

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

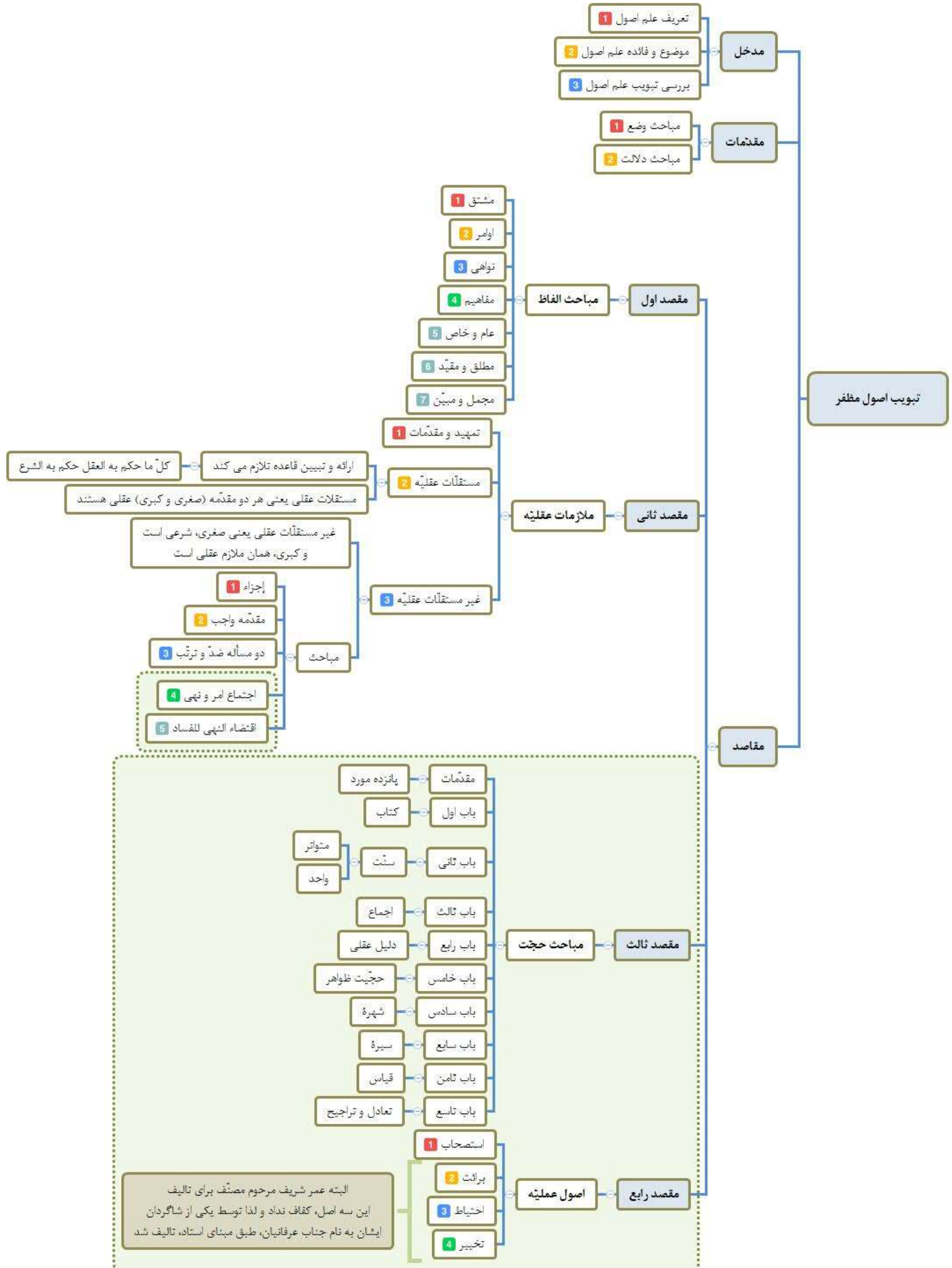
تقریرات اصول فقہ مرحوم مظفر - بخش دوم

درس استاد معظم شیخ شهاب الدین علانی نژاد

مقرر: سید داود موسوی

سال ۱۳۹۸

مدرسه علمیه معصومیّه سلام الله علیها قم



توجه:

- قطعاً این تقریرات، نیازمند مرور مجدد و تدریس است تا در حد توان، ایرادات آن، رفع و محتوای آن، پخته تر شود؛ لکن جهت بهره مندی مشتاقان علوم اسلامی، محضرتان ارائه می گردد و بدیهی است هرگونه ایراد و اشکالی، به نقص مقرر برمی گردد؛
 - از زحمات استاد معظم شیخ شهاب الدین علانی نژاد، که به عنایت الهی، توفیق تقدیر کل کتاب اصول فقه مرحوم مظفر در محضرشان، در مدرسه معصومیه قم (سلام الله علیها) نصیب این حقیر شد، کمال تشکر را دارم.
 - ضمناً فایل حاضر، مشتمل بر تقریرات مقصد ثالث (حجج و امارات) و مقصد رابع (اصول علییه) است و به زودی فایل تقریرات مباحث دیگر هم ارائه خواهد شد.
 - سعی شده در پایان هر بحثی، چکیده و عصاره آن هم نوشته شود تا در زمان کوتاه، کلیات و اصل مطلب قابل دسترسی باشد.
 - از هر نکته و مطلب و اصلاحی که به نظر خواننده گرامی مفید است، استقبال می گردد.
- (ایمیل: sdm.it313@vatanmail.ir)

"سه صلوات جهت سلامتی و تحجیل در ظهور مولانا صاحب الزمان علیه السلام"

۱- تمهید:

۱-۱- جایگاه بحث: اصول فقه:

۱. مقدمه
۲. مقصد اول: مباحث الفاظ ← بیان صغری برای حجّیت ظواهر
۳. مقصد ثانی: مباحث ملازمات عقلیه ← بیان صغری برای حجّیت دلیل عقل
۴. مقصد ثالث: مباحث حجج و امارات
 - a. غایه الغایات و سلطان مباحث اصولی ← کبرای دو مقصد قبل را تنقیح می کند.
 - b. ابتدا ۱۴ مقدمه مطرح می شود:
 - i. مقدمه اول: موضوع مقصد سوم:
 - ii. مقدمه دوّم: معنای حجّیت
 - iii. ...
 - c. بعد ۹ باب می آورد:
 - i. باب اول: کتاب العزیز ← بحث آن: نسخ
 - ii. باب دوم: سنّت:
 ۱. خبر متواتر ← بحثی ندارد
 ۲. خبر واحد ← بحث اصلی است: اثبات حجّیت آن
 - iii. باب سوم: اجماع ← بشرط کاشفیّت از قول معصوم، معتبر است.
 - iv. باب چهارم: دلیل عقل
 - v. باب پنجم: حجّیت ظواهر
 - vi. باب ششم: شهرت
 ۱. روایی
 ۲. فتوایی
 - vii. باب هفتم: سیره

viii. باب هشتم: قیاس

ix. باب نهم: تعادل و تراجیح ← بحث بسیار خوب و کاربردی در اصول

۵. مقصد رابع: اصول عملیّه

۱-۲- مقصود از مباحث حجّت:

- عبارت است از تنقیح آن چه صلاحیت دلیل و حجّت واقع شدن برای استنباط احکام شرعیّه و وصول به واقع و حکم واقعی الهی را دارند.
- حالا اگر در این تلاش مان:

○ به واقع و حکم واقعی الهی رسیدیم ← فبها؛ که این همان مقصد اعلی و غایه قصوی ماست!

○ دچار خطا و اشتباه شدیم:

▪ معذور هستیم و عقاب نخواهیم شد.

▪ سرّ این عذر و عدم عقاب: این است که ما در استنباط مان، تمام تلاش مان را کرده ایم و به

حجّت عمل نموده ایم و از همان دلیلی که از طرف شارع مقدّس معتبر دانسته شده، حکم را

استخراج کردیم؛ لذا عمل به این احکام حاصله، برای ما معذوریت می آورد.

- شبهه ابن قبه: اگر ظنّ در مظانّ خلاف است، پس چطور شارع مقدّس، اذن در تمسّک و استناد به آن را

صادر می نماید و این حکم برای معذوریت می آورد؟ سرّ این اجازه چیست؟ پاسخ آن خواهد آمد.

- قطعاً مباحث حجّت، غایه الغایات و سلطان مباحث اصولی است و عمده و بحث اصلی در علم اصول

است؛ چون کبریات مسائل دو مقصد مهم قبلی را تحصیل می کند: {قبلاً مفصلاً بحث شد}

○ مقصد اول: مباحث الفاظ ← صغری برای کبری حجّیت ظواهر

○ مقصد ثانی: مباحث ملازمات عقلیّه ← صغری برای کبری حجّیت دلیل عقل

مقدمات:

- از دو عنوان "تمهید" و "مقدمه"، متوجه فرق این دو در تبویب و تألیف کتب می شویم.
- مرحوم مصنّف، پس از آن که در قسمت تمهید، جایگاه مقصد ثالث را توضیح دادند، اکنون به بیان ۱۴ مقدمه مهم می پردازند.

۱- مقدمه اول: موضوع المقصد الثالث:

مرحوم مظفر در این جا بر سر موضوع مقصد ثالث، بلکه علم اصول، با دو بزرگ اصولی اختلاف نموده:

• مرحوم مظفر:

○ در این مقصد می خواهیم از هر چیزی بحث بکنیم که صلاحیت دلیل و حجّت واقع شدن برای احکام شرعی و اثبات آن ها را دارد و می توانیم که ادعا بکنیم که با استناد به این شیء و این دلیل (حجّت)، فلان حکم شرعی ثابت می شود؛ به عبارتی:

▪ **كلّ شیءٍ یصلح أن یدّعی ثبوت الحكم الشرعی به، لیكون دلیلاً و حجّة علیّه.**

○ بنابراین در این مقصد، بلکه کلّ علم اصول:

▪ **موضوع:** ذات دلیل بما هو فی نفسه {یعنی هر آن چه در مظانّ این قرار دارد که بتواند کاشف حکم شرعی باشد} [نه دلیل بما هو دلیل]

▪ **محمول:** اینکه آیا یک چیز، دلیل و حجّت برای حکم شرعی هست یا نه؟

○ حالا اگر با **دلیل قطعی**، حجّیت هر طریقی را -مثل خبر واحد-:

▪ توانستیم اثبات بکنیم ← آن را اخذ نموده و برای استخراج و اثبات احکام شرعیّه به آن مراجعه می کنیم.

▪ نتوانستیم اثبات بکنیم ← آن را کنار می گذاریم و ترک می کنیم.

• مرحوم میرزای قمی:

○ ادلّه اربعه، به وصف حجّیت. [دلیل بما هو دلیل؛ حجّه بما هی حجّه]

○ یعنی از کتاب الحجّه یا سنت الحجّه ... ما بحث می کنیم

○ اشکال مرحوم مظفر:

▪ در این صورت، شما حجّت بودن این ادله را پیش فرض گرفته اید؛ پس این جا می خواهید از چه بحث بکنید؟ معنایی ندارد حجّیت یک حجّت را بحث بکنید {چون حجّت بودن را از ابتدا قبول کرده اید}؛

▪ در این صورت بحث حجّیت، جزء مبادی تصوّریه علم خواهد بود نه مسائل آن؛ حال آن که مسأله اصلی در علم اصول و مقصد ثالث، بحث روی این است که از بین طرق، کدام طریق حجّیت دارد تا در علم فقه، بتوان به آن مراجعه کرد و احکام را از آن استنباط نمود؟

- به عبارت اخری: اگر موضوع ما، مقید به محمولی باشد، حمل این محمول بر این موضوع، ضرورت دارد و این محمول، ضروری آن موضوع خواهد بود؛ حمل ضروری شیء، بر خودش هم بدیهی است و لذا در این صورت چنین حملی، مهمل خواهد بود.

• مرحوم صاحب فصول:

○ ادله اربعه، بما هی هی، نه به وصف حجّیت.

○ ایشان این گونه گفته اند تا مبتلای به اشکال وارد شده به بیان مرحوم میرزای قمی نشوند.

○ اشکال مرحوم مظفر:

- شما که برای رفع اشکال مرحوم میرزای قمی، قید وصف حجّیت را برداشتید؛ لکن باز چرا آن را به ادله اربعه منحصر نمودید؟ ما دلیلی بر انحصار ادله نداریم.
- بلکه همین که موضوع را، منحصر در چهار دلیل کردید، نشان می دهد که اول، دلیل و حجّت بودن آن را پذیرفته اید و بعد آن را موضوع دانستید.
- حال آن که ما در علم اصول می خواهیم بیاییم بررسی کنیم و هر چیزی که صلاحیت حجّیت داشت، حجّت اعلام بکنیم.

۲-مقدمه دوم: معنای حجّیت؟

• دو معنا دارد:

○ لغوی: هر آن چیزی که صلاحیت احتجاج بر غیر را دارد به نحو: {لذا اعمّ از قطع و ظنون (امارات) می شود}

▪ اسکات غیر

▪ ابطال عذر غیر

▪ الزام و اقناع مخاطب برای قبول مطلبی

○ اصطلاحی:

▪ منطقی: دو تعبیر داریم:

• یک: قضایایی که مطلبی را برای ما اثبات می کند. {=کلّ قضیه و قیاس}

• دو: به خود حدّ وسط استدلال گفته می شود. {=فقط حدّ وسط آن قضیه}

▪ اصولی:

- هر آن چیزی که متعلق خود را اثبات می کند ولی به درجه قطع نمی رسد.
- مثبت بودن حجّت اصولی هم، به حسب جعل شارع است نه بحسب ذات خودش؛ یعنی با توجه به اینکه دلیلی از طرف شارع مقدّس، آن را برای کاشف بودن از واقع، معتبر می کند، حجّیت می یابد نه اینکه از قبَل ذات خودش معتبر باشد، بخلاف قطع. {چون قطع، حجّیت ذاتی دارد}
- توجه: حجّت لغوی، اعمّ از قطع و ظنّ است نه حجّت اصولی. حجّت اصولی، شامل آن مواردی از ظنون است که با دلیل قطعی مورد تأیید و اثبات واقع می شوند.
 - بنابراین حجّت اصولی، هر چند که ظنی است، با دلیل قطعی، اعتبارش اثبات می شود.
- حجّیت برای:
 - ظنّ معتبر ← از قبَل شارع مقدّس و به جعل او است.
 - قطع ← ذاتی است نه اینکه از طرف کسی، جعل شده باشد.
 - مثال: اگر غذایی شور باشد:
 - شوری آن، از خود غذا نیست؛ بلکه به خاطر نمک آن است.
 - اما شوری نمک، به جهت شوری خودش است نه چیز دیگر.
 - یعنی شوری نمک، ذاتی است لکن شوری غذا، جعلی و به خاطر چیز دیگر است.
 - مَثَل حجّیت ظنون معتبره، همان شوری غذا است و مَثَل حجّیت قطع، همان شوری نمک است.
 - حجّت اصولی مترادف با تعابیر "أماره"، "دلیل"، "طریق" دانسته شده؛ از این رو چنین تعابیری برای مقصد ثالث توسط اصولیون استفاده شده:
 - مرحوم مظفر: مباحث الحجّة
 - مرحوم آخوند: مباحث الامارات
 - مرحوم شهید صدر: مباحث الادلّة
 - مرحوم میرزای نائینی: مباحث الطرق

- نکته: اینکه اماره را مترادف با حجّت دانستیم، با توجه به معنای کلی احتجاج و از باب تسمیه خاص (=اماره) به اسم عامّ (حجّت) است؛ یعنی اماره، نوعی از حجّت لغوی است و از این جا به اماره، حجّت هم می توان گفت.

۳-مقدمه سوم: مدلول کلمه اماره و ظنّ معتبر:

- مسأله: بر سر زبان اصولیون، اماره و ظنّ، به جای هم استعمال می شوند، حال آن که این دو مترادف با هم نیستند؛
- تبیین:
 - "اماره"، مرادف "حجّت" به اصطلاح اصولی است. یعنی چیزی که از طرف شارع مقدّس، برای احتجاج و استناد معتبر دانسته شده.
 - حالا خود اماره، همیشه یا غالباً مفید ظنّ است؛ بنابراین ظنّ معتبر، مدلول و مسبب اماره است.
 - حالا بعض ظنون -مثل خبر واحد و ظواهر-، از سوی شارع مقدّس، معتبر شمرده شده اند. لذا این ظنّ حاصله، "ظنّ معتبر" گفته می شود. یا در تعبیر دیگر "ظنّ نوعی".
 - بر اساس فضای ترسیم شده، در مواردی اماره و ظنّ معتبر، تسامحاً به صورت مجاز، به جای همدیگر استعمال می شوند؛
 - این مجاز هم از باب استعمال:
 - سبب به جای مسبب
 - و یا مسبب به جای سبب؛
 - دقت بشود که اماره، سبب ظنّ می شود؛ لذا:
 - سبب ← "اماره"
 - مسبب ← "ظنّ"
 - منشاء این تسامح: این است که سرّ معتبر و حجّت و طریق دانستن اماره، این است که همیشه یا غالباً، اماره مفید ظنّ است.

۴-مقدمه چهارم: ظنّ نوعی، ملاک است.

- ظنّ دو گونه است:

○ نوعی یا غالبی یا شأنی:

- از شأن اماره این است که نزد غالب مردم و نوع آن ها، مفید ظنّ باشد.
- یعنی افراد عادی، از این اماره، این برداشت و گمان را داشته باشند. لذا افراد زود باور یا دیر باور ملاک نیستند.
- به عبارت اخری: اماراتی که -لو خلی و طبعه المستقل- اگر به افراد عادی -نه زود باور یا دیر باور- عرضه بشود به آن عمل کنند؛

○ شخصی فعلی:

- ظنی که برای فردی یا بعض افراد -نه نوع مردم و غالب آن ها- از یک اماره حاصل بشود.
- حالا این مقدمه می خواهد بگوید با ظنّ شخصی فعلی کار نداریم. لذا ملاک در حجّیت امارات، نزد شارع مقدّس، ظنّ نوعی است؛
- بنابراین اگر اماره ای، مفید ظنّ برای نوع افراد عادی بود -هر چند برای بعض افراد، ظنّ فعلی حاصل نشود- ، حجّت و معتبر خواهد بود، حتّی برای آن بعض افراد.
- از اماره ای که مفید ظنّ نوعی است، "ظنّ خاص"، "ظنّ معتبر"، "ظنّ حجّه" تعبیر می شود.

۵-مقدمه پنجم: فرق اماره با اصل عملی:

- دلیل: دو قسم است:

○ اجتهادی ← امارات

○ فقهاتی ← اصول عملیه

- فرق ها:

○ اولاً: از جهت کارکرد:

■ اماره ← بیان حکم می کند و لو حکم ظاهری؛

■ اصول عملی ← در جایی است که دلیل اجتهادی و اماره ای نباشد و اساساً اصل عملی، در مقام بیان حکم نیست بلکه صرفاً برای رفع تحیّر است؛ چنانکه "الاصل دلیل حیث لا دلیل" یعنی اصل عملی جایی دلیل است که اماره نداشته باشیم؛

○ ثانیاً: از جهت حجّت بودن:

▪ حجت اصولی، شامل اماره است و اصل عملی را در بر نمی گیرد. چون اصل عملی، اصلاً حکم به ما نمی دهد؛ لذا:

• حجت اصولی ← فقط شامل اماره

• حجت لغوی ← هم شامل اماره و هم شامل اصل عملی

▪ این وجه افتراق، نتیجه همان فرق اول است.

○ ثالثاً: از جهت نوع لسان:

▪ اماره ← چنانکه در تعریف آن آمده "یثبت متعلقها" لسان اثبات واقع و حکایت از واقع دارد.

▪ اصل عملی ← برای مکلف، در مقام حیرت و شک در واقع و نداشتن حجت، تنها یک مرجع و معذر است و لذا لسان اثبات واقع ندارد.

• با توجه به فرق سوم، در اصل استصحاب -از اصول عملیه-، اختلاف شده:

○ اماره و اصل مُحَرِّز است:

▪ به اعتبار اینکه مستفاد از نصوص "لا تنقض الیقین بالشک" یا "لیس ینبغی أن ینقض الیقین بالشک" است و فی الجملة، احراز واقع و حکایت از آن می کند. در حقیقت، درست است که استصحاب، اماره نیست لکن مثل اماره، برای ما خبر از واقع می دهد و احراز واقع می کند. لذا می گوییم فی الجملة.

▪ از این رو استصحاب، به تعبیر مرحوم سید خوئی "فرش الامارات و عرش الاصول" است.

▪ دلیل:

• اولاً: چون در استصحاب، غالباً آن یقین سابق، مفید ظنّ به بقاء آن یقین، در زمان آتی است.

• ثانیاً: حقیقت استصحاب این است که بعد از شک، بنا را بر این می گذاریم که گویا آن یقین سابق، همچنان باقی است و شکّی در بقاء آن نشده.

○ اصلی عملی است ← در صورتی که آن تنها مرجعی برای مکلف در مقام رفع شکّ و حیرت باشد.

• اشکال: حالا که اصول عملیه، اصلاً مفید حکم نیست و اصلاً حجت اصولی نیست و اصلاً مثبت واقع نیست، با توجه به موضوع علم اصول، پس چرا در این علم مطرح می شود؟

○ پاسخ:

- باید دانست که اصول عملیه، دلیل حیث لا دلیل؛ لذا کارکرد مهمی دارد و مکلف را از تحیر خارج می کند و این خیلی مورد نیاز است و لااقل حجّت لغوی محسوب می شود؛ از این رو اصولیون آن را در علم اصول مطرح کرده اند؛
- لکن با توجه به اینکه حجّت اصولی نیست، خارج از مباحث حجّت و در بابی جداگانه مطرح می شود.

۶-مقدمه ششم: مناط حجّیت امارات:

- سوال: {قبل از ورود به امارات، لازم است این بحث بشود که چگونه یک ظنّ، معتبر است؟}
 - اصل اولی در باب ظنون و امارات، عدم اعتبار است؛
 - به دلیل اینکه شارع مقدّس فرموده: "إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا"؛ (آیه ۲۸ سوره نجم)
 - نیز تبعیت از ظنّ را مذموم دانسته: آیه نهی از اتباع ظنّ: "إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ" (آیه ۱۱۶ سوره انعام)
 - نیز آیه افتراء: "قُلْ ءَآلَهُ أَذْنُ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ" (آیه ۵۹ سوره یونس) ← روشن است که اگر شارع مقدّس، برای چیزی إذن نداد، آن چیز افتراء حرام و مذموم به حکم الله تعالی خواهد بود.
 - اساساً ظنّ در سیره عقلاء هم، معتبر نیست و قابل استناد نیست.
- در این صورت، پس معیار حجّت بودن بعض از ظنون چیست؟ [یعنی چگونه می شود که از یک طرف، لا اعتبار لأمارات؛ از طرف دیگر بعض الظنون معتبره؟!]

• پاسخ:

- درست است که امارات، ظنّی هستند لکن این امارات، به علم و قطع وصل می شوند و حجّیت علم و قطع هم، ذاتی است. از این رو امارات هم حجّیت می یابند.
- بنابراین حجّیت امارات، عَرَضِيّ است و اماره ای معتبر است که وصل به علم (=قطع) باشد.
- **قاعده فلسفی: كلّ عَرَضِيّ لا بُدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات**
- یعنی اگر چیزی شور است، باید شوری آن به چیزی برگردد که شوری آن، ذاتی باشد. مثل اینکه خورشستی، شور باشد؛ شوری آن به نمک برمی گردد.
- حالا در اماره هم، حجّیتش به علم و قطع برمی گردد که حجّیت آن هم، ذاتی است.

○ هر چند قاعده اولیه همین گونه است لکن در صورتی که دلیلی قطعی و حجّتی یقینی، ثابت بکند که فلان ظنّ خاصّ - مثل خبر واحد، شهرت و...- از سوی شارع مقدّس معتبر است، این ظنّ خاصّ از مقتضای این قاعده اولیه خارج می شود.

▪ این خروج از قاعده هم:

• نسبت به آیه نهی از اتباع ظنّ ← تخصیص

• نسبت به آیه افتراء ← تخصّص

▪ نکته: فرق تخصیص و تخصّص:

• تخصیص: یعنی خروج حکمی؛ یعنی مورد از موارد موضوع، از حکمی استثناء و خارج بشود.

• تخصّص: یعنی خروج موضوعی؛ یعنی موردی، اصلاً جزء موارد موضوع نباشد، تا حکم به آن تعلق بگیرد.

○ {در ما نحن فیه هم، چون ظنون معتبره، از طرف خداوند متعال، مأذون

هستند، از ریشه و اصل، افتراء محسوب نمی شوند و موضوعاً و تخصّصاً، غیر

از افتراء و خارج از آن است}

○ پس این طور نیست که فقیه، طبق یک مطلب ظنّی و گمان فتوا بدهد؛ بلکه به آن ظنّی استناد می کند که خود شارع مقدّس معتبر نموده و علم و قطع به اعتبار آن داریم.

• اشکال اخباریون: عده ای از اخباری ها این گونه اشکال می کنند که چرا اصولی ها، اخذ به چیزی می کنند که ظنّی است و با استناد به آن، فتوا می دهند، حال آن که "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً"؛ لذا این کار اصولی ها، قبیح است.

○ پاسخ: اخذ به ظنون خاصّه توسط اصولیون، بر اساس علم و قطع آن ها به معتبر بودن و حجّیت این ظنون نزد شارع مقدّس است؛ لذا اخذ به امارات توسط اصولیون، اخذ به ظنّ صرف نیست؛ بلکه از باب اخذ به قطع و یقین است؛ قطع هم حجّیت ذاتی دارد و قابل خدشه نیست و حجّیت آن، محلّ وفاق است.

○ نکته: امارات یا حجج یا طرق، چون با علم معتبر می شوند، "طرق علمیه" نامیده می شوند. بنابراین دو اصطلاح داریم:

▪ علم ← همان قطع و یقین

▪ طریق علمی ← همان اماره (مثل خبر واحد)

مقدمه هفتم: حجّیت ذاتیه علم:

۱- حجّیت علم و قطع، ذاتی است و نیاز به جعل حجّیت ندارد؛

• مثال:

- **مثال اول:** ممکن الوجود، برای هستی و موجود شدن، نیاز به واجب دارد؛ اما خود واجب، نیاز به موجدی ندارد.
- **مثال دوم:** غذایی که شور است، شوری آن، به خاطر نمک است نه خود آن؛ اما نمک برای شوری دلیل نمی خواهد و خودش شور است.
- حالا تصور کنید به جای:
 - ممکن الوجود در مثال اول و آن غذای شور در مثال دوم ← اماره
 - واجب الوجود در مثال اول و نمک در مثال دوم ← قطع

• توضیحات:

- **اولاً:** منظور از این "علم"، آن حالت نفسانی است که از آن به جزم و قطع تعبیر می شود و در آن احتمال خلافی هم داده نمی شود؛ اعم از این که مطابق با واقع باشد، یا اینکه مانند جهل مرکّب، مطابق با واقع نباشد. (لذا اعمّ از یقین و جهل مرکّب می تواند باشد)
- **ثانیاً:** "حجّیت ذاتی" هم یعنی حجّیت شیء بر آمده از خود طبیعت ذات آن است و لذا حاکم به این حجّیت و وجوب به تبعیت از آن، عقل است نه شارع مقدّس.
 - **مرحوم شیخ اعظم** در کتاب رسائل ج ۱ ص ۴ به خوبی به بحث وجوب متابعت از قطع پرداخته اند و پس از تأیید آن، این گونه برای وجوبش، دلیل می آورند: "لأنه بنفسه طریق الی الواقع و لیست طریقته قابله لجعل الشارع اثباتاً أو نفیاً"؛ البته از نظر مرحوم مظفر، در این کلام، پیچیدگی وجود دارد که توضیح آن سیّاتی.

۲- توضیح عبارت مرحوم شیخ اعظم:

- عبارت ایشان دو جمله بود که در هر یک تعبیری آورده بودند:

○ **جمله اول:** "لا اشکال فی وجوب متابعتی القطع و العمل علیه مادام موجوداً" ← **لذا تعبیر اول:**
وجوب متابعتی القطع و الأخذ به

○ **جمله دوم:** "لأنه بنفسه طریق الی الواقع و ... " ← **لذا تعبیر دوم:** طریقۀ القطع للواقع

- مرحوم مظفر در توضیح این قسمت می فرمایند "دو تعبیر" در کلام شیخ وجود دارد و مصنف با این بیان، خیز برمی دارند تا نظر خودشان مبنی بر واحد بودن این تعبیر را در ادامه اعلام بکنند.
- حالا سوال اصلی این است که "حجیت ذاتی قطع" به معنای کدام یک از این دو تعبیر است؟
- در مقام پاسخ، مرحوم مظفر، این دو تعبیر و دو جهت را در ظنّ توضیح می دهند تا با مقایسه آن با قطع، مسأله روشن شود:

○ در حجیت ظنّ، همان دو جهت است:

▪ **یک: جهت طریقیّت به سوی واقع:**

- به این معنا که شارع مقدّس، طریقیّت آن ظنّ خاصّ (مثل خبر واحد) به سوی واقع را جعل و معتبر نموده.
- به این صورت که در ظنّ، به جهت وجود احتمال خلاف، نقصی وجود داشت؛ شارع مقدّس، با الغاء احتمال خلاف، آن را کامل و جعل نمود تا مانند قطع، ما را به واقع برساند. لذا آن طریقیّت، مجعول شارع مقدّس است.
- مثل اینکه امام رضا علیه السلام، زکریّا بن آدم را تأیید نمود تا مردم قم سوالات شان را از ایشان بپرسند.

▪ **دو: جهت وجوب متابعت از ظنّ:**

- به این معنا که شارع مقدّس، امر مولوی به وجوب متابعت از آن ظنّ خاصّ (مثل خبر واحد) نموده؛
- مثل اینکه اخبار متواتری وارد شده باشد که محتوای آن، تصدیق خبر واحد ثقه است.
- پس روشن است که عند الشارع، عمل به ظنّ برای مکلف، موصول الی الواقع و منجز است؛
- لذا خود آن وجوب، مجعول شارع مقدّس است.

○ وقتی چنین وضعیتی در ظنّ وجود دارد، همین حالت در حجیت قطع هم هست منتها ذاتاً؛ یعنی:

- یا قطع، حجیت دارد از این جهت که طریقیّت به واقع دارد ذاتاً؛
- یا اینکه قطع، حجیت دارد از این جهت که واجب است متابعت بشود ذاتاً؛

○ **واحد بودن دو تعبیر:** اما به جهت اینکه در مقام مقایسه قطع با ظنّ بودیم، مسامحه ای در مورد "وجوب متابعت از قطع" رخ داده و آن اینکه:

- در قطع، متابعت مستقّلی غیر از اخذ به آن واقع مقطوع به نداریم تا وجوبی در مورد آن متابعت متصوّر باشد؛ بلکه تا آن حالت نفسانی قطع در وجود انسان حاصل شد، او لابدّ از اخذ به آن و وصول به واقع است {یعنی کشف قطع، همان و اخذ به قطع، همان؛ معطلی ندارد؛ حال آن که با ظنّ، تمام واقع کشف نشده و همچنان انسان منتظر است} و منشاء این لابدّیت هم، عقل است؛ یعنی این یک وجوب عقلی است که داخل در آراء محموده است که تطابقت علیها آراء العقلاء؛ چون قطع خودش، طریق به واقع است و وقتی خودش آمد، ما را هم را به واقع می رساند؛ لذا جایی برای آوردن وجوب نمی ماند؛
- از این رو تعبیر "وجوب متابعت از قطع" ما را به "طریقیت قطع به سوی واقع" می رساند و منتقل می کند و خود قطع، همان انکشاف واقع است و لذا در حقیقت، دو جهت و دو تعبیر، تعبیر واحدی هستند.

▪ **دقت:** با توضیحاتی که در مورد ظنّ و قطع ارائه شد، حجّیت:

• ظنّ ← جعلی است.

• قطع ← ذاتی است.

- از این جا روشن می شود که چرا مرحوم شیخ اعظم، در تعلیل برای وجوب متابعت از قطع، طریقیت آن به سوی واقع به ذاته را بیان نموده. {چون این دو تعبیر واحدی هستند...}
- با تبیین این بحث، اکنون لازم است به بحث اصلی، یعنی "معنای طریقیت ذاتی قطع" پردازیم. {چون آن تعبیر دیگر - یعنی بحث وجوب متابعت قطع - در بیان مرحوم شیخ اعظم تبیین شد؛ حالا باید این تعبیر دوم تبیین بشود؛ بحث های بعدی، همه اضافه بر اصل کلام اند.}

۳- معنای طریقیت ذاتی قطع:

• **مقدّمات:**

○ یک: "جعل" تقسیماتی دارد:

▪ **تقسیم اول:**

• **جعل تکوینی:**

○ **تعریف:** همان خلق و ایجاد کردن.

○ **مثال:** هر چیزی هم در قالب خاصی خلق شده: مثلاً تکوین سیب، به همین شکل است که می بینیم.

● **جعل تشریحی:**

○ **تعریف:** اینکه خداوند متعال، حجّیت را برای چیزی - مثل خبر واحد - جعل نموده و آن را معتبر نماید.

○ **مثال:** در عرف، چراغ قرمز به عنوان علامت لزوم توقف جعل شده؛ در شرع هم، حجّیت خبر واحد جعل شده...

■ **تقسیم دوم:**

● **بسیط:**

○ **تعریف:** یعنی به همان جعل ابتدائی ذات، ذاتیات هم در آن قرار می گیرد و ذاتیات، قابل انفکاک از ذات نیستند و برای جعل ذاتیات برای ذاتی، نیاز به واسطه و دلیل نداریم. حالا چون طریقیّت و حجّیت برای علم، ذاتی است و نیاز به واسطه برای جعل ندارد، جعل آن، از نوع بسیط است.

○ **مثال:** الانسان حیوان ناطق

● **مرکّب (تألیفی):**

○ **تعریف:** یعنی حمل غیر ذاتی بر ذات. به عبارتی ابتدا چیزی را اولاً ایجاد نموده و بعد غیر ذاتی آن را، بر او حمل بکنیم؛

○ **مثال:** الانسان کاتب

○ **دو: ذات و ذاتی شیء:**

- نوع، همان ذات است؛ جنس و فصل، ذاتیات آن هستند؛
- مثلاً در مورد انسان: انسانیت، ذات اوست که نوع است؛ حیوانیت و ناطقیّت، ذاتی او هستند که به ترتیب، جنس و فصل او هستند.
- توجه بشود که ذات و ذاتی شیء، قابل انفکاک از هم نیستند؛ چون قوام ذات، به ذاتیات اوست.

○ **سه: لازم وجود و لازم ماهیّت:**

- **وجود:** همان هستی شیء ← که ما به الاشتراک همه اشیاء است. ← لازم وجود: مثل حرارت برای آتش و زوجیت برای اعداد زوج
- **ماهیت:** همان چگونگی شیء ← که ما به الامتیاز اشیاء عالم است. ← لازم ماهیت: ؟

• **تبیین:**

○ از توضیح بیان مرحوم شیخ اعظم روشن شد که حقیقت قطع، همان نور و همان انکشاف است؛ نه اینکه قطع، یک چیز باشد و انکشاف چیز دیگر؛ قطع، نور محضی است که هیچ ظلمتی در آن نیست و هیچ احتمال خطایی در آن وجود ندارد.

▪ یعنی قطع، مثل اماره نیست که طریق الی الواقع است؛ بلکه خودش، واقع و آن حالت درونی نفسانی است.

▪ مرحوم مصنف با این بیان، جهل مرکب را هم، مخالف با مبنای خود در کتاب المنطق، علم می دانند؛ چون در نفس قاطع (قطع کننده)، انکشاف ایجاد می کند، گر چه مطابق با واقع نباشد.

○ **دلیل این اتحاد و عدم دوئیت (بین قطع و انکشاف) هم، در فلسفه آمد:**

- **مقدمه ۱:** در جعل مرکب (تألیفی) است که می توان چیزی را بر شیء حمل و جعل کرد و آن هم در جایی است که مجعول و مجعول له، قابل انفکاک باشند؛
- **مقدمه ۲:** پس اگر چیزی ذاتی شیء و غیر قابل انفکاک از آن باشد، نمی تواند جعل تألیفی بشود.

• لذا در مورد "ذاتی" مشهور است که: **ذاتی لم یُعَلَّل** ← البته اصل بیان، شعری از

حاجی سبزواری است: **ذاتی لم یکن مُعَلَّلًا** ← چون نمی شود برای ذاتی شیء،

دلیلی آورد؛ چون نمی توان گفت که چرا مثلاً زردآلو، زرد است؟

▪ **مقدمه ۳:** انکشاف، جزء ذاتی قطع است. {طبق توضیحی که در مورد بیان شیخ اعظم آوردیم}

▪ **نتیجه:** مستحیل است که انکشاف، جعل تألیفی بشود. ← لذا باید انکشاف توسط قطع، جعل

بسیط بشود و ذاتی و مساوق با قطع است - چه به جعل تکوینی باشد چه به جعل تشریحی -

○ **نکته:** گفتیم که حجیت ظنون معتبر، به واسطه علم و قطع است؛ باید دانست که:

▪ حجیت علم و قطع، ذاتی اوست و نیاز به واسطه و دلیل ندارد. ← لذا به جعل بسیط است.

▪ حجّیت ظنون معتبر، به واسطه علم و قطع است. ← لذا به جعل مرگب است.

○ اشکال: قطع، چیزی است که طریقیّت و کاشفیّت از واقع دارد، نه اینکه همان واقع باشد.

▪ مقدمات:

● مقدمه ۱: "ذاتی" چند اصطلاح دارد:

○ یک: ذاتی باب ایساغوجی ← همان کلیات خمس، شامل جنس و فصل و

نوع و عرض خاصّ و عرض عامّ.

○ دو: ذاتی باب برهان ← همان عرض ذاتی در کنار کلیات خمس، به معنای

آن چیزی که جزء کلیات خمس نیست ولی همیشه همراه آن ذات و شیء است.

● مقدمه ۲: در مورد قطع دو دسته نظر وجود دارد:

○ برخی از متأخرین از شیخ اعظم، مثل مرحوم آخوند: قطع، طریقیّت به واقع

دارد و حجّیت، عرض ذاتی آن است.

○ مشهور مثل مرحوم اصفهانی، مرحوم نائینی، مرحوم آقاضیاء عراقی، مرحوم

مظفر: قطع، خود واقع و انکشاف است و حجّیت، ذاتی آن است.

▪ تبیین: طبق نظر مشهور، بحث همان است که تبیین شد و مشکلی نداریم؛ اما طبق نظر

دیگر: حتی اگر چنین تنزّل بکنیم و قول آن ها را بپذیریم، باز هم باید دانست که:

● مقدمه ۱: حدّ اقل، طریقیّت برای قطع، عرض ذاتی و از لوازم ذاتش هست؛

● مقدمه ۲: لازم ذات هم، قابل انفکاک از ذات نیست و مثل خود ذات است.

● نتیجه: لذا مستحیل است که جعل تألیفی بشود ← بلکه باید همراه با ذات، جعل

بسیط بشود.

● دقت بشود همان طور که نتیجه گرفتیم که جعل تألیفی طریقیّت، برای قطع مستحیل

است، نفی آن هم به این نوع جعل، مستحیل است.

● در یک جمع بندی، مرحوم مظفر معتقد است که حجّیت قطع، ذاتی است و نیازی به تفصیلی که برخی

قائل شده اند، نیست؛ تفصیلی مثل:

○ اخباری ها (مثل مرحوم استرآبادی در فوائد المدنیّه - مرحوم علامه بحرانی در حدائق الناضرة):

تفصیل داده اند بین:

▪ قطعی که منشاء آن، شرع باشد ← حجت است.

▪ قطعی که منشاء آن، عقل باشد ← حجت نیست.

○ مرحوم کاشف الغطاء: تفصیل داده اند بین:

▪ قطع قطاع ← حجت نمی باشد.

▪ قطع غیر قطاع ← حجت است.

● **اشکال:** در علم کلام داشتیم که جناب راسل به برهان امکان و وجوب، این گونه اشکال می کنند که: "شما

در این در برهان، به دنبال اثبات وجود بدون علت هستید؛ این هم با اصل علیت مخالفت دارد؛ چون اصل

علیت می گوید هر معلولی، علت می خواهد". حالا در این جا هم ممکن است کسی این طور اشکال بکند

که شما در مورد قطع، به دنبال اثبات وجود بدون علت هستید؛

○ **پاسخ:** این اشکال جناب راسل به خاطر این است که او فرق بین واجب و ممکن را دقت نکرده؛ چون

اصل علیت این است: هر ممکن الوجودی نیاز به علت دارد؛

○ حالا در ما نحن فیه؛ به فرق بین قطع و ظنّ دقت نشده؛ چون آن که نیاز به واسطه دارد، ظنّ است

بخلاف قطع.

مقدمه هشتم: موطن حجّیت امارات

● **مسأله:** اگر اماره ای حجّت شد، این اماره تا کجا برای ما حجّت است؟ آیا زمانی هم که به امام علیه السلام

دسترسی داریم، باز هم امارات حجّیت دارند؟ تاریخ انقضاء امارات تا چه زمانی است؟

● **مثال:**

○ در زمان امام رضا علیه السلام - در دوران حضور مبارک شان در مدینه - حضرت فرمود: جناب زکریا

بن آدم در قم هر چه بگوید، گویا ما گفته ایم و ایشان ثقه هستند.

○ حالا بیان حضرت، مطلق است؛ لذا اهل قم، هر چند به خود حضرت دسترسی داشته باشند، می

توانند به همان بیان جناب زکریّا بن آدم عمل بکنند و حجّیت دارند و مقبول است.

○ **اشکال:** درست است که بیان حضرت مطلق است، لکن سوال مقید بوده: اگر دسترسی به حضرت

نداشتیم چه کنیم؟

▪ **جواب:** همه مطلب در بند سوال نیست. بیان دیگر هم داریم که: صدق العادل!

● **نظر مرحوم مظفر:** اماره، حجت است حتی در صورت تمکن تحصیل علم؛ یعنی وقتی حجیت خبر واحد اثبات شد، حتی اگر شخص تمکن دارد که از طریق امام معصوم علیه السلام به علم برسد، باز هم می تواند به همان خبر واحد عمل کند.

○ **توجه:** البته روشن است که اگر در جایی، فعلاً و شخصاً برای ما علم به واقع حاصل شد، دیگر مراجعه به امارات و بلکه حجیت امارات، معنا ندارد؛ چه برسد به اینکه جایی، اماره ای با علم ما مخالفت داشته باشد.

○ اشکال انسدادی ها:

▪ **مقدم:** در صورت حجیت اماره، مع تمکن از تحصیل علم، با توجه به اینکه اماره در مظان کشف خلاف است، پس تفویت حکم واقعی لازم می آید. {به عبارتی: حجیت مطلق امارات، و لو در صورت تمکن تحصیل علم، موجب تفویت حکم واقعی می شود.}

▪ **تالی:** لکن تفویت حکم واقعی، قابل پذیرش و التزام نیست.

▪ **نتیجه:** پس حجیت امارات، حتی (مع) در صورت تمکن از تحصیل علم، تمام نیست. ← پس بایستی بگوییم که اماره، فقط در صورت انسداد باب علم، حجیت دارد - نه به صورت مطلق -.

▪ {**قالب این قیاس:** قضیه استثنائی:

● $p \rightarrow q$

● آن گاه $\sim q$

● نتیجه می دهد: $\sim p$

○ **پاسخ مرحوم مظفر به اشکال:** ان شاء الله سیّاتی در مقدمه ۱۲ (بحث تصحیح جعل امارات)؛ که سه نظر مطرح شده:

▪ یک: اهل سنت (هم اشاعره و هم معتزله): **تصویب**

▪ دو: شیخ اعظم: **مصلحت سلوکیه**

▪ سه: مرحوم مظفر: **مصلحت تسهیل**

○ این بحث تصحیح جعل امارات، شاهد است بر این که ما در مباحث حجج و امارات، به دنبال اثبات حجیت امارات، فی نفسها و مطلقاً - چه باب علم، مسدود باشد چه اینکه مفتوح باشد - هستیم؛ حال آن که برخی مانند مرحوم صاحب معالم و مرحوم میرزای قمی، به دنبال اثبات حجیت خبر واحد، با دلیل قرار دادن انسداد باب علم هستند؛ {یعنی برای اثبات، می گویند چون باب علم مسدود است، پس باید به سراغ ظنون برویم و لذا خبر واحد حجت است}

• انواع انسداد:

○ یک: کبیر:

- عبارت است از انسداد باب علم در جمیع احکام، چه از راه سنت و روایات، چه از راه غیر سنت.
- لذا می گویند چون ما که توان وصول به علم را نداریم؛ لذا مجبوریم که سراغ همان ظنون برویم؛ حالا:

- آن دسته از ظنون، مثل قیاس و... که توسط شارع مقدّس ردّ شده ← کنار می گذاریم
- آن ها را هم که توسط شارع مقدّس امضاء و معتبر شده (=ظنون معتبره) ← اخذ می کنیم.

○ دو: صغیر:

- عبارت است از انسداد باب علم، از طریق روایات؛ هر چند امکان تحصیل علم از طرق دیگر - مثل ظواهر کتاب- وجود داشته باشد.
- لذا می گویند هیچ یک از روایات در دسترس، ما را به علم نمی رسانند، چون در بین آن ها ناخالصی هایی هست که باعث می شود همه آن ها را کنار بگذاریم.
- این هم در حالی است که ما تنها به این اخبار دسترسی داریم که اکثر آن ها هم، مفید علم نیستند و فقط بعضی از آن ها قطعاً حجّت و موصول الی الواقع هستند.

مقدمه نهم: ظنّ خاصّ و ظنّ عامّ

ظنّ دو نوع دارد:

• ظنّ خاصّ:

- عبارت است از ظنّی که دلیل قطعی، غیر از دلیل انسداد کبیر، برای اعتبار آن وجود دارد.
- یعنی ظنّ خاصّ، همان اماره است که گفتیم مطلقاً -حتّی در صورت تمکّن از تحصیل علم- حجّت است.
- البته گاهی به ظنّ خاصّ، "طریق علمی" هم می گویند. چون دلیل بر اعتبار آن، علم و قطع است.
- در ما نحن فیه، بحث ما در مورد ظنّ خاصّ است.
- نکته: فرق است بین:

▪ باب علم = قطع

▪ باب علمی = امارات و ظنون معتبر

• **ظنّ عامّ:**

- عبارت است از ظنّی که دلیل اعتبارش، انسداد کبیر است.
- این هم به طور خاصّ در صورت انسداد باب علم (قطع) و باب علمیّ (امارات) است.
- به ظنّ عامّ، "ظنّ مطلق" هم می گویند.
- در این جا ما فقط از ظنون خاصّه بحث می کنیم نه ظنون عامّه و مطلقه؛ چون اماراتی نزد ما ثابت شده که ما را اساساً از اصل فرض کردن انسداد باب علم و علمیّ بی نیاز می کند؛ لذا اصلاً نوبت به بحث از دلیل انسداد برای استفاده از آن در اثبات حجّیت مطلق ظنّ نمی رسد. لکن در مقدمه بعدی، تنویراً لاذهان الطالبین، مقدمات دلیل انسداد ارائه می گردد.

مقدمه دهم: مقدمات دلیل انسداد

در ما نحن فیه، ما از ظنّ خاصّ بحث می کنیم و مرحوم مظفر، با این که خودش انسدادی نیست، ولی متعرض مقدمات دلیل انسداد می شود. این مقدمات هم چهار مورد هستند:

• **مقدمه اول:**

- باب علم و دلیل علمی، در اکثر ابواب فقه، در عصر متأخر از ائمه و زمان غیبت مسدود است. {اساس مقدمات انسدادی ها هم، همین مقدمه است}
- **اشکال مرحوم مظفر:** رد می کنند؛ چون معتقدند باب علمی یعنی همین ظنون خاصّ و نیز باب علم، باز است و مسدود نیست.

• **مقدمه دوم:**

- مکلف علم اجمالی به تکلیف دارد؛ لذا حقّ اهمال ندارد.
- برای اهمال تکلیف دو فرض وجود دارد که بطلان هر دو ضرورت دارد و لذا تکلیف قابل اهمال و اسقاط نیست:

▪ خود را مانند بهائم و اطفال، تصوّر کند.

▪ یا در هر موردی برائت جاری کند.

○ دقت: در این مقدمه، با اصل علم اجمالی کار داریم.

● مقدمه سوم:

○ علم اجمالی به تکالیف برای ما منجز است؛ یعنی نمی توان به طور کلی نسبت به احکام بی تفاوت باشیم.

○ دقت: در این مقدمه، با منجز بودن علم اجمالی کار داریم.

● مقدمه چهارم:

○ حال که علم اجمالی ما، منجز است، باید به یکی از این فرض ها عمل شود:

▪ یک: رجوع و تقلید قائلین به انسداد، به قائلین به انفتاح باب علم و علمی.

● نقد: رد می شود؛ چون نمی شود که کسی از مخالف نظر خودش تبعیت کند. چرا

که در نظر انسدادی، انفتاحی اشتباه می کند.

▪ دو: در همه امور احتیاط کنیم.

● نقد: رد می شود؛ چون مستلزم عسر و حرج زیاد است. بلکه اگر همه مکلفین را

موظف به چنین حکمی بدانیم، موجب اختلال در نظام می گردد.

▪ سه: سراغ اصل عملی برویم، اگر مجرای آن وجود داشته باشد؛

● نقد: رد می شود؛ چون مجرای برائت، جایی است که شک در اصل تکلیف داشته

باشیم؛ حال آن که ما علم اجمالی داریم؛ لذا علم اجمالی با اصل برائت، مخالفت دارد.

▪ چهار: پس باید به مطلق ظن عمل بشود، الا ظنی که مورد ردع شارع مقدس باشد. لکن اگر

چیزی از ظنون هم نداشتیم، باید به اصول عملیه مراجعه کنیم. ← متعین

مقدمه یازدهم: اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل

مسأله: آیا احکام مختص به عالم به حکم است یا نه عمومیت دارد و شامل همه مکلفین می شود؟

● **اکثر اهل سنت:** احکام مختصّ به عالم است. ← لذا کسی که علم یا اماره ای ندارد، حکم و تکلیفی متوجّه او نیست.

● **امامیه:** احکام بین عالم و جاهل مشترک هستند. ← به این صورت که امامیه، تفصیل قائل می شود که:

○ **در مقام جعل** ← علم دخیل نیست ← پس احکام، بین عالم و جاهل مشترک هستند ← لذا آن کافری هم که در غرب یا هر جایی زندگی می کند و از اسلام و احکام آن، هیچ اطلاعی ندارد، تکلیف (در مقام جعل)، به او هم تعلق می گیرد؛

○ **در مقام امتثال و عمل** ← علم، شرط تنجّز است ← پس احکام، مختصّ به عالم است ← پس استحقاق ثواب و عقاب، در صورتی حاصل می شود که مکلف، علم (چه تفصیلی و چه اجمالی) یا اماره ای (حجّت اصولی و قائم مقام علم) به آن حکم داشته باشد؛

▪ **توجّه:** البته در امامیه، در مورد شرطیّت علم دو نظر مطرح است:

● **مشهور:** علم، شرط تنجّز تکلیف است؛ نه اینکه علّت تامّه تکلیف باشد؛ یعنی علم، شرط لازم است لکن شرط کافی نیست؛ مثلاً ممکن است علم هم داشته باشید اما قدرت بر انجام تکلیف نداشته باشید.

● **مرحوم آخوند:** علم، علّت تامّه است؛ لذا اگر علم یا قائم مقام حاصل نشد، تکلیفی هم نخواهیم داشت و الا مستلزم عقاب بلا بیان است و این هم قبیح می باشد.

▪ **مثال برای علم و قائم مقام علم:**

● علم:

○ تفصیلی: می دانیم نمازهای یومیّه واجب هستند.

○ اجمالی: این مقدار می دانیم که در دوران غیبت، در ظهر روز جمعه، یکی از نماز ظهر یا نماز جمعه واجب است.

● قائم مقام علم (اماره) : تأیید وثاقت زکریا بن آدم توسط امام رضا علیه السلام و در نتیجه دریافت حکمی از جناب زکریا.

نکته: این قول اهل سنت به این برمی گردد که برخی از عامّه، قائل به تصویب هستند؛ به طور کلی، در باب اجتهاد فقیه:

● **امامیه:** معروف به مُخطئه

○ یعنی عمل به امارات، شاید مطابق با همان حکم واقعی مضبوط و ثبت شده در لوح محفوظ عند الله باشد، شاید هم نباشد؛ حالا اگر:

▪ مطابق بود [أی إن کان مُصاباً] ← فبها و ثبت المطلوب؛ فقیه هم دو ثواب می برد؛ هم ثواب فقاہت و هم ثواب صحت حکم.

▪ مطابق نبود [أی إن کان مُخطئاً] ← عمل به اماره معذّر است؛ فقیه هم یک ثواب - یعنی ثواب فقاہت خود را - می برد.

● اهل سنت: معروف به اهل تصویب

○ یعنی هر چه مجتهد گفت، همان حکم الله تعالی است؛ لذا خطا معنا ندارد.

○ اهل تصویب هم خود دو دسته اند:

▪ نظر اشاعره: هر چه مجتهد می گوید، همان در لوح نانوشته احکام ثبت می شود.

▪ نظر معتزله: حکم مجتهد، موجب تغییر حکم الله تعالی می شود.

اشکال: فرق این دو نظر چیست؟ این مشترک بودن یا نبودن، فقط در مقام جعل است؛ اما در مقام امتثال، با نظر امامیه هم، شرط منجزیت تکلیف، علم داشتن است؛ لذا فرد جاهل، در مقام امتثال، با هر دو قول بالا، تکلیفی ندارد.

۲- ادله امامیه:

● سه دسته هستند:

○ یک: اجماع امامیه

○ دو: تواتر معنوی روایات

○ سه: دلیل عقلی

● تبیین ادله امامیه:

○ با قطع نظر از ادعای اجماع امامیه و تواتر معنوی روایات، که مورد قبول ماست، دلیل واضحی بر استحاله اختصاص احکام به عالم داریم؛

○ چرا که تقابل اختصاص و اشتراک احکام بین عالم و جاهل، تقابل سلب و ایجاب است، ما همین که محال بودن اختصاص احکام به عالم را اثبات بکنیم، خود به خود اشتراک احکام بین عالم و جاهل، به خاطر استحاله ارتفاع نقیضین اثبات می شود.

■ {چون سه صورت متصور است:

● اشتراک بین عالم و جاهل

● اختصاص به:

○ عالم

○ جاهل ← روشن است که این صورت مردود است

■ حالا اگر اختصاص به عالم را هم بتوانیم رد بکنیم، تنها یک صورت (=اشتراک) باقی می ماند و مطلوب، متعین و ثابت می شود (چون بین اختصاص و اشتراک، تقابل سلب و ایجاب وجود دارد)

○ تبیین استحاله اختصاص:

■ اختصاص احکام به عالم مستحیل است، چون مستلزم دور است؛ چون حکم به طبیعت تعلق می گیرد و اگر فرض کنیم که علم، دخالت در جعل حکم دارد، این فرض مستلزم دور است؛ چون:

● تا علمی نباشد (لحاظ نشود)، حکمی جعل نمی شود؛

● و تا حکمی جعل نشود، لحاظ علم معنا ندارد؛ زیرا علم متعلق به حکم است.

■ {به طور خلاصه، باید بر طبیعت علم تمرکز نمود. مثلاً اگر گفتند کسی عاشق است، بلافاصله گفته می شود خوب معشوق او کیست؟ حالا علم هم همین طور است و باید اول، معلومی وجود داشته باشد تا بعد از وجود آن، ما به آن علم پیدا بکنیم.}

■ {ضمناً با آوردن این دلیل، دیگر نیازی نیست که بپردازیم به:

● اجماع ← تا در آن اشکال کنند که اجماع مدرکی است و...

● تواتر اخبار ← تا در سند و ... اشکال کنند.}

۳- اشکال به ادله امامیه: از کجا معلوم که اگر اختصاص احکام به عالم مردود باشد، اشتراک آن بین عالم و جاهل

ثابت می شود؟ چون تقييد و اطلاق، از قبيل عدم و ملکه هستند و وقتی استعداد و اصل تقييد وجود نداشته باشد،

اصل اطلاق هم محال خواهد بود (قبلاً در ص ۸۶ و ۱۸۴ کتاب گذشت)؛ لذا در ما نحن فیه، الزاماً از استحاله تقييد، نمی توان اطلاق را نتیجه گرفت؟

• یک: نظر مرحوم نائینی:

○ یادآوری: تقسیمات واجب دو نوع دارد:

▪ اولیّه:

- ابتدا وجوب به آن تعلق گرفته؛ بعد آن واجب را تقسیم می کنیم.
- مثلاً به لحاظ خود واجب، مثلاً نماز را تقسیم می کنیم:

○ با رکوع

○ بی رکوع

▪ ثانویه:

- بعد از فرض تعلق امر به آن طبیعت، تقسیم لحاظ می شود؛
- سه مثال برای آن آوردیم:

○ قصد امثال

○ علم به وجوب

○ قصد الوجه

○ حالا مرحوم نائینی، بحث اشتراک را با همان روشی که در بحث واجب تعبّدی و توصلی داشت، بررسی می کند. چنانکه در بحث واجب تعبّدی و توصلی:

▪ ابتدا اطلاق لفظی را رد شد؛ چون اطلاق لفظی، از نوع ملکه و عدم ملکه است؛ و نمی توان گفت الزاماً از استحاله تقييد، اطلاق نتیجه گرفته می شود؛ شاید اساساً اطلاق هم استحاله داشته باشد.

▪ لذا با استناد به اطلاق مقامی، اصل بر توصلی بودن است؛

▪ حالا ما نحن فیه هم مانند بحث واجب تعبّدی و توصلی است؛ چون علم هم مانند قصد امثال و قصد الوجه از تقسیمات ثانویه واجبات است و خصوصیت تقسیمات ثانویه این است که: تا برای یک طبیعت، حکمی جعل نشود، آن تقسیم نسبت به حکم، قابل فرض نیست؛ مثل اینکه تا امر به صلاه صادر نشود، قصد امثال آن امر معنا ندارد؛ هکذا در این جا، تا یک طبیعت، حکم وجوب بر آن جعل نشود، علم به آن تعلق نمی گیرد؛ پس علم از تقسیمات ثانویه است؛

- فضا در تقسیمات ثانوی هم، مثل واجب تعبدی و توصلی است. لذا باید راه دیگری رفت.
- حالا راه پیشنهادی مرحوم نائینی، استفاده از متمم الجعل است؛ یعنی می فرمایند خود دلیل یک حکم، قابل استفاده برای اثبات اشتراک احکام بین عالم و جاهل نیست؛ بلکه بایستی دلیل دومی، به عنوان "متمم جعل آن حکم"، از باب "نتیجه اطلاق" برای این منظور ارائه بشود.
- چنانکه در مورد مثلاً لزوم جهر یا اخفات نماز، یا لزوم قصر یا اتمام نماز، از متمم جعل از "باب نتیجه" تقييد استفاده شده.
- حالا آن متمم جعل چه باید باشد؟ مرحوم نائینی می فرمایند آن تواتر معنوی مورد ادعای مرحوم شیخ اعظم، متمم جعل است برای اثبات اشتراک احکام بین عالم و جاهل.
- دو: نظر مرحوم مظفر:

- این اشکال بشرطی صحیح است که ما بخواهیم اشتراک احکام بین عالم و جاهل را، متوقف بر اثبات اطلاق ادله نسبت به عالم، اثبات کنیم {یعنی لازم باشد بگوییم که چون جعل حکم به "عالم بودن مکلف به آن" قید نخورده، پس مطلق است، پس مشترک است}؛
- حال آن که ما اصلاً در صدد اثبات عدم تقييد نیستیم تا اختلاف و بحث پیش بیاید؛ بلکه بین دو گانه اختصاص و عدم اختصاص قرار داریم؛ این هم از قبیل تقابل سلب و ایجاب است {یعنی یا این است یا آن}؛ حالا اشتراک هم یعنی همان عدم اختصاص؛ لذا اگر استحالہ اختصاص اثبات شد، عدم اختصاص، یعنی اشتراک هم ثابت می شود.

مقدمه دوازدهم: تصحیح جعل امارات

- سوال: اگر عمل به امارات، با اینکه در مظان کشف خلاف است، به طور مطلق جایز باشد، یعنی حتی در صورت تحصیل علم، مصلحت فوت شده به چیزی تدارک می شود؟ به عبارتی در قالب یک قیاس:
 - مقدمه ۱: شارع مقدس، عمل به امارات را - حتی در صورت تمکن از تحصیل علم - جایز دانسته.
 - مقدمه ۲: امکان این وجود دارد که اماره ای، به خلاف واقع واقع کند و مصلحتی فوت بشود.
 - نتیجه: شارع مقدس، خودش فوت واقع و مصلحت را جایز دانسته و اذن داده! [حال آن که می شد با کسب علم، این اتفاق نیافتد]
- این هم عقلاً قبیح است؛ چون در این صورت، شارع مقدس مثلاً از یک طرف امر نموده که نماز بخوان و از یک طرف هم فرموده جایز است نماز نخوانی.

● **مثال:** خبر واحد ثقه، از امارات معتبره است؛ مثلاً آن خبر واحدی که مؤدای آن، این است که در زمان غیبت، عصر جمعه، نماز ظهر بخوان!

● حالا این شبهه عویصه، که معروف به "شبهه ابن قبه" است، موجب شد برخی (یعنی اهل سنت و منسوب به بعض امامیه) به سمت سببیت بروند؛ حق هم داشتند؛ چون نتوانستند طریقت اماره را درست بکنند؛ چرا که اصل در اماره، طریقت است؛ {البته مرحوم مظفر مدعی اند نیاز به سببیت نیست و می توان طریقت را توجیه نمود.}

● لکن باید گفت که اگر شارع مقدّس، در عین حال امر به تبعیت از اماره نمود - که نموده -، حتماً دلیلی داشته که او به آن علم داشته ولی برای ما پوشیده است و شارع مقدّس، این را هم لحاظ نموده که اگر اماره خطا بود، ضمن اینکه چیزی را به عنوان جبران مصلحت فوت شده، تدارک می کند، قطعاً مصلحت اقوی یا انفع یا لااقل مساوی با مصلحت واقع مفوته وجود داشته تا آن قبح عقلی مذکور پیش نیاید.

● حالا این دلیل مذکور هم، می تواند دو گونه باشد که هر دو هم عقلاً، بلامانع هستند:

○ **یک:** اینکه شارع مقدّس بداند که اصابت واقع در اماره، مساوی یا بیشتر از علومی است که تحصیل آن ها برای مکلفین امکان پذیر است. {به عبارتی خطاپذیری علوم در دسترس مکلفین، مساوی یا بیشتر از امارات باشد}

○ **دو:** اینکه شارع مقدّس بداند که اگر امارات خاصی را برای تحصیل احکام جعل نکند و فقط تحصیل احکام را منحصر در علم نماید، کار برای مردم خیلی سخت و مشقت بار خواهد بود؛ حال آن که اخذ به امارات این چنینی، در زندگی عادی مردم و بناء همه عقلاء وجود دارد و معمول است.

■ این احتمال دوم خیلی نزدیک به تصدیق است؛ یعنی به خاطر همین غرض آسان گیری برای مکلفین، شارع مقدّس اخذ به امارات خاصه را ترخیص نموده.

■ این هم همان "مصلحت تسهیل" است که در توضیح اقوال مطرح خواهیم نمود.

● **اقوال: سه نظر در مورد امارات مطرح است:**

○ **سببیت:**

■ همان نظر اهل سنت است (به بعض از امامیه هم نسبت داده شده)

■ یعنی عمل به اماره، سبب ایجاد مصلحت می شود و لذا تفویت مصلحتی صورت نمی گیرد.

■ **تمثیل:** گویا در کنکور، سازمان سنجش بگوید همان چیزی که هر داوطلب، در پاسخنامه

ثبت بکند، کلید آزمون اوست و ما کلید واحد مشخصی نداریم! از این رو چندین کلید برای

آزمون به وجود می آید! حالا نظر اهل سنت به سببیت هم، همین گونه است.

○ طریقت:

- نظر مرحوم مظفر است.
- یعنی اماره طریقی است برای رسیدن به حکم الله واقعی؛ و در صورت کشف خلاف و نرسیدن به واقع، عمل ما به اماره معذّر است، یعنی در برابر عقاب، عذر آور است.
- در واقع اماره، برای ما طریقی هست حالا اگر ما با این طریقی:
 - به واقع رسیدیم ← فیها و نعمت.
 - به واقع نرسیدیم و خطا کردیم ← معذّر هستیم ← حالا این معذّرت از کجا می آید؟ ← مرحوم مظفر: با مصلحت تسهیل حلّ می شود:
- تبیین نظر ایشان به مصلحت تسهیل:

- از آن جا که امارات، طریقت دارند و طریقی تحصیل حکم هستند و خداوند متعال هم می داند که و لو اینکه امارات در مواردی مصیب به واقع نیست، لکن طلب تحصیل واقع از بندگان مشقّت دارد و لذا عمل به امارات را به خاطر تسهیل برای بندگان جایز می داند.
- لذا عمل به امارات، به این خاطر است که شارع مقدّس، مصلحت نوعی را مقدّم بر مصلحت شخص می داند؛ لذا مصلحت تسهیل، که مصلحت نوعی است، اقتضا می کند که شارع مقدّس در تحصیل احکام، علم و قطع از ما نخواهد. بلکه به همان امارات، و لو اینکه در مظانّ کشف خلاف است، عمل شود.
- بنابراین، در واقع ایشان تدارک چیزی برای جبران تفویت مصلحت را لازم نمی دانند. بلکه مصلحت تسهیل را برای عمل به امارات کافی می داند.
- دلیل اراده تسهیل توسط شارع مقدّس:

○ آیه ۱۸۵ سوره بقره: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"

○ الوافی ج ۶ ص ۶۹: الحديث النبوی المشهور: "بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ الْبَيِّضَاءِ".

- ضمناً لازم به ذکر است که شارع مقدّس، در مواردی هم که مراقبت بر تحصیل واقع می کند، امر به تبعیّت از احتیاط می کند و صرفاً به ظنون اکتفاء نمی کنند؛ مثل جایی که بحث خون و قصاص مطرح باشد.

○ مصلحت سلوکیّه ← نظر مرحوم شیخ اعظم است. (در مقدمه ۱۴ خواهد آمد)

مقدمه سیزدهم: اماره طریق است یا سبب؟

- **سوال:** طبق آن چه در مقدمه قبل بحث شد و اقوالی که نقل شد، این مسأله مطرح می شود که اساساً اماره، به نحو طریقیّت جعل شده یا به نحو سببیّت؟

- **توجّه:** مقصود از:

- **طریقیّت اماره:** یعنی اماره، فقط طریقی است که جعل شده تا ما را به واقع و کشف آن برساند.
- **سببیّت اماره:** یعنی اماره، سبب ایجاد مصلحتی در مؤدای خود می شود که حتی اگر اماره، خطا باشد، آن مصلحت فوت شده را جبران می کند و شارع مقدّس، طبق مؤدای این اماره، حکم ظاهری را انشاء می کند.

- **پاسخ مرحوم مظفر:**

- اصل در اماره، طریقیّت است و مادامی که تصحیح و توجیه طریقیّت آن، امکان پذیر است، دیگر نوبت به سببیّت نمی رسد و ریشه قول به سببیّت هم، به عجز از تصحیح جعل امارات به نحو طریقیّت برمی گردد.

- معنای اصل بودن طریقیّت در اماره:

- یعنی طبیعت اماره - فی نفسها - اقتضای طریقیّت محض به مؤدای خود را دارد.
- چون لسان اماره، تعبیر و حکایت و کشف از واقع است و بناء عقلاء هم در مورد اماره به همین نحو است.
- بله، اگر مانعی از طریقیّت اماره وجود داشت، به سببیّت پناه می بردیم، حال آن که حتی هیچ تردیدی مطرح نیست.

- **اثبات سببیّت اماره با استناد به دلیل حجّیت اماره توسط اهل سنّت:**

- اهل سنّت برای اثبات قول شان مبنی بر سببیّت اماره این گونه استدلال می کنند:
 - **مقدمه ۱:** حجّیت اماره، قطعاً دالّ بر وجوب اتّباع از آن است.
 - **مقدمه ۲:** از آن جا که احکام، تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلّق شان هستند، وجوب اتّباع از اماره، نشان می دهد که در تبعیت از آن، مصلحتی نهفته است، گر چه خطا باشد.
 - **نتیجه:** پس اتّباع از اماره، سبب ایجاد مصلحت می گردد. ← این هم عین سببیّت است.

- پاسخ مرحوم مظفر: ما هم قبول داریم که احکام، تابع مصالح و مفسد متعلق شان هستند، لکن این بیان، با استدلال شما، کلمه حقّ یُراد بها الباطل؛ ما کبری را قبول داریم لکن صغری را نه؛ چون در ما نحن فیه، الزاماً صرف اتّباع از اماره، مصلحت آور نیست. با این توضیح که:
 - همان طور که ذکر شد اصل در اماره و طبیعت آن، طریقیّت است و اماره، صرفاً طریق الی الواقع است. لذا اساساً اماره برای رسیدن به واقع جعل شده و غرض از جعل وجوب اتّباع از اماره، تحصیل مصلحت واقع است؛
 - ضمن اینکه حتّی اگر اماره، خطا باشد و ما را به واقع نرساند، به خاطر همان مصلحت تسهیل، معذّر هستیم و مورد عقاب واقع نخواهیم شد.
 - بنابراین نفس اتّباع از اماره، مصلحتی ندارد تا از این مجرا، سببیت (قول اهل سنّت) قابل اثبات باشد.

مقدمه چهاردهم: مصلحت سلوکیّه

۱-مسأله: شارع مقدّس، امارات خاصّی را مطلقاً - یعنی و لو اینکه تمکّن از تحصیل علم داشته باشیم، معتبر دانسته؛ حال آن که امکان خطا در این امارات وجود دارد و در صورت خطا هم، مصلحت واقع فوت خواهد شد؛ از این رو مسأله این است که با توجه به علم شارع مقدّس به این موضوع، چه چیزی جابر فوت مصلحت خواهد بود؟ (وجه تصحیح جعل امارات)

۲-مرور: گذشت که در باب تصحیح جعل امارات، سه نظر داریم:

- یک: مرحوم مظفر: طریقیّت
 - طریقیّت، مطابق اصل اولی در امارات است.
 - جعل حجّیت این امارات هم از دو جهت است:
 - اولاً به پشتوانه مصلحت تسهیل - که مصلحت نوعیّه است - می باشد و مصلحت نوعیّه مقدم بر مصلحت شخصیّه است.
 - ثانیاً در صورت مخالفت این امارات، معذّریّت دارد، یعنی عقابی ندارد.
- دو: اهل سنّت: سببیت

- یعنی عمل به اماره، سبب ایجاد حکم مماثل با حکم واقعی می شود.
- با توجه به سببیت، تفویضی واقع نمی شود تا ما به دنبال تدارک جبران برای آن باشیم.
- سه: مرحوم شیخ اعظم: **مصلحت سلوکیّه**

۳- تبیین: بیان شد که سه نظر مطرح است؛ از جمله مرحوم شیخ اعظم، قائل به "مصلحت سلوکیّه" است؛

- **یارگیری:** مرحوم شیخ اعظم، بیان مرحوم شیخ طوسی در عده و بیان علامه حلی در نهاییه را حمل بر نظر خود نموده. {حالا باید دید واقعاً نظر آن ها این گونه است؟}
- **دلیل قائل شدن به این نظر:** چون مرحوم شیخ اعظم، دو نظر سببیه محضه و طریقیه محضه را تمام ندانستند، چون از نظر ایشان:
 - طریقیه محضه ← نفس سلوک هم موضوعیت دارد ...
 - سببیه محضه ← مستلزم قول به تصویب است که این هم امامیه، اجماع بر بطلانش دارند. {در باب مبانی مذاهب در مورد اجتهاد قبلاً توضیح دادیم}
- **تبیین این قول:** از این رو ایشان، طریق وسطی را برگزید؛ به این نحو که معتقدند: **در نفس سلوک اماره و عمل بر طبق مؤدای آن، مصلحتی وجود دارد که بدون ایجاد هر گونه تغییر در واقع و ماتی به باعث می شود:**
 - **اولاً:** این مصلحت، آن مصلحت فوت شده را جبران نماید.
 - **ثانیاً:** اماره از یک جهت، شأن طریقیّت و از جهتی دیگر، شأن سببیت داشته باشد؛ به این نحو که:
 - از آن جا که با این فرض، باز هم طریق الی الواقع است و ما را به واقع می رساند. {البته اگر مصیب باشد} = **طریقیت**
 - ضمن اینکه نفس سلوک اماره، سبب ایجاد مصلحتی می شود که آن مصلحت فوت شده را جبران می کند = **سببیت**
- **غرض نهایی شیخ اعظم از مصلحت سلوکیه:** چون از نفس سلوک اماره و عمل به مؤدای آن {دقت: یعنی نفس امثال شما، نه آن فعلی که انجام می دهید}، یک **مصلحت شخصی** برای مکلف حاصل می شود تا جابر مصلحت فوت شده باشد.

○ این مصلحت شخصی در مقابل **مصلحت نوعی** مطرح شده؛ چون طبق نظر مرحوم مظفر (مبنی بر طریقت اماره)، وجود مصلحت نوعیه، سبب مصلحت تسهیل از سوی شارع مقدس شده.

● **عبارت مرحوم شیخ اعظم در رسائل** (فرائد الاصول ج ۱ ص ۴۵ انتشارات اسلامی): "و معنی وجوب العمل علی طبق الاماره وجوب ترتیب احکام الواقع علی مؤدّاه، من دون أن تحدث فی الفعل مصلحةً علی تقدیر مخالفه الواقع" {یعنی وقتی می گوییم عمل بر طبق اماره واجب است، یعنی واجب است که احکام واقع بر مؤدّای این امارات مترتب بشود، بدون اینکه در صورت مخالفت این امارات با واقع، مصلحتی جداگانه در خود فعل قرار داده بشود}

● **معرفی قول شیخ در فرهنگ نامه ها:**

۱- کتاب فرهنگ اصطلاحات اصول (اثر جناب ملکی اصفهانی) ج ۲ ص ۱۴۴ در مورد این نظریه این گونه توضیح می دهند:

"مرحوم شیخ انصاری (ره) در پاسخ این سؤال جوابی غیر از جواب قائلین به سببیت یا طریقت امارات بیان کرده است که به «مصلحت سلوکیه» شهرت دارد. براساس نظریه ایشان، همین که مکلف بر طبق اماره معتبر شرعی عمل کرده است، این سلوک مکلف در عمل براساس اماره و متابعت از چیزی که شارع آن را معتبر کرده است، دارای مصلحتی است که موجب جبران آن مصلحت فوت شده می گردد، بدون اینکه تغییری در واقع امر ایجاد شود. به عبارت دیگر: واقع که وجوب نماز ظهر بود به حال خود باقی است، ولی تسلیم مکلف در مقابل اماره و عمل براساس اماره، دارای مصلحت است و این مصلحت، موجب جبران مصلحتی می شود که به جهت اعتماد مکلف بر این اماره از او فوت شده است."

۲- نیز کتاب فرهنگ نامه اصول فقه ص ۷۳۹ این گونه توضیح می دهد:

"مرحوم «شیخ انصاری» که نه طریقت محض را قبول دارد و نه سببیت محض را، راه وسطی را انتخاب کرده و معتقد است عمل براساس اماره و سلوک بر طبق آن، به خودی خود دارای مصلحت است و لو با واقع تطبیق ننماید، ولی باید مصلحت سلوک، به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن باشد، تا جای مصلحت فوت شده واقع را بگیرد."

انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴۳.

۳- نیز کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول (اثر جناب عیسی ولایی) ص ۲۹۷ عنوان ۴۲۴:

"در بحث امارات از جمله مباحثی که مطرح می‌شود این است که آیا امارات به جهت طریقیّت حجت است یا سببیت؟ شیخ انصاری منکر سببیت محضه بوده، (زیرا لازمه آن قول به تصویب است و بطلان تصویب از نظر امامیه اتّفاقی و اجماعی است) و طریقیّت محض را نیز درست نمی‌داند.

در نتیجه راه وسطی را انتخاب کرده، می‌گوید عمل براساس امارات به‌خودی‌خود دارای مصلحت است، و لو با واقع تطبیق نکنند.

به دیگر سخن اگر اماره به چیزی اقامه شد و مکلف بر طبق آن اماره عمل کرد، از دو حال خارج نیست،

- یا عمل او مطابق با واقع است، در نتیجه واقع را درک کرده است،
- و یا آن عمل مخالف واقع خواهد بود. در آن صورت بدون آنکه تغییری در واقع ایجاد شود، یا برآن عمل که به‌وسیله مکلف صورت گرفته مصلحتی بار گردد، تنها به جهت عمل برطبق اماره، آن مصلحت فوت شده تدارک شده و جبران می‌گردد."

۴- فرق نظر شیخ با اقوال دیگر:

- مصلحت سلوکیّه و مصلحت تسهیل:
 - اوّلی (نفس سلوک اماره) ← مشتمل بر مصلحت شخصی برای مکلف است
 - لکن دوّمی (طریقیّت و مصلحت تسهیل) ← مشتمل بر مصلحت نوعیه است که گاهی حتی به خود شخص بر نمی‌گردد! و این مصلحت نوعیه، در صورت خطای اماره و فوت مصلحت واقع، نزد شارع مقدّس، مقدم بر مصلحت واقع است.
- فرق مصلحت سلوکیّه و سببیت محضه:
 - فرق آن‌ها: طبق ظاهر عبارت مرحوم شیخ:
 - اوّلی (نفس سلوک اماره) ← مصلحت، قائم به "سلوک" است و با مصلحت فعل، تزاممی ندارد.
 - لکن دوّمی (سببیت) ← مصلحت، قائم به خود فعل است.
 - اشکال مرحوم مظفر به این فرق:

▪ **أولاً:** چنین فرقی قابل تصور نیست؛ چون لازمه آن این است که بتوانیم برای عنوان "سلوک"، عنوان مستقلی نسبت به "ذات فعل" تصور بکنیم تا منطبق بر هم و متحد نباشند و تزاممی بین مصلحت این وجود نداشته نباشد. لکن چنین چیزی را ردّ می کنیم.

• شاید به خاطر همین مشکل بود که تلامذه مرحوم شیخ اعظم، عبارت ایشان را حمل کردند بر تقدیر کلمه "امر". {البته مرحوم مظفر، در پایان بحث، چنین اضافه را ردّ می کنند و بعید می دانند}

▪ **ثانیاً:** اگر چنین فرقی هم وجود داشته باشد و سلوک، وجود مستقلی داشته باشد، باز هم نمی تواند دارای مصلحت باشد؛ چون چیزی دارای مصلحت خواهد بود که امر به آن تعلق گرفته باشد، حال آن که سلوک، یک امر قلبی است و نمی تواند متعلق امر باشد.

۵- اشکالات مرحوم مظفر به قول مصلحت سلوکیّه:

• اشکال اول:

- مصلحت سلوکی، رتبتاً متاخر و بعد از قائل شدن به طریقت اماره است و چون طریقت مطابق اصل است، به پشتوانه مصلحت تسهیل و مقدم داشتن مصلحت نوعی بر مصلحت شخصی، نوبت به قبولی مصلحت سلوکیه شیخ اعظم نمی رسد.
- حالا اگر نمی توانستیم مصلحت تسهیل را ثابت کنیم، آن وقت نوبت به مصلحت سلوکیه می رسید، البته آن هم برای فرار از وقوع در تصویب.

• اشکال دوم: کلام شما (شیخ اعظم)، مجمل و دو پهلو است؛ سوال این است که آیا:

- عمل به اماره دارای مصلحت است؟
- یا خود اماره دارای مصلحت است؟

چکیده مقدمات:

• مقدمه ۱: موضوع مقصد ثالث (مباحث حجّت):

- كلّ شیءٍ یصلح أن یُدّعی ثبوت الحکم الشرعی به، لیكون دلیلاً و حجّة علیّه.

○ یعنی هر چیزی که صلاحیت دلیل واقع شدن برای اثبات احکام شرعی را دارند و در مظانّ این قرار دارد که بتواند کاشف حکم شرعی باشد = ذات دلیل بما هو فی نفسه

● مقدمه ۲: معنای حجّت اصولی:

○ لغوی: هر چیزی که صلاحیت احتجاج بر غیر را دارد. ← اعمّ از قطع و ظنّ است.

○ اصطلاحی:

▪ منطقی:

● یک: قضایایی که چیزی را برای ما اثبات می کنند. (کلّ قضیه)

● دو: خود حدّ وسط قضیه.

▪ اصولی:

● هر آن چیزی که متعلّق خود را اثبات می کند، ولی به درجه قطع نمی رسد.

● لکن دقت بشود که حجّت اصولی، هر چند که ظنّی است، با دلیل قطعی، اعتبارش اثبات می شود.

● حجّیت برای:

○ قطع ← ذاتی است نه اینکه از طرف کسی، جعل شده باشد.

○ ظنون معتبره ← به جعل شارع مقدّس است.

● حجّت اصولی مترادف است با: اماره، دلیل، طریق

● مقدمه ۳: مدلول کلمه اماره و ظنّ معتبر:

○ اماره مرادف حجّت اصولی است؛ اماره، همیشه یا غالباً مفید ظنّ است؛ لذا اماره، سبب است برای ظنّ

(مسبّب)؛ ← حالا بعض ظنون، از طرف شارع مقدّس، معتبر شمرده می شوند ← ظنّ معتبر

○ حالا چون اماره، همیشه یا غالباً مفید ظنّ است، گاهی تسامحاً از باب مجاز، "اماره" و "ظنّ" به جای

همدیگر استعمال می شوند.

● مقدمه ۴: ظنّ نوعی ملاک است:

○ ظنّ دو قسم است:

▪ نوعی یا غالبی یا شأنی ← که غالباً برای نوع افراد بشر حاصل می شود؛

● این قسم در امارات مقصودند.

● برای همه، حتی آن افراد اندکی که برای شان این ظنّ حاصل نشده، حجّت است.

• به آن "ظنّ خاصّ"، "ظنّ معتبر" و "ظنّ حجّه" هم می گویند.

▪ شخصی فعلی ← که برای فرد یا بعض افراد (مثلاً زود باور یا دیر باور یا کم استعداد...) حاصل می شود.

• مقدمه ۵: فرق اماره با اصل عملی:

○ اماره ← دلیل اجتهادی است/ بیان حکم می کند ولو حکم ظاهری/ حجّت اصولی است/ متعلّق خود را ثابت می کند و لسان اثبات واقع دارد.

○ اصل عملی ← دلیل فقهی است/ اصلاً در مقام بیان حکم نیست بلکه رفع تحیّر می کند/ فقط حجّت لغوی است/ لسان اثبات واقع ندارد

• مقدمه ۶: مناط حجّیت امارات: **أنه العلم القائم علی اعتبارها و حجّيتها.**

○ اشکال: مطابق آیات قرآن و سیره عقلاء، اصل اوّلی در باب ظنون و امارات، عدم اعتبار است؛ پس چرا شما بر خلاف اصل، مستند به بعض ظنون فتوا می دهید؟ به عبارتی: مناط و معیار حجّیت بعض ظنون چیست؟

○ پاسخ: درست است که امارات، ظنّی هستند لکن این امارات به علم و قطع وصل می شوند و علم هم، حجّیت ذاتی دارد؛ بنابراین حجّیت امارات، عرّضی است {قاعده فلسفی: کلّ عرضی لا بدّ أن ینتهی الی ما بالذات} و لذا اخذ به امارات توسط اصولیون، اخذ به ظنّ صرف نیست؛ بلکه از باب اخذ به قطع و یقین است.

• مقدمه ۷: حجّیت ذاتی علم: **حجّیت علم و قطع، ذاتی است و نیاز به جعل حجّیت ندارد؛**

○ "حجّیت ذاتی" یعنی حجّیت شیء بر آمده از خود طبیعت و ذات آن است و لذا حاکم به این حجّیت و وجوب به تبعیت از آن، عقل است نه شارع مقدّس.

○ مرحوم شیخ اعظم به خوبی به بحث وجوب متابعت از قطع پرداخته اند: "لأنّه بنفسه طریق الی الواقع و لیست طریقته قابله لجعل الشارع اثباتاً أو نفياً"؛ توضیح بیان شیخ اعظم:

▪ ایشان در عبارت شان دو تعبیر دارند: **وجوب متابعت از قطع + طریقیت الی الواقع**

▪ این دو تعبیر در مورد ظنّ کاملاً قابل تطبیق است؛ اما در مورد قطع یک تسامح و

پیچیدگی وجود دارد: در قطع، متابعت مستقلّی غیر از اخذ به آن واقع مقطوع به نداریم تا

وجوبی در مورد آن متابعت متصوّر باشد؛ بلکه تا آن حالت نفسانی قطع در وجود انسان حاصل

شد، او لا بدّ از اخذ به آن و وصول به واقع است {یعنی کشف قطع، همان و اخذ به قطع،

همان؛ معطلی ندارد؛ حال آن که با ظنّ، تمام واقع کشف نشده و همچنان انسان منتظر است}

و منشاء این لابدیت هم، عقل است؛ یعنی این یک وجوب عقلی است که داخل در آراء محموده است که تطابقت علیها آراء العقلاء؛ ← از این رو "وجوب متابعت از قطع" ما را به "طریقت قطع به سوی واقع" می رساند و خود قطع، همان انکشاف واقع است و لذا در حقیقت، دو جهت و دو تعبیر، تعبیر واحدی هستند.

○ اما معنای طریقت ذاتی قطع:

▪ مقدمه: جعل دو قسم دارد:

- بسیط ← یعنی به همان جعل ابتدائی ذات، ذاتیات هم در آن قرار می گیرد و ذاتیات، قابل انفکاک از ذات نیستند و برای جعل ذاتیات برای ذاتی، نیاز به واسطه و دلیل نداریم. حالا چون طریقت و حجّیت برای علم، ذاتی است و نیاز به واسطه برای جعل ندارد، جعل آن، از نوع بسیط است. مثل: الانسان حیوان ناطق
- مرکّب (تألیفی) ← یعنی حمل غیر ذاتی بر ذات. به عبارتی ابتدا چیزی را اولاً ایجاد نموده و بعد غیر ذاتی آن را، بر او حمل بکنیم؛ مثل: الانسان کاتب

▪ تبیین: از توضیح بیان مرحوم شیخ اعظم روشن شد که حقیقت قطع، همان نور و همان انکشاف است؛ نه اینکه قطع، یک چیز باشد و انکشاف چیز دیگر؛ بنابراین انکشاف، ذاتی قطع است و نمی توان آن را به جعل تألیفی جعل نمود. لذا در مورد "ذاتی" مشهور است که: ذاتی لم یُعَلَّل ← البته اصل بیان، شعری از حاجی سبزواری است: ذاتی لم یکن مُعَلَّلاً

• مقدمه ۸: مُوطِن (بُرد و محدوده) حجّیت امارات:

- نظر مرحوم مظفر: اماره، حجّت است حتی در صورت تمکّن تحصیل علم؛ {البته اگر شخصاً علم به واقع پیدا کردیم، دیگر مراجعه به امارات و بلکه حجّیت امارات، معنا ندارد؛ چه برسد به اینکه جایی، اماره ای با علم ما مخالفت داشته باشد.}
- اشکال انسدادی ها: در صورت حجّیت اماره، مع تمکّن از تحصیل علم، با توجه به اینکه اماره در مظان کشف خلاف است، پس تفویت حکم واقعی لازم می آید. این هم قابل پذیرش نیست؛ لذا اماره، فقط در صورت انسداد باب علم، حجّیت دارد - نه به صورت مطلق -.
- پاسخ: در مقدمه ۱۲ (بحث تصحیح جعل امارات) خواهد آمد؛ سه نظر وجود دارد:

▪ یک: اهل سنت (هم اشاعره و هم معتزله): تصویب

▪ دو: شیخ اعظم: مصلحت سلوکیه

▪ سه: مرحوم مظفر: **مصلحت تسهیل**

○ انواع انسداد:

▪ **کبیر:** عبارت است از انسداد باب علم در جمیع احکام، چه از راه سنت و چه از راه غیر سنت
← می گویند پس مجبوریم به ظنون معتبره روی بیاوریم.

▪ **صغیر:** عبارت است از انسداد باب علم، از طریق روایات؛ هر چند امکان تحصیل علم از طرق دیگر وجود داشته باشد. ← می گویند پس باید همه روایات را کنار بگذاریم.

• مقدمه ۹: **ظنّ خاصّ و ظنّ عامّ:**

○ **ظنّ دو نوع است:**

▪ **ظنّ خاصّ:** ظنی که دلیل اعتبار آن، دلیلی قطعی است غیر از دلیل انسداد کبیر. {یعنی انسداد کبیر را دلیل بر حجّیت آن قرار نداده باشیم؛ بلکه دلیل قطعی برای حجّیت آن اقامه کرده باشیم} ← همان امارات و ظنون معتبره است ← به آن "طریق علمی" هم می گویند
← مقصود ما در مباحث حجج.

▪ **ظنّ عامّ:** ظنی که دلیل اعتبار آن، دلیل انسداد کبیر باشد. ← به آن "ظنّ مطلق" هم می گویند.

• مقدمه ۱۰: **مقدمات دلیل انسداد:**

○ **مقدمه اول** ← باب علم و دلیل علمی، در اکثر ابواب فقه، در عصر متأخر از ائمه و زمان غیبت مسدود است. {که مرحوم مظفر قبول ندارند}

○ **مقدمه دوم** ← مکلف علم اجمالی به تکلیف دارد؛ لذا حقّ اهمال ندارد.

○ **مقدمه سوم** ← علم اجمالی به تکالیف برای ما منجز است؛

○ **مقدمه چهارم** ← برای فارغ شدن ذمه از تکلیف، مکلف انحصاراً چهار راه پیش رو دارد:

▪ **یک:** تقلید قائلین به انسداد از قائلین به انفتاح باب علم و علمی ×

▪ **دو:** احتیاط در همه امور ← مستلزم عسر و حرج ×

▪ **سه:** رجوع به اصول عملیه ← مجرای برائت جایی است که شک در اصل تکلیف داریم، حال آن که ما علم اجمالی داریم ×

▪ **چهار:** پس باید به مطلق ظنّ عمل بشود، الاّ ظنی که مورد ردع شارع مقدّس باشد. لکن اگر چیزی از ظنون هم نداشتیم، باید به اصول عملیه مراجعه کنیم. ← **متعیّن**

• مقدمه ۱۱: اشتراک احکام بین عالم و جاهل:

○ مسأله: آیا احکام مختصّ به عالم به حکم است یا نه عمومیت دارد و مشترک بین عالم و جاهل است؟

○ اقوال:

▪ اکثر اهل سنّت: احکام مختصّ به عالم است. ← لذا کسی که علم یا اماره ای ندارد، حکم و تکلیفی متوجّه او نیست.

▪ امامیه: احکام بین عالم و جاهل مشترک هستند. ← به این صورت که امامیه، تفصیل قائل می شود که:

• در مقام جعل ← علم دخیل نیست ← پس احکام، بین عالم و جاهل مشترک هستند

• در مقام امتثال و عمل ← علم، شرط تنجّز است ← پس احکام، مختصّ به عالم است ← پس در صورت وجود علم (چه تفصیلی و چه اجمالی) یا اماره ای (حجّت اصولی و قائم مقام علم) به آن حکم، استحقاق ثواب و عقاب می آید.

○ ادله امامیه:

▪ سه دسته هستند: ۱- اجماع امامیه / ۲- تواتر معنوی روایات / ۳- دلیل عقلی
▪ با قطع نظر از ادعای اجماع امامیه و تواتر معنوی روایات، که مورد قبول ماست، دلیل واضحی بر استحاله اختصاص احکام به عالم داریم؛ چون سه صورت متصور است:

• اشتراک بین عالم و جاهل

• اختصاص به:

○ عالم

○ جاهل ← روشن است که این صورت مردود است

▪ حالا اگر اختصاص به عالم را هم بتوانیم ردّ بکنیم، تنها یک صورت (= اشتراک) باقی می ماند و مطلوب، متعیّن و ثابت می شود {چون بین اختصاص و اشتراک، تقابل سلب و ایجاب وجود دارد}

▪ اثبات استحاله اختصاص: اختصاص احکام به عالم مستحیل است، چون مستلزم دور است؛ چون حکم به طبیعت تعلّق می گیرد و اگر فرض کنیم که علم، دخالت در جعل حکم دارد، این فرض مستلزم دور است؛ چون:

- تا علمی نباشد (لحاظ نشود)، حکمی جعل نمی شود؛
- و تا حکمی جعل نشود، لحاظ علم معنا ندارد؛ زیرا علم متعلق به حکم است.

• مقدمه ۱۲: تصحیح جعل امارات:

- **مسأله:** اگر عمل به امارات، با اینکه در مظان کشف خلاف است، به طور مطلق جایز باشد، یعنی حتی در صورت تحصیل علم، مصلحت فوت شده به چیزی تدارک می شود؟
- این شبهه عویصه، معروف به "شبهه ابن قبه" است؛ موجب شد برخی (یعنی اهل سنت و منسوب به بعض امامیه) به سمت سببیت بروند؛ حق هم داشتند؛ چون نتوانستند طریقت اماره را درست بکنند؛ لکن حتماً دلیلی داشته که شارع مقدس به آن علم داشته ولی برای ما پوشیده است.

○ اقوال: سه نظر در مورد امارات مطرح است:

- **سببیت:** نظر اهل سنت (+منسوب به بعض امامیه) ← یعنی عمل به اماره، سبب ایجاد مصلحت می شود و لذا تفویت مصلحتی صورت نمی گیرد.

- **طریقت:** نظر مرحوم مظفر ← در واقع اماره، برای ما طریق هست حالا اگر ما با این طریق:
 - به واقع رسیدیم ← فیها و نعمت.

- به واقع نرسیدیم و خطا کردیم ← معذر هستیم ← حالا این معذرت از کجا می آید؟ ← مرحوم مظفر: با مصلحت تسهیل حل می شود؛ توضیح:

- از آن جا که امارات، طریقت دارند و طریق تحصیل حکم هستند و خداوند متعال هم می داند که و لو اینکه امارات در مواردی مصیب به واقع نیست، لکن طلب تحصیل واقع از بندگان مشقت دارد و لذا عمل به امارات را به خاطر تسهیل برای بندگان (مصلحت نوعی) جایز می داند.

- بنابراین، در واقع ایشان تدارک چیزی برای جبران تفویت مصلحت را لازم نمی دانند. بلکه مصلحت تسهیل را برای عمل به امارات کافی می داند.

○ دلیل اراده تسهیل توسط شارع مقدس:

- آیه ۱۸۵ سوره بقره: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"
- الوافی ج ۶ ص ۶۹: الحدیث النبوی المشهور: "بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ الْبَيَّضَاءِ".

- **مصلحت سلوکیه:** نظر مرحوم شیخ اعظم است. (در مقدمه ۱۴ خواهد آمد)

• مقدمه ۱۳: اماره طریق است یا سبب؟

- **طریقیت اماره:** یعنی اماره، فقط طریقی است که جعل شده تا ما را به واقع و کشف آن برساند.
- **سببیت اماره:** یعنی اماره، سبب ایجاد مصلحتی در مؤدای خود می شود که حتی اگر اماره، خطا باشد، آن مصلحت فوت شده را جبران می کند و شارع مقدس، طبق مؤدای این اماره، حکم ظاهری را انشاء می کند.

○ پاسخ مسأله:

- اصل در اماره، طریقیت است و مادامی که تصحیح و توجیه طریقیت آن، امکان پذیر است، دیگر نوبت به سببیت نمی رسد و ریشه قول به سببیت هم، به عجز از تصحیح جعل امارات به نحو طریقیت برمی گردد.
- معنای اصل بودن طریقیت در اماره ← یعنی طبیعت اماره - فی نفسها - اقتضای طریقیت محض به مؤدای خود را دارد.

• مقدمه ۱۴: مصلحت سلوکیه:

- مرحوم شیخ اعظم، دو نظر سببیه محضه و طریقیه محضه را تمام ندانستند و لذا طریق وسطی را برگزیدند؛
- قول ایشان: در نفس سلوک اماره و عمل بر طبق مؤدای آن، مصلحتی وجود دارد که بدون ایجاد هر گونه تغییر در واقع و مآتی به باعث می شود:
 - **اولاً:** این مصلحت، آن مصلحت فوت شده را جبران نماید.
 - **ثانیاً:** اماره از یک جهت، شأن طریقیت و از جهتی دیگر، شأن سببیت داشته باشد؛
- **غرض نهایی شیخ اعظم از مصلحت سلوکیه:** چون از نفس سلوک اماره و عمل به مؤدای آن {دقت: یعنی نفس امتثال شما، نه آن فعلی که انجام می دهید}، یک مصلحت شخصی برای مکلف حاصل می شود تا جابر مصلحت فوت شده باشد.
- **فرق قول شیخ با اقوال دیگر:**

- **یک: مصلحت سلوکیه و مصلحت تسهیل:** اولی مشتمل بر مصلحت شخصی برای مکلف است؛ لکن دوومی مشتمل بر مصلحت نوعیه است که گاهی حتی به خود شخص بر نمی گردد!
- **دو: فرق مصلحت سلوکیه و سببیت محضه:** طبق ظاهر عبارت مرحوم شیخ: در اولی مصلحت، قائم به "سلوک" است و با مصلحت فعل، تزاممی ندارد؛ لکن در دوومی مصلحت، قائم به خود فعل است. ← البته مرحوم مظفر به این فرق اشکال دارد و آن را نمی پذیرد.

○ اشکالات مرحوم مظفر به مصلحت سلوکیه:

- **اشکال اول:** مصلحت سلوکی، رتبتاً متاخر و بعد از قائل شدن به طریقت اماره است و چون طریقت مطابق اصل است، به پشتوانه مصلحت تسهیل و مقدم داشتن مصلحت نوعی بر مصلحت شخصی، نوبت به قبولی مصلحت سلوکیه شیخ اعظم نمی رسد. حالا اگر نمی توانستیم مصلحت تسهیل را ثابت کنیم، آن وقت نوبت به مصلحت سلوکیه می رسید، البته آن هم برای فرار از وقوع در تصویب.
- **اشکال دوم:** کلام شما (شیخ اعظم)، مجمل و دو پهلو است؛ سوال این است که آیا: عمل به اماره دارای مصلحت است؟ یا خود اماره؟

الباب الاول: کتاب العزیز

تمهید

● چند مقدمه:

- قرآن کریم، معجزه جاوید پیامبر صلی الله علیه و آله است و هیچ تحریفی در آن صورت نگرفته است.
- تمام آیات این کتاب، از سوی خداوند متعال وحی و نازل شده است و لذا بدون شک، حجّت قطعی برای ما می باشد.
- قرآن کریم، که ثقل اکبر و حجّت قطعی و بدون شبهه است، اولین منبع و مصدر برای احکام شرعیه می باشد. آن منابع دیگر از ادله اربعه (سنت، عقل و اجماع) هم به قرآن برمی گردند و از آن سیراب می شوند.
- اما در مورد حجّیت این منبع، باید دقت کرد که:

▪ از ناحیه صدور:

- فقط از این جهت حجّت قطعی است.
- دلیل: تواتر بین مسلمین از نسلی به نسلی دیگر.

▪ از ناحیه دلالت:

- نمی توان در مورد همه آن ها، به صورت قطعی، گفت که حجّیت دارند.
- دلیل: چون آیات قرآن کریم دو دسته اند:

○ **محکم:** دو دسته اند:

▪ **نصوص** ← حجّیت آن ها قطعی است.

▪ **ظواهر** ← دلالت آن ها، ظنی است و لذا حجّیت آن محلّ اختلاف

است:

- اخباری ها: منکر حجّیت ظواهر قرآن برای غیر معصوم هستند.
- اصولی ها: حجّیت آن، متوقّف بر اثبات حجّیت ظواهر است که پشتوانه آن هم، سیره عقلاست و بحث آن سیّاتی.

○ **متشابه:**

- مثل الم، یس، ...
- مجمل است.
- ظهوری ندارند و علم آن، فقط نزد راسخون در علم است.
- در بیانی کلی تر، اساساً به جهت وجود محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عامّ و خاصّ، مطلق و مقید، مجمل و مبین، در قرآن کریم، دلالت ظواهر آن، ظنی بوده و حجّیت آن ها نیاز به اثبات دارد.

- **جمع بندی:** از این مقدمات، روشن می شود که برای تبیین کامل حجّیت کتاب عزیز قرآن، سه بحث مهمّ نیاز به بررسی دارد:

○ **حجّیت ظواهر قرآن:**

- یعنی آیا ظواهر آن، برای همگان حجّت است یا نه؟
- برخی می گویند ما از ظاهر قرآن دریافتی نمی توانیم داشته باشیم و مخاطب قرآن پیامبر و اهل بیت هستند و آنها هستند که می توانند از قرآن دریافت و فهم داشته باشند.
- این بحث در باب خامس همین مقصد سیّاتی.

○ **جواز تخصیص و تقیید قرآن با حجّتی دیگر:**

- آیا بواسطه خبر واحد ظنی الصدور و قطعی الدلاله می توان عمومات قرآن را تخصیص زد؟
- همه بالاتفاق قبول دارند که چنین خبر واحدی، می تواند تخصیص یا تقیید بزند.
- این بحث در مقصد اول (مباحث الفاظ) بررسی شده بود.

○ **جواز نسخ قرآن:**

- آیا اساساً اصل نسخ در قرآن ممکن است یا محال؟
- این بحث فائده فقهی چندانی ندارد لکن برای تکمیل مباحث، مختصراً به آن می پردازیم.

▪ این بحث در همین باب بررسی می شود.

چکیده بحث:

۱- قرآن کریم، حجّت قطعی و اولین منبع احکام شرعی است.

۲- حجّیت قرآن از ناحیه:

- صدور ← حجت قطعی
- دلالت ← نمی توان در مورد همه آیات گفت که حجّت قطعی هستند؛ چون آیات دو دسته اند:
 - متشابه ← مجمل و بدون ظهور
 - محکم: دو دسته اند:
 - نصوص: حجّت قطعی
 - ظواهر: محل اختلاف:
- اخباری ← برای غیر معصوم ظهور ندارد
- اصولی ← باید حجّیت ظواهر آن اثبات شود.

۳- حجّیت قرآن کریم، سه بحث مهم دارد:

- حجّیت ظواهر آن ← سیّاتی در باب خامس مقصد ثالث
- جواز تخصیص و تقیید آن ← مضمی فی مقصد اول (مباحث الفاظ)
- جواز نسخ آن ← بحث همین باب

نسخ الكتاب العزيز

- در مورد نسخ سه بحث مطرح شده که تفصیلاً به آن خواهیم پرداخت:
 - حقیقت نسخ
 - امکان نسخ
 - وقوع نسخ

• ضمن اینکه می بایست فرق بین نسخ با موارد زیر مشخص بشود:

○ تخصیص

○ تقیید

○ بداء

۱- حقیقت نسخ:

• در لغت:

○ نقل و انتقال: نسختُ الكتابَ (کتاب را انتقال دادم)

○ ازاله: نسخت الشمسُ الظلَّ

• در اصطلاح:

○ رفع ما هو ثابت فی الشریعه من الاحکام و نحوها.

▪ "ثابت فی الشریعه":

• ثبوت در شریعت دو نوع دارد:

○ ثبوت واقعی حقیقی: یعنی واقعاً مراد شارع مقدس همین است. ← مقصود تعریف.

○ ثبوت ظاهری: یعنی مثلاً اگر دلیل اول، که به صورت عام آمده، توسط دلیل دوم، تخصیص خورد، آن دلیل دوم، کاشف مراد واقعی شارع مقدس است و لذا:

▪ آن دلیل اول، بر اساس ظهور لفظی اش، ثبوت ظاهری داشته.

▪ ضمن اینکه تخصیص، تقیید و ... چیزی غیر از نسخ هستند.

• بنابراین فرق بین نسخ و بین تخصیص و تقیید: توضیح آن بعداً خواهد آمد؛ لکن اجمالاً:

○ تخصیص و تقیید: دلیل دوم، به ظاهر رافع حکم است لکن در حقیقت،

کاشف از مراد واقعی شارع مقدس و قرینه ای برای فهم آن است.

○ نسخ: واقعاً رافع حکم شرعی ثابت شده است.

▪ "من الاحکام": برای تعمیم دایره شمول نسخ به:

- احکام تکلیفی و وضعی
- و به طور کلی هر امری که وضع و جعل آن، به ید شارع است بما هو شارع. {یعنی آن جنبه خالق بودن و تأثیر تکوینی مقصود نیست}

○ مثال:

- مثال اول: آیه نجوی.
- مثال دوم: تغییر قبله.

○ توجه:

- نسخ تلاوت قرآن - اگر قائل به آن باشیم - مصداق نسخ اصطلاحی است؛
- نسخ تلاوت قرآن یعنی مثلاً خداوند متعال، آیه ای را بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل کند و بعد دستور بدهد که این آیه را به مردم ابلاغ نکن. حالا در مورد کیفیت این نسخ:
- برخی می گویند فقط حکم برداشته می شود ولی آیه، همچنان جزء قرآن است و می توان آن را تلاوت نمود.

- برخی هم می گویند هم حکم و هم اصل آیه حذف می شود.
- لکن باید دانست که قول به نسخ تلاوت قرآن، موجب تحریف آن می شود؛ چون دلیل قطعی بر این قول نداریم؛ لذا چنین نسخی نداریم و این حذف، موجب تحریف می شود.
- هر چند که بعضی آیات قرآن، مُشعر به این قول باشند، ولی حداکثر دالّ بر امکان وقوع آن هستند:

- آیه ۱۰۱ سوره نحل: "و اذا بدلنا آیهً مکان آیهٍ و الله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مُفترٍ"
- آیه ۱۰۶ سوره بقره: "ما ننسخ من آیهٍ او ننسها نأتِ بخیر منها او مثلها"

۲- امکان نسخ:

جماعتی از یهود و مسیحیت و معتزله، معتقد به وجود پارادوکس در نسخ هستند و از این رو آن را غیر ممکن و مردود می دانند. در ادامه آن پارادوکس ها را ذکر خواهیم نمود.

شبهه اول: حکم منسوخ، دو حالت می تواند باشد: یا حکم موقتی بوده، یا حکم ثابت دائمی؛ حالا اگر دلیل ناسخ، نسخ کند آن حکم:

- موقتی را ← روشن است که نیازی به دلیل ناسخ نداریم؛ زیرا حکم موقتی بوده.
- ثابت دائمی را ← قائل شدن به ناسخ، مستلزم تناقض است.

پاسخ:

- از نظر مرحوم مظفر، حکم منسوخ، از نوع ثابت و دائمی است.
- لکن نمی شود که یک چیز ثابت دائمی را که بناست تا ابد موجود باشد، بگوییم نسخ و رفع می کنیم؛ این تناقض است؛ پس معنای نسخ حکم ثابت دائمی چیست؟ این یعنی آن وصف دوام آن را زائل می کنیم نه اینکه به طور کلی آن حکم را رفع بکنیم؛ حالا بعد از ازاله وصف دوام، آن حکم هم معمولا تغییر داده می شود؛ مثلا تا الان باید نماز را رو به مسجد الاقصی می خواندند، حالا باید رو به خانه خدا خوانده شود.
- حالا در ادامه، با یادآوری مباحث منطق، به صورت دقیق تر، این نحوه نسخ حکم ثابت را توضیح خواهیم داد.
- یاد آوری منطق: قضیه در یک تقسیم:

○ خارجیّه:

- قضیه ای است که موضوع آن، ناظر به افراد موجود در خارج است.
- مثال: طلاب این کلاس، فاضل هستند.

○ ذهنیّه:

- قضیه ای است که موضوع آن، ذهنی است.
- مثال: اجتماع نقیضین محال است.

○ حقیقیّه:

- قضیه ای است که موضوع آن، ناظر به اعمّ از افراد موجود و مقدره الوجود است.
- مثال: مربع، چهار ضلع دارد.
- اقسام به حسب موضوع آن:

- جزئی ← شخصیّه ← مثل: زید عالم
- کلی:

○ ناظر به افراد باشد:

- با لحاظ کمّ ← محصوره ← چهار قسم دارد:

● **موجبه**

○ جزئیه

○ کلیه

● **سالیه:**

○ جزئیه

○ کلیه

■ بدون لحاظ کم ← مهمله ← مثل: دانش آموزان آمدند. {حالا همه

یا بعضی از آن ها آمدند را اشاره نکرده}

○ ناظر به افراد نباشد ← طبیعیه ← مثل: الانسان نوع

● **حالا در ما نحن فیه:**

○ احکام شرعیه، به صورت قضایای حقیقیه واقع می شود.

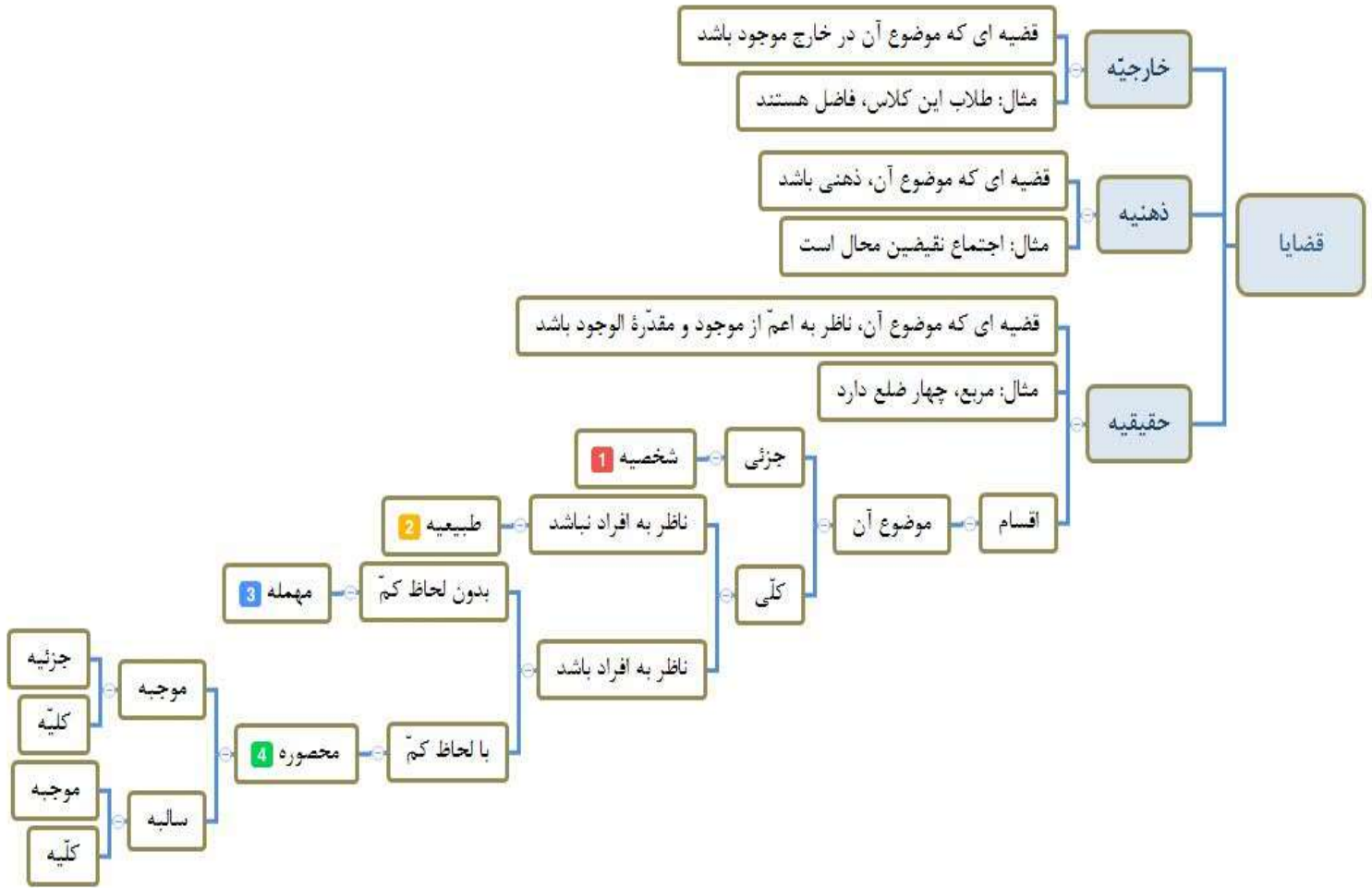
○ یعنی مثلا حکم شرعی "الخمیر حرام" یعنی: کلّ شیء وُجِدَ و اتّصَفَ بآنّه خمیر فهو حرام؛

○ از این رو قوام حکم شرعی به این است که موضوع را، موجود، فرض و مقدر بکنیم؛ لذا متوقف بر

موجود بودن در خارج نیست؛ بر همین اساس احکام شرعیه، در عالم جعل و تشریح، ثابت هستند و

رفع آن ها هم از همین طریق تشریح، میسر است.

○ مقصود ما هم از نسخ، همین است.



شبیه دوم:

• مقدمه:

- اگر چیزی مصلحت یا مفسده ذاتی داشته باشد، آن مصلحت یا مفسده آن، قابل تغییر نیست تا مثلاً:
 - مصلحت به مفسده تبدیل بشود یا بالعکس.
 - حسن، قبیح بشود یا بالعکس.
- لذا روشن است که اگر بخواهیم مثلاً مصلحت ذاتی چیزی یا حکمی، تبدیل به مفسده بشود، لازم است که ذات آن عوض بشود و انقلاب در ذات رخ بدهد که این هم محال است.
- می دانیم جعل احکام توسط شارع مقدس، تابع مصالح و مفاسد است.

• تقریر شبیه در قالب قیاس منطقی:

- **صغری:** با توجه به اینکه احکام، تابع مصلحت و مفسده ذاتی هستند، پس قائل شدن به نسخ، مستلزم انقلاب در ذات است؛
- **کبری:** انقلاب در ذات هم محال است و باعث نقص در علم و حکمت الهی می شود.
- **نتیجه:** پس قائل شدن به نسخ، مستلزم نقص در علم و حکمت الهی می شود؛ که این هم نسبت به شارع مقدس محال است؛ لذا نسخ غیر ممکن است.

پاسخ:

● مقدمه:

- طبق مطالبی که در ابتدای مقصد ثانی (ملازمات عقلیه) گذشت، معانی سه گانه حسن و قبح:
 ۱. معنای اول: کمال و نقص ← در حوزه عقل نظری است
 ۲. معنای دوم: ملائمه با نفس ← در حوزه عقل نظری است
 ۳. معنای سوم: استحقاق مدح و ذم ← در حوزه عقل عملی است
- همچنین گفتیم که حسن و قبح عقلی به معنای سوّم [یعنی استحقاق مدح و ذم] سه قسم دارد:

■ ذاتی:

- یعنی صرف آن عنوان، برای اتّصاف به حسن یا قبح، عند العقلاء کافیست.
- مثل: "العدل حسن"

■ اقتضائی:

- یعنی صرف آن عنوان به اقتضای ذاتش، استحقاق مدح یا ذمّ ندارد؛ بلکه لو لا المانع اتّصاف به حسن یا قبح به آن تعلّق می گیرد.
- مثل: "الصدق حسن"

■ نه ذاتی نه اقتضائی:

- برخی به این قسم سوم، عنوان "اعتباری" می دهند.
- یعنی خود آن عنوان، علّت تامّه و نه به اقتضاء نیست.
- بلکه یک واسطه ای برای این اتّصاف برای او پیدا بشود.
- مثل: الضرب حسن، البته زمانی که ضرب به واسطه تأدیب باشد.

● حالا با توجه به این مقدمه:

- حسن و قبح به معنای سوم-که محلّ بحث است- تنها از قسم ذاتی نیست بلکه قسم های دیگر هم دارد.
- آن قسم که تغییر حسن و قبح در آن، مستلزم انقلاب در ذات و در نتیجه محال است، قسم ذاتی است. اما غیر آن اینگونه نیست.
- حالا احکام شرعی، از قسم ذاتی نیست؛ بلکه احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسدی است که تابع احوال و ازمان هستند؛ لذا با تغییر شرایط و زمان، ممکن است مصالح و مفاسد موضوعی تغییر بکند و از این رو تغییر حکم لازم بیاید؛
- لذا به این شکل، حکمی در یک زمان، به خاطر مصلحتی، توسط شارع مقدّس جعل می شود؛ بعد در یک زمان ثانوی، آن مصلحت زائل می شود؛ در نتیجه این جا مولا، آن حکم را نسخ می کند.

شبهه سوم: نسخ، همان تخصیص زمانی است.

- اگر حکم، تابع مصلحتی است و آن مصلحت، یک دوره زمانی دارد و در نتیجه لازم می آید که آن حکم، با پایان زمان وجود آن مصلحت، نسخ بشود، این دو صورت خواهد داشت و آن اینکه شارع مقدّس نسبت به دوره زمانی و پایان داشتن حکم:
 - علم ندارد و جاهل است ← محال است ← چون در مورد خداوند متعال، جهل محال است و چنین نسخی، بداء باطل و محالی است.
 - علم دارد:
- در این صورت هم گر چه شارع مقدّس آن را به ظاهر، مطلق و ثابت دائمی جعل بکند، حکم موقتی خواهد بود؛
- در نتیجه آن ناسخ، تنها مبیّن و کاشف از مراد واقعی شارع مقدّس خواهد بود. این هم که همان معنای تخصیص است؛
- بنابراین نهایتاً نسخ، همان تخصیص است با تفاوت نام و نشان!
- حالا اگر کسی اشکال کرد که در تخصیص، با جعل شرایطی، آن حکم اول، محدود می شود؛ اما در نسخ، در یک زمانی حکم تغییر می کند؟! می گوییم خوب نسخ، همان نوع تخصیص بحسب زمان است نه احوال و شرایط!

پاسخ:

• ما هم می دانیم که حکم منسوخ، با انتهاء مدت مصلحتش، نسخ شده و خداوند هم به پایان داشتن آن مصلحت عالم است، لکن این مطلب دالّ بر موقتی بودن آن حکم نیست و مادامی که آن مصلحت موجود باشد، حکم هم موجود خواهد بود و این مثل ماجرای خلق مخلوقات است؛ که خداوند متعال، ابتدا چیزی را خلق می کند و بعد با معدوم کردنش آن را رفع می کند. آیا این جا هم خلقت موقتی انجام شده؟؟

• فرق بین نسخ و تخصیص:

○ در تخصیص ← حکم از ابتداء به صورت مقید انشاء شده است؛

○ ولی در نسخ ← حکم از ابتداء، چون به صورت قضیه حقیقیه است، طبق مصلحت مطلق انشاء شده است.

• نکته: فرق مخصّص متصل و منفصل: در منفصل، آن عام، از ابتدا ظهور در عموم دارد و بعداً این ظهور آن، توسط خاص (مخصّص)، شکسته می شود ولی در متصل، از همان ابتدا، مراد واقعی مولا مشخص است. نسبت نسخ و مخصّص هم همین گونه است.

• دقت:

○ در تخصیص، آمدن مخصّص، کاشف از این است که اراده جدی مولا از ابتدا، همین مورد خاص بوده، نه اینکه آمدن دلیل خاص، باعث زائل شدن و رفع حکم واقعی عند الله تعالی شود، بلکه حکم ظاهری عام، که مورد اراده استعمالی مولا بود، روشن می شود که مولا این عام را اراده نکرده است.

○ ولی در نسخ، حکم واقع عند الله تعالی رفع و محو می شود؛

○ آیه ۳۹ سوره رعد: "یمحو الله ما یشاء و یثبت"

شبهه چهارم: این شبهه، کلامی است:

• کلام خداوند متعال قدیم است و قدیم با نسخ و زوال سازگار نیست.

○ قدیم - در مقابل حادث - یعنی مسبوق به عدم نیست و از ازل و همیشه بوده است. {نه آن برداشت عرفی از قدیم!}

جواب:

• اولاً: در مورد اصل قدیم بودن کلام الهی:

○ فقط اشاعره آن را، قدیم و صفت ذات می دانند؛

○ ولی امامیه، آن را حادث و از صفات فعل می دانیم.

● **ثانیاً:** لو سلّمنا که کلام الهی، قدیم باشد:

○ **اولاً:** این استدلال قائلین، مختصّ به نسخ تلاوت است و آن چه را که محال می داند، نسخ تلاوت است؛ نه اصل نسخ و نسخ به طور کلی در شریعت مقدّسه؛ لذا یعنی قطع ارتباط و محو اصل یک آیه؛ که این هم به اعتقاد امامیه، ردّ می شود.

○ **ثانیاً:** در مورد همین محال دانستن نسخ تلاوت: آیاتی از قرآن کریم آوردیم که دالّ بر امکان نسخ در قرآن هستند - هر چند که صراحت در وقوع آن ندارند؛

▪ پس همین نشان می دهد که کلام الهی:

● یا قدیم نیست؛

● یا اینکه اگر هم قدیم نیست، امکان نسخ آن هست.

▪ از این جا یکی از دو رکن استدلال قائلین، یعنی اصل قدیم بودن و محال بودن نسخ، ردّ می شود و دفع شبهه می گردد.

○ **ثالثاً:** معنی نسخ تلاوت، حذف کلی یک آیه از قرآن کریم و محو آن نیست؛ بلکه به این معناست که یک آیه ای بر وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله نازل بشود ولی بعد، تلاوت آن آیه برای مردم، توسط حضرت، برداشته بشود. [یعنی عدم تبلیغ و رساندن به مردم] ← حتی این را هم نداریم و ردّ می کنیم.

وقوع نسخ القرآن و اصاله عدم النسخ:

● در بحث:

○ قبل ← **کبرای کلی** را بحث کردیم ← مبنی بر امکان نسخ قرآن را بحث و اثبات کردیم و قبول داریم و اهمّ شبهات محال بودن نسخ را پاسخ دادیم؛

○ کنونی ← می خواهیم **بحث صغروی** بکنیم ← یعنی می خواهیم مصادیق نسخ و وقوع آن را بررسی کنیم.

● بدون تردید همه علماء اسلامی - شیعه و سنی - اجماع و قبول دارند بر اینکه:

○ **اولاً** اگر دلیل قطعی بر نسخ آیه ای داریم ← حکم به نسخ آن آیه می کنیم.

○ **ثانیاً** در قرآن کریم، ناسخ و منسوخ داریم؛

• حالا بر اساس این دو اجماع:

○ طبق اجماع اول:

- اگر دلیلی قطعی بر نسخ آیه ای داشتیم - مثل آیه نجوی - ← حکم به نسخ آن می دهیم.
- اگر جایی در نسخ آیه ای، شک داشته باشیم ← اصل بر عدم نسخ است.

○ طبق اجماع دوم ← پس معلوم است که نسخ در قرآن کریم واقع شده. ← خوب مصادیق آن؟

- لذا می بایست فحص کنیم که در کجا، دلیل قطعی بر نسخ آیه ای داریم؟
- البته با توجه به اینکه دلیل قطعی برای اثبات نسخ نیاز است، تعداد مصادیق آن خیلی کم است و البته ثمره فقهی چندانی هم ندارد.
- در مورد دلیل این "اصل عدم نسخ" اختلاف شده، ولی باید دانست:

- اصالة عدم نسخ، که یک مطلب اجماعی و مورد قبول همه مسلمین - شیعه و سنی - است، به خاطر استصحاب حکم قبلی نیست - کما اینکه برخی این گونه توهم کرده اند -، بلکه اصالة عدم نسخ، به خاطر این است که برای اثبات موارد نسخ، ما نیاز به علم و قطع داریم؛
- اگر هم بخواهیم تکیه را بر استصحاب قرار دهیم، تالی فاسدی دارد و آن عبارت است از اینکه: اصالة عدم نسخ را همه قبول دارند ولی بر سر حجیت استصحاب اختلاف دارند و مورد تشکیک است.

چکیده سه بحث نسخ:

• حقیقت نسخ:

- در اصطلاح: رفع ما هو ثابتٌ فی الشریعة [=ثبوت حقیقی واقعی] من الاحکام و نحوها [اعمّ از احکام تکلیفی و وضعی و به طور کلی هر امری که وضع و جعل آن به ید شارع بما هو شارع است]
- فرق نسخ با تخصیص و تقييد: تخصیص و تقييد، به ظاهر رافع حکم است لکن در واقع، کاشف مراد واقعی شارع مقدّس است؛ اما نسخ، واقعاً رافع حکم شرعی ثابت شده است.

• امکان نسخ:

○ شبهه اول:

▪ متن آن: حکم دو نوع است:

- حکم موقتی ← روشن است که نیاز به نسخ ندارد و خوش زائل خواهد شد.

● **حکم ثابت دائمی** ← نسخ حکم با ثابت و دائمی بودن آن تناقض دارد.

▪ **پاسخ:**

- مرحوم مطهر، قسم ثابت دائمی را محلّ نسخ می داند. منتها نسخ آن، به معنای زائل نمودن وصف دائمی آن است. {بعد هم خود حکم هم تغییر داده می شود}
- احکام شرعی، از نوع قضایای حقیقیه هستند و موضوع آن ها، مقدّر الوجود است؛ لذا همان طور که ثبوت و جعل آن ها، در عالم تشریح صورت می گیرد، باید رفع آن هم همین طور باشد؛ لذا نسخ آن، بلامانع خواهد بود.

○ **شبهه دوم:**

▪ **متن آن:**

- **صغری:** احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد ذاتی هستند؛ لذا نسخ آن ها مستلزم انقلاب در ذات است؛
- **کبری:** انقلاب در ذات هم محال است؛ و لذا نسخ، مستلزم نقص در علم و حکمت الهی است.
- **نتیجه:** پس قائل شدن به نسخ، مستلزم نقص در علم و حکمت الهی می شود؛ که این هم نسبت به شارع مقدّس محال است؛ لذا نسخ غیر ممکن است.

▪ **پاسخ:** مفاسد و مصالحی که مبنای احکام شرعی قرار می گیرند، ذاتی نیستند؛ بلکه تابع احوال و ازمان، تغییر می کنند و لذا نسخ آن احکام، توسط شارع مقدّس، بلامانع است.

○ **شبهه سوم:**

▪ **متن آن:** اگر حکم، تابع مصلحتی متغیّر است، لذا با پایان یافتن زمان آن مصلحت، حکم هم باید منقضی بشود؛ در این صورت، اگر شارع مقدّس نسبت به پایان داشتن آن مصلحت:

- اگر علم نداشته و جاهل بوده ← که این محال است.
- اگر علم داشته ← در این صورت، بخلاف ظاهر، این حکم موقتی بوده و مبین و کاشف از مراد واقعی جاعل است ← پس نسخ، همان تخصیص ازمانی است.

▪ **پاسخ:**

- این مطلب شما، دلیل بر موقتی بودن حکم نمی شود؛ چون مادامی که مصلحت باقی باشد، حکم هم باقی خواهد بود. مثل ماجرای خلق مخلوقات، که بعد از عمرشان، معدوم می شوند؛ آیا این هم خلقت موقتی است؟!

• فرق بین نسخ و مخصّص:

○ در تخصیص ← حکم از ابتداء به صورت مقید انشاء شده است و مخصّص، کاشف از مراد جدی شارع مقدّس است؛

○ ولی در نسخ ← حکم از ابتداء، چون به صورت قضیه حقیقیه است، طبق مصلحت مطلق انشاء شده است و بعداً با آمدن ناسخ، آن حکم رفع می شود.

○ **شبهه چهارم:** شبهه کلامی: کلام خداوند، قدیم است و قدیم، با نسخ سازگار نیست.

▪ پاسخ:

• **اولاً** اصل قدیم و صفت ذات بودن کلام الهی را قبول نداریم؛ بلکه حادث و از صفات فعل است.

• **ثانیاً** لو سلّمنا که قدیم باشد:

○ **اولاً** این استدلال شما، محدود به نسخ تلاوت است نه اصل نسخ، به طور کلی.

○ **ثانیاً** آیاتی از قرآن، دالّ بر امکان نسخ هستند - هر چند صراحت در وقوع آن

ندارند؛ لذا معلوم است کلام الهی، یا قدیم نیست یا اگر قدیم است، امکان

نسخ آن هست. لذا شبهه ردّ می شود.

○ **ثالثاً** نسخ تلاوت، به معنای محو و حذف یک آیه نیست؛ بلکه به معنای عدم

تبلیغ و رساندن آن به مردم است. ← که حتی این را هم نداریم.

• وقوع نسخ + اصاله عدم نسخ:

○ در بحث امکان نسخ، بحث کبروی داشتیم؛ این جا بحث، صغروی است: بررسی وقوع و مصادیق نسخ در قرآن کریم.

○ بدون تردید همه علماء اسلامی - شیعه و سنی - اجماع و قبول دارند بر اینکه:

▪ **اولاً** اگر دلیل قطعی بر نسخ آیه ای داریم، حکم به نسخ آن آیه می کنیم. ← پس معلوم

است که اگر در جایی شکّ در نسخ داشتیم، اصل بر عدم نسخ است. ← دلیل این اصل:

اجماع همه فقهاء بر ضرورت علم و قطع و دلیل قطعی برای اثبات نسخ؛ [لذا بخلاف توهم

برخی، حجّیت استصحاب دلیل آن نیست]

- **ثانیاً** در قرآن کریم، ناسخ و منسوخ داریم؛ ← پس نسخ در قرآن کریم واقع شده ← مصادیق آن؟

الباب الثانی: السنّة

تمهید

• سنّت:

○ **تعریف:** عبارت است که **قول و فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله**.

- **اهل سنت:** فقط پیامبر صلی الله علیه و آله را ملاک می داند.
- **لکن شیعه:** در اصطلاح سنّت، توسعه می دهند و همه چهارده معصوم را لحاظ می کند: پیامبر + ائمه + حضرت زهرا سلام الله علیهم اجمعین.
- ضمناً در فعل و تقریر معصوم، محدوده و مقدار دلالت هم بحث خواهد شد.

○ تبیین بیشتر نظر شیعه:

- قول ائمه و حضرت زهرا سلام الله علیها، جاری مجرای قول پیامبر است و آن ها راوی سنّت پیامبر نیستند، بلکه خودشان از طرف خداوند برای تبلیغ و رساندن احکام واقعیّه نصب شده اند و خود، منبع تشریح هستند و قول شان، خودش سنّت است نه نقل سنّت. بنابراین آن ها از این قبیل نیستند:

• راوی سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله.

• اجتهاد به رأی و استنباط از منبع تشریح.

- **سوال:** مثلاً امام صادق علیه السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله را ندیدند که از ایشان حدیث نقل کرده اند! اساساً اگر اهل بیت علیهم السلام خودشان، منبع تشریح هستند، پس چرا از پیامبر حدیث نقل کرده اند؟ دلائل:

• جهت کامل کردن جوامع روایی حضرت

• جهت اقامه حجّت برای دیگران:

○ مثلاً اهل سنّت، هر چند امام صادق علیه السلام را به عنوان منبع تشریح قبول

ندارد، لکن به عنوان ثقه قبول دارد؛ لذا حضرت، لااقلّ می تواند در مقام بحث

و هدایت، احادیث پیامبر را - که مورد قبول اهل سنت است - برای آن ها نقل بکند و به آن احتجاج نماید.

○ از فقهای بزرگ می فرمود فقه اهل بیت علیهم السلام حاشیه بر فقه اهل سنت است ← برای نشان دادن اینکه طریق آن ها، طریق هدایت نیست.

● برای دواعی دیگر مثل نفی غلو: مثلاً امام صادق علیه السلام هنگام پاسخ به پرسش افراد، - هر چند پاسخ را می دانستند - لوح جفر جامع را طلب می کردند تا از درون آن پاسخ را بدهند تا مردم مبتلای به غلو نشوند.

○ منشاء اصطلاح سنت: دستور خود پیامبر به تبعیت از سنت ایشان، که به همین نام معروف شد.

○ نحوه دریافت سنت:

▪ اگر مستقیماً امکان شنیدن قول معصوم یا دیدن فعل و تقریر او از خودش را داشته باشیم ← حکم واقعی با سند قطعی و یقینی دریافت شده.

▪ اگر مستقیماً این امکان نباشد ← باید به احادیث ناقل سنت - متواتر یا واحد - مراجعه کنیم.

{نکته: احادیث، ناقل سنت هستند نه خود سنت؛ لذا مجازاً و توسعاً به آن ها، سنت می

گوییم}

● چهار بحث اصلی داریم:

○ یک: مقدار دلالت فعل معصوم.

○ دو: مقدار دلالت تقریر معصوم.

○ سه: خبر متواتر:

▪ بحث مختصری دارد.

▪ می دانیم: خبر دو قسم دارد:

● واحد

● غیر واحد:

○ مستفیض

○ متواتر

○ چهار: خبر واحد و ادله اثبات حجیت آن

▪ بحث اصلی و گردنه مشکل کلّ این باب، همین قسمت است.

▪ ادله آن شامل چهار دسته است:

• آیات قرآن

○ برداشت مرحوم مظفر از آیه نباء و آیه نفر، نظری است که کس دیگری این نظر را ندارد.

• روایات متواتر

• عقل

• اجماع

چکیده بحث تمهید:

- تعریف سنت: عبارت است از قول و فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله.
 - اهل سنت، فقط پیامبر را و شیعه، همه چهارده معصوم علیهم السلام را ملاک می دانند.
 - ضمناً در مورد فعل و تقریر معصوم، محدوده و مقدار دلالت هم باید بحث بشود.
- قول ائمه و حضرت زهرا سلام الله علیهم، جاری مجرای قول پیامبر است و آن ها راوی سنت پیامبر نیستند، بلکه خودشان از طرف خداوند برای تبلیغ و رساندن احکام واقعیّه نصب شده اند و خود، منبع تشریح هستند و قول شان، خودش سنت است نه نقل سنت.
- سنت، چهار بحث اصلی دارد: مقدار دلالت فعل معصوم + مقدار دلالت تقریر معصوم + خبر متواتر + خبر واحد و ادله اثبات حجّیت آن

۱- دلالت فعل المعصوم:

بعد از اثبات عصمت معصوم علیه السلام، در مورد فعل او:

• در دو مطلب شکی نداریم و یقین داریم:

○ یک: حدافل می توانیم بگوییم که:

▪ اولاً: از آن جا که صاحب مقام عصمت، مرتکب حرام نمی شود، لذا قطعاً فعل معصوم، دالّ

بر عدم حرمت و اباحه آن فعل است.

▪ **ثانیاً:** همچنین اگر معصوم علیه السلام، فعلی را ترک کرد، بدون هیچ قرینه ای، این ترک، لااقل دالّ بر عدم وجوب است. لذا قطعاً ترک فعل توسط معصوم علیه السلام، دالّ بر عدم وجوب آن فعل است.

○ دو: فعل معصوم علیه السلام دو حالت دارد:

▪ محفوف به قرینه:

• در این صورت، مطابق مقتضای آن قرینه، فعل معصوم بر واجب یا مستحب یا ... بودن آن ظهور خواهد داشت.

• ظهور فعل محفوف به قرینه معصوم علیه السلام هم، مانند ظهور الفاظ، به پشتوانه و مناط سیره عقلاء، حجّیت دارد.

▪ غیر محفوف به قرینه ← همان محلّ اختلاف اولی که در ادامه بیان می شود.

• در دو مطلب هم اختلاف داریم:

○ یک: مقدار دلالت فعل معصوم: دلالت فعل معصوم - لو خلی و طبعه و مجرد از قرائن - بر بیشتر از اباحه آن فعل.

○ دو: مقدار حجّیت فعل معصوم: آیا فعل معصوم، برای ما هم حجّت شرعی است و این فعل، دالّ بر اشتراک ما با معصوم در آن، از جهت تکلیف داشتن است؟

۱-۱- مقدار دلالت فعل معصوم:

• بر مبنای دو مطلب یقینی مذکور، سه دسته نظر مطرح است: {با لحاظ اینکه مقصود شیعه از معصوم، چهارده

معصوم است؛ لکن مقصود اهل سنت، فقط وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله است}

○ معتزله: هر کاری که پیامبر انجام دهد، در حقّ ما واجب است.

○ شافعی ها، صاحب فصول و میرزای قمی: لااقلّ مستحبّ است. {یعنی مباح نیست}

○ مشهور امامیه: فقط اباحه.

▪ مرحوم مظفر: همین نظر حقّ است.

• چون چیزی که دلالت بیشتری داشته باشد، نداریم.

- استاد: ضمن اینکه فعل، دلیل لُبّی است و لسان برای اطلاق ندارد؛ لذا در این مورد، باید اخذ به قدر متیقّن بشود و آن هم، فقط اباحه (=عدم حرمت) است.

- بنابراین در یک جمع بندی بین اقوال:

- مرحوم مظفر: فقط اباحه

- بعضی: وجوب یا استحباب [قول اول و دوم]

- دلیل: وجوب تأسی از معصوم و اقتداء به او در افعالش، که در آیه "لکم فی رسول الله اسوۀ حسنة" آمده. از این رو هر فعل او، برای ما واجب است ولو اینکه برای خود او، مستحبّ باشد، الا جایی که دلیل خاصی بر عدم وجوبش داشته باشیم.

- جواب مرحوم مظفر، با بیان علامه حلّی: اقتضاء تأسی و الگوپذیری از پیامبر این است که افعال را به همان وجهی (وجوب یا استحباب) که پیامبر انجام می داده، انجام بدهیم. نه اینکه چون حضرت الگوی ماست و پیروی از الگو واجب است، پس واجب است که همه کارهای پیامبر را، و لو حضرت به صورت استحبابی انجام می داده، انجام دهیم.

- ضمن اینکه مرحوم مظفر به بیان علامه حلّی اضافه می کند:

- اولاً آیه مذکور، رجحان و حسن الگوپذیری را می رساند نه وجوب را.

- ثانیاً آیه مذکور در جنگ خندق نازل شده است و مورد آن، توصیه به مسلمانان، مبنی بر الگو گرفتن از پیغمبر صلی الله علیه و آله، در مورد تحمل سختی ها و صبر بر آن هاست و نمی توان عمومیتی از آن استفاده کرد که شامل افعال عادی حضرت هم بشود.

- **إن قلت:** اگر کسی بگوید آیا نظر مرحوم مظفر این است که شأن نزول و مورد آیه، آیه را قید زده و ایشان مورد مخصّص می داند؟

- **قلت:** خیر، هیچ کسی شأن نزول و مورد آیه را، مخصّص آیه نمی داند بلکه

منظور مرحوم مظفر این است که ما از آیه نمی توانیم اطلاق گیری کنیم؛ زیرا شرط اطلاق گیری، احراز مقدمات حکمت است که از جمله آن ها، در مقام بیان بودن است و در این جا لسان آیه، در مقام بیان بودن را نمی رساند.

- **تبیین مسأله:** بعد از بحث از مقدار دلالت فعل معصوم علیه السلام، طبق اقوال مطرح شده، هر مقدار که فعل معصوم علیه السلام دلالت داشته باشد، اکنون سوال این است که:

- آیا فعل معصوم علیه السلام برای ما هم حجّت است؟
- به عبارتی: آیا این فعل دالّ بر اشتراک ما با معصوم در این فعل می باشد؟

- **منشاء سوال:**

- برخی احکام، مختصّ پیامبر صلی الله علیه و آله بودند و به اصطلاح خصائص النبیّ بودند؛ و باقی مسلمین چنین تکلیفی نداشتند.

- مثال:

- وجوب تهجّد در شب؛
- جواز نکاح دائم با بیش از چهار همسر؛
- احکام مختصّ منصب ولایت کلیّ.

- این اختصاص برای پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارد، چنانکه اختصاص برای غیر معصوم هم وجود دارد؛ به عنوان مثال: قضای نماز و روزه پدر، به فرزند ذکور ارشد اختصاص دارد.

- لذا این سوال به وجود آمد که اگر فعلی از معصوم علیه السلام صادر شد، مختصّ است یا اینکه عمومیت دارد؟

- **پاسخ:** دو حالت وجود دارد:

- **یا علم داریم:**

- که آن فعل، از مختصّات معصوم است ← در این صورت، آن فعل، بر ما حجّت نیست.
- که آن فعل، چه از جهت شخصی و حقیقی، و چه از جهت منصب ولایت و جنبه حقوقی، از مختصّات امام نیست و عمومیت دارد ← در این صورت برای همه مسلمین، حجّت است.

- **یا شکّ داریم:** به اینکه آیا آن فعل معصوم، از مختصّات اوست یا اینکه عمومیت دارد؟ در عین حال قرینه ای هم نداریم ← محلّ اختلاف است و اقوالی مطرح شده:

- از مختصّات است.
- عمومیت دارد.
- مجمل است.

- **نظر مرحوم مظفر:**

- حکم: اقرب عمومیت حکم آن فعل است.

○ دلیل:

- **مقدمه:** طبق آیه "أنا بشرٌ مثلکم"، پیامبر صلی الله علیه و آله هم بشری مثل ماست و در تکالیف، با ما یکسان است و هر چه برای مکلفین، وظیفه است، ایشان هم جزء مکلفین و موظفین است؛ الا احکامی که با دلیل خاص، مختص ایشان است و عمومیت ندارند.
- **استخراج اصل و قاعده کلی:** بر اساس ^۱ همین مطلب و نیز ^۲ عمومیت تکالیفی که در قرآن آمده [بویژه آیه "لقد کان لکم فی رسول الله اسوۃ حسنة"]، این اصل صحیح است که مادامی که به واسطه یک دلیل خاص، مختص پیامبر نشد، تکلیف بین ایشان و دیگران یکسان است.
- **تطبیق:** لذا اگر فعلی از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شد و ما به اختصاص یا عمومیت آن فعل علم نداشتیم و شک داشتیم، اصل بر عمومیت آن فعل است.
- **دقت:**

- این اصل، بنابر قاعده حمل علی الاعمّ الاغلب نیست؛ چون پشتوانه این کار، استقرای ناقص است و استقرای ناقص هم، حجّت و مفید یقین نیست.
- بلکه این اصل، بنابر تمسک به عام در صورت تردید در تخصیص بین اقل و اکثر است. یعنی این جا که ما مردّد هستیم که باید مختص لحاظ بکنیم یا مشترک، باید تمسک به مشترک نمود.
- **نکته:** حجّت بودن فعل معصوم برای ما دو وجه می تواند داشته باشد:
 - یک بار می تواند مایه احتجاج ما برای نجات، در محضر خداوند متعال باشد = **حجّة لنا**
 - یک بار هم می تواند مایه احتجاج خداوند متعال به ضدّ ما باشد که چرا فلان وظیفه را انجام ندادی = **حجّة علينا**

چکیده بحث دلالت فعل معصوم:

- **مقدمات:** بعد از اثبات عصمت معصوم علیه السلام، در مورد فعل او:
 - در دو مطلب شکی نداریم و یقین داریم:
 - یک: حداقل می توانیم بگوییم که:
 - اولاً: قطعاً فعل معصوم، دالّ بر عدم حرمت و اباحه آن فعل است.

● **ثانیاً:** قطعاً ترک فعل توسط معصوم علیه السلام، دالّ بر عدم وجوب آن فعل است.

▪ **دو:** فعل معصوم علیه السلام دو حالت دارد:

● محفوف به قرینه ← ظهور فعل محفوف به قرینه معصوم علیه السلام هم، مانند ظهور

الفاظ، به پشتوانه و مناط سیره عقلاء، حجّیت دارد.

● غیر محفوف به قرینه ← همان محلّ اختلاف اولی که در ادامه بیان می شود.

○ در دو مطلب هم اختلاف داریم: مقدار دلالت فعل معصوم + مقدار حجّیت فعل معصوم

● مقدار دلالت فعل معصوم:

○ سه دسته نظر مطرح است: {با لحاظ اینکه مقصود شیعه از معصوم، چهارده معصوم است؛ لکن مقصود

اهل سنت، فقط وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله است}

▪ معتزله ← هر فعل پیامبر صلی الله علیه و آله، در حقّ ما واجب است.

▪ شافعی ها، صاحب فصول و میرزای قمی ← لا اقلّ مستحبّ است. {یعنی مباح نیست}

▪ مشهور امامیه از جمله مرحوم مظفر ← فقط اباحه.

○ دلیل قائلین به وجوب یا استحباب: وجوب تأسی از معصوم و اقتداء به او در افعالش، که در آیه

"لکم فی رسول الله اسوۃ حسنۃ" آمده. از این رو هر فعل او، برای ما واجب است ولو اینکه برای خود

او، مستحبّ باشد، الا جایی که دلیل خاصی بر عدم وجوبش داشته باشیم.

▪ جواب مرحوم مظفر، با بیان علامه حلّی: اقتضاء تأسی و الگوپذیری از پیامبر این است که

افعال را به همان وجهی (وجوب یا استحباب) که پیامبر انجام می داده، انجام بدهیم.

● مقدار حجّیت فعل معصوم:

○ مسأله: آیا فعل معصوم برای ما هم حجّت است و ما با معصوم در تکلیف مشترک هستیم؟ {چون

برخی احکام، مختصّ نبی هستند}

○ پاسخ:

▪ دو حالت دارد:

● اگر علم داریم:

○ به اینکه از مختصّات است ← برای ما حجّت نیست.

○ به اینکه از مشترکات است ← برای ما حجّت است.

- اگر شک داریم در مختص یا مشترک بودن ← محل اختلاف و بحث بین مختص یا مشترک یا مجمل بودن.

▪ **نظر مرحوم مظفر:** مشترک است و عمومیت دارد؛ چون پیامبر هم مثل ماست و در تکالیف با هم مشترک هستیم الا جایی که با دلیل خاص، حکمی مختص بشود؛ لذا با همین مطلب و نیز عمومیت تکالیف وارده در قرآن، اگر جایی شک داشتیم اصل بر عمومیت و اشتراک است.

۲- دلالة تقرير معصوم:

- **تعریف:** اگر شخصی در مقابل معصوم علیه السلام و حضور ایشان کاری انجام بدهد و معصوم علیه السلام، در عین برقراری شروط لازم، سکوت نماید، این سکوت ایشان از نهی یا تصحیح فعل فاعل، **تقرير یا اقرار یا امضاء معصوم** نامیده می شود.

- **شروط لازم در تقرير معصوم علیه السلام:** دو شرط لازم است:

○ **یک:** توجه معصوم به آن شخص و علم به فعل او.

○ **دو:** معصوم در وضعیتی باشد که در صورت خطا کار بودن فاعل، امکان هشدار به او را داشته باشد.

▪ مثل عدم ضيق وقت

▪ مثل عدم وجود مانع:

• خوف

• تقیه

• یأس از تأثیر ارشاد

• ...

- **دلیل حجیت ظهور تقرير معصوم علیه السلام:** اگر فعلی که در حضور معصوم صورت گرفته، حرام یا دارای خللی باشد، اگر فاعل آن:

○ عالم عارف به فعل خود باشد ← از باب امر به معروف و نهی از منکر ← نهی و ردع فاعل، بر معصوم لازم است.

○ جاهل به حکم فعل خود باشد ← از باب وجوب تعلیم جاهل ← بیان حکم و وجه فعل، بر معصوم لازم است.

- **ملحق تقریر فعل:** تقریر بیان حکم توسط افراد در محضر معصوم، به تقریر فعل ملحق می شود و همان حکم را دارد.

چکیده دلالت تقریر معصوم:

- **تعریف:** سکوت معصوم از نهی یا تصحیح فعل فاعل، در عین برقراری شرایط لازم، تقریر معصوم گفته می شود.
- **شرایط لازم:** علم به فعل فاعل + وجود شرایط هشدار به فاعل
- تقریر بیان حکم، به تقریر فعل توسط معصوم ملحق می شود و همان حکم را دارد.

۳-الخبر المتواتر:

-گفتیم سنت عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام.

-بر این اساس، در باب سنت چهار بحث مطرح شده:

- بحث اول ← فعل معصوم
- بحث دوم ← تقریر معصوم
- بحث سوم و چهارم ← قول معصوم [خبر متواتر و خبر واحد]

-تقسیمات خبر:

- متواتر:

○ تعریف:

- تواتر به معنایی که در یقینیات منطقی مطرح است.
- یعنی ما از طریق تواتر، یقین و جزم به صدور این روایت از معصوم علیه السلام پیدا می کنیم؛
- حالا آیا برای این که ما یقین پیدا کنیم، در تواتر عدد خاصی لازم است؟
- برخی عدد ۴۰، برخی عدد ۷۰، برخی عدد ۱۰۰ را نقل کرده اند؛

- لکن مرحوم مظفر می گوید عددی مطرح نیست و فقط باید به اندازه و نحوی باشد که احتمال عقلایی تبانی بر کذب داده نشود. [یحصل الجزم القاطع من اجل إخبار جماعة یمتنع تواطؤهم علی الكذب]

▪ بنابراین برای اینکه یک خبر متواتر، علم آور باشد، لازم است به حدّ تواتر - که ذکر شد- رسیده باشد.

▪ چگونگی متواتر بودن یک خبر: به این است که هر طبقه ای از طبقات سند آن، به حدّ تواتر برسد؛ چون هر طبقه ای در واقع از طبقه قبل، خبری را برای طبقه بعد نقل می کند؛ لذا به ازای هر طبقه، خبری داریم و هر خبر لازم است به حدّ تواتر برسد تا علم آور بشود؛ و گر نه آن خبر، از تواتر می افتد؛ چون نتیجه تابع اخسّ (پست تر و ضعیف تر) مقدمات است.

- خبر واحد هم همین طور است؛ برای اینکه یک خبر واحد، صحیح باشد، لازم است هر واسطه از وسائط آن، شروط صحّت (امامی و عادل بودن) را داشته باشد.

• واحد:

○ هر خبر واحدی که به فقیه می رسد، یکی از این چهار قسم است:

- صحیح ← تمام راویان آن، امامی و عادل هستند.
- حسن ← تمام راویان آن، امامی و ممدوح هستند. {البته نگفته شده که حتماً عادل هستند}
- موثق:

• آن خبر واحدی که در بین راویان، غیر امامیه توثیق شده وجود دارد. {یعنی شیعه دوازده امامی نیستند - مثلاً واقفی باشد و تا امام کاظم علیه السلام را قبول داشته باشد- ولی گفته اند ثقه است}

- مثال غیر امامیه ثقه: ابن حمزه بطائنی
- مشهور از فقهاء می گویند که فساد مذهب، موجب فساد وثاقت نیست. اما برخی می گویند که کسی که نتوانسته امامش را بشناسد، صلاحیت وثاقت هم ندارد.

▪ ضعیف:

- برخی از رواه، فاسق جرح دار هستند. {جرح دار یعنی مورد مذمت هستند به فسق و گناه و کذب و ...}

● مستدرک الوسائل مرحوم محدث نوری:

○ همه روایات فقهی آن ← ضعیف اند.

○ لکن روایات اخلاقی و اجتماعی خیلی نابی دارد.

○ البته تقسیمات دیگری هم هست:

■ مقبوله:

● خبری است که علماء، به مضمون آن عمل کرده اند و آن را تلقی به قبول کرده اند. علی‌رغم اینکه در افراد ضعیف وجود دارد.

● یعنی: حدیث ضعیفی است + عمل اصحاب، جابر ضعف سند است. {عمل اصحاب، یعنی عده ای از فقهاء، به این روایت عمل و استناد کرده اند}

● مثل مقبوله عمر بن حنظله. که در سند آن، دو نفر ضعیف وجود دارند:

○ محمد بن عیسی

○ داود بن حصین

■ مرسله:

● خبری است که راویان آن، همگی یا بعضی، از سلسله سند، حذف شده و به جای آن از تعبیر "عن بعض اصحابنا" استفاده شده.

● مثلاً در مورد ابن ابی عمیر: دعوت هارون الرشید به قضاوت را نپذیرفت و به همین خاطر زندانی شد؛ بعد هارون الرشید به دنبال اثبات ارتباط او با امام صادق علیه السلام

...

■ **مرفوعه** ← خبری است که یک یا چند نفر از راویان آن، از وسط یا انتهای سند حدیث حذف شده باشد و به جای آن، لفظ "رفعه" آمده باشد.

■ **مجهول** ← خبری که یک یا چند از راویان از نظر عقیده مجهول باشند.

■ **معتبر** ← طبق کتاب روضة المتّقین:

● اصطلاح قدما: خبری که مورد اعتماد باشد یا قرائنی بر اطمینان آن باشد.

● اصطلاح متأخرین: شامل سه دسته خبر صحیح و حسن و موثق

○ نکته مهم:

■ عادل: هیچ گونه گناهی از او سر نزده، از جمله کذب.

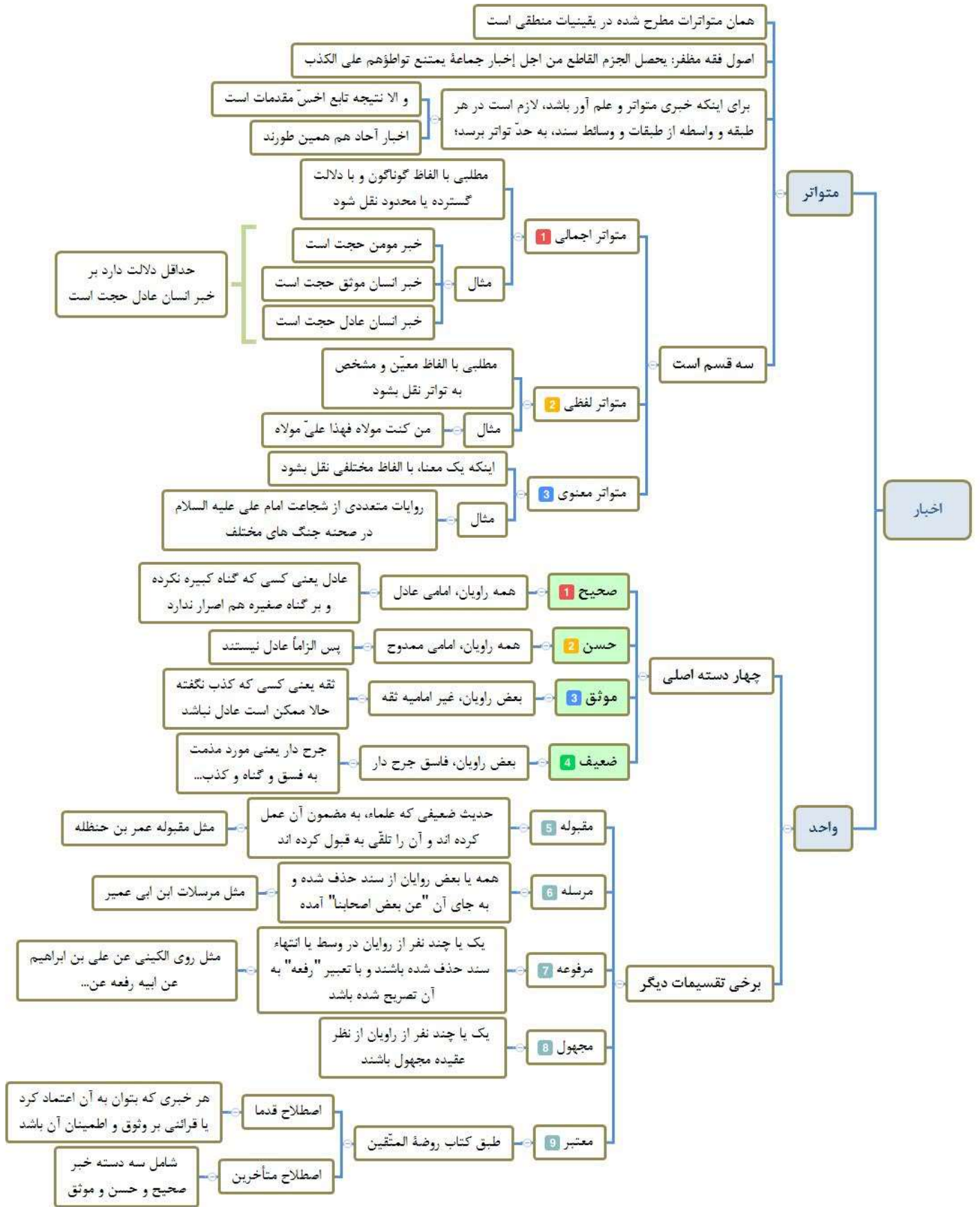
■ ثقه: کسی که فقط کذب نگفته، حالا ممکن است عادل نباشد.

○ نکته: در مورد ضرورت و نیاز به علم رجال اختلاف شده:

- اخباری ها: ما بهتر می فهمیم یا مرحوم کلینی و مرحوم صدوق؟ آن ها که بهتر می فهمیدند، روایات را جدا نموده اند و لذا لازم نیست که ما بیاییم رجال بحث بکنیم!
- امثال مرحوم بروجردی...: درست است که امثال مرحوم کلینی فهم خوبی داشته اند، لکن آن ها که معصوم نبوده اند و لذا احتمال خطا وجود دارد و از این رو لازم است که ما بیاییم رجال بحث بکنیم!

کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصولی، ن.عیسی ولایی، نشر نی ← در نرم افزار هم هست.

نمودار جمع بندی و چکیده انواع اخبار:



• خبر واحد دو حالت دارد:

- محفوف و مقرون به قرائن قطعی بر صدق آن خبر ← همه آن را حجت می دانند
- غیر محفوف به قرینه ← محل بحث است و دو گروه داریم:

▪ شیخ طوسی و من تبعه:

• حجت است.

- بیان شیخ طوسی در عده: اگر کسی به خبر واحد عمل کرد، عملش زمانی است که دلیلی قطعی بر وجوب آن عمل دلالت کرده، دلیلی از قرآن (مثل آیه نباء)، سنت (مثل پنج دسته روایات مطرح شده) و یا اجماع.

▪ سید مرتضی و من تبعه:

• حجت نیست.

- بیان سید مرتضی: به نقل مرحوم ابن ادریس حلی در کتاب السرائر: در احکام شرعی، لازم است که طریقی بیابیم که ما را به علم برساند و عمل تابع علم باید باشد؛ به خاطر همین، عمل و استناد به اخبار آحاد را باطل کردیم، چون نه علم و نه التزام عملی می آورد.

- توجه: مقصود از قرینه، قرینه مفید علم است و حتی قرینه مفید اطمینان هم قابل قبول نیست [چه رسد به ظن - چه شخصی و چه نوعی -]؛ چون برای اثبات حجیت، نیاز به علم و قطع و دلیل قطعی داریم.

• اصل بحث در خبر واحد:

- اثبات قطعی حجت بودن خبر واحد است؛
- زیرا خبر واحد، ظن است و حکم اولیه ظن، عدم اعتبار است و "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً".
- از این رو دلیل قائلین به قبول یا رد حجیت خبر واحد، قیام یا عدم قیام دلیل قطعی بر صدق آن است.

• اقوال در حجیت خبر واحد غیر محفوف به قرینه: اقوال متعدد مطرح شده از جمله:

○ قول ۱: عدم حجیت مطلقاً

- قائلین: سید مرتضی، قاضی ابن برآج، ابن زهره حلی، طبرسی (صاحب مجمع البیان)، ابن ادریس حلی.
- این عده، ادعای اجماع هم دارند.
- لکن این قول، بعد از مرحوم ابن ادریس حلی ادامه پیدا نکرد و امروزه قائلی ندارد!

○ قول ۲: قطعی الصدور بودن اخبار کتب معروفه (بویژه کتب اربعه)

▪ قائلین: جماعتی از متأخرین اخباری ها از جمله مرحوم علامه بحرانی در کتاب الحدائق الناضره و محدث استرآبادی در الفوائد المدنیّه.

▪ لکن مرحوم شیخ اعظم این گونه اخباریون را نقد می کنند: "این قولی است که فائده ای در بیان آن نیست! و اینکه ما به آن جواب دادیم، تنها از این باب است که متوهّم چنین قولی را از آن دور کنیم و الا اخباری ها، استدلال ما مبنی بر ضعف قول شان نمی پذیرند!"

○ قول ۳: اخبار کتب اربعه معتبرند به جز آن هایی که با مشهور مخالفت دارند. ← مرحوم ملا احمد نراقی

○ قول ۴: بعض از اخبار کتب اربعه معتبرند.

▪ مناط در آن: عمل اصحاب است.

▪ قائل: مرحوم محقق حلّی

○ قول ۵: بعض از اخبار کتب اربعه معتبرند.

▪ مناط در آن: عدالت راوی

▪ قائل: مرحوم علامه حلّی

○ قول ۶: بعض از اخبار کتب اربعه معتبرند.

▪ مناط در آن: مطلق وثاقت راوی

▪ قائل: مرحوم شیخ طوسی

○ قول ۷: بعض از اخبار کتب اربعه معتبرند.

▪ مناط در آن: صرف ظنّ به صدور (نیازی به بررسی اوصاف راوی هم نیست)

▪ قائلین: مرحوم میرزای قمی، مرحوم صاحب فصول.

• نقشه کلی ادله حجّیت خبر واحد [غیر محفوف به قرینه]:

○ یک: آیات قرآن:

▪ سه دسته اند:

• یک: آیه نباء

• دو: آیه نفر

• سه: آیه کتمان

- البته مرحوم شیخ اعظم، حدود ۱۰ تا ۱۲ آیه را مطرح کرده اند.
- ضمن اینکه لازم بود بحث حجّیت ظواهر کتاب مقدّم بشود.
- سوال این قسمت این است که: نحوه دلالت این آیات؟
- ضمناً فی نهایت المطاف، مرحوم مظفر دو آیه اول را می پذیرد لکن آیه کتمان را نمی پذیرد.

○ دو: روایات متواتر ← ۵ طایفه

○ سه: اجماع فقهاء

▪ دو دسته اند:

- اجماع ادعا شده توسط شیخ طوسی: مبنی بر حجّیت خبر واحد
- اجماع ادعا شده توسط سید مرتضی: مبنی بر عدم حجّیت خبر واحد
- اما سوال این قسمت این است که: جمع عرفی بین این دو دسته اجماع؟ نمی شود که اجماع یکی معتبر باشد و دیگری معتبر نباشد! ← ۵ وجه جمع بیان شده.

○ چهار: سیره عقلاء:

- سیره به شرطی حجّت است که ردعی بر آن نباشد؛
- آیا آیات ناهی از اتباع ظنّ می تواند ردع این سیره محسوب شود؟
- به عبارتی سوال این قسمت این است: نسبت سیره عقلاء، با عمومات ناهی از اتباع ظنون
[آیات ناهی] چیست؟ ← ۴ قول مطرح است:

- تخصیص
- تخصّص
- حاکم
- ورود

چکیده بحث خبر واحد:

• **خبر واحد دو حالت دارد:**

- محفوف به قرائن قطعی بر صدق آن خبر ← همه آن را حجّت می دانند
- غیر محفوف به قرینه ← محل بحث است و دو گروه داریم:
- شیخ طوسی و من تبعه ← حجت است.

▪ سيد مرتضى و من تبعه ← حجت نیست.

• اصل و محور بحث در خبر واحد غير محفوف به قرينه: اثبات دليل قطعي براي حجيت آن ← لذا

برخی می گویند دليل قطعي داريم و خبر واحد حجت است و برخی بر عكس.

• نقشه کلی ادله حجيت خبر واحد غير محفوف به قرينه:

○ يك: آیات قرآن:

▪ سه دسته اند: آیه نباء + آیه نفر + آیه کتمان

▪ ضمناً فی نهاییه المطاف، مرحوم مظفر دو آیه اول را می پذیرد لکن آیه کتمان را نمی پذیرد.

○ دو: روایات متواتر ← ۵ طایفه

○ سه: اجماع فقهاء: دو دسته اند:

▪ اجماع ادعا شده توسط شیخ طوسی: مبني بر حجيت خبر واحد

▪ اجماع ادعا شده توسط سيد مرتضى: مبني بر عدم حجيت خبر واحد

○ چهار: سیره عقلاء

۱-۴-۱- ادله حجيت خبر واحد از قرآن (کتاب العزيز)

تمهید:

اشکال:

• در صفحه ۴۰۹ ابتدای باب الكتاب العزيز، بیان شد که قرآن کریم:

○ از جهت صدور ← قطعی الصدور است ← به جهت تواتر بین مسلمین از نسلی به نسلی دیگر.

○ از جهت دلالت ← مفید ظن است نه قطع ← به جهت وجود محکم و متشابه در آیات ...

• از این رو آیات، دارای دلالت ظنی هستند و روشن است که با دليل ظنی، نمی توان حجيت خبر واحد، که خودش هم ظنی است، اثبات کرد! {چون ابتدا بایستی معرفت ثابت شده باشد تا بتوان با آن، معرفت را اثبات کرد}

• روز حشر که شافع سنی، عمر (لعنة الله عليه) بود / کوری عصا کش کوری دگر شود!

پاسخ: ظواهر قرآن، به پشتوانه بناء عقلاء، حجیت دارد و بناء عقلاء هم، دلیل قطعی است و لذا استدلال به ظواهر آیات، بعد از قطعی شدن آن است و در نهایت به علم و قطع منتهی می شود و لذا اثبات حجیت خبر واحد با ظواهر آیات قرآن، اثبات ظنّ به ظنّ نمی باشد.

۱-۱-۴-آیه اول: آیه نباء:

آیه ۶ سوره حجرات: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجِهَالَةٍ فِتْنَبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"

برای بررسی استدلال به این آیه، به ترتیب سه مطلب را بیان می کنیم:

- شأن نزول آیه و بررسی آن
- بررسی الفاظ وارده در آیه و استظهار از آیه
- بررسی استدلال به آیه

۱-شأن نزول آیه در تفسیر مجمع البیان ج ۹ ص ۱۳۳:

پیامبر صلی الله علیه و آله، به ولید بن عُقبه دستور داد تا به قبیله بنی مصطلق برود و زکات آن ها را جمع آوری نموده و بیاورد؛ وی حرکت کرد و هنوز به قبیله نرسیده، دید که گروهی از قبیله، به تاخت به سوی او، برای استقبال می آیند. گفت نکند آن ها برای انتقام از گذشته، برای قتل من می آیند؛ لذا از ترس به سوی پیامبر بازگشت و ماجرا را گفت؛ حضرت فرمود که پس آن ها منکر واجب و ضروری دین شده اند؛ پس سپاه را برای حمله آماده کنیم! در این جا آیه نازل شد که ای رسول ما! با خبر فرد فاسقی مثل ولید بن عقبه، باید ابتدا ماجرا را بررسی کنید نه اینکه سریع تصمیم بگیرید!

- اشکال: مگر پیامبر، به علم غیب وصل نیست؟

○ جواب: بله، اذا شأؤوا علموا؛ این جا مراجعه نفرمود؛ چون معصومین علیهم السلام سعی می کردند در امورات مختلف شان، طبق همان روال طبیعی عمل و رفتار بکنند.

▪ اشکال: خوب این باعث عمل اشتباهی در معصومین علیهم السلام نمی شود؟

- پاسخ: نه، آن جا که لازم باشد - مثل همین مورد - جلوگیری می شود.

۲- بررسی الفاظ وارده در آیه و استظهار از آیه:

- یک: "تَبَيَّنُوا": واژه تبیین دو نوع دارد:
 - لازم: آشکار و ظاهر شدن.
 - متعدی: طلب علم به چیزی به همراه نوعی تثبیت و تأیی.
 - این معنا در آیه مطرح است.
 - دلیل: در این آیه و آیه ای از سوره نساء (اذا ضربتم فی سبیل الله فتبیینوا)، در قرائتی دیگر، به جای "فتبیینوا"، "فتثبتوا" خوانده شده و این قرائت نشان می دهد که این دو معنا به هم نزدیک هستند.
- دو: در مورد اعراب "أَنْ تَصِيبُوا" اختلاف شده:
 - دو نظر هست:
 - **مفعول له:**
 - یعنی علت برای فتبیینوا باشد؛
 - بسیاری از تفاسیر این نظر را دارند و لذا برخی اصولیین در این بحث، از نظر آن ها پیروی کرده اند.
 - لکن با این اعراب، دو تقدیر لازم می آید:
 - اولاً: با توجه به اینکه گفتیم "تَبَيَّنُوا" در این آیه، معنای متعدی دارد، مفعول به فتبیینوا هم، در تقدیر لحاظ می شود.
 - ثانیاً: برای اینکه عبارت "أَنْ تَصِيبُوا..." دلالت بر تعلیل برای "فتبیینوا" داشته باشد، لازم است با تقدیر کلمه ای، بین دو قسمت ایجاد ارتباط بشود:
 - خشيئة أَنْ تَصِيبُوا ...
 - حذراً أَنْ تَصِيبُوا ...
 - لئلا تَصِيبُوا ...
 - عبارت با این تقدیر: فتبیینوا صدقه من کذبه لئلا [= ل + أن + لا] تصیبوا قوماً بجهالة
 - پس مفعول به فتبیینوا ← "صدقه" که محذوف است
 - همچنین مفعول له فتبیینوا ← جمله "أَنْ تَصِيبُوا"

مفعول به:

- در این صورت، عبارت می شود: فتبينوا اصاباً قوم بجهالة ← در واقع معنای اراده شده از آیه: فتبينوا و احذروا اصاباً قوم بجهالة.
- با آوردن " و احذروا" نشان می دهند که با این اعراب، می بایست در مورد حجیت خبر واحد، لازم معنا را اخذ نکنیم: عبارت آیه، کنایه از این است که خبر واحد فاسق، حجّت نیست.

○ حالا بین این دو اعراب، از نظر مرحوم مظفر، طبق قواعد ادبیات عرب:

- موافق با اعراب مفعول به بودن، در مطوّل "الكنایة ابلغ من التصريح" داریم.
- لکن مخالف با اعراب مفعول له بودن، "عدم التقدير أولى من التقدير" را داریم.
- لذا وقتی می شود چیزی را تقدیر نگیریم و عبارت خودش ابلغ است، لذا اعراب دوم بهتر است.

• سه: واژه "جهالة":

○ بیان اهل لغت: در مقابل علم.

- مرحوم مظفر: این واژه در زمان نهضت ترجمه، از یونان وارد شده و عرب، هیچ وقت در مقابل علم، از تعبیر "جهالت" استفاده نکرده، بلکه از تعبیر "عدم صورة الشيء عند العقل" استفاده می کند.

▪ در مورد نوع تقابل علم و جهل اختلاف شده:

- بعض کتب لغت مثل تاج العروس: تضادّ
 - بعض کتب لغت مثل لسان العرب: نقيض
 - مرحوم مظفر (در المنطق هم داشتند): ملکه و عدم ملکه
- تحقیق مرحوم مظفر: در مقابل تعقل: یعنی برخورد و کار سفیهانه؛
- این معنا، اعمّ از معنای اول است و آن را هم در برمی گیرد.
 - این معنا در آیه مطرح است.

۳- بررسی استدلال به آیه:

- توضیحات:

- اصولیین در این بحث، از دو جهت استدلال کرده اند: ۱- مفهوم وصف؛ ۲- مفهوم شرط.
- با توجه به اینکه مرحوم مظفر، مفهوم داشتن وصف را در مباحث الفاظ - که در مقصد اول گذشت - قبول نکردند، تنها بررسی مفهوم شرط را کافی می دانند.
- لکن فارغ از مفهوم نداشتن وصف، اشکال اساسی آن این است که اساساً عبارت آیه شریفه، در قالب جمله شرطیه است و فضای آن، وصف نیست تا بتوان به مفهوم گرفتن از آن فکر کرد.
 - وصف مورد ادعا در آیه به این شکل است: آورنده خبر فاسق، به تبیین و تثبیت نیاز دارد.
- از طرفی در همین قالب شرطی هم، نکته قابل توجه این است که در مفهوم گرفتن از شرط هم، معمولاً جمله شرط، حامل چند کلمه است و انتفاء چند مورد امکان پذیر است؛ لکن لازم است با دقت بیشتر، آن نقطه ثقل مقصود گوینده عبارت را پیدا کنیم و آن را منتفی بدانیم. مثلاً در همین آیه شریفه "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءٍ فَتَبَيَّنُوا...":
 - جمله شرط، حامل چند مورد است:
 - مجيء ← مفهوم گیری: اگر فاسقی، خبر نیاورد، تبیین و تثبیت لازم نیست.
 - فاسق ← مفهوم گیری: اگر غیر فاسقی، خبر آورد، تبیین و تثبیت لازم نیست.
 - بناء ← مفهوم گیری: اگر فاسقی، غیر خبر آورد، تبیین و تثبیت لازم نیست.
 - اکنون از بین این سه مورد، با توجه به محلّ بحث، آن مورد دوم، مدّ نظر است.
- یادآوری: شروط مفهوم شرط: ترتّب علیّ انحصاری جزاء بر شرط.
- بیان مرحوم مظفر در اثبات حجّیت خبر واحد غیر محفوف به قرینه با ظاهر آیه بناء:
 - مؤدّای آیه شریفه این است که سیره عقلاء و مردم، شأن خبر را تصدیق و پذیرفتن می دانند؛ یعنی وقتی کسی خبری می دهد، آن را اخذ و قبول می کنند. اگر این گونه نباشد چه دلیلی داشت که شارع مقدّس، از قبول خبر واحد فاسق، نهی بکند؟
 - لذا روشن است که شارع مقدّس می خواست که به مومنین توجه بدهد که به هر خبری، از هر منبعی، اعتماد نکنند و در آن تأمل و بررسی کنند.
 - از این رو مفهوم شرط آیه دلالت می کند بر این مطلب که: با توجه به اینکه از عادل، صدق انتظار می رود، خبر واحد عادل، نیاز به تثبیت و تبیین و بررسی ندارد و لازمه این هم، حجّیت خبر واحد عادل و الغاء احتمال خلاف است.
 - البته دقت بشود که این در صورتی است که مقدمات حکمت برقرار باشد و الا -مثلاً مولا در مقام مزاح باشد نه جدّی- چنین خبر واحدی، حجّت نخواهد بود.

- **اشکال:** به نظر می رسد بیان مرحوم مظفر به این برمی گردد که آیه نباء، ارشاد است به همان سیره عقلاء؛ پس باید گفت دلیل اصلی بر حجّیت خبر واحد، همان سیره عقلاء است که شرع مقدّس هم از آن ردع نکرده.

چکیده بحث آیه نباء:

- **متن آیه:** آیه ۶ سوره حجرات: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجِهَالَةٍ فَتُصِیحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"
- اثبات حجّیت خبر واحد با استناد به آیه:
 - **مقدمه:** بررسی الفاظ آیه:

▪ **یک:** "تَبَيَّنُوا": واژه تبیین دو نوع دارد:

- لازم: آشکار و ظاهر شدن.

- متعدی: طلب علم به چیزی به همراه نوعی تثبّت و تأنی. ← معنای مقصود در آیه.

▪ **دو:** أَن تُصِيبُوا...: دو اعراب مطرح شده:

- **یک:** مفعول له برای فتبیینوا ← مفعول به آن مقدر است + تقدیر "لئلا تصیبوا"

برای ایجاد ارتباط بین دو قسمت ← = "فتبیینوا صدقه من کذبه لئلا تصیبوا..."

- **دو:** مفعول به برای فتبیینوا ← لذا تأویل به مصدر می رود + آیه، کنایه از لازم معنا

می باشد = "فتبیینوا یا فتثبتوا و احذروا إصابه قوم بجهالة" ← مرحوم مظفر: موافق با

قواعد عربی بوده {عدم التقدير اولى من التقدير + الكناية ابلغ من التصريح} و **ارجح**

است.

▪ **سه:** جهالة: معنای آن:

- **نظر اهل لغت:** در مقابل علم ← مرحوم مظفر: از یونان وارد شده و جدید است.

- **نظر مرحوم مظفر:** در مقابل تعقل ← به معنای فعل سفیهانه ← معنای مقصود

آیه.

○ **استدلال:** عمل به خبر واحد فاسق و عادل، امری رایج بین مردم بوده؛ زیرا هر خبری، شأنیت تصدیق

را دارد؛ حالا خداوند با بیان این آیه، از عمل به خبر واحد فاسق منع کرده؛ بنابراین طبق مفهوم شرط

از این آیه، خبر واحد عادل بر اصل خود - که حجّیت خبر است - باقی مانده.

- اشکال: به نظر می رسد بیان مرحوم مظفر به این برمی گردد که آیه نباء، ارشاد است به همان سیره عقلاء؛

۲-۱-۴-آیه دوم: آیه نفر:

- دومین نمونه از آیات قرآن کریم که برای اثبات حجّیت خبر واحد، توسط اصولیین، به آن استناد و استدلال می شود، آیه نفر - یعنی آیه ۱۲۲ سوره توبه - می باشد؛

• متن آیه:

○ "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"

○ ترجمه: شایسته نیست {یعنی شدنی نیست} که همه مومنان کوچ کنند و خدمت پیامبر بیابند؛ {حالا که برای همه میسر نیست} پس چرا از هر گروهی، طایفه ای کوچ نمی کنند تا در دین آگاهی یابند و هنگام بازگشت به سوی قوم خود، آن ها را انذار دهند {انذار هم کنایه از بیان احکام است که انذار را هم به دنبال دارد}.

- مرحوم مظفر، استدلال به آیه را، در دو قسمت انجام می دهد:

- قسمت اول: بررسی صدر آیه ← به عنوان تمهید استدلال
- قسمت دوم: بررسی ادامه آیه ← به عنوان محلّ اصلی استدلال

۱-بررسی صدر آیه: "و ما كان المومنون لينفروا كافة"

• معنای نفر:

○ مرحوم مظفر: به قرینه ادامه آیه، به معنای کوچ کردن به محضر پیامبر صلی الله علیه و آله، برای تفقه و فهم دین است.

○ برخی: با توجه به اینکه قبل از آن، آیات جهاد وارد شده، به معنای کوچ کردن برای جهاد است.

▪ اشکال مرحوم مظفر: صرف وارد شدن آیات جهاد قبل از این آیه، به عنوان قرینه کافی

نیست؛ از طرفی هم، باقی آیه، ظهور در نفر برای تفقه دارد و می دانیم که "إِنَّ الْكَلَامَ الْوَاحِدَ يَفْسَّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا".

- بررسی دلالت این فقره: این فقره از آیه، دو حالت دارد:

○ یا خبر در موضع انشاء (=جمله انشائیه) ← انشاء نفی وجوب نفر جمیع ← یعنی: **نباید همه کوچ کنند**

○ یا جمله خبریه:

▪ که واقعیتی را بیان می کند و آن عبارت است از اینکه همه مردم نمی توانند به طور طبیعی کوچ کنند، برای تحصیل علم و تفقه، در محضر حضرت. حالا این کار، یا عادتاً محال است یا اینکه تعذر دارد. ← یعنی: **نمی شود همه کوچ کنند**

▪ تعذر داشتن، یعنی عسر و حرج دارد و عسر و حرج هم، وجوب را برمی دارد؛ بنابراین لازمه این تعذر، عدم وجوب نفر جمیع است.

▪ بنابراین طبق این حالت، دلالت صدر آیه:

• به دلالت مطابقی ← اخبار از اینکه نمی شود همه کوچ کنند.

• به دلالت التزامی ← عدم جعل وجوب نفر جمیع توسط شارع.

• **ظهور آیه با جمع بندی دو حالت این فقره:** در هر دو حالت، کلام دلالت بر **عدم جعل / عدم تشریح / نفی وجوب نفر جمیع مؤمنین می کند.**

○ **اشکال:** وظیفه و شأن شارع مقدس، جعل وجوب و حرمت برای طبایع دارای مصلحت و مفسده است؛ جایی را نداریم که شارع مقدس، نفی یک وجوبی را جعل نماید. در حالیکه شما در آیه نفر، ادعا دارید که شارع مقدس، جعل "نفی وجوب نفر" کرده!

▪ **پاسخ:** درست است که وظیفه شارع بما هو شارع، در اصل، جعل حکم وجوب و حرمت است لکن در مواردی که توهم وجوب شود، برای دفع توهم، نفی وجوب می کند.

• **اشکال:** در ما نحن فیه، چه توهم وجوبی وجود داشت؟

○ **پاسخ:** توهم وجوب نفر همه مؤمنین، منظور است؛ چون از عقلاء انتظار می

رود که نفر جمیع مؤمنین را واجب بدانند؛ چون یاد گرفتن احکام شرعی،

برای هر کسی واجب عقلی است؛ حالا برای یاد گرفتن احکام باید چه کنند؟

واجب است عقلاً، که محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله بروند و شفاهاً از

حضرت سوال کنند و جواب بگیرند تا علم یقینی حاصل بشود؛ بنابراین جا

داشت که مومنین معتقد به وجوب شرعی نفر جمیع بشوند؛ لذا شارع مقدس

برای دفع این توهم وجوب، نفی وجوب نمود.

• از این بحث و یک دقت، دو مقدمه حاصل می شود:

○ **اولاً:** ظهور این فقره = نفی وجوب نفر جمیع مؤمنین.

○ **ثانیاً:** اینکه مؤمنین از سراسر جهان اسلام بخواهند برای حلّ مسائل شان، محضر پیامبر صلی الله علیه و آله برسند، به جهات مختلفی مثل بُعد مسافت و کثرت سوالات و ... اصلاً عملی نیست و فارغ سختی زیاد آن، عادتاً محال است!

● حالا طبق این دو مقدمه:

- مقصود خداوند متعال از صدر آیه ظاهراً این است که: خداوند متعال، از باب رحمت خود بر مؤمنین، برای آن که به مشقّت نیافتند، وجوب نفر را نفی می کند؛
- لکن این نفی وجوب نفر، به معنای رفع اصل وجوب تفقّه و یادگیری احکام شرعیّه نیست و نمی شود که به کلی، امر تحصیل احکام دین را تعطیل نمود.
- اگر این طور است، مؤمنین چگونه باید این امر واجب را امثال کنند؟
- پس باید یک طرح جدیدی، غیر از طریق تعلّم یقینی از محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله، برای ما تشریح بشود.
- از این رو خداوند متعال در ادامه آیه، طرح خود را بیان می فرماید.
- لذا روشن است که صدر آیه، تمهید برای متن حکم است و برای فهم باقی آیه نقش بسزایی دارد، حال آن که برخی اصولیین به آن توجهی نداشته اند.

۲- بررسی متن آیه: فلو لا نفر من کلّ فرقه...

- همان طور که بیان شد، در این قسمت، خداوند متعال، طرح خود برای حلّ مشکل را ارائه می دهد و به آن فرا می خواند.
- در عبارت آیه هم:
 - فاء ← از نوع تفریع است ← نشان می دهد که طرح خداوند، متفرّع بر همان صدر آیه شریفه است.
 - لولا ← از نوع تحضیض است ← لذا خداوند متعال، می خواهد مؤمنین را به تبعیّت و عمل به این طرح خود، تحریک و مبعوث کند.
- طرح خداوند متعال این است که حالا که نفر جمیع مؤمنین مشکل است، بر اساس قاعده "الضرورات تقدّر بقدرها"، لازم است گروهی از هر قوم برای تفقّه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بیایند و بعد برای بیان احکام و انذار، به سوی قوم شان بازگردند.

○ قاعده "الضرورات تقدر بقدرها":

- یعنی: اگر جایی ضرورتی وجود داشت، به اندازه نیاز و ضرورت، تکلیف تقدیر می شود.
- در ما نحن فیه: ضرورت تحصیل احکام شرع، به آن اندازه ای که عسر و حرج لازم نیاید.
- مثال فقهی: اگر در بیابانی، نیاز به آب برای وضو داشته باشیم و با کندن چاه، آب برای ما حاصل می شود؛ لکن چون کندن چاه، عسر و حرج دارد، قاعده می آید و وجوب را برمی دارد و می توانیم با تیمم نمازمان را بخوانیم.
- این هم نشان می دهد که وجوب تفقه و نفر گروهی از هر قوم، از نوع واجب کفائی است؛ یعنی مادامی که من به الکفایه برای این کار اقدام نکرده اند، این وجوب همچنان باقی خواهد بود، کما اینکه امروز چنین است.
- اما باید دانست که در صورتی طبق این آیه و طرح، رجعت و انذار فقیهان مهاجر نتیجه بخش خواهد بود که قول آن ها، برای مردم معتبر باشد؛ یعنی لازم باشد مردم از قول فقهاء پیروی کنند. لازمه این هم، حجیت خبر واحد فقهاء است. از این رو حجیت خبر واحد اثبات می شود.
- اشکالات و شبهات:

○ اشکال اول: آیا در آیه شریفه، حجیت خبر واحد محفوف به قرینه قطعی (علم آور) مدّ نظر است یا مطلق خبر واحد و لو بدون قرینه قطعیه؟

▪ پاسخ: جمله "لینذروا قومهم لعلهم یحذرون" مقید به قید یقینی بودن نمی باشد، بلکه مطلق است؛ لذا حجیت مطلق خبر واحد اراده شده.

▪ نکته: همان طور که بیان آیه در مورد "انذار" مطلق است و علم آور بودن یا نبودن آن، شرط نشده (یعنی در انذار، علم آور بودن شرط نشده)، از جهت "قبول انذار و تعلیم" هم مطلق است و الا این طرح خداوند متعال، بی فائده می شد و غرض از آن - که انتقال احکام به مومنین بود - حاصل نمی شد.

○ اشکال دوم: آیا استدلال به آیه نفر، برای اثبات حجیت خبر واحد، متوقف بر وجوب نفر بر طائفه ای از هر قوم است؟

▪ پاسخ: خیر، چون نفس تشریح - چه به صورت وجوب و چه به صورت رخصت (جایز بودن) - مستلزم پذیرش و حجیت این نقل است؛ از این رو، اگر شارع مقدّس، نفر را به صورت اذن و رخصت و نه به صورت وجوب، تشریح کرده باشد هم، کفایت می کند و قول این طائفه در نقل اخبار، حجّت خواهد بود. بنابراین این استدلال، متوقف بر وجوب نفر طائفه نیست.

○ اشکال سوم: آیا استدلال به آیه نفر، برای اثبات حجّیت خبر واحد، متوقف بر وجوب حذر (پذیرش احکام توسط مردم و قصد عمل و اطاعت کردن توسط آن ها) هنگام انذار فقهاء مهاجر می باشد؟ این توقف هم یعنی اگر حذری واقع نشده، پس خبر واحد حجّیت ندارد! این وجوب هم می تواند از تعبیر "لعل" و یا اصل حسن حذر بدست بیاید.

▪ پاسخ: خیر، چنین نیست؛ بلکه به عکس است؛ یعنی استنباط وجوب حذر از آیه، متوقف است بر اثبات حجّیت قول کوچ کنندگان (فقهاء مهاجر)؛ زیرا وقتی شارع مقدّس، به قول کوچ کنندگان حجّیت داده است، استنباط می کنیم که حذر واجب است و الا تشریح و جعل حجّیت برای قول کوچ کنندگان، لغو و بی فائده خواهد بود.

○ اشکال چهارم: تعبیر "طائفه" در آیه، اسم جمع است و بر سه و بیشتر یا بیش از سه نفر دلالت می کند و چنین خبری، مستفیض خواهد بود نه واحد؛ لذا نمی شود که از آیه نفر، حجّیت خبر واحد را اثبات کرد.

▪ پاسخ:

- اولاً: با توجه به عبارت آیه: "... فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ..." در آیه نسبت به اصل اینکه عده ای باید برای تفقه، محضر حضرت بروند و کوچ کنند، تعبیر طائفه را آورده و نسبت به اینکه نحوه بازگشت آن ها و اندازشان، چگونه باشد (انفرادی یا جمعی)، مطلق است؛ لذا بر اساس اقتضای اطلاق، اگر اخبار، توسط یک فرد باشد، خبر واحد خواهد بود.
- ثانياً: واژه "طائفه" در لغت به یک نفر هم اطلاق می شود!

تنبیه:

- مرحوم مظفر و مرحوم نائینی، از آیه نفر برای حجّیت قول و فتوای مجتهد در حقّ مکلف استفاده کرده اند؛
- هر چند که شیوه فقاقت در دوران غیبت با دوران صدر اسلام متفاوت است، لکن این مطلب، تفاوتی در معنای "تفقه" ایجاد نمی کند.
- استنباط حکم شرعی:

○ در زمان غیبت: باید منوط به سه مطلب باشد:

▪ **یک:** صدور حدیث احراز شود ← یعنی یقین بیابیم به اینکه این حدیث، از معصوم علیه السلام صادر شده.

▪ **دو:** جهت صدور احراز شود ← یعنی از جهت تقیّه ای نباشد.

▪ **سه:** جهت دلالت روشن باشد.

○ **در دوران صدر اسلام:** تفقه به چیزی به غیر از اثبات صدور نیاز نداشت و فقط در حدّ نقل حدیث بوده و بحثی برای اجتهاد مطرح نبوده؛ چون حکم را خود معصوم علیه السلام می فرمود.

● در هر صورت، به مقتضای عمومیت آیه نفر، در زمان غیبت، از هر گروهی باید افرادی به نحو واجب کفائی کوچ کنند، برای تحصیل علوم دینی و با شرایط خاصی، مجتهد و فقیه شوند و دیگران (=مقلّدین) هم قول شان را بپذیرند، چه از این قول، یقین حاصل کنند و چه یقین حاصل نکنند.

● **اشکال:** درست است که کار فقهاء، در عصر حضور معصوم، نقل حدیث بوده لکن نقل حدیث، صرف انتقال کلام نیست بلکه مستلزم فهم حدیث و فقه الحدیث است و نیز نیاز به تشخیص موضوع و توان تطبیق احکام و تسلط بر اصول و قواعد کلی مدّ نظر معصوم علیه السلام دارد؛ از این رو در زمان حضور معصوم هم، تفقه به معنای فهم عمیق دین توسط فقهاء صورت می گرفته، هر چند که فتوایی در عرض نظر مبارک معصوم علیه السلام نداشتند.

○ **توجه:** واژه "تفقه" که در عبارت آیه شریفه آمده، عبارت است از فهم عمیق دین، نه هر فهمی.

○ **نکته:** اجتهاد، به تدریج رشد یافت و شیئاً فشیئاً توسعه پیدا کرد. از نقل حدیث تا استنباط امروری.

نکته: فرق آیه نباء با آیه نفر، در استدلال برای اثبات حجّیت خبر واحد:

- بُرد بحث آیه نباء ← حجّیت خبر واحد ثقه است؛
- لکن آیه نفر ← حجّیت خبر غیر ثقه را هم پوشش می دهد.

چکیده بحث آیه نفر:

- آیه نفر: آیه ۱۲۲ سوره توبه: "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"
- استدلال به آیه، دو قسمت دارد: بررسی صدر آیه + بررسی متن آیه به عنوان بخش اصلی استدلال.

○ صدر آیه: "و ما كان المؤمنون لينفروا كافة"

- معنای نفر: به قرینه باقی آیه، به معنای کوچ کردن محضر پیامبر صلی الله علیه و آله برای تفقه و فهم عمیق دین.
- ظهور آیه: چه خبریه و چه انشائیّه باشد، نهایتاً در هر دو صورت، دلالت بر **عدم جعل / عدم تشریح / نفی وجوب نفر جمیع مؤمنین** می کند.
- بر اساس این ظهور آیه + مشقّت کوچ همه مؤمنین به مدینه برای تفقه ← خداوند از باب رحمت، وجوب نفر را نفی می کند.
- اما از آن جا که یادگیری احکام شرعیّه بر همگان واجب است، از طرفی هم وجوب نفر نفی شد ← پس مؤمنین چگونه باید احکام شان را یاد بگیرند؟ ← لذا لازم است که خداوند متعال طرحی ارائه بدهد.

○ متن آیه: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة...

- **فاء** ← از نوع تفریح است ← نشان می دهد که طرح خداوند، متفرّع بر همان صدر آیه شریفه است.
- **لولا** ← از نوع تحضیض است ← لذا خداوند متعال، می خواهد مؤمنین را به تبعیت و عمل به این طرح خود، تحریک و مبعوث کند.
- طرح خداوند متعال این است که حالا که نفر جمیع مؤمنین مشکل است، بر اساس قاعده "الضرورات تقدّر بقدرها"، لازم است گروهی از هر قوم برای تفقه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بیایند و بعد برای بیان احکام و انذار، به سوی قوم شان بازگردند.

● چند نکته:

- جمله "لینذروا قومهم لعلهم یحذرون" مقید به قید یقینی بودن نمی باشد، بلکه مطلق است؛ لذا حجّیت مطلق خبر واحد اراده شده.
- این استدلال، متوقّف بر وجوب نفر طائفه نیست و در این آیه، صرف رخصت (جایز بودن) کافیهست.
- استدلال به آیه نفر، برای اثبات حجّیت خبر واحد، متوقّف بر وجوب حذر حین انذار فقهاء مهاجر نیست؛ بلکه وجوب حذر، متوقّف بر حجّیت قول فقهاست.
- در آیه نسبت به اصل اینکه عده ای باید برای تفقه، محضر حضرت بروند و کوچ کنند، تعبیر طائفه را آورده و نسبت به اینکه نحوه بازگشت آن ها و انذارشان، چگونه باشد (انفرادی یا جمعی)، مطلق است؛ لذا بر اساس اقتضای اطلاق، اگر اخبار، توسط یک فرد باشد، خبر واحد خواهد بود.

○ مصنف و مرحوم نائینی، از این آیه برای وجوب قبول فتوای مجتهد توسط غیر مجتهدین استفاده کرده اند.

○ فرق آیه نباء با آیه نفر، در استدلال برای اثبات حجیت خبر واحد:

- بُرد بحث آیه نباء ← حجیت خبر واحد ثقه است؛
- لکن آیه نفر ← حجیت خبر غیر ثقه را هم پوشش می دهد.

۳-۱-۴-آیه سوم: آیه حرمت کتمان:

• متن آیه: آیه ۱۵۹ سوره بقره: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ"

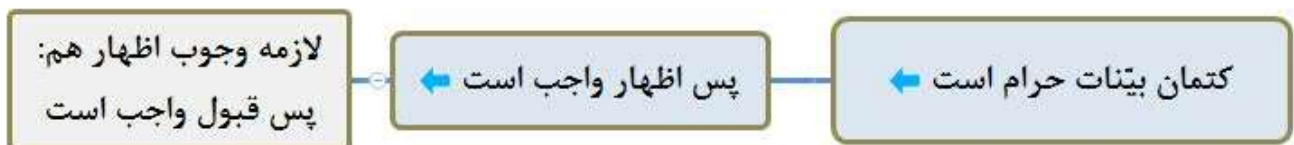
• استدلال:

○ به این نحو بر حجیت خبر واحد دلالت می کند که:

- خداوند متعال، کتمان بیّنات و هدایت از سوی علماء یهود را به قرینه "يلعنهم الله" حرام دانسته است؛
- لازم بین بالمعنی الاخصّ حرمت کتمان، وجوب اظهار بیّنات است؛ و لو بیان کننده واحد باشد {طبق اطلاق آیه}؛
- لازمه وجوب اظهار هم، وجوب قبول است و الا حرمت کتمان و وجوب اظهار، لغو و بی اثر خواهد بود.

○ آیه حرمت کتمان، تحلیلی مشابه استدلال به آیه نفر دارد؛ وجه شباهت این دو هم مشخص است؛ در هر دو حالت، اظهار و انذار، واجب است و لازمه این ها هم، وجوب قبول و حذر است و الا اظهار و انذار، لغو و بی فائده خواهد بود. لذا حجیت خبر واحد ثابت می شود.

• بنابراین سیر استدلال به این آیه:



• اشکال مرحوم مظفر:

○ ایشان این نحو استفاده از آیه را برای اثبات حجّیت خبر واحد نمی پذیرد و آن را نسبت به بحث، بی ربط می داند؛ زیرا می گوید آیه اظهار مطلبی را که برای همگان ظاهر و آشکار است، واجب می داند، به تصریح کلمه "بیّنات" و "بیّنات للناس"؛ زیرا آیه در مورد عالمان یهودی است که صفات پیامبر اسلام را که در تورات و انجیل بیان شده بود، کتمان می کند. ولی بحث ما در حجّیت خبر واحد، در جایی است که خبر دهنده چیزی را که آشکار و واضح نیست و حکمی را که دیگران نمی دانند، بیان می کند.

○ ضمن اینکه وجوب قبول در آیه شریفه، به جهت بیّن بودن ما انزل الله تعالی است نه وجوب اظهار؛ از این رو نمی توان گفت که بین وجوب قبول و وجوب اظهار ملازمه ای وجود دارد و در نتیجه از عدم یکی، عدم دیگری را نتیجه بگیریم. {این هم فرق این آیه با آیه نفر است}

• بنابراین در مقایسه نظر قائلین با نظر مرحوم مظفر:

○ قائلین: در آیه حرمت کتمان، مشابه آیه نفر، از وجوب انذار و اظهار، وجوب قبول فهم شد و از این جا هم حجّیت خبر واحد ثابت شد. ← با این بیان، بین این دو آیه شباهت حاصل می شود.

○ مرحوم مظفر: در آیه حرمت کتمان، بین وجوب اظهار با وجوب قبول ملازمه ای نیست، بخلاف آیه نفر. ← با این بیان، بین دو آیه تفاوت وجود دارد.

چکیده بحث آیه حرمت کتمان:

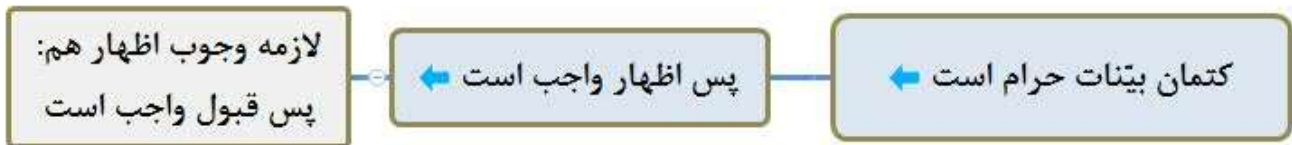
• متن آیه: آیه ۱۵۹ سوره بقره: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ"

• استدلال:

○ خداوند متعال، کتمان بیّنات و هدایت از سوی علماء یهود را به قرینه "يلعنهم الله" حرام دانسته؛

○ لازم بیّن بالمعنی الاخصّ حرمت کتمان، وجوب اظهار بیّنات است؛ و لو بیان کننده واحد باشد {طبق اطلاق آیه}؛

○ لازمه وجوب اظهار هم، وجوب قبول است و الا حرمت کتمان و وجوب اظهار، لغو و بی اثر خواهد بود.



جمع بندی استاد از آیات مورد استدلال برای اثبات حجّیت خبر واحد:

- آیاتی که توسط اصولیین از جمله مرحوم شیخ اعظم و مرحوم مظفر مطرح شده، دلیل مستقّلی برای این کار نیستند؛ بلکه همه به نحوی مرتبط و متوقّف به بحث سیره عقلاء هستند.
- لذا در مورد حجّیت خبر واحد، بر اساس سیره عقلاء، این گونه می توان تحلیل کرد:
 - پشتوانه خبر واحد، سیره عقلاء است.
 - سیره عقلاء هم، دلیل لُبّی است.
 - در دلیل لُبّی هم، چون لفظ ندارد، لازم است اخذ به قدر متیقّن بشود.
 - قدر متیقّن در اخبار آحاد هم این است که اخبار رواه ثقه، حجّت باشد و عقلاء به این اخبار، لو خلی و طبعها المستقلّ، عمل می کنند.
 - لذا اخبار آحاد رواه ثقه، حجّت است.

۲-۴- دلیل حجّیت خبر واحد از سنّت:

- مقدمات:
 - مقدمه اول:
 - قبلاً گفتیم که اخبار سه دسته اند:
 - متواتر ← علم آور و حجّت
 - واحد
 - محفوف به قرینه قطعیه ← علم آور و حجّت
 - غیر محفوف به قرینه قطعیه ← محلّ بحث

▪ روشن است که برای اثبات حجّیت خبر واحد بدون قرینه، نمی توان به دلیلی از جنس خودش استدلال کنیم؛ بلکه بایستی به دلیلی متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه تمسک کنیم.

○ مقدمه دوم:

▪ قبلاً گفتیم که اخبار متواتر سه دسته اند:

- **لفظی:** خبری با لفظ معین و مشخص، از طرق متعدّد نقل بشود.
- **معنوی:** خبری با معنای واحد، در قالب الفاظ مختلفی نقل بشود.
- **اجمالی:** خبری با الفاظ گوناگون و دلالت گسترده یا محدود نقل بشود. (این قسم، بر صدور و صحّت قدر یقینی اخبار دلالت می کند)
- هر سه قسم اخبار متواتر، علم آور و مفید قطع جازم هستند.
- در ما نحن فیه، اخبار متواتر معنوی مقصود هستند.
- از این رو اصولیون با فحص در روایات، اخبار متواتر معنوی یافتند که:
 - با توجه به تواترشان ← علم آورند.

▪ البته مرحوم آخوند، وجود اخبار متواتر معنوی برایش احراز نشده و حداکثر معتقد است که تواتر اجمالی داریم؛

○ دلالت شان هم ← حجّیت خبر واحد ثقه است.

● مصادیق:

- مرحوم شیخ اعظم در رسائل، در بحث حجّیت خبر واحد، طوائفی از اخبار متواتر معنوی را نقل کرده اند که اگر آن ها را در کنار هم ببینیم و تحلیل کنیم، علم به حجّیت خبر واحد ثقه و در امان از کذب حاصل می شود و خواهیم دانست که این مطلب، نزد اهل بیت علیهم السلام مسلم است.
- **مرحوم مظفر پنج دسته را مطرح می کنند:**

▪ یک: اخبار علاجیه:

- روایاتی که درباره رفع تعارض دو خبر متعارض وارد شده.
- مثال:

○ مقبوله عمر بن حنظله

○ مرفوعه جناب زراره

- نحوه دلالت: حضرت فرمود عند التعارض:

- خذ بما اشتهر
 - خذ بما وافق الكتاب
 - خذ بما خالف العامه
 - اگر هم مرجّحی نبود ← تخییر.
- روشن است که وقتی حضرت در پاسخ به این سوال که "دو خبر واحد به ما رسیده، به کدام باید عمل کنیم؟" راه حلّی مثل "عمل به آن که مشهور است" یا "عمل به آن که موافق کتاب است" یا "عمل به آن که مخالف اهل سنت است" را بیان می کند، معلوم است که هر دو خبر را حجت دانسته اند، که فرمودند برای رفع تعارض به اشهر مراجعه کن... و الا اگر خبر واحد حجت نبود، راه حلّ برای رفع تعارض معنا نداشت.
 - در یک کلمه: ارجاع به اخبار علاجیه، فرع بر حجت دانستن خبر واحد است؛ چون که حجت با غیر حجت تعارض نمی یابد. یعنی تعارض بین دو حجت رخ می دهد و معلوم است که هر دو خبر واحد، حجت هستند.

▪ دو: اخبار ارجاعیه (ارجاع به افراد خاص):

- زیرا ارجاع به یک فرد ثقه، فرع بر حجت دانستن قول واحد ثقه است.
- معصوم علیه السلام به ابان بن تغلب یا زراره ارجاع داده است؛ معلوم است که خبر واحد را حجت دانسته که به یک نفر (واحد) ارجاع می دهد:
- مثال: حضرت در حالیکه به جناب زراره اشاره می کردند، فرمودند: "إذا أردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس"؛
- مثال: عبد العزیز بن مهتدی خدمت معصوم علیه السلام عرض کرد که چه بسا برایم سوال و حاجتی پیش می آید، در حالیکه در هر وقتی امکان تشرّف به محضر شما و سوال کردن را ندارم؛ آیا یونس بن عبدالرحمن ثقه است تا آموزه های دینی را از او سوال کنم؟ حضرت فرمودند: بله.
- مرحوم شیخ اعظم می گویند ظهور روایت نشان می دهد که حجّیت قول ثقه، نزد راوی مسلّم بوده، حالا دارد درباره وثاقت یونس سوال می کند تا این اصل و حجّیت بر او صدق بکند...

▪ سه: روایات ارجاعیه به گروه خاص:

- ارجاع دادن به یک گروه خاص، فرع بر حجّت دانستن قول آن افراد است.
- مثال: ارجاع به رواهٔ احادیث، در توقیع شریف امام زمان علیه السلام: "و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا، فإنهم حجّتی علیکم و أنا حجّهٔ الله علیهم..."

■ چهار: اخبار ترغیبیه:

- مقصود، روایاتی هستند که به حفظ و کتابت حدیث، تشویق و ترغیب می کنند.
- روشن است که اگر دستور به حفظ و کتابت حدیث داده بشود، لکن آن حدیث حجّت نباشد، این دستور، لغو و بی فائده است. لذا این کار، فرع بر حجّیت خبر است.
- مثال: روایت متواتر پیامبر صلی الله علیه و آله: "من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً بعثه الله فقیهاً عالماً یوم القیامه"

○ از همین باب است که بسیاری از علماء، اربعینیات (چهل حدیث) تألیف

نمودند؛ از جمله:

- کتاب "الاربعین حدیثاً" از مرحوم شیخ بهائی.
- کتاب "الاربعون حدیثاً" از مرحوم شهید اول.

■ پنج: اخبار توبیخیّه:

- مقصود، روایاتی هستند که عمل به خبر کاذب را توبیخ می کنند.
- روشن است که -همان طور که در آیه نباء گفتیم- اگر اصل کلی حجّیت خبر واحد ثقه، بین مسلمین وجود نداشت، اصلاً بر حذر داشتن از اخبار کذب و مذمت آن، معنا نداشت و اگر به کلی، خبر واحد حجّت نبود، دیگر جایی برای خوف از کذب نمی ماند!
- بنابراین این توبیخ هم، فرع بر لزوم اعتماد به غیر کذاب و حجّیت خبر واحد ثقه است.
- جمع بندی: در پایان کار، مرحوم مظفر، برای جمع بندی از طوائف مختلف اخبار در این بحث، بیان مرحوم شیخ اعظم، در کتاب رسائل را نقل می کنند:

○ ایشان هم ضمن نقل نظر مرحوم صاحب وسائل (شیخ حرّ عاملی)، می گویند **قدر متیقّن از این**

پنج دسته روایت، حجّیت خبر واحد ثقه است، گر چه مفید قطع و علم نباشند؛ چون:

- **اولاً:** در سیره عقلاء، عمل به خبر واحد ثقه، مورد تأکید است و اگر هم احتمال ضعیفی برای کذب وجود داشته باشد، عقلاء به آن اعتنایی نمی کنند و عمل بر مبنای آن احتمال ضعیف را، قبیح می شمارند.
- **ثانیاً:** الفاظ مطرح در این پنج طائفه از اخبار، الفاظی است مانند ثقه و مأمون و صادق؛

- قید عدالت هم در روایات لحاظ نشده؛ بلکه در بسیاری از روایات، تصریح به خلاف آن شده؛ یعنی اگر فردی عادل نبود (اهل گناه بود)، لکن ثقه بود (اهل کذب نبود)، مورد تأیید دانسته شده.

▪ ثالثاً: اطلاق روایات دیگر هم، به همین نظر انصراف دارد.

چکیده بحث حجّیت خبر واحد از سنّت:

- پنج طائفه اخبار متواتر معنوی، در اثبات حجّیت خبر واحد ذکر شد:
 - یک: اخبار علاجیه ← روایات حلّ کننده تعارض بین دو خبر {حتماً آن دو خبر، حجّت بودند، که تعارض دارند}
 - دو: اخبار ارجاعیه به افراد خاص ← روایاتی که معصوم، به فرد خاصی (مثل زراره) ارجاع می دهند
 - سه: اخبار ارجاعیه به گروه خاص ← روایاتی که معصوم، به گروه خاصی (مثل رواه) ارجاع می دهند
 - چهار: اخبار ترغیبیه ← روایاتی که ترغیب به حفظ و کتابت حدیث می کنند
 - پنج: اخبار توبیخیه ← روایاتی که از عمل به اخبار کذب، توبیخ و مذمت می کنند
- مقصود و بیان همه این اخبار، فرع بر حجّیت خبر واحد ثقه است...
- جمع بندی: مرحوم مظفر، بیان مرحوم شیخ اعظم را نقل می کنند:

○ قدر متیقّن از این پنج دسته روایت، حجّیت خبر واحد ثقه است، گر چه مفید قطع و علم نباشند؛

- دلیل: سیره عقلاء + الفاظی مثل "ثقه" و "مأمون" و "صادق" در روایات + انصراف دیگر اخبار به همین نظر

۳-۴- دلیل حجّیت خبر واحد از اجماع:

۱-۳-۴- دو دسته اجماع مطرح شده:

● **شیخ طوسی و من تبعه:**

- تصریحاً و تلویحاً، ادعای اجماع امامیه بر حجیت خبر واحد را دارند و لو اینکه مفید علم نباشد.
- البته مرحوم شیخ طوسی، در کتاب عده الاصول، ضمن بیان این ادعا، در مورد خبر واحدی که در بحث حجیت خبر واحد مدّ نظر می باشد، چهار ویژگی را لازم می دانند:

▪ **یک:** راوی، دوازده امامی باشد.

▪ **دو:** مروی عنه، معصوم باشد.

- چون اهل سنت، منقولات از صحابه را هم حجّت می دانند!
- اساساً اهل سنت، تا ۲۵ منبع برای فقه و شرع می شمارند مثل سخن اهل کوفه، سخن اهل مدینه، ...!

▪ **سه:** راوی، متّهم به کذب و جعل نباشد.

▪ **چهار:** راوی، ضابط باشد.

● {یعنی در نقل، اهل دقت و سدید باشد}

- **نکته:** حتی در خبر واحد عادل هم این شرط لازم است و این شرط، هر چند در کتب اصولی، تذکر داده نمی شود، لکن در کتب رجالی ذکر شده.

- **نکته:** به خاطر همین شرط است که می گوییم خبر واحد عادل هم، ظنّ آور است، چون ممکن است در عین عادل بودن، فرد سهواً اشتباهی کرده باشد؛ ...

○ طبق تقسیم بندی ذکر شده برای اخبار، گویا مقصود شیخ، اخبار حسن بوده.

○ **تابعین شیخ در این ادعا:** سید رضی الدین بن طاووس، علامه حلّی، علامه مجلسی.

● **سید مرتضی و من تبعه:**

○ ادعای اجماع امامیه بر عدم حجیت خبر واحد را دارند.

- سید مرتضی، خبر واحد را در این موضوع، شبیه قیاس می داند. از این جهت که لزوم ترک عمل به آن ها و مردود بودن شان، نزد امامیه معروف است.

○ سید مرتضی معتقد است: "إنّ خبر الواحد لا یوجبُ علماً و لا عملاً".

○ **تابعین سید مرتضی در این ادعا:** ابن ادریس حلّی، مرحوم طبرسی (صاحب مجمع البیان)

○ نکته: سید مرتضی، استاد شیخ طوسی و معاصر او بوده؛ هر دو بزرگوار، خدمات بسیاری به جهان اسلام، بویژه شیعه، داشتند و در حفظ و دفاع از اسلام عزیز، بسیار غیور بودند. بویژه شیخ طوسی، که یک تنه، هر شبهه ای علیه شیعه را، پاسخ می داد و تالیفی داشت.

۲-۳-۴-مسأله و حل آن:

● حالا این است که چطور در یک عصر، چنین فقہائی که اهل علم و طهارت بودند، دقیقاً ادعایی در مقابل هم در مورد اجماع قدما دارند؟ نمی شود که هر دو اجماع درست باشند؛ پس وجه جمع عرفی بین این دو ادعای اجماع چیست؟

● از این رو اصولیون برای جمع بین این دو نظر، به تکاپو افتادند و وجوهی را مطرح کردند که مرحوم شیخ اعظم، در کتاب رسائل خود، آن ها را نقل و حکایت نموده.

● دقت مهم: اصل دعوا کجاست؟

○ باید بدانیم که با توجه به اینکه:

■ اولاً: سید قائل به عدم حجّیت شده ← حال آن که ما به دنبال تصحیح اخذ به خبر واحد غیر محفوظ به قرینه هستیم تا مشکل برای استفاده از روایات زیادی حلّ بشود؛

■ ثانیاً: سید خودش، مطابق با حجّیت خبر واحد، به آن عمل کرده ← حال آن که خودش قائل به عدم حجّیت است و این عمل کردن او به خبر واحد، مؤید بر حجّیت است؛

○ چاره ای نداریم از اینکه سید را به شیخ تقریب کنیم و الا باتلاقی درست کرده ایم که در آن خودمان گیر خواهیم کرد!

● وجوه جمع عرفی بین ۲ ادعای اجماع:

○ یک: مراد:

■ سید مرتضی ← روایات اهل سنت.

■ شیخ طوسی ← روایات شیعه.

○ دو: فاضل قزوینی: مراد:

■ سید مرتضی ← خبر غیر ثقه {مقصود اخبار غیر ثقه ای است که در اصول اربعه مأه آمده؛

یعنی سید می خواهد بگوید فقط به هر خبری که در اصول اربعه مأه آمده -چه ثقه و چه

غیرثقه-، عمل نکنید؛ خارج آن را نه؛}

▪ شیخ طوسی ← خبر ثقه.

○ سه: صاحب معالم: مراد:

▪ سید مرتضی ← خبر بدون قرینه.

▪ شیخ طوسی ← خبر محفوف به قرینه.

○ چهار: مرحوم شیخ اعظم: مراد:

▪ سید مرتضی ← خبر واحد غیر مفید علم را حجّت نمی داند.

• {مراد سید از علمی که در کلامش آورده و مدعی شده خبر واحد باید مفید علم باشد

تا حجّت باشد، علم صد در صد نیست؛ بلکه همان اطمینان و علم عادی - که موجب

سکون نفس بشود- کافی است، که این را شیخ طوسی هم قبول دارد و لذا شیخ

طوسی مرادش این است که خبر واحد اطمینان آور حجّت است.}

• {یعنی لااقل اگر خبر واحد، اطمینان آور و موجب سکون نفس بود، همین کافیهست

و سید آن را حجّت می داند، لکن غیر این (یعنی پایین تر از اطمینان) را نه}

▪ شیخ طوسی ← خبر واحد غیر مفید علم را حجّت می داند.

۳-۳-۴- بعد از نقل وجوه مختلف، مرحوم شیخ اعظم، می فرمایند به نظر می رسد این وجه جمع که ما بیان کردیم، بهترین وجه باشد؛ لکن:

• اشکال مرحوم مظفر:

○ مرحوم مظفر به وجه جمعی که شیخ اعظم بیان نموده، اشکال دارد و می گوید تفصیل بیان سید، به

این صورتی که شیخ اعظم فرمود، تفسیر بما لا یرضی صاحبه است! چون سید خودش در جاهای

دیگر تصریح دارند به اینکه منظور من از علم، همان قطع جازم است، نه مجرد اطمینان!! و لذا نمی

توان کلام سید را حمل کرد به اینکه منظور ایشان از علم، صرف اطمینان است:

▪ سید مرتضی در کتاب سرائر ج ۱ ص ۴۶: "اعلم أنه لا بدّ فی الاحکام الشرعیّه من طریق یوصل

الی العلم بها؛ لأنه متی لم نعلم الحکم و نقطع بالعلم علی أنه مصلحه، جوّزنا کونه مفسده"

▪ نیز ایشان در جای دیگر معتقدند: اخبار آحاد، قابل استناد و عمل نیستند؛ زیرا عمل باید تابع

علم باشد و خبر واحد هم، علم نیست و هر چند روایان آن عادل باشند، باز هم مفید ظنّ

است و ظنّ هم که مانع احتمال و تجویز کذب و خلاف نمی شود.

• مرحوم مظفر، یک احتمالی را هم مطرح می کنند:

○ احتمال بعیدی به نظر می رسد مبنی بر اینکه منظور سید مرتضی از تعبیر تجویز در کلام شان - که فرمودند: فَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّجْوِيزِ - هر تجویزی نیست تا آن تجویز ضعیفی هم که عقلاء به آن اعتناء نمی کنند و با اطمینان هم قابل جمع است، در بر بگیرد؛ بلکه آن تجویزی مدّ نظرش است که قابل جمع با اطمینان نیست.

▪ بعد خود مرحوم مظفر جواب می دهند که گفتیم "احتمال بعید"، چون سید مرتضی خودش، برای آن ها که دور از معصومین علیهم السلام یا در دوره غیبت به سر می برند، تنها راه اثبات احکام را اخبار متواتر مفید علم و اجماع فرقه حقه دانسته؛ یعنی علم و قطع را شرط دانسته نه کمتر از آن را.

• **إن قلت:** پس چرا سید در تعریف علم، فرمود ما یقتضی سکون النفس؟

○ **قلت:**

▪ **منظور از سکون نفس:**

• در لسان قدما ← همان اطمینان جازم است ← سید هم که از قدماست؛ لذا منظورش، یقین صد در صدی است؛

• بعدها در لسان متأخرین ← همان اطمینان شده.

▪ {این سخن ایشان، حرف صحیحی است و شواهدی دارد ولی ایشان، این جا مطرح نکرده}

▪ **بعد مرحوم مظفر، در تایید مرحوم شیخ اعظم، قرینه ای از سبک خود سید می آورند:**

• ضمن اینکه جناب سید مرتضی و حتی جناب ابن ادریس حلی که از سید تبعیت نموده بود، بر خلاف آن چه در این جا اصل دانستند - مبنی بر عدم حجیت خبر واحدی که علم آور نباشد و فقط علم آور بودن را ملاک دانستند - عملاً در استنباط های فقهیه خود، به خبر واحد ثقه - که علم آور نبوده - استناد و استدلال کرده اند!

• حال آن که کسی نمی تواند ادعا بکند که تمام این روایات مورد استناد آن ها، متواتر یا لااقل محفوف به قرینه قطعیه و علم آور بوده؛

• از این رو شاید بتوان این عمل خود آن ها را، قرینه و مفسر کلام آن ها، مطابق آن بیان مرحوم شیخ اعظم دانست. {مبنی بر حمل کلام سید بر اینکه منظور از علم، این است که لااقل اطمینان آور باشد}

۴-۳-۴- جمع بندی مرحوم مظفر: ایشان توجیه دوم را می پذیرد؛ و بیان سید را حمل بر خبر غیر ثقه

می کند.

- در پایان بحث، مرحوم مظفر در یک جمع بندی بیان می فرمایند و لو اینکه نتوانیم کلام مرحوم سید مرتضی را، موافق با کلام مرحوم شیخ طوسی، به تأویل ببریم، باز هم ادعای شیخ، مبنی بر اجماع امامیه بر حجّیت و معتبر بودن خبر واحد ثقه - گر چه علم آور نباشد و گر چه راوی آن، عادل به معنای خاص نباشد - ادعایی مقبول و مؤید است.
- **مؤید ادعای شیخ:** همه علماء امامیه از صدر اسلام تا الان، حتّی خود سید مرتضی و ابن ادریس، به خبر واحد ثقه عمل کرده اند و این فرع بر حجّت دانستن آن است. البته سید مرتضی اشکالی مطرح می کنند که تبیین خواهیم نمود.
- **اشکال سید مرتضی:** در قالب منطقی:
 - **صغری:** خبر واحد غیر محفوف به قرینه علم آور نیست.
 - **کبری:** هر چیزی که مثل قیاس اهل سنت، علم آور نباشد، حجّت نیست.
 - **نتیجه:** خبر واحد غیر محفوف به قرینه حجّت نیست.
- **پاسخ مرحوم مظفر:**
 - درست است که قطعاً شیعه امامیه به ظنون بما هم ظنون عمل نمی کنند و تنها به علم و قطع تمسّک می جویند لکن ظنون معتبره از جمله خبر واحد غیر محفوف به قرینه، ظواهر، سیره عقلاء...، ظنونی هستند که دلیل قاطع و علم آور بر اعتبار و حجّیت آن اقامه شده و بر اساس همین، مورد عمل فقهاء امامیه واقع شده؛ لذا روشن است که این کار آن ها، عمل به ظنّ بما هو ظنّ نیست؛ بلکه عمل به علم است.
 - بنابراین می دانیم که در احکام شرعی، نیاز به طریقی هست که ما را علم و قطع برساند؛ چون جایی که علم به مصلحت بودن چیزی نداریم، مفسده بودن آن را ممکن باید بدانیم.
- در ادامه مرحوم مظفر، از کتاب رسائل مرحوم شیخ اعظم، **مؤیداتی** را برای بیان مرحوم شیخ طوسی ذکر می کنند:

○ **یک: ادعای رجال کشی:**

▪ **مقدّمات:** برای تبیین عبارت جناب کشی، لازم است چهار نکته، مقدّماتاً مطرح شود:

- **نکته اول:** حدود ۱۸ نفر از روایات، به اصحاب اجماع معروف شده اند که از نظر فقاقت و عدالت به چند دسته تقسیم می شوند:
 - **طبقه اول:** زراره، محمد بن مسلم، فضیل بن یسار، ابی بصیر، برید عجلی، معروف بن خربوذ ← این شش نفر از شاگردان صادقین علیهما السلام بودند و از نظر فقاقت و عدالت از دیگران برتری دارند.
 - **طبقه دوم:** ابان بن عثمان، جمیل بن دراج، عبد الله بن مسکان، عبد الله بن بکیر، حماد بن عثمان، حماد بن عیسی.
 - **طبقه سوم:** یونس بن عبد الرحمن، صفوان، محمد بن ابی عمیر، عبد الله بن مغیره، حسن بن محبوب، احمد بزنتی
- **نکته دوم:** تعبیر "صحّه" نزد:
 - **قدما:** یعنی "هذه الروایة صحیحة" ← یعنی این روایت جایز العمل است.
 - **متأخرین:** یعنی فلان روایت از نظر سند صحیح است و قطعی الصدور می باشد و ممکن است بخاطر عمل نکردن اصحاب جائز العمل نباشد.
- **نکته سوم:** محلّ انعقاد اجماع دو گونه می تواند باشد:
 - یکبار می تواند "تصحیح ما یصحّ عن جماعة" باشد یعنی اجماع اقامه شده است که عمل به آن روایت جایز است.
 - یکبار هم می تواند این باشد که فلان روایت، سندش صحیح است.
- **نکته چهارم:** حالا این تعبیر "تصحیح ما یصحّ عن جماعة" به چه معناست؟ این جمله دو معنا دارد:
 - **معنای اول:** مثلاً حدیثی برای ما نقل شده و ده تا واسطه دارد و نفر پنجم آن یکی از افراد اجماع، مثلاً زراره می باشد؛ حالا "تصحیح ما یصحّ عن جماعة" به این معناست که افراد سند تا زراره نیاز به فحص و بررسی ندارد و فقط افراد بعد از او باید بررسی شوند.
 - **معنای دوم:** فقط شخص زراره نیاز به فحص و بررسی ندارد و باید همه افراد قبل و بعد از او فحص بشوند.
- معنای عبارت کتاب و محلّ استشهاد، پس از توجه به نکات اربعه مذکور، واضح می شود: آقای کشی صاحب کتاب رجال، ادعای اجماع نموده مبنی بر اینکه علمای شیعه اجماع

دارند: روایاتی که از طریق اصحاب اجماع نقل می شود، جائز العمل است و این ادعای ایشان، مؤید بیان شیخ طوسی رحمه الله است.

○ دو: ادعای نجاشی:

- روایات نقل شده توسط جناب ابن ابی عمیر (از اصحاب اجماع) دو دسته اند:
 - یک دسته مستند هستند و تمام افراد واسطه تا امام علیه السلام در سند آن ها ذکر شده.
 - یک دسته هم مُرسَله هستند و برخی از واسطه ها در سند آن ها ذکر نشده و این عدم ذکر هم، ماجرای دارد.
 - حالا جناب نجاشی ادعا دارند که فقهاء امامیه اجماع دارند بر اینکه مراسیل (روایات مرسله) نقل شده از جناب ابن ابی عمیر، جائز العمل هستند؛
 - این هم نشان می دهد که وقتی مراسیل ایشان جائز العمل هستند، به طریق اولی روایات مستنده ایشان هم، جائز العمل است.
 - دلیل اعتبار هر دو دسته هم، این است که روایات ابن ابی عمیر، مورد وثوق هستند و روایات موثق هم جائز العمل اند؛ از این رو اجماع مورد ادعای مرحوم شیخ طوسی تأیید می شود.
 - عبارت خود مرحوم شیخ طوسی: "ثَلَاثَةٌ لَا يَرُوُونَ وَ لَا يُرْسِلُونَ إِلَّا عَنْ ثِقَّةٍ: ابن ابی عمیر و بَزَنْطِي وَ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ"
 - برای مطالعه موارد بیشتر به رسائل مراجعه شود؛ لکن مرحوم شیخ اعظم در پایان، بحث خود را این گونه خاتمه می دهد:
- انصاف این است که آن چه که از اجماع و استدلال بر آن، در این مسأله حاصل می شود، در هیچ مسأله ای با این قوت حاصل نمی شود؛ یعنی این ادعای اجماع منقول و شهرت عظیمه و امارات زیادی که دالّ بر عمل هستند، دارای قوت خیلی زیادی است، چنانکه اگر کسی در تحقق اجماع در این مسأله شک بکند، فکر نمی کنیم که در مسأله ای از مسائل فقهیه، برایش اجماعی حاصل بشود. بلکه ممکن است در ضروریات مذهب به وجود اجماع برسند! {ضروریات را که همه قبول دارند!}
- اما انصاف این است که قدر متیقّن در حجّیت خبر واحد ثقه، آن خبر مفید اطمینان باشد، نه صرف ظنّ (مطلق ظنّ)؛

چکیده بحث اثبات حجّیت خبر واحد با اجماع:

- دو دسته اجماع مطرح شده:
 - شیخ طوسی و من تبعه ← ادعای اجماع امامیه بر حجّیت خبر واحد را دارند و لو اینکه مفید علم نباشد.
 - سید مرتضی و من تبعه ← ادعای اجماع امامیه بر عدم حجّیت خبر واحد را دارند.
- البته مرحوم شیخ طوسی، چهار ویژگی را برای خبر واحد لازم می دانند:
 - یک: راوی، دوازده امامی باشد.
 - دو: مروی عنه، معصوم باشد.
 - سه: راوی، متّهم به کذب و جعل نباشد.
 - چهار: راوی، ضابط باشد. {یعنی در نقل، اهل دقّت و سدید باشد}
- وجوه جمع عرفی بین ۲ ادعای اجماع:
 - یک: مراد:
 - سید مرتضی ← روایات اهل سنت.
 - شیخ طوسی ← روایات شیعه.
 - دو: فاضل قزوینی: مراد:
 - سید مرتضی ← خبر غیر ثقه.
 - شیخ طوسی ← خبر ثقه.
 - سه: صاحب معالم: مراد:
 - سید مرتضی ← خبر بدون قرینه.
 - شیخ طوسی ← خبر محفوف به قرینه.
 - چهار: مرحوم شیخ اعظم: مراد:
 - سید مرتضی ← خبر واحد غیر مفید علم را حجّت نمی داند. {یعنی لااقل اگر خبر واحد، اطمینان آور و موجب سکون نفس بود، همین کافیهست و حجّت است}
 - شیخ طوسی ← خبر واحد غیر مفید علم را حجّت می داند.
- نظر مرحوم مظفر:

○ تفصیل بیان سید، به این صورتی که شیخ اعظم فرمود، تفسیر بما لا یرضی صاحبه است! چون سید خودش در جاهای دیگر تصریح دارند به اینکه منظور من از علم، همان قطع جازم است، نه مجرد اطمینان!!

○ ایشان توجیه دوم را می پذیرد و بیان سید را حمل بر خبر غیر ثقه می کند.

۴-۴-۴- دلیل حجّیت خبر واحد از بناء عقلاء:

۱-۴-۴- شارع مقدّس هم با عقلاء، متحد المسلك است.

• توضیحات:

○ ما دو گونه سیره در مورد حجیت خبر واحد داریم:

▪ یک: سیره متشرعه:

• در ترم دوم اصول ۳ کاملاً بررسی خواهد شد.

• اجمالاً در موردش می گوییم که در صورتی این سیره حجت است که وصل به زمان معصوم باشد.

▪ دو: سیره عقلائیّه: سه دسته است:

• مردوعه و ممنوعه:

○ سیره ای که توسط شارع رد شده؛

○ مثلاً قیاس و استحسان با بیان "انّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه" ردّ می شود.

• امضائیه (امضاء شده توسط شارع مقدّس):

○ مثل امضاء عقود و ایقاعات رایج در بین مردم با بیان "احل الله البیع".

• نه ردع و نه امضا:

○ سیره هایی که نه ردع شده است و نه امضاء؛

○ سوال: یعنی آیا از عدم ردع، کشف رضایت می شود؟ محل بحث هم، همین

قسم سوم است که آیا ما می توانیم کشف رضایت کنیم از سکوت مولی؟؟؟

○ **سیره عقلاء بر اخذ به خبر واحد:** قطعاً روشن است که بناء همه عقلاء و اتفاق سیره عملی آن ها، در عین اختلاف مشرب ها و ذوق ها، همیشه بر این است که خبر افرادی که ثقه هستند و اطمینان به صدق آن ها دارند و می دانند که از کذب آن ها در امان هستند، معتبر است و عملاً چه پادشاهان و حاکمان و امرا و چه رعیت، همگی به چنین خبری اعتماد دارند و از آن استفاده می کنند.

▪ **سرّ این سیره عملی و بناء عقلاء از هر ملّت و گروهی،** در اخذ به خبر واحد ثقه و ظواهر کلام و ظواهر افعال، این است که آن ها در برابر این وثاقت و اطمینان و امان از کذب، دیگر به آن احتمالات ضعیفه مبنی بر تعدّد آن راوی بر کذب یا خطا و اشتباه او یا غفلت او هیچ توجهی نمی کنند.

○ **میزان کاربرد و اهمّیت این سیره بین بشر:** زندگی مردم و نظام اجتماعی بشری -مسلمان و غیر مسلمان- بر این سیره اقامه می شود و اگر این سیره نباشد، در زندگی و جامعه، اختلال و اضطراب ایجاد می شود.

▪ **دلیل:** چون اخبار و روایاتی که سنداً و دلالتاً، صحیح و قوی باشد و برای ما مفید علم قطعی باشد، قلیل هستند و اخبار آحاد زیادند.

○ **کاربرد این سیره در احکام شرعی:** مسلمین هم مانند سایر مردم این سیره را دارند و در زندگی عادی و حتّی در احکام شرعیّه هم از آن استفاده می کنند؛ چنانکه در نقل احکام به اصحاب نبی، اصحاب ائمه، مقلّدین به مجتهدین و حتّی زن به شوهر، اعتماد می کنند؛

○ **شارع مقدّس هم، همان مسلک عقلاء را دارد:** چون شارع مقدّس هم از عقلاء، بلکه رئیس العقلاء است و از این رو طریقه آن ها را هم خواهد داشت؛ البته این مادامی است که در رساندن احکام، طریق خاصی ثابت نکرده باشد؛ و الا آن طریق خاصّ را برای ما نشر می داد و سیره مسلمین مطابق سیره دیگر افراد بشر جاری نمی شد.

● **بر اساس توضیحات مذکور، قضیه ای قطعی حاصل می شود:**

○ **مقدّمه اول:** ثبوت بناء عقلاء بر اعتماد به خبر واحد و اخذ به آن.

○ **مقدّمه دوم:** همه عقلاء بشر، عملاً مقید به این بناء و سیره هستند.

○ **مقدمه سوم:** از بین بشر، مسلمین هم به این سیره عمل می کنند حتّی در احکام شرعیّه.

○ **مقدمه چهارم:** بلکه شارع مقدّس هم از عقلاست بلکه رئیس العقلاست و به سیره آن ها عمل می کند و لذا شارع مقدّس هم با عقلاء متحد المسلک است.

- **مقدمه پنجم:** اگر شارع مقدّس بخواهد طریق خاصی را جایگزین این سیره رایج عقلاء بکند، قطعاً آن را تبیین و منتشر می نمود و باید این ردع به ما می رسید و ما می فهمیدیم تا دچار آن نشویم. حال آن که شارع مقدّس ردع ننموده.
- **نتیجه:** پس این عدم الردع، کاشف از رضایت و موافقت شارع در عمل به سیره است.

۲-۴-۴-شبهه:

- **مرحوم نائینی** - چنانکه در تقریرات مرحوم کاظمی از درس ایشان مکتوب شده - می فرمایند: سیره عقلاء، عمده دلیل در باب اثبات حجّیت خبر واحد است و اگر در آن سه دسته دلیل دیگر مناقشه ای راه داشته باشد، در این دلیل هیچ مناقشه ای راه ندارد.
- **مرحوم مظفر** اضافه می کنند که نهایت اشکالی که کسی بخواهد وارد بکند این است که: سیره عقلاء، دلیل ظنی است و این سیره مادامی حجّت است که مورد ردع شارع مقدّس قرار نگرفته باشد، در حالیکه عمومات ناهی از اتباع ظنون، عمل به این سیره را ردع کرده و سیره مردوعه هم، حجّت نیست.
- **شبهه در قالب قیاس منطقی:**
 - **صغری:** سیره عقلاء، ظنی است.
 - **کبری:** إن الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئاً
 - **نتیجه:** پس سیره عقلاء حجّت نیست.
- **ضمناً همین اشکال در مورد استصحاب هم وارد شده** مبنی بر اینکه سیره عقلاء، نمی تواند پشتوانه استصحاب باشد، چون آیات ناهیه، استصحاب را هم شامل می شود و لذا سیره عقلاء درباره استصحاب، مورد ردع واقع شده؛
 - **دفع این اشکال به این است که** اساساً استصحاب، تخصّصاً از عموم این آیات خارج است؛ چون این آیات - مثل آیه "إنّ الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئاً" - در مورد چیزهایی است که اثبات واقع می کنند، حال آن که استصحاب، اصلی عملی است که می خواهد با حکم ظاهری، مکلف را از حیرت خارج بکند! {البته این پاسخ برای خبر واحد قابل استفاده نیست؛ چون خبر واحد، اماره ای است که می خواهد اثبات واقع بکند.}

پاسخ:

● **یک: مرحوم مظفر:** همان پاسخ استادشان مرحوم محقق اصفهانی را - که در حاشیه بر کفایه گفته اند؛ نه‌ایه‌الدرایه ج ۳ ص ۳۶- بیان می کند:

- این سیره، تخصّصاً از آیات ناهی از اتباع از دلیل ظنی خارج است؛
- این آیات، در صدد تبیین و نشر یک طریق خاصّ به جای سیره عقلاء و در نتیجه متعبد کردن مکلفین به آن نیست؛ بلکه ارشادی است و مطلب چیزی است که عقل خودش درک می کند؛
- از این روست که عقلاء بما هم عقلاء - نه عقلاء با دواعی خاصّ - خودشان با عقل شان تشخیص می دهند که خبر واحدی معتبر است که ثقه باشد و از این وثاقت، اطمینان یا علم حاصل می شود. لذا عقلاء، خبر واحد ثقه را معتبر می دانند - نه هر خبر واحدی را؛
- بر همین اساس، وقتی رواه محضر معصوم علیه السلام می رسیدند، کبرای کلی (یعنی حجّیت خبر واحد ثقه) برای آن ها مسلّم بوده، حالا سوال صغروی (یعنی وثاقت فردی خاصّ) را مطرح می کردند.

○ بنابراین این سیره عقلاء - مبنی بر عمل به خبر واحد ثقه -، ظنّ بما هو ظنّ نیست.

● **دو: مرحوم میرزای نائینی** (فوائد الاصول ج ۳ ص ۱۹۵):

- عمل به خبر واحد ثقه، عمل به علم است نه عمل به ماوراء علم که همان ظنّ باشد.
- یعنی این سیره، حاکم بر آن است و موضوع آن را، ضیق می کند. البته مرحوم نائینی، اسمی از حکومت را نمی آورند لکن مقررین دارند.

● **سه: مرحوم آخوند:**

- آیات، رادع سیره نیست؛ چون این رادعیت، مستلزم دور است و چون دور محال است، این رادعیت هم محال است.
- پس سیره، مخصّص لّبی عموم آیات است و عموم این آیات به واسطه سیره عقلاء، تخصیص می خورد.

○ **توضیح دور مذکور:**

- رادعیت آیات، مستلزم عمومیت آن است؛ از طرفی هم، بقاء عمومیت هم، مستلزم رادعیت آیه است؛ پس رادعیت، معلول بقاء عمومیت آیه است و بقاء عمومیت آیه هم، معلول رادعیت آیه است؛ در نتیجه رادعیت، معلول رادعیت می شود!
- به عبارت دیگر:

- **از یک طرف:** رادعیّت آیات، متوقّف بر بقاء عموم آن است (یعنی سیره عقلاء، عموم آیه را تخصیص نزده باشد؛ زیرا اگر سیره عقلاء، مبنی بر عمل به ظنّ خاصّ (یعنی آن خبر واحد)، عموم آیه را تخصیص زده باشد، دیگر رادعیّت معنا ندارد.
- **از طرفی دیگر:** مخصّص نبودن سیره عقلاء، از آیات ناهیه متوقّف بر این است که آیات رادع سیره باشد؛ زیرا اگر آیات، رادع سیره نباشد، پس سیره مخصّص آیات است؛
- و لذا رادع بودن آیات، متوقّف بر رادع بودن آیات می شود. این هم دور است و دور هم، باطل است؛ لذا

- **چهار: سید خوئی:**

○ مرحوم سید خوئی، قائل به ورود است؛ یعنی سیره عقلاء، وارد بر عموم است.

○ **ورود:**

- **تعریف:** جایی که اخذ به یک دلیل، موضوع برای دلیل دیگر باقی نمی گذارد.
- **مثال:** با وجود اماره، نوبت به اصل نمی رسد؛ به این بیان که: موضوع براءت، عدم البیان و شکّ در اصل تکلیف است. حالا خبر واحد می آید به عنوان بیان؛ لذا این خبر واحد، وارد بر اصل عملی است.

۳-۴-۴- جمع بندی کلی بحث دلایل اثبات خبر واحد:

- همه سه دلیل اول (از کتاب و سنت و اجماع)، ارشادی بود به سیره عقلاء!
- مطابق سیره عقلاء هم، هر خبر واحدی حجّت نیست، بلکه فقط خبر واحد ثقه حجّت است؛ چون:
 - سیره عقلاء، یک دلیل لُبّی است.
 - در دلیل لُبّی هم، چون لفظ ندارد، لازم است اخذ به قدر متیقّن بشود.
 - قدر متیقّن در اخبار آحاد هم این است که اخبار رواة ثقه، حجّت باشد و عقلاء به این اخبار، لو خلی و طبعها المستقلّ، عمل می کنند.
 - لذا اخبار آحاد رواة ثقه، حجّت است.

چکیده بحث اثبات حجّیت خبر واحد با سیره عقلاء:

● **سیره دو گونه است:**

○ سیره متشرّعه

○ سیره عقلائیه:

■ مردوعه و ممنوعه

■ امضائیه

■ نه مردوعه و نه امضائیه ← محلّ بحث

- همه عقلاء، خبر واحد ثقه را معتبر می دانند از جمله مسلمین در احکام شرعیّه؛ شارع مقدّس هم از عقلاست و با عقلاء در این سیره، متحد المسلك است؛ لذا اگر طریق خاصی به جای سیره عقلاء مدّ نظرش بود، ارائه می کرد و این سیره عقلاء را ردع می کرد؛ حال آن که ردع ننموده. لذا سیره عقلاء را تأیید نموده.
- حالا مرحوم نائینی می فرمایند اگر آن سه دسته دلیل دیگر، قابل مناقشه باشند، این دلیل قابل مناقشه نیست و سیره عقلاء، عمده دلیل در باب اثبات حجّیت خبر واحد ثقه است.
- **مرحوم مظفر:** فقط نهایت اشکال می تواند این باشد:

- **اشکال:** سیره عقلاء در صورتی حجّت است که نسبت به آن از سوی شارع مقدّس، ردعی وارد نشده؛ در مورد خبر واحد هم روایات ناهیه وجود دارد از جمله: "إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً"؛ پس خبر واحد حجّت نیست.
- **پاسخ:** چهار مورد:

- **مرحوم مظفر:** همان بیان مرحوم اصفهانی: خبر واحد تخصّصاً از عموم آیات ناهیه خارج اند. چون با ملاک قرار گرفتن وثاقت رواه، ما به علم عمل می کنیم نه ظنّ.
- **مرحوم نائینی:** عمل به خبر واحد، عمل به علم است نه ظنّ؛ یعنی این سیره، حاکم بر آن است و موضوع آن را، ضیق می کند؛
- **مرحوم آخوند:** رادعیت آیات ناهیه، مستلزم دور است.
- **مرحوم خوئی:** قائل به ورود است؛ یعنی سیره عقلاء، وارد بر عموم است.

● **جمع بندی ادلّه اثبات حجّیت خبر واحد:**

- همه سه دلیل اول (از کتاب و سنت و اجماع)، ارشادی بود به سیره عقلاء!
- مطابق سیره عقلاء هم، هر خبر واحدی حجّت نیست، بلکه فقط خبر واحد ثقه حجّت است؛ چون سیره عقلاء، یک دلیل لُبّی است. در دلیل لُبّی هم، چون لفظ ندارد، لازم است اخذ به قدر متیقّن بشود. در اخبار آحاد هم، قدر متیقّن، اخبار آحاد ثقه است.

الباب الثالث: الاجماع

- مرحوم مظفر، این بحث را خیلی خوب مطرح کرده اند و حتی کفایه مرحوم آخوند هم این طور نیست. لذا قدر بدانید.
- باید در مورد اصل و ریشه اجماع، در یک نگاه کلی دانست که:
 - نسبت به اهل سنت:
 - اجماع را اهل سنت ساختند تا آن بحث اجماع در سقیفه را حلّ بکنند؛
 - لکن مرحوم مظفر در متن در این مورد می گویند: **هم الاصل له و هو الاصل لهم!** یعنی اهل سنت، این دلیل را ساختند و فقط برای خودشان حجّت است.
 - نسبت به امامیه:
 - برای امامیه، اجماع حجّت نیست، الا اینکه به سختی و با شرایطش، موردی پیدا بشود که اجماع غیر مدرکی و کاشف از سنت معصوم علیه السلام باشد.

۱- تمهید:

• تعریف اجماع:

- لغوی: معانی مختلفی دارد، از جمله:
 - اتفاق: مثلاً بگویند "اجمع ای اتفق العملاء علی کذا"
 - انس و الفت
 - عزم: مثلاً در روایت "من لم یجمع قبل الفجر فلا صوم له":
 - که یجمع، به معنای نیت کردن است.
 - لذا طبق این روایت: هر کس نیت نکند، روزه اش صحیح نیست.
- اصطلاحی: نوعی اتفاق و جمع شدن خاص:
 - حاجبی: اتفاق نظر فقهای اسلام بر حکمی از احکام شرع.
 - فخر رازی: اتفاق نظر اهل حلّ و عقد بر مسأله ای.
 - غزالی: اتفاق امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بر مسأله ای.

▪ مرحوم مظفر:

- ایشان با توجه به اختلاف تعابیر، یک معنای جامع بین اقوال مطرح می کنند: اتفاق نظر کسانی که نظرشان در اثبات حکمی دارای ارزش است.
- لذا روشن است که عموم مردم و عوام آن ها از بحث اجماع خارج هستند. چون آن ها خودشان تابع علماء و فقهاء می باشند.

• انواع اجماع:

- **محصل:** اجماعی که برای خود شخص، در پی تتبع و بررسی اش، حاصل شده.
- **منقول:** اجماعی که برای شخص دیگر حاصل شده و برای افراد دیگر نقل می گردد.

• جایگاه اجماع:

- در مسلک عامّه ← دلیل مستقلی است در عرض کتاب و سنت.
- در مسلک امامیه:

- اسماً آن را جزء ادله اربعه ذکر می کنند، لکن رسماً آن را به عنوان یک دلیل مستقلّ - در عرض کتاب و سنت - قبول ندارند.
- بنابراین امامیه، برای آن اصالت قائل نیست و آن را مستقلّ نمی داند، بلکه کاشف از سنت، یعنی قول معصوم علیه السلام است.

- **اولاً:** کاشفیت آن به این معناست که وقتی اجماع غیر مدرکی برای ما حاصل می شود، نشان می دهد که این فتوا، توسط فقهاء صادر شده ولی حالا ما مستند و دلیل آن ها برای این قول شان را نداریم؛ لکن می دانیم که فقهاء عظام، اهل تقوی و دقت بودند؛ لذا معلوم است که دلیلی نزد آن ها بوده که **وصل الیهم و لم یصل الینا؛** لذا به آن اخذ می کنیم.
- **ثانیاً:** روشن است که حجّیت، مربوط به حجّیت قول معصوم علیه السلام است نه خود اجماع.

- **نقطه جوهری اختلاف فریقین:** بنابر تبیین امامیه از اجماع، امامیه در اطلاق کلمه اجماع، توسّع قائل شده اند؛ بدین نحو که برای امامیه، کاشفیت اجماع از قول معصوم علیه السلام ملاک است؛ حالا تعداد مُجمَعین اهمّیتی ندارد؛ حتی اگر با اجماع تعداد قلیلی از فقهاء، کشف قطعی از قول معصوم علیه السلام

حاصل بشود، حجت است؛ و الا فلا؛ همین مطلب، نقطه جوهری اختلاف شیعه و سنی، در موضوع اجماع است.

• قبل از تبیین اجماع، باید دو سوال پاسخ داده شود:

- یک: مُبدِع اجماع چه کسی بود و از کجا شروع شد و چه شد که اصولیین، ملتفت آن شدند؟ و چرا دلیل مستقلّ لحاظ شد؟
- دو: معیار و میزان در اجماع چیست؟ اتفاق چه جمعی ملاک است؟ امتّ یا همه علماء یک عصر یا بعض علماء یک عصر؟...

۲- سوال یک: ماجرای ابداع اجماع؟

• سوال:

○ مقدمات:

▪ اولاً: اجماع همه مردم بما هو اجماع، به هر دافع و داعی، هیچ گونه ارزش علمی برای کشف حکم شرعی ندارد.

• دلیل: چون اجماع مردم، به دواعی مختلفی مثل عادت، سلیقه و ... صورت می گیرد که چنین دواعی، جزء خصائص و ویژگی های بشری است که شارع مقدّس از آن ها منزّه است و لذا شراکتی هم در چنین اجماع و اتفاق نظر ندارد؛ از این رو هیچ گونه ملازمه ای بین این اجماع و حکم الله تعالی وجود ندارد. لذا این اجماع، هیچ ارزش علمی برای کشف حکم شرعی ندارد.

• استثناء: البته آراء محموده ای {=تطابق آراء عقلاء بما هم عقلاء در قضایای مشهوره عملیه} که مربوط به حفظ نظام و نوع انسانی باشد، به واسطه آن می توان حکم شرعی کشف نمود؛ چون شارع مقدّس هم از عقلاء، بلکه رئیس العقلاء و خالق عقل است و لذا لازم است که مطابق حکم آن ها، حکم بکند.

○ لکن این اتفاق آراء، آن اجماع اصطلاحی مقصود ما نیست؛ چون جزء دلیل عقلی و بر اساس حسن و قبح عقلی است که قائلین به حجّیت اجماع - یعنی اهل سنّت-، دلیل عقلی و حسن و قبح عقلی را انکار می کنند.

▪ **ثانیاً:** اگر اجماع همه مردم بما هو اجماع، با هر داعی و انگیزه ای، حجت باشد، پس باید اجماع غیر مسلمین هم حجت باشد؛ حال آن که هیچ کسی از قائلین به حجیت اجماع، چنین چیزی را قبول ندارد.

○ حالا سوالی که مطرح است: پس چگونه اصولیون، به طور خاص، اجماع مسلمین را حجت می دانند و دلیل شان چیست؟

• پاسخ:

- برای پاسخ به این سوال، بایستی به اولین اجماعی که در تاریخ رخ داده و در آن، اجماع به عنوان دلیل اخذ شده است، مراجعه نمود.
- این اجماع هم، عبارت است از اجماعی که اهل سنت، در جریان سقیفه انجام داد و اولی را به عنوان خلیفه پیامبر صلی الله علیه و آله انتخاب کردند؛
- حالا با توجه به اینکه این کار اهل سنت، هیچ دلیل و سندی از نصوص قرآنی و سنت نبوی نداشت، اهل سنت بر آن شدند تا انتخاب اولی، از طریق اجماع اهل حلّ و عقد را درست بکنند و به آن حجیت بدهند؛ لذا این بحث را مطرح کرده اند؛
- اهل سنت در این رابطه این گونه استدلال می کنند:

▪ **مقدمات:**

- **مقدمه اول:** مسلمانان مدینه یا اهل حلّ و عقد اجماع کردند بر بیعت با اولی.
- **مقدمه دوم:** بحث امامت هم از فروع است نه اصول.
- **مقدمه سوم:** اجماع هم در عرض کتاب و سنت، برای اثبات فروع است، حجت است.

▪ **نتایج:**

- **نتیجه اولیه:** پس اولی لعنه الله خلیفه پیامبر است.
- **نتیجه کلی:** با توسعه دادن در این دلیل: اجماع برای اثبات همه فروع دینی حجت است.

○ آن ها برای اثبات حجیت اجماع در همه فروع دینی، سه دسته دلیل می آورند:

▪ آیات قرآن

▪ روایات

▪ عقل

۱-۲- ادله اثبات اجماع در نظر اهل سنت:

۱-۱-۲- آیات قرآن:

آیات مختلفی در این باب مطرح شده؛ به چند مورد در این جا اشاره می کنیم؛ لکن مهم ترین آن ها، آیه "سبیل مؤمنین" است که ردّ می شود؛ در مورد آیات دیگر هم، خود جناب غزالی در کتاب المستصفی و جناب شوکانی در کتاب ارشاد الفحول و دیگر علمای اهل سنت، اعتراف می کنند که این آیات، دلالت قطعی و ظهوری در حجّیت اجماع ندارند! لذا بحث را در مورد آن ها اطاله نمی دهیم. {ضمناً مرحوم مظفر، فقط آیه اول را بحث نموده اند}

• **یک (آیه سبیل مؤمنین): آیه ۱۱۵ سوره نساء:** "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ

غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا"

○ ترجمه آ.مکارم: کسی که بعد از آشکار شدن حق، با پیامبر مخالفت کند، و از راهی جز راه مؤمنان

پیروی نماید، ما او را به همان راه که می رود، می بریم و به دوزخ داخل می کنیم و جایگاه بدی دارد.

○ مستفاد از آیه نزد اهل سنت:

▪ مقدمه اول: کسی که تابع سبیل مومنین نباشد، جهنمی است؛

▪ مقدمه دوم: اگر مومنین بر حکمی اجماع کردند، آن حکم، سبیل مومنین خواهد بود.

▪ مقدمه سوم: پس منکر اجماع مؤمنین، جهنمی است؛

▪ نتیجه: پس اجماع، حجّیت شرعی دارد!

○ اشکال به استدلال: کما اینکه خود اهل سنت، از جمله جناب غزالی در کتاب المستصفی ج ۱

ص ۱۷۵ بیان می کنند: آیه اطلاق ندارد که شامل هر سبیلی بشود. بلکه به قرینه صدر آیه، سبیل

مومنین، باید در نصرت رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد؛ پس آیه مذکور به قرینه صدر آن، سبیل

مومنین را فقط در صورتی تأیید می کند که برای نصرت رسول خدا باشد؛ {حال آن که اهل سنت،

صرف سر پیچی از سبیل مومنین را موجب جهنمی شدن می دانند!}

○ مرحوم صاحب فصول در صفحه ۲۴۸ کتابش، به این استدلال شان، ۱۰ اشکال کرده! فراجع إن شئت.

• **دو: آیه ۱۱۰ سوره آل عمران:** "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ..."

○ این آیه را جناب غزالی در کتاب المستصفی ج ۱ ص ۱۷۴ مطرح می کنند.

○ ترجمه آ.مکارم: شما بهترین امتی بودید که به سود انسانها آفریده شده‌اند.

○ مستفاد از آیه نزد اهل سنت:

▪ مقدمه اول: خداوند (ما) امت پیامبر را بهترین امت دانسته و آن را تأیید نموده.

▪ مقدمه دوم: بنابراین کارهای ما مورد تأیید خداوند متعال است.

▪ مقدمه سوم: یکی از کارهای ما هم، همین ماجرای سقیفه و انتخاب خلیفه بوده.

▪ نتیجه: پس کار ما، یعنی اجماع درست بوده. پس اجماع، حجت است!

○ اشکال به استدلال: تمجید از امت اسلام، ظهوری در حجیت اجماع آنان ندارد.

● سه: آیه ۱۰۳ سوره آل عمران: "وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا..."

○ ترجمه آ.مکارم: و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اسلام، و هر گونه وسیله وحدت]، چنگ زنید، و

پراکنده نشوید!

○ مستفاد از آیه نزد اهل سنت:

▪ مقدمه اول: در آیه شریفه، به اجماع و وحدت، امر و از تفرقه، نهی شده.

▪ مقدمه دوم: اگر اجماع نکنیم، باید تفرق کنیم که این هم مورد نفی آیه واقع شده.

▪ مقدمه سوم: پس اجماع و اتحاد، لازم است.

▪ نتیجه: پس اجماع مسلمین، طریقی صحیح و حجت است.

○ اشکال به استدلال: دستور به اتحاد و همبستگی مسلمین، ظهوری در حجیت اجماع آنان ندارد.

● چهار: آیه ۱۰ سوره شورا: "وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ..."

○ ترجمه آ.مکارم: در هر چیز اختلاف کنید، داوریش با خداست.

○ مستفاد از آیه نزد اهل سنت:

▪ مقدمه اول: هر چیزی که بین مسلمین محلّ اختلاف باشد، داوریش با خداوند است.

▪ مقدمه دوم: مفهوم مخالف مقدمه اول: پس هر چیزی که بین مسلمین اختلافی نباشد،

صحیح است و نیاز به داوری ندارد.

▪ مقدمه سوم: پس هر چه محلّ اتفاق و اجماع بین مسلمین باشد، صحیح است.

▪ نتیجه: پس اجماع مسلمین، حجت است.

○ اشکال به استدلال: دستور به بردن داوری نزد خداوند، ظهوری در حجیت اجماع ندارد.

۲-۱-۲-روایات:

روایات متعددی داریم که مؤدای همه آن ها، مضمون این حدیث اند: "لا تجمع امتی علی الخطاء" یا "لا تجمع امتی علی الضلالة":

• جناب غزالی در المستصفی ج ۱ ص ۱۷۵ ادعای تواتر کرده! اهل سنت معتقدند که این روایت، متواتر معنوی است!

• استدلال اهل سنت:

○ استدلال اول:

▪ **مقدمه اول:** این روایت، متواتر معنوی است؛ لذا علم آور است.

▪ **مقدمه دوم:** استظهار و استنباط ما از این روایت پیامبر صلی الله علیه و آله هم این است که امت ایشان، بر خطاء یا ضلالة اجماع نمی کنند.

▪ **نتیجه:** بنابراین به طور کلی امت اسلام از خطاء و ضلالة معصوم است و لذا اجماع امت، حجت و منبعی مستقل در عرض قرآن و سنت است؛

○ استدلال دوم:

▪ **مقدمه اول:** یکی از کارها و اجماع های امت هم، اجماع در سقیفه برای بیعت با ملعون اولی است.

▪ **مقدمه دوم:** اجماع امت اسلام، حجت دارد.

▪ **نتیجه:** بنابراین اجماع در سقیفه هم، صحیح و حجت است!

• نقد:

○ اولاً از جهت سند:

▪ **اولاً:** بسیاری از علماء، این روایت را متواتر نمی دانند؛ اصلاً خود فخر رازی از اهل سنت، تواتر آن را قبول نکرده. بلکه علماء آن را، خبر واحد می دانند؛ بلکه برخی آن را ضعیف می دانند.

▪ **ثانیاً:** روای آن، ابوهریره است؛ ابوهریره از روزی که اسلام آورد، دو سال زنده بود و پیامبر هم، در همان مدت کوتاه هم، خیلی راهش نمی دادند!

○ ثانیاً از جهت دلالت:

■ **اولاً:** لو سلّمنا که این روایت، صحیحه و متواتر و در نتیجه علم آور باشد، باز هم در صحیح دانستن ادعای آن ها، نفی نخواهد داشت؛ چون ظهور تعبیر "اجتماع امت" در همه امت است نه گروه خاصی از آن. حال آن که مقصود از اجماع اصطلاحی، اتفاق فقهاء یا اهل حلّ و عقد، بلکه فقهاء معروف به طور خاص، بلکه فقط فقهاء معروف از اهل سنت، بلکه تعدادی از فقهاء خاصی که مورد اطمینان هستند -مثل سقیفه-، می باشد.

■ **ثانیاً:** اجماع جمیع امت اسلام، با همه طوائف و اشخاص در همه عصور، روی چیزی ممکن نیست الا تنها در ضروریات دین، مثل وجوب نماز و زکات و مانند آن؛ که این استثناء هم، جزء آن اجماع اصطلاحی مدّ نظر ما نیست. پس چنین اجماعی که از آیه استفاده کرده اند، اساساً امکان ندارد.

■ **ثالثاً:** مقصود از اینکه امت اسلام، در هیچ عصری روی خطا و ضلالت اجماع نمی کنند، این است که امام معصوم علیه السلام، در هر عصر و زمانی در میان امت است و بدیهی است از آن جا معصوم، عصمت از خطا و ضلالت دارد، مانع اجماع امت بر خطا و ضلالت می شود. از این رو امت اسلام، در هیچ عصر و زمانی، چنین اجماع نادرستی نخواهد نمود. {رجوع شود به: معارج الاصول ص ۱۲۹ / فصول ص ۲۵۰ / المحصول فی علم الاصول ص ۱۸۸}

۳-۱-۲-عقل:

• استدلال اهل سنت:

- **مقدمه اول:** اگر صحابه بر امری حکم قطعی کنند {مثلاً بگویند قطعاً حکم فلان چیز این است}، حتماً حکم شان مستند به دلیلی بوده، و الا بدون دلیل چنین ادعایی نمی کنند.
- **مقدمه دوم:** اگر به تعداد صحابه افزوده شود، تا جایی که به حدّ تواتر برسد، عادتاً نسبت کذب یا خطا به آن ها محال است و لذا همین مطلب در مورد تابعین و نسل های بعدی هم صادق است که اگر آن ها هم بر امری اتفاق نظر داشته باشند، تردیدی نیست که رأی آن ها حقّ است. زیرا عادتاً محال است که حقیقت بر تمامی آن ها پوشیده باشد. به طور خلاصه: **عقل امکان اشتباه همه را در بیان یک حقیقت نمی پذیرد.**
- **نتیجه:** بنابراین اجماع همه کسانی که در تواتر شرکت دارند، حجّت است.

- ردّ این دلیل: اگر اجماع این افراد (صحابه و تابعین) موجب کشف قطعی قول معصوم علیه السلام بشود، حجّت است؛ ولی اگر اجماع را دلیل مستقلّی لحاظ کنید، هیچ گاه عقل، امکان اشتباه گروه غیر معصوم را محال نمی داند و نفی نمی کند. چون:
 - اولاً درست است که تواتر، احتمال توافق بر کذب را رد می کند لکن احتمال اشتباه که وجود دارد.
 - ثانیاً اتفاق هر امتی معتبر نیست و الا اجماع یهود و کفار و ... بر صحتّ دین و اعتقادشان دلالت خواهد کرد!

۲-۲- نتیجه و جمع بندی:

- با هیچ یک از این سه دلیل، با توجه ردّها و تبیین هایی که ارائه شد، اهل سنت نمی توانند اجماع بما هو اجماع را جدای از سنت، دلیل بدانند.
- تنها اجماعی قابل استناد است که کاشف قطعی از قول معصوم علیه السلام باشد. در این صورت هم اجماع، به خاطر حجّیت قول معصوم، حجّیت خواهد داشت.
- تأکید: فرق امامیه با اهل سنت در موضوع اجماع:
 - امامیه ← آن را دلیل مستقلّ نمی داند و کاشف از قول معصوم می داند.
 - اهل سنت ← آن را دلیل مستقلّ می دانند.

۳- سوال دو: معیار و میزان در اجماع؟

مقدّمات:

- مؤدّای سه دسته دلیلی که اهل سنت در مورد حجّیت اجماع اقامه کردند، عبارت است از حجّیت اجماع همه امت و جمیع مومنین بلا استثناء؛ بنابراین حتی اگر یک نفر از امت، مخالف باشد، اجماع محقّق نمی شود!
- از این رو مقصود اصلی اهل سنت از اثبات حجّیت اجماع، که عبارت باشد از اثبات مشروع بودن بیعت ابوبکر لعنه الله، حاصل نمی گردد. چون ملاک آن ها -طبق آن چه که خودشان ثابت کردند- اتفاق همه امت بدون استثناء بود، حال آن که در ماجرای سقیفه و بیعت، به تواتر ثابت شده که مولا امیر المؤمنین علیه السلام و جماعت بسیاری از بنی هاشم و دیگر مسلمین مخالفت نمودند.

- از این رو اهل سنت برای حلّ این موضوع، روی به بیعت گرفتن از مخالفین آوردند تا مخالفی نماند! لکن باز هم از مخالفین کسانی مثل جناب سعد بن عباده باقی ماند که آن ها تا پایان عمرشان، مخالف بودند و از دنیا رفتند. بنابراین باز هم مطلوب اهل سنت حاصل نشد!
- حالا با توجه به این دو گانگی بین ادلّه اجماع و بین آن چه که واقع شده (سقیفه)، اهل سنت بر آن شدند تا به نحوی این مفارقت را توجیه کنند:

- قول ۱: اجماع اهل مدینه فقط ملاک و حجّت است.
- قول ۲: اجماع اهل حرمین (مکه و مدینه) فقط ملاک و حجّت است.
- قول ۳: اجماع کوفه و بصره فقط ملاک و حجّت است.
- قول ۴: اجماع اهل حلّ و عقد فقط ملاک و حجّت است.
- قول ۵: اجماع اصولیون فقط ملاک و حجّت است.
- قول ۶: اجماع اکثر مسلمین فقط ملاک و حجّت است.
- قول ۷: اجماعی که مجمعین آن به حدّ تواتر برسند، فقط ملاک و حجّت است.
- قول ۸: اجماع صحابه (نه تابعین و نسل های بعدی) فقط ملاک و حجّت است.
- ...

- **نقد این اقوال:** این اقوال، هیچ سند و دلیلی ندارند و تنها آن چیزی است که در تاریخ بیعت خلفاء رخ داده و به عبارتی آن چیزی است که مطلوب اهل سنت است نه واقع امر و شرع مقدّس؛ و این اقوال تنها تلاشی برای تصحیح آن کاری است که انجام داده اند.

نتیجه: بنابراین روشن شد که اول بار، اهل سنت برای تصحیح ماجرای سقیفه و بیعت، بحث اثبات حجّیت اجماع را مطرح کردند و برای اثبات آن، به رغم تناقض، توجیه ها و تلاش هایی کردند؛ لکن همه بدون سند و دلیل بوده و از این جا معلوم می شود که معیار آن ها در اجماع، توجیه علمی خطای بزرگ شان بوده، به ایّ نحو کان؛

خلاصه مباحث تمهید و دو سوال مقدماتی اجماع:

۱- اجماع:

- تعریف:

○ لغوی: یکی از معانی آن: اتفاق ← که مقصود است.

- اصطلاحی: با توجه به اختلاف تعابیر، مرحوم مظفر تعریفی جامع اقوال بیان می کنند: **اتفاق نظر** کسانی که نظرشان در اثبات حکمی دارای ارزش است. {لذا عموم و عوام مردم خارج از تعریف اند}

• انواع:

- محصل: برای خود شخص، در اثر تتبع حاصل شده.
- منقول: اجماع محصلی که برای این فرد نقل شده.

• جایگاه اجماع:

- در مسلک عامّه ← دلیل مستقلی است در عرض کتاب و سنت.
- در مسلک امامیه: امامیه، برای آن اصالت قائل نیست و آن را مستقلّ نمی داند، بلکه کاشف از سنت، یعنی قول معصوم علیه السلام است. لذا حجّیت آن هم، به خاطر حجّیت قول معصوم است.

۲- دو سوال مقدماتی:

• سوال اول: مبدع اجماع که بود و دلیل آن؟

- اولاً: اجماع مردم بما هو اجماع:
 - آن دسته که آراء محموده مربوط به حفظ نظام و نوع انسانی هستند ← از بحث خارج هستند ← چون جزء دلیل عقلی هستند و اهل سنت -قائلین به حجّیت اجماع- آن را انکار می کنند.
 - غیر این آراء محموده ← این ها از بحث خارج هستند ← چون به دواعی مختلفی هستند و این دواعی، مختصّ بشر هستند و شارع مقدّس هم از این دواعی منزّه است؛ لذا در این اجماع، مشارکتی ندارد؛ از این رو بین این اجماع و حکم الله تعالی ملازمه ای نیست.
- ثانیاً: اگر اجماع همه مردم حجّت باشد، اجماع غیر مسلمین هم باید حجّت باشد ← که این را خود قائلین به حجّیت اجماع هم قبول ندارند.
- لذا سوال مطرح می شود که: پس چرا اصولیون، به طور خاصّ اجماع مسلمین را حجّت می دانند؟

• پاسخ:

- اهل سنت برای آن که جریان سقیفه و انتخاب اولی، از طریق اجماع اهل حلّ و عقد را درست بکنند و به آن حجّیت بدهند، این بحث را مطرح کرده اند؛

○ آن ها سه دسته دلیل می آورند: آیات قرآن + روایات + عقل.

▪ از آیات قرآن: مهم ترین آیه: آیه سبیل مؤمنین: آیه ۱۱۵ سوره نساء: "وَمَنْ يُشَاقِقِ {مخالفت کند} الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا"

• مستفاد از آیه نزد اهل سنت:

○ مقدمه اول: کسی که تابع سبیل مومنین نباشد، جهنمی است؛

○ مقدمه سوم: پس منکر اجماع مؤمنین، جهنمی است؛

○ نتیجه: پس اجماع، حجیت شرعی دارد!

• اشکال به استدلال: مطابق اعتراف خود اهل سنت، آیه اطلاق ندارد که شامل هر سبیلی بشود. بلکه به قرینه صدر آیه، سبیل مومنین، باید در نصرت رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد؛ حال آن که اهل سنت، صرف سر پیچی از سبیل مومنین را موجب جهنمی شدن می دانند!

▪ از روایات: روایات متعددی داریم که مؤدای همه آن ها، مضمون این حدیث اند: "لا تجمع امتی علی الخطاء" یا "لا تجمع امتی علی الضلالة"؛

• مستفاد اهل سنت از روایت: این روایت، متواتر است و دلالت بر عصمت امت اسلام از اجماع بر خطا و ضلالت دارد؛ لذا اجماع امت حجت است.

• اشکال به استدلال:

○ سنداً: متواتر نیست؛ خبر واحد است؛ برخی هم آن را ضعیف می دانند؛ در سندش، ابوهیره هست...

○ دلالتاً: اولاً مقصود از اجماع امت، همه امت است نه بعضی از آن. ثانیاً اجماع همه امت در همه عصور امکان ندارد؛ ثالثاً منظور عدم اجماع امت اسلام بر خطا و ضلالت این است که امام معصوم در همه عصور حضور دارد و مانع از چنین اجماعی می شود.

▪ از عقل:

• استدلال اهل سنت:

○ **مقدمه اول:** اگر صحابه بر امری حکم قطعی کنند {مثلاً بگویند قطعاً حکم

فلان چیز این است}، حتماً حکم شان مستند به دلیلی بوده

○ **مقدمه دوم:** اگر به تعداد صحابه افزوده شود، تا جایی که به حدّ تواتر برسد،

عادتاً نسبت کذب یا خطا به آن ها محال است و لذا همین مطلب در مورد

تابعین و نسل های بعدی هم صادق است؛ زیرا عادتاً محال است که حقیقت

بر تمامی آن ها پوشیده باشد. به طور خلاصه: **عقل امکان اشتباه همه را**

در بیان یک حقیقت نمی پذیرد.

○ **نتیجه:** چنین اجماعی حجت است.

● **ردّ این استدلال:** اگر اجماع این افراد (صحابه و تابعین) موجب کشف قطعی قول

معصوم علیه السلام بشود، حجت است؛ ولی اگر اجماع را دلیل مستقلّی لحاظ کنید،

هیچ گاه عقل، امکان اشتباه گروه غیر معصوم را محال نمی داند و نفی نمی کند. چون:

○ **اولاً** درست است که تواتر، احتمال توافق بر کذب را رد می کند لکن احتمال

اشتباه که وجود دارد.

○ **ثانیاً** اتفاق هر امتی معتبر نیست و الا اجماع یهود و کفار و ... بر صحت دین

و اعتقادشان دلالت خواهد کرد!

■ **جمع بندی:** نهایتاً هر سه دلیل اهل سنت مردود است و آن ها نمی توانند اجماع را به عنوان

دلیل مستقلّی اثبات کنند. بلکه فقط اجماع کاشف قول معصوم معتبر است.

● **سوال دوم: معیار اجماع؟**

○ اهل سنت برای تصحیح ماجرای سقیفه و بیعت، بحث اثبات حجّیت اجماع را مطرح کردند؛ آن ها

سه دسته دلیل برای آن آوردند؛ مؤدّای دلائل شان، حجّیت اجماع همه امت - بدون استثناء - بود؛

○ حال آن که در سقیفه، مولا علی علیه السلام و بسیاری دیگر مخالف بودند؛ اهل سنت برای رفع

تناقض {یعنی تحقق عدم وجود مخالف}، از عده ای بیعت گرفتند؛ لکن باز هم کسانی مثل سعد بن

عباده باقی ماندند تا اینکه وفات نمودند؛ باز هم اهل سنت، اقوالی برای توجیه مطرح کردند که آن

هم سند و دلیلی ندارد؛ لذا معیار اجماع نزد آن ها، توجیه علمی خطای بزرگ شان بوده، به ایّ نحو

کان؛

- اجماع تا کاشف از قول معصوم نباشد، هیچ ارزشی ندارد؛ پس در حقیقت، اجماع ملحق به سنت است و دلیل مستقلی در عرض سنت نیست؛ بلکه حجیت آن در حقیقت مربوط به منکشف است نه کاشف.
- اشکال: پس چرا اجماع را مستقلاً مطرح می کنند؟
 - جواب: باید آن را مستقلّ طرح کنند تا با تبیین بگویند که مستقلّ نیست.
- بر همین اساس جایگاه اجماع، همان جایگاه خبر متواتر است: کارآیی آن ها، کشف قطعی از قول معصوم است و در واقع، دلیلی بر دلیل بر حکم هستند.
- فرق اجماع و خبر متواتر:
 - خبر متواتر ← دلیل لفظی است ← لذا کلام و لفظ معصوم را ثابت می کند.
 - اجماع ← دلیل لُبی است.
 - لذا خود نظر معصوم را ثابت می کند نه لفظ آن را.
 - ادله لُبی شامل اجماع، عقل، سیره عقلاء و سیره متشرعه است.
 - در دلیل لُبی، چون لفظ نداریم، باید به قدر متیقّن آن اکتفا کرد؛
 - لذا ثمره لُبی یا لفظی بودن دلیل این است که در دلیل لُبی باید به قدر متیقّن آن اکتفا کرد.
- توجه:
 - بر اساس اینکه ملاک و معیار حجیت اجماع، این است که "علم و قطع پیدا بکنیم که امام علیه السلام هم در بین مجمعین شرکت دارند"، بنابراین تعداد مجمعین فرقی ندارد و ملاک نیست؛
 - و لو تعداد مجمعین اندک باشد، اما حضور امام در بین آن ها احراز بشود، آن اجماع حجت است؛ تا حدّی که مرحوم محقق حلّی در کتاب المعتبر ج ۱ ص ۶ بیان می کنند: "فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله (م. امام) لما كان حجةً، و لو حصل فی اثنین كان قولهما حجةً". مضمون همین بیان را علماء دیگر هم مثل سید مرتضی (علی ما نُقل) دارند.
 - لذا تسمیه این اتفاق به "اجماع" نزد امامیه با تسامح صورت گرفته؛ چون اگر در موردی، با اتفاق بین تعداد قلیلی از فقهاء، کشف قطعی از قول معصوم بشود، لزومی ندارد که برای تعدادی قلیل، این تعبیر استعمال بشود.

۲-۴- طرق کاشف بودن (کیفیت استکشاف) اجماع از قول معصوم:

• یک: طریق حسّ (طریق تضمّنی):

- اجماعی هم که از این طریق حاصل می شود = اجماع دخولی.
- به اجماعی اطلاق می شود که شخص، اجمالاً ولی به قطع می داند که امام در میان مُجمَعین حاضر است ولی به عینه (تفصیلاً) امام را نمی شناسد.
- بنابراین حاصل این طریق: دخول امام علیه السلام در درون اجماع.
- ضمن اینکه این طریق، نزد قدماء مثل سید مرتضی و تابعین ایشان مطرح بوده. بلکه سید مرتضی رحمه الله آن را طریق انحصاری کشف قول معصوم می داند.
- اجماع دخولی به دو نحو حاصل می شود:

▪ **یک: اجماع محصّل:** عبارت است از اینکه خود شخص محصّل اجماع، بین اقوال علماء بررسی و فحص بکند و ضمن اینکه اتفاق نظر فقهاء بر یک قول را در می یابد، از بین اقوال آن ها، قول های متمایز و مشخصی را می یابد که قائلین آن ها، مجهول و ناشناخته هستند؛ لکن در بررسی خود، یقین و علم پیدا می کند که امام هم، در بین آن قائلین مجهول وجود دارد، هر چند که شخص امام را به عینه نمی شناسد. {یعنی اجمالاً یقین دارد که امام در بین قائلین حاضر است نه تفصیلاً و به عینه}

▪ **دو: اجماع منقول به خبر متواتر:** عبارت است از اینکه مردم یک شهر یا یک عصر، در حدّ تواتر، فتاوی علماء را برای شخص محصّل اجماع نقل بکنند تا این شخص یقین بیابد که قول امام علیه السلام هم در بین این اقوال بوده است و لو اینکه قول امام به عینه مشخص نباشد.

○ نقد:

- **اولاً:** اجماع دخولی، مخصوص زمان حضور امام است البته در حالتی که دسترسی به امام نداریم. {لذا در دوران غیبت کبری، مفید نیست}
- **ثانیاً:** نکته: مخالفت شخصی که معلوم النسب است، ضرری به این اجماع نمی زند. چون در این صورت قطع دارید که این شخص مخالف، امام نیست و ملاک ما هم، کشف قول امام است؛ لکن مخالفت شخص مجهول النسب، ضرر می زند.

• دو: طریق لطف (اجماع لطفی):

○ مقدمه: قاعده لطف:

- خلاصه آن = چاره اندیشی.
- عبارت است از ما یقرّب العبد الی طاعة و یبعده عن المعصية و لا یبلغ حدّ الجاء؛
- لطف بر خداوند واجب است به دلایل متعدد از جمله:
 - یک: علم خداوند به نظام احسن
 - دو: به قول بزرگی هم: من از گودی کف پا و مژه های چشمم، به ضرورت و وجوب قاعده لطف پی بردم! {چون وقتی خداوند تا این حدّ، به نیازهای انسان توجه داشته، پس به نیازهای بزرگتر ما هم، قطعاً عنایت دارد}

▪ در قاعده لطف:

- کبری ← اللطف واجب علی الله تعالی.
- صغری ← می تواند چیزهای مختلفی باشد و از این رو کاربردهای زیادی برای آن هست:

- النبوة لطف
- الامامة لطف
- العصمة لطف
- التكلیف لطف

○ **تقریر این طریق:** اگر اجماع بدست آمده، مخالف قول معصوم باشد، بر امام واجب است از راه قانون لطف، جلوی تحقق اجماع را بگیرد، مستقیماً یا با واسطه؛ و الا (نتیجه جلوگیری نکردن توسط امام):

- یا حکم الهی تعطیل می شود؛
- یا اینکه امام به بزرگترین وظیفه ای که دارد - یعنی بیان احکام - خلل وارد کرده است.
- این طریق، مختار مرحوم شیخ طوسی و تابعین ایشان است؛ بلکه مرحوم شیخ طوسی، آن را طریق انحصاری استکشاف قول امام می داند.
- البته سید مرتضی در کتاب عدّه ج ۲ ص ۶۳۱، در ردّ این طریق، آن را قبل از شیخ طوسی هم شناخته شده می دانند.

○ ویژگی های طریق لطف:

- یک: اختصاص به زمان معصوم ندارد.

▪ **دو:** مخالفت معلوم النسب و مجهول النسب، که علم داریم که امام نیست، خللی ایجاد نمی کند.

▪ **سه:** اگر آیه یا خبر قطعی، بر خلاف این اجماع وجود داشته باشد، این اجماع فائده ای ندارد.

• به عبارتی اجماع از طریق لطف، به شرطی حجّت است که ردعی از سوی معصوم نرسیده باشد.

• **توجه:** اجماع دو گونه دارد:

○ یک: غیر مدرکی

○ دو: مدرکی: دو گونه دارد:

▪ یک: مستند فتوای فقهاء مشخص باشد.

▪ دو: دلیلی بر خلاف اجماع وجود داشته باشد.

• **سه: طریق حدس:**

○ **تعریف:** عبارت است از اینکه فقیه، از طریق تحصیل آراء همه فقهاء، در همه اعصار، حدس قوی بزند

به اینکه رأی معصوم هم همین بوده است و دست به دست به این فقهاء رسیده است.

○ **توضیح ذلک:** زیرا اتفاق علماء بر یک رأی، با وجود اختلاف آراء فقهاء در مسائل و احکام دیگر،

کاشف از این است که این رأیی که بر آن اتفاق دارند، بدون دلیل نیست؛ بلکه آن را از مدرکی گرفته

اند که به ما نرسیده [وصل الیههم و لم یصل الینا]؛ نه اینکه آن ها بر اساس دلخواه یا استقلال در فهم،

چنین حکم کرده باشند.

○ این طریق، مذهب اکثر متأخرین از جمله مرحوم آخوند و مرحوم محقق عراقی است.

○ **ویژگی های این طریق:**

▪ **یک:** باید اتفاق همه علماء، در همه زمان ها باشد - از زمان معصوم تا زمان ما - چون مخالفت

شخص متقدّم، بلکه هر شخص معلوم النسبی که مثل شیخ طوسی رحمه الله، نظرش مورد

اعتنا باشد، به حصول قطع و یقین، آسیب می زند.

▪ **دو:** وجود و عدم مجهول النسب، اثری ندارد.

▪ **سه:** مخالفت معلوم النسبی که نظرش دارای اعتبار است، به این اجماع ضرر می زند.

• **چهار: طریق تقریر:**

○ **تعریف:** اگر در مسمع و منظر امام، اجماعی تحقق یابد و امام سکوت نماید (البته به شرطی که ۱- امام ملتف باشد ۲- مانعی از ردع مثل تقیّه، نباشد) چنین سکوتی، کاشف از قول معصوم است.

○ **توجه:**

▪ در طریق تقریر لازم نیست که همه اتفاق نظر داشته باشند؛ بلکه اگر تعدادی هم در مسمع و منظر امام، حکمی را بیان کنند و امام ردع نکند و ساکت بماند، این کاشف از قول امام است.

▪ این طریق، همان تقریر معصوم است که ذیل بحث سنت مطرح شد؛ لذا حتی اگر یک نفر حکمی را بیان بکند و امام علیه السلام، بیان او را ردع یا تصحیح نفرماید، معلوم است که مورد تأیید ایشان واقع شده و لذا نیازی به تعداد نیست.

○ **اشکال:** چنین اجماعی در دوران غیبت - با توجه به عدم حضور امام - امکان پذیر نیست.

توجه:

● این طرق ارائه شده، طرق معروفه برای این منظور هستند و لذا طرق دیگری هم وجود دارند؛ لکن مرحوم مظفر، تنها به چهار مورد از آن ها اکتفا نموده، حال آن که علی ما نقل، مرحوم شوشتری در کتاب رساله خود، ۱۲ طریق را معرفی نموده اند.

● اما باید دانست که در سیر تتبع محصل اجماع، ممکن است برخی وجوه مذکور حاصل بشوند و برخی دیگر نه؛ لذا این طور نیست که حصول اجماع محدود به طریق واحد و خاصی باشد؛ هر چند که سید مرتضی و شیخ طوسی، هر کدام حصول اجماع را در طریقی خاصّ منحصر دانسته اند.

○ علّت مردود بودن انحصار و محدودیت: چون ملاک حجّیت اجماع، کشف قطعیّ از قول معصوم است از هر طریقی و سببی که شده.

۳-۴- نظر مرحوم مظفر و ردّ اجماع:

● معتقدند که کشف قطعیّ قول معصوم از طریق اجماع محصلّ به ندرت صورت می پذیرد و همین موارد نادر هم، اکثراً ارزش علمی ندارند؛ بلکه اگر نسبت به عصر غیبت بسنجیم، هیچ کدام ارزش علمی ندارند. بنابراین ایشان اجماع را به کلیّ برای عصر غیبت ردّ می کنند.

● تبیین و تفصیل این ردّ، از طریق برهان سبر و تقسیم ارائه می گردد؛

• اجماع محصل به راحتی حاصل نمی شود، زیرا اهل اجماع:

○ یا بی دلیل فتوا داده اند ← مردود است؛ چون:

▪ اولاً تقوا و طهارت و علمیت فقهاء عظام با چنین چیزی سازگار نیست؛

▪ ثانیاً اگر آن ها چنین کاری بکنند، دیگر آراء آن ها ارزشی ندارد تا از آن حقّ حاصل بشود.

○ یا با دلیل فتوا داده اند ← با ردّ قسم دیگر، تعین می یابد؛

▪ حالا که فقهاء، در فتوای شان دلیلی داشتند، این دلیلی بوده که: "وصل الیهم و لم یصل

الینا"، یا به تعبیر دیگر "لهم مدرکٌ خفی علینا و ظہر لهم"؛

▪ حالا مدارک و دلائل مورد استناد، نزد امامیه، یکی از ادلّه اربعه می تواند باشد:

• قرآن: صحیح نیست که مدرک شان باشد؛ چون:

○ اولاً همه آیات قرآن نزد ما هست و ملفوظ و مفهوم می باشد و امکان ندارد

که برای ما مخفی و برای آن ها آشکار باشد.

○ ثانیاً اگر هم آن ها فهمی از آیات داشته باشند که برای ما حاصل نشده، باز

هم موجب قطع برای ما و حجّت نمی باشد.

• اجماع: صحیح نیست که مدرک شان باشد؛ چون:

○ از این جهت که اجماع را با خود اجماع می خواهیم ثابت کنیم، دور پیش می

آید.

○ از این جهت که دلیل شان اجماعی دیگر باشد، دلیل آن اجماع هم، باید

اجماعی دیگر باشد و همین طور ادامه می یابد؛ لذا تسلسل پیش می آید.

• عقل: صحیح نیست که مدرک شان باشد؛ چون:

○ اگر قضیه عقلیه ای بخواهد دلیل لحاظ بشود:

▪ اولاً تطابق آراء عقلاء در آن لازم است؛

▪ ثانیاً ویژگی دلیل عقلی، "کلیت و دوام" است؛

○ حالا ما هم جزء عقلاء هستیم و نمی شود که دلیلی باشد که قدما به آن رسیده

باشند لکن در طول اعصار گذشته، شخص دیگری به آن نرسیده باشد!

• سنت: با ردّ اقسام دیگر، تعین می یابد؛ {پس حتماً روایت داریم} این هم دو صورت

می تواند داشته باشد:

○ **یک:** اینکه مُجمَعین خودشان مشافهتاً از معصوم دریافت کنند یا تقریر ایشان را ببینند؛ ← لکن علماء دو دسته اند:

▪ **مربوط به عصر غیبت:**

- اصلاً این صورت امکان پذیر نمی باشد.
- هر چند احتمال امکان مشافهه بعض ابدال از علماء با امام زمان ارواحنا فداه در عصر غیبت وجود دارد لکن صرف این احتمال، نه تنها قطع، بلکه ظنّ هم نمی آورد.

▪ **مربوط به عصر معصومین:**

- این صورت حتی در مورد آن ها هم، نمی تواند مفید قطع باشد؛ چون این علماء هم دو دسته اند:

○ **عده ای که اصلاً قول شان را ثبت نکرده اند** ←

لذا نظر این دسته چه می شود؟ لازم است نظر آن ها هم باید در اجماع دیده بشود حال آن که آن را نداریم.

○ **عده ای که قول شان به ما رسیده** ← ممکن است

مشافهتاً دریافت کرده باشد که این هم ظنی است؛ ممکن است به خبر راوی ثقة ای اعتماد کرده باشد و

اجماع حاصل شده باشد. لذا باز هم قطع آور نیست.

• **البته** اگر علماء عصر معصوم، مشافهتاً دریافت و نقل کرده

باشند و اجماعی صورت بگیرد، همان اجماع دخولی حاصل می

شود و کاشف از قول معصوم هم خواهد بود؛ لکن چنین چیزی

در عصر غیبت رخ نمی دهد و برای ما مفید نیست، کما اینکه

در قسم دیگر بیان شد.

○ **دو:** اینکه مُجمَعین به روایتی از معصوم علیه السلام استناد کنند:

▪ یعنی دلیل و مستند اجماع، روایتی باشد که به مجمعین رسیده لکن

به ما نرسیده؛ [وصل الیههم و لم یصل الینا]

▪ این احتمال قابل قبول است لکن این مشکل را دارد که روایت مورد استناد، از جهت سند و دلالت، قابل خدشه است و لذا چنین اجماعی، نمی تواند مفید یقین به حکم یا مفید کشف حجتی باشد؛

▪ بررسی روایات:

- از جهت سند: ممکن است سند از نظر مجمعین معتبر باشد لکن اکنون از نظر فقیه معتبر نباشد؛ تکلیف چیست؟
- از جهت دلالت: لو سلمنا که سنداً مانعی نباشد، باز هم این مشکل در دلالت روایات وجود دارد که نص بر حکم نیستند، بلکه نزد آن فقهاء قدیم، ظهور داشته اند؛ حال آن که فهم یک قوم، برای دیگران حجت نیست؛ بلکه ممکن است نزد دیگران، اصلاً برداشت دیگری حاصل بشود! به عنوان مثال: اخبار بئر:
 - برداشت متقدمین: آب چاه نجس است.
 - برداشت متأخرین (از علامه حلی به بعد): آب چاه نجس نیست.

۴-۴-مرحوم مظفر بر اساس این استدلال، این گونه جمع بندی می کنند:

- طریق حسّ (اجماع دخولی): این روش، صحیح و کاشف از قول معصوم هست لکن همان طور که در قسم سنت تبیین شد، در عصر غیبت (اکنون) چنین اجماعی امکان پذیر نیست. لذا طریق حسّ، کنار گذاشته می شود.
- طریق لطف:
 - در این روش، قائلین معتقد بودند که بایستی رأی امام، موافق اجماع باشد و الا طبق قاعده لطف، بر امام واجب است که با آن، مخالفت نموده و آن را اصلاح نماید؛
 - لکن علیرغم اعتماد شیخ طوسی رحمه الله و تابعین ایشان به قاعده لطف، و موافق با مذهب شیخ اعظم انصاری و غیر ایشان از جمله مرحوم آخوند، قاعده لطف را در این موضوع (کشف قول معصوم از وفاق مجمعین) جاری نمی دانیم؛

○ چون آن سببی که عامل غیبت و محجوب شدن نفع امام می باشد، همان سبب موجب محجوب ماندن حکم الله تعالی می شود؛ این عامل هم خود امام نیست و امام در انجام وظایف خود کوتاهی نمی کند و بلکه کوتاهی، از مردم است؛ کما اینکه خود شیخ طوسی رحمه الله در شرح تجرید دارند: **"الامامة لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منّا"**؛ خلاصه این مقام، تخصصاً از قاعده لطف خارج است.

○ ضمن اینکه باید به قائلین اشکال کرد که: اگر در این مقام، قاعده لطف را جاری می دانید، پس چرا در مسائل اختلافی بین فقهاء {مثل مسأله وجوب یا استحباب نماز جمعه}، که چند دسته نظر داریم و بیشتر مردم، قطعاً مبتلای به مخالفت با واقع می شوند، جاری نمی دانند؟ یعنی چرا لازم نمی دانند که در این مسائل هم، بر امام واجب باشد که ورود نماید و حق را ظاهر گرداند؟ لذا طریق لطف هم ردّ می شود.

- **طریق حدس:** مسئولیت این ادعاء، به عهده مدّعی است، لکن حصول قطع از این طریق آسان نیست و تنها در ضروریات دین حاصل می شود که این را همه قبول دارند؛ لذا طریق حدس هم ردّ می شود.
- **طریق تقریر:** این طریق هم، ملحق به مسلک حدس است؛ چرا که حصول این طریق در عصر غیبت اصلاً امکان پذیر نمی باشد. لذا طریق تقریر هم ردّ می شود.

بنابراین نهایتاً مرحوم مظفر می گویند که در دوران غیبت، برای اجماع، هیچ گونه وثاقتی برای افاده یقینی و قطعی قول معصوم وجود ندارد و به کلی اجماع را (نسبت به دوران غیبت) ردّ می کنند!

نکته: با توجه به اشاره ای که در عبارت مرحوم مظفر به "ابدال" شده بود، بررسی کوتاهی در مورد اصطلاحات قطب، اوتاد، ابدال و ... از سایت اسلام کوئست نقل می کنیم:

عناوین (قطب، اوتاد، ابدال، نجباء و صلحاء) از اصطلاحاتی است که در برخی کتابهای عرفانی آمده است و اشاره به مقاماتی دارد که اهل عرفان در مورد اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بر می شمارند.

اصرار و تأکید بر روی این اصطلاحات هر چند در کتابهای عرفانی وجود دارد؛ اما به نظر می رسد - صرف نظر از برخی جزئیات - بتوان ریشه های آن را در برخی متون دینی و روایی یافت که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

- از امام علی(ع) نقل شده است: «ابدال از شام و نجباء از کوفه هستند».
- همچنین از آن حضرت نقل شده است: «ابدال در شام، نجباء در مصر، و عصاب در عراق هستند».
- امام علی(ع) در خطبه معروف به شقشقیه، خود را «قطب» سنگ آسیاب حکومت خوانده اند.

- در دعای ام داوود که ظاهراً از امام صادق (ع) نقل شده، آمده است: «خدایا بر اوتاد و ابدال درود بفرست».
- چند نکته درباره این اصطلاحات:
- الف. در برخی متون عرفانی و سخنان اهل معرفت، این عناوین به صورت مترادف به کار رفته است؛ یعنی مثلاً گاهی که اوتاد گفته شده، مقصود ابدال بوده و یا برعکس.
- ب. از آن جا که این عناوین اعتباری و بر اساس ذوق و سلیقه ابداع شدند، از این رو توافق و اجماعی بر تفسیر و توضیح آن وجود ندارد.
- ج. توضیح اجمالی این عناوین: همان گونه که اشاره کردیم در مورد توضیح و تفسیر این عناوین، مقداری اختلاف مشاهده می شود، ولی ما اکتفاء می کنیم به آنچه که از شیخ کفعمی در ذیل دعای ام داوود نقل شده است؛ گفته شده است که زمین از قطب، چهار اوتاد، چهل ابدال، هفتاد نبی و سیصد و شصت صالح خالی نیست.
- پس قطب [یکی است و آن در این عصر] مهدی (عج) است.
 - «اوتاد» ممکن است بیشتر از چهار تا باشند؛ اما کمتر از چهار تا نیستند؛ زیرا دنیا شبیه خیمه است و مهدی (عج) مانند عمود و ستون آن است، و این چهار اوتاد طناب های آن هستند.
 - «ابدال» بیشتر از چهل تا هستند.
 - «انبیاء» از هفتاد تا بیشترند.
 - «صالحان» نیز از سیصد و شصت بیشترند.
- ظاهر این است که خضر و الیاس از اوتاد و از ملازمان دایره ی قطب هستند؛ اما:
- ویژگی «اوتاد» این است که آنها کسانی هستند که در یک چشم برهم زدن نیز از یاد خدا غافل نیستند؛ در دنیا فقط به دنبال چیزی هستند که آنها را به آخرت برساند؛ لغزش های بد و شر از آنها سر نمی زند؛ البته عصمت از سهو و نسیان هر چند در قطب شرط است، اما در اوتاد شرط نیست، ولی عصمت از کار زشت در آنها شرط است.
 - «ابدال» از نظر مراقبت پایین تر از اوتاد هستند؛ ویژگی آنان این است که هر گاه غفلتی از آنان سر زند با تذکر آن را جبران می کنند و عمداً گناه نمی کنند.
 - «نجباء» پایین تر از ابدال هستند.
 - «صالحان» عبارتند از کسانی که اهل تقوا هستند و به عدالت پایدارند و گاهی گناه از آنها صادر می شود، ولی با استغفار و پشیمانی جبران می کنند.
- می گویند اگر یکی از چهار اوتاد کم شود، یکی از چهل [ابدال] جایگزین او می شود؛ اگر یکی از چهل [ابدال] کم شود، یکی از هفتاد [نبی] جانشین او می شود؛ اگر یکی از هفتاد [نبی] کم شود، یکی از سیصد و شصت [صالح] جایگزین می شود؛ و همین طور اگر یکی از سیصد و شصت [صالح] کم شود، یکی از بقیه مردم جای او را می گیرد.

د. بر اساس این تقسیم‌بندی رتبه، و مقام امام زمان (عج) مقام «قطب» است که در هر عصری فقط یک قطب وجود دارد و همه باید حول محور او باشند.

نکته: سه اصطلاح مشابه:

- **متسالم علیه:** در مورد ضروریات دین، که همگان قبول دارند.
- **لا خلاف فیه:** جایی که همه اظهار نظر نکرده اند، لکن آن‌ها که نظر داده اند، نظر واحدی دارند.
- **اجماع:** جایی که همه نظر داده اند و نظر همه هم واحد و متفق است و اختلافی نداریم.

چکیده بحث نظر امامیه:

• اجماع امامیه:

○ اجماع تا کاشف از قول معصوم نباشد، هیچ ارزشی ندارد؛ پس در حقیقت، اجماع ملحق به سنت است و دلیل مستقلاً در عرض سنت نیست؛ بلکه حجیت آن در حقیقت مربوط به **منکشف است نه کاشف**. مثل خبر متواتر.

○ فرق اجماع و خبر متواتر:

- خبر متواتر ← دلیل **لفظی** است ← لذا کلام و لفظ معصوم را ثابت می کند.
- اجماع ← دلیل **لُبی** است ← لذا خود نظر معصوم را ثابت می کند نه لفظ آن را.
- **دقت:** در دلیل لُبی، چون لفظ نداریم، باید به **قدر متیقن** آن اکتفا کرد؛

• **طرق اجماع (به همراه نقد آن‌ها):** {نکته: حصول اجماع محدود به طریق واحد و خاصی باشد؛ چون ملاک حجیت اجماع، کشف قطعی از قول معصوم است از هر طریقی و سببی که شده}

○ یک: **حسن (اجماع دخولی):**

- معروف نزد قدما از جمله سید مرتضی و تابعین ← سید مرتضی آن را طریق انحصاری می داند.
- **محور آن:** دخول امام علیه السلام در درون اجماع.
- **عصاره:** با اجماع حاصل شده یقین به حضور امام در بین قائلین بیابیم

▪ ویژگی: فرد مجهول النسب به آن ضرر می زند

▪ اشکال: نسبت به زمان غیبت کبری عملی نیست

○ دو: لطف:

▪ مختار شیخ طوسی و تابعین ← شیخ طوسی آن را طریق انحصاری می داند.

▪ محور آن: وجوب لطف - از جمله جلوگیری از اجماع مخالف قول امام - بر خداوند.

▪ عصاره: اگر اجماعی مخالف قول امام رخ داد، طبق قاعده لطف بر امام واجب است که مستقیماً یا مع الواسطه، جلوی آن را بگیرد.

▪ ویژگی ها:

• اختصاص به زمان امام ندارد.

• هر گونه مخالفی که بدانیم امام نیست، ضرر نمی زند.

• آیه و روایت مخالف اجماع نباید وجود داشته باشد.

▪ اشکال: اگر چنین لطفی بر امام واجب است، پس چرا از پشت پرده ظاهر نمی شوند؟

○ سه: حدس:

▪ مذهب اکثر متأخرین از جمله مرحوم آخوند و مرحوم محقق عراقی

▪ محور آن: اتفاق همه فقهاء در همه اعصار

▪ عصاره: اینکه فقیه، با تحصیل آراء همه فقهاء، در همه اعصار، حدس قوی بزند به اینکه رأی معصوم هم همین بوده است.

▪ ویژگی:

• یک: لزوم اتفاق همه علماء، در همه زمان ها - از زمان معصوم تا زمان ما -.

• دو: وجود و عدم مجهول النسب، اثری ندارد.

• سه: مخالفت معلوم النسبی که نظرش دارای اعتبار است، به این اجماع ضرر می زند.

▪ اشکال: با این بیان شما، مصداق حدس، فقط ضروریات دین است که همه قبول دارند و اختلافی در آن نیست.

○ چهار: تقریر:

▪ محور آن: تقریر (سکوت یا ردع یا تصحیح) امام.

▪ **عصاره:** اگر در مسمع و منظر امام، اجماعی تحقق یابد و امام سکوت نماید (البته به شرطی که ۱- امام ملتف باشد ۲- مانعی از ردع مثل تقیّه، نباشد) چنین سکوتی، کاشف از قول معصوم است.

▪ **ویژگی:** لزوم تحقق دو شرط مذکور

▪ **اشکال:** این هم ملحق به حدس است؛ چون چنین اجماعی در دوران غیبت - با توجه به عدم حضور امام - امکان پذیر نیست.

• **استدلال بر ردّ کلیّ اجماع:** اجماع به ندرت حاصل می شود، لکن نسبت به دوران غیبت، هیچ ارزش علمی

ندارد. || تبیین و تفصیل، با برهان سبر و تقسیم: اجماع محصل به راحتی حاصل نمی شود، زیرا اهل اجماع:

○ یا بی دلیل فتوا داده اند ← بر اساس تقوا و علمیّت فقهاء، مردود است؛

○ یا با دلیل فتوا داده اند ← با ردّ قسم دیگر، تعین می یابد؛ پس این دلیلی بوده که: "وصل الیهم

و لم یصل الینا"، یا به تعبیر دیگر "لهم مدرکّ خفیّ علینا و ظہر لهم"؛ ← حالا این دلیل،

یکی از ادله اربعه می تواند باشد:

▪ **قرآن:** صحیح نیست که مدرک شان باشد؛ چون همه قرآن به ما رسیده و امکان ندارد که برای ما مخفی و برای آن ها آشکار باشد.

▪ **اجماع:** صحیح نیست که مدرک شان باشد؛ چون دور و تسلسل پیش می آید.

▪ **عقل:** صحیح نیست که مدرک شان باشد؛ چون در قضیه عقلیه، تطابق آراء عقلاء در آن لازم

است + ویژگی دلیل عقلی، "کلیت و دوام" است؛ حالا ما هم جزء عقلاء هستیم و اگر چیزی

بود، باید ما هم می فهمیدیم!

▪ **سنت:** با ردّ اقسام دیگر، تعین می یابد؛ {پس حتماً روایت داریم} این هم دو صورت می

تواند داشته باشد:

• **یک:** اینکه مجمعین خودشان مشافهتاً از معصوم دریافت کنند یا تقریر ایشان را

ببینند ← در دوران غیبت ممکن نیست + در دوران حضور هم ظنّ به مشافهه هست

و این هم کافی نیست (بلکه ممکن است که به خبر ثقة اعتماد کرده باشند) + ضمن

اینکه برخی از فقهاء نظرشان را ثبت نکرده اند.

○ **البته** اگر علماء عصر معصوم، مشافهتاً دریافت و نقل کرده باشند و اجماعی

صورت بگیرد، همان اجماع دخولی حاصل می شود و کاشف از قول معصوم

هم خواهد بود؛ لکن چنین چیزی در عصر غیبت رخ نمی دهد و برای ما مفید نیست، کما اینکه در قسم دیگر بیان شد.

- دو: اینکه مُجمَعین به روایتی از معصوم علیه السلام استناد کنند ← این احتمال قابل قبول است لکن این مشکل را دارد که روایت مورد استناد، از جهت سند و دلالت، قابل خدشه است و لذا چنین اجماعی، نمی تواند مفید یقین به حکم یا مفید کشف حجتی باشد؛ به عنوان مثال برای خدشه در دلالت: اخبار بئر:
 - برداشت متقدّمین: آب چاه نجس است.
 - برداشت متأخرین (از علامه حلی به بعد): آب چاه نجس نیست.

نهایتاً مرحوم مظفر بر اساس این استدلال و اشکالاتی که در توضیح هر طریق بیان شد، اجماع را، نسبت به دوران غیبت، به طور کلی ردّ می کنند.

{در مقام نقد، اول این استدلال را بخوانید، بعد اشکالات طرق را در توضیح خود آن ببینید؛ برای انسجام توضیح طرق این ترتیب را لحاظ نمودیم}

۵- اجماع منقول:

۱-۵- انواع اجماع:

• محصّل:

- که از طرق چهارگانه مذکور برای فقیه متتبّع حاصل شده.
- مرحوم مظفر، هر چهار تا را ردّ کردند.
- این قسم، حجت است.

• منقول:

- که از نقل اجماع محصّل با یک یا چند واسطه حاصل می شود.
- اقسام:
 - متواتر ← حجت است (همان حکم اجماع محصّل را دارد)
 - خبر واحد:

• همان اصطلاح اصولی "اجماع منقول".

- حجّیت آن محلّ اختلاف است.

۲-۵-توجه: یک اتفاق و یک اختلاف بین همه اصولیون وجود دارد:

- محلّ اتفاق: همه قبول دارند که "اجماع دخولی" حجّیت دارد؛
 - این هم که ناقل، امام را اجمالاً می شناسد نه تفصیلاً، به اجماع آسیبی نمی زند؛ چون در حجّیت خبر واحد، شناخت تفصیلی امام شرط نشده!
 - لکن این مشکل وجود دارد که در زمان غیبت امام، چنین اجماعی، امکان حصول ندارد.
- محلّ اختلاف: همان طور که بیان شد، اصولیون بر سر حجّیت "اجماع منقول به خبر واحدی که از قسم اجماع دخولی نیست" با هم اختلاف دارند.

۳-۵-مسأله اجماع منقول به خبر واحد:

۱-۳-۵-اقوال:

- صاحب فصول و صاحب معالم:
 - حجّت است مطلقاً.
 - زیرا ملاک صحّت تعبّد به خبر، مطلق کشف است چه حسّی و چه حدسی؛ این اجماع هم، نوعی خبر واحد است؛ پس ادله حجّیت خبر واحد این نوع اجماع منقول را در برمی گیرد.
 - ضمناً اجماع به اعتقاد ناقل، کاشف از قول معصوم باشد.
- جناب نظام:
 - حجّت نیست مطلقاً.
 - زیرا ملاک در حجّیت خبر واحد، کشف حسّی است، یعنی ناقل باید خودش شخصاً حکم را از امام معصوم شنیده باشد؛ لکن در اجماع منقول، کشف حسّی امکان ندارد و بلکه کشف حدسی رخ می دهد. لذا مطلقاً حجّت نیست. از این رو مشمول ادله حجّیت خبر واحد نمی شود.
- شیخ اعظم: قائل به تفصیل شده اند:

○ اگر ثابت شود که خبر دادن حدسی، لازمه خبر حسی و به منزله آن است {یعنی ناقل اجماع، همه اقوال فقهاء در همه اعصار را به گونه ای بررسی کند که حدس قطعی برای این ناقل حاصل بشود که قول امام هم همین است و گویا خودش از امام شنیده است؛ در واقع حدس نازل منزله حسّ برایش حاصل بشود} ← حجت است.

▪ البته اشکالی هم مطرح است که آیا حصول قطع برای ناقل کافی است یا من که برایم نقل

می شود، باید قطع پیدا کنم؟ سیّاتی جوابها.

○ ولی اگر حدس قطعی حاصل نشود ← حجت نیست.

۲-۳-۵- سرّ اختلاف:

- سرّ اختلاف در این مسأله به این است که در اجماع منقول، دلیلی که می تواند حجّیت آن را ثابت کند، ادلّه حجّیت خبر واحد است؛ حال باید ببینیم ملاک در صحت تعبد به خبر واحد چیست؟
- توجه: حجّیت خبر واحد، به معنی لزوم تصدیق ثقه در واقعیت داشتن نقل اوست؛ واقعیت داشتن نقل هم، مستلزم واقعیت داشتن منقول است. حالا منقول می تواند:
 - حکم یا موضوع حکم شرعی باشد
 - اعتقاد ناقل و ... باشد
- ادلّه حجّیت خبر واحد، از آن جهت که دلالت می کند بر وجوب تعبد به یک خبر، شامل هر خبری نمی شود؛ بلکه فقط شامل خبرهایی می شود که:
 - یا مستقیماً حکم شرعی را بیان کند، مانند اینکه زراره خبر می دهد به وجوب صلاة جمعه؛
 - یا بیان کننده موضوع حکم شرعی باشد، مانند خبر عادل بر اینکه هلال ماه را دیده. {که موضوع برای وجوب روزه در ماه مبارک رمضان است}
- خوب حالا بحث بر سر این است که آیا اجماع منقول از قول فقهاء، مصداقی برای خبر واحد مذکور و مدّ نظر شارع - که معتبر کننده خبر واحد ثقه می باشد - هست یا نه؟ به عبارتی، آیا قول فقهاء هم، حکم شرعی یا موضوع حکم محسوب می شود؟ لذا بحث صغروی است.
- در اجماع منقول، آن چه مستقیماً و بالتطابق برای دیگران حکایت می شود، عبارت است از اقوال علماء بما هو اقوال العلماء، و روشن است که اقوال علماء، نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی؛ الا اینکه ما

اثبات کنیم اقوال علماء، کاشف از حکم شرعی صادر شده از معصوم علیه السلام است تا مشمول ادله حجیت خبر واحد بشود.

- بر همین مبنا، مرحوم مظفر بحث می کنند که قول اول و دوم مردود هستند و بعد قول شیخ اعظم به تفصیل را می پذیرند و بعد یک اولویتی را هم خودشان مطرح می کنند.

۳-۳-۵- قول حقّ از نظر مرحوم مظفر:

- مرحوم مصنف، قول شیخ اعظم را حقّ و صحیح می داند لکن معتقد است که قول درست تر بیان خود ایشان است. ایشان معتقدند:

○ **أولاً:**

▪ نهایت چیزی که ادله حجیت خبر واحد بیان می کند آن است که اگر فرد ثقه ای از زبان معصوم برای شما خبر آورد، او را تصدیق نمایید و بنا بگذارید بر اینکه خبر او واقعی است نه جعلی؛

▪ اما ادله خبر واحد، این را نمی رساند که اگر فرد موثقی، بر امری معتقد شد، مثلاً معتقد شد که از اجماع فقهاء، قول معصوم کشف می شود، باید بنا گذاشت بر اینکه اعتقاد این شخص ثقه هم، صحیح است و مطابق با واقع؛

▪ به عبارت اخری، ادله حجیت خبر واحد فقط گویای این است که ناقل معتقد به کشف است و هازل و کاذب نیست؛ یعنی این طور نیست که فرد راستگو، هر چیزی گفت درست باشد؛ به عبارتی کذب با اشتباه فرق دارد و درست است که ثقه، اهل کذب نیست لکن معصوم که نیست و امکان اشتباه در نظر و حدس و اعتقاد او وجود دارد.

▪ اما اینکه اعتقاد ناقل، مطابق واقع است یا نه؟ خبر واحد به آن دلالت نمی کند.

○ **ثانیاً:**

▪ دانستیم که ادله حجیت خبر واحد بر مصاب بودن و صحت رأی و حدس ناقل دلالت نمی کند؛

▪ اکنون سوال این است که اگر خبر ناقل [=مثل شیخ طوسی] مبنی بر اجماع، مستلزم قطع به منقول [=حکم صادره از معصوم]، نزد منقول الیه [=مثل ما] باشد -گر چه خود ناقل قطع به

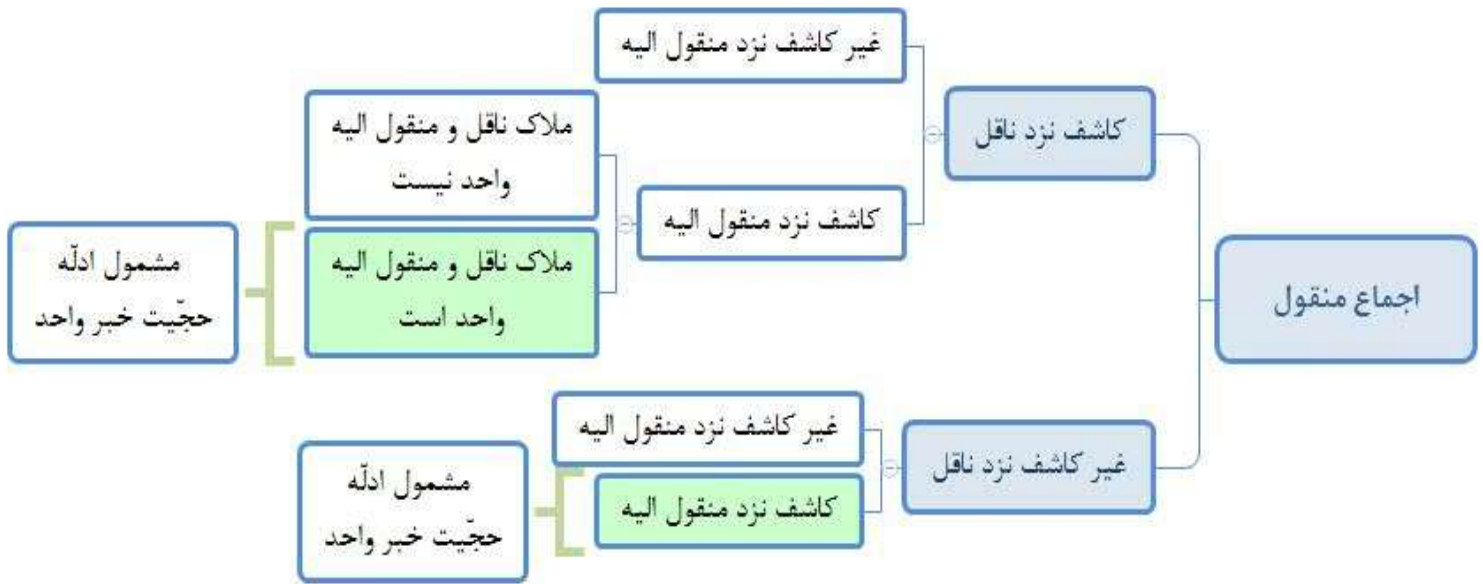
کشف قول معصوم از طریق این اجماع نداشته باشد، آیا این مورد هم مشمول ادله حجّیت خبر واحد نمی باشد؟

▪ مرحوم مظفر معتقدند که بایستی مشمول بشود. در ادامه تفصیلاً بیان ایشان تبیین می شود؛

۴-۳-۵- برای اجماع منقول سه حالت متصور است:

- یک: اجماع منقول در نزد ناقل، کاشف از قول معصوم است، لکن نزد منقول الیه کاشف نیست.
 - مثلاً شیخ طوسی، که اجماع لطفی را حجّت می داند، نقل می کند برای محقق اول که اجماع لطفی را حجّت نمی داند. در این صورت نقل شیخ طوسی، برای محقق اول حجّت نیست.
- دو: اجماع منقول در نزد ناقل و منقول الیه کاشف است به یک ملاک.
 - مانند اینکه هر دو ناقل و منقول:
 - لطفی باشند ← مثل شیخ طوسی و تابعین ایشان
 - حدسی باشند ← مثل شیخ اعظم و میرزای قمی
 - ادله حجّیت خبر واحد شامل این قسم می شود البته نه از باب تصدیق ناقل در رأی او؛ بلکه از باب تصدیق وی در نقل. زیرا آن چه نقل شده (یعنی اجماع) در نزد کسی که اجماع برای او نقل شده (منقول الیه)، مستلزم حکم صادر از معصوم است؛ به همین خاطر تحت تعبد به ادله حجّیت خبر واحد واقع می شود.
- سه: اجماع منقول نزد ناقل، کاشف نیست ولی نزد منقول الیه کاشف از قول معصوم است.
 - ادله حجّیت خبر واحد شامل این قسم هم می شود ولی نه از باب تصدیق ناقل در اعتقاد، بلکه از باب تصدیق ناقل در نقل. زیرا اجماع برای منقول الیه، مستلزم قول معصوم است و همین باعث می شود ادله حجّیت خبر واحد آن را پوشش دهد.
 - مهم این است که کسی که به نقل فرد ثقه ای مراجعه می کند، از نقل او، یک قطعی برایم حاصل می شود. به عبارتی، ملاک شمول ادله، کاشفیت از قول معصوم علیه السلام است.
 - دقت: در جایی که نقل اجماع نزد منقول الیه، مستلزم رأی معصوم باشد، خبر از اجماع، به دلالت التزامی {دلالت مطابقی که ندارد} بر اخبار از رای معصوم دلالت می کند؛ بنابراین مشمول ادله حجّیت خبر واحد می شود.

- **توجه:** اگر این اجماع، قدمایی باشد + کلّ فی الكلّ باشد « ما حدس نازل منزله حسّ پیدا می کنیم. بنابراین اجماع قدمایی کلّ فی الكلّ باشد، حجّت است.



۵-۳-۵- دفع دخل مقدّر:

- **سوال:** چطور ممکن است که دلالت مطابقی قول علماء یا همان خبر نقل شده، مشمول ادله حجّیت خبر واحد نباشد اما دلالت التزامی آن، که قول معصوم است، مشمول ادله حجّیت خبر واحد باشد؛ در حالیکه در علم منطق بیان شده که دلالت التزامی، فرع بر دلالت مطابقی است.

○ **یادآوری:** از جهت منطقی، این ترتیب حاکم هست: دلالت مطابقی ← بعد دلالت تضمّنی ← بعد دلالت التزامی؛

- **جواب:** در همان منطق بیان شده که درست است که دلالت التزامی در اصل تحقق و وجود، تابع دلالت مطابقی است؛ یعنی تا وقتی که در جایی دلالت مطابقی نباشد، دلالت التزامی در کار نیست؛ ولی در حجّیت، دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی نیست؛ چه بسا در مواردی، دلالت مطابقی، حجّت نباشد یا در اثر تعارض، از حجّیت بیافتد، ولی دلالت التزامی آن، حجّیت داشته باشد؛ و در انتها مرحوم مظفر، معتقد است که اولویت به این است که در اجماع منقول، قائل به این تفصیل شویم: که در جایی که اجماع منقول:

○ در نظر منقول الیه، کاشف از حکم باشد ← حجّت است

- ولی در جایی که این اجماع منقول، فقط در نظر ناقل اجماع، کاشفیّت دارد ← حجّت نیست؛ زیرا ادله حجّیت خبر واحد دلالت بر تصدیق ناقل در نظر و رأییش ندارد.

جمع بندی کل بحث اجماع: نهایتاً به این رسیدیم که: اجماع منقول، به شرطی که برای منقول الیه قطع آور باشد، حجت است.

چکیده بحث اجماع منقول:

• انواع اجماع:

- **محصل:** که از طرق چهارگانه مذکور برای فقیه متبّع حاصل شده. که البته مرحوم مظفر، هر چهار تا را ردّ کردند. این قسم، حجت است.
- **منقول:** که از نقل اجماع محصل با یک یا چند واسطه حاصل می شود؛ اقسام آن:
 - **متواتر** ← حجت است (همان حکم اجماع محصل را دارد)
 - **خبر واحد** ← همان اصطلاح اصولی "اجماع منقول". ← حجیت آن محلّ اختلاف است.
- یک اتفاق و یک اختلاف بین همه اصولیون وجود دارد:
 - **محل اتفاق:** همه قبول دارند که "اجماع دخولی" حجیت دارد؛ در این نوع اجماع، شناخت اجمالی به امام اشکالی ندارد؛ لکن این مشکل هست که در زمان غیبت امام، چنین اجماعی، امکان حصول ندارد.
 - **محلّ اختلاف:** اصولیون بر سر حجیت "اجماع منقول به خبر واحدی که از قسم اجماع دخولی نیست" با هم اختلاف دارند.

• اقوال:

- **صاحب فصول و صاحب معالم** ← حجت است مطلقاً.
- **جناب نظام** ← حجت نیست مطلقاً ← زیرا ملاک در حجیت خبر واحد، کشف حسّی است، یعنی ناقل باید خودش شخصاً حکم را از امام معصوم شنیده باشد؛ این هم ممکن نیست.
- **شیخ اعظم:** قائل به تفصیل شده اند:
 - اگر ثابت شود که خبر دادن حدسی، لازمه خبر حسّی و به منزله آن است {یعنی ناقل اجماع، همه اقوال فقهاء در همه اعصار را به گونه ای بررسی کند که حدس قطعی برای این ناقل

حاصل بشود که قول امام هم همین است و گویا خودش از امام شنیده است؛ در واقع حدس نازل منزله حسّ برایش حاصل بشود} ← حجّت است.

▪ ولی اگر حدس قطعیّ حاصل نشود ← حجّت نیست.

- **سرّ اختلاف در مسأله:** در این است که اجماع منقول، با ادلّه حجّیت خبر واحد، حجّیت می تواند داشته باشد؛ جالا ملاک در صحتّ تعبّد به خبر واحد، این است که منقول در خبر واحد، حکم یا موضوع شرعی باشد؛ حالا آیا نقل علماء از اجماع هم، می تواند حکم یا موضوع حکم شرعی محسوب شود؟
- **قول أحقّ نزد مرحوم مظفر:**

○ ادلّه حجّیت خبر واحد، آن خبر منقول از معصوم، توسط ثقه را تصدیق می کند، نه رأی و حدس ناقل را؛ اکنون سوال این است که اگر خبر ناقل [=مثل شیخ طوسی] مبنی بر اجماع، مستلزم قطع به منقول [=حکم صادره از معصوم]، نزد منقول الیه [=مثل ما] باشد - گر چه خود ناقل قطع به کشف قول معصوم از طریق این اجماع نداشته باشد-، آیا این مورد هم مشمول ادلّه حجّیت خبر واحد نمی باشد؟

○ نهایتاً به این رسیدیم که: اجماع منقول، به شرطی که برای منقول الیه قطع آور باشد، حجّت است.

- **دقت:** در جایی که نقل اجماع نزد منقول الیه، مستلزم رأی معصوم باشد، خبر از اجماع، به دلالت التزامی {دلالت مطابقی که ندارد} بر اخبار از رای معصوم دلالت می کند؛ بنابراین مشمول ادله حجّیت خبر واحد می شود.
- **دفع دخل مقدّر:** درست است که از نظر منطقی، دلالت التزامی فرع بر دلالت مطابقی است لکن این اولویت، در بحث حجّیت آن ها وجود ندارد؛ یعنی حجّیت دلالت التزامی، فرع بر حجّیت دلالت مطابقی نیست.

دلیل عقل:

۱-مقدمات:

۱-۱-عقل از حجّت های شرعی می باشد و مدرکی است مستقلّ از کتاب و سنّت، برای استنباط حکم شرعی.

۱-۲-در مقصد دوم، یعنی ملازمات عقلیه (شامل مستقلات و غیر مستقلات)، صغرای دلیل عقل بیان شد.

• چنانکه چهار سوال مطرح شد:

- یک: آیا حسن و قبح عقلی و ذاتی برای بعض افعال، قابل تصوّر است و وجود دارد؟
- دو: اگر وجود دارد، آیا عقل می تواند این حسن و قبح ذاتی را درک بکند؟
- سه: اگر می تواند، آیا بین حکم عقل و حکم شرعی ملازمه وجود دارد؟ (که البته مرحوم مظفر در آن جا فرمود: نه تنها ملازمه، بلکه عینیت وجود دارد)
- چهار: اگر ملازمه هست، آیا این حکم عقل، حجّیت شرعی هم دارد؟

• حالا بین این چهار سوال:

- سه سوال اول ← صغرای قیاس
- سوال چهارم ← کبرای قیاس ← بحث ما نحن فیه.

۱-۳-دلیل عقل، هیچ ربطی به قیاس ندارد.

- لذا طعنه بعض اخباریون به اصولیون مبنی بر اینکه "عقل هم مانند قیاس است، چطور قیاس باطل است اما عقل نه؟ لذا کار شما مانند قیاس اهل سنت است" بی مورد است؛
- مستمسک اخباریون در این طعنه و اشکال: عقل نمی تواند حجّت شرعی باشد در کشف احکام الهی؛ به دلیل این روایت: "إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ"
- جواب مرحوم مظفر:

- این روایت، ردّ کننده و ناقد قیاس فقهی است؛ یعنی آن جایی که انسان بخواهد با عقل ناقص خود ملاک حکم و مناط آن و علّت تامّه احکام را کشف بکند و بر اساس حکم جای دیگر را هم بگوید؛ حال آن که عقل انسان، امکان و توان کشف ملاک الحکم را ندارد.
- شاهد این هم این است که:

- در صدر خیلی از روایات فرموده شده: "إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ الناقصه".
- ضمن اینکه معصوم این قول را در ردّ قیاس فرموده.

۲-بررسی تاریخچه مسأله عقل:

- در کلمات قدما، معیار معینی برای حکم عقل، بیان نشده؛ و بررسی تاریخی این مسأله حاکی از این است که برداشت قدما از عقل، با برداشت متأخرین متفاوت است؛
- تاریخچه مسأله عقل:

- شیخ مفید (م. ۴۱۳): عقل را سبیل (طریق) معرفت قرآن و روایات و حجیت این ها می داند، نه اینکه یک دلیلی برای استنباط احکام باشد. {لذا ایشان نگاه ابزاری به عقل دارند}
 - شیخ طوسی (شاگرد شیخ مفید و م. ۴۶۰ و صاحب العُدَّة): فقط مواردی را به عنوان مصادیق حسن و قبح اشاره کرده اند. مثلاً تکلیف ما لا یطاق، العدل حسن ...
 - ابن ادریس حلی (صاحب سرائر و م. ۵۹۸):
- نکته:

- قبل از ایشان تا ۵۹۸ (یعنی زمان ابن ادریس) ← قدما
 - بعد از ایشان ← متأخرین ← خود ابن ادریس هم معروف به "رأس المتأخرین" است.
- ایشان اولین کسی است که به عقل، به عنوان دلیل مستقلّ اشاره نموده، لکن خیلی منظورش را توضیح نداده.
- محقق حلی (صاحب المعتمد و م. ۶۷۶): تفصیل قائل شده اند و دلیل عقل را دو قسم کرده اند:
- متوقّف بر خطاب: سه تعبیر برای این داشتند:
- لحن الخطاب
 - فحوی الخطاب
 - دلیل الخطاب
- غیر متوقّف بر خطاب: از آن تعبیر به "حسن و قبح عقلی" می کردند. {کتاب فقه و عقل، ن. آیت الله علیدوست}
- شهید اول (صاحب الذکری و م. ۷۸۶): مسائلی مثل مقدمه واجب و بحث ضدّ را مطرح نموده.
 - سید کاظم قمی و شاگردش: مرحوم مظفر می گویند بهترین کسی که از معاصرین میرزای قمی، که به بحث دلیل عقل خوب پرداخته:
- سید کاظم قمی (صاحب کتاب المحصول) است و بعد از ایشان، شاگردش آقای نجفی اصفهانی (صاحب هدایة المسترشدين در شرح معالم) است

۳- منظور از دلیل عقلی:

كُلُّ قَضِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ يَتَوَسَّلُ بِهَا إِلَى الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؛

یعنی هر حکم عقلی که موجب قطع به حکم شرعی بشود؛ {لذا اگر ظنّ آور باشد، مفید نخواهد بود}

۴- عقل به لحاظ مُدْرَكَات:

• عقل نظری:

- = ما ینبغی أن یُعَلِّمَ
- یعنی همان هست و نیست ها
- مثال: اجتماع نقیضین محال است.

• عقل عملی:

- = ما ینبغی أن یُفَعَلَ
- یعنی همان بایدها و نبایدها
- مثال: حُسن عدل ← {یعنی عدل چیزی است که شایسته است شما به عنوان فاعل، کارهای خودتان را با آن منطبق بکنید.}

حالا توضیح آن مقصود ما از دلیل عقلی:

• مقدماتاً:

- عقل نظری، حقایق را درک می کند؛
- احکام شرع مقدّس، اعتبارات و جعل شارع مقدّس هستند.
- اگر اعتبار شارع مقدّس هم نبود، عقل ما توان درک آن را نداشت.
- تبیین: بعد از بیان این تقسیم، باید گفت مراد از عقل، در ما نحن فیه، نمی تواند عقل نظری باشد؛ زیرا احکام الهی، توقیفی و اعتباری است که شارع مقدّس آن ها را لحاظ نموده و تنها طریق رسیدن به آن، سماع و شنیدن از لسان نبی و ولی است و عقل نمی تواند به اعتبار شرع راه پیدا بکند؛ چون احکام شرعی، نه از سنخ قضایای اولیّه است و نه از سنخ مشاهدات و محسوسات و نه مجرّبات؛ در حالیکه عقل، فقط توان کشف

همین موارد مذکور را دارد؛ به علاوه حتی عقل، در مرحله عقل نظری، توان کشف ملاکات احکام شرع را هم ندارد.

● **دفع دخل مقدر:** پس اگر کسی (اخباریون) بگوید احکام شرع، نقلی است و نه عقلی، و منظورش این معنایی باشد که ما گفتیم و ردّ کردیم، مورد قبول است؛ ولی کاملاً روشن است که این معنای از عقل، مورد نظر و مقصود اصولیون در حجّیت عقل نیست. بلکه منظور ما از دلیل عقل این است که حکم عقل نظری، به ملازمه بین حکم ثابت شرعی یا عقلی و بین یک حکم شرعی دیگر؛

● از این رو مرحوم مظفر چند مثال هم ذکر می کند:

○ مثل حکم به ملازمه یا عدم ملازمه در مسأله اجزاء و مقدمه واجب یا مسأله ضدّ؛

○ یا مثل حکم به تلازم بین قبح تکلیف بلا بیان با برائت؛

○ یا مثل حکم عقل به مقدم کردن اهمّ در باب تزاحم، که از آن می توان نتیجه گرفت که حکم اهمّ عند الله اهمّیت دارد.

○ یا مثل حکم عقل به وجوب مطابقت حکم الله و حکم عقل در آراء محموده مثل حسن عدل؛

● پس این ملازمات و امثال آن، امور واقعیّه ای است که عقل نظری مثل اولیات یا فطریات (قضایا قیاساتها معها) آن ها را درک می کند؛ و لذا عقل، قطع به ملازمه پیدا کرد - که فرض بحث ما هم این است که این ملازمه، مقطوع عند العقل است -، به لازم حکم می شود؛ یعنی کشف می شود حکم شرعی؛ و روشن است که همراه حصول قطع، چون حجّیت قطع، ذاتی است، جایی برای شکّ و تردید باقی نمی ماند؛

● {ملاک، وجود ملازمه است و لذا اگر جایی ملازمه آمد، حجّیت شرعی هم هست}

۵-شبهه:

● **سوال:** اگر عقل حجّت است، چرا روایت فرمود "إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ"؟ دین الله، شامل احکام الهی هم می شود؛ به عبارتی دیگر، این چه حجّتی است که شرع مقدّس، آن را ردّ می کند؟!

● **پاسخ مرحوم مظفر:** وجه جمع بین این دو دسته روایت که در یک دسته به عقل، اعتبار داده شده {عقل، حجّت باطنه است} و در یک دسته به ظاهر، اعتبار آن نفی شده {إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ}، به این است که:

- مقصود از روایات نافی، بیان عدم استقلال عقل است، در ادراک احکام، مانند قیاس و استحسان؛ یعنی احکام شرعی و مدارک و ملاکات آن، با عقل درک نمی شود. البته این مطلب درستی است و این روایات، در مقام نفی قیاس بوده اند که می خواهد با یک ملاک ظنی، حکم شرعی را اثبات کند؛
- ولی مقصود از روایتی که عقل را حجت می داند، عبارت است از آن ملازمه ای که وجود دارد بین آن چه که عقل درک می کند و آن چه که شرع می گوید و ما این ملازمه را حجت شرعی می دانیم؛ پس عقل نظری، به ضمیمه ملازمه، می شود حجت شرعی.
- روایت امام کاظم علیه السلام در کتاب شریف کافی ج ۱ ص ۱۲:

■ يَا هِشَامُ:

● إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ:

○ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ

○ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ؛

● فَأَمَّا:

○ الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ ع

○ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ

● يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ الَّذِي:

○ لَا يَشْعَلُ الْحُلَالَ شُكْرَهُ

○ وَ لَا يَغْلِبُ الْحُرَامَ صَبْرَهُ

الباب الخامس: حجية الظواهر

● خطأ در تبویب:

- لازم است که در بحث حجج، ابتدا به حجیت ظواهر پرداخته بشود تا بتوان به ظواهر کتاب و سنت استناد کرد و پرداخت؛ نه اینکه مستقیماً و ابتداءً به کتاب و سنت پرداخته بشود؛ کما اینکه این نکته را مرحوم آخوند در کتاب کفایه مراعات نموده؛
- البته مرحوم آخوند هم در کفایه اشتباهی داشته و آن اینکه بحث سنت را بعد از اجماع مطرح نموده حال آن که برای تبیین اجماع، نیاز به ادله حجیت خبر واحد داریم. کما اینکه این نکته را مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه مراعات نموده!

- همان طور که تا این جا چند بار تکرار کردیم، در علم اصول و کتاب اصول فقه:
 - مقصد اول: مباحث الفاظ ← صغرای بحث حجّیت ظواهر
 - مقصد ثانی: مباحث ملازمات ← صغرای بحث دلیل عقل
- بحث حجّیت ظواهر و بحث دلیل عقل، دو کبرای قیاس استنباط هستند که در مقصد حجج و امارات بحث می شوند.
- همین طور گفتیم که:
 - خود مقصد حجج و امارات ← سلطان مباحث اصولی است
 - از بین مباحث حجج و امارات ← بحث حجّیت ظواهر ← اصل الحجج است.

مقدمات:

شش نکته تذکر داده می شود:

- ۱- مقصد الفاظ، بیانگر صغرای بحث ظواهر است؛ (پس بحث ظواهر، کبرای قیاس استنباط است)
- ۲- حجّیت ظواهر، مانند کتاب و سنّت و عقل، یک دلیل جدا و در عرض آن ها نمی باشد؛ بلکه متممی است برای کتاب و سنّت؛ و از توابع آن ها می باشد.
- ۳- ظواهر از ظنون است؛ پس باید دلیل قطعی بر خارج کردن آن از تحت قاعده اولیه عدم اعتبار ظنون -یعنی آیات "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً" - داشته باشیم؛ ← یعنی لازم است برای حجّیت این ظنون، دلیل قطعی اقامه بکنیم تا بتوان از آن استفاده کرد.
- ۴- بحث ظواهر دو بخش دارد:
 - a. **صغرای بحث** = آیا فلان لفظ برای فلان معنی وضع شده؟ اگر وضع شده باشد، ظهور هم در آن دارد و الا فلا. ← این هم دو بخش دارد:
 - i. **یک:** وضع آن لفظ برای آن معنی ← اگر این وضع صورت گرفته، آن لفظ بایستی در همین معنا ظهور داشته باشد.
 - ii. **دو:** بحث قرینه و اینکه هر جا قرینه ای بود، ظاهر را با آن قرینه معنا باید کرد.
 - b. **کبرای بحث** = حالا اگر ظهوری برای لفظی احراز شد، آیا این ظهور، نزد شارع مقدّس حجّیت دارد تا بین او و مکلف، حجّت باشد؟
- ۵- در تکمیل بحث **صغروی**: البته قرینه در دو مقام لازم است:

a. مقام اول: جایی که اشتراک لفظی داریم ← قرینه معینه می خواهیم.

b. مقام دوم: جایی که مجاز داریم ← قرینه صارفه می خواهیم.

۶- اگر در کلامی قرینه نبود، آن کلام ظهور در همان معنای موضوع له دارد؛

بعد از این مقدمات، چهار بحث در باب خامس مطرح می شود:

۱- طرق اثبات ظواهر

۲- حجیت قول لغوی

۳- ظهور تصویری و تصدیقی

۴- حجیت ظواهر

۱- طرق اثبات ظواهر:

اگر معنای لفظ:

۱- مرحله اصلی: از دو طریق حاصل شد:

a. بالوضع

b. بالقرینه

۲- مرحله بعد: اگر از این دو طریق حاصل نشد و در معنای موضوع له شک داشتیم، باید به این طرق شش

گانه رجوع کرد:

a. استقراء ← همان بررسی موارد استعمال ← البته به شرطی که متتبع مجتهد در امر لغت باشد.

b. علائم حقیقت و مجاز:

i. تبادر ← اولین معنایی که از توجه به این لفظ، به ذهن خطور می کند.

ii. صحت حمل و عدم صحت سلب ← ببینید آیا حمل این معنا برای این لفظ ممکن است یا

نه؟

iii. اطراد ← همان شیوع معنایی برای لفظ ← مثل لفظ غنیمت که از شیوع آن، به این رسیدیم

که مختص غنائم جنگی نیست.

iv. تنصیص اهل لغت ← مرحوم مظفر، در صفحه ۴۴ به عنوان علائم حقیقت و مجاز، سه مورد

قبلی را ذکر می کند و قول لغوی را نمی آورد؛ در این جا آورده و آن را ردّ می کند. حجّیت

آن دلیل می خواهد که مرحوم مظفر، ادله قائلین

۳- مرحله سوم: اگر با دو مرحله قبل حلّ نشد و ما معنای لفظ را می دانستیم، لکن شکّ داریم که آیا این

معنا، همان مراد متکلم است یا نه؟ طبق مباحث الفاظ که گذشت، در مقام شکّ به مراد متکلم باید به اصول

لفظیه مراجعه نمود؛

a. شامل: اصالة الاطلاق، اصالة الظهور، ...

b. اشکال مرحوم مظفر: ؟

i. پاسخ ما: ؟

۲- حجّیت قول لغوی:

• اشکال آن:

○ اولاً: معانی حقیقی و مجازی را با هم ذکر می کنند بدون تمییز. چون تلاش اکثر مدوّنین کتب و

مجامع لغوی، جمع آوری معانی شایع الفاظ در استعمالات عرف بوده. به جز بعض کتب نادر مثل

کتاب اساس البلاغه، اثر جناب زمخشری.

○ ثانیاً: لو سلّمنا که لغویون به معانی حقیقی، تصریح کرده باشند؛ اگر قول لغوی:

▪ علم آور باشد به هر طریقی ← علم هم، حجّیت ذاتی دارد و نیازی به اقامه دلیل برای حجّیت

آن داشته باشیم؛ ← لکن چنین علمی برای مان حاصل نمی شود.

▪ ظنّ آور باشد ← معمولاً این گونه است؛ از این رو:

• قول لغوی، صرفاً ظنّ آور است؛

• اصل اولی هم در مورد ظنون، عدم اعتبار است: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.**

• بنابراین حجّیت آن، نیاز به دلیل دارد؛

• اما چنین دلیلی چگونه می تواند حاصل بشود؟ {نداریم}

• ادله قائلین:

○ **یک: اجماع:** یعنی اجماع فعلی (قولی نه) جمیع علماء، در جمیع اعصار، در جمیع امصار (مکان ها و شهرها) بر اینکه همه آن ها، با مراجعه به کتب لغت، معانی الفاظ را کشف می کنند و این اجماع مدّ نظر است.

▪ **اشکالات:**

- **اولاً:** از کجا تحصیل سیره همه علماء در همه اعصار را انجام دهیم؟ قول بسیاری به دست ما نرسیده.
- **ثانیاً:** در بحث اجماع ذکر شد که اجماع در صورتی ارزش دارد و حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد و با این اجماع مذکور نمی توان ثابت کرد که مسلک معصوم هم همان مسلک علماست در مراجعه به کتب لغت. چون علماء علم شان ناقص است و برای علم به معانی الفاظ، به کتب لغت مراجعه کنند، لکن معصوم این نقص را ندارد تا چنین نیازی داشته باشد. لذا این اجماع کاشف نیست.

○ **دو: سیره عقلاء:**

▪ این دلیل، تقریباً محکم دلیل قائلین است؛ تقریر آن:

● **مقدمات:**

- **یک:** عقلاء در امورات مختلف به متخصص آن مراجعه می کنند.
- **دو:** یکی از امورات، کشف معانی لغات است.
- **سه:** ردعی از شارع به این سیره نشده.
- **چهار:** عدم ردع شارع، کاشف از رضایت شارع است.
- **نتیجه:** پس قول لغوی، حجّت شرعی است.

▪ **اشکال:** از عدم ردع، رضایت شارع کشف نمی شود. زیرا عدم ردع در مواردی کاشف از رضایت شارع ایت که مانعی از متحد المسلك بودن شارع و عقلاء در میان نباشد و در ما نحن فیه، این اتحاد وجود ندارد. زیرا شارع علم علم لدنی دارد و به کتاب لغت مراجعه نمی کند. به علاوه معلوم نیست که عقلاء برای کشف معنای شرعی لغات هم به کتب لغت مراجعه کنند؛ بلکه احتمال قوی تر این است که معانی لغات در شرع، از ائمه گرفته شده باشد و نهایتاً این سیره، برای ما ظنّ آور است و اصل اولی در ظنون، عدم اعتبار است؛ پس سیره عقلاء هم نمی تواند قول لغویین را حجّت شرعی کند.

- سه: دلیل عقل: از باب ملازمه بین حکم عقل در رجوع به خبره و متخصص، و بین تأیید شرع؛ به این بیان که: هر چه را که نمی دانی فاسئلوا اهل الذکر. / مرحوم مظفر این دلیل را می پذیرند.

۳- ظهور تصویری و تصدیقی:

- مقدمات:

- یک: اقسام دلالت:

- تصویری ← دلالت مفردات بر موضوع له خودشان.

- تصدیقی ← دلالت مجموع کلام.

- اراده استعمالی

- اراده جدی

- دو: نظر علماء در مورد اقسام دلالت:

- مرحوم مظفر در مباحث الفاظ، نظری خاص خود را داشت و قائل بود که:

- دلالت تنها، دلالت تصدیقی است که ظهور آن، به پشتوانه سیره عقلاء حجت است؛

- دلالت تصویری هم، اصلاً دلالت نیست و آن را از باب تداعی معنا می دانست. مثال

تابلو را هم آورده بودند.

- لکن قاطبه علماء قائل به این هستند که دلالت، تابع اراده نیست و مستقلاً مفید یک معناست.

- حالا مطلب این قسمت در اصل، از مرحوم نائینی در کتاب فوائد الاصول ج ۳ و ۴ ص ۵۰ است: ایشان اصل

"اصالة التطابق" را مطرح می کنند: اصل اولی بر تطابق اراده استعمالی و جدی است.

۴- وجه حجیت ظواهر:

تنها دلیل، سیره و بناء عقلاست؛

- یعنی بناء عقلاء بر این است که اخذ به ظواهر کلام می کنند؛ شارع مقدس هم از عقلاء است و به همان مرام

آن ها عمل می کند؛

- لذا برخورد ما هم با کلام شارع مقدس، مطابق با همان سیره عقلاء است مبنی بر اینکه اگر در کلامی:

○ قرینه ای بود ← کلام را مطابق با آن قرینه معنا می کنیم.

○ و الا ← همان موضوع له آن کلام، حجّت است.

● در قالب چند مقدمه و نتیجه گیری:

○ مقدمه اول: مراجعه به سیره عملی عقلاء، بیانگر اعتماد به ظواهر است و اگر احتمال خلاف باشد،

قابل استناد نیست. و عقلاء اصرار به نصّ و تصریح ندارند. {بلکه همین ظواهر را هم می پذیرند}

○ مقدمه دوم: ردعی هم از طرف شارع مقدّس نسبت به این بناء عقلاء وارد نشده.

○ مقدمه سوم: خود شارع مقدّس هم از عقلاء است و مانعی از متحد المسلك بودن او با عقلاء وجود

ندارد؛ {یعنی شارع هم خلاف عقل و حکمت عمل نمی کند بلکه حکیمانه عمل می کند}

○ نتیجه: پس شارع مقدّس هم موافق با عقلاء، اخذ به ظواهر می کند.

۵-سوال: آیا ظواهر، مطلقاً حجّت هستند؟ در این رابطه مرحوم مظفر، پنج سوال مطرح می کنند:

سوال ۱: آیا این بناء عقلاء، مشروط به این است که ظاهر کلام مفید ظنّ فعلیّ به مراد متکلم باشد یا خیر؟

{یعنی آیا مشروط به این است که همان ظنّ این فرد کافیهست یا اینکه نوع افراد از این کلام باید همین ظنّ را

دریافت کنند و لو خلیّ و طبعه المستقلّ به آن عمل می کنند}

● جواب: ظنّ شخصی فعلی ملاک نیست؛ بلکه ظنّ نوعی شأنی ملاک است.

○ البته مرحوم کلباسی: اگر ظنّ فعلی به وفاق وجود نداشته باشد، مشروط به عدم ظنّ خلاف حجّت

است.

سوال ۲: آیا این بناء عقلاء، مشروط به این است که مخاطب ظنّ فعلیّ به خلاف ظاهر پیدا کند یا خیر؟

{یعنی خلاف این را باید ردّ بکنم یا اینکه با وجود احتمال خلاف، باز هم می توان به آن اخذ کرد}

● مرحوم آخوند:

○ مقدمه ۱: مدرک حجّیت ظواهر، بناء عقلاء است؛

○ مقدمه ۲: ملاک بناء عقلاء هم، ظنّ نوع عقلاء است؛

○ نتیجه: پس اگر در کلامی، نوع عقلاء، ظنّ به خلاف آن پیدا کردند، آن کلام حجّت نیست.

● بعد هم مرحوم مظفر: منشاء ظنّ فعلیّ به خلاف، سه چیز می تواند باشد:

○ یک: گاهی منشاء آن، امری است که عند العقلاء و شارع متّبع است. ← ظنّ فعلیّ به خلاف، با این منشاء، آسیب به آن ظاهر می زند.

○ دو: گاهی منشاء آن، امری است که عند العقلاء، حجّت است لکن عند الشارع، حجّت نیست؛ مثل شهرت؛ ← ظنّ فعلیّ به این منشاء هم، مضرّ است. زیرا دلیل اصلی حجّیت ظواهر، بناء عقلاء است؛

▪ البته مرحوم شیخ اعظم: مضرّ نیست؛

○ سه: گاهی منشاء ظنّ به خلاف، امری است که عند العقلاء، حجّت نیست لکن عند الشارع، حجّت است؛ ← مضرّ به ظاهر نیست.

سوال ۳: آیا این بناء عقلاء، مشروط به این است که اصالت عدم قرینه را جاری کنیم یا خیر؟

{یعنی در تفاهم و مکالمه، لازم است که این اصل اجرا بشود یا نه؟ چون همان طور که در بحث مجمل و مبین ذکر شد، یکی از مناشیء اجمال، وجود ما یصلح للقرینه است؛ آیا در چنین موردی، باید اصالة عدم قرینه اجرا بشود؟}

سوال ۴: آیا این بنای عقلاء، در اخذ به ظواهر تنها مخصوص به مقصودین بالافهام است یا شامل غیر مقصودین بالافهام هم می شود؟

{یعنی مثلاً اگر صدای جلسه ما ضبط بشود، آیا این صوت، برای غیر حاضرین هم می تواند همین ظهور را داشته باشد؟}

● مرحوم میرزای قمی در کتاب قوانین ج ۱ ص ۳۹۸ و نیز در ج ۲ ص ۲ به بعد، ادعا دارند که:

○ ظواهر کلام حجّت است فقط نسبت به مقصودین بالافهام.

○ بعد ایشان مردم عصر امروز را جزء غیر مقصودین می داند؛ چون ما در عصر نزول قرآن و پیامبر نبودیم و مخاطب آیات قرآن نبوده ایم.

○ لذا مرحوم میرزای قمی نسبت به:

▪ کتاب ←

▪ سنّت ←

• بیان مرحوم مظفر: ایشان به نظر مرحوم میرزا، دو اشکال وارد می کنند:

○ اشکال اول: کلام میرزای قمی، مجمل است و لذا باید دید که منظورش دقیقاً کدام است؟ هر کدام

از احتمالات ممکن که ذیلاً ذکر کردیم، باز هم ردّ می شود:

▪ یک: مرحوم مظفر: منظورشان این است که کلام ظهور ذاتی نسبت به شخص غیر مشافه ندارد.

• ردّ: این منظور هم خلاف وجدان است. {یعنی ظهور از صفات لفظ است و لفظ هم

هر جایی که باشد، این ظهور اولی و بدوی خود را اولاً و بالذات خواهد داشت؛ فرقی

ندارد که در عصر حضور باشد یا غیبت؛ زمان و مکان تأثیری در این ظهور، اولاً و

بالذات ندارد.}

▪ دو: قول مرحوم شیخ اعظم در رسائل ج ۱ ص ۶۹: منظورشان این است که عقلاء، بناء بر

الغاء قرینه در جایی که احتمال قرینه می دهند، نسبت به غیر مشافهین ندارند؛ پس چیزی

به نام اصالة عدم قرینه نداریم؛ پس نمی توانیم اخذ به آن دلیل کنیم!

• ردّ: این هم ادعای بدون دلیل است بلکه اتفاقاً عقلاء در جاهایی که احتمال قرینه می

دهند، اصالة عدم قرینه دارند.

▪ سه: قول محقق اصفهانی در کتاب نهایة الدرایه ج ۲ ص ۶۶: منظور میرزا این است که عقلاً

احتمال وجود قرینه در مجلس تخاطب نفی نمی شود.

• ردّ:

○ اشکال دوم: به فرض هم که بین مقصودین به افهام و غیر مقصودین فرق باشد، این مطلب بر قرآن

و سنّت قابل تطبیق نیست؛ چون احکام شرعیّه و قضایای مطرح شده در کتاب و سنّت، که فقیه برای

استنباط از آن ها بهره می برد، عامّ و از نوع قضایای حقیقه هستند و قضایای حقیقه هم اصلاً ناظر

به افراد موجود در خارج نیست و علی تقدیر موضوع، حکم را بیان می فرماید.

• {البته لازم بود که مرحوم مظفر بحث را دو دسته می کرد: روایاتی که به صورت سوال و جواب است / روایاتی

که معصوم ابتداءً به ساکن خودش فرمایشی نموده؛}

• {معصوم بنا به رسالت الهی خود، بیانش را با قرائن و قیود لازم قرار می دهد}

سوال ۵: آیا این بناء عقلاء، نسبت به کلّیه ظواهر است؟ حتّی ظواهر قرآن؟ یا خیر؟

{چون اخباری معتقدند که حقّ تمسّک به ظواهر قرآن را نداریم؛ چون همه قرائن از ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و... باید در دست ما باشد تا بتوانیم فهم درست از قرآن بکنیم؛ و الا حقّ اخذ به ظواهر قرآن نداریم.

همچنین اخباریون می گویند از جمله، بعض روایات، دالّ بر حذف چیزی از قرآن هستند؛

استاد: ما روایات را بررسی کردیم؛ این روایات، مفسّر آیات هستند نه اینکه بگویند چیزی از آن ها حذف شده باشد {

تبیین:

• مرحوم مظفر در این جا فقط به نقد اخباریون می پردازد و نظر خود را بیان نکرده؛ لذا استدلال خودشان (قائلین) بر حجّیت ظواهر این است:

○ مقدمه ۱: ظواهر به پشتوانه سیره عقلاء حجّت هستند.

○ مقدمه ۲: ظاهر قرآن هم، جزء ظواهر است.

○ نتیجه: پس ظواهر قرآن هم حجّت است.

• اخباریون: ظواهر قرآن را حجّت نمی دانند؛ و معتقدند اگر در ذیل آیه قرآن روایتی باشد و آن آیه معنا کند می پذیریم.

• مرحوم مظفر چند مقدمه دارند:

○ سوال ۱: آیا ظواهر قرآن، نسبت به غیر معصوم حجّت است؟

▪ اصولی ها ← بله

▪ اخباری ها مثل مرحوم استرآبادی ← ادعا دارند خیر

○ سوال ۲: مراد اصولی ها از حجّیت ظواهر چیست؟

▪ اولاً اصولی ها قائل اند که قرآن دارای محکّمات و متشابهات است و محکّمات آن، نصّ و ظاهر

است و فهم این ظواهر برای آشنای به قواعد کلام مشکل نیست.

▪ ثانیاً اصولی ها بعد از فحص از قرائن و شواهد و مخصّصات و مقیّدات به ظاهر فتوا می دهند.

▪ ثالثاً غیر متخصص حقّ اخذ به ظاهر کتاب را ندارد.

• حالا مرحوم مظفر در نقد اخباریون، انصاف خرج می دهند و این گونه سوال مطرح می کنند که

مقصود شما اخباری ها چیست؟

○ یک: آیا منظور شما این است که شخص غیر آشنای به زبان، حق استفاده از ظاهر ندارد؟ ← ما هم موافقیم.

○ دو: ولی اگر مراد شما، جمود بر خصوص آیاتی است که در ذیل آن، روایتی وارد شده، به این معنا که اگر ذیل یک آیه، روایتی وارد شده باشد، می توان به ظاهر آن اخذ کرد و الا فلا. ← این فرمایش شما دارای چند اشکال است:

▪ اشکال ۱: اگر دلیل شما بر مدعی تان، روایاتی است که فرموده "من فسّر القرآن برأیه فلیتبوء

مقعدہ من النار" {صحیحہ نبوی در بحار ج ۹۲ ص ۱۱} دو اشکال دارد:

• اولاً تفسیر به معنی پرده برداشتن از چهره مطلب؛ تفسیر در مورد چیزی است که

امری معلوم نباشد؛ در این مورد تفسیر آن را معلوم می کند؛ اما در جایی که چیزی ظاهر است، احتیاجی به پرده برداری و تفسیر ندارد. پس ظاهر تخصصاً از تحت "من فسّر القرآن" خارج می شود.

○ ضمناً روایت مذکور، با این عبارت ایشان در منابع حدیثی یافت نشد؛ بلکه به

این عبارت داریم: "من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوء مقعدہ من النار" که

البته این عبارت بیشتر به نفع اخباریون هست، چون "من قال" اعم از "من

فسّر" است.

• ثانیاً: بر فرض اینکه به اخذ ظاهر هم، تفسیر بدانیم، این مشکل وجود دارد که روایات

مذکور، با دسته ای از روایات، که ما را ارجاع به ظاهر قرآن داده است، تعارض دارد؛

○ بنابراین بین این دو دسته از روایات، تعارض می شود؛ برای جمع بین این دو

طائفه از روایات، باید:

▪ طائفه اول را، که مستمسک اخباری هاست، حمل کنیم به ← اخذ به

ظاهر، قبل از فحص عن قرائن و شواهد و مقیدات و مخصّصات؛

▪ و طائفه دوم را حمل کنیم به ← اخذ به ظاهر بعد از فحص از قرائن

و شواهد و مقیدات و مخصّصات؛

○ روایاتی که ما را به ظاهر قرآن ارجاع می دهند،

▪ **یک:** در باب تعارض فرموده اند که روایات را به کتاب الله عرضه کنید؛ هر کدام مخالف قرآن بود، فاضربوه علی الجدار! {کنایه از اینکه کنار بگذارید}

• مرجّحات روایی: خذ بما خالف العامّة / خذ بما اشتهر / خذ بما وافق الكتاب

▪ **دو:** روایاتی که به طور مطلق فرموده: هر حدیثی را چه معارض باشد با حدیثی دیگر، چه نباشد؛ به قرآن عرضه کنید، اگر موافق قرآن نبود، ردّ کنید.

▪ **سه:** روایاتی که فرموده که هر شرطی، مخالف با قرآن بود، باطل است.

▪ **چهار:** روایاتی که اخذ به ظاهر را اثبات می کنند؛ به عنوان نمونه: صحیح زراره که از حضرت سوال کرد: **مِنَ اَیْنِ عَلِمْتَ اِنْ مَسَحَ بَعْضُ رَاسٍ؟** حضرت فرمود: **لِمَكَانِ الْبَاءِ؛** یعنی چون در آیه فرمود "و امسحوا برئوسکم" حضرت این باء در آیه را ظاهر گرفتند در این مطلب.

▪ **اشکال ۲:** تمام روایات، نصّ در مطلوب نیستند؛ بلکه اکثراً ظاهرند؛ حال نقل کلام می کنیم در ظواهر سنّت؛ در ظواهر سنّت هم این اشکال به سه دلیل قوی تر است؛ طبق مبنای شما اخباری ها، ظواهر روایات هم غیر قابل استفاده است؛ بلکه اشکال در ظواهر روایات، قوی تر است؛ زیرا:

- **یک:** ظواهر سنّت، ظنّی الصدور است بخلاف ظواهر قرآن، که قطعاً الصدور است.
- **دو:** بسیار، بلکه اکثر روایات، نقل به معناست و معلوم نیست که این الفاظی که اخذ به ظاهر آن می کنید دقیقاً الفاظ امام باشد؛ در حالیکه الفاظ قرآن، قطعاً واو به واو آن، وحی است.
- **سه:** در جایی که نقل به معنا هم نشده، احتمال خطا و نسیان راوی وجود دارد که آن را با اصول دیگری، باید منتفی کرد؛ ولی ظواهر قرآن، نقل و ضبط آن، هیچ شبهه ای ندارد.

۱- تعریف:

• لغوی:

- ذیوع و آشکار کردن
- مثال: شَهْرُ فلانٍ سَيْفَهُ ← فلانی شمشیرش را کشید و آشکار کرد.

• اصطلاحی:

○ نزد اهل حدیث:

- خبری که راویان آن، زیاد هستند ولی به حدّ تواتر نمی رسد
- همان خبر مستفیض ← به آن "خبر مشهور" می گویند.

○ نزد فقهاء:

- قولی که به حدّ اجماع نرسیده.
- لذا شهرت یعنی همه این را نگفته اند بلکه کثیری از فقهاء.

نکته: توجه بشود که تعبیر اصطلاحی شهرت، یعنی "مشهور":

- گاهی به آن قول یا خبر گفته می شود.
- گاهی به قائلین آن گفته می شود.

۲- اقسام شهرت:

- در روایت (شهرت روایی): یعنی نقل یک خبر، از سوی چند راوی، شیوع دارد ولی به حدّ تواتر نرسیده. اعمّ از اینکه فقهاء، بر طبق آن عمل کرده باشند یا نه - به هر دلیلی -.

• در فتوا:

- شهرت عملیّه: اکثر فقهاء، بر طبق حدیثی عمل کرده اند و لو اینکه مشهور محدّثین آن حدیث را نقل نکرده باشد و سند آن، قوی نباشد. در شهرت عملیّه، مستند این عمل، شهرت خبری است که به ما رسیده.

○ شهرت فتوائی:

▪ این است که اکثر فقهاء، بر طبق حکمی فتوا داده اند، بدون اینکه مدرک فتوای آن ها، معلوم باشد؛ حالا:

- خواه خبری مطابق با شهرت وجود داشته باشد، اما مشهور به آن استناد نکنند، یا استنادشان معلوم نباشد؛
- و خواه اینکه اصلاً خبری وجود نداشته باشد.
- محل بحث در علم اصول.

۳- کارآیی اقسام شهرت:

- یک: شهرت روایی ← از مرجّحات باب تعارض است. همان دستور "خُذْ بَمَا اشْتَهَرَ"
- دو: شهرت عملیّه ← در بحث تعادل و تراجیح، محلّ اختلاف است که:
 - آیا عمل اصحاب، می تواند حجت باشد؟
 - آیا شهرت عمل به یک روایت، جابر ضعف سند هست یا نه؟
- مرحوم خوئی: خیر
- مشهور از جمله مرحوم مظفر: بله
- سه: شهرت فتوائی ← حجّیت آن محلّ اختلاف است:
 - برخی مثل شهید اول و صاحب معالم: حجّت است
 - مرحوم مظفر و اکثر متأخرین: حجّت نیست

اشکال مرحوم اصفهانی در آخر بحث اجماع:

سنداً و دلالتاً مورد خدشه است

۴- ادلّه حجّیت شهرت:

قائلین به حجّیت شهرت فتوائیه، سه دسته دلیل ذکر نموده اند:

- ۱- **دلیل اول: مفهوم موافق و اولویت نسبت به خبر واحد:** ادله حجّیت خبر واحد، به مفهوم موافق و اولویت بر حجّیت شهرت فتوائی دلالت دارد؛ زیرا ملاک حجّیت خبر واحد، افاده ظنّ است و این افاده ظنّ، در شهرت فتوائی قوی تر است. چرا که در خبر واحد عادل، مخبر یک نفر است ولی در شهرت فتوائی، حدود ۹۰ درصد از فقهاء، بر مطلبی فتوا داده اند که باعث جمع شدن ظنون متعدّد و تراکم ظنون می شود و می شود حجّت.
- ۲- **دلیل دوم: عمومیت تعلیل مستفاد از آیه نباء:** در آیه نباء، جمله "أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَهْجَالَةً" تعلیل برای فتبّینوا است؛ آیه علت وجوب تبّین را دور شدن از عمل سفیهانه می داند و چون علّت، تعمّم؛ می توان نتیجه گرفت: "کلّ ما یؤمن معه الاصابةً بجهالةً فهو حجةٌ يجب الاخذ به"؛ شهرت هم یکی مصادق این کبرای کلی است؛ زیرا به پشتوانه شهرت فتوائی، عمل ما سفیهانه نیست؛
- ۳- **دلیل سوم:**

a. دلیل سوم بر شهرت فتوائیه، مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره است؛

i. مقبوله: "خُذْ بِالْمَجْمَعِ عَلَيْهِ بَيْنَ اصْحَابِكَ"

ii. مرفوعه: "خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ اصْحَابِكَ وَ اَتْرَكَ الشَّاذَّ النَّادِرَ"

b. یادآوری:

i. مرفوعه: برخی از افراد سلسله سند آن، حذف شده و ذکر نشده.

ii. مقبوله: تلقّی به قبول کرده اند و لو سلسله سند ضعیف باشد مثل مقبوله عمر بن حنظله

c. تقریب استدلال به دو بیان:

i. بیان اول: اینکه در مرفوعه آمده "خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ"؛ مفسّر موصول در "ما اشتهر" صله آن

است و چون "اشتهر" که صله ماست، اطلاق دارد شامل هر چیز مشهوری اعمّ از حدیث و فتوا می شود؛ پس شهرت فتوائی حجّت است.

ii. بیان دوم: اینکه بر فرض اینکه مراد از ما موصوله، حدیث باشد، از آن جایی که وجوب اخذ

به حدیث، معلق بر شهرت شده، مناط حکم شهرت است و به حدیث، در صورتی عمل می

شود که مشهور باشد؛ پس هر آن جایی که شهرت است، می توان به آن عمل کرد. {یعنی

دلیل قبول حدیث، مشهور بودن آن است؛ حالا چون العلة تعمّم؛ لذا هر چیزی که مشهور

باشد، حجّت است}

● نقد دلیل اول:

○ **اولاً:** معلوم نیست که معیار در حجّیت خبر واحد، افاده ظنّ باشد؛ ممکن است مناط، چیز دیگری باشد؛ مانند اینکه چون شارع مقدّس، خبر واحد را تعبداً حجّت نموده است، حجّت شده؛ به عنوان مثال از باب نکاح:

- یک مسأله این است: در صورتی که زن، طلاق رجعی داده شده باشد و در عده رجعیّه قرار دارد، اگر نکاح با او صورت بگیرد، حرام مؤبد (ابدی) است؛
 - مسأله دیگر: در مورد اینکه اگر زنی، شوهردار باشد و با مردی دیگر، رابطه نامشروع داشته، حکم نکاح با این مرد دوم چیست؟
 - حالا برخی می گویند با توجه به حکم مسأله اول، به طریق اولی باید در این مسأله دوم هم، حکم به حرام ابدی داد. لکن همین اشکال بحث شهرت در ما نحن فیه، مطرح می شود؛ از کجا معلوم؟ شاید ما در مسأله اول، تعبداً پذیرفتیم؛ لکن این جا مسأله متفاوت باشد؟!
- **ثانیاً:** مضافاً بر اینکه خبر واحد عادل، اخبار از روی حسّ است؛ ولی فتوای مشهور، اخبار عن حدس و اجتهاداً است؛ پس خبر واحد عادل مفید ظنّ، قوی تر است از شهرت.

● نقد دلیل دوم:

- این جمله مانند این است که طیب به بیمار بگوید لا تأکل الرّمّان لآنه حامض؛ یعنی دلیل عدم جواز اکل رّمّان، حامض بودن است؛ لذا می توان گفت همچنین: کلّ شیء حامض لایجوز اكله؛ لکن نمی توان گفت که الزاماً دیگر هر چیزی حامض نبود، یجوز اكله؛ چون ممکن است به جز مانع حامض بودن، مانع دیگری هم مدّ نظر شارع مقدّس باشد.
- در آیه نباء هم، بر فرض اینکه جمله "أن تصیبوا قوماً بجهالہ" علّت باشد و علّت، معممّ (تعمیم دهنده حکم در جاهای دیگر) باشد، نتیجه می دهد: کلّ ما کان عملٌ به سفاهتاً وجب التّبیین فیه؛ اما مفهوم آن نیست که هر چه در آن سفاهت نباشد، نیازی به تبیین ندارد؛ زیرا آیه شریفه، نهایتاً دلالت بر عدم وجود مانع می کند؛ ولی نسبت به وجود مقتضی ساکت است؛

● نقد دلیل سوم:

○ نقد بیان اول:

- **اولاً** به قرینه صدر حدیث، روشن است که مراد از ما موصوله، فقط حدیث است؛ زیرا در صدر روایت آمده است: یأتی عنکم خبران و حدیثان المتعارضان فبأیهما آخذ؟ حضرت فرمود: خذ بما اشتهر؛ پس جواب هم باید مطابق سوال باشد؛

- **ثانیاً** اگر مراد از موصول، خصوص خبر باشد، امام علیه السلام حکم را معلق بر خصوص شهرت روایی کرده؛ نه مطلق شهرت؛ و ضمیر اشتهر، به ما موصوله ای برمی گردد که حدیث مشهور است؛ نهایتاً این احتمال را می دهیم که خصوص شهرت خبری معیار است؛ و با این احتمال، دیگر نمی شود آن را تسری داد به هر مشهوری؛

تنبیه:

- **اشکال:** اکنون که مرحوم مظفر، شهرت را رد نمود، آیا خودش جرأت افتاء، مخالف با مشهور دارید؟
- **پاسخ:**
 - معمولاً کسی جرأت مخالفت با مشهور ندارد و سعی می کنند با مشهور همراه بشوند الا اینکه واقعاً یک دلیل قوی داشته باشند.
 - البته اشکال نشود که این که فقاہت نشد؛ نمی شود که بیاییم در مقابل فحولی مثل شیخ طوسی ها و شیخ مفید ها نظری بدهیم؛ باید دقت بشود؛ آن ها با آن بزرگی چنین نظری داده اند؛ حتماً چیزی می دانستند...

الباب السابع: السیرة

ساختار مباحث این باب:

- تعریف
- حجّیت سیره عقلاء
- حجّیت سیره متشرعه
- مقدار دلالت سیره

۱- تعریف:

- لغوی: راه، روش، طریق

• اصطلاحی:

○ عبارت است از استمرار بناء عملی مردم در طول تاریخ بر انجام یا ترک کاری.

○ اقسام:

▪ از عامّه مردم ← **سیره عقلاء یا بناء عقلاء**

• عبارت است از بناء جميع عقلاء، از یک ملّتی که شامل مسلمان و غیر مسلمان می شود. {یعنی به هر امّتی مراجعه بکنیم، همین کار را تأیید می کنند؛ اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان}

• لذا این مبنای عقلاء بما هم عقلاء، به عقل آن ها برمی گردد.

• **مثال:** عمل به خبر واحد، عمل ظواهر

▪ از همه یا فرقه ای از مسلمین یا آیین دیگر ← **سیره متشرّعه**

• عبارت است از بناء عملی مسلمانان؛

• **مرحوم مظفر:** نوعی اجماع است؛ بلکه از بالاتر از اجماع. البته نه آن اجماعی که بحث کردیم.

• ارتکاز اهل شرع از تشریح شارع مقدّس است نه اینکه به عقل آن ها برگردد.

• **مثال:** آیا عید نوروز که بین مسلمین رایج است، حجّیت شرعی دارد؟

۲- حجّیت سیره عقلاء:

قبلاً- در بحث حجّیت قول لغوی- بیان شد که برای حصول یقین بر موافقت شارع با بناء عقلاء یکی از این سه شرط لازم است:

۱- مانع از اتحاد نباشد

۲- اگر مانع هست این سیره در امور شرعی هم جریان داشته باشد.

۳- نص خاصی از شارع داشته باشیم

اکنون در بیانی دیگر و در قالب یک تقسیم و الگوریتم، دو حالت برای آن قابل فرض است:

۱- یا مانع از متحد المسلك بودن شارع مقدّس با عقلاء وجود ندارد:

a. یا منع و ردعی برای ما بیان شده ← قطعاً حجّت نیست.

b. یا منع و ردعی برای ما بیان نشده ← کشف می شود که شارع مقدّس، راضی به این کار عقلاء است؛ چون شارع هم، از عقلاء، بل رئیس العقلاء است و اگر شارع مقدّس، مسلک دیگری، غیر از مسلک عقلاء داشت، باید برای ما بیان می کرد. لذا این قسم حجّت است.

ا. نکته: ضمن اینکه در مسائل مستحدثه، به عمومات و شرایط وارده در شرع مراجعه می شود؛ البته برخی مثل مرحوم شیخ اعظم قائل هستند که نمی توان در هر جایی به اطلاق و عموم دلیل مراجعه کرد چون در مورد اطلاق داشتیم که باید مقدمات حکمت برقرار باشد و یکی از مقدمات هم، در مقام بیان بودن مولاست؛ لذا باید شرایط آن عام یا مطلق باید لحاظ بشود. xx

۲- یا مانع از متحد المسلك بودن شارع مقدّس با عقلاء وجود دارد {مثل مراجعه عقلاء به لغوی برای پیدا کردن معنای لغات؛ ولی شارع نیازی به کتاب لغت ندارد و مثلاً از طریق غیب اطلاع دارد؛ مانع دیگر مثل تقیّه و...}:

a. یا یقین داریم که عقلاء، بما اینکه در میان آن ها مسلمانانی هستند و در امور شرعی، به این سیره عمل می کنند ← در این صورت نفس عدم منع و ردع شارع مقدّس برای کشف رضایت او کافیهست.

b. یا یقین نداریم به جریان این سیره عقلاء، در امور شرعیّه نداریم ← در این صورت، عدم ردع برای کشف رضایت شارع مقدّس کافی نیست. زیرا شاید شارع مقدّس، از این سیره منع کرده باشد و عقلاء، به خاطر منع، آن عمل (همان سیره) را در امور شرعی ترک کرده اند. یا احتمال دارد که از ابتدا، عقلاء این سیره را در امور شرعی جاری نکرده اند که در این صورت، شارع مقدّس وظیفه ندارد که از اجراء آن سیره، در امور غیر شرعی نهی کند؛ و اذا جاء الاحتمال بطل استدلال!



۳- حجّت سیره متشرّعه:

• این سیره، نوعی اجماع عملی است و از اجماع قولی قوی تر است.

○ **وجه قوت:** زیرا اجماع کل مسلمین است اعم از فقها و غیر فقها.

○ بنابراین اجماع دو قسم دارد:

▪ **قولی** ← همان اتفاق نظر فقهاء

▪ **فعلی** ← همان اتفاق علمی فقهاء و غیر فقهاء

● از آن جا که سیره متشرعه، نوعی از اجماع است، باید کاشف از قول و رضایت شارع باشد.

● **فرق سیره عقلا و سیره متشرعه:**

○ در سیره متشرعه ← خود سیره حجت است و نیازی به ضمیمه ندارد؛

○ ولی در سیره عقلاء ← ضمیمه ای داشتیم به نام «عدم ردع»؛

● **اقسام سیره متشرعه:**

○ اگر یقین داریم این سیره در زمان معصوم علیه السلام جاری بوده است:

▪ اگر معصوم هم به آن عمل کرده است، مثل حجیت خبر واحد ثقه ← حجت است. چون

معصوم مرتکب حرام و ترک واجب نمی شود.

▪ ولی معصوم به آن عمل نکرده ولی عمل متشرعان را تقریر کرده است ← حجت است چون

تقریر امام، نوعی امضاء است.

○ اگر یقین داریم این سیره در زمان معصوم جاری نبوده بلکه مستحدثه است ← حجت نیست.

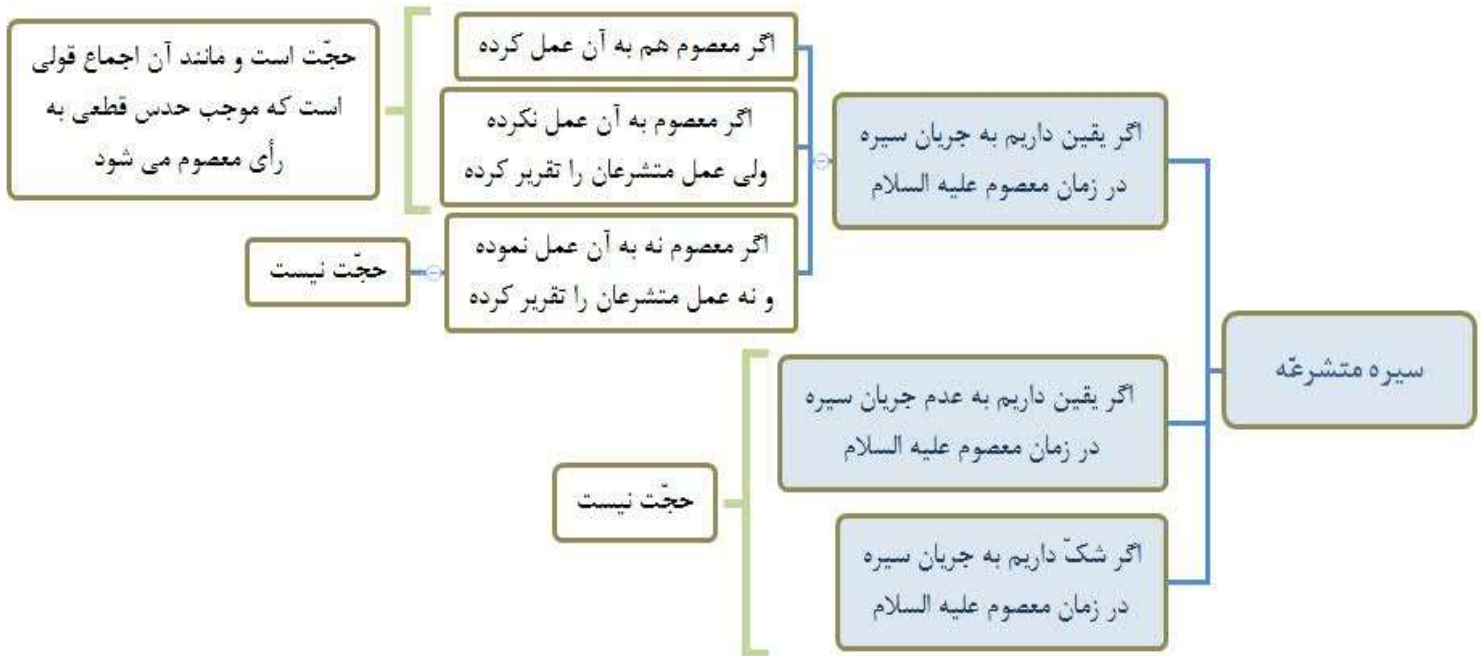
○ اگر مشکوک است که این سیره در زمان معصوم جاری بوده یا نه ← حجت نیست.

● **دلیل عدم حجیت دو قسم اخیر:** بی مبالاتی مردم در برخی امور است؛ چون در دوره بعد از معصوم،

ممکن است مردم، به جهت یک بی مبالاتی یا اغراضی شخصی -در معامله یا عبادتی- کاری انجام می دهند

که تأییدی از سوی شارع برای آن نداریم و به مرور زمان هم، این کار، به عادتی بین آن ها تبدیل می شود؛

از این رو نمی توان گفت که چنین سیره ای از این مردم متشرع، حجیت دارد.



۴- مقدار دلالت سیره:

در صورتی که سیره حجت است:

- نهایت مقدار دلالت سیره این است که:

○ در صورت بر فعل ← فقط دلالت بر مشروعیت عمل و عدم حرمت آن دارد؛

○ در صورت سیره ترک ← فقط دلالت بر مشروعیت ترک و عدم وجوب آن دارد.

- دلیل:

○ زیرا فعل «فی حدّ ذاته» و بدون قرینه، مجمل است و ظهوری ندارد؛ پس دلالت بر بیشتر از مشروعیت فعل یا ترک نمی کند؛

○ به علاوه اینکه معصوم در قسم اول - که خود عامل است -، چون می دانیم که معصوم مرتکب حرام یا مرتکب ترک واجب نمی شود و در قسم دوم - که تقریر است -، می دانیم که معصوم فعل حرام یا ترک واجب را تقریر نمی کند، کشف می کنیم که چنین عملی مشروع است (جواز به معنی الاعم)؛

- استثناء: البته از استمرار و مداومت همه متشرّعین بر عملی، استحباب آن عمل استظهار می شود. چون این استمرار، لاقلاً دلالت بر استحسان (نیکو شمردن) آن عمل نزد آن ها دارد.

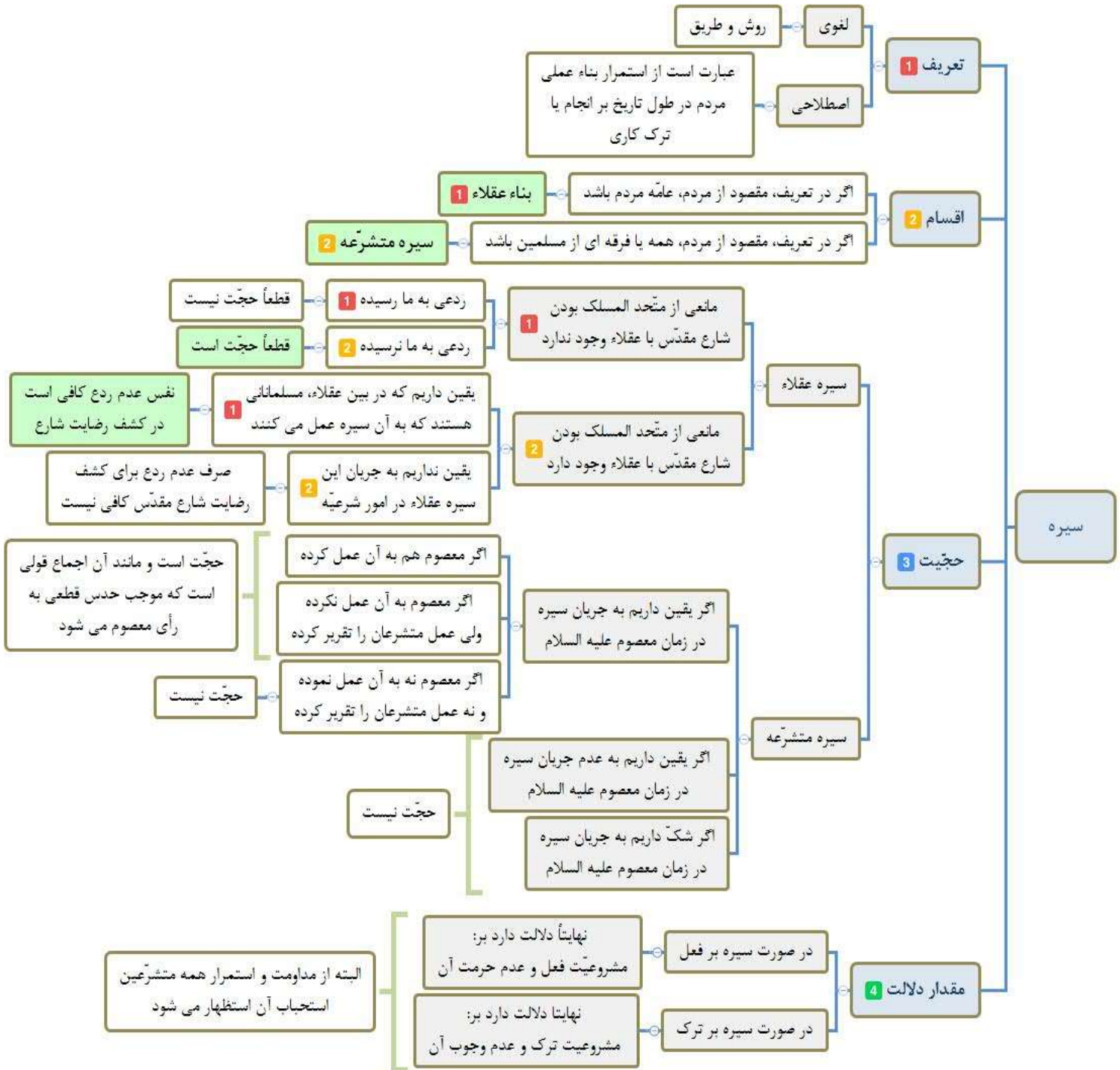
○ اشکال: شاید این استحسان، ریشه در عادت داشتن مردم به این عمل داشته باشد؛ چرا که مردم،

فاعل عادات را مدح و تارک آن را، ذم می کنند؛ لذا عادات مستمرّ خود را مستحسن می دانند!

- غرض نهایی از بحث از سیره:

- خلاصه اینکه غرض اصلی ما این است که از سیره بما هی سیره و فی نفسها، وجوب یا استحباب یا حرمت یا کراهت کشف نمی شود؛ بلکه صرفاً و نهایتاً دلالت بر مشروعیت فعل یا ترک آن مورد دارد.
- هر چند که بعضی از موارد سیره، لازم مشروعیت آن، وجوب آن است و الا اصلاً مشروع نخواهد بود. یعنی گاهی به مجرد اثبات مشروعیت یک عمل، وجوب آن ثابت می شود؛ مانند اخذ به ظواهر کتاب و خبر واحد ثقة؛ زیرا برای رسیدن به احکام، راهی جز طریق اخذ به ظواهر و خبر واحد نداریم و حجیت این امور هم، مساوی با وجوب اخذ به آن هاست؛ زیرا عمل به اماره و ظواهر صحیح نیست مگر آن که حجّت و منصوب از طرف شارع مقدّس برای بیان احکام باشد؛ در این صورت وجوب عمل به سیره، در اخذ به ظواهر و خبر واحد ثقة، به قرینه خارجی فهمیده می شود؛ که قرینه هم، همان وجوب تعلّم احکام و منحصر بودن آن، از طریق اخذ به ظواهر و خبر واحد ثقة است.

نمودار و چکیده مباحث سیره:



الباب الثامن: القیاس:

- مرحوم مصنف، در این باب، به تبیین ادلّه خاصی که اهل سنت استفاده می کنند، مثل قیاس، استحسان، سدّ ذرایع، ... می پردازند.
- خیلی مهم است که اهل علم امامیه، مرز بین فقه امامیه و فقه عامّه را به خوبی بدانند و درک بکنند و مرحوم مصنف در این جا به این مطلب می پردازد.

● ساختار محتوای این باب:

- مقدمه
- ۴ بحث
- خاتمه

۱-مقدمه:

- مقدمه ۱: عمل به قیاس، در عصر صحابه بوده است و اصولاً اجتهاد را به همین معنا می دانستند؛
- مقدمه ۲: گر چه از زمان ابوحنیفه، قیاس را منبع مستقلی برای استنباط در احکام لحاظ کردند، ولی در مذهب امامیه بطلان قیاس از ضروریات است؛ {وسائل ج ۱۸ روایاتی در مورد قیاس آمده و خیلی جالب هستند. با کلید واژه ایهما الاعظم}
- اقوال نسبت به مسأله قیاس:
 - قائلین: حنفی ها، مالکی ها، شافعی ها (هر سه از فرق اهل سنت)
 - مُبْطِلین: امامیه، ظاهریه (اهل ظاهر)، حنابله (از فرق اهل سنت)
- مسأله این است که اهل سنت هنوز هم به قیاس عمل می کنند و حتی در مقابل نصوص هم آن را حجت می دانند!

کتاب وسائل ج ۲۷ ص ۴۶ (کتاب القضاء / ابواب صفات قاضی / باب ۶):

۶- بَابُ عَدَمِ جَوَازِ الْقَضَاءِ وَالْحُكْمِ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ وَالْمَقَاسِ وَ نَحْوَهَا مِنَ الْإِسْتِنْبَاطِ الظَّنِّيَّةِ فِي نَفْسِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ:

۳۳۱۷۶-۲۶- قَالَ الصَّدُوقُ قَالَ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ رَوَاهُ مُعَاذُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَشِيرِ بْنِ يَحْيَى الْعَامِرِيِّ عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَ التُّعْمَانُ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع- إِلَى أَنْ قَالَ ثُمَّ قَالَ يَا نُعْمَانُ إِيَّاكَ وَ الْقِيَاسَ- فَإِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ آبَائِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ- مَنْ قَاسَ شَيْئًا مِنَ الدِّينِ بِرَأْيِهِ- قَرَنَهُ اللَّهُ مَعَ إبْلِيسَ فِي النَّارِ- فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إبْلِيسُ- حِينَ قَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ- فَدَعِ الرَّأْيَ وَ الْقِيَاسَ- وَ مَا قَالَ قَوْمٌ لَيْسَ لَهُ فِي دِينِ اللَّهِ بُرْهَانٌ- فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ لَمْ يُوضَعْ بِالرَّأْيِ وَ الْمَقَاسِ.

وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ سُفْيَانَ
الْحَرِيرِيِّ عَنْ مُعَاذِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ يَحْيَى الْعَامِرِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى مِثْلَهُ.

٣٣١٧٧-٢٧- وَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ شَيْبِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ بَعْضِ
أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لِأَبِي حَنِيفَةَ- أَنْتَ فَقيهُ الْعِرَاقِ قَالَ نَعَمْ- قَالَ فِيمَ تُفْنِيهِمْ-
قَالَ بَكْتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ص- قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ تَعْرِفُ كِتَابَ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ- وَ تَعْرِفُ النَّاسِخَ وَ الْمَنْسُوخَ
قَالَ نَعَمْ- قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ لَقَدْ ادَّعَيْتَ عِلْمًا- وَيَلِكُ مَا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْكِتَابِ- الَّذِينَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمْ-
وَيَلِكُ وَ لَا هُوَ إِلَّا عِنْدَ الْخَاصِّ مِنْ ذُرِّيَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ص- وَ مَا وَرَثَكَ اللَّهُ مِنْ كِتَابِهِ حَرْفًا- وَ ذَكَرَ الْاِحْتِجَاجَ
عَلَيْهِ إِلَى أَنْ قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ- إِذَا وَرَدَ عَلَيْكَ شَيْءٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ- وَ لَمْ تَأْتِ بِهِ الْآثَارُ وَ السُّنَّةُ كَيْفَ تَصْنَعُ-
فَقَالَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ أَقِيسُ وَ أَعْمَلُ فِيهِ بَرَأِي- فَقَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ الْمَلْعُونُ- قَاسَ عَلَى
رَبِّنَا تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَقَالَ **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ** - قَالَ فَسَكَتَ أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ- يَا
أَبَا حَنِيفَةَ أَيُّمَا أَرْجَسُ الْبَوْلُ أَوْ الْجَنَابَةُ- فَقَالَ الْبَوْلُ فَقَالَ- فَمَا بَالُ النَّاسِ يَغْتَسِلُونَ مِنَ الْجَنَابَةِ وَ لَا يَغْتَسِلُونَ مِنَ
الْبَوْلِ- فَسَكَتَ فَقَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ أَيُّمَا أَفْضَلُ- الصَّلَاةُ أَمْ الصَّوْمُ قَالَ الصَّلَاةُ- قَالَ فَمَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي صَوْمَهَا-
وَ لَا تَقْضِي صَلَاتَهَا فَسَكَتَ.

٣٣١٧٨-٢٨- أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْاِحْتِجَاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي حَنِيفَةَ فِي اِحْتِجَاجِهِ
عَلَيْهِ فِي إِبْطَالِ الْقِيَاسِ- أَيُّمَا أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ الْقَتْلُ أَوْ الزَّانَا قَالَ بَلِ الْقَتْلُ- فَقَالَ ع فَكَيْفَ رَضِيَ فِي الْقَتْلِ
بِشَاهِدَيْنِ- وَ لَمْ يَرْضَ فِي الزَّانَا إِلَّا بِأَرْبَعَةٍ- ثُمَّ قَالَ لَهُ الصَّلَاةُ أَفْضَلُ أَمْ الصِّيَامُ- قَالَ بَلِ الصَّلَاةُ أَفْضَلُ قَالَ ع-
فَيَجِبُ عَلَى قِيَاسِ قَوْلِكَ عَلَى الْحَائِضِ- قَضَاءُ مَا فَاتَهَا مِنَ الصَّلَاةِ فِي حَالِ حَيْضِهَا دُونَ الصِّيَامِ- وَ قَدْ أُوجِبَ
اللَّهُ عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّوْمِ دُونَ الصَّلَاةِ- ثُمَّ قَالَ لَهُ الْبَوْلُ أَقْدَرُ أَمْ الْمَنِيُّ فَقَالَ الْبَوْلُ أَقْدَرُ- فَقَالَ يَجِبُ عَلَى قِيَاسِكَ-
أَنْ يَجِبَ الْغُسْلُ مِنَ الْبَوْلِ دُونَ الْمَنِيِّ- وَ قَدْ أُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبَوْلِ- إِلَى أَنْ قَالَ ع
تَزَعُمُ أَنَّكَ تُفْتِي بِكِتَابِ اللَّهِ- وَ لَسْتَ مِمَّنْ وَرَثَهُ- وَ تَزَعُمُ أَنَّكَ صَاحِبُ قِيَاسِ- وَ أَوَّلُ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ- وَ لَمْ
يُبْنِ دِينَ اللَّهِ عَلَى الْقِيَاسِ- وَ زَعَمْتَ أَنَّكَ صَاحِبُ رَأْيٍ- وَ كَانَ الرَّأْيُ مِنَ الرَّسُولِ ص صَوَابًا وَ مِنْ غَيْرِهِ خَطَأً-
لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ **فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ** - وَ لَمْ يَقُلْ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ الْحَدِيثَ.

۱-۲- تعریف قیاس:

- لغوی: حکم به مساوی بودن
- اصطلاحی: اثبات حکمی در محلی به واسطه علتی، به خاطر ثبوت آن حکم در محلّ دیگر به واسطه همان علت. {هو اثبات حکم فی محلّ بعلة لثبوته فی محلّ آخر بتلك العلة}
- دلیل عدم حجّیت "قیاس"، ظنّ آور بودن آن است؛ چون مفید این ظنّ است که گویا علت در این جا هم، مثل آن جای دیگر است و لذا حکم هر دو یکسان است؛ ظنّ هم برای حجّیت، دلیل می خواهد؛ حال آن که دلیل بر ردّ آن داریم...
- البته اگر علت حکمی، علت تامّه و علت منحصره باشد، لذا قیاس در آن جا حتماً حجت خواهد بود؛

چون:

- العلة تعمّم و تخصّص
- استحاله تخلف معلول عن علته التامه

بر اساس این تعریف جامع از قیاس:

- **غرض از قیاس:** اینکه برای جایی که حکم شرعی آن، توسط نصّی بیان نشده، از طریق عملیات قیاس، حکمی شرعی استنتاج بشود.
- **چیستی عملیات قیاس:** نفس حمل فرع بر اصل، در آن حکمی که برای اصل، در شرع مقدّس ثابت شده؛ از این رو قیاس کننده، همان حکم اصل را -وجوب یا حرمت...-، به فرع اعطاء می کند؛
- **معنای اعطاء حکم در قیاس:** یعنی قیاس کننده حکم بکند به اینکه شایسته است که به جهت وجود علت مشترک بین اصل و فرع، فرع هم نزد شارع مقدّس، همان حکم اصل را داشته باشد.

۲-۲- ارکان قیاس:

- یک: اصل ← همان "مقیس علیه" ← مثل: خمر
- دو: فرع ← همان "مقیس" ← مثل: فُقاع
- سه: جامع ← همان "علت مشترک" ← مثل: اسکار
- چهار: حکم ← مثل: حرمت

- برای اینکه چیزی حجّت باشد، دو حالت وجود دارد:
 - یا خودش علم آور است ← در این صورت، حجّت ذاتی دارد.
 - یا خودش علم آور نیست ← در این صورت، باید یک دلیل قاطع و علم آوری برای آن اقامه کرد.
- حالا باید دید کدام ساحت در قیاس وجود دارد؟

۱-۳-۲- آیا قیاس، فی نفسه حجّت و علم است؟

- خیر، زیرا این قیاس فقهی، همان تمثیل منطقی است که هیچ اعتباری ندارد.
- خود اهل قیاس هم، این علم آور نبودن را قبول دارند لکن می گویند آن قدر وجه شباهت بین ممثّل و ممثّل علیه زیاد است که ما یقین پیدا می کنیم.
- ضمن اینکه گفتیم اگر کسی بتواند ثابت کند که آن علّت، علّت تامّه حکم است، قیاس را می پذیریم؛ لکن از آن کجا می توان این را ثابت نمود حال آن که باب شناخت مناطات و ملاکات احکام بر ما مسدود است و علّت این مسدود بودن هم:

○ **اولاً** احکام الله، توقیفی و به جعل شارع مقدّس هستند؛ لذا فوق طور عقل هستند.

- **توجه:** وقتی در روایتی با مثلاً حرف لام، برای حکمی از احکام تعلیل می شود، این می تواند یکی از علل یا حکمت آن باشد؛ نه اینکه در مقام بیان علّت تامّه باشد.

- **ثانیاً** مولا می خواهد میزان تعبّد ما را بسنجد. در واقع ما باید علّت را ندانیم تا به خاطر تعبّد به امر مولا عمل بکنیم تا میزان تابع بودن ما مشخص بشود. و الا اگر ما علّت را بدانیم خلوص در تعبّد متفاوت خواهد بود.

- چنانکه مولا امیر المومنین علیه السلام می فرماید: **إِلَهِي مَا عَبْدْتُكَ خَوْفًا مِنْ عِقَابِكَ وَ لَا**

طَمَعًا فِي ثَوَابِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ. (بحار الانوار ج ۴۱ ص ۱۴)

• راه های پی بردن به ملاکات احکام:

- یک: از راه نصّ شارع (**علّه منصوصه**): به دو شرط:
 - شرط ۱: علّت منصوصه، علّت تامّه باشد نه صرف یک حکمت.
 - شرط ۲: علّت تامّه منصوصه، به طور کشف یقینی، در فرع هم موجود باشد.

○ دو: از راه اولویت قطعی یا مفهوم موافق

○ سه: از راه ملازمه عقلی بین اصل و فرع: در قیاس اصولی، به خاطر وجود حداقل پنج احتمال،

هیچ وقت به وجود چنین ملازمه ای نمی توانیم پی ببریم و این ملازمه منتفی است: {چون باید برای اثبات، این احتمالات ردّ بشود که این هم میسر نیست}

▪ یک: ممکن است حکم در اصل، معلّل به علّتی غیر از آن چه ما می پنداشتیم، باشد. {بلکه بنا به نظر اشاعره وضع بدتر هم می شود! آن ها می گویند ممکن است که اصلاً حکم نزد خداوند، دارای علّت نباشد؛ بلکه مفسده ای هم داشته باشد ولی خداوند خواسته به آن دستور بدهد؛ چون آن ها به حسن و قبح ذاتی معتقد نیستند و قائل به این هستند که الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع!}

▪ دو: ممکن است که این قیاس کننده به اصل تعلیل پی برده، لکن آن علّت مکشوفه، جزء العله باشد.

▪ سه: ممکن است که این قیاس کننده، خصوصیتی را در علّت لحاظ کرده باشد که در حکم مقیس علیه دخلی نداشته.

▪ چهار: ممکن است که وصف مذکور در این موصوف خاصّ باعث حکم بشود نه هر موصوفی. یعنی این وصف، به جهت خصوصیتی در این موضوع مدّ نظر، موجب حکم بشود نه اینکه هر جا این وصف وجود داشت، همین حکم وجود دارد.

● مثال: اگر بدانیم که جهل به ثمن در بیع، از نظر شرعی موجب فساد بیع می شود، بعد بخواهیم آن را با نکاحی که مهریه آن مجهول است، مقایسه بکنیم؛ یعنی بگوییم در بیع، جهل به ثمن (عوض)، مفسد است شرعاً؛ حالا در نکاح هم، جهل به مهریه (که عوض است)، مفسد است شرعاً!

○ حال آن که شاید در مورد بیع، جهل به عوض در بیع، به طور خاصّ مدّ نظر باشد، نه جهل به عوض به طور مطلق، تا موارد دیگر از جمله نکاح را هم شامل بشود.

▪ پنج: ممکن است که علّت حقیقی حکم با تمام خصوصیات، در فرع موجود نباشد {تا بتوان حکم و شرایط اصل را، بر فرع تطبیق داد.}

- **ان قلت:** از راه برهان سبر و تقسیم می توان به کشف علت تامه رسید و قیاس را حجت فی نفسه دانست. مثلاً در مورد حرمت ربا در گندم، سه علت محتمل است: ۱- چون جزء طعام انسان است؛ ۲- چون جزء ارزاق انسان است؛ ۳- چون با کیل وزن می شود. حالا دو احتمال اول مردود است، لذا احتمال تعیین می یابد!
- **قلت:** برهان سبر و تقسیم در جایی مفید است که بتوان به طور قطع، علت هایی منحصر در موارد طرح شده ادعا کرد؛ حال آن که در قیاس، نمی توان ادعای این انحصار را کرد. پس از این راه هم نمی توان قیاس را حجت کرد.
- در مثال ربا هم، این احتمالات، حصر عقلی در این موارد ندارد؛ از کجا معلوم مثل آیه ۱۶۰ سوره نساء "فبظلم من الذین هادوا حرّمنا علیهم طیباتٍ أُحلت لهم" نباشد که ظهور در این دارد که علت تحریم طیبات، عصیان آن ها بوده، نه اوصاف آن اشیاء؟!
- **مضافاً** بر اینکه نه تنها حجّیت فی نفسه قیاس، مشکوک و غیر قابل اثبات است بلکه نصوص معتبره ای بر ردع و عدم حجّیت قیاس داریم؛ مثل "إنّ دین الله لا یُصاب بالعقول الناقصه"؛
- **مضافاً** بر اینکه بطلان و عدم حجّیت قیاس، -مثل بحث بداء و...- از ضروریات مذهب امامیه است.

۲-۳-۲- آیا ادله محکمی بر حجّت شرعی بودن قیاس داریم؟ (تحلیل ادله اهل سنت برای اثبات حجّیت قیاس فقهی)

- نهایتاً خود اهل قیاس هم، ادعای علم آور بودن قیاس را ندارند؛ بلکه آن ها هم قبول دارند که قیاس، نهایتاً مفید ظنّ است، ولی معتقدند که همین ظنّ هم، حجّت است؛ حالا از آن جا که "إنّ الظنّ لا یُغنی من الحقّ شیئاً" برای اثبات حجّیت این ظنّ حاصل از قیاس، ادله ای اقامه کرده اند تا از عموم آیات ناهیه از تبعیت ظنون خارج و استثناء گردد که در ادامه، به طرح و نقد آن ها خواهیم پرداخت.
- **توجه بشود** که امامیه از طریق اهل بیت علیهم السلام، ظنّ حاصل از قیاس را معتبر و حجّت نمی داند؛ چنانکه از اهل بیت علیهم السلام داریم:
 - اخبار متواتر مبنی بر نهی از اخذ به قیاس
 - روایت "إنّ دین الله لا یُصاب بالعقول الناقصه" ← لذا عقول بشر، نه توان کشف خود احکام و نه ملاکات و علل آن ها را دارند.

- بنابراین امامیه، که قیاس را قبول ندارد، در مقابل قائلین، کافی است برای ابطال قیاس، ادله مورد تمسک قائلین را رد کنند تا همچنان قیاس، تحت عموم آیات ناهیه از اتباع ظنون باقی بماند.
- اهل سنت به چهار دسته دلیل استناد می کنند: ۱- آیات قرآن ۲- روایات نبوی ۳- اجماع فقهاء ۴- عقل

۱-۲-۳-۲- از آیات قرآن، به آیات متعددی تمسک کرده اند که محکم ترین آن ها، این چهار آیه است:

- یک: آیه ۲ سوره حشر: "فاعتبروا یا اولی الابصار"

- آیه می فرماید از این ماجرای یهود، پند بگیرید و اتعاظ داشته باشید؛ که اگر از حق سرپیچی کنید، عاقبتش این طور خواهد بود. عبرت بگیرید. حالا اهل سنت از این بیان بهره گرفته اند.
- کیفیت استدلال آن ها به این است که در قالب قیاس منطقی شکل اول می گویند:
 - **صغری:** قیاس، نوعی عبور است؛ چون قیاس، از اصل به فرع سرایت دادن است و این هم نوعی، عبور و عبرت گرفتن است؛
 - **کبری:** "فاعتبروا" عبور را واجب دانسته (ظهور صیغه امر)؛
 - نتیجه: پس قیاس هم، جواز و وجوب دارد.

- نقد آن:

- "فاعتبروا" به معنای اتعاظ و پند گرفتن است؛ مخصوصاً اینکه شأن نزول، این مطلب را تأیید می کند.
- مضافاً بر اینکه حتی ابن حزم، که از اهل سنت است، در کتابش به نام "ابطال القیاس" می گوید: از این آیه به هیچ عنوان حجیت قیاس استفاده نمی شود. زیرا اگر مراد از "اعتبار" قیاس بود، باید حدود و شرایط آن در آیه بیان می شد؛ حال آن که بیان نشده؛ پس اعتبار در این جا به معنای اتعاظ و پند گرفتن است نه قیاس.

- دو: آیه ۷۸ و ۷۹ سوره یس: "وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ (۷۸) قُلْ

يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (۷۹)"

- اهل سنت از قسمت "قل يحييها الذي انشاءها اول مرة" استفاده می کنند.
- کیفیت استدلال این است که:

- **صغری:** خداوند معاد را به خلقت اولی قیاس نموده؛
- **کبری:** هر کاری که خداوند انجام بدهد، حجت است؛

▪ نتیجه: پس قیاس هم حجّت است؛ {چون خداوند هم این کار را انجام داده!}

○ نقد:

▪ آیه در مقام رفع استبعاد از وقوع معاد است؛ و الا کاملاً روشن است که اعاده در معاد، به تمامه مانند خلقت ابتدائی انسان نیست و ویژگی های خلقت ابتدائی در دنیا را ندارد. {مثل تدریجی بودن خلقت در دنیا}

▪ در واقع منکرین، چنین تخیل می کردند که خداوند -نعوذ بالله- در بازگرداندن و احیاء خاکستر استخوان انسان ناتوان است! لذا آیه می خواهد ملازمه بین قدرت بر آفریدن استخوان ها و بین قدرت بر احیاء آن را ثابت کند؛ حالا وقتی ملزوم (اولی) هست، لازم (دومی) هم به طریق اولی خواهد بود. این هم قیاس نیست. اگر هم قیاس باشد، قیاس اولویت است نه قیاس مساواة باطل.

• سه: آیه ۹۵ سوره مائده: "یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ..." {ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در حال احرام، شکار نکنید، و هر کس از شما عمداً آن را به قتل برساند، باید کفاره‌ای معادل آن از چهارپایان بدهد...}

○ اهل سنت از قسمت "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" استفاده می کنند.

○ تمسک به این آیه توسط اهل سنت، به این صورت است که جزاء صید در حال احرام را، کفاره ای مثل آن چه که صید کرده، قرار داده و این یعنی قیاس!

○ نقد: کفارات، جعلی از سوی شارع هستند و شارع مقدّس نیازی به قیاس ندارد.

• چهار: آیه ۹۰ سوره نحل: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"

○ کیفیت استدلال به این است که:

▪ عدل یعنی مساوات؛

▪ قیاس هم مساوات است؛

▪ پس آیه یأمر بالقیاس!

○ نقد: روشن است که "عدل" در آیه شریفه به معنای عدالت و عدم ظلم است نه مساوات و قیاس.

۲-۲-۳-۲-ادله روایی: {دقت بشود که اهل سنت، فقط به روایات نبوی استناد می کنند و روایات ما را قبول

{ندارند}

• یک: حدیث معاذ بن جبل:

○ متن: قال صَلَّى اللهُ عليه و آله: بماذا تقضى اذا لم تجد فى كتاب الله و لا فى سنَّة رسول الله؟ قال معاذ: أجتهد رأى و لا ألوأ؛ فقال صَلَّى اللهُ عليه و آله: الحمد لله الذى وفق رسولَ رسولِ الله لما يُرضى رسول الله.

○ توضیح روایت: وجود مبارک پیامبر صَلَّى اللهُ عليه و آله، جناب معاذ را برای قضاوت به یمن فرستادند؛ حضرت از او سوال کردند اگر جایی از قرآن و سنت دلیلی نداشتیم، چگونه حکم خواهی نمود؟ جواب داد: "أجتهدُ رأى و لا ألوأ"؛ یعنی با رأی خودم، با حفظ تمام شرایط، اجتهاد می کنم و کوتاهی نخواهم کرد. حضرت هم فرمودند: "الحمد لله الذى وفق رسولَ رسولِ الله لما يُرضى رسول الله"؛ یعنی شکر خدایی که موفق می کند فرستاده (معاذ) پیامبر را در مرضی پیامبر.

○ استدلال:

- مضمون روایت، تقریر پیامبر صَلَّى اللهُ عليه و آله است بر اجتهاد به رأی معاذ در مطالبی که در کتاب و سنت نیست.
- حالا اهل سنت هم می گویند که اجتهاد به رأی هم تنها در صورتی صحیح است که به اصل برگردانده شود و الا یک نظر بی دلیل است و نظر بی دلیل هم معتبر نیست؛ پس امر، منحصر در قیاس است.

○ نقد:

- یک: اشکال مبنایی: روایت، مُرسَله است و خود اهل سنت هم روایات مرسله را قبول ندارند. دلیل مرسله بودن روایت هم، وجود |حارث بن عمرو بن اخی المغیره بن شعبه| در سند آن است که نام او در کتب رجالی آمده لکن توضیحی درباره او نیامده و شخصیت و عقیده او بر ما پوشیده است. ضمن اینکه تنها این حدیث توسط او نقل شده.
- دو: معارض با ادله و روایات محکمی است که اجتهاد به رأی را نفی می کند. اذا تعارضا تساقطا.
- سه: سلّمنا که روایت، مورد قبول بیافتد، وجه جمعی داریم و آن این که تعبیر "لا ألوأ" در روایت، دالّ بر این است که معاذ، می گوید تمام تلاشم را خواهم نمود که مسأله را به قرآن و سنت برگردانم و حکم را بیابم (استفراغ وسع بکند) و این هم اجتهاد است نه قیاس.

• دو: حدیث خَتَمِيَّة:

○ **صغری:** اصحاب، اجتهاد به رأی - که منظور همان قیاس است - انجام داده اند و این عمل اصحاب در این موارد، قیاس است؛

○ **کبری:** عمل اصحاب هم، حجّت است؛

○ **نتیجه:** پس قیاس هم، حجّت است.

● **نمونه اجماع صحابه:** نمونه هایی از اجتهاد به رأی اولی و دومی و سومی در منابع اهل سنت از جمله توسط جناب غزالی در کتاب المستصفی ج ۲ ص ۲۹۳ تا ۲۹۹ و ج ۲ ص ۳۰۴ تا ۳۰۵ بیان شده؛ ماجرای سقیفه به عنوان مورد مهم آن ذکر می شود.

○ **نمونه ۱: ماجرای سقیفه:**

■ عده ای از صحابه گفتند از پیامبر روایتی داریم: "لا تجمع امتی علی الضلالة" ← امت هم بعض صحابه هستند؛ ← حالا این بعض صحابه در سقیفه جمع شدند و اجماع کردند که و لو اینکه نصّ صریح پیامبر صلی الله علیه و آله بر خلافت بلافضل علیّ بن ابیطالب وجود دارد، لکن با توجه به جنگاوری علیّ بن ابیطالب و حضور او میادین مختلف و متعدد جنگ، روحیه سخت او برای امر خلافت مناسب نیست!!

■ لذا با توجه به اینکه این بعض صحابه در سقیفه، به مصلحتی بالاتری در این باب رسیده اند، این اجماع آن ها، مقدم بر نصّ است و با این اجتهاد به رأی آن ها در مقابل و مخالف با نصّ، علیّ بن ابیطالب نمی تواند خلیفه پیامبر باشد!

■ **پاسخ مولا امیر المؤمنین علیه السلام:** این روایت "لا تجمع امتی علی الضلالة"، کلمه حقّ یُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ!

● **اولاً** ما هم این کلام پیامبر را قبول داریم، لکن در این کلام، آن امتی مقصود است که در بین شان، امام حاضر است؛

● **ثانیاً** آیا سلمان و اباذر و ... جزء این امت نبودند؟ آیا آن ها هم در این جمع بودند؟ نظر آن ها هم لحاظ شد؟

○ **نمونه ۲:** ملعون دوم: مُتَعَتَانِ كَانَتَا عَلَيَّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ أَنَا مُحَرَّمُهُمَا وَمَعَاقِبَ عَلَيْهِمَا

○ **نمونه ۳:** ملعون دوم، نماز تراویح (نمازهای نافله ماه رمضان) را به جماعت برگزار می کرد.

○ **نمونه ۴:** ملعون دوم گفت به جای "حیّ علی خیر العمل" بگوئید "الصلاة خیر من النوم"!

● **نقد دلیل اجماع بر حجّیت قیاس:**

○ **أولاً:** ثابت نشده که اجتهاد به رأی اصحاب از نوع قیاس باشد؛ بلکه در بعض موارد، عکس آن ثابت شده؛ یعنی مواردی از آن داریم که قیاس نیست و مثلاً استحسان است که ما هو الغالب فی الاجتهادات المذكور؛ چون مثلاً ابتداء به ساکن شروع به بیانی کرده و اصلاً ارکان قیاس - اصل و فرع و جامع و حکم - در آن، قابل تطبیق نیست؛

○ **ثانیاً:** به علاوه قیاس کردن بعض از صحابه (نه همه آن ها) به معنای اجماع نیست؛ چون پیغمبر صلی الله علیه و آله، هزاران صحابه داشتند و نظر تعداد اندکی، به معنای اجماع همه آن ها نخواهد بود.

▪ **ان قلت:** سکوت ما بقی کاشف از رضایت با این بعض است.

• **قلت:** سکوت ما بقی، محقق اجماع نیست؛ زیرا سکوت معصوم، با شرایط خاص حجت است و سکوت غیر معصوم، کاشف از رضایت نیست، زیرا ممکن است منشاء این سکوت، ترس یا خجالت یا مداهنه (سستی و سازش) یا جهل به حکم شرعی یا علتی دیگر که به ما نرسیده باشد.

○ **ثالثاً:** سکوت باقی از صحابه مسلم نیست؛ چون مخالفت برخی مثل مولا امیر المومنین علیه السلام، جناب ابن عباس و جناب ابن مسعود و افرادی هم رده این دو، بلکه از ملعون دوم، تخطئه اهل قیاس نقل شده.

▪ چیزی هم برای انکار نظر قائلین به قیاس، رساتر از این نیست که حضرت و دیگران، آشکارانه مخالفت کردند و نظر به ضد آن ها دادند تا جایی که کار به مباحله و ترساندن از خدا کشید! با این وضعیت، اجماع کجا بود؟!

▪ همین برای ما کافیست که قائلین به قیاس، علی بن ابی طالبی را انکار کرده اند که خود وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: "علی مع الحق و الحق مع علی یدور معه حیثما دار".

۴-۲-۳-۲-دلیل عقل:

- همه اهل سنت، دلیل عقلی برای حجیت قیاس نیاورده اند بلکه فقط بعضی از آن ها ذکر کرده اند.
- وجوه مختلفی بیان کرده اند لکن مرحوم مصنف می گوید به نظر خود، بهترین وجه را که سست ترین استدلال است، بیان می کنیم.

• **تقریر:**

- حوادث، نهائیتی ندارند و در هر حادثه ای، نصّ و بیان خاصّ وارد نشده؛
- بنابراین محال است که نصوص متنهای، پاسخگوی حوادث نامتنهای باشد؛
- بنابراین باید مرجعی برای استنباط احکام حوادث جدید وجود داشته باشد تا جبران کمبود نصوص را بکند؛ و آن مرجع، چیزی نیست الا قیاس.

• **نقد:**

- خود گوپی و خود خندی، عجب مرد هنرمندی! خود اهل سنت، می گوید و خودش هم نتیجه می گیرد! از کجا معلوم، تنها قیاس، طریق نجات و راه حلّ است؟
- نقد بیان آن ها به این است که درست است که حوادث جدید و جزئی، نامتنهای (نامحدود) است لکن لازم نیست برای هر حادثه ای، نصّی وارد شود؛ بلکه کفایت می کند که آن حادثه جدید و مستحدث، بر یکی از عمومات و اطلاقات کتاب و سنتّ تطبیق بشود؛
- یعنی به عبارت اخری، عمومات و اطلاقات کتاب و سنتّ، گنجایش تطبیق بر بی نهایت موضوعات مستحدث و جزئی را دارند. مثلاً وقتی خداوند می فرماید: "احلّ الله البیع" عموم این بیان، هر بیعی را شامل بشود الا آن که نصّی خاصّ در مورد آن داشته باشیم.

۴-۲-منصوص العلة و قیاس اولویة:

قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت از نظر مرحوم مظفر، حجت هستند لکن استثناء از قیاسی که در فقه اهل سنت مطرح است و اعتباری به نگاه ما ندارد، محسوب نمی شود؛ بلکه از نوع ظواهر هستند؛

اما دلیل این مطلب در قیاس منصوص العلة این است که اگر از نصّ بر علت فهمیده شود که علت، عامّ و غیر منحصر است، بلاشکّ از باب "العله تعمم" این حکم را به موارد دیگر از موضوعات می توان سرایت داد؛ در حقیقت با ظهور نصّ در عامّ بودن علت، علت موضوع حکم عامّ می شود و اخذ به حکم، در فرع از باب اخذ به ظاهر عامّ است در تطبیق بر یک مصداق، نه از باب قیاس.

استاد:

- طلبه باید سه چیز بشناسد: ۱-اصطلاح شناس ۲-کتاب شناس ۳-مهم تر از همه: خودشناس

● به عنوان نمونه، اصطلاح شناسی "ماده":

- در علم منطق:
 - در مقابل جهت ۱
 - در مقابل صورت (همان ماده و صورت قضایا) ۲
- در علم اصول:
 - ماده امر؛ همان همزه میم راء ۳
 - ماده امر؛ به معنای ریشه آن امر ۴
- در عرف: ماده در مقابل نر ۵
- در علم فیزیک: جسم داشتن ... ۶
- در فلسفه: ماده در مقابل هیولا ... ۷
- در فقه: آن چه که وصل به چیزی ریشه دار است ۸

نهایتاً:

- نزاع در حجّیت داشتن و نداشتن قیاس منصوص العله برمی گردد به اینکه:
 - آیا می توان از نصّ امام بر تعلیل، یک قاعده و کبرای کلی برداشت کرد؟ عده ای حجّت می دانند و عده ای نه.
 - یعنی به عنوان مثال:
 - آیا اگر گفته شد "الخمر حرام، لانه مسکر" می توان نتیجه گرفت که: "کلّ مسکر حرام"؟
 - آیا اگر گفته شد "ماء البئر واسع لا یفسده شیء لأنّ له المادّة" می توان نتیجه گرفت که: "کلّ ماء مطلق له مادّة لا ینجسه شیء"؟
- بیان مرحوم مظفر: اگر بتوان قاعده کلی و عموم استفاده کرد، تخصّصاً قیاس منصوص العله از تحت عمومات ناهیه از قیاس خارج است.

قیاس اولویت:

- مفهوم موافقت، جزء ظواهر است و از باب حجّیت ظواهر، حجّت لحاظ شده؛ نه از باب قیاس؛ لذا تخصّصاً از عمومات ناهیه از قیاس خارج است؛ نه اینکه استثنائی باشد بر عمومات نهی از قیاس؛ لذا مفهوم موافق، در موردی است که لفظ ظهور داشته باشد در اینکه حکم منطوق، در مفهوم به طریق اولی وجود دارد.

• به عنوان مثال:

- آیه نهی تأفیف "لا تقل لهما أفّ" ← به طریق اولی، ضرب و شتم هم قطعاً حرام است.
- آیه "من يعمل مثقال ذره خیراً یره" ← که این آیه دلالت می کند که اگر یک ذره عمل خیر، پاداش دارد، عمل خیر کثیر به اولی پاداش دارد؛

- اگر از فحوای خطاب، ظهوری فهمیده نشود، مفهوم دارد و فاقد حجّیت است؛ لذا صرف اولویت، برای تسری حکم کافی نیست و قیاس باطل است و صحیحه ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام در مسأله قطع انگشتان و دیه آن، بیانگر این است که در آن صحیحه، خطابی که از فحوای آن، مفهوم اولویت برداشت شود، وجود ندارد.

۳- خاتمه:

اهل سنت، حدود ۲۵ مورد منبع برای اجتهاد و کشف احکام دارند؛ برخی از آن ها را مطرح خواهیم کرد.

۱. استحسان در کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول ص ۵۶ (ن.عیسی ولایی):

[تعریف:]

- استحسان در لغت به معنای نیکو شمردن و پسندیدن است،
- و در اصطلاح تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. و چون مذاهب حنفی، مالکی و حنبلی به قاعده استحسان تمسک جسته‌اند، لذا از هر یک از آنان تعریفی در مورد این قاعده بیان می‌شود.
- الف. حنفیه در تعریف استحسان می‌گویند: «استحسان دلیلی است که در ضمیر مجتهد خطور کند. لکن قابل بیان نباشد. زیرا الفاظ و عبارات یاری آن را ندارد.» و به اصطلاح «یُدرك و لا یُوصف» است. البته ابو الحسن کرخی حنفی می‌گوید: «عدول از حکم مسئله‌ای به حکم دیگر به جهت دلیل خاصی همانند قرآن را استحسان گویند.»
- ب. مالکیه می‌گویند: «استحسان عبارت است از عمل کردن به مصلحت جزئی و موردی در مقابل دلیل کلی.»
- ج. حنابله گویند: «هرگاه به دلیل خاصی از حکمی در یک مسئله که نظیر آن مسئله نیز از چنان حکمی برخوردار است، عدول کنیم، به آن استحسان گویند.»

با در نظر گرفتن تعاریف بالا می‌توان فهمید که: استحسان به معنای خارج شدن از مدلول دلیل کلی به واسطه وجود مصالح موردی و جزئی است. به این دلیل که گاهی احکام حاصله از ادله عقلیه و قیاس، خشک و انعطاف‌ناپذیر است، به طوری که عمل به آن باعث بروز مفاسدی می‌گردد و با تمسک به استحسان این نتایج تلطیف و به مصلحت می‌گردد.

[مثال:]

- **مثال اول.** اگر سفیهی وصیت کند که مقداری از اموالش را در کار خیری مصرف کنند، آیا چنین وصیتی صحیح است؟ قاعده کلی فقهی می‌گوید: تصرفات سفیه در اموالش نافذ نیست. مگر اینکه ولی یا قیم تنفیذ کند. با توجه به این قاعده کلی بی‌شک نباید وصیت فوق صحیح باشد. ولی علمای حنفی با تمسک به استحسان به صحت آن استدلال کرده‌اند. به این بیان که اگر تصرفات سفیه نافذ شناخته نشده، برای مراعات حال او و صرفه و صلاح وی است، که مربوط به زمان حیاتش می‌شود. بنابراین اگر سفیه برای بعد از فوت خود وصیت کند که اموالش به مصرف خیری برسد، چون این مسئله متضمن ضرری به حال سفیه نیست، بلکه به نفع او نیز خواهد بود، لذا با عدول از قاعده کلی، چنین وصیتی مطابق قاعده استحسان صحیح خواهد بود.
- **مثال دوم.** اگر حکم شود دست راست سارقی قطع گردد، و مجری اشتباه دست چپ او را قطع کند، براساس قیاس مجری ضامن است، و باید دیه بپردازد. اما ابو حنیفه می‌گوید: هرچند دست چپ اشتباه قطع شده، اما دست راست که فایده بیشتر دارد سالم مانده است. بنابراین به جهت رعایت مصلحت و به دلیل استحسان (اگر مجری براساس اجتهاد چنین کرده باشد). حکم به عدم ضمان مجری می‌کنیم. زیرا در این فرض مجدداً دست راست او را قطع نخواهند کرد.

مخالفین استحسان

چه کسانی استحسان را مردود می‌شمرند؟

- الف. امامیه، استحسان را همانند قیاس مردود می‌دانند.
- میرزای قمی به چهار دلیل استحسان را باطل می‌داند: ۱. فقدان دلیل؛ ۲. عدم افاده ظن به حکم شرعی؛ ۳. اجماع امامیه بر بطلان آن؛ ۴. روایاتی که دلالت بر بطلان استحسان دارند.
- ب. شافعیه، محمد بن ادریس شافعی پیشوای شافعیه می‌گوید: طریق اجتهاد قرآن، سنت، اجماع و قیاس است. اما استحسان در این ردیف قرار نمی‌گیرد. و الا باید هرکسی بتواند در مسائل اسلامی اظهار نظر کند. و لو هیچ‌گونه آشنایی با مبانی اسلام نداشته باشد. پس استحسان حکم بر وفق میل و هوی و هوس است.
- ج. ظاهریه، داود بن علی، مؤسس مذهب ظاهریه معتقد است: حق حق است، هرچند مردم آن را نپذیرند. و باطل باطل است هر چند مردم آن را بپسندند. پس استحسان (پسندیدن مردم) هوی و هوس و گمراهی است. غزالی می‌گوید: استحسان از اصول موهومه است.

حجیت استحسان

طرفداران حجیت استحسان به آیات و روایاتی استناد کرده‌اند. اما چون مهم‌ترین دلیل آنان دلیل عقلی است. لذا ضمن تشریح و تبیین به نقد آن می‌پردازیم و پژوهندگان را جهت آگاهی به دیگر ادله آنان به مآخذ مربوطه ارجاع می‌دهیم.

در بیان دلیل عقلی می‌گویند: احکام شرعی مبتنی بر مصالح و مفاسد است. و توجه به مصالح و مفاسد و علل احکام صحت قیاس را به دنبال دارد. و به دلیل آنکه قیاس گاهی به نتیجه نامطلوبی منجر می‌گردد، بنابراین عقل اقتضاء می‌کند که قیاس را رها کرده و به مقتضای مصلحت عمل کنیم. دلیل فوق نارساست. زیرا در بحث عقل ثابت شده است که عقل مستقلاً نمی‌تواند دسترسی به ملاکات احکام پیدا کند و الاً نیازی به ارسال رسل نبوده است. زیرا هر عاقلی می‌توانست معرفت به احکام الهی پیدا کند، و بدین ترتیب هر مجتهدی خود پیامبر بود و به همین انگیزه اصحاب رأی می‌گویند: «کل مجتهد مصیب» در حالی که غزالی می‌گوید: در صورتی که قائل به تصویب باشیم و بگوییم هر مجتهدی مصون از خطاست، در آن زمان می‌شود قائل به حجیت قیاس شد.

سؤال: آیا نزاع و اختلاف در حجیت استحسان لفظی است یا ماهوی؟

جواب: تفتازانی می‌گوید: این نزاع لفظی است، زیرا اگر استحسان را به معنای لغوی آن «پسندیدن» معنی کنیم، و منشأ آن را رأی شخص و هوی و هوس او بدانیم، هیچ‌یک از ائمه اربعه آن را حجت نمی‌دانند. و اگر معنای اصطلاحی آن را در نظر بگیریم، (یعنی دلیل در برابر ادله دیگر)، که گاهی به صورت نص و اجماع، ولی بیشتر در قالب قیاس خفی شکل می‌گیرد، همه آن را حجت می‌دانند. جواب تفتازانی مردود است، چون در واقع این اختلاف ماهوی است، زیرا مخالفین استحسان بر دو دسته‌اند: دسته اول کسانی هستند که قیاس را باطل دانسته، و معتقدند: چون قاعده استحسان در آخرین تجزیه و تحلیل عقلی به قیاس منتهی می‌گردد، لذا آن را هم باطل می‌دانند؛ همانند شیعه و ظاهریه. اما دسته دوم آنهایی هستند که قیاس را قبول داشته، و به دلیل اینکه استحسان مخالف قیاس است، آن را مردود به شمار می‌آورند. و عمل به آن را موجب تعطیل قیاس می‌دانند، همانند شافعیه.

تبصره: در مقایسه با حقوق عرفی سیستم انگلوساکسون می‌توان گفت: «انصاف» در سیستم مزبور به مثابه «استحسان» در حقوق اسلامی است.

۲. سدّ ذرایع و فتح ذرایع در کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول ص ۱۹۳ (ن.عیسی ولایی):

[تعریف:]

- سدّ یعنی جلوگیری کردن در مقابل فتح است. ذرایع جمع ذریعه در لغت به معنای وسیله

- و در اصطلاح تعاریف متعددی از ذرایع شده که مناسب‌ترین تعریف این است: ذریعه وسیله‌ای است که منجر به احکام پنجگانه گردد. بنابراین اگر آن وسیله منجر به امری گردد که مطلوب شارع باشد در آنجا «فتح ذرایع» است و اگر به‌عکس منجر به مفسده گردد در آن صورت «سدّ ذرایع» خواهد بود.

طرفداران اصلی سدّ ذرایع (مالکیه و حنابله) می‌گویند کارهای مباحی که وسیله انجام دادن عمل حرامی گردد، حرام خواهد بود. مثل فروش انگور به کسی که تصمیم دارد با آن مشروب درست کند.

و یا فروش اسلحه به کسی که قصد کشتن آدم بی‌گناهی را دارد؛ و به بیان دیگر هر عملی که مقدمه و وسیله حرام قرار گیرد باید از آن جلوگیری کرد و هر عملی که مقدمه و وسیله کار مباحی گردد مباح است. عکس جریان فوق در فتح ذرایع مشاهده می‌شود.

ادله طرفداران سدّ ذرایع:

- الف. آیات، از جمله آیات مورد استفاده طرفداران سدّ ذرایع آیه ۱۰۸ سوره انعام است [وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ]، توضیح اینکه وقتی در صدر اسلام بعضی از مسلمانان به بت‌ها ناسزا می‌گفتند، آیه‌ای نازل شد که به بت‌ها ناسزا نگویند تا کفار نیز خداوند را ناسزا نگویند. چون ناسزا گفتن به خداوند حرام است و ناسزا گفتن به بت‌ها مقدمه ناسزا گفتن به خداوند است، پس مقدمه حرام نیز حرام است.

- ب. دلیل عقلی، و آن ملازمه‌ای است که «ابن قیم» و غیر او ذکر کرده‌اند به این بیان: وقتی خداوند چیزی را حرام کرد طبعاً برای تحقق و تثبیت منع آن چیز اموری را که منجر به وجود آن شود نیز حرام می‌کند، و الا نقض غرض کرده و افراد را اغراء به باطل می‌کند.

○ در جواب آیه می‌توان گفت: چه دلیلی وجود دارد که حرمت ناسزا گفتن به بت‌ها حرمت غیر است؟ شاید نفسی باشد. زیرا حرمت غیر نیامند بیان زاید است و با عدم بیان زاید مقتضای اطلاق حرمت نفسی است. به بیان دیگر آیه در مقام این است که بگوید: منطق اسلام ناسزا نیست و مسلمان باید اهل منطق باشد، و شما به‌عنوان «امت وسط» باید منطق اسلام را رواج دهید در حالی که با ناسزا گفتن منطق ضدّ اسلام را رواج خواهید داد و آنان نیز از شما پیروی کرده ناسزا می‌گویند. اما جواب از ملازمه عقلی درست است که امثال تحریم متوقف بر عدم انجام دادن مقدمات و اموری است که منجر به آن حرام می‌شود، اما این توقف عقلی محض است، و احکام عقلیه همه جا منجر به احکام شرعیه نمی‌گردد، و استدلال شما روی فرضیه‌ای که مقدمات را واجب می‌کرد صحیح بود، اما با مباح دانستن مقدمات چنین محذوری پیش نمی‌آید.

نتایج تن دادن به این قاعده

با سدّ ذرایع نوعی قانون‌گذاری به‌وجود آمده، همانند:

۱. نھی عمر از متعه؛

۲. طلاق ثلاث یعنی يك بار طلاق در عبارت خاص جانشین سه طلاق گردید. ابن قیّم می گوید: در زمان پیامبر نیز سه طلاق در يك عبارت و در يك جلسه داده می شد، لکن به دستور او يك طلاق به شمار می آمد، لکن عمر از باب سدّ ذرایع دستور داد که سه طلاق به شمار آید. سپس «ابن قیّم» می گوید: چون این کیفر موجب پیدایش مسئله محلّ بین اهل سنّت گردید، بهتر است که ملغی گردد و وضع سابق برقرار شود. ملاحظه: این بار سدّ ذرایع موجب القاء مسئله سه طلاق در عبارت واحد می شود.

۳. سرزمین‌هایی که مسلمانان از راه جنگ فتح کرده و تصرف می کردند تا زمان عمر به دستور قرآن جزو غنایم جنگی بود، و چهارینجم آن بین فتح‌کنندگان قسمت می شد، لکن به علّت توسعه فتوحات اسلامی و وسعت بی‌اندازه این‌گونه اراضی تقسیم آنها بین عده معدودی فاتح که از عهده اداره آن زمین‌ها بر نمی‌آمدند عملی درست نبود. عمر با صحابه مشورت کرد و از دید سدّ ذرایع از تقسیم آن اراضی درگذشت، و به گرفتن خراج قناعت کرد.

ادله مخالفین سدّ ذرایع

مخالفین که بقیه اهل سنّت و جمیع امامیه هستند می گویند: درست است که زیربنای مقررات شرع مصالح است، اما تشخیص ما غالباً برای درك مصالح کافی نیست و به همین دلیل مشاهده می شود که در صدر اسلام در تعیین خلیفه به رویه واحدی دست نیافتند. لذا علی (ع) و ابو بکر با بیعت و عمر از راه انتصاب توسط ابی بکر و عثمان از راه شورا به مقام خلافت رسیدند.

تذکّر: اینکه گفته شد غالباً نمی شود تشخیص مصالح داد، به نظر اخباریین و ظاهریه که عقل را عاجز از درك دین و مصالح می دانند، قابل قبول است. اما به عقیده اصولیین که قائل به حسن و قبح عقلی اند، شاید بشود گفت «سدّ ذرایع» فی الجملة مورد قبول است. لذا بعضی از علمای اصول می گویند اکثر اصولیین از شیعه و سنی به استثنای بعضی از متأخرین، فی الجملة قائل به فتح و سدّ ذرایع اند. اگرچه در حدود اخذ و ترك اختلاف دارند.

۳. مصالح مرسله در کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصولی ص ۲۹۳ (ن. عیسی ولایی):

مأخذ استنباط از نظر اکثریت اهل تسنن «مصالح مرسله» است، که گاهی از آن به «استصلاح» و زمانی به «استدلال» تعبیر می شود. غزالی در تعریف آن می گوید: مصلحت:

- در اصل عبارت است از جلب منفعت یا دفع ضرر،
- و در اصطلاح عبارت است از پاسداری از مقاصد و آرمان‌های شرع.

○ آرمان‌های اسلامی پنج رکن است که از ضروریات اسلام بلکه ضرورت زندگی بشر است که عبارت‌اند از: دین، جان، عقل، نسل و مال.

○ هر چیزی که این پنج اصل را حفظ کند مصلحت نام دارد، و هر چیزی که با آنها در تضاد و مبارزه باشد، مفسده خواهد داشت.

○ البته دفع چنین مفسده‌ای مصلحت است، و اما مرسله اسم مفعول از ارسال به معنای اطلاق و رهایی است.

قائلین به «مصلح مرسله» مصلح و مفسد را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. شارع اعمالی را که دارای مصلح بوده واجب، و یا چون مفسد به همراه داشته حرام دانسته است. هرگاه در جنگ بین کفار و مسلمین، کفار اسرای مسلمان را سپر قرار داده و کیان اسلام و مسلمین را تهدید کنند، در آن صورت کشتن اسرای مسلمان به وسیله رزمندگان اسلام جایز است.

زیرا با فدا کردن چند مسلمان اسیر جان مسلمانان زیادی را نجات خواهیم داد و از شکست مسلمین و در نتیجه از شکست اسلام جلوگیری خواهیم کرد. بدیهی است در صورت پیروزی کفار نه تنها خون مسلمانان زیادی ریخته خواهد شد بلکه کفار همان اسرا را نیز خواهند کشت و مهم‌تر از همه دین اسلام از بین می‌رود.

۲. اعمالی که عقلاء در آن مصلحت یا مفسده می‌بینند، اما شارع به جهت واقع‌بینانه‌تری آنها را ممنوع و یا واجب ساخته است. مثال: اسلام کسی را که عمدا روزه خود را بخورد موظف می‌کند به یکی از سه کفاره تن دردهد، یا شصت روز روزه بگیرد. و یا شصت مسکین را اطعام کند، و یا یک برده آزاد نماید. اتفاقاً پادشاهی عمدا روزه رمضان خود را افطار کرده بود، اما فقیهی در مورد آن پادشاه حکم کرد که فقط شصت روز روزه بر او واجب است. استدلال آن فقیه این است، که اطعام فقرا و یا آزاد کردن برده برای پادشاهان کار آسانی است، و اگر این راه به آنها پیشنهاد شود دائما روزه خود را می‌خورند، لذا برای آنکه روزه‌خوری در میان پادشاهان رواج پیدا نکند باید کفاره او را در ازاء هر روز فقط شصت روز روزه قرار دهیم. در حالی که این مصلحت‌اندیشی خلاف شرع است زیرا در اسلام بین شاه و گدا تفاوتی نیست، مضافاً به اینکه شاید هدف اسلام آزاد کردن برده‌ها باشد و اسلام با این برنامه می‌خواهد به مرور ریشه برده‌داری را بخشکاند. چگونه می‌شود گفت روزه گرفتن که یک امر عبادی فردی است بر مسئله نجات انسان‌ها از یوغ بردگی که از مسائل مهم اجتماعی است مقدم است؟

۳. اعمالی را که شارع در مورد آنها هیچ حکمی ابراز نکرده است. (نه وجوب و یا حرمت و نه صحت و یا بطلان). منظور از مصلح مرسله دسته سوم است، که در این‌گونه موارد به مقتضای مصلحت حکم بر وجوب، و در مورد مفسد حکم بر حرمت صادر می‌گردد. مثلاً شخصی که بدهی‌اش بیش از دارائی‌اش باشد، به نظر حنابله و حنفیه معامله با چنین شخصی باطل است، بنابراین مصلح مرسله است. توضیح اینکه اصولاً صاحب مال قبل از آنکه توسط دادگاه ممنوع معامله گردد، باید مجاز در تصرف باشد. ولی فقهای حنبلی و حنفی با توجه به اینکه چنین شخصی ممکن است با خرید و فروش و یا هبه و صلح خود را تهیدست کرده و در نتیجه

موجب ضرر و زیان طلبکار گردد و این خلاف مصالح است. لذا معاملات او را غیر نافذ می‌دانند. در قانون مدنی ماده ۲۱۸ آمده «هرگاه معلوم شود که معامله به قصد فرار از دین واقع شده، آن معامله نافذ نیست.» البته این ماده در تاریخ ۸ / ۱۰ / ۶۲ از قانون مدنی حذف گردید.

اقسام مصالح

غزالی مصالح را به سه طبقه تقسیم کرده که در مقام تراحم بعضی بر بعضی دیگر مقدّم خواهد بود.

که به ترتیب اولویت و تقدم عبارت‌اند از: ۱. ضرورت‌ها؛ ۲. نیازمندی‌ها؛ ۳. مصالح تحسینی.

۱. مصالح ضروری مصلحت‌هایی هستند که مقصود آنها حفظ پنج آرمان اسلامی باشد: (دین، جان، عقل، نسل، مال) به دیگر سخن مصلحت‌هایی که زندگی مادی و یا معنوی انسان بدان وابسته باشد. مثلاً در میدان جنگ هرگاه کفار مسلمانانی را که اسیر کرده‌اند سپر قرار دهند. بدیهی است کشتن آنان برای رزمندگان اسلام جائز است.

۲. حاجت‌ها و نیازمندی‌ها مصالحی هستند، که برای رفع حاجات‌اند، نه ضرورت. یعنی، رعایت آنها باعث رفع مشقت و عسر و حرج می‌شود، و عدم رعایت آنها اختلال عمده‌ای روی آن پنج رکن نمی‌گذارد. مثل لزوم اذن ولیّ در نکاح دختر.

۳. مصالح تحسینی مصالحی است که رعایت آنها موجب بهتر شدن زندگی انسان‌هاست، و عدم رعایت آن موجب اختلال می‌گردد. مثل ممنوعیت استفاده از اشیاء نجس.

مالك و احمد حنبل رؤسای فرقه مالکیه و حنابله استصلاح را طریق شرعی می‌شناسند. ولی شافعی به صراحت گفته است «استنباط بر مبنای استصلاح باطل است.» و استصلاح همانند استحسان متابعت هوای نفس است. به حنفیه هم عدم حجّیت نسبت داده شد. البته غزالی از شافعیون قائل به تفصیل است، و می‌گوید: مصلحتی حجّت است که دارای سه شرط: ۱. ضروری؛ ۲. قطعی؛ ۳. کلی باشد.

امامیه نیز استصلاح را همانند استحسان باطل و مردود می‌شمرند. در مواردی که عامه به استناد قیاس - استحسان و استصلاح حل مشکل کرده‌اند، امامیه با مراجعه به روایات صادره از اهل بیت و تمسک به عمومات و اطلاقات آیات و روایات حل مشکل می‌نمایند.

با روشن شدن معنای مصالح مرسله مشخص گردید چه امتیازی بین عناوین ثانویه و مصالح مرسله است. زیرا عناوین ثانویه که در فقه امامیه مطرح است از اصول کلیه و نصوص اولیه گرفته شده است. در حالی که مصالح مرسله در موردی است که از سوی شارع حکمی نرسیده باشد.

حجّیت مصالح مرسله

● الف. عقل می‌گوید: استصلاح حجت است. زیرا:

۱. احکام اسلام مبتنی بر مصالح و مفاسد است. پس در هر موردی که از شرع حکمی صادر شد، عقل قادر است مصالح و مفاسد آن را درک کند. و در هر جایی که از شرع حکمی صادر نشده باشد و فقیه در آن مورد به مصلحت یا مفسدهای دست یافته باشد، حتماً شرع نیز در آن موضوع برطبق آن نظر دارد. لذا استصلاح را تنها در معاملات جاری می‌دانند.

۲. حوادث و رویدادها هر روز نو شده، و مردم در رابطه با آنها نظر اسلام را می‌خواهند. اگر قرار باشد فقیه دستش در استفاده از استصلاح باز نباشد مطمئناً جوابی از نصوص گذشته برای حوادث جدید پیدا نخواهد شد، در نتیجه دینی که خاتم ادیان است، و برای جمیع زمان‌ها و انسان‌ها باید حکم داشته باشد، جوابگو نخواهد بود.

● ب. روایات: احادیثی که از پیامبر رسیده همانند حدیث «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، حاکی از رعایت مصلحت است. به مبحث «قاعده لا ضرر و لا ضرار» رجوع شود.

● ج. سیره صحابه: همان‌گونه که ابو بکر به جهت مصلحت دستور جمع‌آوری قرآن را صادر کرد. و یا حکم قصاص در حق خالد بن ولید به جهت مصلحت اجراء نشد. و یا عمر اجرای سه طلاق را در یک جلسه، و با یک جمله کافی دانسته است.

در پاسخ به استدلال‌های مزبور باید گفت:

● دلیل عقلی اول مبتنی است بر حسن و قبح عقلی. بنابراین اگر در موردی به‌طور قطع به حسن و قبحی رسیدیم، چون حجیت قطع ذاتی است، در نتیجه آن مورد هم حجّت خواهد بود، و اگر به‌طور قطع به موردی نرسیده باشیم، طبعاً حجّت نخواهد بود.

● در مورد دلیل عقلی دوم باید گفت: احکام شریعت به صورت کلی یا مطلق وجود دارد. به‌همین جهت قابلیت رفع نیاز را دارد. زیرا زمان و مکان و حالات تنها کاربرد و مصداق‌های آن مفاهیم را تغییر خواهند داد.

● اما استدلال به روایات، حقیقت این است که حدیث لا ضرر، مبتنی است بر اینکه آن حدیث مختص ادله اولیه باشد. در حالی که بین این حدیث و ادله اولیه عموم و خصوص من وجه است.

● و اما استدلال به عمل صحابه نیز کافی نیست. زیرا:

○ اولاً آنها معصوم نبوده، و در نتیجه عملکردشان برای دیگران حجّت نخواهد بود. (مگر برای خودشان و مقلدین آنها)

○ ثانیاً دلیل عمل آنها بیان نشده است، و چون سیره لسان ندارد (زیرا سیره دلیل لئی است.) در نتیجه فقط در مورد

خاصی که چنین عملی رخ داده قابل استدلال است، و سرایت آن به موارد دیگر دلیل جداگانه می‌خواهد.

۱- جایگاه بحث:

- در شروع کتاب، مرحوم مظفر وعده نمود که بحث تعادل و ترجیح را در پایان کتاب تبیین نماید لکن اکنون در حجج و امارات آن را آورده؛ نظرشان تغییر نمود و اگر بعداً فرصت می یافت، سخن ابتدای کتابش را تصحیح می کرد.
- دلیل ایشان هم این است که درست است که بحث تعادل و ترجیح از حجج نیست لکن مناسب ترین محلّ برای آن، انتهای بحث حجج و امارات است؛ چون ممکن است بعد از بیان حجج شرعی، این سوال برای مخاطب مطرح شود که عندالتعارض بین دو حجّت، تکلیف چیست؟ برای پاسخ به این سوال، ما این بحث را در تتمّه حجج و امارات آوردیم. چون نتیجه بحث تعادل و ترجیح، حجّت شرعی برای حالت تعارض بین ادلّه است.
- بنابراین وجه الحاق این شد که این بحث، معین کننده حجّت است عند تعارض حجّتين.
- اکثر اصولیون یا همه آن ها، بحث تعادل و ترجیح را در کنار حجج و امارات مطرح نکرده اند؛ بلکه آن را در پایان و بعد از همه مباحث ذکر نموده اند.
- از مهم ترین و مغفول ترین و در عین حال از کاربردی ترین مباحث علم اصول، بحث تعادل و ترجیح است که حتی غیر از فقه، در خصوصاً فهم آیات و روایات بسیار مفید و لازم است.

۲- تمهید:

- **تعریف:**
 - **تعادل:** برابری دو دلیل متعارض، در چیزی که مقتضی ترجیح یکی بر دیگری است.
 - **ترجیح:**
 - جمع ترجیح است و بر خلاف قاعده صرفی در جمع مصادر، که باید با "ات" جمع بسته شوند، آمده است؛
 - مفرد آن ترجیح است، مصدر به معنای فاعل؛ یعنی مرجّح.
 - **اشکال:** علت اینکه ترجیح، جمع آورده شده و تعادل، به صورت مفرد؟
 - **پاسخ:** این است که مرجّحات بین دو دلیل متعارض، متعدد است ولی تعادل، فقط یک فرض دارد و آن هم، فرض فقدان همه مرجّحات است.
 - **توجه:** دو وجه در مورد تعریف تعادل و ترجیح وجود دارد:
 - **وجه اول:**

▪ ممکن است که تعریف این طور باشد:

• **تعادل:** تساوی ادله در مرجّحات است وجوداً و عدماً

• **ترجیح:** اینکه یکی از ادله، مرجّح داشته باشد و دیگری مرجّح نداشته باشد.

▪ در این صورت تعادل می تواند سه حالت داشته باشد:

• **یک:** هیچ کدام مرجّحی نداشته باشد.

• **دو:** همگی یک مرجّح واحد دارند.

• **سه:** یکی از ادله، یک مرجّح و دلیل دیگر، مرجّحی دیگر داشته باشد.

▪ بنابر این تعریف، هم تعادل و هم ترجیح، فرض های متعددی خواهند داشت؛ لذا شاید مرحوم

صاحب فصول، به همین جهت، نام این باب را، "**تعادل و ترجیح**" نهاد. {یعنی هر دو را

جمع آورد}

○ **وجه دوم:**

▪ ممکن است که تعریف این طور باشد:

• **تعادل:** عدم وجود هر گونه مزیتی در ادله نسبت به هم.

• **ترجیح:** وجود مزیت در یکی از ادله.

▪ بنابر این تعریف، هم تعادل تنها یک فرض خواهد داشت {یعنی عدم وجود مزیت} و هم

ترجیح {یعنی وجود مزیت}؛ لذا شاید بسیاری از اصولیون -مثل مرحوم صاحب معالم و ...-

به همین جهت، نام این باب را، "**تعادل و ترجیح**" نهاد. {یعنی هر دو را مفرد آوردند}

○ ضمن اینکه بیان مرحوم مظفر با توضیح شان که گذشت، می تواند **وجه سوم** باشد: "**تعادل و**

ترجیح"; {یعنی تعادل، مفرد و ترجیح، جمع آورده شد}

• **غرض از بحث تعادل و ترجیح:**

○ بیان احکام تعادل بین دو دلیل متعارض است؛

○ از این جا روشن می شود که بهتر بود علماء، عنوان بحث را "**تعارض بین ادله**" قرار می دادند؛ چون

تعادل و ترجیح، در فرض تعارض مطرح است. لکن تلاش علماء در این بحث، شناساندن کیفیت عمل

به ادله متعارض است؛ به همین خاطر عنوان بحث را تعادل و ترجیح قرار دادند؛

مرحوم مظفر، در ادامه هفت مقدمه ارائه می کنند؛ سپس سه بحث اصلی دارند.

۳-مقدمات:

۱-۳-حقیقت تعارض:

• عبارت است از اینکه در لغت، "تعارض" مصدر باب تفاعل است که مقتضای دو فاعل دارد {یعنی معنای مشارکتی و دو طرفه دارد}؛ لذا حتماً در تعارض، باید دو دلیل وجود داشته باشد که هر یک از دو دلیل، در فرض تمامیت مقومات حجّیت، دیگری را در مقام جعل، تکذیب کند. حالا تکاذب این دو دلیل، یا در تمام مدلولات شان است یا در بعض مدلولات.

○ تمامیت مقومات حجّیت فرض دانسته شد، چون تعارض بین دو حجّت رخ می دهد و امکان تصوّر دارد، و الا بین دو حجّت و لا حجّت که اصلاً تعارض نداریم.

○ مقومات حجّیت:

- یک: اصالة الصدور (اثبات صدور آن)
- دو: اصالة البيان (در مقام بیان بودن)
- سه: اصالة الظهور (ظهور آن؟)

۲-۳-شروط تعارض:

برای مستقرّ شدن تعارض، لازم است هفت دلیل وجود داشته باشد:

۱. هر دو یا یکی از دو دلیل، قطعی نباشد؛ چون اگر:
 - a. یکی از آن ها قطعی باشد ← آن دیگری را تکذیب می کند و دیگر تعارضی نخواهیم داشت.
 - b. هر دو آن ها قطعی باشد ← چنین صورتی از شارع حکیم محال است.
۲. ملاک حجّیت دو دلیل {همزمان}، ظنّ فعلی نباشد؛
 - a. یعنی به طور همزمان و در هر دو، حجّیت آن ها با ظنّ فعلی نباشد.
 - b. یادآوری از المنطق: وقتی با خبری مواجه می شویم:
 - a. چند حالت دارد:

۱. ۱۰۰٪ تصدیق یا تکذیب می کنیم ← یقین

۲. ۱۰۰٪ نیست:

a. ۵۰٪-۵۰٪ ← شکّ

b. ۵۰٪ نیست:

i. یک طرف ۸۰٪ ← راجح ← ظنّ

ii. طرف دیگر ۲۰٪ ← مرجوح ← وهم

ii. حالت های وهم و شکّ، ملحق به تصوّر هستند.

iii. حالت های ظنّ و یقین، ملحق به تصدیق هستند.

c. بنابراین نمی شود دو راجح داشته باشیم؛ لذا نمی شود هر دو دلیل، با ظنّ فعلیّ حجت بشود.

d. این هم مثل همان استحاله قطع در هر دو دلیل است که در شرط اول ذکر شد.

e. البته مرحوم مظفر، گر چه در قسمت مقدمات حجج و امارات، ظنّ فعلی را معتبر ندانست و گفت در

امارات، ظنّ نوعی ملاک است، لکن در این جا برای همراهی با برخی -مثل مرحوم کلباسی-، ظنّ فعلی را برای تنها یک طرف می پذیرد. {چون معقول است؛ یک طرف راجح است؛ طرف دیگر مرجوح می تواند باشد}

۳. باید مدلول دو دلیل، ولو به نحو عَرَضی و در بعض نواحی، با هم تنافی داشته باشند؛

a. فرقی هم ندارد که تنافی بین کدام مدلول آن ها باشد: مطابقی یا تضمّنی یا التزامی

b. تنافی دو حالت دارد:

i. ذاتی ← همان تطابقی ← همان نوع عامّ و خاصّ مطلق ← مثل: اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء

ii. عَرَضی:

۱. از نوع عامّ و خاصّ من وجه

۲. اقسام:

a. تضمّنی ← مثال: اکرم العلماء و لا تکرّم الفسّاق

b. التزامی ← مثال: روایات نماز جمعه و نماز ظهر جمعه

۳. معنای عَرَضی: یعنی خود دلیلین تعارض ندارند؛ بلکه به جهت یک دلیل سومی با هم

تعارض دارند. اینکه مثلاً اگر دو روایت به ما رسیده؛ یک می گوید ظهر روز جمعه، نماز

ظهر بخوان؛ دیگری هم می گوید ظهر روز جمعه، نماز جمعه بخوان؛ خود این دو با هم

تعارضی ندارند؛ چون قابل جمع اند؛ مثل اینکه بگوییم نماز صبح واجب است و بار دیگر

بگوییم نماز ظهر واجب است؛ این جا تعارضی نمی بینیم؛ اما از یک دلیل خارجی می فهمیم که می گوید در زمان واحد، نمی شود که دو چیز واجب باشند؛

c. ضابطه تعارض:

- i. "امتناع اجتماع مدلولیهما فی الوعاء المناسب لهما، إمّا من ناحیة تکوینیة، أو من ناحیة تشریعیة؛"
- ii. "أو بعبارة جامعة: تكاذب الدليلین علی وجه یمتنع اجتماع صدق احدهما مع صدق الآخر."
- iii. بنابراین تعبیر:

۱. "تعارض" ← وصف خود دلیلی است؛

۲. "تنافی" ← وصف مدلول آن هاست.

iv. یعنی اگر دو دلیل، تعارض داشتند، مدلول شان متنافی خواهد بود.

۴. هر یک از دو دلیل، فی نفسه و لولا تعارض، واجد شرایط حجّیت باشند؛

- a. یعنی اگر چنین تعارضی نداشتیم و این روایت به تنهایی در نظر گرفته بشود، حجّت و قابل استناد باشد.
- b. اگر یک دلیل، حجّت نباشد، خودش چیزی را ثابت نمی کند و ارزشی ندارد تا بتواند صلاحیت تکذیب یک دلیل حجّت را داشته باشد. لذا هیچ گاه بین حجّت و لا حجّت، تعارض رخ نمی دهد.
- c. توجّه: البته اگر دلیلی حجّت نبود، لکن در آن نوعی علم اجمالی وجود داشت، درست است که تعارض نداریم، لکن باید قواعد علم اجمالی را در مورد آن جاری کنیم؛ یعنی ××

۵. تزامم نباشد:

- a. متعارضان و متزاممان با هم متفاوت اند و نوع و قواعدشان متفاوت است.
- b. بین این دو:

- i. وجه اشتراک: امتناع اجتماع حکمین فی التحقق فی موردہما: یعنی نمی شود که این دو حکم، در موردشان، تحقق پیدا کنند.
- ii. وجه فرق: در جهت آن هاست:

۱. تعارض ← مقام جعل و اثبات و تشریح و صدور حکم توسط شارع است.

۲. تزامم ← مقام امثال عبد است.

۶. یکی حاکم بر دیگری نباشد

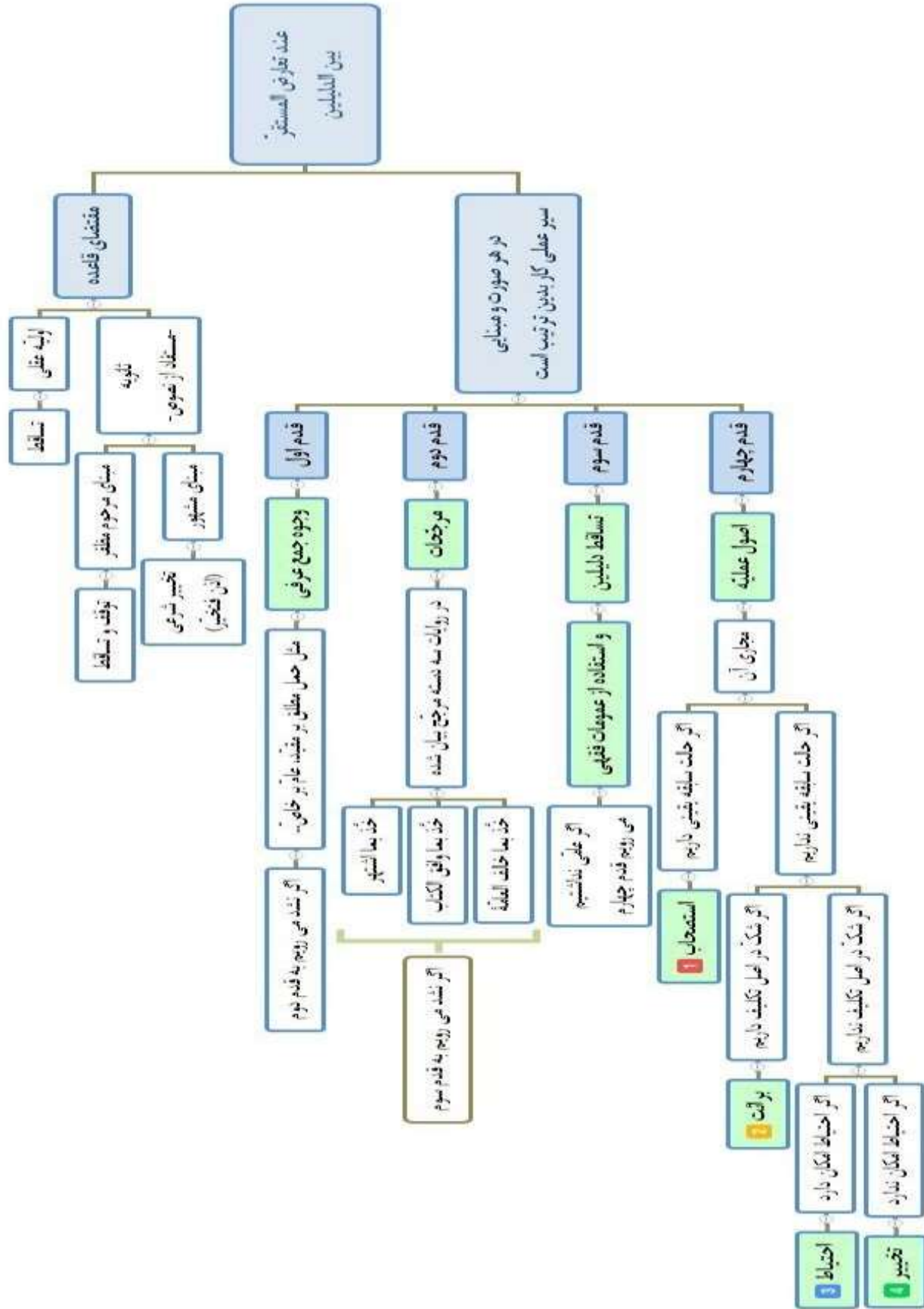
۷. یکی وارد بر دیگری نباشد

در مورد "فرق تعارض و تزامم" و "توضیح حکومت و ورود" در قسمت بعدی بحث خواهد شد.

روش کلی جاری در بحث تعارض (قواعد باب تعارض):

- عند التعارض مستقرّ دو دلیل، مقتضای قاعده:
 - اولیّه عقلی ← تساقط است
 - ثانوی - یعنی آن چه از نصوص شرعی برای رفع تعارض استفاده می شود- علی مبنای:
 - مرحوم مظفر ← توقّف (به معنای همان تساقط)
 - مشهور ← تخییر [چون می گویند ما از ۱۱ روایت، تخییر شرعی دریافت می کنیم ولی مرحوم مظفر، روی آن ها استدلال می کند و می گوید از آن ها، فقط تخییر عقلی حاصل می شود نه شرعی]
- در هر صورت (بنا به هر نظر باشد)، لحاظ این نکته لازم است که در هنگام تعارض، سیر عملی کار این است:
 - قدم اول: آیا وجوه جمعی طبق قاعده "الجمع مهماً امكن اولى من الطرح" وجود دارد یا نه؟ اگر هست، طبق آن عمل می کنیم، مثلاً:
 - مطلق را بر مقید حمل می کنیم
 - عام را بر خاص حمل می کنیم
 - یک دلیل را حاکم بر دیگری می گیریم
 - هکذا ...
 - قدم دوم: اگر وجه جمعی نیافتیم ← به سراغ مرجّحات می رویم که در روایات، این سه مرجّح بیان شده:
 - یک: خذ بما اشتهر
 - دو: خذ بما وافق الكتاب (قرآن)
 - سه: خذ بما خالف العامّة
 - قدم سوم: اگر از راه مرجّحات هم نتوانستیم یکی از این دو دلیل را انتخاب کنیم ← بنا را بر تساقط می گذاریم و هر دو دلیل را کنار می گذاریم و باید ابتدا ببینیم که آیا عام ما فوقی در آن مسأله در ادله اجتهادی در دست ما هست؟ اگر بود، طبق همان عمل می کنیم.
 - قدم چهارم: اگر از راه عمومات فقهی هم نتوانستیم به حکمی برسیم ← به سراغ ادله فقهی و اصول عملیه می رویم.

- در اصول عملیه هم، اولویت اول با استصحاب است؛ یعنی اگر در موضوع حالت سابقه یقینی قابل اعتناء باشد، آن را استصحاب می کنیم؛
- در واقع مجاری اصول عملیه چهارگانه از این قرار است:
 - اگر حالت سابق یقینی داریم ← استصحاب ۱
 - اگر حالت سابق یقینی نداریم:
 - اگر شک در اصل تکلیف داریم ← براءت ۲
 - اگر شک در اصل تکلیف نداریم:
 - اگر امکان احتیاط داریم ← احتیاط ۳
 - اگر امکان احتیاط نداریم ← تخییر ۴



۳-۳- الفرق بین التعارض و التزاحم:

• تعارض و تزاحم و اجتماع، این طور نیست که فقط بین دو دلیل که نسبت عام و خاص من وجه دارند، وجود داشته باشد؛ بلکه در نسب دیگر هم امکان دارد؛ لکن به طور خاص، این قسم از نسب اربع مورد بررسی قرار می گیرد، چون تنها در این حالت است که ممکن است که فقیه، اشتباه بکند. چرا که سازگار با هر سه مسأله است.

• قبلاً در مقصد ثانی ص ۳۲۷ درباره فرق سه اصطلاح تعارض و تزاحم و اجتماع، تفصیلاً بحث شد؛ لذا اکنون خلاصه آن را بیان می کنیم.

• در دو دلیل با نسبت عامین من وجه:

○ اگر به دلالت التزامی، محلّ اشتراک همدیگر را نفی می کنند ← از نوع: تعارض ← حکم: تساقط

○ اگر به دلالت التزامی، محلّ اشتراک همدیگر را نفی نمی کنند:

▪ اگر در مقام امتثال، به هر سببی، امکان جمع دلیلین نبود ← از نوع: تزاحم ← حکم: ملاک

اقوی؟

▪ اگر در مقام امتثال، به هر سببی، امکان جمع دلیلین بود ← از نوع: اجتماع

• طبق نمودار مذکور:

○ در تعارض، دلالت التزامی دلیل ملاک و محور گذاشته شد؛ این هم نوعی دلالت لفظی جعلی است

← پس در حیظه و مقام جعل و تشریح بحث می شود؛

▪ مثلاً بحث پیرامون سند و دلالت، در مرحله تعارض مطرح است نه در مرحله تزاحم؛ در صورت

تزاحم، بحث مربوط به خود حکم است؛ از این جهت که امکان جمع بین دو حکم، در مقام

امتثال وجود ندارد.

○ در تزاحم، امکان جمع در مقام عمل ملاک و محور گذاشته شد؛

• بنابراین در یک جمع بندی بر اساس نمودار و این نکته، فرق تعارض و تزاحم:

○ تعارض: در مقام جعل توسط شارع

○ تزاحم: در مقام امتثال توسط عبد

۳-۴- تعادل و تراجیح المتزاحمین:

- اگر دو حکم متزاحم، من جميع الجهات:
 - متعادل و مساوی بودند ← تخییر عقلی عقل عملی ← که این هم ملازمه با حکم شرعی دارد و کاشف از آن است: یعنی شرع هم این را قبول دارد: اذن فتخیر.
 - اگر متعادل نبودند ← مرجّحات را باید بشناسیم تا بتوانیم با تشخیص اهمّ و مهمّ عند الشارع مقدّس بین حکمین، اهمّ را ترجیح دهیم. لذا ملاکات و مرجّحات؟
- مرجّحات باب تزاحم:

○ یک: تقدیم واجب بی بدیل بر واجب دارای بدیل

- یعنی اگر یکی از متزاحمین، بدیل داشته باشد بخلاف دیگری، باید واجب بی بدیل مقدّم بشود و برای آن طرف دیگر، بدیل آن اتیان بشود.
- نکته: بدل می تواند دو حالت داشته باشد:
- اختیاری: مثل خصال ثلاث کفّاره (اطعام یا روزه شهرین متتابعین یا عتق رقبه)

● اضطراری:

- مثل تیمم بدل از وضوء
- مثل جلوس، بدل از قیام در حین نماز
- توضیح: اگر بدل آن واجب ذی بدل را اتیان کنیم، امکان انجام آن واجب بلا بدل هم به وجود می آید؛ و لو اینکه آن بدل، اضطراری باشد؛ چون آن را هم خود شارع مقدّس ترخیص نموده. اما اگر چنین نکنیم، واجب بلا بدل، بدون تدارک جبران کننده ای برای آن، فوت خواهد شد.

▪ مثال:

● مثال ۱:

- تزاحم: از یک طرف برای روز خاصی، سفر نذری واجب دارید؛ از طرفی هم روزه به عنوان کفّاره دارید؛ لذا امروز بین سفر رفتن و بین روزه کفّاره تزاحم رخ می دهد؛
- حلّ آن: کفّاره روزه، تخییر بین خصال ثلاث (اطعام یا روزه شهرین متتابعین یا عتق رقبه) است؛ لذا می تواند به سفر برود و برای کفّاره هم، دو خصلت دیگر (اطعام یا عتق رقبه) را انجام بدهد.

• مثال ۲:

- **تزامم:** اگر آب کمی در دسترس داریم؛ حالا هم ازاله نجاست لازم است و هم برای وضو نیاز به آن داریم. برای کدام یک می توانیم آب را مصرف کنیم؟
- **حل آن:** در مواقع ضرورت و اضطرار، می توان به جای وضوء، تیمم کرد. پس وضوء، بدل دارد؛ اما ازاله نجاست، بدلی ندارد؛ پس می توانیم با آب، ازاله نجاست کنیم و به جای وضوء، تیمم نماییم.

○ دو: واجب فوری یا مضیق، مقدم بر موسّع است.

▪ مثال:

- **تزامم:** وقتی از یک طرف ازاله نجاست از دیوار مسجد واجب شده باشد (مصدق امر "أزل النجاسة")؛ از طرف دیگر هم، موقع اذان است و نماز واجب می شود.
- **حل آن:** ازاله نجاست، واجب مضیق فوری و نماز، واجب موسّع است؛ لذا سریعاً اقدام به ازاله نجاست می کنیم و نماز را در باقی وقت ادا می کنیم.

▪ نکته:

- **اولاً:** این مورد هم می تواند ملحق به مرجّح اول بشود؛ چون واجب موسّع، مصداق برای واجب دارای بدیل است که بدل طولی اختیاری دارد و واجب فوری یا مضیق، مصداق برای واجب بی بدیل است.
- بر همین اساس، اگر واجب موسّع را مقدم کنیم، آن واجب فوری یا مضیق، بدون تدارک جبران کننده ای برای آن، فوت خواهد شد.
- **ثانیاً:** مثل همین مرجّح دوم، تزامم بین واجب مضیق و واجب فوری هم می تواند ملحق به مرجّح اول بشود؛ چون واجب مضیق، در صورت عدم اتیان، بدون تدارکی، فوت خواهد شد.
- **مثال:** در دوران امر بین نماز در آخر وقت و ازاله نجاست از مسجد، نماز مقدم است؛ چون در غیر این صورت قضا می شود و جبران کننده ای برای آن تدارک نشده است.

○ سه: تقدّم واجب دارای وقت خاصّ، از بین دو واجب مضیق:

- یعنی اگر متزاحمین، دو واجب مضیق باشند که یکی از آن ها وقت خاصّ دارد بخلاف دیگری؛ در این صورت آن واجب مضیق دارای وقت مختصّ، اهمّ است و باید مقدّم بشود؛
- دلیل: منشاء این حکم و تنها دلیل آن، اهمّیت واجب دارای وقت خاصّ است که از بعض روایات فهم می شود؛ لذا درست است که هر دو مضیق هستند لکن در شرع مقدّس برای نماز عصر، یک محدوده زمانی مشخصی تعیین شده و از این رو مقدّم می شود. این حکم، مورد اجماع و اتفاق علماء است.

▪ مثال:

- تزاحم: بین نماز عصر در آخر وقت و نماز آیات؛
- حلّ آن: نماز عصر باید مقدّم بشود. چون دارای وقت خاصّ است.

○ چهار: تقدّم واجبی که شرط شرعی قدرت را ندارد.

- یعنی اگر از بین متزاحمین، یکی مشروط به قدرت شرعیّه باشد بخلاف دیگری، آن واجب غیر مشروط باید مقدّم بشود.
- مقصود از "قدرت شرعی":
 - یعنی آن قدرتی که در لسان دلیل شرعی، به عنوان شرط وجوب آن مورد اخذ شده.
 - مثلاً برای وجوب حجّ، استطاعت شرط شده است و اگر کسی مستطیع نشده، حجّ هم بر او واجب نخواهد بود.
- دلیل: با توجه به این تزاحم، احتمال می رود که قدرت شرط شده در آن واجب مشروط وجود نداشته باشد؛ با این احتمال و عدم یقین به حصول شرط وجوب، یقین به اصل تکلیف حاصل نخواهد شد؛ لذا تکلیفی که مشکوک است، با تکلیف یقینی و منجز و معلوم، قابلیت تزاحم ندارد و لذا آن واجب غیر مشروط را مقدّم می دانیم.

▪ مثال:

- تزاحم: ادای دین و حجّ؛ مثل اینکه به مقدار هزینه حجّ، مدیون هم هست؛
- حلّ آن: ادای دین باید مقدّم بشود. چون شرط شرعی حجّ، استطاعت است و چنین کسی حائز آن نیست.
- **إن قلت:** عقلاً هر واجبی، مشروط به قدرت است؛ در این صورت هر دو طرف از متزاحمین، مشروط به قدرت هستند؛ پس فرق بین آن ها چیست؟

● **قلت:** ما هم قبول داریم که قدرت، شرط عام تکالیف است عقلاً؛ بلکه پیش فرض در تزامم، قدرت مکلف بر انجام آن دو واجب است؛ لکن در عنوان این مرجح، قدرت شرعی ذکر شده نه قدرت عقلی؛ یعنی آن واجبی که در لسان دلیل، از ناحیه دلالت لفظی، قدرت شرط شده باشد مثل حج؛ نه از ناحیه عقلی.

■ **جمع بندی:** بنابراین آن واجب غیر مشروط به قدرت شرعی، با حصول شرطش - قدرت عقلی - فعلیت می یابد بخلاف واجب مشروط.

○ پنجم: زمان امتثال یک واجب، مقدم باشد.

■ این مورد خیلی کاربرد دارد و مبتلا به است.

■ مثال:

● **تزامم:** اگر کسی وضعیت جسمانی اش به نحوی باشد که فقط یک دقیقه یا کمتر می تواند بایستد؛ این یک دقیقه را برای حین تکبیره الاحرام صرف بکند یا برای حین قرائت؟ حال آن که قیام در هر دو حالت واجب است.

● **حل آن:** با توجه به تقدم تکبیره الاحرام بر قرائت، باید صرف حین تکبیره الاحرام بکند.

● **توجه:** در این فرض، اگر:

○ هر دو واجب، مشروط به قدرت شرعی یا مطلق نسبت به آن باشند ← حکم بر اساس همین مرجح صادر می شود؛

○ دو واجب، نسبت به اشتراط قدرت شرعی، مختلفین باشند ← حکم بر اساس

مرجح چهارم (لزوم تقدم واجب مشروط به قدرت شرعی) صادر می شود گر چه زمان امتثال واجب مشروط، متأخر باشد.

○ ششم: واجبی که عند الشارع، اهمیت بالاتری دارد.

■ یعنی به جز مرجحاتی که تا این جا داشتیم، بینیم نزد شارع مقدس، کدام اهم است؟

■ اما تشخیص این ملاکات اولویت از سه طریق امکان پذیر است:

● یک: ادله شرعیّه

● دو: مناسب حکم و موضوع

● سه: شناخت ملاکات احکام از ادله شرعیّه

▪ راه ها و ملاکات تشخیص اهمّ از مهمّ (حاصل از طرق تشخیص اولویت): متعددند از جمله:

• یک: آن چه به حقوق الناس تعلق می گیرد.

• دو: آن چه از قبیل دماء و فروج باشد.

○ از آن جا که شارع مقدّس در این موارد، دستور به احتیاط شدید داده، معلوم

می شود که در آن، مراقبت دارد.

○ مثال: اگر امر بین حفظ جان مؤمن و بین حفظ مال او دائر بشود، حفظ جان

او مقدّم است.

• سه: آن چه جزء ارکان عبادت باشد؛

○ مثال: اگر بین اداء قرائت و اداء رکوع تراحم رخ بدهد، اداء رکوع مقدّم است

چون رکوع جزء ارکان نماز است، گر چه زمان امتثال آن، متأخّر است.

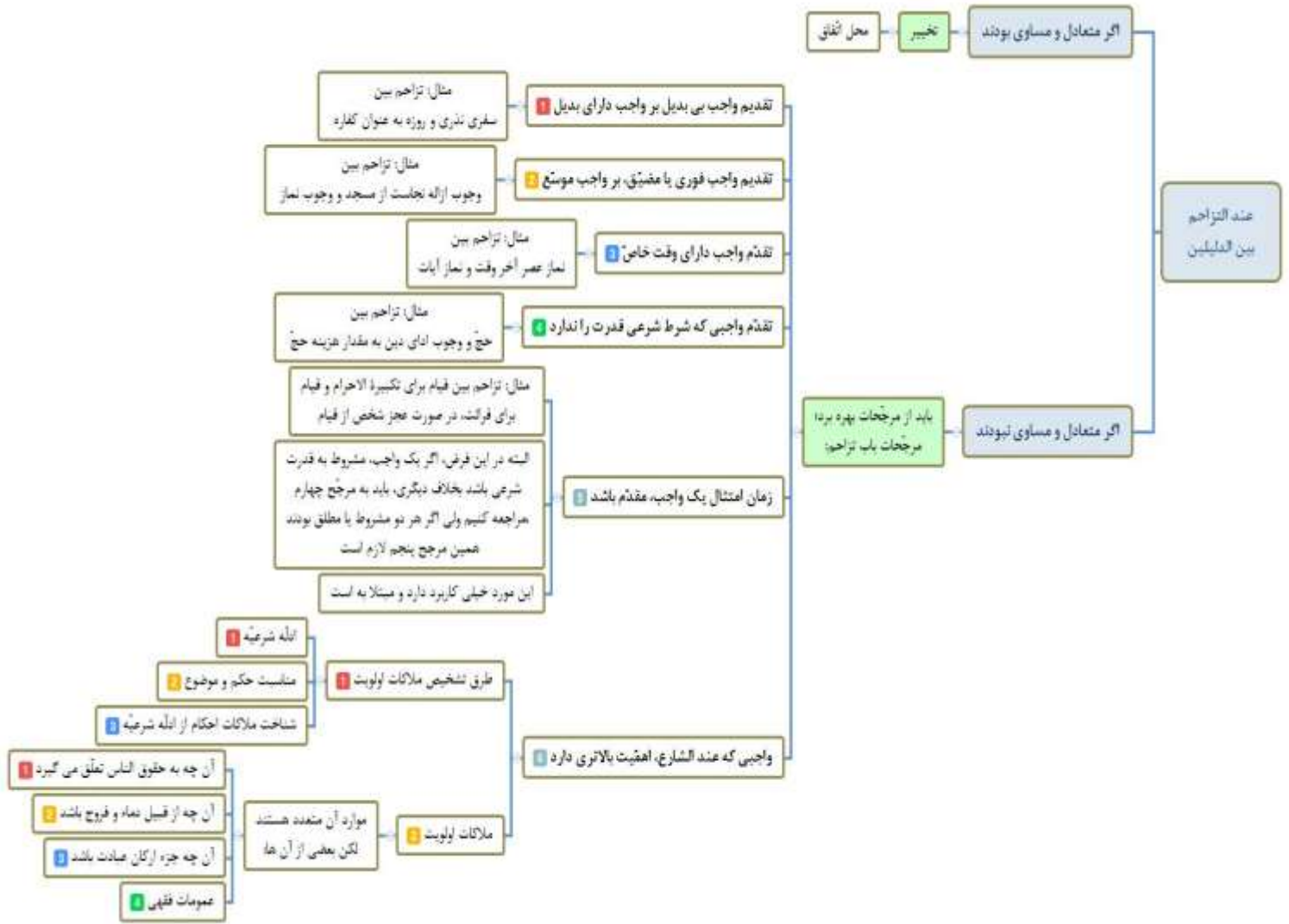
• چهار: عمومات فقهی، مثل "الصلاة لا تُترک بحالٍ"؛

• توجّه مهمّ: در مواقع تراحم بین الدلیلین، الزاماً احراز اهمّیت یکی از آن ها برای ترجیح دادن، واجب نیست؛

بلکه صرف احتمال اهمّیت یکی بر دیگری، کفایت می کند؛ و این اصل، کثیراً در فروع فقهی نافع و کاربردی

است.

نمودار چکیده بحث تراحم:



۵-۳- الحکومة و الورد:

- این بحث، ریشه دار است و به عنوان نمونه تعبیر حکومت و ورود در کلام مرحوم صاحب جواهر هم دیده شده، لکن از مبتکرات مرحوم شیخ انصاری است و تعریف و گستره آن در بیان شیخ، سطح بالاتر و جامعیت دارد و مرحوم شیخ با این بحث، باب جدیدی در روش اجتهاد و استدلال گشوده است.
- خود مرحوم شیخ هم -علی ما نقل- تصریح دارند که فقهاء متقدم هم از محتوا و جان این بحث غافل نبودند، هر چند که صریحاً و با این اصطلاح از آن بحث نکرده اند.
- این دقت نظر و این فتح باب توسط شیخ از ملاحظه برخی ادله بود که:
 - اولاً بعضاً بین دو دلیل که نسبت عامین من وجه دارند و رابطه عام و خاص ندارند، حق یک دلیل این است که بر دلیل دیگر مقدم بشود.

○ **ثانیاً** این تقدیم، از نوع تکاذب نیست که موجب تعارض بشود و حکم آن، تساقط باشد؛ یا اینکه مقدم، موجب بطلان و تکذیب و سقوط از حجّیت و یا انصراف از ظهور دلیل دیگر بشود.

- این تقدیم، که متفاوت از تعارض بود و مثل تقدیم اماره بر اصل عملی بود، برای باحثین جدید بود و آن‌ها را به بحث کشاند.
- بحث حکومت، مفصل است لکن حتّی خود مرحوم شیخ هم بحث مستوفی برای آن نیاورده؛ لذا بحث آن در کتب اصولیون مضطرب مانده؛ هر چند امروز بحث آن روشن شده.

۱-۵-۳-حکومت:

- **تعریف:** مرحوم آیت الله مشکینی در کتاب اصطلاحات الاصول، در مورد تعریف حکومت، این طور می فرماید: "أن یکون احد الدلیلین بمدلوله اللفظیّ متعرّضاً لحال الدلیل الآخر رافعاً للحکم الثابت بدلیل الآخر عن بعض افراد موضوعه فیکون مبیناً لمقدار مدلوله"
- **مثال:**

○ مثال ۱:

- الاصولیّ لیس بعالمٍ ← **حاکم بر:** اکرم العلماء
- یعنی اصولی، اصلاً عالم نیست تا داخل در موضوع دلیل دوم باشد تا بر ما واجب باشد که او را اکرام بکنیم.
- این مورد حکومت، از نوع تضییق موضوع است.

○ مثال ۲:

- لا شکّ لکثیر الشک ← **حاکم بر:** اذا شککت فابن علی الاقلّ یا الاکثر
- یعنی شکّ کثیر الشکّ، اصلاً شکّ محسوب نمی شود تا داخل در موضوع دلیل دوم باشد تا بر ما واجب باشد که بناء را بر اقلّ بگذاریم.
- این مورد حکومت، از نوع تضییق موضوع است.

• اقسام حکومت:

○ به دو نحو است:

- **یک:** به نحو تضییق:

• در ناحیه موضوع (عقد الوضع) ← مثال: لا شکّ لکثیر الشکّ ← حاکم بر: اذا شککت فابن علی الاقلّ

• در ناحیه محمول (عقد الحمل) ← مثال: دلیل عسر و حرج ← حاکم بر: الصوم واجب

▪ دو: به نحو توسعه:

• در ناحیه موضوع (عقد الوضع) ← مثال: الطواف بالبيت صلاة ← حاکم بر: دلیل وجوب تحصیل طهارت برای نماز

• در ناحیه محمول (عقد الحمل) ← مثال: ادله طهارت ظاهری مثل استصحاب وضوء ← حاکم بر: ادله اجتهادی وجوب طهارت

○ حکومت به نحو تضييق محلّ بحث مرحوم مظفر است.

○ نکته:

▪ عقد الوضع:

• معادل همان موضوع؛

• عقد یعنی گره؛ حالا دلیل حاکم می آید و گره موضوع دلیل محکوم را باز می کند و آن را محدود می کند یا توسعه می دهد.

▪ عقد الحمل:

• معادل همان محمول؛

• عقد یعنی گره؛ حالا دلیل حاکم می آید و گره محمول دلیل محکوم را باز می کند و آن را محدود می کند یا توسعه می دهد.

• پس از آشنایی با حکومت، فرق آن با تخصیص و ورود محلّ سوال است که در ادامه تبیین می شود.

• حکومت و تخصیص:

○ شباهت ← از حیث نتیجه مثل تخصیص است؛ چون مدلول یکی از دو دلیل، از عمومیت مدلول دیگر خارج می شود.

○ تفاوت ← لکن فرق این دو در کیفیت اخراج است:

▪ فرق ۱:

● **تخصیص** ← اخراج حقیقی است و ظهور ذاتی عموم، در شمولیتش همچنان باقی است؛

● **حکومت** ← اخراج تنزیلی است و ظهور ذاتی عموم، در شمولیتش باقی نمی ماند؛ لسان دلیل حاکم عبارت است از اینکه موضوع دلیل محکوم را، تنزیلاً و ادعائاً، محدود یا توسعه می دهد. {اخراج ادعایی یا تنزیلی یعنی مثلاً شک را به کلا شک تنزیل می دهد}؛ لذا دلیل حاکم، در عقد الوضع یا عقد الحمل دلیل محکوم تصرف می کند.

▪ فرق ۲:

- **تخصیص** ← فقط به صورت تضییق است
- **لکن حکومت** ← هم به صورت تضییق و هم به صورت توسعه می تواند باشد.

۲-۵-۳- ورود:

● **تعریف ورود:**

- مرحوم مظفر، ورود را در خلال بیان شباهت و تفاوت آن با حکومت تعریف می کند.
- در کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول ص ۳۴۰ (ن.عیسی ولایی): "ورود عبارت است از اینکه یکی از دو دلیل سبب معدوم شدن موضوع دلیل دیگر به توسط تعبد شرعی حقیقتاً و وجداناً گردد."

● **مثال** (از کتاب مذکور):

- **مثال ۱:** در مورد اصول عملیه، از آنجایی که موضوع اصول عملیه شک است، طبعاً با ورود خبر متواتر، موضوعی برای اصول عملیه باقی نمی ماند: به بیان دیگر، موضوع براءت عقلی «عدم بیان» و موضوع تخییر، «عدم مرجح» و موضوع احتیاط، «احتمال عقاب اخروی» است. بی شک با وجود خبر متواتر عدم بیان و عدم مرجح و احتمال عقاب منتفی می شوند، زیرا در آن صورت «بیان» و «مرجح» موجود شده و احتمال عقاب مرتفع می گردد در نتیجه موضوعی برای آنها باقی نمی ماند.

- **مثال ۲:** قاعده عقلیه می گوید: «واجب است دفع ضرر محتمل»، اما با ورود حدیث رفع (رُفِعَ ما لا یعلمون) موضوع قاعده عقلیه از بین می رود. زیرا احتمال ضرر منتفی است...

● **یادآوری: تخصّص:** یعنی خارج بودن تکوینی چیزی از موضوع یک دلیل. مثلاً سرکه، از دلیل "الخمر حرام" تخصّصاً خارج است؛ چون سرکه، هیچ ربطی با خمر ندارد.

● **ورود و تخصّص:**

- **شبهات** ← مانند تخصیص، نتیجه آن ها یکسان است. چون شیء ای، به واسطه یک دلیل، از موضوع دلیل دیگر، حقیقتاً خارج می شود.
- **تفاوت** ← مانند تخصیص، کیفیت اخراج در آن ها متفاوت است.
 - **تخصّص**: خروج تکوینی است بدون دخل تعبّد.
 - **ورود**: خروج تعبّدی از سوی شارع مقدّس است بدون دخل تکوین.
- **بر اساس مطالب بیان شده، فرق بین حکومت و ورود روشن می شود:**
 - حکومت ← اخراج تنزیلی و ادعایی است نه حقیقی و تعبّدی.
 - ورود ← اخراج حقیقی تعبّدی است.

توجه: یادآوری می شود که بحث حکومت و ورود از این باب مطرح شد که در شروط تعارض دو دلیل گفتیم یک دلیل، حاکم یا وارد بر دیگری نباشد؛ لذا اگر چنین بود، از طریق حاکم یا وارد بودن می توان بین آن ها جمع نمود و تعارضی وجود نخواهد داشت.

چکیده بحث های حکومت و ورود:

- **تعریف حکومت:** "آن یکون احد الدلیلین بمدلوله اللفظیّ متعرّضاً لحال الدلیل الآخر رافعاً للحکم الثابت بدلیل الآخر عن بعض افراد موضوعه فیکون مبیّناً لمقدار مدلوله"
- **اقسام حکومت:**
 - به نحو تضییق: {توجه: تخصیص، فقط از نوع تضییق است نه توسعه}
 - در ناحیه موضوع (عقد الوضع)
 - در ناحیه محمول (عقد الحمل)
 - به نحو توسعه:
 - در ناحیه موضوع (عقد الوضع)
 - در ناحیه محمول (عقد الحمل)
- **تعریف ورود:** "ورود عبارت است از اینکه یکی از دو دلیل سبب معدوم شدن موضوع دلیل دیگر به توسط تعبّد شرعی حقیقتاً و وجدانا گردد."
- **در چهار دسته اصطلاح حکومت و ورود و تخصیص و تخصّص:**

○ **شبهات** ← نتیجه همه یکسان است؛ چون مدلول یکی از دو دلیل، از عمومیت مدلول دیگر خارج می شود.

○ **تفاوت** ← در کیفیت اخراج است:

- **تخصیص:** اخراج حقیقی
- **حکومت:** اخراج تنزیلی و ادعایی
- **تخصّص:** اخراج حقیقی، ولی تکوینی
- **ورود:** اخراج حقیقی، ولی تعبّدی

۳-۶- القاعدة فی التعارض (التساقط أو التخییر)

● قبلاً بیان شد که در صورت تعادل در:

○ متزاحمین ← به حکم عقل: تخییر ← محل وفاق

○ متعارضین ← محل اختلاف:

▪ برخی از جمله مرحوم مظفر: تساقط

▪ برخی: تخییر شرعی

● اکنون می خواهیم به اختلاف مذکور بپردازیم و ببینیم که مقتضای قاعده اولیّه در متعارضین در فرض عدم مرجّح چیست.

● مرحوم مظفر معتقد است که طبق نظر ایشان و اساتید محقق شان، قاعده اولیّه، تساقط است، هر چند که روایاتی، دلالت بر تخییر دارند.

○ ضمن اینکه مرحوم مظفر، بر اساس مبنای خود بر طریقیت امارات بحث می کنند. {چون در

مقدمات مقصد حجج و امارات، سه قول مطرح شد: طریقیت، سببیت، مصلحت سلوکیّه}

● **دلیل قائلین به تخییر:** کما اینکه در شروط تعارض بیان شد، تعارض بین دو دلیلی رخ می دهد که حائز شرایط حجّت باشند و تعارض اقتضا می کند که فقط یک دلیل، لا علی التعیین، حجّیت فعلی داشته باشد، چون یک دلیل، مانع از فعلیت یافتن حجّیت دلیل دیگر می شود؛ از آن جا که تشخیص اینکه کدام یک از دو دلیل، حجّیت فعلیّه دارد، ممکن نیست، لذا چاره ای جز حکم به تخییر بین دو دلیل نداریم.

○ **نقد مرحوم مظفر:** تخییر مقصود قائلین، دو حالت می تواند داشته باشد:

▪ **یک: از جهت حجّیت باشد:** وجوب تخییر بین دو دلیل متعارض معنا ندارد؛ زیرا دلیل حجّیت هر یک از دو دلیل، مفادش حجّیت فرد معین است نه حجّیت دلیل به صورت نامعین؛ به بیان دیگر دلیل هر یک از دو دلیل، مثلاً آیه نباء، که دلیل حجّیت هر یک از دو خبر است، فقط دلالت می کند بر این که اگر مانعی نباشد، مقتضی حجّیت در هر یک از دو دلیل وجود دارد؛ بنابراین این دلیل، بر فعلیّت حجّیت هر دو دلیل دلالت نمی کند و چون در تعارض، هر یک از دو دلیل، دیگری را تکذیب می کند و هر یک مانع فعلیّت حجّیت دیگری است، پس مقوّمات حجّیت در هیچ یک از دو دلیل تمام نیست و هیچ یک از دو دلیل منجزّ واقع نمی باشد؛ لذا اخذ به هیچ یک واجب نیست تا تخییر لازم آید؛ بلکه هر دو دلیل، با این اوصاف، از حجّیت ساقط می شود.

▪ **دو: از جهت واقع باشد:**

• **اولاً:** فرض تخییر از جهت واقع، تنها در صورتی صحیح است که علم به مطابقت و مصیب بودن یکی از دو دلیل، با واقع داشته باشیم؛ حال آن که دو حجّت متعارض، الزاماً این طور نیستند؛ چون ممکن است اصلاً هر دو دلیل، غلط و غیر مطابق با واقع باشند!

• **ثانیاً:** با فرض علم به مطابقت یکی از دلیلیّن غیر معین با واقع، باز هم حکم به تخییر وجهی ندارد. چون هیچ عقلی، حکم به تخییر بین صحیح و غلط نمی دهد!
○ ضمن اینکه نهایت چیزی که می توان گفت این است که با علم به مطابقت یکی از دلیلیّن غیر معین با واقع، حکم واقعی با علم اجمالی منجزّ می شود و در این صورت هم، اجرای قواعد مربوط به علم اجمالی لازم می آید.

• **پس از تبیین قاعده اولیّه در مورد متعارضین، این سوال مطرح می شود:**

○ **مسأله:** اگر دو دلیل با هم متعارض باشند و در عین حال، هر دو این ها، با دلیل سومی تنافی داشته باشند، آیا تساقط آن دو دلیل، مقتضی عدم حجّیت آن ها در نفی دلیل سوم است؟ (یعنی مانع حجّیت دلیل سوم نمی شود؟)

○ **مثال:**

▪ **دو دلیل متعارض:**

- **دلیل ۱:** نماز جمعه، واجب است
- **دلیل ۲:** نماز جمعه، حرام است

▪ **دلیل سوم:** نماز جمعه، مستحبّ است

▪ {دقت بشود که متعارضین، به دلالت مطابقی با هم تعارض دارند و به دلالت التزامی، با دلیل سوم، متنافی هستند.}

○ **اقوال:**

▪ برخی: حجّت است

▪ برخی مثل مرحوم مظفر: حجّت نیست

▪ برخی مثل مرحوم میرزای نائینی: قائل به تفصیل:

- اگر متعارضین، تنافی ذاتی دارند ← حجّت نیست
- اگر متعارضین، تنافی عرضی دارند ← حجّت است

○ **توضیح:** تساقط متعارضین، اقتضای عدم حجّیت آن ها، در نفی دلیل سوم را ندارد؛ چون نهایتاً اقتضای سقوط حجّیت آن ها در محلّ تعارض شان را دارد نه در مورد دلیل سوم؛ لذا مانعی نداریم تا دلیل حجّیت متعارضین، همزمان آن دلیل سوم را هم دربر بگیرد؛ از این رو وجهی برای تساقط، نسبت دلیل سوم ندارد. این هم بر اساس قاعده "الضرورات تقدّر بقدرها" است؛

○ **در این میان اشکالی مطرح است:**

▪ **مستشکل:**

- گفته بودید که متعارضین، به دلالت تطابقی با هم تعارض می کنند و به دلالت التزامی، دلیل سوم را نفی می کنند؛ با تساقط متعارضین، آن ها از حجّیت ساقط می شوند؛
- لکن قبلاً می دانیم دلالت التزامی، تابع دلالت تطابقی است؛ چگونه وقتی دلالت تطابقی دو دلیل، حجّت نیست، اخذ به دلالت التزامی دو دلیل بر نفی حکم ثالث، حجّت است؟ {یعنی چطور در عین سقوط دلالت تطابقی دو دلیل، دلالت التزامی آن ها را حجّت می دانید؟}

▪ **پاسخ:**

- درست است که در المنطق بیان شد دلالت التزامی، فرع بر دلالت تضمّنی و دلالت تضمّنی، فرع بر دلالت تطابقی است؛ لکن دقت بشود که دلالت التزامی در اصل وجود، تابع دلالت تطابقی است نه در حجّیت! بنابراین ممکن است دلالت تطابقی یک دلیل، حجّت نباشد لکن دلالت التزامی آن حجّت باشد.
- در ما نحن فیه هم، دو دلیل متعارض:

- در ماده اجتماع شان ← - که به دلالت تطابقی شان تعارض داشتند و حکم شان تساقط است - ← حجّت نیستند
- لکن در ماده افتراق شان ← - که با هم تعارضی ندارند و به دلالت التزامی با دلیل سوم تنافی دارند - ← حجّت هستند.

چکیده بحث القاعده فی المتعارضین:

● مقتضای قاعده اولیه، در فرض عدم مرجح، در صورت تعادل در:

○ متزاحمین ← به حکم عقل: تخییر ← محل وفاق

○ متعارضین ← محلّ اختلاف:

▪ مرحوم مظفر: {بر اساس مبنای خودشان بر طریقت امارات} تساقط

▪ برخی: تخییر شرعی

● مرحوم مظفر در این قسمت مفصلاً در مورد ردّ دلیل قائلین به تخییر استدلال می کند؛

● سوال: اگر دو دلیل با هم متعارض باشند و در عین حال، هر دو این ها، با دلیل سومی تنافی داشته باشند،

آیا تساقط آن دو دلیل، مقتضی عدم حجّیت آن ها در نفی دلیل سوم است؟ (یعنی مانع حجّیت دلیل سوم

نمی شود؟) {دقت بشود که متعارضین، به دلالت تطابقی با هم تعارض دارند و به دلالت التزامی، با دلیل

سوم، متنافی هستند.} جواب: اقوال:

○ برخی: حجّت است

○ برخی مثل مرحوم مظفر: حجّت نیست

○ برخی مثل مرحوم میرزای نائینی: قائل به تفصیل:

▪ اگر متعارضین، تنافی ذاتی دارند ← حجّت نیست

▪ اگر متعارضین، تنافی عرضی دارند ← حجّت است

۳-۷-۳-الجمع بین المتعارضین اولی من الطرح:

۱-۳-۷-۳-تمهید:

- مرحوم مصنف، بعد از بیان چند مقدمه، در این قسمت، به عنوان هفتمین و آخرین مقدمه، به بررسی یک قاعده مشهور می پردازند.
- قاعده مشهور بین اصولیون در باب تعارض: "الجمع بین المتعارضین مهما أمکن أولى من الطرح"
 - توجه: مقصود از "جمع" در این قاعده، جمع در دلالت است.
 - توجه: تعبیر "اولی" در این قاعده، یعنی "باید" نه صرف اولویت. {درسته؟×}
 - بنابراین معنای قاعده از این قرار است: هر گاه بین دو دلیل متعارض، جمع امکان پذیر باشد، جمع کردن بهتر است از کنار گذاشتن آن ها.
 - منقول است از جناب ابن ابی الجمهور أحسائی که در کتاب عوالی اللآلی، ادعای اجماع بر این قاعده نموده.
- البته این کتاب چندان اعتباری نزد علماء ندارد لکن با توجه به اینکه مطلب عقلی پشتوانه آن است، کاری به سند آن نداریم.

۲-۷-۳- چند نکته مقدماتی:

- اولاً: این قاعده دو صورت را در برمی گیرد:
 - یک: تعادل و تساوی متعارضین در سند.
 - دو: اینکه یک دلیل، مزیتی داشته باشد که موجب ترجیح آن دلیل، در سند بشود. {چون در عین حالی که امکان جمع بین دلیلیین وجود دارد، لازم می آید که آن دلیل دارای مزیت را مقدم بداریم و آن دیگری را کنار بگذاریم}
- ثانیاً: مقتضای این قاعده مشهور این است که در صورت وجود امکان جمع:
 - یک: بنا بر مبنای تساقط در صورت تعارض ← کنار گذاشتن دو دلیل جایز نیست
 - دو: بنا بر مبنای تخییر در صورت تعارض ← کنار گذاشتن آن دلیل غیر حجت غیر معین جایز نیست
 - سه: بنا بر حالتی که یک دلیل، دارای مزیت و ترجیح است ← کنار گذاشتن آن دلیل معین که دارای مزیت نیست، جایز نیست.
- ثالثاً: جمع:

○ دو گونه است:

▪ یک: جمع عرفی:

- یعنی جمعی که در عرف عقلاء و عرف قانون گذاران عقلائی مورد قبول است.
- مثلاً گاهی ابتدا یک بیان عامی را مطرح می کنند و بعد ذیل آن، در تبصره هایی، خاص هایی می آورند.

▪ دو: جمع تبرّعی:

- تبرّعی در لغت، یعنی مجانی و بی دلیل؛
- یعنی جمعی که عرف و اهل محاورات عقلائی آن را نمی پسندند و دلیلی هم برای آن وجود ندارد.

○ بنابراین جمع:

▪ عرفی ← مقبول

▪ تبرّعی ← غیر مقبول

- رابعاً: با توجه به این اقتضائات، در عمل به متعارضین، اهمیت زیادی در این قاعده هست؛ لذا لازم است از دو ناحیه تبیین بشود:

○ یک: از ناحیه مدرک:

- تنها مدرک و دلیل این قاعده، حکم عقل به اولویت جمع - در صورت امکان - است؛
- با این استدلال که (مقدمات به ترتیب):
- تعارض تنها بین دو دلیل حجّت رخ می دهد، نه بین حجّت و لا حجّت.
- همان طور که در شروط هفت گانه تعارض گفتیم، برای حجّیت هم، وجود مقومات حجّیت از ناحیه سند و دلالت، در هر دو دلیل، لازم است.
- در صورت وجود مقومات حجّیت، در واقع اقتضای حجّیت در آن دلیل وجود دارد و از این رو، لولا المانع، آن دلیل حجّت خواهد بود.
- لکن بین متعارضین، "تکاذب" مانع حجّیت است و در صورت وجود مانع، لازم است از حجّیت و مقومات آن، رفع ید بشود.
- حالا عقلاً روشن است که در صورت امکان جمع عرفی بین دلیلین، تکاذب وجود نخواهد داشت و از این رو مانعی برای تأثیر مقتضی حجّیت احراز نمی گردد.
- از این رو تعارضی نداریم تا حکم آن، سقوط یکی از دلیلین یا هر دو آن ها باشد.

○ دو: از ناحیه نوع جمع:

- جمع تبرّعی، مورد قبول عرف و عقلاء نیست و دلیلی هم شاهد بر آن نیست؛ از این رو صلاحیت رفع مانع و تکاذب را ندارد؛ از این رو در این قاعده، تنها جمع عرفی مدّ نظر است.
- **توهّم:** ممکن است کسی گمان بکند که با همان تقریری که در مورد مدرک این قاعده ذکر شد، جمع تبرّعی هم می تواند این قاعده محقق کند. چون با این نوع جمع هم، تکاذب از بین می رود و لذا مانعی احراز نمی گردد.

- **پاسخ:** در این صورت هیچ وقت دو دلیل، تعارض نخواهند داشت و از این رو اخبار علاجیه هم باید کنار گذاشته شوند به جز در موارد نادری که دو دلیل، نصّ بر دلالت شان دارند و به هیچ وجهی قابل تأویل نیستند؛ بلکه چه بسا چنین چیزی وجود نداشته باشد.

۳-۷-۳- تبیین دلیل ردّ جمع تبرّعی:

- قطعاً متعارضین، یکی از این چهار حالت را دارند:
 - یک: هر دو مقطوع الدلالة و مضمون السند باشند.
 - دو: هر دو مقطوع السند و مضمون الدلالة باشند (بر عکس اولی)
 - سه: یکی مقطوع الدلالة و مضمون السند باشد و دیگری بالعکس.
 - چهار: هر دو مضمون الدلالة و مضمون السند باشند.
- **توجه (دفع دخل مقدر):** اینکه یکی از دو دلیل یا هر دو آن ها، مقطوع الدلالة و مقطوع السند باشد، دلیلین را از تعارض خارج می کند؛ چون در:
 - فرض اول: اصلاً تعارضی نداریم؛ چون اساساً تعارض بین دو حجّت رخ می دهد نه حجّت و لا حجّت!
 - فرض دوم: مُحال است؛ چون هیچ وقت دو دلیل قطعی با هم تعارض نمی کنند.
- **بررسی چهار حالت مذکور:**
 - **حالت اوّل:**
 - روشن است که از ناحیه دلالت نمی توانیم آن ها را جمع کنیم؛ چون هر دو، مورد قطع هستند؛
 - لذا راه چاره این است که:

● اگر مرجّحات سنّیه داریم ← به همان تمسّک می کنیم ← مثلاً بر اساس معیار "خُذْ مَا وَاْفَقِ الْکِتَابَ"، آن را که موافق با قرآن است، اخذ می کنیم و دیگری را که مخالف با قرآن است، کنار می گذاریم.

● اگر مرجّحات سنّیه نداریم ← تساقط (قول مرحوم مظفر) یا تخییر

▪ مثال:

● دلیل ۱: بیع عذَرَه حرام است.

● دلیل ۲: بیع عذَرَه حرام نیست.

○ حالت دوم:

▪ روشن است که از جهت سندی نمی توانیم در آن ها تصرّف کنیم؛ چون هر دو، مورد قطع هستند.

▪ اما با توجه به ظنّی بودن دلالت در هر دو، تنها راه چاره، تصرّف در دلالت آن هاست؛ حالا جریان اصالة الظهور:

● ابتدائاً ← قابل تصوّر نیست ← چون در ظهورشان با هم تعارض دارند.

● پس از بررسی وجود وجهی برای جمع عرفی:

○ اگر امکان جمع عرفی بود (به اینکه یکی، قرینه بر دیگری باشد یا اینکه هر

یک، قرینه بر دیگری باشد) ← این جمع، همان ظهور آن هاست و بر اساس

این ظهور، متعارضین داخل در باب ظواهر می شوند و این ظهورشان حجّت

خواهد بود و اخذ به آن، تعین می یابد.

○ اگر امکان جمع عرفی نبود ← جمع تبرّعی نمی تواند برای آن دو ظهوری

بسازد تا داخل در باب ظواهر بشوند؛ چون بناء عقلاء بر چنین جمعی نیست

تا به پشتوانه عقلاء، ظهور آن حجّیت بیابد؛ چرا که تنها دلیل بر حجّیت و اخذ

به ظواهر، بناء عقلاء است ← از این رو، در این حالت، ظهور هیچ یک از

متعارضین، قابل اخذ نیست.

▪ مثال برای این حالت، برای جمع عرفی:

● دلیل ۱: ثمن العذرة سُحَتْ

● دلیل ۲: لا بأس ببيع العذرة

● توضیح:

○ دلیل ۱ قرینه بر این است که تعبیر "عذرة" در دلیل ۲ به معنای عذره حیوان مأكول اللحم است.

○ دلیل ۲ قرینه بر این است که تعبیر "عذرة" در دلیل ۱ به معنای عذره انسان است.

○ حالت سوم:

▪ روشن است که در امور مقطوع نمی توانیم تصرف بکنیم؛ لذا راه حلّ این است که یا باید در امور مظنون تصرفی بشود یا متعارضین را کنار بگذاریم. بنابراین:

• اگر می توانیم در دلیل مظنون الدلالة، بر اساس دلیل مقطوع الدلالة تصرف بکنیم {یعنی اگر دلیل مقطوع الدلالة، صلاحیت قرینه بودن برای دلیل دیگر را داشته باشد} ← این کار تعیین می یابد ← چون مقطوع، بر مقصود از مظنون قرینه می شود و ظهور آن را مشخص می کند.

• اگر نمی توانیم در دلیل مظنون الدلالة، بر اساس دلیل مقطوع الدلالة تصرف بکنیم {یعنی دلیل مقطوع الدلالة، ما یصلح للقرینه نباشد}:

○ جمع تبرّعی نمی تواند برای آن دو ظهوری بسازد تا داخل در باب ظواهر بشوند؛ چون همان طور که بیان کرده بودیم بناء عقلاء بر چنین جمعی نیست تا به پشتوانه عقلاء، ظهور آن حجّیت بیابد؛ چرا که تنها دلیل بر حجّیت و اخذ به ظواهر، بناء عقلاء است؛

○ از این رو باید متعارضین را کنار بگذاریم. یعنی دلیل مقطوع الدلالة را از ناحیه سند (ظنی) و دلیل مقطوع السند را از ناحیه دلالت (ظنی) کنار می گذاریم و جمع کردن آن ها اولویتی ندارد؛ چون:

▪ **اولاً:** چون بین دلیل اصالة السند و دلیل اصالة الظهور اولویتی نیست.

▪ **ثانیاً:** چون وقتی سند یک دلیل، قطعی و سند دلیل دیگر، ظنی است، رجوع به مرجّحات سندیّه معنایی ندارد.

○ حالت چهارم:

▪ عبارت است از حالتی که در هر دو دلیل، هم سند و هم دلالت، ظنی است؛

▪ در این حالت، امر دائر بین تصرف در اصالة السند در یکی از دو دلیل و تصرف در اصالة الظهور در دلیل دیگر؛ نه بین سندین و نه بین دلالتین؛

▪ استدلال و بیان سرّ این دوران:

- از یک طرف، دلیل حجّیت سند، هر دو دلیل را شامل می شود. چون هر دو ظنّی هستند و یک وضعیت یکسانی دارند و از این جهت هیچ ترجیحی وجود ندارد. بنابراین دوران بین سندین ردّ می شود.
 - از طرف دیگر، دلیل حجّیت ظهور هم، هر دو دلیل را شامل می شود؛ باز هم به خاطر اینکه هر دو ظنّی هستند و یک وضعیت یکسانی دارند و از این جهت هیچ ترجیحی وجود ندارد. بنابراین دوران بین ظهورین ردّ می شود.
 - با این شرایط، با توجه به تعارض دلیلین، ممتنع است که ظهور هر دو دلیل حجّت باشد؛ لذا اگر بخواهیم اخذ بکنیم:
 - سند هر دو را ← تنها چاره این است که در ظهور یکی تصرف بکنیم و بگوییم کذب است ← لذا حجّیت سند یکی، با حجّیت ظهور دیگری تصادم و مخالفت دارد.
 - ظهور هر دو را ← تنها چاره این است که در سند یکی تصرف بکنیم و بگوییم کذب است ← لذا حجّیت ظهور یکی، با حجّیت سند دیگری تصادم و مخالفت دارد.
 - بنابراین در حالت چهارم، امر دائر است بین حجّیت سند یک دلیل و بین حجّیت ظهور دلیل دیگر. در این صورت هم، هیچ دلیلی بر دیگری ترجیحی ندارد.
- البته روشن است که اگر جمع عرفی بین ظهور دو دلیل ممکن باشد، بناء عقلاء بر اساس مقتضای جمع عرفی آن هاست و دلیلین، صلاحیت تعارض با هم را ندارند.
- با توضیح چهار حالت ممکن برای تعارض بین دو دلیل، روشن شد که:
 - در صورت امکان جمع عرفی ← بناء عقلاء بر عمل بر اساس همان جمع عرفی است.
 - در صورت عدم امکان جمع عرفی ← جمع تبرّعی هم کارساز و معتبر نیست و بایستی متعارضین را کنار گذاشت.
 - از این جا قاعده معروف حاصل می شود: "الجمع مهما امکن اولی من الطرح!"
 - خلاصه کلام:

○ در استدلال برای ردّ جمع تبرّعی، اینکه:

▪ صغری: بناء عقلاء، بر جمع تبرّعی نیست.

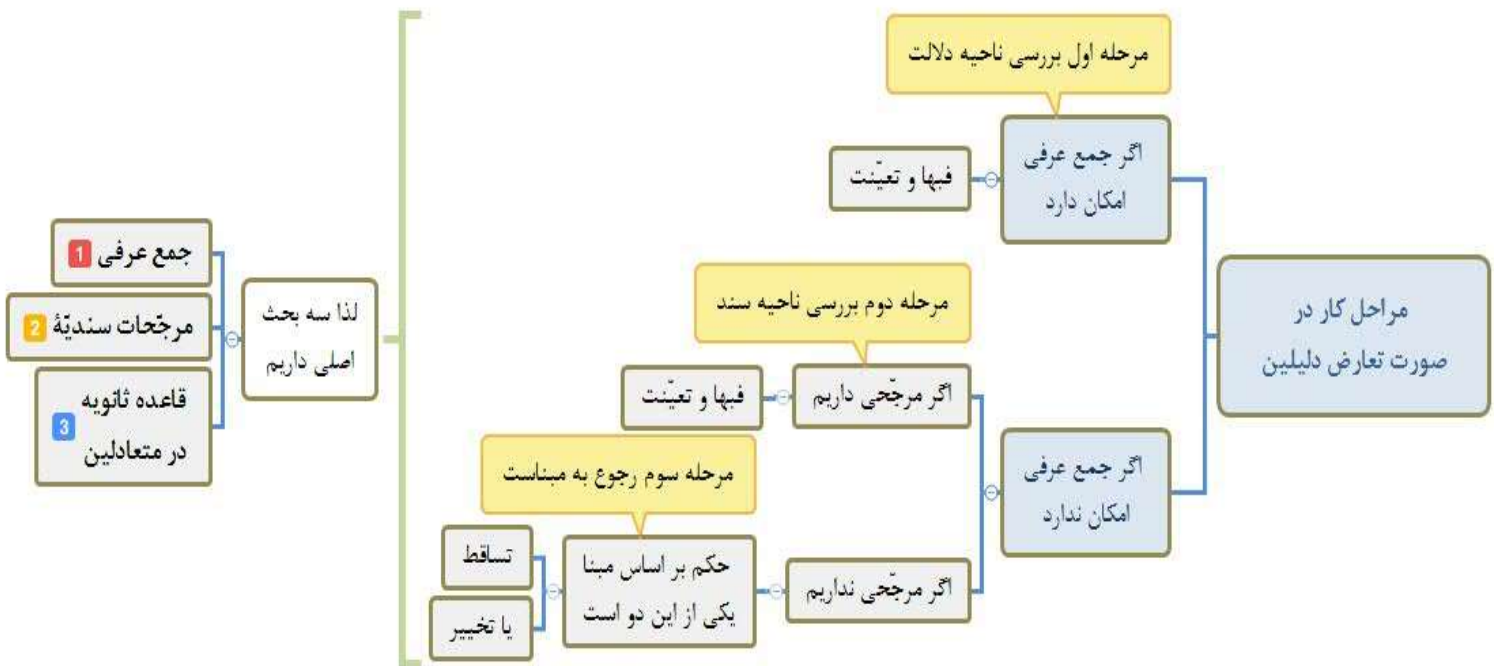
- کبری: تنها پشتوانه حجّیت ظواهر، بناء عقلاء است.
- نتیجه: پس جمع تبرّعی بین متعارضین، حجّت نیست. ← در نتیجه اگر در جایی بین متعارضین:
 - جمع عرفی ممکن بود ← فبها؛
 - و الا ← جمع تبرّعی صلاحیت ایجاد توافق بین دو دلیل را ندارد و لذا باید دو دلیل را کنار گذاشت و جمع تبرّعی، اولی از طرح و کنار گذاشتن نیست.
- در چهار حالت مذکور: فقط در حالت اول (مقطوع بودن دلالت هر دو دلیل)، جمع عرفی راه ندارد لکن در سه حالت دیگر، راه دارد.

۴-مباحث اصلی:

- به طور کلی در صورت تعارض دلیلین، مراحل و الگوریتم کار این است که:
 - {مرحله یک:} در ناحیه دلالت:
 - اگر جمع عرفی امکان دارد ← فبها و تعین؛ همان را اعمال می کنیم و دیگر تردد و تعارضی نخواهیم داشت.
 - اگر جمع عرفی امکان ندارد ← {مرحله دو:} در ناحیه سند:
 - اگر مرجّحی داریم ← فبها و تعین؛ همان را اعمال می کنیم و دیگر تردد و تعارضی نخواهیم داشت.
 - اگر مرجّحی نداریم ← {مرحله سه:} حکم عبارت است از یکی از این دو مبنا:
 - تساقط
 - یا تخییر
 - بر همین اساس، بعد از ذکر مقدمات هفت گانه، سه مطلب اصلی برای بحث تعارض داریم که لازم است آن ها را تبیین کنیم:
 - جمع عرفی
 - قاعده ثانویه متعادلین
 - مرجّحات سندیّه

● نکته مهم:

- قاعده ثانویه در مقابل قاعده اولیه است:
 - قاعده اولیه ← همان حکم عقل درباره بحث ← =تساقط
 - قاعده ثانویه ← همان مستفاد از روایات و اخبار
- ادعای مرحوم مظفر، ایجاد هماهنگی بین قاعده اولیه و ثانویه است و لذا نتیجه را تساقط می دانند.



۱-۴- الامر الاول: موارد جمع عرفی:

● معنای جمع عرفی:

- قدر متیقن از قاعده "الجمع مهما امکن اولی من الطرح" جمع عرفی است که شیخ اعظم آن را "جمع مقبول" می داند و می نامد؛
- مراد از جمع مقبول، جمع مورد قبول نزد عرف عقلاء و قانون گذاران است؛
- به این جمع، جمع دلالی هم گفته می شود.
- با این جمع عرفی مقبول، دو دلیل متعادل متعارض، از تعارض خارج می شود. چون وقتی ما سراغ تساقط یا تخییر یا تصرفات و مرجحات سندی می رویم که از اخذ به هر دو دلیل متحیر باشیم؛ حال آن که در صورت امکان جمع عرفی، تحیر باقی نمی ماند.

○ **یادآوری:** جمع عرفی، در مقابل جمع تبرّعی است که ارزش و دلیل و پشتوانه ای نداشت و نزد عرف عقلاء مورد قبول نیست.

● **موارد جمع عرفی:**

○ **یک:** یکی از دو دلیل متعارض، اخصّ از دلیل دیگر باشد.

▪ در این صورت، خاصّ بر عامّ مقدّم می شود.

▪ دلیل این تقدّم چیست؟ محل اختلاف است لکن دلیل آن در این جا برای ما اهمّیتی ندارد.

▪ **توجه:** تقدیم نصّ بر ظاهر و تقدیم اظهر بر ظاهر هم ملحق به این نوع جمع عرفی است و از

یک باب واحد هستند.

○ **دو:** یکی از دو دلیل متعارض، یا هر دو دلیل، دارای قدر متیقّن باشد؛

▪ در این صورت، اخذ به قدر متیقّن می شود.

▪ البته قدر متیقّن نباید ناشی از لفظ باشد؛ بلکه باید خارج از آن باشد؛ چون اگر لفظ، دارای

قدر متیقّن باشد که دو دلیل از همان ابتدا تعارضی پیدا نمی کنند.

▪ **مثال:**

● **دلیل ۱:** ثمن العذرة حرام

● **دلیل ۲:** لا بأس ببيع العذرة

● قدر متیقّن از دلیل ۱، عذرة انسان و از دلیل ۲، عذرة حیوان مأکول اللحم است؛ از این

رو با حمل هر دلیل بر قدر متیقّن خود، تعارضی نخواهیم داشت.

○ **سه:** یکی از عامّین من وجه، به گونه ای باشد که اکتفاء به غیر مورد اجتماع، مستلزم تخصیص اکثر

بشود. {تخصیص اکثر، مستهجن است و لذا روا نیست}

▪ در این صورت گفته می شود که این عامّ، اباء از تخصیص دارد (آبی از تخصیص است) و این

خود قرینه ای برای تخصیص عامّ دوم است.

▪ **مثال:** اگر یک پادشاه:

● یکبار بگوید: همه فرزندان مرا اکرام کنید.

● باری دیگر بگوید: ظالمین را اکرام نکنید.

● از طرفی هم اکثر فرزندان این سلطان ظالم هستند.

● در این صورت جمع عرفی اقتضاء می کند که عامّ دوم را تخصیص بزیم و بگوییم که

مراد سلطان این است که ظالمین را اکرام نکنید الا فرزندان مرا.

- در این مورد، اکتفاء به غیر مورد اجتماع، عبارت است از اکرام فرزندان عادل سلطان؛ این هم مستلزم تخصیص اکثر است؛ تخصیص اکثر هم مستهجن است و روا نیست.
- چهار: یکی از عامین من وجه، در مقام اندازه گیری و مقدار وارد شده باشد.
 - در این صورت، موجب می شود که ظهور عام تقویت بشود و حتی ملحق به نصّ بشود.
 - مثال:
 - دلیل ۱: الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجسه الشیء.
 - دلیل ۲: الماء ینجسه الشیء.
 - روشن است که دلیل ۱ در مقام اندازه گیری است.

چکیده بحث جمع عرفی:



۲-۴-الامر الثاني: القاعدة الثانویة للمتعادلین

۱-۲-۴-مقدّمات:

• بعد از آن که دانستیم حکم عقل (=قاعده اولیه) در تعارض، تساقط است، اکنون می خواهیم ببینیم که مستفاد از اخبار و روایات (=قاعده ثانویه) در این باره چیست؟ از این رو مرحوم مصنف، ۱۱ روایت را مطرح و بررسی می فرمایند.

• لکن قبل از آن ایشان، چند نکته را یادآور می شوند:

○ نکته ۱: روایات در حدّ تواتر بر عدم تساقط دلالت دارند لکن برداشت و رأی علماء از مختلف بوده.

○ نکته ۲: اقوال علماء در مورد مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین متعادلین سه دسته است:

▪ قول ۱: تخییر

• این قول، نظر مشهور است.

• مرحوم آخوند در کفایه، اجماع بر این قول را نقل نموده.

▪ قول ۲: توقّف و احتیاط در مقام عمل؛ یعنی توقّف در چیزی که منجر به احتیاط می شود،

هر چند که دو دلیل مخالف با احتیاط باشند؛

• یعنی فتوا نمی دهید و در مقام عمل، حکم به احتیاط می کنید.

• مثال: در قصر یا تمام بودن نماز، وقتی ادله مختلف هستند، توقّف می کنیم و مطابق

یک دسته از آن ها (قصر یا تمام) رأی نمی دهیم و در مقام عمل هم احتیاط کنیم؛

این گونه در ادله، توقّف کرده ایم و در عمل هم، احتیاط. لذا فتوا نمی دهید و می

گویید اقتضای احتیاط این است که هم قصر بخوانید و هم تمام.

▪ قول ۳: لازم است اخذ به دلیلی شود که موافق احتیاط است و اگر هیچ یک از آن ها موافق

احتیاط نبود، باید حکم به تخییر نمود.

○ نکته ۳: مرحوم مصنف، در ادامه، قبل از بررسی روایات باب، دو سوال مطرح می فرمایند و به آن ها

پاسخ می دهند:

▪ سوال ۱: برای به دست آوردن قول صحیح، لازم است روایات بررسی شود؛ لکن قبل از آن باید

از امکان صحت اقوال مطرح شده، بحث کرد. زیرا قبلاً بیان شد قاعده اولی به حکم عقل،

تساقط است؛ چگونه امکان دارد در صورت تعادل متعارضین، حکم به عدم تساقط کنیم؟

• جواب:

○ اگر فرض شود که اجماع و اخبار، دلالت بر عدم تساقط متعارضین دارند، این

مطلب کاشف از جعل جدیدی از طرف شارع مقدّس بر حجّیت فعلی یکی از

دو خبر است؛ نه حجّیت یکی از دو دلیل معین؛ این جعل جدید با آن چه در

سرّ متعارضین گفتیم، تعارضی ندارد. زیرا حکم به تساقط از آن جهت بود که ادله حجّیت اماره، قاصر از آن بود که شامل متعارضین یا یکی از آن دو به نحو لا علی التعیین شود؛ ولی این امر منافاتی ندارد با اینکه دلیل خاصی با جعل جدید، حجّیت یکی از دو دلیل را به نحو نامعین امضاء کند.

○ خلاصه اینکه در حقیقت ما دو جعل داریم؛ یکی جعل اولیه (یعنی ادله فی نفسه)، که دلالت بر تساقط می کند؛ و دیگری جعل ثانویه ای که اگر فرض شود دلیل خاصی برای حجّیت یکی از دو دلیل وجود دارد، این دلیل خاصّ، حاکی از جعل جدید می باشد؛ بنابراین منافاتی بین حکم به تساقط، بنا بر جعل اولیه و بین حکم به تخییر، بنا بر جعل ثانویه وجود ندارد.

▪ **سوال ۲:** چگونه دلیل خاصّ (روایت)، دالّ بر تخییر است، در حالیکه قبلاً بیان کردیم که تخییر در واقع معنا ندارد (چون بالاخره در واقع، یک حکم داریم).

• **جواب:**

○ به مقتضای دلیل خاصّ، معنای تخییر عبارت است از اینکه هر یک از دو دلیل متعارض، در صورتی که با واقع مطابق باشد، منجزّ واقع است و در صورت خطا، وسیله عذر و معذّر برای مکلف است؛ بنابراین مکلف مختار است به هر یک از دو دلیل که خواست عمل بکند؛ ولی اگر ما باشیم و ادله عامّ دالّ بر حجّیت امارات، این ادله هیچ منجزّیت و معذّریتی برای دو دلیل ثابت نمی کند.

○ شاهد آن هم این است که به مقتضای دلیل خاصّ نمی شود که هر دو دلیل را ترک کرد؛ چون اگر ترک هر دو دلیل خطا باشد، عذری برای مکلف در مخالفت با واقع باقی نمی ماند اما اگر یکی از دو دلیل را مکلف به آن عمل بکند و این عمل مخالف با واقع باشد، معذور است؛ ولی اگر دلیل خاصّ وجود نداشته باشد، مکلف می تواند هر دو را ترک کند، ولو اینکه مستلزم مخالفت با واقع باشد؛ چون به مقتضای ادله عامّ، متعارضین منجزّ واقع نیستند.

۲-۲-۴- بررسی روایات باب تعادل و تراجیح:

مرحوم مظفر می فرمایند که ما به ۱۱ روایت در این باب دست یافتیم که بیان آن ها سه دسته اند:

۱-تخییر مطلق

۲-تخییر در صورت تعادل متعارضین

۳-توقّف {یعنی صبر کن تا دستوری از سمت ما، برایت بیاید}

اما متن و شرح روایات:

- **روایت ۱:** حسن بن جهم از امام رضا علیه السلام: اگر دو نفر که هر ثقه هستند، دو حدیث مخالف هم برای مان بیاورند، ما نمی دانیم که کدام حق است؟ حضرت فرمود: **"فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بَأَيِّهِمَا أَخَذْتَ"**
 - شرح: ظهور این مقدار از حدیث، تخییر مطلق است؛ لکن صدر روایت که ذکر نشده، دالّ بر تقيید به عرضه بر کتاب و سنت است؛ از این رو استفاد از روایت تخییر، در صورت فقدان مرجح است؛ ولو فی الجملة؛ {یعنی ولو اینکه بعض از این مرجحات موجود باشند}.
 - مرحوم مظفر نقد این روایت را در پایان بحث می آورد.
- **روایت ۲:** حارث بن مغیره از امام صادق علیه السلام: **"إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ، وَ كَلَّمَهُمْ ثَقَّةً، فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ، حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ فَتَرِدَّ عَلَيْهِ"**.
 - شرح:
 - از این روایت هم، تخییر مطلق از تعبیر "موسّع عليك" استظهار می شود؛
 - لکن مرحوم مظفر می فرماید به برداشت تخییر مطلق از این روایت، دو اشکال وارد است:
 - **یک:** ظهور این روایت اختصاص به زمانی دارد که امکان دیدار با امام وجود دارد؛ لکن معلوم نیست که مشتمل بر زمان غیبت هم باشد. {منظور از تعبیر قائم، امام معصوم است}
 - **دو:** این خبر، اصلاً ظهوری در تعارض ندارد؛ بلکه شاید ظهور در این دارد که برای اثبات حجّیت خبر ثقه است.
- **روایت ۳:** عبدالله بن محمد از امام کاظم علیه السلام: عرض شد که اصحاب ما در روایت امام صادق علیه السلام در مورد کیفیت نماز صبح در حال سفر اختلاف کرده اند؛ به این نحو که برخی روایت کرده اند که: می توانی روی مرکب و محمل هم نمازت را بخوانی؛ برخی هم روایت کرده اند که: تنها نماز روی زمین صحیح است؛ پس شما چگونه عمل می کنید تا ما به شما اقتدا کنیم؟ حضرت توقیعی مرقوم فرمودند: **"مَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ"**.

○ شرح:

■ از این روایت هم تخییر مطلق را استظهار کرده اند؛ لکن مرحوم مظفر در این مورد هم معتقدند این روایت هم، مانند روایت دوم، بر قیدهایی حمل می شود و اشکالی نیز به این استظهار وارد می کنند.

■ اشکال مرحوم مظفر:

- شاید مراد حضرت از این توقیع، بیان حکم تخییر در عمل به هر یک از این دو روایت است به این اعتبار که حکم واقعی برای نماز صبح در حال سفر، جواز هر دو حالت است؛ نه اینکه مراد از تخییر، تخییر بین روایتین باشد؛ لذا بنابر این احتمال، غرض حضرت، تخطئه دو روایت است.
- مرحوم مصنف، این احتمال را هم خیلی قریب می دانند؛ بخصوص که سوال از کیفیت عمل به متعارضین نبوده؛ بلکه از کیفیت عمل امام بوده تا به ایشان اقتدا بشود؛ لذا وقتی سوال مربوط به مطلب خاصی است، باید پاسخ هم به همان باشد.
- روایت ۴: امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در پاسخ به نامه جناب حمیری: در مورد تکبیر گفتن بعد از تشهد اول در نماز دو روایت داریم: یکی این است که وقتی مکلف از حالتی به حالتی دیگر منتقل شد، باید تکبیر بگوید؛ اما روایت دیگر: وقتی مکلف سر از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت و سپس ایستاد، پس در حالت قیام بعد از قعود، وظیفه تکبیر گفتن ندارد. **كذلك التّشهد الاول یجری هذا المجرى؛** {یعنی تشهد اول هم تکبیر نمی خواهد} **و بأیّهما أخذت من باب التسلیم کان صواباً.**

○ شرح:

■ از این روایت هم تخییر مطلق را استظهار کرده اند؛ لکن مرحوم مظفر در این مورد هم معتقدند این روایت هم، بر قیدهایی حمل می شود و اشکالی نیز به این استظهار وارد می کنند.

■ اشکال مرحوم مظفر:

- اولاً: احتمال قریب این است که مراد حضرت، بیان تخییر در مقام عمل است؛ یعنی عمل به آن واجب نیست؛ می توانی انجام بدهی؛ اگر هم انجام ندادی، عقوبتی ندارد؛ لذا مقصود تخییر بین متعارضین نیست؛ شاهد این هم تعبیر "کان صواباً" در متن روایت است؛ چون امکان ندارد که بین دو دلیل متعارض، بگوییم هر دو آن ها صحیح است و می توانی عمل بکنی!

- **ثانیاً:** وقتی از محضر امام، از حکم واقعی سوال شده، معنا ندارد که حضرت بخواهند برای جواب دادن، دو روایت متعارض را بیان نمایند و بخواهند آن تعارض را علاج نمایند؛ الا اینکه غرض شان از ذکر متعارضین، بیان اشتباه و خطا بودن آن دو باشد و بگویند که حکم واقعی، بر خلاف آن دو است.
- **روایت ۵:** مرفوعه زراره به نقل از عوالی اللالی: در آخر آن آمده: "إِذَنْ فَتَخَيَّرْ احدهما، فتأخذ به و تدع الآخر".

○ شرح:

- روشن است که ظهور این فقره از عبارت روایت، وجوب تخییر است؛
- ضمن اینکه با توجه ذکر مرجحات و فرض انعدام آن ها، این حکم، بعد از فرض تعادل و عدم مرجح است.
- مرحوم مظفر در مورد این روایت می فرماید:
- از جهت دلالت ← از مهم ترین اخبار باب، از جهت مضمون است.
- از جهت سند ← مشکل دارد؛ بعداً ذکر خواهد شد که:

○ **اولاً** این روایت، مرفوعه است؛

○ **ثانیاً** این کتاب هم، اثر ابن ابی الجمهور، غیر معتبر است و مورد اعتماد نیست.

- **روایت ۶:** سماعه از امام صادق علیه السلام: از امام در مورد شخصی سوال نمودم که دو نفر در امری از او اختلاف کردند؛ هر کدام روایتی را نقل می کنند که یک روایت، او را به اخذ آن امر دستور می دهد و دیگری او را از آن امر نهی می کند؛ آن شخص چه باید بکند؟ حضرت فرمودند: "يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مِنْ يَخْبِرُهُ، فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ"؛ {یعنی آن شخص، باید امر را به تأخیر بیندازد و منتظر بماند تا امام یا نائب امام را ملاقات کند؛ تا آن زمان هم در وسعت است}

○ شرح:

- در این روایت هم، با استناد به تعبیر "فی سعة" در عبارت، تخییر مطلق را استظهار کرده اند؛
- لکن مرحوم مظفر به آن اشکال دارند:
- **اولاً:** این روایت مربوط به جایی است که امکان ملاقات امام یا کسی که به نحو یقینی خبر می دهد، وجود داشته باشد.
- **ثانیاً:** سزاوار است این روایت از ادله توقّف (همان قول سوم) محسوب بشود نه تخییر (همان قول اول). چون در روایت آمده بود که "يُرْجِئُهُ" یعنی "آن را به تأخیر بینداز"؛

- اما مراد از "فی سعة" تخییر در مقام عمل است؛ نه تخییر بین دو روایت.
- **روایت ۷:** مرحوم کلینی، صاحب کافی، بعد از روایت قبل، در روایت دیگری این گونه می آورد: "بأیّهما أخذت من باب التسليم وسعک؟"

○ شرح:

- ظهور این عبارت این است که روایتی غیر از روایت قبل است و نه اینکه عبارتی دیگر در پاسخ آن سوال قبل باشد؛ و الا باید ضمیر آن هم، به صورت غائب باشد یعنی "بأیّهما اخذ" نه به صورت خطاب؛
- از این روایت هم، تخییر مطلق استظهار می کنند لکن این روایت هم بر قیدهایی حمل می شود.
- **روایت ۸:** در عیون اخبار الرضا علیه السلام، در پایان حدیثی طولانی به نقل از مرحوم شیخ صدوق: "فذلک الذی یسع الأخذ بهما جمیعاً أو بأیّهما شئت، وسعک الاختیار من باب التسليم و الاتّباع و الردّ الی رسول الله".

○ شرح:

- ظهور این فقره از روایت، تخییر بین متعارضین است؛
- **اشکال مرحوم مظفر:**
- لکن به ملاحظه صدر و ذیل آن، ممکن است این طور استظهار بشود که مقصود، تخییر در عمل نسبت به موارد کراهت دارد؛ از این جهت این روایت در مورد احکام الزامی (وجوب و حرمت) می گوید که باید به کتاب و سنت عرضه بشود؛ حالا اگر موردی را در این ها نیافتید، آن را باید به ما برگردانید و ما سزاوارتر به آن هستیم و به رأی خودتان عمل نکنید؛ ...
- لذا این فقرات صریح در توقّف است، نه تخییر.
- **روایت ۹:** مقبوله عمر بن حنظله: در پایان آن آمده: "اذان کان ذلک -أی فقدت المرجّحات- فأرجئه حتی تلقی امامک؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات؟"

○ شرح:

- سابقاً گذشت که مقبوله عمر بن حنظله، به رغم وجود دو فرد غیر ثقة در سند آن، از موارد استثناء مورد مقبول است نزد علماء رجال؛

▪ روایت می فرماید وقتی بین متعارضین، مرجّحی وجود نداشت، در آن توقّف کن و به تأخیر بینداز، تا امامت را ملاقات کنی و از ایشان بپرسی؛ پس همانا توقّف در شبهات، بهتر از افتادن در هلاکت است.

▪ روشن است این روایت ظهور در توقّف دارد.

- **روایت ۱۰:** سماعه از امام صادق علیه السلام: گفتم اگر دو حدیث بر ما وارد شده باشد که یکی از آن ها ما را به اخذ آن امر می کند و دیگری ما را از آن نهی می کند، چه باید کرد؟ حضرت فرمود: "لا تعمل بواحدٍ منهما حتّی تلقی صاحبک فتسأله"؛ باز هم عرض شد که چاره ای جز عمل به یکی از آن ها نداریم، چه بکنیم؟ حضرت فرمود: "خذ بما فیه خلافُ العامّة"؛
- **روایت ۱۱:** مُرسله صاحب عوالی اللالی: وی بعد از روایت پنجمی که ذکر شد، می گوید: در روایتی حضرت می فرماید: "إِذَنْ فَأَرْجِئْهُ حَتّی تَلْقَى إِمَامَكَ فَتَسْأَلْهُ".

○ شرح:

- مرسله، روایتی است که راوی آن، امام را درک نکرده و بی واسطه آن را نقل می کند یا ناقل را مبهم می گذارد؛ تنها مرسلات بعضی افراد معتبر است و ما بقی نه.
- این روایت هم ظهور در توقّف دارد.

دقت مهم: فرض بر عدم مرجّح است؛ بعد به تخییر یا توقّف می رسیم؛ لذا مطلقات حمل بر مقیدات می شوند؛ یعنی در آن ها هم، ابتدا بررسی مرجّحات لازم دانسته می شود.

۳-۲-۴-وجه جمع و جمع بندی بین اخبار تخییر و اخبار توقّف:

- اکنون سوال این است که این دو دسته بودن روایات - که برخی ظهور در تخییر و برخی ظهور در توقّف دارند- آیا قابل جمع است یا نه؟
- مرحوم مظفر می فرماید:
 - وجوه مختلفی برای جمع این دو دسته ذکر شده لکن اکثر آن ها مفید نیستند.
 - بعد از ملاحظه مناقشاتی که در استظهار از اخبار صورت گرفته، باید گفت که برداشت اولیه از اخبار، حکم به توقّف و عمل به احتیاط است؛ و تخییر، مستند و دلیلی ندارد. چون چیزی که شایستگی

استناد برای آن را داشته باشد، وجود ندارد الا روایت اول که آن صلاحیت معارضه با روایات کثیر دالّ بر وجوب توقّف و ردّ به امام را ندارد.

○ بررسی روایات:

▪ **روایت اول** ← بررسی شد.

▪ **روایت پنجم** ← همان مرفوعه زراره است که دو اشکال به آن وارد است:

• **یک:** سند آن بسیار ضعیف است؛ چنانکه قبلاً گفتیم از جهت سند:

○ **اولاً** این روایت، مرفوعه است؛

○ **ثانیاً** این کتاب هم، اثر ابن ابی الجمهور، غیر معتبر است و مورد اعتماد نیست.

• **دو:** خود راوی آن، بعد از این روایت، روایت مرسله ای را - که در شماره ۱۱ ذکر

نمودیم- که دالّ بر توقّف - یعنی مخالف با تخییر- است، آورده؛

▪ **روایت هفتم:**

• بعید نیست که این عبارت، از مستنبطات و برداشت های مرحوم کلینی، بر اساس فهم

ایشان از روایات باشد، نه اینکه روایت مستقلّی در قبال روایات دیگر باب باشد؛

• **شاهد آن:** ایشان در مقدمه کتاب شریف کافی، مرسله دیگری را با همین مضمون

ذکر نموده اند: "بأیّهما أخذتم من باب التسليم وسَعکم"؛ این در حالی است که با این

تعبیر، تنها همین روایت هفتم نزد ایشان بوده و لذا بر اساس همین روایت، این عبارت

را در مقدمه آورده اند، حالا با این فرق که عبارت روایت هفتم، با ضمیر مفرد و عبارت

مقدمه، با ضمیر جمع آمده است؛ پس معلوم است که هر دو مرسله، برداشت خود

ایشان است و می دانیم که صرف برداشت بزرگان - هر چند محترم است- حجّت

نیست.

○ **جمع بندی:**

▪ **بررسی:**

• **اولاً:** قول به تخییر، هر چند قول مشهور اصولیون است، دو مشکل دارد:

○ **اولاً:** برای معارضه با روایات کثیره دالّ بر توقّف مستندی صالح ندارد؛

○ **ثانیاً:** با توجه به اینکه مخالف با قاعده اولیه (حکم عقل) مبنی بر تساقط است،

مستندی صالح برای خروج از آن ندارد.

● **ثانیاً:** روایات و اخبار توقّف:

○ **اولاً:** تعداد آن ها کثیر است؛

○ **ثانیاً:** بعضی از آن ها صحیح اند؛

○ **ثالثاً:** دلالت آن ها قوی است؛

○ **رابعاً:** گذشته از این ها، با قاعده اولیه، که همان تساقط باشد، منافاتی ندارند؛

چون توقّف، چیزی زائد بر تساقط نیست؛ بلکه توقّف، لازمه تساقط است.

■ **نتیجه و حاصل:**

- مفهوم از اخبار توقّف، این است که اخذ به متعارضین و یا عمل به یکی از آن ها جایز نیست و فتوا دادن، مطابق با آن ها ممنوع است و فقط باید تا زمان ملاقات با امام منتظر ماند و امر منحصر در ملاقات با امام و سوال از ایشان است؛ لذا حتی اگر به دلیل غیبت امام، ملاقات با ایشان میسر نبود، باز هم حکم همین (=توقّف) است؛

● **اشکال:**

○ مرحوم نائینی، اخبار تخییر را با این استدلال مقدّم می دانند:

- روایات تخییر، نسبت به زمان حضور، مطلق است (یعنی چنین قیدی را نیاورده اند)؛ لکن روایات توقّف، مقید به زمان حضور است؛
- در صورت تعارض بین مطلق و مقید، اقتضای رفع تعارض، حمل مطلق بر مقید است؛
- در این صورت هم نتیجه این است که در زمان غیبت، حکم تخییر می شود.

○ **پاسخ:**

- همه اخبار توقّف، دالّ بر انتظار و ارجاء تا زمان ملاقات امام هستند؛ از این هم نمی توان این برداشت را کرد که حکم به توقّف، مقید به زمان حضور باشد؛ چون چنین استفاده ای متوقّف بر مفهوم داشتن غایت است.
- در مباحث الفاظ، بخش مفاهیم، گذشت که اگر غایت، قید برای:
 - فقط موضوع یا فقط محمول باشد ← مفهوم ندارد.
 - حکم باشد ← مفهوم دارد.
- حال آن که در ما نحن فیه، غایت (ملاقات امام)، فقط قید برای ارجاء و توقّف است نه حکم (یعنی وجوب)؛

- بنابراین در مسأله ما، غایت قید برای حکم نیست و مفهوم هم ندارد. از این رو اشکال مرحوم نائینی رد می شود.

چکیده بحث قاعده ثانویه:

- در متعادلین:
 - قاعده اولیه (حکم عقل): تساقط
 - قاعده ثانویه (مستفاد از اخبار):
- ۱۱ روایت نقل شده و نظر علماء در برداشت از آن مختلف است؛
- سه دسته اقوال مطرح است:
 - یک: تخییر ← مشهور
 - دو: توقّف و احتیاط در مقام عمل ← عدم افتاء و عمل به مقتضای احتیاط
 - سه: اخذ به دلیل موافق با احتیاط ← اگر هم دلیلی موافق با احتیاط نبود، حکم به تخییر می شود.
- دو نکته اساسی مهم برای این بحث:
 - سوال ۱: با توجه به قاعده اولی در متعارضین (=تساقط)، آیا حکم به عدم تساقط در اخبار قابل برداشت است و امکان دارد؟
 - جواب: دلالت اخبار بر عدم تساقط متعارضین، کاشف از جعل جدیدی از طرف شارع مقدّس بر حجّیت فعلی یکی از دو خبر است؛ نه حجّیت یکی از دو دلیل معین. لذا منافاتی بین حکم اولی عقل و حکم به تخییر در اخبار نیست.
 - سوال ۲: تخییر در واقع، معنا ندارد؛ پس این تخییر مستفاد از اخبار به چه معناست؟
 - جواب: این تخییر، یعنی به مقتضای دلیل خاصّ، هر یک از متعارضین، اگر با واقع مطابق باشد، منجزّ واقع است و در صورت خطا، معذّر برای مکلف است؛ بنابراین مکلف مختار است به هر یک از دو دلیل که خواست عمل بکند؛ ولی ادلّه عامّ دالّ بر حجّیت امارات، فی نفسه، هیچ منجزّیت و معذّریتی برای دو دلیل ثابت نمی کند.
- اخبار باب:
 - مرحوم مظفر می فرمایند که ما به ۱۱ روایت در این باب دست یافتیم که بیان آن ها سه دسته اند:

▪ ۱-تخیر مطلق

▪ ۲-تخیر در صورت تعادل متعارضین

▪ ۳-توقف {یعنی صبر کن تا دستوری از سمت ما، برایت بیاید}

○ توجه مهم: فرض بر عدم مرجح است؛ بعد به تخیر یا توقف می رسیم؛ لذا مطلقاً حمل بر مقیدات می شوند؛ یعنی در آن ها هم، ابتدا بررسی مرجحات لازم دانسته می شود.

• جمع بین دو دسته اخبار (توقف و تخیر):

○ وجوه مختلفی برای جمع این دو دسته ذکر شده لکن اکثر آن ها مفید نیستند.
○ با بررسی روایات: برداشت اولیه از اخبار، حکم به توقف و عمل به احتیاط است؛ و تخیر، مستند و دلیلی ندارد. چون چیزی که شایستگی استناد برای آن را داشته باشد، وجود ندارد الا روایت اول که آن صلاحیت معارضه با روایات کثیر دال بر وجوب توقف و ردّ به امام را ندارد.

• جمع بندی:

○ اولاً: قول به تخیر:

▪ اولاً: برای معارضه با روایات کثیره دال بر توقف مستندی صالح ندارد؛

▪ ثانیاً: مخالف با قاعده اولیه (حکم عقل) مبنی بر تساقط است.

○ ثانیاً: روایات و اخبار توقف:

▪ اولاً: تعداد آن ها کثیر است + بعضی از آن ها صحیح اند + دلالت آن ها قوی است؛

▪ ثانیاً: گذشته از این ها، با قاعده اولیه، که همان تساقط باشد، منافاتی ندارند؛ چون توقف، چیزی زائد بر تساقط نیست؛ بلکه توقف، لازمه تساقط است.

○ نتیجه و حاصل: مفهوم از اخبار توقف، حکم به وجوب توقف و احتیاط و ممنوعیت فتوا طبق متعارضین است؛ باید تا زمان ملاقات با امام منتظر ماند و امر منحصر در ملاقات با امام و سوال از ایشان است؛ لذا حتی اگر به دلیل غیبت امام، ملاقات با ایشان میسر نبود، باز هم حکم همین (=توقف) است؛

۳-۴-الامر الثالث: المرجحات

• مباحث این بخش، در سه مقام است:

○ یک: مرّجاتِ خمسّه

○ دو: تفاضل بین مرّجات

○ سه: تعدّی از مرّجاتِ منصوصه

● نکته مقدماتی:

○ مقصود ما از مرّجات، مرّج بین دو دلیل متعارض حجّت است؛ یعنی هر دو باید حجّت باشند؛ یعنی دو دلیلی که مقوّمات حجّیت (یعنی بررسی های سندی و دلّالی) در آن ها وجود دارد، محلّ بحث ما هستند.

○ بنابراین بین مقوّمات و بین مرّجات حجّیت، تفاوت است و مرّجات، در مرحله بعد از مقوّمات مطرح است.

○ یادآوری: مقوّمات حجّیت: سه تاست:

▪ یک: احراز اصل ظهور

▪ دو: جهت صدور

▪ سه: احراز اصالت ظهور

○ از این رو باید روایات را بررسی نمود که از کدام دسته هستند:

▪ برای ترجیح ← بین دو روایت متعارض حجّت ← مربوط به مرّجات

▪ برای تمییز ← بین دو روایت حجّت و لا حجّت ← مربوط به مقوّمات

۱-۳-۴- مرّجاتِ خمسّه:

مرّجات ادعا شده قابل استفاده از روایات پنج دسته است:

● یک: ترجیح از راه احدیث:

○ یعنی روایتی که تاریخ جدیدتری دارد و آخرین بیانی است که به ما رسیده، آن روایت ترجیح دارد.

○ روایات این نوع مرّج، چهار تاست که مرحوم مظفر فقط به نقل و بررسی اولین روایت اکتفا می

کنند؛ لکن در ادامه مابقی روایات را هم ذکر خواهیم نمود.

○ روایات:

▪ **یک:** مرحوم کلینی، در کتاب شریف کافی، به نقل از حسین بن مختار، روایتی از امام صادق علیه السلام می آورد: "أرأيتك لو حدثتُك بحديثِ العامِّ، ثمَّ جئتني من قابلٍ فحدثتُك بخلافه، بأيِّهما كنتَ تأخذُ؟ قال: كنتُ آخذُ بالأخیر؛ فقال لی: رحمک الله!"

• **یعنی حضرت فرمود:** چگونه می بینی اگر امسال حدیثی را برای تو بگویم؛ سال بعد هم نزد من بیایی و حدیثی بر خلاف حدیث قبلی بگویم، به کدام یک از آن دو اخذ خواهی کرد؟ راوی پاسخ می دهد: آن روایت اخیر را اخذ خواهم کرد؛ حضرت فرمود: خدا تو را بیامرزد.

▪ **دو:** مرحوم شیخ حرّ عاملی، در کتاب وسائل الشیعه، به نقل از ابی عمرو کنانی، روایتی از امام صادق علیه السلام، روایتی مشابه روایت اول می آورد و فقط این مقدار اضافه تر در آن بیان شده: "أبی الله أَلَّا یعبد سراً، أما و الله لئن فعلتُم ذلک لخیرٌ لی و لکم، أبی الله لنا فی دینه أَلَّا التقیةُ"؛

▪ **سه:** مرحوم شیخ حرّ عاملی، در کتاب وسائل الشیعه، به نقل از معلى بن خنيس، روایتی از امام صادق علیه السلام می آورد: "قال: قلتُ لأبی عبدالله علیه السلام: إذا جاء حدیث عن أولکم و حدیث عن آخرکم، بأيِّهما نأخذُ؟ قال: خذوا به حتّی یبلغکم عن الحیّ، فإن بلغکم عن الحیّ فخذوا بقوله"؛

▪ **چهار:** مرحوم شیخ حرّ عاملی، در کتاب وسائل الشیعه، به نقل از محمد بن مسلم، روایتی از امام صادق علیه السلام می آورد: "قال: إنَّ الحدیثَ یَنسخُ کما یَنسخُ القرآن"؛

○ شرح:

- آن چه مرحوم اصفهانی -از اجلّه مشایخ مصنّف- از این روایات استظهار می کنند این است که در آن ها، شاهی برای بحث ما وجود ندارد تا بتوانیم یک قاعده کلی استخراج بکنیم؛
- چون تنها در صورتی این روایات، دالّ بر ضرورت ترجیح روایت جدیدتر دارند که از آن ها این فهم بشود که روایت اول، در فضای تقیه و مانند آن واقع شده و روایت دوم هم، در مقام بیان حکم واقعی است؛
- حال آن که حداکثر این مقدار از این روایات فهم می شود که روایت احدث، تنها در مقام بیان حکم فعلیّ آن مخاطب خاصّ خود روایت است؛ و این روایات چهارگانه، ناظر به بیان حکم واقعی نیستند.

▪ بلکه چه بسا این روایات در مقام بیان حکم ظاهری، از باب تقیّه باشد؛ همان طوری که ناظر به بیان حکم فعلی، به عنوان یک قاعده کلی همیشگی نیست.

○ جمع بندی: این روایات دلالتی بر حکم واقعی و قاعده ای کلی برای همه دوران ها - حتی زمان غیبت - ندارند، هر چند بتوان به نحو موردی، بر اساس قرینه ای، چنین حکمی بدست آورد؛ قطعاً زمان ها و اشخاص، از جهت شدت تقیّه و ضرورت آن متفاوت هستند.

• دو: ترجیح از راه صفات راوی:

○ یعنی کدام راوی، اعدل و افقه و اصدق و اورع است؟

○ اخباری که این مرجّح را ذکر کرده اند، منحصر در دو روایت هستند:

▪ یک: مرفوعه زراره ← سند آن، بسیار ضعیف است و آن را کنار می گذاریم؛ چون:

• مرفوعه و مرسله است.

• آن را هم فقط کتاب عوالی اللالی نقل کرده که عدم اعتبار قبلاً بیان شد.

• مرحوم علامه بحرانی در کتاب الحدائق الناضره به این کتاب و نویسنده اش طعنه زد

و گفته صاحب این کتاب، اهل تساهل و تسامح در نقل اخبار است و روایات به درد

نخور را با روایات ارزشمند و روایات صحیح را با روایات دارای مشکل خلط نموده.

▪ دو: مقبوله عمر بن حنظله ← این روایت مورد قبول علماء افتاده؛ چون:

• راوی آن، صفوان بن یحیی است که نقل او، از نظر اصحاب اجماع (فقهاء)، صحیح

است؛ چنانکه مشایخ ثلاثه این مطلب را تایید می کنند.

• مقصود از مشایخ ثلاثه، این سه بزرگوار هستند:

○ مرحوم کلینی، صاحب کافی

○ مرحوم شیخ صدوق، صاحب من لایحضره الفقیه

○ مرحوم شیخ طوسی، صاحب الاستبصار و نیز تهذیب الاحکام

• یادآوری: مرحوم شیخ طوسی: مقبوله سه نفر معتبر است:

○ بزَنطی

○ ابن ابی عمیر

○ صفوان بن یحیی

○ بررسی مقبوله ابن حنظله، به عنوان تنها مستند ترجیح به صفات:

- متن این روایت -البته با حذف مقدمه آن- در کتاب ذکر شده؛ لکن در این تقریر، عصاره و ساختمان محتوای روایت -که در تبیین مقصود مهم تر است- ارائه می گردد.
- ساختار روایت:

- در صورت اختلاف در حکم دو حاکم ← رجوع به اوصاف چهارگانه حاکم، یعنی **اعدل و أفقه و اصدق و أروع**
- در صورت برابر بودن دو حاکم در اوصاف ← رجوع به روایت مشهور (المُجمَع علیه)
- در صورت شهرت هر دو روایت ← اخذ به موافق با کتاب و مخالف با اهل سنّت
- در صورت موافقت هر دو روایت با کتاب و مخالفت شان با اهل سنّت ← ترک آن روایت که میل حکام و قضات اهل سنّت به آن بیشتر است و اخذ به دیگری.
- در صورت تمایل حکام و قضات اهل سنّت به هر دو خبر ← توقّف و تأخیر تا زمان

ملاقات امام

- تحلیل مرحوم مظفر:

- روایت مذکور، دو قسمت دارد:

○ قسمت اوّل:

- در این قسمت، چهار وصف اعدل و افقه و اصدق و اروع، به عنوان معیار ترجیح ارائه شده؛
- در دوران صدر اسلام، حکم و فتوی، با همان بیان متن و نصّ روایات بیان می شده، نه اینکه به صورت فتوای حاکم بر اساس استنباط او از احادیث باشد؛
- از این رو این مقبوله هم، در فضای همان حاکم و حکم او هست، لکن به جهت ارتباط روایت با حکم، به نحو مذکور، متعرض روایت و راوی شده.
- بنابراین این قسمت روایت، در مورد ترجیح بین دو حاکم است نه بین دو روایت؛ این صفات، ناظر به راوی بما هو راوی نیست؛ بلکه ناظر به قاضی است.

▪ **شاهد:** در متن روایت، وصف افقهیت در عرض اعدلیت و اصدقیت حاکم بیان شده، حال آن که برای ترجیح روایت بما هی روایت، اصلاً افقهیت شرط نیست.

○ **قسمت های بعدی:** اما در این موارد، بیان به ترجیح روایت بما هی روایت بر اساس شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با اهل سنت منتقل شده که جای بررسی دارد و در موارد بعدی مرجّحات، آن ها را بررسی خواهیم کرد.

• **جمع بندی:**

- بنابراین مرحوم مظفر، ترجیح بر اساس صفات راوی را ردّ می کنند.
- مؤید این نتیجه گیری ایشان هم این است که مرحوم کلینی در مقدمه کتاب شریف کافی، این مرجّح را ذکر نکرده اند.
- موارد دیگری که در ساختار روایت به عنوان مرجّح ذکر شده بود، بررسی خواهند شد.

• **سه: ترجیح از راه شهرت:**

- یعنی کدام روایت، مشهورتر است؟
- در بحث شهرت (صفحه ۵۰۹ کتاب)، آن را حجّت ندانستیم؛ لکن عدم حجّیت شهرت، مانع از مرجّح دانستن آن نیست.
- شهرتی که مرجّح است، دو قسم است:

▪ **یک: شهرت عملی:**

- همان شهرت فتوایی بر طبق روایت است.
- **بررسی:** روایتی دالّ بر مرجّح بودن شهرت فتوایی نداریم؛ اگر هم بخواهیم آن را مرجّح بدانیم، باید مناط ما این باشد که ترجیح از هر راهی که موجب اقرّبیت باشد، واجب است؛ یعنی از باب مرجّحات غیر منصوصه باشد.

• **نهایتاً تقویت روایت بر اساس عمل به روایت، مشروط به ۲ امر است:**

- **یک: استناد فتوا به شهرت، معلوم باشد؛** زیرا صرف مطابقت فتوای مشهور با این روایت، برای وثوق به اقرّبیت روایت نسبت به واقع، کافی نیست.
- **دو: شهرت عملی، قدمایی باشد؛** یعنی در عصر ائمه یا عصر نزدیک بعد از ائمه، که جمع و تحقیق روایات در آن زمان ها پایان پذیرفته، واقع باشد؛ لذا

شهرتی که در اعصار اخیر پیدا شده، نمی تواند روایتی را تقویت کند. (مرحوم

مظفر: مشکل است)

- **یک سوال مهم و معروف:** آیا شهرت عملی اصحاب (فقهاء)، می تواند جابر ضعف سند یک خبر باشد؟

○ پاسخ: این مطلب، محلّ اختلاف علماء واقع شده:

▪ برخی مثل سید خوئی ← قبول ندارند.

▪ برخی مثل مرحوم نائینی و مرحوم مظفر:

- قبول دارند لکن بشرطی که شهرت، قدمایی باشد.

- **دلیل:** مناط در حجّیت خبر، وثوق به صدور آن است؛ شهرت

عملی فتوایی هم، مفید این فائده است؛ لذا چنین شهرتی، می تواند جابر ضعف سند خبر باشد؛ همان طور که اعراض اصحاب و فقهاء، می تواند موجب وهن نسبت به یک خبر و سند آن باشد؛ هر چند راوی آن، ثقه و سندش، قوی باشد؛ بلکه در چنین صورتی، وهن بیشتری به ذهن خطور می کند؛ چون این سوال را به وجود می آورد که چطور این قدر این خبر قوی بوده، ولی فقهاء به آن استناد نکرده اند و فتوا نداده اند؟!

▪ **دو: شهرت روایی یا شهرت در روایت، و لو اینکه عمل بر طبق روایت مشهور نباشد.**

- بر اساس دلالت مقبوله ابن حنظله، محققین اجماع دارند که شهرت روایی از مرجّحات بین متعارضین است.

- چون در عبارت روایت آمده "فَأَنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ" و مقصود از مُجْمَعِ عَلَيْهِ هم، به قرینه عبارت بعدی آن (فَإِنَّ كَانَ الْخَبْرَانِ مَشْهُورَيْنِ...)، مشهور است.

- **اشکال مرحوم آخوند (صاحب کفایه):** شهرت روایت در عصر ائمه، موجب می شود که روایت، مقطوع الصدور گردد و یا لاقلاً موجب وثوق به صدور روایت می شود. در این صورت، روایت نادری که با آن معارض است، یا صدورش، مقطوع العدم است یا موثوق العدم؛ بنابراین ادله حجّیت خبر شامل آن نمی شود؛ پس اقتضاء شهرت روایی، از مسأله ترجیح یک حجّت بر حجّت دیگر خارج می شود؛ و از اسباب تمییز حجّت از لا حجّت است.

• پاسخ مرحوم اصفهانی:

- روایت شاذی که صدورش مقطوع العدم باشد، قطعاً در بحث ما داخل نیست.
- اما روایتی که وثوق به عدم صدور آن داریم، مشمول ادله حجّیت خبر می باشد؛ چون ظاهر این است که صرف وثاقت راوی در قبول خبرش کافی است و این قبول، منوط به وثوق بالفعل به خبر راوی نمی باشد. {یعنی وثوق فعلیّ به خبر معارض آن، مانع از حجّیت آن نمی شود.}

• چهار: ترجیح از راه موافقت با کتاب:

- یعنی اخذ به آن روایتی که موافق با قرآن است.
- درباره این مرجّح روایات زیادی وارد شده؛ از جمله:
 - مقبوله عمر بن حنظله
 - روایت حسن بن جهّم ← در ابتدای این روایت آمده: راوی خدمت امام رضا علیه السلام عرض می کند که در مواجهه با روایات مختلف و دارای اختلاف چه باید بکنیم؟ حضرت می فرمایند: "ما جاءك عنّا فقیسه علی کتاب الله - عزّوجلّ - و احادیثنا، فإن كان یشبههما فهو منّا، و إن لم یکن یشبههما فلیس منّا"

○ اشکال مرحوم آخوند:

- موافقت با کتاب، از مرجحات نیست؛ بلکه از مقوّمات حجّیت است؛ زیرا آن چه که مخالف با قرآن است، از ابتدا حجّت نیست تا بخواهد معارض با روایت دیگر قرار بگیرد.
- گواه بر این مدعا هم این است که: در روایات آمده:
 - چنین سخنی، مزخرف و باطل است و چیزی به حساب نمی آید؛
 - چنین عبارتی را فاضربوه علی الجدار...

○ پاسخ مرحوم مظفر:

- درباره مسأله موافقت یا مخالفت با قرآن، دو دسته روایت داریم:
 - یک: روایاتی که بیانگر اصل حجّیت خبر می باشند و نه اینکه در مقام معارضه خبری با خبر دیگر ملاک ارائه دهند و همین روایات اند که تعبیرات مرحوم آخوند (باطل ...) در آن آمده است. پس باید این طائفه از این احادیث را بر مخالفت با قرآن حمل کنیم.
 - دو: روایاتی که در مقام ترجیح یک متعارض بر خبر دیگر وارد شده و در این دسته از اخبار آن تعبیراتی که مانند زخرف، باطل و... در آن ها نیامده و این دسته را می

بایست بر مخالفت با ظاهر کتاب حمل کرد نه بر نصّ کتاب؛ به خصوص اینکه مورد بعضی از این روایات مثل مقبوله عمر بن حنظله روایتی است که اگر خودش به تنهایی بود، اخذ می شد و تنها مانعی که برای اتخاذ هست، وجود معارض است؛ زیرا امر کردن به اخذ موافق و ترک مخالف، در این روایت بعد از فرض این است که هر دو مشهور اند و افراد ثقه آن ها را نقل کرده اند؛ بنابراین سائل، بعداً فرض کرده که هر دو موافق کتاب هستند.

▪ مؤید این تقسیم روایات در پاسخ مرحوم مصنف هم، روایت حسن بن جهم است که در آن آمده بود "فإن كان يشبههما فهو منّا" و مراد از تعبیر یشبههما، موافقت و مخالفت با ظاهر قرآن است.

• پنج: ترجیح از راه مخالفت با عامّه:

○ یعنی اخذ به روایتی که مخالفت با نظر اهل سنت دارد.

○ بررسی مستندات آن:

▪ اخبار مطلقه آن:

- در رساله جناب قطب راوندی نقل شده و مرحوم اصفهانی از مرحوم نراقی نقل می کنند که چنین چیزی از مرحوم قطب راوندی ثابت نشده؛ بنابراین حجّت نیستند.
- ضمن اینکه در این باره مرسله ای در کتاب احتجاج داریم که به جهت مرسله بودنش، ضعیف است و حجّت نیست.

▪ بنابراین تنها مستند آن: در بین دلائل مطرح شده برای آن، مستند محکم آن، فقط مقبوله عمر بن حنظله است. ظهور این روایت هم در این است که در فرض حجّیت دو خبر فی انفسهما، آن خبر موافق با کتاب و مخالف با اهل سنت باید ترجیح داده شود. لذا این مورد، مرجّح است نه ممیّز.

نتیجه نهایی در بررسی مرحوم مظفر از اخبار در باب مرجّحات:

- از اخبار و روایات استفاده می شود که مرجّحات منصوصه، سه مورد است:

○ یک: شهرت

○ دو: موافقت با قرآن و دیگر روایات

○ سه: مخالف با اهل سنت

- این مطلب را مرحوم شیخ کلینی هم در مقدمه کتاب شریف کافی آورده اند و ما هم این بحث را از ایشان استفاده کرده ایم. {ر.ک: کتاب کافی، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث}

چکیده بحث مرجّحات خمسہ:

مرجّحات ادعا شده قابل استفاده از روایات پنج دسته است:

- یک: ترجیح از راه احدیث ← یعنی آن حدیث جدیدتر ترجیح داده شود
- دو: ترجیح از راه صفات راوی ← یعنی کدام راوی، عدل و افقه و اصدق و اورع است؟
- سه: ترجیح از راه شهرت:
 - یعنی آن روایت مشهور تر ترجیح داده شود
 - شهرت دو نوع دارد: شهرت عملی فتوایی، شهرت روایی ← مرحوم مظفر، اولی را رد و دومی را قبول می کند
 - سوال مهم و معروف: آیا شهرت عملی اصحاب (فقهاء)، می تواند جابر ضعف سند یک خبر باشد؟ این مطلب، محلّ اختلاف علماء واقع شده:
 - برخی مثل سید خوئی ← قبول ندارند.
 - برخی مثل مرحوم نائینی و مرحوم مظفر ← قبول دارند لکن بشرطی که شهرت، قدمایی باشد.
- چهار: ترجیح از راه موافقت با کتاب ← یعنی اخذ به آن روایتی که موافق با قرآن است. درباره این مرجّح روایات زیادی وارد شده؛
- پنج: ترجیح از راه مخالفت با عامّه ← یعنی اخذ به روایتی که مخالفت با نظر اهل سنّت دارد.
- نتیجه نهائی: از اخبار و روایات استفاده می شود که مرجّحات منصوصه، سه مورد است:
 - یک: شهرت
 - دو: موافقت با قرآن و دیگر روایات
 - سه: مخالف با اهل سنت

۱-مرجّحات از سه حالت خارج نیستند:

- یک: مرجّح صدوری:
 - عبارت است از آن که مرجّح صدور روایت باشد؛ یعنی این مرجّح صدور یکی از دو خبر را اقرب از دیگری نشان می دهد؛
 - مثل موافقت با مشهور، صفات راوی (اعدلیت، افقهیت، اورعیت، اصدقیت).
- دو: مرجّح جهتی:
 - عبارت است از آن که مرجّح جهت خبر است؛
 - صدور خبر:
 - گاهی برای بیان حکم واقعی است؛
 - گاهی هم برای بیان خلاف حکم واقعی است (مثل تقیّه)؛
 - در خبر موافق با عامّه احتمال بیان خلاف حکم واقعی وجود دارد.
- سه: مرجّح مضمونی:
 - عبارت است از آن که مرجّح مضمون روایت است؛
 - مثل موافقت با کتاب و سنت؛ ← چرا که مضمون روایت، موافق با کتاب و سنت باشد، به واقع نزدیک تر است.

۲-مقایسه رتبه ای مرجّحات:

- در تقدّم و تأخّر یا هم عرض بودن مرجّحات در حالت تعارض خبرین، بین علماء اختلاف شده؛
- اقوال متعدّدند؛ لکن چهار قول مهم آن:
 - یک: مرحوم آخوند:
 - همه این مرجّحات، در عرض هم اند.
 - اگر خبری، دارای برخی از مرجّحات و دیگری دارای مرجّحات دیگر باشد، بین آن دو روایت در مقام عمل و امثال به آن ها تراحم پیش می آید؛ در این صورت:

• اگر یکی دارای ملاک اقوی است ← به همان اخذ می شود.

• اگر هیچ کدام ملاک اقوی نداشت ← تخییر

○ دو: مرحوم وحید بهبهانی:

▪ مرجّح جهتی، مقدّم بر سایر مرجّحات است.

▪ از این رو مخالف با عامّه مقدّم بر موافق عامه است هر چند آن موافق با عامّه، مشهور باشد.

○ سه: مرحوم نائینی:

▪ مرجّح صدوری، مقدّم بر سایر مرجّحات است.

▪ لذا روایت مشهور موافق با اهل سنت، مقدّم بر روایت شاذّ مخالف با اهل سنت است.

○ چهار: مرحوم محقق عراقی:

▪ ترتیب مرجّحات، باید به حسب بیان روایات مثل مقبوله عمر بن حنظله یا غیر آن لحاظ بشود.

▪ مثلاً در مقبوله عمر بن حنظله، مرجّحات این گونه مرتّب شده بودند:

• ابتدا شهرت

• بعد موافقت با قرآن

• بعد مخالفت با اهل سنت

▪ یعنی طبق این نظر:

• روایت مشهور مقدم است؛

• حالا اگر هر دو روایت، مشهور بودند، آن روایت موافق با کتاب مقدم است.

• اگر هم هر دو مشهور و موافق با کتاب بودند، آن روایت مخالف با اهل سنت مقدم

است.

۳- بنا بر اعتقاد مرحوم مظفر، تمام این چهار قول، در تقدیم و تأخر مرجّحات، بر دو مطلب اند:

• مطلب اول:

○ بایستی به مرجّحات منصوصه (همان سه مورد مذکور) اکتفا شود. بنابراین باید به مقدار دلالت اخبار

این باب، مراجعه شود.

○ از اخبار به دست می آید که تفاضلی بین مرجّحات منصوصه در روایات وجود ندارد.

- شاهد بر این مدعا آن است که بعضی از روایات، به بیان یک مرجح اکتفا کرده اند. در بعضی مثل مقبوله بین مرجحات جمع شده. بله در بعضی روایات شهرت مقدم داشته شده.
- از این رو به جز شهرت، اثبات تقدّم بین مرجحات دیگر خیلی مشکل است.

● مطلب دوم:

- این اقوال مبتنی بر این است که در فرض قول به تعدی به مرجحات غیر منصوصه، آیا قاعده کدام را اقتضاء می کند؟
 - تقدیم مرجح صدوری بر جهتی است؟
 - یا بر عکس آن؟
 - یا اینکه قاعده هیچ یک را اقتضاء نمی کند؟
- بنا بر فرض سوم، لازم است که ببینیم کدام مرجح در کشف مطابقت خبر با واقع قوی تر است؟ مرجح اقوی، برای مقدّم شدن اولویت دارد.
- نظر مرحوم نائینی:

▪ قاعده اقتضا دارد که مرجح صدوری، مقدّم بر مرجح جهتی گردد.

▪ دلیل:

- مرجح جهتی، بیان می کند که آیا این خبر، برای بیان حکم واقعی صادر شده و نه برای غرض دیگری؛ و این فرع بر آن است که خبر، حقیقتاً یا تعبداً صادر شده باشد؛ چون جهت صدور -چه حقیقی و چه تعدی- از شئون خبری است که صادر شده باشد؛ بنابراین در خبری که صادر نشده، بحث در این که آن خبر، برای حکم واقعی صادر شده یا غیر آن، بی معناست.
- اما مرجح صدوری -مثلاً شهرت-، در مقام بیان اصل صدور خبر است؛
- لذا اگر خبر موافق با عامّه، مشهور باشد و خبر شاذّ، مخالف با عامّه باشد، ترجیح با خبر مشهور موافق با عامّه است. نه با خبر مخالف با اهل سنت. چون مقتضای حکم به حجّیت مشهور، عدم حجّیت شاذّ است؛ بنابراین معنا ندارد که خبر شاذّ، حمل بر حکم واقعی شود، تا مجبور بشویم مشهور را حمل بر تقیّه کنیم. چون بنا بر فرض عدم حجّیت شاذّ، اصلاً تعدی نسبت به صدور آن وجود ندارد.
- به بیان خلاصه: مقام صدور، مقدّم بر جهت صدور است؛ بنابراین مرجح صدوری هم باید مقدّم بر مرجح جهتی باشد و گرنه عکس آن، بی معناست.

○ جواب مرحوم مظفر:

- مسلّم است که مقام صدور، مقدّم بر جهت صدور است؛ یعنی ما هم قبول داریم که تا صدور خبری برای ما محرز نشود، نوبت به جهت صدور آن و مرجّح جهتی نمی رسد؛
- لکن بحث مان، غیر از مدّعی شماسست؛ بحث در ارجحیت مرجّح است نه در اصل صدور و تقدیم رتبه صدور بر جهت؛ یعنی مدّعا، توقّف ارجحیت مرجّح جهتی، بر مرجّح صدوری است؛
- لذا بدیهی است که بیان مرحوم میرزای نائینی:

● نه عین این مدعاست ← چنانکه بیان کردیم.

● و نه مستلزم این مدعاست:

- چون مسلّم بودن تقدّم چیزی، مستلزم تقدّم مرجّح آن نخواهد بود.
- دلیل بدهت این عدم استلزام هم روشن است؛ چون وقتی دو خبر - که فی انفسهما و فارغ از تعارض، خودشان حجّت هستند- تعارض دارند: حالا یکی مشهور موافق با عامّه و دیگری شاذّ مخالف با عامّه؛ در این صورت، ترجیح دادن:

▪ **خبر شاذّ، بر اساس مخالف با عامّه ← یعنی مقدّم کردن مرجّح جهتی بر مرجّح صدوری:**

● متوقّف است بر حجّیت خود آن دلیل بر اساس اقتضای خودش؛
نه حجّیت یا عدم حجّیت فعلی خود آن یا عدم حجّیت فعلی
خبر مقابلش.

● بلکه فعلیت یافتن حجّیت خبر شاذّ، از پیروزی مرجّح آن در میدان تعارض نشأت می گیرد. یعنی حجّیت آن، در اثر ترجیح یافتنش، فعلیت می یابد.

● همچنین در صورت ترجیح و فعلیت یافتن این خبر شاذّ، عدم فعلیت حجّیت آن خبر مشهور رخ می دهد. یعنی عدم فعلیت حجّیت این خبر مشهور، مترتب بر فعلیت حجّیت و ترجیح آن خبر شاذّ است.

▪ **خبر مشهور، بر اساس شهرت ← یعنی مقدّم کردن مرجّح صدوری بر مرجّح جهتی:**

● متوقف است بر حجّیت خود آن دلیل بر اساس اقتضای خودش؛
نه حجّیت یا عدم حجّیت فعلی خود آن یا عدم حجّیت فعلی
خبر مقابلش.

● بلکه فعلیت یافتن حجّیت خبر مشهور، از پیروزی مرجّح آن در
میدان تعارض نشأت می گیرد. یعنی حجّیت آن، در اثر ترجیح
یافتنش، فعلیت می یابد.

● همچنین در صورت ترجیح و فعلیت یافتن این خبر مشهور،
عدم فعلیت حجّیت آن خبر شاذّ رخ می دهد. یعنی عدم فعلیت
حجّیت این خبر شاذّ، مترتب بر فعلیت حجّیت و ترجیح آن
خبر مشهور است.

○ بنابراین توضیح، مشخص می شود که ترجیح یک خبر با هر یک از مرجّحات،
متوقف بر عدم حجّیت فعلی آن خبر مقابل نیست؛ از این جا هم روشن می
شود که وقتی هم که یک خبر، ترجیح و در نتیجه حجّیت فعلی یافت، آن
خبر مقابل، از حجّیت می افتد. لذا در این میان، بیان حکم واقعی ملاک واقع
نشد؛ پس هیچ اولویتی بین مرجّحات وجود نداشت. بله، اگر دلیل خاصی بر
اولویتی دلالت داشته باشد - مثل دلالت مقبوله عمر بن حنظله بر اولویت
شهرت -، این اقتضای آن دلیل است نه قاعده عقلی.

■ بنابراین از جهت عقلی و قاعده اولیه، هیچ دلیلی بر اولویت بین مرجّحات نداریم؛ اما طبق
مقبوله - همان طور که بیان شد - فقط شهرت، مقدّم بر دیگر مرجّحات دانسته شده. اما برای
دیگر مرجّحات، اولویتی ذکر نشد.

■ جمع بندی:

● قاعده اولیه (حکم عقل) ← هیچ دلیلی برای اولویت بین مرجّحات نداریم.

● قاعده ثانویه (مستفاد از اخبار) ← طبق مقبوله:

○ مرجّح شهرت اولویت دارد.

○ اگر هر دو مشهور بودند: بین مرجّحات دیگر (موافقت با کتاب و مخالفت با
عامّه):

- آن که مناط و ملاک آن، اقوی باشد، باید مقدّم بشود. ← یعنی آن مرجّح که در نظر مجتهد و فقیه، اقرب به واقع باشد.
- اگر تفاضلی از این جهت بین شان نبود:
 - حکم تساقط است. {نه تخییر}
 - در صورت تساقط هم، لازم است به اصول عملیّه مراجعه شود.

چکیده بحث مفاضله بین مرجّحات:

- یک: مقدمه: مرجّحات از سه حالت خارج نیستند:
 - یک: مرجّح صدوری ← مرجّح از جهت صدور
 - دو: مرجّح جهتی ← مرجّح جهت خبر (برای بیان حکم واقعی یا تقیّه و مثل آن)
 - سه: مرجّح مضمونی ← مرجّح مضمون خبر
- دو: مقایسه رتبه ای مرجّحات: اقوال متعدّدند؛ لکن چهار قول مهم آن:
 - یک: مرحوم آخوند ← همه این مرجّحات، در عرض هم اند ← حالا اگر خبری، دارای برخی از مرجّحات و دیگری دارای مرجّحات دیگر باشد، بین آن دو روایت در مقام عمل و امثال به آن ها تراحم پیش می آید؛ در این صورت:
 - اگر یکی دارای ملاک اقوی است ← به همان اخذ می شود.
 - اگر هیچ کدام ملاک اقوی نداشت ← تخییر
 - دو: مرحوم وحید بهبهانی ← تقدّم مرجّح جهتی
 - سه: مرحوم نائینی ← تقدّم مرجّح صدوری
 - چهار: مرحوم محقق عراقی ← تعیین ترتیب مرجّحات، حسب بیان روایات ← مثلاً در مقبوله عمر بن حنظله، مرجّحات این گونه مرتّب شده بودند:
 - ابتدا شهرت
 - بعد موافقت با قرآن
 - بعد مخالفت با اهل سنّت

• سه: مرحوم مظفر می فرماید ریشه اختلاف در دو مبناست:

○ **اولاً:** بایستی به مرجّحات منصوصه (همان سه مورد مذکور) اکتفا شود. بنابراین باید به مقدار دلالت اخبار این باب، مراجعه شود. در اخبار هم، تفاضلی بین مرجّحات منصوصه وجود ندارد. البته به جز شهرت.

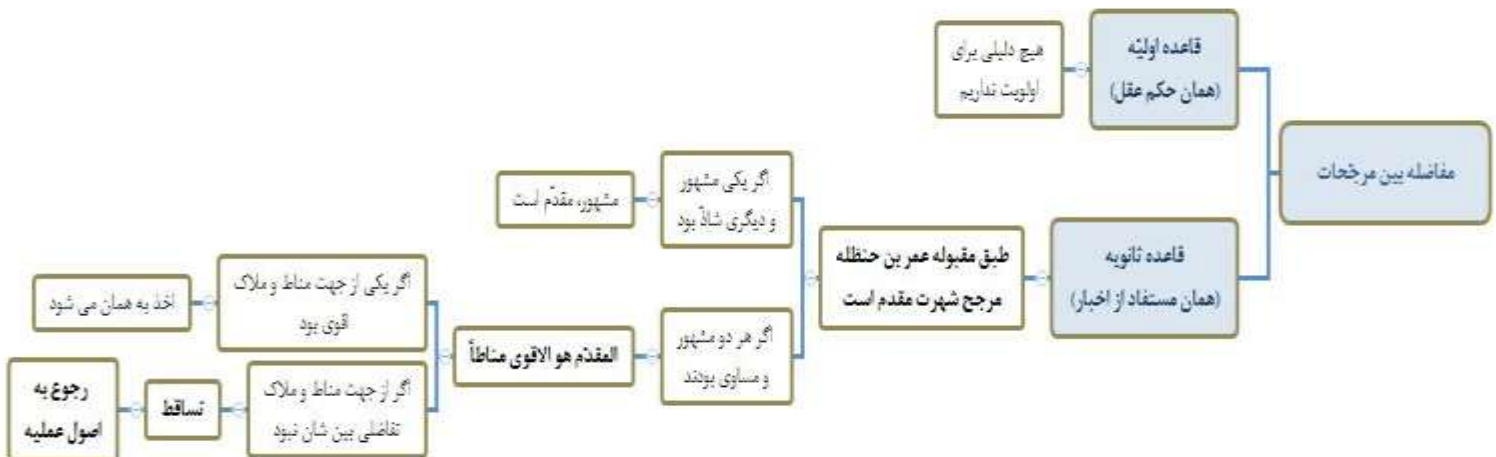
○ **ثانیاً:** این اقوال مبتنی بر این است که در فرض قول به تعدّی به مرجّحات غیر منصوصه، آیا قاعده کدام را اقتضاء می کند؟

▪ تقدیم مرجّح صدوری بر جهتی است؟

▪ یا بر عکس آن؟

▪ یا اینکه قاعده هیچ یک را اقتضاء نمی کند؟ ← در این فرض، مرجّح اقوی در کشف مطابقت خبر با واقع، اولی است.

• چهار: مرحوم مظفر، پس از پاسخ و ردّ نظر مرحوم نائینی، خلاصه بیان و نتیجه را این می دانند:



۳-۳-۴-المقام الثالث: فی التعدّی عن المرجّحات المنصوصه:

• پس از بحث و اثبات مرجّحات منصوصه سه گانه، فقهاء در این مسأله اختلاف نموده اند که آیا غیر از این موارد، جایز هست و می توانیم که به مرجّحات غیر منصوصه مراجعه کنیم و از چیز دیگری استفاده کنیم؟

• نظرات فقهاء در وجوب ترجیح به غیر مرجّحات منصوصه:

○ یک: مشهور از جمله شیخ اعظم و جمعی از محققین: تعدّی به هر چیزی که نوعاً موجب تقرّب به واقع می شود، واجب است.

▪ البته برخی از فقهاء، هر گونه مزیتی را برای ترجیح معتبر می دانند، ولو اینکه آن مزیت، مفید اقریبیت به واقع نباشد. به عنوان مثال مقدّم داشتن نهی بر آن چه متضمّن اباحه است.

○ دو: مرحوم کلینی و مرحوم آخوند: باید اکتفا شود به مرجّحات منصوصه.

▪ این نظر لازمه همان طریقت اخباری ها مبنی بر جمود بر روایات و اقتصار به متن آن ها نیز می باشد.

○ سه: مرحوم نائینی: تفصیل قائل است بین:

▪ صفات راوی ← تعدی جایز است.

▪ غیر صفات راوی ← تعدی جایز نیست.

• ریشه این اختلاف اقوال، مختلف بودن نظر علماء در مورد اصل در متعارضین است:

○ اولاً:

▪ اگر موافق با مختار مرحوم مظفر، اصل و قاعده اولیه در متعارضین را تساقط بدانیم، دیگر نوبت به ترجیح نخواهد رسید.

▪ الا اینکه دلیل خاصی در اعتبار یک مرّجّح وجود داشته باشد؛ ← لکن در این صورت این سوال پیش می آید که آیا خود دلیل حجّیت اماره برای اعتبار این مرّجّح کافیهست یا نه دلیل خاصّ جدید نیاز هست؟

• اگر بگوییم کافی است:

○ در این صورت هر مزیتی که نوعاً موجب اقریبیت به واقع شود، معتبر خواهد بود.

○ مرحوم مظفر: ظاهراً دلیل حجّیت اماره کافی است. بخصوص اینکه دلیل حجّیت اماره، بناء عقلاء است که قوی ترین دلیل آن به شمار می رود.

• اگر بگوییم کافی نیست:

○ در این صورت چاره ای نیست که به مرجّحات منصوصه اکتفا بشود.

○ مگر آن که از ادله ای، عمومیت ترجیح بر اساس هر مزیت موجب اقریبیت به واقع را استفاده کنیم.

○ ثانیاً: اگر موافق با نظر مشهور، اصل و قاعده اولیه در متعارضین را، تخییر بدانیم، در هر حال ترجیح، نیاز به دلیل جدید ندارد؛ چرا که احتمال تعیین راجح برای لزوم ترجیح کافیهست؛ چون مورد از باب

دوران امر بین تعیین و تخییر است و در چنین موردی، عقل حکم می کند به عدم جواز تقدیم مرجوح بر راجح. بنابراین نهایتاً اکتفاء به عمل به راجح، بدون شک جایز است.

○ **ثالثاً:** اگر موافق با مشهور، قاعده ثانویه شرعی در مورد متعارضین را، تخییر بدانیم {بخلاف نظر مرحوم مظفر، که توقف را از اخبار آن، استظهار کرد}:

- در این صورت باید به مقدار دلالت اخبار تعارض مراجعه کرد.
- اگر مقدار دلالتی که از اخبار استظهار می شود عبارت باشد از:
 - تخییر مطلقاً {یعنی حتی اگر مرجّحات هم باشند} ← عدم اعتبار هر گونه مرجّحی.
 - تخییر در صورت تعادل متعارضین:

○ پس نتیجه می گیریم که از اخبار، لزوم ترجیح به دست می آید، حالا:

▪ یا به هر مزیت و طریقی؛

▪ یا به طور خاص با مرجّحات منصوصه؛

○ چنانکه گفتیم مرحوم شیخ اعظم، عمومیت را دریافت نموده. {یعنی عمومیت مرجّحات؛ چه منصوصه و چه غیر آن}

• **نظر مرحوم مظفر در مورد مرجّحات غیر منصوصه:**

○ ایشان موافق با مشهور و مرحوم شیخ اعظم، معتقدند که حقّ این است که با هر مزیتی که نوعاً موجب اقریبیت اماره به واقع می شود، ترجیح صورت می گیرد و این بر مبنای مختار ایشان، یعنی تساقط است؛ تساقط هم مخصوص جایی است که متعارضین، متعادلین باشند.

○ بعد هم مرحوم مصنف معتقد است که بناء عقلاء هم بر همین است و از این رو دیگر نیازی به استفاده عموم از اخبار نداریم؛ هر چند که حقّ این است که اخبار هم اشعار به همین نظر دارد و لذا مؤید آن می باشد.

○ **توجه و تبیین:**

- مرحوم مظفر، ابتدا توضیح دادند که ریشه اختلاف اقوال در مورد تعدّی به مرجّحات غیر منصوصه، اختلاف مبانی علماء درباره "اصل در متعارضین" است.
- قبلاً هم گفتیم که در مورد مقتضای قاعده ثانوی درباره متعارضین:

• مشهور ← تخییر

• مرحوم مظفر ← توقف

- حالا در بحث تعدّی به مرجّحات غیر منصوصه ← مرحوم مظفر، موافق با مشهور ← قائل به عموم ترجیح شده.
- این یعنی مرحوم مظفر هر چند اختلاف مبنایی با مشهور درباره قاعده ثانوی دارند، لکن نظر آن ها را پذیرفته.

چکیده بحث تعدّی عن المرجّحات المنصوصه:

- سوال این است که آیا غیر از مرجّحات سه گانه منصوصه ای که بحث شد، می توانیم به مرجّحات غیر منصوصه هم مراجعه کنیم؟ اختلاف شده؛
- اقوال:
 - یک: مشهور از جمله شیخ اعظم و جمعی از محققین: تعدّی به هر چیزی که نوعاً موجب تقرّب به واقع می شود، واجب است.
 - دو: مرحوم کلینی و مرحوم آخوند: باید اکتفا شود به مرجّحات منصوصه. {این نظر لازمه همان طریقت اخباری ها هم هست}
 - سه: مرحوم نائینی: تفصیل قائل است بین:
 - صفات راوی ← تعدّی جایز است.
 - غیر صفات راوی ← تعدّی جایز نیست.
- ریشه این اختلاف اقوال: مبنای علماء در مورد اصل در متعارضین:
 - اولاً: اگر موافق با مختار مرحوم مظفر، اصل و قاعده اولیه در متعارضین را تساقط بدانیم، دیگر نوبت به ترجیح نخواهد رسید. الا اینکه دلیل خاصی در اعتبار یک مرجّح وجود داشته باشد...
 - ثانیاً: اگر موافق با نظر مشهور، اصل و قاعده اولیه در متعارضین را، تخییر بدانیم، در هر حال ترجیح، نیاز به دلیل جدید ندارد؛
 - ثالثاً: اگر موافق با مشهور، قاعده ثانویه شرعی در مورد متعارضین را، تخییر بدانیم {بخلاف نظر مرحوم مظفر، که توقّف را از اخبار آن، استظهار کرد}:
 - در این صورت باید به مقدار دلالت اخبار تعارض مراجعه کرد. که اگر مقدار دلالت:
 - تخییر مطلقاً {یعنی حتی اگر مرجّحات هم باشند} ← عدم اعتبار هر گونه مرجّحی.

● تخییر در صورت تعادل متعارضین ← پس نتیجه می گیریم که از اخبار، لزوم ترجیح به دست می آید.

● نظر مرحوم مظفر در مورد مرجّحات غیر منصوصه ← موافق با مشهور و مرحوم شیخ اعظم ← با هر مزیتی که نوعاً موجب اقریبّیت اماره به واقع می شود، ترجیح صورت می گیرد و این بر مبنای مختار ایشان، یعنی تساقط است؛ تساقط هم مخصوص جایی است که متعارضین، متعادلین باشند.

المقصد الرابع: مباحث الاصول العمليّه

۱- جایگاه بحث:

کتاب اصول مرحوم مظفر:

- مقدمه ← ۱۴ بحث
- مقصد اول ← مباحث الفاظ ← ۷ بحث
- مقصد ثانی ← ملازمات عقلیه ← دو بحث مستقلات و غیر مستقلات
- مقصد ثالث ← حجج و امارات ← ۱۴ مقدمه و ۹ بحث
- مقصد رابع ← اصول عملیه ← فقط بحث استصحاب؛ شامل:

○ تمهید

○ مباحث هفتگانه:

- یک: تعریف استصحاب
- دو: مقومات استصحاب
- سه: معنی حجّیت استصحاب
- چهار: اماره یا اصل بودن استصحاب
- پنج: اقوال
- شش: ادله استصحاب
- یک: بناء عقلاء
- دو: حکم عقل
- سه: اجماع

• چهار: اخبار

- یک: صحیحہ اول زرارہ
- دو: صحیحہ دوم زرارہ
- سه: صحیحہ سوم زرارہ
- چهار: روایت محمد بن مسلم
- پنج: مکاتبہ علی بن محمد قاسانی

▪ هفت: تنبیہات استصحاب

- تنبیہ اول: استصحاب کلی
- تنبیہ دوم: شبہہ عبائیہ

دو بحث کہ مهم ترین مطلب این باب است:

- یک: مقومات حجّیت استصحاب
- دو: ادلّہ استصحاب

۲- تمهید:

• تبیین مسأله:

- ما علم اجمالی داریم کہ خداوند متعال، تکالیفی الزامی را بر ذمه ما جعل نموده کہ در وجوب امثال آن، عالم و جاهل مشترک اند.
- این علم اجمالی هم منجز است؛ لذا واجب است کہ به دنبال شناخت احکام برویم؛ تا طرق مؤمن از عذاب برای فارغ کردن ذمه از تکلیف مشغول کننده آن را بیابیم. همان کہ اصل احتیاط یا اصل اشتغال می گوید: "اشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی".
- برای این منظور، مکلف (کہ مقصود در این جا همان مجتهد است) استفراغ وسع می کند - یعنی تمام توان و وسع خود را به کار می بندد- و به دنبال ادلّہ و حجج اثبات کننده احکام فحص می کند.
- حالا سوال این است کہ اگر مکلف، فحص کرد ولی برایش در برخی موارد، دلیلی حاصل نشد و مکلف، در مقام فقدان ادلّہ اجتهادی در شکّ و حیرت ماند، چه باید بکند؟

- این مقصد چهارم در مقام بحث و پاسخ به این سوال است.
- وظیفه مکلف، در چنین صورتی، "اصل عملی" یا "قاعده اصولیه" یا "دلیل فقهی" نامیده می شود؛
- اصول عملیه به حصر استقرائی شامل چهار مورد است: ۱- استصحاب ۲- برائت ۳- احتیاط ۴- تخییر
- **توجه:** تعدد این اصول ← به جهت تعدد مجاری آن هاست ← تعدد مجاری آن ها هم به جهت تعدد و مختلف بودن حالات شک است.

● نکات حاصله:

- **یک:** موضوع مقصد چهارم، شک در حکم است.
- **دوم:** در موضوع این اصول چهارگانه نیز، شک در حکم اخذ شده.
- **سوم:** حصر این اصول در این تعداد، استقرائی است؛ چون تنها این چهار مورد را در همه ابواب فقهی جاری یافتیم؛ لکن موارد متعددی هم وجود دارند که فقط در برخی ابواب فقه جریان دارند و البته از این رو به آن ها "قواعد فقهیه" می گویند؛ مثل اصالة الطهاره، یعنی کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه نجس؛

● مورد و مجرای اصول عملیه، به تبیین مرحوم نائینی: شک بر دو گونه است:

- گاهی مشکوک، حالت سابقه دارد و شارع مقدس، آن حالت سابقه را لحاظ کرده و معتبر دانسته ←

استصحاب

- گاهی مشکوک، حالت سابقه ندارد و یا اگر هم دارد، حالتی نیست که شارع مقدس، آن را معتبر بداند ← دو حالت دارد:

▪ یا تکلیف، مجهول مطلق است، یعنی حتی جنس آن هم معلوم نیست ← **برائت**

▪ یا تکلیف، فی الجملة معلوم است:

● **یک:** یا احتیاط امکان دارد ← **احتیاط**

● یا احتیاط امکان ندارد ← **تخییر**

● سه مقدمه مهم برای اصول عملیه:

- **مقدمه ۱:** شک در یک شیء، به اعتبار حکم مأخوذ در آن، دو دسته است:

▪ **یک:** یا به عنوان موضوعی برای حکم واقعی اخذ شده:

● مثل شک در تعداد رکعات نماز

● محل بحث آن ← **علم فقه**

▪ دو: یا به عنوان موضوعی برای حکم ظاهری اخذ شده:

• مثل شکّ در نجس بودن چیزی

• محلّ بحث آن ← علم اصول

○ مقدمه ۲: شکّ در یک شیء، به اعتبار متعلّق آن (یعنی همان شیء مشکوک)، دو دسته است:

▪ یک: گاهی متعلّق آن، موضوع خارجی است:

• مثل طهارت یک آب مشخصی؛ یا اینکه سرکه یا شراب بودن یک مایع مشخص.

• شبهه مصداقیه نامیده می شود.

• محلّ بحث آن ← علم فقه ← هر چند استطراداً و بر اساس طبیعت علم اصول، در

این مبحث هم، بحث می شود.

▪ دو: گاهی متعلّق آن، حکمی کلی است:

• مثل شکّ در حرمت تدخین؛ شکّ در مفطر بودن تدخین برای روزه؛ حکم دعا عند

رؤیة الهلال؛ ...

• شبهه حکمیّه نامیده می شود.

• محلّ بحث آن ← علم اصول

○ مقدمه ۳: الاصل دلیل حیث لا دلیل؛ یعنی هنگامی مجتهد به سوی اصول عملیه و ادله فقهاتی

می رود که ادله اجتهادی وجود نداشته باشد و بعد از فحص و ناامیدی از دستیابی به ادله اجتهادی

و امارات و ظنون معتبر، جایز است که مجتهد به این امور و اصول مراجعه بکند. بنابراین مراجعه به

اصول عملیه، بعد الفحص و الیأس، جایز است.

۳- استصحاب:

۳-۱- تعریف استصحاب:

• تعریف:

○ **اصطلاحی:** بسیاری از اصولیون وقتی مکلف در بقاء متیقن سابق شک کند، فرموده اند باید متیقن سابق را اخذ کند و بر طبق آن عمل نماید. (ابقاء ما کان یا الحکم ببقاء ما کان)؛ این قاعده را استصحاب می گویند.

○ **لغوی:** از کلمه صحبت به معنای همراهی مشتق شده و از باب استفعال است؛ یعنی کشیدن چیزی و همراه بودن با یک چیزی.

● **توجه: اطلاق استصحاب بر قاعده یا فعل مکلف؟**

○ همان طور که اطلاق استصحاب بر ابقاء عملی از ناحیه شخص مکلف صحیح است، اطلاق آن بر قاعده نیز صحیح است. چرا که قاعده در حکم ابقاء و استصحاب از ناحیه شارع مقدس است.

○ البته به جاست که تعریف برای قاعده جعل شده از ناحیه شارع مقدس قرار داده شود نه برای خود ابقاء عملی از جانب مکلف؛ زیرا در مورد مکلف گفته می شود که او عامل به استصحاب است و آن را اجرا می کند.

○ در هر حال موضوع بحث در این مقام، بحث از قاعده عامی است که در تمامی ابواب فقه جریان دارد. کسانی که استصحاب را به ابقاء ما کان تعریف کرده اند، نظرشان به تعریف قاعده بوده نه عمل مکلف؛ همچنین کسانی که استصحاب را به حکم به بقاء آن چه موجود بوده، تعریف کردند، آن ها هم ناظر به قاعده چنین تعریفی را ارائه کرده اند، نه عمل مکلف.

● **سوال: بهترین تعریف برای استصحاب چیست؟**

○ **پاسخ: ابقاء ماکان؛**

○ **نکته:** همان طور که شیخ اعظم به خوبی فرموده اند، مقصود از این "ابقاء"، ابقاء حکمی است؛ یعنی حکم به ابقاء و اجرای قاعده می کنیم.

○ **دو اشکال** توسط مرحوم آخوند در کفایه به این تعریف وارد شده که مرحوم مصنف، خلاصه پاسخ مرحوم محقق اصفهانی در نهایة الدرایه را در این جا ارائه می فرمایند:

▪ **اشکال ۱:**

● این تعریف، جامع مشرب های مختلف در حجیت استصحاب نیست؛ زیرا برای حجیت استصحاب سه مبنا وجود دارد:

○ **یک:** برخی آن را به حکم عقل حجّت می دانند.

○ **دو:** برخی آن را بر اساس برخی روایات حجّت می دانند.

○ سه: برخی آن را بر اساس بناء عقلاء حجت می دانند.

● لذا نمی توان این تعبیر را برای استصحاب به کار برد؛ چون اگر مراد از ابقاء:

○ ابقاء عملی از جانب مکلف باشد ← چنین معنایی مورد حکم عقل نیست؛

چون مراد از حکم عقل، اذعان و تصدیق عقل است و اذعان عقل، در مورد بقاء

حکم است نه ابقاء عملی آن.

○ یا اینکه ابقاء منسوب به مکلف نباشد ← جامعی بین الزام شرعی که به ابقاء

تعلق می گیرد و بین الزام عقلانی و ادراک عقلی، که به ابقاء تعلق می گیرد،

وجود ندارد.

■ پاسخ: مراد از استصحاب، قاعده ای است که از جانب شارع مقدّس، در مقام عمل جعل شده

و این قاعده بر اساس تمام مبانی، معنای واحدی دارد. لکن دلیل این قاعده، گاهی روایات و

به اعتقاد بعضی، بنای عقلاء و به اعتقاد برخی دیگر، تصدیق عقلی است که از آن حکم شرعی

کشف می شود.

○ اشکال ۲: ارکان استصحاب، یعنی یقین سابق و شک لاحق در این تعریف لحاظ نشده.

■ پاسخ: تعبیر ابقاء ماکان به هر دو رکن استصحاب، اشاره دارد؛ زیرا معنای:

● یقین سابق ← از کلمه "ما کان" فهمیده می شود؛ چون داخل شدن وصف در

موضوع، مشعر به علّیت آن وصف برای حکم است؛ لذا علّت ابقاء، آن است که قبلاً

وجود داشته و بودن در سابق، معنا ندارد مگر آن که متیقّن باشد.

● شک لاحق ← از کلمه "ابقاء" فهمیده می شود؛ زیرا معنای ابقاء، ابقاء حکمی و

تعبدی است نه ابقاء تکوینی؛ و حکم تعبدی معنا ندارد مگر در موردی که نسبت به

واقع حقیقی، شک وجود داشته باشد. حال آن که در صورت عدم شک در بقاء یقین

سابق، فرض کردن ابقاء، بی معناست.

چکیده بحث تعریف استصحاب:

● در لغت، از ماده صحبت و باب استفعال، به معنای همراه بودن با چیزی است؛

● بهترین تعریف آن در اصطلاح: ابقاء ما کان

○ استصحاب، بحث از قاعده عامی است که در تمامی ابواب فقه جریان دارد. نه بحث از فعل مکلف.

○ مقصود از این "ابقاء"، ابقاء حکمی و تعبّدی و تنزیلی است؛

○ ارکان استصحاب:

▪ یقین سابق ← از کلمه "ما کان" در تعریف فهم می شود.

▪ شکّ لاحق ← از کلمه "ابقاء" در تعریف فهم می شود.

- مراد از استصحاب، قاعده ای است که از جانب شارع مقدّس، در مقام عمل جعل شده و این قاعده بر اساس تمام مبانی، معنای واحدی دارد و صحیح است. ← سه مبنا در حجّیت استصحاب وجود دارد: ۱- اخبار ۲- بناء عقلاء ۳- حکم عقل

۲-۳- مقوّمات استصحاب: (شامل هفت مورد)

• یک: یقین به حالت سابق:

○ گفتیم که یقین سابق، رکن استصحاب است و این مطلب، از اخبار دالّ بر استصحاب و معنای استصحاب فهمیده می شود؛

○ حالا فرقی ندارد که این یقین سابق:

▪ اوّلاً: بخواهد:

- حکم شرعی باشد ← مثل وجوب نماز جمعه در زمان حضور امام
- یا موضوع دارای حکم شرعی باشد ← مانند حیات یا عدالت زید؛ مثلاً اگر یقین داریم که زید، شش ماه قبل زنده بوده؛ شش ماه است که از او خبری نداریم؛ حالا مسأله این است که آیا او زنده است یا اینکه مرده؟ که اگر مرده، همسرش باید عده نگه دارد و بعد از آن، مجاز به ازدواج است؟ حالا ما یقین سابق به زنده بودن زید و شکّ لاحق به مردن او داریم؛ استصحاب بقاء و زنده بودن زید (همان یقین سابق)، موضوع برای حکم ازدواج آن زن یا حکم وجوب نفقه آن زن برای زید می شود.

▪ ثانیاً: از این جهت معتبر باشد که:

- یا صفت قائم به نفس است (طبق قول مرحوم نائینی) ← یعنی صفت نفسانی باشد ← در این صورت یقین موضوعی می شود و طریقیّت ندارد.
- یا طریقیّت و کاشفیّت دارد ← یعنی می تواند اماره باشد.

• دو: شکّ در بقاء متیقّن سابق:

○ قبلاً گفتیم این مورد هم، رکن استصحاب است؛

○ چون اگر یقین سابق، همچنان باقی باشد، یا به یقین دیگری تبدیل شده باشد، دیگر استصحاب، معنا ندارد و اصلاً نیازی به استصحاب نیست؛ لذا در موضوع استصحاب، شکّ اخذ شده؛

○ البته مقصود از شکّ = اعمّ از شکّ حقیقی (یعنی تساوی دو طرف احتمال) و ظنّ غیر معتبر است؛ بنابراین مراد از شکّ، عدم علم و علمی است.

○ توجه:

▪ علم ← یعنی یقین و قطع (نه جهل و وهم و شکّ و ظنّ)

▪ علمی ← یعنی ظنّ معتبر و اماره

● سه: اجتماع یقین و شکّ در زمان واحد:

○ یعنی حصول یقین و شکّ در آن واحد باشد؛

○ البته مقصود این نیست که مبداء پیدایش یقین و شکّ، در آن واحد باشد؛ چرا که مبداء پیدایش یقین، ^۱ گاهی قبل (متعارف مثال های استصحاب) و ^۲ گاهی همزمان و ^۳ گاهی بعد از مبداء پیدایش شکّ واقع می شود.

○ مثال برای این سه حالت:

▪ حالت ۱: اینکه زید، در روز پنج شنبه، یقین کند که لباسش پاک و طاهر است؛ بعد در روز جمعه، شکّ کند که آیا همچنان لباس او، طاهر است؟

▪ حالت ۲: اینکه زید در روز جمعه یقین کند که روز پنج شنبه، پاک و طاهر بوده؛ بعد در همان روز جمعه، شکّ کند که آیا طهارت لباسش تا روز جمعه باقی مانده یا نه؟

▪ حالت ۳: اینکه زید در روز جمعه، نسبت به طهارت لباسش شکّ کند و این شکّ، تا روز شنبه ادامه پیدا کند؛ و در همان روز شنبه یقین کند که لباسش در روز پنج شنبه، طاهر بوده؛

○ و تمامی این سه فرض، مجرای استصحاب هستند.

○ دلیل اعتبار "اجتماع یقین و شکّ در زمان واحد" به عنوان یکی از مقومات استصحاب: اگر یقین سابق و شکّ لاحق، در زمان واحد محقق نباشند، ابقاء ما کان (همان استصحاب) معنا ندارد؛ زیرا فرض عدم اجتماع یقین سابق و شکّ لاحق، در جایی است که یقین به شکّ تبدیل شده و شکّ به یقین سرایت کرده، که در این صورت عمل به یقین، مجرای قاعده یقین است که در ادامه فرق قاعده یقین و استصحاب روشن خواهد شد.

● چهار: تعدّد زمان متیقّن و مشکوک:

- البته شرط قبلی هم به این شرط، اشاره دارد؛ زیرا در فرض وحدت زمان یقین و شک، محال است که فرض کنیم زمان متیقن و مشکوک، واحد است، آن هم با فرض اینکه متیقن، همان مشکوک است. زیرا شرط استصحاب، آن است که متعلق یقین و شک، یکی باشد (همان شرط پنجم)؛
- لازمه وحدت زمان متیقن و مشکوک، اجتماع یقین و شک در شیء واحد است و این محال است؛ لذا استصحاب در فرضی تحقق دارد که زمان یقین و شک یکی باشد و زمان متیقن و مشکوک، متعدد باشد و اگر مسأله، به عکس باشد، یعنی زمان یقین و شک متعدد شود و زمان متیقن و مشکوک، یکی باشد، مثلاً انسان در زمان لاحق، در همان متیقن سابق، با همان وصف سابق شک کند، یعنی شکش به یقین سابق سرایت یابد، این مورد از موارد قاعده یقین است و عمل به یقین در این جا، ابقاء ما کان نیست؛
- مثال: اگر کسی نسبت به زنده بودن زید در روز جمعه یقین داشته باشد و سپس در روز شنبه، شک کند که آیا زید در روز جمعه زنده بوده یا نه؟ یعنی یقین سابقش، مبدل به شک گردد، در این صورت عمل به یقین ابقاء ما کان نیست.
- با این شرط، استصحاب از قاعده یقین جدا می شود.

• پنج: وحدت متعلق یقین و شک:

- یعنی شک به همان چیزی تعلق بگیرد که یقین به آن تعلق گرفته؛
- با این شرط، استصحاب از قاعده مقتضی و مانع جدا می شود.
- تفاوت قاعده استصحاب با قاعده مقتضی و مانع:
 - در این است که در دومی، یقین به مقتضی تعلق گرفته و شک، نسبت به مانع وجود دارد. یعنی متعلق یقین و شک دو چیز است.
 - مثل اینکه:
- یقین دارید که چراغ روشن بوده ولی الان شک در وزیدن باد دارید (که آیا باد مانع روشن بودن چراغ شده؟).
- یقین به گرفتن وضو دارید؛ الان شک دارید که خوابت برده یا نه؟ (که آیا خواب، موجب بطلان وضوء شده؟)
- لذا قائلین به صحت قاعده مقتضی و مانع، معتقدند صرف احراز مقتضی برای ترتیب دادن آثار مقتضی کفایت و نیازی به احراز عدم مانع نیست؛ مثلاً اگر نذر کرده باشد که اگر این چراغ

تا صبح بر سر قبر این شخص روشن بود، من یک درهم صدقه می دهم؛ این شخص می داند که به اندازه این مدت زمان، نفت در مخزن ریخته؛ لذا همین مقدار مقتضی یقین کافیست.

• شش: زمان متیقن، سابق بر زمان مشکوک باشد:

- زیرا که معنای ظاهر از استصحاب همین است و لذا اگر امر به عکس شود، یعنی زمان متیقن، متأخر از زمان مشکوک باشد، می شود از موارد استصحاب قهقرا، که ما دلیلی بر صحت آن نداریم.
- مثال: امروزه یقین داریم که صیغه افعل، دلالت بر وجوب دارد؛ حالا شک می کنیم که آیا در مبداء پیدایش، این لفظ برای این معنا وضع شده یا نه؟ لذا اگر یقین کنونی را به آن شک سابق سرایت بدهیم، استصحاب قهقرائی انجام داده ایم که روایتی برای صحت آن داریم.
- نکته: **فرق استصحاب قهقرائی با استصحاب عادی:** در استصحاب عادی، بحث در این است که نباید یقین سابق با شک لاحق شکسته شود [در روایت آمده: لا تنقض الیقین بالشک]، ولی در استصحاب قهقراء، بحث شکسته شدن یقین در کار نیست؛ بلکه در آن شک سابق، با یقین لاحق شکسته می شود [یعنی بر عکس استصحاب].
- برای بررسی استصحاب قهقرائی به کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصولی، ن.عیسی ولایی مراجعه شود.

• هفت: فعلیت شک و یقین:

- یعنی شک و یقین تقدیری و فرضی در استصحاب کفایت نمی کند؛
- این شرط، مقتضای ظهور لفظ شک و یقین در روایات باب استصحاب است؛ چرا که لفظ یقین و شک، مانند سایر الفاظ، ظهور در فعلیت دارد.
- مثال شک تقدیری:

▪ اگر مکلف یقین به حدث (خواب) پیدا می کند و از حدث خود، غافل می شود و نماز می خواند و بعد از تمام شدن نماز، شک می کند که آیا قبل از ورود به نماز، وضوء گرفته یا نه؟ در این مثال، بر اساس قاعده فراغ، نماز صحیح است.

• {قاعده فراغ: طبق روایت، هر گاه از عملی فارغ شدی و در آن عمل شک کردی، بنا را بر صحت بگذار؛}

▪ در این مثال نمی توان استصحاب جاری کرد؛ چون شک فعلیت پیدا نکرده مگر بعد از نماز؛ و استصحابی که بعد از نماز جاری می شود، محکوم به قاعده فراغ است؛ یعنی با جاری کردن قاعده فراغ، نوبت به استصحاب نمی رسد؛

■ اما اگر در فرض شکّ تقدیری، قائل به استصحاب شویم و بگوییم اگر مکلف، قبل از نماز غافل نمی شد، شکّ او در حدث، فعلیت پیدا می کرد و لذا نماز او صحیح نیست؛ در این صورت قاعده فراغ، نماز او را تصحیح نمی کند. چون این قاعده در استصحابی که قبل از ورود به نماز جاری می گردد، حاکم نیست.

نکته ای در پایان بحث:

- چند قاعده در متن بحث داشتیم:
 - قاعده استصحاب (عادی)
 - قاعده استصحاب قهقرائی
 - قاعده مقتضی و مانع
 - قاعده یقین
 - قاعده فراغ
- تعریف آخری بیان شد/ فرق اولی با دومی و سومی، در خلال بحث بیان شد/ اما فرق اولی و چهارمی باقی ماند که این جا تبیین می کنیم.
- **فرق قاعده یقین و استصحاب:** در استصحاب، زمان شکّ و یقین واحد است اما زمان متیقّن و مشکوک متعدد است ولی در قاعده یقین، زمان شکّ و یقین متعدد است لکن زمان متیقّن و مشکوک واحد است.

چکیده بحث مقومات حجّیت استصحاب:

- یک: یقین به حالت سابق: حالا فرقی ندارد که این یقین سابق:
 - یک: حکم شرعی باشد یا موضوع دارای حکم شرعی باشد
 - دو: از این جهت معتبر باشد که صفت نفسانی است یا طریقیّت و کاشفیّت دارد.
- دو: شکّ در بقاء متیقّن سابق ← البته مقصود از شکّ = اعمّ از شکّ حقیقی (یعنی تساوی دو طرف احتمال) و ظن غیر معتبر است؛ بنابراین مراد از شکّ، عدم علم و علمی است.
- سه: اجتماع یقین و شکّ در زمان واحد ← یعنی حصول یقین و شکّ در آن واحد باشد ← البته مقصود این نیست که مبداء پیدایش یقین و شکّ، در آن واحد باشد؛ چرا که مبداء پیدایش یقین،^۱ گاهی قبل

(متعارف مثال های استصحاب) و ۲ گاهی همزمان و ۳ گاهی بعد از مبداء پیدایش شک واقع می شود. و تمامی این سه فرض، مجرای استصحاب هستند.

- **چهار: تعدّد زمان متیقّن و مشکوک** ← یعنی متعلّق یقین و شک، از لحاظ زمانی، متعدّد باشد ← با این شرط، استصحاب از قاعده یقین جدا می شود.
- **پنج: وحدت متعلّق یقین و شک** ← یعنی شک به همان چیزی تعلّق بگیرد که یقین به آن تعلّق گرفته ← با این شرط، استصحاب از قاعده مقتضی و مانع جدا می شود.
- **شش: زمان متیقّن، سابق بر زمان مشکوک باشد** ← در غیر این صورت از موارد استصحاب قهقرا می شود که ما دلیلی بر صحت آن نداریم.
- **هفت: فعلیّت شک و یقین** ← یعنی شک و یقین تقدیری و فرضی در استصحاب کفایت نمی کند؛ ← فعلیّت هم به معنای التفات است.

۳-۳- معنی حجّیه الاستصحاب:

- در مقدمه ۲ از مقدمات حجج و امارات، معنای حجّت را در لغت و در اصطلاح منطق و اصول بیان کردیم:
 - حجّیت لغوی ← کلّ شیء یصلح أن یحتجّ به علی غیره.
 - حجّیت اصطلاحی:
 - در منطق ← دو معنا داشت...
 - در اصول ← کلّ شیء یکشف عن شیء آخر و یحکی عنه علی وجه یكون مثبتاً له
- حالا می خواهیم ببینیم که حجّیت استصحاب، به کدام معناست؟
- **اشکال:** روشن است که استصحاب را می توان متّصف به حجّیت به معنای لغوی کرد؛ و حال آن که اگر مراد از ابقاء، در تعریف استصحاب:
 - ابقاء عملی منسوب به مکلف باشد ← نمی توان استصحاب را به حجّت توصیف نمود؛ زیرا ابقاء عملی را نمی توان دلیل و حجّت بر چیزی دانست؛
 - و اگر مراد از ابقاء، ابقاء الزام شرعی باشد ← این الزام، مدلول دلیل است نه خود دلیل.
- **پاسخ:**
 - مراد از ابقاء، ابقاء عملی نیست؛ بلکه ابقاء، قاعده شرعی است که در مقام عمل جعل شده؛ پس مراد از ابقاء، ابقاء عملی مکلف و الزام شرعی نیست. لذا می توان این قاعده را متّصف به حجّیت کرد؛ لکن

نه به معنای حجّت اصولی که در امارات می گفتیم؛ بلکه به معنای لغوی حجّت (یعنی هر چیزی که قابل احتجاج در مقابل خصم باشد)؛ زیرا که قاعده عمل، دلیل بر چیزی و مُثَبِت چیزی نیست؛ [یعنی عمل کسی، حکمی شرعی اثبات نمی کند]؛ بلکه مجعول از طرف شارع مقدّس است و ادعای جعل و معتبر کردن چیزی از شارع مقدّس هم، نیاز به دلیل و اثبات دارد؛ مثل سایر احکام تکلیفیه که نیاز به دلیل دارند که مثلاً وجوب صلاة از آیه "أقم الصلاة" به دست می آید؛ حالا استصحاب هم نیاز به دلیل و روایتی دارد مثل "لا تنقض اليقين بالشك". دیگر اصول عملیه و قواعد فقهیه هم همین گونه اند.

○ اما این قاعده از آن جهت که مکلف در هنگام جهل به واقع:

▪ اگر طبق استصحاب عمل کند ← معذّر است

▪ و اگر به آن عمل نکند و در مخالفت با واقع بیافتد ← می توان با استصحاب علیه او احتجاج

کرد و می توان استصحاب را حجّت به معنای لغوی دانست؛

○ حالا دقت بشود که استصحاب، به معنای حجّت لغوی هست، لکن حجّت اصولی نیست؛ چون کاشفیت و طریقیّت به واقع ندارد. بلکه دلیل ثابت کننده آن، حجّت اصولی خواهد بود.

○ از همین جا، فرق اصول عملیه با احکام تکلیفیه روشن می شود و آن این است که:

▪ اصول عملیه و قواعد فقهیه ← حجّت به معنای لغوی

▪ احکام تکلیفیه ← اتّصاف آن به حجّیت، مطلقاً صحیح و جایز نیست. {خود احکام، حجّت

نیستند، بلکه دلیل شان، حجّت است}

● **توجه:** نظر به اینکه ثابت کردیم که استصحاب {خودش}، حجّت لغوی است، دیگر برای اتّصاف استصحاب

به حجّیت، نیازی به تأویل و توجیه نیست؛ بخلاف برخی بزرگان که سعی نموده اند توجیهاتی را مطرح کنند؛

از جمله سه توجیه بیان شده که در آن ها، موصوف برای وصف حجّیت را:

○ **یک: یقین سابق** است به این اعتبار که منجز می کند حکم را:

▪ از جهت پیدایش، از نظر عقلی

▪ از جهت بقاء، بر اساس جعل شارع مقدّس

○ **دو: ظنّ لاحق به بقاء آن یقین**، بر اساس حکم عقل به معتبر بودن استصحاب. {یعنی یقین سابقی

وجود دارد؛ بعد شک می کنیم در بقاء آن یقین؛ در این زمان، ظنّ به بقاء داریم؛ این ظنّ به بقاء،

موصوف کلمه حجّت است}

○ **سه: صرف وجود داشتن سابق؛**

چکیده بحث معنای حجّیت استصحاب:

استصحاب با توجه به معنای آن - که قاعده شرعی است که در مقام عمل جعل شده -، حجّت به معنای لغوی است و مانند احکام تکلیفیه، نیاز به دلیل دارد؛ با این فرق که احکام تکلیفیه، مطلقاً قابل وصف به حجّیت نیستند.

۴-۳- هل الاستصحاب امارهٌ أو اصل؟

- با توجه به اختلاف اصولیون در ماهیت استصحاب، در این قسمت، بحث در این است که: آیا استصحاب، اصل است یا اماره؟ چرا که مثلاً مرحوم سید خوئی در مورد استصحاب می فرمایند: **عرش الاصول و فرش الامارات!**
- پاسخ این است که از اینکه گفته شد قاعده عمل را نمی توان حجّت به معنای اصولی نامید، معلوم می شود نمی توان استصحاب را اماره دانست؛
 - زیرا مضمون استصحاب، حکم عامی است که مکلف هنگام شک و تحیر نسبت به بقاء به آن مراجعه می کند؛
 - در این مضمون فرقی بین اینکه دلیل این قاعده، خبر باشد یا غیر آن، وجود ندارد؛ ولی مرحوم شیخ انصاری فرموده است که اگر دلیل استصحاب:
 - روایات باشد ← استصحاب، اصل عملی است
 - عقل باشد ← استصحاب، اماره است
 - در مقابل مرحوم شیخ اعظم، مرحوم مظفر:
 - در مورد نظر شیخ اعظم:
- متأخرین ایشان ← گویا بیان ایشان را از مسلّمات دانسته اند و دیگر روی آن، تأمل نداشته اند.
- قدما ← همان طور که خود مرحوم شیخ هم ذکر نموده اند: اکثرشان، مثل شیخ طوسی، سیدین، فاضلین و شهیدین و صاحب معالم، تنها مستند استصحاب را حکم عقل می دانند و از این رو آن را اماره می دانند و هیچ کدام به هیچ خبر و روایتی تمسک ننموده اند.

■ ولی مرحوم مظفر معتقد است که استصحاب، ولو اینکه دلیلش عقل باشد، اصل عملی است؛ چون استصحاب، چیزی جز حکم ظاهری و مجعول برای شاکّ در مقام عمل نیست و ظنّ به بقاء متیقّن در صورتی که عقل به آن حکم کند و فرض کنیم چنین ظنّی حجتّ است، فقط دلیل استصحاب محسوب می شود و آن را از اصل بودن خارج نمی کند؛ این ظنّ، دلیل است نه خود قاعده تا اماره محسوب شود؛ از این ظنّ استفاده می شود که شارع مقدّس این قاعده را برای هنگام شکّ و تحیّر جعل نموده.

● نکته: اصطلاح شناسی اصولی:

- شیخ ← شیخ طوسی
- شیخین ← شیخ مفید و شیخ طوسی
- سیدین ← یعنی سید مرتضی و سید ابوالمکارم ابن زهره حلّی
- فاضلین ← یعنی محقق حلّی و علامه حلّی
- شهیدین ← یعنی شهید اول و شهید ثانی
- عاملیین ← یعنی شیخ حسن عاملی (صاحب معالم) و سید محمد موسوی عاملی (صاحب مدارک الاحکام و نهاییه المرام)
- صدوقین / فقیهین / ابنا بابویه ← شیخ صدوق (محدّث) و پدرش علیّ بن بابویه (فقیه)
- ابن بابویه ← شیخ صدوق (نه پدرش)
- قدیمین ← ابن جنید اسکافی و ابن ابی عقیل عمانی
- آخوند:
- در اصول ← مرحوم آخوند خراسانی (صاحب کفایه)
- در فلسفه ← مرحوم ملاصدرا (صاحب اسفار اربعه)
- سید سند:
- در فقه ← سید محمد موسوی عاملی
- در کلام ← سید شریف جرجانی (صاحب شرح و حاشیه بر کتب مختلف از جمله حاشیه و شرح مواقف)
- محمدون ثلاث:

- **متقدمه** ← مرحوم کلینی (صاحب کافی)، مرحوم شیخ طوسی (صاحب استبصار) و مرحوم شیخ صدوق (صاحب من لایحضره الفقیه)
- **متأخره** ← علامه محمدباقر مجلسی (صاحب بحار الانوار)، محمد بن حسن حرّ عاملی (صاحب وسائل الشیعه)، محمدمحسن فیض کاشانی (صاحب وافی)

○ مشایخ ثلاثه:

- در مورد نقل روایت ← مرحوم کلینی (صاحب کافی)، مرحوم شیخ طوسی (صاحب استبصار) و مرحوم شیخ صدوق (صاحب من لایحضره الفقیه)
- در مورد فتوا دادن ← شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی
- در رجال:

- اگر گفته شود که "نقل مشایخ ثلاثه، دلیل توثیق راوی است" یا "مرسلات مشایخ ثلاثه معتبر است" ← محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، احمد بن ابی نصر بزنطی
- اگر گفته شود که "مشایخ ثلاثه او را توثیق کرده اند" ← نجاشی، کشی، شیخ طوسی

چکیده بحث استصحاب، اماره یا اصل:

- از اینکه گفته شد قاعده عمل را نمی توان حجّت به معنای اصولی نامید، معلوم می شود نمی توان استصحاب را اماره دانست؛
- بنابراین مطابق همه مبانی (که دلیل استصحاب هر کدام از این سه باشد: اخبار، عقل، بناء عقلاء)، اصل عملی است نه اماره و حجّت اصولی.

۵-۳-۳-۵-۳ الاقوال فی الاستصحاب:

با توجه به تعدّد اقوال اصولیون درباره استصحاب، مرحوم مظفر خلاصه اقوال را با اعتماد به بیان مرحوم شیخ انصاری - که اهل تتبع بوده- از کتاب رسائل ایشان نقل می کنند؛

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند یازده قول در بررسی اولیّه حاصل می شود:

- یک: مرحوم آخوند، مرحوم مظفر و اکثر عامّه: حجّت است مطلقاً. {مطلقاً در برابر تفصیل هایی است که دیگران به آن قائل شده اند}
- دو: سید مرتضی و اکثر حنفیه: عدم حجّیت مطلقاً. {مطلقاً در برابر تفصیل هایی است که دیگران به آن قائل شده اند}
- سه: مرحوم شریف العلماء (استاد شیخ اعظم) و مرحوم سید علی طباطبایی (صاحب ریاض): تفصیل بین:
 - امور عدمی ← جاری می شود ← مثال:
 - مثلاً قبلاً می دانستیم که حیوانی در زمان زنده بودن، تزکیه نشده بود؛ حالا آمدیم و دیدیم مقداری از گوشت آن این جاست؛ شک داریم در تزکیه آن؛ عدم تزکیه را -همان یقین سابق- استصحاب می کنیم و اصل را بر عدم تزکیه می گذاریم.
 - مثلاً قبلاً می دانستیم که مقدار آب موجود، در حدّ کرّ نبوده؛ الان در مراجعه مجدد به آن، شک داریم که به حدّ کرّ هست یا نه؟ عدم کرّیت را -همان یقین سابق- استصحاب می کنیم و اصل را بر عدم کرّیت می گذاریم.
 - امور وجودی ← جاری نمی شود ← مثلاً اگر قبلاً می دانستیم که این آب موجود، در حدّ کرّ بوده؛ الان در مراجعه مجدد به آن، شک داریم که به حدّ کرّ هست یا نه؟ قائلین می گویند در این فرض، حقّ جاری کردن استصحاب را ندارید.
- چهار: میرزای قمی (صاحب قوانین) آن را به محقّق سبزواری نسبت می دهد: تفصیل بین:
 - موضوعات خارجی ← مثل عدالت و حیات ← جاری نمی شود
 - احکام شرعی ← چه جزئی (مثل حرمت خمر) و چه کلی (مثل وجوب) ← جاری می شود
- پنج: مرحوم وحید بهبهانی از اخباری ها نقل نموده: تفصیل بین:
 - احکام شرعی کلی ← جاری نمی شود الا استصحاب عدم نسخ ← یعنی استثناءً در جایی که می دانیم نسخ نشده، می توانیم استصحاب را اجرا کنیم.
 - غیر آن ← جاری می شود.
- شش: محقّق خوانساری: تفصیل بین:
 - احکام شرعی جزئی ← جاری نمی شود
 - غیر آن (احکام شرعی کلی و موضوعات خارجی) ← جاری می شود

● **هفت: فاضل تونی** (که شیخ اعظم به ایشان نسبت می دهد): تفصیل بین:

- احکام وضعی ← مثل طهارت و یا عدم غضب که شرط صحتّ صلاه هستند ← جاری می شود
- احکام تکلیفی ← همان احکام خمس (واجب و حرام و مباح و مستحبّ و مکروه) ← جاری نمی

شود

● **هشت: غزالی: تفصیل بین:**

- اثبات حجّیت استصحاب با اجماع ← حجّت نیست
- اثبات حجّیت استصحاب با غیر اجماع ← حجّت هست

● **نهم: مرحوم شیخ انصاری و محقق اول: تفصیل بین:**

- مستصحب ما استمرارش ثابت شده و شکّ در رافع داریم ← جاری می شود
- مستصحب ما استمرارش ثابت نشده ← جاری نمی شود

● **دهم: محقق سبزواری:**

- همین تفصیل نهم است با اختصاص شکّ به وجود غایت.
- فرق دو قول اخیر:

▪ قول نهم ← هر پنج قسم داخل در بحث بود

▪ قول دهم ← اختصاص دارد به شکّ در اصل وجود رافع، نه اقسام دیگر.

● **یازدهم: به محقق سبزواری نسبت داده شده:**

- استصحاب در مورد شکّ در وجود رافع و در مورد شکّ در مصداق موجود برای رافع جاری می شود.
- نکته: شکّ در رافع و مانع، پنج قسم است:

▪ **یک: شکّ در اصل وجود رافع** ← مثل اینکه یقین به طهارت داریم و شکّ داریم که آیا

حدثی اصلاً عارض شده تا این طهارت را از بین ببرد یا نه؟

▪ **دو: شکّ در رافعیت موجود است** ← مثل اینکه در وضو گرفتن یقین دارد، ولی بعد از

وضو، مایعی از او خارج شده، نمی داند که بول است که رافع باشد یا چیزی که رافع نیست.

▪ **سه: شکّ در اندراج موجود در تحت عنوان رافع است** ← مثلاً چرتی بر مکلف عارض

شده، حالا نمی داند که چرت، داخل در عنوان نوم هست تا رافع در وضو باشد یا نه؟ ← به

این حالت "شبهه مفهومی" گفته می شود که منشاء اشتباه، شکّ در مفهوم نوم است.

▪ **چهار: شک در مصداقیّت موجود برای رافع است** ← مثلاً پس از وضوء، رطوبتی از شخص خارج شده؛ حالا شک دارد که آیا این رطوبت، بول بوده تا مصداق رافع باشد یا نه؟
{در دومی، شک در رافعیت موجود داشتیم ولی در این چهارم، اصلاً نمی دانیم این شیء چیست؟}

▪ **پنج: متیقّن سابق، امری باشد که مردّد بین این است که آیا با این امر حادث، مرتفع می شود یا نه؟** ← مثلاً لباس نجس را یکبار شسته، حالا مردّد است در اینکه آیا:

- با خون نجس شده بود ← که با همین یکبار شستن پاک می شود
- یا اینکه با بول نجس شده بود ← تا نیاز به دو بار شستن باشد.

اما مرحوم شیخ اعظم انصاری، بین این اقوال، تفصیلی را مطرح ننموده و آن عبارت است از اینکه گاهی مستصحب ما از اموری است که ثابت می شود با:

- عقل ← جاری نمی شود
- ادله شرعی ← جاری می شود

سوال: دلیل عدم ذکر این تفصیل اخیر؟

شاید این باشد که حکمی که با عقل ثابت می شود، هیچ شکی در آن راه ندارد. بلکه یا باقی است یا نیست؛ از این رو رکن استصحاب -یعنی شک- در آن اصلاً متحقّق نمی شود.

۶-۳- ادلّة الاستصحاب:

شامل چهار دسته است:

- یک: بناء عقلاء
- دو: حکم عقل
- سه: اجماع
- چهار: اخبار ← شامل پنج روایت

۱-۶-۳- تبیین دلیل اول: بناء عقلاء:

- این دلیل، از دو مقدمه قطعیه تشکیل می شود:
 - مقدمه اول: عقلاء با تمام مشرب های گوناگون، هنگام شکّ لاحق در بقاء متیقّن سابق، همگی اخذ به متیقّن سابق می کنند و امورات زندگی آن ها هم به همین منوال می گذرد.
 - **قیل:** این قاعده حتی در میان حیوانات هم رواج دارد ← **مرحوم مظفر:** ردّ می شود.
 - مقدمه دوم: شارع نیز از عقلاء، بلکه رئیس العقلاء است؛ لذا با عقلاء متحد المسلك است؛ زیرا اگر این گونه نبود، باید عقلاء و متشرّعین از عقلاء را از استصحاب نهی می کرد؛ لکن چنین نکرده؛
 - نتیجه: لذا از این عدم ردع شارع، عقلاء را، که در امورات زندگی شان و مخصوصاً در امورات شرعی، یقین سابق را در صورت شکّ لاحق استصحاب می کنند، ما نتیجه می گیریم که استصحاب در امور شرعی را هم شارع قبول دارد.
- لکن این دو مقدمه، مورد مناقشه قرار گرفته و در مناقشه هم، برای ابطال استدلال، اثبات احتمال کافیهست {اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال}؛ چون برای اثبات حجّیت هر چیزی -مثلاً استصحاب- نیاز به **مقدمات قطعیه** داریم.
- مناقشه در **مقدمات:**
 - مقدمه اول ← **توسط مرحوم میرزای نائینی:** بناء عقلاء فقط در مورد شکّ در رافع وجود دارد و از سوی عقلاء، چنین بنائی در مورد شکّ در مقتضی وجود ندارد؛ پس طبق دلیل اول، یعنی بناء عقلاء بر حجّیت استصحاب، حقّ با شیخ اعظم انصاری است که قائل به تفصیل بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع شد. لذا مرحوم مظفر باید به این اشکال استادشان جواب بدهند. ← مرحوم مظفر در این جا چیزی نمی گوید ولی در ادامه پاسخ دندان شکنی خواهد داد!
 - مقدمه دوم ← **توسط مرحوم آخوند:** دو اشکال دارند:
 - **یک:** وقتی می توان از بناء عقلاء، رضایت شارع را کشف کرد که احراز کنیم منشاء بناء عقلاء، تعبّد نسبت به حالت سابقه است. یعنی اگر عقلاء به حالت سابق اخذ می کنند، صرفاً به خاطر حالت سابقه بودن است؛ ولی این مطلب از سوی عقلاء برای ما احراز نمی شود؛ چون ممکن است که اخذ به حالت سابق از سوی عقلاء، به خاطر امور دیگری باشد. از جمله امید به

دستیابی به واقع؛ یا از باب احتیاط؛ یا از باب اطمینان به بقاء؛ یا از باب ظنّ نوعی به بقاء؛ یا شاید غفلت از شکّ باشد.

• پاسخ مرحوم مظفر:

○ آن چه در بناء عقلاء مهم است تبانی عملی عقلاست بر اخذ به حالت سابق؛ و این امری ثابت و مسلّم است؛

○ البته گاهی عقلاء از این قاعده غفلت دارند، لکن منافاتی با اصل وجود این تبانی در حالت التفات و توجه ندارند؛

○ و نیز در کشف رضایت شارع و مشارکت او با عقلاء، اختلاف اسباب تبانی ضرری نمی رساند. یعنی فرقی ندارد که سبب تبانی صرف بودن سابق باشد، یا به خاطر اطمینان یا احتیاط یا غیر ذلک؛ آن چه مهم است این است که به هر حال این قاعده نزد عقلاء وجود دارد؛ بنابراین شارع هم به آن راضی است و لازم نیست ثبوت این قاعده در نزد شارع، به خاطر همه عللی باشد که در نزد عقلاء وجود داشته.

○ بعد مرحوم مظفر استدراکی می کند و می فرماید بله، گاهی احتمال اینکه علّت تبانی عقلاء، امید به تحصیل واقع یا رعایت احتیاط باشد، به کشف رضایت شارع مقدّس به این قاعده ضرر می زند. چون در فرض استصحاب، به عنوان قاعده ای به خاطر حالت سابقه نیست؛ البته گاهی تحصیل واقع در حالت سابق نیست؛ بنابراین بقاء بر حالت سابقه، خلاف امید و انتظار تحصیل واقع است. پس این احتمالات، علّت اخذ عقلاء به حالت سابقه نیست.

▪ **دو:** بر فرض پذیرش اینکه منشاء بناء عقلاء، تعبّد نسبت به حالت سابق باشد، باز می گوئیم که این بناء، وقتی نافع است که شارع مقدّس به آن رضایت بدهد؛ لکن دلیلی برای رضایت شارع وجود ندارد؛ زیرا عمومات آیات و روایاتی که از تبعیت غیر علم نهی می کند {آیه شریفه "لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ"}، برای عدم تبعیت از بناء عقلاء کافیست؛ نیز دلائلی که برای براءت و احتیاط عند الشبهة وارد شده، باعث می شود که ما به مقدمه دوم اطمینان پیدا نکنیم.

• پاسخ مرحوم مظفر: برای کشف موافقت و رضایت شارع مقدّس، لازم نیست رضایت

آن را از دلیل به دست آوریم؛ چرا که بنای عقلاء، خود دلیل و کاشفی از رضایت شارع

است؛ بنابراین برای اثبات رضایت شارع، صرف عدم منع کافیهست و نیاز به دلیل دیگر نداریم و آیات و روایات ناهی از اتباع غیر علم، دلالتی بر منع از استصحاب ندارند. زیرا مراد از نهی در این ادله، این است که برای اثبات واقع نباید از غیر علم تبعیت کرد؛ در حالیکه مقصود از استصحاب، اثبات واقع نیست؛ بلکه استصحاب برای رفع تحیّر است نه اثبات واقع؛ لذا استصحاب، تخصصاً از این آیات و روایات خارج است؛ و همچنین ادله براءت و احتیاط هم، در عرض دلیل استصحاب نیست و نمی تواند از استصحاب منع کند؛ چون جایی که استصحاب باشد، نوبت به براءت و احتیاط نمی رسد.

۲-۶-۳- تبیین دلیل دوم: حکم عقل:

• مقدمات:

- مقدمه ۱: مراد از عقل در این بحث، عقل نظری است؛ زیرا عقل نظری حکم می کند که بین علم و وجود یک شیء در زمان سابق و رجحان بقاء در زمان لاحق، تلازم وجود دارد.
- مقدمه ۲: هر گاه عقل، به رجحان بقاء حکم کند، شارع مقدس هم به خاطر قاعده تلازم به همان چیزی که عقل حکم می کند، حکم می دهد. {همان طور که در مقصد ملازمات عقلیه گذشت، تلازم: کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع}

• نظر مرحوم مظفر:

- عقل نمی تواند دلیل بر استصحاب باشد؛ ظاهراً قدما که قائل به حجّیت استصحاب بودند، تنها دلیل شان، حکم عقل بوده و اولین کسی که تمسک نموده به:
 - بناء عقلاء ← علامه حلی در نهاییه
 - اخبار و روایات ← شیخ عبدالصمد، پدر شیخ بهائی
- اشکالات مرحوم مظفر به دلیل عقل و حجّیت استصحاب از راه دلیل عقل:

- اولاً: عقل حکم به چنین تلازمی نمی کند و این خلاف وجدان است؛ چرا که ما وجداناً می بینیم که در بسیاری از موارد، علم به حالت سابقه وجود دارد لکن هنگام شک، به صرف ثبوت در سابق، ظنّ به بقاء حاصل نمی شود.

- **ثانیاً:** بر فرض وجود ملازمه، نهایت چیزی که با دلیل عقلی ثابت می شود، ظنّ به بقاء است و چون دلیلی برای حجّیت این ظنّ وجود ندارد، این ظنّ بر قاعده اولیه عمل به ظنون که عبارت است از عدم حجّیت باقی می ماند. پس عقل گویای حجّیت استصحاب نیست.
- **مراد علماء در عبارت "شارع مقدّس بر طبق حکم عقل، به رجحان به بقاء حکم می کند" چیست؟ اگر مرادشان این است که:**
 - **یک:** شارع نیز مانند مردم، ظنّ به بقاء پیدا می کند ← چنین امری بی معناست.
 - **دو:** شارع به حجّیت این رجحان حکم می کند ← چنین چیزی مقتضای ملازمه نیست و اثبات آن نیاز به دلیل دیگری دارد.
 - **سه:** شارع حکم می کند که بقاء در نظر مردم، مضمون و راجح است، به این معنا که شارع علم به مسأله دارد ← گر چه مقتضای ملازمه هست ولی برای ما فائده ای ندارد، چرا که صرف اینکه شارع علم دارد، مردم چنین ظنّی دارند، کاشف از این نیست که شارع آن ظنّ را معتبر می داند.

۳-۶-۳- تبیین دلیل سوم: اجماع:

- نظرات در رابطه با وجود اجماع بر حجّیت استصحاب:
 - **عده ای مثل مرحوم علامه حلّی (مطابق با نقل شیخ انصاری در رسائل):**
 - قائل به وجود اجماع شده اند.
 - چنانکه مرحوم علامه حلّی در مبادئ الوصول صفحه ۲۵۰ می فرمایند: "نزدیک تر به واقع در مورد استصحاب، حجّیت آن است، به دلیل اجماع فقهاء بر آن؛ از این جهت که وقتی حکمی حاصل شد و به حکمی، علم و یقین یافتیم؛ بعد شکّ کردیم در عارض شدن چیزی که این یقین را زائل می کند، واجب است که آن حکم یقینی را، به همان صورت که در اول بوده، ابقاء کنیم".
 - **مرحوم مظفر:**
 - با توجه به تعدّد اقوال (۱۱ قول) و در نتیجه وجود اختلافات بسیار در مورد حجّیت استصحاب، تحصیل اجماع واقعاً مشکل است.

■ **الّا** اینکه از این اجماع، حصول اجماع، فی الجمله باشد به نحو موجبہ جزئیہ، در مقابل سالبہ کلیہ؛ به این مقدار قطعی است و می توان آن را بیان نمود. {یعنی فقط در بعض موارد می توان قبول کرد؛ نه اینکه کلاً بپذیریم، یا کلاً ردّ بکنیم}.

■ **به عنوان مثال:**

● **مسأله:** مسائل زیادی وجود دارد اما به عنوان نمونه: اگر کسی یقین به طهارت (مثلاً وضوء) داشته باشد؛ بعد شکّ کند که آیا حدث یا خبثی - که زائل کننده آن طهارت و یقین خواهد بود - حاصل شده یا نه؟

● در این مسأله، همه فقهاء از زمان مرحوم شیخ طوسی، بلکه قبل از آن (یعنی ابتدای زمان غیبت و مرحوم شیخ مفید) تا الان، اتفاق دارند بر ابقاء طهارت یقینی سابق، بدون اینکه کسی منکر این نظر باشد.

● روشن است که مفروض نزد فقهاء در این نظر، در مورد شکّ لاحق است نه شکّ ساری. از این رو حکم آن ها، بر اساس قاعده یقین و یا حتی قاعده مقتضی و مانع {که توضیحش در قسمت مقومات استصحاب گذشت} نبوده؛ بلکه بر اساس قاعده استصحاب است.

○ شکّ ساری " همان قاعده یقین است؛ به این معنا که: الان یقین داریم؛ بعد شکّ بکنیم و این شکّ، به آن یقین سابق ما هم سرایت بکند و آن را متزلزل بکند.

■ **خلاصه مطلب:** چنین مثال هایی برای اثبات اعتبار و حجّیت استصحاب فی الجمله کفایت می کنند و به نحو موجبہ جزئیہ قطعی است.

● **ان قلت:** چگونه بر حجّیت استصحاب، فی الجمله، عند الجمیع، ادعای اجماع می توان کرد، در حالیکه بزرگی مانند سید مرتضی، ادعای سلب کلی از حجّیت استصحاب دارد؟

○ **قلت:** کلام امثال سید مرتضی را توجیه می کنیم؛

■ به این صورت که شاید این بزرگ، منکر حجّیت استصحاب است که از طریق ظنّ به بقاء، که حکم عقل بود، به دست آید {چون حکم اولیّه ظنّ، بر اساس آیات و روایات ناهیه از اتباع غیر علم، عدم اعتبار است}؛

■ ولی ایشان هم منکر حجّیت استصحاب که از سایر طرق (یعنی غیر از طریق ظنّ به بقاء) حاصل شده باشد، نیست. پس بین دو نظر (یعنی سید مرتضی و دیگر علماء) جمع شد.

○ **استدراک:** بله ادعای اجماع بر حجّیت مطلق استصحاب (یعنی از هر طریق و به هر نحوی باشد)، یا در خصوص چیزی که در حالت شک در رافع باشد، با توجه به تعدّد اقوال - چنانکه گذشت - در نهایت اشکال است.

۴-۶-۳- تبیین دلیل چهارم: اخبار:

- اصلی ترین دلیل برای اثبات حجّیت استصحاب، اخبار و روایات هستند.
- دفع دخل مقدر:

○ اشکال ۱: اگر این اخبار، خبر واحد باشند، باز هم مفیدند؟

- **جواب ۱:** قبلاً حجّیت خبر واحد را ثابت نمودیم.
- **جواب ۲:** به علاوه، اخبار مذکور در حدّ واحد نیستند، بلکه در حدّ مستفیض هستند.
- **جواب ۳:** این اخبار با قرائن عقلیه و نقلیه بسیاری مورد تأیید هستند.

○ اشکال ۲: با این اشکال مرحوم شیخ انصاری چه می کنید که در رسائل ج ۲ ص ۵۷۰ بعد از ذکر اخبار مربوط به این بحث فرموده: "این اخبار دو دسته اند: عده ای صحیح اند ولی ظهور در مطلوب ما ندارند؛ عده ای هم ظهور دارند ولی صحیح نیستند! {لذا اخبار نمی توانند به ما کمکی بدهند}."

- **جواب:** این روایات در حقیقت، بیشترین تکیه اش بر همان نظر مختار مرحوم شیخ انصاری - یعنی حجّیت استصحاب در شک در رافع - است؛ لکن لازم است که به عبارت بعدی شیخ در این قسمت توجه بشود که می فرماید:

- **اولاً:** شاید به مجموعه روایات، به اعتبار اینکه همدیگر را جبران و کمک و هم پوشانی کنند، استدلال شده.
- **ثانیاً:** بعد هم مرحوم شیخ، این مطلب را، با اخبار وارد شده در موارد خاص، تأیید نموده.

- روایاتی که در رابطه با حجّیت استصحاب به دست آمده، شامل پنج روایت است:

○ **یک و دو و سه:** صحیح اول و دوم و سوم جناب زراره

○ **چهار:** روایت محمد بن مسلم

○ **پنج:** مکاتبه علی بن محمد قاسانی

- مرحوم مظفر، سه روایت اول را - که صحیحه هستند-، می پذیرد و بحث می کند، لکن روایت چهارم و پنجم را ردّ می کنند.

روایت اول: صحیحه اول زراره

- یک: سند حدیث: این روایت، مضمرة است؛ مضمرة روایتی است که راوی، نام امام را صریحاً ذکر نکرده و با تعبیر "سألته" یا "قلته" بیان کرده. لکن اضمار در این جا، به حدیث ضرری نمی زند؛ چون:
 - اولاً: راوی، جناب زراره است که فقیه قدری است و از یاران بزرگ امام بوده. و چنین فردی به خاطر این جلالت و عظمت علمی، از غیر امام سوال نمی کند. پس حتماً مورد سوال و مسئول منه، امام است؛
 - ثانیاً: مرحوم علامه بحرالعلوم در کتاب فوائد، تصریح دارند که مروی عنه این روایت، امام باقر علیه السلام است.

● دو: متن روایت:

- [سوال ۱] قال: قلت له عليه السلام: الرجل ينام و هو على وضوء؛ أتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟
- فقال: يا زرارة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن؛ فإذا نامت العين و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء.
- [سوال ۲] قلت: فإن حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟ {يعني اگر چیزی را در کنار جابجا کردند و او متوجه نشد، چه؟ آیا خواب و ابطال وضوء محسوب می شود؟}
- قال: لا، حتى يستيقن أنه نام، حتى يجيء من ذلك امر بين؛ و ألا فإنه على يقين من وضوئه؛ و لا ينقض اليقين بالشك ابدأ؛ و لكنه ينقضه بيقين آخر. {هیچ وقت شک، یقین را نقض نمی کند؛ اما یقین، با یقین نقض می شود}.

● سه: محتوای حدیث: در مورد این روایت صحیحه، دو بحث داریم:

- یک: فقه الحدیث: از این باب، دو سوال در عبارت روایت داریم که در مورد:

- سوال ۱: شبهه مفهومیه حکمییه مطرح شده؛ یعنی مراد سائل از این سوال این است که محدوده خواب را از این جهت که ناقض وضوء است، بفهمد؛ به عبارتی با این سوال، جناب زراره می خواهد با مفهوم "نوم ناقض وضوء" آشنا شود. زیرا مراد سائل معنای لغوی نوم نبوده

و نیز مرادش این نیست که یک یا دو چرت، به نحو استقلالی و در عرض خواب، ناقض وضوء هست یا نه؟ پس مرادش این است که آیا مفهوم خواب، شامل چرت می شود یا نه؟ هکذا سائل فی الجملة می داند که خواب، ناقض وضوء است؛ برای همین هم امام علیه السلام در جواب سائل، حدود خواب ناقض وضوء را بیان فرمود؛ و فرمود مراد از آن، خوابی است که چشم و گوش و قلب - همه با هم - بخوابند؛ اما اگر چشم بخوابد ولی گوش و قلب نخوابند، این خواب که شامل یک یا دو چرت می گردد، ناقض وضوء نیست؛

■ **سوال ۲:** با توجه به جواب امام علیه السلام، سوال از شبهه موضوعیّه است؛ چرا که:

- **اولاً:** اگر مراد سائل، سوال از مرتبه دیگری از خواب باشد [همان مرتبه جابجا کردن شیء در کنار آن فرد و متوجه نشدن او]، اگر این گونه باشد، امام باید شبهه سائل را با تعریف و تحدید دیگری از نوم ناقض وضوء پاسخ می داد؛ لذا از پاسخ حضرت، معلوم می شود که سوال از شبهه حکمیّه نبوده.
- **ثانیاً:** اگر شبهه دوم سائل، مفهومی - یعنی شبهه حکمیّه - بود، معنا نداشت که امام در جواب، شکّ در حکم واقعی را فرض کند و بعد استصحاب جاری بکند.
- **ثالثاً:** نیز اگر سوال سائل از شبهه حکمیّه و مرتبه دیگری از نوم باشد، فرض صحیحی وجود ندارد که امام، یکبار یقین سائل به خواب را ملاحظه کند و یکبار عدم یقین او را ملاحظه کند [آن جا که فرمود: حتی یستیقن أنّه قد نام]. پس چون اگر شبهه مفهومیّه باشد، معنایش این است که سائل می دانسته که یک یا دو چرت، مصداق خواب است لکن حکمش را نمی دانسته که آیا مبطل وضوء هست یا نه؟ و این همانند سوال اول می شود؛ در حالیکه سوال دوم، مربوط به شبهه موضوعیّه است؛ لذا جواب پایانی امام، متضمّن قاعده استصحاب است؛ لذا نمی توان از اطلاق جواب امام، استفاده کرد که استصحاب در شبهات حکمیّه هم جاری می شود. چون این مورد از قبیل وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب است و نمی توان به اطلاق تمسک کرد. [مطابق همان بحث مقدمات حکمت که در مباحث الفاظ گذشت]؛

■ **اشکال:**

- درست است که پاسخ امام علیه السلام، عامّ است [لا تنقض الیقین بالشکّ ابداً] لکن سوال از شبهه مصداقیّه است؛ یعنی اگر شکّ در بقاء، از ناحیه شکّ در تحقّق مصداق

رافع معلوم المفهوم باشد، استصحاب جاری می شود و نهایت دلالت این روایت، این مقدار است.

- از این رو، محلّ سوال این جاست و یک قدر متیقّنی برای مسأله می سازد، لذا بر اساس مقدمات حکمت، دیگر نمی توان در چنین موردی، اخذ به اطلاق نمود. چون در مبحث مطلق و مقید گفتیم که یکی از مقدمات حکمت، عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب است. یعنی این قدر متیقّن، گر چه صلاحیت قرینیت ندارد، ولی مانع تمسّک به اطلاق می شود؛ به خاطر آن چه که معروف است که مورد، نه مخصّص عام است و نه مقید مطلق؛
- بنابراین نمی شود که این جواب را شامل شبهه حکمیّه هم بدانیم و اخذ به عمومیت جواب کنیم؛ حال آن که در درجه اوّل، در مباحث اصولی، پاسخ به شبهه حکمیّه برای ما اهمّیت دارد.

▪ **پاسخ:** کلمه "ابداً" در پاسخ حضرت، دلالتی قوی بر عموم و اطلاق دارد که قدر متیقّن، توان حدّ زدن و منع دلالت آن را ندارد. از این رو کلمه ابدأ، باعث می شود که استصحاب در همه موارد حجّیت داشته باشد.

○ **دو: دلالة الحدیث:** جهت بررسی دلالت حدیث بر استصحاب و نحوه استدلال با این روایت:

▪ **توضیح:**

- در آخر عبارت روایت آمده: "فإنّه علی یقین من وضوئه"؛ در واقع این جمله، جمله خبریّه، به عنوان جواب شرط است؛ البته در اینکه این جمله، جواب شرط است یا چیز دیگر، چهار نظر مطرح شده.
- لکن طبق بیان مرحوم مظفر، بر مبنای جواب شرط بودن، معنای کلّ جمله شرطیّه به این صورت خواهد بود:
 - "أنّه إن لم یستیقن بأنّه قد نام، فإنّه باقی علی یقین من وضوئه"
 - که این هم معادل این است که: "أی إنّه لم یحصل ما یرفعُ الیقینُ به و هو الیقین بالنوم، فإنّه باقی علی یقین من وضوئه"
 - یعنی اگر یقین به خواب (رافع و ناقض وضوء) ندارد، باید همچنان یقین به وضوء و طهارت داشته باشد.

● حضرت در این قسمت، با بیان یک صغری، تمهید و مقدمه چینی می کنند تا کبری را بیان فرمایند و کبری عبارت است از این که "هر گاه یقینی داشتی، آن یقین، تنها با یک یقین دیگر قابل رفع و نقض است و مثلاً شکّ نمی تواند یقین را رفع بکند؛ چون صلاحیت انحلال و رفع ید از یقین را ندارد"؛ به عبارتی: "أنّ الشکّ لیس رافعاً لليقین ... و إنّما ینقض الیقین الیقین، لا غیر"؛ که این هم همان مفاد قاعده استصحاب است.

■ **در قالب قیاس:** بنابراین در بررسی دلالت روایت، بیان حضرت مشتمل بر یک قضیه برای اثبات قاعده استصحاب می باشد:

- **صغری:** [أنّه إن لم یستیقن بأنّه قد نام،] فإنّه باقی علی یقین من وضوئه
- **کبری:** لا ینقض الیقین بالشکّ ابداً
- **نتیجه:** بنابراین اگر یقین سابق دارد، بعد شکّ لاحق بر او عارض شد، حقّ ندارد با این شکّ، آن یقین را نقض بکند و باید بر همان یقین سابق باقی بماند، یعنی: **ابقاء ما کان کما کان = قاعده استصحاب.**

● چهار: مناقشات:

○ **اشکال ۱: مرحوم شیخ اعظم:** مبنای این استدلال بر این است که ال در "الیقین" ال جنس باشد؛ زیرا اگر ال عهد باشد، کبرای "لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ" می شود یک قاعده کلی در باب وضوء؛ و نمی توان از این حدیث، قاعده کلی نافع برای ابواب دیگر غیر وضوء استفاده کرد. البته ایشان بعداً ال جنس بودن را استظهار نمودند.

■ پاسخ مرحوم مظفر:

- **اولاً:** اگر ال در "الیقین" از نوع عهد باشد، بایستی مقصود از یقین در کبری، فقط آن مورد خاصّ یقین به وضوء باشد - یعنی حتّی یقین به وضوء کلی هم نه-؛ که در این صورت قاعده ای کلی، حتّی در باب وضوء را هم افاده نمی کند. حال آن که ظاهر کلام این است که باید کبری با صغری مطابقت داشته باشد و بویژه با توجه به تعبیر "ابداً" در عبارت، احتمال مذکور، غریب و بعید است و ال جنس بودن تعین می یابد.
- **ثانیاً:** در عین حالی که ال جنس بودن تعین دارد، باز هم نمی توان این یقین را الزاماً به هر گونه یقینی - حتّی در غیر وضوء- تعمیم داد. چون به قرینه تقييد یقین به وضوء در صغری، امکان اراده جنس یقین به "وضوء" وجود دارد. بنابراین در مقام

تخاطب، یک قدر متیقّن وجود دارد و طبق مقدمات حکمت هم، این قدر متیقّن، مانع تمسّک به اطلاق عبارت می شود. ضمن اینکه این هم با کلیت کبری منافاتی ندارد. چون نهایتاً کبری، به طور خاصّ، یک کلیّ در مورد وضوء می شود. از این رو، روشن است که صرف ال جنس بودن، با وجود چیزی که صلاحیت قرینه دارد، باعث نمی شود که استدلال به آن تمام باشد؛

• **جمع بندی:** در هر حال، صحیحه مذکور ظهور روشن و قوی دارد در اینکه مراد، مطلق الیقین است نه یقین به وضوء؛ و این معنا به جهت مناسبت حکم و موضوع است؛ زیرا آن چه مناسب نقض به وسیله شکّ بما هو شکّ است، یقین بما هو یقین است نه یقین از آن جهت که به وضوء تعلق گرفته؛ برای اینکه مقابله شکّ و یقین، این معنا را افاده می کند؛ و قید فإِنَّه علی یقین من وضوءه در صغری نمی تواند قرینه ای برای تقييد "الیقین" در کبری باشد. همچنین از قبیل قدر متیقّن در مقام تخاطب هم محسوب نمی شود؛ چون طبیعت صغری این است که دائره ای محدودتر از کبری داشته باشد. لذا بعید نیست که مفاد صغری این گونه باشد که کلمه "من وضوءه" قید برای یقین نباشد و مقصود مطلق یقین است.

○ **اشکال ۲:** چون وضوء امری آنی و متصرّم الوجود (رونده) است، استمرار در وجود ندارد؛ و آن چه پس از تحقّق وضوء استمرار می یابد، اثر آن -یعنی طهارت- است؛ و متعلق یقین در این روایت، وضوء است نه طهارت؛ و متعلق شکّ، همان چیزی است که مانع استمرار طهارت است یعنی نوم؛ پس شکّ در استمرار اثر متیقّن -که طهارت است- می باشد نه در خود متیقّن؛ لذا متعلق یقین و متعلق شکّ یکی نیست؛ و لذا شرط پنجم استصحاب که وحدت متعلق یقین و متعلق شکّ باشد -که در بحث مقوّمات استصحاب گذشت-، در بیان این روایت وجود ندارد؛ نتیجه اینکه این روایت، بیانگر قاعده مقتضی و مانع است نه استصحاب؛ به عبارت اخری، مستشکل می گوید متیقّن ما در روایت، وضوء است و مشکوک، بقای طهارت؛ پس متعلق یقین، غیر از متعلق شکّ است؛ پس شرط پنجم استصحاب، این جا وجود ندارد.

▪ **پاسخ مرحوم مظفر:** منشاء این اشکال، جمود در لفظ "وضوء" است؛ متعارف از چنین تعبیری در لسان روایات، طهارت است که اثر وضوء می باشد و در این جا، از قبیل ذکر سبب و اراده مسبّب است؛ و شاهد این مجازگوئی هم، صدر روایت است که در آن حضرت فرمود

"الرجل ینام و هو علی وضوئه"؛ هو علی وضوئه یعنی دارای طهارت است؛ بنابراین یقین به

طهارت تعلق گرفته و شک هم به طهارت تعلق گرفته؛ پس شرط پنجم وجود دارد.

○ اشکال ۳: مرحوم شیخ اعظم نسبت به همه روایات: این روایت مختص به شک در رافع است؛

بنابراین استصحاب به نحو مطلق، با این روایت اثبات نمی شود؛ بخلاف معروف بین متأخرین در

حجّیت مطلق استصحاب.

▪ مرحوم مظفر تبیین و نقد این اشکال را بعداً در بحث مقدار دلالت اخبار (صفحه ۶۴۰ کتاب)

مطرح خواهند نمود.

بنابراین نهایتاً مرحوم مظفر، صحیحه اول جناب زراره را تلقی به قبول می کنند و بر اساس آن، حجّیت مطلق

استصحاب را ثابت می کنند و نظر مرحوم شیخ اعظم را ردّ می کنند.

روایت دوم: صحیحه دوم زراره

• یک: سند حدیث: این روایت هم مانند روایت اول، مضمرة است؛ یعنی چنانکه بیان شد، روایتی است که

راوی، نام امام مسئول عنه را صریحاً ذکر نکرده و با تعبیر "قلت" بیان کرده. لکن بنابر توضیحی بیان کرده

بودیم، اضمار در این جا، به حدیث ضرری نمی زند؛

• دو: متن حدیث:

○ [سوال ۱] قال [زرارة]: قلت: أصاب ثوبی دم رُعاف أو غیره أو شیء من منی؛ فعلمت أثره الی أن اصیب

له الماء؛ [فإصبت]؛ و حضرت الصلاة و نسیت أن ثوبی شیئاً و صلّیت؛ ثمّ إنی ذکرت بعد ذلك؟

○ قال علیه السلام: تُعید الصلاة و تغسله.

○ [سوال ۲] قلت: فإنی لم أکن رأیت موضعه و علمت أنه قد أصاب؛ فطلبتّه و لم أقدر علیه؛ فلما صلّیت

وجدته؟

○ قال علیه السلام: تغسله و تُعید.

○ [سوال ۳] قلت: فإن ظننت أنه قد أصاب و لم أتیقن، فنظرت و لم أر شیئاً، فصلّیت فیه، فرأیت فیه؟

○ قال علیه السلام: تغسله و لا تعید الصلاة.

○ [سوال ۴] قلت: لم ذلك؟

○ قال عليه السلام: لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تُنْقِضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا.

○ [سوال ۵] قلتُ: فأتى قد علمتُ أنه قد أصاب و لم أدر أين هو، فأغسله؟

○ قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك؛

○ [سوال ۶] قلتُ: فهل على - إن شككت أنه أصابه شيء - أن أنظر فيه؟

○ قال عليه السلام: لا و لكنك إنما تريد إن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

○ [سوال ۷] قلتُ: إن رأيته في و أنا في الصلاة؟

○ قال عليه السلام: تنقض الصلاة و تعيد إذ شككت في موضع منه ثم رأيته، و إن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك؛ فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك.

● سه: استدلال به روایت: در دو فقره و به قول برخی در سه فقره از این روایت، بر مطلوب ما (اثبات حجیت مطلق استصحاب) استدلال شده:

○ فقره ۱: لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تُنْقِضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا. [پاسخ سوال ۴]:

■ مراد از یقین به طهارت، یقین به طهارتی است که قبل از گمان به نجاست موجود بوده؛ این معنا، ظاهر روایت است؛

■ احتمال بعیدی است که مراد از یقین، یقین به طهارتی باشد که بعد از گمان برخورد نجاست و بعد از جستجوی نجاست، حاصل می شود؛ زیرا وقتی کسی می گوید بررسی کردم و چیزی ندیدم، عبارت "لم أر شيئاً" عبارت اخری یقین به طهارت است؛ پس مفاد روایت، قاعده یقین است نه استصحاب؛ چون در این صورت، معنای عبارت "فرأيتُ فيه" جانشین شدن یقین به نجاست، به جای یقین به طهارت است.

● علت بعید بودن این احتمال ← این است که در عبارت "و لم أر شيئاً" هیچ گونه ظهوری نیست که بعد از مشاهده و جستجو، یقین به طهارت حاصل شود.

○ **فقره ۲:** فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ. [آخر پاسخ سوال ۷] ← در این روایت نیز مانند صحیحہ اول، لام در الیقین برای جنس یقین بما هو یقین است و این معنا در روایت، ظاهر است و حتی در این روایت، نسبت به روایت اول، اظہر است.

○ **فقره ۳:** حتی تکون علی یقین من طہارتک. [آخر پاسخ سوال ۵]:

▪ حضرت در مورد شخصی که سابقاً علم به نجاست داشته، غایت و انتهاء را، حصول یقین به طہارت از راه شستن لباس می داند؛ یعنی اگر یقین به طہارت حاصل نشود، لباس همچنان محکوم به نجاست است؛ چون یقین به نجاست، سابق بر آن است؛

▪ لکن استدلال به این فراز، مبتنی بر این است که احراز کنیم که طہارت، شرط دخول در نماز نیست و الا اگر این احراز بشود و شرط باشد، احتمال دارد غایت را حصول یقین به طہارت قرار داده، برای این که شرط مذکور احراز گردد؛ نه به خاطر تخلّص از جاری شدن استصحاب نجاست؛ لذا این فقره سوم، ظہور در استصحاب و حجّیت آن ندارد.

روایت سوم: صحیحہ سوم زراره

• **یک: سند حدیث:** این روایت هم مانند روایت اول، مضمرة است که توضیحش و عدم مانعیت اضمار گذشت؛ و نهایتاً بنا به صحیح بودن آن، مشکلی در سند آن نداریم و لذا به سراغ بررسی دلالت آن خواهیم رفت.

• **دو: متن حدیث:**

○ [سوال راوی] قال: قلت له [امام باقر یا امام صادق علیهما السلام]: من لم یدر فی اربع هو أو فی ثنتین و قد احرز الثنتین؟

○ [پاسخ امام] قال: یرکع برکتین و اربع سجّات و هو قائم بفاتحة الكتاب و یتشہد و لا شیء علیہ.

○ [ادامہ پاسخ امام] و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی اربع و قد احرز الثلاث، قام فأضاف الیہا اخری و لا شیء علیہ؛ و لا ینقض الیقین بالشکّ و لا یدخل الشکّ فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر و لکن ینقض الشکّ بالیقین و یتّم علی الیقین فیبنی علیہ و لا یعتدّ بالشکّ فی حالٍ من الحالات.

○ [توضیح: راوی از امام علیہ السلام در مورد شکّ بین ۲ و ۴ - با یقین به ۲ - سوال کرد؛ حضرت فرمود باید دو رکعت نماز احتیاط بخواند. بعد حضرت خودشان ادامه می دهند و اضافه می فرمایند که در مورد شکّ بین ۳ و ۴ هم - با یقین به ۳ - باید یک رکعت نماز احتیاط بخواند. بعد حضرت

تاکید می فرمایند و توضیح می دهند که: شکّ نمی تواند ناقض یقین باشد اما یقین می تواند ناقض شکّ باشد و در هیچ حالتی نباید به شکّ، اعتنا و توجه نمود!

● سه: استدلال به حدیث:

○ استدلال برخی مثل مرحوم آخوند: مکلف در شکّ بین ۴ و ۳ در حالی که سه رکعت را یقیناً احراز کرده و یقین به عدم انجام رکعت چهارم دارد، باید همین یقین خود را استصحاب کند؛ لذا واجب است که رکعت چهارم را اضافه کند؛ چرا که نقض یقین با شکّ جایز نیست؛ بلکه یقین به عدم انجام رکعت چهارم را، باید با یقین به انجام رکعت چهارم نقض کرد.

○ تأمل مرحوم شیخ اعظم:

▪ وقتی این استدلال تمام است که مراد از جمله "قام فأضاف اليها اخرى" قیام برای رکعت چهارم باشد، بدون اینکه در رکعت مشکوک بین ۴ و ۳ سلام دهد تا جواب امام، بنا بر اقلّ گذاشتن باشد؛ لکن این معنا مخالف مذهب شیعه و موافق با مذهب اهل سنت است؛ زیرا:

● اولاً: شیعه نظرش این است که "اذا شككت فابن علی الاكثر".

● ثانياً: همچنین این معنا، مخالف با ظاهر فراز اول روایت است که فرمود "یرکع برکعتین و هو قائم بفاتحة الكتاب" چون در این فراز از آن جا که خواندن سوره حمد، به طور انحصاری توصیه شده، ظهور در دو رکعت مجزا، یعنی نماز احتیاط دارد؛

▪ بنابراین احتیاط آن است که در رکعت مردّد، سلام دهد و بعد، نماز احتیاط به جا آورد و اگر معنا چنین باشد، مراد از یقین در تمام فقرات حدیث، یقین به برائت از تکلیف از طریق احتیاط می باشد و این معنا چیزی غیر از استصحاب است.

○ نظر مرحوم مظفر:

▪ حمل فراز اول، یعنی "لا ینقض الیقین بالشکّ"، بر اینکه مراد از یقین، یقین به برائت ذمه، از راه احتیاط باشد، جداً بعید است. ← زیرا ظاهر این تعبیر آن است که حصول یقین مفروض است و نهی شده از اینکه در فرض وجود یقین، آن را نقض کنیم؛ اما یقین به برائت چیزی است که ما به دنبال به دست آوردن آن هستیم و هنوز حاصل نشده؛ بنابراین مراد از یقین، یقین به خواندن رکعت سوم است؛ نه اینکه مراد از یقین، یقین به عدم انجام رکعت چهارم باشد. در این صورت اگر مکلف بخواهد به شکّش اعتنا کند، قطعاً یقین به وقوع رکعت سوم را با این شکّ نقض کرده؛

▪ اعتناء به شکّ به یکی از این سه صورت انجام می شود:

- یک: ابطال نماز و اعاده آن.
- دو: اخذ به احتمال نقصان نماز (بناء را بر اقل گذاشتن) و تکمیل نماز با رکعت چهارم.
← موافق با مذهب اهل سنت.
- سه: اخذ به احتمال تمام بودن نماز (بناء را بر اکثر گذاشتن) و سلام دادن در همان رکعت مردّد، بدون متصل کردن رکعت چهارم و بعد از نماز هم، یک رکعت نماز احتیاط بخواند. ← موافق با مذهب شیعه.
- حضرت ابتدا راه حل حالات شکّ را فرمودند و بعد دلیل آن را مطابق با مفاد قاعده استصحاب توضیح دادند. بنابراین دلالت روایت:
- از یک جهت: بر قاعده استصحاب است ← البته مقصود از یقین، یقین به احراز سه رکعت است.
- از جهت دیگر: علاج حالت شکّ ← بر اساس عدم جواز نقض یقین با شکّ.
- بنابراین از نظر مرحوم مظفر، این روایت دالّ بر اثبات استصحاب و اخذ به احتیاط است.

روایت چهارم: روایت محمد بن مسلم

- یک: سند حدیث:
 - جناب محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام و حضرت هم از جدّشان مولا امیر المؤمنین علیه السلام نقل می فرمایند.
 - گر چه مرحوم مصنّف به سند این روایت اشاره ای ندارند، لکن سند این روایت، ضعیف است، چرا که:
 - اولاً: این روایت در منابع اصلی و اصیل مان نیامده و در کتاب های خصال و ارشاد آمده.
 - ثانیاً: مرحوم مصنّف، بخلاف سه روایت اول، در عنوان مطلب، تعبیر "روایه" آورده و تعبیر "صحیحه" نیاورده.
- دو: متن حدیث:
 - محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمود: "قال امیر المؤمنین علیه السلام: من کان علی یقین فشکّ، فلیمض علی یقینه، فإنّ الشکّ لا ینقض الیقین".
 - در روایت دیگری هم با همین مضمون از مولا وارد شده: "من کان علی یقین، فأصابه شکّ، فلیمض علی یقینه، فإنّ الیقین لا یدفع بالشکّ".

● سه: استدلال به حدیث:

○ بعضی از علماء، این روایت را ظاهر در استصحاب می دانند و لکن مرحوم مظفر، این روایت را مجمل می داند. یعنی هم ظهور در قاعده استصحاب دارد و هم ظهور در قاعده یقین؛ و چون ظهور در هر دو دارد، پس مجمل است؛

○ به این بیان که: قدر متیقن از این روایت آن است که شک، بعد از یقین به وجود آمده؛ زیرا کلمه فاء، دلالت بر ترتیب دارد (من کان علی یقین فشک... / فأصابه الشک...)؛ و این معنا هم با قاعده استصحاب و هم با قاعده یقین سازگار است؛

▪ زیرا ممکن است که مراد از یقین:

● یقینی باشد که با حدوث شک، زائل شده ← لذا زمان متعلق یقین و شک، یکی می باشد ← در این صورت، این مورد از موارد قاعده یقین خواهد بود.

● یقینی باشد که تا زمان شک باقی است ← لذا زمان متعلق یقین و شک، مختلف می باشد ← در این صورت، این مورد از موارد قاعده استصحاب است.

▪ این روایت ظهوری در یکی از این دو مورد ندارد و لذا روایت، مجمل است.

○ دفع دخل مقدر:

▪ یک: مرحوم مظفر می فرماید این روایت مجمل است الا بر مبنای کسانی که استعمال لفظ در اکثر از معنا را جایز می دانند؛ که در این صورت، روایت بر هر دو قاعده دلالت می کند.

▪ دو: بله، ممکن است که گفته شود که این روایت، ظهور در استصحاب دارد به این بیان که ظاهر در هر کلامی، آن است که زمان نسبت، با زمان حمل و جری (عمل به آن)، یکی باشد؛ لذا "فلیمض علی یقینه" ظهور در این معنا دارد که زمان بنا گذاشتن بر یقین، همان زمان حصول یقین است و این با استصحاب منطبق است، زیرا یقین در مورد:

● استصحاب ← تا زمان عمل به استصحاب باقی است

● اما قاعده یقین ← شک ساری است ← لذا در زمان عمل به این قاعده، دیگر شک سرایت به آن یقین می کند و آن یقین را از بین می برد.

روایت پنجم: مکاتبه علی بن محمد قاسانی

● یک: سند حدیث: سند ندارد، چون:

○ **اولاً:** مکاتبات فی نفسه اعتبار زیادی نزد علماء ندارد؛ چون امکان داشت این مکاتبات به دست حکام جور بیافتد و مسأله ساز بشود.

○ **ثانیاً:** خود علی بن محمد قاسانی از اصحاب امام هادی علیه السلام است لکن توثیق نشده؛ چون: {به اعتقاد برخی، این نام قاسانی، همان کاشانی است.}

▪ جناب شیخ طوسی ایشان را در کتاب رجالی شان تضعیف نموده اند.

▪ دیگران هم برایشان مشکوک است که گویا دو فرد با این نام داریم که برخی، یکی را ثقه دانسته اند و دیگری را توثیق نکرده اند.

○ **ثالثاً:** به اسناد حسن بن صفار نقل شده که بررسی راوی، نتیجه ای ندارد.

○ **رابعاً:** این روایت، مضمرة است و هر چند که روای از اصحاب امام هادی علیه السلام بوده، تعبیر "کتبته الیه" آمده و امام مسئول عنه مشخص نکرده.

● **دو: متن حدیث:**

○ قال: کتبتُ الیه - و أنا بالمدينة - أسأله عن الیوم الذی یُشکُّ فیهِ من رمضان، هل یُصام أم لا؟

○ فکتب علیه السلام: الیقین لا یدخله الشک، صُم للرویة و أفطر للرویة.

● **سه: بررسی حدیث:**

○ **بیان مرحوم شیخ اعظم:**

▪ **سند حدیث** ← سند آن، مخدوش است.

▪ **دلالت حدیث:**

- انصافاً این روایت، از جهت ظهور، روشن ترین ظهور را بین روایات این باب دارد؛
- نحوه دلالت آن هم این است که متفرع کردن حدود هر یک از روزه و افطار، بر رؤیت هلال ماه های رمضان و شوال، تنها در صورتی صحیح و به جاست که این معنا اراده شود که شک لاحق را نباید داخل در یقین سابق نمود؛ یعنی شک، مزاحم یقین نیست و این یعنی ابقاء ما کان، که همان استصحاب است.

○ **بیان مرحوم آخوند و به تبع ایشان مرحوم مظفر:**

▪ مرحوم آخوند، نظر استادشان مرحوم شیخ اعظم را نمی پذیرند و مرحوم مظفر هم با مرحوم آخوند همراه است؛

▪ **مرحوم آخوند:** این روایت، ظهور در استصحاب ندارد، چه رسد به اینکه اظهر در این باب باشد؛ زیرا دلالت روایت بر استصحاب، متوقف بر این است که مراد از یقین، یقین به عدم

دخول رمضان و عدم دخول شوال باشد؛ ولی بعید نیست که مراد از یقین در این مکاتبه، یقین به دخول رمضان - که وجوب روزه منوط به آن است - و دخول شوال - که وجوب افطار منوط به آن است - باشد. پس معنای اینکه شکّ در این یقین داخل نمی شود، این است که حکم یقین به شکّ داده نمی شود و شکّ، جای یقین را نمی گیرد؛ بلکه ملاک وجوب روزه و افطار، فقط یقین است؛ لذا حضرت فرمود: صُمُّ لِلرَّوْيَةِ {یعنی وقتی یقین به دخول رمضان داری، روزه واجب می شود} و أَفْطِرُ لِلرَّوْيَةِ {یعنی وقتی یقین به دخول شوال داری، افطار واجب می شود}؛ البته مؤیدات دیگری هم بر این معنای دوم داریم، از جمله روایاتی مثل:

- **روایت ۱:** امام باقر علیه السلام: إِذَا رَأَيْتَ الْهَلَالَ فَصُومُوا، وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطَرُوا؛ وَ لَيْسَ بِالرَّأْيِ وَ لَا بِالْتَّظَنِّي وَ لَكِنَ بِالرَّوْيَةِ.
- **روایت ۲:** صُمُّ لِلرَّوْيَةِ وَ أَفْطِرُ لِلرَّوْيَةِ؛ وَ إِيَّاكَ وَ الشَّكَّ وَ الظَّنَّ؛ فَإِنْ خَفِيَ عَلَيْكُمْ فَأَتَمُّوا الشَّهْرَ الْأَوَّلَ ثَلَاثِينَ.
- **روایت ۳:** صِيَامَ شَهْرِ رَمَضَانَ بِالرَّوْيَةِ وَ لَيْسَ بِالظَّنِّ.

جمع بندی از روایات: مرحوم مظفر:

- سه روایت اول که صحیحه های زراره بودند ← مورد قبول هستند.
- دو روایت آخر (از محمد بن مسلم و علی بن محمد قاسانی) ← رد کردند.

مدی دلالة الاخبار:

اخبار مهم ترین دلیل برای استصحاب هستند و آن چه در این روایات مهم است، بیان مقدار دلالت آن ها از جهت تفصیلات مطرح شده است؛ چرا که در اقوال یازده گانه مطرح شده در مورد استصحاب (به جز دو قول اول، مبنی بر حجّیت مطلقاً و عدم حجّیت مطلقاً)، ۹ تفصیل مطرح شد؛ و ما برای این منظور، در دو مقام بحث می کنیم:

• مقام اول: تفصیل بین دو شبهه حکمیّه و موضوعیّه:

○ **اخباریون:** معتقدند استصحاب، فقط در شبهات موضوعیّه جاری است و لذا این روایات، ناظر به شبهات موضوعیّه است و باید در شبهات حکمیّه، احتیاط نمود. ← زیرا اخبار استصحاب، عمومیّت و اطلاقی ندارند که شامل شبهات حکمیّه هم بشود و قدر متیقّن از این روایات، شبهات موضوعیّه

است مخصوصاً که در بعضی از اخبار، شبهات موضوعیّه طرح شده بود؛ پس در شبهات حکمیّه، احتیاط بدون هیچ معارضی باقی می ماند.

○ مرحوم مظفر:

▪ معتقدند که اخبار دارای اطلاق و شمولیت است و لذا شامل شبهات حکمیّه نیز می گردد؛ مخصوصاً که اکثر این روایات، در مقام تعلیل وارد شده اند و تعلیل با عمومیت، سازگار است و ادله احتیاط، از لحاظ دلالت، کما اینکه قبلاً گذشت، مورد مناقشه قرار می گیرند. پس صلاحیت معارضه با ادله استصحاب را ندارند.

▪ مرحوم مظفر معتقد است که ما، در این ادعا که روایات استصحاب، اطلاق دارد و شامل شبهات حکمیّه می شود، قرائنی داریم که از جمله این قرائن عبارتند از:

• یک: تعلیلی که در روایات آمده بود:

○ مثل "لأنّک کنت علی یقین".

○ تعلیل هم ظهور در تعمیم دارد؛ "لأنّ العلة تعمیم" علت تعمیم بردار است.

• دو: کلمه "ابداً" که در بعض روایات آمده بود:

○ ظهور در عمومیت دارد و شامل همه شبهات - اعم از حکمیّه و موضوعیّه - می شود.

• سه: کلمه "الیقین" که مراد از آن، جنس الیقین است؛

○ یعنی یقین بما هو یقین؛ که با شکّ بما هو شکّ نقض نمی شود.

○ فرقی هم ندارد، هر یقینی باشد - چه یقین به حکم و چه یقین به موضوع -.

• چهار: بعض روایات که از اساس ظهور در عمومیت داشتند، مانند حدیث چهارم.

○ حذف متعلّق در عبارت "من کان علی یقین"، افاده عموم می کند.

• مقام دوم: تفصیل بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع:

○ این تفصیل، همان قول نهم است.

▪ سیر موافقین این قول: مرحوم محقق حلّی ← بعد مرحوم محقق خوانساری ← بعد مرحوم

شیخ اعظم آن را تأیید و تأکید نمود ← بعد عدّه ای از متأخرین آن را تقویت نمودند.

▪ مخالفین آن:

• مرحوم آخوند ← با آن مخالفت نموده و استصحاب را مطلقاً معتبر می داند.

• مرحوم مظفر ← نظر مرحوم آخوند را حقّ می دانند البته به طریقی غیر از ایشان.

○ با توجه به موافقین و مخالفین بزرگ این قول، این تفصیل از اهمّ اقوال شمرده می شود که مناقشات زیادی روی صورت گرفته.

○ از این رو بر ما لازم است که از دو جهت این قول را بررسی کنیم:

▪ **یک: مقصود از مقتضی و مانع چیست؟** {مرحوم مصنف، این بحث را مانند بحث اقوال، به

بیان مرحوم شیخ اعظم حواله می دهد}

• **"مقتضی":**

○ اصطلاح مقتضی در کتب اصولی و فقهی، به این سه معنا استعمال شده:

▪ **یک:** استعداد و قابلیت ذاتی برای بقاء ← معنای مدّ نظر در ما نحن

فیه. (شکّ در اقتضاء مقتضی (مستصحب) برای بقاء)

▪ **دو:** مقتضی حکم، یعنی ملاک و مصلحت آن.

▪ **سه:** سبب ← به عنوان مثال:

• وضوء، مقتضی طهارت است ← یعنی وضوء، سبب طهارت

است و طهارت، مسبب از وضوء؛

• عقد نکاح، مقتضی زوجیت است ← یعنی عقد نکاح، سبب

زوجیت است و زوجیت، مسبب از عقد نکاح؛

○ **نکته:** البته در تعبیر "شکّ در مقتضی" در مورد شکّ در قابلیت، نوعی تسامح

وجود دارد که موجب ایهام می شود که بعد از توضیح مقصود، این امر سهل

می شود و بهتر بود از تعبیر "شکّ در اقتضاء مستحصب برای بقاء" استفاده

بشود.

• **"مانع":**

○ یعنی شکّ در عارض شدن امری که مستصحب را از بین می برد. البته در

صورتی که قطع داشتیم که اگر رافعی نبود، اقتضاء و قابلیت بقاء (=مقتضی)

موجود بود.

○ **اقسام شکّ در رافع:**

▪ **یک: شکّ در اصل وجود رافع:**

• مثل اینکه کسی شکّ می کند که آیا خوابش برده - تا وضویش

باطل شده باشد - یا نه؟

● **نکته:** البته مرحوم شیخ اعظم، این قسم از شک در رافع را به طور اختصاصی در مورد شبهه موضوعیه جاری می داند نه شبهه حکمیّه؛ چرا که شک در رافع را در شبهات حکمیّه، مخصوص در شک به نسخ می داند؛ چون رفع حکم، معنایش نسخ است؛ و اجرای استصحاب در عدم نسخ، اجماعی و ضروری و بدیهی است؛ زیرا نسخ، دلیل قطعی می خواهد و در صورت شک، باید به همان حکم سابق اخذ بشود؛ و البته این اصالت عدم نسخ، به خاطر استصحاب عدم نسخ نیست بلکه به خاطر اجماع و ضرورت فقه است.

■ **دو: شک در رافعیت موجود** ← یعنی شک در اینکه چرت، آیا رافع

طهارت و وضوء هست یا نه؟ ← سه قسم است:

● **یک:** شک به خاطر آن است که مستصحب مردّد است بین چیزی که امر موجود، رافع آن است یا رافع آن نیست. ← مثلاً شخص علم دارد به اینکه ذمه اش، در روز جمعه، به نمازی مشغول شده، اما نمی داند که آن نماز، نماز ظهر است یا نماز جمعه؟ حال اگر نماز ظهر را خواند، مردّد است که نماز خوانده شده، رافع مشغولیت ذمه او به تکلیف هست یا نه؟

● **دو:** شک به خاطر جهل به صفت آن چه موجود است، یعنی معلوم نیست که آن چه موجود است در اسلام، رافع مستقلی شمرده می شود یا نه؟ ← مثل مذی (یعنی رطوبت و بللی که بی اختیار از انسان خارج می شود)، وقتی که شک داریم آیا ناقض طهارت است یا نه، در عین حالی که معلوم است که مذی، از مصادیق بول نیست.

● **سه:** شک به خاطر جهل به صفت آن چه که موجود است، البته از این حیث که آیا این موجود، مصداق رافعی که مفهومش معلوم است، می باشد یا نه؟ ← مثال:

○ **یک:** شکّ در رطوبتی که از انسان خارج می شود و انسان نمی داند که بول است یا مَذی؟ با این فرض که مفهوم مذی و بول برای او روشن است.

○ **دو:** شکّ درباره خوابی که عارض می شود و انسان مردّد است که این خواب، بر گوش و چشم غالب شده یا فقط چشم ها بسته بوده؛ مضاف بر اینکه نمی داند مفهوم خواب ناقض طهارت چیست؟

○ اقوال در حجّیت استصحاب در شکّ در رافع:

▪ **مرحوم شیخ اعظم** ← در تمام اقسام شکّ در رافع، استصحاب را جاری می دانند - خواه شکّ در وجود رافع و خواه در رافعیّت موجود با هر سه قسمش -؛

▪ **بخلاف مرحوم محقّق سبزواری** ← که استصحاب را فقط در مورد شکّ در موجود رافع حجّت می داند.

▪ **دو: مقدار دلالت اخبار بر آن چیست؟** ← مهم و مفصل است و در ادامه خواهد آمد **

** دو: مقدار دلالت اخبار بر آن چیست؟

• شیخ اعظم:

○ معتقد است که روایات مذکور فقط در باب "شکّ در رافع" حجّت است و می فرماید که حقیقت نقض [لا تنقض الیقین بالشکّ]، عبارت است از رفع هیئت اتصالیه، همان طور که در نقض و بریدن ریسمان گفته می شود؛

○ و در فرض معنای مجازی، نزدیک ترین معنا به حقیقت، رفع امر ثابت است. بنابراین متعلّق نقض، چیزی است که شأنیّت استمرار داشته باشد؛ پس یقینی که روایات از نقض آن با شکّ نهی کرده اند، شامل یقینی که شأنیّت استمرار ندارد و یا استمرارش مشکوک است، نمی شود؛

○ با این توضیح که شیخ معتقد است نقض در لغت، به معنای رفع هیئت اتصالیّه است، مثل نقض یک ریسمان؛ لکن در روایات مراد از نقض، قطعاً معنای حقیقی آن نیست؛ چرا که در روایات در استمرار متیقّن، شکّ عارض شده و از این رو هیئت اتصالیه ای برای یقین و متعلّق آن باقی نمانده است؛ پس

اسناد "نقض" به "یقین" مجاز است؛ لکن چون در این جا مجاز، دارای دو معناست؛ باید آن معنای مجازی را برگزید که به معنای حقیقی نزدیک تر است، طبق قاعده بلاغی "اذا تعدّر الحقیقه فأقربُ المجازات أُولی بالأخذ و التمسک" که در چند جای کتاب، مرحوم مظفر به این قاعده اشاره داشته اند؛

○ معانی مجازی نقض یقین:

▪ یک: رفع ید از شیء و ترک عمل به آن و عدم ترتیب اثر بر آن است ← در این صورت مراد از منقوض، معنای عامی است که شامل هر یقینی می شود.

▪ دو: رفع امر ثابت ← این معنا به معنای حقیقی نزدیک تر است؛ پس این معنا، طبق قاعده بلاغی مذکور، متعین است. بنابراین متعلق نقض چیزی باشد که شأنیست استمرار دارد.

○ طبق بیان شیخ اعظم، معنای دوم از معنای مجازی "نقض" بر معنای اول رجحان دارد؛ زیرا فعل خاص در صورتی که متعلق آن، عام باشد، متعلق خود را تخصیص می زند؛ مثلاً وقتی گفته می شود "لا تضرب احداً" فعل زدن بنا بر مناسبت حکم و موضوع، قرینه است بر اینکه متعلق فعل زدن، اختصاص به افرادی دارد که برای زدن در دسترس تو هستند؛ و الا کسانی که از دسترس تو خارج اند، نهی از زدن، ناظر به آن ها نیست.

• اشکالات و مناقشات مرحوم مظفر به بیان شیخ اعظم:

○ مناقشه ۱:

▪ نقض، مقابل ابرام است؛ نقض در لغت، به معنای باطل کردن چیزی است؛ مانند عقد یا حتی بنا و ساختمان - که محکم شده-؛ لذا تفسیر شیخ اعظم از معنای نقض، به رفع هیئت اتصالیّه صحیح نیست؛ زیرا مقابل اتصال، انفصال است؛ بنا بر نظر مرحوم شیخ، معنای نقض، انفصال متصل خواهد بود و چنین معنایی در معنای نقض عقد و عهد، بعید است؛

▪ به نظر مرحوم مظفر، بعید نیست که شیخ اعظم، از اتصال معنای مقابل انحلال را اراده کرده باشد نه معنای مقابل انفصال را؛ هر چند در این تعبیر، تسامحی باشد؛

○ مناقشه ۲ [اهم مناقشات]:

▪ قول شیخ، تفصیل بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع بود؛ حالا صحّت یا بطلان استدلال ایشان، مبتنی بر این مناقشه دوم هست که می خواهیم آن را بررسی بکنیم.

▪ استدلال شیخ متوقف است بر اینکه در کلمه یقین، تصرف صورت گیرد و از آن اراده متیقّن بشود. دلیل ضرورت این تصرف هم این است که اگر نقض به خود یقین اسناد داده شود،

اسناد صحیح است و لو اینکه متعلق آن، ذاتاً دارای استعداد بقاء نباشد؛ چون یقین، ذاتاً محکم و مبرم است، لذا قابل نقض نیست؛ بنابراین نیازی نیست که متعلق یقین، فی نفسه ثابت و محکم باشد تا حرمت نقض، اختصاص به شک در رافع پیدا کند؛ لذا با این نحو اسناد، این فائده هم تأمین می شود.

▪ لکن اشکال کار این جاست که اراده متیقن از یقین، صحیح نمی باشد و چنین اسنادی جایز نیست؛ چون در صورت مجاز بودن، دو حالت می تواند داشته باشد؛ یا مجاز در کلمه یا مجاز در حذف مضاف؛ و حال آن که هر دو وجه در این جا بعید است؛ دلیل بعید بودن هم این که:

- مجاز در کلمه بعید است ← چون تناسبی بین یقین و متیقن وجود ندارد تا یکی به جای دیگری به کار رود {یعنی اطلاق "یقین و اراده "متیقن" جایز نیست} و روشن است که استعمال، بدون تناسب و علاقه، خطا و غلط است. {شرط استعمال مجاز، رعایت علاقه است}

○ دلیل عدم وجود علاقه بین "یقین" و "متیقن": چون "یقین"، یک حالت نفسانی و از مقوله کیف است ولی "متیقن" می تواند غیر از آن باشد و لذا بی ربط و بدون علاقه خواهند شد.

- مجاز در تقدیر و حذف مضاف بعید است ← زیرا احتیاج به قرینه لفظیه داریم که در ما نحن فیه مفقود است؛

▪ یادآوری: انواع استعمال:

- حقیقی ← فیما وُضِعَ له
- مجازی ← فی غیر ما وُضِعَ له، مع العلاقه، مع ذکر القرینه
- غلط ← فی غیر ما وُضِعَ له، بدون العلاقه

▪ با توجه به این اشکال، مرحوم آخوند هم، عمومیت روایات نسبت به هر دو حالت شک در مقتضی و شک در رافع را استظهار نموده اند؛ چون وقتی نقض به خود یقین اسناد داده شده باشد، برای صحت این اسناد، نیازی به فرض وجود استعداد بقاء در متیقن نیست.

• مرحوم مظفر:

○ بحث از حجیت استصحاب با این تفصیل، با جمیع جهات و کامل، ما را از جایگاه کتاب اصول فقه در آموزش طلاب متوسط خارج می کند و لذا به نظر ما، نیکو این است که به بیان قول حقّ مختارمان بپردازیم.

○ قول مرحوم مظفر: استصحاب حجّت است مطلقاً و این روایات، مخصوصاً صحاح ثلاثه جناب زراره، اطلاق دارد و عمیم و شمیل است همه انواع استصحاب را؛ و همه تفصیلات بزرگانی مثل شیخ اعظم دلیلی بر آن نیست.

○ ابتدا سه مقدمه را لازم می دانند:

▪ مقدمه ۱: یقین در روایات، در معنای حقیقی خودش استفاده شده: در اخبار و روایات، نقضی که از آن نهی شده، به خود یقین اسناد داده شده و ظاهر روایات، آن است که وثاقت یقین، از آن جهت که یقین است، باعث تمسک به آن و عدم نقض آن است؛ مقابل یقین، شک است؛ همان طور که از "شک"، "مشکوک" اراده نشده، از "یقین" نیز، "متیقن" اراده نشده؛ بنابراین استعمال مجاز، چه به نحو^۱ اراده متیقن از یقین و نیز^۲ مجاز در حذف - یعنی بگوییم "متعلق الیقین" - خلاف ظاهر اخبار است. {تقریباً همان مناقشه دوم مرحوم مظفر به شیخ اعظم است}

• مؤید: مرحوم نائینی هم از بیان مرحوم شیخ مبنی بر استعمال مجازی در روایات، استبعاد جسته است.

▪ مقدمه ۲: نهی از نقض یقین در روایات، نهی حقیقی نیست؛ چرا که یقین، فعلاً به وسیله شک نقض گردیده؛ لذا تحت اختیار مکلف قرار نمی گیرد؛ لذا نهی از نقض یقین بی معناست؛ مگر آن که مراد، عدم اعتبار شک در مقام عمل و بنا گذاشتن بر یقین باشد؛ کأنه شکی وجود نداشته، در نتیجه مکلف هنگام شک، احکام یقین را جاری می کند؛ لکن صحیح نیست که مراد، احکام یقین از جهتی که صفتی از اوصاف است، باشد؛ زیرا که احکام این وصف، با ارتفاع وصف (یقین) از بین می رود؛ بنابراین مراد از احکام یقین، احکامی است که به واسطه یقین برای متیقن ثابت شده؛ بنابراین لا ینقض الیقین عبارة اخرى است از امر به عمل به حالت سابق در شک لاحق؛ تصور این تعبیر به یکی از چهار صورت ذیل امکان دارد:

• یک: مراد از "یقین"، "متیقن" باشد ← یعنی مجاز در کلمه

• دو: مضافی در عبارت باشد که حذف شده ← یعنی مجاز در اسناد

• سه: نهی از نقض یقین، مجاز در اسناد است ← یعنی حقیقتاً لا تنقض، باید به متیقن اسناد داده شود، ولی مجازاً به یقین نسبت داده شده، مانند "جری المیزاب" که جاری شدن به آب در حقیقت نسبت داده می شود، ولی مجازاً به میزاب و ناودان نسبت داده شده.

● **چهار:** نهی از نقض یقین، کنایه از لزوم عمل به متیقن و اجرای احکام آن است ← این معنا لازمه "لا تنقض الیقین" است؛ به این معنا که یقین به یک شیء، مقتضی عمل به آن است. پس نقض یقین، ملازم با دست کشیدن از آن یا دست کشیدن از حکم آن است؛ پس نهی از نقض یقین، ملازم با ترک مقتضای یقین است؛ ← این حالت کنایه، مورد قبول است. الکنایة ابلغ من التصریح.

■ **مقدمه ۳:** مراد از نقض در اخبار، نقض حقیقی است یا نقض عملی؟ در این باره دو قول بیان شده:

● **قول معروف مثل شیخ اعظم و مرحوم آخوند:** اراده نقض حقیقی، محال است؛ زیرا نقض یقین در اختیار مکلف نیست {چون یقین، یک حالت نفسانی است که با آمدن شک، متزلزل می شود}؛ لذا تعلق نهی به آن صحیح نیست. پس باید نقض عملی مراد باشد.

● **قول مرحوم مظفر:** اراده نقض حقیقی، محال نیست و این محذور وقتی لازم می آید که نهی از نقض یقین، مراد جدی باشد تا تکلیف ما لا یطاق بشود؛ ولی در این جا به نحو کنایه است {در نتیجه آن لازم بیان اراده می شود}؛ در این فرض، نهی فقط مراد استعمالی است و در مراد استعمالی که در کنایه است، محذوری وجود ندارد که مراد استعمالی، اصلاً محال یا کاذب باشد؛ بنابراین حمل نقض بر معنای حقیقی اشکالی ندارد. {مثل همان مثال بلاغی که در مورد زید که مهمان نواز است، می گویند کثیر الرماد؛ یعنی خاکستر خانه اش زیاد است و لازم این معنا، مهمان زیاد داشتن است و اتفاقاً همین لازم معنا اراده جدی می شود و بنا هم نیست که حتماً الان در خانه زید، خاکستر دیده بشود!}

○ **نتیجه:** با توجه به سه مقدمه مذکور:

■ اسناد نقض حقیقی به خود یقین، به خاطر وثاقت یقین از آن جهت که یقین است، صحیح می باشد؛ گر چه مراد از نهی از نقض یقین، لازمه معنای نهی به نحو کنایه باشد؛ لذا یقین فی نفسه متقن و محکم است، برای درستی اسناد نقض به آن، نیازی نیست که فرض کنیم متعلق یقین، باید از موارد اموری باشد که ذاتاً استعداد بقاء دارد؛ این امر وقتی لازم می آید که اسناد لفظی به متیقن باشد ولو مجازاً.

▪ و در تعبیر کنائی که این جا مراد ماست، لفظ مکئی در تقدیر گرفته نمی شود، مضاف به اینکه آن مکئی در این جا، حرمت نقض متیقن نیست، بلکه حرمت ترک مقتضای یقین است که به عبارتی لزوم عمل به متیقن است؛

▪ پس نقض نه در لفظ و نه در معنا، به متیقن اسناد داده نمی شود تا قرینه ای باشد برای اینکه مراد از متیقن چیزی است که ذاتاً دارای استعداد بقاء باشد؛

○ خلاصه: نقض به خود یقین اسناد داده شده، بدون اینکه مجازی در کلمه یا اسناد رخ دهد و بدون اینکه مضافی حذف شود؛ لکن مراد از نهی از نقض یقین، به نحو کنائی است و چون نهی از نقض یقین به نحو کنائی است، لازم نیست فرض کنیم که در متعلق آن باید استعداد بقاء وجود داشته باشد؛ چرا که نقض در این جا، بدون استعداد بقاء محقق است؛ پس مقتضای روایات لا تنقض الیقین، حجیت استصحاب است هم در مورد شک در مقتضی و هم در مورد شک در رافع.

چکیده بحث ادله استصحاب: شامل چهار دسته دلیل:

• یک: بناء عقلاء:

○ مقدمه ۱: بناء عقلاء، بر اجرای قاعده استصحاب در امورات زندگی، بویژه امور شرعی، بر همه ثابت شده است.

○ مقدمه ۲: شارع مقدس هم، از عقلاء، بلکه رئیس العقلاست؛ لذا متحد المسلك با آن هاست؛ اگر هم در جایی نظرش مخالف با عقلاء باشد، لازم است ردع و منع بکند؛ حال آن که در مورد استصحاب، از شارع مقدس ردعی صورت نگرفته.

○ نتیجه: از این عدم ردع شارع نسبت به اجرای استصحاب توسط عقلاء، نتیجه می گیریم که شارع مقدس، استصحاب در امور شرعی را هم قبول دارد. هر چند که مرحوم میرزای نائینی، یک اشکال به مقدمه ۱ و مرحوم آخوند، دو اشکال به مقدمه ۲ وارد می کنند، لکن مرحوم مظفر به آن ها پاسخ می دهد {

• دو: حکم عقل:

○ مراد از عقل در این بحث، عقل نظری است؛ زیرا عقل نظری به تلازم بین یقین سابق و رجحان بقاء آن عند الشک حکم می کند و بر اساس قاعده تلازم - کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع - شارع مقدس هم به همین باید حکم نماید.

○ لکن مرحوم مظفر این دلیل را با ۲ اشکال ردّ می کنند:

- یک: بالوجدان، عقل حکم به چنین تلازمی نمی کند.
- دو: بر فرض وجود ملازمه، نهایت افاده دلیل عقلی، ظنّ به بقاء است که این هم برای حجّیت و اعتبار، نیاز به دلیل خاصّ دارد.

• سه: اجماع:

○ عده ای مانند مرحوم علامه حلّی، قائل به وجود اجماع بر حجّیت استصحاب شده اند. لکن مرحوم مظفر، اجماع به نحو موجب جزئیّه (یعنی فقط در بعض مسائل، نه همه آن ها) را می پذیرد و این مقدار را قطعی می داند.

○ اگر هم کسی از قدما -مثل مرحوم سید مرتضی- منکر استصحاب مطلقاً باشد، می توان نظرش را حمل بر انکار حجّیت استصحاب از طریق ظنّ نمود. {با توجه آیات و روایات ناهیه از اتّباع غیر علم}

• چهار: اخبار:

○ اصلی ترین دلیل / در حد مستفیض / مؤید به قرائن عقلیه و نقلیه بسیار / شامل ۵ روایت.

○ جمع بندی از روایات: مرحوم مظفر:

▪ سه روایت اول که صحیحه های زراره بودند ← مورد قبول هستند.

▪ دو روایت آخر (از محمد بن مسلم و علی بن محمد قاسانی) ← رد کردند.

○ مقدار دلالت اخبار: بر اساس اینکه بین ۱۱ قول در مورد حجّیت استصحاب، ۹ قول مشتمل بر تفصیل است، لذا بحث مهم این است که ببینیم مقدار دلالت اخبار، از جهت این تفصیلات چقدر است؟ از این رو مرحوم مظفر، در دو مقام بحث فرمودند:

▪ مقام اول: تفصیل بین شبهه حکمیّه و موضوعیه ← مرحوم مظفر: شمول و اطلاق اخبار،

همه را -هر دو دسته را- در برمی گیرد. بخلاف نظر اخباریون (فقط موضوعیه را در برمی گیرد و در حکمیّه، باید احتیاط کرد).

▪ مقام دوم: تفصیل بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع: ضرورت نظر در دو جهت:

• یک: مقصود از:

○ شکّ در مقتضی ← الشکّ فی اقتضاء المستصحّب للبقاء

○ شکّ در رافع ← الشکّ فی طروّ ما یرفع المستصحّب {ضمناً این شکّ در

رافع، مجموعاً دو قسم کلی دارد: ۱- شکّ در اصل وجود رافع ۲- شکّ در

رافعیّت موجود (که این هم سه قسم دارد...)

• دو: مقدار دلالت اخبار بر این تفصیل:

○ نظر مرحوم شیخ اعظم:

▪ معنای ماده نقض [که در "لا تنقض الیقین بالشک" آمده]:

• حقیقی: رفع هیئت اتصالیه ← یقین وارد شده در روایات، در

اثر عارض شدن شک، مشکوک الاستمرار است و لذا این معنا،

قطعاً در مورد این روایات صحیح نیست.

• مجازی:

○ یک: رفع ید از شیء و ترک عمل به آن ← در این

صورت مراد از منقوض، معنای عامی است که شامل هر

یقینی می شود.

○ دو: رفع امر ثابت ← در این صورت هم، باید متعلق

نقض، چیزی باشد که شأنیت استمرار داشته باشد.

▪ پس معنای حقیقی رد شد؛ اما بین معانی مجازی، طبق قاعده بلاغی

"إذا تعذر الحقیقه فأقرب المجازات أولى بالأخذ و التمسک" معنای

دوم مجازی (رفع امر ثابت) صحیح است و در روایات مربوطه، اراده

شده.

○ ردّ نظر شیخ توسط مرحوم مظفر با دو مناقشه:

▪ اولاً: نقض، مقابل ابرام و به معنای باطل کردن چیزی مانند عقد است؛

لذا تفسیر شیخ اعظم صحیح نیست؛

▪ ثانیاً: استدلال شیخ متوقف است بر اینکه در کلمه یقین، تصرف صورت

گیرد و از آن اراده متیقن بشود تا حتی اگر متعلق یقین، ذاتاً دارای

استعداد بقاء نباشد باز هم اسناد صحیح باشد؛ چون یقین، ذاتاً محکم

و مبرم است، لذا قابل نقض نیست؛ ولی چنین اسنادی جایز نیست؛

چون در صورت مجاز بودن، چه مجاز در کلمه یا مجاز در حذف مضاف،

هر دو وجه در این جا بعید است؛

- **مرحوم آخوند هم**، با توجه به این اشکال، عمومیت روایات نسبت به هر دو حالت شک در مقتضی و شک در رافع را استظهار نموده اند؛

○ نظر مرحوم مظفر:

▪ مقدمات:

- **مقدمه ۱:** یقین در روایات، در معنای حقیقی خودش استفاده شده؛
- **مقدمه ۲:** نهی از نقض یقین در روایات، نهی حقیقی نیست؛ بلکه استعمال کنایی بوده و باید به لازم یقین عمل بشود.
- **مقدمه ۳:** [طبق قول مرحوم مظفر، بخلاف مشهور] مراد از نقض در اخبار، نقض حقیقی است نه نقض عملی، البته به نحو کنایی.
- **نتیجه:** با توجه به سه مقدمه مذکور: اسناد نقض حقیقی به خود یقین، به خاطر وثاقت یقین از آن جهت که یقین است، صحیح می باشد؛ گر چه مراد از نهی از نقض یقین، لازمه معنای نهی به نحو کنایی باشد؛

۷-۳- تنبیهات الاستصحاب:

- مرحوم شیخ اعظم انصاری در کتاب رسائل، بعد از بیان اقوال و مناقشات در بحث استصحاب، ۱۲ امر مربوط به این بحث مهم را مطرح می فرمایند که به عنوان "تنبیهات الاستصحاب" مشهور شد و با توجه مباحث دقیق اصولی و نیز فوائد بزرگی که فقه دارند، نزد اصولیون جایگاه مهمی یافت و مورد توجه آنان واقع شد.
- در ادامه مرحوم آخوند دو تنبیه به آن افزود و ۱۴ تنبیه در کتاب کفایه ذکر نمود.
- اکنون مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه، با قصد اختصار و اقتصار، ۲ تنبیه مهم را ذکر می فرمایند. ← البته دلیل کم بودن آن ها، برای ما روشن نیست.
- **تنبیهان:**

○ تنبیه ۱: استصحاب کلی

○ تنبیه ۲: شبهه عبائیه

۱-۷-۳-التنبیه الأول: استصحاب کلی

- یک: غرض از استصحاب کلی: اگر از یقین به وجود یک فرد (مثل زید) از افراد یک کلی (در مقابل جزئی، مثل انسان)، یقین به وجود آن کلی نمودیم؛ بعد در بقاء آن کلی، شک بر ما عارض شد؛ استصحاب آن کلی، همان مقصود ما از این بحث است.
- دو: اقسام استصحاب کلی: این شک در بقاء آن کلی در ضمن افرادش، به سه نحو و سه قسم قابل تصور است:

○ **قسم اول:** شک در بقاء کلی، به خاطر شک در بقاء خود همان فردی است که یقین به وجودش داشتیم؛

■ یعنی ما در ضمن یقین به وجود زید در اتاق، یقین به وجود کلی انسان هم داریم؛ حالا شک می کنیم که آیا زید از اتاق خارج شد یا نه؟ این شک به زوال فرد، ما را به بقاء آن کلی، مشکوک می کند. حالا سوال این است که آیا ما می توانیم آن کلی را استصحاب بکنیم یا نه؟

○ **قسم دوم:** شک در بقاء کلی، به خاطر شک در تعیین آن فرد متیقن سابق است؛ به این صورت که این فرد، مردّد شود بین فردی که جزماً باقی است و بین فردی که قطعاً مرتفع شده؛

■ یعنی اجمالاً به وجود فردی از افراد کلی یقین داریم و می دانیم کلی هم در ضمن آن فرد قطعاً وجود دارد اما نمی دانیم که آیا این فرد از افرادی است که عمر طولانی دارند که در زمان ثانوی هم موجود است یا اینکه این فرد از افرادی است که عمر کوتاه دارند که در زمان ثانوی مرتفع شده باشد.

■ **مثال فقهی:**

● اگر انسان اجمالاً بداند که رطوبتی از او خارج شده، لکن نمی داند که این رطوبت بول بوده یا منی؟ و بعد وضوء گرفته؛ اکنون او در این وضعیت، می داند که در ضمن این فرد مردّد (رطوبت مذکور)، یقین به حصول حدث کلی می یابد؛ از این رو اگر آن رطوبت:

○ بول باشد ← پس حدث اصغر بوده ← با وضوء، مرتفع می شود قطعاً.

○ منی باشد ← پس حدث اکبر بوده ← با وضوء، مرتفع نمی شود قطعاً و نیاز به غسل دارد.

- در چنین موردی، بنا بر قول به جریان استصحاب کلی، کلی حدث استصحاب می شود و از این رو آثار کلی حدث، مثل حرمة مس قرآن مترتب می شود.
- البته آثار خاص حدث اکبر یا حدث اصغر، مثل حرمت ورود به مسجد و یا خواندن سوره های سجده دار، بر آن مترتب نمی شود.

○ **قسم سوم:** شک در بقاء کلی از جهت شک در وجود فرد دیگری است که جایگزین فرد اول، که یقیناً موجود بوده و یقیناً زائل شده، می باشد؛ یعنی شک در بقاء کلی به خاطر این است که احتمال می دهیم فرد دومی به جای فرد اول، که حدوث و ارتفاعش برای ما معلوم بود، آمده است؛
■ در این صورت اگر:

- فرد دوم واقعاً موجود شده باشد ← پس کلی هم هنوز در ضمن آن باقیست؛
- فرد دوم جایگزین نشده باشد ← پس کلی با زوال فرد اول، از بین رفته است.
- **مثال:** می دانیم زن بارداری را برای وضع حمل به اتاق عمل منتقل کردند؛ بعد آن زن از دنیا رفت و مطلع به فوت شدیم {پس به حدوث و ارتفاع فرد معلوم یقین داریم}؛ حالا نمی دانیم که آیا حمل او سالم به دنیا آمد یا نه؟ تا بدانیم با این نوزاد، کلی انسان همچنان بقاء دارد یا نه؟!

● سه: تحلیل اقسام استصحاب کلی:

○ **قسم اول:** حق این است که در قسم اول، استصحاب کلی جریان دارد و اثر شرعی هم بر آن بار می شود؛ همان طور که استصحاب در فرد نیز جریان دارد و در این قسم، هیچ اختلافی نیست.

○ **قسم دوم:**

- **نظر مرحوم مظفر:** حق این است که در قسم دوم، استصحاب کلی جریان دارد و لکن نسبت به فرد، استصحاب جاری نمی شود؛ یعنی مثلاً در مثال گذشته (همان رطوبت مردد)، استصحاب کلی حدث، بعد از وضوء جاری می گردد و در نتیجه نسبت به خصوص فرد، اصل بر عدم خصوصیت است.

■ موانع جاری شدن استصحاب در قسم دوم:

- **مانع اول:** توهم این که در این قسم، استصحاب در کلی (قدر مشترک) جاری نمی شود، چرا که این کلی دائر است بین چیزی که قطعاً منتفی شده (یعنی فرد قصیر

العمر) و چیزی که حدوثش مشکوک است (یعنی فرد طویل العمر)؛ در این جا اصل بر عدم حدوث فرد طویل العمر است (همان اصالة العدم)؛

○ **توضیح:** مهم ترین رکن استصحاب، یقین به حدوث و شک در بقاء است؛ که در ما نحن فیه، یقین به حدوث وجود دارد؛ لکن شک در بقاء حاصل نشده؛ چرا که کلی با وجود فردی از افرادش موجود می گردد ولی در ما نحن فیه، فرد قصیر قطعاً زائل شده و وجود کلی در ضمن فرد طویل العمر از ابتدا مشکوک است؛ یا وجداناً یا با اصل تعبّدی اصالة العدم؛ پس شکّی در بقاء اصل کلی وجود ندارد؛ پس استصحاب جاری نمی شود. (از ابتدا، بر اساس یقین اجمالی به وجود فردی از افراد کلی، یقین به وجود آن کلی نمودیم؛ لکن از همان ابتدا با توجه به علم اجمالی به آن فرد ما، نمی دانستیم که این فرد ما:

▪ آیا قصیر است؟ ← در این صورت الان یقین به انتفاء آن داریم.

▪ آیا طویل است؟ ← در این صورت هم، چون مشکوک الحدث بوده،

الان اصالة العدم اجرا می شود و محکوم به انتفاء است.}

○ **جواب مرحوم مظفر:** در این توهم، بین کلی و فرد خلط شده؛ زیرا آن چه وجداناً یا تعبّداً زائل شده، همان حصّه و فرد است با تعینات خاصّش؛ حدوث این حصّه معلوم نیست؛ پس هر دو رکن استصحاب در آن مفقود است؛ اما ذات حصّه متعیّن در ضمن فرد (همان کلی)، در همان وقتی که معلوم الحدوث است، مشکوک البقاء نیز هست؛ زیرا نه علم وجدانی به ارتفاع آن وجود دارد و نه علم تعبّدی به ارتفاع آن.

● **مانع دوم:** شکّ در بقاء کلی، ناشی از شکّ در حدوث فرد مشکوک است؛ بنابراین لازمه اصل عدم حدوث این فرد، مرتفع شدن قدر مشترک است؛ چرا که قدر مشترک از آثار آن است.

○ **جواب مرحوم مظفر:** ما نمی پذیریم که شکّ در کلی، ناشی از شکّ در حدوث فرد طویل العمر و عدم آن باشد؛ چون حدوث کلی امری یقینی است چه در ضمن فرد قصیر العمر و چه در ضمن فرد طویل العمر؛ بلکه شکّ در کلی ناشی از این شکّ است که نمی دانیم که آن حادثی که معلوم و مقطوع ماست، آیا فرد قصیر است یا فرد طویل؟ پس برای ارتفاع کلی، باید اصل عدم

را در هر دو فرد -چه قصیر و چه طویل- جاری کرد؛ لکن علم اجمالی به حدوث یکی از دو فرد، مانع از جریان اصالة العدم در هر دو است؛

○ قسم سوم:

▪ یک: تبیین:

- در جایی است که شکّ در بقاء کلیّ به خاطر آن است که احتمال می رود که بعد از ارتفاع فرد اول، آیا فرد دومی جایگزین آن شده است یا نه؟
- این احتمال به دو صورت است:

○ صورت ۱: فرد دوم در ظرف وجودی فرد اول، حادث شده باشد.

○ صورت ۲: حدوث فرد دوم، مقارن با مرتفع شدن فرد اول باشد ← این هم دو حالت دارد:

▪ حالت ۱: فرد اول، تبدیل به فرد دوم شده.

▪ حالت ۲: صرفاً بین ارتفاع فرد اول و حدوث فرد دوم تقارن رخ داده باشد.

▪ دو: اقوال درباره جاری بودن استصحاب در این قسم سوم:

• قول ۱: شیخ عبدالکریم حائری (مرحوم موسس)، محقق ایروانی: مطلقاً جریان دارد.

• قول ۲: مرحوم آخوند و مرحوم مظفر: مطلقاً جریان ندارد.

• قول ۳: شیخ اعظم انصاری: تفصیل بین:

○ فرد دوم، در ظرف فرد اول حادث شده (همان صورت اول) ← جریان دارد

○ فرد دوم، مقارن با ارتفاع فرد اول حادث شده (همان صورت دوم) ← جریان ندارد

▪ سه: سرّ اختلاف علماء در جاری بودن یا نبودن استصحاب در کلیّ قسم ثالث:

• به این نکته است که آیا ارکان استصحاب، در این قسم ثالث وجود دارد یا نه؟ و آن رکن مشکوک، رکن پنجم (یعنی وحدت متعلّق یقین و شکّ) است.

• مرحوم مظفر: حقّ این است که متیقّن در این قسم، همان امری است که بقائش مشکوک است؛ لذا متیقّن و مشکوک، به لحاظ نوعی اتحاد دارند؛

- **توضیح وحدت نوعیه:** در مثال قسم ثالث، عرض شد که مثلاً یقین داریم که زید داخل اتاق است و بعد یقین داریم که از اتاق خارج شده است. بعد شک داریم که آیا بکر وارد اتاق شده تا انسانی همچنان در اتاق موجود باشد؟ روشن است که:
 - متیقن ما ← انسان است که نوعی است برای زید؛
 - مشکوک ما هم ← همان انسان بکر است که شک داریم وارد اتاق شده یا نه؟
 - پس نوع هر دو (زید و بکر)، انسان است.

■ چهار: طرح دو سوال برای تحلیل اقوال:

- **سوال ۱:** آیا وحدت نوعی برای تحقق وحدت معتبر در استصحاب (همان شرط پنجم) کافی است یا اینکه در استصحاب، وحدت خارجی لازم است؟ {پاسخ سوال در قسمت دلیل قول مرحوم مظفر خواهد آمد}
- **سوال ۲:** بر فرض عدم کفایت وحدت نوعی، آیا:
 - کلی طبیعی به خاطر وجود افرادش برخوردار از وحدت خارجی هست بنا بر آن که نسبت کلی و افراد از قبیل نسبت آب واحد به فرزندان متعدد باشد؟ که همان قول رجل همدانی است؛
 - یا اینکه کلی طبیعی وجودی جز در ضمن افرادش ندارد؛ لذا وجودش بالعرض است؛ در این صورت، در هر فرد، حصّه ای از کلی طبیعی موجود است که غیر از حصّه موجود در فرد دیگر است؛ بنابراین کلی طبیعی، دارای وحدت خارجی نیست. و نسبتش به افرادش از قبیل نسبت پدران متعدد و آباء متعدد به فرزندان متعدد است که قول مشهور در باب نسبت کلی طبیعی با افراد همین است؛ {پاسخ سوال در قسمت دلیل قول مرحوم مظفر خواهد آمد}

■ پنج: تبیین اقوال:

- **تحلیل قول ۱:** گفتیم که منشاء اختلاف اقوال علماء، بحث بر سر رکن پنجم استصحاب است؛ حالا اگر کسی می خواهد قائل به وحدت متعلق یقین و شک، و در نتیجه جریان استصحاب بشود {یعنی همان قول اول که مرحوم موسس و محقق ایروانی قائل اند}، بر اساس این دو سوال مطرح شده:
 - یا باید قائل به کفایت وحدت نوعیه بشود.

○ یا باید قائل به عدم کفایت وحدت نوعیه و التزام به وحدت خارجیه بشود ←
با توجه به دو حالت مذکور در سوال ۲، باید آن حالت اول، یعنی قول رجل
همدانی را بپذیرد.

● تحلیل قول ۲: نظر مرحوم مظفر، موافق با مرحوم آخوند:

○ قول: بعد از روشن شدن منشاء اقوال، مرحوم مظفر می فرمایند که قول دوم،
یعنی عدم جریان استصحاب مطلقاً در قسم ثالث، نظر حق و صحیحی است.
○ دلیل: چون در جواب:

■ سوال اول ← وحدت نوعیه برای استصحاب کافی نیست. زیرا معنای
بقاء مستصحب آن است که پس از یقین به آن در خارج، استمرار دارد
و مقصود از استصحاب کلی، استصحاب ماهیت و نوع، من حیث هی
هی نمی باشد؛ زیرا استصحاب ماهیت من حیث هی هی، امری است
ذهنی؛ حال آن که در ما نحن فیه مراد از استصحاب کلی، استصحاب
ماهیت است از آن حیث که وجود خارجی دارد. زیرا که غرض از
استصحاب، ترتیب احکام دارای فعلیت بر ماهیت موجود است؛

■ سوال دوم ← حق و نظر صحیح در نسبت کلی به افراد آن، این است
که این رابطه از قبیل پدران متعدد به فرزندان متعدد است؛ چرا که
کلی، وجودی جز وجود افرادش ندارد {با موجودیت افراد، کلی موجود
می شود؛ لذا وجود کلی، بالعرض است}؛ در ما نحن فیه، حصه ای از
کلی (مثلاً زید) موجود شده و سپس به نحو یقینی مرتفع شده {چون
دیدیم که زید از اتاق خارج شد و رفت بیرون}؛ و حصه دیگر کلی
{مثلاً بکر به جای زید وارد اتاق شده} از ابتدا مشکوک حادث شده؛
پس متیقن و مشکوک ما، واحد نیستند و وحدتی ندارند {چون متعلق
یقین، زید است و متعلق شک، بکر}. و چون وحدت متعلق یقین و
شک (همان متیقن و مشکوک) حفظ نشده، استصحاب رکن حجیت
خود را ندارد و این دلیل است بر عدم جریان استصحاب در کلی قسم
ثالث.

○ **فرق استصحاب قسم دوم و سوم در کلی:** در استصحاب کلی قسم دوم، حصّه ای از کلی واقعاً معلوم الحدوث است و عیناً همان حصّه، چیزی است که مشکوک البقاء است؛ زیرا معلوم نیست که این حصّه، به فرد طویل (مثل منی) منسوب است یا حصّه ای است که به فرد قصیر (مثل بول) نسبت داده می شود؛ ولی در استصحاب کلی قسم ثالث این گونه نیست که یقین و شک به یک فرد تعلق گرفته باشد.

● **تحلیل قول ۳: ردّ قول مرحوم شیخ اعظم:** مرحوم مظفر معتقد است که تفصیل

شیخ اعظم، که سومین قول در اقوال استصحاب کلی قسم ثالث بود، باطل است؛

○ **دلیل:** زیرا احتمال وجود فرد دوم، در ظرف وجود فرد اول، که نه مقدم بر آن باشد و نه موخر از آن، تضمین کننده وحدت خارجی متیقّن و مشکوک نیست؛ به عبارت دیگر، تفصیل شیخ اعظم باعث پیدایش متعلق یقین و شک نمی شود؛ الا اینکه قول رجل همدانی را بپذیریم که از ساحت شیخ بعید است که چنین قولی را در نسبت کلی با افرادش بیان بفرماید.

■ **شش: تنبیه:**

● **تبیین:** مرحوم مظفر معتقد است که یک مورد از استصحاب کلی قسم سوم، استثناء شده و آن موردی است که عرف در آن مسامحه می کند و فرد لاحق را که مشکوک الحدوث است، با فرد سابق به منزله یک امر مستمرّ واحد تلقّی می کند؛ مثل جایی که ما علم داریم که مثلاً رنگ سیاه شدیدی در محلی موجود بوده و شک می کنیم که مرتفع شده یا به سیاه ضعیف تری تبدیل شده؛

● **مثال فقهی:** از همین قبیل است فرد کثیر الشکی که شک داریم صفت کثیر الشک بودنش برطرف شده یا به درجه ضعیف تری تبدیل شده؛

● **حکم:** در چنین مواردی همه حکم به جریان استصحاب می کنند، به این دلیل که عرف، در چنین مواردی، معتقد به وحدت متعلق یقین و شک است.

● **علت این استثناء در بیان مرحوم شیخ اعظم:** آن چه در متیقّن و مشکوک معتبر است، اتحاد عرفی با نظر تسامحی عرف است؛ گر چه به دقت عقلی، همان طور که در این دو مثال روشن شد متیقّن و مشکوک، متغایر باشند.

● **چهار: جمع بندی و خلاصه تحلیل اقسام سه گانه استصحاب کلی:**

نوع	حکم کلی	حکم فرد
قسم اول	+	+
قسم دوم	+	×
قسم سوم (۳ قول دارد؛ طبق قول مرحوم مظفر:)	×	×

۲-۷-۳-التنبیه الثانی: الشبهه العبائیه أو استصحاب الفرد المرّد

- تنبیه دوم، در مورد استصحاب فرد مرّد است که در اثر شبهه ای که طلبه رندی مطرح کرده بود، به وجود آمد.
- نقل شده است که سید جلیل القدر سید اسماعیل صدر، برای زیارت به نجف اشرف مشرف شد و این زیارت در زمان مرحوم آخوند خراسانی واقع بود؛ لذا سید، در این سفر زیارتی، با حضور در محفل درسی مرحوم آخوند، مسأله و اشکالی را مطرح می کند و این اشکال محل بحث شان واقع می شود و بعد از آن فضلاء این ردّ و بدل اشکال و جواب را بین همدیگر نقل کردند و به "شبهه عبائیه" شهرت یافت.
- یک: **تقریر شبهه عبائیه:** اگر نجاستی در گوشه ای از عبا واقع شد اما نمی دانیم که در طرف بالای عبا واقع شده یا در طرف پایین آن؛ و سپس یک طرف عبا -مثلاً قسمت پایین- تطهیر شود؛ در این صورت نجاستی که معلوم الحدوث است، مشکوک الارتفاع می شود و با توجه به تحقق ارکان استصحاب، جا دارد که استصحاب جاری شود؛ در حالیکه مقتضای جریان استصحاب نجاست در این عبا، این است که بدن فرد -مثلاً دست خیس او- با هر دو طرف عبا، اگر تماس داشته باشد، محکوم به نجاست است، با این که در جای خود گفته شده که ملاقی -برخورد کننده- با یکی از دو طرف شبهه محصوره به اجماع همه فقهاء محکوم به طهارت است؛ در این مثال بدن، جز با یکی از دو طرف شبهه برخورد نکرده و آن هم، مثلاً قسمت بالای عبا است اما قسمت پایین عبا با دست ما برخورد کرده ولی به حسب فرض، با تطهیر آن قسمت پایین یقیناً از طرف شبهه خارج شده؛ بنابراین معنا ندارد که ملاقی با آن، محکوم به نجاست باشد.
- **دو: نکته: توضیح محل اشکال شبهه:**
 - ظاهراً به نظر می رسد این شبهه، از قبیل استصحاب کلی قسم ثانی است و بلا شک، چیزی که نجاست آن استصحاب می شود، ملاقی آن نیز باید محکوم به نجاست باشد در حالیکه در این جا، به نجاست ملاقی حکم نمی شود؛ بنابراین استصحاب کلی قسم ثانی صحیح نیست.

○ حال آن که مرحوم مظفر، در مباحث قبلی، قائل به جریان استصحاب در کلی قسم ثانی شدند و لذا در این جا باید در مقام دفاع از نظر خودشان برآیند. از این رو ابتدا لازم می دانند که معیار استصحاب قسم ثانی و استصحاب فرد مردّد بیان بشود.

○ محققین این شبهه را غیر از استصحاب کلی قسم ثانی می دانند و بلکه آن را نوعی دیگر دانسته و "استصحاب فرد مردّد" می نامند.

● سه: اقوال:

○ مشهور ← عدم صحت جریان استصحاب

○ مرحوم سید محمد کاظم یزدی (صاحب عروه) ← مانند استصحاب کلی قسم اول، استصحاب هم در کلی و هم در فرد جاری است.

● چهار: مرحوم مظفر: بیان معیار استصحاب قسم ثانی و استصحاب فرد مردّد: ایشان معتقدند اثری که در مستصحب ما، بعد از استصحاب مترتب می شود، از دو حال خارج نیست:

○ یک: اثر، اثر کلی و قدر جامع و ذات الحصه است با قطع نظر از تشخصات و تعینات خارجی؛ مثل حرمت مسّ مصحف که چه فرد وضوء نداشته باشد و چه جنب باشد، مسّ مصحف برایش حرام است.

← معیار استصحاب قسم ثانی

○ دو: اثر، اثر فرد کلی است با لحاظ تشخصات و تعینات خارجی؛ مثل جواز شرب نوشیدنی موجود، به شرط این که طهارت این مایع خارجی را - با استصحاب یا غیر آن - اثبات کنید. ← معیار استصحاب فرد مردّد

● توجه: "ماهیت" با ملاحظه افراد و وجود خارجی آن مراد است.

● پنج: سوال: چرا استصحاب فرد مردّد حجت نیست و جاری نمی شود؟

○ پاسخ: بیان اساتید در این باره متفاوت است:

■ قول ۱: چون رکن دوم استصحاب - همان شکّ در بقاء - در آن وجود ندارد.

● توضیح: چون فرد با خصوصیات فردیه اش، مردّد بین مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع است؛ پس شکّ در بقاء فرد، بما هو فرد نیست؛ بلکه یا یقین به بقاء است یا یقین به ارتفاع؛

● نقد مرحوم مظفر: صدور چنین نظری توسط بعض محققین - یعنی مرحوم میرزای نائینی - عجیب است؛ چون در حقیقت معنای تردید بین مقطوع الارتفاع و مقطوع

البقاء، همان شکّ بالفعل در بقاء فرد واقعی و ارتفاع آن است؛ که این هم اجتماع نقیضین است؛ حال آن که قطع به بقاء و قطع به ارتفاع، دو قطع بالفعل نیستند بلکه بر مبنای تقدیر مشکوک هستند؛ قطع بر مبنای شکّ هم، قطع بالفعل نیست؛ بلکه عین شکّ است!

▪ **قول ۲:** چون رکن اول استصحاب - همان یقین سابق - در آن وجود ندارد چه رسد به رکن ثانی.

• **توضیح:**

○ یقین سابق به حدوث، در این جا نسبت به وجود اصل نجاست حاصل است لکن دقیقاً نمی دانیم که این نجاست، مثلاً در بالای عبا واقع شده است یا پائین آن؟ لذا یقین به کلی (نجاست) حاصل شده که صلاحیت انطباق بر هر یک از دو فرد (بالا یا پائین) را دارد؛ بنابراین یقین به کلی داریم نه یقین به فرد بما هو فرد با تعینات و تشخصات؛ و آن فرد هم مردّد بین دو فرد و دو خصوصیت است؛ لذا رکن اول هم موجود نیست.

○ دقت بشود که معنای علم اجمالی هم همین است. علم اجمالی متشکل از علم و جهل است؛ که در این جا، علم به آن قدر مشترک تعلق گرفته و جهل به خصوصیات آن؛ اساساً علم اجمالی نام گذاری شده، به این خاطر که جهل به خصوصیات، به علم به جامع منضمّ شده؛ و الا علم به معنای یقین و انکشاف است و اجمال در علم معنا ندارد.

• **نظر مرحوم مظفر:** این نظر، قول اصحّ است و بنابر این نظر، متعلق یقین ما، کلی است و در استصحاب کلی، فائده ای برای غرض ترتّب اثر فرد با خصوصیتش نیست و این غرض تنها با استصحاب فرد حاصل می شود.

○ **جمع بندی:**

▪ در هر حال، استصحاب فرد مردّد بی معناست و معنا ندارد که مانند برخی بزرگان - یعنی مرحوم صاحب عروه - بگوییم که این مردّد بودن، ضرری به یقین ما نمی زند؛ این چگونه ممکن است؟ مگر یقین، غیر از علم است؟

- بله مگر این که کسی از "یقین"، یقین به قدر مشترک را اراده کرده باشد نه یقین به یک فرد؛ در این صورت دو رکن استصحاب نسبت به قدر مشترک وجود خواهد داشت نه نسبت به آن فرد؛ که این هم خواسته و مقصود ما نیست.

عناوین تنبیهاات بعدی که در کتاب های بالاتر آمده:

- سوم: استصحاب در امور تدریجی
- چهارم: استصحاب در امور زمانی
- پنجم: تقسیم استصحاب به حالی و استقبالی
- ششم: استصحاب تعلیقی
- هفتم: استصحاب عدم نسخ
- هشتم: اصل مثبت
- نهم: اصل حدوث حادث مشکوک
- دهم: استصحاب در امور اعتقادی
- یازدهم: اصولی یا فقهی بودن بحث حجّیت استصحاب
- دوازدهم: بررسی استصحاب در حالات شش گانه یقین سابق

والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین

بهار ۱۳۹۹