیم. شافعی به این آیه برای حجیة اجماع استدلال نموده که باید راه مؤمنین را در پیش بگیریم و اجماع مسلمین حجت است.

آیه مذکور به دو جهت دلالت بر حجیة اجماع ندارد:

اولاً: مجازات‌هایی که در آیه تعیین شده برای کسانی است که آگاهانه مخالفت با پیغمبر (ص) کنند و راهی غیر از راه مؤمنان را انتخاب نمایند یعنی این دو، باید دست به دست هم بدهند تا چنان ثمره شومی داشته باشد وانگهی باید از روی علم و آگاهی صورت گیرد و این موضوع هیچ‌گونه ارتباطی با مسئله حجیت اجماع ندارد.

ثانیاً: منظور از سبیل المؤمنین، راه توحید و خداپرستی و اصل اسلام است نه فتاوی فقهی و احکام فرعی، همان‌طوری که ظاهر آیه علاوه بر شأن نزول آن به این حقیقت گواهی می‌دهد. (به تفسیر آیه در تفاسیر مراجعه شود).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۹

المؤمنون علی حکم فهو سبیلهم فیجب اتباعه. و بهذه الآیة تمسک الشافعی علی ما نقل عنه.

و یکفینا فی رد الاستدلال بها ما استظهره الشیخ الغزالی منها اذ قال (۱):

«الظاهر أن المراد بها ان من یقاتل الرسول و یشاقه و یتبع غیر سبیل المؤمنین فی مشایعته و نصرته و دفع الاعداء عنه نوّله ما تولی. فکأنه لم یکتف بترك المشاقه حتی تنضم الیه متابعه سبیل المؤمنین من نصرته و الذب عنه و الانقیاد له فیما یأمر و ینهی». ثم قال: «و هذا هو الظاهر السابق الی الفهم» و هو كذلك كما استظهره. اما الآیات الاخری (۲) فقد اعترف الغزالی کغیره فی عدم ظهورها فی حجیة الاجماع، فلا نطیل بذکرها (۳) و مناقشه الاستدلال بها.

(۱) - المستصفی ج ۱ ص ۱۱۱.

(۲) - مانند آیه (کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ...)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۰

و اما (مسلك السنه) فهی احادیث رواها بما يؤدي مضمون الحديث (لا تجتمع أمتی علی الخطأ)، (۱) و قد ادعوا تواترها معنی، فاستنبطوا منها عصمة الامه الاسلامیه من الخطأ و الضلاله، فیکون اجماعها كقول المعصوم حجة و مصدرا مستقلا لمعرفة حکم الله.

و هذه الاحادیث - علی تقدیر التسليم بصحتها و انها توجب العلم لتواترها معنی - لا تنفع فی تصحیح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الامه كل الامه، لا بعضها فلا یثبت بهذه الاحادیث عصمة البعض من الأمة، بينما ان مقصودهم من الاجماع اجماع خصوص الفقهاء او اهل الحل و العقد فی عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفین، بل خصوص المعروفین من فقهاء طائفة خاصه و هی طائفة أهل السنه، بل یکتفون باتفاق جماعه یطمئنون الیهم كما هو الواقع فی بیعه السقیفه.

فأتی لنا أن نحصل علی اجماع جمیع الامه بجمیع طوائفها و اشخاصها فی جمیع العصور الا فی ضروریات الدین مثل وجوب الصلاة و الزکاء و نحوهما. و هذه ضروریات الدین لیست من نوع الاجماع المبحوث عنه. و لا تحتاج فی اثبات الحکم بها الی القول بحجیة الاجماع.

و اما (مسلك العقل) الذی عبر عنه بعضهم بالطریق المعنوی - فغایه ما یقال فی توجیهه: ان الصحابه اذا قضاوا بقضیه و زعموا انهم قاطعون بها فلا یقطعون بها الا عن مستند قاطع، و اذا كثروا كثرة تنتهی الی حد التواتر فالعادة تحیل علیهم

(۱) - (لا) برای نفی است یعنی امت من بر خطا اجتماع نمی‌کنند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۱

قصد الكذب و تحیل علیهم الغلط. فقطعهم فی غیر محل القطع محال فی العادة.

و التابعون و تابعو التابعین اذا قطعوا بما قطع به الصحابه فیستحیل فی العادة ان یشد عن جمیعهم الحق مع کثرتهم.

و مثل هذا الدلیل یصح ان یناقش فیهِ:

بان اجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في ان هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجة لانه قطع بالسنة، و لا كلام لاحد فيه، لان هذا الاجماع يكون من طرق اثبات السنة.

و اما اذا لم يعلم بسببه قول المعصوم- كما هو المقصود من فرض الاجماع حجة مستقلة و دليلا في مقابل الكتاب و السنة- فان قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فانه لا يستحيل في حقهم الغفلة او الاشتباه او الغلط، كما لا يستحيل ان يكون اجماعهم بدافع العادة او العقيدة او أي دافع من الدوافع الاخرى التي أشرنا اليها سابقا.

و لأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا- يتطرق اليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة و اشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق الجزء الثالث ص ۱۰.

و لا عجب في تطرق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأى، بل تطرق الاحتمال الى ذلك اكثر من تطرقه الى الاتفاق في النقل، لان اسباب الاشتباه و الغلط فيه اكثر.

ثم ان هذا الطريق العقلي او المعنوي لو تم، فأى شىء يخصه بخصوص الصحابة او المسلمين او علماء طائفة خاصة من دون باقى الناس و سائر الامم، الا اذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين او بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى و هى العصمة من الخطأ. فاذا- على هذا التقدير- لا يكون الدليل على الاجماع الا هذا الدليل الذى يثبت العصمة للامة المسلمة او بعضها، لا الطريق العقلي المدعى.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۲

و هذا رجوع الى المسلك الاول (۱) و الثانى و ليس هو مسلکا مستقلا عنها.

و بالختم نقول: اذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا ادلة على حجیة الاجماع من اصله من جهة انه اجماع، فلا يظهر للاجماع قيمة من ناحية كونه حجة و مصدرا للتشريع الاسلامى مهما بالغ الناس فى الاعتماد عليه. و انما يصح الاعتماد عليه اذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذى ثبت به السنة. و سيأتى البحث عن ذلك.

و اما السؤال الثانى: (۲)

(۱)- يعنى اگر با دليل «عصمت از خطا» برای امت اسلامى ثابت شود این دليل و وجود «عصمت از خطا» در امت مسلمان گرچه حجیت اجماع را ثابت می کند و لکن دليل مذکور دليل عقلى نخواهد بود بلکه آن دليلی که «عصمت از خطا» را ثابت می کند یا از آیات است و یا از روایات بنابراین مسلک سومی به مسلک اولی و دومی برمی گردد و مستقل نخواهد بود.

(۲)- شرح: سؤال دوم آن است که در تحقق اجماع عند قائلین به اجماع، چه اتفاقی معتبر می باشد، اتفاق جمیع امت و یا اتفاق جمیع علما در یک عصر و یا اتفاق بعضی از علمای مورد اعتماد؟

استاد مظفر در مقام پاسخ از سؤال مزبور، از خطا و اشتباهی را که علمای اهل سنت مرتکب شده اند، پرده برمی دارد و ما حاصل فرمایش مرحوم مظفر از این قرار است:

آنچه که از دلایل ثلاثه متقدمه (که علمای اهل سنت برای حجیت اجماع اقامه کردند) استفاده می شود این است: اجماعی که بر حجیت آن دلایل ثلاثه اقامه شده است زمانی محقق می شود که اتفاق کل امت اسلامى و یا اتفاق همه مؤمنین ثابت شود و اگر

اتفاق کل محقق نشود یک نفر و یا چند نفر مخالف موجود باشد اجماع محقق نخواهد شد چه آنکه طبق مقتضای دلیل «عصمت از خطا» برای امت اسلامی و یا برای علمای اسلامی در صورتی اجماع موجب قطع و یقین می شود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۳

فالدی یثیره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضى بأن الحجة انما هو اجماع الامة كلها او جميع المؤمنين بدون استثناء، فمتى ما شد و احد منهم أى كان فلا يتحقق الاجماع الذى قام الدليل على حجيته، فانه مع وجود المخالف و ان كان واحدا لا يحصل القطع بحجیه اجماع من عداه مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما تثبتت لجميع الامة لا لبعضها. و لكن ما توقعوه من ذهابهم الى حجة الاجماع- هو اثبات شرعية بيعه ابى بكر- لم يحصل لهم، لانه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة على عليه السلام و جماعة كبيرة من بنى هاشم و باقى المسلمين، و لئن التجأ اكثرهم (۱) بعد ذلك الى البيعة فانه بقى منهم من لم

مخالفی در کار نباشد و در صورت وجود مخالف با مجمعی، «اجماع» حجیت و اعتبار خود را از دست خواهد داد.

و از اینجاست که علمای اهل سنت مرتکب «تدلیس» شده اند چه آنکه در مقام استدلال، اجماعی را حجیت می دانند که مبتنی بر اتفاق کل باشد و در مقام تطبیق و عمل به اجماع، روش دیگری را در پیش می گیرند یعنی غرض اصلی آنها از حجیت اجماع این است که زیربنای مکتب و مذهب خود را (که خلافت «ابى بكر» باشد) ثابت نمایند و لكن خلافت ابى بكر و مشروعیت بیعت با او را با اجماعی ثابت کردند که مبتنی بر اتفاق کل امت و یا لاقلاً، اتفاق همه علمای آن عصر نمی باشد چه آنکه با تواتر ثابت شده است که حضرت علی (ع) و جماعتی از بنى هاشم و عدّه زیادی از مسلمین با خلافت ابى بكر مخالفت کردند و گرچه یک عدّه از مخالفین پس از اعلام مخالفت بالاجبار بیعت نمودند و درعین حال بعضی از آنها تا آخر عمر دست بیعت به دست «ابى بكر» ندادند و یکی از آن افراد «سعد بن عبادة» بود تا آخر عمر مقاومت کرد و بیعت نمود و سرانجام او را به قتل رساندند و اشاعه دادند که عامل مرگ او (جنّ) بوده است و لذا به (قتیل الجنّ) شهرت یافت و «بلال حبشی» و غیره تا آخر عمر دست بیعت به «ابى بكر» ندادند.

(۱)- یعنی اکثر مخالفین خلافت «ابى بكر» بعد از مخالفت از بیعت، بر اثر جبر و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۴

یبایع حتى مات مثل سعد بن عبادة (قتیل الجن!).

و لاجل هذه المفارقة (۱) بین ادلة الاجماع و واقعه الذى ارادوا تصحيحه كثرت

زور و اعمال قدرت به بیعت به «ابى بكر» پناه بردند و درعین حال عدّه ای بودند که حتّی با زور و جبر هم دست به بیعت به ابى بكر، ندادند و یکی از آنها سعد بن عبادة بود و بلال حبشی و غیره ...

(۱)- نظر بر اینکه آقایان به این تدلیس ظاهر و آشکار توجه داشتند و متوجه بودند که ادله حجیت اجماع، با اجماعی که در مورد خلافت «ابى بكر» ادعا کردند، اصلاً سازگاری ندارد و پرواضح است که در مورد خلافت «ابى بكر» از اتفاق کل خبری نبوده و لذا بخاطر سرپوش گذاشتن روی تدلیس مزبور، از ناحیه علمای اهل سنت اقوال کثیری بوجود آمد:

۱- مالک یکی از علمای معروف اهل سنت گفت: تنها اجماع اهل مدینه حجیت می باشد.

۲- بعضی از علمای اهل سنت گفتند: اتفاق اهل مکه و مدینه و اهل هر دو شهر کوفه و بصره حجیت می باشد. [۳]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۲۱۴

گفتند: اجماع اهل حل و عقد حجت است.

۴- عده‌ای از آنها اجماع فقها و صاحب نظران را حجت می‌دانند.

۵- بعضی از آنها اجماع اکثر مسلمین را حجت می‌دانند.

۶- بعضی از آنها گفتند: اجماع مجمعین که به سرحد تواتر باشد حجت است.

۷- بعضیها گفتند: اجماع صحابه حجت است نه اجماع کسانی که بعد از صحابه آمدند.

کوتاه‌سخن هیچ‌یک از اقوال مذکور دلیل و سندی ندارد و با این اقوال نمی‌توانند مشکله خلافت «ابی بکر» را حل نمایند.

یعنی انگیزه قائل شدن به اقوال مذکور در مورد اجماع، این است که می‌خواستند دست و پای بزنند و خلاف کاری‌های خلفای ثلاثه

را تصحیح و توجیه نمایند و شدیداً به حیص و بیص افتادند و بالاخره نتوانستند با تن در دادن به حجیت اجماع به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۵

الاقوال فی الباب لتوجهها: فقال مالک- علی ما نسب الیه:- ان الحجۃ هو اجماع اهل المدینة فقط. و قال قوم: الحجۃ اجماع اهل

الحرین مکة و المدینة و المصرین الکوفة و البصرة. و قال قوم: المعتبر اجماع اهل الحل و العقد. و قال: بعض: المعتبر اجماع الفقهاء

الاصولین خاصه. و قال بعض: الاعتبار باجماع اکثر المسلمین و اشترط بعض فی المجمعین ان یحققوا عدد التواتر. و قال آخرون:

الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غیرهم ممن جاءوا بعد عصرهم کما نسب ذلك الی داود

هدف اصلی شان نایل شوند.

چه آنکه از بیانات گذشته معلوم گردید: ادله‌ای که اثبات حجیت اجماع را در عهده داشتند (برفرض قبول آنها) تنها چیزی را که

ثابت می‌کند حجیت اجماعی است که مبتنی بر اتفاق کل باشد و تخصیص حجیت اجماع را به اجماع و اتفاق بعضی از امت و یا به

اتفاق بعضی از علما، تخصیص بلا تخصیص می‌باشد و قابل قبول نخواهد بود آری آنها جهت تخصیص مزبور مختص بسیار مهمی

داشتند و آن مختص، این بود که می‌خواستند خلاف کاری‌های خلفا را توجیه و زیربنای مکتب و مذهبشان را اصلاح و از متزلزل

شدن مکتب خود جلوگیری نمایند و لکن هیچ عاقلی و هیچ انسان متبحر در علم اصول، چنان مختصی را نمی‌پذیرد.

نتیجه بحث: ۱- اجماع از نظر علمای سنی یکی از مهم‌ترین دلایل شرعی می‌باشد که در مقابل کتاب و سنت واقع شده است.

۲- علمای سنی از اثبات حجیت اجماع، تصحیح و مشروعیت خلافت «ابی بکر» و دومی و سومی را در نظر دارند.

۳- معیار در حجیت اجماع همان اتفاق کل است.

۴- دلایل ثلاثه را که بر حجیت اجماع اقامه کردند اقتضای آن را دارند که اجماع باید مبتنی بر اتفاق کل باشد.

۵- همه مطالب آنها در مورد اجماع مورد خدشه می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۶

و شیعته ... الی غیر ذلك من الاقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول.

و كل هذه الاقوال تحکمات لا سند لها و لا دلیل، و لا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. و الذي دفع اولئك القائلین بتلك

المقالات امور وقعت فی تاریخ بیعة الخلفاء يطول شرحها ارادوا تصحیحها بالاجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي اوقعت القائلین بحجية الاجماع في حیص و بیص لتصحیحها و توجیهها، و الافتك المسالك

الثلاثة- ان سلمت- لا تدل علی اكثر من حجية اجماع الكل بدون استثناء، فتخصیص حجیته ببعض الامه دون بعض بلا مختص. نعم

المختص هو الرغبة فی اصلاح اصل المذهب و المحافظة علیه علی كل حال.

الاجماع عند الامامیه

ان الاجماع بما هو اجماع (۱) لا قیمه علمیه له عند الامامیه ما لم یکشف عن قول

(۱) - شرح: استاد مظفر در طّی دو صفحه چهار مطلب را در رابطه با مسئله اجماع از نظر علمای شیعه متذکر می‌شود:

مطلب اول: اجماع به ما هو اجماع (اتفاق رأی علمای ذی صلاح بر مسئله شرعی با قطع نظر از کشف قول معصوم (ع) از لحاظ اثبات حکم الهی، بها و ارزش علمی ندارد چه آنکه «اتفاق علما» با «حکم الله» ملازمه ندارد و از علم به اتفاق و اجماع، علم به «حکم الله» حاصل نخواهد شد و ملازمه با تمام اقسام خود منتفی می‌باشد و اما اگر از اجماع بنحو کشف یقینی، قول معصوم (ع) کشف شود در این صورت اجماع ارزشمند خواهد بود چه آنکه با قول معصوم «حکم الله» ثابت می‌شود، البته ارجمندی اجماع نه به آن حدّ است که دلیل مستقلّ در مقابل کتاب و سنّت شناخته شود و بلکه در صورت کشف از قول معصوم، داخل در دلیل سنّت خواهد بود) و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۷

همان طوری که قبلا- یادآور شدیم «عصمت از خطا» مربوط به قول معصوم است که به وسیله اجماع کشف شده است نه آنکه مربوط به اتفاق و اجماع باشد.

به عبارت دیگر (اجماع) منزلت و موقعیت خبر متواتر را دارد همان طوری که خبر متواتر اثبات گر سنّت و قول معصوم است و قول معصوم اثبات گر «حکم الله» است، اجماع ایضا اثباتگر «قول معصوم» است و «قول معصوم» اثبات گر حکم الله است و «خبر متواتر» و اجماع هر دو، دلیل بر اثبات چیز است که آن چیز، دلیل حکم الله می‌باشد.

نتیجه مطلب اول این شد: اگر پای کشف از «قول معصوم» در میان نباشد اجماع ارزش علمی خود را از دست خواهد داد برخلاف علمای اهل تسنّن که برای نفس اجماع ارزش ذاتی قائل بودند.

مطلب دوم: ما الفرق بین الاجماع و الخبر المتواتر؟

فرق اساسی بین «اجماع» و «خبر متواتر» آن است که با خبر متواتر (بر فرض اینکه تواتر لفظی باشد) علاوه بر مضمون و معنا، عین سخن معصوم ثابت می‌گردد و اما اجماع تنها مضمون سخن معصوم را ثابت می‌کند و لذا اجماع را بدلیل لثبی، نامگذاری کرده‌اند همانند دلیل عقلی، که بوسیله «اجماع» و «دلیل عقلی» اصل حکم شرعی ثابت می‌شود و اما اینکه امام (ع) آن حکم را با چه الفاظی بیان فرموده باشد؟ ثابت نمی‌شود البته دلیل لفظی و لثبی، ثمرات مثبت و منفی دارند و در بعض موارد به ظهور می‌نشینند چنانچه در شبهه مصداقیه اگر مخصّص دلیل عامّ، دلیل لفظی باشد تمسّک به عامّ جایز نیست و اگر دلیل لثبی باشد تمسّک جایز خواهد بود البته تنها شیخ انصاری تمسّک به عام (در شبهه مصداقیه در صورتی که مخصّص لثبی باشد) را مطلقا جایز می‌داند. این مطلب را در جلد (اول شرح فارسی بر اصول فقه، با ذکر مثال شرح داده‌ایم حتما مراجعه بفرمایید).

مطلب سوم: مخالفت یک نفر یا چند نفر صدمه‌ای به حجّیت اجماع وارد نمی‌سازد از نظر علمای سنّی که معیار حجّت اجماع را نفس اتفاق آراء می‌دانستند قاعدتا مخالفت یک نفر و یا چند نفر ضربه مهلک و جبران‌ناپذیری بر حجّیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۸

المعصوم، كما تقدم وجهه. (۱) فاذا کشف علی نحو القطع عن قوله فالحجّه فی الحقیقه هو

اجماع وارد می‌ساخت.

به عبارت دیگر از نظر علمای شیعه تا مادامی که کشف قطعی از قول معصوم (ع) محقق باشد حجیت اجماع محفوظ است، تعداد مجمعین چه زیاد باشد و چه کم چه مخالفی در کار باشد و یا نباشد.

چنان که در (کتاب معتبر) مرحوم محقق می‌فرماید: (اگر کشف قطعی و جزمی حتی در قول دو نفر حاصل گردد بعنوان اجماع حجّت است) و لکن باید توجه داشت که بنا بر مبنای قائلین به قاعده «لطف» در کشف از قول معصوم باید اتفاق جمیع علمای ذی صلاح محرز گردد و الاً مناط حجیت (کشف از قول معصوم) ثابت نخواهد شد.

مطلب چهارم: آیا در صورتی که از اتفاق عده‌ای از علما، قول معصوم کشف شود نامگذاری چنین اتفاقی را به (اجماع) تدلیس و یک نوع تقلّب نخواهد بود؟

تاکنون مشخص گردید که از نظر علمای شیعه معیار در حجیت اجماع، کشف قول معصوم می‌باشد.

بنابراین اگر از اتفاق بعضی از علما، قول معصوم کشف شود چنین اتفاقی بعنوان اجماع حجّت است و تعبیر به اجماع از باب مسامحه می‌باشد چه آنکه (اجماع) در اصطلاح علم اصول به معنای اتفاق کلّ و یا اتفاق جمیع علما می‌باشد و حتی از نظر علمای شیعه اصطلاح جدیدی برای اجماع حاصل شده است که اجماع یعنی هر اتفاقی که کاشف از قول معصوم باشد چه اتفاق کلّ باشد و یا اتفاق بعض، بنابراین نه تقلبی در کار است و نه تدلیسی لازم می‌آید.

(۱) - یعنی وجه و دلیل اینکه محض اتفاق آرای علما و یا مسلمین و یا امت اسلامی با قطع نظر از کشف قول معصوم، اعتبار و ارزشی ندارد، قبلاً بیان شده که نه ملازمه عقلی و نه ملازمه شرعی بین اجماع کلّ و اثبات حکم الله وجود ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۹

المنكشَف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنّة، و لا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.

و قد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامّة عن الخطأ، و انما اقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الامّة انه يكشف عن رأى من له العصمة. فالعصمة في المنكشَف لا في الكاشف.

و على هذا، فيكون الاجماع منزله منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما ان الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الاجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل. غاية الامر ان هناك فرقا بين الاجماع و الخبر المتواتر: ان الخبر دليل لفظي على قول المعصوم اي انه يثبت به نفس كلام المعصوم و لفظه فيما اذا كان التواتر للفظ.

اما الاجماع فهو دليل قطعي على نفس رأى المعصوم لا على لفظ خاص له، لانه لا يثبت به - في اي حال - ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم.

و لاجل هذا يسمى الاجماع بالدليل اللبّي، نظير الدليل العقلي. يعني انه يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعي الذي هو كالب (۱) بالنسبة الى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالتقشر له.

و الثمرة بين الدليل اللفظي و اللبّي تظهر في المخصّص اذا كان لبياً او لفظياً، على ما ذكره الشيخ الانصاري كما تقدم (في الجزء الاول ص ۱۳۳) لذهابه الى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية اذا كان المخصّص لبياً دون ما اذا كان لفظياً.

و اذا كان الاجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنّة على مبناهم، بل يكفي اتفاق كل من

(۱) - «لبّ» مفرد است و جمع آن «الباب» می‌آید «لبّ» به معنای عقل، خرد و خالص در هر چیزی می‌باشد.

یستکشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق في المعبر ص ۶، بعد ان أناط حجية الاجماع بدخول المعصوم:

«فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، و لو حصل في اثنين كان قولهما حجة».

و قال السيد المرتضى على ما نقل عنه: «إذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان قول الامام في اقوالها فاجماعها حجة».

الى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. و لكن سیاتی انه على بعض المسالك في الاجماع لا بد من إحرار اتفاق الجميع.

و على هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالاجماع مسامحة ظاهرة، فان الاجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعی. و لا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن يصح تسميتها بالاجماع. و لكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الامامية على وجه اصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الاجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين. (۱)

و الخلاصة التي نريد ان ننص عليها و تعیننا من البحث: ان الاجماع انما يكون حجة اذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله و ان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، و لا دليل على حجية مثله.

اما كيف يستكشف (۲) من الاجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي

(۱) - مراد از قسمین ۱- اتفاق کُلّ و ۲- اتفاق بعض می باشد.

(۲) - شرح: چگونه به وسیله اتفاق و اجماع، علم و یقین، بقول و رأی امام (ع) حاصل می گردد آفایان اصولی راه‌های در این زمینه معرفی نموده‌اند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۱

مرحوم ششتیری در کتاب رساله خود ۱۲ طریق ذکر نموده است و استاد مظفر به ذکر چهار تا از آنها، اکتفا فرموده است.

راه اول: طریق الحسّ: یکی از راه‌های کشف قول امام (ع) به وسیله اجماع راه حسّی است.

اجماعی که مبتنی بر حسّ است به اجماع «دخولی» و همچنین به «طریقه التضمینی» نام گذاری شده است و این طریق حسّی در نزد قدامی اصحاب معروف بوده و سید مرتضی و جماعه دیگر، در مسئله اجماع، همین طریق حسّی را اختیار نموده‌اند.

اولا باید توجه داشت که تحقق اجماع «دخولی» در زمان غیبت کبری بعید است و تنها در زمان حضور امام (ع) قابل تصوّر می باشد.

بنابراین تصوّر اجماع دخولی بدو صورت ممکن است صورت اول این است که محصل اجماع، شخصا اقوال را بررسی کرده باشد،

مثلا- به شهرهای کوفه و مدینه و غیر ذلک مسافرت نموده و فتاوا و آرای علما را راجع به مسئله مورد نظر یا از خود آنها استماع

نموده و یا در نوشته‌های آنها رؤیت کرده و در ضمن، آرای مشخصه‌ای که مربوط به یک عدّه از علمای مجهول النسب است،

بدست آورده و به همه علما آشنایی نداشته و می دانسته است که یکی از آنها معصوم (ع) بوده و گرچه مشخصا امام (ع) را

نمی شناخته و بدین وسیله علم دارد که یکی از آراء، رأی امام علیه السلام است و یقین دارد که امام (ع) داخل در مجمعی می باشد.

صورت دوم آن است که خود آقای محصل اجماع، این کار را نکرده است و بلکه برایش بتواتر نقل شده است که همه علما (که

امام (ع) داخل در آنها است)، نسبت به فلان مسئله اتفاق نظر دارند.

در اجماع «دخولی» مخالفت یک نفر و یا چند نفر (در صورت که معلوم النسب باشند) ضرر ندارد و اما مخالفت مجهول النسب

(البته با احتمال آنکه مجهول النسب امام (ع) باشد) ضرر دارد، چه آنکه با مخالفت افراد مجهول النسب و محتمل الامام (ع)، علم و یقین، به دخول امام (ع) در مجمعین، حاصل نمی‌شود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۲

لذا حجیت و اعتبار اجماع دخولی با مخالفت افراد مجهول النسب، خدشه‌دار خواهد شد.

راه دوم: ۲- (طریقه قاعده اللطف) تصویر قاعده لطف و چگونگی کشف از قول امام (ع) از طریق قاعده لطف از این قرار است: اگر همه علما در یک عصر، راجع به مسئله‌ای اتفاق نظر داشته باشند و هیچ مخالفی در کار نباشد، از این اتفاق کشف می‌شود که بطور یقین نظر امام (ع) موافق با نظر علما می‌باشد چه آنکه اگر مسئله مورد اتفاق، خلاف واقع باشد، نباید چنین اتفاقی تحقق یابد و بحکم عقل و به اقتضای قاعده لطف، بر امام (ع) لازم است که جلوی اتفاق مذکور را بگیرد و نگذارد همه علما به خطا و به خلاف واقع، اتفاق نظر حاصل نمایند و به خلاف واقع بیفتند.

امام (ع) یا باید علنا مخالفت نماید و یا بتوسط یکی از علما، مخالفت خود را اعلام نماید.

«قاعده لطف» همان طوری که اصل «نصب امام (ع)» و «عصمت امام (ع)» را ایجاد می‌نماید، مسئله جلوگیری علما و امت را از وقوع در خطا و اشتباه، ایضا باعث خواهد شد بنابراین از اتفاق همه علما در یک عصر، نسبت به حکمی از احکام، کشف می‌شود که معصوم (ع) موافق با علما می‌باشد و حکم مذکور حکم الله خواهد بود.

طریقه قاعده لطف را شیخ طوسی (ره) و تابعین او اختیار نموده و حتی شیخ طوسی معتقد است که کشف از قول معصوم (ع) به وسیله اجماع تنها از طریق قاعده لطف، امکان دارد و بدون قبول قاعده لطف، کشف از قول معصوم (ع) امکان ندارد.

البته پیش از شیخ طوسی کسانی بودند که از قاعده لطف طرفداری می‌کردند.

و لازم هذه الطریقه ...

۱- یکی از لوازم و مشخصات طریقه قاعده لطف آن است که مخالفت یک نفر و یا چند نفر از علما چه معلوم النسب و چه مجهول النسب، در حجیت اجماع لطمه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۳

وارد می‌نماید البته در صورتی که علم داشته باشیم بر اینکه آن شخص مخالف، امام (ع) نمی‌باشد و همچنین شخص مخالف، برهان قطعی بر صحت فتوایش نداشته باشد و اگر علم داشته باشیم که شخص مخالف، امام (ع) است و یا شخص مخالف، برهان قطعی همراه داشته باشد، اصلا اجماعی منعقد نمی‌شود تا ضرری بر او وارد شود.

۲- یکی دیگر از لوازم طریقه قاعده لطف، آن است که آیه و روایت قطعی برخلاف مجمعین نباشد و اگر آیه و دلیلی برخلاف مجمعین باشد، قاعده لطف کارایی خود را از دست می‌دهد برای اینکه شاید امام (ع) به همان روایت و آیه اعتماد نموده و لذا اظهار مخالفت از ناحیه امام (ع) لازم نخواهد بود.

راه سوم: (طریقه الحدس) ما حصل راه سوم که اکثر متأخرین آن را قبول دارند، آن است که مثلا مسئله‌ای از مسائل و حکمی از احکام مورد اتفاق نظر همه علما و فقهای شیعی قرار گرفته است و این اتفاق علما در مسئله مورد نظر (با آنکه علما در خیلی از مسائل اختلاف نظر دارند) در عصرهای متعددی ادامه داشته، یعنی از زمان ائمه (ع) تاکنون همه علما در همه عصرها، راجع به مسئله‌ای، متفق القول بودند.

از این اتفاق کذایی حدس می‌زنیم که حکم مذکور، حتما از معصوم (ع) می‌باشد و الا چنین اتفاقی نباید تحقق می‌یافت و انگیزه چنین اتفاق نمی‌تواند رأی شخصی (که از القائن نفسانی و یا از استقلال در فهم، سرچشمه می‌گیرد) باشد و لذا در اجماع حدسی، مخالفت علما در بعضی از قرون مضر است و حتی مخالفت معلوم النسب و همچنین مجهول النسب حجیت اجماع حدسی را

خداشه دار خواهد کرد.

راه چهارم: ۴- (طریقه التقریر) یکی از راه‌هایی که بتوسط اجماع، کشف از قول معصوم (ع) می‌شود، طریقه تقریر است یعنی اجماع و اتفاقی که مورد تصویب و امضا و رضایت معصوم (ع) واقع شود به این کیفیت:

راجع به یک مسئله و حکمی از احکام، اتفاق همه علما حاصل شده است و از این اتفاق معصوم (ع) باخبر باشد مثلا یا اتفاق را دیده باشد و یا شنیده باشد و از آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۴

البحث عنه. و قد ذکروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ أسد الله التستری فی رسالته فی الموسعة و المضایقة- علی ما نقل عنه- الی اثنتی عشرة طریقا. و نحن نکتفی بذكر الطرق المعروفة و هی ثلاث بل اربع:

۱- (طریقه الحس)، و بها یسمى الاجماع: الاجماع الدخولی، و تسمى (الطریقه التضمنیه). و هی الطریقه المعروفة عند قدماء الاصحاب الی اختارها السید المرتضی و جماعه سلکوا مسلکها.

و حاصلها: ان یعلم بدخول الامام فی ضمن المجمعین علی سبیل القطع من دون ان یعرف بشخصه من بینهم.

و هذه الطریقه انما تتصور اذا استقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه و تتبع اقوال العلماء فعرف اتفاقهم و وجد من بینها اقوالا (۱) متمیزة معلومة لاشخاص مجهولین حتی حصل له العلم بان الامام من جمله اولئك المتفقین. او یتواتر لديه النقل

طرف شرایط ردع و منع موجود باشد (یعنی برای امام (ع) اگر بخواهد از اجماع مذکور ردع و منع نماید و حق و واقع را بیان فرماید، مانعی موجود نباشد) وقت و فرصت داشته باشد و خوف و ترسی در کار نباشد و مسئله تقیه هم مطرح نباشد در عین حال اگر امام (ع) سکوت نماید و راجع به اتفاق مزبور سخنی (که حکایت از خلاف واقع بودن آن دارد) نفرماید از این سکوت کشف می‌شود که امام (ع) موافق با اجماع است و حکم الله همان است که مورد اتفاق واقع شده است.

طریقه تقریر تنها در زمان حضور امام (ع) قابل تحقق است در این زمینه بحث مفید و پرنفعی خواهد آمد.

(۱)- یعنی کسی که اجماع را تحصیل می‌کند شخصا اقوال علما را تتبع نماید و به اتفاق علما آشنا گردد و در ضمن، به اقوال و آرای بر خورد نموده باشد که آن آراء و اقوال کاملا مشخص و معلوم باشد که مربوط به افراد ناشناخته می‌باشد و حسب و نسب آن افراد کاملا نامعلوم باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۵

عن اهل بلد او عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم و لم یعلم قوله بعینه من بینهم فیکون من نوع الاجماع المنقول بالتواتر.

و من الواضح ان هذه الطریقه لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا فی عصر الامام. اما بالنسبة الی العصور المتأخرة فبعیده التحقق لا سیما فی الصورة الاولى و هی السماع من نفس الامام.

و قد ذکروا انه لا- یضر فی حجیه الاجماع- علی هذه الطریقه- مخالفه معلوم النسب و ان كثروا ممن یعلم انه غیر الامام، بخلاف مجهول النسب علی وجه یحتمل انه الامام. فانه فی هذه الصورة لا یتحقق العلم بدخول الامام فی المجمعین.

۲- (طریقه قاعدة اللطف). و هی ان یتکشف عقلا رأی المعصوم من اتفاق من عده من العلماء الموجودین فی عصره خاصه او فی العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفیه أو ظاهرة اما بظهوره نفسه أو باظهار من یتفق الحق فی المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام و عصمته تقتضی ایضا ان یظهر الامام الحق فی المسألة التي یتفق المفتون فیها علی خلاف الحق، و الا للزم سقوط التكلیف بذلك الحكم أو اخلال الامام بأعظم ما وجب علیه و نصب لاجله، و هو تبلیغ الاحکام المنزلة.

و هذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي و من تبعه، بل يرى انحصار (۱) استكشاف قول الامام من الاجماع فيها. و ربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ ايضا.

(۱) - شيخ انصاری در رسائل در بحث اجماع منقول کلمات شیخ طوسی را نقل فرموده که شیخ طوسی در مقابل اشکال سید مرتضی فرموده است: (اگر قاعده لطف به انکار کشیده شود در استدلال به اجماع بسته خواهد شد.) از این کلام شیخ طوسی کاملاً استفاده می‌شود که او کشف قول معصوم (ع) را در مسئله اجماع، به قاعده لطف منحصر نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۶

و لازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة (۱) مطلقاً سواء كانت من معلوم النسب او مجهوله مع العلم بعدم كونه الامام و لم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه.

و لازم هذه الطريقة ايضا عدم كشف الاجماع اذا كان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجمعين و ان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. اذ يجوز ان يكون الامام قد

(۱) - (دقت فرمایید) بعضی از شروح اصول فقه در مطلب ذیل دچار اشتباه شده است و اگر باور ندارید مراجعه نمایید).

در عبارت مذکور کلمه (عدم) در جمله (عدم قدح المخالفة...) زیادی است و باید حذف شود.

معنا و شرح دو سطر از کتاب از این قرار است: (یکی از لوازم طریقه قاعده لطف آن است که مخالفت یک نفر و یا چند نفر از علمای صاحب نظر مضرّ می‌باشد (و مضرّ بودن مخالفت یک نفر یا چند نفر در اجماع لطفی قابل انکار نیست) شخص و اشخاص مخالف، معلوم النسب باشد و یا مجهول النسب باشد در هر دو صورت، مخالفت مضرّ به اجماع است و لو آنکه علم داشته باشیم که شخص مخالف، امام نیست، و لو آنکه شخص مخالف، دلیل و برهان بر صحت فتوای خود نداشته باشد. به عبارت واضح تر در فرض وجود مخالف، در مسئله اجماع لطفی، چهار صورت تصوّر می‌شود:

۱- علم داریم که مخالف اجماع امام (ع) است.

۲- علم داریم که مخالف اجماع امام (ع) نمی‌باشد.

۳- مخالف اجماع دلیل و برهانی بر صحت فتوای خود ندارد.

۴- مخالف اجماع دلیل و برهانی بر صحت فتوای خود داشته باشد. در صورت اول و چهارم بدون شک اجماع اعتباری ندارد و در صورت دوم و سوم و نیز اعتباری ندارد.

و بالاخره در چهار صورت از اجماع لطفی، قول معصوم (ع) کشف نمی‌شود و حجّتی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۷

اعتمد علیها فی تبلیغ الحق.

۳- (طریقه الحدس) و هی أن یقطع بكون ما اتفق علیه الفقهاء الامامیة وصل الیهم من رئیسهم و امامهم یدا بید، فان اتفاهم مع كثرة اختلافهم فی اكثر المسائل یعلم منه ان الاتفاق كان مستندا الی رأى امامهم لا عن اختراع للرأى من تلقاء انفسهم اتباعا للاهواء او استقلالا بالفهم. كما یكون ذلك فی اتفاق سائر ذوی الآراء و المذاهب فانه لا نشك فیها انها مأخوذة من متبوعهم و رئیسهم الذی یرجعون الیه.

و الذی یظهر انه قد ذهب الی هذه الطريقة اكثر المتأخرین. و لازمها ان الاتفاق ینبغی ان یقع فی جمیع العصور من عصر الائمة الی العصر الذی نحن فیهِ، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم یقدح فی حصول القطع، بل یقدح فیهِ مخالفة معلوم النسب ممن

يعتد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

۴- (طریقه‌ی تقریر)، و هی آن یتحقق الاجماع بمرأی و مسمع من المعصوم، مع امکان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بالقضاء الخلاف بينهم. فان اتفاق الفقهاء (۱) علی حکم- و الحال هذه- یکشف عن اقرار المعصوم لهم فيما رأوه و تقریرهم علی ما ذهبوا اليه. فيكون ذلك دليلا علی ان ما انفقوا عليه هو حکم الله واقعا.

و هذه الطريقة لا تتم الا مع احراز جميع شروط (۲) التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة. و مع احراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل ببيان الحكم من شخص (۳) واحد بمرأی و مسمع من المعصوم مع امکان

(۱)- یعنی اتفاق فقها راجع به حکمی از احکام، در معرض دید و شنید امام (ع) محقق شود و درحالی که امام (ع) بتواند ردع کند و درعین حال سکوت فرماید معلوم می‌شود که معصوم (ع) موافق با آن حکم مورد اجماع خواهد بود.

(۲)- شرایط تقریر بیان گردید.

(۳)- یعنی مسئله تقریر از قول و موافقت امام (ع) کشف می‌کند و لو آنکه بیان حکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۸

ردعه و سکوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته. و لكن المهم ان يثبت لنا ان الاجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه امکان الردع من الامام و لو بالقضاء الخلاف، أو هل يجب علی الامام بيان الحكم الواقعي و الحال هذه؟ و سیأتی ما ينفع في المقام. هذه خلاصة ما قيل من الوجود المعروفة في استنتاج قول الامام من الاجماع و قد يحصل للانسان المتبع لاقوال العلماء المحصل لاجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أي لا يجب في كل اجماع ان يبتنى علی وجه واحد من هذه الوجوه و ان كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الاولى «الطريقة التضمنية» أي الاجماع الدخولي، و الشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية «طريقة قاعدة اللطف».

و علی کل حال، فان الاجماع انما يكون حجة اذا كشف كاشفا قطعيا عن قول المعصوم من أي سبب كان و علی أية طريقة حصل. فليس من الضروري ان يفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق او نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم. و التحقيق انه يندر حصول القطع (۱) بقول المعصوم من الاجماع المحصل ندره لا

در محلّ دید و شنید امام (ع) بتوسط شخص واحدی انجام شود و نیاز به اجماع نخواهد بود.

(۱)- شرح: استاد مظفر بعد از نقل اقوال علما راجع به اجماع، و بیان معیار حجیت آن بررسی جالب و قابل توجهی را در زمینه مسئله اجماع، ارائه می‌فرماید و ما حصل آن از این قرار است:

اکثر اجماعات و بلکه همه اجماعات، در زمان غیبت امام (ع) ارزشی ندارد چه آنکه در زمان غیبت، از اجماعات تحصیل شده علم و یقین نسبت به قول معصوم (ع) به ندرت حاصل می‌شود و همان طوری که کرارا یادآور شدیم معیار و ملاک حجیت اجماع کشف از قول معصوم (ع) است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۹

بنابراین با توجه به دو نکته (۱)- حجیت اجماع وابسته به کشف از قول معصوم است.

۲- در زمان غیبت امام (ع) اجماعات کاشفیت از قول معصوم (ع) را ندارد (اجتماعات کلا- در زمان غیبت و زماننا، از اعتبار و حجیت برخوردار نخواهند بود.

و تفصیل ذلك ان نقول ببرهان السبر و التقسیم ...

شرح: با برهان سیر و تقسیم (آزمایش و آزمونی که با تقسیم و قسمت کردن انجام می‌شود) می‌گوییم مثلا راجع به استحباب جلسه استراحت در نماز، اجماع محقق شده است و این اجماع از دو حالت بیرون نمی‌باشد:

۱- اجماع مذکور دلیل و مدرکی نداشته باشد این احتمال قابل قبول نیست اولاً: بخاطر اینکه علما و فقها بدون دلیل و مدرک بر حکمی از احکام، اتفاق نظر پیدا نخواهند کرد.

ثانیا: برفرضی که رأی دادن فقها را بدون دلیل و مدرک تجویز نماییم، چنین رأی دادنی، اعتبار ندارد و از قول معصوم (ع) کشف نخواهد کرد. بنابراین احتمال دوم متعین است.

۲- احتمال دوم آن است که آرا و نظریات مجمعین مدرک و دلیلی داشته است و از نظر مذهب شیعه مدرک و دلیل یا کتاب است و یا سنت و یا دلیل عقل و یا اجماع.

یعنی شاید مجمعین بخاطر روایت و یا اجماع و یا دلیل عقلی و یا آیه، به استحباب جلسه استراحت، فتوا داده‌اند و آن روایت و آیه و اجماع و دلیل عقلی از نظر ما مخفی می‌باشد و در دسترس ما قرار ندارد.

و لکن به‌طور مسلم مدرک اتفاق مذکور آیه و یا اجماع و یا دلیل عقلی نمی‌باشد چه آنکه اگر مدرک آیه باشد، آیات قرآن در اختیار ما هم قرار دارد و ما خودمان آن آیه را پیدا می‌کنیم و مستقیما حکم را از آن، استفاده خواهیم نمود و نیازی نداریم که از طریق اجماع، حکم مورد نظر را تحصیل نماییم و اجماع خودبه‌خود از هم می‌باشد و اگر فرض شود که مجمعین، حکم مورد اجماع را بخاطر کیفیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۰

تبقى معها قيمة لاكثر الاجماع التي نحصلها، بل لجمعها بالنسبة الى عصور الغيبة.

و تفصیل ذلك ان نقول (برهان السیر و التقسیم):

ان المجمعين اما ان يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند و دليل أو عن مستند و دليل.

- لا- يصح الفرض الاول، لان ذلك مستحيل عادة في حقهم. و لو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لأرائهم حتى يستكشف منها الحق.

- فيتعين الفرض الثاني، و هو أن يكون لهم مدرک خفي علينا و ظهر لهم.

مخصوصی از آیه فهمیده‌اند و آن کیفیت مخصوص از نظر ما مخفی می‌باشد، می‌گوییم برداشت آنها از آیه با این کیفیت مخصوص برای ما حجت نمی‌باشد و سرانجام چنین اجماعی که مدرک آن فهمیدن کذایی باشد فائده‌ای نخواهد داشت.

و اما اگر مدرک اجماع مذکور (اجماع) باشد ایضا ناصحیح است چه آنکه اجماعی که مدرک بوده مورد سؤال واقع می‌شود که مدرک آن اجماع چه بوده است؟

بنابراین مدرک اجماع مذکور، اجماع نخواهد بود.

و اما اگر مدرک اجماع مذکور دلیل عقل باشد ایضا ناصحیح است چه آنکه دلیل عقلی در صورتی می‌تواند مدرک برای اجماع باشد که از قضیه عقلیه مورد تطابق آرای همه عقلا اخذ شده باشد و اگر چنین قضیه‌ای در اختیار مجمعین بوده حتما در اختیار ما هم خواهد بود و بدون اینکه به اجماع علما متوسل شویم مستقیما حکم مورد نظر را از قضیه عقلیه می‌گیریم و در این صورت اجماع خودبخود از هم می‌باشد و نقش کاشفیت از حکم الله را از دست خواهد داد و قضیه عقلیه اثباتگری حکم الله را ایفا می‌کند.

و اگر قضیه عقلیه‌ای که مدرک اجماع مجمعین بوده است به گونه‌ای باشد که تنها مجمعین می‌توانستند، از آن استفاده کنند و برای

ما استفاده حکم از آن قضیه میسور نمی‌باشد، می‌گوییم بنابراین قضیه عقلیه از قضایای مورد تطابق همه عقلا نبوده و اعتبار و ارزشی ندارد و اجماع مبتنی بر آن، ایضا ارزشی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۱

و مدارک الاحکام منحصره عند الامامیه فی اربعة: الكتاب و السنه و الاجماع و الدلیل العقلی. و لا یصح ان یکون مدرکهم ما عدا السنه من هذه الاربعة:

اما (الکتاب) فانما لا یصح ان یکون مدرکهم فلأجل ان القرآن الکریم بین ایدینا مقروء و مفهوم، فلا یمکن فرض آیه منه خفیت علینا و ظهرت لهم. و لو فرض انهم فهموا من آیه شیئا خفی علینا و جهة فان فهمهم لیس حجة علینا فاجتماعهم لو استند الی ذلك لا یکون موجبا للقطع بالحکم الواقعی أو موجبا لقیام الحجة علینا. فلا ینفع مثل هذا الاجماع.

و اما (الاجماع) فواضح انه لا یصح ان یکون مدرکا لهم، لان هذا الاجماع الذی صار مدرکا للاجماع نقل الکلام الیه ایضا، فنسأل عن مدرکة. فلا بد ان ینتهی الی غیره من المدارک الاخری.

و اما (الدلیل العقلی) فأوضح، لانه لا یتصور هناك قضیه عقلیه یتوصل بها الی حکم شرعی کانت مستوره علینا و ظهرت لهم، ضرورة انه لا بد فی القضیه العقلیه الی یتوصل بها الی حکم الشرعی ان تتطابق علیها جمیع آراء العقلاء، و الا فلا یصح التوصل بها الی حکم الشرعی. فلو ان المجمعین کانوا قد تمسکوا بقضیه عقلیه لیس بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لآرائهم حتی یتکشف منها الحق و موافقة الامام، لانهم ینفون کمن لا مدرک لهم.

فانحصر مدرکهم فی جمیع الاحوال فی (السنه). (۱)

(۱) - بنابراین تنها چیزی را که می‌توانیم مدرک برای اجماع مذکور قرار بدهیم، روایت و حدیث است و مدرک بودن (سنه) به دو صورت قابل تصور می‌باشد:

صورت اول این است که همه مجمعین و یا بعضی از آنها فرمایش امام (ع) را به طور شفاهی شنیده باشند و یا عمل و امضا و تقریر امام (ع) را مشاهده نموده باشند (مثلا: شنیده‌اند که امام (ع) فرمود: جلسه استراحت در نماز مستحب است و ...) این صورت اولی در زمان غیبت امام الزمان (ع) خیلی بعید است که نه تنها نسبت به آن یقین نداریم بلکه ظن و گمان هم نخواهیم داشت (البته احتمال دارد که در زمان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۲

والاستناد الی السنه یتصور علی وجهین:

۱- ان یرسم المجمعون أو بعضهم الحکم من المعصوم مشافهة أو یرون فعله أو تقریره. و هذا بالنسبة الی عصرنا لا سبیل فیہ حتی الی الظن به فضلا عن القطع، و ان احتمال امکان مشافهة بعض الابدان من العلماء للامام.

غیبت بعضی از بزرگان و مردان حق بعضی از احکام را بطور شفاهی از امام الزمان (ع) شنیده باشد ولی این احتمال نه تنها قطع آور نیست بلکه ظن آور هم نخواهد بود) و حتی در مورد علمایی که در عصر امام (ع) بودند قطع نداریم که اجماع آن‌ها در یک مسئله‌ای، بخاطر این است که آنها شفاها حکم را از امام (ع) شنیده باشند و شاید آنها به خیر موثق اعتماد نموده‌اند و نسبت به مسئله‌ای اتفاق نظر پیدا کرده‌اند مثلا: علمایی که در عراق بودند از قول شخصی که از مدینه و از حضور امام (ع) به عراق آمده اعتماد نموده‌اند

و اتفاق نظر حاصل کرده‌اند.

کوتاه‌سخن احتمال مشافهه در مورد علمای هم عصر با امام (ع) گرچه قریب و قوی است ولی قطع آور نخواهد بود. و علاوه بر ما ذکر برای ما خیلی مشکل است که بتوانیم اجماع و اتفاق علمای عصر امام (ع) را بدست بیاوریم چه آنکه آراء و نظرات علما در کتاب‌ها جمع آوری نمی‌شد و آنچه که ضبط و تدوین می‌شد اقوال و فرمایشات امام (ع) بود که در کتاب‌های معروف به (اصول الأربعمائة) تدوین می‌گردید.

بنابراین صورت اول قابل قبول نمی‌باشد.

صورت دوم: آن است که مدرک اجماع مجمعین روایتی بوده است که از معصوم در اختیار داشتند منتهی آن روایت بدست ما نرسیده است و این احتمال مورد قبول است و لکن از اجماعی که مبتنی بر روایتی باشد، هرگز قطع و یقین به قول معصوم (ع) و حکم الله، حاصل نمی‌شود چه آنکه روایت هم از نظر سند، قابل خدشه است و هم از نظر دلالت، خدشه‌پذیر خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۳

بل الحال كذلك حتى بالنسبة الى من هم في عصر المعصومين، أي انه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا الى رواية و ثقوا بها، و ان كان احتمال المشافهة قريبا جدا. بل هي مظلونة.

علی انه لا مجال - بالنسبة الینا - لتحصيل اجماع الفقهاء الموجودین فی تلك العصور، اذ لیست آراؤهم مدونة و كل ما دونه هی الاحادیث التي ذكروها فی أصولهم المعروفة بالاصول الاربعمائة.

۲- ان یستند المجمعون الى رواية عن المعصوم. و لا مجال فی هذا الاجماع لافادته القطع بالحکم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند و الدلالة معا:

اما من (جهة السند) (۱) فلاحتمال ان المجمعین كانوا متفقین علی اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا یری حجیتها لا مجال له فی الاستناد الی مثله. فمن أين یحصل لنا العلم بانهم استندوا الی ما هو حجة باتفاق الجميع.

و اما من (جهة الدلالة) (۲) فلاحتمال ان یكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض

(۱) - احتمال دارد که تحقق اجماع مجمعین به این خاطر بوده که مجمعین خبر موثق را مثلا و یا خبر (حسن) را معتبر می‌دانستند و همه آنها طبق مبنایشان، به مضمون خبر ثقة مثلا فتوا داده‌اند و بدین سان اجماع محقق شده است و اما از اجماع کذایی برای کسی که خبر ثقة را حجت نمی‌داند چگونه یقین به قول معصوم حاصل می‌شود؟! و ما از کجا بدانیم که مدرک مجمعین دلیلی بوده است که همه علما آن را قبول داشته باشند؟!!

(۲) - مثلا- روایتی از نظر ما معتبر است و مدرک اجماع مجمعین بوده است و احتمال می‌دهیم که آن روایت نص بر حکم نبوده و بلکه ظهور در آن حکم داشته باشد و مجمعین از ظهور آن روایت استفاده کرده‌اند و متفقا اظهار نظر نموده‌اند و فتوا صادر کرده‌اند و فرض می‌کنیم که روایت مزبور بدست ما نرسیده است و لکن احتمال می‌دهیم که آن روایت شاید برای ما چنان ظهوری نداشته باشد و مسلم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۴

انه حجة من جهة السند - لیس نصابی فی الحکم. و لا ینفع ان یكون ظاهرا عندهم فی الحکم، فان ظهور دلیل عند قوم لا یستلزم ان یكون ظاهرا لدى كل أحد، و فهم قوم لیس حجة علی غیرهم. الا ترى ان المتقدمین اشتهر عندهم استفادة النجاسة من اخبار البئر و اشتهر عند المتأخرین عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلی. فلعل الخبر الذی كان مدرکا لهم لیس ظاهرا عندنا لو اطلعنا علیه.

اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الاجماع (۱) لا یستلزم القطع بقول المعصوم عدا

است: «ظهور» در نزد قومی مستلزم آن نیست که در نزد همه محقق شود (الا- تری ان المتقدمین ...). متقدمین اجماع داشتند بر نجاست آب بثری که شیء نجس در آن افتاده باشد مدرک اجماع متقدمین روایاتی بوده است که در نجاست ماء بثر، ظهور داشتند و اما متأخرین (از علامه حلی به بعد) اجماع بر طهارت «ماء بثر» (در صورت وقوع شیء نجس در آن) داشتند و شاید مدرک اجماع متأخرین این بوده است که روایات مزبور در نزد آن‌ها ظهور در طهارت آن داشته است پس معلوم می‌شود که ممکن است روایتی در نزد کسی ظهور در چیزی داشته باشد و در نزد کسی دیگر، در چیز دیگری، ظهور داشته باشد. بنابراین به اجماعی که مدرک آن روایت باشد نمی‌توان اعتماد کرد.

(۱) - استاد مظفر با برهان «سبر و تقسیم» ثابت کرد مدرک اجماعات، تنها سنت است و مدرک بودن سنت به دو صورت قابل تصور است:

صورت اول: این بود که مجمعین بالمشافهه، حکم مورد نظر را از امام (ع) می‌شنوند و ... در این صورت اجماع «دخولی» می‌شود و اجماع دخولی کاشف از قول معصوم خواهد بود و لکن وجود خارجی ندارد.

صورت دوم: این بود که مستند اجماع روایتی باشد و در این صورت از اجماع، یقین به قول معصوم (ع) حاصل نخواهد شد. بنابراین اجماع لطفی و حدسی و اجماع مستند به تقریر باقی مانده و استاد مظفر یک‌یک به حساب همه می‌رسد و همه آن‌ها را از اعتبار ساقط خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۵

الاجماع الدخولی و هو بالنسبة الینا غیر عملی.

و اما القول بأن (قاعدة اللطف) (۱) تقتضی ان یكون الامام موافقا لرأی المجمعین و ان استند المجمعون الی خبر الواحد الذی ربما لا تثبت لنا حجیته من جهة السند او الدلالة لو اطلعنا علیه - فاننا لم نتحقق جریان هذه القاعدة فی المقام و فاذا لما ذهب الیه الشیخ الانصاری و غیره، بالرغم من تعویل الشیخ الطوسی و اتباعه علیها، لان السبب الذی یدعو الی اختفاء الامام و احتجاج نفعه مع ما فیہ من تفویت لاعظم

(۱) - رهروان مسلک «قاعده لطف» می‌گویند: مدرک اجماع گرچه مثلا خبر ثقه باشد و به فرضی که خبر ثقه از نظر ما، حجت نباشد و یا از نظر دلالت و ظهور بی اعتبار باشد در عین حال از مجرد تحقق اجماع به حکم قاعده لطف قول معصوم (ع) کشف و ثابت می‌شود با همان کیفیتی که در سابق بیان گردید.

استاد مظفر از مطلب مزبور پاسخ می‌دهد و می‌فرماید: قاعده لطف را قبول نداریم به این معنا که خود مردم باعث غیبت امام (ع) شده‌اند و لذا در عصر غیبت (قاعده لطف) چنین وظیفه‌ای را برای امام (ع) ثابت نمی‌کند یعنی جلوگیری از وقوع در خطا بر امام (ع) واجب نمی‌باشد.

بنابراین طبق نظریه شیخ انصاری و دیگران و علی‌رغم نظریه شیخ طوسی و اتباعش (که به قاعده لطف اعتماد نموده‌اند) قاعده لطف کاری را از پیش نمی‌برد و اگر علما بر حکم خلاف واقع، اتفاق نمودند و همگی به خطا و خلاف واقع، رأی، دادند امام (ع) وظیفه ندارد که از خطای آن‌ها، جلوگیری نماید چه آنکه خود مردم باعث شدند که امام (ع) در غیبت کبری بسر ببرد و در نتیجه از فیوضات آن حضرت محروم گردند و خیلی از مصالح را از دست بدهند و به خیلی از مفاسد مبتلا شوند.

بنابراین قاعده لطف نمی‌تواند باعث حصول قطع و یقین، نسبت به قول معصوم (ع) بشود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۶

المصالح النوعية للبشر هو نفسه (۱) قد يدعو الى احتجاج حكم الله عند اجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما اذا كان الاجماع (۲) من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك اخلال الامام بالواجب عليه و هو تبليغ الاحكام، لان الاحتجاج ليس من سببه. و على هذا فمن اين يحصل لنا القطع بانه لا بد للامام من اظهار الحق في حال غيبته عند حصول اجماع مخالف للواقع؟ و للمشكك (۳) ان يزيد على ذلك فيقول: لما ذا لا تقتضى هذه القاعدة ان يظهر

(۱) - ضمير (نفعه) به (امام ع) برمی گردد و ضمیر (فیه) به «اختفاء» رجوع می شود و ضمیر (هو) به «سبب» برمی گردد و ضمیر «نفسه» به (بشر) رجوع می شود.

یعنی سبب و انگیزه غیبت و مخفی بودن امام زمان (ع) و محروم بودن بشر از فیض وجود آن حضرت، خود بشر می باشد که بر اثر مخفی بودن امام (ع)، مصالح بزرگ و مهمی که مربوط به نوع بشر است، از انسان فوت خواهد شد.

(۲) - یعنی مخصوصا اگر اجماع علمای عصر واحدی برخلاف واقع باشد (که تنها علمای یک عصر دچار خطا می شوند) و اگر امام (ع) از خطا جلوگیری نکند، ترک واجب نکرده است چه آنکه محجوب بودن امام (ع) از ناحیه خود مردم می باشد.

(۳) - یعنی کسی که قاعده لطف را تشکیک نموده علاوه بر پاسخی که ذکر شده یک پاسخ نقضی ایضا می تواند ارائه نماید و آن پاسخ این است که مسائل مورد خلاف در فقه زیاد و فراوان است و اکثرا برخلاف واقع رأی می دهند و دچار خلاف واقع می شوند اگر قاعده لطف حتی در زمان غیبت اقتضا داشته باشد که امام (ع) از وقوع در خطا باید جلوگیری نماید، باید بر امام واجب باشد که در مسائل اختلافی، جلو وقوع در مخالفت واقع را بگیرد و اختلافات را بکلی ریشه کن نماید و یا لاقلا اختلافات را تقلیل بدهد و حال آنکه هیچ کسی نگفته است که چنین وظیفه‌ای بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۷

الامام الحق حتى في صورة الخلاف، لا سيما ان بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها اكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو احصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الاكثر من مسائل لوجدنا ان كثيرا من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع، فلما ذا لا يجب على الامام هنا تبليغ الاحكام ليقول الخلاف او ينعدم و به نجاه المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع. و اذا جاء الاحتمال لا يبقى (۱) مجال لاستلزام اجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف. و اما (مسلك الحدس) (۲) فان عهده دعواه (۳) على مدعيها و ليس من السهل

امام (ع) واجب می باشد.

(۱) - یعنی وقتی که قاعده لطف نتواند وظیفه جلوگیری از خطا را بر امام واجب نماید راجع به اجماعی که حاصل شده است، احتمال می رود که برخلاف واقع باشد و با وجود چنین احتمالی مجال برای حصول قطع، بقول معصوم، از اجماع، باقی نمی ماند.

(۲) - شرح: شیخ انصاری (ره) در «رسائل» برای اجماع حدسی سه صورت بیان نموده است و استاد مظفر تنها یک صورت آن را ذکر نموده و آن را مردود می شناسد: به این گونه:

از اجماع مستند به حدس، به سادگی و سهولت، نمی توانیم قطع و یقین نسبت به قول معصوم (ع) پیدا کنیم مگر در صورتی که اتفاق علما بحد و اندازه‌ای باشد که ملازمه عادی بین اتفاق علما و قول معصوم (ع) برقرار گردد یعنی اتفاق علما در همه عصرها بدون استثنا، در یک مسئله‌ای احراز شود، در این صورت، حکم مورد اتفاق از ضروریات دین خواهد بود و ملازمه عادی بین این چنین اتفاق و قول معصوم (ع) را حدس می زند و فرق نمی کند که مستند مجمعین روایتی باشد و یا اصل و قاعده، و احراز چنین اتفاقی تحقق خارجی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۸

حصول القطع للانسان في ذلك، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريبا من ذلك عند ما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الامام و ان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الاصل.

و كذلك يلحق (۴) بالحدس مسلک التقرير و نحوه مما هو من هذا القبيل.

و على كل حال لم تبق لنا ثقة بالاجماع (۵) فيما بعد عصر الامام في استفادة قول الامام على سبيل القطع و اليقين.

(۳) - منظور مظفر (ره) آن است که از طریق اجماع حدسی اگر بخواهیم، قطع و یقین به قول معصوم (ع) پیدا کنیم، خیلی بعید است بخاطر آنکه چنان اتفاقی که ملازمه عادی با قول معصوم (ع) داشته باشد وجود خارجی ندارد و لذا مرحوم مظفر، مسئولیت آن را بر ذمه و عهده مدعی آن گذاشته است.

(۴) - یعنی مسلک تقریر از جهت عدم تحقق خارجی و عدم حصول قطع به قول امام (ع) از آن، در زمان غیبت، به مسلک حدس، ملحق خواهد بود.

(۵) - استاد مظفر در پایان بحث (اجماع) می‌فرماید: به (اجماع محصّل) از جهت کشف از قول معصوم (ع) بطور قطع و یقین نمی‌شود اعتماد کرد و بدین لحاظ باید اجماع از رده ادله اثبات احکام شرعی بیرون رود و اینکه علما ادله اثبات حکم شرعی را ۴ تا می‌دانند و اجماع را یکی از ادله شمرده‌اند (مجاراة للتهج الدرّاسی فی اصول الفقه عند السّنیین) بخاطر حفظ روش بحث در اصول فقه است که بین علمای سنی مرسوم می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۹

الاجماع المنقول (۱)

(۱) - شرح: استاد مظفر در طی ۲۹ سطر پنج مطلب را بیان می‌فرماید:

مطلب اول: اجماع از نظر اصطلاح علم اصول به دو قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول: اجماع محصّل: آن است که مثلا صاحب جواهر شخصا اقوال و آراء همه فقها را تحصیل نموده باین کیفیت که اقوال علما را از خود آن‌ها شنیده است و یا در کتاب آنها رؤیت نموده و لذا در کتاب خود می‌فرماید (جلسه استراحت) در نماز واجب است اجماعا.

قسم دوم: اجماع منقول: آن است که خود شخص اقوال را تحصیل نکرده است و بلکه کس دیگری برایش نقل کرده است، مثلا: مرحوم صاحب جواهر کتاب شیخ طوسی را مشاهده کرده است و دیده است که شیخ طوسی ادعای اجماع فرموده برای خودش اجماع محصّل است ولی برای صاحب جواهر اجماع منقول می‌باشد، به عبارت دیگر شیخ طوسی «ناقل» اجماع است و صاحب جواهر «منقول الیه» می‌باشد.

مطلب دوم: اجماع منقول ایضا به دو قسم می‌باشد:

۱- اجماع منقول علی نحو تواتر نقل شده باشد فرض می‌کنیم برای صاحب جواهر که «منقول الیه» می‌باشد علاوه بر شیخ طوسی نود و نه نفر دیگر، در مسئله مورد نظر ادعای اجماع نموده‌اند در این فرض برای صاحب جواهر با تواتر اجماع ثابت شده است که می‌گویند «اجماع منقول» علی نحو تواتر.

۲- اجماع منقول علی نحو «خبر واحد» نقل شده باشد فرض می‌کنیم در مسئله مورد نظر تنها شیخ طوسی ادعای اجماع نموده و بنابراین اجماع منقول به خبر شخص واحد، برای صاحب جواهر ثابت می‌شود.

مطلب سوم: بحث راجع به اجماع محصّل و حجّیت آن گذشت و اجماع منقول علی نحو تواتر از نظر حجّیت همان حکم اجماع محصّل را دارد و مراد از اجماع منقول در عنوان بحث اجماع منقول علی نحو خبر واحد است.

مطلب چهارم: چهارمین نکته‌ای که از عبارت کتاب استفاده می‌شود این است:

قاعدتا اجماع منقول، اقسامی دارد چه آنکه ناقل اجماع، تارة اجماع «دخولی» را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۰

إن الاجماع- فی الاصطلاح- ینقسم الی قسمین:

۱- (الاجماع المحصل). و المقصود به الاجماع الذی یحصله الفقیه بنفسه بتتبع

نقل می‌کند و گاهی اجماع «لطفی» را و چه بسا اجماع حدسی را گزارش می‌دهد و رابعه اجماع تقریری را نقل خواهد کرد.

اگر آقای ناقل اجماع، اجماع دخولی را نقل نماید حجّیت آن مورد اتفاق می‌باشد، مثلا: ناقل اجماع شیخ طوسی است و از حالت نقل او معلوم می‌شود که او فتوای همه فقها را بررسی کرده و رأی معصوم (ع) را ایضا دیده و یا شنیده است و گرچه امام (ع) را مشخصا نشناخته است بنابراین شیخ طوسی اجماع دخولی را نقل کرده است و اجماع منقول دخولی، بدون شک حجّت است چه آنکه بدون بروبرگرد مشمول ادله حجّیت خبر واحد می‌باشد.

به این کیفیت: عادلّی که از طریق حس قول معصوم را نقل می‌کند، به حکم ادله حجّیت خبر واحد، خبر او حجّت است و با توجه به اینکه در حجّیت خبر واحد معرفت تفصیلی امام (ع) شرط نمی‌باشد بنابراین در ما نحن فیه شیخ طوسی، قول معصوم (ع) را عن حسّ نقل نموده که مشمول ادله خواهد بود و لکن اجماع دخولی در دوران غیبت کبری وقوع خارجی ندارد، علی‌ای حال، اجماع منقول دخولی از محلّ بحث خارج است.

مطلب پنجم: راجع به اجماع منقول مورد بحث، سه قول وجود دارد:

۱- اجماع منقول مطلقا حجّت است چه آنکه عبارت اخرای، خبر واحد می‌باشد و مشمول ادله حجّیت خبر واحد خواهد بود.

۲- اجماع منقول مطلقا حجّت نمی‌باشد چه آنکه ادله حجّیت خبر واحد، حجّیت اجماع منقول را ثابت نخواهد کرد.

۳- اجماع منقول اگر آنچنان باشد که از طریق حدس، علم و یقین به قول معصوم (ع)، حاصل گردد حجّت است و اگر اجماع منقول مبتنی بر قاعده لطف، باشد و یا مبتنی بر حدسی باشد که موجب قطع به قول معصوم نگردد، از حجّیت ساقط خواهد بود، قول سوم قول به تفصیل است که بحث آن مفصلا خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۱

اقوال أهل الفتوى. و هو الذی تقدم البحث عنه.

۲- (الاجماع المنقول). و المقصود به الاجماع الذی لم یحصله الفقیه بنفسه و انما ینقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له (۱) بواسطه أم بوسائط.

ثم النقل (تارة) یقع علی نحو التواتر. و هذا حکمه حکم المحصل من جهة الحجیة.

و (اخری) یقع علی نحو خبر الواحد، و اذا اطلق قول (الاجماع المنقول) فی لسان الاصولیین فالمراد منه هذا الاخیر.

و قد وقع الخلاف بینهم فی حجیته علی اقوال.

و لکن الذی یظهر انهم متفقون علی حجیة نقل الاجماع الدخولی، و هو الاجماع الذی یعلم فیه من حال الناقل انه تتبع فتاوی من نقل

اتفاقهم حتی المعصوم، فیدخل المعصوم فی جمله المجمعین. و ینبغی ان یتفقوا علی ذلك، لانه لا یشرط فی حجیه خبر الواحد معرفه المعصوم تفصیلا حین سماع الناقل منه، و هذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطه و ان لم یعرفه بالتفصیل. غیر ان الاجماع الدخولی مما یعلم عدم وقوع نقله، لا سیما فی العصور المتأخره عن عصر الائمه، بل لم یعهد من الناقلین للاجماع من ینقله علی هذا الوجه و یدعی

(۱) - یعنی نقل اجماع گاهی با یک واسطه محقق می‌شود و گاهی به چند واسطه تحقق می‌یابد، مثلا شیخ طوسی شخصا اجماع را تحصیل نموده است و در کتاب خود، فرموده است: (حکم فلان مسئله چنین است ... اجماعا) و صاحب جواهر منقول الیه می‌باشد در این صورت برای صاحب جواهر، با یک واسطه، نقل اجماع شده است و یا مثلا شیخ مفید شخصا اجماع را تحصیل نموده است و برای شیخ طوسی نقل اجماع کرده و شیخ طوسی برای سید مرتضی، نقل نموده و سید مرتضی برای صاحب جواهر گزارش داده است که در این صورت برای صاحب جواهر با سه واسطه نقل اجماع محقق شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۲

ذلك.

و علیه، فموضع الخلاف منحصر فی حجیه الاجماع المنقول غیر الاجماع الدخولی، و هو كما قلنا علی اقوال:

- ۱- إنه حجه مطلقا، لانه خبر واحد.
- ۲- انه ليس بحجه مطلقا، لانه لا يدخل فی افراد خبر الواحد من جهة كونه حجه.
- ۳- التفصیل بین نقل اجماع جمیع الفقهاء فی جمیع العصور الذی یعلم فیهِ من طریق الحدس قول المعصوم فیکون حجه، و بین غیره من الاجماع المنقول الذی یتكشّف منها بقاعده اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا یكون حجه. و الی هذا التفصیل مال الشیخ الانصاری الاعظم.

و سر الخلاف (۱) فی المسأله یمکن فی ان ادله خبر الواحد من جهة انها تدل علی

(۱) - شرح: استاد مظفر در طی سه صفحه و نیم اولاً به انگیزه نزاع، راجع به حجیت «اجماع منقول» اشاره می‌فرماید و با بررسی نسبتاً مفصّلی بیان می‌فرماید: که اگر «اجماع منقول» را در ردیف خبر عادل، مشمول ادله خبر واحد بدانیم، قول اول (حجیت «اجماع منقول» مطلقاً) از آب درمی‌آید و اگر اجماع منقول را مشمول ادله مذکور ندانیم، قول دوم (عدم حجیت اجماع منقول مطلقاً) جان می‌گیرد. و اگر قائل شویم که ادله حجیت خبر واحد بعضی از اقسام اجماع منقول را شامل می‌شود و بعضی از اقسام آن را شامل نمی‌شود، قول سوم (قول به تفصیل) سر و سامان پیدا خواهد کرد.

استاد مظفر پس از بیان سرّ و انگیزه اقوال ثلاثه در مورد اجماع منقول، به سراغ ادله خبر واحد می‌رود و ثابت می‌کند که ادله مزبور اخبار عن حسّ را حجّت می‌کند و اجماع منقول، اخبار عن حسّ نمی‌باشد و لذا مشمول ادله نخواهد بود و در پایان بحث، یکی از اقسام اجماع منقول (که مبتنی بر حدس است و ملازمه عادی با قول معصوم (ع) دارد) را مشمول ادله، می‌داند و بدین سان قول به تفصیل را مورد تایید و به عنوان قول مختار معرفی می‌فرماید. (با حوصله بیشتر دقت فرماید).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۳

نظر بر اینکه فرمایشات شیخ مظفر (ره) در رابطه با اجماع منقول، خلاصه و ما حصل فرمایشات شیخ انصاری، در رسائل، می‌باشد و نظر مبارک او همان نظر مبارک شیخ در رسائل خواهد بود لذا بی‌مناسبت نیست که اولاً نظر مرحوم شیخ انصاری را به‌طور اجمال نقل نموده و سپس به شرح فرمایشات مرحوم مظفر پرداخته و نکاتی را که از عبارات سه صفحه و نیم کتاب استفاده می‌شود

شمارش نماییم.

(چند نکته از سخنان شیخ انصاری (ره) در رسائل مربوط به اجماع منقول)

نکته اول: خبر دادن از حدس، آن خبری است که مبتنی بر یکی از حواس خمسسه باشد مثلاً: ناقل خبر موت زید، با چشم سر دیده است که آقای زید از دنیا رفت و یا ناقل خبر، صدای اذان را می‌شنود و خبر می‌دهد که مؤذن اذان گفت و ...

خبر عن حدس: آن است که از مقدمات عقلیه برای معبر مطلبی ثابت شده است مثلاً با فرمول‌های ریاضی فاصله بین کره ماه و کره زمین را کشف نموده و خبر می‌دهد که فاصله بین ماه و زمین فلان اندازه می‌باشد.

اجماع منقول را شیخ انصاری بر سه قسم تقسیم نموده است:

۱- اجماع منقول دخولی (که شرح آن گذشت و گفتیم که از محلّ بحث بیرون است).

۲- اجماع منقول مبتنی بر قاعده لطف.

۳- اجماع منقول مبتنی بر حدس.

مرحوم شیخ برای اجماع منقول حدسی سه صورت بیان نموده است:

۱- قسم اول آن است که نقل اجماع مبتنی بر مبادی قریب عن حس می‌باشد مثلاً: ناقل اجماع، اتفاق همه علما را در همه اعصار بدست آورده و ملازمه عادی بین اتفاق و قول معصوم برقرار می‌باشد.

۲- اجماع منقول مبتنی بر حدسی است که ملازمه عادی با قول معصوم (ع) ندارد مثلاً: اتفاق صد نفر از علما را تحصیل نموده و قول امام (ع) را حدس زده است و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۴

برای دیگران نقل اجماع نموده است.

۳- اجماع منقولی که مبتنی بر حدسی است که معمولاً خطا در آن راه خواهد داشت.

غرض از توضیح مطلب مزبور آن است که اجماع منقول (منهای اجماع منقول دخولی) اخبار عن حدس می‌باشد.

نکته دوم: شیخ انصاری در رسائل می‌فرماید: ادله خبر واحد چهار تا است آیات، روایات، اجماع، عقل. همه ادله مذکور، حجیت خبر عادل که مستند بحس می‌باشد را ثابت می‌نماید و اما خبر واحدی که مستند به حدس باشد، مشمول ادله نمی‌باشد و نتیجه می‌گیرد که اجماع منقول، مشمول ادله مزبور نخواهد بود متهی اگر اجماع منقول از قسم اول حدس باشد یعنی ملازمه عادی با قول معصوم (ع)، داشته باشد مشمول ادله مذکور خواهد بود.

استاد مظفر از عبارت (و سرّ الخلاف فی المسأله) تا پایان بحث ۳ مطلب را بیان می‌فرماید:

مطلب اول: انگیزه خلاف مزبور (حجیت و عدم حجیت اجماع منقول) در زیر پای ادله حجیت خبر واحد پنهان می‌باشد که ادله مزبور حجیت چه نوع خبری را ثابت می‌کند؟ آیا ادله حجیت خبر واحد هر خبری را که از هر چیزی باشد (از حکم شرعی باشد، از موضوعات خارجی باشد، اثر شرعی داشته باشد و یا نداشته باشد) حجّت خواهد کرد و یا آنکه ادله مذکور تنها حجیت خبری را ثابت می‌نماید که حاکی از حکم شرعی باشد و یا حاکی از چیزی باشد که اثر شرعی داشته باشد، مانند: خبر دادن از عدالت زید که موضوع جواز اقتداء می‌باشد.

شاید ماجرا از این قرار است که ادله مزبور تنها حجیت خبری را ثابت می‌نماید که حاکی از حکم شرعی باشد و یا حاکی از چیزی باشد که اثر شرعی دارد چه آنکه اگر پای حکم شرعی در میان نباشد، تعبد به خبر واحد، مجوزی ندارد و صحیح نیست که شارع مقدّس وجوب عمل به خبر واحد را جعل و تشریح نماید و پرواضح است که (اجماع منقول منهای اجماع منقول دخولی) از حکم شرعی و یا از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۵

چیزی که اثر شرعی دارد حکایت نمی‌کند و بلکه از اقوال و گفته‌های علما حکایت می‌نماید، مثلا: شیخ طوسی در کتاب خود می‌فرماید: (جلسه استراحت در نماز واجب است اجماعا) او از اجماع و اتفاق علما و از اقوال فقها مبنی بر اینکه جلسه استراحت واجب است، خبر داده است و «محکی به» و «مخبر به» گفته‌ها و اقوال علما می‌باشد.

اقوال فقها نه حکم شرعی می‌باشد و نه اثر شرعی دارد، اقوال علما حکم شرعی نمی‌باشد، واضح است و اثر شرعی ندارد بخاطر آن است که اقوال علما با قول معصوم (ع) ملازمه ندارد، چنانچه کرارا یادآور شدیم که اجماع منقول، منهای اجماع منقول (دخولی) با قول معصوم (ع) ملازمه نخواهد داشت.

و لذا اقوال علما من حیث هی اقوال نه حکم شرعی می‌باشد و نه اثر شرعی دارد و بدین لحاظ اجماع منقول مشمول ادله حجیت خبر واحد نخواهد بود.

مطلب دوّم: اذا عرفت ذلك فنقول

از بیانات مذکور انگیزه پیدایش اقوال ثلاثه در اجماع منقول، روشن و معلوم گردید به این گونه:

اگر برای ما ثابت شود که معیار و مناط، در صحت تعبد به خبر واحد، آن است که از قول معصوم (ع) کشف نماید و کشف از قول معصوم چه به نحو ملازمه عادی و یا بنحو غیر ملازمه باشد و چه عن حسّ باشد و یا عن حدس باشد و حتی اگر تنها از نظر ناقل و مخبر، کشف از قول معصوم تحقق یابد و خبر واحد چه عین الفاظ امام (ع) را حکایت کند و یا از مضمون فرمایش امام (ع) حکایت نماید، علی جمیع صور، معیار تعبد به خبر واحد محقق است، اگر ماجرا از این قرار باشد اجماع منقول مطلقا و با جمیع اقسامش، مشمول ادله حجیت خبر واحد خواهد بود.

چه آنکه اجماع منقول لااقلّ به نظر و اعتقاد و حدس آقای ناقل، کاشف از حکم شرعی و قول معصوم می‌باشد و بدین کیفیت قول اوّل (حجیت اجماع منقول مطلقا) به اثبات می‌رسد.

و اما إن ثبت لدینا: اگر برای ما ثابت شود که مناط و معیار حجیت خبر عادل آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۶

است که خبر باید حکایت گر حکم شرعی و قول معصوم (ع) باشد و درعین حال اخبار، باید مستند به حس باشد.

به عبارت دیگر آقای مخبر باید شخصا حکم را از معصوم (ع) شنیده باشد (و لذا با ادله حجیت خبر واحد نمی‌توان حجیت فتوای مجتهد را ثابت کرد چه آنکه فتوای مجتهد خبر دادن عن حسّ نمی‌باشد و بلکه اخبار عن حدس و اجتهاد خواهد بود) اگر ماجرا از این قرار باشد اجماع منقول مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی‌باشد چه آنکه ناقل اجماع از طریق حدس، قول امام (ع) را نقل می‌کند و بدین کیفیت قول دوّم (عدم حجیت اجماع منقول مطلقا) به اثبات می‌رسد.

و اما لو ثبت انّ الاخبار ...

اگر برای ما ثابت شود که اخبار از حدس (همان صورت اوّلی از سه صورت حدس که شیخ انصاری بیان فرمود) با اخبار عن حسّ، از لحاظ کشف قول معصوم (ع) تفاوتی ندارد یعنی همان‌طوری که از خبر دادن از طریق حسّ، قول امام (ع) کشف می‌شود از خبر دادن از طریق حدس ایضا قول امام کشف می‌گردد به این گونه:

که اجماع و اتفاق علما با قول معصوم، ملازمه عادی دارد و بدین وسیله مجوّز و مصحّح برای تعبد به خبر واحد در خبر حدسی ایضا محقق می‌شود.

اگر ماجرا این چنین باشد، قول سوّم (قول به تفصیل) به اثبات می‌رسد یعنی اگر اجماع منقول مبتنی بر حدسی باشد که ملازمه عادی بین اتفاق و قول معصوم (ع) برقرار است، اجماع منقول، مشمول ادله حجیت خبر واحد بوده و حجّت خواهد بود و اگر اجماع منقول

مبتنی بر حدسی باشد که ملازمه عادی با قول معصوم نداشته باشد و یا مبتنی بر قاعده لطف باشد، مشمول ادله نبوده و حجّت نخواهد بود و از اینجا است که قول سوّم (قول به تفصیل) سر بلند می‌کند و فریاد بر می‌آورد: گر به بغداد لقمه‌ای باشد من ز اینجا سر می‌جنبانم و شیخ مظفر بلافاصله خطاب به او می‌گوید: حق با شما است.

مطلب سوّم: و اذا اتّضح لدینا سرّ الخلاف ...

استاد مظفر پس از بیان انگیزه خلاف و نزاع منشأ پیدایش اقوال ثلاثه، خود را در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۷

کرسی قضاوت قرار می‌دهد و به داوری مشغول می‌گردد و سرانجام قول سوّم را قابل اعتماد می‌شناسد و بحث و بررسی خود را در دو جهت:

(۱- ادله حجّیت خبر واحد چه اقتضایی دارد؟ ۲- بعضی از اقسام اجماع منقول مشمول حجّیت خبر واحد می‌باشد) ادامه می‌دهد.

اولاً: نهایت چیزی را که از ادله حجّیت خبر واحد (آیات و روایات و بناء عقلا) به منظور تعبّد به خبر واحد، دلالت دارد این است که تصدیق و تصویب آنچه که شخص ثقه نقل می‌کند، واجب می‌باشد و معنای تصدیق نمودن شخص موثق آن است که باید بپذیریم، نقل او واقعیت دارد و واقعیت داشتن نقل، واقعیت داشتن منقول را لازم خواهد داشت و بلکه واقعیت داشتن نقل، عین واقعیت داشتن منقول است.

بنابراین اگر قطع و یقین به واقعیت داشتن نقل حاصل کنیم، به واقعیت منقول، حاصل خواهیم کرد.

مثلاً «زراره» خبر داده است: (سمعت امام الصادق «علیه السلام» یقول صلاة الجمعة واجبة) بنا گذاشتن بر واقعیت داشتن نقل، مستلزم واقعیت داشتن منقول است منقول یعنی قول امام صادق (ع) مبنی بر وجوب صلاة جمعه در این صورت تعبّد به خبر «زراره» صحیح است و صحت تعبّد، به خاطر منقول می‌باشد که قول امام و حکم شرعی ثابت می‌شود.

و اما اگر ناقل از اعتقاد و حدس و رأی خود خبر بدهد مثلاً: شیخ طوسی خبر می‌دهد که حکم صلاة جمعه وجوب است اجماعاً، «ناقل» شیخ طوسی است و منقول، اعتقاد و رأی او مبنی بر اینکه بخاطر اجماع و اتفاق، وجوب صلاة جمعه، مورد توافق امام (ع) می‌باشد در این صورت تصدیق قول شیخ طوسی (ره) به این معنا است که او اعتقاد و حدس کذایی دارد و حدس و اعتقاد او واقعیت دارد و چیزی که ثابت می‌شود آن است که شیخ طوسی اعتقاد و حدس کذایی دارد و اما اینکه اعتقاد و حدس او مطابق با واقع باشد، امر دیگری است و به اثبات نمی‌رسد و لذا منقول یعنی اعتقاد و حدس، نه حکم شرعی است و نه چیزی است که اثر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۸

شرعی بر آن مترتب می‌گردد.

کوتاه‌سخن: ادله حجّیت خبر واحد تنها صورت اول را شامل می‌شود و صورت دوّمی را شامل نخواهد شد.

به عبارت واضح‌تر، ادله حجّیت خبر واحد می‌گوید شخص ثقه در آنچه که نقل می‌کند باید تصدیق گردد چه آنکه وثاقت او از اینکه چیزی خلاف واقع را نقل کند، مانع می‌شود و ادله مذکور، هرگز نمی‌گوید که شخص ثقه در آنچه که حدس می‌زند و اعتقاد دارد، باید تصدیق شود چه آنکه شخص ثقه ممکن است در حدس خود دچار اشتباه و خطا بشود و مسئله وثاقت مانع از خطا در حدس نخواهد شد.

بنابراین ادله حجّیت خبر واحد «اخبار عن حس» را حجّت قرار می‌دهد و «اخبار عن حدس» را حجّت قرار نمی‌دهد و اجماع منقول «اخبار عن حدس» بوده و مشمول ادله حجّیت خبر واحد نخواهد بود.

ثانیا: بعد ان ثبت ان ادله ...

تاکنون ثابت گردید که ادله خبر، اجماع منقول را (بخاطر آنکه اجماع منقول اخبار عن حدس می‌باشد) شامل نمی‌شود و از عبارت

(ثانیا ...) به بعد ثابت می‌نماید که بعضی از اقسام اجماع منقول مشمول ادله خواهد بود و ما حصل سخن از این قرار است: ناقل اجماع، اتفاق کل علما را نقل نموده است و بین اتفاق کل، و قول معصوم، ملازمه برقرار است و لو آنکه این ملازمه را، آقای ناقل، توجه نداشته باشد.

منقول الیه، از اتفاق کل، بقول معصوم، منتقل خواهد شد به عبارت دیگر ناقل اجماع در حقیقت دو تا خبر را نقل می‌کند:

۱- از اتفاق کل

۲- از قول معصوم (ع)

خبر اول عن حسن می‌باشد و خبر دوم عن حدس خواهد بود.

خبر ناقل با دلالت مطابقی، اتفاق همه علما را ثابت می‌کند و با دلالت التزامی قول معصوم (ع) را ثابت می‌نماید چه آنکه ملازمه بین اتفاق کل و قول معصوم (ع) از نظر منقول الیه، برقرار است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۹

وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أي شيء كان، بل مختصه بالخبر الحاكي عن حكم شرعي (۱) أو عن ذي أثر شرعي، ليصح ان يتبعنا الشارع به. و الا فالمحكى بالخبر اذا لم يكن حكما شرعيا او ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لادلة حجية خبر الواحد.

و من المعلوم ان الاجماع المنقول - غير الاجماع الدخولي (۲) - انما المحكى به

دلالت مطابقی آن گرچه مشمول ادله خبر نمی‌باشد چه آنکه محکمی به (اقوال علما بما هی اقوال) نه حکم شرعی می‌باشد و نه صاحب اثر می‌باشد و لکن دلالت التزامی آن مشمول ادله حجیت خبر واحد، خواهد بود دلالت التزامی تنها از نظر وجود تابع دلالت مطابقی می‌باشد (اتفاق کل مدلول مطابقی است و ملزوم می‌باشد و لازم آن «قول معصوم» است، بدون شک وجود لازم بر وجود ملزوم توقّف دارد وجود روشنایی بر وجود شمس توقّف دارد.

و لکن دلالت التزامی از نظر حجیت تابع دلالت مطابقی نمی‌باشد بنابراین بعضی از اقسام اجماع منقول، مشمول ادله حجیت خبر واحد می‌باشد و بدین وسیله اعتبار و حجیت را کسب می‌نماید و بدین سان قول به تفصیل (اگر بین نقل اجماع و قول معصوم از نظر منقول الیه ملازمه باشد اجماع منقول حجّت است و اگر تنها از نظر ناقل ملازمه باشد و از نظر منقول الیه ملازمه نباشد حجّت نخواهد بود) سر و سامانی به خود می‌گیرد و از حقیقت برخوردار می‌شود.

شیخ انصاری در رسائل همین قول به تفصیل را بال و پری داده و آن را بعنوان قول مطابق واقع، اختیار فرموده است و مرحوم مظفر با شیخ انصاری هم عقیده می‌باشد.

(۱) - خبر دادن از حکم شرعی مانند خبر دادن از وجوب و حرمت و غیره و خبر دادن از چیزی که دارای اثر شرعی می‌باشد مانند: خبر دادن از عدالت زید «جواز اقتدا» (که حکم شرعی است) بر آن مترتب می‌شود.

(۲) - در اجماع دخولی ناقل اجماع گرچه ظاهراً اقوال علما را نقل می‌کند و لکن در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۰

بالمطابقة نفس اقوال العلماء، و اقوال العلماء فی انفسها بما هی اقوال علماء لیست حکما شرعيا و لا ذات اثر شرعی.

و علیه، فنقل اقوال العلماء من جهة كونها اقوال علماء لا یصح ان یكون مشمولاً لادلة خبر الواحد. و انما یصح ان یكون مشمولاً لها اذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم لیصح التعبد به.

اذا عرفت ذلك، فنقول:

إن ثبت لدينا: انه يكفى فى صحة التعبد بالخبر هو كشفه- على أى نحو كان من الكشف (۱)- عن الحكم الصادر من المعصوم، و لو باعتبار الناقل، نظرا الى انه لا يعتبر فى حجيه الخبر حكاية نص الفاظ المعصوم، لان المناط معرفه حكمه و لذا يجوز النقل بالمعنى- فالاجماع المنقول الذى هو موضع البحث يكون حجة مطلقا، لانه كاشف و حاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولاً لأدلة حجيه الخبر.

و اما إن ثبت لدينا: ان المناط فى صحة التعبد بالخبر ان يكون حاكيا عن الحكم من طريق الحس، أى يجب ان يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، و لذا لا تشمل ادلة حجيه الخبر فتوى المجتهد و ان كان قاطعا بالحكم مع ان فتواه فى الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده- فالاجماع المنقول الذى هو موضع البحث ليس بحجة مطلقا.

و اما لو ثبت ان الاخبار

عن حدس اللازم للاخبار عن حس يصح التعبد به لان حكمه حكم

حقيقت قول معصوم را نقل می نماید چه آنکه در اجماع دخولی، امام (ع) داخل در مجمعی می باشد.

(۱)- كشف از قول معصوم على نحو حس و یا على نحو حدس یا كشف عند الناقل و یا عند منقول اليه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۱

الاخبار عن حس بلا فرق- فان التفصيل المتقدم فى القول الثالث يكون هو الاحق.

و اذا اتضح لدينا سر الخلاف فى المسألة، بقى علينا ان نفهم أى وجه من الوجوه المتقدمه هو الاولى بالتصديق و الاحق بالاعتماد، فنقول:

اولا- إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات و روايات و بناء عقلاء، أقصى دلالتها انها تدل على وجوب تصديق الثقة و تصويبه فى نقله لغرض التعبد بما ينقل.

و لكنها لا تدل على تصويبه فى اعتقاده.

بيان ذلك: ان معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، و واقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، و كذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول.

و عليه، فاذا كان المنقول حكما او ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر و التعبد به بالنظر الى هذا المنقول، اما اذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذى هو المنقول، و الاعتقاد فى نفسه ليس حكما و لا ذا أثر شرعى. اما صحة اعتقاده و مطابقته للواقع فذلك شىء آخر اجنبى عنه، لأن واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعنى اننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فى ان هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح و له واقعية.

و من هنا نقول: إنه اذا أخبر شخص بانه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبني على واقعية نقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجيه الخبر، لأن ذلك يستلزم واقعية المنقول و هو الحكم، اذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل و واقعية المنقول. اما اذا أخبر عن اعتقاده بان المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجيه الخبر، لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل إن أدلة خبر الواحد انما تدل على ان الثقة مصدق و يجب تصويبه فى

نقله، و لا تدل علی تصویبه فی رأیه و اعتقاده و حدسه. و لیس هناك أصل عقلائی یقول: إن الاصل فی الانسان او الثقة خاصة ان یكون مصیبا فی رأیه و حدسه و اعتقاده.

ثانیا- بعد أن ثبت ان ادلة حجیه الخبر لا تدل علی تصویب الناقل فی رأیه و حدسه، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للاجماع یستلزم فی نظر المنقول الیه الحكم الصادر من المعصوم و ان لم یکن فی نظر الناقل مستلزما لذلك- فهل هذا أيضا غیر مشمول لادلة حجیه الخبر؟

الحق إنه ینبغی ان یكون مشمولاً لها، لأن الاخذ به حیث لا یكون من جهة تصدیق الناقل فی رأیه، و ربما كان الناقل لا یرى الاستلزام، بل لا یكون الاخذ به الا- من جهة تصدیقه فی نقله، لانه لما كان المنقول- و هو الاجماع- یستلزم فی نظر المنقول الیه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به و البناء علی صحه نقله یستلزم البناء علی صدور الحكم فیصح التعبده به بلحاظ هذه الجهة. بل ان الخبر عن فتاوی الفقهاء یكون فی نظر المنقول الیه ملزوما للخبر عن رأی المعصوم. و حیث یكون هذا الخبر الثانی اللازم للخبر الاوّل هو المشمول لادلة حجیه الخبر، لا سیما اذا كان فی نظر الناقل أيضا مستلزما. و لا نحتاج بعدئذ الی تصحیح شمولها للخبر الاوّل الملزوم بلحاظ استلزامه للحکم. یعنی ان الخبر عن الاجماع یكون دالا بالدلالة الالتزامیه علی صدور الحكم من المعصوم، فیکون من ناحیه المدلول الالتزامی و هو الاخبار عن صدور الحكم حجه مشمولاً لادلة حجیه الخبر، و ان لم یکن من جهة المدلول المطابقیه حجه مشمولاً لها، لأن الدلالة الالتزامیه غیر تابعه للدلالة المطابقیه من ناحیه الحجیه و ان كانت تابعه لها ثبوتاً اذ لا دلاله التزامیه الا مع فرض الدلالة المطابقیه و لكن لا تلازم بینهما فی الحجیه.

و اذا اتضح لك ما شرحناه یتضح لك ان الاوّل التفصیل فی الاجماع المنقول بین ما اذا كان كاشفا عن الحكم فی نظر المنقول الیه لو كان هو المحصل له فیکون حجه، و بین ما اذا كان كاشفا عن الحكم فی نظر الناقل فقط دون المنقول الیه، فلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۳

یکون حجه، لما تقدم ان ادلة خبر الواحد لا تدل علی تصدیق الناقل فی نظره و رأیه. و لعله الی هذا التفصیل یرمی الشیخ الاعظم فی تفصیله الذی أشرنا الیه سابقا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۴

الباب الرابع - الدلیل العقلی

اشاره

قد مضی فی الجزء الثانی (۱) البحث مستوفی عن الملازمات العقلیه، لتشخیص

(۱)- شرح: باب چهارم از ابواب تسعه، مربوط به دلیل عقل است.

از بیانات استاد مظفر در طی ۴ صفحه و اندی، دو تا مطلب استفاده می شود.

مطلب اوّل: اشاره کوتاه و اجمالی به آنچه که در جلد اوّل اصول فقه در بحث ملازمات عقلیه راجع به دلیل عقلی بیان فرمودند.

و مطلب دوّم: تکرار مباحث گذشته را با سبک جدید و بررسی اقوال و گفته‌های علمای علم اصول را در زمینه دلیل عقلی و سرانجام انتقاد شدیدی نسبت به علمای علم اصول که در مورد دلیل عقلی کوتاهی نموده‌اند و عده‌ای از آن‌ها راجع به دلیل عقلی

اصلا بحث و بررسی‌ای را مطرح نکرده‌اند و عده‌ای‌شان که بحث کرده‌اند، دچار اشتباه و خطا شده‌اند.

امّا مطلب اول: در جزء دوم (بحث ملازمات عقلیه) اصول فقه، به اندازه کافی راجع به دلیل عقلی بحث نمودیم و گفتیم: آنچه که در مقصد دوم در رابطه با دلیل عقلی، مورد بحث واقع می‌شود تشخیص صغریات و مصادیق دلیل عقلی است که در چه مواردی، عقل کارآیی دارد و در چند مورد می‌تواند ادراک داشته باشد و خلاصه در جزء دوم قضایای عقلیه را به دو قسم منحصر نمودیم:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۵

۱- مستقلات عقلیه (که عقل حسن و قبح اشیا را مستقلاً درک می‌کند).

۲- غیر مستقلات عقلیه (که عقل پس از درک حسن و قبح اشیا ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را درک خواهد کرد و در همان جزء دوم، ثابت کردیم که عقل، اولاً: حسن و قبح اشیا را درک می‌کند و ثانیاً: ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را درک خواهد نمود بنابراین مصداق و صغرای دلیل عقلی محقق می‌شود.

در بحث ملازمات عقلیه وعده دادیم که در جزء سوم، بحث کبروی را مطرح خواهیم نمود یعنی آیا حکم عقل به حسن و قبح و همچنین حکم عقل به ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی، حجیت دارد یا خیر؟

و هم‌اکنون نوبت آن فرارسیده است که به وعده خود وفا نماییم و اینک راجع به حجیت حکم عقل به بحث و بررسی خواهیم نشست منتهی پیش از بیان وجه و دلیل حجیت عقل، بحث گذشته را با سبک جدیدی تکرار و مجدداً وجه انحصار در دو قسم مذکور را بیان و آراء و نظریات قدمای از علمای علم اصول را بررسی و به اشتباهاتی که آنها مرتکب شده‌اند اشاره و نقاط ضعف گفته‌های آنان را معرفی خواهیم نمود.

امّا مطلب دوم: انّ علماءنا الاصولیین

متقدّمین از علمای علم اصول ادله احکام شرعی را به چهار دلیل منحصر نموده‌اند و دلیل عقلی را دلیل چهارم قرار داده‌اند درحالی که بعضی از علمای اهل سنت دلیل پنجمی را به نام قیاس و استحسان عقلی، بر چهار دلیل مذکور اضافه نموده‌اند و از اینکه علمای اهل سنت قیاس را غیر از دلیل عقلی دانسته‌اند معلوم می‌شود که مراد از دلیل عقلی، آن دلیلی است که مفید قطع و یقین باشد و شامل قیاس نمی‌شود چه آنکه قیاس تنها مفید ظن و گمان خواهد بود.

بنابراین گمان بعضی از اخباری‌ها (مبنی بر اینکه مراد علمای سنی از دلیل عقلی، چیزی است که شامل قیاس هم می‌شود) بی‌جا و خلاف واقع می‌باشد.

علی‌ای‌حال منظور قدما از دلیل عقلی، مشخص نمی‌باشد و معلوم نیست که آنها از دلیل عقلی چه چیز را اراده فرموده‌اند و اکثر آنها دلیل عقلی را جزء ادله احکام،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۶

ذکر نکرده‌اند و بعضی از آنها که ذکر کرده‌اند، آن را تفسیر ننموده‌اند و یا بعضی از آنها دلیل عقلی را به چیزی تفسیر کرده‌اند که صلاحیت بودن در قبال کتاب و سنت را ندارد و اینک نظریات بعضی از قدما را در زمینه دلیل عقلی، مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱- مرحوم شیخ مفید و دلیل عقلی شیخ مفید اعلی الله مقامه، که در حدود ۹۹۷ سال پیش از دنیا چشم پوشیده است، در رساله اصولیه خود، ادله احکام را شمارش نموده و فرموده است: ادله احکام سه تا است (کتاب و سنت نبوی و اقوال ائمه علیهم السلام) و عقل را جزء ادله احکام، به حساب نیاورده است منتهی مرحوم مفید (عقل) را بگلی از کار برکنار نکرده است و فرموده است: کارآیی عقل آن است که انسان به وسیله عقل با ادله ثلاثه آشنا می‌شود یعنی حجیت قرآن و دلایل اخبار به وسیله عقل شناخته و ثابت خواهد شد.

بنابراین معلوم گردید که نظر مرحوم مفید بیگانه از آن چیزی است که ما در صدد آن هستیم (که دلیل بودن عقل آن است که در

ردیف کتاب و سنت، دلیل مستقل برای اثبات احکام شرعی باشد).

۲- مرحوم شیخ طوسی و دلیل عقلی مرحوم شیخ طوسی که شاگرد شیخ مفید بوده است و در حدود ۹۵۰ سال پیش از دنیا رحلت نموده است، در کتاب خود به نام «عدّه الاصول» (اولین کتابی که مسائل علم اصول را شرح و بسط داده است) از دلیل عقلی اصلا نامی نبرده است چه رسد به آنکه آن را شرح داده باشد منتهی در فصل آخر آن کتاب معلومات را به دو بخش تقسیم نموده است:

۱- معلومات ضروریّه

۲- معلومات مکتسبه، و معلومات مکتسبه را به معلومات عقلی و نظری تقسیم کرده و برای معلومات ضروری و بدیهی، به علم بوجوب ردّ امانت، و شکر منعم و قبح ظلم و کذب، مثال زده است و در ادامه سخنانش فرموده است که قبح قتل و ظلم بتوسط عقل معلوم می‌شود و مراد از قبح همان حرمت خواهد بود و در پایان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۷

سخنانش سمت و مسئولیت دیگری را برای عقل داده است: (که تشخیص ادله و اینکه ادله موجب علم و یقین می‌شود، بتوسط عقل انجام خواهد شد و شرع در مورد تشخیص ادله دخالتی ندارد.

۳- مرحوم شیخ ابن ادریس و دلیل عقلی مرحوم ابن ادریس که در حدود ۸۱۸ سال قبل از دنیا چشم بسته است، اولین کسی است که در کتاب «سراثر» خود به دلیل عقلی تصریح نموده و در کتاب مزبور چنین فرموده است: (اگر نسبت به حکم از احکام شرعی دست انسان از کتاب و سنت و اجماع، کوتاه باشد محققین به دلیل عقلی متمسک می‌شوند).

مرحوم ابن ادریس منظور و مقصود از دلیل عقلی را یادآور نشده است.

۴- مرحوم محقق حلی و دلیل عقلی مرحوم محقق حلی که حدود ۷۳۴ سال قبل بدرود حیات گفته است، در کتاب «معتبر» خود دلیل عقلی را بالصراحه ذکر نموده و مقصود از آن را شرح داده است و ملخص فرمایش او از این قرار است:

(اما دلیل عقلی بر دو قسم است:

۱- دلیل عقلی که متوقف بر خطاب است (یعنی خطاب شارع مقدّس) و این قسم از دلیل عقلی سه تا خواهد بود:

۱. «لحن الخطاب» (که قرینه عقلیه دلالت دارد بر اینکه لفظی حذف شده است مانند (و اسأل القریة) که به حکم عقل باید لفظ «اهل» در تقدیر باشد چه آنکه «قریة» قابل پرسش نمی‌باشد).

۲. «فحوی الخطاب» (که همان مفهوم موافق است مانند (لا- تقل لهما اف) که به حکم عقل بطریق اولی دلالت بر حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را دارد، یعنی اولویت را عقل درک می‌کند).

۳. «دلیل الخطاب» (که منظور همان مفهوم مخالف است اگر زید نیامد اکرامش واجب نیست در (إن جاءك زید فاکرمه).

«در موارد ثلاثه، حکم عقل و دلیل عقلی، در سایه خطاب شارع محقق می‌شود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۸

متوقف بر خطاب شارع خواهد بود».

۲- و ثانیهما ما ینفرد ...

قسم دوم از دلیل عقلی، آن دلیلی است که عقل در دلالت بر حکم، مستقل و منفرد می‌باشد و این قسم از دلیل عقلی را منحصر به وجوه حسن و قبح نموده و مثال‌هایی را که آورده است خالی از مناقشه نخواهد بود.

۵- شهید اول و دلیل عقلی مرحوم شهید اول که در حدود ۶۲۴ سال پیش ندای دعوت (یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک ...) را لیبیک گفته و به مقام عظیم شهادت نائل آمده است، در کتاب خود (ذکری) گفته‌هایی را در رابطه با دلیل عقلی، بر سخنان محقق حلی، اضافه نموده است.

مرحوم شهید اول، قسم اول از دو قسم دلیل عقلی را توسعه داده و فرموده است:

که قسم اول علاوه بر موارد ثلاثه (لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب) سه مورد دیگری را ایضا شامل می‌شود و آنها عبارتند از:

۱. مقدمه واجب (که وجوب مقدمه واجب، به حکم عقل است منتهی عقل وقتی حکم به وجوب مقدمه می‌کند که ذی مقدمه به وسیله خطاب شارع واجب شده باشد).

۲. مسئله ضدّ (یعنی امر به شیء، بحکم عقل دلالت بر نهی از ضدّ آن شیء، دارد مانند: امر به «ازاله نجاسه، از مسجد» که بحکم عقل دلالت بر نهی از ضدّ ازاله، که صلاه باشد، خواهد داشت).

۳. اصل الاباحه در منافع، و اصل حرمت در مضارّ (یعنی به حکم عقل هرچه که برای انسان سود و منفعت دارد مباح است و هرچه که ضرر دارد حرام خواهد بود).

و مرحوم شهید اول برای قسم دوم از دلیل عقل چهار مورد دیگری را بیان فرموده است و آن چهار مورد عبارتند از:

۱. براءت اصلیه (یعنی پیش از رسیدن دستورات الهی که ذمه ما را مشغول می‌سازد) به حکم عقل ذمه ما بری خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۹

صغریات حجیه العقل، ای لتعین القضايا العقلیه التي يتوصل بها الى الحكم الشرعی و بیان ما هو الدلیل العقلی الذی یکون حجّه. و قد حصرناها هناك فی قسمین رئیسین: «الاول» حکم العقل بالحسن و القبح و هو قسم المستقلات العقلیه، «و الثانی» حکمه بالملازمه بین حکم الشرع و حکم آخر، و هو قسم غیر المستقلات العقلیه.

و وعدنا هناك بیان وجه حجیه الدلیل العقلی، و الآن قد حل الوفاء بالوعد، و لكن قبل بیان وجه الحجیه لا بد من الکره بأسلوب جدید الی البحث عن تلك القضايا العقلیه، لغرض بیان الآراء فیها و بیان وجه حصرها و تعیینها فیما ذکرناه، فنقول: ان علماءنا الاصولیین من المتقدمین حصروا الادله علی الاحکام الشرعیه فی الاربعه المعرفه التي رابعها (الدلیل العقلی)، بینما إن بعض علماء أهل السنه أضافوا

۲. ما لا دلیل علیه (یعنی هرچه که دلیل نداشته باشد دلیل آن عقل خواهد بود).

۳. و الاخذ بالاقلّ عند التردد بینه و بین الاکثر. (یعنی اگر مردّد باشیم مثلا: که بر ما سه بار تسبیح گفتن واجب است و یا یک بار؟ عقل می‌گوید: اخذ باقلّ باید کرد).

۴. و الاستصحاب (قبلا یقین به عدالت زید داشتیم و اکنون شک داریم عقل می‌گوید بیقین سابق باید اخذ شود).

کوتاه‌سخن جماعت دیگری از علمای علم اصول ایضا همین حالت بی‌اعتنایی را نسبت به دلیل عقلی داشتند و بر همان روش بزرگوارانی که ذکر شد، سیر نموده‌اند و حتی در کتاب‌های درسی مانند: معالم و رسائل و کفایه، حق مطلب نسبت به دلیل عقلی ادا نشده است و مؤلفین کتاب‌های مذکور، دلیل عقلی را آن‌طوری که باید معرفی نکرده‌اند و مصادیق و موارد آن را متذکر نشده‌اند و تنها در اثناء کلمات شان اشارت‌های مختصر و گذرا نسبت به دلیل عقلی داشته‌اند و هیچ‌کدام در این زمینه آن‌طوری که باید بذل توجه فرموده‌اند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۰

الی الاربعه المذكوره القیاس و نحوه علی اختلاف آرائهم. و من هنا نعرف ان المراد من الدلیل العقلی ما لا یشمل مثل القیاس، فمن ظن من الاخباریین فی الاصولیین انهم یریدون منه ما یشمل القیاس لیس فی موضعه، و هو ظن تأباه تصریحاتهم فی عدم الاعتبار بالقیاس و نحوه.

و مع ذلك فانه لم يظهر لى بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلى، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الادلة، أو لم يفسره، او فسره بما لا يصلح أن يكون دليلا فى قبال الكتاب و السنة.

و أقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ۴۱۳ فى رسالته الاصولية التى لخصها الشيخ الكراچكى (۱)، فانه لم يذكر الدليل العقلى من جملة أدلة الاحكام، و انما ذكر ان أصول الاحكام ثلاثة الكتاب و السنة النبوية و أقوال الائمة عليهم السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة الى ما فى هذه الاصول ثلاثة: اللسان، و الاخبار، و أولها العقل، و قال عنه: «و هو سبيل الى معرفة حجية القرآن و دلائل الاخبار». و هذا التصريح كما ترى اجنبى عما نحن فى صدده.

ثم يأتى بعده تلميذه الشيخ الطوسى المتوفى سنة ۴۶۰ فى كتابه «العدة» الذى هو أول كتاب مبسط فى الاصول، فلم يصرح بالدليل العقلى فضلا عن ان يشرحه او يفرد له بحثا. و كل ما جاء فيه فى آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات الى ضرورية و مكتسبة و المكتسب الى عقلى و سمعى ذكر من جملة امثلة الضرورى العلم بوجوب رد الوديعه و شكر المنعم و قبح الظلم و الكذب، ثم ذكر فى معرض كلامه إن القتل و الظلم معلوم بالعقل قبحه و يريد من قبحه تحريمه. و ذكر أيضا إن الادلة الموجبة للعلم بالعقل يعلم كونها أدلة و لا مدخل للشرع فى ذلك.

و أول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلى الشيخ ابن ادريس المتوفى ۵۹۸، فقال فى السرائر ص ۲: «فاذا فقدت الثلاثة- يعنى الكتاب و السنة

۱- راجع تأليفه كثر الفوائد ص ۱۸۶ المطبوع على الحجر فى ايران سنة ۱۳۲۲ هـ

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۲۶۱

و الاجماع- فالمعتمد عن المحققين التمسك بدليل العقل فيها». و لكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتى المحقق الحلى المتوفى ۶۷۶، فيشرح المراد منه فيقول فى كتابه «المعتبر» ص ۶ بما ملخصه:

و اما الدليل العقلى فقسمان: احدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، و هو ثلاثة:

لحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب، و ثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه و يحصره فى وجوه الحسن و القبح، بما لا يخلو من المناقشة فى امثله.

و يزيد عليه الشهيد الاول المتوفى ۷۸۶ فى مقدمه كتابه (الذكري). فيجعل القسم الاول ما يشمل الانواع الثلاثة التى ذكرها المحقق، و

ثلاثة أخرى و هى: مقدمه الواجب، و مسألة الضد، و أصل الاباحه فى المنافع و الحرمة فى المضار. و يجعل القسم الثانى ما يشمل ما

ذكره المحقق و اربعة أخرى و هى: البراءة الاصلية؛ و ما لا دليل عليه، و الاخذ بالاقول عند التردد بينه و بين الاكثر، و الاستصحاب.

و هكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، فى حين ان الكتب الدراسية المتداولة، مثل المعالم و الرسائل و الكفاية، لم

تبحث هذا الموضوع و لم تعرف الدليل العقلى، و لم تذكر مصاديقه، الا اشارات عابرة فى ثنايا الكلام.

و من تصريحات المحقق و الشهيد الاول (۱) يظهر انه لم تتجلى فكرة الدليل العقلى

(۱)- از تصريحات و اظهارات محقق حلى و شهيد اول، كه در مورد دليل عقلى داشتند معلوم مى شود كه انديشه دليل عقلى در

عصر آن دو بزرگوار روشن و واضح نبوده است چه آنكه آنها، دليل عقلى را آنچنان تفسير نموده اند كه ظواهر لفظى را شامل

مى شود مثلا: محقق حلى براى دليل عقلى به «لحن الخطاب» و «فحوى الخطاب» و «دليل الخطاب» مثال زده است درحالى كه همه

اين مثالها جزء ظواهر الفاظ مى باشند و اصلا با دليل عقلى ارتباطى ندارد، مثلا: دلالت كلام بر مفهوم مخالف و يا مفهوم موافق و با

بر مقتدر بودن لفظ، مستند به ظواهر است يعنى جمله (و اسأل القرية) در اينكه «اهل» بايد در تقدير باشد، ظهور دارد و اين ظهور

مربوط به لفظ است و به دلیل عقلی‌ای که در مقابل کتاب و سنت است، ارتباطی نخواهد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۲

فی تلك العصور. فوسعوا فی مفهومه الی ما یشمل الظواهر اللفظیة: مثل لحن الخطاب، و هو ان تدل قرینة عقلیة علی حذف لفظ، و فحوی الخطاب، و یعنون به مفهوم الموافقة، و دلیل الخطاب، و یعنون به مفهوم المخالفة. و هذه كلها تدخل فی حجة الظهور، و لا علاقة لها بدلیل العقل المقابل للكتاب و السنة.

و كذلك الاستصحاب، فانه أصل عملی قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون فی مقابل دلیل العقل.

و الغریب فی الامر أنه حتی مثل المحقق القمی المتوفی سنة ۱۲۳۱ نسق علی مثل هذا التفسیر لدلیل العقل فأدخل فی الظواهر مثل المفاهیم، بينما هو نفسه عرفه بانه «حکم عقلی یوصل به الی الحکم الشرعی و ینتقل من العلم بالحکم العقلی الی

داشت و خلاصه سخن موارد ثلاثه مذکوره جزء قلمروهای دلیل عقلی نخواهند بود.

و همچنین استصحاب که یکی از اصول عملیه است و در مقابل دلیل عقل قرار دارد نه آنکه از مصادیق دلیل عقل باشد چه آنکه دلیل عقلی جزء امارات است و استصحاب جزء اصول عملیه می‌باشد و جای تعجب است: میرزای قمی که ۱۷۰ سال قبل، به رحمت حق پیوسته است از یک طرف مفاهیم را جزء مصادیق دلیل عقل قرار داده است و از طرف دیگر دلیل عقلی را این چنین تعریف نموده است:

(دلیل عقلی عبارت است از حکم عقل آن‌چنانکه بتوسیط آن، انسان به حکم شرعی نائل می‌شود و از علم بحکم عقل، به علم بحکم شرعی منتقل می‌شود).

میرزای قمی (ره) تعریف جالبی برای دلیل عقلی نموده و تعریف مذکور با بودن مفاهیم جزء مصادیق دلیل عقلی، سازگاری ندارد. وجه غرابت و تعجب این است که مرحوم قمی مفاهیم را داخل در دلیل عقلی دانسته است و حال آنکه مفاهیم اصلا ربطی به دلیل عقلی ندارد و بلکه مفاهیم جزء ظواهر می‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۳

العلم بالحکم الشرعی» (۱).

و أحسن من رأیته (۲) قد بحث الموضوع بحثا مفیدا معاصره العلامة السید محسن الكاظمی فی كتابه (المحصل)، و كذلك تلمیذه المحقق صاحب الحاشیة علی المعالم الشیخ محمد تقی الاصفهانی الذی نسج علی منواله، و ان كان فیما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها و مناقشتها هنا.

و علی کل حال، فان ادخال المفاهیم و الاستصحاب و نحوها فی مصادیق الدلیل العقلی لا یناسب جعله دلیلا فی مقابل الكتاب و السنة، و لا یناسب تعریفه بأنه ما ینتقل من العلم بالحکم العقلی الی العلم بالحکم الشرعی.

و بسبب عدم وضوح المقصود (۳) من الدلیل العقلی انتحی الاخباریون باللائمة

(۱) - راجع اول الجزء الثانی من كتاب القوانين.

(۲) - مرحوم سید محسن کاظمی در کتاب خود به نام (المحصل) راجع به دلیل عقلی بحث و بررسی بسیار مفیدی را، مطرح نموده و همچنین شاگرد او شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب کتاب «هدایة المسترشدین» بر همان روش استاد خود، راجع به دلیل عقلی بحث نموده است و با آنکه گفته‌های آنها در زمینه دلیل عقلی، خالی از اشکال و مناقشه نمی‌باشد، در عین حال نسبت به بقیه اصولیین، کار آنها قابل تقدیر می‌باشد و ما مجالی برای ذکر گفته‌ها و مناقشات مربوط به گفته‌های آنها را نداریم و لذا از ذکر

آنها صرف نظر می‌نماییم.

(۳) - علی‌ایّ حال قاطی نمودن استصحاب و مفاهیم را با دلیل عقلی، دلیل بر آن است که مسئله دلیل عقلی برای اصولیین، واضح و روشن نبوده و بخاطر واضح نبودن مقصود از دلیل عقلی، اخباری‌ها شدیداً اصولیین را مورد انتقاد قرار داده‌اند (مبنی بر اینکه اصولیین دلیل عقلی را بعنوان حجّت، نسبت به احکام شرعی قبول نموده‌اند).

در حالی که مقصود اخباری‌ها از دلیل عقلی، ایضا واضح نمی‌باشد، چنانچه محقق بحرانی در زمینه دلیل عقلی در کتاب «حدایق» فرمایشی دارد که مقصود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۴

علی الاصولیین اذ یأخذون بالعقل حجة علی الحكم الشرعی. و لكنهم انفسهم أيضا لم يتضح مقصودهم فی التزهید بالعقل، و هل تراهم یحکمون غیر عقولهم فی التزهید بالعقول؟

و يتجلّى لنا عدم وضوح المقصود من الدلیل العقلی ما ذكره الشیخ المحدث البحرانی فی حدائقه، و هذا نصّ عبارته (۱): «المقام الثالث فی دلیل العقل. و فسرہ بعض بالبراءة و الاستصحاب. و آخرون قصره علی الثانی. و ثالث فسرہ بلحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب. و رابع بعد البراءة الاصلیة»

منظورش نامعلوم می‌باشد در کتاب مذکور چنین فرموده است: (مقام سوم در دلیل عقل است و بعضها آن را به براءت و استصحاب تفسیر نموده و بعضها آن را به استصحاب منحصر کرده است و عده‌ای دیگر دلیل عقل را به «لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب» تفسیر کرده‌اند و طایفه چهارم بعد از تفسیر دلیل عقلی را به براءت اصلیه و استصحاب به تلازم بین حکمین که شامل: ۱- وجوب مقدمه واجب و ۲- استلزام امر به شیء نهی از ضدّ خاصّ را و ۳- دلالت التزامیه، می‌باشد، تفسیر نموده‌اند. «محقق بحرانی» راجع به هریک از مطالب و اقوال بحث کرده است و لکن از تلازم بین حکمین، سخنی به میان نیاورده است در صورتی که مصداق اصلی برای دلیل عقلی، همان تلازم بین حکمین می‌باشد و ثانیاً محقق بحرانی حکم عقل (در مسئله حسن و قبح) را یکی از اقوال ذکر نکرده است در صورتی که دلیل عقلی عبارت است از حکم عقل به تلازم بین حکمین (حکم شرعی و حکم عقلی) و حکم عقل به حسن و قبح.

به سخن دیگر دو مورد مزبور (۱- حکم عقل به تلازم بین حکمین و ۲- حکم عقل به حسن و قبح) از مصادیق واقعی و حقیقی برای دلیل عقلی می‌باشد و محدث بحرانی توجّه به آنها نداشته است و اقوالی را که بیگانه از دلیل عقلی است، متذکر شده است و به این نتیجه می‌رسیم که آقایان اخباری مقصودشان از دلیل عقلی نامشخص می‌باشد.

۱- الجزء الاول ص ۴۰ طبع النجف.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۵

و الاستصحاب بالتلازم بین حکمین المندرج فیہ مقدمه الواجب و استلزام الامر بالشیء النهی عن ضده الخاص، و الدلالة الالتزامیه. ثم تکلم عن کل منها فی مطالب عدا التلازم بین حکمین لم يتحدث عنه. و لم یذكر من الاقوال حکم العقل فی مسأله الحسن و القبح، بینما أن حکم العقل المقصود الذی ینبغی ان یجعل دلیلاً هو خصوص التلازم بین حکمین و حکم العقل فی الحسن و القبح. و ما نقله من الاقوال لم یکن دقیقاً كما سبق بیان بعضها.

و کیفما کان، فالذی یصلح ان یکون (۱) مراداً من الدلیل العقلی المقابل للکتاب

(۱) - شرح: استاد مظفر پس از بررسی اقوال و گفته‌های متقدمین از علما را در مورد دلیل عقلی و اثبات اینکه اکثراً راجع به دلیل

عقلی دچار اشتباه و خطا شده‌اند و عدّه زیادی از اصولیین نسبت به دلیل عقلی بی‌اعتنا بوده‌اند و عدّه دیگری دلیل عقلی را جزء ادله احکام به حساب نمی‌آوردند و ... به معرفی دلیل عقلی می‌پردازد و در طی ۴ صفحه دلیل عقلی را مشخص و منقح می‌نماید و سپس در مقام اثبات حجیت آن و ذکر وجه و دلیل اعتبار آن، برمی‌آید و هدف اصلی که اثبات حجیت باشد را تعقیب خواهد نمود و ما حاصل فرمایش ایشان از این قرار است:

دلیل عقلی به عنوان یکی از ادله حکم شرعی، در مقابل کتاب و سنت، عبارت است از: (هر حکم عقلی‌ای که موجب قطع و یقین نسبت به حکم شرعی بشود). به عبارت دیگر دلیل عقلی: (کل قضیه عقلیه یتوصل بها الی العلم القطعی بالحکم الشرعی) یعنی «هر قضیه عقلی‌ای است که بتوسط آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل می‌شود».

مثلاً: «الظلم قبیح» قضیه عقلی است که از این قضیه عقلی یقین حاصل می‌کنیم به حکم شرعی که «حرمت ظلم» باشد. حصول قطع به این کیفیت است که عقل قبح ظلم را درک می‌کند و علاوه ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع به حرمت را ایضا درک می‌نماید و بدین وسیله علم برای انسان حاصل می‌شود که الظلم حرام. و هذا امر طبیعی ... از تعریف مزبور مشخص می‌شود قضیه عقلیه‌ای که موجب اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۶

و السنه هو: کل حکم للعقل یوجب القطع بالحکم الشرعی. و عبارۀ ثانیۀ هو: کل قضیه عقلیه یتوصل بها الی العلم القطعی بالحکم الشرعی، و قد صرح بهذا المعنی جماعۀ من المحققین المتأخرین.

و هذا امر طبیعی، لانه اذا كان الدلیل العقلی مقابلاً للکتاب و السنه لا بدّ اّلاً یعتبر حجّه اّلا اذا كان موجبا للقطع الّذی هو حجّه بذاته. فلذلک لا یصحّ أن یكون شاملاً للظنون و ما لا یصلح للقطع بالحکم من المقدمات العقلیه. و لکن هذا التّحدید بهذا المقدار (۱) لا یزال مجملاً، و قد وقع خلط و خبط عظیمان

حصول ظنّ نسبت به حکم شرعی باشد، دلیل عقلی نخواهد بود چه آنکه دلیل عقلی اگر بخواهد به عنوان دلیل مستقل جهت اثبات حکم شرعی، در مقابل کتاب و سنت عرض اندام و اظهار وجود نماید، باید موجب قطع و یقین باشد که در این صورت نظر بر اینکه حجیت قطع ذاتی می‌باشد، احتیاج به چیزی که حجیت دلیل عقل را ثابت کند، ندارد و اما اگر دلیل عقلی تنها مفید ظنّ باشد در این صورت نیاز به چیزی دارد که حجیت آن را ثابت نماید و اثبات حجیت باید از ناحیه شرع باشد، و اگر حجیت دلیل عقل از ناحیه شرع ثابت شود یا به وسیله آیات است و یا به وسیله روایات، و سرانجام دلیل عقلی به همان «کتاب» و «سنت» بازمی‌گردد و استقلال خود را از دست می‌دهد.

(۱) - مرحوم مظفر می‌فرماید: به همین مقداری که دلیل عقلی را تعریف نمودیم نباید اکتفا شود چه آنکه تعریف مزبور اجمال و ابهام را از دلیل عقلی، زائل و برطرف نمی‌سازد و بلکه دلیل عقلی بر اجمال و ابهام خود باقی می‌باشد و بخاطر ابهام و اجمالی که دارد خلط و خبط بسیار بزرگی از ناحیه بعضی از بزرگان، نسبت به دلیل عقلی بوقوع پیوسته و لذا باید در زمینه عقل به اندازه شرح و بسط بدهیم که کلیه نقاط اجمال و ابهام از آن زدوده گردد و به اصطلاح باید مرهم‌ها روی زخم‌ها و نقطه‌ها، روی حرف‌ها و انگشتها روی دردها گذاشته شود.

و لذا سه مطلب را به عنوان مقدمه بیان و به مطلب چهارم به عنوان نتیجه بحث،

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۷

فی فهم هذا الامر. و لأجل أن ترفع جمیع الشکوک و المغالطات و الاوهام لا بد لنا من توضیح الامر بشیء من البسط، لوضع النقاط علی الحروف كما یقولون، فنقول:

۱- إنه قد تقدم (۱) (ج ۲ ص ۱۹۳): ان العقل ينقسم الى عقل نظري و عقل عملي.

و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الادراك:

فالمراد من (العقل النظري): ادراك ما ينبغي ان يعلم، أي إدراك الامور التي

دسترسی می‌یابد.

(خلط: قاطی شدن آن با غیر ... خبط: لگدمال کردن دلیل و مورد توجه واقع نشدن آن.)

(۱) - مقدمات اول در جزء دوم اصول فقه بیان کردیم که عقل به عقل «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود البته تقسیم مزبور به اعتبار آن چیزی است که مورد ادراک عقل واقع می‌شود و آنگاه دو تا «عقل» نداریم که یکی عقل نظری نام داشته باشد و دیگری عقل عملی.

علی‌ای حال عقل نظری یعنی ادراک آن چیزی که باید دانسته شود به عبارت دیگر عقل نظری یعنی ادراک امور آن‌چنان‌ه‌ای که واقعیت دارند (البته واقعیت داشتن به این معنا است که در افق آرای عقلا واقعیت دارد و بس) مانند: ادراک عقل، بزرگی «کل» را نسبت به: «جزء» (الکل اعظم من الجزء) (مدرک، چیزی است که باید دانسته شود و بس و ربطی به «عمل کردن» ندارد.

عقل عملی یعنی ادراک آن چیزی که باید عمل شود به این معنا که عقل درک می‌کند که فلان عمل باید انجام شود و فلان عمل باید ترک گردد. مانند: ادراک عقل، حسن عدل و قبح ظلم را که عدالت باید انجام شود و ظلم باید ترک گردد و یا مثلا عقل نظری حسن و قبح عدل و ظلم را درک می‌کند و عقل عملی حکم می‌کند که عدالت باید انجام و ظلم باید ترک شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۸

لها واقع، (۱) و المراد من (العقل العملي): ادراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

۲- انه ما المراد من العقل الذي نقول (۲) انه حجة من هذين القسمين؟

(۱) - مثلا عقل نظری درک می‌کند که (علم) حسن است و جهل قبیح می‌باشد و این حسن علم و قبح جهل، به معنای کمال و نقص است و کمال و نقص در خارج از ذهن و تصوّر (مابازاء) دارد به این معنا چه ذهن و تصوّر کننده باشد یا نباشد نقص و کمال وجود دارد (به جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

(۲) - مقدمه دوم:

ما حصل فرمایش استاد مظفر در مقدمه دوم این است که عقل نظری مستقیما نمی‌تواند به احکام شرعی، راه یابد و آن‌ها را درک نماید یعنی عقل نظری نمی‌تواند درک کند که فلان عمل از نظر شارع خوب است و فلان عمل بد است چه آنکه احکام شرعی توقیفی می‌باشد و باید از طریق مبلّغین احکام، بیان شود، مبلّغینی که از طرف خداوند منصوب شده‌اند پیامبر و ائمه (ع) می‌باشند یعنی احکام شرعی و ملاکات آنها همانند قضایای بدیهی و ضروری مانند «دو دو تا چهار تا» نخواهند بود و همچنین احکام شرعی چیزهای دیدنی و شنیدنی و لمس کردنی نمی‌باشند.

بنابراین عقل نظری راهی برای درک احکام و ملاکات آنها ندارد و با قطع نظر از کمک گرفتن از ملازمه، توان ادراک احکام را نخواهد داشت به عبارت دیگر آیا مراد از «عقلی» که بعنوان حجت و دلیل اثبات حکم شرعی، مورد توجه است کدامیک از دو قسم عقل خواهد بود؟

اولاً: می‌گوییم مراد از عقلی که دلیل برای اثبات حکم شرعی می‌باشد عقل نظری است و این عقل نظری مستقلا نمی‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید و چنانچه عقل نظری با قطع نظر از ادراک ملازمه، راهی برای درک احکام شرعی ندارد و السیر فی ذلک

واضح.

برای اینکه احکام شرعی توقیفی می‌باشد و باید از طریق مبلّغین احکام «پیغمبر و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۹

- ان كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن ان يستقل بادراك الاحكام الشرعية ابتداء، أى لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. و السر في ذلك واضح، لأن احكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام المنسوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان احكام الله ليست من القضايا الاولية و ليست مما تنالها المشاهدة بالصبر و نحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، و ليست أيضا مما تنالها التجربة و الحدس. و اذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! و شأنها في ذلك شأن سائر المجموعات التي يضعها البشر كاللغات و الخطوط و الرموز و نحوها. و كذلك ملاكات الاحكام، كنفس الاحكام، لا يمكن العلم بها الا من طريق

ائمه (ع)» برای ما بیان گردد و همچنین ملاکات و علل احکام باید از طریق مبلّغین احکام بیان گردد بنابراین عقل نظری مستقیما و مستقلا نمی‌تواند احکام و ملاکات آنها را درک نماید و علم به آنها حاصل نماید.

و علی هذا ... بنابراین کسانی که منکر حجیت عقل شده‌اند اگر منظورشان همین باشد که عقل نظری مستقیما و مستقلا نمی‌تواند احکام را دریابد، حق با آنها خواهد بود و شاید منظور صاحب فصول و بعضی اخباریین از انکار ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع همین معنای مذکور باشد.

أنا نقصد من الدليل العقلي ... آری عقل نظری از طریق درک ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌تواند حکم شرعی را درک نماید مثلاً: وجوب ذی المقدمه از ناحیه شرع ثابت شده است و عقل نظری بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه را درک می‌نماید و بدین وسیله وجوب شرعی مقدمه ثابت خواهد شد کوتاه‌سخن، نتیجه مقدمه دوم این شد که عقل نظری ابتدا و مستقلا نمی‌تواند حکم شرعی را درک کند و لکن از طریق درک ملازمه می‌تواند نسبت به حکم شرعی علم و یقین حاصل نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۰

السماع من مبلغ الاحكام، لانه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار احكام الله و ملاکاتها التي انيطت بها الاحكام عنده (۱) و الظن لا يغنى من الحق شيئا.

و علی هذا، فمن نفى حجية العقل، و قال: إن الاحكام سمعية لا تدرک بالعقول- فهو علی حق اذا أراد من ذلك ما أشرنا اليه، و هو نفى استقلال العقل النظري من إدراك الاحكام و ملاکاتها. و لعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول و جماعة من الاخباریین، و لکن خانه التعبير عن مقصوده. (۲) و اذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به الى الحكم الشرعي:

- اننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعا او عقلا- و بين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الاجزاء (۳) و مقدمه الواجب و نحوهما، و كحكمه باستحالة التكليف (۴) بلا بيان اللازم منه حكم الشارع

۱- راجع ما تقدم (ج ۲ ص ۲۰۹).

(۲)- یعنی گرچه احتمال دارد که منظور صاحب فصول از انکار ملازمه همان انکار درک مستقیم عقل نظری باشد (که ما هم درک مستقیم عقل نظری را قبول نداریم) و لکن تعبیری که صاحب فصول دارد این احتمال را نفی می‌کند و به او خیانت خواهد نمود.

(۳) - مثلا بین اتیان مأمور به و سقوط امر و اجزاء ملازمه است و همچنین بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه است که از وجوب ذی المقدمه حکم شرعی دیگر که وجوب مقدمه باشد ثابت می‌شود و یا از قبح ظلم (که حکم ثابت عقلی است) حرمت ظلم که «حکم شرعی» است ثابت می‌شود.

(۴) - مثلا عقل نظری به محال بودن تکلیف بلا بیان، حکم می‌کند و از لازمه آن، حکم شرعی دیگر که برائت شرعی می‌باشد ثابت می‌شود و همچنین عقل نظری در مورد تراحم اهمّ و مهمّ فعلی بودن حکم اهمّ را، صادر می‌کند که «انقاذ» نبیّ (ص) اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۱

بالبراءة، و کحکمه بتقدیم الاهم فی مورد التراحم بین الحکمین المستتج منه فعلیه حکم الاهم عند الله، و کحکمه بوجوب مطابقه حکم الله (۱) لما حکم به العقلاء فی الآراء المحموده.

فان هذه الملازمات و أمثالها أمور حقیقه واقیعه یدرکها العقل النظری بالبداهه او بالکسب، لکونها من الاولیات و الفطریات التی قیاساتها معها، او لکونها تنتهی الیها فیعلم بها العقل علی سبیل الجزم.

و اذا قطع العقل بالملازمه- و المفروض انه قاطع بثبوت الملزوم- فانه لا بد أن یقطع بثبوت اللازم و هو- أى اللازم- حکم الشارع. و مع حصول القطع فان القطع حجه یتستحل النهی عنه، بل به حجه کل حجه كما سبق بیانه ص ۴۴-۴۵

و علیه، فهذه الملازمات العقلیه هی کبریات القضايا العقلیه التی بضمها الی صغریاتها یتوصل بها الی الحکم الشرعی. و لا أظن أحدا بعد التوجه الیها و الالتفات الی حقیقتها یتستطیع انکارها الا السوفسطائیین الذین ینکرون الوثوق بکل معرفه حتی المحسوسات. و لا أظن ان هذه القضايا العقلیه هی مقصود من أنکر حجيتها من الاخباریین و غیرهم، و ان اوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمییز بین نقاط البحث.

و اذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط فی المقصود من ادراک العقل النظری و عدم التمییز بین ما یدرکه من الاحکام ابتداء و ما یدرکه منها بتوسط الملازمه هو سبب

نسبت به «انقاذ» شخص عادی اهمّ می‌باشد.

(۱) - مثلا قبح ظلم مورد تطابق آرای عقلا است و عقل نظری حرمت ظلم را از نظر شرعی ثابت می‌نماید.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۲

المحنه فی هذا الاختلاف و سبب المغالطه التی وقع فیها بعضهم اذ نفی مطلقا ادراک العقل لحکم الشارع و حجیته، قائلا: ان احکام الله توفیقیه لا- مسرح للعقول فیها، و غفل عن ان هذا التعلیل انما یصلح لنفی ادراکه للحکم ابتداء و بالاستقلال، و لا یصلح لنفی ادراکه للملازمه المستتبع لعلمه بثبوت اللازم و هو الحکم.

۳- هذا كله اذا أريد من العقل (العقل النظری). (۱)

(۱) - مقدمه سوّم:

شرح: مطالب گذشته و اثبات حکم شرعی از طریق درک ملازمه، در فرضی بود که عقل نظری را به عنوان دلیل عقلی قرار داده بودیم و اما اگر مراد از دلیل عقلی، عقل عملی باشد عقل عملی ایضا بطور مستقلّ و بدون استعانت از ملازمه، از درک حکم شرعی عاجز است یعنی غیر ممکن است که عقل عملی بتواند تشخیص بدهد که فلان عمل از نظر شارع لازم الفعل است و فلان عمل لازم التّرك است.

چه آنکه عقل عملی فقط می‌تواند تشخیص بدهد که فلان عمل فی نفسه باید انجام شود و یا ترک گردد و هیچ گاهی نظر شارع را

در زمینه فعل و ترک نمی‌تواند درک نماید و بلکه نظر حاکم دیگری غیر از شارع را هم نمی‌تواند کشف کند به سخن دیگر «عقل عملی» تنها می‌تواند نظر خود را اعلام نماید و حکایت‌گر نظر حاکم دیگری نخواهد بود، منتهی با عقل عملی زمینه برای درک عقل نظری فراهم می‌شود به این گونه: عقل عملی درک می‌کند که انجام ظلم قبیح است و انجام عدالت نیکو می‌باشد و به دنبال آن عقل نظری، گاهی ملازمه بین حکم عقل عملی و حکم شارع را درک می‌نماید و گاهی درک نمی‌کند مثلاً در خصوص مسئله حسن و قبح که مورد تطابق آرای عقلاست عقل عملی حسن و قبح شیئی را درک می‌کند و عقل نظری ملازمه بین حکم عقل عملی (مبنی بر انجام عدالت و ترک ظلم) و بین حکم شارع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدالت را درک خواهد کرد و در بقیه موارد ملازمه را درک نخواهد کرد مثلاً- در مورد اطاعت الله عقل عملی حکم به اطاعت می‌نماید ولی عقل نظری ملازمه‌ای را درک نمی‌کند و لذا در مورد اطاعة الله امر مولوی و شرعی نخواهیم داشت و بالاخره عقل نظری با کیفیتی که بیان گردید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۳

و اما لو آرید به (العقل العملي)، فکذلک لا- یمکن ان یستقل فی ادراک ان هذا ینبغی فعله عند الشارع او لا ینبغی، بل لا معنی لذلك، لأن هذا الادراک وظيفه العقل النظری، باعتبار أن کون هذا الفعل ینبغی فعله عند الشارع بالخصوص او لا ینبغی من الامور الواقعیة التي تدرک بالعقل النظری لا بالعقل العملي، و انما کل ما للعقل العملي من وظيفه هو ان یستقل بادراک ان هذا الفعل فی نفسه مما ینبغی فعله او لا- ینبغی مع قطع النظر عن نسبتہ الی الشارع المقدس او الی أي حاکم آخر، یعنی ان العقل العملي یکون هو الحاکم فی الفعل، لا حاکم عن حاکم آخر.

و اذا حصل للعقل العملي هذا الادراک جاء العقل النظری عقیبه، فقد یحکم بالملازمه بین حکم العقل العملي و حکم الشارع و قد لا یحکم. و لا یحکم بالملازمه الا فی خصوص مورد مسأله التحسين و التقيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحموده و التي تطابقت علیها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

و حينئذ بعد حکم العقل النظری بالملازمه یستکشف حکم الشارع علی سبیل القطع، لانه بضمّ المقدمه العقلیه المشهوره التي هي من الآراء المحموده التي یدرکها العقل العملي الی المقدمه التي تتضمن الحكم بالملازمه التي یدرکها العقل النظری- یحصل للعقل النظری العلم بانّ الشارع له هذا الحكم، لانه حينئذ یقطع باللازم و هو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم و الملازمه. و من هنا قلنا سابقاً: ان المستقلات العقلیه تنحصر فی مسأله واحده. و هي

بطور قطع و یقین حکم شرعی را ثابت می‌کند مثلاً عقل عملی می‌گوید (ینبغی فعل العدل و ترک الظلم) این صغری قیاس می‌شود و آن را با کبری که توسط عقل نظری ثابت می‌شود ضمیمه می‌کنیم که (کلاً حکم به العقل العملي حکم به الشرع) با توجه بر اینکه عقل نظری قطع و یقین به ملازمه و ملزوم دارد قطع و یقین به لازم آنکه حکم شرعی است پیدا خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۴

مسأله التحسين و التقيح العقليين، لانه لا یشارك الشارع حکم العقل العملي الا فیها، أي ان العقل النظری لا یحکم بالملازمه الا فی هذا المورد خاصه (۱).

وجه حجیه العقل:

۴- اذا عرفت ما شرحناه، (۲) و هو ان العقل النظری یقطع باللازم، اعنی حکم

(۲) - استاد مظفر در ضمن مقدمات ثلاثه‌ای که بیان گردید چگونگی کشف از حکم شرع به توسط عقل را بیان فرمود و ما حاصل آن این شد:

عقل عملی قبح ظلم و حسن عدالت را درک می‌کند یعنی عقل عملی اعلام می‌دارد که ظلم باید ترک و عدالت باید انجام شود بدین وسیله صغری قیاس به وجود می‌آید، الظلم ما ینبغی ترکه و العدل ما ینبغی فعله.

عقل نظری کبری قیاس را به وجود می‌آورد (کَلِّمًا حَكَمَ الْعَقْلُ بترکه او بفعله حکم الشرع ایضا بحرمته او بوجوبه).

نتیجه می‌گیریم که ظلم از نظر شارع حرام است و عدالت واجب می‌باشد در قیاس مذکور صغری یقینی می‌باشد چه آنکه مورد تطابق آرای عقلاست و همین صغری (قبح ظلم و حسن عدل) ملزوم است و لازم آن «حرمت ظلم و وجوب عدل» از نظر شارع خواهد بود و اثبات ملازمه ایضا یقینی است و درک لازم از ناحیه عقل نظری ایضا یقینی می‌باشد بنابراین از دلیل عقلی قطع و یقین به حکم شرعی حاصل می‌شود و بدین سان با دلیل عقلی، حکم شرعی به اثبات می‌رسد و مدّعی ما این است که در حجیت دلیل عقلی شک و تردیدی راه ندارد چه آنکه از دلیل عقلی نسبت به حکم شرعی قطع و یقین حاصل می‌شود و حجیت قطع ذاتی است و لذا جای گپ و سخنی نباید باقی باشد.

بنابراین نباید عقل را دست کم بگیریم اصل شریعت توسط عقل ثابت می‌شود و ثبوت توحید و رسالت و تمامی اصول دین در گرو عقل است اگر عقل را از کار بیکار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۵

الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم (۱) الذی هو حکم الشرع او العقل، و بعد فرض قطعه بالملازمه - نشرع فی بیان وجه حجیه العقل، فنقول:

لقد انتهى الامر بنا فی البحث السابق الی ان الدلیل العقلی ما اوجب القطع بحکم الشارع، و اذا كان الامر كذلك فلیس ما وراء القطع حجّه، فانه تنتهی الیه حجیه کلّ حجّه، لانه - كما تقدم ص ۴۵ - هو حجّه بذاته. و لا یعقل سلخ الحجیه عنه.

و هل تثبت الشریعه الا بالعقل؟ و هل یتبث التوحید و النبوه الا بالعقل؟

و اذا سلخنا انفسنا عن حکم العقل فکیف نصدق برساله؟ و کیف نؤمن بشریعه؟ بل کیف نؤمن بانفسنا و اعتقاداتها؟ و هل العقل الا ما عبد به الرحمن؟ و هل یعبد الدیان الا به؟

ان التشکیک فی حکم العقل سفسطه لیس وراءها سفسطه، نعم کل ما یمکن الشک فیهِ هو الصغریات، (۲) أعنی ثبوت الملازمات (۳) فی المستقلات العقلیه (۴) أو فی غیر

نماییم، تصدیق به رسالت و ایمان به شریعت و اعتقاد به مقدّسات دین درهم کوبیده خواهد شد و به وسیله عقل «رحمان» عبادت می‌شود و بهشت تحصیل خواهد شد و تشکیک و تردید در حکم عقل سفسطه و مغالطه‌ای است که فراسوی آن سفسطه و مغالطه‌ای وجود ندارد.

(۱) - ملزوم گاهی حکم شرعی و گاهی حکم عقلی می‌باشد مثلا وجوب ذی المقدمه ملزوم است و حکم شرعی می‌باشد و لازم آن (که وجوب مقدمه است) ایضا حکم شرعی است که ملازمه بین آن دو را عقل درک می‌نماید و یا مثلا: قبح ظلم ملزوم است که حکم عقلی است و لازم آنکه حرمت ظلم باشد حکم شرعی است که ملازمه بین آن دو را عقل درک می‌کند.

(۲) - منظور استاد مظفر آن است که دلیل عقلی زمانی می‌تواند حکم شرعی را بطور قطع و یقین ثابت نماید که ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۶

بنابراین حجیت دلیل عقل مشروط به ثبوت ملازمه خواهد بود، در جزء دوم اصول فقه موارد زیادی از ملازمات را ذکر نمودیم و ملازمه را در بعضی از آن موارد ثابت کردیم و در بعضی از آنها انکار کردیم و بعد از ثبوت ملازمه به توسط حکم عقل، حکم شرعی که (لازم) می‌باشد به طور قطع و یقین ثابت می‌شود و در حجیت دلیل عقل در صورت ثبوت ملازمه جای شک و تردید باقی نمی‌ماند.

(۳) - عبارت مذکور سؤال‌انگیز است چه آنکه از عبارت مذکور استفاده می‌شود:

(که در ثبوت ملازمه که صغرای قیاس است ممکن است تشکیک شود.) درحالی که مسئله ملازمه در مثالی که تحت عنوان (وجه حجیت دلیل عقل) بیان کردیم، کبرای قیاس می‌باشد مثال را تکرار می‌کنیم: توجه نمایید: صغری: (الظلم قبیح عقلا)، کبری: (کَلَّمَا حکم العقل بقبحه حکم الشرع بحرمته) حاکم در صغری عقل عملی است و حاکم در کبری عقل نظری می‌باشد و معلوم است که مسئله ملازمه، کبری قیاس است و نتیجه می‌گیریم که (ظلم از نظر شرعی حرام است) و در مقام اثبات حجیت دلیل عقلی قیاس دیگری را (غیر از قیاس مذکور) تشکیل می‌دهیم و در این قیاس مسئله ملازمه عقلیه (صغری) واقع می‌شود به این گونه:

صغری: (حکم عقل به حکم شرعی که حرمت ظلم باشد بالملازمه ثابت شده است).

کبری: (هر حکمی که با ملازمه عقلیه ثابت شده باشد، حجت است).

نتیجه: (حکم عقل به حرمت ظلم شرعا، حجت خواهد بود).

توجه فرمودید که مسئله ملازمه در قیاس مزبور، صغرای قیاس واقع شده است و از اینجا معنای عبارت کتاب (ما یمكن الشك فيه هو الصیغریات، اعنی ثبوت الملازمات ...) روشن می‌شود که آقای مشکک می‌تواند در صغری قیاس (ثبوت ملازمه) تشکیک نماید اگر ثبوت ملازمه را مخدوش سازد دلیل عقلی را از اعتبار ساقط خواهد کرد و اما اگر ثبوت ملازمه محرز باشد حجیت دلیل عقل محفوظ خواهد بود.

(۴) - مستقلات عقلیه آن است که صغری و کبری، هر دو عقلی باشد مانند: «الظلم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۷

المستقلات العقلیه. و نحن انما نتكلم فی حجیة العقل لا ثبات الحكم الشرعی بعد ثبوت تلك الملازمات. و قد شرحنا فی الجزء الثانی مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها (۱) فی مثل المستقلات العقلیه، و نفینا بعضها آخر فی مثل مقدمه الواجب و مسألة الضد. اما بعد ثبوت الملازمه و ثبوت الملزوم فأی معنى للشك فی حجیة العقل، أو الشك فی ثبوت اللازم، و هو حکم الشارع.

و لكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الاخباریین (۲) فی هذا الموضوع، فلا بد من

قیح فعله عقلا»، (کَلَّمَا یقبح فعله یحرم فعله شرعا).

نتیجه: (فالظلم یحرم فعله شرعا) صغری و کبری هر دو به وسیله عقل ثابت شده است.

اما غیر مستقلات عقلیه آن است که یکی از مقدمات قیاس عقلی باشد و دیگری غیر عقلی باشد مانند: (الصیلة واجبة)، (کل فعل واجب تجب مقدمته).

نتیجه: (فالصیلة مقدمتها واجبة) در قیاس مذکور (که از باب مثال ذکر شده است) صغری قیاس که وجوب صلاة باشد، شرعی می‌باشد.

(۱) - یعنی وجود ملازمه را در بعض موارد ثابت نمودیم مثلا در مستقلات عقلیه و در مسئله حسن و قبح وجود ملازمه را ثابت کردیم و در بعضی موارد وجوب ملازمه را نفی نمودیم مثلا: در مقدمه واجب بین وجوب ذی المقدمه (وجوب صلاة) و وجوب

مقدمه (وجوب وضو) ملازمه ثابت نمی‌باشد و همچنین در مسئله (ضد) بین امر به (ازاله نجاسه از مسجد) و نهی از ضد آن، ملازمه برقرار نخواهد بود.

نتیجه بحث: اگر مسئله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت گردد (که در بعضی موارد به اثبات رسید) حجیت دلیل عقل ثابت می‌شود.

(۲) - شرح:

نتیجه بحث از آغاز مبحث دلیل عقلی تاکنون، این شد که در بعضی از موارد (مسئله حسن و قبح) مسئله ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع، ثابت و محرز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۸

تجلیته لكشف المغالطه، فنقول:

قد اشرنا فی الجزء الثانی ص ۱۸۶ الی هذا النزاع، و قلنا: ان مرجع هذا النزاع الی ثلاث نواح، و ذلك حسب اختلاف عباراتهم: «الاولی»: (۱) فی امکان ان ینفی الشارع حجیه هذا القطع. و قد اتضح لنا ذلك بما

می‌باشد و بدین وسیله، حکم شرعی بتوسط (عقل) ثابت می‌شود و نظر بر اینکه دلیل عقلی مفید قطع و یقین است، لذا بدون شک دلیل عقلی در ردیف کتاب و سنت، یکی از کرسیهایی که برای اثباتگران احکام شرعی، مهیا شده است را بتصرف خود در می‌آورد و با قدرت تمام به حکمرانی اشتغال خواهد داشت.

و لکن بعضی از اخباریها مانند: محدث استرآبادی و امثال او، نسبت به دلیل عقلی حسادت می‌ورزند و می‌خواهند دلیل عقلی را از کرسی حکمرانی به زیر افکنده و آن را از سمت اثباتگری ای احکام شرعی معذول نمایند.

و نظر بر اینکه عبارات و سخنان آقایان اخباری اختلاف و تشتت دارد، لذا در سه ناحیه با آنها به بحث و گفتگو می‌نشینیم:

(۱) - ممکن است اخباریها بگویند قطع و یقینی که از دلیل عقلی نسبت به حکم شرعی حاصل شده است، از نظر شارع مقدس حجیت و اعتباری نداشته باشد و ممکن است که شارع مقدس از اعتبار و حجیت قطع مزبور، نهی کرده باشد و لذا دلیل عقلی با آنکه مفید یقین است، حجیت ندارد.

در پاسخ مطلب مذکور باید بگوییم که حجیت «قطع» ذاتی می‌باشد و شارع مقدس نفی و اثباتا، نمی‌تواند نسبت به آن دخل و تصرف داشته باشد به سخن دیگر آقای قاطع، که از دلیل عقلی نسبت به حکم شرعی قطع حاصل نموده است، واقع و حکم الهی را می‌بیند و به حکم عقل باید طبق آن، عمل نماید تا مادامی که صفت قطع در او باقی است، نیاز به جعل و دستور شارع (مبنی بر اینکه از قطع خود متابعت نماید) ندارد، همان طوری که شیخ انصاری فرموده است طریقت قطع، ذاتی است و جعل حجیت و عدم حجیت نسبت به آن هرگز قابل تصور نمی‌باشد.

بنابراین اگر بتوسط دلیل عقلی، برای انسان قطع و یقین نسبت به حکم شرعی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۹

شرحناه فی حجیه القطع الذاتیه ص ۴۹ من هذا الجزء فارجع الیه، لتعرف استحالة النهی عن اتباع القطع.

«الثانیة»: (۱) بعد فرض امکان حجیه القطع هل نهی الشارع عن الاخذ بحکم العقل؟ و قد ادعی ذلك جمله من الاخباریین الذین وصل الینا کلامهم، مدعیین ان الحکم الشرعی لا یتنجز و لا يجوز الاخذ به الا اذا ثبت من طریق الكتاب و السنة. [۴]

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲؛ ص ۲۷۹

ذه الدعوی (۲) فی الحقیقه الی دعوی تقييد الاحکام الشرعیة

حاصل شود، باید به طبق آن عمل نماید و آلا به حکم عقل، مجازات خواهد شد.

(۱) - به فرض محال بگوئیم نفی از حجیت قطع، از ناحیه شارع، ممکن است و باید بررسی نماییم آیا شارع از حجیت قطع، نفی نموده است یا خیر؟

بعضی از اخباری‌ها مدعی شده‌اند که آری شارع مقدّس، از حجیت قطع، نفی نموده است به این گونه: حکم شرعی زمانی برای انسان مکلف، منجز و واجب العمل می‌باشد که از طریق کتاب و سنت، ثابت شود.

بنابراین اگر نسبت به حکم شرعی قطع پیدا کنیم و این قطع ما زائده دلیل عقلی باشد، حکم شرعی مزبور تنجز ندارد و واجب العمل نخواهد بود و لذا دلیل عقلی برفرضی که مفید یقین باشد از اعتبار و حجیت ساقط خواهد بود.

(۲) - فرمایش اخباری‌ها مبنی بر اینکه احکام شرعی باید از طریق کتاب و سنت ثابت شود به هیچ وجه برای ما قابل قبول نمی‌باشد و بهترین توجیهی که برای گفتار آن‌ها می‌توانیم بیاوریم آن است که بگوئیم برگشت ادعای اخباری‌ها به این است که بگوئیم از نظر آنها احکام شرعی در صورتی واجب العمل می‌باشد، که از طریق کتاب و سنت معلوم بشود.

به عبارت دیگر از نظر اخباری‌ها وجوب احکام شرعی، مقید به علم داشتن به آنها از طریق کتاب و سنت است یعنی وجوب احکام شرعی اختصاص به کسانی دارد که اولاً عالم به احکام باشند و ثانیاً علم آن‌ها مستند به کتاب و سنت باشد.

بنابراین در مسئله (صلاة) آنچه که واجب الاتیان است (صلاة معلومه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۰

بالعلم بها من طریق الكتاب و السنة. و هذا خیر ما یوجّه به کلامهم و لکن قد سبق الکلام مفصلاً فی مسألة اشتراك الاحکام بین العالم و الجاهل ص ۶۶ من هذا الجزء، فقلنا: انه يستحيل تعلق الاحکام علی العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، و هذه الاستحالة ثابتة حتی لو قلنا بإمكان نفی حجية القطع. لما قلنا من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك.

و اما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام (۱) من نحو قولهم: «انّ دين الله لا یصاب

الوجوب) است نه طبیعت صلاة، چنانچه اشاعره قائل بودند که احکام الله اختصاص به عالمین دارد و فرق نمی‌کند از هر طریقی علم حاصل گردد.

فقلنا انه يستحيل ...

در مبحث اشتراك احکام بین عالم و جاهل بیان گردید که اگر در موضوع حکم، علم اخذ شود، استحاله دارد و یکی از وجوه استحاله از این قرار است: که مثلاً: «وجوب اتیان» حکم است و موضوع آن (صلاة) باشد اگر «وجوب اتیان» مشروط به آن باشد که مکلف باید علم به حکم داشته باشد، معنایش آن است که موضوع حکم مذکور (طبیعت صلاة) نباشد و بلکه (صلاة معلومه

الوجوب) باید موضوع باشد و اگر چنین باشد استحاله خلف لازم خواهد آمد یعنی از فرض وجود شیء، عدم آن، لازم می‌آید چه آنکه وجوب «اتیان صلاة» بر علم داشتن به وجوب آن، توقّف دارد و «علم داشتن به وجوب آن» توقّف بر (حکم) که «وجوب اتیان» باشد خواهد داشت یعنی پیش از حصول علم، حکمی وجود ندارد و اگر بخواهیم علم پیدا کنیم باید به وجوب صلاة علم پیدا کنیم و وجوب صلاة پیش از حصول علم به آن، وجود ندارد چه آنکه تحقق حکم، بر حصول علم به آن، توقّف دارد.

بنابراین از فرض اینکه موضوع حکم «صلاة معلومه الوجوب» باشد، عدم آن لازم می‌آید و این خلف است و محال خواهد بود.

نتیجه: احکام شرعی مقید و مشروط به علم به آنها، نمی‌باشد و همچنین مقید به علمی که ناشی از کتاب و سنت باشد بطریق اولی

نخواهد بود.

(۱) - بعضی از اخباری‌ها مدعی شده‌اند روایاتی در دست داریم که عدم حجیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۱

دلیل عقلی را افاده می‌نمایند.

مانند: روایت (انّ دین الله لا یصاب بالعقول) احکام شرعی از طریق دلیل عقلی به اثبات نمی‌رسد.

استاد مظفر در مقام پاسخ از مطلب مذکور به دو تا مطلب اشاره می‌نماید:

مطلب اول: روایت (انّ دین الله لا یصاب بالعقول) و روایات دیگری که بهمین مضمون وارد شده است، در مقام آن است که عمل به قیاس و استحسان جایز نمی‌باشد و عقل از طریق قیاس و استحسان نمی‌تواند احکام شرعی و ملاکات و علل و مناطات آنها را درک نماید، در مقابل کسانی که عمل به قیاس و استحسان می‌کردند و مدعی بودند که عقل ملاکات احکام را درک می‌کند و با اجتهاد به رأی، به احکام شرعی ظنّ حاصل می‌کردند.

این روایات از عمل مزبور نهی می‌کند و ما در سابق بیان کردیم که عقل نظری از درک احکام و ملاکات آنها عاجز است.

بنابراین روایات مذکور بیگانه از مدعای ما می‌باشد مدعای ما این است که از قضایای عقلی‌ای که مورد تطابق آرای عقلا است و از طریق کشف ملازمه (و آن هم به‌طور یقینی و قطعی) می‌توانیم احکام شرعی را ثابت نماییم.

مطلب دوم: در مقابل روایت (انّ دین الله لا یصاب بالعقول ...) روایاتی داریم از قبیل (انّ الله علی الناس حجّین ...) که حجیت و اعتبار دلیل عقلی را ثابت می‌نمایند.

این دو طایفه از روایات باهم تعارض و تضادی ندارند چه آنکه منظور از روایاتی که از عقل ستایش نموده‌اند آن است که عقل به‌طور یقین و قطع ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی را کشف می‌نماید و بدین وسیله حکم شرعی به اثبات می‌رسد و منظور از روایاتی که از عقل مذمت نموده‌اند آنجایی است که دلیل عقلی مبتنی بر ظنون و اوهام باشد که در این صورت از طریق عقلی به احکام شرعی دسترسی پیدا نخواهیم کرد.

نتیجه: هر دو طایفه از روایات باهم تعارض ندارند و هر کدام بر ظاهر خود حمل می‌شوند و طایفه‌ای که از عقل مذمت می‌کند، مانع از حجیت و اعتبار دلیل عقلی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۲

بالعقول» فقد ورد فی قبالة مثل قولهم: «انّ لله علی الناس حجّین: حجّیه ظاهرة و حجّیه باطنیه، فأما الظاهرة فالرسل و الانبیاء و الائمة علیهم السلام و اما الباطنة فالعقول» (۱).

و الحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بیان عدم استقلال العقل فی ادراك الاحكام و مداركها، فی قبال الاعتماد علی القیاس و الاستحسان، لانها وارده فی هذا المقام، أي انّ الاحكام و مدارك الاحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. و هو حق كما شرحناه سابقا. و من المعلوم ان مقصود من يعتمد علی الاستحسان فی بعض صورته هو دعوی ان للعقل ان یدرك الاحكام مستقلاً و یدرك ملاکاتها، و مقصود من يعتمد علی القیاس هو دعوی ان للعقل ان یدرك ملاکات الاحكام فی المقيس علیه لاستنتاج الحكم فی المقيس. و هذا معنی الاجتهاد بالرأی. و قد سبق ان هذه الادراكات لیست من وظيفة العقل النظري و لا العقل العملي، لان هذه امور لا تصاب الا من طریق السماء من مبلغ الاحكام.

و علیه فهذه الطائفة من الاخبار لا مانع من الاخذ بها علی ظواهرها، لانها وارده فی مقام معارضة الاجتهاد بالرأی، و لكنها اجنبیه عما نحن بصدد و عما نقوله فی القضايا العقلية التي يتوصل بها الى الحكم الشرعی. كما أنّها اجنبیه عن الطائفة الثانية من الاخبار التي تتنی علی العقل و تنصّ علی انه حجة الله الباطنة، لانها تتنی علی العقل فیما هو من وظيفته ان یدركه، لا علی الظنون و اوهام، و لا

علی ادعاءات ادراک ما لا یدرکه العقل بطبیعتہ.

«الناحیه الثالثه»- (۲) بعد فرض عدم امکان نفی الشارع حجیه القطع و النهی

نخواهد بود. ۱- راجع کتاب العقل من اصول الکافی. و هو اول کتبه.

(۲)- تاکنون ثابت گردید که نفی حجیت از قطع غیر ممکن است و ثانیاً شارع مقدّس از حجیت قطع نهی نفرموده است و تحقّق نفی بتوسط روایات ثابت نمی‌شود.

ناحیه سوّم مربوط به این مطلب است که آخرین گفتار اخباری‌ها (مبنی بر عدم حجیت دلیل عقل) را پاسخ می‌دهیم و آخرین سخنی که اخباری‌ها می‌توانند در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۳

عنه، يجب ان تتساءل عن معنی حکم الشارع علی طبق حکم العقل؟

و الجواب الصحیح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه ادراک الشارع و علمه بان هذا الفعل ینبغی فعله او ترکه لدى العقلاء. و هذا شیء آخر غیر أمره و نهیه، و النافع هو ان نستکشف أمره و نهیه، فیحتاج اثبات أمره و نهیه الی دلیل آخر سمعی، و لا یکفی فیہ ذلك الدلیل العقلی الذی اقصی ما یرتفع منه ان الشارع عالم بحکم العقلاء، او انه حکم بنفس ما حکم به العقلاء، فلا یکون منه أمر مولوی أو نهی مولوی.

أقول: و هذه آخر مرحله لتوجيه مقالة منكري (۱) حجیه العقل، و هو توجيه

مورد دلیل عقلی بگویند و عدم حجیت آن را به اثبات برسانند این است که عقل به توسط درک ملازمه، تنها علم شارع (مبنی بر اینکه فلان شیء یا لازم الفعل است و یا لازم التّرك می‌باشد) را ثابت می‌کند و هرگز امر و نهی شارع را ثابت نخواهد کرد و اثبات امر و نهی شارع، احتیاج به دلیل دیگری خواهد داشت و اثبات حکم به توسط دلیل عقلی زمانی محقق می‌شود که امر و نهی شارع ثابت بشود و تنها اثبات علم شارع، ربطی به اثبات حکم شرعی ندارد، مثلاً: در مورد «ظلم و عدل» عقل نظری ملازمه بین حکم عقل (مبنی بر قبح ظلم و حسن عدل) و حکم شارع (مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدل) را درک می‌کند.

به این معنا که شارع از نظر و حکم عقلاً آگاه هست و یا بالاتر شارع همانند عقلاً نسبت به ظلم و عدل حکم می‌راند و اما این حکم شارع به معنای امر و نهی مولوی او نخواهد بود و بالاخره از طریق دلیل عقلی حکم شرعی که همان امر و نهی مولوی می‌باشد، به اثبات نمی‌رسد.

(۱)- توجیهی که برای گفتار اخباری‌ها ارائه نمودیم یعنی به نفع آن‌ها گفته‌شان را پرورش داده و بصورت اشکالی درآوردیم، آخرین و نهایی‌ترین توجیهی است که مبتنی بر دو تا مدّعی و اشکال از ناحیه منکرین حجیت دلیل عقل، خواهد بود.

مدّعی و اشکال اول این است که آنها اصل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۴

یختص بالمستقلات العقلیه. و لهذا التوجيه صورة ظاهریه یمکن ان تنطلی علی المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات فی المراحل السابقه. و هذا التوجيه ینطوی علی احدی دعویین:

۱- دعوی انکار الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع، و قد تقدم تفنیدها فی الجزء الثاني ص ۲۰۶، فلا نعيد.

۲- الدعوی التي اشرنا إليها هناك فی آخر ص ۲۰۷ من الجزء الثاني.

انکار می‌نمایند و در جزء دوم اصول فقه به‌طور گسترده ثابت کردیم که ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع در بعضی موارد برقرار است و وجود ملازمه در قضایایی که مورد تطابق آرای عقلا می‌باشد، ضروری و بدیهی می‌باشد و هرگز قابل انکار نخواهد بود. مدعا و اشکال دوم آنها این است: برفرضی که وجود ملازمه را قبول نماییم و لکن از وجود ملازمه «حکم شرعی» کشف نمی‌شود، مثلا در مسئله حسن و قبح که مورد تطابق آرای عقلا است، ملازمه بین حکم عقل مبنی بر قبح ظلم و حکم شرع مبنی بر قبح ظلم برقرار است و لکن از ملازمه مزبور حکم شرعی ثابت نمی‌شود چه آنکه تطابق آرای عقلا و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع تنها چیزی که ثابت می‌شود آن است که مرتکب ظلم از نظر عقلا، و همچنین از نظر شارع (بما آنه احد افراد العقلاء) مستحق مذمت است و حکم شرعی زمانی ثابت می‌شود که از تطابق آرای عقلاء استحقاق عقاب، کشف شود و تنها کشف از استحقاق مذمت، حکم شرعی ثابت نخواهد شد.

به عبارت واضح‌تر: از طریق ملازمه عقلی و حکم عقلا کشف می‌شود که مرتکب ظلم از نظر شارع مستحق مذمت است و استحقاق مذمت از نظر شارع، غیر از حکم شرعی است و حکم شرعی زمانی ثابت می‌شود که از طریق ملازمه کشف شود که فاعل ظلم از نظر شارع مستحق عقاب و عذاب می‌باشد.

بنابراین برفرض قبول وجود ملازمه با دلیل عقلی، حکم شرعی و مولوی کشف و ثابت نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۵

و توضیحا:

ان ما تطابقت علیها آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط، و المدح و الذم غیر الثواب و العقاب، فاستحقاقهما لا یستلزم استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولی. و الذی ینفع فی استکشاف حکم الشارع هو الثانی و لا یکفی الاول. و لو فرض إنا صححنا الاستلزام (۱) للثواب و العقاب، فان ذلک لا یدرکه کل أحد. و لو فرض انه ادرکه کل احد (۲) فان ذلک لیس کافیا للدعوة الی الفعل الا عند

(۱) - و برفرضی که قبول نماییم: از ملازمه مذکور، نظر شارع (مبنی بر استحقاق عقاب برای فاعل ظلم «در مثال مذکور») کشف می‌شود.

بنابراین از طریق ملازمه عقلی، حکم شرعی ثابت می‌گردد و لکن اشکال سومی جلوی ما سبز می‌گردد و آن اشکال این است که کشف حکم شرعی به توسط ملازمه عقلیه، همگانی و عمومی، نخواهد بود و کل احد من آحاد المسلمین حکم شرعی را به وسیله ملازمه مزبور، درک نمی‌کنند در صورتی که فرض بر آن است که اثبات حکم شرعی به وسیله ملازمه عقلیه باید همگانی و عمومی باشد.

بنابراین دلیل عقلی کارآیی اثبات حکم شرعی را از دست می‌دهد.

(۲) - بازم از اشکال سومی صرف نظر می‌کنیم و قبول می‌نماییم که کشف حکم شرعی از طریق ملازمه عقلیه، برای همه مسلمین، قابل ادراک است و لکن اشکال چهارمی، سربلند می‌کند و خود را نشان می‌دهد و علنا چوب را در لای چرخ دلیل عقلی قرار می‌دهد تا آن را از حرکت بازدارد و آن اشکال این است کشف استحقاق عقاب و ثواب به وسیله ملازمه عقلی، برفرضی که قابل ادراک برای همه افراد مسلمین باشد، تنها برای عده کمی از مکلفین، داعویت و محرکیت خواهد داشت نه برای همه آحاد مسلمین. به سخن واضح‌تر فرض می‌کنیم از آرای عقلا و ملازمه عقلا و ملازمه عقلیه و بحکم عقل نظری، کشف نمودیم که ارتکاب ظلم از نظر شارع عقاب دارد و لکن کشف مزبور نمی‌تواند برای مکلفین داعی، جهت ترک ظلم، باشد که همه مکلفین بداعی کشف مزبور، از ارتکاب ظلم خودداری نمایند (ألا عند الفئد من الناس) مگر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۶

الفذ من الناس. و على أى تقدير فرض فلا يستغنى أكثر الناس عن توجيه الامر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوة الى الفعل أو الزجر عنه.

و اذا كان نفس ادراك الحسن و القبح غير كاف فى الدعوة- و المفروض لم يقم دليل سمعى على الحكم- فلا نستطيع ان نحكم بان الشارع له أمر و نهى على طبق حکم العقل قد اکتفى عن بيانه اعتمادا على ادراك العقل، ليكون حکم العقل كاشفا

برای عدّه کمی از مردم که دارای ایمان قوی هستند که تنها کشف از حکم شرعی به وسیله ملازمه عقلی آنها را وادار به انجام فعل واجب و ترک فعل حرام نماید و اما در مورد عموم مکلفین کشف مذکور به عنوان داعی جهت فعل واجب و یا ترک حرام، کافی نبوده و مردم توجّهی به حکم عقلی ندارند و تابع دستورات شارع مقدّس می‌باشند.

و لذا علاوه بر کشف مزبور باید امر و نهی از ناحیه شارع مقدّس صادر گردد.

نتیجه: علی ایّ تقدیر مکلفین جهت دعوت الى الفعل و یا زجر از فعل علاوه بر کشف مذکور، نیاز به امر و نهی دارند.

بنابراین در موارد حکم عقل و ملازمه عقلیه، تنها درک عقلی برای اثبات حکم شرعی کافی نمی‌باشد و فرض بر این است که در موارد حکم عقل دلیل سمعی (روایت و آیه) نسبت به حکم شرعی نداریم.

بنابراین نمی‌توانیم مطمئن باشیم که در موارد حکم عقل حتما شارع امر و نهی برطبق حکم عقلی داشته و بخاطر اعتماد بر ادراک عقلی، امر و نهی را صادر نکرده است که در این صورت با حکم عقلی حکم شارع کشف بشود و بلکه احتمال داده می‌شود که شارع مقدّس در موارد حکم عقل اصلا حکم مولوی برطبق حکم عقلی ندارد.

و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، نظر بر اینکه مدار و معیار در دلیل عقلی «قطع و یقین» می‌باشد و با وجود احتمال، مسئله قطع و یقین منتفی می‌شود و لذا استدلال دلیل عقلی و ملازمه عقلیه جهت اثبات حکم شرعی، اعتبار و حجّیتی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۷

عن حکمه. لاحتمال ألا يكون للشارع حکم مولوی على طبق حکم العقل حينئذ.

و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لان المدار على القطع فى المقام.

و الجواب: إنه قد اشرنا فى الحاشية (۱) (ج ۲ ص ۲۰۷) الى ما يفند الشق الاول من هذه الدعوة الثانية، اذ قلنا: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب، و معنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، لا انهما شيان احدهما يستلزم الآخر، لان حقيقة المدح و المقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان.

و حقيقة الذم و المقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان. و هذا المعنى هو الذى يحكم به العقل، و لذا قال المحققون من الفلاسفة: «ان مدح الشارع ثوابه و ذمه

(۱)- ما حصل پاسخ از این قرار است: که در مورد دعوی دوّم منکرین حجّیت دلیل عقل، ثابت نمودیم که استحقاق مدح و ذمّ عبارت اخری استحقاق ثواب و عقاب می‌باشد چه آنکه معنای «مدح» همان کیفر و مجازات بالخیر است یعنی ثواب دادن و معنای ذمّ همان کیفر دادن به «شرّ» است که عقاب و عذاب باشد.

بنابراین از تطابق آرای عقلا و به حکم ملازمه عقلیه کشف می‌شود که فاعل ظلم از نظر شارع، مستحق عقاب است و فاعل عدل از نظر شارع مستحق ثواب می‌باشد.

توضیح (دقت فرمایید) باید از چهار تا اشکال منکرین حجّیت دلیل عقل، بطور جداگانه پاسخ بدهیم.

اشکال اول آنها انکار اصل ملازمه بود و پاسخ آن را در سابق بیان کردیم که وجود ملازمه در قضایای مورد تطابق آرای عقلا ثابت و محرز است.

اشکال دوم آنها این بود که از طریق ملازمه تنها استحقاق مدح و ذم از نظر شارع ثابت می‌شود. پاسخ این اشکال همان طوری که بیان گردید، آن است که استحقاق مدح و ذم عین استحقاق عقاب و ثواب می‌باشد.

اشکال سوم آنها این بود که کشف از حکم شرعی قابل ادراک برای همه آحاد مسلمین نمی‌باشد. و اشکال چهارم این بود بر فرضی که کشف از حکم شرعی قابل ادراک برای همه باشد، و لکن بعنوان داعی برای همه مکلفین کفایت نخواهد کرد، پاسخ از هر دو اشکال از قرار ذیل می‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۸

عقابه». و ارادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة الى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذم اللسانين عنده، بل ليست مجازاته بالخير الا الثواب و ليست مجازاته بالشر الا العقاب.

و اما الشق الثانى من هذه الدعوى (۱) فالجواب عنه: إنه لما كان المفروض أن

(۱) - دعوى دوم منكرين حجيت دليل عقل، دو شق داشت:

۱- استحقاق مدح و ذم غیر از استحقاق عقاب و ثواب باشد.

۲- استحقاق مدح و ذم عین استحقاق ثواب و عقاب باشد.

بنا بر شق دوم اشکال سوم را این چنین پاسخ می‌دهیم که فرض بر این است که مسئله حسن و قبح و مدح و ذم، ظلم و عدل، از قضایای مشهوره است که مورد تطابق همه عقلا می‌باشد و از نظر کافه عقلا ملازمه برقرار می‌باشد، بنابراین کی گفته است که کشف از حکم شرعی به وسیله قضایای مشهوره، قابل ادراک برای کل واحد من الناس نمی‌باشد؟ و بلکه کشف مزبور قابل ادراک همه آحاد مسلمین خواهد بود، بنابراین جواب اشکال سوم با تمام وضوح و روشنی داده می‌شود که مسئله کشف از حکم شرعی برای همه عقلا قابل ادراک است.

و امّا جواب از اشکال چهارم می‌گوییم همین کشف همگانی، صلاحیت برای دعوت مردم را به حکم شرعی دارد و علاوه بر کشف مزبور از طریق ملازمه عقلیه لزومی ندارد که شارع در مورد ظلم و عدل مثلا، نهی و امر جداگانه صادر نماید و حتی علاوه بر حکم عقلی مبنی بر استحقاق ظالم عقاب و استحقاق عادل ثواب را، اگر شارع در مورد ظلم و عدل امر و نهی صادر نماید، استحاله خواهد داشت چه آنکه از طریق تطابق آرای عقلا بر قبح ظلم و حسن عدل و به حکم ملازمه، حکم شارع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدل ثابت شده است و همین کشف، صلاحیت دعوت مکلفین را الی حکم شرعی، دارد و برای دعوت کافی می‌باشد.

و علاوه بر آن، اگر امر و نهی مولوی، از ناحیه شارع صادر گردد تحصیل حاصل است و لغو خواهد بود و لذا اگر مثلا در مورد قبح ظلم و حسن عدل، امر و نهی صادر شود باید آن را ارشادی بدانیم نه مولوی.

بنابراین اشکال چهارم ایضا مرتفع گردید و علاوه بر ما ذکر در مسئله داعی و رادع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۹

المدح و الذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه ان يكون صالحا لدعوة كل واحد من الناس. و من هنا نقول: انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانيا لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما

یصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد و لفت النظر. و لذا ذهبنا هناك الى ان الاوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أى مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أى ارشادية). و اما ان هذا الادراك لا يدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا و لكن لا يضر في مقصودنا، لانه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد- و هو النافع لنا- انه صالح للدعوة. و هذا شأن كل داع حتى الاوامر المولوية، فانه لا يترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعليتها الدعوة، لانه ليس قوام كون الامر امر من قبل الشارع أو من قبل غيره فعليه دعوته لجميع المكلفين، بل الامر في حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعيا، يعنى ليس المجعول في الامر فعليه الدعوة. و عليه، فلا يضر في كونه صالحا للدعوة عدم امتثال اكثر الناس.

تنها شأنته داشتن داعویت و رادعیت کافی می‌باشد در مسئله مورد بحث کشف از حکم شارع از طریق ملازمه عقلیه، صلاحیت و شأنته آن را دارد که مکلفین را به سوی حکم الله دعوت نماید و جهت دعوت الی احکام الله همین مقدار کافی می‌باشد و نیاز به امر و نهی جداگانه شارع نخواهد بود.

نتیجه: از مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که با دلیل عقلی (البته در مواردی که ملازمه ثابت باشد) حکم شرعی بطور قطع و یقین ثابت می‌شود و در حجیت دلیل عقلی ای مفید قطع، هیچ گرد و غباری وجود ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۰

الباب الخامس - حجية الظواهر

تمهيدات:

۱- تقدم في الجزء الاول ص ۴۷: إن الغرض (۱) من المقصد الاول تشخيص

(۱)- شرح:

استاد مظفر تحت عنوان «تمهيدات» (آماده کردن‌ها) ۵ مطلب را به عنوان مقدمه و به جهت آمادگی و زمینه‌سازی برای بحث ظواهر بیان می‌فرماید که اکثر آنها تکراری می‌باشد و احتیاج به شرح و بسط اضافی ندارد و ما بخاطر خالی نبودن عریضه، آنها را شمارش می‌نماییم.

مطلب اول: ۱- تقدم في الجزء الاول ... مقصود از مقصد اول (مباحث الفاظ) تشخيص ظهور بعضی از الفاظی است که محلّ خلاف واقع شده است (البته از ناحیه عامه، یعنی مثلا لفظ «افعل» چه از شارع مقدّس باشد و یا از هر کسی که صلاحیت دستور دادن را دارد، ظهور در وجوب دارد و در نهایت، هدف از مقصود اول، منقح ساختن صغریات (اصالة الظهور) است.

به عبارت دیگر نتیجه در مقصد اول (مباحث الفاظ) یک قاعده و امر کلی می‌باشد، مثلا نتیجه بحث اوامر این است که (کلّ امر ظاهر فی الوجوب) و این امر کلی را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۱

ظواهر بعض الالفاظ من ناحیه عامه و الغایه منه- كما ذكرنا- تنقيح صغريات أصالة الظهور. و طبعا انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

و قلنا: إننا سنبحث عن الكبرى، و هي حجية (أصالة الظهور)، في المقصد الثالث. و قد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

۲- إن البحث عن حجیه الظواهر (۱) من توابع البحث عن الكتاب و السنه، اعنى ان الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه فى مقابل الكتاب و السنه، بل انما تحتاج الى اثبات حجيتها لغرض الاخذ بالكتاب و السنه، فهى من متممات حجيتها، إذ من الواضح انه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة. و النصوص التى هى قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

صغرى قرار مى دهيم: (الامر ظاهر فى الوجوب و كل ظاهر حجة) در مقصد سوم (مباحث حجت) از كبرى قياس مذکور (كل ظاهر حجة) بحث مى شود.

بنابراین در باب خامس که یکی از ابواب (مباحث حجت) است راجع به حجیت و عدم حجیت «ظواهر» به بحث مى نشینیم. مطلب دوم:

(۱)- استاد مظفر مباحث مقصد سوم را در ۹ باب قرار داد و باب پنجم را به حجیت ظواهر اختصاص داده است، ممکن است متوهمی توهم نماید که ظواهر به نوبه خود در مقابل کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل، دلیل مستقل باشد، جهت رفع توهم مذکور مى فرماید حجیت ظواهر از متممات حجیت کتاب و سنت است و دلیل مستقل نخواهد بود چه آنکه آیات و روایات اکثراً نسبت به احکام شرعی ظهور دارند و نص و تصریح (که قطعی الدلالة است و احتمال خلاف ندارد) در آنها کمتر از کم بوده و خیلی به ندرت وجود دارد و لذا آیات و روایات زمانی مى توانند اثبات گر احکام شرعی و ادله فروع دین باشند، که حجیت ظواهر آنها محرز باشد.

بنابراین بحث از حجیت ظواهر در واقع تکمیل کننده حجیت کتاب و سنت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۲

۳- تقدم إن الاصل (۱) حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعى على حجيته، و الظواهر من جملة الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعى على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات و الاخبار. و سیأتى بیان هذا الدليل.

۴- إن البحث عن الظهور يتم (۲) بمرحلتين:

(الاولى)- فى ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر فى هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. و المقصد الاول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الالفاظ التى وقع الخلاف فى ظهورها، كالاوامر و النواهي و العموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد ... و هى فى الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

(الثانية)- فى ان اللفظ الذى قد احرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع فى ذلك المعنى، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين و يصح ان يحتج به المكلفون؟

و البحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذى عقد من اجله هذا الباب،

مطلب سوم: (۱)- در بحث حجیت ظواهر، باید با دلیل قطعی و علمی، حجیت ظواهر را ثابت نماییم و اگر دلیل قطعی در کار نباشد ظن حاصل از ظواهر، همانند بقیه ظنون در محدوده شمول (اصل حرمت به عمل به ظن، باقی بوده و سرانجام کمیت ظواهر کتاب و سنت جهت اثبات احکام شرعی، لنگ مى باشد و از اعتبار و حجیت ساقط خواهد بود.

مطلب چهارم: (۲)- همان مطلبی که کرارا بررسی شده است که بحث از ظواهر دو مرحله دارد:

مرحله اول: تشخیص ظهور الفاظ است که مثلاً جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟ و لفظ مشتق ظهور در متلبس به «مبدأ» دارد یا خیر؟ که در حقیقت از صغری قیاس بحث مى شود و متكفل این مرحله از بحث، جزء اول کتاب اصول فقه (مباحث الفاظ) مى باشد که گذشت.

و مرحله دوم بحث، کبروی است که آیا ظهور فلان لفظ در فلان معنا، از نظر شارع، حجیت دارد یا ندارد؟ متکفل این مرحله از بحث جزء سوم (مباحث حجّت) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۳

و هو الكبرى التي اذا ضمناها الى صغرياتها يتم لنا الاخذ بظواهر الآيات و الروايات.

۵- ان المرحلة الاولى (۱)- و هي تشخيص صغريات أصالة الظهور- تقع بصورة عامة في موردین: (۲)

مطلب پنجم: (۱)- بحث در مرحله اول ظواهر که تشخیص و تنقیح. صغریات «اصالة الظهور» را در عهده دارد در دو مورد واقع می‌شود:

مورد اول: تنقیح و مشخص نمودن ظهور الفاظ است از طریق وضع.

به این معنا که فلان لفظ، به جهت اینکه برای فلان معنا وضع شده است لذا در آن معنا ظهور خواهد داشت.

مورد دوم: تشخیص ظهور الفاضلی است که از طریق قرینه، محقق می‌شود مثلاً لفظ «اسد» بتوسط قرینه (یرمی) در رجل شجاع ظهور دارد.

به سخن دیگر ظهور گاهی از (وضع) حاصل می‌شود که جهت تشخیص وضع باید به (طرق) اثبات وضع و موضوع له رو آوریم و گاهی از قرائن شخصیّه و یا نوعیه حاصل می‌گردد.

به عبارت سوم: همان‌طوری که ظهور در معانی حقیقی و موضوع له محقق می‌شود، در معانی مجازیّه ایضا تحقق خواهد یافت.

استاد مظفر با ذکر مقدمات مذکور زمینه بحث را آماده نموده است که یک مقدار راجع به اثبات اصل ظهور، از طریق علامات و نشانه‌های تعیین کننده وضع و موضوع له و همچنین راجع به اثبات ظهور از طریق قرائن، که معانی مجازی الفاظ مشخص می‌شود، بحث می‌نماید و سپس به اصل مبحث که اثبات حجیت ظواهر باشد، خواهد پرداخت.

(۲)- یعنی بحث از ظواهر اختصاص به ظواهر آیات و روایات ندارد و بلکه به صورت عامه می‌باشد که کلیه ظواهر الفاظ را چه مربوط به آیات و روایات باشد و چه مربوط به غیر آیات و روایات باشد شامل می‌شود، مثلاً: (امر) ظهور در وجوب دارد که امر موالی عرفیه و پدر و مادر و رئیس و فرمانده و ... را شامل خواهد شد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۴

(الاول)- فی وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فانه اذا احرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغة افعال للوجوب و الجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم ... (۱) الى غير ذلك.

(الثاني)- فی قیام قرینه عامه أو خاصة (۲) على إرادة المعنى من اللفظ. و الحاجة الى القرينة اما فی مورد ارادة غير ما وضع له اللفظ، و اما فی مورد اشتراك اللفظ فی أكثر من معنى. و مع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة او منفصلة.

و اذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب:

«فی موردین» یعنی در مورد معانی حقیقی و معانی مجازی، مسئله ظهور تحقق می‌یابد.

(۱)- یعنی جمله شرطیه ظهور در سه چیز دارد که آن سه چیز مفهوم داشتن جمله را لازم خواهد داشت.

۱. جمله شرطیه در ملازمه بین شرط و جزاء ظهور دارد و این ظهور مستند به وضع می‌باشد، یعنی جمله شرطیه بالوضع دلالت بر وجود تلازم بین شرط و جزاء خواهد داشت. ۲. جمله شرطیه در تابعیت «تالی» برای «مقدم» ظهور دارد و این ظهور ایضا مستند به

۳. جمله شرطیه در انحصار سببیت «مقدم» برای تالی، ظهور دارد و این ظهور مستند به مقدمات حکمت می‌باشد. تحقق ظهور جمله شرطیه در امور ثلاثه همانا، و مفهوم داشتن آن همانا.

(۲) - قرینه عامه همان قرینه نوعیه است مانند وقوع امر عقیب حظر که باعث ظهور «امر» در اباحه می‌شود و یا مانند: کثرت استعمال لفظ در معنا، که باعث ظهور آن لفظ در آن معنا می‌شود.

قرینه خاصه که همان قرینه شخصیه است مانند «یرمی» در (رأیت اسدا یرمی) که باعث ظهور لفظ «اسد» در رجل شجاع می‌شود. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۵

(طرق اثبات الظواهر)

إذا وقع الشك في الموردین (۱) السابقین، فهناك طرق لمعرفة وضع الالفاظ و معرفة القرائن العامه: (منها) - أن يتبع الباحث (۲) بنفسه استعمالات العرب و يعمل رأیه و اجتهاده اذا

(۱) شرح:

در جلد اول اصول فقه بیان گردید که شک در لفظ به دو نحو قابل تصور است. نحوه اول: شک و تردید مربوط به نفس وضع و موضوع له می‌باشد، مثلا: نمی‌دانیم که آیا لفظ «صعید» برای «تراب خالص» وضع شده است و یا برای مطلق «وجه الارض» یعنی «تراب خالص» موضوع له لفظ (صعید) است و یا خیر؟ نحوه دوم: موضوع له و وضع لفظ، مشخص می‌باشد و شک و تردید، مربوط به مراد متکلم است مثلا متکلمی می‌گوید: (رأیت اسدا) موضوع له «اسد» معلوم است و می‌دانیم که «حیوان مفترس» موضوع له لفظ (اسد) می‌باشد و «رجل شجاع» معنای مجازی آن خواهد بود، و لکن نمی‌دانیم که آیا جناب متکلم معنای مجازی را و یا معنای حقیقی را اراده کرده است؟ فعلا به نحوه دوم کاری نداریم و مورد بحث نحوه اول می‌باشد (اذا وقع الشك في الموردین ...) یعنی زمانی که شک حاصل شود، نسبت به اصل ظهور در مورد ظهور مستند به وضع و یا در مورد ظهور مستند به قرینه یعنی وقوع شک در وضع، دارای دو مورد است.

مورد اول: معنای مورد نظر، معنای حقیقی لفظ باشد.

مورد دوم: معنای مورد نظر، معنای مجازی لفظ باشد.

برای تعیین معنای حقیقی و مجازی الفاظ، طرق و علاماتی وجود دارد که سه مورد آنها را یادآور می‌شویم:

(۲) - راه اول برای تعیین معنای حقیقی، تتبع موارد استعمالات عرب است که شخص متتبع اگر از اهل لسان باشد و به نکات و رموز علم بیان آشنایی داشته باشد،

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۶

كان من أهل الخبرة باللسان و المعرفة بالنكات البينیه. و نظیر ذلك ما استنبطناه (ج ۱ ص ۵۸) من أن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء و الطلب، و ذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين و اختلاف الجمع فيها بحسبهما.

شخصا می‌تواند با اعمال نظر و اجتهاد، معنای حقیقی را از معانی مجازی، تشخیص بدهد.

چنانچه «ابن عباس» می‌گوید: معنای حقیقی «فطره» در «فطرة الله التي فطر الناس عليها ...» را نمی‌دانستم و در یکی از قری عرب با دو نفر عرب که بر سر چاهی نزاع داشتند برخورد نمودم یکی از آنها می‌گفت: (هذا البئر لي لأني افطرتها ...) و دیگری ایضا چنین

ادعا داشت.

از گفته‌های آنها فهمیدم که معنای حقیقی «فطره» همان احداث کردن و ایجاد کردن است.

(و نظیر ذلک ما استنبطناه ...) یکی از موارد تتبع در استعمالات عرب، همان استنباطی است که در مورد لفظ (امر) انجام دادیم که لفظ (امر) بین دو معنا (۱- طلب، ۲- شیء) مشترک می‌باشد و به دو جهت اشتراک مذکور به اثبات می‌رسد:

جهت اول: این است که «امر» اگر به معنای «طلب» باشد دارای اشتقاق می‌باشد و از لفظ «امر» به معنای طلب، (امر، یا امر، مأمور ...) اشتقاق می‌یابد و اما اگر (امر) به معنی «شیء» باشد، اشتقاق ندارد و اختلاف در اشتقاق و عدم اشتقاق دلیل بر تعدد وضع می‌باشد. به عبارت دیگر استعمال کلمه «امر» در بعضی از موارد، جامد است و در بعضی موارد مشتق می‌باشد، از مسئله اختلاف «امر» از لحاظ اشتقاق و عدم اشتقاق استنباط می‌نماییم که کلمه (امر) دو تا وضع دارد یک برای «طلب» و بار دیگر برای «شیء» وضع شده است.

جهت دوم آن است که «امر» به معنای «طلب» بر «اوامر» جمع بسته می‌شود و (امر) به معنای «شیء» به «امور» جمع بسته خواهد شد و این اختلاف در بسته شدن جمع، دلیل بر تعدد وضع، می‌باشد که لفظ «امر» مشترک برای «طلب» و «شیء» خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۷

و (منها) - ان یرجع الی علامات الحقیقه (۱) و المجاز کالتبادر و اخواته. و قد تقدم الکلام عن هذه العلامات (ج ۱ ص ۲۶ - ۳۰).

و (منها) - ان یرجع الی اقوال علماء اللغه. (۲) و سیأتی بیان قیمة اقوالهم.

و هناك أصول اتبعها بعض القدماء (۳) لتعین وضع الالفاظ أو ظهوراتها، فی

(۱) - راه دوم جهت تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی، مراجعه به علامات حقیقت و مجاز است مانند: «تبادر» و «عدم صحت سلب» و «اطراد» که هر یک از آنها علامات و نشانه‌های معنای حقیقی می‌باشد و عدم تبادر و صحت سلب و عدم اطراد نشانه‌های معنای مجازی می‌باشند.

(۲) - راه سوم آن است که جهت تعیین وضع و موضوع له، به اقوال و گفته‌های اهل لغت در کتاب‌های لغت، مراجعه شود. راجع به حجیت قول لغوی بحث خواهیم کرد.

(۳) - بعضی از قدا ما مانند سید مرتضی، جهت تشخیص وضع و معنای موضوع له و تعیین ظهور آنها، از یک سلسله اصول و قواعدی پیروی کرده‌اند، مثلا: در مورد شک در اینکه مستعمل فیه، معنای حقیقی است و یا معنای مجازی، «اصالة الحقیقه» را جاری نموده و با اصل مذکور وضع و معنای حقیقی را ثابت کرده است و یا مثلا: «اصالة عدم اشتراک» را در مورد دوران امر بین اشتراک و حقیقت و مجاز، جاری نموده و عدم اشتراک و عدم تعدد وضع را ثابت نموده است در حالی که اصول مذکوره در مقام شک در مراد متکلم، بکار گرفته می‌شود مثلا: نمی‌دانیم که آقای متکلم از لفظ «اسد» معنای حقیقی آن را اراده کرده است یا معنی مجازی آن را؟

در این صورت اصالة الحقیقه جاری می‌شود و مراد متکلم را مشخص خواهد نمود و (اصالة الحقیقه) در مورد تشخیص وضع و معنای حقیقی و تشخیص اصل ظهور هر گز کارآیی ندارد و مسئله (وضع) را ثابت نخواهد کرد (و اما آنه لا دلیل علی اعتبارها ...).

اما اینکه دلیل بر اعتبار اصول مذکوره نداریم برای این است که اگر دلیل بر اعتبار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۸

موارد تعارض احوال اللفظ. و الحق إنه لا أصل لها مطلقا، لانه لا دلیل علی اعتبارها. و قد اشرنا الی ذلک فیما تقدم (ج ۱ ص ۳۰).

و هی مثل ما ذهبوا الیه من أصالة عدم الاشتراک فی مورد الدوران بین الاشتراک و بین الحقیقه و المجاز، و مثل أصالة الحقیقه

لاثبات وضع اللفظ عند الدوران بین کونه حقیقهٔ او مجازا.

اما انه لا دلیل علی اعتبارها، فلان حجیه مثل هذه الأصول لا بد من استنادها الی بناء العقلاء. و المسلم من بنائهم هو ثبوتہ فی الاصول التي تجری لاثبات مرادات المتکلم دون ما یجری لتعین وضع الالفاظ و القرائن. و لا دلیل آخر فی مثلها غیر بناء العقلاء.

(حجیه قول لغوی)

إن (اقوال اللغویین) (۱) لا عبرة بأكثرها فی مقام استکشاف وضع الالفاظ، لأن

آنها باشد باید همان بناء عقلا باشد و بناء عقلا بر این قرار دارد که مثلا اصالة الحقیقه برای تعیین وضع الفاظ بکار گرفته نمی شود و تنها برای تعیین مراد متکلم بکار خواهد رفت.

بنابراین اصول مذکوره در مورد تعیین وضع الفاظ فاقد اعتبار و حجیت می باشد.

(۱) - بحث در این است که آیا قول لغوی در مورد تعیین وضع و مشخص نمودن موضوع له، حجیت و اعتباری دارد و یا خیر؟

استاد مظفر با سبک بسیار جالبی اولاً: موضوع بحث را مشخص می فرماید و نظرات دیگران را در زمینه حجیت قول لغوی مطرح و در پایان، دلیلی که اعتبار قول لغوی را ثابت می نماید، را معرفی می نماید.

ما حصل سخن او از این قرار است: غیر از زمخشری صاحب کتاب (اساس اللغه) و غیر از بعض کتبی که در «فقه اللغه» نوشته شده است، اکثر لغویین، در کتاب های لغتشان، تنها موارد استعمال الفاظ را در معانی، معرفی نموده و از مشخص کردن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۹

اکثر المدونین للغة همهم ان یذکروا المعانی التي شاع استعمال اللفظ فیها من دون كثير عنایة منهم بتمییز المعانی الحقیقیة من المجازیة إلا نادراً، عدا الزمخشری فی کتابه (اساس اللغه)، و عدا بعض المؤلفات فی فقه اللغه.

و علی تقدیر أن ینص اللغویون علی المعنی الحقیقی، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، و إلا فلا بد من التماس الدلیل علی حجیه الظن الناشئ من قولهم. و قیل فی الاستدلال علیه وجوه من الادلة لا بأس بذکرها و ما عندنا فیها:

أولاً- قیل: الدلیل الاجماع. (۱)

معنای حقیقی و مجازی الفاظ و اینکه فلان معنا، موضوع له می باشد و فلان معنا، غیر موضوع له خواهد بود، غفلت داشتند و خیلی به طور ندرت به فرق گذاری بین معنای حقیقی و معنای مجازی پرداخته اند.

بنابراین قول لغوی تنها موارد استعمال الفاظ را معین می کند و به وضع و معانی موضوع له الفاظ سروکار قابل توجهی ندارد.

و بر فرضی که بعضی از لغویین، در کتابهای لغت به معنای حقیقی الفاظ تصریح و معنای موضوع له را تعیین کرده باشند، باید توجه داشت که اگر از تصریح و نص، لغت نویسان علم و یقین برای ما نسبت به موضوع له لفظ حاصل گردد چه بهتر که در حجیت آن گپ و سخنی وجود ندارد و اما اگر از قول لغوی تنها ظن و گمان برای ما، نسبت به وضع و موضوع له، حاصل شود، جهت اثبات حجیت آن باید به سراغ دلیل برویم آیا دلیل بر اثبات حجیت و اعتبار قول لغوی داریم یا خیر؟

دلایلی که در این زمینه معرفی شده است که یک یک آنها را باید مورد بررسی و توجه قرار دهیم و بهترین آنها را معرفی نماییم.

(۱) - بعضها برای اثبات قول لغوی، به اجماع تمسک نموده اند یعنی اجماع مسلمین بر رجوع به قول لغوی، در تشخیص معانی حقیقیه قائم شده و لذا ظن حاصل از قول لغوی (و لو آنکه منشأ حصول ظن، قول تنها یک نفر لغوی باشد) حجت خواهد بود.

اقول و انی ... اولاً تحقّق اجماع عملی (مبنی بر اینکه علما در رابطه با احکام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۰

و ذلك لانه قائم على الاخذ بقول اللغوى بلا نكير من أحد و ان كان اللغوى واحدا.

اقول: و أئى لنا بتحصيل هذا الاجماع العملى المدعى بالنسبة الى جميع الفقهاء؟

و على تقدير تحصيله فأئى لنا من اثبات حجیه مثله؟ و قد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجیه الاجماع، و ليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لأن المعصوم لا يرجع الى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الاجماع موافقته فى هذه المسألة، أى رجوعه الى أهل اللغة عملا.

ثانيا- قيل: الدليل بناء العقلاء. (۱)

شرعى، عملا به قول اهل لغت مراجعه نمایند) نسبت به همه فقها نامعلوم است و ثانيا بر فرضی که چنین اجماعی محقق باشد، حجیت و اعتبار آن از کجا ثابت می شود؟

در مبحث اجماع مکررا بیان داشتیم که معیار و مناط حجیت اجماع، کشف از قول معصوم (ع) می باشد و در اجماع مورد بحث اگر از اتفاق علما موافقت معصوم (ع) کشف شود معنایش آن است که امام (ع) جهت تشخیص معانی حقیقی، به قول اهل لغت مراجعه فرموده است و چنین مطلبی از شأن و مقام معصوم (ع) بدور خواهد بود.

چاروغ و پا این هر دو لایق مر تو را است این سخن در شأن الله کی رواست

گر نبدی زین سخن تو حلق را آتشی آید بسوزد خلق را

مسئله رجوع به قول اهل لغت لایق کسانی است که (ما ذاق من طعم العلم شیئا) و اما در مورد کسانی که «یزید بن معاویه» درباره آنها گفت: (هؤلاء اهل بیت لقد ذق العلم ذقا...) چنین سخنی روا نخواهد بود.

بنابراین با اجماع نمی توان حجیت و اعتبار قول لغوی را ثابت نمود.

(۱)- بعضی از علما بناء عقلا را جهت اثبات حجیت قول لغوی معرفی نموده اند و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۱

لأن من سیره العقلاء و بنائهم العملى على الرجوع الى أهل الخبرة الموثوق بهم فى جميع الامور التى يحتاج فى معرفتها الى خبرة و إعمال الرأى و الاجتهاد، كالثنون الهندسية و الطبيئة و منها اللغات و دقائقها، و من المعلوم ان اللغوى معدود من أهل الخبرة فى فنه. و الشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السیره العمليّة، فيستكشف من ذلك موافقته لهم و رضاه بها.

اقول: ان بناء العقلاء انما يكون (۱) حجة اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين

توضیح آن از این قرار است:

سیره و روش عقلا بر آن است که در همه امور شرعی و عرفی و در همه مسائلی که نیاز به اظهار نظر اهل خبره و کارشناس است، به «اهل خبره و کارشناس» مراجعه می نمایند مثلا: در مسائل هندسی که مساحت فلان زمین چند متر می باشد و در مسائل طبّی و تشخیص امراض و همچنین در تشخیص معانی الفاظ و ریزه کاری های مربوط به لغات، به «اهل خبره» مراجعه می کنند و گفته ها و اظهار نظرهای کارشناس را زیربنای عملی و کردار و رفتارشان قرار خواهند داد (البته کارشناس باید مورد وثوق باشد)

و از یک طرف شارع مقدّس جزء عقلا و بلکه رئیس عقلا و خالق عقل می باشد، معمولا روش عقلا از نظر شارع مقدّس باید مورد قبول باشد و اگر مورد قبول نباشد، باید آن را ردع و منع نماید و نظر بر اینکه ردع و منعی از ناحیه شارع مقدّس ثابت نشده است، لذا نتیجه می گیریم که شارع مقدّس مراجعه به لغت را، جهت تشخیص معانی حقیقی الفاظ برای مسلمین تجویز فرموده است.

(۱) - استاد مظفر با تحلیل جالب بناء عقلا را بر حجیت قول لغوی به ابطال می‌کشاند.

دلیل مذکور از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱- سیره عقلا بر مراجعه به قول لغوی استقرار دارد.

۲- روش مزبور از ناحیه شارع مورد قبول است و ردع و منعی از روش مزبور از جانب شارع مقدس محرز نشده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۲

موافقه الشارع و امضاؤه لطریقتهم. و هذا بدیهی. و لكن نحن نناقش اطلاق المقدمه المتقدمه القائلة:

ان موافقه الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طریقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا بأحد شروط ثلاثه كلها غير متوفره فی المقام:

(۱) - ألا- يكون مانع (۱) من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فی البناء و السیره، فانه فی هذا الفرض لا بد أن يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لانه من العقلاء بل رئیسهم. و لو كان له مسلك ثان لیینه و لعرفناه،

نتیجه می‌گیریم که قول لغوی به عنوان کارشناس و صاحب نظر و اهل خبره حجّت می‌باشد.

مقدمه دوم قابل خدشه است به این گونه: مجرد عدم ثبوت ردع، دلیل بر موافقت شارع نمی‌باشد یعنی از مجرد عدم ثبوت ردع، زمانی موافقت شارع را از طریق بناء عقلا می‌توانیم کشف نماییم که یکی از شروط ثلاثه ذیل موجود باشد و با کمال تأسف در ما نحن فیه، بناء عقلا هیچ‌یک از شرایط ثلاثه را دارا نمی‌باشد و بدین لحاظ بناء عقلا از اثبات حجیت قول لغوی عاجز خواهد بود. (دقت فرمایید)

(۱) - شرط اول آن است که شارع در بنا و روش و سیره عقلا، با عقلا هم‌مسلك باشد یعنی شارع شخصا نیاز به روش عقلا داشته باشد مثلا در مسئله «عمل بظاهر و عمل برطبق خبر ثقه» شارع با بقیه عقلا هم‌مسلك است و شخصا نیاز به عمل بظاهر و عمل به خبر ثقه دارد.

به عبارت روشن‌تر، شارع مقاصد خود را با ظواهر الفاظ، تفهیم می‌فرماید و به ظواهر الفاظ عمل می‌کند و همچنین بخبر ثقه ترتیب اثر می‌دهد، در این موارد از مجرد عدم ردع و منع از ناحیه شارع نسبت به روش و بناء عقلا، موافقت شارع نسبت به بناء کذائی عقلا، کشف خواهد شد و اما در مسئله رجوع به قول لغوی، شارع مقدس با بقیه عقلا هم‌مسلك نمی‌باشد یعنی شارع نیاز شخصی به مراجعه به قول لغوی ندارد و لذا از مجرد عدم ردع، موافقت شارع کشف نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۳

و ليس هذا مما يخفى.

و من هذا الباب الظواهر و خبر الواحد، فان الاخذ بالظواهر و الاعتماد علیها فی التفهیم، مما جرت علیها سیره العقلاء، و الشارع لا بد ان يكون متحد المسلك معهم لانه لا مانع من ذلك بالنسبة اليه و هو منهم بما هم عقلاء و لم يثبت منه ردع. و كذلك يقال فی خبر الواحد الثقة فانه لا مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فی الاعتماد علیه فی تبليغ الاحكام و لم يثبت منه الردع.

اما الرجوع الى أهل الخبرة فلا معنى لفرض ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فی ذلك لانه لا معنى لفرض حاجته الى اهل الخبرة فی شأن من الشؤون حتى يمكن فرض أن تكون له سیره عملیه فی ذلك لا سيما فی اللغة العربیه.

۲- اذا كان هناك مانع (۱) من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن

(۱) - شرط دوم آن است که شارع با بقیه عقلا در بنا و روش عقلا، هم مسلک نمی‌باشد منتهی روش و بناء عقلا در محل دید و شنید شارع مقدس قرار می‌گیرد در این صورت اگر امام (ع) از روش مذکور ردع نکند، از مجرّد عدم ردع موافقت معصوم (ع) کشف خواهد شد مثلا در مسئله استصحاب بنا و روش عقلا بر این مستقرّ شده است که در صورت شک در حالت سابقه یقینی، به یقین سابق اخذ می‌کنند.

شارع در بنای مذکور با بقیه عقلا هم مسلک نمی‌باشد چه آنکه حصول شکّ و حالت تحیّر برای امام (ع) هرگز پیش نمی‌آید منتهی مسئله استصحاب و اخذ بحالت سابقه، در مسائل شرعی بین مسلمین جریان داشته و گویا در معرض دید و شنید امام (ع) واقع شده است.

در این صورت از مجرّد عدم ردع و منع شارع از روش مذکور، موافقت او کشف می‌شود چه آنکه عدم ردع شارع، به معنای تصویب و تجویز او خواهد بود.

و لکن شرط مذکور در مسئله مورد بحث ایضا تحقق ندارد چه آنکه مسئله بناء عقلا مبنی بر رجوع بقول لغوی در مسائل شرعی همانند بناء عقلا مبنی بر اخذ بحالت سابقه در مرأی و مسمع شارع مقدس نبوده است و چنین سیره‌ای از عقلا که در اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۴

یثبت لدینا جریان السیره العملیه حتی فی الامور الشرعیه بمرأی و مسمع من الشارع. فاذا لم یثبت حیث ردع منه یکون سکوت من قبیل التقرير لمسلک العقلاء. و هذا مثل الاستصحاب فانه لما کان مورده الشک فی الحاله السابقه فلا معنی لفرض اتحاد الشارع فی المسلک مع العقلاء بالاخذ بالحاله السابقه، اذ لا معنی لفرض شکه فی بقاء حکمه. و لکن لما کان الاستصحاب قد جرت السیره فیه حتی فی الامور الشرعیه و لم یثبت ردع الشارع عنه فانه یستکشف منه امضاؤه لطریقتهم.

اما الرجوع الی اهل الخبره فی اللغه فلم یعلم جریان السیره العقلانیة فی الاخذ بقول اللغوی فی خصوص الامور الشرعیه، حتی یستکشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السیره فی الامور الشرعیه.

۳- اذا انتفی الشرطان المتقدمان (۱) فلا بد حیث من قیام دلیل خاص قطعی علی رضا الشارع و امضائه للسیره العملیه عند العقلاء. و فی مقامنا لیس عندنا هذا الدلیل، بل الآیات الناهیة عن اتباع الظن کافیة فی ثبوت الردع عن هذه السیره العملیه. ثالثا- قیل: الدلیل حکم العقل. (۲)

مسائل شرعی بقول لغوی مراجعه و عمل کرده باشند، ثابت نمی‌باشد.

(۱) - شرط سوم آن است که اگر دو شرط مقدم در مورد بناء عقلا موجود نباشد باید دلیل خاصّ و قطعی بر رضای شارع، موجود باشد تا به وسیله دلیل قطعی از موافقت شارع کشف نماییم و دلیل قطعی مبنی بر اینکه شارع مقدس از بناء عقلا مبنی بر مراجعه به قول لغوی در مسائل شرعی، رضایت دارد، در اختیار نداریم بنابراین با بناء عقلا حجیت و اعتبار قول لغوی ثابت نمی‌شود.

نتیجه: از مجرّد عدم ثبوت ردع از ناحیه معصوم (ع) موافقت او نسبت به بناء عقلا ثابت نمی‌شود و تازه آیات ناهیة از عمل به ظنّ (انّ الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئا) برای ثبوت ردع کافی می‌باشد.

(۲) - سومین دلیل برای اثبات قول لغوی حکم عقل است که مورد پذیرش مرحوم

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۵

لانّ العقل یحکم بوجوب رجوع الجاهل الی العالم، فلا بد أن یحکم الشارع بذلك ایضا، اذ أن هذا الحکم العقلی من الآراء المحموده التي تطابقت علیها آراء العقلاء و الشارع منهم، بل رئیسهم. و بهذا الحکم العقلی أوجبنا رجوع العامی الی المجتهد فی التقلید، غایه الامر أنا اشترطنا فی المجتهد شروطا خاصه كالعده و الذکوره لدلیل خاص. و هذا الدلیل الخاص غیر موجود فی

الرجوع الى قول اللغوى، لانه فى الشئون الفنيه لم يحكم العقل الا ب رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة او نحوها كالرجوع الى الاطباء و المهندسين. و ليس هناك دليل خاص يشترط العدالة او نحوها فى اللغوى، كما ورد فى المجتهد.

مظفر می‌باشد دلیل مزبور را اقرب الوجوه برای اثبات حجیت قول لغوی می‌شناسد و آن را خالی از غبار و خدشه و مناقشه می‌داند. ما حصل آن دلیل از این قرار است: رجوع جاهل بعالم از نظر عقل واجب و لازم است و این حکم عقل از آرای محموده‌ای است که مورد تطابق آرای عقلا- می‌باشد و همان‌طوری که در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم، عقل نظری ملازمه بین حکم عقل مبنی بر حسن مراجعه جاهل به عالم، و حکم شارع مبنی بر وجوب رجوع جاهل به عالم را ادراک می‌نماید و به حکم عقل نظری، حکم شارع مبنی بر وجوب رجوع جاهل به عالم از ملازمه مذکور به اثبات می‌رسد.

بنابراین با دلیل عقلی حجیت قول لغوی ثابت خواهد شد و با همین دلیل عقلی مسئله رجوع و تقلید شخص عامی از مجتهد، ثابت می‌شود منتهی در مسئله تقلید با دلیل خاص، اشتراط عدالت و مذکر بودن مجتهد ثابت شده است و لکن در مسئله رجوع به قول لغوی دلیل خاص مبنی بر اشتراط عدالت و ذکوریت، در شخص لغوی وجود ندارد و همان‌طوری که در مراجعه به طیب و مهندس، عدالت و ذکوریت، شرط نمی‌باشد در مراجعه بقول لغوی ایضا شرط نخواهد بود، آری تنها وثاقت و مورد اعتماد بودن در شخص لغوی شرط می‌باشد.

علی‌ای حال تنها دلیلی که می‌تواند حجیت قول لغوی را در جهت تشخیص وضع و ظهور الفاظ ثابت نماید دلیل عقلی می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۶

أقول: و هذا الوجه اقرب الوجوه فى اثبات حجية قول اللغوى، و لم أجد الآن ما يقدر به.

(الظهور التصورى و التصديقى) (۱)

(۱)- استاد مظفر اقسام ثلاثه‌ای را که دیگران برای ظهور قائل شده‌اند را بیان می‌کند و با بررسی کوتاه، ظهور را در یک قسم منحصر نموده و ظهوری که حجیت آن، مورد بحث می‌باشد، را مشخص می‌فرماید:

۱- ظهور تصویری آن است که از وضع لفظ برای معنای مخصوص، پیدا می‌شود به عبارت دیگر دلالت مفردات کلام، بر معانی لغوی (دلالت اسد بر حیوان مفترس) و یا بر معانی عرفی (دلالت دابّه بر فرس) ظهور تصویری نام دارد و شرط اساسی و بنیادی برای تحقق ظهور تصویری، همان علم به وضع است و در ظهور تصویری وجود قرینه بر اراده خلاف موضوع له ضرری ندارد.

مثلا متکلم می‌گوید: (رأيت اسدا) اگر مخاطب توجه داشته باشد که موضوع له لفظ «اسد» حیوان «مفترس» می‌باشد، از لفظ «اسد» «حیوان مفترس» را می‌فهمد و ظهور تصویری که همان دلالت تصویری می‌باشد، برای مخاطب محقق خواهد شد و حتی اگر متکلم در ادامه سخن، کلمه «یرمی» را ذکر می‌نماید و از لفظ «اسد» «رجل شجاع» که معنای مجازی (اسد) می‌باشد، را اراده می‌نماید، در تحقق ظهور تصویری برای مخاطب، صدمه‌ای وارد نمی‌شود چه آنکه از لفظ «اسد علی ای تقدیر، حیوان مفترس، در ذهن مخاطب، تداعی خواهد شد و حتی اگر متکلم معنای موضوع له را اصلا قصد نداشته باشد، برای مخاطب ظهور و دلالت تصویری حاصل می‌شود مثلا: مادر به فرزندش می‌گوید: (قربان چشمان بادامیت بشوم) فرزند از کلمه «بادام» همان معنای حقیقی آن را می‌فهمد و لذا پس از شنیدن کلام مادر، از مادر مطالبه بادام می‌نماید.

۲- ظهور تصدیقی، بمعنی الاعم آن است که از مجموع کلام پیدا می‌شود به عبارت دیگر، دلالت مجموع کلام بر معنای مقصود، ظهور تصدیقی نام دارد و شرط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۷

اساسی برای تحقق آن علاوه بر علم به وضع، فراغت متکلم است از سخن، چه آنکه تا مادامی که متکلم مشغول سخن می‌باشد حق دارد پسوندهای به کلامش اضافه نماید، و به محض فراغت از کلام، برای کلامش ظهور محقق می‌شود و پیش از فراغت، ظهور محقق نخواهد شد.

و لذا اگر در کلام قرینه بر خلاف نباشد تحقق ظهور تصدیقی مطابق با دلالت تصویری مفردات کلام می‌باشد و اگر در کلام قرینه باشد، تحقق ظهور تصدیقی، مغایر با دلالت مفردات کلام خواهد بود، مثلا مولی می‌فرماید: (اکرم کلّ عالم) ظهور تصدیقی، با دلالت مفردات کلام، مطابق می‌باشد یعنی «کلّ عالم» بالوضع، دلالت بر عموم دارد، و ظهور تصدیقی ایضا بر همان عموم تحقق یافته است و مثلا- می‌گوید: (اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم) که ظهور تصدیقی بر وجوب اکرام علمای عادل، تحقق یافته، منتهی مغایر با دلالت مفردات کلام می‌باشد برای اینکه «کلّ عالم» دلالت بر عموم دارد و ظهور تصدیقی بر اکرام خصوص علمای عدول، تحقق یافته است.

۳- ظهور تصدیقی به معنی الاخص آن است که مراد و مقصود متکلم را، معین و مشخص می‌نماید و تحقق آن متوقف بر عدم قرینه می‌باشد، مثلا مولی فرموده:

(اکرم کلّ عالم) اگر متکلم از آوردن مخصیص متصل (الما الفساق منهم) و یا مخصیص منفصل (لا- تکرّم الفساق من العلماء) خودداری نماید، ظهور تصدیقی سؤم محقق می‌شود یعنی مشخص می‌شود که مراد متکلم، احترام همه علما می‌باشد. فرق بین ظهور سؤم و دوّم آن است که در تحقق ظهور تصدیقی قسم دوّم تنها قرینه متصله مضرّ است و قرینه منفصله صدمه وارد نمی‌کند.

و اما ظهور تصدیقی قسم سؤم هم با قرینه متصله و هم با قرینه منفصله، قابل انهدام می‌باشد.

به عبارت دیگر (همان‌طوری که در جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه بیان کردیم) کلام متکلم (اکرم کلّ عالم) یک ظهور تصدیقی استعمالی دارد که از اراده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۸

قيل: ان الظهور على قسمين: تصویری و تصدیقی.

۱- (الظهور التصوری) الذی ینشأ من وضع اللفظ لمعنی مخصوص. و هو عبارة عن دلالة مفردات الکلام على معانيها اللغوية أو العرفية. و هو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الکلام او في خارجه قرينه على خلافه، او لم تكن.

۲- (الظهور التصدیقی) الذی ینشأ من مجموع الکلام. و هو عبارة عن دلالة جملة الکلام على ما يتضمنه من المعنی، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات و قد تكون مغايرة لها كما اذا احتف الکلام بقرينه توجب صرف مفاد جملة الکلام عما يقتضيه مفاد المفردات. و الظهور التصدیقی يتوقف على فراغ المتکلم من کلامه فان لكل متکلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالکلام لا یعتقد لكلامه الظهور التصدیقی.

و يستتبع هذا الظهور التصدیقی ظهور ثان تصدیقی، و هو الظهور بان هذا هو مراد المتکلم، و هذا هو المعین لمراد المتکلم في نفس الامر. فيتوقف على عدم القرينه المتصلة و المنفصلة، لان القرينه مطلقا تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصدیقی الاول فانه لا تهدمه القرينه المنفصلة.

تفهیمیه متکلم کشف می‌نماید یعنی متکلم موضوع له کلّ عالم، را که عموم باشد، برای مخاطب تفهیم نموده است و یک ظهور تصدیقی جدی دارد که از اراده جدی متکلم کشف می‌نماید، یعنی متکلم اکرام همه علما را خواسته است، قرینه منفصله (لا تکرّم

الفَسَاق من العلماء) ظهور اولی را منهدم نخواهد کرد و لکن قرینه منفصله ظهور دومی را منهدم می‌نماید.

این بود اقسام ثلاثه ظهور که مرحوم مظفر تقسیم مذکور را به (قبل) نسبت داده است و تقسیم ظهور به اقسام ثلاثه که عبارت اخری دلالت می‌باشد از تقریرات آیه الله العظمی خویی در کتاب مصباح الاصول ج ۲ صفحه ۱۲۶ و از بیانات مرحوم میرزای نائینی در کتاب فوائد الاصول صفحه ۴۹ کاملاً استفاده می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۹

اقول: و نحن لا نتعلل هذا التقسیم، (۱) بل الظهور قسم واحد، و لیس هو الا دلالة

(۱) - استاد مظفر تقسیم مذکور را قابل تصوّر نمی‌داند و لذا ابتداءً گلیم قسم اول ظهور را جمع نموده و ریشه آن را از بیخ و بن کنده و بعداً بجان قسم دوم می‌افتد و آن را ایضاً از هستی ساقط خواهد کرد.

و می‌فرماید: «ظهور» و «دلالت» تنها یک قسم دارد و آن یک قسم یا به صورت نصّ است که از علم بصدور لفظ از متکلم، علم به مراد متکلم حاصل می‌شود و یا به صورت ظهور است که از صدور لفظ از متکلم، ظنّ به مراد متکلم حاصل می‌گردد، بنابراین دلالت، منحصر به دلالت تصدیقیه است و دلالت تصوّریه، که همان تداعی معنی از لفظ می‌باشد، در حقیقت، دلالت نمی‌باشد، چه آنکه از دلالت تصوّری نه علم به مراد و نه ظنّ بمراد، حاصل نمی‌گردد و لذا تعبیر از این تداعی معنی از لفظ، به «دلالت»، مسامحه می‌باشد و نباید واژه «دلالت» را بکار ببریم.

علی‌ایّ حال با سقوط دلالت تصوّری و خارج شدن آن از زمره «دلالت» ظهور تصوّری ایضاً باید از زمره ظهور، خارج شود و نام ظهور باید به «خطور» و «تداعی» تعویض گردد.

و امّا تقسیم الظهور التصدیقی الی قسمین ... و امّا قسم دوم ظهور که ظهور تصدیقی استعمالی بود، در حقیقت ظهور تصدیقی نخواهد بود و تعبیر آن را به ظهور تصدیقی مسامحه است چه آنکه ظهور تصدیقی همان است که از مراد متکلم یا به نحو یقین و یا بنحو ظن، کشف نماید بنابراین آنچه که با قرینه منفصله، منهدم نمی‌گردد، ظهور تصدیقی بحساب نمی‌آید و ظهور تصدیقی آن است که با قرینه منفصله به انهدام کشانده خواهد شد مثلاً در مثال: اکرم کلّ عالم، پیش از علم به (لا تکرّم الفسّاق منهم) قطع و یا ظن بدوی برای مخاطب، مبنی بر اینکه مراد متکلم اکرام همه علما است، حاصل می‌شود و لکن به مجرد آگاهی از قرینه منفصله، علم و ظن به مراد متکلم، هر دو زائل خواهد شد.

گرچه در نزد علمای علم اصول شایع شده است که برای کلام مذکور، ظهور در معنای عام، منعقد می‌شود و لکن غرض آنها این است که ظهور ابتدایی و بدوی منعقد می‌شود و به مجرد آگاهی از مخصّص منفصل، ظهور مزبور زائل می‌گردد بنا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۰

اللفظ علی مراد المتکلم. و هذه الدلالة هی التي نسّمیها الدلالة التصدیقیة. و هی ان یلزم من العلم بصدور اللفظ من المتکلم العلم بمراده من اللفظ، او یلزم منه الظن بمراده. و الاول یسمی (النص)، و یختص الثانی باسم (الظهور).

بر این برای (اکرم کلّ عالم) با آمدن مخصّص منفصل، ظهور بدوی باقی نمی‌ماند و نمی‌توانیم بگوییم: که «اکرم کلّ عالم» دو تا ظهور دارد، که یکی از آن دو با قرینه منفصله زائل می‌شود و دیگری باقی می‌ماند آنچه که باقی می‌ماند همان ظهور استعمالی است و آنچه که زائل می‌شود ظهور ارادی مولی است به این معنا که «اکرم کلّ عالم» در عموم علما ظهور استعمالی دارد و این ظهور استعمالی، با قرینه منفصله (لا تکرّم الفسّاق منهم) منهدم نمی‌شود برای اینکه متکلم لفظ (کلّ عالم) را در معنای عام استعمال کرده و برای مخاطب تفهیم نموده است و مسئله استعمال، محقّق شده است چه قرینه منفصله باشد و یا نباشد، منتهی مخصّص

منفصل ظهور کلام را در اینکه مراد مولی، اکرام همه علما باشد، را منهدم می‌نماید.

استاد مظفر می‌گوید: دو ظهور را قبول نداریم و ظهور استعمالی که با قرینه منفصله منهدم نمی‌گردد از باب تسامح، ظهور گفته می‌شود و در حقیقت هر کلامی فقط یک ظهور و یک دلالت دارد که همان ظهور و دلالت تصدیقی‌ای است که از مراد متکلم کشف می‌نماید.

و علی کلّ حال ... چه قسم اول و دوم ظهور را از رده ظهور خارج بدانیم و یا آنها را جزء ظهور حساب نماییم، موضوع سخن و محل بحث در باب حجیت ظواهر همان ظهوری است که تصدیقی باشد و از مراد متکلم کشف نماید. و نحوه کشف از مراد، یا شخصی باشد و یا نوعی مثلاً- (اکرام العلماء) ممکن است برای بعضی از افراد، از مراد متکلم مبنی بر اینکه اکرام عموم علما را خواسته است، کشف نکند و لکن از نظر نوع مردم، کشف از مراد خواهد نمود.

بحث از حجیت ظواهر به این گونه است: که «اکرام کلّ عالم» ظهور در اکرام عموم علما دارد و یا اکرام کلّ عالم با کمک (لا تکرم الفساق منهم) ظهور در اکرام علمای عدول دارد، آیا این ظهور حجیت دارد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۱

و لا- معنی للقول بان اللفظ ظاهر ظهوراً تصورياً فی معناه الموضوع له، و قد سبق فی الجزء الاول ص ۲۴ بیان حقیقه الدلاله، و ان ما یسمونه بالدلاله التصوریه لیست بدلاله، و انما کان ذلك منهم تسامحاً فی التعبير بل هی من باب تداعی المعانی، فلا علم و لا ظن فیها بمراد المتکلم، فلا دلاله فلا ظهور، و انما کان خطور. و الفرق بعید بینهما.

و اما تقسیم الظهور التصدیقی الی قسمین فهو تسامح ایضاً، لانه لا یكون الظهور ظهوراً الا اذا کشف عن المراد الجدی للمتکلم اما علی نحو یقین او الظن، فالقرینه المنفصله لا محاله تهدم الظهور مطلقاً. نعم قبل العلم بها یحصل للمخاطب قطع بدوی او ظن بدوی یزولان عند العلم بها فیقال حیث قد انعقد للكلام ظهور علی خلاف ما تقتضیه القرینه المنفصله. و هذا کلام شایع عند الاصولیین (راجع ج ۱ ص ۱۲۵). و فی الحقیقه ان غرضهم من ذلك الظهور الابتدائی البدوی الذی یزول عند العلم بالقرینه المنفصله، لانه هناك ظهوران ظهور لا یزول بالقرینه المنفصله و ظهور یزول بها. و لا بأس أن یسمى هذا الظهور البدوی الظهور الذاتى و تسميته بالظهور مسامحه علی کل حال.

و علی کل حال، سواء سمیت الدلاله التصوریه ظهوراً أم لم تسم، و سواء سمى الظن البدوی ظهوراً أم لم یسم، فان موضع الکلام فی حجیه الظهور هو الظهور الکاشف عن مراد المتکلم بما هو کاشف و ان کان کشفاً نوعياً.

(وجه حجیه الظهور) (۱)

اشاره

(۱)- دلیل بر حجیت ظهور، منحصر به بناء عقلاً می‌باشد و این دلیل از دو مقدمه قطعی و یقینی تألیف شده است که سرانجام نتیجه قطعی و جزمی مبنی بر حجیت، ظهور، بیار می‌آورد.

مقدمه اولی: سیره و بناء عقلاً بطور قطع و یقین در محاورات و در تفهیم و تفاهم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۲

مقاصدشان این بوده است که به ظاهر کلام اعتماد می‌کردند و منویات خود را با ظواهر کلماتشان تفهیم می‌کردند و به تبع از

بنایشان در مرحله تفهیم مقاصد، به ظواهر کلام عمل می‌کردند و هرگز در پی آن نبودند که باید کلام نصّ و تصریح در مطلوب باشد و احتمال خلاف در کار نباشد.

و لذا ظاهر کلام هم برای متکلم و هم برای مخاطب، اعتبار داشت و متکلم و مخاطب هر دو علیه هم به ظواهر کلام احتجاج و استدلال می‌نمودند و در اقرارها و مسائل دین، ظاهر کلام را اخذ می‌کردند.

مقدمه دومی: شارع مقدّس یکی از عقلا و بلکه در رأس عقلا می‌باشد و با بقیه عقلا در بنا و روش مذکور، هم‌مسلك بوده و در تفهیم مقاصد و فرامین خود همچنین در فهم مقاصد دیگران، همان روش و دأب مزبور را، پیشه خود قرار داده و بطور یقین و جزم بناء عقلا، مورد تصویب و امضای شارع مقدّس خواهد بود و بلاشک از ناحیه شارع، ردع و منع و جلوگیری از بنای مذکور ثابت نشده است، پس از ثبوت این دو مقدمه قطعی، نتیجه قطعی و جزمی مبنی بر حجیت ظهور برای ما ثابت می‌شود.

کوتاه‌سخن مسئله حجیت ظواهر از مسائل مسلم و بدیهی و مورد قبول همگان است و حتی بعضی از علما مسئله حجیت ظواهر را بخاطر بدیهی بودن و مسلم بودن آن و اینکه هیچ‌کسی در اصل حجیت ظواهر گپ و سخنی ندارد، جزء مسائل علم اصول ندانسته‌اند برای اینکه مسائل علم اصول نظری می‌باشد و مسئله حجیت ظواهر، جزء بدیهیات است علی‌ای حال حجیت ظواهر با هر دو مقدمه مذکور، ثابت و محرز خواهد بود.

هذا و لكن وقعت لبعض الناس ... بعضها خواسته‌اند که دایره حجیت ظواهر را تضییق نموده و آن را به یک سلسله اموری، مشروط نمایند و این بعض در اصل حجیت ظواهر حرفی ندارند منتهی حجیت ظواهر را در همه موارد و بطور مطلق قبول ندارند اموری که احتمال دارد، شرایط حجیت ظواهر باشند ۴ تا می‌باشد که مربوط به مقدمه اولی خواهد بود و مرحوم مظفر یک‌یک آن‌ها را مورد بحث قرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۳

ان الدلیل علی حجیة الظاهر منحصر فی بناء العقلاء. و الدلیل یتألف من مقدمتین قطعیتین، علی نحو ما تقدم فی الدلیل علی حجیة خیر الواحد من طریق بناء العقلاء. و تفصیلهما هنا أن نقول:

(المقدمة الاولى) - انه من المقطوع به الذی لا- یعتزیه الریب ان اهل المحاوره من العقلاء قد جرت سیرتهم العملیة و تباينهم فی محاوراتهم الکلامیة علی اعتماد المتکلم علی ظواهر کلامه فی تفهیم مقاصده، و لا یفرضون علیه ان یأتی بکلام قطعی فی مطلوبه لا یحتمل الخلاف. و كذلك- تبعا لسیرتهم الاولى- تباينوا ایضا علی العمل بظواهر کلام المتکلم و الاخذ بها فی فهم مقاصده، و لا یحتاجون فی ذلک الی ان یكون کلامه نصا فی مطلوبه لا یحتمل الخلاف.

فلذلک یكون الظاهر حجیة للمتکلم علی السامع یحاسبه علیه و یحتج به علیه لو حمله علی خلاف الظاهر، و یكون ایضا حجیة للسامع علی المتکلم یحاسبه علیه و یحتج به علیه لو ادعی خلاف الظاهر. و من أجل هذا یؤخذ المرء بظاهر اقراره و یدان به و ان لم یکن نصا فی المراد.

(المقدمة الثانية) - ان من المقطوع به ایضا ان الشارع المقدس لم یخرج فی محاوراته و استعماله للالفاظ عن مسلك اهل المحاوره من العقلاء فی تفهیم مقاصده بدلیل ان الشارع من العقلاء بل رئیسهم، فهو متحد المسلك معهم، و لا مانع من اتحاده معهم فی هذا المسلك، و لم یثبت من قبله ما یخالفه.

و اذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعیتان لا محالة یثبت علی سبیل الجزم ان

می‌دهد، راجع به مقدمه دومی از طرف اخباری‌ها مناقشه‌ای ذکر شده است مبنی بر اینکه شارع مقدّس در خصوص ظواهر کتاب عزیز با بقیه عقلا هم‌مسلك نمی‌باشد و از عمل به ظواهر قرآن، منع نموده است که در حدود هفت صفحه و نیم بعد، تحت شماره ۵

مفصلاً با اخباریها به گفتگو می‌پردازد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۴

الظاهر حجة عند الشارع: حجة له على المكلفين، (۱) و حجة معذرة للمكلفين.

هذا، و لكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها و كشف الحقيقة فيها.

اما (المقدمة الاولى) فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

۱- في أن تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟

۲- في ان تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟

۳- في ان تبانيهم هل يشترط فيه جريان اصالة عدم القرينة؟

۴- في ان تبانيهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟

و اما (المقدمة الثانية)- فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: ان الشارع ردع عن الاخذ بظواهر الكتاب فلم

يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. و هذه المقالة منسوبة الى الاخباريين. و عليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الامور،

فنقول:

۱- اشتراط الظن الفعلي بالوفاق: (۲)

(۱)- یعنی ظاهر کلام از نظر شارع، حجت است به این معنا که اگر مکلفین به ظاهر کلام شارع عمل نکنند، شارع مقدس می‌تواند

علیه آنها احتجاج نماید که چرا به ظاهر کلام عمل نکردید؟ و مستندا به ظاهر کلام آنها را مورد عقاب قرار بدهد.

و معنای حجیت برای مکلفین این است که اگر مکلفین طبق ظواهر کلام شارع عمل نمایند و به خلاف واقع بیفتند، می‌توانند مستندا

به ظاهر کلام، خود را معذور معرفی نمایند و از عقاب و مجازات، رهایی یابند.

(۲)- پیش از بیان مقصود صاحب کتاب، دو تا مطلب را که توجه به آنها در فهمیدن اصل مطلب مفید می‌باشد، را یادآور

می‌شویم:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۵

۱. ظنّ فعلی در مقابل ظنّ شأنی می‌باشد، گاهی از ظهور کلام برای مخاطب، ظنّ فعلی حاصل می‌شود و گاهی ظنّ فعلی حاصل

نمی‌شود منتهی کلام شأنیّت و شایستگی برای افاده ظنّ دارد یعنی برای نوع مردم مفید ظنّ خواهد بود بنابراین ممکن است برای

کلام ظهور محقق شود و درعین حال افاده ظنّ فعلی را نداشته باشد.

۲. ظهور عبارت است از تجلّی معنا از لفظ در ذهن و خطوط معنا و مراد متکلم در ذهن، در رابطه با حصول ظنّ به مراد از ظهور

کلام سه صورت قابل تصوّر است:

صورت اول: لفظ ظاهر در معنا و مراد متکلم باشد البته به حساب انفهام عرفی و لکن افاده ظنّ به مراد را نداشته باشد.

صورت دوّم: لفظ ظاهر در مراد متکلم نمی‌باشد و لکن از دلیل خارجی ظنّ به مراد متکلم، برای مخاطب حاصل می‌شود.

صورت سوّم: لفظ ظهور در مراد متکلم دارد و درعین حال ظنّ به مراد متکلم برای مخاطب حاصل شود.

از هر دو مطلب اولاً به ظنّ شأنی آشنا شدیم و ثانیاً: معلوم گردید که ظهور کلام دائر مدار «افاده ظنّ به مراد»، و افاده ظنّ به مراد،

دائر مدار «ظهور کلام» نمی‌باشد.

بعد از توجه به دو مطلب مزبور به سراغ فرمایش صاحب کتاب می‌رویم او چنین می‌فرماید: بعضیها مانند مرحوم کلباسی، حصول ظنّ فعلی به مراد متکلم را شرط تحقق ظهور کلام، دانسته‌اند به این معنا که ظهور کلام، دایره مدار آن است که ظنّ فعلی بمراد متکلم، برای مخاطب حاصل گردد. به عبارت دیگر قوام و موجودیت ظاهر کلام، بستگی به حصول ظنّ فعلی دارد که اگر کلامی باشد و افاده ظنّ فعلی نداشته باشد از ظاهر بودن ساقط است و مجمل خواهد بود بنابراین تحقق ظهور برای کلام، دایره مدار افاده ظنّ فعلی است و افاده ظنّ فعلی دایره مدار تحقق ظهور برای کلام خواهد بود.

اقول: آقای قیل در اینکه افاده ظنّ فعلی را مقوم، برای ظهور کلام دانسته است، غفلت بسیار مهمی را مرتکب شده است چه آنکه «ظهور» از اوصاف کلام است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۶

یعنی «کلام» می‌تواند ظاهر کننده و پرده بردارنده و کاشف از مراد متکلم باشد.

و اما «ظنّ» یکی از اوصاف نفس است به عبارت دیگر «ظهور» مربوط به کلام است و اما «ظنّ» مربوط به سامع می‌باشد و هیچ گاهی ظنّ بما هو ظنّ، نمی‌تواند مقوم و قوام‌بخش ظهور لفظ باشد، آری، ظهور لفظ سبب و انگیزه آن می‌شود که در نفس سامع، ظنّ و گمان، بوجود بیاید و همین مطلب باعث غفلت شده است.

علی‌ای‌حال مقوم ظهور کلام، افاده ظنّ فعلی نخواهد بود و آنچه که به ظهور کلام قوام می‌بخشد این است که کلام در نزد اهل محاوره کاشف از مراد متکلم باشد و کاشفیت کلام یا فعلی می‌باشد و یا شائی خواهد بود.

به سخن دیگر «کلام ظاهر» گاهی سبب حصول ظنّ فعلی برای مخاطب می‌شود و گاهی باعث حصول ظنّ فعلی نمی‌شود منتهی شائیت افاده ظنّ فعلی را دارد بنابراین ظهور کلام دایره مدار «افاده ظنّ فعلی» نمی‌باشد چه آنکه بنای عقلاء همان‌طوری که در اصل حجیت، مورد اعتماد است در خصوصیات حجیت ایضا باید مورد اعتماد باشد و از نظر عقلا آنچه که در تحقق ظهور کلام، نقش دارد این است که کلام باید شائیت و شایستگی برای افاده ظنّ نسبت به نوع مردم را دارا باشد و اگر کلامی برای بعضی از افراد مفید ظنّ نباشد و لکن برای نوع مردم شائیت افاده ظنّ را داشته باشد، از ظهور و حجیت ساقط نمی‌شود.

شاهد مطلب مذکور این است: اگر عبدی طبق ظاهر کلام مولی عمل نکند و در مقام پاسخ از این سؤال (که چرا عمل نکردی؟) بگوید: ظاهر کلام مولی برای من افاده ظنّ نکرده است، عقلا، چنین عذری را از عبد نمی‌پذیرند و بلکه او را مورد نکوهش قرار خواهند داد.

بنابراین آنچه که در حجیت ظواهر از نظر بناء عقلا مؤثر می‌باشد افاده ظنّ نوعی می‌باشد و افاده ظنّ فعلی، نقشی نخواهد داشت. و الا لو كان الظنّ الفعّلی معتبرا فی حجّیت الظهور ... اگر افاده ظنّ فعلی در حجیت ظواهر، شرط باشد تالی فاسدی دارد که از نظر همه علما، محکوم به بطلان می‌باشد و آن تالی فاسد این است که در آن واحد یک کلام هم حجّت باشد و هم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۷

قیل: لا- بد فی حجّیه الظاهر من حصول ظن فعلی بمراد المتکلم، و الا- فهو لیس بظاهر. یعنی ان المقوم لكون الکلام ظاهرا حصول الظنّ الفعّلی للمخاطب بالمراد منه، و الا فلا یكون ظاهرا، بل یكون مجملا.

اقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمه باللفظ، و هو کونه بحاله یكون کاشفا عن مراد المتکلم و دالا- علیه، و الظنّ بما هو ظنّ امر قائم بالسامع لا باللفظ فکیف یكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا، و انما اقصى ما یقال انه یستلزم الظنّ فمن هذه الجهه یتوهم ان الظنّ یكون مقوما لظهوره.

و فی الحقیقه ان المقوم لكون الکلام ظاهرا عند اهل المحاوره هو کشفه الذاتی

حجّت نباشد برای کسی که افاده ظنّ فعلی دارد حجّت باشد و برای کسی که افاده ظنّ فعلی ندارد حجّت نباشد. (و من البدیهی انه لا ادعاء...) در مورد معیار و مناط حجّیت ظواهر سه صورت قابل تصوّر است که دوتای آنها محکوم به بطلان می‌باشد و تنها یک صورت صحیح است:

صورت اول: اگر معیار و مناط حجّیت ظواهر افاده ظنّ شخصی و فعلی باشد به این معنا که اگر برای همه مردم بدون استثنا افاده ظنّ نماید حجّت است و الاّ برای هیچ کسی حجّت نخواهد بود، چنین ادعایی قابل قبول نمی‌باشد و بداهت و، ضروره، عدم صحّت آن را ثابت می‌کند.

صورت دوم: معیار و مناط افاده ظنّ فعلی باشد و برای هرکسی که افاده ظنّ فعلی نماید، حجّت باشد و برای هرکسی که افاده ظنّ فعلی نکند حجّت نباشد این صورت دوم ایضا ناصحیح است چه آنکه لازم می‌شود ظاهر یک کلام در یک آن هم حجّت باشد و هم حجّت نباشد.

تنها صورت سوم صحیح است که معیار در حجّیت ظواهر، افاده ظنّ نوعی است که همه مردم باید به کلامی که مفید ظنّ نوعی می‌باشد، عمل نمایند.

نتیجه: معیار و مناط در حجّیت ظواهر، ظنّ نوعی می‌باشد و افاده ظنّ فعلی نقشی در حجّیت ظواهر نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۸

عن المراد، أي كون الكلام من شأنه ان يثير الظن عند السامع بالمراد منه. و ان لم يحصل ظن فعلی للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره. و المدرك لحجیه الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجیه و خصوصياتها. الا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر اذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، ما دام ان اللفظ بحالّه من شأنه ان يثير الظن لدى عامه الناس.

و هذا ما يسمى بالظن النوعی، فيكتفي به في حجیه الظاهر، كما يكتفي به في حجیه خبر الواحد كما تقدم، و الا لو كان الظن الفعلي معتبرا في حجیه الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجّه بالنسبة الى شخص غير حجّه بالنسبة الى شخص آخر.

و هذا ما لا يتوهمه أحد. و من البدیهی انه لا يصح ادعاء ان الظاهر ليكون حجّه لا بد ان يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، و الا فلا يكون حجّه بالنسبة الى كل احد.

۲- اعتبار عدم الظن بالخلاف: (۱)

(۱)- ما حصل مطلب این است که در مسئله اعتبار عدم ظنّ به خلاف، در حجّیت ظواهر، سه قول است:

۱- بعضیها گفته‌اند که ظاهر کلام زمانی حجّیت و اعتبار دارد که ظنّ برخلاف ظاهر آن کلام، برای مخاطب حاصل نشود مثلا مولی فرموده: (اکرم العلماء) این کلام در اکرام عموم علما، ظهور دارد بعضیها معتقدند که ظهور مزبور زمانی حجّت است که مخاطب، ظنّ بر اینکه مراد مولی، احترام خصوص علمای عدول است، نداشته باشد و اگر چنین ظنّی داشته باشد، ظهور مذکور برای مخاطب حجّت نمی‌باشد و عمل به ظاهر کلام مذکور، بر مخاطب واجب نمی‌باشد.

۲- بعضیها مانند مرحوم آخوند قائل شده‌اند که در حجّیت ظواهر، عدم ظنّ بر خلاف، اعتباری ندارد و دلیل آنها همان بناء عقلا می‌باشد که از نظر عقلا حجّیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۹

ظواهر چنین شرطی ندارد چه آنکه اگر آقای عبد در مثال مذکور، بظاهر کلام مولی، عمل نکند و برای مخالفت خود، به اینکه ظنّ برخلاف ظاهر کلام، داشته عذر خواهی نماید، عقلا او را معذور نمی‌شناسند و عذر او را نخواهند پذیرفت.

۳- قول به تفصیل است که مرحوم مظفر آن را اختیار نموده است و با تفصیل خود، صلح و سازش بین قائلین قول اول و قائلین قول دوم، برقرار ساخته و نزاع و خلاف را از بنیان و ریشه برمی‌اندازد.

اقول: سرچشمه و منشأ ظنّ بخلاف ظاهر کلام، اگر دلیل قابل توجه و مورد اعتماد عقلا باشد، حق با قول اول است مثلاً در مثال مذکور، آقای مخاطب پیش از صدور (اکرم العلماء) با مولی ملاقاتی داشته و مولی اظهار نموده که علمای فاسق کمر اسلام را می‌شکنند و ضرری که از ناحیه علماء بی‌عمل، بر پیکر دین وارد می‌آید، از ناحیه دشمنان اسلام، وارد نمی‌آید و علمای فاسق هرگز احترامی ندارند و پس از چند ساعتی مولی در کرسی فرمان صادر کردن، قرار می‌گیرد و می‌گوید: اکرم العلماء، در این فرض آقای مخاطب ظنّ و گمان قوی دارد مبنی بر اینکه، ظاهر کلام (احترام عموم علما) مراد و مقصود مولی نمی‌باشد در این فرض نسبت به مخاطب اصلاً ظهور منعقد نمی‌شود و بلکه مراد متکلم مشخص است که احترام خصوص علمای عدول می‌باشد و یا مثالی را که در عنایه الاصول ذکر نموده است: مثلاً از روایات متواتره دلیل عامی، بدست می‌آید و درعین حال از روایات متواتره دلیل خاصی حاصل می‌شود که مفید ظنّ برخلاف عموم آن عام، است در این صورت بظاهر آن عام، نمی‌توان عمل کرد و از حجیت ساقط خواهد بود.

و امّا اذا كان منشأ الظنّ ... اگر منشأ حصول ظنّ برخلاف، امر قابل اعتماد نباشد یعنی ظنّ برخلاف، از ظنون معتبره نباشد در این صورت ظاهر کلام حجیت دارد و عقلا اعتنایی نسبت به ظنّ خلاف ظاهر، نمی‌کنند و برطبق ظاهر کلام عمل خواهند نمود.

و الظاهر انّ المراد الشیخ صاحب الکفایه ... شاید مراد صاحب کفایه از ظنّ برخلاف که عدم آن در حجیت ظواهر تأثیر ندارد، همین ظنّ غیر معتبر باشد و مراد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۰

قيل: ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الاقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف.

قال الشیخ صاحب الکفایه فی رده: «و الظاهر ان سیرتهم علی اتباعها- أی الظواهر- من غیر تقیید بافادتها الظن فعلا، و لا بعدم الظن كذلك علی خلافها، ضروره انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف».

اقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر یصح فی نظر العقلاء الاعتماد علیه فی التفهیم، فانه لا ینبغی الشک فی ان مثل هذا الظن یضّر فی حجیة الظهور بل- علی التحقیق- لا- ببقی معه ظهور للكلام حتی یكون موضعاً لبناء العقلاء، لأن الظهور یكون حیثیة علی طبق ذلك الامر المعتمد علیه فی التفهیم، حتی لو فرض ان ذلك الامر لیس بامارة معتبرة عند الشارع، لان الملاك فی ذلك بناء العقلاء.

و اما اذا كان منشأ الظن لیس مما یصح الاعتماد علیه فی التفهیم عند العقلاء فلا قیمة لهذا الظن من ناحیه بناء العقلاء علی اتباع الظاهر، لأن الظهور قائم فی خلافه، و لا- ینبغی الشک فی عدم تأثیر مثله فی تبانیهم علی حجیة الظهور. و الظاهر ان مراد الشیخ صاحب الکفایه من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا ما یعم القسم الاول.

و لعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الاول فقط، لا ما یعم القسم الثاني، فیقع التصالح بین الطرفين.

کسانی که ظنّ برخلاف را مضرّ برای حجیت ظواهر می‌دانند، همان ظنّ معتبر باشد که به این گونه، نزاع و خلاف بین قول اول و دوم، اساس و واقعیت خود را از دست می‌دهد و فی ما بین قائلین هر دو قول تصالح برقرار خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۱

۳- اصالة عدم القرينة: (۱)

(۱)- مقصود اصلی در مبحث شماره ۳ این است که حجیت ظواهر متوقف و وابسته به جریان اصالة عدم قرینه نمی‌باشد به سخن دیگر ماجرای حجیت ظواهر (چنانچه بعضیها گمان برده‌اند) این چنین نیست که در مورد کلام ذات الظهور، اولاً اصالة عدم قرینه را جاری نماییم تا احتمال وجود قرینه نفی شود و سپس جناب حضرت «اصالة الظهور» تشریف فرما شود و به یقه او بچسبیم و آن را در مورد کلام مورد نظر، جاری نماییم و سرانجام حجیت ظاهر آن کلام را محرز نماییم و بلکه داستان از این قرار است که در مورد کلام ذات الظهور، غیر از یک اصل (اصالة الظهور)، اصل دیگری وجود ندارد بنابراین حجیت ظواهر، وابسته به جریان اصالة عدم قرینه نمی‌باشد.

استاد مظفر نظریات شیخ اعظم (صاحب رسائل) و شیخ اکبر (صاحب کفایه) را در مورد اصالة عدم قرینه و اصالة الظهور، نقل می‌کند و با تحلیل و بررسی جالب و مفیدی نظریات هر دو شیخ را رد می‌نماید و مطلب مذکور (عدم توقف حجیت ظواهر بر اصالة عدم قرینه) را ثابت خواهد نمود.

استاد مظفر چنین می‌فرماید: شیخ انصاری در کتاب رسائل، اصل‌های وجودی را به یک اصل عدمی برگشت داده است به این کیفیت: اصالة الحقیقه، اصالة العموم، اصالة الاطلاق، که از انواع اصالة الظهور می‌باشند یعنی اصالة الظهور، به منزله جنس است و سه تا اصل مذکور هر کدام به منزله نوع برای اصالة الظهور می‌باشند.

همه آنها به یک اصل عدمی که (اصالة عدم قرینه) باشد، بازگشت دارند به این معنا که اصالة الحقیقه، برگشت به همان اصالة عدم قرینه بر مجاز دارد، و اصالة العموم در حقیقت، همان اصالة عدم مخصّص می‌باشد و اصالة الاطلاق همان اصل عدم تقیید خواهد بود، و غرض شیخ انصاری (ره) از برگشت دادن مذکور، آن است که اصالة عدم قرینه یک اصل عدمی است و جدای از اصالة الظهور است و درعین حال اعتبار و حجیت دارد و حجیت ظواهر، مبتنی بر بناء عقلا است بناء عقلاء آن چنانه‌ای که اصالة عدم قرینه را معتبر می‌داند و بدین کیفیت حجیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۲

ظواهر، وابستگی شدیدی به جریان اصالة عدم قرینه دارد آن چنان اصالة عدم قرینه‌ای که از نظر عقلا، از اعتبار و حجیت برخوردار می‌باشد.

به سخن دیگر دو تا بناء عقلا و دو تا اصل، موجود است:

۱- بناء عقلا بر اصالة عدم قرینه که پس از تحقق این بنا و جریان اصالة عدم قرینه بناء دوم:

۲- (بناء عقلا بر اخذ ظاهر کلام و جریان اصالة الظهور) مترتب می‌شود.

(دقت فرمایید) از نظر شیخ انصاری مدرک اصلی، «اصالة عدم قرینه» است که اصالة الظهور و اخذ به ظاهر کلام، از بناء عقلا مبنی بر اصالة عدم قرینه، نشأت می‌گیرد.

مرحوم صاحب کفایه، عکس فرمایش شیخ انصاری را فرموده است یعنی اصالة عدم قرینه را به اصالة الظهور برگشت داده است و عبارت کفایه از این قرار است:

(لکن الظاهر أنه معه (ای مع اصل عدم قرینه) یبنی علی المعنی الّذی لو لاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداء (یعنی ابتداء بنای بر ظهور گذاشته می‌شود) لا- أنه یبنی علیه (ای اخذ بظاهر) بعد البناء علی عدمها ... ای قرینه ... (یعنی نه آنکه بنای بر ظهور بعد از بنای بر اصالة عدم قرینه باشد).

از عبارت مذکور استفاده می‌شود آنچه که اساس و زیربنا می‌باشد، اصالة الظهور است که عقلا از ابتدا و پیش از اینکه توجه به اصالة عدم قرینه بنمایند، به اصالة الظهور، بنا می‌گذارند و اخذ بظاهر کلام می‌نمایند.

و لذا (برعکس شیخ انصاری «ره») عقلا فقط بناء واحدی دارند یعنی اساس و مدرک بناء عقلا بر اصالة الظهور است و بنا بر اصالة الظهور عین بنا بر اصالة عدم قرینه می‌باشد نه آنکه عقلا دو تا بنا داشته باشند بناء اول بر اصالة عدم قرینه باشد و بناء دوم بر اصالة الظهور باشد و نه آنکه بنا بر اصالة عدم قرینه، مدرک و اساس و زیربنای بنای بر اصالة الظهور باشد چنانچه شیخ انصاری (ره) فرمودند که بنای بر اصالة الظهور، متکی بر بنای بر اصالة عدم قرینه می‌باشد فتأمل و اغتنم.

اقول: الحق ... (دقت فرمایید) شیخ انصاری به دو اصل و دو بنا، قائل شد یکی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۳

اصالة عدم قرینه دیگری «اصالة الظهور» و از نظر رتبه «اصل عدم قرینه» را مقدم بر «اصالة الظهور» دانست.

صاحب کفایه دو بنا را قبول نکرد و لکن دو اصل را قائل شد یکی اصالة الظهور و دیگری اصل عدم قرینه و هر دو اصل را در یک رتبه قرار داد و فرمود که بر اصالة الظهور، اصل عدم قرینه اطلاق می‌شود. استاد مظفر (ره) هر دو مبنی را قبول ندارد و می‌فرماید: حق آن است که در مسئله مورد بحث (کلام ذات الظهور - اکرم العلماء)، غیر از یک اصل، اصلی وجود ندارد و آن یک اصل «اصالة الظهور» است و اطلاق اصل عدم، بر آن، صحیح نمی‌باشد، فضلا ... این چنین نیست که «اصل عدم قرینه» مرجع برای «اصالة الظهور» باشد (چنانچه شیخ انصاری می‌فرمود) و یا اصالة الظهور مرجع برای اصل عدم قرینه باشد (چنانچه صاحب کفایه می‌فرمود) بلکه فقط یک اصل وجود دارد.

به عبارت واضح‌تر برگشت «اصل» به «اصل» دیگری و یا اطلاق یک اصل را بر دیگری، متفرع آن است که دو تا اصل باشد که بر مبنای شیخ انصاری یکی از آنها اصل عدم قرینه باشد و دیگری اصالة الظهور و اصل عدم قرینه، مرجع برای «اصالة الظهور» باشد و یا بر مبنای مرحوم صاحب کفایه (ره) «اصالة الظهور» مرجع برای «اصل عدم قرینه» باشد و اگر تنها یک اصل باشد، سخنان هر دو بزرگوار، محلّی از اعراب نخواهد داشت.

بیان ذلک ... فرض بر این است که «اصالة الظهور» در کلامی جاری می‌شود که احتمال خلاف ظاهر موجود است نه در کلامی که نصّ باشد و احتمال خلاف وجود نداشته باشد و در رابطه با منشأ احتمال خلاف دو صورت تصوّر می‌شود و صورت سوّمی در کار نمی‌باشد:

صورت اولی: یقین داریم که قرینه متصله و منفصله از ناحیه متکلم، نصب نشده و احتمال اراده خلاف ظاهر، یا از جهت احتمال غفلت است که متکلم می‌خواست، بعد از گفتن (اکرم العلماء) مخصّص متصل ذکر کند و «الّا الفساق» را اضافه نماید و لکن دچار غفلت شده و قرینه را ذکر نکرده است و یا از جهت احتمال قصد ایهام است که متکلم از همان اول در صدد ایهام و اشتباه‌گویی بوده و یا بخاطر احتمال خطا و یا احتمال هزل و شوخی می‌باشد.

فانه فی هذه الموارد ... در این مواردی که احتمال اراده خلاف ظاهر از چیزهایی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۴

که ذکر شد، سرمنشأ می‌گیرد، آقای متکلم به ظاهر کلامش ملزم خواهد بود و ظاهر کلام هم برای او و علیه دیگران و هم برای دیگران و علیه او حجّت می‌باشد و معنای حجّت کلام آن است که اصالة الظهور جاری می‌شود و به احتمالات مزبور اعتنایی نخواهد شد و از نظر عقلا احتمال اراده خلاف ظاهر، ملغی بوده و همانند کلامی که نصّ و تصریح بر معنا باشد حجّت می‌باشد.

منظور از توضیح صورت اولی این است که در فرض مزبور اصالة عدم قرینه اصلا وجود ندارد چه آنکه فرض بر این بود که یقین به عدم نصب قرینه داریم و لذا اصالة عدم قرینه بانتفاء موضوع، منتفی می‌باشد.

بنابراین فرمایش هر دو بزرگوار در صورت اولی جای پا ندارد، یعنی اصلا اصل عدم قرینه وجود ندارد تا بر مبنای شیخ انصاری (ره) مرجع و اساس اصالة الظهور باشد، و یا بنا بر مبنای صاحب کفایه برگشت به اصالة الظهور داشته باشد. صورت دومی: آن است که احتمال اراده خلاف، مستند به این باشد که احتمال می‌دهیم متکلم قرینه حالیه و یا مقالیه و غیر ذلک، را بکار گرفته بوده و لکن از نظر ما مخفی مانده و به ما نرسیده است و لذا احتمال داده می‌شود که متکلم از کلامش (اکرم العلماء) خلاف ظاهر آن را اراده کرده باشد. در این صورت جای این توهم باقی است که بگوییم «اصالة عدم قرینه» به «اصالة الظهور» حیاة و زندگی می‌بخشد و خلاصه در فرض مزبور «اصالة عدم قرینه» محل از اعراب دارد و فرمایشات هر دو بزرگوار در اینجا قابل تطبیق خواهد بود و لکن اگر دقت نماییم در صورت مذکور ایضا «اصل عدم قرینه» وجود ندارد (لطفا دقت فرمایید) «اصل عدم قرینه» یعنی چه؟ و «اصالة الظهور» کدام است؟ «اصل عدم قرینه» در فرضی جاری می‌شود که قرینه‌ای وجود داشته باشد و با «اصالة عدم قرینه» وجود آن نفی گردد.

به عبارت دیگر «اصالة عدم قرینه» وجود قرینه را نفی می‌کند نه آنکه «احتمال قرینه» را نفی کند و فرق است بین نفی «وجود قرینه» و نفی «احتمال قرینه» (دامن دخت جوان و صورت زنه‌ای پیر- هر دو چین دارند امّا این کجا و آن کجا) بین نفی «وجود قرینه» و نفی «احتمال قرینه»، تفاوت از زمین تا آسمان است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۵

نفی وجود قرینه از کاسه «اصل عدم قرینه» آب می‌آشامد و امّا نفی «احتمال قرینه» ربطی به «اصل عدم قرینه» ندارد و مربوط به «اصالة الظهور» می‌باشد در صورت محل فرض (صورت دوم) بناء عقلا بر این است که احتمالات اراده خلاف ظاهر، ملغا می‌باشد یکی از آنها احتمال غفلت است و دیگری احتمال هزل و شوخی گویی است و احتمال دیگری که نفی می‌شود، احتمال قرینه است. بنابراین در بناء عقلا- بر اخذ بظاهر کلام آنچه که نفی می‌شود احتمال قرینه است نه احتمال وجود قرینه، و حال اینکه اصل عدم قرینه عبارت بود از بناء عقلا بر نفی وجود قرینه و نفی وجود قرینه در مسئله مورد فرض و در صورت دومی وجود ندارد و لذا در مسئله مورد فرض (صورت دومی) اصل عدم قرینه جای پا ندارد و تنها یک اصل وجود دارد و آن «اصالة الظهور» می‌باشد. و الخلاصة... کوتاه‌سخن از نظر عقلا در مورد کلام ذات الظهور، تنها یک اصل وجود دارد که اسم آن، «اصالة الظهور» است و عقلا تنها یک بنا دارند که آن بنابراین قرار شده که همه احتمالات ضدّ ظهور، از نظر عقلا ملغا می‌باشد و کلام ذات الظهور نازل منزله، کلامی است که نصّ و تصریح در معنا است نه آنکه اصل‌های متعددی باشد و بناهای مترتبه بر همدیگر، موجود باشد.

بنابراین در صورت دومی، سخنان هر دو بزرگوار، قابل تطبیق نمی‌باشد، نعم لا بأس... آری اگر از دقت عقلی، صرف نظر نماییم و با عینک مسامحات عرفی ماجرا را زیر نظر قرار بدهیم می‌توانیم از باب مسامحه، الغاء «احتمال غفلت» را به «اصل عدم غفلت» و الغاء «احتمال قرینه» را به «اصل عدم قرینه» و... نامگذاری نماییم و لکن همه این نامگذاری‌ها و تعبیرات، نام دیگر و تعبیر دیگر برای «اصالة الظهور» می‌باشد و اگر مراد شیخ انصاری (ره) از رجوع «اصالة الظهور» به «اصل عدم قرینه» و یا مراد صاحب کفایه (ره)، از رجوع «اصل عدم قرینه» به «اصالة الظهور» همین معنای که ما ذکر کردیم باشد (که اصل فقط یک اصل است که همان اصالة الظهور است) و عناوین دیگر، همه تعبیر از آن می‌باشد و بس گفته‌های آقایان صحیح است و برگشت فرمایشات آنها به یک چیز می‌باشد و در این زمینه اختلاف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۶

ذهب الشيخ الاعظم فی رسائله الی أن الاصول الوجودیة- مثل أصالة الحقیقة و اصالة العموم و اصالة الاطلاق و نحوها الی کلها أنواع لاصالة الظهور- ترجع کلها الی أصالة عدم القرینه، بمعنی ان أصالة الحقیقة ترجع الی أصالة عدم قرینه المجاز، و أصالة العموم الی أصالة عدم المخصیص... و هكذا. و الظاهر ان غرضه من الرجوع: أن حجیة أصالة الظهور انما هی من جهة بناء العقلاء علی

حجیه أصالة عدم القرینة.

و ذهب الشيخ صاحب الكفاية الى العكس من ذلك، أى انه يرى أن أصالة عدم القرینة هي التي ترجع الى أصالة الظهور. يعنى ان العقلاء ليس لهم الابداء واحد و هو الابداء على أصالة الظهور، و هو نفسه ببناء على أصالة عدم القرینة، لا أنه هناك ببناء ان عندهم: ببناء على أصالة عدم القرینة و ببناء آخر على اصالة الظهور و الابداء الثانى بعد الابداء الاول و متوقف عليه، و لا أن الابداء على أصالة الظهور مرجع حجيته و معناه الى الابداء على أصالة عدم القرینة.

أقول: الحق ان الامر لا كما أفاده الشيخ الاعظم و لا كما أفاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له:

(اصالة عدم القرینة)، فضلا عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور او أن اصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة الى اجراء أصالة الظهور لا بد أن يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. و هذا الاحتمال لا يخرج عن احدى صورتين لا

نظر ندارند.

على اى حال مقصد اصلى از مباحث گذشته اين بود كه حجيت ظواهر متوقف بر اجراى «اصل عدم قرينه» قبل از اجراى «اصالة الظهور» نمى باشد چنانچه از كلمات بعضى از اصوليين استفاده مى شود كه در مرحله و مرتبه پيش از عمل به ظاهر كلام، اجراى «اصل عدم قرينه» لازم است و ما ثابت كرديم كه غير از «اصل اخذ بظاهر»، اصل جداگانه و مجزايى بنام «اصل عدم قرينه» وجود ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۷

ثالثه لهما:

(الاولى) أن يحتمل ارادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصله و لا منفصلة. و هذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام، او احتمال الخطأ، او احتمال قصد الهزل، او لغير ذلك- فانه فى هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، و يكون حجة له أيضا على الآخرين. و لا تسمع منه دعوى الغفلة و نحوها، و كذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة و نحوها، و هذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أى ان الظهور هو الحجة عندهم- كالنص- بالغاء كل تلك الاحتمالات.

و من الواضح انه فى هذه الموارد لا موقع لاصالة عدم القرينة سالبه بانتفاء الموضوع، لانه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج الى نفيها بالاصل. فلا موقع اذن فى هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور الى هذا الاصل، و لا للقول برجوعه الى اصالة الظهور.

(الثانية)- ان يحتمل ارادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا- فانه فى هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، و لكن فى الحقيقة ان معنى ببناء العقلاء على اصالة الظهور- كما تقدم- انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بالغاء احتمال الخلاف، أى احتمال كان. و من جملة الاحتمالات التى تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة. و حكمه حكم احتمال الغفلة و نحوها من جهة انه احتمال ملغى و منفى لدى العقلاء.

و عليه، فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفى وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها فى نظر العقلاء و لا تضر فى الظهور حتى يحتاج الى نفيها بالاصل، بينما ان معنى اصالة عدم القرينة- لو كانت- الابداء على نفي وجود القرينة، لا الابداء على نفي احتمالها، و الابداء على نفي الاحتمال هو معنى الابداء على اصالة الظهور ليس شيئا آخر.

و اذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء فى هذه الصورة الثانية

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۸

أیضا اصل یقال له (اصالة عدم القرینة)، حتی یقال برجوعه الی اصالة الظهور او برجوعها الیه، سالبه بانتفاء الموضوع. و الخلاصة: انه لیس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، و لیس لهم الا بناء واحد، و هو البناء علی إلغاء کل احتمال ینافی الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الایهام، أو نصب القرینة علی الخلاف أو غیر ذلك. فکل هذه الاحتمالات - ان وجدت - ملغیة فی نظر العقلاء، و لیس معنی الغائها الا - اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا - احتمال معه بالخلاف. لا انه هناك لدى العقلاء أصول متعددة و بناءات مترتبة مترابطة، كما ربما یتوهم، حتی یكون بعضها متقدما علی بعض، أو بعضها یساند بعضا. نعم، لا بأس بتسمیة إلغاء احتمال الغفلة باصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، و كذلك تسمیة إلغاء احتمال القرینة باصالة عدمها ... و هكذا فی کل تلك الاحتمالات و لكن لیس ذلك إلا تعبیرا آخر عن اصالة الظهور. و لعل من یقول برجوع أصالة الظهور الی أصالة عدم القرینة أو بالعکس أراد هذا المعنی من أصالة عدم القرینة. و حیث لو كان هذا مرادهم لكان کل من القولین صحیحا و لكان مآلهما واحدا، فلا خلاف ...

۴- حجة الظهور بالنسبة الی غیر المقصودین بالفهام: (۱)

(۱) - چهارمین امری که ممکن است عموم و اطلاق مقدمه اولی از دو مقدمه دلیل حجیت ظواهر، را در مخاطره قرار بدهد، فرمایش مرحوم میرزای قمی می باشد او می فرماید: ظواهر کلام برای همه حجّت نمی باشد بلکه بناء عقلا بر این استوار شده که ظواهر کلام فقط برای (من قصد افهامه من الکلام) حجّت است.

اگر مدّعی قمی (ره) به کرسی اثبات بنشیند دایره مقدمه اولی از دو مقدمه دلیل حجیت ظواهر، تضییق می شود و حجیت ظواهر به مقصودین به افهام، اختصاص می یابد.

استاد مظفر نظریه قمی (ره) را در طی حدود دو صفحه و اندی شرح می دهد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۹

سرانجام نظریه او را مردود شناخته و این مانع چهارم را همانند موانع ثلاثه مذکوره، از سر راه حجیت ظواهر برمی دارد و عمومیت و اطلاق مقدمه اولی را محفوظ نگه می دارد.

ما حصل سخن مظفر از این قرار است: میرزای قمی (ره) در کتاب قوانین، حجیت ظواهر را نسبت به کسی که مقصود بافهام نباشد انکار نموده و برای غیر مقصودین بافهام به مردم زمان ما، و امثالهم، مثال زده است به این کیفیت که خطاب های قرآن کریم از قبیل کتاب مصنفین نمی باشد مقصود بافهام، در کتاب های مصنفین (از قبیل کتاب رسائل شیخ انصاری و غیره) همه کسانی است که آن را می خوانند و امّا خطاب های قرآن، مخصوص مشافهین و حاضرین و موجودین در زمان نزول آیات، می باشد، نه کسانی که در عصرهای بعدی بوجود آمده اند.

و همچنین است «سنت» و روایات که در مقام پاسخ از سؤال، وارد شده اند مثلا شخصی آمده خدمت امام (ع) و مسئله ای را سؤال نموده امام (ع) در پاسخ آن، روایتی را ایراد فرموده است در این قسم از روایات، مقصود بافهام همان حاضرین و سائلین می باشند خطابات قرآن و این قسم از روایات برای کسانی که در عصرهای بعد از عصر پیامبر و ائمه (ع) بودند و همچنین برای ماها حجیت و اعتباری ندارد.

عین عبارت میرزای قمی (ره) علی ما نقل فی عنایة الاصول از این قرار است:

(... و هو الفرق بین من قصد افهامه بالكلام فالظاهر حجیة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما فی الخطابات السفاهیة ام لا كما فی الناظر الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها و بین من لم يقصد افهامه بالخطاب كما مثلنا بالنسبة الى اخبار الائمة الصادرة عنهم فی مقام الجواب عن سؤال السائلین و بالنسبة الى الكتاب بناء على عدم كون خطاباتہ موجهة الينا و عدم كونه من باب تألیف المصنّفین فالظهور اللفظی لیس حجّة لنا حینئذ الا من باب الظن المطلق الثابت حجیته عند انسداد باب العلم ...)

البته مخفی نماند که مراد از مقصودین بافهام، تنها حاضرین در مجلس خطاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۰

ذهب المحقق القمی فی قوانینہ الى عدم حجیة الظهور بالنسبة الى من لم يقصد افهامه بالكلام. و مثل لغیر المقصودین بالفہام بأهل زماننا و امثالهم الذین لم یشافهوا بالكتاب العزیز و بالسنة، نظرا الى ان الكتاب العزیز لیس خطاباتہ موجهة لغیر المشافهین، و لیس هو من قبیل تألیفات المصنّفین التي يقصد بها افهام كل قارئ لها. و اما السنة فبالنسبة الى الاخبار الصادرة عن المعصومین فی مقام الجواب عن سؤال السائلین لا يقصد منها الا افهام السائلین دون سواهم.

نمی‌باشد و بلکه مقصودین بافهام حاضرین در مجلس خطاب و غائبین را، شامل می‌شود مثلا پیامبر (ص) در مسجد مدینه آیه‌ای را قرائت می‌نماید، مقصودین بافهام همان‌طوری که حاضرین در مسجد می‌باشند، غائبین و کسانی که در مدینه و یا مکه بودند ایضا مقصود بافهام می‌باشند.

اقول: استاد مظفر می‌فرماید فرمایش صاحب قوانین از صراط مستقیم خارج می‌باشد و همه محققین، سخن او را مناقشه کرده‌اند و ما حصل مناقشه این است که کلام او اجمال دارد و معلوم نیست که غرض و هدفش از نفی حجیت ظواهر نسبت به غیر مقصودین چیست؟ و به چه مجوزی حجیت ظواهر را نسبت به غیر مقصودین، نفی نموده است و اینکه به بررسی انگیزه‌های فرمایش میرزای قمی می‌نشینیم و ثابت خواهیم کرد که مدّعی او مجوز صحیحی ندارد.

(۱) - ممکن است غرض صاحب قوانین این باشد که برای «کلام» نسبت به کسی که مقصود بافهام نیست اصلا ظهور منعقد نمی‌شود مثلا امام (ع) در پاسخ سؤال، سائل، کلامی، فرموده است و آن کلام برای ما که مقصود بافهام نیستیم، ذاتا در معنای مورد نظر ظهور ندارد و بنابراین عدم حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام، از باب قضیه سالبه، منتفی بانثناء موضوع است یعنی اصلا ظهوری در کار نیست تا حجیت داشته باشد.

فهو امر یکذبه الوجدان ... چنین مطلبی را وجدان سالم، تکذیب می‌کند چه آنکه انعقاد و تحقق ظهور برای کلام، اختصاص به مقصود بافهام ندارد و بدون شک نسبت به غیر مقصودین بافهام، ظهور محقق می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۱

أقول: ان هذا القول لا یستقیم، و قد ناقشه كل من جاء بعده من المحققین، و خلاصة ما ینبغی مناقشته به ان یقال: ان هذا کلام مجمل غیر واضح، فما الغرض من نفی حجیة الظهور بالنسبة الى غیر المقصود افهامه؟

۱- ان كان الغرض ان الکلام لا ظهور ذاتی له بالنسبة الى هذا الشخص فهو أمر یکذبه الوجدان.

۲- و ان كان الغرض - كما قيل (۱) فی توجيه كلامه - دعوی انه لیس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرینة فی الظواهر بالنسبة الى غیر المقصود بالفہام، فهي دعوی بلا دلیل، (۲) بل المعروف فی بناء العقلاء عکس ذلك، قال الشيخ الانصاری فی مقام

(۱) - ممکن است انگیزه سخن قمی (ره) این باشد که تحقق ظهور برای کلام و اینکه متکلم خلاف ظاهر کلام را اراده نکرده باشد

مبتنی بر نفی احتمال اراده خلاف ظاهر، می‌باشد به این معنا که در مورد متکلم احتمال داده می‌شود که قرینه‌ای را نصب کرده و خلاف ظاهر کلامش را اراده نموده است این احتمال با بناء عقلا منتفی می‌شود و کلام به ظاهرش، حمل خواهد شد و لکن نفی احتمال مذکور با بناء عقلاء، تنها در مورد مقصودین بافهام، صحیح است و نسبت به غیر مقصودین بافهام، احتمال مذکور با بناء عقلا نفی نمی‌گردد چه آنکه در مورد مقصودین بافهام، احتمال بودن قرینه حالیه مثلا بقوت خود باقی بوده و از تحقق ظهور، نسبت به آنها، ممانعت خواهد نمود بنابراین تحقق ظهور و حجیت آن مخصوص مقصودین بافهام است و غیر مقصودین بافهام، از چنین فیضی محروم خواهند بود.

(۲) - چنین ادعایی (که با بناء عقلا، احتمال نصب قرینه نسبت به غیر مقصودین به افهام نفی نشود) ادعای بلادلیل می‌باشد و بلکه بناء عقلا - همان طوری که در مورد مقصودین بافهام، احتمال نصب قرینه را نفی می‌کند در مورد غیر مقصودین بافهام ایضا نفی خواهد کرد.

چنانچه مرحوم شیخ انصاری (ره) ادعای مزبور را رد نموده است و فرموده است:

(در عمل به ظهور لفظی و اجرای اصل عدم صارف (عدم قرینه) بین مقصودین به افهام و غیر مقصودین به افهام، تفاوتی وجود ندارد) و حتی در کتاب رسائل مثالهایی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۲

رده: «انه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و اصالة عدم الصارف عن الظاهر: بین من قصد افهامه و من لم یقصد».

۳- و ان كان الغرض (۱) - كما قيل في توجيه كلامه ايضا - انه لما كان من الجائز

را ذکر نموده و مسئله عدم تفاوت را واضح و روشن ساخته است.

(۱) - ممکن است وجه و انگیزه قول میرزای قمی (ره) (مبنی بر عدم حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام) این باشد که از نظر عقل ممکن است متکلم در مورد تفهیم مقصود خود به توسط کلام، به قرینه‌ای که تنها مقصودین بافهام، از آن آگاهی و اطلاع دارند، اعتماد نماید و با قرینه کذایی مراد و مقصود خود را تفهیم نماید مثلا امام (ع) در مقام پاسخ سؤال سائلین کلامی را ایراد فرموده و مقصود او خلاف ظاهر کلام بوده و با قرینه معهوده و معلومه بین امام (ع) و مقصودین بافهام، مقصود خود را تفهیم نموده است و هم‌اکنون کلام مذکور، در اختیار غیر مقصودین بافهام، قرار گرفته و آنها از قرینه آگاهی ندارند و بظاهر کلام نمی‌توانند عمل نمایند چه آنکه عقل بشدت احتمال می‌دهد که شاید قرینه‌ای بین متکلم و مقصودین بافهام، موجود بوده که از نظر غیر مقصودین بافهام، مخفی می‌باشد و انتظار هم نمی‌رود که غیر مقصودین بافهام، با فحص و جستجو، از قرینه مورد نظر، اطلاع و آگاهی پیدا کنند.

به عبارت دیگر در مورد عمل کردن مقصودین بافهام، بظاهر کلام، احتمال وجود قرینه از نظر عقل منتفی می‌باشد و لکن در مورد غیر مقصودین بافهام احتمال مزبور با پشتیبانی، جناب عقل، بقوت خود باقی است و منتفی نخواهد بود البته عدم نفی احتمال مزبور از ناحیه عقل، برای متکلم حکیم، نقص و عیب و نقص غرض او را ثابت نمی‌کند چه آنکه از نظر عقلی هیچ قبیحی در کار نیست که متکلم برای تفهیم مقصود خود به قرینه‌ای اعتماد نماید و آن قرینه از نظر غیر مقصودین بافهام مخفی باشد. بنابراین نسبت به غیر مقصودین بافهام، ظهور کلام خدشه‌دار است و لذا حجیت ندارد و انتفاء حجیت از باب قضیه سالبه منتفی بانتفاء موضوع خواهد بود.

(مؤلف) اگر با نظر دقی و منصفانه به وجوه ثلاثه بنگریم، همه آنها در حقیقت یک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۳

عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينه غير معهوده و لا معروفه الا لدی من قصد افهامه، فهو احتمال لا ینفیه العقل، لانه لا یقبح من الحكيم و لا یلزم نقض غرضه اذا نصب قرينه تخفی على غير المقصودین بالافهام. و مثل هذه القرينه الخفیة على تقدير وجودها لا یتوقع من غير المقصود بالافهام ان یعثر علیها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح فی نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أى لا یضر بحجیه الظهور ببناء العقلاء. (۱)

چیز می‌باشد یعنی در مورد غیر مقصودین بافهام، برای کلام، ظهور محقق نمی‌شود.

به سخن دیگر در وجوه ثلاثه، بحث از صغری می‌باشد که میرزای قمی (ره) می‌خواهد بگوید: آیات قرآن کریم و قسمتی از روایات برای غیر مقصودین بافهام ذات الظهور نمی‌باشد.

و وجه شماره ۴ مربوط به کبری است که می‌فرماید ظهور آیات و روایات برای غیر مقصودین بافهام حجیت ندارد.

علی‌ای حال برمی‌گردیم به وجه سوم تا ببینیم استاد مظفر چگونه وجه سوم را پاسخ داده است.

(۱) - استاد مظفر می‌خواهد ثابت نماید که ظهور کلام نسبت به غیر مقصودین بافهام ایضا، محرز می‌باشد و دارای اعتبار و حجیت خواهد بود و با آنکه احتمال نصب قرینه از ناحیه متکلم، با پشتیبانی عقل، در مورد غیر مقصودین بافهام موجود است و نسبت به مقصودین بافهام، احتمال مذکور به حکم عقل، منتفی می‌باشد در عین حال احتمال مذکور، ضرری به حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام وارد نمی‌آورد.

و توضیح ذلک ... مقوم حجیت ظهور، نفی احتمال قرینه است منتهی به وسیله بناء عقلا نه به وسیله عقل و همان‌طوری که اشاره نمودیم بین حکم عقل و بناء عقلا ملازمه وجود ندارد یعنی این چنین نیست که اگر عقل احتمالی را نفی نکرد بناء عقلا هم آن را نفی نکند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۴

بل الامر اکثر من ذلک ... بلکه بالاتر باید بگوییم که ظهور برای کلام زمانی محقق می‌شود که ابتداء از ناحیه عقل، احتمال وجود قرینه برخلاف ظاهر داده شود و سپس بناء عقلا تشریف‌فرما شود و احتمال مزبور را نفی کند و با این نفی ادعایی (یعنی کلام را نازل منزله نصّ و تصریح قرار دادن) ظهور کلام و حجیت آن تثبیت گردد و اما اگر پیش از جاری شدن بناء عقلا، احتمال وجود قرینه و احتمالات دیگر عقلی (احتمال غفلت و خطا و تعمد در ایهام و غیر ذلک) بکلی از ناحیه عقلی منتفی باشد چنین کلامی، نصّ خواهد بود و از زمره ظواهر خارج می‌باشد و بناء عقلا مورد نیاز نبوده و بیکاره خواهد شد.

کوتاه‌سخن در مورد کلام ذات الظهور ابتداء باید احتمالات عقلی ممکن التّحقق باشد نه مستحیل التّحقق یعنی از ناحیه عقل باید احتمال خطا و غفلت و تعمد و ایهام‌گویی و نصب قرینه و ... داده شود و پس از آن جناب «بناء عقلا» با بار سنگین از مسئولیت تشریف بیاورد و احتمالات عقلی ممکن التّحقق را نفی نماید البتّه با نفی ادعایی که احتمالات مزبور، کالعدم فرض می‌شود و کلام ذات الظهور، به منزله کلام منصوص، فرض می‌گردد و ظاهر کلام حجیت و اعتبار دارد و عمل برطبق ظاهر کلام مورد قبول شارع مقدّس خواهد بود.

بنابراین ظواهر آیات و روایات در مورد غیر مقصودین بافهام گرچه از ناحیه عقل، مورد احتمال وجود قرینه و احتمالات عقلی دیگر، واقع می‌شود و لکن آقاییان غیر مقصودین بافهام به وسیله بناء عقلا، احتمالات عقلی را نفی می‌کنند و بدین سان تحقق ظواهر و حجیت آن نسبت به غیر مقصودین بافهام ثابت می‌گردد.

نتیجه بحث این شد وجه سوم را که برای توجیه فرمایش میرزای قمی (ره) بیان کرده‌اند قابل قبول نمی‌باشد و بحکم بناء عقلا ظواهر آیات و روایات نسبت به غیر مقصودین بافهام یعنی برای کلّ انسان‌ها تا صبح قیامت، حجّت خواهد بود.

فتأمل ایها القاری لهذا الشرح و التمس منكم ان تستغفر لی رجاء ان یغفر الله ذنوبی و یجعلنی من المکرمین فی البرزخ و القبر و یجعلنی معاشرًا مع النبی (ص) و اهل بیته و یجعلنی معاشرًا مع حبیب نجار اذا قیل له ادخل اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۵

و توضیح ذلك: ان الذی یقوم حجیة الظهور هو نفی احتمال القرینة ببناء العقلاء لا نفی احتمالها بحکم العقل، و لا ملازمة بينهما، أى انه اذا كان احتمال القرینة لا ینفیه العقل فلا یلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع فی حجیة الظهور. بل الأمر أكثر من ان یقال انه لا ملازمة بينهما، فان الظهور لا یكون ظهورًا الا اذا كان هناك احتمال للقرینة غیر منفی بحکم العقل، و الا لو كان احتمالها منفیًا بحکم العقل كان الکلام نصًا لا ظاهرًا.

و علی نحو العموم نقول: لا یكون الکلام ظاهرًا لیس بنص قطعی فی المقصود الا اذا كان مقترنا باحتمال عقلی او احتمالات عقلیة غیر مستحیلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتکلم، أو غفلته، أو تعمدہ للایهام لحکمة، أو نصبه لقرینة تخفی علی الغیر او لا تخفی. ثم لا یكون الظاهر حجیة الا اذا كان البناء العملی من العقلاء علی إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أى عدم الاعتناء بها فی مقام العمل بالظاهر. و علیه فالنفی الادعائی العملی للاحتمالات هو المقوم لحجیة الظهور، لا نفی الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل، فأنه اذا كانت الاحتمالات مستحیلة التحقق لا تكون محتملات و یكون الکلام حینئذ نصًا لا نحتاج فی الاخذ به الی فرض بناء العقلاء علی الغاء الاحتمالات.

و اذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف هذا التوجیه المذكور للقول بالتفصیل فی حجیة الظهور لا وجه له، فانه اکثر ما یشبث به ان نصب القرینة الخفیة بالنسبة الی من لم یقصد افهامه امر محتمل غیر مستحیل التحقق، لانه لا یقبح من الحکیم ان یصنع مثل ذلك، فالقرینة محتملة عقلاً- و لكن هذا لا- یمنع من ان یكون البناء العملی من العقلاء علی إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء امکن ان یعثر علی هذه القرینة بعد

الجنة و قال یا لیت قومی یعلمون بما غفر لی ربی و جعلنی من المکرمین.

و کتبت هذه السطور فی لیلة القدر و فی الساعة الثالثة من نصف الثانی من اللیل.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۶

الفحص- لو كانت- أم لا یمکن.

۴- ثم علی تقدیر تسلیم الفرق فی حجیة الظهور بین المقصود بالفهام و بین غیره، (۱) فالشأن کل الشأن فی انطباق ذلك علی واقعا بالنسبة الی الکتاب العزیز

(۱)- همان طوری که از عبارت ناقلین قول میرزای قمی (ره) معلوم می شود، ایشان دو تا مدعا دارد:

یکی اینکه حجیت ظواهر کلام به مقصودین بافهام، اختصاص دارد.

دوم اینکه در آیات و روایاتی که در مقام پاسخ از سؤالات وارد شده اند تنها همان کسانی که در زمان نزول آیات و صدور روایات وجود داشتند، مقصود بافهام هستند و کسانی که در دوران های بعد به وجود آمده اند و همچنین ماها که در این زمان زندگی می کنیم، مقصود بافهام نخواهیم بود بنابراین آیات و روایات، برای ما ظهور و حجیت ندارند.

استاد مظفر در بررسی های شماره ۱ و ۲ و ۳ ثابت کرد که مدعای اول صاحب قوانین، در صراط مستقیم قرار ندارد یعنی حجیت ظهور، اختصاص به مقصودین به افهام ندارد و بلکه برای غیر مقصودین بافهام ایضا حجیت است و در این شماره ۴ مدعای دوم مرحوم قمی را منهدم می نماید و ما حصل آن از این قرار است:

بر فرضی که قبول نماییم مقصودین بافهام با غیر مقصودین، در رابطه با حجیت ظواهر باهم فرق دارند یعنی قبول نماییم که ظاهر کلام فقط برای مقصودین بافهام، حجّت است می‌گوییم ماها و کسانی که در عصرهای بعد از عصر نزول قرآن و صدور روایات بوجود آمده‌اند، در رابطه با آیات و روایات، مقصودین بافهام هستیم.

امّا در مورد کتاب عزیز: آیات قرآن متضمّن تکالیفی است که برای عموم مسلمان‌ها و انسان‌ها مطرح است احکام و تکالیفی که کتاب عزیز بیان گر آنها است، اختصاص به مشافهین و حاضرین در جلسات نزول آیات، نخواهد داشت، بنابراین به مقتضای مشارکت در تکلیف، مقصود بافهام در آیات قرآنی، همه مسلمین می‌باشد، و روی این مبنا کشف می‌شود که آیات قرآنی محفوظ به قرائن نبوده است و پیامبر (ص) آیات قرآنی را به همین کیفیت و شرایط و خصوصیات که در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۷

کتاب عزیز تدوین شده است، برای مسلمین قرائت می‌فرموده است و این چنین نبوده است که آیات، محفوظ به قرائنی بوده باشد که ماها از آن بی‌خبر باشیم بنابراین همه مسلمین و کافه بشر مقصودین بافهام، در آیات قرآنی، می‌باشند و برای همه حجّت می‌باشد.

و اما السنّة... اکثر و اغلب احادیث و روایاتی که حکایت گر سنّت (قول و فعل و تقریر معصوم (ع) می‌باشند، تکالیف و وظایف همه مسلمین را، مشتمل هستند و به مقتضای اشتراک در تکالیف، مقصودین بافهام از روایات، همه مسلمین می‌باشند و حتّی کسانی که در عصر نزدیک به قیامت زندگی می‌کنند ایضا همانند مشافهین و حاضرین مقصود بافهام هستند.

آری در بعضی از روایاتی که در مقام پاسخ از سؤالات وارد شده‌اند، مقصودین بافهام تنها همان سائلین می‌باشند مثلا شخصی از امام (ع) سؤال نموده که آیا دو بار شستن اعضای وضو واجب است و یا مستحب می‌باشد؟

امام (ع) در جواب فرموده است مستحب است، مقصود بافهام گرچه خصوص شخص سائل است و لکن بحکم قاعده اشتراک (اشتراک همه مسلمین در احکام شرعی) می‌گوییم حکم مزبور برای بقیّه مسلمین ایضا ثابت است.

بنابراین در اکثر روایات همه مسلمین و ماها مقصود بافهام هستیم و در بعضی کمی از روایات که ما مقصود بافهام نیستیم، بحکم قاعده اشتراک احکامی که در ضمن این عدّه از روایات بیان شده است برای ما هم ثابت خواهد بود.

و مقتضی الامانة فی النّقل... رواتی که روایات را برای ما نقل کرده‌اند بحکم اداء امانت و خیانت نکردن در امانت موظّفند که قرائن موجوده در حین صدور روایات که در ظهور روایات نقش دارند، را برای ما نقل کنند بنابراین اگر در روایتی شک نمودیم که قرینه داشته یا خیر؟ بحکم مسئله وظیفه امانت‌داری، که در عهده راویان، قرار دارد می‌گوییم: اصلا قرینه‌ای در کار نبوده و اگر می‌بود برای ما نقل می‌شد و بدین سان ظواهر روایات از دستخوش حوادث مربوطه، مصون خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۸

و السنّة:

اما (الکتاب العزیز) فانه من المعلوم لنا ان التکالیف التي يتضمّنها عامّة لجميع المکلفین و لا اختصاص لها بالمشافهین. و بمقتضی عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفی علی غیر المشافهین. بل لا شک فی ان المشافهین لیسوا و حدّهم المقصودین بالافهام بخرابات القرآن الکریم.

و اما (السنّة)، فان الاحادیث الحاکیه لها علی الاکثر تتضمّن تکالیف عامّة لجميع المکلفین أو المقصود بها إفهام الجميع حتی غیر المشافهین، و قلما یقصد بها افهام خصوص المشافهین فی بعض الجوابات علی اسئلة خاصّة. و اذا قصد ذلك فان التکالیف فیها لا بد ان یعم غیر السائل بقاعده الاشتراک. و مقتضی الامانة فی النّقل و عدم الخيانة من الراوی المفروض فيه ذلك ان ینبه علی کل قرینه دخيلة فی الظهور، و مع عدم بیانها منه یحکم بعدمها.

۵- حجة ظواهر الكتاب (۱)

بنابراین در آیات و اکثر روایات، همه مسلمین مقصود بافهام می‌باشند.

(۱)- راجع به ظواهر قرآن کریم و حجیت آن در کتب اصولی بحث‌های مفصّلی مطرح شده است و انگیزه بحث، آن است که جماعتی از اخباری‌ها، حجیت ظواهر قرآن را منکر شده‌اند آقایان اخباری در رابطه با انکار حجیت ظواهر قرآن، به دلائل و وجوهی تمسّک جستند، مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل دو تا دلیل و وجهی که مورد تمسّک اخباری‌ها واقع شده است را ذکر فرموده و صاحب کفایه پنج تا دلیل از اخباری‌ها نقل نموده و در مصباح الاصول (تقریرات آیه الله العظمی خوئی دام ظلّه نوشته آیه الله سید سرور واعظ) شش تا دلیل برای اخباری‌ها، نقل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۹

شده است.

و آنچه که لازم به تذکر است این است: دلایلی که اخباری‌ها جهت اثبات مدّعی خود مبنی بر عدم حجیت ظواهر کتاب عزیز، مورد بهره‌گیری قرار داده‌اند مختلف می‌باشد بعضی از آن‌ها صغری را منع کرده است یعنی لسان بعضی دلائل این است که اصلا ظهور برای آیات قرآنی منعقد نمی‌شود و بعضی از آنها از کبری ممانعت دارند که ظهور برای آیات قرآنی منعقد می‌شود، و لکن اعتبار و حجیت ندارد.

علی‌ای حال استاد مظفر ابتداء نقطه نظر قائلین به حجیت ظواهر کتاب را مشخص می‌نماید و به بعضی از دلائل اخباری‌ها به طور رسمی و به اکثر از دلائل آنها، به طور ضمنی، اشاره می‌نماید و در ضمن پاسخ از آن‌ها، مسئله حجیت ظواهر کتاب را باثبات می‌رساند و ما جهت توسعه فکری خوانندگان پیش از توضیح بیانات مرحوم مظفر بطور خیلی مختصر ۶ تا از ادله اخباری‌ها را نام می‌بریم و به پاسخ آن‌ها اشاره خواهیم نمود که با توجه به ادله و پاسخ آن‌ها، عبارت کتاب کاملا واضح و روشن خواهد شد. ادله اخباری‌ها بر عدم حجیت ظواهر کتاب و پاسخ آنها.

۱- اخباری‌ها می‌گویند الفاظ قرآن از قبیل رمز و کنایه می‌باشد مانند حروف مقطعه قرآن، «الم»، «یس»، «حم»، «طسم» و ... کنایه از چیزهایی است که تنها پیامبر (ص) و معصومین (ع) می‌دانند همان‌طوری که میان عاشق و معشوق رمزی است چه داند آنکه اشتر می‌چراند، که از نظر دیگران مخفی می‌باشد، میان پروردگار عالم و پیامبر (ص) رمزهایی است که با حروف مقطعه اوائل سوره‌ها، بدان اشاره رفته است.

جواب: همه آیات قرآن از قبیل کنایات و رموز نمی‌باشند و اگر چنین باشد با معجزه بودن قرآن منافات دارد و معنای معجزه بودن قرآن این است که اعراب ظواهر قرآن را می‌فهمند و از آوردن مثل آن عاجز می‌باشند و اگر قرآن از قبیل رموز و کنایات باشد، ارجاع دادن به قرآن در فرض تعارض دو روایت، معنا ندارد.

کوتاه‌سخن ادّعی اینکه همه الفاظ قرآن از قبیل رموز و کنایات است و چیزی از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۰

آنها استفاده نمی‌شود، در نهایت سقوط خواهد بود.

۲- قرآن مشتمل بر معنی غامضه و مشکل و مضامین بغرنج و معارف ما کان و ما یکون، می‌باشد و فکر بشر به آن نمی‌رسد و جز راسخون در علم که معصومین (ع) می‌باشند، کسی به آن دسترسی ندارد و لذا در روایات آمده: (أتما يعرف القرآن من خوطب به). جواب: بحث ما راجع به ظواهر قرآن است که اهل لسان آن را می‌فهمند نه راجع به بطون قرآن که «لا يعرفها الا من خوطب به».

۳- دلیل سؤم آن است که می‌گویند قرآن در حدّ ذات خود ظهور دارد و لکن علم اجمالی داریم بر اینکه قرینه منفصله‌ای از قبیل مخصّص و مقیّد و قرینه مجازیّه، در قرآن وجود دارد که دلالت برخلاف ظاهر آن می‌نماید، بنابراین آیات قرآنی در حکم مجملات هستند.

جواب: علم اجمالی مزبور باعث لزوم فحص می‌شود، که پیش از عمل به ظاهر آیات، باید فحص و جستجو از مخصّص و قرینه برخلاف، بشود و علم اجمالی مزبور باعث سقوط حجّیت ظواهر نخواهد شد.

۴- عدّه‌ای از روایات بر وقوع تحریف در قرآن، دلالت دارند بنابراین احتمال وجود قرینه که بر اثر تحریف حذف شده است، موجود است و این احتمال، مانع انعقاد ظهور آیات قرآن خواهد شد و احتمال مزبور از باب احتمال قرینیت در کلام، موجود می‌باشد و با اصل عدم قرینه دفع نخواهد شد.

جواب: اولاً وقوع تحریف به معنای کم شدن آیات قرآن، را قبول نداریم چه آنکه قرآن مجید در زمان رسول الله از لحاظ اهمّیت، به حدّی بود که مسلمان‌ها علاوه بر کتابت، آیات قرآنی را در سینه‌هایشان حفظ کرده بودند و کتاب وحی، که (۱۴ نفر بودند و در رأس آنها علی علیه السلام بود) نهایت مراقبت و کمال رعایت را در حفظ آیات داشتند و به حکم آیه: «أنا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» تحریف قرآن را غیر ممکن، باید تلقّی نماییم.

و در مورد روایات دالّه بر تحریف یا باید بگوییم آنها ضعیف السند هستند و قابل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۱

اعتماد نمی‌باشند و یا باید بگوییم منظور از تحریف، در روایات مذکوره، تقدیم و تأخیر و جابجایی آیات می‌باشد.

و ثانیاً بفرض قبول وقوع تحریف، می‌گوییم وقوع تحریف ضروری برای ظهور قرآن، ندارد چه آنکه روایات زیادی از صادقین (ع) وارد شده است که در رابطه با تعارض اخبار و ردّ شروط عقد بیع، و نکاح و امثال آنها، به قرآن مراجعه شود و وجوب رجوع به قرآن، حکایت‌گر از سلامت ظهور آن، خواهد بود.

این چهار تا دلیل مربوط به منع صغری (عدم تحقّق ظهور برای کتاب) بود با توجه به جواب‌های که داده شد معلوم گردید که هیچ‌یک از دلایل مزبور اساس محکمی ندارد و دو دلیل پنجم و ششم مربوط به منع کبری (عدم حجّیت ظواهر کتاب) می‌باشد که پاسخ آنها را هم خواهیم داد.

۵- دلیل پنجم اخباری‌ها: خداوند مّیان از پیروی و عمل کردن به آیات متشابه، منع فرموده است و در آیه پنجم سوره آل عمران می‌فرماید: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ...)

«آنهايي که در دلهايشان مرض (ميل به باطل) دارند از متشابهات قرآن پیروی می‌نمایند».

متشابه یعنی لفظی که دو تا احتمال دارد، در مقابل «محکم» که «نصّ» در معنا است و احتمال خلاف ندارد بنابراین متشابه «ظاهر» را شامل می‌شود و یا آنکه مراد از متشابه لفظی است که (ظاهر المراد) نمی‌باشد بنابراین لااقل احتمال داده می‌شود که متشابه «ظاهر» را شامل می‌شود و اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

بنابراین استدلال به ظاهر کتاب، جایز نخواهد بود.

جواب: «تشابه» بر وزن «تفاعل» و از ماده «شبه» و مراد از «متشابه» کلامی است که دارای دو احتمال باشد و هر دو احتمال مساوی و شبیه یکدیگر باشد بنابراین بدون شک مراد از متشابه همان مجمل است و هرگز «ظاهر» را شامل نمی‌شود و ثانیاً بفرضی که احتمال شمول «متشابه» «ظاهر» را، قبول نماییم و لکن مجرّد این احتمال، حجّیت ظواهر کتاب را خدشه‌دار نمی‌سازد چه آنکه جناب بناء عقلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۲

احتمال مزبور را دفع و از حجیت ظواهر کتاب پشتیبانی خواهد نمود و مجرد احتمال ردع در مقابل بناء عقلا ناچیز خواهد بود.
 ۶- دلیل ششم: اخباری‌ها می‌گویند درست است که برای آیات قرآنی ظهور منعقد می‌شود و لکن ظهور آنها برای ما قابل عمل و اعتماد نمی‌باشد چه آنکه روایات زیادی از «تفسیر برأی» راجع به آیات کتاب عزیز، نهی نموده است بنابراین ظهور آیات، منهای بیان و تفسیر از ناحیه ائمه (ع) برای ما اعتبار و وقاری ندارد.

جواب: تفسیر به رأی ربطی به عمل کردن به ظاهر آیه ندارد، اگر تفسیر برأی ممنوع و غیر جایز باشد و باعث نفوذ آتش جهنم در درون و بطن تفسیرگران برأی، بشود، گردی از این حادثه روی دامن کسی که بظاهر قرآن عمل می‌کند نخواهد نشست، چه آنکه تفسیر- کشف القناع- چیزی پوشیده را آشکار کردن- پرده برداشتن، اصلا ربطی به «عمل به ظاهر کلام ندارد».

کلامی که ظهور در معنا دارد، پرده ندارد که برداشته شود، کلامی که ظهور در معنا دارد، پوشیده نیست تا آشکار شود و ثالثا بر فرض که بگوییم «عمل به ظاهر» مشمول «تفسیر» است (یعنی بحسب محاورات عرفی به «عمل به ظاهر» تفسیر، اطلاق می‌شود و لکن عمل به ظاهر، هرگز ربطی به «تفسیر به رأی» ندارد، تفسیر برأی، شیء و «تفسیر» شیء آخر و بینهما بون بعید. بنابراین مراد از تفسیر برأی که در روایات ممنوع اعلام شده است (علی ما استفاد من اقوال المفسرین) یا:

۱- حمل آیات را برخلاف ظاهر آنها می‌باشد و یا،

۲- حمل آیات را بر یکی از احتمالات آن در صورت اجمال آنها، می‌باشد و یا.

۳- مستقلا عمل کردن به آیات بدون مراجعه به گفتار ائمه (ع) خواهد بود و اما عمل کردن به ظاهر کتاب با ضمیمه مراجعه به روایات ائمه (ع) و بعد از فحص و بررسی از قرینه، هرگز مشمول، تفسیر به رأی نبوده و ممنوعیتی نخواهد داشت.

خوانندگان عزیز این بود خلاصه ادله اخباری‌ها و پاسخ آنها گرچه یک مقدار از روش همیشگی (رعایت اختصار و اجتناب از شرح و بسط اضافی) خارجی شدیم و لکن امیدواریم خروج ما را اضطراری تلقی نموده و به خاطر اهمیت موضوع بحث «حجیت ظواهر کتاب عزیز» و به جهت اینکه در تهیه مطالب مذکور زحمات زیادی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۳

نسب الی جماعه من الاخباریین القول بعدم حجیه ظواهر الکتاب العزیز، (۱)

را تحمّل نموده‌ام و با بررسی و مطالعه چندین کتاب، مطالب مزبور را فراهم ساختم و به لحاظ اینکه توجه به مطالب مذکور، باعث روشن شدن عبارات کتاب می‌گردد، ما را مورد انتقاد قرار ندهید.

(۱)- ما حصل سخن استاد مظفر از این قرار است: به جماعتی از اخباری‌ها نسبت داده شده است که آنها حجیت ظواهر کتاب را منکر شده‌اند و تأکید و اصرار دارند که بدون بیان و تفسیر از ناحیه ائمه (ع) عمل کردن به آیات قرآنی ممنوع می‌باشد و ما در مقابل اخباری‌ها باید مشخص نماییم که قائلین به حجیت ظواهر کتاب با شرایط ذیل به آیات کتاب عزیز، عمل می‌کنند و بدون فراهم بودن شرایط ذیل، عمل کردن به قرآن، را جایز نمی‌دانند.

۱- در کتاب آسمانی مسلمین دو نوع آیات وجود دارد:

۱- آیات متشابهات.

۲- آیات محکّمات.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۴

در سوره آل عمران آیه ۵ می‌فرماید (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ).

«اوست که فروفرستاد بر تو کتابی را، از آن آیاتی است محکم که آن‌ها اصل کتابند و دیگر متشابهانند پس اما آنانی که در دل‌هایشان میل به باطل دارند، پس پیروی می‌کنند آنچه متشابه است برای طلب فتنه و برای طلب تأویل آن، و نمی‌دانند تأویل آن را، مگر خدا و ثابتان در دانش».

متشابهات (متشابه یعنی مشتهبه الدلالة) بر دو دسته می‌باشد.

(۱) مجملات.

(۲) مؤولات.

محکمت ایضا دو قسم دارد:

(۱) نصوص.

(۲) ظواهر.

از نظر قائلین به حجیت ظواهر قرآن، آیات متشابهات راجع به احکام، حجیت و اعتباری ندارد و آیاتی مربوط به احکام اکثرا ظواهر می‌باشند و آیاتی که در احکام شرعیّه «نص» باشند، یا اصلا وجود ندارند و یا خیلی کم می‌باشند علی‌حال از نظر قائلین به حجیت ظواهر کتاب، تنها عمل کردن به محکمت از آیات، جایز است و عمل به متشابه از آیات را تجویز نکرده‌اند و از آن طرف، تشخیص محکمت را از متشابهات، امر مشکل و غیر ممکن نبوده و برای افراد اهل تدبیر و اشخاص جستجوگر و باحث، خیلی ساده و آسان خواهد بود (مطلب مذکور پاسخ یکی از دلائل، اخباری‌ها است).

۲- قائلین به حجیت ظواهر قرآن، در صورتی عمل کردن به ظاهر آیه‌ای از آیات را جایز می‌دانند، که پیش از عمل، راجع به آیه مورد عمل، باید فحص و بررسی شود یعنی از وجود مخصّص و مقید و از وجود ناسخ و معارض و قرینه صارفه تا سرحدّ أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۵

و أكدوا: انه لا يجوز العمل بها من دون ان یرد بیان و تفسیر لها من طریق آل البيت عليهم السلام.

أقول: ان القائلین بحجیة ظواهر الكتاب:

۱- لا یقصدون حجیة کل ما فی الكتاب، و فیه آیات محکمت و آخر متشابهات. بل المتشابهات لا یجوز تفسیرها بالرأی. و لکن التمییز بین المحکم و المتشابه لیس بالأمر العسیر علی الباحث المتدبر، اذا کان هذا ما یمنع من الاخذ بالظواهر التي هی من نوع الحكم.

۲- لا یقصدون- ایضا- بالعمل بالمحکم من آیاته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص کامل عن کل ما یصلح لصرفه عن الظهور فی الكتاب و السنه من نحو الناسخ و المخصّص و المقید و قرینه المجاز ...

۳- لا یقصدون- ایضا- انه یصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره و ان لم تکن له

حصول اطمینان بررسی شود و یا حصول اطمینان بر اینکه مانعی وجود ندارد، می‌تواند عمل نماید بنابراین حجیت ظواهر کتاب، نه به این معنا است که بدون فحص و بررسی شتابانه به ظاهر قرآن عمل نماید. (مطلب دوم به نوبه خود پاسخی است از دلیل اخباری‌ها).

۳- قائلین به حجیت ظواهر قرآن، در عمل به قرآن و استنباط از آیات قرآنی و استفاده معارف از آن، تخصّص و مهارت و آشنایی به لسان قرآن را، شرط می‌دانند و هرگز برای انسان کلانمطیّ دهاتی بی‌سواد، فهم ظواهر قرآن را، تجویز نمی‌کنند و مسئله شرط تخصّص داشتن، اختصاص به قرآن ندارد بلکه در امور و مسائل فلسفی و سیاسی و بقیه علوم و فنون، تخصّص داشتن لازم است مثلا اگر کسی بخواهد از یک کتاب مربوط به فلسفه و یا مربوط به سیاست، مطلبی را استفاده نماید باید شرایط لازم را دارا باشد و الا

فهمیدن مطالب غیر ممکن است.

و معنای حجیت ظواهر قرآن، آن نیست که هر انسان بی‌سروته که بهره‌ای، از علوم و معارف، ندارد، بتواند از قرآن چیزی را استفاده نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۶

سابقه معرفه و علم و دراسته لكل ما يتعلق بمضمون آیاته. فالعامی و شبه العامی لیس له ان یدعی فهم ظواهر الكتاب و الاخذ بها. و هذا أمر لا- اختصاص له بالقرآن الکریم، بل هذا شأن کل کلام يتضمن المعارف العالیة و الامور العلمیة و هو یتوخی الدقه فی التعبير. ألا ترى ان لكل علم اهلا یرجع الیهم فی فهم مقاصد کتب ذلك العلم، و ان له اصحابا یؤخذ منهم آراء ما فیہ من مؤلفات. مع ان هذه الکتب و المؤلفات لها ظواهر تجری علی قوانین الکلام و أصول اللغه، و سنن أهل المحاوره هی حجه علی المخاطبین بها و هی حجه علی مؤلفیها، و لکن لا یکفی للعامی ان یرجع الیها لیکون عالما بها یرجع بها أو یحتج بها علیه بغير تلمذة علی احد أهلها، و لو فعل ذلك هل تراه لا یؤنب علی ذلك و لا یلام.

و کل ذلك لا یسقط ظواهرها عن کونها حجه فی نفسها، و لا یرجها عن کونها ظواهرها یصح الاحتجاج بها. و علی هذا، فالقرآن الکریم اذ نقول انه حجه علی العباد، فلیس معنی ذلك ان ظواهره کلها هی حجه بالنسبة الی کل احد حتی بالنسبة الی من لم یتزود بشیء من العلم و المعرفة.

و حیثند نقول لمن ینکر حجه ظواهر الكتاب: ما ذا تعنی من هذا الانکار؟ (۱)

(۱)- پس از مشخص شدن نقطه نظر قائلین به حجیت ظواهر کتاب، می‌رویم سراغ اخباری‌ها که منظورشان از انکار حجیت ظواهر کتاب چه چیز است؟

۱- اگر مرادشان این باشد که بدون فحص از قرینه و مخصیص و غیر ذلك، نباید به ظواهر آیات عمل کرد، ما هم با آنها هم‌صدا و هم‌عقیده می‌باشیم و رساتر از آنها فریاد می‌زنیم که مسئله فحص و بررسی، در جواز عمل به قرآن امر طبیعی است و حتی در مورد بقیه کتاب‌ها و تألیفات بلندپایه که مشتمل بر معارف و حقایق عالیه می‌باشد ایضا مطرح خواهد بود. [۵]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۳۴۶

رین حجیت ظواهر کتاب، جمود و اصرار بر این داشته باشند که ظواهر آیات بدون تفسیر و بیان از ناحیه ائمه (ع) حتی برای نیرومندترین افرادی که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۷

۱- ان كنت تعنی هذا المعنی الذی تقدم ذكره، و هو عدم جواز التسرع بالاخذ بها من دون فحص عما یصلح لصرها عن ظواهرها و عدم جواز التسرع بالاخذ بها من کل أحد- فهو کلام صحیح. و هو امر طبیعی فی کل کلام عال رفیع، و فی کل مؤلف فی المعارف العالیة. و لکن قلنا: إنه لیس معنی ذلك ان ظواهره مطلقا لیست بحجه بالنسبة الی کل أحد.

۲- و ان كنت تعنی الجمود علی خصوص ما ورد من آل البيت علیهم السلام، علی وجه لا یجوز التعرض لظواهر القرآن و الاخذ بها مطلقا فیما لم یرد فیہ بیان من قبلهم: حتی بالنسبة الی من یرجع الیه من العارفين بمواقع الکلام و أسالیبه و مقتضیات الاحوال، مع الفحص عن کل ما یصلح للقرینه أو ما یصلح لنسخه- فانه أمر لا یشبهه ما ذکره له من أدلة.

کیف، و قد ورد عنهم علیهم السلام ارجاع الناس (۱) الی القرآن الکریم، مثل ما ورد من

قدرت و توان فهم قرآن را دارند و عارف به اسلوب و مقتضیات و موقعیت‌ها و منزلت‌های آیات قرآنی، هستند، جایز العمل نمی‌باشد، نه تنها با آنها هم‌صدا و هم عقیده نمی‌باشیم که علی‌رغم جمود و ایستادگی و اصرارشان، ثابت خواهیم نمود که ادله عدم حجیت ظواهر کتاب هم نمی‌تواند چنین مدّعی را به اثبات برساند و علاوه از یک سلسله روایات، بالوضوح استفاده می‌شود که ظواهر کتاب، با قطع نظر از تفسیر و بیان ائمه (ع) حجّت و قابل اعتماد می‌باشد.

(۱) - ما حصل سخن این است که از نظر اصولیین ظواهر کتاب مستقلا و بدون آنکه به وسیله روایات تفسیر شود، حجّت می‌باشد و حتی روایاتی در دست داریم که می‌گویند: اخبار و روایات باید به ظواهر کتاب عرضه شوند و معنای عرضه داشتن این است که ظواهر کتاب مستقلا حجّت می‌باشد.

استاد مظفر به ۴ طائفه از آن روایات اشاره می‌نماید:

طائفه اول: ما ورد من الامر بعرض الاخبار المتعارضة... روایاتی است که در باب تعادل و تراجیح، و در رابطه با تعارض اخبار وارد شده است که از امام (ع) سؤال می‌کنند اگر دو روایتی وارد شده باشد (مثلا یکی می‌گوید صلاة جمعه در اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۸

زمان غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست) با این روایات چگونه برخورد نماییم؟

امام (ع) در جواب می‌فرماید: «خذ ما وافق الكتاب» روایتی که موافق کتاب عزیز است، معتبر می‌باشد، معلوم می‌شود که معیار و میزان، ظواهر قرآن است، و ظواهر قرآن حجّت خواهد بود.

طائفه دوم: (بل ورد ما هو اعظم...) روایاتی است که ظواهر کتاب را میزان و معیار برای تشخیص روایات معتبره از غیر آن، قرار داده است (و لو آنکه تعارض در کار نباشد) که اگر روایتی مخالف با کتاب باشد، فاضربوه علی الجدار» روایت مخالف کتاب را، به دیوار بزنید که پیچ واز؟؟؟ کند.

طائفه سوم: (كما ورد عنهم الامر برد الشروط المخالفة للكتاب...) روایاتی است که در باب عقود و ایقاعات وارد شده‌اند: و مفاد آنها این است که در عقد، هر شرطی که مخالف با کتاب باشد، باطل است: «كل شرط سائغ الا ما خالف الكتاب» هر شرطی در عقد جایز است مگر آن شرطی که مخالف کتاب باشد.

طائفه چهارم: و ورد عنهم اخبار خاصية دالة علی جواز التمسك... روایات خاصه‌ای است که قولا و یا تقریرا و یا فعلا دلالت بر جواز تمسک به کتاب عزیز، دارد و در بعضی از این روایات آمده است که امام (ع) به شخص سائل می‌فرماید: (این مطلب احتیاج به سؤال و پرسش ندارد و از ظاهر قرآن استفاده می‌شود).

مرحوم شیخ انصاری در رسائل حدود یازده (۱۱) تا روایت از طائفه چهارم، نقل می‌کند و استاد مظفر به یکی از آنها اشاره نموده است: (که زراره از امام (ع) سؤال می‌کند دلیل بر اینکه قسمت از رأس، مسح شود و نه تمام رأس چیست؟ امام (ع) در جواب می‌فرماید: (لمکان الباء).

کوفیین و عدّه‌ای از نحویین معتقدند که اگر «با» بر سر مفعول درآید، برای تبعیض خواهد بود، گویا امام (ع) بزرااره نحوه و محل استفاده حکم را از قرآن معرفی می‌فرماید که «و امسحوا براءوسکم» بخاطر دخول (با) بر سر مفعول، ظهور دارد بر اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۹

الامر بعرض الاخبار المتعارضة علیه، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك و هو عرض كل ما ورد عنهم علی القرآن الکریم، كما ورد عنهم الامر برد الشروط المخالفة للكتاب فی ابواب العقود، و وردت عنهم أخبار خاصة دالة علی جواز التمسك بظواهره نحو قوله علیه السلام لزراره لما قال له: «من این علمت ان المسح ببعض الرأس؟» فقال علیه السلام: (لمکان الباء) و يقصد الباء من قوله تعالی: «و امسحوا براءوسکم». فعرف زراره كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم اذا كان يجب الجمود على ما ورد (۱) من أخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الاخذ بظواهر اقوالهم لا بظواهر الكتاب. و حينئذ نقل الكلام الى نفس اخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع الى ظواهرها من دون تدبر و بصيرة و معرفة، و من دون فحص عن القرائن و اطلاع على كل ما له دخل في مضامينها؟

اینکه مسح بعض از رأس، واجب می‌باشد.

نتیجه: از چهار طائفه روایتی که شیخ انصاری اکثر آنها را ذکر فرموده و استاد مظفر فقط اشاره اجمالی، به آنها فرموده و ما اشاره تفصیلی تر داشتیم، استفاده می‌شود که ظواهر کتاب حجت است و احتیاج به تفسیر و بیان از ناحیه ائمه (ع) ندارد.

(۱) - در این چند سطر مرحوم مظفر، جواب نقضی به اخباری‌ها می‌دهد.

اگر ظواهر قرآن، حجت و جایز العمل نباشد به ظاهر اخبار و روایات ایضا نباید، عمل جایز باشد همان انگیزه‌هایی که ظواهر آیات را از نظر اخباریها از اعتبار ساقط می‌کرد در روایات و اخبار، ایضا موجود است و به طریق اولی ظواهر روایات از حجت ساقط می‌شوند چه آنکه روایات مشکلاتی دارند که آیات ندارند روایات از نظر سند و صدور قابل خدشه می‌باشند و نیاز به تصحیح و تنقیح دارند و همچنین مشکل دیگر در روایات این است که در خیلی از آنها از قول معصوم (ع) نقل به معنا شده است و در این روایات، الفاظ و تعبیر و مراد معصوم مشخص نمی‌باشد و صریح الفاظ امام (ع) محرز نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۰

بل هذه الاخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الامر فيها أعظم لأن سندها يحتاج الى تصحيح و تنقيح و فحص، و لأن جملة منها منقول بالمعنى، و ما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم و تعبیره و لا مراداته. و لا يحرز في اكثرها ان النقل كان لنص الالفاظ.

و اما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى، (۱) مثل النبوى المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» - فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر و الاخذ بالظاهر لا يسمى تفسيرا. على ان مقتضى الجمع بينها و بين تلك الاخبار المجوزة للأخذ بالكتاب و الرجوع اليه حمل التفسير بالرأى - اذا سلمنا انه يشمل الاخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص و من دون سابق معرفة و تأمل و دراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بأن فيه ناسخا و منسوخا، و عاما و خاصا.

(۱) - استاد مظفر به یکی از ادله اخباری‌ها رسماً اشاره نموده و دو تا پاسخ متذکر می‌شود:

جواب اول: «فالجواب عنه ان التفسير غير الاخذ بالظاهر ...»

جواب دوم را از عبارت (على ان مقتضى الجمع بينها و بين تلك الاخبار ...) به بعد بیان می‌فرماید و از عبارت (و التحقيق ان في الكتاب العزيز كثيرة ...) مطلب دیگری را یادآور می‌شود و در پایان آیه انا اعطيناك الكوثر ... را به عنوان مثال، ذکر فرموده و کیفیت ظهور آن را بیان می‌فرماید.

و یادآور می‌شود که استفاده ظهور برای همه مردم قابل فهم و درک نمی‌باشد و بلکه نیاز به کار گرفتن مسائل نحوی و صرفی و غیره دارد و پرونده رسیدگی به اختلافات بین اخباریین و اصولیین را در زمینه حجیت ظواهر کتاب، به نفع اصولیین، سرانجام داده، و مختومیت آن را اعلام می‌فرماید.

خوانندگان عزیز اگر با حوصله و دقت توضیحاتی را که در آغاز بحث بیان نمودیم، ملاحظه نمایند، نه تنها گرد و غباری در چهره اصل مطلب (حجیت ظواهر کتاب) باقی نمی‌ماند که در گفتار و بیانات استاد مظفر، ایضا نقطه ابهامی باقی نخواهد ماند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۱

مع أنه في الكتاب العزيز من المقاصد العالیة ما لا ینالها إلا أهل الذکر. وفيه ما یقصر عن الوصول الی ادراکه أكثر الناس. ولا ینزال تنکشف له من الاسرار ما کان خافیا علی المفسرین كلما تقدمت العلوم و المعارف مما یوجب الدهشة و یحقق اعجازه من هذه الناحیه.

و التحقیق ان فی الكتاب العزیز جهات کثیره من الظهور تختلف ظهورا و خفاء، و لیست ظواهره من هذه الناحیه علی نسق واحد بالنسبه الی اکثر الناس، و كذلك کل کلام. و لا ینخرج الکلام بذلك عن کونه ظاهرا یصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآیه الواحده لها ظهور من جهه لا ینخفی علی کل أحد. و ظهور آخر یحتاج الی تأمل و بصیره فیخفی علی کثیر من الناس. و نضرب لذلك مثلا قوله تعالی: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ»، فان هذه الآیه الکریمه ظاهره فی ان الله تعالی قد أنعم علی نبیه محمد صلی الله علیه و آله باعطائه الکوثر. و هذا الظهور بهذا المقدار لا شک فیهِ لکل احد. و لکن لیس کل الناس فهموا المراد من (الکوثر) فقیل: المراد به نهر فی الجنه و قیل: المراد القرآن و النبوه. و قیل: المراد به ابنته فاطمه علیها السلام. و قیل غیر ذلك. و لکن من یدقق فی السوره یجد ان فیها قرینة علی المراد منه، و هی الآیه التی بعدها (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) و الابتر: الذی لا عقب له، فانه بمقتضى المقابله یفهم منها ان المراد الانعام علیه بکثره العقب و الذریه. و کلمه (الکوثر) لا تأبی عن ذلك، فان (فوعل) تأتي للمبالغه، فیراد بها المبالغه فی کثره، و کثره: نماء العدد. فیکون المعنی: انا اعطیناک الکوثر من الذریه و النسل. و بعد هذه المقارنه و وضوح معنی الکوثر ینکشف لآیه ظهور یصح الاحتجاج به و لکنه ظهور بعد التأمل و التبصر. و حینئذ ینکشف صحه تفسیر کلمه (الکوثر) بفاطمه لانحصار ذریته الکیثیره من طریقها، لا علی أن تكون الکلمه من اسمائها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۲

الباب السادس - الشهرة

اشاره

ان الشهرة لغة تتضمن معنی ذیوع الشیء (۱) و وضوحه. و منه قولهم: شهر فلان

(۱) - استاد مظفر پس از بیان معنای لغوی «شهره» شهرت را به سه قسم تقسیم می کند و موضوع نزاع و محل بحث را از آن اقسام، مشخص و راجع به حجیت و عدم حجیت آن به بحث می پردازد.

پیش از توضیح فرمایشات او، دو نکته‌ای مربوط به «شهره» که از کتاب («اوضح الشروح فی الرسائل» شرح فارسی بر رسائل نوشته مؤلف) اقتباس شده است، یاد آور می شویم.

۱- نکته اول: فرق بین شهره و اجماع این است که معیار و مناط در تحقق اجماع «اتفاق کل» می باشد و اگر اتفاق کل محقق نشود دو فرض قابل تصور است:

(۱) هم علم به عدم اتفاق کل داریم و هم علم به وجود مخالف داریم، این صورت اولی بدون شک و بالاتفاق، مصداق شهره می باشد.

(۲) علم به عدم «اتفاق کل» داریم و لکن به وجود مخالف، علم نداریم یعنی نه علم به وجود مخالف داریم و نه علم به عدم مخالف داریم در این صورت، بعضیها قائل شده اند که مصداق «شهره» محقق نمی شود چه آنکه در تحقق شهره علم به وجود مخالف شرط می باشد و اما شیخ انصاری (ره) علم به وجود مخالف را در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۳

تحقق شهره، شرط نمی‌داند و بلکه مجرد عدم علم به اتفاق کل را در تحقق شهره کافی می‌داند.

و لذا صورت دوم: یکی از مصادیق شهره خواهد بود.

۲- نکته دوم: بحث از حجیت شهره تازه از باب ظن مطلق است که توقف به انسداد باب علم دارد و اخیری از باب ظن خاص است که دلیل خاص است که دلیل خاص برای حجیت «شهره» لازم می‌باشد در بحث شهره آنچه که مورد نظر است صورت دوم است یعنی حجیت شهره، از باب ظن خاص مورد بحث خواهد بود.

(معنای لغوی شهره) «شهره» از نظر لغت، به معنای «ذیوع و آشکار شدن و برملا شدن و وضوح، می‌آید چنانچه می‌گویند (شهر فلان سیفه) «فلانی شمشیرش را آشکار و هویدا ساخت و یا می‌گویند: (سیف مشهور) «شمشیر آشکار و معروف و بلند آوازه». و اما از نظر اصطلاح، شهره دارای سه قسم می‌باشد.

۱- شهره روایتی ... در اصطلاح اهل حدیث و روایت، به بعضی از روایات واژه «مشهور» را به کار می‌برند روایت مشهور که در مقابل روایت «شاذ» است، روایتی است که تعداد ناقلین آن زیاد باشد و به سرحد تواتر نرسیده باشد مثلاً روایتی است که اکثر اصحاب در کتاب‌های خود (من لا یحضر، تهذیب، استبصار، کافی، مستدرک، و غیر ذلک)، نقل نموده‌اند و به سرحد تواتر نرسیده است به چنین روایتی، «روایت مشهور و مستفیض» می‌گویند در مقابل این روایت، مثلاً روایتی است که تنها در کتاب محمد بن مسلم نقل شده و دیگران به نقل آن نپرداخته‌اند، به چنین روایتی، نام «شاذ و نادر» را انتخاب کرده‌اند. در تحقق شهره روایتی، عمل فقها برطبق روایت مشهور، شرط نمی‌باشد راجع به حجیت شهره روایتی در باب تعادل و ترجیح، بحث خواهد شد.

۲- شهره عملی: روایت و خبر خاصی که در دست ما قرار دارد از نظر عمل فقها برطبق آن، مشهور است و فرق نمی‌کند که آن روایت، صحیح باشد و یا ضعیف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۴

باشد و یا غیر از آنها، باشد معیار در شهره عملی عمل فقها می‌باشد مثلاً روایتی بر وجوب سوره در نماز دلالت دارد و اکثر فقها به آن عمل کرده‌اند.

راجع به حجیت شهره عملی ایضا در باب تعادل و ترجیح بحث خواهد شد که آیا شهره عملی می‌تواند ضعف سند روایت را، جبران نماید یا نه؟

کوتاه‌سخن این دو قسم از شهره (شهره روایتی و شهره عملی) از محل بحث ما بیرون است و موضوع سخن در ما نحن فیه قسم سوم از شهره می‌باشد که شهره فتوایی نام دارد.

۳- شهره فتوایی: شهره فتوایی آن است که مثلاً معروف و مشهور از علما فتوا داده‌اند که «استعاذه» در صلاه واجب نمی‌باشد از نظر اصطلاح فقها «قول بعدم وجوب استعاذه در صلاه» را «مشهور» می‌گویند یعنی شهره فتوایی بر قول مزبور حاصل شده است که در مقابل قول مشهور، قول «نادر» می‌باشد ... و معیار در شهره فتوایی آن است که تعداد فتوادهندگان، به سرحد اجماع نباشد چه آنکه در صورت حصول اجماع، حکم شرعی از راه اجماع که مفید قطع می‌باشد، ثابت خواهد شد و از محل بحث خارج است و معیار دیگر این است که فتوای فقها نباید مستند به روایت و یا قاعده و یا اصلی باشد.

به این معنا که در مورد مسئله مورد شهره، یا اصلاً روایت و قاعده و اصلی وجود ندارد و اگر هم وجود دارد باید معلوم باشد که فتوای فقها، مستند به آن، نمی‌باشد و یا استادش به آن، نامعلوم باشد.

به تعبیر دیگر (مصباح الاصول) شهره فتوایی آن است که فتوای علما نسبت به حکمی از احکام، مشهور و معروف باشد و مستند

فتوای علما معلوم و مشخص نباشد چه روایتی مربوط به آن حکم موجود باشد و یا نباشد اصل و ضابطه‌ای مربوط به آن حکم باشد و یا نباشد و الا اگر مستند شهره، مثلا روایتی باشد، قسم دوم از شهره «شهره عملی» از آب درمی آید.

نتیجه: شهره فتوایی که مورد بحث می‌باشد، دارای دو تا شرط است:

(۱) تعداد فتوادهندگان به حدّ اجماع نباشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۵

سیفه، و سیف مشهور.

و قد اطلقت (الشهره) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر. و الخبر يقال له حينئذ: (المشهور)، كما قد يقال له:

(مستفيض).

و كذلك يطلقون (الشهره) باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الاجماع من الاقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. و القول يقال له: (مشهور)، كما ان المفتين الكثيرين انفسهم يقال لهم:

(المشهور)، فيقولون: ذهب المشهور الى كذا، و قال المشهور بكذا ... و هكذا.

و على هذا، فالشهره في الاصطلاح على قسمين:

۱- (الشهره في الرواية)، و هي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. و لا يشترط في تسميتها بالشهره ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء ايضا، فقد يشتهر و قد لا يشتهر. و سيأتي في مبحث التعادل و التراجيح ان هذه الشهره من اسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الاخبار.

فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

۲- (الشهره في الفتوى)، و هي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، و ذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهره درجة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهره- اذن- ذبوع الفتوى الموجبه للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

و هذه الشهره في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:

(الاول)- ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين ايدينا. و تسمى

(۲) مستند فتوا نامعلوم باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۶

حينئذ (الشهره العملية). و سيأتي في باب التعادل و التراجيح البحث عما اذا كانت هذه الشهره العملية موجبه لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، و البحث ايضا عما اذا كانت موجبه لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

(الثاني)- ألا يعلم فيها ان مستندها أى شيء هو، فتكون شهره في الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهره و لكن لم يستند اليها المشهور أو لم يعلم استنادهم اليه، أم لم يكن خبر اصلا. و ينبغي ان تسمى هذه ب (الشهره الفتوائية).

و هي- اعنى الشهره الفتوائية- موضوع بحثنا هنا الذي لاجله عقدنا هذا الباب، (۱) فقد قيل (۲): ان هذه الشهره حجة على الحكم الذي وقعت عليه الفتوى من

(۱)- از بیانات گذشته معلوم گردید که شهره فتوایی با دو تا معیار (۱- تعداد اهل فتوی به سرحدّ اجماع نباشد، (۲)- مستند فتوای

مشهور نامعلوم باشد). محلّ بحث واقع شده است که آیا از باب ظنّ خاصّ، حجّیت دارد یا نه؟ استاد مظفر نکته‌ای را مورد توجه قرار داده است و آن نکته این است: که در رابطه با حجّیت فتوای مجتهد سه صورت قابل تصوّر است که دو صورت آن مورد اتّفاق می‌باشد و یک صورت آن محلّ نزاع واقع شده است:

(۱) فتوای مجتهد برای مقلّد او حجّت است و این مطلب مورد اتّفاق همه علما می‌باشد.
(۲) فتوای مجتهدین اگر تعداد آن‌ها به سرحدّ شهره، نباشد (مثلاً پنج نفر و یا کمتر به یک مسئله فتوا داده‌اند) برای مجتهد دیگر حجّیت و اعتباری ندارد.

این مطلب ایضا مورد اتفاق همه علما می‌باشد.

(۳) و اما اگر عدّه زیادی از مجتهدین که مصداق «مشهور» را تحقّق می‌دهد، و به مرحله اجماع نمی‌رسد، راجع به حکمی از احکام، اتّفاق نظر داشته باشند و مدرک فتوای آنها نامعلوم باشد، آیا فتوای مجتهدین فقط از لحاظ شهره فتوایی، برای مجتهد دیگر حجّت است یا خیر؟

محور بحث در باب ششم همین صورت سوم است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۷

جَهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. وقيل: لا دليل على حجيتها. وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان فتوى مجتهد واحد أو اكثر ما لم تبلغ

استاد مظفر دو قول را در مسئله مزبور نقل می‌نماید:

۱- فقد قيل ان هذه الشهرة حجة ... عدّه‌ای قائل شده‌اند که شهره فتوایی حجّت است و انگیزه و سبب حجّیت همان شهره و مشهور بودن است مثلاً: مشهور از علما و فقها بر عدم وجوب «استعاذه» در صلاة، فتوی داده‌اند و ما هرگز نمی‌دانیم که مدرک و مستند فتوای آنها چه می‌باشد، از نفس شهره، برای ما نسبت به حکم مزبور ظنّ حاصل می‌شود و این ظنّ همانند ظنّ حاصل از خبر ثقة، از باب ظنون خاصّه حجّت خواهد بود.

از جمله قائلین این قول شهید اوّل و محقّق خوانساری و صاحب معالم را می‌توان نام برد.

۲- قول دوم (و قیل لا دلیل علی حجّیتها ...) عدّه‌ای دیگر از علما که مشهور از علماء متأخرین را تشکیل می‌دهند، حجّیت شهره را قبول ندارند بخاطر آنکه دلیل بر حجّیت آن، وجود ندارد، و مرحوم مظفر همین قول دوم را انتخاب می‌فرماید و مدّعی است که ظنّ حاصل از شهره بر فرض که از نظر قدرت در سطح بسیار بالایی قرار داشته باشد، دلیل بر حجّیت آن نداریم (و ان كان من المسلم به انّ الخبر الذی عمل به المشهور ...) «اشاره به شهره عملی که از محلّ بحث خارج است، دارد» گر چه حجّیت خبری که مورد عمل مشهور واقع شده است، مورد تسالم و قبول همه است که به توسط شهره، ضعف سندی آن خبر جبران می‌شود (که در باب تعادل و ترجیح بحث خواهد آمد).

و لکن این مسئله مربوط به شهره عملی است و به «شهره فتوایی» که محلّ بحث می‌باشد، ربطی ندارد چه آنکه در شهره فتوایی گفتیم که معیار و مناط شهره فتوایی آن است که مدرک و مستند فتوای فقها نامعلوم باشد.

۲- نسب إلى الشهيد الاول ترجیحه هذا القول و نقله عن بعض الاصحاب من دون ان يذكر اسمه.

و نسب أيضا إلى المحقق خوانساری اختیار هذا القول و عزی كذلك إلى صاحب المعالم. و لکن الشهرة علی خلافهم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۸

الشهرة لا تكون حجة علی مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها. و هذا معنی ما ذهبوا اليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من

یتمکن من الاستنباط.

و الحق انه لا دليل على حجیة الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، و إن كان من المسلم به ان الخبر الذى عمل به المشهور حجة و لو كان ضعيفا من ناحية السند، كما سیأتی بیانه فى محله. و قد ذكروا لحجیة الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة: (۱)

(۱) - ادله‌ای که برای حجیت شهرة فتوایی، ذکر کرده‌اند، را یک‌یک بیان نموده و پاسخ آن‌ها را مورد توجه قرار خواهیم داد. الدلیل الاول ... ما حصل دلیل اول این است که ادله حجیت خبر واحد (آیه نبأ و نفر و سنت و اجماع و بناء عقلا) بالاولویة و بطریق اولی، حجیت شهرة را ثابت می‌کند و جهت اولویت این است که خبر واحد نظر بر اینکه باعث حصول ظن، به حکم شرعی می‌شود، و لذا از حجیت و اعتبار، برخوردار است و اگر مسئله افاده ظن در مورد خبر ثقة، مطرح نباشد، ادله مذکور از اثبات حجیت آن، عاجز و ناتوان خواهد بود و بدون شک ظنی که از شهرة، نسبت به حکم شرعی، حاصل می‌شود، به مراتبی قوی‌تر، از ظنی است که از خبر ثقة حاصل می‌شود. ظن حاصل از خبر ثقة اگر ۸۰ درصد، واقع را نشان بدهد، ظن حاصل از شهرة فتوایی، بالاترید، نود و پنج درصد حکم واقعی را ثابت خواهد کرد.

و خلاصه سخن «شهرة فتوایی» از نظر افاده ظن به درجه و مرحله‌ای قرار دارد که خبر عادل، بگرد پای آن نمی‌رسد. بنابراین همان‌طوری که آیه (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ ...) با مفهوم موافق و با فحوای خطاب و با دلالت اولویت، حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را ثابت می‌کند، ادله خبر واحد ایضا با دلالت «اولویت» و با مفهوم موافق، حجیت «شهرة فتوایی» را ثابت خواهد کرد. و الجواب ان هذا المفهوم ... مرحوم شیخ انصاری در رسائل، از دلیل مزبور سه تا جواب داده است و مرحوم مظفر، تنها یکی از آن سه جواب را ذکر فرموده است و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۹

الدلیل الاول - اولویتها من خبر العادل

قیل: ان ادله حجیة خبر الواحد تدل على حجیة الشهرة بمفهوم الموافقة، نظرا الى ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة اولی بالحجیة من خبر العادل. و الجواب: ان هذا المفهوم انما يتم اذا احرزنا على نحو اليقين أن العلة فى حجیة خبر العادل هو افادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا اولی بالحجیة. و لكن هذا غير ثابت فى وجه حجیة خبر الواحد اذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلی.

الدلیل الثانی - عموم تعلیل آیه النبأ (۱)

حاصل جواب این است که دلیل مذکور در صورتی صحیح است که بطور یقینی و جزم برای ما ثابت باشد، که ادله حجیت خبر واحد، روی انگیزه افاده ظن، به خبر واحد، اعتبار بخشیده است در این صورت، حجیت «شهرة فتوایی»، بطریق اولی ثابت می‌شود و بلکه حجیت هر چیزی که از نظر افاده ظن قوی‌تر از خبر واحد باشد، ثابت می‌شود و لکن چنین چیزی ثابت نمی‌باشد و احتمال دارد که ملاک حجیت خبر واحد مثلا این باشد که خبر واحد، اخبار عن حس می‌باشد که کمتر دچار خطا می‌شود و یا خصوصیت‌های دیگری، شاید دخیل باشد.

(۱) - استدلال از این قرار است: علت آوردن برای حکم، گاهی باعث تخصیص حکم می‌شود و گاهی باعث تعمیم و شمول حکم خواهد شد.

به عبارت واضح‌تر ذکر علت برای حکم، گاهی دایره شمول حکم را تضییق می‌کند، و گاهی دایره شمول حکم را توسعه می‌دهد، مثلاً مولی در مقام طبابت، دستور غذایی به عبدش می‌دهد و می‌گوید: (لا تأکل الرّمان لآنه حامض) «انار نخور به علت آنکه انار ترش است» از تعلیل مذکور (لآنه حامض) معلوم می‌شود که خوردن انار شیرین مانعی ندارد.

و یا می‌فرماید: (لا تشرب الخمر لآنه مسکر) «لآنه مسکر» باعث می‌شود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۰

هر مسکری حرام باشد.

در آیه «نبا» می‌فرماید: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ).

«از صدق و کذب خبری که فاسق برای شما می‌آورد، تبیین و تفحص نمایید تا اصابت نکند قومی را به جهالت، که در آن صورت راجع به کاری که انجام داده‌اید با ندامت و پشیمانی روبرو خواهید شد».

جمله «أن تصیبوا» علت و سبب وجوب تبیین و تفحص می‌باشد و نظر بر اینکه در خبر عادل «اصابه من جهالة» در کار نیست لذا تبیین واجب نمی‌باشد و همچنین در شهره فتوایی، «اصابه من جهالة» نمی‌باشد و عموم تعلیل آیه «شهره فتوایی» را شامل می‌شود و ثابت می‌شود که در عمل به شهره فتوایی (اصابه من جهالة) «برخورد جاهلانه» پیش نمی‌آید و مانند خبر عادل، تبیین لازم ندارد و حجیت آن با عموم تعلیل آیه، ثابت خواهد شد.

و الجواب ان هذا ليس تمسكاً... أولاً- در ص ۱۵۵ ج ۲ ثابت کردیم که جمله (أن تصیبوا قوماً بجهالة) مفعول به برای (تبیینوا) می‌باشد بنابراین در آیه مورد بحث تعلیلی وجود ندارد تا با تعمیم آن، حجیت «شهره فتوایی» ثابت گردد (به صفحه مذکور و شرح آن مراجعه شود).

ثانیا (بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل...) بر فرضی که قبول کنیم جمله «أن تصیبوا» علت برای وجوب تبیین، می‌باشد می‌گوییم استدلال مزبور تمسك بعموم تعلیل نیست، بلکه تمسك به عموم نقيض تعلیل است (یعنی آقای مستدل باصطلاح سوراخ دعا را گم کرده است) به این معنا که تمسك به عموم نقيض، جایز نمی‌باشد،

(توضیح مطلب) مثلاً- در مثال (لا تأکل الرّمان لآنه حامض) اکل رمان، بخاطر حموضتش ممنوع شده است نقيض حموضت عدم حموضت است (چه آنکه نقيض کلّ شیء رفته) آنچه که بر عبد لازم است ترك اکل انار ترش، می‌باشد، تعلیل مذکور بر عموم نقيض آن، دلالت ندارد که هر چیز غیر حامض واجب الاکل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۱

وقيل: ان عموم التعليل في آية النبا (أن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) يدل على اعتبار مثل الشهرة: لأن الذي يفهم من التعليل ان الاصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فيدل على ان كل ما يؤمن معه من الاصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. و الشهرة كذلك.

و الجواب: ان هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه

باشد و یا جایز الاکل باشد.

به سخن دیگر از جمله مذکور تنها حکم «انار» حامض، معلوم می‌شود و حکم بقیه اشیاء استفاده نخواهد شد یعنی آقای مریض اگر هوس خربزه داشته باشد، نمی‌تواند چنین استنباطی نماید (که خربزه حموضت ندارد و از تعلیل کلام مولی استفاده می‌شود که

خوردن هر چیزی که ترش نباشد مانعی ندارد و خربزه حموضت ندارد پس خوردن آن مانعی ندارد) اگر جواز خوردن خربزه را این چنین استنباط نماید، به عموم نقیض تعلیل، تمسک جسته و تمسک به عموم نقیض تعلیل، جائز نیست برای اینکه کلام دلالت بر عموم نقیض تعلیل، نخواهد داشت و بلکه آقای مریض باید مجدداً سؤال کند که خربزه بخورد یا نه؟ و با بیان دیگر، باید حکم خوردن خربزه مشخص گردد. در آیه «نبأ» ایضا ماجرا از همین قرار است آیه با توجه به تعلیل، فقط این معنا را ثابت می‌کند که عمل کردن به خبر فاسق بدون فحوص حرام است و علت حرمت این است که بدون فحوص (اصابت جهالت و برخورد جاهلانه با قوم) محقق می‌شود نقیض تعلیل عام است یعنی عمل به هر چیزی که «اصابه بجهاله» را بدنبال ندارد، واجب است و یا جایز است (مانند عمل به قطع و شهره فتوایی و اجماع و ...)

همه این‌ها داخل در عموم نقیض تعلیل، خواهد بود آیه مذکور هرگز دلالت بر عموم نقیض تعلیل ندارد و تنها چیزی را که ثابت می‌کند این است که به علت، «اصابه بجهاله» عمل کردن به خبر فاسق بدون فحوص، حرام می‌باشد. و امّا اینکه عمل به شهره و یا خبر متواتر و یا خبر عادل که «اصابه بجهاله» را در پی ندارد جایز است و یا واجب است و یا حرام است؟ از آیه استفاده نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۲

الفقرة من الآية الواردة مورد التعلیل و قد تقدم بیان ذلك فی أدلة حجية خبر الواحد- بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقیض التعلیل. و لا دلالة فی الآية علی نقیض التعلیل بالضرورة، لان هذه الآية نظیر نهی الطیب عن بعض الطعام لانه حامض مثلا، فان هذا التعلیل لا يدل علی ان كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله.

و كذلك هنا، فان حرمة العمل بنی الفاسق بدون تبیین لانه يستلزم الاصابة بجهاله لا تدل علی وجوب الاخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الاصابة بجهاله. و اما دلالتها علی خصوص حجية خبر الواحد العادل (۱) فقد استفدناه من طریق آخر، و هو

(۱)- بنا بر تحلیل که بیان گردید تمسک بعموم نقیض تعلیل آیه، جایز نیست بنابراین آیه همان‌طوری که حجیت شهره را ثابت نمی‌کند حجیت خبر واحد را هم ثابت نخواهد کرد؟

می‌گوییم آری ماجرا آن‌چنان است که گفته شد و لکن حجیت خبر عادل را از طریق دیگری ثابت می‌کنیم یعنی از طریق مفهوم شرط، که در سابق، کیفیت استدلال بیان گردید.

و به عبارت اخری ... نهایت چیزی که از آیه استفاده می‌شود این است که اگر خبری باشد و مقتضی برای اعتبارش موجود باشد و لکن «اصابه بجهاله» را در پی داشته باشد، این «اصابه بجهاله» جلوی مقتضی را می‌گیرد و آن مقتضی با وجود این مانع، نقش خود را نمی‌تواند ایفا نماید یعنی اعتبار و حجیت خبر، ثابت نمی‌شود و آیه هرگز بر اینکه اگر چنین مانعی در مورد چیزی، موجود نباشد، و آن چیز حجت باشد، دلالت نخواهد داشت.

به عبارت واضح‌تر: آیه مبارکه «نبأ»، یک تابلوی قرمزی بدست گرفته و فریاد می‌کشد:

(هر خبری که در دنباله خود «اصابه بجهاله» دارد، حجت نیست).

و ما در یک دست خبر عادل و در دست دیگری «شهره فتوایی» را می‌گیریم و می‌رویم به سراغ آیه نبأ، آیه نبأ یک نگاهی به خبر عادل می‌اندازد و می‌گوید «به به این خبر «اصابه بجهاله» را بدنبال خود ندارد» و همچنین یک نظری به «شهره فتوایی» می‌اندازد و می‌گوید: (به به این هم «اصابه بجهاله» را بدنبال خود ندارد).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۳

طریق مفهوم الشرط علی ما تقدم شرحه، لا من طریق عموم نقیض التعلیل.

و بعبارة اخرى: ان أكثر ما تدل الآیة فی تعلیلها علی ان الاصابة بجهالة مانع عن تأثیر المقتضى لحجیة الخبر، و لا تدل علی وجود المقتضى للحجیة فی كل شیء آخر حیث لا یوجد فیه المانع حتی تكون دالة علی حجیة مثل الشهرة المفقود فیها المانع. أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجیة فی مثل الشهرة لا یستلزم وجود المقتضى فیها للحجیة، و لا تدل الآیة علی ان كل ما لیس فیه مانع ففیة المقتضى موجود.

الدلیل الثالث - دلالة بعض الاخبار (۱)

اشاره

و ما سخت خوشحال می شویم که هم‌اکنون آیه، فریاد می‌زند که خبر عادل و شهرة فتوایی، هر دو حجّت است و لکن هرچه انتظار می‌کشیم آیه، لب به سخن نمی‌گشاید و حجیت و اعتبار آن دو را اعلام نمی‌کند مجبورا تا کاسه صبر ما لبریز نشود لب به سخن می‌گشاییم و خطاب به آیه، می‌گوییم چرا حجیت خبر عادل و شهرة فتوایی را اعلام نمی‌کنی؟ آیه در جواب می‌گوید: (من وظیفه‌ام این است که اگر خبری «اصابة بجهالة» را به دنبال داشته باشد، عمل به آن را تحریم نمایم مانند خبر فاسق، و اما اگر خبری باشد و «اصابة بجهالة» را دنبال نداشته باشد، وظیفه ندارم که آن را حجّت نمایم یعنی وظیفه ندارم که مقتضى حجّت را در آن، ایجاد و آن را واجب العمل نمایم در خبر مذکور تنها مانع از حجیت مفقود است، و اما مقتضى حجیت موجود نمی‌باشد و آیه ایجاد مقتضى نخواهد کرد.

بنابراین در «شهرة فتوایی» درست است که مانع از حجیت وجود ندارد یعنی «اصابة بجهالة» را در پی ندارد و لکن مقتضى برای حجیت را ایضا ندارد و آیه نبا ایجاد مقتضى نمی‌تواند، و لذا حجیت «شهرة فتوایی» از آیه نبا ثابت نمی‌شود. و اما خبر عادل، حجیت آن از راه و طریق دیگری ثابت می‌شود که در گذشته بیان گردید.

(۱) - برای اثبات حجیت «شهرة فتوایی»، علاوه بر دو دلیل سابق به دو روایت:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۴

۱- مرفوعة زرارة، ۲- مقبولة عمر بن حنظله استدلال شده است.

استاد مظفر کیفیت استدلال به مرفوعة را بیان می‌فرماید و مقبولة را به مرفوعة قیاس نموده و تفصیلی در زمینه مقبولة نداده است به مرفوعة زرارة از دو جهت استدلال شده است:

جهت اولی: زراره می‌گوید از امام سؤال کردم اگر دو روایت متعارض برای ما نقل شود به کدام یک عمل نمایم؟

امام (ع) در جواب فرمود: آن خبری که مشهور بین اصحاب است باید مورد عمل واقع شود، مراد از (ما) ما اشتهر، مطلق چیزی است که مشهور باشد و اختصاص به خبر ندارد و بقرینه «صله»، مراد از موصول (ما) هر چیزی است که مشهور باشد و بدین کیفیت فرمایش امام (ع) «شهرة فتوایی» را شامل می‌شود و حجیت آن به اثبات می‌رسد.

جهت دوم: بر فرض که بگوییم مراد از (ما) ی، موصول، خصوص خبر است و لکن از باب تنقیح مناط شهرة فتوایی، ایضا حجّت می‌شود چه آنکه در مرفوعة زرارة، حکم حجیت، به شهرة، منوط شده است و این مناط (شهرة داشتن) در شهرة فتوایی، موجود است و حجیت آن ثابت خواهد شد.

و الجواب: ما حصل جواب از هر دو جهت استدلال، این است که منظور از (ما) ی موصول بقرینه سؤال، مشخص و معین شده است

که همان خبر مشهور می‌باشد و ایضا حکم حجیت، معلق و منوط به «خبر مشهور» شده، نه به «شهره»، من حیث هی. (مؤلف) از بیانات مرحوم مظفر معلوم می‌شود که هر دو روایت، حجیت شهره فتوایی را ثابت نخواهند کرد و لکن از فحوای سخن او و همچنین از صریح عبارت او در اول صفحه ۳۵۸ «و ان كان من المسلم به ان الخبر الذي عمل به المشهور، حجة و لو كان ضعيفا من ناحية السند» استفاده می‌شود که هر دو روایت، حجیت خبر مشهور و همچنین شهره عملی و حجیت خبر را و لو اینکه ضعیف السند باشد، ثابت خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۵

قيل: ان بعض الاخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة:
قال زرارة:

قلت: جعلت فداك؟ يأتي عنكم الخبران و الحدیثان المتعارضان، فأبیهما نعمل؟ قال علیه السلام: خذ بما اشتهر بين اصحابك، و دع الشاذ النادر.

قلت: یا سیدی هما معا مشهوران مأثوران عنکم.

قال: خذ بما يقوله أعدلهما... الى آخر الخبر.

و الاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين:

(الاول)- ان المراد من الموصول في قوله: (بما اشتهر) مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لأن الموصول من الاسماء المبهمة التي تحتاج الى ما يعين مدلولها، و المعين لمدلول الموصول هي الصلة، و هنا و هي قوله (اشتهر) تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى.

(الثاني)- انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة. فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر المشهور. و الجواب:

اما عن (الوجه الاول) فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين

و لکن هر دو مسئله قابل خدشه است یعنی بعضی از محققین جبران ضعف سند و روایت بوسیله شهره عملی، را قبول ندارند که بحثش در تعادل و تراجیح خواهد آمد و همچنین دلالت هر دو روایت (مرفوعه و مقبوله) را بر حجیت خبر مشهور مردود شناخته‌اند و یکی از وجوه ردّ این است که مرفوعه زرارة، در کتاب «غوالی اللّالی» ذکر شده است و مورد طعن می‌باشد و از نظر سند ضعیف خواهد بود و در مورد مقبوله حنظله گفته شده است که عمر بن حنظله مورد وثوق نمی‌باشد و لذا هر دو روایت مورد اعتماد نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۶

بالقرائن الاخرى المحفوفة به. و الذى يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، اذ السؤال وقع عن نفس الخبر و الجواب لا بد أن يطابق السؤال. و هذا نظير ما لو سئلت: أى اخوتك احب اليك؟ فأجبت: من كان أكبر منى، فانه لا ينبغي ان يتوهم أحد ان الحكم فى هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك و لو كان من غير اخوتك.

و اما عن (الوجه الثانى)، فبأنه بعد وضوح ارادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة فى خصوص الخبر، فيكون المناط فى الحكم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي و ان كانت منسوبة لشيء آخر. و كذلك يقاس الحال فى مقبولة ابن حنظله الآتية فى باب التعادل و التراجیح.

تنبیه: (۱)

(۱) - محققین از علما بخاطر عظمتی که برای مشهور از علما قائل هستند، جرأت مخالفت آن‌ها را مخصوصا در مسائل فقهی به خود راه نمی‌دهند و حتی الامکان سعی می‌کنند که با مشهور، مخالفت نکنند و تا مادامی که دلیل قوی بر مخالفت آن‌ها پیدا نکنند، بر موافقت با مشهور و طبق نظریات آن‌ها عمل کردن، حرص می‌ورزند و این نه به این معنا است که آنها مقلد مشهور هستند و یا مثلا «شهره»، حجیت داشته باشد بلکه، بخاطر آن است که آقایان، از مشهور احترام می‌گذارند و عظمت و بزرگواری آنان را حفظ می‌کنند و در بقیه فنون، ایضا این مطلب جریان دارد که از بزرگان، و متخصصین و مخترعین هر فنی احترام می‌کنند و نظرات آنها را محترم می‌شمارند و حتی الامکان از گفته‌ها و معتقدات آنان مخالفت و سرپیچی نمی‌کنند و حتی بعضی از افراد بانصاف اگر برخلاف مشهور نظری اظهار نمایند در حال تردّد و شک قرار می‌گیرند که شاید نظرش مخالف با واقع باشد و خوف دارند که در مخالفت با مشهور در جهل مرکب واقع شده باشند مخصوصا در مواردی که قول مشهور موافق با احتیاط باشد و قول خودش مخالف با احتیاط باشد که در این فرض احتمال خطای او زیاد خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۷

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجرون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوي و مستند جلی یصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور و تحصيل دليل يوافقهم و لو كان الدال على غيره أولى بالاخذ و أقوى في نفسه، و ما ذلك من جهة التقليد للاكثر و لا من جهة قولهم بحجية الشهرة. و انما منشأ ذلك اكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما اذا كانوا من أهل التحقيق و النظر.

و هذه طريقة جارية في سائر الفنون، فان مخالفة اكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل الا مع حجة واضحة و باعث قوي، لأن المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ، و يخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما اذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۸

الباب السابع - السيرة**اشاره**

المقصود من «السيرة» (۱) - كما هو واضح - استمرار عادة الناس و تباينهم

(۱) - مرحوم مظفر سیره را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱- سیره عقلا که به بناء عقلا معروف است.

۲- سیره خصوص مسلمین و اهل شریعت اسلامی که به «سیره متشرّعه» مشهور شده است.

برای هریک شقوق و اقسامی بیان می‌فرماید و برای بعضی از شقوق و اقسام، حجیت و اعتبار قائل است و از بعضی از شقوق و اقسام، حجیت و اعتبار را نفی می‌نماید و نظر بر اینکه فرمایشات صاحب کتاب، نیاز چندانی، به شرح و تفصیل ندارد و مطلب بغرنج

و مشکلی هم در کار نمی‌باشد، لذا تنها به بیان خلاصه و ما حصل بحث اکتفا می‌کنیم.

«سیره» عبارت است از اینکه رسم و عادت و خوی مردم بر انجام فعلی و یا ترک عملی، استقرار و ثبات یافته باشد و این سیره گاهی مربوط به همه مردم و همه عقلا و همه ملت و همه افراد جامعه که مسلمین و غیر مسلمین را شامل است می‌باشد که در این صورت «سیره عقلائی» از آب درمی‌آید و اصولیین از چنین سیره‌ای به «بناء عقلا» تعبیر می‌کنند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۹

و گاهی «سیره» مربوط به جامعه اسلامی و امت اسلام و یا مربوط به جامعه تشیع و خصوص شیعیان می‌باشد، که در این صورت «سیره اسلامی» تحقق می‌یابد که از نظر اصولیین به «سیره متشرعه» تعبیر شده است.

بنابراین روی هم رفته «سیره» دارای دو قسم و دو نوع می‌باشد:

۱- بناء عقلا، ۲- سیره متشرعه.

راجع به حجیت و اعتبار آن‌ها از لحاظ اثبات حکم شرعی و اینکه تا چه حد باعث کشف و ظهور حکم شرعی الهی می‌شوند باید به بحث و بررسی پردازیم.

۱- حجیت بناء عقلا- راجع به «بناء عقلا» در جزء سوم اصول فقه، در مناسبت‌های مختلفی صحبت نمودیم و مخصوصا در رابطه با حجیت قول لغوی راجع به بناء عقلا و شرائط او و اینکه بناء عقلا زمانی می‌تواند دلیل بر اثبات حکم شرعی باشد که علی نحو یقین، از موافقت شارع کشف نماید، شکم سیر سخن گفتیم و درعین حال خلاصه آن را با روش دیگری، تکرار می‌کنیم تا کاملا مسئله اعتبار و عدم اعتبار «بناء عقلا» مشخص و واضح گردد. جمعا سیره و بناء عقلا سه صورت دارد که ۲ صورت اولی آن حجیت است و صورت سوم حجیت نخواهد بود سیره و بناء عقلا- گاهی به گونه‌ای است که شارع مقدس به آن نیاز دارد و با عقلا هم مسلک می‌باشد و مانعی از هم مسلک بودن شارع با عقلا، وجود ندارد در این صورت اگر ردع و منع رسمی، مبنی بر ممنوعیت سیره عقلا، از نظر شارع، از طرف شارع ثابت نشود، بناء و سیره مزبور بدون شک حجیت است و فلسفه و انگیزه حجیت آن، این است که بمجرد عدم ثبوت ردع، موافقت شارع کشف می‌شود و اثبات موافقت شارع نیاز به دلیل خاص، ندارد مثلا بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه مستقر شده است و یا عمل بر ظواهر الفاظ، استقرار یافته شارع مقدس مانند بقیه عقلا بخبر ثقه و ظاهر الفاظ عمل می‌نماید و ردع و منع رسمی، از طرف شارع ثابت نشده و مجرد عدم ثبوت ردع، کاشف آن است که شارع مقدس در عمل به خبر ثقه و ظواهر الفاظ، با بقیه عقلا موافق می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۰

اما صورت دومی آن سیره‌ای است که شارع مقدس با بقیه عقلا هم مسلک نمی‌باشد و این صورت دارای دو صورت می‌باشد:

صورت اولی آن است که سیره و بناء مذکور علاوه بر بقیه امور در امور شرعی و در محل دید و شنید امام (ع) جریان دارد مثل استصحاب که روش عقلا بر این استقرار داشته که بر یقین سابق، عمل می‌کردند و بناء مزبور در همه امور جاری بوده من جمله در امور شرعی و درعین حال در مرأی و مسمع شارع (ع) جریان داشته و خود شارع در مسئله استصحاب با بقیه، هم مسلک نبوده چه آنکه برای شارع شک لاحق و یقین سابق مطرح نمی‌باشد.

و لکن نظر بر اینکه روش مزبور، در محضر شارع، جاری بوده است، لذا حجیت و اعتبار بناء مزبور، به وسیله تقریر شارع ثابت می‌شود و مجرد عدم ثبوت ردع در کشف موافقت شارع، کافی می‌باشد و نیاز به دلیل خاص برای اثبات عدم ردع، نداریم و این قسم از بناء عقلا حجیت می‌باشد.

و امیا صورت دوم که در حقیقت صورت سوم می‌باشد، (و ان كان الثانی ...) سیره و بنایی است که در بین عقلا راجع به امور غیر شرعی مرسوم می‌باشد و شارع مقدس با عقلا، هم مسلک نمی‌باشد و ثانیاً ثابت نشده است که بناء مذکور، در امور شرعی و در

مرأی و مسمع شارع، جریان داشته است.

در این صورت نظر بر اینکه سیره مذکور مورد نیاز و عمل شارع نمی‌باشد:

اولاً: جریان آن در امور شرعی ثابت نشده است.

ثانیاً: لذا اعتبار و حجیتی ندارد چه آنکه از مجرد عدم ردع، موافقت شارع کشف نمی‌شود و لذا موافقت شارع باید با دلیل خاصّ ثابت گردد و فرض بر این است که دلیل خاصّ نداریم و بنابراین صورت سوّم، از صورت ثلاثه بناء عقلا و سیره عقلا حجیت ندارد و مثال صورت سوّم رجوع بقول اهل لغت است که جریان این سیره در امور شرعی ثابت نمی‌باشد و لذا دلیل خاصّ بر موافقت شارع نسبت به سیره و بناء مزبور وجود ندارد.

آری در بعضی از سیره‌هایی که موافقت شارع با دلیل خاصّ، ثابت شده است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۱

العملی علی فعل شیء، او ترک شیء.

و المقصود بالناس:

إما جميع العقلاء و العرف العام من كل ملّة و نحلّة، فيعم المسلمین و غیرهم.

و تسمی السیره حينئذ «السیره العقلاییه». و التعبير الشائع عند الاصولیین المتأخرین تسميتها ب «بناء العقلاء».

و إما جميع المسلمین بما هم مسلمون، او خصوص أهل نحلّة خاصه منهم کالامامیه مثلاً. و تسمی السیره حينئذ «سیره المتشرعۀ» او «السیره الشرعیۀ» او «السیره الاسلامیۀ».

و ينبغي التنبيه علی حجیۀ كل من هذين القسمین لاستكشاف الحكم الشرعی فیما جرت علیه السیره، و علی مدى دلالة السیره، فنقول:

۱- حجیۀ بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرة فیما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء»، و استدللنا به علی حجیۀ خبر الواحد و حجیۀ الظواهر. و قد أشبعنا الموضوع بحثاً فی مسأله «حجیۀ قول اللغوی» ص ۳۱۰ من هذا الجزء.

و هناك قلنا: ان بناء العقلاء لا يكون دليلاً الا اذا كان يستكشف منه علی نحو اليقين موافقۀ الشارع و امضاؤه لطريقۀ العقلاء، لأن اليقين تنتهي اليه حجیۀ كل حجۀ.

حجّت است مثلاً راجع به تعیین قیمت بعضی از اشیاء که مورد حکم شرعی باشد، رجوع به اهل خبره از نظر شرعی، جایز است و قول اهل خبره اعتبار خواهد داشت و یا راجع به تعیین مقدار نفقه، اگر مورد اختلاف واقع شود و به دادگاه اسلامی مطرح گردد، رجوع به اهل خبره، جایز و قول اهل خبره و کارشناس، حجّت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۲

و قلنا هناك: ان موافقۀ الشارع لا تستكشف علی نحو اليقين الا بأحد شروط ثلاثه. و نذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

ان السیره اما ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، اذ لا مانع من ذلك.

و اما ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم فی المسلك، كما فی الاستصحاب.

فان كان (الاول).

فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجیۀ فیها قطعاً.

و ان لم یثبت الردع منه فلا بد أن یعلم اتحاده فی المسلك معهم، لانه أحد العقلاء، بل رئیسهم، فلو لم یرتضها و لم یتخذها مسلکا له کسائر العقلاء لبین ذلك و لردعهم عنها و لذكر لهم مسلكه الذی یتخذه بدلا عنها، لا سیما فی الامارات المعمول بها عند العقلاء، کخبر الواحد الثقة و الظواهر.

و ان كان (الثانی).

فاما ان یعلم جریان سیره العقلاء فی العمل بها فی الامور الشرعیة، كما فی الاستصحاب.

و اما ألا یعلم ذلك كما فی الرجوع الی أهل الخبرة فی اثبات اللغات.

فان كان (الاول) فنفس عدم ثبوت ردعه كاف فی استکشاف موافقته لهم، لأن ذلك مما یعینه و یهمه، فلو لم یرتضها- و هی بمرأی و مسمع منه- لردعهم عنها، و لبلغهم بالردع، بأی نحو من انحاء التبلیغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة ان الردع الواقعی غیر الواصل لا یعقل ان یكون ردعا فعليا و حجة.

و بهذا نثبت حجیة مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لانه لما كان مما بنی علی العمل به العقلاء بما فیهم المسلمون و قد أجروه فی الامور الشرعیة بمرأی و مسمع من الامام، و المفروض انه لم یکن هناك ما یحول دون اظهار الردع و تبلیغه من تقیة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۳

و نحوها- فلا بد ان یكون الشارع قد ارتضاه طریقة فی الامور الشرعیة.

و ان كان (الثانی)- ای لم یعلم ثبوت السیره فی الامور الشرعیة- فانه لا یکنفی حیثذ فی استکشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، اذ لعله ردعهم عن اجرائها فی الامور الشرعیة فلم یجروها، او لعلمهم لم یجروها فی الامور الشرعیة من عند أنفسهم فلم یکن من وظیفه الشارع ان یردع عنها فی غیر الامور الشرعیة لو كان لا یرتضیها فی الشرعیات. و علیه، فلاجل استکشاف رضا الشارع و موافقته علی اجرائها فی الشرعیات لا بد من اقامة دلیل خاص قطعی علی ذلك.

و بعض السیر من هذا القبیل قد ثبت عن الشارع (۱) امضاؤه لها، مثل الرجوع الی أهل الخبرة عند النزاع فی تقدیر قیم الاشیاء و مقادیرها، نظیر القیمیات المضمونة بالتلف و نحوه، و تقدیر قدر الکفایة فی نفقة الاقارب و نحو ذلك.

اما ما لم یثبت فیها دلیل خاص کالسیره فی الرجوع الی أهل الخبرة فی اللغات، فلا عبرة بها، و ان حصل الظن منها، لأن الظن لا یغنی عن الحق شیئا. كما تقدم ذلك هناك.

۲- حجیة سیره المتشرعة (۲)

(۱)- یعنی بعضی از سیره‌ها از همین قبیل است که با دلیل خاص و قطعی از ناحیه شارع مقدس، تصویب و امضا شده است ضمیر «امضاؤه» به شارع برمی گردد و مرجع ضمیر «لها» «بعض سیره‌ها» می باشد.

قوله و اما الثبوت السیره و استمرارها علی التوریت ... ص ۳۷۵ س ۱۴.

مسئله مورد نظر شیخ این است که اگر کسی مالی را با بیع معاطاتی خریداری نماید و اگر بمیرد، آن مال به وارث او منتقل می شود نه آنکه به صاحب مال (به جهت این که بیع معاطاتی موجب ملکیت نمی شود) منتقل گردد و سیره مسلمین استمرار بر توریت دارد یعنی طبق سیره مسلمین، مال مذکور به وارث، منتقل خواهد شد.

(۲)- سیره و روش عملی متشرعین از مسلمین، در مورد انجام و یا ترک شیء، در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۴

حقیقت از نوع اجماع است و بلکه بالاتر از اجماع خواهد بود چه آنکه اجماع عبارت از اتفاق آرا و عقائد فقها است و ربطی به عمل ندارد و اما سیره، اجماع عملی است و مستقیماً با عمل سروکار دارد.

علی‌ای حال، «سیره متشرّعه» بر دو نوع می‌باشد:

نوع اول سیره‌ی است که در عصر و زمان معصوم (ع) اتفاق افتاده است که معصوم (ع) یا یکی از عاملین بوده است (مانند صورت اول بناء عقلا) و یا آنکه سیره در مرأی و مسمع معصوم (ع) جریان داشته و امام (ع) آن را تصویب و تقریر نموده است (مانند صورت دوم بناء عقلا) این نوع از سیره متشرّعه، حجّت است و همانند اجماع قولی، معیار حجّت را دارا می‌باشد در اجماع قولی گفتیم اگر اجماع قولی از قول و موافقت معصوم (ع) کشف نماید و کشف آن، بنحو قطع و جزم باشد، در حجّت آن شک و شبهه‌ای وجود ندارد و همچنین در سیره متشرّعه، کشف از موافقت شارع، قطعی و جزمی می‌باشد و لذا سیره متشرّعه حجّت خواهد بود.

منتهی فرق اجماع قولی با سیره متشرّعه این است که در اجماع قولی، خود اجماع دلیل بر اثبات رأی و موافقت شارع می‌شود و در سیره متشرّعه خود سیره دلیل بر اثبات موافقت شارع نخواهد بود و بلکه موافقت شارع باید با دلیل دیگری ثابت شود و آن دلیل دیگر، یا دلیل خاصّ است مانند روایت و حدیثی که موافقت شارع را نسبت به سیره ثابت می‌کند (چنانچه در بعضی از اقسام، سیره عقلا و بعضی از اقسام سیره متشرّعه، موافقت شارع با دلیل خاصّ ثابت می‌شود) و یا آن دلیل دیگر مجرد عدم ثبوت ردع است که در قسم اول بناء عقلا و نوع اول سیره متشرّعه، از مجرد عدم ثبوت ردع، موافقت شارع، کشف می‌شود.

نوع دوم سیره‌ی است که (لا يعلم جریانها فی عصور المعصومین (ع) او يعلم حدودها بعد عصورهم ...) معلوم نیست که در عصر و زمان معصوم (ع) اتفاق افتاده باشد و یا آنکه معلوم است که در زمان‌های بعد از زمان ائمه (ع) بوجود آمده است این نوع از سیره متشرّعه همانند اجماع قولی که فاقد معیار حجّت است، اعتبار و حجّت ندارد، چنانچه شیخ اعظم صاحب مکاسب در کتاب بیع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۵

ان السیره عند المتشرّعه من المسلمین علی فعل شیء او ترکه هی فی الحقیقه من نوع الاجماع، بل هی ارقی أنواع الاجماع، لانها اجماع عملی، من العلماء و غیرهم. و الاجماع فی الفتوی اجماع قولی؛ و من العلماء خاصه.

و السیره علی نحوین: تاره يعلم فیها انها كانت جاریه فی عصور المعصومین علیهم السیلام، حتی یکون المعصوم أحد العاملین بها او یکون مقرراً لها، و اخری لا يعلم ذلك او يعلم حدودها بعد عصورهم.

فان كانت علی (النحو الاول) - فلا شک فی انها حجه قطعیه علی موافقه الشارع، فتكون بنفسها دلیلاً علی الحکم کالاجماع القولی الموجب للحدس القطعی برأی المعصوم. و بهذا تختلف (۱) عن (سیره العقلاء) فانها انما تكون حجه اذا ثبت من دلیل آخر امضاء الشارع لها و لو من طریق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق.

و ان كانت علی (النحو الثانی) - فلا نجد مجالاً للاعتماد علیها فی استکشاف موافقه المعصوم علی نحو القطع و الیقین، كما قلنا فی الاجماع، و هی نوع منه. بل هی دون الاجماع القولی فی ذلك كما سیأتی وجهه. قال الشیخ الاعظم فی کتاب البیع فی مبحث المعاطاه (۲): «و اما ثبوت السیره و استمرارها علی التورث - یقصد تورث ما یباع معاطاه - فهی کسائر سیراتهم الناشئه من المسامحه و قله المبالاه فی الدین، مما لا یحصی فی عباداتهم، و معاملاتهم، كما لا یخفی».

و من الواضح انه یعنی من السیره هذا النحو الثانی. و السر فی عدم الاعتماد علی هذا النحو من السیره، هو ما نعرف من أسلوب نشأه العادات عند البشر

سیره‌های متشرّعه‌ای که از تسامح و سهل‌انگاری و قَلتِ مبالات در دین سرچشمه گرفته است اعتبار ندارد، و کاملاً واضح است که منظور شیخ انصاری، از سیره مذکور نوع دوّم از سیره متشرّعه است و از نظر اثبات حکم شرعی، حجّیت نخواهد داشت.

(۱) - راجع حاشیة شیخنا الاصفهانی علی مکاسب الشیخ ص ۲۵.

(۲) - المکاسب ص ۸۳ طبع تبریز سنه ۱۳۷۵.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۶

و تأثیر العادات علی عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذین او المغامرین قد يعمل شیئا، استجابةً لعادة غیر اسلامیة او لهوی فی نفسه، (۱) او لتأثیرات خارجیة نحو

(۱) - لام «لهوی» جازه است و «هوی» به معنای خواسته نفس می‌باشد.

۳- مدى دلالة السيرة ص ۳۷۸

شرح: از مباحث تحت عنوان «سیره» به این نتیجه رسیدیم که بعضی از انواع سیره حجّت است و بعضی از آنها حجّیت و اعتبار ندارد.

دو صورت از صور ثلاثه بناء عقلا- و یک نوع از سیره متشرّعه، از اعتبار و حجّیت برخوردار شدند و بقیه اقسام و صور، از فیض عظمای حجّیت و اعتبار محروم شدند.

حالا ببینیم که سیره‌های معتبره تا چه حدّی دلالت دارند؟

تحقق سیره یا بر فعل شیء است و یا بر ترک آن، سیره‌ای که بر فعل و انجام چیزی حاصل شده است، تنها چیزی را که دلالت دارد این است که فعل و انجام آن چیز، مشروعیت دارد و وجوب و استحباب آن را ثابت نخواهد کرد و همچنین سیره‌ای که بر ترک شیء حاصل شده است تنها مشروعیت ترک آن شیء ثابت می‌شود و حرمت و یا کراهت آن شیء به اثبات نمی‌رسد چه آنکه «سیره» فاقد لسان و ظهور است و همانند خبر واحد و آیات و بقیه ادله شرعی، توان سخن گفتن و نطق را ندارد و بلکه حقیقت «سیره» همان عمل است و «عمل» بما آنه عمل، لال و گنگ و مجمل خواهد بود و بیشتر از مشروعیت فعل و یا ترک، چیزی را ثابت نخواهد کرد.

نعم المداومة و الاستمرار ... ص ۳۷۸، س ۱۹.

آری ممکن است از مداومت و استمرار سیره اهل شریعت بر عملی، استفاده کنیم لا اقل اگر آن عمل واجب نباشد، مستحب خواهد بود چه آنکه استمرار و مداومت نیاز به انگیزه دارد و اگر نگوییم که انگیزه استمرار، وجوب است لا اقل می‌توانیم بگوییم که استحباب آن عمل باعث شده است که مردم و اهل شریعت بر انجام آن خو گرفته و عادت نموده‌اند به سخن دیگر از استمرار عمل می‌فهمیم که آن عمل نیکو می‌باشد و لا اقل استحباب آن ثابت می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۷

تقلید الاغیار، او لبواعث انفعالات نفسیه مثل حب النفوق علی الخصوم او اظهار عظمة شخصه او دینه او نحو ذلك. و یأتی آخر فیقلد الاول فی عمله، و یستمر العمل، فیشیع بین الناس من دون ان یحصل من یردعهم عن ذلك، لغفلة، او لتسامح، او لخوف، او لغلبة العاملين فلا یصغون الی من ینصحهم، او لغير ذلك.

و اذا مضت علی العمل عهود طويلة یتلقاه الجیل بعد الجیل. فیصبح سیره المسلمین، و ینسی تأریخ تلك العادة. و اذا استقرت السیره یكون الخروج علیها خروجاً علی العادات المستحکمة التي من شأنها ان تتكوّن لها قدسیة و احترام لدى الجمهور، فیعدون مخالفتها من المنكرات القبیحة. و حیثذ یتراءى أنها عادة شرعیة و سیره اسلامیة، و أن المخالف لها مخالف لقانون الاسلام و خارج علی

الشرع.

و يشبه ان يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، و القيام احتراماً للقادم،

و لكن يمكن ان يقال ... از سیره عملیه حتی استحباب عمل، هم استفاده نمی‌شود چه آنکه استمرار عمل درست است که نیکو بودن عمل را از مردم، ثابت می‌کند و لكن نیکو بودن آن عمل، از نظر مردم استحباب آن را ثابت نخواهد کرد چه آنکه شاید نیکو بودن عمل به خاطر عادت باشد که چه بسا همدیگر را در ترک عادت مذمت و در انجام عادت مدح می‌کنند، مثلاً: در یک جامعه‌ای گردش و پیاده‌روی عادت شده و اگر کسی آن را ترک کند مورد مذمت خواهد بود.

و الغرض انّ السيرة بما هي سيرة ... کوتاه‌سخن و جوب و استحباب و حرمت و کراهت، از «سیره» کشف نمی‌شود.

آری بعضی از اموری است که مشروعیت آنها از نظر شرعی مساوی با وجوب آنها است مثلاً مشروعیت عمل به خبر ثقه و ظواهر کلام، به این معنا است که عمل به خبر واحد و ظواهر کلام، جهت اثبات حکم شرعی، واجب و لازم می‌باشد، در این گونه امور اگر سیره متشرّعه و یا بناء عقلاً، قائم شود با اثبات مشروعیت آنها، وجوب عمل به آنها، ثابت می‌شود و این استفاده وجوب از سیره، نه بخاطر خود سیره است بلکه بخاطر قرینه است و قرینه عبارت است از ملازمه بین مشروعیت آن امور، و وجوب آنها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۸

و الاحتفاء بيوم النوروز، و زخرفة المساجد و المقابر ... و ما الى ذلك من عادات اجتماعية حادثه.

و كل من يغتر بهذه السيرات و أمثالها، فانه لم يتوصل الى ما توصل اليه الشيخ الانصاري الاعظم من ادراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، و ان لكل جيل من العادات في السلوك و الاجتماع و المعاملات و المظاهر و الملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة الى شعب واحد و قطر واحد، فضلاً عن الشعوب و الاقطار بعضها مع بعض. و التبدل في العادات غالباً يحدث بالتدرج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على ايديهم التبدل.

و لأجل هذا لا نثق في السيرات الموجودة في عصورنا انها كانت موجودة في العصور الاسلامية الاولى. و مع الشك في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجة لأن الشك في حجية الشيء كاف في وهن حجيته، اذ لا حجة الا بعلم.

۳- مدى دلالة السيرة

ان السيرة عند ما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل و عدم حرمة في صورة السيرة على الفعل؛ او تدل على مشروعية الترك و عدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

اما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، و الحرمة من سيرة الترك- فأمر لا تقتضيه نفس السيرة، بل كذلك الاستحباب و الكراهة، لأن العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على اكثر من مشروعية الفعل او الترك.

نعم المداومة و الاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لانه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الاقل. و لكن يمكن أن يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كونه اصبح عادة لهم، و العادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور و تاركها مذموماً عندهم.

فلا يوثق - اذن - فيما جرت عليه السيرة بان المدح للفاعل و الذم للتارك كانا من

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۹

ناحية شرعية.

و الغرض إن السیره بما هی سیره لا یتکشف منها وجوب الفعل و لا استحبابه، فی سیره الفعل، و لا یتکشف منها حرمة الفعل و لا کراهته فی سیره الترك.

نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، و الا لم تكن مشروعاً. و ذلك مثل الامارة كخبر الواحد و الطواهر، فان السیره على العمل بالامارة لما دلت على مشروعیه العمل بها فان لازمه أن يكون واجبا، لأنه لا یشرع العمل بها و لا یصلح الا اذا كانت حجة منصوبه من قبل الشارع لتبلیغ الاحکام و استکشافها. و اذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصیل الاحکام و تعلمها. فینتج من ذلك انه لا یمکن فرض مشروعیه العمل بالامارة مع فرض عدم وجوبه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۰

الباب الثامن - القياس

تمهید:

ان القياس - على ما سیأتی تحدیده (۱) و بیان موضع البحث فيه - من الامارات

(۱) - استاد مظفر پیش از تعریف قیاس و مشخص نمودن محلّ خلاف و نزاع را در آن، به ۴ نکته جالب و پراهمیت مربوط به قیاس، اشاره می‌فرماید:

۱- چه کسانی به قیاس عمل می‌کردند؟

۲- پیدایش عمل به قیاس از چه زمانی و از ناحیه چه کسانی بوده است؟

۳- نظر ائمه علیهم السلام راجع به قیاس چگونه است؟

۴- روی چه انگیزه و علتی به قیاس پناه برده‌اند؟

قیاس یکی از اماراتی است که محلّ جنگ و نزاع و برخورد آراء واقع شده است علمای امامیه و پیروان مکتب تشیع، به تبعیت از اهل بیت و ائمه معصومین علیهم السلام، عمل به قیاس را باطل و خلاف موازین شرعی و یک نوع گمراهی و ضلالت و خارج از صراط مستقیم، می‌دانند و همچنین یکی از فرقه‌های اهل سنت معروف به نام فرقه «ظاهریه» که داود ابن خلف رهبری و امامت آنها را عهده‌دار بوده و همچنین حنبلی‌ها که فرقه دیگر از اهل تسنن را تشکیل می‌دهند، برای قیاس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۱

ارزشی قائل نبودند و اولین کسی که در قرن دوم هجرت در عمل به قیاس، توسعه داد و به عمل به قیاس سر و سامانی بخشید ابو حنیفه بود. (بنابراین ابو حنیفه مخترع قیاس بوده و پیش از زمان او مسئله قیاس حتی در زمان ائمه علیهم السلام رایج بوده است) و اگر بخواهیم برای جامعه قیاسیون و عمل‌گران به قیاس، از باب تشبیه، پیکره و بدنه‌ای فرض نماییم که دارای سر و گردن و تن و دست و پا باشد، سر و گردن این پیکره را جناب ابو حنیفه تشکیل خواهد داد او در رأس عاملین به قیاس بود و همچنین طائفه دیگر از اهل سنت به نام «شافعیه» و گروهی به نام «مالکیه» عمل به قیاس را پیشه خود قرار دادند و حتی در عمل به قیاس به اندازه‌ای پیش رفتند که قیاس را بر اجماع (که اساس مذهب تسنن را تشکیل می‌دهد) مقدم داشتند و بلکه عده‌ای از سنتی‌ها راجع به قیاس، غلو نمودند و احادیث نبوی را به وسیله «قیاس» مردود می‌شناختند و آیات قرآنی را به وسیله «قیاس» تأویل می‌نمودند و اما ائمه علیهم السلام عمل به قیاس را تجویز نمی‌کردند و به حدی نسبت به عمل به «قیاس» تنفر داشتند که از ناحیه آنها شایع شده بود: دین و

احکام الهی مورد اصابه عقول نبوده و اگر سنت پیامبر (ص) دستخوش قیاس واقع شود، دین و احکام الهی به نابودی کشانده خواهد شد و اهل بیت (ع) تا حدّ ممکن با اصحاب قیاس مبارزه می‌کردند و امام صادق علیه السلام مناظره معروفی دارد که با اهل عاملین به قیاس و مخصوصا ابو حنیفه علیه ما علیه، بحث داشته و آنها را در رابطه با عمل به قیاس محکوم می‌فرمودند.

و المذی یبدو انّ المخالفین ... عاملین به قیاس نظر بر اینکه با اهل بیت (ع) عناد و مخالفت داشتند و نمی‌خواستند احکام الهی و فرامین رسول الله را از طریق ائمه علیهم السلام و خاندان عصمت و طهارت، بدست بیاورند و حتی تصمیم داشتند که در خانه امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) و بقیه ائمه (ع) را ببندند و نگذارند که مردم جهت کسب تکالیف الهی، به سراغ آنها بروند و راه دیگری برای دسترسی به احکام الله نداشتند و لذا باب عمل به قیاس و عمل به اجتهادات و استحسانات عقلی را در زمینه فتاوی و

قضاوت‌های بین مردم، باز نمودند و مسائل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۲

التي وقعت فيها معركة الآراء (۱) بین الفقهاء.

و علماء الامامية - تبعا لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به. و من الفرق

بسیار مهم و خطاها و اشتباهات رهبران خود را به وسیله عمل به قیاس و اجتهاد به رأی، توجیه می‌کردند و از جمله، خلیفه اول را نسبت به عمل ضدّ اسلامی «خالد بن ولید» به وسیله اجتهاد به رأی و قیاس، تبرئه نمودند و ماجرا از این قرار بوده است که «خالد بن ولید» به دستور خلیفه اول به سراغ مالک بن نویره می‌رود و از او مطالبه زکات می‌نماید او در جواب می‌گوید:

من زکات خود را به علی بن ابی طالب باید تحویل بدهم، و بجرم این سخن خالد بن ولید او را به قتل می‌رساند و در همان شب قتل با همسر مالک بن نویره، عمل شنیع زنا را مرتکب می‌شود و عمر بن خطاب تصمیم می‌گیرد که در مورد خالد، حدّ الهی را جاری نماید و خلیفه اول از اجرای حدّ، مانع می‌شود و می‌گوید خالد بن ولید، اجتهاد برآی نموده و منتهی دچار خطا شده است و معذور می‌باشد و بدین وسیله خالد بن ولید را از چنگال دادگاه عدل اسلامی رهایی می‌دهد.

علی‌ایّ حال نظر بر اینکه اجتهاد برآی و مسئله قیاس از نظر عاملین به قیاس نامعلوم و راه‌های قیاس نامشخص بود تا زمان ابو حنیفه او و رفقاییش در قرن دوم هجری، راجع به قیاس بررسی‌هایی نمود و عمل به قیاس را توسعه داد تا دوران حکومت عباسی که به عاملین به قیاس، بال و پری داد و عده‌ای از علما را برای معرفی راه‌های قیاس و وسعت دادن به اباحت قیاس و تعیین قیود و شرایطی برای قیاس، مشخص نمود سرانجام مسئله «قیاس» بصورت یک فنّ و علم مستقل در آمد که به اصطلاح، قائم به نفس گردید.

و اینک پس از روشن شدن مطلب مذکور راجع به قیاس از دو جهت باید به بررسی بنشینیم:

۱- تعریف قیاس و مشخص نمودن موضوع نزاع.

۲- اثبات حجیت و عدم حجیت قیاس.

(۱) - «معرکه» مفرد «معارک» است به معنی میدان جنگ و رزمگاه می‌باشد یعنی قیاس به عنوان یک «اماره» میدان خلاف و نزاع بین فقها واقع شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۳

الآخری أهل الظاهر المعروفین ب (الظاهرية) اصحاب داود بن خلف امام أهل الظاهر. و كذلك الحنابلة لم یکن یقیمون له وزنا. و أول من توسع فيه فی القرن الثانی ابو حنیفه (رأس القیاسیین)، و قد نشط (۱) فی عصره، و أخذ به الشافعية و المالکية. و لقد بالغ به جماعة فقدموه علی الاجماع، بل غلا آخرون فردوا الاحادیث بالقیاس، و ربما صار بعضهم یؤول الآیات بالقیاس.

و من المعلوم عند آل البيت عليهم السلام انهم لا یجوزون العمل به، و قد شاع عنهم:

«ان دین الله لا یصاب بالعقول» و «ان السنه اذا قیست محق الدین». بل شنوا (۲) حربا شعواء لا هواده فیها علی أهل الرأی و قیاسهم ما وجدوا للكلام متسعا. و مناظرات الامام الصادق علیه السلام معهم معروفه، لا سیما مع أبی حنیفه، و قد رواها حتی أهل السنه اذ قال له فیما رواه ابن حزم (۳) «اتق الله و لا تقس، فانا نقف غدا بین یدی الله فنقول: (قال الله و قال رسوله) و تقول أنت و اصحابك: سمعنا و رأینا».

و الذی یدو ان المخالفین لآل البیت الذین سلکوا غیر طریقهم و لم یعجبهم ان یتقوا من منبع علومهم أعوزهم (۴) العلم بأحكام الله و ما جاء به الرسول به صلّی الله علیه و آله،

(۱) - «نشط، نشط، نشاط» فعل لازم است و به معنای زنده دل، سردماغ شد، به نشاط آمد.

کنایه از اینکه قیاس در عصر و زمان ابو حنیفه مورد توجه و اهمیت واقع شد.

(۲) - «شنوا» یعنی آماده کردند، «شعواء» به معنای پراکنده و همه گیر و مداوم، مثلاً می گویند: «شجره شعواء» درختی که شاخه هایش به هر طرف پراکنده شده است.

«هواده» به معنای نرمش، مدارا کردن، آنچه باعث صلح و صفا و آشتی می شود.

ترجمه عبارت مذکور: ائمه علیهم السلام، علیه عاملین برای و قیاس جنگ فراگیر و مداومی را که نرمش و مدارا و صلح و سازش، در آن راه ندارد، آماده و پی ریزی نمودند. (۳) - «إبطال القیاس ص ۷۱ مطبوعه جامعه دمشق ۱۳۷۹».

(۴) - «اعوز» به معنای دسترسی نداشتن است یعنی مخالفین، بخاطر آنکه از منبع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۴

فالتجئوا الی ان یصطنعوا الرأی و الاجتهادات الاستحسانیه للفتیا و القضاء بین الناس، بل حکموا الرأی و الاجتهاد حتی فیما یخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما فی قصه تبریر الخلیفه الاول لفعلة خالد بن الولید فی قتل مالک بن نویره و قد خلا بزوجه لیله قتله، فقال عنه: «انه اجتهد فأخطأ»، و ذلك لما أراد الخلیفه عمر بن الخطاب ان یقاد به و یقام علیه الحد (۱).

و كان الرأی و القیاس غیر واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه و التابعین، حتی بدأ البحث فیہ لترکیزه و توسعه الاخذ به فی القرن الثانی علی ید أبی حنیفه و اصحابه. ثم بعد ان اخذت الدوله العباسیه تسانداً أهل القیاس و بعد ظهور النقاد له، انبری جماعه من علمائهم لتحديد معالمه و توسیع ابحاثه، و وضع القیود و الاستدراکات له، حتی صار فنا قائما بنفسه.

و نحن یهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فیہ و حجیته، فنقول:

۱- تعریف القیاس

إن خیر التعریفات للقیاس - فی رأینا (۲) - ان یقال: «هو اثبات حکم فی محل

و سرچشمه جوشان اهل بیت (ع) سیراب نشدند، دسترسی به احکام الله و ما جاء به النبى (ص)، نداشتند و دست یافتن به احکام الله برای آنها مشکل بود و لذا به مسئله اجتهاد به رأی و قیاس، پناه بردند تا بتوانند برای مردم فتوا بدهند و راجع به مسائل قضایی با بن بست مواجه نشوند و به داوری و قضاوت خود سرو سامانی ببخشند. (۱) - راجع کتاب «السقیفه» للمؤلف ص ۱۷، الطبعة الثالثة.

(۲) - قیاس در لغت به معنای اندازه گیری و تقدیر است و در اصطلاح اصولیین برای قیاس تعاریف زیادی ارائه شده است که استاد مظفر در طي دو صفحه و اندی بهترین تعریف را برای قیاس بیان می فرماید و اشکال و مناقشه ای (که در مورد خیر التعریفات شده است) را پاسخ می دهد و تحت عنوان ارکان قیاس، رکنهای اساسی قیاس را شمارش نموده و به بحث در جهت آشنایی با قیاس،

نقطه پایان می‌گذارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۵

بهترین تعریف برای قیاس از نظر علمای امامیه این است: «اثبات حکم فی محلّ بعلة ثبوته فی محلّ آخر بتلك العلة». «اثبات نمودن حکمی برای چیزی به جهت علتی، بخاطر ثبوت آن حکم در چیز دیگر بجهت همان علت».

در قیاس سه چیز لازم است:

۱- اصل، ۲- فرع، ۳- جامع.

مثلا از باب فرض آب کشمش را به آب انگور قیاس می‌کنیم.

حکم حرمت شرب، برای «آب انگور» (البته پس از خمر شدن آن) ثابت است و علت آن، مسکر بودن آب انگور است، و آقای قیاسگر، آب کشمش را به آب انگور قیاس می‌کند و حکمی که برای عصیر عنبی بخاطر مسکر بودنش ثابت شده است را برای عصیر کشمش، ثابت می‌کند بخاطر آنکه آب کشمش ایضا مسکر می‌باشد.

«اصل» آب انگور است «فرع» آب کشمش می‌باشد و جامع بین آن دو «مسکر بودن» است. عملیاتی را که آقای قیاسگر انجام می‌دهد (قیاس) نام دارد یعنی آقای قیاس‌گر، می‌بیند که حکم حرمت از ناحیه شارع برای آب انگور، ثابت شده است و بررسی می‌کند که عصیر عنبی بخاطر مسکر بودنش، محکوم به حرمت شده است و عصیر کشمش را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌بیند که آب کشمش ایضا مسکر است و طبع جود و سخاوتش به جوشش می‌آید و حکم حرمت را از ناحیه خودش به آب کشمش، اعطا می‌فرماید و بدین وسیله یا علم و یقین و یا ظنّ و گمان، برایش حاصل می‌شود که حکم شرعی آب کشمش، همان حرمت خواهد بود.

بنابراین عملیات آقای قیاسگر، «دلیل» است و نتیجه آن دلیل، آن است که آقای قیاسگر، مدعی می‌شود: (که شارع مقدّس به حرمت آب کشمش دستور داده است) در صورتی که طبق فرض، شارع مقدّس تنها حکم آب انگور را که حرمت باشد، بیان فرموده است. و بهذا التقریر یندفع ... بعضیها نسبت به تعریف مذکور انتقاد نموده‌اند که دلیل، و نتیجه آن، یک چیز از آب درمی‌آید یعنی دلیل همان اثبات حکم حرمت برای آب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۶

کشمش است و نتیجه دلیل، ایضا همان اثبات حکم حرمت، برای آب کشمش خواهد بود.

و حال آنکه دلیل، و نتیجه آن، باید جدای از هم و دو شیء مغایر هم باشند.

وجه الدّفع ... از بیان قبلی معلوم شد که انتقاد مزبور وارد نمی‌باشد چه آنکه دلیل و نتیجه دلیل، دو شیء مغایر هم می‌باشند.

«دلیل» عبارت بود از عملیات آقای قیاسگر، آقای قیاس، از ناحیه خود بخاطر وجود علت حکم، در «فرع» (آب کشمش)، حکم حرمت را به آن، عطا نمود و آن را همانند «آب انگور» محکوم به حرمت نمود.

و امّا نتیجه این دلیل آن شد که حکم شارع در مورد «آب کشمش» از نظر قیاس اثبات گردید بنابراین اصل دلیل شیئی است و نتیجه آن شیء دیگری خواهد بود اصل دلیل عملیات قیاس و اعطاء حکم از قبل او است، و نتیجه دلیل، اثبات حکم شارع برای «آب کشمش» است که حرمت شرب باشد.

کوتاه‌سخن باید بپذیریم که تعریف مذکور بهترین تعریف برای قیاس می‌باشد و تعریف قیاس را به «مساواة بین فرع و اصل» (مساوی بودن آب انگور با آب کشمش از نظر مسکر بودن) تعریف به مورد قیاس است نه تعریف خود قیاس یعنی مساوی بودن دو شیء در علت حکم، محلّ و موردی است که قیاس در آن، تطبیق می‌شود نه آنکه مساوی بودن دو شیء، معنا و مفهوم قیاس باشد «قیاس» همان «عملیات شخص قیاسگر است» که در مورد تساوی دو شیء از نظر علت، قابل تحقّق خواهد بود.

۲- ارکان القیاس

قیاس ۴ رکن اساسی و بنیادی دارد که تحقق قیاس بدون آن چهار تا رکن، غیر ممکن می‌باشد: ۱- «اصل» که همان مقیاس علیه «آب انگور» است و حکم آن از ناحیه شارع صادر شده و معلوم و مشخص می‌باشد.

۲- «فرع» یعنی مقیاس - چیزی که بغیر خود قیاس و سنجیده می‌شود که حکم شرعی آن معلوم نیست و آقای قایس می‌خواهد حکم شرعی آن را ثابت نماید و در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۷

بعلة لثبوته فی محل آخر بتلك العلة». و المحل الاول، و هو المقيس، یسمى (فرعا).

و المحل الثانی، و هو المقيس علیه، یسمى (أصلا). و العلة المشتركة تسمى (جامعا).

و فی الحقیقه ان القیاس عملیه من المستدل (أی القائس) لغرض استنتاج حکم شرعی لمحل لم یرد فیہ نص بحکمه الشرعی، اذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد یقینا او ظنا بحکم الشارع.

و العملية القیاسیه هی نفس حمل الفرع علی الاصل فی الحکم الثابت للاصل شرعا، فیعطى القائس حکما للفرع مثل حکم الاصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، و ان كان الحرمة فالحرمة ... و هكذا.

و معنی هذا الاعطاء ان یحکم بأن الفرع ینبغی أن یرکون محکوما عند الشارع بمثل حکم الاصل للعلة المشتركة بینهما. و هذا الاعطاء او الحکم هو الذى یوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للاصل من الحکم عند الشارع، و یرکون هذا الاعطاء او الحکم او الاثبات او الحمل - ما شئت فعبّر - دلیلا عنده علی حکم الله فی الفرع.

و علیه:

(فالدلیل): هو الاثبات الذى هو نفس عملیه الحمل و اعطاء الحکم للفرع من قبل القائس.

و (نتیجه الدلیل): هو الحکم بان الشارع قد حکم فعلا علی هذا الفرع بمثل حکم الاصل.

مثال فرضی «فرع- مقیاس، همان آب کشمش است.

۳- «علت» یعنی جهت مشترک و جامع بین اصل و فرع، که در مثال فرضی همان «مسکر بودن» می‌باشد.

۴- «حکم» یعنی نوع حکم اصل باید معلوم باشد که آن را برای فرع می‌خواهد ثابت نماید که همان «حرمت شرب» می‌باشد با چهار رکن مذکور «قیاس» محقق می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۸

فتكون هذه العملية من القائس دلیلا علی حکم الشارع، لانها توجب اعتقاده یقینی أو الظنی بأن الشارع له هذا الحکم.

و بهذا التقرير یندفع الاعتراض علی مثل هذا التعریف بان الدلیل - و هو الاثبات - نفسه نتیجه الدلیل، بینما انه یجب ان یرکون الدلیل مغایرا للمستدل علیه.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البیان ان الاثبات فی الحقیقه - و هو عملیه الحمل - عمل القائس و حکمه (لا حکم الشارع) و هو الدلیل. و اما المستدل علیه، فهو حکم الشارع علی الفرع، و انما حصل للقائس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحکم الشارع من تلك العملية القیاسیه التى أجراها.

و من هنا یظهر ان هذا التعریف افضل التعریفات و ابعدها عن المناقشات.

و اما تعریفه بالمساواة بین الفرع و الاصل فی العلة او نحو ذلك، فانه تعریف بمورد القیاس، و لیست المساواة قیاسا.

و علی کل حال، لا یتحقق الموضوع الاطالۀ، بعد ان كان المقصود من القياس واضحا.

۲- ارکان القیاس بما تقدم من البیان یتضح ان للقیاس اربعة ارکان:

۱- (الاصل)، و هو المقیس علیه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا.

۲- (الفرع)، و هو المقیس، المطلوب اثبات الحكم له شرعا.

۳- (العلۀ)، و هی الجهۀ المشترکۀ بین الاصل و الفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. و تسمی «جامعا».

۴- (الحکم)، و هو نوع الحكم الذي ثبت للاصل و یراد اثباته للفرع.

و قد وقعت ابخات عن كل من هذه الارکان مما لا یهمنا التعرض لها الا فيما یتعلق بأصل حجیته و ما یرتبط بذلك. و بهذا الکفایة.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۹

۳- حجیة القیاس

اشاره

ان حجیة كل امارۀ تناط بالعلم (۱)- و قد سبق بیان ذلك فی هذا الجزء أكثر من

(۱)- حجیة قیاس همانند بقیه امارات تنها در دو صورت (که صورت سوّمی نخواهد داشت) قابل اثبات است.

صورت اوّل آن است که قیاس باعث علم و یقین نسبت به حکم شرعی بشود یعنی آقای قیاسگر با عملیات مقایسه‌ای خود نسبت به حکم شرعی یقین و قطع حاصل نماید در این صورت قیاس منشأ علم می‌شود و حجیة علم ذاتی می‌باشد و حجیة قیاس به عنوان دلیل شرعی، ثابت خواهد بود.

صورت دوّم آن است که قیاس باعث پیدایش ظنّ و گمان نسبت به حکم شرعی بشود در این صورت نظر بر اینکه ظنّ بما هو ظنّ، (لا یعنی من الحقّ شیئا) هیچ‌گونه اعتبار و حجیة نداد، لذا باید دلیل قطعی و جزمی دیگری باشد تا به وسیله آن، ظنّ حاصل از قیاس، حجّت بشود.

بنابراین راجع به حجیة قیاس از دو ناحیه مذکور باید بحث نماییم و خواهیم دید که قیاس، هر دو جهت حجیة را فاقد می‌باشد و لذا از زمره امارات شرعیّه بیرون رفته و برای همیشه باید گور خود را گم نماید و در زباله‌دان تاریخ مأوی و منزل گزیند.

۱- هل القیاس یوجب العلم؟

قیاس مورد بحث یکی از انواع تمثیل می‌باشد و تمثیل، نوعی از حجّت است که در علم منطق تمثیل را این چنین تعریف نموده‌اند: (اثبات حکم لجزئیّ لثبوتۀ فی جزئیّ آخر مشابه له)

«ثابت کردن حکمی را برای یک فرد و جزئی بخاطر ثبوت آن حکم در فرد و جزئی دیگری که مشابه با آن فرد اوّلی می‌باشد.»

و تنها چیزی را که تمثیل افاده می‌کند، احتمال است و بس، چه آنکه تشابه دو شیء در یک امر و یا در چند امر، لازم نمی‌شود که هر دو شیء به یک حکم، محکوم باشند، بنابراین قیاس هرگز افاده علم و یقین را ندارد و حتّی اگر فرض کنیم که دو شیء، شباهت

بسیار قوی باهم دارند و یا از جهات متعددی باهم شبیه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۰

مره- فالقیاس، کبافی الامارات، لا یکون حجة الا فی صورتین لا ثالث لهما:

۱- ان یکون بنفسه موجبا للعلم بالحکم الشرعی.

۲- ان یقوم دلیل قاطع علی حجیته، اذا لم یکن بنفسه موجبا للعلم و حیثند لا بد من بحث موضوع حجیة القیاس من الناحیتین، فنقول:

۱- هل القیاس یوجب العلم؟ ان القیاس نوع من «التمثیل» المصطلح علیه فی المنطق- راجع (المنطق) للمؤلف ۱۴۷/۲- ۱۴۹- و قلنا هناك: ان التمثیل من الادلة التي لا تفید الا الاحتمال، لانه لا یلزم من تشابه شیئین فی أمر، بل فی عدة أمور، ان یتشابه من جمیع الوجوه و الخصوصیات.

نعم، اذا قویت وجوه الشبهه بین الاصل و الفرع و تعددت- یقوی فی النفس الاحتمال حتی یکون ظنا و یقرب من الیقین. و القیافه من هذا الباب. و لکن کل ذلك لا یغنی عن الحق شیئا.

غیر انه اذا علمنا- بطریقه من الطرق (۱)- ان جهة المشابهة علة تامه لثبوت

هستند، احتمال یکسان بودن هر دو، در حکم شرعی، قوت می‌یابد، و در نفس، اطمینان و ظن ایجاد نموده و به علم و یقین نزدیک خواهد شد ولی احتمال قوی و اطمینان قریب به علم، در اثبات حکم شرعی نقشی را ایفا نمی‌کند و فایده‌ای ببار نمی‌آورد و مسئله «قیافه» و قیافه‌شناسی (که گاهی دو شخص در ویژگی‌ها و بعضی خصصت‌ها شبیه هم می‌باشند. یکی از آنها را می‌دانیم شرور است و حکم کنیم که دیگری هم شرور می‌باشد) ایضا تنها مفید احتمال و حد اکثر افاده اطمینان خواهد کرد و ظن و گمان «لا یغنی عن الحق شیئا».

(۱)- استاد مظفر از این عبارت تا عبارت (و لاجل ان یتضح الموضوع ...) که ۳۱ سطر می‌شود، حساب قیاس را از قیاس منطقی برهانی (که در اصطلاح فقها به «منصوص العلة» تعبیر شده است) را جدا می‌سازد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۱

به این کیفیت که قیاس مورد بحث در علم اصول که به «ابو حنیفه» منسوب می‌باشد، افاده علم نمی‌کند و امّا آنچه که افاده علم می‌کند و حکم شرعی را به‌طور قطع ثابت می‌نماید «برهان منطقی» و بتعبیر فقها «منصوص العلة» نام دارد و غیر از قیاس معروف و مورد بحث، خواهد بود، لازم به نظر می‌رسد که یک مثال برای «قیاس» بیاوریم که چگونه حصول قطع را نسبت به حکم شرعی افاده نمی‌کند و یک مثال برای «منصوص العلة» بیاوریم که چگونه مفید جزم به حکم شرعی خواهد بود؟

مثال قیاس: در مورد «خمر» علم داریم که حکم شرعی آن حرمت است و عصیری که از نبیذ اخذ می‌شود، حکم شرعی آن نامشخص است و هر دو، جهت اشتراک و تشابه دارند که «مسکر بودن» باشد چهار رکن اساسی قیاس موجود است:

۱- اصل - خمر، ۲- فرع - عصیر نبیذی، ۳- جامع - مسکر بودن، ۴- حکم - حرمت شرب از ناحیه شارع برای اصل، ثابت است.

شخص قیاسگر می‌گوید علت «حرمت شرب»، مسکر بودن است و نظر بر اینکه مسئله «سکر» در عصیر نبیذی ایضا موجود است و لذا حکم خمر را برای عصیر نبیذی ثابت می‌کند یعنی عصیر نبیذی را به «خمر» قیاس می‌نماید و حکم حرمت شرب را برای عصیر نبیذی به اثبات می‌رساند.

منتهی مسئله وجود «سکر» در «خمر» و «عصیر نبیذی» یک مسئله وجدانی است و با وجدان قابل درک است و امّا اینکه علت تامه حکم (حرمت شرب) «مسکر بودن» باشد از طریق عقل ثابت نمی‌شود چه آنکه درک ملاکات و علل تامه احکام از قلمرو ادراک عقل بیرون است و عقل ناتوان‌تر از آن است که بتواند ملاک احکام را درک نماید و ثابت نماید که علت تامه حرمت شرب خمر،

مسکر بودن است تا حرمت شرب، برای عصیر کشمشی، ایضا ثابت بشود.

و بلکه آشنایی به ملاکات احکام از طریق سمعی و از ناحیه مبلّغین احکام (ائمّه و انبیاء علیهم السلام) امکان دارد و با دلیل عقلی از طریق کشف ملازمه ممکن است احکام و بعضی ملاکات احکام را درک نمود و لکن در مسئله قیاس چنین ملازمه‌ای اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۲

الحکم فی الاصل عند الشارع، ثم علمنا ایضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها فی الفرع - فانه لا محالة يحصل لنا، علی نحو یقین، استنباط ان مثل هذا الحکم ثابت فی الفرع کثبوتہ فی الاصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. و یكون من القیاس المنطقی البرهانی الذی یفید یقین.

و لکن الشأن کل الشأن فی حصول الطریق لنا الی العلم بان الجامع علة تامة للحکم الشرعی. و قد سبق ص ۲۶۹ من هذا الجزء ان ملاکات الاحکام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلی فیها، فلا تعلم الا من طریق السماع من مبلغ

وجود ندارد، بنابراین قیاس موجب حصول قطع و یقین نسبت به حکم شرعی نخواهد شد.

مثال «منصوص العلة» و «برهان منطقی»:

مثلا: در مورد «ماء البئر» (آب چاه) ثابت شده است که شارع مقدّس فرموده است:

(ماء البئر لا یفسده شیء لان له مادّة) یعنی آب چاه با ملاقات شیء نجس، نجس نمی‌شود بعلة اینکه آب چاه دارای ماده و جریان و جوشش است.

مسئله مذکور منصوص العلة نام دارد یعنی به علت حکم، تصریح شده می‌دانیم و که علت تامة عدم نجاست، جاری بودن آب چاه می‌باشد، و می‌توانیم حکم عدم نجاست را برای هر آبی که جریان و جوشش داشته باشد، ثابت نماییم مثلا: آب خزینه حمام را می‌توانیم به «عدم نجس شدن» با ملاقات نجس، محکوم نماییم بخاطر اینکه علت تامة نجس نشدن، در آب خزینه حمام موجود است که ماده و جوشش و جریان داشتن است.

مسئله مذکور را بصورت برهان منطقی در می‌آوریم: صغری: ماء الحما له مادّة... کبری: (و کلّ مادّة واسع لا یفسده شیء بمقتضى التعلیل فی الحدیث...)، نتیجه: (فماء الحمام لا یفسده شیء).

کوتاه‌سخن مثال مذکور مصداق برای قیاس نمی‌باشد و بلکه نام آن، در منطق «قیاس برهانی» است و در فقه به «منصوص العلة» نام گذاری شده است و مفید یقین به حکم شرعی خواهد بود و راجع به منصوص العلة بحث خواهیم نمود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۳

الاحکام الذی نصبه الله تعالی مبلغا و هادیا. و الغرض من كون الملائک لا مسرح للعقول فیها أن أصل تعلیل الحکم بالملائک لا يعرف الا من طریق السماع لانه أمر توقیفی، اما نفس وجود الملائک فی ذاته فقد يعرف من طریق الحس و نحوه، لکن لا بما هو علة و ملاک، کالاسکار فان کونه علة للتحريم فی الخمر لا- يمكن معرفته من غیر طریق التبلیغ بالادلة السمعیه، اما وجود الاسکار فی الخمر و غیره من المسکرات فأمر يعرف بالوجدان، و لکن لا- ربط لذلك بمعرفة کونه هو الملائک فی التحريم، فانه لیس هذا من الوجدانیا.

و علی کل حال، فان السر فی ان الاحکام و ملاکاتها لا- مسرح للعقول فی معرفتها واضح، لانها امور توقیفیه من وضع الشارع، کاللغات و العلامات و الاشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعها، و لا تدرك بالنظر العقلی، إلا من طریق الملازمات العقلیه القطعیة التي تکلمنا عنها فیما تقدم فی بحث الملازمات العقلیه فی الجزء الثانی. و فی دلیل العقل من هذا الجزء. و القیاس لا یشکل ملازمة عقلیه بین حکم المقیس علیه و حکم المقیس.

نعم اذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم الى المقيس بشرطين: (الاول) ان نعلم بان العلة المنصوصة تامّة يدور معها الحكم اينما دارت، و (الثاني) ان نعلم بوجودها في المقيس. و الخلاصة: ان القياس في نفسه لا- يفيد العلم بالحكم، لانه لا- يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس. و يستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدما. و في الحقيقة إن منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه. و كذلك قياس الأولوية.

و لأجل ان يتضح الموضوع (۱) أكثر نقول: ان الاحتمالات الموجودة في كل قياس

(۱)- استاد مظفر برای توضیح بیشتر مطلب و اینکه از قیاس، علم و یقین نسبت به حکم شرعی حاصل نمی شود می فرماید در مورد قیاس پنج تا احتمال وجود دارد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۴

در صورتی، قیاس می تواند افاده علم نماید که هر پنج تا احتمال نفی و رفع بشود و احتمالات پنج گانه فقط با ورود نص، قابل رفع می باشند چنانچه در مورد «ماء بثر»، نص و روایت داشتیم.

کوتاه سخن با وجود یکی از احتمالات، کمر قیاس می شکند و از افاده قطع نسبت به حکم شرعی عاجز خواهد شد و احتمالات از این قرار است:

۱- احتمال ان یکون الحكم في الاصل ... در مثال قیاس عصیر کشمش را به عصیر عنبی، دو تا احتمال جلو آقای قیاسگر را می گیرد و او را از انجام عملیات قیاس باز خواهد داشت و آقای قیاسگر اولاً باید هر دو احتمال را رفع نماید و سپس دست به عملیات قیاس بزند و حکم «اصل» را برای «فرع» ثابت نماید و آن دو احتمال این است:

(۱) احتمال می رود که علت حرمت عصیر انگوری، در نزد خداوند، مسکر بودن نباشد و بلکه شاید علت آن، چیزی دیگری باشد.
(۲) احتمال می رود که اصلاً حرمت عصیر عنبی، در نزد خداوند، علتی نداشته باشد و خداوند بدون جهت و علتی، حرمت شرب را برای (عصیر عنبی، جعل نموده است، مؤید احتمال دوم همان معتقدات عاملین به قیاس است یعنی آنها احکام الله را معلل به مصالح و مفاسد نمی دانند.

خلاصه سخن، مرحوم مظفر تحت شماره ۱ تنها یک احتمال را بطور رسمی ذکر نموده است ولی از عبارت کتاب دو احتمال استفاده می شود و علی ای حال آقای قیاسگر زمانی می تواند عملیات قیاس را انجام بدهد و علم و یقین نسبت به حکم شرعی حاصل نماید که هر دو احتمال را رفع نماید و هر دو احتمال بقوت خود باقی می باشد و لذا نه تنها علم و قطع برای او حاصل نمی شود که ظن و گمان به ثبوت حکم شرعی برای فرع پیدا نخواهد کرد.

۲- احتمال انّ هناك وصفا ... در همان مثال مذکور احتمال دیگری ایضا برای آقای قیاسگر ایجاد مزاحمت می کند و آقای قیاس باید این مزاحمت را از سر راه خود بردارد و سپس با عملیات قیاس حکم اصل را برای فرع، ثابت نماید، و آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۵

احتمال این است که شاید علت حرمت عصیر عنبی، تنها مسکر بودن نباشد و بلکه وصف آخری در عصیر عنبی موجود است که مجموع مسکر بودن و آن وصف، علت برای حرمت می باشند.

و آن وصف حتما در عصیر نیبزی موجود نمی باشد بنابراین آقای قیاسگر از کجا، علم به ثبوت حرمت برای فرع، حاصل خواهد کرد؟

۳- احتمال سوم آن است که شاید آقای قیاس یک چیز بیگانه‌ای را به علت حکم اضافه کرده باشد که دخالت در ثبوت حکم

حرمت، برای مقیاس علیه (عصیر عنبی) ندارد و لذا از قیاس، علم و یقین به ثبوت حکم، برای «فرع» حاصل نخواهد شد (مؤلف) این احتمال سوم نامفهوم است شاید مراد صاحب کتاب، همان احتمال دوم باشد.

۴- احتمال چهارمی که مانع از کار آقای قایس می‌شود این است که علت حرمت «عصیر عنبی» تنها «مسکر بودن» نمی‌باشد بلکه علت تامه (مسکر بودن عصیر عنبی) است یعنی مسکر بودن، علاوه بر اینکه منسوب به «عصیر عنبی» باشد، علت است و لذا با وجود احتمال مزبور آقای قایس نمی‌تواند قطع به ثبوت حکم در عصیر کشمش، پیدا نماید، مثلا در مورد بیع فرموده‌اند که جهل بثمرن (عوض) موجب فساد بیع خواهد شد و اگر علم داشته باشیم که علت فساد و بطلان بیع، جهل بثمرن (عوض) می‌باشد نمی‌توانیم مثلا نکاح را به بیع مقایسه کنیم و بگوییم که جهل به مقدار مهر، باعث فساد و بطلان نکاح می‌شود چه آنکه احتمال دارد که جهل به ثمن و عوضی که منسوب به بیع است، علت برای فساد و بطلان بشود نه جهل به مطلق عوض و ثمن، بنابراین با وجود چنین احتمال، آقای قایس نمی‌تواند قطع به ثبوت حکم برای مقیاس حاصل نماید.

۵- احتمال پنجمی که مانع از علمیات قیاس می‌شود این است که شاید علت حرمت عصیر عنبی، با جمیع خصوصیاتش در عصیر کشمش، تحقق نیابد و لذا اطمینان نداریم که حتما حکم حرمت برای عصیر نیازی هم ثابت می‌باشد (احتمال پنجم در حقیقت همان احتمال دوم است).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۶

خمسه و مع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حکم الاصل و حکم الفرع، و لا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع؛ و الاحتمالات هي:

۱- احتمال ان يكون الحكم في الاصل معللا عند الله بعله أخرى غير ما ظنه القائس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشيء اصلا، لانهم لا يرون الاحكام الشرعية معللة بالمصالح و المفساد و هذا من مفارقات آرائهم فانهم اذا كانوا لا يرون تبعية الاحكام للمصالح و المفساد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعله التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

۲- احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم الى ما ظنه القائس علة بان يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض ان القائس أصاب في أصل التعليل.

۳- احتمال ان يكون القائس قد اضاف شيئا اجنبيا الى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

۴- احتمال ان يكون ما ظنه القائس علة- ان كان مصيبا في ظنه- ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف الى موضوعه «اعنى الاصل» لخصوصية فيه. مثال ذلك:

لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في افساد البيع، و اراد ان يقيس على البيع عقد النكاح اذا كان المهر فيه مجهولا. فانه يحتمل ان يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم الى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح

على اى حال تا مادامی که احتمالات مذکور برای شخص قایس، موجود باشد، حصول علم و یقین به ثبوت حکم برای مقیاس حاصل نمی‌شود و احتمالات مزبور به وسیله ادله سمعیه و یا با بیان شارع مقدس قابل رفع می‌باشند و فرض بر این است که ادله سمعیه در کار نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۷

المعاوضی (۱) و النكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

۵- احتمال آن تكون العلة الحقیقیة لحکم المقیس علیه غیر موجوده أو غیر متوفره بخصوصیاتها فی المقیس. و کل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها لیحصل لنا العلم بالنتیجه، و لا یدفعها الا الادله السمعیه الوارده عن الشارع. و قیل: من الممكن تحویل العلم بالعله (۲) بطریق برهان السبر و التقسیم. و برهان

(۱)- صلح بر دو قسم است، صلح غیر معاوضی که عوض ندارد و صلح معاوضی که دارای عوض می باشد مثلاً: صاحب کتاب اصول فقه، استفاده از کتاب اصول فقه را برای کسی مصالحه می کند گاهی در مقابل آن عوضی دریافت می کند و گاهی بلاعوض صلح می نماید در مسئله صلح معاوضی، جهل به ثمن و عوض، موجب بطلان صلح نمی شود مثلاً: زید و عمر از همدیگر طلبکار و بدهکار است و مقدار طلب نامعلوم است و باهم صلح می کنند که هیچ کدام از دیگری طلبکار نباشد، و همچنین در مسئله نکاح به اعتبار اینکه در مسئله نکاح عوض و معوضی موجود است عوض (مهر) می باشد و «معوض» جناب حضرت (بضع) است که بزرگترین فیلسوفان جهان فلسفه و دانشمندان دنیای علم و مبارزان عالم مبارزه و سیاستمدانترین سیاستمداران جهان سیاست، در مقابل او کمر خم نموده و سر تعظیم فرود می آورند، اگر «مهر» نامشخص باشد، باعث فساد و بطلان نکاح نخواهد شد.

(۲)- برهان «سبر و تقسیم» همان طوری که از نامش (سبر- امتحان و آزمایش، تقسیم- قسمت)، پیدا است این است که جمیع احتمالات را در مورد شیء مورد بحث می شماریم و با دلیل وجدانی و بدیهی یک یک احتمالات را نفی می کنیم و تنها یک احتمال باقی می ماند و روی آن یک احتمال حساب باز می کنیم و آن را معیار اصلی قرار خواهیم داد.

بعضیها از راه برهان مذکور خواسته اند بقیاس بال و پری بدهند و ثابت نمایند که، قیاس، باعث حصول علم به حکم شرعی می شود مثلاً در مورد گندم، حرمت «ربا» از ناحیه شارع جعل شده است و راجع به علت حرمت «ربا» در گندم، سه تا احتمال اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۸ داده می شود:

- ۱- علت حرمت «ربا» در گندم طعام بودن آن است.
- ۲- علت حرمت «ربا» در گندم، قوت بودن آن است (قوت جمع آن «اقوات» است و به معنای رزق و روزی، خواهد بود یعنی گندم بخاطر آنکه جزء ارزاق است لذا حرمت «ربا» برایش جعل شده است).
- ۳- علت حرمت ربا در گندم کیل بودن آن است یعنی اندازه و مقدار گندم با وزن و پیمانه، مشخص می شود نه با عدد و شمارش و به این خاطر «ربا» در گندم حرام خواهد بود.

هر دو احتمال اول و دوم باطل می باشد پس معلوم می شود که علت حکم حرمت ربا، همان کیل است و هر چیزی که در آن، کیل مطرح باشد، حکم حرمت «ربا» برای آن ثابت می شود و بدین سان قیاس باعث حصول قطع به ثبوت حکم شرعی در غیر گندم مانند جو و عدس و غیر ذلک خواهد شد.

اقول: من شرط برهان السبر و التقسیم ... می فرماید برهان سبر و تقسیم شرایطی دارد و در صورت وجود شرایط، برهان مزبور، برهان حقیقی و مفید یقین می شود. یکی از شرایط (که در ما نحن فیه موجود نیست) آن است که تقسیم احتمالات باید به صورت حصر عقلی و از طریق قسمت ثنایی (دوتایی) باشد یعنی تقسیم باید مردّد بین نفی و اثبات باشد که اجتماع هر دو احتمال غیر ممکن و قسم سوم هم در کار نباشد مانند تقسیم حیوان را به ناطق و غیر ناطق.

و اما در ما نحن فیه احتمالات مبتنی بر حصر عقلی نمی باشد بلکه در ما نحن فیه احتمالات منحصر به سه تا نیست بلکه شاید علت حرمت «ربا» در گندم علاوه بر آن سه احتمال، احتمالات دیگری باشد که آقای قیاسگر، غافل از آنها می باشد. بنابراین احتمالات دیگری هم وجود دارد که آقای قیاس اصلاً آنها را تصوّر نکرده است (و من الاحتمالات أن تكون ... شاید علت

حرمت، هم طعم و هم قوت و هم کیل و هم چیز دیگری باشد.
و من الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئا آخر ... شاید علت حرمت،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۹

چیزی باشد که غیر از آن سه چیز مذکور است که قیاس احتمال داده است، یعنی احتمال دارد که علت حرمت «ربا» در گندم، مربوط به خود گندم نباشد و بلکه مربوط به صاحبان گندم باشد چنانچه در آیه ۱۶۰ سوره نساء علت حرمت طیبات را، چیزی که خارج از اوصاف اشیاء طیبیه است، معرفی نموده است که آن، عصیان و معصیت و خلافکاری‌های مردم یهود می‌باشد. بنابراین علت حرمت «ربا» را در گندم نباید در خود گندم جستجو نماییم شاید علت حرمت چیزی خارج از اوصاف گندم و امثال آن باشد.

بل من الاحتمالات عند هذا القائل ... شاید حکم حرمت «ربا» در گندم، اصلا علتی نداشته باشد و شارع مقدس بدون علت و سببی حکم مذکور را جعل کرده باشد (چنانچه طرفداران قیاس که برادران اهل سنت هستند، احکام شرعی را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند) علی‌ای حال برهان سبر و تقسیم ایضا نتوانست کاری برای قیاس، صورت بدهد و مشکلی را از آن حل نماید و تنها چیزی که جریان برهان مزبور در مورد قیاس، بیار دارد، «احتمال» است و یا حد اکثر ظنّ بثبوت حکم شرعی برای مقیاس، حاصل می‌شود و این ظنّ «لا یعنی عن الحقّ شیئا» حجّیت و اعتبار چنین ظنّ، ثابت و محرز نخواهد بود.

و فی الحقیقه انّ القائلین بالقیاس ... از مباحث گذشته معلوم شد که جناب «قیاس» افاده قطع و جزم نسبت به حکم شرعی را ندارد و حتی خود عاملین به قیاس چنین لقمه بزرگی را نمی‌خواهند به دهنشان بگذارند و اگر بگذارند، نمی‌توانند قورت و فروبدهند، و اگر قورت و فروبدهند، نمی‌توانند هضم نمایند یعنی حصول قطع و یقین را از قیاس ادعا ندارند و نهایت چیزی را که از قیاس انتظار دارند این است که قیاس، ظنّ بحکم شرعی را افاده می‌کند منتهی ظنّ حاصل از قیاس را از باب ظنّ خاصّ حجّت می‌دانند.

در مباحث بعدی همین جهت را مورد بررسی قرار می‌دهیم که آیا ظنّ حاصل از قیاس از باب ظنّ خاصّ حجّیت و اعتباری دارد و خواهیم دید که دلیل بر حجّیت آن در کتاب و سنت وجود ندارد و با اجماع و دلیل عقل ایضا حجّیت آن ثابت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۰

السبر و التقسیم عبارة عن عدّ جميع الاحتمالات الممكنة. ثم یقام الدلیل علی نفی واحد واحد حتی ینحصر الأمر فی واحد منها. فیتعیّن، فیقال مثلا:

حرمة الربا فی البرّ: اما أن تكون معللة بالطعم، او بالقوت، او بالکیل. و الكل باطل ما عدا الکیل. فیتعیّن التعلیل به.

اقول: من شرط برهان السبر و التقسیم لیكون برهانا حقیقیا، ان تحصر الاحتمالات حصرا عقليا من طریق القسم الثنائیة (۱) التي تتردد بین النفی و الاثبات.

و ما یذكر من الاحتمالات فی تعلیل الحكم الشرعی لا تعدوا أن تكون احتمالات استطاع القائل ان یحتملها و لم یحتمل غیرها، لا أنها مبنیة علی الحصر العقلي المردد بین النفی و الاثبات.

و اذا كان الامر كذلك فكل ما یفرضه من الاحتمالات یجوز ان یكون وراءها احتمالات لم یصورها أصلا. و من الاحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملین أو اکثر

نخواهد شد.

توضیح عبارت: قوله «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدّهم عن سبیل الله كثيرا».

«بخاطر ظلم و ستمی که یهود کردند و به خاطر بازداشتن مردم را از راه خدا، قسمتی از چیزهایی که پاک و پاکیزه بود بر آنها

تحریم کردیم و آنان را از استفاده کردن از آن محروم ساختیم».

منظور از تحریم طبیات همان است که در آیه ۱۴۶ سوره انعام به آن اشاره شده است که می‌فرماید: (ما بخاطر ظلم و ستم یهود (رباخواری می‌کردند و اموال مردم را به ناحق می‌خوردند و مردم را از راه خدا بازمی‌داشتند) هر حیوانی که «سم چاک» نباشد مانند شتر، را بر آن‌ها حرام کردیم و پیه و چربی گاو و گوسفند را که مورد علاقه آن‌ها بود نیز بر آن‌ها تحریم نمودیم مگر آن قسمتی که در پشت حیوان و یا در اطراف امعاء و رودها و یا مخلوط به استخوان بود».

(۱) - کتاب المنطق للمؤلف ۱/ ۱۰۶-۱۰۸ الطبعة الثانية.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۱

مما احتمله القانس. و من الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن اوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدى اليه القانس، مثل التعليل في قوله تعالى (سورة النساء ۱۶۰): «فَبَطَّلْنَا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيبَاتٌ أُحِلَّت لَهُمْ»، فان الظاهر من الآية ان العلة في تحریم الطيبات عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القانس الذي لا يرى تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد ان الحكم لا ملاك و لا علة له، فكيف يمكن ان يدعى حصر العلة فيما احتمله و قد لا تكون له علة.

و على كل حال، فلا يمكن ان يستنتج من مثل السير و التقسيم هنا أكثر من الاحتمال. و اذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالاخير الى الظن (و ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً).

و في الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون افادته العلم، بل اقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. و في البحث الآتي نبحت عن ادلة حجته:

۲- الدليل على حجية القياس الظني: (۱)

اشاره

(۱) - همان طوری که در اوائل بحث قیاس یاد آور شدیم، راجع به قیاس از دو ناحیه به بحث و بررسی می‌پردازیم ناحیه اول مربوط به این بود که آیا قیاس موجب قطع به حکم شرعی می‌شود یا نه؟ در حدود چهار صفحه و نیم کتاب، در این رابطه بحث نمودیم و به این نتیجه رسیدیم که قیاس در حد ذات، افاده علم نمی‌کند و هم اکنون در ناحیه دوم (که آیا ظن حاصل از قیاس حجیت دارد یا نه؟) به بحث می‌نشینیم.

از نظر علماء امامیه همان طوری که مکرراً یاد آور شدیم قیاس، هیچ‌گونه اعتباری ندارد و ظن حاصل از آن مشمول عموماتی است که عمل به ظن را تحریم نموده و دلیل قطعی بر حرمت عمل به قیاس، از ناحیه اهل بیت علیهم السلام موجود است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۲

بعد ان ثبت ان القیاس فی حد ذاته لا- یفید العلم، بقی علینا ان نبحت عن الادلة علی حجیة الظن الحاصل منه، لیكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا فی خبر الواحد، و الطواهر، فنقول:

اما نحن - الامامية - ففی غنی عن هذا البحث، لانه ثبت لدينا علی سبیل القطع من طریق آل البيت علیهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القیاس: فقد تواتر عنهم النهی عن الاخذ بالقیاس، و ان دین الله لا یصاب بالعقول، فلا الاحکام فی انفسها تصیبها العقول، و لا ملاکاتها و عللها.

على انه يكفينا في إبطال القياس ان نبطل ما تمسكوا به لاثبات حجته من الأدلة، لنرجع الى عمومات النهي عن اتباع الظن و ما وراء العلم.

اما غيرنا- من اهل السنه الذين ذهبوا الى حجته- فقد تمسكوا بالأدلة الاربعه: الكتاب و السنه و الاجماع و العقل. و لا بأس ان نشير الى نماذج من استدلالاتهم (۱) لنرى ان ما تمسكوا به لا يصلح لاثبات مقصودهم، فنقول:

بنابراین از نظر علماء شیعه نیازی وجود ندارد که ظنّ حاصل از قیاس مورد استدلال واقع شود و با ادله حجّیت آن همانند ظنّ حاصل از خبر واحد به اثبات برسد و علماء سنّی که عمل به قیاس را جایز می‌دانند باید با ادله‌ای، حجّیت ظنّ حاصل از قیاس را ثابت نمایند و اینک به سراغ استدلال عاملین به قیاس (که با ادله اربعه (کتاب و سنّت و عقل و اجماع) برای حجّیت قیاس استدلال نموده‌اند) می‌رویم و یک‌یک دلایل آنها را رد نموده و قیاس را همراه با ظنّ حاصل از آن، به دست ادله ناهیه از عمل به ظنّ، می‌سپاریم، تا به کلی و برای همیشه از هستی و اعتبار ساقط شود.

(۱)- «نماذج» از ماده مذج است (مذج الشیء) ای اتسع و انتفخ.

یعنی به تفصیل از استدلال‌های آنها، اشاره می‌کنیم:

قوله انّ الاعتبار هو الاتّعاظ لغه ... ص ۴۱۷، س ۳.

اتعاظ یعنی پند و اندرز گرفتن.

قوله من باب تشبّث الغریق بالطّحلب ... ص ۴۲۰، س ۱۲.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۳

الدلیل من الآيات القرآنیة: (۱)

طحلب عبارت است از شیء سبزرنگی که روی آب بوجود می‌آید و «خزه» تعبیر می‌کنند می‌گویند: (طحلب الماء) یعنی آب «خزه» بست، آب خزه گرفت و یا می‌گویند (طحلبت الارض): زمین از گیاه سبز شد. (الغریق یتشبّث با الطّحلب) یعنی غریق به طحلب و شیء سبزرنگ «خزه»، متوسّل می‌شود و به آن چنگ می‌زند و با این توسّل هرگز نجات نمی‌یابد.

(۱)- از جمله دلائلی که برای اثبات حجّیت قیاس از ناحیه عاملین به قیاس ذکر شده است آیه (۲) سوره حشر می‌باشد (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)

«ای هوشیاران از این داستان پند و عبرت بگیرید».

مبنی بر اینکه «اعتبار» به معنای عبور کردن و گذر کردن و تعدّی دادن حکم اصل را به فرع می‌باشد و قیاس هم به همین معنا است یعنی حکم ثابت برای خمر را عبور بدهیم بسوی (عصیر نیبذی) که فرع است و عصیر نیبذی را محکوم بدانیم به حکمی که برای (خمر) جعل شده است که همان حرمت شرب باشد.

و فیه انّ اعتبار ... ما حصل جواب این است که «اعتبار» از نظر لغت در چند معنا بکار می‌رود:

۱- به معنای عبور کردن و گذشتن و رد شدن، می‌گویند: (عبر السّیل) سیل عبور کرد، گذشت، راه را طی کرد، (عبر النّهر) از رودخانه گذشت.

۲- به معنای تعبیر کردن، می‌گویند: (عبر الرّؤیا) خواب را تعبیر کرد.

۳- به معنای بررسی کردن و آزمایش، می‌گویند: اعتبر الشیء چیزی را بررسی کرد، آزمایش کرد، شمرد.

۴- به معنای اتعاض، عبرت گرفتن و پند گرفتن، می‌گویند: (اعتبر به) از آن پند گرفت و آنچه که در آیه مبارکه مناسب با کلمه (فاعتبروا) است همان معنای چهارم است (فاعتبروا) یعنی پند و اندرز بگیریید چه آنکه آیه در مورد کسانی نازل شده است که اهل کتاب بودند و به کفر و شرک گرویدند.

چنانچه آقای ابن حزم، (یکی از علماء اهل سنت و جماعت) در کتاب خود بنام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۴

(منها) - قوله تعالى - (الحشر ۲): «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور و المجاوزة، و القياس عبور و مجاوزة من الاصل الى الفرع.

و (فيه) إن الاعتبار هو الاتعاض لغه، و هو الأنسب بمعنى الآية الواردة في

«ابطال القياس» فرموده است که اگر جمله (فاعتبروا یا اولی الابصار) مربوط به قیاس بود باید در ذیل آیه و یا در حدیث یا روایتی، بیان می‌شد که چه چیز را قیاس کنیم و چه وقتی قیاس نمائیم و به چه چیز عمل مقایسه را انجام بدهیم و اگر زمان قیاس و اشیاء مورد قیاس معرفی می‌شد ما طبق آن عمل می‌کردیم و از محدوده معین شده تجاوز نمی‌کردیم و خلاصه معلوم است که آیه مبارکه هیچ‌گونه رابطه‌ای با قیاس ندارد.

و منها قوله تعالى (یس) آیه ۷۸ و ۷۹ ... یکی از آیات این است:

(وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ).

«شخصی از کنار گورستانی عبور کرد با استخوان مرده‌ای روبرو شد آن را بدست گرفته بود با خود گفت الآن می‌روم و با محمد (ص) محاجه نموده او را محکوم می‌سازم، آمد حضور حضرت رسول خدا (ص) و با حالت تمسخر گفت چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟

قرآن جواب می‌دهد: بگو زنده می‌کند کسی که در ابتداء خلقت آن را حیات و زندگی بخشیده است.

کیفیت استدلال از این قرار است: خداوند به قیاس مساوات مسئله احیاء و زنده کردن انسان را در ابتداء خلقت، با مسئله احیاء و زنده کردن انسان را پس از آنکه بصورت رمیم و استخوان پوسیده درآمده، مقایسه نموده است و حکم ثابت برای انسان، در ابتداء خلقتش که قدرت الهی بر احیاء آن باشد را برای مقیس (انسان بصورت رمیم و خاکستر) ثابت نموده است و اگر قیاس حجیت و اعتبار نداشت، استدلال به آیه برای اثبات قدرت الهی نسبت به احیاء رمیم، از صحت برخوردار نبود بنابراین عمل به قیاس به حکم آیه مذکور، جائز و صاحب اعتبار خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۵

الذین كفروا من أهل الكتاب، اذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم و أیدی المؤمنین. و این هی من القیاس الذی نحن فیه؟

و قال ابن حزم فی کتابه إبطال القیاس ص ۳۰: «و محال ان یقول لنا: فاعتبروا یا اولی الابصار، و یرید القیاس، ثم لا یبین لنا فی القرآن و لا- فی الحدیث: أی شیء نقیس؟ و لا- (متی نقیس؟) و لا- (علی أی نقیس؟). و لو وجدنا ذلك لوجب أن نقیس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، و حرم علينا أن نقیس ما لا نص فيه جملة، و لا نتعدى حدوده».

و (منها) - قوله تعالى (یس ۷۸ - ۷۹): «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظير للنظير، بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر احیاء العظام و هي رمیم. و لو لا ان القیاس حجة لما صح الاستدلال فيها.

و (فیه) إن الآیة لا تدل علی هذه المساواة (۱) بین النظیرین کنظیرین فی آیة جهة

(۱) - می‌فرماید: آیه مبارکه هرگز دلالت بر چنان مساواتی ندارد و استدلال به آیه از باب قیاس نخواهد بود بلکه آیه مورد نظر، بخاطر رفع استغراب و استعجاب منکرین زنده شدن انسان پس از مرگ، ملازمه و تلازمی را بین قدرت خداوند بر خلقت انسان درحالی که مسبوق به عدم بوده و بین قدرت خداوند بر خلقت انسان، درحالی که بصورت رمیم و استخوان پوسیده درآمده، اشاره می‌نماید و ماجرای ملازمه از این قرار است: وجود ملزوم (قدرت خداوند بر ایجاد و ابداع انسان در ابتداء امر (درحالی که هیچ وجودی نداشته) ثابت و لازم آن (قدرت الهی بر ایجاد انسان پس از آنکه وجود داشته و به صورت رمیم و خاکستر درآمده) بتوسط ملازمه ثابت می‌شود چه آنکه از لازمه قدرت داشتن بر ایجاد و ابداع شیء، قدرت داشتن بر اعاده آن شیء می‌باشد و مسئله ابداع و ایجاد انسان را درحالی که معدوم بوده، مشکل‌تر است از مسئله ساختن انسان را از خاکستر و ذرات پراکنده.

آیه مبارکه با معرّفی مطلب مذکور به استغراب منکرین (و اینکه چگونه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۶

استخوان‌های پوسیده و رمیم، بصورت انسان در می‌آیند) را پاسخ داده است که اصلاً ربطی به قیاس مساواة ندارد.

«قیاس مساواة» آن طوری که در علم منطق معرّفی نموده‌اند، آن است که دارای صغری و کبری و نتیجه می‌باشد و صدق نتیجه آن، بستگی دارد بر اینکه یک مقدمه خارجی، باثبات برسد مثلاً- می‌گوئیم الف مساول «ب» و «ب» مساول «ج» فالف، مساول «ج» صداقت نتیجه زمانی ثابت می‌شود که یک مقدمه خارجی ثابت باشد و آن مقدمه خارجی این است (کلّ مساوی المساوی مساو) و یا مثلاً بگوئیم: الجسم جزء من الحيوان، و الحيوان جزء من الانسان، فالجسم جزء من الانسان.

و لو صحّ ان يراد من الآیة القیاس فهو نوع من قیاس الاولویة ... جواب دوّم: برفرضی که مسئله قیاس در مورد آیه صحیح باشد، از نوع قیاس اولویّت است و در سابق گفتیم: که قیاس اولویّه، همان تمسّک به مفهوم موافق کلام است که موجب قطع و یقین می‌شود چنانچه حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را از طریق قیاس اولویّه و مفهوم موافق آیه (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ ...) استفاده می‌کردیم و حساب قیاس محلّ بحث که تنها مفید ظنّ می‌باشد و همچنین قیاس مساواة، جدای از قیاس اولویّت است. و قد استدلّوا بآیات آخر ... ص ۴۰۷، س ۱۰. در سوره مائده آیه ۹۵ می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ».

اگر کسی در حال احرام عمداً صیدی را کشت، باید کفّاره بدهد و کفّاره اش مثل آن چهارپایی است که کشته است.

یعنی اگر مثلاً شتر مرغ را کشته، مماثل او را که شتر است، کفّاره بدهد و اگر «آهو» را کشته مماثل او را که گوسفند است، کفّاره بدهد و اگر گاو وحشی را کشته، باید گاو اهلی، کفّاره بدهد.

کیفیت استدلال این است که حکم مماثل را به مماثل، قیاس کرده است. جواب:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۷

کانت، کما انها ليست استدلالاً بالقیاس، و انما جاءت لرفع استغراب المنکرین للبعث، اذ يتخیلون العجز عن إحياء الرمیم، فأرادت الآیة أن تثبت الملازمة بین القدرة علی إنشاء العظام و ایجادها لأول مرة بلا سابق وجود و بین القدرة علی احيائها من جدید، بل القدرة علی الثانی أولى، و اذا ثبتت الملازمة و المفروض ان الملزوم (و هو القدرة علی انشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد أن یثبت اللازم (و هو القدرة علی احيائها و هی رمیم). و این هذا من القیاس؟

و لو صحّ ان يراد من الآیة القیاس فهو نوع من قیاس الاولویة المقطوعه، و این هذا من قیاس المساواة المطلوب اثبات حجیته، و هو الذي یبتنی علی ظن المساواة فی العلة؟

و قد استدلوا بآیات آخر مثل قوله تعالى: (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ)، (يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ). و التشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب - كما يقولون -

الدليل من السنة: (۱)

آیه مذکور اصلاً ربطی به قیاس مورد بحث ندارد. چهارمین آیه‌ای که مورد استدلال قرار گرفته است آیه ۹۰ سوره نحل است «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» کیفیت استدلال این است که عدل به معنای مساوات است و با مورد قیاس یکسان می‌باشد. استاد مظفر می‌فرماید استدلال بآیات مذکور جهت نجات قیاس از سقوط در دریای بی‌اعتباری مثل تشبث غریق است به طحلب و آیات مذکور اصلاً ربطی بقیاس ندارد.

(۱) - طرفداران قیاس در رابطه با حجیت ظنّ حاصل از قیاس، روایات و احادیثی از رسول الله (ص) روایت نموده‌اند که سه تا از آن‌ها را مورد توجه قرار می‌دهیم و معلوم خواهد شد که هیچ‌یک از روایات، طرفداران قیاس را در اثبات مدعایشان یاری نخواهد داد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۸

رووا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله احاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. و لا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول: (منها) - الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بعثه قاضيا الى اليمن و قال له فيما قال: بما ذا تقضى اذا لم تجد في كتاب الله و لا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: (اجتهد رأيي و لا آلو)، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله». قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي. و اجتهاد الرأي لا بد من رده الى أصل، و الا كان رأيا مرسلا، و الرأي المرسل غير معتبر. فانحصر الامر بالقياس.

و (الجواب): ان الحديث مرسل لا حجة فيه (۱)، لأن راويه - و هو الحارث بن

منها الحديث المأثور عن معاذ ... محل شاهد در حدیث معاذ بن جبل، جمله‌ای است که آقای معاذ در پاسخ سؤال رسول الله (ص)، عرض می‌کند و می‌گوید: (اجتهد رأيي و لا آلو) در حکم مسائلی که از کتاب و سنت استفاده نمی‌شود، برأی خود و به اجتهاد برأی (که همان قیاس باشد عمل می‌کنم و باکی هم نداریم).

رسول الله (ص) از شنیدن جمله مذکور، اظهار خوشحالی نموده و حمد و سپاس الهی را انجام می‌دهد و خلاصه پیامبر (ص) از عمل به قیاس اظهار خشنودی می‌نماید و آن را مورد تصویب قرار می‌دهد.

قالوا: طرفداران قیاس مدعی‌اند که منظور از اجتهاد برأی همان قیاس است چه آنکه اصل، در اجتهاد برأی، قیاس است و اگر منظور قیاس نباشد معلوم می‌شود که مراد از اجتهاد برأی همان رأی مرسل (نظری که مدرک و دلیل ندارد) باشد، رأی مرسل اعتباری ندارد، پس مراد از اجتهاد برأی، همان عمل به قیاس (یعنی حکم اصل را برای فرع ثابت نمودن) خواهد بود.

(۱) - چهار تا جواب از دلیل و استدلال مذکور بیان می‌فرماید:

جواب اول: حدیث مذکور مرسل است و اعتباری ندارد «مرسل» بروایتی گفته می‌شود که بعضی از راوی‌های آن از قلم افتاده باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۹

جواب دوم: حدیث مزبور مجهول می‌باشد چه آنکه راوی آن حدیث، «حارث بن عمرو» است او که از مردم اهل «حمص» است، حدیث را نقل کرده است و حال حارث از نظر وثاقت نامعلوم است و جز حدیث مذکور، هیچ روایتی از او دیده نشده است بنابراین، حدیث مزبور مجهول است و اعتباری ندارد.

جواب سوم: در همین قضیه معاذ که برای قضاوت بسوی یمن ارسال می‌شود، حدیث دومی نقل شده است که معارض با حدیث اولی است در حدیث دوم چنین آمده: که پیامبر (ص) بمعاذ می‌فرماید: (حق ندادی که خارج از محدوده معلومات خود قضاوت نمائی و اگر به مسئله‌ای برخورد نمودی باید دست نگهداری تا تفحص نمایی و یا با من مکاتبه کنی تا به حکم آن آشنا شوی. فاجدر بذلک الحدیث ... مرحوم مظفر می‌فرماید: راجع به حدیث اول سزاوار آن است که بگوییم آن حدیث را یا دیگران آن را برای حارث جعل نموده و یا خود آقای حارث آن را جعل نموده است.

جواب چهارم: مضافا الی آنکه لا حصر ... ص ۴۱۱ س ۳. طرفداران قیاس، اجتهاد برای آن را به قیاس برگردان نمودند و احتمال می‌رود که مراد از اجتهاد برای این باشد که زحمت بیشتری تحمّل نماید و به فحص و بررسی پردازد و به عمومات آیه و اصول، مراجعه نموده و احکام را بدست بیاورد و شاید جمله «و لا الو» اشاره به همین باشد بنابراین «اجتهاد برای» منحصر به «قیاس» نمی‌باشد و بدین کیفیت حدیث مذکور نمی‌تواند حجیت «قیاس» را ثابت نماید.

و منها حدیث الختمیه ... ص ۴۱۱، س ۶. زنی به نام خثعمیه از پیامبر (ص) سؤال کرد که ذمه پدرش، حج و زیارت خانه خدا، استقرار یافته و اگر قضاء حج را از قبل پدرش انجام بدهد برای پدرش سودی دارد یا خیر؟ حضرت (ص) در جواب فرموده است قضاء حج (که دین الله است) همانند قضاء دین می‌باشد و بدون شک دین الله احق بقضاء خواهد بود.

وجه استدلال این است که مقایسه دین الله را به دین آدمی، و اثبات حکم وجوب قضاء را برای دین الله، عین قیاس است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۰

عمرو ابن أخی المغیره بن شعبه - رواه عن اناس من أهل حمص! ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا یدری احد من هو؟ و لا يعرف له غیر هذا الحدیث.

ثم ان الحدیث معارض بحدیث آخر (۱) فی نفس الواقعة، اذ جاء فيه: «لا

و الجواب أنه لا معنا للقول ... ص ۴۱۱ س ۱۱. آقایان مستدلین، بقصد ساختن ابرو، چشم را خراب کردند یعنی بخاطر اثبات حجیت قیاس به مقام ولایت و نبوت رسول الله، بی‌احترامی کردند و شخصیت و عظمت پیامبر (ص) را فدای حجیت قیاس نمودند و بهتر آن است که بگوییم آنها حالت طبیعی را از دست داده و به آشفتگی فکری مبتلا شده‌اند آخر کدام عقل سلیم می‌پذیرد که پیامبر اعظم اسلام متوسل به قیاس شده و با قیاس مفید ظن که فرع بر حصول شک و یا جهل است، حکم مسئله قضاء دین الله را ثابت نموده باشد؟!

واقع مطلب آن است که پیامبر (ص) در حدیث مزبور (برفرض صحت آن) خثعمیه را به یک مسئله کلی و واضح و روشن تشبیه و توجه داده است و آن، تطبیق کلی بر مصداق‌های آن می‌باشد یعنی قضاء دین واجب است یکی از مصادیق آن قضاء حج است که دین الله می‌باشد، خثعمیه توجه به اینکه حج از جمله دیون است، نداشته و حضرت (ص) او را متوجه ساخته است که مسئله قضاء حج، حکم جداگانه و جدیدی ندارد و بلکه قضاء حج یکی از مصادیق قضاء دین است بنابراین حدیث مزبور ربطی به قیاس ندارد و قیاس آن است که حکم مقیس نامعلوم باشد و با عملیات قیاس، حکم جدید و تازه برای مقیس ثابت گردد.

و لا ینفضی العجب ممن یدهب ... ص ۴۱۱ س ۲۰. ضرب المثلی بین مردم است که دروغگو کم حافظه می‌باشد از آقایان حنفیها و

طرفداران پروپاقرص قیاس، انسان تعجب می‌کند از یک طرف مسئله وجوب قضا حج و صوم را از میت، منکر می‌باشند و از طرف دیگر جهت حجیت قیاس، بحديث خثعمیه استدلال می‌کنند درحالی که حدیث مذکور وجوب قضاء حج را از میت با کمال وضوح و صراحت ثابت می‌نماید.

(۱) - راجع تعلیقۀ الناشر لکتاب إبطال القیاس لابن حزم ص ۱۵.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۱

تقضین و لا تفضلن إلا بما تعلم. و ان اشکل علیک أمر فقف حتی تبینه او تکتب إلیّ». فأجدر بذلك الحدیث ان یکون موضوعا علی الحارث أو منه. [۶]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۴۱۱

لا حصر فیما ذکروا، فقد یراد من الاجتهاد بالرأی استفراغ الوسع فی الفحص عن الحکم، و لو بالرجوع الی العمومات أو الاصول. و لعله یشیر الی ذلك قوله (و لا آلو).

و (منها) - حدیث الخثعمیه التي سألت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عن قضاء الحج عن ابیها الذي فاتته فريضة الحج: أ ينفعه ذلك؟ فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لها: «أ رأيت لو كان علي ايک دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء». قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين الآدمی فی وجوب القضاء. و هو عين القیاس.

و (الجواب): انه لا- معنی للقول بان الرسول اجرى القیاس فی حکمه بقضاء الحج، و هو المشرع المتلقى الاحکام من الله تعالى بالوحی، فهل كان لا يعلم بحکم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل علیه بالقیاس؟ ما لكم كيف تحكمون!

و انما المقصود من الحدیث - علی تقدير صحته - تنبيه الخثعمیه علی تطبيق العام علی ما سألت عنه. و هو - اعنی العام - وجوب قضاء كل دين اذ خفی عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، و هو أولى بالقضاء لأنه دين الله. و لا شك فی ان تطبيق العام علی مصاديقه المعلومه لا يحتاج الی تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لأن الانطباق قهري. و ليس هو من نوع القیاس.

و لا ينقضی العجب ممن یراه الی عدم وجوب قضاء الحج و لا الصوم كالحنفیه و يقول (دين الناس أحقّ بالقضاء) ثم يستدلّ بهذا الحدیث علی حجّیه القیاس؟

و (منها) حدیث بیع الرطب بالتمر، (۱) فان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله سأل: أ ينقص الرطب

(۱) - ماجرای حدیث مزبور این است که شخصی از پیامبر (ص) سؤال نموده آیا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۲

معامله رطب با تمر (مثلا یک من تمر را با یک من رطب معاوضه و معامله نماید) از نظر «ربا» اشکالی ندارد و آیا چنین معامله‌ای جایز است؟ (رطب خرمایی است که از حالت غوره بودن خارج شده و به اصطلاح رسیده است و از درخت تازه جدا شده باشد. تمر خرمایی است که حالت بیس و خشکی را به خود گرفته باشد) پیامبر (ص) در مقام پاسخ اولاً سؤال می‌کند که آیا رطب اگر بحالت تمر در بیاید کم می‌شود؟ در جواب گفتند: آری. بعد حضرت (ص) فرمود (فلا اذن) یعنی معامله جائز نیست، طرفداران قیاس مدّعی شده‌اند که پیامبر (ص) تمر و رطب را به همدیگر قیاس نموده است و می‌خواسته حکم رطب را برای تمر ثابت نماید.

و الجواب ... پیامبر (ص) نیاز به قیاس ندارد و حدیث مزبور ربطی به قیاس ندارد و بلکه حضرت (ص) کلی‌ای را بر مصداقش تطبیق نموده است یعنی در هر چیزی که مکیل باشد، «ربا» به وسیله زیاد و کم، محقق می‌شود و باعث بطلان معامله خواهد شد و به

سائل تنبّه داده است که معامله رطب با تمر، مصادق تحقّق (ربا) می‌باشد و باطل خواهد بود یعنی پیامبر (ص) می‌خواهد بفهماند که مسئله مذکور نیاز بسؤال ندارد باید خود سائل این عمل تطبیق «عام» بر یکی از مصادیق را انجام بدهد و لذا حضرت (ص) از خود آنها سؤال می‌کند که رطب تا به صورت تمر درآید کم می‌شود یا نه؟ و بدون شک حضرت محمد (ص) مسئله کم شدن را می‌داند و با سؤال خود فهمانده است که حکم معامله رطب را با تمر، معلوم و واضح است، برای اینکه یکی از مصادیق معامله ربوی می‌باشد.

کوتاه‌سخن از طریق روایات و احادیث نبوی، حجّیت «قیاس» باثبات نمی‌رسد و نکته اساسی آن این است که در خیلی از احادیث از عمل به رأی و عمل به قیاس، نهی شده است و این احادیث، معارض با احادیثی است که عمل به قیاس از آنها استفاده می‌شود (اذا تعارضتا تساقطا) و سرانجام جناب قیاس از دست احادیث عمل برأی و قیاس، رها شده و به چنگال آیات و روایات ناهیه از عمل به ظنّ، می‌افتد و آیات و روایات ناهیه، با دست توانمند خود آن‌چنان گلوی او را می‌فشارند که فریاد (به دادم برس) او گوشه‌های ابو حنیفه را در عالم برزخ و در ماوراء و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۳

اذا بیس؟ فلما اجیب بنعم، قال: «فلا، اذن».

و الجواب: ان هذا الحدیث - علی تقدیر صحته - یشبه حدیث الخنعمیه، فان المقصود منه التنبیه علی تطبیق العام علی احد مصادیق الخفیة. و لیس هو من القیاس فی شیء.

و كذلك یقال فی أكثر الاحادیث المرویه فی الباب.

علی انها بجملتها معارضه باحدیث آخر یفهم منها النهی عن الاخذ بالرأی من دون الرجوع الی الکتاب و السنه.

الدلیل من الاجماع:

و الاجماع هو أهم دلیل عندهم، (۱) و علیه معولهم فی هذه المسأله. و الغرض منه

آن سوی صحرا و دشت پهناور سلام، بخراشد.

(۱) - طرفداران حجّیت قیاس از باب ظنّ خاص، چنگی را همراه با غذا و طعمه ماهی به بحر موج آیات و به دریای متلاطم روایات و احادیث، انداختند تا ماهی بگیرند نه تنها ماهی‌ای بچنگ آن‌ها نیفتاده که غذا و طعمه ماهی را از دست دادند می‌خواستند مدرکی از آیات و احادیث برای حجّیت قیاس پیدا کنند نه تنها مدرک و دلیلی به دستشان نیفتاد که با «عدم حجّیت قیاس» از نظر آیات و احادیث، مواجه گشتند و اینک بصد آن برآمده‌اند که به وسیله «اجماع»، به احوال آشفته قیاس، سر و سامانی بخشند و با «اجماع» صحابه رسول الله (ص) حجّیت قیاس را ثابت نمایند.

استاد مظفر در طی سه صفحه و نیم به‌طور وضوح و مستدل، ثابت می‌کند که در رابطه با حجّیت قیاس از «اجماع صحابه» ایضا خبری نخواهد بود.

ما حصل فرمایش شیخ مظفر از این قرار است:

منظور از اجماعی که مهم‌ترین دلیل علماء سنی می‌باشد و در رابطه با حجّیت قیاس، متکی به آن شده‌اند، همان «اجماع صحابه رسول الله خواهد بود و آنچه که قابل انکار نمی‌باشد، این است که بعضی از اصحاب بیرون از حدّ معمول، راجع به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۴

مسائل دینی، اجتهاد برأی را بکار می‌بردند و با اجتهاداتشان، تصرّفات زیادی را در شریعت اسلام، عملی نمودند و حتّی در مسائلی

که نصّ و تصریح از آیات و احادیث نبوی، موجود بود، با عمل به اجتهاداتشان برخلاف آیات و فرمایشات رسول اکرم (ص) عمل کردند و لکن دو نکته نامشخص بود یکی اینکه معلوم نبود که اجتهاداتشان مبنی بر «قیاس» بود و یا مبتنی بر «استحسان» و یا مبتنی بر «مصلح مرسله»؟

و دیگر اینکه معلوم نبود که آن‌ها چرا با نصوص قرآنی و تصریحات پیامبر (ص) مخالفت می‌ورزیدند آیا بخاطر این بود که نصوص را تأویل می‌بردند و یا از نصوص اطلاع و آگاهی نداشتند و یا آن‌ها را سبک و بی‌ارزش می‌دانستند، در قرن دوم و سوم، از اجتهاد برای پرده بر گرفتند و آن را به سه چیز (۱- قیاس، ۲- استحسان، ۳- مصلح مرسله) تقسیم نمودند یعنی مشخص گردید که اجتهاد برای بنحوه قیاس است و یا بنحوه استحسان و یا بنحوه مصلح مرسله و برای هر یک از انواع ثلاثه اجتهاد برای، مشخصات و ممیزاتی قائل شدند و هر یک از دیگری تمیز داده شد.

(«قیاس»- مقایسه کردن شیء مجهول الحکم را به شیء معلوم الحکم و اثبات حکم را برای شیء مجهول، بخاطر وجه مشترکی که بین آن دو شیء موجود می‌باشد).

«استحسان»- طبق عقل و درک شخصی خود چیزی را و حکمی را نیکو شمردن و آن را بوجود آوردن و یا جعل نمودن.

«مصلح مرسله»- بعضی از چیزها طبق درک و تشخیص عقل، مصلح و فوایدی را برای عموم و افراد جامعه، دارد و طبق آن مصلح، حکمی را جعل می‌کردند.

و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب ... ص ۴۲۱، س ۸. تاکنون دو مطلب ثابت گردید یکی اینکه بطور قطع و یقین یک سلسله اجتهادات و عمل به (اجتهاد برای) در بعضی از مسائل از ناحیه بعضی از صحابه، عملی شده است و قابل انکار نمی‌باشد و دیگر اینکه «اجتهاد برای» مشترک بین سه چیز است (۱- قیاس، ۲- استحسان، ۳- مصلح مرسله) استاد مظفر پس از روشن شدن و ثابت کردن دو

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۵

مطلب مذکور به بعضی از اجتهادات برای، از ناحیه صحابه، اشاره می‌کند و ثابت می‌نماید که اولاً: اجتهادات صحابه، غیر از عمل به «قیاس» بوده و عمل آن‌ها ربطی «بقیاس» ندارد و ثانیاً: برفرض که اجتهاد برای، عین قیاس باشد و لکن اتفاق همه صحابه ثابت نمی‌باشد و ثالثاً: سکوت بقیه صحابه ثابت نخواهد بود و بالاخره اجماع صحابه بر عمل به «قیاس» ثابت نمی‌باشد و حجیت قیاس از طریق اجماع باثبات نمی‌رسد بنابراین اصل مطلب واضح است و ما فقط به بیان ما حصل فرمایش صاحب کتاب می‌پردازیم و بحث را به پایان خواهیم برد.

جناب «عمر بن خطاب» که با به انحراف کشاندن انقلاب عظیم اسلامی را از مجرا و مسیر اصلی و واقعی آن، این همه گرفتاری‌ها و مصائب را بر سر مسلمین و اسلام آورد که نسبت به همه نابسامانیها و ظلمها و ستمهایی که بر مسلمین می‌رود، مسئول خواهد بود، چند فقره اجتهاد برای داشته است:

۱- حجّ «تمتع» و ازدواج موقت (که بگفته خودش در زمان رسول الله (ص) مشروعیت داشته) را تحریم نمود.

۲- صلاۀ تراویح را ابداع نمود.

۳- «حیّ علی خیر العمل» را در اذان نماز، لغو نمود و خلاصه اجتهادات جناب عمر، عمل به قیاس محسوب نمی‌شود و بلکه اجتهادات او همان «استحسان» و «مصلح مرسله» بوده است.

بنابراین سخن «ابن حزم» که یکی از دانشمندان اهل تسنن می‌باشد (مبنی بر اینکه قیاس را منکر شده است) (اگر منظورش قیاسی است که در مقابل استحسان و مصلح مرسله است) قابل قبول می‌باشد و اما اگر منظور «ابن حزم» از انکار قیاس، انکار اجتهاد برای باشد، قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه انکار تحقّق اجتهاد برای، از ناحیه بعضی از صحابه، انکار یک مسئله بدیهی و ضروری خواهد

بود و ما در ابتداء بحث گفتیم که مسئله اجتهاد برای، در دوران بعد از رحلت رسول اکرم (ص) و عصر خلفاء، ببعده، مسلم و قطعی است و قابل انکار نمی‌باشد.

جناب آقای «غزالی» در کتاب خود به موارد زیادی از «اجتهادات برای» صحابه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۶

اشاره نموده است، آقای «غزالی» بخاطر حسن نظری که به صحابه داشته است خواسته است که اجتهادات برای صحابه را، به قیاس و تعلیل نصّ، توجیه نماید و لکن نتوانسته اثبات نماید که اجتهادات آن‌ها بنحو قیاس بوده است چه آنکه اکثر اجتهادات آنها قابل تطبیق به قیاس نیست.

قیاس یعنی تعلیل نصّ، که علت حکمی را در شیئی پیدا کند و با اثبات علت را در شیء دیگر، حکم آن شیء منصوص را برای شیء دیگر ثابت نماید.

و این «مسئله قیاس» و «تعلیل نصّ» در اجتهادات عمر و غیر او، قابل تطبیق نمی‌باشد.

علی ای حال (اما اولاً قلناه قریباً) در چند سطر قبل گفتیم که اجتهادات صحابه از نوع قیاس نبوده و بلکه در بعضی اجتهادات، عکس «قیاس» ثابت است مثلاً در سه تا «اجتهاد عمر» که ذکر شد اصلاً قیاس راه ندارد یا باید از باب «استحسان» باشد و یا از باب «مصلح مرسله» و همچنین در اجتهادات برای آقای «عثمان»، (که در دوران خلافت خود، دستور داد که قرائت قرآن باید به روش «زید بن ثابت» قرار بگیرد و لذا قرآن‌ها را جمع آوری کرد و سوزانید) اصلاً قیاس قابل تطبیق نخواهد بود و اما ثانیاً اجتهادات بعضی از صحابه چه مبتنی بر قیاس بوده و یا مبتنی بر استحسان و مصالح مرسله، موافقت جمیع اصحاب را ثابت نخواهد کرد و «اجماع» زمانی محقق می‌شود که اتفاق همه صحابه، ثابت باشد چنانچه «ابن حزم» منصفانه سخن گفته است:

(صحابه پیامبر (ص) هزاران نفر بودند آراء همه آن‌ها ضبط نشده است تنها آراء حدود ۱۳۰ نفر از آنها ضبط شده که هفت نفر از آنها، زیاد اجتهاد برای داشتند و راجع به مسائل، اظهار نظر می‌کردند و ۱۳ نفر آنها از نظر اجتهاد برای، متوسط و میانه‌رو بودند و بقیه آنها خیلی کم اظهار نظر می‌کردند و اصلاً اجماع و اتفاق آراء از ناحیه صحابه محقق نمی‌شود).

و الغرض الذی نرمی الیه ... یعنی با اجتهاد برای از ناحیه عدّه‌ای از صحابه، اجماع امت و جمیع صحابه ثابت نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۷

ممکن است طرفداران قیاس و مدعیان تحقق اجماع صحابه بر عمل به قیاس، بگویند که درست است عدّه‌ای از صحابه عمل به قیاس می‌کردند و دیگران ساکت بودند ولی از سکوت آن‌ها رضایت و اعترافشان، ثابت می‌شود بنابراین اجماع صحابه بر عمل به «قیاس» ثابت خواهد بود.

جواب: سکوت علامت رضا و اعتراف و اقرار به عمل به قیاس، نمی‌باشد آری سکوت معصوم (ع) نسبت به عملی که در مرأی و مسمع او، انجام شود و شرائط ثلاثه‌ای که قبلاً ذکر کردیم، موجود باشد، موجب رضا و امضاء و تصویب می‌باشد و اما سکوت غیر معصوم (ع) از رضایت و اعتراف غیر معصوم (ع) حکایت نمی‌کند چه آنکه در سکوت غیر معصوم (ع) احتمالات زیادی وجود دارد که در سکوت معصوم (ع) موجود نمی‌باشد (۱) خوف و ترس: مثلاً- از دستگاه حاکمه، وحشت داشتند و نمی‌توانستند اظهار نظر نمایند. (۲) جبن و بزدلی، یعنی غیر معصوم شاید بخاطر جبن و بزدلی اظهار نظر نکردند، و این احتمال در مورد معصوم (ع) داده نمی‌شود. (۳) خجل: یعنی خجالت می‌کشیدند و اظهار نظر نمی‌کردند و در معصوم (ع) چنین حالتی غیر ممکن است. (۴) المداهنه: یعنی محافظه‌کاری داشتند و اظهار نظر نمی‌کردند در مورد معصوم چنین احتمالی وجود ندارد. (۵) عدم العناية ببيان الحق ... توجه به بیان حق نداشتند. (۶) جهل به حکم شرعی. (۷) جهل به دلیل حکم شرعی. (۸) از فتاوی صاحب نظران، بی‌خبر بودند و احتمالات دیگری که در مورد معصوم مطرح نمی‌باشند.

و همچنین بعضی از مخالفین، اظهار مخالفت می‌کردند و لکن انکار و مخالفت آن‌ها مخفی نگه‌داشته می‌شد و انگیزه‌ها و دواعی اخفاء انکار منکرین، لا- تعدّ و لا- تحصی بود و در طول تاریخ دستگاه‌های حاکمه همه مطالب و حقایق را که با «سیل» شان برخوردی داشتند، مخفی می‌کردند و حتی حوادث و وقایعی بسیار مهمی که اتفاق می‌افتاد و بر ضررشان بود، با عوامل و ایادیشان به بوطه فراموشی و نسیان می‌سپردند. کوتاه‌سخن نسبت به «اجتهادات» بعضی از صحابه بر فرضی که مبتنی بر قیاس بوده، مخالفت‌ها و انکارهای زیادی به عمل می‌آمد و لکن از اشاعه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۸

آن‌ها جلوگیری و همه آنها را سر به نیست می‌کردند.

و امّا ثالثاً فانّ سکوت الباقین غیر مسلمّ ... ص ۴۲۳، ص ۱۷. اینکه بقیه صحابه در برابر اجتهادات برای بعضی از صحابه، ساکت بودند، قابل قبول نمی‌باشد و بلکه عدّه زیادی از بقیه اصحاب، در مقابل «اجتهادات برای»، سکوت را شکستند و اظهار مخالفت و انکار نمودند بنابراین، سکوتی در کار نیست تا از طریق «سکوت» صحابه، رضایت آنها ثابت شود و سرانجام اجماع صحابه، محقق گردد چه آنکه برای ابطال اجماع «انکار بعضی از اصحاب» کافی می‌باشد و حتی بعضی از اصحاب که از شخصیت و عظمت علمی و معنوی برخوردار بودند، و واحد (ک- الف) هستند مانند وجود مقدّس حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام، مخالفتش در انهدام اجماع کفایت می‌کند.

درحالی که تخطئه‌گران اجتهاد برای، بیشتر از یک نفر بودند مانند «ابن عباس» و «ابن مسعود» و امثال آن‌ها و حتی از خود جناب «عمر» نقل شده است که مردم را از عمل برای، بر حذر نموده است.

(ایاکم و اصحاب الرّی ...) از اهل عمل برای، دوری بجوید که اصحاب رأی، دشمنان سنت‌های پیامبرند و آنها از حفظ نمودن احادیث خسته شده‌اند و نظر بر اینکه از حفظ احادیث عاجز شده‌اند، لذا به اجتهاد برای متوسّل شده‌اند و خود گمراه و دیگران را به ضلالت کشیدند).

و ان كنت اظنّ ... استاد مظفر می‌فرماید گرچه من گمانم این است که روایت مذکور (با جمله بندی جالبی که دارد و از نظر فصاحت و بلاغت در سطح بسیار عالی است، برای او جعل شده است یعنی شاید کسانی دیگر روایت مزبور را جعل نموده و به «عمر» نسبت داده شده است احتمال اینکه روایت مذکور جعلی باشد دو جهت دارد: جهت اول این است که جناب «عمر» پیشرو «اصحاب الرّی» بود و در صف اول عاملین به اجتهاد برای، قرار داشت و لذا بعید به نظر می‌رسد که آقای «عمر» نسبت به اصحاب الرّی، اظهار تنفر نماید و آن‌ها را عاملین گمراهی معرفی نماید. جهت دوم: جناب عمر از نظر سخن‌پردازی و فنّ سخن و خطابه، در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۹

مرحله‌ای نبود که چنین جملاتی را بسازد. بنابراین چنین روایتی با اسلوب جالب و سبک زیبا، از «عمر» و حتی از کسانی که در عصر او زندگی می‌کردند (جز آنهایی که با وحی و مقام عصمت و ولایت سروکار داشتند) بعید است یعنی در زمان «عمر» مردم از نظر تکلم و سخنوری عقب‌افتاده بودند و چنین روایتی از افراد عادی آن زمان، بعید خواهد بود.

علی‌ایّ حال با رساترین چیزی که باعث انکار تحقّق اجماع صحابه بر عمل به رأی، می‌شود و به اعلی صوت، انکار تحقّق اجماع را فریاد می‌زند، این است که اصحاب عمل به رأی، به اندازه‌ای بر ضدّ هم و برخلاف هم فتوی می‌دادند. و به حدّی تجاهر به خلاف داشتند، که طبق نقل «ابن عباس» و «ابن مسعود»، کارشان به مباحله منجر گردید مثلاً یکی از افراد اصحاب رأی می‌گفت مطلب از این قرار است و دیگری گفته او را انکار می‌نمود از یکی اصرار و از دیگری انکار به حدّی بالا می‌رفتند که متوسّل به «مباحله» و نفرین می‌شدند و قرار می‌گذاشتند که از خداوند بخواهند آنکه بر باطل است بفلان مصیبت، مبتلا و گرفتار شود و این دلیل است بر مسئله انکار تحقّق اجماع، بنابراین چگونه قائلین به حجّیت قیاس مدّعی شدند که عمل بعضی از اصحاب مورد رضایت بقیه

اصحاب بود و کسی اظهار مخالفت و انکار نمی کرد؟! بنابراین از آن‌ها باید پرسیم با آن‌همه اختلاف نظری که اصحاب داشتند آیا جای پایی برای «اجماع صحابه» بر عمل برآی، باقی می ماند؟!

نتیجه بحث: اولاً ثابت نیست که اجتهادات بعضی از صحابه، از نوع قیاس باشد و ثانیاً از اجتهادات بعضی از صحابه بر فرضی که مبتنی بر قیاس بوده باشد، اجماع همه صحابه ثابت نخواهد شد و ثالثاً سکوت، علامت رضا و تصویب نمی باشد و رابعاً بقیه صحابه در برابر اجتهادات برآی اصحاب رأی، ساکت نبودند و اظهار مخالفت می نمودند (و نحن یکفینا انکار علی بن ابی طالب (ع)...) و از همه مهم تر، علی ابن ابی طالب (ع) معصوم بود و از نظر کمال انسانی به سر حدی قرار داشت که معیار و میزان تشخیص حق از باطل بود (یعنی حق را با او می سنجیدند و محک تشخیص حق بود و رسول الله (ص) در مورد او فرمود: الحق مع علی و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۰

اجماع الصحابه.

و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابه استعملوا الاجتهاد بالرأی و أكثروا، بل حتی فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم. و الانصاف ان ذلك لا ينبغي

علی مع الحق و يدور معه الحق، كيف ما دار.

عمل او، افکار او، رفتار او و ... حق بود هر چیزی که به او تطبیق می شد حق بود، او واحد ک «الف» بود.

انکار او در انهدام «اجماع بر عمل برآی»، کافی می باشد و بدون شک او در مقابل اجتهادات برآی، اظهار مخالفت نمود و حتی علیه اجتهادات برآی، به مبارزه برخاست و تا آنجایی که شرایط و امکانات موجود بود، «عمل برآی» را کوبید و محکوم نمود چنانچه در روایتی که از او نقل شده است می فرماید:

(اگر دین و احکام دین از طریق رأی و اجتهادات مبتنی بر قیاس و استحسان و مصالح مرسله، قابل اثبات و تحصیل بود، مسح بر باطن کفش، اولی و بهتر و آسان تر از ظاهر کفش بود).

حضرت علی (ع) نظرش این است که قول طرفداران «عمل برآی» را که مسح بر کفش را جایز می دانند، باطل نماید آنها مسح به کفش را تجویز کردند و مدرکی را برای این قول ندارند و از طریق قیاس و استحسان به این نائل آمدند و لذا حضرت علی علیه السلام فرمود:

اگر قرار باشد با «قیاس» حکم شرعی ثابت شود و از باب قیاس کفش را به «پا»، مسح بر کفش، جایز شود، مسح بر باطن کفش بهتر است برای اینکه نزدیکتر به «پا» می باشد.

(راجع به روایت مذکور بحث مفصّلی وجود دارد که چگونه مسح باطن کفش، اولی از مسح به ظاهر کفش است و قول به جواز مسح به کفش و موزه از چه قرار است و به چه کیفیت قیاس و یا استحسان در او نقش داشته و ... بحث از جهات مذکور از حوصله این مختصر بیرون است).

بالاخره از طریق اجماع، حجّیت قیاس از باب ظنّ خاصّ، ثابت نگردید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۱

ان ينکر من طریقتهم، و لکن - کما سبق ان اوضحناه - لم تکن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من کونها علی نحو القیاس او الاستحسان او المصالح المرسله، و لم يعرف عنهم علی ای اساس کانت اجتهاداتهم، أ کانت تأویلاً للنصوص او جهلاً بها او استهانة بها؟ ربما کان بعض هذا او کله من بعضهم.

و فی الحقیقه انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأی فی تنويعه و خصائصه فی القرن الثانی و الثالث کما سبق بیان، فميزوا بین القیاس

والاستحسان و المصالح المرسله.

و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله انا محرمهما و معاقب عليهما» و منها: جمعه الناس لصلاة التراويح، و منها: إلغاؤه في الاذان (حي على خير العمل). فهل كان ذلك من القياس او من الاستحسان المحض؟ لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء. و كذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

و عليه فابن حزم على حق اذا كان يقصد انكار ان يكون القياس سابقا معروفا بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس ص ۵: «ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم و أنكره سائرهم و تبرءوا منه» و قال في كتابه الاحكام ۷/ ۱۷۷: «انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا و ظهر في القرن الثالث» اما اذا اراد انكار اصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابة- و هو لا يريد ذلك قطعا- فهو انكار لأمر ضروري متواتر عندهم.

و قد ذكر الغزالي في كتاب المستصفى ۲/ ۵۸-۶۲ كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، و لكن لم يستطع أن يثبت انها على نحو القياس الا لانه لم يروها لتصحيحها الا بالقياس و التعليل النص. (۱) و ليس هو منه الا من باب حسن الظن، (۲)

(۱)- و «تعليل النص» عطف تفسيري برای قیاس است یعنی «قیاس» عبارت است از همان «تعلیل النص».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۲

لا أكثر. و اكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

و على كل حال، فالشأن في تحقيق اجماع الأمة و الصحابة على الاخذ بالقياس و نحن نمناه أشد المنع.

اما (اولا-) فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة و مثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، (۱) و نحو ذلك.

و اما (ثانيا-) فان استعمال بعضهم للرأى- سواء كان مبنيا على القياس او على غيره- لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم (۲) فأنصف:

«این وجدتم هذا الاجماع؟ و قد علمتم ان الصحابة أوف لا تحفظ الفتيا عنهم في اشخاص المسائل الا عن مائة و نيف و ثلاثين نفرا: منهم سبعة مكثرون و ثلاثة عشر نفسا متوسطون، و الباقيون مقلون جدا تروى عنهم المسألة و المسألان حاشا المسائل التي تيقن اجماعهم عليها (۳) (۴) كالصلوات و صوم رمضان. فاین الاجماع على

(۲)- مرجع ضمير «هو» «توجيه» است و مرجع ضمير «منه» «غزالي» می باشد.

(۳)- زمانی که عثمان پایه‌های خلافت خود را محکم نمود، اراده کرد قرائت قرآن را به روش «زید بن ثابت» قرار بدهد دستور داد که آنها را جمع کنند «عبد الله بن مسعود» مصحفی داشت که مکروه می داشت طریق خود را تغییر بدهد و در آن تصرّف کند و چون می دانست مدّعی عثمان تبدیل ترتیب قرآن است هنگامی که عثمان کسی را فرستاد و مصحف او را طلبید، او نداد، عثمان خود به خانه او رفت و مصحف را به زور بیرون آورد نسخه‌ای از آن برداشت و آن را نیز مانند سائر مصاحف سوزانید و «ابن مسعود» را وادار نمود که آهنگ خداحافظی را سر دهد یعنی او را به قتل رساند (به کتاب حدیقه الشیعه مراجعه شود).

(۴)- إبطال القیاس ص ۱۹.

(۵)- هذه ليست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروريات الدين. و قد تقدم ان الاخذ بها ليس اخذا بالاجماع.

(۶)- «حاشا» به معنای «غیر» است و به معنای «استثناء» می باشد یعنی سواى

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۳

القول بالرأی؟».

و الغرض الذى نرمى اليه انه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابة كأبى بكر و عمر و عثمان و زيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. و انما الذى ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققا لاجماع الامه أو الصحابة و اتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس اجماعا مهما كانوا.

نعم اقصى ما يقال فى هذا الصدد: ان الباقيين سكتوا و سكوتهم اقرار، فيتحقق الاجماع.

و لكن يجاب عن ذلك ان السكوت لا نسلم انه يحقق الاجماع، لانه لا يدل على الاقرار الا من المعصوم بشروط الاقرار. و السر فى ذلك ان السكوت فى حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم اكثر من وجه واحد و احتمال: اذ قد ينشأ من الخوف، او الجبن او الخجل، او المداهنة، او عدم العناية ببيان الحق، او الجهل بالحكم الشرعى، او وجهه، او عدم وصول نبأ الفتيا اليهم ... الى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التى لا دافع لها بالنسبة الى غير المعصوم. و قد يجتمع فى شخص واحد اكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. و من الاحتمالات ايضا أن يكون قد انكر بعض الناس و لكن لم يصل نبأ الانكار الينا. و دواعى اخفاء الانكار و خفائه كثيرة لا تحد و لا تحصر.

و اما (ثالثا)- فان سكوت الباقيين غير مسلم. و يكفى لابطال الاجماع انكار شخص واحد له شأن فى الفتيا اذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف اذا كان المنكرون أكثر من واحد، و قد ثبت تخطئه القول بالرأى عن ابن عباس و ابن مسعود و اضرابهما، بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب (۱): «اياكم و اصحاب الرأى

مسائلى كه تحقق اجماع صحابه، بر آنها يقينى است.

(۱)- إبطال القياس ص ۵۸ و المستصفى ۲ / ۶۱.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۴

فانهم أعداء السنن أعتهم الاحاديث ان يحفظوها (۱) فقالوا بالرأى فضلوا و أضلوا» و إن كنت اظن أن هذه الرواية موضوعه عليه لثبوت أنه فى مقدمه اصحاب اهل الرأى، مع أن أسلوب بيان الرواية بعيد عن النسبة اليه و الى عصره.

و على كل حال، لا- شىء ابلغ فى الانكار من المجاهرة بالخلاف (۲) و الفتوى بالصد، و هذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس و ابن مسعود ان انتهى الى ذكر المباله و التخويف من الله تعالى. و هل شىء ابلغ فى الانكار من هذا؟

فاين الاجماع؟

و نحن يكفينا إنكار على بن ابى طالب عليه السلام و هو المعصوم الذى يدور معه الحق كيفما دار كما فى الحديث النبوى (۳) المعروف. و انكاره معلوم من طريقته، و قد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره». و هو يريد بذلك ابطال القول بجواز المسح على الخف الذى لا مدرك له الا القياس او الاستحسان.

الدليل من العقل: (۴)

(۱)- يعنى عاجز گردانیده احاديث آنها را از اينكه آن احاديث را حفظ کنند.

(۲)- «مجاهرة» از ماده «جهر» به معنای صدای بلند و فریاد بلند می باشد.

(۳)- حضرت على (ع) فرمود: لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره.

توضیح مطلب از این قرار است: مذاهب اربعه اهل سنت می‌گویند به جای شستن دو پا جایز است مسح بر خفین و جورابها ولی امامیه قائل به عدم جواز، هستند اهل سنت جوراب و کفش را در حکم پا می‌دانند و می‌گویند «مسح» به آن جایز است علی علیه السلام فرموده: اگر دین به رأی دانسته شود باید مسح به باطن کفش اولی باشد چون اقرب به «پا» است.

(۴) - شرح: چهارمین دلیلی را که برای حجیت قیاس از باب ظنّ خاصّ، اقامه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۵

نموده‌اند دلیل عقلی است.

باحثین قیاس، جهت اثبات حجیت قیاس، دلیل عقلی را ذکر نکرده‌اند چنانچه شیخ طوسی در کتاب «عدّه» می‌فرماید:

(کسانی که حجیت قیاس را ثابت کرده‌اند اکثرا از راه عقل وارد نشده‌اند و تنها بعضی از آنها به دلیل عقلی، متوسّل شده‌اند که آنها خیلی کم و نادر می‌باشند و افراد قابل اعتماد از نظر علمی نمی‌باشند.)

کوتاه‌سخن: بعضی از باحثین قیاس، برای اثبات حجیت قیاس، وجوهی را از دلیل عقلی، متذکر شده‌اند، که یکی از بهترین آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم: دلیل عقلی بر حجیت قیاس از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

۱- حوادثی که در طول زمان برای مسلمین پیش می‌آید غیر محدود و لایتناهی می‌باشد و هریک از حوادث مصداق مسائل شرعی بوده و حکم شرعی آنها باید مشخص گردد مثلا یکی از حوادث، مسافرت با اتومبیل است که مسافت چهار فرسخی را به مدت کمتر از بیست دقیقه، طی می‌کند آیا باعث شکستن نماز و خوردن روزه می‌شود یا خیر؟

۲، بدون شک آیات و روایاتی که بیانگر احکام شرعی هستند محدود و متناهی می‌باشند و احکام حوادث غیر متناهی را چگونه می‌توانیم از مدارک متناهی، استفاده کنیم؟

به سخن دیگر مدارک متناهی، نمی‌توانند متکفّل بیان احکام و حوادث غیر متناهی باشد.

نتیجه: از دو مقدمه مذکور نتیجه می‌گیریم که قیاس به عنوان یک مدرک شرعی باید معتبر باشد تا عهده‌دار بیان احکام حوادث و وقایع مجهول الحکم شود فثبت حجّیه القیاس.

و الجواب: ما حصل جواب این است که «حوادث» بدو قسم است یکی حوادث جزئی است که غیر متناهی می‌باشد مانند حوادثی که برای بعضی افراد پیش می‌آید و دیگری حوادث کلی است که برای همه مردم مطرح است و متناهی و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۶

لم يذكر اكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجّيته (۱)، غير ان جمله منهم ذكر له وجوها احسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع أنّه من أوهن الاستدلالات.

الدليل: انا نعلم بان الحوادث لا نهاية لها.

و نعلم قطعا انه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، و يستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي.

اذن، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الاحكام لتلافى النواقص من الحوادث (۲) و ليس هو الا القياس.

و الجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، و لكن لا- يجب في كل حادثه جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفى ان تدخل في احد

محدود می‌باشند. متکفّل بیان احکام حوادث جزئی، عمومات آیات و روایات است یعنی هر حادثه جزئی لازم نیست که حکم مخصوص به خود داشته باشد و بلکه داخل در عمومات است و احکام آنها معلوم خواهد بود و حوادث کلی و امور عامه ایضا مشمول روایات و نصوص قرآنی می‌باشند بنابراین این چنین نیست که سر حوادث کلی و جزئی از نظر حکم شرعی، بی کلاه باشد تا

مجبورا دست به دامن قیاس بشویم. علی‌ان‌فیه مناقشات اخری لا حَاجَةَ بذكرها. دلیل مزبور را از جهات مختلف می‌توانیم مناقشه کنیم مثلا- یکی از مناقشات این است که آقایان قائلین به حجیت قیاس، لازم نکرده است که غصه حوادث مجهول الحکم را بخورند، چه آنکه ما مدارک و مراجع زیادی داریم که در رابطه با حوادث مجهول الحکم، به آنها مراجعه خواهیم نمود مانند دلیل عقلی که مورد تطابق آراء عقلا، باشد و برهان قطعی منطقی، و غیر این‌ها.

بنابراین نیاز و احتیاجی به قیاس نداریم.

(۱)- قال الشيخ الطوسي في العدة ۲/ ۸۴: «فأما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا و هم شذاذ غير محصلين».

(۲)- یعنی بجهت تلافی حوادث ناقص، که از جهت مجهول بودن حکم شرعی، ناقص هستند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۷

العمومات. و الامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها و لا يمتنع استيعاب النصوص لها. علی ان فيه مناقشات اخری لا حَاجَةَ بذكرها.

۴- منصوص العلة و قیاس الاولیة (۱)

(۱)- در آغاز بحث قیاس گفتیم که راجع به قیاس از چند جهت باید بحث کنیم جهت اول: راجع به تعریف قیاس بود و جهت دوم، راجع به ارکان قیاس بود و جهت سوم، مربوط به حجیت قیاس بود و جهت چهارم، مربوط به «منصوص العلة و قیاس اولویة» می‌باشد که آیا این دو واژه مشمول قیاس می‌باشد یا خیر؟

«منصوص العلة» آن است که شارع مقدس حکمی را برای چیزی ثابت نموده و به علت آن حکم، تصریح فرموده باشد مثلا فرمود: (ماء البئر واسع لا یفسده شیء لان له مادة) آب چاه طاهر است و چیزی آن را فاسد و نجس نمی‌کند یعنی با ملاقات نجس، نجس نمی‌شود چه آنکه دارای ماده است «ماده» یعنی دارای منبع جوشش و جریان می‌باشد. شارع حکمی عدم (نجس شدن «را برای» ماء البئر) ثابت نموده و علت آنکه (ماده داشتن باشد) را بیان فرموده است بنابراین اگر آب حمام و آب چشمه و غیر ذلک، دارای «ماده» باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهند بود.

و امّا قیاس اولویة» آن است که شارع حکمی را برای موضوعی، جعل و ثابت نموده و به طریق اولی، موضوعات دیگری ایضا مشمول آن حکم خواهند بود مانند (لا تقل لهما اف...) به پدر و مادر «اف» گفتن حرام است و ضرب و شتم پدر و مادر به طریق اولی محکوم به حرمت خواهند بود.

راجع به هر دو واژه مذکور که آیا جزء مصادیق قیاس می‌باشند یا نه؟ سه قول وجود دارد:

۱- بعضی از علماء مانند «علامة حلی» معتقدند که هر دو واژه مزبور مصداق برای «قیاس» می‌باشد و لکن در این دو مورد، قیاس حجیت است و در بقیه موارد،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۸

ذهب بعض علماء كالعلامة الحلبي الى انه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة و قیاس الاولیة، فان القیاس فیهما حجة. و بعض قال: لا! ان الدلیل الدال علی حرمة الاخذ بالقیاس شامل للقسمین، و لیس هناك ما یوجب استثناءهما.

و الصحيح أن يقال: (۱) ان منصوص العلة (۲) و قیاس الاولیة هما حجة، و لکن لا

اعتباری ندارد و لذا این دو مورد را باید استثناء نماییم به این کیفیت: عمل به قیاس جایز نیست مگر در دو مورد (منصوص العلة و

قیاس الاولویة).

۲- بعضی از علماء فرموده‌اند که ادله حرمت عمل به قیاس، «منصوص العلة» و «قیاس اولویة» را ایضا به ابطال می‌کشاند یعنی روایاتی که عمل به قیاس را باعث از بین رفتن دین می‌دانستند و اخبار ناهیه از عمل به ظن، حرمت عمل به قیاسی که در مورد «منصوص العلة» و «قیاس اولویة»، محقق می‌شود را ایضا ثابت خواهد کرد.

(۱)- قول سوم این است که استاد مظفر می‌فرماید: نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان نه قول اول درست است و نه قول دوم صحیح خواهد بود بلکه واقع مطلب از این قرار است که «منصوص العلة» و «قیاس اولویة» هر دو از اعتبار و حجیت برخوردارند و لکن هرگز مصداق برای قیاس نمی‌باشند و بلکه هر دو از باب ظواهر می‌باشند و حجیت و اعتبار آنها از برکت حجیت ظواهر خواهد بود بنابراین نه مسئله استثناء درست است و نه اینکه هر دو واژه، مشمول ادله حرمت عمل به قیاس باشند.

استاد مظفر در حدود چهار صفحه راجع به اینکه هر دو واژه مزبور، جزء مصادیق ظواهر، هستند، بطور مفصل بحث می‌نماید.

(۲)- در مورد منصوص العلة دو صورت قابل تصور است:

صورت اول: از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود که حکم شرعی اختصاص به «معلل» که به منزله «اصل» می‌باشد، ندارد و بلکه حکم شرعی دایره مدار علت است و در هر موردی که «علت» موجود باشد حکم شرعی، ایضا ثابت است مثلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۹

مولی فرموده است: (الخمیر حرام لانه مسکر) از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود هر چه که مسکر باشد، حرام است و حکم مذکور برای عصیر کشمشی ایضا ثابت است. بخاطر آنکه مسکر بودن، در آن، موجود می‌باشد.

صورت دوم: آن است که از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود که «حکم» اختصاص به «معلل» دارد و (حکم دایره مدار «علت» نمی‌باشد. مثلا فرموده است (هذا العنب حلو لانه اسود) سواد و سیاهی، علت برای، «حلاوت» نمی‌باشد و حکم به حلاوت دایره مدار سواد و سیاهی نخواهد بود و بلکه «عنب» همرا با سیاهی، علت برای حلاوت است و حکم مذکور، در غیر شیء معلل، ثابت نمی‌شود چه آنکه هر شیء سیاه، شیرین نمی‌باشد.

صورت اول از دو صورت، مصداق اصلی برای «منصوص العلة» است و بدون شك حجیت است و لکن در حقیقت مسئله (الخمیر حرام لانه مسکر) به صورت قضیه کلیه درمی‌آید، یعنی (کل مسکر حرام) که موضوع حکم (حرمت) هر چیزی است که مسکر باشد. و لفظ «کل مسکر» از باب ظهور الفاظ، شامل همه مسکرات می‌شود و همه مسکرات، محکوم به حرمت خواهد بود و قضیه مذکور، ربطی به قیاس ندارد.

و من هنا يتضح الفرق ... ص ۴۳۱، س ۱۸. از بیانات مذکور معلوم گردید که «منصوص العلة» دارای دو صورت است صورت اولی مصداق واقعی برای منصوص العلة است و صورت دومی، مصداق برای قیاس است و اعتبار و حجیتی ندارد عدم فرق گذاری بین هر دو صورت، باعث لغزش، در شناخت موضوع حکم شده است چه آنکه تشخیص «منصوص العلة» و اینکه منصوص العلة، از باب ظواهر است و یا از باب قیاس، کار حضرت فیل می‌باشد و اگر دقیقا میان هر دو صورت فرق گذاشته شود اختلاف قول اول و دوم، از بین خواهد رفت به سخن دیگر با فرق گذاشتن بین دو صورت مذکور می‌توانیم قول اول (مبنی بر حجیت منصوص العلة) و قول دوم (مبنی بر عدم حجیت منصوص العلة) را توجیه نموده و نزاع و خلاف را از میان برداریم باین کیفیت: که قائلین به حجیت «منصوص العلة»

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۰

استثناء من القیاس، لأنهما فی الحقیقه لیسا من نوع القیاس، بل هما من نوع الظواهر، فحجیتها من باب حجیه الظهور. و هذا ما يحتاج الی بیان، فنقول:

منصوص العلة: اما (منصوص العلة)، فان فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالمعلل (الذي هو كالأصل في القياس) - فلا شك في أن الحكم يكون عاما شاملا للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لانه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضا. و اما اذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعديده الحكم الى الفرع الا بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو لان لونه أسود، فانه لا يفهم منه ان كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو. وفي الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من

نظرشان، همان صورت اول است، و قائلین بعدم حجیت منصوص العلة، منظورشان، صورت دوم است، صورت اول داخل در باب ظواهر است و حجّت می باشد و صورت دوم از باب قیاس است و حجّت و اعتباری ندارد. و الخلاصة: ناگفته نماند که در صورت اول موضوع قضیه در «منصوص العلة» تنها در محدوده ظهور عام، حجّت و شمول دارد و در خارج از محدوده ظهور عام شمول و حجّت نخواهد داشت مثلا در مثال «ماء البئر» موضوع قضیه (ماء البئر)، تنها در محدوده آب مطلق است که هر آب مطلق اگر دارای «ماده» - جریان و جوشش باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهد شد و امّا در آب مضاف و لو اینکه دارای «ماده» باشد، حکم عدم نجاسة، جاری نمی شود چه آنکه آب مضاف از محدوده ظهور موضوع قضیه (کل ماء له مادة)، خارج خواهد بود و لذا سرایت دادن حکم «عدم نجاست» را به آب مضاف ذی ماده، از باب ظواهر نمی باشد و بلکه از باب قیاس است و بلااعتبار خواهد بود. در عبارت (هذا و فی عین الوقت ...) به مطلب مذکور اشاره فرموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۱

گونه خاصا بالمعلل الى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) و غيره، و يكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة.

لا- ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) و نستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل و القياس. كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة. و لاجل هذا نقول: ان الاخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الاخذ بظاهر العموم، و ليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهی عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحیحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ...

لأن له مادة»، فان المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، و اما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر و ماء الحمام و ماء العيون و ماء حنفية الاسالة ...

و غيرها، فالأخذ بهذا الحكم و تطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، و الظهور حجة. هذا، و في عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ما له مادة و ان لم يكن ماء مطلقاً، فان الحكم (و هو الاعتصام من التنجس) لا نعدّيه الى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، و هو ليس بحجة.

و من هنا يتضح الفرق بين الاخذ بالعموم في منصوص العلة و الاخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لثلا يقع الخلط بينهما. و من أجل هذا الخلط بينهما يكسر العثار (۱) في تعرّف الموضوع للحكم.

(۱) - «عثار» مصدر است به معنای سکندری خوردن (بدوسک خوردن) و لیز خوردن، افتادن، آمده است، «یکسر العثار» یعنی «زیاد در اشتباه افتادن». در خطبه شمشقیه، حضرت مولی الموحّدين می فرماید: خلافت را در موقعیتی قرار دادند که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۲

و بهذا البیان و التفریق بین الصورتین یمکن التوفیق بین المتنازعتین فی حجیة منصوص العلة، فمن یراه حجة یراه فیما اذا كان له ظهور فی عموم العلة، و من لا یرى حجیته یراه فیما اذا كان الاخذ به أخذاً به علی نهج القیاس.

و الخلاصة: إن المدار فی منصوص العلة ان یراه ظهور فی عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أی المعلل الاصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هی حجة.

و لا بد حینئذ أن تكون حجیته علی مقدار ما له من الظهور فی العموم، فاذا أردنا تعدیته الی غیر ما یشمله ظهور العموم فان التعدیة لا محالة تكون من نوع الحمل و القیاس الذی لا دلیل علیه، بل قام الدلیل علی بطلانه.

قیاس الاولویة: اما (قیاس الاولویة) (۱) فهو نفسه الذی یراه (مفهوم الموافقة) الذی تقدمت

(فیغلب کلمها و یخشن مسها، و یكثر العثار فیها ...).

(۱) - «قیاس» اولویة، پنج تا نام دارد:

(۱) مفهوم موافق (۲) دلالت اولویة (۳) فحوی خطاب (۴) مفاد خطاب (۵) قیاس جلی.

مثال «قیاس اولویة» همان آیه (و لا- تقل لهما اف...) می باشد که در سابق شرح دادیم و مثال دیگری ایضا در کتاب ذکر نموده است.

«قیاس اولویة» از باب ظواهر است چه آنکه قیاس اولویة، همان مفهوم موافق می باشد که مستند بلفظ است بنابراین «قیاس اولویة» اصلاً ربطی به قیاس ابو حنیفه ندارد و نام گذاری آن را به: قیاس «باین خاطر است که شباهتی به قیاس دارد و وجه شباهت آن است که در قیاس اولویة، همانند قیاس معمولی، حکم از موضوعی به موضوع دیگری، سرایت و تعدی داده می شود، علی ای حال قیاس اولویة مفید قطع و یقین است و حجیت و اعتبارش، از باب حجیت ظواهر خواهد بود و لذا قیاس اولویة، که همان مفهوم موافق است در الفاظ و کلام، مطرح می باشد.

و اما اگر کلامی دارای مفهوم موافق و ظهور نباشد، دلالت اولویة، در آن مطرح

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۳

الاشارة الیه ۱/ ۹۸ و قلنا هناك: انه یراه (فحوی الخطاب)، کمثال الآیة الکریمة (و لا تقل لهما أف) الدالة بالاولویة علی النهی عن الشتم و الضرب و نحوهما.

و تقدم فی هذا الجزء ص ۲۷۳ أن هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قیاساً، حتی یراه استثناء من عموم النهی عن القیاس، و ان اشبه القیاس، و لذلك سمی بقیاس الاولویة و القیاس الجلی.

و من هنا لا یراه مفهوم الموافقة الا حیث یراه لفظ ظهور بتعدی الحكم الی ما هو أولى فی علة الحكم، كآیة التأفیف المتقدمة. و منه دلالة الاذن بسكنی الدار علی جواز التصرف بمراقفها (۱) بطریق أولى. و یراه لمثل هذا فی عرف الفقهاء:

(اذن الفحوی) و منه الآیة الکریمة (و من یراه ذرة خیرا یراه) الدالة بالاولویة

نخواهد بود چنانچه در روایت «ابان بن تغلب»، تنها مسئله اولویة موجود است و لکن از ظهور و خطاب، خبری نیست و لذا قیاس اولویة و مفهوم موافق، در آن، جای پا ندارد و نظر بر اینکه «ابان» در ماجرای مورد روایت، تنها به قیاس معمولی، اعتماد نموده بود، لذا از ناحیه معصوم (ع) مورد نکوهش قرار می گیرد و شدیداً اعتماد «ابان» را به قیاس، محکوم می نماید و عمل او را باطل معرفی می فرماید.

نتیجه: در قیاس اولویة، ایضا دو صورت قابل تصور است:

۱- صورتی که برای کلام، مفهوم و ظهور، منعقد است و از ظهور کلام مفهوم موافق استفاده می شود، و اولویت مستند به ظهور می باشد مانند مثال آیه تأیید (لا تقل لهما اف) و آیه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ...

۲- صورتی که خطاب و کلام و ظهوری در کار نباشد و اولویت مستند به ظهور نباشد مانند روایت ابان بن تغلب. صورت اولی از باب ظهور حجّت است و صورت دوّمی، مصداق برای قیاس ابو حنیفه می باشد و حجّت ندارد.

(۱) - «مراقق دار» یعنی منافع دار، از قبیل آب رونده و چاه و غیره. یعنی اذن سکونت در دار به دلالت اولویت، بر تصرف در منافع خانه و آب رونده و آب چاه آن و بقیه منافع خانه، دلالت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۴

على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

و بالجمله انما نأخذ بقياس الاولوية اذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، اذ يكون للكلام ظهور بالفحوى فى ثبوت الحكم فيما هو أولى فى علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر. و من أجل هذا عدّوه من المفاهيم و سموه مفهوم الموافقة.

اما اذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما بالاصطلاح، و لا تكفى مجرد الاولوية وحدها فى تعدية الحكم، اذ يكون من القياس الباطل.

و يشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله فى صحیحه ابان بن تغلب عن أبی عبد الله الصادق علیه السلام (۱). قال أبان:

قلت له: ما تقول فى رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟

قال: عشر من الابل.

قلت: قطع اثنين (۲).

قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً؟

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! ان هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبراً ممن قاله، و نقول: الذى جاء به شيطان.

(۱) - الكافي ۷ / ۲۹۹ طبع طهران بالحروف سنة ۱۳۷۹.

(۲) - فى النسخة المطبوعة (اثنين).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۵

فقال: مهلاً يا أبان! (۱) هذا حكم رسول الله صلى الله عليه و آله ان المرأة تعاقل (۲) الرجل الى ثلث الدينة، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف. يا أبان! انك أخذتني بالقياس.

و السنة اذا قيست محق الدين.

فهنأ فى هذا المثال لم يكن فى المسألة خطاب يفهم منه فى الفحوى من جهة الاولوية تعدية الحكم الى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة. و انما الذى وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الاولوية، اذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسائية - أن الدينة تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع، فاذا كان فى قطع الثلاث ثلاثون من الابل فلا بد أن يكون فى قطع

الاربع اربعون، لأن قطع الاربع قطع للثلاث و زیاده. و لكن أبان كان لا یدری ان المرأة دیتها نصف دية الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، و هي مائة من الابل.

و الخلاصة: انا نقول ببطلان قياس الاولوية اذا كان الاخذ به لمجرد الاولوية، اما اذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل.

تنبیه

الاستحسان و المصالح المرسله و سدّ الذرائع

بقی من الادله (۳) المعتره عند جمله من علماء السنه: (الاستحسان)، و (المصالح

(۱) - «مهلا» به معنای آهسته باش، مهلت بده، می باشد.

(۲) - تعاقب: توازن. و فی النسخة المطبوعه (تقابل) - و أحسبه من تصحيح الناشر اشتباها.

(۳) - علماء اهل سنت جهت اثبات احكام شرعی غیر از «قیاس» (که عدم اعتبار آن باثبات رسید) به سه تا دلیل دیگر (استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرائع) ایضا متوسّل شده‌اند هر سه تا دلیل را یک‌یک بررسی نموده و همه آنها را همانند «قیاس» از اعتبار و حجّیت ساقط خواهیم نمود.

۱- «استحسان»: همان طوری که از کتاب «مدخل الفقه المقارن» نوشته سید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۶

المرسله) و (سد الذرائع).

و هی - ان لم ترجع الی ظواهر الادله السمیة (۱) او الملازمات العقلیه - لا دلیل

محمد تقی حکیم، استفاده می شود بهترین تعریف برای استحسان از نظر علماء سنی این است: (الاستحسان ما استحسنته المجتهد بعقله بدون الاتکاء علی دلیل من الروایة و الآیة) «استحسان چیزی است که مجتهد با عقل خود بدون اعتماد به روایت و آیه‌ای، آن را نیکو شمارد و طبق آن فتوی بدهد» جهت اثبات حجّیت استحسان دلایلی را ارائه نموده‌اند من جمله به آیه ۱۹ از سوره زمر استدلال کرده‌اند (... فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ...) و همچنین به حدیثی که از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند (ما رآه حسنا فهو عند الله حسن) استدلال نموده‌اند.

۲- مصالح مرسله: عبارت است از جلب منفعت و رفع ضرر، مجتهد به هر چه که منفعت دارد فتوای به «امر» می دهد و به هر چیزی که ضرر دارد فتوای به «نهی» می دهد.

۳- سدّ ذرائع: «ذرائع» جمع «ذریعه» است به معنای «وسیله» و منظور از «سدّ ذرائع» یعنی بستن و سدّ کردن چیزهایی که باعث رسیدن به حرام است که مجتهد باید آنها را سدّ نماید و جلو آنها را بگیرد.

بنابراین باید پسوندی به «سدّ ذرائع» اضافه شود و این چنین تعبیر گردد: «سدّ ذرائع و فتح ذرائع» «بستن چیزهایی که باعث رسیدن به حرام می شود و گشودن چیزهایی که باعث رسیدن به حلال می شود.

استاد مظفر از هر سه دلیل مذکور و منابع فقهی علماء سنی، یک جواب می دهد و آن این است که هر سه دلیل مفید ظنّ هستند و دلیل بر حجّیت ظنّ حاصل از آنها نداریم و همه آنها، مشمول آیات ناهیه از عمل به ظنّ، خواهند بود.

و علاوه دلائل ثلاثه از افاده ظنّ عاجز می‌باشند.

(۱) - یعنی اگر ادله ثلاثه به ظواهر ادله سمعیه، برگشت نکنند ادله ثلاثه، مفید ظنّ می‌باشند و دلیل بر حجیت آن نداریم و برگشت به ظواهر ادله سمعیه باین است که بعضیها استحسان را به (العمل باقوی الدلیلین) تعریف کرده‌اند در این صورت «استحسان» به یک دلیل سمعی برگشت خواهد کرد ولی این تعریف، با استحسان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۷

علی حجیتها، بل هی أظهر أفراد الظن المنهی عنه. و هی دون القیاس من ناحیه الاعتبار. و لو أردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا یبقی عندنا ما یصلح

ناسازگار است و همچنین اگر از قبیل ملازمات عقلیه نباشد، مثلاً «مصلح مرسله» را به ملازمات عقلیه برگشت ندهند و منظور از عدم برگشت به ملازمات عقلیه یعنی از ادله ثلاثه قطع حاصل نشود و آلا از باب حجیت ذاتی قطع، حجّت می‌شوند معنای عبارت: (اگر ادله ثلاثه به ادله سمعیه برگشت نکنند و جزء ملازمات عقلیه مفید قطع نباشند، تنها مفید ظنّ می‌باشند و دلیل بر حجیت چنین ظنّی نداریم و این ظنّ، مشمول آیات ناهیه از عمل به ظنّ، می‌شود.

بل هی أظهر أفراد الظن المنهی عنه ... ظنّ حاصل از ادله ثلاثه، نظر بر اینکه اتکاء بدلیلی ندارد، ضعیف است و لذا اظهر مصادیق آیات ناهیه از ظنّ، می‌باشند.

و اما ظنّ حاصل از قیاس بلحاظ آنکه متکی بمدرک است یعنی «حمل حکم اصل را بر فرع» و حکم اصل، مدرک دارد که روایت و آیه می‌باشد، لذا قوی‌تر است بنابراین از نظر ظنّ، قیاس قوی‌تر از ادله ثلاثه است.

و لو اردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظنّ ... یعنی اگر ظنّ حاصل از ادله ثلاثه را از تحت آیات ناهیه، خارج نماییم، آیات ناهیه، بلامورد می‌مانند و تخصیص اکثر لازم می‌آید و تخصیص اکثر قبیح خواهد بود.

علی آنه قد اوضحنا فیما سبق ... در مباحث ملازمات عقلیه و در دلیل عقلی، گفتیم که عقل نمی‌تواند ملاکات و مصالح و مفاسد احکام را درک نماید و همچنین از درک احکام عاجز است بنابراین از دلائل ثلاثه، اصلاً «ظنّ» حاصل نمی‌شود.

و شأنها فی ذلک شأن جمیع المجعولات ... احکام شرعی همانند لغات و اشارات و علامات است که انسان با عقل نمی‌تواند آنها را درک نماید و باید از کیفیت اوضاع لغات و اشارات و علامات، با اطلاع گردد و سپس آنها را درک خواهد نمود (استاذ المادّه ...) یعنی استاد رشته علوم فیزیک و طبیعی که در لسان عرب به «مادّه» تعبیر می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۸

لانطباق هذه العمومات علیه مما يستحق الذكر، فبیقی النهی عن الظن بلا موضوع.

و من البدیهی عدم جواز تخصیص الاکثر.

علی انه قد اوضحنا فیما سبق فی الدلیل العقلی ان الاحکام و ملاکاتها لا یستقل العقل بادراکها ابتداء. ائی لیس من الممكن للعقول ان تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الاحکام او بالملازمة العقلیه. و شأنها فی ذلک شأن جمیع المجعولات کاللغات و الاشارات و العلامات و نحوها، فانه لا معنی للقول بانها تعلم من طریق عقلی مجرد، سواء کان من طریق بدیهی ام نظری.

و لو صح للعقل هذا الامر لما کان هناك حاجة لبعثه الرسل و نصب الائمة، اذ یكون حیثذ کل ذی عقل متمکنا بنفسه من معرفه احکام الله تعالی، و یصبح کل مجتهد نبیا او اماما. و من هنا تعرف السرّ فی اصرار اصحاب الرأی علی قولهم بأن کل مجتهد مصیب، و قد اعترف الامام الغزالی (۱) بانه لا- یمکن اثبات حجیه القیاس الا بتصویب کل مجتهد و زاد علی ذلک قوله بأن المجتهد و ان خالف النص فهو مصیب و ان الخطأ غیر ممکن فی حقه.

و من أجل ما ذكرناه من عدم امکان اثبات حجیه مثل هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة و مرادهم منها و مناقشة أدلتهم. و نحيل الطلاب على محاضرات (مدخل الفقه المقارن) التي ألقاها استاذ المادة في كلية الفقه الاخ السيد محمد تقى الحكيم، فان فيها الكفاية.

(۱) - المستصفي ۲ / ۵۷.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۹

الباب التاسع - التعادل و التراجيح

تمهید:

عنوان الاصوليون من القديم (۱) هذه المسألة بعنوان المذكور.

(۱) - استاد مظفر تحت عنوان تمهید چهار تا نکته در رابطه با مسئله تعادل و تراجیح بیان می‌فرماید و ما هریک از نکات را با بعضی از اضافات مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱- نکته اول مربوط به عنوان (تعادل و تراجیح و معنای آن می‌باشد. تا زمان شیخ طوسی، علماء همین عنوان تعادل و تراجیح، را بکار می‌بردند، و بعد از شیخ، تعبیر را به (تعارض الأدلة) تغییر دادند و راجع به این مطلب در نکته شماره ۳ بحث خواهیم کرد. «تعادل» به معنای همتا بودن و مساوی بودن است و مراد از آن در محل بحث، مساوی بودن دو دلیل است که باهم تعارض دارند، یعنی دو دلیل معارض، از نظر مرجحات، مساوی می‌باشند و هیچ‌یک بر دیگری، ترجیح نداشته باشد. «تراجیح» جمع ترجیح است به معنای مزیت و برتری داشتن است و ترجیح را به «تراجیح» جمع بستن، برخلاف قیاس و قاعده می‌باشد، چه آنکه طبق قیاس،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۰

جمع «تراجیح» به «ترجیحات» بسته می‌شود و مراد از تراجیح، در محل بحث، همان مصدر «تراجیح» به معنای «اسم فاعل» است یعنی یکی از دو دلیل معارض، دارای مرجح و مزیت و برتری باشد.

و جهت اینکه در مقابل «تعادل» که مفرد است «تراجیح» که جمع است را قرار داده‌اند، این است که «مرجحات» زیاد است و موارد و فرضهای متعددی خواهد داشت و اما صورت تساوی و تعادل هر دو دلیل معارض، از یک فرض و از یک مورد، بیشتر ندارد بدین لحاظ صورت مساوی بودن هر دو دلیل را، به لفظ مفرد (تعادل) تعبیر نموده‌اند و صورت «مرجح داشتن یکی از دو دلیل را» به لفظ جمع (تراجیح) تعبیر کرده‌اند.

۲- نکته دوم: و الغرض ... غرض از بحث «تعادل و تراجیح»، این است که باحکام دو دلیل معارض (مثلا یک روایت می‌گوید غسل جمعه واجب است و روایت دیگر می‌گوید غسل جمعه واجب نمی‌باشد) در صورت مساوی بودن هر دو از نظر مرجح و مزیت داشتن، آشنا می‌شویم و همچنین به احکام دو دلیل معارض، در صورت مزیت داشتن یکی بر دیگری، آشنا می‌گردیم و در آینده خواهد آمد که دو دلیل معارض، در صورت مساوی بودن، احکامی دارد و در صورت عدم مساوی بودن، احکام دیگری خواهد داشت.

۳- نکته سوم: و من هنا نعرف ... از بیانات قبلی معلوم شد که تعادل و تراجیح از اوصاف «دلیلین متعارضین» می‌باشد یعنی دو دلیل

متعارض، موصوف می‌باشند، و «متعادل و مساوی بودن هر دو» و یا «ترجیح داشتن یکی بر دیگری» اوصاف آن خواهد بود. بنابراین خود هر دو دلیل متعارض، مقسم هستند و «تعادل و ترجیح» اقسام آن می‌باشند و حق مطلب این بود که خود مقسم، عنوان بحث واقع شود نه اقسام، و لذا بعد از شیخ (ره) عنوان بحث را به «تعارض الأدلّة» تغییر داده‌اند یعنی خود مقسم را عنوان قرار داده‌اند، غیر آنه لَمَّا كان هَمَّ الاصولیین ... منتهی نظر بر این که هَمَّت اصولیین، آشنایی به کیفیت عمل به ادله متعارضه، فقط در دو صورت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۱

و مرادهم من کلمة (التعادل) تکافؤ الدلیلین المتعارضین فی کل شیء یقتضی ترجیح أحدهما علی الآخر. و مرادهم من کلمة (التراجیح): جمیع ترجیح علی خلاف القیاس فی جمع المصدر، اذ جمعه ترجیحات. و المقصود منه المصدر بمعنی الفاعل، أی المرجح. و انما جاءوا به علی صیغة الجمع دون (التعادل)، لأن المرجحات بین الدلیلین المتعارضین متعددة، و التعادل لا یكون الا فی فرض واحد، و هو فرض فقدان کل المرجحات. و الغرض من هذا البحث: بیان احکام التعادل بین الدلیلین المتعارضین، و بیان احکام المرجحات لاحدهما علی الآخر.

تعادل و ترجیح بود، لذا اقسام، یعنی (تعادل و ترجیح) را عنوان بحث قرار دادند یعنی آنچه که برای آقایان در مسئله مورد بحث اهمیت داشت، آشنایی به احکام همان دو حالت «تعادل و ترجیح» ادله بود و لذا خود همین دو حالت را عنوان بحث قرار دادند. ۴- نکته چهارم: و هذه المسألة ... بهترین و مناسب‌ترین جا برای بحث «تعادل و ترجیح»، همین «مباحث حجّت» است چه آنکه نتیجه مسئله تعادل و ترجیح این است که یکی از دو دلیل متعارض، حجّت دارد و حکم شرعی به وسیله آن ثابت خواهد شد و بدین لحاظ باید مسئله «تعادل و ترجیح» در ردیف ادله و حجج احکام شرعی قرار بگیرد و لذا مرحوم مظفر مباحث حجّت را در ۹ باب قرار داده و باب نهم را به «تعادل و ترجیح»، اختصاص داده است و لکن مرحوم شیخ انصاری در رسائل، مباحث علم اصول را در سه مقصد بررسی نموده است و مسئله «تعادل و ترجیح» را در خاتمه کتاب ذکر فرموده است. (مؤلف) عمل شیخ انصاری (ره) یک مقدار خطرناک است چه آنکه ایشان (تعادل و ترجیح) را در جایی قرار داده است که با یک هل دادن، ممکن است پرت شود و از مباحث علم اصول بیرون رود و مرحوم مظفر، «تعادل و ترجیح» را در قلب مسائل علم اصول قرار داده و با خطر کذائی مواجه نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۲

و من هنا نعرف أن الأنسب ان تعنون المسألة بعنوان (التعارض بین الأدلّة)، لأن التعادل و الترجیح بین الأدلّة انما یفرض فی مورد التعارض بینهما، غیر انه لما كان هَمَّ الاصولیین فی البحث و غایتهم منه معرفة کیفیت العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها و ترجیحها عنونها بما ذکرناه. و هذه المسألة- كما ذکرناه سابقا (۱)- ألیق شیء بها مباحث الحجّة، لأن نتیجتها تحصیل الحجّة علی الحكم الشرعی عند التعارض بین الأدلّة.

و قبل الشروع فی بیان احکام التعارض (۲) ینبغی فی:

(۱)- در جلد ۲ اصول فقه در مبحث شماره ۱ از مباحثی که بعنوان مقدمه «مباحث حجّت»، مطرح فرمودند، راجع به موضوع مقصد سوم بحث نمودند و در صفحه ۲۴ باین نتیجه رسید که در مقصد سوم از هر چیزی که صلاحیت دلیل بودن برای اثبات حکم شرعی

را داشته باشد، بحث می‌شود و نتیجه بحث در «تعادل و تراجیح» آن است که یکی از دو دلیل متعارض، اعتبار دارد و می‌تواند اثبات‌گر حکم شرعی باشد بنابراین، نتیجه بحث «تعادل و تراجیح»، جزء ادله شرعی بوده و در مباحث حجّت و در قلب مسائل علم اصول، باید منزل و مأوی داشته باشد.

(۲) - استاد مظفر پیش از بیان احکام تعارض، هفت مبحث را بعنوان مقدمه، بیان می‌فرماید که آشنایی با آنها در رابطه با شناخت احکام دلیلین، شدیداً مورد نیاز می‌باشد.

امر اول: ۱- حقیقه التّعارض ... «تعارض» مصدر» و از باب تفاعل است و تفاعل مانند تضارب و تقاتل، طرفینی می‌باشد و اقتضای دو فاعل را دارد که باهم روبرو می‌شود و علیه هم دست‌به‌کار هستند «تعارض» از ماده «عرض» است و «عرض» در لغت به دو معنا آمده است:

(۱) معنای اسمی که یکی از ابعاد ثلاثه است «طول» و «عرض» و «عمق».

(۲) معنای وصفی که همان معارضه و رو در روی هم قرار گرفتن است. و معنای اصطلاحی، «تعارض» عبارت است از تنافی دو دلیل و یا تنافی دو مدلول، بنابراین دو دلیلی را که باید فرض نماییم که هر کدام معارض و منافی دیگری باشد و معنای اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۳

معارضه آن است که هر یک از دو دلیل، پس از اثبات حجّیت آنها، دیگری را تکذیب و باطل نماید منتهی تکذیب هر یک، دیگری را، گاهی من جمیع الجهات است یعنی هم از نظر دلالت مطابقی و هم از نظر دلالت تضمّنی و التزامی، باهم منافات دارند، و گاهی از بعضی جهات همدیگر را، تکذیب می‌نمایند و خلاصه مرجع تعارض همان تکاذب است.

که هر دو دلیل از نظر صداقت و راستگویی قابل جمع نمی‌باشد و به ناچار یکی از آنها باید «کاذب» باشد و دیگری «صادق» خواهد بود یعنی حجّت بودن یکی با حجّت بودن دیگری ناسازگار است و عمل به هر دو دلیل جائز نخواهد بود.

و نکته جالب توجه این است که تعارض و تکاذب در حقیقت بین مدلول هر دو دلیل است یعنی اولاً- و بالذّات، تکاذب بین «مدلولین» محقق می‌شود، و ثانياً و بالعرض، بین دلیلین خواهد بود بنابراین اگر نسبت تعارض را به هر دو مدلول بدهیم و بگوییم (تعارض المدلولین) هم تعبیر درستی می‌باشد و اگر نسبت تعارض را به «دلیلین» بدهیم و بگوییم (تعارض الدلیلین) ایضا صحیح است منتهی تعبیر به «تعارض الدلیلین»، باعتبار مدلول آنها می‌باشد چنانچه شیخ انصاری (ره) در رسائل فرموده است که تعارض عبارت است از: (تنافی دلیلین باعتبار مدلول و منکشف) نکته دیگر این است که تعارض دلیلین گاهی بنحو تناقض است (مثلاً یک دلیل بر وجوب شیء دلالت دارد و دلیل دیگر بر عدم وجوب آن، دلالت دارد).

و گاهی به نحو تضادّ می‌باشد که یک دلیل بر وجوب شیء و دیگری بر حرمت آن دلالت داشته باشد و ایضا تعارض گاهی بالذّات است و گاهی بالعرض می‌باشد «تنافی ذاتی» آن است که به اعتبار مفهوم عرفی و مدلول مطابقی و یا تضمّنی آنها باشد و تنافی بین دو دلیلی که یکی از آنها وجوب صلاة جمعه را و دیگری وجوب صلاة ظهر را در روز جمعه، ثابت می‌نماید.

امر دوم: ۲- شروط التّعارض ... تعارض به معنای اصطلاحی که مورد بحث در باب تعادل و تراجیح است هفت تا شرط دارد که بدون تحقق آنها محقق نمی‌شود:

۱- الاّ یکون احد الدلیلین ... یکی از شرایط آن است که هر دو دلیل و یا یکی از آنها نباید قطعی باشد اگر هر دو دلیل قطعی باشد تعارض بین آنها محال می‌باشد.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۴

و اگر یکی از آنها قطعی باشد معلوم است که دیگری خلاف واقع می‌باشد یعنی با قطعی بودن دلیل شماره ۱، کذب و خلاف واقع بودن دلیل شماره ۲ معلوم و آفتابی می‌گردد و دلیلی که کذبش معلوم باشد کمرش شکسته خواهد بود و با کمر شکسته تاب و

توان معارضه را ندارد.

۲- اَلَّا يَكُونُ الظَّنُّ الفَعْلِيَّ معتبرا في حَجَّتِهَا معا ... همان طوری که قبلا اشاره شد تعارض اصطلاحی بین دو دلیل، زمانی قابل تصوّر است که هر دو دلیل حجّیت و اعتبار شرعی داشته باشند و لذا یکی از شرایط، تحقّق تعارض آن است که در حجّیت هر دو دلیل حصول ظنّ فعلی نباید معتبر و شرط باشد و اَلَّا تحقّق تعارض غیر ممکن می شود چه آنکه معنای شرط مذکور این می شود که انسان هم نسبت به وجوب غسل جمعه، ظنّ فعلی داشته باشد و هم نسبت به عدم وجوب آن ظنّ فعلی پیدا نماید و چنین چیزی همانند حصول قطع بوجوب و حصول قطع به عدم وجوب غسل جمعه، استحاله دارد.

آری اگر حصول ظنّ فعلی در یکی از آن دو دلیل معینا شرط و در دیگری شرط نباشد، اشکالی ندارد و تحقّق تعارض، بمانعی برخورد نخواهد کرد.

۳- ان یتنافی مدلولاهما ... از عبارت کتاب ۴ صورت استفاده می شود:

(۱) تنافی و تعارض بین مدلول هر دو دلیل، ذاتی باشد، «تعارض ذاتی» آن است که دو دلیل به اعتبار مفهوم عرفی خود همدیگر را تکذیب نمایند. مثلا یک روایت می گوید غسل جمعه واجب است و یک روایت می گوید غسل جمعه واجب نیست.

(۲) تنافی و تعارض بالعرض باشد مثلا یک روایت می گوید صلاة جمعه واجب است و روایت دیگر می گوید صلاة ظهر واجب است مدلول هر دو روایت تعارض ندارند و لکن بخاطر یک امر خارج از مدلول هر دو روایت، باعث شده است که بین آنها تنافی برقرار بشود و آن امر خارجی این است که در یک روز جمعه، دو نماز واجب نخواهد بود و لذا یکی از دو روایت باید دروغ باشد.

(۳) تنافی و تعارض بین مدلول هر دو دلیل از بعضی جهات است (یعنی از لحاظ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۵

- المقدمة -

اشاره

بیان امور يحتاج اليها: مثل حقيقة التعارض و شروطه، و قیاسه بالتراحم؛ و الحكومة و الورد، و مثل القواعد العامة في الباب، فنقول:

۱- حقيقة التعارض:

التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذي يقتضى فاعلين، و لا- يقع الا- من جانبيين، فيقال: تعارض الدليلان. و لا تقول: «تعارض الدليل»، و تسكت.

و عليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.

و معنى المعارضة: ان كلا- منهما- اذا تمت مقومات حجّيته- يبطل الآخر و يكذبه. و التكاذب اما ان يكون في جميع مدلولاتهما و نواحى الدلالة فيهما، و اما في

دلالت مطابقی و یا تضمّنی و یا التزامی می باشد) مثلا یک دلیل دلالت بر حرمت شیء دارد و یک دلیل دلالت بر وجوب آن دارد که دلالت مطابقی یک دلیل با دلالت التزامی دیگری منافات دارد دلیلی که می گوید صلاة جمعه حرام است بالتزام وجوب آن را

نفی می‌کند و دلیلی که دلالت بر وجوب صلاة جمعه دارد، بالالتزام، حرمت آن را نفی می‌کند.

(۴) تنافی و تعارض بین مدلولین، از جمیع جهات است مثلا دلیلی می‌گوید صلاة جمعه واجب است و دلیل دیگر می‌گوید صلاة جمعه واجب نیست.

چهار صورت مزبور از عبارت (و لو عرضا و فی بعض النواحي) استفاده می‌شود یعنی تعارض یا ذاتی است و یا عرضی یا از جمیع نواحي است و یا از بعض نواحي.

(و الجامع فی ذلك ...) جامع بین همه صورتها، این است که تشریح هر دو دلیل غیرممکن است و جمع بین هر دو دلیل در نفس الامر و واقع، ممتنع خواهد بود و این «جامع» در همه صورتها قابل تصور می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۶

بعض النواحي علی وجه لا یصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية الآخر و لا یصح العمل بهما معا.

فمرجع التعارض فی الحقیقه الی التکاذب بین الدلیلین فی ناحیه ما، اى ان کلا منهما یکذب الآخر، و لا یجتمعان علی الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. و هو مأخوذ من «عارضه»، اى جانبه و عدل عنه.

۲- شروط التعارض:

و لا یتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هی مقومات التعارض، نذكرها لتوضح حقیقه التعارض و مواقعه:

۱- ألا يكون أحد الدليلين او كل منهما قطعيا، لانه لو كان احدهما قطعيا فانه يعلم منه كذب الآخر، و المعلوم كذبه لا يعارض غيره. و اما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع.

۲- ألا يكون الظن الفعلي معتبرا في حجيتها معا، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في احدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر.

۳- ان یتنافی مدلولاهما و لو عرضا و فی بعض النواحي، لیحصل التکاذب بینهما. سواء كان التنافی فی مدلولهما المطابقی او التضمنی او الائتزامی. و الجامع فی ذلك ان يؤديا الی ما لا یمکن تشریعه و یمتنع جعله فی نفس الامر، و لو كان هذا الامتناع لامر خارج عن نفس مدلولهما، كما فی تعارض دلیل وجوب صلاة الجمعة مع دلیل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدلیلین فی نفسهما لا تکاذب بینهما اذ لا یمتنع اجتماع وجوب صلاتین فی وقت واحد، و لكن لما علم من دلیل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة فی الوقت الواحد فانهما یتکاذبان حینئذ بضمیمه هذا الدلیل الثالث الخارج عنهما.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۷

و علی هذا، یمکن تحدید الضابط للتعارض بأن یقال:

الضابط فی التعارض: امتناع اجتماع مدلولیهما فی الوعاء المناسب (۱) لهما اما من ناحیه تکوینیة او من ناحیه تشریعیة.

أو یقال بعبارة جامعة:

الضابط فی التعارض: تکاذب الدلیلین علی وجه یمتنع اجتماع صدق احدهما مع صدق الآخر.

و من هنا یعلم ان التعارض (۲) لیس وصفا للمدلولین كما قیل (۳)، بل المدلولان یوصفان بانهما متنافیان لا متعارضان. و انما التعارض وصف للدلیلین بما هما دلیلان علی امرین متنافیین لا یجتمعان، لان امتناع صدق الدلیلین معا و تکاذبهما انما ینشأ من تنافی المدلولین.

و لأجل هذا قال صاحب الكفاية: (۴) «التعارض هو تنافی الدليلین أو الادلة»

(۱) - یعنی ضابطه تعارض آن است که مدلول دو دلیل در ظرف مناسب آنها ممنوع الاجتماع باشند مثلاً اجتماع وجوب و حرمت در یک شیء در ظرف شریعت جائز نیست.

(من ناحیه تکوینیه) یعنی از نظر تکوینی، اجتماع اینکه یک شیء هم موجود باشد و هم معدوم باشد غیر ممکن است (و من ناحیه تشریحیه) یعنی از نظر شرعی اجتماع وجوب و حرمت در یک شیء غیر ممکن خواهد بود

(۲) - یعنی تعارض و معارضه و تکذیب کردن همدیگر، احتیاج به لسان دارد و خود دو دلیل لسان دارند، و اما مدلول آنها، لسان و زبان ندارند بدین لحاظ تعارض و تکاذب وصف هر دو مدلول تنافی می‌باشد بنابراین دلیلین به «متعارضان» متّصف می‌شود و مدلولین به «متنایان» متّصف خواهد شد البتّه تعارض دلیلین از همان تنافی مدلولین سرچشمه می‌گیرد.

(۳) - اشاره به قول شیخ انصاری است که ایشان تعارض را ذاتاً و اولاً وصف مدلولین دانسته و ثانیاً و بالعرض، وصف دلیلین دانسته است.

(۴) - مرحوم صاحب کفایه بخاطر اینکه تعارض وصف دلیلین است و تنافی وصف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۸

بحسب الدلالة و مقام الاثبات». فحصر التعارض فی مقام الاثبات و مرحلة الدلالة.

۴- ان یکون کل من الدلیلین (۱) واجد الشرائط الحجیة، بمعنی ان کلا منهما لو

مدلولین می‌باشد تعارض را وصف دلیلین قرار داده که از لحاظ دلالت دو دلیل تعارض تحقق می‌یابد و از لحاظ اینکه هر دو دلیل لسان و زبان دارند همدیگر را تکذیب می‌کنند بخلاف شیخ انصاری که تعارض را وصف دلیلین قرار داده است منتهی نه از لحاظ دلالت بلکه از لحاظ مدلول دلیلین و حال آنکه مدلول، لسان و زبان ندارد. مقام اثبات همان مقام دلالت است و مقام ثبوت همان مقام مدلول می‌باشد.

مرحوم صاحب کفایه تعارض را در مقام دلالت و اثبات منحصر نموده و شیخ انصاری تعارض را در مقام مدلول و ثبوت منحصر نموده است فتأمل و فافهم

(۱) - ما حصل شرط چهارم برای تحقق تعارض آن است که هر دو دلیل باید حجّیت و اعتبار داشته باشند یعنی اگر از تعارض آنها صرف نظر شود و بالفرض مسئله تعارضی در کار نباشد هر کدام باید واجب العمل باشد چه آنکه اگر حجّیت هر دو دلیل محرز نباشد مثلاً یکی از آنها حجّت باشد و دیگری شرائط حجّیت را نداشته باشد تحقق تعارض فی ما بین لا حجّیه و حجّیه غیر ممکن خواهد بود و سرّ و انگیزه‌اش آن است که دلیل لا حجّیه لسان و زبان ندارد و نمی‌تواند دلیل حجّیه را تکذیب نماید درحالی که تعارض عبارت بود از تکاذب و تکاذب نیاز به لسان و زبان دارد و لسان دلیل همان دلالت در مقام اثبات است و دلیلی که حجّیت ندارد یعنی اثبات و دلالت ندارد اگر دلالت نداشت لسان ندارد و دلیل لا اثبات و لا حجّیه و بلا لسان با دلیل لسان دار و دارنده حجّیت نمی‌تواند معارضه نماید.

مثلاً- فرض می‌کنیم دو روایتی است یکی دلالت بر وجوب غسل جمعه دارد و دیگری آن مورد شک است که آیا دلالت بر عدم وجوب غسل جمعه دارد یا ندارد؟

روایت شماره ۱ حجّت است و روایت شماره ۲ حجّیت ندارد روایت شماره ۱ نظر بر اینکه شرائط حجّیت (از قبیل صحت و وثاقت و غیر ذلک) را دارا است فریاد می‌کشد که عدم وجوب غسل جمعه دروغ است و اما روایت شماره ۲ نظر بر اینکه شرائط حجّیت را

دارا نمی‌باشد از فریاد بر آوردن عاجز است و نمی‌تواند وجوب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۹

خلی و نفسه و لم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، و ان كان احدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

و السر في ذلك واضح، فانه لو كان احدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة و ان كان منافيا له في مدلوله، فلا يكون معارضا له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الاثبات، و اذ لا اثبات فيما هو غير حجة (۱) فلا يكذب ما فيه الاثبات.

اذن، لا تعارض بين الحجة و اللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين. (۲)

و من هنا يتضح (۳) انه لو كان هناك خبر - مثلا - غير واجد لشرائط الحجية

غسل جمعه را تکذیب نماید و لذا بین دو دلیل مذکور هیچ گاهی تعارض برقرار نخواهد شد.

نعم فی مثل هذین الخبرین تجری قواعد العلم الاجمالی ...»

آری در مورد دو روایت مذکور نظر بر اینکه احتمال داده می‌شود که روایت شماره ۲ حجت باشد بنابراین علم اجمالی داریم که غسل جمعه یا واجب است و یا واجب نمی‌باشد و قواعد علم اجمالی جاری خواهد شد که اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط نماید و اگر احتیاط ممکن نباشد نوبت به تخییر عقلی می‌رسد.

(۱) - یعنی دلیلی که اثبات ندارد (دلالت ندارد) لسان نخواهد داشت و اگر لسان و زبان نداشته باشد دلیل مقابل خود را نمی‌تواند، تکذیب نماید و لذا تعارض محقق نمی‌شود.

(۲) - دو دلیلی که هر دو از اعتبار و حجیت بی‌بهره می‌باشند مانند دو شخصی است که از دست و پا فلج می‌باشند، مسئله کشتی و زور آزمائی و ورود در گود زورخانه هرگز بین آنها مطرح نخواهد بود و فی ما بین دو دلیلی که حجیت ندارد مسئله تعارض و تکاذب قابل تحقق نخواهد بود.

(۳) - اگر دو روایتی باشد که یکی از آنها حجت است و دیگری «لا حجت» در این فرض دو صورت متصور است:

صورت اول: آن است که روایت معتبر مشخص و معین باشد و روایت «لا حجة» هم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۰

و اشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرین لا یدخلان فی باب التعارض، فلا تجری علیهما احکامه و قواعد، و ان كان من جهة العلم بکذب أحدهما حالهما حال المتعارضین.

نعم فی مثل هذین الخبرین تجری قواعد العلم الاجمالی.

۵- ألا يكون الدليلان متزاحمين، (۱) فان للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم

معلوم است، حکم این صورت واضح است که روایت معتبر، اخذ می‌شود و قواعد تعارض جای پا ندارد.

صورت دوم: آن است که روایت معتبر با روایت غیر معتبر مشتبه شده است و نمی‌دانیم که روایت دال بر وجوب غسل جمعه، حجت است و یا روایت دال بر عدم وجوب غسل جمعه، حجت می‌باشد در این صورت ایضا قواعد باب تعارض جاری نمی‌شود منتهی قواعد علم اجمالی جاری خواهد شد که اگر احتیاط ممکن باشد، اخذ با احتیاط می‌شود و الا مسئله تخییر پیش می‌آید.

(۱) - یکی از شرائط تحقق تعارض آن است که فی ما بین دو دلیل، تزاحم نباشد چه آنکه باب تزاحم غیر از باب «تعارض» است

(دقت فرمائید) تراحم بین دو دلیل گاهی بلحاظ ملاکات و مصلحت و مفسده می‌باشد (این صورت از محل بحث ما بیرون است) و گاهی بلحاظ مقام امثال است به این معنا که مثلا آقای مکلف، هم باید «بکر» را نجات بدهد و هم «زید» را و دو تا دلیل (انقض بکرا) و (انقض زیدا) متوجه آقای مکلف شده است تراحم هر دو دلیل به لحاظ امثال است که آقای مکلف نمی‌تواند هر دو غریق را نجات بدهد. و این صورت از باب تراحم مورد نظر می‌باشد.

دلایل متعارضین با دلایل متزاحمین از یک جهت اشتراک دارند که تحقق اجتماع هر دو دلیل، هم در باب تعارض و هم در باب تراحم ممنوع می‌باشد و از جهت دیگر افتراق دارند (که در باب تعارض هر دو دلیل از لحاظ تشریح و مصلحت و مفسده داشتن هم‌دیگر را تکذیب می‌کنند و قابل جمع نمی‌باشند و اما در باب تراحم تنها از لحاظ امثال قابل جمع نمی‌باشند) بنابراین تعارض بین دلایل زمانی محقق می‌شود که مزاحمت و تراحم در آنجا سایه نه افکنده باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۱

علی ما یأتی، و ان كان المتعارضان یشتركان مع المتزاحمین فی جهة واحدة، و هی امتناع اجتماع الحکمین فی التتحقق فی مورد هما، و لكن الفرق فی جهة الامتناع: فانه فی التعارض من جهة التشریح فیتکاذب الدلیلان، (۱) و فی التزاحم من جهة الامتثال فلا یتکاذبان. و لا بد من افراد بحث مستقل فی بیان الفرق، کما سیأتی.

۶- ألا یکون أحد الدلیلین حاکما علی الآخر.

۷- ألا یکون أحدهما واردا (۲) علی الآخر.

و سیأتی ان الحکومة و الورد یرفعان التعارض و التکاذب بین الدلیلین.

و لا بد من افراد بحث عنهما أيضا، فانه امر اساسی فی تحقق التعارض و فهمه:

۳- الفرق بین التعارض و التزاحم: (۳)

۶- ألا یکون أحد الدلیلین حاکما ...

(۱)- از عبارت کتاب استفاده می‌شود که تراحم تنها در مرحله امثال و در رابطه با مکلف، مطرح است در حالی که ماجرای تراحم در مرحله ملاکات و مصالح و مفسد احکام بنا بر مذهب عدلیه، ایضا مطرح خواهد بود مثلا فعلی دارای جهت مصلحت است که اقتضای وجوب آن را دارد و همچنین دارای جهت مفسده می‌باشد که اقتضای حرمت آن را دارد در این فرض تراحم بین مصلحت و مفسده برقرار است و مولی یا باید جهت مصلحت را ترجیح بدهد و حکم وجوب را جعل نماید و یا جهت مفسده را ترجیح بدهد و حکم حرمت را جعل نماید.

کوتاه‌سخن مسئله تراحم در مرحله ملاکات ایضا مطرح می‌باشد و نظر بر اینکه تراحم در مرحله ملاکات ثمره عملی ندارد لذا آن را از محل بحث خارج نموده و تنها تراحم در مرحله امثال، را مورد توجه قرار داده است.

(۲)- شرط ششم و هفتم آن است که هر دو دلیل حاکم و محکوم و وارد و مورد نباشد چه آنکه حکومت و «ورود» احکامی دارند و تعارض اصطلاحی احکام دیگری دارد و بحث حکومت و ورود خواهد آمد. فانظر.

(۳)- امر سوم از امور هفت‌گانه مقدمه، آن است که فرق اساسی و بنیادی بین باب تعارض و باب تراحم را بیان می‌فرماید و از عبارات یک صفحه و خورده‌ای کتاب، چهار مطلب استفاده می‌شود توجه به این چهار مطلب، عبارت کتاب (کالعهن المنفوش

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۲

«پنبه زده شده» سهل و آسان خواهد شد.

مطلب اول: سه تا عنوان (باب) را باید از هم جدا و سرّ و انگیزه جدائی آنها را بدانیم:

۱- باب تراحم ۲- باب تعارض ۳- باب اجتماع امر و نهی.

استاد مظفر در جزء ۲ اصول فقه و ما در جلد اول شرح فارسی

در زمینه فرق بین ابواب ثلاثه بحث نمودیم و خلاصه آن را تکرار می‌نمائیم: در مواردی که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد هر سه عنوان مذکور، قابل تطبیق است و همین اجتماع عناوین ثلاثه در مورد عموم و خصوص من وجه باعث شده است که فرق گذاردن بین آنها، مشکل گردیده است.

ما حاصل فرق بین ابواب ثلاثه:

عنوانی که در متعلق خطاب، اخذ می‌شود به دو نحوه خواهد بود:

نحوه اول: این است که عنوان مأخوذ متعلق خطاب به نحو عموم استغراقی می‌باشد که همه افراد را به نحو عطف به او شامل می‌شود یعنی حکم به تعداد افراد منحل می‌شود مثلاً مولی فرموده است (اکرم کلّ عالم و لا تکرّم کلّ فاسق) بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است و هر دو دلیل در عالم فاسق تلاقی دارند و نظر بر اینکه شمول هریک از دو دلیل بنحو عموم استغراقی می‌باشد لذا اکرم کلّ عالم می‌گوید باید عالم فاسق اکرام شود و به دلالت التزامی عدم وجوب اکرام را از عالم فاسق نفی می‌کند و همچنین لا- تکرّم کلّ فاسق که دلیل دوم است می‌گوید همه فساق نباید اکرام شود و فاسق عالم را هم شامل می‌شود و به دلالت التزامی وجوب اکرام را از فاسق، نفی می‌کند.

بنابراین عموم هر دو دلیل در مورد تلاقی (عالم فاسق) حجّیت دارند و هر کدام دیگری را تکذیب می‌نماید.

این نحوه اول، از باب تعارض می‌باشد.

بنابراین مسئله تعارض سه تا مشخصه دارد:

(۱) عنوان بنحو عموم استغراقی اخذ شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۳

تقدم فی ۲/ ۲۸۱ بیان الحق الذی ینبغی ان یعول علیه فی سر التفرقة بین بابی التعارض و التراحم، ثم بینهما و بین باب اجتماع الامر و النهی.

(۲) در مورد تلافی هر دو دلیل حجّیت داشته باشد و هر کدام به دلالت التزامی دیگری را تکذیب نماید.

(۳) تکاذب هر دو دلیل بلحاظ تشریح خواهد بود با انتقاء هریک از شروط ثلاثه ماجرای تعارض منتفی خواهد شد.

نحوه دوم آن است: که عنوان بنحو عموم بدلی اخذ شود که افراد خود را بنحو عطف به او شامل می‌شود مثلاً- مولی فرموده است: (صلّ و لا تغصب) حکم وجوب به طبیعت صلاة و حکم حرمت به طبیعت غصب تعلق گرفته است و هر دو دلیل صرف الوجود را طلب دارند و شمول آنها، نسبت به افراد به نحو شمول بدلی می‌باشد.

بنابراین در مورد تلاقی (صلاة در مکان غصبی) هر کدام از دو دلیل دیگری را تکذیب نمی‌کند چه آنکه مورد اجتماع مصداق برای متعلق هر دو دلیل می‌باشد و حکم روی فرد مورد اجتماع نیامده و بلکه روی طبیعت صلاة و غصب رفته است یعنی از لحاظ تشریح باهم منافاتی ندارند

لذا نحوه دوم اخذ عنوان، مصداق و مورد تحقّق تراحم است و تعارض جای پا و محلّ از اعراب ندارد چه آنکه یکی از شرائط تحقّق تعارض این بود که تنافی در مرحله تشریح برقرار باشد و در مثال مذکور وجوب صلاة با حرمت غصب از لحاظ تشریح تضادّ

و تنافی ندارد و بلکه فقط در مرحله امتثال تنافی بر گزار می‌باشد.

در همین فرض اگر مندوحه باشد (یعنی مکلف امکان آن را داشته باشد که نماز را در غیر زمین غصبی اداء نماید مثلا- وقت و فرصت داشته باشد و یا مثلا در «دار غصبی زندانی و محبوس نباشد) ماجرا از باب تراحم بیرون رفته و داخل در باب اجتماع امر و نهی می‌باشد و اگر مندوحه نداشته باشد ماجرا از باب تراحم خواهد بود چه آنکه دو دلیل مذکور از لحاظ مقام تشریح منافاتی ندارند و مصداق باب تراحم خواهد بود. (این بود خلاصه فرق بین باب تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۴

و خلاصه: إن التعارض - فی خصوص مورد العامين من وجه - انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفي حکم الآخر فی مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. و اما اذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما، اذ لا تكاذب بينهما فی مقام الجعل و التشریح.

و حينئذ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما فی الامتثال لأي سبب من الاسباب، فان الامر فی مقام الامتثال يدور بينهما: بان يمثل اما هذا أو ذاك. و هنا يقع التراحم بين الحكمين. و طبعاً انما يفرض ذلك فيما اذا كان الحكمان الزاميين.

و من اجل هذا قلنا فی الشرط الخامس من شروط التعارض: ان امتناع اجتماع الحكمين فی التحقق اذا كان فی مقام التشریح دخل الدليلان فی باب التعارض لانهما حينئذ يتكاذبان. اما اذا كان الامتناع فی مقام الامتثال دخلا فی باب التراحم اذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين.

و هذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض و باب التراحم فی أي مورد يفرض.

و ينبغي ألا يغيب عن بال الطالب انه حينما (۱) ذكرنا العامين من وجه فقط فی

(۱) - مطلب دوم آن است که مسئله تفرقه‌سازی و فرق‌گذاری بین باب تراحم و تعارض را در مورد دو دلیلی که نسبت به هم عموم و خصوص من وجه بودند مطرح نمودیم و انگیزه این کار این است که تنها در مورد مذکور شبهه عدم تفرقه بین تراحم و تعارض توهم شده است و همچنین شبهه عدم تفرقه بین بابین تعارض و تراحم و باب اجتماع امر و نهی گمان برده شده است و الّا تفرقه و مسئله جداسازی و یا تحقق تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی اختصاص به مورد دو دلیلی که باهم تباین دارند ایضا تحقق خواهند داشت.

مطلب سوم: و عليه فالظابط فی التفرقة ۴۵۵ س ۴ معيار باب تراحم این شد که دو دلیل از نظر مقام تشریح منافاتی ندارند و تنها از نظر مقام امتثال قابل جمع نمی‌باشند و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۵

مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم فی الجزء الثاني - لم نذكره لاجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما و بين باب اجتماع الامر و النهی. و قد سبق تفصیل ذلك هناك فراجع.

و عليه، فالضابط فی التفرقة بين البابين - كما اشرنا اليه اكثر من مرة - هو ان الدليلين يكونان متعارضين اذا تكاذبا فی مقام التشریح، و يكونان متراحمين اذا امتنع الجمع بينهما فی مقام الامتثال مع عدم التکاذب فی مقام التشریح.

و فی تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي، و قد عقد هذا الباب لأجلها و ينحصر الترجيح فيها بقوة السند او الدلالة.

و اما التراحم فله قواعد أخرى تتصل بالحکم نفسه و لا ترتبط بالسند او الدلالة. و لا ينبغي ان يخلو كتابنا من الاشارة اليها. و هذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

۴- تعادل و ترجیح المتزاحمین: (۱)

معیار باب تعارض آن است که دو دلیل از نظر مقام تشریح قابل جمع نمی‌باشند و همدیگر را تکذیب می‌کنند و معیار باب اجتماع امر و نهی آن است که تنافی در مرحله امتثال باشد و قید مندوحه هم موجود باشد.

مطلب چهارم: و فی تعارض الأدلّة قواعد ... در باب تعارض قواعدی است مربوط به ترجیح یکی از دو دلیل (مرجحات در رابطه با قوی بودن سند و یا قدرت دلالت دلیل مطرح است) و اما برای باب تراحم قواعد و برنامه‌های دیگری است که به خود حکم مربوط می‌شود و سروکاری به دلالت دلیل و یا سند آن ندارد یعنی در مسئله تراحم اهمّ و مهمّ مطرح است که انقاذ و نجات غریق اهمّ است و تصرف در مال غیر و ارتکاب غضب مهمّ است و رعایت اهمّ حقّ تقدّم دارد.

(۱)- امر چهارم از امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدمه برای بیان احکام تعارض باید مورد توجه قرار گیرد آن است که استاد مظفر احکام تعادل و ترجیح را در مسئله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۶

دلیلین متزاحمین مطرح می‌نماید تا کاملا واضح گردد که باب تراحم احکامی دارد و باب تعارض احکام دیگری خواهد داشت امر چهارم درد و مقام مورد تحقیق واقع می‌شود مقام اولّ موردی است که دو دلیل متزاحم باهم تعادل و تساوی دارند مقام دوم موردی است که یکی از دو دلیل متزاحم دارای مرجح می‌باشد.

مقام اولّ: لا شكّ فی انه اذا تعادل المتزاحمان فی جميع جهات الترجیح ...

اگر دو دلیل متزاحم از جميع جهات باهم تساوی داشتند (مثلا امر دائر است بین اینکه آقای مکلف یا زید غریق را نجات دهد و یا بکر غرق شده را نجات بدهد و از نجات هر دو عاجز است و زید و بکر هیچ‌گونه مزیت و برتری نسبت به هم ندارند در این فرض همه علماء اتفاق دارند که آقای مکلف مخیر می‌باشد و امّا اگر چنین تساوی و تعادل بین دو دلیل متعارض اتفاق بیفتد راجع به حکم آن بین علماء اختلاف است بعضی‌ها می‌گویند دلیلین متعارضین تساقط می‌کنند و بعضی‌ها قائل به تخییر شده است (بحث آن خواهد آمد).

(و فی الحقیقه انّ هذا التخییر انما یحکم به العقل ...) دلیل بر حکم به تخییر در فرض تعادل دلیلین متزاحمین حکم عقل است عقل عملی می‌گوید آقای مکلف پس از آنکه از انقاذ هر دو نفر عاجز است باید باختر خود یکی از دو غریق را نجات بدهد چه آنکه از نظر عقل عملی بقاء تکلیف فعلی در مورد هر دو محال است برای اینکه مکلف قدرت بر امتثال هر دو دلیل را ندارد و همچنین مجوزی وجود ندارد که بگوئیم بکلی تکلیف از ذمه مکلف ساقط است و بدین لحاظ عقل عملی می‌گوید آقای مکلف به اختیار و انتخاب خود یکی از دو غریق را باید نجات بدهد.

کوتاه‌سخن فرض مذکور یکی از موارد مستقلات عقلیه است که عقل عملی مستقلا به نجات دادن یکی از دو غریق فرمان می‌دهد و از باب ملازمه عقلیه کشف می‌کنیم که شارع مقدّس ایضا بانقاذ یکی از دو غریق به نحو تخییر رضایت و حکم و درک عقل عملی را مورد تصویب قرار می‌دهد بنابراین حکم به تخییر در باب تراحم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۷

لا- شكّ فی انه اذا تعادل المتزاحمان فی جميع جهات الترجیح الآتیة، فان الحكم فیهما هو التخییر. و هذا امر محل اتفاق، و ان وقع الخلاف فی تعادل المتعارضین انه یقتضی التساقط أو التخییر علی ما سیأتی.

و فی الحقیقه ان هذا التخییر انما یحکم به العقل، و المراد به العقل العملی. بیان ذلک:

إنه بعد فرض عدم امکان الجمع فی الامتثال بین الحكمین المتزاحمین و عدم جواز ترکهما معاً، و لا مرجح لاحدهما علی الآخر حسب الفرض و یستحیل الترجیح بلا مرجح - فلا مناص من أن یتروک الامر (۱) الی اختیار المکلف نفسه اذ

و تعادل متزاحمین حکم شرعی می‌باشد.

(۱) - یعنی چاره‌ای نیست جز اینکه انقاز هریک از دو غریق به اختیار و انتخاب مکلف و گذار شود و مکلف هر کدام را انتخاب نمود ممثلاً خواهد بود.

شرح: مقام دوم اذا عرفت ذلک فیکون من المهمّ جدّاً ... پس از روشن شدن حکم صورت تعادل و تساوی متزاحمین باید مرجحات متزاحمین را برشماریم و بطور جدی مسئله آشنائی به مرجحات باب تزاحم از اهمیت خاصی برخوردار است و نظر بر اینکه ترجیح یکی از متزاحمین بر دیگری از نظر جهت و سرمنشأ مختلف است لذا تمام جهات مرجحیت و سرمنشأ آنها را باید بررسی نمائیم و جهات ترجیح را با ذکر اموری بطور اختصار کشف و هویدا خواهیم ساخت.

مرجحات باب تزاحم: ۱- ان یکون احد الواجبین لا بدل له ... ص ۴۶۴ س ۱۴ یکی از مرجحات باب تزاحم آن است که یکی از دو واجب دارای بدل و عوض باشد و بدل یا اضطراری است و یا اختیاری بدل اختیاری مثلاً صوم ستین یوم که یکی از خصالات کفاره است با صوم رمضان تزاحم نموده است صوم ماه رمضان بدل و عوض ندارد و اما صوم خصال کفاره عوض و بدل اختیاری دارد در این فرض صوم رمضان دارای مرجح است و حق تقدّم دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۸

و بدل اضطراری مثلاً وضوء با یکی از واجبات تزاحم نموده و آقای مکلف باید آن واجب را انجام بدهد و در عوض وضوء بدل اضطراری آن را که تیمّم است باید عملی نماید.

به سخن دیگر امر دائر است بین واجب تعیینی و تخیری و واجب تعیینی مقدّم است و شارع مقدّس به ترک واجب ذی بدل راضی می‌شود و ترک واجب بلا- بدل را هرگز اجازه نخواهد داد چه آنکه واجب ذی بدل اگر مقدّم شود واجب بلا بدل بدون آنکه تدارک شود فوت خواهد شد.

۲- ان یکون احد الواجبین مضیقاً او فوراً ... ص ۴۶۵ س ۵ یکی از مرجحات آن است که یکی از متزاحمین بدل طولی داشته باشد مانند تزاحم واجب مضیق با واجب موسّع و یا واجب فوری با واجب موسّع که واجب موسّع بدل طولی دارد و لذا واجب مضیق و واجب فوری مقدم بر واجب موسّع خواهد بود و لو آنکه واجب بلا- بدل از نظر اهمیت در مرحله پائین تر از واجب ذی بدل باشد مثلاً- جواب سلام واجب فوری است و از نظر اهمیت شاید پایین تر از صلاة است در فرض تزاحم جواب سلام مقدّم می‌شود چه آنکه صلاة بدل طولی دارد و قابل تدارک است و جواب سلام بدل طولی ندارد و قابل تدارک نخواهد بود و همچنین اگر واجب مضیق با واجب موسّع تزاحم نماید واجب مضیق مقدّم است مثلاً صلاة ظهر در آخر وقت با صلاة الآیات تزاحم نموده است واجب مضیق حق تقدم دارد. قوله مثله ما لو دار الامر بین المضیق و الفوری ... ص ۴۶۵ س ۱۱ اگر بین واجب مضیق و فوری تزاحم ایجاد شود واجب مضیق مقدّم می‌شود چه آنکه اگر واجب مضیق ترک شود تدارک نخواهد شد مثلاً فی ما بین صلاة در آخر وقت که مضیق است و ازاله نجاست از مسجد که فوری می‌باشد تزاحم بر گزار می‌شود باید صلاة را مقدّم بدارد.

توضیح عبارت: قوله کخصال الکفاره ...

مثلاً بر مکلف یکی از کفارات ثلاثه واجب شده و تزاحم بین اطعام ستین مسکین و اداء دین واقع شده است آقای مکلف باید اداء دین را مقدّم بدارد و بدل اطعام را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۹

که صیام باشد اختیار نماید.

شرح: ۳- ان یکون احد الواجبین صاحب الوقت المختص ... ص ۴۶۵ س ۱۳ سومین مرجح در باب تراحم آن است که یکی از دو واجب دارای وقت اختصاصی باشد به این معنا که شارع مقدس آن واجب را در همان وقت مخصوص تشریح و جعل نموده باشد مثلاً در آخر وقت صلاة عصر مسئله کسوف و خورشید گرفتگی اتفاق می‌افتد و بین نماز آیات و نماز عصر مزاحمت ایجاد شده و آقای مکلف از انجام هر دو نماز بخاطر ضیق وقت عاجز است.

در این فرض صلاة عصر مقدم می‌شود و انگیزه‌اش این است که وقت مزبور اختصاص به صلاة عصر دارد و سبب صلاة آیات، بطور اتفاقی در وقت اختصاصی صلاة عصر حاصل شده است و بخاطر مرجح مذکور، صلاة عصر بر صلاة آیات مقدم می‌شود و همه فقهاء در تقدم آن اتفاق نظر دارند و مسئله اهمیت صلاة عصر که صاحب وقت اختصاصی است، از روایات استفاده می‌شود.

۴- ان یکون احد الواجبین وجوبه مشروطا ... ص ۴۶۵ س ۲۰

ما حصل مرجح چهارم آن است که اگر یکی از دو واجب مشروط به قدرت شرعی باشد و دیگری مشروط به قدرت شرعی نباشد واجبی که به قدرت شرعی مشروط نمی‌باشد در مقام تراحم، مقدم خواهد بود.

قدرت عقلی آن است که هر تکلیفی مشروط به قدرت است و قدرت، یکی از شرائط عامه می‌باشد مانند عقل و بلوغ.

قدرت شرعی آن است که شارع مقدس روی آن انگشت گذاشته باشد و آن را مشخص کرده باشد مانند وجوب حج که از نظر شرعی، مشروط به استطاعت است جهت جا افتادن مطلب مثالی را ذکر می‌کنیم و ضمناً انگیزه و علت تقدم واجب غیر مشروط به قدرت شرعی، بر واجب مشروط به قدرت شرعی را روشن خواهیم ساخت.

مثلاً: امر دائر است که مکلف نفس محترمه را حفظ نماید و آب را به شخص عطشان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۰

بدهد یا با آن آب وضوء بگیرد و نماز بخواند حفظ نفس محترمه، مقدم است چه آنکه وجوب وضوء مشروط به شرط شرعی می‌باشد و اما حفظ نفس محترمه متوقف بر قدرت نیست (یعنی ملاک و مصلحت حفظ نفس محترمه متوقف بر قدرت نمی‌باشد) و در فرض تراحم، مسئله وجوب حفظ نفس محترمه قدرت شرعی داشتن بر وضوء را زائل می‌نماید و لذا وجوب وضوء (بخاطر عدم تحقق شرط شرعی و یا بخاطر یقین نداشتن به حصول شرط آن) ساقط می‌شود به سخن دیگر وجوب حفظ نفس محترمه منجز است و وجوب وضوء (بخاطر عدم تحقق شرط آن) تنجز ندارد چه آنکه با وجود مزاحم، یقین به حصول شرط شرعی وضوء نداریم و وضوء منجز نخواهد بود.

و لو قال قائل: ممکن است کسی لب به اعتراض بگشاید و آوای (اعتراض یعترض اعتراضاً) را سر بدهد و بگوید که حفظ نفس محترمه یکی از واجبات است و هر واجبی از نظر عقلی مشروط بشروط عامه است که یکی از آنها قدرت می‌باشد بنابراین در مثال مزبور بین حفظ نفس محترمه و وضوء، از جهت مشروط بودن آنها به قدرت فرقی وجود ندارد و نباید یکی از آنها به لحاظ مسئله اشتراط به قدرت، بر دیگری مقدم بشود.

فالجواب: ما حصل پاسخ این است که آری هر دو واجب از نظر عقلی مشروط به قدرت است و لکن در مسئله حفظ نفس محترمه با مجرد تمکن داشتن مکلف بر انجام آن، شرط عقلی آن محقق می‌شود و آقای مکلف حتی در مقام تراحم یقین دارد که شرط تکلیف، حاصل شده است و شک و شبهه‌ای در حصول شرط ندارد و اما در مورد وضوء که مشروط به قدرت شرعی است شک دارد که آیا با وجود مزاحم، قدرت شرعی محقق می‌باشد یا خیر؟

بدین لحاظ حفظ نفس محترمه تنجز فعلی دارد و اما وجوب وضوء بخاطر شک در حصول قدرت شرعی تنجز فعلی ندارد و لذا

و جوب حفظ نفس (البته نه از نظر اهمیّت و مسئله اهمّ و مهمّ که یکی از مرجّحات است بلکه از نظر حصول شرط واجب) مقدّم خواهد بود و یا مثلاً بین وجوب نذر و وجوب حجّ تراحم برقرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۱

می‌شود و در مقام تراحم وجوب نذر منجّز است و وجوب حجّ منجّز نخواهد بود.

به عبارت دیگر در مقام تراحم وجوب نذر فعلیّت دارد و وجوب حجّ فعلیّت نخواهد داشت بنابراین در دو مثال مذکور مسئله تراحم از اساس ویران بوده و واجبی که مشروط به قدرت عقلی است واجب مطلق می‌باشد و بر واجبی که مشروط به قدرت شرعی است مقدّم خواهد بود.

برای مرجّح مذکور مثال دیگری را هم ذکر کرده‌اند مثلاً: آقای مکلف یک مقدار آب در اختیار دارد و امر دائر است بین اینکه آن را جهت تطهیر ثوب مصرف نماید و یا با آن وضوء بسازد در این فرض تطهیر ثوب مقدّم است یعنی آب را برای تطهیر ثوب مصرف نماید و وضوء را به تیمّم تبدیل نماید چه آنکه وضوء از نظر شرعی به قدرت داشتن مشروط می‌باشد و تطهیر ثوب به قدرت شرعی مشروط نمی‌باشد در مورد وضوء شک داریم که آیا با وجود مزاحم، قدرت شرعی حاصل می‌باشد یا خیر؟

و لذا وجوب وضوء تنجّز و فعلیّت ندارد و اما وجوب تطهیر ثوب نظر بر اینکه به قدرت شرعی مشروط نمی‌باشد و بلکه به قدرت عقلی مشروط می‌باشد تنجّز و فعلیّت دارد و لذا در حصول شرط عقلی آن، شکّ و تردیدی وجود دارد.

(مؤلف) موارد مذکور را از باب مثال یادآور شدیم و مثالهای مذکور خالی از مناقشه نخواهد بود.

توضیح عبارت: قوله فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق ... ص ۴۶۶ س ۶

یعنی واجبی که در لسان دلیل آن قدرت اخذ نشده است و تنها عقل به لزوم قدرت، حکم می‌کند، نسبت به قدرت عقلی مطلق می‌باشد و مطلق بودن آن از ناحیه دلالت لفظی می‌باشد و در مواردی که عقل حاکم است قدرت داشتن مکلف در نفس الامر و واقع کافی می‌باشد در مثال وجوب حفظ نفس که با وجوب وضوء تراحم دارد دلیل وجوب حفظ نفس مقید به قدرت نشده است و قدرت داشتن مکلف در نفس الامر و واقع، جهت تنجّز وجوب حفظ نفس کافی می‌باشد و اما در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۲

مسئله وضوء دلیل وجوب وضوء به قدرت داشتن مقید شده و در فرض تراحم، حصول شرط واجب (قدرت) محرز نمی‌باشد و لذا وجوب وضوء مشروط است و اما وجوب حفظ نفس از نظر دلالت لفظی، مطلق می‌باشد.

به سخن دیگر گاهی عمل فی نفسه با قطع نظر از مزاحمت، مستحیل است مانند برداشتن محموله صد کیلوئی برای یک نفر، و گاهی عمل فی نفسه امری ممکن و جائز است در ما نحن فیه مسئله حفظ نفس محترمه با وجود مزاحم (وجوب وضوء) از نظر عقلی مقدور است و وجوب وضوء بخاطر آنکه مشروط به قدرت شرعی می‌باشد (یعنی در لسان دلیل آن آب داشتن شرط شده است) مشروط است و با وجود مزاحم، ساقط می‌شود و اما وجوب حفظ نفس محترمه، مطلق است و با تحقق قدرت واقعی مکلف بر حفظ نفس، تنجّز پیدا می‌کند و لذا مقدّم بر وضوء خواهد بود.

به عبارت دیگر بخاطر اینکه حفظ نفس محترمه تنها از نظر عقلی مشروط به قدرت می‌باشد لذا از ناحیه دلالت لفظی مطلق می‌باشد و وضوء از نظر شرعی مشروط به قدرت می‌باشد و لذا از نظر دلالت لفظی و لسان دلیل، مشروط می‌باشد.

۵- ان یکون احد الواجبين مقدّمًا بحسب زمان امتثاله ... ص ۴۶۶ س ۱۶ مرجّح پنجم در باب تراحم آن است و نزاع بر سر قدرت است یکی از دو واجب از نظر زمان، مقدّم بر دیگری است و هر دو واجب برای اینکه قدرت را به خود اختصاص بدهد، نسبت به هم، ایجاد مزاحمت می‌نمایند.

به عبارت دیگر یکی از دو واجب از حیث زمان سابق بر دیگری است و با آنکه وجوب هر دو واجب، علی نحو تعلیق، فعلی

می‌باشد منتهی زمان امتثال یکی از آنها مقدم است و زمان امتثال دیگری مؤخر می‌باشد در این فرض قدرت از آن واجبی است که از نظر زمان امتثال، مقدم می‌باشد مثلاً آقای مکلف می‌خواهد دو رکعت نماز صبح را بخواند و تنها قدرت ایستاده خواندن یک رکعت نماز را دارد رکعت دومی را باید نشسته بخواند در این صورت قدرت از آن رکعت اول است و باید رکعت اول را قیاما بخواند و رکعت دوم را قعودا انجام دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۳

بنابراین واجبی که تقدم زمانی دارد در مقام تراحم دارای مرجح بوده و حق تقدم دارد مثال دیگر مثلاً شخصی صوم روز پنجشنبه و جمعه را نذر کرده است و بعداً معلوم شد که قدرت دو روز روزه را ندارد در اینجا پنجشنبه را باید انتخاب کند چه آنکه یوم الخميس از نظر زمان تقدم دارد.

و لا فرق فی هذا الفرض بین ما اذا كان ... ص ۴۶۶ س ۲۲ سه صورت متصور می‌باشد:

۱- هر دو واجب، مشروط به قدرت شرعی می‌باشد مانند مثال دو رکعت نماز صبح که شارع مقدس انجام دو رکعت نماز را قیاما به قدرت و توانائی مشروط نموده است. حکم این صورت بیان گردید یعنی واجبی که از نظر امتثال تقدم زمانی دارد، مقدم خواهد بود.

۲- صورت دوم: هر دو واجب از نظر شرعی مطلق می‌باشد که این صورت همان حکم صورت اولی را دارد.

۳- اگر یکی از دو واجب مطلق باشد مثلاً از نظر شرعی مشروط به قیام نیست و واجب دیگری مشروط است مثلاً مشروط بقیام شده است این صورت سومی داخل در مرجح شماره ۴ می‌شود و تقدم زمانی نقشی ندارد و بلکه واجب مطلق مقدم خواهد بود.

۶- ان یکون احد الواجبین اولی عند الشارع ... ص ۴۶۷ س ۱ ما حصل مطلب در مرجح ششم، آن است که یکی از متراحمین از نظر شارع مقدس و از نظر تقدم، اولی و اهم از دیگری است بنابراین بحکم عقل واجب اهم (اهمیت چه به خاطر مصلحت باشد و یا بخاطر مناسبت حکم با موضوع باشد و از ادله سمعیه استفاده شود) بر واجب مزاحم خود که مهم است، مقدم خواهد بود مکلف باید به انجام اهم اقدام نماید.

نظر بر اینکه انگیزه‌های اولویت و اهم بودن، زیاد است و ضابطه عمومی ندارد که در صورت شک در اهم و مهم به آن مراجعه شود، لذا باید بگوئیم که مرجح مذکور از قضایای عقلیه‌ای است که معیار اهمیت را در خود آنها باید ملاحظه نمائیم و به حکم عقل، واجب اهم مقدم بر واجب مهم می‌باشد و پرواضح است که اگر واجب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۴

يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا.

و هذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

و من هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي كسائر الاحكام العقلية القطعية، لأن هذا من باب المستقلات العقلية التي تبني على الملازمات العقلية المحضة.

مثاله: اذا دار الأمر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لاحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الانقاذ- فانه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما و يترك الآخر، فهو على التخيير عقلا بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك و موافقته على التخيير.

اذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جدا أن نعرف ما هي المرجحات في باب التراحم. و من الواضح إنه لا بد أن تنتهي كلها الى أهمية احد الحكمين عند الشارع، فالاهم عنده هو الارجح في التقديم. و لما كانت الاهمية تختلف جهتها و منشأها، فلا بد من بيان تلك الجهات و هي تستكشف بأمر نذكرها على الاختصار:

۱- ان يكون أحد الواجبين لا- بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفارة او اضطراريا كالتميم بالنسبة الى الوضوء، و كالجوس بالنسبة الى القيام في الصلاة.
و لا شك في ان ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعاً عند المزاحمة و ان كان البدل

مهمّ مقدّم شود، مقدار زائد از مصلحت فوت خواهد شد و یکی از مثالهای مرجح مذکور این است که امر دائر شود بین انفاذ ابن مولی و انفاذ مال مولی و واضح ترین مثال این است که امر دائر شود بین نجات و انفاذ خود مولی و انفاذ مال مولی.
کوتاه‌سخن: مرجح بودن اهمّ نسبت به غیر اهمّ به اندازه‌ای واضح و معلوم است که نیاز باستدلال و اقامه دلیل ندارد و توضیح بیشتر در این زمینه، نه تنها توضیح واضح است که چند وجب از توضیح واضح‌تر تجاوز خواهد کرد و بدین لحاظ به بحث راجع به مرجح ششم در باب تزاحم، نقطه پایان می‌گذاریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۵

اضطراريا، لأن الشارع قد رخص في ترك ذي البدل الى بدله الاضطراري عند الضرورة و لم يرخص في ترك ما لا بدل له، و لا شك في ان تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذي البدل، فان فيه تفويتا للأول بلا تدارك.
۲- أن يكون أحد الواجبين مضيّقا أو فوريا، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً، كدوران الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد و اقامة الصلاة في سعة وقتها.

و هذا الثاني ينسق على الأول، لانه الموسع له بدل طولى اختيارى دون المضيق و الفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك.
و مثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفوري كدوران الامر بين الصلاة في آخر وقتها و ازالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدّمة اذ لا تدارك لها.

۳- أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، و كان كل منهما مضيّقا، كما لو دار الامر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها و بين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لأن الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين و انما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت و تضيق وقت أدائه. و مسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات اذا تضيق وقتها مع امر اجماعى متفق عليه، و لا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات.

۴- ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر.

و المراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة و نحوه.
و مع فرض المزاحمة بينه و بين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۶

تكون سالبه للقدرة المعتبرة في الوجوب، و مع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا- يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يترحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

و لو قال قائل: إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، اذن، فالواجب الآخر ايضاً مشروط بالقدرة، فأى فرق بينهما؟
فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق و انما العقل هو الذى يحكم بلزوم القدرة. و يكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله

و لو مع فرض المزاحمة، اذ لا شك في ان المكلف في فرض المزاحمة قادر و متمكن من فعل هذا الواجب المفروض، و ذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية.

و الخلاصة: إن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه و هو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال ان ما أخذ في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة. فلا يحرز تنجزه و لا تعلم فعليته.

و عليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، و يخلو الجو للواجب المطلق، و ان كان مشروطا بالقدرة العقلية.

۵- أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الامر بين القيام للركعة المتقدمة و بين القيام للركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من احدهما فقط.

فانه- في هذا الفرض- يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدر الفعلية بالنسبة اليه. فاذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة الى المتأخر فلا يبقى له مجال.

و لا فرق في هذا الفرض بين ما اذا كانا معا مشروطين بالقدرة الشرعية او مطلقين معا، اما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية و ان كان زمان فعله متأخرا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۷

۶- أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

و الأولوية تعرف اما من الأدلة، و اما من مناسبة الحكم للموضوع، و اما من معرفة ملاكات الاحكام بتوسط الادلة السمعية. و من اجل ذلك فان الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، و لا ضابط عام يمكن الرجوع اليه عند الشك:

فمن تلك الأولوية ما اذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة.

و (منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

و (منها) ما كان من قبيل الدماء و الفروج، فانه يحافظ عليه اكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الامر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الامر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعا.

و (منها) ما كان ركنا في العبادة، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزام في الصلاة بين أداء القراءة و الركوع، فان الركوع مقدم على القراءة و ان كان زمان امتثاله متأخرا عن القراءة.

و على مثل هذه فقس، و امثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الامر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم، فان الصلح مقدم على الصدق.

و هذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامي.

و مما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد (۱) انه لو احتمل اهمية احد المتزامنين فان

(۱)- صدد به معنای قصد، هدف، ناحیه، آمده است.

اگر اهم بودن یکی از دو واجب متزامن مشخص و ثابت نباشد و بلکه اهمیت یکی از آنها محتمل باشد در این فرض به حکم عقل مقتضای احتیاط آنست که محتمل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۸

الاحتیاط يقتضی تقديم محتمل الاهمیة. و هذا الحكم العقلي بالاحتیاط یجری فی کل مورد یدور فيه الامر بین التعین و التخییر فی الواجبات.

و علیه، فلا يجب احراز اهمیه احد المتراحمین، بل یکفی الاحتمال. و هذا أصل ینفع کثیرا فی الفروع الفقہیة، فاحتفظ به.

۵- الحکومة و الورود: (۱)

الاهمیة را مقدّم بداریم و این حکم عقلی در همه واجباتی که امر دائر بین تعیین و تخییر است جاری می‌باشد در مسئله متراحمین لزومی ندارد که با تحمّل مشقّات اهمّ را احراز نمائیم بلکه مجرد احتمال اهمّ بودن، در تقدیم محتمل الأهمیة کافی و بسنده خواهد بود.

البته محتمل الأهمیة زمانی باعث تقدیم می‌شود که احتمال اهمّیت تنها در مورد یکی از متراحمین مطرح باشد و اگر احتمال اهمّیت در مورد هر دو واجب مطرح باشد، باعث تقدیم نخواهد شد.

(۱)- امر پنجم از امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدّمه جهت ورود در بحث احکام تعارض بیان فرموده است مسئله حکومت و ورود است در قصّه حکومت و ورود یکی از دو دلیل بر دیگری مقدّم می‌شود و لکن ربطی به باب تعارض ندارد و مشمول احکام و قواعد تعارض نخواهد بود.

استاد مظفر پیش از معرفی و تشریح حکومت و ورود به نکته جالبی راجع به دو واژه مزبور اشاره می‌نماید و آن نکته این است که اصطلاح حکومت و ورود از چه زمانی و از ناحیه چه کسی و روی چه انگیزه‌ای بوجود آمده است؟ و هذا البحث من مبتکرات الشیخ الانصاری ...

بحث حکومت و ورود از اختراعات و نوآوریهای شیخ اعظم (ره) می‌باشد او در روش استدلالی باب تازه‌ای را مربوط به حکومت و ورود باز نموده است گرچه اصطلاح حکومت و ورود در عصر و زمان شیخ اعظم از ناحیه دیگران ایجاد شده است. أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۹

چنانچه اصطلاح مزبور در تعبیرات جواهر الکلام بچشم می‌خورد و لکن نه به آن گستردگی که شیخ اعظم مورد بحث و بررسی قرار داده است و خود شیخ انصاری (علی ما ینقل عنه) با صراحت فرموده است که متقدّمین از اساتید فقه (عن مغزی ما کان یرمی الیه) از اصل مقصود کلام شیخ راجع به حکومت و ورود غافل نبوده‌اند و به اصل مسئله حکومت و ورود توجه داشته‌اند منتهی به‌طور صریح و گسترده مورد بحث قرار نداده‌اند.

(و اللفظة الکریمه) توجه و عنایت بزرگی که از مرحوم شیخ عملی شده است این بوده که نوع ادلّه را ملاحظه نموده و دیده است که بعض از آنها بر دیگری حقّ تقدّم دارد درحالی که از قبیل عامّ و خاصّ نمی‌باشند و بلکه بعضی مواردی را پیدا نموده که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه می‌باشد و درعین حال یکی از آنها بر دیگری حقّ تقدّم دارد و در هر دو مورد ملاحظه نموده است که ادلّه مزبور باعث سقوط و نابودی ادلّه دیگر نشده‌اند.

به عبارت دیگر انگیزه پیدایش مسئله حکومت و ورود این بوده است که مرحوم شیخ به مواردی برخورد نموده که دو دلیل رو در روی هم قرار می‌گیرند و یکی از آنها مقدّم بر دیگری می‌شود و درعین حال به حجّیت و اعتبار دلیل دیگری لطمه وارد نمی‌گردد و بر حجّیت و ظهور خود باقی می‌باشد (درحالی که در مسئله عامّ و خاصّ دلیل خاص حجّیت دلیل عام، را لگدمال می‌نماید و ظهور آن را درهم می‌ریزد و از طرف دیگر مجرای قواعد و احکام تعارض نمی‌باشد).

و این مطلب باعث تعجب گردیده و برای بحث‌کنندگان، چیزی تازه‌ای جلوه‌گر شده است مثلا در بعض مسائل، یکی از «امارات» با «اصل عملی» استکاک و بر خورد، می‌نمایند و دلیل اماره مقدّم می‌شود و درعین حال، (اصل عملی) از اعتبار و حجّیت ساقط

نمی‌شود مثلاً- در مورد طهارت ثوبی، شک می‌نمائیم، (اصالة الطهارة) می‌گوید ثوب مزبور طاهر است ولی شهادت دو نفر عادل (که یکی از امارات است) بر نجاسة آن ثوب، مقدم بر (اصالة الطهارة) خواهد بود و درعین حال اصالة الطهارة از اعتبار ساقط نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۰

و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري رحمه الله، و قد فتح به بابا جدیدا في الاسلوب الاستدلالي، و لئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره، كما يبدو من التعبير بالحكومة و الورد في جواهر الكلام- فانه لم يكن بهذا التحديد و السعة اللذين انتهى اليهما الشيخ.

و كان رحمه الله- على ما ينقل عنه- يصرح بأن اساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى اليه، (۱) و ان لم يبحثوه بصريح القول و لا بهذا المصطلح.

و اللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الادلة، اذ وجد ان من حقها أن تقدم على أدلة أخرى، في حين انها ليست بالنسبة اليها من قبيل الخاص و العام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه. (۲) و لا يوجب هذا التقديم سقوط الادلة الاخرى عن الحجية، و لا تجرى بينهما قواعد التعارض، لانه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائيه و لا منافاه، يعنى ان لسان احدهما لا يكذب الآخر و لا يبطله، بل احدهما المعين من حقه بحسب لسانه و ادائه لمعناه و عنوانه ان يكون مقدما على الآخر تقديما لا يستلزم بطلان الآخر و لا تكذيبه و لا صرفه عن ظهوره.

و هذا هو العجيب في الأمر و الجديد على الباحثين، و ذلك مثل تقديم أدلة الامارة على ادلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية و لا صرف لظهورها.

از اینجا مسئله حکومت و ورود بوجود آمده است که حساب آن جدای از حساب عام و خاص و تعارض و تراحم و غیره خواهد بود و بلکه از مصادیق حکومت و یا ورود می‌باشد بنابراین تا حدودی به انگیزه پیدایش حکومت و ورود آشنا شدیم.

(۱)- «مغزی» مفرد است و جمع آن «مغاز» می‌باشد و به معنای مقصود کلام خواهد بود. ضمیر در تحت «یرمی» به «شیخ انصاری» رجوع می‌شود و ضمیر «الیه» به «ما» (ما کان) رجوع می‌شود.

(۲)- یعنی گاهی دو دلیلی که باهم نسبت عموم و خصوص من وجه دارد یکی بر دیگری مقدم می‌شود و درعین حال دیگری از حجیت ساقط نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۱

و المعروف ان احد اللامعين من تلامذته (۱) التقى (۲) به في درس الشيخ صاحب

(۱)- قيل هو ميرزا حبيب الله الرشتي.

(۲)- مرحوم مظفر ماجرائی را نقل می‌کند و نسبت به شیخ انصاری انتقاد و ایرادی را یادآوری می‌نماید ماجرا از این قرار است: مرحوم شیخ انصاری باتفاق «میرزا حبيب الله رشتي» پای درس صاحب جواهر، در ضمن درس از تقدّم دلیلی بر دلیل دیگر ذکری به میان آورد و میرزای رشتی (ره) در برخوردی که با شیخ انصاری داشته از باب امتحان و آزمایش، از شیخ انصاری سؤال می‌کند که به چه انگیزه‌ای، دلیل مورد نظر، بر دلیل دیگری مقدم شده است؟ (البته این ماجرا زمانی اتفاق افتاده است که شیخ انصاری بین مردم مشهور و معروف نشده بوده و میرزای رشتی (ره) به مقام و عظمت علمی شیخ انصاری آشنا نبوده است).

مرحوم شیخ انصاری در پاسخ گفته است که دلیل مورد سؤال حاکم بر دلیل دیگری است و قال و ما الحكومة؟

میرزای رشتی سؤال نموده که حکومت چیست؟

شیخ انصاری در جواب، مبالغه می‌فرماید: حدّ اقل باید شش ماه پای درس من حاضر بشوی تا معنای حکومت را بفهمی (شبه ماجرای مرحوم سید ابو القاسم بلخی که در مشهد مقدّس فلسفه و عرفان و عقائد اسلامی را تدریس می‌کرد و از نظر عرفان و فلسفه و عقائد در عصر خود بی‌نظیر بود و بخاطر آنکه افغانی بود با حالت گمنامی و مجهول‌القدر چشم از دنیا پوشید روحش شاد) یکی از دانشمندان معروف با تماس تلفنی از او سؤال کرده بود که حدیث معروف (الحسین منّی و انا من حسین ع) را برایش تفسیر نماید.

مرحوم بلخی در جواب گفته بود: (بچه جان باید حد اقل دو ماه پای درس من حاضر شوی تا معنا و مقصود این حدیث را بفهمی).

میرزای رشتی (ره) از شنیدن پاسخ مزبور به مرحوم شیخ انصاری علاقه‌مند می‌شود و از فیوضات او بهره‌مند می‌گردد.

(انّ موضوعاً یحتاج الی درس ستّه اشهر ... مرحوم مظفر می‌فرماید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۲

الجواهر قبل ان یتعرف علیه و قبل ان یعرف الشیخ بین الناس، و سألہ سؤال امتهان و اختیار (۱) عن سر تقدیم دلیل علی آخر جاء ذکرهما فی الدرس المذكور، فقال له: إنه

موضوعی که فهمیدن آن به شش ماه درس خواندن نیاز دارد معلوم است که اگر هم چه موضوعی قرار باشد در کتابی نوشته شود، اوراق و صفحات زیادی را اشغال خواهد کرد درحالی که مرحوم شیخ انصاری، در کتابهایی که تصنیف و تألیف فرموده است راجع به «حکومت» و «ورود» بطور مستوفی (که حقّ آن اداء شود) بحث فرموده است و تنها در بحث تعادل و تراجیح (و بعض اللقطات المتفرّقه) و در بعض تکه‌های متفرّقه (فی غضون کتبه) در لابه‌لا و اثنای کتابهایش بررسی نموده است و لذا بعد از شیخ انصاری مسئله حکومت و ورود در کتاب اصولیین (بقی متأرجحا) به صورت آشفته و لرزان و باصطلاح به این شاخه و آن شاخه، باقی ماند. گرچه مقصود شیخ انصاری از حکومت و ورود در زمانهای بعدی، واضح و روشن گردید ولی آن‌چنان که باید حقّ مطلب را نه شیخ انصاری و نه دیگران، اداء نکردند و ما نظر بر اینکه کتاب اصول فقه، گنجایش شرح و بسط به اندازه کافی را ندارد لذا بطور اختصار راجع به حکومت و ورود بحث می‌نمائیم.

(۱) - امتهن الشیء چیزی را بی‌ارزش کرد و آن را از اهمّیت انداخت.

یعنی از شیخ انصاری بصورت شیء بی‌اهمّیت و بصورت آزمایش، سؤال نمود و نظر بر اینکه سائل مسئله را کم‌اهمّیت جلوه داده لذا شیخ انصاری در جواب فرموده: باید شش ماه در درس حاضر شود.

و با این جواب مبالغه‌آمیز اهمّیت موضوع را تفهیم نموده است.

قوله و بعض اللقطات المتفرّقه فی غضون کتبه و لذا بقی الموضوع متأرجحا ... ص ۴۷۳، س ۶

اللقطات به معنای تکه‌ها و پاره‌ها (التقط الشیء) چیزی را کم‌کم و از اینجا و آنجا، جمع کرد.

(غضون): (كان الامر فی غضون ذلك) مطلب در اثنای آن چیز یا در لابلای آن بود یعنی حکومت و ورود را در بحث تعادل و

تراجیح و در بعضی پاره‌ها و تکه‌های

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۳

حاکم علیه. قال: و ما الحکومه؟ فقال له: یحتاج الی ان تحضر درسی ستّه أشهر علی الأقل لتفهم معنی الحکومه.

و من هنا ابتدأت علاقه التلمیذ بأستاده.

إن موضوعاً یحتاج الی درس ستّه أشهر - و ان كان فی نوع من المبالغه - کم یحتاج الی البسط فی البیان فی التألیف، بینما ان الشیخ

فی کتبه لم یوفه حقه من البیان، الا بعض الشیء فی التعادل و التراجیح، و بعض اللقطات المتفرقة فی غضون کتبه. و لذا بقى الموضوع متأرجحا فى كتب الاصولیین من بعده، و ان كان مقصودهم و مقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم فى العصور المتأخرة.

و لا یسع هذا المختصر شرح هذا الامر شرحا كافیا، و انما نکتفی بالاشارة الى خلاصه ما توصلنا الیه من فهم معنی الحکومه و فهم معنی اخيها (الورود) قدر الامکان، فنقول:

۱- الحکومه ان الذی نفهمه من مقصودهم (۱) فى الحکومه هو: (۲) أن يقدم أحد الدليلین (۳) على

پراکنده در اثناء و لابلای کتب خود بحث نموده است.

متأرجحا (ترجح القول) در صحبت کردن از این شاخه به آن شاخه پرید معنی مسئله حکومت و ورود در کتب اصولیین بعد از شیخ انصاری، حالت لرزان و بی ثباتی و در این شاخه و آن شاخه بودن را دارد.

(۱)- حکومت آن است که یکی از دو دلیل بر دیگری (بنحو تقدم تسلط و غلبه) مقدم باشد و تقدم از ناحیه سند و حجیت نمی باشد بلکه تنها از ناحیه دلالت و تأدییه (فهماندن معنی) می باشد و از نظر معنا همدیگر را تکذیب نمی کنند و بلکه از همین ناحیه، دلیل حاکم مقدم بر دلیل محکوم است به سخن دیگر حکومت یعنی منتفی بودن موضوع دلیل محکوم تعبد و خلاصه سخن حکومت دو صورت دارد:

صورت اول: دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را تضییق می نماید مثلا مولی فرموده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۴

است (اکرم العلماء) و پشت سر آن فرموده است (العالم الفاسق لیس بعالم) موضوع دلیل محکوم که (العلماء) باشد، را تضییق نموده و علم و دانش شخص فاسق را نازل منزله جهل و یا نازل منزله عدم فرض کرده است.

صورت دوم: دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را توسعه می دهد مثلا- مولی فرموده: (اکرم العلماء) و بعدا فرموده است (الجاهل المتقی عالم) موضوع دلیل محکوم که (العلماء) باشد، را تعبد و توسعه داده است که شامل «متقی» هم می شود کوتاه سخن حکومت دارای دو مشخصه می باشد:

۱- هر دو دلیل از لحاظ سند و حجیت همدیگر را تکذیب نمی کنند و همچنین از لحاظ دلالت و تأدییه، ایضا باهم تعارض و تکاذب ندارند و بلکه از لحاظ دلالت یکی بر دیگری مقدم می باشد.

۲- دلیل حاکم موضوع خود را از تحت دلیل محکوم تعبد و تنزیل- خارج می نماید و یا موضوع خود را تعبد و تنزیل در موضوع محکوم، داخل می نماید.

مثال: روایتی می فرماید (لا- رباء بین الوالد و الولد) این دلیل حاکم است که موضوع دلیل محکوم (حرّم الرّبا) را تضییق نموده و تفسیر می نماید یعنی موضوع حرمت در (حرّم الرّبا) ربائی است که بین والد و ولد، نباشد.

(تخصیص) در مقابل حکومت تخصیص است و تخصیص مشخصات مزبور را ندارد در تخصیص موضوع دلیل خاص، از تحت دلیل عام بیرون می شود منتهی تنها از نظر حکم و همچنین از لحاظ دلالت و تأدییه، همدیگر را تکذیب می نمایند منتهی بعد از تکذیب، دلیل خاص بخاطر قوی بودن ظهورش، بر دلیل عام مقدم خواهد شد مثلا مولی فرموده: (اکرم العلماء) و بعدا فرموده (لا تکرم الفساق من العلماء) که حکم اکرام، از موضوع دلیل خاص (که فساق از علماء باشد) سلب شده است ۴۶۸ س آخر

(۲)- استاد مظفر در امر پنجم، تحت عنوان حکومت و ورود، چهار تا عنوان را مورد بررسی قرار داده و مشخصات و امتیازات هر یک را معرفی و عمل جداسازی و تفرقه گذاری، بین عناوین اربعه را انجام می دهد و سرانجام همه آنها را از محدوده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۵

جریان قواعد و احکام تعارض، بیرون می‌راند.

اینجانب (مؤلف) حقیر و با یک جهان تقصیر، پیش از تشریح فرمایشات استاد مظفر، بطور اختصار و اجمال ضابطه و معیار هر یک از عناوین اربعه را بیان می‌نمایم که با توجه به آنها بیانات مرحوم مظفر راجع به عناوین، مزبور که حدود ۴ صفحه را فرا گرفته است، واضح و مسئله خروج آنها از باب تعارض، روشن خواهد شد. [۷]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۴۷۵

ر مقام بیان مشخصات عناوین اربعه حکومت را در مقابل تخصیص و ورود را در مقابل تخصّص قرار داده است.

و بعضی از علماء تخصیص را در مقابل تخصّص قرار داده و حکومت و ورود را امران متوسّطان، بینهما، قرار داده است علی‌ایّ حال وقتی که دو دلیل را نسبت به هم، از لحاظ بیان حکم شرعی، حساب می‌کنیم یا باهم تعارض دارند و یا نسبت به هم عام و تخصیص، دارند و یا عامّ و تخصّص و یا حاکم و محکوم‌اند و یا وارد و مورود خواهند بود. (دقت فرمائید):

(۱) تعارض: عبارت است از تنافی و تکاذب مدلول یکی از دو دلیل، مدلول دیگری را یا بنحو تناقض و یا بنحو تضادّ.

(۲) حکومت: آن است که یکی از دو دلیل بر دیگری مقدّم شود یعنی احد الدلیلین، دلیل دیگری را شرح و تفسیر نماید و مقصود آن را بیان کند به سخن دیگر موضوع دلیل حاکم از تحت دلیل محکوم تعبدا و تنزیلا خارج گردد. حکومت دارای دو قسم است:

قسم اول: آن است که لسان دلیل حاکم. شارح دلیل محکوم باشد که اگر دلیل محکوم موجود نباشد، دلیل حاکم لغو می‌باشد مثلا حرّم الرّبا دلیل محکوم است و لا رباء بین الوالد و الولد دلیل حاکم می‌باشد که شارح و تفسیرکننده دلیل محکوم است، یعنی دلیل حاکم می‌گوید: مراد از رباء در (حرّم الرّبا) ربائی است که فی ما بین والد و ولد نباشد و اگر فرض کنیم که دلیل (حرّم الرباء) اصلا وارد نشده است، دلیل حاکم لغو خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۶

الآخر تقدیم سیطره و قهر من ناحیه ادائیه، و لذا سمیت بالحکومه. فیکون تقدیم الدلیل الحاکم علی المحکوم لیس من ناحیه السند و لا من ناحیه الحجیه، بل هما علی ما هما علیه من الحجیه بعد التقدیم، أی انهما بحسب لسانهما و ادائهما لا یتکاذبان فی مدلولهما، فلا یتعارضان. و انما التقدیم - كما قلنا - من ناحیه أدائیة بحسب لسانهما، و لکن لا من جهة التخصیص و لا من جهة (الورود) الآتی معناه.

قسم دوم: آن است که دلیل حاکم، موضوع حکم را در دلیل محکوم، رفع نماید مثلا خبر واحد دلالت بر حرمت شرب توتون نموده و دلیل برائت می‌گوید شرب توتون مباح است و خبر واحد موضوع اصالة البراءة را از بین می‌برد. و این چنین نیست که اگر اصالة البراءة اصلا وجود نداشته باشد، جعل حجیت خبر واحد لغو باشد. و خلاصه: دلیل حاکم گاهی موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌دهد و گاهی تضییق خواهد کرد.

(۳) تخصیص: عبارت است از مقدّم شدن دلیل خاصّ بر دلیل عامّ البتّه بدون تصرّف در موضوع دلیل. به عبارت دیگر دلیل خاصّ موضوع خود را از تحت دلیل عامّ، تنها از نظر حکم، خارج می‌سازد و شرح و تفسیری در کار نخواهد بود.

مانند: اکرم العلماء الا الفساق منهم

(۴) ورود: عبارت است از اینکه موضوع یکی از دو دلیل بالوجدان از تحت دلیل دیگر: خارج باشد یعنی موضوع دلیل وارد

بالوجدان و علاوه با تعبّد شرعی از تحت دلیل مورود خارج باشد.

(۵) تخصّص: خروج موضوع دلیل مخصّص، از تحت دلیل عام بالوجدان باشد و تعبّد شرعی در کار نباشد مانند «اکرم العلماء» «لا تکرّم زید الجاهل».

و اینک به بیانات استاد مظفر توجه‌مان را معطوف می‌داریم.

(۳) - ۴۷۳ س آخر یعنی یکی از دو دلیل بر دیگری مقدّم می‌شود یک نوع تقدّم تسلّط و غلبه از ناحیه دلالت و تأدیه (فهماندن معنا).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۷

فأی تقدیم للدلیل علی الآخر بهذه القيود فهو یسمى (حکومه).

و هذا فی الحقیقه هو الضابط لها، فلذلك وجب توضیح الفرق بینها و بین التخصیص من جهة، ثم بینها و بین الورد من جهة اخرى، لیتضح معناها بعض الوضوح:

اما الفرق بینها و بین (التخصیص) فنقول: إن التخصیص لیكون تخصیصا لا بد ان یفرض فیہ الدلیل الخاص منافیا فی مدلوله للعام. و لاجل هذا یكونان متعارضین (۱) متکاذبین بحسب لسانهما بالنسبة الی موضوع الخاص غیر انه لما كان الخاص أظهر من العام فیجب ان یقدم علیه لبناء العقلاء علی العمل بالخاص، فیستکشف منه ان المتکلم الحکیم لم یرد العموم من العام و ان كان ظاهر اللفظ العموم و الشمول، لحکم العقل بقبح ذلك من الحکیم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء. و علیه، فالتخصیص عبارة عن الحکم بسلب حکم العام عن الخاص و إخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه و ظهوره الذاتى.

اما الحکومه (فی بعض مواردها) هی کالتخصیص بالنتیجه، من جهة خروج مدلول أحد الدلیلین عن عموم مدلول الآخر، و لکن الفرق فی کیفیة الاخراج، (۲) فانه

(۱) - یعنی دلیل خاصّ با دلیل عام، از نظر دلالت همدیگر را تکذیب می‌نمایند و باهم تعارض دارند مثلا اکرم العلماء می‌گوید عالم فاسق باید احترام شود و لا تکرّم الفساق من العلماء، می‌گوید عالم فاسق نباید احترام شود.

منتهی بحکم بناء عقلاء ظهور دلیل خاصّ، مقدم می‌شود و از دلیل خاصّ کشف می‌شود که مراد متکلم، اکرام علماء عادل می‌باشد بنابراین تخصیص داخل در باب تعارض نمی‌باشد و قواعد باب تعارض در مسئله تخصیص جاری نخواهد شد.

(۲) - حکومت و تخصیص از یک جهت مشترک می‌باشند یعنی موضوع دلیل خاصّ از تحت دلیل عام خارج می‌شود و همچنین موضوع دلیل حاکم از تحت دلیل محکوم، خارج می‌گردد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۸

فی التخصیص اخراج حقیقی مع بقاء الظهور الذاتى للعموم فی شموله، و فی الحکومه اخراج تنزیلی علی وجه لا یبقی ظهور ذاتى للعموم فی الشمول، بمعنی ان الدلیل الحاکم یكون لسانه تحدید موضوع الدلیل المحکوم أو محموله، تنزیلا و ادعاء، فلذلك یكون الحاکم متصرفا فی عقد الوضع (۱) أو عقد الحمل فی الدلیل المحکوم.

و نستعین علی بیان الفرق بالمثال: فنقول: لو قال الأمر عقیب أمره باکرام العلماء: (لا تکرّم الفاسق)، فان القول الثانى یكون مخصّصا للاول، لانه لیس مفاده الا-عدم وجوب اکرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. اما لو قال عقیب أمره: (الفاسق لیس بعالم) فانه یكون حاکما علی الاول، لان مفاده اخراج الفاسق عن صفة العالم تنزیلا، بتنزیل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. و هذا تصرف فی

و از جهت دیگر باهم فرق دارند یعنی کیفیت خروج موضوع دلیل خاص، تنها از نظر حکم است که عالم فاسق، محکوم باکرام نمی‌باشد و خروج موضوع دلیل حاکم، تنزیلی و تعبدی می‌باشد که عالم فاسق را به منزله جاهل قرار می‌دهد و علم او را به منزله عدم فرض می‌کند.

بنابراین تخصیص با حکومت تنها از نظر کیفیت خروج باهم تفاوت دارند و از نظر نتیجه باهم مشترک می‌باشند.

(۱) - یعنی در تخصیص، دلیل عام بر ظهور ذاتی خود باقی است «علماء» واقعا ذاتا شامل «عالم فاسق» می‌باشد و از نظر حکم (وجوب اکرام) شامل نخواهد بود و در حکومت ظهور دلیل محکوم، ذاتا و حقیقه به جهت تنزیل، منهدم می‌شود و دلیل حاکم در دلیل محکوم، یا بصورت عقد الوضع تصرف می‌نماید مانند قول معصوم (ع) (لا شک لکثیر الشک) که دلیل حاکم است و موضوع دلیل محکوم (که اذا شککت فابن علی الاکثر) باشد را تحدید می‌نماید که اذا شککت فابن علی الاکثر، شک کثیر الشک را شامل نمی‌شود و یا بصورت عقد الحمل تصرف می‌نماید مانند (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) که در دلیل (فتوفاً) وضوء بگیری: تصرف می‌نماید و این تصرف از نظر محمول است یعنی (الوضوء اذا کان حرجیا لیس بواجب) وضوء اگر حرجی باشد واجب نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۹

عقد الوضع، فلا یبقی عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء و التنزیل.

و بالطبع لا یعطى له حیث حکم العلماء من وجوب الاکرام و نحوه.

و مثاله فی الشرعیات قوله علیه السّلام: «لا شک لکثیر الشک» و نحوه مثل نفی شک المأموم مع حفظ الامام و بالعکس، فان هذا و نحوه یکون حاکما علی أدله حکم الشک، لان لسانه اخراج شک کثیر الشک و شک المأموم أو الامام عن حصره صفة الشک تنزیلا، (۱) فمن حقه حیث لا یعطى له احکام الشک من نحو ابطال الصلاة أو البناء علی الاکثر أو الاقل أو غیر ذلك.

و انما قلنا: (الحکومة فی بعض موارد کالتخصیص)، (۲) فلان بعض موارد

(۱) - حصره مفرد است و جمع آن حضائر می‌باشد به معنای گروه، مردم، مقدمه لشکر، بکار می‌رود و منظور از آن، در عبارت مذکور یعنی (... از زمره و جمله صفت شک ...).

(۲) - یعنی حکومت دارای دو صورت است که بیان کردیم در صورتی که دلیل موضوع دلیل محکوم را تضییق می‌کند، از نظر نتیجه مانند تخصیص است ولی در صورتی که دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌دهد برعکس تخصیص می‌شود مرحوم مظفر برای صورت دوم سه مثال ذکر فرموده است:

مثال اول: (اکرم العلماء) دلیل محکوم است. (المتقی عالم) دلیل حاکم است که در موضوع دلیل محکوم، تصرف نموده و آن را توسعه داده است تا متقی را هم شامل شود.

مثال دوم: دلیل محکوم (الصلاة محکومة باحکام الشکوک). دلیل حاکم:

(الطواف صلاة) که در موضوع دلیل محکوم تصرف نموده و آن را توسعه داده است که کلمه صلاة، طواف را شامل خواهد شد و احکام شک در مورد طواف ایضا جریان دارد.

مثال سوم: دلیل محکوم (الاخت النسبی یحرم نکاحها) نکاح خواهر نسبی حرام است دلیل حاکم (لحمه الرضاع کلحمه النسب) خویشاوندی رضاعی، حکم همان خویشاوندی نسبی را دارد که موضوع دلیل محکوم (که اخت - خواهر باشد)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۰

الحکومه الاخری عکس التخصیص، لان الحکومه علی قسمین: قسم یکون التصرف فیها بتضییق الموضوع کالامثله المتقدمه، و قسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقیب الامر باکرام العلماء: (المتقی عالم)، فان هذا یکون حاکما علی الاول و لیس فیہ اخراج، بل هو تصرف فی الموضوع بتوسعه معنی العالم ادعاء الی ما یشمل المتقی، تنزیلا- للتقوی منزله العلم، فیعطی للمتقی حکم العلماء من وجوب الاکرام و نحوه.

و مثاله فی الشرعیات: (الطواف صلاه)، فان هذا التنزیل یعطى للطواف الاحکام المناسبه التي تخص الصلاه من نحو احکام الشکوک. و مثله: «لحمه الرضاع کلحمه النسب» الموسع لموضوع احکام النسب. ۲- الورد و اما الفرق بین الحکومه (۱) و بین الورد، فنقول:

توسعه داده شده است لحمه بضم لام مفرد است و جمع آن لحم بوده و به معنای خویشاوندی، می باشد (۱)- استاد مظفر حکومت را در مقابل تخصیص، و ورود را در برابر تخصیص قرار داده است تا کنون فرق بین حکومت و تخصیص واضح شد و اما فرق بین ورود و تخصیص که نتیجه آن فرق گذاری بین حکومت و ورود می باشد از این قرار است: ورود و تخصیص عبارتند از خروج حقیقی شیء بتوسط دلیل، از موضوع دلیل دیگر، به عبارت دیگر دلیل وارد و مخصص موضوع خود را از تحت دلیل عام، حقیقتا بیرون می نماید منتهی در تخصیص، خروج، مزبور حقیقی و تکوینی می باشد و تعبد و عنایت شارع، در آن نقشی ندارد و لکن در مسئله ورود خروج موضوع، از تحت دلیل عام، گرچه از حقیقت واقعیت برخوردار است و لکن خروج موضوع از جهت تعبد شرعی می باشد و تعبد شرعی در خروج آن، نقش دارد و تعبد و عنایت شارع منبای خروج خواهد بود. مثال تخصیص: دلیل عام: (اکرم العلماء) دلیل خاص: (الزید لیس بعالم) زید جاهل از تحت موضوع (اکرم العلماء) تخصیصا و تکوینا و حقیقه و بلا عنایه و تعبد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۱

كما قلنا ان الحکومه کالتخصیص فی نتیجه، كذلك الورد کالتخصیص فی نتیجه، لأن کلا من الورد و التخصیص خروج الشیء بالدلیل عن موضوع دلیل آخر خروجا حقیقی، و لکن الفرق ان الخروج فی التخصیص خروج بالتکوین بلا عنایه التعبد من الشارع، کخروج الجاهل عن موضوع دلیل «اکرم العلماء» فیقال: ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصیصا، و اما فی الورد فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تکوینی، فیکون الدلیل الدال علی

من الشارع، خارج می باشد بنابراین دلیل خاص مقدم بر عام می باشد.

مثال ورود: (التدخین الجیکار مباح لان العقل یحکم بقبح عقاب بلا بیان) موضوع این دلیل، عدم بیان است. دلیل وارد: فرض می کنیم روایتی قائم شده است که التدخین الجیکار حرام. دلیل حجیت خبر واحد، که یکی از امارات است، موضوع خود را که تدخین جیکار باشد از تحت قاعده قبح عقاب بلا بیان، بیرون می نماید چه آنکه تدخین سیگار، بلا بیان نمی باشد و بیان آن همین روایت خواهد بود و لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان تدخین جیکار را شامل نمی شود.

خروج تدخین جیکار، از تحت قاعده براءت، همانند خروج زید جاهل از تحت علماء نمی باشد و بلکه خروج آن واقعی و حقیقی می باشد و لکن تکوینی نخواهد بود و بلکه تعبدی می باشد یعنی شارع مقدس خبر واحد را حجت قرار داده که بیانگر حکم تدخین جیکار می باشد بنابراین موضوع دلیل وارد (که تدخین جیکار باشد) با تعبد شرعی از تحت قاعده قبح عقاب بلا بیان، خارج شده است.

از بیان مذکور فرق بین حکومت و ورود ایضا معلوم گردید که خروج موضوع دلیل از تحت دلیل دیگر در مسئله ورود حقیقه و وجدانا می‌باشد (تدخین جیگار حقیقه البتّه با تعبد شرعی از تحت قاعده برائت خارج گردید) ولی در مورد حکومت خروج مدلول دلیل حاکم، از تحت دلیل محکوم، (خروج عالم فاسق از تحت العلماء) وجدانا و حقیقه نمی‌باشد بلکه تنزیلا و حکما و بعنایت ثبوت اعتباری متعبد به خواهد بود که عالم فاسق تعبدا نازل منزله جاهل، اعتبار گردیده و با این اعتبار و تنزیل و ثبوت اعتباری متعبد به، خروج تحقّق یافت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۲

التعبد واردا علی الدلیل المثبت لحکم موضوعه.

مثاله دلیل الاماره الوارد علی ادله الاصول العقلیه كالبراءة و قاعدة الاحتیاط و قاعدة التخییر، فان البراءة العقلیه لما كان موضوعها عدم البیان الذی یحکم فیہ العقل بقبح العقاب معه، فالدلیل الدال علی حقیة الاماره یعتبر الاماره بیانا تعبدا، و بهذا التعبد یرتفع موضوع البراءة العقلیه و هو عدم البیان. و هكذا الحال فی قاعدتی الاحتیاط و التخییر فان موضوع الاولی عدم المؤمن من العقاب، و الاماره بمقتضی دلیل حجیتها مؤمنه منه، و موضوع الثانیة الحیره فی الدوران بین المحذورین، و الاماره بمقتضی دلیل حجیتها مرجحه لأحد الطرفين، فترتفع الحیره.

و بهذا البیان لمعنی الورد یتضح الفرق بینہ و بین الحکومه، فان ورود أحد الدلیلین باعتبار کون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقیقه و لكن بعنایة التعبد، فیکون الاول واردا علی الثانی، اما الحکومه فانها لا توجب خروج مدلول الحاکم عن موضوع مدلول المحکوم وجدانا و علی وجه الحقیقه، بل الخروج فیها انما یکون حکمیا و تنزیلیا و بعنایة ثبوت المتعبد به اعتبارا. (۱)

۶- القاعدة فی المتعارضین التساقط او التخییر: (۲)

(۱) - متعبد به یعنی جاهل بودن عالم فاسق که ثبوت آن، بالاعتبار می‌باشد.

کوتاه سخن نتیجه امر پنجم این شد که حساب حکومت و ورود و تخصیص و تخصّص جدای از حساب تعارض می‌باشد و احکام و قواعد باب تعارض (که در آینده به بررسی آنها دست خواهیم یافت) در مورد عناوین اربعه جاری نخواهد شد.

(۲) - استاد مظفر در امر ششم، مسئله مقتضای قاعده و اصل اولی را در مورد متعارضین، بررسی می‌نماید و می‌فرماید اقتضای قاعده و اصل اولی، در باب دو دلیل متعارض، تساقط است نه تخییر.

توضیح مطلب، در مورد دو دلیل متعارض در دو مقام بحث پیش می‌آید مقام اول اگر دو دلیل متعارض من جمیع الجهات، مساوی باشند آیا مقتضای قاعده و اصل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۳

أشرنا فیما تقدم (ص ۴۷۱) الی ان القاعدة فی التعادل بین المتزاحمین هو التخییر بحکم العقل، و ذلك محل وفاق، اما فی تعادل المتعارضین فقد وقع الخلاف فی ان القاعدة هی التساقط او التخییر؟

و الحق إن القاعدة الاولیة هی التساقط (۱) و علیه أسادتنا المحققون، و ان دل

اولی (با قطع نظر از روایات علاجیه که بعدا مورد بحث واقع خواهد شد) تساقط است یا تخییر و یا توقّف؟

مقام دوم با قطع نظر از قاعده و اصل اولی، آیا مقتضای قواعد ثانویه (یعنی دلائل خارجی از قبیل روایات علاجیه) تخییر است و یا

تساقط و یا توقّف؟

هم‌اکنون بحث در مقام اول است و بحث در مقام دوم خواهد آمد، مرحوم مظفر با عبارت (و ان دلّ الدلیل من الاخبار علی التخییر كما سیأتی) اشاره به بحث در مقام دوم دارد که در آینده نزدیک به آن خواهیم پرداخت.

(۱) - استاد مظفر بنا بر اینکه امارات از باب طریقیّت حجّت باشند نه از باب سببیت بحث را ادامه می‌دهد و ثابت می‌نماید که مقتضای اصل اولی، تساقط خواهد بود نه تخییر.

ما حصل فرمایش ایشان از این قرار است: دلیل قائلین به تخییر در مسئله تعارض دلیلین و در فرضی که هر دو دلیل تعادل و تساوی داشته باشند، آنست که بین دو دلیل زمانی تعارض و تکاذب قابل تصوّر است که هر دو دلیل حجّیت داشته باشند بنابراین دلیلین متعارضین هر دو حجّتند و واجب العمل می‌باشند و کاری که از دست تعارض و تکاذب ساخته است آن است که احدهمای غیر معین از حجّیت فعلی، ساقط می‌شود بنابراین حجّیت فعلی ای احدهمای غیر معین محفوظ است و واجب العمل می‌باشد و نظر بر اینکه در مقام تعارض، حجّیت فعلی برای ما مشخص نیست لذا به حکم عقل و از باب ما لا یدرک کله لا یترک کله (آب دریا را اگر نتوان کشید پس به مقدار تشنگی باید چشید) باید قائل به تخییر شد یعنی مکلف مخیر است که به یکی از دو دلیل متعارض، باید عمل نماید (این بود ما حصل دلیل قائلین به تخییر).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۴

الدلیل من الاخبار علی التخییر كما سیأتی، و نحن نتکلم فی القاعدة بناء علی المختار من ان الامارات مجعولة علی نحو الطریقیة. و لا حاجة للبحث عنها بناء علی السببیه، فنقول:

إن الدلیل الذی یوهم لزوم التخییر هو: ان التعارض لا یقع بین الدلیلین الا اذا كان کل منهما واجدا لشرائط الحجیة، كما تقدم فی شروط التعارض (ص ۴۶۰) و التعارض أكثر ما یوجب سقوط أحدهما غیر المعین عن الحجیة الفعلیة لمكان التکاذب بینهما، فیبقى الثانی غیر المعین علی ما هو علیه من الحجیة الفعلیة واقعا، و لما لم یکن تعیننه و المفروض ان الحجیة الفعلیة منجزه للتکلیف یجب العمل بها، فلا بد من التخییر بینهما.

و الجواب: ان التخییر المقصود اما ان یراد به التخییر من جهة الحجیة او من جهة الواقع:

فان كان الاول فلا معنی لوجوب التخییر بین المتعارضین، لأن دلیل الحجیة الشامل لكل منهما فی حد أنفسهما انما مفاده حجیة أفراده علی نحو التعین لا حجیة

و الجواب ... می‌فرماید مقصود از تخییر یا مربوط به حجّیت است یعنی یکی از دو دلیل متعارض، حجّت است و باید به آن عمل نماید. و یا مربوط به حکم واقعی است یعنی یکی از دو دلیل متعارض، حکم واقعی و الهی را بیان نموده و باید به آن عمل نماید. اگر مراد قائلین بتخییر از جهت حجّیت باشد (که قطعاً همین است) تخییر بین متعارضین غیر ممکن است چه آنکه ادله حجّیت، هر دو دلیل متعارض را شامل می‌شود و شمولش به نحو عطف به او است یعنی دلیل شماره ۱ حجّت است و دلیل شماره ۲ ایضا حجّت است و مسئله تعارض، حجّیت هر دو دلیل را از کار می‌اندازد و اعتبار و حجّیت را از هر دو سلب می‌نماید بنابراین هر دو دلیل بخاطر تعارض، مشمول ادله نمی‌باشند و از حجّیت ساقط خواهند بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۵

هذا أو ذاک (۱) من أفراده لا علی التعین، حتی یصح أن یفرض أن احدهما غیر المعین حجة یجب الاخذ به فعلا، فیجب التخییر فی تطبیق دلیل الحجیة علی ما یشاء منهما.

و بعبارة أخرى: (۲) إن دلیل الحجیة الشامل لكل منهما فی حد نفسه انما یدل علی وجود المقتضی للحجیة فی کل منهما لو لا المانع،

لا فعلیه الحجیه. و لما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أى يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجیه الآخر. و اذا كان الامر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجیه الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الاخذ به فعلا، حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أى أن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجیه الفعلية و خارجا عن دليل الحجیه.

و ان كان الثانى فنقول: (۳)

(۱) - شمول ادله حجیت این چنین نیست که به نحو عطف به او، دلیل شماره ۱ و دلیل شماره ۲ را حجت نماید تا فرض حجیت احدهماى غير معين، صحيح باشد و بگوئيم که ادله حجیت، احدهماى غير معين را حجت نموده و دليل ذی حجیت بخاطر تعارض، نامعلوم شده و بر مکلف اختيار يکى از آنها طبق خواسته خودش، واجب باشد و بدین وسیله تخيير ثابت گردد. نه خير: ماجرا از قرار مذکور نیست و از ادله حجیت، تخيير مربوط به حجیت استفاده نمی شود بلکه ماجرا از این قرار است که به مقتضای ادله حجیت در فرض تعارض، دليلين متعارضين، تساقط می نمایند.

(۲) - ادله حجیت، (مثلا آیه نباء و یا بناء عقلاء و غير ذلك) در مورد دليلين متعارض، تنها مقتضى حجیت را بوجود می آورد و اگر مانعی در کار نباشد حجیت هر دو دليل به فعلیت می رسد و اما مسئله تعارض، مانع مهمی است که مقتضى حجیت هر دو دليل را، (باصطلاح) خفه می نماید و حجیت هر دو دليل به فعلیت نخواهد رسید و در نتیجه مقومات حجیت در هر دو دليل ناتمام مانده و حجیت هر دو دليل، بخاطر تعارض، به فعلیت نمی رسد یعنی مشمول ادله حجیت نبوده و هر دو دليل از لحاظ حجیت ساقط می شوند.

(۳) - یعنی اگر مراد قائلين به تخيير، تخيير مربوط به حکم واقعی الهی باشد به این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۶

معنا که مکلف علم دارد بر اینکه مؤدای يکى از دو دليل متعارض، حکم واقعی الهی است و باید طبق يکى از دو دليل، عمل نماید اگر مراد آنها این باشد اولاً می گوئيم: از کجا علم و يقين به اینکه مؤدای يکى از دو دليل، حکم واقعی است، داریم؟ علم مذکور در صورتی محقق است که ما يقين داشته باشیم که يکى از دو دليل مطابق واقع است و حال آنکه هر دو دليل ظنی می باشد و احتمال خطأ در مورد هر دو دليل موجود است.

بنابراین علم و يقين به اینکه مؤدای يکى از آنها مطابق حکم واقعی باشد نداريم و تخييری در کار نخواهد بود.

و علم باصابه احدهما، از لازمه حجیت هر دو دليل متعارض، نمی باشد چه آنکه در مورد هر دو دليل احتمال کذب، موجود است آری از جهت تعارض، علم به کذب احدهما داریم و علم بکذب احدهما غير از علم بصدق احدهما خواهد بود.

بنابراین علم به آنکه مؤدای احدهما، حکم واقعی باشد نداريم و تخيير بينهما از لحاظ حکم واقعی معنا و مفهومی ندارد.

و ثانيا ... ص ۴۸۸ س ۳.

برفرضی که باصابه احدهماى غير معين با حکم واقعی الهی، علم داشته باشیم که در این صورت تخيير از لحاظ حکم واقعی، قابل تصور است ولی این تخيير از محل بحث خارج می باشد چه آنکه تخيير مزبور مربوط به دليلين متعارضين نخواهد بود و بلکه منشأ تخيير، علم اجمالی است و مسئله تخييری که ناشی از علم اجمالی باشد در فرض عدم حجیت هر دو دليل ایضا قابل تصور است و ربطی به مسئله دليلين متعارضين و مقتضای قاعده در آن، ندارد و بلکه مجرای قواعد علم اجمالی خواهد بود که اگر دوران امر بين محذورين بود (وجوب و حرمت) حکم به تخيير می شود و اگر دوران امر بين وجوب و عدم وجوب، بود حکم به احتیاط می شود که در بحث علم اجمالی و قواعد آن، باید مراجعه شود.

کوتاه‌سخن در مسئله تعارض دو دلیل و در فرض مساوی بودن آن، مقتضای اصل اولی، تساقط است برعکس باب تراحم که در فرض تساوی و تعادل، اصل اولی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۷

(أولاً) - لا- یصح ان يفرض التخییر من جهة الواقع الا- اذا علم باصا بة أحدهما للواقع، و لكن ليس ذلك أمرا لازما فی الحجّتين المتعارضتين، اذ يجوز فیهما ان یكونا معا کاذبتین. و انما اللّازم فیهما من جهة التعارض هو العلم بکذب أحدهما

اقتضای تخییر را داشت.

توضیح عبارت: قوله و نحن نتکلم فی القاعدة بناء علی المختار من ان الامارات مجعولة علی نحو الطریقیه ...

در مورد جعل حجّیت امارات در اوائل جلد ۲ اصول فقه، بررسی و تحقیق به عمل آمد که بعضی‌ها امارات را از باب سببیت، حجّت می‌دانند، و قول به سببیت یعنی طبق اماره در مؤدای آن، مصلحت و یا مفسده‌ای ایجاد می‌شود و قول به سببیت بر سه قسم بود:

۱- سببیت اشعریها: که حکم واقعی را منکر هستند و آنچه را که اماره اداء و افاده می‌نماید، حکم واقعی می‌باشد.

۲- سببیت معتزلی‌ها: که حکم واقعی را در نفس الامر و لوح محفوظ، قبول دارند و عالم و جاهل را، نسبت به احکام واقعی، شریک می‌دانند منتهی حکم واقعی را دائر مدار اماره می‌دانند که اگر اماره بر خلاف آن قائم شود، حکم واقعی متغییر می‌شود و مطابق اماره خواهد شد.

۳- سببیت سلوکی: که مربوط به شیخ انصاری است و بازگشت و رجعت آن، به طریقت می‌باشد.

اکثر محققین امارات را از باب طریقت، حجّت می‌دانند باین معنا که امارات فقط بخاطر کشف از واقع و به انگیزه طریق بودن الی الواقع، حجّیت و اعتبار دارند که گاهی مطابق واقع در می‌آیند و گاهی دچار خطاء و خلاف واقع می‌شود.

استاد مظفر مسئله تساقط در باب تعارض را مبنی بر قول به طریقت بررسی و اثبات می‌نماید و الا بنا بر قول به سببیت، مقتضای قاعده (همانند باب تراحم، تخییر خواهد بود چه آنکه بنا بر قول به سببیت هر دو دلیل متعارض، دارای مصلحت و یا مفسده می‌باشد و مسئله اهمّ و مهمّ مطرح می‌گردد).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۸

لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. و علی هذا فليس الواقع محرزا فی أحدهما حتی یجب التخییر بینهما من أجله.

و (ثانیا) - علی تقدیر حصول العلم باصا بة أحدهما غیر المعین للواقع، فانه أيضا لا وجه للتخییر بینهما، اذ لا وجه للتخییر بین الواقع و غیره. و هذا واضح.

و غایه ما یقال: انه اذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعی یتنجز بالعلم الاجمالی، و حیثنذ یجب اجراء قواعد العلم الاجمالی فیهِ. و لكن لا- یرتبط حیثنذ بمسألتننا- و هی مسألة: ان القاعدة فی المتعارضین هو التساقط او التخییر- لان قواعد العلم الاجمالی تجری حیثنذ حتی مع العلم بعدم حجیة الدلیلین معا. و قد یقتضی العلم الاجمالی فی بعض الموارد التخییر و قد یقتضی الاحتیاط فی البعض الآخر، علی اختلاف الموارد.

اذا عرفت ذلك فیتحصل: ان القاعدة الاولیة بین المتعارضین هو التساقط مع عدم حصول مزیه فی أحدهما تقتضی التریح.

اما لو كان الدلیلان المتعارضان (۱) یقتضیان معا نفی حکم الثالث فهل مقتضی

(۱) - فرض مسئله از این قرار است مثلا دلّ دلیل علی وجوب غسل جمعه و دلّ دلیل آخر علی استحباب غسل جمعه.

بر اثر تعارض هر دو دلیل (طبق مبنای استاد مظفر) تساقط نمودند آیا با این دو دلیلی که بر اثر تعارض، از حجّیت ساقط شده‌اند،

نفی قول سوّم که حرمت غسل جمعه باشد ثابت می‌شود یا خیر؟

مرحوم مظفر می‌فرماید حق مطلب آن است که هر دو دلیل لااقل توان و قدرت آن را دارند که قول سوّم را نفی کنند یعنی هر دو دلیل در حدّ نفی قول سوّم معتبر می‌باشند (می‌گویند شتر هر چه که تشنه باشد لااقل چند لیتر آب در شکم خود دارد و یا گرگ هر چه پیر و ناتوان باشد از پیش بزه گوسفندی برمی‌آید) هر دو دلیل گرچه بر اثر تعارض از اثبات وجوب و یا استحباب غسل جمعه عاجز و ناتوان و در دلالت بر مدلولین متعارضین مطابقی‌شان، از اعتبار و حجّیت ساقط شده‌اند و اما دلالت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۹

آنها بر نفی قول سوّم (حرمت غسل جمعه) دارای اعتبار می‌باشند و مشمول ادله حجّیت خواهند بود.

به سخن دیگر هر دو دلیل با دلالت التزامی، قول سوّم را نفی می‌کنند و دلالت التزامی، گرچه در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی می‌باشد و لکن در حجّیت و اعتبار هر گز، تابع دلالت مطابقی نخواهد بود بنابراین حجّیت و اعتبار هر دو دلیل از لحاظ دلالت مطابقی بخاطر تعارض، مواجه با مانع هستند و لکن حجّیت و اعتبار آنها از لحاظ دلالت التزامی، مانعی ندارد و قول سوّم (حرمت غسل جمعه) با دلالت التزامی هر دو دلیل نفی خواهد شد.

هذا فیما اذا كانت احدى الدلالتین ... ص ۴۹۴ س ۷.

فرض ما ذکر در جایی بود که دلالت التزامی در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی باشد که گفتیم اگر مانعی جلو حجّیت دلالت مطابقی را بگیرد از حجّیت و دلالت التزامی، جلوگیری نخواهد کرد و امّا اگر بگوئیم: دلالت التزامی در اصل وجود، تابع دلالت مطابقی نباشد (چنانچه بعضی‌ها قائلند که دلالت التزامی در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی نمی‌باشد به این معنا که لفظی مثلا مدلول مطابقی نداشته باشد و تنها مدلول التزامی داشته باشد و این قول ضعیف می‌باشد) بطریق اولی می‌توانیم ادعا کنیم که حجّیت دلالت التزامی با سقوط حجّیت دلالت مطابقی، باقی خواهد بود.

نتیجه: دلیلین متعارضین بعد از سقوط، در نفی قول سوّم حجّت می‌باشد.

مؤلف: بعضی از محققین بر آن است که حتّی حجّیت دلالت التزامی تابع و وابسته به حجّیت دلالت مطابقی، می‌باشد.

به مصباح الاصول ج ۳ ص ۳۶۸، مراجعه نمائید که راجع به دلالت مطابقی و التزامی و تابع بودن و نبودن دلالت التزامی، بحث جالبی دارد و ما بخاطر رعایت اختصار، از یادآوری آن صرف نظر می‌نمائیم و لکن مثالی در این زمینه نقل می‌کنیم که از این مثال معلوم می‌شود اگر حجّیت دلالت مطابقی، ساقط شود حجّیت دلالت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۰

التزامی ایضا ساقط خواهد شد.

مثلا- خانه‌ای تحت تصرف زید قرار دارد و بکر از یک طرف ادعا می‌کند که خانه مال او می‌باشد و آقای خالد از طرف دیگر مدعی می‌شود که خانه مذکور متعلّق به او خواهد بود بینه قائم می‌شود که خانه مال بکر است و بینه دیگر قائم می‌شود که خانه متعلّق به آقای «خالد» است مدلول مطابقی هر دو بینه معلوم است و مدلول التزامی هر کدام، نفی مالکیت زید می‌باشد اگر دلالت مطابقی هر دو بینه از حجّیت و اعتبار ساقط شود بطور مسلم دلالت التزامی هر دو بینه که نفی مالکیت زید باشد ایضا حجّیت ندارد یعنی هیچ‌یک از فقهاء نگفته‌اند که در فرض تعارض و تساقط هر دو بینه، خانه مورد نظر مجهول المالك می‌شود و مال زید نمی‌باشد بلکه همه فقهاء اتفاق دارند بر اینکه خانه، مجهول المالك نبوده و بلکه ملک زید خواهد بود (دقت فرمائید) اگر دلالت التزامی هر دو بینه بر حجّیت خود باقی باشد، معنایش این است که مالکیت زید که به منزله قول سوّم است باید نفی بشود و خانه مذکور از اموال مجهول المالك، شناخته شود درحالی که همه فقهاء معتقدند که خانه مذکور بعد از تساقط هر دو بینه بکر و خالد مال زید می‌باشد و مالکیت زید بتوسط دلالت التزامی هر دو بینه نفی نخواهد شد یعنی با سقوط حجّیت دلالت مطابقی حجّیت

دلالت التزامی ایضا بسقوط کشانده خواهد شد فتدبر.

امر هفتم: ۷- الجمع بین المتعارضین اولی من الطرح ... ص ۴۹۴ س ۱۰.

شرح: امر هفتم از امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدمه ورود در بحث تعادل و تراجیح (بیان احکام تعارض ادله) بیان فرموده است، تحقیق و بررسی قاعده (الجمع مهما امکن اولی من الطرح) می‌باشد قبل از توضیح و شرح فرمایشات صاحب کتاب راجع به قاعده مزبور، توضیح مختصری را در رابطه با الفاظ و جملات قاعده مورد بحث، مورد توجه خوانندگان عزیز قرار می‌دهم به امید آنکه برای مفید و مستفید مفید باشد.

اصل عبارت قاعده این است: (الجمع بین المتعارضین مهما امکن اولی من

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۱

الطرح)

۱- الجمع که یکی از جملات قاعده مورد بحث است، باین معنا است که به هر دو دلیل عمل شود و هیچ کدام، الغاء و طرح نگردد مثلاً یک دلیل می‌گوید: (لا بأس ببيع العذرة) خرید و فروش مدفوع اشکالی ندارد.

دلیل دیگر می‌گوید (ثمن العذرة سحت) بهای مدفوع حرام است. در ظاهر هر دو دلیل تصرف می‌کنیم و به هر دو دلیل عمل می‌نمائیم و عمل کردن به هر دو دلیل جمع بین دلیلین نام دارد.

۲- مهما امکن: مهما اسم شرط است به معنای هرچه، هر وقت، مهما امکن یعنی هر وقت که ممکن باشد در این جمله دو تا احتمال موجود است:

احتمال اول: مراد از امکان امکان عرفی باشد یعنی از نظر عرف، جمع بین هر دو دلیل ممکن باشد مثلاً (اکرم العلماء) (و لا تکرّم زید العالم) را اگر به دست اهل عرف بسپاریم بین هر دو جمع می‌کنند به این کیفیت که لا- تکرّم زید العالم را قرینه برای اکرم العلماء قرار می‌دهند و می‌گویند مراد متکلم از العلماء غیر از زید می‌باشد بنابراین جمع عرفی آن است که یکی از دو دلیل قرینه برای دیگری قرار داده می‌شود و باید برای جمع مجوز موجود باشد.

احتمال دوم: آنست که مراد از امکان امکان عقلی باشد یعنی از نظر عقلی جمع بین دلیلین ممکن باشد که این جمع را تبرعی نامگذاری نموده‌اند مثلاً- جمع بین اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء از نظر عرف امکان ندارد چه آنکه مجوز ندارد یعنی هیچ کدام قرینه برای دیگری قرار داده نمی‌شود و لکن از نظر عقلی ممکن است بگوئیم: مراد متکلم از اکرم العلماء علماء عادل است و مراد از لا تکرّم العلماء علماء فاسق می‌باشد و لکن جمع مذکور شاهد عرفی و مجوز ندارد و تنها از نظر عقل، امکان پذیر می‌باشد.

مرحوم شیخ در رسائل می‌فرماید: مراد از امکان در قاعده مورد بحث همان امکان عرفی و جمع عرفی خواهد بود و مرحوم مظفر می‌فرماید: مراد از جمع، جمع عرفی می‌باشد چه آنکه اگر مراد از امکان، امکان عقلی و جمع تبرعی باشد دروازه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۲

، باب تعارض، مسدود می‌شود چه آنکه در تمام موارد تعارض ادله، جمع تبرعی و عقلی امکان دارد و هیچ موردی برای تعارض باقی نمی‌ماند و سرانجام سر قواعد و احکام باب تعارض و روایات علاجیه، بی کلاه باقی خواهد ماند.

و اما اگر مراد از امکان، امکان عرفی، و جمع عرفی باشد موارد زیادی برای تحقق تعارض باقی می‌ماند.

۳- اولی: در کلمه اولی- شایسته تر احق، سزاوارتر، ایضا دو احتمال موجود است احتمال اول مراد از اولی استحباب باشد یعنی جمع بین متعارضین استحباب دارد و شایسته تر است و درعین حال ترکش جائز می‌باشد.

احتمال دوم: مراد از اولی وجوب و تعیین باشد. چنانچه در آیه ۷۵ سوره ۸ (انفال) (اولو الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله انّ الله بکلّ شیء علیم) اولی به معنای تعیین و وجوب آمده است و معنای آیه این چنین است: در کتاب خداوند وارث، مراتب

خویشاوندان بعضی مقدم بر بعضی دیگر، مقرر و معین شده است ...

که با وجود طبقه اول در ارث نوبت به طبقه دوم نمی‌رسد. و یا در باب صلاة میت می‌فرماید نماز میت بر کسی واجب است که اولی به میراث باشد علی‌ای حال مراد از اولی در قاعده مورد بحث، همان تعیین و وجوب است.

۴- طرح (طرح طرحا) چیزی را انداخت پرت کرد، افکند. مراد از طرح در قاعده یعنی اسقاط دلیل، و عمل نکردن به آن. طرح در مورد دلیلین متعارضین دو تا مصداق دارد:

(۱) یکی از دو دلیل مرجح دارد و دیگری فاقد مرجح است. بنابراین جمع بین دلیلین و عمل کردن به هر دو دلیل شایسته‌تر است از اینکه به ذی المرجح عمل شود و دلیل فاقد مرجح، طرح گردد.

(۲) هر دو دلیل مساوی باشند و در این فرض بعضی‌ها قائل به تخییر شده‌اند، که به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۳

یکی از دو دلیل عمل شود و دیگری طرح شود، جمع بین دلیلین شایسته‌تر است از تخییر.

با توجه به توضیحات مزبور می‌رویم به سراغ گفتار استاد مظفر و ما حاصل فرمایش او از این قرار است (اشتهر بینهم ان الجمع بین المتعارضین ...) بین علماء مشهور شده است که جمع بین دو دلیل متعارض، بهتر از طرح است و از کتاب غوالی اللثالی در مورد قاعده مزبور، ادعای اجماع، نقل شده است و ظاهراً مراد از جمع همان جمع دلالتی و عرفی می‌باشد چه آنکه بین دلیلین از نظر دلالت، اگر جمع و عمل کردن به هر دو، ممکن باشد، هر دو دلیل دست از تکذیب همدیگر برمی‌دارند و صلح و سازش و تلائم و توافق را پیشه خود قرار داده و تکاذب و تعارض از بین خواهد رفت.

به سخن دیگر قاعده مزبور مبتنی بر اینکه مراد از جمع، جمع دلالتی و عرفی باشد، اکثر موارد تعارض را شامل می‌شود:

- ۱- صورت تعادل و تساوی متعارضین از نظر سند.
- ۲- موردی که یکی از دلیلین متعارض، دارای مزیت و مرجح سندی باشد یعنی اگر جمع ممکن باشد شایسته‌تر است از اینکه یکی از دو دلیل متعارضین بخاطر نداشتن مرجح، طرح گردد و به ذی المرجح اخذ شود.
- ۳- در صورتی که هر دو دلیل متعارض، تعادل نداشته باشد که (مختار تساقط بود) ایضا جمع بین دلیلین اولی می‌باشد.
- ۴- در صورت مذکور بعضی‌ها قائل به تخییر شده بودند، ایضا جمع بین دلیلین اولی می‌باشد.
- ۵- در صورتی که یکی از دو دلیل، مرجح داشته باشد به ذی المرجح اخذ و لا مرجح طرح می‌شود، ایضا جمع بین دلیلین اولی خواهد بود.

کوتاه‌سخن قاعده مزبور بنا بر اینکه مراد از جمع، جمع دلالتی و عرفی باشد اکثر موارد و صورتهای مختلف باب تعارض را شامل می‌شود و احکام و قواعد تعارض را کنار زده و جمع بین دلیلین را برقرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۴

تساقطهما عدم حجیتها فی نفی الثالث؟

الحق انه لا- يقتضى ذلك لان المعارضه بينهما أقصى ما تقتضى سقوط حجیتها فی دلالتها فیما هما متعارضان فيه، فببقیان فی دلالتها الاخری علی ما هما علیه من الحجیه، اذ لا مانع من شمول ادله الحجیه لهما معا فی ذلك. وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الالتزامیه تابعه للدلالة المطابقیه فی أصل الوجود لا فی الحجیه فلا مانع من ان يكون الدلیل حجه فی دلالتة الالتزامیه مع وجود المانع عن حجیتة فی الدلالة المطابقیه.

هذا فیما اذا كانت احدی الدلالتین تابعه للاخری فی الوجود، فكیف الحال فی الدلالتین اللتین لا تبعیه بينهما فی الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجیه احدهما بسقوط الاخری اولی.

۷- الجمع بین المتعارضین اولی من الطرح:

اشتهر بینهم ان الجمع بین المتعارضین مهما أمکن اولی من الطرح، و قد نقل عن «غوالی اللالی» دعوی الاجماع علی هذه القاعدة. و ظاهر ان المراد من الجمع الذی هو اولی من الطرح هو الجمع فی الدلالة، (۱) فانه

می‌سازد و موارد خیلی کم و نادر، برای جریان قواعد و احکام تعارض، باقی خواهد ماند.

و من اجل هذا ... نظر بر اینکه قاعده مذکور اکثر موارد تعارض، را شامل می‌شود و باعث می‌گردد که در اکثر موارد تعارض نیازی به قواعد و احکام باب تعارض نداشته باشیم لذا از اهمیت بسیار عظیمی برخوردار است و بدین لحاظ راجع به قاعده مزبور از دو

ناحیه و جهت باید بحث نمائیم یکی از جهت مدرک و دلیل آن، که آیا دلیل و مدرکی بر حجیت و اعتبار آن داریم یا خیر؟

و دیگر از جهت اینکه قاعده مزبور تنها جمع عرفی و دلالتی را شامل می‌شود و یا جمع تبرّعی و عقلی را ایضا شامل خواهد شد؟

(۱)- یعنی مراد از جمع در قاعده مورد بحث، جمع دلالتی و عرفی می‌باشد که در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۵

اذا كان الجمع بینهما فی الدلالة ممکنا تلاءما (۱) فیرتفع التعارض بینهما فلا یتکاذبان.

و تشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضین (۲) فی السند، و صورة ما اذا كانت لاحدهما مزیة تقتضی ترجیحه فی السند،

لانه فی الصورة الثانية بتقدیم ذی المزیة یلزم طرح الآخر مع فرض امکان الجمع.

و علیه، فمقتضی القاعدة مع امکان الجمع عدم جواز طرحهما معا علی القول بالتساقط، و عدم طرح أحدهما غیر المعین علی القول بالتخیر، و عدم طرح أحدهما المعین غیر ذی المزیة مع الترجیح.

و من أجل هذا تكون (۳) لهذه القاعدة أهمية كبيرة فی العمل بالمتعارضین، فیجب

مقابل آن، جمع عقلی و تبرّعی است در جمع عرفی باید مجوّز برای جمع موجود باشد یعنی یکی از دو دلیل، قرینه برای دیگری

بشود و در جمع تبرّعی شاهد عرفی لازم نمی‌باشد و باصطلاح جمع دلخواهی می‌باشد.

(۱)- (التأم السّیّان) دو چیز باهم موافق شدند (التأم الفریقان) دو گروه باهم آشتی کردند.

(۲)- مشارالیه ذلک: مراد از جمع در قاعده جمع دلالتی باشد می‌باشد.

(۳)- یعنی بخاطر اینکه قاعده موارد مذکور را شامل می‌شود ...

شرح: جهت اول: ۱- اما من (ناحیه الاولی) استاد مظفر در جهت اول بحث، تنها به یک دلیل عقلی بر اعتبار و حجیت قاعده مورد

بحث، اشاره نموده و بدون آنکه از دلیل مزبور پاسخ بدهد به ناحیه دوم بحث می‌پردازد و در طی چند صفحه بحث، ثابت می‌نماید

که مراد از جمع در قاعده جمع تبرّعی و عقلی نمی‌باشد و نتیجه بحث در امر سابع، این می‌شود که قاعده مزبور در صورتی که

مبتنی بر جمع عرفی و دلالتی باشد، مورد قبول است و در موارد تعارض، جمع تبرّعی، محلّ از اعراب ندارد.

ما حصل دلیل عقلی بر اعتبار قاعده مزبور از این قرار است: قبلا یاد آور شدیم که بین دو دلیل، زمانی تعارض محقق می‌شود که

مقوّمات حجیت هر یک تمام باشد یعنی هر دو دلیل از ناحیه سند و دلالت، حجیت و اعتبار داشته باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۶

بنابراین با فرض حجیت هر دو دلیل مقتضی برای حجیت هر دو دلیل موجود است و مانعی که جلو مقتضی حجیت را می‌گیرد و

نمی‌گذارد که به فعلیت برسد، همان، تعارض و تکاذب آنها است یعنی در مرحله تعارض همدیگر را تکذیب می‌نماید و اگر جمع بین آن دو ممکن باشد، تکاذب از بین می‌رود و لذا وجود مانع محرز نبوده و بلکه مانع رفع می‌شود و مقتضی حجیت به خاطر عدم مانع، به فعلیت می‌رسد و ما چه مرضی داریم که به تساقط هر دو دلیل و یا تساقط یکی از آنها تن در بدهیم؟ و بلکه عقل به اولویت جمع بین هر دو دلیل و عمل طبق آنها، حکم می‌نماید و ما هم به حکم عقل باید ملتزم بشویم و به هر دو دلیل بعنوان حجت شرعی، اخذ و عمل نمائیم بنابراین اولویت عقلی تنها دلیل و مدرکی است که برای اعتبار قاعده (الجمع ...) مورد توجه می‌باشد.

جهت دوم: و اما (من ناحیه الثانیة) مراد از جمع در قاعده جمع عرفی و دلالتی می‌باشد نه جمع تبرّعی، جمع تبرّعی چیزی است که به تأویل دل‌بخوایی آن چنان‌ه‌ای که شاهد عرفی ندارد و اهل محاوره آن را قبول ندارند و دلیل و مجوّزی نخواهد داشت بازگشت می‌نماید.

و قد یظنّ الظانّ أنّ امکان الجمع ...

بعضی‌ها گمان برده‌اند که محور اصلی برای قاعده و آنچه که به قاعده، قوام می‌بخشد امکان جمع تبرّعی خواهد بود. و لکن یجاب عن ذلك أنّه لو كان مضمون هذه القاعدة ... مرحوم مظفر می‌فرماید: اگر مراد از جمع، جمع تبرّعی باشد دو تا تالی فاسد دارد یکی اینکه تعارض بین دلیلین بکلی ریشه کن می‌شود و وجود خارجی خود را از دست می‌دهد چه آنکه با جمع تبرّعی همه تعارضات نابود می‌شوند و باب تعادل و تراجیح و مسئله تعارض ادله، از بیخ و بن برانداخته خواهد شد. دیگر اینکه اخبار و روایات علاجیه که در باب تعارض ادله وارد شده‌اند، همه باید طرح و بدور افکنده شوند چه آنکه با جمع تبرّعی کلیه تعارضات از بین می‌روند و محل حاجت و نیاز برای اخبار و روایات علاجیه باقی نخواهد ماند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۷

الّا فیما هو نادر ندره لا یصحّ ... آری اگر دو دلیل از نظر دلالت نصّ و تصریح باشند در این صورت تعارض برقرار است و از دست جمع تبرّعی، کاری ساخته نخواهد بود چه آنکه دلیلین نصّین، به هیچ وجه قابل تأویل نمی‌باشند و در عین حال حمل اخبار علاجیه را بر صورت مذکور، صحیح نمی‌باشد چه آنکه حمل آن همه اخبار را تنها بر یک صورت، غیر معقول است به عبارت دیگر عقل ما اجازه نمی‌دهد که فقط بخاطر یک صورت این همه اخبار و روایات از ائمه علیهم السلام وارد شده باشد. و بیان آخر برهانی نقول ... مرحوم مظفر ۴ صورت برای تعارض بیان می‌نماید که در یک صورت آنها جمع عرفی راه ندارد و در بقیه صور راه خواهد داشت.

۱- صورت اول: هر دو دلیل از نظر دلالت قطعی و از نظر سند مظنون باشند این صورت از محلّ جریان قاعده، خارج است چه آنکه در دلالت هر دو دلیل قطع و یقین داریم و هر دو دلیل نصّ و تصریح در معنا دارند مثلا یک روایت می‌گوید بیع عذرہ انسان حرام است و روایت دوم می‌گوید بیع عذرہ انسان حرام نیست.

در دلالت هر دو دلیل هیچ‌گونه تصرّفی چه بعنوان جمع عرفی و چه بعنوان جمع تبرّعی، جائز نخواهد بود و لذا در این صورت یا به مرجّحات سندی باید مراجعه شود (مثلا- یکی از آنها مطابق کتاب است و دیگری مخالف با کتاب است موافق کتاب را باید اخذ نمائیم) و اگر مرجّحی در کار نباشد قائل به تساقط هر دو دلیل می‌شویم (مختار صاحب کتاب همین است) و یا قول به تخییر را اخذ می‌کنیم (چنانچه بعضی‌ها قائل به تخییر هستند).

۲- صورت دوم: هر دو دلیل از نظر سند قطعی و از نظر دلالت، ظنی باشند مثلا دو روایت متواتر و یا دو آیه، با هم تعارض دارند در این صورت طرح هر دو و یا طرح یکی از آنها، از نظر سند جائز نمی‌باشد و تنها جمع عرفی و دلالتی (اگر ممکن باشد) مورد دارد به این کیفیت که یکی از آنها قرینه می‌شود و دیگری ذی القرینه و یا هریک از دو دلیل قرینه بر دیگری باشد مثلا- دلیل (ثمن

العذرة سحت) قرینه است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۸

بر اینکه مراد از عذرة در لا- بأس بیع العذرة، حیوان مأكول اللحم است و لا بأس بیع العذرة، قرینه است که مراد از عذرة در ثمن العذرة سحت عذرة انسان می باشد جمع مذکور در حقیقت از جهت تصرف در ظواهر هر دو دلیل است و جمع عرفی می باشد. و جمع تبرعی در صورت مزبور جائز نمی باشد چه آنکه مجوز و شاهد ندارد.

۳- یکی از دو دلیل مقطوع الدلالة و مظنون السند و دیگری مقطوع السند و مظنون الدلالة باشد، در این صورت ایضا جمع دلالی و عرفی اگر ممکن باشد مورد خواهد داشت به این کیفیت: دلیل مقطوع الدلالة را (اگر صلاحیت داشته باشد) قرینه قرار می دهیم و در دلالت دلیل دیگری که مظنون الدلالة است، تصرف می نمائیم و بدین وسیله برای هر دو دلیل ظاهری ساخته می شود و از باب ظواهر دارای اعتبار و حجیت خواهد شد و اما اگر دلیل مقطوع الدلالة صلاحیت قرینه بودن را نداشته باشد جمع عرفی غیر ممکن می شود و جمع تبرعی چاره ساز نخواهد بود چه آنکه تأویل ظاهر دلیل، از باب تبرع و دلبخواهی بخاطر نداشتن دلیل و مدرک، نمی تواند برای هر دو دلیل ظاهری بسازد و آنها را در باب ظواهر داخل نماید و تصرف و تأویل دلبخواهی و تبرعی، نه ببناء عقلاء حجیت دارد و نه دلیل دیگر بر اعتبار آن، وجود خواهد داشت.

بنابراین در صورت سوم از صور اربعة تعارض، باید هر دو دلیل، طرح شود و دلیل مظنون الدلالة و مقطوع السند از ناحیه دلالت، به ویرانگی و طرد و طرح، خواهد گرائید.

وجه و دلیل طرح هر دو دلیل از این قرار است: (اذ لیس اجراء الدلیل اصالة السند ... ص ۵۰۳ س ۵.

مثلا در دلیل شماره ۱ که مقطوع السند و مظنون الدلالة است اصالة السند، موجود است و اقتضای اخذ بسند آن را دارد و در دلیل شماره ۲ که مظنون السند و مقطوع الدلالة است، اصالة الظهور موجود است اقتضای اخذ به ظاهر آن را دارد نظر بر اینکه هیچ یک از هر دو اصل اولویت بر دیگری ندارد لذا هیچ کدام جاری نخواهد شد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۹

بدین کیفیت ثابت می شود که هر دو دلیل باید طرح گردد و در این فرض، مرجحات سندی نقشی را ایفا نمی کند چه آنکه دلیل شماره ۱ مقطوع السند است و مراجعه به مرجحات سندی معنا ندارد بالاخره در صورت سوم، هر دو دلیل طرح می شوند و جمع تبرعی محلی از اعراب ندارد.

۴- هر دو دلیل هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مظنون می باشند، در این صورت امر دائر است بین اینکه در سند دلیل شماره ۱ تصرف نمائیم و بگوئیم که سند شماره ۱ قابل خدشه است و باید از اعتبار ساقط شود و به دلیل شماره ۲ عمل گردد، و بین اینکه در ظاهر دلیل شماره ۲ تصرف نمائیم و بگوئیم دلیل شماره ۲ از نظر دلالت مخدوش است و به دلیل شماره ۱ باید عمل شود (و الشر فی هذا الدوران) انگیزه دوران مزبور آن است که دلیل حجیت سند، سند هر دو دلیل را حجیت می نماید و حسب فرض (هر دو مظنون السند می باشد) سند هر دو در حد مساوی، حجیت دارند بنابراین دوران امر بین سندی غیر ممکن است چه آنکه هیچ یک از دو سند مزیتی بر دیگری ندارد و همچنین دلیل حجیت ظهور، ظاهر دو دلیل را در حد مساوی، حجیت می نماید و لذا دوران امر بین ظهورین ایضا معنا ندارد و نظر بر اینکه هر دو دلیل با هم تعارض دارند، لذا اخذ به ظاهر هر دو ممنوع است. پس اگر به سند هر دو اخذ نمائیم به ناچار باید بگوئیم که ظاهر یکی از آنها دروغ است و بنابراین حجیت سند احدهما با حجیت ظاهر دیگری تصادم و برخورد می نماید و همچنین اگر به ظاهر هر دو دلیل اخذ نمائیم، به ناچار باید ملترم شویم که سند یکی از آنها دروغ است بنابراین حجیت ظهور احدهما با حجیت سند دیگری تصادم و برخورد خواهند داشت و سرانجام باین نتیجه می رسیم که دوران امر در صورت چهارم بین حجیت سند احدهما و حجیت ظاهر دیگری خواهد بود و هیچ کدام از دو دلیل نسبت به دیگری اولویت ندارد و

اگر جمع عرفی ممکن باشد مورد عمل قرار می‌گیرد و اصالة الظهور در مورد هر دو دلیل در حد مساوی جاری نخواهد شد.

و بلکه جمع عرفی ملائمت و سازش بین هر دو دلیل برگزار نموده و جناب تعارض

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۰

البحث عنها من ناحية مدرکها، و من ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعی.

۱- اما من (الناحية الاولى) فمن الظاهر انه لا- مدرک لها الا- حکم العقل باولوية الجمع، لأن التعارض لا يقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند و الدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ۴۴۸) و مع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضى للحجية، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من تأثير المقتضى؛ و ما المانع في فرض التعارض الا- تكاذبهما. و مع فرض امکان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح ان نحکم بتساقطهما او

و تکاذب، صلاحیت و شایستگی خود را در مورد هر دو دلیل از دست می‌دهند و صلاحیت و شایستگی از آن جمع عرفی می‌شود و هر دو دلیل از حالت تعارض و تکاذب خارج می‌شوند و قاعده (الجمع ...) البته در صورتی که مبتنی بر جمع عرفی باشد، آوای رجزخوانی را سر داده و با صدای بلند و رسا فریاد می‌زند: جمع عرفی شایسته‌تر از طرح می‌باشد و اگر جمع عرفی غیر ممکن باشد جمع تبرعی هرگز صلاحیت برقراری صلح و سازش را فی ما بین دلیلین نخواهد داشت و هر دو دلیل بر حالت تعارض باقی می‌مانند و باید به قواعد باب تعارض مراجعه شود که در صورت مرجح داشتن، ذی المرجح بر دیگری مقدم می‌شود و در صورت تساوی و تعادل، قائلین به تخییر، تخییر را و قائلین به تساقط، تساقط را انتخاب خواهند کرد.

فتحصّل من ذلك كلّ ... ۵۵۰۴ حاصل سخن از این قرار شد که تعارض فقط چهار صورت دارد و در هر چهار صورت جمع تبرعی به هیچ وجه جای پا ندارد.

و اما جمع عرفی و دلالتی غیر از صورت اولی، در هر سه صورت دیگری جلوه‌گری و درخشش داشت.

بالاخره استاد مظفر قاعده (الجمع مهما امکن ...) را اگر مبتنی بر جمع عرفی و دلالتی باشد، قبول دارد و اما اگر مبتنی بر جمع تبرعی باشد قبول ندارد و ثابت نمود که جمع تبرعی دلیل و مدرکی، برای حجیت و اعتبار نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۱

سقوط أحدهما.

۲- و اما من (الناحية الثانية) فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعی ما يرجع الى التأویل کیفی الذی لا- يساعد علیه عرف أهل المحاوره و لا شاهد علیه من دلیل ثالث.

و قد یظن الظان ان امکان الجمع التبرعی یحقق هذه القاعدة و هی اولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم فی مدرکها، إذ لا يحرز المانع و هو تکاذب المتعارضین حیثئذ، فیکون الجمع اولی.

و لکن یجاب عن ذلك: انه لو کان مضمون هذه القاعدة المجمع علیها ما یشمل الجمع التبرعی فلا یبقی هناک دلیلان متعارضان و للزم طرح کل ما ورد فی باب التعارض من الاخبار العلاجية الا فیما هو نادر ندره لا یصح حمل الاخبار علیها.

و هو صورة کون کل من المتعارضین نصاباً فی دلالتهم لا- یمکن تأویله بوجه من الوجوه. بل ربما یقال: لا وجود لهذه الصورة فی المتعارضین.

و بیان آخر برهانی نقول: إن المتعارضین لا- یخلوان عن حالات اربع: اما ان یکونا مقطوعی الدلالة مظنونی السند، او بالعکس ای یکونان مظنونی الدلالة مقطوعی السند، او یکون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند و الآخر بالعکس، او یکونان مظنونی الدلالة و

السند معا. اما فرض أحدهما او كل منهما مقطوع الدلالة و السند (۱) معا، فان ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثاني مستحيل كما

(۱) - از نظر مقام تصوّر، علاوه بر چهار صورت ۲ صورت دیگری ایضا برای تعارض می‌توانیم تصوّر نمائیم:

(۱) یکی از دو دلیل از نظر سند و دلالت مقطوع باشد و دیگری مظنون باشد در این صورت مسئله تعارض استحاله دارد چه آنکه با دلیل مقطوع السند و الدلالة، هیچ دلیل ظنی نمی‌تواند به معارضه برخیزد.

(۲) دلیل شماره ۱ هم از نظر سند و هم از نظر دلالت، مقطوع باشد و دلیل شماره ۲ ایضا هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مقطوع باشد در این صورت ایضا تعارض

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۲

تقدم (ص ۴۴۶) و علیه فللمتعارضين اربع حالات ممكنة لا غيرها:

فان كانت (الاولی) فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقا للقطع بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأسا كما أشرنا اليه، بل هما في هذه الحالة اما ان يرجع فيهما الى الترجيحات السندیة او يتساقطان حيث لا مرجح او يتخير بينهما.

و ان كانت (الثانية)، فانه مع القطع بسندهما كالمتواترين او الآيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما او طرح احدهما من ناحية السند، فلم يبق الا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. و لا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معا لتكاذبهما في الظهور.

و حينئذ فان كان هناك جمع عرفی بينهما بأن يكون احدهما المعین قرینه على الآخر او كل منهما قرینه على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بیان وجوه الجمع الدلالتی، فان هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر و يتعين الاخذ بهذا الظهور. و ان لم يكن هنا جمع عرفی فان الجمع التبرعی لا يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل في باب الظواهر و يكون موضعا لبناء العقلاء. و لا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الاخذ بالظواهر، فما الذي يصحح الاخذ بهذا التأويل التبرعی و يكون دليلا على حجيته؟

و غاية ما يقتضى تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، و لا يقتضى ان يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعی فان هذا يحتاج الى دليل يعينه و يدل على حجيتها فيه. و لا دليل حسب الفرض؟

و ان كانت (الثالثة) فانه يدور الامر فيها بين التصرف في سند مظنون السند و بين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معا، فان كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاوره في ظهور الآخر تعين ذلك، اذ يكون

استحاله دارد بنابراین در مرحله امکان تنها چهار صورت برای دلیلین متعارضین قابل توجه می‌باشد و دو صورت مذکور، غیر ممکن و مستحیل خواهد بود.

مرحوم مظفر با عبارت مذکور به دو صورت مزبور اشاره نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۳

قرینه على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة. (۱) و اما اذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فان تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة ببناء العقلاء و لا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية. و يتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، و طرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلا يكون الجمع أولى، اذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، و كذلك العكس، و لا معنى في هذه الحالة للرجوع الى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

و ان كانت (الرابعة)، فان الامر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما و التصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا أن الامر يدور بين السندين و لا بين الظهورين، و السر في هذا الدوران: أن دليل حجية السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لاحدهما على الآخر حسب الفرض، و كذلك دليل حجية الظهور.

و لما كان يتمتع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فاذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا، لا بد ان نحكم بكذب ظهور احدهما، فيصدم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، و كذلك اذا أردنا ان نأخذ بظهورهما معا لا بد ان نحكم بكذب سند أحدهما، فيصدم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الامر في هذه الحالة الى الدوران بين حجية سند أحدهما و حجية ظهور الآخر. و اذا كان الامر كذلك فليس أحدهما اولی من الآخر، كما تقدم.

نعم لو كان هناك جمع عرفی بین ظهوریهما فانه حينئذ لا- تجرى أصالة الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفی الذي يقتضى الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضه الآخر. و من هنا نقول: ان الجمع العرفی اولی من الطرح. بل بالجمع العرفی يخرجان

(۱)- یعنی دلیل مقطوع الدلالة بحسب صلاحیت داشتن برای قرینه بودن، داخل در ظواهر می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۴

عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لطح أحدهما او طرحهما معا.

اما اذا لم يكن بينهما جمع عرفی، فان الجمع التبرعی لا- يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان. فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعی من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين. اذا عرفت ما ذكرناه من الامور في (المقدمة)- (۱) فلنشرع في المقصود، و الامور

(۱)- پس از آشنا شدن به امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدمه بیان گردید، بحث راجع به اصل مقصود را آغاز می‌نمائیم و اموری که در رابطه با تعارض ادله، باید مورد بررسی قرار دهیم، سه امر است:

۱- جمع عرفی ۲- قاعده ثانوی در فرض تعادل دلیلین ۳- مرجحات سندی در مورد دلیلین متعارضین.

الامر الاول الجمع العرفی قوله بمقتضى ما شرحناه في المقدمة ... ص ۵۰۶ س ۴

از بررسیهای راجع به قاعده (الجمع مهما امکن ...) که در مقدمه بحث داشتیم معلوم گردید که قدر متیقن و آنچه که صددرصد در قاعده مزبور مورد نظر و مراد است همان جمع عرفی و دلالتی می‌باشد که مرحوم شیخ انصاری آن را به الجمع المقبول (در نزد اهل عرف مورد قبول است) نامگذاری نموده است و نام سوم آن الجمع الدلالتی می‌باشد.

بنابراین قدر متیقن قاعده مزبور سه تا نام دارد:

۱- جمع عرفی ۲- الجمع المقبول ۳- جمع دلالتی.

همان‌طور که کرارا یادآوری شد، قاعده مورد بحث مبتنی بر جمع عرفی داخل در باب ظواهر شده و از باب ظواهر، حجیت و اعتبار خواهد داشت و در حقیقت با جمع عرفی بحران و مشکله تعارض و تکاذب، حل شده و دلیلین متعارضین، بکلی از حالت ناسازگاری و همدیگر را تکذیب کردن، بیرون می‌آیند و با کمال صفا و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۵

صمیمیت و بازمزمه کردن ابیات: (بیا تا مونس هم جان هم جانان هم باشیم، انیس جان هم فرسوده بیمار هم باشیم بهم یکن شویم

و یکدل و یک کار و یک پیشه سری در کار هم آریم و دست و پای هم باشیم). و با صلح و سازش در کنار هم قرار می‌گیرند. و الوجهه فی ذلک ... انگیزه و دلیل مطلب و مزبور (با جمع عرفی تعارض بین دلیلین رفع و برطرف می‌شود) آن است که در مورد دو دلیل متعارض در چهارراه چکنم؟ و حالت تحیر و سرگردانی، واقع می‌شویم و بخاطر نجات از تحیر و بیرون رفتن از چهارراه چکنم؟ به احکام و قواعد تعارض، یعنی به تساقط دلیلین و یا به تخییر بین آنها و یا بکار بردن مرجحات سندی و اخذ نمودن به ذی المرجح، ملتمز می‌شویم و اما در مورد جمع عرفی، تحیر و ترددی در کار نیست تا به قواعد مذکور، نیازمند بشویم.

به سخن دیگر نظر بر اینکه تعبد و التزام و اخذ به هر دو دلیل منافق هم، محال است لذا به ناچار در صدد علاج برمی‌آئیم یا هر دو دلیل را از اعتبار ساقط می‌نمائیم و یا قائل به تخییر می‌شویم و یا به مرجحات و برتری‌های سندی عمل نموده و به ذی المرجح اخذ، و فاقد مرجح را بدور می‌افکنیم و اما اگر با جمع عرفی، تعارض و تنافی رفع شود و تلائم و سازش بین هر دو دلیل برقرار گردد در این فرض، تعبد و التزام و عمل کردن به هر دو دلیل، در حقیقت تعبد و التزام و عمل کردن به دو دلیلی است که باهم تلائم و سازش دارند استحاله و محذوری در کار نبوده و احتیاج و نیازی به علاج نخواهیم داشت.

کوتاه‌سخن در مورد تعارض، جمع عرفی راه ندارد و همچنین در موارد جمع عرفی تعارض و تنافی محلّ از اعراب ندارد. یعنی در موارد جمع عرفی گرچه ابتداء به نظر می‌رسد که بین هر دو دلیل تعارض برقرار است و لکن پس از دقت و اعمال جمع عرفی، معلوم می‌شود که (دراز گوش ملما نصر الدین از اصل دم نداشته است) بین دو دلیل از اصل، تعارض و تنافی وجود نداشته است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۶

التي ينبغي ان نبعتها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية و ما يتعلق بها.

الامر الاول - الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الاخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة اولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سماه الشيخ الاعظم ب «الجمع المقبول»، و غرضه المقبول عند العرف. و يسمى الجمع الدالتي. و في الحقيقة - كما تقدمت الاشارة الى ذلك (۱) - انه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. و الوجهه في ذلك انه انما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع الى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الاخذ بهما معا. و في موارد الجمع العرفي لا حيرة و لا تردد.

و بعبارة أخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج اما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع الى المرجحات السندية و غيرها، و اما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فان التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحاله فيه و لا محذور حتى نحتاج الى العلاج.

و يتضح من ذلك انه في موارد الجمع لا تعارض، و في موارد التعارض لا جمع.

و للجمع العرفي موارد لا بأس بالاشارة الى بعضها للتدريـب: (۲)

برای جمع عرفی مصادیق و موارد زیاد و فراوانی است که ۴ تا از آن موارد را توضیح خواهیم داد.

(۱) - مشارالیه ذلک (حقیقت) است یعنی در سابق به اینکه جمع عرفی تعارض دلیلین را ریشه کن می‌کند و هر دو دلیل را از حالت تعارض و تکاذب، بیرون می‌نماید، اشاره نمودیم.

(۲) - تدرب به معنای تمرین کردن است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۷

(فمنها) ما إذا كان أحد الدليلين (۱) أخص من الآخر، (۲) فان الخاص مقدم على

(۱) - یکی از موارد جمع عرفی موردی است که از باب عام و خاص مطلق است که یکی از دو دلیل خاص است و دیگری عام می‌باشد مانند اکرم العلماء و «لا تکرّم الفسّاق من العلماء در ابتداء نظر بین هر دو دلیل، تعارض و تنافی، جلوه‌گر است و لکن با یک مقدار دقت معلوم می‌شود که دلیل خاص حق تقدّم دارد و با مقدّم داشتن دلیل خاص را بر دلیل عام، تعارض از بین می‌رود و مسئله تقدیم دلیل خاص را بر دلیل عام، مورد اتفاق می‌باشد.

و قد جرى البحث في أنّ الخاصّ مطلقاً بما هو خاصّ ... ص ۵۰۸ س ۱.

در این زمینه بحث شده است که آیا دلیل خاص بطور مطلق، مقدّم بر عام می‌شود و یا آنکه تقدّم دلیل خاص بر دلیل عام، مشروط بر آنست که ظهور دلیل خاص، از قوّت و قدرت برخوردار باشد؟ به سخن دیگر در مورد تقدیم خاص بر عام دو قول وجود دارد:

۱- بعضی‌ها معتقدند بر اینکه دلیل خاص حکم قرینه را دارد و قرینه همیشه حق تقدّم دارد چه ظهورش قوی باشد و یا ضعیف مثلاً در جمله (رأيت اسدا یرمی) اسد ظهور در حیوان مفترس دارد و یرمی ظهور در آن دارد که مراد از اسد رجل شجاع است در این مثال بر فرضی که ظهور یرمی نسبت به ظهور لفظ اسد، ضعیف باشد اخذ به قرینه و عمل به آن، مقدّم است و باید لفظ اسد را بر رجل شجاع حمل نمائیم.

۲- بعضی از علماء مانند شیخ انصاری، قائلند که دلیل خاص زمانی مقدّم بر دلیل عام می‌شود که ظهور آن نسبت به دلیل عام، قوی و توانمندتر باشد و اگر دلیل عام از نظر ظهور قوی‌تر باشد، بر دلیل خاص مقدّم خواهد شد مثلاً دلیل عام لفظی باشد و دلیل خاص، مفهوم باشد و بدون شک ظهور لفظی اقوای از ظهور مفهوم است و دلیل عام، مقدّم خواهد بود.

(۲) - منظور از اخصّ، اخصّ مطلق است مانند (اکرم العلماء و لا تکرّم عالم الفاسق) که بین هر دو دلیل عموم و خصوص مطلق است که یک ماده اجتماع دارد و یک ماده افتراق.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۸

العام یوجب التصرف فيه، (۱) لانه بمنزلة القرینه علیه. و قد جرى البحث في ان الخاصّ مطلقاً بما هو خاصّ مقدم على العام، أو انما یقدم علیه لکونه أقوى ظهوراً فلو كان العام أقوى ظهوراً كان العام هو المقدم، و مال الشيخ الاعظم الى الثاني. (۲) كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاصّ حاکمه، (۳) أو واردة على أصالة الظهور في

(۱) - یعنی دلیل خاص باعث تصرف در دلیل عام می‌شود که موضوع دلیل عام را تحدید و مضیق خواهد نمود. مرجع ضمیر فيه و ضمیر (علیه) عام خواهد بود و مرجع ضمیر لانه (دلیل خاص) می‌باشد.

(۲) - یعنی مختار شیخ همچنان که از عبارت رسائل استفاده می‌شود آن است که دلیل خاص بخاطر قوّت ظهوری آن، بر دلیل عام مقدّم می‌شود بنا بر قول شیخ انصاری اگر دلیل عام لفظ باشد و دلیل خاص مفهوم باشد عام مقدّم بر خاص خواهد بود.

(۳) - ما حصل مطلب آن است که در مورد أصالة الظهور دلیل عام و دلیل خاص، سه قول است:

۱- أصالة الظهور دلیل خاصّ «حاکم» بر أصالة الظهور دلیل عام است.

۲- أصالة الظهور دلیل خاصّ «وارد» بر أصالة الظهور دلیل عام است.

۳- قول به تفصیل که در بعض موارد حاکم است و در بعضی موارد وارد خواهد بود.

در اینجا نکته جالب و عمیقی موجود است که جهت تقریب به ذهن و زود فهمیدن آن، مطلب را بصورت اشکال و جواب مطرح می‌نمائیم: (دقت فرمائید)

(اشکال) در سابق بطور تفصیل بیان گردید که هر یک از واژه‌های حکومت و تخصیص و ورود و تخصیص، معنای مخصوص و مشخصات مختص به خود دارند گرچه حکومت با تخصیص و همچنین ورود با تخصیص، از نظر نتیجه نزدیک به هم می‌باشند و لکن هیچ‌یک از واژه‌ها بر دیگری صادق نمی‌باشند و راجع به فرق هر یک از آنها مفصلاً بحث نمودیم (به صفحه ۴۷۵ ج ۲ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود) و لکن از عبارت (كما جرى البحث في ان اصالة الظهور في الخاص حاکمه أو وارده علی اصالة الظهور فی العام ...) استشمام می‌شود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۹

العام، او ان فی ذلك تفصيلاً. و لا- يهمننا التعرض الى هذا البحث، فان المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من انحاء التقديم.

در مورد دو دلیل خاص و عام که مسئله تخصیص مصداق دارد، واژه حکومت و ورود ایضا صادق باشد و این خلاف مطلبی است که در سابق بیان شده است مبنی بر اینکه واژه‌های مزبور در مورد همدیگر صادق نمی‌باشند و باهم فرق دارند.

(جواب) بلی قبول است که واژه‌های مزبور در مورد همدیگر صادق نمی‌باشند و لکن عبارت مزبور مربوط به خود دو دلیل خاص (لا تکرم عالم الفاسق) و دلیل عام (اکرم العلماء) نمی‌باشد آری در مورد هر دو دلیل مزبور تخصیص مصداق دارد و «حکومت» و «ورود» مصداق نخواهد داشت و لکن دلیل خاص (لا تکرم عالم الفاسق) یک پشتیبان دارد بنام اصالة الظهور و همچنین دلیل عام (اکرم العلماء) پشتیبانی دارد بنام اصالة الظهور و این دو اصالة الظهور رو در روی هم قرار دارند و بین هر دو اصالة الظهور یا حکومت است و یا «ورود».

بعضی‌ها قائلند که اصالة الظهور در دلیل خاص، بر اصالة الظهور در دلیل عام، حکومت دارد یعنی اصالة الظهور دلیل خاص موضوع خود را از تحت اصالة الظهور دلیل عام، با خروج تنزیلی، خارج می‌نماید و موضوع دلیل عام محدود می‌گردد به این معنا که (اکرم العلماء فقط در اکرام علماء عدول ظهور دارد و ظهور آن در اکرام عالم فاسق، نازل منزله عدم، خواهد بود و این است که اصالة الظهور دلیل خاص بر اصالة الظهور دلیل عام حاکم می‌باشد و بعضیها اصالة الظهور دلیل خاص را بر اصالة الظهور دلیل عام وارد، می‌دانند یعنی خروج موضوع اصالة الظهور دلیل خاص (عدم اکرام عالم فاسق) از تحت موضوع اصالة الظهور دلیل عام بتعید از شارع مقدس خواهد بود باین معنا که (اکرم العلماء) اصلاً ظهور در وجوب اکرام عالم فاسق ندارد و تنها در وجوب اکرام علماء عدول، ظهور خواهد داشت.

و بعضی‌ها در این مسئله قائل به تفصیل شده‌اند.

بنابراین روشن گردید که مسئله «حکومت» و «ورود» در مورد دو تا اصالة الظهور است نه در مورد خود دلیل عام و خاص فتأملوا و اغتنموا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۰

و يلحق بهذا الجمع العرفی (۱) تقديم النص على الظاهر، و الاظهر على الظاهر، فانها من باب واحد.

و (منها) ما اذا كان لاحد المتعارضين (۲) قدر متيقن في الارادة او لكل منهما قدر

اغتسل فی یوم الجمعة و در روایت دیگری آمده است: الغسل الجمعة مستحب.

دلیل اول: (اغتسل فعل امر است) ظهور در وجوب غسل دارد و دلیل دوم: نص در استحباب غسل جمعه دارد و نص مقدم بر ظاهر خواهد بود.

(۲) - یکی از موارد جمع عرفی موردی است که در باب عموم و خصوص من وجه می‌باشد (در جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه راجع به قدر متیقن نظر صاحب کفایه (ره) را نقل نمودیم که قدر متیقن (تاره) به ملاحظه امر خارج از مقام تخاطب و غیر مربوط به لفظ می‌باشد.

و (آخری) به ملاحظه تخاطب و لفظ می‌باشد در آنجا بیان گردید که قدر متیقن مربوط به لفظ تخاطب، مانع از تمسک به اطلاق می‌شود و اما قدر متیقن مربوط به امر خارج از لفظ و تخاطب، مانع از تمسک باصالة الاطلاق نخواهد شد.

در ما نحن فیه اگر در مورد دو دلیل متعارض، قدر متیقن مربوط به لفظ و مقام تخاطب باشد، تعارض بین دلیلین از همان ابتداء امر و حتی در نظر اول، منتفی بوده و لذا جمع عرفی در فرض مزبور اصلا مورد نخواهد داشت.

مثلا مولی با نوکرش راجع به آزادی برده‌ها مذاکره می‌نماید و در مورد برده‌های مؤمن اظهار تأسف نموده و راجع به برده‌های کافر اظهار خوشحالی نموده است و بلافاصله در کرسی فرمان صادر کردن، قرار گرفته و دستور این‌چنینی صادر نموده است: (اعتق رقبة و لا تعتق رقبة).

در این مثال قدر متیقن آن است که منظور مولی از رقبه‌ای که باید آزاد شود (رقبه) مؤمنه است و از رقبه‌ای که نباید آزاد شود رقبه کافره است این قدر متیقن جلو ظهور هر دو رقبه را در اطلاق، می‌گیرد و از همان ابتداء امر آقای نوکر اصلا بین هر دو دلیل تعارض و تنافی را تصور نمی‌کند و لذا بین هر دو دلیل تعارض و تنافی وجود ندارد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۱

متیقن، و لکن لا علی ان یکون قدرا متیقنا من اللفظ، بل من الخارج، لانه لو کان للفظ قدر متیقن فان الدلیلین یکونان من اول الامر غیر متعارضین، اذ لا إطلاق حینئذ و لا عموم للفظ، فلا یکون ذلک من نوع الجمع العرفی للمتعارضین سالبه بانتفاء الموضوع، اذ لا تعارض.

مثال القدر المتیقن من الخارج ما اذا ورد (ثمن العذرة سحت) (۱) و ورد ایضا (لا بأس ببيع العذرة)، فان عذرة الانسان قدر متیقن من الدلیل الاول، و عذرة مأکول اللحم قدر متیقن من الثانی، فهما من ناحية لفظیة متباينان متعارضان، و لکن لما کان لکل منهما قدر متیقن فالتکاذب یکون بینهما بالنسبة الی غیر القدر المتیقن، فیحمل کل منهما علی القدر المتیقن، فیرتفع التکاذب بینهما، و یتلاءمان عرفا.

و (منها) ما اذا کان احد العامین (۲) من وجه بمرتبة لو اقتصر فیه علی ما عدا

و جمع عرفی ایضا محلی از اعراب نخواهد داشت.

و امّا اگر دو دلیل دارای قدر متیقن مربوط به امر خارج باشد، مصداق و مورد، برای جمع عرفی خواهد بود مثلا- (ثمن العذرة سحت) بهای عذرة (مدفوع) حرام است با (لا بأس ببيع العذرة) فروش عذرة اشکالی ندارد از نظر لفظ تعارض و تنافی دارد و لکن قدر متیقن در دلیل اول عذرة انسان است و در دلیل دوم عذرة مأکول اللحم است و هر کدام بر قدر متیقن حمل می‌شود و تعارض و تنافی مرتفع خواهد شد.

(۱) - سحت مفرد اسحات به معنی درآمد پشت و بد، مال حرام مانند رشوة می‌باشد.

(۲) - مثال فرضی برای مورد سوم جمع عرفی، آن است که مولی فرموده است: (لا- تکرم التحوین) و همچنین فرموده است (اکرم

الفقهاء) فرض می‌کنیم هزار نفر فقیه داریم و دو نفر نحوی و ادیب و صد نفر دیگر که هم فقیه است و هم در علم نحو تبحر دارد در مورد صد نفر، دلیل اولی می‌گوید نباید احترام و اکرام بشوند و دلیل دوم می‌گوید باید مورد اکرام واقع شوند در این فرض اگر صد نفر را مشمول دلیل دوم بدانیم برای دلیل اول تنها دو فرد باقی می‌ماند و این مستهجن است و مسئله لزوم استهجان قرینه است که دلیل دوم تخصیص بخورد و صد نفر عالم فقیه و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۲

مورد الاجتماع یلزم التخصیص المستهجن اذ یكون الباقی من القلة لا یحسن ان یراد من العموم، فان مثل هذا العام یقال عنه: انه یأبی عن التخصیص. فیکون ذلك قرینه علی تخصیص العام الثانی.

و (منها) ما اذا كان احد العامین من وجه واردا مورد التحیدات (۱) کالاوزان و المقادیر و المسافات، فان مثل هذا یكون موجبا لقوة الظهور علی وجه یلحق

نحوی را شامل نگردد و لذا صد نفر عالم فقیه نحوی مشمول دلیل اول است و از اکرام برخوردار نخواهند بود و سرانجام یک صد و دو نفر مشمول دلیل اول است و هزار نفر مشمول دلیل دوم خواهد بود و دلیل دوم به علماء فقیه خالص، اختصاص می‌یابد و فقهاء نحوی را شامل نخواهد شد.

(۱) - برای مورد چهارم جمع عرفی به سه مثال بسنده می‌کنیم:

در روایتی آمده است شخصی از امام (ع) سؤال کرد ما حدّ الزّکاة؟ زکات را برایم تعریف نما.

در جواب فرمود: هر مسلمانی ما زاد اموالش را باید بعنوان زکاة بدهد.

در روایت دیگری آمده است که زکات گندم زمانی واجب می‌شود که به حدّ نصاب برسد یعنی ما زاد به مقدار ۲۸۸ من تبریز برسد. که دلیل دوم بیانگر وزن است و قابل تخصیص نمی‌باشند و ظهور دلیل دوم قوی می‌باشد ملحق به نصّ بوده و از تخصیص ابراء خواهد داشت.

مثال مقادیر: مثلا روایتی دارد که آب کثر با ملاقات نجاست، نجس نمی‌شود و یک روایت دیگر مقدار کثر را مشخص می‌کند که مقدار عمق و طول و عرض حوض آب مثلا سه وجب و نیم باشد با ملاقات نجاست، نجس می‌شود. دلیل دوم مقدم است و قابل تخصیص نمی‌باشد.

مثال مسافت: مثلا دلیلی می‌گوید اگر مسافت زیادی را طی نماید نماز شکسته می‌شود و دلیل دوم می‌گوید اگر به مقدار چهار فرسخ طی مسافت نماید، نماز شکسته خواهد شد در این فرض، دلیل دوم مقدم است و ابراء از تخصیص خواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۳

بالنص، اذ یكون ذلك العام ایضا مما یقال فیه: انه یأبی عن التخصیص.

و هناك موارد أخرى (۱) وقع الخلاف فی عدها من موارد الجمع العرفی، مثل ما اذا كان لكل من الدلیلین مجاز (۲) هو اقرب مجازاته، و مثل ما اذا لم یکن لكل منهما الا

(۱) - مرحوم مظفر پس از برشمردن چهار مورد برای جمع عرفی، به سه مورد دیگر اشاره می‌نماید که از نظر علماء مورد خلاف واقع شده است که آیا آن موارد ثلاثه از مصادیق جمع عرفی می‌باشد یا خیر؟

(۲) - هرگاه دو دلیل معارض هریک دارای دو یا چندین معنای مجازی باشند که بعضی از آن مجازات به معنای حقیقی نزدیکتر از معنای مجازی دیگر هستند در چنین موردی اختلاف است که آیا می‌توانیم هر کدام از متعارضین را بر اقرب المجازات آن حمل

کنیم تا تعارض مرتفع شود یا خیر؟

گروهی برآنند که (اذا تعدرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده) پس حمل بر آن می‌کنیم و جمع صورت می‌گیرد و گروهی برآنند که مجازات کثیره برابرد و هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد در نتیجه جائی برای جمع عرفی نیست. مثال: یک دلیل می‌گوید: افعال کذا و دلیل دیگر می‌گوید: لا تفعل کذا، «امر» یک معنای حقیقی دارد و آن وجوب است و دو معنای مجازی دارد که عبارتند از «استحباب» مثل (امر فکاتبوهم ان علمتم رشدًا) و «اباحه» در مثل «امر عقیب حذر و اذا حللتهم فاصطادوا و ... و «استحباب» اقرب به وجوب است از «اباحه».

متقابلاً، «نهی» نیز یک معنای حقیقی دارد که «حرمت» باشد و دو معنای مجازی دارد که یکی «کراهت» است چنان‌که نوع نواهی وارده در روایات، دالّ بر «کراهت» هستند. و یکی «اباحه» مثل اینکه طیب تا بحال به مریض می‌گفت حتماً باید فلان دارو را بخوری ولی حالا- می‌گوید: نخور، یعنی لازم نیست بخوری بلکه مجاز هستی. اگر امر «افعل کذا» را حمل بر «استحباب» کنیم که اقرب المجازات است و هکذا نهی «لا تفعل هذا» را اگر حمل بر «کراهت» کنیم، تعارض مرتفع می‌شود (البته «کراهت» و «استحباب» هم متعارضند ولی در مقام عمل چندان مشکلی نداریم)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۴

مجاز بعید (۱) أو مجازات متساویة النسبة الی المعنی الحقیقی، و مثل ما اذا دار الامر بین التخصیص و النسخ فهل مقتضی الجمع العرفی تقدیم التخصیص (۲) أو تقدیم النسخ أو التفصیل فی ذلك و قد تقدم البحث عن ذلك فی الجزء الاول ص ۴۴۴، فراجع ... و لا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الابحاث.

الامر الثاني - القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولى المتعادلين (۳) هي التساقط، و لكن استفاضت

اینجا یکی از موارد اختلافی است.

(۱)- هریک از دو دلیل متعارض دارای یک معنای مجازی «بعید» هستند یعنی معنای مجازی نسبت به معنای حقیقی «بعید» است و یا دارای چندین معنای مجازی هستند که همه آنها نسبت به معنای حقیقی، مساوی‌اند و هیچ کدام اقرب از دیگری نیست در اینجا نیز اختلاف است که آیا می‌توان بین آن دو را جمع کرد یا خیر؟

(۲)- در مواردی که دوران امر بین حمل یک دلیل بر تخصیص یا نسخ است آیا مقتضای جمع عرفی چیست؟ تخصیص را مقدم بداریم؟ یا نسخ را؟ و یا تفصیل دهیم میان آنجا که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید با مواردی که چنین نیست؟ صور متعددی در مسئله وجود دارد که مشروحا در پایان باب عام و خاص از ابواب مباحث الفاظ بیان شد فراجع.

الامر الثاني - القاعدة الثانوية للمتعادلين: (۳)- استاد مظفر در طی دو صفحه و نیم ۴ مطلب را بیان می‌فرماید:

مطلب اول: در ص ۴۸۲ کتاب اصول فقه، بیان گردید که در مورد دو خبر متعارض و متعادل، قاعده اولیه (یعنی ادله حجیت خبر واحد با قطع نظر از ادله و اخبار علاجیه) اقتضای تساقط را دارد که هر دو خبر، از مقام حجیت و اعتبار، ساقط می‌باشند و لکن مقتضای قاعده ثانویه (اخبار علاجیه) عدم تساقط است، به این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۵

معنا که از اخبار علاجیه، تساقط هر دو دلیل متعارض و متعادل، استفاده نمی‌شود بلکه تخییر و یا توقّف و یا احتیاط، استفاده خواهد شد بنابراین مقتضای قاعده اولیه (ادله حجیت خبر واحد) با مقتضای قاعده ثانویه (اخبار علاجیه) در مورد خبرین متعارضین و

متعادلین، تفاوت دارد.

مطلب دوم: اخبار علاجیه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، از نظر افاده حکم، مختلف می‌باشند و لذا بین علماء و اصحاب در رابطه با استفاده حکم برای دو خبر متعارض و متعادل، را از اخبار علاجیه به، سه قول بوجود آمده است که انگیزه و سرچشمه اقوال ثلاثه، اختلاف روایات علاجیه می‌باشد.

۱- قول به تخییر: یعنی مکلف مخیر است به هر یک از دو روایت، عمل نماید و دیگری را طرح نماید قول به تخییر مربوط به مشهور از علماء است که در مورد آن، نقل اجماع ایضا شده است.

۲- قول بتوقف: یعنی آقای مجتهد در فرض مذکور، طبق هیچ‌یک از دو روایت، فتوی نمی‌دهد و لکن در مقام عمل باید احتیاط نماید.

و لذا می‌گویند: توقف مذکور برگشت به «احتیاط» دارد مثلاً روایتی دلالت بر وجوب «قصر» دارد و روایت دیگر دلالت بر وجوب «تمام» دارد و هر دو روایت متعادل و مساوی هستند و هیچ‌کدام مرجحی ندارد در این فرض آقای مجتهد طبق هیچ‌یک از دو روایت فتوی نمی‌دهد و لکن در مقام عمل می‌گوید: احتیاط واجب آن است که نماز را هم «قصر» و هم «تمام» بخواند و این احتیاط در حقیقت با هر دو روایت، مخالف می‌باشد.

۳- قول به احتیاط: یعنی عمل کردن به روایتی که مطابق با احتیاط باشد مثلاً- یک روایت وجوب غسل جمعه را دلالت دارد و روایات دیگر استحباب آن را ثابت می‌نماید.

عمل به احتیاط آن است به روایت دال بر وجوب، اخذ شود و امّا اگر عمل به هیچ‌یک از آنها مطابق احتیاط نباشد مثلاً در یک روایت وجوب صلاة جمعه آمده و در دیگری حرمت آن، ثابت شده است در این صورت مسئله تخییر پیش خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۶

الاحبار بل تواترت فی عدم التساقط، غیر ان آراء الاصحاب اختلفت فی استفاده نوع الحكم منها لاختلافها علی ثلاثه اقوال: (۱)

مطلب سوم: باید بررسی نماییم که کدام یک از اقوال ثلاثه واقعا از اخبار علاجیه استفاده می‌شود؟ پیش از بررسی اخبار علاجیه و استظهار یکی از اقوال را از آنها به پرسشی پاسخ می‌دهیم: سؤال «اقتضای قاعده اولیه بحکم عقل، در مورد دو خبر متعارض و متعادل، تساقط است و با این وضع چگونه می‌توانیم برخلاف حکم عقل، حکم نماییم و ملتزم به عدم تساقط بشویم و یکی از اقوال ثلاثه را انتخاب نماییم به سخن دیگر مثلاً- قول بتخییر، با حکم عقلی مزبور، از نظر ظاهر منافات دارد بنابراین با توجه به مقتضای قاعده اولیه (ادله حجیت خبر واحد) که عقل حکم به تساقط می‌نماید، مشکل به نظر می‌رسد که در مورد خبرین متعارضین و متعادلین، قائل به تخییر بشویم.

جواب: نقول فی الجواب عن هذا السؤال ... مسئله «تساقط» و تخییر در دو مرحله مطرح است در مرحله ادله حجیت خبر واحد ادله حجیت خبر واحد (آیه نباء و غیرها) نمی‌توانند در مورد خبرین متعارضین، تخییر را ثابت نمایند و بلکه حجیت خبرین متعارضین، از ادله مزبور، در مرحله قاعده اولیه استفاده نمی‌شود و لذا هر دو خبر از حجیت ساقط می‌شوند و لذا جناب عقل در این مرحله، حکم به تساقط می‌نماید و لکن با توجه به اخبار علاجیه، و استفاده تخییر را از آنها، در مرحله دیگری خواهیم بود به سخن دیگر با قطع نظر از ادله حجیت خبر واحد و با توجه به اخبار علاجیه، جعل جدید و تازه‌ای از ناحیه شارع مقدّس، محقق می‌شود یعنی پس از آنکه در مرحله ادله حجیت خبر واحد، جناب عقل حکم به تساقط را صادر نمود، نوبت به اخبار علاجیه می‌رسد و اخبار علاجیه می‌آیند یکی از دو خبر را لا علی التّعیین، حجت می‌نماید و مسئله تخییر به اثبات می‌رسد بنابراین دو تا جعل است و در دو مرحله. و لذا منافاتی در کار نخواهد بود و تنافی و تناقض در صورتی است که با جعل واحد و در مرحله واحد، هم تساقط و هم تخییر،

جعل و تشریح بشود.

(۱) - مرجع ضمیر «اختلافها» «اخبار» است «علی ثلاثه اقوال» متعلق به «اختلفت»

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۷

۱- التخییر فی الاخذ باحدهما، و هو مختار المشهور، بل نقل الاجماع علیه.

۲- التوقف بما يرجع الی الاحتیاط فی العمل، و لو كان الاحتیاط مخالفا لهما كالجمع بین القصر و الاتمام فی مورد تعارض الأدلة بالنسبة الیهما.

و انما كان التوقف يرجع الی الاحتیاط، لان التوقف یراد منه التوقف فی الفتوی علی طبق احدهما، و هذا یرتفع الاحتیاط فی العمل، كما فی المورد الفاقد للنص، (۱) مع العلم الاجمالی بالحکم.

۳- وجوب الاخذ بما طابق منهما الاحتیاط، فان لم یکن فیهما ما یطابق الاحتیاط (۲) تخیر بینهما.

و لا بد من النظر فی الاخبار لاستظهار الاصح من الاقوال. و قبل النظر فیها

می باشد.

قوله و لو كان الاحتیاط مخالفا لهما ... ص ۵۱۷ س ۲

یعنی احتیاط با هر دو روایت متعارض، مخالف است چه آنکه جمع بین قصر و تمام، «تمام» با روایت قصر مخالف است و «قصر» با روایت تمام، مخالف می باشد.

(۱) - مثلاً- فرض می کنیم که علم اجمالی داریم که در روز جمعه یا صلاة ظهر و یا صلاة جمعه واجب است و نمی دانیم که کدام واجب است؟ و یا در نقطه‌ای از فاصله با وطن، قرار داریم علم داریم که یکی از صلاة قصر و یا تمام واجب است و برای هر دو احتمال، نصّ و روایت و آیه‌ای وجود ندارد در این فرض فتوا به یکی از قصر و تمام غیر ممکن است و لکن در مقام عمل باید احتیاط نمائیم و هر دو را انجام بدهیم.

(۲) - یعنی در مورد دو خبر متعارض دو صورت تصوّر می شود:

۱- عمل به یکی از آنها مطابق احتیاط است مانند آنجائی که امر دائر بین وجوب و استحباب باشد.

۲- عمل به هیچ یک از آنها مطابق احتیاط نیست مانند آنجایی که امر دائر بین وجوب و حرمت باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۸

ینبغی الکلام (۱) عن امکان صحه هذه الاقوال جمله، بعد ما سبق من تحقیق ان القاعدة الاولى بحکم العقل هی التساقط، فكیف یصح الحکم بعدم تساقطهما حینئذ؟

و اكثرها اشکالا هو القول بالتخییر بینهما، للمنافاة الظاهرة بین الحکم بتساقطهما و بین الحکم بالتخییر.

نقول فی الجواب عن هذا السؤال: انه اذا فرضت قیام الاجماع و نهوض الاخبار علی عدم تساقط المتعارضین، (۲) فان ذلك یکشف عن جعل جدید من قبل الشارع لحجیه احد الخبرین بالفعل لا علی التعیین. و هذا الجعل جدید لا ینافی ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضین (۳) بناء علی الطریقیه، لانه انما حکمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدله حجیه الامارة عن شمولها للمتعارضین او لاحدهما لا علی التعیین، و لکن لا یقدح فی ذلك ان یرد دلیل خاص یتضمن بیان حجیه احدهما

(۱) - «جمله» یعنی همه اقوال ثلاثه به این معنا که اولاً- باید بررسی نماییم که آیا همه اقوال ثلاثه در مقام ثبوت، امکان دارد که

صحیح باشد یا نه؟

از اقوال ثلاثه تنها قول به تخییر اکثر اشکالا می‌باشد که یکی از اشکالات را بیان نمود و پاسخ داد، و ما هم شرح دادیم.

(۲) - «نهوض» به معنای قیام و قائم شدن است و مراد از اخبار، همان اخبار علاجیه است که به عنوان قاعده ثانوی، بر عدم تساقط، قائم شده‌اند.

(۳) - در صفحه ۴۸۴ کتاب اصول فقه جلد ۲ بیان گردید که علی القول به اینکه امارات از باب طریقیّت حجّت باشند، ادله حجّیت امارات همانند (آیه نبأ) و آیه نفر، و بناء عقلاء و ... تنها خبری را حجّت می‌نماید که در حال تعارض نباشد بنابراین دو خبر متعارض از باب طریقیّت، با ادله حجّیت امارات، حجّت و معتبر نخواهند شد و اما از باب سببیت که در مؤدای هر دو خبر متعارض، مصلحتی ایجاد شود، از باب تعارض، خارج می‌شوند و در باب تراحم داخل خواهند بود و بحث آن گذشت و ما تاکنون همه مباحثی را که مطرح کردیم بر مبنای این بود که امارات از باب طریقیّت حجّت می‌باشند و اما اگر از باب سببیت حجّت باشند (که برخلاف مبنای ما است) بحث گسترده‌ای دارد که از حوصله این مختصر خارج می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۹

غير المعین بجعل جدید، لا بنفس الجعل الاول الذی تتضمنه الادله العامه.

و لا یلزم من ذلك - كما قيل - أن تكون الامارة حينئذ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الاول.

و بعبارة اخرى أوضح: انه لو خلينا نحن و الادله العامه الدالة على حجية الامارة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الادله عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا. اما وقد فرض قیام دليل خاص فی صورة التعارض بالخصوص على حجية احدهما فلا بد من الاخذ به و يدل على حجية احدهما بجعل جدید، و لا مانع عقلي من ذلك.

و على هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط.

بقی علينا ان نفهم معنى التخییر (۱) على تقدير القول به، بعد ان بینا سابقا (۲) انه لا معنى للتخییر بین المتعارضین من جهة الحجية، و لا من جهة الواقع فنقول:

إن معنى التخییر بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضین

(۱) - مطلب چهارم: اگر بالفرض از اخبار علاجیه، حکم به تخییر را استظهار نماییم و قول به تخییر سر و سامانی، پیدا کند، مراد از تخییر، تخییر در حکم واقعی الهی نخواهد بود چه آنکه در نفس الامر و واقع، حکم الهی در مسئله مورد مثال، یا وجوب است و یا حرمت، دو تا حکم نیست که مسئله تخییر مطرح باشد و بلکه مراد از تخییر، تخییر از نظر «حجّت» است به این معنا که به مقتضای اخبار علاج، آقای مکلف به هریک از خبرین، عمل نماید عمل به حجّت نموده است یعنی عمل برطبق هریک از دو خبر، معذور و منجز می‌باشد اگر مطابق واقع در آمد، معذور است و آقای مکلف مصون از عقاب خواهد بود.

(۲) - مراد از تخییر، تخییر از جهت حجّیت است نه از جهت حکم واقعی یعنی آقای مکلف هریک از دو خبر را مورد عمل قرار بدهد (برفرض قول به تخییر) عمل به حجّت نموده است قبلا این مطلب را شرح دادیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۰

منجز للواقع على تقدير اصابته للواقع و معذور للمكلف على تقدير الخطأ، و هذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به و الا فهو معذور. و هذا بخلاف ما لو كنا نحن و الادله العامه، (۱) فانه لا منجزية لاحدهما غير المعین و لا معذرية له.

و الشاهد علی ذلك (۲) انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا، لانه على تقدير الخطأ فى تركهما لا معذر له فى مخالفة الواقع، بينما انه معذور فى مخالفة الواقع لو اخذ باحدهما. و هذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجودا فانه يجوز له ترك العمل بهما معا و ان استلزم مخالفة الواقع اذ لا منجز للواقع بالمعارضين بمقتضى الادلة العامة. اذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر (۳) لك اخبار الباب ليتضح الحق فى المسألة، فان منها

(۱) - یعنی با قطع نظر از اخبار علاجیه که خبرین متعارضین را با جعل جدید و علی نحو لا علی التعمین، حجّت نموده است. ما باشیم و ادله حجیت خبر واحد، هیچ‌یک از دو خبر متعارض، منجزیت و معذوریّت نخواهد داشت و بلکه هر دو خبر از حجیت و از منجز بودن و معذر بودن ساقط می‌شوند و باید عمل به هر دو را ترک نماییم و باصول عملیه رجوع نماییم.

(۲) - شاهد بر اینکه به مقتضای اخبار علاجیه یکی از دو خبر متعارض لا علی التعمین حجیت دارد و منجز و معذر می‌باشد، آن است که ترک عمل به هر دو خبر، جائز نمی‌باشد چه آنکه اگر عمل به هر دو را ترک نماید و به خلاف واقع بیفتد، معذری ندارد و اما اگر طبق یکی از آن دو خبر عمل کند و به خلاف واقع بیفتد معذور می‌باشد و اما اگر از اخبار علاجیه صرف نظر شود و تنها ادله حجیت خبر واحد، مورد توجه واقع شود، ترک عمل به هر دو خبر متعارض، جائز است چه آنکه در این فرض هر دو خبر از حجیت ساقط می‌باشد و عمل به آنها فائده‌ای ندارد و معذوریّت و منجزیت مترتب نخواهد شد.

(۳) - استاد مظفر در صدد آن است که روایات علاجیه را مورد بررسی قرار دهد و ثابت نماید که کدام‌یک از اقوال ثلاثه ذکر شده از آنها، استظهار می‌گردد و می‌فرماید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۱

روایات علاجیه را به سه دسته و طائفه می‌توانیم تقسیم نمائیم یک طائفه از آنها دلالت بر تخییر دارد مطلقا چه دلیلین متعارضین متساویین باشند و یا متراجحین (یعنی یکی از آنها دارای مرجح باشد) طائفه دوم آنها، دلالت بر تخییر دارد در صورتی که هر دو دلیل، متعادل و مساوی باشند، طائفه سوم از روایات دلالت بر توقّف دارند.

ثم نعبّ علیها ... ص ۵۲۶ س ۲.

پس از ذکر اخبار مذبور، اخبار مزبور را به آنچه که اقتضا دارند پسوند خواهیم داد یعنی حق مطلب را مبنی بر اینکه از اخبار علاجیه کدام‌یک از اقوال ثلاثه مذکور استفاده می‌شود، بیان خواهیم نمود.

فنقول: آنچه را که ما از اخبار علاجیه بدست آوردیم اخباری است که ذیلا یک یک آنها را، ذکر نموده و مستفاد از هریک را مورد توجه قرار خواهیم داد.

۱- روایت اول: روایت ۴۰ باب ۹ از ابواب صفات قاضی جلد ۱۸ وسائل الشیعه صفحه ۸۷ طبع بیروت.

و عن الحسن بن الجهم عن الرضا (ع) قال قلت له: تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة.

فقال: ما جاءك عننا فقس على كتاب الله عز وجل، و احاديثنا فان كان يشبههما فهو منا و ان لم يكن يشبههما فليس منا.

قلت: يجیئنا الرجال و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما اخذت. «به امام رضا (ع) عرض کردم حدیث‌های مختلفی از شما به ما می‌رسد؟ فرمود با قرآن کریم و روایات ما، مقایسه نما اگر شباهتی با قرآن و روایات ما، داشتند از ما خواهند بود و گرنه از ما نخواهند بود. عرض کردم: دو مورد اعتماد دو روایت مخالف هم برای ما نقل می‌کنند؟»

فرمود اگر نمی‌دانی که کدام‌یک حق است مخیر هستی به هر کدام عمل نمایی.» ذیل حدیث (ظهور در تخییر دارد یعنی اگر دو روایت متعارض باشند، حکم آن طبق ذیل روایت، تخییر است که از جمله (فموسع عليك بأيهما اخذت) «در توسعه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۲

هستی و به هریک می‌توانی عمل کنی» استفاده می‌شود.

بنابراین از ذیل حدیث، تخییر مطلق چه مرجح باشد و یا نباشد استفاده می‌شود ولی از صدر حدیث که مرحوم مظفر ذکر نکرده و ما ذکر نمودیم، استفاده می‌شود که به هر کدام از دو روایتی که مطابق کتاب و سنت باشد باید اخذ شود و اگر هر دو از جهت موافقت با کتاب و سنت مساوی بودند ذیل حدیث تخییر را ثابت می‌کند بنابراین از حدیث مزبور با توجه به ذیل و صدر آن تخییری استفاده می‌شود که هیچ کدام مرجح نداشته باشد.

مرحوم مظفر این حدیث اول را فعلا نقد نمی‌کند.

۲- روایت دوم از اخبار علاجیه روایت ۴۱ از باب مذکور است:

و عن الحارث بن المغیره عن ابی عبد الله (ع) قال: اذا سمعت من اصحابك (شیعیان) الحدیث و کلهم ثقۀ فموسّع علیک حتی تری القائم (ع) فتردّ علیه. «امام صادق (ع) فرمود هرگاه از شیعیانی که مورد اعتماد هستند حدیثی را شنیدی می‌توانی عمل بکنی یا نکنی تا اینکه قائم آل محمد (ص) را ببینی و به او واگذار نمایی».

از این حدیث (از جمله فموسّع علیک) تخییر مطلق استفاده می‌شود ولی این حدیث با احادیث دیگری (که می‌گویند بعد از نبود مرجح، و یا تساوی خبرین، از نظر ترجیح، تخییر مطرح است) مقید خواهد شد.

مرحوم مظفر حدیث مزبور را از دو جهت مناقشه می‌کند و سرانجام ثابت می‌نماید که روایت مذکور ثابت گر تخییر نخواهد بود.

اولاً- بان، الخبر ... ص ۵۲۷ س ۱۲ خبر مزبور مربوط به زمان حضور است چنانچه از جمله (حتی تری القائم (ع) استفاده می‌شود و اجازه در تخییر در مدت کوتاهی است که تا امام (ع) را ملاقات نماید و تخییر دائمی را ثابت نخواهد کرد بنابراین روایت شماره ۲ بر تخییر دائمی دلالت ندارد.

ثانیا بان الخبر ... ص ۵۲۷، س ۱۵. روایت مزبور اصلا مربوط به فرض تعارض روایتین نمی‌باشد و ظهور در فرض تعارض، نخواهد داشت و بلکه بیانگر حجیت و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۳

اعتبار روایاتی است که شیعیان مورد اعتماد، نقل می‌کنند.

بنابراین معنای جمله (فموسّع علیک) این است که خبر ثقۀ حجّت است منتهی تا مدت زمانی که خدمت امام (ع) مشرف شود و حکم را از امام (ع) علی نحو یقین، اخذ نماید و حجیت و اعتبار همه حجج و دلائل ظنی مدت و زمان معینی دارد در زمان حضور با ملاقات معصوم (ع) مدتش به پایان می‌رسد و در زمان غیبت تا حصول یقین برخلاف، مدت آن به آخر خواهد رسید بنابراین روایت شماره ۲ از موضوع بحث خارج است و نمی‌تواند حکم متعارضین را بعنوان تخییر، ثابت نماید.

۳- روایت ۴۴ باب ۹ جلد ۱۸ وسائل الشیعه صفحه ۸۸، محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن العباس بن معروف عن بن مهزیار قال قرأت فی کتاب لعبد الله بن محمد الی ابن الحسن (امام موسی بن جعفر (ع) «اختلف اصحابنا فی روایتهم عن ابی عبد الله (ع) فی رکعتی الفجر فی السیف: فروی بعضهم ان صلّهما فی المحمل و روی بعضهم لا تصلّهما الا علی الارض فوق (علیه السلام) موسّع علیک بأیه عملت: اصل روایت همین است که در جلد ۱۸ وسائل الشیعه صفحه ۸۸ ذکر شده ولی طبق نقل مرحوم مظفر، جمله (فاعلمنی کیف تصنع أنت لأقتدی بک فی ذلك) اضافه شده است. ترجمه: «در نامه‌ای که به عبد الله بن محمد موسی بن جعفر (ع) داده بود خواندم: شیعیان در روایات شان از امام صادق (ع) در مورد دو رکعت نماز نافله صبح، اختلاف نموده‌اند پس بعضی از آنها چنین روایت کرده‌اند که در محمل دو رکعت نماز صبح را بخواند، و بعضی آنها روایت کرده‌اند که باید در زمین بخوانی؟ امام موسی بن جعفر (ع) مرقوم فرموده است: به هریک از آن دو روایت عملی کنی درست است».

علی‌ای‌حال مرحوم مظفر می‌فرماید از روایت مزبور استظهار نموده‌اند که تخییر مطلق ثابت می‌شود و این روایت همانند روایت شماره ۲ با روایات دیگر که تخییر را بعد از فقد مرجح ثابت می‌نماید، مقید خواهد شد.

و لکن یمكن المناقشة ... ص ۵۲۸ س ۶.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۴

خلاصه مناقشه، این است که روایت مزبور مربوط به بیان حکم خبرین متعارضین نمی‌باشد بلکه در مقام بیان آن است که دو رکعت نماز نافله چه در زمین خوانده شود و یا در محمل، اشکالی ندارد چه آنکه دو رکعت نماز نافله صبح، مستحب است و غرض روایت این است که هر دو روایت که یکی می‌گوید در زمین خوانده شود و دیگری می‌گوید در محمل خوانده شود، خطا می‌باشد چه آنکه نماز نافله مستحب است و جائز التَّرك خواهد بود بنابراین روایت شماره ۳ در مقام بیان حکم خبرین متعارضین نخواهد بود. و شاهد مطلب آن است که در روایت مورد بحث سائل از حکم صلاة فجر سؤال می‌کند (فاعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک) که شما چگونه عمل می‌کنی؟

و امام در جواب می‌فرماید: صلاة فجر (نافله صبح) مستحب است به هر کیفیتی انجام شود جائز است و اصلا سؤال از خبرین متعارضین، نمی‌باشد.

یعنی مورد نظر سائل، حکم صلاة نافله صبح در حال سفر است نه حکم متعارضین و چگونه جواب امام (ع) را بر بیان کیفیت عمل به متعارضین می‌توان حمل نمود بنا بر این روایت شماره ۳ ایضا ربطی به حکم خبرین متعارضین ندارد.

۴- روایت چهارم: روایت ۳۹ باب ۹ جلد ۱۸ ص ۱۸۷ احمد بن علی بن ابی اطالب الطبرسی فی الاحتجاج فی جواب مکاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری الی صاحب الزمان (ع) الی ان قال علیه السلام فی الجواب عن ذلک:

حدیثان اما احدهما: فاذا انتقل من حالة الی اخرى فعلیه التکبیر، و اما الحدیث الآخر فانه روی انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانیة و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود، تکبیر. و كذلك التَّشهد الاول و یجری هذا المجری و بأیها اخذت من باب التَّسلیم کان صوابا.

«امام زمان (ع) در جواب نامه محمد بن عبد الله فرمود: دو روایت اما یکی از آنها:

هرگاه در نماز از حالتی به حالت دیگر منتقل شود باید تکبیر بگوید و اما روایت دیگر: هرگاه سر از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت سپس نشست سپس ایستاد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۵

پس در قیام بعد از قعود، تکبیر لازم نیست و همچنین در تشهد اول ... و به هریک از دو روایت عمل کنی و هدف تسلیم در برابر خدا باشد، حق می‌باشد».

از جمله (و بأیها اخذت من باب التَّسلیم ...) استفاده تخییر مطلق را نموده‌اند و حمل بر روایات مقید خواهد شد یعنی تخییر بعد از فقدان مرجح را ثابت می‌نماید.

مرحوم مظفر می‌فرماید: از این روایت ایضا تخییر استفاده نمی‌شود چه آنکه منظور روایت، بیان تخییر در عمل است که آقای مصلی اختیار دارد در موقع انتقال از حالتی به حالت دیگر تکبیر بگوید و یا نگوید و تخییر بین خبرین متعارضین را متعرض نشده است. و یشهد لذلك ... ص ۵۲۸ س آخر.

شاهد مطلب مذکور تعبیر «کان صوابا» می‌باشد چه آنکه تعبیر «کان صوابا» با خبرین متعارضین سازش ندارد برای اینکه خبرین متعارضین، هر دو تا نمی‌توانند صواب و حق باشند یکی از هر دو متعارض حتما خلاف صواب خواهد بود و ثانيا سؤال سائل از حکم واقعی شرعی الهی بوده است که آیا در موقع انتقال از حالتی به حالت دیگر بر مصلی تکبیر واجب است یا خیر؟

و پاسخ امام (ع) ایضا باید مربوط به حکم باشد و معنا ندارد که امام (ع) در مقام پاسخ، به بیان حکم خبرین متعارضین، پرداخته باشد و بلکه منظور امام (ع) این بوده که هر دو روایت خطاء می‌باشند و حکم واقعی برخلاف هر دو روایت خواهد بود.

۵- مرفوعه زراره که در مبحث شهره بیان گردید، که از کتاب «غوالی اللالی» روایت شده است که در آخر آن آمده است: (اذن فتخیر احدهما، فتأخذ به و تدع الآخر). از فقره مذکور در «مرفوعه زراره» تخیر استفاده می‌شود البته بعد از فرض تعادل خبرین متعارضین، تخیر ثابت می‌گردد و لکن «مرفوعه زراره» از نظر سند قابل خدشه است که بحث آن خواهد آمد.

۶- در خبر سماعه جمله‌ای آمده است که از آن جمله، تخیر مطلق را استفاده نموده‌اند و آن جمله این است (فهو فی سعة) یعنی آن رجلی که دو روایت برایش

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۶

ما يدل على التخيير مطلقا، و منها ما يدل على التخيير في صورة التعادل، و منها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: ان الذي عثرنا عليه من الاخبار هو كما يلي:

۱- خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام (۱):

نقل شده است مخیر می‌باشد.

و فيه اولاً... ص ۵۲۹ س ۱۴. روایت مربوط به زمان حضور امام (ع) است و از محل بحث خارج می‌باشد و مانند روایت شماره ۲ خواهد بود و بحث ما در زمان غیبت است که بین خبرین متعارضین، باید چاره و علاجی بجوئیم.

ثانیا ... ص ۵۲۹، س ۱۷. روایت شماره ۶ توقف را ثابت می‌کند نه تخیر را چه آنکه از جمله (یرجئه) «منتظر و امیدوار باشد» توقف استفاده می‌شود به این معنا که تا زمان ملاقات امام (ع) و یا ملاقات کسی که او را آگاه نماید، باید دست نگهدارد و به هیچ‌یک عمل نکند و مراد از (فی سعة) این است که او بین فعل و ترک مخیر است نه اینکه بین اخذ به خبرین متعارضین، مخیر باشد.

چه آنکه فرض سؤال در مورد دوران امر بین محذورین (بین وجوب و حرمت) می‌باشد در آنجا که سائل می‌گوید یکی او را امر می‌نماید و دیگری او را نهی می‌کند از نهی، «حرمت» و از امر «وجوب» استفاده خواهد شد.

مؤید مطلب مزبور (لا- سیما ان ذلك لا- يلتئم...) آن است که عمل به یکی از دو روایت به نحو تخیر، با مسئله امر به «رجاء» و امیدوار بودن، سازش ندارد و معنای «ارجاء» (امیدوار بودن) یعنی به هر دو روایت عمل نکند.

بنابراین روایت شماره ۶ از دلالت بر تخیر بین متعارضین، کوتاهی خواهد داشت.

۷- و قال الكليني ... مرحوم کلینی در دنباله روایت ۶ فرموده است: و فی رواية اخرى: «بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك» یعنی به هر یک از دو روایت اخذ نمائی از باب تسلیم در مقابل احکام الله، در سعه هستی یعنی اختیار داری و مخیر هستی.

(۱)- الوسائل، کتاب القضاء الباب ۹ من ابواب صفات القاضي، عن الاحتجاج.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۷

قلت: يجيئنا الرجالان و كلاهما ثقةً بحديثين مختلفين، فلا نعلم ايهما الحق؟

قال: فاذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما اخذت.

و هذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا، و لكن صدره- الذي لم نذكره- مقيد بالعرض على الكتاب و السنة، فهو يدل على ان التخيير إنما هو بعد فقدان المرجح و لو في الجملة.

۲- خبر الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام (۱).

«اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم (ع) فترد عليه».

و هذا الخبر ايضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمه (فموسع عليك) و يقيد بالروايات الداله على الترجيح الآتية.

و لكن يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه:

(اولا) - بان الخبر وارد في فرض التمكّن من لقاء الامام و الاخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبه الذي يهمننا اثباته، لان الرخصة في التخيير مدّة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابدًا و لا تدل عليها.

(ثانيا) - بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون واردا لبيان حجيه الحديث الذي يرويه الثقات من الاصحاب. و معنى (موسع عليك) الرخصة بالاخذ به كناية عن حجيته، غاية الامر انه يدل على ان الرخصة مغياة برؤية الامام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. و هذا امر لا بد منه في كل حجة ظنية، و ان كانت عامة حتى لزمان حضور الامام الا انه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد ان ينتهي امد جواز العمل بها.

و عليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

۳- مكاتبة عبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام (۲).

(۱) - نفس المصدر.

(۲) - نفس المصدر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۸

«اختلف أصحابنا في روايتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر:

فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، و روى بعضهم ان لا تصلّهما إلا على الارض، فاعلمنى كيف تصنع انت لأقتدى بك في ذلك!»
فوق عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت».

و هذه ايضا استظهروا منها التخيير مطلقا و تحمل على المقيدات كالثانية.

و لكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل و على الارض معا، لا- ان المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

و هو احتمال قريب جدا، لا سيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقتدى به، أي انه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا- عن حكم المتعارضين، و الجواب ينبغي ان يطابق السؤال، فكيف صح ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، و عليه فلا يكون في هذا الخبر ايضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

۴- جواب مكاتبة الحميرى الى الحجة عجل الله فرجه (۱).

«في ذلك حديثان: اما احدهما فانه إذا انتقل من حالة الى أخرى فعليه التكبير، و اما الحديث الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى. و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا».

و هذا الجواب ايضا استظهروا منه التخيير مطلقا و يحمل على المقيدات. و لكنه ايضا يناقش في هذا الاستظهار بانه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. و يشهد لذلك التعبير بقوله:

(۱) - نفس المصدر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۹

«كان صوابا»، لان المتعارضين لا- يمكن ان يكون كل واحد منهما صوابا ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، إلا لبيان خطأ الروائيتين و ان الحكم الواقعي على خلافهما.

۵- مرفوعة زرارة المروية عن غوالى اللآلى، وقد جاء فى آخرها: «إذن فتخير احدهما، فتأخذ به و تدع الآخر».

و لا شك فى ظهور هذه الفقرة منها فى وجوب التخيير بين المتعارضين و فى انه بعد فرض التعادل، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات و فرض انعدامها، و لكن الشأن فى صحة سندها و سيأتى التعرض له. و هى من أهم اخبار الباب من جهة مضمونها.

۶- خبر سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام (۱).

قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى امر، كلاهما يرويه: احدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعة حتى يلقاه.

و قد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو فى سعة» التخيير مطلقا.

و فيه (أولا)- ان الرواية واردة فى فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصا او عموما. فهى تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

و (ثانيا)- ان الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا- التخيير، و ذلك لكلمة (يرجئه). و اما قوله (فى سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل و الترك، باعتبار ان الامر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين و هو الوجوب و الحرمة. اذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروائيتين، لا سيما ان ذلك لا يلتزم مع الامر بالارجاء، لأن العمل باحدهما تخييرا ليس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معا.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

(۱)- الكافي ج ۱ ص ۶۶ الطبعة الثانية بطهران سنة ۱۳۸۰.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۰

۷- و قال الكليني بعد تلك الرواية: «و فى رواية اخرى: بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك».

و يظهر منه انها رواية اخرى، (۱) لانها نص آخر فى الجواب عن نفس السؤال

(۱)- مرحوم مظفر مى فرمايد جمله «بأيهما اخذت ...» (روایت جداگانه‌ای است و از متممات روایت ۶ نخواهد بود، چه آنکه در روایت ۶ تعبیر به ضمیر غائب شده است (در روایت ششم داریم: «بأيهما اخذ» به هریک از دو روایت می تواند اخذ نماید ولی در روایت ۷ تعبیر به خطاب آورده: «بأيهما اخذت) به هریک از دو روایت اخذ نمائی. از این تعبیر به خطاب، معلوم می شود که روایت شماره هفت، روایت دیگری خواهد بود.

و ظاهرها الحكم بالتخيير ...

مرحوم مظفر مى فرمايد: ظاهر روایت شماره ۷ حکم به تخيير است يعنى حکم دو روایت متعارض تخيير می باشد و گرچه تخيير مطلق (چه مرجح باشد یا نباشد) استفاده می شود و لكن اطلاق آن با روایاتی که تخيير را بعد از فقد مرجح، ثابت می نماید، مقید خواهد شد.

۸- ما فى عيون اخبار الرضا ...

در این روایت فقره‌ای، وجود دارد که از آن، تخيير بين متعارضين، استفاده می شود و آن جمله این است: (او بأيهما شئت وسعك الاختيار ...)

یعنی به هریک از دو روایت بخواهی عمل کنی مخیر هستی.

و الظاهر من هذه هو التَّخِير ...

از فقره مذکور استفاده می‌شود که حکم خبرین متعارضین تخییر است و لکن اگر صدر و ذیل روایت را مورد توجه قرار دهیم معلوم می‌شود که منظور روایت تخییر عملی است نه تخییر بین متعارضین چه آنکه در روایت، حکم کراهت بیان شده و در «کراهت» از نظر عمل، انسان مخیر است بین ترک و انجام.

و لذا روایت مذکور در آنجایی که مربوط به خبر دادن از حکم الزامی می‌شود، با صراحت عرضه داشتن به قرآن را بیان می‌نماید و مخصوصا پشت سر فقره‌ای را که ذکر کردیم، فرموده است (و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا الینا أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۱

فی الروایة المتقدمة، و الا لکان المناسب ان یقول (بایهما اخذ) لضمیر الغائب، لا (بایهما اخذت) بنحو الخطاب. و ظاهرها الحکم بالتخییر بین المتعارضین مطلقا، و یحمل علی المقیدات.

۸- ما فی عیون اخبار الرضا (۱) للصدوق فی خبر طویل جاء فی آخره:

«فذلک الذی یسع الاخذ بهما جمیعا، او بایهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتباع و الرد الی رسول الله».

و الظاهر من هذه الفقرة هو التخییر بین المتعارضین، الا انه بملاحظة صدرها و ذیلها یمکن ان یتظاهر منها ارادة التخییر فی العمل بالنسبة الی ما اخبر عن حکمه انه علی نحو الکراهة» و لذا انها فیما یتعلق بالاخبار عن الحکم الالزامی صرحت بلزوم العرض علی الكتاب و السنة، لا سیما و قد اعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله علیه السلام: «و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا الینا علمه فنحن اولی

علمه فنحن اولی بذلک (...) و از این فقرات و جمله‌ها، تخییر بین متعارضین استفاده نمی‌شود و بلکه فقرات مزبور در وجوب توقف، صراحت دارند بنابراین سزاوار به روایت شماره ۸ آن است که از ادله توقف شناخته شود نه از ادله تخییر.

۹، مقبوله عمر بن حنظله که در بحث شهره مورد بحث قرار گرفت در این روایت اولاً اخذ بمرجحات را مطرح نموده و در صورت فقد مرجحات و متعادل بودن روایتین، دستور به توقف داده است بنابراین از مرفوعه حنظله، وجوب توقف استفاده می‌شود.

۱۰- خبر سماعه از ابی عبد الله علیه السلام که از این روایت توقف استفاده می‌شود چه آنکه امام (ع) می‌فرماید: (لا تعمل منها حتی تأتی صاحبک ...) به هیچ یک از دو روایت، عمل نکن تا از امام (ع) سؤال کنی.

۱۱- مرسله صاحب «غوالی الالالی» که از این روایت ایضا توقف استفاده می‌شود و امام (ع) می‌فرماید: (اذن فارجه حتی تلقی امامک فتسأله). باید منتظر بمانی تا خدمت امام مشرف شوی و مسئله مورد نظر را سؤال نمایی.

(۱)- راجع عنه تعلیقه الکافی ج ۱ ص ۶۶.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۲

بذلک، و لا تقولوا فیہ بآرائکم، و علیکم بالکف و التثبت و الوقوف و اتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا». و هذه الفقرات صریحه فی وجوب التوقف و التریث. و علیه فالاجدر بهذه الروایة ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخییر.

۹- مقبوله عمر بن حنظله الآتی ذکرها فی المرجحات، و قد جاء فی آخرها:

«اذا کان ذلک- أی فقدت المرجحات- فارجه حتی تلقی امامک، فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات».

و هذه ظاهرة فی وجوب التوقف عند التعادل.

۱۰- خبر سماعه عن ابی عبد الله علیه السلام (۱):

قلت: یرد علینا حدیثان: واحد یا مرنا بالعمل به، و الآخر ینھانا عن العمل به؟

قال: لا تعمل بواحد منهما حتی تأتی صاحبک، فتسأل عنه.

قلت: لا بد ان يعمل باحدهما.

قال: اعمل بما فيه خلاف العامه.

۱۱- مرسله صاحب غوالی، اللآلی، علی ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعه المتقدمه برقم ۵ قال: «و فی روایه انه قال علیه السّلام:

اذن فارجه حتی تلقی امامک فتسأله».

هذه جمله ما عثرت علیه من الروایات فیما يتعلق (۲) بالتخیر او التوقف.

(۱)- الوسائل، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی.

(۲)- توجه دارید که موضوع بحث آن است که قواعد ثانوی (اخبار علاجیه) در مورد خبرین متعادلین آیا اقتضای «تخیر» را دارد و

یا مقتضی «توقف» است؟

بعد از آنکه در سابق مقتضای قاعده اولیه در مورد متعادلین که همان تساقط بود، بیان گردید هم‌اکنون مرحوم مظفر پس از ذکر ۱۱

عدد روایت در مورد توقف و تخیر، می‌خواهد از احادیث مذکور استظهار نماید که آیا توقف را از آنها می‌توان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۳

استفاده کرد و یا تخیر را و در طی دو صفحه و خورده‌ای بحث، در مرحله اول «توقف» را از آنها استفاده می‌نماید و در مرحله بعد،

«توقف» را به «تساقط» ارجاع می‌دهد و سرانجام نتیجه می‌گیرد که مقتضای روایات مذکور همان مقتضای قواعد اولیه است، که

«تساقط» می‌باشد و بررسی و تحلیل مرحوم مظفر را مورد توجه قرار می‌دهیم و ما حاصل فرمایش او در طی دو صفحه و خورده‌ای ۳

مطلب است که به یک‌یک آنها اشاره خواهیم نمود (دقت فرمائید).

مطلب اول: ... هذه جمله ما عثرت علیه من الروایات ... یازده روایتی که از جمله اخبار علاجیه نقل شده فقط مربوط به مسئله توقف

و تخیر بودند و اما عدّه دیگر از روایات علاجیه که مربوط به اخذ ذی المرجح است بعداً بذکر آنها خواهیم پرداخت و ظاهراً ماجرا

از این قرار است که روایت مذکوره‌ای که از آنها یا تخیر و یا توقف استفاده می‌شود در مرحله فقد و نبود مرجحات است چه آنکه

روایتی که بطور مطلق «تخیر» و یا «توقف» را ثابت می‌نماید بتوسط روایات ترجیح، مقید می‌شوند.

بنابراین (و الخلاصه ان المتحصّل منها جميعا ...) استفاد از روایات توقف و تخیر، آن است که در مرحله فقد مرجح، مسئله توقف و

تخیر، مطرح می‌شود و لذا روایات مربوط به توقف و تخیر (بعنوان قاعده ثانوی) زمانی اقتضای «تخیر» و «توقف» را دارد که در

مورد خبرین متعارضین، مرجحی در کار نباشد و با وجود مرجح نوبت به «توقف» و «تخیر» نمی‌رسد، نه آنکه مقتضای اخبار مزبور

(بعنوان قاعده ثانوی) از ابتدای امر، «تخیر» و «توقف» باشد.

(نعم المستفاد من الروایة العاشرة فقط ...) آری از خبر سماعه که تحت شماره ۱۰ بیان گردید استفاده می‌شود که حکم متعارضین،

از اول (چه مرجح باشد و یا نباشد) همان توقف است چه آنکه در روایت مزبور امام (ع) فرموده:

(لا تعمل بواحد حتی تأتی صاحبک فتسأل عنه). از این جمله توقف استفاده می‌شود و پس از آن، راوی سؤال کرد که باید به یکی

از دو روایت متعارض، عمل بشود؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۴

امام در جواب مسئله مرجح را مطرح نمود و فرمود: (اعمل بما فيه خلاف العامه) به روایتی که مخالف عامه است باید عمل نمائی.

بنابراین از روایت دهم استفاده می‌شود که حکم اولی متعارضین، «توقف» است چه مرجح باشد و یا نباشد و اگر در مقام عمل (که

جدای از مقام فتوی است) اجباری پیش بیاید آن وقت مسئله مرجح، مطرح می‌باشد.

(و لکن التأمّل فیها یعطی أنّها لا تنافی ادلّة تقدیم التّرجیح ...)

مرحوم مظفر می‌خواهد ثابت نماید که از روایت دهم ایضا می‌توانیم استفاده کنیم که توقّف در مرحله بعد از مسئله ترجیح خواهد بود و به این کیفیت که مراد از ترک عمل در روایت (لا-تعمل بواحد منها ...) آن است که بکلی باید به هیچ‌یک از دو روایت، عمل نشود بنابراین «توقّف» کذایی با تقدیم مسئله ترجیح، منافاتی ندارد و مراد از توقّف این نیست که توقّف نماید و عمل به احتیاط کند و به مسئله ترجیح توجه نماید که در این صورت روایت دهم با تقدیم ترجیح، منافات خواهد داشت.

بنابراین از روایت دهم نمی‌توانیم ثابت نماییم که مسئله «توقّف» حکم اولی متعارضین است و پیش از ملاحظه ترجیح، مورد توجه می‌باشد. خلاصه مطلب اول این شد که برفرضی استفاده «توقّف» و یا تخییر را از روایات مذکوره، حکم اولی متعارضین، ترجیح ذی المرجح است و در صورت فقدان مرجح، تخییر و توقّف مطرح خواهد بود.

مطلب دوم: و بعد هذا یبقی علینا ان نعرف ... ص ۵۳۸ س ۱۲.

اخبار یازده‌گانه‌ای که بیان گردید از بعض آنها توقّف و از بعضی از آنها تخییر استفاده می‌شود و باید بین آنها جمع نماییم و وجوه جمع را در جلد ۱ صفحه ۱۰۰ حدائق بیان نموده است.

و لکن ما نیاز به وجوه مزبور نداریم چه آنکه از مناقشاتی که در مورد اکثر روایات مزبور داشتیم معلوم می‌شود که مقتضای روایات مورد بحث، همان «توقّف» به تساقط بازگشت می‌نماید و سرانجام ثابت می‌شود که قاعده اولی، در روایات، همان توقّف خواهد بود. (دقت فرمائید)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۵

برمی‌گردیم همه روایات را تحت ملاحظه قرار می‌دهیم: روایت شماره ۲ را گفتیم از محلّ بحث خارج است یعنی مربوط به زمان حضور است و ثانیاً اگر بنا باشد که جزء ادلّه به حساب بیاید باید جزء ادلّه توقّف باشد نه «تخییر» و اما روایت هفتم جزء روایت نیست و بلکه از استنباطات مرحوم کلینی می‌باشد و به حسب فهم و استنباط خودش جمله (بأیّهما اخذتم من باب التّسلیم وسعکم) را به صورت جمع و خطاب نقل کرده و درحالی که جمله مذکور در روایت شماره ۷ بصورت غائب و مفرد می‌باشد.

بنابراین روایت شماره ۷ از زمره روایات مورد بحث بیرون خواهد بود و روایت شماره ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ مربوط به توقّف می‌باشد.

نتیجه: ما حاصل سخن این شد: روایات مورد بحث که جهت اثبات «تخییر» مورد استدلال قرار گرفته بود جمعا یازده تا بود روایت هفتم از رده خارج گردید و باقی ماند ۱۰ تا روایت.

از ۱۰ تا روایت، روایت شماره ۲ و ۳ و ۴ ایضا از محلّ بحث بیرون می‌باشند و باقی می‌ماند ۷ تا روایت و شش‌تای از آنها روایت ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ مربوط به توقّف است و باقی می‌ماند یک روایت و آن، روایت شماره ۱ است که مسئله تخییر از آن استفاده می‌شود و تنها یک روایت در مقابل ۶ تا روایت توقّف، نمی‌تواند مقاومت نماید و صلاحیت معارضه با روایات توقّف را ندارد بنابراین مسئله حکم به «تخییر» در مورد خبرین متعارضین، مدرک و دلیلی ندارد و به حکم روایات مزبور، حکم دلیلی متعارضین و متعادلین، «توقّف» می‌باشد.

مطلب سوم: و اما اخبار التّوقّف فانّها مضافا الی کثرتها ... ص ۵۳۹۰، س ۱۵.

بنابراین مقتضای روایات در مورد خبرین متعادلین متعارضین، توقّف خواهد بود و مقتضای قاعده اولیه (ادلّه حجّیت خبر واحد) در مورد خبرین متعارضین، متعادلین، تساقط بود و «توقّف» با «تساقط» چیزی زائد بر همدیگر ندارد و در حقیقت یک چیز می‌باشند و لذا مقتضای اخبار «توقّف» همان مقتضای قواعد اولیه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۶

است که «تساقط» باشد. فتأملوا و اغتموا.

و قیل فی وجه تقدیم اخبار التّخیر ...

مستشکلی ممکن است بگوید: ادله تخیر، مطلق است زمان حضور و غیبت را شامل می‌شوند و ادله و اخبار توقّف، مقید بزمان حضور می‌باشند و صنعت اصولی در مورد اطلاق و تقيید، چنین اقتضا دارد که مطلق حمل به مقید می‌شود و تعارض، به توسط حمل مزبور، رفع خواهد شد و نتیجه حمل مطلق (ادله تخیر) را بر مقید (اخبار توقّف)، آن است که حکم متعارضین، در زمان حضور، توقّف است و اما در زمان غیبت، حکم متعارضین، تخیر خواهد بود که مشهور هم همین می‌باشد. به عبارت دیگر منطوق روایات «توقّف»، می‌گوید: در زمان حضور، حکم متعارضین، «توقّف» است ولی مفهوم آن با توجه به حمل مطلق بر مقید، می‌گوید: حکم متعارضین، در زمان غیبت «تخیر» است.

اقول: انّ اخبار التّوقّف کلّها بلسان الارحاء ... ص ۵۳۹، س ۲۲.

ما حصل جواب آن است که اخبار «توقّف» مفهوم ندارند چه آنکه در مبحث «غایه» در ج اول اصول فقه بیان شد جمله مشتمل بر «غایه»، زمانی مفهوم دارد که «غایه»، قید برای حکم باشد مانند (أتموا الصّیام الی اللیل) که وجوب صیام «مغیا» است و «لیل» «غایه» است و «غایه» قید برای حکم (وجوب صیام) می‌باشد در اینجا غایه، مفهوم دارد که در شب، روزه واجب نیست. و اما اگر غایه قید برای موضوع باشد جمله مشتمل بر غایه، مفهوم نخواهد داشت.

در روایات توقّف مثلا آمده است: (عمل نکن تا امام (ع) را ملاقات نمایی)

«غایه» ملاقات امام (ع) است و این «غایه» قید برای موضوع است (که ارجاء و منتظر بودن و عمل نکردن می‌باشد) به عبارت واضح تر خود «توقّف» و «منتظر بودن» موضوع است و «وجوب»، حکم است که بآن موضوع، تعلق گرفته است و ملاقات امام (ع) «غایه» است و این «غایه»، قید برای خود «توقّف» می‌باشد و قید برای حکم (که وجوب توقّف باشد) نیست بنابراین اخبار توقّف مفهوم ندارند.

یعنی فرضی که ملاقات با امام حاصل نشود باز توقّف به قوت خود باقی است نه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۷

و الظاهر منها- بعد ملاحظه اخبار الترجیح الآتیة، و بعد ملاحظه مقیداتها بصورة

آنکه اگر ملاقات (غایه) منتفی شود (توقّف) ایضا منتفی می‌شود و در زمان غیبت «تخیر» جایگزین «توقّف» بشود بنابراین از اخبار توقّف، «تخیر» در زمان غیبت، استفاده نمی‌شود چه آنکه اخبار توقّف مفهوم ندارند.

نتیجه: از نظر مرحوم مظفر مقتضای روایات علاجیه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، «توقّف» است و «توقّف» همان «تساقط» خبرین متعارضین است. [۸]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۵۳۷

اعده اولیّه با مقتضای قاعده ثانویه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، یکی خواهد بود.

(انّ الغایه اذا كانت قيدا للموضوع او المحمول فقط ... ص ۵۴۰، سطر ۱)

در جمله مشتمل بر «غایه» اگر «غایه» قید برای موضوع و یا محمول تنها باشد، جمله مذکور، مفهوم ندارد و اگر قید برای حکم باشد مفهوم خواهد داشت مثال آن جایی که غایه، قید برای حکم باشد، را ذکر کردیم و اما مثال آنجایی که قید برای موضوع باشد را هم بیان کردیم که در روایات توقّف غایه (ملاقات امام «ع») قید برای خود توقّف است و اما مثال آنجایی که غایه قید برای محمول

باشد مثلاً- در مثال (أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) «الی اللیل» را قید برای اتمام، بگیریم که «موضوع»، «صیام» است و «محمول»، «اتمام» می‌باشد.

و علی هذا فتكون هذه الاخبار ...

با تحلیل مزبور معلوم می‌شود که اخبار توقّف با اخبار تخییر باهم تباین دارند نه آنکه اخبار توقّف خاص باشد و مقید، و اخبار تخییر عام باشد و مطلق، چه آنکه اخبار توقّف در مورد اخبار متعارضه متکافئه، می‌گویند: (يُؤَجَّلُ الْبَتُّ فِيهَا إِلَى مَلَاقَاتِهِ) «قطع و یقین و حکم کردن به تأخیر بیفتد» تا زمان ملاقات امام (ع) باین معنا که طبق خبرین متعارضین متکافئین، نمی‌شود فتوی داد و نمی‌شود عمل کرد و بلکه امر منحصر به ملاقات امام (ع) است و اگر ملاقات میسر نشود عمل باحد المتعارضین، جائز نخواهد بود و هر دو ساقط می‌شوند و لذا اخبار توقّف با اخبار تخییر مبین می‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۸

فقدان المرجح (۱) و لو فی الجملة- ان الرجوع الی التخییر او التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها علی مقیداتها. و الخلاصة ان المتحصل منها جميعا انه يجب اولاً ملاحظة المرجحات بین المتعارضین فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هی التخییر او التوقف علی حسب استفادتنا من الاخبار، لا ان القاعدة التخییر او التوقف فی کل متعارضین و ان كان فیهما ما يرجح احدهما علی الآخر.

نعم المستفاد من الرواية العاشرة فقط- و هی خبر سماعه- ان التوقف هو الحكم الاولي، إذ أرجعه الی الترجیح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

و لكن التأمل فیها يعطى انها لا تنافی ادلة تقديم الترجیح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الامام، لا التوقف و العمل بالاحتياط.

و بعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخییر و اخبار التوقف فيما ذكرناه من الاخبار المتقدمة. و قد ذكروا وجوها للجمع لا يغنی أكثرها. راجع الحدائق (ج ۱ ص ۱۰۰).

و أنت- بعد ملاحظة ما مر من المناقشات فی الاخبار التي استظهروا منها التخییر- تستطيع ان تحکم بأن التوقف هو القاعدة الاولية، و أن التخییر لا مستند

(۱)- فی الجملة یعنی مرجح فی الجملة که همه مرجحات را قبول نکنیم و بعضی از آنها را قبول نماییم. قوله مرفوعة زرارة فهی ضعيفة السند جداً ...

در مورد ضعف سند این روایت در رسائل مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: مرفوعة زرارة را حتی صاحب حدائق که اخباری است و اخبار کتب اربعه را قطعاً الصیدور می‌داند، قبول ندارد و فرموده است که این روایت در کتاب «غوالی اللثالی» ذکر شده و در کتاب «غوالی اللآلی» این جمهور احسائی صحیح و سقیم را باهم خلط نموده است و مرفوعه بودنش ایضا باعث ضعف می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۹

له، إذ لم یبق ما یصلح مستندا له الا الرواية الاولي، و هی لا تصلح لمعارضه الروایات الكثيرة الدالة علی وجوب التوقف و الرد الی الامام.

اما (الخامسة). و هی مرفوعة زرارة فهی ضعيفة السند جدا، و قد اشرنا فیما سبق الی ذلك و سیأتی بیانه، علی ان راویها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ۱۱) الواردة فی التوقف و الارجاع.

و اما (السابعة) مرسلة الكلینی، فلیس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروایات، لا أنها رواية مستقلة فی قبال سائر روایات

الباب. و يشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ۹) من مرسله اخرى بهذا المضمون: «بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم»، لانه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسله التي نحن بصددھا و هي بخطاب المفرد، و هذه بخطاب الجمع. و عليه فيظھران المرسلتين معا هما من مستنبطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

اذا عرفت ما ذكرناه يظھر لك ان القول بالتخير لا- مستند له يصلح لمعارضه أخبار التوقف، و لا- للخروج عن القاعدة الاوليّه للمتعارضين و هي التساقط، و ان كان التخير مذهب المشهور.

و اما اخبار التوقف فانھا مضافا الى كثرتها و صحه بعضها و قوه دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقه، لان الارزاء و التوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فاحبار التوقف تكون على القاعدة.

و قيل في وجه تقديم اخبار التخير: ان أدلّه التخير مطلقه بالنسبه الى زمن الحضور، بينما ان اخبار التوقف مقيدة به. و صناعة الاطلاق و التقييد، تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. و نتيجة ذلك التخير في زمان الغيبه كما عليه المشهور.

اقول: ان اخبار التوقف كلها بلسان الارزاء الى ملاقاء الامام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغايه مفهوم. و قد تقدم (ج ۱ ص ۲۲۰) بيان المناط في استفادة مفهوم الغايه، فقلنا:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۰

«ان الغايه اذا كانت قيده للموضوع او المحمول فقط لا دلالة على المفهوم، و لا تدل على المفهوم الا اذا كان التقييد بالغايه راجعا الى الحكم».

و الغايه هنا غايه لنفس الارزاء لا لحكمه و هو الوجوب، يعني ان المستفاد من هذه الاخبار ان نفس الارزاء مغنيا بملاقاه الامام، لا وجوبه.

و الحاصل: انه لا يفهم من اخبار التوقف، الا انه لا يجوز الاخذ بالاخبار المتعارضه المتكافئه، و لا العمل بواحد منها، و انما يحال الامر في شأنها الى الامام و يؤجل البت فيها الى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤول الى ان الاخبار المتعارضه المتكافئه (۱) لا تصلح لاثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى و لا العمل باحدها. و ينحصر الامر حينئذ بملاقاه الامام و السؤال منه. فاذا لم تحصل الملاقاء و لو لغيبه الامام فلا يجوز الاقدام على العمل باحد المتعارضين.

و على هذا، فتكون هذه الاخبار مباينه لاخبار التخير لا اخص منها.

(۱)- يعني روايات توقّف مآل و بازگشتش به اين است که می گوید اخبار متعارضه (خبرين متعارضين) صلاحيت اثبات حکم را ندارد.

توضیح: در مباحث قبلی صحبت از تخیر عملی و تخیر فتوایی و توقّف عملی و توقّف فتوایی به میان آمد باید توجه داشت که مورد بحث و نظر از تخیر، تخیر در فتوا است و منظور از توقّف، توقّف فتوایی است یعنی اگر حکم خبرين متعارضين تخیر باشد باید آقای مجتهد در مورد هر دو روایت به مخیر بودن مکلف در عمل کردن به هریک از روایت، فتوی بدهد، و اگر توقّف ثابت شود باید به توقّف فتوی بدهد، درحالی که از روایات توقّف چنین استفاده می شود که خبرين متعارضين اصلا صلاحيت اثبات حکم را ندارند و لذا آقای مجتهد طبق خبرين متعارضين نه می تواند فتوی بدهد و نه می تواند طبق آنها عمل نماید و حتی حکم مسئله مورد روایتین، را از طریق دیگری مانند سؤال از امام باید تحصیل نماید و اگر بالفرض از طریق دیگر نتوانست حکم را بدست بیاورد، درعین حال، عمل به هیچ یک از متعارضين جائز نمی باشد.

الامر الثالث المرجحات:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۱

الامر الثالث - المرجحات

اشاره

تقدم ص ۴۴۶ ان من شروط تحقق التعارض (۱) ان يكون كل من الدليلين

(۱) - سؤمین امر در باب دلیلین متعارضین (تعادل و ترجیح) مربوط به بررسی مرجحات است، استاد مظفر در طّی ۱۱ سطر، پیش از ورود، در اصل بحث، نکته‌ای را یادآور می‌شود و آن نکته این است که در سابق بیان نمودیم: یکی از شرایط تحقق تعارض آن است که هر دو دلیل باید شرایط حجّیت را دارا باشد و اگر یکی از دو دلیل، فاقد شرایط حجّیت باشد، مسئله تعارض در بین «حجّت» و «لا حجّه» مطرح نخواهد بود بنابراین بحث از مرجحات، زمانی مطرح است که حجّیت هر دو دلیل محرز باشد و لذا بحث از چیزی که در اصل حجّیت، نقش دارد، از باب مرجحات، بیرون می‌باشد و از اینجا است که باید توجه داشت:

در مبحث مرجحات ما به دنبال چیزی هستیم که باعث ترجیح یکی از دو دلیل، بر دیگری می‌شود، بنابراین اگر روایتی پیدا کردیم که متضمّن بیان حجّیت یکی از دو دلیل است از مبحث مرجحات خارج می‌باشد، و مرحوم صاحب کفایه هم همین مطلب را فرموده است.

به سخن دیگر منظور ما از بحث در باب مرجحات آن است که می‌خواهیم از دو تا دلیلی که هر دو بنفسهما حجّت می‌باشند آن دلیلی را که دارای مرجح است مشخص نماییم و لذا در مورد اخبار باب مرجحات، روایاتی که تنها در صدد اثبات اصل حجّیت دلیل است از محلّ بحث ما خارج است تنها روایاتی مورد بحث است که ترجیح یکی از دو دلیل حجّت را ثابت می‌نماید. و لذا مرحوم صاحب کفایه در مسئله موافقت با کتاب فرموده است که اگر یکی از دو روایت مطابق کتاب باشد و دیگری مخالف کتاب باشد، از مبحث باب مرجحات بیرون است چه آنکه روایت مخالف کتاب، از حجّیت و اعتبار ساقط است و از باب مرجحات بیرون می‌باشد.

إذا عرفت ما ذکرناه ... فنقول ... ص ۵۴۴، س ۷.

مرجحاتی که در اخبار علاجیه مورد نصّ و تصریح قرار گرفته، پنج صفت می‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۲

۱- ترجیح از باب مؤخر بودن تاریخ صدور.

۲- ترجیح از جهت صفات راوی.

۳- ترجیح از جهت شهره.

۴- ترجیح از جهت موافقت کتاب.

۵- ترجیح از جهت مخالفت با عامّه و فتوای علماء اهل سنت.

در رابطه با مرجحات پنج گانه در سه مقام بحث می‌نماییم.

مقام اوّل: یک‌یک مرجحات را باید بررسی نماییم و روایات مربوطه را مورد توجه قرار بدهیم.

مقام دوّم: اگر بعضی از مرجحات با دیگری تعارض نمود (مثلا یکی از دو روایت موافق با کتاب است و دیگری مخالف با عامّه

می‌باشد) کدام یک از مرجّحات نسبت به دیگری برتری و حق تقدّم دارد؟

مقام سوّم: آیا به همین مرجّحات پنج‌گانه باید اکتفاء شود و یا آنکه می‌توان از آنها تعدی نمود و هر مزیت و امتیازی را بعنوان مرجّح، تلقی کرد؟

(المقام الاوّل - المرجّحات الخمسة)

اشاره

۱- التّرجیح بالاحدث «جدیدتر» ... در مقام اوّل، مرحوم مظفر روایات و اخباری را ذکر و بررسی می‌نماید که مرجّحات پنج‌گانه مذکور، از آنها استفاده می‌شود.

و در مورد استفاده هریک از مرجّحات را از اخبار، اظهار نظر می‌فرماید.

یکی از مرجّحات آن است که مثلاً یک روایتی در سال گذشته از امام (ع) صادر شده است و روایت دیگر در سال بعدی، صادر شده است در فرض تعارض، روایت دوّم دارای مرجّح است و بر روایت اوّلی، حق تقدّم خواهد داشت.

مرجّح مذکور از روایت کلینی (ره) که به ابی عبد الله (ع) مستند نموده، استفاده می‌شود: امام (ع) به راوی می‌فرماید: رأیت لو حدّثتک بحديث العام ... آیا می‌بینی اگر امسال حدیثی را برای تو می‌گویم و بعداً بیانی و حدیث دیگری برخلاف حدیث امسال، برایت بگویم بکدام یک عمل می‌کنی؟

در جواب عرض نمود بحديث دوّم عمل خواهم کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۳

واجد الشرائط الحجیة فی حد نفسه، لانه لا تعارض بین الحجّة و اللاحجة، فاذا بحثنا عن المرجّحات فالذی نعینة ان نبحت عما یرجح الحجّة علی الاخری، بعد فرض حجیتها معا فی انفسهما، لا عما یقوم اصل الحجّة و یمیزها عن اللاحجة. و علیه فالجبهة

امام (ع) اظهار رضایت نمود و فرمود خداوند ترا رحمت نماید.

از روایت مزبور استفاده می‌شود که دو روایت متعارض هر کدام از نظر صدور، تأخیر زمانی داشته باشد، دارای مرجّح است و حق تقدّم دارد.

اقول: انّ الذی یستظهره بعض اجله ... صاحب کتاب با تبعیت از بعضی بزرگان، مرجّح مزبور را مردود می‌شناسد به این کیفیت: در مورد روایت مقدّم و مؤخّر، دو تا احتمال موجود است:

احتمال اوّل: روایت اوّلی حکم واقعی را بیان کرده است و روایت دوّمی حکم ظاهری را، و از جهت تقیه و جهات دیگر وظیفه فعلی کسی که روایت دوّم برایش القاء شده است، شاید همان حکم ظاهری باشد بنابراین احتمال، مسئله تأخیر صدور (احداث)، مرجّح نخواهد بود چه آنکه روایت اخیر بیانگر حکم واقعی نمی‌باشد و لذا روایت اخیر برای همه و در همه زمان‌ها، جائز العمل نخواهد بود.

احتمال دوّم: روایت اوّلی، در مقام تقیه بوده و روایت دوّم بیانگر حکم واقعی و فعلی بوده است در این صورت روایت دوّم برای همه و در همه زمان‌ها باید مورد عمل باشد نظر بر اینکه در روایت مذکور، هر دو احتمال موجود است و بر مرجّح بودن (احداث) دلالت ندارد.

بنابراین روایت مذکور و روایات امثال آن، دلالت بر اینکه روایت اخیر بیانگر حکم واقعی باشد و برای همه مکلفین، در همه

زمان‌ها باشد، ندارد و لذا مؤخر بودن روایت، نمی‌تواند مرجح باشد تا همه مکلفین در همه زمان‌ها حتی در زمان غیبت، به خبر اخیر عمل نمایند «و لا شكَّ انَّ الازمان ...» مسئله تقیّه نسبت به افراد و زمان‌ها از نظر شدت، تفاوت دارد و ممکن است در یک زمانی تقیّه شدید باشد و در زمان دیگر اصلاً تقیّه‌ای در کار نباشد بنابراین تأخر صدور روایت، از جمله مرجحات به حساب نخواهد آمد و مرجحات باب تعارض به ۴ تا تقلیل می‌یابد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۴

التي تكون من مقومات الحجّة مع قطع النظر عن المعارضه لا تدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجّة عن اللاحجّة.

و من اجل هذا يجب ان ننتبه الى الروايات المذكورة في باب الترجيحات الى أنها وارده في صدد أي شيء من ذلك: في صدد الترجيح او التمييز.

فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي.

اذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي نقصدها في بيان المرجحات، فنقول:

ان المرجحات المدعى انها منصوص عليها في الاخبار خمسة اصناف:

الترجيح بالاحداث تاريخيا، و بصفات الراوي، و بالشهرة، و بموافقة الكتاب، و بمخالفة العامة.

فينبغي اولاً البحث عنها واحده واحده، ثم بيان أية منها اولی بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى الى غيرها. فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الاول- المرجحات الخمسة

۱- الترجيح بالاحداث:

في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده الى ابي عبد الله عليه السلام (۱) قال عليه السلام: أ رأيت لو حدثتک بحديث- العام- ثم جئتنی من قابل فحدثتک بخلافه، بأيهما كنت تأخذ. قلت: آخذ بالآخر.

فقال لي: رحمك الله!

(۱)- الكافي ج ۱ ص ۶۷.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۵

اقول: ان الذي يستظهره بعض اجلّه مشايخنا قدّس سرّه. ان هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي انها لا تدل على ترجيح الاحداث من البيانين كقاعده عامه بالنسبه الى كل مكلف و بالنسبه الى جميع العصور، لانه لا تدل على ذلك الا اذا فهم منها ان الاحداث هو الحكم الواقعي و ان الاول واقع موقع التقية او نحوها، مع أنه لا يفهم منها اكثر من ان من ألقى اليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الاخير. و ليست ناظره الى انه هو الحكم الواقعي، فربما كان حكما ظاهريا بالنسبه اليه من باب التقية. كما انه ليست ناظره الى ان هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد و في كل زمان.

و الحاصل ان هذه الطائفة من الروايات لا- دلالة فيها على ان البيان الاخير يتضمن الحكم الواقعي، و ان ذلك بالنسبه الى جميع المكلفين في جميع الازمنة، حتى يكون الاخذ بالاحداث وظيفه عامه لجميع المكلفين و لجميع الازمان حتى زمن الغيبة و لو كان من

باب التقیة، و لا شك ان الازمان و الاشخاص تتفاوت و تختلف من جهة شدة التقیة او لزومها.

۲- الترجیح بالصفات: (۱)

(۱)- روایات مربوط به ترجیح به صفات راوی، که بعداً ذکر خواهند شد، منحصر به دو روایت مقبوله حنظله و مرفوعه زرارة می باشد مرحوم مظفر اولاً پنبه مرفوعه را می زند و آن را از اعتبار و از اینکه اثبات گر مرجح بالصفات باشد، ساقط می نماید و سپس به ذکر مقبوله، می پردازد.

(و المرفوعة كما قلنا ضعيفة...) روایت مرفوعه زرارة از چند جهت ضعف دارد:

۱- روایت مذکور را تنها ابی جمهور احسانی در کتاب خود بنام (غوالی اللالی) ذکر نموده و صاحب حدایق که از علماء اخباری است که عادتاً به روایت اهمیت می دهد و روایات مذکور در کتب اربعه را قطعی الصدور می داند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۶

درعین حال، مرفوعه مزبور را رد می کند و می گوید در هیچ کتابی جز (غوالی اللالی) آن را ندیدم و لذا مرفوعه زرارة اعتبار و حجیتی ندارد.

۲- روایت مذکور مرفوعه و مرسله است یعنی عده‌ای از روایت آن از قلم افتاده‌اند و معلوم نیست که روایت انداخته شده، از نظر وثاقت و بقیه جهات چه حالی داشته‌اند.

۳- جهت سوم ضعف، آن است که کتاب (غوالی اللالی) مورد اعتماد نیست چه آنکه صاحب آن، در نقل اخبار سهل انگار بوده و روایات معتبره و غیر معتبره و صحیح و غیر صحیح را، به هم در آمیخته و مخلوط نموده است.

بنابراین مرفوعه زرارة از سه جهت ضعف دارد و محلی از اعتبار و اعتماد نخواهد داشت و بدین لحاظ نمی تواند مرجح بالصفات را باثبات برساند.

فالعمدة فی الباب المقبولة التي قبلها ... ص ۵۴۹ س ۷.

بنابراین عمده روایت در مسئله مرجح بالصفات مقبوله حنظله است و چند تا امتیاز دارد.

۱- قبلها العلماء ... علماء آن را قبول دارند بخاطر آنکه راوی آن «صفوان» بن یحیی است گرچه از نظر علم رجال مشخصاً مورد توثیق واقع نشده است و لکن بعنوان یکی از اصحاب اجماع مورد توثیق قرار گرفته است یعنی (اجمع العصابة...) علماء شیعه، اجماع نموده‌اند: آنچه را که اصحاب اجماع (که یکی از آنها صفوان می باشد) صححه گذارده‌اند، صحیح و مورد اعتماد می باشد.

۲- مقبوله مذکور را حضرات کلینی (ره) و شیخ طوسی و شیخ صدوق در کتاب کافی جلد ۱ صفحه ۶۷ و در کتاب (الفقیه ص ۳۱۸) و در کتاب تهذیب در کتاب قضاء، ذکر نموده‌اند و این مسئله به نوبه خود بر اعتبار مقبوله افزونی می بخشد.

و الیک نضها بعد حذف مقدمتها ... روایت مقبوله از این قرار است:

«هر دو نفر» دو نفر مردی را از اصحاب، انتخاب می نمایند که هر دو، در مورد آنها داوری نمایند و «هر دو نفر» در حکم، اختلاف نظر دارند و اختلاف نظر آنها ناشی از اختلافی است که در حدیث موجود است امام (ع) فرمود حکم هر کدام که نسبت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۷

به دیگری عادل تر است و فقیه تر است و راستگوتر در حدیث است و پرهیزکارتر است، باید اخذ شود و حکم نفر مقابل که چنین صفاتی ندارد، نباید مورد عمل واقع بشود (محل شاهد همین قسمت از روایت است که صفات راوی (عدالت) و «فقاها» و «صدقت» و «ورع» و ...) بعنوان مرجح مطرح شده است.

قلت: فأنهما عدلان ... هر دو نفر عادلند و هیچ کدام بر دیگری از جهت عدالت و فقاها و غیره، برتری ندارد. قال: ينظر الی ما کان: امام می‌فرماید: آن روایتی که مورد استناد دو نفر حاکم، قرار گرفته است و مشهور می‌باشد مقدم است یعنی حکم مطابق روایت مشهور، باید عمل شود ... ادامه روایت واضح و روشن است و نیازی به شرح و بسط ندارد. و شاهد مطلب در روایت مورد بحث همان طوری که بیان نمودیم معلوم است که مسئله صفات راوی (عدالت و فقاها و صداقت و ورع) یکی از مرجحات روایات متعارضه خواهد بود و اینک می‌رویم به سراغ مرحوم مظفر که بینیم ایشان مرجح مزبور را قبول دارد یا نه؟

اقول: من الواضح انّ موردها التّعارض بین الحاکمین ... ص ۵۵۰ س ۱۷.

مرحوم مظفر دلالت مقبوله را بر ترجیح بالصفّات راوی، قبول ندارد و ما حصل فرمایش او از این قرار است: واضح و روشن است که مورد روایت مقبوله، مسئله تعارض بین دو نفر حاکم است نه مسئله تعارض بین دو نفر راوی. و لکن لما کان الحکم و الفتوی فی الصّیدر الأوّل ... نظر بر اینکه در (صدر اوّل) عصر ائمه (ع) ماجرا از این قرار بود که قاضی و مفتی بصریح روایت و حدیث فتوی می‌داد و حکم می‌کرد، (یعنی قاضی در مورد قضاوت می‌گفت: قال الصادق (ع) کذا و کذا. برخلاف زمان‌های بعد از ائمه (ع) که قاضی در موقع قضاوت می‌گوید «حکمت» و «قضیت» بکذا و کذا. لذا مقبوله مورد بحث، (تعرضت ...) متعرض روایت و راوی شده است نه حاکم و حکم، بخاطر آنکه حکم ارتباط به روایت دارد، و من هنا استدللّ ... و همین تعبیر به روایت و حدیث و راوی، باعث شده که مقبوله را دلیل برای ترجیح روایات اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۸

متعارضه قرار داده‌اند که برای اثبات مرجحیت صفات راوی، به مقبوله استدلال نموده‌اند.

درحالی که مقبوله چنین دلالتی ندارد یعنی از مقبوله، استفاده نمی‌شود که صفات راوی (عدالت و ورع و غیر ذلک).

یکی از مرجحات باب تعارض می‌باشد (و السّر فی ذلک واضح ...) چه آنکه صفات اورعیّت و افقیّهت و ... مربوط به حاکم است و باعث نفوذ حکم او می‌گردد نه آنکه مربوط به راوی باشد و باعث ترجیح او بگردد بنابراین مقبوله مورد بحث، تنها مطلبی را که ثابت می‌کند، آن است که صفات مذکور در مورد حاکم باعث نفوذ و باعث تقدّم حکم او می‌گردد و اینکه صفات مزبور در راوی باعث ترجیح روایت راوی بشود، از مقبوله استفاده نخواهد شد.

بنابراین مقبوله حنظله شاهد و دلیل برای مطلب مورد بحث (مرجحیت صفات راوی برای باب تعارض) نمی‌باشد و یشهد لذلک ... شاهد مطلب مزبور این است که در مقبوله، افقیّهت در ردیف اعدلیّت و اصدقیت و ... بعنوان مرجح شناخته شده است در صورتی که مسئله افقیّهت ربطی به ترجیح ندارد یعنی مسئله افقیّهت باتفاق همه علماء باعث ترجیح روایت نمی‌شود. کوتاه‌سخن، مقبوله حنظله در مقام بیان امتیازات و برتریهای دو نفر حاکم نسبت به همدیگر، می‌باشد نه در مقام بیان مرجحات روایات متعارضه.

نعم انّ المقبوله انتقلت بعد ذلک التّرجیح للزّوایه ... آری مقبوله مورد نظر، پس از بیان صفات قاضی، (که در نفوذ حکم او اثر دارد و باعث تقدّم حکم قاضی بر حکم قاضی دیگر می‌شود) به بیان مرجحات روایات متعارضه منتقل شده است و اولین مرجحی را که در مورد روایت، بیان فرموده است، ترجیح به شهرت است که روایت مشهور نسبت به روایت غیر مشهور، ترجیح دارد و راجع به ترجیح به شهرت بحث خواهد آمد.

و علیه، فالمقبوله لا دلیل فيها ... نتیجه سخن این است که مقبوله حنظله، دلیلی بر اینکه صفات راوی، یکی از مرجحات باب تعارض باشد، وجود ندارد.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۹

ان الروایات التي ذكرت الترجیح بالصفات تنحصر فی مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره المشار اليهما سابقا. و المرفوعه كما قلنا ضعيفه جدا، لانها مرفوعه و مرسله و لم يروها الا صاحب (غوالي اللآلى). و قد طعن صاحب (الحدائق) فی التألیف و المؤلف اذ قال ج ۱ ص ۹۹: «فانا لم نقف عليها فی غير كتاب غوالي اللآلى، مع ما هی عليه من الرفع و الارسال، و ما علیه الكتاب من نسبة صاحبها الى التساهل فی نقل الاخبار و الاهمال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها».

اذن، الكلام فیها فضول، فالعمده فی الباب المقبوله التي قبلها العلماء لان راویها صفوان بن یحیی الذي هو من اصحاب الاجماع، أى الذين اجمع العصابه على تصحیح ما یصح عنهم، كما رواها المشایخ الثلاثة فی كتبهم (۱). و الیک نصها بعد حذف مقدمتها: قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا- من أصحابنا فرضیا ان یكونا الناظرین فی حقهما، و اختلفا فیما حکما، و كلاهما اختلفا فی حدیثکم؟

قال: الحكم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و اصدقهما فی الحدیث و أورعهما، و لا یلتفت الى ما یحکم به الآخر.

قلت: فانهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ینظر الى ما كان من روايتهم عنا فی ذلك الذى به حکما المجمع علیه من أصحابک، فیؤخذ به من حکمنا، و یتترك الشاذ الذى لیس بمشهور عند أصحابک فان

شاهد دیگر: و یؤید هذا الاستنتاج ... مؤید نتیجه گیری مذکور، آن است که صاحب کتاب کافی، (مرحوم کلینی) ترجیح به صفات راوی را، به عنوان یکی از مرجحات باب تعارض، در مقدمه کتابش متذکر نشده است.

بنابراین «صفات راوی» از کرسی مرجح بودن برای روایات متعارضه، به زیر افکنده شد و تا بحال تعداد مرجحات باب تعارض، به ۳ تا تقلیل یافت.

(۱) - الکافی ج ۱ ص ۶۷، و الفقیه المطبوع بطهران سنه ۱۳۷۶ ص ۳۱۸ و التهذیب فی باب الزیادات من کتاب القضاء.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۰

المجمع علیه لا ریب فیہ. و انما الامور ثلاثه: أمر بین رشنه فیتبع، و أمر بین غیه فیجتنب، و أمر مشکل یرد علمه الى الله و رسوله. قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «حلال بین، و حرام بین، و شبهات بین ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا یعلم».

قلت: فان كان الخبران عنكما (۱) مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قال: ینظر: فما وافق حکمه حکم الكتاب و السنه و خالف العامه فیؤخذ به، و یتترك ما خالف حکمه حکم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت: جعلت فداک! أ رأیت ان كان الفقیهان عرفا حکمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرین موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم، بأى الخبرین یؤخذ؟

قال: ما خالف العامه فیہ الرشاد.

قلت: جعلت فداک! فان وافقهم الخبران جمیعا؟

قال: انظر الى ما هم اليه أمیل - حکامهم و قضاتهم - فیتترك و یؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حکامهم الخبرین جمیعا؟

قال: اذا كان ذلك فأرجه (و فی بعض النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامک، فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات. انتهت المقبوله.

أقول: من الواضح ان موردھا التعارض بین الحاکمین، لا بین الراویین و لكن لما كان الحكم و الفتوى فی الصدر الاول یقعان بنص الاحادیث، لا- أنهما یقعان بتعبیر من الحاکم او المفتی كالعصور المتأخرة استنباطا من الاحادیث- تعرضت هذه المقبوله للروایة و الراوی لارتباط الروایة بالحکم. و من هنا استدل بها علی الترجیح للروایات المتعارضة.

غیر انه- مع ذلك- لا يجعلها شاهدا علی ما نحن فیه. و السر فی ذلك واضح

(۱)- یقصد الباقر و الصادق علیهما السلام.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۱

لأن اعتبار شیء فی الراوی بما هو حاکم غیر اعتباره فیه بما هو راو و محدث، و المفهوم من المقبوله ان ترجیح الأعدل و الأورع و الأفقه انما هو بما هو حاکم فی مقام نفوذ حکمه، لا فی مقام قبول روایتہ.

و یشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات کونه (أفقه) فی عرض کونه أعدل و أصدق فی الحدیث. و لا ربط للأفقیه بترجیح الروایة من جهة کونها روایة.

نعم ان المقبوله انتقلت بعد ذلك الی الترجیح للروایة بما هی روایة ابتداء من الترجیح بالشهرة، و ان كان ذلك من أجل کونها سنداً لحکم الحاکم، فان هذا أمر آخر غیر الترجیح لنفس الحکم و بیان نفوذہ.

و علیه، فالمقبوله لا دلیل فیهما علی الترجیح بالصفات. و اما الترجیح بالشهرة و ما یلیها فسیأتی الکلام عنه. و یؤید هذا الاستنتاج أن صاحب الکافی لم یدکر فی مقدمه کتابه الترجیح بصفات الراوی.

۳- الترجیح بالشهرة: (۱)

(۱)- در صفحه ۳۶۶ کتاب اصول فقه راجع به شهرت بحث نمودیم و در آنجا وعده دادیم که در مبحث تعادل و ترجیح در این زمینه بحث خواهیم نمود و ما حصل مطلب راجع به شهرت با توجه به مبحث سابق و لاحق، از این قرار است: شهرت بر سه قسم است:

۱- شهرت روائی آن است که مثلاً فلان روایت را اکثر علماء و محدثین نقل نموده‌اند.

۲- شهرت عملی آن است که اکثر علماء طبق فلان روایتی عمل نموده‌اند.

۳- شهرت فتوائی آن است که اکثر علماء در یک حکمی اتفاق نظر دارند و طبق آن، فتوا داده‌اند و مدرک فتوای آنها نامعلوم می‌باشد یعنی فتوای علماء نباید مبتنی بر روایت و حدیثی باشد و الا از شهرت فتوائی بودن، خارج می‌شود (راجع به شهرت فتوائی در سابق مفصلاً بحث نمودیم و ثابت کردیم که ظنّ حاصل از شهره فتوائی،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۲

حجّیت ندارد و دلیلی بر اعتبار آن نداریم و از محلّ بحث ما بیرون می‌باشد (به صفحه ۳۶۸ شرح فارسی جلد ۲ مراجعه نمایید) و فعلاً- قسم اول و دوم (شهره روائی و شهره عملی) مورد بحث است که آیا این دو قسم شهره می‌توانند مرجّح یکی از روایات متعارض باشند یا نه؟

مرحوم مظفر ابتدائاً همین دو قسم شهره (روائی و عملی) را معرّفی می‌نماید و سپس در مورد آن دو، اظهار نظر می‌فرماید: (و الشهرة المرّجحة علی نحوین ...)

نحو اول: شهره عملی که یک قسم از شهره فتوائی است به این معنا که اکثر علماء طبق روایتی عمل نموده‌اند و آن روایت از جهت

عمل به آن، مشهور شده است.

نحو دوم: شهره روایتی که روایتی را اکثر رواه و علماء نقل کرده‌اند ولی عمل برطبق آن نکرده‌اند و از جهت نقل، مشهور شده است.

اما شهره عملی: در مورد اینکه شهره عملی باعث ترجیح روایت بشود، اخبار و روایاتی وارد نشده است یعنی دلیل از اخبار علاج، بر اینکه شهره عملی باعث ترجیح بشود، در اختیار نداریم بنابراین اگر قائل به مرجحیت آن بشویم از نظر اخبار علاجیه مدرکی نداریم ولی از جهت اینکه شهره عملی، باعث اقریبیت الی الواقع می‌شود (به این معنا که شهره عملی باعث می‌شود که روایت مورد شهره، اقرب الی الواقع باشد) می‌توانیم آن را مرجح بدانیم و روی این «مبنا» هر چیزی که باعث اقریبیت روایت، الی الواقع بشود، مرجح خواهد بود.

غایه الامر ... نهایت امر این است که مرجحیت شهره عملی، دو تا شرط دارد:

شرط اول: این است که عمل و فتوای علماء، مستند به روایت بوده و این استناد باید از معروفیت برخوردار باشد و در این صورت روایت مزبور بتوسط شهره عملی، نسبت به روایت معارض، ترجیح خواهد داشت.

شرط دوم: آن است که شهره عملی در عصر ائمه (ع) و یا در عصر نزدیک ائمه (ع) باید واقع شده باشد (الذی تمّ فيه جمع الاخبار و تحقیقها ...) در عصر نزدیک عصر ائمه (ع) روایات جمع‌آوری شده و مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته و از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۳

حالت پراکندگی خارج شده‌اند.

شهره عملی کذائی باعث ترجیح روایت خواهد شد کوتاه‌سخن شهره عملی با دو شرط مذکور، باعث ترجیح روایت می‌شود البته مرجحیت شهره عملی نه از باب آنکه اخبار علاج دلالت بر آن داشته باشد بلکه بخاطر مناط اقریبیت الی الواقع خواهد بود.

بنابراین مرجح بودن شهره عملی جزء مرجحات منصوصه محسوب نخواهد شد.

اما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف ... مرحوم مظفر از عبارت مزبور تا (و اما الثانیة ...) در طی ۶ سطر خارج از ما نحن فيه بحث می‌نماید یعنی شهره عملی کارایی دیگری که دارد آن است که باعث جبران ضعف روایت ضعیف می‌شود مثلاً روایتی است از نظر سند ضعیف است و معارضی ندارد و لکن «شهره عملی» را همراه دارد، شهره عملی ضعف سند آن را، جبران می‌نماید و باعث می‌شود که وثوق و اعتماد و اطمینان، نسبت به صدور آن روایت، معطوف شود (و بالعکس من ذلك اعراض الاصحاب ...) اگر روایتی از نظر سند، قوی باشد، اعراض و عدم توجه اصحاب به آن و همراه نداشتن «شهره عملی»، باعث وهن و ضعف آن روایت می‌شود.

و اما الثانیة و هی الشهرة فی الروایة ... قسم دوم شهره که «شهره روایتی» است باعث ترجیح روایت می‌شود و اگر یکی از دو روایت متعارض، از شهره مزبور برخوردار باشد دارای مرجح بوده و نسبت به دیگری ترجیح داده خواهد شد مرجحیت شهره روایتی دو تا مدرک دارد:

۱- فانّ اجماع المحققین قائم ... ص ۵۵۶، س ۷.

اجماع محققین از علماء بر آن است که شهره روایتی باعث ترجیح روایت در باب تعارض می‌شود.

۲- و قد دلّت علیه المقبوله المتقدّمه ...

از روایت مقبوله حظله استفاده می‌شود که یکی از مرجحات باب تعارض «شهره روایتی» است یعنی روایتی که مجمع علیه است و از نظر اکثر علماء و رواه، مشهور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۴

تقدم ص ۳۵۸ ان الشهرة ليست حجة في نفسها، و اما اذا كانت مرجحة للرواية - على القول به - فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها. و الشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية و هي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، و شهرة في الرواية و ان لم يكن العمل على طبقها مشهورا.

اما (الاولى) فلم يرد فيها من الاخبار ما يدل على الترجيح بها، فاذا قلنا بالترجح بها، فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الاقربى الى الواقع، على ما سياتى وجهه، غاية الامر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

۱- ان يعرف استناد الفتوى اليها، اذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق باقربيتها الى الواقع.

۲- أن تكون الشهرة العملية قديمة، أى واقعة في عصر الاثمة او العصر الذى

است و اكثرا آن را نقل نموده اند، نسبت به روایت معارض خود، ترجیح دارد.

و المقصود من (المجمع عليه المشهور ...

منظور از «مجمع عليه» در روایت مقبوله حنظله، «مشهور» بودن روایت است چه آنکه راوی بدنبال فرمایش امام (ع) (المجمع عليه من اصحابك ...) می گوید:

(فان كان الخبران عنكما مشهورين) از تعبیر «مشهورين» معلوم می شود که مراد امام (ع) از «مجمع عليه» شهرة، است و راوی از لفظ «مجمع عليه» شهرة را فهمیده و لذا سؤال می کند: اگر هر دو روایت، مشهور باشد چه باید کرد؟ و معنی ندارد که از کلمه (شهرة و مشهور) «اجماع» اراده شود.

نتیجه: شهرة روایتی یکی از مرجحات باب تعارض است و دارای دو تا مدرک می باشد یکی اجماع محققین، دیگری روایت مقبوله حنظله. قوله و قد يقال ص ۵۵۶ س ۱۲

ما حصل اعتراض این است که مسئله «شهرة روایتی» در مقبوله حنظله، مربوط به روایتی است که در مقابل روایت شاذ و نادر، قرار گرفته است و شهرة روایتی باعث می شود که روایت مورد شهرة، مقطوع الصدور و یا لا اقل موثوق الصدور باشد و نسبت به روایت «شاذ و نادر» که معارض روایت مشهور است، قطع و یا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۵

یله الذى تم فيه جمع الاخبار و تحقیقها. اما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، اما من جهة جبر

و ثوق به عدم صدور آن از امام (ع) داریم و ادله حجیت خبر واحد شامل آن نمی شود و بکلی از حجیت و اعتبار، ساقط خواهد بود (و علیه فیخرج ...) بنابراین هر دو روایت از محل بحث خارج می باشند چه آنکه بحث ما راجع به تعارض دو روایتی است که هر دو با قطع نظر از تعارض، حجیت داشته باشند و یکی از آنها دارای مرجح باشد و درحالی که روایت شاذ و نادر، حجیت ندارد و لذا دو روایت «حجّة» و «لا حجّة»، رودرروی هم قرار گرفته و مسئله شهرة، روایت «حجّة» را از «لا حجّة»، جدا می سازد و از بحث تعارض، بیرون خواهد بود برای اینکه بین «حجّة» و «لا حجّة»، تعارضی وجود ندارد.

و الجواب ... آری اگر نسبت به روایت «شاذ و نادر»، قطع بعدم صدور آن داشته باشیم، اشکال وارد است و ماجرا، از باب تعارض، خارج می شود و لکن نسبت به روایت شاذ و نادر، قطع به عدم صدور نداریم و بلکه تنها وثوق بعدم صدور روایت شاذ و نادر، و به صدور روایت مشهور داریم و وثوق به عدم صدور، باعث نمی شود که روایت «شاذ»، مشمول ادله حجیت خبر واحد نباشد.

بنابراین روایت «شاذ و نادر»، مشمول ادله حجیت، می باشد چه آنکه در روایت مقبوله راوی می گوید، (قد رواهما الثقات ...) «یعنی

راوی «روایت مشهور» و «روایت شاذ»، از ثقات هستند.»

و لکن بخاطر روایت مشهور که معارض روایت شاذ است، ظنّ فعلی و وثوق فعلی، نسبت به روایت شاذ نداریم و در حجّیت خبر ثقه، حصول ظنّ فعلی و وثوق فعلی و همچنین عدم حصول ظنّ برخلاف، شرط نخواهد بود.

بنابراین روایت شاذ و نادر در محلّ بحث، دارای حجّیت است و با روایت مشهور به معارضه برخواسته است و منتهی شهره روایت مشهور، باعث ترجیح روایت مشهور شده و بخاطر مرجّح، بر روایت شاذ و نادر، مقدّم گردیده و بالاخره ماجرا، از باب تعارض بیرون نخواهد بود فتأمل و اغتنم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۶

الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. و الحق انها جابرة له اذا كانت قديمة أيضا، لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. و الوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم.

و بالعكس من ذلك اعراض الاصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه و ان كان راويه ثقة و كان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فأعرض عنه الاصحاب كان ذلك اكثر دلالة على وهنه.

و اما (الثانية)، و هي الشهرة في الرواية- فان اجماع المحققين قائم على الترجيح بها، و قد دلت عليه المقبولة المتقدمة، و قد جاء فيها (فان المجمع عليه لا ريب فيه). و المقصود من (المجمع عليه) المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، اذ عقبه بالسؤال: «فان كان الخبران عنكما مشهورين». و لا معنى لأن يراد من الشهرة الاجماع.

و قد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، و على الاقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. و اذا كان كذلك فالشاذ المعارض له اما مقطوع العدم او موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. و عليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدي الحجّتين بل تكون لتمييز الحجّة عن اللاجحة.

و الجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً، و اما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لأن الظاهر كفاية وثاقه الراوی في قبول خبره من دون اناطة بالوثوق الفعلي بخبره. و قد تقدم في حجية خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظنّ الفعلي به و لا عدم الظنّ بخلافه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۷

۴- الترجيح بموافقة الكتاب: (۱)

(۱)- چهارمین مرجّح از مرجّحات منصوصه، موافقت با کتاب (قرآن مجید) می‌باشد که اگر یکی از دو روایت متعارض، موافق با کتاب الله باشد، نسبت به دیگری، حق تقدّم را به خود اختصاص می‌دهد.

در رابطه با مسئله ترجیح به موافقت کتاب، روایات فراوانی در دسترس می‌باشد یکی از آنها مقبوله حنظله است و دومی روایت حسن بن جهم است که تحت عنوان شماره ۱ در مسئله تخییر جلد ۲ کتاب اصول فقه و شرح فارسی بیان گردید.

در صدر روایت این چنین آمده است: (قلت له تجیئنا الاحادیث ...) راوی خطاب به امام (ع) می‌گوید احادیثی از شما برای ما نقل می‌شود و باهم اختلاف و تعارض دارند؟

امام (ع) در جواب می‌فرماید احادیث متعارض را با کتاب و سنّت مقایسه نما، هر کدام با کتاب و سنّت شبیه باشد معلوم می‌شود که از ما و از گفته‌های ما خواهد بود و اگر شباهتی با کتاب و سنّت نداشته باشد معلوم می‌گردد که از ما نخواهد بود.

از فرمایش امام (ع) کاملاً پیداست که موافقت با کتاب باعث ترجیح روایت می‌باشد.

قال فی الکفایة: (ان فی کون اخبار موافقة الکتاب ...) از فرمایش صاحب کفایه اشکال و شبهه‌ای در زمینه ترجیح بودن «موافقت کتاب و مخالفت با عامه» استفاده می‌شود و استاد مظفر از شبهه مزبور پاسخ می‌دهد ما حصل شبهه از این قرار است:

در مباحث گذشته کرارا یاد آور شدیم که مسئله تعارض و داستان ترجیح در باب تعارض، زمانی مطرح است که حجیت هر دو روایت متعارض، محرز باشد بنابراین اخباری که بیانگر ترجیح دو روایت معتبر باشند، داخل در بحث تعارض و ترجیح، می‌باشند و امّا اخباری که بیانگر اصل حجیت یکی از دو روایت متعارض، باشد از محلّ بحث بیرون است به سخن دیگر ما در صدد ترجیح احد الحجّتين بر دیگری هستیم، نه در صدد تمیز «حجّة» را از «لا حجّة» صاحب کفایه می‌خواهد بفرماید که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۸

موافقت کتاب و مخالفت عامه، باعث تمیز و جداسازی، حجّة از «لا حجّة» است نه باعث ترجیح «احد الحجّتين» بر دیگری چه آنکه روایت مخالف کتاب و موافق با عامه، اصلاً حجیت و اعتباری ندارد.

شاهد مطلب، تعبیراتی است که در اخبار مربوطه، وارد شده‌اند مانند «أنه زخرف» و «باطل» «لیس بشیء» و «لم نقله» و در بعضی روایات دستور داده است که روایت مخالف کتاب و موافق عامه، را به دیوار بنزید (که بچه واز کنه) از تعبیرات مذکور معلوم می‌شود که روایت مخالف قرآن، و موافق عامه، اصلاً اعتبار و حجیتی ندارد و لذا توان و قدرت معارضه با روایت موافق کتاب و مخالف عامه، را نخواهد داشت بنابراین مسئله موافقت با کتاب و مخالفت با عامه، مربوط به باب تمیز «حجّة» از «لا حجّة» می‌باشد و ربطی به باب تعارض ندارد «زخرف» ... (زخرفه) یعنی زشتش کرد، (زخرف الکلام) یعنی سخن را با حرف دروغ آراست.

اقول فی مسئله موافقة الکتاب ... ص ۵۶۰، س ۱۰.

ما حصل پاسخ از این قرار است: در مورد مسئله موافقت و مخالفت با کتاب دو طائفه اخبار موجود است:

طائفه اول: از ما نحن فیه خارجند و طبق فرمایش صاحب کفایه، مربوط به بیان قیاس و معیار اصل حجیت می‌باشد و به باب تعارض ربطی ندارد و آنها اخباری است که تعبیرات ذکر شده، در آنها به کار رفته است که عدم حجیت روایت مخالف کتاب را، باثبات می‌رسانند.

به سخن دیگر مخالفت کتاب بر دو قسم است:

۱- مخالفت با نصّ و تصریح کتاب عزیز: (مثلاً آیه‌ای صریحاً می‌گوید فلان عمل واجب است و روایتی می‌گوید واجب نیست این نوع از مخالفت (که طائفه اول از اخبار بیان‌گر آن می‌باشند) باعث سقوط روایت مخالف، از حجیت و اعتبار، خواهد شد.

۲- قسم دوم از مخالفت، مخالفت با ظاهر کتاب است مثلاً آیه (خلق لکم ما فی السّماوات و ما فی الارض ...) ظهور در حلیت همه چیز دارد و اگر روایتی دلالت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۹

بر حرمت فلان شیء نماید، تنها با ظهور کتاب مخالفت نموده و مخالفت با ظهور کتاب باعث، سقوط از حجیت نخواهد شد.

طائفه دوم: از اخبار در مقام ترجیح احد الحجّتين المتعارضتين می‌باشد در این طائفه از روایات، تعبیرات «زخرف» و غیر ذلک، که علامت عدم حجیت خبر که مخالف با کتاب است، وجود ندارد.

به عبارت دیگر طائفه دوم از روایات، بیانگر مخالفت ظاهری می‌باشد که اگر روایتی با ظاهر کتاب مخالفت داشت، از اعتبار و حجیت ساقط نخواهد بود، بنابراین طائفه دوم از روایات، داخل در ما نحن فیه می‌باشد و در صدد بیان ترجیح یکی از حجّتين بر دیگری خواهد بود به این معنا که اگر یکی از دو روایت متعارض با ظاهر کتاب مخالفت داشته باشد و دیگری چنین مخالفتی نداشته باشد روایت غیر مخالف، دارای مرجح است و حق تقدّم دارد و اگر مسئله تعارض در کار نبود هر دو روایت مذکور اعتبار و

حجّیت داشتند و قابل عمل بودند.

شاهد مطلب: (إذا الامر بالاخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فی المقبوله ...)

در روایت مقبوله چنین آمده است (که راوی سؤال می‌کند هر دو روایت مشهورند و هر دو روایت را راویان ثقه، نقل نموده‌اند و سپس راوی فرض می‌کند که هر دو روایت موافق کتاب است). از تعبیرات مذکور معلوم می‌شود که هر دو روایت حجّیت دارند و ثابا استفاده می‌شود که مراد از مخالفت کتاب، مخالفت ظاهری است چه آنکه اگر مراد از مخالفت، مخالفت با نصّ کتاب باشد غیر معقول است که دو تا آیه برخلاف و ضدّ هم، نصّ و تصریح داشته باشد.

کَلْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ ... كَوَاتَه سَخْن تَعْبِيرَات مَزْبُور شَاهِد بَسِيَار زَنْدَه‌ای است که مراد از مخالفت با کتاب، مخالفت ظاهری می‌باشد و مخالفت ظاهری باعث سقوط از حجّیت نخواهد بود.

(و یشهد لما قلناه ایضا ... شاهد دیگر جمله‌ای است که در روایت شماره ۱ باب تخییر آمده (فان كان يشبههما) اگر روایت با نصّ صریح کتاب موافق باشد عین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۰

فی ذلک روایات کثیره: (منها) مقبوله ابن حنظله المتقدمه.

و (منها) خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ۱) فقد جاء فی صدره:

قلت له: تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفه؟

قال: ما جاءك عنا فقهه علی کتاب الله عز و جل و احادیثنا: فان كان يشبههما فهو منا، و ان لم یکن يشبههما فلیس منا.

قال فی الکفایه: «ان فی کون اخبار موافقه الکتاب او مخالفه القوم من اخبار الباب نظرا: وجهه قوه احتمال ان یكون المخالف للکتاب فی نفسه غیر حجه، بشهادة ما ورد فی انه زخرف و باطل و لیس بشیء او انه لم نقله او امر بطرحه علی الجدار...».

أقول: فی مسأله موافقه الکتاب و مخالفته طائفتان من الاخبار:

(الاولی)- فی بیان مقیاس اصل حجیة الخبر، لا فی مقام المعارضه بغیره، و هی التی ورد فیها التعبیرات المذكوره فی الکفایه: انه زخرف و باطل ... الی آخره.

فلا بد ان تحمل هذه الطائفة علی المخالفة لصریح الکتاب، لأنه هو الذی یصح وصفه بأنه زخرف و باطل و نحوهما.

کتاب است نه شبیه کتاب بنابراین از تعبیر به «یشبههما» معلوم می‌شود که مراد از موافق بودن با کتاب موافقت ظاهری می‌باشد و مراد از مخالفت با کتاب، ایضا مخالفت ظاهری خواهد بود.

نتیجه: طائفه دوم: از اخبار مربوط به موافقت کتاب بیانگر مرجّح باب تعارض است یعنی موافقت با کتاب، یکی از مرجّحات دلیلین متعارضین حجّیتین خواهد بود.

«مؤلف»: در همین روایت حسن بن جهم گرچه تعبیر «یشبههما» دارد و لکن تعبیر «فلیس منا» را هم دارد و تعبیر مذکور، چیزی کمتر از تعبیر «زخرف و امثال آن» نخواهد داشت فتأمل.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۱

(و الثانیة) فی بیان ترجیح أحد المتعارضین. و هذه لم یرد فیها مثل تلك التعبیرات، و قد قرأت بعضها. و ینبغی ان تحمل علی المخالفة لظاهر الکتاب لا لنصه، لا سیما ان مورد بعضها مثل المقبوله فی الخبر الذی لو كان وحده لأخذ به و انما المانع من الاخذ به وجود المعارض، اذ الامر بالاخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فی المقبوله بعد فرض کونهما مشهورین قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معا للکتاب بعد ذلک اذ قال: «فان كان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنه».

و لا يكون ذلك الا الموافقة لظاهره و الا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب. كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في المقبوله مخالفة الظاهر لا النص.
و يشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن المتقدم: «فان كان يشبههما فهو منا»، فان التعبير بكلمة (يشبههما) يشير الى أن المراد الموافقة و المخالفة للظاهر.

۵- مخالفة العامة: (۱)

(۱)- یکی از مرجحات منصوصه، «مخالفت عامه» است مثلا دو تا روایت داریم یکی می گوید قرائت سوره های عزائم در نماز جائز نیست و دیگری می گوید جائز است و علماء سنّی قرائت عزائم را در نماز جائز می دانند روایتی که قرائت عزائم را در نماز جائز نمی داند دارای مرجح می باشد.
استاد مظفر راجع به مرجحیت «مخالفت با عامه» سه تا مدرک را خاطر نشان می نماید دوتای آنها را مردود می شناسد و تنها مدرک سوم را مورد پذیرش قرار خواهد داد.

۱- اخباری که به طور اطلاق به اخذ روایت مخالف عامه و ترک روایت موافق با عامه، دستور می دهند همه آنها در رساله منسوب به «قطب راوندی» (که از اجلما و شخصیت های مورد قبول اهل علم رجال می باشد) نقل شده اند و فاضل نراقی، فرموده است که رساله مزبور از تألیفات قطب راوندی نمی باشد و بطور شایع ثابت نشده است که رساله مشتمل بر اخبار مورد بحث، از «قطب راوندی» باشد بنابراین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۲

إن الاخبار المطلقة الأمره بالاخذ بما خالف العامة و ترک ما وافقها كلها منقوله عن رساله للقطب الراوندی، و قد نقل عن الفاضل النراقی انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شایعاً فلا حجة فيما نقل عنه.

و هناك رواية مرسله عن الاحتجاج تقدمت في رقم (۱۰) لا حجة فيها لضعفها بالارسال. فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة. و ظاهرها كما سبق قريبا

روایات رساله مزبور، اعتباری ندارد و بعنوان مدرک، برای مرجحیت «مخالفت با عامه»، مورد قبول نخواهد بود.

۲- مدرک دوم روایت شماره ۱۰ از اخبار تخییر است و مرجحیت مخالفت با عامه از روایت مذکور استفاده می شود.

در سابق بیان کردیم که روایت مذکور مرسله است و از جهت ارسال، مواجه با ضعف سند می باشد.

۳- فینحصر الدليل في المقبوله ... تنها مدرک برای مرجحیت «مخالفت عامه» همان مقبوله حنظله است که دلالت بر ترجیح دارد و مربوط به باب «تمیز حجیه از لا حجیه» نمی باشد چه آنکه مقبوله حنظله در اینکه روایت مخالف عامه، نسبت به روایت موافق عامه بعد از فرض حجیت هر دو روایت، ترجیح دارد، ظهور خواهد داشت بنابراین مرجحیت «مخالفت با عامه»، در باب تعارض، با مدرک مقبوله حنظله، مورد قبول واقع می شود و قول «قیل» مبنی بر اینکه مقبوله حنظله در صدد تمیز حجیه از لا حجیه است، مبنا و اساس ندارد.

و النتيجة: از مباحث گذشته تحت عنوان (المقام الاوّل المرجحات الخمسة) این چنین نتیجه می گیریم که مستفاد از اخبار ترجیح، آن است که مرجحات باب تعارض سه تا است: (۱- شهره، ۲- موافقه کتاب و سنّه، ۳- مخالفت عامه) و هر کدام از مرجحات ثلاثه، از اخبار و روایات، مدرک داشتند و مسئله احدث زمانا و صفات راوی، فاقد مدرک بودند و لذا از مقام (مرجح بودن باب تعارض)

عزل و از پشت میز «ریاست ترجیح دادن»، بیرون رانده شدند.

(المقام الثانی فی المفاضلة بین المرجحات)

اشاره

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۳

ان الترجیح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في انفسهما، فتدل على الترجیح لا على التمييز كما قيل. و النتيجة: ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، و موافقة الكتاب و السنة، و مخالفة العامة. و هذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمة الكافي.

المقام الثانی- فی المفاضلة بین المرجحات ان المرجحات فی جملتها (۱) ترجع الى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

(۱)- مقام اول راجع به اصل مشخص نمودن مرجحات باب تعارض، بود که شهرة و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه، بعنوان مرجحات باب تعارض، مورد تصویب واقع شد در مقام ثانی، راجع به فضیلت و برتری هریک از مرجحات، نسبت به دیگری بحث می شود و استاد مظفر پیش از ورود در اصل بحث، نحوه کارایی مرجحات را که شیخ (ره) در رسائل ذکر نموده در طی ۱۳ سطر بیان می فرماید و ما حصل مطلب از این قرار است:

بعضی از مرجحات، مربوط به صدور روایت است که روایت ذی مرجح از نظر صدور از امام (ع)، نسبت به صدور روایت معارض خود، اقرب الی الواقع است مثلاً موافقت با مشهور و یا صفات راوی (بر فرضی که صفات راوی را مرجح باب تعارض، بدانیم که مرجح ندانستیم) باعث می شود که روایت مشهور از نظر صدور از امام (ع) اقرب و نزدیکتر به واقع باشد نام مرجح مذکور (مرجح صدوری) می باشد.

و بعضی از مرجحات، روایت را از نظر «جهت صدور» ترجیح می دهد مثلاً مخالفت با عامه، باعث می شود که روایت ذی مرجح، فقط برای بیان حکم واقعی، صادر شده است و بخاطر تقیه و چیزهای دیگر نبوده است چه آنکه در روایت مخالف عامه، احتمال تقیه، محکوم به بطلان است و صدور آن برای بیان حکم واقعی، نسبت به روایت موافق با عامه، اقرب الی الواقع خواهد بود. اسم این مرجح،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۴

۱- ما يكون مرجحا للصدور، و يسمى (المرجح الصدوري)، و معنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. و ذلك مثل موافقة المشهور و صفات الراوی.

۲- ما يكون مرجحا لجهة الصدور، و يسمى (المرجح الجهتي)، فان صدور الخبر- المعلوم الصدور حقيقة او تعبدا- قد يكون لجهة الحكم الواقعي و قد يكون لبيان خلافه لتقيه او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع. و ذلك مثل ما اذا كان الخبر مخالفا للعامة، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي، لانه لا يحتمل فيه اظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

۳- ما يكون مرجحا للمضمون، و يسمى (المرجح المضموني). و ذلك مثل موافقة الكتاب و السنة، اذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب الى الواقع في النظر.

و قد وقع الكلام في هذه المرجحات (۱) انها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في

(مرجّح جهتی) می‌باشد.

و بعضی از مرجّحات، کاری به صدور و جهت صدور، ندارد و تنها مضمون روایت را تقویت می‌نماید مثلاً موافقت با کتاب و سنت، باعث می‌شود که روایت موافق، از نظر مضمون «اقرّب الی الواقع» است و روایت مخالف کتاب، از چنین اقرّبیتی برخوردار نمی‌باشد. و نام این مرجّح (مرجّح مضمونی) می‌باشد.

(۱) - از این عبارت وارد اصل بحث می‌شود که بین علماء نزاع شده است:

مرجّحات مذکور، اگر در موردی باهم تعارض نمایند (مثلاً یکی از دو روایت متعارض، موافق شهره است و دیگری، مخالف عامه است) آیا مترتب همدیگر می‌باشد؟

یعنی بعضی از مرجّحات، دارای فضیلت و برتری هستند که تا آن مرجّح وجود داشته باشد نوبت به دیگری نمی‌رسد یعنی مانند وضوء و تیمم خواهد بود؟ و یا آنکه همه مرجّحات مورد قبول، در عرض هم هستند و هیچ‌یک بر دیگری فضیلت و برتری ندارد؟ چهار قول موجود است:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۵

(الأوّل) قول اوّل مربوط به مرحوم آخوند می‌باشد او در مورد مرجّحات، امتیاز و فضیلتی برای یکی نسبت به دیگری قائل نمی‌باشد و معتقد است که همه مرجّحات در عرض هم قرار دارند بنابراین اگر یکی از دو روایت متعارض، دارای مرجّحی باشد مانند موافقت کتاب و دیگری مرجّح دیگری مانند مخالفت عامه، داشته باشد. در این فرض ما بین مرجّحین (نه فی ما بین روایتین) تراحم بوجود می‌آید (همان‌طوری که در سابق در مقام فرق بین تراحم و تعارض گفتیم تراحم در مقام امتثال است) و در فرض مزبور امر دائر است بین اینکه مکلف به یکی از دو مرجّح عمل نماید و به هر دو مرجّح نمی‌تواند عمل نماید لذا قواعد باب تراحم، جاری می‌گردد اگر یکی از دو مرجّح، از نظر مناط قوی بود، مقدّم بر دیگری می‌باشد مانند انقاز شخص عالم که برتری دارد بر انقاز شخص جاهل.

و اگر هیچ‌یک اقوی مناط نبود مسئله تخییر پیش می‌آید و مکلف مخیر است طبق هر یک از دو مرجّح مزاحم، عمل نماید.

(مؤلف) صاحب کفایه برای مدّعی خود این چنین استدلال نموده است: «اخبار و روایات ترجیح، اطلاق دارند و ناظر به بیان ترتیب بین مرجّحات باب تعارض نمی‌باشند و بلکه در صدد بیان اصل ترجیح بوده (یعنی هذا مرجّح و ذاک مرجّح) بنابراین التزام به رعایت ترتیب بین مرجّحات، دلیل و وجهی نخواهد داشت».

الثانی آنها مترتبه ... وحید بهبهانی معتقد است که مرجّحات از امور مترتبه می‌باشند یعنی بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر، فضیلت و برتری دارد تا مرجّح ذی فضیلت باشد نوبت به مرجّح دیگر نمی‌رسد (شمع اگر پنهان شود شب‌پره بازیگری میدان شود (... بنابراین «مخالفت عامه» که مرجّح جهتی می‌باشد اولی به تقدّم است بر «شهره» که مرجّح صدوری می‌باشد).

مثلاً: یکی از دو روایت متعارض، مخالف با عامه است و روایت متعارض آنکه موافق عامه است دارای مرجّح دیگری است یعنی از شهره روایتی برخوردار است در این فرض، مخالفت عامه اولی به تقدّم است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۶

(مؤلف) مرحوم بهبهانی برای اثبات مدّعی خود که قول دوم باشد این چنین استدلال نموده است: اگر احد المتعارضین مخالف عامه باشد و دیگری موافق عامه باشد یقین داریم که روایت موافق با عامه یا اصلاً از معصوم (ع) صادر نشده است و یا آنکه از باب تقیه صادر شده است و لذا روایت مخالف عامه نسبت به روایت مشهور و موافق عامه برتری خواهد داشت.

الثالث آنها مترتبه و لکن علی العکس من الأوّل ... مرحوم نائینی و جماعتی معتقد به ترتیب مرجّحات هستند منتهی برعکس قول

بهبهانی یعنی مرجح صدوری «شهره» اولی به تقدم است نسبت به مرجح «جهتی» (مخالفت با عامه) مثلاً یکی از دو روایت متعارض مشهور است و موافق با عامه و دیگری شاذ و نادر است و مخالف با عامه است روایت مشهور اولی بتقدم خواهد بود.

(مؤلف) مرحوم نائینی برای مدّعی خود این چنین استدلال نموده است: «اعتبار مرجح جهتی متفرّع بر اعتبار مرجح صدوری می‌باشد به عبارت دیگر مرجح صدوری اصل صدور روایت را از معصوم (ع) ثابت می‌نماید و تا اصل صدور محرز نباشد، نوبت بجهت صدور (برای بیان حکم واقعی و یا برای بیان حکم ظاهری) نخواهد رسید چنانچه اعتبار مرجح مضمونی، ایضاً متفرّع بر اعتبار مرجح صدوری می‌باشد اولاً اصل صدور باید محرز باشد آن وقت است که نوبت به مرجح مضمونی (موافقت با کتاب) می‌رسد».

الرّایع أنّها مترتّبٌ حسبما جاء فی المقبوله ...

بعضی از علماء در مورد مرجحات قائل به ترتیب شده‌اند و لکن به همان ترتیبی که در روایت مقبوله حنظله مطرح شده است در روایت مقبوله اولاً- شهره را و پس از آن موافقت با کتاب و سنّت را و پس از آن مخالفت با عامه را بعنوان مرجح باب تعارض، قلمداد نموده است بنابراین شهره، حق تقدم بر «مرجح بعدی دارد و با نبودن شهره» موافقت کتاب حق تقدم بر مرجح سومی دارد بنابراین شهره از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۷

فضیلت بیشتری برخوردار است و موافقت با کتاب و سنّت از فضیلت کمتری برخوردار می‌باشد و تنها بیچاره «مخالفت با عامه» از فضیلتی برخوردار نمی‌باشد و فقط از کنار فضیلت آباد عبور نموده و در مقابل دو مرجح قبلی حکم تیمم نسبت به وضوء و یا شب پره نسبت به نور خورشید را دارد.

و فی الحقیقه أنّ هذا الخلاف لیس بمناط واحد ... اختلاف مزبور در رابطه با ترتیبی بودن و عرضی بودن مرجحات، مبتنی بر انگیزه‌های متعددی می‌باشد که بخاطر آنها اختلافات و اقوال متعدّد بوجود آمده است.

منها- أنّه یبتنی علی القول بوجوب الاقتصار ...

اگر در مورد مرجحات قائل به اقتصار بشویم یعنی بگوئیم که مرجحات باب تعارض، منحصر به همان مرجحاتی است که در اخبار علاج مورد تصریح و نصّ واقع شده‌اند، (در مقابل قول به تعدی که خواهد آمد) در این فرض باید به «مدی» و اندازه دلالت اخبار، مراجعه شود که آیا از «اخبار» ترتیب استفاده می‌شود و یا عدم ترتیب و همچنین به نتیجه جمع عرفی بین اخبار باید مراجعه شود اخبار مرجحات در نحوه بیان مرجحات، اختلاف دارند باید بررسی نمائیم که نتیجه جمع عرفی بین اخبار، ترتیب است و یا عدم ترتیب.

در این زمینه علماء و بزرگان سخنان طولانی دارند که بررسی همه آنها وقت و زمان زیاد لازم دارد.

و الذی نقوله علی نحو الاختصار أنّه یدون من ...

آنچه که از تتبع و بررسی اخبار استفاده می‌شود آن است که فی ما بین مرجحات، تفاضل و برتری وجود ندارد یعنی از خود اخباری که مرجحات را بیان می‌نماید فضیلت و برتری ثابت نمی‌شود (دقت فرمایید) مبنای مرحوم مظفر، همان مبنای صاحب کفایه است که دلیل و وجه قول صاحب کفایه را نقل نمودیم).

و یشهد لذلك اقتصار جمله منها ... شاهد بر اینکه از اخبار و روایات فضیلت و برتری بعضی مرجحات بر دیگری، استفاده نمی‌شود آن است که «جمله منها» عده‌ای از اخبار «علی واحد منها» بر یکی از مرجحات اکتفاء نموده است و ثانیاً

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۸

(ثمّ ما جمع المرجحات منها ...) بعضی اخباری که بین مرجحات جمع نموده است مانند: مقبوله و مرفوعه (البته برفرض قبول

مرفوعه) همه مرجحات را ذکر نکرده است و ثالثاً: «كما لم تتفق فی الترتیب بینها...» اخباری که بیانگر مرجحات هستند در ترتیب بین مرجحات اتفاق بیان ندارند بعضی از اخبار، مثلاً موافقت کتاب را مقدم بر مخالفت عامه ذکر کرده و بعضی از آنها برعکس. (نعم انّ المقبوله...) آری روایت مقبوله حنظله (که عمده روایتی است در باب مرجحات، و ما از مقبوله حنظله مرجحیت صفات راوی را استفاده نکردیم) شهره را مقدم از بقیه مرجحات ذکر نموده و معلوم می‌شود که «شهره» نسبت به بقیه مرجحات اهمیت بیشتری دارد ولی در رابطه با بقیه مرجحات از مقبوله استفاده نمی‌شود که بین آنها ترتیب برقرار است (کیف و قد جمعت...) چگونه ترتیب استفاده می‌شود در حالی که در جواب امام (ع) از سؤال سائل (مبنی بر اینکه هر دو خبر از نظر شهره مساوی می‌باشند) بین مرجحات جمع شده است یعنی امام (ع) در مقام پاسخ از سؤال مذکور، بین مرجحات جمع نموده است و همه را با یک چوب رانده است.

کوتاه‌سخن: استفاده ترتیب بین مرجحات را از اخبار، مشکل است و همان فرمایش صاحب کفایه قابل توجه است که اخبار در مقام بیان اصل مرجح می‌باشد نه در مقام بیان ترتیب و فضیلت بعضی از مرجحات بر بعضی دیگر. آری تنها برتری و تقدّم شهره بر بقیه مرجحات از مقبوله حنظله استفاده می‌شود.

نتیجه این شد که اگر قائل باقتضای مرجحات در مرجحات غیر منصوصه در اخبار، بشویم مسئله ترتیب، از اخبار استفاده نمی‌شود. و منها انه یبتنی - بعد فرض القول بالتعدی الی غیر المرجحات المنصوصه ...

اگر در مورد مرجحات، قول به تعدی را بپذیریم (یعنی مرجحات منحصر به مرجحات منصوصه نیست بلکه هر چیزی که باعث ترجیح روایتی بر روایت دیگری بشود، جزء مرجحات می‌باشد) در این فرض (انه یبتنی ... علی انّ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۹

القاعده هل تقتضی...) خلاف مذکور مبتنی می‌شود بر اینکه مقتضای قاعده چه خواهد بود؟ سه احتمال موجود است:

۱- مقتضای قاعده آن است که مرجح صدوری مقدم بر مرجح جهتی می‌باشد.

۲- مرجح جهتی مقدم بر مرجح صدوری است.

۳- قاعده اقتضای هیچ‌یک از دو تقدّم مذکور را ندارد.

بنا بر احتمال سوم که قاعده اقتضای هیچ‌یک از تقدّم مرجح را بر مرجح دیگری، نداشته باشد ماجرا داخل در باب تراحم می‌شود به اقوائت مرجح، از نظر کشف مطابقت خبر با واقع، باید مراجعه شود که هر مرجحی از جهت مطابقت خبر با واقع، قوی باشد اولی بتقدّم خواهد بود.

و قد اصّر شیخنا النائینی اعلی الله درجه ...

مرحوم شیخ نائینی استاد مرحوم مظفر، اصرار دارد بر اینکه مقتضای قاعده آن است که مرجح صدوری بر مرجح جهتی تقدّم دارد و مبنا و دلیل مرحوم نائینی بر مطلب مذکور این است که اعتبار مرجح جهتی، متفرّع اعتبار مرجح صدوری می‌باشد چه آنکه اولاً باید اصل صدور از امام (ع) محرز باشد آن وقت نوبت به این می‌رسد که صدور روایت به جهت بیان واقع بوده و یا به جهت تقیه بوده است و اگر صدور روایتی محرز نباشد، سخن گفتن از جهت صدور، معنایی نخواهد داشت.

بنابراین اگر روایتی موافق با عامه باشد و درعین حال از شهره روایتی برخوردار باشد و روایت معارض آن شاذّ و نادر باشد و درعین حال مخالف با عامه باشد، طبق اقتضای قاعده، خبر مشهور و موافق با عامه، ترجیح دارد و مقدم بر روایت شاذّ و مخالف با عامه، خواهد بود چه آنکه شهره، اصل صدور روایت را از امام (ع) ثابت نموده است و قاعده بر حجّیت روایت مشهور حاکم است

و روایت شاذ و نادر در عین حالی که مخالف عامه است حجیت فعلی ندارد و معنا ندارد که روایت شاذ و نادر را بخاطر مخالف بودنش با عامه بر بیان حکم واقعی حمل نماییم و روایت مشهور را بخاطر موافق بودنش با عامه بر بیان حکم تقیه‌ای حمل نماییم
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۰
 عرض واحد، علی أقوال:

(الاول)- انها فی عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الاقوى مناطا، فان لم يكن احدهما أقوى مناطا تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية.
 (الثاني)- انها مترتبة و يقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامه أولى بالتقديم على الموافق لهم و ان كان مشهورا. وهذا هو المنسوب الى الوحيد البهبهاني.

(الثالث)- انها مترتبة، و لكن على العكس من الاول، أى انه يقدم المرجح الصدورى على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامه على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب اليه شيخنا النائيني.

(الرابع)- انها مترتبة حسبما جاء فى المقبولة أو فى الروايات الاخرى، بأن يقدم- مثلا حسبما يظهر من المقبولة- المشهور فان تساويا فى الشهرة قدم الموافق للكتاب و السنة، فان تساويا فى ذلك قدم ما يخالف العامه.
 و هناك أقوال أخرى لا فائدة فى نقلها.

و فى الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على اشياء:

(منها)- انه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصه، فان مقتضى ذلك ان يرجع الى مدى دلالة أخبار الباب، و الى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اختلفت فيه، و قد وقع فى ذلك كلام طويل لكثير من الاعلام

چنين حملی معنا ندارد چه آنکه اصل صدور روایت شاذ محرز نبوده و مورد حرف است و اما اصل صدور روایت مشهور محرز می باشد و مورد حرف نخواهد بود.

نتیجه: از نظر مرحوم نائینی طبق اقتضای قاعده مرجح صدوری (شهره) نسبت به مرجح جهتی (مخالف با عامه) فضیلت و برتری دارد و دلیل مرحوم نائینی همان است که مرحوم مظفر، با عبارات مشکل بیان نمود و ما شرح دادیم و در صفحه ۵۷۵ هم یاد آور شدیم.
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۱
 يحتاج استقصاؤه الى كثير من الوقت.

و الذى نقوله- على نحو الاختصار- إنه يبدو من تتبع الاخبار إنه لا تفاضل فى الترجيح بين الامور المذكورة فيها. و يشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة و المرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها كلها؛ كما لم تتفق فى الترتيب بينها.

نعم ان (المقبولة)- التى هى عمدتنا فى الباب و التى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم- ذكرت الشهرة اولاً، و يظهر منها أن الشهرة اكثر أهمية من كل مرجح. و اما باقى المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف و قد جمعت بينها فى الجواب عند ما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهرة.

و على كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الاخبار مشکل جدا ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

(منها) انه يبتنى- بعد فرض القول بالتعدى الى غير المرجحات المنصوصه- على ان القاعدة هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتي، او بالعكس، أو لا تقتضى شيئاً منهما؟. و على التقدير الثالث لا بد ان يرجع الى اقوائية المرجح فى الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكل مرجح يكون اقوى من هذه الجهة أيا كان فهو اولى بالتقديم.

و قد أصّر شيخنا النائيني أعلى الله درجته على الاول، اي انه يرى ان القاعدة تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى. و بنى ذلك على كون الخبر صادر البيان الحكم الواقعى لا- لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقیقه (۱) او تبعدا؛ لان جهة الصدور من شئون الصادر، فما لا- صدور له لا- معنى للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعى او لبيان غيره. و عليه فاذا كان الخبر الموافق للعامه

(۱)- حقیقه مانند روایت متواتر تبعدا مانند خبر واحد که با ادله حجیت خبر واحد تبعدا صدورش از امام (ع) ثابت می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۲

مشهورا و كان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفه الآخر للعامه، لان مقتضى الحكم بحجیه المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى، ليحمل المشهور على التقيه، اذ لا تبعد بصدور الشاذ حينئذ. أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبه الحكم (۱) بكون الخبر صادر البيان الواقع أو

(۱)- مرحوم مظفر در طى ۲۴ سطر از مدعا و دليل مرحوم نائینی، پاسخ می دهد اصل مطلب تا حدودی واضح و روشن است و لكن عبارت کتاب و تطبیق، اصل مطلب را به آن، يك مقدار مشکل می باشد و اگر سخن اینجانب (مؤلف) را حمل بر خودخواهی و احساس غرور و مبالغه گویی، و احيانا حمل بر توهين و جسارت بمقام شامخ اساتید و مدرّسين کتاب اصول فقه، نکنید می توانم بگویم که در فهم اصل مطلب و تطبیق آن را به ۲۴ سطر عبارت کتاب، بعضی از قدمها دچار لغزش شده است. (دقت فرمایید) اولاً اصل مطلب را بیان نموده و دوباره با ترجمه عبارت و ارجاع ضمائرت و تجزیه و ترکیب بعضی از جملات، اصل مطلب را با عبارت کتاب تطبیق خواهیم نمود. مرحوم نائینی «مدعایی» دارد و يك «دلیل». مدعا: مرجح صدوری نسبت به مرجح جهتی، فضیلت و برتری دارد.

دلیل: مرجح صدوری اصل و اساس روایت (که صدور از معصوم (ع) باشد) را درست می نماید و مرجح جهتی کاری به صدور و عدم صدور روایت از معصوم (ع) ندارد بلکه جهت صدور (بیان کننده حکم واقعی است نه حکم ظاهری) را ثابت می نماید و جهت صدور متفرع بر اصل صدور است باصطلاح معروف: «ثبت الارض ثم انقش ...» اولاً باید اصل صدور ثابت شود و بعد از آن نوبت بحث از جهت صدور فرامی رسد.

مرحوم مظفر با تخریب استدلال استادش، بنای مدعای او را منهدم می نماید و ما حصل فرمایش مرحوم مظفر این است:

در مورد خبرین متعارضین که یکی مرجح صدوری دارد و دیگری مرجح جهتی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۳

دارد، دو تا ماجرا و به تعبیر دیگر دو تا قضاوت و دو تا «حکم» و دو تا «داوری» موجود است:

۱- حکم کردن به اینکه خبر و روایت، به جهت بیان واقع و یا غیر واقع صادر شده است، بدون شک از نظر رتبه، متأخر از آن است که حکم به صدور روایت بشود.

به سخن دیگر، حکم نمودن و داوری کردن راجع به جهت صدور (بیان واقع و یا تقيه) متوقف و متفرع بر اصل صدور است این مطلب مسلم و مورد قبول همگان است.

۲- حکم کردن بر اینکه مرجح جهتی متوقف و متفرع بر مرجح صدوری می باشد.

آنچه که مسلم است مطلب شماره ۱ است و آنچه که مدعای مرحوم نائینی است، مطلب شماره ۲ خواهد بود مطلب شماره يك که

مسلم و مورد قبول است اولاً غیر از مدّعی نائینی است، و ثانياً تلازم و ملازمه با مدّعی نائینی (ره) ندارد به عبارت واضح‌تر آنچه که مدّعی مرحوم نائینی است، مسلم و مورد قبول نیست و آنچه که مسلم و مورد قبول است مدّعی مرحوم نائینی نخواهد بود مطلب مسلم و مورد قبول (رتبه حکم کردن به اینکه صدور روایت برای تقیه است و یا برای بیان واقع، متأخر از حکم کردن به اینکه روایت حقیقه و یا تعبداً از امام (ع) صادر شده است، می‌باشد) و این مطلب مسلم، بدون شک و بلکه بطور بداهت و ضرورت غیر از مدّعا است مدّعا آن است که مرجح جهتی بر مرجح صدوری متوقف و متفرع می‌باشد و ثانياً از لازمه آن مطلب مسلم، اثبات مدّعا نیست.

چه آنکه در مسئله مرجح صدوری و جهتی هیچ‌یک از هر دو مرجح بر دیگر متوقف و متفرع نخواهد بود مثلاً دو روایت متعارض، شماره ۱ آن مشهور است و موافق عامّه و شماره ۲ آن شاذ است و مخالف عامّه، با قطع نظر از مسئله تعارض یعنی اگر بین آن‌ها تعارض نبود، هر دو حجّیت و اعتبار داشتند.

در فرض مذکور اگر بخواهیم روایت شماره ۲ (شاذ) را به توسط اینکه مخالف با عامّه است بر دیگری ترجیح بدهیم متوقف و متفرع بر هیچ‌چیز نخواهد بود:

(۱) متفرع بر حجّیت فعلی روایت نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۴

(۲) متوقف بر عدم حجّیت فعلی خبر مشهور (شماره ۱) ایضا نمی‌باشد.

آری تنها بر حجّیت شأنی و اقتضایی خود، توقف دارد که بتوسط ترجیح (مخالفت عامّه) حجّیت فعلی پیدا می‌کند.

و همچنین اگر بخواهیم روایت شماره ۱ (مشهور) را بتوسط شهرت داشتنش بر حریف و معارض آن، ترجیح بدهیم جز بر حجّیت شأنی و اقتضایی خود، بر هیچ‌چیز دیگر، توقف ندارد کوتاه‌سخن، معلوم شد که مرجح جهتی، هیچ‌گاهی بر مرجح صدوری توقف و وابستگی ندارد.

نتیجه: مرجح صدوری فضیلتی بر مرجح جهتی ندارد و استدلال مرحوم نائینی مبتنی بر متفرع بودن مرجح جهتی بر مرجح صدوری، اساس ندارد و ظاهراً ایشان دو تا مطلب و «حکم» و «ماجرایی» را که بیان کردیم به هم خلط نموده است.

توضیح عبارت اقول انّ المسلم انما هو تأخر رتبه الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع او غيرهِ عن الحكم بصدوره حقیقه او تعبداً ... «المسلم» اسم («ان» است و «تأخر رتبه الحكم ...» خبر «ان» است. «هو» به «مسلم» راجع می‌شود.

و توقف الاول علی الثانی ... یعنی حکم کردن به جهت صدور (که فلاّن روایت برای بیان واقع و یا غیر واقع) صادر شده است، متوقف بر حکم به اصل صدور است.

و لکن ذلک غیر المدّعی ... یعنی توقف اول بر ثانی، غیر از مدّعی مرحوم نائینی می‌باشد.

و هو توقف مرجح الاول علی مرجح الثانی ... مرجح «هو» «مدّعی» است یعنی مدّعی مرحوم نائینی آن است که مرجح اول (جهتی) متوقف بر دومی است که مرجح صدوری می‌باشد.

فانه لیس المسلم نفس المدّعی، و لا یلزمه ...

های «فانه» ضمیر شأن است و به جایی بر نمی‌گردد، یعنی آنچه که مسلم است (حکم بر جهت صدور حکم، بر اصل صدور توقف دارد) نه نفس «مدّعا» است و نه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۵

از لازمه مدّعا می‌باشد.

اما انه لیس نفسه فواضح ... های «انه» به «مسلم» راجع می‌شود و های «نفسه» به «مدّعی» بر می‌گردد.

لما قلناه من انّ المسلم هو توقّف الاول على الثانی ... گفتیم که مطلب مسلم عبارت است از توقّف اول (حکم بر جهت صدور) بر دوم (حکم به اصل صدور).

و هو بالبدهة غیر توقّف مرجّحه الذی هو المدعی ...

مرجع «هو» «توقّف الاول على الثانی» می‌باشد «های» «مرجّحه» به «اول» و «های» «علی مرجّحه» به «الثانی» رجوع می‌شود. و مراد از موصول (الذی) «توقّف مرجّح اول بر مرجّح ثانی است آن‌چنان «توقّف مرجّح اول بر ثانی‌ای» که مدّعی مرحوم نائینی می‌باشد. به عبارت دیگر (حکم به جهت صدور) توقّف بر (حکم به اصل صدور دارد).

این مطلب مسلم است و غیر از مسئله «توقّف مرجّح صدوری بر مرجّح جهتی» است که مدّعی مرحوم نائینی می‌باشد. و اما آنه لا یستلزمه فکذکک واضح فانه اذا تصوّرنا ...

مرجع «های» «آنه» «مسلم» است و مرجع «های» «یستلزمه» «مدعی» می‌باشد یعنی اینکه مطلب مسلم، مدعی را لازم ندارد ایضا واضح است چه آنکه از لازمه «توقّف داشتن حکم بر جهت صدور بر حکم به اصل صدور» این نیست که حتما مرجّح جهتی، متوقّف بر مرجّح صدوری باشد.

نعم اذا دلّ دلیل خاصّ ...

نتیجه ما ذکر این شد که طبق اقتضای قاعده با قطع نظر از اخبار علاج، مرجّحی بر مرجّح دیگر، فضیلت و برتری ندارد آری اگر از محوطه اقتضای قاعده بیرون برویم و در وادی و صحرای اخبار علاج واقع شویم و خبری پیدا شود و دلالت بر فضیلت و تقدّم مرجّحی داشته باشد، مورد پذیرش خواهد بود مانند مقبوله حنظله که اولویت و فضیلت و اولی به تقدّم «شهره روایتی» را به اثبات می‌رساند و ناگفته پیداست که مسئله دلالت دلیل، جدای از مقتضای قاعده می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۶

لغیره عن الحكم بصدوره حقیقه او تعبدا و توقّف الاول على الثانی، و لکن ذلک غیر المدعی، و هو توقّف مرجّح الاول على مرجّح الثانی فانه لیس المسلم نفس المدعی، و لا یلزمه.

اما انه لیس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقّف الاول على الثانی و هو بالبديهة غیر توقّف مرجّحه على مرجّحه الذی هو المدعی.

و اما انه لا یستلزمه فکذکک واضح، فانه اذا تصوّرنا هناك خبرین متعارضین:

۱- مشهورا موافقا للعامة.

۲- شاذا مخالفا لهم.

فان الترجیح للشاذ بالمخالفة انما یتوقف على حجیته الاقتضائية الثابتة له فی نفسه، لا على فعلیه حجیته، و لا على عدم فعلیه حجیته المشهور فی قبالة، بل فعلیه حجیته الشاذ تنشأ من الترجیح له بالمخالفة و یترب عليها حیثند عدم فعلیه حجیته المشهور.

و کذلک الترجیح للمشهور بالشهره انما یتوقف على حجیته الاقتضائية الثابتة له فی نفسه، لا على فعلیه حجیته، و لا على عدم فعلیه حجیته الشاذ فی قبالة، بل فعلیه حجیته المشهور تنشأ من الترجیح له بالشهره و یترب عليها حیثند عدم فعلیه حجیته الشاذ.

و نتیجه: ما حصل بحث در مقام ثانی این شد که در رابطه با تقدیم یکی از مرجّحات بر دیگری، قاعده عقلی وجود ندارد بنابراین اگر فی ما بین مرجّحات برخورد و رویارویی، اتفاق بیفتد از نظر قاعده عقلی احکام و قواعد باب تراحم به جریان می‌افتد و هریک از مرجّحات اگر اقوی مناظا بود مقدّم می‌شود و اگر از نظر مناظا، هیچ‌یک بر دیگری اقوایت نداشت، مقتضای قاعده، تساقط است نه تخیر و در فرض تساقط جهت مشی عملی باید به اصول عملیه مربوطه مراجعه گردد.

(المقام الثالث فی التّعدی عن المرّجحات المنصوصة)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۷

و علیه فکما لا يتوقف الترجیح بالشهره على عدم فعلیه الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجیح بالمخالفة على عدم فعلیه المشهور المقابل له، و من ذلك يتضح انه كما يقتضى الحكم بحجیه المشهور عدم حجیه الشاذ فلا معنى لحمله على بیان الحكم الواقعی، كذلك يقتضى الحكم بحجیه الشاذ عدم حجیه المشهور فلا معنى لحمله على بیان الحكم الواقعی. و ليس الاول اولی بالتقديم من الثانی.

نعم اذا دل دليل خاص مثل (المقبولة) على اولیة الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدلیل، لا انه مقتضى القاعدة.

و النتيجة: إنه لا قاعدة هناك تقتضى تقديم احد المرّجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، و ما عدا ذلك فالمقدم هو الاقوى مناطا أى ما هو الاقرب الى الواقع فى نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هی التساقط لا التخيير. و مع التساقط يرجع الى الاصول العمليّة التي يقتضيها المورد.

المقام الثالث - فى التعدى عن المرّجحات المنصوصة

لقد اختلفت انظار الفقهاء (۱) فى وجوب الترجیح بغير المرّجحات المنصوصة

(۱)- بحث در این است که آیا در مقام ترجیح یکی از دو روایت متعارض، بر دیگری، به مرّجحات منصوصه در روایات علاج، باید اقتصار و اکتفاء شود و تجاوز از آنها جایز نمی‌باشد و یا آنکه تجاوز از آنها واجب است و در مقام ترجیح (که سه تا بود)، نباید به مرّجحات ثلاثه منصوصه، اکتفا شود و بلکه با هر مرّجح ممکن، احد المتعارضین را باید ترجیح داد؟ در این زمینه سه قول وجود دارد مرحوم مظفر اقوال ثلاثه را نقل می‌نماید و پس از آن به بیان انگیزه و علّت اقوال می‌پردازد و سرانجام مختار خود را معرفی خواهد کرد.

قول اول: تعدی از مرّجحات منصوصه واجب است یعنی هر چیزی که باعث

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۸

اقربیت روایت، الى الواقع بشود، بعنوان مرّجح باید اخذ شود این قول اول مشهور است و شیخ انصاری (ره) و جمعی از محققین، به آن، تمایل نشان داده‌اند و حتّی بعضی از فقهاء هر مزیتی را که حتّی در اقربیت الى الواقع، نقشی نداشته باشد برای ترجیح معتبر دانسته‌اند، مثلاً- راوی یکی از روایات، «سید» می‌باشد و راوی دیگری غیر «سید» می‌باشد مزیت سیادت گرچه باعث اقربیت الى الواقع نمی‌شود و در عین حال باعث ترجیح خواهد شد.

و یا مثلاً- یکی از دو روایت متعارض، بیانگر حکم حرمت است و دیگری متضمّن حکم «اباحه». روایت متضمّن حکم حرام، از جهت احتیاط، مزیت دارد و باعث ترجیح می‌شود.

قول دوم: وجوب اقتصار بر مرّجحات منصوصه است، که از کلام مرحوم کلینی در مقدمه کافی ظاهر می‌شود و صاحب کفایه هم تمایل نشان داده است قول مذکور از لازمه روش و طریقه اخباریین است که نسبت به اخبار جمود خاصّی دارند و به ادلّه عقلی و ضوابط و قواعد غیر شرعی چنان اعتباری قائل نمی‌باشند.

قول سوم: تفصیل بین صفات راوی (افقهیت، اعدلیت، اورعیت) و غیر آنها که صفات راوی باعث ترجیح می‌شوند و غیر صفات

راوی باعث ترجیح نمی‌شود یعنی اگر قرار باشد که مرجحات منصوصه در روایات علاج منحصر به سه تا باشد تعدی از آنها و صفات راوی را مرجح قرار دادن، جائز است و اما تعدی از مرجحات منصوصه به غیر صفات راوی جائز نخواهد بود.

و لما كانت المبانی فی الاصل فی المتعارضین مختلفه ...

انگیزه اختلاف در مسئله تعدی و عدم تعدی از مرجحات منصوصه، اختلافی است که در مورد اقتضای اصل اولی و ثانوی راجع به متعارضین متعادلین وجود داشت یعنی اختلاف در مسئله جواز و عدم جواز تعدی، مبتنی بر اختلافی است که در اقتضای اولی و ثانوی، نسبت به متعارضین، موجود است که هر یک از مبانی در مورد اقتضای اصل اولی و ثانوی، قولی را در رابطه با مسئله تعدی، و عدم تعدی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۹

بدنبال خواهد داشت. و اینک یک‌یک از مبانی را بررسی می‌نماییم.

اولاً: اذا قلنا بان الاصل ... یکی از مبانی و اقوال در مورد اقتضای اصل و قاعده اولی راجع به دلیلین متعارضین متعادلین، «تساقط» بود و مختار ما همین بود در صفحه ۴۹۶ تا صفحه ۴۹۹ و در صفحه ۴۹۶ شرح فارسی، ثابت نمودیم که مقتضای قاعده اولی با قطع نظر از روایات علاج، در مورد متعارضین متعادلین، تساقط است بنا بر قول بتساقط، دو صورت تصور می‌شود که بنا بر یک صورت، قول به تعدی جان می‌گیرد و بنا بر صورت دیگر قول به عدم تعدی سروسامان خواهد یافت.

صورت اول: علی القول بتساقط: (فان قلنا ان دلیل الاماره کاف ...)

بنا بر قول بتساقط یعنی اصل اولی که اقتضای تساقط را دارد، اقتضا دارد که بین دلیلین متعارضین، ترجیح داده نشود مگر در صورتی که دلیل بر مرجح داشته باشیم و این دلیلی که مرجح را ثابت نماید اگر همان ادله حجیت خبر واحد باشد، یعنی اگر ادله حجیت خبر واحد در اثبات مرجح کافی می‌باشد در این صورت، قول به عدم تعدی زنده خواهد شد چه آنکه در فرض کفایه ادله حجیت امارات، برای اثبات مرجح، ما هستیم و ادله حجیت امارات (آیه نباء و نباء عقلاء و ...) و روایتین متعارضین، و کاری به اخبار علاج نداریم.

ادله حجیت، حکم صورت تساوی و عدم تساوی دلیلین متعارضین را بیان می‌نماید و می‌گوید اگر دو روایت متعارض، باهم مساوی و متعادل بودند، هر دو بر اثر تعارض تساقط می‌نمایند و مشمول ادله حجیت نخواهند بود. و اگر یکی از آنها مرجح داشت بر دیگری مقدم می‌شود، در این صورت هر مزیتی که موجب اقریبیت الی الواقع بشود مرجح شناخته می‌شود و بنابراین مرجحات منحصر به سه تا و همچنین منحصر به کمتر و بیشتر نخواهد بود.

بالاخره دیدیم که قول به تساقط در یک صورت، قول به تعدی را بدنبال خود آورد.

و الظاهر ان الدلیل کاف فی ذلک ... مرحوم مظفر معتقد است که ادله حجیت، در اثبات مرجح کافی می‌باشد و مخصوصاً نباء عقلاء (که حجیت اماره و خبر واحد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۰

را ثابت می‌نماید) و خلاصه مطلب از این قرار است که نباء عقلاء که یکی از ادله حجیت اماره و خبر واحد است، حکم ۳ صورت را بیان می‌نماید: (۱) اگر خبر واحد ثقه، معارض نداشته باشد حجیت است (و يجب العمل به)، (۲) اگر دو خبر باهم تعارض داشتند و هر دو متعادل و مساوی بودند، هر دو حجیت ندارند و از اعتبار ساقط می‌باشند، (۳) اگر یکی از دو خبر متعارض، مرجح داشت و دیگری نداشت ذی مرجح اعتبار دارد (و يجب العمل به) بنابراین ما در مقام ترجیح به اخبار علاج نیازی نداریم و خود ادله حجیت خبر واحد می‌گویند در صورت وجود مرجح باید به ذی المرجح عمل شود و روی این مبنا قول بتعدی زنده می‌شود و ادله حجیت خبر واحد، مطلق مرجحاتی که باعث اقریبیت الی الواقع می‌شود را معتبر می‌دانند.

صورت دوم: علی القول: بتساقط: (و ان قلنا انّ دليل الامارة غير كاف ...) یعنی بنا به قول بتساقط اگر قائل شویم ادله حجیت اماره برای اثبات ترجیح کفایت نمی‌کند و باید برای اثبات ترجیح بدلیل جدید که همان «اخبار علاج» باشد، مراجعه شود، در این صورت قول به عدم تعدی، سروسامانی پیدا خواهد کرد (دقت فرمایید).

در صورت عدم کفایت، در باب تعارض ادله، ادله حجیت اماره و خبر واحد می‌گوید خبر واحد ثقه و بلا معارض حجّت است و اگر دو خبر ثقه باهم تعارض نمودند و باهم تساوی داشتند، هر دو از اعتبار و حجیت ساقط می‌شوند و ادله حجیت خبر واحد، دیگر لب از سخن گفتن و بیان حکم صورت ترجیح، می‌بندد و جهت روشن شدن حکم صورتی که دلیلین دارای ترجیح باشد باید به اخبار علاج متوسل شویم اخبار علاج می‌گویند یکی از دلیلین متعارضین اگر مرجح داشته باشد باید اخذ شود و مرجحات را بیان می‌نماید و در مقام بیان مرجحات، فقط سه تا مرجح را معرفی می‌کند (همان طوری که در سابق بحث نمودیم و انحصار مرجحات را به سه تا مرجح، از نظر روایات علاجیه، ثابت کردیم) بنابراین تعدی از مرجحات، جائز نمی‌باشد چه آنکه ما هستیم و اخبار علاج و در مقام ترجیح احد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۱

المتعارضین، اخبار علاج به ما اجازه نمی‌دهد که از مرجحات منصوصه، تجاوز نماییم.

الّا اذ استفدنا من أدلّة التّرجیح ... مگر اینکه از اخبار علاج، عموم ترجیح را استفاده نماییم به این معنا که اخبار علاج را منحصر به سه تا مرجح (که در سابق ثابت نمودیم) ندانیم و بلکه از اخبار علاج چنین استفاده نماییم که کلّ مزیه توجب اقریبیت الامارة الی الواقع ... هر مزیتی که باعث اقریبیت خبر الی الواقع می‌شود، بعنوان مرجح باب تعارض بشناسیم که در این صورت تعدی جائز خواهد شد.

كما ذهب الیه الشیخ الاعظم ... شیخ انصاری (ره) در رسائل از اخبار علاج استفاده نموده است که «کلّ مزیه»، مرجح است و مناط در ترجیح احد المتعارضین همان «اقریبیت الی الواقع» می‌باشد.

مرحوم شیخ انصاری جهت اثبات قول به تعدی و اینکه مرجحات، منحصر به سه تا نمی‌باشد و بلکه هر چیزی که باعث اقریبیت الی الواقع بشود، مرجح می‌باشد، سه وجه و دلیل ذکر نموده است.

وجه اول: اینکه امام (ع) در مقبوله حنظله اوثقیّت و اصدقیّت و ... را مرجح برای احد الزوایتین قرار داده استفاده می‌شود که مناط در ترجیح همان موجبیت اقریبیت الی الواقع می‌باشد.

وجه دوم: در مقبوله حنظله، امام (ع) اخذ به روایت «مجمع علیه» را واجب دانسته و برای آن به «مما لا ریب فیه» تعلیل نموده است از جمله «مما لا ریب فیه» استفاده می‌شود که معیار، اقریبیت الی الواقع است و ذکر «مشهور» بعنوان مثال خواهد بود.

وجه سوم: امام (ع) در مورد اخذ به مخالف عامه، تعلیل به «انّ الرّشد فی خلافهم» نموده است و از تعلیل مزبور همان اقریبیت الی الواقع استفاده می‌شود.

کوتاه‌سخن: مرحوم شیخ از روایات علاج، قول به تعدی را استفاده نموده است.

مرحوم صاحب کفایه و دیگران وجوه ثلاثه شیخ را مناقشه کرده‌اند. به صفحه ۴۲۱

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۲

علی اقوال:

۱- وجوب التعدی الی کل ما یوجب الاقربیه الی الواقع نوعاً، (۱) و هو القول المشهور، و مال الیه الشیخ الاعظم و جماعة من محققی اساتذتنا. و زاد بعض الفقهاء الاعتبار فی التّرجیح بکل مزیه، و ان لم تفد الاقربیه الی الواقع او الصدور، مثل تقدیم ما یتضمن الحظر علی ما یتضمن الاباحه.

۲- وجوب الاقتصار علی المرجحات المنصوصه، و هو الذی يظهر من کلام الشیخ الكلینی فی مقدمه الکافی و مال الیه الشیخ صاحب الکفایه. و هو لازم طریقه الاخباریین فی الاقتصار علی نصوص الاخبار و الجمود علیها.

۳- التفصیل بین صفات الراوی فیجوز التعدی فیها و بین غیرها فلا یجوز.

و لما كانت المبانی فی الاصل فی المتعارضین مختلفه، فلا بد ان تختلف الاقوال فی هذه المسأله علی حسبها، فنقول:

اولا- اذا قلنا بأن الاصل فی المتعارضین هو التساقط- و هو المختار- فان الاصل یقتضی عدم الترجیح الا ما علم بدلیل کون شیء مرجحا، و لکن هذا الدلیل هل یکفی فی نفس حجه الاماره، أو یتحتاج الی دلیل خاص جدید؟
فان قلنا: ان دلیل الاماره کاف فی الترجیح، فلا شک فی اعتبار کل مزیه توجب الاقربیه الی الواقع نوعا. و الظاهر ان الدلیل کاف فی ذلك، لا سيما اذا كان دليها بناء العقلاء الذی هو أقوى ادله حجيتها، فان الظاهر ان بناءهم علی العمل بكل ما هو اقرب الی الواقع من الخبرین المتعارضین، أي ان العقلاء و أهل العرف فی مورد التعارض بین الخبرین غیر المتکافئین لا یتوقفون فی العمل بما هو اقرب الی

جلد ۳ مصباح الاصول مراجعه نماید.

(۱)- یعنی برای نوع مردم اقریبیت الی الواقع داشته باشد مثلا- سیادت راوی، ممکن است برای بعضی افرادی که به سادات علاقه مفرط دارند، باعث اقریبیت بشود ولی از نظر نوع مردم باعث اقریبیت نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۳

الواقع فی نظرهم و لا- یبقون فی حیره من ذلك. و ان كانوا یعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقی وحده بلا معارض. (۱) و اذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فانه یتكشف منه رضی الشارع و امضاؤه علی ما تقدم وجهه فی خبر الواحد و الظواهر.
و ان قلنا: ان دلیل الاماره غیر کاف و لا بد من دلیل جدید، فلا محاله یتوجب الاقتصار علی المرجحات المنصوصه، الا اذا استفدنا من ادله الترجیح عموم

(۱)- یعنی روایت مرجوح (فاقد مرجح) اگر معارض نداشت و تنها بود، عقلاء به آن عمل می کردند و از نظر عقلاء حجیت و اعتبار داشت.

ثانيا اذا قلنا بأن القاعدة الاوليّه ... ص ۵۸۴ س ۵.

یکی از مبانی در روایتین متعارضین، این بود که مقتضای قاعده و اصل اولی تخییر است و بنا بر قول بتخییر، مسئله ترجیح، نیاز به دلیل جدید، (اخبار علاج) ندارد بلکه در فرض وجود مرجح امر دائر است بین تعیین و تخییر یعنی اگر یکی از روایتین مرجح داشته باشد برای ما بنا بر قول بتخییر، تردّد حاصل می شود که آیا وظیفه ما تخییر است (که در اخذ احد الخبرین مخیر باشیم) و یا آنکه وظیفه ما اخذ به روایت ذی المرجح می باشد؟ در دوران امر بین تخییر و تعیین، احتمال تعیین راجع (روایت ذی المرجح) و وجوب و لزوم ترجیح و اخذ به روایت ذی المرجح را تعیین ثابت می نماید و به حکم عقل اخذ به روایت مرجوح جایز نیست. و ذلك لانه علی القول بالتخییر یحصل العلم ... بنا بر قول به تخییر اخذ به ذی مرجح، هم منجز تکلیف است و هم معذر تکلیف خواهد بود چه آنکه عمل به روایت ذی المرجح هم در صورت «تخییر» وظیفه مکلف است (چه آنکه روایت ذی المرجح یکی از دو طرف تخییر است) و هم در صورت تعیین، وظیفه مکلف است (چه آنکه در فرض تعیین، عمل به ذی المرجح متعین می باشد) و لذا در فرض، اصابه، منجز است و در فرض خطأ معذر می باشد.

کوتاه سخن بنا بر قول به تخییر قول به تعدی زنده می شود چه آنکه احتمال تعیین راجح، در مورد کل مزیه توجب اقریبیت الخبر الی

الواقع، موجود می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۴

الترجیح بكل مزیه توجب اقریبه الاماره الی الواقع، كما ذهب الیه الشیخ الاعظم، فانه أكد فی الرسائل علی ان المستفاد من الاخبار ان المناط فی الترجیح هو الاقریبه الی مطابقه الواقع فی نظر الناظر فی المتعارضین، من جهه انه أقرب من دون مدخلیه خصوصیه سبب و مزیه. و قد ناقش هذه الاستفادة صاحب الکفایه فراجع.

ثانیا- اذا قلنا بان القاعدة الاولیه فی المتعارضین هو التخییر، فان الترجیح علی کل حال لا یحتاج الی دلیل جدید، فان احتمال تعین الراجح کاف فی لزوم الترجیح، لانه یكون المورد من باب الدوران بین التعین و التخییر، و العقل یحکم بعدم جواز تقدیم المرجوح علی الراجح لا سیما فی مقامنا، (۱) و ذلك لانه بناء علی القول

(۱)- یعنی مخصوصا در مقامی که ما هستیم ما در مقام حجّیت می‌باشیم و در دوران امر بین تعین و تخییر در باب حجّیت، بدون شک احتمال تعین مقدّم است و اما در دوران امر بین تعین و تخییر در احکام فقهی، اختلاف وجود دارد.

ثالثا: اذا قلنا بان القاعدة الثانیة ... ص ۵۸۶، س ۷.

شرح: یکی از مبانی در متعارضین، آن است که مقتضای قاعده ثانویه (اخبار علاج) تخییر است و اگر از اخبار علاج، تخییر را مطلقا (چه احد المتعارضین، مرجّح داشته باشد و یا نداشته باشد) استفاده نمودیم در این صورت اصلا مسئله ترجیح به نابودی کشانده می‌شود و اگر تخییر مشروط را استفاده نمودیم (به این معنا که اگر متعارضین تعادل و تساوی داشتند، تخییر، مطرح است و اگر تعادل و تساوی نداشتند، تخییر کنار زده می‌شود).

در این فرض، ما هستیم و اخبار علاج و باید از نفس اخبار علاج، مسئله ترجیح را استفاده نمائیم و همان دو احتمال سابق مطرح می‌شود:

۱- اخبار علاج هر مزیتی را مرجّح می‌داند (چنانچه شیخ انصاری از اخبار علاج استفاده عموم را نموده بود) در این صورت قول به تعدی زنده می‌شود.

۲- از اخبار علاج خصوص مرجّحات منصوصه ثلاثه، استفاده می‌شود، که در این صورت قول به عدم تعدی زنده خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۵

اذا عرفت ما شرحناه فانّک تعرف ان الحق علی کل حال ... ص ۵۸۷، س ۲.

شرح مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث (مقام ثالث) مذهب شیخ انصاری (ره) «که مطابق مشهور است» را می‌پذیرد یعنی تعدی از مرجّحات منصوصه واجب است، و هر مزیتی که باعث اقریبیت اماره، الی الواقع می‌شود، مرجّح احد المتعارضین خواهد بود.

و ذلك بناء علی المختار من ان القاعدة ... مبنای مرحوم مظفر با مبنای مرحوم شیخ اعظم (ره) منافاتی ندارد چه آنکه مرحوم مظفر در باب متعارضین فرمودند مقتضای قاعده اولیه و ثانویه، «تساقط» است و این تساقط در صورتی است که مرجّحی در کار نباشد و اگر احد المتعارضین دارای مرجّح باشد اخذ به مرجّح خواهد شد، مرحوم مظفر گرچه مرجّحات منصوصه را به سه تا، منحصر نموده و لیکن مختارش همان مختار شیخ انصاری می‌باشد که تعدی از مرجّحات منصوصه جائز است و هر مزیتی که موجب اقریبیت الی الواقع بشود، وسیله ترجیح می‌باشد.

فانّ بناء العقلاء مستقر علی العمل ... مدّعی مرحوم مظفر با مدّعی شیخ انصاری (ره) یکی می‌باشد یعنی در صورت عدم تساوی و تعادل دلیلین (کلّ مزیه). هم از نظر شیخ (ره) و هم از نظر مرحوم مظفر، مرجّح می‌باشد و هر دو بزرگوار قول به تعدی را قبول دارند.

منتهی مرحوم شیخ (ره) با استفاده «عموم ترجیح»، از روایات علاج، مدّعی مزبور را ثابت می‌نماید و مرحوم مظفر دلیل شیخ را قبول ندارد و لذا با بناء عقلاء مدّعی مزبور را ثابت می‌نماید به این کیفیت که بناء عقلاء در فرض عدم تساوی و تعادل خبرین متعارضین، ذی المرجح را مقدّم می‌داند و عقلاء به هر مزیتی که باعث اقریبیت الی الواقع بشود، عمل می‌نمایند. بنابراین نیاز به دلیل شیخ (استفاده عموم ترجیح را از اخبار علاج که مرحوم شیخ با وجوه ثلاثه ثابت نموده)، نداریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۶

بالتخیر يحصل العلم بأن الرجح منجز للواقع اما تعییننا و اما تخیرنا و كذلك هو معذر عند المخالفه للواقع. و اما المرجوح فلا یحرز كونه معذرا و لا یكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع.

و علیه، فیجوز الاقتصار علی العمل بالراجح بلا شك، لانه معذر قطعاً علی كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، و لا یجوز الاقتصار علی العمل بالمرجوح لعدم احراز كونه معذرا.

ثالثاً- اذا قلنا بان القاعدة الثانویة الشرعیة فی المتعارضین هو التخیر كما هو المشهور و ان كانت القاعدة الاولیة العقلیة هی التساقط- فلا بد ان نرجع الی مقدار دلالة اخبار الباب: فان استفدنا منها التخیر مطلقاً حتی مع وجود المرجحات فذلك دلیل علی عدم اعتبار الترجیح مطلقاً بأی مرجح كان. و ان استفدنا منها التخیر فی صورة تكافؤ المتعارضین فقط، فلا بد من استفادة الترجیح من نفس الاخبار، اما بكل مزیه أو بخصوص المزايا المنصوصة و قد عرفت ان الشيخ الاعظم

و ان كان الحقّ انّ الاخبار تشعر بذلك ... یعنی گرچه حق آن است که اخبار علاج اشعار به «عموم ترجیح» دارد ولی به سرحّد دلالت نمی‌رسد.

فهی تؤیّد ما نقول ... اخبار علاج مؤیّد قول ما (که قول به تعدی باشد) خواهد بود نتیجه این شد که در مقام ثالث مرحوم مظفر همانند شیخ اعظم، قائل به تعدی شد منتهی مسئله جواز تعدی و یا وجوب تعدی را برخلاف شیخ انصاری با بناء عقلاء ثابت نمود. و بقیة هناك ابحاث كثيرة فی هذا المسألة ...

بحث‌های زیادی در رابطه با تعادل و ترجیح، مطرح است و مرحوم مظفر از آنها یادآوری نفرموده است مانند بحث اینکه اگر در اعتبار مرجح و عدم آن شك شود چه باید کرد؟ و مباحث دیگر از قبیل انقلاب نسبت و مسئله حجیت امارات از باب سببیت و احکام آن و غیر ذلك به مصباح الاصول ج ۳ باب تعادل و ترجیح مراجعه شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۷

یستفید منها العموم.

اذا عرفت ما شرحناه فانك تعرف ان الحق علی كل حال ما ذهب الیه الشيخ الاعظم الذی هو مذهب المشهور، و هو الترجیح بكل مزیه توجب اقریبیة الامارة الی الواقع نوعاً، و ذلك بناء علی المختار من ان القاعدة هی التساقط فانها مخصوصة بما اذا كان المتعارضان متكافئین. و اما ما فيه المزیه الموجبة لأقریبیة الامارة الی الواقع فی نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر علی العمل بذی المزیه الموجبة للأقریبیة الی الواقع كما تقدم. و لا نحتاج بناء علی هذا الی استفادة عموم الترجیح من الاخبار و ان كان الحق ان الاخبار تشعر بذلك، فهی تؤیّد ما نقول، و لا حاجة الی التویل فی بیان وجه الاستفاده منها.

هذا آخر ما اردنا بیانہ فی مسألة التعادل و الترجیح، و بقیة هناك ابحاث كثيرة فی هذه المسألة نحیل الطالب فیها الی المطولات. و الحمد لله رب العالمین.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۸

كان كل ما عثرنا عليه من «مباحث الاصول العمليّة» التي تشكل الجزء الرابع و الاخير من الكتاب بين اوراق آية الله المؤلف طاب
 مثواه: هو «مبحث الاستصحاب» الذي آثرنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب و الحقناه في الجزء الثالث ... و نأمل بعون الله
 تعالى أن نعر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها الطبقات اللاحقة.
 الناشر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۹

المقصد الرابع - مباحث الاصول العمليّة

تمهید:

لا شك في أن كل متشرع (۱) يعلم علما اجماليا بأن لله تعالى احكاما الزامية من

(۱) - استاد مظفر در جلد ۱ اصول فقه فرمودند مباحث علم اصول در چهار مقصد و يك خاتمه، خلاصه می شود مقصد اول مربوط
 به مبحث الفاظ بود و مقصد دوم راجع به مباحث ملازمات عقليّه بود و مقصد سوم نسبت به مباحث حجّیه بود و مقصد چهارم از
 اصول عمليّه بحث می نماید و خاتمه، راجع به تعادل و تراجيح بحث و بررسی دارد در جلد دوم، مباحث تعادل و تراجيح را جزء،
 مباحث حجّت قرار داد، و هم اکنون نوبت به مقصد رابع رسیده است که باید اصول عمليّه در آن بررسی شود و ناگفته نماند که در
 مقصد رابع تنها با بحث و بررسی راجع به استصحاب مواجه می شویم از بحث و گفتگو مربوط به «برائت» و «تخيیر» و «احتياط» و
 «اشتغال»، خبری نیست و این یا بخاطر آن است که مرحوم مظفر اصلا راجع به اصول ثلاثه مذکوره چیزی ننوشته است، و یا نوشته
 است و در دسترس متصدیان چاپ اصول فقه، قرار نگرفته است علی ای حال هر دو احتمال موجود است بعضی شکسته خوانند بعضی
 نشسته خوانند چون نیست خواجه حافظ معذوردار
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۰
 ما را.

مرحوم مظفر بحث راجع به اصول عمليّه و زمینه سازی برای آن را از اینجا و به این کیفیت آغاز می نماید:

هر متشرعی علم اجمالی دارد که خداوند تبارک و تعالی یک سلسله احكام الزامی (همانند وجوب و حرمت) را بر مکلفین واجب
 نموده است و مکلفین باید از آنها امثال نمایند و احكام مزبور بین عالم و جاهل مشترک می باشد و این چنین نیست که اختصاص به
 عالمین داشته باشند و جاهلین به احكام الزامی الهی، از این جهت آسوده و فارغ البال باشند.

این علم اجمالی باعث می شود که احكام مذکور گریبان گیر آقای مکلف بشود و ذمه او را مشغول و بر او منجز گردد بنابراین بر
 مکلف واجب است که به خاطر فارغ ساختن ذمه خود (که عقل به آن دستور می دهد) سعی و کوشش نماید تا نسبت به احكام و
 تکالیف، معرفت و آشنایی پیدا کند و از راه هایی، احكام را بدست بیاورد و با عمل به آنها، ذمه خود را فارغ سازد البته از راه هایی
 باید وارد شود که برای مکلف مؤمن باشد یعنی احكام الهی را از طریقی که در شریعت مقدّس اسلام، مشخص شده است، تحصیل
 نماید که در این صورت با عمل طبق آنها، یقین به فراغ ذمه خواهد داشت و به خاطر همین علم اجمالی و حکم عقل به فراغ ذمه،
 قائل به وجوب معرفت احكام و وجوب فحص از «ادله ثابت کننده احكام»، می باشیم که آقای مکلف باید وسع و توان خود را در
 این زمینه به آخر برساند یعنی به اندازه توان و قدرت خود جهت تحصیل احكام از ادله و طرق تعیین شده، سعی و جدیت نماید و

اگر خود از عهده این کار بر نمی‌آید، از مجتهدی باید تقلید کند.

و حیثند اذا فحص المكلف ...

آقای مکلف اگر در جستجوی تکالیف برآمد از دو حالت بیرون نمی‌باشد:

حالت اول آن است که نسبت به همه احکام در جمیع موارد به اقامه حجّت و دلیل، دسترسی پیدا می‌کند و همه احکام و تکالیف محتمله را از طریق حجج و ادله، تحصیل می‌نماید و مورد شکّ و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند و در این صورت آقای

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۱

مکلف (مجتهد) حالت تحیر ندارد و در چهارراه چکنم قرار نمی‌گیرد و به مطلوب واقعی و مقصود نهایی خود، نائل آمده است و لکن چنین چیزی فقط در مقام تصوّر قابل فرض است و از نظر مقام وقوع، برای هیچ مجتهدی تحصیل همه احکام از طریق ادله و حجج شرعیّه، اتفاق نمی‌افتد چه آنکه در زمان غیبت ولی عصر (ارواحنا له الفداء) ادله شرعیّه به اندازه کافی که همه احکام را ثابت می‌نماید، در دسترس، وجود ندارد.

حالت دوم آن است که آقای مجتهد در مقام فحص و بررسی ادله شرعیّه، موفق می‌شود که نسبت به جمله‌ای از موارد، احکام و تکالیف را با ادله شرعیّه ثابت نماید و موارد دیگری باقی می‌ماند که احتمال وجود تکالیف در آنها، موجود است و از اقامه دلیل و حجّت، در حال شکّ و تحیر، (از لحاظ تشخیص تکلیف) قرار خواهد گرفت: فما ذا تراه صانعا؟ آقای مجتهد چه باید بکند تا از حالت تحیر و بلاتکلیفی بیرون گردد؟

دو تا سؤال زنده می‌شود: ۱- آیا نسبت به مواردی که دست مجتهد از ادله و حجج، کوتاه می‌باشد قاعده و ضابطه عقلی وجود دارد

که به آن مراجعه و با عمل کردن طبق آن، از حیرت و بلاتکلیفی بیرون آید و از نظر تشخیص تکلیف شرعی خاطر جمع شود؟

۲- آیا شارع مقدّس، (نظر بر اینکه با علم غیب می‌داند که آقای مکلف در چنین شرایطی واقع می‌شود) وظائف عملی بر مجتهد، قرار داده است که عند الحاجة، به آن وظائف مراجعه و عمل نماید و از حالت تحیر خارج شود و با عمل کردن برطبق وظائف مجعول من قبل الشارع، از عقاب نجات پیدا نماید و از این جهت خاطر جمع بشود؟

مقصد رابع، پاسخ گوی دو سؤال مذکور می‌باشد و به هر دو سؤال پاسخ مثبت می‌دهد یعنی در مقصد رابع، بحث از این است که آقای مجتهد در مواردی که برای اثبات احکام و تکالیف، از اقامه دلیل و حجّت، عاجز مانده و در حال تحیر واقع شده است، باید به وظائف و قواعدی عمل نماید تا از شرّ سرگردانی آسوده شود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۲

یقین پیدا نماید که از عقاب، مصون خواهد بود و متکفل بیان قواعد و وظائف مذکور، مقصد رابع می‌باشد.

هی الّتی تسمی عند الاصولیین ... «قواعد و وظائف» مجتهد در مقام تحیر به سه تا نام یاد شده است:

(۱) اصل عملی، (۲) قاعده اصولی، (۳) دلیل فقهاتی.

و قد اتّضح لدى الاصولیین أنّ الوظيفه الجاریه ...

از نظر علماء علم اصول عملی که در همه ابواب فقه (از طهارت الی دیات) جاری می‌باشد چهار تا اصل است که اختصاص به بعض ابواب فقه ندارد و آنها عبارتند از «اصالة البراءة» و «اصالة الاحتیاط» و «اصالة التّخیر» و «اصالة الاستصحاب».

هریک از اصول عملیّه چهارگانه، هم قاعده عقلی می‌باشد و هم قاعده شرعی (که از ناحیه شارع مقدّس جعل شده است) مثلا اصالة البراءة، که در مورد شکّ در تکلیف جاری می‌شود، مانند شکّ در شرب «توتون» اگر مبتنی بر «قاعده قبح عقاب بلا بیان» باشد، قاعده عقلی می‌باشد و اگر مبتنی (بر رفع ما لا یعلمون ...) باشد، قاعده و ضابطه شرعی خواهد بود و همچنین «اصالة الاحتیاط» که در مورد شکّ در مکلف به، جاری می‌گردد (مانند دوران امر بین قصر و تمام) اگر مبتنی بر قاعده (اشتغال یقینی فراغ یقینی را لازم

دارد) باشد، قاعده عقلی می‌باشد و اگر مبتنی بر روایات (فاحتط لدینک ...) باشد، قاعده شرعی خواهد بود. و همچنین اصالة التخییر که در دوران امر بین المحذورین (وجوب و حرمت) جاری می‌شود، اگر مبتنی بر حکم عقل باشد، قاعده عقلی می‌باشد و اگر مبتنی بر روایات تخییر باشد، قاعده شرعی خواهد بود. و كذلك اصالة الاستصحاب اگر مبتنی بر بناء عقلاء باشد، قاعده عقلی می‌باشد و اگر مبتنی بر روایت (لا تنقض الیقین بالشک ...) باشد، قاعده شرعی خواهد بود. و من جمیع ما تقدم یتضح لنا ...

از مباحث گذشته به دو تا مطلب دست می‌یابیم:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۳

نحو الوجوب و الحرمة يجب على المكلفين امثالها يشترك فيها العالم و الجاهل بها.

و هذا «العلم الاجمالي» منجز لتلك التكاليف الالتزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى الى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفرغ ذمته باتباعها. و من أجل هذا نذهب الى القول بوجوب المعرفة و بوجوب الفحص من الادلة و الحجج المثبتة لتلك الاحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث و يستنفد مجهوده الممكن له (۱).

و حينئذ، اذا فحص المكلف و تمت له اقامة الحجّة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب و هو أقصى ما يرمى اليه المجتهد الباحث و يطلب منه.

و لكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين. بأن تحصل له الادلة على الاحكام الالزامية كلها، لعدم توفر الادلة على الجميع.

و اما اذا فحص و لم تتم له اقامة الحجّة الا على جملة من الموارد، و بقيت لديه

۱- موضوع مقصد رابع «شك در حکم واقعی» می‌باشد که مجتهد بخاطر نبودن حجت و دلیل، نسبت به حکم واقعی مسئله مورد نظر، شك دارد و باید به یکی از اصول عملیه رجوع نماید.

۲- موضوع اصول عملیه چهار گانه ایضا «شك به حکم واقعی» خواهد بود.

(۱)- لو فرض ان مكلفا لا يسعه فحص ادلة الاحكام لسبب ما، و لو من جهة لزوم العسر و الحرج - فانه يجوز له أن يقلد من يطمنن اليه من المجتهدين الذي تم له فحص الادلة و تحصيل الحجّة، و ذلك بمقتضى ادلة جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف و التي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه و من هنا قسموا المكلف الى مجتهد و مقلد و محتاط.

و نحن عرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط، و هو المناسب لعلم الاصول.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۴

موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف و يتعذر فيها اقامة الحجّة لأي سبب كان (۱) - فان المكلف يقع (۲) لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه.

فما ذا تراه صانعا؟

هل هناك حکم عقلی يركن اليه و يطمنن بالرجوع الى مقتضاه؟

او أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع اليها عند الحاجة و يعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟

هذه اسئلة يجب الجواب عنها.

و هذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك و الحيرة.

و هذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الاصوليين بالاصل العملي، او القاعدة الاصولية، او الدليل الفقاهتي.

و قد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع ابواب الفقه من غير اختصاص بباب (۳) دون باب هي على اربعة أنواع:

(۱)- ان تعذر اقامة الحجّة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، و قد يحصل من جهة اجماله، و قد يحصل من جهة تعارض الدليلين و

تعادلهما من دون مرجح لاحدهما على الآخر. (۲)- تعذر اقامه حجّت سه تا سبب دارد:

۱- در مورد حکم واقعی (شرب توتون) اصلاً دلیل اجتهادی (خبر واحد) «ظهور آیه» «اجماع» و «عقل» نداریم.

۲- دلیل از کتاب و سنت و ... داریم منتهی دلیل، اجمال دارد و حکم واقعی از آن، استفاده نمی‌شود.

۳- دلیل از سنت داریم منتهی معارض دارد مثلاً در مورد حکم واقعی لحم «ارنب» دو تا روایت متعارض، موجود است که هر دو از

جميع جهات مساوی و متعادل می‌باشند و مرجحی هم در کار نیست لذا حکم واقعی را نمی‌توانیم از آنها استفاده نمائیم.

(۳)- اصول و قواعد فراوانی داریم که اختصاص به بعضی از ابواب فقه دارد مثلاً

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۵

۱- أصالة البراءة.

۲- أصالة الاحتياط.

۳- أصالة التخيير.

۴- أصالة الاستصحاب.

و من جميع ما تقدم يتضح لنا:

أولاً- ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم (۱).

ثانياً- ان هذه الاصول الاربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضا.

ثم اعلم ان الحصر في هذه الاصول الاربعة (۲) حصر استقرائي، لانها هي التي

(اصالة الطهارة) مخصوص باب طهارة است و اصالة الصّحة و امثال آنکه در همه ابواب جاری نمی‌شوند

(۱)- المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي (و هو تساوی الطرفين)، و من الظن غير المعبر، نظراً الى أن حكمه حكم

الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعبر في الشك حقيقة، من ناحية انه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكاً في

فراغ ذمته.

(۲)- حصر بر دو قسم است:

۱- حصر عقلي آن است که دوران امر بین نفی و اثبات باشد مانند (العدد اما زوج او ليس بزوج) که قسم سوّم ندارد بنابراین عدد

در دو قسم حصر شده است و از این دو قسم بیشتر نخواهد بود چه آنکه عدد یا زوج است و یا فرد و قسم سوّم ندارد.

۲- حصر استقرائي آن است که شخصی، استقراء و تفحص می‌کند و اقسامی را برای «مقسم» پیدا می‌نماید و می‌گوید: فلان شیء

دارای سه قسم، می‌باشد و ممکن است اقسام بیشتری وجود داشته باشد و لکن او پیدا نتوانسته است.

استاد مظفر دو مطلب قابل توجهی را در زمینه اصول عملیه بیان می‌فرماید:

مطلب اوّل: حصر اصول عملیه را در چهار تا، حصر استقرائي می‌باشد نه حصر عقلي به این معنا که اصول عملیه بیشتر از ۴ تا

می‌باشد مانند «اصالة الطهارة» «اصالة الصّحة» و «اصالة البناء علی الاكثر» و غیر ذلک و اینکه تنها اصول چهارگانه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۶

مذکور، مورد توجه قرار گرفته است به این لحاظ است که اصول چهارگانه در همه ابواب فقه جاری هستند و اختصاص به بابی دون بابی ندارند و بقیه اصول عملیه در موارد خاصّی بکار گرفته می‌شوند مانند: «اصالة الطهارة» که در باب طهارت و در خصوص شبهه حکمیّه و موضوعیّه، جریان دارد و اما مجاری اصول عملیه که به بررسی آن خواهیم پرداخت، حصر عقلی دارد و امر آن دائر بین نفی و اثبات می‌باشد.

نتیجه: خود اصول عملیه، حصر عقلی ندارند و بلکه حصر استقرائی دارند یعنی بیشتر از اصول چهارگانه که در همه ابواب جریان داشته باشد، اصلی را پیدا نکرده‌اند و از نظر عقلی ممکن است وجود داشته باشد چنانچه اصول عملیه‌ای که اختصاص به بعضی از ابواب فقه دارند، موجود می‌باشد.

و اما حصر مجاری اصول، در چهار تا، حصر عقلی می‌باشد به این معنا که از ۴ تا بیشتر، مجاری برای اصول، وجود نخواهد داشت. مطلب دوّم: و اما تعدّد هذه الاصول الاربعه ... تعدّد اصول عملیه از تعدّد مجاری آنها، سرچشمه گرفته است به این معنا که به اعتبار مختلف بودن حالات شک، مجاری اصول، مختلف می‌شود و همین اختلاف حالات شک و مجاری، باعث اختلاف اصول شده است که هریک از اصول، حالت مخصوصی از شک را دارد و همان حالت مخصوص، مجرای همان اصل می‌باشد و بقیه اصول در آن مجری، جریان نخواهد داشت.

و مسئله شناخت مجاری اصول، و همچنین شناخت اینکه فلان حالت از شک مجرای فلان اصل می‌باشد، غیر ممکن است مگر از طریق ادله جریان خود این اصول یعنی از طریق ادله‌ای که این اصول را معتبر ساخته‌اند مثلا از قاعده «قبح عقاب بلا بیان» که «اصالة البراءة» را اعتبار نموده است، می‌فهمیم که «اصالة البراءة» در جایی جاری می‌شود که شک ما در تکلیف باشد و در مورد حکم مورد شک، بیان و دلیلی وجود نداشته باشد. و در بعضی از مجاری، اختلاف پیش آمده است و این اختلاف اقوال از اختلاف ادله، سرچشمه گرفته است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۷

مشایخ علم اصول بطور فهرست در مجاری اصول وجوه مختلفیه‌ای را بیان نموده‌اند که خالی از مناقشه نخواهد بود. بهترین وجهی که در مورد مجاری اصول بیان شده، همان است که شیخ نائینی (ره) بیان فرموده است و خلاصه آن از این قرار است:

شک نسبت به حکم واقعی و شرعی بر دو نحو است:

نحو اول از شک، مجرای استصحاب خواهد بود مثلا سابقا یقین به طهارت لباس داشته و لا حقا در طهارت آن شک دارد. با «اصالة الاستصحاب»، طهارت ثوب، ثابت خواهد شد و یا در زمان حضور یقین به وجوب «صلاة جمعه» داشته و در زمان غیبت شک دارد اصالة الاستصحاب، وجوب «صلاة جمعه» را ثابت می‌نماید.

نحو دوّم: آن است که شیء مشکوک، حالت سابقه ندارد و اگر هم دارد مورد لحاظ و نظر شارع نمی‌باشد این نحو دوّم از سه صورت بیرون نبوده و بطور حصر عقلی به سه صورت تقسیم خواهد شد:

(۱) در اصل تکلیف شک دارد یعنی به طور مطلق، اصل تکلیف مجهول است که حتّی جنس تکلیف را نه تفصیلا و نه اجمالا نمی‌داند. این صورت، مجرای اصالة البراءة می‌باشد مثلا راجع به حکم واقعی «شرب توتون» شک دارد، اصل تکلیف مورد شک است و حتّی جنس تکلیف (الزام و عدم الزام) را نمی‌داند حالت سابقه هم ندارد، با اجرای «اصالة البراءة»، «اباحه» «شرب توتون» ثابت می‌شود.

(۲) اصل تکلیف فی الجملة معلوم است (یعنی یقین دارد که «صلاة» بر او واجب است) و در «مکلف به» شک دارد که آیا «صلاة

تمام»، واجب است یا قصر؟

و احتیاط هم ممکن است، این صورت، مجرای «اصالة الاحتیاط» می‌باشد مثلا با طی مسافتی، از وطن و زادگاه خود، فاصله گرفته است و یقین دارد که نماز بر او واجب است (در اصل) تکلیف شک ندارد) و در «مکلف به» (نماز تمام و یا قصر) شک دارد احتیاط ممکن است و «اصالة الاحتیاط» در اینجا جاری می‌شود و وجوب احتیاط (انجام قصر و تمام) ثابت خواهد شد.

(۳) اصل تکلیف معلوم است و در «مکلف به» شک دارد و احتیاط غیرممکن است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۸

وجدوا انها تجرى فى جميع أبواب الفقه، و لذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها و لو فى أبواب خاصة من الفقه. و بالفعل هناك جملة من الاصول فى الموارد الخاصة يرجع اليها الشاك فى الحكم مثل أصالة الطهارة الجارى فى مورد الشك بالطهارة فى الشبهة الحكمية و الموضوعية.

و انما تعددت هذه الاصول الاربعة فلتعدد مجاريها أى مواردھا التى تختلف باختلاف حالات الشك، اذ لكل أصل منها حالة من الشك هى مجراه على وجه لا يجرى فيها غيره من باقى الاصول.

غير انه مما يجب علمه ان مجارى هذه الاصول لا تعرف، كما لا يعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الاصل مثلا الا من طريق أدلة جریان هذه الاصول و اعتبارها. و فى بعضها اختلاف باختلاف الاقوال فيها.

و قد ذكر مشايخ الاصول على سبيل الفهرس فى مجاريها وجوها مختلفة لا يخلو بعضها من نقد و ملاحظات. و أحسنها- فيما يبدو- ما أفاده شيخنا النائنى أعلى الله مقامه.

و خلاصته:

ان الشك على نحوين:

۱- أن تكون للمشكوك حالة سابقة و قد لاحظها الشارع أى قد اعتبرها.

و هذا هو مجرى (الاستصحاب).

۲- الا تكون له حالة سابقة او كانت و لكن لم يلاحظها الشارع. و هذه الحالة

در این صورت، اصالة التخيير جارى می‌شود مثلا می‌داند که یک حکم الزامی ذمه او را مشغول نموده است و لكن نمی‌داند که آن حکم الزامی، «وجوب، اتيان فلان عمل»، است و یا «حرمت اتيان فلان عمل» می‌باشد؟ نظر بر اینکه احتیاط در دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) غیرممکن است، «اصالة التخيير» جارى می‌شود و تخيير بين اتيان و عدم اتيان عمل مورد شك، ثابت خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۹

لا تخلو عن احدى صور ثلاث:

أ- ان يكون التكليف مجهولا مطلقا، أى لم يعلم حتى بجنسه. و هذه هى مجرى (أصالة البراءة).

ب- أن يكون التكليف معلوما فى الجملة مع امكان الاحتياط. و هذه مجرى (أصالة الاحتياط).

ج- أن يكون التكليف معلوما كذلك و لا يمكن الاحتياط. و هذه مجرى (قاعدة التخيير). [۹]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۵۹۹

كل واحدة (۱) من هذه الاصول لا بد من بيان أمور من باب

(۱) - استاد مظفر پیش از ورود در بحث و بررسی از اصول عملیه، سه تا نکته، قابل توجه و سه تا امر لازم بتذکر را در رابطه با اصول عملیه، و بعنوان مقدمه بحث، یاد آور می‌شود:

امر اول: شك در شیء، از لحاظ حکمی که به آن «شك» تعلق می‌گیرد، به دو قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول شكی است که «موضوع» برای «حکم واقعی» قرار داده شده است و چه بسا جناب حضرت «شك» حکم واقعی را تغییر می‌دهد مثلا حکم واقعی «صلاة چهار رکعتی» آن است که باید، رکعات آن، متصلا انجام شوند و اگر آقای نماز گزار در تعداد رکعات صلاة، شك نماید، حکم واقعی مذکور، به انجام رکعات منفصله، «یعنی بنا گذاشتن بر ۴ و بعد از سلام، یک رکعت ایستاده و یا دو رکعت نشسته منفصلا بخواند» تبدیل می‌شود یعنی شك در رکعات، موضوع حکم واقعی می‌باشد که وجوب همان یک رکعت و یا دو رکعت نماز احتیاط است.

قسم دوم: شكی است که موضوع برای حکم ظاهری است مثلا- شك در تکلیف، موضوع حکم «اباحه» است و یا شك در مکلف به، موضوع حکم به احتیاط و یا تخیر است. «اباحه» و «احتیاط» و «تخیر» هر سه، از احکام ظاهری می‌باشند.

نتیجه امر اول: قسم اول از شك جزء مسائل فقهی است که باید در علم فقه بررسی شود و امّا قسم دوم از شك، جزء مسائل علم اصول است که در مباحث

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۰

اصول عملیه مورد نظر خواهد بود.

امر دوم: تقسیم اولی برای شك بلحاظ حکم خود «شك» بود و در امر دوم دوباره جناب حضرت «شك» به دو قسم تقسیم می‌شود منتهی این تقسیم، به لحاظ متعلق «شك» است.

قسم اول: آن است که متعلق «شك» (مشکوک فیه) موضوع خارجی می‌باشد مثلا در طهارت آب معینی شك دارد (نظر بر اینکه طهاره از احکام است نه از موضوعات لذا مثال دیگری را متذکر شده است) و یا نسبت به مایع معینی شك دارد که آیا خمر است و یا خلّ (سرکه) می‌باشد؟ متعلق شك که همان «مایع» معین باشد موضوع خارجی است.

قسم دوم آن است که متعلق شك حکم کلی است مانند: شك در حرمت تدخین و شرب توتون و مثال‌های دیگر.

قسم اول از شك که شبهه موضوعی را بوجود می‌آورد در مقصد رابع، مقصود اصلی نمی‌باشد و بلکه بحث از شبهات موضوعیه در علم فقه، باید مطرح شود و احیانا اگر بحثی از شبهه موضوعیه به میان می‌آید، استطرادی و بخاطر اقتضای طبیعت بحث، خواهد بود به این معنا که اصول عملیه هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه، جریان دارد طبیعت بحث، اقتضا دارد که از شبهات مصداقیه ایضا سخن به میان آید و لیکن بحث از شبهات مصداقیه، نه بخاطر آن است که مقصود اصلی در مبحث اصول عملیه، می‌باشد و بلکه مقصود اصلی، همان شبهات حکمیه خواهد بود.

چه آنکه مشخصات مسئله اصولی آن است که نتیجه کلی‌ای را بار بیاورد در شبهه مصداقیه نتیجه کلی و عام به دست نمی‌آید و تنها شبهه حکمیه نتیجه عمومی دارد مثلا شك در حکم لحم «ارنب» از شبهات حکمیه است و نتیجه آن مثلا «حرمت» لحم «ارنب» است و ثبوت حرمت لحم ارنب، یک مطلب کلی و عام خواهد بود.

و امّا در شبهه مصداقیه مثلا- شك داریم که مایع داخل فلان ظرف خمر است یا آب، نتیجه آن مثلا خمر بودن مایع مذکور، یک مطلب جزئی است که مربوط به همان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۱

المقدمه تنویرا للاذهان.

و هی:

(الاول) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

۱- أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فانه قد يوجب في بعض الحالات تبديل الحكم الواقعي الى الركعات المنفصلة.

۲- أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. و اما النحو الاول فهو يدخل في مسائل الفقه.

(الثاني) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه اي الشيء المشكوك فيه على نحوين:

ظرف معين، خواهد بود.

امر سوّم: اجرای اصول علمیه و عمل کردن به آنها، مشروط به فحص و بررسی از ادله اجتهادیه و امارات، می باشد که اگر در مورد شبهه حکمیه، اماره و دلیل اجتهادی از قبیل «خبر واحد» و «ظاهر آیه» و «حکم عقل» و «اجماع»، وجود داشته باشد نوبت به اصول عملیه نمی رسد و بدین لحاظ پیش از عمل به اصول مذکوره، باید از ادله اجتهادیه، فحص و جستجو به عمل آید و بدون فحص، عمل به اصول عملیه جائز نخواهد بود.

کوتاه سخن: در اصل وجوب فحص ظاهرا هیچ کسی از صاحب نظران، خلاف و نزاعی ندارد و ظاهرا مسئله وجوب فحص مورد قبول همگان می باشد و اما در اندازه و مقدار فحص، نظرها مختلف است و نظر شیخ مظفر (ره) آن است که تا سرحدّ یأس و ناامیدی از وجود اماره، باید فحص و جستجو شود به عبارت دیگر به اندازه ای باید فحص شود که نسبت به عدم وجود اماره، اطمینان حاصل گردد در این صورت اگر به اصل عملی، عمل نماید و مخالف با واقع در بیاید، معذور می باشد و اگر بدون فحص، عمل نماید و مخالف با واقع در بیاید، معذور نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۲

۱- ان يكون المتعلق موضوعا خارجيا، كالشك في طهارة ماء معين او في أن هذا المائع المعين خل او خمر أو تسمى الشبهة حينئذ (موضوعية).

۲- أن يكون المتعلق حكما كليا، كالشك في حرمة التدخين، او انه من المفطرات للصوم، او نجاسة العصير العنبی اذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. و تسمى الشبهة حينئذ (حکمیة).

و الشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، و اذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادي (۱) قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أن هذه الاصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية و الموضوعية في جريانها، و الا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

(الثالث) - انه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه ان الرجوع الى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص و اليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة. و منه يعلم انه مع الامل و وجود المجال للفحص (۲) لا- وجه لاجراء الاصول و الاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة (۳) و التعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالاصل لا سيما (۴) مثل أصل البراءة.

(۱) - «استطرد له» به دروغ از او گریخت. (از این شاخه به آن شاخه پرید (گریز زد) و منظور در ما نحن فيه از استطرادی بودن، یعنی مطلبی را در جایی ذکر کردن که جای ذکر آن نمی باشد.

(۲) - «امل» به معنی (امید و آرزو) می‌باشد و جمع آن «آمال» است.

(۳) - در ج ۱ شرح فارسی راجع به وجوب فحص از مخصّص و ادله آن، بحث نمودیم. عبارت مزبور اشاره به دلیل و علت وجوب فحص دارد.

(۴) - اصل براءت در صورتی جاری می‌شود که بیانی از شرع نرسیده باشد و اصل براءت، اگر بدون فحص جاری گردد و خلاف واقع از آب درآید بدون شک و تردید
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۳

الاستصحاب

تعریف:

إذا تیقن المكلف (۱) بحکم او بموضوع ذی حکم ثم تزلزل یقینه السابق بأن شک

معدّر نخواهد بود و اصالة البراءة از جهت عدم معدّر بودن، نسبت به بقیه اصول عملیه پیش قدم می‌باشد چه آنکه دلیل اعتبار آن همان «عدم بیان» می‌باشد و بدون فحص، «عدم وجود بیان» ثابت نمی‌باشد و همچنین «رفع ما لا یعلمون...» مصداق پیدا نمی‌کند.
 (۱) - استاد مظفر پیش از بیان معنای لغوی و اصطلاحی «استصحاب» در طی یک صفحه کیفیت کارایی استصحاب و اینکه چرا و چگونه مکلف نیازمند به استصحاب می‌شود، راجع به (استصحاب) بحث می‌نماید سپس به بررسی معنای لغوی و اصطلاحی آن اقدام می‌نماید.

ما حصل فرمایش او از این قرار است: مکلف اگر نسبت به حکم (وجوب صلاة جمعه) و یا نسبت به موضوعی که دارای حکم می‌باشد (عدالت زید که جواز اقتداء و جواز شهادت بر آن مترتب می‌شود) یقین پیدا نمود و سپس با آمدن شک یقین او دچار تزلزل گردد (مثلا زمان غیبت پیش آمد و آقای مکلف نسبت به وجوب صلاة جمعه، مواجه با شک گردید و این شک یقین او را متزلزل ساخت) در این فرض آقای مکلف از نظر عمل (که آیا طبق یقین سابق عمل نماید و یا خود را از شر آن راحت نماید) در حال تحیر و سرگردانی واقع می‌شود ما ذا تراه صناعا؟ مکلف چه باید بکند؟ و ناگفته نماند که تحیر و سرگردانی مکلف یک مسئله طبیعی می‌باشد یعنی بر اثر عروض شک، یقین او متزلزل شده است و مدرک و مستندی در اختیار ندارد و
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۴

فی بقاء ما کان قد تیقن به سابقا- فانه بمقتضى ذهاب یقینه السابق یقع المكلف فی حیره من أمره فی مقام العمل: هل یعمل علی وفق ما کان متیقنا به و لکنه ربما (۱) زال ذلك المتیقن فیقع فی مخالفة الواقع، او لا یعمل علی وفقه فینقضی ذلك الیقین بسبب ما عراه من الشک و یتحلل مما تیقن به سابقا و لکنه ربما کان المتیقن باقیا علی حاله لم یزل فیقع فی مخالفة الواقع؟
 اذن ما ذا تراه صناعا؟

- لا شک ان هذه الحیره طبیعیة للمکلف الشاک فتحتاج (۲) الی ما یرفعها من

شدیدا نیاز به قاعده و دلیلی دارد که او را از شرّ حیرت نجات بدهد اگر دلیل و مستندی، «قاعده‌ای» را ثابت نمود (یعنی با دلیل ثابت گردید که باید طبق یقین سابق عمل نماید و اعتنا و توجهی به شکّ لاحق نداشته باشد) در این صورت واجب است که با تکیه بدلیل و مستند، طبق یقین سابق عمل کند و اگر یقین او مطابق با واقع در آمد چه بهتر تکلیف منجز می‌شود و اگر دچار

مخالفت با واقع گردید، معذور خواهد بود. و اما اگر دلیلی وجود نداشت که قاعده عمل برطبق یقین سابق، را به اثبات برساند آقای مکلف باید خود را از یقین سابق رها سازد و به «اصل عملی» دیگر همانند «اصالة البراءة» و یا «احتیاط» مراجعه نماید. و قد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ... از نظر اکثر اصولیین قاعده مزبور (عمل برطبق یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لاحق) ثابت شده است منتهی آقایان راجع به شروط جریان قاعده مزبور و محدوده کارایی آن، اختلاف نظر دارند. و آقایان اصولی برای قاعده مزبور، نام «استصحاب» را انتخاب نموده‌اند.

(۱) - یعنی این چنین نیست که «عمل کردن برطبق آن یقین سابق» صددرصد مطابق واقع باشد بلکه بعد از عروض شک، در «مورد یقین سابق»، دو احتمال موجود است یکی مطابقت با واقع دیگری مخالفت با واقع.

(۲) - پس منقضی می شود آن یقین به سبب آن چیزی که عارض شده است آن یقین را که آن چیز عبارت است از «شک» و از ما تیقن سابق رهایی می یابد.

(۳) - ضمیر «تحتاج» به «حیرت» برمی گردد و «های» «یرفعها» ایضا به (حیرت)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۵

مستند شرعی، فان ثبت بالدلیل ان القاعدة هی ان يعمل علی وفق یقین السابق وجب الاخذ بها و یكون معذورا لو وقع فی المخالفة، و الا فلا بد ان یرجع الی مستند یطمئنہ من التحلل مما تیقن به سابقا و لو مثل أصل البراءة او الاحتیاط. (۱)

و قد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ان القاعدة فی ذلك ان يأخذ بالمتیقن السابق عند الشك اللاحق فی بقاءه، علی اختلاف أقوالهم فی شروط جریان هذه القاعدة و حدودها علی ما سیأتی.

و سموا هذه القاعدة ب (الاستصحاب).

و کلمة (الاستصحاب): مأخوذة فی أصل اشتقاقها (۲) من کلمة (الصحة) من

رجوع می شود یعنی آن حالت حیرت نیاز به چیزی که آن را رفع و برطرف نماید، دارد. گرچه مسئله احتیاج و نیاز مربوط به مکلف است و باید ضمیر «تحتاج» به مکلف برگردد و بصورت (یحتاج) باید می بود.

(۱) - براءت در مورد شک در «تکلیف» است و احتیاط در مورد شک در «مکلف به» می باشد.

(۲) - معنای لغوی استصحاب: استصحاب از نظر اشتقاق از کلمه (صحة) اخذ شده است و از باب استفعال و به معنای همراه بودن و همراه داشتن است چنانچه می گویی: «استصحت هذا الشخص» یعنی فلان شخص را همراه و رفیق خود قرار دادم و با می گویی:

«استصحت هذا الشيء یعنی آن شیء را همراه خود برداشتم و در روایت آمده است استصحاب اجزاء ما لا یؤکل لحمه ...» یعنی همراه داشتن اجزاء حیوانی که لحمش حرام است، در صلاة ...».

معنای اصطلاحی استصحاب: از نظر اصطلاح علم اصول، استصحاب عبارت است از قاعده‌ای که طبق آن آقای مکلف به متیقن سابق خود عمل نماید که به تعریف آن خواهیم پرداخت بنابراین معنای لغوی استصحاب همان همراه داشتن است و معنای اصطلاحی آن، همان قاعده اصولی (عمل کردن به یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لاحق) خواهد بود.

و أما صحّ اطلاق هذه الکلمة ... ص ۶۰۸، س ۳ می خواهد بفرماید که بین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۶

معنای لغوی و اصطلاحی استصحاب مناسبت برقرار است و بلکه معنای اصطلاحی برگشت به معنای لغوی دارد چه آنکه شخص عامل «ما تیقن» سابق را تا زمان لا-حق و عروض شک، همراه خود خواهد داشت و در مقام عمل مصاحب و همراه با یقین سابق

می باشد.

و علیه فکما یصحّ ان تطلق کلمه الاستصحاب ...

ما حصل مطلب آن است که در مورد استصحاب دو تا مسئله مطرح است:

۱- مسئله ابقاء و باقی گذاردن یقین سابق و عمل کردن به متیقّن سابق، که مربوط و منسوب به مجرای استصحاب می‌شود.
 ۲- مسئله حکم کردن و دستور دادن به «ابقاء» که منسوب به شارع است و آنچه که در حقیقت و واقع بعنوان قاعده، در علم اصول مطرح است همین مسئله دوّم (یعنی حکم کردن شارع به ابقاء) می‌باشد و مسئله اوّل که ابقاء عملی است غیر از قاعده اصولی خواهد بود و کلمه استصحاب بر هر دو مسئله (هم بر ابقاء عملی و هم بر حکم کردن به ابقاء) اطلاق می‌شود چه آنکه در ابقاء عملی همراه داشتن یقین سابق است عملا و تکوینا و در حکم به «ابقا» همراه داشتن یقین سابق است حکما و تنزیلا.
 اذا عرفت ذلک فینبغی ... بنابراین ما باید در صدد تعریف، قاعده اصولی (که همان مسئله دوّم است) باشیم و تعریف‌هایی را که هم‌اکنون مورد توجه قرار می‌دهیم باید برای همان معنای دوّم (که قاعده اصولی است) قرار بدهیم، نه برای «ابقاء عملی» چه آنکه ابقاء عملی فعل مکلف است و فعل مکلف یعنی عمل کردن به قاعده، کوتاه‌سخن: مقصود اصلی ما همان حکم به ابقاء است که قاعده اصولی می‌باشد و باید در مورد اثبات آن و اقامه دلیل بر آن و محدوده کارایی عملی آن، بحث و بررسی نماییم.

کما صنع بعضهم فوقع فی حیره ... بعضی از آقایان اصولی، تعریف را برای همان «ابقاء عملی» قرار داده و بدین‌وسیله خود را در چهارراه چکنم واقع ساخته است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۷

تعریف استصحاب به معنای اصطلاحی:

و الی تعریف القاعده نظر من عَرَف ... بعضی از علماء علم اصول استصحاب اصطلاحی را به «ابقاء ما کان» تعریف نموده است و این تعریف مربوط به همان قاعده، (حکم به ابقاء ...) می‌باشد چه آنکه معنای قاعده اصولی در حقیقت همان ابقاء ما کان، است حکما «یعنی حکم به ابقاء ما کان».

و بعضی‌ها آن را به (الحکم بابقاء ما کان) تعریف نموده‌اند و لذا شیخ انصاری (ره) فرموده است که مراد از «ابقاء» همان (حکم کردن به ابقاء) است و مرحوم شیخ با تفسیر مزبور فهمانده است که قاعده اصولی همان (حکم به ابقاء ما کان) است نه نفس (بقاء عملی به ما کان).

چه آنکه ذات (بقاء عملی به ما کان) عمل کردن به قاعده است نه خود قاعده.

نتیجه: استصحاب اصطلاحی همان (حکم به ابقاء ما کان) است که شارع مقدّس دستور می‌دهد که در فرض شکّ لا حق، مکلف باید بر متیقّن سابق باقی باشد.

قوله و قد اعترض علی هذا التّعریف ...

دو تا ایراد بر تعریف مذکور (که مورد پسند مرحوم شیخ می‌باشد) وارد نموده‌اند که شیخ (ره) هر دو اشکال را یادآور شده و پاسخ آن‌ها را بیان می‌فرماید:

اشکال اوّل: ما حصل آن این است که در مورد حجّیت استصحاب مشرب‌ها و مسلک‌های مختلفی وجود دارد. بعضی‌ها دلیل حجّیت آن را «اخبار» و بعضی‌ها «بناء عقلاء» و بعضی‌ها «حکم عقل» می‌دانند و اگر دلیل حجّیت آن، «اخبار» باشد مثلا (لا تنقض الیقین بالشکّ ...) می‌گوید باید بناء بر «ما کان» بگذارند، در این صورت تعریف استصحاب را به (حکم به ابقاء ما کان) صحیح است چه آنکه شارع مقدّس در ضمن اخبار، دستور به (ابقاء ما کان) داده است که در فرض شکّ لاحق باید طبق ما تیقّن سابق عمل نماید.
 و اما اگر دلیل حجّیت استصحاب «حکم عقل و بناء عقلاء» باشد (تعریف استصحاب) را به (ابقاء ما کان) صحیح نمی‌باشد چه آنکه

اگر مراد از (ابقاء ما كان) در تعریف «ابقاء عملی» از ناحیه مکلف باشد در این صورت «ابقاء ما كان» مورد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۸

باب الاستفعال، فتقول: استصحبت هذا الشخص، أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك.

و تقول: استصحبت هذا الشيء، أي حملته معك.

و انما صح اطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الاصوليين، فاعتبار أن العامل بها يتخذ ما يتقن به سابقاً صحبياً له الى الزمان اللاحق في مقام العمل.

و عليه، فكما يصح ان تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الابقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح اطلاقها على نفس القاعدة لهذا الابقاء العملي، لأن القاعدة في الحقيقة ابقاء و استصحاب من الشارع حكماً.

اذا عرفت ذلك، فینبغی ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الابقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لان المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب و مجر له، و ان صح ان يقال له: انه استصحب، كما يقال له: أجرى الاستصحاب.

و على كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. و المقصود بالبحث

حكم عقل واقع نمی شود یعنی تفسیر «ابقاء ما كان» را بر (حكم بابقاء ما كان) جائز نمی باشد برای اینکه عقل فقط می تواند درك کند و اذعان نماید که ما تیقن باید باقی باشد و نمی تواند حکم صادر نماید حکم کردن از شئون شارع مقدس است و وظیفه عقل تنها درك کردن می باشد نه حکم کردن.

بنابراین اگر دلیل حجیت استصحاب «حكم عقل» باشد، مسئله (حكم بابقاء) منتفی خواهد شد و اگر مراد از «ابقاء» همان «حكم بابقاء» باشد در این صورت حکم «به ابقاء» از ناحیه شارع نمی باشد بلکه عقل درك می کند و بناء عقلاء لازم می داند که ما تیقن سابق باقی باشد، و درك و الزام عقلی و بناء عقلاء غیر از حکم شارع، بابقاء می باشد و جهت جامع ندارد بنابراین، تعریف استصحاب را به (ابقاء ما كان و به حکم به ابقاء ما كان) اگر دلیل حجیت، «دلیل عقل و بناء عقلاء» باشد، صحیح نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۹

اثباتها و اقامة الدليل عليها و بيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الابقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات.

و الى تعريف القاعدة نظر من عزّف الاستصحاب بانه:

(ابقاء ما كان).

فان القاعدة في الحقيقة معناها ابقاؤه حكماً، و كذلك من عرفه بأنه (الحكم بابقاء ما كان)، و لذا قال الشيخ الانصاري عن ذلك التعريف: «و المراد بالابقاء:

الحكم بالبقاء»، بعد أن قال: إنه أسد التعاريف و اخصرها.

و لقد أحسن و أجاد في تفسير الابقاء بالحكم بالبقاء، ليدلنا على ان المراد من البقاء الابقاء حكماً الذي هو القاعدة، لا الابقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها.

و قد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنة الشيخ بعده أمور نذكر أهمها و نجيب عنها:

(منها)، لا- جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيته، و هي: الاخبار، و بناء العقلاء، و حكم العقل.

فلا- يصح ان يعبر عنه بالابقاء على جميع هذه المباني، و ذلك لأن المراد منه ان كان الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى

موردا لحکم العقل، لأن المراد من حکم العقل هنا اذعانه (۱) كما سیأتی. و اذعانه انما هو بقاء الحکم لا بابقائه العملی من المکلف. و ان کان المراد منه الابقاء غیر المنسوب الی المکلف، فمن الواضح انه لا جهة جامعه بین الالزام الشرعی (۲) الذی هو متعلق بالابقاء و بین البناء العقلائی

(۱) - یعنی مراد از حکم عقل «اذعان» و درک عقل است و «اذعان» و درک و گمان عقل، مربوط به «بقا ما کان» است نه مربوط به «ابقاء»، چه آنکه عقل نمی‌تواند دستور به «ابقاء» و باقی گذاردن بدهد.

(۲) - یعنی الزام شرعی که متعلق و وابسته به «ابقاء» می‌باشد (حکم به ابقاء باید از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۰

ناحیه شارع باشد) با بناء عقلاء و ادراک عقل، جهت جامع ندارد بنابراین بناء عقلاء بر ابقاء ما کان و ادراک عقل «ابقاء ما کان» را، غیر از حکم شارع به «ابقاء ما کان» خواهد بود.

و الجواب: ما حصل جواب، درک عقل و بناء عقلاء کاشف از حکم شرع است اگر عقل (ابقاء ما کان) را درک نماید، معنایش آن است که شارع حکم بابقاء نموده است بنابراین، قاعده اصولی (استصحاب) معنای واحدی دارد که همان «حکم بابقاء» باشد اگر دلیل حجیت آن «اخبار» باشد واضح است که شارع حکم بابقاء نموده و اگر دلیل حجیت، «عقل و بناء عقلاء» باشد، از «دلیل عقل و بناء عقلاء» بر ابقاء ما کان، کشف می‌شود که شارع حکم بابقاء نموده است.

اشکال دوم: استصحاب اصولی، دارای دو رکن اساسی و بنیادی می‌باشد که هر کدام در تحقق و تکون استصحاب، نقش دارند یکی «یقین سابق» دیگری «شک لاحق» و تعریف مزبور (حکم بابقاء ما کان) «حکم کردن به باقی گذاردن آن چیزی که قبلاً بوده است» بیان گر آن دو رکن نخواهد بود و تعریف باید آن‌چنان باشد که هر دو رکن از آن استفاده شود.

و الجواب: عین چشم و لام بینی یای کج ابروی ماست، هوش اگر داری بین نام علی بر روی ماست.

اگر هوش و توجهی باشد از تعبیر (ابقاء ما کان) هر دو رکن استفاده می‌شود «یقین سابق»، از کلمه (ما کان) استفاده می‌شود باین کیفیت: (ابقاء ما کان) «حکم» است یعنی (حکم بابقاء) از ناحیه شارع می‌باشد.

شارع مقدس حکم مزبور را به وصف (ما کان) (چیزی که این‌چنین صفت دارد در سابق بوده است)، تعلیق نموده است یعنی چیزی که این‌چنین صفت دارد در سابق بوده و محکوم بابقاء می‌باشد. و این تعلیق و دخل دادن، صفت را در حکم، مشعر به علیت آن وصف می‌باشد بنابراین از تعریف مزبور، استخراج می‌شود که «حکم به ابقاء ما کان»، بخاطر وجود علت آن، که یقینی بودن «حکم»، در سابق، باشد، خواهد بود و یا بخاطر وجود دلیل آن حکم، می‌باشد. و فرض وجود دلیل حکم،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۱

و الادراک العقلی.

و الجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة فی العمل المجعولة من قبل الشارع، و هی قاعدة واحدة فی معناها علی جمیع المبانی، غاية الامر ان الدلیل علیها تارة یكون الاخبار، و اخرى بناء العقلاء، و ثالثه اذعان العقل الذی یستکشف منه حکم الشرع.

و (منها)، ان التعریف المذكور لا یتکفل ببيان ارکان الاستصحاب من نحو یقین السابق و الشک اللاحق.

و الجواب: ان التعبير بابقاء ما کان مشعر بالرکنین معا: اما الاول و هو یقین السابق فیفهم من کلمة (ما کان)، لأنه - كما أفاده الشيخ الانصاری - «دخل الوصف فی الموضوع مشعر بعلیته للحکم، فعلة الابقاء انه کان، فیخرج من التعریف ابقاء الحکم لاجل وجود علته او دلیله». و حیثئذ لا یفرض انه کان الا اذا کان

منتفی است چه آنکه بحث در آن است که نسبت به حکم مورد بحث دلیل وجود نداشته باشد. بنابراین اگر فرض کنیم که «حکم بوده» است معنایش این است که «حکم»، مورد یقین سابق بوده است.

و اما الثانی و هو الشکُّ الّا حق ... ص ۶۱۲، س ۱. رکن دوم از کلمه «ابقاء» استفاده می‌شود چه آنکه نسبت به یقین سابق، اگر شک عارض نشود «بقاء الحکم» صادق است نه «ابقاء الحکم»: «ابقاء الحکم» معنایش آن است که تنزیلا و تعبدا حکم سابق یقینی را، ابقاء نماید، و ابقاء حکم تعبدا و تنزیلا، زمانی صادق است که شک لاحق بر او عارض شده باشد از اینجا است که باید بگوییم هر دو رکن کاملا از تعریف مزبور استفاده می‌شود.

قوله لاجل وجود علته او دلیله ... ابقاء حکم، گاهی بخاطر وجود دلیل آن می‌باشد مثلا نسبت به وجوب فلان واجب بخاطر دلالت دلیل آن، قبلا- یقین داشتیم و هم اکنون آن دلیل باقی می‌باشد و بخاطر وجود دلیل، لا حقا یقین به آن داریم، و گاهی ابقاء حکم بخاطر علت آن است که شارع مقدس حکمی را به صفتی تعلیق نموده و اگر آن صفت موجود باشد حکم ایضا باقی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۲

متیقنا. و اما الثانی و هو الشکُّ اللاحق فی فهم من کلمة (الابقاء) الذی معناه الابقاء حکما و تنزیلا و تعبدا، (۱) و لا- یكون الحکم التبعیدی التنزیلی الا- فی مورد مفروض فیہ الشکُّ بالواقع الحقیقی، بل مع عدم الشکُّ بالبقاء لا معنی لفرض الابقاء و انما یكون بقاء للحکم و یكون ایضا عملا بالحاضر لا بما کان.

مقومات الاستصحاب:

بعد آن اشرنا الی ان لقاعده الاستصحاب (۲) ارکانا نقول تعقیبا علی ذلك: ان

(۱)- در فرضی که نسبت به متیقن سابق، شک عارض شود از نظر واقع و حقیقت یقین سابق باقی نخواهد بود و لیکن شارع مقدس حکم بابقاء می‌نماید (ابقاء) «باقی گذاردن بر یقین» معنایش آن است که بحکم شارع و با تعبد به دستور شارع، یقین سابق را نازل منزله آن قرار می‌دهیم که در لاحق ایضا باقی می‌باشد بنابراین بقاء یقین، حکما و تنزیلا و تعبدا خواهد بود.

(مقومات استصحاب) (۲)- هفت امر است که در تحقق و تقوّم و تکوّن استصحاب اثر دارد منتهی بعضی از آنها رکن می‌باشند که با نبود آنها اصلا نام استصحاب از بین می‌رود و بعضی از آنها اگر نباشند استصحاب مشمول ادله حجّیت نخواهد بود.

یک‌یک آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم و در ضمن به مدرک و دلیل هریک از مقومات سبعه، آشنا خواهیم شد:

۱- «الیقین»: یکی از ارکان استصحاب «یقین سابق» است یعنی حالت سابقه باید موجود باشد مثلا در استصحاب حیاة زید، حالت سابقه موجود است که دیروز یقین به زنده بودن زید داشته و امروز ایضا یقین بر حیاة دیروز، داشته منتهی شک دارد که امروز زید زنده است یا نه؟

«حالت سابقه» یا «حکم شرعی» می‌باشد مثلا دیروز بوجوب فلان شیء یقین داشته و امروز شک دارد و یا «موضوع خارجی» است که دارای اثر شرعی می‌باشد مثلا متیقن سابق، حیاة زید بوده که آثار شرعی دارد از قبیل وجوب انفاق عایله و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۳

عدم جواز تصرف در مال او از ناحیه وارث و غیر ذلك.

مدرک شرط مزبور: لأن المفهوم من الاخبار ... ص ۶۱۷، س ۵.

از اخباری که حجّیت و رکن استصحاب را ثابت می‌نماید مانند: (لا- تنقض الیقین بالشک ...). استفاده می‌شود که یقین به حالت

سابقه (یقین به حیاۀ دیروزی زید) باید ثابت باشد و همان «یقین داشتن» به حیاۀ دیروز زید، علت و انگیزه قاعده استصحاب و (حکم بابقاء ما کان) خواهد بود.

و لا- فرق فی ذلک ... بنا بر شرط مزبور در موضوع استصحاب، یقین سابق (حالت سابقه یقینی) اخذ شده است و حکم بابقاء ... متعلق به یقین سابق است و این یقین گاهی بعنوان صفتیت (و آنه صفت للنفس و قائم للنفس) اخذ می‌شود مثلا شخصی نذر کرده است تا مادامی که یقین به حیاۀ فرزندش داشته باشد باید هر روز، یک درهم صدقه پردازد و اگر بعنوان صفتیت اخذ کرده باشد (یعنی موضوع و جوب نذر همان صفت قاطعیت و قاطع بودن باشد) در این فرض با قیام خبر واحد به حیات فرزند، حالت سابقه محقق نمی‌شود. و گاهی یقین سابق بعنوان طریقت و کاشفیت، موضوع برای استصحاب، اخذ می‌شود که در این فرض امارات ظنیه می‌تواند جانشین یقین سابق بشود.

به عبارت دیگر، قطع موضوعی بر دو قسم است: گاهی بعنوان صفتیت در موضوع حکم، اخذ می‌شود و گاهی بعنوان طریقت و کاشفیت، علی‌ای حال در هر دو فرض یقین سابق و حالت سابقه، در تحقق استصحاب لازم است.

۲- (الشک): رکن دوم استصحاب «شک لاحق» است یعنی دیروز به حیات زید یقین داشته و امروز نسبت به حیات زید، باید شک داشته باشد و بدون شک لاحق، قاعده استصحاب محقق نخواهد شد.

مدرک رکن دوم: همان‌طوری که در سابق گفتیم مسئله «شک لاحق»، یکی از مقومات استصحاب است چه آنکه اگر شک لاحق نباشد اصلا قاعده استصحاب جاری نمی‌شود مثلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۴

دیروز به حیات زید، یقین داشته و اگر شک امروزی، در حیات زید عارض نشود، دو صورت دارد یکی اینکه یقین دیروز، امروز هم باقی است و امروز ایضا به حیات زید یقین دارد، در این صورت نیاز به جریان قاعده استصحاب نخواهد داشت. دیگر اینکه یقین دیروز به یقین آخری، تبدیل شده است دیروز از طریقی، یقین به حیات زید داشته امروز از طریق دیگری یقین به حیات زید دارد، در این صورت اصلا فرض قاعده غیر ممکن خواهد بود بنابراین مسئله شک لاحق از مقومات قاعده استصحاب به حساب خواهد آمد.

و لکن ینبغی الّا یخفی ... ناگفته نماند که مراد از شک لاحق تنها معنای حقیقی شک (تساوی احتمالین، احتمال ۵۰ درصد) نیست بلکه مراد از شک معنای عام آن خواهد بود که «ظن غیر معتبر» را ایضا شامل خواهد شد بنابراین اگر ظن غیر معتبر نسبت به متیقن سابق، داشته باشیم ایضا قاعده استصحاب به جریان خواهد افتاد.

۳- (اجتماع یقین و الشک فی زمان واحد):

یکی از شرایط تحقق استصحاب آن است که زمان یقین سابق و شک لاحق، یکی باشد البته نه زمان حصول شک و یقین، مثلا: دیروز یقین داشته که زید زنده است و امروز ایضا یقین دارد که زید در دیروز زنده بوده است و درحالی که یقین به حیات دیروز زید دارد، شک دارد که امروز زید زنده است یا خیر؟ بنابراین شک و یقین در یک زمان جمع شده‌اند و لیکن، متعلق یقین «حیات دیروزی» است (یعنی آئن یقین دارد به حیات دیروز زید) و متعلق شک «حیات امروزی زید» می‌باشد به عبارت دیگر، از لحاظ زمان حصول یقین و شک، سه صورت قابل تصور است:

۱- (قد یكون مبدأ حدوث ...) مثلا ما فعلا در روز جمعه بسر می‌بریم آقای مکلف دیروز (روز پنجشنبه) یقین به حیات زید در روز پنجشنبه پیدا نمود و الآن هم به حیات زید در روز پنجشنبه یقین دارد و در همین حال یقین، شک برای او نسبت به حیات زید در روز جمعه حاصل شده است در این صورت در عین حالی که شک و یقین در یک زمان با هم جمع شده‌اند زمان حصول یقین، پیش از زمان حصول شک می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۵

۲- (و قد یكونان متقارنین...) مثلاً در روز جمعه ساعت ده صبح، یقین حاصل نموده که زید در روز پنجشنبه زنده بوده است و در همین ساعت ده صبح، شک حاصل نموده که حیات زید الآن (روز جمعه) باقی است یا خیر؟ شک و یقین در یک زمان باهم جمع شده‌اند، و لیکن زمان حصول هر دو، ایضا در زمان واحدی می‌باشد.

۳- (و قد یكون مبدأ حدوث الیقین...) صورت سوم در همین روز جمعه شک حاصل نموده است نسبت به حیات زید در روز جمعه، و این شک‌اش ادامه پیدا نموده تا روز شنبه و در روز شنبه یقین بر این حاصل شده است که در روز پنجشنبه زید، زنده بوده است در روز شنبه هم یقین دارد و هم شک خواهد داشت که شک و یقین باهم اجتماع نموده‌اند منتهی مبدأ حصول قطع، متأخر از زمان حصول شک می‌باشد، ابتدای حصول شک از روز جمعه بوده و تا روز شنبه ادامه داشته و ابتداء حصول یقین همان روز شنبه بوده است و هر دو در یک زمان اجتماع نموده‌اند، منتهی متیقن «حیات» روز پنجشنبه می‌باشد و مشکوک «حیات» روز شنبه خواهد بود.

هر سه صورت مذکور مجرای قاعده استصحاب خواهد بود.

با توجه به مثال‌های مزبور به سادگی می‌توانیم قاعده یقین را که بعداً مورد بحث واقع می‌شود از ماجرای استصحاب جدا نماییم قاعده یقین آن است که در مثال مزبور:

دیروز یقین به «حیات» زید داشته و امروز نسبت به همان «حیات» زید در دیروز، شک حاصل نموده است.

و مسئله استصحاب آن است که امروز نسبت به حیات زید در امروز، شک حاصل نماید که مشکوک و متیقن دو چیز است و در قاعده یقین، مشکوک و متیقن یک چیز می‌باشد. هذا تمام الکلام راجع به اصل شرط سوم استصحاب.

مدرک و دلیل شرط سوم: (و الوجه فی اعتبار اجتماع الیقین...) دلیل شرط سوم آن است که اگر شک و یقین در یک زمان اجتماع نکنند، (ابقاء ما کان «که حقیقت استصحاب را تشکیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۶

می‌دهد، مصداق ندارد، چه آنکه در مسئله استصحاب (تعدد مشکوک و متیقن) مورد فرض می‌باشد و اگر دیروز یقین به حیات زید داشته و تا امروز یقین او نسبت به «حیات» دیروزی، ادامه دارد و هم‌زمان با یقین اگر شک بحیات امروزی زید نداشته باشد و اجتماع شک و یقین محقق نشود معنایش آن است که فقط «شک» باشد و «یقین» نباشد که یقین به حیات دیروز تبدیل به شک شده است و در این فرض، استصحاب ماهیت خود را از دست می‌دهد و جای خود را به قاعده یقین تسلیم خواهد نمود قاعده یقین این بود که دیروز یقین به حیات زید داشته و امروز آن یقین را ندارد و شک به حیات دیروزی زید جایگزین یقین شده است.

کوتاه‌سخن: اگر اجتماع یقین و شک محقق نشود قاعده استصحاب جاری نمی‌شود و قاعده یقین که تباین با استصحاب دارد، جاری خواهد شد.

۴- (تعدد زمان المتیقن و المشکوک) یعنی متیقن و مشکوک از نظر ذاتی باهم متحدند و لکن زمان هر دو باید متعدد باشد خلاصه شرط چهارم را در ضمن ذکر مثالی و در ضمن بیان معیار قاعده استصحاب و قاعده یقین، در دو سه جمله بیان خواهیم نمود: مثلاً آقای مکلف دیروز به حیات زید در همان روز، یقین داشته و یقین او تا امروز ادامه دارد و امروز به حیات زید در همان روز، یقین دارد و امروز نسبت به همان حیات زید در امروز، شک دارد، بنابراین مشکوک (حیات در امروز) با متیقن (حیات زید در دیروز) از نظر ذات متحد است و از نظر زمان باهم تفاوت دارند، زمان متیقن، دیروز بوده و زمان مشکوک، امروز به عبارت دیگر حیات دیروز زید متیقن است و حیات امروز زید، مشکوک می‌باشد و شک و یقین در یک زمان جمع شده است.

و اگر مشکوک و متیقن ایضا در یک زمان باشد، محال لازم می‌آید.

این بود معیار و ضابطه قاعده استصحاب و اما قاعده یقین آن است که مشکوک و متیقن ذاتا و زمانا متحد باشد مثلا: دیروز یقین به حیات دیروزی زید داشته و امروز دیگر یقین ندارد و بجای یقین، شک به حیات دیروزی زید دارد، (دقت فرمایید) معلوم شد که مشکوک و متیقن شیء واحدی است (یعنی حیات دیروزی زید هم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۷

هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور اذا لم تتوفر فيها فاما الا تسمى استصحابا أو لا تكون مشموله لأدلته الآتية: و يمكن ان ترتقى هذه المقومات الى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين:

۱- (اليقين). و المقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعى. و قد قلنا سابقا ان ذلك ركن فى الاستصحاب، لان المفهوم من الاخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة و ان لثبوت هذا اليقين عليه فى القاعدة. و لا فرق فى ذلك بين ان نقول بان اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس و بين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقا و كاشفا. و سيأتى بيان وجه الحق من القولين.

۲- (الشك). و المقصود منه الشك فى بقاء المتيقن. و قد قلنا سابقا انه ركن فى الاستصحاب، لانه لا معنى لفرض هذه القاعدة و لا للحاجة اليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، و لا يصح ان تجرى الا فى فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا. فالشك مفروغ عنه فى فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد أن يكون مأخوذا فى موضوعها.

متیقن است و هم مشکوک می باشد و زمان شک و یقین در قاعده یقین، متعدّد است و مشکوک و متیقن متحد خواهد بود، دیروز به حیات دیروزی زید یقین داشته و امروز نسبت به همان حیات دیروزی زید، شک دارد و قاعده یقین، جاری خواهد بود و با نبود شرط استصحاب قاعده استصحاب جاری نمی شود.

با توجه به فرق بین قاعده یقین و قاعده استصحاب کاملا و مستدلا معلوم می شود که در قاعده استصحاب، تعدّد مشکوک و متیقن از نظر زمان، لازم است و بدون تعدّد مشکوک و متیقن، قاعده استصحاب تقوّم و تحقّق نخواهد یافت.

نتیجه: در قاعده یقین، اتحاد مشکوک و متیقن تعدّد زمان شک و یقین لازم است و در استصحاب اجتماع زمان شک و یقین و تعدّد مشکوک و متیقن از نظر زمان لازم خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۸

و لكن ينبغى ألا- يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقى أى تساوى الاحتمالين، و من الظن غير المعبر. فيكون المراد منه عدم العلم و العلمى مطلقا، و سيأتى الإشارة الى سر ذلك.

۳- (اجتماع اليقين و الشك فى زمان واحد)، بمعنى ان يتفق فى آن واحد حصول اليقين و الشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون فى آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف فى امثلة الاستصحاب، و قد يكونان متقارنين حدوثا كما لو علم يوم الجمعة- مثلا- بطهارة ثوبه يوم الخميس و فى نفس يوم الجمعة فى آن حصول العلم حصل له الشك فى بقاء الطهارة السابقة الى يوم الجمعة. و قد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة فى طهارة ثوبه و استمر الشك الى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت فى ان الثوب كان طاهرا يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هى مجرى للاستصحاب.

و الوجه فى اعتبار اليقين و الشك فى الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذى هو ابقاء ما كان، اذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فانه لا يفرض ذلك الا فيما اذا تبدل اليقين بالشك و سرى الشك اليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباشرة فى حقيقتها لقاعدة الاستصحاب و ستأتى الإشارة اليها.

۴- (تعدد زمان المتیقن و المشکوک). و یشر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لانه مع فرض وحدة زمان یقین و الشک یستحیل فرض اتحاد زمان المتیقن و المشکوک مع کون المتیقن نفس المشکوک كما سیأتی اشتراط ذلك فی الاستصحاب ایضا. و ذلك لان معناه اجتماع یقین و الشک بشیء واحد و هو محال.

و الحقیقه ان وحدة زمان صفتی یقین و الشک بشیء واحد یستلزم تعدد زمان متعلقهما، و بالعکس، أى ان وحدة زمان متعلقهما یستلزم تعدد زمان الصفتین.

و علیه، فلا یفرض الاستصحاب الا فی مورد اتحاد زمان یقین و الشک مع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۹

تعدد زمان متعلقهما. و اما فی فرض العکس بان یتعدد زمانها مع اتحاد زمان متعلقهما بان یكون فی الزمان اللاحق شاکا فی نفس ما تیقنه سابقا بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما یسمى بقاعدة یقین، و العمل بالیقین لا یكون ابقاء لما كان:

مثلا: اذا تیقن بحیاء شخص یوم الجمعة ثم شک یوم السبت بنفس حیاته یوم الجمعة بأن سرى الشک الی یوم الجمعة، أى انه تبدل یقینه السابق الی الشک، فان العمل علی یقین لا یكون ابقاء لما كان لانه حینئذ لم یحرز ما كان تیقن به انه كان.

و من اجل هذا عبروا عن مورد قاعدة یقین بالشک الساری. (۱)

(۱) - یعنی یقین دیروز به شک امروز تبدیل می شود و شک لاحق در یقین سابق سرایت می نماید و آن را از پا در می آورد عمل به یقین دیروز از باب استصحاب نخواهد بود و دلیل استصحاب قاعده یقین را شامل نمی شود چه آنکه دلیل استصحاب می گوید: یقین دیروز خود را باقی بگذار و فدای شک نگردان و نگذار که شک لاحق در یقین سابق، سرایت نماید و آن را از پا در آورد درحالی که قاعده یقین می گوید: یقین دیروزی باقی نمانده و شک آن را از پا در آورده است.

بنابراین ادله استصحاب (که حکم ببقاء ما كان می نماید) قاعده یقین را شامل نخواهد شد و اگر قاعده یقین دلیل دیگری داشته باشد مخلص او خواهیم بود و اگر دلیل دیگری بر حجیت او نباشد آن را آن چنان به دیوار خواهیم زد که پیچ واز نماید.

شرح: ۵- (وحده متعلق یقین و الشک) ما حصل شرط پنجم همان طوری که از بیانات سابق (راجع به شرط چهارم) معلوم شد آن است که در قاعده استصحاب متعلق شک و یقین از نظر ذات «نه از نظر زمان»، باید متحد باشد در مثال های سابق برای استصحاب (یقین سابق به حیات زید و شک لاحق به حیات زید) متیقن و مشکوک شیء واحد می باشد حیات زید در دیروز متیقن است و عین همان حیات زید، منتهی در امروز مشکوک می باشد دلیل اثبات شرط پنجم با خودش می باشد یعنی قوام استصحاب به همین شرط مزبور خواهد بود و از (ابقاء ما كان) که حقیقت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۰

استصحاب را تشکیل می دهد شرط پنجم استفاده می شود.

به این کیفیت: «ابقاء ما كان» زمانی مصداق پیدا می کند که متیقن سابق عینا مشکوک، واقع شود که در این صورت می گوئیم متیقن سابق را که فعلا مشکوک می باشد باید بناء بر بقایش بگذاریم و اگر مشکوک غیر از متیقن باشد مثلا متیقن «حیات دیروز زید» بوده و مشکوک «حیات بکر باشد» «ابقاء ما كان» صادق نخواهد بود.

و همچنین شک در بقاء، زمانی صادق است که متیقن و مشکوک، متحد باشد مثلا:

کسی که یقین به قیام زید داشته و حالا شک در علم او داشته باشد، شک در بقاء نخواهد داشت.

شرط مذکور ماجرای استصحاب را از قاعده مقتضی و مانع، جدا می سازد در قاعده مقتضی و مانع (بر فرضی که از اعتبار و حجیت

برخوردار باشد که نیست و بحث آن خواهد آمد) متعلق یقین چیزی است و متعلق شک چیز دیگری می‌باشد مثلاً در جمعه گذشته یقین به تقوای زید داشته و تقوای او مقتضی عدالت او خواهد بود و در جمعه بعدی شک به وجود رافع ارتکاب معصیت دارد در این مثال فرضی، متیقن «تقوای» زید است و مشکوک «ارتکاب معصیت» است و کسانی که قاعده «مقتضی و مانع» را معتبر می‌دانند می‌گویند با مجرّد عدم مانع (ارتکاب گناه کبیره) اثر تقوی یعنی مقتضی (بفتح) که عدالت است، ثابت می‌شود و اثبات مقتضای بفتح، از باب استصحاب نمی‌باشد، در استصحاب همان متیقن سابق ثابت می‌شود و در باب «مقتضی و مانع»، غیر از متیقن و مشکوک، شیء سوّمی که مقتضای (بفتح) باشد ثابت خواهد شد و یا در مثال عرفی چراغ را یک ساعت پیش روشن نموده است و بعد از یک ساعت شک حاصل می‌شود مربوط به رافع است که آیا کسی با فوت کردن آن را خاموش کرده است یا خیر؟ و به مقتضی که مقدار نفت به اندازه بیش از یک ساعت سوخت باشد، یقین دارد و مثال دیگر مثلاً: یقین به مقتضی ملکیت که «عقد» باشد دارد و شک در وجود «رافع» که خیار فسخ باشد، دارد.

۶- (سبق زمان المتیقن علی زمان المشکوک) ... ص ۶۲۶، س ۸

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۱

شرط ششم آن است که زمان متیقن، باید سابق از زمان مشکوک باشد در شرط چهارم گفتیم که تعدّد زمان متیقن و مشکوک لازم است و در شرط ششم می‌خواهیم بگوییم که زمان متیقن باید سابق بر زمان مشکوک باشد (و اما زمان یقین و شک، گفتیم گاهی مقترن و گاهی زمان یقین سابق و گاهی زمان یقین مؤخر است).
مدرک و دلیل شرط ششم:

اولاً از اخبار مانند (لا تنقض الیقین بالشک ...) معلوم می‌شود که «متیقن» باید سابق بر مشکوک باشد چه آنکه معنای «نقض نکردن یقین را با شک»، آن است که متیقن، سابق و مقدّم بر مشکوک باشد و ثانیاً از لفظ (ابقاء ما کان) کاملاً معلوم می‌شود که باید متیقن سابق بر مشکوک باشد «ابقاء ما کان» یعنی متیقن الوجود سابق را باید باقی بگذارد ...
فلو انعکس الامر ... و اگر زمان مشکوک، مقدّم بر زمان متیقن باشد، استصحاب قهقرایی (برگشت به عقب)، از آب درمی‌آید و استصحاب قهقرایی، مشمول ادله حجّیت استصحاب نمی‌باشد و دلیل دیگری بر حجّیت آن نداریم و لذا از محل بحث ما بیرون می‌باشد.

مثاله ... هم‌اکنون یقین داریم که صیغه افعال، از نظر لغت، ظهور در «وجوب» دارد و در مبدأ حدوث وضع صیغه افعال در «وجوب»، شک داریم که آیا در عصر ائمه و پیامبر (ص) ظهور در وجوب داشته است و یا آنکه ظهور در «ندب» داشته است و در زمان آن‌ها از معنای لغوی به معنای اصطلاحی (وجوب) نقل شده است؟

در مثال مزبور حصول شک نسبت به متیقن، سابق و مقدّم بر حصول یقین است و زمان حصول یقین متأخر می‌باشد به عبارت دیگر مشکوک، مقدّم بر متیقن است.

معنای جریان استصحاب این است که سیر قهقرایی و برگشت به عقب نماییم و نخ‌ری را بگردن یقین لاحق ببندیم و آن‌چنان بکشانیم که یک طرف یقین، شامل عصرهای متأخره باشد و یک طرف آن زمان‌های گذشته و تا عصر ائمه علیهم السلام را فراگیرد و ثابت گردد که صیغه افعال در عصر ائمه و بلکه در اصل وضع لغوی خود، ظهور در وجوب داشته است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۲

مثال مزبور مصداق برای استصحاب قهقرایی و همچنین مصداق برای «اصالة عدم نقل» خواهد بود به این معنا که اگر در مورد صیغه افعال، مثلاً شک نماییم که آیا در عصر ائمه ظهور در وجوب داشته و یا آنکه ظهور در ندب داشته و در عصر ائمه (ع) از معنای لغوی خود به «وجوب» نقل شده است؟ در این فرض اصل عدم جاری می‌شود و ثابت می‌گردد که ظهور در وجوب، معنای حقیقی

و لغوی صیغه افعال بوده است.

راجع به «اصالة عدم نقل» علماء اختلاف نظر دارند و بعضی‌ها آن را حجت و معتبر می‌دانند و بعضی‌ها حجیت و اعتبار آن را منکر شده‌اند.

۷- (فعلیة الشك و اليقين) ... ص ۶۲۶، س ۲۱.

شرط هفتم آن است که شک و یقین باید فعلیت داشته باشد و اگر یقین و شک فرضی و تقدیری باشد معنای استصحاب تحقق نمی‌یابد.

مدرک و دلیل شرط هفتم:

دلیل بر اعتبار شرط مزبور همان ظهور لفظ است که یقین و شک، ظهور در شک و یقین فعلی دارد و اینکه در روایت می‌فرماید: (لا تنقض اليقين بالشك ...) یعنی یقین فعلی را با شك فعلی به نابودی نکشان.

مثال استصحاب در مورد شك تقدیری:

شرط هفتم: قول بعضی از اصولیین (مبنی بر جاری ساختن استصحاب را در مورد شك تقدیری) را نفی می‌نماید مثاله: آقای مکلف پیش از انجام صلاة، یقین به حدث داشته است (دقت فرمایید) یقین سابق، فعلی می‌باشد نه تقدیری) و پیش از انجام صلاة حالت غفلت بر او عارض شده است و از مسئله حدث غافل شده و در حال غفلت از حدث، صلاة را انجام داده است و بعد از صلاة شك حاصل نموده که آیا پیش از صلاة طهارت داشته یا خیر؟ در مثال مزبور همه شرایط استصحاب جز شرط هفتم، موجود است «متیقن» عبارت است از حدث و همان حدث «مشکوک» است چه آنکه شك در طهارت، شك در بقا حدث است که متیقن سابق می‌باشد و همچنین بقیه شروط، منتهی تنها شك لاحق تقدیری می‌باشد یعنی بعد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۳

از صلاة، شك برایش حاصل شده است و پیش از صلاة، حالت غفلت داشته است. قائلین به جریان استصحاب در مورد شك تقدیری می‌گویند استصحاب حدث جاری می‌شود و شك لاحق تقدیری است یعنی اگر بر فرضی که پیش از صلاة غفلت نداشت، شك در طهارت و شك در متیقن سابق، حاصل بود و با فرض شك لاحق استصحاب جاری می‌شود و متیقن سابق (حدث) پیش از انجام صلاة و در حال انجام صلاة و بعد از انجام صلاة، ثابت می‌گردید (البته ثبوت تنزیلی و تعبدی) و صلاة انجام شده محکوم به بطلان خواهد شد.

شرط هفتم قول مذکور را نفی می‌کند و در مثال مذکور پیش از انجام صلاة، استصحاب حدث جاری نمی‌شود چه آنکه شك لاحق تقدیری است و بعد از انجام صلاة که شك لاحق فعلی می‌باشد ایضا استصحاب جاری نمی‌شود چه آنکه قاعده فراغ جای استصحاب را اشغال می‌نماید و جای پا، برای استصحاب باقی نخواهد ماند.

و لکن بنا بر قول به حجیت استصحاب در مورد شك تقدیری، استصحاب حدث پیش از صلاة با شك تقدیری، جاری می‌شود و نوبت به قاعده فراغ نمی‌رسد و بطلان صلاة به حکم استصحاب، ثابت می‌گردد.

(مؤلف) پیش از صلاة نظر بر اینکه آقای مکلف غافل است قادر به جاری کردن استصحاب نمی‌باشد و لذا باید بگوییم اصل استصحاب تقدیری می‌باشد نه اینکه تنها شك لاحق، تقدیری می‌باشد. فتأمل.

قوله معنی حجیة الاستصحاب- من جملة المناقشات ... ص ۶۲۷، س ۱۲.

شرح: یکی از اشکالات بر تعریف استصحاب به (ابقاء ما كان) و یا به (الحکم به ابقاء ما كان ...) آن است که استصحاب به معنای مذکور متصف به «حجیت» نمی‌شود در حالی که استصحاب یکی از حجج بوده و باید آن‌چنان تعریف شود که ائتصاف به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۴

«حجیت» بر سر شاخ آن قرار داشته باشد.

وجه عدم اتّصاف آن به «حجیت» از این قرار است:

لأنّه ان اريد منه الابقاء العملي ... اگر مراد از «ابقاء» در تعریف استصحاب، همان «ابقاء عملی» و منسوب به مکلف باشد، از آفتاب روشن تر است که کلمه (حجّیه) محمول برای استصحاب به معنی ابقاء عملی مکلف، واقع نمی‌شود و نمی‌توان گفت: (استصحاب بذلک المعنی حجّیه) چه آنکه ابقاء عملی (فرض وجود متیقّن سابق را در زمان لاحق) اجرای قاعده است و هیچ عاقلی به خود اجازه نمی‌دهد که به عمل مکلف «دلیل» و «حجّیه» را اطلاق نماید و اگر چنین اطلاقی داشته باشد، دهنش می‌سوزد و شعله آن دیگران را هم به آتش می‌کشد.

و اگر مراد از «ابقاء ما کان» الزام شرعی باشد یعنی بر مکلف واجب است که وجود متیقّن سابق را در آن لاحق فرض نماید و متعبد بشود. در این صورت استصحاب به معنای الزام شرعی، مدلول دلیل (لا تنقض الیقین بالشک ...) می‌باشد. نه آنکه دلیل و حجّیه باشد همانند بقیه احکام تکلیفی مثلاً وجوب صوم و الزام شرعی به انجام صوم، مدلول است نه دلیل، و آیه (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ ...) دلیل خواهد بود.

قلت: نستطيع حلّ هذه الشبهة ...

اولاً- باید توجه داشت که کلمه (حجّیه) یک معنای لغوی دارد و یک معنای اصطلاحی. معنای لغوی «حجّیه» یعنی ساکت نمودن خصم و به ابطال کشاندن عذر او و معذّر بودن برای صاحب حجّیه. معنای اصطلاحی اصولی آن یعنی اثبات متعلّق و کشف از آن، در ضمن پاسخ از شبهه مذکور ثابت خواهیم نمود که کلمه (حجّیه) به معنای لغوی بر استصحاب اطلاق خواهد داشت.

خلاصه جواب از این قرار است: مراد از «ابقاء ما کان» در تعریف استصحاب نه «ابقاء» عملی است و نه «الزام شرعی» بلکه همان طوری که در سابق بیان نمودیم مراد از «ابقاء ما کان» که مؤدای استصحاب است، همان قاعده شرعی‌ای است که از ناحیه شارع جعل شده است یعنی حکم «بابقاء ما کان»، و نظر بر اینکه عمل کردن برطبق قاعده مزبور در صورت مخالفت با واقع معذّر است. لذا اطلاق کلمه (حجّیه)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۵

و هذا هو الفرق الاساسی بین القاعدتين. و سیأتی ان اخبار الاستصحاب لا تشملها و لا دلیل علیها غیرها.

۵- (وحده متعلق یقین و الشک)، أی ان الشک یتعلق بنفس ما تعلق به الیقین مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. و هذا هو المقوم لمعنی الاستصحاب الذی حقیقته

به معنای لغوی بر استصحاب (قاعده مزبور) صحیح است و نظر بر اینکه قاعده استصحاب، نمی‌تواند متعلّق خود را ثابت نماید و جهت کاشفیت ندارد، لذا به «حجّیه» اصطلاحی، متّصف نمی‌شود.

کوتاه‌سخن: قاعده استصحاب از یک نظر، مانند احکام تکلیفی است که احتیاج به دلیل شرعی دارد و باید (لا تنقض الیقین بالشک ...) و امثال آن قاعده مزبور را باثبات برساند چنان که آیه «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ ... وجوب «صوم» را به اثبات می‌رساند.

و از نظر دیگر با احکام تکلیفی تفاوت دارد چه آنکه قاعده استصحاب، کلی و عام است و در مقام عمل، آقای مکلف را به راه می‌اندازد و در صورت مخالفت با واقع، معذّر خواهد بود و بدین لحاظ حجّیه لغوی بر آن اطلاق می‌شود و لکن احکام تکلیفی مانند وجوب صوم، هرگز به حجّیه لغوی متّصف نخواهد شد.

نتیجه: حجّیه لغوی به معنای معذّر بودن، بر قاعده استصحاب صادق است و اما حجّیه اصطلاحی صادق نخواهد بود چه آنکه در قاعده استصحاب متیقّن سابق ثابت نمی‌شود بلکه قاعده استصحاب فقط می‌گوید طبق متیقّن سابق عمل نما و مانند امارات، کشف

از واقع ندارد و اثبات گرسه آخر نخواهد بود.

قاعده استصحاب از لحاظ اینکه نیاز به دلیل شرعی و یا عقلی دارد، مانند احکام تکلیفی (وجوب و حرمت) می‌باشد و از لحاظ اینکه قاعده استصحاب به صورت ضابطه کلی است و موارد کثیری را شامل می‌شود و مکلف را از حیرت نجات می‌دهد و در صورت مخالفت با واقع معذر می‌باشد و مولی می‌تواند علیه مکلف، به آن قاعده احتجاج نماید و برعکس، ائصاف آن به حجه لغوی صحیح است لذا با احکام تکلیفی (وجوب و حرمت و ...) تفاوت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۶

ابقاء ما كان.

و بهذا تفترق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضى و المانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و الشك في الرفع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فان من يذهب الى صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) اذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) و يكفي ذلك بلا حاجة الى احراز عدم المانع من تأثيره، أي ان مجرد احراز المقتضى كاف في ترتيب آثار مقتضاه. و سيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيها.

۶- (سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك)، أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا، و هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الامر بان كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر- فان هذا يرجع الى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغة افعال حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة و شك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلی الى هذا المعنى في العصور الاسلامیة؟- فانه يقال هنا ان الاصل عدم النقل، لغرض اثبات انها موضوعه لهذا المعنى في أصل اللغة. و معنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق الى الزمن المتقدم. و مثل هذا الاستصحاب يحتاج الى دليل خاص و لا- تكفي فيه اخبار الاستصحاب و لا- أدلته الاخری، لانه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره الى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

۷- (فعلية الشك و اليقين)، بمعنى انه لا يكفي الشك التقديری و لا اليقين التقديری. و اعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا- يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك و اليقين في اخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۷

و انما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديری، و مثاله- كما ذكره بعضهم:- ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله و صلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة- فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل و عدم وجود الشك قبله. و لا نقول بجريان استصحاب الحدث الى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة. و اما الاستصحاب الجاری بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ. اما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديری و كان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة- فان المصلى حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة و هو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته و ان كان غافلا حين الصلاة و لا تصحها قاعدة الفراغ لانها لا تكون حاکمة على الاستصحاب الجاری قبل الدخول في الصلاة.

من جمله المناقشات فی تعریف الاستصحاب المتقدم و هو (ابقاء ما كان) و نحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك فی صحة توصیف الاستصحاب بالحجیه، مع أنه لو ارید منه ما يؤدي معنى الابقاء لا یصح وصفه بالحجیه، لانه ان ارید منه الابقاء العملی المنسوب الی المكلف فواضح عدم صحة توصیفه بالحجیه، لانه ليس الابقاء العملی یصح ان يكون دلیلا على شیء و حجة فیہ. و ان ارید منه الالتزام الشرعی فانه مدلول الدلیل، لانه دلیل على نفسه و حجة على نفسه، و کیف يكون دلیلا على نفسه و حجة على نفسه. فهو من هذه الجهته شأنه شأن الاحكام التکلیفیة المدلوله للادله.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع الی ما ذكرناه من معنى الابقاء الذى هو مؤدى الاستصحاب، و هو ان المراد به القاعدة الشرعیة المجعولة فی مقام العمل.

فليس المراد منه الابقاء العملی المنسوب الی المكلف و لا الالتزام الشرعی، فیصح

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۸

توصیفه بالحجیه و لكن لا- بمعنی الحجیه فی باب الامارات بل بالمعنی اللغوی لها، لانه لا معنى لكون قاعدة العمل دلیلا على شیء مثبتة له، بل هی الامر المجعول من قبل الشارع فتحتاج الی اثبات و دلیل كسائر الاحكام التکلیفیة من هذه الجهته، و لكنه نظرا الی ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف اذا وقع فی مخالفة الواقع كما انه یصح الاحتجاج بها على المكلف اذا لم یعمل على وفقها فوقع فی المخالفة- صح ان توصف بكونها حجة بالمعنی اللغوی. و بهذه الجهته یصح التوصیف بالحجیه سائر الاصول العملیة و القواعد الفقهیة المجعولة للشاک الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجیه فی تعبيراتهم، و لا شك فی انه لا معنى لان یراد منها الحجیه فی باب الامارات، فیتعین ان یراد منها هذا المعنی اللغوی من الحجیه.

و بهذه الجهته تفرق القواعد و الاصول الموضوعه للشاک عن سائر الاحكام التکلیفیة، فانها لا یصح توصیفها بالحجیه مطلقا حتى بالمعنی اللغوی.

غیر انه یجب ألا- یغیب عن البال (۱) ان توصیف القواعد و الاصول الموضوعه للشاک بالحجیه یتوقف على ثبوت مجعولیتها من قبل الشارع بالدلیل الدال علیها.

فالحجیه فی الحقیقه هی القاعدة المجعولة للشاک بما انها مجعولة من قبله. و الا اذا لم تثبت مجعولیتها لا یصح ان تسمى قاعدة فضلا عن توصیفها بالحجیه.

(۱)- قواعد و اصول عملیة ای که برای مکلف در حال شک، جعل شده است در صورتی می توانند متصف به «حجیه» لغوی بشوند که مجعولیت آنها از ناحیه شارع، با دلیل معتبر ثابت شود و اگر مجعولیت آنها با دلیل معتبر ثابت نشود نه تنها مقام اتصاف به «حجیه» را از دست می دهند که از کرسی قاعده و ضابطه بودن به زیر افکنده خواهند شد.

دلیل دال بر قاعده عملی، حجت و دلیل اصطلاحی می باشد و خود قاعده «حجیه لغوی» خواهد بود مثلا روایت (لا تنقض ...) که دلالت بر مجعولیت قاعده استصحاب دارد، از جمله امارات و حجج اصطلاحی بوده و کاشفیت و طریقت خواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۹

و علیه، فیکون المقوم لحجیه القاعدة المجعولة للشاک- أیه قاعدة کانت- هو الدلیل الدال علیها الذى هو حجة بالمعنی الاصطلاحی. و اذا ثبت صحة توصیف نفس قاعدة الاستصحاب (۱) بالحجیه بالمعنی اللغوی لم

(۱)- بعضی از بزرگان برای آنکه قاعده استصحاب را متصف به «حجیه» نمایند دست به تأویل و توجیه برده اند تا با تأویل و توجیه،

اتّصاف قاعده استصحاب را به «حجّه» ثابت نمایند و ما پس از اثبات صحّه اتّصاف قاعده استصحاب را به حجّه، نیاز به تأویلات و توجیّهات آقایان (ره) نداریم و توجیّهات آنها از این قرار است:

۱- موصوف برای کلمه «حجّه» یقین سابق است در مسئله استصحاب، یقین سابق (متیقّن سابق) یکی از ارکان بود، و همان یقین سابق متّصف به حجّه می‌شود می‌گوییم: (اليقین السابق حجّة) یعنی به حکم عقل منجز حکم، از نظر حدوث و پیدایش می‌باشد بنابراین حکم به عدالت دیروزی زید به توسط یقین سابق، ثابت و منجز می‌باشد و از این طرف حکم به بقاء آن را، با جعل شارع (که حکم با بقاء ما کان را جعل نموده است) ثابت خواهیم نمود و با این تأویل، اتّصاف قاعده استصحاب به «حجّه» صحیح خواهد بود.

۲- بعضی‌ها موصوف کلمه «حجّه» را در استصحاب، «ظنّ به بقاء» (که لاحقا حاصل شده است) قرار داده است در لحظه‌ای که نسبت به متیقّن سابق شک حاصل می‌شود در عین حال ظنّ به بقاء متیقّن سابق، خواهیم داشت و این «ظنّ به بقاء»، موصوف برای «حجّه» واقع می‌شود.

۳- مجرّد بودن سابق، و وجود سابق، از نظر عقلاء متّصف به «حجّه» خواهد شد و مسئله وجود سابق، بخاطر وثاقت یقین سابق (که تأویل اوّل بود) نمی‌باشد و همچنین بخاطر ظنّ لاحق (که تأویل دوّم بود) نخواهد بود بلکه فقط بخاطر آن است که عقلاء باعتبار وجود سابق، بوجود ظاهری و تنزیلی آن در لاحق، حکم می‌نمایند و به خاطر اهمّیت خواهش‌ها و اغراض واقعیّه، وجود سابق را در لاحق معتقد می‌شوند مثلا شخصی از مسافرت برمی‌گردد و بدون تردّد راه منزل خود را در پیش می‌گیرد و مستقیما به سوی منزل خود حرکت می‌نماید این به خاطر آن است که وجود سابق آن را در لاحق معتقد است، و الا احتمال دارد که منزلش از بین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۰

تبق حاجة الى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة- كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه- اذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني احد امور ثلاثة:

۱- (اليقین السابق)، باعتبار انه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا و الحكم بقاء بجعل الشارع.

۲- (الظنّ بالبقاء اللاحق)، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

۳- (مجرد الكون السابق) فان الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقه اليقين السابق، و لا من جهة رعايته الظنّ بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات و التحفظ على الاغراض الواقعيّة.

فان كل هذه التأويلات انما نلتجى إليها اذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة، و قد عرفت صحّه توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي. ثم لا شك في ان الموصوف بالحجة في لسان الاصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، و لا الظنّ بالبقاء، و لا مجرد الكون السابق، و ان كان ذلك كله مما يصح

رفته باشد و بدین لحاظ (که مجرّد وجود سابق، دلیل بر وجود لاحق است)، استصحاب متّصف به «حجّه» می‌شود.

فانّ كلّ هذه التّأويلات ... مرحوم مظفر می‌فرماید اوّلا ما نیاز به تأویلات مزبور نداریم و ثانیا در لسان اصولیین خود جناب حضرت (استصحاب) موضوع و موصوف، برای حجّه قرار می‌گیرد نه «یقین سابق» و نه «ظنّ بقاء» و نه «مجرّد الكون السابق». اتّصاف عناوین ثلاثه به «حجّه» گرچه صحیح و جایز می‌باشد و لکن ما در صدد آن هستیم که خود استصحاب را متّصف به حجّت نماییم نه عناوین ثلاثه‌ای که بعضی از آنها از مقومات استصحاب است و با تحلیل سابق، معلوم می‌گردد که خود جناب استصحاب، متّصف به «حجّه» لغوی خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۱

توصیفه بالحجه.

هل الاستصحاب أماره أو أصل؟ (۱)

(۱) - قبل از توضیح بیان شیخ مظفر (ره) ضابطه اصول عملیه و امارات را به طور اختصار مورد توجه قرار می‌دهیم در علم اصول این سه عنوان («اصول عملیه» «امارات» «ادله» زیاد به چشم می‌خورد ضابطه اصول عملیه (استصحاب و برائت و احتیاط و تخییر) آن است که شارع مقدس آنها را فقط در مقام عمل و حالت تحیر (موقعیتی که دست آقای مجتهد از ادله قطعی و ظنی معتبر، کوتاه باشد)، اعتبار و جعل کرده باشد و خصوصیت اصول عملیه آن است که کاشفیت از واقع ندارند و متعلقات خود را باثبات نمی‌رسانند.

ضابطه امارات آن است که شارع مقدس به خاطر کاشفیت از واقع و به لحاظ آنکه اثبات کننده متعلقات خود می‌باشند، جعل و اعتبار نموده است مثلاً- اصالة البراءة در مورد شك در حکم واقعی شرب توتون، جاری می‌شود شارع مقدس به حکم (رفع ما لا يعلمون...) قاعده برائت را معتبر نموده است که آقای مجتهد، فقط بخاطر رهایی از تحیر و بخاطر مشی عملی، قاعده برائت را جاری نماید و چپگی را چاغ و توتون‌های چپوغ را به دود تبدیل نماید.

قاعده برائت حکم «اباحه» را ثابت نمی‌کند و کشف از حکم واقعی ندارد و اما در مورد اماره (خبر واحد) که قائم بر وجوب صلاة جمعه شده است، ۸۰ درصد کشف از حکم واقعی دارد و وجوب صلاة جمعه به عنوان حکم واقعی برای آن، ثابت خواهد شد «بینه» و «دلیل» همان اماره می‌باشند و باهم فرق اعتباری دارند «دلیل» مربوط به احکام است و «بینه» مربوط به موضوعات خارجی می‌باشد.

شیخ مظفر می‌فرماید همان طوری که در بحث گذشته ثابت نمودیم که قاعده استصحاب و کلیه قواعد عملی که برای مکلف در حال شك، جعل شده‌اند، متصف به حجه اصطلاحی نمی‌شوند و همچنین انصاف آن‌ها به «اماره» ایضا ناصحیح خواهد بود و اصول عملیه (برائت و استصحاب و احتیاط و تخییر) و قواعد فقهی (اصالة الطهاره، اصالة بناء علی الاكثر و اصالة الصیحة...) در مسئله مذکور با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۲

هم شریکند یعنی هیچ‌یک از اصول و قواعد، متصف به (اماره) نمی‌شوند بنابراین قاعده استصحاب حکم عام و همان قاعده عملی است که مکلف در مقام عمل و تحیر به آن مراجعه می‌نماید یعنی در مقام عمل بناء را بر این می‌گذارد که متیقن سابق، در زمان حاضر باقی می‌باشد و از نظر عمل، طبق یقین سابق باید عمل نماید و قاعده استصحاب کاشفیت از واقع ندارد و متعلق خود را ثابت نمی‌کند و لذا کلمه (اماره) بر آن، اطلاق نخواهد شد.

کوتاه‌سخن: استصحاب چه با دلیل اخبار معتبر باشد و چه با دلیل عقل و بناء عقلاء و اجماع، در همه صورت‌ها، متصف به «اماره» نمی‌شود.

و لكنّ الشیخ الانصاری (ره) ... شیخ اعظم فرموده است: اگر اعتبار استصحاب را مبتنی بر «اخبار و روایات» بدانیم، در زمره اصول عملیه می‌باشد و اگر مبتنی بر «حکم عقل و بناء عقلاء» بدانیم از صف اصول عملیه، خارج شده و در ردیف «امارات» قرار گرفته و همانند قیاس و استقراء (بنا بر قول به حجیت آنها) از باب ظن و دلیل اجتهادی، حجّت خواهد بود.

و حرف حساب شیخ اعظم آن است که استصحاب بنا بر اینکه دلیل اعتبار آن حکم عقل باشد، افاده «ظن» می‌نماید، کاشفیت از واقع دارد و باید جزء «امارات» به حساب بیاید.

اقول: و كأن من تأخر عنه ... مرحوم شیخ مظفر، می‌فرماید: گویا کسانی که بعد از شیخ انصاری از صاحب‌نظران در علم اصول، شناخته شده‌اند نظر شیخ (ره) را پذیرفته‌اند و آن را از مسلمات و غیر قابل انکار، دانسته‌اند و حتی از سخنان حضرات پیش از شیخ اعظم، چنین ظاهر می‌شود که آنها ایضا استصحاب را از جمله «امارات» شمرده‌اند.

وجه ظهور آن است که قدماء با «دلیل حکم عقل»، استصحاب را معتبر دانسته‌اند و طبق مبنای شیخ اگر دلیل استصحاب حکم عقل باشد، از باب امارات خواهد بود.

علی‌ای‌حال شیخ مظفر (ره) نظریه شیخ اعظم (ره) را، مورد پذیرش قرار نداده و آن را رد می‌نماید، ما حصل سخن و حرف حساب شیخ مظفر (ره) از قرار ذیل است:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۳

قاعده استصحاب برفرضی که دلیل آن حکم عقل باشد از قاعده عملی بودن و از زمره اصول عملیه، خارج نمی‌شود چه آنکه قاعده استصحاب (هرچه که خود را بالا و پایین ببرد و این طرف و آن طرف بزند) مضمونش همان حکم ظاهری است که برای (شاک) جعل شده است یعنی قاعده استصحاب می‌گوید: طبق گذشته عمل نما و هیچ‌گاهی، متیقن سابق را ثابت نمی‌کند و جهت و جنبه کشف از واقع، ندارد و تنها حکم ظاهری (مشی عملی علی نحو گذشته) را برای مکلف ثابت می‌نماید و او را از چهارراه چکنم (که وسیله حرکت در اختیار ندارد) به چهارراه دیگری که وسیله حرکت و نقل و انتقال در اختیار دارد، منتقل خواهد ساخت (دقت فرمایید) و اما «ظن» به بقاء ما کان (متیقن)، که از حکم عقل، بوجود می‌آید، اولاً حجیت آن ثابت نمی‌باشد و ثانياً برفرض حجیت آن، «ظن» مذکور، مستند و دلیل برای قاعده استصحاب می‌باشد نه آنکه ظن مذکور عین قاعده باشد.

و شأنه فی ذلک ... (مرجع ضمیر شأنه «ظن» است و مشارالیه «ذلک» همان «مستند بودن و دلیل بودن» است یعنی شأن و منزلت ظن بقاء متیقن، در مستند بودن و پشتیبان بودن برای قاعده استصحاب، شأن و منزلت اخبار و بناء عقلاء خواهد بود به این معنا که قاعده استصحاب گاهی از پشتیبانی «اخبار» برخوردار است یعنی «لا تنقض الیقین بالشک ...» دلیل و مستند برای قاعده استصحاب می‌باشد و خبر مزبور، نمی‌تواند خود، «قاعده» باشد و گاهی از پشتیبانی «بناء عقلاء» بهره‌مند می‌شود و در نوبت سوّم، از پشتیبانی «ظن» به بقاء کسب فیض خواهد کرد، یعنی از دلیل حکم عقل، ظن به بقاء متیقن، حاصل می‌شود و این «ظن» به بقاء متیقن، مستند و دلیل و پشتیبان، برای قاعده استصحاب خواهد بود نه آنکه «ظن» مزبور نفس قاعده باشد.

لأن هذا الظن نستنتج منه ... ص ۶۳۵، س ۱۲

چه آنکه از اهمیّت ظن به بقاء متیقن، که حکم عقل آن را ایجاد نموده، حکم شارع را مبنی بر اینکه قاعده استصحاب را بخاطر نجات از حیرت، برای مکلف متحیر، جعل نموده است، کشف و استنتاج می‌نماییم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۴

بعد ان تقدم انه لا یصح توصیف قاعده العمل للشاک - أیه قاعده کانت - بالحجّه فی باب الامارات یتضح لک انه لا یصح توصیفها بالاماره فانه تكون اماره علی شیء و علی ای حکم. و لافرق فی ذلک بین قاعده الاستصحاب و بین غیرها من الاصول العملیه و القواعد الفقهیة.

اذ ان قاعده الاستصحاب فی الحقیقه مضمونها حکم عام و أصل عملی یرجع الیها المكلف عند الشک و الحیره بقاء ما کان. و لا یفرق فی ذلک بین ان یکون الدلیل علیها الاخبار أو غیرها من الادله کبناء العقلاء، و حکم العقل، و الاجماع.

و لکن الشیخ الانصاری أعلى الله مقام فرق فی الاستصحاب بین ان یکون مبناه الاخبار فیکون اصلا، و بین ان یکون مبناه حکم العقل فیکون اماره. قال ما

کوتاه‌سخن: جناب حضرت استصحاب سه تا مدرک و دلیل و مستند دارد:

۱- اخبار، ۲- بناء عقلاء، ۳، ظن بقاء که حاصل و نتیجه حکم عقلی است.

هریک از مدارک ثلاثه اگر اعتبار و حجیت آنها ثابت بشود، متّصف به اماره خواهند شد، مثلاً- اخباری که دلالت بر قاعده استصحاب دارند بر فرضی که حجیت آنها ثابت باشد، جزء امارات خواهند بود و این اخبار، باعث نمی‌شوند که بر قاعده استصحاب، «اماره» اطلاق شود به عبارت دیگر همان‌طوری که اخبار دالّه بر قاعده استصحاب، اماره و دلیل بر قاعده استصحاب می‌باشند و از اتصاف آن اخبار به «اماره» لازم نمی‌شود که خود قاعده استصحاب، «اماره» باشد کذلک «ظنی» که دلالت بر اعتبار قاعده استصحاب دارد (بر فرض حجیت آن) متّصف به «اماره» می‌شود و یکی از امارات دالّه بر اعتبار قاعده استصحاب خواهد بود و از اتصاف آن ظنّ به «اماره»، لازم نمی‌شود که نفس قاعده استصحاب ایضا متّصف به «اماره» بشود. فاتّضح ...

نتیجه: قاعده استصحاب، علی مبانی ثلاثه، (دلیل و اعتبار آن اخبار باشد و یا بناء عقلاء و یا حکم عقل)، متّصف به «اماره» نمی‌شود چنانچه اتصاف آن به «حجّه اصطلاحی» صحیح نبود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۵

نصه:

«ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة و قاعدة الاشتغال مبنی علی استفادته من الاخبار. و اما بناء علی كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنی اجتهادی نظیر القیاس و الاستقراء علی القول بهما».

اقول: و كأن من تأخر عنه اخذ هذا الرأي ارسال المسلمات، و الذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الامارات كالقياس اذ لا مستند لهم عليه الا- حكم العقل. غير ان الذي يبدو لي ان الاستصحاب حتى علی القول بان مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها الا حكما ظاهريا مجعولا للشاك. و اما الظن ببقاء المتيقن- علی تقدير حكم العقل و علی تقدير حجیه مثل هذا الظن- لا- يكون الا- مستندا للقاعدة و دليلا عليها و شأنه في ذلك شأن الاخبار و بناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون اماره، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لاجل العمل بها عند الشك و الحيرة.

و الحاصل ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، و هو من هذه الجهة كالاخبار و بناء العقلاء، فكما ان الاخبار يصح ان توصف بانها اماره علی الاستصحاب اذا قام الدليل القطعی علی اعتبارها و لا- يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب اماره، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بانه اماره اذا قام الدليل القطعی علی اعتبارها و لا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب اماره.

فاتّضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بانه اماره علی جميع المبانی فيه، و انما هو اصل عملی لا غیر.

الأقوال في الاستصحاب:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۶

قد (۱) تشعب فی الاستصحاب (۲) اقوال العلماء تشعبت يصعب حصرها علی ما يبدو. و نحن نحیل خلاصتها الى ما جاء في رسائل الشيخ الانصاری ثقة بتحقيقه و هو خزيت هذه الصناعة الصبور علی ملاحقه اقوال (۳) العلماء و تتبعها. قال رحمه الله بعد ان

(۱)- استاد مظفر می‌فرماید: اقوال و نظریات علماء در مورد استصحاب آن‌چنان پخش و پراکنده شده‌اند که جمع‌آوری آنها کار

مشکلی می‌باشد و ما خلاصه آن‌ها را به آنچه که در رسائل شیخ انصاری (ره) آمده است محوّل می‌نماییم بخاطر آنکه شیخ انصاری خزیت و متخصص فنّ اصول می‌باشد و تحقیقات و بررسی‌های او در مورد اقوال علماء کاملاً مورد اعتماد است و عین عبارت شیخ در مورد اقوال و نظریات علماء راجع به استصحاب، (که در ابتداء نظر از کلمات اصحاب یازده قول استفاده می‌شود) از قرار ذیل می‌باشد.

(۲) - «تشعب» - پراکنده شده است. (تشعبت اغصان الشجر) یعنی شاخه‌های درخت پخش و پراکنده شد. «تشعب» «فعل» است. «فی الاستصحاب» جار و مجرور، متعلق به آن، خواهد بود. و «اقوال العلماء» نائب فاعل آن می‌باشد.

«تشعبات» مصدر است. «علی ما یبدو» جار و مجرور است و متعلق به «یصعب» می‌باشد.

ترجمه: اقوال علماء راجع به استصحاب، پراکنده شده است یک نوع پراکنده شدنی که حصر کردن آن‌ها را بر آنچه که از کلمات علماء استفاده می‌شود، مشکل خواهد بود.

(۳) - یعنی او با صبر و حوصله، اقوال علماء را به هم ملحق می‌نمود اگر جای کلمه «ملاحقه» «ملاحظه» قرار داده شود بهتر بنظر می‌رسد یعنی او با صبر و حوصله اقوال علماء را ملاحظه می‌کرد.

(اقوال علما در مورد استصحاب) ۱- القول بالحجیه مطلقاً، ۲- عدمها مطلقاً، ۳- التفصیل بین العدمی و الوجودی.

استصحاب عدم مثلاً عدم ملکیت زید را که سابقاً مورد یقین بوده، استصحاب نماییم استصحاب وجودی مثلاً وجود عدالت و یا حیات و یا وجود حکم شرعی را، استصحاب نماییم. قائلین به تفصیل، استصحاب وجودی را حجت و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۷

استصحاب عدمی را غیر معتبر می‌دانند.

۴- قول چهارم آن است که استصحاب در امور خارجی و در موضوعات خارجیه حجت نمی‌باشد مثلاً استصحاب حیات زید و یا عدالت زید، اعتباری ندارد و اما استصحاب احکام شرعی مطلقاً (چه کلی باشد و چه جزئی باشد چه عدمی باشد و چه وجودی باشد) حجت است مثلاً استصحاب حرمت لحم (ارنب) که کلی می‌باشد و یا استصحاب طهارت و یا نجاست ثوب مخصوص که حکم جزئی خواهد بود.

۵- قول پنجم تفصیل بین استصحاب حکم شرعی کلی و غیر کلی می‌باشد که در احکام کلیه چه عدمی باشد و چه وجودی، استصحاب اعتبار ندارد و اما در احکام جزئی چه عدمی باشد و چه وجودی، حجت خواهد داشت الا فی عدم النسخ ...

تنها استصحاب عدم نسخ گرچه حکم کلی می‌باشد حجت است مثلاً یقین داریم که صلاة جمعه واجب است و شک داریم که آیا وجوب مزبور نسخ شده است یا خیر؟ استصحاب عدم نسخ جاری می‌شود و حجت است.

۶- تفصیل بین حکم جزئی و غیر جزئی که در حکم جزئی استصحاب حجت است و در غیر جزئی حجت ندارد.

فرق بین قول پنجم و ششم آن است که در قول پنجم حکم شرعی مورد نظر است و در قول ششم مطلق حکم، مورد نظر می‌باشد و ثانیاً «و غیره» در تفصیل پنجم دو صورت دارد:

۱- حکم شرعی جزئی، ۲- موضوع خارجی

«و غیره» در تفصیل ششم:

۱- حکم کلی شرعی، ۲- حکم غیر شرعی و غیر جزئی یعنی موضوعات خارجی می‌باشد.

۷- قول هفتم استصحاب در احکام وضعی (که منظور از احکام وضعی نفس اسباب و شروط و موانع می‌باشد) و همچنین در احکام تکلیفی ای که تابع برای آن است، حجت می‌باشد یعنی در ۴ مورد مذکور استصحاب جاری می‌شود:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۸

(۱) در سبب مانند عقد که سبب برای ملکیت و زوجیت است.

(۲) در شرط مانند رضایت طرفین معامله که از شرائط ملکیت می‌باشد.

(۳) در مانع، مانند خیار فسخ که مانع از ملکیت می‌شود.

(۴) در حکم تکلیفی که تابع حکم وضعی است مانند جواز تصرف که از توابع ملکیت است و یا جواز و طی که از توابع زوجیت است و اما در احکام شرعی مانند وجوب صلاة و حرمت خمر، استصحاب جاری نمی‌شود.

۸- در حکمی که با اجماع دلیل لئی است، ثابت شود، استصحاب حجّت نیست و اما در احکامی که با «آیه و روایت و دلیل عقل» ثابت می‌شود استصحاب معتبر خواهد بود.

۹- اگر مستصحب (مثلا- وجود ملکیت) با دلیل خود (انجام معامله) و یا از خارج (معروف است که فلان «دار» ملک زید است)، ثابت شده باشد و در غایه آن‌چنان‌ه‌ای که رافع مستصحب است، شک حاصل شود، استصحاب حجّت است و اما در غیر صورت مذکور استصحاب حجّت نمی‌باشد به عبارت دیگر اگر شک در رافع باشد استصحاب حجّت است و اگر شک در مقتضی باشد حجّت نیست.

قوله فشك فی الغایه الزافعه له ... یعنی شك شده باشد در غایه آن‌چنان‌ه‌ای که رافع مستصحب می‌باشد.

۱۰- همان قول نهم است منتهی خاصّ تر است در تفصیل نهم محقق سبزواری فرموده است در صورتی استصحاب جاری می‌شود که شك در رابطه با وجود «غایه» باشد

۱۱- همان قول نهم است منتهی شك در مصداق غایه باشد و شبهه مصداقیه باشد مثال: بلل و رطوبتی از شخص خارج شده است نمی‌داند مذی است و یا بول؟

یعنی شك در مصداق دارد و مفهوم هر دو را می‌داند در قول نهم، علاوه بر ما ذکر اگر شك مربوط به مصداق غایه و شبهه مصداقی باشد نه شبهه مفهومی، استصحاب جاری خواهد شد.

ثمّ انه لو بنی علی ملاحظه ظواهر کلمات ... اگر مبنای اقوال را در استصحاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۹

بر این قرار بدهیم که ظواهر کلمات کسانی که مسئله استصحاب را در اصول و فروع دین مطرح نموده‌اند، ملاحظه نماییم، اقوال بیشتر از ۱۱ تا بدست می‌آید و بلکه برای یک نفر عالم، دو قول و یا بیشتر حاصل خواهد شد و نظر بر اینکه بحث و بررسی در اینکه چند قول در مسئله استصحاب وجود دارد، توضیح وقت و بیهوده فرصت را از دست دادن خواهد بود لذا از بحث و بررسی در زمینه مذکور صرف نظر می‌شود.

قول قوی از نظر شیخ انصاری همان قول نهم است و مرحوم محقق طبخ حکایتی که از او در کتاب معارج نقل شده است، ایضا قول نهم را اختیار نموده است.

و ینبغی ان یزاد تفصیل آخر ... شیخ مظفر می‌فرماید باید تفصیل دیگری بعنوان قول (دوازدهم) بر تفصیلات مذکور اضافه می‌گردید و آن تفصیل این است که اگر مستصحب (متیقن)، با دلیل عقلی ثابت شده باشد، استصحاب جاری نخواهد شد و در غیر آن صورت جاری می‌باشد.

و هو رأی خاصّ به ... یعنی تفصیل مزبور رأی و نظری است که مخصوص به خود می‌باشد و با بقیه تفاسیل و اقوال فرق خواهد داشت. بعضی از اساتید گفته است که ضمیر «به» راجع به شیخ است، فتفکر.

و لعلّه انما لم یذکره ... شاید دلیل اینکه مرحوم شیخ انصاری تفصیل مذکور را بعنوان یکی از اقوال ذکر نکرده است، آن باشد که اگر حکمی با دلیل عقلی ثابت شود حتماً قطعی و یقینی می‌باشد و شك و ریب در آن راه ندارد (چنانچه در مباحث ملازمات

عقلیه گفتیم حکم شرعی زمانی با دلیل عقلی ثابت می‌شود که دلیل عقلی از قضایای مشهوره و مورد تطابق آراء محموده باشد. به عبارت دیگر دلیل عقلی قطعی و یقینی می‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید و بدین لحاظ حکم ثابت‌شده با دلیل عقلی ردخور ندارد.

و شک و تردید در آن راه نخواهد داشت و سرانجام، مستصحاب‌ای که با دلیل عقلی ثابت شود مجالی برای شک، ندارد تا استصحاب جاری شود بنابراین در فرض مزبور یکی از ارکان استصحاب (شک لا حق) تحقق‌پذیر نبوده و امر آن دائر مدار این اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۰

است که یا علم به بقاء مستصحاب داریم و یا علم به زوال آن خواهیم داشت. از اینجا است که تفصیل مزبور بعنوان یکی از اقوال، در حجیت و یا عدم حجیت استصحاب قابل توجه نمی‌باشد پیش از بررسی اقوال و انتخاب یکی از آنها، ادله حجیت و اعتبار استصحاب را مورد تحقیق قرار می‌دهیم و پیرامون آن به بحث می‌نشینیم.

قوله ادله الاستصحاب الدلیل الاول - بناء العقلاء:

شرح: دلیل اول برای اثبات حجیت استصحاب «بناء عقلاء» است و ما حصل آن از این قرار است: دلیل مزبور از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: آن است که عقلاء در اعمال و کردار و در امور زندگی و اجتماعی‌شان به متیقن، سابق عمل می‌کنند مثلاً از مسافرت برمی‌گردند و با آنکه احتمال از بین رفتن منزلشان را می‌دهند در عین حال راه منزلشان را در پیش می‌گیرند و به سوی منزلشان در حرکت هستند و این عمل، به خاطر آن است که به متیقن سابق اعتماد می‌نمایند و به شک لا حق اعتنایی نشان نمی‌دهند و خلاصه، عقلاء در تمام شئون زندگیشان به متیقن سابق عمل می‌نمایند و حتی مسئله اخذ به متیقن سابق طبق گفته بعضی از علماء در مورد حیوانات ایضا مطرح است مثلاً حیوانی به چراگاه سابق مراجعه می‌کند و بعد از پر کردن شکم به منزل صاحب خود برمی‌گردد و عمل حیوان به خاطر همان حالت سابقه است و لکن تعمیم مسئله عمل کردن به متیقن سابق را، در مورد حیوانات از همه چیز بیشتر به شوخی، شباهت دارد چه آنکه در مورد حیوانات شک و احتمال، قابل تصور نمی‌باشد علی‌ای حال مسئله عمل کردن به متیقن در مورد عقلاء از مردم، یک مسئله بدیهی و غیر قابل انکار است.

مقدمه دوم: شارع مقدس از جمله عقلاء و بلکه رئیس آنها است و در مسئله عمل کردن به متیقن سابق، با عقلا هم مسلک می‌باشد چه آنکه اگر هم مسلک نباشد باید روش عقلاء را منع کرده باشد و روش مخصوص به خود را معرفی نموده باشد، اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۱

نه منع ثابت شده و نه روش مخصوص خود را معرفی کرده است بنابراین شارع مقدس با روش مزبور، موافق می‌باشد.

هر دو مقدمه چنین نتیجه می‌بخشد که عمل بر متیقن سابق (استصحاب) از نظر شارع مقدس اعتبار و حجیت خواهد داشت.

توضیح عبارت: قوله الی او کارها ... «او کار» جمع «و کر» است و «و کر» به معنای لانه پرنده می‌باشد.

قوله الی مرابضها ... «مرابض» جمع «مربض» است به معنای آغل و جایگاه چهارپایان می‌باشد.

قوله بل ینبغی ان یعد من المهازل ...

«مهازل» جمع «هزل» به معنای شوخی می‌باشد معنای عبارت: سزاوار است که تعمیم مذکور را (از جمله شوخی‌ها) بشماریم.

و قد وقعت المناقشه فی المقدمتين معا ...

شرح: مناقشه اول: مربوط به هر دو مقدمه است و ما حصل مناقشه این است که در مقدمه اولی احتمال می‌دهیم که عقلاء چنین سیره‌ای که طبق متیقن سابق عمل کنند، نداشته باشند و مجرد احتمال، مقدمه اولی را از کار می‌اندازد و از قطعی بودن خارج خواهد شد.

(اذا جاء الاحتمال فيبطل الاستدلال) و در مقدمه دوم ایضا احتمال می‌دهیم که شارع مقدّس، موافق با بناء عقلاء نباشد و با وجود این احتمال، استدلال باطل می‌شود بنابراین با دو مقدمه مزبور نمی‌توان حجّیت استصحاب را ثابت نمود.

مناقشه دوم: هریک از دو مقدمه مناقشه مخصوص به خود را دارد اما ما حصل مناقشه مقدمه اولی از این قرار است: مرحوم نائینی فرموده است که بناء عقلاء تنها در موردی که شک در رافع باشد ثابت است مثلا اگر یقین به اصل طهارت داشته و بعد از یک ساعت در وجود رافع (حدث) شک نموده است و یا در مثال عرفی یقین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۲

به روشن بودن چراغ داشته و بعد از یک ساعت شک نموده که آیا بادی وزیده است که چراغ را خاموش کرده باشد یا نه؟ در صورت شک در رافع بناء عقلاء ثابت است که طبق حالت سابقه عمل می‌نمایند و اما اگر شک، در اصل مقتضی باشد (مثلا در خیار غبن، شخص مغبون، متوجه شد که بر اثر غبن، حق فسخ معامله را دارد و اقدام به فسخ معامله نکرد. در ساعت دوم، شک دارد که آیا حق فسخ را دارد یا ندارد؟ در این مثال شک در مقتضی دارد، (که در آینده بحث شک در مقتضی و مانع خواهد آمد) بناء عقلاء بر عمل کردن طبق حالت سابقه، ثابت نمی‌باشد بنابراین بناء عقلاء حجّیت استصحاب را به طور مطلق، نمی‌تواند ثابت نماید و بلکه با بناء عقلاء تنها قول نهم (تفصیل بین شک در مقتضی و بین شک در رافع) ثابت خواهد شد.

شیخ مظفر (ره) مناقشه استادش مرحوم نائینی را می‌پذیرد و می‌فرماید صحت تفصیل مرحوم نائینی در مورد بناء عقلاء بعدی ندارد و لااقل احتمال داده می‌شود که بناء عقلاء در مورد شک در غیر رافع ثابت نیست، و همین احتمال در شکستن کمر استدلال، کفایت می‌کند و با وجود احتمال مزبور استدلال به بناء عقلاء برای حجّیت استصحاب به طور مطلق باطل خواهد شد.

و امّا (المقدمه الثانیة) مرحوم صاحب کفایه از دو طریق و با دو وجه، مقدمه ثانیه را مناقشه نموده است که هر دو وجه را با جواب آنها یادآور می‌شویم.

اولا: انّ بناء عقلاء لا یستکشف منه اعتبار الاستصحاب ...

ما حصل مناقشه اول صاحب کفایه آن است که در مورد انگیزه بناء عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه ۶ تا احتمال موجود است که بنا بر یکی از احتمالات، مدّعیان قائلین به حجّیت استصحاب ثابت می‌شود و بنا بر ۵ احتمال، ثابت نخواهد شد.

۱- منشا بناء عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه، تعبّد به حالت سابقه است به این معنا که عقلاء فقط بخاطر اینکه «حالت سابقه»، سابقه دارد و متعبّد به (سابقه بودن) هستند، برطبق آن عمل می‌کنند به عبارت دیگر تنها چیزی که در بناء عقلاء نقش دارد، «سابق بودن» حالت سابقه است که از تعبّد داشتن عقلاء به «سابق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۳

بودن» حالت سابقه، تعبّد شارع را کشف می‌نمائیم در این صورت از بناء عقلاء و تعبّد عقلاء، تعبّد شارع کشف خواهد شد و به این نتیجه می‌رسیم که شارع مقدّس مانند بقیه عقلاء به «سابق بودن» حالت سابقه، ارزش قائل است و بدین سان حجّیت استصحاب بطور مطلق ثابت خواهد شد (و لکن لیس هذا بمحرز منهم اذا لم یکن مقطوع العدم ...) احتمال مزبور محرز نمی‌باشد و اگر مقطوع العدم نباشد، از ناحیه عقلا ثابت نیست که بناء آنها بخاطر «سابق بودن» حالت سابقه و بخاطر «تعبّد» آنها به حالت سابقه می‌باشد بنابراین احتمال اول که ثابت کننده حجّیت استصحاب بود محرز نمی‌باشد.

۲- بناء عقلاء بر عمل برطبق حالت سابقه بخاطر آن است که عقلاء امید به تحصیل واقع دارند.

۳- بناء عقلاء بخاطر «احتیاط» باشد مثال برای احتمال دوم و سوم مثلا: شخصی برای فرزندش درهم و دینار ارسال می‌کرده و نسبت به حیات فرزندش شک حاصل کرده است درعین حال درهم و دینار را ارسال می‌نماید به امید اینکه زنده باشد و یا بخاطر «احتیاط»، که در این دو فرض «سابق بودن» حالت سابقه هیچ گونه نقشی را ایفا نمی‌کند.

۴- بناء عقلاء بخاطر آن است که «اطمینان» به بقاء متیقن سابق دارد مثلاً تاجری اموال تجارتنی را برای تاجر دیگر ارسال می‌نماید نه بخاطر «حالت سابقه» بلکه بخاطر اینکه اطمینان به «حیات» او دارد.

۵- بناء عقلاء بخاطر آن است که «ظنّ و گمان» به بقاء متیقن دارد نه بخاطر سابق بودن حالت سابقه مانند مثال احتمال چهارم.

۶- بناء عقلاء بر عمل برطبق حالت سابقه بخاطر «غفلت از شک» است یعنی اصلاً توجه و التفات به بقاء و عدم بقاء متیقن سابق ندارد و جری عملی حیوانات از همین قبیل ششم خواهد بود.

بنا بر احتمالات خمسه اخیری از بناء عقلاء تعبد و موافقت شارع، کشف نمی‌شود و لذا با بناء عقلاء حجّیت استصحاب از نظر شارع ثابت نخواهد شد و تنها احتمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۴

اول برای اثبات حجّیت استصحاب، مفید بود و گفتیم که احتمال اول محرز نمی‌باشد.

و الجواب أنّ المقصود التّأفّع من ثبوت بناء العقلاء ... ص ۶۴۹، س ۲۱ توجه داشته باشید که مستدلّین در رابطه با استدلال ببناء عقلاء، دو مقدمه را متذکر شده‌اند که با مقدمه اولی «اصل بناء عقلا» را بر عمل کردن برطبق حالت سابقه ثابت می‌کردند و با مقدمه دوم، موافقت شارع مقدّس را در رابطه با عمل برطبق حالت سابقه، کشف می‌نمودند.

مرحوم صاحب کفایه نسبت به مقدمه دوم مناقشه نمودند که از بناء عقلاء نمی‌توان، موافقت شارع را کشف و ثابت نمود. هم‌اکنون در مقام پاسخ از مناقشه مرحوم صاحب کفایه هروی، چنین می‌گوییم: آنچه که مسلم است و قابل تردید نمی‌باشد آن است که عقلاء تبنائی عملی دارند بر اینکه طبق حالت سابقه عمل می‌نمایند و مسئله «عمل کردن طبق حالت سابقه» به صورت یک قاعده کلی و مورد قبول، فی ما بین عقلاء مطرح است و بدون شک، شارع مقدّس بعنوان یکی از عقلاء و بلکه رئیس عقلاء، در تبنائی مزبور با عقلاء شریک می‌باشد یعنی شارع مقدّس به عمل برطبق حالت سابقه، موافق می‌باشد و بدون شک، تبنائی عقلاء بخاطر تعبد آنها به عمل برطبق حالت سابقه می‌باشد و شارع مقدّس ایضاً تعبد به سابقه بودن حالت سابقه، دارد و احتمال اینکه تبنائی آنها بخاطر مسئله اطمینان و حصول ظن و غیر ذلک باشد در قاعده مزبور لطمه و صدمه‌ای وارد نمی‌سازد بنابراین تبنائی عقلاء که به صورت قاعده مطرح است، در نزد شارع ثابت است و شارع مقدّس بخاطر تعبد به حالت سابقه قاعده مزبور را امضاء نموده است.

کوتاه‌سخن: بطور وضوح و روشن از بناء عقلاء، موافقت شارع کشف می‌شود و حجّیت استصحاب باثبات می‌رسد.

نعم احتمال کون السبب فی بنائهم و لو احياناً ... آری احتمال اینکه سبب و علت بناء عقلاء «امید تحصیل واقع» باشد و یا «احتیاط از قبل عقلاء باشد، گاهی ضرر به قاعده مزبور دارد و لکن احتمال رجاء از قبل عقلاء بعید به نظر می‌رسد چه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۵

آنکه اگر «اطمینان» و یا «ظنّ به بقاء» و یا تعبد به حالت سابقه نباشد، احتمال دارد که واقع غیر از حالت سابقه باشد و بلکه چه بسا بر عدم بقاء، غرض‌های مهمّی مترتب می‌شود بنابراین بناء بر بقاء حالت سابقه، خلاف رجاء و امید تحصیل واقع، می‌باشد و همچنین چه بسا «احتیاط»، بناء بر عدم بقاء را، اقتضاء دارد.

ما حصل سخن: احتمالات اینکه سبب بناء عقلاء مسئله «احتیاط» و یا «رجاء تحصیل واقع» باشد ساقط است و تنها چیزی که سبب بناء عقلاء است، همان تعبد می‌باشد.

ثانیاً- بعد التّسلیم بانّ منشأ بناء العقلاء ... ص ۶۵۰، س ۱۴.

مناقشه دوم صاحب کفایه نسبت به مقدمه دوم آن است که بر فرض قبول اینکه منشأ بناء عقلاء، همان تعبد به بقاء ما کان است می‌گوییم از بناء عقلاء مزبور نمی‌توان رضا و موافقت شارع را کشف نمود چه آنکه دلیلی بر اثبات رضایت شارع و موافقت او نداریم و بلکه از عموم آیات ناهیه از عمل به ظن، و از روایات ناهیه از «متابع غیر علم»، ثابت می‌شود که شارع مقدّس بناء

مذکور را، ردع نموده است و همچنین از روایاتی که در مورد «شبهات»، دلالت بر «برائت» و «احتیاط» دارند مسئله ردع، ثابت خواهد شد و بلکه احتمال عمومیت آیات و روایات، مورد استصحاب را، شامل می‌شود و همین احتمال در تزلزل یقین به مقدمه دوم، کافی می‌باشد بنابراین، متابعت بناء عقلا بر عمل برطبق حالت سابقه، وجه و دلیلی ندارد و باید دلیل قطعی بر متابعت آن در اختیار داشته باشیم که نداریم.

نتیجه: اولاً- دلیل بر اینکه بناء عقلاء مورد موافقت شارع باشد، نداریم و ثانيا دلیل بر ردع بناء عقلاء از ناحیه شارع مقدس خواهیم داشت این بود خلاصه مناقشه صاحب کفایه بر مقدمه دوم.

و الجواب ظاهر من تقریننا ...

ما حصل پاسخ از مناقشه دوم صاحب کفایه، آن است که ما در سابق گفتیم که بناء عقلاء بر عمل برطبق حالت سابقه، بصورت یک قاعده، مطرح است و ثابت می‌باشد و جهت اثبات رضای شارع و موافقت او، نیاز به دلیل نداریم بلکه مجرد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۶

توسع فی نقل الاقوال و التعقیب علیها ما نصح:-

«هذه جمله ما حضرني من كلمات الاصحاب، و المتحصل منها فی بادئ النظر احد عشر قولاً:

۱- القول بالحجية مطلقاً (۱).

۲- عدمها مطلقاً.

۳- التفصیل بین العدمی و الوجودی.

۴- التفصیل بین الامور الخارجیة و بین الحكم الشرعی مطلقاً، فلا يعتبر فی الاول.

۵- التفصیل بین الحكم الشرعی الكلی و غیره فلا يعتبر فی الاول الا فی عدم النسخ.

۶- التفصیل بین الحكم الجزئی و غیره فلا يعتبر فی غیر الاول. و هذا هو الذي

عدم ردع از ناحیه شارع در اثبات موافقت و رضای شارع، کفایت می‌نماید و اما این که آیات و روایات ناهیه، رادعیت داشته باشند، ندارند و آیات و روایات ناهیه، صلاحیت برای ردع نخواهند داشت چه آنکه آیات و روایات ناهیه، ناظر به این است که از طرق غیر علمی و ظنی نباید برای اثبات و احراز واقع و حکم واقعی، استفاده شود و در مسئله استصحاب، اثبات و احراز واقع و حکم واقعی در کار نمی‌باشد و بلکه مسئله استصحاب فقط نقش نجات از حیرت را ایفاء می‌نماید بنابراین، مسئله استصحاب «تخصّصاً» از تحت آیات و روایات ناهیه، خارج می‌باشد.

و اما ما دلّ علی البراءة و الاحتیاط فهو ... ص ۶۵۱، س ۸.

ادله براءت و احتیاط در عرض ادله استصحاب است و هر دو در یک مرحله می‌باشند و هیچ‌یک رادع دیگری نخواهد بود مسئله براءت و استصحاب و احتیاط همه‌شان در مرحله شک و تحیر، مطرح می‌باشند و ادله هریک ایضا در همین مرحله می‌باشند و ادله براءت نمی‌تواند رادع ادله استصحاب باشد.

۱- ذهب الی هذا القول من المتأخرین الشیخ الآخوند صاحب الكفایة رحمه الله.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۷

ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساری فی حاشیة شرح الدروس علی ما حکاه السید فی شرح الوافیة.

۷- التفصیل بین الاحکام الوضعیة یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الاحکام التکلیفیة التابعة لها، و بین غیرها من الاحکام الشرعیة فتجری فی الاول دون الثاني.

۸- التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول.

۹- التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، و بين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

۱۰- هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري.

۱۱- زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخونساري.

ثم إنه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول و الفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو ازيد في المسألة، الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

و الاقوى هو (القول التاسع) و هو الذي اختاره المحقق « انتهى ما اردنا نقله من عبارة الشيخ الاعظم.

و ينبغي ان يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الاقوال، و هو رأى خاص به، اذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا- يجرى فيه الاستصحاب، و بين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه. و لعله انما لم يذكره في ضمن الاقوال لانه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لا- يمكن ان يتطرق اليه الشك، بل اما ان يعلم بقاءه او يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب و هو الشك. فلا يكون ذلك تفصيلا في حجة الاستصحاب.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۸

و قبل ان ندخل في مناقشة الاقوال و الترجيح بينها ينبغي ان نذكر الادلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجته لئلا نقاشها و نذكر مدى دلالتها:

أدلة الاستصحاب

الدليل الاول - بناء العقلاء:

لا- شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم و اذواقهم جرت سيرتهم في عملهم و تباؤوا في سلوكهم العملي على الاخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه. و على ذلك قامت معاش العباد، و لو لا ذلك لاختل النظام الاجتماعي و لما قامت لهم سوق و تجارة.

و قيل: ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع الى او كارها و الماشية تعود الى مراتبها. و لكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي ان يعدّ من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا، بل تجرى في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري.

و على كل حال، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الاخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع احوالهم و شؤونهم، مع الالتفات الى ذلك و التوجه اليه.

و اذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل الى مقدمة اخرى فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فاذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية يثبت على سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم و الا لظهر و بان و لبلغه الناس. و قد تقدم مثل ذلك في حجة خبر الواحد.

و هذا الدليل - كما ترى - يتكوّن من مقدمتين قطعيتين:

۱- ثبوت بناء العقلاء على اجراء الاستصحاب.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۹

۲- كشف هذا البناء عن موافقة الشارع و اشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معا. و يكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال. لان مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعية و الا فلا يثبت بها المطلوب و لا تقوم بها للاستصحاب و نحوه حجة.

اما (الاولى)، فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني رحمه الله: بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما اذا كان الشك في الرفع. اما اذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى و الرفع اللذين يقصدهما الشيخ الانصارى). فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له و هو القول التاسع.

و لا- يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرفع. و مع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق.

و اما (المقدمة الثانية)، فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند في الكفاية بوجهين نذكرهما و نذكر الجواب عنهما:

(اولا)- ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا اذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أى انهم يأخذون بالحالة السابقة من اجل انها سابقة لنستكشف منه تعبد الشارع. و لكن ليس هذا بمحرز منهم اذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لاجل انها حالة سابقة بل لاجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لاجل الاحتياط اخرى، أو لاجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه، أو لاجل ظنهم بالبقاء و لو نوعا رابعة، أو لاجل غفلتهم عن الشك احيانا خامسة. و اذا كان الامر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

و الجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي على الاخذ بالحالة السابقة، و هذا ثابت عندهم من غير شك، أى ان لهم قاعدة عملية تبانوا عليها و يتبعونها ابدا مع الالتفات و التوجه الى ذلك، اما فرض الغفلة من بعضهم أحيانا فهو صحيح و لكن لا يضر في ثبوت التبانى منهم دائما مع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۰

الالتفات. و لا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تباينهم اختلاف اسباب التبانى عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم او الظن لاجل الغلبة او لاي شىء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة ايضا عند الشارع و لا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التي لاحظوها.

و اذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف و له.

نعم احتمال كون السبب في بنائهم و لو احيانا رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لا تكون عندهم كقاعدة لاجل الحالة السابقة، و لكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن او تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. و كذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سببا لتبانى العقلاء و لو احيانا.

(ثانيا)- بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول: ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا اذا أحرزنا رضاه بينائهم و ثبت لدينا انه ماض عنده. و لكن لا دليل على هذا الرضا و الامضاء، بل ان عمومات الآيات و الاخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. و كذلك ما دل على البراءة و الاحتياط في الشبهات، بل احتمال عمومها للمورد كاف في

تزلزل یقین بهذه المقدمه. فلا وجه لاتباع هذا البناء، اذ لا بد فی اتباعه من قیام الدلیل علی انه ممضی من قبل الشارع. و لا دلیل. و الجواب ظاهر من تقریننا للمقدمه الثانیه علی النحو الذی بیناه، فانه لا یجب فی کشف موافقه الشارع احراز امضائه من دلیل آخر، لأن نفس بناء العقلاء هو الدلیل و الکاشف عن موافقه كما تقدم. فیکفی فی المطلوب عدم ثبوت الردع و لا حاجه الی دلیل آخر علی اثبات رضاه و امضائه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۱

و علیه، فلم یبق علینا الا النظر فی الآیات و الاخبار الناهیة عن اتباع غیر العلم فی انها صالحه للردع فی المقام او غیر صالحه؟ و الحق انها غیر صالحه، لأن المقصود من النهی عن اتباع غیر العلم هو النهی عنه لاثبات الواقع به، و لیس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع، فلا یشمل هذا النهی الاستصحاب الذی هو قاعده کلیة یرجع الیه عند الشک، فلا ترتبط بالموضوع الذی نهت عنه الآیات و الاخبار حتی تكون شامله لمثله، ای ان الاستصحاب خارج عن الآیات و الاخبار تخصصا. و اما ما دل علی البراءة او الاحتیاط فهو فی عرض الدلیل علی الاستصحاب فلا یصلح للردع عنه لأن کلا منهما موضوعه الشک، بل ادله الاستصحاب مقدمه علی ادله هذه الاصول كما سیأتی.

الدلیل الثانی - حکم العقل

و المقصود منه هنا هو حکم العقل (۱) النظری لا العملی، اذ یدعن بالملازمه بین

(۱) - دلیل دوّم بر حجّیت استصحاب «حکم عقل» است و منظور از حکم عقل همان حکم عقل نظری می باشد در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم که عقل از لحاظ مدرک بالفتح، به دو قسم (عملی و نظری) تقسیم می شود معیار عقل عملی آن است که عقل، درک می کند فلان شیء باید انجام شود و یا باید ترک شود معیار عقل نظری آن است که به عمل، کاری ندارد و بلکه می گوید فلان شیء حسن است و فلان شیء قبیح می باشد و به عبارت دیگر ممّا ینبغی ان یفعل او یترک، مربوط به عقل عملی است و ممّا ینبغی ان یعلم، مربوط به عقل نظری می باشد.

ما حصل دلیل دوّم آن است که مثلا مکلف، علم دارد به حیات زید در هفته گذشته و در هفته لاحق، شک حاصل نموده که حیات زید، باقی هست یا خیر؟

عقل نظری ملازمه‌ای را درک می نماید و آن ملازمه، عبارت است از اینکه بین علم و یقین بثبوت حیات زید در هفته گذشته، و بین رجحان و ظنّ به بقاء آن در هفته

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۲

لاحقه، ملازمه برقرار است بنابراین حیات زید در هفته لاحق، مظنون البقاء می باشد به سخن دیگر عقل نظری با ملاحظه اینکه حیات زید در هفته گذشته، مورد یقین بوده است، حکم می نماید که بقاء حیات زید در هفته لاحق رجحان دارد و همین عقل نظری دوباره حکم می نماید که بقاء حیات زید در هفته لاحق از نظر شارع ایضا رجحان دارد و مظنون البقاء می باشد یعنی شارع مقدّس به رجحان بقاء، حکم خواهد نمود و ظنّ به بقاء از نظر شارع اعتبار خواهد داشت.

این بود ما حصل دلیل دوّم بر حجّیت استصحاب

شیخ مظفر (ره) در طی نیم صفحه راجع به تاریخچه دلیل عقلی سخن می گوید که قدماء از اصولیین در رابطه با حجّیت استصحاب

تنها به همین دلیل عقلی اعتماد داشتند که شرح آن خیلی ضروری به نظر نمی‌رسد.

و علی کُلِّ حال فهذا الدلیل العقلی فیہ مجال للمناقشه... ص ۶۵۵ س ۱۶ دلیل مذکور از دو وجه قابل مناقشه است:

وجه اول: در دلیل مذکور اشاره شد که عقل نظری بین یقین به حالت سابقه، و بین ظنّ بقاء آن در زمان لاحق، حکم به ملازمه می‌نماید یعنی به حکم عقل از لازمه یقینی بودن حیات زید در هفته گذشته، آن است که در هفته لاحق ظنّ به بقاء داشته باشیم.

وجه اول: مناقشه این است که چنین ملازمه‌ای را قبول نداریم چه آنکه در خیلی موارد وجدانا درمی‌یابیم که علم و یقین به حالت سابقه محقق است و لکن در عین حال در فرض حصول شک در متیقّن سابق، ظنّ به بقاء آن در آن لاحق، محقق نخواهد بود بنابراین مجرد یقینی بودن ثبوت حیات زید در هفته گذشته مثلاً، ظنّ به بقاء آن در هفته لاحق را به دنبال ندارد.

(الثانی) مناقشه دوم راجع به دلیل عقلی آن است که بفرض قبول ملازمه (که از لازمه یقینی بودن حالت سابقه، ظنّ به بقای آن می‌باشد) می‌گوییم این ظنّ به بقاء، حجّیت ندارد و نمی‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید و دلیل بر حجّیت ظنّ مذکور نداریم و لذا ظنّ مذکور در تحت ادله حرمت عمل به ظنّ، باقی می‌ماند و بنابراین،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۳

ملازمه عقلیه مذکور بفرض قبول آن، به نفسها نمی‌تواند دلیل بر حکم شرعی باشد.

و لو كان هناك دلیل... بفرضی که دلیل بر اعتبار ظنّ مذکور موجود باشد، آن دلیل تنها حجّیت استصحاب را ثابت می‌نماید و اصل ملازمه را ثابت نخواهد کرد و ملازمه عقلیه مذکور، کارش آن است که ظنّ به بقاء را ثابت می‌نماید و ظنّ به بقاء، «موضوع» برای همان دلیل می‌باشد.

نتیجه: بفرضی که از طریق ملازمه عقلیه، ظنّ به بقاء ثابت گردد، دلیل بر اعتبار و حجّیت آن ظنّ نخواهیم داشت بنابراین دلیل دوم (دلیل عقلی) نمی‌تواند حجّیت استصحاب را به اثبات برساند.

ثم ما المراد من قولهم: انّ الشارع يحكم برجحان البقاء...

استاد مظفر پس از آنکه مستدلّ به حکم عقل را منطق منطوق کوب نمود و از دو طریق نسبت به دلیل عقلی مناقشه وارد کرد، برمی‌گردد به جمله‌ای که از ناحیه مستدل، ارائه شده بود که منظور از آنچه چیز می‌باشد در صفحه ۶۵۵ سطر ۱ عبارتی را از ناحیه مستدل ذکر فرمودند: (و اذا حکم برجحان البقاء فلا بدّ ان يحکم الشرع ایضا برجحان البقاء).

«یعنی زمانی که عقل برجحان بقاء متیقّن سابق، حکم نماید پس لا بد است که شرع ایضا به رجحان بقاء یعنی به ظنّ به بقاء، حکم نماید».

در مورد (فلا بدّ ان يحکم الشرع برجحان البقاء) سه احتمال وجود دارد:

۱- احتمال اول آن است که شارع همانند بقیه مردم به لحاظ یقینی بودن حالت سابقه، ظنّ به بقاء متیقّن سابق دارد (یعنی نسبت به حکم مورد نظر، ظنّ دارد) این احتمال هرگز قابل تصوّر نیست چه آنکه شارع مقدّس نسبت به احکام شرعی ظنّ، ندارد بلکه احکام شرعی برای شارع مقدّس واضح و روشن است او جاعل احکام شرعی است معنا ندارد که بگوییم: شارع مقدّس نسبت به احکام شرعی (نعوذ باللّه) ظنّ دارد.

۲- احتمال دوم: معنای اینکه شارع مقدّس برجحان و به ظنّ به بقاء حکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۴

العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

ای انه اذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طراً ما يزلزل العلم ببقائه في

می‌نماید. یعنی شارع مقدّس به حجّیت این رجحان و ظنّ، حکم می‌نماید. این احتمال قابل قبول است و لکن حکم شارع به حجّیت ظنّ به بقاء، از ملازمه مذکور، ثابت نمی‌شود همان طوری که شرح دادیم ملازمه عقلیه تنها می‌تواند اصل ظنّ به بقاء را ثابت نماید (یعنی عقل حکم می‌کند که از لازمه متیقّن سابق، آن است که ظنّ به بقاء متیقّن در آن لاحق داشته باشیم) و حجّیت ظنّ به بقاء از طریق ملازمه مذکور ثابت نخواهد شد بنابراین، اینکه می‌گویند (فلا بدّ ان يحکم الشرع بر رجحان البقاء) ادّعی بلا دلیل است و حجّیت ظنّ به بقاء، باید با دلیل دیگری ثابت شود و تنها ملازمه عقلیه، بر فرض قبول، برای حجّیت آن ظنّ، کافی نمی‌باشد (دقّت فرماید).

۳- احتمال سوّم: مراد از حکم شارع بقاء و اینکه بقاء متیقّن سابق مضمون است و راجح می‌باشد، آن است که شارع می‌خواهد بفرماید که با ملاحظه یقینی بودن حالت سابقه، مردم به بقاء آن در آن لاحق، ظنّ دارند (یعنی شارع مقدّس خبر می‌دهد که ایها الناس، عقلاء و مردم، در مورد شک در متیقّن سابق، ظنّ بقاء آن، در آن لاحق دارند). این احتمال درست است و ملازمه عقلیه بر فرض قبول، همین مطلب را ثابت می‌نماید یعنی مردم در صورت حصول شک، به متیقّن سابق، ظنّ به بقاء آن، دارند، و لکن احتمال مزبور در اثبات مدعا (که ظنّ به بقاء حجّیت داشته باشد نقشی) ندارد یعنی مجرد علم داشتن شارع بر اینکه مردم ظنّ به بقاء دارند، اعتبار و حجّیت آن ظنّ را ثابت نخواهد کرد چه آنکه علم داشتن شارع بر اینکه مردم ظنّ به بقاء دارند مسئله‌ای است و حجّیت و اعتبار آن ظنّ در نزد شارع، مسئله دیگری خواهد بود و از مجرد علم داشتن شارع به اینکه مردم ظنّ به بقاء دارند حجّیت و اعتبار ظنّ بقاء، ثابت نمی‌شود. نتیجه: دلیل عقلی نمی‌تواند حجّیت استصحاب را بطور مطلق ثابت نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۵

الزمان اللاحق فان العقل يحکم بر رجحان بقاء و بانه مضمون البقاء. و اذا حکم العقل بر رجحان البقاء فلا بد ان يحکم الشرع أيضا بر رجحان البقاء.

و الی هذا یرجع ما نقل عن العضدی فی تعریف الاستصحاب «بأن معناه ان الحکم الفلانی قد کان و لم یعلم عدمه و کل ما کان كذلك فهو مضمون البقاء».

أقول: و هذا حکم العقل لا ینهض دلیلا علی الاستصحاب علی ما سنشرحه، و الظاهر ان القدماء القائلین بحجّيته لم یکن عندهم دلیل علیه غیر هذا الدلیل، كما یظهر جلیا من تعریف العضدی المتقدم، اذ أخذ فی نفس حکم العقل هذا، و لعله لأجل هذا أنکره من أنکره من قدماء أصحابنا اذ لم یتنبهوا الی ادلته الاخری علی ما یظهر، فانه اول من تمسک ببناء العقلاء العلامة الحلی فی النهایه، و اول من تمسک بالاخبار الشیخ عبد الصمد والد الشیخ البهائی و تبعه صاحب الذخیره و شارح الدروس و شاع بین من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشیخ الانصاری فی رسائله فی الامر الاول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم ربما یظهر من الحلی فی السرائر الاعتماد علی هذه الاخبار حیث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغیر بعد زوال تغیره من قبل نفسه بنقض یقین بالیقین. و هذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الاخبار».

و علی کل حال فهذا الدلیل العقلی فی مجال للمناقشه من وجهین:

(الاول) فی أصل الملازمه العقلیه المدعاه. و یکفی فی تکذیبها الوجدان، فإننا نجدان كثيرا ما یحصل العلم بالحاله السابقه و لا یحصل الظن ببقائها عند الشک لمجرد ثبوتها سابقا.

(الثانی) - علی تقدیر تسلیم هذه الملازمه، فان أقصى ما ینبث بها حصول الظن بالبقاء، و هذا الظن لا ینبث به حکم الشرع الا بضمیمه دلیل آخر یدل علی حجّیه هذا الظن بالخصوص لیستثنی مما دل علی حرمة التعبد بالظن. و الشأن کل الشأن فی اثبات هذا الدلیل. فلا تنهض هذه الملازمه العقلیه علی تقدیرها دلیلا بنفسها علی الحکم الشرعی. و لو کان هناك دلیل علی حجّیه هذا الظن بالخصوص

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۶

لکان هو الدلیل علی الاستصحاب لا الملازمه و انما تكون الملازمه محققه لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء، فانه على اطلاقه موجب للايهام و المغالطه. فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. و ان كان المراد انه يحكم بحجيه هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمه بل يحتاج اثبات ذلك الى دليل آخر كما ذكرنا. و ان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون و راجح عند الناس، أى يعلم بذلك، فهذا و ان كان تقتضيه الملازمه و لكن هذا المقدار غير نافع و لا يكفى وحده فى اثبات المطلوب، اذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن و رضاه به. و النافع فى الباب اثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشئ مظنون البقاء عند الناس.

الدليل الثالث - الاجماع

نقل جماعه الاتفاق على اعتبار الاستصحاب (۱) منهم صاحب المبادئ على ما

(۱) - دليل سوّم بر حجّيت استصحاب، «اجماع» است که جماعتی از علماء مانند صاحب کتاب «المبادئ» على ما نقل عنه، فرموده است که دليل بر حجّيت استصحاب، اجماع فقهاء، می باشد اجماع فقهاء به این کیفیت است که اگر حکمی از احکام، قبلا مورد یقین باشد و بعدا شک حاصل شود، فقهاء اجماعاً حکم به بقاء آن حکم سابق، نموده اند بنابراین یکی از ادله حجّيت استصحاب «اجماع فقهاء» می باشد.

شیخ مظفر (ره) اجماع مذکور را قبول ندارد می فرماید: تحصیل اجماع در مسئله حجّيت استصحاب امر مشکلی است چه آنکه در مسئله حجّيت استصحاب همان طوری که قبلا بیان نمودیم، اختلاف فراوانی بین علماء واقع شده است آری حصول اجماع فی الجملة بنحو «موجب جزئی» در مقابل «سالبه کلیه» قطعی می باشد به این معنا که در بعض موارد، همه علماء بر حجّيت استصحاب اتفاق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۷

دارند مثلاً در مورد یقین به طهارت و شک در حدث، پیش از زمان شیخ طوسی تا عصر حاضر همه علماء اتفاق دارند که به شک لاحق اعتنایی نمی شود و به یقین سابق ترتیب اثر داده خواهد شد و اتفاق همه علماء در بناء بر یقین سابق، مبتنی بر قاعده یقین و همچنین مبتنی بر قاعده مقتضی و مانع نمی باشد و بلکه اتفاق علماء بر بناء بر یقین سابق مبتنی بر قاعده استصحاب خواهد بود. و الحاصل ان هذا و مثله ... کوتاه سخن حجّيت استصحاب فی الجملة (نه به طور مطلق) یقینی و قطعی می باشد.

و ممکن حمل قول منکر الاستصحاب مطلقاً ... آنهایی که به طور مطلق حجّيت استصحاب را منکر شدند ممکن است انکار آنها را این چنین توجیه نماییم که استصحاب از طریق ظنّ به بقاء، حجّيت ندارد و لکن از طرق دیگر ممکن است حجّيت داشته باشد و در نقطه مقابل قول مذکور، قول کسانی است که قائل به حجّيت استصحاب از طریق ظنّ به بقاء (که از ملازمه عقلیه بین یقین سابق و ظنّ به بقاء، حاصل می شود) هستند به عبارت دیگر منکرین حجّيت، بخاطر ظنّ به بقاء، منکر شده اند برای اینکه دليل بر اعتبار ظنّ به بقاء وجود ندارد و قائلین به حجّيت، به خاطر همان ظنّ به بقاء که از ملازمه عقلیه حاصل می شود استصحاب را حجّت می دانند و هر دو طائفه به طور مطلق و در همه موارد، نه حجّيت آن را نفی نموده اند و نه اثبات کرده اند.

و ما ثابت کردیم که حجّيت استصحاب در بعض موارد و مبتنی بر سابق بودن حالت سابقه (مانند قضیه یقین بطهاره و شک در حدث و امثال آن) مورد اتفاق همه علماء می باشد.

نعم دعوی الاجماع ... ادعای اجماع بر حجیت مطلق استصحاب و یا ادعای اجماع بر حجیت استصحاب در خصوص شک در رافع در نهایت اشکال است و وجه اشکال آن است که در مورد حجیت استصحاب اقوال زیادی وجود دارد که یازده‌تای آنها را نقل نمودیم.

نتیجه: «اجماع» حجیت استصحاب را در بعض موارد ثابت می‌نماید و حجیت

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۸

نقل عنه، اذ قال: «الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اولاً».

أقول: ان تحصيل الاجماع في هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الاجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي و هذا الاجماع بهذا المقدار قطعي. أ لا ترى ان الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة و شك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله الى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا- نكير منهم، و كذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. و معلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل و لا من جهة قاعدة المقتضى و المانع.

و الحاصل ان هذا و مثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، و هو قطعي بهذا المقدار. و يمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على انكار حجتيه من طريق الظن لا- من أي طريق كان، في مقابل من قال بحجتيه لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم دعوی الاجماع على حجیة مطلق الاستصحاب او في خصوص ما اذا كان الشك في الرفع في غاية الاشكال، بعد ما عرفت من تلك الاقوال.

الدليل الرابع - الاخبار (۱)

اشاره

مطلق استصحاب به توسط «اجماع» ثابت نخواهد شد.

(۱)- عمده‌ترین ادله حجیت استصحاب دلیل چهارم است که اخبار و روایات می‌باشد شیخ مظفر (ره) پیش از بررسی تک‌تک اخبار، محکم‌کاری را نسبت به اخبار مورد نظر از لحاظ مدرک بودن و حجت بودن انجام می‌دهد با اجازه خوانندگان عزیز و با کسب اجازه از روح مقدس شیخ مظفر، به منظور توضیح مطلب، محکم‌کاری ایشان را به صورت چند تا سؤال و جواب در آورده و در

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۹

معرض استفاده عزیزان قرار خواهیم داد.

س ۱- اخباری که مورد استدلال برای حجیت استصحاب واقع شده‌اند اخبار آحاد می‌باشند و اخبار آحاد مفید ظن خواهند بود و با ظن، نمی‌توان حجیت استصحاب را ثابت نمود؟

ج- اولاً حجیت اخبار آحاد، در بحث حجیت خبر واحد، باثبات رسید بنابراین با خبر واحد می‌توان حجیت استصحاب را ثابت نمود. ثانیاً: اخباری که مورد استفاده برای حجیت استصحاب واقع شده‌اند، از مرحله (آحاد بودن) تجاوز نموده‌اند و بلکه به مرحله بین

«تواتر» و خبر آحاد، قرار دارند یعنی روایات مورد نظر «مستفیضه» می‌باشند و به حدی زیاد و فراوان هستند که موجب اطمینان خواهند بود و گرچه به سرحد تواتر نرسیده‌اند که مفید یقین باشند.

ثالثا اخبار مورد بحث محفوف به قرائنی عقلیه هستند که در بعض موارد مفید قطع خواهند بود.

س ۲- شیخ انصاری در مورد اخبار مورد بحث، فرموده است: (اخباری که مورد استدلال برای حجیت استصحاب قرار گرفته‌اند بعضی از آنها صحیحه هستند که ظهور در حجیت استصحاب ندارند و بعضی از آنها که ظهور در حجیت استصحاب دارند، صحیحه و مورد اعتماد نمی‌باشند).

بنابراین به اخبار مورد بحث جهت اثبات حجیت استصحاب نمی‌شود اعتماد کرد؟

ج- مرحوم شیخ گرچه چنین سخنی را در مورد اخبار، فرموده است و لکن جملات مذکور را به سخن دیگری تعقیب نموده و فرموده است: (استدلال به اخبار مورد بحث، مانعی ندارد چه آنکه ضعف سند بعضی از آنها با بعض دیگری جبران و بعضی از آنها بعض دیگر را معاضدت و پشتیبانی می‌نمایند و ثانيا اخبار مورد بحث بتوسط اخبار دیگری که در موارد خاصه وارد شده‌اند تایید می‌شوند).

نتیجه: اخبار مورد نظر از نظر مدرک بودن و قابل اعتماد بودن، جای سخن و گپی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۰

نخواهد بود.

و اینک می‌رویم به سراغ یک‌یک از «اخبار» و به حجیت آنها و حدود و اندازه دلالت آنها آشنا خواهیم شد.

۱- صحیحه زراره الاولی)

کلمه (الاولی) اشاره به آن است که در مسئله استصحاب سه تا صحیحه از زراره نقل شده است صحیحه اولی و دومی و سومی.

صحیحه زراره مضمومه می‌باشد یعنی امامی (ع) را که از او سؤال نموده ذکر نکرده است و این بگفته شیخ انصاری (ره) ضرر به اعتبار صحیحه وارد نمی‌کند چه آنکه زراره از غیر امام (ع) روایتی را نقل نمی‌کند و ثانيا علامه طباطبائی و فاضل نراقی و دیگران فرموده‌اند که مسئول عنه، در صحیحه زراره امام باقر (ع) بوده است.

علی‌ای حال، مضمون روایت صحیحه زراره از قرار ذیل است: سؤال می‌کند اگر مردی در حال استراحت و خواب است و یک

چرتی و یا دو تا چرتی بر او عارض می‌شود آیا یک چرت و دو چرت باعث وجوب وضوء بر آن مرد می‌شود یا خیر؟

در جواب فرمود: چه بسا چشم انسان خواب است و لکن قلب و گوش انسان خواب نمی‌شود و اگر چشم و گوش انسان هر دو در عالم خواب باشد، باعث وجوب وضوء خواهد شد.

سؤال دوم را مطرح می‌نماید: (اگر در کنار آن مرد، شیئی را حرکت بدهد و او متوجه نشود آیا وضوء واجب می‌شود؟)

در جواب فرمود: اگر یقین به خواب رفتن ندارد وضوء واجب نمی‌شود یعنی با شک به نوم، وضوی سابق از بین نمی‌رود.

لا ینقض الیقین بالشک ابدأ و لکنه ینقضه بیقین آخر.

«یقین سابق با شک لا حق نقض نمی‌شود و لکن یقین سابق با یقین لا حق نقض خواهد شد (خفقه) یعنی یک‌بار «چرت زدن» یعنی حالتی بین خواب و بیداری.

و نذکر فی هذه الصحیحه بحثین الاول فی فقهها ...

راجع به صحیحه مذکور از دو جهت باید بحث شود جهت اول مربوط به فقه و فهم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۱

و آشنایی به مفهوم و مقصود آن می‌باشد و جهت دوم مربوط به دلالت آن بر حجیت استصحاب است ما حصل جهت اولی از این

قرار است: در صحیحی از ناحیه زراره دو تا سؤال مطرح شده است.

سؤال اول: از شبهه مفهومی و حکمی است یعنی مورد سؤال این است «نومی» که در ضمن خفقه و خفتان، محقق می‌شود ناقض وضوء هست یا نه؟ یعنی حکم «نومی» را که در ضمن خفقه و خفتان محقق می‌شود نمی‌داند لذا مورد سؤال، شبهه حکمی می‌باشد و قرینه و دلیل آن، همان جوابی است که امام (ع) فرموده است امام (ع)، فرموده است که نوم ناقض وضوء، آن است که چشم و گوش هر دو خواب باشند و نومی که در ضمن خفقه و خفتان محقق می‌شود مرتبه ضعیفی از خواب است و ناقض وضوء نخواهد بود.

بنابراین در صحیح مذکور از مفهوم «نوم» سؤال نشده است و همچنین اینکه خفقه، و خفتان بطور مستقل ناقض نمی‌باشد معلوم است و مسئله اینکه «نوم» فی الجمله ناقض وضوء است از نظر سائل واضح است و خلاصه مورد سؤال شبهه حکمی است که آیا حکم خوابیدن چشم که در ضمن خفقه و خفتان محقق می‌یابد در حالی که قلب و گوش بیدار باشند، چیست؟ امام می‌فرماید: ناقض وضوء نمی‌باشد و نوم ناقض وضوء را تحدید می‌نماید که باید قلب و گوش ایضا خواب باشد.

سؤال دوم: از شبهه موضوعی است یعنی سائل می‌خواهد بگوید که در مورد تحقق نوم ناقض وضوء شک دارد و چه باید بکند نه آنکه منظور سائل این باشد که حکم مرتبه دیگر از نوم را سؤال نماید به این کیفیت: (فان تحرک فی جنبه شیء و هو لا يعلم). یعنی مرتبه دیگری از خواب (که حرکت شیء را در کنارش احساس نکند) حکمش چه می‌باشد؟ که در این صورت سؤال از شبهه حکمی می‌باشد در حالی که سؤال از شبهه حکمی نخواهد بود چه آنکه اگر سؤال از شبهه حکمی باشد امام (ع) باید همانند جواب اولی با تحدید دایره نوم، از شخص سائل رفع شبهه می‌کرد و لکن امام در جواب سؤال دوم فرمود: به شک اعتنایی نکن و به یقین اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۲

سابق، عمل نما، از جواب امام (ع) معلوم می‌شود که سؤال از شبهه حکمی نبوده است و ثانیاً اگر سؤال از شبهه حکمی بود (یعنی سائل حکم مرتبه دیگری از نوم را سؤال نموده باشد) جواب امام علیه السلام مبنی بر فرض شک نسبت به حکم واقعی و سپس اجرای استصحاب، با سؤال سائل جور در نمی‌آید و مانند این می‌شود که سائل از بهر امام حسین (ع) در اضطراب باشد و امام (ع) از عباس جواب بگوید.

و ثالثاً (و لما صح ان يفرض الامام ...) اگر سؤال سائل از شبهه حکمی و از حکم مرتبه دیگری از نوم باشد، فرض یقین داشتن سائل بنوم تاره، و عدم یقین داشتن سائل به نوم، مرتبه آخری، بی‌معنا و ناصحیح خواهد بود چه آنکه اگر سؤال از شبهه حکمی باشد، سائل می‌داند که فلان حالت یکی از مراتب نوم است و منتهی حکم آن را نمی‌داند.

کوتاه‌سخن: سؤال دوم سؤال از شبهه موضوعی است یعنی سائل می‌خواهد بگوید نمی‌دانم نوم ناقض وضوء در حالتی که حرکت شیء را در جنب خود احساس نمی‌کند، محقق شده است یا خیر؟ یعنی یقین به طهارت سابق دارد و شک در ناقض وضوء که «نوم» باشد دارد.

اذا كان الامر كذلك ... مطالبی را که استاد مظفر در طی ۹ سطر بیان فرموده است ما به صورت سؤال و جواب تجزیه نموده و توضیح خواهیم داد.

سؤال اول: در بحث سابق ثابت گردید که سؤال دوم مربوط به شبهه موضوعی است و از پاسخ امام (ع) مسئله حجیت استصحاب (اخذ به یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لا حق) استفاده می‌شود و لیکن حجیت استصحاب در مورد شبهه موضوعی ثابت می‌شود و حجیت استصحاب در شبهه حکمی ثابت نخواهد شد.

در صورتی که هدف اصلی و مهم، آن است که حجیت استصحاب در همه موارد و مخصوصاً در شبهه حکمی به اثبات برسد. جواب: در صحیح مذکور گرچه مسئله استصحاب تنها در مورد شبهه موضوعی مطرح شده است و لکن قاعده کلی داریم که

«مورد» نمی‌تواند باعث تخصیص عام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۳

و تقييد مطلق بشود مثلا مولى مى گويد كمك كردن بزويد فقير، ثواب دارد، ذكر مورد (زيد) نمى‌تواند ثابت كند كه تنها كمك كردن به آقاي زيد ثواب دارد و كمك كردن به بقيه فقرا ثواب ندارد، بنا بر اين حجّيت و اعتبار استصحاب اختصاص به خصوص شبهه موضوعيه ندارد و بلكه در شبهه حكميه ايضا حجّت مى‌باشد.

سؤال دوم: قبول است كه مورد نمى‌تواند مخصّص باشد و لكن اگر «مورد» از قبيل قدر متيقّن در مقام مخاطب، باشد مانع از عموم عام و اطلاق مطلق خواهد شد منتهى قدر متيقّن در مقام مخاطب على اختلاف اقوال، گاهى قرينه براى تخصیص عام و تقييد مطلق مى‌شود كه در اين صورت عام را تخصیص و مطلق را تقييد مى‌زند، و اما اگر صلاحيت براى قرينه بودن را ندارد در اين صورت گرچه عام و مطلق بتوسط قدر متيقّن، تخصیص و تقييد نمى‌خورد، منتهى باعث اجمال عام و مطلق، خواهد شد بنا بر اين از صحيحه زراة نمى‌توانيم حجّيت استصحاب را بطور مطلق ثابت نمايم.

جواب: نعم قد يقال فى الجواب انّ كلمه ابدأ ...

در پاسخ امام (ع) (و لا ينقض اليقين بالشك ابدأ) كلمه «ابدا» ذكر شده است و از كلمه «ابدا» عموم و اطلاق ثابت مى‌شود يعنى كلمه «ابدا» باعث مى‌گردد كه جمله (و لا ينقض اليقين بالشك) در عموم و اطلاق، ظهور داشته باشد و حجّيت استصحاب را در همه موارد ثابت نمايد.

(لها من قوة الدلالة على العموم و الاطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقّن فى مقام مخاطب ...) يعنى كلمه «ابدا» از نظر دلالت بر عموم و اطلاق به حدّى قوى و توانمند است كه (لا يحدّ) قدر متيقّن در مقام مخاطب، از آن دلالت چيزى نمى‌كاهد. بنا بر اين كلمه «ابدا» باعث مى‌شود كه مسئله استصحاب در همه موارد حجّيت و اعتبار داشته باشد.

الثانى فى دلالتها على الاستصحاب ... ص ۶۶۸، س ۱۴.

جهت دوم بحث راجع به صحيحه مورد بحث، مربوط به كيفيت دلالت صحيحه بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۴

استصحاب مى‌باشد و ما حصل تقريب استدلال، طبق نظريه استاد مظفر (ره) از اين قرار است:

سائل عرض نمود: (فان حرّك فى جنبه شىء و هو لا يعلم؟) «حرکت شئى را در جنب خود متوجّه نگرده» حكم او چه مى‌باشد به عبارت ديگر سائل از شبهه موضوعى سؤال نمود كه اگر در تحقّق «نوم ناقض وضوء»، شك نمايد چه بايد بکند؟

امام (ع) در جواب فرمود: (لا حتى يستيقن انه نام حتى يجىء من ذلك امر بين و الا فانه على يقين من وضوءه و لا ينقض اليقين بالشك ابدأ و لكنّه ينقضه بيقين آخر)

«و الا يعنى «ان لم يستيقن بانه قد نام» شرط مى‌باشد و جمله (فانه على يقين من وضوءه) جمله خبريه است (البته بايد بگوئيم كه در مقام انشاء است چه آنكه جمله خبريه نمى‌تواند جزاء باشد) درحالى كه جزاء براى شرط مزبور خواهد بود و معنای روايت اين چنين از آب درمى‌آيد: اگر يقين به نوم پيدا نكند- (شرط) بر يقين سابق خود (كه يقين بر وضوء داشت) باقى مى‌باشد- (جزاء) به عبارت ديگر شخصى كه قبلا وضوء داشته و هم‌اكنون شك دارد كه آيا نوم ناقض وضوء محقق شده يا خير؟ به يقين سابق خود بايد عمل كند و به شك لاحق نبايد اعتنا نمايد.

و هذه مقدمة تمهيدية و توطئة لبيان انّ الشك ... يعنى جمله شرط و جزاء (اگر يقين به نوم ندارد بايد بر يقين به وضوء باقى باشد كه از فرمايش امام (ع) استفاده مى‌شود) مقدمه و زمينه‌سازى مى‌باشد براى بيان كبراي كلى و آن كبرى كلى آن است كه (انّ الشك ليس رافعا ...) شك بما هو شك نمى‌تواند رافع يقين باشد و يقين سابق (نسبت به وضوء را تنها يقين بنوم مى‌تواند رفع نمايد

و شك به نوم نمی‌تواند آن را رفع کند. (و ليس الغرض منها الا بيان انه ...) یعنی غرض از مقدمه مذکور (شرط و جزاء) آن است که اولاً می‌خواهد بفرماید که «رجل» مورد سؤال بر همان یقین سابق خود که نسبت به وضوء داشته، باقی می‌باشد و ثانیاً می‌خواهد بفرماید که جهت رفع ید از یقین سابق تنها شك در نوم، موجود است و شك در نوم اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۵

نمی‌تواند رافع یقین باشد و فقط «یقین» به نوم می‌تواند رافع یقین سابق باشد.

کوتاه‌سخن فقوله: (و الا فانه على يقين من وضوئه). جمله شرط و جزاء (اگر یقین به نوم ندارد و شك در نوم دارد و بر یقین سابق خود که مربوط به وضوء بود باقی است) صغرای قیاس است (شخصی که یقین بوضوء دارد و سپس شك در نوم حاصل نمود و یقین به نوم ندارد بر یقین سابق خود نسبت به وضوء باقی می‌باشد) و جمله (و لا ينقض اليقين بالشك ابدا): «یقین سابق با شك لاحق هرگز نقض نمی‌شود، کبرای قیاس خواهد بود و مفاد این کبری قاعده استصحاب است یعنی (همیشه و در همه جا یقین سابق را نباید با شك لاحق نقض نمود) بنابراین از صحیحه مورد نظر استفاده می‌شود که هر یقین سابق با شك لاحق نقض و رفع نخواهد شد.

نتیجه: با تحلیل مذکور صحیحه شماره ۱ زراره حجت و اعتبار استصحاب را ثابت می‌نماید.

این بود ما حصل کیفیت استدلال به صحیحه زراره از نظر استاد مظفر (ره) و مرحوم شیخ انصاری با کیفیت دیگری استدلال نمود که ۱۸۰ درجه با کیفیت استدلال استاد مظفر، تفاوت دارد و در پاورقی متذکر شده است و ما از توضیح آن صرف نظر می‌نمائیم. هذا وقد وقعت المناقشة في استدلال بهذه الصحیحه ... صفحه ۶۶۹ سطر ۱۰

بر استدلال به صحیحه مذکور خدشه‌ها و مناقشات چند وارد شده است سه‌تای از آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱- مناقشه اول: (منها) ما افاده الشیخ الانصاری ... ما حصل مناقشه اول آن است که شیخ انصاری فرموده است که استدلال به صحیحه مبتنی بر آن است که (الف لام) (الیقین) برای جنس باشد که در این صورت معنای (لا- ينقض اليقين ...) این می‌شود که «کل» یقین لا ینقض بالشك «هر یقینی چه در باب طهارت و وضوء باشد و چه در غیر آن باشد، با شك لاحق نقض نخواهد شد و اگر الف لام «الیقین

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۶

و هی العمده فی اثبات الاستصحاب و علیها التعویل، و اذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجة خبر الواحد، مضافاً الی انها مستفیضة و مؤیده بکثیر من القرائن العقلیه و النقلیه. و اذا كان الشیخ الانصاری قد شك فیها بقوله: «هذه جمله ما وقفت علیه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحیح منها و عدم صحة الظاهر منها»، فانها فی الحقیقه هی جل اعتمادیه فی مختاره، و قد عقب هذا الكلام بقوله: «فعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجاير و التعاضد»، ثم أیدها بالاخبار الواردة فی الموارد الخاصة. و علی کل حال، فینبغی النظر فیها لمعرفة حجیتها و مدی دلالتها، و لندکرها واحده واحده، فنقول:

۱- صحیحه زراره الاولى

و هی مضمرة لعدم ذکر الامام المسئول فیها، و لکنه كما قال الشیخ الانصاری لا یضرها الاضمار، و الوجه فی ذلك ان زراره لا یروی عن غیر الامام لا سیما مثل هذا الحكم بهذا البیان، و المنقول عن فوائد العلامة الطباطبائی ان المقصود به الامام

« برای جنس نباشد و بلکه برای عهد باشد در این صورت قاعده کلیه عدم نقض یقین سابق با شك لاحق ثابت می‌شود و لیکن قاعده مزبور تنها در باب وضوء ثابت خواهد شد و غیر باب وضوء را شامل نمی‌شود چه آنکه الف لام الیقین به یقینی اشاره دارد که

مربوط به وضو می‌باشد. نتیجه: اگر بتوانیم «الف و لام» مذکور را برای جنس قرار بدهیم صحیحه مورد بحث، حجیت استصحاب را حتی در فراسوی باب وضوء ثابت می‌نماید و اگر الف لام مزبور را برای عهد قرار دهیم حجیت استصحاب تنها در محوطه باب وضوء ثابت خواهد شد.

و لکنه استظهر اخیرا ... شیخ انصاری (ره) در پایان بیانات خود فرموده است که «الیقین» در صحیحه زراره ظهور در آن دارد که «الف لام» آن برای جنس باشد، نه برای عهد.
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۷
 الباقر علیه السلام.
 «قال زرارة:

قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخففة و الخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فاذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟

قال: لا! حتى يستيقن انه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمر بين. و الا فانه على يقين من وضوئه. و لا ينقض اليقين بالشك أبدا، و لكنه ينقضه بيقين آخر».

و نذكر في هذه الصحیحه بحثین:

(الاول)- فی فقهها.

و لا- يخفى ان فيها سؤالين (أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضا للوضوء، اذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغه و لا عن كون الخففة او الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر ان يكون مراده- و الجواب قرينه على ذلك ايضا- هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخففة و الخفقتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة و ضعفا و منه الخففة و الخفقتان، و مع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة. فذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض و هو الذي تنام فيه العين و الاذن معا. اما ما تنام فيه العين دون القلب و الاذن كما في الخففة و الخفقتين فليس ناقضا.

و اما السؤال (الثاني) فهو- لا شك- عن شبهة الموضوعية بقرينه الجواب، لانه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. و لو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۸

الواقعی فی جواب الامام ثم اجراء الاستصحاب، و لما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارة و عدم استيقانه أخرى، لان شبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالما بان هذه المرتبة هي من النوم، و لكن يجهل حكمها كالسؤال الاول.

و اذا كان الامر كذلك فالجواب الاخير اذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص شبهة الموضوعية، فيقال حينئذ: لا يستكشف من اطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمننا بالدرجة الاولى اثباته، اذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، و قد تقدم في الجزء الاول ان ذلك يمنع من التمسك بالاطلاق و ان لم يكن صالحا للقرينية، لما هو المعروف ان المورد لا يخصص العام و لا يقيد المطلق. نعم قد يقال في الجواب: ان كلمة (ابدا) لها من قوة الدلالة على العموم و الاطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطى في ظهورها القوي ان كل يقين مهما كان

متعلقه و فی‌ای مورد کان لا ینقض بالشک أبدا.

(الثانی) فی دلالتها علی الاستصحاب.

و تقریب الاستدلال بها ان قوله علیه السّلام: «فانه علی یقین من وضوئه» جمله خبریه هی جواب الشرط (۱) و معنی هذه الجملة الشرطیه: انه ان لم یستیقن بانه قد نام فانه باق علی یقین من وضوئه، اى انه لم یحصل ما یرفع الیقین به و هو الیقین

۱- بنی الشیخ الانصارى و من هذا حذوه الاستدلال بهذه الصحیحۃ علی ان جواب الشرط محذوف و ان قوله (فانه علی یقین من وضوئه) علة للجواب قامت مقامه. و قال: «و جعله نفس الجزاء یحتاج الی تکلف».

فیكون معنی الروایة علی قوله ان لم یستیقن انه قد نام فلا یجب علیه الوضوء لانه علی یقین من وضوئه السابق فحذف (فلا یجب علیه الوضوء) و اقام العلة مقامه. و هذا الوجه الذی ذكره و ان كان وجیها و لكن الحذف خلاف الاصل و لا موجب له و لا تکلف فی جعل الموجود نفس الجزاء علی ما بیناه فی المتن. و لا یتوقف الاستدلال بالصحیحۃ علی هذا الوجه و لا علی ذلك الوجه و لا علی اى وجه آخر ذكره. فان المقصود منها فی بیان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح یحصل فی جمیع هذه الوجوه. [۱۰]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۶۶۹

با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۹

بالنوم. و هذه مقدمة تمهیدیه و توطئة لبيان ان الشك ليس رافعا للیقین و انما الذی یرفعه الیقین بالنوم، و ليس الغرض منها إلا بیان انه علی یقین من وضوئه، ليقول ثانيا انه لا ینبغى ان یرفع الید عن هذا الیقین اذ لا موجب لانحلاله و رفع الید عنه الا الشك الموجود، و الشك بما هو شك لا یصلح ان یكون رافعا و ناقضا للیقین، و انما ینقض الیقین الیقین لا غیر.

فقوله: (و الا فانه علی یقین من وضوئه) بمنزلة الصغرى، و قوله (و لا ینقض الیقین بالشك أبدا) بمنزلة الكبرى. و هذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، و هی البناء علی الیقین السابق و عدم نقضه بالشك اللاحق. فیفهم منها ان كل یقین سابق لا ینقضه الشك اللاحق.

هذا و قد وقعت المناقشة فی الاستدلال بهذه الصحیحۃ من عدة وجوه:

(منها) - ما أفاده الشیخ الانصارى اذ قال: «و لكن مبنى الاستدلال علی كون اللام فی الیقین للجنس، اذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى (۱) المنضمة الی الصغرى (و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشك) فیفید قاعدة کلیة فی باب الوضوء» الی آخر ما افاده، و لكنه استظهر اخیرا كون اللام للجنس.

أقول: ان كون اللام للعهد یقتضی (۲) ان یكون المراد من الیقین فی الكبرى

(۱) - «الف لام» بر چند قسم است: (به ج اول شرح فارسی بر اصول فقه

حتما مراجعه فرمائید.

(۲) - استاد مظفر ابتداء فرمایشات شیخ انصارى را از اساس تخریب می‌نماید و سپس پایه‌های اصل مناقشه را متزلزل و سرانجام از طریق دیگری غیر از (قرار دادن الف لام را برای جنس) عمومیت و اطلاق را از صحیح به اثبات می‌رساند (دقت فرمایید) فرمایش استاد مظفر به ۴ نکته خلاصه می‌شود:

۱- اگر مراد از الف لام «الیقین» الف لام عهد باشد عهد ذکرى خواهد بود و در این صورت مراد از یقین در کبری (لا ینقض الیقین بالشك ...) خصوص یقینی است که در جمله قبل ذکر شده و مربوط به وضوء می‌باشد یعنی همان یقینی که نسبت به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۰

وضوی خاص داشته با شکّ لاحق نقض نمی‌شود.

بنابراین از صحیحه مذکور قاعده کلیه در باب وضوء استفاده نمی‌شود چه آنکه فرض بر این است که «الف لام» برای عهد ذکری است و مفاد صحیحه این می‌شود که یک فرد از یقین که متعلق به وضوی خاص می‌باشد قابل نقض با شکّ لاحق نمی‌باشد، نه آنکه تمام افراد یقین در باب وضوء قابل نقض با شکّ لاحق، نباشد.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی بر اینکه «الف لام» اگر برای عهد باشد قاعده کلیه‌ای منتهی تنها در باب وضوء از صحیحه استفاده می‌شود بی‌اساس خواهد بود.

۲- و منه یتّضح غرابه احتمال ... از بیان مذکور معلوم گردید که حتی احتمال اینکه «الف لام» الیقین» برای عهد باشد، غیر معقول و بلکه مستهجن و قبیح خواهد بود اولاً به خاطر اینکه ظاهر کلام در صحیحه ان است که «کبری» را بر «صغری» تطبیق نموده است و کبری باید کلی باشد تا بر صغری تطبیق شود و اگر الف لام «الیقین» که در کبری موجود است برای عهد باشد کبری کلیت خود را از دست می‌دهد و مراد از یقین در کبری عین همان یقین جزئی و خاص خواهد بود یعنی کبری و صغری هر دو جزئی می‌شود و لذا «الف لام» الیقین در کبری باید برای جنس باشد تا کبری کلیت خود را حفظ نماید و بر صغری تطبیق شود و ثانیاً از کلمه (ابدا) کاملاً ثابت می‌شود که مراد از الف لام در الیقین: برای جنس است نه برای عهد.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی بر اینکه در مورد الف لام الیقین احتمال عهد بودن و جنس بودن موجود است بی‌اساس خواهد بود.

۳- و لکن مع ذلك هذا وحده غیر کاف ... تاکنون ثابت شد که الف لام الیقین باید برای جنس باشد و حتی احتمال بودنش برای عهد محکوم به بطلان می‌باشد و لیکن با بودن الف لام برای جنس تعمیم قاعده نسبت به غیر باب وضوء ثابت نمی‌شود چه آنکه الف لام الیقین که برای جنس می‌باشد جنس یقین و کلیه افراد یقین را تنها در باب وضوء شامل می‌شود و افراد یقین را در غیر باب وضوء شامل نخواهد شد (لامکان ان یراد جنس الیقین بالوضوء بقریئه تقييده فی الصغری به ...) امکان دارد که مراد از جنس همان جنس یقین در باب وضوء باشد به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۱

قرینه اینکه کلمه (یقین) در صغری (فأنه علی یقین من وضوئه) به وضو مقتید شده است.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی بر اینکه اگر الف لام الیقین برای جنس باشد عمومیت قاعده حتی در مورد غیر باب وضوء ثابت می‌شود اساس ندارد چه آنکه با بودن الف لام برای جنس در عین حال عمومیت قاعده غیر باب وضوء را شامل نخواهد شد و بلکه با بودن الف لام برای جنس کلیت کبری ثابت می‌شود منتهی کلیت کبری در محدوده باب وضوء ثابت خواهد شد.

فیتّضح انّ مجرّد كون اللام للجنس لا- يتم ... از ما ذکر نامعلوم شد که با بودن الف لام برای جنس استدلال به صحیحه عمومیت استصحاب را در همه ابواب ثابت نمی‌کند چه آنکه با تقييد یقین را به وضوء در جمله (فأنه علی یقین من وضوئه) قرینه می‌شود بر اینکه مراد از جنس یقین، کلیه افراد یقین است منتهی فقط در باب وضوء.

و علی رغم فرمایش شیخ انصاری (که احتمال عهد و جنس را در مورد الف لام الیقین می‌داد، ما ثابت کردیم که احتمال عهد، اصلاً غیر معقول است.

و لعلّ هذا مراد الشیخ ... (کلام شیخ را توجیه می‌نماید) شاید منظور شیخ انصاری از عهد، عهد ذکری نباشد و بلکه مرادش از عهد همین جنس یقین باشد که منحصر به باب وضوء می‌باشد و اگر مراد شیخ این چنین باشد، اشکال مزبور بر او وارد نخواهد بود.

۴- و علی کل حال فالظاهر من الصّحیحه ظهوراً قویاً ... چهارمین نکته این است: پس از آنکه ثابت گردید با قرار دادن الف لام

الیقین را برای جنس دردی دوا نمی‌شود و اطلاق و عموم نسبت به غیر باب وضوء ثابت نخواهد شد مرحوم مظفر از طریق دیگری اطلاق و عموم را ثابت می‌نماید.

می‌فرماید: صحیحه مورد بحث با قوت تمام ظهور در مطلق یقین دارد یعنی از صحیحه استفاده می‌شود که مطلق یقین (چه مربوط به باب وضوء یا مربوط به غیر باب وضوء باشد) به توسط شک لاحق نقض نمی‌شود و قرینه ظهور مذکور مناسبت حکم با موضوع است (حکم عبارت است از «عدم نقض» و موضوع عبارت است از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۲

یقین یعنی یقین بما هو یقین به وسیله شک قابل نقض نمی‌باشد و مناسبت بین حکم و موضوع اقتضا دارد که خود یقین بما هو یقین موضوع است نه یقین به وضوء، یقین مقید به وضوء، هیچ‌گونه خصوصیتی ندارد، و همچنین در روایت، عدم نقض را به شک نسبت داده است (لا- ینقض الیقین بالشک) و از نسبت دادن نقض را به شک بطور صریح معلوم می‌شود که معیار و مناط در عدم جواز نقض «یقین بما هو یقین» است نه یقین بما هو مقید بالوضوء.

نتیجه: از خود صحیحه معلوم می‌شود که مطلق یقین به توسط شک نقض نخواهد شد.

و لا یصلح ذکر قید من وضوءه ... آیا جمله (فأنه علی یقین من وضوءه ...) که یقین را به وضوء مقید نموده است قرینه نمی‌شود که مراد از یقین همان یقین بوضوء می‌باشد؟ به سخن دیگر در صغری قیاس، (فأنه علی یقین من وضوءه) مراد از یقین، یقین به وضوء است این قرینه می‌شود بر اینکه مراد از یقین، در کبری (لا- ینقض الیقین بالشک) ایضا یقین به وضوء باشد بنابراین عموم و اطلاق را نمی‌توان ثابت کرد؟

استاد مظفر در پاسخ می‌فرماید قید (من وضوءه) صلاحیت قرینه بودن را ندارد و از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب ایضا نخواهد بود چه آنکه طبیعت صغری اقتضا می‌نماید که باید جزئی باشد و یا لااقل دایره آن نسبت به دایره کبری مضیق باشد و همیشه صغری یکی از مصادیق کبری می‌باشد بنابراین در صغری مذکور در صحیحه یقین مربوط به وضوء می‌باشد و این دلیل نمی‌شود بر اینکه مراد از یقین در کبری ایضا یقین به وضوء باشد.

نتیجه: و علیه فلا- یبعد ... معنا و مفهوم صغری (فأنه علی یقین من وضوءه ...) آن است که شخص مورد سؤال از وضوء خود خاطر جمع است و حالت یقین دارد، و حدّ وسط تنها نفس یقین است نه یقین مقید بوضوء و در کبری حکم روی خود یقین رفته است که یقین بما هو یقین بتوسط شک، نقض نمی‌شود.

نتیجه بحث، در مورد استدلال به صحیحه جهت اثبات حجیت استصحاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۳

بطور مطلق از لحاظ عمومیت و اطلاق و اینکه صحیحه مطلق یقین را قابل نقض بشک نمی‌داند، گرد و غباری وجود ندارد و صحیحه مورد بحث حجیت استصحاب را چه در باب وضوء و چه در باب غیر وضوء، به اثبات می‌رساند.

۲- مناقشه دوم: و منها- انّ الوضوء امر آنی متصرّم لیس له استمرار ... ص ۶۷۵ س ۱۷.

ما حصل مناقشه دوم آن است که یکی از شرایط استصحاب این بود که مشکوک با متیقن از نظر ذات باید متحد باشد (گرچه از نظر زمان باید متعدد باشد) و در صحیحه مورد بحث شرط مذکور مفقود می‌باشد چه آنکه متعلق یقین (وضوء) می‌باشد و (وضوء) متصرّم الوجود است یعنی استمرار ندارد (غسل یدین و وجه و مسح رأس و رجلین در یک آن موجود است و در آن بعدی منهدم می‌شود) به عبارت دیگر «متیقن و متعلق یقین «وضوء» می‌باشد و وضوء بقاء وجودی ندارد تا متعلق شک بشود بنابراین مشکوک (طهارت) است که اثر وضوء می‌باشد و متیقن (وضوء) می‌باشد که سبب «طهارت» است و متیقن و مشکوک از نظر ذات متعدد شد و خلاصه، صحیحه مورد بحث مربوط با استصحاب نبوده و بلکه قاعده مقتضی و مانع را به اثبات می‌رساند مقتضی (وضوء) خواهد بود

و (مانع) همان حدث نوم است و مقتضای بفتح، طهاره می‌باشد.

و فيه انّ الجمود علی لفظ الوضوء ... ص ۶۷۵، س ۲۳

ما حصل پاسخ آن است که در اخبار و روایات کثیرا از لفظ (وضوء) که سبب «طهارت» است همان «طهارت» اراده شده است بنابراین از باب ذکر سبب و اراده مسبب از لفظ «وضوء» همان «طهارت» مراد است و ثانيا از صدر صحیحه (الرجل ینام و هو علی وضوء) «مردی می‌خوابد درحالی که دارای وضوء می‌باشد» استفاده می‌شود که مراد از وضوء «طهارت» است نه نفس وضوء که (غسل الیدین و الوجه و مسح الرأس و الرجلین باشد) چه آنکه رجل درحالی که مشغول خواب است معنا ندارد که مشغول به (غسل و شستن دست و صورت) باشد.

و الظاهر من قوله ... مراد از وضوء همان «طهارت» است و بنابراین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۴

شخص الیقین المتقدم فان هذا هو معنی العهد. و علیه فلا تفید قاعدة کلیه حتی فی باب الوضوء. و منه یتضح غرابه احتمال اراده العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا، فان ظاهر الکلام هو تطبیق کبری علی صغری لا سیما مع اضافه کلمه (أبدا). فیتعین أن تكون اللام للجنس. و لکن مع ذلك هذا وحده غیر کاف فی التعمیم لكل یقین حتی فی غیر الوضوء، لامکان ان یراد جنس الیقین بالوضوء بقرینه تقييده فی الصغری به لا- کل یقین فیکون ذلك من قبیل القدر المتیقن فی مقام التخاب، فیمنع من التمسک بالاطلاق، كما سبق نظیره. و هذا الاحتمال لا ینافی کون الکبری کلیه غایه الامر تكون کبری کلیه خاصه بالوضوء.

«متیقن» «طهارت» می‌باشد و «مشکوک» ایضا همان طهاره خواهد بود چه آنکه شک مربوط به رافع طهاره است و شک در رافع طهاره، عین شک در وجود طهاره می‌باشد و شرط پنجم (اتحاد متیقن و مشکوک) محرز است و سرانجام معلوم می‌شود که صحیحه مذکور با قاعده مقتضی و مانع فرسنگها مسافت، فاصله خواهد داشت.

۳- مناقشه سؤم: و منها- افاده الشیخ الانصاری (ره) ... ص ۶۷۶، س ۵.

ما حصل مناقشه سؤم آن است که مرحوم شیخ انصاری نسبت به عموم اخباری که مورد استدلال در رابطه با حجیت استصحاب واقع شده‌اند، مناقشه نموده و فرموده است که همه اخبار، تنها حجیت استصحابی را ثابت می‌نماید که «شک در رافع» باشد بنابراین حجیت استصحاب تنها در مورد شک در رافع، ثابت می‌شود و به طور مطلق ثابت نخواهد شد.

مرحوم شیخ انصاری اضافه نموده که بین متأخرین، معروف است که برای حجیت استصحاب به‌طور مطلق، به اخبار مورد نظر استدلال می‌نمایند و استدلال به اخبار، برای حجیت استصحاب به‌طور مطلق، مورد تأمل و سخن است چه آنکه از اخبار، حجیت استصحاب به‌طور مطلق استفاده نمی‌شود و محقق خوانساری در شرح (دروس) استدلال مزبور را فتح باب نموده است.

علی‌ای حال در پایان بحث راجع به اخبار، مناقشه سؤم را مورد توجه و تحقیق و احیانا نقد قرار خواهیم داد فانظر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۵

فیتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا یتم به الاستدلال مع تقدم ما یصلح للقرینه. و لعل هذا هو مراد الشیخ من التعبير بالعهد، و مقصوده تقدم القرینه، فکان ذلك تسامحا فی التعبير.

و علی کل حال، فالظاهر من الصحیحه ظهورا قویا: اراده مطلق الیقین لا- خصوص الیقین بالوضوء، و ذلك لمناسبه الحكم و الموضوع، فان المناسب لعدم النقض بالشک بما هو شک هو الیقین بما هو یقین، لا بما هو یقین بالوضوء، لأن المقابله بین الشک و الیقین و اسناد عدم النقض الی الشک تجعل اللفظ كالصریح فی ان العبره فی عدم جواز النقض هو جهه الیقین بما هو یقین لا الیقین المقید بالوضوء من جهه کونه مقیدا بالوضوء.

و لا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى ان يكون قرينه على التقييد في الكبرى و لا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لأن طبيعة الصغرى أن تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى و مفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره. و عليه، فلا يبعد ان مؤدى الصغرى هكذا (فانه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيدا لليقين، يعنى ان الحد الاوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه).

و (منها) - ان الوضوء أمر آنى متصرم ليس له استمرار في الوجود و انما الذى اذا ثبت استدام هو أثره و هو الطهارة، و متعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا - الطهارة، و متعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة اثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه. و عليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، و يكون ذلك موردا لقاعدة المقتضى و المانع. فتكون الصحيحة دليلا عليه لا على الاستصحاب.

و (فيه) ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، و لكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الاخبار ارادة الطهارة التى هي أثر له باطلاق السبب و ارادة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۶

المسبب، و نفس صدر الصحيحة (الرجل ينام و هو على وضوء) يشعر بذلك.

فالمتبادر و الظاهر من قوله (فانه على يقين من وضوئه) انه متيقن بالطهارة المستمرة لو لا - الرفع لها، و الشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرفع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما بعدها عن قاعدة المقتضى و المانع.

و (منها) - ما افاده الشيخ الانصارى في مناقشة جميع الاخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، و استنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرفع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال رحمه الله: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، و فيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخونسارى في شرح الدروس». و سيأتى ان شاء الله تعالى في آخر الاخبار بيان هذه المناقشة و نقدها.

۲- صحیحۀ زرارۀ الثانیۀ (۱)

(۱) - یکی از روایاتی که جهت حجیت استصحاب مورد استدلال واقع شده است صحیحۀ شماره ۲ زرارۀ می باشد ابتداء آن را ترجمه و سپس مورد استدلال از صحیحۀ را بررسی خواهیم نمود.

قال زرارۀ: قلت له (زرارۀ گفته است که خدمت او عرض نمودم) خدمت کی عرض کرده است؟ مشخص نمی باشد و لذا صحیحۀ شماره ۲ مضمرة است یعنی امامی که مورد سؤال و مسئول عنه بوده است، مشخص نشده است و لیکن از آنجایی که شخصیت زرارۀ از نظر صداقت و وثاقت مورد قبول همه می باشد، مطمئنا مسئول عنه یکی از معصومین و ائمه علیهم السلام (کلهم نور واحد) بوده است و بدون شک اضممار صحیحۀ و مشخص نبودن «مسئول عنه»، لطمه و صدمه بر اعتبار آن وارد نمی آورد.

على ائى حال صحیحۀ از این قرار است: ۱- عرض کردم: خون دماغ و یا نجاست دیگری مانند منی و بول، جامه ام را مورد اصابت قرار داده و موضع نجاست را در جامه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۷

خود علامت گذاری نموده ام تا به آب دسترسی پیدا نمایم و آن را بشویم، و لیکن نجاست مورد نظر را فراموش نموده ام و با همان ثوب نجس نماز خوانده ام و بعد از نماز متوجه شده ام که نماز را با لباس نجس خوانده ام؟ امام علیه السلام فرمود: نماز را باید

اعاده کنی و لباست را باید بشویی.

۲- عرض کردم: علم داشتم بر اینکه نجاست به ثوب و لباس اصابت نمود و لیکن بررسی نمودم و موضع نجاست را در لباس پیدا نتوانستم و پس از انجام صلاه موضع نجاست را پیدا کردم؟ امام (ع) در جواب فرمود: لباست را باید بشویی و نمازت را دوباره باید بخوانی.

۳- عرض کردم: ظنّ و گمان حاصل نمودم که نجاست به لباس اصابت نموده و لیکن یقین به وجود نجاست برایم حاصل نشد و بررسی و جستجو نمودم و در عین حال نجاست را در لباس ندیدم و با آن لباس نماز خواندم و پس از نماز نجاست را در آن لباس مشاهده نمودم؟ امام (ع) فرمود لباست را برای نمازهای بعدی باید بشویی و لیکن اعاده واجب نمی‌باشد و نمی‌خواهد که نمازت را دوباره بخوانی.

عرض کردم برای چه نباید نمازم را دوباره بخوانم؟ فرمود: بخاطر آنکه پیش از حصول ظنّ و شک نسبت به اصابت نجاست نسبت به طهارت لباس یقین داشتی و بعد از یقین داشتن به طهارت ثوب نسبت به طهارت آن شک نمودی و هرگز سزاوار نیست که با شک به طهارت یقین به طهارت را نقض نمایی.

۴- عرض کردم: می‌دانم که نجاست اصابت بثوب و لباس نموده و لیکن نمی‌دانم که نجاست در چه قسمتی از لباس اصابت نموده تا آن را بشویم؟

امام (ع) فرمود همان ناحیه از لباست را که مورد اصابت نجاست واقع شده است باید به اندازه‌ای بشویی که نسبت به طهارت لباس یقین حاصل نمایی.

۵- عرض کردم: اگر نسبت به اصل اصابت نجاست (شبهه موضوعی) شک نمایم آیا لازم است که در مورد آن لباس بررسی نمایم؟ امام فرمود: خیر (یعنی در شبهه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۸

موضوعی اجرای براءت مشروط به فحص نمی‌باشد) و لکن اگر بخواهی از خود رفع شک نمایی می‌توانی تفحص نمایی یعنی تفحص واجب نیست ولی اگر تفحص نمایی بخاطر رفع شک و تردید، کار خوبی خواهد بود.

۶- عرض کردم: در حالی که مشغول نمازم و نجاستی را در لباس مشاهده نمودم چه باید بکنم؟

امام (ع) فرمود: اگر نسبت به موضع نجاست شک نمایی و بعداً در حال صلاه موضع آن را ببینی باید نمازت را بشکنی و دوباره نمازت را بعد از رفع نجاست بخوانی و اما اگر نسبت به موضع نجاست شک نداشته باشی و لکن در حال صلاه نجاست را در صورتی که (تر) است ببینی باید نمازت را قطع نمایی و نجاست مرطوب را ازاله نمایی و سپس نماز را از جایی که قطع نمودی بخوانی.

لائک لا- تدری ... چه آنکه نمی‌دانی نجاست مزبور را از قبل بوده و یا جدیداً بر لباست واقع شده است و در این فرض نسبت به طهارت شک حاصل نموده‌ای و سزاوار نیست که یقین به طهارت را به وسیله شک نقض نمایی الحدیث ... این بود ترجمه خالی و ساده صحیح شماره ۲ زراره و اینک بسراغ فقرات و جملات مورد بحث که حجیت استصحاب را باثبات می‌رساند باید براه بیفتیم و ببینیم که صحیح مذکور می‌تواند حاجت ما را برآورده نماید یا خیر؟

و الاستدلال بهذه الصّحیحه للمطلوب فی فقرتین ... ص ۶۸۱، س ۱۸ مورد استدلال دو تا و بنا بر قول قیله‌ای سه تا از فقرات و جملات صحیح می‌باشد.

الاولی قوله: (لائک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ...) در سؤال شماره ۳ زراره عرضه می‌دارد که ظن و گمان نسبت به اصابت نجاست به ثوب حاصل نموده و نسبت به نجاست یقین حاصل نکرده است به عبارت دیگر یقین به طهارت سابقه ثوب دارد و

شک لاحق نسبت به طهاره آن دارد یعنی شک در اصابه، همان شک در بقاء طهاره است.

امام علیه السلام می‌فرماید: یقین سابق را با شک لاحق نقض نکن (و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک) بطور وضوح و روشن حجیت استصحاب استفاده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۹

می‌شود.

و احتمال بعیدا... احتمال بعیدی وجود دارد که بنا بر آن از فقره مورد نظر مسئله حجیت استصحاب ثابت نمی‌شود و آن احتمال این است که زراره (ره) اولاً یقین به طهاره ثوب داشته و پس از آن ظن و گمان به اصابه نجاست با آن ثوب، حاصل نموده است چنانچه از جمله (فنظرت و لم أر شیئا) استفاده می‌شود که بر اثر فحص یقین را افاده می‌نماید یعنی یقین به طهاره ثوب که بعد از ظن باصابه حاصل شده است که یقین به طهاره ثوب به یقین به نجاست ثوب، تبدیل شده است و معنای جمله (فرأیت فیه) این است که یقین به طهاره ثوب به یقین به نجاست ثوب تبدیل شده است و مورد قاعده یقین آنجایی است که زمان دو صفت «یقین و شک» متعدّد باشد و متیقّن و مشکوک متحد باشد مثلاً یقین به عدالت زید در روز جمعه داشته است و بعداً نسبت به همان عدالت زید در روز جمعه شک حاصل نموده است که متیقّن و مشکوک عدالت زید در روز جمعه است و زمان شک بعد از زمان یقین است در قاعده یقین یا یقین او به شک تبدیل می‌شود و یا یقین او به یقین دیگر در ما نحن فیه بر اثر فحص از نجاست، یقین به طهارت حاصل نموده و بعداً یقین به طهارت او تبدیل به یقین به نجاست شده است به عبارت دیگر یقین به طهارت تبدیل به یقین به عدم طهارت شده است.

و وجه بعد هذا الاحتمال ان قوله... وجه و دلیل بعید بودن احتمال مذکور آن است که جمله (و لم أر شیئا) در حصول یقین به طهارت بعد از نظر و فحص ظهور ندارد (الثائیه) قوله اخیراً... از جمله (فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک). استفاده می‌شود که استصحاب حجیت و اعتبار دارد یعنی الف لام (الیقین) برای جنس است و جنس یقین بما هو یقین قابل نقض بتوسط شک نمی‌باشد و جمله مذکور (فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک) در عمومیت عدم جواز از نقض یقین را به توسط شک ظهور بیشتری دارد و شاید وجه اظهار آن این باشد که در صحیحه اولی یقین مقید به وضوء شده بود و در فقره صحیحه شماره ۲ (فلیس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۰

و هی مضمرة ایضا کالسابقه.

«قال زرارة:

قلت له: اصاب ثوبی دم رعا ف أو غیره أو شیء من المنی فعلمت أثره الی ان اصیب له الماء، فحضرت الصلاة و نسیت ان بثوبی شیئا و صلیت ثم انی ذکرک بعد ذلک؟
قال: تعید الصلاة و تغسله.

قلت: فان لم اکن رأیت موضعه و علمت انه اصابه فطلبتہ و لم اقدر علیه، فلما

ینبغی ان تنقض الیقین بالشک) چنین تقییدی وجود ندارد و لذا فقره مذکور در عمومیت عدم جواز نقض مطلق یقین را به توسط شک، ظهور بیشتری خواهد داشت.

(الثالثه) قوله: (حتی تکون علی یقین من طهارتک) ... فقره مذکور به این کیفیت دلالت بر حجیت استصحاب دارد: در سؤال شماره ۴ زراره عرض می‌کند که یقین به نجاست دارد (علمت انه قد اصابه...) یقین دارم که نجاست به ثوب اصابه نموده است بنابراین یقین سابق به نجاست دارد و اگر مقدار کمی از لباس را بشوید، شک لاحق به نجاست خواهد داشت و استصحاب می‌گوید: یقین

سابق به نجاست باقی است و نجاست ثوب ثابت می‌شود لذا امام دستور داده است که باید همه نواحی اصابه نجاست را در ثوب بشوید تا نسبت به طهارت لباس یقین حاصل نماید و با یقین لاحق یقین سابق (که مربوط به نجاست بود) نقض گردد. بنابراین فقره مذکور حجیت استصحاب را به اثبات می‌رساند.

و لکن الاستدلال بهذه الفقرة... اگر شرط دخول در صلاة احراز طهارت نباشد استدلال مذکور درست است که امام (ع) به خاطر استصحاب نجاست دستور داده است که باید تحصیل یقین نسبت به طهارت بنماید، و اما اگر احراز طهارت یکی از شروط دخول در صلاة باشد (که مورد اتفاق همه می‌باشد) استدلال مزبور صحیح نخواهد بود چه آنکه دستور امام (ع) مبنی بر تحصیل یقین به طهارت به خاطر احراز شرط مذکور است که بدون احراز طهارت دخول در نماز جایز نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۱

صلیت وجدته؟

قال: تغسله و تعید.

قلت: فان ظننت انه اصابه و لم اتيقن، فنظرت و لم أر شيئا، فصلیت فيه، فرأيت فيه؟

قال: تغسله و لا تعید الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت. و ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا.

قلت: فاني قد علمت انه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي تری انه قد اصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل على ان شككت انه اصابه شيء أن انظر فيه؟

قال: لا! و لكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيت في ثوبي و انا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة و تعید اذا شككت في موضع منه ثم رأيت، و ان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على

الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك» الحديث.

و الاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:

(الاولى)- قوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت...» الخ بناء على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقعة

قبل ظن الاصابة بالنجاسة. و هذا المعنى هو الظاهر منها. و يحتمل بعيدا ان يراد منه اليقين بالطهارة الواقعة بعد ظن الاصابة و بعد

الفحص عن النجاسة، اذ قال: «فنظرت و لم أر شيئا»، على أن يكون قوله (و لم أر شيئا) عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة. و على هذا

الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لانه يكون حينئذ مفاد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۲

قوله «فرأيت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. و وجه بعد هذا الاحتمال أن قوله «و لم أر شيئا» ليس فيه أي ظهور بحصول

اليقين بالطهارة بعد النظر و الفحص.

(الثانية)- قوله اخيرا: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» و دلالتها كالفقرة الاولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الاولى من

ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. و هذا المعنى هنا اظهر مما هو في الصحيحة الاولى.

(الثالثة)- قوله: «حتى تكون على يقين من طهارتك»، فانه عليه السلام اذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد

سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها. و لكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على ان احراز الطهارة ليس شرطا في الدخول في الصلاة، و الا لو كان الاحراز شرطا فيحتمل ان يكون عليه السّلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لاجل احراز الشرط المذكور، لا لاجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

۳- صحیحۀ زرارۀ الثالثۀ (۱)

(۱)- سؤمین روایتی که در رابطه با حجیت استصحاب مورد استدلال واقع شده است صحیحۀ شماره ۳ زرارۀ می‌باشد مضمون آن از قرار ذیل است: خدمت امام صادق و یا امام باقر علیه السلام عرض می‌کند کسی در نماز چهار رکعتی شک نماید بین دو و چهار نمی‌داند ۲ رکعت خوانده است و یا ۴ رکعت خوانده است؟ (ناگفته پیداست که علی کلاً التقدیرین انجام دو رکعت محرز و مسلم می‌باشد).

امام (ع) فرمود: دو رکعت نماز ایستاده باید بخواند البته دو رکعتی که در هر کدام سوره حمد قرائت شود و در هر یک از دو رکعت دو سجده انجام بدهد که روی هم رفته چهار تا سجده می‌شود و یک عدد تشهد لازم است و با خواندن دو رکعت کذائی ذمه شخص مورد نظر از تکلیف بری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۳

و اذا لم یدر فی ثلاث هو ... اگر آقای مصلی شک دارد که در رکعت سوم قرار دارد و یا در رکعت چهارم یعنی رکعتی را که مشغول است نمی‌داند سوم است یا چهارم؟ و سه رکعت خواندن ایضا محرز و مسلم است اگر ماجرا از این قرار بود قام فاضاف الیها اخری ... یک رکعت دیگری بر رکعات خوانده شده اضافه نماید و لا شیء علیه (چیزی بر ذمه او نخواهد بود). و ۱- نباید یقین را به توسط شک نقض نماید و ۲- شک در یقین داخل نمی‌شود و ۳- یقین و شک به هم مخلوط نمی‌شوند. ۴- و لکن شک به توسط یقین نقض می‌شود و ۵- باید بر یقین تمام نماید و بنا بر یقین بگذارد و ۶- در هیچ حالتی از حالات به شک اعتماد نمی‌شود. وجه الاستدلال بها ... ص ۶۹۰، س ۹.

بعضی‌ها جهت اثبات حجیت استصحاب به صحیحۀ مورد نظر این چنین استدلال نموده‌اند آقای مصلی بین سه و چهار شک دارد و انجام سه رکعت یقینی می‌باشد و پیش از حصول شک به عدم اتیان رکعت چهارم یقین داشت بنابراین متیقن سابق (عدم اتیان رکعت چهارم) است و مشکوک ایضا همان اتیان رکعت چهارم می‌باشد به عبارت دیگر آقای مصلی نسبت به عدم اتیان رکعت چهارم هم یقین دارد و هم شک دارد منتهی زمان متیقن سابق است موقعی که مشغول رکعت دوم بود مثلاً یقین به عدم اتیان رکعت چهارم داشت و فعلاً در اتیان آن، شک دارد فیستصحاب ... متیقن سابق یعنی عدم اتیان رکعت چهارم استصحاب می‌شود و لذا انجام رکعت چهارم بر او واجب خواهد بود و فقرات ستّ (شش تا جمله) کلاً استصحاب مزبور را تأیید می‌نماید.

و قد تأمل الشیخ الانصاری (ره) فی هذا الاستدلال ... صفحه ۶۹۱ سطر ۱.

استدلال مزبور از دو جهت مخدوش است: جهت اول این است بنا بر استدلال مذکور ماجرای شک بین سه و چهار این می‌شود که مصلی باید بنا بر سه بگذارد دو رکعت چهارم را متصلاً انجام بدهد چه آنکه مقتضای استصحاب این می‌شود که رکعت چهارم را نخوانده است و از یک طرف انجام ثلاثه رکعات محرز است و بنابراین با بنا بر اقل (ثلاثه) باید رکعت چهارم را متصلاً بخواند و این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۴

ماجرا با مذهب حقه شیعه مخالفت دارد.

و بنا بر مذهب شیعه در شک بین سه و چهار باید بناء را بر اکثر بگذارد و بعد از سلام نماز یک رکعت نماز احتیاط قائما و یا دو رکعت نماز احتیاط نشسته بخواند.

جهت دوم این است که اگر مراد از (قام فاضاف الیها آخری ...) این باشد که باید یک رکعت نماز متصلا به رکعات خوانده شده اضافه نماید با صدر روایت (رکع برکعتین و هو قائم بفاتحه الکتاب). مخالفت خواهد داشت چه آنکه از جمله (رکع برکعتین) ... استفاده می شود که دو رکعت نماز احتیاط را باید منفصلا انجام بدهد و ظهور جمله مذکور در انفصال رکعتین به توسط تعیین فاتحه الکتاب از قوه و توانایی قابل توجهی برخوردار است که نمی شود از آن صرف نظر نمود بنابراین مسلم است که مراد از (قام فاضاف الیها رکعه آخری) اضافه کردن رکعت چهارم است به طور انفصال یعنی باید بنا را بر چهار بگذارد و نماز را سلام بدهد و یا یک رکعت نماز ایستاده و منفصلا و بعنوان احتیاط انجام بدهد و اگر ماجرای انفصال پیش بیاید صحیحه زراره از داستان استصحاب بیگانه شده و ربطی به قاعده استصحاب نخواهد داشت.

و اذا كان الامر كذلك فيكون المراد من اليقين ... با توجه به خدشه و تأمیل شیخ انصاری (ره) صحیحه شماره ۳ زراره دیگر سروکاری با قاعده استصحاب ندارد و سؤال مهمی سر راه ما سبز می شود: که اگر صحیحه مزبور با قاعده استصحاب سروکاری ندارد و بکلی بیگانه از آن خواهد بود پس منظور از یقین که در ۵ فقره و مراد از شک که در شش فقره در ذیل صحیحه مورد توجه واقع شده است چه چیز خواهد بود؟

در جواب باید بگوئیم مراد از (یقین) در همه فقرات همان یقینی است که مکلف باید آن را در سایه احتیاط، تحصیل نماید یعنی اشتغال یقینی ذمه مکلف، براءت یقینی می خواهد و آقای مصلی که در فرض شک بین سه و چهار بناء را ۴ برمی گذارد و باید با خواندن یک رکعت نماز احتیاط، یقین به اتیان رکعت چهارم تحصیل نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۵

نتیجه: بنا بر تحلیل و تأمل و مناقشه شیخ انصاری (ره) در مورد صحیحه، صحیحه اجنبی و بیگانه‌ای از استصحاب خواهد بود.

اقول: هذا خلاصه ما افاده الشيخ ... بنابراین «ما افاده الشيخ» صحیحه مورد بحث ربطی به قاعده استصحاب (اخذ به یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لا حق) ندارد و مراد از کلمه (اليقين) در چندین فقره از صحیحه یقینی است که آقای مکلف (مصلی) بعد از اتیان صلاة احتیاط باید تحصیل نماید.

شیخ مظفر به اصل مناقشه شیخ انصاری (ره) که نسبت به استدلال مذکور ایراد نمود، گپ و سخنی ندارد و نمی خواهد از مناقشه شیخ (ره) پاسخ بدهد و گویا مناقشه او را پذیرا می باشد و لکن نسبت به سخن آخر شیخ و نتیجه‌ای را که بر مناقشه خود متفرغ ساخت انتقاد می نماید سخن آخر شیخ انصاری و نتیجه مناقشه او این بود که مراد از (یقین) در جمیع فقرات یقینی است که مکلف پس از بنا گذاشتن بر اکثر و سلام دادن نماز و با انجام صلاة احتیاط، تحصیل می نماید و این یقین مربوط به براءت ذمه خواهد بود.

این مطلب را مرحوم مظفر قبول ندارد و می فرماید: (و لکن حمل الفقرة الاولى ...) حمل نمودن فقره اولی (از شش) فقره ذیل صحیحه را بر اینکه مراد از یقین، یقین به براءت است که بعدا آقای مکلف تحصیل می نماید، بعید به نظر می رسد و بطور جدی سیاق و روش کلام و سبک راندن فقره مذکور با حمل کذائی سازش ندارد و ابعده من البعید و دورتر از دور است چه آنکه ظاهر تعبیر جمله (و لا ينقض اليقين بالشك) و بلکه نص و صریح آن این است که مراد از یقین یقینی است که برای مصلی موجود است نه آنکه بعدا حاصل می شود یعنی مراد از یقین در جمله (و لا ينقض اليقين بالشك) غیر از یقین به براءت است فمن الغریب جدا ...

بنابراین مراد از یقین همان یقینی است که برای مصلی نسبت به صحت وقوع رکعات ثلاث، حاصل شده است یعنی آقای مصلی زمانی که بین سه و چهار شک می نماید نسبت به وقوع سه رکعت یقین دارد و مراد از (و لا- ينقض اليقين بالشك) یعنی یقین

موجود (که نسبت به وقوع ثلاث رکعات دارد) با شک موجود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۶

مربوط به بین ۳ و ۴ است، نقض نخواهد شد.

كما هو مفروض المسألة... فرض مسئله این است که وقوع ثلاثه رکعات محرز و مسلم می‌باشد.

لا یقین بعدم الاتیان بالزابعة؛ و مراد از یقین، یقین به عدم اتیان رکعت چهارم (که استدلال مذکور (وجه الاستدلال علی ما قیل) مبتنی بر آن بود) ایضا نمی‌باشد چه آنکه تأمل و مناقشه شیخ بر استدلال مذکور (چنانچه مفصلاً شرح دادیم) وارد است و بهمین

لحاظ مرحوم مظفر استدلال مذکور را نسبت به (قیل) داد و فرمود: (وجه الاستدلال علی ما قیل...)

و اینک مرحوم مظفر پس از باطل کشاندن استدلالی را که از ناحیه (قیل) معرّفی شده بود و پس از نقد بر نتیجه فرمایش شیخ انصاری (ره) که مراد از یقین، یقین به برائت ذمه نمی‌باشد، وارد بحث می‌شود و حق مطلب را در مورد دلالت صحیحه بر حجّیت استصحاب بیان می‌فرماید.

و حیثند فلو اراد المکلّف ان یعتد بشکّه فقد نقض الیقین بالشکّ... ص ۶۹۱ س ۳۰

بنابراین مراد از یقین سابق یقین به وقوع ثلاثه رکعات است و از جمله (قد احرز الثلاث) معلوم می‌شود که وقوع سه رکعت یقینی می‌باشد و اما شک لاحق همان شک به صحت ثلاثه رکعات است.

و نقض یقین را به شک سه صورت ممکن می‌باشد:

(۱) نماز را باطل نماید و از نو نماز بخواند (یقین سابق مبنی بر صحه ثلاثه رکعات نقض شده است)

(۲) اخذ به احتمال نقصان نماید یعنی طبق مذهب عامّه بنا را بر سه بگذارد و یک رکعت متصل، اضافه نماید (در این صورت ایضا نقض یقین می‌باشد چه آنکه احتمال دارد که یک رکعت متصل اضافی، در واقع رکعت پنجم باشد و لذا یقین به صحت ثلاثه رکعات، نقض شده است).

(۳) بنا را بر اکثر بگذارد و نماز را سلام بدهد بدون آنکه یک رکعت منفصل به آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۷

اضافه نماید (در این صورت ایضا یقین به صحت ثلاثه رکعات نقض شده است چه آنکه ممکن است در واقع فقط سه رکعت نماز خوانده و سه رکعت به جای چهار رکعت قبول نمی‌باشد و صحت رکعات ثلاثه نقض شده است)

و لاجل هذا عالج الامام علیه السلام... امام (ع) راه علاج را معرفی نموده است متیقّن سابق (وقوع و صحت ثلاثه رکعات) است و شکّ لاحق (آیا سه رکعت خوانده و یا ۴ رکعت) بر یقین سابق خود باید باقی باشد و یک رکعت منفصله باید انجام دهد (انفصال یک رکعت) اولاً از صدر روایت استفاده می‌شود در صدر صحیحه (رکع بر کعتین و هو قائم بفاتحه الكتاب) آمده است و کاملاً واضح است که فاتحه الكتاب در صورتی است که دو رکعت منفصلاً انجام شود، و در فرض دوم ایضا یک رکعت باید منفصله انجام شود و ثانياً از فقرات (لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر... معلوم می‌شود که مراد امام (ع) رکعت منفصله می‌باشد چه آنکه اگر متصل یک رکعت اضافه شود مسئله ادخال شک را در یقین و خلط هر دو بوجود خواهد آمد.

به این معنا که اگر رکعت چهارم را متصل بخواند احتمال دارد که رکعت پنجم باشد و لذا یقین سابق نقض خواهد شد و ادخال شک در یقین می‌شود.

و علیه فتکون الروایة... بنا بر تحلیل مذکور روایت صحیحه از یک جهت بر حجّیت استصحاب دلالت دارد و از جهت دیگر بر علاج مسئله شک دلالت دارد اما جهت دلالت بر استصحاب: وقوع ثلاثه رکعات یقینی است و در حال شک در صحت ثلاثه رکعات را باید استصحاب نماید.

و اما جهت دلالت صحیحه بر حصول یقین به براءت: بین ۳ و ۴ شك دارد روایت راه علاج شك را معرفی فرموده است که باید یک رکعت نماز ایستاده و منفصل بخواند که اگر در واقع سه رکعت نماز خوانده این یک رکعت منفصل جای رکعت چهارم را می‌گیرد و شارع مقدس رکعت منفصل را عوض رکعت متصل چهارم می‌پذیرد و اگر در واقع چهار رکعت خوانده این یک رکعت منفصل ندب و مستحب خواهد بود و لذا با عمل مزبور یقین به براءت حاصل می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۸

و منه يعلم أنّ المراد من اليقين في الفقرتين ... ص ۶۹۲ س ۱۲

بنابراین بررسی مزبور در مورد صحیحه مراد از (یقین) در فقره اولی (و لا ینقض اليقين بالشك) یقین موجود (که مربوط به وقوع و صحه ثلاثه رکعات است) می‌باشد که در رابطه با مسئله استصحاب خواهد بود و مراد از یقین در فقره چهارم و پنجم (و لکن ینقض) الشك بالیقین و یتّم علی یقین و ینبئ علیه) یقین به براءت می‌باشد که بعدا و بر اثر انجام نماز احتیاط برای مکلف حاصل می‌شود و با این یقین شك بین ۳ و ۴ نقض می‌شود.

و يفهم هذا التفصيل من المراد بالیقین ...

یعنی تفصیل مزبور (که مراد از یقین در فقره اولی یقین به وقوع ثلاثه رکعات است و مراد از یقین در فقره چهارم و پنجم یقین به براءت ذمه می‌باشد) از استدراک امام (ع) استفاده می‌شود به این کیفیت اولاً- امام (ع) در فقره اولی از نقض یقین را به شك نهی فرمودند و بعد از آن راه علاج را معرفی می‌نمایند و دستور می‌دهد که مسئله شك به توسط یقین نقض نمی‌شود و باید اتمام بر یقین نماید و بر یقین بنا بگذارد یعنی نسبت به براءت ذمه باید یقین حاصل نماید که با انجام صلاة احتیاط یقین به براءت ذمه حاصل می‌شود و می‌تواند بر یقین مزبور اعتماد نماید و بنا بگذارد و مسئله یقین به براءت ذمه لا یحصل الا باتیان رکعت منفصله چهارم و لا یجب (کما قیل) ان یكون المراد من اليقين فی جمیع ...

کوتاه‌سخن: مراد از یقین در همه فقرات معنای واحدی نمی‌باشد و اسلوب کلام اقتضا دارد که مراد از یقین در بعضی فقرات یقینی باشد که نباید به توسط شك نقض گردد و در بعضی فقرات یقینی باشد که به توسط آن مسئله شك نقض می‌شود.

و علی هذا فالزوايه تتضمن قاعدة الاستصحاب ... ص ۶۹۳، س ۳.

نتیجه بحث: بنا بر مختار شیخ مظفر صحیحه شماره ۳ دو تا مطلب مهمی را بیان می‌نماید:

(۱)- قاعده استصحاب از روایت استفاده می‌شود به این کیفیت: شخصی که در نماز ۴ رکعتی بین ۳ و ۴ شك نموده است پیش از حصول شك به وقوع ثلاثه رکعات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۹

یقین داشته و هم‌اکنون یعنی در آن لاحق نسبت به وقوع ثلاثه (یعنی نمی‌داند سه تا خوانده و یا ۴ تا) شك دارد.

امام (ع) در فقره اولی (و لا ینقض اليقين بالشك) می‌فرماید: با شك لاحق یقین سابق را نباید نقض نمایی. بنابراین روایت مورد بحث حجیت قاعده استصحاب را به اثبات می‌رساند.

۲- روایت بیانگر مذهب شیعه است در صورت شك بین ۳ و ۴ بنا بر مذهب شیعه بنا بر اکثر گذارده می‌شود و یک رکعت نماز منفصل انجام می‌شود و همچنین (مسئله تحصیل یقین به براءت ذمه و نقض کردن شك را به وسیله یقین) را بیان فرموده است شخصی که بین ۳ و ۴ شك نموده باید بنا بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط منفصلاً بخواند و بدین وسیله یقین به براءت ذمه پیدا نماید گرچه فرمایش امام (ع) (قام فاضاف اليها اخرى) ظهور در اینکه باید بنا بر اکثر بگذارد و یک رکعت منفصل بخواند، ندارد.

یعنی ظهورش به اندازه‌ای نیست که بیانگر مذهب شیعه باشد و لکن صدر روایت جمله مذکور را تفسیر می‌نماید: با این کیفیت در

صدر روایت مسئله شک میان ۳ و ۴ مطرح است و امام (ع) علاج آن را بخواندن دو رکعت نماز احتیاط منفصلا معرفی می‌نماید و از صدر روایت معلوم می‌شود که مراد امام (ع) در ذیل روایت از خواندن یک رکعت، رکعت منفصل خواهد بود بنابراین سه تا شاهد موجود است که مراد امام علیه السلام یک رکعت نماز منفصل می‌باشد.

(۱) صدر روایت گویای آن است که یک رکعت باید منفصلا انجام شود.

(۲) امام (ع) تفصیل حکم را به معروف بودن و مشهور بودن مذهب شیعه موکول نموده است از نظر راوی معروف و مشهور است که بنا بر مذهب شیعه در شک بین ۳ و ۴ باید بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت منفصل بعنوان احتیاط بخواند.

(۳) تفصیل حکم را به ذوق و فهم راوی موکول نموده است که مذهب شیعه بنای بر اکثر و یک رکعت نماز منفصل بعنوان احتیاط خواهد بود.

و أما اراد ان يؤكّد علی سرّ هذا الحكم ... ص ۶۹۳، س ۶

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۰

«قال زرارة:

قلت له (أى الباقر أو الصادق عليهما السلام): من لم يدر فى أربع هو أو فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: ير كع بر كعتين و اربع سجّدات و هو قائم بفاتحة الكتاب، و يتشهد، و لا شىء عليه. و اذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع و قد أحرز الثلاث - قام فأضاف إليها اخرى، و لا شىء عليه. و لا ينقض اليقين بالشك. و لا يدخل الشك فى اليقين. و لا يخلط احدهما بالآخر. و لكن ينقض الشك باليقين. و يتم على اليقين فينبى عليه. و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات».

وجه الاستدلال بها - على ما قيل - إنه فى الشك بين الثلاث و الاربع و قد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الاتيان بالرابعة، فيستصحب. و لذلك وجب عليه ان يضيف إليها رابعة، لانه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بد ان ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. و تكون هذه الفقرات الست كلها تأكيدا على قاعدة الاستصحاب.

امام (ع) خواسته است که انگیزه مذهب عامّه و مذهب خاصّه را بیان نماید که بنا بر مذهب عامّه (بناء گذاشتن بر اقلّ و یک رکعت نماز متصل خواندن یقین به توسط شک نقض می‌شود چه آنکه مصّلى به وقوع ثلاثه رکعات یقین دارد و اگر بعد از شک بین ۳ و ۴ بیاید بناء را بر سه بگذارد و یک رکعت متصل به آن اضافه نماید یقین سابق (به وقوع ثلاثه رکعات) را نقض نموده برای اینکه شاید در واقع این یک رکعت متصل رکعت پنجم باشد در این صورت نه تنها یقین بوقوع ثلاثه رکعات خراب شده که اصل نماز به خرابی کشانده شده است و اما بنا بر مذهب خاصّه بناء بر اکثر و بعدا یک رکعت نماز منفصل خواندن یقین سابق (مربوط به وقوع ثلاثه رکعات) نقض نمی‌شود و یک رکعت نماز منفصل یا ندبی می‌شود در صورتی که در واقع ۴ رکعت خوانده باشد و یا جای رکعت چهارم را می‌گیرد در صورتی که در واقع سه رکعت خوانده باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۱

و قد تأمل الشيخ الانصارى فى هذا الاستدلال، لانه انما يتم اذا كان المراد بقوله (قام فأضاف إليها اخرى) القيام للركعة الرابعة من دون تسليم فى الركعة المرددة بين الثالثة و الرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على الاقل.

و لكن هذا مخالف للمذهب و موافق لقول العامّة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى و هى قوله (ر كع بر كعتين و هو قائم بفاتحة الكتاب) فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة فى ارادة ركعتين منفصلتين، اعنى صلاة الاحتياط.

و عليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعة المرددة الى ركعة مستقلة منفصلة. و اذا كان الامر كذلك فيكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة. فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط و

تحصيل اليقين بفراغ الذمّة. و هذا اجنبى عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما افاده الشيخ، و لكن حمل الفقرة الاولى (و لا ينقض اليقين بالشك) على ارادة اليقين ببراءة الذمّة الحاصل من الاخذ بالاحتياط بعيد جدا عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهى عن نقضه فى فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله و هو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الامر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشىء آخر غير البراءة.

و عليه، فمن القريب جدا ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث و صحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «و قد احرز الثلاث»- لا اليقين بعدم الاتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما افاده الشيخ- و حينئذ فلو اراد المكلف ان يعتد بشكك فقد نقض اليقين بالشك، و اعتداده بشكك بأحد امور ثلاثة: اما بابطال الصلاة و اعادتها رأسا، و اما بالاخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، و اما بالاخذ باحتمال كمالها بالبناء على الاكثر فيسلم على المشكوكه من دون اتيان برابعة متصله و خلط احدهما بالآخر.

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۶۹۲

و لاجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لاجل المحافظة على يقينه بالثلاث و عدم نقضه بالشك، و ذلك بأن أمره بالقيام و اضافة ركعة اخرى، و لا بد انها مفصولة، و يفهم كونها مفصولة من صدر الرواية (ركع بركتين و هو قائم بفاتحة الكتاب) فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحدا فى الفرضين، مضافا الى ان ذلك يفهم من تأكيد الامام بان لا يدخل الشك فى اليقين و لا يخلط احدهما بالآخر لانه باضافة ركعة متصله يقع الخلط و ادخال الشك فى اليقين.

و عليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، و لكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما انها تكون دالة على علاج حالة الشك الذى لا يجوز نقض اليقين به من جهة اخرى، و ذلك بأمره بالقيام و اضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعة و ان كانت اربعا تكون الركعة المنفصلة نفلا.

و منه يعلم ان المراد من اليقين فى الفقرتين الرابعة و الخامسة «و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين و يبنى عليه» غير اليقين من الفقرات الاولى فان المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة و المراد به فى هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لانه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمّة فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط. و يفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك و هو قوله (و لكنه) فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو امر بنقض الشك باليقين و الاتمام على اليقين و البناء عليه، و لا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة. و لا يجب- كما قيل- ان يكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فان اسلوب الكلام لا يساعد عليه، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذى ينقضه الشك. و الحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهى عن الابطال و النهى على الركون الى ما تذهب اليه العامة من البناء على الاقل و النهى عن البناء على الاكثر مع عدم الاتيان بركعة منفصلة. ثم تضمنت الامر بعد ذلك بما يؤدى معنى الاخذ

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۶۹۳

بالاحتياط بالاتيان بركعة منفصلة لانه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين و الاتمام على اليقين و البناء عليه. و على هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب و تنطبق ايضا على باقى الروايات المبينة لمذهب الخاصة، و ان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة، و لكن صدرها يفسرها. و يظهر ان الامام عليه السلام أوكل الحكم و تفصيله الى معروفة هذا الحكم عند السائل و الى فهمه و ذوقه، و انما اراد ان يؤكد على سر هذا الحكم و الرد على من يرى خلافه الذى فيه نقض لليقين

بالشک و عدم الاخذ بالیقین.

۴- روایه محمد بن مسلم (۱)

(۱)- یکی از روایات مورد استدلال روایت محمد بن مسلم است که در کتاب وسائل در اول باب نواقض وضوء ذکر شده است و مضمون آن از این قرار است: امام علی علیه السلام فرموده: کسی که نسبت به چیزی یقین داشته باشد و پس از داشتن یقین حالت شک بر او عارض گردد باید بر یقین خود باقی باشد چه آنکه یقین به وسیله شک نقض نمی‌شود. و در روایت دیگری از آن حضرت (ع) به همین مضمون آمده است: (که جناب شک نمی‌تواند حالت یقین را شکست داده و آن را دفع نماید).

مرحوم آخوند هروی به روایت مذکور در رابطه با اثبات حجیت استصحاب چنین استدلال نموده است: که فرمایش امام «فَأَنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ ... وَفَأَنَّ الْيَقِينَ لَا يَدْفَعُ بِالشَّكِّ» در قضیه مرتکز در اذهان عقلا مبنی بر اینکه یقین سابق را نباید با شک لاحق نقض نمود ظهور دارد و حمل نمودن فرمایش امام (ع) را بر قاعده یقین (که متیقن و مشکوک از نظر زمان متحد باشد و زمان حصول صفت شک بعد از زمان حصول صفت یقین باید باشد) بعید به نظر می‌رسد.

بنابراین منظور امام (ع) در جملات مزبور آن است که در یک زمان هم یقین و هم شک دارد و زمان مشکوک و متیقن متفاوت است (مثلا نسبت به وضوء یک ساعت قبل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۴

یقین دارد و درعین حال نسبت به بقاء وضوء در ساعت بعدی شک دارد) و لذا روایت محمد بن مسلم که بدین مضمون نقل شده است حجیت استصحاب را باثبات می‌رساند.

صاحب کفایه راجع به روایت مذکور مبنی بر اینکه حمل بر قاعده یقین نمی‌شود و در قاعده استصحاب ظهور خواهد داشت بحث مفصلی دارد و ما خلاصه آن را یادآور شدیم.

(و لکنّ الذی نراه ...) استاد مظفر می‌فرماید روایت محمد بن مسلم در قاعده استصحاب ظهور ندارد چه آنکه قدر مسلم در روایت مورد نظر آن است که از کلمه فاء در جمله (من کان علی یقین فشک) به‌طور صریح استفاده می‌شود که زمان حدوث شک بعد از زمان حدوث یقین می‌باشد.

به سخن دیگر بین حصول صفت یقین و صفت شک ترتیب برقرار است و این مقدار از بیان که از روایت استفاده می‌شود همان‌طوری که با قاعده استصحاب سازگار است با قاعده یقین ایضا جور درمی‌آید (دقت فرمایید) اگر معیار هر دو قاعده را که در مباحث گذشته بیان گردید بطور دقیق مورد نظر داشته باشیم عبارت کتاب و منظور استاد مظفر کاملا بوضوح می‌گراید در قاعده استصحاب صفت یقین و شک گاهی در یک زمان محقق می‌شود و گاهی حالت یقین سابق بر حالت شک و گاهی هم برعکس تحقق خواهد یافت منتهی رکن اساسی برای تحقق استصحاب آن است که مشکوک و متیقن از نظر ذات باید متحد باشد و از نظر زمان باید متیقن، سابق بر مشکوک باشد مثلا نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین دارد و در همین حال یقین داشتن نسبت به عدالت زید در روز شنبه شک دارد پس معیار استصحاب این شد که در حین حصول شک یقین باقی می‌باشد منتهی متیقن (عدالت زید در روز جمعه است) و مشکوک (عدالت زید در روز شنبه) خواهد بود. و اما معیار قاعده یقین: زمان حصول صفت یقین باید سابق بر زمان حصول شک باشد و لکن متیقن و مشکوک باید زمانا و ذاتا متحد باشد مثلا یک ساعت قبل نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته باشد و بعد از یک ساعت نسبت به همان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۵

عدالت زید در روز جمعه شک حاصل نموده است پس معیار قاعده یقین این شد که مشکوک و متیقن شیء واحدی است منتهی اولاً نسبت به آن شیء یقین دارد و در ساعت بعد یقین او تبدیل به شک می‌شود و درحالی که شک حاصل نموده حالت یقین را از دست داده و از (یقین) خبری نمی‌باشد برخلاف استصحاب که در حال شک داشتن حالت (یقین) را ایضا دارد.

و اینک با توجه به معیارهای قاعده استصحاب و قاعده یقین به سراغ فرمایش استاد مظفر (ره) می‌رویم او می‌فرماید: در مورد روایت و جمله (من کان علی یقین فشک...) دو تا احتمال موجود است:

(۱) درحالی که شک حاصل نموده یقین او نسبت به شیء مورد نظر از بین رفته است و زمان متعلق شک و یقین متحد بوده، است (یعنی اولاً نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته و بعداً نسبت به همان عدالت زید در روز جمعه شک حاصل نموده و یقین او تبدیل به شک شده است بنابراین احتمال روایت محمد بن مسلم تنها بر قاعده یقین حمل می‌شود.

(۲) احتمال دوم: در زمانی که شک حاصل نموده یقین او نسبت به شیء مورد نظر باقی می‌باشد یعنی شک و یقین در یک زمان جمع شده و متعلق شک و یقین از نظر زمان مختلف می‌باشد (اولاً به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته و درحالی که یقین او باقی می‌باشد، نسبت به عدالت زید در روز شنبه شک حاصل نموده است) بنابراین احتمال روایت مذکور قاعده استصحاب را ثابت می‌نماید.

نظر بر اینکه هر دو احتمال در مورد روایت مساوی می‌باشد و روایت در هیچ‌یک از دو احتمال ظهور ندارد و لذا نه قاعده استصحاب و نه قاعده یقین از روایت استفاده نمی‌شود نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان.

نتیجه: روایت مجمل است و نه دلیل برای استصحاب می‌باشد و نه مدرک برای قاعده یقین خواهد بود (و ان قال الشیخ الانصاری (ره) آنها...) مرحوم شیخ انصاری مدعی شده است که روایت در احتمال اول ظهور دارد و قاعده یقین از آن استفاده می‌شود و مرحوم آخوندی هروی احتمال دوم را از روایت استظهار نموده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۶

محمد بن مسلم عن ابی عبد الله علیه السلام، قال:

قال امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه: «من کان علی یقین فشک، فلیمض علی یقینه، فان الشک لا ینقض الیقین».

و فی روایة أخرى عنه علیه السلام بهذا المضمون: «من کان علی یقین فأصابه شک فلیمض علی یقینه، فان الیقین لا یدفع بالشک».

استدل بعضهم بهذه الروایة علی الاستصحاب مدعیاً ظهورها فیه.

و لكن الذی نراه انها غیر ظاهرة فیه، فان القدر المسلم منها انها صریحة فی ان مبدأ حدوث الشک بعد حدوث الیقین من اجل کلمة الفاء التي تدل علی الترتیب. غیر ان هذا القدر من البیان یصح ان یراد منه قاعده الیقین و یصح ان یراد منه قاعده الاستصحاب، اذ یجوز ان یراد ان الیقین قد زال بحدوث الشک فیتحد زمان متعلقهما فتکون مورداً للقاعدة الاولى، و یجوز ان یراد ان الیقین قد بقی الی

است که قاعده استصحاب ثابت می‌شود مرحوم مظفر استظهارات هر دو بزرگوار را نمی‌پسندد و مصرّ است که روایت از جهت استفاده قاعده استصحاب را از آن و یا استفاده قاعده یقین را از آن اجمال دارد.

(أما إذا جَوَزنا الجمع فی التّعبیر بین القاعدتین...) آری اگر جمع بین هر دو قاعده را در تعبیر واحد تجویز نمائیم روایت از حالت اجمال مزبور بیرون می‌آید یعنی قائل شویم که روایت مذکور در تعبیر واحد هر دو قاعده را حجت نموده است و حیثاً روایت می‌گوید: یقین بما هو یقین چه در حین شک باقی باشد و چه در حالت شک باقی نباشد نباید با شک نقض گردد در این صورت

روایت محمد بن مسلم هم برای قاعده استصحاب مدرک است و هم حجیت قاعده یقین را ثابت می‌نماید و روایت از این جهت اجمال و ابهامی نخواهد داشت.

و قیل: آنه لا- يجوز الجمع فی التعبير ... ص ۶۹۷ س ۸ قیله‌ای فرموده است که با تعبیر واحدی دو تا قاعده را معرفی کردن استعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا لازم می‌آید و استعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا محال می‌باشد در این زمینه بحث مفیدی خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۷

زمان الشک فیختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب و ليس فی الروایة ظهور فی احدهما بالخصوص (۱)، و ان قال الشيخ الانصاری: انها ظاهرة فی وحدة زمان متعلقهما، و لذلك قرّب أن تكون دالة علی قاعدة یقین، و قال الشيخ الآخوند: انها ظاهرة فی اختلاف زمان متعلقهما، فقرّب أن تكون دالة علی الاستصحاب. و قد ذکر کل منهما تقریبات لما استظهره لا نراها ناهضة علی مطلوبهما.

و علیه، فتكون الروایة مجمله من هذه الناحية، الا اذا جوّزنا الجمع فی التعبير بین القاعدتين و حينئذ تدل علیهما معا، یعنی انها تدل علی ان یقین بما هو یقین لا يجوز نقضه بالشک سواء كان ذلك یقین هو المجامع للشک او غیر المجامع له، و قیل: إنّه لا- يجوز الجمع فی التعبير بین القاعدتين لانه یلزم استعمال اللفظ فی اکثر من معنی و هو مستحیل. و سیأتی ان شاء الله تعالی ما ینفع فی المقام.

نعم یمکن دعوی ظهورها (۲) فی الاستصحاب بالخصوص، بان یقال- كما قربه

۱- لا یخفی ان هنا مقدمة مطویة یمتنع التنبه لها، و هی ان تجرد کلمة یقین و الشک فی الروایة من ذکر المتعلق یدل علی وحدة المتعلق، یعنی ان هذا التجرد یدل علی ان ما تعلق به یقین هو نفس ما تعلق به الشک، و الا فان من المقطوع به انه ليس المراد یقین بأی شیء كان و الشک بأی شیء كان لا یرتبط بالمتیقن. و لكن كونها دلالة علی وحدة المتعلق لا یجعلها ظاهرة فی كونه واحدا فی جمیع الجهات حتی من جهة الزمان لتكون ظاهرة فی قاعدة یقین كما قیل.

(۲)- از طریق دیگری می‌توانیم ظهور روایت مورد بحث را در خصوص قاعده استصحاب ادعا نمائیم و آن طریق آن است که فرمایش امام (ع) (فلیمض علی یقینه باید بر یقین سابق خود باقی باشد) در اتحاد زمان نسبت و زمان جری ظهور دارد (زمان نسبت عبارت است از زمان حال که حکم وجوب «مضی» را به یقین نسبت می‌دهد و زمان «جری» عبارت است از زمانی که یقین برای شخص حاصل شده است) جمله امام علیه السلام ظهور در آن دارد که زمان نسبت عین زمان جری می‌باشد یعنی در همین زمان حال که وجوب باقی ماندن را نسبت به یقین می‌دهد یقین باقی می‌باشد بنابراین درحالی که آقای مکلف نسبت به شیء مورد نظر شک حاصل نموده است (یقین) هم دارد و اتحاد زمان یقین و شک و تعدد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۸

بعض اساتذتنا:- ان الظاهر فی کل کلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجری، فقولہ علیہ السّلام: «فلیمض علی یقینه» یکون ظاهرا فی ان زمان نسبة وجوب المضی علی یقین نفس زمان حصول یقین. و لا ینطبق ذلك الا علی الاستصحاب لبقاء یقین فی مورد محفوظا الی زمان العمل به. و اما قاعدة یقین فان موردها الشک الساری فیکون یقین فی ظرف وجوب العمل به معدوما. و لعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الروایة علی الاستصحاب.

اشاره

مشکوک و متیقن ثابت خواهد شد و روایت محمد بن مسلم تنها قاعده استصحاب را بیان می‌نماید.

(و لعله من اجل هذا الظهور...) ضمیر لعله ضمیرشان است یعنی شاید بخاطر همین ظهور (ظهور فلیمض علی یقینه) بر اینکه زمان نسبت عین زمان جری می‌باشد و در حالت شک یقین هم باقی است. صاحب کفایه از روایت مذکور حجیت استصحاب را استظهار نموده است. نتیجه: روایت محمد بن مسلم به عنوان یکی از مدارک حجیت استصحاب مورد پذیرش می‌باشد.

(۱) - یکی از روایات مورد استدلال مکاتبه علی بن محمد بن کاشانی است که در باب علامت دخول شهر در کتاب وسائل نقل شده است.

مضمون روایت از این قرار است: در مدینه بودم برای امام (ع) نوشتم که در مورد «یوم الشک» (که آیا از ماه رمضان است و یا از ماه شعبان) چه باید بکنم روزه بگیرم یا نه؟

در جواب امام (ع) نوشت: یقین مدخول شک واقع نمی‌شود و با رؤیت روزه بگیر و با رؤیت افطار نما.

مرحوم شیخ انصاری فرموده است: روایت مذکور ظاهرترین روایات باب قاعده استصحاب می‌باشد و وجه دلالت آن بر حجیت استصحاب آن است که در ذیل مکاتبه امام (ع) مسئله مورد سؤال را به این کیفیت تحدید نموده است که وجوب روزه در صورتی است که هلال رمضان رؤیت گردد و جواز افطار در صورتی است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۹

هلال شوال رؤیت شود و از تحدید مزبور کاملاً معلوم می‌شود که یقین سابق به وسیله شک نقض پذیر نمی‌باشد یقین سابق مربوط به ماه شعبان است که اگر در مورد (یوم الشک) شک حاصل نماید که آیا یوم الشک جزء شعبان است و یا جزء رمضان؟ باید به یقین سابق خود عمل نماید و روزه آن واجب نمی‌باشد و اگر در آخر رمضان شک نماید و آن روز را روزه بگیرد و به شک لاحق نباید اعتنا نماید.

و قد اورد علیه صاحب الكفایة بما محصّله ...

مرحوم صاحب کفایه هروی می‌فرماید: روایت مزبور نه تنها در قاعده استصحاب اظهاریت ندارد که ظهور هم نخواهد داشت چه آنکه ظهور روایت در استصحاب متوقف است بر اینکه مراد از یقین در (الیقین لا یدخله الشک...) یقین به عدم دخول رمضان (در فرض شک در یوم آخر شعبان) و یقین به عدم دخول شوال (در فرض شک در یوم آخر رمضان) باشد که در این صورت روایت مربوط به قاعده استصحاب می‌باشد به این کیفیت: که در روز آخر شعبان اگر شک نماید که آن روز جزء شعبان است و یا جزء رمضان یقین سابق (پیش از یوم الشک یقین به عدم دخول رمضان داشته) با شک لاحق نقض نمی‌شود و همچنین در روز آخر رمضان شک نموده که آیا جزء رمضان است و یا جزء شوال (پیش از آن روز یقین به عدم دخول شوال داشته) یقین سابق با شک لاحق نقض نخواهد شد.

و اما اگر مراد از یقین در (الیقین لا یدخله الشک) یقین به دخول رمضان باشد که بدون یقین به دخول رمضان صوم واجب نمی‌باشد و یا مراد از یقین یقین به دخول شوال باشد که بدون یقین بدخول شوال، افطار واجب و یا جائز نمی‌باشد در این صورت روایت ربطی به قاعده استصحاب ندارد چه آنکه یقین سابق و شک لاحق، در کار نمی‌باشد و معنای جمله مذکور در روایت (الیقین لا یدخله الشک) این می‌شود که حکم یقین بر (شک) مترتب نمی‌شود و زمانی روزه واجب می‌شود که یقین بدخول رمضان داشته باشد و اگر نسبت به دخول رمضان شک داشته باشد روزه واجب نخواهد شد و زمانی افطار واجب و یا جائز می‌شود که یقین به دخول شهر شوال داشته باشد و اگر نسبت به دخول شوال شک داشته باشد جواز و یا وجوب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۰

افطار مترتب نخواهد شد و عقبه روایه (صم للزویه و افطر للزویه). همان مطلب مذکور را تایید می‌نماید یعنی مسئله وجوب صوم و وجوب افطار دائر مدار یقین خواهد بود که اگر یقین به دخول رمضان حاصل کرد روزه واجب است و اگر یقین بدخول شوال پیدا کرد افطار واجب می‌شود و اما اگر نسبت به دخول رمضان و دخول شوال شک داشته باشد وجوب صوم و وجوب افطار ثابت نخواهد شد.

و بر همین مضمون (معیار در وجوب صوم و وجوب افطار، حصول یقین به دخول رمضان و دخول شوال است) روایات زیادی دلالت دارند که سه‌تای از آنها را مرحوم مظفر متذکر شده است و نیاز به شرح و توضیح ندارند.

نتیجه: مکاتبه کاشانی، از نظر صاحب کفایه هروی بیگانه از قاعده استصحاب است و از نظر شیخ انصاری (ره) اظهر الروایات در باب قاعده استصحاب می‌باشد و مرحوم مظفر بدون آنکه بین نظریات هر دو بزرگوار داوری نماید به تنها نقل هر دو نظریه اکتفا و به بحث راجع به مکاتبه مزبور نقطه پایان گذاشته است.

و لکن از باب اینکه میدان از جهت اظهار نظر خالی می‌باشد و از یک طرف همگان در اظهار نظر آزاد می‌باشند بنده (مؤلف) نظر خود را طبق بررسی‌هایی که انجام داده‌ام اظهار می‌نمایم: از نظر اظهریت مکاتبه مزبور اظهر الروایات نمی‌باشد چه آنکه اگر کاملاً دقت شود صحیحه ثلاثه زراره نسبت به قاعده استصحاب ظهور بیشتری دارد و مکاتبه مذکور از نظر ظهور در قاعده استصحاب شاید بگرد صحیحه ثلاثه زراره نرسد.

جملات صحیحه ثلاثه را اگر در کنار مکاتبه کاشانی قرار بدهیم معلوم می‌شود که روایات زراره ظهور بیشتری خواهند داشت مثلاً در صحیحه شماره ۱ و ۲ و ۳ به ترتیب جملات ذیل آمده است (و لا- ینقض الیقین بالشک و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا. و لا- ینقض الیقین بالشک). و در مکاتبه مورد بحث این جمله آمده الیقین لا- یدخله الشک) انصافاً جملات ثلاثه روایات زراره به مراتبی نسبت به جمله مذکور در مکاتبه نسبت به قاعده استصحاب اظهریت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۱

و از شیخ بزرگوار (ره) عجیب است که مکاتبه مزبور را اظهر الروایات معرفی فرموده است و همچنین نظر مرحوم صاحب کفایه مبنی بر اینکه مکاتبه مورد بحث بیگانه و اجنبی از قاعده استصحاب است ایضا قابل خدشه است چه آنکه مراد از (الیقین لا یدخله الشک) عدم ادخال شک را در یقین همان عدم نقض یقین به شک است و تعبیر لا ینقض الیقین بالشک در صحیحه ثلاثه زراره و روایات دیگر زیاد آمده و کرارا یادآور شدیم که مراد از «الف لام» الیقین جنس است یعنی جنس یقین بتوسط شک قابل نقض نمی‌باشد بنابراین اگر «الف لام» (الیقین لا- یدخله الشک) در مکاتبه مذکور برای جنس باشد یقین مذکور اختصاص به یقین به دخول شهر رمضان و یا به دخول شهر شوال ندارد و بلکه همه یقین‌ها را شامل می‌شود و همه یقین‌ها به توسط شک قابل نقض نمی‌باشد در این صورت چه اشکالی دارد که از مکاتبه مورد بحث با توجه به روایات زراره در باب استصحاب قاعده استصحاب ایضا استفاده شود. به این معنا که مکاتبه مزبور ناظر به استصحاب و عدم نقض یقین را به شک در باب استصحاب خواهد بود و لذا از مرحوم صاحب کفایه عجیب است که مکاتبه علی بن محمد را اجنبی و بیگانه از قاعده استصحاب معرفی نموده است بنا بر نقد مذکور مؤلف حق دارد نسبت به هر دو نظریه شخصیت‌های اعظم: شیخ انصاری (ره) و صاحب کفایه هروی (ره) این بیت را زیر لب زمزمه نماید: نه به آن قد رسا و نه به این خم‌مکی، نه به آن شوریده شور و نه به این بی‌نمکی.

قوله مدی دلالة الاخبار- ان تلك الاخبار العامة ... ص ۷۰۳ س آخر

تاکنون به پنج تا روایت برای اثبات حجیت استصحاب استدلال نمودیم و پنج تا خبر مذکور از مهم‌ترین ادله استصحاب به شمار می‌آیند و اخبار مزبور بعنوان اخبار عامه مطرح می‌باشند عامه به این معنا که حجیت استصحاب را بطور مطلق به اثبات می‌رسانند و

اما اخبار و روایات خاصه‌ای هم وجود دارد که در اثبات حجیت استصحاب اخبار عامه را تأیید می‌نمایند.

خاصه به این معنا که حجیت استصحاب را در مورد به خصوصی ثابت می‌نماید از باب نمونه و انس پیدا کردن اذهان به اخبار خاصه یکی از آنها را مورد توجه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۲

قال: كتبت اليه- و انا بالمدينه- عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟

قرار می‌دهیم تا مسئله اخبار خاصه بصورت یک ماجرای مبهم و مجمل باقی نماند.

و هی روایه عبد الله بن سنان ... روایت عبد الله بن سنان در وسائل الشیعه و در ابواب نجاسات ذکر شده است و عین روایت از این قرار است: (عن عبد الله بن سنان قال سئل ابي عبد الله (ع) و انا حاضر: انی اعیر الذمی ثوبی و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فیرده علی فاعسله قبل ان اصلی فيه؟

فقال ابو عبد الله (ع) صلّ فيه و لا تغسله من اجل ذلك فأتك اعرته اياه و هو طاهر و لم تتیقن انه نجسه فلا بأس ان تصلی فيه حتی تستیقن انه نجسه.

از عبد الله بن سنان روایت شده است او گفته است که از ابي عبد الله (ع) سؤال شد و من در جلسه سؤال و جواب حاضر بودم (سؤال این چنین مطرح شد.) سائل گفت: من لباسم را به یک نفر کافر ذمی عاریه می‌دهم و می‌دانم که او شرب خمر می‌کند و از لحم خنزیر زهرمار می‌نماید و پس از مدتی لباسم را به من برمی‌گرداند آیا پیش از آنکه با آن لباس نماز بخوانم آن را بشویم یا نه؟

در جواب فرمود: با آن لباس نماز بخوان و شستن آن از جهت آنکه در اختیار کافر ذمی بوده است لازم نمی‌باشد چه آنکه در موقعی که لباس را به کافر ذمی عاریه دادی طاهر بود و یقین نداری که کافر ذمی آن را نجس کرده باشد.

بنابراین اگر با آن لباس نماز بگذاری اشکالی ندارد مگر زمانی که یقین حاصل نمائی که لباس را نجس نموده است.

دلالت روایت مزبور بر استصحاب خیلی واضح و روشن است چه آنکه بخاطر یقین سابق به طهارت لباس امام علیه السلام دستور به طهارت لباس داده است یعنی پیش از عاریه دادن لباس نسبت به طهارت ثوب یقین داشته و بعد از عاریه دادن نسبت به طهارت آن شک دارد و یقین سابق با شک لا-حق نقض نمی‌شود. بنابراین روایه عبد الله بن سنان بدون تردید حجیت استصحاب را ثابت می‌نماید منتهی روایت مذکور از روایات خاصه می‌باشد یعنی حجیت استصحاب را در خصوص باب طهارت ثابت می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۳

فكتب: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية و افطر للرؤية.

قال الشيخ الانصاري: «و الانصاف ان هذه الرواية اظهرها في هذا الباب، الا ان سندها غير سليم». و ذكر في وجه دلالتها: «ان تفریع تحديد كل من الصوم و الافطار على رؤية هلالی رمضان و شوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أي مزاحما به».

و قد اورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضیح منا: إنا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلا عن أظهرتها، نظرا الى ان دلالتها عليه تتوقف على ان يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان و عدم دخول شوال، و لكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم و اليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الافطار. و معنى انه لا يدخله الشك انه لا- يعطى حكم اليقين للشك و لا- ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم و الافطار على اليقين فقط، فانه وحده هو المناط في وجوبهما، أي ان الصوم و الافطار يدوران مداره. و لذا قال بعده: «صم للرؤية و افطر للرؤية» مؤكدا الاشتراط وجوب الصوم و الافطار

بالیقین.

و هذا المضمون دلت عليه جملة من الاخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب ارادته من هذه الرواية و يؤكد. و لا بأس في ذكر بعض هذه الاخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

(منها) قول ابى جعفر عليه السلام: «اذا رأيتم الهلال فصوموا، و اذا رأيتموه فافطروا.

و ليس بالرأى و لا بالتظنى، و لكن بالرؤية».

و (منها): صم للرؤية و افطر للرؤية. و اياك و الشك و الظن. فان خفى عليكم فأتوا الشهر الاول ثلاثين.

و (منها): صيام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظن.

هدى دلالة الاخبار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۴

ان تلك الاخبار العامة المتقدمة هي اهم ما استدل به للاستصحاب. و هناك اخبار خاصة تؤيدها ... ذكر بعضها الشيخ الانصارى، و نحن نذكر واحدة منها للاستئناس، و هي رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الدمى و هو يعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير.

قال: فهل على أن اغسله؟

فقال: لا! لانك أعرته اياه و هو طاهر، و لم تستيقن انه نجسه.

قال الشيخ: «و فيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها».

و المهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الاخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة فى الاستصحاب، فنقول: (۱)

(۱) - آنچه که مهم است آن است که باید بررسی نمائیم اخبار دالّه بر حجّیت استصحاب تا چه اندازه حجّیت استصحاب را به اثبات می‌رسانند آیا حجّیت استصحاب را بطور مطلق ثابت می‌نمایند و یا آنکه حجّیت استصحاب را در بعضی از موارد آن ثابت خواهند کرد به عبارت دیگر راجع به حجّیت استصحاب ۱۱ قول نقل کردیم و اکثر اقوال تفصیلاتی است که در مورد استصحاب مطرح شده است از اخبار دالّه کدام یک از اقوال و یا کدام یک از تفصیلات را می‌توانیم استفاده نماییم؟

و اینک اخبار دالّه بر حجّیت استصحاب را از جهت مذکور مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهیم.

۱- التّفصیل بین الشبهة الحکمیة و الموضوعیة ...

مثال شبهه حکمیة مثلا بوجوب صلاة جمعة در زمان حضور یقین داشته و هم‌اکنون نسبت به وجوب آن در زمان غیبت شک دارد و مثال شبهه موضوعیه مثلا به عدالت زید در هفته گذشته یقین داشته و هم‌اکنون نسبت به عدالت زید در هفته لاحقه، شک دارد.

اخباریها در خصوص شبهات موضوعیه استصحاب را معتبر می‌دانند و در شبهات حکمیة مطلقا (چه شک در مقتضی و رافع باشد و چه در غیر آن) اعتبار استصحاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۵

را منکر شده‌اند و معتقدند که علی القاعده در شبهات حکمیة باید به قاعده احتیاط رجوع شود بعضی از اخباریها برای تفصیل مزبور علّت و دلیل ذکر نموده‌اند که قدر متیقّن در اخبار دالّه بر اعتبار استصحاب شبهات موضوعیه می‌باشد و اخبار استصحاب نسبت به شبهات حکمیة اطلاق و شمول ندارند.

و مخصوصا بعضی از اخبار دالّه بر استصحاب در خصوص شبهات موضوعیه وارد شده‌اند بنابراین اخبار دالّه بر اعتبار استصحاب

بخاطر عدم اطلاق و شمول توان و قدرت معارضه با ادله احتیاط را ندارند و با ادله احتیاط ثابت می‌شود که در شبهات حکمیّه باید به قاعده احتیاط رجوع شود و استصحاب جای پای در شبهات حکمیّه ندارد و از اعتبار و حجّیت ساقط خواهد بود. و لکنّ الانصاف ... انصاف و حق مطلب آن است که اخبار و روایات استصحاب از نظر شمول و اطلاق به اندازه‌ای قدرتمند و قوی می‌باشند که در شبهات حکمیّه ایضا ظهور دارند و مخصوصا اکثر آنها در مورد تعلیل وارد شده‌اند یعنی در اکثر آنها حکم به مضمی یقین سابق به خود یقین من حیث هو هو، تعلیق شده است چنانچه در صحیحه شماره ۱ زرارۀ حکم به بقاء وضوء به نفس (یقین) تعلیق شده بود در آنجا که امام فرمود با یک چرت و دو چرت وضوی آن شخص باطل نمی‌شود (فانّه علی یقین من وضوءه ...) که بقاء وضو را به یقین سابق تعلیل فرمودند بنابراین اخبار و روایات استصحاب بخاطر آنکه علت عمل کردن بر متیقّن سابق را یقین سابق معرفی نموده‌اند لذا شبهات حکمیّه را ایضا شامل می‌باشند و ثانیاً روایت محمد بن مسلم اطلاق دارد و در خصوص شبهه موضوعیه وارد نشده است (من کان علی یقین فشک ...) اختصاص به مورد خاصّی ندارد و همه موارد تحقق یقین را شامل خواهد شد.

نتیجه: حق مطلب آن است که ادله استصحاب شبهات حکمیّه و موضوعیه را شامل می‌شود و اخبار و روایات که عمده‌ترین ادله قاعده استصحاب می‌باشند نسبت به هر دو شبهه اطلاق و شمول دارند و ادله احتیاط (فاحتط لدینک ...) از نظر دلالت مورد مناقشه می‌باشند و توان و قدرت معارضه با ادله اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۶

۱- التفصیل بین الشبهه الحکمیّه و الموضوعیه:

ان المنسوب الی الاخباریین اعتبار الاستصحاب فی خصوص الشبهه الموضوعیه، و اما الشبهات الحکمیّه مطلقاً فعلی القاعده عندهم من وجوب الرجوع الی قاعده الاحتیاط. و علل ذلك بعضهم بان اخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا اطلاق یشمل الشبهه الحکمیّه، لان القدر المتیقن منها خصوص الشبهه الموضوعیه، لا سیما ان بعضها وارد فی خصوصها، فلا تعارض ادله الاحتیاط. و لکنّ الانصاف ان لخبار الاستصحاب من قوه الاطلاق و الشمول ما يجعلها ظاهره فی شمولها للشبهه الحکمیّه، و لا سیما ان اکثرها وارد مورد التعلیل و ظاهرها تعلیق الحکم علی یقین من جهه ما هو یقین، كما سبق بیان ذلك فی الصحیحه الاولی. فیکون شمولها للشبهه الحکمیّه حیث من باب التمسک بالعلّه المنصوصه. علی ان روایه محمد بن مسلم المتقدمه عامه لم ترد فی خصوص الشبهه الموضوعیه. فالحق شمول الاخبار للشبهتین.

و اما ادله الاحتیاط فقد تقدمت المناقشه فی (۱) دلالتها فلا تصلح لمعارضه ادله الاستصحاب.

۲- التفصیل بین الشک فی المقتضی و الرافع: (۲)

اشاره

استصحاب را که نسبت به هر دو شبهه اطلاق و شمول دارند نخواهد داشت.

(۱)- قوله فقد تقدمت المناقشه ...

ظاهراً منظور از تقدّم المناقشه مناقشاتی است که در بحث اصالة الاحتیاط مطرح شده و متأسفانه نوشته‌های استاد مظفر (ره) مربوط به سه اصل عملی (برائت احتیاط و تخیر) به چاپ نرسیده است.

(۲)- قول نهم در مورد استصحاب تفصیل بین شک در مقتضی و شک در رافع می‌باشد اولین کسی که تفصیل مزبور را مطرح

نموده محقق حلی می‌باشد و پس از آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۷

هذا هو القول التاسع المتقدم، و الاصل فيه المحقق الحلی، ثم المحقق الخونساری، و أیده كل التأيید الشيخ الاعظم، و قد دعمه جمله (۱) من تأخر عنه. و خالفهم فی ذلك الشيخ الآخوند فذهب الى اعتبار الاستصحاب مطلقا و هو الحق و لكن بطريقه اخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند.

و من اجل هذا اصبح هذا التفصيل من اهم الاقوال التي عليها مدار المناقشات العلميه في عصرنا. و يلزنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى و المانع، و من جهة مدى دلالة الاخبار عليه.

۱- المقصود من المقتضى و المانع (۲)

محقق خوانساری سنگ آن را به سینه زده است و مرحوم شیخ انصاری تفصیل مذکور را مورد تأیید قرار داده و عده‌ای از متأخرین مرحوم شیخ را تقویت و کمک نموده و مرحوم صاحب کفایه با همه قائلین به تفصیل مورد بحث، مخالفت نموده و استصحاب را در غیر شک در مقتضی و رافع، ایضا حجت و معتبر دانسته است. و هو الحق... استاد مظفر از نظر اصل مدعا با آخوند هروی هم عقیده است و لکن از نظر دلیل با ایشان هم صدا نمی‌باشد و لذا تفصیل مورد نظر از مهم‌ترین اقوال است و در عصر ما صحنه و میدان نبرد بین اعلام واقع شده و بدین لحاظ با دقت کافی تفصیل نامبرده را از دو جهت مورد بحث قرار می‌دهیم یکی از جهت اینکه مقصود از مقتضی و مانع چه چیز است و دیگر از جهت اینکه دلالت اخبار بر آن تا چه حد و اندازه خواهد بود.

(۱)- یعنی مرحوم شیخ را تقویت و کمک نموده است.

(۲)- شرح: جهت اول بحث راجع به تفصیل بین شک در مقتضی و مانع مربوط به معنا و مفهوم مقتضی و مانع است شک در مقتضی یعنی چه؟ و شک در رافع چه معنایی دارد؟

استاد مظفر تصریحات مرحوم شیخ را در این زمینه مورد توجه قرار می‌دهد و معنای مقتضی و رافع را مشخص می‌نماید.

و ما حصل سخن شیخ انصاری و مرحوم مظفر روی هم از این قرار است: مراد از شک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۸

در مقتضی یعنی شک در قابلیت و استعداد ذات مقتضی برای بقا و باقی ماندن مثلا نزدیک غروب روز ماه رمضان هوا ابری شده و کم کم شب ظلمانی دامن خود را در سراسر گیتی می‌خواهد پهن نماید آقای روزه‌دار در بقای نهار، شک دارد یعنی شک دارد که نهار استعداد و قابلیت بقا را دارد یا خیر؟ و یا مثلا در خیار غبن آقای مغبون در آن اول که متوجه غبن شده است با آنکه حق فسخ معامله را داشته است و لکن در آن اول فسخ نکرده و در آن دوم شک در مقتضی دارد یعنی در قابلیت و استعداد حق فسخ شک دارد که آیا حق فسخ تا زمان بعدی باقی هست یا نه؟ بنابراین شک در مقتضی یعنی شک در استعداد مقتضی برای باقی ماندن.

فیفهم منه انه ليس المراد من المقتضى... با توجه به معنای مذکور دو تا احتمال دیگر در مورد معنای شک در مقتضی محکوم به بطلان می‌شود:

(۱) مراد از مقتضی همان مصلحت و مفسده و ملاکات احکام باشد شک در مقتضی یعنی شک در مصلحت و جوب صلاة جمعه مثلا شک دارد که آیا در زمان غیبت مصلحت و جوب صلاة جمعه باقی هست یا نه؟

(۲) مراد از مقتضی یعنی سبب حکم مثلا عقد نکاح سبب زوجیت است و شک در مقتضی یعنی شک در عقد نکاح که آیا عقد نکاح دائمی بوده که باقی می‌باشد و یا موقت بوده که الآن باقی نمی‌باشد.

هر دو احتمال مزبور محکوم بطلان است و بلکه مراد از شک در مقتضی یعنی شک در استعداد مستصحب که آیا ذات مستصحب استعداد باقی بودن را دارد یا نه؟ و شک در قابلیت و استعداد مستصحب برای باقی ماندن انگیزه‌های مختلفی دارد، گاهی سرمنشأ شک در استعداد، از دلیل مستصحب سرچشمه می‌گیرد مثلاً شک در بقای حق فسخ در خیار غبن گاهی از جهت دلالت دلیل است که دلیل دال بر حق فسخ باعث شده است که در مورد بقای حق فسخ در آن دو شک حاصل شود و یا از جهت امر خارجی می‌باشد مثلاً دلیل دیگری باعث شده است که در مورد بقای حق فسخ شک حاصل گردد.

کوتاه‌سخن: مسئله شک در قابلیت مستصحب بحسب اختلاف احوالات آن،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۹

مختلف می‌باشد.

و التعبير عن الشك ... از بیان مذکور و مشخص شدن معنای شک در مقتضی معلوم می‌شود که تعبیر به شک در مقتضی تسامح دارد باید به شک در قابلیت مقتضی تعبیر می‌شد و یا به شک فی اقتضائه للبقاء، تعبیر می‌گردید و همان تعبیر به شک فی المقتضی باعث شده که بعضی‌ها از حقیقت به دور و ره افسانه زدند و در مورد معنای شک در مقتضی دچار وهم و لذا احتمالات مزبور را مطرح نموده‌اند.

أما الشك فی الزافع ... مراد از شک در رافع یعنی شک در طرو و عروض رافع و چیزی که مستصحب را بعد از داشتن استعداد بقا رفع می‌نماید مثلاً- رافع به بقا و قابلیت عدالت برای باقی ماندن شک ندارد منتهی رافع به ارتکاب معصیت، رافع و برطرف کننده عدالت است شک دارد. از مجموع سخنان شیخ انصاری در جمله از موارد این چنین استفاده می‌شود که شک در رافع دو قسم مهم و اصلی دارد: ۱- شک در وجود رافع، ۲- شک در رافعیّت موجود.

این قسم دوم به نوبه خود دارای سه قسم می‌باشد که همه آنها را با ذکر مثال بیان خواهیم نمود.

مرحوم محقق سبزواری حجیت استصحاب را در قسم دوم با اقسام ثلاثه آن منکر شده است و فرمایش محقق سبزواری قول دهم از اقوال مذکور در سابق را بوجود می‌آورد.

اقسام شک در رافع از قرار ذیل است: ۱- شک در وجود رافع (که قسم اول از دو قسم رئیسی و اصلی بود) مثلاً آقای مکلف می‌داند که (بول) باعث رفع و نقض وضوء، می‌شود و لکن بعد از یقین به وضو شک در وجود رافع دارد یعنی در وجود بول، شک حاصل نموده است که آیا خروج بول محقق شده است یا خیر؟

پس قسم اول شک در رافع که همان شک در وجود رافع باشد مشخص گردید و تنها دارای یک صورت می‌باشد. (نکته قابل توجه) مرحوم شیخ فرموده است شک در وجود رافع منحصر در شبهه موضوعیّه می‌باشد و در شبهه حکمیّه جناب حضرت شک در وجود رافع مصداق ندارد و در شبهات حکمیّه در همه ابواب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۰

فقه نمی‌توانیم مصداقی برای (شک در وجود رافع) پیدا نماییم.

ممکن است کسی ندای اعتراض يعترض اعتراض را سر بدهد و با صدای بلند و رسا فریاد بزند که در مسئله نسخ حکم شرعی جناب حضرت (شک در وجود رافع) مصداق خواهد داشت.

از ناحیه مرحوم شیخ انصاری در مقابل اعتراض مزبور باید چنین پاسخ بدهیم: در مورد مسئله نسخ حکم (مثلاً شک داریم که حکم وجوب صلاة جمعه در زمان غیبت نسخ شده است یا خیر؟) اجماع مسلمین محقق است که نسخ حکم جائز و صحیح نمی‌باشد مگر در صورتی که دلیل قطعی و جزمی بر نسخ داشته باشیم که در ج اول شرح فارسی بر اصول فقه رافع به نسخ و تحقق آن بحث نمودیم بنابراین اگر در مورد نسخ حکمی از احکام شک داشته باشیم اصلاً عدم نسخ به پشتیبانی اجماع مسلمین جاری می‌شود و

عدم نسخ را ثابت خواهد نمود و اعتبار و حجیت اصالة عدم نسخ ربطی به استصحاب ندارد و بلکه با دلیل اجماع مسلمین حجیت و اعتبار دارد بنابراین شک در وجود رافع فقط در شبهات موضوعیه جای پا دارد و در شبهات حکمیه به هیچ وجه محلی از اعراب نخواهد داشت و مسئله نسخ از محوطه قاعده استصحاب بیرون است و ربطی به عالم استصحاب ندارد.

۲- الشُّكُّ فی رافِعِیِّتِ المَوْجُودِ ... شک در رافعیت موجود قسم دوم از دو قسم رئیسی و اصلی شک در رافع است و این قسم دوم (شک در رافعیت موجود) مقسم است و دارای سه قسم می‌باشد و مرحوم سبزواری حجیت استصحاب را در همه اقسام ثلاثه منکر شده است هر یک از اقسام را با ذکر مثال مورد توجه قرار می‌دهیم.

قسم اول: (الاولی - فیما اذا كان الشُّكُّ ...) شک در رافعیت موجود از اینجا سرچشمه گرفته است که آیا شیء موجود چیزی است که رافع مستصحب می‌باشد و یا چیزی است که رافع مستصحب نمی‌باشد مثلاً یقین دارد که در روز جمعه در زمان غیبت امام (ع) نمازی بر او واجب است و نمی‌داند که اشتغال ذمه‌اش به صلاة ظهر است و یا به صلاة جمعه می‌باشد و نماز ظهر را انجام می‌دهد و شک دارد که آیا نماز ظهری را که انجام داده (شیء موجود) رافع و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۱

برطرف کننده اشتغال ذمه می‌باشد یا خیر؟

بنابراین مستصحب همان بقا اشتغال ذمه است و شیء موجود صلاة ظهر است که در رافعیت شیء موجود شک دارد آیا صلاة ظهر رافع اشتغال ذمه می‌باشد اگر استصحاب در مورد مذکور اعتبار داشته باشد، بقای مستصحب (اشتغال ذمه) استصحاب می‌شود و شغل ذمه مکلف نسبت به تکلیف ثابت خواهد شد و جهت تحصیل برائت یقینی ذمه، باید نماز جمعه را برپا بدارد.

قسم دوم: (الثانی - فیما اذا كان الشُّكُّ من اجل ...) قسم دوم شک در رافعیت موجود آن است که نسبت به صفت شیء موجود شک دارد یعنی نمی‌داند که آیا شیء موجود متّصف به صفت رافعیت بعنوان مستقل می‌باشد یا خیر؟

مثلاً یقین به طهارت داشته و از او مایعی بنام (مذی) خارج شده است و کاملاً می‌داند که (مذی) غیر از (بول) است و می‌داند که بول ناقض وضو می‌باشد منتهی در واقعیت مذی شک دارد که آیا مذی از نظر شریعت اسلام متّصف به صفت رافعیت بطور مستقل و جدای از بول می‌باشد یا خیر؟

در این فرض اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهارت، استصحاب می‌شود و شک در رافعیت مذی بدور افکنده می‌شود و مسئله طهارت باثبات خواهد رسید.

(قوله کالمذی المشکوک ...) مذی به فتح میم و سکون (ذال) به معنای آبی که از روزنه حوض بیرون می‌شود و مراد از (مذی) در ما نحن فیه آبی است که از روزنه آلت تناسلی مردها خارج می‌شود و غیر از بول و منی می‌باشد و در مقابل مذی ودی است که عبارت از آبی است که از مردها بعد از بول خارج می‌شود و خروج آن بصورت جریان است یعنی شبیه نخ می‌باشد.

قسم سوم: (الثالث - فیما اذا كان الشُّكُّ ...) قسم سوم که دارای دو شق می‌باشد: شق اول: آن است که نسبت به صفت شیء موجود جهل دارد نمی‌داند که آیا شیء موجود مصداق برای (رافع معلوم المفهوم) می‌باشد یا خیر؟ مثلاً- نسبت به مفهوم (بول) آشنا می‌باشد و می‌داند که بول رافع وضو می‌باشد و همچنین نسبت به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۲

و نحیل ذلك الی تصریح الشیخ نفسه فقد قال: «المراد بالشُّكُّ من جهة المقتضى: الشُّكُّ من حیث استعداد و قابلیتة فی ذاته للبقاء، کالشُّكُّ فی بقاء اللیل

مفهوم و معنای مذی آشنایی دارد و توجه دارد که مذی ناقض وضو نخواهد بود و لکن نسبت به رطوبتی که از او خارج شده است

شک دارد که آیا مصداق بول است و یا از مصادیق مذی می‌باشد. مستصحب (طهاره) است و شیء موجود، رطوبت خارج شده از مکلف می‌باشد اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهاره استصحاب می‌شود، و شک لاحق (شک در رافعیت موجود) فدای سر (یقین به طهارت) خواهد شد.

شکّ دوم قسم سوم آن است که نسبت به شیء موجود از جهت اینکه آیا شیء موجود مصداق چیزی است که رافعیت آن معلوم می‌باشد و یا مصداق چیزی است که رافعیت آن معلوم نمی‌باشد؟ مثلاً- راجع به نوم ناقض وضو، جهل دارد که آیا نوم ناقض آن نومی است که در ضمن آن چشم هم باید خواب باشد و یا نوم ناقض وضو، نومی است که در ضمن آن باید گوش خواب باشد و راجع به نومی را که مکلف انجام داده شک دارد که آیا بر سمع و بصر هر دو غلبه داشته و یا آنکه تنها بر چشم غلبه داشته است بنابراین مستصحب طهاره است و شک لاحق مربوط به رافعیت موجود می‌باشد یعنی شک حاصل نموده که آیا نوم حادث به حدی شدید بوده است که چشم و گوش را از کار انداخته است و یا تنها گوش را از کار انداخته است و از طرف دیگر نسبت به مفهوم ناقض جاهل می‌باشد و نمی‌داند نوم ناقض نومی است که بر چشم و گوش هر دو غلبه پیدا کند و یا نومی است که تنها گوش را از کار بیاندازد.

در این فرض اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهارت ثابت خواهد شد.

نتیجه: شک در رافع دارای ۴ قسم شد ۱- شک در وجود رافع ۲- شک در رافعیت موجود که دارای سه قسم بود. مرحوم شیخ انصاری در مورد چهار قسم مذکور استصحاب را حجت می‌داند و استصحاب را در شک در مقتضی حجت نمی‌داند. و محقق سبزواری در قسم اول (شک در وجود رافع) با شیخ انصاری هم عقیده می‌باشد و در سه قسم دیگر برای قاعده استصحاب اعتبار و ارزشی قائل نمی‌باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۳

و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الاول».

فیفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلك من اطلاق كلمة المقتضى - مقتضى الحكم ای الملاك و المصلحة فيه، و لا المقتضى لوجود الشيء في باب الاسباب و المسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: ان الوضوء مقتض للظهاره و عقد النكاح مقتض للزوجيه. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء و قابليته له من أيه جهة كانت تلك القابلية و سواء فهمت هذه القابلية من الدليل او من الخارج. و يختلف ذلك باختلاف المستصحابات و أحوالها، فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ.

و التعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الایهام. و ينبغي ان يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، و لكن بعد وضوح المقصود فالامر سهل.

و اما الشك في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده و قابليته للبقاء لو لا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ، و ذكر انه على اقسام. و المتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم الى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرافع و الشك في رافعيه الموجود. و هذا القسم الثاني انكر المحقق السبزواری حجية الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الآتية و هو القول العاشر في تعداد الاقوال. و نحن نذكر هذه الاقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

۱- (الشك في وجود الرافع). و مثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهاره. و هو رحمه الله لا- یعنی به الا الشك في الشبهه الموضوعیه خاصه، و اما ما كان في الشبهه الحكيمه فلا يعمه كلامه، لان الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصه لانه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه. و اجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - اجماعی بل ضروری. و السر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان اجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل قطعی، فمع الشك لا

بد آن یؤخذ بالحکم السابق المشکوک نسخه، أى ان الاصل عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۴

النسخ لاجل هذا الاجماع، لا لاجل حجية الاستصحاب.

۲- (الشك في رافعية الموجود). و ذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً و لكن يشك في كونه رافعاً للحكم. و هو على اقسام ثلاثة:

(الاول)- فيما اذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له و بين ما لا يكون. و مثل له بما اذا علم بانه مشغول الذمّة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، و لا يعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فاذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة في ان هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمّة بالتكليف المذكور او غير رافعة.

(الثاني)- فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمذى المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم و هو البول.

(الثالث)- فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه او من أجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه.

مثال الاول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً، او مذياً مع معلومية مفهوم البول و المذى و حكمهما. و مثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع و البصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط. و رأى الشيخ ان الاستصحاب يجري في جميع هذه الاقسام، سواء كان شكاً في وجود الرافع او في رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزواری اذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الاشارة الى ذلك.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۵

۲- مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل (۱)

(۱)- یکی از اقوال مربوط به حجیت استصحاب قول به تفصیل بین شک در مقتضی و رافع بود قرار شد که راجع به این تفصیل از دو جهت بحث نماییم جهت اول مربوط به معنای دو واژه (شک در مقتضی و شک در رافع) بود که به انجام رسید جهت دوم مربوط به آن است که اخبار و روایات باب استصحاب تا چه حدّ و اندازه‌ای بر تفصیل مزبور دلالت می‌نمایند؟ مرحوم شیخ انصاری با تحلیل و بررسی قابل توجهی نسبت به کلمه نقض ماجرای تفصیل مذکور را از اخبار استفاده می‌نماید: و ما حصل فرمایش شیخ از قرار ذیل می‌باشد.

معنای لغوی و حقیقی نقض برطرف ساختن هیئت متصله و باز نمودن طناب است مثلاً- می‌گویند حبل را نقض نمود یعنی هیئت اتصالی طناب را برطرف ساخت قبلاً حالت اتصال داشت و حالا حالت اتصالش از بین رفته است و از هم جدا شده است بدون شک در روایات و اخبار مراد از نقض یقین بالشک معنای حقیقی و لغوی آن نمی‌باشد چه آنکه مسئله (نقض) و به هم زدن هیئت اتصالیه در اشیاء و امور حسی و باصطلاح (مشت پرکن) می‌باشد نه نسبت به اشیاء و اموری که مشت پرکن نمی‌باشند و در روایات مراد از نقض یعنی نسبت به یقین شک عارض شده است و یقین دارای هیئت اتصالیه نمی‌باشد و همچنین متعلق یقین (حیاء و طهارة

و وجوب و غیر ذلک) ایضا دارای هیئت اتصالیه نمی‌باشد.

بنابراین مراد از نقض در روایات معنای مجازی آن باید باشد و در مورد استعمال لفظ نقض در اخبار و روایات دو تا معنای مجازی قابل تصور می‌باشد: ۱- نقض یقین یعنی دست برداشتن از یقین و عمل نکردن به یقین و ترتیب اثر ندادن به یقین بنابراین معنای نقض عام است و همه یقین‌ها را شامل می‌شود به این معنا که رفع ید از یقین چه بخاطر عدم مقتضی باشد مثلا عمل نکردن به یقین سابق (که نسبت به حق فسخ داشت) بخاطر آن است که حق فسخ استعداد بقا و استمرار را نداشته است که شک در مقتضی خواهد بود و یا بخاطر رافع و مانع باشد که شک در رافع خواهد بود.

بالاخره معنای مجازی اول نقض شک در مقتضی و رافع را شامل می‌شود.

(۲)- معنای مجازی دوم نقض آن است که مراد از نقض در روایات یعنی از شیء ثابت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۶

و مستمر و باثبات و دوام رفع ید بشود شیئی که استعداد و قابلیت باقی ماندن را داشته باشد نقض شود و طبق آن عمل نشود و ترتیب اثر نسبت به آن داده نشود.

بنابراین نقض در روایات و اخبار می‌تواند یکی از دو معنای مجازی را داشته باشد و آنچه که مسلم و محرز است و باصطلاح نم به درزش نمی‌رود، این است که معنای مجازی دوم اقرب و نزدیک‌تر، به معنای حقیقی نقض می‌باشد معنای حقیقی نقض (به هم زدن هیئت اتصالیه بود) و نزدیک به این معنا همان معنایی است که از نقض رفع ید از امر ثابت و قابلیت‌دار برای باقی ماندن، اراده شود و حینند ...

مسئله نقض در روایات به آن صورتی اختصاص پیدا می‌کند که متعلق نقض شأنیست استمرار و ثبات را داشته باشد و معنای مجازی دوم را بدون شک باید در موارد شک در رافع جستجو نمائیم و در مسئله شک در رافع پیدا خواهد شد.

و الظاهر رجحان هذا المعنی الثانی علی الاول ...

قاعده کلی و مورد قبول همگان این است که فعل کار خاص متعلق خود را اگر عام باشد تخصیص می‌زند مثلا قائلی می‌گوید: (لا تضرب احدا) ضرب (زدن و کتک کاری) فعل خاص می‌باشد و متعلق آنکه احدا می‌باشد عام است و مرده و زنده را شامل می‌شود فعل مذکور باعث تخصیص متعلق خود خواهد شد که مراد از احدا زنده‌ها هستند نه مرده‌ها.

در ما نحن فیه متعلق نقض یقین است و یقین همه یقین‌ها را شامل می‌شود و لکن فعل خاص (نقض و رفع ید و ترک عمل و ...) متعلق خود را تخصیص می‌زند که مراد از شیء منقوض شیئی است که دارای ثبات و استمرار و بقا می‌باشد.

نتیجه به مقتضای معنای مجازی کلمه نقض اخبار و روایات باب استصحاب تنها در شک در رافع اعتبار و حجیت استصحاب را ثابت می‌نماید.

و هذه خلاصة ما افاده الشيخ و قد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر اهمها ... ص ۷۲۵ س ۲۲

مناقشه اول ۱- (المناقشة الاولى) بعضی از آقایان بر استدلال شیخ به این کیفیت.

مناقشه نموده است که نقض در مقابل (ابرام) بمعنی محکم می‌باشد و نقض به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۷

معنای افساد و سست کردن می‌باشد مثلا (عقد مبرم) یعنی عقد محکم که «لا مناص منه» بنای مبرم و حبل مبرم یعنی بنای محکم و طناب محکم. نقض عقد و نقض بناء و نقض حبل یعنی سست کردن و افساد عقد و افساد بنا و افساد و سست کردن طناب.

بنابراین تفسیر نقض را به رفع هیئت اتصالیه ناصحیح می‌باشد چه آنکه اگر نقض به معنی رفع اتصال باشد به حکم قاعده مقابله که در مقابل «رفع اتصال» «انفصال متصل» است معنای نقض باید انفصال متصل باشد و اراده انفصال متصل از کلمه نقض بدون شک

دورتر از دور و بطور جدی خیلی بعید می‌باشد آیا هیچ کسی نقض العهد و نقض العقد را به (انفصال متصل) معنی می‌نماید؟
 اقول: ليس من البعیدان یرید الشیخ ... استاد مظفر از مرحوم شیخ دفاع می‌کند و می‌فرماید استبعاد و بعدی ندارد که مرحوم شیخ از اتصال در جمله رفع هیئت اتصالیه ... معنای مقابل انحلال را علی نحو مسامحه اراده کرده باشد بنابراین رفع اتصال عبارت اخری «انفصال متصل» نمی‌باشد تا مناقشه اول وارد باشد و بلکه (رفع اتصال) عبارت اخری انحلال است و تفسیر کردن نقض العهد و نقض العقد را به انحلال عهد و منحل ساختن عقد بعدی نخواهد داشت.

مناقشه دوم ۲- المناقشه الثانیة و هی اهم مناقشه ... مناقشه دوم مهم‌ترین مناقشات است و صحت و بطلان استدلال مبتنی بر آن می‌باشد یعنی اگر مناقشه شماره ۲ وارد باشد استدلال به اخبار برای اثبات تفصیل مزبور اساس و پایه خود را از دست داده و بکلی باطل گشته می‌شود و اگر مناقشه مذکور وارد نباشد استدلال به اخبار جهت اثبات تفصیل مورد نظر از اساس و پایه محکم و قوی برخوردار خواهد شد ما حصل مناقشه از این قرار است: استدلال شیخ اعظم (مبنی بر اینکه مراد از نقض نقض چیزی است که دارای ثبات و ابرام و بقا می‌باشد) متوقف بر آن است که مراد از نقض یقین نقض متیقن باشد یعنی از یقین همان متیقن سابق را اراده نمائیم (که از عبارات خود شیخ اراده متیقن را از یقین استفاده می‌شود) چه آنکه اگر مراد از یقین همان قطع و علم و خود یقین باشد (چنانچه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۸

از ظاهر تعبیر به نقض الیقین استفاده می‌شود که مراد از یقین خود یقین است) استدلال مزبور از اساس و پایه ویران می‌شود چه آنکه اگر مراد از یقین خود یقین باشد یقین بما هو یقین دوام و ثبات دارد و نسبت نقض را به یقین چه شک در مقتضی باشد و یا شک در رافع از صحت برخوردار می‌باشد و لازم نیست که در متعلق نقض دوام و ثبات را فرض نمائیم تا خصوص شک در رافع از اخبار استفاده شود.

در این صورت اسناد (نقض) را به یقین هم با شک در مقتضی و هم با شک در رافع سازگاری خواهد داشت چه آنکه نقض یقین یعنی عمل نکردن و ترتیب اثر ندادن به آن و خود یقین شیء بادوام و ثبات است و اگر متعلق آن استعداد و قابلیت استحکام بقا را نداشته باشد هم اسناد نقض به یقین صحیح است و مراد از یقین متیقن و متعلق یقین نمی‌باشد که نیاز داشته باشیم برای اینکه برای منقوض دوام و استحکام فرض نمائیم و بگوییم که تنها مورد شک در رافع منظور روایات می‌باشد و نیازی به آن نداریم که در منقوض ابرام و ثبات را فرض نمائیم تا ثابت شود که اخبار و روایات اختصاص به شک در رافع دارد و مسئله قول به تفصیل از آنها باثبات برسد.

و لکن لا یصح اراده المتیقن من الیقین ...

جهت توضیح مطلب ماجرای مناقشه را به صورت سؤال و جواب در می‌آوریم تا اینجا را آقای مناقش ثابت کرد که استدلال شیخ مبتنی بر آن است که مراد از یقین (متیقن) باشد و اگر مراد از یقین نفس یقین باشد استدلال شیخ بی‌اساس خواهد بود و مدّعی او را ثابت نخواهد کرد (اعتراض یعترض اعتراضاً) به آقای مناقشه گر می‌گوییم چه مانعی دارد که مراد از یقین همان متیقن باشد و استدلال شیخ درست از آب درمی‌آید و قول به تفصیل از اخبار و روایات استفاده خواهد شد.

او در جواب خواهد گفت که اراده (متیقن) را از کلمه یقین صحیح نمی‌باشد چه آنکه اگر کلمه متیقن از لفظ یقین در روایات مورد نظر اراده شود باید علی نحو مجاز باشد یعنی یا باید زیر بار مجازیت در کلمه برویم و از لفظ یقین متیقن را اراده نماییم همان‌طوری که از کلمه میزاب بنحو مجاز در جمله «جری المیزاب» آب را اراده می‌کنیم و یا آنکه بار سنگین مجازیت در حذف را بدوش بکشیم و بگوییم که در جمله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۹

(لا ینقض الیقین بالشک) مضاف در تقدیر است و اصل جمله مذکور این چنین بوده است (لا ینقض المتیقن الیقین بالشک) و یا (لا ینقض متعلق الیقین بالشک) و کلا الوجهین بعیدان کلّ البعید ... هر دو وجه از مجازیت مجوز قانونی ندارد. اما مجازیت در کلمه یکی از شرایط مجازیت در کلمه وجود علاقه می‌باشد مثلا در جمله (جری المیزاب) بین ناودان و آب علاقه مجاورت وجود دارد و اما بین یقین و متیقن (یقین علم و قطع صفتی است قائم به نفس مکلف متیقن مثلا عدالت زید) علاقه‌ای در کار نخواهد بود و اما تقدیر مضاف نیاز به قرینه لفظیه دارد که در ما نحن فیه مفقود می‌باشد و اما در جمله (و اسأل القریة) قرینه بر تقدیر مضاف (اهل) موجود است و آن این است که (قریه مورد سؤال واقع نخواهد شد).

نتیجه: مناقشه دوم اساس و بنیاد استدلال شیخ را درهم می‌کوبد و من اجل هذا استظهر المحقق الآخوند ...

برای خاطر همین مناقشه شماره ۲ مرحوم آخوند هروی از روایات و اخبار باب استصحاب استظهار نموده است که اخبار مورد نظر اختصاص به شک در رافع ندارد و بلکه هم شک در مقتضی و هم شک در رافع از روایات باب استصحاب استفاده خواهد شد.

اقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه ... ص ۷۲۶، س آخر استاد مظفر می‌فرماید بحث از موضوع مورد نظر (استدلال شیخ و مناقشه شماره ۲ و ...) من جمیع الجهات و از همه جوانب و نواحی آن و بررسی گفته‌های اساتید و بزرگان را در رابطه با آن کار مشکلی است و علاوه ما را از مسیر رعایت اختصار بیرون می‌نماید و بدین لحاظ جدیر و سزاوار آن است که به ذکر خلاصه و ما حصل آنچه را که در مورد مسئله مورد بحث مطابق واقع و حق می‌پنداریم اکتفا نمائیم و حتی الامکان از یادآوری خصوصیات آرا و ممیزات اقوال صرف نظر نموده و خود را در زمره مجتنبین و اجتناب‌گران از بحث تفصیلی قرار بدیم بنابراین جهت معرفی و بیان مختار خود به ذکر سه تا مطلب به عنوان مقدمه می‌پردازیم و از مقدمات ثلاثه نتیجه‌ای را بدست آورده و مختار و قول منتخب اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۰

خود را عرضه خواهیم داشت.

مقدمه اولی و هی اولاً انه لا شک فی انّ النّقض المنهی عنه ...

ما حصل مقدمه اولی آن است که بدون شک و تردید مراد از نقض یقین که در روایات مورد نهی واقع شده است همان نقض خود یقین است چه آنکه روایات و اخبار ظهور در آن دارد که یقین بما هو یقین و بخاطر آنکه مورد وثوق است علت و انگیزه حکم به بقای یقین و حکم به عدم نقض یقین خواهد بود یعنی در اخبار استصحاب یقین در مقابل و رو در روی شک واقع شده است و شک بخاطر آنکه عین وهن و تزلزل و تردید است و محکوم به عدم اعتنا به آن شده است و یقین بما هو یقین و به خاطر آنکه از وثاقت و اعتماد برخوردار است محکوم به عمل برطبق آن و ترتیب اثر دادن به آن شده است و مخصوصا در بعضی از روایات تعبیر به لا ینبغی آمده مثلا در روایت صحیح شماره ۳ زرارۀ (فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک) آمده و در روایات صحیح شماره ۱ زرارۀ (فانّه علی یقین من وضوئه) بقای بر یقین و عمل برطبق آن به سابقه وجودی یقین تعلیل شده است و همچنین مقابله یقین با شک، همه دلیل بر آن است که مراد از عدم نقض یقین است نه عدم نقض متیقن.

نتیجه: ما حصل مقدمه اولی این شد که سیاق و ظهور اخبار با اینکه مراد از یقین متیقن باشد بر نحو مجاز در حذف و یا بر نحو مجاز در کلمه سازگاری ندارد چه آنکه هر دو مجاز نیاز به علاقه و قرینه و مجوز دارد و در کلام مجوز وجود ندارد و خلاصه در ظاهر اخبار مراد از یقین لفظ متیقن باشد صحیح نیست یعنی از نظر ظاهر لفظی (علی وجه یكون اسناد اللفظی) یعنی از نظر مقام اراده لفظی، و لذا مرحوم نائینی فرموده است خیلی بعید است که شیخ انصاری از مجاز مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف را اراده کرده باشد یعنی منظور شیخ انصاری از اینکه مراد از یقین علی نحو مجاز، متیقن است نه مجاز در کلمه را اراده کرده و نه مجاز در حذف را.

بلکه منظور شیخ از مجاز چیز دیگری است که در مقدمه دوم یاد آور می‌شویم.

بنابراین مناقشه آقای معترض مورد تایید واقع می‌شود و اراده متیقن را از لفظ یقین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۱

خلاف ظاهر و خلاف سیاق کلام خواهد بود.

مقدمه دومی (ثانیا) آنکه من المسلم به عند الجميع ... ص ۷۲۷، س ۱۶ مقدمه دوم (که بر ضد مقدمه اولی است) آن است که نقض یقین که در اخبار مورد نهی واقع شده است حمل بر معنای حقیقی خود «نقض یقین از بین بردن یقین» نمی‌شود چه آنکه در مسئله مورد فرض مثلا یقین به حیات زید در روز جمعه داشته و الآن نسبت به حیات زید در روز شنبه شک دارد بنابراین یقین به حیات زید در روز شنبه بر اثر عروض شک منتقض شده است و یقین به حیات زید در روز شنبه در اختیار مکلف نمی‌باشد و لذا نهی از نقض یقین معنا ندارد یعنی یقینی در کار نیست تا از نقض آن نهی شود و حیثیث ... پس معنای نهی از نقض یقین این است که از نظر عمل به شک لاحق نباید اعتنا شود و البناء علیه کانه لم یکن ... و بنا بر شک را آن‌چنان بگذارد که گویا شکی وجود ندارد و آثار یقین را بار نماید و چنان عمل نماید که انگار یقین به حیات زید در روز شنبه دارد.

و لکن لا یصح ان یقصد احکام الیقین ...

و لکن احکام یقین را نمی‌تواند بار کند چه آنکه احکام یقین با از بین رفتن یقین از بین رفته است و از نظر عمل یقین به حیات زید در روز جمعه نقض شده و احکام مترتب بر یقین با از بین رفتن یقین موضوع ندارد.

بنابراین از یک طرف نقض یقین به معنای حقیقی خود قابل حمل نمی‌باشد و ثانیا از نظر عمل بنا گذاشتن بر یقین و شک را به منزله عدم فرض کردن و احکام یقین را مترتب ساختن ایضا معنا ندارد چه آنکه با رفتن یقین احکام او ایضا از بین می‌رود و احکام یقین در فرض عدم یقین موضوع ندارد پس چه باید کرد؟

و علیه فالمراد من الاحکام الاحکام الثابتة للمتیقین ...

بنا بر مطالب ما ذکر چاره‌ای نداریم جز آنکه بگوییم مراد از نهی از نقض یقین و عمل کردن به یقین و مترتب نمودن احکام یقین همان احکام متیقن است احکامی که بتوسط تعلق یقین به متیقن برای متیقن ثابت شده است و این مطلب عبارت اخری دستور دادن به عمل کردن طبق حالت سابقه می‌باشد که در آن لاحق طبق حالت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۲

سابقه باید عمل بشود یعنی عملش در مقام شک عین عملی باشد که در حالت یقین داشتن داشته است.

اذا عرفت ذلك ... از نظر اصل مطلب که مراد از یقین همان متیقن است حرف ما با فرمایش شیخ انصاری یکی در آمد و لکن نزاع در این است که از تعبیر به نقض یقین چگونه و با چه توجیهی نقض متیقن و احکام متیقن را اراده نمائیم؟ چهار وجه قابل تصور است:

۱- مراد از یقین متیقن است علی نحو مجاز در کلمه مانند زید عدل که از کلمه عدل عادل اراده شده و از کلمه یقین در لا ینقض الیقین ... متیقن اراده شده است.

۲- علی نحو مجاز در حذف باشد یعنی مراد از لا ینقض الیقین بالشک (لا ینقض المتیقن الیقین بالشک) می‌باشد.

۳- علی نحو مجاز در اسناد باشد مانند (جری المیزاب) که اسناد جریان باید به آب داده شود و مجازا به میزاب داده شده است در مسئله (لا ینقض الیقین) در حقیقت اسناد نقض مربوط به متیقن است و بطور مجاز به یقین نسبت داده شده است.

۴- از نهی از نقض یقین کنایه لزوم عمل کردن به متیقن و اجرای احکام آن اراده شده است (یکی از موارد کنایه ذکر ملزوم و اراده لازم است مانند زید طویل النجاد) ملزوم طولانی بودن حمائل شمشیر است و از لازمه آن طولانی بودن قامت زید است در ما نحن فیه از لازمه (عدم نقض یقین) عمل کردن بر طبق متیقن و مترتب کردن احکام متیقن می‌باشد (لا ینقض الیقین بالشک) ذکر

ملزوم (عدم نقض یقین) و اراده لازم عمل کردن برطبق متعلق یقین و مترتب نمودن احکام متیقن شده است و قد عرفت فی المقدمه الاولى ... از مقدمه اولی معلوم شد که مجازیت در کلمه و حذف بعید است و خلاف ظهور سیاق روایات و اخبار می باشد یعنی اراده متیقن را از لفظ یقین علی نحو مجاز در کلمه و یا در تقدیر گرفتن لفظ متیقن علی نحو مجاز در حذف با ظاهر و سیاق اخبار و روایات سازگاری ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۳

بنابراین امر دائر است بین وجه سوم و چهارم و اقرب الوجوه وجه چهارم می باشد.

جهت توضیح عبارت کتاب و مشخص شدن وجه چهارم و اقربیت آن و همچنین جهت فرق بین نظر شیخ و نظر استاد مظفر در مورد اراده متیقن را از یقین و همچنین جهت روشن شدن اراده جدی و استعمالی کنایه را باید تعریف و فرق آن را با مجاز بیان نمائیم. در صفحه ۳۲۲ کتاب مطول کنایه را این چنین تعریف کرده است (الکنایه لفظ ارید به لازم معناه مع جواز اراده معه) یعنی کنایه لفظی است که از آن لفظ لازم معنی حقیقی آن اراده شود جایز باشد که از آن لفظ، معنای حقیقی و هم معنای کنائی اراده شود بنابراین در کنایه گاهی از لفظ تنها معنای کنایی اراده می شود مثلا در مورد کسی که فاقد نجات حمائل شمشیر می باشد می گوئیم (فلان طویل النجاد) که از لفظ (طویل النجاد) تنها لازم معنای حقیقی آنکه طول قامت باشد، اراده شده است و گاهی از لفظ معنای حقیقی ملزوم و هم معنای کنایی لازم باهم اراده می شود مثلا در مورد کسی که شمشیر و حمائل شمشیر دارد می گوئیم (فلان طویل النجاد) که معنای حقیقی (طولانی بودن حمائل) و معنای کنایی (طولانی بودن قامت) هر دو اراده شده است در صورت دوم آقای متکلم یک اراده جدی دارد که طولانی بودن قامت را فهمانده است و یک اراده استعمالی دارد که از لفظ طویل النجاد طولانی بودن حمائل را اراده کرده و لفظ مزبور را در آن استعمال کرده است.

نکته دیگر در مورد کنایه: آن است که از نظر بلاغت کنایه بلیغ تر و رساتر می باشد به این معنا که با کنایه در عین تفهیم مقصود علت و دلیل آن ایضا یادآور شده مثلا در مثال (فلان طویل النجاد) مقصود فهماندن طولانی بودن حمائل شمشیر فلان شخص علت و دلیل است برای طولانی بودن قامت او، بنابراین کنایه از جهت مذکور بلاغت بیشتری دارد.

نکته دیگر فرق بین کنایه و مجاز آن است که در مجاز قرینه صارفه لازم است و هیچ وقت از لفظ معنای حقیقی و مجازی باهم اراده نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۴

قال الشيخ الاعظم: «ان حقیقه النقص هو رفع الهیئه الاتصالیه كما فی نقض الحبل. و الاقرب الیه علی تقدیر مجازیه هو رفع الامر الثابت» الی ان قال:

«فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار».

پس از توجه به مطالب مذکور می رویم به سراغ فرمایش استاد مظفر او چنین می فرماید: در جمله (لا ینقض الیقین بالشک) دو تا اراده موجود است یکی اراده استعمالی که نقض یقین در معنای حقیقی خود (نقض یقین)، استعمال شده است و همان طوری که در مقدمه اولی ثابت نمودیم اراده متیقن را از لفظ یقین خلاف ظاهر است بنا بر اراده استعمالی لفظ یقین در خود یقین استعمال شده و دیگر اراده جدی که از نهی از نقض یقین بطور کنایه معنای کنایی آن و لازم آن اراده شده و آن معنای کنایی عبارت است از عمل برطبق متیقن و احکام متیقن را مترتب ساختن بنابراین در عین اینکه از نظر استعمال لفظ یقین در معنای خود استعمال شده و لکن از نظر اراده جدی از لفظ لا ینقض الیقین بالشک معنای کنایی آنکه عمل برطبق متیقن باشد اراده شده است و در کنایه گفتیم که هم معنای حقیقی و هم معنای کنایی هر دو اراده می شود.

و در تعبیر به نهی از نقض یقین و اراده نمودن لزوم عمل برطبق متیقن بطور کنایه بلاغت هم وجود دارد و آن این است که به علت حکم به لزوم عمل برطبق متیقن اشاره شده است و آن علت عبارت از این است که نقض یقین را به وسیله شک جائز نمی‌باشد. نتیجه: مرحوم شیخ می‌فرماید: مراد از یقین متیقن است و استاد مظفر ایضا همین حرف را می‌زند و لکن استاد مظفر از طریق کنایه و از طریق اراده جدی مطلب را ثابت می‌کند و مرحوم شیخ از طریق مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف و ... فرق بین گفته شیخ و استاد مظفر آن است که شیخ می‌گوید از لفظ یقین متیقن اراده شده است ولی استاد مظفر می‌گوید لفظ یقین در معنای خود استعمال شده است منتهی از معنای حقیقی آنکه مستعمل فیه می‌باشد معنای کنایی که لازم باشد اراده شده است و لذا استاد مظفر خلاف ظاهر اخبار و روایات را که در مقدمه اولی بررسی نمود مرتکب نشده است و لکن بنا بر فرمایش شیخ ارتکاب خلاف ظاهر انجام شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۵

و علیه، فلا يشمل اليقين المنهى عن نقضه بالشك في الاخبار اليقين اذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار او المشكوك استمراره. توضیح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الامكان: ان النقص لغه لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لان المفروض في مواردنا طرق الشك في استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين و لا لمتعلقه بعد الشك في بقاءه و استمراره.

فیتعین ان يكون اسناد النقص الى اليقين على نحو المجاز، و لكن هذا المجاز له معنيان يدور الامر بينهما، و اذا تعددت المعاني المجازية فلا بد أن يحمل اللفظ على اقربها الى المعنى الحقيقي. و هذا يكون قرينه معينه للمعنى المجازي. و هنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، و هما:

۱- ان يراد من النقص مطلق رفع اليد عن الشيء و ترك العمل به و ترتيب الاثر عليه و لو لعدم المقتضى له، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين.

۲- ان يراد منه رفع الامر الثابت.

و هذا المعنى الثانى هو الاقرب الى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من اسناد النقص.

و حينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

و الظاهر رجحان هذا المعنى الثانى على الاول، لان الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه اذا كان متعلقه عاماً، كما في قول القائل: «لا تضرب احداً»، فان الضرب يكون قرينه على اختصاص متعلقه بالاحياء، و لا يكون عمومه للاموات قرينه على ارادة مطلق الضرب. هذه خلاصة ما افاده الشيخ، و قد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها و نذكر ما عندنا ليتضح مقصوده و ليتجلى الحق ان شاء الله تعالى:

۱- (المناقشة الاولى)- ان النقص يقابل الابرام. و النقص - كما فسروه في اللغة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۶

-: افساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. و علیه، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحاً بل ليس صحيحاً، اذ ان مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى النقص حينئذ انفصال المتصل. و هو بعيد جداً عن معنى نقض العهد و العقد. اقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال و ان كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا اشكال.

۲- (المناقشة الثانية)، و هي أهم مناقشة عليها يبني صحة استدلاله على التفصيل او بطلانه. و حاصلها:

ان هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف فى اليقين بارادة المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لانه لو كان النقص مستندا الى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم و محكم فيصح اسناد النقص اليه و لو لم يكن لمتعلقه فى ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لا- يحتاج فرض الابرام فى المنقوض الى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا و مبرما فى نفسه حتى تختص حرمة النقص بالشك فى الرفع.

و لكن لا- يصح ارادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظى الى نفس المتيقن، لانه انما يصح ذلك اذا كان على نحو المجاز فى الكلمة او على نحو حذف المضاف، و كلا الوجهين بعيد ان كل البعد اذ لا علاقة بين اليقين و المتيقن حتى يصح استعمال احدهما مكان الآخر على نحو المجاز فى الكلمة، بل ينبغى ان يعد ذلك من الاغلاط. و اما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين او نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج الى قرينة لفظية مفقودة.

و من اجل هذا استظهر المحقق الآخوند عموم الاخبار لموردى الشك فى المقتضى و الرفع، لان النقص اذا كان مسندا الى نفس اليقين فلا يحتاج فى صحة اسناد النقص اليه الى فرض ان يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء.

اقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه و تعقيب كل ما قيل فى هذا

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۷۲۷

الشأن من اساتذتنا و غيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا ان نكتفى بذكر خلاصة ما نراه من الحق فى المسألة متجنين الاشارة الى خصوصيات الآراء و الاقوال فيها حد الامكان.

و عليه فنقول: ينبغى تقديم مقدمات قبل بيان المختار، و هى:

(اولا-) انه لا- شك فى ان النقص المنهى عنه مسند الى اليقين فى لفظ الاخبار، و ظاهرها ان وثاقه اليقين من جهة ما هو يقين هى المقتضية للتمسك به و عدم نقضه فى قبال الشك الذى هو عين الوهن و التزلزل، لا سيما مع التعبير فى بعضها بقوله عليه السلام: «لا- ينبغى»، و التعليل فى البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه فى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه»، و لا سيما مع مقابلة اليقين بالشك، و لا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك.

و على هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على ارادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظى الى المتيقن بنحو المجاز فى الكلمة او بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعترض و لذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الاعظم من المجاز المجاز فى الكلمة، و هو استبعاد فى محله و ابعده منه ارادة حذف المضاف.

(ثانيا-) انه من المسلم به عند الجميع الذى لا شك فيه ايضا ان النهى عن نقض اليقين فى الاخبار ليس على حقيقته. و السر واضح، لان اليقين حسب الفرض منتقض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه.

و حينئذ، فلا- معنى للنهى عنه الا- ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا- و البناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب احكام اليقين عند الشك، و لكن لا يصح ان يقصد احكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع احكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً ...

و عليه، فالمراد من الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۷۲۸

تعبير آخر عن الامر بالعمل بالحالة السابقة فى الوقت اللاحق ... بمعنى وجوب العمل فى مقام الشك بمثل العمل فى مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل فى حال شكك كما كنت تعمل فى حال يقينك و لا تعتنى بالشك.

اذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أى وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيرا عن ذلك المعنى، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور اربعة:

۱- ان يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز فى الكلمة.

۲- ان يكون النقص أيضا متعلقا فى لسان الدليل بنفس المتيقن و لكن على حذف المضاف.

۳- ان يكون النقص المنهى عنه مسندا الى اليقين على نحو المجاز فى الاسناد و يكون فى الحقيقة مسندا الى نفس المتيقن، و المصحح لذلك اتحاد اليقين و المتيقن او كون اليقين آله و طريقا الى المتيقن.

۴- ان يكون النهى عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن و اجراء احكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشىء مقتضى للعمل به، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشىء او عن حكمه، اذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه، اعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه.

و قد عرفت فى (المقدمة الاولى) و فى مناقشة الشيخ بعد ارادة الوجهين الاولين، فيدور الامر بين الثالث و الرابع، و الرابع هو الواجه و الاقرب، و لعله هو مراد الشيخ الاعظم، و ان كان الذى يبدو من بعض تعبيراته ارادة الوجه الاول الذى استبعد شيخنا المحقق النائنى ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم. اما هو- اعنى شيخنا النائنى- فلم يصرح بارادة أى من الوجهين الآخرين، و الانسب فى عبارة بعض المقررين لبحثه ارادة الوجه الثالث اذ قال: «انه يصح ورود النقص على اليقين بعناية المتيقن».

و على كل حال فالوجه الرابع اعنى الاستعمال الكنائى أقرب الوجوه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۹

و أولاهما، و فيه من البلاغة فى البيان ما ليس فى غيره، كما ان فيه المحافظة على ظهور الاخبار و سياقها فى اسناد النقص الى نفس اليقين، و قد استظهرنا منها كما تقدم فى المقدمة الاولى ان وثاقه اليقين بما هو يقين هى المقتضية للتمسك به. و فى الكناية- كما هو المعروف- بيان المراد مع اقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمالى هنا الذى هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل و المستند للمراد الجدى المقصود الاصلى فى البيان، و المراد الجدى هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهى عن نقض اليقين.

(ثالثا)- بعد ما تقدم ينبغى ان نسأل عن المراد من النقص (۱) فى الاخبار هل

(۱)- در مقدمه سؤم استاد مظفر همان مطلبی را که اشاره نمودیم ثابت می نماید که مراد از نقض یقین در اخبار و روایات از نظر اراده استعمالی همان معنای حقیقی آن می باشد یعنی نقض یقین در معنای حقیقی خود از بین بردن یقین استعمال شده و لكن مراد جدی معنای حقیقی نمی باشد چه آنکه یقینی در کار نیست تا نقض شود بلکه مراد از نقض یقین در مقام اراده جدی همان عمل کردن برطبق متیقن است که معنای کنایی برای عدم نقض یقین می باشد.

در مسئله کنایه گاهی اراده معنای حقیقی محذور دارد مثلا در مورد کسی که نه شمشیری دارد و نه حمائل آن را اگر بگوید فلان طویل التجداد و مراد او طولانی بودن قامت شخص باشد هیچ اشکالی ندارد.

در ما نحن فيه از لفظ لا- ینقض یقین اگر معنای حقیقی آن در مقام اراده استعمالی اراده شود و در مقام اراده جدی عمل برطبق متیقن اراده شود محذوری ندارد بنابراین از یک طرف با استعمال لفظ یقین را در معنای حقیقی خود، از ارتکاب خلاف ظاهر اجتناب شده و از طرف دیگر با اراده معنای کنائی جلو محذور گرفته شده است و محذور این بود که یقینی در کار نمی باشد.

النتیجة: أنه اذا تمت هذه المقدمات فصَحَّ اسناد النَّقْضِ الحقیقی ... ص ۷۳۲ س ۸.

استاد مظفر بعد از تقدیم مقدمات ثلاثه می خواهد زیربنای استدلال شیخ (مبنی بر این که اخبار و روایات منحصر در شک در رافع

است) را تخریب نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۰

و خلاصه سخن استاد مظفر از این قرار است: با توجه به مقدمات ثلاثه اسناد نقض به معنای حقیقی آن را به نفس یقین صحیح است یعنی مراد از نقض یقین نقض خود یقین است و گرچه به طور کنایه از نقض یقین همان معنای لازم آنکه عمل برطبق متیقن باشد اراده می‌شود بنابراین یقین به نفسه شیء مبرم و محکم می‌باشد و در صحت اسناد نقض را به یقین نیاز به آن نداریم که در متعلق آن استعداد بقا و باقی ماندن را فرض نمائیم و این فرض در صورتی مورد نیاز است که از نظر لفظی اسناد نقض را به متیقن بدسیم و لو علی نحو مجاز که شیخ می‌فرمود و بلکه از نظر لفظی اسناد نقض به خود یقین داده می‌شود منتهی مراد جدی از عدم نقض یقین بطور کنایه همان عمل برطبق متیقن است و اراده (عمل برطبق متیقن) را از عدم نقض یقین مراد لیبی می‌باشد و مربوط به لفظ نخواهد بود تا قرینه لفظیه بشود برای اینکه مراد از یقین متیقن است و انگیزه آن این است که در کنایه لفظ «مکتی عنه» در تقدیر گرفته نمی‌شود یعنی در مثال «زید طویل التجاد» لفظ مکتی عنه که طول قامت باشد در تقدیر گرفته نمی‌شود و مکتی عنه در ما نحن فیه لزوم عمل به متیقن است و نقض نه لفظا به آن اسناد داده شده و نه معنا. بنابراین نیازی نداریم که در مورد متیقن قابلیت استعداد بقا را فرض نمائیم تا اسناد نقض به آن صحیح بشود که نقض باید مربوط به شیء بادوام و ثبات باشد چنین نیازی وجود ندارد چه آنکه اسناد نقض از نظر مقام اراده استعمالی به خود یقین داده شده است و خود یقین بما هو یقین دوام و ثبات دارد و شیء محکم و با استمرار خواهد بود.

الخلاصه ما حصل آنچه که ما در طی مباحث گذشته و بررسی مقدمات ثلاثه به آن دسترسی پیدا کردیم و حق مطلب از این قرار است کلمه نقض به خود یقین اسناد داده شده است البته بدون ارتکاب مجاز در کلمه و مجاز در حذف و مجاز در اسناد منتهی نهی از نقض یقین در روایات و اخبار عنوان قرار داده شده است و بر سیل کنایه از آن عنوان معنای لازم آنکه لزوم عمل به طبق متیقن باشد اراده شده است که در حالت حصول شک باید آثار شرعیه متیقن مترتب بشود و این مکتی عنه لزوم عمل برطبق متیقن عبارت اخری «حکم کردن به بقای متیقن» است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۱

المراد النقض الحقیقی او النقض العملي؟ المعروف ان اراده النقض الحقیقی محال فلا بد

و بنا بر اینکه از نهی از نقض یقین بطور کنایه لزوم عمل به متیقن اراده شده باشد جهت تحقق معنای نقض لازم نیست که در متعلق یقین استعداد بقا فرض شود چه آنکه معنای نقض محقق است و نقض مستند به خود یقین شیء مستحکم و بادوام و مستعد برای بقا می‌باشد و احتیاج به فرض استعداد بقا در متعلق نقض در کار نخواهد بود.

و علیه فمقتضی الاخبار ... بنابراین مقتضای اخبار حجیت استصحاب است هم در مورد شک در مقتضی و هم در مورد شک در رافع در مورد شک در رافع متعلق نقض دارای استعداد و بقا می‌باشد باتفاق شیخ و دیگران و اما در مورد شک در مقتضی متعلق نقض نفس یقین است و یقین دوام و استمرار دارد و لذا از مسئله نهی از نقض یقین نمی‌توانیم خصوص شک در رافع را استفاده نماییم و سرانجام ثابت گردید که قول به تفصیل (مختار شیخ انصاری) مدرک و سند اساسی از اخبار و روایت ندارد و بدین لحاظ قول دوم (حجیت استصحاب مطلقا) به اثبات می‌رسد و در طول بحث گذشته تفصیل شیخ انصاری را به خرابی کشاندیم و از بحث بیشتر از این راجع به تفصیل مزبور و از بحث راجع به بقیه تفصیلات صرف نظر می‌نماییم و ان شاء الله خوانندگان عزیز به مرحله آن خواهند رسید که سروکاری با رسائل شیخ انصاری پیدا نمایند و در مبحث استصحاب بطور تفصیل در زمینه استصحاب و اقوال مختلفه آن و تفصیلات گوناگونی که در مورد استصحاب مطرح شده است آشنایی کامل پیدا نمایند به امید آن روزی که برادران

با موفقیت کامل با پشت سر گذاشتن کتابهای اصول فقه و لمعه و غیره و با خواندن مباحث قطع و ظن و براءت و تخیر و اشتغال کتاب رسائل به مبحث استصحاب رسائل وارد شوند و آن طوری که روح مرحوم شیخ انصاری راضی باشد بحث استصحاب را بررسی و به عمق مسائل آن آشنا شوند و بررسی مبحث استصحاب نباید به کیفیتی باشد که روح شیخ اعلام نماید: اگر می دانستم دوستان و طلاب عزیز این چنین سطحی و ظاهری مبحث استصحاب و مباحث دیگر رسائل را بررسی می نمایند اصلا کتاب رسائل را نمی نوشتم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۲

أن یراد النقض العملي، لأن نقض اليقين - كما تقدم - ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه. و على هذا بنى الشيخ الاعظم و صاحب الكفاية و غیرهما. و لكن التدقيق في المسألة يعطى غير هذا: انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مرادا جدیا، اما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية، فانه - كما ذكرنا - يكون مرادا استعماليا فقط، و لا - محذور في كون المراد الاستعمالي - في الكناية - محالا او كاذبا في نفسه، انما المحذور اذا كان المراد الجدى المكنى عنه كذلك. و عليه، فحمل النقص على معناه الحقيقي اولى ما دام ان ذلك يصح بلا محذور.

النتیجه:

انه اذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقص الحقيقي من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، و ان كان النهي عنه یراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فانا نقول: ان اليقين لما كان في نفسه مبرما و محكما فلا يحتاج في صحة اسناد النقص اليه الى فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، و انما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي الى نفس المتيقن و لو على نحو المجاز. و اما كون ان المراد الجدى هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لثبي و ليس فيه اسناد للنقص الى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينه لفظية على المراد من المتيقن. و السر في ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنى عنه على ان المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا - نقض مسند الى المتيقن لا - لفظا و لا لثبا، حتى يكون ذلك قرينه على ان المراد من المتيقن هو ما له استعداد في ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرما يصح اسناد النقص اليه.

الخلاصة:

و خلاصة ما توصلنا اليه هو: ان الحق ان النقص مسند الى نفس اليقين بلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۳

مجاز في الكلمة و لا في الاسناد و لا على حذف مضاف، و لكن النهي عنه جعل عنوانا على سبيل الكناية عن لازم معناه، و هو لزوم الاخذ بالمتيقن في ثانی الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، و هذا المكنى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. و اذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقص لانه متحقق بدون ذلك. و عليه فمقتضى الاخبار حجية الاستصحاب في موردی الشك في المقتضى و الراجع معا.

و نحن اذا توصلنا الى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقا في مقابل التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الانصاري - لا نجد كثير حاجة في التعرض للتفصيلات الاخرى في هذا المختصر و نحيل ذلك الى المطولات لا سيما رسالة الشيخ في الاستصحاب فان في ما ذكره الغنى و الكفاية.

تنبیهای الاستصحاب (۱)

اشاره

(۱) - شرح:

مرحوم شیخ انصاری بعد از ذکر اقوال در مورد حجیت استصحاب و مناقشه آنها دوازده امر را بعنوان تنبیهات استصحاب ذکر نموده و مرحوم صاحب کفایه دو امر دیگری را اضافه نموده و علی‌ای حال استاد مظفر جهت رعایت اختصار فقط دو تا از آن امور را مورد بحث قرار می‌دهد.

التنبیه الاول - استصحاب الکلی ...

استصحاب کلی دارای سه قسم می‌باشد و یک‌یک آنها را با ذکر مثال بررسی می‌نماییم.

۱- ان یکون الشک فی بقاء الکلی ... نسبت به وجود زید در فلان دار یقین داشته و بعدا راجع به بقاء زید شک حاصل نموده اگر زید باقی باشد انسان کلی در ضمن زید موجود می‌باشد آیا استصحاب کلی یعنی استصحاب بقاء انسان کلی جاری اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۴

می‌شود یا خیر؟ اگر استصحاب کلی را جاری بدانیم بقاء انسان کلی را در (دار) در ضمن فرد می‌توانیم استصحاب نماییم و اگر وجود انسان کلی دارای اثر و حکم شرعی باشد مترتب خواهد شد مثلا کسی نذر کرده که اگر در فلان «دار» انسان موجود باشد باید صد تومان در راه خدا بدهد.

۲- مثلا- با وجود و خروج رطوبتی از انسان یقین به حصول حدث کلی دارد و رطوبت خارج شده بین بول و منی مردد می‌باشد بنابراین نسبت به حدث کلی یقین دارد صددرصد حدث کلی یا در ضمن خروج بول (حدث اصغر) و یا در ضمن خروج (منی) (حدث اکبر) حادث شده است پس از خروج رطوبت مشکوک شخص مورد فرض تحصیل وضوء نمود و هم‌اکنون در بقاء حدث کلی شک دارد چه آنکه اگر رطوبت خارج شده منی بوده و با وضوء رفع حدث نشده و حدث کلی باقی می‌باشد و اگر بول بوده با وضوء گرفتن حدث کلی از بین رفته است بنابراین یقین سابق به حدث کلی دارد و شک لاحق به بقاء حدث کلی دارد.

اگر استصحاب کلی جاری باشد با جریان استصحاب کلی حدث ثابت می‌شود و آثار شرعیه کلی حدث مترتب خواهد شد و آثار کلی حدث مانند مسّ مصحف که بدون وضوء و با حالت جنابت جائز نمی‌باشد مترتب می‌شود و اما آثار خصوص حدث اکبر مانند عدم جواز دخول در مسجد و قرائت عزائم مترتب نمی‌شود.

۳- ان یکون الشک فی بقاء الکلی من جهة. الشک فی وجود فرد آخر ...

مثلا- یقین دارد که زید در اطاق بوده و بنابراین یقین بوجود کلی انسان در ضمن زید در اطاق داشته و بعدا زید خارج شده و احتمال می‌دهد که «بکر» وارد اطاق شده باشد و لذا در وجود بقاء کلی انسان در اطاق شک دارد که اگر بکر آمده باشد تحقق کلی انسان ثابت است و اگر نیامده باشد ثابت نخواهد بود.

اما القسم الاول ... استاد مظفر می‌فرماید در قسم اول از اقسام ثلاثه استصحاب کلی استصحاب جاری می‌باشد یعنی استصحاب کلی انسان بقاء کلی انسان را در (دار) ثابت می‌نماید و اگر وجود کلی انسان دارای اثر شرعی باشد مترتب خواهد شد و همچنین استصحاب بقاء خود آن فرد ایضا جاری است

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۵

و وجود زید مثلا در (دار) ثابت می‌شود و اگر اثر شرعی داشته باشد مترتب خواهد شد مثلا پدر زید نذر کرده است که اگر زید در اطاق باقی باشد یک درهم در راه خدا بدهد.

کوتاه‌سخن: در جریان استصحاب و حجیت آن در مورد قسم اول کسی نزاع و خلاف نکرده است و همگان اتفاق دارند.
و اما القسم الثانی ... ص ۷۴۷، س ۲۳.

حق مطلب از نظر استاد مظفر آن است که در قسم دوم استصحاب کلی جاری می‌شود. و معتبر خواهد بود یعنی در مثال مذکور که کلی حدث مورد یقین بوده و بعد از وضو گرفتن بقاء کلی حدث مورد شک واقع شده است (پیش از وضو بوجود کلی حدث یقین داشته) و بعد از وضوء نسبت به وجود متیقن سابق در آن حاضر شک دارد و بقاء متیقن سابق (کلی حدث) را استصحاب می‌نماید و کلی حدث ثابت می‌شود و اثر شرعی آنکه عدم جواز مسّ مصحف باشد مترتب خواهد شد و اما نسبت به بقاء «حدث اکبر» استصحاب جاری نمی‌شود چه آنکه حدث اکبر حالت سابقه یقینی نداشته و در مثال مورد بحث پیش از وضو نسبت به حدث اکبر یقین نداشته و لذا بعد از وضو حدث اکبر (جنابت) استصحاب نخواهد شد و حتی در مورد خصوصیت فرد (حدث اکبر) اصالة عدم جاری می‌شود و بنابراین پیش از غسل جنابت می‌تواند وارد مسجد شود چه آنکه اصالة عدم حدث اکبر جواز دخول در مسجد و قراءه عزائم را ثابت می‌نماید.

و لاجل بیان صحه جریان الاستصحاب فی الکلی فی هذا القسم ... ص ۷۴۸ س ۵

در مورد جریان استصحاب در قسم دوم از اقسام ثلاثه استصحاب کلی دو تا ایراد وارد شده است که پاسخ هریک را باید بیان نماییم و در ضمن گرد و غبار از صحت جریان استصحاب زدوده و ارکان جریان استصحاب محرز خواهد شد.

الاول قال: و توهم عدم جریان الاصل فی القدر المشترك ...

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۶

ما حصل ایراد اول این است که یکی از ارکان استصحاب یقین سابق و دیگری شک لاحق است در مثال مذکور پیش از وضو گرفتن یقین به وجود کلی حدث داشته است چه آنکه کلی حدث یا در ضمن خروج بول و یا در ضمن خروج منی محقق است و اما بعد از وضو گرفتن شک لاحق نسبت به کلی حدث ندارد چه آنکه کلی حدث حسب فرض یا در ضمن خروج بول باید محقق شود و یا در ضمن خروج منی تحقق یابد و هر دو صورت منتفی می‌باشد برای اینکه با وضو گرفتن حدث اصغر مرتفع شده است و بنابراین بعد از وضو یقینا کلی حدث در ضمن خروج بول (حدث اصغر) تحقق نمی‌یابد و اما تحقق کلی حدث در ضمن حدث اکبر (خروج منی) که به فرد طویل تعبیر شده است) ایضا منتفی است چه آنکه در حدث اکبر از اول ماجرا شک داشتیم و با اصل عدم تعبدا حدث اکبر منتفی و مرتفع می‌باشد بنابراین بعد از وضو نسبت به عدم تحقق کلی حدث در ضمن فرد قصیر حدث اصغر بالوجدان علم داریم و نسبت

به عدم تحقق کلی حدث در ضمن فرد طویل حدث اکبر تعبدا علم داریم.

نتیجه: بعد از وضو گرفتن شک لاحق در بقای کلی حدث نداریم و بلکه علم و یقین به عدم کلی حدث داریم و از اینجاست که رکن دوم استصحاب شک لاحق منتفی می‌باشد و بدین لحاظ جریان استصحاب کلی در قسم دوم با بن بست مواجه گردید.

و الجواب انّ هذا التوهم فيه خلط بين الكلي و فرده ...

ما حصل جواب آن است که آقای متوهم بین کلی و فرد آن خلط نموده است و اگر خلط نمی‌کرد چنین توهمی افکارش را به خود مشغول نمی‌ساخت.

علی‌ای حال ماجرا از این قرار است: (دقت فرمایید) در مثال مذکور بعد از وضو نسبت به هر دو فرد (حدث اصغر) خروج بول و (حدث اکبر) خروج منی شک لاحق نداریم چه آنکه حدث اصغر با آمدن وضو بالوجدان مرتفع شده است و حدث اکبر با اصل

عدم تعبدا مرتفع شده است بنابراین نسبت به شخص حدث اصغر شك لاحق نداریم و همچنین نسبت به شخص حدث اكبر شك لاحق نداریم و بلکه در مورد هر دو فرد علی التعمین و التثخین یقین سابق هم نداشتیم چه آنکه در ابتدای اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۷

امر بعد از خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی و پیش از وضو نسبت به حدوث حدث اصغر یقین نداشتیم و نسبت به حدوث حدث اكبر ایضا یقین نداشتیم و لذا در مورد هر دو فرد نه تنها رکن دوم شك لاحق منتفی است بلکه رکن اول یقین سابق ایضا منتفی می‌باشد و بدین لحاظ در مورد هر دو فرد استصحاب جاری نمی‌باشد و اما استصحاب کلی حدث جاری می‌شود چه آنکه بعد از خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی و قبل از وضو گرفتن نسبت بتحقیق کلی حدث یقین داشتیم و بعد از وضو نسبت به تحقق کلی حدث شك لاحق داریم و لذا استصحاب در مورد بقای کلی حدث جاری خواهد بود این بود ما حصل جواب استاد مظفر نسبت به ایراد اول که از فرمایشات شیخ انصاری اقتباس فرمودند.

(مؤلف)

انصافا جواب استاد مظفر با بیانی که در کتاب اصول فقه آمده قانع کننده نمی‌باشد و ایراد مذکور را حل نمی‌کند و عین همان ایراد را تکرار نموده است و اصل اشکال باقی می‌باشد.

استاد مظفر فرمود: بعد از وضو شك در کلی حدث داریم و این صرف مدعا است چه آنکه بعد از وضو گرفتن اگر کلی حدث مشکوک البقاء باشد یا در ضمن حدث اصغر باید باشد بدون شك با وضو گرفتن حدث اصغر بالوجدان منتفی شده است) و یا در ضمن حدث اكبر باید باشد و حدث اكبر را با اصل عدم نفی نمودیم و فرض بر این بود که غیر از دو فرد مذکور فرد سوم وجود ندارد پس بنابراین کلی حدث در ضمن چه فردی باید مشکوک البقاء باشد؟ اتفاقا اگر دقت نمائید از بیانات یک صفحه‌ای استاد مظفر پاسخ ایراد در نمی‌آید و لکن با اضافه مطلب دیگری می‌توان پاسخ اشکال را قانع کننده از آب درآورد و آن مطلب از عبارت کتاب استفاده نمی‌شود و آن این است که آری در فرصت بعد از وضو وجود کلی حدث در ضمن حدث اصغر بالوجدان منتفی می‌باشد چه آنکه با نفی وجدانی و قطعی حدث اصغر نفی تحقق کلی حدث در ضمن حدث اصغر یقینی و حتمی است و لکن نفی حدث اكبر وجدانی و قطعی نمی‌باشد و بلکه حدث اكبر بعد از وضو بتوسط اصالة اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۸

العدم نفی شده است و این اصل تنها می‌تواند وجود حدث اكبر را تعبدا نفی نماید و اگر بگوییم با نفی حدث اكبر، کلی حدث ایضا منتفی می‌شود لازم می‌آید که اصالة عدم، حدث اكبر، اصل مثبت بشود و اصل مثبت حجیت ندارد.

به عبارت دیگر مثبتات اصل اعتبار ندارد و با (اصالة عدم) تنها حدث اكبر نفی می‌شود و نفی کلی حدث با اینکه تنها یک فرد دارد که همین حدث اكبر باشد از مثبتات اصالة عدم خواهد بود و مثبتات اصالت عدم حجیت ندارد بنابراین با اصالت عدم، درست است که حدث اكبر نفی شده و لکن کلی حدث مشکوک البقاء می‌باشد و لذا استصحاب در مورد کلی حدث که دارای یقین سابق و شك لاحق است جاری خواهد بود. فتأملوا.

(الثانی) - قال الشیخ الاعظم: توهم کون الشک فی بقاءه مسببا ... ص ۷۴۹ س ۱۱

ما حصل ایراد دوم آن است که مثلا در مثال سابق شك لاحق مربوط به بقای کلی حدث که بعد از وضو گرفتن حاصل شده است و پیش از وضو گرفتن مورد یقین بوده است مسبب از شك در بقا حدث اكبر است چه آنکه با وضو حدث اصغر از بین رفته و بعد از وضو بخاطر آنکه در حدث اكبر شك داریم شك در بقای کلی حدث بوجود می‌آید و شك در حدث اكبر سبب شك در بقاء کلی حدث است و ما در مورد سبب شك در حدث اكبر «اصالة العدم» جاری می‌نماییم و خودبخود شك در بقاء کلی حدث که مسبب است از بین خواهد رفت و به عبارت دیگر با اصل عدم (حدث اكبر) از بین می‌رود و مسبب آنکه شك در کلی حدث،

باشد که یکی از آثار آن می‌باشد از بین خواهد رفت بنابراین شک لاحق نسبت به کلی حدث وجود ندارد و استصحاب جاری نخواهد شد.

و الجواب الصّحیح هو ما اشار الیه بقوله ...

اجمال جواب آن است که شیخ انصاری به آن اشاره نموده است و ما حصل فرمایش شیخ انصاری این است: ارتفاع قدر مشترک (همان کلی حدث که مشترک بین حدث اصغر و حدث اکبر بود) از لوازم این است که حادث اصلی (خروج بلل) همان بول اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۹

می‌باشد که بعد از وضو مقطوع الارتفاع می‌باشد (یعنی اگر آن مشکوک بول بوده باشد که با وضو مرتفع شده است) لازمه‌اش این است که کلی حدث (قدر مشترک) صددرصد مرتفع شده باشد بنابراین ارتفاع قدر مشترک از لازمه این است که آن بلل مشکوک بول باشد و جناب وضو آن را مرتفع نموده است و کلی حدث ایضا مرتفع شده است نه آنکه ارتفاع کلی حدث از لازمه عدم حدوث امر آخر که حدث اکبر (خروج منی) است باشد.

آری از لازمه عدم حدوث حدث اکبر آن است که در زمان ثانی کلی حدث در ضمن آن محقق نشود نه آنکه از لازمه عدم حدوث حدث اکبر ارتفاع قدر مشترک در زمان ثانی باشد.

تفصیل جواب: شک در بقاء کلی حدث مسبب برای احتمال حدوث حدث اکبر نمی‌باشد و بلکه ماجرا از این قرار است که اصل یقین به حدوث کلی حدث از اول امر مسبب دو چیز بود: (۱) احتمال خروج بول حدث اصغر و (۲) احتمال حدوث منی حدث اکبر.

به عبارت دیگر وجود کلی حدث یا در ضمن حدث اکبر بود و یا در ضمن حدث اصغر و بعد از وضو گرفتن شک در بقای کلی حدث ایضا مستند به دو چیز است یکی احتمال وجود حدث اکبر و دیگری احتمال وجود حدث اصغر به این کیفیت (دقت فرماید) بعد از وضو احتمال می‌دهیم که حدث کلی باقی باشد به خاطر احتمال حدوث خروج منی و احتمال می‌دهیم که حدث کلی باقی نباشد به خاطر اینکه احتمال داده می‌شود که حادث اول بول بوده و هم‌اکنون با وضو مرتفع شده است به عبارت دیگر شک در بقای کلی حدث در دو طرف خود احتمال دارد و طبیعت شک این چنین است:

۱- احتمال بقاء ۲- احتمال عدم بقاء

این هر دو احتمال مسئله شک در بقا را بوجود می‌آورد احتمال بقاء، زائده احتمال حدوث حدث اکبر است و احتمال عدم بقا زائده احتمال حدوث حدث اصغر است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۰

که با وضو رفع شده است بنابراین شک در بقای کلی حدث مسبب برای شک در حدوث حدث اکبر تنها نمی‌باشد بلکه مسبب دو چیز است:

۱- احتمال حدوث حدث اصغر ۲- احتمال حدوث حدث اکبر و قول معترض مبنی بر اینکه شک در بقا تنها مسبب برای شک در حدث اکبر است بی‌اساس می‌باشد.

و الحاصل: انّ احتمال وجود الكلّی ...

حاصل جواب این شد که احتمال و شک در بقاء کلی (کلی حدث) مسبب و زائده شک در این است که آیا بلل مشکوک فرد طویل (منی) بوده و یا فرد قصیر (بول) بوده است نه آنکه شک در بقای کلی حدث مسبب و زائده تنها احتمال حدوث طویل (حدث اکبر) باشد تا ایراد معترض جان بگیرد و بگوید احتمال حدوث اکبر با اصل عدم نفی می‌شود و در نتیجه احتمال بقای کلی حدث که مسبب است نفی خواهد شد این چنین نخواهد بود.

بنابراین باید دو تا اصل عدم، جاری شود یکی در مورد احتمال حدوث منی و دیگری در مورد احتمال حدوث بول در این صورت هر دو اصل هر دو فرد را نفی می‌کند و کلی حدث خودبخود نفی می‌شود و ایراد معترض وارد خواهد بود و لکن در مورد خروج بول «اصل عدم» جاری نخواهد شد چه آنکه با وضو گرفتن مقطوع العدم شده است.

و الاصلان معالای یجریان ... یعنی هر دو اصل بعد از وضو جاری نمی‌شوند چه آنکه در مورد بول اصل جاری نمی‌شود برای اینکه با آمدن وضو خروج بول مقطوع العدم شده و قبل از وضو اگر هر دو اصل جاری شود با علم اجمالی مخالفت می‌شود برای اینکه علم اجمالی داریم که بلل خارج شده یا منی می‌باشد و یا بول.

و این است که ایراد معترض جای پای در ماجرای استصحاب کلی در قسم دوم نخواهد داشت و در استصحاب کلی حدث یقین سابق هم موجود است و شک لاق هم موجود می‌باشد.

و اما القسم الثالث و هو ما اذا كان الشك ... ص ۷۵۰، س ۸.

قسم سوم از اقسام ثلاثه استصحاب کلی آن بود که شک در بقای کلی از احتمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۱

وجود فرد ثانی که غیر از فرد اول است سرچشمه می‌گیرد باین کیفیت: به وجود زید در اطاق نگرهبانی یقین داشتیم و بعد از مدتی یقینا زید رفته است و احتمال می‌دهیم که بکر وارد اطاق شده باشد، بنابراین وجود کلی انسان در ضمن (زید) متیقن سابق است و پس از رفتن زید و احتمال آمدن بکر نسبت به بقاء کلی انسان در ضمن (بکر) شک لاحق داریم و منشا شک در بقاء احتمال ورود آقای بکر در اطاق نگرهبانی می‌باشد همین قسم سوم به دو نحو تصور می‌شود: نحوه اول: هنوز زید اطاق نگرهبانی را ترک نکرده آقای بکر آمده و پیش از خروج زید از اطاق باهم ملاقات داشتند و در کنار هم چند استکان چای نوشیده‌اند و سیگاری را تبدیل به دود و گپی زده‌اند و سپس آقای زید پست نگرهبانی را به آقای بکر تحویل داده و رفته است.

نحوه دوم: هم‌زمان با خروج زید آقای بکر وارد اطاق شده است یعنی زید از درب خروجی خارج و آقای بکر از درب ورودی وارد شده است و این نحوه دوم می‌گاهی به همین کیفیت که مقارن خروج زید بکر وارد شده است تحقق می‌یابد و گاهی با تبدیل فرد اول به فرد ثانی تحقق می‌یابد مثلاً یک فرد از ماء به فرد دیگری تبدیل شده است فرد اول زلال و خنک و صاف بوده و به آب گل آلود و گرم و نجس تبدیل شده است و یا سواد شدید تبدیل به سواد ضعیف شده باشد.

در مورد جریان استصحاب در قسم سوم که با انحاء مختلف آن مورد توضیح قرار گرفت سه احتمال (احتمال بلا دلیل) و یا سه قول (احتمال با دلیل) وجود دارد ۱- جریان مطلقاً ۲ عدم جریان مطلقاً، ۳- در نحوه اول که حدوث فرد ثانی در ظرف وجود فرد اول بوده یعنی ورود بکر در صورتی بوده که زید در اطاق موجود بوده است استصحاب جاری می‌شود و حجیت خواهد داشت.

و اما در نحوه دوم که ورود و حدوث فرد ثانی مقارن با خروج و ارتفاع فرد اول بوده است استصحاب کلی جاری نبوده و اعتباری نخواهد داشت.

و السر فی الخلاف يعود الی: ان الارکان ... ص ۷۵۰ س ۱۹.

سر و انگیزه نزاع مزبور مبنی بر جریان و عدم جریان استصحاب کلی در قسم سوم آن است که شرط پنجم از شرایط هفت گانه استصحاب در قسم سوم موجود نمی‌باشد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۲

شرط پنجم این بود که مشکوک و متیقن از نظر ذات باید متحد باشند مثلاً نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین دارد و نسبت به همان عدالت منتهی در روز شنبه شک دارد) یعنی مشکوک و متیقن از نظر ذات باید متحد باشند و از نظر زمان متعدّد باشند.

در ما نحن فیه متیقن (کلی انسان) است که در ضمن زید در اطاق مورد مثال وجود دارد و بعد از خروج زید و ورود احتمالی بکر

در بقای همان کلی انسان منتهی در ضمن بکر شک داریم یعنی متیقن کلی انسان در ضمن زید است و مشکوک همان کلی انسان منتهی در ضمن بکر خواهد بود متیقن و مشکوک اتحاد نوعی دارند آیا اتحاد نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کفایت می‌نماید یا خیر؟ در اینجا دو تا سؤال مطرح است آیا وحدت نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کافی می‌باشد و یا وحدت خارجی و شخصی لازم است؟

سؤال دوم: کلی طبیعی با وجود افراد خود وحدت شخصی و خارجی دارد یا خیر؟

کلی طبیعی: کلی بر سه قسم است:

۱- کلی طبیعی ۲- کلی منطقی ۳- کلی عقلی

معیار در کلی طبیعی آن است که آقای ملاحظه گر مثلاً انسان را بما هو انسان بدون توجه به اینکه انسان کلی می‌باشد و یا غیر کلی ملاحظه نماید و حکم نماید بر اینکه الانسان حیوان ناطق این کلی، کلی طبیعی می‌باشد و تنها طبیعت انسان بما هو انسان ملاحظه شده و لذا کلی طبیعی می‌نامند.

معیار در کلی منطقی آن است که ملاحظه گر مفهومی را که فرض صدقش بر کثیرین ممنوع نمی‌باشد ملاحظه می‌نماید و بدون توجه و التفات به طبیعت و از هر ماده‌ای مانند مفهوم کلی انسان و حجر و غیره که به جهت ملاحظه کذائی که حتی طبیعت شیء را هم در نظر نداشته است کلی مذکور را منطقی می‌نامند.

معیار در کلی عقلی آن است که مفهوم کلی انسان را بما هو مفهوم کلی ملاحظه نماید و به جهت آنکه جز در ذهن موطنی ندارد لذا کلی عقلی می‌گویند (به صفحه ۸۶ المنطق از استاد مظفر مراجعه نمایید).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۳

در مورد کلی طبیعی دو تا نظریه وجود دارد: نظریه اول کلی طبیعی انسان وحدت خارجی در ضمن افراد خود دارد یعنی انسان کلی هم در ضمن زید موجود است و هم در ضمن بکر و خالد و غیره به این معنی که کلی طبیعی با وجود واحد خود در ضمن افراد متعدّد و متباین تحقق دارد بنابراین انسان کلی در زید انسان عین انسان کلی ای است که در «بکر انسان» موجود است و لذا کلی طبیعی وحدت شخصی و خارجی با وجود افراد خود دارد البته وجود کلی طبیعی بتوسط افراد خود موجود می‌باشد.

این نظریه را ابن سینا از بعضی از معاصرین خود نقل نموده است از باب مثال مانند یک پدر نسبت به فرزندان متعدّد که زید با بکر پدر واحد دارد و پدر زید عین پدر بکر است و کلی طبیعی در ضمن زید عین کلی ای است که در ضمن بکر موجود می‌باشد.

نظریه دوم: کلی طبیعی اصلاً وجود ندارد و بلکه وجود عرضی دارد یعنی عارض بر فرد می‌شود به این معنا که زید نسبت به ذات خود وجود شخصی دارد و بالعرض منسوب به انسان کلی طبیعی ایضا خواهد بود به عبارت دیگر در (زید انسان زید بالعرض منسوب به یک حصّه‌ای از انسان کلی می‌باشد و حصّه موجود در ضمن زید غیر از حصّه‌ای است که در ضمن بکر موجود است و از باب مثال مانند پدرها نسبت به فرزندانها که هر فرزندی پدری مخصوص به خود دارد که نسبت به پدر دیگری تباین دارد.

کلی طبیعی در ضمن زید غیر از کلی طبیعی ایست که در ضمن بکر موجود است نتیجه: کلی طبیعی در یک صورت وحدت شخصی و خارجی دارد و بنا بصورت دیگری وحدت نوعی خواهد داشت یعنی بنا بر نظریه اول کلی طبیعی در ضمن زید عین کلی طبیعی ای است که در ضمن بکر موجود است و بنا بر نظریه دوم که در نزد محققین معروف می‌باشد کلی طبیعی در ضمن زید غیر از کلی طبیعی ای است که در ضمن بکر موجود است منتهی نسبت به هم فقط وحدت نوعی دارد به این معنا:

کلی طبیعی در ضمن زید کلی طبیعی در ضمن «بکر» هر دو کلی می‌باشد مانند زید که اتحاد نوعی با بکر دارد و هر دو از نوع انسان می‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۴

کسی که استصحاب کلی را در قسم سوّم جاری و معتبر می‌داند باید به یکی از دو امر ملتزم شود و در غیر این صورت نباید هوای جریان استصحاب را در قسم سوّم در سر بپروراند یا باید ملتزم شود که در تحقق شرط پنجم استصحاب وحدت نوعیه کافی می‌باشد که در این صورت در قسم سوّم و در مثال مذکور استصحاب کلی انسان را جاری می‌نماید و وجود کلی انسان ثابت می‌شود با وجود زید در اطاق نسبت به وجود کلی انسان در ضمن زید از اطاق نسبت به ورود بکر در اطاق شک داشتیم و با جاری کردن استصحاب وجود کلی انسان در ضمن بکر ثابت می‌شود متیقن کلی انسان در ضمن زید بود و مشکوک کلی انسان در ضمن بکر بود و متیقن و مشکوک باهم اتحاد نوعی دارند و اتحاد نوعی در مسئله جریان استصحاب کافی می‌باشد و اگر وحدت نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کفایت نکند و صحت جریان استصحاب مشروط به اتحاد شخصی و خارجی ای متیقن و مشکوک باشد؛

آقای قائل به جریان استصحاب باید نظریه اول را در مورد کلی طبیعی ملتزم شود. که در این صورت کلی انسان در ضمن زید عین کلی انسان است که در ضمن بکر محقق می‌شود و سرانجام متیقن و مشکوک اتحاد شخصی و خارجی پیدا می‌کند و جریان استصحاب بلا مانع خواهد بود.

و اذا أتضح هذا التحليل الدقيق لمنشا الاقوال ...

استاد مظفر از تحلیل و بررسی ای که تقدیم خوانندگان و طلاب و اساتید گردید این چنین نتیجه برداری می‌نماید: در بین اقوال ثلاثه مربوط به جریان و عدم جریان استصحاب کلی در قسم سوّم قول دوّم (عدم جریان استصحاب مطلقا) مطابق واقع و ذی حق می‌باشد. اما اولاً ...

ناگفته پیداست که مراد از شرط پنجم در استصحاب (اتحاد مشکوک و متیقن) اتحاد خارجی و شخصی می‌باشد و بدون شک و با وضوح و روشنی کامل همانند روشنی آفتاب در نظام منظومه شمسی مراد از بقای مستصحب آن است که [۱۱]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۷۴۵

با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۵

عین متیقن سابق در زمان لاحق باقی باشد و اگر تنها اتحاد نوعی کافی باشد همان ماجرای من از بهر حسین (ع) در اضطرابم تو از عباس (ع) می‌گویی جوابم مصداق پیدا می‌کند در مسئله استصحاب معنای بقای مستصحب آن است که عین مستصحب بعد از یقینی بودن آن از نظر وجود خارجی استمرار و دوام داشته باشد یعنی اتحاد خارجی و شخصی بین متیقن و مشکوک باید برقرار باشد و در استصحاب کلی در قسم سوّم اتحاد خارجی وجود ندارد مثلا در استصحاب کلی انسان در ضمن زید یقین داشتیم و هم‌اکنون یعنی بعد از خروج زید از اطاق و با احتمال ورود بکر در اطاق در بقای کلی انسان شک داریم به این معنا که اگر بکر وارد شده باشد کلی انسان محقق می‌شود و اگر بکر وارد نشده باشد کلی انسان محقق نخواهد بود (دقت فرمایید): مقصود از استصحاب کلی این نیست که ماهیت انسان را من حیث هی استصحاب نماییم که در این صورت متیقن و مشکوک متحد خواهد بود چه آنکه ماهیت انسان من حیث هی کلی عقلی می‌باشد که تنها در ذهن وجود دارد بلکه ماهیت انسان من حیث وجود خارجی آنکه موضوع ترتب احکام فعلیه می‌باشد را استصحاب می‌نماییم و در این صورت متیقن کلی انسان در ضمن زید می‌باشد و مشکوک ماهیت انسان در ضمن بکر خواهد بود و متیقن و مشکوک اتحاد خارجی ندارند

چه آنکه مشخصات زید غیر از مشخصات بکر است و استصحاب کلی در قسم سوّم بخاطر نبود اتحاد متیقن و مشکوک جاری نخواهد شد.

و اما ثانياً فلأنه من الواضح أيضاً ان الحق ان نسبة الكلّي ... ص ۷۵۱ س ۱۹.

نظریه اول راجع به کلّی طبیعی قابل قبول نمی‌باشد یعنی کلّی طبیعی با افراد خود اتحاد خارجی ندارد و بلکه نسبت کلّی با افرادش از قبیل نسبت آباء الی الابناء می‌باشد یعنی هر فردی از افراد کلّی طبیعی بالعرض منسوب به کلّی می‌باشد و هر کدام حصه از کلّی را دارد که حصه کلّی در ضمن زید غیر از حصّه‌ای است که در ضمن بکر می‌باشد چه آنکه از ضروری و بدیهی است که کلّی طبیعی وجود مستقل ندارد لا وجود له الا بالعرض بوجود افراد... و بلکه به وسیله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۶

بعد فراغ الشیخ الانصاری من ذکر الاقوال فی المسأله و مناقشتها شرع فی بیان أمور تتعلق به بلغت اثنی عشر أمراً، و اشتهرت باسم (تنبیهای استصحاب)، فصار لها شأن كبير عند الاصولیین، و صارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة فی الفقه و لما لها من المباحث الدقیقه الاصولیه. و زاد فيها شیخ أساتذتنا فی الكفایة تنبیهای فصارت اربعة عشر تنبیها. و نحن ذاکرون بعون الله تعالی أهمها متوخین الاختصار حد الامكان و الاقتصار علی ما ینفع الطالب المبتدئ.

(التنبیه الاول) استصحاب الكلّي (۱)

الغرض من استصحاب الكلّي: هو استصحابه فیما اذا تیقن بوجوده فی ضمن فرد من أفراده ثم شك فی بقاء نفس ذلك الكلّي. و هذا الشك فی بقاء الكلّي فی ضمن أفراده یتصور علی انحاء ثلاثة عرفت باسم اقسام استصحاب الكلّي:

افراد خود وجود عرضی دارد به این معنا که زید مثلاً نسبت به ذات خود وجود شخصی و جزئی است و نسبت به انسان کلّی وجود عرضی برای انسان می‌باشد به عبارت دیگر زید مصداق انسان است و انسان کلّی یکی از حصه‌هایش در ضمن زید است و عارض بر زید می‌باشد یعنی زید بالعرض نسبت داده می‌شود به انسان کلّی.

و فی مقامنا ... در ما نحن فیه و در مثال مذکور حصّه‌ای از کلّی انسان در ضمن زید محقق گردید و با خروج زید از اطاق آن حصّه از کلّی از بین می‌رود و حصه دیگر از کلّی که در ضمن بکر است محقق می‌شود و با حصه قبلی متحد نمی‌باشد و بلکه از ابتدای امر مشکوک الحدوث بوده است.

بنابراین متیقن و مشکوک از اتحاد خارجی که شرط شماره ۵ را در باب شرایط استصحاب تشکیل می‌دهد برخوردار نمی‌باشد و استصحاب در قسم سوم از اقسام ثلاثة استصحاب کلّی محلی از اعراب ندارد و جای پایی برای جریان نخواهد داشت ۱- هذا هو التنبیه الاول فی تعداد الرسائل و التنبیه الثالث فی تعداد الكفایة.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۷

۱- ان یكون الشك فی بقاء الكلّي من جهة الشك فی بقاء نفس ذلك الفرد الذی تیقن بوجوده.

۲- ان یكون الشك فی بقاء الكلّي من جهة الشك فی تعیین ذلك الفرد المتیقن سابقاً بأن یتردد الفرد بین ما هو باق جزماً و بین ما هو مرتفع جزماً، ای انه كان قد تیقن علی الاجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلّي فیتیقن بوجود الكلّي فی ضمنه، و لكن هذا الفرد الواقعی مردد عنده بین ان یكون له عمر طویل فهو باق جزماً فی الزمان الثانی و بین ان یكون له عمر قصیر فهو مرتفع جزماً فی الزمان الثانی. و من أجل هذا التردد یحصل له الشك فی بقاء الكلّي.

مثاله: ما اذا علم علی الاجمال بخروج بلبل مردد بین أن یكون بولاً أو متیاً، ثم توضأ فانه فی هذا الحال یتیقن بحصول الحدیث الكلّي فی ضمن هذا الفرد المردد، فان كان البلبل بولاً فحدیثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً و ان كان متیاً فحدیثه اكبر لم یرتفع بالوضوء،

فعلى القول بجريان استصحاب الكلى يستصحب هنا كلى الحدث، فترتب عليه آثار كلى الحدث مثل حرمة مس المصحف، أما آثار خصوص الحدث الاكبر او الاصغر فلا ترتب مثل حرمة دخول المسجد و قراءة العزائم.

۳- ان يكون الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، أى ان الشك فى بقاء الكلى مستند الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، لانه ان كان الفرد الثانى قد وجد واقعا فان الكلى باق بوجوده و ان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلى بارتفاع الفرد الاول.

اما (القسم الاول)- فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلى فيترتب عليه اثره الشرعى، كما لا كلام فى جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه اثره الشرعى بما له من الخصوصية الفردية. و هذا لا خلاف فيه.

و اما (القسم الثانى)- فالحق فيه ايضا جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلى، و اما بالنسبة الى الفرد فلا يجرى قطعاً، بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۷۴۸

خصوصية الفرد، ففى المثال المتقدم يجرى استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء فلا- يجوز له مس المصحف، اما بالنسبة الى خصوصية الفرد فالاصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلاً لا يجب الاخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد و قراءة العزائم كما تقدم.

و لاجل بيان صحة جريان الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم الثانى و حصول اركانه لا بد من ذكر ما قيل إنه مانع من جريانه و الجواب عنه. و قد اشار الشيخ الى وجهين فى المنع و أجاب عنهما، و هما كل ما يمكن ان يقال فى المنع:

(الاول)- قال: «و توهم عدم جريان الاصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الاصل».

توضيح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، و فى المقام ان حصل الركن الاول و هو اليقين بالحدوث، فان الركن الثانى و هو الشك فى البقاء غير حاصل. وجه ذلك ان الكلى لا وجود له الا بوجود أفرادها، و من الواضح ان وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى وجدانا، و اما وجوده فى ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الامر و هو منفى بالاصل فيكون الكلى مرتفعاً فى الزمان الثانى إما وجدانا أو بالاصل تبعداً، فلا شك فى بقائه.

و الجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلى و فردها، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصه من الكلى أى ذات الكلى الطبيعى و بين الحصه منه بما لها من الخصوصية و التعيين الخاص، فان الذى هو معلوم الارتفاع اما وجدانا او تبعداً انما هو الحصه بما لها من التعيين الخاص، و هى بالاضافه الى ذلك غير معلومه الحدوث أيضاً، فلم يتحقق فيها الركنان معاً، لانه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث فى نفسه فان الحصه الموجوده به بما لها من التعيين الخاص كذلك مشكوكه الحدوث، اذ لا يقين بوجود هذه الحصه و لا يقين بوجود تلك الحصه، و لا موجود ثالث حسب الفرض.

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۷۴۹

و اما ذات الحصه المتعينة واقعا لا بما لها من التعيين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أى القدر المشترك بينهما، ففى الوقت الذى هى فيه معلومه الحدوث هى مشكوكه البقاء اذ لا علم بارتفاعها و لا تعبد بارتفاعها بل لاجل القطع بزوال التعيين الخاص يشك فى ارتفاعها و بقائها لاحتمال كون تعينها هو التعيين الباقى أو هو التعيين الزائل، و ارتفاع الفرد لا يقتضى الا ارتفاع الحصه المتعينة به، و هى كما قدمنا غير معلومه الحدوث و انما المعلوم ذات الحصه أى القدر المشترك:

و الحاصل: ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجدانا أو تعبدًا لا يقين بحدوثه أصلاً و هو الحصّة بما لها من التعين الخاص، و ما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا و هو ذات الحصّة لا بما لها من التعين الخاص. و قد اشار الشيخ الى هذا الجواب بقوله: «انه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه و ارتفاعه».

(الثاني) - قال الشيخ الاعظم: «توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من آثاره».

و الجواب الصحيح هو ما اشار اليه بقوله: «ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الامر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في زمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الامرين. و بينهما فرق واضح».

توضيح ما افاده من الجواب: إنا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل و عدمه، لان وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من اول الامر اما في ضمن القصير او الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا الى عدم الفرد الطويل من الاول و الا لما وجد من الاول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلي أي في وجوده و عدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند الى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعني يستند الى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۰

اذ يحتمل بقاء وجوده الاول لاحتمال حدوث الطويل و يحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

و الحاصل: ان احتمال وجود الكلي و عدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لانه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى كون نفيه بالاصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالاصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك و الاصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الاجمالي. و اما (القسم الثالث) - و هو ما اذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين:

۱- ان يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الاول.

۲- ان يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الاول، و هو على نحوين: اما بتبدله اليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الاول و حدوث الثاني.

و في جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثالث) من الكلي احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ- جريانه مطلقا.

ب- عدم جريانه مطلقا.

ج- التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجری في الاول دون الثاني مطلقا.

و هذا التفصيل هو الذي مال اليه الشيخ الاعظم.

و السر في الخلاف يعود الى: ان الاركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة، و المشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، و هو اتحاد متعلق اليقين و الشك.

و لا شك في ان الكلي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاءه في هذا القسم فهو واحد نوعا، فينبغي ان يسأل:

اولا- هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۱

المعتبرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا بد له من وحدة خارجية.

ثانيا- بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود افراده، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية معروضا لتعينات أفراده المتباينة، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلي الى افراده من باب نسبة الاب الواحد الى الابناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلي الطبيعي لا وجود له الا بوجود افراده بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة بل نسبتته الى افراده من قبيل نسبة الآباء المتعددة الى الابناء المتعددة، وهذا هو المعروف عند المحققين.

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب و اما ان يلتزم بان الكلي له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة، و الا فلا يجري الاستصحاب.

و اذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الاقوال في المسألة يتضح الحق فيها، و هو القول الثاني و هو عدم جريان الاستصحاب مطلقا.

اما (اولا)، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به. و نحن لا نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب احكامها الفعلية.

و اما (ثانيا)، فلأنه من الواضح ايضا ان الحق ان نسبة الكلي الى افراده من قبيل نسبة الآباء الى الابناء، لانه من الضروري أن الكلي لا وجود له الا بالعرض بوجود افراده.

و في مقامنا قد وجدت حصة من الكلي و قد ارتفعت هذه الحصة يقينا، و الحصة الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الامر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن و المشكوك.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۲

و بهذا يفترق القسم الثالث (۱) عن القسم الثاني من استصحاب الكلي، لانه في

(۱)- ممکن است در حین بررسی و تحلیل مطالب فوق الذکر کسی کلمات (اعتراض يعترض اعتراضا) را زیر لب زمزمه نماید و بگوید: اگر ماجرا آن چنان باشد که بررسی گردید باید استصحاب در قسم اول و دوّم استصحاب کلی ایضا به سقوط کشانده شود. استاد مظفر از این اشکال فرضی پاسخ می دهد قسم دوّم با قسم سوّم فرق دارد در مثال قسم دوّم خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی آنچه که مورد یقین است و متیقن سابق می باشد یک حصة از کلی است و آن حصة از کلی از نظر نفس الامر و واقع معین است منتهی از نظر ظاهری مجمل می باشد که آیا آن حصة از کلی در ضمن بول است که حدث اصغر می باشد و یا در ضمن منی است که حدث اکبر خواهد بود بنابراین متیقن ما حصة از کلی می باشد و همین حصة از کلی بعد از وضو گرفتن مورد شک واقع می شود و مشکوک لاحق را بوجود می آورد و لذا فرق قسم دوّم با سوّم این شد که در قسم دوّم اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک برقرار است بخلاف قسم سوّم که از اتحاد خارجی فی ما بین متیقن و مشکوک خبری نخواهد بود.

و بهذا ایضا يتضح انه لا وجه ... ص ۷۵۳ س ۴ از بیان سابق معلوم گردید استصحاب کلی در قسم سوّم بخاطر عدم اتحاد متیقن و مشکوک جاری نمی شود بنابراین قول به تفصیل در قسم سوّم مبنی بر اینکه اگر احتمال وجود فرد ثانی در ظرف وجود فرد اول

باشد استصحاب جاری می‌شود و الا اگر احتمال فرد ثانی مقارن با ارتفاع فرد اول باشد استصحاب جاری نمی‌شود ایضا محکوم به بطلان می‌باشد.

به سخن دیگر در مورد قسم سوّم سه قول نقل کردیم.

۱- جریان استصحاب مطلقاً ۲- عدم جریان مطلقاً ۳- اگر احتمال حدوث فرد دوّم در ظرف وجود فرد اول باشد در این صورت استصحاب جاری می‌باشد اما اگر احتمال حدوث فرد دوّم مقارن و هم‌زمان با ارتفاع فرد اول باشد در این صورت استصحاب جاری نمی‌باشد.

استاد مظفر می‌فرماید: این قول بتفصیل ایضا باطل است چه آنکه احتمال حدوث

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۳

القسم الثانی - كما سبق - ذات الحصّة من الكلّي المتعیّن واقعا المعلومه الحدوث علی الاجمال هی نفسها مشکوکة البقاء، حیث لا یدری انها الحصّة المضافه الی الفرد الطویل أو الفرد القصیر.

و بهذا ایضا یتضح انه لا وجه للتفصیل المتقدم الذی مال الیه الشیخ الاعظم، فان احتمال وجود الفرد الثانی فی ظرف وجود الفرد الاول لا یقدم و لا یؤخر و لا یضمن الوحده الخارجیه للمتیقن و مشکوک الا اذا قلنا بمقاله من یدهب (۱) الی ان نسبة الكلّي الی أفراده من قبیل نسبة الاب الواحد الی ابنائه، و حاشا الشیخ ان یری هذا الرأی. و لا شک ان الحصّة الموجوده فی ضمن الفرد الثانی من أول الامر

فرد ثانی بر فرضی که در ظرف وجود فرد اول باشد نه مقدم باشد و نه مؤخر دردی را دوا نمی‌کند و مسئله اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک را تضمین نخواهد کرد و لذا به خاطر عدم اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک استصحاب جاری نخواهد شد. نتیجه: جریان استصحاب در قسم سوّم با انحاء و صور مختلف آن غیر ممکن است.

(۱) - الا اذا قلنا بمقاله من یدهب ...

آری اگر در مورد کلّی طبیعی نظریه اول را قبول کنیم که اتحاد کلّی با فرد خود، خارجی و شخصی می‌باشد در قسم سوّم استصحاب کلّی اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک محرز می‌شود و جریان استصحاب بلا مانع خواهد بود و لیکن از شیخ انصاری بعید است که در مورد کلّی طبیعی نظریه اول را بپذیرد نتیجه: و لا شک ان حصّة الموجوده فی ضمن الفرد الثانی ... در مثال فرضی راجع به قسم سوّم متیقن ما حصه از کلّی انسان است که در ضمن زید محقق شده است و بعدا متیقن الارتفاع شده است. و مشکوک ما حصه دیگری از کلّی انسان است که در ضمن بکر مشکوک الحدوث می‌باشد و بالاخره متیقن حصه از کلّی است و مشکوک حصه دیگری از کلّی است و باهم اتحاد خارجی و شخصی ندارند و لذا استصحاب جاری نمی‌باشد و استصحاب قسم سوّم از لحاظ نداشتن شرط پنجم عین همان استصحاب فرد مردد است که بحثش خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۴

مشکوکه الحدوث، و اما المتیقن حدوثة فهو حصّة اخرى و هی فی عین الحال متیقنه الارتفاع. و یکون و زان هذا القسم و زان استصحاب الفرد المردد الآتی ذکره.

تنبيه و قد استثنی (۱) من هذا القسم الثالث ما یتسامح به العرف فیعدون الفرد اللاحق

(۱) - نتیجه بحث راجع به استصحاب کلّی در قسم سوّم این شد که بخاطر عدم اتحاد مشکوک و متیقن استصحاب جاری نمی‌شود از همین قاعده (عدم جریان استصحاب در جایی که اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک نباشد) موردی استثنا شده است یعنی در

آنجایی که با تسامح عرفی (چشم‌پوشی از ناحیه اهل عرف) فرد لاحق ادامه و استمرار فرد سابق به حساب می‌آید استصحاب جاری خواهد شد مثلاً یقین داشته که در فلاخن جسم سواد و سیاهی وجود داشته و بعد اشک حاصل نموده که آن سواد از بین رفته و سیاهی دیگری آمده است و یا سواد شدید تبدیل به سواد ضعیف شده است در این مورد همه علما استصحاب را جاری می‌دانند و مسئله اتحاد بین متیقن و مشکوک گرچه از نظر دقت عقلی محرز نمی‌باشد و لیکن از نظر عرف سواد سابق با سواد بعدی و یا سواد شدید با سواد ضعیف متحد می‌باشد و فرد دوّم استمرار و ادامه فرد اوّل است و با تسامح عرفی اتحاد بین متیقن و مشکوک برقرار خواهد بود.

مثال دیگر: مثلاً یقین به صفت «کثیر الشک» در خود داشته و بعداً در ارتفاع آن شک نموده و یا در مورد تبدل آن به مرتبه ضعیفی از «کثیر الشک» شک نموده است متیقن و مشکوک از نظر عرفی اتحاد دارد و لذا استصحاب جاری خواهد شد.

مرحوم شیخ انصاری در مورد علت و انگیزه جریان استصحاب فرموده است که در مسئله اتحاد متیقن و مشکوک آنچه که معیار و مورد توجه است اتحاد عرفی می‌باشد و از نظر عرف باید فرد لاحق استمرار و ادامه فرد سابق باشد و از نظر دقت عقلی گرچه فرد لاحق مغایر با فرد سابق می‌باشد در عین حال مانع از جریان استصحاب نخواهد بود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۵

المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل و شك في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد أضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. و من هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلاً أو تبدلها الى مرتبة من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الاعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «العبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا الى اللاحق، و لو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق». یعنی ان العبارة في اتحاد المتیقن و المشكوك هو الاتحاد عرفاً و بحسب النظر المسامحی و ان كانا بحسب الدقة العقلية متغایرين كما في المقام.

التنبیه الثانی (۱) (الشبهة العبائیة او استصحاب الفرد المردد) (۲)

۱- لم يذكر هذا التنبیه في الرسائل، و لا في الكفاية.

(۲) - تنبیه دوّم نه در رسائل مذکور است و نه صاحب کفایه از آن یادی کرده است در طی بحث تحت عنوان تنبیه دوّم با شبهه عبائیة و همچنین با استصحاب فرد مردد آشنا می‌شویم و هدف اصلی در تنبیه دوّم دفع اشکال و اعتراضی است که بر جریان استصحاب در قسم دوّم از اقسام کلی ایراد شده است که اگر شبهه عبائیة توجیه نشود و یا پاسخ داده نشود ضربه بسیار کاری بر قسم دوّم استصحاب کلی وارد نموده و آن چنان استخوانهای بدن «اعتبار و حجیت استصحاب» قسم دوّم کلی را خرد می‌نماید. که با گچ گرفتن که هیچ و حتی با استفاده از چسب‌های دوقلو هم بهبودی حاصل نکند و شکسته‌بندهای دنیای علم اصول از ترمیم آن عاجز شوند.

ماجرای شبهه عبائیة از این قرار است سید اسماعیل صدر که از مجتهدین زمان و عصر آخوند هروی بوده و در کاظمین سکونت داشته است جهت زیارت مرقد مطهر امام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۶

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الاشرف ايام الشيخ المحقق الآخوند فأثار في أوساطها العلمية (۱)

مسأله تناقلوها و صارت عندهم

علی (ع) وارد نجف می‌شود و با علما و مجتهدین نجف ملاقات می‌نماید و در طی جلسات و ملاقاتها شبهه مزبور را مطرح می‌نماید و از علما جلب توجه نموده و مورد رد و بدل و اظهار نظرها واقع می‌شود و به شبهه عبائیه معروف می‌گردد. اصل شبهه از این قرار است: مثلا نجاستی بر یک طرف عبا وارد شده است و یک طرف عبا که مردد بین طرف اعلی (بالا) و طرف اسفل (پایین) می‌باشد نجس می‌شود صاحب عبا یک طرف عبا (مثلا طرف اسفل) را می‌شوید و فرض می‌کنیم که برای شستن طرف دیگر عبا، آب در اختیار ندارد در این فرض استصحاب جاری می‌شود و نجاست را در مورد عبا ثابت می‌نماید و شرائط استصحاب موجود است.

متیقن سابق - یقین به حدوث نجاست داشته.

مشکوک لاحق - بعد از شستن و تطهیر طرف اسفل عبا شک دارد که نجاست باقی است یا خیر؟ و نجاست عبا بتوسط جریان استصحاب ثابت می‌شود نتیجه: العبا نجس و ملاقی النجس نجس طبق اقتضای استصحاب عبا نجس می‌باشد و ملاقی نجس، نجس خواهد بود.

مثلا صاحب عبا با بدن تر عبا مورد نظر را به خود می‌پیچد و بدن او باید نجس بشود و حال آنکه هیچ کس فتوا به نجاست بدن نمی‌دهد چه آنکه بدن با یک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است (دقت فرمایید) به این معنا که طرف اسفل تطهیر شده بود و تنها طرف اعلی که یک طرف شبهه می‌باشد باقی مانده صاحب عبا با پیچیدن عبا را به خود در حقیقت با یک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است و ناگفته پیدا است که ملاقی یک طرف شبهه محصوره بالاتفاق نجس نمی‌شود و حال آنکه اگر استصحاب جاری باشد نجاست طرف اعلی ثابت می‌شود و ملاقی آن باید محکوم به نجاست بشود.

کوتاه‌سخن شبهه عبائیه ما را در چهارراه چکنم؟ قرار می‌دهد یا باید از جریان استصحاب صرف نظر نمایم و یا باید ملاقی عبا را نجس بدانیم.

(۱) - ضمیر تحت «اُثار» به سید صدر رجوع می‌شود های «اوساطها» به مجالس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۷

موضعا للرد و البدل و اشتهرت بالشبهه العبائیه.

و حاصلها: انه لو وقعت نجاسته علی أحد طرفی عباءه و لم يعلم أنه الطرف الاعلی او الاسفل، ثم طهر أحد الطرفين و لیکن الاسفل مثلا فان تلك النجاسته المعلومه الحدوث تصیح نفسها مشکوکه الارتفاع فینبغی ان یجری استصحابها، بینما ان مقتضی جریان استصحاب النجاسته فی هذه العبائه أن یحکم بنجاسته البدن - مثلا - الملاقی لطرفی العبائه معا. (۱) مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضروره، لان ملاقی أحد

برمی‌گردد اوساط جمع وسط است یعنی سید صدر در مجالس علمیه مسئله مورد بحث را پخش نمود.

(۱) - یعنی شیء که با یک طرف شبهه محصوره ملاقات نماید طاهر است مثلا یکی از دو ظرف شرقی و غربی نجس است اگر دست به ظرف غربی بزیمم بالاجماع نجس نمی‌شود و محکوم به طهارت است در ما نحن فیه یک طرف شبهه طرف اعلی و طرف دیگر شبهه طرف اسفل عبا می‌باشد با تطهیر طرف اسفل عبا، یک طرف شبهه محصوره از بین می‌رود و لذا بدن صاحب عبا که با عبا پیچیده شده است در حقیقت با یک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است.

و التکتة فی الشبهه ... ص ۷۵۹ س ۵ باید توجه داشت که شبهه عبائیه تنها با استصحاب قسم دوم از اقسام ثلاثه کلی برخورد

می‌نماید و با بقیه اقسام استصحاب برخوردار ندارد.

مثال قسم دوم این بود بلل و رطوبتی از شخص خارج شده نمی‌داند بول است یا منی نسبت به حدوث کلی حدث یقین دارد و بعد از وضو گرفتن و ارتفاع بول شك در بقای کلی حدث دارد متیقن سابق کلی حدث بود و مشکوک لاحق ایضا همان کلی حدث می‌باشد و استصحاب جاری می‌شود و کلی حدث ثابت خواهد شد در شبهه عبائیه همین قسم دوم استصحاب کلی جاری می‌شود. متیقن سابق نجاست کلی است و بعد از تطهیر طرف اسفل عبا در بقاء همان نجاست کلی شك دارد و استصحاب بقای نجاست کلی جاری می‌شود و نجاست کلی در مورد عبا ثابت خواهد شد و لذا ملاقات کننده عبا باید نجس باشد و حال آنکه ملاقی اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۸

عبا نجس نمی‌باشد بنابراین باید ملتزم شویم که استصحاب قسم دوم کلی جاری نمی‌شود و در نتیجه ثابت می‌شود که استصحاب قسم دوم کلی نقض گردید و عدم صحه آن به اثبات رسید درحالی که صحت جریان استصحاب در قسم دوم مورد تایید واقع گردید.

و قد استقرّ الجواب عند المحققین ... ص ۷۵۹ س ۹.

ما حصل جواب از شبهه مذکور آن است که در مورد شبهه مورد بحث استصحاب کلی قسم دوم جاری نمی‌باشد و بلکه استصحاب فرد مردّد در آن شبهه مصداق دارد و صحت جریان استصحاب فرد مردد را هیچ کسی امضاء نکرده است مگر بعضی از اجله. استصحاب فرد مردد با تطبیق کردن آن را با مثال شبهه عبائیه معرفی می‌نماییم و فرمایش بعضی از اجله را هم توضیح خواهیم داد (ما حصل فرمایش بعضی از اجله)

در مورد عبائی که یقین به نجاست احد الطرفین آن داریم متیقن سابق نجاست یک طرف عبا است که یک فرد مردد می‌باشد و این فرد نجس مردد بین طرف اعلی و طرف اسفل خواهد بود و بعد از شستن طرف اسفل در بقای فرد نجس شك حاصل می‌شود که اگر آن فرد مورد یقین طرف اسفل بوده یقینا با تطهیر از بین رفته و اگر طرف اعلی بوده باقی می‌باشد در اینجا استصحاب فرد مردد جاری می‌شود و نجاست طرف اعلی ثابت خواهد شد بعضی اجله برای صحت جریان استصحاب فرد مردّد چنین استدلال نموده است:

محضله بانّ تردّده بحسب علمنا ...

ما یقین سابق به نجاست یک طرف عبا داشتیم منتهی آن طرف بین طرف اعلی و اسفل مردّد می‌باشد و این تردّد که از ناحیه ما می‌باشد ضروری به یقینی بودن نجاست یک طرف (یک فرد) ندارد، بنابراین یقین سابق به نجاست یک فرد، محقق است و پس از شستن طرف اسفل، شك حاصل می‌شود و با استصحاب بقای آن فرد (یقین النجاسة)، اثر (که نجاست ملاقی باشد) مترتب خواهد شد چه آنکه فرض

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۹

طرفی الشبهة المحصورة محكوم علیه بالطهارة بالاجماع كما تقدم فی محله. و هنا لم یلاق البدن الا أحد طرفی الشبهة و هو الطرف الاعلی و اما الطرف الاسفل - و ان لاقاه - فانه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره یقینا فلا معنی للحکم بنجاسة ملاقیه.

و النکته فی الشبهة ان هذا الاستصحاب یبدو من باب استصحاب الکلی من القسم الثانی، و لا شك فی ان مستصحب النجاسة لا بد أن یحکم بنجاسة ملاقیه، بینما انه هنا لا یحکم بنجاسة الملاقی، فیکشف ذلك عن عدم صحه استصحاب الکلی القسم الثانی.

و قد استقرّ الجواب عند المحققین عن هذه الشبهة علی: ان هذا الاستصحاب لیس من باب استصحاب الکلی، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب الفرد المردد)، و قد اتفقوا علی عدم صحه جریان عدا ما نقل عن بعض الاجله فی حاشیته علی کتاب البیع للشیخ

الاعظم، اذ قال بما محصله: «بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا، و المفروض ان أثر القدر المشترك اثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الاثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا، كما في القسم الاول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلّي و فرده».

أقول: و يجب ان يعلم - قبل كل شيء (۱) - الضابط لكون المورد من باب

بر این است که اثر قدر مشترک در حقیقت اثر هر یک از دو فرد می‌باشد (احد الطرفين قدر مشترك است و اثر آن نجاست ملاقی می‌باشد) و همین اثر با استصحاب نجاست فرد مردّد، مترتب می‌شود و ملاقات کننده نجس خواهد بود. این بود خلاصه سخن بعضی از بزرگان راجع به استصحاب فرد مردّد.

(۱) - استاد مظفر اولا ضابطه استصحاب کلّی و استصحاب فرد مردد را بیان می‌نماید و ثابت می‌کند که مسئله شبهه عبائیه مصداق برای استصحاب فرد مردد می‌باشد و درعین حال استصحاب فرد مردد بخاطر فقد یکی از شرایط استصحاب، جاری نمی‌باشد و در نتیجه در مورد مثال شبهه عبائیه اصلا استصحاب جاری نمی‌شود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۰

تا نجاست ملاقی آن ثابت گردد و مورد اشکال و اعتراض واقع بشود.

ما حصل فرمایش استاد مظفر از این قرار است:

۱- ضابطه استصحاب کلّی آن است: اثری که ترتیب دادن آن مراد است به نجاست کلّی و نجاست قدر مشترک بین نجاست طرف اعلی و طرف اسفل، مترتب شود یعنی ذات حصّه کلّی (که یا در ضمن طرف اسفل محقق می‌شود که مقطوع الارتفاع است و یا در ضمن اعلی محقق می‌شود که محتمل الحدوث است) دارای اثر باشد و نجاست ملاقی که (اثر) می‌باشد بر ذات حصّه کلّی من حیث هی مترتب بشود.

۲- ضابطه استصحاب فرد مردد، آن است: اثری که ترتیب دادن آن مراد است که در مثال عبا نجاست ملاقی می‌باشد) مترتب بر فرد بشود به این معنا که در مثال عبا نجاست ملاقی بر نجاست فرد (طرف اعلی یا اسفل) مترتب می‌شود نه بر نجاست کلّی (نجاست عبا). فان كان الأوّل فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك ...

یعنی اگر (اثر)، مترتب بر کلّی باشد استصحاب کلّی باید جاری شود در مثال عبا (اثر) که نجاست ملاقی باشد مترتب بر نجاست کلّی عبا می‌باشد یعنی مترتب بر ذات حصّه کلّی که یا در ضمن طرف اسفل محقق می‌شود که مقطوع الارتفاع است اگر در واقع از اوّل امر طرف اسفل نجس شده است برای اینکه آن را تطهیر نموده و یا در ضمن طرف اعلا محقق می‌شود که مقطوع البقاء است اگر در واقع از اوّل امر همین طرف اعلا نجس شده بوده.

و قد تقدّم اننا لا نغني من استصحاب الكلّي ...

در سابق بیان کردیم که مراد از استصحاب کلّی استصحاب ماهیت من حیث هی نیست بلکه استصحاب ماهیت است من حیث وجود آن.

یعنی در استصحاب کلّی، حصه از کلّی که در ضمن فرد محقق می‌شود استصحاب می‌شود.

و ان كان الثانی فلا يكفي استصحاب القدر المشترك ...

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۱

اگر اثر مورد نظر بر فرد، مترتب شود استصحاب فرد باید جاری گردد نه استصحاب کلّی مثلا- در مثال عبا (اثر) همان نجاست ملاقی می‌باشد و این اثر بر نجاست (فرد) که همان طرف اسفل و یا طرف اعلی باشد مترتب می‌شود بنابراین باید استصحاب فرد

جاری شود به این کیفیت متیقن سابق، نجاست یک طرف عبا است منتهی بین طرف اعلی و طرف اسفل مردّد می‌باشد و بعد از تطهیر طرف اسفل شک در بقای متیقن دارد و بقای آن فرد را استصحاب می‌نماید و ثابت می‌شود که طرف اعلی نجس است و ملاقی آن ایضا نجس خواهد بود. تاکنون ضابطه استصحاب کلی و استصحاب فرد مردّد معلوم گردید و گفتیم استصحاب کلی و استصحاب فرد دائر مدار ترتیب اثر شرعی می‌باشد و اثر شرعی به هر کدام مترتب گردید همان استصحاب ذی اثر به جریان می‌افتد. و تاکنون در مقام تصور ترتیب اثر، شرعی را در مثال عبا به هر دو استصحاب کلی و استصحاب فرد تصور نمودیم اما در مقام وقوع آیا اثر شرعی مربوط به کدام می‌باشد؟

استاد مظفر می‌فرماید: اثر شرعی مربوط به استصحاب فرد است و لکن استصحاب فرد گرچه ذی اثر شرعی می‌باشد ولی بخاطر فقد یکی از شرائط دیگر آن جاری نخواهد شد. و استصحاب کلی به خاطر اثر شرعی نداشتن، جاری نمی‌شود بنابراین نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان نه استصحاب کلی و نه استصحاب فرد، رحمت به هر دو تای آن اذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذی وقعت فیهِ الشبهة ...

استاد مظفر می‌فرماید مثال عبا مصداق برای استصحاب فرد می‌باشد یعنی اثر شرعی (نجاست ملاقی) بر نجاست طرف خاص (طرف اعلی یا طرف اسفل) مترتب می‌شود.

و بعد هذا یبقی ان نساءل لما ذا لا یصحّ جریان استصحاب الفرد المردد ما حصل فرمایش استاد مظفر آن است که بعضی‌ها گفته‌اند علت عدم جریان استصحاب فرد مردد در مثال عبا با آنکه اثر شرعی بر آن مترتب می‌شود، عدم رکن أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۲

ثانی (یعنی شک لاحق) می‌باشد یعنی بعد از تطهیر طرف اسفل، شک لاحق نسبت به بقای فرد واقعی که معلوم الحدوث بود نداریم چه آنکه اگر آن فرد واقعی که نجس بود یا طرف اسفل است که یقین به ارتفاع نجاست آن داریم برای اینکه تطهیر شده است و اگر آن فرد واقعی طرف اعلی بوده الآن یقین به بقای آن داریم بنابراین رکن دوم (شک لاحق) محقق نمی‌باشد و لذا استصحاب فرد مردّد جاری نخواهد شد.

بعضی‌ها گفته‌اند که علت عدم جریان استصحاب فرد مردد، نبود، رکن اول (یقین سابق) می‌باشد (دقت فرمایید): در مثال عبا اگر مراد از یقین به نجاست یقین احد الطرفین علی نحو تردید باشد در این صورت متیقن ما «فرد» نمی‌باشد و بلکه متیقن، «کلی» خواهد بود به عبارت واضح تر صاحب عبا یقین دارد که نجاستی به عبا اصابت نموده و لیکن نمی‌داند طرف اعلی نجس شده و یا طرف اسفل، بنابراین متیقن، نجاست احد الطرفین می‌باشد و احد الطرفین کلی خواهد بود در این صورت متیقن سابق کلی شده نه «فرد».

و ان ارید به یقین بالفرد بما له من الخصوصیة ...

اگر مراد از متیقن سابق فرد معین باشد که مثلاً طرف اعلی معینا مورد یقین به نجاست است و یا طرف اسفل معینا مورد یقین به نجاست است ناگفته پیداست که چنین چیزی واقعیت ندارد چه آنکه یقین به نجاست هیچ‌یک از دو طرف به طور تعین و تشخیص نخواهد بود در این صورت، فرد معین، متیقن نمی‌باشد.

کوتاه‌سخن: آنچه که مورد یقین است فرد نیست و آنچه که فرد است مورد یقین نمی‌باشد.

نتیجه: بخاطر نبود رکن اول (متیقن سابق)، استصحاب فرد مردّد جاری نمی‌شود.

و الوجه الاصحّ هو الثانی ...

وجه صحیح‌تر از نظر استاد مظفر همان وجه دوم است که رکن اول (متیقن سابق) در مثال عبا محقق نمی‌باشد و لذا استصحاب فرد مردد جاری نخواهد شد و اما وجه اول ناصحیح است و شک لاحق (شک در بقاء فرد واقعی) محقق می‌باشد چه آنکه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۳

استصحاب الكلّي القسم الثانی او من باب استصحاب الفرد المردّد، فان عدم التفرقة

بعد از تطهیر طرف اسفل، آقای صاحب عبا در بقاء نجاست احد الطرفين، شك دارد. به این کیفیت: بعد از تطهیر طرف اسفل شك در بقای نجاست دارد که اگر آن فرد نجس، طرف اعلى بوده باشد پس نجاست باقی است و اگر آن فرد نجس، طرف اسفل بوده باشد، نجاست مرتفع شده است نفس اینکه نمی‌داند نجس واقعی از اول، طرف اعلى بوده یا نه شك در بقاء، خواهد بود. کوتاه‌سخن و نتیجه بحث: در مثال عبا (شبهه عبائیه) استصحاب کلّي قسم دوّم به خاطر اثر شرعی نداشتن، جاری نمی‌شود و همچنین استصحاب فرد مردّد به خاطر نبود رکن اول استصحاب (متیقّن سابق) ایضا جاری نمی‌شود و سخنان بعضی از اجلّه در حاشیه کتاب بیع مکاسب مبنی بر صحت جریان استصحاب فرد مردّد اساس و وجه صحیحی ندارد و همچنین کسانی که استصحاب فرد مردّد را به خاطر نبود رکن دوّم (شك لاحق) در مثال شبهه عبائیه صحیح نمی‌دانند دچار اشتباه عجیبی شده‌اند و بالاخره در مثال عبا آنچه «متیقّن» است «کلّي» می‌باشد و استصحاب کلّي به خاطر اثر شرعی نداشتن جاری نمی‌شود و آنچه که باید به استصحاب فرد مردّد استصحاب شود «متیقّن» نمی‌باشد.

به سخن دیگر استصحاب فرد مردّد در شبهه مورد بحث به خاطر نبود رکن اول (متیقّن سابق) غیر ممکن می‌باشد و سرانجام شبهه عبائیه به خاطر عدم جریان استصحاب در آن محذوری را به بار نمی‌آورد.

از همه خوانندگان التماس دعا دارم و امیدوارم خداوند اعمال ما را مورد رضای خود قرار دهد.

خدایا چنان کن که پایان کارتو خشنود باشی و ما رستگار

و السّلام علی من اتّبع الحق

حوزه علمیه قم

سید عبد الله اصغری ۱۳۶۹ / ۳ / ۲۴

پایان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۴

بین الموردین هو الموجب للاشبهاء و تحکم تلك الشبهه. اذن ما الضابط لهما؟

ان الضابط فی ذلك ان الاثر المراد ترتیبه اما أن يكون أثرا للكلّي، أي اثر لذات الحصه من الكلّي لا- بما لها من التعین الخاص و الخصوصیه المفرده، أو أثرا للفرد، أي أثر للحصه بما لها من التعین الخاص و الخصوصیه المفرده. فان كان (الاول) فیکفی فی استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصه الموجوده اما فی ضمن الفرد المقطوع الارتفاع علی تقدیر انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء علی تقدیر انه هو الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الكلّي القسم الثانی، و قد تقدم اننا لا- نعنی من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهیه الكلیه بل استصحاب وجودها. و ان كان (الثانی) فلا یکفی استصحاب القدر المشترك و انما الذی ینفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصیه المفرده المفروض فی انه مردد بین الفرد المقطوع الارتفاع علی تقدیر انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء علی تقدیر انه الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردّد.

اذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذی وقعت فیهِ الشبهه هو من النوع الثانی، لان الموضوع للنجاسه المستصحبه لیس أصل العباة أو الطرف الكلّي منها، بل نجاسه الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الاعلى أو الاسفل.

و بعد هذا یبقی أن نتساءل: لما ذا لا یصح جریان استصحاب الفرد المردّد؟

نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة فی وجهه، فقد قيل: لانه لا- یتوفر فی الرکن الثانی و هو الشك فی البقاء، و قيل: بل لا یتوفر

الركن الاول و هو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثاني.

اما الوجه الاول، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البناء و بين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لانه اما مقطوع البقاء او مقطوع الارتفاع.

و اما الوجه الثاني- و هو الاصح- فبيانه: ان اليقين بالحدوث ان اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۵

الفرض، فاليقين موجود و لكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين. و ان أريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلا لأن المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة و مرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، اذ المردد بما هو مردد لا- معنى لأن يكون معلوما متعينا، هذا خلف محال، و انما المعلوم هو القدر المشترك. و في الحقيقة ان كل علم اجمالي مؤلف من علم و جهل و متعلق العلم هو القدر المشترك و متعلق الجهل خصوصياته، و الا فلا معنى للاجمال في العلم و هو عين اليقين و الانكشاف.

و انما سمي بالعلم الاجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات الى العلم بالجامع.

و عليه، فان ما هو متيقن- و هو الكلي- لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، و ما له الاثر المراد ترتيبه عليه- و هو الفرد بخصوصيته- غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا- يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا أن الفرد المردد متيقن و لكن لا شك في بقاءه.

و الوجه الاصح هو الثاني كما ذكرنا. و اما الوجه الاول- و هو انه لا شك في بقاء المتيقن- فغريب صدوره عن بعض اهل التحقيق، فان كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا في بقاء الفرد الواقعي و ارتفاعه، لأن المفروض ان القطع بالبقاء و القطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، و القطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

و على كل حال، فلا- معنى لاستصحاب الفرد المردد، و لا معنى لأن يقال- كما سبق عن بعض الاجلة:- «ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً» فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ و هل اليقين الا العلم؟ الا اذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك و التردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء و التردد بشيء آخر، فيتوفر ركن الاستصحاب بالنسبة الى القدر المشترك لا بالنسبة الى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه و ما يراد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۶

استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه.

[۱۲]

[۱] اصغرى، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.

[۲] اصغرى، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.

- [۳] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۴] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۵] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۶] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۷] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۸] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۹] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۱۰] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۱۱] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۱۲] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۳] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۴] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۵] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۶] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۷] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۸] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۹] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۱۰] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتعم فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف

مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل بیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۹۰ IR

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

