**تذکر مهم:** استفاده از این فایل مستلزم داشتن نرم افزار دروس حوزوی یا جامع اصول از موسسه نور می باشد چرا که متن عربی از آنجا گرفته شده است و موسسه نور نیز اجازه استفاده از آن را بدون داشتن آن نداده است.

# مقدمه

# مقصد اول: اوامر

# مقصد دوم: نواهی

# مقصد سوم: مفاهیم

# مقصد چهارم: عموم و خصوص

## 1-5- تمهید

این بحث یک بحث مظلوم می باشد چرا که معمولا تا درس خارج، چون آخر ترم واقع می شود خوب خوانده نمی شود و سریع از آن عبور می کنند در حالی که شاید به مراتب چندین برابر از مباحث مفهوم یا امر و نهی مهمتر و کاربردی تر باشد.

### 1-1-5 چرایی بحث از عام و خاص

علتی که باعث شد این بحث در اصول مطرح شود این می باشد که در دستورات شریعت اینگونه نیست که برای تک تک افراد احکام تفصیلی را بیان کنند بلکه سعی می شود با استفاده از جملات فشرده؛ یک جمله بگویند که تکلیف خیلی ها را مشخص کند. به عنوان مثال اگر به قانون اساسی کشور توجه کنید؛ می توانستند آن را خیلی مفصل بنویسند؛ اما یکی از ویژگی های مطلوب قانون ها این است که در کمترین حجم بتواند بیشترین حکم ها را صادر کند؛ این می شود هویت عام.

لذا عام یعنی اینکه چه سیاق هایی وجود دارد که شارع با آن حکم خود را می رساند؛ مثلا می گوید بر همه لازم است که فلان کار را انجام دهند یا سیاق های دیگر. **در واقع شارع، خود حکم را با امر و نهی می رساند اما حیطه حکم را با عام و خاص یا مطلق و مقید می رساند.**

### 2-1-5 تعریف عام

#### 1-2-1-5 تبیین مفهومی عام با یک مثال[[1]](#footnote-1)

فرض کنید در یک کلاس همه دانش آموزان در امتحان پایان ترم قبول می شوند؛ این رویداد ساده را می توان به دو صورت گزارش داد:

1. با ذکر نام تک تک دانش آموزان مثلا «علی؛ احسان؛ سامان و غیره قبول شدند»
2. به صورت کلی و عمومی مثلا «همه دانش آموزان کلاس قبول شدند»

این دو عبارت معنای یکسانی دارند اما جمله دوم به دلیل اختصار و سادگی کاربرد بیشتری دارد چرا که به جای ذکر نام تک تک افراد از عنوان کلی و لفظ عام «همه دانش آموزان» استفاده شده که شامل همه شان می شود لذا این می شود معنا و مفهوم عام در این بحث.

 این قالب یکی از رایج ترین شیوه ها در زبان هاست لذا در فضاهای عرفی و متون قانونی و شریعت نیز نمونه های فراوانی از این قالب آمده است لذا یکی از مهمترین مباحثی که در اصول آمده است همین بحث عام و خاص می باشد.

#### 2-2-1-5 تعریف عام در بیان مصنف

جناب مصنف اینگونه عام را تعریف کرده اند: «شمول الحکم لجمیع افراد مدخوله و یقابله الخاص» یعنی حکم شامل تمامی افراد موضوعش شود؛ خاص هم یعنی عدم شمول حکم برای تمام افراد موضوعش. جناب مصنف این تعریف را آورده اند و هیچ توضیحی هم نداده اند؛ که اگر همین را هم نمی آورند بهتر بود چون هیچ کس در شیعه این تعریف را ندارد؛ در واقع خیلی کم قائل دارد و شاید هم اصلا قائل نداشته باشد؛ خود ایشان در مبسوط نیز به عنوان تعریف اول می آورند و به آن اشکال می کنند.

البته ایشان می گویند عام از مفاهیم واضح و بی نیاز از تعریف می باشد و اصولی ها نیز تعاریفی را مطرح کرده اند و بعد دیگران به آنها اشکالاتی کرده اند که یا مانع اغیار نبوده و یا جامع افراد نبوده اما خود ایشان نیز از همین جهت ناچارا تعریفی ارائه کرده اند.

##### چرایی واضح بودن و تعریف ناپذیری عام

در این که عام نیاز به تعریف ندارد دو بیان وجود دارد:

1. بعضی می گویند مفاهیمی مانند عام؛ از مفاهیم بدیهی است چرا که یک مفهوم عرفی است که در عرف واضح است و نباید مباحث تعریف منطق را داخل در اینجا کرد چرا که در آنجا به تعریف ماهوی و حقیقی می پردازند اما اینجا فضای علوم اعتباری حاکم است.
2. بعضی نیز می گویند در علوم اعتباری نباید خیلی معطل تعاریف شد چون نمی شود دقیق تعریف کرد. اما سوالی که اینجا وجود دارد این است که آیا واقعا جنس و فصل حقیقی نداشتن، باعث می شود که ما نیازی به تعریف در علوم اعتباری نداشته باشیم؟ این نگاه درست است؟

به نظر ما این نگاه صحیح نیست که چون در فضای علوم اعتباری هستیم لذا نمی شود تعریف کرد یا نیازی به تعریف نیست؛ به نظر ما چون در فضای علوم اعتباری تعریف کردن خیلی واضح نشده لذا به این سمت رفته است.

##### پرونده : تعریف در علوم اعتباری

پرونده مهمی که باید اینجا باز کنید همین است که تعریف در علوم اعتباری به چه شکل می باشد یعنی در این فضاها چگونه باید یک مفهوم را تعریف کرد؟ اینکه پرونده می گوییم از این جهت است که بزرگان اصول در لابلای مباحث حرف هایی زده اند که جمع نشده لذا شما باید جمع کنید.

##### آدرس بیان مصنف در المبسوط

جناب مصنف در مبسوط نیز تعاریف دیگری را آورده اند:

1. مبسوط ج2ص311 و312 چهار تعریف ذکر کرده اند.
2. مبسوط ج2ص309 توضیحی درباره تعریف در علوم اعتباری آورده شده است.

##### اشکال به این تعریف

ایشان در واقع اینجا دارد عموم را تعریف می کند؛ نه عام را؛ چون تعبیر به شمول حکم کردند در حالی که اصلا عنوان بحث را نیز بهتر بود عام و خاص بگذارند؛ نه عموم و خصوص؛ چرا که عام و خاص محل دقت است. **بزرگترین اشکال این تعریف این است که به سراغ حکم می رود**؛ در حالی که تعریف عام، لنگ حکم نیست و ما کل را هم که ببینیم می گوییم یعنی شمول.

اگر این بحث را در کنار بحث کلی و جزئی منطق ببینید صحنه واضح تر می شود. کلی ویژگی آن این بود که قابلیت صدق بر کثیرین داشت اما جزئی قابلیت صدق بر کثیرین نداشت. لذا اینجا باید با رویکرد اصولی و قانونی وارد شویم و نباید با کلی و جزئی منطقی خلط کرد؛ هر گاه قابلیت صدق بر کثیر در حکمی یا قانونی بالفعل بشود؛ می شود عام؛ مثلا هر انسانی این حکم را دارد.

##### تعریفی واضح و روشن از عام و خاص[[2]](#footnote-2)

عام به لفظی گفته می شود که همه افراد و مصادیق خود را در بگیرد؛ به عبارت دقیق تر عام لفظی است که بر شمول و فراگیری مفهوم خود نسبت به همه افراد و مصادیقش دلالت کند. مثلا

1. «همه انسانها» : شامل همه مصادیق مفهوم انسان می شود.
2. «اموال» : شامل هر چه «مال» بر آن صادق است، می شود.

خاص به لفظی گفته می شود که تنها برخی از افراد و مصادیق مفهوم عام را در بر می گیرد. مثلا:

1. «بعضی انسانها»
2. «تعدادی از دانش آموزان»
3. «زنان»: البته اگر به نسبت انسانها بسنجیم.

### 3-1-5 اقسام عام

عام اقسامی دارد که به سه قسم تقسیم می شود[[3]](#footnote-3):

#### 1-3-1-5 عام استغراقی

عامی که تک تک افراد به صورت مستقل لحاظ شوند؛ و لفظی که نشانگر این عام می باشد؛ لفظ «کل» است مانند اکرم کل عالم. مصداق ها در این مورد به صورت لا بشرط از هم هستند. تکالیف ما نیز به صورت عام استغراقی است یعنی حکم شامل فرد فرد افراد می باشد.

#### 2-3-1-5 عام مجموعی

عامی که افراد عام یکجا با هم و به صورت مجتمع لحاظ شوند؛ و لفظی که نشانگر این عام می باشد؛ «مجموع» یا «جمیع» است[[4]](#footnote-4) مانند «اکرم مجموع العلما» یا ایمان به چهارده معصوم علیهم السلام از همین سنخ می باشد. مصداق ها در این مورد به صورت بشرط شی هستند به شرط همدیگر. گاهی تکلیف به یک مجموعه از ما می خورد، چون حکم ثابت برای مجموع من حیث هو مجموع می باشد مانند: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه»

#### 3-3-1-5 عام بدلی[[5]](#footnote-5)

عامی که از لحاظ کردن یک فرد نامشخص و نامعین از افراد عام تشکیل می شود؛ و لفظی که نشان گر این عام می باشد؛ «أیّ» است مانند اطعم ایّ فقیر شئت. مصداق ها در این مورد به صورت بشرط لا از همدیگر هستند. حکم در اینجا برای یک فرد علی البدل کل است مثلا می گویم یکی از آن یک مجموعه را بیاور ولی فرق نمی کند که کدام یک باشد لذا یکی را که بیاوری بقیه نفی می شوند.

## 2-5 فصل اول: الفاظ عموم[[6]](#footnote-6)

شکی نیست که برای عموم الفاظی است که دلالت بر آن می کنند، چه به دلالت لفظیه وضعیه و چه به اطلاق، توسط مقدمات حکمت.

### 1-2-5 الفاظی که به دلالت لفظیه وضیعه دلالت بر عموم دارند

الفاظ مفردی که به دلالت لفظیه وضعیه بر عموم دلالت می کنند یعنی موضوع له آنها عام می باشد، عبارتند از امثال: **«کل» ، «جمیع» ، «تمام» ، «ایّ» ، «دائما» ، «موصولات مانند من و ما»** و ... . الفاظ کل ، جمیع ، تمام و ایّ افاده عموم در افراد می کنند و لفظ دائما افاده عموم در ازمان می کند.

### 2-2-5 الفاظی که به اطلاق دلالت بر عموم دارند[[7]](#footnote-7)

اما اختلاف در الفاظی است افاده عموم می کنند به مقتضای اطلاق(اطلاق مقامی) و مقدمات حکمت که جناب مصنف سه مورد را در اینجا ذکر می کنند:

#### 1-2-2-5 وقوع نکره در سیاق نفی

#### 2-2-2-5 جمع محلی به لام

#### 3-2-2-5 مفرد محلی به لام

## 3-5 فصل دوم: عام بعد از تخصیص حقیقت است یا مجاز؟

## 4-5 فصل سوم: حجیت عام مخصص فی الباقی

## 5-5 فصل چهارم: تمسک به عام، قبل فحص از مخصص

## 6-5 فصل پنجم: تخصیص عام به مفهوم

## 7-5 فصل ششم: تخصیص کتاب به خبر واحد

## 8-5 فصل هفتم: آمدن استثنا پس از جملات متعدد

## 9-5 فصل هشتم: نسخ و تخصیص

# مقصد پنجم: مطلق و مقید

## 1-6 تمهید

این بحث کاملا مرتبط با باب قبل یعنی عام و خاص می باشد. چیزی که اینجا تحت فصل اول آمده، در باب قبل ذیل تمهید آمده بود، لذا بهتر بود آنجا نیز به عنوان فصل اول می آمد. فصل اول در باب قبل در مورد الفاظ عموم بود، در این باب نیز فصل دوم دقیقا درباره همین موضوع است. فصل دوم باب قبل نیز دقیقا همان بحثی است که در این باب ذیل فصل سوم آمده است. لذا این سه بحث، کاملا متناظر با هم می باشند.

## 2-6 فصل اول: تعریف مطلق [[8]](#footnote-8)

### تبیین مفهومی مطلق

برای این مورد کتاب اصول فقه کاربردی خیلی خوب تببین کرده اند.

یکی از نکات مهم برای فهم مطلق، مقایسه تطبیقی مباحث عام با مباحث مطلق می باشد لذا لازم است که توجه ویژه ای به مباحث باب قبل بشود[[9]](#footnote-9).

عام، الفاظی داشت که عمومیت و شمول را می رساند که این شمولیت همه مصادیق موضوع را پوشش می داد لذا دلالت، یک دلالت لفظی می شد به خلاف مطلق که دلالت لفظی نیست. مثلا وقتی می گوییم اکرم العلما، از این همه علما فهمیده میشود اما در اکرم العالم، می گوییم (اگر ال، جنس باشد) یعنی سنخ و جنس عالم مرادش بوده و چون هیچ قیدی نیز نزده که چه عالمی مراد است، آنگاه یعنی هر جایی جنس و سنخ و ماهیت عالم دیدی، اکرامش کن.

این نکته را از خود لفظ می فهمیم یا از چیز دیگری؟ قدما و مشهور می گویند این از خود لفظ فهمیده می شود اما متاخرین خصوصا مدرسه قم و خصوصا آیت الله بروجردی می گویند از لفظ فهمیده نمی شود بلکه در مطلق دلالت عقلی است یعنی با عقل این نکته را در میابیم. مثلا در مطلق ما از لفظ، نهایت جنس عالم را می فهمیم اما این عقل است که تحلیل می کند که این عالم، تمام موضوع برای حکم مولی بوده است و چون فقط همین عالم را گفته و هیچ قیدی نزده لذا هر جا جنس عالم بود باید اکرام بشود.

### تعریف مطلق در بیان مشهور

جناب مصنف اینگونه تعریف کرده اند: **«ما دل علی شائع فی جنسه»** یعنی لفظی که دلالت کند بر چیزی که شیوع دارد در جنسش مثلا لفظ عالم را می گوییم مطلق است از این جهت که این لفظ افرادی را شامل می شود و چون هیچ قیدی نخورده است (مثلا نگفته عالم خوشحال یا ناراحت یا ...) لذا عالم بر همه افرادی که شایع در آن است، دلالت می کند.

جناب آخوند به این تعریف اشکال می کند که دسته تعاریف ذهن را از معنای اصلی دور می کند و نباید تعاریف حقیقی کرد بلکه مطلق یعنی هر لفظی که هیچ قید افزوده ای بر هویت اش ندارد مثلا وقتی می گوییم رجل، این لفظ رها و مرسل از هر قیدی است که می توانست بخورد(مثلا گفته نشد رجل قد بلند یا...) لذا این دسته تعاریف براساس تعاریف حقیقی هستند در حالی که باید تعاریف قانونی و عرفی و اعتباری داشت.

جناب مصنف می گوید ظاهر این تعریف این است که اطلاق و تقیید عارض و صفت لفظ اند یعنی یک لفظ جدا از اینکه در جمله باشد یا نباشد، این لفظ مطلق است، که مشهور اینگونه دیده اند.

### اشکالات مصنف بر این تعریف

#### اشکال اول

این نوع از بحث ها، مناسب فضا و اغراض ادبی است مانند اینکه لفظ تقسیم می شود به اسم و فعل و حرف در حالی که ما به عنوان اصولی هدفی داریم که نباید آن هدف را گم کرد، آنچیزی که برای اصولی مهم است و اصلا هویت علم اصول می باشد، این است که به دنبال تاسیس قواعدی است که مقدمه استنباط فقهی قرار بگیرد یعنی مقدمه علم فقه بشود.

در ادبیات توجه ما به خود الفاظ است اما در اصول اهمیت به لحاظ تعلق حکم به موضوع می باشد چون می خواهیم از بار قانونی آن صحبت کنیم پس در واقع ما در علم اصول، اصلا کاری به الفاظ بماهو الفاظ نداریم.

### تعریف مطلق در بیان مصنف[[10]](#footnote-10)

جناب مصنف مطلق را اینگونه تعریف کرده اند: «عبارة عن كون اللفظ بما له من المعنى، تمام الموضوع للحكم، بلا لحاظ حيثية أخرى، فبما أنّه مرسل عن القيد في مقام الموضوعية للحكم‏»؛ یعنی لفظ بگونه ای باشد که تمام موضوع برای حکم باشد. مثلا در مثال اکرم العالم؛ وجوب اکرام، حکم است و عالم نیز، موضوع است که در واقع عالم، تمام موضوع برای حکم است یعنی وقتی عالم آمد، حکم نیز باید بیاید چون هیچ قید دیگری برای عالم ذکر نشده است. به تعبیر دیگر اطلاق و تقیید وصف و عارض برای موضوع به اعتبار تعقل حکم به لفظ اند.

تعریف مشهور، شامل مصادیقی می شد که ما کاری به آنها نداریم. در واقع قدما رویکردشان به این بحث یک رویکرد لفظی بود و بعد می آمدند بحث می کردند که با چه قالب هایی می شود این را رساند اما جناب مصنف و آیت الله بروجردی می گویند با هر لفظی می شود اطلاق را رساند.

#### اشکال دوم

تاکید شما در آن تعریف در فی جنسه است که در نگاه اول از این چه فهمیده می شود؟

اطلاق دو نوع است: اطلاق افرادی و احوالی. افرادی اونجایی است که یه مفهومی کلی باشد که یه سری مصادیق دارد و اطلاق افرادی یعنی این عالم که گفته مطلق از قید خوردن به افراد است و شامل همه می شود. اما احوالی یعنی چه مفهوم کلی و چه جزئی بلکه به لحاظ مصادیق و افراد نه، بلکه یک زید است که همان در صبح یا شب یا ... . مثلا اکرم زید .

از این تعریف ما فهمیده می شود که شرط نیست در تعریف مطلق که کلی باشد که دارد به فی جنسه در تعریف مشهور دارد اشکال می کند که آنها نیز البته یک دفاعی از خود می کنند. اما مصنف می گوید طبق تعریف شما مطلق احوالی را شامل نمی شود. بلکه مطلق می تواند جزئی حقیقی هم باشد یعنی به یک حالت خاص باشد. مثلا شارع می گوید اکرم زیدا . اینجا مطلق احوالی است زید. که شارع مطلق و رها از احوال زید گفت. یعنی قید احوالی نزد در حالی که می توانست بگوید اکرم زیدا اذا سلم که اینجا زید مقید است به یک حالت خاص.

در ادامه می گوید هر وقت موضوع کلی بود حتما اطلاق افرادی است و هر وقت جزئی بود احوالی است. این غلط است بلکه کلی می تواند دو حالت باشد اما جزئی حتما احوالی است.

این بحث غالبا ذیل بحث حج آمده است.

اینکه گفته می شود زید مطلق است یا کعبه مطلق است مطلق به اعبتار حکم می باشد.

از این توضیحاتی که آمد چهار نتیجه گرفته می شود:

1. این تکرار خط بالاست. که شرط نیست در مطلق که امر شایع فی جنسه باشد یعنی کلی باشد که اشکال به تعریف مشهور می کند. در صورتی که اطلاق هم در مفهوم کلی و هم جزئی حقیقی(در در منطق بود) می تواند باشد. که علم شخصی نیز می تواند مطلق باشد بر اساس اطلاق احوالی
2. مطلق و مقید از امور اضافی و نسبی اند. یعنی یه حکمی از یه جهت مطلق و از یک جهت مقید باشد مثلا مولی می گوید شخصی در مسجد را اطعام کن، از این جهت که موضوع انسان است مطلق است اما از این جهت که اطعام در مسجد است می شود مقید. اینجا بحث روی انسان است اما قید فی المسجد قید اطعام است نه قید انسان و این اشکال به این مثال است. اما اصل این حرف صحیح است.
3. این خیلی مهم است. همه حرف در تعریف مشهور ومصنف در اینجاست. اشکار شد که در تعریف مصنف اطلاق با تعریف مشهور از مدالیل لفظی است مانند عموم. یعنی مثلا وضع شده اسم جنس برای اینکه این معنا را به شکل مطلق برساند مانند اینکه کل وضع شده برای اینکه عموم را برساند. اما حق این است که اطلاق از مدالیل عقلی است. مدالیل لفظی یعنی همان چیزی که به صورت مرسوم در منطق خواندیم که دلالت وضعی مطابقی که در منطق بود اما مدالیل عقلی در بحث دلالت منطق نبود و مراد در منطق نیست بلکه مرادش مدلول عقلایی است. یعنی غیر لفظی است. قانونی نیز می شود به ان گفت.

وقتی متکلم حکیم باشد که حکیم در اصول یک اصطلاح است که به معنای حکمت و .. نیست بلکه حکیم یعنی ادمی که عادی است و میفهمد. حکیم یعنی کسی است که درست حرف می زند و می فهمد و غافل نیست. غرضش را درست می رساند.

1. در مورد سوم گفتیم اطلاق دلالتش عقلی است اما قدما لفظی می دانسته اند لذا در فصل بعد وارد این میشده اند که چه الفاظی وضع شده و دلالت لفظی دارند بر اطلاق مثلا اسم جنس که فصل ثانی کلا با مبنای قدماست نه مبنای امام و مصنف و... چون اصلا از لفظ فهمیده نمی شود

مصنف می گوید این فصل دوم ادبی است و هیچ ربطی به من ندارد اما من به شکل خلاصه می اورد تا دیده باشید. اما لزومی به اوردن این فصل نیست

واقع مطلب چیست که قدما و متاخرین دو حرف دارند یا یکی است و غلط گفته اند قدما؟ خودشان خیلی مفصل در کتبشان نپرداخته اند اما مطلب اصلی اینجا این است که حرف قدما غلط نیست . قدما در یک لایه حرف زده اند اما مصنف یه حرف در یک لایه دیگر دارد. شاهدش هم این است که خودش وقتی تعریف معروف را اورد گفت این نوع بحث مناسب بحث ادبی است لذا نگفت که این بحث غلط است. این شاهد مهمی است. هر چند تصریحاتی هم هست.

قدما و مشهور دغدغه شان چه بوده؟ خیلی هم امروز این حرف قدما را دارند؟ دغدغه شان درست است که می گویند یه سری الفاظ در زبان عرب بلکه در همه زبان هاست که اشاره وقتی بکارشان می بری مستقیم اشاره به افراد و مصادیق می کند مانند الفاظی که دلالت بر عام داشت. این اکرم العلما یه فرقی با اکرم العالم دارد؟ اکرم العلما یعنی دانه دانه علما را اکرام کن یعنی حکم روی تکتک مصادیق می رود اما در اینجا روی طبیعت عالم می رود. در اکرم العالم و اینجا کاری با مصادیق نداریم اولا و بالذات. لذا از باب طبیعت و ماهیت به سرااغ مصداق می رویم.

اصلا دغدغه دو باب کردن عام و مطلق به دلیل همین است که در عام اولا و بهلالذات حکم روی مصادیق می رود اما در مطلق روی طبیعت می رود و بعد جاری در مصادیق می شود. در مظفر یه بحث مهمشان تفاوت این دو باب است که مشهور چون هر دو را لفظی می فهمد تلاش می کند که چه فرقی می کند که تلاششان درست است. چون بعضی سیاق ها هست اشاره به حیطه دارد مثلا اکرم کل من فی الدار اما یه وقت می خواهیم طبیعت علم را گسترش بدهیم و مصداق اولا و بالذات مراد نیست که می گوییم اکرم العالم هر چند می شود اکرم العلما نیز می شود گفت. اولا و بالذات یعنی غرض شارع. یعنی غرض من شارع چیست؟ دقیق تر در این است که فرق قضیه حقیقیه و خارجیه چیست؟ خارجیه جایی بودکه خود مصادیق خارجی موضوع قرار بگیرند برای موضوع و خود مصادیق خارجی مهم باشند. حقیقیه یعنی همین که حکم اولا روی طبیعت و حقیقت می رود و ذات اون طبیعت می رود و ثانیا و بالعرض به افراد نیز سرایت می کند. این نوع نگاه قدماست و مشهور. اینها می گویند معلولا در زبان عرب بعضی الفاظ برای رساندن مصادیق است که می گوییم عموم اما بعضی برای طبیعت بکار می رود که به این الفاظ می گوییم الفاظ مطلق که در فصل دوم می خوانیم.

ظاهرا مصنف می گوید که درست است که یه سری الفاظ طبیعت و یه سری مصادیق را می رسانند در فضای لفظ. خلاصه فرق اکرم العلما و اکرم العالم چه فرقی با هم دارند؟ که مشهور بحث شان روی این است که روی الفاظ است اما دغدغه مصنف و امام وبروجردی چیز دیگری است که خب این فرق رادانستیم اما در خود اون العلما که می خواست مصادیق را برساند و عام باشد در خود این علما این احتمال نیست که شاید منظور علمای عادل باشد ؟ که این ممکن است. این را چگونه رد میکنیم؟ یا در اکرم العالم که مطلق از لفظ می فهمیم نیز همین است که نکند شاید مرادش عالم عادل باشد. این نکنه را چه چیزی بر می دارد؟ این نکنه یه نکنه عقلی است و احتمال دارد. این نکنه محل بحث مصنف شده که عقل این را بر می دارد که می گوید شارع حکیم است یعنی کسی که غرض ش را درست می گوید که اگر مرادش علما یا عالم عادل بود می گفت و حالا که نگفته پس معلوم است که مرادش نبوده و چون قید نیاورده معلوم است که قیدی در کار نیست. لذا حرف هر دو درست است اما در دو لایه. لذا اول باید حرف مشهور و قدما را درست بدانید که مشهور اطلاق که میگویند اطلاق لفظی است اما مصنف اطلاق عقلی را می گوید که این اصطلاح البته مرسوم نیست. لذا دو چیز است و انگار که مشترک لفظی است.

مصنف واضح نگفته اما ظاهرا مخالفتی با حرف های مشهور ندارد که خود مثلا عالم اطلاق لفظی دارد و معنای مرسل و رهایی دارد. اما می گوید این درست اما یه سوال اینجا مطرح است در لایه دوم که اون هم این است که کی گفته قیددیگری نبوده و ...

اطلاق عقلی یعنی عقل می فهمد که این کلام قیدی ندارد چون اگر منظور مولی بود باید می گفت. مصنف باید یه قدم جلوتر برود و بگوید که شارع فرض کن بگوید اکرم العالم العادل؟ این مطلق است یا مقید؟ باید پرسید نسبت به چی؟ مصنف اطلاق عقلی که گفت همه جا می آید. اما اینجا این سوال پیش نمی آید که یه قید دیگری دارد؟ این نکنه را باز عقل بر می دارد که باز یه نحوه اطلاق عقلی دارد هر چند این اطلاق عقلی خیلی من نمی پسندم.

### اشکالی به تعریف مطلق در بیان مصنف

خطابی که از تعریف شارع رسیده دو قسمت اصلی دارد: حکم و موضوع. مصنف مطلق را تنها برای موضوع تعریف کردند و گفتند موضوع به لحاظ این که یه حکمی به آن تعلق می گیرد اگر تمام موضوع برای تمام حکم باشد، به این مطلق می گوییم.

سوال این است که آیا مطلق را برای حکم نمی شود تعریف کرد؟ مثلا در اکرم زیدا یا اکرم عالما؛ موضوع زید و عالم می باشد. تمام توضیحاتی که برای موضوع دادیم برای حکم نیز می آید که مثلا اکرام می تواند اقسامی داشته باشد، مثلا اکرام مالی یا معنوی یا ... . خود مصنف در تهذیب که تقریر امام می باشد به این نکته تصریح کرده اند. حکم نیز که می گوییم در واقع دو چیز می تواند باشد: یکی خود حکم که مثلا وجوب است و یکی هم متعلق حکم که اکرام است.

پس با این نکته باید تعریف ایشان را تکمیل کرد. این نکته را گفتیم که دو مثالی که ایشان زدند بهتر فهم شود. در اکرم زیدا اذا سلم، این اذا سلم قید چیست؟ ظرفیت این هست که این هم قید موضوع باشد و هم قید حکم البته با یک دست کاری هایی . این قابلیت وجود دارد که هم برای اکرم باشد و هم زید. لولا القرینه باید این را قید اکرم گرفت اما ناظر به تعریف جناب مصنف باید این را قید موضوع گرفت.

در مثال دوم این واضح تر می شود. ایشان مثال زدند به این که اطعم انسانا فی المسجد؛ این فی المسجد می خواهد کدام را قید بزند؟ این مثال با مثال قبلی متفاوت است. اگر متعلق به انسان باشد، باید انسانی که در مسجد است را اطعام کنی، چه در مسجد چه در بیرون مسجد، اما اگر قید اطعم باشد یعنی باید اطعام کنی انسان را در مسجد، لذا از حیث معنا متفاوت می شود. در حالت قبلی چون قید حالت شرطیه داشت مقداری سخت بود بخواهیم قید زید بگیریم لذا ترجیح این بود که قید اکرام باشد اما اینجا هیچ ترجیحی نیز وجود ندارد.

پس لب مطلب این شد که ایشان می گوید اطعم انسانا، نسبت به این انسان شک های متعدد می تواند باشد، انسان از جهت زمان و مکان و صفات و... می تواند حالات مختلفی داشته باشد لذا مثلا انسان از جهت زمان می تواند مطلق باشد اما از جهت مکان مقید باشد و... . لذا اطلاق را باید از جهت خاص خودش مشخص کرد و نباید به صورت کلی گفت که مثلا انسان کلا مطلق است.

ایشان در ارشاد و محصول، این مثال را بگونه ای دیگر تقریر کرده اند، که مثلا حکم می تواند مطلق باشد و موضوع مقید یا به عکس یا هر دو مانند هم باشند یا بالعکس. جهت یعنی این.

ارشاد ج2 ص674 : علی المختار اطلاق در اصول اطلاق عقلی است. و می گویند اطلاق دیگر شان ادیب است.

## 3-6 فصل دوم: الفاظ مطلق

اقای بروجردی در نهایه بگونه ای است که این بحث ها غلط است اما این گونه نیست بلکه این بحث ها غلط نیست بلکه جاش اینجا نیست. این فصل هیچ ربطی به اصول ندارد بلکه با ذهن قدما یعنی رویکرد لفظی جلو آمد. بحث قدما این بوده که گاهی الفاظ رها و مرسل اند و گاهی اینگونه نیستند که اینجا این الفاظ را شمرده اند. خلاصه بیان اینها این است که انسان با زید فرق دارد که این جزئی و کلی منطقی را می خواهد تفاوتشان را بحث کرده اند و تفاوت این ها با عام. فرق العالم و العلما و عالم و... چیست؟ این ها را می خواهد بحث کنند در حالی که گفتیم این بحث ها خوب است اما کار ادیب است نه کار اصولی.

### اسم جنس

اصلی ترین مورد در این بحث اسم جنس است که اختلافات در همین است. مراد از اسم جنس هر اسم کلی است . کلی به معنای منطقی . رجل. بقر . انسان و... غالبا اسم جنس که میگویند مقابلش علم شخص است یعنی این اسم خاص و...

ما وقتی می گوییم اسم جنس، الفاظ مطلق است یعنی چه؟ با همان فضای قدما وقتی می گویند انسان موضوع له آن دقیقا چیست؟ با توضیحاتی که ما دادیم مشخص شد که مراد صرف انسان است اما بعضی گفته اند موضوع له انسان مطلق است. یعنی مطلق را داخل موضوع له می برده اند. اطلاق نیز یعنی شمول و سریان. از یه موقعی به بعد گفتند این غلط است بلکه این شمولیت قید نیست بلکه چیست؟ اینجا آمده اند اصطلاحاتی مشخص کرده اند. آمده اند اصطلاحات فلسفه را داخل این کرده اند چون اصطلاح نداشته اند، لذا گفته اند انسان مطلق یعنی لا بشرط قسمی. اما ما مرادمان لابشرط مقسمی است. اما اصلا مهم نیست و این اصطلاحات خاص نکته خاصی ندارد. قبل جناب سلطان علما[[11]](#footnote-11) ،مطلق کاسم جنس(مانند انسان)، وضع شده برای ماهیت به قید اطلاق و شمول بوده یعنی اطلاق نیز داخل موضوع له می باشد یعنی موضوع له آن دو چیز می باشد: یکی انسان و دیگری اطلاق(هر چند بعید است که قدما چنین حرفی بزنند اما نسبت داده اند به قدما).

بعد ایشان می خواهد از آن اصطلاحات فلسفی استفاده نکند، لذا میگوید شبیه مفعول مطلق که در ادبیات داشتیم، که مفعول مطلق تفاوت داشت با مفعولی که در مقسم بود.

اما نظر مشهور بعد از تحقیق جناب سلطان العلما این شد که اسم جنس وضع شده برای خود ماهیت، که خالی از هر قیدی است.

### علم جنس

علم جنس در معنا شبیه اسم جنس است اما در لفظ شبیه علم شخص است. لذا علم جنس یک حالت دو گانه ای دارد که در معنا نکره است اما در لفظ علم است و معرفه است. لذا به آن گفته اند علم جنس.

### معرف بالف اللام

ال جنس استغراق باشد عام می باشد یعنی فراگیری افراد. که اولا ناظر به ماهیت نیست بلکه ناظر به افراد است لذا این از دسته عام که قبلا نیز گفتیم می باشد

عهد نیز چون شخصی می شود و پس ال جنس ماهیت بدرد ما می خورد.

عهد هیچ شمولی ندارد لذا نه عام است و نه مطلق

### نکره

اختلاف شده در این که نکره برای چه وضع شده است. که دو وضع شده برای فرد مردد افراد یا طبیعت مقید به وحدت؟

قول اول وضع شده برای فرد مردد بین افراد مثلا انسانٌ را چه باید از آن فهمید؟ یعنی انسان افرادی دارد که مراد ما یک فردی است که مردد است و فرد خاصی مراد ما نیست. یعنی یک انسان است اما به نحو فرد مردد که فرد مشخصی نیست.

قول دوم می گوید وضع شده برای ماهیت و جنسی که مقید به وحدت است یعنی یک فرد از این افراد طبیعت.

مصنف می گوید قول دوم صحیح است چون نکره عبارت است از اسم جنسی که داخل شده بر آن تنوین. اسم جنس دلالت بر طبیعت می کند و تنوین دلالت بر وحدت می کند.

با نگاه قبل از سلطان العلما در اسم جنس، اینجا باید کدام قول را قبول کرد؟ که قول اول باید می گرفتند که قول دوم می شود ناظر به قول بعد از سلطان العلما در اسم جنس.

در اسم جنس قبل از سلطان العلما می گفتند انسان به قید مطلق لذا با قید وحدت در قول دوم نمی سازد و قول اول اینجا متناسب با قول قبل سلطان العلما است. و قول دوم متناسب با قول بعد از ایشان.

اما قول اول غیر تام است چون لازمه این قول که تنوین برای فرد مردد یعنی غیر معین است، این است که. این بحث اصلا مهم نیست و یه فهم ارتکازی از نکره است که یه مردی یا یه زنی که این را خواسته اند بیان کنند دو بیان شده که اول بیان اول گفته اند که بعدا یه اشکالی مطرح شد به آن لذا قول دوم مطرح شد که دیگر آن اشکال بر آن وارد نباشد که اینجا مطرح کرده اند این اشکال را.

اشکال این بوده که وقتی شارع می گوید: اکرم انسانا ،اگر انسانا فرد مردد باشد حالا بلاخره باید کسی را اکرام کرد لذا دیگر فرد مردد نیست لذا رسیده اند به قول دوم که طبیعت مقید به وحدت است. اما قائلین قول اول نیز نمی گفته اند که مردد قید آن باشد بلکه آنها نیز غیر معین مرادشان بوده لذا این اشکال تنها به لفظ می باشد چرا که مردد قید نمی باشد.

کسانی که نیز قول دوم را گفته اند، نکته شان این بوده که این بیان بهتر است لذا این قول را گفته اند.

جمع بندی این فصل

بین این چهارتا اسم جنس از همه مهمتر است. ما به دنبال الفاظی هستیم که دلالت بر اطلاق دارد که یه بار اسم جنس ویه بار ال و یه بار جداگانه نکره. اما صحیح این است که اسم جنس مانند عالم و بقر و... دو حالت دارد: یا به صورت معرفه است یا نکره. به صورت معرفه استفاده بشود معمولا اگر بخواهد این انسان اشاره به یک انسان خاص داشته باشد. چگونه باید باشد؟ باید ال عهد آورد. لذا می گوییم الانسان. این محل بحث ما نیست. چون دلالت بر اطلاق نمی کند. باید ال ماهیت و جنس باشد تا دلالت بر اطلاق کند. حتیاگر ال استغراق باشد می شود عام .

اگر بخواهیم نکره استفاده کنیم تنوین می آوریم. لذا این درست است که همه این موارد را جدا بیاوریم. یا اینکه ال و تنوین دو حالت از اسم جنس است. یعنی اسم جنس دلالت بر مطلق می کند که یا معرفه است یا نکره. که اگر معرفه بخواهد باشد ال جنس باید بیاید. و اگر نکره بخواهد بیاید تنوین می گیرد.

این اطلاق را تنوین و ال جنس نمی رسانند بلکه دو حالت برای اسم جنس است.

حالا فرقش زیبا می شود. اسم جنس مانند عالم یه موقع می گوییم اکرم العالم یه وقت می گوییم اکرم عالما. این دو اسم جنس است اما یکی نکره و دیگری معرفه است. العالم اگر بود که چند حالت دارد ال که اگر ال جنس بود می شود اطلاق البته اطلاقی که ثانیا و بالعرض عموم است و اطلاق شمولی است که همه را در بر می گیرد.

اکرم عالما که تنوین می اید می شود اطلاق بدلی

اطلاق شمولی و اطلاق بدلی همین است که یک تقسیم است که کاش ایشان این را می گفت.

این تقسیم را اصول فقه کابردی اورده است.ص260

تقسیم مهمی هم هست از این جهت که در فصل عام که تعریف کرد، ص119 ، سریع بعدش وارد تقسیم العام شد که سه نوع عام داریم. اما در اطلاق تعریف که کرد اصلا وارد تقسیم نشد و خوب بود به تناسب انجا قبلش تقسیم آن را نیز می گفت یعنی اطلاق اسغراقی یا شمولی و بدلی(که اولا و بالذات روی طبیعت رفته و بعد شامل مصادیق می شود).

لذا در ادبیات یه نظریات جدیدی و بدیعی بود ذیل ال خصوصا که این واقعا ال است که به عهد یا جنس و.. دلالت می کند؟ این سوال خوبی است. یعنی ال وضع شده برای چند معنا در عرب. یا اینکه ما این را مجموع قرائن می فهمیم؟ اجمالا همین حرف است که ما جنس را از خود ال فهمیدیم یا از مدخول ال را؟ سوال از همین جاست.

یه سوال دیگه این است که تنوین اغراض مختلف دارد. سوال این است که خود تنوین دال است یا اینکه تنوین کاشف از یک فضا و قرینه است؟

ال یه چیز جدا نیست. این دو قسم از اسم جنس است. یه بحثی که کلا مطرح است و مورد اختلاف تا حدی جدی در اصول است ، کدام یک از این الفاظ مطلق و کدام یک عام را می رساند. در بعضی اختلاف نیست. ص120 در عام الفاظی گفت و این جا نیز بعضی برای مطلق

در بعضی اختلاف نیست:

الفاظ عام: کل

الفاظ مطلق: اسم جنس

در بقیه موارد یه مقدار اختلافات است که بعضی غلیظ تر است و بعضی کمتر. یه سری موارد مانند وقوع نکره در سیاق نفی گفت از الفاظ عام است. این ور گفت نکره الفاظ مطلق است. پس معلوم است که اینجا یه تفصیلی است. لذا ص140 باید بگوییم نکره در سیاق ایجاب که در عام نکره در سیاق نفی بود. حالا واقعا اختلاف است . نکره در سیاق نفی مفید عموم است یا نه ؟ مفید اطلاق است.مانند لا رجل فی الدار که خودشان گفتند. چون اولا و بالذات دارد جنس را نفی می کند. یعنی جنس رجل در این خانه نیست. حالا کی نیست؟ ما با یه استدلال عقلی می گوییم چون جنس هیچ فرد نیست پس افراد ان نیز نیست. لذا در کتب اصولی در این نکته اختلاف هست. خود مصنف نیز توضیحی اونجا دارد اما چون نظر معروف را گفتند اینگونه گفته اند.

لب مطلب این است اولا وبالذات دلالت بر افراد می کند یا دلالت بر جنس؟

چون از اول دو باب جدا عام و مطلق نداشته این این بحث باز نشده. سید مرتضی و عده شیخ طوسی و ... باب عام و خاص دارد اما مطلق و مقید ندارند. عام و خاص 20 30 فصل دارد که یه فصل مطلق و مقید است. مطلق و مقید یه فصل ذیل عام و خاص بوده که کم کم این بحث مطلق بزرگ شده تا نهایه علامه که اینجا باز مطلق و مقید یه فصل ذیل عام است اما تپل شده تا در تمهید القواعد هشید ثانی که اینها از هم جدا می شوند و بعد اروم اروم...

همه علما این را ذیل عام و خاص می آورند و وقتی جدا شد و خوب تفکیک شد که دو حیث افراد و طبیعت داریم بحث شد که کدام را کجا ببریم. در این اختلافات باید به این سیر تاریخی نیز یه توجه کرد. در ادبیات این دقت ها نیز خیلی نشده و باید یه برگشتی از اصول به ادبیات باشد و این دقت ها اشراب شود که ما اسم آن را گذاشتیم نحو تحلیلی.

## 4-6 فصل سوم

ایشان خیلی ساده گفته چون در عام و خاص توضیحات را داده اند و اونجا دقیقا متناظر اینجا است. اونجا یه عامی بود که یه تیکه اش کنده شده که در مابقی حقیقت است یا مجاز ؟ اینجا نیز می گوییم یه مطلق است که یه تیکه ان تقیید شده. اقوال نیز دقیقا مانند اونجاست. استدلال ها نیز مانند بحث عام می باشد.

قول مصنف : چه با نظر قبل سلطان العلما و چه بعد از ایشان حقیقت است.

تقریبا همه این جا را ثمره برای اختلاف در اسم جنس می دانند اما جناب مصنف می خواهد بگوید این جا ثمره آنجا نیست بلکه چه بر مبنای قدما و چه بر مبنای بعد از سلطان العلما، مجاز نمی شود بلکه حقیقت می شود. چون ما سر جمع حساب می کنیم و این گونه نسبت می دهیم.

فرق متصل و منفصل این می باشد که در متصل ظهور اولیه هم نداریم و همان اول می گوییم مقید است اما در منفصل یه ظهور بدوی داریم که بعد تغییر می کند مثلا اول مطلق است و بعد می دانیم که مقید بوده است.

## جمع بندی این سه فصل

مهمترین نکته این است که در مطلق و مقید باید بین سه دوره تاریخی قائل به تفکیک شویم:

1. قبل سلطان العلما
2. بعد ایشان
3. نظر خاص مدرسه قم(بروجردی – امام - مصنف)

قبل از سلطان العلما می گفته اند مطلق عین عام است، از این جهت که همانگونه که لفظ عام یعنی همان الفاظی که دلالت بر عموم می کرد، خود این لفظ به دلالت لفظی وضعی عموم را می رساند، مطلق نیز همینگونه است که الفاظی این مطلق را می رساند یعنی شمول و سریان را می رساند. اینها اولا می گفتند مطلق و عام شبیه هم اند از این جهت که یه سری الفاظ در عربی عام و بعضی اطلاق را می رسانند.

ثانیا اطلاق را شمول و سریان می گفتند. و این شمول و سریان جز موضوع له بوده است. یعنی یه الفاظی هستند که شمول و سریان و اطلاق جز موضوع له آنها بوده که مثال بارز آن اسم جنس می باشد.

ثالثا در نگاه قدما تا اینجا دو نوع شمول دانسته شد: اگر نهایه را ببینید انجا دارد که می گویند عام و مطلق فرقشان در این است که بعضی شمول و سریان عام است و یه شمول و سریان اطلاق است. شمول عام یعنی از همان اول متکلم مصادیق را نگاه کرده واراده کرده اما در شمول اطلاق اولا و بالذات ماهیت و ثانیا و بالعرض مصادیق را اراده کرده است. تفاوتشان تنها در همین است .

اما جناب سلطان العلما در یه جا از بحث دست گذاشت و دقیقا روی این دست گذاشت در حرف شما شکی نیست مگر در یه جا که در این که اطلاق دلالت بر شمول و سریان می کند حرفی نیست اما چگونه دلالت بر آن می کند؟ نه به نحو لفظی و دلالت لفظی بلکه به نحو عقلی. چگونه این دلالت دارد؟ اینجاست که ایشان بحث مقدمات حکمت را مطرح می کند که این بحث مطرح شد چون شمول و سریان از لفظ فهمیده نمی شود اما فهمیده می شود که عقل چند مقدمه را کنار هم می چیند و حکم به آن می کند که در فصل بعد می خوانیم. پس ریشه بحث مقدمات حکمت این نکته می باشد.

اما بحث مدرسه قم در چیست؟ اینها می گویند مطلق اصلا دلالت بر شمول و سریان نمی کند. چه دلالت لفظی باشد که قدما م یگویند چه دلالت عقلی باشد که سلطان العلما به بعد می گویند. اصل حرف اینها این است که این دلالت بر شمول و سریان نیست و هیچی ندارد و اصلا مفید شمول نیست بلکه اطلاق چیزی نیست غیر از ارسال و رها بودن از قیود و بی قیدی.

فرض کنید شارع گفت اکرم العالم، قدما می گویند خود متکلم و شارع گفته باید همه علما را اکرام کنی که خود مراد شارع بود که از لفظ فهمیده می شود. سلطان العلما می گوید اراده شارع است اما از لفظ فهمیده نمیشود بلکه از مقدمات حکمت فهمیده میشود. اما مدرسه قم میگوید اصلا متکلم که این را گفت اصلا در ذهنش اراده افراد را نکرد، بلکه تنها طبیعت عالم را اراده کرده است. یعنی مرادش این است که طبیعت عالم ارتباط با حکم اکرام دارد. بعد این ما هستیم که در مقام امتثال می فهمیم که باید افراد آن را اکرام کرد اما اراده شارع نبوده است. در حالی که در نگاه قدما اراده شارع روی افراد رفته اولا و بالذات و در بیان سلطان العلما نیز ثانیا و بالعرض اراده شارع بروی افراد رفته است.

حضرت امام اینجا بحث خطابات قانونیه را مطرح می کند و اینجا این بحث حرف دارد. مثلا وقتی مجلس تصویب می کند که معلم باید اینگونه باشد، قانون تک تک معلم ها را اراده نکرده است بلکه ماهیت معلم را لحاظ کرده است. این نکته را در خطابات قانونیه بیشتر توضیح می دهیم.

برای سلطان العلما بحث مقدمات حکم لازم است که بخواهد نکته عقلی را استفاده کند که مراد شارع این بوده است اما بدرد مدرسه قم هم می خورد از این جهت که در مقام امتثال مراد شارع این است.

این فصل سوم طبق مبنای مدرسه قم اصلا معنا دارد؟ اصلا حقیقت و مجاز جایی معنا دارد که لفظ و معنایی باشد اما برای آنها اینگونه نیست و لفظ و معنایی نیست و اینجا اصلا موضوع له و لفظی نداریم لذا خود حضرت امام این فصل سوم را طرح نکرده اند.

البته مدرسه قم نیز می گویند درک و فهم عقل ما از مقام امتثال اینگونه است که عقل می فهمد اما مراد شارع اصلا نیست. اما در بیان سلطان العلما عقل می فهمد و مدلول عقلی است اما مراد شارع نیز می باشد.

تهذیب ج2ص260 : تصریح امام به این نکته :

«ان‏ مفاد الإطلاق‏ غير مفاد العموم‏ و انه لا يستفاد منه السريان و الشيوع و لو بعد جريان مقدمات الحكمة، بل الإطلاق ليس إلّا الإرسال عن القيد و عدم دخالته و هو غير السريان و الشيوع.»

که ایشان هویت ارسال و اطلاق را جدا از شیوع و سریان می داند که شیوع و سریان عام است اما ارسال و اطلاق مطلق است.

تحریرات اصول سید مصطفی ج5 اول مطلق و مقید ص393 : ایشان می گوید : قد تعارف تعریف مطلق و مقید بعد .. ایشان میگوید بعضی اشکال میکنند که این مباحث فایده ندارد و توضیح می دهند و جواب می دهند که نه ثمره دارد که این ثمرات از اینجا به بعد خود را نشان می دهد.

قد تعارف بينهم تعريف المطلق و المقيّد أوّلا، ثمّ توضيح النسبة بينهما و تقابلهما ثانيا، ثمّ البحث عن أنّهما هل يكونان واقعيّين أم إضافيّين ثالثا، ثمّ البحث عن أسماء الأجناس و أعلامها، و عن معنى النكرة، و عن المفرد المعرّف، و أمثال ذلك.

ثمّ بعد ذلك عن تقاسيم الماهيّة و أقسامها الثلاثة، و عمّا هو المقسم، و أنّه هل هو اللابشرط المقسميّ، أو القسميّ، أو المجرّد عنهما، و قد تعارف ذلك و بلغ غايته و نهايته، و اختلفوا في هذه المسائل كثيرا.

و الّذي ربّما يخطر بالبال أنّ هذه المباحث ممّا لا فائدة فيها، و تكون إلى جنب المطلق و المقيّد كالحجر في جنب الإنسان، و ذلك لما لا ثمرة أوّلا في الاطلاع على مفهوم «المطلق و المقيّد» و لا في معلوميّة تقابلهما، و لا غير ذلك من البحوث الطويل ذيلها:

أمّا بالنسبة إلى البحوث الأوائل الثلاثة، فلعدم وقوعهما في موضوع الأدلّة الشرعيّة حتّى يترتّب على ذلك لزوم تعريفهما و ... إلى آخره.

تحريرات في الأصول، ج‏5، ص: 394

و أمّا بالنسبة إلى البحوث الاخر اللفظيّة و اللغويّة و العقليّة، فلأنّ صفة الإطلاق و التقييد، و بحثَ المطلق و المقيّد، من البحوث العقليّة العقلائيّة، و من الانتزاعيّات عن الأفعال الاختياريّة، كما يأتي تفصيله عند ذكر مقدّمات الحكمة، ضرورة أنّ الإطلاق ينتزع من جعل المقنّن شيئا موضوعا لحكمه، و بما أنّه فعله الاختياريّ يكون هو موضوع حكمه، و لا شي‏ء آخر دخيل فيه، و إلاّ فبما أنّه مختار و مريد و ذو غرض، فعليه جعل قيد له من القيود الراجعة إلى التنويع، أو التصنيف، أو كان يرجع إلى التوصيف، كتقييد الأعلام الشخصيّة، فإنّ الكلّ مشترك في الاندراج تحت التقييد.

و على كلّ حال: ليسا من أوصاف الألفاظ حتّى يصحّ البحث اللّغويّ، و لا من الاعتبارات العقليّة، كاللابشرطيّة، و البشرط لائيّة، حتّى ينفع تلك المباحث العقليّة، فعليه يسقط جميع ما صنعوه في هذه المباحث، و يتبيّن أجنبيّتها عن بحوث المطلق و المقيّد، و أنّه لا ثمرة في ذلك، و تبيّن أيضا أنّ عدّ مباحث المطلق و المقيّد من مقاصد البحوث اللفظيّة، في غير مقامه، فإنّه أشبه بالبحوث العقليّة.

أقول أوّلا: إنّ من ثمرات المباحث الأصوليّة تقديم العامّ على المطلق عند المعارضة، و على هذا لا بدّ من تعريف المطلق حتّى يعلم حقيقته...

مطلق و عام در واقع در عمل یک چیز را می خواهند بگویند و یک چیز می شود اما در رساندن این معنا همان تفاوتی که گفته شد را دارند.

## 5-6 فصل چهارم

این فصل و فصل بعد قلب بحث مطلق و مقید است که مباحث کاربردی است. اصطلاح مقدمات حکمت شاید سخت باشد، اما قرینه حکمت نیز شهید صدر دارد یا بروجردی دارد قاعده حکمت که همه این ها یه چیز را می خواهد بگویند که مجموع نکاتی که اگر جمع شود ما می گوییم مقدماتی است که اگر متکلم حکیم باشد واین ها هم باشد نتیجه می گیریم که پس مطلق است. که طبق بیان سلطان العلما اراده متکلم است و طبق بیان مصنف و بروجردی اراده متکلم نیست.

مقدمات حکمت سه چیز می باشد که شمرده اند، البته در تعداد آن نیز اختلاف است:

1. متکلم در مقام بیان تمام مراد باشد، نه اهمال و اجمال چون آخرش می خواهیم بگوییم که چون در مقام بیان تمام مراد بود و قیدی نگفت مطلق است. اینکه چگونه می فهمیم متکلم در مقام بیان است بحث دیگری است. مقام اهمال و مقام اجمال دو مقام دیگری است که وجود دارد. مقام اهمال یعنی متکلم به هر دلیلی نمی خواهد بیان کند یا حواسش نیست بیان کند یا نه . مقام اجمال در مجمل و مبین می آید.که یعنی متکلم می خواسته بگوید و در ذهنش بوده اما مجمل گفته که یا غرضی وجود داشته یا نتوانسته خوب بگوید.[[12]](#footnote-12) در اهمال قصد بیان نبوده اما در اجمال قصد بیان بوده اما دلالت آن برای ما روشن نیست
2. منتفی باشد چیزی که موجب می شود تقیید را ، که این قرینه می باشد یعنی یا قید را بیاورد یا قرینه ای بیاورد که کلام مطلق نیست.
3. قدر متقین در مقام تخاطب منتفی باشد.

این سه تا بیان آخوند است که بعضی کمتر و بیشتر گفته اند. این سه تا معروف است چون آخوند اورده و کتاب درسی بوده کتاب ایشان. خیلی ها مقدمه سوم را قبول ندارند. مصنف نیز این مقدمه سوم را قبول ندارند اما اینجا ذکر کرده اند. بعضی نیز اول و دومی را حرف دارند و بعضی چهارم و پنجمی را اضافه کرده اند. مثلا انصراف را اضافه کرده اند که باید منتفی باشد.

### مقدمه اول

حضرت امام تنها همین مقدمه را ذکر کرده است که اگر همین یک مورد باشد، کلام مطلق است لذا اصلی ترین و محور و اساس مقدمات حکمت است. یعنی متکلم در مقام بیان تمام مراد باشد. تمام مراد در مقابل اصل المراد یا بعض المراد است. شارع یه وقتی در مقام بیان اصل تشریع است و گاهی در مقام تمام شرایط و احکام آن است که تمام المراد یعنی در مقام تمام شرایط و احکام است. مثلا قران کریم معمولا در مقام اصل تشریع است. در تمثیل گفته اند شبیه به نسبت قانون اساسی با قوانین مجلس می باشد.

### مقدمه دوم

قرینه ای بر تقیید نباشد که اگر باشد نمی شود مطلق باشد . چون خیلی واضح است اینگونه است لذا بعضی گفته اند اصلا بحث ما جایی است که قرینه نیست لذا این اصلا مقدمه نیست لذا امثال امام این مورد را نه اینکه قبول ندارند بلکه قبول دارند اما می گویند این پیش فرض است.

یه بحث مهمی این جا مطرح است که اینجا فقط قرینه قولی نیست بلکه قرینه حالیه را نیز شامل می شود که از جنس لفظ نیست. مثلا پدر شما می گوید برو زن بگیر. به اون چیزی هایی که قطعا مراد پدرتون هست می گویند قدر متیقن و به چیز هایی که قطعا مراد پدر شما نیست می گویند انصراف. یعنی زن کافر نگیر یعنی کلام انصراف دارد از زن کافر چرا که ما شیعه هستیم و.... که همه این ها قرینه بر آن است. یعنی لفظ شامل آن می شود اما مراد من شامل آن نمی شود. فرض کنید دختر مومنه مرادش بوده که این می شود قدر متیقن. فرض کنید شک دارید که زن اهل سنت بگیرم یا نه؟

اون قسمت هایی که مشکوک است محل بحث است که می شود اطلاق گرفت یا نه؟ بعضی اصولی ها یه شرط دیگری گذاشته اند مانند اخوند که انتفا قدر متیقن یا بعضی شرط انصراف گذاشته اند که انتفا انصراف است اما کسانی که قبول ندارند اینها را می گویند این ها قرینه است که انصراف قرینه حالیه متصله است.

### مقدمه سوم

غالبا به شرط سوم اشکال کرده اند که اکثر مدرسه نجف و قم به این اشکال کرده اند که اخوند اورده است که می گویند این شرط غلط است. مصنف نیز قبول ندارد. این شرط یعنی اگر یه قدر متیقنی در کلام باشد دیگر نمی شود به اطلاق کلام اخذ کرد که پدر تو که گفت برو زن بگیر، قطعا مرادش زن مومن فلان فلان هست که اگر قدر متیقن در کلام باشد دیگر نمی شود به اطلاق تمسک کرد. این درست نیست و واضح است که اینگونه نیست. اما ما دو قدر متیقن داریم : یکی در مقام تخاطب و یکی در مقام خارج کلام و تخاطب مانند همین مثال ها. که ربطی به حال و هوای پدر تو ندارد. یعنی ربطی به این کلام ندارد اما در مقام تخاطب که اخوند این را می گوید. با قبلی اخوند مشکلی ندارد که در هر کلام مقام خارجی است که می شود بهترین ها اما اخوند می گوید اگر قدر متیقن در مقام تخاطب باشد جلو ظهور در اطلاق را می گیرد. که این یعنی پدرخاص من اصرار دارد و می دانی که همشهری خودت را جزو بهترین مصداق ها می داند. این که برو زن بگیرد یعنی قطعا زن همشری خود را بگیری این را پدرت خیلی می پسندد که اگر این قدر متیقن به نسبت پدرت یعنی در فضای تخاطب اگر این باشد نمی شود اطلاق گرفت لذا نمی شود اطلاق گرفت اما اکثریت می گویند .

وقتی پدر شما می گوید برو زن بگیر و شما نیز می دانی که مرادش فقط زن همشهری شماست، همین کلام او مصداق قرینه حالیه متصله است. لذا ظهور در اطلاق اصلا منعقد نمی شود. چون انگار گفته برو زن همشهری بگیر.

اشکال کرده اند که شما باید تفکیک کنی که خود در مقام تخاطب نیز دو دسته است :

بعضی اینگونه است که این خیلی خوب است اما اگر غیر آن نیز بود اشکال ندارد یعنی بگونه ای است که جلوی بقیه را نمی گیرد . در این حالت می گوید اگر زن همشهری بگیری خوب است اما نمی گوید غیر او نیز اصلا نگیر

اما گاهی این قدر متیقن خیلی غلیظ است که هم قدر متیقن است و هم انصراف از بقیه دارد که در این صورت مشکل پیش می آیدو اطلاق شکل نمی گیرد چون کلامش انصراف از بقیه دارد. یعنی وقتی به تو می گوید برو زن بگیرد یعنی مرادش این است که غیر زن همشهری نمی تووانی بگیری

### تتمیم

این تتمیم برای مقدمه اول است به این بیان که از کجا باید بدانیم که متکلم در مقام بیان است؟ این سوال دو جواب دارد: 1. جواب اصلی ؛ 2. جواب فرعی.

جواب اصلی این است که باید از قرائن فهمید. یعنی این وظیفه اصولی نیست بلکه وظیفه فقیه است. اما اگر مجتهدی گشت و قرینه ای پیدا نکرد که متکلم در مقام بیان تمام مراد است یا اهمال است یا اجمال است، در چنین صورتی، برای فقیه شک پیش می آید. این تمیم برای چنین صورتی است که در واقع جواب فرعی به این سوال است. در این جا می گوییم اصل بر این است که در مقام بیان می باشد.

#### ریشه این اصل

چرا اصل عقلایی در چنین جایی اینگونه است؟ حضرت امام ره در منهاج ج2ص328 این اصل را توضیح داده که ریشه این اصل چیست. ایشان می فرمایند:

« لا شبهة في أنّه إذا شكّ في أنّ المتكلّم هل هو في مقام بيان جميع ما هو دخيل في مراده- بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم- أو أنّه بصدد الإجمال و الإهمال، يكون الأصل العقلائيّ هو كونه في مقام [بيان‏] تمامه، و به جرت سيرة العقلاء. نعم، إذا شكّ في أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل لإحراز كونه في مقامه، فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضي أن يكون بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال و الإجمال، لا كونه بصدد بيان هذا الحكم دون غيره، فلا بدّ فيه من الإحراز الوجدانيّ، أو بدليل آخر»

حضرت امام ره می گویند اصل بر این است که متکلم در مقام بیان تمام مراد است اما ایشان تصریح دارد که اول باید احراز بشود که متکلم در مقام بیان حکم بوده است و بعد این اصل جاری می شود. در اینجا مقام بیان حکم و مقام بیان تمام مراد را از هم جدا کرد. این آیه ای که گذشت، در مقام بیان حکم چیست؟ آیه در مقام بیان حکم صید می باشد. لذا اگر شک کنیم که در مقام بیان تمام مراد است یا بعض مراد، می گوییم چون در مقام بیان حکم بوده لذا می گوییم اصل بر این است که در مقام بیان تمام مراد بوده است.

البته باز اینجا می شود توضیحاتی درباره قرینه داشت که درست است قرائن به صورت کلی کار فقیه است اما می شود دسته بندی هایی داشت که از یک جهت اصلا کار اصولی است و آن هم جمع آوری قرائن عامه می باشد.[[13]](#footnote-13)

## 6-6 فصل پنجم: مطلق و مقید

### 1-6-6 دغدغه اصلی این فصل

کل این فصل دغدغه اش این است که اگر یک مطلق و مقید داشتیم باید چکار کنیم؟ مثلا شارع در جایی مطلق گفت و در جایی مقید، اینجا در مقام عمل باید چکار کنیم؟ اینجا می شود یه بار می شود مطلق را بر مقید حمل کرد و یه بار می شود مقید را بر مطلق حمل کرد که یه بار مطلق می شکند و مقید از آن جدا می شود و یه بار مطلق واجب می شود و مقید مستحب می شود. لذا این فصل یک فصل بسیار کاربردی است.

کتب قدما بحث مطلق و مقیدشان از همین بحث شروع می شود. برای این بحث حالات متفاوتی وجود دارد که این کتاب حالت اصلی آن را آورده است و بقیه حالات را نیاورده است.

### 2-6-6 بررسی حالت اصلی این بحث

فرض کنید دو خطاب که یکی مطلق و یکی مقید است به دست ما رسیده که خطاب مقید منافی با مطلق است یعنی این دو حکم هم دیگر را پس می زنند. در چنین حالتی می شود دو کار کرد:

1. یک حالت این است که تصرف کنیم در مطلق و حمل بر مقید کنیم یعنی مطلق که از همان اول گفت، مرادش همان مقید بود لذا باید مطلق را باید حمل بر مقید کرد. در چنین حالتی ما یک حکم(که وجوبی است) بیشتر نداریم.

2. حالت دیگر این است که در مقید تصرف کنیم و حمل کنیم بر مطلق بر کمال به این بیان که می گوییم صیغه امر دلالت بر وجوب نمی کند و دلالت بر استحباب می کند چون قرینه بر این داریم یعنی مطلق قرینه شده که صیغه اشرب در مقید دلالت بر استحباب می کند. در چنین حالتی ما دو حکم داریم: یکی حکم وجوبی و دیگری حکم استحبابی.

#### کدام یک از این دو حالت بهتر است؟

اگر قرینه داریم که کدام را باید بر دیگری حمل کرد، باید به همان عمل کرد اما لولا القرینه حالت اولی بهتر است چون وقتی وارد در فضای قانونی می شویم این مطلب روشن می شود، به این بیان که باید دقت کرد که عقلا در فضای قانونی بلکه در فضای قانونی خاص اسلام، چگونه عمل می کنند. ریشه این کار در تدریجی بودن فضای قانونی یا فضای قانونی شریعت اسلام می باشد. اما در فضای عرفی اینگونه نیست.[[14]](#footnote-14)

اما یک نکته مهم این است که همیشه اینگونه نیست که اول مطلق بیاید و مقید بعدش بیاید، بلکه گاهی مقید اول می آید و مطلق بعدش می آید. حالا در چنین صورتی باید چگونه عمل کرد؟ در چنین حالتی نیز می گوییم فضای قانونی این اقتضا را دارد که این دو را به دو شکل بالا که گفتیم حمل کنیم که متاسفانه خیلی در اصول به این مساله نپرداخته اند. این بحثی است که تحت عنوان **اقتضائات واقعی فضای قانونی** می آید.

مطلق و مقید گاهی با هم تنافی دارند و گاهی اصلا تنافی ندارند بلکه دو حکم هستند. اگر احراز شد که تنافی وجود دارد، این فرع این است که شارع می خواهد یک حکم الزامی را بگوید که آنگاه با یکی از آن دو راه بالا حل می کنیم که در یک راه یک راه الزامی می ماند و در راه دیگری دو حکم می ماند اما یکی الزامی است و دیگری استحبابی است.

فقیه اگر دو روایت دید نباید سریع یکی را بر دیگری حمل کند، بلکه اول باید احراز وحدت حکم بکند، بعد ادامه دهد. چگونه باید احراز وحدت حکم کرد؟ از طریق احراز سبب که این یکی از راه هاش هست اما راه های دیگری نیز دارد که مصنف نیاورده است. اگر وحدت حکم نبود داعی و غرضی نیست که به سراغ آن برویم چون اصلا دو حکم داریم.

اینجا مباحث زیادی مطرح کرده اند که جای پرداختن به آن نیست اما اجمالا می توانید کتاب اصول فقه کاربردی را ببینید.

## 7-6 فصل ششم: مجمل و مبین

در کتب قدما این دو بحث، دو بحث مستقل بوده، که یه مقصد مطلق و مقید بوده و یک بحث مجمل و مبین که بعدا اینگونه شده. با این چیدمانی که اینجا هست به نظر می آید مطلق و مقید و مجمل و مبین در یک فضا هستند اما در کتب قدما به صورت مفصل بوده. اما به مرور زمان هی این مجمل و مقید کم شده تا رسیده به اینجا و از آن ور مطلق و مقید خیلی کم بود و ذیل فصل عام و خاص بوده و کم کم زیاد شد تا شده اینجا یه مقصد. و مجمل و مبین آب رفت تا رسیده به اینجا.

پس این فصل هیچ ربط واقعی به فصل های قبلی ندارد بلکه این فصل یه بحث جدا از قبلی هاست.

چه شد که این اتفاق برای مجمل و مبین افتاد؟

این بحث قبلا یه بار جدی به آن پرداختیم، در بحث مفهوم و منطوق گفتیم که قدما بحث مفهوم و منطوق نداشت بلکه مفهوم و منطوق یکی از بحث های ذیل مجمل و مبین بود. این تغییراتی است که به مرور زمان اتفاق افتاده است. اما مجمل و مبین یکی از بحث های کاربردی و مهم می باشد که الان کم رنگ شده است.

تعریف مجمل و مبین

در اصول به مجمل می گوییم آن چیزی که واضح نیست دلالتش و مقابلش مبین است. یعنی چه دلالتش وضوح ندارد؟ مراد این است که مراد متکلم روشن نیست و معلوم نیست. برای مجمل دو تعریف شده که مشهور با دلالت تعریف کرده اند که از متاخرین است اما قدما همین تعریف مراد متکلم کرده اند. لذا در نهایت می گوییم مجمل یعنی دقیقا مراد متکلم روشن نیست یعنی آن قسمتی از مباحث الفاظ که مراد متکلم برای ما روشن نیست، در صورتی که هدف اصلی ما از مباحث الفاظ رسیدن به مراد متکلم است. لذا این بحث یه بحث مهم می باشد که قدما خیلی بحث کرده اند چگونه یه کلام مجمل می شود و اگر مجمل شد باید چگونه از اجمال در آورد.

این تعریف به دلالت از ابن حاجب به بعد می باشد. جناب مصنف نیز که می گوید دلالت مرادش همان مراد متکلم می باشد، نه دلالت به معنای منطقی اش.

اصطلاح مجمل یک تعمیمی نیز دارد که هم در مباحث الفاظ وجود دارد و هم در افعال نیز وجود دارد که خوب بود در اصول یه بابی ناظر به افعال نیز می بود که افعال شارع را بررسی می کردیم. پس مجمل هم در الفاظ مطرح است و هم در افعال.

جایگاه این بحث

ما در مباحث الفاظ به دنبال مراد متکلم هستیم که اگر در یک مساله به مراد متکلم رسیدیم که هو المطلوب است اما اگر نرسیدیم کلام مجمل است که در اینجا بحث می شود. لذا دو قدم دراینجا مطرح می شود: اولا باید ریشه یابی بشود که مشکل چیست ؟ در واقع اسباب اجمال چیست؟ چه چیزی باعث شده اجمال پیش بیاید. ثانیا باید دید می شود ترمیم و حل کرد یا نه، که در نهایت بتوان از اجمال بیرون آورد.

در واقع کل مباحث روش تفسیر همین روش مجمل و مبین است. روش تفسیر قران که بعضی می گویند همین بحث است. یعنی روش تفسیر همان تفسیر مجملات است. در بحث مفهوم به مبین بیشتر پرداختیم که مبین در چند لایه تعریف می شود که مراد متکلم چیست و در چند لایه وجود دارد. اما اینجا به مجمل می پردازیم.

اسباب مجمل

1. اجمال مفردات

یه وقتی با لغت و یه وقت با اطراد است و یه وقت خود شارع این مفرد را معنا کرده است. مفردات اینگونه است که گاهی موضوع له مشخص است اما مصداق آن روشن نیست. باید دید ریشه این اجمال مفهومیه است یا مصداقیه. یعنی در ناحیه موضوع له است یا در ناحیه مصادیق یک موضوع له است. قدم اول لغت است اگر مشکل در ناحیه موضوع له است و اگر در این ناحیه مشکل نبود، قدم دوم عرف است اگر مشکل در حوزه مصداق است. لایه بعد این است که خود قانون گذار تصریح کرده که مراد من فلان چیز است.

2. اجمال در متعلق حکم محذوف

در این آیه شریفه حکم که حرمت است به مصداق خارجی که خون است خورده. اما سوال این است که چی خود حرام است که می شود متعلق حکم. یعنی خوردن خون حرام است؟ یا فروش خون؟ یا همه انتفاعات خون؟ . در اینجا ها متعلق حکم حذف شده لذا باعث اجمال شده.

حالا باید چگونه از اجمال بیرون آورد؟ این یک بحث مهم است که مراحلی دارد. از قرائن این فهمیده می شود، یعنی از قرینه تناسب حکم با موضوع می شود این مجمل را فهمید.

3. اجمال و تردد کلام در این که حقیقت است یا ادعاء

به فعل خارجی اصلا صلات نمی گویند اسم صلات هم نیست یا اسم صلات هست اما صحیح نیست یا اینکه هر دوش هست اما کامل نیست؟

حالا باید چگونه از اجمال بیرون آورد؟ در صحیح و اعم و حقیقت شریعه نیز گفتیم که این مثال آمد. مراحل بیرون آوردن مجمل همان روش تفسیر است. این مثال ها امروزه دیگر مجمل نیست. اما اینکه ایشان به عنوان مثال برای مجمل آورده است از این باب است که از قدیم بین اهل سنت و ... آیاتی را گفته اند که فلان آیات مجمل است و بعد شیعه گفته اینهایی که شما می گویید مجمل نیست و راه حل برای آن آورده اند که اینجا این مثال ها آمده اما راه حل هایش نیامده است. که همه این مباحث می شود روش تفسیر و روش تفسیر یک متن

بعضی از این مثال ها ممکن است، نزد فقهی مجمل و نزد فقیه دیگری مبین باشد لذا یک امر نسبی است که این بیان آخوند است اما بعضی به ایشان اشکال کرده اند که خود مصنف نیز در مبسوط به بیان آخوند اشکال کرده اند و قبول نکرده اند اما بیان آخوند خیلی دقیق است و اشاره به مراتب مفسران دارد که انصافا بیان صحیحی است. هر چه بشود این روش تفسیر را جلو برد و قانون مند بشود، بعض مجملات را برای بعض افراد مبین می کند.

محکم و متشابه یکی از مباحثی بوده که مصنف آورده بود اما مصحح حذف کرده. اما یک بحث مهمی است. سوال این است که نسبت محکم و متشابه و مجمل و مبین چیست؟ اقای مشکینی در اصطلاحات اصولی می گوید این دو یک چیز اند که یکی اصطلاح علوم قران است و یکی اصطلاح اصول است. اما این نظر ایشان است و بعضی نظرات دیگری دارند.

مبین خودش دو دسته است: نص و ظاهر

نص یعنی مراد متکلم معلوم است و احتمال خلاف اش هم داده نمیشود. ظاهر یعنی مراد متکلم معلوم است اما احتمال خلاف اش داده می شود اما عقلا به این احتمال خلاف اعتنا نمی کنند.

اصطلاح دیگری نیز داریم به نام تاویل که یعنی حمل ظاهر بر خلاف ظهورش، اصلا تاویل در اصول یعنی خلاف ظاهر. تاویل یکی از مشترک لفظی هایی است که خیلی ضربه زده برای کسب معارف که یک تاویل اصولی است و یک تاویل معارفی و روایی است که باید تفکیک کرد. چیزی که مشهور است می گویند تاویل غلط است مگر توسط خود اهل بیت اما یک تاویل صحیح داریم که همان تاویل در بیان اهل بیت علیهم السلام است. بعضی تاویل را مقابل تفسیر قرار می دهند که غلط است.

# جمع بندی کل الفاظ

کل علم اصول موجود گفته شد در دو بخش خلاصه می شود: مباحث الفاظ و مباحث حجج. اگر بخواهیم روح کلی مباحثی که تا اینجا آمدیم بیان کنیم و از این تکثراتی که تا اینجا بود به سمت یک وحدت برویم و همه مباحث را بخواهیم در یک نخ تسبیح جمع کنیم، و همه مباحث الفاظ حول آن جمع می شود مراد متکلم می باشد، البته مراد قانونی متکلم. اگر قید قانونی نیاید، خیلی از لایه های دیگر مراد مانند مراد در مباحث اخلاقی و هنری[[15]](#footnote-15) و ... نیز داخل می شود در حالی که ما کاری به آنها نداریم. مثلا ما از صیغه امر باید وجوب بفهمیم یا استحباب؟ پس محور و هدف اصلی مباحث الفاظ مراد قانونی متکلم می باشد.

قبلا گفته شد که کار اصول این است که از عناصر مشترکه بحث کند که یکی از آن عناصر مشترک در بین ابواب فقه این است که آیات و روایاتی داریم که بوسیله آن می خواهیم به مراد متکلم برسیم. لذا همه این عناصر مشترک در همه این ابواب را جدا کردیم و آوردیم در اصول و از آن بحث کردیم. مشکلی که پیش آمد این بود که کم کم این نگاه کلی در ذهن اصولی ها بود اما در نگارش کتبشان نیامد. لذا می آیند قالب های مختلفی مانند امر و نهی و مفاهیم و عموم و خصوص و... بحث می کنیم اما سوال این است که آیا غیر از اینها چیز دیگری نیست؟ مثلا الفاظی مانند لعنت چه دلالتی دارد؟ بر حرام دلالت دارد یا کراهت؟

لذا همین باعث شده که بعضی گفته اند باید کل مباحث الفاظ بازنگری شود. به این معنا که ناظر به هدف (هدف یعنی فهم مراد قانونی و هر چه که در این راه به ما کمک میکند) باشد که هم شامل مبانی، روش ها و قواعد می باشد . باید با هر سه کار کنیم. هر چند ذهن ما به قواعد نزدیک تر است. مثلا شهید ثانی کتابی دارد تحت عنوان تمهید القواعد و سعی کرده همین کار را بکند. یک بخشی از کار نیز روش هاست. مثلا می گفتیم برای تمسک به عام قبلش باید فحص کرد. این یک نحوه روش هست. مبانی نه از جنس روش هست و نه از جنس قواعد بلکه یک مبانی نظری است که مستقیم در فهم مراد اثر نمی گذارد بلکه مبنا است یعنی مبنای آن روش ها یا قواعد است، مانند حقیقت وضع یا مباحث دلالت. غالبا مباحثی که در مقدمه بود از این سنخ هستند.

اگر بخواهیم یک اسم بهتر برای مباحث الفاظ بگذاریم، «مبانی و روش ها و قواعد فهم مراد قانونی» می توانیم بگذاریم. بعضی نیز اسم گذاشته اند روش تفسیر متن یا تفسیر قانونی متن یا نظریه تفسیر متن یا.....

ما یک مجموعه مباحثی در علوم مختلف داریم که پیرامون مباحث زبانی می باشد که در منطق، ادبیات، تفسیر و... مطرح شده اند. اینها را بعضی سعی کرده اند جمع کنند و همه اینها در نهایت می خواهد به فهم مراد واقعی متکلم برسد. لذا یک بحث عامی می شود که کتاب هایی در این زمینه نوشته شده است که سعی کرده اند به هویت روشی علم اصول بپردازند:

1. کتاب «روش فهم متن»
2. کتاب «نظریه تفسیر متن» از احمد واعظی
3. کتاب «تحلیل ادبی» از آقای عشایری
4. «زبان قرآن و مسائل آن» از سعید روشن
5. «هرمونوتیک و منطق فهم دین» از ربانی گلپایگانی
6. «منطق ادبی» از آقای جعفری لنگرودی
7. «منطق فهم حدیث» از آقای طباطبایی
8. «روش فهم حدیث»
9. «منطق فهم قرآن»

همه اینها سعی کرده اند به صورت عام همین را بررسی کنند.

در اصول ما، تاکید به متون قانونی داریم یعنی ما در این نقشه عامی که از الفاظ و مباحث زبانی گفتیم، تنها با متون قانونی کار داریم. پس ما به دنبال روش قانونی متن هستیم یعنی در لایه قانونی.

بعضی کتب به صورت خاص تر سعی کرده اند مباحث الفاظ را باز تقریر کنند. کتاب علم اصول و دانش های زبانی شامل مقالاتی است که سعی کرده به این هدف برسد. بعض مقالات این کتاب مقالات خوبی است که نکات خوبی دارد. این کتاب سعی کرده این پراکندگی مباحث اصول و الفاظ را جمع کند. کتاب دیگری که در این فضاست، کتاب «اصول فقه ، مباحث الفاظ و قواعد تفسیر متن» می باشد.

بعضی ابواب در این فضا خیلی مهم می شود. یک دسته ابواب، امر ، نهی و عام و خاص ، این سه تا حدی شبیه به هم و در یک فضا هستند. چون تمرکز کرده اند بروی یک قالب مشخص زبانی. اما باب مفاهیم با این سه تا فرق دارد. در مفاهیم یک لایه پنهان تری از مراد می باشد. می گفتیم مفاهیم مقابل منطوق است. مطلق و مقید اگر با تفسیر قدما جلو بیایم، شبیه به عام و خاص می شود اما اگر طبق نگاه مصنف جلو بیایم دسته سومی می شود. گاهی ما فهم مراد از لفظ می کنیم چه لایه منطوقی و چه لایه مفهومی اما گاهی مراد را از لفظ نمی فهمیم بلکه از مقدمات حکمت می فهمیم. یعنی از اقتضای فضای قانونی می فهمیم. مثلا عقلا در فضای قانونی اینگونه برخورد می کنند.

کار ما شبیه به کار جدول مندلیف است که همه این مباحث دارای نظمی هستند که سعی می کنیم جمع کنیم که همه اینها تحت عنوان روش و تفسیر متن می آید. لذا با این کار مباحثی که جایشان خالی است روشن می شود. مثلا یکی از مباحثی که جای خالی آن در اصول حس می شود بحث قرینه[[16]](#footnote-16) است.

مشکل آموزشی که در یک ترم پیش رفتیم این بود که اصول را سر و ته نوشته اند. واقعیت تاریخی این بود که ما یک سری بحث های مشترک در فقه داریم که اینجا را جمع کنیم و اصول بشود. اینها را جمع کردند که اولین بحثی که آمد این بود که چه چیز برای ما حجت است. اولین دعوای اصولی این بود که منابع چیست. که بین شیعه و اهل سنت بود.

اهل سنت اهل بیت را حجت نمی دانستند اما ما می دانستیم. مرحله بعد این بود که قران بین ما مشترک می بود که نکته اصلی آن خطاب می باشد که به آن پرداختند. پس قدم اول منابع و حجت بود. قدم دوم مباحث الفاظ می باشد. در مباحث الفاظ گفتند یک مبانی هست که اگر به آن نپردازیم کار جلو نمی رود . اما در این کتاب الموجز اول مبانی را تحت مقدمات مقدمات آوردند و بحث مباحث الفاظ گذاشتند و بحث مباحث حجج. از این جهت است که می گوییم اصول را برعکس به ما آموزش داده اند.

در مقام آموزش باید طبق یک سیری طبیعی جلو آمد، اما ایشان طبق تبویب جناب آخوند جلو آمدند که با این نگاه نبوده است. بعضی سعی کرده اند این نکته را توجه داشته باشند. خصوصا آقای عبدالهادی فضلی این دغدغه را داشته اند. که سه کتاب و سه حلقه دارند. حلقه اولشان مبادی اصول فقه می باشد. حلقه دوم الوسیط می باشد. حلقه سوم اصول فقه می باشد. هر چند شهید صدر تا حدی این توجه داشته اند اما دغدغه اصلی شان این نبوده است لذا مباحث اولی که ایشان می آورد همان مقدمات می باشد.

از حیث تاریخی تا حدی شیخ مفید در تذکره این کار را انجام داده است اما بعد از ایشان این روند ادامه پیدا نکرد.

پس دو مشکل در اصول موجود وجود دارد:

1. مشکل آموزشی

خیلی گنگ شروع شد در حالی که حقیقت این نیست. به این معنا که اصول خوب و واقعی شروع نشد لذا به اینجا می رسد که خیلی ها می گویند کاربردی نیست.

1. مشکل علمی

مشکل علمی این است که علمای اصول ما در تاریخ سعی نکرده اند یک وحدت یکپارچه به مباحث اصول بدهند لذا مقداری پراکنده گویی در اصول وجود دارد که از اول اصول شیعه وجود داشته اما در اصول اهل سنت این مشکل مقداری کمتر بوده است. هر چند برای خود اصولیان مشخص بوده است. اولین کتابی که شاید بشود گفت اولین کتاب اصولی است التذکره شیخ مفید است که با تا حدی وحدت بیشتری دارد.

شهید صدر این دو مشکل را دیده و سعی کرده تا حدی این دو را حل کند. از جهت آموزشی کار آقای فضلی بهتر از شهید صدر می باشد اما ایشان به وزنه علمی شهید صدر نبودند لذا کار شهید صدر رواج بیشتری گرفت.

برای مساله آموزشی بهترین کار این است که طبق روند تاریخی شکل گیری اصول جلو آمد.[[17]](#footnote-17) اما از جهت علمی این پراکندگی را باید چکار کرد که به وحدت برسند؟ این حرف اصلی ای بود که بالا گفتیم که باید حول مراد قانونی متکلم جمع شد که کتبی نیز معرفی شد. همه این ها هویت اصول را دارند می گویند که در یک جمله اصول منطق فهم دین می باشد.

لذا اگر با این نگاه جلو بیاییم اصول محدود در فقه الاحکام نمی شود و بقیه لایه ها نیز داخل در آن می شود مثلا اصول فقه الاخلاق[[18]](#footnote-18)، فقه الطب، فقه العقاید، فقه المعارف، فقه الحکومت و... حتی بعضی فقه التاریخ نیز می گویند.

اگر بخواهیم یک دسته بندی نهایی کتب جدیدی که مرتبط با بحث الفاظ هست بکنیم، کلا دو دسته کلی است :

1. مربوط با مباحث الفاظ به معنای عام است(متن مطلقا)
	* ناظر به هر لایه ای از متن اند(قواعد مشترک هر لایه)
		+ مباحث هر زبانی و هر لایه ای که مباحث خاص هرمونتیک می باشد در اینجا است. کتاب نظریه تفسیر متن در همین لایه می باشد.
	* ناظر به قواعد لایه قانونی
		+ علم حقوق جایگاه اش اینجاست. مانند منطق تفسیر حقوقی، یا کتاب منطق ادبی در این لایه است. کتاب اصول فقه کاربردی نیز در همین لایه است.
2. مربوط به مباحث الفاظ به معنای خاص مثلا خاص الفاظ دین است(متن دینی یعنی قرآن و روایات)
	* ناظر به هر لایه ای از متن(قواعد مشترک هر لایه)
		+ مانند کتبی که تحت عنوان روش تفسیر قرآن و روایات یا زبان قرآن و مسائل آن یا منطق فهم حدیث یا قواعد تفسیر و ..... نوشته اند.
	* ناظر به قواعد لایه قانونی
		+ مباحث الفاظ اصول دقیقا اینجاست. یعنی اولا ناظر به مباحث متون دینی است، آن هم ناظر به لایه قانونی.

معرفی کتبی که سعی کرده اند مباحث اصول را در هر زمینه ی خاص، کاربردی کنند:

1. اصول فقه کاربردی : ناظر به کاربرد اصول در علم حقوق
2. کاربرد اصول فقه در تفسیر : موسسه امام خمینی ره: ناظر به کاربرد اصول در علم تفسیر
3. المعجم التطبيقى للقواعد الأصولية في فقه الإمامية : از حسن ربانی : کل کتب فقهی اصلی را خط به خط کار کرده اند و جاهایی که فقها از قواعد اصولی استفاده کرده اند، آنها را آورده اند. لذا این کاربرد اصول ناظر به فقه می باشد.

همه اینها کاربرد های موردی اصول می باشند. ما بعضی کتب داریم که کاربردهای نظام سازانه اصول هستند، مانند نظریه تفسیر متن از اقای واعظی، این کتبی که اخیرا معرفی کردیم از دو جا خیلی کمک کرده اند، یکی از اصول یکی هم از تفسیر[[19]](#footnote-19). خود این استفاده از اصول، یک نوع دیگر از کاربرد اصول می باشد که کمک می کند به شبهاتی که از سمت غرب مطرح است بپردازند.

# مقصد ششم: حجج و امارات

## 1-7 تمهید

این سه مقصد(6و7و8) دارای یک هویت می باشند. هویت این سه در این است که تمرکز دارند بروی منابع یعنی ما در اصول می خواهیم یاد بگیریم که وقتی در فقه می رویم به چه منابعی می شود اعتماد کرد. در واقع منابع دین چیست؟ دین از کجا می جوشد؟ تمرکز این سه مقصد خلاصه بروی منبع است و البته مباحث حاشیه ای این بحث.

### 1-1-7 هویت هر مقصد

این که سه مقصد شد این بخش از کتاب، از این جهت می باشد که مقصد ششم یک بحث ایجابی است که به چه منابعی می شود استدلال کرد و نشانه و اماره و حجت است. یعنی آنجاهایی که ما به دلیل دست می یابیم. مقصد هفتم یعنی اصول عملیه برای جاهایی است که ما به حجت و دلیلی دست پیدا نمی کنیم و مقصد هشتم در مورد این است که من تلاش کردم و به دلیلی رسیدم و این دلیل با دلیل دیگری تعارض داشت، حالا باید چکار کرد؟ در واقع حالاتی که منابع با هم تعارض پیدا می کنند در این مقصد مطرح می شود.

### 2-1-7 تفاوت حجج و امارات[[20]](#footnote-20)

حجت در لغت به معنای دلیل، برهان، احتجاج و استدلال می باشد، اما در اصطلاح سه معنا می تواند داشته باشد:

**1. حجت لغوی**

مراد از حجت لغوی، معنای عام از حجت می باشد یعنی هر چه که در فقه می تواند حجت باشد، همان که آقای بروجردی در موضوع اصول گفتند «الحجه فی الفقه». مراد از حجتی که در این قسمت از کتاب آمده همین معنا می باشد. این معنا هم شامل قطع و هم شامل ظنون می شود. پس حجت لغوی یعنی حجت بمعنی الاعم که در اصول وقتی می گویند حجت، گاهی مرادشان این معناست.

**2. حجت منطقی**

حجت در اصطلاح منطق به مجموع چند قضیه گفته می شود که از تالیف و به هم پیوستن آنها می توان به امر مجهولی علم پیدا کرد. قضایای یاد شده از آن جهت که بر نتیجه مطلوب دلالت می کنند، دلیل نیز نامیده می شوند. پس مراد از حجت لغوی همان باب تصدیقات در منطق است که در مقابل باب تصورات می باشد.

**3. حجت اصولی**

مراد از حجت اصولی، معنای اخص از حجت می باشد یعنی آن چیزی که شارع گفته آن را حجت قرار دهید مثل خبر واحد. به بیان دیگر حجت اصولی، ادله ای است که به طور ظنی بر یک حکم یا موضوع دلالت می کند و شارع مقدس هم آنها را معتبر دانسته است، در واقع ظنی است که شارع به آن اعتبار داده است. از این معنا تعبیر به ظنون معتبر و امارات می کنیم.

پس اینکه در تیتر گفتند حجج، مرادشان معنای لغوی حجت می باشد و مراد از امارات در بیانشان، معنای حجت اصولی می باشد. لذا دو معنایی که در علم اصول کاربرد دارد همین دو معنا می باشند.

### 3-1-7 ورود به باب حجج

الحجج و[[21]](#footnote-21) الامارات

[ورود به بحث حجج به سبک قدما]

و هذا المقصد من أهم المقاصد في علم الأُصول، فإنّ المستنبِط يبذل الجهد للعثور على ما هو حجّة بينه و بين ربّه، فيثاب إن أصاب الواقع، ويُعذَّر إن أخطأه.

وقد يعبّر عن هذا البحث بمصادر الفقه[[22]](#footnote-22) و أدلّته، وهي عندنا منحصرة في أربعة: الكتاب، السنّة، الإجماع، والعقل. و هي معتبرة عند أهل السنّة أيضاً مع اختلاف بينهم في سعة حجيّة العقل. غير انّ أهل السنّة يفترقون عن الشيعة في القول بحجية أُمور أُخرى مذكورة في كتبهم، كالقياس والاستحسان و... .

[ورود به مباحث حجج به سبک متاخرین]

وقبل الخوض في المقصود نذكر تقسيم المكلّف حسب الحالات، فنقول:

**تقسيم المكلّف باعتبار الحالات**

إنّ المكلّف[[23]](#footnote-23) الملتفت إلى الحكم الشرعي[[24]](#footnote-24) له حالات ثلاث:

1. الأُولى: القطع بالحكم الشرعي الواقعي.
2. الثانية: الظن بالحكم الشرعي الواقعي.
3. الثالثة: الشكّ في الحكم الشرعي الواقعي.

فإن حصل له القطع، فيلزمه العمل به لاستقلال العقل بذلك، فيثاب عند الموافقة، و يعذَّر عند المخالفة شأن كلّ حجّة.

و إن حصل له الظن بالحكم الواقعي، فإن قام الدليل القطعي على حجّية ذلك الظن كالخبر الواحد يجب العمل به، فإنّ الطريق إلى الحكم الشرعي و إن كان ظنياً كما هو المفروض، لكن إذا قام الدليل القطعي من جانب الشارع على حجّية ذلك الطريق، يكون هذا الطريق علميّاً وحجّة شرعية .

و إن لم يقم، فهو بحكم الشاك، و وظيفته العمل بالأُصول العملية التي هي حجّة عند عدم الدليل.

[توضیحی درباره نحوه ورود به بحث حجج]

بین شیعه دو سبک برای ورود به این بحث وجود دارد:

1. سبک قبل شیخ انصاری است[سبک قدما]
2. سبک بعد از شیخ انصاری [سبک متاخرین]

شیخ انصاری نقطه عطف در این بحث و بلکه کل شیعه است. بزرگترین تحول در اصول را ایشان ایجاد کرده که دقیقا از همین جا شروع می شود. او می گوید قدما به مباحث الفاظ اصول خیلی خوب پرداخته اند اما به مباحث غیر الفاظ خوب پرداخته نشده لذا من حرف ویژه ای در الفاظ ندارم چه اینکه بهترین حرف ها نسبت به الفاظ در هدایه المسترشدین زده شده اما تقریبا کل حرف من، از بحث حجج به بعد می باشد. در واقع ایشان در این قسمت، حرف های جدید زیاد دارند که آنها را در رسائل بیان کرده اند که تاریخ ساز ترین و عمیق ترین کتاب اصول شیعه همین کتاب رسائل می باشد.

قدم اول تحول رسائل در اینجاست. تا قبل ایشان نحوه ورودشان به این بحث اینگونه بوده که منابع را نام می برده اند و در فصل های مختلف هر کدام را بحث کرده اند. یعنی ابتدا منابع را ذکر می کرده اند و بعد آن را توضیح می داده اند. اما جناب شیخ تبویبشان متفاوت از این سبک قدما می باشد و همین تبویب باعث عمق بیشتر کار شده است.

هر مدرسه ای بعد از شیخ(قم و نجف)، سه کار کرده است[یا باید بکند]: **اولا** تقریر خود را نسبت به شیخ و **ثانیا** نقد های خود را نسبت به شیخ و **ثالثا** ابتکارات اش نسبت به شیخ را بیان کرده است[یا باید بیان بکند].

[ابتکار ویژه شیخ]

بخش اول کتاب یعنی تا قبل از عبارت «و قبل الخوض فی المقصود» ، سبک قدما می باشد و بعد از آن سبک شیخ می باشد. فرق این دو در این است که قدما فقط منابع را جداگانه می آورده اند اما شیخ می گوید منابع را جداگانه آوردن اهمیت زیادی ندارد و خیلی کاربردی نیست بلکه مهم این است که یک فقیه وقتی می خواهد وارد فقه بشود و یک مساله را حل کند، چگونه باید به این سوال جواب دهد؟ در واقع الگوریتم حل آن مساله چیست؟ لذا ایشان میگوید حالات نفسانی ما با حکم شرعی چند می تواند داشته باشد که تبویب شان نیز بر همین اساس می باشد. ایشان جواب می دهد در نهایت سه حالت برای او پیش می آید :

1. **قطع نسبت به مساله** پیدا می کند: که در این صورت باید به آن عمل کند.
2. **ظن نسبت به مساله** پیدا می کند:
	* ظن معتبر می باشد : ملحق به قطع می شود
	* ظن معتبر نمی باشد : ملحق به شک می شود
3. **شک نسبت به مساله** پیدا می کند : در این صورت باید به سراغ اصول عملیه برود.

پس تبویب این بخش از کتاب بر اساس تبویب جناب شیخ می باشد لذا ایشان یک بخش از کتاب را به قطع و یک بخش را به امارات و یک بخش را به اصول عملیه[[25]](#footnote-25) اختصاص داد.

[روش استاد بغدادی در این قسمت]

با توجه به اینکه نحوه نوشتن مصنف در این قسمت از کتاب که بگونه ای است که خیلی از جاها عین متن کفایه و رسائل آمده است، برای تدریس این قسمت، اگر بخواهیم قوی عمل کنیم، دو رویکرد می توانیم داشته باشیم:

1. مطالب رسائل و کفایه و شروح آن را اینجا بیاوریم: که ما این رویکرد را صحیح نمی دانیم .
2. سعی کنیم ناظر به سه کاری که مدارس بعد از شیخ باید انجام دهند جلو برویم و تقریر ها و تفاوت ها و ابتکارات آنها نسبت به شیخ را بگوییم: که به نظر ما همین کار بهتر است و ان شاالله انجام می دهیم.

[ابتکار نو کتاب «الوسیط»]

از اینجا به بعد کتاب الوسیط جناب مصنف، کار مهمی انجام داده است. این کتاب دو کار مهم کرده که کمتر کسی است که بعد شیخ این کارها را کرده باشد لذا خوب است با این کتاب جلو بیایید. مصنف خیلی این نحوه تبویب شیخ را نمی پسندد و سبک قدما را می پسندد و در دیگر کتبشان این را گفته و تصریح به آن کرده اند. در الوسیط نی این را گفته و پیاده کرده است. البته ایشان توضیحی می دهند که طبق آن خواسته اند در واقع جمع بین سبک قدما و سبک شیخ و متاخرین کنند یعنی هم بنا بر حفظ سبک قدما داشته اند و هم در کنار آن تبویب شیخ را در آن اشراب کرده اند. خود این کار ایشان سک سبک کار تبویبی می باشد که سعی کرده هر دو را تلفیق کند.

کار مهم ایشان این است که در آن کتاب، یک باب جداگانه ای آورده اند[از ص65 تا ص95] و در آن تمام مواردی که جز منابع اهل سنت به شمار می آید را ذکر کرده و توضیح داده اند و نیز گفته اند که شیعه نیز چرا بعضی از آنها را قبول ندارد. تقریبا هیچ کتاب دیگری اینگونه وارد در بحث نشده است مگر بعضی که خیلی خلاصه آورده اند. پس این باب الوسیط خیلی باب خاصی است.

## 2-7 مقام اول : قطع و احکامش

### 1-2-7 فصل اول : حجیت قطع

#### 1-1-2-7 مراد از قطع

در منطق یک تقسیم داشتیم که می گفتیم:

* علم:
	1. تصور
	2. تصدیق:
		1. جازم : یقین بمعنی الاعم
		2. غیر جازم: ظن و گمان

مراد از قطع که در اینجا می گوییم، همان **علم تصدیقی جازم** است، یعنی حالت نفسانی است که انسان در آن حالت نسبت به باور و اعتقاد خود هیچ گونه تردیدی ندارد. اگر بخواهیم آن را در یک کلمه تعریف کنیم، می گوییم: قطع یعنی اعتقاد جازم، که این اعتقاد جازم، هم می تواند مطابق با واقع باشد[در این صورت به آن، علم و یقین بمعنی الاخص می گوییم] و هم می تواند مطابق با واقع نباشد[در این صورت به آن جهل مرکب می گوییم].

یکی از ویژگی های قطع و جزم این است که آن شخص، خودش صددرصد می گوید مثلا خون نجس است یا نیست. حتی یک درصد احتمال خلاف و تردید نیز نمی دهد.

البته خود قطع نیز دو نوع می باشد:

1. **قطع منطقی**
2. **قطع عرفی[[26]](#footnote-26)**

در اصول وقتی حرف از حجیت قطع می شود، مراد شان قطع منطقی است اما بعضی می گویند اگر قطع منطقی نیز حاصل نشد و مثلا اگر قطع، مقداری از قطع منطقی کمتر حاصل شود، عرف به آن قطع می گوید که از این تعبیر به **قطع یا علم یا یقین عرفی** می کنند و اصطلاحی که برای آن بکار می برند، **اطمینان** می باشد.

سوالی که اینجا مطرح است این است که، ملاک مقداری پایین تر بودن از قطع منطقی چیست؟ در واقع ملاک اطمینان چیست؟ جواب می دهیم در قطع منطقی (که محل بحث است)، قاطع به هیچ وجه احتمال خلاف نمی دهد اما در اطمینان احتمال خلاف می دهد ولی عقلا به آن احتمال توجه نمی کنند و اگر کسی به آن احتمال توجه کند، توبیخ می شود. مثلا اینکه همه ما الان زیر این سقف نشسته ایم، یقین صددرصد نداریم که الان زلزله نمی آید که بخواهد سقف بروی ما بریزد و بلکه احتمال خلاف می دهیم و ممکن می دانیم که الان زلزله بیاید اما به آن احتمال توجه نمی کنیم. پس در اینجا اطمینان به مرتبه یقین نرسیده اما باعث آرامش و سکون نفس می شود.

سوال مهم دیگر این است که آیا این اطمینان، حجت عقلی هست یا نیست؟ یعنی حجیت ذاتی دارد یا ندارد؟ نکته ی دیگری که باید به آن توجه کرد این است که اطمینان هم در موضوعات وجود دارد و هم در حکم ها، لذا نباید این دو را با هم خلط کرد و باید این دو را از هم تفکیک کرد.

این معنا معرکة الآراء در قم و نجف می باشد که بنیاد معرفت شناسی فقهی و اصولی در همینجا شکل می گیرد. حضرت آیت الله بهجت می گویند، این دو قطع(منطقی و عرفی) حکما یک چیز هستند اما موضوعا دو چیز اند، به این معنا که هر دو حجت اند (از حیث حکم) اما در واقع یکی قطع منطقی است و دیگری قطع عرفی(از حیث موضوع).

#### 2-1-2-7 شروع متن

 [مدعا:][[27]](#footnote-27) لا شكّ في وجوب متابعة[[28]](#footnote-28) القطع و العَمَل على وفقه مادام موجوداً[[29]](#footnote-29)،

[دلیل شیخ بر مدعا، یعنی چرا قطع حجت است؟:] لأنّه بنفسه[قطع] طريق إلى الواقع[[30]](#footnote-30)، و هو[قطع] حجّة عقلية،

[مراد از حجت به معنای اعم(لغوی):] و هي عبارة عمّا يحتج به المولى على العبد و بالعكس[[31]](#footnote-31)، و بعبارة أُخرى ما يكون قاطعاً للعُذر إذا أصاب و معذِّراً إذا أخطأ، و القطع بهذا المعنى حجّة،

[تقریر جناب مصنف از دلیل شیخ] حيث يستقل به العقل و يَبعث القاطعَ إلى العمل وفْقَه[قطع] و يحذّره[[32]](#footnote-32) عن المخالفة[[33]](#footnote-33).

و ما هذا شأنه، فهو حجّة بالذات، [توضیح بالذات:] غنيّ عن جعل الحجّية له[[34]](#footnote-34) ، لأنّ جعل الحجّية للقطع يتم إمّا بدليل قطعي أو بدليل ظني،

و على الأوّل يُنقل الكلام إلى ذلك الدليل القطعي، و يقال: ما هو الدليل على حجّيته، و هكذا فيتسلسل، و على الثاني يلزم أن يكون القطع أَسوَأَ[بدتر] حالاً من الظن.

و لذلك يجب أن ينتهي الأمر في باب الحجج[[35]](#footnote-35) إلى ما هو حجّة بالذات[[36]](#footnote-36)، أعني: القطع، و قد تبيّن في محله «أنّ كلّ ما هو بالعرض لابد و أن ينتهي إلى ما بالذات»[[37]](#footnote-37).

[خاصیت های قطع:] فتبيّن أنّ للقطع خصائص ثلاث:

1. كاشفيته عن الواقع و لو عند القاطع[[38]](#footnote-38).

2. مُنَجِّزيته[[39]](#footnote-39) عند الإصابة للحكم الواقعي بحيث لو أطاع يثاب ولو عصى يعاقَب.

3. مُعذِّريته عند عدم الإصابة، فيعذَّر القاطع إذا أخطأ في قطعه و بان خلافه.

[خلاصه:] قد عرفت إنّ القطع حجّة بالمعنى اللغوي أو[[40]](#footnote-40) العقلائي وهي ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس ويكون قاطعاً للعذر في كلا الجانبين لكن حجيته بهذا المعنى ذاتي له غني عن جعلها[حجیت] له[قطع].

[توضیح حجت اصولی(حجت به معنای اخص):]

وأمّا الحجة[[41]](#footnote-41) الأُصولية فلا يوصف بها القطع

[تعریف حجت اصولی:] و هي عبارة عمّا لا يستقل العقل بالاحتجاج به غير أنّ الشارع أو الموالي العرفيّة يعتبرونه حجّة في باب الأحكام و[[42]](#footnote-42) الموضوعات لمصالح،

فتكون حجّيته عرضيّة مجعولة[:در مقابل بالذات] كخبر الثقة، وبما أنّ القطع غنيّ عن إفاضة الحجّية عليه، فلا يوصف بالحجّة الأُصولية لاستقلال العقل بكونه حجّة في مقام الاحتجاج و معه لا حاجة إلى جعل الحجّية له.

### 2-2-7 فصل دوم : تجرّی[[43]](#footnote-43)

این بحث در اصول مظفر نیامده است و در رسائل و کفایه باید منتظر تفصیلات آن بود. اختلاف جدی در این هست که جز مسائل اصولی هست یا نه که بعضی جز مباحث فقهی و بعضی کلامی می دانند. لذا بعضی مسائل اصولی هست که جز مسائل اصولی هست یا نه که از اصلی ترین مباحث همین بحث است. مثلا حضرت امام دو سه صفحه فقط بحث کرده اند که جز مسائل اصولی هست یا نه. این بحث به این بر می گردد که ملاک اصولی بودن مسائل اصول چیست. در این نیز اختلاف هست چون تعریف و موضوع و ... اصول متفاوت است. بعضی اصول را خیلی بزرگ می بینند و بعضی کمتر و ... که همه اینها به همان بحث اول در اصول می رسد. اول کتاب مظفر جدی از تعریف و موضوع و... اصول بحث کنید.

 تقریر تجری از زاویه اصولی

تجری یک تکمله ای بر بحث حجیت قطع می باشد. در آنجا گفتیم قطع حجت است مطلقا. البته این حرف مشکلاتی دارد مثلا حتی داعش می گوید من هم قطع پیدا کرده ام که فلان افراد را بکشم. این یک اشکال خوب است که بعضی سعی کرده اند جواب هایی بدهند که در نهایت باز می گویند حجت است. در حجیت عقل ما این نکته را توضیح می دهیم.

سوالی که اینجا پیش می آید این است که مثلا من قطع دارم که اینجا یک لیوان شرابی است، آن را بر می دارم و می خورم اما بعد می دانم که شراب نبوده و چیزی بوده که اشکال نداشته، حالا اینجا چون قطع حجت بود و وظیفه به گردن می آورد و نباید انجام می داد و چون انجام داده گناه کرده، حالا اینجا باید چه بگوییم؟ گناه کرده یا نکرده؟ باید توبه کند یا نکند؟ لذا از این جهت می شود یکی از تنبیهات ذیل بحث حجیت قطع.

اگر از این جهت نگاه کنیم که حالا حرام مرتکب شده یا نه و.... یک مساله فقهی می شود. اگر از این جهت نگاه کنیم که ثواب و عقابش چه می شود و از فروعات معاد که خداوند با او چه می کند، یک مساله کلامی می شود.

اگر این بحث اینجا نمی آمد بهتر بود، چون ارتباط مستقیم با قطع ندارد. در واقع این بحث یک بحث کلی است یعنی هر جایی که ما خلاف حجت و تکلیف عمل کنیم و بعد بدانیم که خلاف تکلیف نبوده لذا از این جهت یک بحث کلی می باشد. لذا می شود قبل از بحث قطع این بحث را آورد یا اخر این مباحث، اما اخوند اینجا آورده است. اگر یک باب جداگانه ای تحت عنوان تکلیف یا وظیفه داشتیم این بحث باید آنجا می رفت.

#### 1-2-2-7 مفهوم شناسی

[تجری در لغت:] التجرّي في اللغة إظهار الجرأة[[44]](#footnote-44)، فإذا كان المتجرّى عليه هو المولى فيتحقق التجرّي بالإقدام على خلاف ما دلّ الدليل على وجوبه أو حرمته، سواء أكان الدليل موافقاً للواقع أم مخالفاً

[تجری در اصطلاح اصول:] ولكنّه في الاصطلاح هو الإقدام على خلاف ما قطع به أو قام الدليل المعتبر[[45]](#footnote-45) عليه بشرط أن يكون كلّ مخالفاً للواقع[[46]](#footnote-46)، كما إذا أذعن بوجوب شيء أو حرمته، فترك الأوّل[وجوب] وارتكب الثاني[حرمت]، فبان خلافهما و انّه لم يكن واجباً أو حراماً.

[انقیاد[[47]](#footnote-47) در لغت:] ويقابله الانقياد في الاصطلاح، فهو عبارة عمّا إذا أذعن بوجوب شيء أو حرمته، فعمل بالأوّل و ترك الثاني، فبان خلافهما.

#### 2-2-2-7 حل مساله

والكلام في التجرّي يقع في موضعين:

الموضع الأوّل: في حكم نفس التجرّي

وفيه أقوال :

1. منها: استحقاق[[48]](#footnote-48) العقاب.
2. ومنها: عدم استحقاق العقاب[[49]](#footnote-49).
3. ومنها[[50]](#footnote-50): استحقاق العقاب إلاّ إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة[=واجب توصلی] وأتى به، فلا يبعد عدم استحقاق العقاب، و هو خيرة صاحب الفصول.

والصواب هو القول الثاني أي عدم استحقاق العقاب لأجل عدم المعصية.

[اشکال[[51]](#footnote-51) :] فإن قلت: إنّ المتجرى بعمله يهتك السِتر[[52]](#footnote-52) ويتمرد على المولى ويرفع علم الطغيان، ولا شكّ في حرمة الجميع لانّها مصداق للطغيان وإظهار الجرأة[و مصداق للعصیان] .

قلت: الكلام في التجري ممحض في مخالفة الحجة العقلية[[53]](#footnote-53) أو الشرعية[[54]](#footnote-54) مجردة عن هذه العناوين[[55]](#footnote-55) فهل هو تورث العقاب أو لا، وأمّا إذا ضم إليه أحد هذه العناوين فلا شكّ في انّه يورث العقاب لكنّه خارج عن مَصب البحث لما عرفت[[56]](#footnote-56) من انّ المتجري ربما يرتكب مع استيلاء الخوف عليه.[[57]](#footnote-57)

وبالجملة: الكلام في مخالفة الحجة بما هي مخالفة، لا فيما صَدَرَ من العبد وراء هذا[مخالفت بر این تجری] من هتك الستر، ورفع علم الطغيان.

نعم انّ التجرّي يكشف عن ضعف الإيمان، فيستحق اللوم والذم لا العقاب.

الموضع الثاني: في حكم الفعل المتجرّى به1

یعنی فعلی که در عالم واقع رخ داده مثلا آب خوردن در حالی که فکر می کرده شراب است.

والكلام فيه تارة من حيث كونه قبيحاً[قبیح عقلی] و أُخرى من جهة الحرمة الشرعية.

أمّا الأوّل[:قبح عقلی]، فهو منتف قطعاً، لأنّ الحسن و القبح يعرضان على الشيء بالملاك الواقعي فيه، و المفروض أنّ الفعل المتجرّى به هو شرب الماء و هو فاقد لملاك القبح.[[58]](#footnote-58)

1 . الفرق بين التجرّي والمتجرّى به انّ الأوّل ينتزع من مخالفة المكلّف الحجّةَ العقلية والشرعية، بخلاف الثاني فانّه عبارة عن نفس العمل الخارجي كشرب الماء الذي يتحقّق به مخالفة الحجّة.

وأمّا الثاني[:حرمت شرعی]، فلا دليل على الحرمة، لأنّ الحرام هو شرب الخمر، و المفروض أنّه شرب الماء و ليس هناك دليل يدلّ على أنّ شرب ما يقطع الشارب بكونه خمراً حرام،

[قلب بحث:] و ذلك لأنّ الحرمة تتعلّق بواقع الموضوعات[[59]](#footnote-59) لا الموضوع المقطوع به.

فبذلك ظهر عدم حرمة التجرّي ولا المتجرّى به. غاية الأمر أنّ الفاعل يستحق الذم، لأنّ عمله يكشف عن سوء سريرته[[60]](#footnote-60).

### 3-2-7 فصل سوم: تقسیم قطع به طریقی[[61]](#footnote-61) و موضوعی[[62]](#footnote-62)

[قطع طریقی:] إذا كان الحكم مترتباً على **الواقع بلا مدخلية للعلم** و القطع فيه[[63]](#footnote-63)، فالقطع طريقي كحرمة الخمر والقمار، ولا دور[نقش] للقطع حينئذ سوى تنجيز الواقع[[64]](#footnote-64) عند الإصابة والتعذير عند الخطأ.

[قطع موضوعی:] وأمّا إذا أُخذ[[65]](#footnote-65) القطع في موضوع الحكم الشرعي بحيث يكون **الواقع بقيد القطع** موضوعاً للحكم، فيعبّر عنه بالقطع الموضوعي، كما إذا افترضنا أنّ الشارع حرّم الخَمر بقيد القطع بحيث لولاه لما كان الخمر محكوماً بالحرمة.

[تفاوت این دو:][[66]](#footnote-66)

ثمّ إنّه ليس للشارع[[67]](#footnote-67) أيّ تصرف في القطع الطريقي فهو حجّة مطلقاً[[68]](#footnote-68) بالمعنى[[69]](#footnote-69) الذي عرفت من الاحتجاج من الطرفين[[70]](#footnote-70).

و أمّا القطع المأخوذ في الموضوع، فبما أنّ لكلّ مُقنن[[71]](#footnote-71)، التصرفَ في موضوع حكمه بالسعة والضيق، فللشارع أيضاً حقّ التصرف فيه[موضوع حکم]، فتارة تقتضي المصلحة ، اتخاذ مطلق القطع في الموضوع سواء أحصل من الأسباب العادية أم من غيرها كما في المثال الثالث الآتي في التطبيقات، و أُخرى تقتضي[مصحلت] جعل قسم منه[قطع] في الموضوع كالحاصل من الأسباب العادية[:فقط]، و عدم الاعتداد بالقطع الحاصل من غيرها[عادیه] كما في المثال الأوّل والثاني من التطبيقات .

[تطبيقات]

1. انّ قول العدلين أو الشاهد الواحد فيما يعتبر مع اليمين إنّما يكون حجّة في القضاء إذا اُستُنِد إلى الحس لا إلى الحدس[[72]](#footnote-72) فلو قطعت البيّنة أو الشاهد عن غير طريق الحس فقطعهما حجّة لهما ولا يصحّ للقاضي الحكم استناداً إلى شهادتهما لأنّ المعتبر في الشهادة هو حصول القطع للبيّنة أو الشاهد من طريق الحس.

فقطع البيّنة أو الشاهد بالنسبة إلى أنفسهما قطع طريقي محض لا يمكن التصرف فيه ولهما العمل بقطعهما من أيّ طريق حصل ولكن قطعهما بالنسبة إلى القاضي قطع موضوعي وقد تصرّف الشارع في الموضوع وجعل القسم الخاص موضوعاً للحكم(القضاء) لا مطلق القطع وكم له من نظير.

2. إذا حصل اليقين[قطع] للمجتهد من غير الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، كالرمل والجفر[[73]](#footnote-73) فقطعه[مجتهد] بالحكم حجّة لنفسه دون المقلد وذلك لما ذكرناه في قطع الشاهد أو البيّنة بالنسبة إلى القاضي.[[74]](#footnote-74)

3. الحكم بوجوب التيمّم لمن أحرز كون استعمال الماء مضراً فقد أخذ القطع بالضرر في موضوع الحكم سواء أحصل من سبب عادي أم غير عادي، ولو انكشف الخلاف وانّه لم يكن مضرّاً لم يعاقب لأنّه عمل بالوظيفة وامّا كونه مجزأ أو لا فليطلب حكمه ممّا مرّ في مبحث الاجزاء.

### 4-2-7 فصل چهارم: قطع قطّاع[[75]](#footnote-75)

#### 1-4-2-7 مفهوم شناسی

[مراد از قطاع:] يطلق القطّاع[[76]](#footnote-76) و يراد منه تارة:

1. مَن يحصل له القطع كثيراً من الأسباب[اسباب عادی، قرائن] التي لو أُتيحت لغيره[من یحصل...] لحصل أيضاً[[77]](#footnote-77)،
2. وأُخرى من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لا يحصل منها القطع لغالب الناس.

[بررسی دو معنا:] و القَطّاع بالمعنى الأوّل زَيْن[صفت نیکو] وآية للذكاء، وبالمعنى الثاني شَينٌ وآية الاختلال الفكري،

[محل بحث[[78]](#footnote-78):] ومحل البحث هو القسم الثاني.

ثمّ إنّ الوسواسي في مورد النجاسات، من قبيل القطّاع يحصل له القطع بها كثيراً[[79]](#footnote-79) من أسباب غير عادية لكنّه في مورد الخروج عن عهدة التكاليف[[80]](#footnote-80) أيضاً ليس بقطاع بل وسواسي لا يحصل له اليقين بسهولة.

#### 2-4-2-7 حل مساله

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه حُكي عن الشيخ الأكبر[[81]](#footnote-81) عدم الاعتناء[[82]](#footnote-82) بقطع القطاع، وتحقيق كلامه يتوقف على البحث في مقامين[[83]](#footnote-83):

الأوّل: ما إذا كان القطع طريقياً .

الثاني: ما إذا كان القطع موضوعياً .

أمّا الأوّل: فالظاهر[واضح و آشکار] كون قطعه حجّة عليه [دلیل:] و لا يتصوّر نهيه عن العمل به لاستلزام النهي وجود حكمين متناقضين عنده[قطاع] في الشريعة، حيث يقول[شارع]: «الدم نجس» و في الوقت نفسه «ينهاه عن العمل بقطعه» بأنّ هذا دم.

نعم[[84]](#footnote-84) لو أراد عدم كفايته في[[85]](#footnote-85) الحكم بصحّة العمل عند انكشاف الخلاف، كما إذا قطع بدخول الوقت و تبيّن عدم دخوله فيحكم عليه بالبطلان فله وجه[[86]](#footnote-86)، ولكن لا فرق عندئذ بين القطاع و غيره.

وأمّا الثاني: أي القطع الموضوعي فبما أنّ القطع جزء الموضوع، فللمقنّن التصرف في موضوع حكمه، فيصح له[مقنن یا شارع] جعلُ مطلقِ القطع[[87]](#footnote-87) جزءاً للموضوع، كما يصحّ جعل القطع الخاص جزءاً له، أي ما يحصل من الأسباب العاديّة دون قطع القطّاع كالقطع الحاصل للشاهد أو القاضي أو المجتهد بالنسبة إلى الغير. فلو كان الشاهد أو القاضي أو المجتهد قطاعاً فلا يُعتَّدُ بقطعه[[88]](#footnote-88)، لأنّ المأخوذ في العمل بقطع الشاهد أو القاضي[[89]](#footnote-89) أو المجتهد هو القطع الحاصل من الأسباب العادية لا من غيرها.

[کسی که از طرق غیر عادی ظن پیدا می کند:] هذا كلّه حول القطّاع، أمّا الظنّان فيمكن للشارع سلب الاعتبار عنه، من غير فرق بين كونه طريقاً إلى متعلّقه، أو مأخوذاً في الموضوع و الفرق بينه و بين القطع واضح، لأنّ حجّية الظن ليست ذاتية له، و إنّما هي باعتبار الشارع و جعله إيّاه حجّة في مجال الطاعة و المعصية، وعليه يصحّ له نهي[:شارع] الظنّان عن العمل بظنّه من غير فرق بين كونه طريقياً أو موضوعياً.

[کسی که از طرق غیر عادی شک پیدا می کند:] وأمّا الشكّاك ففي كلّ مورد لا يعتدّ بالشكّ العادي لا يُعتَنَى بشكّ الشكّاك بطريق أولى كالشك بعد المحل، وأمّا المورد الذي يعتنى بالشك العادي فيه و يكون موضوعاً للأثر، فلا يعتنى بشك الشكّاك أيضاً، كما في عدد الركعتين الأخيرتين فلو شكّ بين الثلاث و الأربع، و كان شكّه متعارفاً[عادی] يجب عليه صلاة الاحتياط بعد البناء على الأكثر

و أمّا الشكّاك، فلا يعتنى بشكّه فيبنى على الاتيان بالركعة ولكن لا يترتب عليه الأثر كوجوب صلاة الاحتياط بشهادة قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» فلو اعتدّبه لم يبق فرق بين الشكّاك وغيره.

### 5-2-7 فصل پنجم: معلوم اجمالی مانند معلوم تفصیلی است[[90]](#footnote-90)؟

#### 1-5-2-7 جایگاه بحث

این بحث از مباحث مفصل اصول می باشد. از جهت جایگاه شناسی این بحث در دو جای اصول مطرح می شود: اولا ذیل مباحث قطع ثانیا ذیل مباحث اصول عملیه یعنی احتیاط . جای اصلی آن نیز ذیل همان بحث احتیاط می باشد. این بحث را جناب مظفر در کتابشان ندارند چون سبک تبویشان مانند شیخ نیست بلکه مانند قدماست لذا مباحث قطع را خلاصه آورده اند. ذیل اصول عملیه نیز نیاورده اند چون عمرشان کفاف نداد که ادامه دهند لذا این بحث در دوجا می آید اما در مظفر کلا نمی آید. در رسائل خوشبختانه شیخ مفصل به این بحث پرداخته است.

پس توجه شود که بحث اینجا یک تیکه از بحث می باشد و تیکه دوم آن در مباحث اصول عملیه می آید. این بحث خیلی مفصل است که رساله های مختلف در مورد این نوشته اند و با اختلافات زیاد و جزئیات به آن پرداخته اند. این بحث اگر اینجا نمی آمد هم خیلی مشکلی پیش نمی آمد چون تا حدی یک بحث مستقل است.

#### 2-5-2-7 مراد از علم اجمالی و محل بحث

نکته مهم جایگاه این بحث ذیل مباحث قطع می باشد که چه ربطی به آن دارد. فصول یک، سه، چهار و شش به عنوان نظام مباحث قطع کنار هم باید دیده شوند اما فصل 2 و 4 مستقل از آنها هستند.

تا اینجا هر حرفی که زدیم در مورد علم و قطع تفصیلی بود. مراد از تفصیلی این است که قطع داریم که این آب است یا شراب که بعد گفتیم حجت هست یا نه؟و... اما اینجا می خواهیم بگوییم همه آنها قطع تفصیلی بوده اما یک علم اجمالی نیز داریم. گاهی در خارج چند چیز داریم که دو عنوان دارد که اجمالا می دانیم بعضی از آنها مثلا شراب است اما دقیقا نمی دانیم کدامشان هست، به این می گویند علم اجمالی. علم اجمالی ترکیبی از علم و جهل است که هم علم است و هم جهل. از این جهت که می دانیم بعضی از اینها شراب است علم است و از این جهت که نمی دانیم کدامشان است جهل است.

کل سوالات را اینجا نیز بیاورید که علم اجمالی حجت است یا نه؟ یعنی هر چه درباره قطع تفصیلی گفتیم در مورد قطع اجمالی نیز هست یا نه؟ مثلا آیا حجت هست یا نه؟ این مهمترین سوال است. در نهایت می گوییم در حد خودش حجت است و نیز در حد خودش تکلیف آور هست و نیز در حد خودش معذر هست.

مساله تجری نیز این جا مطرح است. طریقی و موضوعی نیز اینجا مطرح است یعنی شارع می تواند علم اجمالی شما را اخذ کند در موضوع حکمش. شارع اگر نگفت به علم اجمالی و فقط گفت مقطوع الخمر حرام، حالا ما از این باید علم اجمالی را بفهمیم یا خیر؟ دو بیان اینجا هست: بعضی گفته اند اطلاق دارد و اعم از تفصیلی و اجمالی است و بعضی نیز می گویند شامل اجمالی نمی شود. مساله قطع قطاع نیز در این جا مطرح هست.

[اصلی ترین مساله در این بحث:] سوال حساس و مهم اینجاست که چند لیوان است و می دانیم یکی اش شراب است، در اینجا همش را نمی شود خورد چون خلاف قطع شماست لذا چون قطع تکلیف آور هست نمی شود همه اش را خورد اما یک دانه اش را چه، نمی شود خورد یا می شود خورد؟ بحث های مهم اینجا در گرفته است که اتفاقا این تیکه را ذیل اصول عملیه بحث می کنند.

العلم[[91]](#footnote-91) ينقسم إلى: تفصيلي كالعلم بوجود النجاسة في الإناء المعيّـن، وإجمالي، كالعلم بوجود النجاسة في أحد الإناءين لا بعينه.

فاعلم أنّهم اختلفوا في أنّ العلم الإجمالي هل هو كالعلم التفصيلي بالتكليف أو لا؟ والبحث يقع تارة في منجّزية[[92]](#footnote-92) العلم الإجمالي وأُخرى في كفاية الامتثال الإجمالي.

[بحث اول[[93]](#footnote-93): منجزیت علم اجمالی] أمّا منجّزية العلم الإجمالي فالحقّ أنّ العلم الإجمالي بوجود التكليف الذي لا يرضى المولى بتركه منجّز للواقع، و معنى التنجيز هو وجوب الخروج عن عهدة التكليف عقلاً[[94]](#footnote-94)، فلو عَلم وجداناً[[95]](#footnote-95) بوجوب أحد الفعلين أو حرمة أحدهما، يجب عليه الإتيان بهما في الأوّل و تركهما في الثاني و لا تكفي الموافقة الاحتمالية[[96]](#footnote-96) بفعل واحد أو ترك واحد منهما.

[نتیجه نهایی مساله در منجزیت:] وبهذا ظهر أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في لزوم الموافقة القطعية (وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية) وحرمة المخالفة القطعية كما سيأتي في فصل أصالة الاحتياط.

[بحث دوم[[97]](#footnote-97): کفایت امتثال اجمالی] وأمّا كفاية[[98]](#footnote-98) الامتثال الإجمالي مع التمكّن[[99]](#footnote-99) من الامتثال التفصيلي، فله صور[[100]](#footnote-100):

1. **الصورة الأُولى:**

كفاية الامتثال الإجمالي في **التوصليات**، كما إذا علم بوجوب مواراة أحد الميّتين[[101]](#footnote-101) فيواريهما من دون استعلام حال واحد منهما، و مثله التردّد في وقوع الإنشاء بلفظ «النكاح»، أو بلفظ «الزواج»، فينشئ بكلا اللفظين.

1. **الصورة الثانية:**

كفاية الامتثال الإجمالي في **التعبديّات** فيما إذا لم يستلزم التكرار، كما إذا تردّد الواجب بين غسل الجنابة و غسل مسّ الميت، فيغتسل امتثالاً للأمر الواقعي احتياطاً[[102]](#footnote-102) مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بانّ الواجب هو الاغتسال للجنابة أو مسّ الميت -أو الظن التفصيلي الذي دلّ الدليل على كونه حجّة[[103]](#footnote-103)-،

والحقّ جوازه[:کفایت امتثال اجمالی] فلا يجب عليه التفحّص عن الواجب وإن تمكن منه، [دلیل:] لأنّ الصحّة في العبادات رهن إتيان الفعل لأمره سبحانه و المفروض أنّه إنّما أتى به امتثالاً لأمره الواقعي.

1. **الصورة الثالثة:**

كفاية الامتثال الإجمالي في **التعبديات** فيما إذا استلزم التكرار، كما إذا تردّد أمر القبلة بين جهتين، أو تردّد الواجب بين الظهر والجمعة مع إمكان التعيين بالاجتهاد أو التقليد فتركهما[[104]](#footnote-104) و امتثل الأمر الواقعي عن طريق تكرار العمل.

فالظاهر كفايته لأنّ حقيقة الطاعة هو الانبعاث عن أمر المولى بحيث يكون الداعي و المحرّك هو أمره و المفروض أنّ الداعي إلى الإتيان بكلّ واحد من الطرفين هو بعث المولى المقطوع به، و لولا بعثه لما قام بالإتيان بواحد من الطرفين.

نعم لا يعلم تعلّق الوجوب بالواحد المعيّن، و لكن الداعي للإتيان بكلّ واحد هو أمر المولى في البين واحتمال انطباقه على كلّ واحد، و يكفي هذا المقدار في حصول الطاعة.

[جمع بندی:] وبذلك ظهر أنّ الاحتياط في عرض الدليل التفصيلي: 1.الاجتهاد و 2.التقليد. ولذلك قالوا: يجب على كلّ مكلّف في عباداته ومعاملاته وعادياته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً[[105]](#footnote-105).

فقد خرجنا بنتيجتين:

 1. [همان بحث اول:] العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في منجّزية التكليف و معذّريته[[106]](#footnote-106).

2.[همان بحث دوم:] كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي مطلقاً[[107]](#footnote-107) سواء أتمكّن من التفصيلي أم لا.

[ملاک چرایی آوردن این بحث در قطع و اصول عملیه:][[108]](#footnote-108)ثمّ إنّ العلم بالتكليف قد يراد به العلم الوجداني بالتكليف الذي لا يرضى المولى بتركه أبداً، كما إذا علم بكون أحد الشخصين محقون الدم دون الآخر، وأُخرى يراد به العلم بقيام الحجّة الشرعية [[109]](#footnote-109)على التكليف، كما إذا قامت الأمارة على حرمة العصير العنبي إذا غلى، و تردّد المَغلي[جوشیده] بين إناءين و شمل إطلاق الأمارة المعلوم بالإجمال.

والكلام في المقام[در اینجا] إنّما هو في الصورة الأُولى أي العلم الوجداني، لا ما إذا قامت الحجّة[[110]](#footnote-110) على الحرمة و تردّدت بين الإناءين، فانّ البحث عن هذا القسم من حيث الموافقة القطعية أو كفاية الموافقة الاحتمالية بأن يترك أحد الانائين دون الآخر، موكول إلى مبحث الاحتياط من الأُصول العملية.

### 6-2-7 فصل ششم: حجیت عقل

#### 1-6-2-7 تمهید

تا اینجا بحث سر قطع بود اما از اینجا وارد عقل می شوند. معمولا حجیت عقل را اینجا نمی آورند و جدا نمی کنند قطع و عقل را از هم. حجیت عقل در اصول خیلی مفصل و جداگانه و جدا پرداخته نشده. قدما را اگر ببینید و حتی شیخ انصاری مفصل و مستقل در مورد عقل پرداخته نشده در حالی که همه این آقایون در فقه مفصل از عقل استفاده کرده اند. در اصول به عقل در لابلای مباحث به آن پرداخته اند. این آسیبی دارد که در آن افراط و تفریط ایجاد می شود. یکی از عوامل مهم اخباری گری افراط در مساله عقل بود. اخباری ها یک نکته درست داشتند و ده نکته عقل. نکته درستشان این بود که می گفتند افراط زیادی در عقل شده است که مثلا مقدس اردبیلی و صاحب معالم و شاگردش و شهید ثانی مشهور به این افراط هستند. البته خود اخباری ها علامه حلی را راس این ها می دانند.

مفصل تر از همه مرحوم مظفر این کار را کرده است و یه باب مستقل باز کرده اند به نام مباحث عقل و مفصل پرداخته است. هر چند ایشان مبناهای خاصی دارد که در منطقشان هم بود که باید مراقب این ها باشید. قبل از ایشان نیز بعضی این کار را کرده اند.

#### 2-6-2-7 تفاوت حجیت عقل و قطع

بیان مرسوم این است که اینها دو چیز اند. قطع حالت روانی ماست که من به یک چیزی قطع دارم که این حالت روانی و نفسانی ما حجت است یا نه که گفتیم حجت است. حالا این قطع از چند منبع ممکن است برای ما پیش بیاید. مثلا از قران یا روایات یا عقل . پس عقل یکی از منابعی است که می تواند برای ما به صورت قطعی یا ظنی چیزی بیاورد.

اینجا که حجیت عقل است می گوییم کدام عقل منبع است؟ تا چه حیطه ای منبع است؟حالا ممکن است همین نکات برای ما قطع حاصل کند و ممکن است ظن حاصل کند. همین مطلب نسبت به روایات نیز هست که آیا همه روایات حجت اند؟ که بعدا می گوییم بعضی شان حجت است و بعضی شان حجت نیست. شبیه همچین چیزی در مورد عقل نیز می باشد. اینها فی الجمله حجت اند اما بحث سر حیطه و قلمرو های آنها می باشد.

حجّية العقل في مجالات خاصة:

إنّ العقل أحد الحجج الأربع[[111]](#footnote-111) التي اتّفق أصحابنا[امامیه] إلاّ قليلاً [[112]](#footnote-112)منهم على حجّيته،

[مقدمه:] و لأجل إيضاح الحال نقدّم أُموراً:[[113]](#footnote-113)

**الأوّل[[114]](#footnote-114):** ينقسم الإدراك العقلي[[115]](#footnote-115) إلى إدراك نظري و إدراك عملي،

فالأوّل[نظری] إدراك ما ينبغي أن يُعلم[[116]](#footnote-116)، كإدراك وجود الصانع و صفاته و أفعاله و غير ذلك،

و الثاني إدراك ما ينبغي أن يُعمل[[117]](#footnote-117)، كإدراكه حسن العدل و قبح الظلم ووجوب ردّالوديعة و ترك الخيانة فيها.

**الثاني[[118]](#footnote-118):** انّ الاستدلال لا يتم[از حیث صورت] إلاّ بالاستقراء أو التمثيل[:قیاس اصولی] أو القياس المنطقي[[119]](#footnote-119).

[بررسی صورت استدلال در فقه:]

1. **والاستقراء الناقص** لا يحتج به[[120]](#footnote-120)، لأنّه لا يفيد إلاّ الظنّ[[121]](#footnote-121) ولم يدلّ دليل على حجّية مثله،

2. و أمّا **الاستقراء الكامل**[[122]](#footnote-122) فلا يعدّ دليلا لأنّه علوم جزئية[[123]](#footnote-123) تفصيلية تُصَبُّ في قالب قضية كليّة عند الانتهاء من الاستقراء دون أن يكون هناك معلوم يُستدل به على المجهول .

3. وأمّا **التمثيل**، فهو عبارة عن القياس الأُصولي الذي لا نَقول به[[124]](#footnote-124) كاستنباط حكم أحد المتشابهين (الفُقّاع) عن حكم المتشابه الآخر(الخمر).

[نتیجه:] فتعيّن أن تكون الحجّة[[125]](#footnote-125) هي القياس المنطقي،

[بررسی ماده استدلال در فقه:] و هو على أقسام ثلاثة:

1. أن تكون الصغرى والكبرى شرعيّتين[[126]](#footnote-126) وهذا ما يسمّى بالدليل الشرعي.

2. أن تكون كلتاهما عقليّتين[[127]](#footnote-127)، كإدراك العقل[[128]](#footnote-128) حسن العدل[[129]](#footnote-129) )الصغرى) وحكمه بالملازمة بين حسنه عقلاً[[130]](#footnote-130) و وجوبه شرعاً(الكبرى)[[131]](#footnote-131)و هذا ما يعبّر عنه بالمستقلاّت العقلية، أو التحسين والتقبيح العقليين[[132]](#footnote-132).

3. أن تكون الصغرى شرعية و الكبرى عقلية[[133]](#footnote-133) كما قد يقال: «الوضوء ممّا يتوقف عليه الواجب(الصلاة)» وهذه مقدّمة شرعية «وكلّ ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب[[134]](#footnote-134) عقلاً» وهذه مقدمة عقلية فينتج: فالوضوء واجب عقلاً. وهذا ما يعبر عنه بغير المستقلات العقلية[[135]](#footnote-135)

[نکته مهم[[136]](#footnote-136):] نعم[[137]](#footnote-137) يعلم وجوب الوضوء شرعاً بالملازمة بين حكمي العقل والشرع[[138]](#footnote-138).

**الثالث:** عرّف[[139]](#footnote-139) الدليل العقلي [[140]](#footnote-140)«بأنّه حكم يتوصّل به إلى حكم شرعي»، مثلاً إذا حَكم العقل -بأنّ الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه[[141]](#footnote-141) موجبٌ لحصول الامتثال[[142]](#footnote-142) وسقوط الأمر- يُستدل به[حکم عقل] على أنّه في الشرع أيضاً[[143]](#footnote-143) كذلك، فيترتّب عليه براءة الذمّة[[144]](#footnote-144) عن الإعادة والقضاء،

أو إذا حكم العقل عند التزاحم[[145]](#footnote-145) بلزوم تقديم الأهم[[146]](#footnote-146) كانقاذ النفس المحترمة[[147]](#footnote-147) على المهم كترك التصرّف في مال الغير بلا إذنه، فيُستدل به على الحكم الشرعي و هو وجوب إنقاذ الغريق، و جواز التصرف في مال الغير، كلّ ذلك توصلٌ بالحكم العقلي للاهتداء إلى الحكم الشرعي.

إذا عرفت ذلك، فيقع البحث في حجّية العقل في مقامين:

**المقام الأوّل[[148]](#footnote-148):**

[مستقلات عقلیه[[149]](#footnote-149):] استكشاف حكم الشرع عند استقلاله[عقل عملی] بالحكم[[150]](#footnote-150) بالنظر إلى ذات الموضوع[[151]](#footnote-151)، فنقول: إذا استقل العقل بالحكم على الموضوع عند دراسته بما هوهو[:ذات موضوع] من غير التفات إلى ماوراء الموضوع من المصالح و المفاسد ، فهل يكون ذلك دليلاً على كون الحكم عند الشارع كذلك أيضاً أو لا؟ فذهب الأُصوليّون إلى وجود الملازمة بين الحكمين[[152]](#footnote-152)، [بیان خاص مصنف:] و ما ذلك إلاّ لأنّ العقل يدرك حكماً عاماً[[153]](#footnote-153) غير مقيّد بشيء.[[154]](#footnote-154)

مثلاً إذا أدرك العقل (حسن العدل)[[155]](#footnote-155) فقد أدرك انّه حسن مطلقاً[[156]](#footnote-156)، أي سواء أكان الفاعل واجب الوجود أم ممكن الوجود، و سواء أكان الفعل في الدنيا أم في الآخرة، و سواء أكان مقروناً بالمصلحة أم لا، فمثل هذا[[157]](#footnote-157) الحكم العقلي المدرَك يلازم كون الحكم الشرعي أيضاً كذلك وإلاّ لما كان المدرَك عاماً شاملاً لجميع تلك الخصوصيات.و بذلك تتضح الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع في المستقلاّت العقلية.[[158]](#footnote-158)

[غیر مستقلات عقلیه:] هذا كلّه في المستقلات العقلية و به يظهر حكم غير المستقلاّت العقلية[[159]](#footnote-159)، فمثلاً[[160]](#footnote-160) إذا فرضنا[[161]](#footnote-161) أنّ العقل[نظری] أدرك الملازمة بين وجوب[شرعی] الشيء و وجوب[شرعی] مقدّمته، أو وجوب[شرعی] الشيء و حرمة[شرعی] ضدّه ، يكشف ذلك انّ الحكم عند الشرع كذلك[[162]](#footnote-162)، لأنّ الحكم المدرَك بالعقل حكم عام غير مقيّد بشيء من القيود، فكما أنّ العقل يدرك الملازمة بين الأربعة والزوجية بلا قيد فيكون حكماً صادقاً في جميع الأزمان والأحوال، فكذلك يدرك الملازمة بين الوجوبين أو بين الوجوب و الحرمة، فالقول[[163]](#footnote-163) بعدم كشفه عن حكم الشارع كذلك، ينافي إطلاق[[164]](#footnote-164) حكم العقل و عدم تقيّده بشيء.

وبذلك يتّضح أنّ ادّعاء الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع يرجع إلى أنّ الحكم المدرك بالعقل حكم مطلق غير مقيد بشيء[[165]](#footnote-165)، فيعمّ حكم الشارع أيضاً.

**المقام الثاني[[166]](#footnote-166):** حكم الشرع عند استقلال العقل بالحكم بالنظر إلى المصالح والمفاسد في الموضوع لا بالنظر إلى ذات الموضوع.[[167]](#footnote-167)

[مصالح و مفاسد کلی که همه می فهمند:] فنقول: إذا أدرك العقل المصلحة أو المفسدة[[168]](#footnote-168) في شيء و كان إدراكه مستنداً إلى المصلحة أو المفسدة العامتين[[169]](#footnote-169) اللّتين يستوي في إدراكهما جميع العقلاء، ففي مثله يصحّ استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي كلزوم الاجتناب عن السمّ المهلك، وضرورة إقامة الحكومة، وغيرهما.

[مصالح و مفاسد کلی که همه نمی فهمند:][[170]](#footnote-170)نعم لو أدرك المصلحة أو المفسدة و لم يكن إدراكه إدراكاً نوعياً يستوي فيه جميع العقلاء، بل إدراكاً شخصياً حصل له بالسَبر والتقسيم[[171]](#footnote-171)، فلا سبيل للعقل بأن يحكم بالملازمة فيه، و ذلك لأنّ الأحكام الشرعية المولوية و إن كانت لا تنفك عن المصالح أو المفاسد، و لكن أنّى للعقل أن يدركها كما هي عليها.[[172]](#footnote-172)

وبذلك يعلم أنّه لا يمكن[[173]](#footnote-173) للفقيه أن يجعل ما أدركه شخصيّاً من المصالح والمفاسد ذَريعة[وسیله] لاستكشاف الحكم الشرعي، بل يجب عليه الرجوع إلى سائر الأدلّة.

#### تطبيقات

يترتب ثمرات كثيرة على حجّية العقل نستعرض قسماً منها[[174]](#footnote-174):

1. وجوب المقدّمة على القول بالملازمة1 بين وجوب الشيءو وجوب مقدّمته.

2. حرمة ضدّ الواجب على القول بالملازمة(2) بين الأمر بالشيء و النهي عن ضدّه.

3. بطلان العبادة على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي وتقديم النهي على الأمر و صحّتها في هذه الصورة على القول بتقديم الأمر و صحّتها مطلقاً على القول بجواز الاجتماع.

4. فساد العبادة إذا تعلّق النهي بها أو أجزائها أو شرائطها أو أوصافها.

5. الإتيان بالمأمور به مجز عن الإعادة و القضاء لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال على تفصيل مَرّ في محلّه.

6. وجوب تقديم الأهم على المهم إذا دار الأمر بينهما لقبح العكس.

1 و2. أي عند من يقول بالملازمة، وقد مرّ في مبحث وجوب المقدمة ومبحث الضد انّه لا ملازمة بين الوجوبين الشرعيين عند العقل.

### جمع بندی مباحث

#### جمع بندی حجیت عقل[[175]](#footnote-175)

در بحث حجیت عقل رسیدن به یک جمع بندی خیلی مهم است. بحث حجیت عقل متاسفانه در کتب اصولی ما جامع و منسجم بیان نشده که این یکی از ضعف ها و کاستی های اصول فقه شیعه است. به مباحثی گفته شده اما یک باب منسجم و جامع در این باره نداریم در حالی که در جاهای مختلف فقه و در اصول به ابعاد آن پرداخته اند. متاخرین سعی کرده اند این مباحث را جمع کنند.

یک کاری که باید در اصول می شد و در آن شکی نیست این است که حداقل باید به این می پرداختند که عقل چگونه می تواند در عرض کتاب و سنت منبع یافتن احکام و منبع پیدا کردن احکام شرعی باشد. خیلی خوب بود برای هر کدام از اینها یک باب باز می شد، که برای بقیه باز کرده اند اما برای عقل باز نکرده اند. آنگاه در آن به عقل منبع می پرداختند. یعنی مباحثی از عقل که می تواند مستقل از شرع و نقل و کتاب و سنت به حکم شرعی برسد. متاخرین سعی کرده اند تا حدی به آن بپردازند. در متقدیمین این یک نقطه ضعف است ولی متاخرینی مانند مظفر یک باب جدا باز کرده اند که شاید مفصل ترین بحث عقل که در کتاب اصولی آمده همین جا باشد.

این تازه یک کار حداقلی است. اما به نظر ما باید یک کار حداکثری نیز می شود کرد. آن هم این است که تمام کارکردها و کاربردهایی که عقل در فقه و فهم قانونی دین دارد جمع کنیم چه مستقیم چه غیر مستقیم چه بعید چه قریب. با این کار خیال انسان راحت است که انواع و اقسام کارها و کارکردهایی که عقل می تواند به هر طریقی در فقه داشته باشد جمع می شود. انسان در این صورت یک نقشه جامع دارد. اگر این نقشه جامع بود مثلا ده کار شد، آنگاه تازه می شود در این ده تا نشان داد که عقل منبع دقیقا کجاست.

پس در اینجا نه تنها یک باب در عقل منبع جمع می کنیم، بلکه تمام کارکردهای عقل در حیطه فقه را باید جمع کنیم و آنگاه در بین آنها جایگاه عقل منبع را باید مشخص کرد.

عقل گاهی قبل از فقاهت محل بحث است و گاهی حین فقاهت و گاهی بعد از فقاهت. این سه را باید تفکیک کرد که در مجموع 5 عقل داریم[[176]](#footnote-176):

1. **عقل هادی یا مصدق**

عقل قبل از فقاهت، یعنی عقل است که اسلام و فقه و ... را اثبات می کند. هیچ کس در این اختلاف ندارد حتی اخباری ها و اهل سنت و ... لذا اسم آن را عقل قبل از فقاهت گذاشته اند. یعنی با این عقل است که دین اسلام اثبات می شود. برای این عقل می شود عقل هادی یا مصدق نام گذاشت.

اینجا تازه شروع فقاهت است که از این جا شروع می شود، یعنی از اینجاست که باید تبعیت از خداوند کرد. اینجا یعنی عقل حین فقاهیت، عقل سه کارکرد و شعبه مهم دارد:

1. **عقل فهمنده یا خادم یا استظهاری یا استنطاقی :**

این عقل در خدمت فهم قرآن و روایات است یعنی در فهم استظهار از متون دینی و... به کمک می آید. مثلا در قیاس اولویت یا مفهوم موافق گفتیم که وقتی قرآن کریم گفته به پدر و مادرت اف نگو یعنی او را به طریق اولی نزن که این را عقل می فهمد نه این که نص بر آن در قرآن کریم باشد. یکی از کارکردهای عقل در این مرحله می باشد.

1. **عقل مستقل یا مقید یا منبع :**

این عقل محل بحث ماست که تقیید می زند بعضی مباحث که در کنار سنت و قران خودش مستقلا منبع است. این محل بحث خاص عقل منبع است.

1. **عقل مبین یا شارح :**

این عقل در مجموع از کل احکام دینی و نقلی استدلالات می کند و نتیجه گیری ها می کند و جمع بندی ها می کند که شرح و تبیین کامل می کند که نظر دین در مورد مثلا ولایت فقیه فلان چیز است. فرق این عقل با مورد اولی در این است که اولی تنها در خدمت فهم لفظ و انواع استظهارات می باشد اما این عقل در اینجا همه را در همه جا جمع می کند و تبدیل به یک نظر نهایی می کند.

1. **عقل معید یا یاور یا کمک کننده:**

عقل بعد فقاهت نیز کارکردی دارد، که عقل تایید می کند. مثلا دین می گوید سنگسار باید کنید یا سگ عین نجاست است یا...، عقل انواع و اقسام شبهاتی که به دین وارد می شود را دفع می کند یعنی تایید می کند که حکم شارع مخالف من نیست. بخشی از جنس کلام از همین جنس است. تایید می کند یعنی می گوید شاید در فلان جا من دلیلش را ندانم اما خلافش آن حرفی ندارم.

عقلی که مراد ما در اینجاست همان عقل سومی است که اخباری ها نیز مشکلاشان بر همین است. در طول تاریخ شیخ مفید عقل منبع را نشمرده است و بعد می گوید از طریق عقل و اجماع سنت و قرآن را می فهمیم. که این عقل خادم و فهمنده است. بعضی گفته اند شیخ عقل را قبول نداشته در حالی که ایشان به بخش دیگری از عقل پرداخته و قبول داشته.

اولین کسی که جدی تر به سمت این کارکردهای عقل رفته اند از زمان ابن ادریس حلی و مخصوص محقق حلی در کتاب معارج و مقدمه یکی از کتب فقهی اش دارند و بعد ایشان محقق حلی و شهید اول در ذکری در این مسیر بوده اند. خصوصا این سه نفر جدی تر پرداخته اند. محقق حلی می گوید عقل خیلی مهم است در فقاهت مثلا مثلا می زند به مباحث مفاهیم که بوسیله عقل است و پایه آن در اصول بر پایه عقل است[[177]](#footnote-177). که مراد ایشان عقل فهمنده است. استصحاب را نیز میگوید با عقل است که در شاخه عقل شارح می رود[[178]](#footnote-178). عقل اینجا هنوز به نحو مستقل خودش را مانند امروز نشان نداده.

بعد از این میرسیم به اخباری ها که مشکل اصلی اینها که امین استرآبادی یک مجموعه مولفه هایی باعث می شود به این نتیجه برسد که ما در شیعه چیزی به نام اصول نداشته ایم ، علم اصول از کجا در آمد؟ این جمع بندی ایشان غلط است اما با یک مولفه هایی به این می رسد. ایشان می گوید این علم اصول از اهل سنت گرفته شده و کپی کردیم از آنها اولا و ثانیا علم اصول که در اهل سنت شکل گرفته از این جهت بود که دست آنها از روایات خالی بود لذا خواستند دست خود را پر کنند اما ما نیازی به آن نداریم ودستمان از روایات پر است. می گوید اصولی ها درهایی را باز کردند که اهل بیت آن در ها را بسته بودند. بعد مواردی مانند قیاس و.... را نام می برد که اصولی ها استفاده می کنند که اهل بیت آن ها را نهی کرده اند.

اگر اولا شیعه اصول ش را از اهل سنت گرفته باشد و ثانیا قواعدی که در آن است ظنی باشد حرف ایشان درست است اما هر دو مقدمه اش غلط است. اصول شیعه ناظر به اهل سنت بود اما کپی از روی آنها نبوده است.[[179]](#footnote-179) استرآبادی فکر می کند اصول شیعه نیز همان مشکل اهل سنت را نیز دارد و بعد تحلیل می کند که مشکل این اتفاق زیر سر عقل است. یقه عقل را اشتباهی گرفتند. اهل سنت به سمت راه های ظنی رفت که آمدند و راه هایی را مطرح کردند که آنجاهایی که نص ندارند استفاده شود که 10 مورد را لیست کردند که مانند اجماع، قیاس و... . هیچ یک از فرق اهل سنت عقل را در کنار سنت و قران و... قرار نداده اند چون تلقی شان این بود که غیر از کتاب و سنت، هر چه باشد می شود عقل که شامل قیاس و.... همه شان می شود. لذا عقل را نمی شمارند بلکه همه موارد دیگر را از مصادیق عقل می شمارند. مراد اهل بیت از قیاس این بود که شما به دام قیاس های ظنی عقل افتاده اید.

اخباری ها در واقع به عقل اهل سنت تاخته اند اما دو اشتباه کرده اند یکی اینکه اولا فکر کرده اند عقل نزد شیعه همان عقل نزد اهل سنت است و ثانیا کلا عقل را به صورت کلی زده اند. نکته مهم این است که اهل بیت مسیر عقل را باز گذاشته اند که شمای اخباری ها مثلا از عقل هادی یا عقل معید و... خودتان استفاده می کنید اما خود اهل بیت این مسیر عقل را باز کرده اند لذا می تواند در حیطه های دینی نیز حکم دهد اما باید قواعد آن استخراج شود. لذا بعد از اخباریگری که وحید آمد گفت من آمده ام که این قواعد را تبیین کنم. این کار دغدغه امثال وحید و میرزای قمی و صاحب فصول و شیخ انصاری و... بوده است. افرادی که بین وحید و شیخ انصاری اند کارهای خوبی کرده اند.

شیخ که می آید کل کمالات قبل اخباری گری و بعد اخباری گری و همه آنها را جمع می کند. عقل منبع خصوصا از زمان میرزای قمی جدی گرفته شد و بعد صاحب فصول نیز باز تر کرد و تا رسید به شیخ انصاری و کارهای ایشان. مثلا قاعده ملازمه از زمان میرزای قمی خیلی جدیتر گرفته شد تا رسید به مظفر و اساتید ایشان که یک باب مستقل شد. مصنف نیز دغدغه اش این است که هم بحث قطع و هم بحث عقل را بیاورد.

خلاصه این که امثال آقای خویی و شهید صدر عباراتی دارند که تصریح در این است که در فقه به جایی نمی رسد که سر و کارمان به عقل منبع بخورد. این خیلی ما را از فقه حکومتی دور می کند در فقه حکومتی خیلی عقل کاربرد دارد. لذا باید توجه ویژه به آن کرد. اگر در این زمینه ها کار نکنیم به دامی می افتیم که اهل سنت درون آن افتادند. پس عقل منبع در نگاه این بزرگان این است که مشهور شده که، کبرایی است که صغرایی ندارد.

تمرکز ما در اینجا بروی عقل منبع است. معمولا دسته بندی برای عقل منبع دارند. بیشترین بحثی که از عقل منبع در اصول است که کجا ها منبع است، بحث کشیده می شود به حسن و قبح. عقل منبع گونهای مختلف و کارکرد های مختلفی دارد :

1. عقل استقلالا حسن و قبح اشیا را ادراک می کند.[[180]](#footnote-180)
2. عقل ملازماتی را درک می کند[[181]](#footnote-181) که معروف به ملازمات عقلیه شده مانند ملازمه بین حکم عقل و شرع . این ملازمات دو دسته می باشد:
	1. مستقلات[[182]](#footnote-182)(کل ما حکم به العقل حکم به الشرع)
	2. غیر مستقلات[[183]](#footnote-183)(مقدمه واجب-ضدو...)

حالا کدام عقل این ملازمه را می فهمد؟ عقل عملی یا نظری یا ...؟ مثلا ملازمه بین کل ما حکم به العقل حکم به الشرع؟ عقل نظری این را می فهمد چون عقل عملی کاری به این ندارد. یا کبرای غیر مستقلات را نیز عقل نظری می فهمد. البته می شود صحبت کرد که آیا عقل نظری همان به نحو استدلال برهانی است یا عقل عرفی عقلایی ؟

1. مقام ثانی ص164

تمرکز مباحث مصنف در اینجا و مظفر در آنجا بروی ملازمات عقلیه است. اما شاخه های دیگری نیز داریم. عقل منبع فقط این دو شاخه نیست بلکه شاخه های دیگری هم دارد. یک شاخه دیگر که مصنف آورد همان مقام ثانی ص164 می باشد. آنجا ایشان می گوید آیا عقل به عنوان منبع مستقل می تواند به مصالح و مفاسدی و پشتوانه ها وریشه هایی دست یابد که درست است شارع چیزی نگفته است اما به ریشه هایی پی برده ام که قطعا این کار حرام یا واجب است. مثلا فرض کنید اهل بیت گفته باشند فلان چیز حرام یا واجب است بعد در طول تاریخ دشمنان اهل بیت آن روایات را از بین برده باشند و به ما نرسیده باشد.

سوال این است که آیا عقل می تواند خودش بگوید این مصلحت آن قدر غلیظ است که بگوید فلان چیز واجب است یا حرام است یعنی عقل می تواند به ملاکات احکام دست یابد؟ وارد بحث که می شویم خیلی مفصل می شود. مصنف گفت بله می تواند اما به شرطی که عامه عقلا باشد می تواند یعنی یه چیز مشترک بین همه عقلا باشد که اگر شخصی بود نمی شود. این که ایشان این قسمت را جداگانه آورد خوب بود.

این سوال در کتب مرسوم اصولی و حتی کتاب اصول مظفر که مشهور است بحث عقل را جمع کرده این بحث خوب نیامده است. مظفر فقط ملازمات عقلیه را خوب بحث کرده است. این خیلی سوال مهمی است در حیطه کلام و تفسیر که اثرات مهم فقهی دارد که عقل می تواند مستقلا به ملاکات و پشتوانه های احکام دست یابد؟ این نکته به شدت در فقه حکومتی اثر دارد که فقها به صورت ناخداگاه از آن بحث می کنند خصوصا بحث تنقیه مناط و القای خصوصیت. حداقل بخشی از آن مرتبط به آن است.

یک روش حکم عقل این است که مستقلا خودش بنشیند و حکم کند. اما یک روش بهتر این است که عقل برود در خطابات معصوم غور کند و مزاق معصوم را بدست بیاورد و بعد بگوید اگر معصوم بود این را می گفت. همان است که اقای بهجت می گفتند کاشف الغطا و شهید اول صاحب حدس بوده اند یعنی به ذوق معصوم رسیده اند. مثلا کسی آنقدر ملازم یک عالم بوده که اگر جایی نظر او را نداند در نهایت می گوید فلان شخص قطعا این حرف را قائل است یا نیست. این خیلی بحث مهمی است. امروزه ما نیاز به شخصی داریم که صاحب حدس قوی باشند که فقه حکومتی را متحول کنند مانند آقا و امام. یا آقای بهجت می گویند ایشان آنقدر انس با ایات و روایات داشت که حداقل در حیطه هایی به آن شامه رسیده بود.

کتب خوبی نیز در این زمینه نوشته شده است. پژوهشگاه چاپ کرده تحت عنوان ملاکات احکام که کار های اولیه است.

غالب مدرسه نجف می گویند چون رسیدن به ملاکات احکام خیلی سخت است و یک احاطه می خواهد به جمیع جوانب پس در توان بشر نیست. صغری درست است اما نتیجه غلط است. اما وقتی سراغ شیخ و صاحب جواهر می روید آنها خیلی از این شامه و روش و حدس که به کشف ملاکات می رسد استفاده کرده اند. بعضی جاها نیز صاحب جواهر می گوید به فقها که شما این فقه را نچشیده اید و ذوق نکرده اید و اگر بچشید این حرف را نمی زنید. که بر آن اسم های مختلف گذاشته اند.

1. بدیهیات عقلی

یک سری بدیهایات عقلی ما داریم که در فقه می تواند استفاده کرد. بعضی چیز هایی که مصنف می آورد جز بدیهیات است نه ملازمات.

یک حرف مهم مصنف در رسائل خود دارد که یک دید خوب به شما می دهد. وضعیتی که امروز ما گرفتار آن هستیم، وضعیتی است که از جناب آخوند به بعد پیش آمد. جمع بندی مهم این است که دو جا در اصول هست که در اصول قبل از آخوند بوده اما آخوند با نوشتن کفایه که خیلی سعی کرد اصول را جمع و جور و خلاصه کند آن دو نکته منتقل نشد و حذف شد و بعد از آخوند نیز کتاب ایشان مدار مباحث شد اولا و ثانیا بقیه اکتفا کردند به کتاب های آخوند و شیخ.

البته شیخ دو تا کتاب ازش هست که اون کتابی اش که مرسوم است کتاب رسائل است. رسائل یک تیکه از اصول است. اما کتاب اصلی که ایشان یک دور خواسته اصول را بنویسد مطارع الانظار است که تقریر یکی از شاگردانش است. وقتی مطارع را ببینید می بینید سبک و کمالات قدما در آن هست لذا ایشان را ملحق به قدما می کنیم اما آخوند اینگونه نیست. آن دو بحث یکی می تواند ستون فقرات مباحث الفاظ باشد و دیگری می تواند ستون فقرات حجج به بعد باشد.

یک ستونش که قبلا گفتیم و ستون بحث الفاظ بود، اول بحث مفاهیم بود که جا داشت مباحث الفاظ حول آن باشد که این خیلی منتقل نشده. همان نقشه جامع مرادات. و دیگری نیز ستون مباحث کل بعد الفاظ می باشد که بحث ادله عقلیه می باشد. بحثی در کتب قدما بوده به نام ادله عقلیه. البته از همان اول از شیخ طوسی نبوده بلکه کم کم شکل گرفته بود و مباحث متکثری ذیل آن بود و دغدغه خاصی داشت. نگاه ما به مباحث حجج نگاه شیخ انصاری می باشد اما قدما اینگونه نگاه نمی کردند.

یعنی قبل از شیخ انصاری منبع محور بود و منابع را می آوردند که یکی اش مباحث عقل بود که خیلی در نگاهشان مهم بود چون می گفتند کل مباحث سنت و قران ذیل ادله سمعه می باشد اما جایی که نص نداریم باید چکار کنیم؟ اینجا یک بابی بود به نام ادله عقلیه. همین امروز ما چقدر مباحثی داریم که نصی در آن نداریم. همه اینها جاهایی است که نص واضحی در آن نداریم.

این جاها باید چکار کرد؟ دغدغه باب ادله عقلیه همین بود که در کتب اولی اصولی مانند شیخ و ... خیلی این پر رنگ نبود چون نزدیک به ائمه بوده اند و کمتر نیاز به این داشته اند و سوالاتشان خیلی شبیه به عصر ائمه بوده و هم روایات بیشتر در دستشان بوده است و هر چقدر گذشت تا به امروز هم سوالات جدید پیش آمد و هم روایات مقداریش از دست رفت و اینجا اخباری ها کار بزرگی کردند که حفظ کردند روایات را. خصوصا از بعد از اخباری ها این بحث خیلی داغ شد یعنی از وحید تا شیخ مانند کاشف الغطا و میرزای قمی و.... . عقلیه در نگاه آنها هر چه غیر نقلیه بود می گفتند لذا نقشه هاشان متفاوت است. تا رسید به شیخ انصاری که در مطارع یک باب ادله عقلیه دارد ایشون.

تا رسید به آخوند که در کتابش این بحث را نیاورد یعنی ادله را ادله سمعیه و عقلیه نکرد بلکه تبویبش را مانند رسائل کرد. مصنف ص11 در کتاب رسائلش همین نکته را گفته اند[[184]](#footnote-184).

اگر این بحث پیگیری شود و توجه شود خیلی اثر دارد. اثر ایجابی آن این است که راه کار اصلی در فقه تمدنی و اجتماعی و.. است که در جایی که نص نیست باید چکار کرد و حتی در فلسفه اخلاق نیز اثر خاص دارد. اثر سلبی اش نیز این است که خیلی ها که در این زمینه کتاب نوشته اند بعضی جاها متاثر از اهل سنت هستند. اهل سنت در جایی که نص نباشد گفته اند قیاس می کنیم، استحسان و... که بعضی تا 20 تا شمرده اند. یک نتیجه سلبی دیگر آن این است که جلو افراط ها و تفریط هایی که امروزه وجود دارند را می گیرند.

#### جمع بندی قطع

در جلسات قبل گفتیم یکی از کارهایی که جناب آخوند کرد این بود که باب مستقلی که ذیل باب عقل بود را حذف کرد و روح کاری که قدما انجام می دادند از بین رفته است. باب حجج مظفر نیز به نسبه بهتر از تبویب آخوند می باشد پس حجیت عقل اساسی است نه این فرعی ذیل یک بحث دیگر بیاید.

در فضای مرسوم که هم نظرشان این است و هم میگویند شیخ انصاری این را گفته است، اینها می گویند قطع حجت بالذات است و بعد نتیجه گرفته اند کسی نمی توانند بگوید قطع حجت دارد یا ندارد. قطع آن حالت نفسی جزمی می باشد که ممکن است درست باشد و ممکن است غلط باشد. قطع برای هر کسی مطلقا ححجت است بالذات. مطلقا که می گویند یعنی برای هر کسی به هر راهی حالت قطع حاصل شود. بالذات که می گویند نیز یعنی محال است حتی خداوند بیاید بگوید قطع حجت است یا نیست. اگر جایی نیز گفته باشد آنگاه دیگر طریقی نیست بلکه موضوعی است.

در فصل چهارم به قطع قطاع رسیدیم که مهم شد. قطع طریقی را می گفتند بالذات حجت است به هر راهی حتی اگر از راه های غیر متعارف حاصل شود لذا قطع قطاع را نیز حجت دانستند. یک دسته از این ها وسواسی ها بودند که بدون هیچ دلیلی به قطع می رسیدند، که بیانی در فصل اول داشتند که مجبور شدند قطع اینها را نیز حجت بدانند. اولا حجت است یعنی هم منجّز است و معذّر است. اینها می گویند اگر این سد را بردایم و یک جای این قطع را خراب کنیم سنگ روی سنگ بند نمی شود و نظامات قانونی و حقوقی خراب می شود. یک تحلیل آنها همین است.

 جواب می دهند که اگر قطع به معنای واقعی دارد کاری نمی شود کرد و حجت است و اگر به آن دنیا رفت خداوند به خاطر این قطع او را عذاب نمی کند بلکه به خاطر کم کاری در مقدمات او را عذاب می کند. در چنین حالتی باید با او صحبت کنی و مقدماتش را خراب کنی که قطعش از بین برود اما مادامی که قطع دارد نمی شود کاری کرد و باید برود و به قطعش عمل کند.

اما نکته مهم این است که آیا واقعا عقلای عالم او را ذم نمی کنند اگر در چنین صورتی به قطع اش عمل کند؟ لذا گروهی دیگر ذیل همین دستگاه آمده اند و گفته اند قطع قطاع حجت است اما قطع با بقیه موارد مانند رمل و جفر و... دیگر قطع نیست. حالا چه فرقی بین اینها وجود دارد؟ در رمل و جفر و ... بگونه ای است که شخص با دست خودش دارد به سمت کسب قطع برود که شارع این ها را نهی کرده است اما در قطاع اینگونه نیست و او خود به خود از درون قطع پیدا کرده است. اما باز به این بیان اشکال است.

80 درصد بزرگان همین بیانها را دارند. جناب شیخ ایشان مقابل بیان کاشف الغطا ایستادند و رد کردند. یک فضای مقابلی اینجا پیش آمد که از حیث مبنا با این ساختمان مخالف است و یک بنای دیگر دارد. این ساختمان یک ساختمان عقلی محض است یعنی عقل می گوید قطع دارد دیگر تمام است. مصنف نیز اشاره به همین نکته داشتند که عقل استقلالا حکم می کند از هر راهی که به قطع برسد حجت است. لذا عقل محض می گوید بالذات حجت است. در چنین حالتی دیگر تخصیص نمی شد زد.

اما فضای مقابلی است که عقل محض نیست بلکه بنا عقلایی محض است یعنی عقل اینجا حرفی نمی زند بلکه سیره عقلا اینگونه است که در نظامات حقوقی با قطع شروع می کنند اما نه هر قطعی بلکه قطع های عقلایی یعنی قطع هایی را می گویند که عقلایی پسند باشد. لذا اینها می گویند بالذات نیست و مطلقا نیز نیست. یعنی اینگونه نیست که قطع بذات حجت باشد بلکه به عقلا حجت دارد. مشکل این بیان این است که کی گفته باید به حرف عقلا عالم گوش داد؟ می گویند اگر این کار را نکنیم هیچ نظام اجتماعی شکل نمی گیرد که حرف بدی نیست. اما اینجاهاش خلل دارد. مطلقا هم نیست لذا در قطع عقلا می گویند حجت نیست مانند استاد مددی و هاشمی شاهرودی[[185]](#footnote-185) نیز قائل به این بیان هستند. سید مصطفی خمینی نیز قائل به این بیان هستند هر چند تفاوت های ریزی با هم دارند. مرحوم اصفهانی و مظفر نیز با مبنایی که در مشهورات دارند می توانند حرف هایی بزنند اما خیلی واضح نیست. یک شخص دیگر صاحب عروه است که یک حرف خیلی مهمی دارد که یک جریانی شکل گرفته است. صاحب عروه جز دسته بنا عقلایی های محض نیست. بیان ایشان جمع بین این دو است که عقلی عقلایی است.

آخوند سر عقلی محض است و آقای مددی سر عقلایی محض است اما یک راه وسط عقلایی عقلی است که خیلی طبیعی تر از این دو طیف می شود تقریر کرد.

چرا این بحث خیلی مهم است؟ ص151 مصنف گفت در باب حجج حجت ها باید به پایه هایی برگردد که تهش به این می رسید که باید حجت بالذات باشد. عقلی های محض می گویند حجتی که به آن ختم می شود و ته ته چیز هایی که به آن می رسد و حجت بالذات است، قطع است، البته قطعی طریقی که حالا از هر طریقی می خواهد حاصل شود. فضای بنای عقلایی های محض در نقطه صرف می گویند به بنا عقلا می رسد. بعد می گویند حجت متناسب حجت عقلایی است که به دست خود عقلا است چون فقه و اصول قرار است در یک نظام اجتماعی و قانونی بر قرار و پیاده بشود.

اما ما معتقدیم که اگر یک چیز میانه گرفته شود که استاد یزدان پناه اصل این ایده را داشته اند که قبلا گفتیم یک عقل هادی داشتیم که قبل از فقاهت بود و شما را می رساند تا مرز فقاهت. عقل هادی عقل نظری بود اولا و عقل عملی میگفت حالا که اینگونه است باید و باید اینگونه عمل کنید و به حرف این اشخاص خاص و قرآن عمل کنی. همان عقلی که ما را تا اینجا رسانده همان عقل ما را از این مرز نیز رد می کند. این عقل در اینجا یک عقل عملی است که کاشف از واقع است و یقین به معنای اخصی است که در حکمت عملی باید خوانده شود یعنی تا اینجا کشف واقع کرده و شما را تا مرز رسانده است. همین عقل می گوید به قطع های حاصل از عقل باید عمل کنی. چون وقتی از این مرز عبور می کنی وارد یک فضای قانونی می شوی که اینجا دیگر همان عقل کاشف از واقع، می گوید اگر بخواهی به حرف های من تنها گوش دهی نمی شود بلکه باید بگونه ای عمل کنی که حرف های این شارع نیز گوش دهی. خود عقل کاشف از واقع می گوید اگر بخواهی با همین عقل کاشف از واقع یقین به معنای اخصی جلو بروی باید خیلی از روایات را کنار بزاری چون خیلی از آن روایات به آنها یقین به معنای اخص نداریم لذا همین عقل می گوید باید این جا گوش به حرف این شارع نیز باشی. خود عقل یقین اخصی می گوید باید به بنا عقلا عمل کنی.

کسانی که قائل به بنا عقلا محض بودند می گفتند ته ته همین بنا عقلاست اما ما می گوییم این بنا عقلا روی هوا نیست بلکه عقل است که می گوید باید به بنائات عقلا عملی کنی اما نه هر بنا عقلایی بلکه بناعقلایی که چارچوبش مشخص است و در همین راستا می باشد.

پس قطع حجتش بالذات نشد بلکه اونی که بالذات بالذات است حکم یقین اخصی عقل عملی است که اولین حکمش این است که از این مرز باید به سراغ بناعقلا یعنی خود عقل می گوید به این طرف رفت.

نتیجه مهم این است که امثال داعش را چه جوابی باید داد؟ میگوییم برو ببین همان نقطه بالذات چه بود؟ عقل عملی بود که عقل عملی گفت برو بنا عقلا عمل کن که بنا عقلا به هر قطعی عمل نمی کنند بلکه به عقل های پذیرفته شده در سیره عقلا عمل می کنند نه هر قطعی. مثلا در بنا عقلا اینگونه نیست که این گونه قطع ها را بپذیرد. بنا عقلا نمی گوید چون داعش قطع دارد باید عمل کند بلکه میگوید قطع هایی که بر بنا عقلاست حجت است لذا می گویند اینها که از مسیر متعارف نیست حجت نیست و عقلایی نیست.

پس به هر قطع نباید عمل کرد بلکه به قطع هایی که بر یک بنا عقلایی است باید عمل کرد که عقل عملی آن ها را مشخص می کند.

مهمترین شخصی که این جا حرف داردصاحب عروه است که نسل بعد شیخ انصاری است. شیخ انصاری چون این فضا را راه انداخت و غلبه کرد ایشان دارد با شیخ مخالفت می کند. ایشان به یک معنا بزرگترین فقیه بعد از شیخ است. عروه کتاب فقهی ایشان است. ایشان جزو نهله ای است که خیلی معتقد به فقه و اصول در خدمت فقه دارند. بعد از شیخ دو نفر خیلی مهم اند یکی آخوند و یکی دیگر صاحب عروه است. بعد از شیخ دو نفری که در نجف مهم هستند این دو هستند که سبکشان متفاوت می باشد البته میرزای شیرازی نیز می باشد که ایشان به سامرا رفت.

غلبه اصول و فقه در هر کدام متفاوت است و این دو اختلافات سیاسی و فقهی و اصولی زیاد دارند. این دو نفر بعد خودشان دو جریان اند یکی فقه محوری و یکی اصولی محوری. که غلبه بر جریان اصول محوری است اما در فقه محوری نیز هستند مانند سید ابوالحسن اصفهانی و اقای بروجردی و تا حدی امام و اقای بهجت و مخصوص اقای شبیری و حضرت اقا همه این ها در این فضا هستند و اینها خیلی روی خوشی به کثرت پرداختن به اصول ندارند.

اینها می گویند اصول مقداری متورم شده به این معنا که اصول یه بحث های کمتر کاربردی در آن راه پیدا کرده و یک مقداری بحث های خیلی کاربردی هم در آن نیامده است. اصول واقعی در واقع در دل فقه پیدا می شود.

یک خطی فقهی بود که کاشف الغطا در آن خیلی غلیظ بود و قطع قطاع را به آن اعتماد نمی شود. صاحب عروه می گوید ذیل مساله 1ص151 : (مسألة 1): لا اعتبار بعلم الوسواسي (3) في الطهارة (4) و النجاسة. : این فرق خیلی مهم است. اعتباری نیست به علم وسواسی یعنی قطعش حجت نیست. آقا ضیا می گوید در این اشکال است به خاطر عدم صلاحیت قطع طریقی .

بعضی سعی کرده اند توجیح کنند که مبنای آنها عقلی محض می باشد و گفته اند مراد صاحب عروه چیز دیگری می باشد چون قطع بالذات حجت است لذا حتما می خواهد بگوید برای دیگران حجت نیست اما برای خودش حجت است.

اما در واقع اینها کتاب اصولی صاحب عروه را ندیده اند در حالی که ایشان در کتاب اصولی شان همین را گفته اند و امثال امام و اقای بروجردی اینجا حاشیه ندارند یعنی همین نظر را پذیرفته اند. مانند امام در اصول بگونه ای گفته اند که حجت بالذات است اما اینجا حاشیه نمی زند لذا یک تعارضی وجود دارد اما شواهدی وجود دارد و بعضی گفته اند که امام عقلی محض نیست اما بنا عقلایی است هر چند تصریح ندارند مثلا یک جا امام می گویند به اعتبار عقل و عقلا و شواهدی مهمی است که امام عقلی محض نیست اما سید مصطفی خیلی تصریح دارد به عقلایی بودن و حرف صاحب عروه درست است.

ایشان می گوید در تحریرات گفته ام که حجیت عقل ذاتی نیست و قابل نفی و سلب است. صاحب عروه در کتاب اصولی اش یعنی حاشیه بر رسائل که این کتاب تقریر درس ایشان به شکل حاشیه بر رسائل می باشد و این کتاب خیلی بدرد می خورد چون از دل فقه در آمده است که جلد1 ص24 تا 34 این را گفته اند که قطع حجت است اما نه بالذات یعنی در اینکه قطع کاشف واقع عند القاطع است شکی نیست یعنی نباید خدا بیاید بگوید که قطع طریق واقع است و حجت است . ایجابی خداوند نمی تواند چیزی بگوید اما سلبی می تواند بگوید یعنی با اینکه طریقی است می تواند بگوید به بعضی قطع ها عمل نکن. مثلا گ...[[186]](#footnote-186)

### 7-2-7 فصل هفتم: عرف و سیره

این یک بحث خوب می باشد که خیلی مهم است. تمرکز ایشان در اینجا بروی عرف می باشد. در مظفر یک فصل تحت عنوان سیره است که با اینجا تفاوت هایی دارد. دغدغه اصول فقه مقارن باعث شده که مصنف این بحث را داشته باشند که ایشان از اقای بروجردی گرفته اند که حواسشان به بقیه مذاهب اسلامی می باشد. اهل سنت خیلی منابع متعددی علاوه بر کتاب و سنت را جز منابع دین می شمارند. بحث حجج که وارد شدیم گفتند دو مقام داریم: قطع و احکام آن و ظنون و حجیت آن. در مقام اول پنج فصل اول حول قطع بود. فصل ششم وارد عقل شد و فصل هفتم وارد عرف و سیره می شود. دغدغه ایشان برای آوردن فصل ششم و خصوصا هفت همین می باشد که در بعض مذاهب اهل سنت عرف را بعضی از منابع و ادله کشف احکام از دین می دانند اما ما در شیعه آن را منبع نمی دانیم.

البته درست است که ما منبع نمی شماریم اما بحث ایشان این است که عرف چه کمکی به استنباط می کند. اما یک اشکال اینجاست و آن این است که این فصل هفتم بی ربط به مقام اول که قطع بود می باشد. یعنی عرف اینگونه نیست که عرف قطع بیاورد لذا این فصل باید از مقام اول باید برداشته شود و آخر مقام دوم بیاید. این اشتباهی است که مصحح انجام داده است. خود مصنف ص65 جلد2 این را ذیل مقام دوم آورده است. مصنف فصل ششم را نیز ذیل مقام دوم آورده بود و در پاورقی زده بود که بهتر است ذیل مقام اول بیاید لذا مصححین در این جا که اوردند ذیل مقام اول کار خوبی بود اما نسبت به فصل هفتم کار خوبی نکردند.

مقام ثانی یک مقدمه مهمی دارد که بعد از پشت سر گذاشتن مقام اول اگر دلیل محکمی نیاید که ظنون را معتبر کند اولا و بالذات اینگونه است که حجت ندارند. نسبت به عرف و سیره بگونه ای است که معمولا در نهایت به ظن می رسد و اولا و بالذات معتبر نیست و ما دلیلی نداریم که به آن حجیت ببخشد. لذا می گویند عرف منبع استنباط نیست پس حجت نیست و در کتب اصولی غالبا در مورد آن صحبت نمی کنند اما از آن طرف اکثر مذاهب اهل سنت از عرف خیلی بحث کرده اند و از طرف دیگر فقها نیز از عرف خیلی استفاده کرده اند. اینها چگونه جمع می شود؟

همه دغدغه مصنف این است که باید کارکرد های منبعی عرف و غیر منبعی عرف باید جدا شود که در شیعه کارکرد منبعی ندارد اما کارکرد های غیر منبعی زیادی دارد عرف. اینکه در اصول بحث نکرده اند به خاطر این است که منبع مستقل نیست. اینکه در فقه استفاده شده از جهت کارکرد های غیر منبعی است. کاش ایشان نسبت به بقیه موارد نیز همین کار را می کرد یعنی بقیه منابع اهل سنت مانند قیاس و... را می آورد و کارکرد های غیر منبعی آن را مطرح می کرد. البته قیاس خیلی کارکردهای غیر منبعی نیز ندارد اما بقیه مواردش می تواند داشته باشد. یکی از شاخص ترین آنها که کاربرد غیر منبعی دارد همین عرف می باشد و از جهت شاخص بودنش ایشان در اینجا آورده است که یک فصل کاربردی است.

همین بحث را می تواند در مورد مصحلت نیز آورد و خیلی از چیزهای دیگر مانند کشف مناط و...

العرف و السیره[[187]](#footnote-187)

إنّ العرف له دور[[188]](#footnote-188) في مجال الاستنباط أوّلاً، (و فصل الخصومات ثانياً)[[189]](#footnote-189)، حتى قيل في حقّه، «العادة شريعة محكمة» أو «الثابت بالعرف كالثابت بالنص[[190]](#footnote-190)»ولابدّ للفقيه[امامی] من تحديد دوره و تبيين مكانته حتى يتبين مَدى صدق القولين.

[تعریف عرف:] أقول: العرف عبارة عن كلّ ما اعتاده الناس و ساروا عليه[[191]](#footnote-191)، من فعل شاع بينهم[[192]](#footnote-192)، قول تعارفوا عليه، ولا شكّ انّ العرف هو المرجع إذا لم يكن هناك نص من الشارع[[193]](#footnote-193) (على تفصيل سَيُوافيك) وإلاّ فهو ساقط عن الاعتبار.

[مواردی که عرف در آن مرجع[[194]](#footnote-194) است:] وتتلخص مرجعية العرف في الأُمور الأربعة التالية[[195]](#footnote-195):

**1. استكشاف الجواز**[[196]](#footnote-196) **تكليفاً أووضعاً**[[197]](#footnote-197)

يستكشف الحكم الشرعيّ[[198]](#footnote-198) من السيرة بشرطين:

الف. أن لا تصادم النص الشرعي.

ب. أن تكون متصلة بعصر المعصوم[مع عدم تقیه آن معصوم].

توضيحه: إنّ السيرة، على قسمين:

[دسته اول سیره:شرط الف را ندارد] تارة تصادم الكتاب والسنّة و تعارضهما، كاختلاط النساء بالرجال في الأفراح والأعراس وشرب المسكرات فيها والمعاملات الربوية، فلا شكّ انّ هذه السيرة باطلة[[199]](#footnote-199) لا يرتضيها الإسلام ولا يحتج بها إلاّ الجاهل.

[دسته دوم سیره: شرط الف را دارد اما یک دسته آن شرط ب را دارد و یک دسته آن شرط ب را ندارد:] وأُخرى لا تصادم الدليل الشرعي وفي الوقت نفسه لا يدعمها الدليل، فهذا النوع من السير إن اتصلت بزمان المعصوم و كانت بمرأى ومسمع منه ومع ذلك سَكَت[[200]](#footnote-200) عنها تكون حجّة على الأجيال الآتية[[201]](#footnote-201)، كالعقود المعاطاتية من البيع[[202]](#footnote-202) والإجارة وكوقف الأشجار والأبنية من دون وقف العَقار[ارض و غیر منقول].

[نتیجه: عرف های بعد معصوم ع حجت نیست] وبذلك يعلم أنّ السير الحادثة[جدید] بين المسلمين بعد رحيل المعصوم أو غيبته لا يصح الاحتجاج بها و إن راجت بينهم كالأمثلة التالية:

أ. عقد التأمين[[203]](#footnote-203): وهو عقد رائج بين العقلاء، عليه يدور رحى الحياة العصرية[[204]](#footnote-204)، فموافقة العرف له ليست دليلاً على مشروعيّته، بل يجب التماس دليل آخر عليها[[205]](#footnote-205).

ب. عقد حقّ الامتياز[[206]](#footnote-206): قد شاع بين الناس شراء الامتيازات[[207]](#footnote-207) كامتياز الكهرباء والهاتف والماء وغير ذلك التي تعدُّ من متطلّبات[[208]](#footnote-208) الحياة العصرية، فيدفع حصة من المال بغية شرائها وراء ما يدفع في كلّ حين عند الاستفادة والانتفاع بها، وحيث إنّ هذه السيرة استحدثت ولم تكن من قبل، فلا تكون دليلاً على جوازها، فلابدّ من طلب دليل آخر.

ج. بيع السَرقُفلية[[209]](#footnote-209): وهي عبارة عن أخذ المالك من المستأجر مقداراً
من المال ليكون له حق إيجار العين إلى أيّ شخص شاء في أية مدة
أراد.

**2. تبیین المفاهیم**

از این کاربرد به بعد دیگر شبه منبعی مانند کاربرد اول نیست چون کاربرد اول حالت کاشف از منبعی داشت اما از کاربرد دوم به بعد برای فهم یک منبع می باشد. یعنی حاکم یک حکمی کرده است مثلا تیمم کنید بر صعید پاک، حالا این صعید چیست؟ یا مومن به چه کسی می گویند و مرز آن چیست؟ از اینجا به بعد پای الفاظ وسط می آید.

یعنی عرف نیز یک نقشی در فهم معنای مراد متکلم دارد. کاربرد اول در واقع یک کاربرد مفصل و اصلی برای عرف نیست چون چند مورد بیشتر نیز هر چند اثر زیاد هم دارند اما نمی شود زیاد به آن استناد کرد چون کم هستند بلکه از مورد دوم به بعد کاربرد اصلی و مهم عرف می باشد که تعدادشان زیاد است. کاش مصنف همین کار را در عقل نیز می کرد. آنجا ایشان گفت ما وارد عقل منبع می شویم و بعد شروع به شمردن کرد.

کاش از همان اول می گفت عقل دو دسته کارکرد دارد: یک سری کارکرد های منبعی دارد و یک سری کارکرد های غیر منبعی دارد و هر کدام را می شمرد و بحث می کرد. مانند اینجا که مورد اول یک کارکرد شبه منبعی بود و بقیه موارد کارکرد های غیر منبعی عرف می باشد.

[سیر فهم الفاظ شارع:]

گاهی در آیات و روایت الفاظی به کار می رود که سه قدم باید طی شود تا معنای آن لفظ را بفهمیم. اینکه می گوییم تبیین مفاهیم، اینگونه نیست که همیشه تبیین مفاهیم بر عهده عرف باشد بلکه یک روندی دارد که در بعضی موارد عرف بدرد ما می خورد. مثلا صعید یعنی چه؟ این پیوند می خورد با بحث علائم حقیقت و مجاز. آنجا گفتیم در واقع یک بحث کلی وجود دارد که قدم هایی باید برای فهم آن لفظی که شارع گفته است باید طی بشود:

**1. قدم اول: رجوع به کلام خود شارع**

قدم اول به سراغ خود قانون گذار می رویم که ببینیم آیا خودش شارع معنای آن لفظ را گفته است یا خیر؟ اگر خود قانون گذار آن معنا را گفته بود که هیچ اما اگر نگفته بود به سراغ قدم دوم می رویم.

**2. قدم دوم: رجوع به منابع و مستندات شارع**

اگر خود شارع معنای آن لفظ را نگفته بود، در قدم دوم، به سراغ منابع و مستندات قانون گذار می رویم، مثلا اگر ائمه یک لفظ گفته باشند و خودشان نیز معنا نکرده باشند اما در قرآن آمده باشد، همان معنا را می گیریم چون قرآن نقش منبع و مستندات قانون گذاری اهل بیت را دارد.

**3. قدم سوم: رجوع به عرف زمان شارع**

در قدم سوم به سراغ عرف زمان قانون گذار می رویم.

**4. قدم چهارم: رجوع به عرف زمان خودمان**

در قدم چهارم به سراغ عرف زمان خودمان می رویم چون یک اصل داریم تحت عنوان اصالت عدم نقل، یعنی اگر واژه شکر در زمان ما فلان معناست و قرینه ای هم نداریم که قبلا در یک معنای دیگری بوده و عوض شده، اصل بر این است که این واژه از معنایش نقل به معنای دیگر نشده است.

**5. قدم پنجم: رجوع به کتب لغت**

قدم پنجم می شود رجوع به کتب لغت. البته بعضی لغات تتبع عرفی و میدانی داشته اند اما بعضی لغات کتابخانه ای می باشند، لذا لغت نامه را باید شناخت و بر اساس آن جلو رفت.

[مثال ها:]

أ. إذا وقع البيع والإجارة وما شابههما موضوعاً للحكم الشرعي[[210]](#footnote-210) ثمّ شكّ في مدخلية شيء كالبيع بالصيغة أو مانعيته في صدق الموضوع شرعاً، فالصدق العرفي دليل على أنّه هو الموضوع عند الشرع[[211]](#footnote-211). إذ لو كان المعتبر غير البيع بمعناه العرفي لما صحّ من الشارع إهماله[[212]](#footnote-212) مع تبادر[[213]](#footnote-213) غيره[مراد شارع] و كمال اهتمامه[شارع] ببيان الجزئيات من المندوبات والمكروهات إذ يكون تركه إغراءً بالجهل وهو لا يجوز عليه عقلاً.

ب. لو افترضنا الإجمال في مفهوم الغَبن أو العيب في المبيع فيحال في صدقهما إلى العرف.

قال المحقّق الأردبيلي: قد تقرّر في الشرع[[214]](#footnote-214) انّ مالم يثبت له الوضع الشرعي[[215]](#footnote-215) يحال إلى العرف جرياً على العادة المعهودة من رد الناس إلى عرفهم.[[216]](#footnote-216)

ج:لو افترضنا الإجمال في حدّ[[217]](#footnote-217) الغناء فالمرجع هو العرف، فكلّ ما يسمّى بالغناء عرفاً فهو حرام وإن لم يشتمل على الترجيع[[218]](#footnote-218) ولا على الطرب.

يقول صاحب مفتاح الكرامة: المستفاد من قواعدهم[فقها] حمل الألفاظ الواردة في الأخبار على عرفهم[عصر ائمه ع]، فما علم حاله في عرفهم جرى الحكم بذلك عليه، ومالم يعلم يُرجع فيه إلى العرف العام[[219]](#footnote-219) كما بُيّن في الأُصول.[[220]](#footnote-220)

يقول الإمام الخميني(رحمه الله): أمّا الرجوع إلى العرف في تشخيص[تشخیص مفهومی] الموضوع والعِنوان فصحيح لا محيص عنه إذا كان الموضوع مأخوذاً في دليل لفظي أو معقد إجماع.[[221]](#footnote-221)

**3. تشخیص المصادیق[[222]](#footnote-222)**

قد اتّخذ[[223]](#footnote-223) الشرع مفاهيم كثيرة وجعلها موضوعاً لأحكام، ولكن ربما يعرض الإجمال على مصاديقها ويتردّد بين كون الشيء مصداقاً لها أو لا.

وهذا كالوطن والصعيد و المفازة والمعدن والأرض الموات إلى غير ذلك من الموضوعات التي ربما يشك الفقيه في مصاديقها، فيكون العرف هو المرجع في تطبيقها على موردها.[[224]](#footnote-224)

**4. حل الإجمالات في ظلّ الأعراف الخاصة[[225]](#footnote-225)**

إنّ لكلّ قوم وبلد أعرافاً خاصة بهم يتعاملون في إطارها[چهارچوب] ويتفقون على ضوئها في كافة العقود والإيقاعات، فهذه الأعراف تشكّل قرينة حالية لحل كثير من الإجمالات المتوهمة في أقوالهم وأفعالهم، ولنقدّم نماذج منها:

ألف. إذا باع اللحم ثمّ اختلفا في مفهومه، فالمرجع هو المتبادر[[226]](#footnote-226) في عرف المتبايعين وهو اللحم الأحمر دون اللحم الأبيض كلحم السمك.

ب. إذا أوصى الوالد بشيء لولده، فالمرجع في تفسير الولد وانّه هو الذكر والأُنثى أو الذكر فقط هو العرف.

ج. إذا اختلفت البلدان في بيع شيء بالكيل أو الوزن أو بالعدِّ، فالمتبع هو العرف الرائج في بلد البيع.

قال المحقّق الأردبيلي: كلّ ما لم يثبت فيه الكيل ولا الوزن ولا عدمهما في عهده (صلى الله عليه وآله وسلم) فحكمه حكم البُلدان، فإن اتّفق البلدان فالحكم واضح، وإن اختلفا ففي بلد الكيل أو الوزن يكون ربوياً تحرم الزيادة وفي غيره لا يكون ربوياً فيجوز التفاضل[[227]](#footnote-227).

### جمع بندی عرف و سیره

ابتدا اصول مطلوبی را تصویر می کنیم و بعد وارد بحث می شویم که بگوییم عرف و سیره دقیقا کجا قرار دارد و کار مصنف کجا قرار دارد. جای این بحث آخر مقام ثانی می باشد اما چون عرف و سیره اینجا آمده لذا جمع بندی آن را نیز همینجا می گوییم.

اصول مطلوب سه باب کلان دارد. در واقع سه اجتهاد داریم:

1. **اجتهاد زبانی**

همان چیزی که در جمع بندی باب الفاظ گفتیم مراد است. گفتیم مباحث الفاظ چهل تیکه بیان شده که اگر بخواهیم از بالا نگاه کنیم این مباحث به فهم و مراد قانونی متکلم می خواهد برسد. به یک معنا ما باید به یک حدی از اجتهاد در زبان عرب برسیم. البته نه آن حدی که در صرف و نحو می گویند بلکه مراد این است که صاحب نظر شویم در فهم مراد قانونی متکلم . این معنای اجتهاد خاص حوزوی است. در کنار این، اجتهاد عام در ادبیات عرب می باشد.

این باب، مواد لازم برای فقاهت می باشد. بیشترین چیزی که در استدلال های فقهی استفاده می شود قرآن و حدیث می باشد لذا به خاطر همین مباحث الفاظ در اصول شکل گرفت اما مباحث الفاظ در اصول مشکلش این است که تیکه پاره است و کامل و جامع نیست که ملاک برای این فهم قانونی مراد شارع می باشد. لذا این باب ماده اصلی فقاهت است.

1. **اجتهاد احکامی**

خود فقاهت می شود این باب یعنی اگر بخواهیم احکام دین را در مقابل اخلاق و عقاید، استنباط کنیم و اجتهاد کنیم چه چیز هایی لازم داریم که مشترک بین ابواب فقه هستند، همه آنها اینجا می آید. اجتهاد احکامی یعنی خود فقاهت اما باب قبلی ماده فقاهت بود.

مباحث حجج ذیل همین باب است یعنی منابع ما چیست و چگونه باید از آن منابع استفاده کرد و اگر این منابع چیزی در آن نبود باید چه کار کرد؟ اگر منابع تعارض داشتند باید چکار کرد؟ اصول در این باب مشکلی دارد که تمرکز بحث رفته روی معرفی منابع مستقل از هم. در واقع اینکه مثلا من عملا می خواهم شروع کنم به فقاهت باید از کجا شروع کنم و چگونه جلو بروم و.... این در این باب نیامده است در حالی که در فقاهت به شدت اثر دارد. در واقع روی فرایند فقاهت بحث نشده است.

حتی بعضی در ابواب متفاوت فقه نیز می گویند فرایند فقاهت در ابواب فقه متفاوت است که این ها را می شود در اصول ذیل این باب آورد.

1. **اجتهاد اجرایی[[228]](#footnote-228)**

از این باب در اصول خبری نیست. در باب اول مقدمات و مواد فقاهت آمد و در باب دوم جمع بندی شد و به حکم خداوند رسیدیم اما در مقام اجرا آن حکم خیلی سوالات پیش می آید که جواب به این سوالات را معمولا می گویند وظیفه مجتهد نیست و وظیفه مکلف است. این به طور کلی صحیح است اما تشخیص بعض مصادیق کار مکلف نیست و حداقل در آن موارد وظیفه مجتهد می شود. مثلا در بحث حج شرط حج استطاعت است. استطاعت یعنی چه؟ خود فقها تعریف کرده اند. حالا مصداقا چی ها جز شئونات حساب می شود؟ جواهر وارد شده و حتی تا لیف خانه نیز را گفته است یا مثلا اما تهران را بلاد کبیره می دانست که حکم آن این است که نماز شکسته است و مسافر حساب می شویم در آن شهر . حالا اینکه خود تهران بلاد کبیره هست یا نه وظیفه کیست؟

لذا گاهی خود آن ملاک خیلی واضح نیست و مورد به مورد فرق می کند. به این تیپ سوالات اگر دقت شود می بینیم نیمچه وظیفه ای در اینجا نیز بر عهده فقیه است. حالا کدام ها به عهده فقیه هست و کدام نیست؟ این هم به عهده خود فقیه است. لذا اینجا نیز گفته اند یک نوع اجتهادی وجود دارد.

مثلا در تزاهم اهم و مهم کدام اهم است؟ مصداق های آن را کی باید تشخیص دهد؟ مثلا در وزارت اطلاعات خیلی از این سوالات پیش می آید. اهم و مهم در اینجا خیلی روشن نیست. لذا حیطه ای وجود دارد که بعد از کشف حکم برای اجرای حکم باز فقیه باید کارهای انجام دهد که در این باب تعریف می کنیم که مخصوص در مباحث اجتماعی و حکومتی این خیلی پر رنگ است.

اصول مطلوب را گفتیم اما اصول موجود تنها دو باب اولی را دارد اما با تفاوت هایی و نقصان هایی اما باب سوم در اصول موجود بحث نشده است.

ربط این بحث با بحث عرف چیست؟ اگر این سه خوب از هم تفکیک شد، عرف و سیره را می توان دقیقا جای آن را مشخص کرد. یعنی در هر حیطه چه جایگاهی دارد. در حیطه زبانی تبیین مفاهیمی که ذیل عرف گفتیم، در حیطه اجتهاد زبانی می باشد که کمک می کند در نهایت به مراد متکلم برسیم.

شماره 4 ذیل عرف خیلی مرتبط با اجتهاد احکامی می باشد. البته بخشی از آن به اجتهاد زبانی مرتبط می شود که در لایه کشف مراد است. پس مورد دوم و چهارم در اجتهاد زبانی کاربرد دارد.

به نسبت اجتهاد احکامی عرف چگونه است؟ آیا در آن کاربرد دارد؟ عرف کاربرد دارد در آن اما کاربرد منبعی نیست بلکه کاربرد غیر منبعی است. در اصول بحث نشده عرف و سیره چون در اصول بحث را روی منابع مستقل برده اند اما اگر بحث را بروی منابع فقاهت که مستقل هستند نبریم، و بحث عام تر از این باشد و بلکه فرایند فقاهت را بخواهیم مد نظر بگیریم که اجتهاد احکامی را نیز اینگونه تعریف کردیم، آنگاه تمام چیز هایی که منابع مستقل نیستند اما بکار این فرایند می آیند را نیز باید شناخت که اهل سنت اینها را منابع مستقل می داند و شیعه در اصولش نیاورد اما در فقه اش بکار برد.

پس خیلی چیز های هستند که منبع مستقل نیستند اما کاربرد در فرایند فقاهت دارند که یکی از کارکرد های عرف در فقاهت همان مورد اول آن می باشد.

مثلا چی شد که امام نسبت به شطرنج آن حکم را دارد؟ امام می گوید مکان و زمان در خود فقاهت اثر دارد در حالی که در اصول هیچ بحثی به نسبت آن وجود ندارد. فرض کنید در فرایند احکام گفتیم شطرنج حرام نیست اما در مقام اجرا و مصداق حالا حکم پاسور چه می شود؟ لذا این دسته موارد در تشخیص مصداق آن کار عرف نیست.

به نسبت اجتهاد اجرایی چگونه است؟ مصنف گفتند که دارد یعنی گفتند تشخیص مصداق یکی از کارکرد های عرف است. یعنی بسیاری از تشخیص مصداق ها کار عرف است. البته در بعضی جاها مراد از عرف ، عرف عقلا مراد است و بعضی جاها مراد عرف متشرعه است و بعضی جاها مراد همان چیزی است که مجتهد باید تشخیص دهد.

همه این حرف ها را درباره مصحلت نیز می شود زد که مثلا آیا مصحلت در مقام اجتهاد زبانی واحکام و اجرا بدرد می خورد یا نه؟ همین حرف را در مورد اثر مکان و زمان می شود زد؟ خیلی چیز ها هست که در فرایند فقاهت کاربرد دارد اما در اصول بحثی از آنها نشده است مانند عرف و مصلحت و ... . اهل سنت این ها را به عنوان منبع مستقل آورده اند که غلط است اما ما می توانیم به سراغ آنها برویم که آیا کارکرد های غیر منبعی برای ما دارند یا نه؟

#### معرفی کتاب درمورد عرف

1. فقه و عرف آقای علیدوست[[229]](#footnote-229)
2. درآمدی بر عرف که بوستان کتاب چاپ کرده

بعضی کتب مشکل دار در مورد عرف نیز وجود دارد که بعض دانشگاهی ها و حوزوی های غرب زده نوشته اند مانند کتب سروش و ابولقاسم بقایی و... که اینها رگه های غلط عرفی کردن دین در آنها هست. مصنف در کتاب کاوشی در کلام و فقه ص43 به بعد مقاله ای دارند که فرضیه عرفی شدن دین را توضیح داده اند و ناظر به همین غربی ها بوده و نقد کرده اند. اقای علیدوست نیز در آن کتابشان اینها را نقد کرده اند.

سه دسته در عرف به افراط افتاده اند:

1. روشن فکران دانشگاهی و بعضی حوزوی ها مانند صانعی و... که بحث کارآمدی برای اینها خیلی مهم است. مراد اینها از کارآمدی این است که مردم دنیا خوششان بیاید.
2. اهل سنت مخصوص مذهب مالکی و حنفی. شافعی و حنبلی ها اینگونه نیستند. حنبلی ها بیشتر ظاهر گرا هستند چیزی شبیه به اخباری های ما که داعش نزدیک به اینها هستند.
3. فقیه نمایان انقلابی نما : کسانی که به اسم انقلاب و نیاز های انقلاب که حرف های درستی است سریع میخواهند مشکلات را حل کنند که احکام را کنار می گذارند. مثلا بعضی از اصلاح طلب ها در اوایل انقلاب بحث فقه پویا را مطرح کردند که مراد شان همین بود و به دنبال عرفی سازی دین بودند با دغدغه حل مشکلات انقلاب. اقای اکبر نژاد نیز در همین مسیر هستند که در نهایت همان حرف های اهل سنت و روشنفکران غربی را می زنند.

لذا در این کتب این جنس مشکلات وجود دارد.

1. کتاب اصول فقه مقارن فی ما لانص فیه آقای سبحانی[[230]](#footnote-230)
2. اصول فقه کاربردی ص201 چند آدرس مهم دارد . یک بیانی است معمولا بین مدرسه نجف که تشخیص مصداق با عرف نیست و با عقل است. این بیان مصنف که تشخیص مصداق با عرف است بیانی است که دیده نشده و امام و آقا مصطفی و ... نیز دارند.
3. موسوعه فقه مقارن که تا چهار جلدش چاپ شده[[231]](#footnote-231)
4. خیلی عرف و سیره را دو چیز می دانند که البته این ها همه شان قریب الافق هستند. مانند: ارتکاز و عادت و بنا عقلا و عرف و سیره و ... مثلا خود مصنف خیلی قائل به این تفاوت ها نیست اما در اصول فقه کاربردی بین سیره و عرف را جدا کرده و اصلا دو بحث جداگانه آورده است. مثلا در بنا خیلی عمل نیست اما در ارتکاز ناظر به فهم است. یک بخش این بحث را در موسوعه فقه مقارن می توانید ببینید.

اصطلاح سیره عقلا و بنا عقلا و ارتکاز عقلا و سیره متشرعه و بنا متشرعه و ارتکاز متشرعه و... این واژه هایی است که در دو قرن اخیر شکل گرفته است. قدما اصطلاح عرف و عادت استفاده می شده است. که بیشتر در اهل سنت استفاده می شده است که در شیعه اگر می گویند عرف مرادشان جدای از بیان اهل سنت است.

1. موضوعات احکام که دانشگاه علوم اسلامی رضوی چاپ کرده است توسط سید جعفر علوی.[[232]](#footnote-232)

## 3-7 مقام دوم[[233]](#footnote-233): حجیت[[234]](#footnote-234) ظنون معتبر[[235]](#footnote-235)

### 1-3-7 مقدمه

احکام[[236]](#footnote-236) الظنون المعتبرة[[237]](#footnote-237)

ويقع البحث في موضعين:

الأوّل: إمكان التعبّد بالظن.

الثاني: وقوعه بعد ثبوت إمكانه.

**الموضع الأوّل: في إمكان[[238]](#footnote-238) التعبّد بالظن[[239]](#footnote-239)**

والمراد منه هو الإمكان الوقوعي[[240]](#footnote-240): أي ما لا يترتب على وقوعه[تعبدبه ظن] مفسدةٌ فالبحث في أنّه هل تترتب على التعبد بالظن مفسدة أو لا[[241]](#footnote-241)؟

[قائلین به عدم امکان:] فالقائلون بعدم جواز العمل بالظن ذهبوا إلى الامتناع وقوعاً، كما أنّ القائلين[[242]](#footnote-242) بجواز التعبّد ذهبوا إلى إمكانه كذلك[امکان وقوعی].

ثمّ إنّ القائلين بامتناع التعبد ـ منهم ابن قبة[[243]](#footnote-243) الرازي[[244]](#footnote-244) ـ استدلّوا بوجوه مذكورة في المطولات. و لكن أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه في الشريعة الإسلامية كما سيتضح فيما بعد. ومع هذا لا حاجة إلى الاستدلال على الإمكان الوقوعي[[245]](#footnote-245).

**الموضع الثاني: في ورود التعبد**[[246]](#footnote-246) **بالظن بعد ثبوت إمكانه**[[247]](#footnote-247)

و قبل الدخول في صلب الموضوع لابدّ أن نبيّن ما هو الأصل[[248]](#footnote-248)في العمل بالظن حتى يكون هو المرجع عند الشكّ، فما ثبت خروجه عن ذلك الأصل[[249]](#footnote-249) نأخذ به[[250]](#footnote-250)، وما لم يثبت[[251]](#footnote-251) نتمسك فيه بالأصل فنقول:

إنّ القاعدة الأوّلية في العمل بالظن هو الحرمة[[252]](#footnote-252) و عدم الحجّية[[253]](#footnote-253) إلاّ ما خرج بالدليل.

[دلیل اصل اولیه[[254]](#footnote-254):] والدليل عليه أنّ العمل بالظن عبارة عن إسناد مؤدّاه[ظن] إلى الشارع في مقام العمل[[255]](#footnote-255)، و من المعلوم أنّ إسناد المؤدّى إلى الشارع إنّما يصحّ في حالة الإذعان بأنّه حكم الشارع و إلاّ يكون الإسناد تشريعاً[بدعت] دلّت على حرمته[تشریع] الأدلّة الأربعة[[256]](#footnote-256) و ليس التشريع إلاّ إسناد مالم يُعلم أنّه من الدين إلى الدين.

قال سبحانه: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ ما أَنْزَلَ اللّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْق فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَحَلالاً قُل ءآللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ)(يونس/59).

فالآية تدلّ على أنّ الإسناد إلى اللّه يجب أن يكون مقروناً بالإذن منه سبحانه و في غير هذه الصورة يعد افتراءً سواء أكان الإذن مشكوك الوجود كما في المقام[محل بحث] أم مقطوع العدم، و الآية تعم كلا القسمين. و المفروض أنّ العامل بالظن شاكّ[[257]](#footnote-257) في إذنه سبحانه و مع ذلك ينسبه إليه.

ثمّ إنّ الأُصوليين ذكروا خروج بعض الظنون عن هذاالأصل[[258]](#footnote-258) . منها:[[259]](#footnote-259)

1. ظواهر الكتاب[[260]](#footnote-260).

2. الشهرة الفتوائية.

3. الخبر الواحد.

4. الإجماع المنقول بالخبر الواحد.

5. قول اللغوي.

يأتي كلّ ذلك ضمن فصول:

### 2-3-7 فصل اول: حجیت ظواهر[[261]](#footnote-261) کتاب عزیز[[262]](#footnote-262)

اتّفق العقلاء على أنّ ظاهر كلام كل متكلّم[[263]](#footnote-263) إذا كان جادّاً لا هازلاً[[264]](#footnote-264)، حجّة[[265]](#footnote-265) وكاشف[[266]](#footnote-266) عن مراده[[267]](#footnote-267)، [دلیل[[268]](#footnote-268):] و لأجل ذلك يؤخذ بإقراره و اعترافه في المحاكم، و ينفّذ وصاياه، و يحتج برسائله و كتاباته.

[بیان مصنف ناظر به اخباری هاست[[269]](#footnote-269) که ظواهر قرآن را حجت نمی دانستند:]

وآيات الكتاب الكريم إذا لم تكن مجملة ولا متشابهة، لها ظواهر كسائر الظواهر، يحتج بها كما يحتج بسائر الظواهر، قال سبحانه(وَ لَقَدْ يَسّرنا القُرآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِر ) (القمر/17) و في الوقت نفسه أمر بالتدبّر، و قال:(أَفلا يَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ أَمْ عَلى قُلُوب أَقْفالُها) (محمد/24) كلّ هذا يُعرِب عن كون ظواهر الكتاب كسائر الظواهر، حجّة أُلقيت للإفادة و الاستفادة و الاحتجاج والاستدلال.

اصل مشکل اخباری ها که این حرف را زده اند دو روایت است که در آن ها نهی شده از اینکه مانند ابوحنیفه تفسیر به رای کنند قرآن را، یعنی اولا ناظر به اهل سنت و ثانیا ناظر به علمای اهل سنت می باشد اما اخباری ها به معنای عام گرفته اند و گفته اند فقط اهل بیت ع قرآن را می فهمند.

[مراحل استظهار از هر کلام یا مقدمات احتجاج[[270]](#footnote-270):] نعم أنّ الاحتجاج بكلام المتكلّم يتوقّف على ثبوت أُمور:

الأوّل: ثبوت صدوره من المتكلّم.

الثاني[جهت صدور:]: ثبوت جهة صدوره [[271]](#footnote-271)و أنّه لم يكن هازلاً مثلاً.

الثالث[مراد استعمالی یا موضوع له]: ثبوت ظهور[[272]](#footnote-272) مفرداته و جمله.

الرابع[[273]](#footnote-273)[مراد متکلم است واقعا:]: حجّية ظهور كلامه و كونه متبعاً في كشف المراد[[274]](#footnote-274).

والأوّل ثابت بالتواتر

والثاني بالضرورة حيث إنّه سبحانه أجلّ من أن يكون هازلاً[[275]](#footnote-275).

و[الثالث] المفروض ثبوت ظهور مفرداته ومركّباته و جُمله بطريق من الطرق السابقة وهو التبادر و صحّة الحمل و السلب والإطراد.

[محل بحث: امر رابع] و لم يبق إلاّ الأمر الرابع و هو حجّية ظهور كلامه، و الكتاب الكريم كتاب هداية و برنامج لسعادة الإنسان والمجتمع، فلازم ذلك أن تكون ظواهره حجّة كسائر الظواهر، وعلى ذلك فما ذهب إليه الأخباريون بحجيّة كلّ ظاهر إلاّ ظاهر الكتاب ممّا لا وجه له بل هو دعوى تقشعرّ منها الجلود، و ترتعد منها الفرائص، إذ كيف توصف حجّةُ اللّه الكبرى، والثقل الأعظم، بعدم الحجّية مع أنّ الكتاب هو المعجزة الكبرى للنبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) أفيمكن أن يكون معجزاً ولا يُحتج بظواهره ومفاهيمه مع أنّ الإعجاز قائم على اللفظ والمعنى معاً؟!

[مجموع قرآن و روایات حجت است[[276]](#footnote-276):] واعلم أنّه ليس المراد من حجّية ظواهر القرآن هو استكشاف مراده سبحانه:

1. من دون مراجعة إلى ما يحكم به العقل في موردها،
2. أو من دون مراجعة إلى الآيات الأُخرى التي تصلح لأن تكون قرينة على المراد،
3. أو من دون مراجعة إلى الأحاديث النبوية و روايات العترة الطاهرة في إيضاح مجملاته و تخصيص عموماته وتقييد مطلقاته.

فالاستبداد في فهم القرآن مع غض النظر عمّا ورد حوله من سائر الحجج[[277]](#footnote-277) ضلالٌ لا شكّ فيه، كيف؟ واللّه سبحانه يقول:(وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْر لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل/44) فجعل النبي مبيِّناً للقرآن و أمَرَ الناس بالتفكّر فيه، فللرسول سهم في إفهام القرآن كما أنّ لتفكّر الناس و إمعان النظر فيه[قرآن] سهماً آخر، و بهذين الجناحين يُحلِّق الإنسان في سماء معارفه، و يستفيد من حِكَمِه و قوانينه.

[توضیح[[278]](#footnote-278):] وبذلك تقف على مفاد الأخبار المندِّدة[[279]](#footnote-279) بفعل فقهاء عصرهم[[280]](#footnote-280) الذين كانوا يستبدون بنفس القرآن من دون الرجوع إلى حديث العترة الطاهرة في مجملاته و مبهماته و عموماته و مطلقاته.

[نتیجه گیری نهایی:] فالاستبداد بالقرآن شيء[:شی غلط]، و الاحتجاج بالقرآن بعد الرجوع إلى الأحاديث شيء آخر[:شی صحیح]، و الأوّل هو الممنوع والثاني هو الذي جرى عليه أصحابنا ـ رضوان اللّه عليهم ـ .

[تتمه[[281]](#footnote-281):] **هل الظواهر من الظنون أو من القطعيّات[[282]](#footnote-282)**

ثمّ إنّ الأُصوليين جعلوا مطلق الظواهر[[283]](#footnote-283) من الظنون و قالوا باعتبارها وخروجها عن تحت الضابطة السالفة الذكر[[284]](#footnote-284) بدليل خاص[[285]](#footnote-285)، و هو بناء العقلاء على حجّية ظواهر كلام كلّ متكلّم، [نظر خاص مصنف:] و لكن دقة النظر تقتضي أن تكون الظواهر من القطعيات بالنسبة إلى المراد الاستعمالي[[286]](#footnote-286) لا الظنيّات.

لأنّ السير في المحاورات العرفية يرشدنا إلى أنّها[ظواهر] من الأمارات القطعية[[287]](#footnote-287) على المراد الاستعمالي بشهادة انّ المتعلِّم يستدل بظاهر كلام المعلِّم على مراده. وما يدور بين البائع و المشتري من المفاهيم لا توصف بالظنية، وما يتفوّه به الطبيب يتلقّاه المريض أمراً واضحاً لا سَترة فيه كما أنّ ما يتلّقاه السائل من جواب المجيب يسكن إليه دون أيّ تردد.

فإذا كانت هذه حال محاوراتنا العرفية في حياتنا الدنيويّة، فلتكن ظواهر الكتاب و السنّة كذلك فلماذا نجعلها ظنيّة الدلالة؟!

نعم المطلوب[[288]](#footnote-288) من كونها قطعية الدلالة هو دلالتها بالقطع على المراد الاستعمالي لا المراد الجدي، لأنّ الموضوع على عاتق[عهده] الكلام هو كشفه عمّا يدل عليه اللفظ بالوضع[[289]](#footnote-289) و ما يكشف عنه اللفظ الموضوع هو المراد الاستعمالي، و المفروض أنّ الظواهر كفيلة لإثبات هذا المعنى[مراد استعمالی] فلا وجه لجعلها[ظواهر] ظنيّة الدلالة[[290]](#footnote-290). وأمّا المراد الجدّي فإنّما يعلم بالأصل العقلائي، أعني: أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّية.[[291]](#footnote-291)

والذي صار سبباً لعدِّ الظواهر ظنّية هو تطرّق احتمالات عديدة إلى كلام المتكلّم، أعني:

1. احتمال كون المتكلّم هازلاً،

2. أو كونه مُورِّياً[توریه] في مقاله،

3. أو ملقياً على وجه التقية ،

4. أو كون المراد الجدّي غير المراد الاستعمالي من حيث السعة والضيق بورود التخصيص أو التقييد عليه.[[292]](#footnote-292)

فلأجل وجود تلك الاحتمالات جعلوا[اصولیها] الظواهر من الظنون .

**يلاحظ عليه:**

[جواب نغضی:] بالنقض أوّلاً :لأنّ أكثر هذه الأُمور موجودة في النص أيضاً مع أنّـهم جعلوه[اصولی ها نص را] من القطعيات،

[جواب حلی:] والحلّ ثانياً بأنّ نفي هذه الاحتمالات ليس على عاتق الظواهر حتى تصير لأجل عدم التمكّن من دفعها ظنية، بل لا صلة لها[احتمالات] بها[ظواهر] و إنّما الدافع لتلك الاحتمالات هو الأُصول العقلائية[[293]](#footnote-293) الدالّة على أنّ الأصل في كلام المتكلّم كونه جادّاً، لا هازلاً و لا مورّياً ولا مُلقياً على وجه التقية، كما أنّ الأصل هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية، مالم يدل دليل على خلافه[ظاهر] كما في مورد التخصيص و التقييد.

فالوظيفة الملقاة على عهدة الظواهر هي إحضار المراد الاستعمالي في ذهن المخاطب و هي تحضره على وجه القطع و البت بلا تردد و شك. وأمّا سائر الاحتمالات فليست هي المسؤولة عن نفيها حتى توصف لأجلها[احتمالات] بالظنية، على أنّ أكثر هذه الاحتمالات[[294]](#footnote-294) بل جميعها[[295]](#footnote-295) منتفية في المحاورات العرفية[[296]](#footnote-296) و إنّما هي شكوك علميّة مغفولة للعقلاء[[297]](#footnote-297).

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ دلالة القرآن والسنّة و كذا دلالة كلام كلّ متكلّم على مراده[[298]](#footnote-298) من الأُمور القطعية شريطة أن تكون ظاهرة لا مجملة، محكمة لا متشابهة. و يكون المراد من قطعيتها، كونها قطعية الدلالة على المراد الاستعمالي.

#### عمق ظواهر کتاب

مصنف در این فصل دو کار انجام دادند:

1. **چرا ظواهر قرآن حجت است و چرا اخباری ها اشتباه می گویند.**

این بحث خوب بود ذیل مباحث الفاظ بیاید و اگر اخباری ها خوب دقت می کردند به همان نتیجه ما میرسیدند که ظواهر قرآن نیز مانند دیگر ظواهر حجت است البته نه به ظهور بدوی بلکه به ظهور نهایی.

اخباری ها اینجا دو دسته شده اند:

الف) یک دسته اخباری های افراطی : مانند استر آبادی که اینها می گویند اگر آیه ای ظهور داشته باشد و بعد برویم و همه آیات و روایات را ببینیم و چیزی راجع به آن نیابیم در چنین صورتی نمی شود به آن آیه تمسک کرد. پس اگر روایتی نیز نیامده بود یا متحواش در روایت توضیح نداده بود در چنین جایی اصلا نمی شود چیزی را به قرآن نسبت داد. لذا اینجا باید سکوت کرد و گفت از متشابهات می باشد.

ب) یک دسته اخباری های معتدل : مانند صاحب حدائق که در این دسته می باشد. ایشان قائل است که ظواهر قرآن حجت است اما حالا آیا مراد ایشان همان بیان اصولی ها هست یا نیست یک بحث دیگر است اما به نظر می آید تقریبا همان بیان باشد.

خلاصه روش عملیاتی جمع بین آیات با روایات خیلی مهم است که چگونه باید از روایات استفاده کرد که تفسیر قرآن باشد. روش علامه اینجا خیلی مهم است مثلا مبنای جری و تطبیق علامه که اول المیزان و چند جای دیگر آن توضیح داده اند روی آن باید همینجا کار کرد. دغدغه علامه روش تفسیری است که یک ابزار آن جری و تطبیق است که یک کلید روش تفسیر قرآن است که خود اهل بیت به ما یاد داده اند و علامه می گوید خیلی از مفسرین از این کلید غفلت کرده اند.

جری و تطبیق یعنی مصادیق مختلف هر عصر مصادیق مختلف قرآن اند. جمله معروفی است که شان نزول آیه را تخصیص نمی زند مثلا یک آیه ناظر به یک اتفاق در زمان پیامبر ص می باشد که این قابل تطبیق در همه عصر ها می باشد و ناظر به فقط آن زمان نمی باشد. در نتیجه علامه می گوید خیلی از روایاتی که ذیل آیات آمده است منحصر کننده آن آیات به آن روایت نیست. یعنی اهل بیت در مقام انحصار واژه در قرآن در آن روایت نبوده اند بلکه مصادیق دیگر نیز می تواند داشته باشد.

عنوان کلی این بحث این است که شما اصولی ها که با روش های فنی ظهور گیری از یک طرف و با تتبع در آیات و روایت از یک سو باید به ظهور نهایی یک آیه رسید که در نهایت این ظهور برای ما حجت می باشد. سوال این است که روش عملیاتی جمع بین اینها چیست؟ تعارض نماهای آیات با روایات را چگونه می خواهیم حل کنیم؟

یک حل ساده این است که اهل بیت نیز یکی از مفسران می باشند که اهل سنت می گویند. یک بیان نیز این است که اخباری های می گویند که ما نمی دانیم و همان بیان اهل بیت را می گیریم. اما راه درست این است که اهل بیت مفسر و شارح و متحد حقیقی نوری حقیقی با قرآن اند اما این باعث نمی شود از ظهور آیه دست برداریم. اینجا ابزار هایی می خواهیم برای تفسیر که یکی از آن ابزار ها به جهت جمع بین آیات و روایات همین جری و تطبیق می باشد که این مباحث کارتن خواب است و لابلای تفاسیر باید جمع شود. علامه چند مورد از این ابزار ها را در مقدمه المیزان جمع کرده است.

پس دو بحث داریم : 1. روش های فنی ظهور گیری 2. تتبع در روایات

تتبع که روشن است اما روش های فنی ظهور گیری باید در اصول بیاید و یک جا جمع شود مانند اصالت الظهور و مراد استعمالی و جدی و دلالت تصوری و تصدیقی و شروطش و عام و خاص و ... که همه اینها باید یک جا جمع شود. در واقع گفتیم مباحث الفاظ حول همین بحث ظهور گیری می چرخد که ذیل آن باید مبانی[[299]](#footnote-299) و روش ها و.. ظهور گیری بیاید.

1. **آیا ظواهر ظنی الدلاله می باشد قطعی الدلاله؟**

[فرق بین نص و ظاهر:] نعم الفرق بين الظاهر و النص، هو انّ الأوّل قابل للتأويل إذا دلّت عليه[خلاف] القرينة[[300]](#footnote-300)، بخلاف النصّ فلا يقبل التأويل بل يعدّ التأويل نقيضاً للكلام المتقدم.[[301]](#footnote-301)

### 3-3-7 فصل دوم: شهرت فتوائی

الشهرة الفتوائيّة[[302]](#footnote-302)

این بحث خیلی مهم است و به صورت جدی مورد انکار مدرسه نجف و اقبال مدرسه قم می باشد. مخصوص اقای خویی و مانند نائینی و مظفر و اخوند و .... شهرت فتوایی را حجت نمی دانند اما مانند امام و اقای بروجردی و مصنف شهرت فتوایی را حجت می دانند که به شدت در فقه شان اثر گذاشته است.

شهرت فتوایی یعنی قدمای فقها که مراد قبل از شیخ طوسی است مانند شیخ مفید و سلار و... ، اگر فتوایی بین فقها مشهور باشد یعنی مشهور قدمایی باشد و به ما نصی نرسیده باشد که چرا این فتوا را آنها داده اند. مثلا گفته اند در نماز را باید فلان کار را انجام داد و به ما نیز نصی نرسیده که چرا باید این کار را کرد. مراد اجماع آنها نیست بلکه مراد شهرت می باشد. در چنین صورتی می شود نتیجه گرفت که روایتی بوده که به آنها رسیده که آن روایت به ما نرسیده است، در چنین صورتی آن فتوا حجت است یا نه؟ یعنی این برای شما قطع حاصل می کند که نظر اهل بیت ع آن بوده است؟ قطع نه اما ظن ایجاد می کند که باید همان فتوا را داد و برای ما حجت است.

من الظنون التي قد خرجت عن أصل «حرمة العمل بالظن»، الشهرة الفتوائية بين القدماء من الفقهاء و هي:

عبارة عن اشتهار الفتوى في مسألة لم ترد فيها رواية معتبرة فمثلاً إذا اتّفق[[303]](#footnote-303) القدماء من الفقهاء على حكم في مورد، و لم نجد فيه نصاً من أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) يقع الكلام في حجّية تلك الشهرة الفتوائية وعدمها.

والظاهر (وفاقاً لبعض الأعلام)[[304]](#footnote-304) حجّية مثل هذه الشهرة،[علت حجت بودنش:] لأنّها تكشف[[305]](#footnote-305) عن وجود نص معتبر وصل إليهم و لم يصل إلينا حتى دعاهم إلى الإفتاء على مضمونه، إذ من البعيد أن يُفتي أقطاب الفقه[قدما] بشيء بلا مستند شرعي و دليل معتدّ به[[306]](#footnote-306)، و قد حكى سيد مشايخنا المحقّق البروجردي في درسه الشريف أنّ في الفقه الإمامي مسائل كثيرة[[307]](#footnote-307) تلقّاها الأصحاب قديماً وحديثاً بالقبول و ليس لها دليل إلاّ الشهرة الفتوائية بين القدماء بحيث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلّة، لأصبحت تلك المسائل، فتاوى فارغة مجرّدة عن الدليل[[308]](#footnote-308).[[309]](#footnote-309)

#### جمع بندی

این بحث غالبا در اصول پذیرفته نمی شود. مساله شهرت فتوایی به صرف شهرت است. آقای بروجردی و .... نیز که می گویند شهرت فتوایی می گویند شهرت فتوایی دو دسته است : قدمایی و متاخری که قدمایی حجت است. میرزای قمی یک تفصیل دیگری دارد که این تفصیلی که گفته شد خاص آقای بروجردی و مصنف و... است. مساله بر این تقسیم آقای بروجردی نیست بلکه بر اصل شهرت فتوایی است که اصل شهرت فتوایی حجت است یا نه؟ بعضی نمی پذیرند اما بعضی که می پذیرند مانند آقای بروجردی می گویند اگر قدمایی باشد حجت است و اگر متاخری باشد خیر.

مصنف بگونه ای گفتند در متن که انگار مساله شهرت قدمایی است اما مساله شهرت به ما هو شهرت است. یک جواب به این مساله همین نگاه مصنف و آقای بروجردی و امام می باشد که می گویند اگر قدمایی باشد حجت است.

اصل شهرت فتوایی که صورت مساله است یعنی چه؟ در پاورقی هم گفت که یک اصطلاح است که در واقع کنار دو اصطلاح دیگر باید فهم شود: شهرت روایی و شهرت عملی. در واقع شهرت در فقه سه استعمال دارد یعنی مشترک لفظی بین سه چیز است:

1. **شهرت فتوایی**

مراد از شهرت در اینجا این است که یک فتوایی مشهور باشد، چه بین قدما و چه بین متاخرین. جواب آقای بروجردی این است که شهرت فتوایی اگر بین قدما باشد حجت است. خود شهرت فتوایی یک قید مهم دارد، در واقع شهرت فتوایی یعنی فتوایی که مشهور است و دلیل شرعی نسبت به آن به ما نرسیده است یعنی مستند و دلیلش معلوم نیست.

اینجا یک گیر پیش می آید، یعنی یک فتوایی که دلیلش معلوم نیست چطور بین فقهای ما مشهور شده؟ نمی شود گفت فقها الکی به آن حکم داده اند بلکه فقها خیلی خداترس و دقیق بوده اند که الکی حکم ندهند و چطور چیزی که دلیلش معلوم نیست مشهور شده؟ از دل این در می آید که درست است شهرت از همان اول کاری به شهرت قدمایی نداشتیم و اصل شهرت را گفتیم اما غالبا چنین شهرتی که دلیلش پیدا نشود، تقریبا قبل از عصر علامه حلی یعنی قرن 5 و 6 پیدا می شود.

1. **شهرت روایی**

یک اصطلاح است یعنی یه چیز شبیه خبر مستفیض است. مستفیض به یک روایتی که سندش به حد زیادی رسیده باشد اما نه در حد تواتر. شهرت روایی نه اینکه کتب زیاد نقل کرده باشند بلکه یعنی راویان مستقلی آن را زیاد نقل کرده اند. البته بعضی تفاوت های ریزی هم گذاشته اند و اختلاف هایی در تعریف آن هست.

1. **شهرت عملی**

در واقع عمل فقها به یک روایت را گویند یعنی فقها طبق یک روایتی حکم داشته باشند یعنی آن روایت را قبول کرده باشند و به آن عمل فقهایی کرده باشند. یعنی فقهای زیادی و مشهور فقها به یک روایت عمل کرده باشند یعنی آن روایت را تلقی به قبول کرده باشند. ممکن است آن روایت یک سند بیشتر نداشته باشد یا خیلی داشته باشد یعنی چه شهرت روایی داشته باشد چه نداشته باشد. در واقع می تواند شهرت روایی داشته باشد اما شهرت عملی نداشته باشد.

بعضی می گویند شهرت روایت جابر ضعف سند است. مراد از این شهرت همان شهرت عملی می باشد. یا اعراض عملی فقها موجب ضعف سند است.

در کتب قدما این سه خیلی خوب از هم تفکیک نشده است و اگر می گویند شهرت باید خود شما تشخیص دهید که مرادشان چیست.

##### حجت بودن یا نبودن شهرت فتوایی

بعضی دلیل های حجیت شهرت فتوایی را قبول نمی کنند و می گویند پس حجت نیست. خیلی از دلیل هایی که مدرسه نجف نقد می کند، دلیل هایی است که اهل سنت گفته اند و حق هم همین است که آنها خیلی دلیل نیست اما اقای بروجردی به چه چیزی استناد کرد و گفت شهرت فتوایی حجت است البته شهرت فتوایی قدمایی و این شد یکی از مبناهای فقهایی ایشان و یک رویکرد ایجاد کرد؟ این رویکرد اقای بروجردی هم در همین مساله در اصول اثر گذاشته و هم در مباحث رجال و حدیث و هم در مباحث فقه.

رویکرد ایشان یک رویکرد تاریخی به شیوه نشر و مسیر نشر معارف و احکام اهل بیت ع می باشد.[[310]](#footnote-310) البته حرف آخر نیست بیان ایشان و این رویکرد ادامه پیدا کرده است که واقعا چه شد، از زمان پیامبر تا الان و چگونه این مسیر و روند طی شد. یعنی چگونه این کتب فقهی و روایی به ما رسید؟

این یک مبنا و رویکرد است که خیلی این رویکرد تاریخی را قبول ندارند و می گویند وسائل برای ما کفایت می کند و با این ها فقه را جلو می ببریم و مباحث تاریخی بدرد ما نمی خورد. اینها یک گسست بین مباحث تاریخ و فقه و اصول حس می کنند. اما آقای بروجردی این گونه برخورد نکرد.

##### اثر این رویکرد در علم اصول در این مساله خاص

اقای بروجردی می گوید یک دسته از متون فقهی قدما برای من نسبت به بقیه متفاوت است. یک دسته از کتب فقها که روایی بود به ما رسیده مانند من لایحضر الفقیه که کتاب روایت است و روایات را طبق تبویب فقهی مرتب کرده است. اینها رسما کتب روایت است که می گوییم روایات فقهی . اقای بروجردی می گوید اینها ذیل کتب روایی. مانند کتب اربعه که اینجاست.

یک دسته نیز کتب فقهی است که معمولا کتب فقهی بقیه به یک چوب می رونند که اینها روایت نیست بلکه فقهی است. مثلا کتاب المغنی شیخ صدوق یا ناصریات سید مرتضی مغنی شیخ مفید.

ایشان می گوید کتب فقهی قدمای ما دو دسته بوده است :

1. یک دسته همین کتب فقهی است که نظر خودشان را می گویند
2. یک دسته نیز کتب اصول متلقیات می باشد.

یک دسته کتب فقهی نیز داشته اند که متاخرین نه آن دسته را خود دارند و نه به آن ها توجه می کنند. این دسته را ایشان نام می گذارد به اصول متلقات یعنی اصل های تلقی شده و گرفته شده. یک دسته کتب فقهی قدما درست است فقه است و نظر خودش است اما با بررسی های من اینها متن روایات است که فقها به عنوان فتوای خودشان می آورده اند و به صورت روایات نقل نکرده اند و این سبک و سنت حوزوی شیعی بوده است. در نتیجه مغنه شیخ صدوق درست است فقه است اما در واقع کتاب روایات است.

یعنی این فتوا از اصل هایی که اصحاب ائمه نوشته اند گرفته شده است. اصل یک اصطلاح است که به کتبی که از اصحاب ائمه روایت می شنیده اند . اصل یعنی کتب اولیه روایی که فقها یک تیپ از کتب فقهی شان از آن اصل ها گرفته شده است.

بعد اقای بروجردی این ها را فهرست می کند که کدام کتب اینگونه اند. بعضی این کتب را تا خود شهید اول کشانده اند اما اختلافی است.

آقای بروجردی که می گوید من شهرت فتوایی را حجت می دانم، مرادش شهرت فتوایی قدما که در این دسته کتب می باشد است، نه چیزی که در دیگر کتبشان بوده است.

با این توضیح شما می توانید دلیلی حجت بودن شهرت فتوایی که مصنف گفت را بفهمید. اگر مقدمه کتاب مبسوط شیخ طوسی را میدید واضح بود که ناظر به همین مطلب می باشد. مثلا از شیخ طوسی فقط کتاب نهایه اش را از این دسته کتب می دانند. در این دسته کتب خود الفاظ روایت می آید و اگر الفاظ تغییر کند ترس و وحشت می کنند اصحاب. خیلی به این مقدمه مبسوط شیخ طوسی استناد می کنند.

آقای بروجردی متاسفانه خودشان هیچگاه قلم نزده اند که مشخص کنند لذا تقریراتی از ایشان شده و خود این تقریرات متفاوت است. یکی تقریر از آقای منتظری است و یک تقریر از مصنف و یک تقریر اقای جلالی و... لذا 5 6 تقریر وجود دارد و در مصداق اختلاف پیش می آید. بیان امام نیز شبیه اقای بروجردی است اما باز با این رویکرد نیست. امام مقدمه شیخ طوسی را خیلی تحویل نمی گیرد و نشان می دهد رویکرد رویکرد اقای بروجردی نیست اما نتیجه همان می شود. ایشان می گوید شهرت فتوایی وقتی حجت است که به یک حدس بکشد.

##### معرفی کتب

1. اقای مبلغی خیلی در این زمینه دغدغه داشتند و چندین مقاله دارند ودر درس هاشون گفته اند، هر چند اخیرا گفتند نظرشان عوض شده است.
2. تقریرات مختلفی وجود دارد.
3. دانشنامه آثار فقهی شیعه از آغاز تا قرن 7 جلد 1، موسسه آقای شاهرودی کار کرده اند.
	1. چند مقاله اولش دارد که شما را داخل سیر می آورد. از ص41 آثار فقهی شیعه در عصر حضور معصومان چگونه بوده است؟
	2. مقاله بعد اصول متلقات است از ص57 تا 80 : اولش آمده اقسام آثار فقهی قدما را توضیح داده است. ایشان چهار دسته آورده است که چهار دسته فقه داشته اند:
		1. فقه منقول یا ماثور
		2. اصول متلقات
		3. فقه تفریعی
		4. فقه تفریعی استدلالی

این کتاب بدرد فقه تان می خورد که اولین کتاب فقهی شیعه که به دست ما رسیده را شروع کرده توضیح دادن. این خوبی این کتاب است که تمرکزش بر روی کتبی فقهی است که به دست ما رسیده است. این جلدش خیلی بدرد بخور است.

در این کتاب تقریر های مختلفی که از اصول متلقات شده را جمع کرده است. ص59 این کتاب این را آورده اند.

در کار اقای بروجردی یک نکته مغفول مانده و آن هم مدیریت فرهنگی اهل بیت ع می باشد که چگونه این روایات ائمه به دست ما رسیده است. تصویری خوبی از این نشده است. ما اسم آن را میگذاریم سازمان روایت که یک تقریر فوق العاده از مسیر رسیدن روایات به دست ما می باشد.

1. مکتب اجتهادی آقای بروجردی: بوستان کتاب چاپ کرده. خانم زهرا اخوان.

اشکالات به شهرت فتوایی[[311]](#footnote-311):

سه اشکال می شود مطرح کرد:

1. اولا آیا این توضیحات ما را به ظن می رساند یا به ظن معتبر؟ در نهایت آیا حجت می شود یا نه؟
2. ثانیا قدما تمام کتبشان را طبق روایت نمی آورده اند و نهایت 50 60 70 درصد از روایت بوده و بقیه نظر خودشان بوده است لذا نمی شود به نحو قطعی گفت آنها عین لفظ روایت هستند
3. ثالثا این کتب بخشی از روایات می باشد چرا که بحث تعارض و فهم های مختلف و روایات مختلف مطرح است که نهایتا ما را به یک ظن می رساند و نمی شود با توجه به این نکات بگوییم حجت است.

### 4-3-7 فصل سوم[[312]](#footnote-312): حجیت سنت محکی بواسطه خبر واحد[[313]](#footnote-313)

حجّية السنّة المحكية بالخبر[[314]](#footnote-314) الواحد[[315]](#footnote-315)

[مقدمه[[316]](#footnote-316):]

[سنت در نگاه اهل سنت:] السنّة في مصطلح فقهاء أهل السنّة هي قول النبي[[317]](#footnote-317)(صلى الله عليه وآله وسلم)أو فعله أو تقريره،

[سنت در نگاه شیعه:] ولكن المعصوم من أئمّة أهل البيت[[318]](#footnote-318) (عليهم السلام) يجري قوله و فعله و تقريره عندنا مجرى قول النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) و فعله و تقريره، و لأجل ذلك تطلق السنّة عند الإمامية على قول المعصوم و فعله و تقريره دون أن تختص بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

[جایگاه اهل بیت نزد شیعه:] و ليس أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) من رواة الحديث ورجاله[[319]](#footnote-319) وإن نسبوا الحديث أحياناً إلى جدّهم(صلى الله عليه وآله وسلم)، بل هم المنصوبون من اللّه تعالى على لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)لتبليغ الأحكام الواقعية[[320]](#footnote-320)، فقد رُزقوا من جانبه سبحانه علماً لصالح الأُمّة كما رزق مصاحب النبي موسى(عليهما السلام) علماً كذلك من دون أن يكون نبياً[[321]](#footnote-321)، قال سبحانه: (فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلِماً)(الكهف/65) . فعندهم علم الشريعة و إن لم يكونوا أنبياء ولا رسلاً.

[اقسام خبر:] ثمّ إنّ الخبر الحاكي للسنّة إمّا الخبر المتواتر، أو الخبر الواحد.

[اقسام خبر واحد:] ثمّ إنّ الخبر الواحد إمّا منقول بطرق متعددة من دون أن يبلغ حدّالتواتر فهو مستفيض[[322]](#footnote-322) وإلاّ فغير مستفيض.

ولا شكّ في أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم ولا كلام في حجّيته[[323]](#footnote-323) وإنّما الكلام في حجّية الخبر الواحد أعم من المستفيض وغيره.فقد اختلفت كلمة أصحابنا في ذلك المورد:

أ. ذهب الشيخ المفيد والسيد المرتضى والقاضي ابن البراج و الطَبرِسِي وابن إدريس إلى عدم جواز العمل بالخبر الواحد في الشريعة[[324]](#footnote-324).

ب. و ذهب الشيخ الطوسي[[325]](#footnote-325) و قاطبة المتأخّرين[[326]](#footnote-326) إلى حجّيته.

والمقصود في المقام إثبات حجّيته[خبر واحد] بالخصوص[[327]](#footnote-327) وفي الجملة[[328]](#footnote-328)، مقابل السلب الكلّي، و أمّا البحث عن سعة حجّيته[گستره حجیت خبر واحد] فسنشير إليها بعد الفراغ عن الأدلّة.[[329]](#footnote-329)

وقد استدلّوا على حجّيته بالأدلّة الأربعة:

**1. الاستدلال بالكتاب العزيز**

استدلّوا على حجّية الخبر الواحد بآيات:

1) آية النبأ[[330]](#footnote-330)

قال سبحانه: (إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبأ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالَة فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ) (الحجرات/6).[[331]](#footnote-331)

وقبل تقرير الاستدلال نشرح ألفاظ الآية:

1. «التبيّن» يستعمل لازماً و متعدياً، فعلى الأوّل فهو بمعنى الظهور[:ظاهر شدن]، قال سبحانه:(حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخيَطِ الأَسْوَد) (البقرة/187).

[معنای مراد در آیه:] وعلى الثاني فهو بمعنى طلب التثبت[:تحقق و آشکار کردن چیزی را] كقوله سبحانه: (إِذا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُوا وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقى إِلَيْكُمُ السَّلام لَسْتَ مُؤْمناً) (النساء/94) ومعناه في المقام تبيّنوا صدقَ الخبرو كذبه.

2. قوله: (أَن تصيبُوا قَوماً بِجهالة) علّة للتثبّت، و المقصود خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة أو لئلاّ تصيبوا قوماً بجهالة.

3. الجهالة مأخوذة من الجهل، و هي الفعل الخارج عن إطار الحكمة والتعقّل.

**وأمّا كيفية الاستدلال**، فتارة يستدل بمفهوم الشرط، وأُخرى بمفهوم الوصف.و ربما يحصل الخلط بينهما، ففي تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط ينصبّ[متمرکز] البحث، على الشرط[[332]](#footnote-332) أي مجيء المُخبر بالنبأ، دون عنوان الفاسق ، بخلاف الاستدلال بمفهوم الوصف حيث ينصبّ البحث على عنوان الفاسق مقابل العادل ففي إمكان الباحث جعل لفظ آخر مكان الفاسق عند تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط لأجل صيانة الفكر عن الخلط، فنقول:

الأوّل: الاستدلال بمفهوم الشرط

إنّ الموضوع هو نبأ الفاسق، والشرط هو المجيء[ان جائکم]، والجزاء[حکم] هو التبيّن والتثبّت، فكأنّه سبحانه قال: نبأ الفاسق ـ إن جاء به ـ فتبيّنه.

ويكون مفهومه:نبأ الفاسق ـ إن لم يجئ به ـ فلا يجب التبيّـن عنه.

[ربط این مفهوم گیری با محل بحث:] لكنَّ للشرط (عدم مجيء الفاسق) مصداقين:

أ. عدم مجيء الفاسق و العادل[[333]](#footnote-333) فيكون عدم التبيّن لأجل عدم النبأ فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع[[334]](#footnote-334).

ب. مجيء العادل به فلا يتبيّن أيضاً فيكون عدم التبيّن من قبيل السالبة بانتفاء المحمول. أي النبأ موجود والمنفي هو المحمول، أعني: التثبّت.

**يلاحظ على الاستدلال:** أنّ المفهوم عبارة عن سلب الحكم عن الموضوع الوارد في القضية[[335]](#footnote-335) حين انتفاء الشرط، لا سلبه[حکم] عن موضوع آخر[[336]](#footnote-336)، لم يرد فيها[قضیه]، فالموضوع في المنطوق هو «نبأ الفاسق» فيجب أن يتوارد التثبّت منطوقاً وعدم التثبّت مفهوماً على ذلك الموضوع لا على موضوع آخر كنبأ العادل، وعندئذ ينحصر مفهومه في المصداق الأوّل و يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

**وإن شئت قلت:** إنّ الموضوع هو نبأ الفاسق فعند وجود الشرط، أعني: المجيء بالنبأ، يُتثبّت عنده، وعند عدم المجيء به[نبا] لا يُتثبَّت لعدم الموضوع، فخبر العادل لم يكن مذكوراً في المنطوق حتى يحكم عليه بشيء في المفهوم.

الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف

وطريقة الاستدلال به واضحة لأنّه سبحانه علّق وجوب التبيّن على كون المخبر فاسقاً، و هو يدل على عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، مثل: «في الغنم السائمة زكاة» الدالّ على عدمها[زکات] في المعلوفة.

وإذا لم يجب التثبت عند إخبار العادل، فإمّا أن يجب القبول و هو المطلوب أو الردّ فيلزم أن يكون خبر العادل أسوأ حالاً من خبر الفاسق، لأنّ خبر الفاسق يتبيّن عنه فيعمل به عند ظهور الصحّة، وأمّا خبر العادل فيترك، ولا يعمل به مطلقاً.

**يلاحظ عليه:** بما مرّ من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم. لاحتمال أن يكون للتبيين سبب آخر غير الفسق يكون قائماً مقامه[فسق] عند عدم الفسق وهذا الاحتمال يكفي في الحكم بعدم المفهوم[[337]](#footnote-337) واستمرار حكم المنطوق. وإنّما خصّ الفاسق بالذكر مع كون الحكم أعم لعلّه لأجل التصريح بفسق الوليد.

2) آية النَفر[[338]](#footnote-338)

قال سبحانه:(وَ ما كانَ المُؤْمِنُونَ لِيَنْفِروا كافّةً فَلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَة مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَومَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون)[[339]](#footnote-339)(التوبة/122).

تشير الآية إلى السيرة المستمرة بين العقلاء من تقسيم العمل بين الأفراد، إذ لولا ذلك لاختلّ النظام، ولا تَشُذُّ عن ذلك مسألة الإنذار و التعليم والتعلّم، فلا يمكن أن ينفر المؤمنون كافة لتحصيل أحكام الشريعة، ولكن لماذا لا ينفر من كلّ فرقة منهم طائفة لتعلّم الشريعة عند النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) حتى ينذروا قومهم عند الرجوع إليهم؟

**وجه الاستدلال:** انّه سبحانه أوجب الحذر على القوم عند رجوع الطائفة التي تعلّمت الشريعة وإنذارهم و المراد من الحذر هو الحذر العملي، أي ترتيب الأثر على قول المنذر[[340]](#footnote-340) .ثمّ إنّ إنذاره كما يتحقّق بصورة التواتر يتحقّق أيضاً بصورة إنذار بعضهم البعض، فلو كان التواتر أو حصول العلم[قطعی] شرطاً في الإنذار لأشارت إليه الآية، وإطلاقها[آیه] يقتضي حجّية قول المنذر سواء أ أنذر إنذاراً جَماعياً[خبر متواتر] أم فردياً[خبر واحد]، وسواء أ أفادا العلم أم لا.

**يلاحظ على الاستدلال:** أنّ الآية بصدد بيان[[341]](#footnote-341) أنّه لا يمكن نفر القوم برمّتهم، بل يجب نفر طائفة منهم، و أمّا كيفية الإنذار و انّه هل يجب أن يكون جَماعياً أو فردياً أو يكون مفيداً للعلم أو لا فليست الآية بصدد بيانها حتى يتمسّك بإطلاقها[[342]](#footnote-342)، و قد مرّفي مبحث المطلق و المقيد انّه يشترط في صحّة التمسّك بالإطلاق كون المتكلّم في مقام البيان.

[شاهد بر اینکه آیه در مقام بیان نیست:] ويشهد على ذلك انّ الآية لم تذكر الشرط اللازم، أعني: الوثاقة والعدالة[[343]](#footnote-343) عند انفراد المنذر، فكيف توصف بأنّها في مقام البيان؟!

[جمع بندی این آیه:]

قدما این آیه را پذیرفته اند اما شیخ و آخوند این را نپذیرفته اند اما مدرسه نجف مانند میرزا و ... این آیه را پذیرفته اند اما امام و اقای بروجردی این آیه را نپذیرفته اند. دلیلشان نیز این است که آیه در مقام بیان نیست.

در تفاسیر یک وجه معنای دیگر هم بر این آیه گفته اند که موافق با شان نزول آن نیز می باشد که همه با هم جنگ نروید و بلکه یه عده در مدینه بمانید و معارف را یاد بگیرید و به کسانی که از جنگ بر می گردند یاد دهید. البته شان نزول نمی تواند عموم آیه را تخصیص بزند و شان نزول ها نیز چون غالب از اهل سنت رسیده است خیلی قابل استناد نیست.

3) آية الكتمان

قال سبحانه:(إِنَّ الّذينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاعِنُون)(البقرة/159).

والاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فانّ وجوب الإظهار وتحريم الكتمان يستلزم وجوب القبول[[344]](#footnote-344) وإلاّ لغى وجوب الإظهار، نظير قوله سبحانه:(وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحامِهِنَّ)(البقرة/228) فإنّ حرمة كتمان النساء لما في أرحامهن يقتضي وجوب قبول قولهن و إلاّ لغى التحريم.

**يلاحظ على الاستدلال[[345]](#footnote-345):** أنّ الآية في مقام إيجاب البيان على علماء أهل الكتاب لما أنزل اللّه سبحانه من البيّنات و الهدى، و من المعلوم أنّ إيجاب البيان بلا قبول أصلاً يستلزم كونه لغواً. أمّا إذا كان القبول مشروطاً بالتعدد[[346]](#footnote-346) أو بحصول الاطمئنان أو العلم القطعي[[347]](#footnote-347) فلا تلزم اللغوية ، و ليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية كآية النفر ـ على ما مضى ـ حتى يتمسّك بإطلاقها.

4) آية السؤال

قال سبحانه: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاّ رِجالاً نُوحي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْل الذِّكرِ إِنْ كُنْتُم لا تَعْلَمُون) (النحل/43).

**وجه الاستدلال:** على نحو ما مضى في آية الكتمان حيث إنّ إيجاب السؤال يلازم القبول و إلاّتلزم اللغوية.

**يلاحظ عليه[[348]](#footnote-348):** أنّما تلزم اللغوية إذا لم يقبل قولهم مطلقاً، وأمّا على القول بقبول قولهم عند حصول العلم به أو وجود التعدّد في المجيب فلا تلزم، و ليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية حتى يتمسّك بإطلاقها، بل الآية ناظرة إلى قاعدة عقلائية مطّردة وهي رجوع الجاهل إلى العالم.

[نکات:]

دو نکته اینجا مطرح است:

1. استدلال به آیات در اصول خیلی بحث نشده که چگونه باید به قرآن استناد کرد. قرآن را بعضی مانند قانون اساسی می دانند که راه خودش را دارد برای استناد به قرآن. بلا تشبیه آیات قرآن مانند قانون اساسی است و روایات مانند قانون های مجلس می باشند. لذا در روایات داریم اگر روایتی با قرآن مخالفت دارد به دیوار بزنید. اما سوال اصلی همچنان باقی است که چگونه باید به آیات قرآن استدلال کرد؟

اهل سنت روش غلطی دارند که افراط کرده اند و از این ور بعضی از بزرگان دارند که شیعه نیز در استناد های فقهی به قرآن تفریط کرده اند که خیلی استفاده نکرده اند چون روایات زیاد در دست داشته اند به خلاف اهل سنت. استناد به قرآن نیز چیزی است که خود اهل بیت ع گفته اند که این کار را بکنید. قرآن برای فقه حکومتی منبع بی نظیر و سرشار می باشد. حضرت امام ره و حضرت آقا خیلی جدی به قرآن استدلال می کنند.

2. خبر واحد از اهل سنت شروع شده و بعد وارد شیعه شده که تفصیل آن را در جمع بندی خواهیم گفت.

**2. الاستدلال بالروايات[[349]](#footnote-349)**

استدلّ القائلون بحجّية الخبر الواحد بروايات ادّعى في الوسائل تواترها[[350]](#footnote-350) يستفاد منها اعتباره إجمالاً[[351]](#footnote-351)، وهي على طوائف نذكر أهمّها:[[352]](#footnote-352)

ولولا أنّ الخبر الواحد حجّة لما كان لهذه الأخبار موضوع.

وهي الأخبار الإرجاعيّة إلى آحاد الرواة الثِقات من أصحابهم بحيث يظهر من تلك الطائفة انّ الكبرى[[353]](#footnote-353) (العمل بقول الثقة[[354]](#footnote-354)) كانت أمراً مفروغاً منه، وكان الحوار فيها بين الإمام والراوي حول تشخيص الصغرى[[355]](#footnote-355) وانّ الراوي هل هو ثقة أو لا؟

وإليك بعض ما يدلّ على ذلك:[[356]](#footnote-356)

1. روى الصدوق عن أبان بن عثمان أنّ أبا عبد اللّه (عليه السلام) قال له: «إنّ أبان بن تغلِب قد روى عنّي روايات كثيرة، فما رواه لك فاروه[[357]](#footnote-357) عنّي».[[358]](#footnote-358)

2. عن أبي بصير قال: إنّ أبا عبد اللّه (عليه السلام) قال له في حديث: «لولا زرارة ونظراؤه، لظننت انّ أحاديث أبي ستذهب».[[359]](#footnote-359)

3. عن يونس بن عمّار انّ أبا عبد اللّه (عليه السلام) قال له في حديث: «أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر(عليه السلام)، فلا يجوز لك أن تردّه».[[360]](#footnote-360)

4. عن المفضل بن عمر ، انّ أبا عبد اللّه (عليه السلام) قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا، فعليك بهذا الجالس» وأَومَأ إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين.[[361]](#footnote-361)

5. روى القاسم بن علي التوقيع الشريف الصادر عن صاحب الزمان (عليه السلام)انّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا.[[362]](#footnote-362)

إلى غير ذلك من الأحاديث التي تورث اليقين بأنّ حجّية قول الثقة[[363]](#footnote-363) كان أمراً مفروغاً منه بينهم و لو كان هناك كلام، فإنّما كان في الراوي.

محل بحث ما خبر واحد غیر محفوف بود. اینکه امام ع می فرمایند زراره ثقه است و هر چی گفت گوش کن یعنی چه؟ یعنی خبر واحد غیر محفوف است؟ اینجا خبر واحد محفوف به قرینه است. اما چرا اینگونه استناد می کنند؟ دو برداشت اینجا هست:

1. سند دلیل بر این است که خود محتوا از اهل بیت است. این محل بحث خبر واحد نیست.
2. بعضی خبر واحد را خیلی تعبدی تقریر می کنند که ظن می آورد که باید قبول کرد اما بعضی اطمینانی تقریر می کنند.

[جنبه رجالی خبر واحد[[364]](#footnote-364):] أنت إذا استقرأت الروايات التي جمعها الشيخ الحرّ العاملي في الباب الثامن من أبواب صفات القاضي[[365]](#footnote-365) والذي بعده، تقف على اتّفاق أصحاب الأئمّة على حجّية الخبر الواحد الذي يرويه الثقة، وهو ملموس من خلال روايات البابين.[[366]](#footnote-366)

ثمّ إنّ ظواهر[[367]](#footnote-367) ما نقلناه من الروايات تدلّ على حجّية «قول الثقة» فلو كان المُخبر[راوی] ثقة، فخبره حجّة و إلاّ فلا و إن دلّت القرائن على صدوره من المعصوم[[368]](#footnote-368).

**العبرة بوثاقة الراوي[[369]](#footnote-369) أو الوثوق بصدور[[370]](#footnote-370) الرواية[[371]](#footnote-371)**

[توضیح[[372]](#footnote-372):] لكن الإمعان فيها و في السيرة العقلائية ـ التي يأتي ذكرها ـ يعرب عن أنّ العناية بوثاقة الراوي في نقل الرواية لكونها طريقاً إلى الاطمئنان[[373]](#footnote-373) بصدورها من المعصوم، و لذلك لو كان الراوي ثقة و لكن دلّت القرائن المفيدة على خطئه و اشتباهه، لما اعتبره العقلاء حجّة، و هذه تشكِّل قرينة على أنّ العبرة في الواقع[[374]](#footnote-374) بالوثوق بالصدور لا على خصوص وثاقة الراوي، بل الاعتماد عليها لأجل استلزامها الوثوق بالصدور غالبا.

فتكون النتيجة حجّية الخبر الموثوق بصدوره سواء أكان المخبِر ثقة أم لا، نعم الأمارة العامة[[375]](#footnote-375) على الوثوق بالصدور، هو كون الراوي ثقة، و بذلك تتسع دائرة الحجّية، فلاحظ[[376]](#footnote-376).

**3. الاستدلال بالإجماع**

نکته مهم : اصلا در اصول می شود از اجماع استفاده کرد؟ این یک سوال روشی است که برای اثبات یک مساله اصولی می شود از اجماع استفاده کرد؟ این یک بحثی است که تفصیل دارد که در بعضی مسائل اصولی می شود به عنوان دلیل استفاده کرد اما در بعضی مسائل نمی شود که در این مساله محل بحث می شود از اجماع استفاده کرد چون به سنت بر می گردد یعنی اجماع کاشف از معصوم و سنت بدرد ما می خورد.

نقل غير واحد[[377]](#footnote-377) من علمائنا كالشيخ الطوسي (385ـ460هـ) و من تأخّر عنه إلى يومنا هذا إجماعَ علماء الإمامية على حجّية الخبر الواحد إذا كان[راوی] ثقة مأموناً[[378]](#footnote-378) في نقله و إن لم يُفِدْ خبره العلم[[379]](#footnote-379)، و في مقابل ذلك حكى جماعة أُخرى منهم ـ أُستاذ الشيخ ـ السيد المرتضى(رحمه الله)(355ـ436هـ) إجماع الإمامية على عدم الحجّية.[[380]](#footnote-380)

**سؤال:** إذا كان العمل بالخبر الواحد أمراً مجمعاً عليه كما ادّعاه الشيخ فلماذا أبدى[[381]](#footnote-381) السيد(رحمه الله) خلافه؟ وكيف يمكن الجمع بين هذين الإجماعين المنقولين؟

**الجواب[[382]](#footnote-382):** انّ الشيخ الطوسي التفت إلى هذا السؤال وأجاب عنه بما حاصله: انّ مورد إجماع السيد، الخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد[[383]](#footnote-383) ويختصون بطريقه ومورد الإجماع الذي ادّعاه هو ما يكون الراوي من الإمامية و طريق الخبر أصحابهم فارتفع التعارض.

**4. الاستدلال[[384]](#footnote-384) بالسيرة العقلائية[[385]](#footnote-385)**

إذا تصفّحت حال العقلاء في سلوكهم، تقف على أنّهم مطبقون على العمل بخبر الثقة في جميع الأزمان و الأدوار، و يتضح ذلك بملاحظة أمرين:

**الأوّل:** انّ تحصيل العلم القطعي عن طريق الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن في أكثر الموضوعات أمر صعب.

**الثاني:** انّ خبر الثقة يورث الاطمئنان[[386]](#footnote-386) عند العرف على وجه يفيد سكوناً للنفس، خصوصاً إذا كان عدلاً[[387]](#footnote-387).

[نتیجه:] و لو كانت السيرة أمراً غير مرضيّ للشارع كان عليه الردع[[388]](#footnote-388).

ولم يكن عمل المسلمين[[389]](#footnote-389) بخبر الثقة إلاّ استلهاماً من تلك السيرة العقلائية التي ارتكزت[[390]](#footnote-390) في نفوسهم.

**والحاصل:** انّه لو كان العمل بأخبار الآحاد الثقات أمراً مرفوضاً[[391]](#footnote-391)، لكان على الشارع أن ينهى عنه و ينبّه الغافل و يُفهم الجاهل. فإذا لم يردع كشف ذلك عن رضاه بتلك السيرة و موافقته لها.

فالاستدلال بسيرة العقلاء على حجّية الخبر الواحد من أفضل الأدلّة التي لاسبيل للنقاش فيها، فانّ ثبوت تلك السيرة و كشفها عن رضا الشارع ممّا لاشكّ فيه.

**سؤال:** ربما يقال انّ الآيات الناهية عن اتّباع الظن كافية في ردع تلك السيرة كقوله سبحانه: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاّيَخْرُصُونَ)(الأنعام/116)و قوله سبحانه:(إِنَّ الّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بالآخرةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثى\* وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْم إِنّ يَتَّبِعُونَ إِلاّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً)(النجم/27ـ28).

**والجواب:** انّ المراد من الظن في الآيات الناهية ترجيح أحد الطرفين استناداً إلى الخَرص[گمان] والتخمين كما قال سبحانه:(إِنْ هُمْ إِلاّيَخْرُصُونَ) و يشهد بذلك مورد الآية من تسمية الملائكة أُنثى، فكانوا يُرجّحون أحدَ الطرفين بأمارات ظنية وتخمينات باطلة، فلا يستندون في قضائهم لا إلى الحس ولا إلى العقل بل إلى الهوى و الخيال، وأين هذا من قول الثقة أو الخبر الموثوق بصدوره الذي يرجع إلى الحس و تدور عليه رحى الحياة و يجلب الاطمئنان والثبات؟!

### 5-3-7 فصل چهارم: اجماع [[392]](#footnote-392)

در فهرست ص147 یک تیتر دیگر گذاشته بر اجماع. اینجا گفته کلام در اجماع است از این جهت که بگوید چند نوع اجماع داریم که یک دسته آن اجماع منقول به خبر واحد است که در فهرست اسم گذاشت. دو مورد اجماع دیگر نیز اصلا قطعی است لذا در اینجا بحث نمی کنند. از این جهت تیتر بر اجماع همان چیزی است که در فهرست آمد که معمولا می گذارند.

اگر طبق ساختار قدما جلو می آمدیم یعنی در چهار فصل به چهار منبع می پرداختیم همه انواع اجماع بحث می شد اما چون ساختار در متاخرین عوض شده است لذا به یک تیکه خاص آن که ظن معتبر است، فقط به آن پرداخته می شود لذا بقیه انواع اجماع بی خانمان شده اند.[[393]](#footnote-393)

اینجا مصنف با اینکه با ساختار قدما جلو آمده اند اما تیتر را در این فصل گذاشته اند الکلام فی الاجماع که آنگاه به بقیه انواع اجماع نیز اشاره ای داشته باشند.

البته یک نکته مهم این است که هیچ گاه در شیعه اینگونه نبوده که کسی منابع شیعه را چهار مورد بداند و اجماع را جزئی از منابع بداند بلکه یک سیر تاریخی دارد که اجماع وارد در منابع شد. اجماع در واقع از دل یک بحث کلامی در آمد و از بحث سقیفه نطفه آن بسته شد که گفتند اجماع بر آن خلفا شده است. اجماع خیلی در اهل سنت پر رنگ بود که شیعه به دلایلی وارد در منابع خود کرد اما امثال قیاس که باز خیلی پر کاربرد در اهل سنت بود اما وارد در منابع خود نکردند که این یک نکته مهمی می باشد.

منابع نزد اصولی های شیعه سه مورد می باشد که در عرض هم می باشند: 1. کتاب 2. سنت 3. عقل . این سه منبع و اصل هستند در کنار هم. اجماع کجا قرار می گیرد؟ اجماع شیعه کاملا ذیل سنت است اما در اهل سنت در کنار دیگر منابع مطرح می شود. اجماع یکی از ابزار های کشف سنت می باشد. اجماعی در شیعه حجت است که کاشف از سنت باشد. حالا باید بررسی کرد که چه اجماعی کاشف از سنت هست و کدام نیست.

[معنای لغوی اجماع:] الإجماع في اللغة هو الاتّفاق، قال سبحانه:(فَلَمّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا[[394]](#footnote-394) أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيابَتِ الجُبّ) (يوسف/15).

[معنای اصطلاحی اجماع[[395]](#footnote-395):] وأمّا في الاصطلاح اتفاق علماء عصر واحد[[396]](#footnote-396) على حكم شرعيّ.[[397]](#footnote-397)

[اقسام اجماع:][[398]](#footnote-398)

1. [اجماع محصل[[399]](#footnote-399):] فإذا أحرزه المجتهد يسمّى إجماعاً محصّلاً لنفسه
2. [اجماع منقول[[400]](#footnote-400):] وإذا نقله إلى الآخرين يكون إجماعاً منقولاً بالنسبة إليهم

فيقع الكلام في مقامين:

**المقام الأوّل: الإجماع المحصّل عند السنّة و الشيعة**

اتّفق الأُصوليون[[401]](#footnote-401) على حجّية الإجماع على وجه الإجمال[[402]](#footnote-402)، و لكنّه عند أهل السنّة يعدّ من مصادر التشريع فالإجماع عندهم في عداد الكتاب والسنة[[403]](#footnote-403).

وأمّا الشيعة[[404]](#footnote-404)، فتقول بانحصار الدليل في الكتاب والسنّة والعقل، وأمّا الاتّفاق[[405]](#footnote-405) فلا يُضفي عندهم[شیعه] على الحكم صِبغةَ الشرعيّة ولا يؤثر في ذلك أبداً غاية الأمر انّ المستند[[406]](#footnote-406) لو كان معلوماً فالإجماع مدركي وليس بكاشف[[407]](#footnote-407) لا عن قول المعصوم ولا عن دليل معتبر لم يصل إلينا، لا يزيد اتّفاقهم شيئاً[[408]](#footnote-408).

وأمّا إذا كان المستند غير معلوم، فربما يكشف إجماعهم[فقها شیعه] عن قول المعصوم واتّفاقه[قول معصوم] معهم[قول فقها]، كما إذا اتّفق الإجماع في عصر حضور المعصوم[[409]](#footnote-409). وربما يكشف عن وجود دليل معتبر وصل إلى المجمعين و لم يصل إلينا، كما إذا اتفق في الغيبة الصغرى وأوائل الكبرى[[410]](#footnote-410) إذ من البعيد أن يتّفق المجتهدون على حكم بلا مستند شرعي.

وعلى كلا التقديرين فالإجماع بما هو هو ليس بحجّة[ای منبع مستقل]، و إنّما هو كاشف عن الحجّة، وسيوافيك تفصيله.

**حجّية الإجماع المحصل عند الإمامية**

[رد بیان اهل سنت:] قد عرفت[[411]](#footnote-411) أنّ الأُمّة مع قطع النظر عن الإمام المعصوم غير معصومة من الخطأ في الأحكام، [بیان شیعه:] وأقصى ما يمكن أن يقال إنّ الإجماع الذي حصّله المجتهد بنفسه عن طريق التتبع، يكشف عن قول المعصوم أو الحجّة الشرعية التي اعتمدت عليها الأُمّة، و الثاني[همان حجیت شرعی] أمر معقول و مقبول في عصر الغيبة[[412]](#footnote-412) [مهمترین بحث در اجماع: چرا اجماع حجت است؟[[413]](#footnote-413)]غير أنّ كشف اتّفاقهم[فقهای شیعه] عن الدليل يتصوّر على وجوه ذكرها الأُصوليون في كتبهم.[[414]](#footnote-414)

[یک تقریر از علت حجیت اجماع که تعبیر می کنند به اجماع حدسی:]

أوجهها : أنّ اتّفاق الأُمّة[[415]](#footnote-415) مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يُعْرِب[[416]](#footnote-416) عن أنّ الاتّفاق كان مستنداً إلى دليل قطعي لا عن اختراع للرأي من تِلقاء أنفسهم نظير[[417]](#footnote-417) اتّفاق سائر ذوي الآراء و المذاهب.

وبعبارة أُخرى: أنّ فتوى كلّ فقيه و إن كانت تفيد الظن[[418]](#footnote-418) و لو بأدنى مرتبة إلاّ أنّها تتقوّى بفتوى فقيه ثان، فثالث إلى أن يحصل اليقين بأنّ فتوى الجميع كانت مستندة إلى الحجّة، إذ من البعيد أن لا يستند الجميع إلى دليل شرعي صالح للافتاء.

وبالجملة ملاحظة إطباقهم[اجماع دارند] في الإفتاء على عدم العمل إلاّ بالنصوص دون المقاييس يورث القطع بوجود حجّة في البين وصلت إليهم و لم تصل إلينا.[[419]](#footnote-419)

**المقام الثاني : الإجماع المنقول بالخبر الواحد[[420]](#footnote-420)**

والمراد هو الاتّفاق الذي لم يحصِّله الفقيه بنفسه و إنّما يَنقُله[اجماع] غيره من الفقهاء واختلفوا في حجّيته[[421]](#footnote-421) على أقوال:

**القول الأوّل:** إنّه حجّة مطلقاً، لأنّ المفروض أنّ الناقل[[422]](#footnote-422) ثقة و ينقل الحجّة أي الاتّفاق الملازم لوجود دليل معتبر[[423]](#footnote-423)، فيشمله أدلّة حجّية الخبر الواحد[[424]](#footnote-424).

**القول الثاني:** إنّه ليس بحجّة مطلقاً[[425]](#footnote-425)، و ذلك لأنّ الخبر الواحد حجّة
فيما إذا كان المخبَر به أمراًحسّياً أو كانت مقدّماته أُموراً حسّية[[426]](#footnote-426)،
كالإخبار بالعدالة النفسانية إذا شاهد منه التَورُّعَ عن المحرّمات، أو الإخبار بالشجاعة إذا شاهد قتاله مع الأبطال، و أمّا إذا كان المخبَر به أمراً
حدسياً محضاً لا حسّياً و لم تكن له مقدّمات حسّية، فالخبر الواحد ليس بحجّة فيه.

فالناقل للإجماع ينقل أقوال العلماء و هي بنفسها ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، وأمّا الحجّة، أعني: رأي المعصوم[سنت]، فإنّما ينقله عن حدس لا عن حس بزعم انّ اتّفاق[اجماع] هؤلاء يلازم[کاشف] رأي المعصوم، و الخبر الواحد حجّة في مورد الحسيّات لا الحدسيات إلاّ ما خرج بالدليل[[427]](#footnote-427) كقول المقوِّم[قیمت گذار] في أرش المعيب[[428]](#footnote-428).

**يلاحظ عليه:[[429]](#footnote-429)** أنّه إذا كانت هناك ملازمة بين أقوال العلماء و الحجّة الشرعية[[430]](#footnote-430)، فلماذا لا يكون نقل السبب[[431]](#footnote-431) الحسي دليلاً على وجود المسبب و قد تقدّم[[432]](#footnote-432) انّ نقل الأُمور الحدسية إذا استند الناقل في نقلها إلى أسباب حسية، هو حجّة كما في وصف الرجل بالعدالة والشجاعة.

وأمّا عدم حجّية الخبر الواحد في الأُمور الحدسية، فإنّما يراد منه الحدسيّ المحض كتنبّؤات المنجمين[[433]](#footnote-433) لا في مثل المقام الذي يرجع واقعه إلى الاستدلال بالسبب الحسّي على وجود المسبب.

**القول الثالث:[[434]](#footnote-434)** إنّه ليس بحجّة إلاّإذا كان ناقل الإجماع معروفاً بالتتبّع على وجه علم أنّه قد وقف على آراء العلماء المتقدّمين و المتأخّرين[[435]](#footnote-435) على نحو يكون ما استحصله[[436]](#footnote-436) من الآراء ملازماً عادة للدليل المعتبر أو لقول المعصوم.

غير أنّ الذي يوهن الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهية، وجود التساهل في نقل الإجماع، فربما يدّعون الإجماع بعد الوقوف على آراء محدودة غير ملازمة لوجود دليل معتبر، بل ربما يدّعون الإجماع لوجود الخبر.

نعم لو كان الناقل واسع الباع محيطاً بالكتب و الآراء، باذلاً جهوده في تحصيل الأقوال في المسألة و كانت نفسُ المسألة من المسائل المعنونة في العصور المتقدّمة[[437]](#footnote-437)، فربما يكشف تتبعه عن وجود دليل معتبر[[438]](#footnote-438). وليس بين نَقَلَة[[439]](#footnote-439) الإجماع من له هذا الوصف إلاّ النادر كالسيد محمد جواد العاملي(قدس سره)(المتوفّى 1226هـ) في كتابه«مفتاح الكرامة»، فلاحظ[[440]](#footnote-440).

### جمع بندی

#### سیر کلی مباحث در اجماع

این بحث مفصل است که اینجا خلاصه آمده لذا می شود چند بحث مهم ذیل آن داشت:

1. **تعریف اجماع[[441]](#footnote-441)**
	1. تعریف در اجماع خیلی مهم است به خلاف دیگر مباحث که شاید تعریف خیلی در آن اثر گذار نبود اما در این بحث اهل سنت و شیعه تعاریف مختلفی دارند که تعریف در اجماع تجلی کرده مبانی آنها در این بحث می باشد.
2. **تقسیمات اجماع:**
	1. از چند حیث تقسیم می شود که اگر تفکیک نشود مشکل پیش می آید. از یک حیث منقول و محصل است و از یک حیث مدرکی و غیر مدرکی و از حیث های دیگر تقسیمات دیگر می شود.
3. **آیا اجماع کاشف از سنت می باشد یا نه؟**
	1. کی گفته اجماع است که اینجا چند مبنا وجود دارد. بعضی می گویند نظریه اجماع تضمنی داریم یا اجماع لطفی یا اجماع تقریر یا نظریه حدس و... که اصول متلقات اقای بروجردی نیز جایش اینجاست. قلب بحث اجماع همینجاست که کی گفته اجماع کاشف از سنت است. بعضی از باب قاعده لطف دانسته اند. بعضی از باب حس و تضمن دانسته اند. نظریه حس و تضمن را به سید مرتضی نسبت می دهند که اجماع به خاطر این کاشف از سنت است که شخص امام عصر عج یکی از احدالمجمعین می باشد. اسم های دیگرش اجماع تضمنی یا اجماع دخولی می باشد. مبنای سید مرتضی برای اینکه اجماع کاشف از سنت است این است که حضرت صاحب داخل در مجمعین است. مبانی شیخ طوسی را مبنای لطف می دانند و دیگر مبانی .
4. **نقل اجماع**
	1. این بحث بین متاخرین خیلی بزرگ شده که اگر اجماع علمای شیعه توسط کسی به ما نقل شد، آیا این نقل برای ما اصل اجماع را اثبات می کند یانه؟ یعنی آیا ثابت می کند که آن اجماع طبق یکی از آن مبانی حجت است یانه؟
	2. این بحث راه های احراز اجماع می باشد.
5. **سیر تاریخی این بحث**
	1. که در اهل سنت چگونه بود و وقتی وارد شیعه شد چگونه شد و...
	2. یک کتاب به این بحث خیلی خوب پرداخته است و کمتر کسی به این سیر تاریخی توجه کرده است. آقای احمد مبلغی کتابی دارند به اسم موسوعه الاجماع فی فقه الامامیه. فعلا جلد 1 آن چاپ شده است که بوستان چاپ کرده و آن را بگیرید.
		1. در آن درس خارجی اجماع را درس داده که بر اساس سیر تاریخی این کار را کرده است.
		2. فشرده این مباحث را در کتاب موسوعه اصول فقه مقارن نیز آورده اند. یعنی بحث اجماع این کتاب را اقای مبلغی نوشته است اما سیر تاریخی را در این چکیده نیاورده اند. در ج1ص142 تا 162 این بحث را آورده اند.

این پنج بحث را باید از هم تفکیک کرد و هر کدام را جداگانه بحث کرد. باید از بحث پنجم شروع کرد که در دل آن بحث سوم خود را نشان می دهد و بحث چهارم نیز جای خود را پیدا می کند و معلوم می شود.

#### سیر تاریخی اجماع

اجماع چی شد که متولد شد؟ بحث اجماع یک بحث عقلایی است و در همه علوم نیز مطرح است. اجماع یک نوع استدلال عقلایی و فطری است. یعنی اگر در یک علم همه یک چیز را گفتند معلوم است که همان درست است. حالا در فضای شرع چی؟ آیا اگر همه فقها یا همه متکلمین یا همه مسلمان ها یه چیز را بگویند حکم شرعی بدست می آید؟ این یک سوال طبیعی است.

واقعیت تاریخی این بود که بحث اجماع اول بار به صورت داغ و جدی در قضیه سقیفه مطرح شد که گفتند همه امت بیعت کردند و اجماع امت بود بر آن خلیفه. اهل بیت ع اینجا گفته اند اینجا اصلا اجماعی رخ نداد. اول شخص نیز خود من هستم لذا اصلا اجماعی نبوده است. اهل سنت گفتند اجماع امت لازم نیست و اجماع علمای آن لازم است. بعد دیدند باز این نمی شود لذا گفتند اجماع نمایندگان مهم است که باز حضرت علی ع اشکال کردند که پس نماینده من کجا بوده است؟

اهل بیت با اصل اجماع مخالفت نکرده اند چون یک پشتوانه عقلایی دارد بلکه گفته اند اصلا آنجا اجماعی نبوده است لذا در مصادیق آن اشکال می کرده اند اما نسبت به قیاس به اصل آن اشکال می کرده اند که کلا مشکل دارد.

در عصر غیبت صغری و اوایل کبری به خصوص مدرسه بغداد که شیخ طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی بوده اند که در مرکز خلافت عباسی ها بوده و محل تعارض آرا شیعه و سنی بوده است، بزرگان ما در این فضا استناد زیاد به اجماع می کرده اند. همین الان کتب اینها پر از استدلال به اجماع می باشد. چرا اینگونه بوده است؟ آیا متاثر از فقه اهل سنت شده اند و اشتباه کرده اند؟ خودشان گفته اند از این باب که یک حرف عقلایی در اهل سنت مطرح شد اما به نحو افراطی لذا آمدند در جای خودش که حد کاشفیت از سنت است قرار دادند با این فضا که مثلا تصریح سید مرتضی که علما و بزرگان ما جز محرم اسرار و خانواده اهل بیت ع بوده اند و احکامشان را از آنها تلقی می کرده اند لذا چیزی که بین شیعه اجماع می شده است حتما آن را از معصومین ع گرفته اند. پس اجماع کاشف از سنت بدرد ما می خورد که این یک حیث بحث وحیث نفس الامری آن می باشد.

یک حیث اثباتی نیز برای مدرسه بغداد داشته است. فرض کنید سید مرتضی و.. می توانند استدلال به روایت نیز بکنند اما استدلال به اجماع کرده اند. در واقع چون اجماع یک ابزار برای مسلمین شده بود اینها از این ابزار استفاده می کردند که دیگر اشکالی پیش نیاید که ما روایات شما را قبول نداریم و... . اهل سنت شیعه را داخل مذاهب حساب نمی کرده اند. خودشان خودشان را خیلی حساب می کرده اند با آن چهار مذهبی که بوده اند اما شیعه را خیلی حساب نمی کرده اند.

در مقدمه خلاف شیخ طوسی که اولین کتاب فقه مقارن شیعه و دیگر مذاهب می باشد، در آنجا شیخ می گوید من دست به این کار زدم، از این جهت بود که آنها می گویند شیعه چون منابعش محدود است لذا فقه شان خیلی بروز نیست لذا شیخ این کتاب را نوشت که بگوید شیعه اینگونه نیست و این کتاب را نوشت که شیعه را جز مذاهب کند لذا خیلی در آن استناد به اجماع کرد که شاید بیشترین اجماع در آن کتاب شکل گرفته باشد. حوزه بغداد خیلی حوزه مهمی است. چه در مباحث فقهی و چه حدیثی و چه اصولی.

این آمد تا رسید به علامه حلی که ایشان با شیخ طوسی حدود 200 سال فاصله دارد. علامه حلی با چه تراثی مواجهه است؟ اولا با عصر ائمه ع خیلی فاصله گرفته و با تراثی مانند شیخ طوسی مواجهه است که در آن نقل اجماع می بیند یعنی اجماع منقول را می بیند. خودش نمی توانند برود و اجماع محصل کند چون خیلی کتاب ها به دست او نرسیده به خاطر آتش سوزی و انگیزه استنساخ همه کتب نبوده و... که همه این ها باعث می شود نتواند اجماع محصل کند.

علامه حلی و بقیه قدما اجماع منقول را قبول داشته اند. تا می رسد به مقدس اردبیلی که یک سبک خاص در فقه شیعه داشته است. ایشان جز اولین کسانی است که در اجماعات شیخ طوسی تشکیک می کند. ایشان عقل گرایانه با مباحث فقهی برخورد می کند که فضای غالب فقه می شود. بعد از ایشان دوره اخباری گری شروع می شود که از یه طرف اخباری گری کمر همت بستند که هر چه اهل سنت گفتند اینها مقابل آن بایستند. یکی از آن ها نیز اجماع می باشد.

یک پرونده مهم این است که اخباری ها اصل بحث اجماع و خصوصا اجماعات شیخ طوسی را کوبیده اند اما از طرف دیگر مباحث جالب در مورد اجماع دارند. چون اخباری گری در بعض مباحث تتبع خوب داشته اند که این باعث شده نکات خوبی در مورد اجماع بدست بیاورند و مطرح کنند.

بعد از اخباری گری به وحید بهبهانی می رسیم که در فضای ایشان اجماعات زیادی از شیخ هست. قدما که هم دل با اجماعات شیخ می باشند. متاخرین مانند مقدس اردبیلی و حتی شیخ ثانی خیلی همراه آن نیستند. اخباری ها نیز رد می کنند. وحید نیز به دنبال این بود تا می شود حرف اخباری ها را رد کند. وحید یک رساله دارد که به نسبه به اجماع پرداخته است که خیلی جدی نیست. اما دو نفر از شاگردان ایشان مفصل به این بحث اجماع پرداخته اند. این نشان می دهد این دغدغه بین ایشان بوده است.

یکی شان محقق کاظمی(علامه تستری) می باشد که رساله ایشان معروف شده است. شخص دیگر که از یک جهت مباحث خیلی مهم دارد ملااحمد نراقی است که در دل کتاب عواید الایامش این بحث را آورده است اما به مباحث ایشان خیلی توجه نشده است اما از جهاتی مباحث خیلی مهم است. این دو اثر بعد از وحید مطرح بوده که اثر اول غلبه پیدا کرد. در اثر علامه تستری به این سمت می رود که خیلی در متن فقاهت اجماع کاربردی نیست. این رساله مخصوص روی شیخ انصاری و متاخرین اثر گذاشت که شیخ در اجماع تشکیک کرد.

کلا هی فضای فقهای متاخر به این سمت رفت که اجماع در فقاهت خیلی موثر نیست و در متن فقاهت نمی شود خیلی جدی گرفت. به خلاف قدمایی مانند شیخ طوسی و مانند علامه حلی و وحید و کاشف الغطا. کاشف الغطا و صاحب جواهر خیلی ویژه اند که باید روی آنها وقت گذاشت.

کتاب شیخ انصاری که کتاب درسی شد این نظر ایشان ادامه پیدا کرد خصوصا مدرسه نجف که زمینه این نظر را داشت لذا این بی رغبتی به اجماع پر رنگ می شود. اجماع که اینگونه شد، از آن طرف شهرت نیز تکلیفش معلوم است.

پس در یک جمع بندی معروف شده که متقدمین به اجماع بیش از حد خوش بین بوده اند و متاخرین بیش از حد بد بین بوده اند. این بوده تا اقای بروجردی بروز می کند. ایشان تصریح می کند، با اینکه شاگرد اخوند می باشد اما آنگونه نیست. خود ایشان می گوید مبانی من در اصفهان بسته شد و بعد نجف رفتم و در نجفم مبانی من تغییر نکرد. حوزه اصفهان چه خبر است که مانند اقای بروجردی و ابوالحسن اصفهانی تربیت می کند. مدرسه اصفهان بعض مباحث اخباری گری را توانست جمع کند و در اصول تئوریزه کند. که این به اقای بروجردی منتقل می شود و بعد ایشان پررنگ می شود.

اقای بروجردی نیز می گوید هر اجماعی حجت نیست کما اینکه بعضی مانند علامه حلی خیلی خوش بین بوده اند و نه مانند متاخرین باید بود بلکه یک حد متعادل باید گرفت که اسم آن را اصول متلقات می گذارد که در شهرت نیز گفتیم. ایشان می گوید اولا نه همه فقها بلکه فقهای قدما و ثانیا نه همه کتبشان بلکه کتب اصول متلقات که بعض کتب خاص فقهای قدیم است که در آن فتوا می آورده اند اما آن فتوا ها در واقع تلقی شده از ائمه بوده است. مثلا امروزه می گویند فتوا یک حکم کلی است اما استفتا یک حکم جزئی که کسی می پرسد می باشد. ائمه نیز تقریبا چنین فضایی داشته اند که گاهی زراره نظر کلی ائمه را می گرفت و گاهی شخصی از ائمه چیزی می پرسید. آن فتواهای کلی در این کتب اصول متلقات آمد.

شیخ طوسی از بین سه کتابی که دارد تنها کتاب نهایه اش اصول متلقات می باشد اما مبسوط و خلاف اینگونه نیست.

اقای بروجردی حالا ناظر به نقل اجماع چگونه بوده؟ می شود بحث کرد

اگر این فضای اقای بروجردی را خوب متوجه شویم که اجماع را می شود جدی گرفت، خیلی اثر گذار است. اجماع بازتاب اثر فرهنگی اهل بیت می باشد. مانند اینکه فرض کنید امام و اقا نظرات اصلی خود را بگونه ای مطرح کرده اند که گفتمان شده و همه این را می دانند. نظرات جزئی حالا ممکن است همه ندانند اما نظرات کلی شان همین گونه است. اجماع بازتاب همین فضا در زمان ائمه است. اصول متلقات همین مسائل اصلی و کلی اهل بیت ع بوده که این در قالب اجماع ادامه یافته است.

اهل بیت کل جامعه اسلامی را مدیریت فرهنگی کردند. جدا از شیعه اهل سنت نیز اثرات خاص از اهل بیت گرفته اند.

اجماع اگر خوب شناخته شود به عنوان یک ابزار خوب فقاهت است، شهرت نیز همینگونه است. لم آن نیز این است که چیزی به قدما رسیده اما به ما نرسیده است. این اگر خوب تقریر شود نگاه متفاوت می شود.

#### بحث دلالی در اجماع

از دل این بحث بحث سوم خود را خوب نشان می دهد. در موسوعه اصول فقه مقارن ص154 ج1 جدولی دارد که مبانی اجماع را در آن دسته بندی کرده است و در الموجز نیامده است و جای آن خالی است. در آن جدول 7 مبنا را آورده است و مقایسه کرده است. مرسوم این است که می گویند سید مرتضی مبناش اجماع تضمنی بوده است. این مبنا همان اجماع دخولی است یعنی چون امام داخل در آن اجماع است می شود کاشف از سنت. حالا از کجا می گویید امام داخل است؟ می گویند امام مجهول نسب است. حالا اگر 10 فقیه مخالف باشند به این اجماع ضربه می زند؟ خیر می گویند نمی زند چون امام در آن هست اما باز اشکال هست. شیخ طوسی اجماع لطفی مبناش بوده است. این از همان قاعده کلامی است که بر امام است که اگر همه بر یک چیز اجماع کنند جلوی آن را بگیرد. این دو مبنا که همه اینگونه می گویند حرف غلطی است. نه حرف سید مرتضی و نه حرف شیخ طوسی این نیست. همه این را از همان رساله کشف الغنا از محقق توستری نقل می کنند. محقق تستری اشتباه نقل کرده از سید مرتضی و شیخ طوسی که نقل کرده اند. اگر حرف صحیح این دو نفر را می خواهید باید به کتب خودشان یا به مقدمه اقای مبلغی رجوع کنید.

#### راه های رسیدن به اجماع

بحث چهارم که گفتیم نقل اجماع بود. نقل اجماع چرا باید برای ما پررنگ شود که اجماع به خبر واحد مطرح شود؟ چون در بازه ای که قرار است کاشف از قول معصوم باشد بازه قدما و حداکثر شیخ طوسی می باشد اما خیلی از کتب به دست ما نرسیده اما به جاش سید مرتضی و شیخ طوسی داریم که مفصل ادعا کرده اند که اجماع بر فلان چیز است لذا عملا مواجه با این اجماعات هستند. حالا موضوع ما باید چگونه باشد نسبت به این اجماعات؟ یک موضوع خوش بینانه مانند علامه حلی می توانیم داشته باشیم. یک موضوع سختگیریانه هست. و یک موضوع میانه است که این در روش اجتهاد اثر می گذارد. این بحث روش اجتهاد مدرسه قم و نجف را تفکیک می کند که مدرسه قم به فقه قدما خیلی توجه می کند به خلاف مدرسه نجف.

وقتی وارد اجماع منقول شدند به سمت عن حس و عن حدس رفتند اما اگر تفکیک مباحث دلالی اجماع و مباحث سندی اجماع را قائل شویم خیلی کارگشا می شود. بحث ما در اجماع بر بحث دلالی است. یعنی آیا این اجماع کاشف از سنت هست یا نه؟ بعضی می گویند هست که چرا هست را با مبناهای مختلف می گویند. یک بحث هم سندی است که چه کسی گفته این اجماع هست؟ یه وقت خودت می گردی که می شود محصل که خیلی الان فرض ندارد اما با توضیحاتی. یه وقت نیز منقول است که معمولا به خبر واحد است و به تواتر تقریبا نداریم. لذا خلاصه این است که به شیخ طوسی باید اعتماد کرد یا نه؟

این نیاز به کار فنی دارد. اینجا یک سری روش های عقلایی وجود دارد که به این برسیم ایا می شود به قول ایشان اعتماد کرد یا نه. بعضی گفته اند بعضی علما به نقل هر کسی گوش نمی دهند و بعضی راحت گوش می دهند. اما یک بحث خاص هم داریم که آیا اجماع منقول به خبر واحد تعبدا حجت است؟ بعضی گفته اند می شود. اینها در خبر واحد می گفتند خبر واحد بنا بر بنا عقلا نیست بلکه بنابر تعبد می باشد. یعنی شارع گفته تعبدا قبول کن. بعضی از آن دسته گفته اند اینجا نیز باید تعبدا قبول کرد. همان ادله آنجا ، اینجا نیز می آید یعنی تعبدا باید حرف شیخ طوسی را قبول کنید.

### 6-3-7 فصل پنجم: حجیت قول لغوی

این بحث جای خوبی نیامده است و جای اصلی آن اینجا نیست. اصل بحث در اینجا این است که برای فقاهت اصلی ترین کاری که نسبت به آن داریم، آیات و روایات می باشد که آنها نیز با زبان عربی است. ما نیاز داریم که مراد متکلم را از پس این الفاظ بدست بیاوریم. برای این چند مرحله دارد که یک مرحله فهمیدن معنای مفردات الفاظ می باشد. بحث بعد این است که این معانی که لغوی ها گفته اند می شود اعتماد کرد و حجت می باشد یا نه؟ کاش این بحث را در این فصل جای درستی می اوردند.

نکته مهم در این بحث این متن اینجا نیست چون این را بلدیم اما مشکل این است که جاش بد جایی است و پرتاب شده به آخر کار. هم در مقصد جای درستی نیامده و هم در کل اصول . نمودار بحث ص147 را اگر ببینید مقصد ششم دو مقام داشت که هر کدام چند فصل داشتند. ما در مقام دوم به فصل آخر رسیده ایم. اینها چینش درستی ندارند. فصل اول و پنجم کاملا مرتبط هستند. فصل دوم و چهارم نیز کاملا مرتبط با هم هستند که باید کنار هم می آمدند. خیلی معلوم نیست که چرا این چینش وجود دارد.

فصل دوم شهرت فتوایی بود و چهارم نیز اجماع بود که این دو خیلی شبیه هم بودند لذا باید کنار هم می آمدند چه اینکه خیلی جاها در کتب کنار هم آمده اند. همینگونه است فصل اول و پنجم. فصل اول حجیت ظواهر کتاب بود که البته دقیقتر حجیت ظواهر کلام هر متکلمی بود که قرآن نیز از آن استثنا نبود به خلاف اخباری ها. پس فصل اول حجیت ظواهر هر کلامی می باشد. فصل پنجم نیز حجیت قول لغوی می باشد. فصل پنج صغری است و فصل اول کبری است. این ارتباط این دو می باشد.

شیخ انصاری در رسائل این نکته را دارد. خود شیخ انصاری که مبتکر این چینش است، فصل اول و پنجم را پشت سر هم آورده است. خود شیخ تصریح کرده که دو مقام برای یک بحث است فصل اول و پنجم که این دو فصل مکمل هم هستند. این دو مکمل هم هستند تا به فهم مراد متکلم برسیم. صغری این است که این لفظ خاص ظهور در چه دارد یعنی معناش چیست که بعد در کبری بگوییم ظواهر هر کلامی حجت دارد.

برای رسیدن به مراد متکلم این است که این کلام در چه چیز ظهور دارد؟ که برای این همه علوم ادبی نیاز هست که یکی از آنها لغت است. این مورد خاص محل بحث فصل پنجم است. مورد دیگر در مورد رسیدن به مراد متکلم حجیت داشتن ظهور است.

اما اینکه چرا از بین موارد بالا در بین علوم ادبی، فقط به قول لغوی پرداخته اند نیاز به توضیح دارد. اما جای اصلی این بحث در باب الفاظ می باشد. دو مقدمه خیلی مرتبط با اینجاست. مقدمه اصلی ص21 مقدمه هفتم می باشد. آنجا گفتند که شک در کلام دو نوع است: شک در معنای موضوع له و شک در معنای مراد متکلم. مورد اول را در امر ششم گفت. امر ششم علائم حقیقت و مجاز بود که چهار مورد بود. آخرینش تنصیص اهل لغت بود. که آنجا گفت قول اینها مفید اطمینان است. و بعدش می گوید تفصیل آن را در فصل قول حجیت لغوی می آوریم. که باید امر ششم و امر هفتم در مقدمه و دو فصل اول وپنجم ظنون معتبر را کنار هم دید تا به یک نظام رسید.

حالا چرا این تنصیص اهل لغت خیلی بین اصولی ها پررنگ شده است؟ چرا حجیت قول صرفی و نحوی را بحث نمی کنیم؟ در صرف آنقدر آشفته نیست، در نحو خیلی آشفته نیست اما در لغت خیلی آشفته است. لغوی ها اولا سبک شان فرق می کرده است و بعضی تفکیک بین معنای مجازی و حقیقی نمی کرده اند و خیلی هاشان از خود عرب بادیه نمی گرفته اند. پس اولا سبک جمع آوریشان مبناءً متفاوت می باشد. ثانیا به لغت آنگونه که شایسته است پرداخته نشده است. لغت را به عنوان یک علم مدون به آن نپرداخته اند. ثالثا رسیدن رسیدن به مباحث صرفی و نحوی و بلاغی بر پایه مباحث لغوی می باشد. و رابعا از قدیم این بحث در گرفته است که حالا قبول بکنیم یا نه؟

نسبت به صرف و نحو نیز البته مباحثی بوده است مثلا اینکه گفته می شود فقیه باید مجتهد در آن علم نحو و صرف و ادبیات هم باشد یا نه به خاطر همین می باشد که قول بقیه ادبا حجت است یانه؟

الفصل الخامس حجّية قول اللغوي

إنّ لإثبات الظهور طرقاً ذكرناها في محلّها[[442]](#footnote-442) بقي الكلام في حجّية قول اللغوي في إثباته[ظهور] وتعيين الموضوع له،

قدما عمده قول لغوی را حجت می دانسته اند اما متاخرین حجت نمی دانند عمده شان. خصوصا مدرسه نجف این درآنها خیلی پررنگ است و تنصیص اهل لغت را خیلی به عنوان یکی از علائم حقیقت و مجاز نمی دانند. حالا اینها در مقام عمل چکار می کنند و اصلا رجوع به لغت نمی کنند؟ آقای خویی در یکی از دوران درس خارجشان گفته اند که بحث علائم حقیقت و مجاز اصلا کاربرد ندارد و این نکته عجیبی است در حالی که خیلی این بحث پرکاربرد است که بیان آقای مکارم را قبلا خواندیم که به این بیان ایشان خیلی تاختند.

نکته مهم این است که کسی که می خواهد حجت بداند قول لغوی یا نه ، بر چه مبنایی این را می گوید. در واقع ما سه رویکرد در قول لغوی داریم که این سه رویکرد در کل ظنون معتبره می باشد. بعضی ها می گویند اینها معتبر هستند یا نیستند با رویکرد تعبدی یعنی می شود تعبد کرد یا نه؟ یک رویکرد رویکرد اطمینانی است. وقتی می گویند حجت هست یا نیست یعنی اطمینان می آورد یا نمی آورد. یک رویکرد دیگر هم هست که رویکرد انسدادی است. اینها می گویند ما که راه دیگری نداریم، راه بسته است و منسد است پس چاره ای نداریم و مجبوریم. یعنی می دانم درست نیست اما مجبوریم.

این سه رویکرد در باب ظنون معتبر و این فصل مقداری خلط شده است. بعضی که می گویند قول لغوی حجت نیست شاید منظورش باشد یعنی تعبدا نمی شود حرف آنها را قبول کرد. بعضی که نیز میگویند حجت است یعنی می شود به اطمینان رسید.

در خبر واحد نیز داشتیم که بعضی رویکرد اطمینانی داشتند وثوق الصدوری بودند. در واقع گاهی نسبت به چیزی مطمئن نیستیم و ظن است مثلا 80 درصد اما خود شارع گفته به آن عمل کن که اینجا تعبد می کنیم و قبول می کنیم. باب ظنون معتبره را از اول اینگونه تقریر می کنند.

یک رویکرد اطمینانی است، یعنی به آن ظن عمل نکن یعنی آنهایی که به اطمینان شد به آنها عمل کن. آنهم اگر شارع نمی گفت مشکلی نبود. این هم که شارع گفته مرادش همین است. چرا که اطمینان شیوه عقلایی است و شارع نیز رد نکرده است. در حجیت قول لغوی نیز این رویکرد ها هست. رویکرد انسدادی را معمولا خیلی کم قبول دارند. انسدادی ها می گویند اولا ائمه ما را تعبد نکرده اند که به ظن عمل کن و به اطمینان نیز نرسیده ایم اما اینها می گوییم علم اجمالی داریم که ائمه یک چیز هایی به عهده ما گذاشته است که اگر عمل نکنیم یا احتیاط است یا برائت که دین حذف می شود لذا حالا که مجبوریم باید به همان عمل کرد. این را خاصتا میرزای قمی گفته است.

اما متاخرین می گویند این رویکرد صحیح نیست چون راه بسته نیست بلکه راه باز است و خود اهل بیت ع گفته اند به 80 درصد عمل کن. یا اینکه ائمه ع کار عقلا را رد نکرده اند و سیره عقلا می باشد. پس حجت سه دسته شد: 1. حجت تعبدی 2. حجت اطمینانی 3. حجت انسدادی

مصنف جز دسته اطمینانی ها است. اقای خویی نیز جز دسته تعبدی هاست. اقای خویی می گوید قول لغوی حجت است اما از باب شهادت. مانند اینکه نسبت به چیزی بینه و شاهد آورده می شود. یعنی چون لغوی شهادت می دهد که معنای فلان لغت فلان چیز است حجت است. رویکرد اینها غیر کشفی است. و احکام شهادت را نیز پیاده می کنند. البته اشکالاتی پیش می آید اولا به هر لغوی نمی شود استشهاد کرد چون باید شیعه باشد و عادل باشد ثانیا باید دو نفر باشند و...

و قد استدلّ جمع من العلماء على حجّية قول اللغوي بأنّ الرجوع إلى قول اللغوي من باب الرجوع إلى أهل الخِبرة[[443]](#footnote-443)، و لا إشكال في حجّية[[444]](#footnote-444) قول أهل الخبرة فيما هم خبرة فيه.

**أُشكل عليه[[445]](#footnote-445):** بأنّ الكبرى ـ و هي حجّية قول أهل الخبرة ـ مسلّمة، إنّما الكلام في الصغرى و هي كون اللغوي خبيراً في تعيين الموضوع له[[446]](#footnote-446)، وبالتالي في تعيين المعنى الحقيقي عن المجازي، مع أنّ ديدن اللغويين في كتبهم ذكر المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها، سواء أكان معنى حقيقياً أم مجازياً.

[جواب مصنف:] **و لكن يمكن أن يقال:** أنّ أكثر المعاجم اللغوية و إن كانت على ما وصف، و لكن بعضها أُلِّف لِغاية تمييز المعنى الأصلي عن المعنى الذي استعمل فيه[[447]](#footnote-447) بمناسبة بينه و بين المعنى الأصلي، و هذا كالمقاييس لأحمد بن فارس بن زكريا (المتوفّى 395هـ) فقد قام ببراعة[نبوغ] خاصة بعرض أُصول المعاني و تمييزها عن فروعها و مشتقاتها، و مثله كتاب أساس البلاغة للزمخشري (المتوفّى538هـ).

[اصل استدلال مصنف[[448]](#footnote-448):] و مَن سَبَرَ[جستجو کند] في الأدب العربي يجد أنّ سيرة المسلمين قد انعقدت على الرجوع إلى الخبرة من أهل اللغة[[449]](#footnote-449) في معاني الألفاظ الّذين يعرفون أُصول المعاني عن فروعها وحقائقها عن مجازاتها. وقد كان ابن عباس مرجعاً كبيراً في تفسير لغات القرآن.[[450]](#footnote-450)

على أنّ الإنسان إذا ألِفَ بالمعاجم الموجودة، استطاع أن يميز المعاني الأصلية عن المعاني الفرعية المشتقة منها، ولا يتم ذلك إلاّ مع قريحة أدبية و أُنس باللغة والأدب. نعم تكون الحجة عند ذلك هو قطعه ويقينه[[451]](#footnote-451) لا قول اللغويّ[[452]](#footnote-452).

رسائل به صورت جدی حجیت قول لغوی ص173 چاپ کنگره جلد اولش را رد می کند و نمی پذیرد. ص175 می گوید آخرش انصاف این است که قول لغوی خیلی حجت نیست اما بیان ایشان بالا پایین دارد. ص177 یک حرف عجیب می زند و می گوید انصاف این است که قول لغوی خیلی بدرد می خورد در تفاسیر و اینجا دارد تمایل پیدا می کند که حجت است. داستان این است که خود شیخ انصاری چند دور درس خارج اصول داشته است. این رسائل را دور اول نوشته و درس داده است. در دور های بعدی که رسیده به این قول لغوی، دیده است که نظر من در دور های قبلی درست نبوده است. شاهدش ص238 همین رسائل است که : اولا این انصافا دوم در حاشیه صفحه در نسخه های خطی می باشد که در بعضی نسخ نیز نیست. ثانیا در ص238 وسط یک بحث دیگر می گوید ما قبلا گفته ایم قول لغوی حجت نیست هرچند بعید نیست قول لغوی حجت باشد که اخیرا گفته ایم. همین تیکه در آن نسخه هایی که آن متن انصافا نیست، این تیکه نیز در آنها نیست. یعنی در دور اول نبوده و در دور های بعدی نیز این تیکه را اضاف کرده است اما اینگونه نیست که شیخ صفر و یکی کند و بگوید کاملا حجت هست یا نیست.

مسیر صحیح در همه ظنون این است که عقلا در این فضا چکار می کنند، اول تلاش می کنند و قرائن را جمع می کنند وتلاش می کنند اولا به یقین و اطمینان برسند که اگر نرسیدند اینجا جای تعبد است. این را مفصل تر در جمع بندی خواهیم گفت.

\*\*\*

إلى هنا انتهينا من دراسة الحجج الشرعية الأربعة:ـ الكتاب و السنّة والإجماع و العقل ـ و هي أدلّة اجتهادية تتكفّل لبيان الأحكام الشرعية الواقعية .

وحان حين البحث عن الأُصول العمليّة التي ينتهي إليه المجتهد بعد اليأس عن الأدلة الاجتهادية.

## جمع بندی کل باب حجج

اصلی ترین جای اصول همین مقصد می باشد. در واقع قلب اصول همین بحث حجج و امارات می باشد چرا که اصول فقه که می گویند یعنی منابع فقه یعنی آن اصل ها و منابعی که فقه از دل آن ها می جوشد. مهمترین ویژگی این مقصد این می باشد که مباحث مهمی می توانست در این جا بیاید که بعضی اش اینجا آمده اما بعضی اش نیامده است. این به خاطر سبکی است که متاخرین داشته اند. پس با اینکه این مقصد خیلی مهم است اما یک فاصله ای وجود دارد در نسبت کنونی این مقصد تا حالت مطلوب این مقصد.

فهرستی از مباحثی که باید در این مقصد بیاید[مجموعه مباحثی که باید ذیل همین مقصد بیاید یعنی افق های پیش رو آنها چیست]

1. کارکرد های غیر منبعی همین مواردی است که اینجا نام برده شد.
	1. اسم باب را گذاشته اند حجج یعنی ما می خواهیم از منابع و حجج بحث کنیم مثلا سنت منبع هست یا نه؟ با چه راه هایی می شود به آن رسید؟ و... از طرفی می گویند شهرت یا اجماع و... حجت هست یانه؟ این سوال خوبی است اما نکته مهم این است که همه بحث نباید بروی حجت بودن یا نبودن برود بلکه باید دید در فرایند فقاهت مگر آن چیزی که بکار ما می آید در این مسیر فقط حجت بودن یا نبودن است؟ بله این نیاز اصلی هست اما یک سری نیازها و سوالات فرعی نیز مطرح است. مثلا کسانی که می گویند شهرت حجت نیست یعنی هیچ کارکرد دیگری نیز ندارد؟ این درست است که یک سوال فرعی است اما سوال مهمی است. در واقع در فصل شهرت باید به کارکرد های منبعی شهرت پرداخت و همچنین به کاکرد های غیر منبعی آن نیز پرداخت اگر داشته باشد. مثلا درست است که حجت نیست اما حداقل ذهن را تیز می کند که نکند چیزی بوده که فقها نسبت به آن حساس بوده اند اما من متوجه آن نبوده ام. یا اینکه علاوه بر تیز شدن انسان که قبل از فقاهت است، نسبت به بعد از فقاهت برای شما احتیاط می آورد. یعنی اگر فتوای شما خلاف فتوای مشهور شد، اینجا یکی از کارکرد های فرعی شهرت یه بخشی اش به همین بر می گردد که در طول تاریخ شیعه فقها چیز دیگری می گویند. اینجا فقها دو دسته می شوند: یک دسته مانند اقای خویی شجاعت دارند و می گویند ما ابنا دلیل هستیم و کاری به مشهور ندارند لذا فتواهای مخالف مشهور زیاد دارند. البته کسانی که افراطی خلاف مشهور بوده اند از چشم فقها دور بوده اند. اقای خویی افراط ندارد. اما بعضی یک خوش بینی به فقهای قدیم دارند و سعی می کنند اگر نظرشان مخالف مشهور هست مثلا احتیاط واجبی مثلا می دهند یا ... که به سمت یک تعادلی برود.
	2. غالب مباحث مورد نیاز برای مسائل روز باید در همین مقصد بیاید. اما چون با یک زاویه نگاه وارد این مقصد شده اند آن نکات داخل در بحث نشده است. ریشه اصلی که اصولی ها این مباحث را نیاورده اند از زاویه سوال اصلی بوده که یک چیز آیا حجت هست یا نیست اما زوایای دیگری نیز هست که فرعی است مثلا حالا کارکرد های دیگری نیز برای اجماع یا شهرت و .... هست یا نه؟
	3. جای این مباحث در همین مقصد حجج می باشد. مثلا بحث عرف در اصول ما به عنوان یک بحث مستقل و تیتر نبوده است چون حجت نبوده است ما آیا هیچ کارکرد دیگری نیز ندارد؟ لذا می شود یک فهرست تهیه کرد از مواردی که منبع و حجت نیستند اما کاکرد های فرعی دارد. مثلا زمان و مکان نیز همینگونه هستند.
	4. بحث سر این است که تمام مواردی که در فقاهت اثر دارد جمع شود هر چند منبع مستقل نباشد اما کارکرد های غیر اصلی دارد.
		1. مانند زمان و مکان
		2. تقیه : نقش تقیه در استنباط احکام
		3. سیره عقلا
		4. عرف
		5. عقل
		6. مصلحت

برای همه این موارد کتاب و مقالات و پایان نامه هست اما در اصول نیامده است. اینکه این افراد به آن پرداخته اند از این جهت می باشد که واقعا در فقاهت کاربرد دارد.

البته بعضی مانند علامه حلی در نهایه یا در تمهید شهید ثانی مباحث خوبی و ایده های خوبی آمده بود که توسط بعدی ها خیلی جدی گرفته نشد.

**معرفی کتاب**

1. مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی و شهید صدر. چاپ دانشگاه امام صادق ع
2. فلسفه فقه با تکیه بر آرا امام خمینی ره ، موسسه فرهنگی پیوند با امام، احمد ضرابی
3. صفری فروشانی، نقش تقیه در استنباط فقهی ، بوستان کتاب
4. صفری فروشانی، علو
5. اصول فقه اخباری: نویسنده این کتاب فضای خاصی دارد و این کتاب مشکلاتی دارد اما آدرس های خوبی دارد. این کتاب را علیرضا صادقی نوشته. فصل اول این کتاب و آخرش خیلی خوب نیست اما فصل دومش زحمتی که کشیده این است که همه جاهایی که اخباری ها با اصولی حرف دارند را فهرست کرده و تتبعات خوبی داشته و عین متن آن کتب را آورده است. البته اسم این کتاب هم غلط است چون خود اخباری ها اصول را قبول ندارند اما ایشان دارد اصول فقه . جای اصلی پرداختن به اخباری ها پایه 7 در رسائل می باشد که شیخ جا به جای رسائل ناظر به اخباری ها می باشد.
6. یکی از مباحث خوب دیگر که در باب حجج بیاید این است که نقد رقیبان خود نیز باید اینجا بیاید، مثلا چرا قیاس غلط است، اینها را باید در اینجا آورد یا نه؟ در تعریف اصول نکته ای گفتیم که این موارد داخل می شود. البته این هم ملاکی دارد که رقیبانی که مهم هستند و رقیب جدی اصول شیعه هستند مباحث انها باید بیاید. اصلی ترین رقیب شیعه در اوایل اهل سنت بودند که اصول شیعه نسبت به اصول اهل سنت حرف داشت. مثلا ما هم بحث قیاس را می آوردیم و رد می کردیم چون علم اصول قرار بود روش فقاهت باشد و اینکه کی گفته این گونه که شما دین را می فهمید درست است؟ در دوره دوم اصول شیعه، رقیب جدی اصول شیعه شد، اخباری ها. امروزه نیز رقیب جدی ما غرب می باشد. لذا باید بحثی در اصول باید که رابطه فقه و کارآمدی چیست؟ چرا که فضاهای روشنفکری امروزی می گویند فقه کارآمد نیست.

یکی دیگر از این مباحث در باب الفاظ پیش می آید و آن نیز هرمونوتیک می باشد که نمی شود متون دینی را فهمید.

### - باب حجج در اصول فقه الاخلاق و... باید به چه چیز هایی بپردازد

اقای عالم زاده یک کتاب چند جلدی دارند که در باب الفاظ یک جلد کتاب داشتند اما یک کتاب دیگر نیز دارند که استنباط حکم اخلاقی از سیره دارند. سیره در فقه الاحکام خیلی کاربرد نداشته باشد اما در فقه الاخلاق خیلی اثر دارد. البته جلد های دیگری نیز نوشته اند که جایگاه عقل چه جایگاهی در فقه الاخلاق دارد. عقل به شدت در فقه اخلاق موثر است. چون عقل یعنی همان حکمت عملی که یکی اش اخلاق بود. اخلاق چون احکام کلان است لذا عقل خیلی راحت تر به آنها می رسد تا اینکه بخواهد عقل به جزئیات راه بیاید که این خیلی سخت است. بال تعبد در احکام پررنگ است و بال تعقل در اخلاق خیلی پررنگ تر است.

در اصول فقه المعارف این باب چگونه است؟ عقل خیلی پررنگ است مخصوص برهان. در فقه المعارف کشف واقع برای ما مهم است که یکی از مباحث مهم بحث غلو می باشد.

در اصول فقه الطب چگونه است؟ تجربه در اینجا خیلی مهم است. نکته مهم در طب نسبت بین روایات و طب سنتی و طب جدید می باشد که چگونه باید تعامل کنند. نسبت تجربه با آیات و روایات خیلی مهم است. مقدمه اقای ری شهری در اول دانشنامه احادیث پزشکی نکات خوبی دارد.

نکته مهم دیگر این است که از اول که ما بحث قطع و ظن را شروع کردیم، گفتیم نسبت به یک حکم شرعی سه حالت وجود دارد که ظن و شک و قطع می باشد. از بین این دو قطع فقط حجت بالذات بود. البته بعضی ظن ها نیز ظن معتبر بودند که ظن بودن آنها روشن است اما پشتوانه قطعی دارد. وارد بحث که شدیم خیلی جاها آن پشتوانه خیلی قطع نبود و اطمینان بود.

حقیقت این است که در تاریخ همین گونه وارد بحث می شوند که قدما و متاخرین همین گونه وارد می شوند که ظن است و پشتوانه دارد مانند حجیت ظواهر و شهرت و... . بعضی جاها ظن بماهوظن ملاک نشد و باقی نماند که بخواهد حجت باشد.

یکی در حجیت قول لغوی ص196 مصنف گفت اگر نسبت به معاجم لغوی انس داشته باشد می تواند به آن برسد. بعد گفت با قطع و یقین به معنا آن لغت می رسیم. اما محل بحث ما این بود که با قول لغوی برای ما یک ظن ایجاد شود که آن ظن پشتوانه داشته باشد. از همین جا می فهمیم که وقتی به نحو قطعی می رسیم محل بحث ما نیست. موضوع حجیت ظن به معنای لغت است، نه قطع به معنای لغت. اینجا می خواهیم بگوییم یک ظنی معتبر است.

ما بین موضوع حجیت و محمول حجیت باید تفکیک کنیم. آن چیزی که حجت می شود می شود موضوع حجیت. ایشان اول ظواهر را گفت. در ظواهر ص174 محل بحث آنجا ظهور ظنی بود که آیا حجت است یانه. خود مصنف گفت بله حجت است. بعد در ادامه گفت ما اصلا ظهور ظنی نداریم اما اگر بود حجت است اما ظهور ظنی نداریم بلکه همه ظواهر قطع است که این به خلاف مشهور بود که مشهور می گویند ظهور قطعی نداریم بلکه ظهور ها ظنی اند که حجت اند.

در شهرت فتوایی محل بحث ما شهرتی است که ظن آور است. در خبر واحد نیز محل بحث خبر واحد ظنی می باشد. پس اگر این 5 مورد ظنی بود می شود محل بحث ما. یک چیزی این جا می ماند که خیلی مشکل ساز است و آن بحث اطمینان است. اطمینان یعنی اگر خبر واحدی اطمینان آور بود چی؟ این 5 مورد هم ظنی دارد و قطعی . قطعی اینها حجت است چون قطع است. ظنی اینها نیز محل بحث بود که حجت است یا نه؟ حالا اطمینانی اینها چی؟ باید اطمینان را محلق به کدام کرد؟

مثلا خبر واحدی که اطمینان می آورد چه می شود؟ ملحق به کدام می شود؟ در شهرت نیز همین است و ... . این بحث کمتر انجام شده است و خوب تفکیک نشده است لذا بعضی اساتید می گویند از اول اگر اطمینان را جدا می کردیم بهتر بود یعنی به جای باب ظن و قطع؛ باب ظن و قطع و اطمینان می کردیم و جداگانه به هر کدام می پرداختیم.

این بحث را واضح و روشن نگفته اند. اطمینان یعنی همان تمانینه و سکون نفس است. درست است که احتمال خلافی هست اما عقلا به آن احتمال خلاف توجه نمی کنند مثلا 2 درصد احتمال خلاف می دهد. اطمینان درجه بالای ظن و یک درجه پایین تر از قطع است لذا به آن یقین عادی و قطع عادی می گویند. یعنی عادتا اینگونه است.

بعضی اسم اطمینان را ظن اطمینانی[[453]](#footnote-453) می گذارند یا ظن قوی و... . حالا آیا اطمینان حجت است؟ این را واضح نگفته اند و مستقل به آن نپرداخته اند. بعضی می گویند اطمینان کاملا محلق به قطع است. یعنی قطع که می گوییم حجت است مراد همین اطمینان است چون در فضای عقلایی و عرفی مراد از قطع همین معنا می باشد. آن قطعی که قبلا می گفتیم نیز بعضی گفته اند مراد همین معنای قطع عرفی می باشد که مراد اطمینان است. این را نسبت به علامه طباطبایی نیز می دهند. در مقاله 6 اصول فلسفه عبارتی نزدیک به همین دارند که به مبنای علامه در اعتباریات بر می گردد.

بعضی نیز آن را محلق به ظن می کنند که هیچ چیز دیگر ندارد بلکه تنها مرحله بالای ظن می باشد. پس هر چه در ظن گفتیم در اطمینان نیز همان را می گوییم.

یک نظر نیز وسط وجود دارد که خیلی ها امروزه متمایل به آن هستند که اطمینان موضوعا ظن است و حکما قطع است. اقای بهجت این را می پسندند. یعنی موضوعا ظن است اما یک نوع خاص ظن است که محلق به قطع می شود. یعنی اطمینان با اینکه ظن است اما حجت است.

حالا خبر واحد اطمینانی یا شهرت اطمینانی و ... چه حکمی دارند؟ این علی المبنا می شود در بحث اطمینان می باشد که بعضی ملحق به قطع می کنند و بعضی ملحق به ظن و بعضی نیز حکما ملحق به قطع می کنند اما موضوعا ملحق به ظن می کنند.

غالبا در عصر حاضر در 100 200 سال نظر این است که یا همان قطع است یا ملحق به قطع است که امروزه بیشتر همان نظر وسط یعنی نظر آقای حجت را می پذیرند.

در نتیجه بین سه چیز باید تفکیک کرد: قطعی ، ظنی و اطمینانی. چیزی که ما در باب ظنون معتبر خواندیم و قرار بود بخوانیم همان حالت ظنی بود اما خیلی وقت ها لابلای آن اطمینان نیز آمد چون دو باب مستقل نشدند مانند ص187 که بحث مهمی است که گفت «لکن الامعان فیها و فی سیره.... طریقا الی الاطمینان .... بصدورها من المعصوم» یعنی وقتی خبر واحد حجت است که اطمینان بیاورد یعنی آخرش موضوع حجیت را خبر واحد اطمینانی می گیرد به خلاف آقای خویی که تعبدا می پذیرد یعنی خبر واحد ظنی را حتی حجت می داند.

به این نکته خوب در کتب اصولی توجه نمی شود. مثلا اینکه گفته اند شهرت فتوایی حجت نیست، آیا مرادشان شهرت فتوایی ظنی است یا اطمینانی؟ مرادشان بیشتر حالت ظنی است که حجت نیست اما اطمینانی را حجت می دانند و...

ص21 کلمه ای مصنف داشتند در تنصیص اهل لغت که اکثرا این مورد را جز علائم حقیقت و مجاز نمی دانستند اما مصنف گفت یک مورد یک حالت اطمینانی می آورد و اینکه شما تنصیص اهل لغت را داخل نمی کنیم، آن حالت ظنی را می گویید اما بعضی جاها می شود با لغت به اطمینان رسید لذا اگر روش مند جلو برویم می شود به اطمینان رسید. خیلی از اختلافات را همینگونه حل کرده اند.

خیلی از فقها در اصول مثلا تنصیص اهل لغت را حجت نمی دانند اما در فقه دریک بحث خیلی زیاد از لغت استفاده می کنند. این احتمال خیلی زیاد به این بر می گردد که تنصیص اهل لغت را مستقلا حجت نمی دانند اما به عنوان قرینه که کارکرد های غیر منبعی است را قبول دارند و به آن عمل می کنند.

اگر کسی بتواند کل فقه و اصول را اطمینان محور جلو ببرد به نظر می آید خیلی قول خوبی است. ص196 که مصنف داشت آنجا تلاشش همین است که همین را بگوید که یک سری راه کارها می گوید که اگر انس با لغت عرب بگیری می توانی به اطمینان برسی.

مصنف که گفت ظواهر حجت است کدام مورد از ظواهر مرادش بود؟ ظاهر ظنی مرادشان می باشد. یعنی چه ؟ یعنی در فضای کلام حدود 80 درصد می باشد وظن می آورد. ممکن است یک ظاهری هم اطمینان بیاورد اما محل بحث ما بروی ظواهر ظنی است. غالبا این را می گویند اما آقای شبیری یک حرفی دارد که این در ذهنتان باشد در مظفر که ایشان می گویند ظواهر نیز فقط اطمینانی اش حجت است و عملا ایشان ظواهر را حجت نمی دانند. ایشان می گویند ظواهر حجت اند فقط شاخه اطمینانی. این همان مصنف را به این کشاند که ظواهر اصلا قطعی است. این به بحث استظهار می باشد یعنی کل مباحث الفاظ درگیر این بحث ظهور می باشد .[[454]](#footnote-454)

یک نکته دیگر نیز هست که همان طور که اول باید حواسمان باشد که موضوع حجیت ظنی است یا اطمینانی مثلا شهرت حجت است یانه، اولا باید ظنی یا اطمینانی را باید پرسید. اطمینانی که غالبا حجت می دانند. شهرت ظنی حجت است یا نه ، اگر بخواهیم اثبات را رد کنیم باید چکار کنیم؟ باید یک دلیل قعطی پیدا کنیم که البته نیاز ندارد قطعی باشد بلکه اگر اطمینانی هم باشد کفایت می کند. چون خود اطمینان یا بالذات حجت است یا بالعرض به سیره عقلا.

ص178 مصنف گفت در دو خط آخر که اذ من البعید.... یعنی بعید است که قدما بدون دلیل حرف بزند. یکی شاید بگوید امکان که دارد. اما محل بحث شهرت ظنی می باشد که پشتوانه قطعی داشته باشد. که اگر پشتوانه اطمینانی باشد کفایت می کند.

خیلی وقت ها آقایون که وارد می شوند مثلا بحث خبر واحد و .... شروع بحث سر شهرت ظنی است اما وقتی در دلیل و .... داخل می شود، آخرش که می گوید حجت است، اما مرادش شهرت اطمینانی می باشد یعنی با شهرت ظنی وارد می شود اما شهرت اطمینانی را حجت می داند. مانند مصنف. باید در مباحث ظنون معتبر به بحث اطمینان توجه کنید اولا در ناحیه موضوع حجیت که بحث بحث شهرت ظنی است یا اطمینانی و... و ثانیا در ناحیه دلیل معتبری که می خواهد بیاورد و آن را اثبات کند. این استدلال می تواند اطمینانی باشد و نیاز ندارد قطعی باشد چون اطمینان یا بالذات حجت است یا خودش یک پشتوانه قطعی دارد. یعنی اطمینان در ناحیه محل بحث و در ناحیه استدلال بر آن را تفکیک کرد.

آدرس:

1. موسوعه اصول فقه مقارن ج2ص142
2. یک بحثی است که در مباحث درسی نمی بینید که مرتبط با ظنون معتبر است که همه این ها ظنون معتبر عند شیعه بود. همین بحث را اهل سنت نیز دارند که کلی چیز های دیگری را مطرح کرده اند که یا منبع می دانند یا کاشف از منبع مانند قیاس و ... . خود مصنف در الموجز اصلی وارد ظنون غیر معتبر شده است و همین موارد را فهرست کرده و رد کرد. مظفر فقط قیاس را می پردازند و بقیه را خیلی خلاصه توضیح می دهد. یک منبع را کنار مظفر ببینید.
	1. کتاب الاصول العامه لفقه المقارن: سید محمد تقی حکیم: کتاب خیلی معروفی است که روحیه نوگرایی دارد و حیکم معروف نیست. تنها کتاب خیلی جدی شیعه در اصول تطبیقی بین شیعه و سنی می باشد. مباحث الفاظ نیز ندارد. چاپ دارالفقه می باشد اما جاهای دیگری نیز چاپ کرده اند اما این چاپ که تصحیح سید منذر است ظاهرا بهتر از بقیه می باشد.
	2. این کتاب یکی از منابع مرحوم مظفر می باشد.
	3. آقای مکارم نیز در درس های خارج نیز این بحث را دارند و همچنین مصنف در درس های خارجشان

# مقصد هفتم: اصول عملیه

## 1-8 مقدمه

نکته ای که مقصد قبل را به این مقصد می دوزد، این است که اول مقصد قبلی قطع و ظن و شک را مطرح کرد و ظن را نیز گفت دو قسمت معتبر و غیر معتبر دارد. قطع و ظن معتبر را در مقصد قبل بحث کرد اما دو دسته دیگر یعنی ظن غیر معتبر و شک را در این مقصد بحث می کند. ظن غیر معتبر و شک یعنی ما به نظر دین و حکم الله نرسیده ایم، لذا حالا باید چکار کنیم؟ مثلا فرض کنید قلیان کشیدن را نمی دانیم چه حکمی دارد حالا باید چکار کرد؟ اینجا مثلا یه ظنی پیدا می شود که حرام است مثلا 60 درصد اما نمی شود محکم گفت که حرام است. ظن غیر معتبر را نمی شود به خدا نسبت داد هر چند ممکن است درست باشد اما نمی شود این ظن را نسبت به خداوند داد. اینجا باید چکار کرد؟

شروع اصول عملیه همینجاست که چون شک و ظن غیر معتبر داریم آیا می توانیم بگوییم هیچی به گردن ما نیست؟ بعضی می گویند اینجا هیچی به گردن ما نیست بعضی می گویند نه باید احتیاط کرد. اینجا دقیقا جای اصول عملیه است که چهار اصل را مطرح می کند که چون چیزی به من نرسیده است گاهی باید احتیاط را جاری کرد و گاهی باید تخییر را جاری کرد و گاهی باید برائت را جاری کرد و گاهی باید استحصاب را جاری کرد. اینکه کی باید اینها را جاری کرد همه اینها مقصدی را شکل می دهد به نام اصول عملیه.

مصنف دو سه خط مقصد قبل را به این مقصد وصل کرد. مصنف گفت: «إلى هنا انتهينا من دراسة الحجج الشرعية الأربعة:ـ الكتاب و السنّة والإجماع و العقل ـ و هي[این چهارتا] أدلّة اجتهادية[[455]](#footnote-455) تتكفّل لبيان الأحكام الشرعية الواقعية .وحان حين البحث عن الأُصول العمليّة التي ينتهي إليه المجتهد بعد اليأس عن الأدلة الاجتهادية[[456]](#footnote-456).»

## 2-8 معانی اصل

اصول عملیه که می گوییم، این اصل یعنی چه؟ قبلا گفتیم که واژه اصل چهار معنا داشت. یک بار در اصول لفظیه داشتیم و یک بار اصول فقه و یک بار هم اینجا. در این سه جا اصل بکار رفت اما آیا با هم یکی اند یا متفاوت اند. دلیل اجتهادی و دلیل فقاهی نیز دو اصطلاح دیگر می باشند که باید بررسی کرد.

موسوعه فقه مقارن ج2ص61و62 ذیل واژه اصل به آن پرداخته است. برای اصل معنای لغوی را آورده است. در اصطلاح اصول چند معنا و اصطلاح می تواند داشته باشد:

1. **راجح بودن :** این اصطلاح در بحث اصول لفظیه آمد که مراد از اصل این معنا مراد می باشد. مثلا راجح است حمل حقیقت بر مجاز
2. **قاعده:** در فقه این اصطلاح زیاد بکار می رود.
3. **مقیس علیه:** این اصل یکی از ارکان چهارگانه قیاس(تمثیل منطقی) می باشد مثلا می گوییم خمر اصل نبیذ است. قیاس یکی از مواردی است که در اهل سنت زیاد بکار می رود.
4. **اصل عملی:** یک اصطلاح اصلی است که در اصول عملیه بکار می رود. یعنی در مقام عمل باید بنا را بر این گذاشت. اصل یعنی پایه ، بنا. اصلی که صفتش عمل است.
5. **دلیل :** این اصطلاح در واژه اصول فقه مطرح شد و مراد از اصول در آن همین معنا می باشد. اصول الفقه یعنی منابع الفقه یا ادله الفقه. مراد از دلیل در اینجا استدلال نیست بلکه کتاب و سنت و عقل و اجماع می باشد.
	1. خود دلیل نیز دو معنا می تواند داشته باشد:
		1. **منبع:** در این معنا واژه دلیل مساوی است با یکی از معنایی که در واژه اصل گفتیم. مثلا منابع فقه یا ادله فقه
		2. **استدلال:** این معنا تقسیم می شود به دلیل اجتهادی و دلیل فقاهی. یعنی استدلالی که ما را به حکم شرعی می رساند و حکم خداوند را ثابت می کند. به دلیلی می گوییم فقاهی که از اصول عملیه استفاده کند.

## 3-8 مقدمات کتاب برای ورود به بحث

وفيه فصول:

   الفصل الأوّل: في أصالة البراءة .

   الفصل الثاني: في أصالة التخيير .

   الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط.

   الفصل الرابع: في أصالة الاستصحاب.

الأُصول العملية

قد عرفت[[457]](#footnote-457) أنّ المكلّف الملتفت إلى الحكم الشرعي إمّا يحصل له القطع أو الظن أو الشكّ، و قد فرغنا عن حكم القطع والظنّ(الحجج الشرعية) وحان حين البحث عن حكم الشكّ.[[458]](#footnote-458)

ولا يخفى أنّ المستنبط إنّما ينتهي إلى «الأُصول العملية» إذا لم يكن هناك[دلیل اجتهادی[[459]](#footnote-459):] 1. دليل قطعي[=علم و قطع و یقین]، كالخبر المتواتر; 2. أو دليل علمي، كالظنون[[460]](#footnote-460) المعتبرة التي دلّ على حجّيتها الدليل القطعي، وتسمّى بالأمارات و الأدلّة الاجتهادية، كما تسمّى الأُصول العملية بالأدلّة الفقاهية.

وبذلك تَقِف على ترتيب الأدلّة في مقام الاستنباط، فالمفيد لليقين هو الدليل المقدّم على كلّ دليل، يعقّبه الدليل الاجتهادي[[461]](#footnote-461)، ثمّ[[462]](#footnote-462) الأصل العملي.

إنّ الأُصول العملية المعتبرة و إن كانت كثيرة[[463]](#footnote-463)، لكن أكثرها مختص بباب[فقهی] دون باب، كأصل الطهارة المختص بباب الطهارة[[464]](#footnote-464)، أو أصل الحلّية[[465]](#footnote-465) المختص بباب الشك في خصوص الحلال و الحرام، أو أصالة الصحّة المختصة بعمل صدر عن الشخص و شكّ في صحّته و فساده، وأمّا الأُصول العملية العامة التي يتمسك بها المستنبط في جميع أبواب الفقه فهي أربعة تعرف ببيان مجاريها.[[466]](#footnote-466)

لأنّ الشكّ[و ظن غیر معتبر] إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، و على الثاني إمّا أن يكون الشكّ في أصل التكليف[[467]](#footnote-467) أو لا، و على الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط أو لا[[468]](#footnote-468)، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البراءة، و الثالث مجرى الاحتياط، والرابع مجرى التخيير.

**توضيحه**

1.[استصحاب:] إذا شكّ المكلّف في حكم أو موضوع [[469]](#footnote-469)كان على يقين منه في السابق، كما إذا كان على طهارة ثمّ شكّ في ارتفاعها، فبما أنّ الحالة السابقة ملحوظة غير مُلغاة تكون مجرى للاستصحاب على الشروط المقرّرة في محلّها.

2. [برائت:] إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة، و تعلّق الشكّ بأصل التكليف كما إذا شكّ في حرمة التدخين[[470]](#footnote-470); فهي مجرى البراءة.

3. [احتیاط:] إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة، وعلم بأصل التكليف و لكن شكّ في متعلّقه[تکلیف]، و كان الاحتياط ممكناً، كما إذا عُلِم بوجوب الصلاة يوم الجمعة وتردّدت بين الظهر والجمعة، أو عُلم بوجود النجاسة و تردّد بين الإناءين[[471]](#footnote-471); فهي مجرى الاحتياط.

4. [تخییر[[472]](#footnote-472):] إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة، و علم بأصل التكليف، وكان الاحتياط غير ممكن، فتارة يكون نوع التكليف معلوماً كما إذا علم انّ أحد الفعلين واجب والآخر محرّم واشتبه أحدهما بالآخر فهو مجرى التخيير فيجب إتيان أحدهما وترك الآخر مخيّراً وأُخرى يكون مجهولاً كما إذا دار حكم فعل بين الوجوب والحرمة.[[473]](#footnote-473)

و لنقدم البحث عن البراءة أوّلاً، ثمّ التخيير، ثمّ الاحتياط، ثمّ الاستصحاب، حفظاً للنهج الدارج في الكتب الأُصولية[[474]](#footnote-474).

## 4-8 فصل اول: اصل برائت

### 1-4-8 مقدمه

این بحث از این جهت که در کتاب مظفر اصلا نیامده است خیلی مهم است. در واقع در اصول عملیه فقط بحث استصحاب آن آمده است و بعد عمرشان کفاف نداد. در رسائل البته مفصل به این بحث پرداخته است و اولین شخصی می باشد شیخ که به آن می پردازد. در کفایه نیز این بحث آمده است. کار مهم ما در اینجا این است که نکات حساسی که شما باید به آن حساس شوید تا در رسائل با آن سوالات و نکات و پرونده ها وارد رسائل شوید. یکی از آنها این است که در برائت دعوای اصولی ها و اخباری ها دقیقا برای شما مشخص شود که کجاست.

### 2-4-8 مفهوم شناسی

الفصل الأوّل أصالة البراءة

قد تقدّم انّ مجرى[[475]](#footnote-475) أصالة البراءة هو الشكّ في أصل التكليف وهو على أقسام:

[چرا چند قسم است:] لأنّ الشكّ تارة:

1. يتعلّق بالحكم، أي يكون أصل الحكم مشكوكاً، كالشك في حكم التدخين هل هو حرام أو لا؟ أو الدعاء عند رؤية الهلال هل هو واجب أو لا[[476]](#footnote-476) ؛ **و يسمى بالشّبهة[[477]](#footnote-477) الحكمية.**
2. و أُخرى يتعلّق الشكّ بالموضوع بمعنى أنّ الحكم معلوم، ولكن تعلّق الشكّ بمصاديق الموضوع، كالمائع المردّد بين كونه خمراً أو خلاً[سرکه]. **ويسمّى بالشبهة الموضوعية.**

[منشا شک در شبهه حکمیه:] ثمّ إنّ منشأ الشك في الشبهة الحكمية:

1. إمّا فقدان النصّ
2. أو إجماله[[478]](#footnote-478)
3. أو تعارض النصّين[[479]](#footnote-479).

[منشا شک در شبهه موضوعیه:] ومنشأ الشك في الشبهة الموضوعية خلط الأُمور الخارجية[[480]](#footnote-480). حتّى اشتبه عليه الخمر والخلّ.

[تقسیم شبهه به تحریمیه[[481]](#footnote-481) و وجوبیه[[482]](#footnote-482):] والشبهة بقسميها تنقسم إلى: تحريمية ووجوبية:

1. أمّا التحريمية، فأُريد بها ما إذا احتُمِلَتْ حرمةُ الشيء مع العلم بأنّه غير واجب، فيدور أمره بين الحرمة، (و الإباحة، أو الكراهة، أو الاستحباب) ; كالتدخين الدائر أمره بين الحرمة والإباحة[[483]](#footnote-483).
2. وأمّا الوجوبية، فالمراد منها هي ما إذا احتمل وجوبه مع العلم بأنّه غير محرّم، فيدور أمره بين الوجوب، (و الاستحباب; أو الإباحة، أو الكراهة)، كالدعاء عند رؤية الهلال الدائر أمره بين الوجوب والاستحباب.[[484]](#footnote-484)

### 3-4-8 اصل بحث برائت

و على ذلك يقع الكلام[[485]](#footnote-485) في مقامين:

#### 1-3-4-8 مقام اول: شبه تحریمیه

**المقام الأوّل: الشبهة التحريمية[[486]](#footnote-486)**

[نقشه بحث:]

* شبهه
	1. تحریمیه
		1. حکمیه
			1. فقدان
			2. اجمال
			3. تعارض
		2. موضوعیه
	2. وجوبیه
		1. حکمیه
			1. فقدان
			2. اجمال
			3. تعارض
		2. موضوعیه

هر کدام از تحریمیه و وجوبیه نیز چهار مساله ذیلش می آید که بحث می کنند. محل اصلی بحث نیز ذیل تحریمیه حکمیه فقدان می باشد که بیشتر از همه بحث کرده است. ذیل آن دو بحث اصلی را آورده اند: یکی ادله اصولی ها بر برائت و یکی هم ادله اخباری ها بر احتیاط.

و فيها مسائل أربع:

أ. الشبهة الحكمية التحريمية لأجل فقدان النص.

ب. الشبهة الحكمية التحريمية لأجل إجمال النص.

ج. الشبهة الحكمية التحريمية لأجل تعارض النصّين.

د. الشبهة الموضوعية التحريمية لأجل خلط الأُمور الخارجية.

و إليك الكلام في هذه المسائل، الواحدة تلو الأُخرى.

#### المسألة الأُولى: في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل فقدان النص

إذا شكّ في حرمة شيء لأجل عدم النصّ عليها في الشريعة فقد ذهب الأُصوليّون إلى البراءة و الأخباريون إلى الاحتياط .

##### - ادله اصولی ها بر برائت[[487]](#footnote-487) در شبهه حکمیه تحریمیه فقدان[[488]](#footnote-488)

واستدلّ الأُصوليّون بالكتاب والسنّة والعقل نذكر المهمّ منها:

######  1. [دلیل به کتاب**[[489]](#footnote-489)**:] التعذيب فرع البيان**[[490]](#footnote-490)**

قال سبحانه: (مَنِ اهْتَدى فَإِنَّما يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْها وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى وَ ما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً)(الإسراء/15).

علّق سبحانه التعذيب على بعث الرسول و هو[بعث رسل] كناية عن البيان الواصل إلى المكلّف، [تعلیل برای اینکه چرا کنایه از بیان واصل است:] لأنّه لو بَعَثَ الرسول و لم يكن هناك بيان، أو كان هناك بيان و لم يصل إلى المكلّف، لما صحّ التعذيب ولَقَبُحَ عقابُه، فالدافع لقبح العقاب[[491]](#footnote-491) هو البيان الواصل بمعنى[[492]](#footnote-492) وجوده في مظانّه على وجه لو تفحّص عنه[بیان] المكلّف لَعَثُرَ عليه[[493]](#footnote-493).

[استفاده از این آیه:] استفاده ما از این آیه این است که ما نسبت به چیزی شک داریم و رفته این و گشته ایم و چیزی پیدا نکرده ایم لذا چیزی از شارع به ما نرسیده است لذا طبق این آیه برائت جاری می شود. به این آیه اشکالاتی شده و جواب داده اند که در رسائل مفصل می آید.

والمفروض أنّ المجتهد تفحص في مظانّ الحكم و لم يَعثِر[[494]](#footnote-494) على شيء يدلّ على الحرمة[[495]](#footnote-495)، فينطبق عليه[[496]](#footnote-496) مفاد الآية، و هو أنّ التعذيب فرعُ البيان الواصل و المفروض عدم التالي فيكون المقدم غير محقق.

######  2. [دلیل به سنت[[497]](#footnote-497):] حديث الرفع**[[498]](#footnote-498)**

روى الصدوق بسند صحيح عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) ، قال: قال رسول اللّه(صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أُمّتي تسعة: 1. الخطأ، 2. والنسيان،3. و ما أُكرهوا عليه، 4. **و ما لا يعلمون[[499]](#footnote-499)**، 5. وما لا يطيقون، 6. و ما اضطروا إليه، 7. و الحسد، 8. و الطِيَرَة[[500]](#footnote-500)، 9. والتفكّر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشفة[[501]](#footnote-501)»[[502]](#footnote-502)

[تقریر استدلال:] تقرير الاستدلال يتوقف على ذكر أمرين:

1. [بررسی اشکال بعضی که گفته اند این ما لایعلمون در موضوعات است نه حکمیه:][[503]](#footnote-503)

**الأوّل:** انّ لفظة «ما» في قوله:«ما لا يعلمون» موصولة تعمّ الحكم و الموضوع المجهولين، لوضوح انّه إذا جَهل المكلّف بحكم التدخين، أو جهل بكون المايع الفلاني خلاًّ أو خمراً صَدَقَ على كلّ منهما أنّه من «مالا يعلمون» فيكون الحديث عاماً حجّة في الشبهة الحكمية و الموضوعية معاً.

1. [چیستی رفع در روایت[[504]](#footnote-504)]

**الثاني:** انّ الرفع ينقسم إلى تكويني ـ و هو واضح ـ و تشريعي، أريد به نسبة الرفع إلى الشيء بالعناية و المجاز، باعتبار رفع آثاره كقوله (عليه السلام):«لا شكّ لكثير الشكّ[[505]](#footnote-505)» و من المعلوم أنّ المرفوع ليس هو نفس « الشك» لوجوده،

وإنّما المرفوع هو آثاره فيبني على الإتيان لكن لا تجب عليه صلاة الاحتياط، وهذا صار سبباً لنسبة الرفع إلى ذات الشكّ، و نظيره حديث الرفع، فانّ نسبة الرفع إلى الأُمور التسعة نسبة ادّعائية[[506]](#footnote-506) بشهادة وجود الخطأ و النسيان و ما عطف عليه في الحديث، بكثرة بين الأُمّة، و لكن لمّا كانت الموضوعات المذكورة مسلوبة الآثار[الشرعی] صَحَّت نسبة الرفع إلى ذاتها[موضوعات] باعتبار عدم آثارها.

فحينئذ يقع الكلام في تعيين ما هو الأثر المسلوب الذي صار مصحِّحاً لنسبة الرفع إليها:

1. أ هو جميع الآثار كما هو الظاهر
2. أو خصوص المؤاخذة
3. أو الأثر المناسب لكلّ واحد من تلك الفقرات، كالمضرّة في الطيرة، والكفر في الوسوسة و المؤاخذة في أكثرها؟

و على جميع الوجوه والأقوال فالمؤاخذة مرتفعة **و هو معنى البراءة.**

[مواخذه برداشته می شود یعنی آثار وضعی آن هم برداشته می شود؟]

نعم، انّ مقتضى الحديث هو رفع كلّ أثر مترتب على المجهول إلاّ الآثار الوضعية[[507]](#footnote-507)، كنجاسة الملاقي فيما إذا شرب المائع المشكوك فبان انّه خمر، فلا ترتفع نجاسة كلّ ما لاقى الخمرَ بضرورة الفقه[[508]](#footnote-508) على عدم ارتفاع مثل هذه الآثار.

[حدیث رفع یک منت بر امت است:][[509]](#footnote-509)

**اختصاص الحديث بما يكون الرفع منّة على الأُمّة**

إنّ حديث الرفع، حديث منّة و امتنان كما يعرب عنه قوله:«رفع عن أُمّتي» أي دون سائر الأُمم، و على ذلك يختص الرفع بالأثر الذي يكون في رفعه منّة على الأُمّة(لا الفرد الخاص)، فلا يعم ما لا يكون رفعه منّة لهم، كما في الموارد التالية:

1. إذا أتلف مال الغير عن جهل و نسيان، فهو ضامن، لأنّ الحكم بعدم الغرامة على خلاف المنّة.
2. إذا أكره الحاكمُ المُحتكرَ في عام المُجاعة[[510]](#footnote-510) على البيع، فالبيع المكره يقع صحيحاً ولا يعمّه قوله:«وما أُكرهوا عليه» لأنّ شموله للمقام و الحكم برفع الصحة وببطلان البيع على خلاف المنّة.
3. إذا أكره الحاكمُ المديون على قضاء دينه و كان متمكّناً، فلا يعمّه قوله:«وما أُكرهوا» لأنّ شموله على خلاف الامتنان.

######  3. [دلیل به سنت:] مرسلة الصدوق**[[511]](#footnote-511)**

روى الصدوق مرسلاً[[512]](#footnote-512) في «الفقيه»[[513]](#footnote-513) و قال: قال الصادق (عليه السلام) : «كلّ شيء مطلق[[514]](#footnote-514) حتّى يرد فيه نهي»[[515]](#footnote-515)

فقد دلّ الحديث على أنّ الأصل في كلّ شيء هو الإطلاق حتى يرد فيه النهي بعنوانه، كأن يقول: الخمر حرام، أو الرشوة حرام، فما لم يرد النهي عن الشيء بعنوانه يكون محكوماً بالإطلاق والإرسال، وبما أنّ التدخين مثلاً لم يرد فيه النهي فهو مطلق. وأُريد من الورود، الوصول إلى المكلف الفاحص عن الدليل.[[516]](#footnote-516)

###### 4. [دلیل به عقل:] الاستدلال بالعقل**[[517]](#footnote-517)**

إنّ صحّة احتجاج[[518]](#footnote-518) الآمر على المأمور من آثار التكليف[[519]](#footnote-519) الواصل[[520]](#footnote-520) و لا يصحّ الاحتجاج بالتكليف غير الواصل أبداً بل يُعدّ العذاب معه[تکلیف غیر واصل] ظلماً و قبيحاً من المولى الحكيم، و هذا ممّا يستقل به العقل[[521]](#footnote-521)، و يعد العقاب بلا بيان واصل أمراً قبيحاً لا يصدر عن الحكيم.

**وقياس الاستدلال بالشكل التالي:**

[صغری:] العقاب على محتمل التكليف عقاب بلا بيان ـ بعد الفحص التام و عدم العُثور عليه.

[کبری:] والعقاب بلا بيان يمتنع صدوره عن المولى الحكيم.

**فينتج:** العقاب على محتمل التكليف يمتنع صدوره من المولى الحكيم.

 **التعارض بين القاعدتين**

بعضی مانند شهید صدر می گویند قاعده عقلی در محل بحث برائت عقلی نیست بلکه احتیاط عقلی است. اغلب اصولی ها گفته اند برائت عقلی اینجا جاری می شود اما شهید صدر می گوید اینجا احتیاط عقلی جاری می شود که اسم مبنای خودش را مسلک حق الطاعه می نامد. مصنف در بحث قبل بیشتر نظر به شهید صدر است. یک نکته مهم این است که شهید صدر این را می گوید اما می گوید اینجا احتیاط عقلی باید جاری شود مگر اینکه آیات و روایاتی نباشد که اینجا آیات و روایات به ما برائت می گویند که به آن برائت شرعی می گویند در مقابل برائت عقلی.

بین برائت شرعی و عقلی فرقی در محتوا نیست بلکه از لحاظ منبع با هم متفاوت هستند. یعنی اگر از عقل برائت را فهمیدیم می شود برائت عقلی و اگر از شرع برائت را فهمیدیم می شود برائت شرعی. اصولی ها می گویند هم شرع و هم عقل می گوید برائت. اخباری ها می گویند هم عقل و شرع می گوید احتیاط. شهید صدر می گوید عقل می گوید احتیاط اما شرع می گوید برائت.

آیا اینجا در بیان شهید صدر تعارضی بین عقل و شرع پیش آمده است؟ شهید صدر می گوید عقل می گوید احتیاط جاری کن مگر خود شارع بگوید برائت. لذا شهید صدر می گوید چون مولی گفته لذا در نتیجه مانند اصولی ها می شود. البته خیلی ها به این بیان شهید صدر اشکال کرده اند.

چند کتاب خوب در مورد این مبنای شهید صدر وجود دارد. مثلا مصنف در همین مورد یک مقاله دارد، در رسائل اصولی در مقاله دومش آنجا مصنف در مورد حق الطاعه شهید صدر بیانی دارند که اشکال کرده اند.

آقای رضا اسلامی که از اساتید علاقه مند به شهید صدر هستند کتابی دارند به اسم نظریه حق الطاعه که پژوهشگاه علوم و فرهنگ چاپ کرده که کتاب خوبی است اما با ذوق زدگی نخوانید که در آن کتاب زحمت کشیده و سعی کرده از شهید صدر دفاع کند.

البته شهید صدر اولین کسی نیست که این نظر را دارد اما محقق داماد نیز همین حرف را می زند اما بعید است شهید صدر از ایشان متاثر باشد. خود شهید صدر می گوید ظن من این است که قدما همین حرف من را می زنند که قبلا گفتیم قدما یک حرف متفاوت دارند و شهید صدر سعی می کند بگوید نظر آنها همین نظر من است.

[بحث بر سر تضاد بین دو قاعده وجوب دفع ضرر متحمل با قبح عقاب بلا بیان می باشد:]

**سؤال:** هنا قاعدة عقلية أُخرى هي على طرف النقيض من هذه[قبح عقاب بلا بیان] القاعدة العقلية، و هي:

[تبیین وجوب دفع ضرر محتمل[[522]](#footnote-522):] أنّ العقل يفرِّق بين الضرر الدنيوي المحتمل فلا يحكم بوجوب دفعه إلاّ إذا كان خطيراً لا يتحمّل. والضرر الأُخروي الذي هو كناية عن العقاب الأُخروي فيُؤكِّد العقل على وجوب دفعه و يستقلّ به[[523]](#footnote-523)، فلا يرخّص استعمال شيء، فيه احتمال العقوبة الأُخروية، ولو احتمالاً ضعيفاً، و على ذلك فيمكن للقائل بالاحتياط أن يُعارض القاعدة الأُولى[قبح عقاب بلابیان] بقاعدة أُخرى، و هي قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» بالبيان التالي:

[بیان احتیاط عقلی:] احتمال الحرمـة ـ في مورد الشبهـة البدوية[[524]](#footnote-524) ـ يلازم احتمال الضرر الأُخروي، و هو بدوره واجب الدفع و إن كان احتماله ضعيفاً، و عندئذ يحكم العقل بلزوم الاحتياط بترك ارتكاب محتمل الضرر لذلك المحذور.

و إن أردت صبَّه في قالب القياس المنطقي المؤلف من الصغرى و الكبرى فتقول:

[صغری:] الشبهة البدوية التحريمية[[525]](#footnote-525) فيها ضرر محتمل،

[کبری:] و كلّ ما فيه ضرر محتمل يلزم[=واجب] تركه.

**فينتج**: الشبهة البدوية التحريمية يلزم تركها، فينتج لزوم الاحتياط[عقلی]،

وعندئذ يقع التعارض بين القاعدتين العقليتين، فمن جانب يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيرخِّص بالارتكاب، و من جانب آخر يحكم بدفع الضرر الأُخروي المحتمل فيمنع من الارتكاب.

**الجواب[[526]](#footnote-526)**

إنّ الصغرى في القاعدة الثانية غير محرزة[[527]](#footnote-527)، إذ المراد من الصغرى هو احتمال الضرر(العقاب) في ارتكاب الشبهة البدوية، فيجب أن يكون لاحتماله منشاء عقلائيّاً، والمفروض انتفاؤه، لأنّ احتمال العقاب ناشئ من الأُمور التالية:

1. صدور البيان عن المولى ووصوله إلى العبد.

2. التمسك بالبراءة قبل الفحص .

3. كون العقاب بلا بيان أمراً غير قبيح.

4. كون المولى شخصاً غير حكيم أو غير عادل.

وكلّها منتفية في المقام ،فاحتمال العقاب الذي هو الصغرى في القاعدة الثانية غير موجود، و مع انتفائه كيف يمكن الاحتجاج بالكبرى وحدها؟ مع أنّ الاحتجاج لا يتمّ إلاّ مع إحراز الصغرى.

##### - ادله اخباری ها بر احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه فقدان[[528]](#footnote-528)

أدلّة الأخباريين على وجوب الاحتياط

في الشبهة الحكمية التحريميّة

استدلّ الأخباريون بآيات وروايات، ودليل العقل فلنذكر كلاًّ تلو الآخر:

###### 1. [دلیل به کتاب:] الاستدلال بالكتاب[[529]](#footnote-529)

الآيات الآمرة بالتقوى حق تقاته، قال سبحانه:(يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ لا تَمُوتُنَّ إِلاّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) (آل عمران/102).[[530]](#footnote-530)

**وجه الاستدلال:**

[صغری:] أنّ اجتناب محتمل الحرمة يعدّ من التقوى،

[کبری:] و كلّ ما يعدّ منها فهو واجب[[531]](#footnote-531) بحكم انّ الأمر في (اتَّقُوا اللّهَ[[532]](#footnote-532)) دالّ على الوجوب،

**فينتج** أنّ اجتناب محتمل الحرمة واجب.

**يلاحظ عليه:** أنّ كليّة الكبرى ممنوعة، أي ليس كلُّ ما يعدّ من التقوى[[533]](#footnote-533) أمراً واجباً،

و ذلك لأنّ التقوى[تقوا به معنای اخص] تستعمل تارة في مقابل الفجور[گناه] و لا شكّ في وجوب مثلها بعامة مراتبها، مثل قوله:(أَمْ نَجْعَلُ المُتَّقِينَ كَالْفُجّار )(ص/28) وقوله:(فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقواها) (الشمس/8)

و قد تطلق و يراد منها ما يعم القيام بكلّ مرغوب فيه من الواجب و المستحب، و التَحَرُّز عن كلّ مرغوب عنه من حرام و مكروه مثل قوله سبحانه: (وَ تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَالزّادِ التَّقْوى)(البقرة/197) ففي مثل ذلك تكون التقوى واجبة، لكن ببعض مراتبها لا بكلّ مراتبها، و يحمل الأمر في (تَزَوَّدُوا) على الاستحباب كالآية التي استدلّ بها في المقام. فانّ الاتقاء بقدر الوسع والطاقة ليس أمراً واجباً بالضرورة وإلاّ لعادت المستحبات أمراً واجباً.

###### 2. [دلیل به سنت:] الاستدلال بالسنّة**[[534]](#footnote-534)**

استدلّ الأخباريون بطوائف من الروايات:

الأُولى: حرمة الإفتاء بلا علم

دلّت طائفة من الروايات على حرمة القول و الإفتاء بغير علم[او علمی(قطع او ظن)]، أو الإفتاء بما لم يدلّ دليل على حجّيته كالقياس والاستحسان، كصحيحة هشام بن سالم، قال: قلت لأبي عبد اللّه (عليه السلام) : ما حقّ اللّه على خلقه؟ قال: «أن يقولوا
ما يعلمون، ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى اللّه
حقّه».[[535]](#footnote-535)

وبهذا المضمون روايات كثيرة في نفس الباب.

**يلاحظ عليه[[536]](#footnote-536):** بانّ الإفتاء بعدم الحرمة **الواقعية** في مورد الشبهة[[537]](#footnote-537) يُعدّ قولاً بلا علم، و هذا ممّا يحترز عنه الأُصوليّون.

وأمّا القول بعدم المنع **ظاهراً[[538]](#footnote-538)**، حتى يعلم الواقع مستنداً إلى الأدلّة الشرعيّة والعقلية، فليس قولاً بلا علم وهو نفس ما يقصده الأُصولي.

الثانية: ما ورد من الأمر بالاحتياط (قبل الفحص)

روى عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن(عليه السلام) عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما، أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: «لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد»، قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدرِ ما عليه؟ فقال:« إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا».1

**يلاحظ عليه:** إنّ هذه الرواية ناظرة إلى الاحتياط قبل الفحص، وهي خارجة عن مورد الكلام، و إنّما الكلام فيما إذا فحص عن دليل الحرمة في مظانه و لم يعثر على شيء، مضافاً إلى انّ موردها الشبهة الوجوبية لا التحريمية التي هي موضع بحثنا.

الثالثة: لزوم الوقوف عند الشبهة

هناك روايات تدلّ على لزوم الوقوف عند الشبهة، وأنّه خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، و إليك بعض ما يدلّ على ذلك:

1. روى داود بن فرقد، عن أبي شيبة: ، عن أحدهما[[539]](#footnote-539) (عليهما السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة».[[540]](#footnote-540)

2. روى مسعدة بن زياد، عن جعفر (عليه السلام)، عن آبائه، عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)أنّه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، فإنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة».[[541]](#footnote-541)

3. روى في «الذكرى[[542]](#footnote-542)»، قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «دع ما يُريبُك[[543]](#footnote-543) إلى ما لا يريبك».[[544]](#footnote-544)

**يلاحظ** على الاستدلال بهذه الطائفة من الأحاديث أنّها[[545]](#footnote-545):

1. إمّا راجعة إلى الشبهة المحصورة[[546]](#footnote-546) التي يعلم بوجود الحرمة فيها ويجب فيها الاحتياط اجماعاً[[547]](#footnote-547) وذلك بقرينة «الهلكة»، كما في الحديث الأوّل.
2. أو راجعة إلى الشبهة البدويّة الموضوعيّة، التي لم يقل أحد بالاحتياط فيها حتى الأخباريين كما في الحديث الثاني، وكلامنا في الشبهة البدويّة الحكمية.
3. أو محمولة على الاستحباب كما في الحديث الأخير[[548]](#footnote-548).

الرابعة: حديث التثليث[[549]](#footnote-549)

إنّ أقوى حجّة للأخباريين هو حديث التثليث الوارد في كلام النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) والوصي[امام صادق](عليه السلام) ، رواه عمر بن حنظلة عن أبي عبد اللّه(عليه السلام) ، في حديث قال: «إنّما الأُمور ثلاثة: 1. أمر بيّن رشده فيُتَّبع، 2. وأمر بيّن غيّه فيُجْتَنب، 3. و أمر مشكل يُردّ علمه إلى اللّه و رسوله»[[550]](#footnote-550).

قال رسول اللّه(صلى الله عليه وآله وسلم): «حلال بيّن، وحرام بيّن، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و مَن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم».

ثمّ قال في آخر الحديث: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات».

**وجه الاستدلال:** إنّ مورد التثليث الوارد في كلام الإمام(أبي عبد الله) هو الشبهات الحكميّة، وحاصل التثليث أنّ ما يبتلى به المكلّف إمّا بيّن رشده فيُتَّبع، و إمّا بيّن غيّه فيُجتنب، وامّا الأمر المشكل فلا يفتي بما لا يعلم حتى يرجع حكمه إلى اللّه.

**الجواب:** انّ التثليث في كلام الإمام ينسجم مع الطائفة الأُولى من حرمة الإفتاء بغير علم، والجواب عنه نفس الجواب عنها.

وأمّا التثليث في كلام الرسول، فموردها الشبهات الموضوعيّة التي يُقطع بوجود الحرام فيها، و هي تنطبق على الشبهة المحصورة، حيث إنّ ظاهر الحديث أنّ هناك حلالاً بيّناً، وحراماً بيّناً، و شبهات بين ذلك، على وجه لو ترك الشبهات نجا من المحرمات، و لو أخذ بها ارتكب المحرمات، و هلك من حيث لا يعلم وما هذا شأنه فهو خارج عن الشبهة البدويّة[شبهه در اصل تکلیف] التي هي محل النزاع، ومنطبق على الشبهة المحصورة.

**وإن شئت قلت:** إنّ الرواية ظاهرة فيما إذا كانت الهلكة محرزة مع قطع النظر عن حديث التثليث، وكان اجتناب الشبهة أو اقترافها ملازماً لاجتناب المحرمات و اقترافها، حتى يصحّ أن يقال: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات» و ما هذا شأنه لا ينطبق إلاّ على الشبهة المحصورة لا الشبهة البدوية التي لا علم فيها أصلاً بالمحرمات.

وأنت إذا استقصيت روايات الباب تقف على أنّ أكثرها لا مساس لها بمورد البراءة، و ما لها مساس محمول إمّا على الاستحباب، أو التورّع الكثير.

###### 3. [دلیل به عقل[[551]](#footnote-551):] الاستدلال بالعقل**[[552]](#footnote-552)**

نعلم إجمالاً [علم اجمالی] ـ قبل مراجعة الأدلّة ـ بوجود محرمات كثيرة في الشريعة التي يجب الخروج عن عهدتها بمقتضى قوله سبحانه:(وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا)(الحشر/7).

وبعد مراجعة الأدلّة نقف على وجود محرمات في الشريعة بيّنها الكتاب والسنّة، و لكن نحتمل وجود محرمات أُخرى بيّنها الشارع و لم تصل إلينا، فمقتضى منجزيّة العلم الإجمالي، هو الاجتناب عن كلّ ما نحتمل حرمته إذا لم يكن هناك دليل على حلّيته، حتى نعلم بالخروج عن عهدة التكليف القطعي، شأن كلّ شبهة محصورة[[553]](#footnote-553).

**يلاحظ عليه:** [[554]](#footnote-554)أنّ العلم الإجمالي إنّما ينجِّز إذا بقي على حاله، و أمّا إذا انحلّ إلى علم تفصيلي وشك بدوي، فلا يكون منجزاً و يكون المشكوك مورداً للبراءة، مثلاً إذا عُلم بغصبية أحد المالين مع احتمال غصبيتهما معاً، فإذا قامت البيّنة على غصبيّة أحدهما المعيّـن، انحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالحرمة و هو ما قامت البيّنة على غصبيته، وشك بدوي و هو المال الآخر الذي يُحتمل أيضاً غصبيّته.

ومثله المقام إذ فيه علمان:

**أحدهما:** العلم الإجمالي بوجود محرّمات في الشريعة والتي أُشير إليها في الآية المتقدمة .

**ثانيهما:** العلم التفصيلي بمحرمات واردة في الطرق و الأمارات والأُصول المثبتة[اصول عملیه] للتكليف[[555]](#footnote-555) كاستصحاب الحرمة. على وجه لو عزلنا موارد العلم التفصيلي عن موارد العلم الإجمالي، لَما كان فيها علم بالمحرّمات بل تكون الحرمة أمراً محتملاً تقع مجرى للبراءة.

وعلى ضوء ما ذكرنا، فالعلم الإجمالي بالمحرمات المتيقنة ينحلّ إلى علم تفصيلي بمحرمات ثبتت بالطرق و الأُصول المثبتة للتكليف، و إلى شك بدوي محتمل الحرمة، وفي مثل ذلك ينتفي العلم الإجمالي فلا يكون مؤثراً، و تكون البراءة هي الحاكمة في مورد الشبهات.

#### المسألة الثانية: الشبهة الحكمية التحريمية لإجمال النصّ**[[556]](#footnote-556)**

إذا تردّد الغِناء المحرّم بين كونه مطلق الترجيع[[557]](#footnote-557) أو الترجيع المطرب، فيكون الترجيع المطرب قطعيّ الحرام، والترجيع بلا طرب مشكوكَ الحكم فيكون مجرى للبراءة.

ومثله النهي المجرّد عن القرينة إذا قلنا[[558]](#footnote-558) باشتراكه[نهی] بين الحرمة و الكراهة. و الحكم في هذه المسألة حكم ما ذكر في المسألة الأُولى، من البراءة عن الحرمة والأدلّة المذكورة من الطرفين جارية في المقام إشكالاً وجواباً.[[559]](#footnote-559)

#### المسألة الثالثة: الشبهة الحكمية التحريمية لتعارض النصّين**[[560]](#footnote-560)**

إذا دلّ دليل على الحرمة و دليل آخر على الإباحة[[561]](#footnote-561)، و لم يكن لأحدهما مرجّح، فلا يجب الاحتياط بالأخذ بجانب الحرمة لعدم الدليل عليه، نعم ورد الاحتياط في رواية وَرَدَت في «عوالي اللآلي» نَقَلها عن العلاّمة،
رَفَعها[[562]](#footnote-562) إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر (عليه السلام) انّه قال في الخبرين المتعارضين: «فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر»[[563]](#footnote-563) و الرواية ضعيفة السند لا يحتجّ بها .

#### المسألة الرابعة: الشبهة الموضوعيّة التحريميّة

إذا دار الأمر بين كون شيء حراماً أو مباحاً[[564]](#footnote-564) لأجل الاشتباه في بعض الأُمور الخارجيّة[[565]](#footnote-565)، كما إذا شكّ في حرمة شرب مائع أو إباحته للتردّد في أنّه خلّ أو خمر، فالظاهر عدم الخلاف[بین اصولی ها و اخباری ها] في أنّ مقتضى الأصل الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله (عليه السلام) : كلّ شيء لك حلال حتى تَعلمَ أنّه حرام بعينه[[566]](#footnote-566) فتدعه.[[567]](#footnote-567)

ويمكن الاستدلال على البراءة بالدليل العقلي[[568]](#footnote-568)، وهو أنّ الاحتجاج لا يتمّ بالعلم بالكبرى[[569]](#footnote-569) وحده و هو[کبری] انّ الخمر حرام مالم ينضم إليه العلم بالصغرى، ففي المقام، الكبرى محرزة، دون الصغرى ، فلا يحتج بالكبرى المجرّدة على العبد.

#### 2-3-4-8 مقام دوم: شبه وجوبیه

المقام الثاني: في الشبهة الوجوبية

إذا شكّ في وجوب شيء وعدمه، ففيها أيضاً مسائل أربع:

أ. الشبهة الحكمية الوجوبية لأجل فقدان النصّ، كالدعاء[[570]](#footnote-570) عند رؤية الهلال، أو الاستهلال في شهر رمضان إذا احتمل وجوبهما.

ب. الشبهة الحكمية الوجوبية لأجل إجمال النصّ، كاشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب[[571]](#footnote-571).

ج. الشبهة الحكمية الوجوبية لأجل تعارض النصّين، كما في الخبرين المتعارضين، أحدهما يأمر، والآخر يبيح، ولم يكن لأحدهما مرجح.

د. الشبهة الموضوعية لأجل الاشتباه في بعض الأُمور الخارجية، كما إذا تردّدت الفائتة (صلاة الفجر) بين صلاة واحدة وصلاتين.

والحكم في الجميع البراءة وعدم وجوب الاحتياط، إجماعاً[[572]](#footnote-572). مضافاً إلى بعض الأدلّة التي مرت في المقام الأوّل أي الشبهة التحريمية من آية التعذيب وغيرها.

### نکات تعمیقی و جمع بندی

خیلی از مطالب در عمق اصل برائت در رسائل می آید. چند کار می باشد که اگر مصنف می کرد این بحث روان تر می شد. اگر ورود بحث ص199 را ببینید، آنجا یه مقدمه چینی برای ورود به بحث داشت. قبل از شروع به اصالت البرائه ایشان می توانست یک کار بکند و آن این است که یک نکات مشترک راجب اصل اصول عملیه است که جاش آنجا بود که باید همان اول می آورد حدود ص199-200 که باید پررنگتر می پردازد. مهمترین چیزی که ایشان می توانست به آن بپردازد بحث حکم ظاهری و واقعی یا دلیل ظاهری و واقعی می باشد که جز مباحث مشترک اصول عملیه می باشد که در مظفر می باشد. چرا که مظفر بعض مباحث مشترک را آورده اند.

نکته اساسی که اصلا اصول عملیه چیست و به چه اصول عملیه می گوییم ذیل همین نکته می باشد. شیخ انصاری ذیل همین نکته به آن پرداخته است. نکته اساسی این است که اصول عملیه در واقع نگاه دو لایه ای به احکام است: یک لایه، لایه حکم واقعی است و یک لایه حکم ظاهری .

حکم واقعی یعنی حکمی که ما به خداوند نسبت می دهیم که خداوند گفته است نماز بخوان و.... در این جا در واقع ما حجت داریم. فتوا به معنای دقیق کلمه اینجا است یعنی چیزی که به خدا نسبت دهیم. حکم به معنای دقیق کلمه همین است. یک حکم دیگر داریم که در یک لایه دیگر است که در طول آن است، نه در عرض آن. این در طول بودن را شیخ انصاری خوب دقت کرده است. در طول بودن یعنی ما تلاش کردیم که بفهمیم حکم خداوند چیست اما پیدا نکردیم. در واقع در ظرف شک و عدم حجت این بحث مطرح می شود. اینجا باید در صحنه عمل چکار کرد؟ اینکه در فضای عمل چه باید بکنیم، این اصول عملیه شکل بگیرد، نه اینکه حکم خداوند این ها می باشد. یعنی وظیفه من در مقام عمل این می باشد. پس به این نیز تعبیر به حکم ظاهری می کنیم. البته اینجا اختلافاتی است که بعضی حکم ظاهری را قبول ندارند و...

پس خوب بود مصنف اول بحث اصول عملیه این نکته را مطرح کند. در واقع باید این توجه داده شود که باب حجج و باب اصول عملیه در عرض هم نیستند بلکه اصول عملیه در طول بحث حجج می باشد.

ما با ادله ای که به حکم واقعی می رسیم به آن ادله اجتهادی می گوییم و با ادله ای که به حکم ظاهری می رسیم به آن ادله فقاهی می گوییم. اهل سنت این دو لایه ای بودن را ندارند.

یکی از مباحث خوب دیگر که خوب بود بحث شود، این است که آیا قدما شیعه همین نگاه را داشته اند؟ قدما یعنی قبل از اخباریگری یا دقیق قبل از وحید بهبهانی، این قدر واضح نبوده کارشان که دو دسته دلیل داریم یا دو دسته حکم داریم، این دو لایه که یکی به حجت می رسیم و یکی در فرض شک و جهل است که در مقام عمل است. البته نه اینکه هیچی نبوده اما امر واضح نبوده است. اگر رجوع کنید به کتاب رضا اسلامی به اسم حق الطاعه که یک بحث دارد ذیل پیشینه تاریخی اصل برائت بحث خوبی دارد که عبارات قدما بالا و پایین دارد که گاهی همین دو لایه را می گویند و گاهی بعضی قدما می گویند اول باید سراغ آیات و روایات رفت و بعد اگر چیزی پیدا نشد، باید به سراغ عقل رفت، که این غیر از دو لایه ای است که گفتیم.

اما بیان ما این بود که عقل در عرض آیات و روایات می باشد اما قدما عقل را بعد از آیات و روایات می دانسته اند. خصوصا عبارات شهید اول در ذکری خیلی به این سمت است. اهل سنت چگونه بوده اند؟ آنها دیگر بدتر که اصلا این به این دو لایه توجه نداشته اند. البته 7 8 بحث بین قدما خیلی مرتبط به این بحث بوده است که بین متاخرین نیست. مثلا یک بحث به نام اصطلاح اصالت الاباهه و اصالت الحضر بین قدما بوده که بین متاخرین نیست. در کتاب سید مرتضی و شیخ طوسی این بحث عنوان دارد. اصالت الاباحه یه کم شبیه برائت است یعنی اشکال نداشتن. اصالت الحضر نیز شبیه احتیاط می باشد. اما یه جاهایی این ها به هم نزدیک می شوند و در عبارات بعض دیگر علما از هم دور می شده اند.

یک بحث در اهل سنت بوده که بعد وارد فضای شیعه شده و این بحث اصالت الاباحه و الحضر شکل گرفته است. سوالی که برای قدما مطرح بوده بین نسبت شرع و عقل بوده است. اما ما در فضای متاخرین تمرکز بروی چیست؟ بین حجت و لا حجت است یعنی عقل و شرع کنار هم یک طرف هستند. این که چه شد به این سمت بروند ، سیر تطور تاریخ اصول را نشان می دهد.

اصول چون با اهل سنت متولد شد، اهل سنت یه فضایی را خیلی را جدی می کردند که بعضی جاها نص داریم که در این صورت باید به آن عمل کرد و بعض جاهایی که فی مالانص فیه است که باید چه کرد اینجا؟ اینجا اسمی از عقل نمی برده اند و منبع نمی دانسته اند. اهل سنت در ما لا نص فیه یک فهرست داشته اند که بعض راه کارها داشته اند مانند اجماع، قیاس و.... تا می رسند به برائت و استصحاب و.... که همه این ها در این فهرست است. همین نگاه اصل سنت وقتی وارد شیعه شد تحولاتی ایجاد شد. خلاصه در آن اصطلاح خاص قدمایی که اصالت الاباحه هستی یا اصالت الحضر هستی، اگر در مساله ای شرع را نبینی ، آیا عقل حکم می کند یا نمی کند؟ اگر حکم می کند به چه حکم می کند؟ می گوید اصل اولی در اشیا اباحه است یا حضر است؟ مرادشان از اصل هیچ ربطی به اصل عملیه ندارد. بعضی گفته اند اصل بر اباحه است وبعضی حضر را گفته اند و بعضی هیچ کدام را نپذیرفته اند و گفته اند بین این دو است.

نتیجه این است که وقتی در لمعه شهیدین می گویند للروایت و للاصل مرادشان از اصل چیست؟ بستگی دارد شهید اول می گوید یا شهید ثانی؟ اجمالا وقتی آنها للاصل می گویند اینی که ما امروزه می فهمیم نیست. خیلی ها می گویند در چنین جایی اگر روایت را قبول داری روایت همین را می گوید. اگر روایت را قبول نداریم اصول عملیه این را می گوید. این طبق نگاه متاخرین دارد متن شهیدین را تفسیر می کند. اما مراد این شهیدین چیست؟ خود این دو متفاوت اند، که گاهی مرادشان همان اباحه و حضر است و گاهی چیز دیگری است.

پس اینکه می گوییم این بحث از ابتکارات شیخ انصاری می باشد، نه اینکه قبل از شیخ هیچی نبوده است، بلکه بوده اما با یک فهم دیگر که توضیحات آن گذشت. این موثر در دعوای برائت می باشد. دعوای برائت خیلی شبیه به آن چیزی که در کتاب آمده است نیست.

مطلب سومی که ایشان باید در مقدمه این بحث می آورد این بود که بهتر بود انواع شبهه را اول توضیح می داد. شبهه یعنی چه؟ شبهه یعنی عدم حجت. یعنی در مقام عمل امر مشتبه می شود. پس شبهه یعنی مشتبه شدن وظیفه ما در مقام عمل. حالا تقسیمات شبهه چیست؟

شبهه از یک جهت تقسیم می شود به تحریمیه و وجوبیه و از یک جهت تقسیم می شود به بدویه و غیر بدویه که غیر بدویه نیز می شود محصوره و غیر محصوره. از یک جهت شبهه حکمیه و موضوعیه می باشد.

شبهه بدویه و غیر بدویه یعنی چه؟ بدویه یعنی شبهه ای که ابتدائی و آغازین است. غیر بدویه عینی ابتدائی نیست یعنی در دل یک علم اجمالی است که این مهم است. در واقع غیر بدویه می شود شبهه مقرون به علم اجمالی یعنی در بستر یک علم اجمالی پیش می آید. شبهه ای که در بستر علم اجمالی است خودش تقسیم به محصوره و غیر محصوره می شود.

در بدویه هیچ علم اجمالی وجود ندارد اما در غیر بدویه یک علم اجمالی وجود دارد یعنی ما اجمالا علم داریم که بین این 4 مورد لیوان یکی اش شراب است اما نمی دانیم کدامش هست. یعنی از یک جهت ما علم داریم اما چون از جهت دیگر علم اجمالی داریم شبهه پیش می آید. یعنی شبهه در اطراف علم اجمالی پیش می آید که این تعبیر بعضی است. خود این دو حالت دارد: یا محصوره است یا غیر محصوره. اگر اطراف علم اجمالی محدود باشد می شود محصوره اما اگر خیلی زیاد باشد به آن می گوییم غیر محصوره. مثلا 5 گوسفند اینجا سرشان بریده شده و ما می دانیم یکی اش ذبح شرعی نیست یعنی علم اجمالی داریم یک تکلیفی بر گردن ماست که یکی اش را نمی شود خورد اما نمی دانیم کدامش هست.

در این مثال می شود محصوره که باید اجتناب کرد و نخورد. اما اگر دو هزار تا یا سه هزار تا گوسفند باشد آنگاه می شود شبهه غیر بدویه غیر محصوره.

خود شبهه بدویه و غیر بدویه هر کدامشان می شود هم حکمیه باشند و هم موضوعیه. در مانند نماز جمعه مثال برای شبهه غیر بدویه حکمیه است.

در شبهه بدویه اصل برائت جاری می شود و در شبهه غیر بدویه احتیاط جاری می شود. اگر شبهه بین واجب و حرام باشد آنگاه تخییر مطرح می شود. استصحاب نیز که واضح است.

این نکات را به عنوان مقدمه بهتر بود مصنف بیان کند.

مصنف وقتی وارد اصالت برائت شد رسید به ص202 که گفت دو مقام داریم: تحریمیه و وجوبیه. در تحریمیه 4 مساله است و تمرکزش رفت بروی مساله اول مقام اول. چرا این مساله را خیلی باز کرد در حالی که در کل 8 سرفصل شد اما تمرکز به یکی اش کرد که ادله اصولی ها و اخباری ها را آورد اما بقیه را سریع رد کرد؟ نکته مهم اش همین سیر تاریخی است که محل اصلی اختلاف اصولی ها و اخباری ها همان مساله بوده است که فضای ورود اهل سنت به این مساله چه بود؟ ما لا نص فیه بودکه در آن گفتند 10 کار می شود کرد که یکی اش برائت بود. پس در بستر تاریخی برائت در ما لا نص فیه اهل سنت شکل گرفته و بعد وارد شیعه شده و تغییراتی کرده است.

حالا داستان دعوای اصولی ها و اخباری ها چیست؟ اگر قرار است این بحث در ما لانص فیه اهل سنت باشد اما چرا فقط در تحریمیه این مشکل بود، چرا در بقیه این مشکل نبود؟ البته مصنف در وجوبیه گفت اخباریه می گویند برائت اما همه اخباری ها این را نمی گویند، مثلا امین استر آبادی عباراتی دارد که حتی در وجوبیه نیز احتیاط را مطرح می کند. در واقع برای امین استر آبادی مهم در آن جایی است که نصی وجود ندارد که اهل سنت مطرح کردند و ایشان می خواهند با آن مقابله کنند چه در وجوبیه و چه در تحریمیه.

در جمع و بررسی ادله اخباری ها و اصولی ها در مساله اول باید چه کار کرد؟ در بعض ادله حرف هر کدامشان خوب و محکم بود لذا باید چکار کرد؟ یک نکته روشی این است که اگر بروید و در ذهن اون طرف را بخوانید می بینید طرف یک چیزی در ذهنش بوده و بعد برایش ایه و روایت پیدا کرده است. در ذهن امین استرآبادی که موسس اخباری گری بوده است، یک فضایی بوده که به اینجا رسیده است. به این بهانه یک توضیحی درباره اخباری گری می دهیم که خیلی بدرد می خورد. پرونده ما تفاوت اصولی ها و اخباری هاست در اینجا تا به برائت برسیم.

اصلا اخباری ها و اصولی ها در چند مساله اختلاف دارند. اصلا به چه کسی اخباری و به چه کسی اصولی می گوییم؟ این مساله در بین خیلی از طلبه ها روشن نیست و بعضی فکر می کنند یه عده طرفدار روایات هستند و یه عده طرفدار اصول هستند. دعوا سر اینها نیست. اسم دقیق تر اخباریون و مجتهدون می باشد که در طول تاریخ نیز خیلی وقت ها اینگونه اسم می گذاشته اند حتی خود اخباری ها نیز این اسم را قبول دارند چون اولین چیزی که اخباری ها بر علیه آن شورش کردند همین اجتهاد و مجتهد بود که بر علیه آن شروش کردند که می گفتند ما مجتهد نیستیم. اخباری ها یک عَلمی بلند کردند که اجتهاد اصلا درست نیست. اینجا یک سیر تاریخی وجود دارد در واژه اجتهاد که اول حلقات(حلقه اولی) این تحقیق را آورده است. در واقع در روایات واژه اجتهاد مقداری بد نشان داده شده است که مرادشان اجتهاد بالقیاس و ظنی اهل سنت بوده است. اهل سنت اجتهاد را تعریف می کرده اندبه تلاش در مقابل روایات که این اجتهاد منفی است چون اهل بیت می گفته اند باید دین را از ما بگیرید. اهل سنت این واژه اجتهاد را بکار برده اند و بعد از غیبت خصوصا از مکتب حله به بعد و مخصوص علامه حلی و تاحدی محقق حلی ، واژه اجتهاد را وارد در فقه و اصول شیعه کردند اما با مبانی شیعه نه مبانی اهل سنت.گفتند ما یک اجتهاد صحیح شیعه داریم و یک اجتهاد بد اهل سنت.

این تا می رسد به امین استرآبادی که اول اصولی و شاگرد صاحب معالم بوده و بعد مکه می رود و شاگرد شخص دیگری می شود که میرزا محمد استرآبادی بود که داماد او می شود. ایشان در رجال و احادیث خیلی کار کرده بود. ایشان مبانی داشت که به استر آبادی یاد می دهد که به او می گوید بنویس و بعد استر آبادی کتاب می کند به اسم فوائد المدینه که یعنی فوایدی که من در مدینه به آن رسیده ام که کتاب اصلی اخباری ها است. این کتاب را از مکه و مدینه به نجف می فرستد که بعد خیلی شایع می شود. حالا اینکه چه می شود این کتاب یک جریان راه می اندازد یکی از نقاط اساسی تحلیل تاریخی است.

از اینجا اخباری گری شایع می شود و حدود 200 سال بر حوزه ها حکومت می کند. استرآبادی دقیقا هم عصر ملاصدرا می باشد. استرآبادی حتی یک رساله در رد صدرا نیز دارد. استر آبادی یک فکر محوری در این کتاب دارد. خلاصه این کتاب که برایش زحمت کشیده شد و نکاتی دارد اما چکیده آن یک جنبه ایجابی افراطی دارد و یک جنبه سلبی افراطی. جنبه ایجابی افراطی آن این است که هر روایتی هر جا باشد صد در صد قطعی الصدور از ائمه است. اینها اولا کتب اربعه را می گویند و بعد بقیه کتب. جنبه سلبی افراطی آن این است که هر چه اهل سنت در بحث اجتهاد گفته اند غلط است. اجتهاد اهل سنت در مالانص فیه می باشد. در جایی که نص هست را آنها خیلی اجتهاد نمی خواسته اند. یک تحلیل غلط باعث شده که استرآبادی اینگونه بیان کند.

اصل دغدغه ایشان درست است. اصل دغدغه ایشان این است که چرا این قدر کم به روایات پرداخته می شود. در آن زمان از شهید ثانی تا مقدس اردبیلی و شاگردان ایشان مقداری کم مهری به روایات شد که این درست است اما نتیجه اش غلط است که آن دو نتیجه گرفته بشود. مخصوص یک حرف غلط دیگه هم دارند که گفتند شیعه نیز همان اجتهاد اهل سنت را قبول کرد. استرآبادی یک فضای دوقطبی مطرح کرد که یه عده خیلی خوب اند که فقط روایات را توجه می کنند و یه عده مانند علامه حلی و ... متاثر از اهل سنت هستند.

اخباری ها خودشان را در فضای شیعه مقابل مجتهدین قرار دادند که اینجا مجتهدهستند مانند اهل سنت. اخباری ها می گفتند اصحاب ائمه مانند زراره نیز اخباری بوده اند. اخباری ها فقها را دو دسته می کرده اند: اخباری و مجتهد. اجمالا اگر سر جمع بخواهیم بگوییم در چند مورد اینها اختلاف دارند در چند مورد می شود خلاصه کرد. کتاب مدخل علم فقه از رضا اسلامی که در یک تیکه اش سعی کرده این بحث را جمع بندی کند. ص336-338 این کتاب به این پرداخته است.

خود ایشان در 8 محور این را خلاصه می کند. اگر بخواهیم باز خلاصه کنیم کمتر نیز می شود:

1. اخباری ها مخالف اجتهاد اند اما اصولی ها موافق اجتهاد اند.
	1. اخباری ها این دستگاه اجتهاد را قبول نداشته اند. می گفته اند حتی عوام باید روایات را ببینند و حکم را پیدا کنند. اینجا بعض اغراض سیاسی داخل شد. سیاسیونی که قدرت حوزه و روحانیت را مخالف اغراض سیاسی خود می دیده اند، گفتند حرف اخباری ها درست است و گفتند ما مرجع نداریم بلکه همه ما مقلد ائمه ع هستیم. حرف آنها اینجا خیلی تعارض دارد که مثلا در تعارضات عوام باید چکار کنند؟ می گویند باید از کسانی که می دانند بپرسند که باید از ما بپرسند که باز همان چیزی شد که خودشان نقد می کردند.
2. علم اصول نداریم که ساخته و پرداخته اهل سنت می باشد.
3. اخباری ها می گویند علم رجال لازم نیست چون همه روایات قطعی السند است اما مجتهدین همه شان نمی گویند علم رجال که بین خود اینها چند مکتب است. اکثر مکاتب می گویند ما به علم رجال نیاز داریم.
4. اخباری ها خیلی کارکرد عقل را حداقلی می کنند اما مجتهدین باز چند مکتب می شوند اما غالب مکاتب نقش آن را حداکثری و منبعی میدانند.
5. ریز مسائل علم اصول در ما لانص فیه مانند[[573]](#footnote-573):
	1. اجماع
	2. استصحاب
	3. برائت

تازه رسیدیم محل بحث خودمان در برائت. مهمترین مشکل اخباری ها که می خواهند برائت را رد کنند این است که چون اهل سنت گفته اند همه اش غلط است. ما می گوییم برائت اهل سنت را ما هم قبول نداریم اما بخشی از آن درست است. یک کلید اینجا هست و آن هم این است که خود شیخ انصاری که پدر جد اینها است مفصل ادله اصولی ها و اخباری ها را آورده اما یک چیز را ایشان گفته که مصنف در اینجا نگفت و آن هم اجماع می باشد. مصنف اجماع را مطرح نکرد. شیخ ج2حدودص50 این را می آورد که اتفاقا اصلی ترین دلیل اصولی ها همین اجماع است که از اول شیعه تا الان همه فقهای شیعه در فقه شان در جایی که شبهه تحریمیه بوده در فقدان نص برائت جاری می کرده اند بلکه محدثین و اصحاب ائمه نیز برائت را جاری می کرده اند. شیخ انصاری جاهایی که فقها و محدثین در آن مساله بررسی کرده که به این نتیجه رسیده که اینجا یک اجماع عملی داریم. یعنی نه اینکه این مساله دعوای برائت و احتیاط مطرح بوده و همه برائت گفته اند، بلکه در فضای عمل فقها برائت را جاری کرده اند لذا قطعا این همان فرهنگ اهل بیت ع می باشد لذا شما اخباری ها چه می گویید بعد از هزار سال.

پس اینجا یک اجماع عملی داریم. اخباری ها مراد اهل بیت را بد فهمیده اند. این مشکل در اخباری ها زیاد است که روایات را آنگونه که به نفعشان است برداشت می کنند. نسبت به عقل همینگونه برخورده کرده اند. خلاصه اگر این ادله که مصنف ذکر کرد با ادله اخباری ها تعارض داشته باشد، ما می گوییم اصلی ترین ادله اصولی ها اجماع می باشد.

بعضی راه کارها در طول تاریخ بکار برده شد تا اثر اخباری ها کم شود. اخباری ها وقتی مسلط شدند، علاوه بر این که ریز مسائل تحت تاثیر قرار گرفت، روش کلان فهم دین در معرض خطر واقع شد. اصولی ها دو دوره با این هجمه مواجهه بوده اند. یک دوره اهل سنت بوده اند که صد ها سال رقیب اصلی اصولی ها اهل سنت بوده اند. آنها می گفته اند که دین را باید اینگونه فهمید اما اصولی چیز دیگر می گفته اند. بعد از آن رقیب اصلی اصولی ها شد اخباری گری. البته اخباری گری کسی است که این 4 5 مولفه را با هم دارد. مثلا بعضی می گویند فیض کاشانی اخباری گری است اما اینگونه نیست. بله ایشان با اصول مخالفت دارد اما با عقل مخالفت ندارد.

بعضی اخباری های افراطی داریم مانند خود استر آبادی اما بعضی اخباری های معتدل هستند که هم جنبه مثبت دارند و هم جنبه منفی. یکی علامه مجلسی صاحب بحار است و یکی هم صاحب حدائق.

علاوه بر اصولی ها که سعی کردند با این غلبه اخباری ها مبارزه کنند خود اخباری های معتدل نیز سعی می کرده اند با اخباری ها افراطی مبارزه کنند. کتاب اخباریگری ص129 : (ص150 را هم ببینید)

ملّاخليل قزوينى، نمونه‏اى تمام عيار از اخباريان سرسخت و تندرو بود؛[[574]](#footnote-574) به شدّت منكر طريقه اجتهاد بود و عقيده داشت كه تمام اخبار اصول كافى، صحيح‏اند و عمل به آنها واجب است؛ زيرا در آن، هيچ روايت تقيه‏اى وجود ندارد و حضرت بقيةالله (ع) همه روايات اصول كافى را ديده و با تعبير «أنّه كافٍ لشيعتنا»، از آن تعريف فرموده است. شگفت‏تر اين كه معتقد بود هرروايتى كه در اصول كافى، مرسل و با «رُوِى» آمده، بدون واسطه، از خود صاحب‏الزمان (ع) روايت شده است.[[575]](#footnote-575)

يكى از داستان‏هاى جالب درباره ملاخليل قزوينى، اين است كه چون استعمال دخانيات را حرام مى‏شمارْد، رساله‏اى در اين‏باره تأليف كرد و نسخه‏اى از آن را با جلدى ظريف و لطيف، در پارچه‏اى نفيس گذاشت و براى علامه مجلسى به اصفهان فرستاد تا شايد با مطالعه آن، از كشيدن قليان منصرف گردد؛ زيرا او زياد

قليان مى‏كشيد؛ حتى روى منبر و كرسىِ درس![[576]](#footnote-576) علامه‏مجلسى هم بعد از مطالعه كتاب، تنباكوى مرغوبى را در آن پارچه نفيس گذاشت و همراه با نامه‏اى براى وى‏ فرستاد و در آن نامه نوشته بود: «ما آن رساله را مطالعه كرده، چيز قابل ارزشى نبود؛ مگر اين كه ظرف آن براى تنباكو گذاشتن، بسيار خوب و شايسته بود. لذا آن را پُر از تنباكو كرده و به خدمت شما فرستادم تا پاداش زحماتى باشد كه در تنقيح اين مرام، متحمّل شده‏ايد».

علامه مجلسی در یک مورد هم نظر با اصولی هاست مانند همین اصالت البرائتی بودن. در مبارزه با این جریان اجتماعی علاوه بر علم باید کار عملی داشت لذا علما در علن سیگار می کشیده اند. گاهی هم امر به خشونت کشید که در نسل بعد صاحب حدائق و وحید می باشد. شاگرد این دو نفر کاشف الغطا و محمد اخباری دعواشان به خون و خونریزی بود. دو رساله کاشف الغطا در رد محمد اخباری نوشته است که این کتاب چاپ شده و چاپ خانه مجلس چاپ کرده است.

دوره ما اصلی ترین دشمن ما که قبلا اهل سنت و اخباری گری بودند، امروز دشمن اصلی ما که افکارش را غلبه پیدا کرده و جامعه شیعه را در بر گرفته است غرب و نوع مکاتب غربی می باشد. در واقع این نوع از فهم دین می باشد که غلبه هم پیدا کرده است. افرادی مانند صانعی و مصطفی محقق داماد و ... که متاثر شدید از غرب هستند. مثلا همین محقق داماد اخیرا حرف هایی در موسسه اقای شبیری زده که بروید موافقات شاطبی بخوانید که کتاب اصلی در فقه المقاصدی است که همین حقوق بشر و .... می رسد که ما باید به سمت حقوق بشر برویم. برای از بین بردن این تفکرات نمی شود فقط کتاب نوشت. باید با این نوع دین فهمی مبارزه کرد. هم مبارزه علمی و هم مبارزه عملی. امروزه بعضی فکر کرده اند امروزه با سکوت می شود با امریکا و غرب مبارزه کرد در حالی که باید مانند علامه مجلسی بود که برای مبارزه حتی بالای منبر نیز سیگار می کشید.

## 5-8 فصل دوم: اصل تخییر[[577]](#footnote-577)

### مقدمه

1. محل بحث اصالت تخییر :
	1. جایی که بین حرمت و وجوب یک شی شک و شبهه پیش آمده است یعنی ندانیم یک مساله ای حرام است یا واجب؟
	2. لذا تصور چنین حالتی مقداری سخت است که از مثال های آن هم پیداست اما ما چند مثال می آوریم که واقعی تر باشد.
	3. شبهه اینجا به وجوبیه و تحریمیه تقسیم نمی شود بلکه دوران بین وجوب و حرام است. اما به حکمیه و موضوعیه تقسیم می شود یعنی دوران بین واجب و حرام یا در حکمیه است یا موضوعیه که هر کدام نیز به همان سه قسم که در فصل قبل گفتیم تقسیم می شوند. پس در اینجا چهار مساله مطرح می شود که به آنها می پردازیم.
2. تخییر در چند جای اصول می آید:
	1. یکی در باب تزاهم
	2. یکی در تقسیم واجب به تخییری و تعیینی
	3. یکی هم همین جا
3. آدرس
	1. چند خط آخر ص200 دیده شود
	2. اصول فقه کاربردی همین قسمت دیده شود
	3. الوسیط مصنف نیز همین قسمت دیده شود

إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمته، فهنا مسائل أربع:

### المسألة الأُولى: دوران الأمر بين المحذورين**[[578]](#footnote-578)** [فی الشبهه الحکمیه] لفقدان النص

وذلك كدفن الكافر الحربي[[579]](#footnote-579) لو تردّد حكمه بين الوجوب والحرمة ولم يكن دليل معتبر في البين.

لا شكّ انّ المكلّف مخيّر بين الفعل و الترك تخييراً تكوينياً[[580]](#footnote-580) على وجه ليس بإمكانه المخالفة القطعية، لامتناع الجمع بين الفعل و الترك[[581]](#footnote-581) مع وحدة زمان العمل، و لا الموافقة القطعية لنفس السبب. وأمّا[[582]](#footnote-582) من حيث الحكم الظاهري[[583]](#footnote-583) فالمقام محكوم بالبراءة عقلاً وشرعاً.

أمّا الأُولى[برائت عقلا[[584]](#footnote-584)]، فلأنّ موضوعها[برائت عقلی] هو عدم البيان الوافي[[585]](#footnote-585)، و المراد من الوافي ما لو اقتصر[اکتفا] عليه المكلِّفُ[شارع] لكفى في نظر العقلاء، و يقال انّه[شارع] أدّى الوظيفة[[586]](#footnote-586) في مقام البيان، ولكنّ الحكم المردّد بين الوجوب و الحرمة ليس بياناً وافياً لدى العقلاء حتى يصحّ للمتكلّم[=شارع] السكوت عليه، فيكون من مصاديق، قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا الثانية[برائت شرعی[[587]](#footnote-587):] فلانّ موضوعها[برائت شرعی] هو الجهل بالحكم الواقعي و المفروض وجود الجهل[[588]](#footnote-588)، و العلم بالإلزام الجامع بين الوجوب و الحرمة ليس علماً بالحكم الواقعي، فيشمله قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون».[[589]](#footnote-589)

**المسألة الثانية: دوران الأمر بين المحذورين لإجمال النص**

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل، كالأمر المردّد بين الإيجاب و التهديد[[590]](#footnote-590) فالحكم فيه كالحكم في المسألة السابقة.

**المسألة الثالثة : دوران الأمر بين المحذورين لتعارض النصّين[[591]](#footnote-591)**

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الأدلّة، فالحكم هو التخيير شرعاً[[592]](#footnote-592) ـ أي الأخذ بأحد الدليلين بحكم الشرع ـ لإطلاق أدلّته.

روى الحسن بن الجهم، عن الرضا(عليه السلام): قلت: يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين[چه وجوب و حرام چه وجوب وکراهت و...]، ولا نعلم أيّهما الحق، قال: «فإذا لم تعلم فموسعٌ[جواز و اختیار] عليك بأيّهما أخذت».[[593]](#footnote-593)

والفرق بين تعارض النصّين في المقام وما مرّ في مبحث البراءة هو عدم إمكان الاحتياط في المقام بخلاف السابق فلاحظ.

**المسألة الرابعة: دوران الأمر بين المحذورين في الشبهة الموضوعية**

إذا وجب إكرام العادل و حرم إكرام الفاسق، و اشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة، فالحكم فيه كالحكم في المسألة الأُولى طابق النعل بالنعل.

### هل التخيير ابتدائي أو استمراريّ**[[594]](#footnote-594)**

ثمّ إذا دار الأمر بين المحذورين و كانت الواقعة واحدة، فلا شكّ أنّه مخيّر عقلاً[[595]](#footnote-595) بين الأمرين، مع جريان البراءة عن كلا الحكمين في الظاهر[[596]](#footnote-596)، أمّا لو كانت لها أفراد في طول الزمان، كما إذا تردّد (إكرام زيد في كلّ جمعة إلى شهر) بين الوجوب والحرمة، فيقع الكلام في أنّ التخيير العملي[[597]](#footnote-597) هل هو حكم استمراري، فله أن يختار في الجمعة الثانية غير ما اختاره في الجمعة الأُولى، وإن استلزم ذلك، المخالفةَ القطعية، أو لا، بل التخيير ابتدائي فلا يجوز له أن يكرمه في الجمعة الأُولى دون الثانية؟

**الظاهر عدم كونه استمراريّاً**، لأنّه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي و حرمة المخالفة بين كون الواقعة دفعية أو تدريجية، فكما تحرم المخالفة العملية الدفعية كترك صلاتين يعلم بوجوب احدهما، و شرب انائين يعلم بحرمة شرب احدهما كذلك تحرم التدريجية أيضاً، فإنّه يعلم بأنّه لو أكرم زيداً في الجمعة الأُولى وترك إكرامه في الجمعة الثانية، فقد ارتكب مبغوضاً للمولى.

فالمانع هو تنجيز العلم الإجمالي مطلقاً في الدفعيات والتدريجيات، وعدم الفرق بينهما لحكم العقل بلزوم إطاعة المولى وحرمة المخالفة حسب الإمكان والاستطاعة.

**فتلخص:** انّ الحكـم بالتخييـر عنـد دوران الأمـر بيـن المحـذورين لا يكـون حجّـة على جـواز المخالفة القطعية، وهذه ضابطة كلية تجب مراعاتها.

### نکات تعمیقی و جمع بندی

این چیزی که در الموجز خواندیم، یک تیکه از بحث تخییر می باشد. وسیط خیلی خوب توضیح داده است:

و قبل الخوض في المقصود نقدّم أُموراً:

الأوّل: كان الواجب على علماء الأُصول المتأخرين عقد فصل خاص لأصالة التخيير كبقية الأُصول العملية غير انّهم بحثوا قسماً منه في أصالة البراءة و قسماً آخر في أصالة الاحتياط، و صار ذلك سبباً لغموض البحث و عدم وقوف الطالب على مجرى أصالة التخيير. بصورة واضحة.[[598]](#footnote-598)

الثاني: انّ الميزان في جريان أصالة التخيير هو عدم إمكان الاحتياط، أعني الموافقة القطعية، سواء أ كانت المخالفة القطعية أيضاً ممتنعة كما في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في واقعة واحدة، كشرب مائع مردد بين الحلف على فعله أو تركه في ليلة واحدة، أو كانت ممكنة كتردده بينهما مع تعدد الواقعة ككل ليلة جمعة إلى شهر.

الثالث: انّ دوران الأمر بين المحذورين يجتمع تارة مع الشكّ في التكليف إذا كان نوعه مجهولًا، و مع الشكّ في المكلف به إذا كان نوعه معلوماً و المتعلّق مردداً بين أمرين غير قابلين للاحتياط:

أمّا الأوّل: كتردد العبادة في أيام الاستظهار بين كونها واجبة أو محرمة، فهنا تكليف واحد مجهول نوعه، فلو كانت المرأة حائضاً فنوع التكليف هو الحرمة و لو كانت مستحاضة فنوع التكليف هو الوجوب.

و أمّا الثاني: كما إذا علم أنّ واحدة من الصلاتين واجبة و أُخرى محرمة، و تردد

الوسيط في اصول الفقه، ج‏2، ص: 119

أمرهما بين الظهر و الجمعة، فالنوع هنا معلوم و هو انّ هنا واجباً و محرماً، غير انّ الموضوع مردد بين الجمعة و الظهر، فالجامع لكلا القسمين عدم امكان الموافقة القطعية.

ثمّ إنّ القوم ذكروا ما إذا كان نوع التكليف مجهولًا كدوران الأمر بين محذورين في باب البراءة، كما ذكروا ما إذا كان نوعه معلوماً و المتعلّق مردداً في باب الاشتغال، و صار ذلك سبباً لغموض البحث.

و نحن عقدنا لهذا الأصل عنواناً مستقلًا و أوردنا الجميع في هذا الفصل.

الرابع: انّ الكلام يقع في مقامات ثلاثة:

أ. دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع التكليف التوصلي.

ب. دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع التكليف التعبدي.

ج. دوران الأمر بين المحذورين مع العلم بنوع التكليف و الشكّ في المكلّف به.

**نکته**

در اصل بحث اصل تخییر نیز اختلاف زیاد است که آقای خویی را می توانید ببینید. در مورد این که حالا در تخییر کدام را انتخاب کنیم، معمولا گفته اند شانسی است اما بعضی گفته اند ما روایاتی داریم که می گویند ترک حرام بهتر است از انجام واجب لذا حرام باید ترک شود. از طرفی مصحلت اینجا اثر گذار است که بعضی مواقع اینکه به کدام عمل کنیم اثرات خارجی خاصی دارد.

**نکته**

تخییر عملی چیز ویژه ای نمی خواهد بگوید، تخییر عملی یعنی اصل عملی اما تخییر شرعی با تخییر عقلی و تخییر تکوینی چه فرقی دارند؟ این اصطلاح یک اصطلاح مستقر بین اصولی ها نیست. تخییر شرعی یعنی تخییری که شارع گفته است که این مستقر است اما در دو تای دیگر مستقر نیست. آخوند چیزی از تخییر عقلی مد نظر دارد که متفاوت از بیان نائینی است. هر دو یک واژه را می گویند اما دو معنای متفاوت اراده کرده اند. این اصطلاحات را باید به عنوان یک پرونده داشته باشید و با توجه به فضایی که هر شخص دارد جمع کنید. اینکه تخییر شرعی چیست، همه قبول دارند تخییری است که شرع گفته اما در چیز دیگری اختلاف دارند و آن این است که تخییر شرعی که ائمه ع گفته اند حکم ظاهری است یا حکم واقعی؟ حکم واقعی یعنی اینکه هر کدام را انجام دهی حکم الله است که این مقداری بعید است. این سوال گره می خورد با باب تعارض که باید کنار هم دیده شود.

**نکته: جمع بندی نهایی**

 این جمع بندی خیلی نمی گویم دقیق است اما به عنوان جمع بندی دور اول خوب است که واژه تخییر در اصول چهار جا استفاده می شود:

* تخییر در علم اصول چهار اصطلاح دارد:
	1. واقعی
		1. شرعی
			+ این در واجب تخییری است که مثلا میشد سه نوع کفاره داد. این در باب اقسام واجب در اصول مطرح می شود.
		2. عقلی
			+ جایی که دو نفر دارند غرق می شوند و هیچ رجحانی بر هم ندارند. این در تزاهم در اصول مطرح می شود.
	2. ظاهری
		1. شرعی
			+ این همان چیزی است که در باب تعارض خواهد آمد. البته بین علما اختلاف دارند که این حکم ظاهری است یا حکم واقعی.
		2. عقلی
			+ این همین بحث اصالت التخییر می باشد. اینجا ممکن است بعضی بگویند تخییر نیز شرعی است که اختلافی است اینجا.

## 6-8 فصل سوم: اصل احتیاط[[599]](#footnote-599)

هذا هو الأصل الثالث من الأُصول العملية و يعبّر عنه **بأصالة الاشتغال** أيضاً و مجراه هو الشكّ في المكلّف به **مع العلم[[600]](#footnote-600) بأصل التكليف**[[601]](#footnote-601) وإمكان الاحتياط[[602]](#footnote-602).

ثمّ الشبهة تنقسم إلى تحريمية و وجوبية، فيقع الكلام في مقامين:

### 1-6-8 مقام اول: شبهه تحریمیه[[603]](#footnote-603)

[تقسیم شبهه تحریمیه به چهار قسم مانند اصل برائت:] مقتضى التقسيم السابق في الشكّ في [اصل] التكليف يقتضي أن يكون هنا أيضاً مسائل أربع[[604]](#footnote-604)، لأنّ الشبهة إمّا حكمية، أو موضوعية، و منشأ الشكّ في الحكمية إمّا فقدان النص، أو إجماله، أو تعارض النصين،

[عملی بودن فقط شبهه موضوعیه تحریمیه در فقه:] و لكن كلّ ذلك فروض نظرية لاواقع لها في الفقه [[605]](#footnote-605) فالتي لها تطبيقات عملية ملموسة في الفقه هي المسألة الرابعة، أي الشبهة التحريمية الموضوعية، وأمّا المسائل الثلاث الحكمية، فليست لها تطبيقات عملية ، و لذلك نكتفي بالمسألة الرابعة.

[اقسام شبهه موضوعیه تحریمیه[[606]](#footnote-606):] ثمّ إنّ الشبهة الموضوعية التحريمية من الشكّ في المكلّف به تنقسم إلى قسمين، لأنّ الحرام المشتبه بغيره[[607]](#footnote-607):

1. إمّا مشتبه في أُمور محصورة، كما لو دار الحرام بين أمرين أو أُمور محصورة، **و تسمّى بالشبهة المحصورة**;
2. و إمّا مشتبه في أُمور غير محصورة[[608]](#footnote-608)، **وتسمى بالشبهة غير المحصورة**، فإليك دراسة حكم كلا القسمين من الشبهة الموضوعية.

#### 1-1-6-8 حکم شبهه محصوره

إذا قامت الأمارة[[609]](#footnote-609)[دلیل و حکم واقعی] على حرمة شيء[[610]](#footnote-610) و شمل إطلاق الدليل[اماره] مورد العلم الإجمالي[[611]](#footnote-611)، كما إذا قال: اجتنب عن النجس، و كان مقتضى إطلاقه شمولَه للنجس المعلوم إجمالاً أيضاً[[612]](#footnote-612)، فهل يجوز المخالفة الاحتمالية[[613]](#footnote-613) أو لا؟

[لذا در دو لایه بحث را جلو می بریم:]

فيقع الكلام في موردين[[614]](#footnote-614):

الأوّل: ما هو مقتضى القاعدة الأوّلية[[615]](#footnote-615)؟

الثاني: في ورود الترخيص في لسان الشارع[[616]](#footnote-616).

**أمّا الأوّل :** فمقتضى القاعدة الأوّلية وجوب الاجتناب عن الأطراف[[617]](#footnote-617) لوجود المقتضي و عدم المانع،[[618]](#footnote-618)

1. أمّا وجود المقتضي فلأنّ إطلاق قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر المردد بين الإناءين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه[قول شارع[[619]](#footnote-619)] بالخمر المعلوم تفصيلاً .
2. وأمّا عدم المانع فلأنّ العقل لا يمنع من تعلّق التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه بين أمرين أو أُمور، كما لا يمنع عن العقاب على مخالفة هذا التكليف.[[620]](#footnote-620)

**وأما الثاني:** ورود الترخيص في لسان الشارع[[621]](#footnote-621)، وهذا هو الأمر المهم في الشبهة المحصورة، و أنّه هل ورد فيه الترخيص لبعض الأطراف أو لا؟ فالناظر[کسی که تتبع می کند] إلى الروايات يقطع بعدم وروده.

[استدلال بر اینکه شارع این رخصت را نداده است[[622]](#footnote-622):]

1. روى الكليني بسند معتبر عن سماعة، قال: سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قَذِرٌ لا يدري أيّهما هو، و ليس يَقدِر على ماء غيره؟[[623]](#footnote-623) قال: «يهريقهما و يتيمّم».[[624]](#footnote-624)

2. ما وَرَدَ في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنجاسة. روى زرارة، قال: قلتُ له: إنّي قد علمت أنّه قد أصابه (الدم)[[625]](#footnote-625) و لم أدر أين هو فاغسلَه؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».[[626]](#footnote-626)

3. ما ورد في الثوبين المشتبهين[فی النجاسه] من تكرار الصلاة في كلّ منهما على الانفراد.[[627]](#footnote-627)

إلى غير ذلك من الروايات التي تدلّ على لزوم الأخذ بإطلاق الدليل، وعدم ورود التقييد.

[استدلال بر اینکه شارع این رخصت را داده است:]

الاستدلال على جواز[[628]](#footnote-628) الترخيص[[629]](#footnote-629)

وربما يستدلّ على جواز الترخيص ببعض الروايات منها: كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم «أنّه حرام بعينه».

**وجه الاستدلال:** أنّ قوله: «بعينه» تأكيد للضمير في قوله:«إنّه» فيكون المعنى حتى تعلم أنّه بعينه حرام، فيكون مفاده أنّ محتمل الحرمة ما لم يتعيّن انّه بعينه حرام، فهوحلال، فيشمل العلم الإجمالي والشبهة البدوية.[[630]](#footnote-630)

**الجواب:** انّ تلك الفقرة ليست رواية مستقلة، بل هي جزء من رواية مسعدة ابن صدقة، عن أبي عبد اللّه (عليه السلام)قال: سمعته، يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فَتَدِعهُ من قِبَل نفسك،

[مثال های خود حضرت در آن روایت: همه این مثال ها شبهه بدویه است]

و ذلك مثل:

1. الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة،
2. و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باعَ نفسه[[631]](#footnote-631)، أو خُدِعَ فبيعَ قهراً، أو امرأة تحتك و هي أُختك أو رضيعتك،

و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة».[[632]](#footnote-632)

والأمثلة الواردة في ذلك الحديث كلّها من الشبهة البدوية[[633]](#footnote-633)، و هذا يوجب انصراف إطلاق الحديث إلى موارده[[634]](#footnote-634)، و عدم عموميته لموارد العلم الإجمالي،

و لو كان الحديث عاماً لكلا الموردين لكان له (عليه السلام) الإتيان بمثال لصورة العلم الإجمالي.

#### 2-1-6-8 حکم شبهه غیر محصوره

اتّفق الأُصوليّون على عدم تنجيز العلم الإجمالي في أطراف الشبهة التحريمية الموضوعية غير المحصورة،

[تعریف شبهه غیر محصوره:] فقد عُرِّفت بأن تكون الأطراف إلى حدّ يوجب ضعف احتمال كون الحرام في طرف خاص بحيث **لا يعتني به**[ضعف احتمال] **العقلاء[[635]](#footnote-635)**، ويتعاملون[عقلا] معه معاملة الشكّ البدوي، فلو أُخبِر أحد باحتراق بيت في بلد أو اغتيال إنسان فيه، و للسامع فيه بيت أو ولد لا يَعتدُّ بذلك الخبر.

[حالتی که شبهه غیر محصوره حکم محصوره پیدا می کند:] نعم لو كان المحتمل على وجه لا يرضى المولى بارتكابه، كوجود السمّ القاتل بين أطراف غير محصورة، فيعامل معه معاملة المحصورة.

[حکم شبهه غیر محصوره:] وأمّا حكمها، فلو عَلِم المكلّف بوجود تكليف قطعي[[636]](#footnote-636) ( أو احتمالي بين الأطراف على وجه لا يرضى المولى بمخالفته على فرض وجوده، كقتل المؤمن)[[637]](#footnote-637) فلا يجوز الترخيص لا في كلّها ولا في بعضها[[638]](#footnote-638)، [محل بحث ما:] و لكن الكلام في مقام آخر، و هو انّه إذا دلّ الدليل على حرمة الشيء(نحو اجتنب عن الغصب) و كان مقتضى إطلاق الدليل حرمته مطلقاً، و إن كانت غير محصورة، فهل هناك دليل أقوى يقدّم على ذلك الإطلاق[[639]](#footnote-639)؟

[ادله ای که می گویند اطلاق شامل غیر محصوره نمی شود[[640]](#footnote-640):]

وقد استدلّ القوم على وجود دليل يقدّم على الإطلاق بوجوه نذكر بعضها:

**الأوّل:** انّ الموافقة القطعية[[641]](#footnote-641) في الشبهة غير المحصورة أمر موجب للعسر والحرج، و معه لا يكون التكليف فعلياً[[642]](#footnote-642)، فيجوز ارتكاب الأطراف جميعها أو بعضها.

**الثاني:** الروايات الواردة حول الشراء من الظالم المحمولة على الشبهة غير المحصورة، الدالة على عدم وجوب الاجتناب، منها:

1. روى إسحاق بن عمّار عن الرجل يشتري من العامل[[643]](#footnote-643) و هو يظلم، قال: «يشتري منه مالم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً».[[644]](#footnote-644)

2. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد اللّه ، قال: سألته عن الرجل أيشتري من العامل و هو يظلم؟ فقال:«يشتري منه».[[645]](#footnote-645)

وقد وردت روايات في أخذ الجوائز[هدایا] من الظالم[حکام جور].[[646]](#footnote-646)

إلى غير ذلك من الروايات المورِثة لليقين بعدم وجوب الموافقة القطعية بمعنى اجتناب الجميع.

[ملاک محصوره و غیر محصوره، نسبت بین آنها می باشد، نه تعدادشان[[647]](#footnote-647):]

##### تنبيه

إذا كان المردّد في الشبهة غير المحصورة أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأُمور المحصورة، كما إذا علم بوجود مائة شاة محرّمة في ضمن ألف شاة، فإنّ نسبة المائة إلى الألف نسبة الواحد إلى العشرة، و هذا ما يسمّى بشبهة الكثير في الكثير، فالعلم الإجمالي هنا منجز، و العقلاء يتعاملون معه معاملة الشبهة المحصورة، ولا يعد احتمال الحرمة في كلّ طرف احتمالاً ضئيلاً.

#### تعمیق مقام اول: شبه تحریمیه

این سه اصلی که تا الان خواندیم خیلی مرزشان به هم نزدیک است که با تقریر های مختلف گاها بعض مسائل داخل در هم می شوند اما استصحاب یک فضای جداگانه دارد و مستقل است چون یک حالت سابقه دارد اما سه اصل دیگر خیلی به هم نزدیک هستند که مبانی مختلف این ها را به هم نزدیک می کند.

نکته دیگر این است که به شدت بحث احتیاط در این جا خلاصه و ناقص آمده است. متن امروزی الموجز سه مرحله خلاصه شده است. الموجز اصلی ج2ص143-170 که حدود 28 صفحه بوده است. کسانی که آن را تلخیص کرده اند الان به حدود 10 صفحه رسیده است. مرحله اول مصنف مباحث مفصل احتیاط را در 28 صفحه خلاصه کرده است که خود الموجز اصلی خیلی خلاصه بوده است به عنوان کتاب اول. بحث احتیاط یک بحث مفصل و سخت است. این مرحله تلخیص طبیعی بود اما در مرحله بعد تلخیص کنندگان آن را 10 صفحه کردند و کار خیلی سخت شد.

مرحله سوم مصحح این کتاب کار را خیلی سخت کردند و اشتباهات زیاد و عجیبی داشته اند و کار را بسیار سخت کرده اند. در نتیجه اگر می خواهید بحث احتیاط الموجز را خوب بفهمید اولا الموجز اصلی را باید ببینید و ثانیا الوسیط را هم ببینید که کتاب روانی است که ج2ص123-150 را آورده است. اینجا الوسیط مکمل الموجز اصلی است و مباحث الموجز را در الوسیط نیاورده است.

**تکلیف فردا :** الوسیط ص123تا128 و 137تا140 نیز را بخوانید و الموجز اصلی را نیز غیر تنبیهات محصوره و غیر محصوره را نیز ببینید.

**چگونگی کار در الموجز اصلی**

مصنف آنجا می گوید مع العلم به نوع التکلیف اما اینجا گفته اصل تکلیف. مصنف آنجا در پاورقی گفته مراد ما از نوع تکلیف وجوب و حرمت می باشد. این نوع تکلیف و جنس تکلیف یک اصطلاح است که از منطق گرفته شده است که اینجا بعضی بکار می برند. اینجا نیز مانند منطق می گویند الزام یک جنس است که دو نوع تحت آن هستند که آن دو نوع وجوب و حرمت می باشد همان گونه که در منطق یک جنس داشتیم که تحت آن انواعی بود. وقتی می گویند نوع تکلیف مراد وجوب و حرمت می باشد و وقتی می گویند جنس تکلیف مرادشان الزام می باشد.

این آمد تا مصنف وارد شبهه محصوره شدند. آنجا بحث را در دو مقام مطرح کردند. مقام اول و دوم مرادش چه بود؟ آیا اگر کسی بگوید قاعده اولیه حکم عقل است و مقام دوم حکم شرع است، این درست است؟ بله اما با یک تکمله و آن این که: اینجا که می گوییم حکم عقل است یعنی اگر شرع چیزی نگفت و اجازه خاص ندهد باید احتیاط کرد لذا خود عقل می گوید برو دنبال شرع و ببین اجازه خاص داده یا نداده است. پس حکم عقل یک حکم شرطی است.[[648]](#footnote-648)

اما در الموجز اصلی یک فرقی وجود دارد. آنجا از تعبیر امکان و وقوع استفاده کرده است اما اینجا اینگونه نگفت.

تا می رسیم به شبهه غیر محصوره که چند نکته دارد. مصنف اینجا می گوید حکم شبهه غیر محصوره چیست؟ حکم شبهه محصوره را با اماره شروع کرد اما شبهه غیر محصوره را چرا تعبیر به قطع کرد در حالی که توضیح دادیم که قطع اجمالی ذیل قطع برود و ذیل احتیاط نیاید اما چرا اینجا اینگونه گفت؟ مصنف این قطع را اینجا گفت و جلوتر نیز دارد که این مباحث قطع ربطی به ما ندارد و ذیل احتیاط نمی آید بلکه ذیل بحث قطع باید بیاید اما محل بحث ما در مقام دیگری است و آن ظن معتبر اجمالی می باشد.

### 2-6-8 مقام دوم: شبهه وجوبیه[[649]](#footnote-649)

[اقسام شبهه وجوبیه:] إنّ الشبهة الوجوبية في المكلّف به تنقسم إلى قسمين[[650]](#footnote-650):

1. تارة يكون الشك مردّداً بين المتباينين كتردّد الأمربين وجوب الظهر أو الجمعة،
2. وأُخرى بين الأقل والأكثر[[651]](#footnote-651) كتردّد الواجب بين الصلاة مع السورة و بدونها،

و بذلك يقع الكلام في موضعين[[652]](#footnote-652).

#### 1-2-6-8 موضع اول: شبهه وجوبیه دائر بین متباینین

الموضع الأوّل: الشبهة الحكمية[[653]](#footnote-653) الوجوبية الدائرة بين متباينين

[اقسام شبهه وجوبیه دائر بین متباینین:] إذا دار الواجب بين أمرين متباينين، فمنشأ الشك إمّا فقدان النص أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو الشبهة الموضوعية، فهناك مسائل أربع:

و إليك البحث فيها بوجه موجز:

1. [شبهه حکمیه وجوبیه لاجل فقدان نص:] إذا تردّد الواجب بغيره لأجل فقدان النصّ، كتردّده بين الظهر والجمعة[[654]](#footnote-654).

2. [شبهه حکمیه وجوبیه لاجل اجمال نص:] إذا تردّد الواجب بغيره لأجل إجمال النص بأن يتعلّق التكليف الوجوبي بأمر مجمل، كقوله تعالى: (حافِظُوا علَى الصَلَواتِ وَالصَّلاةِ الوُسْطى[[655]](#footnote-655))(البقرة/238)حيث إنّ الصلاة الوسطى مردّدة بين عدّة منها.

3. [شبهه حکمیه وجوبیه لاجل تعارض نصین:]إذا تردّد الواجب بغيره لأجل تعارض النصّين و تكافؤهما، كما إذا دار الأمر بين القصر و الإتمام. كمن قطع طريقاً يُعد أربعة فراسخ و لم يَرجِع إلاّ بعد الغَد[[656]](#footnote-656).

4. [شبهه موضوعیه وجوبیه:] إذا تردّد الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع، كما في صورة اشتباه الفائتة بين العصر و المغرب.

[نظر مصنف:] إنّ المختار في هذه المسائل هو وجوب الاحتياط في الأُولى و الثانية والرابعة، لوجود العلم الإجمالي المنجّز للتكليف[[657]](#footnote-657)، وأمّا الثالثة، فالمشهور فيها التخيير، لأخبار التخيير السليمة عن المعارض[[658]](#footnote-658) وستوافيك في مبحث التعادل والترجيح.

#### 2-2-6-8 موضع دوم: شبهه وجوبیه دائر بین اقل و اکثر

الموضع الثاني: الشبهة الحكمية[[659]](#footnote-659)، الوجوبية الدائرة بين الأقل و الأكثر

[اقسام آن:] إنّ الأقل والأكثر ينقسمان إلى استقلاليين وارتباطيين

[فرق بین استقلالی[[660]](#footnote-660) و ارتباطی[[661]](#footnote-661):] و الفرق بينهما، هو انّ وجوب الأقل و امتثاله في الاستقلالي يغاير وجوب الأكثر ـ على فرض وجوبه ـ وامتثاله، فلكل وجوب و امتثال، كالدين المردّد بين الدينار والدينارين، ([حکم استقلالی:] فيجب امتثال الأقل، ولا يجب امتثال الأكثر لعدم ثبوت وجوبه[[662]](#footnote-662))،

بخلاف الأقل في الإرتباطي فانّه على فرض وجوب الأكثر يكون واجباً بنفس وجوب الأكثر ففي الارتباطي وجوب واحد وامتثال فارد، ولذلك اختلفوا في جواز الاقتصار بالأقل، أو لزوم الإتيان بالأكثر.

فاللازم دراسة حكم الأقل والأكثر الارتباطيين، لوضوح حكم الاستقلالي[[663]](#footnote-663) ويبحث عنه[ارتباطی] ضمن مسائل أربع:[[664]](#footnote-664)

##### مساله اول: دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی؛ شبه حکمیه لاجل فقدان نص

المسألة الأُولى: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر[ارتباطی ؛ شبهه حکمیه] لأجل فقدان النص

إذا شككنا في جزئية السورة، أو جلسة الاستراحة، أو شرطية إباحة ثوب المصلّـي فيكون الواجب مردّداً بين الأقل كالصلاة بلا سورة وبلا جلسة الاستراحة...، أو الأكثر كالصلاة مع السورة و مع جلسة الاستراحة، فهل الإتيان بالأكثر مجرى للبراءة، أو مجرى للاحتياط؟ والمختار هو البراءة العقلية والشرعية.[[665]](#footnote-665)

[دلیل عقلی بر برائت[[666]](#footnote-666):] و أمّا العقلية فيُعْتَمَدُ في تقرير البراءة العقلية على مسألة قبح العقاب بلا بيان، فيقال في المقام انّ الجزء المشكوك[[667]](#footnote-667) لم يرد في وجوبه بيان، فلو تركه العبد وكان واجباً في الواقع فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان وهو قبيح على الحكيم.

[دلیل شرعی بر برائت[[668]](#footnote-668):] أمّا الشرعية فيعتمد في تقرير البراءة الشرعية لأجل رفع الوجوب الشرعي ، على حديث الرفع، فيقال انّ وجوب الأكثر موصوف بأنّه «مما لا يعلمون» وكلّ ما كان كذلك فهو مرفوع.

[استدلال قائلین به احتیاط[[669]](#footnote-669):]

استدلال القائلين بالاحتياط

إنّ الاشتغـال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية [[670]](#footnote-670)، فذمّة المكلّف مشغولة بالواجب المردّد بين الأقل والأكثر، ولا يحصل اليقين بالبراءة إلاّ بالإتيان بالأكثر نظير ما إذا دار أمر الصلاة الفائتة بين إحدى الصلاتين: المغربِ أو العشاءِ، فيجب الإتيان بالأقل والأكثر كما يجب الإتيان بكلتا الصلاتين.

**يلاحظ عليه[[671]](#footnote-671):** وجود الفرق بين المشبَّه (دوران الواجب بين الأقل والأكثر) والمشبَّه به(دوران الواجب بين المتباينين) بوجود العلم الإجمالي في الثاني وعدم زواله بالتأمّل حيث إنّ الواجب مردد بين شيئين مختلفين غير متداخلين كصلاتي المغرب والعشاء.

وهذا بخلاف المقام فانّ الترديد زائل بأدنى تأمّل حيث يُعلم وجوب الأقل على كلّ حال، بنحو لا يقبل الترديدَ، وإنّما الشك في وجوب الأكثر أي السورة، ففي مثله يكون وجوب الأقل معلوماً على كلّ حال، ووجوب الأكثر مشكوكاً من رأس[[672]](#footnote-672)، فيأخذ بالمتيقن وتجري البراءة في المشكوك.

ومن ذلك يعلم أنّ عدّ الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيين من باب العلم الإجمالي إنّما هو بظاهر الحال وبدء الأمر، وأمّا بالنسبة إلى حقيقة الأمر فوجوب السورة داخل في الشبهة البدوية التي اتفق الأخباري و الأُصولي[[673]](#footnote-673) على جريان البراءة فيها.

##### مساله دوم: دوران امر بین اقل و اکثر؛ شبهه حکمیه لاجل اجمال نص

المسألة الثانية: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر لأجل إجمال النص

إذا دار الواجب بين الأقل و الأكثر لأجل إجمال النصّ، كما إذا عُلّق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردّد معناه بين مركبين يدخل أقلّهما تحت الأكثر بحيث يكون إتيان الأكثر إتياناً للأقل، و لا عكس، كما إذا دلّ الدليل على غَسل ظاهر البدن، فيَشُكُّ في أنّ الجزء الفلاني -كداخل الأُذن- من الظاهر أو من الباطن، و الحكم فيه كالحكم في السابق، و نزيد هنا بياناً:

إنّ الملاك في جريان البراءة الشرعية[[674]](#footnote-674) هو رفع الكلفة[سختی]، فكلّ شيء
فيه كلفة زائدة وراء الكلفة الموجودة في الأقل، يقع مجرى للبراءة
الشرعية.[[675]](#footnote-675)

##### مساله سوم: دوران امر بین اقل و اکثر؛ شبهه حکمیه لاجل تعارض نصین

المسألة الثالثة: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر لأجل تعارض النصّين

إذا تعارض نصّان متكافئان[[676]](#footnote-676) في جزئية شيء، كأن يدل أحد الدليلين على جزئية السورة، و الآخر على عدمها، و لم يكن لأحدهما مرجح[[677]](#footnote-677)، **فالحكم فيه هوالتخيير**، لما عرفت من تضافر الروايات العديدة على التخيير عند التعارض.

##### مساله چهارم: دوران امر بین اقل و اکثر؛ شبهه موضوعیه

المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية

إذا شكّ في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي، كما إذا أمر بمفهوم مبيّـن مردّد مصداقه بين الأقل و الأكثر، و هذا كما إذا أمر المولى بإكرام العلماء على نحو العام المجموعي بحيث تكون للجميع إطاعة واحدة وعصيان واحد، فالشكّ في كون زيد عالماً أو غير عالم شكّ في كون الواجب هو الأقل أو الأكثر[ارتباطی] و منشأ الشكّ هو خلط الأُمور الخارجية، وبما أنّ عنوان المجموع، عنوان طريقي[[678]](#footnote-678) إلى الواجب ففي الحقيقة يتردّد الواجب بين الأقل والأكثر فتجري البراءة.

#### نکته: حکم شک در مانعیت و قاطعیت[[679]](#footnote-679)

حكم الشكّ في المانعية والقاطعية

[مراد از مانع:] المراد من المانع ما اعتبره الشارع بما أنّ وجوده مخلّ بتأثير الأجزاء في الغرض المطلوب[[680]](#footnote-680) كنجاسة الثوب في حال الصلاة.

[مراد از قاطع:] و المراد من القاطع ما اعتبره الشارع بما انّه قاطع للهيئة الاستمرارية[[681]](#footnote-681) كالفعل الماحي[محو] للصورة الصلاتية.

فإذا شككنا في مانعية شيء أو قاطعيته، فمرجع الشك إلى اعتبار أمر زائد على الواجب ـ وراء ما عُلم اعتباره، فيحصل هنا علم تفصيلي، بوجوب الأجزاء و شك بدوي في مانعية شيء أو قاطعيته ـ فالأصل عدم اعتبارهما إلى أن يعلم خلافه، فالشكّ فيهما[مانعیت و قاطعیت] كالشكّ في جزئية شيء أو شرطيته في أنّ المرجع في الجميع **هو البراءة.**

والحمد للّه ربّ العالمين

### تعمیق و جمع بندی اصل احتیاط

اولا اصالت احتیاط یکی از سخت ترین و پیچیده ترین مباحث علم اصول می باشد که یک بار اینجا خوانده می شود و یک بار در رسائل خوانده می شود مفصلا و بعدش نیز در کفایه می آید. مبانی صاحب کفایه با مبانی شیخ انصاری تفاوت های زیادی دارد که می توانید پیدا کنید. آخوند می گوید تقسیم به محصوره و غیر محصوره موضوعیت ندارد و یک چیز دیگری موضوعیت دارد. البته این پیچیدگی ها عمده از شیخ به بعد است و قبل او اینگونه نیست.

اقای نائینی و شاگردانشان نیز یک بیان دیگری از شیخ و آخوند دارد. از این ور امام مباحث جدید دارد. خود مصنف براساس یک سری از ابتکارات امام به این بحث پرداخته است. پس در احتیاط شیخ و آخوند و نائینی و امام هر کدام مباحث متفاوت و جدید زیاد دارند.

ثانیا تبویب بحث احتیاط آنگونه که مصنف آورد اینگونه بود که :

* اصل تکلیف
	+ تحریمیه
		- همان چهار مساله(حکمیه[لاجل فقدان نص و تعارض و اجمال] و موضوعیه)
	+ وجوبیه
		- متباینین
			* همان چهار مساله
		- اقل و اکثر
			* استقلالی
				+ همان چهار مساله
			* ارتباطی
				+ همان چهار مساله

در تحریمیه نیز می شود تقسیم متباینین و اقل و اکثر را داشت و این فرض وجود داردو همچنین محصوره و غیر محصوره در وجوبیه مطرح است. اما اینکه این تقسیم را در تحریمیه نیاورده اند به خاطر این است که مثال واقعی ندارد. در مقام اول که ما وارد بحث شدیم ما عملا به قسمت متباینین آن وارد شدیم. در مقام ثانی مصنف اول دو موضع کرد: متباینین و اقل و اکثر. عین این تقسیم را می شود در مقام اول آورد. یعنی همین تقسیم متباینین و اقل و اکثر که خود اقل و اکثر دو دسته می شود. این سه دسته می شود در مقام اول آورد که در بعضی اش عملا در فقه کابرد ندارد.

بعضی در شروع رسائل مفصل به این شقوق پرداخته اند اما امام و شهید مطهری و ... اشکال کرده اند که چرا به این مباحث بی فایده می پردازند.

در وجوبیه وقتی به متباینین رسید شماره چهارش به موضوعیه رسید که علی القاعده باید به محصوره و غیر محصوره تقسیم می کرد اما چون در غیر محصوره آن مثال ندارد این تقسیم را نکرد.

لذا به خاطر همین بعضی از اول تقسیم به وجوبیه و تحریمیه نمی کنند بلکه تبویب می کنند از همان اول به متباینین و اقل و اکثر و خود این ارتباطی و استقلالی می شوند که در دل این تقسیم به تحریمیه و ووجوبیه اش می پردازند.

خیلی از حالت هایی که اینجا به آن نپرداختیم حکمشان برائت است. مثلا ص226 در بحث اقل و اکثر وجوبیه دو قول جدی بود، همین بحث در تحریمیه را خیلی ها می گویند برائت جاری است. در وسیط ج2ص140 چند خط آخر خود مصنف که شیخ هم در رسائل دارد، می گوید این جا سوالی مطرح است که چرا اقل و اکثر در تحریمیه نیامده است که در نهایت می گوید در آن برائت جاری می شود.

ثالثا در بحث اقسامی که اینجا آورد شبهه محصوره ص220 که وارد شد اول گفت مقتضی قاعده اولیه را بدانیم و بعد به سراغ ترخیص برویم. در الموجز اصلی مورد اول امکان ترخیص بود و دوم خود وقوع ترخیص بود. در وسیط ص125 مصنف گفت[[682]](#footnote-682) که مراحل بحث سه مورد است اولا این است که متقضی قاعده اولیه چیست؟ مراد از قاعده اولیه این است که احتیاط عقلی چیست؟ که گفتیم عقل حکم به احتیاط می کند اما با یک شرط که اگر شارع چیزی نگفته باشد.

اما آیا شارع اصلا امکان دارد خلاف عقل چیزی بگوید و بعد حالا گفته یا نه؟ حالا آیا امکان ترخیص وجود دارد؟ جواب این است که خود عقل می گوید برو ببین شارع چیزی گفته یا نه که اگر نگفته حکم من احتیاط است. حالا چرا عقل به نحو شرطی این حکم را می کند؟ چون محل بحث ما اینجا از راه ظن معتبر می باشد که از راه اطلاق کلام شارع به این رسیده ایم و با اطلاق کلام نیز به قطع نمی رسیم. اگر با قطع به آن رسیده بودیم آنگاه دیگر این شرط و قید نیز وجود نداشت.

نسبت به این اطلاق امثال علامه مجلسی(ظاهرا) و سید یزدی گفته اند روایاتی است که اطلاق ندارد لذا قائل به برائت شده اند. حرف اینها مهم است در چنین جاهایی که تتبعی است چرا که اینها اهل تتبع بوده اند.

رابعا تعریف شبهه غیر محصوره یک تعریفی بود که شیخ هم همین را می گوید اما مرحوم نائینی یک تعریف دیگر دارد که تعریف ایشان ثمراتش نیز متفاوت می باشد. طبق بیان شیخ که اینجا آمده حتی مخالفت قطعی نیز می شود کرد یعنی می شود همه لیوان ها را خورد یعنی همه اش را با هم می شود خورد. می گویند ادله ای که هست برای شبهه غیر محصوره که می گفت این جا برائت جاری است این در همه اطراف جاری می شود به خلاف تعریفی که نائینی دارد که نتیجه اش این نمی شود. بیانی که شیخ اینها دارند اینگونه است که می گویند چون اصلا علم اجمالی ظن معتبر است لذا دلایلی مانند عسر و حرج و روایاتی که مطرح کرده اند آن ظن معتبر را از اعتبار می اندازد لذا دیگر اصلا تکلیفی به گردن نیست که بعد بخواهیم مخالفت قطعی باشد لذا می شود همه اش را خورد.

خامسا در اقل و اکثر ارتباطی یک بحث پر کاربرد است که برای هر کدام از احتیاط عقلی و شرعی و برائت عقلی و شرعی چندین استدلال آورده اند که سه قول در آن مطرح است : یک قول احتیاط است یک قول برائت است و یک قول تفصیل است.

سادسا توجه کنید به جمع بندی وسیط که اول احتیاط آورده اند: تبویب مصنف اصل محور می باشد، نه مجری محور. مصنف در الموجز اصل محور تبویب کرده اما همه هر چه که حکمش برائت است را ذیل اصل برائت نیاورده و هر چه را حکمش احتیاط است را ذیل اصل احتیاط نیاورده است و...

اگر بخواهیم این ها را جمع بندی کنیم که کجا ها اصل عملی برائت یا احتیاط جاری می شود کجاست ص123 مصنف آورده اند. منصف گفته در چهار فضا اصل احتیاط جاری می شود[[683]](#footnote-683):

1. شبهه تکلیفیه قبل از فحص
	1. مراد شبهه بدویه است که قبل از فحص و رسیدن به یاس است باید احتیاط جاری کند اما بعد از فحص و رسیدن به یاس برائت جاری می شود.
2. اگر یک جا شک شود در اینکه یک چیز حرام باشد و یک کار دیگر واجب است.
	1. در تخییر دوران بین واجب و حرام بود که نمی شد احتیاط کرد اما اینجا در دو امر است لذا می شود احتیاط کرد لذا احتیاط جاری می شود.
3. شبهه بدویه باشد اما با بعض مباحث خاص که شارع به آنها اهتمام خاص دارد مرتبط است و در آن یک احتمال مهم مطرح است مانند اموال و اعراض و دماء.
	1. این شاهراه مهم است. در این اگر یک احتمال کم هم بدهیم اما عقلایی باشد باید در آن احتیاط جاری کرد.
4. علم به نوع تکلیف و شک در مکلف به
	1. کل باب احتیاط که ما در الموجز خواندیم ذیل همین قسمت است که تازه بعضی از جاهای این مورد احتیاط جاری می شود

و نکته آخر این که قبل از بحث استصحاب یک بحث می آید که مصنف و دیگران نیز اورده اما در الموجز نیامده است تحت یک عنوان خاتمه می آید که به عنوان جمع بندی سه اصل احتیاط و برائت و تخیر می باشد که مصنف در الوسیط ص146 آمده است.

به این نکته هم توجه کنید که بعضی موارد برائت را مصنف گفت احتیاط جاری می شود و بعضی از موارد احتیاط را نیز ایشان گفتند برائت جاری می شود.

## 7-8 فصل چهارم: اصل استصحاب

### 1-7-8 تمهید

استصحاب یکی از مباحث مهم و پرکاربرد در فقه می باشد. در اصول نیز مفصل به آن پرداخته اند. از شیخ انصاری این بحث بیشتر مورد توجه قرار گرفت. مباحثی که اینجا می آید از شیخ انصاری است که قبل از او نگاه های متفاوتی نیز بوده است.[[684]](#footnote-684)

لإيضاح الحال نذكر أُموراً:

#### 1- تعریف استصحاب

 [تعریف لغوی:] و هو في اللغة أخذ الشيء مصاحَباً أو طلب صحبته،

[تعریف اصطلاحی:][[685]](#footnote-685) وفي الاصطلاح «إبقاء ما كان»[[686]](#footnote-686) مثلاً إذا كان المكلف متيقناً بأنّه متطهّر من الحدث، ولكن شكّ بعد فترة في صدور حدث منه ناقض طهارته، فيبني على بقائها[طهارت]، وأنّه بعدُ متطهر، فتكون النتيجة: «إبقاء ما كان على ما كان»

و يَختلف عن الأُصول الثلاثة السابقة باختلاف المجرى، فانّ مجرى الأُصول الثلاثة هو الشكّ في الشيء من دون لحاظ الحالة السابقة، إمّا لعدمها[حالت سابقه] أو لعدم لحاظها[حالت سابقه] واعتبارها[[687]](#footnote-687)، وهذا بخلاف الاستصحاب فانّ مجراه كون الحالة السابقة ملحوظة.

#### 2- ارکان استصحاب[[688]](#footnote-688)

إنّ الاستصحاب يتقوم بأُمور منها:[[689]](#footnote-689)

1. اليقين بالحالة السابقة والشكّ [[690]](#footnote-690)في بقائها[حالت سابقه].[[691]](#footnote-691)

2. اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد[[692]](#footnote-692) عند المُستصحِب[[693]](#footnote-693)، أي فعلية اليقين بالنسبة إلى الحالة السابقة في ظرف الشكّ[[694]](#footnote-694).

3. تعدد زمان المتيقن[[695]](#footnote-695) والمشكوك.[[696]](#footnote-696)

4. سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك.

5. وحدة متعلّق اليقين و الشكّ.[[697]](#footnote-697)

#### 3- تطبیقات[[698]](#footnote-698)

أ. استصحاب الكرية إذا كان الماء مسبوقاً بها وشكّ في بقائها فيترتب عليه عدم نجاسة الماء بملاقاة النجس.[[699]](#footnote-699)

ب. استصحاب عدم الكرية إذا كان الماء مسبوقاً به و شكّ في بقائها فيترتّب عليه نجاسة الماء بملاقاة النجس.

ج. استصحاب حياة زيد إذا شكّ في بقائها فيترتب عليه حرمة قسمة أمواله و بقاء علقة الزوجية بينه و بين زوجته.

وفي هذه الأمثلة، ـ ما ذكر من الشرائط ـ موجودة

#### 4- فرق بین استصحاب و قاعده[[700]](#footnote-700) یقین[[701]](#footnote-701)

و هناك قاعدة أُخرى تسمّى في مصطلح الأُصوليين بقاعدة اليقين،وهذا كما إذا تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة ثم طَرَأَ عليه الشكّ يوم السَبت في عدالة زيد في نفس يوم الجمعة[[702]](#footnote-702) (لا السبت) و ممّا ذكرنا يظهر انّه[قاعده یقین] تختلف عن الاستصحاب في الأمرين التاليين:

أ. عدم فعلية اليقين لزواله بالشكّ.[[703]](#footnote-703)

ب. وحدة متعلّقَي اليقين والشكّ جوهراً[ذاتا] و زماناً[[704]](#footnote-704).

والمعروف بين الأصحاب[امامیه[[705]](#footnote-705)] انّ الاستصحاب حجّة دون قاعدة اليقين[[706]](#footnote-706).

وانّ روايات الباب منطبقة على الأوّل دون الثانية كما سيوافيك.

### 2-7-8 ادله حجیت استصحاب[[707]](#footnote-707)

اختلف الأُصوليون في كيفيّة حجّية الاستصحاب،

#### 1-2-7-8 ادله قدما بر حجیت استصحاب

[استدلال قدما بر حجیت استصحاب از باب ظن:] فذهب القدماء إلى أنّه حجّة من باب الظن[[708]](#footnote-708)، واستدلوا عليه بالوجوه التالية:

1.[استدلال به بنا عقلا[[709]](#footnote-709):]

1. [اولا] بناء العقلاء على العمل على وفق الحالة السابقة،

2. [وثانیا[[710]](#footnote-710)] ولم يثبت الردع عنه من جانب الشارع.

**يلاحظ عليه**

1. ـ [اشکال اول[[711]](#footnote-711):] مضافاً إلى عدم كلّيتها، فانّ العقلاء لا يعملون في الأُمور الخطيرة على وفق الاستصحاب و إن أفاد الظن[[712]](#footnote-712) ـ:
2. [اشکال دوم[[713]](#footnote-713):] أنّه يكفي في الردع ما دلَّ من الكتاب والسنّة على النهي عن اتّباع غير العلم، وقد مرّت تلك الآيات عند البحث عن حجّية الخبر الواحد.

2. [استدلال به عقل[[714]](#footnote-714):] ما استند إليه العضدي في شرح مختصر الحاجبي، فقال: إنّ استصحاب الحال[[715]](#footnote-715):

[صغری[[716]](#footnote-716):] انّ الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه[[717]](#footnote-717)،

[کبری[[718]](#footnote-718):] وكلّ ما كان كذلك

[نتیجه[[719]](#footnote-719):] فهو مظنون البقاء.[[720]](#footnote-720)

**يلاحظ عليه:**

**أوّلاً** بعدم ثبوت الكبرى(كلّ ما كان فهو مظنون البقاء)، لمنع إفادة الاستصحاب الظن في كلّ مورد[[721]](#footnote-721)،

**وثانياً** سلّمنا[[722]](#footnote-722) لكن الأصل في الظنون عدم الحجّية إلاّ أن يدلّ دليل قاطع عليها.

3. [استدلال به اجماع:] الاستدلال بالإجماع، قال العلاّمة[[723]](#footnote-723): «الاستصحاب حجّة لإجماع الفقهاء على أنّه متى حَصَلَ حكم[[724]](#footnote-724)، ثمّ وقع الشكّ في طروء ما يزيله، وَجَبَ الحكم على ما كان أوّلاً، [دفع دخل مقدر[[725]](#footnote-725):] و لولا القول بأنّ الاستصحاب حجّة لكان ترجيحاً[[726]](#footnote-726) لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح».

**يلاحـظ عليـه[[727]](#footnote-727):** عـدم حجّيـة الإجمـاع المنقول، خصوصاً إذا علم مستند المجمعين.أضف إلى ذلك رفض عدّة من الفقهاء الاستصحابَ.[[728]](#footnote-728)

#### نظام مباحث ادله حجیت

مصنف اینگونه گفتند که قدما در سه سبک استدلال می کرده اند و صفحه 233 گفتند متاخرین استدلال به اخبار کرده اند. در واقع نمودار ادله حجیت استصحاب از نگاه مصنف اینگونه می باشد که قدما از سه راه جلو رفته اند اما متاخرین از یک راه جلو رفته اند.

معمول کتب این گونه تبویب نکرده اند البته کار ایشان را هم نمی گوییم غلط است اما رهزنی دارد.

نکته اول این است که بحث استصحاب ذیل اصول عملیه امروزه می آید اما سرگذشت استصحاب خصوصا از شیخ انصاری به قبل راه پیچیده تری را طی کرده است. استصحاب به خلاف بقیه اصول یک پیشینه خیلی بیشتری را دارد. در واقع در فقه قدما مفصل استصحاب مطرح شده است اما خیلی واضح نیست نگاه قدما چگونه است، آیا نگاه اماره ای داشته اند یا نگاه اصول عملیه ای؟ یعنی نگاه شان ظن معتبری است یا اصل عملی؟ در واقع خیلی معلوم نیست قدما (چه شیعه و چه اهل سنت، تا قبل از اخباری گری و حتی تا قبل از شیخ مراد می باشد) کدام یک از این دو می باشد. استصحاب در واقع یک واقع نمایی دارد که از این جهت می توان گفت ظن معتبر است اما از طرفی خیلی هم محکم نیست لذا می گوییم اصول عملیه است.

عبارات قدما بالا و پایین دارد، گاهی جنس استدلالشان به سمت دلیل اول و دوم می باشد یعنی بنا عقلا اینگونه عمل می کنند یا حکم عقل است. اگر هم اینگونه باشد این به سمت ظن معتبر می باشد چون می خواهند بگویند این یک کاری است که همه اینگونه برخورد می کنند و اصلا درست هم همین است و وقتی عقل به این حکم کند شرع نیز نمی تواند غیر از این حکم کند یعنی در واقع اینها دارند از این جهت جنبه واقع نمایی استصحاب را پر رنگ می کنند.

پس قدما تصریح نداشته اند که استصحاب اماره است یا اصول علمیه اما لازمه دلیل اول و دومشان این بود که اماره باشد اما لازمه دلیل سوم این نمی باشد.

مصنف در اینجا گفتند دلیل قدما بر استصحاب یا بنا عقلا بوده یا عقل که این دو نیز لازمه اش اماره است اما یک دلیل سومی هم بوده که ایشان ذکر نکرده است و اتفاقا قدما و متاخرین بلکه توجه به آن داشته اند که لازمه آن اماره بودن نیست و آن هم سیره عملیه اصحاب حتی در خود زمان ائمه علیه السلام می باشد چرا که یک مساله کاربردی می باشد که برای مردم هر روز تکرار می شده است لذا سیره عملی اصحاب همین می باشد.

فضایی که مصنف درست کردند مقداری کار را خراب کرد چون ایشان خواستند سریع مطلب را بنویستند اینگونه شد لذا قدما شیعه نه به خاطر بنا عقلا و نه به خاطر عقل این حکم را می داده اند بلکه علت استصحاب قدما سیره متشرعه و سیره اصحاب ائمه بوده است هر چند اسم استصحاب را نمی آورده اند که اسم آن را فرهنگ اهل بیت علیه السلام بعضی می گذارند. این یک فرهنگ شیعه می باشد.

سید مرتضی هم که نقل است استصحاب را قبول نداشته اند نیاز به تحلیل دارد که ایشان در بغداد در دوره ای بوده اند که در آنجا تحت تاثیر بعضی اهل سنت بوده اند و کلام شیعه در آن زمان دست خوش بعضی تغییرات می شود که بحث ابن قبه مطرح است و سید مرتضی و ... که این بحث را در کتاب جستار های کلامی مدرسه بغداد که دارالحدیث چاپ کرده می توانید پی بگیرید. این نظر از نظرات شاذ سید مرتضی می باشد.

پس اصل دلیلی که همه به خاطر آن به استصحاب عمل می کرده اند سیره متشرعه می باشد لذا بعضی اصلی استدلال در خبر واحد و اصل برائت و استصحاب را اجماع می دانند چون سیره عملی ائمه علیه السلام و اصحاب آنها همین بوده است. استناد به روایات را نمی خواهیم بگوییم درست نیست بلکه می خواهیم بگوییم این اصلی ترین استدلال نیست بلکه اصلی ترین استدلال همان اجماع می باشد که پشت صحنه آن سیره متشرعه و فرهنگ عمومی شیعه می باشد. این فرهنگ را از کجا باید بدانیم؟ این فرهنگ را همان گونه که آقای بروجردی نسبت به فقه قدما دارند باید پی گرفت یعنی همان بیانی که در مورد اصول متلقات دارند.

پس در سه مسئله خبر واحد و اصل برائت و استصحاب دو رویکرد کلی وجود دارد:

1. رویکرد غالب: رویکرد استدلال به روایات خاص که شیوه مرسوم امروز در نجف و قم می باشد.
2. رویکرد دیگری: اگر کارهای فنی تاریخی بشود واقعا به نحو قطعی کشف بشود که فرهنگ مستمر اهل بیت علیه السلام و اصحاب و بعد از آن ها این بوده که اینگونه عمل می کرده اند لذا قبل از اینکه به خود روایات برسیم مساله حل می شود و روایات شاهد بر آن سیره هستند، نه استدلال برآن

شیخ انصاری در استدلال بر استصحاب ص53 از جلد سوم، همان اول کار سه دلیل می آورند: 1. اجماع 2. استقرا 3. اخبار مستفیضه. شیخ نیز استدلال به روایات را بعد از اجماع و استقرا می آورند. استدلال اجماع را از همان بیان مبادی الوصول که مصنف نیز آورد می آورند و تقویت هم می کنند اما مصنف در اینجا این دلیل به اجماع را رد می کند مانند همان کاری که آخوند انجام داد.

استدلال جالب شیخ به استقرا می باشد که می گوید از اول فقه تا آخر فقه جابجا مسائلی است که این مساله مطرح شده لذا فقها اینگونه حکم داده اند. این از تتبع سنگین و قوی شیخ در فقه می باشد. اسم آن را استقرا می گذارد. بعد میگوید استقرا با اینکه ناقص است و حجت نیست اما این نوع استقرا خاص که شرایط مهمی دارد، انسان به قطع می رسد مانند کاری که در تجربه یقین داشتیم که به علت آن می رسیدیم. به بیان امروزی ها این بیان شیخ همان اطمینان می باشد. این بیان شیخ ص55 رسائل آمده است.

شیعه اقوالش در استصحاب سه قول اصلی می باشد:

1. عدم حجیت مطلقا : منسوب به سید مرتضی[[729]](#footnote-729)
2. حجت مطلقا: آخوند خراسانی
3. قول به تفصیل
	1. تفصیل اخباری ها
		1. استصحاب در موضوعات حجت است اما در احکام[[730]](#footnote-730) حجت نیست.
	2. تفصیل شیخ و نائینی[[731]](#footnote-731)
		1. اگر شک در مقتضی باشد یعنی ریشه آن متقضی بود حجت نیست اما اگر شک در مقتضی نیست و آن هست اما شک در رافع و مانعی باشد حجت است.

#### 2-2-7-8 ادله متاخرین بر حجیت استصحاب[[732]](#footnote-732)

[استدلال قدما بر حجیت استصحاب از باب اصول عملیه به اخبار:] وأمّا المتأخرون فقد استدلّوا بالأخبار، وأوّل من استدلّ بها الشيخ الجليل الحسين بن عبدالصمد والد الشيخ بهاء الدين العاملي (918ـ984هـ) في كتابه المعروف بـ«العِقد[[733]](#footnote-733) الطهماسبي»[[734]](#footnote-734) وهي عدّة روايات:

**1. صحيحة زرارة الأُولى[[735]](#footnote-735)**

رَوى الشيخ الطوسي بإسناده، عن الحسين بن سعيد عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء[[736]](#footnote-736)، أتوجب الخفقة[[737]](#footnote-737) والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة: قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن والقلب وَجَبَ الوضوء».

قلت: فإن حُرِّك الی جنبه شيء ولم يعلَم به؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، و إلاّ[هر چند شکش سنگین باشد] فإنّه على يقين من وضوئه، ولا يَنقُض اليقين أبداً بالشكّ، ولکن يَنقُضُه بيقين آخر».[[738]](#footnote-738)

**وجه الدلالة[[739]](#footnote-739):** أنّ المورد وإن كان هو الوضوء، لكن قوله :«ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» إلى آخره ظاهر في أنّه قضية كلّية طُبِّقت على مورد الوضوء، فلا فرق بين الشكّ في الوضوء وغيره. و انّ اللاّم في قوله: «اليقين» لام الجنس لا العهد، ويدلّك على هذا ، أنّ التعليل[[740]](#footnote-740) بأمر ارتكازيّ[[741]](#footnote-741) و هو عدم نقض مطلق اليقين بالشك، لا خصوص اليقين بالوضوء.

**2. صحيحة زرارة الثانية[[742]](#footnote-742)**

روى الشيخ في التهذيب[[743]](#footnote-743) عن زرارة رواية مفصّلة تشتمل على أسئلة وأجوبة، ونحن ننقل مقاطع منها:

1. [سوال اول:] أصاب ثوبي دم رعاف[بینی]، أو غيره، أو شيء من مني، فعلَّمتُ[[744]](#footnote-744) أثره إلى أن أُصيبَ له من الماء، فأصبتُ و حضرت الصلاة و نسيتُ أنّ بثوبي شيئاً وصلّيتُ ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك.

قال: «تعيد الصلاة وتَغْسله».

1. [سوال دوم:] قلت: فإنّي لم أكن رأيتُ موضعه، وعلِمتُ أنّه قد أصابه فطَلَبْتُه فلم أقدر عليه، فلما صلّيتُ وجدته؟

قال: «تَغْسله و تُعيد».

1. قلتُ: فإن ظننت **أنّه قد أصابه** و لم أتيقن ذلك، فنظرتُ فلم أر شيئاً، ثمّ صلّيتُ فرأيت فيه؟

قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: لِمَ ذلك؟

قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».[[745]](#footnote-745)

**وجه الاستدلال:** يُركِّز الراوي في سؤاله الثالث على أنّه ظن ـ قبل الدخول في الصلاة ـ بإصابة الدم بثوبه ولكن لم يتيقن ذلك فنظر فلم يرَ
شيئاً فصلّـى فلما فرغ عنها رأى الدم ـ الذي ظن به قبل الصلاة ـ فأجاب
الإمام (عليه السلام)بأنّه يغسل ثوبه للصلوات الأُخرى ولكن لا يُعيد ما صلّـى.
فسأل الراوي عن سببه مع أنّه صلّـى في الثوب النجس، كالصورتين الأُوليين فأجاب (عليه السلام) بوجود الفرق، وهو علْمُه السابق بنجاسة ثوبه في الصورتين فدخل في الصلاة بلا مسوِّغ شرعي، وشكُّه فيها بعد الإذعان بطهارته في الصورة الثالثة فدخل فيها بمجوز شرعي[استصحاب] وهو عدم نقض اليقين بالطهارة، بالشك في النجاسة ومنه يعلم أنّ ظرف الاستصحاب هو قُبَيل الدخول فيها.

ثم إنّ للاستصحاب دوراً فقط في إحراز الصغرى: أعني: طهارة الثوب، ويترتب عليه أمر الشارع بجواز الصلاة فيه، ومن المعلوم أنّ امتثال
الأمر الشرعي واقعياً كان أو ظاهرياً مسقط للتكليف، كما مرّ في مبحث الاجزاء.

**3. حديث الأربعمائة [[746]](#footnote-746)**

روى أبو بصير، و محمد بن مسلم، عن أبي عبد اللّه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ، أنّه قال: «من كان على يقين ثمّ شكّ فليمض على يقينه، فانّ الشكّ لا ينقض اليقين» .[[747]](#footnote-747)

والرواية صالحة للاستدلال بها على حجية قاعدة اليقين إذا كان متعلّق اليقين والشك واحداً ذاتاً وزماناً، بأن يكون مفادها، من كان على يقين
(من عدالة زيد يوم الجمعة) ثم شك يوم السبت (في عدالته في نفس
ذلك اليوم وبالتالي شك في صحة الطلاق الذي طلق عنده) فليمض على يقينه.

كما هي صالحة للاستدلال بها على حجية الاستصحاب إذا كان متعلّق الشك غير متعلّق اليقين زماناً ففي المثال: إذا أيقن بعدالته يوم الجمعة وشك في بقائها يوم السبت فليمض على يقينه (مثلاً ليطلق عنده وليصلّ خلفه).

لكنّها في الاستصحاب أظهر لوجهين:

1. انّ الصحيحتين[دو حدیث زراره] تشكّلان قرينة منفصلة على تفسير هذه الرواية فتحمل إلى ما حملت عليه الروايات السابقة.

2. انّ التعليل في الحديث تعليل بأمر ارتكازي وهو موجود في الاستصحاب دون قاعدة اليقين لفعلية اليقين في الأوّل دون قاعدة اليقين.

### 3-7-8 تنبیهات استصحاب

#### تنبیه اول: فعلیت شک[[748]](#footnote-748)

التنبيه الأوّل: في فعلية الشك

يشترط في الاستصحاب فعلية الشكّ فلا يفيد الشكّ التقديريّ، فلو تيقن الحدث من دون أن يشكّ ثمّ غفل و صلّى ثمّ التفت بعدها فشكّ في أنّه تطهر من حدثه السابق قبل الصلاة أو لا فلا يجري الاستصحاب، لأنّ اليقين بالحدث وإن كان موجوداً قبل الصلاة لكنّه لم يشك لغفلته، ولأجل عدم جريانه يحكم عليه بصحّة الصلاة أخذاً **بقاعدة الفراغ**، لاحتمال أنّه توضّأ قبل الصلاة، وهذا المقدار من الاحتمال كاف لجريان قاعدة الفراغ، ولكن يجب عليه التوضّؤ بالنسبة إلى سائر الصلوات، لأنّ قاعدة الفراغ لا تثبت إلاّ صحّة الصلاة السابقة، وأمّا الصلوات الآتية فهي رهن إحراز الطهارة.

وهذا بخلاف ما إذا كان على يقين من الحدث ثمّ شكّ في وضوئه و مع ذلك غفل و صلّى والتفت بعدها فالصلاة محكومة بالبطلان لتماميّة أركان الاستصحاب وإن احتمل انّه توضّأ بعد الغفلة، ومعه لا يجري قاعدة الفراغ.

#### تنبیه دوم: استصحاب کلی

این بحث را تعبیر به کلی طبیعی عرفی می کنند که بحث معروفی است اما خیلی هم بحث جدی و کاربردی نیست و عملی نیست البته به نسبت مقداری که بحث کرده اند می گوییم وگرنه اثرکی دارد اما معروف شده و زیاد بحث کرده اند. گاهی استصحاب خود شخص زید می باشد اما گاهی بحث استصحاب یک عنوان کلی می باشد مثلا کلی انسان که خود استصحاب کلی سه دسته می شود. سوال اصلی این است که آیا می شود عنوان کلی را استصحاب کرد یا نه؟ اینکه آیا جزئی را می شود استصحاب کرد.

التنبيه الثاني: في استصحاب الكلّـي

المراد من استصحاب الكلّـي هو استصحاب الجامع بين الفردين[[749]](#footnote-749)، [مثال موضوعی:] كاستصحاب الإنسان المشترك بين زيد وعمرو، و[مثال حکمی:] كاستصحاب الطلب

الجامع بين الوجوب والندب، وله أقسام ثلاثة:

1. **القسم الأوّل من استصحاب الكلّي**

إذا عُلم بتحقّق الكلّي في ضمن فرد ثمّ شكّ في بقائه وارتفاعه، فلا محالة يشك في بقاء الكلّي وارتفاعه، فإذا علم بوجود زيد في الدار فقد علم بوجود الإنسان فيها، فإذا شكّ في بقائه فيها يجري هناك استصحابان:

أ . استصحاب[[750]](#footnote-750) بقاء الفرد ـ أعني: زيداً ـ .

ب. استصحاب[[751]](#footnote-751) بقاء الكلّي ـ أعني: الإنسان ـ .

وهكذا إذا صار محدثاً بالحدث الأكبر ـ أعني: الجنابة ـ و شكّ في ارتفاعها[جنابة] بالرافع[غسل جنابت] فيجوز له استصحاب الجنابة، فيترتب عليه[استصحاب] جميع آثار الجنابة كحرمة المكث في المساجد وعبور المسجدين الشريفين.[[752]](#footnote-752)

كما يجوز استصحاب الكلّي، أي أصل الحدث الجامع بين الجنابة و سائر الأحداث، فيترتب عليه أثر نفس الحدث الجامع كحرمة مس كتابة القرآن وعدم المكث في عامة المساجد.[[753]](#footnote-753)

1. **القسم الثاني من استصحاب الكلّي[[754]](#footnote-754)**

إذا عُلم إجمالاً أنّ في الدار حيواناً مردّداً بين قصير العُمر كالغنم،
وطويله كالفيل، فقد عُلم تفصيلاً بوجود حيوان فيها ـ و إن كانت المشخّصات مجهولة ثمّ مضى زمان يقطع بانتفاء الفرد القصير فيشكّ
في بقاء الحيوان في الدار ـ فلا يصحّ استصحاب الفرد مثل الغنم أو الفيل، لعدم الحالة المتيقّنة للفرد، لافتراض كون المشخّصات مجهولة، ولكن يصحّ استصحاب الكلي.

ومثاله من الأُمور الشرعية ما إذا كان متطهّراً وخرج بلل مردّد بين البول والمني، فعندئذ حصل له علم تفصيلي بالحدث الكلّي. ثمّ إذا توضّأ بعده فلو كان البلل بولاً ارتفع الحدث قطعاً، ولو كان منيّاً فهو باق، وعندئذ لا يقطع بارتفاع الحدث الجامع لاحتمال كون الحادث هو المني.

فلا يجوز استصحاب أيِّ فرد من أفراد الحدث لعدم العلم بالحالة السابقة، لكن يصحّ[[755]](#footnote-755) استصحاب الجامع أي مطلق الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر.

1. **القسم الثالث من استصحاب الكلّي[[756]](#footnote-756)**

إذا تحقّق الكلّي (الإنسان) في الدار في ضمن فرد كزيد، ثمّ علم بخروجه من الدار قطعاً، ولكن يحتمل مصاحبة عمرو معه عندما كان زيد في الدار، أو دخوله فيها مقارناً مع خروجه.

ففي هذا المقام لا يجري استصحاب الفرد أصلاً، لأنّ الفرد الأوّل[زید] مقطوع الارتفاع[[757]](#footnote-757) والفرد الثاني[عمرو] مشكوك الحدوث من رأس[[758]](#footnote-758)، ولكن يجري استصحاب الكلّي[[759]](#footnote-759) أي وجود الإنسان في الدار الذي هو الجامع بين الفردين.

مثاله في الأحكام الشرعية ما إذا علمنا بكون الشخص كثير الشك وعلمنا أيضاً ارتفاع كثرة شكه إجمالاً، ولكن احتملنا ارتفاعها من رأس أو انقلابها إلى مرتبة ضعيفة، فلا يجوز استصحاب المرتبة الشديدة[[760]](#footnote-760) لأنّها قطعية الارتفاع، ولا المرتبة الضعيفة لأنّها مشكوكة الحدوث، لكن يمكن[[761]](#footnote-761) استصحاب الجامع بين المرتبتين[[762]](#footnote-762) وهو كونه كثير الشكّ[[763]](#footnote-763) غير مقيد بالشدة والضعف.

#### تنبیه سوم: عدم حجیت اصل مثبت

این تنبیه در واقع معروف است به اصل مثبت. اصل مثبت یک اصطلاحی است که معروف شده برای محتوایی که این اصطلاح با این محتوا مقداری با هم نمی سازند اما محتوا این است که اصول عملیه که حکم ظاهری هستند یک سوالی درباره آن ها مطرح است که خاصیت مثبت بودن را دارند یا نه؟ خیلی این تیتر اینجا دقیق نیست هر چند مرسوم هست، معمولا می گویند اصل مثبت حجیت دارد یا نه؟ اما دقیق تر این است که آیا استصحاب اصل مثبت هست یا نه؟ اکثر اصولی ها می گویند امارات مثبت اند اما کل اصول عملیه غیر مثبت اند. این خلاصه نهایی این بحث می باشد.

جایگاه دقیق این بحث به عنوان یک تنبیه ذیل استصحاب نیست بلکه باید بابی باز شود و از تفاوت های احکام ظاهری با احکام واقعی در آن بحث شود. کلا یک پرونده مهم همین شباهت ها و تفاوت های احکام ظاهری و واقعی می باشد. یکی از تفاوت های این دو همین است که احکام ظاهری مثبت نیستند اما احکام واقعی مثبت هستند.

مراد از مثبت چیست؟ اینجا که استصحاب جاری میشد یک حکم شرعی از آن بدست می آوردیم اما آیا می شود استصحاب را جاری کرد و یک حکم غیر شرعی نتیجه گرفت؟ یعنی یک حکم تکوینی نتیجه گرفت(مثلا حکم عقلی یا عرفی و...)؟ همین مثالی که کتاب زده مثال خوبی است که یک بچه 5 سال 10 سال است که گم شده، حالا آیا می شود استصحاب کرد که او زنده است یا نیست؟ می گوییم بستگی دارد که به نسبت حکم شرعی بخواهیم یا نه؟ به نسبت حکم شرعی می شود استصحاب کرد اما می شود نتیجه گرفت که او به سن تکلیف رسیده است یا نه؟ خیر نمی شود. این جز اتفاقات تکوینی است و دست شارع نیست که بخواهد اعتبار و جعل کند.

آیا اصل استصحاب اصل مثبت است یا نه؟ اگر اصل مثبت باشد یعنی اصلی است که اثبات کننده احکام تکوینی نیز هست اما اکثر اصولی ها می گویند اصل مثبت نمی باشد.

یک پله اگر جلوتر برویم می گوییم به نسبت امارات چی؟ اکثر اصولی ها می گویند امارات اصل مثبت هستند چون واقع نما می باشند مانند شهادت دو بینه که در همان مثلا می گویند ما شهادت می دهیم که زنده هستند لذا می توان به نتیجه رسیده که به سن تکلیف رسیده و ریش هم در آورده است. لذا این یک فرق مهم بین امارات و اصول عملیه می باشد.

نکته دیگر این است که اصول عملیه مثبت نیست لذا آثار تکوینی نمی آید لذا نمی شود گفت نماز بر اون بچه واجب است چون اساسا نمی توانیم بگوییم به تکلیف رسیده است. پس با استصحاب تنها می شود احکام شرعی بی واسطه نتیجه گرفت یا احکام شرعی با واسطه شرعی می توان نتیجه گرفت و نمی توان حکم تکوینی یا شرعی با واسطه تکوینی را نتیجه گرفت.

کتاب اصول فقه کاربردی ص47-51 این بحث را خیلی روان آورده است.

چرا این بحث را ذیل تنبیهات استصحاب آورده اند؟ به خاطر پیشینه تاریخی این بحث را اینجا آورده اند اما هیچ ربطی به استصحاب ندارد بلکه تفاوتی بین کل اصول عملیه و امارات می باشد. البته یک بحث جدیدی است که شیخ انصاری خیلی آن را به چشم آورده است اما مبتکر آن کس دیگری است. خود شیخ گفته مبدا آن کاشف الغطاست اما قبل از او نیز وحید اشاراتی را داشته اند. در اهل سنت نیز مطرح است.

همه این نکات به این نکته بر می گردد که اصول عملیه حکم ظاهری است، نه حکم واقعی.

التنبيه الثالث: عدم حجّية الأصل المثبت

[شرط استصحاب[[764]](#footnote-764):] يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحَب إمّا حكماً شرعيّاً كاستصحاب أحد الأحكام الشرعية ـ كليّة[[765]](#footnote-765) أو جزئية[[766]](#footnote-766) ـ أو موضوعاً لحكم شرعي كاستصحاب حياة زيد، فانّها موضوعة لأحكام كثيرة[[767]](#footnote-767)، مثل بقاء علقة الزوجية وحرمة تقسيم أمواله، إلى غير ذلك من الآثار الشرعيّة.

[مثال برای اثر عقلی:] فلو افترضنا أنّ زيداً غاب و له من العمر اثنا عشر عاماً، فشككنا في حياته بعد مضيِّ ثلاثة أعوام من غيبته، فهل يصحّ استصحاب حياته لغاية إثبات أثره العقلي ـ بلوغه ـ حتى يترتب عليه[اثر عقلی] آثاره الشرعيّة من وجوب الإنفاق من ماله على والديه أو لا يصحّ[[768]](#footnote-768)؟ وعلى هذا فالمراد من الأصل المثبت هو إجراء الاستصحاب لإثبات الأثر العقلي أو العادي[[769]](#footnote-769) للمستصحب.

ذهب المحقّقون إلى عدم صحّته لأنّ الآثار العقلية وإن كانت أثراً لنفس المتيقّن، ولكنّها ليست آثاراً شرعيّة، بل هي آثار تكوينية غير خاضعة للجعل والاعتبار[[770]](#footnote-770)، و الآثار الشرعية المترتبة على تلك الأُمور العادية والعقلية[[771]](#footnote-771) و إن كانت خاضعة للجعل لكنّها ليست آثاراً للمتيقّن(الحياة) الذي أمرنا الشارع بإبقائه وتنزيل مشكوكه منزلة المتيقّن. بل هي[آثار شرعی] آثار للأمر العقلي[او العادی] المتوسط بين الآثار الشرعية والمستصحب.

مستصحَب[استصحاب شده]

1. مستقیم
	1. شرعی: همین حیات اون شخص که گم شده و استصحاب می کنیم. اینجا استصحاب صحیح است.
	2. تکوینی: همین مثال که به سن تکلیف بگوییم رسیده است. که اینجا استصحاب نمی شود.
2. غیر مستقیم[[772]](#footnote-772)
	1. واسطه شرعی
		1. نتیجه شرعی
			1. می شود استصحاب کرد. مانند بقا علقیت زوجیت که بقا وجوب نفقه بر این زن نیز نتیجه آن می شود.
		2. نتیجه تکوینی
			1. اینجا نمی شود استصحاب کرد.
	2. واسطه تکوینی
		1. نتیجه شرعی
			1. سخت کار اینجاست که نتیجه شرعی می شود که استصحاب می شود بالغ است و بعد نتیجه گرفته می شود نماز بر او واجب است . چون واسطه تکوینی است نمی شود استصحاب کرد.
		2. نتیجه تکوینی
			1. این جا نیز نمی شود استصحاب کرد

[استثنا بر مثبت نبودن استصحاب:]

بعضی مانند شیخ انصاری گفته اند درست است که اصول عملیه مثبت نیست اما در بعضی موارد خاص اصول عملیه خاصیت مثبت بودن دارد. سخت ترین مثال آن جایی است که واسطه تکوینی است و بعد آن واسطه یک اثر شرعی دارد. شیخ می گوید اگر این واسطه تکوینی خفی باشد یعنی عرف به وساطت آن توجه نکند، ناخدا گاه بگوید مستقیم واسطه امر شرعی است، آنگاه استصحاب اینجا جاری می شود.

در واقع نه اینکه اصل مثبت حجت می شود بلکه یعنی عرف آن واسطه را نمی بیند. مثلا فرض کن 29 روز از ماه مبارک گذشته و الان روز 30 هستیم اما شک داریم که 30 ماه مبارک است یا اول شوال؟ اینجا استصحاب 30 ماه مبارک می شود در نتیجه فردا می شود اول شوال. این را اگر دقت کنیم، واسطه استصحاب نتیجه نمی دهد یک امر تکوینی را که فردا اول شوال باشد. در واقع اینجا یک واسطه تکوینی خورده لذا نمی شود استصحاب کرد. در واقع اینکه الان 30 است استصحاب شده درست است اما اینکه ماه نمی تواند 31 روز باشد پس فردا حتما اول شوال است یک امر تکوینی است اما چون واسطه تکوینی خفی است و عرف آن را نمی بیند لذا استصحاب را جاری می کنند.

مصنف این مثال را آورده است و نمی شود استصحاب کرد. خب اگر نشود استصحاب کرد باید روز 31 را چکار کرد؟ رسائل ج3ص245 عین همین مثال را که گفتیم برای همان فضا آورده است. اما مصنف برای یک فضای دیگر این مثال را می آورد.

وإليك مثالاً آخر:

[مثال برای اثر عادی:] مثلاً إذا تعبّدنا الشارع[[773]](#footnote-773) بإبقاء شهر رمضان، أو عدم رؤية[دخول] هلال شوال في يوم الشك فإذا ضُمّ هذا التعبد إلى العلم القطعي[وجدانی] بمضيّ تسعة وعشرين يوماً من أوّل الشهر قبل هذا اليوم، فيلازمه الأثر العادي وهو كون اليوم التالي هوعيد الفطر، فهل يترتب على ذلك الأثر العادي ـ الملازم للاستصحاب ـ الأثر الشرعي من صحّة صلاة الفطر ولزوم إخراج الفطرة بعد الهلال ونحوهما؟

**فالتحقيق:** انّه لا يترتّب على الاستصحاب، الأثر العادي حتى يترتّب عليه الأثر الشرعي، لأنّ الذي تعبّدنا الشارع بإبقائه هو بقاء شهر رمضان أو عدم رؤية هلال شوال، فلصيانة تعبّد الشارع عن اللغوية يترتّب كل أثر شرعي على هذين المستصحبين، لا الأثر العادي، لأنّه غير خاضع للجعل والاعتبار، فإنّ الأُمور التكوينية تدور مدار الواقع.

وأمّا الآثار الشرعيّة المترتبة على ذلك الأثر العادي[[774]](#footnote-774)، فهي وإن كانت خاضعة للجعل و الاعتبار، لكنّها ليست أثراً مترتّباً على ما تعبّدنا الشارع بإبقائه و هو[ما تعبدنا الشارع] كون اليوم شهر رمضان أو عدم كونه من شوال.

نعم استثنى بعض المحقّقين[[775]](#footnote-775) من الأصل المثبت موارد تطلب من الدراسات العليا.

#### تنبیه چهارم: تقدم اصل سببی بر مسببی

گاهی دو استصحاب با هم تعارض پیدا می کنند. در واقع از دو جهت می شود استصحاب کرد که با هم تعارض می کنند. اینجا می گویند گاهی تعارض عرضی است و گاهی طولی است. اگر طولی باشد تقدم اصل سببی بر مسببی می شود و اگر عرضی بشود هر دو ساقط می شوند. محل بحث ما در اینجا همان حالت طولی می باشد که در چنین جایی سبب و علت را بر مسبب و معلول مقدم می کنیم.

مثلا فرض کنید یک لباس داریم که یقین داریم نجس است و یک آب قلیل داریم که یقین داشتیم که پاک بوده و بعد شک کرده ایم که پاک است یا نه. حالا این لباس را با آن آب می شوییم. در اینجا دو گونه می شود استصحاب کرد: یک حالت این است که بگوییم استصحاب می کنیم آب پاک است و لباس نیز پاک می شود اما یک حالت دیگر این است که بگوییم یقین داریم لباس نجس است اما شک داریم آب پاک است یا نه، لباس نجس است. این دو استصحاب اینجا با هم تعارض پیدا کردند که در چنین جایی می گویند حالت طولی دارند. در چنین جایی حکم به استصحاب سبب می کنند که مقدم بر استصحاب مسبب می شود لذا این لباس پاک است.

التنبيه الرابع: تقدّم الأصل السببي على المسببي

إذا كان في المقام أصلان متعارضان، غير أنّ الشك في أحدهما مسبب[معلول] عن الشكّ في الآخر، مثلاً إذا كان[تامه] في إناء ماءُ قليل مستصحب الطهارة، وثوب متنجس قطعاً، فغُسِلَ الثوبُ بهذا الماء، فهنا يجري بعد الغَسل استصحابان:

أ. استصحاب بقاء طهارة الماء الذي به غُسِلَ الثوبُ النجس، ومقتضاه طهارة الثوب المغسول به.

ب. استصحاب نجاسة الثوب وبقائها حتى بعد الغَسْل.

وعندئذ يقدّم الاستصحاب الأوّل على الاستصحاب الثاني،[علت مقدم شدن سبب بر مسبب[[776]](#footnote-776):] لأنّ الشكّ في بقاء النجاسة في الثوب ـ بعد الغسل ـ ناشئ [مسبب] عن الشكّ في طهارة الماء الذي غُسل به، فإذا تعبدنا الشارع ببقاء طهارة الماء ظاهراً يكون معناه ترتيب ما للماء الطاهر الواقعي من الآثار على مستصحب الطهارة، ومن جملة آثاره طهارة الثوب المغسول به، فالتعبّد ببقاء الأصل السببي يرفع الشكّ في جانب الأصل المسببي بمعنى انّ النجاسة هناك مرتفعة غير باقية فيكون الأصل السببي مقدّماً على الأصل المسببي.

[بیان امام خمینی ره[[777]](#footnote-777):] وهنا بيان آخر لتقدم الأصل السببي على المسببي وهو إنّ الأصل السببي ـ استصحاب طهارة الماء ـ ينقّح موضوعَ الدليل الاجتهادي[[778]](#footnote-778)، فيكون الدليل الاجتهاديّ مقدّماً على الأصل المسببي، لأنّ استصحاب طهارة الماء يثبت موضوعاً، وهو أنّ هذا الماء طاهر، هذا من جانب.

ومن جانب آخر دلّ الدليل الاجتهادي على أنّ كلَّ نجس غسل بماء طاهر[ولو ظاهرا] فهو طاهر، فبضم الصغرى إلى الكبرى لا يبقى شكّ في طهارة الثوب و ارتفاع نجاسته.[[779]](#footnote-779)

#### تنبیه پنجم: تقدم استصحاب بر سائر اصول[[780]](#footnote-780)

*التنبیه الخامس: تقدّم الاستصحاب على سائر الأُصول*

يقدّم الاستصحاب على سائر الأُصول، لأنّ التعبّد ببقاء اليقين السابق وجَعله حجّة في الآن اللاحق يوجبُ ارتفاع موضوعات الأُصول[سائر اصول عملیه]، أو حصول غاياتها[[781]](#footnote-781)، وإليك البيان:

أ. أنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، فإذا كان الشيء مستصحَب الحرمة أو الوجوب، فالأمر بالتعبّد بإبقاء اليقين السابق بيان من الشارع، فلا يبقى موضوع للبراءة العقلية.

ب.كما أنّ موضوع البراءة الشرعية هو «مالا يعلمون» والمراد من العلم[[782]](#footnote-782) هو الحجّة الشرعيّة، والاستصحاب كما قرّرناه حجّة شرعيّة على بقاء الوجوب والحرمة في الأزمنة اللاحقة، فيرتفع موضوع البراءة الشرعية.

ج. أنّ موضوع التخيير هو تساوي الطرفين من حيث الاحتمال، والاستصحاب بحكم الشرع هادم لذلك التساوي.

د. أنّ موضوع الاشتغال هو احتمال العقاب في الفعل أو الترك، والاستصحاب بما أنّه حجّة شرعية، مؤمِّنة عن العقاب.

فالاستصحاب بالنسبة إلى هذه الأُصول رافع لموضوعها[[783]](#footnote-783) .وإن شئت فسمِّه وارداً[[784]](#footnote-784) عليها.

[تقدم استصحاب بر اصول جزئیه[[785]](#footnote-785):] وربّما يكون الاستصحاب موجباً لحصول غاية الأصل كما هو الحال في أصالتي الطهارة والحليّة، فإنّ الغاية في قوله(عليه السلام) :«كلّ شيء طاهر حتّى تعلم[[786]](#footnote-786) أنّه قذر»[[787]](#footnote-787) ، وفي قوله (عليه السلام) : «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام»[[788]](#footnote-788) وإن كان هو العلم، لكن المراد منه هو الحجّة، و الاستصحاب حجّة، ومع جريانه تحصل الغاية، فلا يبقى للقاعدة مجال.

تمّ الكلام في الأُصول العملية،

ويليه البحث في تعارض الأدلّة الشرعية إن شاء اللّه

والحمد للّه ربّ العالمين

## جمع بندی و تعمیق اصول عملیه

1. **سیر تاریخی پرداختن به اصول عملیه در فقه و اصول شیعه و اهل سنت و نقاط آن**

بحث اصول عملیه بیشتر 80 درصداش را قدما نداشته اند و اهل سنت هم ندارند و جز اختصاصات 200 300 ساله اخیر شیعه می باشد. این بحث جز مباحث جدید است. از یک جهت این خوب است اما از جهت دیگر به هر حال نگاه کلان دین فهمی باید به سمت کشف واقع برود و بیش از حد در اصول عملیه وقت گذاشتن زائقه را به سمت های خوبی نمی برد تا جایی که بعضی اساتید معاصر مانند استاد مددی ادعا می کنند تا 70 80 درصد می شود به فقه واقعی رسید، با توجه به روش هایی که دارند، البته نه اینکه من رسیده ام اما می شود رسید.

خب با توجه به این نکته پس قدما چکار می کرده اند که تحلیل مهمی دارد. در اصول چه شیعه و چه اهل سنت در اصول ، اصول عملیه شان خیلی لاغر است. در الذریعه 20 صفحه بحث شده که بیشتر تحت عنوان اصول عملیه نبوده و چنین بابی نبوده بلکه کنار بقیه مباحث مانند خبر واحد و... بحث شده که یکی از برائت و استصحاب بحث می شده است. قدما باب جدا برای این دو اصل داشته اند اما نه ذیل یک مقصد بلکه دو فصل تقریبا آخر اصول می آمده است. عده نیز همین گونه است. نهایه علامه حلی نیز همین گونه است ذیل مقصد 12 آمده. در تمهید القواعد شهید ثانی که 100 قاعده است تنها یک قاعده اش یعنی 96 به این پرداخته. معالم نیز مطلب هشتم اش به استصحاب پرداخته است. این قبل از اخباری گری بود.

در قبل از اخباری گری چنین بابی پس نداشته ایم. اما یک فصل جدا دارند به نام فی اباحه و الحذر که این بحث آنها در اصول امروزه اصلا مطرح نمی شود. آن اباحه و حذر که آنها داشته اند، اباحه شبیه برائت و حذر شبیه احتیاط می باشد. حالا آن بحث چه ربطی به اصول عملیه داشته است؟ پس در کتب فقهی شان وقتی للاصل می گفته اند مرادشان چیست؟ مثلا در لمعه وقتی للاصل می گفته اند مرادشان چه بوده است؟ اولا آنها چنین فهمی از اصول عملیه نداشته اند لذا فهم قدما سخت می شود. کلا واژه شناسی اصل در قدما قبل اخباری گری مهم است که مرادشان چه بوده است. و کلا اصطلاح حکم ظاهری و واقعی آنها نداشته اند.

اخباری گری به بخش های از اصول گیر داد که یکی از آنها برائت و دیگری استصحاب بود که گفتند از اهل سنت آمده است. در برائت دعوای بزرگی شکل گرفت. در استصحاب هم چنین دعوایی هست اما کمتر. اصولی ها کم کم در پی جواب آمدند لذا چشم شان به برائت و استصحاب بیشتر گرفت و بیشتر به آن پرداختند. اولین تلاش تلاش فاضل تونی در وافیه بود. ایشان شخص مهمی در آن زمان می باشد که کتاب ایشان به نام وافیه کتاب جدی و مهم اصولی شناخته می شود که در دوره اخباری گری است. ایشان حرف مهمی در مورد برائت و استصحاب می زند. ایشان بابی به نام ادله عقلیه دارد که 7 فصل کرده و مواردی می آورد که اینها ادله عقلی اند در مقابل ادله شرعی . فصل سوم آن اصالت النفی است که می گوید آن برائت اصلیه است. اجمالا بحث برائت را ایشان در فصل سوم برائت عقلیه آورده است و در ششم آن استصحاب حال شرع را می آورد. اینجا جای مهمی است که برائت و استصحاب را به چشم می آورد و استدلال به روایات می کند.

بعد از ایشان وحید بهبهانی است که دو کتاب مهم دارد: یکی فوائد حائریه می باشد. یعنی نکات اصولی که من در کربلا به آن رسیدم که این کتاب قدیم و جدید دارد. در بعضی از این نکات نقاط عطف اصول عملیه است. در این کتاب ص467 بحث شک را پررنگ می کند. می گوید شک دو قسم اصلی دارد: شک در اصل تکلیف و شک در مکلف به. این پایه اصول عملیه می باشد که بعد شیخ انصاری بر این پایه رساله ای در شک می نویسد. و بعد جلد دوم و سوم رسائل کلا به همین بحث شک می پردازد. پس پایه آن بیان جناب وحید می باشد. البته ایشان کارهای مهم دیگری نیز دارد.

اولین بار استدلال به استقرا برای استصحاب کار جناب وحید می باشد، ص277 فوائد این بحث آمده است. بعد از وحید کاشف الغطا و صاحب قوانین و صاحب جواهر هستند تا می رسد به شیخ که قله اصول می باشد. البته بعد از شیخ بعضی جریان ها اوج کار شیخ را متوجه نشدند.

کتاب رسائل شیخ وقتی درسی شد، بیشترین حجم آن چه می باشد؟ جلد دو و سه اصول عملیه می باشد لذا بیشترین حجم آن اصول عملیه شد که این خوب است اما به صورت کلی مدرسه نجف روی این دو جلد خیلی اصرار دارد اما مدرسه قم روی دو جلد اول. مدرسه نجف چون اصول عملیه برای آن خیلی مهم است تاکیدش بروی دو جلد آخر می رود اما مدرسه قم تمرکزش بروی خصوصا جلد اول و چهارم می رود که یکی قطع و ظن و دیگری تعارض می باشد می رود. جلد چهار رسائل خیلی مهم است. جلد اولش نیز خیلی مهم است و در فضای فقه حکومتی مهم است. نکته اساسی این است که حد تعادل را باید رعایت کرد.

یکی از کارهای مهم دیگر وحید اصطلاح حکم واقعی و ظاهری می باشد که این تقسیم ریشه اش در کار وحید است که شیخ خیلی بسط داده است. در بحث اجزا این حکم واقعی دو اصطلاح داشت که مراد ما در اینجا چیست؟ حکم واقعی همان امارات(قطع و ظن معتبر) می باشد و حکم ظاهری اصول عملیه می باشد.

**تعریف حکم واقعی :** حکم واقعی یعنی آن شی بماهو هو آن حکم را دارد، یعنی ما حجت داریم این حکم را به دین نسبت دهیم و شاید هم درست نباشد.

**تعریف حکم ظاهری :** حکم این شی در ظرف شک به حکم واقعی یعنی به دنبال حکم واقعی رفتی و آن را پیدا نکردی آنگاه در ظرف شک به سراغ حکم ظاهری می روی یعنی در مقام عمل باید اینگونه با آن رفتار کنی. خود این حکم ظاهری دو دسته است:

* 1. حکم ظاهری عقلی
	2. حکم ظاهری شرعی

لذا نباید این خلط را کرد که هر جا آیه و روایت را داریم حکم واقعی هم داریم بلکه آیات و روایات دو دسته اند که اکثرشان حکم واقعی را می گویند و بعضی روایات و آیات حکم ظاهری را می گویند یعنی خود معصوم ع گفته که اگر به حکم واقعی چیزی شک داریم به حکم ظاهری عمل کن که مراد همین احادیث استصحاب و ... می باشد.

معرفی چند کتاب خوب

1. اصول عملیه از نگاه شیخ و امام خمینی : نوشته عابدین مومنی ؛ نشر امام خمینی ره

2. استصحاب به قلم خود امام

1. **تفاوت اصول عملیه در فضای فقه الاحکام فردی با فقه الاحکام اجتماعی و فقه الطب وفقه المعارف و...(حد و حدود اصول عملیه و در مجالات مختلف)**

اصول عملیه در فقه الاحکام فردی:

از جهت اصولی وقتی به حکم واقعی نمی رسیم به سراغ حکم ظاهری می رویم که این جز ابتکارات متاخرین خصوصا شیخ انصاری می باشد که احکام دو رتبه اند که حرف درستی است اما این حرف خوب در مقام عمل فقهی که اینجا مرادمان فقه فردی است، بخواهد اجرا شود یک کلیدی دارد که باعث می شود مدرسه نجف و قم متفاوت بشوند، و آن هم این است که تا چه اندازه باید تلاش کرد که به حکم واقعی برسیم؟ تا چه اندازه باید تلاش کرد تا از حکم واقعی مایوس شد؟

در اینجا فقاهت مدرسه نجف به یک مدرسه رفته است و قم به طرف دیگر که به صورت کلی این گونه است. در اینجا مدرسه نجف زود مایوس می شود که توضیحات خاص خود را دارد اما مدرسه قم دیرتر مایوس می شود. پس اصول عملیه با این نگاه در مدرسه نجف پر رنگ تر می باشد.

یکی از مولفه های تلاش تتبع می باشد، یکی دیگر مبانی رجالی می باشد. خصوصا مبانی رجالی اقای خویی بگونه ای است که روایات کمتری برای او می ماند لذا احکام واقعی کمتری می ماند لذا اصول عملیه بیشتر می شود. یکی دیگر مطالبی است که کارکرد های غیر فقهی تقیه و مزاق شریعت و ... می باشد که مدرسه نجف خیلی با اینها کار نمی کند مثلا اثر زمان و مکان را خیلی جدی نمی گیرند اما مدرسه قم جدی می گیرد. نتیجه این نکته این است حکم واقعی بیشتر کسب می شود. این ها را اقای بروجردی و امام حتی به زبان آورده اند که تلاش حداکثری فقیه باید این باشد که رتبه اول را بدست بیاورد که نکاتی در رتبه اول مدرسه قم هست که باعث می شود بیشتر این احکام واقعی کسب بشود.

نقش اصول عملیه در فقه اجتماعی و حکومتی:

در این جا نکاتی است که می تواند رسیدن به حکم واقعی را بیشتر کند که کمتر به اصول عملیه برسیم. مثلا حکم ثانویه یا حکم حکومتی و ... که مقسم همه اینها حکم واقعی است لذا این ابزار ها باعث می شود بیشتر به حکم واقعی برسیم. در فقه حکومتی تا حدی نتیجه و ثمره و کارآمدی مهم می باشد. البته نباید در این مساله افراط کرد و همچنین نباید تفریط کرد که نتیجه اصلا مهم نیست. لذا در مسائل اجتماعی دایره احکام واقعی گسترده تر می شود با توجه به این نکات و دایره اصول عملیه کوچک تر می شود.

نقش اصول عملیه در فقه الطب:

طب چون تجربی می شود لذا اصول عملیه در اینجا یعنی ما به واقعیتی نرسیده ایم لذا بخواهیم به یک اصل عملی کنیم که اصل در اینجا اصلا معنا ندارد. در واقع در اینجا اصلا ما تکلیف نداریم لذا اصول عملیه خیلی معنا ندارد هر چند خیلی لاغر شده اصول عملیه را می شود نشان داد مثلا احتیاط پر رنگ تر می شود. لذا اصول عملیه در این جا خیلی لاغر است چون دسترسی ما به واقعیت و تکوین مقدور است، به روش آزمایش و تجربه، به خلاف فقه فردی که بیشتر جای تعبد است.

نقش اصول عملیه در فقه المعارف و عقاید:

اینجا دیگر اصلا اصول عملیه معنا ندارد چون می خواهیم واقع را بیابیم. اینجا عمل نداریم که بگوییم عملت را طبق این تنظیم بکن. اینجا اصلا دو رتبه نداریم که بگوییم حکم واقعی و حکم ظاهری.

نقش اصول عملیه در فقه الاخلاق:

در فقه الاخلاق در کلیاتش حکمت عملیه داریم که برهانی است اما فقه الاخلاق وارد جزئیات می شود که سخت هم هست. در کلیات رسیدن به واقع در فقه الاخلاق خیلی سخت نیست و خود عقل و فطرت درک می کند و جای اصول عملیه در اینجا ها نیست اما در جزئیات خیلی جای عقل و استدلال و برهان و کشف واقع نیست و جای تعبد باز می شود لذا تعبد پررنگ است لذا اصول عملیه نیز می تواند پررنگ باشد اما محور در فقه مرسوم ما استصحاب می باشد و بعد برائت اما در فقه الاخلاق احتیاط دیگر خیلی مهم می شود و از بقیه مهمتر است.

نکته آن این است که فقه فردی به دنبال خط قرمز هاست لذا حرام و واجب مهم می باشد یعنی حداقل ها را می پردازد اما اخلاق به سراغ مراتب اسلام و ایمان می رود که هر چه مرتبه بالاتر سخت گیری و احتیاط بیشتر می شود. مثلا علمای اخلاق هر چه بالاتر می روند احتیاطشان بیشتر می شود. این نکته به تفاوت لایه فقهی دین و لایه اخلاقی دین بر می گردد.

پس نگاه کلان به دین باعث می شود نگاه کلان به اصول داشت و دقیق بررسی کرد. پرونده مهمی که اینجا مطرح می شود این است که در ابعاد مختلف دین چقدر می توان به حکم واقعی شارع رسید. در فقه مرسوم خودمان مدرسه قم و نجف یک فرق دارند. مدرسه قم می گوید بیشتر می توان به حکم واقعی رسید اما نجف می گوید کمتر می توان رسید. البته هر کدام حرف هایی دارند مثلا مدرسه نجف می گوید اصلا ما به دنبال رسیدن به حکم واقعی نیستیم بلکه به دنبال حجت هستیم اما مدرسه قم می گوید علاوه بر این نکات دیگری نیز هست که برای تربیت مردم باید هر چه بیشتر به احکام واقعی رسید. یکی از نکاتی که باثع می شود مدرسه قم بیشتر به معضلات اجتماعی بپردازد همین نکته است که دین می خواهد جمع بین صلاح دنیا و آخرت کرد و تربیت مردم کرد.

1. **شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه**

این مساله را در برائت خواندیم، این شبه دقیقا چیست و چه حیطه هایی را شامل می شود؟ ما یک تقسیم شبهه به حکمیه و موضوعیه داریم. خود اصولی ها یک تقسیم دیگر در جای دیگری هم دارند، آنجا می گویند شبهه یا مفهومیه است یا مصداقیه. بعد می گویند مفهومیه شک در یک مفهوم است و مصداقیه شک در مصداق آن مفهوم است.

سوال این است که نسبت این دو تقسیم چیست؟ اجمالا شبهه موضوعیه دقیقا همان شبهه مصداقیه است. منظور از شبهه مصداقیه و موضوعیه چیست؟ مراد شک و شبهه بروی یک مصداق است. اصطلاح مصداقیه از دیگری بهتر است برای اسم گزاری آن.

شبهه حکمیه چه ربطی به شبهه مفهومیه دارد؟ شبهه حکمیه سه دسته و حالت و گونه دارد[[789]](#footnote-789) که یکی از آنها مفهومیه است که مورد دومی آن مفهومیه است.

**حالت های شبهه حکمیه:**

1. اول: شبهه در اصل یک حکم می باشد. به آن گاهی شبهه حکمیه محضه نیز می گویند.
2. دوم: شک در مفهوم آن حکم داریم. پس به آن شبهه حکمیه مفهومیه می گویند.
	1. یک حکم شرعی یک موضوع دارد و یک محمول. گاهی مثلا مفهوم غنا را نمی دانیم چیست که اینجا به آن شبهه حکمیه می باشد. حکم را می دانیم حرام است اما مفهوم موضوع را نمی دانیم.
3. سوم: شبهه حکمیه تطبیقیه
	1. شک در تطبیق بر مصداق اینجا داریم. حالا چه فرقی با قسیم موضوعیه و مصداقیه می باشد. اینجا شک در تطبیق بر مصداق داریم اما به جهت جهل در مراد شارع. مثلا دو زید اینجا داریم و شارع گفته اکرم زیدا. حالا تطبیق این امر شارع بر کدام زید باید بکنیم؟ در این شک داریم.

**شبهه موضوعیه و مصداقیه**

این جا شک و شبهه در مصداق داریم اما نه به جهت شک در مراد شارع. مثلا همان مثال هایی که در کتاب تا اینجا داشتیم.

این دو تقسیم می شود جمع شود و یک تقسیم شود:

1. شبهه حکمیه
	1. محضه
	2. مفهومیه
	3. تطبیقیه
2. شبهه مصداقیه[[790]](#footnote-790)

# مقصد هشتم: تعارض ادله شرعی

## 1-9 مقدمه

این بحث بسیار کاربردی در فقه می باشد و به یک تعبیر پرکاربرد ترین بحث در اصول می باشد. مصنف این بحث را به عنوان مقصد هشتم آورده است که به تبع آخوند می باشد اما شیخ این بحث را به عنوان خاتمه آورده است. بعضی به شیخ اشکال گرفته اند که این بحث خیلی مهم است پس چرا به عنوان خاتمه آورده ای در حالی که اشکال وارد نیست و این یک سلیقه تبویبی است و هر دو این بحث را مهم می دانند. جناب آخوند خاتمه کتابش را اجتهاد و تقلید آورده است و مصنف در الموجز اصلی همین خاتمه را آورده بوده است که اینجا حذف کرده اند و اصلا کار خوبی نکرده اند چون خیلی از مباحث مهم در آن خاتمه بوده است.

مرحوم مظفر این بحث را بعد از باب حجج آورده است که سلیقه خاص ایشان می باشد. در رسائل کلا جلد چهارمش به همین بحث پرداخته است. در کفایه نیز این بحث می آید که به عنوان مقصد هشتم آمده است.

تیتری که مصنف آورده است «فی تعارض الادله الشرعیه» می باشد که معمولا این تیتر را نمی آورند. غالبا اسم این فصل را تعادل و تراجیح می گذارند چون تعارض مستقر خیلی برای آنها مهم بوده که تعادل و تراجیح نیز دو قسمت از آن می باشد لذا از این جهت اسم گذاشته اند. تعادل آنجایی است که ترجیح نداریم و تراجیح نیز مرحله بعد از آن است.

 مراد از تعارض ادله شرعیه چیست؟ برای فهم این باید نکاتی عرض شود. این کتاب با مشکل چینش آموزشی روبروست و یکهو وارد بحث شده است. البته مصنف در الموجز اصلی چند صفحه مقدمه چینی کرده بود اما در اینجا حذف شده است.

في تعارض الأدلّة الشرعية

وفيه فصلان:

الفصل الأوّل: في التعارض غير المستقر.

الفصل الثاني: في التعارض المستقر.

خاتمة المطاف: في التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه.

في تعارض الأدلّة الشرعية

يُعدّ البحث عن تعارض الأدلّة الشرعية، وكيفيّة علاجها، من أهمّ المسائل الأُصوليّة، إذ قلّما[[791]](#footnote-791) يتفق في باب[فقهی] أن لا توجد فيه حجّتان[[792]](#footnote-792) متعارضتان، على نحو لا مَناص[چاره] للمُستَنبِط[[793]](#footnote-793) من علاجهما، ولأجل تلك الأهميّة أفردوا له مقصداً.

[معنای لغوی تعارض:] إنّ التعارض من العَرض وهو في اللغة بمعنى الإراءة قال سبحانه: (وَعَلَّمَ آدمَ الأَسماء كُلَّها ثُمّ عَرَضَهُمْ عَلى المَلائِكَة)(البقرة/31).

[معنا اصطلاحی تعارض:] وامّا اصطلاحاً فقد عُرِّف بتنافي مدلولَي[[794]](#footnote-794) الدليلين :

1. [تنافی تناقضی[[795]](#footnote-795):] على وجه التناقض كما إذا ورد: يحرم العصير العنبي قبل التثليث، و ورد أيضاً: لا يحرم،
2. [تنافی تضادی[[796]](#footnote-796):] أو على وجه التضاد كما إذا ورد: تستحب صلاة الضحى وورد أيضاً«تحرم».

[علت نام گذاری:] وسمي هذا[[797]](#footnote-797) الدليلان متعارضين لانّ كلا يعرض نفسه على الآخر.

[انواع تعارض:] ثمّ إنّ التعارض بين الدليلين:

1. [تعارض غیر مستقر[[798]](#footnote-798):] تارة يكون أمراً زائلاً بالتأمل واللازم فيه هو الجمع بين الدليلين،
2. [تعارض مستقر[[799]](#footnote-799):] و أُخرى يكون باقياً غير زائل فالمرجع فيه، هو الترجيح أوّلاً ثمّ التخيير ثانياً.

فصار ذلك سبباً لعقد فصلين يتكفّلان لبيان حكم القسمين فنقول:

مصنف در الموجز اصلی مقدماتی گفته اند که اینجا حذف شده لذا ما نکاتی را اینجا خواهیم گفت:

یک بحثی در مقدمات مطرح می شود تحت عنوان شرایط تحقق تعارض که این بحث نسبت به بقیه مباحث مهم تر است. دو نکته مهم است اولا تعارض چیست و ثانیا تعارض چی نیست. اینجا می خواهند تعارضی که در علم اصول بحث می شود اصلا تعارض چی هست و چی نیست.

[تعارض چیست؟]

تعارض در علم اصول یعنی تعارض دو حجت با هم یعنی اگر از اول تعارض یک حجت و یک لاحجت است اصلا به آن تعارض نمی گویند. مثلا دو روایت داریم که یکی می گوید این کار را بکن و دیگری می گوید این کار را نکن، اینجا اول باید مباحث سندی آن را بررسی کنی وقتی مطمئن شدی از معصوم ع صادر شده آنگاه بحث تعارض شروع می شود.

* نمودار کل این بحث : ما دو دسته تنافی داریم :
	+ 1. **تنافی حجت و لاحجت**
			1. این جا اخذ به حجت می کنیم.
				- مثلا دو روایت داریم که در لفظ تعارض دارند اما یکی سندش خدشه دار است.
				- مثال دیگر آن قیاس است. اهل سنت بحث مفصلی دارند که تعارض قیاس با قرآن و... چگونه است اما این بحث کلا برای ما لاحجت است.
		2. **تنافی حجت و حجت**
			1. مستقر
				- **توضیح:** مهم در بحث اینجاست که اگر مستقر بود به معنای واقعی کلمه تعارض شکل می گیرد لذا خیلی از اصولی ها اصلا تعارض را طوری تعریف کرده اند که فقط تعارض مستقر را شامل می شود اما مصنف به گونه ای تعریف کرد که هم شامل مستقر بشود و هم غیر مستقر.[[800]](#footnote-800) در نتیجه آنهایی که خلاف مصنف تعریف کرده اند، گفته اند یکی از شروط تحقق تعارض را مستقر بودن گفته اند.
				- **اقسام مستقر**

اول به سراغ ترجیح یکی بر دیگری می رویم

اینجا ائمه ع و عقلا دستوراتی دارند که تحت عنوان مرجحلات شناخته می شود و با آن یکی را ترجیح بر دیگری می دهیم که اگر بود به همان اخذ می کنیم. اما اگر ترجیحی نداشتیم به سراغ مرحله بعد می رویم که در این صورت می گویند این دو به تعادل و تکافئ و برابری رسیده اند.

بعضی اینجا می گویند هر دو ساقط می شوند اما خیلی روایات خاص اینجا داریم که خود ائمه گفته اند به تخییر عمل کنید.

* + - 1. غیر مستقر
				* یعنی تنافی بدوی است و راحت حل می شود که در واقع اصلا تنافی نیست.

پس خلاصه تعارض اصطلاحی در مقام جعل و تشریع است یعنی تعارض مساله ای است که از سمت شارع باید حل شود و ما هنوز به این نتیجه نرسیده ایم که وظیفه چیست.

[تعارض چه نیست؟]

نکته دوم این است که تعارض چی نمی باشد؟

**اولا** تعارض تزاحم نیست. تزاحم در مقام امتثال می باشد اما تعارض در مقام تشریع و جعل می باشد. تعارض در واقع بین دو دلیل پیش می آید که از آنها حکم را می خواهیم بدست بیاوریم اما تزاحم بین دو وظیفه و دو حکم ایجاد می شود. مراد از ادله این است که هر چیزی که بوسیله آن می خواهیم به حکم شرعی برسیم، چه حکم واقعی یعنی اماره و چه حکم ظاهری یعنی اصل عملی. پس ادله اعم از قطع و اماره و اصول عملیه می باشد. امارات نیز چه حدیث باشند و چه حدیث نباشند.

در مباحث تفصیلی تعارض را چند دسته می کنند: تعارض اماره با اماره، اماره با اصل ، استصحاب با غیر استصحاب و... . مطلب آخر اصول عملیه یک تیکه از این بحث تعارض می باشد که به آن پرداخته شد. مثلا در تعارض اماره با اصل به اماره عمل می کنیم. تعارض را که آخرین فصل آورده اند به این دلیل است که از یک جهت جمع بندی کل علم اصول می باشد. تعارض غیر مستقر مباحث مانند عام و خاص و ... در آن می آید که خلاصه مباحث الفاظ در آن بکار گرفته می شود و ما را به نتیجه می رساند. تعارض مستقر نیز کل مباحث حجج در آن می آید و بکار گرفته می شود و به ما کمک می کند.

مباحثی که تا اینجا خواندیم تک دلیل بود اما از این مقصد به بعد به دو دلیل و چند دلیل می رسیم که با هم به تعارض می رسند.

**ثانیا** تعارض اختلاف نسخه ها و اختلاف قرائت آیات نیز نیست.

**ثالثا** تعارض اختلاف نظر دو مجتهد و دو مفسر نیز تعارض نیست بلکه فهم مجتهد از یک دلیل می باشد، نه این که دو دلیل داشته باشیم.

## 1-9 فصل اول: جمع بین دو دلیل یا تعارض غیر مستقر

مباحث اینجا خیلی منسجم می باشد و به این خوبی جاهای دیگری نمی بینید چرا که در کتب دیگر اصلا این بحث را تعارض نمی دانند لذا به آن نپرداخته اند اما اینجا خوب آورده اند.

في الجمع[[801]](#footnote-801) بين الدليلين أو التعارض غير المستقر

[در چنین تعارضی باید چکار کرد؟] إذا كان التعارض بين الخبرين[[802]](#footnote-802) تعارضاً غير مستقر، يزول بالتأمّل[[803]](#footnote-803) بحيث لا يُعَدّ التكلّم بهذا النحو[[804]](#footnote-804) على خلاف الأساليب المعروفة بين المقنّنين وعلماء الحقوق ، بل كان[تکلم بهذاالنحو] دارجاً بينهم[[805]](#footnote-805)، فيقدّم فيه الجمع على التخيير[[806]](#footnote-806) أو الترجيح[[807]](#footnote-807) (أو التساقط[[808]](#footnote-808)) و هذا هو المراد من قول الأُصوليّين: **«الجمع[[809]](#footnote-809) مهما أمكن[[810]](#footnote-810) أولى[[811]](#footnote-811) من الطَرح»**

[مراد اصولی ها از این بیان مشهور:] ومقصودهم هو الجمع المطلوب عند أهل الحقوق والقانون[[812]](#footnote-812) [توضیح جمع مطلوب:] بحيث يعد أحد الدليلين قرينة على التصرف في الآخر، وهذا ما يعبّر عنه بالجمع العرفي، أو الجمع مع الشاهد[قرینه] في مقابل الجمع التبرّعي[شانسی و غیر فنی] الذي يُجمَع بين الدليلين بلا شاهد وقرينة[[813]](#footnote-813)، ولأجل ذلك يكون الجمع الأوّل مقبولاً والآخر مرفوضاً.

[راه کارهای جمع قانونی و عرفی بین خبرین[[814]](#footnote-814):] وقد بذل الأُصوليّون جهودهم في إعطاء ضوابط الجمع المقبول وحصروها في العناوين التالية:

1. التخصّص، 2. الورود، 3. الحكومة، 4. التخصيص، 5. تقديم الأظهر على الظاهر[6. تقیید[[815]](#footnote-815)].

وإليك تعريف تلك العناوين:

**1. التخصّص[[816]](#footnote-816):** هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر حقيقة وتكويناً، كقولنا: «الخمر حرام» و«الخل حلال» فالمحمولان وإن كانا متنافيين، ولكن التنافي بينهما بدويّ يزول بالنظر إلى تغاير الموضوعين.

**2. الورود[[817]](#footnote-817):** هو رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقة، لكن بعناية من الشارع[[818]](#footnote-818) بحيث لولاه[عنایت] لما كان له[احدالدلیلین] هذا الشأن[موضوع دلیل آخر را رفع کند]، كتقدّم[[819]](#footnote-819) الأمارة على الأُصول العملية، فإنّ لكلّ من الأُصول العملية موضوعاً خاصّاً، فالأمارة بعد ثبوت حجّيتها بالأدلّة القطعية تَرفَعُ موضوع تلك الأُصول عامة.

مثلاً موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، و موضوع الاشتغال هو احتمال العقاب، وموضوع التخيير هو عدم المرجّح، فإذا قام الدليل القطعي على حجّية الأمارة ارتفع بذلك موضوع الأصل، فتكون الأمارة بياناً لمورد الشك(في أصل البراءة)، ورافعاً لاحتمال العقاب(في أصالة الاشتغال)، و مرجحاً لأحد الطرفين على الآخر (في أصالة التخيير). كلّ ذلك بفضل جعل الشارع الحجّية للأمارة.

[تقدم امارات بر اصل طهارت و حلیت:] وبذلك يظهر ورود الأمارة على أصالتي الطهارة والحلّية، لأنّهما مغياة بعدم العلم، والمراد منه هو الحجّة الشرعية، فالأمارة بما أنّها حجّة شرعية، دالة على حصول الغاية في قوله(عليه السلام) :«كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قَذِر» أو قوله(عليه السلام): «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام».

**3. الحكومة:[[820]](#footnote-820)** أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر و مفسراً له ، فيقدّم على الآخر بحكم انّ له[حاکم] تلك الخصوصية[ناظرومفسربودن] ويسمّى الناظر بالحاكم، والمنظور إليه بالمحكوم،

[اقسام و مدل های حکومت:] ويتلخّص النظر في الأقسام التالية:

1. [توسعه موضوعی:] التصرف في عقد الوضع[[821]](#footnote-821) بتوسيعه، قال سبحانه: (يا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِق) (المائدة/6) فالمتبادر من الصلاة هو الفريضة، فإذا ضمَّ إليه قوله(عليه السلام) :«الطواف بالبيت صلاة» يكون حاكماً على الآية بتوسيع موضوعها ببيان انّ الطواف على البيت من مصاديق الصلاة فيشترط فيه ما يشترط في الصلاة.[[822]](#footnote-822)

ومثله قوله (صلى الله عليه وآله وسلم):«لا صلاة إلاّ بطهور» الظاهرة في شرطية الطهارة المائية، فكأنّه قال: «الطهور شرط للصلاة» فإذا قال: التراب أحد الطهورين، فقد وسّع الموضوع(الطهور) إلى الطهارة الترابية أيضاً، وهذا النوع من التصرّف في عقد الوضع لا يتم إلاّ ادّعاءً[[823]](#footnote-823)، كادّعاء انّ الطواف أو التيمّم، صلاة أو طهور.

2. [تضیق موضوعی:] التصرّف في عقد الوضع بتضييقه، ويتحقّق ذلك بنفي الموضوع[[824]](#footnote-824) لغاية نفي حكمه كما إذا قال: «لا شكّ لكثير الشكّ»، أو قال: «لا شكّ للإمام مع حفظ المأموم»، أو بالعكس، فهي حاكمة على أحكام الشاكّ[[825]](#footnote-825)، «إذا شككت فابن على الأكثر وصلّ صلاة الاحتياط بعد الفراغ» ومتصرفة[حاکم] في موضوعها[محکوم] بادّعاء عدم وجود الشك في تلك الموارد الثلاثة[[826]](#footnote-826)، والغاية هي رفع الحكم برفع الموضوع ادّعاًء[[827]](#footnote-827).

[تفاوت حکومت با تخصیص[[828]](#footnote-828):] مع أنّ هذه الأمثلة تُشبه التخصيص، ولكن الذي يميّزها عنه هو أنّ لسانها لسان النظارة إلى الدليل الآخر.

3. [توسعه حکمی:] التصرّف في عقد الحمل (أو متعلّقه) بتوسيعه، فإذا قال: ثوب المصلي يلزم أن يكون طاهراً وقال: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» فقد وسَّعَ[دلیل دوم] متعلّق الحكم إلى الطهارة الثابتة حتى بالأصل.[[829]](#footnote-829)

4. [تضییق حکمی:] التصرّف في عقد الحمل بتضييقه،

[مثال به قاعده نفی حرج[[830]](#footnote-830):] وهذا كقوله سبحانه:(وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَج) [[831]](#footnote-831)(الحج/78) فإنّها بحكم نظرها إلى الأحكام الشرعية المترتبة على العناوين الأوّلية تُضَيِّق محمولاتها ويخصصها[[832]](#footnote-832) بغير صورة الحرج،

[مثال به قاعده لا ضرر[[833]](#footnote-833):] ومثله قوله: «لا ضرر ولا ضرار » بالنسبة إلى سائر الأحكام فوجوب الوضوء محدد بعدم الحرج والضرر.

[اشکال:]

حکومت اقسامی دارد که فقط حالت های تضییقی یعنی حالت دوم و چهارم بدرد ما می خورد و در واقع یک تعارضی را حل می کند اما دو مورد دیگر تعارضی را حل نمی کنند. در اینکه حکومت بدرد رفع تعارض می خورد یا نه مباحثی مطرح است که در مظفر نظر متفاوتی تا اینجا هست. اما همین که اینجا اصل حکومت و ورود را فهمیدید در این کتاب کفایت می کند و در مظفر باید بحث کنید که آیا این ها بدرد رفع تعارض می خورد یا نه؟

نکته مهمی که اینجا مطرح است و جان کلام است که در جمع بندی خواهیم گفت این است که تا قبل از شیخ انصاری فقها چکار می کردند؟ کلید آن به تفاوت بین جمع موردی و کلی می باشد که بالاتر گفتیم.

ولْيُعلم أنّ مقوم الحكومة اتخاذ الدليل[حاکم] لنفسه موقف الشرح والتبيين، فتكون النتيجة إمّا تصرّفاً في عقد الوضع، أو الحمل إمّا بالتوسيع أو بالتضييق.

ولكن التعارض ورفعه بالحكومة مختص بصورة التضييق[چه در موضوع و چه در حکم] لا التوسيع إذ ليس فيها[توسیع] [ولو تعارض البدوی] أيّ تعارض حتى تُعالج بالحكومة بخلاف صورة التضييق فالتعارض محقّق لكن يقدم الحاكم على المحكوم في عرف أهل التقنين فلاحظ.

**4. التخصيص**[منفصل]**[[834]](#footnote-834):** عبارة عن إخراج بعض أفراد العام عن الحكم المحمول عليه[عام]

[تفاوت تخصیص با تضییق موضوعی:] مع التحفّظ على الموضوع[[835]](#footnote-835) كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ[[836]](#footnote-836) قال: لا تكرم العالم الفاسق،

[تفاوت تخصیص با تضییق حکمی[[837]](#footnote-837):] فهو يشارك الحكومة في بعض أقسامه (القسم الرابع) لكنّه يفارقه بأنّ لسان التخصيص هو رفع الحكم عن بعض أفراد الموضوع ابتداءً [[838]](#footnote-838)من دون أن يكون لسانه، لسان النظارة، بخلاف الحكومة فإنّ لسانها لسان النظر إمّا إلى المحمول أو إلى الموضوع،

ولذلك ربما يقال بأنّه لو لم يرد من الشارع حكم في المحكوم لم يكن للدليل الحاكم مجال.

**5. تقديم**[تفسیر] **الأظهر على الظاهر[[839]](#footnote-839)**، إذا عُدَّ[نزد عرف و قانون گذار] أحد الدليلين قرينة [[840]](#footnote-840)على التصرّف في الآخر يقدم ما يصلح للقرينية على الآخر وإن لم يدخل تحت العناوين السابقة[[841]](#footnote-841)، و هذا ما يسمّى بتقديم الأظهر على الظاهر ولأجل التعرّف على الأظهر والظاهر نذكر أمثلة:[[842]](#footnote-842)

**1. دوران الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق**

إذا دار الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم الفاسق، فدار أمر العالم الفاسق بين دخوله تحت الحكم الأوّل[عامه که اکرام کنیم] أو الثاني[خاصه که اکرام نکنیم]، فقد اختار الشيخ الأعظم الأنصاريّ تقديم
العام على المطلق، ولزوم التصرّف في الثاني، فتكون النتيجة وجوب إكرام العالم الفاسق، وما هذا إلاّ لأنّ دلالة العام على الشمول[شمول به معنای فراگیری، نه شمول به معنای رهایی] أظهر من دلالة المطلق عليه.

**2. إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن**

إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن، مع تساويهما في الظهور اللفظي و[مثلا]كونهما بصيغة العموم كما إذا قال: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق[[843]](#footnote-843)، فبين الدليلين عموم و خصوص من وجه، فيتعارضان في مجمع العنوانين: أعني: العالم الفاسق، فيجب إكرامه على الأوّل و يحرم على الثاني[تا اینجا نمی شود کاری کرد اما از اینجا به بعد دست ما را باز می کنیم:] ولكن علمنا[از خارج لفظ قرینه داریم] من حال المتكلّم أنّه يبغض العالم الفاسق، فهو[قرینه خارجی=قدر متیقن] قرينة على تقديم عموم النهي على عموم الأمر، فيكون مجمع العنوانين (العالم الفاسق) محرَّم الإكرام.

**ج. دوران الأمر بين التقييد**[مطلق][[844]](#footnote-844) **و الحمل**[مقید] **على الاستحباب[[845]](#footnote-845)**

إذا قال الشارع إذا أفطرت فاعتق رقبة، ثمّ ورد بعد مدّة إذا أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فيدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد، أو حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب، فربما يقدّم الأوّل على الثاني لشيوع التقييد[[846]](#footnote-846)، و ربما يرجح العكس لشيوع استعمال الأوامر على لسان الشارع في الاستحباب[[847]](#footnote-847).

وقد مرّ تفصيله في المقصد الخامس عند البحث في المطلق والمقيّد.

[روایاتی که گفته اند تا جایی که می شود جمع عرفی کنید و به سراغ تعارض های مستقر نروید:]

ولهذا[[848]](#footnote-848) أمرنا بالتدبّر في رواياتهم.

1. روى داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد اللّه (عليه السلام) يقول[[849]](#footnote-849): «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، انّ الكلمة[سخن] لتنصرف على وجوه لو شاء إنسان لصرف كلامه حيث يشاء».[[850]](#footnote-850)

وهذا الحديث يحثّ[تشویق می کند] على التأمّل والتدبّر في الأحاديث المروية، حتى لا يتسرّع السامع باتّهامها بالتعارض بمجرد السماع، دون التدبّر في أطرافها.

فتلخّص أنّ التنافي غير المستقر يرتفع بأحد الأُمور الخمسة التي أشرنا إليها، بقي الكلام في التنافي المستقر وهو الذي نبحث عنه في الفصل التالي.

### جمع بندی

در متاخرین بعضی خیلی کار های خوبی در بحث تعارض کرده اند. تعارض از آن بحث هایی است که خیلی جار کار دارد، به این معنا که نیاز هست در فقه رفت و با رفتن در متن و خط مقدم فقه مباحثی برای اصول استخراج شود. بعضی از بزرگواران دأب شان بر همین است. مثلا آقای سیستانی در این مباحث تعارض خیلی خوب کار کرده اند. بعضی مانند آقای یزدان پناه در مباحث عقل خوب کار کرده اند. بعضی در مباحث نگاه قانونی خوب کار کرده اند مانند امام. یا آقای مددی در بعضی از مباحث اصول. آقای سیستانی در بحث تعارض وارد در خط مقدم فقه شده اند و مباحث اصول را استخراج کرده اند که خیلی خوب و واقعی کار کرده اند.

اسم این فصل در مباحث اصول تعارض ادله می باشد. یک بحث در علوم حدیث نیز داریم تحت عنوان اختلاف الحدیث . علوم حدیثی نیز مباحث خیلی مهمی دارد که مفصل تر و کاربردی تر وسخت تر از مباحث علوم قرآنی می باشد. در علوم قرآن تفسیر خیلی مهم است و در علوم حدیث بعضی شان مانند فقه الحدیث خیلی شاخص است. فقه الحدیث نیز مقارن تفسیر در تفسیر قرآن است. در واقع این دو هم سان هم هستند یکی تفسیر قرآن و دیگری فقه الحدیث. فقه الحدیث چند زیر شاخه دارد که یکی اش اختلاف الحدیث می باشد.

اختلاف الحدیث محل بحث ماست که این بحث چه نسبتی با این بحث ما در تعارض دارد، این بحث مهمی است.

**گزارشی از علم اختلاف الحدیث**

واژه مختلَف الحدیث یک گونه از روایت می باشد. در واقع دو دسته روایات مختلف و موافق داریم. اگر دو روایت از جهت محتوا هم سو باشند می گویند موافق الحدیث و اگر هم سو نباشند می گویند مختلف الحدیث یا تعارض. این اصطلاحات در علم درایه نیز مطرح است.

علم اختلاف حدیث علمی است که روایاتی که با هم تعارض دارند و هم سو نیستند را کنار هم می آورد و حل می کند و جمع می کند آنها را و خیلی علم مصداقی است. بعضی سعی کرده اند آن را دسته بندی هایی نیز کنند. گفته اند اول اسباب اختلاف الحدیث را دسته بندی کنیم که از چند راه می شود که بین احادیث اختلاف پیش بیاید. مثلا به خاطر تقیه ممکن است اختلاف پیدا کنند. یا به خاطر مدل زبان عرب مثلا کنایه یا تشبیه و.... اختلاف پیش بیاید.

اینها شده کتب اختلاف الحدیث. یکی از این کتب در شیعه کتاب استبصار شیخ طوسی می باشد که باید با این نگاه به آن نگاه کرد. این کتب از کتب اربعه نیز می باشد. این کتاب رسما جز کتب اختلاف الحدیث می باشد البته اختلاف الحدیث احادیث فقهی. شیخ طوسی در این کتاب به ترتیب نهایه خودش که یک کتاب فقهی فتوایی است، آمده بر چینش آن کتاب نوشته است. در این کتاب فقط روایات مختلف را نیز آورده است. معروف است که استبصار خلاصه تهذیب است. این بیان غلط نیست اما یه جوری می گویند که انگار اگر استبصار هم نبود اشکالی ندارد در حالی که درست است که استبصار خلاصه است اما چه نوع خلاصه ای؟ در کتاب تهذیب شیخ طوسی همه روایات را آورده است، هم روایات موافق و هم روایات مخالف. تهذیب مخصوص علم اختلاف الحدیث نیست بلکه در استبصار فقط احادیث مختلف را آورده است.

کتاب استبصار از چند جهت برای ما گنجینه است: چرا که اولا[[851]](#footnote-851) اولین کتابی که در اختلاف الاحادیث به ما رسیده همین کتاب می باشد ثانیا از کتب اربعه می باشد ثالثا علاوه بر این که روایات مختلف را آورده است، سعی کرده آنها را حل کند.

حالا ربط این مطلب با تعارض ادله چیست؟ احساس می شود خیلی به هم ربط دارند اما دقیقش این است که عموم و خصوص من وجه است. من وجه اش به خاطر این است که اکثر مباحثش مشترک است البته بعضی مباحث در تعارض ادله است و در اختلاف الحدیث نیست و بعضی مباحث در اختلاف الحدیث هست که در دیگری نیست. مباحث مشترک بین این دو خیلی زیاد است که تقریبا حدود 80 درصد از همین سبک می دانند. مثلا ما که اینجا میگوییم ادله مرادمان فقط حدیث نیست بلکه همه امارات و اصول عملیه مراد است یعنی حتی اجماع نیز مراد است در حالی که در مختلف الحدیث فقط دو خبر مطرح است لذا از این جهت تفاوت هایی پیش می آید. این مباحث در تعارض هست اما در اختلاف الحدیث نیست.

از طرفی ما در تعارض به ادله شرعی می پردازیم[[852]](#footnote-852) اما اختلاف الحدیث منحصر در مباحث فقهی نیست بلکه هر دو خبری که با هم تعارض داشته باشند می پردازند. البته این به مبانی نیز بر می گردد مثلا عده ای بلکه اکثر متاخرین مخصوص آیت الله نائینی و مدرسه نجف غالبا بحث تعارض در علم اصول را بگونه ای تعریف می کنند که تعارض مستقر را شامل شود و تعارض های غیر مستقر را خارج از این می دانند. با این مبنا خیلی از مباحث اختلاف الحدیث در این جا نیز نمی آید.

یکی از مبناهای دیگری که اثر گذار است این است که ما قبلا گفتیم مشهور برای بررسی یک خبر اول سند آن را رجالی بررسی می کنند اما طبق بعضی مبانی همیشه سند از خود محتوا جدا نیست بلکه گاهی بررسی محتوا مستقلا می تواند اثر گذار در استنادش به معصوم دارد.

خیلی از علما باب تعارض غیر مستقر در اصول ندارند چرا که تعارض را فقط مستقر می دانند اما مباحثی نیز دارند که استطرادا از همین مباحث غیر مستقر بحث کرده اند که در اصول همان اول باب تعارض ذکر می کنند. یعنی در اول تعارض می گویند تعارض مباحثی نیست که در آنجا که می خواهند بگویند مثلا تعارض تزاحم نیست که آنجا نکاتی در مورد تزاحم را گفته اند یا اینکه مثلا حکومت نیست یا ورود نیست و.... نیست که به همین بهانه اینها را آورده اند و آن مباحث کارتن خواب شده است.

همین نکته که به مباحث تعارض های غیر مستقر مفصل نپرداخته اند، باعث ضعف کاربردی شدن در مقام عمل این مباحث شده است چرا که خیلی از تعارضات و به تعبیری همه تعارضات در فقه تعارض غیر مستقر است. پس چون این مباحث مطرح نشده در مقام عمل برای حل تعارض انسان لنگ می ماند. به طور کلی مدرسه نجف چشم تعارض بین شدید تر وغلیظ تری نسبت به مدرسه قم دارد چون وقتی خوب در علم اصول به جوانبی که می شود روایات را حل کرد توجه نشود، در فقه خیلی ابزار مفصلی نداری که آن تعارض را حل کنی لذا ناخداگاه می گویی این تعارض حل نمی شود لذا تعارض مستقر می شود.

این در بعض افراد این گونه بروز دارد. این یکی از مولفه های فقاهت مدرسه قم و نجف می باشد. امثال آقای مددی و شبیری و سیستانی و اقای بروجردی و امام و ... سبک شان اینگونه است که سریع نمی گویند تعارض مستقر است به خلاف آقای خویی که سریع می گویند این تعارض مستقر است.

حتی با این کاری که اقای سبحانی انجام داده است و سعی کرده به تعارض غیر مستقر بپردازد و حتی کتب درس خارجشان مانند المحصول کامل نیست. کامل ترین بحث در تعارض همان تقریر اقای سیستانی است که در فضای مجازی نیز این فایل وجود دارد.

خب حالا در مباحث غیر مستقر که خیلی در تراث اصول بحث نشده است در حالی که بحث خیلی مهمی است باید چکار کرد؟ بین اصولی ها سه نفر اند که ذیل علم اصول تا حدی به مباحث غیر مستقر خوب پرداخته اند. در واقع این ها تراث مفصل اصول در این بحث می باشد. نحوه پرداخت اینها حالا چگونه می باشد؟ نوع ورود مطلوب به این بحث بحث از اسباب اختلاف می باشد که از این جا باید شروع کرد و بعد بگوییم اگر سبب اول بود اینگونه حل می شود و اگر سبب دوم بود اینگونه حل می شود و... . اقای سبحانی و شهید صدر و اقای سیستانی به این سبک در اصولشان بحث کرده اند. شهید صدر در کتاب بحوث و مصنف خصوصا در المحصول و سیستانی در الرافد و همین تقریری که الان هست به این بحث پرداخته اند. کتاب الرافد در نرم افزار وجود دارد البته جلد اولش که یک کتاب جریان ساز است چون ایشان خیلی تلاش دارد از علم اصول یک تقریر جدید کند اما خلاصه ایشان مطرح کرده آن هم اوایل اصول . در این کتاب چند صفحه ای به بحث تعارض ادله و کلا اصول مطلوب پرداخته اند.

 اما در علم حدیث کتب خوبی بیرون آمده است خصوصا از موسسه دارالحدیث که چند دسته از این کتب را نام می بریم:

1. اسباب اختلاف حدیث :
	1. دارالحدیث این را چاپ کرده که ایده را از همان سه نفر گرفته که دغدغه این کتاب حدیثی است نه اصولی اما مباحثشان خیلی مشترک است. این کتاب 80 سبب را شمرده است و برای هر کدام مثال های خوبی را زده است و چگونگی علاج آن را نیز آورده است. این کتاب خوبی است که در نرم افزار حدیث اهل بیت نیز می باشد. البته تبویب این کتاب را من خیلی نپسندیدم.
2. منطق فهم حدیث:
	1. سید کاظم طباطبایی چاپ کرده که یک بحثش اختلاف حدیث می باشد و موسسه امام خمینی چاپ کرده است.
3. مبانی رفع تعارض اخبار(از دیدگاه شیخ طوسی در استبصار)
	1. این کتاب بین اصول و حدیث است و یه جور بین رشته است. سید علی دلبری این کتاب را چاپ کرده است و نشر دانشگاه علوم رضوی چاپ کرده اند و کتاب های خوبی دارند. این کتاب از چند جهت خوب است. در یک فصل آن شیخ طوسی و استبصار را معرفی کرده اند. فصل بعدیش علل و عوامل تعارض اخبار می باشد. فصول بعد روش جمع هر کدام را نیز گفته است.

پس کار مطلوب در اینجا یک کار بین رشته است به همان سبک که گفتیم که از اسباب شروع بشود. شهید صدر ج7ص27تا41 هشت مورد از اسباب اختلاف شمرده است. مصنف در ج4ص429تا437 هفت مورد را شمرده است.

نکته بعد این است که اینجا صفحه 248 که مصنف شروع کرد تعارض غیر مستقر را روی تعارض بین خبرین برد که این واضح شد. بعد از آن وارد قاعده الجمع مهما امکن اولی الطرح شدند. این قاعده دو تقریر دارد که مصنف اینگونه تقریر کرد که الجمع یعنی جمع عرفی و مهما امکن یعنی تعارض وقتی غیر مستقر است و اولی یعنی واجب است و من طرح هم یعنی کنار گذاشتن. این یک تقریر پذیرفته شده از این قاعده است که همه شیعه این را قبول دارند، حداقل همه متاخرین شیعه این را قبول دارند. در بعضی از کتب متاخرین شیعه گفته اند این قاعده درست نیست مثلا شیخ انصاری یا حضرت امام این قاعده را رد کرده اند. اینها می گویند تقریر شما را ما قبول داریم اما نکته این است که در بستر تاریخی که این قاعده را می گفته اند این تفسیری که شما می گفتی را اراده نمی کرده اند. قول اصولی ها در طول تاریخ اینی که مصنف گفت نبوده است.

بله باید گفت اگر این قاعده را اینگونه تفسیر کنیم حرف درستی می شود، نه اینکه اصولی ها اینگونه تقریر می کرده اند. این قاعده از بستر اهل سنت بیرون آمده که مرادشان این بود که چه جمع عرفی و چه تبرعی و مهما امکن یعنی هر وجهی که به ذهن تو برسد یعنی آنی که به دلت آمد. این را تصریح کرده اند اهل سنت. بعضی از شیعه نیز این بیانات را داشته اند. اولی نیز یعنی بهتر است.

کار اینها معروف شده به تاویل یعنی الکی و ذوقی انتخاب کردن معنایی. شیعه جلو این معنا ایستاده است و این را قبول نمی کند. در واقع این به روح فقاهت اهل سنت که ظن محور بوده بر می گردد. اهل بیت جلو این فقاهت ایستاده اند.

نکته دیگر این است که آقای سیستانی یک اصطلاح بکار برده اند که می گویند بیشتر اصولی ها می گویند جمع عرفی درست است، در مقابل جمع تبرعی. ایشان می گویند باز یک پله باید دقیق تر باشد، یعنی عرف نباید باشد بلکه عرف قانون فهم باشد یعنی بین عرف عادی و عرف قانونی تفکیک کند. خود مصنف هم ص126 عبارتی داشتند(ص144 نیز اشاره ای داشتند به آن) که گفتند و اما الخطابات.... یعنی عرف خیلی وقت ها فهم هایی دارد که ما وقتی می گوییم عرف مرادمان عرف قانون فهم می باشد.

آقای سبحانی اینجا خیلی ظریف به این نکته اشاره کرده اند که گفتند و مقصود از این قاعده جمع بین حقوق و قانون می باشد یعنی عرف با دقت قانونی. اقای سیستانی یک اسم خاص برای این گذاشته اند که اسم آن را جمع استنباطی می گذارند. البته به نظر ما اگر جمع قانونی بگوییم بهتر است که اخیرا هم خیلی ها میگویند. پس سه لایه در جمع داریم : جمع تبرعی، جمع عرفی ، جمع استنباطی که همان جمع عرفی دقیق شده است. ایشان ص747 همان تقریری که از مباحثشان شده می گویند: متکلم خاص دین ائمه است که یک مدل های خاصی صحبت می کرده اند چون شرایط خاص بود لذا تقیه ای یا .... صحبت کردند. مراد ایشان از استنباط همین است.

به طور کلی این 5 موردی که مصنف گفتند در جمع عرفی، خیلی رهزن است یعنی اصلا درست نیست اینگونه بگوییم. ایشان میگویند این 5 مورد راه حل های جمع عرفی می باشد. ما در واقع یک اسباب اختلاف داریم و یک علاج اختلاف . مصنف در الموجز به اسباب نپرداخته اند. مصنف این 5 مورد را ذکر کردند که انگار راه حل و علاج هستند. اما روش کلی حل تعارض اینگونه است که اقای سیستانی یک تبویب خوبی دارند:

* اسباب : سه شاه راه کلی در اینجا داریم(مناشئ تعارض) :
	+ - گاهی به خود معصوم یعنی مبدا صدور بر می گردد (مبدا)
			* مانند تقیه که واقعا معصوم ع به عمد دو حدیث متعارض گفته اند.
		- گاهی به ناقلان حدیث بر می گردد(مسیر)
			* مثلا طرف نقل به معنا کرده است. یا درست نقل کرده اما در نسخه ها کم کم تحریف یا اشتباه رخ داده است یا دست و تحریف عمدی کرده اند.
		- گاهی به فهم و استظهارات ما یعنی مقصد بر می گردد. (مقصد)
			* یعنی ما نمی توانیم آن حدیث را خوب بفهمیم مثلا ما زبان عرب را خوب نمی فهمیم یا اینکه قرائن حذف شده در طول تاریخ.

حالا هر کدام از این مناشئ یک راه حل دارد: مثلا راه کار تقیه این است که باید یک پژوهش تاریخی کرد نسبت به هر معصوم جداگانه که اینها کجا زندگی می کرده اند و شرایطشان چگونه بوده است که در این زمینه یک کتاب عالی وجود دارد( کتاب تقیه و نقش آن در استنباط احکام که بوستان کتاب چاپ کرده توسط آقای فروشیان یا...) . یا اگر اختلاف به خاطر مسیر هست راهکارهایی دارد. مثلا اگر دو نسخه داریم نسبت به یک روایات اینجا باید بررسی های فهرستی و نسخه ای لازم دارد. بعضی مانند اقای شبیری و مددی خیلی خوب در این زمینه ها کار کرده اند یا اقای بروجردی حتی تاجایی که اقای مددی می گویند من با بررسی هایم به این نتیجه رسیده ام که تقریبا همه روایاتی که الان فکر می کنید متعارض هستند عملا متعارض نیستند که این ادعای خاص ایشان است که الکی حرف نمی زنند. ایشان می گویند اگر بررسی های فنی رخ دهد خیلی از این تعارضات تعارض نیست. چون شواهد و قرائنی هست که خود شیعه در زمان شیخ طوسی یکی از این ها را می دانسته از معصوم هست و یکی دیگری از معصوم نیست به هر دلیلی. ایشان می گوید شیخ طوسی برای ما یک کار مشکل دار انجام داده که فکر می کنیم خیلی روایات متعارض داریم. اگر مقدمه تهذیب را بخوانید شیخ می گوید دغدغه من از جمع روایات فقهی دغدغه کلامی است. می گوید یه عده از شیعه چون می دیده اند در روایات شیعه تعارض است از مذهب شیعه دست بر می داشته اند لذا من همه روایات متعارض را جمع کرده ام که آنها از شیعه بیرون نروند.

اقای مددی می گوید اگر شیخ طوسی این کتاب تهذیب و استبصار را نمی نوشت خیلی از این روایات به ما نمی رسید به این معنا که این روایات در لابلای کتب بود و مخالفان آن روایات را جمع می کردند و شبهه می انداختند اما اگر شیخ اینکار را نمی کرد روایات صحیح از جهت دیگر کتب مانند کافی و صدوق و... به دست ما می رسید لذا ایشان بر کتب کافی و صدوق خیلی عنایت دارد و کتب شیخ طوسی را خیلی نمی پسندد.

حالا اینکه این تحلیل درست است یا نه یک بحث دیگر است که خیلی ها این تحلیل را قبول ندارند.

پس اسباب سه شاه راه شد که به همین سبک باید به سراغ علاج ها رفت. این 5 موردی که مصنف اورد در کجای اینها می باشد؟ این 5 مورد مربوط به راهبرد های مقصد می باشد یعنی ما باید درست بفهمیم و درست تفسیر کنیم. اما یک راهبردهایی نیز داریم که مربوط به دیگر اسباب می شود که ایشان نیاورده است مثلا توجه به تقیه در این نظامی که ترسیم کردیم مربوط به راهبردهای مبدئی می باشد.

 حالا درست است در راهبردهای مقصدی این ها را ذیل هم لیست کرد؟ نقشه درست چیست؟ لم کار در راهبردهای مقصدی این است که شما بتوانی جمع عرفی قانونی بکنی. جمع عرفی یعنی جمع با قرینه. این یعنی تقدیم اظهر بر ظاهر. ملاک جمع عرفی همین تقدیم اظهر بر ظاهر است که خود این دو دسته کلی می شود: 1. جمع های موردی: مثلا در یک مورد خاص یک قرینه خاص پیدا می شود 2. جمع های کلی و عام

این 5 موردی که مصنف آورد ذیل جمع های کلی و عامه می باشد. یعنی این 5 مورد جز قرائن عامه و کلی می باشد. ص252 که مورد پنجم را ایشان گفت و قسیم بقیه موارد قرار داد این کار صحیحی نبود چرا که در همه جمع های عرفی قرینه داریم و تقدیم اظهر بر ظاهر می کنیم. مصنف آنجا گفت و ان لم تدخل تحت عنوانین سابق که همین قرینه است که این مورد قسیم بقیه موارد نیست لذا اگر واو آنجا را برداریم عبارت درست می شد یعنی یا ذیل عنوان سابقه است که اگر نیست ذیل این مورد می آید. یعنی دو دسته می شوند: قرائن عامه و قرائن خاصه.

مثلا تخصص اگر روش کار کنید، اصلا تعارضی مطرح نیست لذا خیلی ها گفته اند تخصص حرف بدی نیست اما چون توهم تعارض در آن نمی رود لذا نباید بیاید اما ص178 کتاب اسباب تعارض دارالحدیث که گفتیم تیتر آورد خفا التخصص یعنی یه موارد و مثال هایی است که این تخصصا غیر آن است اما مخفی است مثلا بعضی روایات داریم که اکل بالعلم نباید کرد که این بیشتر در روایات اهل سنت است. از طرفی روایاتی داریم که طرف از حضرت سوال می کند که بعضی هستند که حرف های شما را یاد می گیرند و پخش می کنند و راه درآمدی ندارند غیر از همین مباحثی که مشهور است که آنجا حضرت می گوید این ها تخصصا خارج از آن مطلب هستند و بعد حضرت آن حضرت را توضیح می دهند. این مثال خیلی خوبی برای تخصص است.

یا در ورود نیز همین گونه است. در حکومت نیز مصنف بیان خوبی داشت که دو موردش بیرون می رود. تقیید نیز مصنف باید ذیل همین موارد می آورد که نیاورد.

در مورد پنجم نیز آن سه مورد که چرا مصنف آنها را قسیم آن 5 مورد نیاورد؟ این هم مباحثی دارد. علمای اخلاق می گویند کسی می تواند مباحث اخلاقی را بحث کند که بتواند تعارضات اخلاقی را جمع کند. در معارف البته خوب کار شده است. در اخلاق خیلی کم کار شده در حیطه تعارض. مثلا در مباحث عقایدی خیلی مباحث خوبی شده است که امثال صدرا و امام و علامه و... بحث کرده اند که راه کار های خوبی پیدا شده اما مستقلا جمع نشده است.

مقدمه حضرت امام بر کتاب مصباح الهدایه را اگر ببینید ایشان می گویند اگر شما متمرکز بر این مباحث بشوی دیگر تعارضات را نمی بینید. به این معنا که روایات متعارض راحت با آن نگاه جمع می شود. ملاک اعلمیت در نگاه بعضی اصلا همین است که چه کسی می تواند رفع تعارض در بین روایات کند. در فقه حکومتی نیز جای مباحث تعارضات و رفع آن نیز خیلی خالی است. حضرت اقا و امام مباحث خیلی خوبی در حل تعارضات حکومتی دارند که هیچ فقیهی اینگونه بحث نکرده است. یک کلید مهم آن فهم معنای شیعی مصحلت می باشد.

در مباحث اخلاق یک کتاب خوب به بحث تزاحمات اخلاقی پرداخته است تحت عنوان تعارض اخلاقی در اصول فقه (مراد ایشان از تعارض تزاحم می باشد) که پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه آن را چاپ کرده است.

## 2-9 فصل دوم: تعارض مستقر یا اعمال ترجیح و تخییر

التعارض المستقر أو إعمال الترجيح والتخيير

إذا كان هناك بين الدليلين[[853]](#footnote-853) تناف وتدافع[تعارض] في المدلول على وجه لا يمكن الجمع بينهما جمعاً عرفياً مقبولاً عند أهل التقنين، فيقع البحث في أُمور:

### الأوّل: ما هي القاعدة الأوّلية [[854]](#footnote-854) عند التعارض؟[[855]](#footnote-855)

لا شكّ أنّ الأخبار[[856]](#footnote-856) حجّة[[857]](#footnote-857) من باب الطريقية[[858]](#footnote-858) بمعنى أنّها الموصلة إلى الواقع في كثير من الأحيان، هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ دليل حجية قول الثقة[[859]](#footnote-859) منحصرة في السيرة العقلائية عند المحقّقين، وبما أنّ السيرة دليل لبّي[[860]](#footnote-860) يؤخذ بالقدر المتيقّن منه لعدم وجود لسان لفظي لها حتى يؤخذ بإطلاقه[[861]](#footnote-861)، والقدر المتيقّن من السيرة في مورد حجّية قول الثقة هي صورة عدم التعارض، فتكون القاعدة الأوّلية هي سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجّية. لخروجهما عن مورد السيرة العقلائية[[862]](#footnote-862) فانّ مجراها هو قول الثقة من دون معارض.

**الثاني: ما هي القاعدة الثانوية عند التعارض؟[[863]](#footnote-863)**

قد وقفت على أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية في الخبرين المتعارضين هو التساقط، فلو ثبت شيء[من کلام شارع] على خلاف تلك القاعدة[قاعده اولیه] نأخذ به[شی]، وإلاّ فهي[قاعده اولیه] محكَّمة.

مصنف در نهایت می گوید ما سه دسته روایات داریم : 1. احتیاط و توقف 2. تخییر 3. ترجیح . مصنف می گوید روایات احتیاط و توقف در جایی است که می شود به معصوم دسترسی داشت. در چنین جاهایی باید صبر کرد و از معصوم پرسید. تخییر نیز در جایی است که دسترسی نداریم و مرجحی هم نداریم، که در آن جا به سراغ تخییر می رویم. پس قدم اول اگر دسترسی داریم به اهل بیت احتیاط می کنیم و اگر دسترسی نداریم دو حالت می شود، یا مرجح داریم یا نداریم؛ اگر مرجح داریم به همان عمل می کنیم و اگر مرجح نداریم به سراغ تخییر می رویم. کل مباحثی که مصنف اینجا آورده است همین بیان می باشد. روش بهتر همان نحوه ورود است که ما گفتیم.

فنقول: إنّ الخبرين المتعارضين على صورتين:

أ. الخبران المتكافئان[ای متعادلان] اللّذان لا مزيّة[ترجیح] لأحدهما توجب ترجيحه على الآخر.

ب. الخبران المتعارضان اللّذان في أحدهما مزيّة توجب ترجيحه على الآخر. وإليك الكلام في كلا القسمين:

**الصورة الأُولى: الخبران المتعارضان المتكافئان**

إذا ورد خبران متعارضان متكافئان من دون مزية لأحدهما على الآخر[[864]](#footnote-864) فقد استفاضت[[865]](#footnote-865) الروايات على التخيير [[866]](#footnote-866)بينهما، فمنها:

1. ما روى الطبرسي[[867]](#footnote-867) في «الاحتجاج» عن الحسن بن الجَهم[[868]](#footnote-868) عن الرضا(عليه السلام)قال: قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب اللّه عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا»[[869]](#footnote-869)، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين[[870]](#footnote-870) ولانعلم أيّهما الحق[[871]](#footnote-871)؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت[[872]](#footnote-872)».[[873]](#footnote-873)

2. ما رواه الشيخ في «التهذيب»، عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد اللّه بن محمد، إلى أبي الحسن(عليه السلام) [[874]](#footnote-874) : اختلف أصحابنا[شیعه] في رواياتهم عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) في ركعتي الفجر[نافله صبح] في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المَحمِل، و روى بعضهم لا تصلّها إلاّ على الأرض، فقال (عليه السلام) :«موسّع عليك بأيّة عَمِلتَ[[875]](#footnote-875)».[[876]](#footnote-876)

والرواية بقرينة قوله:«موسّع عليك بأيّة عملت» ناظرة إلى الأخبار المتعارضة[[877]](#footnote-877)، نعم موردها هي الأُمور المستحبّة، والتخيير في المستحبات لا يكون دليلاً على التخيير في الواجبات[[878]](#footnote-878)، لأنّ للأُولى[مستحبات] مراتب مختلفة في الفضيلة، فيصح التخيير بين درجاتها، وهذا بخلاف الواجبات، فإنّ أحد الطرفين تعلّق به الأمر دون الآخر.

**ارتباط با اصالت التخییر**

مساله سوم در آنجا خیلی مرتبط با اینجاست. آنجا دوران بین محذورین بود اما اینجا اینگونه نیست اما لم آن این است که به خاطر تعارض نصین می خواهیم به سراغ تخییر برویم. آنجا گفتند حکم تخییر شرعا هست که گفتیم زیر شرعا خط بکشید. این شرعا آن الان بدرد ما می خورد. دلیل آن نیز اطلاق دلیل بود که همین روایت اینجا را آنجا آورد و محل اصلی بحث نیز اینجاست که دو روایت داریم که تعارض دارند و قاعده اولی نیز تساقط است و قاعده ثانوی بیان شارع است که اتفاقا شارع در این مساله چند بیان دارد که توضیح آن گذشت. حالا این روایت تخییر در کدام بستر می باشد؟

در بستری است که طرفین نسبت به هم ترجیح ندارند در نتیجه در آن صفحه باید مطلب را کامل کنید که تعارض نصین در آنجا دو حالت دارد: اولا باید مستقر باشد تعارض نصین آن یعنی واقعا تعارض باشد ثانیا خود نصین یا یکی بر دیگری ترجیح دارد یا ترجیح ندارد که آن بیانی که آنجا گفت در جایی است که ترجیحی وجود ندارد می باشد. پس اینکه مصنف آنجا گفت حکم تخییر است شرعا، در جایی است که ترجیحی وجود نداشته باشد.

اگر بخواهیم حرف مصنف در آنجا را درست کنیم که گفته در همه جا تخییر است باید بگوییم طبق مبنای آخوند خراسانی می باشد که ایشان می گوید.... . که یک حرف خاص است که با ایشان مشکل داریم از این جهت. لذا آخوند اصلا باب تراجیح ندارد و همه اش تخییر است.

ما که تخییر می گوییم آیا تخییر واقعی است یا ظاهری؟ اگر طبق بیان ص217 بخواهیم بگوییم آنجا تخییر ظاهری بود لذا اینجا نیز تخییر باید ظاهری باشد که در واقع مانند اصل عملی می باشد در اینجا دو حکم است نسبت به یک واقع لذا یکی از این دو حکم درست است لذا حکم ظاهری می شود. این نکته بدرد این خورد که اگر این نبود طبق قاعده اولیه به تساقط می انجامید. در واقع اینجا تخییر ظاهری شرعی است.[[879]](#footnote-879)

آیا روایت دومی که ص256 آورد ربطی به بحث ما داشت؟ در آن جا اشاره به حکم واقعی شرعی است که اصلا هیچ ربطی به بحث ندارد و تعارضی نیست. آنجا در واقع تخییر واقعی شرعی بوده است. البته بحث تعارض مستقر ، اصل اولیه در آن تعارض بود لولا الشارع. اینجا شارع حرف زده است یعنی راه کارهای حل تعارض گفته اند که به آن اخبار علاجیه می گویند. این اخبار را ما قبلا گفتیم چهار دسته است اما شاید بشود گفت که بیشتر است:

1. **دسته اول:**
	1. گمان شده است اخبار علاجیه است اما واقعا علاجیه نیست در واقع حضرت می خواهند بگویند اصلا تعارضی نیست. یعنی گمان شده از اخبار علاجیه است اما واقعا اینگونه نیست.
* نمودار کلی بحث
	+ 1. **حجت و لا حجت**
			1. حکم تمییز و بعد اخذ و گرفتن می باشد. یعنی اول تمییز حجت از لا حجت می دهیم که راه هایی دارد که مثلا بررسی سند یکی از این راه هاست. این بحث تمییز در غالب کتب اصولی نیامده است که نکات فنی دارد. دیگر راهش بحث شهرت است یا بحث بررسی محتوایی است. یک پرونده باید برای این راه ها باز کرد که چگونه حجت را از لا حجت باید داشت.
		2. **حجت و حجت[[880]](#footnote-880)**
			1. غیر مستقر
		- حکم جمع عرفی است. حالا از کجا باید بدانیم غیر مستقر است؟ همان حرف هایی که در آنجا گفتیم باید اینجا بیاید.
	1. مستقر
		+ **تمکن از لقا امام هست**
			1. حکم توقف است و بعد سوال از حضرت
		+ **عدم تمکن از لقا امام**
			1. مرجح[[881]](#footnote-881) هست
				1. حکم ترجیح است
			2. مرجح نیست(متعادل اند)
				1. حکم تخییر است

چرا گفته می شود اصل اولیه تخییر است و حالت توقف و ترجیح استثنا می شود؟ به خاطر اینکه روایات تخییر سندا و دلالتا محکم است یعنی خیلی مطلق گفته اند تخییر تاجایی که مانند آخوند اصلا استثنا نزده است و همه جا گفته تخییر جاری می شود. در واقع روایات تخییر دلالتا مطلق است. آخوند گفته آن قدر این روایات مطلق است که اصلا نمی شود استثنا از آن کرد. کل این مباحثی که تا آخر می آید فقط بحث استظهار از روایت می باشد. یعنی بحث از این است که ما چند دسته اخبار علاجیه داریم که تقریبا سه گونه اصلی داریم. بزرگان ما استظهارشان مقداری از این و جمع بین این روایات مختلف بوده. مشهور همین کاری کرده اند که مصنف این جا کرده است.

جناب آخوند بگونه ای دیگر استظهار کرده اند. بعضی مانند آقای مددی و مقداری اقای سیستانی و برخی دیگر نکته ای دارند که آن روایاتی که ترجیح می گویند، مشهور این روایات را چی استظهار کرده اند؟ گفته اند این روایات مربوط به بستر تعارض حجت با حجت است که یکی را بر دیگری ترجیح می دهد و حکم کلی تخییر استثنا می خورد. بعضی مانند آقای مددی و ... می گویند خیلی از مواردی که مشهور گمان کرده اند مرجح است بین حجت و حجت، در واقع اهل بیت در بستر تمییز حجت و لا حجت بوده اند. در واقع مساله اصلی این است که ملاک هایی که اهل بیت در روایات داده اند، اینها ترجیح بین حجت و حجت است یا تمییز بین حجت و لا حجت می باشد؟ استظهار ما از این روایات چیست؟

کل مباحثی که جلوتر داریم همین بحث است که استظهار ما از این روایات چیست که این ملاک ها برای چه بستری است.

**هل التخيير بدوي**[ابتدائی] **أو استمراري؟[[882]](#footnote-882)**

إذا ورد خبران متعارضان متكافئان، فهل التخيير بينهما بدوي أو استمراري [توضیح استمراری:] بمعنى أنّه له اختيار غير ما اختاره في الواقعة الأُولى؟ **والحقّ أنّه بدوي**،وقد سبق[[883]](#footnote-883) بيانه في مبحث أصالة التخيير، وذكرنا فيه أنّ المخالفة القطعية العملية للعلم الإجمالي قبيح وحرام، من غير فرق بين أن تكون المخالفة دفعية[در یک زمان] أو تدريجية[در دو زمان]، فإذا أخذ بأحد الخبرين في واقعة، والخبر الآخر في واقعة أُخرى، فقد علم بالمخالفة العملية إمّا بعمله هذا أو بما سبق.[[884]](#footnote-884)

**ما هو مرجع الروايات الآمرة بالتوقّف؟**

هناك روايات تأمر بالتوقف والصبر إلى لقاء الإمام، أو مَنْ يخبر بحقيقة الحال من تبحّر في علومهم(عليهم السلام)[[885]](#footnote-885)، ومع هذا كيف يكون التكليف هو التخيير بين الخبرين المختلفين؟

روى الكليني، عن سماعة، عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه[یأخّره] حتى يلقى مَن يخبره فهو في سعة حتى يلقاه[[886]](#footnote-886)».[[887]](#footnote-887)

وفي مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة حينما انتهى السائل إلى مساواة الخبرين في المرجّحات قال: «إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».[[888]](#footnote-888)

والأوّل يأمر بالتوقّف مُنذُ بَدءِ الأمر[[889]](#footnote-889)، والآخر يأمر به بعد مساواتهما في المرجحات،وعلى كلّ تقدير ينفيان التخيير.

**والجواب:** أنّ هذا القسم من الروايات محمول على صورة التمكن من لقاء الإمام، أو من لقاء بِطانة علومهم، ويشهَد لهذا الجمع نفس الحديثين، ففي الأوّل: «يرجئه حتى يلقى من يخبره» أي يخبره بحقيقة الحال[[890]](#footnote-890) و ما هو الصحيح من الخبرين، وفي الثاني: «فارجئه حتى تلقى إمامك» و من لاحظ الروايات الآمرة بالتوقّف يلمس ذلك، فإنّ من الرواة من كان يتمكن من لقاء الإمام و السماع منه، ومنهم من لم يكن متمكنّاً من لقائه (عليه السلام) إلاّببذل مؤن، و قطع مسافة بعيدة، فالأمر بالتوقّف راجع إلى المتمكّن،و الأمر بالتخيير إلى الثاني[غیر متمکن].

### الصورة الثانية: الخبران المتعارضان غير المتكافئين

إذا كان هناك خبران، أو أخبار متعارضة، ويكون لأحدهماترجيح على الآخر; فيقع الكلام في الأُمور الثلاثة:

1. التعرّف على هذه المرجّحات.

2. هل الأخذ بذي المزيّة واجب[[891]](#footnote-891) أو راجح[[892]](#footnote-892)؟

3. هل يقتصر على المنصوص من المرجّحات أو يُتعدى غيره؟

ولنتناول البحث في كل واحد منها.

#### الأمر الأوّل: في بيان المرجّحات الخبرية[منصوصه]

نستعرض في هذا الأمر المرجّحات الخبرية ـ عندنا ـ أو ما قيل إنّها من المرجّحات الخبرية وهي أُمور:[[893]](#footnote-893)

##### أ. الترجيح بصفات الراوي[[894]](#footnote-894)

قد ورد الترجيح بصفات الراوي، مثل الأعدليّة و الأفقهية و الأصدقية والأورعية، في غير واحد من الروايات التي نذكر بعضها.

روى الكليني بسند صحيح[[895]](#footnote-895)، عن عمر بن حنظلة[[896]](#footnote-896) قال:

[سوال اول عمربن حنظله:] سألت أبا عبد اللّه(عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين، أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان، و إلى القضاة[[897]](#footnote-897) أيحل ذلك؟

[جواب حضرت:] قال:«من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سُحتاً[گناه شدید]، و إن كان حقاً ثابتاً له، لأنّه أخَذَه بحكم الطاغوت، وما أمر اللّه أن يُكفر به، قال اللّه تعالى: (يُريدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطاغُوتِ وَ قَد أُمِرُوا أن يَكْفُرُوا بِه)[[898]](#footnote-898) ».

[سوال دوم عمربن حنظله:] قلت: فكيف يصنعان؟

[جواب حضرت:] قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا وحرامنا، و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله[[899]](#footnote-899) منه، فإنّما استخف بحكم اللّه وعلينا ردّ، والراد علينا، الراد على اللّه و هو على حدِّ الشركِ باللّه».

[سوال سوم عمربن حنظله[[900]](#footnote-900):] قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فـــرَضِيّا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حَكَمَا، وكلاهما اختلفا في حديثكم،

[جواب حضرت:] فقال: «الحُكمُ ما حَكَم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما یَحكُم به الآخر».[[901]](#footnote-901)

[جواب مصنف به استفاده کردن از این قسمت روایت برای محل بحث:]

إنّ هذا القسم من الترجيح قد ورد في غير واحدة من الروايات[[902]](#footnote-902)، لكن الجميع راجع إلى ترجيح حكم أحد القاضيين على حكم القاضي الآخر، ومن المحتمل جدّاً اختصاص الترجيح به[صفات راوی] لمورد الحكومة[و القضاء] ، حتى يرتفع النزاع وتُفْصل الخصومة،ولا دليل على التعدّي منه إلى غيره، وذلك لأنّه لمّا كان إيقاف الواقعة[[903]](#footnote-903) وعدم صدور الحكم، غير خال من المفسدة، أَمَرَ الإمام بإعمال المرجّحات[[904]](#footnote-904) حتى يرتفع النزاع.

[بررسی روایتی که از حیث دلالی مشکلی ندارد اما از جهت سندی مشکل دارد:] نعم ورد الترجيح بصفات الراوي في مورد تعارض الخبرين، فيما رواه ابن أبي جمهور الاحسائي، عن العلاّمة، مرفوعاً إلى زرارة[[905]](#footnote-905)، لكن الرواية فاقدة للسند، يرويها ابن أبي جمهور الاحسائي (المتوفّـى حوالي سنة900هـ)،عن العلاّمة (المتوفّـى عام 726هـ)، عن زرارة (المتوفـّى عام 150هـ)، ومثل هذا لا يصحّ الاحتجاج به أبداً، ولأجل ذلك، لم نعتمد عليها.

وعلى ذلك ليس هنا دليل صالح لوجوب الترجيح بصفات الراوي.

##### ب. الترجيح بالشهرة العمليّة[[906]](#footnote-906)

قد ورد الترجيح بالشهرة العملية، أي عمل جُلِّ[اکثر] الأصحاب بالرواية، دون الرواية الأُخرى، في المقبولة السابقة، فقد طرح عمر بن حنظلة مساواة الراويين في الصفات قائلاً:

[سوال چهارم عمربن حنظله:] «فقلت: إنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضَّل واحد منهما على الآخر،

[جواب حضرت:] قال: فقال علیه السلام: يُنظر إلى ما كان مِن روايتهم عنّا ـ في ذلك الذي حكما به ـ المجمعَ[خبر کان] عليه[[907]](#footnote-907) عند أصحابك فيُؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور [[908]](#footnote-908)عند أصحابك، فانّ المجمع عليه لا ريب فيه.

إنّما الأُمور ثلاثة:أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيُجتنب، وأمر مشكل يُرد علمه إلى اللّه وإلى رسوله».[[909]](#footnote-909)

[اشکال مصنف به استفاده از این روایت برای محل بحث:]

**يلاحظ على الاستدلال بأنّه[[910]](#footnote-910):** يحتمل جداً اختصاص الترجيح بالشهرة العملية بمورد القضاء وفصل الخصومة الذي لا يصحّ فيه إيقاف الحكم فيرجّح أحد الحكمين على الآخر بملاحظة مصدره، وأمّا لزوم الترجيح بها أيضاً في تعارض الخبرين في مقام الإفتاء، فغير ظاهر من الحديث، لا يُثبتُه ولا يَنفِيه[[911]](#footnote-911)،[راه درست کردن استفاده از این حدیث:] إلا إذا قيل بإلغاء الخصوصية بين المقامين عرفاً[[912]](#footnote-912). ببيان انّ المرجِّح كون الخبر مشهوراً أو شاذاً، من دون نظر إلى كون المورد حكماً شرعياً أو قضاءً بين المتحاكمين[[913]](#footnote-913).

##### ج . الترجيح بموافقة الكتاب[[914]](#footnote-914)

إنّ الإمعان في المقبولة يثبت انّ صدر الحديث[تیکه اول که در دو مورد بالا گذشت] بصدد بيان مرجحات القضاء، لكن السائل لمّا وقف على أنّ الإمام (عليه السلام) يقدّم رأي أحد القاضيين على الآخر بحجّة أنّ مستند أحدهما هو الخبر المجمع عليه، بدا[آشکار شد] له أن يسأله عن تعارض الخبرين و مرجّحاتهما مع قطع النظر عن كونهما مصدراً للقضاء

[سوال پنجم عمربن حنظله:] وقال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهماالثقات عنكم؟

[جواب حضرت:] قال: «ينظر فماوافق حكمه حكم الكتاب والسنّة[[915]](#footnote-915) و خالف العامة فيؤخذ به[[916]](#footnote-916)، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامة».[[917]](#footnote-917)

[روایت دیگری که فقط کتاب و سنت را آورده است[[918]](#footnote-918):] ويدلّ على الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة غير واحد من الروايات:

روى عبد الرحمان بن أبي عبد اللّه، قال: قال الصادق (عليه السلام) : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب اللّه، فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فردّوه».[[919]](#footnote-919)

[مراد از مخالفت کتاب چیست؟[[920]](#footnote-920)] ثمّ إنّه ليس المراد من مخالفة الكتاب:

[مخالفت به نحو تباین کلی:] هو المخالفة بالتناقض والتباين الكلّي، لأنّ عدم حجية المباين الصريح معلوم لا يحتاج إلى البيان أوّلاً، ولا يضعه الوضّاعون ثانياً، لأنّه يواجَه من أوّل الأمر بالنقد والرد بأنّه كذب موضوع على لسان الإمام.

[مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق[[921]](#footnote-921):] فإذن المراد من مخالفة الكتاب هو المخالفة بمثل العموم والخصوص، فلو كان أحد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب والآخر مخالفاً له بنحو التخصيص يؤخذ بالأوّل دون الثاني،وإن كان المخالف(الخاص) حجّة يخصص به الكتاب إذا لم يكن مبتلى بالمعارض.

##### د. الترجيح بمخالفة العامة

[سوال ششم عمربن حنظله:] روى عمر بن حنظلة ، قال: قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟

[جواب حضرت:] قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد».

[سوال هفتم عمربن حنظله:] فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً،

[جواب حضرت:] قال: «ينظر إلى ما هم[حکام و قضات] إليه أميل ـ حكّامهم وقضاتهم ـ فيترك ويؤخذ بالآخر».[[922]](#footnote-922)

[روایتی در تایید ملاک مخالفت عامه:] ويدلّ عليه أيضاً ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد اللّه (البصري)
قال: قال الصادق (عليه السلام) :«فإن لم تجدوهما في كتاب اللّه فاعرضوهما
على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».[[923]](#footnote-923)

[سوال هشتم عمربن حنظله که در کتاب نیامده است:] قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامَهُمْ وَ قُضَاتَهُمُ الْخَبَرَانِ جَمِيعاً

[جواب حضرت:] قَالَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ‌.

###### وجه الإفتاء بالتقيّة

[عوامل فتوا به تقیه:] إنّ أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) كانوا يفتون بالتقية:

1. خوفاً من شرّ السلطان أوّلاً،
2. وفقهاء السلطة ثانياً،
3. والمحافظة على نفوس شيعتهم ثالثاً،

وكان العامل الثالث من أكثر الدواعي إلى الإفتاء بها، وكفانا في ذلك ما جمعه المحدّث البحراني في هذا الصدد، في مقدّمة حدائقه.[[924]](#footnote-924)

إنّ الرواة كانوا على علم بأنّ الإمام ربما يفتي في مكاتيبه[نامه ها] بالتقيّة بشهادة ما رواه الصدوق باسناده عن يحيى بن أبي عمران أنّه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني(عليه السلام) في السنجاب والفَنَك[نوعی روباه] والخَز[نوعی حیوان دریایی]، وقلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك، فكتب إليَّ بخطّه :«صلّ فيها».[[925]](#footnote-925)

لم يكن للإمام بُد، من إعمالها[تقیه] لصيانة دمه ودم شيعته حتى نرى أنّه ربما كان يذم أخلص شيعته، كزرارة في غير واحد من المحافل حتى لا يؤخذ ويضرب عنقه بحجّة أنّه من شيعة أبي عبد اللّه الصادق(عليه السلام).

وكانت بطانة علومه و خاصة شيعته يميزون الحكم الصادر عن تقية، عن الحكم الصادر لبيان الواقع عندما كانت تصل إليهم أجوبة الإمام، فإن كان على وجه التقية يقولون لمن جاء به: «أعطاك مِن جراب النورة»[[926]](#footnote-926) وعندما كان يفتي بالحكم الواقعي يقولون: «جئت بها مِن عين صافية».[[927]](#footnote-927)

همه این توضیحاتی که مصنف اینجا می دهند از این جهت است که بگویند یکی از عوامل مرجحات در تعارض روایات می تواند مخالفت با عامه باشد چون در عصر اهل بیت ع تقیه مطرح بوده لذا آن روایتی که موافق عامه می باشد خیلی احتمال دارد که از جهت تقیه بوده باشد لذا مخالفت با عامه یک مرجح می باشد.

#### الأمر الثاني: الأخذ بالمرجّحات لازم[[928]](#footnote-928)

لا شكّ أنّ من رجع إلى لسان الروايات يقف على لزوم العمل بالمرجّحات، ولا يمكن حملها على الاستحباب إذ كيف يمكن حمل الأمر في قوله(عليه السلام) :«ما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فردّوه» على الاستحباب، وقد سبق أنّ الأمر حجّة من المولى على العبد، فليس له ترك العمل إلاّ بحجّة أُخرى.[[929]](#footnote-929)

[ترتیب مرجحات:] وأمّا ما هو ترتيب العمل بالمرجحات، فهل يقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة أولا؟

**الجواب:** انّ المستفاد من رواية عبد الرحمان بن أبي عبد اللّه هو تقديم الترجيح بالأوّل على الثاني، وقد مضى نصّها.[[930]](#footnote-930)

#### الأمر الثالث: التعدّي من المنصوص إلى غير المنصوص[[931]](#footnote-931)

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| راهکار علاجاسباب اختلاف | تمییز حجت از لا حجت(عدم تعارض) | جمع عرفی بین دو حجت(تعارض غیر مستقر) | ترجیح حجت از حجت(تعارض مستقر) |
| مبداء | مثلا نسخ |  |  |
| مسیر |  |  |  |
| مقصد |  |  |  |

قدعرفت أنّ المنصوص من المرجحات لا يتجاوز الاثنين«موافقة الكتاب ومخالفة العامة»،وهل يجب الاقتصار عليهما، والرجوع في غيرهما إلى أخبار التخيير، أو يجوز التعدّي من المنصوص إلى غيره، فيعمل بكل خبر ذي مزية، ولا تصل النوبة إلى أخبار التخيير إلاّ بعد تساوي الخبرين في كلِّ مزيّة[چه منصوصه و چه غیر آن] توجب أقربية أحدهما إلى الواقع[حکم واقعی][[932]](#footnote-932)؟

**الحقّ هو الأوّل:** لأنّ إطلاق أخبار التخيير يفرض علينا التخيير في مطلق المتعارضين، سواء أكانا متكافئين أم غير متكافئين، خرجنا عن إطلاقها بروايات الترجيح، وأمّا في غير موردها[منصوصه] فالمحكّم هو أخبار التخيير، فلو كان في أحد الطرفين مزيّة غير منصوصة، فالتخيير هو المحكّم.

\*\*\*

 [نمودار کل باب تعارض:] النتائج المحصّلة

قد خرجنا من هذا البحث الضافي[مفصل] في هذا المقصد بالنتائج التالية:

1.[خلاصه فصل اول:] إذا كان التنافي بين الخبرين أمراً غير مستقرّ، يزول بالتدبّر، فهو خارج عن باب التعارض، وداخل في باب الجمع الدلاليّ بين الخبرين[[933]](#footnote-933).

2. أنّ القاعدة الأوّلية في الخبرين المتعارضين اللّذين يكون التنافي بينهما أمراً مستقراً، هو التساقط (والرجوع إلى دليل آخر، كالعمومات والإطلاقات إن وُجدت، وإلاّ فالأصل العملي)، لكن خرجنا عن تلك القاعدة بأخبار التخيير[[934]](#footnote-934).

3. أنّ مقتضى أخبار التخيير و إن كان هو التخيير بين الخبرين مطلقاً، سواء كان هناك ترجيح أو لا، لكن خرجنا عن مقتضى تلك الأخبار[تخییر] بلزوم إعمال المرجحات المنصوصة فقط دون غيرها[منصوصه]. وهي[مرجحات منصوصه] منحصرة في موافقة الكتاب ومخالفة العامة، والأوّل مقدّم على الثاني.[[935]](#footnote-935)

# 10. خاتمة المطاف[[936]](#footnote-936)

التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه

1. [تنافی به نحو عموم و خصوص مطلق:] إنّ التنافي بين الدليلين إذا كان بنحو العموم والخصوص المطلق، أو المطلق والمقيّد، فقد علمت أنّه من أقسام التعارض غير المستقر وانّه داخل في قاعدة الجمع[عرفی]، وانّ المرجع هناك هو الجمع بينهما، بتخصيص العام و تقييد المطلق.
2. [تنافی به نحو تباین کلی:] وأمّا إذا كان التنافي بينهما بنحو التباين الكلي فالمرجع هو الترجيح، ثمّ التخيير، كما إذا ورد في الخبر: «ثمن العذرة سحت» وفي الخبر الآخر:«لا بأس بثمن العذرة».[[937]](#footnote-937)
3. [تنافی به نحو عموم و خصوص من وجه:] بقي الكلام فيما إذا كان التعارض بين الدليلين على نحو العموم والخصوص من وجه،

[مثال برای حکم تکلیفی:] كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال:«لا تكرم الفسّاق» فيكون العالم الفاسق مجمع العنوانين فيجب إكرامه باعتبار كونه عالماً، ويحرم باعتبار كونه فاسقاً، فما هي الوظيفة؟

[مثال برای حکم وضعی:] وكما إذا ورد دليل يدلّ بإطلاقه على نجاسة عذرة كلّ ما لا يؤكل لحمه، و ورد دليل آخر يدلّ بإطلاقه على طهارة عذرة كلّ طائر، فيكون الطائر غير المأكول مجمع العنوانين، فهل يحكم بنجاسة عذرته بحكم الدليل الأوّل، أو بطهارته بحكم الدليل الثاني ؟

لا شكّ في انصراف روايات التخيير عن المقام، لأنّ المتبادر من قوله في رواية الحسن بن الجَهم «يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين» هو اختلافهما في تمام المدلول لا في بعضه، فإذا كان الاختلاف في بعض المدلول فيقع الكلام في أمرين:

1. **حكم مورد الاجتماع**[[938]](#footnote-938) فيؤخذ بالحديث المطابق لإطلاقات الكتاب والسنة، فلو كان حكم أحد الدليلين في مورد الاجتماع موافقاً للكتاب أو السنة، دون غيره، أو مخالفاً للعامّة، فيؤخذ به دون الآخر.[[939]](#footnote-939)

2. **حكم موردي الافتراق[[940]](#footnote-940)**، فيعمل بهما في موردي الافتراق ولا محذور في ذلك لإمكان أن يكون الإمام في مقام بيان الحكم الواقعي بالنسبة إلى أصل الحكم لا بالنسبة إلى إطلاقه، فلا مانع من الأخذ بالحكم وطرد اطلاقه بالمرجح(اطلاق الكتاب والسنّة) لعدم التعارض في الموردين، وليس الخبر كشهادة الشاهد حيث لا يجوز الأخذ ببعض مدلولها دون بعض.

تمّ الكلام بحمد اللّه في تعارض الأدلّة

وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب، ولاح بدر تمامه بيد مؤلّفه جعفر السبحاني

ابن الفقيه الشيخ محمد حسين الخياباني التبريزي ـ قدّس اللّه سرّه ـ

يوم الأحد ثامن شهر رجب المرجب

من شهور عام 1418 من الهجرة النبوية

على هاجرها وآله ألف صلاة وتحية.

1. اصول فقه کاربردی ص184 [↑](#footnote-ref-1)
2. اصول فقه کاربردی ص184 [↑](#footnote-ref-2)
3. اصول فقه کاربردی ص188 یک مثال خوب برای تبیین مفهومی این اقسام آورده اند. [↑](#footnote-ref-3)
4. البته لفظ کل، مجموع و ... معمولا برای عام استغراقی هستند و اگر برای جای دیگری بخواهند استفاده شوند باید قرینه بر آن گذاشت لذا عام مجموعی را با یک لفظ نمی شود رساند بلکه باید قرائنی برای آن گذاشت. [↑](#footnote-ref-4)
5. عام بودن آن از لحاظ مبهم بودن اش است لذا بعضی گفته اند که اصلا عام نیست مانند مرحوم نائینی و حضرت امام ره که ایشان نکته مهمی درباره همین بحث دارند. پس اگر سختگیرانه عام را معنا کنیم، مفهوم عام نیست اما شاید در عرف بشود به آن عام گفت. [↑](#footnote-ref-5)
6. بررسی ما در زبان عربی می باشد که چه الفاظی دلالت بر عموم می کنند و کاری به دیگر زبان ها نداریم. البته بعضی در اهل سنت گفته اند که الفاظ عام نداریم که مخالف مبنای شیعه می باشد. [↑](#footnote-ref-6)
7. تفصیل این بحث در مطلق و مقید می آید که چون متکلم در مقام بیان بوده و هیچ قرینه ای نگذاشته لذا از آن عموم می فهمیم. در واقع این بحث، بیشتر یک بحث ادبی می باشد تا اصولی. [↑](#footnote-ref-7)
8. مطلق در لغت یعنی آزاد، مرسل، رها اما مقید یعنی محبوس [↑](#footnote-ref-8)
9. در بحث مطلق اختلاف زیاد است خصوصا در تفاوت بین عام و مطلق زیاد اختلاف شده است، هر چند خیلی اثر عملی در فقه ندارد. باید به این نکته توجه داشته باشید که اختلافات اصولی خیلی هاش، اختلافات واقعی نیست، به این معنا که در فقه بخواهد اثر جدی بگذارد. یکی از ملاک ها برای شناخت یک اصولی این است که او بداند در اصول کدام اختلاف ها جدی است و کدام اختلاف ها جدی نیست. بعضی اختلاف ها در اصول جدی نیست، به این بیان که همه شان یکی هویت و یک حرف را می خواهند بزنند اما از زوایای مختلف آن را مطرح می کنند لذا به نظر می آید که با هم اختلاف دارند. [↑](#footnote-ref-9)
10. این تعریف بر گرفته شده از تعریف آیت الله بروجردی می باشد. رک: الوسیط ج1ص231تا233: اینجا زیباتر توضیح داده اند. [↑](#footnote-ref-10)
11. هم عصر ملاصدرا تقریبا بوده [↑](#footnote-ref-11)
12. درمورد خداوند متعال این مورد که حواسش نیست و نتوانسته بگوید و شارع صحیح نیست و ما نسبت به عام گفتیم. [↑](#footnote-ref-12)
13. قبلا به این نکته اشاره شد و نکته از جناب وحید بهبهانی خوانده شد. [↑](#footnote-ref-13)
14. ایشان ص126 بین فضای قانونی و عرفی تفکیک قائل شد که خود فضای قانونی نیز چند دسته می شود، که یک دسته از آن، فضای قانونی خاص شریعت اسلام می باشد. [↑](#footnote-ref-14)
15. این بعد بیشتر در بلاغت دیده شد. اینکه میگویند بلاغت در فقه خیلی کاربرد ندارد از همین جهت تا حدی درست است. هر چند نکات دیگری نیز هست که سر جای خودش گفته شده است. [↑](#footnote-ref-15)
16. کتاب آقای عشایری تحت عنوان تحلیل ادبی تا حدی به این پرداخته اند و نکات خوبی دارد.(بخش سوم کتاب: حدود 100 صفحه بحث کرده اند) . این بحث ایشان در لایه ادبی است اما این بحث باید با رویکرد قانونی و اصولی در اصول بیاید. [↑](#footnote-ref-16)
17. گفتگویی که (در کتبی که دیروز معرفی کردیم) با آقای مددی شده بود این مسیر را خوب توضیح داده است. این کتاب مقالاتی را آورده بود که یکی اش همین مقاله بود. [↑](#footnote-ref-17)
18. که آقای عالم زاده در این زمینه یک کتابی نوشته اند. [↑](#footnote-ref-18)
19. مثلا المیزان لابلای تفسیر مباحثی را گفته و نکات روشی اش را گفته است. هر چند در مقدمه نیز نکات روشی خوبی گفته است. [↑](#footnote-ref-19)
20. رک: کتاب اصول فقه کاربردی ج2ص7؛ این کتاب را در این بحث حتما ببینید چرا که همه این واژه ها جداگانه و تفکیک شده توضیح داده است. [↑](#footnote-ref-20)
21. با توجه به نکته ای که بالا گفته شد، می شود عطف خاص بر عام. [↑](#footnote-ref-21)
22. مراد از مصادر همان منابع می باشد. واو نیز عطف تفسیر می باشد. ادله نیز دو معنا دارد: گاهی به معنای نحوه استخراج حکم از منابع است و گاهی به معنای منابع است، که اینجا مراد همین معناست. [↑](#footnote-ref-22)
23. اینجا لزومی نیست که حتما مکلف باشد بلکه غیر بلوغ نیز می تواند باشد. مثلا علامه حلی قبل از بلوغ که همه اینها را می دانسته است. [↑](#footnote-ref-23)
24. این قید را که ایشان می آورد، غالبا ذهن به سراغ احکام تکلیفی الزامی می رود اما این دسته بندی فقط در این شاخه نیست. گاهی همین سه حالت روی موضوع نیز پیاده می شود یعنی مثلا نسبت به اینکه خون روی لباس هست یا نه، سه حالت داریم: یا قطع داریم یا ظن داریم یا شک. که خود ظن دو حالت می شود یا معتبر است یا غیر معتبر. مراد از ظنون معتبر در موضوع، امثال شهادت دادن عدلین می باشد. در خود احکام نیز ما دو دسته احکام داریم: تکلیفی و وضعی. این نقشه خیلی نقشه خوبی است اما حیف که در اصول نیامده و بیشتر در اصول بحث روی احکام تکلیفی(خصوصا واجب و حرام) رفته است و دو بخش دیگر تقریبا رها شده است که یک مشکل هست هر چند شاخه مهم تر همان احکام تکلیفی است. خود احکام تکلیفی دو حالت دارد: یا الزامی(واجب و حرام) است یا غیر الزامی(مستحب و مکروه). رک: نمودار های پایه، نمودار احکام [↑](#footnote-ref-24)
25. قدما بابی به نام اصول عملیه نداشته اند و خیلی به آن نمی پرداخته اند لذا یکی از ابتکارات شیخ نشان دادن جایگاه اصلی این بحث می باشد. [↑](#footnote-ref-25)
26. این مورد خیلی مهم است لذا به نسبت قطع عرفی(اطمینان) باید یک پرونده باز کنید و مواردی که خصوصا فقها در فقه بوسیله آن جلو رفته اند را اصطیاد کنید. [↑](#footnote-ref-26)
27. از این جا تا «طریق الی الواقع» دقیقا بیان شیخ انصاری اول رسائل است. بقیه مطالب تقریر مصنف از بیان ایشان است. دیگران نیز تقریر های مختلفی از این بیان دارند. البته قبل از شیخ نیز این بیان وجود داشته اما اینجا که بحث از دلیل قطع می کنند، به جهت باز کردن و استکشاف ارتکاز می باشد. انگیزه ای که اصولی ها را به سمت این بحث کشاند، دو بحث می باشد:

**بحث قطع قطاع در فصل چهارم:** که بعد از این بحث بود که برگشتند و دوباره قطع را مفصل بحث کردند.

**بیانی از اخباریون :** نکته ی دیگری که اصولی ها را به این سمت کشاند که باعث شد مفصل از این بحث، بحث کنند این بود که اخباریون نیز بیانی داشتند که قطعی که از راه مقدمات عقلی بدست می آید حجت نیست اما قطعی که از راه کتاب و سنت بدست می آید حجت است. لذا اصولی ها برای پاسخ به آن به این سمت رفتند. [↑](#footnote-ref-27)
28. وجوب متابعت در جایی است که حکم الزامی باشد. مثلا اگر قطع پیدا کنم نماز شب مستحب است، نیاز نیست که به آن حتما عمل کنم اما وقتی قطع می کنم به نماز صبح، حتما باید به آن عمل کنم. پس مراد حکم الزامی در فضای عبد و مولایی است. یعنی هر قانون الزامی نیز مراد ما نیست بلکه قانون الزامی در فضای عبد و مولایی مراد است. یعنی اگر انجام ندهی مولی چوبت می زند و به شقاوت می افتی و حالا که در چنین فضایی شما قطع به یک حکمی پیدا کردی، عقل می گوید پس باید عمل کنی. [↑](#footnote-ref-28)
29. مراد عمل بر وفق است با وجود قطع، یعنی وجوب عمل طبق قطع. مراد از وجوب در اینجا، وجوب شرعی نیست، بلکه وجوب عقلی و وجدانی است. یعنی خودش راه به سمت کشف واقع است، البته نه اینکه حتما به کشف واقع می رسد بلکه راهش همین است. بعضی یک قید «عند القاطع» نیز اضافه می کنند که قید خوبی است. [↑](#footnote-ref-29)
30. این اصل دلیل شیخ است، یعنی حجیت ذاتی دارد یعنی کسی نگفته به قطع ات عمل کن بلکه از درون، هر شخص، صد درصد به آن قطع دارد. دیگرانی نیز تقریر های مختلفی از این بیان شیخ داشته اند مثلا مصنف و امام یک بیان دارند که به سمت یک بیان عقلایی می رود، یک بیان از مرحوم اصفهانی است که بحث را با مبنای خاص خودش در مشهورات منطق، پیش می برد، یک بیان نیز بیان مدرسه نجف (مدرسه میرزا) می باشد که می گویند: حجیت از لوازم عقلی قطع است. [↑](#footnote-ref-30)
31. یعنی عبد بر مولی حجت و دلیل می آورد. [↑](#footnote-ref-31)
32. بر حذر می کند قاطع را [↑](#footnote-ref-32)
33. یعنی عقل حکم می کند که به قطعت عمل کن. این استدلال که اینجا آمد، تقریر جناب مصنف از دلیل شیخ است که بالاتر آمد. البته بعضی این بیان مصنف را یک دلیل جداگانه بر حجیت قطع گرفته اند. [↑](#footnote-ref-33)
34. یعنی بی نیاز از حجت آوردن برای آن هستیم بلکه محال است که بخواهیم برای آن حجت بیاوریم، مانند اینکه بگوییم نمک را چگونه شور کنم؟ خود نمک شور است و به هر چه بزنند شور می شود، لذا چیزی نیاز ندارد که به آن بزنند که شور شود. [↑](#footnote-ref-34)
35. باب حجج نیز شبیه به همان بحثی است که اول منطق 3 داشتیم که ما برای هر چیزی دلیل نمی آوردیم بلکه بعضی چیز ها بدیهی بودند و نیاز به دلیل نداشتند، اینجا نیز شبیه به آن است که برای بعضی چیز ها دلیل نیاز نداریم. به یک معنا این بحثی که در حجج یعنی در اینجا مطرح می شود، معرفت شناسی عقلایی است و آن بحثی که در منطق داشتیم، معرفت شناسی عقلی است. [↑](#footnote-ref-35)
36. شهید صدر این نکته را اول کتابش آورده و این را جز عناصر مشترکه دانسته است یعنی اول قطع را بحث کرده که گفته اول باید این حل شود. مانند اینکه بعضی می گویند در فلسفه اول باید معرفت شناسی حل شود و بعد وارد فلسفه شد. ایشان نیز شبیه به همچین کاری کرده اند. از جهت معرفتی، شاید کار خوبی باشد اما از جهت آموزشی کارخوبی نیست که طلبه را درگیر آن کرد. [↑](#footnote-ref-36)
37. این یک قاعده فلسفی است که وارد در اینجا کرده اند. خیلی وقت ها که مباحث فلسفی را وارد اصول می کنند، با یک تسامح این کار را می کنند و مرادشان معنای تصامحی است، نه دقیقا همان معنای فلسفی اش. [↑](#footnote-ref-37)
38. یعنی مراد از قطع در اینجا، قطع به معنای اعم است، نه به معنای اخص. این مورد، اختلافی است و بعضی نیاورده اند که اگر نیاورند نیز بهتر است. کسی که مورد اول را پر رنگ کرد، آخوند می باشد که بعدا در نجف پر رنگ شد. مدرسه قم به این مورد اشکال می کنند که قطع به معنای اینجا، کاشفیت از واقع ندارد لذا نباید کاشفیت را گفت. مصنف که این را قبول ندارد، در اینجا، هم می خواهد حرف مشهور را بیاورد و هم می خواهد آن را با قیدی که در ادامه اش آورده درست کند که ممکن است به واقع برسد و ممکن است به واقع نرسد. لذا کاشفیت را به این معنا می دانیم که کاشفیت در نگاه قاطع وجود دارد، نه اینکه حالا واقعا نیز اینگونه است یا نیست. [↑](#footnote-ref-38)
39. یعنی حکم به گردن شما می آورد یعنی باید انجام دهد. این مورد و مورد سوم، از موارد مهم آن هستند. [↑](#footnote-ref-39)
40. «او» تفسیر است. [↑](#footnote-ref-40)
41. مصنف: اُريد بالحجة الأُصولية ما يبحث عنها في علم الأُصول، وهي الّتي لا توصف بالحجّة إلاّ إذا جعلها المولى حجّة، وأمّا الحجّة المنطقية فهي التي يبحث عنها في علم المنطق وهي المركّبة من صغرى وكبرى: نظير العالم حادث، وكلّ حادث متغير، وبهذا تبين انّ الحجة على أقسام ثلاثة: العقلية أو اللغويّة كما هي الحال في القطع، الأُصولية، المنطقية. [↑](#footnote-ref-41)
42. اگر به جای واو ، «او» می آورد بهتر بود. [↑](#footnote-ref-42)
43. شیخ این فصل را اینجا نیاورده و خوب بود اینجا نیاید اما آخوند اینجا آورده لذا بهتر بود فصل سوم اینجا بیاید که فصل سوم به نحوی می خواهد فصل اول را روشن کند و تبیین کند. [↑](#footnote-ref-43)
44. در لغت اظهار نیست بلکه همان جرئت می باشد و این صحیح است. [↑](#footnote-ref-44)
45. دلیل معتبر یا ظن معتبر است یا اصل عملی. این بحث اختصاص به قطع ندارد و صورت عام است. [↑](#footnote-ref-45)
46. این شرط را در اصطلاح اصولی می آورد که حتما باید مخالف با واقع باشد اما در معنای لغوی فرقی نمی کرد که مطابق با واقع باشد یا نه، که در هر دو حالت به آن تجری می گویند. [↑](#footnote-ref-46)
47. یعنی حرف گوش کن بودن؛ که در اینجا که مطابق وظیفه عمل کرده اما بعدا فهمیده خلاف آن را انجام داده، حالا حکمش چیست؟ [↑](#footnote-ref-47)
48. استحقاق یعنی مقتضی آن هست اما ما در کار خدا دخالت نمی کنیم. پس مراد این است که خود این تجری، استحقاق عقاب دارد یا ندارد. [↑](#footnote-ref-48)
49. شیخ انصاری قائل به عدم استحقاق است و آخوند قائل به استحقاق شده است. حضرت امام و مصنف قائل به نظر شیخ شده اند و بعضی مانند آقای بروجردی و خیلی از شاگران آخوند مانند آقا ضیا یا مرحوم اصفهانی قائل به نظر آخوند شده اند. [↑](#footnote-ref-49)
50. نظر صاحب فصول می باشد که بعد از ایشان همه به آن اشکال کرده اند. ایشان یک جا را استثنا کرده اند و آن جایی است که طرف فکر می کرده کاری حرام است اما آن کار در واقع واجب توصلی بوده مثلا فکر می کرده شراب بوده اما آب بوده. این قول خیلی مهم نیست. ایشان می گوید اصل نفس تجری حکمش عقاب است، و خود فعلش واقعا یا مکروه است یا مباح است یا مستحب است یا واجب یا حرام لذا باید این دو کار را با هم سنجید. اگر خود فعل واجب باشد و عملا او دارد کار خوبی انجام می دهد لذا باید وزن کشی کرد که کدام غلبه پیدا می کند. اگر واجب تعبدی باشد چون نیت نکرده لذا انگار آن کار را انجام نداده است اما اگر واجب توصلی انجام داده باشد انگار آن کار را انجام داده است. [↑](#footnote-ref-50)
51. این اشکال آخوند و آقای بروجردی است. [↑](#footnote-ref-51)
52. پرده دری کرده است [↑](#footnote-ref-52)
53. مانند قطع یا اصول عملیه عقلیه، هر چند مصداق های دیگری هم دارد. [↑](#footnote-ref-53)
54. مانند ظن معتبر [↑](#footnote-ref-54)
55. یعنی يهتك السِتر ويتمرد على المولى ويرفع علم الطغيان [↑](#footnote-ref-55)
56. اشکال : کجا قبلا عرفت را گفت؟ در نسخه قبلی بوده اما اینجا حذف شده لذا عرفت غلط می شود. [↑](#footnote-ref-56)
57. این متجری مراتب دارد، گاهی دارد تجری می کند اما به خاطر استیلای خوف است یعنی از خداوند می ترسد ، گاهی به خاطر ضعف نفسش است و گول خورده، نه اینکه بخواهد طغیان کند. ایشان میگوید خود نفس تجری استحقاق عقاب ندارد یعنی باید عناوین را تفکیک کرد یعنی از این حیث که طغیان کرده استحقاق عقاب دارد. حالا فرض دارد کسی تجری کند و علم طغیان بلند نکرده باشد؟ آقای بروجردی و آخوند می خواهند بگویند مصداق ندارد اما مصنف و شیخ می گویند مصداق دارد. [↑](#footnote-ref-57)
58. یعنی قبح عقلی ندارد چون عقل به ملاک واقعی حکم می دهد یعنی ناظر به واقعی که اتفاق افتاده است.بعضی گفته اند چون عقل اینگونه برخورد می کند لذا شرع هم همین را میگوید لذا از همین جهت جلو رفته اند. البته بعضی اینجا اشکالاتی دارند. حسن و قبح در کلام و در مشهورات منطق آمد. مخالفان مصنف گفته اند ملاک در قبح عقل و حرمت شرعی فقط ناظر به عمل و واقع نیست [↑](#footnote-ref-58)
59. در مقابل حکم ها است. اصل بحث این است که متعلق به فقط عمل و واقع است یا نیت هم داخل در آن است. یک بحثی است که نسبت بین فقه و اخلاق چیست؟ [↑](#footnote-ref-59)
60. یعنی خورده شیشیه دارد. [↑](#footnote-ref-60)
61. این فصل باید در ادامه فصل اول می آمد چرا که جاش اول فصل اول می باشد. نکته مهم این است که همه مباحث قبلی درباره قطع که گفتیم، در قطع طریقی مطرح می باشد. طریقی که مصنف اول فصل اول آورد نیز اشاره به همین نکته دارد. پس در واقع این فصل ، جز مبادی تصوری فصل اول می باشد. [↑](#footnote-ref-61)
62. قطع طریقی یعنی دقیقا آن شی خارجی مثلا خود شراب حرام شده و کاری به علم من ندارد و علم من در مقام امتثال فقط مسیر و طریق رسیدن به آن شی خارجی است لذا به آن طریقی می گویند. اما قطع موضوعی یعنی آن شی خارجی به علاوه قطع من به آن می شود حرام هر چند در عالم واقع شراب نباشد و آب باشد اما چون من به آن قطع دارم که شراب است لذا حرام می شود. [↑](#footnote-ref-62)
63. یعنی کاری به علم و قطع من به آن ندارد بلکه موضوع شارع فقط واقع بماهو واقع است یعنی تمام موضوع حرمت، واقع است که در چنین جایی به آن قطع طریقی می گویند. [↑](#footnote-ref-63)
64. یعنی فقط ما با قطع احراز می کنیم شراب هست یا نه، که اگر شراب باشد حکم آن به گردن ما می آید. [↑](#footnote-ref-64)
65. یعنی توسط شارع اخذ شده باشد یعنی من شارع آن واقع به علاوه قطع تو را اخذ کرده ام یا فقط قطع تو را اخذ کرده ام [↑](#footnote-ref-65)
66. یکی از تفاوت این دو در این است که قطع طریقی خارج از دست شارع است اما قطع موضوعی در دست شارع است. هر جا شارع در این که چه قطعی می تواند باشد یا چه قطعی نباشد، دخالت کند، قطع موضوعی می شود اما اگر شارع دخالت نکند، قطع طریقی است که در قطع طریقی از هر راهی شما به قطع برسید، باید به آن عمل کنید.پس شارع در قطع موضوعی می تواند دخالت کند یعنی خواسته دخالت کند و در قطع طریقی نمی تواند دخالت کند یعنی نخواسته دخالت کند. مثلا شارع قطع ما را از راه عادی یا یک راه خاص دیگر به همراه شی خارجی حرام کرده است مثلا گفته اگر در خارج واقعا شراب بود و تو نیز به آن قطع کردی البته از راه عقلایی به آن قطع پیدا کردی، حرام است. لذا شارع این چگونگی رسیدن به قطع را می تواند تغییر دهد لذا به این معنا ملاک دست شارع است. [↑](#footnote-ref-66)
67. یعنی نخواسته دخالت بکند شارع [↑](#footnote-ref-67)
68. یعنی از هر راهی و در هر شرایطی اگر به قطع رسد [↑](#footnote-ref-68)
69. متعلق به حجت چون حجت دو معنا داشت. لذا اینجا نیز می خواهد بگوید حجت است به معنای اعم. [↑](#footnote-ref-69)
70. مباحثه: ظاهرا مراد از طرفین، عبد و مولی باشد. [↑](#footnote-ref-70)
71. چه شرعی، چه عرفی، چه قانونی [↑](#footnote-ref-71)
72. حتی اگر حدس برای کسی که شهادت می دهد قطع آورده باشد اما برای قاضی قطع نمی آورد. یعنی قاضی تنها می تواند طبق شهادت عن حس حکم دهد هر چند آن قطع برای آن شخص به هر طریقی باشد باید به آن عمل کند لذا قطع آن شخص به هر طریقی باشد می شود قطع طریقی اما قطع قاضی از طریق عن حس می شود قطع موضوعی که از لسان ادله یعنی از روایات این را فهمیدیم. پس یک قطع از یک حیث می تواند طریقی باشد و از یک حیث می تواند موضوعی باشد. یک بحث خوب نیز اینجا پیش می آید که در حقوق بین الملل و فقه ما نیز مطرح است و آن این است که قطع خود قاضی چگونه است؟ که عموما حجت می دانند. [↑](#footnote-ref-72)
73. یا خواب یا علم شهودی و... [↑](#footnote-ref-73)
74. یعنی خود مجتهد به هر طریقی نسبت به مساله ای به قطع رسید برای خودش حجت است اما به نسبت مقلدین هر طریقی حجت نمی آورد بلکه تنها حرف هایی از مجتهد قطع برای مقلد می آورد که از راه کتاب و سنت و اجتهاد فقهی باشد. [↑](#footnote-ref-74)
75. اولین نماینده از قطع های غیر عادی و متعارف، این قطع می باشد پس همه قطع های غیر متعارف ذیل این فصل می آید لذا این فصل باید آخر فصل اول مطرح شود و یک تتمه بر آن است. روح کلی این فصل این است که قطع های غیر عادی مانند قطع قطاع نیز حجیت آن ذاتی است چون همه این ها را ذیل قطع طریقی دانستیم. دلیل پر رنگ شدن این قطع این می باشد که، در فقه موردی که خیلی پیش می آید این است که بعضی اشخاص بی خود قطع می کنند یعنی بی دلیل قطع می کنند لذا چون جز بیماری های شایع بین انسان لذا از این جهت که خیلی شایع است، در فقه و اصول جدی گرفته شده است. [↑](#footnote-ref-75)
76. قطع قطاع قطعی است که عرف مردم از آن راه قطع پیدا نمی کنند. [↑](#footnote-ref-76)
77. این معنا برای کسی است که باهوش باشد و از جنس حدس است که در منطق 3 نیز می گفتیم. [↑](#footnote-ref-77)
78. که می خواهند بحث کنند قطع این شخص حجت است یا خیر؟ که بعد از شیخ تقریبا می خواهند بگویند حجت هست. [↑](#footnote-ref-78)
79. اینجا ملاک قطع در قطاع را کثیر قطع پیدا کردن دانست اما صحیح نمی باشد بلکه صحیح این است که، اگر شخصی سریع قطع پیدا کند، به او می گوییم قطاع. در ظن و شک نیز همین را داریم. نسبت به شک، کسی که زیاد شک می کند، در روایات تعبیر کرده اند به کثیر الشک لذا این محل خلط شده با اینجا که بعضی گفته اند کثیر القطع اما صحیح نیست. اصل مطلب این است که این شخص به هم ریخته شده و دستگاه معرفتی اش بهم ریخته و از مسیر های غیر عادی سریع قطع پیدا می کند. البته خود سریع القطع نیز خیلی صحیح نیست بلکه باید ملاک را اینگونه گفت: کسی که قطع پیدا می کند از راه های غیر متعارف و عادی که مردم قطع پیدا می کنند. [↑](#footnote-ref-79)
80. مثلا طرف در قرائت نماز وسواس دارد و قطع پیدا نمی کند که درست گفتم، یعنی تکلیفی آمده بر او که در این که آن را صحیح انجام داده یا نه، شک دارد و قطع پیدا نمی کند. لذا در چنین جاهایی قطع قطاع نمی گوییم چون اصلا برای او قطع حاصل نمی شود. [↑](#footnote-ref-80)
81. مصنف: الشيخ جعفر النجفي المعروف بـ«كاشف الغطاء» المتوفّى (1228هـ). [↑](#footnote-ref-81)
82. یعنی عدم حجیت؛ که این خلاف نظر شیخ انصاری و مصنف و ... است. [↑](#footnote-ref-82)
83. رک: رسائل ج1ص65 چاپ کنگره، مباحثی که اینجا آمده تماما از رسائل شیخ انصاری عینا آمده است. در آنجا آمده که مشهور شده قطع قطاع حجت نیست که اصل رسیدن به آن بیان کاشف الغطا می باشد. یعنی مشهور زمان شیخ عدم حجیت قطع قطاع می باشد که شیخ با مشهور زمان خود مخالفت می کند که بعد از شیخ مشهور می شود نظر خود شیخ. کاشف الغطا نسبت به کثیر الشک گفت شک او حجت نیست و همین را نسبت به قطع گفت. یعنی همان گونه که در مورد شک روایت داریم، درباره قطع نیز همینگونه است. ملاک قطاع کسی است که خارج شده برای بدست آوردن قطع از راه مرسوم و متعارف که در آنجا ایشان این را دارند که از اول قطع قطاع نمی گفته اند بلکه بعدا مشهور شده بلکه از اول می گفته اند کسی که قطع می کند از راه های غیر مرسوم و عادی. نکته این است که اگر اینگونه است سوال پیش می آید که آیا کار داعش صحیح است؟ در واقع آنها حجت داشته اند و با حجت جلو رفته اند لذا یعنی نباید عقاب شود؟ این مشکل را باید حل کرد. کاشف الغطا بیانش را در کتابش ج1ص سیصد و خورده که ذیل باب صلاة آورده است. شیخ انصاری یک ارادت خاصی به کاشف الغطا دارد اما نمی رسد که شاگردی او را بکند. لذا در رسائل جناب شیخ می خواهد بیان کاشف الغطا را توجیح کند اما واقعا بین کاشف الغطا و شیخ این اختلاف وجود دارد. بعد از شیخ غالبا همان بیان شیخ را قبول می کنند که حجت دارد. اما بعد از شیخ، صاحب عروه این بیان او را قبول نمی کند. بین صاحب عروه و صاحب کفایه همیشه یک اختلافاتی علمی وجود دارد که صاحب کفایه بیشتر روحیه اصولی دارد و صاحب عروه بیشتر روحیه فقهی دارد. فقهایی که بیشتر روحیه فقهی دارند مانند صاحب عروه و کاشف الغطا و ... قطع قطاع را حجت نمی دانند اما کسانی که بیشتر روحیه اصولی دارند خلاف این را می گویند. این بر می گردد به دو نظام و دستگاهی که وجود دارد که یک دستگاه آن را در این کتاب می خوانیم که آن حجیت ذاتی قطع است که در قطع طریقی است. یک دستگاه نیز حجیت قانونی و عقلایی قطع می باشد که جلو تر می گوییم. [↑](#footnote-ref-83)
84. برگرفته شده از ص67 رسائل می باشد. این نعم تفسیری است که بعضی از بیان کاشف الغطا می آورند که شیخ می گوید صحیح نیست. [↑](#footnote-ref-84)
85. یعنی عدم اجزاء یعنی شاید مراد کاشف الغطا این بوده که کفایت نمی کند نه اینکه حجیت نیست. [↑](#footnote-ref-85)
86. جواب لو در صدر جمله؛ یعنی اگر بیان کاشف الغطا را اینگونه اراده کنیم، برای آن وجهی است. [↑](#footnote-ref-86)
87. چه اسباب عادی و چه غیر عادی [↑](#footnote-ref-87)
88. به نسبت غیر خودشان حجت نیست. [↑](#footnote-ref-88)
89. قاضی خیلی صحیح نیست بلکه باید مثلا تطبیقات در فصل قبل باید بینه باشد که مرادش عدلین است. [↑](#footnote-ref-89)
90. شبیه بودن در احکام مراد است. [↑](#footnote-ref-90)
91. علم به لحاظ مصداق خارجی یعنی معلوم تقسیم می شود به علم اجمالی و تفصیلی. پس این که علم را تقسیم به این می کنیم به لحاظ متعلقش می باشد یعنی یک تردید و شبه مصداقی وجود دارد. [↑](#footnote-ref-91)
92. یعنی ثبوت تکلیف، در مقابل اخری یعنی سقوط تکلیف که منجزیه در اینجا اعم از منجزیت و معذریت است. کفایت امتثال اجمالی مانند این است که دو لباس داریم و یکی پاک و دیگری نجس است اما ما نمی دانیم کدامشان نجس است. هر دو را می شوییم، حالا این صحیح است یا نه؟ بله می گوییم این امتثال با علم اجمالی کفایت می کند. [↑](#footnote-ref-92)
93. یعنی آیا علم اجمالی منجز است یا نه؟ یعنی آیا تکلیف به گردن می آورد یا نه؟ ایشان در نهایت می گوید منجز هست و تکلیف به گردن می آورد. یعنی اگر سه لیوان هست حداقل یک لیوان را نخور که بتوانی فرار کنی و مخالفت با امر شارع به صریح نکرده باشی. اگر هر سه را بخوری مخالفت صریح با شارع کرده ای لذا نمی شود گفت چون تک تک یقین نداریم که شراب باشد اما نمی شود هر سه را خورد بلکه حداقل باید یکی را گذاشت. سوال دیگر این است که موافقیت قطعیه لازم است یا نه؟ یعنی مطمئن باشی که با امر شارع مخالفت نکرده باشی و هیچ کدام را نخوری هر چند یقین نداریم که کدام یک شراب است اما احتیاط می کنیم از این باب که شاید با امر شارع مخالفت کنیم. پس دو نتیجه حداقلی و حداکثری وجود دارد. جناب مصنف از کسانی می باشد که قائل به نتیجه حداکثری است یعنی موافقیت قطعیه را می گوید یعنی نباید هیچ کدام را خورد. [↑](#footnote-ref-93)
94. یعنی یک تکلیفی به عهده شما آمده که باید آن را انجام دهی، قید عقلا برای این است که بگوید قطع حجت است عقلا. [↑](#footnote-ref-94)
95. یعنی قطع کند و به قطع دریافته باشد، که در مقابل بیّنه می باشد که به بینه گفته باشند. [↑](#footnote-ref-95)
96. مخالفت قطعی یعنی خوردن هر سه لیوان. اگر همه اش را نخورد می شود موافقت قطعی اما اگر یکی اش را بخورد مثلا، می شود مخالفت احتمالی و موافقت احتمالی، که هر دو اش وجود دارد. [↑](#footnote-ref-96)
97. سوال این جا این است که سقوط تکلیف هم می آید یا نه؟ امتثال یا تفصیلی است یا اجمالی. امتثال تفصیلی یعنی این کار به صورت مشخص واجب است یا حرام است. امتثال اجمالی یعنی دو کار مثلا هست که ما نمی دانیم کدام واجب است لذا هر دو اش را انجام می دهیم که مطمئن بشویم امتثال امر شارع کرده باشیم. [↑](#footnote-ref-97)
98. کفایت یعنی گرچه می توانی بفهمی مولی کدام را خواسته که بخواهی عمل کنی یعنی با اینکه می توانی بفهمی مولی چه خواسته، آیا کفایت می کند همه اش را انجام دهی؟ که ایشان می گوید بله کفایت می کند. [↑](#footnote-ref-98)
99. بتوانی اجتهادا یا تقلیدا [↑](#footnote-ref-99)
100. مصنف می گویند در هر سه کفایت می کند. [↑](#footnote-ref-100)
101. فرض ایشان باید اینگونه باشد که یکی مسلمان است و دیگری کافر نیست چون کافر دفنش حرام است که اگر یکی کافر باشد و دیگری مسلمان باید در اصول عملیه بحث شود. [↑](#footnote-ref-101)
102. یعنی نیت ما فی الذمه [↑](#footnote-ref-102)
103. یعنی ظن معتبر پیدا کنیم که کدام وظیفه ماست. [↑](#footnote-ref-103)
104. ترک اجتهاد و تقلید، یعنی احتیاط کنی. [↑](#footnote-ref-104)
105. مصنف: العروة الوثقى:90، فصل التقليد، المسألة الأُولى. [↑](#footnote-ref-105)
106. معذر یعنی خود این علم اجمالی نیز می تواند غلط باشد لذا معذر است برای او. [↑](#footnote-ref-106)
107. این مطلقا نظر مصنف است که اختلاف خیلی انجا است. یعنی خواه تفصیلی باشد یا نباشد یا توصلی باشد یا تعبدی یا موجب تکرار بشود یا نشود. [↑](#footnote-ref-107)
108. این قسمت نظر خاص حضرت امام ره و مصنف می باشند که می گویند: اگر علم اجمالی از ظن معتبر باشد باید در اصول عملیه مطرح شود و اگر علم اجمالی وجدانی باشد ذیل قطع باید بیاید. غالبا این بیان را قبول ندارند که خلاف بیان شیخ می باشد که ملاک آوردن این بحث در قطع و اصول عملیه را چیز دیگری می دانند. [↑](#footnote-ref-108)
109. یعنی ظن معتبر [↑](#footnote-ref-109)
110. یعنی ظن معتبر [↑](#footnote-ref-110)
111. از اینجا رفت در عقل منبع [↑](#footnote-ref-111)
112. مراد اخباری ها می باشد. البته اخباری ها چون دو سطح اند، نمی شود مطلق گفت. اینها عقل منبع را قبول نداشته اند و بقیه فقها را قبول دارند هر چند در حد و حدودش شاید حرف باشد. [↑](#footnote-ref-112)
113. در الموجز اصلی مقدمات بیشتری آورده اند که اینجا خوب تلخیص نکرده اند. [↑](#footnote-ref-113)
114. عقل دو اصطلاح دارد: عقل نظری و عقل عملی. می خواهند بگویند مراد از حجیت عقل در اینجا، عقل عملی می باشد. نه اینکه عقل نظری حجت نیست بلکه محل بحث ما نیست. پس این بحث را گفت که درک حسن و قبح با عقل عملی است و درک ملازمات با عقل نظری که در ادامه روشن می شود. یک چیز سومی کنار این دو عقل شاید بشود گفت تحت عنوان ، بنا عقلایی . البته به تسامح وگرنه عقل کشف واقع می کند. عقل در سنت اسلامی یعنی آنچه که کشف واقع می کند که گاهی از جنس هست هاست و گاهی از جنس باید هاست. دقیقترش این است که بگوییم حکمت عملی و نظری. [↑](#footnote-ref-114)
115. ایشان خیلی دقیق نوشته اند. عقل یک عقل است که دو کارکرد دارد؛ عقل درک حقیقت و واقع می کند که گاهی این ادراک نظری و گاهی این ادراک عملی است. [↑](#footnote-ref-115)
116. کل گزاره های کلام از این جنس می باشد، که همه این ها ادراکات عقل نظری است. عقل نظری یعنی چیز هایی که شایسته است دانسته شود یعنی موارد و مطالبی عقل در جستجوی آنهاست یعنی عقل همه اش دنبال این است که خالق کیست؟ پس مراد هست ها و نیست ها می باشد. [↑](#footnote-ref-116)
117. یعنی چیز هایی که شایسته است به آنها عمل شود مثلا خود عقل می داند باید شریف زندگی کند. مانند حسن عدل یعنی عقل می گوید باید عادل باشی. مظفر می گفت یعنی عقلا عالم عادل را مدح می کنند. که بیاناتی در منطق 3 داشتیم. پس مراد از حسن، حسن عملی است یعنی عقل می فهمد که باید مطابق عدل عمل شود. [↑](#footnote-ref-117)
118. این نکته را ایشان بیشتر از مرحوم مظفر و اصفهانی گرفته اند که ما در فقه می خواهیم استدلال بر وظیفه مان کنیم. این نکته را در منطق داشتیم. این استدلال در منطق گفتیم سه حالت دارد: قیاس و تمثیل و استقرا. اهل سنت تمثیل و استقرا را وارد می کنند اما برای ما فقط قیاس مورد قبول است. این مقدمه می خواهد بگوید در فقه که می خواهیم استدلال کنیم، ما یک حالتش را قبول داریم که قیاس است که خود این سه حالت دارد. [↑](#footnote-ref-118)
119. این که اینجا گفت قیاس منطقی برای این بود که با قیاس اصولی خلط نشود که در اصول اصطلاح قیاس همان تمثیل منطقی است چون در روایت که نهی از قیاس می کند به معنای اصولی اش هست. [↑](#footnote-ref-119)
120. نظر شخصی: هر استقرائی نه اما بعضی استقرارها که در علوم تجربی وجود دارد با بعضی قیود می تواند در صورت استدلال فقهی استفاده شود. مرحوم مظفر نیز همین حرف را داشت که استاد ابوالقاسمی نیز خیلی تایید می کردند اما استاد بغدادی به شدت رد می کنند. [↑](#footnote-ref-120)
121. اگر کسی بگوید دو دسته ظن داریم و یکی اش ظن معتبر است پس چرا رد می کنیم؟ می گوییم چون ظن معتبر نیست و شارع نسبت به آن چیزی نگفته است لذا استقرا ناقص حجت نیست. مرحوم مظفر در استقرا در منطق شان گفتند استقرا ناقص چهار نوع است که حرف ایشان در آنجا خیلی غلط است چون ایشان خواست به شبهات تجربی ها جواب دهد که غلط جواب دادند. لذا بیان مصنف در اینجا حرف درستی است و استقرا به معنای دقیق کلمه همان معنای اول در آنجا می باشد. [↑](#footnote-ref-121)
122. استقرا کامل در واقع اصلا استدلال نیست و چیز جدیدی حاصل نشده است بلکه یک جور جمع بندی است پس در فقه و اصول بدرد ما نمی خورد. [↑](#footnote-ref-122)
123. مراد از علوم جزئیه ، آن تک تک مواردی است که بررسی شده است و بعد نتیجه گرفته شده. در واقع در اینجا بیشتر جمع بندی است و اصلا بکار ما نمی آید چون اینجا همه موارد معلوم هستند و اینگونه نیست که از دو معلوم به یک مجهول رسید. مباحثه: همیشه نتیجه استقرا تام جزئی می باشد لذا به درد ما نمی خورد. [↑](#footnote-ref-123)
124. یعنی حجت نیست به خلاف بعض فرقه های اهل سنت. [↑](#footnote-ref-124)
125. حجت همان معنای اعمش می باشد یعنی دلیل و استدلال. اگر ایشان می گفتند ما در فقه می خواهیم استدلال کنیم. خب استدلال در منطق دو جنبه صورت و ماده دارد که اینجا همه راجب صورت گفتیم. که صورت استدلال در فقه نمی تواند تمثیل و استقرا باشد بلکه باید قیاس و آن هم قیاس های منتج باشد. البته اصطلاح قیاس در منطق به قسمت های منتج آن می گفتند و غیر منتج ها را قیاس نمی گفتند. و بعد به سراغ ماده قیاس بروند که خود ماده دو حالت دارد: صغری و کبری. این دو می شود دو ماده قیاس. بحث این است که این ماده ها چه باشد قیاس درست است. ایشان می گوید ماده سه حالت دارد: 1. هر دو جز ماده طبق شرع درست باشد2. هر دو جز ماده طبق عقل درست باشد3. یکی طبق عقل و دیگری طبق شرع درست باشد. [↑](#footnote-ref-125)
126. شرعی باشند یعنی هر دو ماده از طرق شرع صحیح باشد مانند اینکه هر کس مستطیع شد حج بر او واجب است و کسی که حج بر او واجب است باید فوری بجا بیاورد. این می شود دلیل شرعی که هر دو ماده از شرع صحیح می باشد. [↑](#footnote-ref-126)
127. یعنی عقل می گوید ماده درست است. مانند اینکه صغری باشد «العدل حسن» یعنی باید عدالت ورزید. کبری نیز باشد «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» یعنی هر چه که حکم کند به آن عقل، شرع نیز به آن حکم میکند یعنی در شرع نسبت به بعضی چیز ها دلیل نداریم اما اگر عقل حکم کند، کشف می کنیم که حتما شرع نیز به همین حکم کرده است. حالا کی گفته این کبری درست است؟ این را خود عقل گفته است. عقل دارد در مورد خودش حکم می دهد. لذا هم صغری و هم کبری عقلی شد. نتیجه نیز می شود عدل حسن است شرعا. سوالاتی اینجا مطرح می شود که کی گفته عقل توانایی دارد حکم عملی بدهد؟ این سوال در مورد صغری می باشد که ایا عقل می تواند عقل بگوید باید عدل بورزی و حکم عملی بدهد یعنی حجت دارد؟ اشکال به کبری نیز این است که ایا این حکم درست است یا نه؟ [↑](#footnote-ref-127)
128. عقل عملی است. [↑](#footnote-ref-128)
129. حسن و قبح عقلی یک بحث در کلام است که عدلیه قائل اند حسن و قبح عقلی است. که اشاعره می گویند اینگونه نیست و این را قبول ندارند و قائل به حسن و قبح شرعی اند که فقط شارع باید خوب و بد را بگوید. یک مساله در اصول وجود دارد که باید حیطه مصداقی آن را مشخص کرد چون می خواهیم به فعل خارجی برسانیم یعنی در چه حیطه ای اینگونه است و تا کجا این گونه است؟ در اصول بعضی گفته اند فقط در عدل و ظلم عقل می تواند این را بفهمد. واقعا این حرف خیلی حرف صحیحی نیست . مدرسه نجف معمولا اصل عقل را می پذیرند مانند آقای خویی و شهید صدر اما اینکه حالا عملا چقدر بدرد فقه ما بخورد بحث دارند که حتی بعضی شان می گویند کبرایی است که صغرا ندارد. از جهت مصداقی مدرسه قم که بیشتر دغدغه اجتماعی داند اینگونه فکر نمی کنند و حیطه آن را بیشتر می دانند. در بحث فقه حکومتی یکی از بحث های مهم همین بحث است. در فلسفه اخلاق نیز خیلی مهم است. در این علم یک سوال مهم نسبت بین هست ها و باید هاست که ذیل مشهورات منطق این نکاتی آمد و این بحث نیز در آن خیلی اثر دارد. بعضی می گویند هست ها اینگونه نیست که از آن بشود باید ها را فهمید. چیز های خارجی هست ها و نیست هاست که باید ها در آن نیست. مانند علامه بیاناتی دارند که به اعتباریات می رسند و مرحوم مظفر نیز بیاناتی دارد اما حرف صحیح این نیست بلکه حرف دقیق و صحیح همان حرفی است که حکما قدیم ما گفته اند باید ها از دل هست ها بیرون می آید. اما مانند علامه می گوید باید ها اعتباری اند که از دل هست ها بیرون نمی آید یا مظفر می گویند باید ها مشهوری است و از دل هست ها بیرون نمی آید. در سنت اسلامی یک علم خیلی مهم داشته ایم که خیلی کلیدی و مغفول می باشد که بدلایل اینکه دور از حکومت بوده اند خیلی به آن نپرداخته اند که مفصل تر از همه فارابی به آن پرداخته که یک نقشه تمدنی ایشان ترسیم میکند. بیان علامه و مظفر جز شذوذات تاریخ حکمت می باشد. حتی شاگردان علامه و مظفر از منتقدان جدی اینها می باشند. مثلا شهید مطهری و علامه حسن زاده و اقای جوادی مخالف این بیان علامه می باشند. این مباحث را تا حدی ذیل منطق 3 در مشهورات گفته ایم. اتفاقا جایگاه شرع خیلی خوب خودش را نشان می دهد که عقل یک حد کلی را می تواند بفهمد اما جزئیات را شرع تبیین می کند اما عقل نبی جزئیات را نیز می فهمد و فارابی خیلی از اینها را استدلالی بیان کرده است. اگر خوب در حکمت عملی کار شود پایه های کلام و حتی اصولی خیلی محکم می شود. [↑](#footnote-ref-129)
130. عقل نظری است. [↑](#footnote-ref-130)
131. کبری در اینجا همیشه ثابت است و قاعده ای است که گفتیم یعنی «هر چیزی که عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم می کند». [↑](#footnote-ref-131)
132. مصنف: في مقابل الأشاعرة الذين لا يعترفون بهما إلاّ عن طريق الشرع، فالحسن عندهم ما حسّنه الشارع وهكذا القبيح. بعضی گفته اند این «او» ناظر به صغری است به صورت خاص. صغرا عقل عملی بود که حسن و قبح را درک می کند. صغری این قیاس در علم کلام بررسی می شود. در کلام ذیل بحث حسن و قبح عقلی این بحث آمده است. این تعبیر اینجا خیلی خوب نیست. مستقلات عقلیه اصطلاحش در اصول است که یک شاخه از ملازمات عقلیه است. مصنف با این عطف بر آن می خواهد بگوید صغرایش اسم دیگرش تحسین و تقبیح عقلی که در کلام بحث می شود لذا صحیح نیست این گونه عطف کرد چرا که این قسمت دوم خاص صغری است و شامل کبری نمی شود. در اصول کبری برای ما مهم است. [↑](#footnote-ref-132)
133. مانند اینکه صغری این است که وضو چیزی است که واجبی بر آن متوقف است که این را شرع گفته است. کبری نیز این است که مقدمه واجب واجب است. پس نتیجه عقلی می شود یعنی وضو واجب است عقلا. [↑](#footnote-ref-133)
134. چه شرعی و چه عقلی [↑](#footnote-ref-134)
135. که شامل اجزا ، مقدمه واجب ، ضد ، اجتماع امر و نهی و اقتضا نهی للفساد می باشد. مصنف اینجا سه خط مثال زد. گفتند این مثال وضو شرعی است برای صغری. خود این را از کجا می دانیم؟ خود این را از شرع می دانیم. ادامه می دهد که کبری عقلی است و شکی در این نیست. این واجب در این جا چه شرعی باشد چه عقلی. این مثالی که اینجا زده اند مقدمه واجب نیست چون آنجا وجوب شرعی مقدمه واجب بود در حالی که اینجا گفته اند وجوب عقلی لذا بعضی که اینجا گفته اند مثال برای مقدمه واجب است غلط گفته اند. ص50 مصنف گفت سوال این است که مقدمه واجب واجب است. البته از جهت عقلی این واجب است اما سوال این بود که شرعا نیز واجب است یا نه؟ اما مصنف در اینجا همان بخش اولش که عقلی بود و همه قبول داشتند را گفت لذا این مثال بحث مقدمه واجب به نحو اصول نیست. لذا انتظار بود همان مثال مقدمه واجب اصولی را بزند. اما مصنف که اینجا مثال زده به همان قسم بدیهی است که جلوتر در جمع بندی گفته ایم. یعنی این بدیهی است . ادامه این مثال غلط است. آن چیزی که در نعم می گویند غلط است. ظاهرش این است که اینجا وجوب عقلی وضو را نتیجه گرفتیم که طبق قاعده ملازمه عقل و شرع این نعم را گفته اما اشکال گرفتیم که پس چرا در بحث مقدمه واجب این را نگفتی؟ اگر اینگونه است چرا آنجا آن بحث ها را گفتی؟ تازه قبول هم نکردی؟ جواب این است که اگر اینگونه تقریر شود غلط است صددرصد. این قاعده ملازمه عقل با شرع(هر چیزی که عقل به آن حکم می دهد شرع نیز به آن حکم می دهد) در حیطه هایی پیاده می شود که از این بحث خارج است یعنی این کبری در اینجا پیاده نمی شود چون این کبری در وجوب نفسی پیاده می شود(که عقل به وجوب نفسی یک چیز حکم بخواهد بدهد). در حالی که محل بحث مقدمه واجب غیری بود، نه نفسی. پس نعم را باید درست تقریر کرد. [↑](#footnote-ref-135)
136. مساله در این جا این است که گفتیم وضو واجب است عقلا اما آیا از این جا می شود نتیجه گرفت وضو شرعی نیز واجب است؟ این می گویند بله می شود و از آن قاعده که بالا گفتند استفاده می کنند. اما سوال این است که این بیانشان با بحثی که در ضد داشتند تنافی دارد که آنجا گفتند شرعی واجب نیست اما اینجا می گویند شرعی واجب است لذا بررسی کنید که نکته کجاست؟ [↑](#footnote-ref-136)
137. این «نعم» ترکیب مستقلات و غیر مستقلات است که می خواهد نتیجه مستقلاتی بگیرد. [↑](#footnote-ref-137)
138. همان که بالا گفت هر چیزی عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم می کند. [↑](#footnote-ref-138)
139. اولین کسی که این را گفته صاحب قوانین گفته ج3ص7. شیخ انصاری نیز در مطارح ج2ص319 آورده است. [↑](#footnote-ref-139)
140. این یک اصطلاح است، در مقابل دلیل شرعی است که بالاتر گفتیم. دلیل در اصول دو دسته است: 1. ادله شرعی2. ادله عقلی. اینکه می گوییم ادله اربعه، تقسیم می شود به ادله سمعی یا شرعی یا نقلی و ادله عقلی. این دو را باید کنار هم دید. کل مباحث مستقلات و غیر مستقلات ذیل دلیل عقلی است که عقل منبع است. [↑](#footnote-ref-140)
141. همان گونه که امر شده بودی [↑](#footnote-ref-141)
142. این یک مثال ساده و بدیهی و حداقل کالبدیهی است در حالی که مثلا به ملازمات و ... می توانست بزند. این دو مثال اینجا جز همان بدیهیاتی است که در جمع بندی گفته ایم. [↑](#footnote-ref-142)
143. یعنی این صغری است برای آن کبری. مستقلات عقلیه صغریش عوض میشه که اگر این حکم عقلی که اینجا آمده بزاریم اما کبرایش عوض نمی شود که یک حالت دارد و همان قاعده کلی است که هر چیزی عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم می کند. حالا سوال این است که اگر صغرا را این حکم عقل گذاشتیم آیا شرعا نیز امتثال شده است؟ می گوییم بله در شرع نیز همین گونه است و انجام شده است. [↑](#footnote-ref-143)
144. یعنی تکلیف از عهده تو برداشته شد که دوباره اعاده یا قضا کنی [↑](#footnote-ref-144)
145. تزاحم یک اصطلاح است و تعارض نیز یک اصطلاح است. تعارض یعنی مولی دو حرف متعارض بگوید مثلا در این ساعت نماز بخوان و همان ساعت نماز نخوان که در ناحیه تشریع است. اما تزاحم در ناحیه امتثال است. از یک طرف شارع می گوید در مال غیر تصرف نکن و از طرفی می گوید غریق را باید نجات دارد. اگر در حوض کسی دیدی دارد غرق می شود باید چکار کرد؟ باید در مال غیر تصاحب کرد و او را نجات داد یا خیر؟ این دو مزاحم هم اند. حکم عقل این است که اهم و مهم کن. [↑](#footnote-ref-145)
146. وجوب مهم و وجوب اهم، هر دویش را از شرع فهمیده ایم اما اولویت اهم بر مهم را از عقل می فهمیم هر چند شرع نیز شاید گفته باشد. یک سوال مهم این است که اهم و مهم را کی تعیین می کند که در اصول خوب پرداخته نشده اما در فقه خوب به آن پرداخته اند. بعضی گفته اند برای تشخیص اهم از مهم به یک سبکی از اجتهاد نیاز داریم اما این قسمت فعلا محل بحث ما نیست که جلوتر می گوییم اما اینجا اولویت دادن اهم بر مهم ورای تشخیص مصداقش محل بحث است. این بحث تزاحم در مباحث حکومتی خیلی اهمیت و کاربرد دارد لذا خیلی بدرد فقه حکومتی می خورد. یکی از دلایلی که بعضی افراط می کنند و با حس جلو می روند و می گویند فلان امر اهم است اما باید بحث کرد که ملاکات اهم چیست که گاهی خود شرع ملاکاتی برای اهم می دهد و گاهی خود عقل ملاکاتی دارد. بعضی نیز از آن ور تفریط می کنند. [↑](#footnote-ref-146)
147. کسی که باید نجات داده شود. [↑](#footnote-ref-147)
148. در این مقام مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه را بحث می کنند که بهتر بود جدا کنند. عقل گاهی که حکم می دهد با نظر به ذات موضوع است مثلا ذات عدل حسن است. مقام دوم این است که عقل ذات موضوع را نمی بیند بلکه مصالح و مفاسد اطراف آن را می بیند و با توجه به آنها حکم می کند. [↑](#footnote-ref-148)
149. هر دو مقدمه ی این قیاس عقلی می باشد. [↑](#footnote-ref-149)
150. یعنی عقل مستقلا به حکمی می رسد که از دل این اکتشاف می کنیم حکم شرع را [↑](#footnote-ref-150)
151. این یک بحث مهمی است که مقابل طرح مظفر و اصفهانی است. می گوید عقل عملی چون به ذات موضوع می رسد(مثلا خود عدل یعنی به ذات عدل می رسد یعنی این توانی را دارد که به ذات عدل برسد که عدل مطلقا حسن است. مطلقا یعنی هر شارع و حاکم دیگه ای اگر حکیم باشد باید همین را گوید یعنی لازمه ذات عدل همین است که باید عادل باشی). اینجا یک حرف خیلی مهم است که جای اصلی آن در اصول نیست بلکه در کلام می باشد طبق علوم رسمی حوزوی اما اصل جایش در واقع در حکمت عملی(ذیل شاخه اخلاق آن) است اما متاسفانه به این علم جایی رسما پرداخته نمی شود. دغدغه کلام چیست که به حسن و قبح بپردازد؟ یک دغدغه فرعی در کلام است و دغدغه اصلی در حکمت عملی است که سوال اصلی شان اولا این است که آیا اعمال حقیقت در خارجی دارند یا نه؟ بله حقیقت و نفس الامری در خارج دارندو ثانیا عقل ما می تواند برهانا به آن برسد؟ می گوید بله می تواند. یعنی حقیقت عالم به ما می گوید دروغ نگو. در مقابل این نگاه، نگاه های نسبی گرایی غربی می گویند یک حقیقت و نفس الامر در خارج ندارد. در کلام دغدغه ای پیش آمد که از آن استفاده کردند. دغدغه شان روی افعال خداوند بود، نه بروی همه. در حالی که در حکمت عملی دغدغه روی افعال انسان است. در کلام گفتند در عالم حقایقی است که خداوند طبق آن حقایق جلو می آید یعنی خداوند نمی تواند ظالم باشد. این شد یکی از اصول عقاید که تعبیر می کنند به عدل. حالا از آن طرف، در اصول دغدغه نیز بروی افعال انسان است لذا حکمت عملی است که باید پشتوانه اصول قرار بگیرد. بزرگان می گویند کلام پشتوانه اصول و فقه هست اما چیزی که جای آن خالی است که پشتوانه این دو واقع شود حکمت عملی است. بروی حکمت عملی کار نکردن باعث شده که این خلع ها وجود داشته باشد. در حوزه مرسوم در اصول غالبا نظرات حول نظر مرحوم مظفر است. در فلسفه اخلاق کسانی که کار می کنند این نظر مظفر را قبول ندارند. در کلام بین بین است و بعضی متوجه اشتباه ایشان شده اند و بعضی نشده اند اما در اصول نظر غالب نظر مظفر است. می گویند حسن و قبح عقلی جز مشهورات و نوع تادیبات صلاحیه است که عقلیه است و عقل عملی است. بعد می گویند عقل عملی عقل اکتشاف گر از خارج نیست و کاری به حقیقت در خارج ندارد و حقیقت نفس الامری را بدست نمی آورد بلکه عقل عملی آن عقلی است که مشهورات را درک می کند، آن هم با تقریر ما. این قسمت حرف این ها غلط است که از حقیقت نفس الامری گرفته نمی شود. اگر بعضی نخواهند حرف مظفر را بزنند بیان علامه طباطبایی را دارند که آن هم بیان غلطی است که تهش به همان بیان مظفر می کشد که معروف شده به اعتباریات علامه. مصنف اینجا جز کسانی می باشد که هم فضای علامه و هم فضای مظفر را می داند و قبول ندارد و فضای ایشان بر مبنای درستی استوار است که عقل عملی عقل اکتشاف گر است. فقط یک مشکل وجود دارد که در سنت ما در حکمت عملی نه فضای مظفر است و نه علامه، پس چیست؟ سوال مهم این است که اعمال انسانی آیا نفس الامر و حقیقتی دارد یا ندارد؟ سه دسته نظر وجود دارد : 1. غرب می گوید لا واقع لها یعنی هیچ واقعیتی در خارج وجود ندارد مطلقا در واقع یک خندقی بین هست ها و باید ها قائل اند. یعنی هست ها یعنی خداوند هست و واحد است و ادیانی دارد و تا پیامبر و قران و روایات و... ، حالا از این ها می توان نتیجه گرفت که من باید از این چیز هایی که درست است باید پیروی کنم؟ می گویند خیر نمی شود از این هست ها باید را نتیجه گرفت. البته خود این ها دسته هایی می شوند که اختلافاتی دارند. 2. سنت اسلامی: می گوید باید باید ها را از هست ها نتیجه گرفت. یعنی با حکمت عملی وجود خداوند را نیز می شود اثبات کرد. می شود نتیجه گرفت که هیچ بلکه باید نتیجه گرفت. شهید مطهری جمله معروفی دارد که ایدئولوژی لازمه جهان بینی است. که جهان بینی همان هست هاست و ایدئولوژی نیز می شود باید ها. 3. علامه و مظفر: این ها وسط و بین دو نظر قبلی هستند یعنی قبول دارند خندقی بین باید ها و هست ها وجود دارد اما سعی دارند بین این دو یک پلی بزنند. این نکته مهمی است که سعی می کنند این دو بخش را به هم متصل کنند. مانند علامه با نظریه اعتباریات و مظفر با مشهورات می خواهند این خندق را ترمیم کنند. این لاواقع لها مطلقا نمی گویند بلکه یک الا می آورند. البته اینکه حالا موفق می شوند این خندق را پل بزنند یا خیر یک بحث دیگر است. اصلا خود مظفر و علامه سعی داشته اند به مکاتب نسبی گرای غربی جواب بدهند که به این سمت رفته اند. شهید صدر نیز در این فضا بوده است. علامه نیز می گوید لاواقع لها الا اعتبار نفسانی. یعنی با این قید می خواهد درستش کند. این مقام اول در محل بحث ما را طبق هر کدام از اینها اگر بخواهیم تقریر کنیم یک گونه متفاوت می شود. لذا این نکات را به همین جهت گفتیم. این به نظر الی ذات موضوع که مصنف گفت همین است که یک ذات و حقیقت در خارج دارد و می تواند درک کند که لازمه آن یک باید است. [↑](#footnote-ref-151)
152. بین حکم عقل عملی و حکم شرع؛ قاعده: هر چیزی که عقل به آن حکم دهد شرع نیز به آن حکم می دهد. [↑](#footnote-ref-152)
153. عام یعنی حکمش کلی است. مصنف می خواهد بگوید عقل درک می کند یک حکم حقیقی یعنی دارند به مبنای علامه و مظفر می توپند. مصنف در کتاب حسن و قبح عقلی که موسسه خودشان چاپ کرده این را توضیح داده اند که اقای ربانی تقریر کرده اند. [↑](#footnote-ref-153)
154. این قسمت خیلی مهم است. دقیقا با این می خواهد حرف مظفر و اصفهانی را رد کند که آنها این قاعده ملازمه بین عقل وشرع را قبول دارند. وقتی می گوید هر چیزی که عقل به آن حکم می دهد، مراد از این عقل چیست؟ مراد عقل عملی است. اما تلازم بین آن دو یعنی بین حکم عقل و شرع را عقل نظری می فهمد اما خود آن عقل که حکم می کند، عقل عملی است. مرحوم مظفر و اصفهانی اینها یک حرف خاص دارند که ذیل مشهورات منطق آن را مرور کنید که 6 نوع مشهورات گفت اما ذیل قسم دوم گفت تادیبات صلاحیه که بیانی آنجا داشتند. بعضی می گویند واقع لها و تفسیر غربی ها دارند و بعضی که می گویند..... اما در سنت اسلامی می گویند واقع لها ، نه لا وقع لها. مصنف نظرش همان نظر سنت اسلامی است که اینجا را ناظر به همان نوشته است. مظفر نمی گفت عقل یدرک حکما بلکه میگفت عقلا اینگونه حکم می دهند نه اینکه عقل اینگونه می فهمد. یعنی عقل عملی به چیزی در خارج نمی رسد اما سنت اسلامی می گویند به یک حکم حقیقی در خارج می رسد. از اینجا متوجه اشکال مصنف به مظفر می شوید.

مراد ایشان این است که عقل یک ذات حقیقی در خارج است که یک حکم دارد و آن این است که باید طبق من رفتار شود. خود عقل می گوید باید من را محقق کنی وطبق من باید رفتارکنی. این حکم نیز حکم عام غیر مقید به شی است چون حکم خالص ذات است و هیچ حیث دیگری کنارش دیده نشده است. [↑](#footnote-ref-154)
155. حکما مخالف این نیستند که این گزاره مشهوری که مظفر می گوید نیز باشد. از این نظر که همه مردم این را قبول دارند و مشهور است تنافی ندارد به آن حکم. یعنی درست است که همه این را قبول دارند و مشهوری است اما این تنافی ندارد که حقیقتی در خارج نیز داشته باشد. مانند دو دو تا می شود چهارتا. این قاعده گاهی یک قاعده ریاضی منطقی است و از یک جهت مشهوری بین مردم است که این دو بخش تنافی با هم ندارند لذا بیان حکما با مشهوری بودن آن تنافی ندارد. مرحوم مظفر می گوید این ها فقط مشهوری اند اما حکمت عملی می گوید هم مشهوری اند و هم عقلی. لذا حسن عدل برای خود ذات عدل است و هر کس دیگری هم بخواهد بگوید همین را می گوید چون یک حکم نفس الامری است. چرا این را نسبت به شارع می دهیم؟ چون از ذات آن می باشد شارع نیز اگر بخواهد در مورد این حکم بدهد همین حکم را می دهد. اگر عقل به ذات یک موضوع برسد آنگاه است که عقل به هر چیزی حکم کند شرع نیز به آن حکم می کند. مرحوم مظفر نیز می گوید کل ما حکم به العقل حکم به الشرع اما چگونه به این رسیده متفاوت می باشد و دایره آن و.... متفاوت است که مشکل دارد بیان ایشان. عقلی که اینجا مصنف می گوید عقل کتشافگر عمل گر است اما مرحوم مظفر نیز عقل عملی می داند اما عقل مشهوری. با بیان مظفر دیگر ذات موضوع معنا پیدا نمی کند. البته یک تفاوت نگاه در بیان مصنف در حسن و قبح با تراث حکمت عملی وجود دارد. مصنف می گوید العدل حسن بدیهی است یعنی بدیهی حکمت عملی است اما تراث مانند بوعلی یقینی هست اما یقینی نظری اما مصنف میگوید یقینی بدیهی . مشکل مهم اینجاست که مصنف تقریرشان از مشهور و تراث یک تقریر اشتباه است چون تراث گفته اند اینجا بدیهی نیست ایشان گمان کرده اند که تراث می خواهد بگوید اصلا یقینی نیست چه نظری چه بدیهی. بعد نسبت های اشتباهی به بوعلی داده اند و بعد گفته اند بوعلی و خواجه و... اشتباه می گویند. [↑](#footnote-ref-155)
156. این مطلقا همان عام است که خط بالا گفت که حکم عام می دهد [↑](#footnote-ref-156)
157. حکم بر اساس ذات مرادش است [↑](#footnote-ref-157)
158. پس این قاعده[هر چیزی که عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم می کند] بر اساس چیز هایی است که از ذات آن است. یعنی حکم به خاطر مصالح و مفاسد نباشد بلکه از ذات آن باشد. [↑](#footnote-ref-158)
159. در غیر مستقلات نیز مصنف یک نظر متفاوت با مظفر و مرسوم دارند. مصنف با مبنای خودشان اینجا را نیز می خواهند یک تقریر متفاوت کنند. اینجا می گویند «و به یظهر حکم...» که با تقریرشان در بالا غیر مستقلات نیز روشن می شود. البته توضیح ایشان در اینجا درست نیست. ایشان میگوید اینجا نیز مانند مستقلات است اما اینگونه نیست و اینجا خیلی راحت تر است. [↑](#footnote-ref-159)
160. مثال به مقدمه واجب و ضد می زند اما چون نمی خواهد مفصل بحث کند بقیه موارد را نمی آورد. لذا از این جهت که چند بحث است و یکی از اینها را دارد می گوید می گوید مثلا. [↑](#footnote-ref-160)
161. فرضنا گفت چون خودش قبول ندارد مقدمه واجب و ضد واجب است شرعا لذا میگوید اگر فرض شود؛ این فرضنا متناسب با نعم ای است که بالا گفتیم که آیا مقدمه واجب، شرعا نیز واجب است یا نه که گفتیم رجوع کنید به بخش اول کتاب و تامل کنید چگونه این دو حرف باید جمع شوند که اینجا گفتند شرعی است اما آنجا گفتند نیست. [↑](#footnote-ref-161)
162. این ذلک به ملازمه عقلی بر می گردد. یعنی اینکه عقل نظری ملازمه را درک کرد کشف می کند که حکم شرع هم همینگونه است یعنی عقل من ملازمه بین آن دو را درک کرد که شرع نیز همین را می گوید. این تیکه بیان ایشان صحیح نیست یعنی اصلا لازم نبود. چرا اینگونه است؟ ایشان می گوید چرایش مانند بالاست یعنی عقل ذات در واقع را درک می کند لذا شرع هم همان را می گوید. ایشان همین را در اینجا نیز می خواهند بگوید. اما بیان ایشان در اینجا لازم نیست و غلط است چون در بالا ما خود ذات را دیدیم بعد گفتیم چون به ذات رسیده ایم حکم شرع هم همان است. اما اینجا عقل می گوید حکم شرع این است. اینجا دیگر سوال مطرح نیست که شما فهمیدید اما از کجا دانستی که شرع هم همین را گفته؟ اینجا چون مقدمه از شرع است لذا اصلا نیاز نبود بلکه غلط است که اینگونه بگویم. در واقع در مقدمه واجب عقل می فهمد تلازم شرعی ذی المقدمه با شرعی مقدمه را. این یکشف دیگر اینجا معنا ندارد. اینجا عقل می گوید شرع گفته مقدمه را باید انجام دهی لذا شرع نیاز نیست بگوید چیزی . اینجا دیگر بحث حجیت عقل نیست بلکه بحث سر حجیت قطع است و این را باید اینجا جاری کرد. [↑](#footnote-ref-162)
163. این قول اخباری هاست. [↑](#footnote-ref-163)
164. رسیدن به ذات [↑](#footnote-ref-164)
165. یعنی حکم ذات بماهو ذات باشد. [↑](#footnote-ref-165)
166. این بحث بر سر این است که آیا عقل می تواند مصالح و مفاسد را درک کند یا نه؟ مراد از مصالح و مفاسد چیست؟ اجمالا یعنی تالی فاسد ها و تالی صالح ها یعنی آثارشان را می بینیم که خوب است یا نه اما خودش را نمی دانیم. مصنف گفت اگر مصالح و مفاسد عامتین باشد یعنی جمیع عقلا این را بگویند حکم شارع هم همین است اما این بیان ایشان خیلی واضح نیست شبیه به همان بیان مظفر است یا چیز دیگری دارند می گویند. این مقام ثانی در واقع خودش خیلی مفصل است که فقها در فقه شان از آن استفاده کرده اند اما اصولی ها اصطیاد نکرده اند و این بحث خیلی بحث دارد و با خیلی چیز ها مرتبط است و نیاز دارد. مثلا فرض کنید در مورد اصل حکومت هیچ روایتی و آیه ای نداریم بعد عقل می آید و آثار خوب حکومت را می بیند و بعد می گوید عقل این حکومت را می پذیرد و در نتیجه شرع نیز می پذیرد. سوال مهم اینجا این است که آیا می شود به ریشه و ملاکات و پشتوانه هایی که شارع با توجه به آن حکم می دهند رسید؟ اینجا خیلی دست به عصا راه می روند و سخت می گیرند. اینجا می گویند عقل مطلقا نمی تواند اما بعضی مانند مصنف می گویند در شرایطی می تواند. اولا در کل باب عبادات نمی تواند و تنها در حالات غیر عبادی می تواند برسد. بعضی در غیر عبادات نیز این را نمی پذیرند اما واقعا در غیر معاملات می شود استفاده کرد. این یک مدل می باشد. جای تحول بنیادین در اصول یکی اش همینجاست. یکی دیگه هم هست که قبلا گفته ایم. مدل دیگر که ذیل این مقام می توان آورد این است که اینگونه نیست که عقل خودش مستقلا به علل احکام برسد بلکه عقل با غور در آیات و روایت و با رسیدن به مناطاتی که در روایات هست انگار که نگاه و مذاق معصوم دستش می آید. انگار آنقدر همنشین شارع می شود که آنجایی که شارع حکم نداده نیز می گوید اگر شارع می خواست در فلان زمینه حکم دهد، این را می گفت. گاهی به این تنقیه مناط می گویند در فقه و گاهی تنقیه مناط که می گویند مرادشان چیز دیگری است اما به این که گفتیم تنقیه مناط هم می گویند. مذاق شریعت نیز به این می گویند. آن چیزی که کلید مهم در فقه اجتماعی است همین نوع می باشد، نه نوع قبلی. راه و مدل قبل باز نیست و سخت است برای مباحث حکومتی اما برای این مباحث این راهی که اینجا گفتیم خیلی کارگشاست. حالا آیا این عقل منبع است یا عقل خادم و فهمنده؟ سر این دعوا نیست اما ظاهرا چیزی بین این دو و ترکیب این هاست. فقها کرارا از این ها استفاده کرده اند. در این زمینه می توان کتاب مذاق شریعت که بوستان کتاب چاپ کرده است. کار خوب ایشان این است که همه واژه هایی که فقها استفاده کرده اند در این زمینه که شبیه ب هم می باشد را آورده است. البته باید دقت کرد و با ملاحظه این را خواند چون کار اول می باشد. کار ویژه ایشان این است که سعی کرده مذاق شریعت یقینی را از ظنی جدا کند. این بحث در مباحث فردی خصوصا در مسائل روز فردی نیز اثر گذار است. [↑](#footnote-ref-166)
167. این قسمت ناظر به همان بیان مشهوری مظفر است که عقل فعلا نمی تواند به ذات برسد اما حداقل طبق مفاسد و تالی مفاسد ها می فهمیم آن خوب است یا بد است. این مقام یک بحث پر اختلاف است. بعضی قبول ندارند که می شود اینگونه طبق مصالح و مفاسد حکم داد. آیا می شود طبق مصالح و مفاسد حکم داد؟ بعضی مصالح و مفاسد بعد از عمل است و بعضی پیش از عمل است. یک بحثی در فقه اهل سنت داریم به نام مصالح مرسله که همه می گویند آن عقل است چون عقل ظنی است. اما اینجا چون مصلحت و مفسده عامه است می شود حکم داد. این بحث یک بحث مفصل است به نام ملاکات احکام و شیوه های استنباط آن که خوب توانسته جمع کند هر چند بروی نتایجی که گرفته بروی آن خیلی اصرار نداشته باشید. ذوق زده نباید معرفی کرد. خیلی حرف هایی که لابلای این حرف ها هست به سمت بیان اهل سنت کشیده می شود که کمش هم زیاد است. کتاب مرجع جدی همین کتاب است. بحث اینجا یعنی مقام ثانی با مزاق شریعت و حدس و روح قانون و ... مرتبط است. ما دو نوع حدس و روح قانون و مزاق شریعت داریم:1. یک نوع این است که ایه و روایت نداریم و می خواهیم با یک ذوق و حدس چیزی را بگوییم. این همان جایی است که عقل می تواند جداگانه کشف کند یا نه؟ 2. راه دوم یک کاری است که حالت استظهاری است که کار عقل منبع نیست و مرتبط به مقام ثانی نیست و به این مورد نیز گاهی حدس و مذاق می گویند. این مدل کار حدسی و مذاقی و روح قانونی است که از سنخ کشف ملاکات نیست بلکه از سنخ عقل استظهاری است یعنی در یک موضوع 10 حدیث و ایه هست همه اش را جمع می کند و می گوید مناط اصلی در این حکم فلان چیز است. یعنی ده مورد جزئی را می بیند و به یک استنباط کلی می رسد. یعنی به روح پشت صنحه این ده ایه و روایت می رسد و آن حکم کلی در نظر معصوم فلان چیز بوده که هزار حکم دیگر می شود از آن استخراج کرد که از آن تعبیر می کنند به تنقیح مناط. یعنی از دل ده چیز منقح می کنند که مناط فلان چیز است. یکی از کارهای بزرگ فقهای ما همین می باشد که یک گونه از مذاق شریعت می باشد. در اینجا کشف ملاکات نیست. تنقیح مناط اولا در اهل سنت خیلی پررنگ بوده اما شیعه با دقت هایی آن را گرفته اند که خیلی بدرد فقه حکومتی می خورد اما به شدت نیز در آن استعداد انحراف وجود دارد. در این زمینه کتبی نوشته شده است مانند : 1. عقل و استنباط فقهی که آستان قدس چاپ کرده است. کتاب خوبی است البته چند جا پای این کتاب به سمت اهل سنت لغزیده است. 2. در اصول کتاب خوبی که باید الان شروع کرد اصول فقه کاربردی است، انصافا خوش فکرانه این کتاب را نوشته است. در جلد دوم آمده از چند زاویه وارد شده است: بخش اول کتاب از زوایه ظن و قطع است. بخش سوم اش مباحث کاربردی است که در اهل سنت استفاده می شود که ما در شیعه قبول نداریم که روان آورده هر چند غلط هم دارد. 3. فقه و عقل استاد علیدوست، ایشان جز اساتید بزرگوار است اما این کتابشان در مقایسه با بقیه کتبشان کتاب ضعیفی است که هم از جهت تتبع و هم از جهت نتیجه گیری می شد بهتر باشد. خوش فکری هایی دارند اما بعضی پایه هایشان بر مبنای نجف است. البته تا حدی خیالتان از کتب ایشان می تواند راحت باشد چون یک استاد جا افتاده است و کمتر به افراط می کشاند.4. مقاله استاد سبحانی هر چند خیلی مفصل نیست به نام رسائل اصولیه که مباحث نو پدید اصولی است. این جا قلم خود ایشان است. بقیه مباحثشان در درس خارج به گونه ای برگرفته شده از اینجاست.5. کتاب آقای جوادی که منزلت عقل در هندسه دینی در مورد نقش کلی عقل و رابطه اش با دین است. در این کتاب بعضی جاهاش بد تقریر شده و بعضی جاهاش نظر ایشان نیست خصوصا آن جایی که بحث اسلامی سازی علوم را دارد که ناقص است. که برداشت کرده اند ایشون دلداده غرب است. 6. بهترین شخصی که به مباحث عقل پرداخته اند استاد یزدان پناه در اوایل درس تفسیرشان می باشد. [↑](#footnote-ref-167)
168. مصلحت و مفسده ورای ذات مراد است که گاهی اقتضائی است و گاهی نیست [↑](#footnote-ref-168)
169. یعنی جمیع عقلاء [↑](#footnote-ref-169)
170. این در مقابل بیان اهل سنت است که ادراک شخصی می باشد. [↑](#footnote-ref-170)
171. یعنی جمع آوری کردن و بررسی کردن و کنایه از تلاش شخصی است. [↑](#footnote-ref-171)
172. یعنی عقل غالبا به مفاسد و مصالح نمی رسد. [↑](#footnote-ref-172)
173. یعنی نباید و جایز نیست. [↑](#footnote-ref-173)
174. این پنج مورد که آورده اند همان پنج مورد در غیر مستقلات عقلیه می باشد. [↑](#footnote-ref-174)
175. در کتب قدما تا حدی به این بحث پرداخته شده اما از آخوند به بعد مقداری کم رنگ شده است. [↑](#footnote-ref-175)
176. [نظر شخصی: عقل از حیث کارکرد ها مورد بررسی قرار گرفته است]. عقل های دیگری مانند عقل روشی و ... نیز می توان مطرح کرد. [↑](#footnote-ref-176)
177. البته با یک اصطلاح دیگر را می گوید. [↑](#footnote-ref-177)
178. صحبت می شود که چون عدم الحکم است و هیچی نیست لذا عقل مستقل نیست بلکه عقل شارح است. [↑](#footnote-ref-178)
179. اخباری ها حرف های خوبی هم دارند اما پایه شان خراب است. یکی از مشکلاتی که بعد از شیخ پیش آمد و کل نجف و قم را گرفته این است که به اصول قبل شیعه هیچ توجهی نشده است. مانند وحید و ... [↑](#footnote-ref-179)
180. عقل عملی این را ادراک می کند. [↑](#footnote-ref-180)
181. دقیقا اسمی که مظفر میگذارد بر این قسمت، بخش ملازمات عقلیه است که دو فصل مستقلات و غیر مستقلات دارد. ایشان اسم آن را العقل نگذاشت بلکه این گونه گفت که فقط عقل منبع و آن هم بخش ملازمات عقل را بحث کند. [↑](#footnote-ref-181)
182. مستقل می گوییم چون شرع در آن نیست. این می شود تنها کبری مستقلات. [↑](#footnote-ref-182)
183. چند کبری دارد که به نسبت هر کدامش متفاوت است که بیشتر از 5 موردی که مظفر ذکر نیز می باشد. کبری مقدمه واجب همانی است که در بحث مقدمه واجب گفتیم. صفحه 50 از الموجز اصلی گفتیم، تیتر دقیق آنجا همان کبری می باشد. تلازمی آن جا وجود دارد. تلازم عقلی میان وجوب شرعی ذی المقدمه با وجوب شرعی مقدمه. سوال مقدمه واجب و تیترش همین کبری است که آنجا ناقص نوشته شده بود. یعنی آیا عقل ما این تلازم را درک می کند بین وجوب شرعی ذی المقدمه مثلا صلات با وجوب شرعی مقدمه مثلا وضو؟ تلازم در مقدمه واجب همین سوال می باشد. اما تلازم در مساله ضد این است که آیا عقل تلازم می فهمد بین وجوب شی و حرمت ضدش(عام و خاص)؟ هر کدام از اینها یک تلازم است که که عقل می خواهد بفهمد. [↑](#footnote-ref-183)
184. «و لمّا وصلت النوبة للمحقّق الخراساني (1255- 1329 ه-)، حاول تلخيص علم الأُصول، فغيّر إطار البحث، فلم يعقد لكلّ دليل من الأدلّة الأربعة باباً خاصاً واضحاً، فقد أدخل البحث عن حجّية الكتاب، في فصل حجّية الظواهر كتاباً كانت أو سنّة، كما أدرج البحث عن الإجماع في البحث عن حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد، و أدغم البحث عن السنّة في حجّية الخبر الواحد، و ترك البحث عن حجّية العقل بتاتاً، بل ركّز على نقد مقال الأخباريّين في عدم حجّية القطع الحاصل من الدليل العقلي، دون أن يبحث في حجّية العقل في مجال الاستنباط و تحديد مجاريه، و تمييز الصحيح عن الزائف، و صار هذا سبباً لاختفاء الموضوع على كثير من الدارسين.» [↑](#footnote-ref-184)
185. نسبت به ایشان نمی دانند واقعا این را میگویند یا نه اما یکی از شاگردانشان این را می گفت. [↑](#footnote-ref-185)
186. ادامه این جلسه تایپ نشده چون لب تاپ شارژ خالی کرد. رک: جلسه 108 [↑](#footnote-ref-186)
187. عرف و سیره و بنا عقلا و عادت اینکه فرقی دارند یا نه، مصنف خیلی قائل به فرق بین اینها نیست اما در جمع بندی می گوییم که خیلی تفاوت های ظریفی بین آنها گذاشته اند. ایشان درس های خارجشان و کتب مختلفشان که این بحث را دارند مثلا در رسائل الاصولیه، رساله سوم آن ص87 [↑](#footnote-ref-187)
188. چه نقش منبعی و چه نقش های غیر منبعی [↑](#footnote-ref-188)
189. این قسمت بدرد باب قضا و حقوق می خورد که اینجا خیلی به آن نمی پردازیم. [↑](#footnote-ref-189)
190. مصنف: رسائل ابن عابدين:2/113، في رسالة نشر العرف التي فرغ منها عام 1243هـ. [↑](#footnote-ref-190)
191. طبق آن عمل کنند یعنی عادتی که به یک فعل خارجی و یک نتیجه عینی می رسد. سیره یعنی به یک ثمره خارجی می رسد اما بنا یک چیز درونی است لذا متفاوت می شود که بعضی این فرق را گذاشته اند. [↑](#footnote-ref-191)
192. مانند بیمه [↑](#footnote-ref-192)
193. البته خیلی جاها عرف مرجع نیست در حالی که نصی هم بر آن نیست لذا اینجا تصامحی است و آن چیزی که در پرانتز آورده است مهم است که این فی الجمله است که تفصیل آن جلوتر می آید. البته اینگونه نیست که فقط اهل سنت اینگونه برخورد کنند بلکه بعضی از فقهایی که امروزه یا شبه فقهایی که امروزه هستند همین گونه فکر می کنند مانند آقای صانعی که عرف را بر نص ترجیح می دهند. [↑](#footnote-ref-193)
194. مرجع است یعنی بدرد فقاهت می خورد نه اینکه پنجمی در کنار چهار منبع دیگر باشد. لذا منبع مستقل نیست. [↑](#footnote-ref-194)
195. شماره دو و سه و چهار، همه گی در راستای رسیدن به مراد متکلم و استظهار مراد متکلم می باشد. مثلا وقتی شارع گفت صعیدا در آیه شریفه، اول مفهومش باید مشخص شود و بعد مصداق آن است که مسیری را باید طی کند. عرف نسبت به این دو یعنی مشخص شدن مفهوم و مصداق نقش دارد و کمک می کند. اما شماره یک آن مقداری متفاوت است و بوی این می دهد که انگار دارد شبیه منبع عمل کند که انگار خود عرف دارد حکم می دهد. اما آخرش می گوید عرف حکم مستقل نمی دهد بلکه عرفی که ما میگوییم به ضمیمه سکوت معصوم ع برای ما کشف سنت می کند. در واقع عرف در اینجا ذیل سنت قرار می گیرد که خود سنت یکی از منابع می باشد. مراد از سنت، قول و فعل و تقریر معصوم می باشد. شماره یک آخرش بر می گردد به تقریر معصوم ع که عرف زمانی می تواند حکم به جواز دهد که چون در محضر معصوم ع بوده و معصوم نهی نکرده می گوییم این جواز است و حرام نیست لذا عرف حکم مستقل نشد بلکه ذیل تقریر معصوم در منبع سنت می آید. [↑](#footnote-ref-195)
196. چرا جواز می گوید؟ چون قدرت تقریر بیشتر از این نیست که به ما را تا جواز برساند. یعنی بیشتر از این زور تقریر نیست که بتواند برساند. جواز در اینجا جواز به معنای اعم می باشد یعنی حداقل حرام نیست. [↑](#footnote-ref-196)
197. مراد از وضعا یعنی صحیح بودن یا فاسد بودن لذا جواز تکلیفا یعنی عدم حرمت و جواز وضعا یعنی صحت و صحیح بودن [↑](#footnote-ref-197)
198. کدام حکم شرعی؟ فقط عدم حرمت و جواز اعم را می تواند کشف کند. عرف نهایتا یا صحت یک چیز یا عدم حرمت یک چیز را می تواند برساند. استکشاف که می گوید یعنی عرف خودش حاکم نیست بلکه کتاب مثلا حاکم است یا سنت حاکم است. پس استکشاف از سنت می باشد یعنی عرف کاشف سنت است و یکی از راه های کشف سنت است. یکی از راه های کشف سنت اجماع می باشد. یکی دیگر الفاظ روایات کاشف از سنت می باشد. اجماع در شیعه در واقع یک منبع مستقل نیست هر چند می گویند ادله اربعه. این یک بحث تاریخی دارد که چرا ادله اربعه گفته اند اما واقعا اینگونه نیست بلکه اجماع نیز مانند عرف می باشد. در واقع یک حالت جدل مانند بود که شیعه اجماع را داخل در ادله کنند. [↑](#footnote-ref-198)
199. باطل است یعنی اولا این حرف شرع نیست و ثانیا شرع مخالف با آن است. [↑](#footnote-ref-199)
200. یعنی همان تقریر معصوم ع [↑](#footnote-ref-200)
201. گروه های زمان آینده [↑](#footnote-ref-201)
202. قدما می گفتند در بیع حتما باید صیغه گفته شود بعد می گفتند این صیغه چگونه باشد که این تا زمانی اینگونه بود. از عصری به بعد که از صاحب جواهر و شیخ به بعد مرسوم شد اینگونه شد که هیچ صیغه ای در میان نبوده است که گفته اند با این عقد منعقد می شود یا نه که در روایات این را نداریم اما دلیل شان این بوده که چون در عرف آن زمان بوده و حضرت نیز چیزی نگفته اند. [↑](#footnote-ref-202)
203. یعنی قرار داد بیمه [↑](#footnote-ref-203)
204. این عبارت ایشان در اینجا مبالغه دارد و واقعا هم اینگونه نیست. [↑](#footnote-ref-204)
205. یعنی از باب عرف مشروع نیست و باید از راه های دیگر برای آن دلیلی یافت مثلا بعضی از باب مصلحه درستش می کنند یا بعضی از راه هبه معوضه درستش می کنند و...؛ بیمه از آن بحث های جالب است که سبک های ورود متفاوت بحث در مسائل مستحدثه را نشان می دهد. [↑](#footnote-ref-205)
206. مراد همان خرید انشعاب مثلا آب و گاز و برق و... می باشد یعنی یک امتیاز از اول خریده می شود و بعد هر ماه باید پولش را بدهی. [↑](#footnote-ref-206)
207. امتیاز در مقابل عین خارجی است. [↑](#footnote-ref-207)
208. نیاز های زندگی امروزی [↑](#footnote-ref-208)
209. چند معنا دارد: معنایی که معمولا در اذهان است، همان حق آب و گل است که مثلا کسی مغازه ای اجاره کرده که در آن زمان قیمتی نداشته و بعد از مدتی مثلا 10 سال یک رونقی به آن جا داده است که مشتری رفت و آمد زیاد می کند و قیمت آن نیز بالا رفته لذا آن صاحب مغازه نمی تواند به آن شخص بگوید پاشو الان برو، کسی که مغازه را اجاره گرفته می گوید من حق معنوی دارم اینجا که رونقی به اینجا داده ام و در واقع امتیاز جمع کرده است لذا صاحب مغازه باید یک همچین حقی نیز به این شخص بدهد که برود. خود مصنف در چاپ اول نیز چنین معنایی را آورده اند. اما مصحح این معنا را عوض کرده و یک معنای دیگری آورده است که البته فرقی نمی کند چون هر دو اش مصداق بحث ما می باشد چون عرفی شده نمی شود شرعی باشد. حالا مشروع است که صاحب مغازه پولی به جهت سر قفلی و امتیاز به کسی که اجار گرفته بود بدهد؟ نمی شود به صرف عرفی بودن گفت شرعی نیز هست. [↑](#footnote-ref-209)
210. یعنی یک حدیث یا آیه ای داشته باشیم که موضوعش بیع باشد که گفته باشد بیع یا اجاره حرام است یا ... یعنی موضوع آن خود بیع باشد. در چنین صورتی آیا بیع با صیغه نیز داخل در آن هست یا نه؟ مرحله اول این است که خود شارع گفته باشد و اگر نگفته بود به سراغ عرف می رویم. [↑](#footnote-ref-210)
211. به شرطی که در خود آیات و روایات معنای آن نیامده باشد یعنی اگر در شرع چیزی نبود به سراغ عرف می رویم. [↑](#footnote-ref-211)
212. عدم بیان بیع توسط شارع [↑](#footnote-ref-212)
213. تبادر به معنای فهم عرفی است، نه به معنای تبادر در علائم حقیقت و مجاز [↑](#footnote-ref-213)
214. یعنی بین فقها [↑](#footnote-ref-214)
215. یعنی خود شارع گفته باشد معنای لفظی را [↑](#footnote-ref-215)
216. مصنف: مجمع الفائدة والبرهان:8/304 [↑](#footnote-ref-216)
217. تعریف و مفهوم شناسی غنا [↑](#footnote-ref-217)
218. ترجیع یعنی همان چهچهه ، صوت و لرزاندن و ... [↑](#footnote-ref-218)
219. عرف زمان خودمان+ اصالت عدم نقل [↑](#footnote-ref-219)
220. مصنف: مفتاح الكرامة:4/229؛ این مطلب ذیل حقیقت شرعیه مطرح می شود که خلاصه آن این است که حقیقت شرعیه مقدم بر حقیقت عرفیه می شود. [↑](#footnote-ref-220)
221. مصنف: كتاب «البيع» للإمام الخميني:1/331. معقد اجمال یعنی گاهی در آیه و روایت نیست اما فقها اجماع بر حکمی دارند که این حکم در آیه و روایت نیست اما این حکم را با یک لفظ واحد مشخصی آورده اند که این تشخیص مفهومی بدرد معقد اجماع نیز می خورد. معقد یعنی تکیه گاه و عبارتی که اجماع را با آن بیان می کنند. مفهوم شناسی اینجا نیز بدرد می خورد. [↑](#footnote-ref-221)
222. یعنی فرض کنید در کلام معصومین ع فهمیدید مراد از مومن شیعه اثنی عشری است. حالا این شخص خاص که در بیرون هست آیا مصداق این می باشد یا خیر؟ مثلا در مورد لفظ زینت اولا مفهومش چیست و ثانیا مصداقش چیست؟ مفهوم شناسی و مصداق شناسی اگر مخترع شرع باشد کار مجتهد است وگرنه به عهده مکلف می باشد. چون اگر مخترع شرع نباشد دیگر در حیطه شارع نیست بلکه باید عرف آن را تشخیص دهد و اگر هم مرجع چیزی می گوید از باب یکی از عرف بودن است، نه از باب مجتهد بودن. البته عرف متشرعه مراد است، نه عرف عام [↑](#footnote-ref-222)
223. یعنی استعمال شده و در آیات و روایات آمده و موضوع حکم واقع شده [↑](#footnote-ref-223)
224. این جا یک اختلاف بین مدرسه قم و نجف هست که این عبارت مصنف در اینجا بیشتر رویکرد مدرسه قم می باشد که عرف مرجع تطبیق می باشد اما مدرسه نجف بگونه ای دیگر عمل می کنند و معروف است که می گویند مفهوم شناسی با عرف است اما تطبیق مفهوم بر مصداق به دقت عقلی است. [↑](#footnote-ref-224)
225. مصنف: في مقابل الأعراف العامة التي سبقت.؛ این مورد شاید بشود ذیل مورد دوم مطرح کرد که هر سه مورد اخیر حول کشف مراد متکلم می باشند. [↑](#footnote-ref-225)
226. مراد فهم لغوی است نه به معنای تبادر علائم حقیقت و مجاز [↑](#footnote-ref-226)
227. مصنف: مجمع الفائدة والبرهان:8/477، كتاب المتاجر، مبحث الربا. [↑](#footnote-ref-227)
228. این تحقق و ثمره فقاهت است. [↑](#footnote-ref-228)
229. کتاب ایشون معروف ترین کتاب در این زمینه می باشد که به حرف های ایشان در این زمینه می شود اعتنا کرد که یک فرد ملا در حوزه می باشند. البته به کتبی که در این زمینه ها تازه نوشته می شود نباید به نگاه آخر نگاه کرد. این کتابشان خیلی بهتر از فقه و عقلشان می باشد. شاید بهترین کتاب و قابل اعتماد ترین کتاب همین کتاب می باشد. [↑](#footnote-ref-229)
230. ایشان خیلی قشنگ اسم گذاشته اند اما خوب کار کرده اند. [↑](#footnote-ref-230)
231. تقریبا این کتاب بی نظیری است. این کتاب اصطلاح نامه نیست بلکه موسوعه است یعنی هم اصطلاح ها را دارد و هم به صورت فشرده یک دور درس می دهد و در هر بحث مباحث اهل سنت را نیز آورده است. کتاب جمع جوری نیز هست. در یک تصویر خوب به جوانب بحث پیدا کردن به شما کمک می کند. این کتاب خیلی از مباحثی که در اصول نیامده اما در فقاهت بدرد می خوره را سعی کرده اند بیاورند. [↑](#footnote-ref-231)
232. این کتاب ناظر به همان اجتهاد اجرایی است که گفتیم و ذهن را باز می کند. [↑](#footnote-ref-232)
233. در این مقام پنج فصل می آید که به این پنج مورد از طرف شرع حجیت داده شده است. [↑](#footnote-ref-233)
234. مراد حجیت اصولی است یعنی حجیت به معنای اخص؛ حجیت در حجیت عقل مراد حجیت به معنای اعم می باشد. حجیت در عرف و سیره حجیت اصولی می باشد یعنی حجیت به معنای اخص. [↑](#footnote-ref-234)
235. ظنون خاص نیز به آن می گویند در مقابل ظنون عام [↑](#footnote-ref-235)
236. این دو صفحه در اینجا مقدمه است برای مباحث اصلی و پنج فصلی است که جلوتر می آید و می خواهد بگوید ظن بما هو ظن حجت نیست مگر پشتوانه ای قطعی بیاید که به آن اعتبار بدهد. دو بحث در این دو صفحه وجود دارد: اولا می خواهد بگوید این درست است که شارع به ظن اعتبار ببخشد و اصلا می شود این اتفاق بیفتد؟ ثانیا بحث می کنند که این اصلا اتفاق افتاده است یا خیر؟ [↑](#footnote-ref-236)
237. احکام خیلی خوب نیست بلکه همان حجیت و احکام ظنون معتبره گفتن بهتر است. وقتی احکام ظنون معتبره میگوییم انگار حجت است و ما می خواهیم احکام آن را بخوانیم. [↑](#footnote-ref-237)
238. معانی امکان در چاپ اول همین کتاب آمده است که البته درگیری در این بحث نسبت به اصول خیلی کار صحیحی نیست. [↑](#footnote-ref-238)
239. یعنی امکان دارد که شارع بگوید به ظن خودت عمل کن و قبیح نیست که بعضی گفته اند قبیح است. یعنی با اینکه احتمال خلاف کم در آن می دهیم، با این حال شارع می گوید به آن عمل کن. [↑](#footnote-ref-239)
240. مصنف: في مقابل الإمكان الذاتي الذي لا ريب فيه بشهادة عمل الناس بالظن في حياتهم. [↑](#footnote-ref-240)
241. تیتر صحیح همین سوال است و نیاز نیست از لفظ امکان استفاده کرد که بعد بخواهیم تفسیرش کنیم. [↑](#footnote-ref-241)
242. کل شیعه حتی اخباری ها مگر دو سه نفر که جریان خاصی دارند. [↑](#footnote-ref-242)
243. شیخ انصاری این شبهه را جدی می گیرد. مرحوم مظفر نیز همینگونه است به خلاف آخوند خراسانی که خیلی اهمیت نمی دهد. نکته ای اینجا وجود دارد که آخوند می گوید این شبهه اصولی نیست بلکه یک بحث کلامی است لذا این کلام مصنف که ادل دلیل علی امکان الشی وقوعه همان بیان آخوند است. شیخ انصاری این را در اصول می آورد و بحث می کند. در اصول همین قدر برای ما کافی است که در بعضی موارد شارع به ظن اعتبار بخشیده است. بعضی اساتید این شبهه را جدی می گیرد و در اصول به آن جواب می دهند و بحث شیخ انصاری را یک جواب خاص می دانند که شیخ تحت عنوان سلوکیه .... است. یک پرونده که می شود اینجا باز کرد این است که ملاک اصولی بودن و کلامی بودن یک بحث کجاست و مرز آن چیست؟ کلید مغفولی نیز دارد که اگر شما تاریخ کلام شیعه را بررسی کنید که کتاب تاریخ کلام امامیه که دارالحدیث چاپ کرده خیلی عالی و بی نظیر است، قسمت ابن قبه را اگر ببینید می بینید این دغدغه ای که در فضای معتزلی داشته است آورده و در شیعه نیز مطرح کرده است. [↑](#footnote-ref-243)
244. مصنف: هو محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي المتكلّم الكبير المعاصر لأبي القاسم البلخي المتوفّى عام (317هـ) و قد توفّـي ابن قبة قبله و له كتاب الانصاف في الإمامة. ترجمه النجاشي في رجاله برقم 1024. ایشان اصلا کلامی بوده و اصولی نبوده است. ایشان حرفی در کلام زده اند که در اصول اثر گذاشته. ایشان می گوید اصلا امکان ندارد شارع اینگونه عمل کند و ظن را اعتبار ببخشد. در رسائل مفصل به شبه ایشان می پردازند. ایشان سنی بوده و بعدا شیعه شده. خلاصه حرف ایشان این است که این عمل شارع مفسده ای دارد و آن این است که ممکن است اشتباه باشد آن روایت، آنگاه به حکم الله نمی رسم، یعنی من به مصحلت و مفسده ای که خداوند خواسته به آن برسم نرسیده ام یعنی لازمه اش این است که خداوند ما را امر به چیزی کرده است که مفسده داشته است. شیخ انصاری بحثی دارد به نام مصحلت سلوکیه که دقیقا همینجاست و جواب داده اند. [↑](#footnote-ref-244)
245. این یک بحث مبنایی در اصول می باشد و به نظر ما با یک تقریر دیگری یک بحث اصولی می باشد. [↑](#footnote-ref-245)
246. یعنی فی وقوع تعبد [↑](#footnote-ref-246)
247. این بحث که اصل بر عدم حجیت ظن است مگر دلیل بر خلاف آن داشته باشیم، آیا در اصول فقه العقاید نیز جاری است؟ بیان اکثر کسانی که وارد شده اند این است که آنجا دیگر حساس تر است یعنی عدم حجیت ظن است و اصلا «الا خرج بالدلیل» دیگر معنا ندارد. چون در اصول فقه الاحکام فضای عمل بود اما در اصول فقه العقاید و معارف چون به دنبال حقیقت هستیم این جا ندارد البته خود عقاید نیز دو دسته است: یک دسته واجبات عقاید است که به آن عقاید تکلیفی می گویند، همان که اول رساله ها بعضی دارند اما گاهی عقاید می گویی یعنی این عقیده من شده و صددرصد درست است. در این قسمت اصلا معنا ندارد که بگوییم اینجا بشود به ظن عمل کرد. پس این بحثی که اینجا داشتیم در فضای عمل یعنی اصول فقه الاحکام می باشد. این بحث بهتر است ذیل همین جا بیاید اما ذیل خبر واحد مصداق پیدا کرده است که خبر واحد در احکام حجت است اما در عقاید حجت نیست. در احکام حجت است یعنی خود شارع گفته با اینکه ظن است اما طوری عمل کن که گویا همین گونه است. اما در عقاید این دیگر معنا ندارد چون به دنبال یک واقعیت تکوینی هستیم. مصنف در رسائل اصولیه مقاله ای در همین مورد دارند. پس این بحث جاش اینجاست اما ذیل خبر واحد خیلی جدی شده است اما ذیل هر 5 موردی که اینجا گفته شد می شود آورد. [↑](#footnote-ref-247)
248. اصل این است که حرام است به ظن عمل کرد مگر دلیلی بر آن داشته باشیم. [↑](#footnote-ref-248)
249. اصل حجت نبودن ظنون [↑](#footnote-ref-249)
250. یعنی حجت است و به آن حجت می دهیم. [↑](#footnote-ref-250)
251. خروجه عن ذلك الأصل [↑](#footnote-ref-251)
252. حرمت عمل به ظن [↑](#footnote-ref-252)
253. قدما می گفتند حرام است اما متاخرین میگویند حرام که حکم تکلیفی باشد مراد نیست بلکه حجیت نیست. [↑](#footnote-ref-253)
254. این یکی از مهمترین بحث های بعد از اخباری گری و شاید از قرن 5 و6 داغ شد تا رسید به شهید ثانی که یه جاهایی به بعضی ظن ها عمل می کردند که اخباریگری یه بخشی اش شرورش به همین قضیه ها بود که محقق حلی و علامه حلی در تعریف فقه یک واژه ظن بکار برده اند که لفظ را از اهل سنت گرفته بودند اما معنای آن را داخل نکردند و معنای درستی کردند. همین کار در بعدی ها اثر گذاشت یعنی در شهید ثانی و محقق کرکی البته بیشتر شهید ثانی و بعد در مقدس اردبیلی و صاحب معالم و صاحب مدارک نیز اثر نیز گذاشت و بسیار کم بوی عمل به ظن در اینها وجود دارد. اخباری ها حدود 8 حرف اصلی دارند که یکی از آنها این است که اصولی ها عمل به ظن می کنند. این حرفشان درست نیست انصافا چون حرف اصولی ها را خوب نفهمیده اند اما به هر حال یک رگ و ریشه ای وجود دارد و چیز هایی بوده است اما اخباری ها بد گفته اند و اشتباه تحلیل کرده اند. بعد از اخباری گری جناب وحید و میرزای قمی و کاشف الغطا و صاحب جواهر و شیخ انصاری در این 100 سال این افراد تکلیف اصولی ها با ظن که آیا اصل اولیه این است که به ظن می شود عمل کرد یا نمی شود یه کم در نوسان است، تا ظهور شخص شیخ انصاری که یکی از کار های ایشان این بود که اصل اولیه عدم عمل به ظن است. این ها حرفهایی که اینجا می خوانیم حرف های شیخ به بعد می باشد. البته روح حاکم بر شیعه این بوده که به ظن عمل نمی کرده اند اما چون منضبط نبوده است و آنگونه که شیخ انصاری عمل کرده است لذا گاهی و خیلی کم از دستشان در می رفت مانند ابن جنید که معروف اند و مقدارکی علامه حلی و مقداری شهید ثانی و بعد از اخباری ها نیز علم این را بلند می کند که به هر ظنی می شود عمل کرد که میرزای قمی است که به هر ظنی می شود عمل کرد. این نظر خاص ایشان است. شیخ انصاری مخالفت جدی با ایشان می کند. میرزای قمی ذیل اجتهاد و تقلید در آخر اصول این بحث را می آورد. ایشان می گوید نباید به ظن عمل کرد و فقها نیز عمل نمی کنند و شارع نیز گفته عمل نکن اما علتی که من می گویم به ظن نباید عمل کرد اما چه کنیم که راه بسته است و این سد و بسته بودن راه 1000 سال بعد از غیبت بودن است لذا چون راه بسته است مجبوریم به ظن عمل کنیم که از این تعبیر به انسداد می کنند. در مقابل بقیه می گویند بلکه انفتاح مسیر اجتهاد است و مسیر باز است. البته بین خود انسدادی ها مراتب است و در بخش هایی انسدادی اند. مانند آقای شبیری که در بخش هایی انسدادی اند. بحث های مهمی در انسداد مطرح است که باید حتما خوانده شود و نکته های نابی در آن است. نه اینکه انسداد درست است بلکه مباحث مهمی دارد که خلاصه آن این است که شیعه در جایی که نصی نیست چکار می کند؟ نکاتی ذیل این بحث در می آید که خیلی بدرد فقه حکومتی و مسائل مستحدثه می خورد. یعنی لابلای بحث انسداد مباحثی است که خیلی بدرد ما می خورد. هنر این است که برای حل مشکلات روز انسدادی نشویم و مشکلات را نیز حل کنیم و با قطع نیز جلو برویم و مشکلات را نیز حل کنیم. [↑](#footnote-ref-254)
255. یعنی اگر به ظن عمل کنی انگار داری به شارع نسبت می دهیم که شارع این را از من خواسته است. در حالی که یقین نداریم خداوند این را گفته باشد و حالا اگر غلط بود چی؟ و خداوند این را نگفته بود چی؟ یعنی عملا بدعت می شود مگر اینکه خود خداوند گفته باشد. [↑](#footnote-ref-255)
256. مصنف: الكتاب و السنّة والإجماع والعقل كما أوضحه الشيخ الأعظم في الفرائد، واقتصرنا في المتن على الكتاب العزيز. [↑](#footnote-ref-256)
257. شک لغوی مراد است یعنی قطع ندارم. [↑](#footnote-ref-257)
258. اصل عدم حجیت ظن؛ یعنی برای هر کدام دلیل قطعی آورده اند. [↑](#footnote-ref-258)
259. بهتر بود شهرت فتوایی و اجماع را بیشتر می پرداختند که غالب مدرسه نجف این را قبول ندارند اما آقای بروجردی بیان خاصی دارد که اصلا مدل فقاهتشان بر همین است. لذا کاش این شهرت فتوایی را با این رویکرد و اجمال را با مبانی خودشان بیشتر توضیح می دادند و خبر واحد را که همه قبول دارند را کمتر می پرداختند و نیاز نبود آن قدر بپردازند. [↑](#footnote-ref-259)
260. در این کتاب و بلکه دیگر کتب بحث مستقلی در مورد قرآن نمی باشد و خودشان می گویند که اصلا سبکی که بعد از آخوند غالب شد همین است که مستقلا بحثی در مورد قرآن مطرح نشده است مثلا نسبت قرآن با روایات چگونه است یا چه نقشی در فقاهت دارد، مگر این که به بهانه همین بحثی که می خواهیم در آن وارد شویم، به همین بهانه به یکی از مسائل درباره قرآن می پردازند که آیا ظواهر کتاب حجت است یا خیر. این همان بیانی است که علامه طباطبایی دارد که اگر قرآن را از بعض فقها بگیریم فقه آنها هیچ فرق جدی نمی کند و قرآن نقش جدی در متن فقاهت آنها ندارد. این مشکلی است که خصوصا بعد از آخوند پررنگتر شد. چون اصول آخوند کتاب درسی شد و در کتاب ایشان هیچ فصل مستقلی نبود که به قرآن بپردازند مگر همین بحثی که در اینجا داریم که این بحث نیز به خاطر شبهه ای است که اخباری ها داشتند که می گفتند نباید به قرآن در فقه استناد کرد. اصولی ها که می خواستند این فضا را بشکنند که می شود استناد کرد و باید استناد کرد اما اینکه چگونه استناد کرد و در روند فقاهت آورد دیگر بحث نشده است. البته در فقه بعضی ها استفاده از قرآن خیلی جایگاه دارد. مثلا مقام معظم رهبری خیلی از قرآن در فقاهت خود استفاده می کنند خصوصا در مباحث اجتماعی. کتاب اصول فقه کاربردی بحث خوبی در مورد قرآن مستقلا آورده است البته چگونه استفاده کردن قرآن در فقه شاید نتوانسته است باشد خوب نشان دهد اما اینکه در فقه کاربرد دارد را خوب نشان داده است. بحثی که خیلی مهم است چگونه استفاده کردن قرآن در فقاهت می باشد که دو راه فهم دارد یکی فقهایی که اینگونه جلو رفته اند و یکی مباحث تفسیری که بزرگان داشته اند خصوصا ذیل آیات الاحکام. البته در این زمینه افراط هایی وجود دارد که بعضی در اهل سنت که به آنها قرآنیون می گویند و در مصر هم طرفدار هم دارند، افراط هایی دارند و حدیث را کنار گذاشته اند. در شیعه نیز بعضی مانند اخباری ها حدیث را گرفته و قرآن را رها کرده اند. [↑](#footnote-ref-260)
261. ذیل بحث اصول لفظیه ص21 دقیق بخوانید خصوصا ص23 که همین بحث حجیت ظواهر را داشتیم و یکی هم بحث دلالت تصوریه و تصدیقیه. این تیتر در اینجا تا حدی رهزن است. در واقع ظواهر قرآن اینکه ظن معتبر است، یعنی ظواهر بقیه کلمات مثلا روایات یا هر متکلم دیگری ظن هستند یا ظن معتبر هستند که ما بحث مان بروی قرآن رفته است؟ این یک بحث کلی است که ما گفتیم یا قطع پیدا می کنیم یا ظن و ظن نیز اصل اولی این است که حجت نیست مگر این که دلیلی به خلاف آن باشد. الان داریم در مورد دلیل خلاف ها صحبت می کنیم. ظهور هر کلامی ظن است و طبق اصل اولیه حجت نیست. لذا بهتر بود اول حجیت کلام هر متکلمی را صحبت می کردیم که ظن است و چرا ظن معتبر است. بعد از عام گفتن، می گفتیم در تاریخ یک گروه خاص به نام اخباری ها بوده اند که اینها یک حرف خاص زده اند و گفته اند ظهور هر کلامی حجت است مگر ظواهر قرآن. پس ظواهر در قدم اول حجت نیستند چون ظن هستند. اما از ذیل آن قاعده اصلی کل ظواهر بیرون می آید یعنی حجت است یعنی ظن معتبر می باشد. علت اعتبارشان نیز علت هایی است. اینجا اخباری ها می گویند یک تیکه از ظواهر خارج نمی شود و آن ظواهر قرآن می باشد که حجت نیست. [↑](#footnote-ref-261)
262. این فصل بعد از اخباری ها شکل گرفت که اخباری ها می گفتند ظواهر هر کتابی حجت است مگر قرآن. [↑](#footnote-ref-262)
263. چه قرآن چه روایات و چه هر متکلم دیگری [↑](#footnote-ref-263)
264. این قیود از صفحه 15 گرفته شده که گفت یک دلالت تصوری و یک دلالت تصدیقی داریم. آنجا گفت وقتی می توانیم بگوییم کلامی مراد متکلم است که چند شرط داشته باشد. یکی اش این بود که جادّ باشد، نه هازل اما دیگر شروط آن اینجا نیامده است که باید بیاید. یعنی در مقام بیان بودن و عالم لغت بودن و قرینه نگذاشتن و ... نیز باید بیاید. این قید «اذا کان جادا لا هزلا» را خود عقلا می گویند که باید باشد. [↑](#footnote-ref-264)
265. رک: برای فهم این حجه : ص23؛ آنجا گفت «و هی حجه» این حجت را باید درست معنا کرد که حجت در اینجا فقط بین مردم نیست بلکه حجت شرعی اصولی نیز می باشد یعنی نه تنها عقلا اینگونه برخورد می کنند بلکه در آن دنیا نیز می توان حجت دانست. [↑](#footnote-ref-265)
266. یعنی می توان به عهده متکلم گذاشت یعنی کاشف از مراد قانونی متکلم می باشد. [↑](#footnote-ref-266)
267. رک: برای فهم این اصطلاح: ص15 [↑](#footnote-ref-267)
268. کی گفته این ظن حجت است؟ این حجت یعنی چی اصلا؟ حجت اینجا فقط حجت بین مردم است یا حجت قانونی شرعی است؟ دقیقا سوال این است که ظواهر کلام، چه کلام عبد نسبت به خداوند و چه شارع نسبت به عبد را کی گفته حجت است؟ محل اصلی بحث همین سوال است، نه تنها بین مردم چگونه باشد بلکه محل اصلی بین ما و شارع است. ما داریم اخذ به ظهور کلام شارع می کنیم حالا کی گفته ظهور به کلام شارع حجت است؟ مصنف در این قسمت بگونه ای گفت که خب عرف قبول دارد لذا حجت است اما محل دقیق سوال نسبت بین ما و خداوند است و سوال این است که کی گفته خداوند نیز قبول دارد اخذ ظهور به کلام شارع؟ این همانی است که ص23 آمده است، وقتی دارد اصول لفظی را می شمارد می گوید: این اصول لفظیه را سیره عقلا و مردم و عرف به آن اعتماد می کنند که این حجیت عرفی و قانونی است. این حجیت را خداوند نیز قبول دارد. به چه دلیل این را می گوییم که شرعی نیز هست؟ دلیل آن عدم رد شارع است. در بحث عرف و سیره گفتیم شارع جلوی او عملی رخ داده و او عمل سلبی نکرده است لذا چون عمل سلبی نداشته است لذا حجت است. اینجا نیز نباید به دنبال یک دلیل ایجابی باشیم بلکه همین که یک دلیل سلبی نداشته باشیم، خود این باعث حجت شدن آن می شود. در واقع تاییدی از طرف شارع بر آن بوده است. خیلی چیز ها دلیل و روایت نمیخواهیم برای اینکه نسبت به شارع دهیم، که این نکته خیلی بدرد فقه حکومتی می خورد. تقریر معصوم را خیلی ساده نگاه می کنند اما یک نکته مهم است. در واقع از دل این احادیث نانوشته بیرون می آید. خیلی وقت ها عرف و سیره عقلا در زمان معصوم که آن را رد نکرده، خودش یک روایت و دلیل است. [↑](#footnote-ref-268)
269. رک: اخباری گری ، چاپ دارالحدیث، ص221 ظاهرا؛ این که می گوییم این بیان اخباری هاست، بیان اخباری های افراطی است و اخباری های متعادل مانند صاحب حدائق و .... این بیان را ندارند. یک اخباری کامل حدود 10 شاخصه و مولفه دارد که بعضی ها بعضی از این مولفه ها را قبول دارند و بعضی کمتر و...، کسانی که هر 10 تا را قبول دارند اخباری های افراطی هستند اما امثال فیض و صاحب حدائق و علامه مجلسی مولفه های کمتری را قبول دارند. [↑](#footnote-ref-269)
270. بررسی کنید این مقدمات با مقدمات حکمت و مباحث مقدمات کتاب ص23و15 و ... چه ربطی دارند؟ [↑](#footnote-ref-270)
271. جهت صدور یعنی چه؟ یعنی مقام بیان یا چیز دیگر؟ علاوه بر دو آدرس قبلی در مقدمات حکمت نیز همچنین بحثی بود، ببینید آیا می توانید آنها چه ربطی به اینجا دارد لذا همه را با هم جمع بندی کنید. جهت صدور یعنی به چه جهت این کلام صادر شده؟ مثلا تقیه بود یا ....؟ آن چیزی که محل بحث ماست این است که جدی باشد و امتحانی و شوخی و.... نباشد.

جهت صدور یک اصطلاح است. ما نسبت به یک روایت سه چیز داریم: سند و جهت صدور و دلالت. گاهی یک روایت سندش درست است و دلالتش هم درست است اما بدرد فقه نمی خورد چون تقیه بوده است که تقیه سند را خراب نمی کند و دلالت را نیز خراب نمی کند اما مراد جدی متکلم نمی باشد که به این جهت صدور می گوییم که ص15 یکی از شروط دلالت تصدیقی آمد که گفتیم به معنای دلالت جدی است، نه استعمالی. [↑](#footnote-ref-271)
272. ظهور به معنای موضوع له است. یعنی تک تک و جداجدا موضوع له ها باید روشن باشد. [↑](#footnote-ref-272)
273. این رابع همان جایی است که اخباری ها دست گزاشته اند و گفته اند قرآن صادر شده و جهت صدور هم جدی است و ظهور استعمالی هم دارد یعنی مفردات روشن است اما نمی شود گفت مراد جدی متکلم بوده است. مصنف برای این مورد آخر هیچ دلیلی از اخباری ها نیاورده است. [↑](#footnote-ref-273)
274. اخباری ها قبلی ها را قبول می کنند اما این مورد را قبول ندارند. این که وقتی به موضوع له رسیدیم به اصل اصالت الظهور می رسیدیم و آن را جاری می کردیم یعنی مراد متکلم همان چیز هایی است که گفته است می شود به گردن او گذاشت. معنای ظهور در این جا، مراد متکلم می باشد. اینجا باید دغدغه و علت اخباری ها می آمد.

اخباری می گویند قرآن را نباید مستقل از معصومین ع فهمید و نمی شود مستقلا فهمید. دغدغه شان ناظر به اهل سنت بوده است و این دغدغه درستی می باشد و دغدغه همه شیعه می باشد اما اخباری ها یک نتیجه غلط گرفته اند که پس ظواهر کتاب حجت نیست. مصنف در جلوتر می گوید این دغدغه درست است اما ظواهر کتاب نیز حجت است. که این را از «اعلم» به بعد می گوید. [↑](#footnote-ref-274)
275. این ناقص است، چون جهت صدور فقط شوخی نیست بلکه آیا امتحانی یا تقیه ای نبوده است؟ اینجا نخواسته مصنف این ها را بگوید و خواسته بگوید کلام خداوند جدی است. [↑](#footnote-ref-275)
276. از اینجا به بعد می خواهد بگوید عملا حرف اصولی ها آن دغدغه اخباری ها را نیز تامین می کند. یعنی دغدغه اخباری ها تامین می شود و ظاهر قرآن نیز حجت می باشد. مصنف به تعبیری اینجا دارند می گویند تفسیر قرآن باید با توجه به روایات و آیات دیگر و عقل، هر سه با هم باشد. اخباری ها نسبت به کلام اصولی ها شیعه تامل نکرده اند و توجه به کلام اصولی ها اهل سنت کرده اند. ما نسبت به قرآن در نگاه اول به یک ظهور بدوی می رسیم که اخباری ها همین را گرفته و گفته اند ظهور کتاب حجیت نیست. ما می گوییم این حرف درست است و مراحلی است که باید طی شود تا به ظهور اصلی کتاب رسید. ما اگر بخواهیم کلام اخباری ها را درست کنیم می گوییم ظهور بدوی کتاب بلکه هیچ متکلمی حجت نیست. سخت ترین بحث در مباحث تفسیر قرآن، عملا جمع بین این سه می باشد یعنی جمع بین تعبد و تعقل بسیار سخت است. این همان جایی است که روش تفسیر قرآن به قرآن علامه قرار می گیرد که بعضی که شبه اخباری ها هستند مانند مکتب تفکیک و ... تهمت به علامه می زنند که روش شما نیز شد روش قرآنیون بین اهل سنت و اشکال می کنند در حالی که حرف علامه را نمی فهمند. این بیان علامه ناظر به جمع عملیاتی بین تعبد و تعقل می باشد یعنی جمع بین قرآن و روایات و عقل. اگر تفسیر اسلام به اسلام یا شریعت به شریعت و... می گفتند شاید بهتر بود و اشکالی برای بقیه ایجاد نمی کرد. [↑](#footnote-ref-276)
277. عقل و روایات مراد است. [↑](#footnote-ref-277)
278. روایاتی وجود دارد که می گویند کسی نمی تواند قرآن را تفسیر کند مگر ما اهل بیت ع که اخباری ها آن نتیجه غلط را گرفته اند. مصنف در اینجا دارد می گوید این روایات ناظر به اهل سنت که هم عصر حضرات بوده اند می باشد لذا نباید برداشت اشتباه از آن کرد. [↑](#footnote-ref-278)
279. سرزنش کننده [↑](#footnote-ref-279)
280. در چاپ های قبلی بوده، بفعل فقها عامه مانند ابوحنیفه و... که اینجا مصحح آن را تغییر الکی داده است. [↑](#footnote-ref-280)
281. از اینجا به بعد نظر خاص مصنف می باشد. از یک جهت کاش در الموجز نمی آمد چون نظر خاص ایشان است و خیلی کم قائل به آن هستند و تقریبا بیان اختصاصی ایشان می باشد. در کتاب اول خیلی آموزشی نیست که از این نظرات آورده شود. شبیه همان اشکالی که به شهید صدر در حلقه ثانیه وارد است. ذیل این نظر خاص ایشان یک نکته خوب وجود دارد در بحث تعارض علم و دین و مباحث معارفی خیلی اثر دارد. [↑](#footnote-ref-281)
282. نظر خاص مصنف در اینجا این است: ظواهر اصلا ظن نیستند بلکه قطع هستند در نتیجه آمدن بحث در اینجا منتفی می باشد و ربطی به ظن معتبر ندارند و چون قطع اند حجت اند. این تیتری که گذاشته شده نیز از مصحح می باشد. پس این بحث باید از اینجا کنده شود و ذیل بحث قطع بیاید. اما این نظر تقریبا خلاف همه مفسران و اصولی های شیعه و اهل سنت می باشد. نظر ما نیز تا حدی نزدیک به همین نظر می باشد. [↑](#footnote-ref-282)
283. چه کلام خداوند و روایت و کلام های عادی [↑](#footnote-ref-283)
284. که اصل اولی عدم حجیت ظن می باشد. [↑](#footnote-ref-284)
285. مراد (بنا عقلا + عدم رد از شارع) می باشد. اگر بنا عقلا به تنهایی را بگیریم، این حجیت عرفی و عقلایی را اثبات می کند. [↑](#footnote-ref-285)
286. اصل حرف ایشان بر همین تیکه می باشد. آن چیزی که وظیفه الفاظ و ظواهر است مراد استعمالی است و مراد جدی یک چیز های دیگری می باشد. اگر در مراد جدی مشکلی داریم این تقصیر الفاظ نیست چرا که وظیفه الفاظ رساندن مراد استعمالی است پس دلالت الفاظ دلالت قطعی است. وظیفه الفاظ رساندن مراد جدی نیست اما اصولی ها می گویند وظیفه الفاظ رساندن مراد استعمالی و جدی هر دو می باشد اما مصنف می گویند وظیفه الفاظ فقط رساندن مراد استعمالی است. بحث در این است که وظیفه الفاظ چیست؟ نتیجه این بحث این است که الفاظ مراد استعمالی را همیشه می رسانند چه نص باشند چه ظاهر پس قطعی اند. بقیه اصولی ها می گویند وظیفه الفاظ هر دو می باشد لذا اگر نص باشد قطع است و اگر ظن باشد ظاهر است. این بحث که وظیفه الفاظ چیست که اصل بحث می باشد در بیان مصنف در اینجا نیامده است. ص122و123 مصنف آنجا مراد استعمالی و جدی را توضیح دادند اما ای کاش یک جا مفصل این بحث را توضیح می دادند. اصل این بحث ذیل مباحث الفاظ می باشد که الفاظ می خواهد برای ما مراد استعمالی را اثبات کند یا مراد جدی را؟ این یکی از مبناهای مهم در الفاظ می باشد که خیلی چیزها را تغییر می دهد. لذا جای این بحث اینجا نیست.

اگر بخواهیم مبنای ایشان را بپذیریم باید برگردیم و مباحث قبلی را تغییراتی دهیم. مثلا ص15 ذیل دلالت تصوری و تصدیقی، یک چیزی را ایشان اصلا نیاورد، در واقع خود دلالت تصدیقی دو دسته می باشد: تصدیقی استعمالی و تصدیقی جدی. اما مراد مصنف در آنجا تصدیقی جدی بود اما استعمالی را توضیح نداد لذا با این مبنا باید آنجا آن بحث را کامل توضیح می دادند. [↑](#footnote-ref-286)
287. امارات با قطعیه جمع نمی شوند و سهوی از ایشان رخ داده که مرادشان اماراتی است که بقیه اماره می دانند اما قطعیه می باشد. [↑](#footnote-ref-287)
288. مطلوب مصنف یعنی نظر خاص ایشان [↑](#footnote-ref-288)
289. بالوضع یعنی اصل زبان یعنی کل زبان. [↑](#footnote-ref-289)
290. جمله معروفی است که معمولا اهل سنت می گویند: قرآن قطعیه الصدور است اما ظنیه الدلالت است اما روایات[خبر واحد مراد است] صدورش ظنی است اما قطعیة الدلالت است[یعنی روایاتی که در زمان خود اهل بیت ع گفته اند دلالتش قطعی است نه اینکه الان به دست ما رسیده] . اما مصنف می گوید همه کلام هایی که ظهور دارند قطعیه الدلالت می باشد مثلا در قران نیز همین گونه است و آیاتی که متشابه هستند چون مجمل اند خارج می شوند اما ایاتی که ظهور دارند قطعی هستند. حالا فرق ظهور با نص چیست که جلوتر می گویند. ایشان می خواهد اینجا وارد شود و بگوید وظیفه الفاظ مراد استعمالی است اما اینکه مراد جدی نیز همان است یک بحث دیگر می شود. مصنف اینجا می گوید ظواهر که میگویند فقط مراد استعمالی است اما مشهور می گویند ظواهر هم مراد استعمالی است و هم مراد جدی. [↑](#footnote-ref-290)
291. این یک اصل عقلایی در حیطه الفاظ می باشد که ذیل اصول لفظیه می توانستند بیاورند. این اصل می گوید اصل بر تطابق اراده استعمالی بر اراده جدی می باشد. قبلا گفتیم اگر شروطی باشد قطعا مراد جدی نیز هست. اما اگر شک کنیم که مراد استعمالی هست یا جدی است اینجا اصل تطابق را جاری می کنیم. ربط این اصل با اصالت الظهور چیست؟ این بحث است که این دو یک اصل اند یا دو چیز اند و اینکه رابطه شان چیست بحث است که هر کس بیانی دارد. اینکه اینها چه ربطی به هم دارند یک پرونده است که در اصول مظفر از آن بحث می شود. [↑](#footnote-ref-291)
292. یعنی مثلا اکرم العلما می گوید اما مرادش علما عادل بوده است. [↑](#footnote-ref-292)
293. مانند اصول لفظیه مانند اصالت الظهور و اصالت التطابق و اصالت الجادّ و ... [↑](#footnote-ref-293)
294. مورد اول و دوم و سوم [↑](#footnote-ref-294)
295. بلکه مورد چهارم، که در محاورات عرفیه منتفی است اما در محاورات قانونی منتفی نیست. [↑](#footnote-ref-295)
296. در مقابل محاورات قانونیه [↑](#footnote-ref-296)
297. یعنی این ها شک های علمی و مدرسه ای می باشند. بعضی روایات را که می بینیم در نگاه اول واضح بود که چیست اما کمی که با آن ور می رویم آن حالت قطعی از بین می رود. نکته این است که این نکته مصنف بروی فهم روایات اثر می گذارد؟ اینجا یک حرف حق وجود دارد که باید تامل کرد. تفسیر قرآن به قرآن علامه یکی از کلیدهایش اینجا است که اگر اینگونه برخورد کنیم تفسیر خراب می شود و هر کس همانگونه که دوست دارد تفسیر می کند. [↑](#footnote-ref-297)
298. یعنی مراد استعمالی [↑](#footnote-ref-298)
299. مثلا ظهوری قطعی است یا ظنی؟ یا اینکه آقای شبیری می گویند ظهور های سطح بالا فقط حجت است یعنی ظهور های اطمینانی تنها حجت است. اما مشهور این تفکیک را ندارند. در فهم آیات و روایات این خیلی کار را متفاوت می کند. همه این ها باید ذیل مبانی ظهور بیاید. بعضی گفته اند قطعی یا ظنی بودن ظهور مهم نیست چون حجت است و هیچ فرقی نمی کند چه باشد. این بیان خامی است و ندیدن مباحث در تفسیر است. اینکه بگوییم ظهور ظنی است یا قطعی است در تعارضات ظهور با نص اثر می گذارد. یعنی این در جایی که ظهور با عقل یا نص یا تجربه یا ... تعارض پیدا کند اثر می گذارد. مانند قضیه دارینیسم که تجربه غربی ها می گوید انسان از نسل میمون است اما قرآن می گوید اینگونه نیست حالا ظاهر قرآن که تعارض با علم پیدا کرده است را باید چکار کرد؟ اینجا چند مدل تلاش می شود کرد: مثلا بگوییم اینجا تعارضی اصلا نیست یعنی یا ظهور را خدشه می کنند یا علم را خدشه می کنند. این راحت کردن خیال خود می باشد. همین مشکل در تعارض قرآن با عقل می باشد چه عقلی که متکلمین میگویند چه عقل مشا و... . ریشه این آن است که ظواهر قران اینجا مطرح است لذا می شود. پس قطعی بودن ظواهر قرآن می تواند خیلی از این مشکلات را حل کند. بزرگان معارفی ما با قرآن اینگونه برخورد می کرده اند که اگر عقل با قرآن تعارض پیدا کرد، قرآن درست می گوید و من در مقدمات عقلی ام اشتباه کرده ام مانند ملاصدرا که این را روش حکمت متعالیه می داند. پس قرآن حرف دارد و شخصیت دارد. البته بزرگان این روششان را با زبان اصولی بیان نکرده اند و اگر می خواستند بیان کنند باید می گفتند حداقل برای بعضی از ظواهر قطعی است مانند قرآن .

در مبسوط ج3ص135 مصنف می گوید که ناظر به مراد جدی می باشد . پس ظهور در مراد استعمالی بدرد ما نمی خورد اولا و هر ظهوری نیز قطعی نیست بلکه حداقل ظهور قرآن و روایات با مراتبی قطعی است. که این ربط به عقل عملی نیز دارد.

مثلا در فقه الطب نیز مثلا روایاتی داریم که حرفی را می زنند که با تجربه طبی امروز مخالف است که اینجا هر کس کاری می کند اما کار صحیح همان برخورد صدرا می باشد که باید جمع صحیح کرد بین طب سنتی و قرآنی و غربی. البته کار راحتی نیست. مثلا در مثال خودمان باید برگشت و گفت مقدماتی که ما طی کرده ایم در طب جدید اشتباه کرده ایم. [↑](#footnote-ref-299)
300. تاویل در اینجا یعنی حمل بر خلاف ظاهر [↑](#footnote-ref-300)
301. اما جفتشان دلالتشان بر مراد استعمالی قطعی است. [↑](#footnote-ref-301)
302. مصنف: وهنا ـ وراء الشهرة الفتوائية ـ شهرة روائية، وشهرة عملية أوضحنا حالهما في «الوسيط» الجزء الثاني فلاحظ. [↑](#footnote-ref-302)
303. مشهور قدما [↑](#footnote-ref-303)
304. مصنف: الأُستاذ السيد المحقق البروجردي في درسه الشريف. [↑](#footnote-ref-304)
305. کشف انّی می کند. اقای خویی اینها می گویند کشف ظنی است لذا بدرد ما نمی خورد. آقای بروجردی یک بررسی تاریخی دارد که آن را جدی کرده است. مقدمه مبسوط شیخ طوسی را ببینید. یک نکته ی مهمی آنجا دارد که آقای بروجردی آن را خیلی جدی گرفته اما بقیه خیلی جدی نگرفته اند. از آن مقدمه می فهمید چرا گفتیم مراد از شهرت قبل از شیخ طوسی می باشد. کتب فقهی قبل از شیخ طوسی مقدمه هاش را نیز ببنیید. [↑](#footnote-ref-305)
306. چقدر بعید است؟ اقای خویی می گوید بعید است اما نه خیلی اما دیگران چیز دیگری می گویند مانند آقای بروجردی [↑](#footnote-ref-306)
307. در الموجز اول 400 مورد آمده اما در دیگر آثارشان مصنف گفته اند 90 مورد که سرّش روشن نیست اما اینجا حذف شده که کار خوبی است. [↑](#footnote-ref-307)
308. امثال آقای خویی اینجا به سراغ اصول عملیه می روند که وقتی به سراغ فقه ایشان می روید پر از فتوای شاذ و خلاف شهرت می بینید. ایشان جرات زیادی در فتوا دادن به خلاف شهرت دارند که حتی دیگران در مدرسه نجف این جرات را ندارند. [↑](#footnote-ref-308)
309. مصنف: والأسف انّه(قدس سره) لم يشر إلى محالّ هذه المسائل ولعل قسماً منها في المواريث ويظهر ذلك لمن مارس مسائل هذا الباب. [↑](#footnote-ref-309)
310. این به مدیریت فرهنگی اهل بیت بر می گردد که یک سازمان ثبت روایت داشته اند مانند سازمان وکالت که روایات را از تحریف مصون نگه دارند. [↑](#footnote-ref-310)
311. نظر شخصی [↑](#footnote-ref-311)
312. به این بحث در الموجز خیلی پرداخته شده و مفصل در رسائل به آن پرداخته می شود. این بحث از اول تاریخ فقه و اصول مطرح بوده و رفت و برگشت های زیادی بین موافقین و مخالفین آن شده است. برای فهم این بحث باید بین چند نگاه را جمع کرد: نگاه اصولی ، نگاه حدیثی و رجالی و نگاه تاریخی. این سه نگاه باید با هم جمع شود برای عمق بخشیدن به خبر واحد که نتیجه آن این است که زیاد نیاز نیست به این بحث پرداخته شود. [↑](#footnote-ref-312)
313. ذیل این فصل به بهانه به بحث سنت نیز می پردازیم. سنت خود قول و تقریر و فعل معصوم می باشد. چند راه برای رسیدن به این سه مورد از سنت وجود دارد که یکی از آن راه ها خبر می باشد که کسی این را نقل کند که ما با این صورت به قول و.. معصوم می رسیم که در واقع در این صورت دیگر به خود سنت دسترسی نداریم بلکه به محکی از آن دست رسی داریم. لذا تعبیر می کنیم به سنت محکیه. پس خبر واحد ابزاری است که بوسیله آن می خواهیم به سنت برسیم. سنت قطعا حجت است مانند خود قرآن اما حرف ما اینجا این است که آیا آن ابزاری که با آن حکایت می شود سنت برای ما، آیا آن ابزار در آن خطا نیست؟ اگر خطا باشد چکار کنیم؟ حالا که احتمال خطا در آن وجود دارد که احتمال خطا به نسبه جدی است چون در طول تاریخ اتفاقات زیادی افتاده که خواسته اند در آنها تحریف کنند و.... لذا تیتر بحث این است که آیا حجت است سنتی که حکایت شده بوسیله خبر واحد؟ در واقع خبر واحد خودش منبع نیست بلکه کاشف از منبع است که خود منبع سنت است. پس خبر واحد حاکی از منبع است. خلاصه محل بحث این است که آیا روایات برای ما حجت است یا خیر؟ می گوییم اگر سندا و دلالا صحیح باشد حجت است. دلالت یعنی آیا محکم است یا متشابه یا .... که مباحث آن ذیل مباحث الفاظ است. اما اینجا تمرکز بحث اینجا بروی سنت روایت است. اگر سنت صحیح باشد می توان به روایت عمل کرد. صحیح بودن سند یک بحث رجالی است و اصلا اصولی نیست. در اصول یک کار کم فایده داریم می کنیم که پایه ای است چون همه این را قبول دارند تقریبا لذا از این جهت کم فایده است. حالا کی گفته هر گاه سند درست باشد ما به همان حرف معصوم ع رسیده ایم؟ در این نقل آیا احتمال خطا وجود ندارد؟ وقتی احتمال دارد پس نمی شود گفت قطعا همان چیزی است که از معصوم ع نقل شده است اما ظن قوی داریم که همان است. در چنین صورتی باید چکار کرد؟ اینجا نیز می گوییم خود عقلا و روایات و معصومین ع گفته اند به این احتمال توجه نکن، البته همان کارهای سندی را انجام بده اما باز احتمال خطایی که آنجا پیش می آید را اعتنا نکن. در واقع محل بحث اصول همین است که درست است به صدور روایت ظن داری که ظن نیز حجت نیست اما اینجا می گوییم این ظن معتبر است و حجت دارد. برای آن ادله ای ذکر کرده اند. استدلال دقیقا این است که خود قرآن گفته که به آن احتمال خطا توجه نکن. دلیل دوم خود روایات است که این را گفته اند. دلیل سوم اجماع بر آن می باشد. دلیل چهارم نیز حکم عقل بر آن است. همه این ها دلیل قطعی بر حجیت آن می باشند. البته باز تاکید می کنیم که بعد از همه کارهای رجالی که اگر از حیث رجالی همه چیز صحیح بود باز احتمال 20 درصدی مثلا وجود دارد که ممکن است خطا باشد. که محل بحث در چنین جایی است.

خبر واحد دو سبک بحث دارد، یک سبک بحث رجالی است که بالجمله باید در هر روایت افراد را بررسی کنی در هر حدیث و هر سند اما یک سبک اصولی نیز دارد که یک بحث فی الجمله است یعنی آن بحث رجالی که مشکلی در آنها نبود، باز در این ها احتمال داده می شود خطایی در آنها باشد که اینجا جای اصول است و میگوید به این احتمال توجه نکن که می شود حجیت سنت محکی بوسیله خبر واحد. [↑](#footnote-ref-313)
314. این خبر الواحد است الخبر الواحد؟ درست در محتوا الخبر الواحد است اما اصطلاح مرسوم در کتب خبر الواحد است. مراد هر دو نیز یک چیز می باشد. نکته این است که اگر خبر الواحد بگوییم یک بد فهمی ممکن است پیش بیاید. خبر الواحد یعنی حدیثی که یک نفر نقل کرده است در حالی که خبر واحد در اصول یعنی خبری که به حد تواتر نرسیده باشد. خبر متواتر یعنی جمعی آن را نقل کنند که تواطع شان بر کذب و خطا نباشد. ما در نقل حدیث طبقاتی داریم که نسبت به تواتر باید در هر طبقه این تواتر باشد تا وقتی به شیخ طوسی می رسد بتوانیم بگوییم متواتر است. پس تواتر یعنی حدیثی که در هر طبقه متواتر باشد. لذا این دسته احادیث خیلی کم است.

اصطلاح اصولی و حدیثی و رجالی خبر واحد این است که غیر از خبر متواتر باشد، نه اینکه یک نفر از یک نفر نقل کرده باشد، هر چند شامل آن نیز می شود. لذا وقتی در لفظ می نویسیم خبرالواحد یعنی خبری که توسط یک شخص واحد رسیده که این برداشت ناصحیح می شود کرد اما الخبر الواحد یعنی خبری که این خبر واحد است که مراد از این یعنی خبری که متواتر نباشد.

رک: حاشیه سید علی بر معالم(ظاهرا جلد 5 این توضیحات را دارد) [↑](#footnote-ref-314)
315. این بحث چرا در خبر متواتر مطرح نمی شود؟ چون یقین داریم به آن و قطع داریم که از اهل بیت ع می باشد هر چند خیلی کم می باشند لذا در اصول از آن بحث نمی شود.

این تیتری که اینجا آمده از کفایه می باشد که سوال اصلی آن بروی سنت است. جوابش این است که اگر واقعا سنت باشد، حجت است. در واقع اینجا خلط بین دو دسته بحث در اصول شده است. یک بحث این است که چه چیز هایی منبع هستند و چه چیز هایی نیستند. مثلا قیاس و عرف و قرآن و ... منبع هستند یا نه. سنت را همه قبول دارند حجت است اما بحث بر سر گستره سنت است که اهل سنت گستره آن را تنها پیامبر ص می دانند اما ما تا اهل بیت ع گسترش می دهیم. این یک دسته بحث است اما یک دسته بحث این است که از چه راه هایی می توان سنت را کشف کرد؟ دسته اول مباحث مباحث ثبوتی است و دسته دوم مباحث اثباتی است. در دسته دوم به راه های کشف اثباتی از آن منبع ثبوتی می پردازیم. مثلا عرف یا اجماع و خبر واحد و.. اینگونه هستند یا خیر. بعضی می گویند مباحث دسته اول جز علم اصول نیست بلکه جز علم کلام است. مباحث اصولی تنها دسته دوم می باشد. اما به نظر ما هر دو تای آنها جز مباحث اصولی است به علاوه مناهج که دسته سوم می باشد که توضیحات خاص خودش را دارد. پس تیتر را باید درست معنا کرد که این معنا از شیخ می باشد.

این نوع ورود و بحث با تبویب قدما بهتر می سازد اما با تبویب مرسوم خیلی نمی سازد و تنها با یک سوال می سازد که بحث اثباتی است اما بحث ثبوتی را که چند خط اول ص179 می باشد به نحو طردا للباب آورده اند و درست مطرح نشده است. [↑](#footnote-ref-315)
316. اینجا مقدمتا به بحث سنت پرداخته شده که بهتر بود تیتر اصلی سنت بود و ذیل آن به خبر واحد پرداخته می شد. پس در اینجا مقدمه ای در مورد سنت مطرح می شود. [↑](#footnote-ref-316)
317. فقط نبی ص و نه غیر او [↑](#footnote-ref-317)
318. به علاوه حضرت زهرا سلام علیها [↑](#footnote-ref-318)
319. به خلاف اهل سنت که فقط اهل بیت ع را یک راوی حدیث می دانند. [↑](#footnote-ref-319)
320. اختلافی اینجا است که بعضی می گویند ائمه مبلغان شریعت اند چون شریعت با پیامبر ختم شده است اما بعضی مستقل می دانند حضرات را. البته این یک بحث کلامی است. البته در اصول خوب است به این مباحث پرداخته شود. [↑](#footnote-ref-320)
321. یعنی حضرت خضر نبی نبوده است که البته دو دسته نظر اینجا است. مراد از مصاحب حضرت موسی ع ، حضرت خضر می باشد. [↑](#footnote-ref-321)
322. خبری مستفیض یعنی چه؟ در واقع خبر واحد شبه متواتر است. خبر واحد یک حیطه گسترده ای دارد که یک دسته آن می شود خبر مستفیض. معمولا احادیث کتب ما خبر واحد غیر مستفیض است. خبر متواتر قطعی است لذا در اصول از آن بحث نمی کنند که حجت هست یا نه چون حجیت ذاتی دارد چون قطع است. البته خوب است در اصول از تواتر نیز بحث شود و نباید حواله به منطق داد چون در منطق بدنبال یقین به معنای اخص بودیم در حالی که در اصول برای ما یقین به معنای اعم نیز کافی است و بعضی نیز اطمینان را کافی می دانند. آنی که ما را بی نیاز می کند فقط قطع نیست بلکه هر چیزی است که ما را به اینجا برساند لذا تواتر ملاکش این است بین ما و خداوند حجت باشد. به یک معنا بعضی ها می گویند خبر مستفیض اطمینان می آورد لذا حجت است. بعضی نیز می گویند حتی خبر واحد غیر مستفیض نیز نکاتی است که خیلی هاش را اطمینانی می کند. یک نهله نیز هست که خبر واحد غیر مستفیضی که در کتب اربعه آمده است را نیز اطمینانی می داند لذا می گویند نیاز به کار رجالی ندارند. که باید آن نهله را توضیح داد. [↑](#footnote-ref-322)
323. چون قطع است و قطع نیز حجیت ذاتی دارد. [↑](#footnote-ref-323)
324. اینجا خیلی دقیق نگفت. قطعا شیخ مفید را اینجا اشتباه آورده اند. قطعا شیخ مفید جز این دسته نیست. اولین نفری که در شیعه معروف است خبر واحد را قبول ندارد سید مرتضی است. شیخ مفید استاد ایشان می باشد و هیچ شاهد جدی وجود ندارد که شیخ مفید نیز در این دسته باشد.

حرف سید مرتضی که خبر واحد را قبول ندارد یعنی چه؟ یعنی این همه احادیثی که غالبا خبر واحدند را ایشان کنار می گذارند؟ یک بیان ساده انگارانه این است که سید مرتضی همه این روایات را کنار می گذاشته اند و ایشان یک عقل گرای افراطی است. بعضی گفته اند [خبر واحد تقسیمی دارد که اینجا نیامده است: محفوف به قرینه و غیر محفوف به قرینه. محفوف به قرینه یعنی با اینکه خبر واحد است اما قرائن دیگری است که ما را به قطع یا به اطمینان می رساند. حالا آن قرائن چیست؟ هر قرینه ای. مثلا کثرت راوی نیست اما کیفیت راوی است.] بعضی گفته اند مراد سید مرتضی خبر واحد عدم محفوف به قرینه است. اما باز خیلی از روایات اینگونه است و مشکل حل نمی شود. بعضی[ نائینی ج3 اجود التقریرات] گفته اند مراد سید مرتضی از خبر واحد یک اصطلاح دیگر بوده است. مراد ایشان از خبر واحد، خبری است که از افراد ثقه به ما نرسیده و مراد خبر ضعیف رجالی می باشد. این بیان حرف سید مرتضی را درست می کند. اما حرف این است که سید مرتضی کلامش به این نمی خورد. بیانهای دیگری نیز هست اما یک راه واقعی این است که بروی در فقاهت سید مرتضی و ببینی چگونه فقاهت می کرده است. اما از ایشان خیلی کتاب فقهی به ما نرسیده است. اصل اختلاف فقاهتی بین سید مرتضی با شیخ طوسی وجود دارد که می گویند سید مرتضی عقل گرا تر می باشد. هر دو شاگرد شیخ مفید می باشند و این دو دو قله از مدرسه بغداد می باشند. روشی شیخ طوسی در شیعه تقریبا ادامه پیدا می کند و به یک معنا باید خدا رو شکر کرد که این چنین می شود. سید مرتضی مقداری مباحث کلامیشان غلبه داشته بر مباحث فقهی و حدیثی . بعضی مانند اقای مبلغی می گویند اگر فقاهت سید مرتضی احیا شود بدرد امروز می خورد اما غالبا این را نمی پسندند.

در واقع سه قول در خبر واحد وجود دارد که یک قول آن اینجا نیامد:

محال عقلی است که شارع متعبد کند ما را به عمل به خبر واحد: مانند ابن قبه که در مطلق ظن این را گفت پس به طریق اولی در اینجا نیز می گوید. بعضی از این نهله استاد های سید مرتضی بوده اند. اینها متکلمان معتزلی شیعه شده در بغداد می باشند. خود سید مرتضی در بعضی از رسائل اش گفته بعضی از اساتید ما اینگونه می گفتند محال عقلی است شارع ما را متعبد به خبر واحد کنند. بعد می گوید نظر من این نیست بلکه ممکن است متعبد کند ما را اما وقتی در آیات و روایات می گردیم می بینیم شارع این را نگفته است. یعنی عقلا جایز است شارع بگوید به خبر واحد عمل کند اما شارع همچین کاری را نکرده است لذا به دلایلی که در ادامه می آید جواب می دهد.

 رک: بوستان کتاب ،دانشنامه اصولیان شیعه که تاریخ اصول می باشد و بلکه بیشتر از این است که بعضی از اصولی ها را مبنای فکری و اصولی شان را فهرست وار آورده است. در این کتاب ص114 تا 173 ذیل خبر واحد توضیحاتی را دارد. [↑](#footnote-ref-324)
325. مصنف: لاحظ عدة الأُصول:1/338 من الطبعة الحديثة. [↑](#footnote-ref-325)
326. بعد از شیخ طوسی [↑](#footnote-ref-326)
327. یک اصطلاح است که با اینکه یک ظن است اما یک ظن خاص است. در مقابل ظن عام. ظن خاص یعنی ظن معتبر که پشتوانه آن یک دلیل خاص می باشد. [↑](#footnote-ref-327)
328. البته نه هر خبر واحدی که در کتب است بلکه آن خبر واحدهایی که از حیث سند مشکل نداشته اند که می خواهیم آنها را درست کنیم. [↑](#footnote-ref-328)
329. مصنف: راجع ص 187 قولنا: لكن الإمعان فيها.... [↑](#footnote-ref-329)
330. استدلال به مفاهیم کرده اند. یکی اش مفهوم شرط است. گفته اند اگر فاسق نیاورد، نیاز نیست تبین کنید. یک استدلال دیگر به مفهوم وصف است که اگر غیر فاسق باشد نمی خواید تبیین کنید. اشکال به مفهوم شرط این است که اگر قبول کنیم که شرط مفهوم دارد که مصنف سخت گرفت، مفهومش چیست؟ اگر بخواهیم مفهوم بگیریم باید بگوییم اگر خبری نیاورد که در چنین صورتی سالبه به انتفاع موضوع می شود لذا این جمله اصلا مفهوم ندارد. بعد جواب داده اند که مفهوم دارد به این که اگر فاسقی خبر نیاورد تبین ندارد که این خودش دو حالت دارد: یا فاسقی خبر بیاورد یا عادلی بیاورد که در نهایت مصنف این را قبول نمی کند و میگوید مفهوم ندارد. به مفهوم وصف نیز اولا باید گفت مفهوم دارد یا ندارد که مصنف گفت ندارد لذا نمی شود استدلال کرد. بنا بر مبنای کسانی که می گویند مفهوم دارد باز معنا خوب است اما رفت و برگشت زیاد شده است. [↑](#footnote-ref-330)
331. مصنف: قال الطبرسي:نزلت الآية في الوليد بن عقبة، بعثه رسول اللّه (صلى الله عليه وآله وسلم) في جباية صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقّونه فرحاً به ـ و كانت بينه و بينهم عداوة في الجاهلية ـ فظنّ انّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول اللّه(صلى الله عليه وآله وسلم) وقال: إنّـهم مَنعوا صدقاتهم ـ و كان الأمر بخلافه ـ فغضب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و همّ أن يغزوهم، فنزلت الآية.لاحظ مجمع البيان:5/132. [↑](#footnote-ref-331)
332. یعنی «ان جائکم» مهم است، نه «فاسق»؛ این یک تقریر خاص از مصنف از مفهوم شرط است که تقریرهای دیگری نیز دارد. این یک مثال خوب ذیل باب مفاهیم می باشد که در مظفر بررسی کنید. [↑](#footnote-ref-332)
333. یعنی هیچ خبری نیامده است. [↑](#footnote-ref-333)
334. مانند مثالی که در مفهوم شرط داشتیم [فان رزقته... ولدا] [↑](#footnote-ref-334)
335. موضوع نبا فاسق است. [↑](#footnote-ref-335)
336. موضوع آخر یعنی خبر عادل [↑](#footnote-ref-336)
337. عدم مفهوم برای وصف [↑](#footnote-ref-337)
338. به معنای کوچ کردن. [↑](#footnote-ref-338)
339. این که در ادامه می آید یک معنای مراد در اینجا از این آیه می باشد اما یک معنای دیگری نیز می شود کرد که هیچ ربطی به محل بحث ما ندارد. [↑](#footnote-ref-339)
340. این منذر اعم از خبر واحد و متواتر می باشد که اغلب خبر واحد است. [↑](#footnote-ref-340)
341. مصنف می گوید این آیه در صدد بیان اصل این بحث است نه کیفیت آن. مثلا آیه نسبت به کیفیت انذار که یک نفر برود یا مقداری بروند که به تواتر برسد و .... نظر ندارد. [↑](#footnote-ref-341)
342. این بیان را مصنف از حضرت امام گرفته که آیه در صدد بیان نیست چون شرایط یعنی مقدمات حکمت اینجا وجود ندارد. [↑](#footnote-ref-342)
343. اگر بین این دو «او» بود بهتر بود چون دو مبنا در اینجا وجود دارد. [↑](#footnote-ref-343)
344. قبول توسط مسلمین [↑](#footnote-ref-344)
345. اشکال این است که آیه در مقام بیان نیست در واقع آیه در مقام بیان این است که علمای یهود شما اظهار کنید و ناظر به کیفیت اظهار نیست. نمی شود استناد کرد چون آیه مطلق است باید به آن مطلقا عمل کرد چون اصلا آیه در مقام بیان نیست که بخواهیم به اطلاق آن عمل کنیم. [↑](#footnote-ref-345)
346. به تعدد علمای یهود [↑](#footnote-ref-346)
347. مصنف اطمینان را اینجا ملحق به قطع کرده است. از اینجا برداشت می شود که مصنف اطمینان را مانند قطع می دانند.در واقع محل بحث اصلی خبر واحد غیر محفوف به قرینه است و این از این قسمت فهمیده می شود یعنی خبر واحد ظنی که این آیا حجت است یانه؟ در نهایت می گویند خبر واحد غیر محفوف به قرینه دو حالت دارد: یا سندش صحیح است یا نیست. اگر سندش ضعیف است حجت نیست و اگر سندش قوی است حجت است به این معنا که با این که ظن آور است اما من شارع می گویم تعبدا به آن عمل کند. این بیان مدرسه نجف است و یک بیان نیز مدرسه قم دارد. [↑](#footnote-ref-347)
348. آیه دارد می گوید از اهل ذکر بپرسید، نه اینکه مطلق از آنها بپذیرید. این آیه نیز مانند آیه های قبلی است که نمی شود تمسک به اطلاق آن کرد چون در مقام بیان نیست بلکه در مقام بیان اصل مطلب است که برو از اهل ذکر بپرس و ناظر به کیفیت قبول آن نیست. [↑](#footnote-ref-348)
349. نکته مهم این است که استفاده از روایات برای اثبات حجیت خبر واحد چند راه دارد: 1. استفاده از خبر واحد محفوف به قرینه 2. روایات متواتر. لذا نباید از خبر واحد غیر محفوف به قرینه استفاده کرد. [↑](#footnote-ref-349)
350. مصنف این جا می خواهد فی الجمله تواتر آن روایات را قبول کند. [↑](#footnote-ref-350)
351. این اجمالا را بعضی اینگونه توضیح داده اند: ما سه دسته تواتر داریم: 1. تواتر اجمالی: فرض کنید 100 روایت داریم که خبر واحد در عصر اهل بیت ع مورد پذیرش بوده که این جا که می گویند همین مرادشان است. 2. تواتر لفظی 3. تواتر معنوی [↑](#footnote-ref-351)
352. مصنف: ذكرها الشيخ الأنصاري في فرائده، و هي خمس طوائف نشير إليها على سبيل الإجمال:

الطائفة الأُولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بحديث الأعدل و الأصدق والمشهور ثمّ التخيير.

الطائفة الثانية: ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمّة على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى و الرواية ومضت في المتن.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الرجوع إلى الرواة الثقات، و هذا ماأشرنا إليه في المتن.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترغيب في الرواية و الحث عليها و كتابتها و إبلاغها.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذم الكذب عليهم و التحذير من الكذّابين. [↑](#footnote-ref-352)
353. کبری یعنی عمل به قول ثقه می شود یا نه؟ جایز است یانه؟ که محل بحث ما همین کبری است که آیا خبر واحد حجت تعبدی هست یا نه؟ محل بحث دقیقا حجیت خبر واحد تعبدی غیر محفوفه به قرینه می باشد. [↑](#footnote-ref-353)
354. قول ثقه مراد همان خبر واحد در اینجاست. [↑](#footnote-ref-354)
355. صغری یعنی آیا راوی ثقه است یا نه؟ [↑](#footnote-ref-355)
356. روایات دو تا پنج از رجال کشی گرفته شده. ما چند کتاب رجالی اصلی بیشتر نداریم که می شود گفت چهار کتاب اصلی داریم که هر کس هر حرفی می زند از همین هاست: 1. رجال کشی 2. فهرست نجاشی 3. فهرست طوسی 4. رجال طوسی. کشی یک کتاب خاص دارد که هیچ کتابی در شیعه مثل کشی نوشته نشده بلکه در اهل سنت. کشی آمده روایات اهل بیت ع که درباره افراد زمانشان بوده چه اصحاب و غیر اصحاب را جمع کرده یعنی رجالش یک رجال روایی است اما بقیه از خودشان گفته اند. اگر کسی کشی را بفهمد می تواند به سر اختلافات اصحاب برسد. بعد می تواند به نحوه مدیریت امام صادق ع نسبت به آنها برسد. قدم بعد از آن مدیریت عموم اهل سنت و قدم بعد مدیریت دشمنان شان بوده است که از مجموع روایات می توان به این رسید که ائمه یک مدیریت تمدنی داشته اند. مثل همین ائمه ع یک مدیریت فرهنگی داشته اند. بحثی است تحت عنوان سازمان وکالت که بیشتر جنبه اقتصادی دارد و انسان 250 ساله که رهبری میگوید بیشتر جنبه سیاسی دارد اما یک جنبه های فرهنگی نیز وجود دارد که می گوییم که در نهایت می گوییم اهل بیت ع یک مدیریت تمدنی داشته اند. [↑](#footnote-ref-356)
357. تو هم از او روایت کن چون ثقه است. [↑](#footnote-ref-357)
358. الوسائل:18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 8 . [↑](#footnote-ref-358)
359. الوسائل:18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 16. [↑](#footnote-ref-359)
360. الوسائل:18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث17. [↑](#footnote-ref-360)
361. الوسائل:18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 19. [↑](#footnote-ref-361)
362. الوسائل: 18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 40. [↑](#footnote-ref-362)
363. یعنی حجیت خبر واحد[ ثقه غیر محفوف] [↑](#footnote-ref-363)
364. ایشان می گوید از دل روایت یک چیز فهمیده می شود که ملاک در پذیرش خبر واحد این است که آن آدم هایی که آن خبر واحد را نقل می کنند آدم های درستی باشند. [↑](#footnote-ref-364)
365. خیلی از مطالب مهم را ایشان ذیل همین باب آورده اند حتی خیلی از ادله ولایت فقیه را همینجا آورده اند. [↑](#footnote-ref-365)
366. مصنف: الوسائل:18، الباب 8 و9 من أبواب صفات القاضي، ص 52ـ89. [↑](#footnote-ref-366)
367. مراد ظاهر بدوی و اولیه است. [↑](#footnote-ref-367)
368. ایشان می گوید بعضی (که اشاره به آقای خویی دارد که به مکتب حله در رجال بر می گردد که شهید ثانی خیلی اینگونه برخورد می کند) می گویند مبنای ما وثوق مخبری است، نه وثوق خبری یعنی موضوع اینکه چه چیزی حجت است، خبر واحد کی و چه وقت و در چه حیطه حجت است، دقیقا زمانی است که راویان آن ثقه باشد که به اینها وثوق سندی و مخبری می گویند یعنی افراد در آن مهم است وثوق داشته باشند. در مقابل این نظر نظر مصنف است که قائل به وثوق صدوری و خبری می باشند. یعنی برای بعضی سند مهم است اما برای بعضی اصل صدور از معصوم ع مهم است. وثوق سندی ها می گویند اگر سند ثقه ای باشد خبرواحد حجت می باشد و اگر نباشد حجت نمی شود هر چند قرائن محکمی بر صدورش از معصوم باشد. این تیکه آیا درست است؟ یعنی آیا اقای خویی این را می گوید؟ اصلا این تیکه داخل در بحث ما بود؟ بحث ما بر سر خبر واحد غیر محفوف به قرینه بود وگرنه اگر محفوف به قرینه باشد که همه قبول داشتند و داخل در بحث ما نبود اصلا. [↑](#footnote-ref-368)
369. وثوق سندی [↑](#footnote-ref-369)
370. وثوق خبری [↑](#footnote-ref-370)
371. مصنف می گوید راوی طریقیت دارد برای حجیت داشتن خبر واحد یعنی یک طریقیت اصلی دارد اما مهم این است که ما بدانیم این روایت از جانب معصوم ع صادر شده است که غالبا از راوی این را می فهمیم اما همیشه اینگونه نیست. نکته این است که پرتکرار ترین سند در کافی که از کلینی و بعد ابراهیم بن هاشم بعد نوفلی و بعد سکونی است که بیش از 400 مورد تکرار شده که دلایلی می آورند که با اینکه راوی وثاقت ندارد اما این روایت ثابت از که از جهت معصوم صادر شده است. اینجا نکاتی است که باید گفته شود. [↑](#footnote-ref-371)
372. ایشان می خواهد بگوید درست است روایات همراه مبنای آقای خویی است اما اگر دقت کنیم و به سیره عقلا رجوع کنیم، کشف می کنیم که عنایت شارع به وثاقت راوی که گذشت، نه اینکه وثاقت راوی موضوعیت داشته باشد بلکه چون طریق اصلی و اغلبی است در روایات آمده است. یعنی می خواهد بگوید از اینها مبنای شما در نمی آید. [↑](#footnote-ref-372)
373. در واقع اینجا باید می گفت ظن معتبر اما گفت اطمینان چون اصل بحث ما در ظنون معتبر می باشد اما چرا اینگونه می گویند؟ با این نکته دیگر بحث خبر واحد که گفتیم ظن معتبر است از محل بحث خارج می شود یعنی خبر واحد اطمینانی می شود لذا از محل بحث با این نگاه خارج است. حالا اینها اگر به اطمینان رسیدیم قبول می کنیم و اگر نرسیدیم چه می شود؟ از مسیر آقای خویی اینها می رویم ؟ اینها بحث دارد. [↑](#footnote-ref-373)
374. یعنی آنی که پشت سر صحنه معصوم است. [↑](#footnote-ref-374)
375. طریق و نشانه عامه و غالبی [↑](#footnote-ref-375)
376. چهار مکتب رجالی و احراز صدوراز معصوم داریم: بعضی رجال محور اند و بعضی کتاب محور اند. رجال محور نیز دو دسته است: رجال محور نص گرا و رجال محور قرینه گرا. خلاصه اگر به شخص بخواهیم بگوییم: یک سبک سبک آقای خویی است که در حوزه های شیعه غلبه دارد. یک سبک سبک آقای بروجردی است که آقای شبیری و پسرشان نیز تقریبا قائل به همان هستند. یک سبک نیز سبک آقای مددی است و یک سبک نیز سبک آقای حسینی شیرازی است. این که اینجا مصنف می گوید به دعوای بین مدرسه آقای خویی و بروجردی بر می گردد. مدرسه خویی وقتی روایات کافی را می خواهد بررسی کند تمرکزش فقط بر سند است. اما اقای بروجردی می گویند باید تجمیع قرائن کنیم چون آخرش می خواهیم به اطمینان به صدور برسیم. آقای خویی اینها می گویند آخرش لزوما به اطمینان نمی رسیم بلکه به ظنی می رسیم که شارع تعبدا برای ما قرار داده اند . اما آقای بروجردی می گویند می شود به اینجا رسید که اطمینانی رسیده است یا نه که یکی از مهمترین قرائن سند است اما قرائن دیگری نیز وجود دارد لذا هم روی حدیث عامه و هم شرایط زمان و مکان و هم روی فقه عامه کار می کنند تا به اطمینان برسند. اقای خویی اینها می گویند برای ما ظنی که شارع تعبدا برای ما حجت قرار داده اند کفایت می کند که حجت آن را نیز از همین مباحث در خبر واحد که داریم می خواهیم در می آورند. [↑](#footnote-ref-376)
377. این اجماع منقول است یعنی چیزی از قدما به ما نرسیده است بلکه شیخ طوسی دارد این را می گوید که خود این که شیخ طوسی دارد می گوید یک خبر واحد است و لذا شاید درست نباشد. لذا با این «غیر واحد» دارد می گوید ما مطمئن هستیم که این اجماع وجود دارد و از یک نفر به ما نرسیده است. [↑](#footnote-ref-377)
378. مامون و ضبط نیز یک شرط دیگر است که باید درست ضبط کند. [↑](#footnote-ref-378)
379. یعنی علم ندارد و قرائن ندارد اما حجت است. [↑](#footnote-ref-379)
380. جریان چیست که این شاگرد و استاد دو حرف مقابل هم را می زنند؟ این یکی از مسائل پیچیده است که 7 و 8 راه حل برای آن داده اند که یکی اش را مصنف آورده است. [↑](#footnote-ref-380)
381. اظهار کردن [↑](#footnote-ref-381)
382. این جواب شیخ طوسی (العده ص339) است. شیخ می گوید سید گفته خبر واحد مرادش خبر واحد اهل سنت است و من که می گویم خبر واحد، مرادم خبر واحد شیعه است. این خوب است اما سید مرتضی تصریح دارد که مراد من خبر واحد در شیعه است لذا هنوز این سوال مهم است. سید مرتضی در الذریعه ص529جلد2 ذیل خبر واحد به این مطلب تصریح کرده اند. بعضی گفته اند در عبارت شیخ طوسی اگر دقت کنیم ایشان اصلا توجه ای به سید مرتضی نبوده بلکه مرادش ابن قبه و ... بوده است. نسبت به راه حل های دیگر رسائل مرتضی ج1ص26 را حتما ببینید. از طرفی مصنف ص80 آنجا که دو قول داشت می گفت، شیخ مفید و سید مرتضی را آورد که خبر واحد را قبول ندارند. با این نکته اگر شیخ مفید نیز حجت نمی داند با اجماع شیخ طوسی خراب می شود و بحث پیچیده می شود. شیخ طوسی در اوایل المقالات در قول 130 ، آنجا می گوید اعتقاد ما و معتزله در مورد خبر واحد چیست و ببینید ایشان منکر خبر واحد است یا قائل به آن. این ها را ببینید و ببینید می توانید جمع بندی کنید. یک نکته ای اینجا هست. [↑](#footnote-ref-382)
383. مراد از فی الاعتقاد مخالف در اعتقادات یعنی اهل سنت می باشد اما یک احتمال نیز این است که مراد سید در فضای کلامی بوده که این را گفته نه فضای فقهی. [↑](#footnote-ref-383)
384. مدرسه نجف و قم این را اصلی ترین دلیل بر حجیت خبر واحد غیر محفوف به قرینه می دانند بلکه دلیلی غیر از این را قبول ندارند و خدشه وارد می کنند. تقریبا همه این را می پذیرند. یعنی چون سیره عقلایی بر این است که به خبر ثقه غیر محفوف به قرینه عمل می کنند با اینکه احتمال به خطا دارد و در منظر شارع بود و ردی نرسیده پس حجت است. [↑](#footnote-ref-384)
385. استدلال به سیره عقلا بر حجیت خبر واحد غیر محفوف به قرینه. اینجا اگر کسی بگوید خود سیره عقلا از کجا حجت است؟ اینجا می گوییم این سیره در منظر شارع بوده و شارع رد نکرده لذا بازگشت به استدلال به تقریر معصوم می کند. ادله اربعه ص180 که گفت مراد کتاب و سنت و اجماع و عقل می باشد. مراد ایشان از این استدلال ، استدلال به عقل نیست بلکه استدلال به سیره عقلا ملحق به سنت می باشد. یک استدلال به سیره متشرعه نیز داریم که از شارع اخذ شده است. پس اینجا می شود یک پنج و شش را نیز اضافه کرد. استدلال به عقل و استدلال به سیره متشرعه که در لابلای استدلال به سیره عقلا می آورند. ذیل خبر واحد در موسوعه فقه مقارن ص114 جلد4 استدلال به عقل و... را آورده است. [↑](#footnote-ref-385)
386. با این اطمینان چه می خواهد بگوید؟ یعنی دیگر ظن معتبر نیست و اطمینان است؟ یا اینکه خبر واحد هایی که اطمینان می آورد حجت است؟ چه می خواهد بگوید با این قید؟ [↑](#footnote-ref-386)
387. فرق ثقه با عدل چیست؟ در فضای عقلا ثقه با عدل فرق می کند؟ آیا اصلا متفاوت اند در فضای عقلا؟ [↑](#footnote-ref-387)
388. اگر شارع رد کرده باشد و به ما نرسیده باشد چه می کنیم؟ [↑](#footnote-ref-388)
389. یعنی همان سیره متشرعه که بالا گفتیم. [↑](#footnote-ref-389)
390. مراد ارتکاز عقلا می باشد. [↑](#footnote-ref-390)
391. یعنی امر انکار شده ای بود، شارع از آن نهی می کرد. [↑](#footnote-ref-391)
392. نکاتی در چاپ اول بوده که اینجا حذف شده است. [↑](#footnote-ref-392)
393. حتما کتاب اصول فقه کاربردی را در این قسمت ببینید که با همین رویکرد قدما جلو آمده اند. [↑](#footnote-ref-393)
394. یعنی اتفاق کردند. البته شاید در لغت معنای دیگری نیز هست که بشود بر اینجا تطبیق داد که به معنای عزم نیز آمده است و چه بسا در اینجا به همین معنا باشد. [↑](#footnote-ref-394)
395. نظر شخصی و مباحثه: اجماع لزوما اینگونه نیست که همه علما بخواهند هم نظر باشند و اتفاق داشته باشند چون اولا عملا نمی شود همه علما هم نظر باشند چون ممکن است کسی کتابی ننوشته باشد یا مشهور نباشد که کسی او را بشناسد یا ... و ثانیا خود علما مراتب دارند و ممکن است بگوییم اگر مثلا 5 نفر از علما هم نظر باشند این به جهت اجماع علما کفایت می کند. مثلا فرض کنید امروزه اگر 5 نفر مانند آقا و اقای رفسنجانی و کروبی و محسن رضایی و ... در نسبت دادن مساله ای به امام هم نظر باشند می گوییم کفایت می کند به جهت اجماع و نیاز نیست همه آن را گفته باشند چرا که این 5 نفر که خیلی جاها اختلاف نظر دارند در این مساله هم نظر شده اند. در تواتر نیز اینگونه بود که نمی گفتیم تعداد برای ما مهم است بلکه می گفتیم ملاک چیز دیگری غیر از تعداد است و ممکن بود بواسطه یک نفر نیز حاصل شود. چنانچه که بعضی از متاخرین و بعضی از متقدمین همینگونه برخورد کرده اند و گفته اند مثلا اگر فلان 5 نفر هم نظر باشند، اجماع شکل گرفته است. حالا می شود این جا قیودی نیز در نظر گرفت مثلا می شود گفت اگر فلان 5 نفر هم نظر بودند و کس مهم دیگری نیز مخالف نبود و مخالفت شخص دیگری احراز نشده بود، در این صورت اجماع شکل گرفته است. [↑](#footnote-ref-395)
396. آیا هر عصری باشد، فرقی نمی کند؟ چند منبع ببینید: اصول فقه کاربردی ببینید و کتاب مظفر نیز ببینید و آدرس های آنجا را نیز ببینید. چرا که این تعریف خیلی وقت ها بر اساس آن قضیه سقیفه شکل گرفته که بگونه ای تعریف کنند که آن قضیه را بتوانند توجیح کنند. [↑](#footnote-ref-396)
397. این تقریبا تعریف اهل سنت از اجماع است که این بدرد ما نمی خورد. در همین موسوعه اصول فقه مقارن تعاریف مختلف را آورده است. اهل سنت سه چهار تعریف اصلی دارند. تعریف شان به مبانی شان بر می گردد در اجماع. ما نباید تعریف را از آنها بگیریم چون به مبانی بر می گردد و مبانی جدی متفاوت است. در تعریف آنها یک کلمه مشترک است و آن اجماع در عصر واحد می باشد. برای ما عصر واحد هیچ اثر ندارد بلکه مهم کاشف از قول معصوم بودن برای ما مهم است. از حیث عصری حدود 7 8 نسل بدرد ما می خورد که تا قبل شیخ طوسی است تا برسد به اصحاب امام باقر و... . تعریف میرزای قمی خیلی خوب است که اتفاق جماعتی که قول آنها کاشف از قول معصوم می باشد که طبق بیان اقای بروجردی خیلی خوب است که یه عده هستند که چند کتاب می شود که همان ها برای ما کافی است. شهید صدر نیز تعریف خوبی دارد به تبع میرزای قمی.

البته یک نکته مهم هست که اقای بروجردی نیز نمیگوید هر چه در اصول متلقات باشد و شهرت و اجماع باشد، کاشف از قول معصوم نیست. کتابی نوشته است به نام مجموعه مقالات روش فقهی اقای بروجردی به اسم شکوه مرجعیت که در جلد 1 یک مقاله خوبی دارد. ص187: در آن مقاله سعی کرده توضیح دهد. قوت این مقاله دو سه صفحه آخرش یعنی ص206 کتاب می شود. اقای بروجردی می گفت باید با مجموع قرائن دیگر جمع بندی شود و تصمیم گرفت. اقای بروجردی به این قرائن کمتر پرداخته که صاحب ریاض به این قرائن دیگر خیلی خوب پرداخته است. [↑](#footnote-ref-397)
398. مهمترین تقسیم در اینجا همین تقسیم می باشد. اصل بحث در اجماع محصل است اما در سبک کفایه به بعد که فقط اجماع منقول را بحث می کنند لذا اصل بحث با این نگاه استدرادی می شود. در واقع به خاطر تبویب آخوند به بعد در اینجا فقط به ظنون معتبره پرداخته می شود که اجماع منقول به خبر واحد می باشد که در اینجا به آن می پردازند اما مباحث اصلی اجماع که اختلاف بین شیعه و سنی است اجماع محصل است. این گسست مشکلاتی را ایجاد کرده که مباحث اصلی و محتوایی استدرادی می شود و بحث فرعی تیتر و محور می شود. چرا اینگونه است؟ اصل بحث اجماع محصل است که آیا اجماع کشف از قول معصوم می کند و حجت هست یا نه؟ یعنی یه بحث ثبوتی واقعی می شود. این در اجماع محصل بحث می شود که یک اجماع واقعی است. در واقع اگر یک اجماع واقعا یک اجماع بود بدرد می خورد یا نه، که بحث اصلی همین جاست. در اجماع منقول به خبر واحد بحث این است که این اجماعی که برای ما نقل شده واقعا اجماع است یا نه؟ چون نقل شده و ممکن است نقل درستی نباشد. در مباحث احادیث دو بحث را از هم جدا می کنیم : یک حیطه سندی داریم و یک حیطه سندی داریم. مثل این و شبیه این مانند اجماع محصل و منقول است. اجماع محصل مانند بحث دلالی است و اجماع منقول به خبر واحد مانند بحث سندی است. دغدغه اصلی اجماع منقول بحث سندی است که آیا این اجماع برای من ثابت می شود یا نه که اگر ثابت شد تازه اول بحث اجماع محصل پیش می آید. پس این تقسیم و این تبویبی که در این سبک نباید رهزن بشود که فقط همین دسته اجماع را اصلی بدانیم. پس ما دو بحث داریم: یک بحث این است که در فقاهت جایگاه اجماع چیست و چه نقشی دارد و چگونه باید با آن برخورد کرد و یک بحث این است که چگونه باید به اجماع رسید که در اینجا به این بخش دوم، آن هم به یک راه آن یعنی اجماع منقول به خبر واحد می پردازد. [↑](#footnote-ref-398)
399. یعنی خود تو به عنوان مجتهد بروی و از همه افراد و کتاب ها را بپرسی و بگردی و به تتبع برای خودت حاصل شود که همه موافق اند یعنی احراز کنی اتفاق علما عصر را بر حکم واحد. لنفسه یعنی خودش تتبع می کند. اگر کسی تتبع کرد و برای بقیه نقل کرد که همه در این مساله واحد اند، آنگاه این حکم برای بقیه حکم اجماع منقول را دارد. [↑](#footnote-ref-399)
400. خود این اجماع دو حالت دارد: 1. گاهی یک نفر یا دو نفر یا سه نفر نقل کرده اند که اینجا اجماع منقول به خبر واحد است 2. اما گاهی 50 نفر نقل می کنند که اینجا اجماع منقول به خبر متواتر می شود. در اینجا از اجماع به خبر متواتر نمی پردازد چون قطعی است اما بهتر بود ذکر می کرد [↑](#footnote-ref-400)
401. شیعه و سنی [↑](#footnote-ref-401)
402. متعلق به اتفق می باشد. یعنی اتفاق شیعه و سنی بر این است که حجت است اما اهل سنت به عنوان یک منبع مستقل قرار دارند اما شیعه اولا هر اجماعی را قبول ندارد و اجماع هایی که کاشف از سنت باشد قبول دارد و ثانیا اجماعی را قبول دارد از این حیث که کاشف از سنت است. [↑](#footnote-ref-402)
403. عقل را نگفت چون هیچ مذهبی از اهل سنت عقل را به عنوان منبع قبول ندارند و جای بررسی دارد. [↑](#footnote-ref-403)
404. شیعه 12 امامی مراد است چون زیدیه خصوصا نظرات متفاوتی با فقه شیعه دارند. [↑](#footnote-ref-404)
405. یعنی اجماع [↑](#footnote-ref-405)
406. مستند حکمی که بر آن اجماع شده است. [↑](#footnote-ref-406)
407. یعنی اجماع بماهو اجماع کاشف از قول معصوم نیست و موضوعیتی ندارد چون این دلیل بوده همه این حکم را گفته اند و چیزی بر آن مستند اضافه نمی کند. [↑](#footnote-ref-407)
408. در غایت امر شیعه می گوید آنجایی که اجماع کاشف از سنت باشد این اجماع بدرد ما می خورد. اجماع یا مدرکی است یا غیر مدرکی است. این یکی دیگر از تقسیمات اجماع می باشد. مدرکی یعنی همه اجماع دارند اما مدرک آن حکم معلوم است. غیر مدرکی یعنی اجماع هست اما مدرک آن اجماع معلوم نیست. در اجماع مدرکی واضح است که مجتهد به خود آن اجماع کاری ندارد چون دلیل رسیده لذا خود مجتهد دلیل را می بیند و اگر هم نظر شد که هیچ و گرنه نظر خاص خودش را می دهد. [↑](#footnote-ref-408)
409. اگر اجماع غیر مدرکی در عصر حضور باشد یعنی حتما یه چیزی بوده است که اینجا اینگونه می گویند که حتما معصوم ع گفته است. پس از این اجماع کشف این می شود که به هر دلیلی نظر معصوم ع این بوده است اما اگر در زمان معصوم نباشد، کشف می شود که یک دلیل معتبری بوده که به دست اجماع کنندگان بوده که به دست ما نرسیده است. [↑](#footnote-ref-409)
410. چرا اصرار به این بازه زمانی دارند؟ [↑](#footnote-ref-410)
411. در این خط می خواهد ادله و بیان اهل سنت را رد کند که آنها می گویند اجماع منبع مستقل است و دلیلشان از روایات خودشان است که از پیامبر ص نقل می کنند نمی شود که امت من بر چیز خلافی اجماع کنند. مصنف اینجا می گویند امت به غیر از ائمه ع معنا ندارد که بر خطا اجماع نکنند بلکه معصوم نیستند و می توانند اشتباه کنند. [↑](#footnote-ref-411)
412. غیبت صغری یا اوایل غیبت کبری [↑](#footnote-ref-412)
413. یعنی کی اجماع کاشف از سنت هست و کی نیست؟ [↑](#footnote-ref-413)
414. مصنف: لاحظ «كشف القناع عن وجه حجّية الإجماع» للعلاّمة التستري، فقد ذكر فيه اثني عشر طريقاً إلى كشف الإجماع عن الدليل، و نقلها المحقّق الآشتياني في تعليقته على الفرائد. لاحظ ص 122ـ 125. [↑](#footnote-ref-414)
415. امت اصطلاح اهل سنت است اما مرادش اینجا فقهای اهل سنت است. [↑](#footnote-ref-415)
416. کشف می کند [↑](#footnote-ref-416)
417. گرچه بعضی مذاهب مانند اهل سنت گاهی از این کارها می کنند. [↑](#footnote-ref-417)
418. ظن به حکم شرعی [↑](#footnote-ref-418)
419. مصنف: وعلى ذلك يكون الإجماع المحصل من الأدلة المفيدة للقطع بوجود الحجة، الخارج عن تحت الظنون موضوعاً و تخصّصاً، و قد تناولناه بالبحث للإشارة إلى الأدلّة الأربعة ،و المناسب للبحث في المقام هو الإجماع المنقول بالخبر الواحد. [↑](#footnote-ref-419)
420. اصل بحث این است که منبع بالذات برای ما در اینجا سنت است که از راه های مختلف می شود به سنت رسید و کاشف از سنت هستند. یکی از آن راه ها خبر واحد است. راه دیگر اجماع است. راه دیگر شهرت می باشد. این سه ، سه راهی است که ما را به سنت می رساند. نسبت به اجماع دو بحث باید تفکیک شود : 1. سند و راه رسیدن به اجماع چیست؟ 2. آیا این اجماع کاشف از سنت می باشد یا نه؟ [↑](#footnote-ref-420)
421. طریق اجماع منقول به خبر واحد؛ یعنی آن اجماع آیا برای ما احراز می شود یا نه یعنی اجماع منقول به خبر واحد حجت می باشد در مسیر سند بودن آن یا نه؟ [↑](#footnote-ref-421)
422. ناقل فقیه ای که بین ما و مجمعین وجود دارد که او رفته گشته و نقل کرده که اجماعی وجود دارد. [↑](#footnote-ref-422)
423. یعنی اجماع کاشف از سنت [↑](#footnote-ref-423)
424. یعنی ادله حجیت خبر واحد که قبلا گفتیم نیز اینجا می آید لذا این خبر واحد در این جا نیز حجت می شود. البته همه عللی که آنجا آوردیم اینجا نمی آید. [↑](#footnote-ref-424)
425. حرف این ها این است که ادله خبر واحد در این بحث نمی آید چون خبر واحد جایی بود که عن حس چیزی را درک کرده و بعد آن چیزی را که عن حس درک کرده بود برای شما نقل می کرد. اما اینجا آخرش قرار است از اجماع خبردار شویم. این اجماع نیز آخر قرار بود کاشف از سنت باشد. این اجماع به نحو حدسی کاشف از سنت می باشد. یعنی آخرش با این خبر واحد دارد یک چیز حدسی به شما می رسد یعنی یک خبر عن حدس می باشد، نه عن حس. این عن حس و عن حدس را ذیل مباحث تواتر در منطق بیان شده است. [↑](#footnote-ref-425)
426. یعنی محتوایی که داریم از آن خبر می دهیم یا خودش حسی باشد یا مقدماتش حسی باشد. [↑](#footnote-ref-426)
427. یعنی مگر آن اجماع هایی که خود معصوم ع گفته باشد. [↑](#footnote-ref-427)
428. ارش یعنی قیمت گذاری، معیب یعنی کالایی که عیب دارد. شاید کسی اشکال بکند که این قیمت گذاری کردن نیز مقدماتش حسی است، لذا حدسی نمی شود. [↑](#footnote-ref-428)
429. این کسی که دارد نقل می کند می خواهد اجماع را نقل کند و او تتبع کرده و می گوید اجماع هست. نباید خلط کرد:یک مقام این اس تکه اجماع هست یا نه؟ که وظیفه ناقل نیز همین است که با خبر واحد به ما بگوید اجماع هست یا نیست. یک مقام نیز این است که حالا آیا این اجماع کشف از سنت می کند یا نه؟ که بخواهد عن حدس باشد یا عن حس یک مقام دیگر است که نباید این دو مقام را خلط کرد. محل بحث ما این مقام دوم نمی باشد. [↑](#footnote-ref-429)
430. مراد از حجت شرعی، رای معصوم و سنت می باشد. [↑](#footnote-ref-430)
431. سبب اجماع است و مسبب سنت و رای معصوم است. یعنی این که اجماعی هست سبب است برای اینکه بدانیم رای معصوم نیز هست. [↑](#footnote-ref-431)
432. باید در خبر واحد می آمد که مصححین حذف کردند. اما در صفحه قبل توضیحی مختصر آوردند. [↑](#footnote-ref-432)
433. مراد منجمین قدیم می باشد که در روایات نیز نهی شده از آنها که بیان شان ظنی می باشد. [↑](#footnote-ref-433)
434. این قول نیز تقریبا همان حرف قول اولی می باشد اما ظاهرش به قول دوم می خورد اما روحش همان قول اول است که مصنف و خیلی ها و متاخرین به این قول تمایل دارند. این قول می گوید اینگونه نیست که اگر هر کسی گفت شیعه مثلا به فلان چیز اجماع دارد نباید گوش داد مگر اینکه بدانیم و علم داشته باشیم که شخص تتبع کرده باشد. این یک نکته دارد که خیلی وقت ها یک شخص تتبع نکرده اما می گوید شیعه اجماع بر فلان چیز دارد. پس کسی که تتبع کرده باشد و گفته باشد اجماعی است، حرفش بدرد ما می خورد. این نکته یک بحث تاریخی دارد که خواهیم گفت. [↑](#footnote-ref-434)
435. این قید متاخرین خیلی صحیح نیست و بدرد ما نمی خورد. [↑](#footnote-ref-435)
436. بدست آورده [↑](#footnote-ref-436)
437. مصنف اجماع را بردند به سمت غیبت صغری و اوایل کبری که سبک مدرسه قم می باشد از این جهت می باشد که چون اجماع می خواهد کاشف از سنت باشد لذا اگر در آن زمان ها باشد فقیه اطمینان می کند که آن اجماع کاشف از سنت است اما اجماع هایی که در متاخر می باشد چنین حالتی ندارد. [↑](#footnote-ref-437)
438. اینجا باز خلط شده است که دو مقام را باید از هم تفکیک کرد که محل بحث ما راه رسیدن به اجماع است یا کاشف بودن از سنت؟ [↑](#footnote-ref-438)
439. جمع ناقل [↑](#footnote-ref-439)
440. این بیان در چاپ های قبلی نبوده است اما احتمال زیاد از دیگر کتب مصنف اضافه کرده است. اما این بیان کلا غلط است چون دعوا سر اجماعی بود که شیخ طوسی نقل کرده چون از متقدمین نقل کرده است اما صاحب مفتاح الکرامه خیلی بزرگ است اما مال 200 سال پیش است . کتبی که از علامه مجلسی به بعد رسیده به ما نیز رسیده است اما مشکل سر این است که کتبی هست که به شهید اول رسیده اما به شهید ثانی نرسیده است. لذا این بیان در اینجا خیلی دور از آبادی است به نسبت بحث اجماع قدما. مفتاح الکرامه خیلی مهم است چون ایشان تقریبا هم عصر کاشف الغطا می باشد که به دستور ایشان 30 سال وقت می گذارد و این کتاب را می نویسد که اقوال همه فقها را جمع کند که این کار را می کند. اما این هیچ ربطی به بحث اجماع ندارد. مخصوص در قول ثالث گفت، قول متقدمین و متاخرین که ما اصلا کاری به متاخرین نداریم. هر چند طبق نظر بعضی شاید بشود چیزی گفت اما با بیان مصنف دیگر جا ندارد. [↑](#footnote-ref-440)
441. مباحثه: این نکته استاد اشتباه می باشد. در واقع شیعه تعریف اجماع را عوض نکرده است بلکه تعریف واحد است اما شیعه می گوید هر اجماعی که کاشف باشد بدرد ما می خورد. در واقع اگر این اجماع بین متقدمین باشد برای ما حجت است و اگر بین متاخرین باشد حجت نیست. [↑](#footnote-ref-441)
442. مصنف: راجع مقدّمة الكتاب، بحثَ علائم الحقيقة والمجاز، ص 17. این بحث برای ظهور بدوی و ظهور موضوع له ای بود، نه ظهور نهایی. در ظهور بدوی چند چیز لازم است که یکی اش لغت است و بقیه موارد نحو و صرف و ... می باشد. لذا اینجا مصنف باید می گفت ما برای ظهور طرقی داریم که یکی از آنها را که لغت است را در امر ششم در مقدمه گفتیم. [↑](#footnote-ref-442)
443. یعنی این شخص صاحب فن است لذا مانند بقیه جاهای زندگی به متخصص آن فن رجوع می کنیم لذا اینجا نیز به صاحب فن خودش رجوع میکنیم. پس آیا حتما به اطمینان می رسی؟ از قول خبره به اطمینان می رسی؟ یا اینکه اینجا دیگر راهی نداری و مجبوری؟ اینجا تقریر ها متفاوت است. [↑](#footnote-ref-443)
444. اشکالی نیست در حجیت آن یعنی تعبدا یا انسدادا یا اطمینانا؟ [↑](#footnote-ref-444)
445. اشکال امثال آقای خویی می باشد. [↑](#footnote-ref-445)
446. یعنی اشکال این است که کی گفته لغوی خبره است؟ در واقع لغوی خبره نیست چرا که سبک لغوی این است که هر معنایی که شیوع دارد استعمالش را می آورند چه حقیقی چه مجازی لذا خبره نیست. [↑](#footnote-ref-446)
447. یعنی همه استعمال ها را جمع نکرده بلکه حقیقت و مجاز آن را نیز مشخص کرده است مانند مقاییس اللغه. البته مقاییس نیامده است حقیقت و مجاز را جدا کند بلکه آمده و معنای اصلی را از غیر آن جدا کرده است. اینجا ما یک خلا داریم که بالاخره فقیه چقدر باید لغت و .... را بداند؟ حد واقعی را باید نشان داد. معمولا صفر و یکی نگاه می کنند. اما باید حد دقیق و واقعی آن را نشان داد. به نظر ما لزومی ندارد اجتهاد کامل داشته باشد بلکه باید اجتهاد خفیف داشته باشد یعنی بتواند با همین لغت ها به فهم لغات آیات و روایات برسد. نباید بحث را دو قطبی صفر و یکی کرد بلکه باید حد واقعی آن را نشان داد. مصنف خیلی به مقاییس علاقه دارد و اینجا می خواهد بگوید چند لغت نامه خاص است که باید روش کار کرد: مقاییس ، العین ، صحاح ، اساس البلاغه و... البته ایشان منظورش نیست که هر چه در این ها بود حجت است بلکه مرادش است که اینها خیلی بدرد می خورد و ویژه اند و خیلی خاص اند. [↑](#footnote-ref-447)
448. این بیان سیره مسلمین بوده است و در منظر اهل بیت ع بوده است و معصوم ع ردی نکرده اند. حضرت امام ره به این بیان مصنف اشکال کرده اند که کی گفته در منظر معصوم ع بوده است. اما مصنف می گوید ما مواردی داریم که در منظر معصوم ع بوده است مانند ابن عباس که این کار را می کرده است. [↑](#footnote-ref-448)
449. یعنی همه لغوی ها خبره نیستند بلکه بعضی شان خبره هستند. [↑](#footnote-ref-449)
450. مصنف: راجع الاتقان لجلال الدين السيوطي:2/324، ط الاستقامة. [↑](#footnote-ref-450)
451. مرادش از قطع و یقین، اطمینان می باشد. [↑](#footnote-ref-451)
452. در این تیکه ایشان دارد چه می گوید؟ مصنف در قدم اول گفت اینگونه نیست که قول لغوی حجت نباشد بلکه می شود آن را حجت کرد حتی حجت تعبدی. که از قول لغوی به اطمینان نمی رسیم اما می شود در فقه استفاده کرد چون سیره مسلمین بوده است و معصوم رد نکرده است. اینجا مصنف می گوید بله می شود حجت تعبدی باشد اما علاوه بر آن اگر انس بگیری می توانی به اطمینان برسی نه اینکه قول لغوی خودش بالذات حجت باشد بلکه با انس شما و کار کردن شما به اطمینان می رسی. [↑](#footnote-ref-452)
453. آقای بهجت زیاد این اصطلاح را بکار می برند. [↑](#footnote-ref-453)
454. رک: کسانی که به سمت قطعی بودن ظواهر رفته اند: منتهی الاصول ج2ص208؛ تقریرات کوهکمنی ج2ص93؛ درر شیخ عبدالکریم ص359؛ الاصول ایروانی ص242؛ مصنف و اقای شبیری نیز از همین دسته اند. [↑](#footnote-ref-454)
455. ادله اجتهادی یعنی چه؟ در واقع ایشان دارد اسم کتاب و سنت و عقل و اجماع را ادله اجتهادی می گذارد. اما این بیان خیلی صحیح نیست با توجه به نکاتی که جلوتر می آید چرا که اینجا مراد منابع فقهی می باشد. اما ادله اجتهادی که پایین گفت را درست بکار بردند چون آنجا مراد همان چهار منبع می باشد. ادله اجتهادی در اینجا به معنای استدلال با این چهار منبع می باشد اما ادله اجتهادی در پایین خود چهار منبع مرادش می باشد. [↑](#footnote-ref-455)
456. آیا این ادله اجتهادی همان ادله اجتهادی است که بالا گفت؟ خیر متفاوت می باشد. [↑](#footnote-ref-456)
457. اول مقصد ششم [↑](#footnote-ref-457)
458. اینجا خیلی دقیق نگفته است بلکه باید می گفت حکم قطع و ظن معتبر یک طرف است و شک و ظن غیر معتبر نیز یک طرف است. [↑](#footnote-ref-458)
459. دلیل : 1. اجتهادی: الف)علم و قطع ب) علمی(منسوب به علم و قطع) 2. فقاهی [↑](#footnote-ref-459)
460. این کاف را می گویند کاف تعیین یا انحصار چون تنها مصداق آن همین ظنون معتبره می باشد. البته ما همچین کافی نداریم و این از جهت انحصاری بودن مثال آن است. [↑](#footnote-ref-460)
461. دلیل اجتهادی در اینجا به معنای اخص است یعنی ظن معتبر. [↑](#footnote-ref-461)
462. مرسوم احکام را دو رتبه می کنند: 1. دلیل اجتهادی( الف. علم و قطع ب. علمی و ظنون معتبر) 2. دلیل فقاهی. اما مصنف سه رتبه ای می کند که غلط نیست اما مرسوم اینگونه نمی گویند. [↑](#footnote-ref-462)
463. ما اصل عملی زیاد داریم و فقط این چهار مورد نیست اما چرا ما فقط از چهارتاش در اصول صحبت می کنیم؟ خیلی از آن اصل های دیگر در بعضی باب های خاص می باشد اما این چهار اصل مشترک بین همه ابواب است. [↑](#footnote-ref-463)
464. یک سوال این است که آیا اصول عملیه خیلی است و ما به چهارتای آنها می پردازیم یا اینکه اصول عملیه چهار تاست و بقیه قواعد فقهی است؟ در واقع تفاوت اصول عملیه و قواعد فقهیه چیست؟ قواعد فقهیه چیزی غیر از اصول و فقه می باشد. [↑](#footnote-ref-464)
465. مباحثه: مصنف اینجا اصل حلیت را مطرح می کند اما در فقه 1 آنجایی که یک حیوانی از سگ و خوک متولد می شد می گفتیم طهارت دارد اما گوشتش حرام است للاصل. (فالأقوى طهارته و إن حرم لحمه للأصل فيهما) . سوال آیا این دو با هم تضاد ندارند؟ [↑](#footnote-ref-465)
466. محل جاری شدن هر کدام از آن اصل ها. [↑](#footnote-ref-466)
467. شک در اصل تکلیف مجرای برائت است که اخباری ها دعوای جدی با اصولی ها دارند که می گویند اگر شک در اصل تکلیف هم داری باید احتیاط کنی نه برائت [↑](#footnote-ref-467)
468. اگر بین وجوب و حرمت شک داشتید دیگر نمی شود احتیاط کرد و باید استصحاب کرد. [↑](#footnote-ref-468)
469. توضیح صفحه اول مقصد سادس را ببینید ذیل واژه حکم. [↑](#footnote-ref-469)
470. سیگار کشیدن یک مثال تاریخی است که بحث تاریخی دارد. [↑](#footnote-ref-470)
471. بین دو ظرف تردد و شک است. [↑](#footnote-ref-471)
472. مباحثه: آیا این تخییر گتره ای می باشد یا طبق یک مصلحت باید انتخاب کرد؟ [↑](#footnote-ref-472)
473. وبذلك علم انّ مجرى التخيير أعمّ يجري في الشك في المكلّف به كما في المثال الأوّل والشكّ في التكليف كما في المثال الثاني. [↑](#footnote-ref-473)
474. سبک مرسوم در کتب اصولی بعد از شیخ انصاری است. شیخ انصاری برائت را مقدم کرد به دلیل مقابله با اخباری ها. [↑](#footnote-ref-474)
475. یعنی محل جاری شدن این اصل، یعنی فضای اصول عملیه جایی است که ما ادله اجتهادی نداریم و چون نداریم که حکمی به خداوند نسبت دهیم، پس در عمل چه کنیم؟ در عمل چند حالت دارد که یکی از آن حالت ها برائت است که به هر کدام از این حالت ها مجری گفته می شود و اصل بحث اصول عملیه بر سر همین مجری هاست که در هر مجری باید کدام را جاری کرد. [↑](#footnote-ref-475)
476. این دو مثال را زد چرا که هویت هر دو شک در اصل حکم می باشد. دو مثال زد که یکی اش شک در حرمت است که شبه تحریمیه می گویند و دیگری شک در وجوب است که شبه وجوبیه می گویند. پس شبه از حیث اینکه از کجا ناشی شده تقسیم می شود به حکمیه و موضوعیه اما از یک حیث دیگر تقسیم می شود به تحریمیه و وجوبیه. [↑](#footnote-ref-476)
477. شبهه به معنای این است که امر برای ما مشتبه شده است، نه شبه به معنای کلامی. [↑](#footnote-ref-477)
478. آیه و روایتی داریم اما اجمال دارد یعنی ظهور ندارد. مثلا لفظی در آن بکار رفته که معلوم نیست چه می باشد. [↑](#footnote-ref-478)
479. مثلا یک روایت بیاید و بگوید حرام است و یک روایت بگوید حرام نیست. [↑](#footnote-ref-479)
480. مرادش مصداق می باشد. [↑](#footnote-ref-480)
481. یعنی شبهه شده آیا فلان چیز حرام هست یا نیست؟ اگر حرام باشد که هیچ اما اگر حرام نباشد چهار حالت دارد: 1. مکروه باشد 2. مباح باشد 3. مستحب باشد 4. واجب باشد.

در واقع در نگاه کلی سه احتمال می تواند باشد: 1. شبهه بین واجب و حرام 2. شبهه بین واجب بودن و حرام نبودن 3. شبهه حرام بودن و واجب نبودن. ما یک احکام تکلیفی خمسه در مقابل احکام وضعی داریم. اما واقعا وجوب یک تکلیف به عهده ماست؟ بله وجوب تکلیف است اما مستحب چی؟ از یک جهت هست اما از یک جهت نیست در واقع تکلیف هست اما تکلیف غیر الزامی. مباح چی؟ و... خلاصه از این 5 تا دو تا برای فقیه خیلی مهم است، یکی واجب و دیگری حرام. در مقابل عالم اخلاقی که مستحب و مکروه نیز خیلی مهم می شود. اما در فقه دو عنوان برای ما مهم می شود و آن هم واجب و حرام است. مستحب و مکروه بیشتر در فضاهای اخلاقی مطرح می شود. حالا شبهه بین واجب و حرام چند حالات دارد: سه حالت دارد: 1. شک کنیم که واجب است یا حرام است که از آن تعبیر می کنند به دوران بین المحذورین 2. شک کنیم واجب است که از آن تعبیر می کنند به شبهه وجوبیه 3. شک کنیم حرام است که از آن تعبیر می کنند به شبهه تحریمیه [↑](#footnote-ref-481)
482. یعنی شبهه شده آیا واجبی بر ما آمده است یا نه؟ [↑](#footnote-ref-482)
483. اباحه به معنای اعم مرادش است که خوب نگفته است چون قبل از این نیز یک اباحه به معنای اخص گفته بود. یعنی شبهه در این است که یا حرام است یا حرام نیست لذا حرام نیست یعنی یا مکروه است یا مباح است و دیگر واجب نیست. [↑](#footnote-ref-483)
484. اینجا استحباب نوشت چون یک حدیث داریم که در این هنگام حدیث داریم لذا یا واجب است یا واجب نیست یعنی واجب نیست یعنی یا مستحب است یا مباح [↑](#footnote-ref-484)
485. یعنی بحث برائت در دو مقام جاری می شود. [↑](#footnote-ref-485)
486. مصنف این مقام را 13 صفحه آورده اما مقام دوم را نصف صفحه. این به این بر می گردد که دعوای اخباری ها و اصولی ها بر سر شبهه تحریمیه می باشد و در شبهه وجوبیه اجماع بین آنها وجود دارد. در شبهه تحریمیه اصولی ها می گویند برائت باید جاری کرد یعنی چیزی به گردن ما نیست هر چند ممکن است حرام باشد اما در مقام عمل چیزی به گردن ما نیست. به خلاف اخباری ها که می گویند باید احتیاط کنی یعنی باید بنا را بر این بگذاری که حرام است. مثلا مشهورشان هم دخان و سیگار کشیدن است که اصولی ها اینجا می گفتند اصل برائت را جاری کرد اما اخباری ها می گفتند اینجا چون شبهه تحریمیه است باید بنا را بر این بگذاری که حرام است. اما اینکه چرا اخباری ها در شبهه تحریمیه احتیاط را جاری می کنند اما در شبهه وجوبیه بگونه ای دیگر برخورد می کنند نکته ای دارد. [↑](#footnote-ref-486)
487. این بحث برائت قبل از اخباری ها اینگونه نبود و قدما در واقع اصلا یک نگاه دیگری به این بحث و بلکه به اصل بحث اصول عملیه داشته اند. اخباری ها که آمدند یک گیری با برائت داشتند و بعد از اخباری ها نیز شیخ انصاری سعی کرد به اخباری ها جواب دهد که در دل این کار هم بحث اصول عملیه خوب منسجم شد و هم خوب بحث خوب تولید شد. یعنی هم بحث را خوب تولید کرد و هم خوب به اخباری ها جواب داد. این قصه ای که اینجا ما می خوانیم همان داستانی است که شیخ انصاری گفته است لذا دنبال این تیپ بحث در کتب قدما نباشید بلکه در کتب قدما باید به دنبال چیز دیگری باشید.

اخباری ها نیز به همین سه مورد استدلال کرده اند. این آیات و روایات خیلی بیشتر از این هاست که مصنف نیاورده است. [↑](#footnote-ref-487)
488. گاهی می گوییم سیگار چون مصداق مواردی است که ضرر متنابه دارد حرام است و گاهی می گوییم خود سیگار حرام است. این دو با هم فرق دارند. حالت اول می شود شبهه موضوعیه که می خواهیم ببینیم سیگار جز مصادیق آن قاعده است یا نه و حالت دوم شبهه حکمیه است. محل بحث ما در اینجا بر سر شبهه حکمیه است که باید احتمال عقلایی داد چیزی حرمت دارد یا ندارد. مهم است که منشا باید عقلایی باشد. [↑](#footnote-ref-488)
489. رک: رسائل ج2ص21 چاپ کنگره: استدلال به آیات را آورده است. این آیه ص22 به عنوان آیه دوم آمده است. جناب شیخ 6 آیه ذکر می کند که هیچ کدام را قبول نمی کند. [↑](#footnote-ref-489)
490. جناب مصنف به شدت از این آیه دفاع می کنند که دلالت بر برائت دارد به خلاف خیلی های دیگر که این را قبول ندارند. [↑](#footnote-ref-490)
491. دافع قبح عقاب یعنی قبح ندارد و عقاب می شود کرد. [↑](#footnote-ref-491)
492. بمعنی متعلق به واصل است یعنی واصل به این معنا که آنجایی که گمان عقلایی می رود که بیان باشد آمده است مثلا در قرآن کریم. مثلا اگر کسی بگوید پیامبر ص به من نگفته است لذا جواب می دهیم چرا گفته در قرآن کریم. [↑](#footnote-ref-492)
493. آن را پیدا می کند. [↑](#footnote-ref-493)
494. یعنی محل بحث ما جایی است که رفته و گشته اما پیدا نکرده است. [↑](#footnote-ref-494)
495. چون محل بحث شبهه تحریمیه می باشد، حرمه را گفته است. [↑](#footnote-ref-495)
496. بر فضای بحث ما که گشته ایم و چیزی پیدا نکرده ایم. اینجا می گوید خود خداوند در قرآن فرموده اند که اگر بیانی نرسید می توان برائت جاری کرد. اما آیا نباید احتیاط جاری ؟ اصولی می گوید می توانی برائت جاری کنی اما احتیاط هم بهتر است جاری کنی اما اخباری ها می گویند باید احتیاط کنی. [↑](#footnote-ref-496)
497. جناب مصنف از بین روایات زیادی که مطرح شده دو مورد را ذکر کرده که از مهمترین روایات نسبت به مساله خودمان می باشد. [↑](#footnote-ref-497)
498. رک: رسائل ج2ص28-41: مفصل آمده است. [↑](#footnote-ref-498)
499. این تیکه محل بحث ماست که آن چیزی که نمی دانی را خداوند برداشته است و رفع کرده است. حالا رفع کرده یعنی چه یک بحث دیگر است. بحث محل بحث اینجاست که ما گشته ایم و چیزی پیدا نکرده ایم لذا این برداشته شده لذا باید برائت جاری کرد. [↑](#footnote-ref-499)
500. یعنی فال بد زدن [↑](#footnote-ref-500)
501. این قید آخر برای سه مورد آخر است که گفته اند یعنی مادامی که به زبان نیاید اشکال ندارد. [↑](#footnote-ref-501)
502. مصنف: الخصال:417، باب التسعة، الحديث 9. [↑](#footnote-ref-502)
503. نکته مهم این است که استظهار از این روایت چه می باشد؟ نکته بعد این است که اصلا رفع شدن یعنی چه؟ خداوند رفع کرده خطا و نسیان یعنی چه؟ یعنی امت پیامبر ص خدا ندارند؟ چی رفع شده؟ اجمالا واضح است که خود خطا و ... رفع نشده است بلکه حکمش رفع شده است. اینجا سه نظر شکل گرفته است اما اجمالا مصنف اینجا نکاتی را می گوید. [↑](#footnote-ref-503)
504. یعنی یه وقت رفع واقعی است که حقیقت است اما گاهی یه چیز رفع می شود حقیقت نیست یعنی حکمش برداشته می شود لذا مجاز است. [↑](#footnote-ref-504)
505. یعنی آثار شک بار نشود. [↑](#footnote-ref-505)
506. ادعائیه یعنی مجازی است یعنی واقعا شک و خطا و نسیان هست اما آثار شرعی آن برداشته می شود. [↑](#footnote-ref-506)
507. این آثار وضعی در اینجا معنای خاص فقهی آن می باشد که مرتبط با نجاست و پاکی می باشد و متفاوت با امور معنوی است که معمولا بالای منبر ها می گویند. [↑](#footnote-ref-507)
508. یعنی عملا در باب طهارت فقه باید بروی و ببینی و بررسی کنی. [↑](#footnote-ref-508)
509. اینجا می خواهد بگوید حدیث رفع برای همه بکار می رود اما برای اشخاص و افراد خاص بکار نمی رود مثلا اگر خطائی کسی را کشتی نمی شود بگویی من خطا کردم یا نسیان نکردم و ....، اینجا رفع یعنی گناه نکردی اما جبران باید بکنی لذا نباید از این حدیث سوء استفاده بشود. [↑](#footnote-ref-509)
510. سال قحطی و گرسنگی [↑](#footnote-ref-510)
511. رک: رسائل ج2ص43: شیخ تقریبا آیات و روایات را کلا نمی پذیرد مگر همین روایت را. این حدیث خیلی متناسب با بیان قدما است که یه جور دیگه فکر می کنند. به اینجا که در رسائل رسیدید باید ببینید که قدما چگونه به این روایت نگاه می کرده اند. نگاه شیخ به این روایت چیست؟ محل بحث ما در اصول عملیه چیست؟ ما می خواهیم بگویم برائت یک اصل عملی است. اصول عملیه در ظرف شک به حکم اصلی می باشد. یعنی ما چون نمی دانیم باید رفتار عملی مان اینگونه باشد. حالا این حدیث دارد می گوید در ظرف شک رفتار عملیتان باید اینگونه باشد؟ لسان حدیث مناسب چه بیانی است؟ خلاصه این حدیث دارد حکم واقعی اشیا را می گوید یا اینکه ما مخلوق می گوییم اگر چیزی به دست ما نرسد رفتار عملیمان را باید چگونه انجام دهیم؟ در واقع اگر خداوند بخواهد بگوید بگوید چیزی نه حرام است نه واجب چگونه باید بگوید؟ خداوند می گوید هر چه بخواهم حرام و واجب کنم می گویم و بقیه موارد مطلق است یعنی این دو دیگر نیست. خلاصه اینجا می خواهد اصل عملی را بگوید که بخواهیم استفاده کنیم دارد برائت می گوید یا دارد حکم از سمت شارع را می گوید؟ این نکته را در رسائل باید پیگیری کنید. پس دو فضا شد : یک فضا این است که دارد حکم اولی را می گوید و یک فضا این است که اگر شما شک کردی فلان کار را بکن. یکی لسانش حکم اولی است و یکی حکمش ثانوی و اصل عملی است. بحث دقیقش ص199 آمد که یک فرقی بین اصل عملی و قواعد فقهی وجود داشت که آنجا گفتیم که ما یک اصل طهارت داریم و یک قاعده حلیت. این دو چه فرقی دارند؟ اگر این حل شد این روایت نیز حل می شود که در کدام سنخ می باشند. [↑](#footnote-ref-511)
512. صدوق یک شبه رساله نوشته که جز اصول متلقات است و اسنادش نیامده است. مرسل یعنی به معصوم اسناد نداده است و رها کرده سند آن را و فقط متن را آورده است. معمولا در فضای رجالی مرسوم می گویند نمی شود به مرسل اعتماد کرد اما نسبت به بعضی اشخاص مانند صدوق معمولا قبول می کنند. [↑](#footnote-ref-512)
513. مراد کتاب من لایحضر الفقیه می باشد. [↑](#footnote-ref-513)
514. سوال مهم در این روایت این است که لفظ مطلق و یرد یعنی چه؟ مطلق یعنی آزاد و رها از هر قید حرمت و وجوب هست. این یک بیان است. [↑](#footnote-ref-514)
515. مصنف: الوسائل:18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 60. [↑](#footnote-ref-515)
516. اینجا می گوید باید بگردی و فحص کنی و بعد اگر ردی نبود می توانی به این استناد کنی. [↑](#footnote-ref-516)
517. از این قاعده تعبیر به «قبح عقاب بلا بیان» می کنند که از آن به برائت عقلی نیز تعبیر می کنند یعنی عقل به برائت حکم می دهد یعنی قبیح است که مولی حکم کند به چیزی که بیان نکرده بود. مقابل این چیزی است به نام احتیاط عقلی یعنی وجوب دفع ضرر محتمل. [↑](#footnote-ref-517)
518. یعنی احتجاجی که به عقاب طرف می انجامد یعنی شایستگی عقاب پیدا می کند. پس مراد از احتجاج، عقاب می باشد. [↑](#footnote-ref-518)
519. یعنی تکلیفی که شارع بیان کرده و رسیده به مامور. [↑](#footnote-ref-519)
520. شاید سوال کنند که شارع بیان کرده اما ما خیلی گشته ایم اما پیدا نکرده ایم اما گفته شده است. اما در واقع مراد از بیان، بیانی است که به مردم هم برسد یعنی بیانی که وظیفه مولی است که برساند و پا پیش بزارد و بگوید اما حالا بعضی نگذاشته اند که به مردم برسد. [↑](#footnote-ref-520)
521. یعنی این جز مستقلات عقلی می باشد، یعنی صغری آن مثلا العدل حسن می باشد. اینجا نیز مرادش چنین چیزی است. علاوه بر این بعضی به عنوان حکم عقل نیز گرفته اند اما اینجا به نظر می آید همین معنا مستقلات عقلی را مد نظر دارد. [↑](#footnote-ref-521)
522. این قاعده در کلام مطرح می شود که آنجا اشکال می کنند که گفته حکم وجوب دارد؟ بعد جواب می دهند که آن ضرر باید سنگین و بزرگ باشد. مراد از دفع ضرر محتمل چنین ضرری است. [↑](#footnote-ref-522)
523. یستقل به یعنی چه ؟ گاهی می گویند یعنی حکم عقل است و گاهی می گویند یعنی از مستقلات عقلیه می باشد که اینجا مرادش حکم عقل است. [↑](#footnote-ref-523)
524. شبهه بدویه یعنی شک در اصل تکلیف [↑](#footnote-ref-524)
525. یعنی در اصل تکلیف شک داریم حرام هست یا نیست [↑](#footnote-ref-525)
526. اینجا یک جواب است که بحث بروی عدم وجود یک ضرر محتمل می باشد. البته شهید صدر بیان خودش را دارد. جواب صحیح این است که این دو قاعده در یک رتبه نیستند بلکه یکی اش حکم قطعی عقل است یعنی عقل عملی است اما دفع ضرر محتمل یک فضای دیگری دارد. یکی حکم ظاهری است و یکی حکم واقعی. [↑](#footnote-ref-526)
527. یعنی اصلا احتمال ضرر نمی دهیم که بخواهیم آن قاعده را اجرا کنیم چون اصلا حکمی نیامده است که بخواهیم احتمال ضرر بدهیم یعنی این احتمال ضرر هیچ منشا عقلایی ندارد چون شما فحص کرده اید و چیزی پیدا نکرده اید. [↑](#footnote-ref-527)
528. مشکل اخباری ها این بود که به جای اینکه به سراغ سبک فقهای ما نگاه کنند به این سمت رفتند که هر چه اهل سنت گفته اند غلط بوده است لذا بعضی جاها که فقهای ما شبیه اهل سنت عمل کرده اند، این ها نیز به شدت آن را رد کرده اند. مشکل امین استر آبادی این بود که می گفت اهل سنت در ما نص فیه کارهایی می کنند مانند قیاس و .... که یکی اش هم برائت است لذا ایشان این بیان را می کوبید لذا با بیان فقها و اصولی ها نیز به مشکل خورد. ایشان حتی در شبهه وجوبیه نیز این را پیاده می کرد یعنی احتیاط جاری می کرد که این خیلی کار را سخت می کند. [↑](#footnote-ref-528)
529. سوال: اخباری ها قبلا گفتند ظواهر کتاب حجت نیست پس چگونه دارند به همان ظواهر کتاب استدلال می کنند؟ 1. یا می گویند این آیات ظهور نیست و نص است 2. یا می گویند حجت نیست اما ما از باب جدل استفاده می کنند. [↑](#footnote-ref-529)
530. مصنف: لاحظ الآية السادسة عشرة من سورة التغابن. [↑](#footnote-ref-530)
531. همه بحث بروی این وجوب است که خوب هست اما واجب نیست. [↑](#footnote-ref-531)
532. اخباری ها می گویند واجب است تقوا کند که ما جواب می دهیم بله تقوا هست اما همه تقوا ها واجب نیست. همه جواب بروی همین است که تقوا مراتب دارد که بعض مراتب آن واجب است. [↑](#footnote-ref-532)
533. تقوا به معنای اعم مراد است که هم واجب و هم مستحب و هم محرمات و هم مکروهات را شامل می شود. تقوای به معنای اخص فقط شامل واجبات و محرمات می شود. [↑](#footnote-ref-533)
534. مباحثه: یکی از استدلال هایی که اخباری ها می توانستند به آن استناد کنند، عبارت آخر حدیث عنوان بصری می باشد که می فرمایند در همه امور احتیاط را پیشه خود کن. [↑](#footnote-ref-534)
535. مصنف: الوسائل: 18، الباب 2 من أبواب صفات القاضي، الحديث 4، و بهذا المضمون الحديث 19و 54 و مثله ما دلّ على لزوم الكف عمّا لا يعلم، كالحديث 4و32. [↑](#footnote-ref-535)
536. این جواب خیلی مهم و دقیق است. اخباری ها به اصولی ها میگویند شما در شبهه حکمیه تحریمیه وقتی حکم به برائت می دهید انگار دارید فتوای بلا علم می دهید، ما جواب می دهیم ما فتوا نمی دهیم بلکه ما می گوییم در مقام عمل اینگونه رفتار کن. ما نمی گوییم حکم الله در اینجا این است که چیزی به گردنت نیست. یعنی هویت اصول علمیه این است که ما چیزی را به خدا نسبت نمی دهیم که خداوند نظرش این است بلکه می گوییم ما گیر کرده ایم و نمی دانیم حکم خداوند چیست لذا در مقام عمل چون مجبوریم کاری کنیم لذا می گوییم باید برائت جاری کرد هر چند ممکن است حکم خداوند چیز دیگری باشد. [↑](#footnote-ref-536)
537. یعنی در محل همین بحث [↑](#footnote-ref-537)
538. واقعی و ظاهری دو اصطلاح مهم در این بحث هستند. ظاهری یعنی من گشته ام و چیزی پیدا نکرده ام و نمی توانم حکم واقعی خداوند را بگویم اما در مقام عمل می توان اینگونه بخورد. عدم منع ظاهرا یعنی برائت [↑](#footnote-ref-538)
539. شبهه [↑](#footnote-ref-539)
540. مصنف: الوسائل: 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 13. [↑](#footnote-ref-540)
541. مصنف: الوسائل: 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 15. [↑](#footnote-ref-541)
542. بعض روایات در کتاب ذکری شهید اول می باشد که در دیگر کتب روایی ما نیست. این کتاب کتاب روایی نیست. این نکته مهمی است که چه شده که در آن بازه بعض کتب ما به دست ما نرسیده است. البته این روایتی که ایشان آوردند را قدما قبل از ایشان ذکر کرده و به دست ما نیز رسیده است. [↑](#footnote-ref-542)
543. از ریب می باشد به معنای شک [↑](#footnote-ref-543)
544. مصنف: الوسائل: 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 38. [↑](#footnote-ref-544)
545. اینجا مباحث استظهاری مطرح است که اینجا خلاصه آمده اما شیخ سنگین بررسی کرده اند. [↑](#footnote-ref-545)
546. شبهه محصوره یک اصطلاح است که در باب احتیاط میخوانیم. شبهه محصوره یعنی سه یا چهار لیوان مثلا هست که در یکی اش می دانیم شراب است اما نمی دانیم در کدام است. در چنین جایی وظیفه احتیاط است اما محل بحث ما در جایی بود که ما اصل تکلیف را نیز نمی دانیم اما مثالی که زدیم ما اصل تکلیف را می دانیم. [↑](#footnote-ref-546)
547. چه اصولی و چه اخباری [↑](#footnote-ref-547)
548. چون روایت ذکری ضعیف است چون سندش مرسل است لذا آن را حمل بر استحباب می کنند. هر چند بیانات دیگری نیز هست. [↑](#footnote-ref-548)
549. اینجا نوشته حدیث تثلیث اما احادیث تثلیث می باشد. [↑](#footnote-ref-549)
550. اخباری ها می گویند اینجا در شق سوم باید امر را به خداوند بسپارید و نباید حکمی را از خودتان به خداوند نسبت دهید. [↑](#footnote-ref-550)
551. توضیح: اینها می گویند علم اجمالی داریم که خیلی از حرام ها به گردن ما هست لذا باید در چنین جاهایی احتیاط کرد. [↑](#footnote-ref-551)
552. سوال: اخباری ها که استدلال به عقل را قبول نداشتند پس چگونه به آن استدلال می کنند؟ 1. یا عقل بیّن و بدیهی و فطری می دانند و از آن استفاده می کنند که با آن اشکالی نداشتند. در واقع اخباری ها همه عقل ها را رد نمی کنند بلکه عقل فطری را تقریبا اکثرشان قبول دارند و ظاهرا از همین باب می باشد چون جدی مطرح کرده اند 2. یا از باب جدل استفاده می کنند. [↑](#footnote-ref-552)
553. تامل کنید ببینید شبهه اینجا محصوره هست یا غیر محصوره؟ [↑](#footnote-ref-553)
554. اصولی ها جواب می دهند که قبل از مراجعه را قبول داریم اما بعد از مراجعه دیگر این احتمالی که شما می گویید را دیگر قبول نداریم. در واقع این علم اجمالی که اول بود اما بعد از گشتن که چیزی پیدا نمی کنیم، این علم اجمالی انگار از بین می رود و نسبت به بقیه شک بدوی وجود دارد. اگر بین ادله روایی اخباری ها و اصولی ها بر هم نچربید و نشد به هیچ کدام استناد کرد و در نهایت یک تعارضی پیش آمد به سراغ ادله عقلی می رویم که در باب تعارض می گوییم که اصل برائت عقلی ترجیح بر احتیاط عقلی دارد چرا که در دو رتبه می باشند و مساوی با هم نیستند. باید اینگونه تعارض را حل کرد. جدای از این ها علاوه بر این سه دلیل که اصولی ها گفتند که این سه دلیل اصلی نبودند، دلیل اصلی بر برائت اجماع کل علما از زمان معصومین علیه السلام تا قبل از اخباری ها می باشد که همه آنها به برائت عمل می کرده اند اما اخباری ها خلاف آنها مشی کرده اند لذا در چنین جایی باید به برائت اخذ کرد. [↑](#footnote-ref-554)
555. اصولی که در مقام عمل تکلیف را مشخص می کند. [↑](#footnote-ref-555)
556. نص یعنی آیه و روایت و دلیل نقلی، یعنی دلیل نقلی ما اجمال دارد که اجمال در مقابل ظهور و نص می باشد. [↑](#footnote-ref-556)
557. چهچه زدن و کشیدن صدا [↑](#footnote-ref-557)
558. یعنی طبق نظر برخی از قدما اما به نظر ما نهی ظهور در حرمت دارد [↑](#footnote-ref-558)
559. مثال اول شبهه در متعلق حکم است اما مثال دوم شبهه در خود حکم است. پس حکمیه دو قسمت می شود: 1. گاهی به خود حرمت و وجوب و حکم می خورد 2. گاهی به متعلق آن حکم می خورد. حالا فرق این دو چیست که یکی می شود شبهه حکمیه و یکی می شود شبهه موضوعیه؟ فرق این دو این است که گاهی شما نمی دانی غنا حرام هست یا نه اما گاهی می دانی حرام است اما نمی دانی که غنا چیست که حرام باشد . گاهی میدانی حرام است و غنا هم حرام است اما اینکه آن آلت آن حرام هست یا نه؟ در تعریف موضوعیه گفتیم شک به مصادیق موضوع می باشد نه در مفهوم. پس فرق این دو در این است که شبهه حکمیه به دست شارع باید رفع بشود اما شبهه موضوعیه به دست مکلف باید حل بشود یعنی منشا پیدایش شبهه حکمیه به دست شارع است اما شبهه موضوعیه به دست ما می باشد. اینکه غنا کدام است یعنی مطرب است یا ....، شارع می باشد که باید بگوید مرادش چیست. در واقع ما اینجا به شارع نسبت نمی دهیم بلکه در مقام عمل تنها به قدر متیقن اخذ می کنیم که مطربش می باشد. [↑](#footnote-ref-559)
560. این مساله جای اصلی اش در باب تعارض می باشد. اینجا خلاصه اش را می آورند که بگویند شبهه در آن پیش می آید که برائت در آن پیاده می شود . البته بعضی از اصولی ها اینجا حرف های دیگر دارند که برائت جاری نمی کنند که به مبانی آنها در باب تعارض بر می گردد. [↑](#footnote-ref-560)
561. اباحه یا کراهت یا استحباب [↑](#footnote-ref-561)
562. یعنی به نحو مرفوعه که خلاصه یعنی علامه سند را تا زراره حذف کرده و گفته زراره گفت، که همه اینها را گفت تا بگوید این حدیث سند ندارد از یک طرف و از طرفی چون در این کتاب آمده لذا خود اخباری ها نیز خیلی به این کتاب استناد نمی کنند مثلا شیخ حر در وسائل این روایت را نیاورده است. [↑](#footnote-ref-562)
563. مصنف: عوالي اللآلي:4/133 برقم 229. [↑](#footnote-ref-563)
564. مباح، مستحب و کراهت [↑](#footnote-ref-564)
565. یعنی مصداق خارجی [↑](#footnote-ref-565)
566. محل بحث ما جایی است که شبهه بدویه است یعنی اصلا نمی دانیم. به هر دلیل شک می کنیم که شراب هست یا نه که هیچ دلیل جدی نیست که اینجا نیز می شود برائت جاری کرد که می گویند در موضوعیه لازم نیست فحص کنی و بپرسی اما اگر فحص کنی و احتیاط کنی خوب است. [↑](#footnote-ref-566)
567. مصنف: الوسائل: 12، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ، الحديث 4. [↑](#footnote-ref-567)
568. عده ای گفته اند در موضوعیه دیگر نمی شود دلیل عقل را آورد چون قبح عقاب بلابیان در جایی بود که ادله نباشد اما اینجا گفته اند شراب نخور اما مصنف می گوید دلیل عقلی نیز می شود آورد. اصول فقه کاربردی ج3ص83 به بعد به این بحث پرداخته است. تلاش مصنف نیز در همان راستا می باشد. [↑](#footnote-ref-568)
569. قاعده کلی شرعی که شراب حرام هست. [↑](#footnote-ref-569)
570. اینکه به معنای دعا مرسوم می باشد یا به معنای صلات اختلاف است. [↑](#footnote-ref-570)
571. این طبق بیان قدما می باشد، نه طبق بیان ما و مصنف که گفتیم ظهور در وجوب دارد. [↑](#footnote-ref-571)
572. چه اصولی ها چه اخباری ها ، البته امین استر آبادی بیانی دارد که از آن بر می آید که در وجوبیه نیز باید احتیاط کرد. [↑](#footnote-ref-572)
573. اصولی ها می گویند در این سه مورد که اهل سنت گفته می شود تقریر صحیح داشت اما اخباری ها می گویند کلا هر چه اهل سنت در این سه گفته اند غلط است. [↑](#footnote-ref-573)
574. ( 2). با اين حال، شگفت است كه آقابزرگ تهرانى، به استناد قول به حرمت نماز جمعه، در اخبارى بودن او ترديد مى‏كند( طبقات أعلام الشيعة، ج 5، ص 204). گويند ملا خليل قزوينى بعد از مناظره‏اى با ملا محسن فيض‏كاشانى، به اشتباه خود پى مى‏برد و از قزوين، با پاى پياده به كاشان مى‏رود و با خطاب« يا محسن! قد أتاك المسيئ»، از وى عذرخواهى مى‏كند و برمى‏گردد( روضات الجنات، ج 3، ص 271؛ خاتمة مستدرك الوسائل، ج 2، ص 198). [↑](#footnote-ref-574)
575. ( 3). روضات الجنات، ج 3، ص 270؛ رياض العلماء، ج 2، ص 262. [↑](#footnote-ref-575)
576. ( 4). شايان توجه است كه اين كار مجلسى( رحمه الله)، تلاشى اجتماعى براى جلوگيرى از تندروى‏هاى اخباريانِ افراطى بوده است؛ هرچند خود او نيز اخبارگرا بود و مرام فكرى‏اش فاصله دورى با اخباريگرى نداشت. در صفحات آينده، هنگام معرّفى ديدگاه‏هاى علامه مجلسى، توضيح بيشترى در اين باره خواهيم داد. [↑](#footnote-ref-576)
577. این اصل نسبت به بقیه یک حالت فرعی دارد لذا خلاصه تر از بقیه مطرح شده. در واقع مباحث آن مباحث جنبی محسوب می شود که حتی در کتب قدما نیز همینگونه آمده. در رسائل نیز در لابلای مباحث آمده است.

اینکه تخییر می گویند آیا شانسی است یا ترجیح هست؟ معمولا می گویند شانسی است اما می شود حرف های دیگری هم زد. [↑](#footnote-ref-577)
578. محذورین یک اصطلاح است. یعنی در تنگنا قرار گرفتن از هر دو طرف. [↑](#footnote-ref-578)
579. این مثال خیلی سخت است و فرضی است یعنی ساختگی است چون برای این مثال دلیل خاص داریم اما اگر به منافق مثال می زد بهتر بود. [↑](#footnote-ref-579)
580. تکوینی یعنی قهری یعنی مجبوری یعنی در نهایت امر یا طرف انجام دادن را می گیری یا انجام ندادن. [↑](#footnote-ref-580)
581. یعنی نمی شود اینجا احتیاط کرد چون محذورین است و احتیاط معنا ندارد. یعنی نه موافقت با هر دو است و نه مخالفت با هر دو. [↑](#footnote-ref-581)
582. اصل بحث در این فصل از همین جا تا آخر همین مساله می باشد. [↑](#footnote-ref-582)
583. مراد از ظاهری در مقابل حکم واقعی می باشد، یعنی اینجا مجرای برائت است. خب این یعنی چه؟ اینجا تخییر در مقابله سه تای دیگر قرار ندارد. برائت در مقام عمل یعنی چه؟ یعنی هیچی به گردن تو نیست که خود این یعنی چه ترک کنی و چه انجام دهی لذا تخییر و برائت از این جهت اشتراک هویتی دارند. میرزای نائینی بود که یک فصل به تخییر اختصاص دارد اما بقیه اینگونه نبوده اند. در واقع تخییر لازمه برائت می باشد. [↑](#footnote-ref-583)
584. همان قبح عقاب بلابیان می باشد. در واقع عدم بیان موضوع است برای حکم برائت عقلی. موضوع برائت شرعی جهل و مالایعلمون می باشد. [↑](#footnote-ref-584)
585. در مباحث قبلی گفت قبح بلابیان واصل اما اینجا قید وافی را می آورد. وافی یعنی مقدار بیان لازم. [↑](#footnote-ref-585)
586. یک بابی و پرونده ای می شود باز کرد تحت عنوان وظایف شارعان که خیلی کمک می کند و اثر می گذارد. [↑](#footnote-ref-586)
587. برائت شرعی از حدیث رفع بیرون می آید. [↑](#footnote-ref-587)
588. چون نص نداریم و بین وجوب و حرمت تردد داریم. [↑](#footnote-ref-588)
589. برائت عقلی و شرعی اینجا خوب از هم تفکیک شد. [↑](#footnote-ref-589)
590. فضا از این جهت اجمال دارد که گاهی متکلم می گوید اگر مردی فلان کار را بکن. در اینجا از یک جهت می گوید بکن و از یک جهت به به نظر می آید که به غرض بلاغی می خواهد نکن. [↑](#footnote-ref-590)
591. مساله ای که پر چالش و سخت می باشد همین مساله است. این بحث مرتبط با باب تعارض می باشد. یک سوال این است که در باب تعارض وقتی بین دو روایت تعارض پیش آمد که هیچ جور هم نشد حلش کرد آنجا می گویند تخییر وجود دارد. حالا آن تخییر همین تخییر در اینجا ست یا چیز دیگری است؟ اختلاف است بعضی می گویند تخییر واقعی است یعنی یکی از این دو حدیث را اگر انجام دهی حکم الله است و بعضی می گویند تخییر ظاهری است. [↑](#footnote-ref-591)
592. در موارد قبلی گفت تخییر تکوینا اما اینجا گفت شرعا، برای اینکه این حل بشود باید به همان نکته ای که گفتیم دقت کرد. یعنی اخذ به یکی از دلیل هایی که حکم شرع است به خاطر اطلاق ادله ای که در باب تعارض می آید. در باب تعارض روایت هایی می آید که میفرمایند هر دو روایتی که به تعارض رسیدید و نشد حلش کنید تخییر وجود دارد. آن روایات هر تعارضی را می گویند یعنی چه بین واجب و حرام و چه مستحب و مکروه و .... پس آن روایات شامل بحث ما نیز می شوند. یکی از آن روایات را اینجا آورده است. [↑](#footnote-ref-592)
593. مصنف: الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 5. [↑](#footnote-ref-593)
594. سوال این است که آیا اختیار اولش هست یا اینکه باید استمرار وجود داشته باشد و هر وقت دوباره آن امر پیش آمد باید همان کار اول را انجام داد؟ تخییر ابتدایی یعنی فقط در همان مورد اول تخییر وجود دارد اما تخییر استمراری یعنی در هر مورد تخییر دارید. مصنف قائل به تخییر ابتدائی است.

این بحث خودش یک بخشی از نظام بحث است. ساختار بحث اولا باید دو مقام بشود و یک سری بحث ذیل واقعه واحده داریم و یک سری بحث ذیل واقعه متعدده داریم. این بحث اینجا یک بخش از ساختار بحث می باشد. این را باید اضافه کرد که همه مباحث در اصل تخییر که اینجا داشتند در مقام اول و در بحث واقعه واحده می باشد. [↑](#footnote-ref-594)
595. تخییر عقلی و شرعی و تکوینی یکی است یا متفاوت است؟ اینجا مرادشان از عقلی همان تکوینی است. [↑](#footnote-ref-595)
596. یعنی حکم ظاهری [↑](#footnote-ref-596)
597. تخییر عملی میگوید چون تخییر در مقام است چون در اصول عملیه هستیم. [↑](#footnote-ref-597)
598. قدما فصلی به اصل تخییر اختصاص ندادند لذا بحث دو قسمت شد و قسمتی در اصل برائت و قسمتی در احتیاط بحث شد لذا این بحث لابلای آن مباحث گم شد و باعث سختی بحث شد. اولین شخص میرزای نائینی است که این کار را کرده و شاگردان ایشان نیز مانند آقای خویی همچنین همین کار را کرده و یک باب جدا به نام تخییر می آورند. بعضی متاثر از همین نکته می گویند ورود به اصول عملیه دو سبک دارد. سبکی که مصنف وارد شد سبک اصل محور است یعنی در تبویب آن هر اصل را جدا گانه می آوریم که چهار فصل می شود. سبک دیگر که معمولا قدما و بلکه غیر نائینی جلو رفته مجری محور بوده است یعنی باب ها را طبق اصل نچیده اند و بلکه باب ها را بر اساس مجری ها چیده اند. یعنی همان که صفحه 200 خواندیم که نگفت ما چهار اصل داریم بلکه گفت ما چند مجری داریم یعنی یا حالت سابقه داریم یا نداریم و بعد یا شک در اصل تکلیف هست یا نیست و... یعنی یک حالت تقسیم نموداری می شود که این شاخه آخر برائت و بعدی احتیاط و... است. پس ورود و خروج اصل محور و مجری محور داریم. مشهور نحوه بحثشان مجری محور است چرا که روش ورود و خروج شیخ انصاری نیز همین سبکی می شود. در سبک مصنف اول اصل ها را می گویند و بعد ذیل هر کدام مجری های آن را می گویند. در سبک شیخ تخییر دو قسمت می شود که یک قسمت آن داخل در مجری برائت می شود و یک قسمت آن شبیه احتیاط می شود و داخل در مجری آن می شود.

پس تخییر دو بحث دارد یعنی دو مقام دارد: 1. مقام اول جایی است که ما در اصل تکلیف شک داریم 2. مقام دوم جایی است که اصل تکلیف را می دانیم و در مکلف به شک داریم. اینی که در الموجز آمده همه اش فقط شک در تکلیف می باشد لذا اکثرش در نهایت شد اصالت برائت. این نکته را مصنف در الوسیط در مقدمه دوم توضیح داده اند. وجه جامع این مقام اول و ثانی در چیست که بعد اسم آن را باب تخییر می گذاریم؟ وجه جمع این است که امکان احتیاط در آن نباشد یعنی موافقت قطعیه ممکن نیست. اینکه احتیاط ممکن نیست دو حالت دارد که در مقدمه سوم آمده است. عبارة اخری عدم امکان احتیاط، دوران بین محذورین می باشد. بعد در مقدمه سوم میگویند دوران بین محذورین یا شک در تکلیف است یا شک در مکلف به. در الموجز در خود باب تخییر فقط شک در تکلیف آمده است، در واقع درستش این بود که هر دو مقام در الموجز بیاید. صفحه 200 که مجری تخییر را خواست بگوید در الموجز اصلی که دو مجری می باشد، مصنف یک مجری را بیشتر نیاورده بود چون نمی خواست جلوتر بگوید اما مصحح در صفحه 200 هر دو مجری را آورد اما در اصل بحث یک مجری را نیاورد. بیانی که مصنف در الوسیط دارد در مقدمه سوم مقداری با بیان مصحح در ص200 مقدری متفاوت است.

بعد در مقدمه چهارم می گوید ما در سه مقام بحث می کنیم: که شک در تکلیف دو حالت می شود که ایشان تحت دو مقام آورده اند چون احکامش متفاوت است. در کتاب موسوعه فقه مقارن خلاصه در حد یک صفحه اقوال را آورده اند.

پس دو نحوه ورود وجود دارد. اگر مجری محور برویم یک مشکل پیش می آید و آن این است که تا آخر باید رفت و بعد برگشت و حکم را دید لذا برای لایه دوم این سبک بهتر است لذا ما روش مصنف را بهتر می دانیم. [↑](#footnote-ref-598)
599. اصل بحث اصل احتیاط در جایی است که اصل تکلیف را بدانیم و بدانیم تکلیفی به عهده ماست اما ندانیم کدام وظیفه ماست و احتیاط هم ممکن باشد. [↑](#footnote-ref-599)
600. مراد از این علم، علم اجمالی می باشد. تفصیلی نیست چون متعلقش را نمی دانیم که دقیقا تکلیف ما چیست بلکه اجمالا می دانیم تکلیفی داریم. از یک طرف جهل نیست بلکه می دانیم تکلیفی بر عهده ما هست و ضمه مشغول شده(که از همین جهت به آن اصل اشتغال هم می گویند) اما از طرف دیگر علم تفصیلی نداریم. مثال معروف آن این است که سه لیوان داریم و می دانیم یکی از اینها شراب است اما بقیه آب است اما نمی دانیم کدام شراب است که در این مثال شراب را می دانیم حرام است اما این که کدام از اینها شراب است که حرام بشود را نمی دانیم. [↑](#footnote-ref-600)
601. به خلاف اصل برائت [↑](#footnote-ref-601)
602. به خلاف اصل تخییر [↑](#footnote-ref-602)
603. [تفاوت شبهه تحریمیه در اصل احتیاط با اصل برائت:] چرا مصنف مستقیما بدون هیچ مقدمه ای وارد این دو مقام شد؟ آیا مقدمه ای نیاز هست؟ ص201 مصنف انواع شبهه را ذیل اصل برائت گفت که شبهه یا حکمیه است یا موضوعیه و بعد گفت شبهه همچنین یا تحریمیه است یا وجوبیه و بعد تعریف کرد اما نکته ای اینجا هست، و آن این است که شبهه تحریمیه و وجوبیه در آنجا ذیل اصل برائت بود که شک در اصل تکلیف بود یعنی اصل تکلیف را نمی دانیم حرام است یا نیست اما در ص219 ذیل بحث احتیاط که می گوییم شبهه تحریمیه مرادمان این است که اصل تکلیف را می دانیم اما در متعلقش شک داریم یعنی در مکلف به شک داریم مانند همان مثال سه لیوان که یکی شراب و دو تای دیگر آب می باشد اما نمی دانیم کدامش شراب است. پس باید به این نکته توجه کرد. [↑](#footnote-ref-603)
604. ایشان می گوید، مقتضی تقسیم ص201 این بود که در بحث احتیاط نیز چهار مساله داشته باشیم. حالا که کی گفته این اقتضا وجود دارد؟ لذا باید اینجا گفت شبیه به آنجا، اینجا نیز همینگونه است. فرق اساسی آنجا با اینجا این است که آنجا شبهه بدویه است یعنی علم اجمالی نداریم اما اینجا شبهه بدویه است یعنی علم اجمالی داریم. [↑](#footnote-ref-604)
605. یعنی درست است در برائت چهار مساله را ساختیم و هر کدام مثال های عینی در فقه داشت اما در احتیاط فقط یک نمونه اش مثال عملی دارد(که آن هم شبهه تحریمیه موضوعیه می باشد) و بقیه موارد مثال واقعی در فقه ندارد. [↑](#footnote-ref-605)
606. تقسیم می شود به شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره. خیلی وقت ها این دوتا را می گویند اما پشتوانه آن را نمی گویند که این شبهه محصوره و غیر محصوره اولا در فضای احتیاط است، نه برائت و ثانیا در فضای موضوعیه است، نه حکمیه. محصوره یعنی تعدادش محدود است. غیر محصوره یعنی بی نهایت عرفی که عقلا به آن اعتنا نمی کنند مثلا مانند همان مثال معروف دو سه لیوان که یکی اش شراب است و بقیه اش آب است که در این که شبهه محصوره است می گویند باید احتیاط کرد اما اگر یک لیوان شراب باشد در بین 10 هزار لیوان چی؟ این می شود غیر محصوره. [↑](#footnote-ref-606)
607. یعنی حرامی که مشتبه شده به غیر حرامی که واجب نیست. چون در شبهه تحریمیه هستیم اینگونه می گوید. این حرام مشتبه بغیره را باید در فضای احتیاطی موضوعیه که علم اجمالی داریم معنا کرد. [↑](#footnote-ref-607)
608. مراد غیر محصوره عقلایی می باشد، نه عقلی [↑](#footnote-ref-608)
609. اگر بخواهیم متوجه شویم که مصنف چرا از اینجا بحث را شروع کرد باید ص159 را دقت کرد. آنجا مصنف مباحثی داشت. آنجا یک بحث این بود که آیا قطع اجمالی مانند قطع تفصیلی هست یا نه که آن را در دو مقام گفتند، یک بحث منجزیت بود و یک بحث کفایت بود. ما در بحث احتیاط کاری به مقام دوم نداریم بلکه باید در منجزیت تامل و دقت کرد یعنی مقام اول. اینجا یک نکته است. منجزیت یعنی آیا تکلیف می آورد یا نمی آورد؟ یک سوال آنجا مطرح است که قید[تکلیفی که شارع راضی به آن نیست] قید توضیحی است یا احترازی؟ اگر الذی توضیحی باشد نتیجه این است که علم اجمالی به هر تکلیفی باشد منجز همه اش هست اما اگر احترازی باشد منجز بعض آن ها هست. بعد می گوید معنای منجز یعنی اگر چیزی به گردن شما آمده باید سعی کنید آن را عمل کنید. آنجا یک قید ولو علم وجدان داشتیم. وجدان را گفتیم یعنی قطع یعنی با قطع به یک تکلیفی برسید. پس دو سوال مطرح شد یکی آن قید احترازی است یا توضیحی و اینکه قید وجدان یعنی چه؟ برای این نیز رجوع کنید ص161 که ثم به بعد را دقت کنید. از این ثم به بعد می خواهد بگوید در علم اصول مباحث علم اجمالی در دو بحث مطرح شده است، یک بار ذیل قطع است و یک بار ذیل احتیاط است. در این ثم می خواهد بگوید چرا مباحث علم اجمالی دو پاره شده و یک بخش آن جا و یک بخش اینجا آمده است. در این ثم می خواهد به این چرایی جواب بدهد. جواب های مختلفی به این سوال داده اند. این جواب که اینجا آمده جواب خاص امام و مصنف می باشد. مصنف می گوید علم اجمالی دو حالت دارد: یا علم قطعی اجمالی است یا علم ظن معتبر اجمالی است. یعنی این علم اجمالی گاهی قطعی است و گاهی ظن معتبر است. این دو با هم متفاوت بودند. گاهی انسان قطع دارد که از بین دو لیوان یکی اش شراب است اما گاهی دو شاهد و بینه می گویند یکی اش شراب است. مصنف آنجا گفت اگر علم اجمالی قطعی بود آنجا می آید اما اگر علم اجمالی ظن معتبر بود مباحثش در باب احتیاط مطرح می شود. پس همه مباحثی که در باب احتیاط می آید همه اش در فضای ظن معتبر اجمالی است و اینجا اصلا محل بحث از قطع اجمالی نیست. لذا الان واضح می شود که مصنف چرا با «اذا قامت الاماره» شروع کرده است چون اینجا ما فقط با علم اجمالی از سنخ ظن معتبر کار داریم.

نکته: این قید الذی لا یرضی که مصنف آورده قید احترازی می شود. [↑](#footnote-ref-609)
610. یعنی اصل تکلیف را بدانیم. حرمت شی را گفتیم چون در شبهه تحریمیه هستیم، نه وجوبیه. [↑](#footnote-ref-610)
611. یعنی وقتی مولا گفته شراب نخور، این اطلاق دارد که هم علم اجمالی را شامل می شود و هم علم تفصیلی را. در واقع مورد علم تفصیلی را که قطعا شامل است اما علم اجمالی را هم به خاطر اطلاقش شامل است. [↑](#footnote-ref-611)
612. مانند علم تفصیلی [↑](#footnote-ref-612)
613. در مباحث قطع گفتیم، علم تقسیم به اجمالی و تفصیلی می شود که ص159و 160و 161 آمد. آنجا اصطلاح مخالفت احتمالیه و قطعیه داشتیم. اصل بحث این است که مثلا دو لیوان است و یکی شراب و دیگری آب است و ما نمی دانیم کدام شراب است. ما به اصل حکم شراب علم تفصیلی داریم اما به این که کدام لیوان شراب است علم اجمالی داریم یعنی به مصداق علم اجمالی داریم. حالا مخالفت قطعیه که قطعا جایز نیست یعنی هر دو را اگر بخوریم جایز نیست بلکه شک در مخالفت احتمالیه است که یکی اش را بخواهیم بخوریم. در اینجا می خواهیم بگوییم مخالفت احتمالیه نیز جایز نیست یعنی احتیاط جاری می کنیم. [↑](#footnote-ref-613)
614. تفکیک بین این دو مورد مهم است که تا الان نداشته ایم. [↑](#footnote-ref-614)
615. یعنی عقل اینجا چه می گوید؟ آیا حکم کلی دارد؟ [↑](#footnote-ref-615)
616. یعنی ممکن است یک حکم کلی بوده باشد اما شارع بخواهد آن را استثنا کند و اجازه بدهد. مانند مسلک حق الطاعه شهید صدر که ایشان حکم عقل و حکم کلی را احتیاط عقلی می دانست اما می گفت شارع حکم ترخیص داده لذا برائت شرعی جاری می شود. [↑](#footnote-ref-616)
617. اطراف علم اجمالی مرادش است که اطراف یک اصطلاح است و مراد اطراف علم اجمالی است. [↑](#footnote-ref-617)
618. یعنی عقل فرقی بین علم اجمالی و تفصیلی نمیزارد که همان بحث ص159و160و161 می باشد. [↑](#footnote-ref-618)
619. بهتر بود تقیید قول شارع بگوید. [↑](#footnote-ref-619)
620. یعنی عقل هم منع نمی کند که عنوان حرام بر اجتناب از آن حرام مشتبه بیاید. [↑](#footnote-ref-620)
621. یعنی آیا شارع ترخیص و رخصت داده است؟ یعنی محل بحث این است که شارع بگوید من اجازه می دهم یکی از دو لیوان را بخوری در حالی که یکی اش احتمال دارد شراب باشد. بعضی گفته اند شارع این رخصت را داده است اما مصنف می خواهد بگوید شارع این اجازه را نداده است. [↑](#footnote-ref-621)
622. مباحثه: سوال: بررسی کنید که آیا این سه روایت شبهه تحریمیه موضوعیه می باشد یا نه؟ این روایات شبهه تحریمیه نیستند. شاید یک جواب این باشد که مراد از حرمت در اینجا حرمت وضعی باشد، نه حرمت تکلیفی یعنی وضویش باطل است.

استاد: اینجا مصنف این روایات را در حالت حرمت وضعی مطرح کرده و سعی کرده در قالب حرمت تکلیفی بیاورد که تامل کنید چگونه است. [↑](#footnote-ref-622)
623. سوال این است که خب در این صورت حالا باید چگونه وضو بگیرد؟ حضرت می گوید آن دو لیوان را دور می ریزد و بعد تیمم می کند. این بیان حضرت یعنی همان احتیاط که ما می گوییم. یک اشکال این است که این مثال اصلا برای شبهه تحریمیه نبود لذا مورد دوم مثال بهتری است. در این مورد اول یک حالت دیگر هم دارد که به آن فکر کنید. [↑](#footnote-ref-623)
624. مصنف: الوسائل: 1، الباب 8 من أبواب الماء المطلق، الحديث 82. [↑](#footnote-ref-624)
625. خون به لباسم برخورد کرده است اما نمی دانم کجایش هست. حضرت می گوید آنجاهایی که یقین داری را می شویی و تا جاهایی نیز می شویی که یقین کنی که همه نجس ها را شسته ای یعنی تا جایی که یقین کنی طهارت حاصل شده باید بشویی پس باید احتیاط جاری کنی. [↑](#footnote-ref-625)
626. مصنف: التهذيب: 1/421، الحديث 1335. [↑](#footnote-ref-626)
627. مصنف: الوسائل: 2، الباب 64 من أبواب النجاسات، الحديث 1. [↑](#footnote-ref-627)
628. دقیق تر این است که بگوییم الاستدلال علی ورود الترخیص [↑](#footnote-ref-628)
629. جواز ترخیص یعنی ورود ترخیص [↑](#footnote-ref-629)
630. ما قبول داریم که این استدلال نسبت به شبهه بدویه است اما در علم اجمالی دیگر جاری نیست. در واقع این بحث یک بحث استظهاری است. مصنف می گوید شما خیلی عام از این روایت استفاده کردید چرا که این روایت را شما یک تیکه آن را دیده ای، بلکه اگر کل روایت را ببینید قطعا خواهید گفت شامل علم اجمالی نمی شود. [↑](#footnote-ref-630)
631. یعنی بنده ای دارم که این احتمال هست که آزاد و حر بوده که خودش را فروخته و چون کسی نمی تواند خودش را بفروشد لذا از این جهت ممکن است حرام پیش بیاید. [↑](#footnote-ref-631)
632. مصنف: الوسائل: 12، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ، الحديث 4. [↑](#footnote-ref-632)
633. شبهه بدویه یعنی ما هیچ علم اجمالی نداریم. [↑](#footnote-ref-633)
634. مصنف می گوید این روایت اطلاق ندارد بلکه انصراف به بدوی دارد چون خود حضرت سه مثال زدند و هر سه مثال هم از شبهه بدویه بوده است. این یک روش در کلام اهل بیت علیه السلام هست که چون آن زمان اصطلاح های فنی امروزی مطرح نبود لذا اهل بیت با مثال حرف خود را می زدند و دسته بندی می کردند و اگر کسی بتواند از دل این مثال ها این ها را اصطیاد کند خیلی در فقه جلو می افتد. [↑](#footnote-ref-634)
635. چون مقابل این احتمال ضعیف، اطمینان نفس می باشد لذا عقلا به آن احتمال ضعیف عمل نمی کنند. [↑](#footnote-ref-635)
636. مرادش علم اجمالی قطعی است که در بحث قطع مطرح شد و کاری به اینجا ندارد. [↑](#footnote-ref-636)
637. در الوجز اصلی همه اینجا جدا آمده و واضح است اما این جا چون خلاصه شده قاطی شده لذا اینجا باید در پرانتز بیاید. این بحث پرانتز مرتبط به چیست؟ سه باب دماء و جان مسلمین ، اعراض و آبرو و اموال، در این سه باب شارع خیلی حساس بحث کرده است، نتیجه آن این است که فقها می گویند در این ابواب خاص که ملاک آن ابواب الذی لا یرضی المولی بمخالفته است به صرف اینکه احتمال هم بدهی باید احتیاط کنی یعنی حتی لازم نیست علم اجمالی پیدا کنی و همین که احتمال بدهی باید احتیاط بکنی. مثلا احتمال می دهی اگر فلان کار را انجام دهی جان فلان آدم در خطر است لذا باید اینجا احتیاط کرد. اگر این قسمت را ربط بدهیم به قید«الذی لا یرضی....» ص159و 160 آنگاه خواهید دانست که آنجا آن قید توضیحی بود یا احترازی.

اگر در پرانتز بزاریم واضح می شود که در محصوره هم قطعش و هم ظن معتبرش احتیاط آور هست اما در شبهه غیر محصوره در قطعش احتیاط آور هست اما در ظن معتبرش احتیاط آور نیست و نیاز نیست احتیاط کنی. [↑](#footnote-ref-637)
638. که ص159 این بحث گذشت. [↑](#footnote-ref-638)
639. اطلاق میگوید فرقی بین محصوره و غیر محصوره نیست اما چه شده که اصولی ها اینجا می گویند غیر محصوره مانند محصوره نیست و نباید به اطلاق عمل کرد؟ استدلال آنها این است که کلام مولی انصراف دارد از شبهه غیر محصوره. [↑](#footnote-ref-639)
640. مباحثه : مصنف دو دلیل ذکر می کند: 1. قاعده عسر و حرج 2. روایات ، در واقع هر دو دلیل رد است. نسبت به دلیل اول می گوییم همیشه عسر و حرج مطرح نیست چرا که گاهی هیچ عسر و حرجی وجود ندارد و این قاعده یک قاعده ثانوی است لذا باید گفت حکم این است که احتیاط باید کرد مگر اینکه عسر و حرج داشته باشد. مثلا 10 هزار شیشه آب هست که یکی اش شراب است و ما می توانیم غیر آن را بخوریم و عسر و حرج ندارد لذا احتیاط می کنیم. نسبت به روایات نیز اولا به نظر می آید دلایل سیاسی پشت کار بوده که حضرات اینگونه گفته اند ثانیا شاید از باب عسر و حرج باشد که حضرات اینگونه گفته اند ثالثا هر سه روایت از یک نوع است و روایات متنوع نیست و رابعا اگر نسبت گرفته شود طبق تنبیه ای که مصنف می آورد این روایات رد می شود چون همانگونه که مال ظالم زیاد است همانگونه مال های شبه ناک نیز در آنها نیز زیاد است لذا نسبت بین آنها بگونه ای می شود که نمی شود آن استفاده را از آنها کرد. [↑](#footnote-ref-640)
641. یعنی هیچ کدام را نباید انجام داد مثلا هیچ کدام از یک میلیون از آنها را هم نباید انجام داد. [↑](#footnote-ref-641)
642. عسر و حرج قاعده ای است که خود مولی عسر و حرج را گفته است، این قاعده را اگر پیش فرض بگیریم در محل بحثمان این قاعده مقدم می شود بر اطلاق غیر محصوره. اگر کسی بخواهد با این استدلال مخالفت بکند باید دست بگذارد بروی این که کی گفته محل بحث ما مصداق عسر و حرج می باشد. قاعده عسر و حرج قاعده مهمی می باشد و تشخیص مصداق آن که در مباحث حکومتی نیز خیلی کاربرد دارد. اینکه مصنف گفت فعلی می شود یعنی به گردن تو نمی آید هر چند که اقتضای آن را داشت که به گردن تو بیاید اما به دلیل مانعی به گردن تو نیامد. [↑](#footnote-ref-642)
643. یعنی کارگزار حکومت [↑](#footnote-ref-643)
644. مصنف: الوسائل: 12، الباب 53 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 2، ولاحظ الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1. [↑](#footnote-ref-644)
645. مصنف: الوسائل: 12، الباب 53 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 3، ولاحظ الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 3. [↑](#footnote-ref-645)
646. مصنف: لاحظ: الوسائل: 12، الباب 51 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1. [↑](#footnote-ref-646)
647. با توجه به همین نکته سه روایت بالا را بررسی کنید که آیا برداشت مصنف درست است یا خیر؟ چون در اموال حکام ظالم درست است که اموال زیاد دارند اما خیلی از آنها نیز اموال غصبی می باشد لذا اگر نسبت بین آنها را بگیریم آنگاه ممکن است یک استفاده دیگری غیر از استفاده مصنف از آن بکنیم. [↑](#footnote-ref-647)
648. علت این که عقل این چنین حکم شرطی می دهد به خاطر این است که ما در بحث احتیاط در جایی داریم بحث می کنیم که علم اجمالی ظن معتبری می باشد لذا چون ظن معتبر است و قطع نیست لذا عقل اینگونه حکم می کند. [↑](#footnote-ref-648)
649. تبویب شبهه وجوبیه با شبهه تحریمیه متفاوت است چرا که اینجا دو قسم دیگر قبل از آن چهار مساله اضافه می شود لذا فکر کنید چرا متفاوت است. [↑](#footnote-ref-649)
650. این دو تقسیم جدید می باشد. [↑](#footnote-ref-650)
651. یعنی مرتبط اند و عام و خاص مطلق هستند. خود اقل و اکثر دو دسته است: 1. اقل و اکثر استقلالی 2. اقل و اکثر ارتباطی. مثالی که اینجا زده اند مثال برای اقل و اکثر ارتباطی است. [↑](#footnote-ref-651)
652. هر کدام از متباینین و اقل و اکثر ارتباطی و استقلالی تقسیم به همان چهار دسته حکمیه(لاجل فقدان نص و تعارض نصین و اجمال نص) و موضوعیه می شود که مجموعه 12 قسم می شود. حکم متباینین احتیاط بود که واضح بود و حکم اقل و اکثر استقلالی برائت است که واضح است اما جای سخت در اقل و اکثر ارتباطی است که پیچیده و پر کابرد است. [↑](#footnote-ref-652)
653. مصحح این قید حکمیه را اضاف کرده که قبلا نبوده و اصلا غلط است و لفظ حکمیه باید حذف شود چون موضوعیه نیز اینجا مطرح می شود. [↑](#footnote-ref-653)
654. این مثال برای تعارض نصین است یا برای فقدان نص؟ ظاهرا برای تعارض نصین بیشتر می خورد اما مرادش این است که نصی نداریم که این را واضح بگوید اما بهتر بود ذیل همان تعارض نصین می آورد. [↑](#footnote-ref-654)
655. در تفاسیر نسبت به همه نماز ها تعبیر به صلاه وسطی کرده اند حتی نماز جمعه هم گفته اند لذا خیلی اجمال دارد. شما فکر کنید که آیا این مثال هم برای اینجا مناسب است یا نه؟ [↑](#footnote-ref-655)
656. فتوای امروزی ها قصر خواندن است اما دو دسته روایت است که بعضی اش گفته اند باید کامل بخواند لذا از اینجهت مثال به این زده اند. [↑](#footnote-ref-656)
657. مباحثه: یعنی حکم احتیاط را در این سه مورد جاری می کنیم. [↑](#footnote-ref-657)
658. این روایات در باب تعارض می آید. [↑](#footnote-ref-658)
659. لفظ حکمیه مانند قبلی غلط است و باید حذف شود.. [↑](#footnote-ref-659)
660. یعنی هر بخش از آن را انجام دهی مقداری از امر مولی امتثال شده است مانند عام استغراقی در مقابل ارتباطی که شبیه به عام مجموعی است. [↑](#footnote-ref-660)
661. اقل و اکثر ارتباطی مانند نماز که با هم ارتباط دارند و یا نماز بدون سوره واجب است یا نماز با سوره چون حالت جز کل مستقل نیستند. برای مولی اینجا کل مجموعه صلاه مهم است. [↑](#footnote-ref-661)
662. مانند اینکه شک داری چند نماز قضا به گردن تو هست اما مطمئن هستی 10 تا هست اما نسبت به بیشترش شک داری که اینجا می گویند همان اقل را امتثال کن. با همین نیم خط مصنف کل حکم استقلالی را گفت. [↑](#footnote-ref-662)
663. یعنی برائت جاری می شود. [↑](#footnote-ref-663)
664. در این مساله دو قول جدی وجود دارد: بعضی می گویند شبیه متباینین است که احتیاط جاری می شود و بعضی می گویند شبیه استقلالی است که برائت جاری می شود مانند مصنف. اقل و اکثر ارتباطی بسیار پرفایده و پر مثال در فقه می باشد. دو قول جدی: قول به برائت و قول به احتیاط می باشد. تعبیر حضرت امام در مورد این بحث این است : و حان البحث عن الأقلّ و الأكثر، و هو من أنفع‏ المباحث‏ الاصولية. [↑](#footnote-ref-664)
665. لذا مصنف باید این قسمت را در اصل برائت مطرح می کرد چون قائل به برائت در این مساله هستند لذا بعضی گفته اند ورود و خروج مجری محور بهتر است در حالی که مصنف اصل محور داخل شد. مصنف میگوید اینجا نیز مانند استقلالی برائت جاری می شود که بعد دلیل می آورند. البته بعضی اینجا احتیاط جاری می کنند.

در این مساله سه قول مطرح می باشد: 1. یک قول قول مصنف است که همین برائت عقلی و شرعی می باشد که مصنف مفصل اینجا نیاورد. 2. قول دیگر احتیاط می باشد که باز مصنف خیلی خلاصه آورد. الوسیط ج2ص138 این بحث را آورده است. [↑](#footnote-ref-665)
666. برائت عقلی وابسته به قبح عقاب بلابیان بود. [↑](#footnote-ref-666)
667. مانند جلسه استراحت یا سوره و... [↑](#footnote-ref-667)
668. برائت شرعی وابسته به حدیث رفع بود. [↑](#footnote-ref-668)
669. اینها می گویند این مساله شبیه به متباینین است پس حکم احتیاط در آن جاری می شود. [↑](#footnote-ref-669)
670. یعنی شما اجمالا می دانی یکی از اینهاست که لذا ذمه شما مشغول شده لذا یقینی شده هر چند اقل و اکثرش را ندانی پس برائت ات نیز باید یقینی بشود، لذا اینها می گویند اینجا باید احتیاط کنی و اکثر را انجام دهی اما اشکال ما این است که استدلال شما در استقلالی مطرح است اما اینجا ارتباطی است لذا این بیان شما غلط می شود. [↑](#footnote-ref-670)
671. اشکال این است که یک تمثیلی کردید شما که گفتید اقل و اکثر ارتباطی را تشبیه به متباینین کردید چون حکم آن احتیاط بود اما مصنف می خواهد بگوید این شبیه به آن نیست بلکه شبیه استقلالی است پس برائت جاری می شود.

اقل و اکثر ارتباطی از یک جهت شبیه به متباینین است و از یک جهت اقل و اکثر استقلالی است. تحلیل اقل و اکثر ارتباطی سخت است لذا دو قول جدی داریم. لذا استدلال مصنف خیلی صحیح نیست و خیلی ساده مطرح شده است. [↑](#footnote-ref-671)
672. یعنی بدوی است. [↑](#footnote-ref-672)
673. اخباری ها و اصولی در شبهات وجوبی اتفاق داشتند و اختلافشان در تحریمیه بود. [↑](#footnote-ref-673)
674. مراد حدیث رفع می باشد. [↑](#footnote-ref-674)
675. این مورد که اینجا گفته اند یکی از استدلال ها برای برائت شرعی می باشد که یک لیست 7 8 موردی دارد. [↑](#footnote-ref-675)
676. گاهی دو چیز تعارض دارند اما تکافئ ندارند اما گاهی دو چیز تعارض دارند و تعارض مستقر می شود و مساوی هستند و هیچ کدام بر دیگری غلبه ندارد که مراد از تعارض متکافئان همین است. [↑](#footnote-ref-676)
677. یعنی نصان متکافئان باشند و مساوی باشند و یکی بر دیگری غلبه نداشته باشد. [↑](#footnote-ref-677)
678. مصنف: خرج الشكّ في المحصِّل فإنّ للعنوان فيه موضوعية، كما إذا كان الواجب في الوضوء هو تحصيل الطهارة النفسانية وتردد المحصِّل بين الأقل(عدم وجوب المضمضة) والأكثر أي وجوبها أو كانت الصلاة اسماً للناهي عن الفحشاء وتردد المحصِّل بين الأقل(عدم وجوب السورة) والأكثر (وجوبها) فالاحتياط في هذه الموارد لازم يطلب وجهه من الدراسات العليا. وقد حصل الخلط في الفرائد بين المسألة الرابعة والشكّ في المحصّل فليلاحظ. [↑](#footnote-ref-678)
679. مراد از مانع و قانع، مانع و قانع عرفی و اعتباری می باشد، نه تکوینی. شارع هم خود مثلا نماز را اعتبار کرده است و هم مانع آن را اعتبار کرده است مانند نجاست برای نماز. [↑](#footnote-ref-679)
680. مثلا نماز یک مرکب جعلی اعتباری است که مرکب از حمد و سجود و ... است که توسط شارع جعل شده است. [↑](#footnote-ref-680)
681. یک اصطلاح است. هیات یعنی صورت و شکل. استمراری یعنی پشت سر هم در چند دقیقه خوانده می شود. مثلا در نماز یکهو صورت خود را بر می گردانی به پشت سر خود که نمازت باطل می شود که از این تعبیر به قاطع می کنند. [↑](#footnote-ref-681)
682. و عندئذ فمقتضى القاعدة الأوّلية هو تحصيل البراءة القطعيّة بالاجتناب عن كلا الطرفين لأن المفروض شمول اطلاق الدليل، المعلوم اجمالًا كشموله للمعلوم تفصيلًا.

انّما الكلام في مقتضيا لقاعدة الثانويّة أعني إمكان الترخيص اوّلًا، و وقوعه ثانياً و إليك الكلام فيهما... [↑](#footnote-ref-682)
683. قد تقدّم بيان مجرى الاحتياط و هو ما إذا قام دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع، و له صور أربع:

أ. الشبهة التكليفية قبل الفحص.

ب. الشبهة البدوية و لكن كان للمحتمل أهمية بالغة، كما في الدماء و الأعراض و الأموال.

ج. إذا دار الأمر بين وجوب فعل و ترك فعل آخر.

د. إذا علم نوع التكليف و تردّد الواجب بين أمرين، كتردد الفريضة بين الظهر و الجمعة، و الخمر بين الإناءين. و الثلاثة الأُول من قبيل الشك في التكليف مع وجوب الاحتياط فيها، و الرابع من قبيل الشكّ في المكلّف به. [↑](#footnote-ref-683)
684. مباحثه : اصول فقه کاربردی ج3ص24 آنجا نکته ای آمده که ظاهرا استاد نیز نظرشان بر همان بوده که قدما این بحث را از امارات می دانستند اما شیخ آن را از اصول عملیه می داند. یک سوال این است که ملاک آن که چیزی اصول عملیه می شود یا اماره چیست؟ [↑](#footnote-ref-684)
685. چندین تعریف کرده اند اما مصنف اینجا خلاصه گفتند که کار خوبی کردند. [↑](#footnote-ref-685)
686. این تعریف شیخ انصاری می باشد. [↑](#footnote-ref-686)
687. فرق بین این دو چیست؟ گاهی حالت سابقه ندارد و گاهی اگر هم دارد لحاظ نمی شود. حالا مگر دست ماست که لحاظ نشود و اعتبار نشود؟ اینجا دو حالت وجود دارد: 1. یک حالت این است که حالت سابقه دارد اما طرف غفلت دارد از آن، نه اینکه اختیارا بتواند لحاظ نکند. حالت سابقه دارد اما یادش رفته یا غفلت دارد. 2. یک حالت دیگر این است که حالت سابقه دارد و این طرف هم حواسش هست که حالت سابقه دارد اما استصحاب شرایطی دارد که در چنین جایی استصحاب جاری نمی شود. این را اشاره وار ایشان در الوسیط ج2ص150 در پاورقی آورده است. [↑](#footnote-ref-687)
688. اصل بحث همین می باشد که البته اینجا خلاصه آمده. رکن یعنی چیزی که اگر نباشد آن چیز نیست لذا از ذاتیات و مقومات استصحاب می باشد. [↑](#footnote-ref-688)
689. مصنف 5 مورد را آورده اما مظفرص605 7 مورد را آورده. بعضی یک مورد و بعضی دو مورد ذکر کرده اند. این ها اختلافی با هم ندارند بلکه حالت باز کردن دارند یعنی بعضی مجمل تر گفته اند و بعضی همان ها را بیشتر باز کرده اند. [↑](#footnote-ref-689)
690. مصنف: **المراد بالشكّ هو اللاحجّة** فيعم الحالات الثلاث: الظن غير المعتبر، والاحتمال المساوي، والوهم.

این پاورقی خیلی مهم است. اینجا می خواهند بگویند شک را شما در اینجا به معنای شک منطقی نگیر. مراد از شک در اینجا یعنی حجت نیست. یعنی شک لغوی است، چه ظن غیر معتبر، چه احتمال مساوی و چه وهم. لذا یقین یعنی حجیت که اعم از قطع و ظن معتبر می باشد. پس یقین در اینجا نیز به معنای یقین منطقی نیست بلکه یعنی حجت داریم که خود این حجت دو نوع است یا از جنس قطع است یا از جنس ظن معتبر می باشد. این پاورقی را اگر بروی یقین زده بود بهتر بود. مراد از ظن معتبر در اینجا بینه می باشد. مثلا من رفتم وضو گرفتم اما یادم نیست ویقین ندارم اما دو نفر عادل دیده اند و می گویند ما دیده ایم که شما وضو گرفته اید. [↑](#footnote-ref-690)
691. بقیه موارد باز شده همین مورد می باشد یعنی مورد اصلی همین مورد می باشد. [↑](#footnote-ref-691)
692. یعنی یقین و شک در همین زمان واحد وجود دارد. [↑](#footnote-ref-692)
693. کسی که استصحاب می کند که گاهی مجتهد است و گاهی مقلد است. گاهی مجتهد حکم را استصحاب می کند اما ما که مقلد هستیم موضوعات را استصحاب می کنیم. مثلا نسبت به استصحاب مجتهد بعضی می گویند در زمان حضور نماز جمعه واجب بوده و در زمان غیبت شک می کنیم لذا استصحاب می کنیم که در زمان غیبت هم واجب است. حالا کاری نداریم این درست است یا نه اما مثال خوبی برای استصحاب مجتهد است. [↑](#footnote-ref-693)
694. شک به نسبت حالت لاحقه؛ اینجا یک حالت عجیب است که در یک زمان واحد هم یقین است و هم شک اما متعلق یقین یک چیز در زمان گذشته است اما به همان چیز در زمان حال شک داریم. این ها را می گوید تا بگوید استصحاب با یک چیز دیگری فرق دارد و آن هم قاعده یقین است. قاعده یقین یعنی یقین به چیزی داریم اما بعد به خود یقین شک می کنی که نکنه از اول یقین من غلط بوده اما استصحاب اینگونه نیست که یقین سابق خراب بشود بلکه آن یقین سر جای خودش هست. [↑](#footnote-ref-694)
695. متیقن یعنی همان متعلق یقین و مشکوک یعنی متعلق مشکوک. [↑](#footnote-ref-695)
696. تعدد زمان این دو یعنی در دو زمان هستند. به خلاف قاعده یقین که در آن تعدد زمان وجود ندارد. [↑](#footnote-ref-696)
697. مراد وحدت ذاتی (جوهری و مصداقی و خارجی) متیقن و مشکوک می باشد یعنی این دو یک چیز باشند. [↑](#footnote-ref-697)
698. این را باید بعد رابع می آوردند. این سه مثالی که آورده مثال برای موضوع است و خوب بود یک مثال هم برای استصحاب حکم می آورد. [↑](#footnote-ref-698)
699. استصحاب یک امر تکوینی نیست بلکه یک اصل عملی است یعنی احکام شرعی را بنابر این بگذار یعنی وظیفه شرعی تو این است. [↑](#footnote-ref-699)
700. رک: قاعده یقین: ص150 الوسیط [↑](#footnote-ref-700)
701. ما دو قاعده در اصول داریم به نام قاعده یقین و قاعده استصحاب. همه این ها را گفته تا بگوید این دو با هم متفاوت هستند. در روایت داریم که حضرت فرمودند یقینت را با شک خراب نکن که این روایت هم با استصحاب می سازد و هم با قاعده یقین لذا این دو را با هم دقیق بررسی کرده اند. [↑](#footnote-ref-701)
702. یه وقت شک می کنیم که عدالت او هنوز در شنبه پابرجاست یا نه که این میشود استصحاب اما یه وقت روز شنبه شک میکنیم که آیا همان روز جمعه نیز عادل بود یا نبود که این می شود قاعده یقین. این دو قاعده مقابل هم هستند. [↑](#footnote-ref-702)
703. یعنی در همان یقین در گذشته شک می کنیم، به خلاف شرط دوم استصحاب که یقین سابق پابرجاست اما شک می شود که بعدا عوض شده یا نشده. [↑](#footnote-ref-703)
704. یعنی متیقن و مشکوک هم ذاتا و جوهرا یک چیز هستند و هم زمانا، به خلاف شرط 3 و 4 استصحاب. [↑](#footnote-ref-704)
705. برای اهل سنت قاعده یقین یک اهمیت خاصی دارد. کسانی که قاعده یقین را حجت می دانند یعنی میگویند اگر الان در یقین دیروزت شک کردی، به این شکت اعتنا نکن. این را شیعه می گوید حجت نیست یعنی دیروز یقین داشتی و امروز شک کردی در آن یقینت، اینجا ممکن است شکت درست باشد لذا برو و پیگیر بشو و بررسی کن. [↑](#footnote-ref-705)
706. حجت نیست یعنی چه؟ [↑](#footnote-ref-706)
707. استصحاب چرا حجت است؟ قدما گفته اند از باب ظن حجت است اما متاخرین یعنی از پدر شیخ بها به بعد گفته اند از باب تعبد روایات حجت است. فرق این دو در چیست؟ نکته ای در استصحاب است که باعث می شود بعضی به جنبه عقلایی آن نگاه کنند و حرفی بزنند و بعضی به جنبه تعبدی آن نگاه کنند. استصحاب تنها اصلی است که یک حالت سابقه داریم لذا می خواهیم بنا را بر آن بگذاریم. این نکته باعث می شود که یک سوال بنیادین مطرح شود که در الموجز اصلی بود که استصحاب شبیه ظن معتبر است یا شبیه اصول عملیه؟ اینجا یک برزخ بین اصول عملیه و ظن معتبر می باشد. در قطع و ظن معتبر آن را نسبت به شارع می دادیم به خلاف اصول عملیه. اینجا در این کتاب و متاخرین استصحاب را از اصول عملیه می دانند یعنی حکم ظاهری می دانند اما قدما آن را جز ظن معتبر می دانند و حکم واقعی می دانند. یک سوال مهم اینجا است که مقدمتا می گویند استصحاب اماره است یا اصل؟ بعضی کتب این تیتر را می آورند تا بگویند قدما این را اماره و ظن معتبر می دانسته اند در حالی که شبه اماره می باشد و در واقع اصل عملی می باشد. دلیل این که این تفاوت بین قدما و متاخرین شکل گرفته همان حالت برزخی استصحاب می باشد. چه شد که متاخرین از حرف متقدمین برگشتند؟ از دقت در استدلال آنها که بعد به این نتیجه رسیدند این استدلالها خللی دارد و نمی شود اماره باشد بلکه شبه اماره است. [↑](#footnote-ref-707)
708. اینجا یک پرونده مهم است که از شهید اول و ثانی به بعد، بین این قدما نگاهشان به ظن چه بوده است؟ اینکه اینجا مصنف می گوید ظن، علی القاعده باید ظن معتبر مرادشان باشد اما چرا ظن می گویند. نکته این است که در بین قدما خیلی این تفکیک روشن نبوده است و لذا گاهی به آن ور می روند و گاهی به آن ور می روند لذا استرآبادی گفت قدمای اصولی ما عمل به ظن می کنند. نکاتی می باشد که نگاه قدما به ظن چه می باشد. پس علی القاعده این جا ظن معتبر می باشد اما یک سوال در ذهن شما باشد که نگاه قدما به ظن چه بوده است؟ این سوال یک نقطه عطف می باشد که باید به آن پرداخت. در کتاب لمعه نیز وقتی بحث از استصحاب می شود باید دقت کرد که نگاه آنها با نگاه ما به استصحاب متفاوت می باشد. [↑](#footnote-ref-708)
709. این دلیل را علامه در نهایه آورده که اهل سنت نیز مفصل آورده است. در رسائل شیخ انصاری ج3ص94 هم همین دلیل از علامه حلی آمده است. [↑](#footnote-ref-709)
710. علامه حلی این تیکه را در استدلالش ندارد. [↑](#footnote-ref-710)
711. یعنی خود عقلا همه جا این کار را نمی کنند. عقلا در امور خطیره به این بیان عمل نمی کنند هر چند که مفید ظن باشد. خود عقلا در یک مساله مرگ و زندگی استصحاب نمی کنند. هر چند که عقلا در بعضی جاها استصحاب می کنند اما خود آنها در امور خطیره این کار را نمی کنند و دین نیز از امور خطیره است چون ابدیت ما در گرو آن می باشد. این اشکال بخش اول استدلال قدما را می زند.

مباحثه: علاوه بر این که متعلق شک خیلی اهمیت دارد، خود مراتب شک نیز اهمیت دارد که ما چقدر ظن داریم که اگر ظن خیلی کم باشد هر چند امر خطیره باشد اعتنا نمی شود اما اگر شک زیاد باشد توجه می شود هر چند خیلی خطیره نباشد که این روش عقلاست. [↑](#footnote-ref-711)
712. یعنی اگر هم احتمال بیشتر بدهی که آنگونه است، باز عقلا در امور خطیره استصحاب نمی کنند. [↑](#footnote-ref-712)
713. این اشکال، اشکال واردی نیست بلکه اشکال اصلی همان اشکال اول می باشد که انگار مصنف در حاشیه آورده است. این اشکال می خواهد بخش دوم استدلال قدما را بزند. مصنف در اینجا می خواهد بگوید که شارع در واقع ردع کرده است. مصنف می گوید در ذیل خبر واحد یک سوال و جوابی داشتیم که ائمه ع به طور کلی از اتباع ظن نهی کرده اند، خب اهل ع بیت همین را گفته اند که این می شود همان ردع.

آیا این استدلال ایشان درست است؟ این بیان ایشان صحیح نیست چون بعضی ظن ها معتبر بود و این حرف ایشان کلی است. مصنف می گوید ما این آیات را در آخر خبر واحد گزراندیم ص189. آنجا یک سوال و جواب داشت، سوال این بود که خبر واحد وقتی اثبات شد، کسی گفت اهل بیت آن را رد کرده اند. مستشکل آنجا گفت آیاتی که نهی از اتباع ظن می کنند کافی است برای رد اتباع از ظن و لذا حرف شما رد است. مصنف آنجا پشت حجیت خبر واحد را گرفت و آنجا جواب داد که مراد از ظن در آن آیات، ظن الکی می باشد و آخرش گفت محل بحث ما خبر موثوق الصدور می باشد لذا ظن معتبر می باشد. در بحث استصحاب نیز دقیقا همه آن مراحل طی می شود. اشکال اول مصنف صحیح می باشد چون بنا عقلا همیشه استصحاب نمی باشد اما اشکال دوم صحیح نیست چون همان جواب خودشان در خبر واحد همین جا نیز می آید لذا اشکال این ها رد است و باید تاکید به اشکال اول کرد. [↑](#footnote-ref-713)
714. شیخ انصاری در رسائل ج3ص16 نیز آورده است. این بیان باید ذیل پرونده ادله عقلی بیاید. عضدی در آن کتاب گفته در جایی که استصحاب حال (اجمالا یعنی استصحاب حالت سابقه) می باشد مظنون البقا هستیم. [↑](#footnote-ref-714)
715. حال سابقه [↑](#footnote-ref-715)
716. یعنی ظن غالب نداریم که آن حکم عوض شده. [↑](#footnote-ref-716)
717. لم یعلم ارتفاع: این عبارت شیخ می باشد. [↑](#footnote-ref-717)
718. هر چیزی که مانند محل بحث ما باشد، ظن غالب داریم که آن حکم باقی می ماند لذا مظنون البقا می باشد یعنی آن ظن باقی مانده است. [↑](#footnote-ref-718)
719. در شیعه این ظن باید ظن معتبر باشد تا درست در بیاید لذا باید دید نگاه قدما به ظن چه بوده است. [↑](#footnote-ref-719)
720. رک: رسائل ج3ص16: شیخ تقریبا همین بیان را دارد که بیان شیخ بهتر می باشد. [↑](#footnote-ref-720)
721. مصنف می گوید کی گفته استصحاب همیشه مفید ظن است بلکه مورد به مورد فرق می کند و یه وقت هایی مفید ظن نیست که می شود موهوم البقا [↑](#footnote-ref-721)
722. سلما که کبری درست باشد که مظنون البقا است اما کی گفته حالا این ظن درست است؟ کی گفته ظن معتبر می باشد؟ لذا چون دلیل بر آن نداریم پس حجت نمی باشد. نتیجه مصنف هم به صغری و هم به کبری و هم به نتیجه اشکال کرد. البته برای اهل سنت این استدلال بدرد می خورد. شیخ انصاری سعی کرده این تیکه دوم استدلال را درست کند یعنی با استلزام عقلی سعی کرده آن ظن را ظن معتبر کند که باز صحیح نمی باشد. [↑](#footnote-ref-722)
723. علامه حلی در مبادی الوصول این را دارد. علامه اولین نفر در شیعه است که برای اثبات حجیت استصحاب به اجماع استدلال کرده است لذا از او می آورند. [↑](#footnote-ref-723)
724. حاصل است آن حکم یقینا [↑](#footnote-ref-724)
725. علامه می گوید کسی نگوید همه که از لفظ استصحاب استفاده نکرده اند لذا اجماع نیست چرا که آنها حکم به حالت قبل یعنی یقین داده اند لذا محتوا را جاری کرده اند هر چند لفظ استصحاب را نیاورده اند لذا از باب استصحاب می باشد چون هیچ دلیل دیگری نداریم که بخواهند از آن باب آن حکم را داده باشند. [↑](#footnote-ref-725)
726. ترجیح بلامرجح دراینجا به معنای فلسفی نیست بلکه یعنی دلیل و مستند شرعی نداشته اند. [↑](#footnote-ref-726)
727. مصنف می گوید اجماع منقول است لذا حجت نیست اما مصنف قبلا گفت با یک شرایطی می شود آن را قبول کرد اما اینجا میخواهند بگویند چون اجماع منقول است لذا حجت نیست خصوصا که در اینجا مستند آنها معلوم است یعنی معلوم است که چرا فقها به استصحاب عمل می کرده اند و اجماع نبوده چرا که دلیل آنها همین دو دلیل بالا می باشد، نه اجماع. [↑](#footnote-ref-727)
728. پس اولا اجماع منقول است لذا رد است ثانیا اجماع مدرکی است لذا رد است و ثالثا اصلا اجماع نیست چون سید مرتضی آن را قبول ندارد. [↑](#footnote-ref-728)
729. البته این خیلی معلوم نیست صحیح باشد و باید بررسی کرد که شاید مراد ایشان از استصحاب به معنای غلط اهل سنت یعنی ظنی می باشد که ایشان استصحاب ظن غیر معتبری را قبول نداشته است. [↑](#footnote-ref-729)
730. استصحاب در احکام را آخوند و شیخ و خیلی ها قبول دارند اما اخباری ها و آقای خویی قبول ندارند. دلیل اخباری ها آبکی است اما اقای خویی دلیل و بیان خوبی دارد که این مساله مساله مهمی است و به راحتی این مساله حل نمی شود و بحث سختی است که در احکام استصحاب صحیح است یا نه. [↑](#footnote-ref-730)
731. این قول خوبی است. [↑](#footnote-ref-731)
732. رک : اصول فقه مقارن ج1 بحث استصحاب [↑](#footnote-ref-732)
733. گردنبند [↑](#footnote-ref-733)
734. این کتاب در واقع به اسم رسائل الوسواسیه یا عقد الحسینی نیز مطرح شده که این کتاب اصولی نمی باشد بلکه به جهت رفع وسواس نوشته که خود اهل بیت ع نیز آسان می گرفته اند. پس صحیح نیست که بگوییم اولین کسی که به اخبار استدلال کرده است ایشان می باشد بلکه کل فقها در طول تاریخ به خاطر آن فرهنگ عمومی که همین روایات نیز بوده به آن عمل می کرده اند اما در اصول به عنوان استدلال خبار را ذکر نمی کرده اند. پس چون در اصول نیاورده اند دلیل بر این نیست که به آن توجه نداشته اند. [↑](#footnote-ref-734)
735. این روایت معلوم نیست از کدام امام علیه السلام نقل شده اما چون زراره آن را نقل می کند به خاطر شخصیت ایشان می گویند اشکالی ندارد لذا صحیحه است. [↑](#footnote-ref-735)
736. شخصی در شرف خوابیدن است در حالی که وضو هم دارد. [↑](#footnote-ref-736)
737. سرش سنگین می شود به جهت چرت زدن اما چرت نمی زند. [↑](#footnote-ref-737)
738. مصنف: نقلنا الرواية عن التهذيب:1/7ـ8، لاحظ الوسائل: 1، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1. مع اختلاف يسير بين المصدرين. نسخه وسائل به جای «ینقض» ، «تنقض» دارد. که مصحح نسخه تهذیب را آورده اما مصحح «علی» را تبدیل به «الی» نکرده و نیز «انما» را «ولکن» نکرده که ما اینگونه کردیم چون در تهذیب اینگونه آمده است. [↑](#footnote-ref-738)
739. این تعلیل حضرت اینگونه است که خود عقلا می گویند این تعلیل عام است و در ارتکاز عقلا همین است و تنها مختص وضو نیست لذا حضرت نیز به همان دلیل آورده اند. یک اشکال اینجا مطرح است و آن این که مصنف خودشان استدلال به بنا عقلا را در کردند اما اینجا از آن استفاده می کنند لذا از این جهت اشکال می باشد. در نهایت خیلی ها این بحث را مختص باب وضو می دانند اما بعضی آن را عام می کنند و استفاده عام از آن می کنند. لم اصلی این است که اگر بگوییم عقلا می گویند این امر ارتکازی است پس استدلال به بناعقلا را چکار می کنید؟ اگر بناعقلا در امور خطیره استصحاب را جاری نمی کنند پس حضرت در اینجا خلاف آن را نظر داده اند که در این صورت حضرت یک استثنا زده اند بر بنا عقلا لذا فقط در باب وضو پیاده می شود اما رفت و برگشت های زیادی شده است. [↑](#footnote-ref-739)
740. ولا يَنقُض اليقين أبداً بالشكّ، ولکن يَنقُضُه بيقين آخر. [↑](#footnote-ref-740)
741. یعنی خود عقلا هم آن را می فهمند. [↑](#footnote-ref-741)
742. نکته ای که باید توجه شود این است که زراره که فقیه امت می باشد دارد از حضرت سوال کند در حالی که او معمولا سوالات شخصی را نمی پرسد بلکه نظام سوالات را می پرسد که بعدا کلی از آن استفاده کند لذا از این جهت سوالات او مهم است. [↑](#footnote-ref-742)
743. مصنف: رواه عن زرارة بنفس السند السابق. [↑](#footnote-ref-743)
744. علامت گزاری کردم [↑](#footnote-ref-744)
745. مصنف: الوسائل: 2، الباب 41 من أبواب النجاسات، الحديث 1، وقد تركنا نقل الأسئلة الباقية للاختصار. [↑](#footnote-ref-745)
746. مصنف: المراد من حديث الأربعمائة ،الحديث الذي علّم فيه أمير المؤمنين (عليه السلام) أصحابه أربعمائة كلمة تصلح للمسلم في دينه و دنياه، رواه الصدوق بسند صحيح، عن أبي بصير، ومحمد بن مسلم، في كتاب الخصال في أبواب المائة ومافوقها. لاحظ ص 619. بعضی به اهل بیت اشکال کده اند که این روایت راجب قاعده یقین می باشد؛ نه استصحاب. اما مصنف میگوید به جهت استصحاب می باشد. [↑](#footnote-ref-746)
747. مصنف: الوسائل: 7، باب 3 من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث 13 [↑](#footnote-ref-747)
748. آن شکی که در استصحاب معتبر است، شک بالفعل است، نه شک تقدیری و فرضی [↑](#footnote-ref-748)
749. مراد یک عنوانی است که چند فرد ذیل آن است یعنی یک عنوانی که جامع بین چند چیز می باشد. مراد همان کلی طبیعی در فلسفه می باشد اما اینجا مراد کلی طبیعی عرفی می باشد یعنی عنوانی که جامع بین چند فرد باشد. [↑](#footnote-ref-749)
750. استصحاب جزئی می باشد که این محل بحث ما نیست. [↑](#footnote-ref-750)
751. استصحاب کلی است که محل بحث ما می باشد. در استصحاب کلی قسم اول هم استصحاب جزئی می شود و هم استصحاب کلی. [↑](#footnote-ref-751)
752. تا اینجا استصحاب جزئی بود و در ادامه استصحاب کلی را می گوید. [↑](#footnote-ref-752)
753. در این مثال خیلی کاربرد عملی ندارد چون هم جزئی استصحاب می شود و هم کلی. [↑](#footnote-ref-753)
754. مثال زده اند به این که دو حیوان داریم که یکی اش عمرش کوتاه است و دیگری عمرش زیاد است مثلا گوسفند یا پشه که عمرشان کوتاه است و فیل که عمرش زیاد است. اگر یک خانه را تصور کنید که یکی از این دو حیوان در آن باشد، حالا ما به اصل حیوان بودن این دو علم تفصیلی داریم اما اینکه کدام یکی از این دو حیوان می باشد علم اجمالی دارد و نمی داند. اگر 20 سال بگذرد اینجا می گویند نمی شود عنوان جزئی را استصحاب کرد اما می شود عنوان کلی را استصحاب کرد. پس در این نوع می تواند به عنوان کلی استصحاب کرد اما نمی شود به جزئی استصحاب کرد. [↑](#footnote-ref-754)
755. یعنی درست است استصحاب کرد. [↑](#footnote-ref-755)
756. این قسم را بعضی دوست دارند خیلی باز کنند. [↑](#footnote-ref-756)
757. یعنی حتما از خانه خارج شده است. [↑](#footnote-ref-757)
758. شک داریم عمرو داخل خانه شده یا نه [↑](#footnote-ref-758)
759. مراد ایشان این نیست که جاری می شود بلکه حمل بر چیز دیگری می کنیم . قول مشهور این است که در کلی نیز استصحاب جاری نمی شود و نظر خود ایشان هم بر جاری شدن نیست. سه نظر این جا هست:

جاری می شود مطلقا : ظاهرا هیچ کس این را نمی گوید.

جاری نمی شود مطلقا

تفصیل : شیخ انصاری این نظر را دارند. [↑](#footnote-ref-759)
760. مرتبه شدیده جزئی است. [↑](#footnote-ref-760)
761. یعنی می شود بحث کرد که استصحاب کلی رخ می دهد یا نه که غالبا و مشهور می گویند نمی شود. [↑](#footnote-ref-761)
762. کثیرالشک و متوسط الشک [↑](#footnote-ref-762)
763. کثیرالشک مراد همان شکاک می باشد. [↑](#footnote-ref-763)
764. مصنف این بحث را ذیل تنبیه آورد اما اینجا آن را یکی از شروط استصحاب قرار می دهد. یکی از شروط استصحاب که می شود جاری کرد یا باید یک حکم شرعی باشد یا موضوع دارای حکم شرعی. شهید صدر اصلا این شرط را ذیل ارکان استصحاب می آورد که کار خوبی است. [↑](#footnote-ref-764)
765. استصحاب کلی احکام شرعی مانند نماز جمعه در عصر غیبت (که البته نمی گوییم حتما درست است) [↑](#footnote-ref-765)
766. مثلا این لباس خاص پاک هست. [↑](#footnote-ref-766)
767. چه تکلیفی چه وضعی [↑](#footnote-ref-767)
768. یا مانند نماز خواندن و... که از احکام شرعی بعد از اثبات بلوغ می باشند. [↑](#footnote-ref-768)
769. مراد از عقلی یا عادی همان اثر تکوینی می باشد. [↑](#footnote-ref-769)
770. همین تیکه استدلال شیخ انصاری بر عدم حجیت این اصل می باشد. یعنی گفتیم استدلال بر حجیت استصحاب اخبار بود و چون شارع نمی تواند احکام واقعی را جعل و اعتبار کند لذا اینجا چنین بیان می کنیم. [↑](#footnote-ref-770)
771. این را دارد جایی را می گوید که اول استصحاب امر تکوینی می شود و به واسطه آن یک امر شرعی نتیجه گرفته می شود که می گوید اینجا را حواست باشد که غلط است و نمی شود آن گونه جلو رفت چون واسطه استصحاب تکوینی بوده است. [↑](#footnote-ref-771)
772. یعنی با واسطه که اول چیزی استصحاب می شود و بعد در نتیجه آن یک حکم بار می شود. در اینجا چهار حالت پیش می آید. [↑](#footnote-ref-772)
773. یعنی استصحاب تعبدی است. [↑](#footnote-ref-773)
774. اثر عادی یعنی فردا 31 شوال است که نتیجه آن نماز فطر و فطره و حرمت روزه و... می باشد. [↑](#footnote-ref-774)
775. رک: رسائل شیخ انصاری ج3ص245؛ نگاه شیخ این است که باید عرفی نگاه کرد. [↑](#footnote-ref-775)
776. شکی که در این مثال فعلی است که در تنبیه اول داشتیم، شک در پاک بودن آب می باشد که استصحاب می کنیم که پاک است و بعد شک در لباس پیش می آید که الان شک فعلی نیست لذا در چنین جایی اصلا دو استصحاب نداریم بلکه یک استصحاب داریم و آن هم در آب است که دیگر شک در لباس پیش نمی آید اما اگر هر کدام را جداگانه نگاه کنیم آن اشکال پیش می آید. [↑](#footnote-ref-776)
777. همان بیان بالا را به نحو دیگری گفته اند. [↑](#footnote-ref-777)
778. مراد از دلیل اجتهادی حکم به این است که «کلُ نجسٍ غُسِلَ بماٍ طاهرٍ فهو طاهر» که اینجا یک صغری و کبری پیش می آید که نتیجه این می شود که آب پاک است. صغری این است که این آب پاک است. کبری این است که با هر آب پاکی لباسی شسته شود پاک می شود. نتیجه نیز این است که این لباس نیز با آب پاک شسته شده پس پاک است. [↑](#footnote-ref-778)
779. مصنف: هذا البيان للسيد (الأُستا (قدس سره. [↑](#footnote-ref-779)
780. طبق تقسیم بندی که اول اصول عملیه کردیم می گفتیم اگر حالت سابقه داری، استصحاب جاری کن و اگر نداری به سراغ بقیه اصول می رویم. طبق همین تقسیم استصحاب مقدم بر بقیه اصول است چرا که خود روایات گفته اند اینگونه عمل کنید. و موضوعات دیگر اصول دیگر وجود ندارد. پس چون در آن حالت سابقه داریم و خود روایات گفته اند اینگونه عمل کن در چنین جاهایی. [↑](#footnote-ref-780)
781. این قید برای اصولی است که ما در اینجا به عنوان اصول عملیه نخواندیم بلکه جز آن موارد جزئی است مانند اصل طهارت و... که باید دید اصول عملیه است یا قواعد فقهی که اینها در موارد جزئی پیاده می شود. [↑](#footnote-ref-781)
782. مراد از علم حجت شرعی است یعنی هم قطع را شامل می شود و هم ظن معتبر. [↑](#footnote-ref-782)
783. یعنی رافع دیگر مجری اصول عملیه می باشد. [↑](#footnote-ref-783)
784. صفحه 249 به بحث ورود می رسیم. [↑](#footnote-ref-784)
785. در اینجا دیگر استصحاب رافع موضوع این اصل ها نیست بلکه چون غرض آنها حاصل می شود لذا مقدم بر آنها می شود. [↑](#footnote-ref-785)
786. استصحاب بر این اصل ها نیز مقدم می شود چون این حتی تعلم همان استصحاب می باشد. [↑](#footnote-ref-786)
787. دلیل اصالت طهارت [↑](#footnote-ref-787)
788. دلیل اصالت حلیت [↑](#footnote-ref-788)
789. مراد آن سه منشا قبلی که گفته ایم لاجمال نص و.... نیست. [↑](#footnote-ref-789)
790. اینکه می گوییم اصطلاح مصداقیه بهتر است چون هم می تواند شک در موضوع باشد و هم شک در محمول. [↑](#footnote-ref-790)
791. تقریبا هیچ بابی اینگونه پیدا نمی کنیم مگر چند قسمت خاص معاملات. [↑](#footnote-ref-791)
792. اصلا محل بحث تعارض در جایی است که دو حجت با هم تعارض کنند، نه یک حجت با یک لا حجت. مثلا اگر دو حدیث با هم تضاد داشتند نمی شود اول کار گفت این دو با هم تعارض دارند بلکه باید اول بحث های سندی انجام دهی که آیا حجت هست یا نه و اگر بود بگوییم تعارض پیش آمده است. [↑](#footnote-ref-792)
793. تعارض کار مجتهد است که باید حل کند تا به حکم الله برسد اما تزاهم کار مکلف است که در مقام امتثال او باید انجام دهد و دو حکم با هم تزاهم می کنند اما اینکه در تزاهم باید مکلف چه بکند بحث کرده اند که گاهی عرف تشخیص می دهد و گاهی مجتهد می گوید و... [↑](#footnote-ref-793)
794. یعنی محتوا و مقتضای دو دلیل با هم تنافی داشته باشند. [↑](#footnote-ref-794)
795. گاهی تنافی می تواند تناقضی باشد مانند اینجا که یکجا داریم حرام است و یک جا داریم حرام نیست. [↑](#footnote-ref-795)
796. فرق تضاد و تناقض چیست؟ تناقض یعنی حرام و لاحرام اما تضاد یعنی حرام و مستحب که تضاد هر دویش با هم جمع نمی شوند اما هر دو رفع می شوند. [↑](#footnote-ref-796)
797. ظاهرا هذان باید باشد و وجهی ندارد هذا باشد. [↑](#footnote-ref-797)
798. مراد تعارض بدوی و ظاهری است اما در واقع تعارضی ندارند. [↑](#footnote-ref-798)
799. مراد تعارض واقعی است و حقیقتا تعارض وجود دارد. [↑](#footnote-ref-799)
800. البته یک تعارض خیلی عام هم داریم که تعارض حجت و لاحجت می باشد اما اصطلاحا کسی به آن تعارض نمی گوید. [↑](#footnote-ref-800)
801. یعنی نشان دهیم که در واقع مدلول این دو دلیل تعارضی ندارند بلکه تعارض بدوی بوده است. البته این جمع نیز باید عرفی و قانونی باشد، نه تبرعی. [↑](#footnote-ref-801)
802. مصنف از اینجا سمت بحث را به سمت خبر کشاند در حالی که تا الان بحث از ادله بود. این نکته تاریخی دارد که خواهیم گفت. ریشه بحث در شیعه از همان زمان اهل بیت ع بر همین تعارض دو خبر بوده است که کتبی نیز از همان زمان نوشته شده و حتی در اصول کافی نیز یک باب به همین نام داریم. لذا از این جهت ایشان تعبیر به خبرین می کنند. تعبیر به ادله عام تر از خبرین می باشد. مثلا ما در ادله اجماع داریم اما داخل در خبرین نیست یا آیه نیز همین گونه است. [↑](#footnote-ref-802)
803. این تامل مراتب دارد که از سطوح پایین شروع می شود که راحت مشخص می شود اما بعضی جاها تامل سنگین نیاز دارد لذا اینجا باید پرونده ای باز کرد و به آن پرداخت. این به زائقه مجتهدین بر می گردد که این روح کلی در مدرسه نجف تقریبا وجود دارد که سریع احساس تعارض می کند اما مدرسه قم سعی می کند بگوید اینها تعارض واقعی نیست بلکه وجه جمع عقلایی دارد. این نقطه جای بسیار حساسی است. در نگاه کلی تفاوتی نیست اما در مصداق یابی تفاوت دو رویکرد ایجاد می شود. بعضی عینک تعارض بین دارند و بعضی سعی می کنند این عینک تعارض بین را بردارند. [↑](#footnote-ref-803)
804. به این نحو که متکلم یه وقت می گوید برو نون بخر و بعد از مدتی می گوید برو نون سنگک بخر. اینجا می گویند از این حیث که شمرده نمی شود این نوع تکلم بر خلاف اسالیب معروف بین قانون گذاران و علما حقوق. خیلی از اصولی ها اینجا می گویند به خلاف اسالیب عرف اما مصنف به خاطر خطابات قانونی می گوید مراد هر عرفی نیست بلکه مراد عرف قانونی می باشد، نه اینکه برویم علم حقوق بخوانیم و یاد بگیریم و بعد استفاده کنیم بلکه مراد عرف قانونی می باشد. [↑](#footnote-ref-804)
805. یعنی مقتضای فضای قانونی همین است که اینگونه حرف بزنند که اول عام ها را می گویند و بعد خاص ها را. [↑](#footnote-ref-805)
806. حالتی که مستقر باشد و به تخییر برسد. [↑](#footnote-ref-806)
807. حالتی که مستقر باشد که به سراغ مرجحات می رویم. [↑](#footnote-ref-807)
808. این قید قول بعضی در جایی است که مستقر باشد که به جای تخییر تساقط جاری می کنند. [↑](#footnote-ref-808)
809. جمع صحیح مثلا جمع عرفی [↑](#footnote-ref-809)
810. یعنی در غیر مستقر ها [↑](#footnote-ref-810)
811. یعنی لازم است و باید اینگونه رفتار شود. [↑](#footnote-ref-811)
812. مراد عرف قانونی می باشد یعنی فهم قانونی عرف، نه علم حقوق [↑](#footnote-ref-812)
813. اینکه بعضی می گویند آیات قرآن را تاویل نکن به همین معنا می باشد که الکی چیزی نگو. البته تاویل یک معنای صحیح دارد که مراد ما آن نیست. [↑](#footnote-ref-813)
814. این جمع ها منحصر در اینها نیست. ما دو دسته راه داریم : 1. جمع های موردی: مثلا در روایات اهل بیت ع نسبت به دو نفر از افراد متناسب با استعدادشان دو گونه حرف می زده اند که از دل این در می آید. 2. جمع های کلی : یک سبک کلی است که همگانی است که ما اینجا می خوانیم. اصولی ها رفته اند در موارد موردی گشته اند و سبک ها را جدا کرده اند. [↑](#footnote-ref-814)
815. حتما مراد ایشان این مورد را می باشد اما ذکر نکرده اند. شاید علتش این باشد که قبلا مثلا ذکر کرده اند. [↑](#footnote-ref-815)
816. یعنی از اساس بحث شما خارج از بحث است. یعنی دو دلیل و روایت داریم که یکی اش می گوید الف ب است و دیگری می گوید ج د است. تخصص یعنی موضوع این دو روایت کاملا بی ربط به هم هستند. این الف به آن ج هیچ ربطی ندارد لذا حکمشان دوتا می شود. مثلا یه دلیل می گوید شراب حرام است و دیگری می گوید سرکه حلال است که موضوع این دو هیچ ربطی به هم ندارند. آن قید «حقیقة» که جلوتر آورده یعنی واقعا دوتا هستند. قید «تکوینا» یعنی شارع نگفت اینها دو چیز هستند بلکه اینها خودشان دو چیز هستند. در واقع این مورد را خیلی آدم باید شوت باشد که تعارض بداند لذا خیلی ها این مورد را ذکر نکرده اند اما مصنف به خاطر مورد بعد یعنی «ورود» آن را آورده است که به نحوی مقدمه چینی برای آن مورد می شود یعنی دلیل آموزشی دارد که تخصص را آورده است. البته این مورد مثال های سخت هم دارد که اینجا نیامده است. [↑](#footnote-ref-816)
817. این مورد یک اصطلاح خاص می باشد که یک دلیل وارد بر دلیل دیگر می شود و موضوع آن را رفع می کند و بر می دارد. [↑](#footnote-ref-817)
818. یعنی به جعل و عنایت شارع [↑](#footnote-ref-818)
819. یعنی تقدم حکم واقعی بر حکم ظاهری. چرا وقتی اماره هست به سراغ اصول عملیه نمی رویم؟ چرا که خود شارع آن را جعل کرده و خود شارع می گوید من میگویم اینکار را انجام بده و با اینکه ظن داری اما تو با آن معامله قطع کن که این برای تو می شود دلیل لذا جایی برای اصول عملیه نمی ماند چون اصول عملیه در ظرف شک می باشد. مهمترین مثالها برای این مورد دو چیز می باشد: 1. ورود کل امارات بر اصول عملیه : کل نظام اصول فقه را می سازد 2. ورود استصحاب بر بقیه اصول عملیه: که این را ص243 خواندیم که استصحاب به نسبت بقیه اصول عملیه رافع موضوعشان می باشد.

حالا اینکه نسبت به قطع آیا می شود مقدم بر امارات مثلا کرد یا نه جای بحث دارد و آن هم به خاطر ویژگی خاص قطع می باشد. [↑](#footnote-ref-819)
820. در اینجا یک حرف حاکم بر دیگری است یعنی یکی مفسر دیگری است. اگر به جای حکومت از لفظ ناظر یا مفسر استفاده می کردند بهتر بود. اصطلاح حکومت و ورود ابتکار شیخ انصاری می باشد. تا قبل از شیخ این را می دانسته اند اما نمی دانسته اند که یک سبک صحبت حکومتی و ورودی می باشد. این جمع ها منحصر در اینها نیست. ما دو دسته راه داریم : 1. جمع های موردی: مثلا در روایات اهل بیت ع نسبت به دو نفر از افراد متناسب با استعدادشان دو گونه حرف می زده اند که از دل این در می آید. 2. جمع های کلی : یک سبک کلی است که همگانی است که ما اینجا می خوانیم. اصولی ها رفته اند در موارد موردی گشته اند و سبک ها را جدا کرده اند. تا قبل از شیخ انصاری تخصیص و تقیید و اینها را می شناخته اند اما شیخ انصاری آمد و گفت حکومت و ورود نیز دو سبک کلی دیگر است که قبلی این کار را می کرده اند اما نه به این عنوان. [↑](#footnote-ref-820)
821. عقد الوضع و عقد الحمل چند اصطلاح داشت. که اینجا عقد الوضع یعنی در ناحیه موضوع حکم شرعی و عقد الحمل یعنی ناحیه حکم شرعی [↑](#footnote-ref-821)
822. ما دو دلیل داریم که یکی اش می گوید برای صلات وضو بگیرید و در دیگری می گوید طواف صلات می باشد. این دو را باید چکار کرد؟ اینجا می گوییم تعارضی نیست بلکه اینجا می آییم و می گوییم دلیل دوم ناظر به دلیل اول است که صلات وسیع تر از آن چیزی است که شما فکر می کنید که طواف را نیز شامل می شود یعنی موضوع صلات وسیع تر شده است. این نوع صحبت کردن اهل بیت به خاطر این است که خیلی از معارف دیگر را نیز در دل این حکم شرعی دادنه منتقل کنند. در واقع طواف یکی از مصادیق صلات می شود به جعل شارع. [↑](#footnote-ref-822)
823. مراد جعل و اعتبار شارع است. اگر به جای آن از حکم و جعل و اعتبار شارع استفاده میشد بهتر بود. این لفظ ادعاء در مقابل لفظ «حقیقة» می باشد که در «ورود» گفتند. اینجا دارد که ترتیبی را می گوید که تخصص هم حقیقه بود و هم تکوینا، ورود فقط حقیقه بود اما حکومت هیچ کدامش نیست. [↑](#footnote-ref-823)
824. مراد «نفی بعض الموضوع» می باشد یعنی کوچک کردن موضوع و تضییق آن. در واقع تیکه از موضوع را بر می داریم که در نتیجه بگوییم آن حکم را ندارد. [↑](#footnote-ref-824)
825. احکام کلی شاک [↑](#footnote-ref-825)
826. بالعکس را نیز حساب کرده که شده سه مورد. [↑](#footnote-ref-826)
827. اینجا اهل بیت ع می توانستند حکم کثیر الشک را بگویند اما اینجا به اغراضی کثیرالشک را از موضوع احکام شک خارج کرده اند یعنی اصلا ما او را شاک حساب نمی کنیم. [↑](#footnote-ref-827)
828. اگر کسی بگوید اینها تخصیص است، جواب می دهیم در تخصیص دو روایت مستقل هستند اما اینجا اینگونه نیست بلکه یک دلیل ناظر به دلیل دیگر است که اگر یکی شان نبود دیگر بی خاصیت میشد. در واقع لسان حکومت نظارت می باشد. [↑](#footnote-ref-828)
829. یعنی یک روایت داریم که لباست برای نماز باید پاک باشد. اگر فقط همین روایت بود می گفتیم مراد پاک واقعی است اما این روایت دوم که می آید می گوید اگر پاک ظاهری نیز بود اشکال ندارد و قبول است پس روایت دوم حاکم و ناظر بر روایت اول می باشد و حکم در اینجا توسعه یافته است. [↑](#footnote-ref-829)
830. احکام واقعی خودشان دو دسته می باشند: 1. احکام اولی 2. احکام ثانوی. احکام اولی یعنی حکمی که ذات موضوع بماهو هو دارد مثلا برای نماز باید وضو بگیری. بعضی احکام واقعی هستند اما ثانوی یعنی درست است که باید برای نماز وضو بگیری اما اگر ضرر نداشته باشد یا اگر تهیه آب خیلی برات سخت است و به عسر و حرج می افتی دیگه حکم اولی برداشته می شود و حکم ثانوی می آید و دیگر نمی خواهد انجام بدهی و تیمم کن. مثال معروف تضییق حکمی همین است که احکام ثانوی ناظر و حاکم بر احکام اولی می باشند. یعنی درست است که حکمی اولی فلان است اما فعلا در این شرایط خاص از حکم ثانوی پیروی کن و نیاز نیست به حکم اولی عمل کنی. دو مثال از این مورد خیلی معروف است که اینجا آورده است یکی قاعده نفی حرج و دیگری قاعده لا ضرر. [↑](#footnote-ref-830)
831. یعنی جاهای دیگر هر جا حکم داده شده، به فرض این است که حرجی بر شما نباشد. [↑](#footnote-ref-831)
832. مراد یخصص لغوی می باشد، نه اصطلاح تخصص که کسی بخواهد اشکال کند که اینکه تخصصی شد که بالا گفتیم. [↑](#footnote-ref-832)
833. این دلیل ثانوی است و حاکم بر همه احکام دیگر می باشد که اگر مثلا فلان کار که گفتیم انجام بده اما برای تو ضرر داشت نیاز نیست بگیری. مثلا وضو باید گرفته شود برای نماز اما اگر برای تو ضرر دارد نگیر و تیمم بگیر. [↑](#footnote-ref-833)
834. تخصیص مفصل در خاص و عام آمد لذا اینجا خلاصه آمده است. خلاصه تخصیص یعنی خارج کردن بعضی از افراد عام از حکم محمول علیه. متکلم می خواهد بگوید من گفتم العلما اما مرادم علما غیر فاسق بود لذا در یک دلیل می گوید همه علما را اکرام کن و در دلیل دیگر می گوید علمای فاسق را اکرام نکن. [↑](#footnote-ref-834)
835. یعنی علمای فاسق نیز جز علما هستند اما از حکم خارج شده اند به خلاف نوع دوم حکومت که آنجا کلا از موضوع خارج می شد. [↑](#footnote-ref-835)
836. اشاره به تخصیص مفصل بودن دارد چرا که در تخصیص متصل این مشکل و تعارض ایجاد نمی شود. [↑](#footnote-ref-836)
837. در حکومت اگر یکی شان نبود دیگری معنا پیدا نمی کرد به خلاف اینجا که اینگونه نیست یعنی در تخصیص ما رفع حکم در بعض افراد موضوع می کنیم مستقلا. لسان نظارت که در حکومت داریم اما در تخصیص نداریم یعنی اگر عام تنها باشد و خاص نداشته باشد این معنا دارد در حالی که در حکومت اگر یکی شان نباشد و دیگری تنها باشد اصلا لغو می شود. [↑](#footnote-ref-837)
838. یعنی مستقلا [↑](#footnote-ref-838)
839. خیلی ها این مورد را ذیل غیر مستقر نیاورده اند. چرا نیاورده اند؟ قطعا قبول داشته اند اگر چیزی اظهر و دیگری ظاهر باشد، آن اظهر مقدم بر ظاهر است. [↑](#footnote-ref-839)
840. ملاک اظهریت این است که عرف بر یکی قرینه بداند که دیگری نیز قرینه ندارد لذا یکی را مفسر دیگری قرار می دهد. یعنی اینجا با اظهر، ظاهر را تفسیر می کنیم. [↑](#footnote-ref-840)
841. در واقع ما چرا با خاص ، عام را تفسیر می کنیم؟ چون خاص قرینه است بر عام. چرا حاکم را بر محکوم قرار می دهیم؟ چون حاکم قرینه بر دیگری است. لذا معلوم می شود اینکه بعضی این مورد را نیاورده اند به خاطر این است که این مورد یک مورد کلی است که برای جمع باید جمع عرفی کرد. جمع عرفی یعنی یکی قرینه در خود کلام داشته باشد. پس تقدیم اظهر بر ظاهر عبارت دیگر جمع عرفی می باشد. مصنف اگر می خواست این مورد را به عنوان مورد پنجم می آورد باید اینگونه می گفت که جمع عرفی دو شاخه است: 1. جمع های موردی : یعنی یک قرینه خاص داریم 2. جمع کلی: در اینجا قرینه عام و واحد و کلی داریم. مثلا قرینه عام در امثال حکومت و ورود و تخصیص داریم. پس چون قرینه عامه در آنها هست این ها را جدا کرده ایم. تا قبل از شیخ انصاری که حکومت و ورود را نمی شمرده اند اینگونه فکر می کرده اند که این دو جز جمع های موردی است اما شیخ انصاری گفت اینها جز جمع های کلی است. سوال دیگر این است که آیا ما جمع های دیگری داریم؟ مثلا تقیه ای بودن جمع دیگری می باشد یا نه؟ [↑](#footnote-ref-841)
842. مصنف در این سه مورد دارد تلاش می کند کاری شبیه به کار شیخ انصاری بکند که این ها شبه ملاک عامی دارند و آنها را جز جمع های کلی قرار دهد. [↑](#footnote-ref-842)
843. اینجا مثال بگونه ای است که هر دو عام هستند به خلاف مورد اول که یکی مطلق بود و دیگری عام. اینجا اگر قرینه خارجی[قدر متیقن] داشتیم می توانیم کاری کنیم، نه داخلی، به خلاف مورد بالا که قرینه داخلی داشتیم. [↑](#footnote-ref-843)
844. اینجا تقیید مطلق می کنیم چون در فضای قانونی هستیم. [↑](#footnote-ref-844)
845. رک: ص144 که آن جا این را گفتیم و عینا همین مطلب بود. [↑](#footnote-ref-845)
846. توضیح این قید ص144 آمد که یعنی در فضای قانونی، سبک قانون گذاری اینگونه است که اول مطلق بیاید و بعد مقیدش. [↑](#footnote-ref-846)
847. جواب این دسته ذیل باب اوامر بحثی که امر ظهور در وجوب دارد آمده، نه استحباب. [↑](#footnote-ref-847)
848. به ص248 بر می گردد که اگر این تیکه همان جا می آمد بهتر بود. آنجا قاعده الجمع مهما امکن اولی الطرح. مصنف این تیکه از بحث را باید شاهد برای خود در تفسیر از این جمله می آورد که حرفش درست است که در مقابل ایشان شیخ انصاری بود که این جمله و این بیان را قبول نداشت. [↑](#footnote-ref-848)
849. یعنی افقه شما کسی است که بتواند قرائن در روایات ما را کشف کند و هی نگوید روایات تعارض دارند. این روایت خیلی عام بود. شما فکر کنید که آیا مصنف استفاده درستی از این روایت کرده است یا خیر. [↑](#footnote-ref-849)
850. مصنف: الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 27. [↑](#footnote-ref-850)
851. البته اولین کتاب مختلف الحدیث در شیعه نمی باشد چرا که یونس بن عبدالرحمن که از اصحاب امام صادق ع بوده اولین کتاب تحت این عنوان را نوشته است. [↑](#footnote-ref-851)
852. البته اینگونه نیست که مباحث تعارض در اینجا فقط برای مباحث فقهی وشرعی کاربرد داشته باشد بلکه در بقیه حیطه ها مانند اختلاف و .... نیز کاربرد دارد اما رویکرد ما در اینجا فقهی بود. [↑](#footnote-ref-852)
853. در غیر مستقر گفت خبرین اما اینجا گفت دلیلین. چرا؟ [↑](#footnote-ref-853)
854. مراد از اولیه و ثانویه که در بحث جلوترمی آید چیست؟ اولیه یعنی حکم شرع لولا الشارع می باشد. یعنی حکم عقل بدون رجوع به شارع چیست؟ عقل اینجا می گوید اول ببین شارع چه گفته و اگر چیزی نگفته باید دید عقل چه میگوید. ثانویه نیز یعنی آیا شارع چیزی گفته است یا نه؟ [↑](#footnote-ref-854)
855. مرسوم متاخرین می گویند قاعده اولیه در تعارض تساقط است اما بعضی مانند آقای بهجت ره می گویند قاعده اولیه در این جا تخییر است. [↑](#footnote-ref-855)
856. بالا ایشان گفت «دلیلین» اما اینجا گفتند «اخبار»، این در حالی است که قبلا گفتیم دلیل اعم از خبر می باشد. تعارض ادله عام می باشد اما اکثر متاخرین بلکه اکثر متقدمین معمولا بحث تعارض را در اخبار مطرح کرده اند لذا بعضی وقت ها عام بحث می کنند و تعبیر به دلیلین می کنند و بعضی وقت ها که داخل در بحث می شوند تعبیر به «اخبار» می کنند که مصنف نیز همین گونه است که بیشتر بحث هاش روی تعارض اخبار می رود. اینجا مصنف می گوید در تعارض اخبار حکم اولیه تساقط است اما اینکه در تعارض غیر اخبار حکم چیست ایشان چیزی نگفته است اما بعضی اصولی ها بیاناتی دارند که می شوند همین بیان را ترمیم کرد برای بقیه دلیل ها که بحث هایی دارد. پس یک بحث مهم دیگر این است که اگر بین دو اجماع یا دو قول لغوی تعارض پیش آمد یا ... قاعده اولیه در آنها چیست؟ همین روندی که در اخبار می آید در آنها نیز باید طی بشود. قدم اول این است که خبر چی شد که ظن معتبر شد؟ یعنی دلیل در اول لبی است یا لفظی که اگر لبی است باید قدر متیقن در آن ملاحظه شود که اخبار متعارض کنار می رود اما اگر لفظی بود نه دست ما باز تر است. اصل عملی را اینجا اصولی ها خوب بحث نکرده اند. اصولی ها خیلی این بحث را عام کرده اند به سراغ امارات رفته اند اما به اصول عملیه خیلی کم تعمیم داده اند. مثلا اگر دو استصحاب تعارض کردند باید چکار کرد؟ قبلا توضیحاتی دادیم که بیشتر غیر مستقر می شود مثلا اگر مجری هاشان متفاوت باشد یا اگر در یک مجری باشند سببی بر مسببی مقدم می شود. لذا چون کمتر پیش می آید کمتر به آن پرداخته اند. تمرکز اصولی ها بر اخبار بوده که کار خوبی هم هست چون بیشتر پیش می آید اما بهتر بود به بقیه نیز می پرداختند. [↑](#footnote-ref-856)
857. یعنی خبر واحدی که حجت باشد. یعنی خبر واحدی که ما حجت می دانیم البته از باب طریقیت نه سببیت. ص189 در خبر واحد مصنف گفت استدلال به سیره عقلا افضل از ادله می باشد و در این مناقشه نیست اما در بقیه دلیل ها مناقشه بود. لذا باید رجوع کنید به آن صفحه و آن افضلیت را تفسیر کنید به منحصره. [↑](#footnote-ref-857)
858. یه بحث مهم و بنیادین در تفاوت بین اصول شیعه و اهل سنت این است که مبانی حجیت امارات در شیعه از باب طریقیت می باشد اما در اهل سنت از باب سببیت می باشد اما مصنف به آن در این کتاب نپرداخت. طریقیت یعنی چرا خبر واحد مثلا اماره شده است؟ یعنی ظن است اما چرا شارع آن را معتبر دانسته است؟ از چه باب معتبر شده است؟ شیعه می گوید از باب طریقیت اما خیلی از اهل سنت می گویند از باب سببیت. در واقع در بیشتر اوقات امارات به کشف واقع می رسد که نظر شارع است لذا از آن تعبیر به طریقیت کرده اند. اماره نیز یعنی نشانه لذا اینگونه گفته اند. اکثر اهل سنت نیز که می گویند سببیت یعنی خبر واحد دلیل می شود که خداوند واقع را طبق آن عوض کند یعنی خبر واحد از یک واقعی خبر نمی دهد شاید غلط باشد بلکه خداوند به سبب این خبر واقع را جعل می کند و تغییر می دهد. [↑](#footnote-ref-858)
859. یعنی خبر واحدی که ناقلش و سلسله سندش ثقه باشند. [↑](#footnote-ref-859)
860. لب یعنی عقل . دلیل لبی یعنی هر دلیلی غیر از دلیل لفظی(آیات و روایات) که اعم از حکم عقل و اجماع و ... می شود. دلیل لبی با دلیل لفظی یک فرق مهم دارند. دلیل لفظی چون با لفظ است اطلاق و عمومش می تواند شامل خیلی چیزها بشود اما دلیل لبی چون لفظ ندارد و عموم و اطلاق ندارد همان مقدار که مطمئن هستیم را باید گرفت و آنجاهایی که شک داریم نمی شود به آن تمسک کرد به خلاف دلیل لفظی که به اطلاق لفظ می شود اکتفا کرد لذا در دلیل لبی باید به قدرمتیقن در آن اکتفا کرد. باید توجه کرد که این دو دلیل هیچ کدام ارجحیت بر دیگری ندارد. مصنف در اینجا می خواهد بگوید تعارض اخبار چیست؟ بعد برا چه حجت بودند؟ به خاطر سیره عقلا که در آنجا که دلیل لبی است لذا به قدر متیقن در آن باید اکتفا کرد. سیره چه حدی را اثبات می کند؟ حجیت اخبار غیر متعارض . حالا که محل بحث ما اخبار متعارض است لذا به خاطر نکته ای که گفتیم اصلا اخبار متعارضین اصلا حجت نیستند پس اینجا تساقط جاری می شود. [↑](#footnote-ref-860)
861. اگر دلیل لفظی داشتیم می توانستیم به عام و مطلق آن عمل کرد که اینجا نداریم. [↑](#footnote-ref-861)
862. عن قدر متیقن سیره عقلا [↑](#footnote-ref-862)
863. قاعده ثانویه یعنی اگر گفت تساقط اما عقل یه حرف دیگر هم داشت که اول ببین شارع چه گفته اگر چیزی نگفته بود به سراغ تساقط برو؛ حالا آیا شارع چیزی گفته است؟ می بینیم شارع اینجا در تعارض دو خبر چند دسته بیان دارد. خود شارع گفته اما در واقع چهار دسته روایت به ما رسیده لذا خود روایات حل تعارض نیز متعارض هستند. پس ما در روایات حل تعارض می رویم که باید به این مشکلی که در این مساله هست نیز توجه کرد که در خود این روایات نیز تعارض است اما تعارض غیر مستقر است. چهار دسته بیان داریم : 1. **دسته اول:** باید احتیاط کرد. 2. **دسته دوم:** باید توقف کرد 3. **دسته سوم:** باید تخییر داشت 4. **دسته چهارم:** باید ترجیح کرد. در واقع خود اهل بیت گفته اند ما سه گونه تعارض اخبار داریم که تحت یک شرایط باید احتیاط و توقف داشت و تحت یک شرایط تخییر باید داشت و تحت یک شرایط باید ترجیح داشت. این گونه تعارض خود این روایات می شود غیر مستقر. [↑](#footnote-ref-863)
864. مصنف: سيوافيك أنّ أخبار التخيير محمولة على صورة التكافؤ. [↑](#footnote-ref-864)
865. روایات زیادی که به حد تواتر نمی رسد که به آن اخبار مستفیض می گوییم یعنی مشکل سندی ندارد. [↑](#footnote-ref-865)
866. حالا که قاعده ثانویه تخییر می گوید، یعنی قاعده اولیه دیگر به هیچ درد نمی خورد؟ خیر بدرد می خورد چرا که قاعده اولیه در همه ادله تساقط است که در بخشی از آن یعنی در اخبار تخییر جاری می شود اما در بقیه موارد تساقط جاری می شود. [↑](#footnote-ref-866)
867. سند این روایات مشکل دارد چون از طبرسی به امام نیامده است به جز یک نفر اما حالا می شود درستش کرد یا نه یک بحث دیگر است. [↑](#footnote-ref-867)
868. مصنف: الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين الشيباني، ترجمه النجاشي برقم108، وقال: ثقة، روى عن أبي الحسن والرضا(عليهما السلام) . [↑](#footnote-ref-868)
869. تا اینجا بدرد ترجیح می خورد که مزیت شباهت با قرآن را دارد می گوید. [↑](#footnote-ref-869)
870. در روایات فقط یک روایت تعبیر به تعارض دارد اما بقیه روایات همه از تعبیر اختلاف استفاده کرده اند لذا قدما از بحث تعارض تعبیر به اختلاف الحدیث کرده اند. [↑](#footnote-ref-870)
871. یعنی مرجحی نداریم. [↑](#footnote-ref-871)
872. یعنی در این صورت تخییر را جاری کن. [↑](#footnote-ref-872)
873. مصنف: الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 40. [↑](#footnote-ref-873)
874. قطعا حضرت در اینجا امام کاظم علیه السلام می باشند. [↑](#footnote-ref-874)
875. یک نکته ای که اینجا وجود دارد این است که آیا اینجا تعارض وجود دارد که حضرت می گوید شما تخییر داری یا اینکه این جا اصلا تعارضی نیست بلکه هر دو کار می شود انجام شود لذا شما می توانی انجام دهی و این دو به مراتب اشخاص بر می گردد؟ [↑](#footnote-ref-875)
876. مصنف: الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 44. [↑](#footnote-ref-876)
877. فکر کنید که آیا این نکته صحیح است؟ [↑](#footnote-ref-877)
878. مصنف می خواهد بگوید آیا تخییر واقعی است یا ظاهری است؟ روی این فکر کنید که مراد ایشان تخییر واقعی است یا ظاهری؟ حتما مباحث در تخییر خصوصا مطالب عمق را ببینید که آن تخییر چه فرقی با تخییر در اینجا دارد. [↑](#footnote-ref-878)
879. مثال واقعی شرعی مانند واجب تخییری می باشد. حالا آیا می شود محل بحث خودمان را از باب واقعی شرعی دانست؟ بعضی اینجا حرف هایی دارند. [↑](#footnote-ref-879)
880. حجت اقتضایی می باشد یعنی اگر تعارض نبود اقتضای حجت بودن را داشت. [↑](#footnote-ref-880)
881. البته باید این مرجحات در روایات آمده باشد. [↑](#footnote-ref-881)
882. توضیحاتی که اینجا مصنف آورده همان بیانی است که ص218 آوردند. مصنف این جا می گوید تخییر بدوی است به خلاف آخوند که می گوید تخییر در اینجا استمراری است. [↑](#footnote-ref-882)
883. رک: ص218 [↑](#footnote-ref-883)
884. سوال: ما آنجا گفتیم اگر دوران محذورین بود حکم این است اما آیا اینجا همیشه اینگونه است؟ ما اینجا گفتیم تعارض گاهی تضادی است و گاهی تناقض لذا ممکن است بیان دیگری اینجا داشت. خود مصنف در کتب بالاتر تعارض تضادی را به تعارض تناقضی برگردانده است. [↑](#footnote-ref-884)
885. مراد یکی از اصحاب سرّ امام می باشد که مستقیما با امام ارتباط دارد، نه مراجع تقلید [↑](#footnote-ref-885)
886. این روایت را تا آخرش در کافی ببینید که نکته ای دارد که در نهایت به تخییر می انجامد. [↑](#footnote-ref-886)
887. مصنف: الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 5. ولاحظ الحديث 42 من هذا الباب. [↑](#footnote-ref-887)
888. مصنف: الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 1. ولاحظ الحديث 36 من هذا الباب. [↑](#footnote-ref-888)
889. روایت اول نمیگوید اول برو سراغ مرجحات و بعد توقف کن اما روایت دوم می گوید بعد از اینکه در مرجحات مساوی شد به سراغ توقف بروید. [↑](#footnote-ref-889)
890. یعنی توقف می کنید و بعد سوال می کنی تا به حکم واقعی برسی یعنی از حکم واقعی سوال می کنی. [↑](#footnote-ref-890)
891. نظر مشهور [↑](#footnote-ref-891)
892. نظر آخوند [↑](#footnote-ref-892)
893. علت اینکه مصنف این چهار مورد را به این ترتیب آورده این است که یک روایت جامع داریم که همان مقبوله عمربن حنظله می باشد که ایشان از حضرت به ترتیب پرسیده اند لذا مصنف به همان ترتیب روایت آورده است. این روایت در کتاب کافی آمده است که خود این کتاب چند کتاب دارد که اولین کتابش عقل و جهل می باشد و .... . در کتاب دوم آن که فضل علم است در باب یکی مانده به آخرش اسمش باب اختلاف حدیث می باشد. در این باب 10 حدیث وجود دارد که این روایات را یک نگاه بیندازید که روایت دهمش همین روایت عمربن حنظله است که تعبیر به روایت جامع از آن می کنند. در این روایت 7 بار ایشان از حضرت سوال می کنند. هر یک از این مرجحات تیکه از آن روایت می باشد. [↑](#footnote-ref-893)
894. یعنی هر دو راوی عادل هستند اما یکی شان اعدل است و همین گونه بقیه موارد. مصنف در انتها می گوید این مورد مرجح نمی باشد چون آن ویژگی های حداقلی را هر دو دارند لذا نمی تواند مرجح حساب بیاید. [↑](#footnote-ref-894)
895. مصنف سند این روایت را صحیح می داند. در واقع سند این روایت درست است مگر خود شخص عمر بن حنظله که توثیق نشده لذا بعضی مانند آقای خویی این روایت را از این جهت قبول ندارند. بعضی نیز مانند مصنف با قرائنی این سند را قبول می کنند. اما اکثر علما این روایت را صادر شده از معصوم ع می دانند و مورد قبول علما واقع شده است. مقبوله با صحیح بودن فرق می کند که به این نکته باید توجه کرد. [↑](#footnote-ref-895)
896. مصنف: عمر بن حنظلة وإن لم يوثق في المصادر الرجاليّة، لكن الأصحاب تلقّوا روايته هذه بالقبول و ـ لذا ـ سمّيت بالمقبولة، واعتمدوا عليها في باب القضاء، والحديث مفصّل ذكرناه في مقاطع أربعة فلاتغفل. [↑](#footnote-ref-896)
897. سلطان و قضات جور مراد می باشد. [↑](#footnote-ref-897)
898. النساء/60 [↑](#footnote-ref-898)
899. نسخه ای که ضمیر دارد بهتر است. [↑](#footnote-ref-899)
900. محل بحث ما این سوال عمربن حنظله می باشد. جواب مصنف این است که این مساله ای که در اینجا مورد بحث واقع شده تعارض بین دو روایت نیست بلکه مساله قضاوت و حکومت می باشد. [↑](#footnote-ref-900)
901. مصنف: الكافي: 1/68، ط دارالكتب الإسلامية. [↑](#footnote-ref-901)
902. الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 20(رواية داود بن الحصين) و45 (رواية موسى بن أكيل). [↑](#footnote-ref-902)
903. مسائل قضایی و حکومتی و اجتماعی [↑](#footnote-ref-903)
904. مرجحات باب قضا و حکومت مراد است که جدای از محل بحث ماست. [↑](#footnote-ref-904)
905. یعنی مستقیم از علامه وصل به زراره می کند لذا به این قسمت سند اشکال کرده اند اما تا علامه سند آن مشکلی ندارد. [↑](#footnote-ref-905)
906. اینجا یک شهرت عملی و شهرت روایی را باید در ذهن داشته باشید. شهرت روایی یعنی یک روایتی خیلی نقل شده باشد و شهرت عملی یعنی یک روایت باشد که اکثر فقها به آن عمل کرده اند. اینجا اختلاف دارد که یکی از مرجحات شهرت روایی است یا عملی است که مصنف بحث را بروی شهرت عملی برده است. [↑](#footnote-ref-906)
907. مجمع علیه به معنای اجماع نمی باشد بلکه به معنای لغوی یعنی شهرت می باشد. یعنی آنی که نزد شیعه مشهور است و شاذ را ترک کن که همین قسمت قرینه بر این است که مراد ایشان از مجمع الیه اجماع نمی باشد. [↑](#footnote-ref-907)
908. مصنف این شهرت را عملی فهمیده اما بعضی روایی فهمیده اند. طبق مباحث بعضی اساتید این شهرت عملی و روایی در عصر حضرت به یک روح بر می گردد. [↑](#footnote-ref-908)
909. الكافي: 1/68. [↑](#footnote-ref-909)
910. مصنف اینجا همان اشکالی که در مورد قبل گفتند را برای این مورد نیز ذکر می کنند. البته شاید تا حدی بشود این را سخت گفت چون انگار جواب حضرت عام تر شده است نسبت به قضاوت و حکومت. [↑](#footnote-ref-910)
911. یعنی حدیث نسبت به آن ساکت است. [↑](#footnote-ref-911)
912. مراد قضا و نیز تعارض ادله و افتاء می باشد. مصنف می گوید درست است که حدیث در باب قضا است اما عرف بین این دو مقام فرقی نمی بیند لذا این خصوصیت را القا کنی و حکم برای باب قضا را برای باب تعارض اخبار قرار دهی اما حالا کی گفته عرف این دو را یک گونه می داند لذا من این را قبول ندارم. [↑](#footnote-ref-912)
913. بعضی اینجا حرف مهمی زده اند که این قسمت روایت در مقام ترجیح نیست بلکه در مقام تمییز دادن حجت و لا حجت می باشد که این باز بیان روان تری است. حالا باید بحث کرد که مصنف که این دو مورد اول را قبول ندارد کلا قبول ندارد یا اینکه به عنوان تمییز حجت و لا حجت هم قبول ندارد. ما اینجا در نهایت برای جمع بندی سه فهرست نیاز داریم: 1. فهرست راهکارهای ممیزات 2. فهرست راهکارهای مرجحات 3. فهرست راهکارهای جمع عرفی. [↑](#footnote-ref-913)
914. مصنف قائل است که از این تیکه عبارت که می خواهیم بخوانیم کلا فضای روایت متفاوت می شود و از فضای قضاوت جدا می شود و از این جا به سمت اختلاف الحدیث و تعارض می رود لذا محل بحث ما هست. این استظهار مصنف از این روایت می باشد. [↑](#footnote-ref-914)
915. مراد محکمات کتاب و سنت می باشد. [↑](#footnote-ref-915)
916. آیا در ملاک هر دو قید باید باشد؟ یا اینکه ملاک مستقل است؟ به قرینه ادامه روایت که در ادامه می آید کتاب و سنت نیز مستقلا ملاک می باشد. [↑](#footnote-ref-916)
917. أخذنا الرواية في جميع مقاطعها من كتاب الكافي: 1/67، الحديث 10، لأنّ صاحب الوسائل جزّأها على عدّة أبواب. [↑](#footnote-ref-917)
918. مصنف و اکثر متاخرین این مورد را مرجح دانسته اند اما بعضی نیز این مورد را ممیز دانسته اند یعنی چون مخالف کتاب هست لذا اصلا حجت نیست. [↑](#footnote-ref-918)
919. الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 29;ولاحظ أيضاً الحديث 20 و21 من هذا الباب. [↑](#footnote-ref-919)
920. این بحث بحث مهمی است که مراد از آن چیست؟ ما سه نوع مخالفت داریم : 1. یا به تباین کلی است 2. یا به عام و خاص مطلق است 3. یا عام خاص من وجه است. اگر تباین کلی باشد بین قرآن و آن روایت است که واضح است که روایت را باید کنار گذاشت. عموم و خصوص من وجه را در ادامه می آورند. [↑](#footnote-ref-920)
921. یعنی قرآن عام باشد و آن روایت خاص باشد. در این جا اگر یک روایت بود قرآن را تخصیص می زدیم اما اگر دو روایت بود که متعارض بودند یعنی یکی عام و دیگری خاص بود، مصنف اینجا می گویند که روایت خاص را باید کنار بگذارید. اما این حرف عجیبی است چرا که اصلا تعارض مستقر نیست چون یک عام و یک خاص داریم که با هم جمع می شوند. [↑](#footnote-ref-921)
922. مضى مصدر الرواية. [↑](#footnote-ref-922)
923. الوسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 29; لاحظ الحديث 21، 30، 31، 34، 40، 42، 48 من ذلك الباب. [↑](#footnote-ref-923)
924. الحدائق الناضرة: 1/5ـ8. مصنف اینجا بگونه ای از حدائق الناظره نقل کرده اند که انگار تعریف از این کتاب کرده اند. این کتاب از کتب فقهی اخباری گری است که الان مورد استفاده قرار می گیرد. کاری که ایشان در آن مقدمه کرده اند از این جهت که عوامل تقیه را جمع کرده اند خوب است اما یک نتیجه غلط آنجا گرفته اند که مصنف به ایشان توجه نداده اند و آن این است که محدث بحرانی در آن جا می گویند تنها عامل اختلاف حدیث همین تقیه می باشد که این صحیح نیست و یکی از آن دلایل تقیه می باشد. [↑](#footnote-ref-924)
925. الوسائل: 3، الباب3 من أبواب لباس المصلّي، الحديث6. [↑](#footnote-ref-925)
926. الوسائل: 17، الباب1 من أبواب ميراث ولاء العتق من كتاب الإرث، الحديث16. [↑](#footnote-ref-926)
927. الوسائل:17، الباب13 من أبواب ميراث الاخوة والأجداد من كتاب الإرث، الحديث3. [↑](#footnote-ref-927)
928. معلوم است که اخذ مرجحات لازم است اما چون بعضی از اهل سنت می گویند واجب نیست و مستحب است لذا اینجا تیتر گذاشته اند که گرفتن مرجحات لازم است. در شیعه نیز جناب آخوند خراسانی گرفتن مرجحات را لازم نمی داند. [↑](#footnote-ref-928)
929. جناب آخوند اینجا شاید بتواند بگوید خب ما که حجت دیگری داریم و آن هم روایات تخییر می باشد اما حرف آخوند بیان صحیحی نیست چرا که دلایل دیگری نیز داریم بر ترجیح. [↑](#footnote-ref-929)
930. لاحظ الصفحة 261 من هذا الكتاب . البته این قسمت روایت که محل بحث ماست انتهای ص262 آمده است که این دو قسمت دنباله همان روایت هستند. [↑](#footnote-ref-930)
931. کتاب تعادل و تراجیح حضرت امام را اگر ببینید[ص18-21] ایشان آنجا فهرستی از مرجحات منصوص و غیر منصوص را آورده اند. این کتاب به قلم خود حضرت امام می باشد که مستقلا نوشته اند. در مقدمه آن لب نظرات حضرت امام نیز توسط محقیقین آن آورده شده است. یکی از مرجحلات منصوصی که معمولا ذکر می کنند مورد احدثیت می باشد یعنی آن خبری که متاخرتر می باشد را بگیر. نسبت به مرجحات غیر منصوص مثلا تایید عقل که بعضی می گویند بعضی دیگر گفته اند اصلا شاید این از باب مرجحات نباشد بلکه اصلا آن دیگر حجت و لا حجت است یعنی اصلا به اینجا نمی رسد. [↑](#footnote-ref-931)
932. این تیکه استدلال امثال شیخ انصاری است که می گویند می شود از منصوصه به غیر منصوصه تعدی کرد یعنی ما از اخبار ترجیح یک روح کلی استشمام می کنیم که آن مواردی که در روایات آمده به عنوان مرجحات یک موارد تعبدی نیست بلکه یک روح کلی است که هر جا باشد می توان پیاده کرد. مصنف این نظر را قبول ندارد مانند اکثر اصولی های متاخر. [↑](#footnote-ref-932)
933. خیلی ها مانند آقای نائینی تعارض را منحصر در تعارض مستقر می کنند به خلاف مصنف و آقای سیستانی. اما اینجا مصنف اینجا چیست؟ مصنف اینجا بیان آقای نائینی و ... را دارند که می گویند تعارض فقط تعارض مستقر است و اسم فصل اولی که خود مصنف اینجا آورد را چیز دیگری اینجا گذاشته و جز باب تعارض ندانسته است. [↑](#footnote-ref-933)
934. ایشان در اینجا بین اینکه مرجحی باشد یا نباشد تفاوت نگذاشت یعنی این بیان شد مانند همان حرف خاص آخوند اما در شماره سوم از حرف آخوند جدا می شود. [↑](#footnote-ref-934)
935. طبق نظر مصنف و آقای خویی و حتی ظاهرا حضرت امام نیز همین نظر را دارند که مرجحات فقط دو چیز است : یکی موافقت با کتاب و دیگری مخالفت با عامه که اگر همین دو تعارض داشتند اولی مقدم بر دومی است. [↑](#footnote-ref-935)
936. بهتر بود ص262 می آمد که گفتیم دو روایت گاهی تباین کلی هستند و گاهی عموم و خصوص مطلق و گاهی عموم خصوص من وجه که من وجه آن را اینجا دارد می گوید. [↑](#footnote-ref-936)
937. مثال مثال خوبی نیست چون در مقام قدر متیقن داریم لذا به گونه دیگری نیز می توان آن را حل کرد. [↑](#footnote-ref-937)
938. جایی که تعارض وجود دارد. [↑](#footnote-ref-938)
939. در اینجا اگر مرجح بود به آن عمل می شود و اگر نبود به سراغ تساقط می رویم، نه تخییر چون روایات تخییر شامل اینجا نمی شود چون روایات تخییر حالت تباین کلی را می گوید لذا در اینجا به سراغ دیگر اطلاقات و عمومات و... می رویم. [↑](#footnote-ref-939)
940. در اینجا مشکلی نداریم. تنها مشکلی که اینجا مطرح است این است که اول عام گفت همه را اکرام کن بعد ما به یک تیکه آن گوش نکرده ایم و این دو با هم مثلا تعارض دارند. اینجا جواب می دهند که در مورد اول امام در مقام گفتن حکم کلی بوده که جنس علما را اکرام کن نه اینکه حالا همه را تک تک اکرام کن بلکه باید اصل حکم را بگیریم و اطلاق آن را باید رها کرد به خاطر این که اینجا تعارضی وجود ندارد. [↑](#footnote-ref-940)