

مَرَضِيَّةُ الطَّالِبِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ - الْجُزْءُ الثَّانِي

الْمَقَدِّمَةُ الثَّلَاثُ وَالرَّابِعُ فِي مَبَاحِثِ النُّجْبَةِ وَالْأُصُولِ الْعَمَلِيَّةِ، «الْإِسْتِصْحَابِ»

مِنْ كِتَابِ الْأُصُولِ الْفِقْهِ لِعَلَّامَةِ مُحَمَّدِ رِضَا الْمُطَفَّرِ

١٣٢٢ - ١٣٨٣ هـ قَمَرِي

لِاسْتَاذِ الْجَهَابَةِ الْأَسَاطِينِ وَحُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، آيَةُ اللَّهِ فِي الْعَالَمِينَ، شَيْخِنَا وَ

مَلَاذُنَا، الْقَادِرِ حَيْدَرِي فَهْسَانِي شِيرَازِي مَتَّعَ اللَّهُ الْعُلَمَاءَ بِبِقَائِهِ

صَحْبَهُ وَحَقَّقَهُ وَخَلَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ الْمُذْنِبُ الْمُحْتَائِجُ إِلَى مَعْنَى رَبِّهِ أَبُو الْفَضْلِ الْعَابِدِي الْخِرَاسَانِي مَتَّعَهُ اللَّهُ بِبِقَائِهِ



فهرست

١.....تمهيد

١ : نكتة ١

١ : نكتة ٢

١ : نكتة ٣

١ : نكتة ٤

٢.....المقدمات

٢ : مقدمة ١

٣ : مقدمة ٢

٤ : مقدمة ٣

٥ : مقدمة ٤

٦ : مقدمة ٥

٧ : مقدمة ٦

٩ : مقدمة ٧

١٣ : مقدمة ٨

١٤ : مقدمة ٩

١٥ : مقدمة ١٠

١٦ : مقدمة ١١

٢٠ : مقدمة ١٢

٢١ : مقدمه ١٣

٢٢ : مقدمة ١٤

٢٤ : مقدمة ١٥

٢٦ أبوابُ الأوَّل: الكتابُ العزيز

٢٩ أبوابُ الثَّانِي: أَلْسِنَةُ

٤٣ أبوابُ الثَّلَاث: الإجماع

٥٥ البابُ الرَّابِع: الدَّيْلُ العَقْلِي

ألبابُ الخامس: حُجِيَّةُ الظواهر..... ٥٩.....

تمهيدات ٥٩.....

البابُ السادس: الشُّهرَةُ..... ٦٩.....

البابُ السابع: السَّيرَةُ..... ٧٢.....

البابُ التاسع: التَّعادُلُ و التَّراجيح ٧٥.....

المَقْصدُ الرَّابِعُ: مَباحِثُ الأُصولِ العَمَلِيَّةِ «الإِستِصْحابُ»..... ١٠٠.....

أولِّينِ اصْلِ عَمَلِي، "استصحاب" ١٠٣.....

أدَلَّةُ اسْتِصْحاب ١١٣.....

تَنْبِيهاتِ الاسْتِصْحاب ١٣٤.....

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمهید

----- «قوله: تمهید» -----^۱

نکته ۱:

هدف از مباحث حجّت، مشخص کردن امری است که صلاحیت دارند، دلیل بر احکام شرعیّه باشند.

نکته ۲:

امری که مجتهد آنرا بعنوان دلیل بر حکم شرعی تشخیص داده است، ثبوتاً دو حالت دارد:

- الف) گاهی مطابق با واقع است. هدف نهایی مجتهد نیز همین است.
- ب) گاهی مخالف با واقع است. در این صورت مجتهد با عمل کردن به این امر و افتادن در مخالفت با واقع معذور است.

دلیل معذوریّت:

بعد از تلاش، برای مجتهد ثابت می شود (بطور یقین) که فلان امر، مثل خبر عادل را شارع حجّت برای رسیدن به احکامش قرار داده است، پس مخالفت با واقع برای امری پیدا شده است که شارع آنرا حجّت قرار داده است.

نکته ۳:

مقصد سوّم، نسبت به مقصد های اوّل و دوّم، از اهمّیت ویژه ای برخوردار است. چون مقصد اوّل و دوّم صغری سازی و مقصد سوّم کبری سازی می کند.

نکته ۴:

در مقصد سوّم باید تمام اموری که گفته شده است دلیل است و یا امکان دارد گفته شود که دلیل است، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

المقدمات

در مقدمه جلد دوم اصول ۱۵ مبحث گنجانیده شده.

----- «قوله: ۱. موضوع المقصد الثالث» -----^۱

مقدمه ۱:

چنانچه علم احتیاج به موضوع دارد، هر مقصد از مقاصد علم نیز احتیاج به موضوع دارد. لذا باید موضوع این مقصد سوّم و محمولات این موضوع را مشخص نمائیم.

أما موضوع این مقصد: هر چیزی است که از طرف علماء ادّعا شده است، که حکم شرعی، بتوسط آن اثبات می شود. و عبارت دیگر: موضوع این مقصد دلیل است. مثل کتاب، سنت، قیاس، مصالح مرسله، استحسان، سدّ ذرایع، ...

و محمولات این موضوع که درصدد اثبات و یا احیاناً نفی آن از این موضوع هستیم، دلیلیّت است. خلاصه: موضوع، دلیل. و محمول، دلیلیّت است.

مقدمه:

در هر علمی سه امر وجود دارد که به آنها اجزاء العلوم گویند. این امور عبارتند از:

۱. موضوع.
۲. مسائل.
۳. مبادی.

مبادی بر دو نوع است:

الف) تصوّریه: به بحث از وجود موضوع (این موضوع است یا نه)، تعریف موضوع، بیان اجزاء و جزئیات (در مقابل

مرکّب و کلی) موضوع گویند.

ب) تصدیقیه: به أدلّه گویند.

----- «قوله: و لا یصح أن نجعل موضوعه... الخ» -----^۲

مشهور علماء موضوع اصول را اصول اربعه می دانند ولی، خودشان دو دسته اند:

۱. گروهی مثل قمی، أدلّه اربعه را با وصف دلیلیّت موضوع می دانند.

^۱ (ص ۳۶۶ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۳۶۶ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

اشکال:

- صغری: لازمه این نظریه این است که مسائل مقصد سوم از مسائل علم اصول، خارج و داخل در مبادی تصویری علم اصول شود.
- کبری: و این لازم باطل است.
- ✓ نتیجه: پس این نظریه باطل خواهد بود.

توجه: منحصر کردن موضوع به أدلّه اربعه مستلزم این است که أدلّه اربعه، با وصف حجّیت موضوع شود. چون وجهی برای انحصار موضوع به أدلّه اربعه، جزء مسلم بودن حجّیت آنها نیست. بنابراین، کسانی مثل صاحب فصول که بر قَمّی اشکال نموده اند؛ که نباید موضوع را أدلّه اربعه با وصف دلیلیّت قرار دهید. اشکال آنها وارد نیست، چون بعد از اینکه قَمّی موضوع را أدلّه اربعه قرار داد، مجبور است که با وصف دلیلیّت موضوع بگیرد، اگر چه اشکال ما بر او وارد است.

۲. گروهی مثل صاحب فصول ذات أدلّه اربعه را موضوع می دانند. یعنی خود أدلّه اربعه بدون وصف دلیلیّت. طبق این نظریه، بحث از حجّیت أدلّه اربعه، بحث از عوارض موضوع خواهد بود. و لذا مباحث حجّت داخل در مسائل علم اصول خواهد بود، و اشکالی که بر قَمّی وارد شد، بر این نظریه وارد نیست.

اشکال:

وجهی برای منحصر کردن موضوع علم اصول به أدلّه اربعه نیست و لذا باید موضوع را تعمیم داد به هر چیزی که از طرف علماء، ادّعا شده دلیل است.

نکته ۱:

علّت طرح موضوع علم در مقدّمه اول این است که: موضوع العلم هو الکلی، المتحد مع موضوعات المسائل.

نکته ۲:

با دو شاهد، مسئله تعادل و تراجیح داخل در مباحث حجّه قرار داده می شود.
الف) در مسئله تعادل و تراجیح ما بدنبال دلیل هستیم، چنانچه در مقصد سوم بدنبال دلیل هستیم.
ب) بخاطر مختصر بودن مسئله تعادل و تراجیح، عنوان مستقلّی برای آن قرار داده نشده است، بلکه داخل در مباحث حجّه می گردد.

----- «قوله: ۲. معنی الحجّة» -----^۱

مقدّمه ۲:

معنای لغوی حجّت:

چیزی که بوسیله آن استدلال علیه غیر می شود و بوسیله آن پیروزی علیه غیر حاصل می شود.

پیروزی دو صورت دارد:

^۱ (ص ۳۷۰ - چاپ بوستان)

١. از بین بردن عذر غیر.

٢. اثبات معذور بودن خود.

معنای منطقی حجّت:

١. به صغری و کبری حجّت گویند.

٢. به خصوص حد اوسط حجّت گویند.

معنا اصولی حجّت:

حجّت امری است که دارای دو ویژگی است:

الف) متعلّقش را بعنوان حکم واقعی اثبات می کند. (در مقابل، اصول عملی است چراکه اصول عملی حکم خود را ظاهراً برای متعلّقش اثبات می کند)

توضیح:

اموری که متعلّقشان را بعنوان حکم واقعی اثبات می کنند، بر دو نوع هستند:

١. اموری که خودشان (بدون پشتوانه، بدون أدلّه) متعلّقشان را بعنوان حکم واقعی اثبات می کنند.

٢. اموری که خودشان متعلّقشان را بعنوان حکم واقعی اثبات نمی کنند، بلکه احتیاج به أدلّه ای است.

- مراد قسم دوّم است -

ب) به درجه قطع به متعلّق نرسد. چنان اگر سبب قطع به متعلّق شد، خود قطع حجّت (لغوی) است بدون ملاحظه سبب آن.

----- «قوله: و تكون الحجّة بهذا المعنى الاصولی ... الخ» -----^١

کلمه های: حجّت اصولی، دلیل، أماره، طریق. همه یک معنا دارند.

----- «قوله: و ممّا ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد ... الخ» -----^٢

اینکه به أماره، که مرادف با حجّت اصولی است، اطلاق حجّت می شود، از باب نامگذاری خاصّ به اسم عامّ است. چون حجّت لغوی چیزی است که بوسیله آن استدلال بر غیر می شود اعمّ از اینکه غیر مولی یا عبد یا غیرهما باشد و اعمّ از آنکه آن چیز قطع یا غیر قطع باشد در حالیکه أماره، امری است غیر قطع که بوسیله آن مولی بر عبد و عبد بر مولا استدلال می کند.

----- «قوله: ٣. مدلول كلمة «الأماره» و «الظنّ المعتر» -----^٣

مقدمه ٣:

دو کلمه أماره و ظنّ:

^١ (ص ٣٧١ سطر پنجم از بالا - چاپ بوستان)

^٢ (ص ٣٧١ سطر دهم از بالا - چاپ بوستان)

^٣ (ص ٣٧٣ - چاپ بوستان)

«أَمَارَةٌ»

معنای حقیقی:

به چیزی که برای مجتهد ایجاد ظنّ می کند، اماره گویند. مثل خبر واحد.
- چیزی که سبب برای ظنّ مجتهد می شود - .

معنای مجازی:

به ظنی که از حالات نفسانیّه است، و از اماره پیدا می شود، اماره گویند.
و این از باب نامگذاری مسبب (ظنّ) به اسم سبب (اماره) است.

«ظَنَّ»

معنای حقیقی:

به حالات نفسانیّه ای گفته می شود که از اماره پیدا می شود.

معنای مجازی:

چیزی که سبب برای ظنّ مجتهد می شود. مثلاً به خبر واحد، ظنّ گویند.
و این از باب نامگذاری سبب (اماره) به اسم مسبب (ظنّ) است.
{به ظنّ، اماره گویند، می شود اطلاق سبب بر مسبب. به اماره، ظنّ گویند، می شود اطلاق
مسبب بر سبب}

----- «قوله: ٤. الظنّ النوعی.» -----^١

مقدمه ٤:

مقدمه:

ظنّ خاصّ و ظنّ مطلق. ظنّ شخصی و ظنّ نوعی. ظنّ طریقی و ظنّ موضوعی. ظنّ مانع و ظنّ ممنوع.

ظنّ نوعی یا شأنی:

به اماره، چون قابلیت دارد برای نوع مردم یا اکثر مردم ایجاد ظنّ کند، ظنّ نوعی گویند.

ظنّ شخصی یا فعلی:

به ظنی که برای مجتهد از اماره پیدا می شود ظنّ شخصی گویند.

نکته:

ملاک حجّت کردن شارع اماره را، إفاده ظنّ نوعی است.

^١ (ص ۳۷۳ - چاپ بوستان)

----- «قوله: ٥. الأمانة و الاصل العملي.» -----^١

مقدمه ٥:

اصول عملیه در طول أدله اجتهادیه می باشند. یعنی وظیفه مجتهد ابتداء، مراجعه به أدله اجتهادیه سپس به اصول عملیه می باشد.

----- «قوله: ولا ینافی ذلك أن هذه الأصول ... الخ» -----^٢

اصول عملیه:

١. حجّت لغوی هستند. یعنی یا از بین برنده عذر و یا عذر آور هستند.
٢. حجّت اصولی نیستند، چون در تعریف حجّت اصولی گفته شد: کلّ شیء یثبت متعلقه. و حال آنکه اصول عملیه متعلق خود را (جواز کشیدن سیگار= در صورت عدم ضرر) بعنوان حکم واقعی اثبات نمی کنند.

----- «قوله: و من هنا اختلفوا فی الاستصحاب ... الخ» -----^٣

استصحاب:

١. قدماء تا زمان پدر شیخ بهائی: استصحاب از آمارات است. یعنی دلیل ظنی اجتهادی است.

دلیل:

چنانچه آمارات و حجج اصولیه و دلیل اجتهادیه نظر به واقع دارند و حکایت از واقع می کنند، استصحاب نظر به واقع دارد و حکایت از واقع می کند؛ دو چیز است:

(الف) به حکم عقل (عقل نظری) زمانیکه انسان یقین به مطلبی دارد سپس شکّ به آن می کند، بعد از التفات به یقین سابق برای او ظنّ به واقع پیدا می شود، و از حالات شکّ در واقع خارج می شود.

(ب) در تعریف استصحاب نظر به واقع شده است، چون تعریف استصحاب إبقاء ما کان علی ما کان است؛ یعنی مکلف که یقین به واقع دارد بعد از شکّ بناء را بر یقین بگذارد، یعنی بناء بگذارد که یقین به واقع دارد.

٢. زمان پدر شیخ بهائی تا آخر: استصحاب از اصول عملیه است.

دلیل:

اصول عملیه بخاطر خارج کردن مکلف از شکّ در مقام عمل، اختراع شده است و استصحاب نیز چنین است. پس استصحاب از اصول عملیه است.

^١ (ص ٣٧٤ - چاپ بوستان)

^٢ (ص ٣٧٤ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

^٣ (ص ٣٧٤ سطر بیستم از بالا - چاپ بوستان)

۳. نظر شیخ اعظم انصاری: دلیل بر حجیت استصحاب اگر عقل باشد، استصحاب از امارات است، اگر از روایت باشد از اصول عملیه است.

----- «قوله: ۶. المناط في إثبات حجية الأمانة» -----^۱

مقدمه ۶:

مطلب در مقدمه ۶:

۱. بیان معیار حجّت شدن اماره.

۲. بیان اصل و قاعده اولیه در ظنون و امارات ظنیّه.

----- «قوله: فنقول: إنه لا شك في أن الظن ... الخ» -----^۲

اماره مفید ظنّ است و عمل کردن بر طبق ظنّ حرام است. و لذا برای اثبات حکم واقعی تکیه به ظنّ نمی شود. بخاطر أدلّه زیر:

۱. آیات:

- الف) لا تَقْفُ ما لیس لك به علم.
- ب) إنَّ الظنَّ لا یغنی من الحقِّ شیئاً.
- ج) إن یَتَّبِعُونَ إلاَّ الظنَّ.
- د) قل الله أذن لكم أم على الله تفترون.

نحوه دلالت آیه چهارم «د»:

- صغری: عمل به ظنّ و استناد حکمی که ظنّ بر او قائم شده است به خداوند، افتراء می باشد. چون افتراء بر دو نوع است:

- الف) اسنادُ ما عُلِمَ أَنَّهُ لیس منه تعالی.
- ب) اسنادُ ما لم یعلم انه منه تعالی.
- کبری: افتراء بر خداوند حرام است.
- ✓ نتیجه: پس عمل به ظنّ حرام است.

۲. روایات.

۳. عقل.

۴. إجماع وحید بهبهانی.

^۱ (ص ۳۷۶ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۳۷۶ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

از مجموع این أدلّه به این نتیجه می‌رسیم که اصل و قانون اولی در ظنون و امارات ظنّیه، حرمت عمل به ظنّ، است الا ما خرج بالدلیل.

بنابراین امارات ظنّیه سه نوع است:

۱. اماراتی که یقین داریم در نزد شارع حجّت است. مثل خبر واحد. این دسته از امارات، موضوعاً از آیه افتراء و حکماً از آیات دیگر خارج هستند.
۲. اماراتی که یقین داریم در نزد شارع حجّت نیست. مثل قیاس. عمل بر طبق این امارات حرام است.
۳. اماراتی که حجّت آنها مشکوک است. مثل قول لغوی. عمل کردن بر طبق این امارات نیز حرام است.

----- «قوله: و من هنا يظهر الجواب ... الخ» -----^۱

اشکال اخباریین بر اصولیین:

اصولیین به بعضی از ظنون عمل می‌کنند، در حالیکه عمل به ظنّ روایه و آیه و إجماعاً و عقلاء حرام است.

جواب:

در حقیقت علماء اصول به ظنّ عمل نمی‌کنند بلکه به أدلّه قطعیه ای که، بر حجّت این ظنون قائم شده است، عمل می‌کنند. پس اصولیین به یقین عمل می‌کرده اند نه به ظنّ.

----- «قوله: إلی هنا یتّضح ما أردنا أن ... الخ» -----^۲

معیار حجّت شدن اماره و قوام حجّت شدن اماره، علم و یقین است. یعنی هر اماره ای که یقین به حجّت آن داشتیم، حجّت است و هر اماره ای که یقین به حجّت آن در نزد شارع نداشتیم، حجّت نیست.

----- «قوله: ولزيادة الإيضاح لهذا الأمر ... الخ» -----^۳

دلیل بر اینکه معیار حجّت شدن اماره، علم و یقین است با دو بیان:

بیان اول:

حجّت و دلیل بودن برای ظنّ (اماره ظنّیه) ذاتی نیست بلکه دلیل بودن ظنّ از غیر، استفاده می‌شود و آن غیر، اگر یقین و أدلّه قطعیه باشد فهو المدعی و المطلوب؛ و اگر از ظنّ باشد، لازمه اش تسلسل است. زیرا همین ظنّ نیز، دلیل بودنش یا زا أدلّه قطعیه است، که در این صورت فهو المدعی و المطلوب؛ و یا از ظنّ است که در این صورت تسلسل پیش می‌آید.

^۱ (ص ۳۷۷ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۳۷۷ سطر نوزدهم از بالا - چاپ بوستان)

^۳ (ص ۳۷۸ سطر دوازدهم از بالا - چاپ بوستان)

بیان دوم:

- صغری: حجیت برای ظنّ ذاتی نیست، بلکه بالعرض است.
 - کبری: و کَلَّمَا بِالْعَرَضِ لِأَبَدٍ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا بِالذَّاتِ.
 - ✓ نتیجه: پس حجیت ظنّ باید به چیزی منتهی شود که حجیت آن ذاتی است و آن تنها، یقین است.
- «قوله: ۷. حجیة العلم ذاتية» -----^۱

مقدمه ۷:

کلمه علم: به مطلق اعتقاد جازم و صددرصد گویند. اعمّ از آنکه این اعتقاد مطابق با واقع باشد یا نباشد و اعمّ از آنکه این جزم ناشی از تقلید باشد یا غیر تقلید.

کلمه ذاتیّه: یعنی غیر به او حجیت نداده است، بلکه خودش واجد آن است، چنانچه شوری برای نمک و چربی برای روغن و تری برای آب، ذاتی است.

کلمه حجیت: حجیت بمعنای طریقیّت إلى الواقع است.

توضیح در ضمن دو مرحله و یک نتیجه:

مرحله اول:

مرحوم شیخ اعظم انصاری در ابتدای رسائل یک مدّعی و یک دلیل دارند.

مدّعی: زمانیکه انسان به چیزی یقین پیدا کرد، مادامی که یقین موجود است، به حکم عقل، متابعت از آن یقین، واجب است.

دلیل:

چون یقین بنفسه (بدون کمک شارع) طریق به واقع است. یعنی واقع نماست. و بعد از نشان دادن واقع، انسان به آن عمل می کند و حالت منتظره ندارد.

در کلام شیخ دو کلمه (وجوب متابعت قطع) و (طریقیّت قطع به واقع) وجود دارد.

مرحله دوم:**سؤال:**

اینکه گفته می شود حجیت برای علم ذاتی است؛ آیا مراد از حجیت، وجوب متابعت است یا طریقیّت (نشان دادن) إلى الواقع است.

^۱ (ص ۳۸۰ - چاپ بوستان)

عَلَّتْ مطرح کردن سؤال:

مقایسه حجیت در باب علم به حجیت در باب ظنّ است چون حجیتی که به ظنّ اطلاق می شود گاهی بمعنای طریقیّتِ اِلَى الواقع و گاهی بمعنای وجوب المتابعه است.

جواب:

حجیت به معنای طریقیّتِ اِلَى الواقع است.

چون:

أولاً: تعبیر به وجوب متابعه، قطع مسامحه است. چون برای قطع متابعتی مستقل غیر از متابعه واقع و مقطوع نیست تا چه برسد که بر آن (متابعه) وجوب باشد.

ثانیاً: وجوب متابعه قطع، به طریقیّت قطع به واقع بازگذشت می کند. چون متابعه قطع بمعنای متابعه واقع و مقطوع است و علّت اینکه عقل به وجوب متابعه واقع و مقطوع حکم می کند، این است که قطع، طریق به واقع است و واقع را نشان می دهد و لذا در باب ظنّ، چون ظنّ نافع را نشان نمی دهد، عقل به وجوب متابعه مظنون نمی کند.

نتیجه: حجیت به معنای طریقیّتِ اِلَى الواقع است.

مقدمه

نکته ۱:

--- «قطع و یقین» ---

۱. نظریه مصنف و آقا ضیاء و محقق اصفهانی: قطع عین کشف شدن و آشکار شدن واقع است.
۲. نظریه صاحب کفایه: قطع حقیقتی است که کشف شدن واقع و آشکار شدن واقع لازمه لاینفک آن است.
۳. نظریه امام: کشف شدن واقع، نه عین یقین و نه لازمه لاینفک آن است.

نکته ۲:

--- «جعل» ---

۱. جعل بسیط: به جعلُ الشئِ را گویند. و به عبارت دیگر: جعل یک مفعولی. مثل: جعل الله الانسان. (جعل یعنی آفریدن و خلق کردن)
- جعل بسیط درباره ذات و ذاتیات و لوازم لاینفک ذات بکار می رود. مثل، جعل الله الانسان - انسان ذات و حیوان ناطق ذاتیات و ممکن بودن از لوازم لاینفک انسان.
۲. جعل تألیفی: جعلُ شئِ شئِ را گویند. و به عبارت دیگر: جعل دو مفعولی. مثل، جعل الله الانسان عالماً. ✓ پس جعل تألیفی درباره عرض مفارقه بکار می رود.

نکته ۳:

--- «سلب» ---

۱. سلب بسیط. به سلب الشئ گویند.

۲. سلب تألیفی. سلب شئ عن شئ را گویند.

مثل، سلب الله الانسان عالمًا.

----- «قوله: و عليه فنقول: قد ظهر... الخ» -----^۱

دو مدعی:

مدعی اول:

جَعَلَ، طَرِيقِيَّةٌ بِرَأْيِ يَاقِينٍ، مِنْ نَوْعِ جَعْلِ تَأْلِيفِي مَحَالٍ اسْتِ، وَ نَهْ جَعْلٍ بَسِيْطٍ.
(جَعَلْتُ قَطَعَ طَرِيقًا = مِنْ أَفْرِدَمِ طَرِيقِيَّةٍ رَأْيِ يَاقِينٍ وَ يَاقِينٍ.)

دلیل:

- صغری: جعل تألیفی در جائی است که باید تفکیک بین مجعول و مجعول له ممکن باشد.
- کبری: تفکیک بین شئ و خودش (یقین و طریقیّت) و بین شئ و لوازم لاینفک آن محال است.
- ✓ نتیجه: پس جعل تألیفی بین شئ و خودش؛ و بین شئ و لوازم لاینفک آن محال است.

مدعی دوم:

سلب طریقیّت از یقین به نوع سلب تألیفی محال است نه سلب بسیط. (شما می توانید سلب یقین کنید و یقین خود را از بین ببرید، ولی نمی توانید طریقیّت را از یقین بگیرید و طریقیّت را از یقین سلب کنید.)

دلیل اول:

- صغری: سلب طریقیّت (آشکار شدن واقع) از یقین، مستلزم سلب شئ از خودش (طبق مبنای مرحوم آخوند) است.

- کبری: واللازم باطل؛ و این محال است.

✓ نتیجه: فالملزوم مثله. پس آن (سلب طریقیّت) محال است.

دلیل دوم:

- صغری: سلب طریقیّت از یقین، مستلزم تناقض در عقیده انسان قاطع (واقع را می بینم و هم نباید واقع را ببینم) است.

- کبری: واللازم باطل؛ و این محال است؛

✓ نتیجه: فالملزوم مثله. پس آن محال است.

^۱ (ص ۳۸۰ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: و هذا الكلام فيه شيء من الغموض ... الخ» -----^۱

گفته شد یقین، با یقین بر خلاف و احتمال خلاف، جمع نمی شود.

اشکال:

هر انسانی یقین دارد با حداقل احتمال می دهد که بعضی از یقینهای او بر خلاف واقع هستند؟

جواب:

یقین هایی که انسان، علم اجمالی یا احتمال اجمالی می دهد که بعضی از آنها خلاف واقع هستند، دو صورت دارد:

الف) محصوره نیستند.

✓ در اینصورت نسبت به هر یقین از یقین ها، یقین بر خلاف و احتمال خلاف نمی دهد. پس در یقین (آن یقینی که مورد بررسی قرار داده)، یقین بر خلاف و احتمال خلاف پیدا نشده است.

به عبارت دیگر: علم اجمالی و احتمال اجمالی در این صورت مؤثر و ویرانگر نیست.

ب) محصوره است.

✓ در اینصورت نسبت به هر یقینی از آن یقین ها، احتمال خلاف داده می شود، و یقین از یقین بودن خارج می شود.

به عبارت دیگر: علم اجمالی و احتمال اجمالی در این صورت مؤثر است.

✓ نتیجه: کلام ما که یقین، با یقین خلاف و احتمال خلاف، جمع نمی شود، در صورت اول است. فتأمل.

{اشکالی بر مصنف است، و آن این است که ایشان متعلق یقین را، خود یقین گرفته است.}

----- «قوله: و عليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع ... الخ» -----^۲

یقین:

- **أولاً:** از هر سببی که پیدا شود حجّت است. خلافاً لبعض الأخباریین.
- **ثانياً:** به هر چیزی که پیدا شود حجّت است. خلافاً لابن ادریس.
- **ثالثاً:** در هر زمانی (چه زمان امام صادق و چه غیر) که پیدا شود. خلافاً لسیّد المرتضی.
- **رابعاً:** برای هر شخصی پیدا شود چه قطع و چه غیر قطع، حجّه است. خلافاً لکاشف الغطاء.
- چون یقین، حجّت ذاتی است و قابل سلب از آن نمی باشد.

^۱ (ص ۳۸۰ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۳۸۳ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: ۸. موطن حجیة الأمارات» -----^۱

مقدمه ۸:

زمانیکه گفته می شود اماره، حجّت است. مراد این است که آن اماره مطلقا حجّت است؛ یعنی هم در زمان انفتاح باب علم و هم در زمان انسداد باب علم و یومنا هذا.

----- «قوله: و من هنا كان هذا الأمر موضع ... الخ» -----^۲

سؤال:

چگونه اماره مطلقا، دلیل (ظنی) است، حتّی در زمان انفتاح باب علم (در زمان امام صادق)، با اینکه اماره گاهی مخالف با واقع می شود؟

جواب:

جواب سؤال در مقدمه دوازدهم می آید.

نکته:

اینکه علماء برای جواب این سؤال، خود را به زحمت انداخته اند، شاهد بر این است که علماء اماره را مطلقا حجّه می دانند.

مقدمه

انسداد:

۱. **انسداد کبیر:** یقین به احکام شرعیّه از تمام طرق و أدلّه، محال است. (یعنی از هیچ راهی از أدلّه اربعه، نمی توانیم یقین به احکام شرعیّه پیدا کنیم) نتیجه این می شود که از هر راهی که برای مجتهد ظنّ حاصل شد، آن حجّت است. و در انسداد کبیر هر ظنّی حجّه است.

۲. **انسداد صغیر:** یقین به احکام شرعیّه از طریق روایات تنها محال است و روایات منحصر به روایاتی که در کتب اربعه می باشد، هستند. ولی یقین داریم که بعضی صادق و بعضی کاذب است. ولی تشخیص آنها ممکن نیست. طرح همه روایات و عمل به همه روایات صحیح نیست، بلکه به آنهایی که برای ما ایجاد ظنّ و اطمینان به حکم شرعی می کند، عمل می کنیم. مقصود ما از خبر واحد همین است. نتیجه اینکه خصوص خبر واحد حجّیت دارد.

----- «قوله: و من هنا نعرف وجه المناقشة ... الخ» -----^۳

دلیل بر حجّیت خبر واحد:

۱. **صاحب معالم:** دلیل (عقلی) بر حجّیت خبر واحد، انسداد کبیر است.

^۱ (ص ۳۸۶ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۳۸۶ سطر هفدهم از بالا - چاپ بوستان)

^۳ (ص ۳۸۷ سطر ششم از بالا - چاپ بوستان)

اشکال اوّل:

مدعی این است که خبر واحد و عادل در زمان انفتاح و در زمان انسداد مطلقاً حجّت می باشد. امّا دلیل شما می گوید که خبر واحد در زمان انسداد کبیر حجّت است و نه در زمان انفتاح.

اشکال دوّم:

مدعی این است که در انسداد کبیر هر ظنّی، حجّت است. امّا شما می گوید که در انسداد کبیر، خبر واحد بعنوان ظنّ خاص، حجه است. یعنی خصوص خبر عادل در انسداد کبیر حجّت دارد.

۲. بعضی از علماء: دلیل بر حجّت خبر واحد، انسداد صغیر است.

اشکال:

اشکال اوّل وارد است ولی اشکال دوّم وارد نیست.

----- «قوله: ۹. الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق» -----^۱

مقدمه ۹:

۱. ظنّ خاص:

به هر ظنّی که دلیل قطعی بر حجّت آن قائم شده، ظنّ خاص گویند. (نه دلیل انسداد کبیر که هر ظنّی را حجّه می داند)

به ظنّ خاص، طریق علمی هم گفته می شود؛ چراکه خود ظنّ خاص (خبر واحد) علم آور نیست، بلکه أدلّه ای که بر حجّیتش آورده شده، علم آور است. لذا ظنّ خاص مطلقاً حجّت است حتّی مع انفتاح باب العلم.

۲. ظنّ مطلق:

به هر ظنّی که دلیل انسداد کبیر، بر حجّت آن قائم شده است. پس ظنّ مطلق، خصوص اماراتی است که در حال انسداد باب علم و علمی، حجه است. مصنّف قائل به انسداد نیست لذا در مورد ظنّ مطلق بحث نمی کند.

مقدمه

مسائل:

۱. یکی از مسائل، اعتقادات است.

✓ پس باب علم به اعتقادات مفتوح است.

۲. یکی از مسائل، احکام شرعیّه است:

^۱ (ص ۳۸۹ - چاپ بوستان)

- الف) سیّد مرتضی: باب علم به احکام شرعیّه مفتوح است در زمان غیبّه، عین زمان حضور.
- ب) نظریّه میرزای قمی (صاحب قوانین): باب علم (یقین) و علمی (ظنّ خاص) به احکام شرعیّه مسدود است.
- ج) نظریّه مشهور: باب علم به احکام شرعیّه (معظم احکام) مسدود ولی باب علمی مفتوح است.

----- «قوله: ۱۰. مقدّمات دلیل الانسداد» -----^۱

مقدمه ۱۰:

صاحب کفایه می فرماید: مقدّمات دلیل انسداد ۵ تا می باشد.

۱. ما علم إجمالي به احکام و تکالیف فعلیه ای، داریم.
۲. باب علم و علمی به آن احکام مسدود است.
۳. رها کردن آن احکام (احکامی که علم إجمالي داریم که بر گردنمان است) صحیح نیست. رها کردن احکام به این صورت است که: یا
 - ۱- خودمان را مثل چهار پا بدانیم که تکلیف ندارد. یا
 - ۲- در هر مسئله ای، اصالة عدم تکلیف جاری کنیم. (شکّ داریم واجب است یا ن = اصالة عدم وجوب یا حرمة)
۴. باید به احکامی که علم اجمالی به وجود آنها داریم، متعرض شویم. تا ذمه خود را از احکام فارغ نمائیم. در مقام فراغه ذمه، چهار راه است:

۱. تقلید از قائلین به انتفاع (اگر تقلید کند از باب رجوع عالم به جاهل است. شیخ انصاری). این راه غلط است.
۲. احتیاج کردن در هر مسأله. اینکه مکلف در هر مسئله احتیاج کند، موجبات عسر و حرج خود را فراهم می آورد. این راه غلط است
۳. مراجعه به اصول عملیه در هر مسئله. این راه غلط است. {تا الان ۵۰ یقین کردیم، الان علم اجمالی به خطاء بودن بعضی از این یقینها داریم، و شکّ می کنیم کدامشان است، استصحاب وجوب سابق، در حالی که مخالفه قطعیه کردیم.}
۴. عمل به ظنّ در هر مسئله ای که ظنّ در آن پیدا شد و در بقیه مسائل رجوع به اصول عملیه. این راه درست است.
۵. عقل حکم می کند به این که مکلف طرف راجح ظنّ (ظنّ دو طرف دارد: راجح و مرجوح) را بگیرد.

نکته ۱:

نتیجه دلیل انسداد

۱. حجیة الظنّ علی الحكومة.

یعنی عقل حکم می کند به اینکه ظنّ از هر راهی پیدا شود، حجه است. جز راهی که عدم حجیّت آن قطعی است.

^۱ (ص ۳۸۹ - چاپ بوستان)

۲. حجیة الظنّ علی الكشف.

یعنی از این مقدمات دلیل انسداد کشف می شود که شارح هر ظنّی را حجتّ می داند، جز ظنّی که عدم حجیّت آن قطعی است.

نکته ۲:

گفتیم که در زمان انسداد باید به ظنّ مطلق عمل کنیم و طرف راجح را بگیریم. چراکه ما علم اجمالی به احکام داریم و وقتی که ظنّ به حکمی پیدا کردیم (از طریق کتاب یا روایة) در واقع علم تفصیلی به آن حکم، بعد از فحص در کتاب یا روایة، پیدا کرده ایم. حال که جواز عمل به ظنّ صادر شده، باز می توانیم به اصول عملیة، عمل کنیم. چون بعضی مسائل هستند که بعد از فحص و ناامید شدن از بدست آوردن حکمش، مشکوک باقی می مانند و این شک بدوی است. پس مجاری اصول عملیة می باشد.

----- «قوله: ۱۱. اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل» -----^۱

مقدمه ۱۱:

در احکام شرعیّه دو نظر می باشد:

۱. نظریه امامیه و معتزله: احکام مشترک بین عالم و جاهل است. (هرچند کسی نمی داند آن احکام را، یعنی نماز واجب است ولی برای جاهل منجز و حتمی نیست).
۲. نظریه اشاعره: احکام مختصّ است به عالم و کسی که أماره معتبره در نزد او قائم شده است. حق با امامیه است به سه دلیل:

۱. إجماع.
۲. دلیل عقلی.
۳. روایاتی که تواتر معنوی دارند. (لفظشان یکی نیست، ولی معنا و مفهومشان یکی است).

نکته:

در أماره معتبره و یقین، دو نظریه وجود دارد:

۱. مشهور: شرط، تنجز تکلیف است. (مقتضی هست یا نیست، مانع هست یا نیست، معدّ هست یا نیست).^۲ صرف یقین به وجوب نماز کفایت نمی کند، بلکه باید مانع نباشد. (مثلاً قدرت باشد)
۲. صاحب کفایه: علّه تامّه برای تنجز تکلیف است.

----- «قوله: و الدلیل علی هذا الاشتراك ... الخ» -----^۳

دلیل عقلی بر اشتراك احکام بین عالم و جاهل:

^۱ (ص ۳۹۲ - چاپ بوستان)

^۲ مراجعه به کتاب شود صفحه ۳۵

^۳ (ص ۳۹۳ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

- **صغری:** اگر احکام مشترک بین عالم و جاهل نباشد، لازمه اش این است که مختصّ به عالم باشد. (علم شما به وجوب نماز در لوح محفوظ، نماز را برای شما واجب می کند ولی کسی که علم ندارد نماز برای او واجب نیست).
 - **کبری:** ولی لازم (اختصاص به عالم) مُحال است؛ پس ملزوم (عدم اشتراک) محال است.
- ✓ **نتیجتاً:** احکام مشترک بین عالم و جاهل است.

دلیل بر محال بودن اختصاص احکام به عالم:

۱. اختصاص مستلزم خلاف فرض است. خلاف فرض محال است. پس اختصاص محال است.

توضیح:

اگر انسان بخواهد علم به حکم شرعی پیدا کند، مبتنی بر این است که حکم روی ذات العمل رفته باشد. پس مفروض پیدا شد، و آن این است که حکم روی ذات العمل رفته است. از طرف دیگر اگر قائل به اختصاص باشیم، معنای این قول این می شود که، حکم روی عمل معلوم الحکم رفته است و این خلاف فرض است.

مفروض: متعلّق حکم مساوی است با ذات عمل.

بنابر اختصاص: متعلّق حکم، العمل المعلوم الحکم -> خلاف فرض.

(در نظر شارع، حکم بعد از موضوع است. نماز در تصوّر شارع جلوتر از حکم بوجوبش است.)

۲. اختصاص، مستلزم محال است. (یعنی - علم به حکم محال است - محال می باشد.) و مستلزم محال، محال است. پس اختصاص محال است.

توضیح:

اگر انسان بخواهد علم به حکم پیدا کند، قبل از علم، حکمی نیست. چون طبق فرض اختصاص حکم روی عمل معلوم الحکم رفته است، پس قبل از علم حکمی نیست و در نتیجه علم به حکم محتمل می شود و علم که محال شد، خود حکم نیز نخواهد بود. درحالیکه هم علم به حکم تحقق پیدا می کند و هم حکم وجود دارد.

تعلّق حکم بنابر قول اشاعره: عمل معلوم الحکم.

حال به اشاعره گفته می شود که مجتهدی که می خواهد علم به حکم پیدا کند، یعنی علم نداشته است و می خواهد علم به حکم پیدا کند، قبل از علم مجتهد به حکم، حکمی نیست تا علم به آن پیدا کند، پس قبل از علم، حکم نیست؛ حکم که نبود علم به حکم نیست و تأکیداً گفته می شود، علم به حکم که نبود، حکمی در لوح محفوظ نیست و حال آنکه این خلاف بدهات خود شماسست، چون شما علم به حکم را ممکن می دانید.

۳. اختصاص، مستلزم دور است. دور (مصرح) محال است. پس اختصاص مُحال است.

(علم به حکم متوقّف بر حکم، و حکم متوقّف بر علم به حکم.)

اشکال نائینی بر دلیل عقلی:

----- «مقدمه - بخش اول کلام نائینی -» -----

اطلاق و تقييد از نوع عدم و ملکه هستند. اطلاق عدم و تقييد ملکه است. پس:

أولاً: هر جا تقييد ممکن بود، اطلاق نیز ممکن است. بنابراین از عدم تقييد، اطلاق کشف می شود. مثل صلّ در حالی که شارع می تواند بگوید صلّ مع السورة، و صلّ را تقييد مع السورة بزند و چون مقيد نشد، کشف می شود که صلّ اطلاق دارد و نظر مولی مطلق است.

ثانياً: هر جا تقييد ممکن نبود، اطلاق نیز ممکن نیست. بنابراین از عدم تقييد، عدم اطلاق کشف می شود. مثل صلّ نسبت به قصد الأمر.

بخش اول کلام نائینی

تقييد أدلّة احکام (صلّ و خمّس = دليل بر حکم وجوب) به قيد علم ممکن نیست و لذا اطلاق آنها ممکن نیست. این دليل عقلی نمی تواند اثبات کند که أدلّة احکام، مشترک است بين عالم و جاهل.

----- «مقدمه - بخش دوم کلام نائینی -» -----

غرض مولی دو حالت دارد:

- الف) غرض مولی انجام عمل با قیدی است که:

۱. آوردن قيد ممکن است. در این صورت مولی باید قيد را بیاورد و اگر نیاورد، می گوئیم: کلام او مطلق است. مثل صلّ مع السورة.

۲. آوردن قيد ممکن نیست. در این صورت مولی باید با بين دیگری قيد را بیاورد، که به آن متمم الجعل و نتیجه التقييد گویند.

مثل صلّ (بيان أول)، افعال صلوتک مع قصد الأمر (بيان دوم = متمم الجعل و نتیجه التقييد)

- ب) انجام عمل است و قيد در غرض او دخيل نیست.

۱. آوردن قيد ممکن است. در این صورت از نیاوردن قيد، اطلاق را کشف می کنیم. مثل اعتق رقبة نسبت به قيد ایمان.

۲. آوردن قيد ممکن نیست. در این صورت از نیاوردن قيد، اطلاق کشف نمی شود، بلکه مولی باید اطلاق را با بیانی دیگر بیاورد که به بيان دیگر متمم الجعل و نتیجه الاطلاق گویند.

بخش دوم کلام نائینی:

تقييد أدلّة احکام به قيد علم محال است. پس اطلاق نسبت به این قيد مجال است. لذا نیاز به متمم الجعل است که اطلاق را نتیجه دهد. و متمم الجعل؛ إجماع و روایات است.

خلاصه: از أدلّة احکام بوسیله دليل عقلی، اشتراک احکام استفاده نمی شود، بلکه اشتراک محتاج به متمم الجعل می باشد.

جواب مصنف از اشکال نائینی:

اختصاص و اشتراک متناقضین هستند. اشتراک همان عدم الاختصاص است و ما بوسیله دلیل عقلی، اثبات کردیم که أدلّه احکام، مختصّ به عالم نیست. پس اثبات می شود که أدلّه احکام مشترک است.

پس:

— **أولاً:** احتیاجی به اثبات مطلق بودن أدلّه احکام نیست.

— **ثانياً:** احتیاجی به متمم الجعل نیست.

نکته ۱:

حکم دو حالت دارد:

۱. در واقع مقید بودن یا مطلق بودن آن ممکن است ولی اطلاق و تقييد در لسان دلیل ممکن نیست. در

این صورت بوسیله دلیل مراد واقعی مولی، کشف نمی شود بلکه احتیاج به متمم الجعل است.

۲. در واقع مقید بودن آن محال است. مثل ما نحن فيه (علم)، که با أدلّه عقلیه (خلف، محال، دور) برای ما اثبات

شده است که اختصاص حکم، محال است.

خوب: با همین دلیل عقلی اثبات می شود که حکم مشترک است، دیگر نیازی به اثبات اطلاق برای

أدلّه احکام یا متمم الجعل نیست.

نکته ۲:

از طرفی با دلیل عقلی اثبات شد که حکم مقید به علم نیست. و از طرفی دیگر روایاتی وجود دارد که

ظاهر آنها تقييد وجوب جهر و إخفات و قصر و اتمام به علم است، لذا باید این روایات را توجیه کرد.

توجیه:

عدم اعاده برای جاهل از باب این نیست که حکم در حق او ثابت نیست، بلکه از باب بخشیدن و تخفیف

دادن به جاهل است.

شاهد بر توجیه:

در بعضی از روایات تعبیر به لا اعاده دارد نه لا يجب.

(عالم به جهر ← إخفاتاً) (جاهل به جهر ← إخفاتاً)

مقدمه

در أماره سه نظریه وجود دارد:

۱. **نظریه مشهور شیعه:** أماره طریقیّت محضه دارد. یعنی صرفاً و صرفاً کاشف از واقع است و گاهی مطابق

با واقع است و گاهی مخالف با واقع است.

۲. **نظریه اهل سنت:** أماره سببیت محضه دارد. یعنی قیام أماره سبب می شود که بر طبق محتوا و مؤدای

أماره حکم ظاهری ایجاد شود که این حکم در حق عامل به أماره واقع است.

۳. **نظریه شیخ طوسی و شیخ اعظم انصاری و علامه حلی:** مصلحت سلوکیه دارد.

----- «قوله: ۱۲. تصحيح جعل الأمانة» -----^۱

مقدمه ۱۲:

اشکال:

زمانیکه با أدله قطعیّه برای اثبات شد که أماره ای، در نزد شارع حجّت است، این أماره مطلقاً حجّت خواهد بود، یعنی هم در زمان انسداد و هم در زمان انفتاح. با توجه به اینکه أماره، گاهی مخالف با واقع در می آید، پس حجّت کردن أماره، که کار شارع است، سبب دو چیز می شود:

- الف) گاهی سبب فوت شدن مصلحت از مکلف است.
- ب) گاهی سبب افتادن مکلف در مفسده است.
- ✓ این دو قبیح است. پس حجّت کردن أماره قبیح است.

جواب یک:

اهل سنت بوسیله سببیت محضه، جواب از این اشکال داده اند.

جواب دو:

مشهور از راه طریقیّت جواب داده اند.

جواب سوم:

قائلین به مصلحت سلوکیّه از راه مصلحت سلوکیّه، جواب داده اند.

----- «قوله: و الوجه فی دفع الشبهة أنه ... الخ» -----^۲

- جواب مصنّف از شبهه عوصیه - .

به دو علت شارع أماره ظنّیه را در فرض تمکّن از علم، حجّت کرده است:

علت اول:

شارع با علم غیر خود دیده است که ارزش أمارات ظنّیه برابر با ارزش علم و یقین است و یا أمارات ظنّیه ارزش آنها بیش از یقین است.

(مخالف با واقع أمارات ظنّیه سه تا است ولی یقین پنج تا است یا هر دو مساوی هستند.)

علت دوم:

شارع بخاطر مصلحت تسهیل (آسان کردن) أمارات ظنّیه را حجّت کرده است. چون اکتفاء کردن به یقین موجب مشقّت بر امام و سایر مکلفین است.

^۱ (ص ۳۹۷ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۳۹۸ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

نتیجه نهائی:

مسائل بر دو نوع است:

الف) در بعضی از مسائل شارع با حجت کردن اماره ظنیه ای که گاهی مخالف با واقع در می آید، در رسیدن مکلف به واقع تسامح کرده است. (یعنی نخواستہ همه مکلفین به واقع برسند، بلکه گفته به امارات ظنیه عمل کنید).

ب) در بعضی از مسائل (مثل دماء و فروج) امارات ظنیه را حجت نکرده است بلکه تحصیل یقین را واجب نموده و یا امر به احتیاط کرده است.

نکته:

در شبهه عویصه

۱. نظریه نائینی و مصنف: مخصوص به زمان انفتاح است.

۲. نظریه امام: مشترک بین زمان انفتاح و زمان انسداد.

----- «قوله: ۱۳. الأمانة طريق أو سبب» -----^۱

مقدمه ۱۳:

در اماره سه نظریه است:

۱. طریقیّت محضه دارد. (مشهور شیعه)

۲. سببیت محضه دارد. (اهل سنت)

۳. مصلحت سلوکیّه دارد. (شیخ طوسی و شیخ اعظم انصاری و علامه حلی)

نکته: علت اصلی برای قائل شدن به سببیت محضه و مصلحت سلوکیّه، عجز از حلّ شبهه عویصه، بناء بر مسلک طریقیّت است.

----- «قوله: و معنى أنّ الطريقية هي الاصل أنّ ... الخ» -----^۲

مدعی: اصل و قانون اولی در اماره، طریقیّت است.

دلیل ۱:

چون لسان اماره، حکایت کردن و خبر دادن و کشف کردن، از واقع است و لفظ اماره، خود شاهدهی بر این مطلب است.

دلیل ۲:

مهمترین دلیل بر حجیت اماره، سیره عقلاءست و علّه عملکردن عقلاء به اماره این است که اماره را کاشف از واقع می دانند.

^۱ (ص ۳۹۹ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۰۰ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

تبصره:

اگر مانع عقلی مثل شبهه عویصه، مانع از طریقیّت شد، ما از طریقیّت، دست برداشته و قائل به سببیت می شویم، ولی ما آن مانع را دفع کردیم لذا در اماره قائل به اصل و قانون اولی می شویم.

----- «قوله: و قد یلتمس الدلیل علی السببیه ... الخ» -----^۱

مقدمه:

احکام خداوند تابع مصالح و مفسد هستند.

دلیل قائلین به سببیت برای سببیت:

أدلة حجیت اماره، دلالت دارد بر اینکه تبعیت از اماره واجب است و با توجه به مقدمه ای که گذشت پس در تبعیت از اماره مصلحت وجود دارد و این همین سببیت است.

جواب:

تبعیت از اماره واجب است نه بخاطر اینکه در خود تبعیت، مصلحت است بلکه مصلحت از برای واقع می باشد و اماره چون منتهی به واقع می شود، عمل کردن بر طبق آن واجب شده است.

پس:

أولاً: در مواردی که اماره مخالف با واقع می شود، تکلیفی وجود ندارد و جبرانی برای مافات نیست بلکه اماره صرفاً معذر است.

ثانیاً: برای تبعیت از اماره موافقت و مخالفتی جدای از موافقت و مخالفت واقع وجود ندارد.

----- «قوله: ۱۴. المصلحة السلوکیة» -----^۲

مقدمه ۱۴:**نکته ۱:**

شیخ اعظم انصاری و شیخ طوسی و علامه حلی برای جواب از شبهه عویصه، قائل به مصلحه سلوکیه شده اند، چون دیده اند، نمی توان آن شبهه را بر طبق مصلحت طریقیّت و سببیت محضه (مصلحه سلوکیه غیر محضه است، چون از دو ناحیه می باشد). حل نمود.

نکته ۲:

تعریف مصلحه سلوکیه: یعنی عمل کردن مکلف بر طبق اماره مصلحه دارد که بوسیله آن جبران مافات بر فرض خطاء اماره، می شود.

^۱ (ص ۴۰۰ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۰۱ - چاپ بوستان)

نکته ۳:

فرق بین مصلحة سلوکیه و مصلحة تسهیل:

(الف) مصلحة سلوکیه از مصالح شخصیّه است؛ یعنی هر شخصی که به اماره عمل کند، به مصلحه می رسد ولی مصلحه تسهیل از مصالح نوعیه است. یعنی ای چه بسا به مصلحه شخصی که اماره نزد او قائم شده است، نباشد. (شخصی روایتی را از امام صادق پیش زراره روایت کرد، و حال آنکه زراره با امام همسایه است، عمل به آن روایت می کند اگر چه مخالف با واقع در آید.)

(ب) مصلحة سلوکیه در طول مصلحة تسهیل است. (أول تسهیل بعد از سلوک)

----- «قوله: علی أنّ المصلحة السلوکیه إلى الآن ... الخ» -----^۱

مراد شیخ از مصلحة سلوکیه معلوم نیست، چون رسائل دو نسخه دارد:

۱. در بعضی نسخه ها «إِنَّا إِنَّ الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ تِلْكَ الْأَمَارَةِ»

۲. در بعضی دیگر «إِنَّا إِنَّ الْأَمْرَ بِالْعَمَلِ ...»

----- «قوله: و علی کل حال، فالظاهر ... الخ» -----^۲

فرق بین سببیت و مصلحة سلوکیه:

طبق سببیت مؤدی و محتوای اماره مصلحت دارد، ولی طبق مصلحت سلوکیه مؤدی مصلحت ندارد، بلکه سلوک بر طبق اماره مصلحت دارد.

کلام مصنف: این فرق در صورتب درست است که سلوک غیر از انجام مؤدی می باشد. درحالیکه:

— أَوْلًا: اینها دو چیز نیستند.

تبصره:

اگر مراد از سلوک، قصد باشد، سلوک غیر از انجام مؤدی می باشد چون مؤدی فعل خارجی است و سلوک، فعل قلبی است. ولی این مراد شیخ نیست. چون اماره گاهی بر وجوب یک عمل غیر عبادی (توصلی) قائم می شود و انجام عمل غیر عبادی با قصد (قصد اماره) لازم نیست تا در قبال آن مصلحت ببریم.

— ثانیاً: اگر سلوک مصلحت داشته باشد، باید امر به سلوک شده باشد نه به عمل. چون مصلحت سبب امر به صاحب مصلحت می شود.

^۱ (ص ۴۰۳ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۰۳ سطر نهم از بالا - چاپ بوستان)

مقدمه:

نکته ۱:

توضیح دو اصطلاح:

امور اعتباریه: به اموری گفته می شود که خودش موجود می شود و لذا اسناد وجود به آن اسناد وجود حقیقی است. مثل وجوب و حرمت و

امور انتزاعیه: به اموری گفته می شود که خودش موجود نمی شود بلکه امور دیگری موجود می شود، آنگاه از آن امور دیگر، این امور انتزاع می شود و لذا اسناد وجود به این امور اسناد مجازی است. مثل: ملکیت علی قول که از اباحت تصرف.

نکته ۲:

جعل که به معنای ایجاد است بر دو نوع است:

- ۱- جعل تکوینی: به ایجاد شیء در عالم خارج گویند. مثل: جعل الله الانسان، أی أوجده.
 - ۲- جعل اعتباری: به ایجاد شیء در عالم، اعتبار گویند.
- به عبارت دیگر: به قرار دادن یک شیء به منزله شیء دیگر جعل اعتباری گویند. مثل وجوب، حرمت، شیر بودن زید، طریقت و نشان دادن واقع برای امارات ظنیه.

----- «قوله: ۱۵. الحجية أمر اعتباری أو انتزاعی» -----^۱

مقدمه ۱۵:

در حجیت امارات ظنیه دو نظریه است:

- ۱- نظریه آخوند، نائینی، مصنف: امور اعتباریه هستند.
- ۲- نظریه شیخ اعظم انصاری: امور انتزاعیه هستند.

----- «قوله: إلا أن یردوا من الانتزاعی ... الخ» -----^۲

اصطلاح امر انتزاعی دارای دو معناست:

الف) معنائی که گذشت.

ب) به مدلول التزامی دلیل، امر انتزاعی گفته می شود. یعنی به چیزی که دلیل، به دلالت التزامیه بر آن دلالت دارد.

کلام مصنف: اگر مراد از امر انتزاعی این معنای دوم باشد مانعی ندارد که حجیت امارات ظنیه را امر انتزاعی بدانیم. چوم حجیت امارات به دلالت التزامیه از أدلة حجیت استفاده می شود ولی مراد علماء اصول از امر انتزاعی قطعاً این معنای دوم نیست. چون این معنای دوم، قسمی از اعتباری می باشد نه

^۱ (ص ۴۰۵ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۰۶ سطر آخر از بالا - چاپ بوستان)

اینکه در مقابل آن باشد و حال آنکه ما باید معنائی برای امر انتزاعی کنیم که در مقابل امر اعتباری باشد، تا این بحث - که آیا حجیت، امر اعتباری است یا انتزاعی - صحیح باشد.

أَبَابُ الْأَوَّلِ: الْكِتَابُ الْعَزِيزُ

----- «قوله: الكتاب العزيز» -----^۱

قرآن قطعی الصدور است، ولی بسیاری از آیاتِ آن قطعی الدلالة نیست بلکه ظنی دلاله است به تعبیر صاحب معالم.

دلیل:

۱. بسیاری از آیاتِ قرآن از ظواهر هستند و در ظواهر احتمالِ خلاف وجود دارد، پس دلاله ظواهر قطعی نیست و لذا حجیتِ ظواهر قرآن متوقف بر اثباتِ حجیتِ ظواهر است.
۲. وجود مجمل و مبین، عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، سبب شده است که قرآن قطعی الدلالة، نباشد.

در قرآن ۳ بحث باید مطرح شود:

(۱) آیا ظواهر قرآن حجه است یا خیر؟

(۲) آیا تقييد و تخصيص قرآن به دليل ديگر مثل خبر واحد جايز است؟

(۳) آیا نسخ قرآن ممکن است یا خیر؟

----- «قوله: نسخ الكتاب العزيز» -----^۲

تعريف نسخ:

رفع ما هو ثابت في الشريعة من الاحكام او نحوها.

يعنى: برداشتن چیزی که در دین ثابت شده بود، اعم از اینکه احکام یا امثال احکام باشد.

نکات تعريف:

- (الف) ثبوت حکم.
- ۱. ثبوت ظاهری حکم؛ اگر حکم از ظاهر کلام شارع استفاده شود و لو مراد واقعی و جدی شارع نباشد، ثبوت ظاهری حکم است.
- ۲. ثبوت واقعی حکم؛ اگر حکم در واقع و لوح محفوظ ثابت باشد، بخاطر وجود ملاک در متعلق حکم، این حکم ثبوت واقعی دارد.

- مراد از ثبوت حکم در تعريف، ثبوت واقعی است - .

- (ب) الاحکام شامل کلیه احکام تکلیفی و وضعیه می شود.
- (ج) او نحوها، شامل کلیه ساخته شده های شارع بما هو شارع می شود. مثل سوره، نماز، حج و
- (د) او نحوها، شامل نسخ تلاوت آیه نیز می شود.

^۱ (ص ۴۰۹ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۱۰ - چاپ بوستان)

توضیح:

نسخ ۳ صورت دارد:

۱. نسخ حکم بدون نسخ تلاوت آیه.
۲. نسخ تلاوت آیه بدون نسخ حکم.
۳. نسخ حکم و نسخ تلاوت آیه.
۴. نسخ مشروط.

- تنها قسم اول مورد قبول شیعه است - .

❖ فرق بین تخصیص و تقييد با نسخ:

در تخصیص، حکم ظاهراً برداشته می شود و همچنین در تقييد، ولی در نسخ حکم حقیقتاً برداشته می شود. نسخ اصطلاحی شامل مجعولات تکوینیّه خارجیّه ای که برداشتن مجعولات و قراردادن مجعولات بدست شارع به ما هو خالق الکائنات است، نمی شود.

----- «قوله: امکان نسخ القرآن» -----^۱

این بحث دارای ۲ مرحله است:

مرحله ۱:

آیا اصولاً در ادیان و شرایع آسمانی نسخ ممکن است یا محال؟

مرحله ۲:

بر فرض که در سایر ادیان و شرایع نسخ ممکن باشد، آیا در دین اسلام و قرآن ممکن است یا خیر؟ حکم شرعی که میخواهد نسخ شود از ۲ حال خارج نیست:

(الف) یا حکمی است که دوام و استمرار دارد و همیشگی است؛

✓ در اینصورت رفع چنین حکمی از محالات است. چون موجب تناقض است.

(ب) یا حکمی است که بقاء ندارد بلکه موقتی است.

✓ در اینصورت نیازی به نسخ ندارد. چون با انتهاء مدّتش، خود به خود حکم تمام می شود.

جواب مصنّف:

ما شقّ اول را انتخاب می کنیم. یعنی می گوئیم نسخ رفع حکمی است که دوام و بقاء دارد و اگر نسخ نبود قابلیت داشت تا ابد باقی بماند؛ منتهی منظور از رفع الحکم الثابت، آن است که در همان حالی که این حکم ثابت و موجود است، در همان فرض این حکم مرتفع و نابود شود، تا شما بگویید این مستلزم تناقض است. بلکه منظور، عبارت است از اعلام یا امر موجود؛ یعنی اگر دلیل ناسخ نبود، حکم قابلیت داشت که تا ابد بماند.

^۱ (ص ۴۱۱ - چاپ بوستان)

----- «قوله: وقوع النسخ القرآن و اصالة عدم النسخ» -----^۱

باید دلیل قطعی برای نسخ آیه قرآن داشته باشیم. حال این دلیل قطعی می خواهد از خود قرآن یا سنّه یا إجماع باشد. لذا إجماع علماء، بر این است که با دلیل ظنی نمی شود حکم به نسخ نمود. پس در مواردی که شک می کنیم إجماع فقهاء، بر جاری کردن اصالة عدم نسخ است. و این اصالة عدم نسخ، بخاطر قاعده استصحاب نیست چراکه آنهایی که قاعده استصحاب را حجّت نمی دانند، اصالة عدم نسخ را جاری می کنند.

نتیجه اینکه إجماع میناء و شرط در ثبوت نسخ را، علم گذاشته است.

^۱ (ص ۴۱۴ - چاپ بوستان)

أَبَابُ الثَّانِي: أَلْسَنَةُ

----- «قوله: السنة» -----^١

در سنت ٢ نظریه می باشد:

١. نظریه اهل سنت:

قول نبی، فعل نبی و تقریر نبی، سنت است.

٢. نظریه شیعه:

سنت یعنی فعل و قول و تقریر معصوم.

----- «قوله: ١. دلالة فعل المعصوم» -----^٢

فعل معصوم:

١. گاهی همراه قرینه ای است که این قرینه وجه فعل را مشخص می کند. در این صورت لازم است که فعل

معصوم را بر همان حکمی که قرینه مشخص کرده است، حمل نمائیم. مثل اینکه شخصی از معصوم درباره

واجبات وضوء سؤال می کند، آنگاه معصوم به جای قول، وضوء می گیرد.

٢. گاهی همراه با قرینه نیست.

در این مورد ٦ نظریه وجود دارد:

— جماعتی از معتزله: فعل بر ما واجب است.

— شافعی: فعل بر ما مستحب است.

— مالک و مصنف: فعل بر ما جایز بالمعنی الأعم است.

— علامه: توقف در مسئله.

نکته:

--- «دلیل قائلین قول أول» ---

آیاتی است که از جمله آنها آیه أسوه می باشد، یعنی - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - .

نحوه دلالة: آیه دلالة دارد بر این که اقتداء به رسول خدا واجب است و اقتداء یعنی نبی هر عملی را که انجام

داد بر ما واجب است که انجام دهیم، اگر چه عمل بر نبی مستحب یا مباح باشد.

جواب أول از آیه أسوه از طرف علامه و محقق، آمدی، رازی.

اگر نبی عملی را انجام می دهد و ما آن عمل را با دو شرط انجام دهیم، معنای انجام ما اقتداء به نبی است.

— الف) چون نبی انجام داده است.

^١ (ص ٤١٧ - چاپ بوستان)

^٢ (ص ٤١٩ - چاپ بوستان)

- (ب) عمل را با همان وجهی که نبی انجام داده است، انجام دهیم. یعنی اگر عمل نبی واجب است، ما آن عمل را به عنوان واجب انجام دهیم و اگر عمل نبی مندوب است، ما آن عمل را به عنوان مستحب انجام دهیم و اگر عمل نبی مباح است ما معتقد به اباحه آن عمل شویم.

✓ نتیجه: با توضیحی که برای اقتداء داده شد، پس هر عملی که نبی انجام داد بر ما واجب نیست.

اشکال صاحب فصول بر این جواب:

با توضیحی که در قسمت مباح داده شد، شما اقتداء در اعتقاد، درست کرده اید و حال آنکه بحث ما در اقتداء در عمل است.

جواب:

الأقتداء فی کلّ شیء بحسبه.

یعنی اگر نبی عملی را بقصد مباح انجام داد ما معتقد به ملاح بودن آن عمل می شویم و لازمه اعتقاد به اباحه مخیر بودن بین فعل و ترک عمل است. پس اقتداء در عمل پیدا شد، نه صرف اقتداء در اعتقاد.

جواب دوم از آیه أسوه از طرف مصنف:

أولاً: آیه به قرینه لفظ لکم، و لفظ حسنه، دلالة دارد یا حداقل سبب این احتمال می شود که اقتداء به رسول راجح و حُسن باشد نه واجب. تأمل.

ثانياً: آیه درباره جنگ احزاب است و دلالة دارد بر اینکه مسلمانان باید در صبر کردن بر مشکلات جهاد در راه خدا به سول اقتداء کنند. پس آیه دلالة ندارد بر اینکه اقتداء به رسول در هر عمل واجب است.

✓ نتیجه: اقتداء به نبی در هر عملی واجب نیست.

----- «قوله: فهو يضر بالاطلاق من دون أن يكون عقبة ... الخ» -----^۱

اشکال مصنف به ثانياً:

شأن نزول، مطلق را قید نمی زند؛ یعنی اگر مطلق داشتیم که گویند آنر در یک مورد خاص بکار ببرد، این مورد خاص مطلق را قید نمی زند. این را مکرر در استصحاب ذکر می می کنیم، که کسی از امام سؤال می کند که من چرت زدم، وضویم باطل شد یا ن؟ امام می فرماید: لا تنقض اليقين بالشك. جواب امام کلی است، نه اینکه مختص به سؤال سائل باشد. - چه در وضو شک کنی و چه در غیر وضو - پس سؤال، عمومیت جواب را از بین نمی برد.

^۱ (ص ۴۲۱ سطر سرزدهم از بالا - چاپ بوستان)

جواب مصنف:

ما حرف شما را قبول داریم که مورد خاص (سؤال سائل) مطلق را مقید نمی کند ولی شأن نزول از همان اول نمی گذارد برای آیه اطلاق پیدا شود. چون یکی از شرایط اطلاق این است که قرینه بر تقیید و ما یصلح للقرینه نباشد، و در اینجا ما یصلح للقرینه است.

----- «قوله: ۲- فی حجیة فعل المعصوم» -----^۱

بحث در این است که آیا فعل نبی در صورتی که وجه آن برای ما معلوم است یا خیر. و به عبارت دیگر: آیا ما با نبی در احکام مشترک هستیم یا مشترک نیستیم.

بیان محل نزاع علماء:

فعلی که از نبی صادر می شود، یکی از ۳ حالت را دارد:

(۱) یک مرتبه یقین داریم که فعل از مختصات نبی است. (که این مختصات یا شخصی یا ولایی است - در تکره علامه ۷۰ خصوصیت نبی ذکر شده -).

- در این قسم بحثی نیست -.

(۲) یک مرتبه یقین داریم فعل، مشترک بین ما و نبی است.

- در این قسم بحثی نیست -.

(۳) یک مرتبه فعل مشکوک است.

در این مورد ۳ نظریه است:

۱. ابو علی معتزلی: اگر فعل مشکوک عبادت باشد، مشترک است. و آلا مشترک نیست.

۲. محقق در معارج: توقف در مسئله.

۳. مصنف: فعل مشکوک مشترک است.

دلیل:

أدلة ای وجود دارد دال بر اینکه تمامی احکام مشترک بین ما و نبی است آلا ما خراج بالدلیل. لذا نسبت به فعل مشکوک حمل بر اشتراک می کنیم. و این از باب تمسک به عام در دوران بین اقل و اکثر است.

نکته:

حمل کردن فعل مشکوک بر اشتراک از باب قاعدة - الظنّ یلحق الشیء بالأعم الأغلب - بیشترک نیست چون دلیلی بر حجیت این قاعدة نداریم.

^۱ (ص ۴۲۱ سطر آخر از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: ۲. دلالة تقرير المعصوم» -----^۱

تقرير بر ۲ نوع است:

۱. تقرير فعل (إمضاء فعل): کسی در پیش معصوم عملی را انجام می دهد و معصوم سکوت می کند. این سکوت دلیل بر جایز بودن فعل است.
 ۲. تقرير بیان حکم: کسی در بین جمعیت حکم نماز و روزه که وجوب است، را بیان می کند و معصوم در آن مجلس سکوت می کند. با سکوت خود إمضاء بیان حکم می کند.
- ✓ در صورت اول تقرير دالّ بر جواز فعل و در صورت دوم دالّ ب این است که حکم، حکم الله است.

----- «قوله: ۳. الخبر المتواتر» -----^۲

خبر متواتر در یک تقسیمی بر ۲ نوع است:

خبری است که:

أولاً: برای انسان ایجاد یقین می کند.

ثانياً: این یقین از راه خبر دادن جماعتی است که توفیق کذب آنها بر کذب عادةً محال است. (حداقل جماعت، ۳ نفر است.)

خبر واحد: خبری است که برای انسان ایجاد یقین نمی کند و یا اگر ایجاد یقین کرد، از باب خبر دادن جماعتی که توافق آنها بر کذب عادةً محال است، نمی باشد.

نکته ۱:

خبر متواتر ۲ نوع است:

۱. گاهی واسطه ندارد.

۲. گاهی واسطه دارد.

✓ در اینصورت باید در هر واسطه ای از واسطه ها و هر طبقه ای از طبقات، شرایط تواتر محقق باشد. چون این قسم در حقیقت چندین خبر است. حال اگر یک طبقه و واسطه، دارای شرایط تواتر نباشد، با توجه این که نتیجه تابع اخصّ است، خبر نسبت به ما متواتر نخواهد بود.

نکته ۲:

تعداد مخبرین، برای تحقّق تواتر ۵ یا ۱۰ یا ۱۲ یا ۲۰ یا ۴۰ یا ۷۰ یا ۳۱۳ نفر اقوال است.

نکته ۳:

خبر متواتر بر ۳ نوع است:

^۱ (ص ۴۲۳ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۲۵ - چاپ بوستان)

۱. متواتر لفظی: ^۱ خبرها، لفظشان یکی است.
۲. متواتر معنوی: ^۲ خبرها، لفظشان یکی نیست، ولی وقتی در آنها دقت کنیم، یک چیز را می‌رسانند.
۳. متواتر اجمالی: ^۳

----- «قوله: ۴. خبر الواحد» ----- ۴

خبر واحد بر ۲ نوع است:

۱. یک مرتبه همراه با قرائن قطعیه است. ✓
در اینصورت مفید یقین است و لذا قطعاً حجت است و اختلافی در آن نیست.
۲. یک مرتبه همراه با قرائن قطعیه نیست. ✓
در اینصورت و لذا در حجت بودن آن، اختلاف زیاد است.

----- «قوله: و علی هذا، فیتضح أنّ ... الخ» ----- ۵

خبر واحدی که همراه قرینه قطعیه نیست:

۱. مشهور: حجت است.
 - (الف) گروه کمی از اخباریین: چون قطعی الصدور هستند، حجت می باشد.
 - (ب) اکثر: چون دلیل خاص بر حجیت آن قائم شده است، حجت است و قطعی الصدور نیست.
- ۱- محدث بحرانی و شیخ حسین کرکی: دلیل خاص تنها بر حجیت خبر واحدی قائم شده است که آن خبر، شهرت روائی داشته باشد و غیر این حجت نیست.
- ۲- محقق در معارج: دلیل خاص تنها بر حجیت خبر واحدی قائم شده است که آن خبر شهرت عملی داشته باشد و غیر این حجت نیست.
- ۳- شیخ در تهذیب: دلیل خاص تنها در حجیت خبر واحدی قائم شده است که راوی آن عادل باشد و غیر این حجت نیست.

۱ خبری است که الفاظ معین و مشخص به تواتر نقل شود. مثل: (من کنت مولاه فهذا علی مولاه) که عین همین عبارت از پیامبر (ص) نقل گردیده است. فرهنگ تشریحی اصطلاحات

اصول - عیسی ولای

۲ خبری است که با الفاظ مختلف بیان شود، اما همگی مفید یک معنی باشند. همانند روایات بسیاری که در مورد جنگ های امیر المؤمنین علیه السلام و شجاعت هائی که آن حضرت در صحنه های مختلف نبرد و غیر نبرد ز خود نشان داد، همگی پرده از یک حقیقت بر می دارند، و آن شجاعت امیر المؤمنین علیه السلام است. فرهنگ تشریحی

اصطلاحات اصول - عیسی ولای

۳ وقتی مطلبی را از معصوم با الفاظ گوناگون با دلالت های گسترده یا محدود نقل کنند، به آن (متواتر اجمالی) گویند. مثلاً در یک جا از معصوم نقل می شود: (خبر مؤمن حجت است.) در جای دیگر گفته می شود: (خبر انسان موقوف حجت است.) در بان سوم می آید: (خبر عادل حجت است.) از مجموع آن روایات، علم اجمالی بدست می آید که بعضی از آنها از معصوم صادر شده است. حداقل علم اجمالی به صدور روایتی که مضمون آن از همه ضیق تر و محدود تر است، ثابت می گردد که در عبارات

فوق (خبر عادل حجت است)، خواهد بود. فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول - عیسی ولای

۴ (ص ۴۲۶ - چاپ بوستان)

۵ (ص ۴۲۷ سطر ششم از بالا - چاپ بوستان)

۴- مصنّف و شیخ در عدّه و شیخ انصاری: دلیل خاصّ تنها بر حجّیت خبر واحدی قائم شده است که راوی آن ثقة باشد و غیر این حجّت نیست.

۵- شهید ثانی: دلیل خاصّ تنها بر حجّیت خبر واحدی دلالت دارد که ظنّ به صدور آن از معصوم پیدا شود و غیر این حجّت نیست.

(ج قمی: چون دلیل انسداد بر حجّیت آن قائم شده، حجّت است.

۲. سیّد مرتضی و جمعی: حجّت نیست.

«ألف»

ادّله ای از کتاب عزیز که دلالت بر حجّیت خبر واحد می کنند.

«قوله: الآية الأولى. آية النبأ» ۱

مقدمه.

نکته ۱:

در اینکه آیه نبأ از چند جهت دلالت بر حجّیت خبر واحد دارد؛ ۲ نظریه است:

(۱) نظریه آخوند در حاشیه بر رسائل: از ۶ جهت دلالت دارد.

(۲) نظریه مصنّف: از ۲ جهت دلالت دارد، که عبارتند از: مفهوم شرط و مفهوم وصف. (خود مرحوم مظفر مفهوم شرط را کافی می داند و قائل به مفهوم وصف نیست).

نکته ۲:

قبل از بیان نحوه دلالت آیه بر حجّیت خبر واحد، ابتداء الفاظ آیه شرح داده می شود.

• (الف) فتبینوا: تبیین دارای ۲ معناست:

۱. به معنای ظاهر شدن و آشکار شدن: طبق این معنا تبیین لازم است و لذا تبیین الشیء به معنای ظهَرَ الشیء.

۲. به معنای ظاهر شدن و آشکار شدن بر شیء؛ یعنی علم پیدا کردن به شیء و یا، درصدد علم پیدا کردن به شیء: طبق این معنا تبیین متعدی است و لذا تَبَيَّنْتُ إِلَى، به معنای عَلِمْتُ تَصَدِّقْتُ درصدد العلمُ بالشیء.

• (ب) أن تصیبوا قوماً بجهالة. در این بخش از آیه ۲ نظریه است:

۱. جواب سؤال مقدر است. یعنی استیناف بیانی.

طبق این نظریه، این بخش از آیه علّت و جوب تبیین را بیان می کند و چون بیان علّت می کند.

أولاً: باید مفعولی را برای تبیین در نظر گرفت، به این صورت: تبیینوا صدقه من کذبه.

ثانیاً: باید کلمه ای را قبل از — آن تصیبوا — در تقدیر گرفت. فتبیّنوا لئلا تصیبوا، مخالفهً أن تصیبوا، حذار أن تصیبوا.

۲. مفعول به، برای تبیینوا، که این احتمال به خاطر اصل عدم تقدیر، بهتر است. (در نظریه اول دو چیز در تقدیر گرفته شده، ولی در این نظریه چیزی د تقدیر گرفته نشده و اصل هم، عدم تقدیر است.)، یعنی تبیینوا اصابتکم قوماً بجهالة.

• (ج) جهالة: این کلمه دارای ۲ معناست:

۱. جهالة نقطه مقابل علم است، از نوع تقابل تضاد یا تناقض یا عدم و ملکه.

طبق این معنا: الجهالة أن تفعلَ فعلاً بغير علم.

۲. جهالة در مقابل تفکر و تعقل است و تقریباً معنای سفاخت و نسنجیده عمل کردن، می دهد.

طبق این معنا: الجهالة أن تفعلَ فعلاً بغير فكر.

مراد از جهالة در آیه، معنای دوم است، چون معنای دوم معنا لغوی است و معنای اول، معنای جدیدی است که هنگام نقل فلسفه از لغت یونان به لغت عرب پیدا شده است.

با حفظ این مقدمه یک و نیم صفحه ای، نحوه دلالة آیه نباء بر حجیت خبر واحد بویسله مفهوم شرط بیان می شود.

خبر واحد بر ۲ قسم است:

۱. خبر عادل.

۲. خبر فاسق.

خداوند تحقیق درباره خبر فاسق را واجب کرده است. (از اینجا معلوم میشود که مردم و عقلاء به مطلق خبر (اعم از عادل و فاسق) بدون تحقیق، عمل می کردند و الا اگر بدون تحقیق به خبر عمل نمی کردند، باید گفته می شد: (إن جاءكم شخص بنبأ فتبیّنوا ...) و به مفهوم شرط، اگر فاسق خبر نیاورد؛ یعنی عادل خبر آورد، تحقیق درباره خبر او واجب نیست.

در این جا است که مسأله ۲ صورت پیدا می کند.

(۱) بدون تحقیق خبر عادل را رد کنیم. و هذا باطل، لأنه مستلزم أن يكون العادل اسودَ حالاً من الفاسق.

(۲) بدون تحقیق خبر عادل را قبول کنیم. و هذا متعین، و هذا المعنى حجية خبر العادل و هو المطلوب.

----- «قوله: الآية الثانية: آية النفر» -----^۱

مرحله ۱:

آیه دلالة دارد بر اینکه کوچ کردن همه، واجب نیست بلکه کوچ کردن طائفه واجب است.

از ۳ جا استفاده می شود که کوچ کردن طائفه، واجب است.

۱. از لولای تحضیضه.

۲. از غایت نَفَر.

توضیح:

نَفَر ← تَفَقَّه ← انذار ← حذر باقین. وجوب حذر و ترسیدن از عذاب خداوند به حکم عقل واجب است پس مقدمات آن نیز واجب است.

۳. از اینکه تَفَقَّه و یادگیری احکام واجب عقلی است ولی چون نَفَر همه، استحالیه یا مشقّت دارد، واجب نشده است؛ بلکه نَفَر طائفه واجب شده است. لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها.

مرحله ۲:

زمانیکه وجوب نَفَر همه، منتفی شد. و نفر طائفه واجب شد باید نقل احکام از طرف طائفه برای باقین حجّت باشد و آلا وجوب کوچ کردن طائفه برای باقین بی فائده است و خداوند عملی را بدون فائده انجام نمی دهد.

مرحله ۳:

و چون در آیه مقید نشده است که نقل طائفه باید برای باقین یقین آور باشد پس معلوم می شود که نقل طائفه اگر یقین آور هم نباشد، بلکه بصورت خبر واحد باشد نیز حجّت است.

✓ نتیجه: پس حجّیت خبر واحد اثبات شد.

در پایان ۳ نکته:

نکته ۱:

برای استفاده حجّیت خبر واحد از آیه، لازم نیست اثبات شود که نفر طائفه واجب است، بلکه اگر نفر طائفه از طرف خداوند جائز باشد، نیز اثبات می شود که خبر واحد حجّت است چون اجازه خداوند بدون فائده نخواهد بود.

نکته ۲:

کلام شیخ: دلالة آیه بر حجّیت خبر واحد متوقف بر این است که ترسیدن باقین واجب باشد، اگر ترسیدن باقین واجب شد، معلوم می شود که خبر نافرین حجّت است که ترسیدن واجب شده است. و وجوب ترسیدن باقین از دو چیز فهمیده می شود.

کلام نائینی: آیه دالّ بر دو چیز است:

(الف) قبول کدن خبر واحد واجب است. و به عبارت دیگر: خبر واحد حجّت است.

(ب) قبول کردن فتوای مجتهد بر مقلّد واجب است. به عبارت دیگر: فتوای مجتهد در حق مقلّد واجب است.

دلیل:

آیه دلالت دارد بر این که تفقه یعنی یاد گرفتن احکام و ابلاغ و انذار واجب است و تفقه دو مصداق دارد:

۱. مصداقی در زمان حضور.

۲. مصداقی در زمان غیبت.

✓ پس تفقه شامل خبر و فتوی هر دو می شود.

کلام مصنف: مطلب بر عکس است. یعنی وجوب ترسیدن باقیم متوقف بر حجیت خبر واحد است.

نکته ۳:

طائفه اگر چه به معنای ۳ نفر یا بیشتر است ولی چون در آیه مقید نشده است که طائفه مجتمعاً خبر دهند، لذا خبر طائفه مجتمعاً و منفرداً حجّت می باشد پس حجیت خبر واحد از آیه استفاده می شود.

----- «قوله: تنبيه» -----^۱

کلام نائینی: آیه دال بر ۲ چیز است:

- ۱- قبول کردن خبر واحد حجّت است و به عبارت دیگر خبر واحد حجّت است.
- ۲- قبول کردن فقتوای مجتهد واجب است و به عبارت دیگر فتوای مجتهد در حق مقلد حجّت است.

دلیل:

آیه دلالت دارد بر اینکه تفقه، یعنی یاد گرفتن احکام و ابلاغ و ترساندن، واجب است.

تفقه ۲ مصداق دارد:

۱. مصداقی در زمان حضور.

۲. مصداقی در زمان غیبت.

✓ پس تفقه شامل خبر آوردن و فقتوای مجتهد، هر دو می شود.

----- «قوله: الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان» -----^۲

آیه سوم که بوسیله ی آن به حجیت خبر واحد استدلال شده است، آیه کتمان است.

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ ...» بقرة آیه ۱۵۹.

نحوه دلالت آیه بر حجیت خبر واحد:

آیه دلالت دارد بر اینکه اظهار حق واجب است و زمانی که اظهار حق واجب شد، قبول کردن آن بر مستمع نیز واجب است و الا اگر قبول کردن بر

^۱ (ص ۴۳۶ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۳۷ - چاپ بوستان)

مستمع واجب نباشد وجوب اظهار حق لغو و بی فائده است و چون کلام معصوم حق است لذا اظهار و قبول آن واجب است. و چون در آیه مقید نشده است که اظهار بنحوی باشد که یقین آور باشد و لذا قبول کردن مطلقا واجب است چه یقین آور باشد و چه یقین آور نباشد بلکه بصورت خبر واحد باشد.

----- «ب» -----

اشکال بر آیه:

در آیه بین وجوب اظهار و وجوب قبول، ملازمه نیست.

نکته:

آیه اُذُن و آیه سؤَال بر حجیت خبر واحد ندارد دلیلی از سنت، که دلالت بر حجیت خبر واحد می کند. {دلیل حجیت خبر واحد از کتاب عزیز گذشت.}

بوسیله خبر واحد نمی توان بر حجیت خبر واحد استدلال کرد؛ چون مستلزم دور است. به این معنا که حجیت خبر واحدی که دلیل، قرار گرفته است متوقف بر حجیت خبر واحد است و حجیت خبر واحد متوقف بر حجیت خبر واحدی است که دلیل قرار گرفته است.

و هذا دورٌ مصرحٌ.

✓ بنابراین، روایاتی که دلیل بر حجیت خبر واحد است، روایات متواتره می باشد.

و در نوع تواتر ۲ نظریه است:

۱- نظریه مصنف: تواتر معنوی است.

۲- نظریه صاحب کفایه: تواتر اجمالی است.

روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد دارند عبارتند از:

۱. روایات علاجیه. یعنی روایاتی که درباره خبر متعارضین، راه چاره به ما نشان می دهند.

نحوه دلالت:

--- «تعارض» ---

۱- **أولاً:** بین دو امر ظنی است؛ (یعنی بین دو امر قطعی و یا یکی قطعی و دیگری ظنی، نیست).

۲- **ثانیاً:** بین دو وجه و دو دلیل است.

از فرض تعارض (امام تعارض را قبول دارد) و ترجیح احد المتعارضین و تأخیر در صورت عدم ترجیح، معلوم می شود که خبر واحد حجّت است و الا اگر خبر واحد حجّت نبود امام فرض تعارض و ترجیح و تأخیر نمی کرد. بلکه از ابتداء می فرمود به هیچ کدام عمل نکنید.

۲. روایاتی که امام در آنها یکایک سائلین و راویان حدیث را به یکایک اصحاب خود ارجاع داده است.

نحوه دلالت:

----- «اگر خبر واحد حجّت نبود، إرجاع معنا نداشت.» -----

۳. روایاتی که امام در آنها رجوع مردم را به علماء و راویان حدیث و افراد ثقه، واجب کرده است.

نحوه دلالت:

----- «اگر خبر واحد حجّت نبود، وجوب رجوع معنا نداشت.» -----

۴. روایاتی که امام در آنها شیعه را به نوشتن حدیث و نقل حدیث تشویق می کند.

نحوه دلالت:

----- «اگر خبر واحد حجّت نبود، نقل و نوشتن معنا نداشت.» -----

۵. روایاتی که امام در آنها کسانی را که بر ائمه کذب می بندند، مورد مذمت قرار داده است. و شیعیان را از کذاب ترسانیده است.

نحوه دلالت:

----- «اگر خبر واحد حجّت نبود، ترسیدن و ترسانیدن امام معنا نداشت.» -----

نکته:

از این روایات، حجّیت خبر ثقه استفاده می شود. (نه خبر عادل)

----- «ج» -----

دلیلی از إجماع، که دلالت بر حجّیت خبر واحد می کند. {أدلة کتاب و دلیل سنت گذشت} سوّمین دلیل که بویسه آن بر حجّیت خبر واحد استدلال شده، إجماع است. شیخ طوسی ادّعی إجماع بر حجّیت خبر واحد کرده است و در مقابل سید مرتضی ادّعی إجماع بر عدم حجّیت خبر واحد کرده است.

----- «قوله: الغریب فی الباب وقوع مثل ... الخ» -----^۱

راه حل برای رفع تنافی بین دو إجماع:

(الف) از طرف صاحب معالم^(حاشیه): مراد سید، خبر واحدی است که اهل سنت آنرا نقل کنند. و شیخ موافق سید است.

(ب) از طرف فاضل قزوینی: مراد سید از خبر واحد، خبری است که:

أولاً: راوی آن ثقه نباشد.

ثانیاً: خبری است که در کتابهائی می باشد که شیعه به آن عمل نمی کند. شیخ موافق با سید است.

^۱ (ص ۴۴۲ سطر ششم از بالا - چاپ بوستان)

(ج) از طرف صاحب معالم (متن): مراد شیخ خبر واحدی است که همراه با قرینه قطعیّه دالّ بر صدق خبر باشد. سید موافق با شیخ است.
(د) از طرف شیخ اعظم انصاری:

مرحله ۱:

--- «علم» ---

یا علم عقلی است. قطع صدرد که با احتمال خلاف جمع نمی شود.
یا علم عادی است. ظنّ قوی و اطمینان است که با احتمال ضعیف خلاف، جمع می شود.
مراد سید از علم در عبارتش که می گوید: «أَنَّ أَكْثَرَ أَخْبَارِنَا أَنَّ مَرْوِيَّةً عَنِ الْأَثَمَةِ مَعْلُومَةٌ ...» معنای دوّم است.

مرحله ۲:

مراد شیخ از قرینه که می گوید خبر واحد مجرد از قرینه حجّت است، قرینه قطعیّه است نه هر قرینه ای، اگر چه اطمینانیّه باشد و مراد سید از قرینه که می گوید - خبر واحد مجرد از قرینه حجّت نیست - قرینه اطمینانیّه است. پس هر دو به خبر مجرد از هر قرینه عمل نمی کنند. و هر دو به خبر همراه با قرینه اطمینانیّه عمل می کنند.

----- «قوله: ثم قال: و لعلّ هذا الوجه ... الخ» -----^۱

اشکال بر راه حل شیخ انصاری:

(مرحله ۱) مراد سید از علم، قطع جازم است نه اطمینان. و شاهد آن، در عبارتی است که در کتاب از سید نقل می شود.

نکته:

سؤال:

اگر مراد سید از علم قطع جازم است، پس چرا علم را به ما اقتضای سکون النفس، که متأخرین آنرا مترادف با اطمینان گرفته اند، معنا کرده است؟

جواب:

مراد سید از سکون النفس، قطع جازم است، چنانکه مراد همه قداماء، همین می باشد.

----- «قوله: نعم، لقد عمل السيد المرتضى علي ... الخ» -----^۲

حق با شیخ طوسی است و اموری ادّعی شیخ را تأیید می کند که بعضی از آنها عبارتند از:

^۱ (ص ۴۴۳ سطر دهم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۴۴ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

الف) تمام علماء از زمان رسول خدا إلى یومنا هذا، حتّی سید و ابن ادريس به خبر واحد عمل می کنند و اگر علماء به خبر واحد عمل می کنند در حقیقت به علم (أدلة قطعیة) عمل می کنند. پس اشکال بر آنها وارد نیست.

ب) قرائن کثیره ای که بعضی از آنها عبارتند از:

۱. کلام کثّی: تمام فقهاء به روایت جماعتی از رواه عمل می کنند که به این جماعت، اصحاب إجماع گویند.

۲. کلام مجاشی: تمام فقهاء عمل به مرسلات ابن ابی عمیر می کنند.

«۵»

دلیلی از روش عقلاء، که دلالت بر حجّیت خبر واحد می کند. {دلیل کتاب و سنت و إجماع گذشت} چهارمین دلیلی که بوسیله آن بر حجّیت خبر واحد استدلال شده، سیره و روش عقلاء است.

توضیح در ضمن دو مقدمه:

مقدمه ۱:

عقلاء در تمامی امور، بدون استثناء، به خبر ثقه عمل می کنند. و در احتمال خلافی که در خبر ثقه وجود دارد اعتنا نمی کنند. و کسانی را که بخاطر احتمال خلاف در عمل کردن به خبر ثقه توقّف می کنند.

مقدمه ۲:

شارع چون از عقلاء است بلکه رئیس عقلاء می باشد، بنابراین همین مسلک و روش را دارد و إلا اگر روش و مسلک دیگری می داشت، بیان می کرد.

اشکال شیخ انصاری بر سیره عقلاء:

سیره عقلاء دلیل بر حجّیت خبر ثقه نیست. چون شارع از این سیره نهی کرده است، بوسیله آیاتی که عمل کردن بر طبق ظنّ، که یک مصداق آن خبر ثقه است، مورد نهی قرار داده است.

نکته قبل از جواب:

شبهه این اشکال، اشکال صاحب کفایه بر استصحاب «دلیل اول استصحاب سیره عقلاء است که صاحب کفایه بر آن اشکال گرفته» است.

بیان اشکال:

- صغری: استصحاب مفید ظنّ است. (شک بعد از یقین موجب ظنّ می شود)
- کبری: عمل به ظنّ مورد نهی شارع است.
- ✓ نتیجه: پس عمل به استصحاب مورد نهی شارع است.

بنابراین؛

أولاً: از سیره عقلاء در عمل به استصحاب که هم مسلک بودن شارع استفاده نمی شود.
ثانیاً: سیره دلیل بر حجیت استصحاب نیست.

جواب مصنف از صاحب کفایه:

عمل به ظنّ در صورتی مورد نهی شارع است که مکلف بوسیله آن اثبات واقع می کند، ولی استصحاب یک اصل عملی است که هدف از آن اثبات واقع نمی باشد (استصحاب برای بر طرف کردن شک و تحیر است) بلکه صرفاً برای این است که مکلف را از حالت شک در واقع بیاورد.
 پس استصحاب تخصصاً و موضوعاً از آیات خارج است. بدیهی است که این جواب، جواب از اشکال شیخ انصاری نمی شود. (چون خبر ثقة ظنّ است، البته نه هر ظنّی، بلکه ظنّی که خبر از واقع می دهد).

جواب محقق اصفهانی از اشکال شیخ اعظم انصاری:

عقلاء به ظنّ به ما هو ظنّ عمل نمی کنند (با عنایت به آن احتمال خلافی که در ظنّ است) بنابراین آیات ناهیه ارشاد به حکم عقل و عقلاء (که شارع هم جزء آنهاست) است، و خداوند این آیات را به ما هو عاقل فرموده است. حال اگر عقلاء به ظنّ خاص عمل کردند قطعاً این کلام شارع شامل آن نمی شود.

✓ پس آیات شامل - خبر ثقة که ظنّ خاص است - نمی شود.

جواب نائینی از اشکال شیخ اعظم انصاری:

آیات از عمل به ظنّ نهی کرده است و عمل به خبر ثقة در نزد عقلاء عمل به ظنّ نیست، بلکه عمل به علم است، چون عقلاء خبر ثقة را علم می دانند و التفات به احتمال خلاف ندارند.
 ✓ بنابراین خبر ثقة، موضوعاً از آیات خارج است.

جواب خوئی از اشکال شیخ اعظم انصاری: (قیاس استثنائی)

- **صغری** (مقدم): اگر آیات ناهیه شامل خبر ثقة می شد نباید عمل کردن به خبر ثقة در بین مسلمانان مشهور می شد.
- **کبری** (تالی): لکن عمل به خبر ثقة در بین مسلمانان مشهور است.
- ✓ **نتیجه:** پس آیات شامل خبر ثقة نمی شود.

فائده:

بعد از اینکه عمل به خبر ثقة موضوعاً از آیات ناهیه خارج شد، نیازی به بیان دور «اساس دور از صاحب کفایه» و جواب از آن که مبتنی بر تخصیص است، نمی باشد.

بیان دور:

مانعیّت آیات از عمل به خبر ثقة متوقّف بر بقاء عموم و تخصیص نخوردن این آیات توسط سیره عقلاء است. و بقاء عموم متوقّف بر مانعیّت آیات از عمل به خبر ثقة است.

أَبَابُ الثَّلَاثِ: إِجْمَاعٌ

----- «قوله: الإجماع» -----^١

إجماع:

• معنای لغوی:

١. عزم و قصد.

٢. اتفاق. (هر اتفاقی)

• معنای اصطلاحی:

١. اهل سنت:

— حاجبی: اتفاق علماء از مسلمین بر حکم شرعی.

— رازی: اتفاق علماء از مسلمین بر حکم شرعی.

— غزالی: اتفاق امت رسول خدا بر حکم شرعی.

٢. شیعه:

— اتفاق جماعتی، که اتفاق آنها کاشف از قول معصوم است.

----- «قوله: و لأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود ... الخ» -----^٢

برای روشن شدن حق، ابتداء ٢ سؤال:

١. به چه علت اهل سنت إجماع را دلیل مستقل در مقابل کتاب و سنت قرار داده اند؟

٢. آیا إجماع همه امت اسلام حجت است یا همه علماء در یک عصر و یا بعضی از علماء، و آن بعض چه کسانی هستند؟

----- «قبل از جواب از سؤال اول، دو نکته:» -----

نکته ١:

علت طرح سؤال اول این است که ما می بینیم بین إجماع به ما هو إجماع و حکم الله، ملازمه نیست؛ لذا طرح این سؤال بجا می باشد.

نکته ٢:

اگر عقلاء به ما هم عقلاء (نه بما هم معتادون، نه بما هم عاطفیون، نه بما هم ذوی خلق، نه بما هم مقلدون) بر حُسن یک عمل حکم کردند، چون؛

أولاً: مصلحت برای نوع و کمال، برای نوع است.

^١ (ص ٤٥١ - چاپ بوستان)

^٢ (ص ٤٥٢ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

ثانیاً: بقاء نظم در جامعه و بقاء انسان متوقف بر این عمل است.

شارع نیز قطعاً بر حسن آن عمل، حکم می کند. لَأَنَّ الشَّارِعَ مِنَ الْعُقَلَاءِ، بَلْ رَئِيسَ الْعُقَلَاءِ، بَلْ خَالِقَ الْعَقْلِ وَ الْعُقَلَاءِ، مِثْلَ لِلْعَمَلِ حَسَنٌ.

این اتفاق عقلاء بما هم عقلاء دلیل عقلی است نه إجماع. و لذا أشاعره این دلیل عقلی را قبول ندارند، در حالیکه قائل به إجماع می باشند.

جواب از سؤال اول:

ریشه آن اولین إجماعی است که بر خلافت ابوبکر ادعا کرده اند. چون برای خلافت او دلیل قرآنی و دلیل روایی موجود نبود. سپس إجماع را دلیل بر هر حکمی گرفته اند. برای حجیت إجماع به ۳ دلیل زیر تمسک کرده اند:

دلیل اول:

--- «آیات» ---

از جمله آیات، آیه سبیل المؤمنین است.

نحوه دلالت:

إجماع مؤمنین بر حکمی از احکام، سبیل و راه مؤمنین است. آیه دلالت دارد بر اینکه تبعیت از سبیل مؤمنین واجب است. پس تبعیت از إجماع مؤمنین واجب و مخالفت با آن حرام است. و این معنای حجیت إجماع است.

جواب غزالی:

به قرینه صدر آیه مراد از سبیل المؤمنین، ترک مقاله با رسول و یاری دادن اوست. و به عبارت دیگر: سبیل المؤمنین اطلاق ندارد که شامل إجماع نیز شود.

دلیل دوم:

--- «روایات» ---

نحوه دلالت:

قدر جامع روایات این است که امت رسول خدا بر خطا إجماع نمی کنند. پس إجماع و اتفاق آنها بر حکم حجّت است.

جواب:

اولاً: سند روایت اشکال دارد.

ثانیاً: روایات متواتر معنوی نیستند.

ثالثاً: مراد از اَمّت رسول اکرم، همه اَمّت است.

در حالیکه:

أولاً: تحصیل و تحقیق اجماع همه اَمّت ممکن نیست مگر در ضروریات دین که آن هم بخاطر بدیهی بودن احتیاج به اجماع دارد.
ثانیاً: مراد اهل سنت از اجماع، اجماع همه اَمّت رسول خدا نیست.

دلیل سوّم:

--- «عقل» ---

اگر صحابه رسول خدا و تابعین و تابعین تابعین و ... ، بر مطلبی اتفاق کردند، و معتقد شدند که بر آن قاطع شده اند.

عقل؛

أولاً: قصد داشتن آنها را بر کذب، عادةً محال می داند.

ثانیاً: اشتباه کردن آنها را محان می داند.

ثالثاً: خفای حق بر همه آنها را محال می داند.

✓ پس اجماع آنها حجّت است.

جواب اول؛

اجماع اینها دو صورت دارد:

(الف) کاشف از قول معصوم است. در این صورت انسان بوسیله اجماع، قطع به

حکم الله پیدا می کند، ولی اجماع، دلیلی مستقل نخواهد شد.

(ب) کاشف از قول معصوم نباشد. در این صورت احتمال اشتباه و غفلت و یا ... ،

منتفی نمی شود.

✓ در نتیجه اجماع حجّت نخواهد بود.

جواب دوّم:

بر فرض، این دلیل عقلی صحیح باشد، چرا شما در خصوص اجماع مسلمین این حرف را می زنید، نه سایر اَمّت ها مثل یهود، مسیحیت، مجوس و ... ، معلوم می شود برای اجماع مسلمانان مزیتی به نام محفوظ بودن از خطا، قائلید. پس باید دلیل بر این مزیت را بیابید و آن دلیل بر حجّیت اجماع مسلمین خواهد شد نه این دلیل عقلی.

جواب سؤال دوّم:

أدلّه سه گانه ای که بر حجّیت اجماع قائم شد اقتضاء می کند که اجماع همه مسلمین یا اجماع همه مؤمنین حجّت است.

✓ بنابراین، اهل سنت با دلیل قرار دادن إجماع به هدف خود که اثبات خلافت ابوبکر است نخواهند رسید. چون إجماع بر خلافت ابوبکر إجماع همه مسلمین یا همه مؤمنین نبوده است و لذا برای تصحیح إجماع، توجیهات و اقوالی بدون دلیل قائل شده اند.

----- «قوله: الإجماع عند الامامیه» -----^۱

در نزد امامیه إجماع مثل خبر متواتر است. چون کاشف از قول معصوم است، حجت می باشد. تنها فرقی که بین إجماع و خبر متواتر است، این است که إجماع دلیل لَبّی (مغزی) بر قول معصوم است و خبر متواتر دلیل لفظی بر قول معصوم است.

----- «قوله: و الثمرة بين الدليل اللفظي و اللبّي ... الخ» -----^۲

و ثمره بین دلیل لفظی و دلیل لَبّی در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه ظاهر می شود. در صورتی که مخصّص دلیل لفظی باشد تمسک به آن جایز نیست. ولی ثر صورتی که مخصّص دلیل لَبّی باشد تمسک به آن جایز است.

{(اکرم العلماء = عام) (مشکوک = زید) (إجماع و دلیل عقلی = لاتکرم النحاة) (روایة = لاتکرم النحاة)}

طبق نظر امامیه، اگر جماعتی از فقهاء بر حکمی اتفاق نظر داشتند، اگر این اتفاق کاشف از قول معصوم باشد، حجت است چه جمعت کم باشد و چه زیاد.

----- «قوله: أما: كيف يُستكشف من الاجماع ... الخ» -----^۳

از طُرُق زیر، إجماع فقهاء کاشف از قول معصوم است:

۱. طریق حس یا طریق تضمّنی:

این است که فقیه یقین پیدا کند که امام در بین مُجمَعین است ولی از بین مجمعین امام را تفصیلاً نمی شناسد «اگر بشناسد تفصیلاً، خبر واحد می شود نه إجماع».

نکته ۱:

به إجماعی که از طریق حس، کاشف از قول معصوم است، إجماع دخولی یا إجماع تضمّنی گویند.

نکته ۲:

إجماع دخولی به دو نوع است:

^۱ (ص ۴۵۹ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۵۹ سطر دوم از پائین - چاپ بوستان)

^۳ (ص ۴۶۱ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

۱- إجماع دخولي محصل؛ یک مرتبه، خود به تتبع و جستجو در مورد یک حکم شرعی (مثلاً دفن سنی آیا واجب است) در زمان امام، در یک شهر، می پردازد و نظر ۵۰ فقیه را کسب می کند و می داند بالیقین که امام هم جزء همین ۵۰ فقیه است ولی بعینه نمی شناسد.

۲- إجماع دخولي منقول به خبر متواتر؛ و یک مرتبه اهل یک شهر حکم مسئله ای را پیش این فقیه نقل می کنند و این فقیه می داند که امام هم جزء این منقولین و مجمعیین و متفقین است. - منظور از اهل شهر، علماء و فقهاء آن شهر است نه بقاءل - .

نکته ۳ :

این إجماع دخولي:

أولاً: طبق عقیده بعضی از محققین (نائینی، حائری شیرازی) منحصر به زمان ظهور است ولی طبق عقیده مصنف در عصر غیبت نیز محقق می شود ولی به ندرت.

ثانیاً: مخالفت فقیه معلوم نسب مضرّ به حجّیت این إجماع دخولي نیست ولی مخالفت فقیه مجهول نسب به نحوی که احتمال دارد امام باشد مضرّ است.

۲. طریق لطف:

اگر فقهاء یک عصر بر حکمی اتفاق نظر داشتند، بر امام عقلاء لازم است که آنها را به نحوی از انحاء از خطا باز دارد. حال اگر فقهاء بر حکمی اتفاق داشتند و احدى مخالفت نکرد، ما یقین می کنیم که این حکم ملازم با رأی معصوم است. و به عبارت دیگر: طبق طریق لطف بین اتفاق فقهاء و نظر معصوم ملازمه عقلیه است.

نکته ۱ :

به إجماعی که از این طریق کاشف از قول معصوم است، إجماع لطفی گویند.

نکته ۲ :

این طریق لطف هم در زمان حضور و هم در زمان غیبت، محقق می شود. (چون همیشه واجب است)

نکته ۳ :

در این طریق، مخالفت مجهول نسب و معلوم نسب، ضرری به إجماع نمی زند. با این شرط که مجهول نسب غیر امام باشد و مخالف دلیل قطعی بر فتوای خود نداشته باشد. کتاب ص ۱۰۲

۳. طریق حدس:

اگر فقهاء تمام عصور بر حکمی اتفاق نظر داشتند، انسان حدسِ قطعی می زند که معصوم نیز قائل به همین حکم است. به عبارت دیگر: بین اتفاق فقهاء و قول معصوم ملازمه عادیّه است.

نکته ۱:

به إجماعی که از این طریق کاشف از قول معصوم است، إجماع حدسی گویند.

نکته ۲:

إجماع حدسی؛

أولاً: هم در زمان حضور و هم در زمان غیبت محقق می شود.

ثانیاً: مخالفت فقیه معلوم نسب و مجهول نسب مسلطاً مضرّ به حجّیت این إجماع هست.

۴. طریق تقریر:

اگر در حضور معصوم، فقهاء بر حکمی اتفاق نظر داشتند و امام آنها را منع نکرد معلوم می شود حکم واقعی همان است.

نکته ۱:

به إجماعی که از این طریق کاشف قول معصوم است، إجماع تقریری گویند.

نکته ۲:

إجماع تقریری در زمان حضور قابل تحقق است و در اینکه آیا در زمان غیبت نیز محقق می شود، مسئله مبتنی بر این است که القاء خلاف در زمان غیبت بر امام واجب است یا خیر؟

----- «قوله: هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة ... الخ» -----^۱

ملاک در حجّیت إجماع این است که به طریقی از طروق مذکوره کاشف قطعی از قول معصوم باشد. بنابراین در حجّیت إجماع لازم نیست کاشفیّت آن از طریق خاصی باشد، خلافاً لسیّد (إجماع دخولی) و شیخ طوسی (إجماع لطفی).

----- «قوله: و التحقيق أنّه يندر حصول القطع ... الخ» -----^۲

مقدمه.

مجموعین:

۱. بدون دلیل فتوی داده اند = این فرض محال است.

^۱ (ص ۴۶۳ سطر چهاردهم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۶۴ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

٢. با مدرک و دلیل فتوی داده اند.

دلیل:

- یا کتاب است. اگر آنها از آیه حکمی را فهمیده اند که ما آن را نمی فهمیم، در اینصورت فهم آنها بر ما حجّت نیست.
 - ✓ نتیجه: إجماعی که دلیل آن قرآن است، حجّت نیست.
 - یا إجماع است.
 - در اینصورت تسلسل لازم می آید.
 - ✓ نتیجه: مدرک إجماع، إجماع نخواهد بود.
 - یا دلیل عقلی است.
- یعنی عقلاء بما هم عقلاء (عقلاء جمعاً نه گروهی؛ بما هم عقلاء نه بما هم عاطفیون، ...) اتفاق دارند. پس اگر گروهی از عقلاء و یا عقلاء لا بما هم عقلاء بر حکمی اتفاق داشتند، این دلیل عقلی نخواهد بود. بنابراین مُحال است این دلیل عقلی برای مجمعیین معلوم و برای ما مخفی باشد پس دلیل عقلی مدرک برای إجماع نیست.
- یا سنت است.
- مدرک بودن سنت برای إجماع بر دو نوع است:
- الف)** همه مجمعیین یا بعضی از آنها حکم را شفاهاً از معصوم شنیده اند و یا اینکه فعل یا تقریر معصوم را دیده اند. در این صورت إجماع ارزش ندارد؛ چون:
- أولاً:** مربوط به زمان حضور است.
- ثانیاً:** در زمان حضور هم، ما یقین نداریم حکم را از زبان معصوم شنیده اند بلکه یحتمل به روایت موثقی عمل کرده اند.
- ثالثاً:** به دست آوردن نظریات تمام فقهاء در زمان حضور عادتاً ممکن نیست.
- ب)** مدرک آنها روایاتی باشد که برای آنها معلوم و برای ما مخفی است. در این صورت نیز إجماع ارزش ندارد؛ چون یحتمل آن روایت سنداً یا دلالتاً در نزد ما حجّت نباشد.

✓ نتیجه مقدمه: إجماع مفید قطع به قول معصوم نیست.

با حفظ این مقدمه، إجماع:

١. دخولی: مستلزم قطع به معصوم است. ولی در زمان غیبت محقق نیست.

٢. لطفی: مورد قبول نیست. بخاطر دلیلی که در مقدمه گفته شد.

اشکال:

قاعده لطف اقتضاء می کند که رأی امام موافق با رأی مجمعیین باشد. اگر چه مدرک آنها روایاتی باشد که سنداً یا دلالتاً در حق ما حجّت نیست و بلکه اگر چه مدرک نداشته باشند.

جواب اول:

اگر قاعدهٔ لطف، اظهارِ حق را بر امام در مسئلهٔ اجماع اقتضاء می کند، باید به طریق اولی حضور امام را اقتضاء کند. پس معلوم می شود علی وجود دارد که سبب خفاء حضرت شده است. خوب، همین عِلل سبب خفاء حکم الله در اجماع نیز می شود.

✓ نتیجه: اینکه از قاعدهٔ لطف و جوب اظهار حق بر امام استفاده نمی شود.

جواب دوم:

اگر قاعدهٔ لطف، اظهار حق را بر امام در مسئلهٔ اجماع، واجب می کند، در مسائل اختلافی که بیش از مسائل اجماعی است نیز باید قاعدهٔ لطف اظهار حق را بر امام واجب کند.

✓ نتیجه: اینکه معلوم می شود که از قاعدهٔ لطف و جوب اظهار استفاده نمی شود.

۳. حدسی: اجماع حدسی مفید نیست. چون:

المفید (آنی است که سبب حدس قطعی به قول امام می شود که فقیه از طریق جستجو و تتبع در آراء و اقوال تمام فقهاء از زمان پیامبر الی یومنا هذا، به این حدس قطعی دست پیدا می کند) **غیر حاصل**. (مفید حاصل نمی شود چون از قدرت فقیه و هر انسان دیگری، خارج است) و **الحاصل** (اجماعی که فقیه بدست می آورد) **غیر مفید**. (یقین آور نیست آن اجماع)

۴. تقریری: این اجماع هم مفید نیست. چون اظهار حق در زمان غیبت بر امام واجب نیست.

✓ نتیجه مبحث اجماع محصل:

از هیچ یک از این طرق، قول معصوم کشف نمی شود.

----- «قوله: الإجماع المنقول» -----^۱

اجماع،

یا محصل است. که بحثش گذشت.

یا منقول است:

الف) منقول به خبر متواتر. مثل محصل است.

ب) منقول به خبر واحد.

۱. اجماع دخولی منقول به خبر واحد.

(کسی اجماع دخولی می کند و بعد از آن فقیه این اجماع خود را برای فقیه دیگر نقل می کند. برای فقیه دیگر، اجماع دخولی منقول به خبر واحد بدست می آید)

۲. اجماع غیر دخولی منقول به خبر واحد.

^۱ (ص ۴۶۷ - چاپ بوستان)

(سید مرتضی می رود اقوال را جمع آوری می کند و طبق مسلک خود ادعای اجماع حسّی می کند. بعد اجماع خود را برای یک یا چند فقیه دیگر بیان می کند. اجماع سید مرتضی در حق دیگران، اجماع غیر دخولی منقول به خبر واحد است. و همینطور شیخ طوسی طبق مسلک لطف.)

آیا اجماع غیر دخولی منقول به خبر واحد حجّت است یا نه؟

۳ نظریه می باشد:

۱. مطلقاً حجّت است.

دلیل:

- صغری: نقل اجماع غیر دخولی، خبر واحد است.
- کبری: خبر واحد حجّت است.
- ✓ نتیجه: پس نقل اجماع غیر دخولی حجّت است.

۲. مطلقاً حجّت نیست.

دلیل:

مرحله ۱:

أدلة حجّیت خبر واحد دالّ بر حجّیت خبری است که از روی حسّ باشد.

(یعنی ناقل باید با دو گوشش شنیده باشد. اشکال: بحث در اجماع غیر دخولی است نه اجماع دخولی.)

مرحله ۲:

خبر واحد بما هو خبر، شامل نقل اجماع غیر دخولی است. ولی خبر واحد بما هو حجّت، شامل نقل اجماع غیر دخولی نیست. (چون حسّی نیست)

- المفید غیر شامل، الشامل غیر مفید -

۳. تفصیل: اجماع حدسی منقول بوسیله خبر واحد حجّت است و غیر این حجّت نیست.

نکته.

----- «قوله: و سرُّ الخلاف في المسألة يكمن ... الخ» -----^۱

سؤال:

منشاء پیدایش این سه نظریه چیست؟

^۱ (ص ۴۶۸ سطر ششم از بالا - چاپ بوستان)

جواب:

مرحله ۱:

أدلة حجیت خبر واحد شامل ۲ نوع خبر می شود:

۱. خبری که حاکی از حکم شرعی باشد.
مثل الکذب حرام.
۲. خبری که حاکی از موضوع، که دارای حکم شرعی باشد.
هذا خمراً

مرحله ۲:

إجماع غیر دخولی:

- الف) کاشف قطعی از قول معصوم نیست. در این صورت أدلة حجیت خبر واحد نقل اینطور إجماعی نیست.
- ❖ چون نقل اینطور إجماعی نه نقل حکم شرعی (قول امام) است و نه نقل موضوع دارای حکم شرعی است.
- ب) کاشف قطعی از قول معصوم است. در این صورت أدلة حجیت خبر واحد شامل نقل اینطور إجماعی است.
- ❖ چون نقل اینطور إجماعی، نقل قول معصوم و حکم شرعی است.

مرحله ۳:

اقوال در معیار حجیت خبر واحد:

۱. معیار، مطلق کاشف بودن خبر واحد از حکم شرعی است.
❖ طبق این نظریه إجماع منقول و به عبارت دیگر، نقل إجماع غیر دخولی حجه است. چون إجماع منقول کاشف از حکم شرعی است بنابراین أدلة حجیت خبر واحد شامل إجماع منقول می شود.
۲. معیار، کاشف حسی بودن خبر واحد، از حکم شرعی است.
❖ طبق این نظریه إجماع منقول حجت نیست، چون إجماع غیر دخولی کاشف حسی نیست.
۳. معیار، کاشف حسی بودن خبر واحد از حکم شرعی است ولی کاشف حدسی نیز مثل کاشف حسی است.

❖ طبق این نظریه إجماع حدسی منقول بوسیله خبر واحد حجّت

است و غیر آن حجّت نیست. «که شامل لطفی و تقریری می باشد.

تقریری نیست، چون گفتیم تعلیم حکم واقعی به ما واجب نیست»

✓ نتیجه: وجود این سه نظریه سبب پیدایش اختلاف شده است.

----- «قوله: و إذا اتضح لدينا سرّ الخلاف في المسألة ... الخ» -----^۱

عقیده مصنّف در ضمن دو مرحله و یک نتیجه:

مرحله ۱:

أدلة حجّیت خبر واحد دلالت بر اینکه تصدیق ثقه در نقل و اخبرش واجب است. و تصدیق ثقه یعنی بناء گذاری بر واقعیت نقل ... ، ثقه واجب است و بناء گذاری بر واقعیت نقل یعنی بناء گذاری بر واقعیت منقول. خبر واحد دلالت می کند بر اینکه بناء گذاری بر واقعیت منقول واجب است. حال اگر منقول، حکم شرعی یا موضوع دارای حکم شرعی بود متعبد کردن شارع ما را، صحیح است ولی اگر منقول، اعتقاد بود أدلة حجّیت دلالت بر واقعیت اعتقاد دارد ولی لازمه واقعیت اعتقاد، واقعیت به معتقد به نیست.

خلاصه مرحله ۱:

أدلة حجّیت خبر واحد دلالت دارد بر اینکه تصویب ثقه در نقلش واجب است و دلالت ندارد بر

اینکه تصویب در اعتقادش واجب است.

مرحله ۲:

إجماع منقول سه حالت دارد:

۱. برای ناقل و منقول الیه (کسی که إجماع برایش نقل شده) کاشف از قول معصوم و

حکم شرعی است.

۲. برای منقول الیه کاشف از قول معصوم و حکم شرعی است ولی برای ناقل

نیست.

✓ در این دو صورت، إجماع منقول حجّت است. چون أدلة حجّیت خبر واحد

شامل این دو إجماع منقول (نقل إجماع) می شود.

دلیل: أدلة حجّیت خبر واحد دلالت دارد بر اینکه إجماعی، که ناقل آن را نقل می کند، وجود

دارد. و این إجماع به نظر منقول الیه کاشف از حکم شرعی است. و چون نقل این

إجماع، کاشف از حکم شرعی است، پس أدلة حجّیت خبر واحد شامل این نقل می

شود.

۳. برای ناقل کاشف از قول معصوم و حکم شرعی است ولی برای منقول الیه

نیست.

✓ این قسم از إجماع منقول حجّت نیست.

^۱ (ص ۴۶۹ سطر دهم از بالا - چاپ بوستان)

❖ چون أدلّه حجّیت خبر واحد (کاشف بودن و خبر دادن از حکم شرعی یا موضوعی که دارای حکم شرعی است) شامل آن نمی شود.

✓ نتیجه دو مرحله: إجماع منقول اگر از نظر منقول الیه کاشف از حکم شرعی بود حجّت است و الا حجّت نیست.

الباب الرابع: الدليل العقلي

----- «قوله: باب الرابع.» -----^۱

باب چهارم درباره حجیت دلیل عقلی (حکم عقل) است.

جزء دوم کتاب (ملازمات عقلیه، غیر مستقلات عقلیه) صغری سازی می کند برای این باب.

توضیح:

جزء دوم درباره ملازمات عقلیه است، ملازمات عقلیه بر دو نوع است:

(الف) **مستقلات عقلیه:** آن است که حاکم به صغری و کبری عقل است. آنگاه

نتیجه این دو، صغری برای باب چهارم می شود.

مثال:

- صغری: العدل حسن عقلاء.
- کبری: و كلما يُحسنُ فعلُهُ عقلاء، يُحسنُ فعله شرعاً بحکم العقل.
- ✓ نتیجه: فالعدل حسن شرعاً بحکم العقل. و حکم العقل حجّت. اصطلاحات

الاصول، مشکینی

(ب) **غیر مستقلات عقلیه:** آن است که حاکم به صغری شرع و حاکم به کبری عقل

باشد. آنگاه نتیجه این دو و صغری برای باب چهارم می شود.

مثال:

- صغری شرعی: الصلاة واجبة.
- کبری عقلی: و كلُّ واجبٍ شرعاً تجبُ مقدّمتهُ شرعاً بحکم العقل.
- ✓ نتیجه: فصوله تجب مقدّمتهُ شرعاً بحکم العقل. و حکم العقل حجّت.

نظر علماء درباره دلیل عقلی:

- (الف) بعضی جزء أدلّة احکام ذکر نکرده اند.
 - (ب) بعضی ذکر، أمّا تفسیر نکرده اند.
 - (ج) بعضی ذکر و تفسیر، أمّا تفسیر صحیح نکرده اند.
 - (د) بعضی ذکر و تفسیر، أمّا در تفسیرشان اشکال کمتری می باشد.
- در کتاب هفت عبارت از علماء ذکر می شود - .

----- «قوله: و كيفما كان، فالذى يصلح أن يكون ... الخ» -----^۱

اجمالاً مراد از حکم عقل که یکی از أدلّه اربعه است، حکم عقل است که موجب قطع به حکم شرعی می شود. بنابراین به حکم عقل که موجب ظنّ به حکم شرعی است دلیل عقلی گفته نمی شود. توضیح بیشتر دلیل عقلی در مطلب بعد خواهد آمد.

توضیح دلیل عقلی در ضمن دو مرحله:

مرحله ۱:

عقل بر دو نوع است:

۱. عقل نظری. یعنی درک اموری که دانستن آنها سزاوار است. مثل درک اجتماع نقیضین و
۲. عقل عملی. درک این که فلان فعل انجامش با ترکش سزاوار است. مثل درک حُسن عدالت و قبح ظلم

مرحله ۲:

در این که مراد از حکم عقل که یکی از أدلّه می باشد، دو احتمال می باشد:

۱. حکم عقل نظری: طبق این احتمال،
أولاً: عقل نمی تواند مستقلاً (بدون واسطه ملازمه - عقل می تواند اول از روی پُل ملازمه ردّ شود و بعد به حکم شرعی برسد) پی به حکم شرعی ببرد چون احکام شرعیّه، توقیفی (متوقف بر بیان شارع) هستند.
ثانیاً: عقل نمی تواند ملاکات احکام را (مصلحت و مفسده) بدست آورد.
 ✓ بنابراین: مراد از دلیل عقلی این است که عقل نظری ابتداءً حکم به ملازمه می کند، چون ملازمه بین دو حکم یا بدیهی است که بدون فکر معلوم می شود و یا نظری است که با فکر و اندیشه معلوم می شود. سپس قطع به لازم (حکم شرعی) پیدا می شود. پس قطع حجّت است.
 - اگر مراد منکرین حجّیت عقل (اشاره) و منکرین ملازمه (مثل صاحب فصول) این معنی باشد که حکم عقل مستقلاً (بدون واسطه ملازمه) حجبت نیست، کلامشان صحیح است. ولی مراد اصولیین این نیست که حکم عقل مستقلاً حجّت است.
۲. حکم عقل عملی: عقل عملی تنها حکم می کند که فلان فعل حسن یا قبیح است، بدون اینکه حکم کند که فلان فعل در نزد شارع حسن یا قبیح است.

^۱ (ص ۴۷۷ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

آنگاه عقل نظری در بعضی از موارد حکم به ملازمه نمی کند و در نتیجه قطع به حکم شرعی پیدا نمی کند. ولی در بعضی از موارد حکم به ملازمه می کند و در نتیجه قطع به حکم شرعی پیدا می کند. و قطع حجت است.

✓ نتیجه دو مرحله: مراد از عقل، که یکی از أدلّه اربعه است، حکم عقل نظری به ملازمه است بعد از حکم عقل عملی (در مستقلات) و یا بعد از حکم شرع (در غیر مستقلات) محقق می شود.^۱

----- «قوله: و لكن هذا التحديد بهذا المقدار ... الخ» -----^۲

نزاع علماء در حجیت عقل ۳ بخش دارد:

۱. آیا قطع به حکم شرعی که از راه دلیل عقلی پیدا می شود ممکن است شارع حجیت آن را نفی کند یا خیر؟ ✓ اخباریون گویند: ممکن است. ولی قبلاً اثبات شد که محال است.
 ۲. بر فرض که نفی حجیت قطع ممکن باشد، آیا شارع نفی کرده است یا خیر؟ ✓ اخباریین گویند: نفی کرده است و معتقدند که عمل به حکمی که از طریق کتاب و سنت بدست آمده، فقط صحیح است. چون کلام اخباریین بازگشت به تقیید حکم به علم به حکم است لذا باطل است. فتأمل جيداً.
- اشکال:

روایات کثیره ای وجود دارد که از عمل بر طبق عقل را نفی کرده است.

جواب ۱:

در مقابل، روایات کثیره ای است که گوید عمل به عقل جایز است.

جواب ۲:

در آن روایات از عمل به عقل مستقل که در زمان صدور آن روایات، مرسوم بوده است، نمی شده است. و این عقل (مستقل) مورد تأیید اصولیین نیز نیست.

۳. طبق این مبناء که نفی حجیت قطع برای شارع ممکن نیست، این سؤال مطرح می شود که معنای حکم شارع بر طبق حکم عقل چیست؟ ✓ جواب اخباریین:

الف) معنای حکم شارع، درک شارع است.

ب) معنای حکم شارع، حکم شارع به ما هو عاقل است. (ما از دلیل عقلی میخواهیم امر و نهی مولوی بدست بیاوریم نه امر و نهی ارشادی)

و با این دو جواب، اخباریین مخالف با اصولیین می شوند.

— مراد اخباریین از این جواب:

الف) مرادشان این است که بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه ای نیست و ما جواب دادیم در جلد اول ص ۲۲۷، که نه تنها ملازمه است بلکه عینیت در کار است.

ب) مرادشان این است که عقلاء عالم بما هم عقلاء ادراک می کنند و اتفاق دارند بر اینکه استحقاق مدح و ذم غیر از ثواب و عقاب است. چون آن دنیوی و لسانی است و این آخروی و عملی است. و بین این دو

^۱ (در ادامه به صفحه ۱۱ در همین جزوه، حتماً مراجعه شود).

^۲ (ص ۴۷۷ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

(مدح، ذم و ثواب، عقاب) ملازمه عقلی نیست. چون حکم عقل برای گروهی انگشت شمار، داعویت و محرکیت دارد. ولی اکثر مردم به حکم عقل اعتنائی ندارند و مردم، در مقام دعوت بسوی کار خیر و زجر از یک کاری، تابع بیان شارع هستند.

جواب:

الف) مدح و ذم لازمه ثواب و عقاب است بلکه عین آن است، چون حقیقت مدح در نزد عقلاء، جزاء خیر دادن و حقیقت ذم، جزاء شر دادن است.

ب)

أولاً: مسئله مدح و ذم از مشهورات است لذا در بین مردم این قضیه مشهور است. و میتوانند آنرا درک کنند. پس همه عقلاء عالم می توانند آنرا درک کنند و همین ادراک عقلی، در ایجاد ملازمه بین مدح و ذم و ثواب و عقاب، کافی است و صلاحیت برای داعویت و ایجاد انگیزه دارد.

ثانیاً: در موارد حکم عقل، محال است حکم مولوی باشد چون حکم مولوی برای ایجاد انگیزه و داعویت است و حال آنکه بوسیله حکم عقل ایجاد شد، لذا حکم مولوی تحصیل حاصل و لغو است. و اگر امری در مورد حکم عقل وارد شده بود، حکم ارشادی است نه مولوی.

ثالثاً: اینکه گفته، حکم عقل در نزد گروهی داعویت و محرکیت دارد، به نحو موجه جزئی است. لذا گوئیم، حکم عقل همین که صلاحیت داعویت داشته باشد کافی است، - چه داعی بالفعل باشد یا نباشد - . حتی امرهای مولوی هم بدین گونه است که صرفاً صلاحیت داعویت دارد نه آنکه داعی بالفعل باشد. پس اگر بسیاری از مردم اطاعت امر نکردند، به امر مولوی و حکم عقل از جهت صلاحیت دعوة، ضرری وارد نمی شود.

----- «قوله: وجه حجیة [حکم] العقل» -----^۱

عقل و به عبارت دیگر حکم قطعی عقل حجت است.

دلیل:

الف) حجیت برای عقل ذاتی است، و سلب آن از قطع محال است.

ب) اگر عقل حجت نباشد، لازمه اش این است که دین و توحید و نبوت و رسالت و ... ثابت نشود.

و لازم باطل است. فلملزوم مثله. پس عقل حجت است.

تبصره:

اشکال در حجیت قطع بی معناست ولی اشکال در ملازمه صحیح است، یعنی ممکن است کسی ملازمه را قبول نکند.

{یعنی اشکال در کبری نیست بلکه اشکال می تواند در صغری ملازمات در مستقلات عقلیه و غیر عقلیه باشد.}

أَبَابُ الْخَامِسِ: حُجِيَّةُ الظَّوَاهِرِ

تمهيدات

----- «قوله: تمهيدات» -----^١

١. در مقصد اول بحث از صغريات و مصاديق مختلف اصالة الظهور شد و در مقصد سوم بحث از كبرويات و حجيت اصالة الظهور مي شود.
٢. بحث حجيت ظواهر تكميل كننده، مبحث حجيت كتاب و سنت است، نه اينكه حجيت ظواهر دليلي مستقل در مقابل كتاب و سنت باشد، بر خلاف حكم العقل كه دليلي مستقل بود. بايد اضافه شود كه در واقع بحث حجيت ظواهر در جائي است كه معظم آيات و روايات ظهور در مطلب دارند ولي در اين ظهور احتمال خلاف هم راه دارد لذا نياز به اين است كه ابتداء حجيت ظواهر را ثابت كنيم.
٣. قانوني كلي وجود دارد و آن - اصل حروف عمل به ظن - است، مگر ظنوني كه دليل قاطع بر حجيتشان اقامه شده باشد. حال ظواهر كتاب و سنت از امور ظنّيه هستند و ما درصدد آنيم كه بوسيله دليل قاطع (سيره عقلاء) اثبات حجيت ظواهر شود.
٤. مبحث شناسائي ظواهر داراي ٢ بخش است:
 - الف) مبحث صغروي: آيا فلان لفظ وضع شده براي فلان معني يا خير؟
هنگامي كه يك لفظ وضع شده براي يك معنا، و اين وضع براي ما محرز شد، ظهور آنها محرز مي شود. مثل صيغه افعال براي وجوب.
 - ب) مبحث كبروي: آيا قرينه عامه يا خاصه بر اراده فلان معني از فلان لفظ وجود دارد يا خير؟
قرينه عامه مثل مقدمات حكمت، كه اگر در هر لفظي احراز گردد، آن لفظ ظهور در اطلاق دارد. و قرينه خاصه مثل مناسبت حكم با موضوع و هر چيز ديگر كه متناسب با موردش باشد. مثلاً در مورد خاصي قرينه اقامه شده بر اينكه صيغه لاتفعل دالّ بر كراهت است.
٥. نياز به قرينه در دو باب است:
 - الف) باب اشتراك لفظي. كه يك لفظ داراي چند معنا مي باشد كه براي فهم معنائي متكلم در نظر دارد، احتياج به قرينه است.
 - ب) در باب مجاز. كه اگر متكلم از يك لفظ، معنای مجازی را اراده كرد بايد قرينه ای بياورد. مثلاً: رأيت اسداً في الحمام.
٦. هر گاه قرينه در كلام نباشد، كلام ظهور در معنای حقيقي خود دارد ولي اگر قرينه آمد، ظهور اولی كلام تغيير می کند و ظهور جديد بر طبق مدلول قرينه است و فرقی ندارد قرينه متصل باشد (اكرم العلماء الا الفساق منهم) با منفصل باشد (اكرم العلماء. پس از مدتی بگويد: لا تُكْرِمُ الفساق منهم).

----- «قوله: طرق اثبات الظواهر» -----^۱

بعضی راههایی که بوسیله آنها اثبات ظاهر می شود عبارتند از:

- (الف) جستجو کردن استعمالات عرب و بکار انداختن فکر و اندیشه.
 (ب) جوع کردن به علائم حقیقت و مجاز همچون تبادر و عدم تبادر، اطراد، عدم صحّت سلب و صحّت سلب و صحّت حمل و عدم صحّت حمل.
 (ج) رجوع کردن به اصولی (قواعدی) که قدمات در مورد تعارض احوال لفظ، رجوع کرده اند.
 (د) رجوع کردن به قول علماء لغت.

نکته:

(ردّ مورد ج). هیچ دلیلی بر حجّیت این اصولی که قدمات ذکر کرده اند، وجود ندارد.

✓ بنابراین، این اصول حجّت نمی باشد.

----- «قوله: حجّیة قول اللغوی» -----^۲

بحث در این است که آیا قول لغوی درباره معنای لفظ حجّت است یا حجّت نیست. مشهور معتقدند که قول لغوی حجّت است.

أدلة مشهور عبارتند از:

- (الف) إجماع عملی فقهاء.

جواب:

تحصیل چنین اجماعی ممکن نیست. و بر فرض تحصیل، إجماع حجّت نیست.

- (ب) بناء و سیره عقلاء که از این سیره موافقت شارع کشف می شود.

جواب:

سیره عقلاء زمانی حجّت است که کاشف قطعی از قول معصوم باشد. و کاشف بودن سیره عقلاء، باید یکی از این سه شرط را دارا باشد؛

در ما نحن فیه هر سه منتفی است:

۱. از سیره، هم مسلک بودن شارع با عقلاء استفاده شود.

۲. در صورت وجود مانع از هم مسلک بودن شارع با عقلاء، باید اثبات شود که:

أولاً: این سیره در امور شرعیّه نیز جریان داشته است.

ثانیاً: عقلاء در محضر معصوم نیز چنین سیره ای داشته اند و معصوم آنها را منع نکرده باشد.

^۱ (ص ۴۸۸ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۸۹ - چاپ بوستان)

٣. در صورت منتفی بودن شرط یک و دو، باید دلیل قطعی بر رضایت معصوم از سیره وجود داشته باشد و دلیل منتفی است.

✓ نتیجه: با سیره عقلاء اثبات حجیت قول لغوی نمی شود.

• (ج) حکم عقل. عقل حکم می کند به اینکه رجوع جاهل به عالم واجب است. و لغوی عالم است. پس رجوع به لغوی واجب است. از این وجوب رجوع فهمیده می شود که قول لغوی حجّت است. کلام مصنّف: بهترین دلیل بر حجیت قول لغوی همین دلیل است.

----- «قوله: الظهور التصوری و التصدیقی» -----^١

ظهور یا دلالت: «رأيتُ أسداً - رأيتُ أسداً في الحمام»

١. تصوّری:

این است که کلمات دلالت بر معنای لغوی یا عرفی خود کنند اعمّ از اینکه قرینه بر خلاف آن معنا باشد یا نباشد.

✓ شرط این دلالت، علم به وضع یا وضع است.

٢. تصدیقی:

(الف) تصدیقی غیر کاشف از مراد متکلم: (یعنی مراد جدی متکلم را مشخص نمی کند)

این است که مجموع کلام دلالت بر معنایی کند که ظهور در آن دارد.

نکته ١:

دلالت تصدیقی:

(الف) هماهنگ و موافق با دلالت کلمات. در جایی است که قرینه متصله بر خلاف نباشد.

(ب) غیر هماهنگ و موافق با دلالت کلمات. در جایی است که قرینه متصله بر خلاف است.

نکته ٢:

شرط پیدایش این نوع دلالت، فراغت متکلم از کلامش است.

(ب) تصدیقی کاشف از مراد متکلم:

این است که کلام دلالت کند بر اینکه معنایی که کلام ظهور در آن دارد، مراد جدی متکلم است.

✓ شرط این نوع دلالت این است که قرینه بر خلاف مطلق نباشد.

اشکال مصنّف:

۱. دلالت تنها یک قسم است و آن دلالت تصدیقیه است؛ بنابراین تقسیم دلالت به تصوّریه و تصدیقیه تقسیم شیء به خودش و غیر خودش است.

دلیل:

تعریف دلالت (هی آن یکشف دالّ عن وجود المدلول به حیث یلزم من علم به، العلم بالمدلول) فقط منطبق بر دلالت تصدیقیه است.

۲. ظهور تنها یک قسم می باشد و آن ظهور تصدیقی کاشف است.

دلیل:

ظهور به چیزی گفته می شود که هر یک از طرفین بتوانند بوسیله آن استدلال بر غیر کنند و این ویژگی تنها در ظهور تصدیقی کاشف می باشد.

✓ نتیجه: ظهور تنها یک قسم است و آن ظهور تصدیقی کاشف از مراد جدی متکلم است.

----- «قوله: وجه حجیة الظهور» -----^۱

ظاهر حجّت است به دلیل بناء عقلاء، که از دو مقدّمه قطعی تشکیل شده است:

مقدّمه ۱:

عقلاء در مقام تفهیم مقصود، به ظاهر اعتماد می کنند، چنانکه در مقام فهم نیز به ظاهر عمل می کنند. یعنی ظاهر در نزد عقلاء حجّت است.

مقدّمه ۲:

شارع نیز همین مسلک را دارد. یعنی ظاهر در نزد شارع، حجّت است.

----- «قوله: هذا، و لكن وقعت لبعض الناس شکوک ... الخ» -----^۲

شکوک در مقدمه اول:

۱. آیا در بناء عقلاء بر حجیّت ظاهر، شرط است که برای مخاطب ظنّ شخصی (این ظاهر که برای کسی ایجاد ظنّ کرد، حجّت است) به مراد متکلم حاصل می شود؟

۲. آیا در بناء عقلاء بر حجیّت ظاهر، شرط است که برای مخاطب ظنّ به خلاف ظاهر پیدا نشود؟ (یعنی اضرب که ظاهر در وجوب دارد این است که برای مخاطب ظنّ به خلاف وجوب پیدا نکند)

۳. آیا در بناء عقلاء بر حجیّت ظاهر، شرط است که اصل عدم قرینه جاری شود؟

۴. آیا بناء عقلاء بر حجیّت ظاهر، مخصوص به مقصودین بالافهام (کسانی که قصد متکلم این است که مطلب را به آنها بفهماند) است؟

^۱ (ص ۴۹۴ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۴۹۵ سطر پنجم از بالا - چاپ بوستان)

شک در مقدمه دوم:

آیا ظاهر قرآن در نزد شارع حجت است؟

----- «قوله: أ. اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق» -----^١

معیار حجیت ظاهر:

(الف) نظریه مشهور: این است که کلام مفید ظنّ نوعی باشد.

(ب) نظریه محقق کلباسی: برای مخاطب ظنّ شخصی به مراد متکلم پیدا شود و إلّا نه تنها ظاهر حجت نیست بلکه اساساً ظاهر، ظاهر نمی شود.

جواب ١:

ظنّ مخاطب مقوم ظاهر شدن ظاهر نیست. بلکه مقوم ظاهر شدن ظاهر، این است که کلام شأنیّت داشته باشد برای نوع مردم افاده ظنّ کند.

جواب ٢:

— صغری: اگر معیار حجیت ظاهر، ظنّ شخصی مخاطب باشد لازمه اش این است که ظاهر در حق بعضی حجت باشد و در حق بعضی حجت نباشد.

— کبری: و لازم باطل.

✓ نتیجه: فلملزوم باطل.

(مثلاً اینکه ما پیچ ماشین یزدگردی را بچرخانیم، پیچ ماشین هاشمی سفت شود و بالعکس. پس ظنّ مخالف شخصی، از ظاهر کلام موجب نمی شود که همان کلام برای مخاطب دیگر، ایجاد ظنّ کند)

----- «قوله: ب. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف» -----^٢

کلام کلباسی:

ظاهر در صورتی حجت است که مخاطب ظنّ به خلاف ظاهر، نداشته باشد.

جواب صاحب کفایه:

دلیل بر حجیت ظاهر، بناء عقلاء است و بناء عقلاء مطلق است، یعنی نمی گوید ظاهر حجت است در صورتی که ظنّ به خلاف نباشد.

جواب مصنف:

منشاء ظنّ به خلاف ظاهر:

^١ (ص ٤٩٥ - چاپ بوستان)

^٢ (ص ٤٩٦ - چاپ بوستان)

۱. امری است که نزد عقلاء حجّت است اگر چه نزد شارع حجّت نباشد، با وجود این ظنّ برای کلام ظهوری پیدا نمی شود تا بحث از حجّیت آن شود.
۲. امری است که نزد عقلاء حجّت نیست، این ظنّ مضرّ به حجّیت ظاهر نیست.

نکته:

احتمال دارد که مراد کفایه از ظنّ بر خلاف ظاهر، قسم دوّم و مراد کلیبسی از ظنّ بر خلاف ظاهر، قسم اوّل باشد. پس بین این دو محقق مصالحه پیدا شد.

----- «قوله: ج. أصالة عدم القرينة» -----^۱

هنگام شکّ در ظاهر، که آیا ظاهر مراد متکلم هست یا نیست (اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و وقتی شکّ شد در ظهور (عموم)، عقلاء یک بناء دارند) عقلاء فقط یک بناء دارند ولی در آن بناء ۳ نظریّه می باشد:

۱- نظریّه شیخ اعظم انصاری:

آن بناء، اصالة عدم قرینه است. مراد شیخ این است که اصالة الظهور به اصالت عدم القرینه نزد عقلاء می باشد.

۲- نظریّه صاحب کفایه:

آن بناء اصالة الظهور است و اصالة عدم القرینه، به اصالة الظهور بر می گردد و حجّیت اصالة عدم القرینه بخاطر حجّیت اصالة الظهور، نزد عقلاء است.

۳- نظریّه مصنّف:

آن بناء اصالة الظهور است و اصلی بناء اصالة عدم القرینه وجود ندارد. وقت اجراء اصالة الظهور، هنگامی است که احتمال خلاف ظاهر داده شود.

احتمال خلاف ظاهر ۲ صورت دارد:

- ۱- احتمال خلاف ظاهر داده می شود، ولی یقین داریم که متکلم قرینه نیاورده است. ✓
در این صورت جائی برای اصالة عدم القرینه نیست. (چون سالبه به انتفاء موضوع است)
- ۲- احتمال خلاف ظاهر داده می شود، چون ما احتمال می دهیم که متکلم، قرینه این بر خلاف ظاهر نسب کرده است ولی بر ما مخفی مانده است. ✓
در این صورت نیز اصالة عدم القرینه موجود نیست.

^۱ (ص ۴۹۷ - چاپ بوستان)

دلیل:

معنای بنیاء عقلاء بر اصالة الظهور این است که عقلاء ظاهر را مثل نص حجت می دانند و کلیه احتمالات مخالف با ظاهر را منتفی می دانند. و از جمله احتمالات، احتمال نصب قرینه است.

پس بوسیله اصالة الظهور، احتمال نصب قرینه منتفی می شود. (ما کاری به قرینه واقعی نداریم، چون ما کاری به واقعیات نداریم.) نه اینکه قرینه واقعی منتفی شده باشد. در حالیکه معنای عقلاء بر اصالة عدم القرینه - اگر چنین اصلی باشد - این است که قرینه در واقع موجود نباشد. پس در صورت (٢) اصالة عدم القرینه موجود نیست تا گفته شود اصالة الظهور به آن بر می گردد یا او به اصالة الظهور بر می گردد.

(المفید (اصالة عدم القرینه) لا یجری (صورت ٢) و الجاری (صورت ٢) لا یفید (اصالة عدم القرینه))

نکته:

اگر در ظاهر شک کردیم که آیا ظاهر مراد متکلم است یا نیست، عقلاء تنها یک بنیاء دارند و آن اصالة الظهور می باشد و یا به عبارت دیگر: نفی کلیه احتمالات مخالف با ظاهر است تعبداً (نه وجداناً)، ولی می توان مسامحه روی هر یک از این احتمالات نام اصل گذاشت. مثلاً اصالة عدم الخطاء، اصالة عدم الهزل، اصالة عدم القرینه و اگر مراد آخوند و شیخ از اصالة عدم القرینه، این معنای مسامحه ای باشد، موافق با ما می باشند.

----- «قوله: د. حجیة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالأفهام» -----^١

کلام میرزای قمی^٢:

ظاهر:

١. یا هدف، شخص معین نیست.

✓ در این صورت ظاهر در حق همه حجت است. (مثل کتب دانشمندان که فرد یا گروه

خاصی در نظرشان نیست)

٢. یا هدف، شخص معین است.

✓ در این صورت ظاهر در حق او حجت است و در حق غیر او حجت نیست. (مثل

خطباتی که بصورت سؤال و جواب در قرآن و احادیث وارد شده، که سائل از معصوم می پرسد)

اشکال اول بر میرزای قمی:

در اینکه غرض قمی (که می گوید ظواهر نسبت به غیر مقصودین بالافهام حجیت ندارد) چه می باشد، ٣ احتمال وجود دارد:

١. اگر غرض قمی این است که کلام برای مقصودین بالافهام، ظاهر است و برای غیر ظاهر نیست، کلام او

باطل است.

^١ (ص ٥٠٠ - چاپ بوستان)

^٢ (صاحب قوانین الاصول)

- ✓ چون اگر کلام برای بعضی ظاهر بود، برای همه ظاهر است. (چون وقتی برای بعضی کلام ظاهر شد، آن کلام شأنیت دارد برای همه ظاهر شود)
۲. اگر غرض قَمّی این است که عقلاء نسبت به مقصودین بالافهام، احتمال نصب قرینه را منتفی می دانند لذا کلام در حق آنها حجّت است و نسبت به غیر مقصودین بالافهام، بودن قرینه (برخلاف ظاهر) را منتفی نمی دانند لذا کلام در حق او حجّت نیست،
- ✓ این کلام باطل است چون ادّعی بدون دلیل است.
۳. اگر غرض قَمّی این است که، عقل می داند که متکلم برای مقصودین بالافهام قرینه ای نصب می کند که برای او واضح است و برای غیر مقصودن، مخفی می باشد.
- ✓ چون،
- أولاً: قبیح نیست.
- ثانياً: نقض غرض نیست.

- در این صورت کلام قَمّی باطل است -

- ✓ چون دلیل بر حجّیت ظاهر، بناء عقلاء است. لذا باید عقلاء احتمال قرینه بر خلاف ظاهر را منتفی بدانند نه عقل. و ملازمه ای بین حکم عقل و بناء عقلاء نیست تا گفته شود: حال که عقل احتمال قرینه را منتفی نمی داند، لازمه اش این است که عقلاء هم منتفی ندانند، پس ظاهر حجّت نباشد.
- و بلکه اساساً عقلاء زمانی احتمال قرینه را منتفی می دانند که عقل احتمال قرینه را منتفی نداند (اگر بدانند، کلام نصّ می شود و نوبت به حکم عقلاء نمی رسد) و الا کلام نصّ می شود و از محل بحث خارج است. و به عبارت دقیقتر: کلام زمانی ظاهر است که احتمالات عقلی یا حداقل یک احتمال عقلی بر خلاف داده شود و الا کلام نصّ است و ظاهر زمانی حجّت است که عقلاء احتمالات خلاف را منتفی بدانند.

◀ نتیجه اینکه: سه احتمال باطل، فالكلام قَمّی باطل.

اشکال دوم بر میرزای قَمّی:

- بر فرض که کلام قَمّی صحیح باشد. این کلام در آیات و روایات فائده ندارد. چون با أدلّه کثیره برای ما اثبات شده است که تکالیف در آیات و روایات مخصوص به مخاطبین نیست.

----- «قوله: هـ. حجّیت ظواهر الكتاب» -----^۱

در خصوص ظواهر قرآن ۲ نظریه است:

- ۱- ظاهر قرآن حجّت نیست مگر درباره آن تفسیری که از ائمه رسیده باشد.

^۱ (ص ۵۰۲ - چاپ بوستان)

۲- ظاهر قرآن مثل هر ظاهری حجّت است.

مراد اصولیین:

أولاً: این نیست که هر چه در قرآن هست، حجّت است.

ثانیاً: این نیست که عمل به ظاهر بدون فحص جایز است.

ثالثاً: این نیست که برای هر کس و لو سابقه علمی نداشته باشد ظاهر حجّت است.

نکته ۱:

چنانچه برای عامّی و شبه عامّی عمل کردن به ظواهر قرآن جایز نیست، همچنین عمل کردن به ظواهر کتب علمی غیر قرآن نیز جایز نیست.

نکته ۲:

در مراد منکرین حجّیت ظواهر، ۲ احتمال است:

الف) تسرّع در عمل کردن به ظواهر جایز نیست مطلقاً.

یعنی چه برای عامّی و چه برای غیر عامّی.

✓ در این صورت کلامشان صحیح است ولی مدّعی

اخباریین را (ظاهر در حق هیچ کس حجّت نیست) اثبات

نمی کند.

ب) روایاتی است که دلالت می کند بر این که عمل به

ظواهر جایز نیست.

جواب:

أولاً: این روایات اثبات نمی کند که ظواهر مطلقاً حجّت نیست.

ثانیاً: در مقابل این روایات، روایاتی است که دلالت دارد بر اینکه عمل کردن به ظواهر قرآن

جایز است.

ثالثاً: طبق کلام شما، فقط باید به ظواهر روایات عمل کرد و حال آن که مشکّلاتی که در

عمل به ظواهر روایات است، در عمل به ظواهر قرآن نیست.

نکته ۳:

روایاتی که دلالت دارد بر اینکه تفسیر برآی جایز نیست:

أولاً: شامل عمل کردن به ظواهر نمی شود. چون

عمل به ظاهر تفسیر به رأی نمی شود.

ثانیاً: در مقابل این روایات، روایاتی است که دلالت بر

این که عمل به ظواهر، جایز است.

✓ جمع بین این دو دسته روایات اقتضاء می کند که

مراد از عمل به ظواهر در دسته اول، تسرّع در عمل

به ظواهر است و مراد از عمل به ظواهر در دسته دوم، عمل به ظواهر بعد از فحص است.

نکته ٤ :

در قرآن جهات و جنبه های مختلفی برای ظهور است که این جهات از نظر روشن بودن و روشن نبودن، مختلف است و در نتیجه ظواهر قرآن یکسان نمی باشد. و بلکه گاهی برای یک آیه بیش از یک ظهور است که بعضی برای همه روشن می باشد و بعضی دیگر، احتیاج به فکر و اندیشه دارد.

الباب السادس: الشهرة

----- «قوله: الشهرة» -----^١

نکته ١:

---- «الشهرة» ----

معنای لغوی:

أَشْكَارٌ شَدْنٌ. مِثْلُ شَهْرٍ فَلَانٌ سَيْفُهُ؛ يَعْنِي فَلَانِي شَمَشِيرِش رَا أَشْكَارٌ كَرْدٌ.

معنای اصطلاحی:

١. در اصطلاح حدیث: روایاتی که راوی آن زیاد است ولی به حدّ تواتر نمی رسد.
٢. در اصطلاح فقهاء: فتوائی که به درجه إجماع نرسد. (٨٠ یا ٩٠ درصد فقهاء به روایتی عمل می کنند)

نکته ٢:

---- «بیان مصنّف در تقسیم شهرت:» ----

شهره:

١. روایی: روایتی که راویان آن زیاد اند ولی به حدّ تواتر نمی رسند.
 ٢. فتوائی: فتوائی که بین علماء مشهور است ولی به حدّ إجماع نمی رسد.
- آنگاه شهرت فتوائی دو قسم است:

- (١) شهرت عملی: مستند فتوا خبری باشد که در دست ماست.
- (٢) شهرت فتوائی مجرد: مستند فتوا معلوم نباشد.

نکته ٣:

شهرت فتوائیه:

١. نظریه صاحب معالم: حجّت است.
٢. نظریه صاحب کفایه، شیخ اعظم انصاری، مصنّف: حجّت نیست. (کسی به استناد شهرت نمی تواند فتوا بدهد، باید برود دنبال دلیل).

----- «قوله: أدلة حجیة الشهرة» -----^٢

أدلة حجیة شهرت فتوائیه مجردة، عبارتند از:

^١ (ص ٥٠٧ - چاپ بوستان)^٢ (ص ٥٠٩ - چاپ بوستان)

----- «قوله: الدليل الأول: أولويتها من خبر العادل» -----^۱

۱. أولويّت داشتن شهرت از خبر عادل.

✓ زمانیکه أدلّه حجّیت خبر واحد، ظنّ حاصل از خبر را حجّت می کند بطریق اولی ظنّ حاصل از شهرت را حجّت می کند.

جواب:

این دلیل در صورتی درست است که ما یقین کنیم که علّت حجّیت خبر واحد افاده ظنّ است. ولی این ثابت نیست.

----- «قوله: الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبأ» -----^۲

۲. عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ.

✓ علتی که در آیه نبأ است، اینکه برخورد با قوم از روی جهالّه مانع از حجّیت خبر واحد است. نقیض این تعلیل این است که هر جا بر خورد با قوم از روی جهالت نباشد حجّیت در کار است و شهرت مصداق این نقیض است. یعنی در شهرت این مانع نیست، پس حجّت است.

جواب اول:

أن تصيبوا قوماً بجهالّة، علّت نیست بلکه مفعول به است.

جواب دوم:

این دلیل شما در حقیقت استدلال به نقیض تعلیل است و در آیه سخنی از نقیض تعلیل نیست و به عبارت دیگر: آیه دلالت دارد بر اینکه اگر چیزی مقتضی برای حجّیت داشت این مانع (جهالّه قوم)، مانع می شود که مقتضی اثرش را بگذارد. معنای آیه این نیست که هر جا مانع نبود، مقتضی برای حجّیت دارد. پس شهرت حجّت نیست.

مثال: لا تأکل الرّمان، لآنه حامض. فخور انار برای این که ترش است. این علّت، دلیل نمی

شود بر اینکه هر چیزی که ترش نبود، ما آن را بخوریم، مثلاً سنگ بخوریم چون

ترش نیست.

----- «قوله: الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار» -----^۳

۳. مرفوعة زاره: ... خذ بما اشتهر.

نحوه دلالت:

أول:

^۱ (ص ۵۰۹ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۰۹ - چاپ بوستان)

^۳ (ص ۵۱۰ - چاپ بوستان)

مراد از «ما اشتهَرَ» مطلق شهرت است، شهرت فتوائیه از مصادیق شهرت است. پس شهرت فتوائیه حجّت است.

دوم:

سَلَمْنَا که مراد از «ما» خصوص خبر باشد، ولی از اینکه امام صفت شهرت را ذکر کرده است معلوم می شود که شهرت حجّت است. و از جمله مصادیق شهرت، شهرت فتوائیه است. پس شهره فتوائیه حجّت است.

اشکال اول:

به قرینه اینکه «خُذْ بِمَا اشتهَرَ» در جواب سؤال از خبر است، پس مراد از «ما» خصوص خبر است نه مطلق شهرت. و نهایت دلالتی که مرفوعه دارد، اینکه شهره روائی حجّت است نه شهره فتوائیه مجرده.

اشکال دوم:

سَلَمْنَا که شهره، حجیت دارد، شهرت خبر است که حجیت دارد، نه هر شهرتی. پس شهرت فتوائیه حجّت نیست.

نکته:

روایت مقبوله ابن حنظله نیز مثل روایت مرفوعه زراره است.

— علماء سعی وافر دارند که مخالفت با شهرت فتوائیه نکنند و این از باب تقلید از علماء نیست بلکه از باب احترام به بزرگان است.

البَابُ السَّابِعُ: السَّيْرَةُ

----- «قوله: سيرة» -----^۱

۱. سيرة عقلاء یا بنای عقلاء:

این است که عقلاء بر انجام یا ترک عمل بنا دارند و این بنا مستمر می باشد نه مقطعی. مثل عمل به ظواهر و ترک عمل بر خبر ظنی.

۲. سیره متشرعه یا سیره اسلامیّه:

این است که مسلمانان یا گروه خاصی از آنان بر انجام یا ترک عملی بنا دارند. و این بنا مستمر است نه مقطعی.

----- «قوله: ۱. حجیة بناء العقلاء» -----^۲

سیره عقلاء زمانی حجیّت دارد، که کاشف قطعی از قول معصوم باشد. و سیره زمانی کاشف از قول معصوم است که دارای شرایط سه گانه باشد که این شرایط مطرح شد و به بیان دیگری نیز مطرح می گردد:

سیره عقلاء:

الف) انتظار هم مسلک بودن شارع با عقلاء در این سیره صحیح و بجا است، لعدم المانع:

۱. منعی از شارع نسبت به این سیره ثابت نیست.

✓ در این صورت سیره حجیّت دارد.

۲. منعی از شارع نسبت به این سیره ثابت است.

✓ در این صورت سیره حجیّت ندارد.

ب) انتظار هم مسلک بودن شارع با عقلاء در این سیره صحیح و بجا نیست، لوجود المانع:

۱. یک مرتبه عقلاء این بنا را در امور شرعیّه جاری می کنند.

✓ در این صورت با عدم منع شارع از سیره، حجیّت سیره اثبات می شود.

۲. یک مرتبه عقلاء این بنا را در امور شرعیّه جاری نمی کنند.

✓ در این صورت با عدم منع شارع از سیره، حجیّت سیره اثبات نمی شود بلکه حجیّت سیره

احتیاج به دلیل قطعی دارد.

نکته:

اگر سیره عقلاء به صورت دوم باشد (یعنی اولاً: شارع هم مسلک با عقلاء در این سیره نیست لوجود المانع. ثانیاً: برای ما معلوم نشده است که عقلاء این سیره را در مسائل شرعیّه جاری کرده اند) از عدم ثبوت منع شارع، رضایت شارع از جریان سیره در مسائل شرعیّه استفاده نمی شود.

^۱ (ص ۵۱۳ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۱۳ - چاپ بوستان)

دلیل:

چون یحتمل که شارع عقلاء را از جریان سیره در مسائل شرعیّه منع کرده است و عقلاء این سیره را جاری نکرده اند. و یحتمل که عقلاء از پیش خود این سیره را در مسائل شرعیّه جاری نکرده اند. و با وجود این دو احتمال از عدم ثبوت منع شارع، رضایت از جریان سیره، در مسائل شرعیّه کشف نمی شود.

----- «قوله: ۲. حجّیه سیره متشرّعه» -----^۱

نکته ۱:

سیره متشرّعه:

أولاً: إجماع عملی است ولی إجماع، اتفاق قولی است.
ثانياً: از علماء و غیر علماء است ولی إجماع فقط از علماء است.

نکته ۲:

سیره متشرّعه:

۱. یقین داریم که این سیره در زمان معصوم بوده است و معصوم به آن عمل کرده است و یا امضاء کرده است. ✓
در این صورت سیره حجّت است.
۲. یقین نداریم که این سیره در زمان معصوم بوده است و یا یقین داریم که این سیره بعد از زمان معصوم پیدا شده است. ✓
در این صورت سیره حجّت نیست.
- که با تحقیقی درباره، علّت پیدایش سیره های مختلف در بین مردم روشن می شود.

----- «قوله: ۳. مدى دلالة السيرة» -----^۲

سیره ای که حجّت است، بر دو نوع است:

- الف) سیره ای که بر فعل (انجام دادن) قائم شده است. ✓
نهایت دلالتی که این سیره دارد این است که انجام آن فعل جایز است و حرام نیست.
- ب) سیره ای که بر ترک قائم شده است.

^۱ (ص ۵۱۵ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۱۷ - چاپ بوستان)

✓ نهایت دلالتی که این سیره دارد این است که ترک آن فعل جایز است و آن فعل واجب نیست.

تبصره:

بعضی از امور، لازمه مشروع بودن و جایز بودن آنها، واجب بودن آنهاست، لذا اگر سیره بر انجام ای امور قائم شد از جواز این امور وجوب آنها بدست می آید. مثل سیره عقلاء در عمل به ظواهر که از سیره، جواز عمل به ظواهر کشف می شود، و ب توجه به این که در احکام شرعیّه عمل بر طبق چیزی جایز است که حجّت باشد و الا - مستلزم بدعت و تشریح خواهد شد.

✓ پس ظواهر حجّت است و عمل کردن بر طبق حجبت واجب است.

البابُ التاسعُ: التعادلُ و التراجيح

----- «تهيد» -----^١

١. حقيقت و ماهيه تعارض:

تعارض مصدر «باب تفاعل» است که قتضاء می کند دو فاعل را. به این معنا که دو دلیل، بعد از کامل شدن پایه های حجیتشان، یکدیگر را تکذیب می کنند.

و این تکاذب:

- یا در جمیع معانی مطابقی و تضمینی و التزامی است (اکرم العلماء - لاتکرم العلماء).
- یا در بعضی از معانی مطابقی و تضمینی و التزامی است.
- ✓ پس منشاء تعارض: تکاذب بین دلیلین است من ناحیه ما. و لا یجتمعان علی الصدق.

٢. شروط تعارض:

١. هر دو دلیل، ظنی باشند. یعنی هر دو دلیل قطعی نباشند و یکی قطعی و دیگری ظنی هم نباشد.
٢. برای حجیت این دو دلیل وجود ظنّ فعلی (٨٠٪، در مقابل ظنّ وهمی ٢٠٪) شرط نباشد.
٣. بین معنای دو دلیل تنافی باشد.

نکته ١:

--- «تنافی» ---

- یا ذاتی است؛ یعنی معنای این دلیل، خودش با معنای دلیل دیگر تنافی دارد و بالعکس. مثل اکرم اعلماء - لاتکرم العلماء.
- یا عرضی است؛ ینی معنای دو دلیل با هم تنافی ندارند بلکه چیز دیگری موجب تنافی معنای دو دلیل می شود. مثل صلاة الظهر واجبةً. و صلاة الجمعة واجبةً. بخاطر إجماع بر وجوب یک نماز.

نکته ٢:

--- «تنافی بین دو معنای دو دلیل» ---

- ١- گاهی بین دو معنای مطابقی است.
- ٢- گاهی بین دو معنای تضمینی (مثل کلیه مواردی که بین دو دلیل: نسبت عام و خاص من وجه بر قرار است).
- ٣- گاهی بین دو معنای التزامی. (مثل اینکه در چهار فرسخ دلیلی می گوید قصر بخوان و دلیلی دیگر می گوید بر سر چهار فرسخ، تمام بخوان).

----- «قوله: و من هنا نعرف أنّ الأنسب ... الخ» -----^۱

تعریف تعارض:

۱- مشهور: معنای دو دلیل با یکدیگر تنافی داشته باشد.

اشکال:

در مواردی بین معنای دو دلیل تنافی است، با این وجود احکام تعارض بر این دو دلیل پیدا نشده است. پس معلوم می شود که تعریف تعارض تنافی دو معنا نیست. مثال: اکرم الأمراء - لاتکرم زیداً الأمیر.

۲- آخوند: تنافی الدلیلین أو الأدلّة بحسب الدلالة و مقام الإثبات.

نکته:

بین تعارض دلیلین و تنافی دو مدلول عام و خاص مطلق است یعنی اولی خاص است.

۴. هر دو دلیل واجد شرائط حجیبت باشند. (راویة، معارض با قرآن نباشد، یا راویش سنی نباشد) پس اگر هر دو یا یکی واجد شرائط نبودند تعارض نیست.

حال اگر دو خبر داریم که یکی حجّت و دیگری لاحقّت است، اما بر ما مشتبه شده، ما نمی توانیم قواعد باب تعارض را پیدا کنیم اگر چه از یک جهت مثل باب تعارض است و آن اینکه ما علم اجمالی به کاذب بودن یکی از آن دو دلیل داریم. لذا در این مورد، از باب علم اجمالی کمک می گیریم و قواعد این باب را پیدا می کنیم. اگر احتیاط ممکن بود، احتیاط می کنیم و گرنه تخییر عقلی.

۵. دو دلیل متزاحمین نباشند.

۶. یکی از دو دلیل حاکم بر دلیل دیگر نباشد.

۷. یکی از دو دلیل وارد بر دلیل دیگر نباشد.

۳. فرق بین تعارض و تزاحم:

تعارض: در خصوص مورد عام و خاص من وجه است. لذا دو دلیل به دلالت التزامی

نفی حکم یکدیگر را می کنند؛ و دو مورد مادّة اجتماع، آن دو دلیل یکدیگر را تکذیب می کنند.

تزاحم: دو دلیل به دلالت التزامی حکم یکدیگر را نفی نمی کنند، بلکه دو دلیل در

مقام اطاعة، در ماده اجتماع جمع نمی شوند البته در صورت غیر مندوحه.

❖ باید گفته شود بین دو دلیل در صورت عام خاص من وجه بودن، این است که تعارض و تزاحم پیدا می شود.

✓ پس فرق بین تعارض و تزاحم این شد که: امتناع اگر از جهت تشریح باشد، تعارض؛ و اگر از جهت امثال باشد، تزاحم است.

٤. تعادل و ترجیح متزاحمین:

تعادل: اگر دو دلیل با هم تراحم کردند و در جمیع جهات بر یکدیگر ترجیحی نداشتند و در حالت تعادل به سر بُردند. محل اتفاق است که، حکم، حکم تخییر است.

ترجیح: در جائی که دو دلیل با هم تراحم می کنند اگر سببی موجب ترجیح یک دلیل نشود، مکان تخییر عقلی ثابت می شود، ولی اگر به شش امری که الان ذکر می کنیم، یکی از دو دلیل بر دیگری ارجح بود، آن دلیل ثابت می شود و مورد امتثال و اطاعت قرار می گیرد.

موارد ترجیح یا مرجحات:

- ١- یکی از دو واجب دارای بدل است و دیگری دارای بدل نیست. ارجح واجبی است که دارای بدل نیست. بدل یا اضطراری است یا اختیاری.
کسی نذر کرده که روز اوّل شعبان مسافرت کند و حال آنکه یک روز صوم کفاره، به گردش است. نذرش بدل ندارد ولی صومش بدل دارد و آن عتق رقیه و اطعام ستین مسکین است. و کسی مقداری آب دارد، یا با آن طهاره بدن کند که بدل ندارد و یا با آن وضوء بگیرد که بدل اضطراری دارد و آن تیمم است.
- ٢- یکی از دو واجب مضیق یا فوری باشد و واجب دیگر که مزاحم است، موسع باشد. مثل ازاله نجاست از مسجد و اقامه صلاه در هنگام وسعت وقت. و بالعکس، ازاله نجاست از مسجد و اقامه صلاه در هنگام ضیق وقت. در اوّلی ازاله نجاست اهم است و در دوّمی اقامه صلاه؛ چون نمی توان در غیر آن وقت جبران کرد.
- ٣- یکی از دو واجب دارای وقت معینی است و واجب دیگر وقت معینی ندارد.
مثلاً وقت صلاه یومیه فی ضیق وقتها و بین صلاه الآیات فی ضیق وقتها. در این جا صلاه یومیه اوّلی است و حال آنکه در اصل شریعت برای صلاه آیات وقت معینی ذکر نشده است.
- دلیلی برای اولویت نیست مگر از بعضی روایات، که اهمیّت ذات الوقت المختص فهمیده می شود - .

٤- :

مقدمه. واجبات:

- ١- بعضی مشروط به قدرت شرعیّه هستند. - قدرت شرعیّه یعنی قدرتی که در آیه روایات ذکر شده و واجب، مشروط به او شده است. مثل حج، زکات (زمانی که تمکن داشتنی زکات ده).
٢- بعضی مشروط به قدرت شرعیّه نیستند. مثل اداء دین واجبه.

أما مرجح چهارم:

اگر دو واجب بودند که یکی مشروط به قدرت شرعیّه است و دیگری مشروط به قدرت شرعیّه نیست، غیر مشروط ارجح است.
مثل: مقدار پولی که یا باید صرف اداء دین شود یا باید صرف حج شود.

دلیل:

قدرتی که دلیل آمده:

یحتتمل که مزاحمت، این قدرت را سلب نکند. طبق این احتمال شرط وجوب، واجب مشروط موجود است.
و یحتتمل مزاحمت، «أداء دین» این قدرت را سلب نکند. طبق این احتمال شرط وجوب، واجب مشروط موجود نیست.
✓ به خاطر این دو احتمال، ما یقین به وجوب، واجب مشروط «حج» عند المزاحمة نداریم و لذا مزاحم واجب دیگر «أداء دین» نمی شود و واجب دیگر مقدم است.

اشکال:

تمام واجبات مشروط به قدرت، عقلی هستند، پس آن واجب دیگر «أداء دین» مشروط به قدرت عقلیه است. پس فرقی بین این دو واجب نیست.

جواب:

قبول داریم که تمام واجبات مشروط به قدرت، عقلی هستند و لکن بحث در حضور دلیل است. دلیل واجب مشروط، ظهور در وجوب این واجب عند المزاحمة ندارد، به خاطر این دو احتمال. ولی دلیل واجب غیر مشروط ظهور در وجوب، این واجب عند المزاحمة دارد و لذا واجب غیر مشروط مقدم است.

۵- زمان امتثال یک واجب، مقدم بر زمان امتثال واجب دیگر باشد.

✓ در این صورت واجب مقدم، راجح است.

نکته:

این دو واجب ۳ حالت دارند:

۱- هر دو، مشروط به قدرت شرعیّه هستند.

✓ در این صورت متقدم واجب است.

۲- هر دو، مشروط به قدرت عقلیه هستند.

✓ در این صورت متقدم واجب است.

۳- یکی مشروط به قدرت شرعیّه است نه دیگری.

✓ در این صورت غیر مشروط مقدم است.

۶- یکی از دو واجب در نزد شارع بر واجب دیگر اولویت دارد. و اولویت گاهی از دلیل و گاهی از تناسب

حکم و موضوع و گاهی از راه شناختن ملاک و علت فهمیده می شود.

مثال های زیر از اولویت است:

(الف) حقّ الناس اولویت دارد (دوران امر بین دروغ و تهمت).

(ب) اموری که مربوط به دماء (خون) و آبرو است، اولویت دارد.

(ج) امری که رکن است اولویت بر غیر رکن دارد. (دوران امر بین رکن و

قرائت)

نکته:

انسان نسبت به متزاحمین:

- ۱- یقین دارد احدهما اهمّ است. ✓
- در این صورت مقطوع الأهمیّت مقدّم است. ✓
- ۲- احتمال می دهد که احدهما اهمّ است. ✓
- در این صورت محتمل الأهمیّت مقدّم است. ✓

۵. حکومت و ورود.

نکته ۱:

بحث حکومت و ورود از ابتکارات شیخ اعظم انصاری است.

نکته ۲:

علّت ابتکار شیخ اعظم انصاری:

شیخ دیده است، که گاهی یک دلیل بر دلیل دیگر مقدّم می شود با

این که این دو دلیل:

أولاً: متعارضان نیستند، تا تقدیم از باب تقدیم حجّت بر لا حجّت باشد.

ثانياً: عام و خاص نیستند، تا تقدیم از باب تخصیص باشد.

مثال: إذا شككت بين الثلاث والرابع فابن علي الأكثر - لاشك لكثير

شك.

اصول عملیة:

— یا عقلیّه هستند: أدلّة حجیّت أمارات بر أدلّة حجیّت این اصول وارد هستند.

— یا شرعیّه هستند: ۲ نظریه می باشد:

۱- آخوند: أدلّة حجیّت أمارات بر أدلّة حجیّت این اصول وارد

هستند.

۲- شیخ: أدلّة حجیّت أمارات بر أدلّة حجیّت این اصول حاکم

هستند.

----- «قوله: أ. الحكومة» -----^۱

حکومت این است که یکی از دو دلیل بر دیگری مقدّم شود که این تقدیم ۳ ویژگی دارد:

— أولاً: این تقدیم از نوع تقدیمی که در باب تعارض صورت می گیرد، نمی باشد.

— ثانياً: این تقدیم از نوع تخصیص (خاص و عام) نیست.

— ثالثاً: این تقدیم از نوع ورود هم نیست.

سه مثال:

- ۱- إذا شككتَ بين الثلاث و الرابع فابنِ على الأكثر - لاشكّ لكثير شكّ.
- ۲- اكرم العلماء - العامى عادل، عالمٌ.
- ۳- اكرم العلماء - العالم الفاسق ليس بعالم.

نکته.

حکومت:

- یا موسّعهُ است: در صورتی که دلیل حاکم، کارش توسعه است. (مثال دوم)
- یا مضیقهُ است: در صورتی که دلیل حاکم، کارش تضییق است. (مثال سوم)

مقدمه. عام و خاص:

- ۱- گاهی باهم تنافی ندارند، و این در جائی است که هر دو مثبت یا هر دو منف باشند.
اکرم العلماء - اكرم العدول منهم.
- ۲- گاهی باهم تنافی دارند، و این در جائی است که یکی مثبت و دیگری منفی باشد.
در اینصورت عقلاء خاص را مقدّم می کنند.
اکرم العلماء - لاتكرم الفساق منهم.
(چرا عقلاء خاص را مقدّم می کنند؟ چونکه می گویند، خاص اظهر است.)

----- «قوله: أمّا الفرق بين الحكومة و بين التخصيص» -----^۱

تخصیص و حکومت تضییقی:

۱- شباهت:

در هر دو خروج حکمی است.
(محمول) اکرم (حکم و جوب) العلماء (موضوع): لا تكرم الفساق منهم.
العالم الفاسق ليس بعالم.

۲- فرق:

در تخصیص خروج حقیقی است ولی در حکومت تضییقی خروج تنزیلی و ادعائی است.

----- «قوله: ب. الورد» -----^۲

نکته ۱:

تعریف تخصّص: این است که موضوع یک دلیل از موضوع دلیل دیگر خارج باشد که این خروج:

أولاً: حقیقی است (نه مجازاً و نه تنزیلاً و نه تعبداً)

^۱ (ص ۵۵۵ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۵۶ - چاپ بوستان)

ثانیاً: تکوینی است، یعنی خود بخود نه به برکت تعبّد. (مُلْزَمِ کردن)

مثال:

الخمير حرامّ - الماء حلال.

اکرم العلماء - لا تکرّم الجهّال.

نکته ۲:

تعریف ورود: این است که یک دلیل، موضوع دلیل دیگر را از بین ببرد که این از بین بردن:

أولاً: حقیقی است. (نه تنزیلاً و نه إدعاءً)

ثانیاً: به برکت تعبّد است. یعنی چون شارع دلیل دوم «وارد» را بیان قرار داده و ما را مُلْزَمِ و

متعبّد به عمل بر طبق آن کرده است لذا موضوع دلیل اول «مورود» را از بین می برد.

۱- **برائت عقلی:** حکم عقل به برائت. - شرب توتون -

دلیل: قبح عقاب بلا بیان.

موضوع: لا بیان.

خبر واحد: استعمال توتون واجباً.

دلیل: أدلّة حجّیت خبر واحد.

موضوع: بیان.

۲- **احتیاط عقلی:** حکم عقل به احتیاط (- در ظهر جمعه، هم نماز ظهر و هم جمعه را بخوان -)

دلیل: اگر یک عملی را، احتمال ضرر اخروی در ترکش دادی، انجامش پده.

موضوع: احتمال ضرر.

خبر واحد: صلاة الجمعة واجباً.

دلیل: أدلّة حجّیت خبر واحد.

موضوع: ایمن از ضرر.

۳- **تخییر عقلی:** حکم عقل به تخییر - شکّ در عدم دفن منافق یا کافر - ،

دلیل: عقل می گوید اگر یک طرف بر طرف دیگر رجحان نداشت، ترجیح بلا مرجّح هم نبود.

موضوع: عدم رجحان.

خبر واحد: دفن منافق حرامّ.

دلیل: أدلّة حجّیت خبر واحد.

موضوع: ترجیح عدم دفن منافق.

أما به برکت أدلّة حجّیت آن، موضوع برائت عقلی (لا بیان) و موضوع احتیاط عقلی (احتمال ضرر - نبود مأین) و

موضوع تخییر عقلی (عدم رجحان) از بین می برد.

خلاصه:

هم در تخصّص (جهّال از علماء خارج شد) و هم در ورود (عدم بیان بوسیله بیان شرب توتون واجباً خارج شد) و هم

در حکومت (شکّ کثیر شکّ از شکّ بیت الثالث ...) ولی در تخصّص خروج حقیقی و تکوینی است و در ورود

خروج حقیقی و تعبّدی است و در حکومت خروج تنزیلی است.

۶. قاعدهٔ اولیّه در متعارضین، تساقط است یا تخییر.

در تعادل متزاحمین تمامی علماء قائل به تخییر هستند. ولی در تعادل متعارضین باید در دو مبحث، بحث شود:

(الف) مقتضای قاعدهٔ اولیّه، (عقل چه می گوید)، چیست؟

(ب) مقتضای قاعدهٔ ثانویه چیست؟

و اما در اینکه قاعدهٔ اولیّه در تعادل متعارضین چیست؛ دو نظریه است:

۱- عده ای قائل به تساقط هستند.

۲- عده ای قائل به تخییر هستند

دلیل تخییرها:

تعارض موقعی است که هر دو دلیل واجد شرایط حجّیت باشند و چون تعارض سبب تکاذب است پس موجب می شود که احدهما حجّت بالفعل باشد و چون آن احد معین نیست و ترجیح بلا مرجّح هم محال است پس به حکم عقل ما مخیریم.

جواب:

اگر مراد شما از تخییر، تخییر حجّیت^۱ باشد، اشکالش این است که لسان أدلّه حجّیت خبر واحد، نسبت به خبرین متعارضین تخییر نیست تا شما بگوئید أدلّه حجّیت، احدهما را حجّت کرده است و چون أحد برای ما معلوم نیست پس به حکم عقل مخیریم.

به عبارت دیگر: أدلّه حجّیت دلالت دارد بر اینکه هر یک از متعارضین حجّت بالفعل می باشد لولا المانع، و تعارض چون مانع است، پس هیچ کدام از دو خبرین متعارضین حجّت بالفعل نیست و آن شرایط را ندارند. و زمانی که هر دو حجّت بالفعل نبودند، احدهمای غیر معین حجّت بالفعل نیست، تا شما بگوئید ما به حکم عقل مخیریم.

و اما اگر مراد شما از تخییر، تخییر در واقع باشد:

أولاً: تخییر در واقع در صورتی متصور است که یقین داشته باشیم که هر دو یا یکی مطابق با واقع است و چنین یقینی در باب تعارض نیست چون احتمال دارد هر دو دروغ باشند، **ثانیاً:** بر فرض که یقین داشته باشیم که احدهما مطابق با واقع است، معنا ندارد شارع ما را مخیر بین واقع و غیر واقع کند. بلکه بحث وارد در علم إجمالي می شود نه تعارض. **نتیجه:** تخییر صحیح نیست. و حق تساقط است. ✓

نکته:

اگر علم إجمالي به مطابقت أحد المتعارضین با واقع داشته باشیم در این صورت قواعد علم إجمالي پیاده می شود.

و مقتضای علم إجمالي:

^۱ یعنی أدلّه حجّیت خبر واحد نسبت به خبرین متعارضین، لسانشان، لسان تخییر است.

- در بعضی موارد تخییر (دوران بین محذورین)
- و در بعضی موارد احتیاط (در صورت امکان)

----- «قوله: أَمَا لَوْ كَانَ الدَّلِيلَانِ الْمُتَعَارِضَانِ ... الخ» -----^۱

اگر دلیلیں متعارضین در نفی حکم ثالث توافق داشته باشند، این متعارضین در نفی حکم ثالث حجبت می باشند.

اشکال:

دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است. چگونه می شود معنای مطابقی حجّت نباشد، ولی معنای التزامی حجّت باشد؟

جواب:

دلالت التزامی در اصل وجود تابع دلالت مطابقی است نه در حجیت.

۷. جمع بین متعارضین أَوْلَى مِنَ الطَّرْحِ.

متعارضان:

- ۱- یکی بر دیگری ترجیح دارد. ✓ در این صورت راجح مقدّم است.
 - ۲- یکی بر دیگری ترجیح ندارد. ۲ نظریه است:
 - ۱- تساقط.
 - ۲- تخییر.
- ✓ در صورتی که جمع بین دو دلیل ممکن باشد، نوبت به تقدیم و تساقط و تخییر نمی رسد.

----- «قوله: وَ مِنْ أَجْلِ هَذَا تَكُونُ ... الخ» -----^۲

در این قاعده «الجمع مهما امکن أَوْلَى مِنَ طَّرْحِ» ۲ بحث است:

- الف) مدرک این قاعده چیست؟

جواب:

--- «عقل» ---

- ب) آیا جمعی که در این قاعده آمده است شامل هر جمعی می شود؟
قبل از جواب، مقدّمه ای را ذکر می کنیم:

^۱ (ص ۵۵۹ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۶۱ سطر پنجم از بالا - چاپ بوستان)

أَمَّا صُورَةُ الْفِ

ظاهر این است که مدرک این قاعده، حکم عقل است. چون تعارض در جایی است که دو دلیل دارای مقومات متعارضان:

- ۱- یکی بر دیگری ترجیح دارد. ✓ در این صورت راجح مقدم است.
- ۲- یکی بر دیگری ترجیح ندارد. دو نظریه:
 - ۱- تساقط.
 - ۲- تخییر.

در صورتی که جمع بین دو دلیل

----- « غلط » -----

حجیت باشند و این دو دلیل تعارض نمی کنند لولا المانع، ولی مانع تکاذب آن دو است. أمّا اگر مانع نبود صحیح نیست که ما از دو دلیل دست برداریم. لذا در صورت جمع بین دو دلیلین فی دلالت، دیگر تکاذب آن دو، یکدیگر را، محرز نمی شود. پس دیگر مانعی (که آن، مانع تأثیر متقاضی حجیت شود) محرز نمی باشد؛ خوب، با امکان جمع، چگونه صحیح می باشد تساقط آن دو یا تساقط یکی از آن دو.

✓ پس عقل حکم به جمع می کند و مدرک این قاعده، حکم عقل است.

أَمَّا صُورَةُ بِ

نکته ۱:

جمع تبرّعی، جمعی است که عرف نمی تواند بین متعارضین جمع کند بلکه عقلاء با دقت عقلی بین متعارضین جمع می کنند.

نکته ۲:

گاهی کسانی گمان می کنند اگر امکان جمع تبرّعی بین متعارضین باشد، باز جای قاعده الجمع اولی من الطرح می باشد. زیرا مانع (تکاذب متعارضین) محرز نمی شود. ولی جواب داده می شود به اینکه اگر مضمون این قاعده - شامل جمع تبرّعی شود،
أولاً: دیگر دلیلین متعارض باقی نمی مانند.

ثانیاً: لازمه این شمول کنار گذاشتن هر آنچه که در باب تعارض وارد شده از قبیل اخبار علاجیه، می شود. - مگر جایی که نصّ است در خصوص خیرین متعارضین - .

به عبارت دیگر می گوئیم: دلیلین متعارض از این چهار حالت خارج نیستند:

- ۱- هر دو قطعی دلالت و ظنی سند اند.
- ۲- یا هر دو ظنی دلالت و قطعی السند اند.
- ۳- و یا یکی از آن دو قطعی دلالت و ظنی السند و دیگری ظنی دلالت و قطعی السند اند.
- ۴- و یا هر دلیل ظنی سند و دلالت می باشند.

توجّه:

اگر فرض کنیم یکی از آن دو، و یا هر یک از آن دو قطعی‌السنند و دلالت باشند آن دو دلیل از بحث متعارضین خارج می‌شوند.

أَمَّا حَالَتِ أَوَّلٍ:

در حالتِ أَوَّلٍ، مجالی برای قاعدهٔ الجمع نمی‌باشد چراکه وقتی قطع به دلالت هر یک از دو دلیل پیدا کردیم دیگر جائی برای قاعدهٔ جمع نمی‌ماند بلکه در این حالت یا رجوع به ترجیحات سندی می‌کنیم یا تساقط یا تخییر.

أَمَّا حَالَتِ دَوِّمٍ:

در جائی که سند دو دلیل قطعی است مثل اینکه سندشان متواترین یا آیه قرآن باشد، چاره نداریم مگر تصرّف از ناحیهٔ دلالت. ولی نمی‌توانیم اصالت الظهور در این جا جاری کنیم چراکه دلایل یکدیگر را تکذیب می‌کنند. أمّا بین دو دلالت جمع عرفی می‌کنیم بدین نحو که یکی از دو دلیل قرینه معین بر دلیل دیگر باشد و این قرینه معین در متعارضین این است که یکی عام و دیگری خاص یا یکی ظاهر و دیگری اظهر یا مطلق و مقید یا مجمل و مبین. پس ظاهر متعارضین، جمع عرفی است در نتیجه داخل در باب ظواهر می‌شوند چراکه این جمع عرفی، ظهور جدیدی را ایجاد کرد و ظهور قبلی را از بین برد، پس این ظهور جدید متعین می‌شود.

أَمَّا حَالَتِ سَوِّمٍ:

در این حالت امر دائر است بین تصرّف در سند، مظنون سند و بین تصرّف در دلالت مظنون دلالت. یا طرح دو دلیل با هم (بخاطر اینکه نه اصالت السنند أرحح است و نه اصالت الظهور). پس از مقطوع دلالت صلاحیت برای تصرّف داشت بحث جمع عرفی در ظهور دیگری آن تصرّف تعیین پیدا می‌کند. وی اگر جمع عرفی ممکن نبود، جمع تبرّعی هم ممکن نیست.

أَمَّا حَالَتِ چَهَارَمِ:

مظنونی الدلالت و السنند معاً، بود لذا دوران امر بین اصالت السنند یکی و عالم حجیت ظهور دیگری است و بین اصالت الظهور یکی و عدم حجیت دیگری می‌باشد. و علّت این امر این است که دلیل حجیت سنند (که أدلّه حجیت خبر واحد باشد) شامل هر دو دلیل می‌شود بدون ترجیح یکی بر دیگری چون هر دو ظنی هستند و همچنین دلیل حجیت ظهور.

لذا اگر قصد کردیم که عمل به سنند هر دو کنیم، چاره ای نداریم که به کذب ظهور یکی از آن دو حکم کنیم؛ پس حجیت سنند یکی به حجیت ظهور دیگری صدمه می‌زند و همچنین اگر قصد کردیم که عمل به ظهور هر دو کنیم، چاره ای نداریم که به کذب سنند یکی از آن دو حکم کنیم پس حجیت ظهور یکی به حجیت سنند دیگری صدمه می‌زند.

پس دوران امر در این بین حجیت سنند یکی و حجیت ظهور دیگری است و وقتی این امر پیدا شد در نتیجه یکی بر دیگری ترجیح پیدا نمی‌کند.

❖ بله، اگر ممکن بود جمع عرفی بین ظهور دو دلیل دیگر اصالت ظهور دو دلیل جاری نمی شود. بلکه از جمع عرفی که بنیاء عقلاء است، تبعیت می شود، ولی اگر جمع عرفی ممکن نبود نوبت به جمع تبرعی نمی رسد. زیرا صلاحیت برای سازگاری بین دو ظهور ندارد لذا دو دلیل بر اصالت الظهور خود باقی می مانند.

----- «الأمر الأول: الجمع العرفی» -----^۱

جمع عرفی یعنی جمعی که عرف پسند است. وقتی بین دلیلیں متعارضین، جمع عرفی بر قرار شد، تعارض از بین می رود و دیگر احتیاج نداریم به این که حکم به تساقط یا تخییر یا رجوع به راه چاره های سندی کنیم. به عبارت دیگر: اگر دو دلیل، متنافیین باشند، ملزم شدن به آن دو محال است، پس چاره ای نداریم از راه های علاجیه یا طرح یا تخییر یا رجوع به مرجحات سندی و غیر این ها. اما اگر دو دلیل با هم سازگار بودند و غیر متنافیین بودند، اقتضاء می کند جمع عرفی مقبول را.

مواردی که إجماعاً از مصادیق جمع عرفی محسوب می شوند چهار مورد است:

۱. یک دلیل خاص و دیگری عام باشد. لذا خاص در عام تصرف می کند و آن را تخصیص می زند و خاص بمنزله قرینه ای بر عام می شود.

نکته ۱:

در خاص ۲ نظریه است:

۱- شهید صدر: خاص مقدم است بر عام به خاطر خاص بودنش. پس همه جا خاص مقدم است بر عام.

۲- شیخ اعظم انصاری: خاص در صورتی مقدم بر عام می شود که ظهورش قوی تر باشد.

به عبارت دیگر: خاص در ظهورش، در شمولش به افرادش باید قوی تر از عام در شمولش به افرادش باشد، تا مقدم شود. یعنی خاص شامل افرادش می شود و عام هم شامل افرادش می شود، لذا برای مقدم شدن، ظهور شمول افرادش باید قوی تر باشد.

ظهور ۳ حالت دارد:

الف) ظهور عام و خاص مساوی باشد.

◀ اکرم العلماء - لا تکرّم الفساق منهم

ب) ظهور خاص قوی تر از ظهور عام است.

◀ اکرم الأمراء - لا تکرّم الفساق منهم

✓ چون در اولی ظهورش بالإطلاق است و در دومی ظهورش بالوضع است.

^۱ (ص ۵۶۶ - چاپ بوستان)

(ج) ظهور عام قوی تر از ظهور خاص است.
 ◀ اکرم العلماء - لا تکرّم فاسقٍ منهم
 ✓ چون اولی ظهورش بالوضع و دوّمی ظهورش بالإطلاق است.

نکته ۲:

اصالت ظهور در خاص مقدّم است بر اصالت ظهور در عام.
 - اصالت ظهور یعنی حجّیت ظهور. اکرم العلماء - لا تکرّم الفساق منهم - .

نظریه ۱:

این تقدیم از باب ورود است. یعنی اصالت الظهور خاص وارد و اصالت الظهور عالم مورود می شود. در بحث ورود دانستیم که دلیلی، موضوع دلیل دیگر را از بین می برد. و این به برکت تعبّد است نه حقیقتاً.
 موضوع اصالت الظهور عام: عدم قیام حجّت برخلاف.
 خاص می آید موضوع عام را از بین می برد یعنی حجّت می آید لا حجّت را از بین می برد به برکت تعبّد.

نظریه ۲:

این تقدیم از باب حکومت است. (ثانیی)
 موضوع اصالت الظهور عام: عدم یقین بر خلاف.
 خاص آمد، موضوع عام رفت تنزیلاً نه یقیناً.
 مثال: اکم العلماء - العالم الفاسق لیس بعالم.
 (ملحق می شود به این جمع عرفی: نص بر ظاهر، أظهر بر ظاهر، مطلق و مقید، عام و خاص)

نظریه ۳:

تفصیل. (شیخ انصاری)

۲. دو نوع قدر متیقّن داریم:

(الف) قدر متیقّن در مقام تخاطب. یعنی مولا در حال سخن گفتن با عبدش یا شخص دیگری، درباره ویژگی های گوشت شتر است. بعد به عبدش می گوید إشتهر اللحم. در اینجا افراد گوشت زیاد است، أمّا قدر متیقّن در مقام تخاطب شامل گوشت شتر می شود.

(ب) قدر متیقّن خارجی: یعنی خارج از مقام صحبت و تخاطب.
 مثل اینکه مولی می گوید: اکرم الفقیه، که شامل افراد بارز و کامل می شود که قدر متیقّن خارجی آن، فقیه هاشمی عادل است.

❖ خوب؛ اگر دو دلیل دارای قدر متیقّن در مقام تخاطب باشند ما بر طبق قدر متیقّن عمل می کنیم و اصلاً بین دو دلیل تعارض نمی شود. ولی اگر قدر متیقّن خارجی باشد، آن وقت دو دلیل اطلاق دارند و شامل ماده اجتماع هم می شوند.

مثال: ثمنُ العذرة سحت (شامل عذره انسان و حیوان مأكول لحم و غیر مأكول لحم) لا بأس ببيع العذرة.

هر دو دلیل اطلاق دارند و شامل افرادشان می شوند و با یکدیگر تعارض دارند. در اینجا قدر متیقن خارجی را در نظر می گیریم، که در این صورت به اطلاق دو دلیل، ضرری نمی رسد (ولی در قدر متیقن در مقام تخاطب به اطلاق ضرر می رسد) که دلیل اول شامل عذره حیوان مأكول اللحم می شود.

۳. اگر دلیلی «اکرم الأمراء» بود که افرادش قلیل «أمراء عادل» است و با دلیل دیگر «لا تکرّم الفسّاق» تعارض کردند در ماده اجتماع «امیر فاسق». {دو دلیل عام هستند و ماده اجتماع دلیل دوم را تخصیص می زند.} اگر ماده اجتماع شامل دلیل دوم شود، تخصیص اکثر پیش می آید و تخصیص اکثر قبیح است. چون دلیل دوم، تخصیص می زند دلیل اول را و افراد زیادی از تحت عام خارج می کند.

۴. اگر یک دلیلی در مقام بیان اندازه و وزن و مسافت است، مقدم می شود.

مثال:

- آب گری که هزار رطل عراقی است به مجرد ملاقات با نجس، نجس نمی شود.
 - آب راکدی که ملاقات با نجاست کرد، نجس می شود.
- ماده اجتماع: آب راکدی که هزار رطل عراقی است.
- عرف می گوید: دلیل اول مقدم است، چون اگر هزار رطل شامل اینجا نشود، شامل جای دیگر هم نمی شود.

مواردی که اختلاف شده است در آوردن این موارد از مصادیق جمع عرفی:

- ۱- هر یک از دو دلیل دارای چند، معنای مجازی است.
 - ۲- هر یک از دو دلیل دارای معنای مجازی بعید یا متوسط می باشد.
 - ۳- دوران امر بین نسخ و تخصیص. که مقتضای جمع عرفی تقدیم تخصیص یا تقدیم نسخ یا تفصیل است.
- رجوع به جلد اول ص ۱۶۰ -

----- «الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين» -----^۱

سه نکته قبل از بیان روایاتِ مربوط به خبرین متعارضین:

نکته ۱:

آقای مظفر شما اول قائل به تساقط شدید ولی در اینجا حکم به تخییر می کنید و حال آنکه تساقط و تخییر متنافیین هستند.

جواب:

قول به تساقط بر مبنای قاعده اولیه است. (یعنی اگر بودیم و أدلّه حجّیت خبر واحد، عقل حکم می کند به تساقط دلیلین متعارضین. چون دلیل اول می گوید من حجّت هستم لولا المانع و همین طور است دلیل دوم. اما تعارض مانع است لذا دو دلیل تساقط می کنند.) و قول به تخییر بر مبنای قاعده ثانویه است. (یعنی اگر حکم ثانویه نبود ما عمل به حکم اولیه می کنیم، اما باید بگوئیم که قاعده ثانویه فقط در مورد خبرین متعارضین است ولی در قاعده اولیه ممکن است تعارض بین خبرین یا دو إجماع یا دو شهرت باشد.)

نکته ۲:

این روایاتی که دلالت بر تخییر می کند در واقع تأیید سببیت است.

(توضیح اینکه گفته مظفر در تساقط متعارضین در قاعده اولیه بناء بر طریقیّت است، یعنی این دلیل و آن دلیل واقع را نشان می دهند ولی گاه مطابق مطابق با واقع است که به مصلحت می رسی و گاه مطابق با واقع نیست، لذا معدّر است و مولی عقاب نمی کند. ولی سببیت یعنی این دلیل برای ما مصلحت دارد و ما را به واقع می رساند، چه آن دلیل مطابق با واقع باشد و چه مطابق با واقع نباشد.)

جواب:

این تخییر را، ما از دلیل خاص که در مورد خاص است، استفاده می کنیم. به عبارت دیگر: در قاعده ثانویه، چون روایاتی در خصوص خبرین متعارضین وارد شده، ما تخییر را بر می گزینیم. لذا قائل شدن به تخییر، تأیید سببیت نیست. بله اگر از أدلّه حجّیت خبر واحد، تخییر استفاده می شد تأیید سببیت بود ولی این طور نیست.

نکته ۳:

گفتید تخییر ۲ نوع است:

۱- تخییر در حجّیت.

۲- تخییر در واقع.

شما در قاعده اولیه تخییر را کنار گذاشتید و در اینجا (قاعده ثانویه) تخییر را پذیرفتید. پس معنای تخییر چیست؟

^۱ (ص ۵۶۹ - چاپ بوستان)

جواب:

می گوئیم تخییر غیر از این دو معنائی است که کر کردیم. معنای تخییر در این جا این است که اگر عمل کردیم به یک دلیل و آن دلیل مطابق با واقع در آمد، منجز است. ولی اگر مخالف با واقع در آمد، آن دلیل معذّر است.

اما بعد از اینکه سه نکته را گفتیم، به روایات مربوط به خبرین متعارضین می پردازیم.^۱ علی ای حال، بعضی از این روایات بر تخییر دلالت می کند مطلقاً و بعضی بر تخییر فی صورت التعادل و بعضی دیگر بر توقّف دلالت می کنند.

نکته ۱:

در این یازده روایت؛ بعضی که اصلاً ربطی به تعارض نداشتند و بعضی دیگر دو قسم می شوند:

- ۱- یک قسم می گوید در متعارضین، تخییر.
 - ۲- یک قسم می گوید (روایت ۱ - ۵ - ۷)، توقّف.
- روایت ۵ و ۷ را رد کردیم، می ماند روایت یک، که آن هم تاب و توان این همه روایات مختلف را ندارد.

نکته ۲:

در تعارض دلیلین مع عدم المرجّح، وظیفه ما توقّف است. چون،

- أولاً:** کثرت اخبار توقّف را داریم.
- ثانیاً:** صحت بعضی از آن اخبار.
- ثالثاً:** قوه دلالت آن اخبار.

✓ و باید متذکّر شد که توقّف و تساقط هیچ تنافی باهم ندارند.

نکته ۳:

قبلی گفته است اخبار تخییر بر اخبار توقّف مقدم است.

دلیل:

چون اخبار تخییر مطلق است که شامل زمان حضور و زمان غیبت می شود. و اخبار توقّف مقید به زمان حضور است. پس معلوم می شود اخبار توقّف تقیید زده اخبار تخییر را؛ و اخبار تخییر برای زمان غیبت است، چون اخبار توقّف برای زمان حضور است. این زمان حضور در اخبار توقّف، زمان در اخبار تخییر را از بین می برد.

جواب:

مقدمه. ما ۳ نوع غایت داریم:

- ۱- غایت، قید موضوع است. فغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق.
- غایت = مرافق، موضوع = ایدی.
- ۲- غایت، قید متعلّق است. سر من البصره إلى الكوفه.

^۱ برای مطالب این بخش به کتاب ص ۲۱۶ مراجعه شود.

غایت = الی الکوفه، متعلق = سر.

۳- غایت، قید حکم است. یحرم الخمر الی مضطر.

غایت = الی مضطر، حکم = حرمت.

✓ باید متذکر شویم زمانی که غایت، قید برای موضوع و محمول شد، مفهوم ندارد. غایت زمانی مفهوم دارد که قید برای حکم باشد.

أما جواب:

اخبار تخییر و توقف متباینان هستند، چون هر دو مطلق هستند اخبار توقف زمانی مقید به زمان حضور می شوند که مفهوم داشته باشند. و حال آنکه غایت اگر قید حکم باشد مفهوم دارد.

در روایت داریم: «فارجئه حتى تلقى امامك متسأله».

پس اخبار توقف مفهوم ندارد تا مقید شود چوم حکم ما وجوب و موضوع ما توقف است، یعنی توقف کن تا ملاقات امام، و چون مفهوم ندارد، شامل عصر بعد از امام (عصر غیبت) می شود.

✓ نتیجه این است که چون اخبار توقف، مفهوم ندارند، مطلق هستند نه مقید.

----- «الأمر الثالث: المُرْجَحَات» -----^۱

از شروط تحقق تعارض، گفته شد که هر یک از دو دلیل متعارضین فی حدّ نفسه و بی تنهائی حجّت باشند. و در اینجا اموری می آیند که یک دلیل «حجّت» را بر دلیل دیگر «حجّت»، ترجیح می دهند. یعنی این امور یک دلیل را حجّت قرار نمی دهند و دلیل دیگر را لا حجّت؛ بلکه دو دلیل که هر دو دارای حجّیت هستند، یکی را بر دیگری ترجیح می دهند.

^۱ (ص ۵۷۹ - چاپ بوستان)

----- «المقام الأول: المرجحات الخمسة» -----^۱

۱. ترجیح بالأحدث:

یک روایت داریم که می گوید: اگر مخاطب حدیثی را امسال شنید و بعد حدیث دیگری را سال بعد شنید که مخالف حدیث سال قبل بود، باید به حدیث سال بعد عمل کند. یعنی حدیث جدید تر.

جواب از این روایت:

مرحوم کمپانی می فرماید: روایات ترجیح باید برای ما یک قاعده امر کلی درست کنند یعنی شامل همه زمان ها و همه مکلفین بشود.
 أمّا این روایت برای ما قاعده کلی درست نمی کند و تنها می گوید که حکم فعلی مخاطب، همین روایت و حدیث جدید است، چه این حدیث مطابق با حکم واقعی باشد و چه مطابق با حکم ظاهری باشد.

۲. ترجیح بالصفات:

روایاتی می گویند که صفات راوی منجر به ترجیح روایتش بر روایت دیگری می شود. یعنی راوی یک حدیث، دارای صفتی است که راوی حدیث مخالف، دارای این صفت نیست، و همین صفت موجب ترجیح روایتش می شود.

أمّا روایت ترجیح بالصفات:

علماء تنها مقبوله ابن حنظله را قبول دارند.
 این مقبوله می گوید: کسی رفت پیش دو حاکم و قاضی. هر یک از این دو قاضی، حکمی کردند که مخالف هم بود و هر دو ایشان در حدیثی که بر طبق آن حکم کرده اند اختلاف کردند.

امام جواب می دهد:

حکم برای أعدلهما و أصدقهما فی الحدیث و أوعهما می باشد. تا آخر مقبوله ...

أمّا سه نکته^۲:

نکته ۱:

این روایت بیان صفات یک قاضی را می کند نه یک راوی. که اگر این صفات در یک قاضی بود موجب ترجیح حکمش نسبت به قاضی دیگر می شود.

سؤال:

اگر روایت مقبوله در مورد تعارض بین دو قاضی است چرا امام رفته است سراغ روایت؟

^۱ (ص ۵۸۰ - چاپ بوستان)

^۲ (که کمپانی و آقا ضیاء با این سه نکته موافق و میرزای نائینی مخالف آن است.)

جواب:

در زمان ائمه و غیبت صغری و اوائل غیبت کبری، قاضی‌ها بر اساس روایت قضاوت می‌کردند.

نکته ۲:

این روایت، صفات راوی را بیان می‌کند و این صفات موجب نمی‌شود که یک روایت بر روایت دیگر ترجیح پیدا کند. چرا؟

❖ چون امام یک سری صفات را برای راوی به ما هو قاضی بیان کرده که موجب ترجیح حکمش بر حکم دیگری می‌شود، نه راوی به ما هو راوی.

✓ پس امام صفات راوی به ما هو قاضی را می‌فرماید نه راوی به ما هو راوی که موجب ترجیح یک روایت بر روایت دیگر شود.

نکته ۳:

در بعضی از جاهای این مقبوله اشکال داریم و آن این است که در بعضی جا‌های مقبول ترجیح داده شده یک روایت بر روایت دیگر بواسطه شهرت و این ترجیح ربطی به مسئله ما که ترجیح بصفات بود، ندارد.

۳. ترجیح بالشهره.

قبلاً در صفحه ۱۵۲ کتاب گفته شد که شهرت حجت نیست و این حجت نبودن منافاتی با مرجح بودن ندارد. چون شهرت مؤید است.

دو نوع شهرت داریم: شهرت عملی و شهرت فتوایی.

۱- شهرت عملی: مشهور فقهاء بر طبق حدیثی فتوا داده‌اند و به آن عمل کرده‌اند.

شهرت عملی از مرجحات غیر منصوصه است، یعنی روایتی در مورد آن نداریم که مثلاً آن روایت بگوید اگر دو دلیل با هم تعارض کردند، دلیلی که دارای شهرت عملی است، مقدم می‌شود.

اما باید بگوئیم غیر منصوصه بودن شهرت عملی موجب عدم مرجح بودنش نمی‌شود. چون معیا و ملاک مرجحات غیر منصوصه در شهرت عملی می‌باشد و آن اقریبیت صدور احد الخبرین به واقع است. پس شهرت عملی احتمال صدور یک حدیث را قوت می‌دهد با حفظ دو شرط:

(الف) یقین داشته باشیم که فتوای مشهور مستند به همین روایتی است که معارض دارد.

(ب) شهرت عملی، قدیمی باشد. یعنی عصر ائمه و عصری که نزدیک به عصر ائمه است.

خوب، این مطالبی که گفته شد در مورد مرجح بودن شهرت عملی در تعارض دلیلی است. اما اینکه آیا شهرت، خبر ضعیف را جبران و تقویت می‌کند یا خیر، بین علماء اختلاف است.

مصتف می‌فرماید: شهرت زمانی که قدیمی باشد جبران کننده خبر ضعیف است چون موجب اطمینان به صدور این خبر از جانب امام می‌شود.

۲- شهرت روایی: چند نفر، هر یک به شخصه به محضر امام رفته‌اند و قائماً این روایت را از لسان امام

ذکر کرده‌اند ولی به حدّ اجماع نمی‌رسد.

این شهرت روایی از مرجحات منصوصه است و بر آن مقبوله ابن حنظله دلالت می‌کند.

اشکال از مرحوم کمپانی:

ایشان می فرمایند شهرت باعث تمییز و تشخیص دلیل از لادلیل می شود. لذا شهرت موجب ترجیح یک خبر بر خبر دیگر نمی شود، چون شهرت زمانی مرجح است که دو دلیل ما حجّت باشند ولی شهرت می آید یک خبر را دلیل می کند و خبر دیگر را که شهرت ندارد را لادلیل قرار می دهد.

توضیح اینکه اگر یک مشهور در زمان امام معصوم، مشهور بود ما یقین یا حداقل اطمینان پیدا می کنیم که این روایت از امام صادر شده باشد. اما در مورد خبر معارض که مشهور نیست باید بگوئیم که ما یقین یا اطمینان داریم که این خبر از امام صادر نشده است لذا خبر مشهور مقدم بر خبر غیر مشهور می شود. و وقتی این طور شد، ترجیح به شهرت از محل بحث خارج می شود چون بحث ما در ترجیح دلیل بر دلیل است نه دلیل بر لادلیل.

جواب از کمپانی:

آن خبر شاذ دو حالت دارد:

۱- یک مرتبه مقطوع العدم است. یعنی یقین داریم که از امام صادر نشده است. که از محل بحث خارج است.

۲- یک مرتبه مظنون العدم است. یعنی ظن داریم که از امام صادر نشده است. ✓ باید بگوئیم که خبر مظنون العدم حجّت است. چون أدلّه حجّیت خبر واحد شامل این خبر می شود.

❖ در أدلّه حجّیت خبر واحد گفته شده است، خبری که برای مردم مصلحت دارد و افاده عموم می کند حجّت است و چون این خبر شاذ برای نوع مردم مفید است ما به آن ظنّ نوعی پیدا می کنیم و ظنّ نوعی هم حجّت است.

(بله اگر منظور شما از أدلّه حجّیت، ظنّ شخصی باشد، حرف شما درست است ولی شرط پنجم متعارضین این بود که دو دلیل ظنّ فعلی و شخصی نباشد.)

۴. ترجیح به موافقت کتاب:

در این مورد هم روایات زیادی است که از جمله آن روایات، مقبوله ابن حنظله و خبر حسن ابن جهم می باشد.

ابن جهم از امام رضا سؤال می کند:

«اگر از شما احادیث مختلفی بدست ما رسید به کدام عمل کنیم؟»

امام فرمودند:

آنچه از ما بدست شما رسید قیاس کنید با کتاب و سنت؛ اگر موافق بود از ماست و گرنه از ما نیست.

صاحب کفایه می گوید:

اشکال:

اگر دو خبر باشد و یکی موافق با کتاب و دیگری مخالف با قرآن، این دو خبر وارد در باب متعارضین نمی شوند چون احتمال اینکه خبر مخالف قرآن فی نفسه لا حجت باشد، است. چون روایاتی داریم که اینگونه خبرها را بی ارزش و باطل می خوانند.

جناب مظفر جواب می دهد:

در موافق و مخالف بودن با قرآن، دو طائفه اخبار وجود دارد:

طائفه اول:

بعضی از این اخبار در بیان معیار اصل حجیت خبر هستند. لذا دو خبری که موافق یا مخالف هستند، وارد باب تعارض نمی شوند چون آنکه موافق با قرآن است حجت و آنکه مخالف با قرآن است لا حجت است.

✓ لذا خبری که مخالف با نص قرآن باشد، بی ارزش و باطل است.

طائفه دوم:

بعضی دیگر این اخبار در بیان ترجیح احد المتعارضین هستند به این نحو که: هنگامی که دو خبر با هم تعارض کردند، نگاه می کنیم ببینیم کدامیک موافق با ظاهر قرآن (نه نص) و کدامیک مخالف با ظاهر قرآن است. یعنی خبرین متعارضین، یکی موافق این آیه از قرآن است و دیگری مخالف با ظاهر آن آیه است لذا آنکه موافق با ظاهر قرآن و سنت است مقدم می شود.

نکته:

اگر به مقبوله ابن حنظله توجه شود می فهمیم که مخالفه و موافقه با قرآن، منظور ظاهر قرآن است نه نص.

در مقبوله آمده است. دو خبر است که متعارضان هستند و راوی آن دو ثقة هستند و هر دو از فقهاء می باشند و عالم به اینکه حکم این دو خبر از کتاب و سنت است.

خوب طبق مقبوله دو خبر متعارض، موافق با ظاهر قرآن هستند، و لذا اگر موافق با نص قرآن بودند لازم می آید وجود دو نص متباین در قرآن، چون دو خبر متعارض از نص قرآن گرفته شده اند، پس لازم می آید تعارض دو آیه از قرآن و این محال است.

حال اگر دو خبر متعارض مبتنی بر نص یک آیه قرآن باشند، در این صورت اشکالش بیشتر است چون لازم می آید تناقض و جمع ضدین که محال است.

۵. مخالفت با اهل سنت (سنی ها)

– مصنف: از مرجحات است.

– کفایه: از مرجحات نیست.

بعد از فرض حجیت خبرین لولا المعارض، مخالفت با عامه بر ترجیح دلالت می کند، نه بر تمییز حجت از لاجت آنگونه که صاحب کفایه می گوید.

✓ نتیجه: مستفاد از اخبار این است که مرجحات منصوصه سه تا است:

۲- موافقت کتاب و سنت.

۳- مخالفت با عامّه

----- «المقام الثانی: فی المفاظلة بین المرّجّحات» -----^۱

مرّجّحات:

- ۱- **مرّجّح صدورى:** مرّجّحى که صدور خبر را تقویّت می کند؛ یعنی صدور یکی از خبرین را اقرب از صدور دیگری قرار می دهد. مثل موافقت با مشهور - صفات راوی علی قول به.
- ۲- **مرّجّح جهتی:** مرّجّحى که جهت صدور یک خبر را تقویّت می کند. مثل مخالفت با اهل سنت. یعنی گاه جهت صدور خبر برای بیان حکم واقعی است و گاه برای بیان حکم ظاهری است لتقیّه مثل خبری که موافق با عامّه است.
- ۳- **مرّجّح مضمونى:** مرّجّحى که مضمون خبر را نزدیک تر به واقع می کند مثل موافقت با ظاهر قرآن - موافقت با سنت رسول.

اقوال در برتری مرّجّحات سه گانه:

- ۱- **کفایه و مصنّف:** مرّجّحات در عرض هم هستند. یعنی هیچ کدام بر یکدیگر برتری ندارند. ✓ طبق نظر ایشان تراحم پیش می آید که اقوی دلالت مقدّم است. (منظور مظفر از اقوی دلالت، اقوی دلالت در خبرین متراحم است با توجه به موارد ترجیح و مرّجّحات متراحمین - صفحه ۶ از همین جزوه - و منظور صاحب کفایه، اقوی دلالت در مرّجّحات است.)
- ۲- **بهبهانی و محقق رشتی:** مرّجّح جهتی مقدّم بر آن دو است.
- ۳- **نائینی و شیخ اعظم انصاری:** مرّجّح صدورى مقدّم بر آن دو است. مثل موافقت با مشهور.
- ۴- **باید سراغ روایات رفت.** مثل مقبوله ابن حنظله.

ملاکات مختلف، در اختلاف علماء فی المرّجّحات،

علّت اول در این اختلافات چهارگانه:

در مرّجّحات ما قائل به عدم تعدّی (یعنی اکتفاء به آنچه که روایت گفته) شدیم که در این صورت وظیفه، مراجعه به روایات است. و در صورت اختلاف روایات به جمع عرفی مراجعه می شود.

✓ **عقیده مصنّف:** از روایات برتری یک مرّجّح بر مرّجّح دیگر فهمیده نمی شود.

علّت دوم:

بعد از قائل شدن به تعدّی (یعنی تجاوز از مرّجّحاتی که در روایات ذکر شده به سوی مرّجّحات غیر منصوصه)، این اختلاف مبتنی بر این می شود که مقتضای قاعده ترجیح، آیا تقدیم مرّجّح صدورى بر جهتی است یا بالعکس، یا مقتضای قاعده ترجیح هیچ کدام نیست.

✓ هر قولی، مقتضای قاعده را، امری می داند.

^۱ (ص ۵۸۷ - چاپ بوستان)

نکته:

کلام نائینی:

مرجّح صدوری مقدّم بر مرجّح جهتی است.

مثلاً در خبرین متعارضین، روایتی موافق با مشهور و موافق با عامّه و روایتی شاذّ و مخالف با عامّه است.

دلیل:

همان طوری که صدور مقدّم بر جهت صدور است، پس مرجّح صدوری هم مقدّم بر مرجّح جهتی است. پس بعد از تقدیم خبر مشهور، خبر شاذّ لاجتّ می شود و معنا ندارد که خبر شاذّ را بر بیان حکم واقعی حمل کنیم. چون حمل بر بیان حکم واقعی فرع بر صدور است و حال آنکه لا صدوره.

اشکال:

أولاً: این مطلب مسلم است که صدورمقدّم بر جهت صدور است اما مدعی شما نه عین این مطلب، مسلم است و نه لازمه آن است.

ثانیاً: تمام آنچه که شما در تقدیم خبر مشهور بر خبر شاذّ گفتید و به عبارت دیگر در تقدیم مرجّح صدوری بر مرجّح جهتی گفته شد عیناً در تقدیم خبر شاذّ بر خبر مشهور.

به عبارت دیگر: در تقدیم مرجّح جهتی بر مرجّح صدوری گفته می شود و هیچ کدام بر دیگری اولویت ندارند.

به عبارت دیگر: نائینی می گوید:

در دو خبر متعارض:

- خبر اول (موافق مشهور و موافق عامّه)
- خبر دوم (مخالف مشهور و مخالف عامّه)

خبر اول را مقدّم می کنیم چون خبر اول واجد شرائط حجّیت است و وقتی این طور شد، ترجیح پیدا می کند به واسطه موافق مشهور بودن، و وقتی این طور شد، خبر اول حجّت بالفعل می شود.

خوب، وقتی خبر اول حجّت بالفعل شد، پس خبر دوم لا حجّت می شود، و وقتی این طور شد دیگر خبر دوم حمل بر حکم واقعی نمی شود چون حکم واقعی فرع و متوقف بر صدور است و حال آنکه لا صدوره.

{واجد شرائط حجّیت ← ترجیح ← حجّیت بالفعل بودن.

حجّه بالفعل ← دیگری لاجّه ← حمل نمی شود بر حکم واقعی چون حمل بر حکم واقعی فرع و متوقف بر صدور است و در اینجا لا صدور}

خوب آقای نائینی این حرف هائی که برای ترجیح خبر اول بر خبر دوم زدید، برای خبر دوم هم هست. یعنی حجّت بالفعل بودن خبر دوم متوقف بر ترجیحش بواسطه مخالف با عامّه بودن، است و ترجیح متوقف بر واجد شرائط حجّیت است. خوب وقتی خبر دوم حجّت بالفعل شد، خبر اول لاحجّت می شود لذا بر حکم واقعی حمل نمی شود چون حکم واقعی فرع بر صدور است و حال آنکه لاصدور.

نتیجه بحث:

مقتضای قاعده این است که هیچ کدام بر یکدیگر مقدّم نمی شود.

----- «المقام الثالث: فی التعدی عن المرّجات المنصوصة» -----^۱

أقوال:

- ۱- واجب است.
- ۲- جایز نیست.
- ۳- تفصیل بین صفات راوی و غیر صفات راوی: در صفات راوی تعدی جایز است. و غیر صفات راوی تعدی جایز نیست.

----- «قوله: و لما كانت المبانی فی الاصل ... الخ» -----^۲

در متعارضان، اصل اولی و ثانوی وجود دارد. باید بر طبق هر اصل حکم مسئله مورد بحث (تعدی) روشن شود.

اصل اولی:

۱- تساقط.

✓ طبق این اصل، اصل عدم ترجیح است (چون حق نداریم یکی را بر دیگری ترجیح دهیم چون متعارضان هستند) مگر اینکه دلیلی بر مرّج بودن یک امر داشته باشیم. و آن دلیل: (که بیان مرّج می کند)

الف) یحتمل أدلّة حجّیت أمارات، را برای مرّج بودن یک امر کافی بدانیم.

✓ در این صورت قائل به تعدی شده ایم.

ب) یحتمل أدلّة حجّیت أمارات را کافی ندانیم، بلکه دلیل جدید را لازم بدانیم.

✓ در این صورت قائل به عدم تعدی می شویم و چون دلیل جدیدی وجود ندارد، ما از روایات

ترجیح تعدی را استفاده می کنیم چنانکه شیخ اعظم انصاری استفاده کرده است خلافاً للآخوند.

۲- تخییر.

^۱ (ص ۵۹۰ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۹۱ سطر نم از بالا - چاپ بوستان)

✓ طبق این اصل، باید قائل به تعدی شویم. چون مسئله داخل در دوران امر بین تخییر و تعیین می شود. یعنی هر امری که موجب تعیین و ترجیح یک خبر می شود، برای ما منجز یا معدّر است. به عبارت دیگر: اگر قائل به تخییر شویم، احتیاجی بسوی دلیل جدید نداریم بلکه فقط احتمال دهیم راجح را، لذا بر طبق حکم عقل که نباید مرجوح را بر راجح تقدیم کرد، ما از هر ترجیحی، خبر مرّح را تعیین می کنیم حال اگر موافق با واقع بود، برای ما آن خبر منجز و اگر مخالف با واقع بود، برای ما آن خبر (البته عمل به آن خبر) معدّر است.

اصل ثانوی:

اگر ما اصل ثانوی را تخییر بدانیم (یعنی ما از روایاتی که در باره خبرین متعارض وارد شده، تخییر را بفهمیم) باید مراجعه کنیم به روایاتی که در مورد خبرین متعارض است، و ببینیم مستفاد از روایات چیست. دو احتمال دارد:

الف) یک مرتبه ما از این روایات تخییر مطلقاً (چه خبرین ترجیح بر یکدیگر داشته باشند و چه نداشته باشند) را استفاده می کنیم.

ب) یک مرتبه تخییر بعد فُقدِ ترجیح، از روایات استفاده می شود. یعنی ابتداء ترجیح سپس تخییر. خوب، وظیفه این است که به روایات مراجعه کنیم و ببینیم لسان روایات، خصوص مرّجات منصوصه را قبول دارند، یا هر مرّجّی را. شیخ اعظم انصاری، عمومیت را استفاده می کنند.

نتیجه بحث در مقام ثالث:

مظفر می فرماید: اگر اصل اولی، تساقط باشد، حق با مشهور و شیخ اعظم انصاری است. پس قائل به تعدی از مرّجات منصوصه می شویم. ما می گوئیم تساقط بعد از فُقدِ ترجیح است. لذا بناء عقلاء در ترجیح این است که هر آنچه موجب مزیت و برتری یک خبر می شود، آن را بپذیرند و به خبر مرّح عمل کنند.

✓ پس بناء عقلاء این شد که به هر ترجیحی که مزیت دارد عمل کنند.

المَقْصَدُ الرَّابِعُ: مَبَاحُ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ «الِإِسْتِصْحَابِ»

----- «تَهْيِئَةٌ» -----^۱

مرحله ۱:

هر انسانی قبل مراجعه به آیات و روایات می‌داند که اجماً یک چیزهائی بر او حرام است یا حلال.

مرحله ۲:

این علم اجمالی منجز است یعنی گریبان‌گیر است و لذا بر انسان واجب است که به أدلّه مراجعه کند تا بفهمد چه امری واجب و چه امری حرام است

مرحله ۳:

انسان بعد از مراجعه به أدلّه دو حالت دارد:

- یک مرتبه از أدلّه حکم تمامی مسائلس را به دست می‌آورد؛
که این فرض عادتاً محال است
- یک مرتبه از أدلّه حکم بعضی از مسائلس را بدست می‌آورد؛ در
این مرحله شارع یک سلسله قواعدی را وضع کرده است برای
این‌که انسان وظیفه خودش را از آن‌ها بشناسد که این قواعد را
اصول عملیّه و أدلّه فقاهتیّه گویند. که عبارت‌اند از:

- ۱- برائت،
- ۲- تخییر،
- ۳- استصحاب،
- ۴- احتیاط.

----- «نکات» -----

----- «قوله: ثم اعلم أن الحصر في هذه الاصول ... الخ» -----^۲

نکته ۱:

حصر اصول عملیّه عامه بر چهار عدد، حصر استقرائی است؛ یعنی علما و بعد از جستجو کردن در تمامی ابواب فقه، اصلی غیر از این چهار اصل را در تمامی ابواب فقه جاری شود، پیدا نکرده‌اند؛ نه این که فرض اصلی غیر از این چهار اصل ممکن نباشد. (حصر عقلی مثل تقسیمات ثنائی، که وقتی چیزی تقسیم شد دیگر اضافه بر آن تقسیم، تقسیم دیگری را نمی‌تواند اضافه کرد)

^۱ (ص ۵۹۷ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۹۹ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: و إنما تعددت هذه الأصول الأربعة ... الخ» -----^۱

نکته ۲:

علت متعدد شدن این اصول، متعدد شدن مجاری (مجرای = محل جریان) این اصول است؛ یعنی چون شک دارای حالات مختلفی است و هر اصلی در یک حالت خاصی از حالات شک جاری می‌شود، این باعث تعدد اصول شده است.

----- «قوله: غير أنه مما يجب علمه ... الخ» -----^۲

نکته ۳:

برای فهمیدن این که هر اصلی از این اصول عملیه در چه حالتی از حالات شک جاری می‌شود باید به أدله حجیت این اصول مراجعه شود.

----- «قوله: و قد ذكر مشايخ الأصول ... الخ» -----^۳

نکته ۴:

بیان نائینی در مجاری اصول عملیه. (این که هر اصلی کجا جاری می‌شود)
شک:

الف) برای مشکوک حالت سابقه وجود دارد. و شارع با ملاحظه آن حالت سابقه حکم کرده است.

✓ به این حالت مجرای استصحاب است.

ب) برای مشکوک حالت سابقه وجود ندارد و یا وجود دارد ولی شارع آن را لحاظ نکرده است:

۱- تکلیف مجهول مطلق است. یعنی جنس و نوع آن معلوم نیست.

✓ به این حالت مجرای برائت گویند.

۲- تکلیف اجمالاً برای شما معلوم است و احتیاط برای شما ممکن است.

✓ به این حالت مجرای احتیاط گویند.

۳- تکلیف اجمالاً معلوم است و احتیاط ممکن نیست.

✓ به این حالت مجرای تخییر گویند.

^۱ (ص ۵۹۹ سطر نهم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۹۹ سطر دوازدهم از بالا - چاپ بوستان)

^۳ (ص ۵۹۹ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: الأوَّل: أنَّ الشكَّ (باعتبار الحكم المأخوذ فيه) ... الخ» ----- ١

نکته ٥:

١- در موضوع حکم اخذ نشده است. مثل الخمر الحرام.

٢- در موضوع حکم اخذ شده است؛ دو حالت دارد:

الف) در موضوع حکم واقعی، اخذ شده است.

«إذا شكَّتَ بينَ الثلاثِ و الأربعِ فابنِ علی الأكثرِ.»

ب) در موضوع حکم ظاهری اخذ شده است.

«شکَّ در شربِ توتون که موضوع حکم به برائت

است.»

----- «قوله: الثانی: أنَّ الشكَّ (باعتبار متعلِّقه) ... الخ» ----- ٢

نکته ٦:

١- یک مرتبه متعلِّق آن موضوع خارجی و یا حکم جزئی است.

✓ در این صورت به شک، شبهه موضوعیه گویند.

٢- یک مرتبه متعلِّق آن حکم کلی است.

✓ که در این صورت به شک، شبهه حکمیّه گویند.

----- «قوله: الثالث: أنَّه قد علمَ ممَّا تقدّم ... الخ» ----- ٣

نکته ٧:

اصول عملیّه در طول أدلّه اجتهادیّه است.

^١ (ص ٦٠٠ سطر دهم از بالا - چاپ بوستان)

^٢ (ص ٦٠٠ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

^٣ (ص ٦٠١ سطر دوّم از بالا - چاپ بوستان)

أولین اصل عملی، "استصحاب"

----- «قوله: تعريفه» -----^۱

گاهی انسان به حکم یا موضوع صاحب حکم یقین دارد، سپس یقین او از بین می‌رود و تبدیل به شک می‌شود؛ در این جا دو احتمال وجود دارد:

الف) یحتمل متیقن سابق (طهارت الماء) باقی است لذا با عمل بر طبق آن در مخالفت با واقع نمی‌افتد.

ب) یحتمل متیقن سابق (طهارت و آب بودن مایع) باقی نباشد لذا با عمل بر طبق آن در مخالفت با واقع می‌افتد.

✓ در این جا قانون، عمل به متیقن سابق است. چون این قانون دارای مدرک شرعی می‌باشد و به این قانون استصحاب گویند.

----- «قوله: و كلمة «الاستصحاب» مأخوذة فی ... الخ» -----^۲

۱- معنای لغوی:

استصحاب در لغت به معنای أخذ شیء مصاحباً، (گرفتن چیزی را همراه) می‌باشد.
مثل:

إِسْتَصْحَبْتُ هَذَا الشَّخْصَ. یعنی این شخص را رفیق و همراه خود گرفتم.

إِسْتَصْحَبْتُ هَذَا الشَّيْءَ. یعنی این شیء را همراه خود کردم و با خود حمل نمودم.

--- «وجه تسمیه قاعدة استصحاب به استصحاب» ---

نکته:

چون شخص در مقام عمل، با عمل کردن به استصحاب، متیقن (آب بودن مایع) سابق را در زمان لاحق که شک دارد، همراه و مُصَاحِب خود قرار می‌دهد (در مقام عمل).

۲- معنای اصطلاحی:

به معنای إِبْقَاءُ ما كان است.

----- «إبقاء» -----

نکته:

إِبْقَاءُ عَمَلِي: یعنی مکلف در مقام عمل باقی می‌گذارد آنچه را که بوده‌است. (که ممکن است حکم باشد یا موضوع و حکم)

إِبْقَاءُ حَكْمِي: یعنی شارع به باقی گذاشتن آنچه که بوده، می‌کند. إِبْقَاءُ حَكْمِي فعل اشاره است.

^۱ (ص ۶۰۲ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۶۰۲ سطر چهاردهم از بالا - چاپ بوستان)

✓ مراد از ابقاء در تعریف استصحاب، ابقاء حکمی است - ۱.

چون:

أولاً: ما در صدد تعریف قانون و قاعده هستیم و فعل مکلف قاعده نیست.

ثانياً: آنچه ما را در مقام اثبات آن هستیم و می‌خواهیم برای آن، دلیل اقامه کنیم و حدّ و مرز آن را بیان کنیم که در کجا هست و در کجا نیست، ابقاء حکمی است نه ابقاء عملی. لذا شیخ در تفسیر ابقاء فرموده است: المراد بالبقاء: الحكم بالبقاء.

----- «قوله: و قد اعترض على هذا التعريف ... الخ» -----^۲

مقدمه.

دلیل بر حجیت استصحاب:

۱- روایات.

۲- بناء عقلاء.

۳- عقل نظری.

اشکال اول بر تعریف استصحاب از کمپانی:

باید برای استصحاب یک تعریف و معنایی بکنیم که آن سه دلیل، استصحاب را با همان معنا، حجّت بدانند؛ درحالی که تعریف جامع وجود ندارد. بنابراین تعریف استصحاب به ابقاء ما کان نیز صحیح نیست؛ چون مراد از ابقاء:

۱- اگر ابقاء عملی باشد: روایات و بناء عقلاء با استصحاب به این معنا سازگاری دارند ولی عقل نظری سازگاری ندارد.

۲- اگر ابقاء حکمی باشد: روایات با استصحاب به این معنا سازگاری دارد ولی بناء عقلاء و عقل نظری سازگاری ندارد.

جواب مظفر:

استصحاب یک قانون عملی است (چه مراد از ابقاء در تعریف، عملی باشد چه حکمی) که روایات و بناء عقلاء و عقل نظری (عقل به کمک قانون ملازمه = عقل نظری کارش درک نیست ولی وقتی پای لازمه پیش آمد، حکم هم می‌کند) با این قانون عملی سازگاری دارد. فتأمل.

اشکال دوم:

در این تعریف (ابقاء ما کان) اشاره به هیچ یک از دو رکن استصحاب (یقین سابق و شک لاحق) نشده است.

^۱ (خلافاً لکمپانی)

^۲ (ص ۶۰۳ سطر آخر از بالا - چاپ بوستان)

جواب:

أَمَّا يَاقِينُ سَابِقُ أَزْ كَلِمَةِ مَا كَانُ، فَهَمِيدَةٌ مِى شُود. چُون «مَا» مَوْصُوفٌ وَ «كَانَ» صِفَتِ أَنْ اسْتِ وَ بَا تَوْجِهَ بَه قَانُونِ تَعْلِيقِ الْحَكْمِ بِالْوَصْفِ مُشْعِرٌ بِالْعَلِيَّةِ لِلْحَكْمِ، عِلْتُ حَكْمِ شَارِعِ بَه بَقَاءِ أَنْ چِيزِ، بُوْدُنِ أَنْ چِيزِ اسْتِ (نَه اَيْنِ كِه وَجُودِ عِلْتِ وَ يَا دَلِيلِ أَنْ چِيزِ). آنگاه مراد از ما كان، ما كان عملی است. یعنی شارع حکم به بقاء چیزی می‌کند که یقین به آن چیزی بوده است نه این که مراد از ما كان، ما كان واقعی باشد.

أَمَّا شَكٌّ لِأَحِقِّ أَزْ كَلِمَةِ إِبْقَاءِ فَهَمِيدَةٌ مِى شُود؛ چُون مَرَادُ أَزْ إِبْقَاءِ، إِبْقَاءُ تَنْزِيلِي اسْتِ وَ إِبْقَاءُ تَنْزِيلِي دَر جَائِي اسْتِ كِه زَمَانِ لِأَحِقِّ يَاقِينِ نَبَاشْدُ وَلِي شَارِعِ مَكْلَفٌ رَا بَه وَسِيلَةِ حَكْمِ بَه إِبْقَاءِ نَازِلٌ بَه مَنزَلَةٌ يَاقِينِ مِى كَنْد. نَه اَيْنِ كِه مَرَادُ أَزْ إِبْقَاءِ، إِبْقَاءُ حَقِيقِي بَاشْد. چُون بَا إِبْقَاءِ مَا كَانُ سَازِگَارِي نَدَارْد.

مقومات استصحاب:**۱- یقین:**

بَه حَالَتِ سَابِقِ اَعْمٍ أَزْ اَيْنِ كِه حَالَتِ سَابِقِ حَكْمِ يَا مَوْضُوعِ دَارَايِ حَكْمِ بَاشْد.

نکته:**خصوصیات یقین:**

الف) صفت مخصوصی است (حالت ۱۰۰) که قائم به روح آدمی است. - ظنّ معتبر این خصوصیات را ندارد - .

ب) کاشف از واقع است. ظنّ معتبر این خصوصیات را دارد.

✓ مراد از یقین، یقین بما هو کاشف است پس ظنّ معتبر نیز حکم یقین را دارد.

۲- شکّ در بقاء متیقن:

چُون بَا وَجُودِ أَنْ يَاقِينِ وَ يَا تَبْدِيلِ أَنْ يَاقِينِ بَه يَاقِينِ، دِيگَر جَائِي بَرَايِ اسْتِصْحَابِ نَمِي مَانْد.

نکته:

مَرَادُ أَزْ شَكِّ، عَدَمِ عِلْمِ وَ عَدَمِ عِلْمِي (ظَنّْ مَعْتَبِر) اسْتِ. پَسِ شَامِلِ ظَنِّْ غَيْرِ مَعْتَبِرِ نِيْزِ مِى شُود

۳- یقین و شکّ در یک زمان جمع شوند:

يَعْنِي مَكْلَفٌ دَر يَكِ زَمَانِ هَمِ يَاقِينِ وَ هَمِ شَكِّ دَاشْتَه بَاشْد. چُون اِگَر دَر يَكِ زَمَانِ جَمْعِ نَشُونْد (جَمْعِ نَشْدُنِ بَه اَيْنِ اسْتِ كِه شَكٌّ بَه يَاقِينِ سَرَايْتِ كَرْدَه وَ او رَا تَبْدِيلِ بَه شَكِّ نَمَايْد) چَنِين مَوْرَدِي أَزْ اسْتِصْحَابِ خَارِجِ اسْتِ وَ دَاخِلِ دَر قَاعِدَةُ الْيَاقِينِ وَ شَكِّ سَارِي مِى شُود كِه حَجَّتْ نَيْسْت

----- «زمان پیدایش یقین و شک» -----

نکته:

- زمان پیدایش یقین قبل از زمان پیدایش شک است.
- زمان پیدایش یقین بعد از زمان پیدایش شک است.
- زمان پیدایش یقین و شک هر دو مقارن باشد.
- ✓ نتیجه این که هر سه مورد مجرای استصحاب است.

۴- زمان متیقن و مشکوک متعدد باشد.

نکته ۱:

لازمه مقوم سوم این شرط است (زمان پیدایش یقین و شک هر دو مقارن باشد) چون با این شرط سوم، اگر متیقن و مشکوک واحد باشند مستلزم اجتماع یقین و شک در شیء واحد. - و خلاصه مقوم سوم، به مقوم چهارم اشاره می کند -

----- «صُور مسأله» -----

نکته ۲:

- زمان یقین و شک واحد باشد و زمان متیقن و مشکوک متعدد باشد. ✓ این مورد استصحاب است.
- زمان یقین و شک متعدد باشد و زمان متیقن و مشکوک واحد باشد به این معنا که مکلف در یقین سابق شک کند. ✓ این مورد قاعده الیقین و شک ساری است که حجت نیست.

۵- متیقن و مشکوک ماهیه یکی باشد.

----- «نکات» -----

نکته ۱:

فرق قاعده استصحاب با قاعده المقتضی و المانع این است که در قاعده المقتضی و المانع متیقن غیر از مشکوک است. چون متیقن وجود مقتضی و مشکوک وجود مانع است بر خلاف استصحاب.

نکته ۲:

کسانی که این قاعده را حجت می دانند می گویند اگر یقین به مقتضی پیدا شد اثر مترتب می شود دیگر احتیاجی به احراز عدم المانع نیست.

۶- زمان متیقن بر زمان مشکوک مقدم باشد.

چون اگر زمان مشکوک بر زمان متیقن مقدم باشد به آن استصحاب قهقرائی گفته میشود که حجت نیست.

مثال: ما یقین داریم که صیغه امر در لغت فعلی عربها، حقیقت در وجوب است ولی شک داریم که آیا در اصل وضع نیز حقیقت در وجوب بوده است یا حقیقت در معنای دیگری بوده است و از آن معنا به وجوب نقل پیدا کرده است. در این جا گفته می‌شود اصل عدم نقل است، این همان استصحاب قهقرائی است که حجّت نمی باشد.

۷- **یقین و شک فعلی باشد** (یعنی بالفعل متوجه باشد که یقین و شک دارد) **نه تقدیری**. (یعنی اگر متوجه می‌شد یقین و شک پیدا می‌کرد)

نکته ۱:

در رابطه با این شرط و مقوم دو نظریه است:

۱- **نظریه مشهور:** یقین و شک باید فعلی باشند و یقین و شک تقدیری برای استصحاب کافی نیست.

دلیل:

در روایات استصحاب، لفظ یقین و شک بکار رفته است و هر لفظی ظهور در فعلیت معنایش دارد.

مثلاً مجتهد ظهور در مجتهد بالفعل دارد نه در کسی که اگر درس بخواند مجتهد می‌شود.

۲- **قیل:** یقین و شک تقدیری برای استصحاب کافی است.

نکته ۲:

شخصی قبل از نماز یقین بر حدث داشت آنگاه از این حالت خود غفلت نمود و با حال غفلت وارد نماز شد، بعد از نماز ملتفت شد که قبل از نماز یقیناً محدث بوده است ولی شک می‌کند که آیا بعد از حدث و قبل از دخول در نماز وضو گرفت یا بدون وضو وارد نماز شد.

طبق نظریه مشهور:

(۱) نمازی که خوانده شده صحیح است. چون قبل از نماز استصحاب حدث نشده است چون شک فعلی نبوده است.

(۲) بعد از نماز (اگر چه شک فعلی موجود است)، استصحاب حدث جاری نمی‌شود تا نتیجه نماز خوانده شده، باطل شود. چون قاعده فراغ مقدم (حاکم) بر قاعده استصحاب است زیرا قاعده فراغت می‌گوید: بعد از فراغت از عمل به شک خود اعتنا نکن.

(۳) نسبت به اعمال آتیه چون یقین سابق و شک لاحق بالفعل موجود است و از طرفی قاعده فراغ نیز وجود ندارد، استصحاب حدث می‌شود. لذا برای اعمال بعدی باید وضو بگیرد.

أَمَّا طَبَقُ قَوْلِ قَيْلٍ:

نماز خوانده شده، باطل است. چون استصحاب حدث قبل از نماز می‌شود و قاعدهٔ فراغ مؤثر نخواهد بود چون قاعدهٔ فراغ بر استصحاب که بعد از عمل جاری می‌شود مقدم است نه استصحابی که قبل از عمل جاری می‌شود و حال آن که طبق قول قیل استصحاب حدث قبل از عمل جاری می‌شود.

----- «قوله: معنى حجّة الاستصحاب» -----^۱

اشکال سوّم بر تعریف استصحاب به ابقاء ما کان:

اطلاقِ حجت و دلیل بر استصحاب به این معنا صحیح نیست؛ چون ابقاء:

(۱) اگر ابقاء عملی باشد، که کار مکلف دلیل و حجت نیست.

(۲) اگر ابقاء حکمی باشد، حکم شارع به ابقاء، دلیل بر چیست؟

«آیا دلیل بر وجوب بقاء است؟»

اگر این باشد، می‌شود شیء دلیل بر خودش باشد؛ که صحیح نیست. پس استصحاب به این معنا حجت و دلیل نیست.

جواب اول: (از مظفر)

استصحاب یک قانون شرعی عملی است یعنی قانونی است که شارع آن را برای مکلف قرار داده است تا مکلف در مقام عمل متحیر نماند؛

و لذا:

أولاً: حجت لغوی است نه حجت اصولی، چنان‌که سایر اصول عملیّه و قواعد فقهیّه (قاعدهٔ ید یا

اصله الصحت یا ...) نیز این خصوصیت را دارا می‌باشد.

أماً حجت لغوی است، چون هر یک از مولا و عبد بوسیله آن بر علیه دیگری استدلال می‌کند.

أماً حجت اصولی نیست، چون متعلق خود را به عنوان حکم واقعی اثبات نمی‌کند بلکه نهایت

دلالتی که دارد این است که وظیفه ظاهری مکلف متحیر این است.

ثانیاً: مثل احکام تکلیفیّه (مثل وجوب) احتیاج به دلیل دارد که أدلّه حجّیت آن در مباحث آینده

طرح می‌شود.

✓ نتیجه: استصحاب هم دلیل (بر حکم ظاهری) و هم مدلول دلیل (مدلول أدلّه حجّیت استصحاب) است و

مانعی از دلیل بودن و حجت بودن آن نیست. بلکه مراد مستشکل حجت اصولی باشد کلامش درست

است، ولی مرادش حجت اصولی نیست، چون مطلق گفته است.

^۱ (ص ۶۰۹ - چاپ بوستان)

نکته ۱:

احکام تکلیفیّه (مثل وجوب) نه حجّت لغوی هستند و نه حجّت اصولی؛
 أمّا حجّت لغوی نیستند، چون هیچ یک از مولا و عبد به وسیله آن بر علیه دیگری استدلال
 نمی‌کند.
 أمّا حجّت اصولی نیستند، چون کاشف از واقع نیستند.

نکته ۲:

قواعد فقهیّه و اصول عملیّه زمانی حجّت لغوی خواهند بود که دلیل یا أدلّه‌ای بر حجّیت آنها
 قائم شده باشد و الا حجّت نخواهند بود چنان که اطلاق قانون و قاعده نیز بر آنها نمی‌شود.
 پس مقوم حجّیت این دو، أدلّه حجّیت این دو می‌باشد.

جواب دوم: (از کمپانی)

در استصحاب سه امر وجود دارد که حقیقتاً حجّت می‌باشد که این امور سبب شده است به
 استصحاب مجزاً حجّت گفته شود. پس استصحاب نیز حجّت است و اشکال وارد نیست.

این امور عبارت‌اند از:

(الف) یقین سابق، که قبل از حدوث شکّ به حکم عقل و بعد از حدوث شکّ بواسطه شارع
 حجّت می‌باشد.

(ب) ظنّ لاحق به بقاء،

توضیح: عقل حکم می‌کند به این که بین علم به ثبوت شیء در گذشته و ظنّ
 به بقاء آن، ملازمه است. پس ظنّ لاحق حجّت است. این امر دوم
 در صورتی است که استصحاب را از باب حکم عقل حجّت بدانیم.

(ج) مجرد بودن سابق،

توضیح: عقلاء، بودن سابق را حجّت بر وجود ظاهری می‌گیرند از باب این که
 نظم جامعه برقرار باشد. این امر سوم در صورتی است که دلیل بر حجّیت
 استصحاب را بناء عقلاء بدانیم.

مصنّف می‌فرماید:

أولاً: بعد از اثبات این که خود استصحاب متّصف به حجّت (لغوی) می‌شود نیازی به این
 توضیحات نیست.

ثانیاً: اصولین می‌گویند خود استصحاب حجّت است نه یقین سابق و نه ظنّ لاحق به بقاء و نه
 مجرد بودن سابق. اگر چه این امور نیز متّصف به حجّیت می‌شوند.

----- «قوله: هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟» -----^۱

اصول عملیه و قواعد فقهیه متّصف به حجّیت اصولی نمی‌شوند؛ پس به آنها اماره اطلاق نمی‌شود.

----- «قوله: إذ إنّ قاعدة الاستصحاب في الحقيقة ... الخ» -----^۲

نظریات در استصحاب:

- ۱- از آمارات است. چون کاشف ظنّی از واقع می‌باشد.
 - ۲- از اصول عملیه است. چون مرجع برای شکّ می‌باشد و این ویژگی اصول عملیه است.
 - ۳- اگر دلیل بر حجّیت استصحاب عقل باشد از آمارات است، چون عقل حکم می‌کند که وجود یقین سابق موجب ظنّ لاحق به بقاء می‌شود. و این، ویژگی آمارات است.
- و اگر دلیل بر حجّیت استصحاب روایات باشد، در این صورت استصحاب از اصول عملیه است؛ چون روایات، استصحاب را در مرحله ظاهر تعبداً مرجعی برای مکلف قرارداده است. و این ویژگی اصول عملیه است

جواب مصنّف:

(الف) استصحاب حتی اگر از باب حکم عقل هم حجّت باشد، باز از اصول عملیه است.

چون:

أولاً: این‌طور نیست که همه جا ظنّ به بقاء متیقن در واقع پیدا شود.

ثانیاً: بر فرض، ظنّ پیدا شود دلیل بر حجّیت این ظنّ نداریم.

ثالثاً: بر فرض، این ظنّ حجّت باشد، این ظنّ دلیل بر استصحاب است نه اینکه خود ظنّ لاحق به

بقاء، استصحاب باشد تا بگوئید این ویژگی آمارات است نه اصول عملیه، پس استصحاب از آمارات است.

(ب) این ظنّی که دلیل بر استصحاب است مثل روایات و بناء عقلاء است که دلیل بر استصحاب می

باشد، چنانکه دلیل بودن روایات و بناء عقلاء برای استصحاب سبب اماره بودن استصحاب نمی

شوند.

✓ نتیجه: استصحاب طبق تمامی أدلّه آن {روایات، بناء عقلاء، حکم عقل} از اصول عملیه است.

----- «قوله: الاقوال في الاستصحاب» -----^۳

مرحوم شیخ فرموده‌است: در استصحاب ۱۱ قول است:

۱- مظفر و آخوند: استصحاب مطلقاً حجّت است. (در مقابل تفصیلات بعدی)

۲- سید مرتضی: استصحاب مطلقاً حجّت نیست.

^۱ (ص ۶۱۱ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۶۱۱ سطر دهم از بالا - چاپ بوستان)

^۳ (ص ۶۱۲ - چاپ بوستان)

- ۳- استصحاب تفصیل بین امور عدمی و امور وجودی. استصحاب در اول جاری است نه در دوم.
- ۴- تفصیل بین موضوعات خارجیّه و حکم شرعی. (اعم از این که جزئی باشد یا کلی) استصحاب در اول جاری نیست ولی در دوم جاری است.
- ۵- استصحاب در حکم کلی جاری نیست مگر استصحاب عدم نسخ که جاری است، ولی در حکم جزئی (وجوب این عمل و طهارت این عمل) و موضوعات خارجی جاری است.
- ۶- استصحاب در حکم جزئی جاری است ولی در حکم کلی و موضوعات خارجی جاری نیست.
- ۷- **فاضل تونی**: احکام بر دو نوع اند:
الف) احکام وضعیّه:
- ۱- بمعنای سبب و شرط و مانع.
 - ۲- بمعنای سببیت و شرطیت و مانعیت.
- ب) احکام تکلیفیّه:
- ۱- تابع احکام وضعیّه است. (این مایع خمر است پس حرام است)
 - ۲- تابع احکام وضعیّه نیست. (مثل نماز جمعه)
- ✓ دو مورد یک از الف و ب، مجرای استصحاب اند - .
- ۸- اگر حکم به وسیله اجماع ثابت شده بود، استصحاب جاری است و اگر با غیر اجماع ثابت شده بود، استصحاب جاری نیست.
- ۹- : مقدمه.

----- «شک» -----

- ۱- در مقتضی.
 - ۲- در مانع:
- الف) شک در وجود مانع (شک در وجود حدث و یقین به طهارت دارد).
- ب) شک در مانعیت موجود. (یعنی یک چیز موجود است (مزی) انسان شک می کند که آیا مانع است یا نیست).
- این قسم «ب» سه حالت دارد:
- ۱- شک به خاطر این است که مستصحب مردّد است بین چیزی که موجود، رافع آن است و بین چیزی که موجود، رافع آن نیست.
 - ۲- شک به خاطر جهل به صفت موجود است که در شرع این موجود مانع است یا نه. (وضو گرفت و مزی خارج شد، شک دارد در شرع این مزی مانع است یا نه).
 - ۳- شک به خاطر جهل به صفت موجود است که آن موجود آیا مصداق مانع معلوم المفهوم است یا نه و یا مصداق مانع مجهول المفهوم است یا نه. (کسی وضو گرفت و از

او رطوبتی خارج شد و شک می‌کند آیا بول بوده یا مزی و شک می‌کند در صفت رطوبت که آیا از چیزهایی است که مانع است یا مانع نیست)

خوب؛ قول نهم این است که:

شکّ دو حالت دارد:

- ۱- در مقتضی: استصحاب جاری نیست.
- ۲- در مانع: استصحاب در تمامی اقسامش جاری است.

۱۰- :

شکّ دو حالت دارد:

- ۱- شکّ در مقتضی و شکّ در مانعیّت موجود با سه قِسْمَش استصحاب جاری نیست.
 - ۲- شکّ در وجود مانع، استصحاب جاری است.
- ۱۱- شکّ در وجود مانع و شکّ در مصداقیّت امر موجود برای مانع معلوم المفهوم استصحاب جاری است. و در غیر آن جاری نیست.

نکته:

سزاوار بود علاوه بر آن یازده قول، قول دیگری را هم اضافه می‌کرد و آن اینکه:

مستصحَب:

- ۱- با دلیل عقلی ثابت شده. استصحاب جاری نیست.
- ۲- با أدلّه دیگر ثابت شده. استصحاب جاری است.

شاید علت عدم طرح این قول، این باشد که:

مستصحَبی که با دلیل عقل ثابت شده یا معلوم البقاء است (در صورتی که موضوع باشد) یا معلوم الإرتفاع (در صورتی که از موضوع و دائره موضوع کاسته شود. یعنی اگر سر سوزنی از حدّ خود، موضوع عقب نشینی کند عقل دیگر آن را قبول ندارد نه این که با آن شگّل می‌کند) پس هیچ‌گاه شکّ در آن راه ندارد.

أدلة استصحاب

----- «الدليل الأول: بناء العقلاء» -----^۱

علما برای حجیت استصحاب چهار دلیل (بنای عقلاء، عقل، إجماع، روایات) ذکر نموده اند:

أما بنای عقلاء:

بنای عقلاء از دو مقدمه قطعیه تشکیل شده است:

مقدمه ۱:

عقلاء هنگام شک در بقاء حالت سابق بر طبق حالت سابقه عمل می‌کنند و اگر این روش عقلاء نمی‌بود نظم اجتماع مختل می‌گشت و سوق و تجارتی برای عقلاء باقی نمی‌ماند. حتی صاحب فصول گفته است که حیوانات نیز این روش را دارند؛ اگر چه این سخن صاحب فصول درباره‌ی حیوانات به نظر شوخی می‌رسد، چون آن‌ها عاقل نیستند تا برایشان حالت شک پیدا شود.

مقدمه ۲:

شارع این بنای عقلاء را ردع و منع نکرده است، پس معلوم می‌شود که این بناء را قبول دارد.

✓ نتیجه: پس شارع استصحاب را قبول دارد.

----- «قوله: و قد وَقَعَت المناقشة في المقدمتين ... الخ» -----^۲

اشکال نائینی بر مقدمه‌ی اول:

قدر متیقن از این بنای عقلاء هنگام شک در واقع است، یعنی عقلاء هنگام شک در واقع این بناء را دارند ولی هنگام شک در مقتضی این بناء را ندارند. پس بنای عقلاء دلیل بر حجیت مطلق استصحاب نخواهد بود بلکه دلیل بر تفصیلی است (قول نهم) که شیخ انصاری معتقد به آن است.

اشکال اول صاحب کفایه بر مقدمه دوم:

بنای عقلاء در صورتی دلیل بر حجیت استصحاب است و از این بناء رضایت شارع کشف می‌شود که برای ما احراز شود که عقلاء و عند الشک به حالت سابقه عمل می‌کنند صرفاً به خاطر این که آن حالت سابقه در گذشته بوده است؛ یعنی صرف بودن در گذشته علت برای عمل باشد بدون هیچ ملاک دیگر و به عبارت فنی (از فاضل تونی) عقلاء در حمل بر طبق حالت سابقه یک بنای عقلی تعبیدی محض (یعنی بدون ملاک) داشته باشد.

^۱ (ص ۶۱۶ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۵۸۷ - چاپ بوستان)

درحالی که در عمل بر طبق حالت سابقه ۵ احتمال دیگر وجود دارد:

- ۱- به امید تحصیل واقع.
 - ۲- به خاطر احتیاط.
 - ۳- اطمینان به بقاء. (ظنّ شخصی)
 - ۴- ظنّ نوعی به بقاء.
 - ۵- به خاطر غفلت از شکّ در بقاء ما کان.
- ✓ نتیجه: (از افاضیاء عراقی)

پس سیره عقلاء اگر چه عمل بر طبق حالت سابقه است ولی از باب استصحاب و عمل به احد طرفی شکّ تعبداً نیست تا از سیره، رضایت معصوم به استصحاب کشف شود.

جواب:

آنچه غرض ماست که عقلاء چنین بنائی را دارند که عند الشکّ فی حالتہ سابقه بر طبق حالت سابقه عمل می کنند. و عقلاء بدون شکّ چنین بنائی را دارند. به طوری که این بناء نزد عقلاء یک قانون کلی است و زمانی که عقلاء این قانون را داشتند، از عدم ردع شارع، رضایت شارع نسبت به این قانون کشف می شود. پس شارع نیز این قانون را قبول دارد و لذا این قانون (استصحاب) حجتّ از شارع بر مکلف و بلعکس می باشد.

أما احتمالاتی که شمای صاحب کفایه، برای عمل عقلاء بر طبق حالت سابقه ذکر کرده اید عبارت اند از:

الف) غفلت از شکّ خود.

✓ این احتمال اگر چه درست است ولی جوابش این است که عقلاء در صورت التفات به شکّ خود هم بر طبق حالت سابقه عمل می کنند.

ب و ج) اطمینان به بقاء و ظنّ نوعی به بقاء.

✓ این دو احتمال عمل بر طبق حالت سابقه را از استصحاب بودن خارج نمی کند بنابراین اگر عقلاء به خاطر این دو احتمال عمل بر طبق حالت سابقه می کنند درحقیقت به استصحاب عمل کرده اند لذا رضایت شارع نسبت به استصحاب به عنوان یک قانون کلی کشف می شود.

د و ه) به خاطر رجاء به تحصیل واقع و احتیاط.

✓ این دو احتمال عمل بر طبق حالت سابقه را از استصحاب بودن خارج می کنند و لذا از این بنای عقلاء رضایت شارع نسبت به استصحاب کشف نمی شود. ولی این دو احتمال نمی تواند علت برای عمل دائمی عقلاء بر طبق حالت سابقه باشند چون احتمال^۱ این که واقع غیر از حالت سابقه باشد وجود دارد و لذا عمل به امید تحصیل واقع بی معناست و همچنین گاهی احتیاط در بناء گذاری بر عدم بقاء است. فِتْمَل.

^۱ فِتْمَل.

نتیجه:

عقلاء به استصحاب عمل می‌کنند و سپس شارع استصحاب را به عنوان قانون کلی قبول دارد.

اشکال دوم صاحب کفایه (آخوند خراسانی) بر مقدمه دوم:

سَلَمْنَا عَقْلَاءَ عِنْدَ شَكِّ بَرِ طَبَقِ حَالَتِ سَابِقِ عَمَلٍ مِی‌کَنَد صَرَفًا
به خاطر این که این حالات در گذشته بوده است، ولی این بنا
زمانی کاشف از رضایت شارع است که دلیل خاص بر رضایت
شارع داشته باشیم و حال آنکه دلیل خاص وجود ندارد بلکه دو
دسته دلیل بر منع شارع و از بنا عقلاء (عمل بر طبق حالت سابقه)
داریم:

الف) آیات و روایاتی که از عمل به غیر علم نهی می‌کنند
و عمل به استصحاب عمل به غیر علم است.
ب) أدلّٰی که دلالت دارد بر اینکه عمل به برائت یا
احتیاط کنیم، اعم از این که در شبهه، حالت سابقه باشد
یا نباشد.

جواب:

مرحله ۱:

برای رضایت شارع از عمل به استصحاب احتیاج به دلیل دیگری غیر از بنای عقلاء نیست.

مرحله ۲:

آیات و روایاتی که نهی از عمل به غیر علم می‌کنند نهی از عمل به غیر علمی می‌کنند که انسان
به واسطه آن بخواهد اثبات واقع کند ولی ما به وسیله استصحاب نمی‌خواهیم اثبات واقع کنیم.
✓ پس آیات شامل استصحاب نمی‌شود.

مرحله ۳:

أدلّٰی که دالّ بر برائت یا احتیاط هستند در عرض أدلّٰی استصحاب هستند؛ یعنی موضوع همه
آن ها شک است و لذا مقدم بر استصحاب نمی‌شوند و بلکه در آینده (رسائل و کفایه) خواهد آمد
که أدلّٰی استصحاب بر أدلّٰی برائت و احتیاط مقدّم (حاکم / کفایه) است.

----- «الدلیل الثانی: حکم العقل» -----^۱

عقل نظری حکم می‌کند به این که بین یقین و شکّ لاحق و ثبوت چیزی در گذشته و بین رجحان بقاء آن چیز در آینده ملازمه است. نتیجتاً عمل به رجحان بقاء حکم می‌کند. و زمانی که عقل به رجحان بقاء حکم نمود شارع نیز به رجحان بقاء حکم می‌کند.

نتیجه:

شارع حکم می‌کند به این که بقاء متیقن (طهارت) در زمان آینده (یعنی عند الشکّ) رجحان دارد. پس استصحاب حجّت است.

نکته قبل از جواب:

قدماء برای حجّیت استصحاب دلیلی جز این دلیل عقلی نداشته اند و شاید بعضی از قدماء که منکر حجّیت استصحاب هستند علتش این بوده است که دلیل دیگری بر حجّیت استصحاب ندیده اند و از طرف دیگر این دلیل عقلی را هم صحیح نمی‌دانستند.

شاهد:

شاهد بر این که قدماء جز این دلیل عقلی، دلیل دیگری بر حجّیت استصحاب نداشته اند این است که اولین کسی که به بناء عقلاء، برای حجّیت استصحاب تمسک کرد، علامه حلی بوده است. و اول کسی که به روایات، برای حجّیت تمسک کرد، والد شیخ بهائی بوده است که هر دو از متأخرین می‌باشند.

جواب اول:

ما ملازمه را قبول نداریم، چون وجداناً می‌بینیم همه جا ظنّ به بقاء نیست.

جواب دوم:

بر فرض، ملازمه را قبول کنیم؛ نتیجه‌اش این است که برای انسان ظنّ به بقاء پیدا می‌شود ولی به وسیله این ظنّ زمانی حکم شرعی ثابت می‌شود که دلیل قطعی بر حجّیت این ظنّ داشته باشیم پس صرف این ملازمه دلیل بر حجّیت این ظنّ استصحابی نیست و بر فرض دلیل بر حجّیت این استصحاب داشته باشیم، دلیل بر حجّیت استصحاب آن دلیل خواهد بود نه این ملازمه. بلکه ملازم تنها موضوع سازی برای آن دلیل می‌کند.

جواب سوم:

شما گفتید شارع نیز به رجحان بقاء حکم می‌کند. مراد شما از حکم شارع به رجحان بقاء:

الف) شارع هم مثل سایر مردم ظنّ به بقاء دارد.

✓ اگر مراد این باشد، مردود است.

ب) شارع، حکم به حجّیت این رجحان و ظنّ به بقاء دارد.

^۱ (ص ۶۱۹ - چاپ بوستان)

✓ اگر مراد این باشد، حکم شارع به حجیت احتیاج به دلیل دیگری غیر از این ملازمه دارد.

(ج) شارع درک می‌کند که عند الناس بقاء رجحان دارد.

✓ اگر مراد این باشد درک شارع برای حجیت استصحاب کافی نیست چون درک غیر از

حکم به حجیت است.

----- «الدلیل الثالث: الإجماع» -----^۱

دلیل سوم بر حجیت استصحاب إجماعی است که بعضی از علما نقل کرده‌اند.

جواب:

با وجود اختلافات کثیره ای که در مسئله استصحاب وجود دارد، تحصیل چنین إجماعی مشکل است. مگر مراد، إجماع فی الجملة باشد. یعنی بگوییم در بعضی موارد علماء بالإجماع استصحاب را حجّت می‌دانند. اگر مراد این باشد، این مسلّم و قطعی است؛ چون کلیه فقهاء درباره کسی که یقین به طهارت داشت و شک در طهارت کرد فتوا می‌دهند که آثار طهارت سابقه را مترتب کند. و هکذا مسائل دیگری از این قبیل. و بدیهی است که این موارد از باب قاعدة الیقین و شکّ ساری و قاعدة المقتضی و المانع نمی‌باشد بلکه از باب استصحاب است.

اشکال:

چگونه می‌توان گفت در بعضی از موارد استصحاب بالاتفاق حجّت است درحالی که بعضی از علماء حجیت استصحاب را مطلق و منکراند.

جواب:

لعلّ مراد منکرین انکار حجیت استصحاب از طریق حکم عقل است نه از طریق دیگر.

----- «الدلیل الرابع: الأخبار» -----^۲

دلیل چهارم بر حجیت استصحاب روایات است.

روایات:

أولاً: دلیل عمده و اساسی بر حجیت استصحاب هستند.

ثانیاً: به حدّ استفاضه رسیده‌اند. یعنی از خبر واحد بیشتر هستند ولی به حدّ تواتر نرسیده‌اند و بر فرض

که خبر واحد باشند باز هم حجّت هستند.

ثالثاً: مؤید (تأییدکننده تایید شده) هستند. مؤید به قرائن عقلیه (حکم عقل به ظنّ به بقاء - حکم به ملازمه) و نقلیه

(اخبار وارده در موارد و ابواب خاصه) هستند.

^۱ (ص ۶۲۱ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۶۲۲ - چاپ بوستان)

رابعاً: اگرچه شیخ در این روایات ابتدا اشکال گرفته است که صحیح از این‌ها دلالت ندارد و آنکه دلالت دارد، صحیح نیست. (الصحيح منها لا يدلُّ و دالٌّ منها لا يصحُّ). ولی در پایان به همین اخبار استدلال کرده است، به اعتبار این که جابر یکدیگر هستند.

۱. صحیح زرارہ الأولی.

اولین روایت، مضمرةً أول زرارہ است.

مضمرةً، روایتی است که امام مسئول^۱ در آن ذکر نشده است بلکه به صورت ضمیر آمده است. ولی شیخ انصاری فرموده است که إضمار، مَضِرٌّ به این روایت نیست چون زرارہ تنها از امام نقل قول می‌کند و علامه بحر العلوم فرموده امام مسئول در این روایت، امام باقر است.

در این روایت دو بحث است:

۱- بررسی معنای روایت:

در این روایت زرارہ از امام دو سوال کرده است:

(الف):

أولاً: سؤال از معنای لغوی نوم چیست.

ثانياً: سؤال از این که آیا خفقه و خفقتان ناقض مستقل در مقابل نوم است، نیست. اگر یکی از نواقض نوم و دیگری خفقه و خفقتان باشد.

ثالثاً: سؤال از شبهه مفهومیه حکمیة است. یعنی سؤال از این است که آیا خواب که ناقض وضو است ناقض وضو است شامل خفقه و خفقتان می‌شود که خفقه و خفقتان حکم نوم ناقض را داشته باشد یا خیر؟

قرینه، بر اینکه سوال اول زرارہ همین است، جواب امام است. چون امام در جواب، حدّ و مرز نوم ناقض را بیان کرده است که نوم ناقض، نومی است که هم چشم و هم گوش بخوابد.

(ب):

۱- از شبهه موضوعیه است. یعنی سؤال از این است که آیا این موضوع خارجی (حرکت دادن چیزی در جنب نائم و متوجه نشدن) آماره و علت خواب قلب و اذن است یا خیر؟

۲- از شبهه مفهومیه حکمیة نیست. یعنی سؤال از این که آیا خواب ناقض شامل این مرتبه (حرکت دادن چیزی ...) هم می‌شود که این مرتبه حکم خواب ناقض را بیان می‌کند یا خیر؟

چون اگر سؤال از شبهه مفهومیه حکمیة می‌بود:

^۱ «مسئول» اسم مفعول از باب - سألَ (عن) يسألُ - و به معنای سوال کردن است که اسم فاعل آن سائل (سؤال کننده) و اسم مفعول آن مسئول (سؤال شونده از) می باشد و لذا از همین باب است که گفته می شود مسئول اعمال خود خویم بود. چراکه در قبال اعمالمان سؤال می شویم و باید پاسخگو باشیم.

الف) امام باید ضابطه دیگری برای نوم ناقض بیان می‌کرد که سائل کاملاً متوجه شود که نوم ناقض شامل این مرتبه می‌شود یا خیر؟ چنانکه در جواب سؤال اول بیان ضابطه شد؛

ب) امام باید حکم واقعی این مرتبه را بیان می‌نمود نه این که در جوابش فرض بفرماید که سائل در حکم واقعی (طهارت) شک دارد، سپس استصحاب را جاری کند؛ لذا جواب امام بی‌معناست.

ج) امام معنا ندارد که حالت مکلف (یقین به خوب، عدم یقین به خوب) را مطرح کند. چون کسی که شبهه مفهومی حکمی دارد می‌داند این مرتبه از افراد نوم است. پس یقیناً می‌داند (زراره) که شخص در این مرتبه خوابیده است ولی حکم آن را نمی‌داند که مُبَطَّل است یا خیر. پس امام حلت عدم یقین را نباید مطرح می‌کرد.

✓ نتیجه: سؤال دوم زراره از شبهه موضوعیه است.

نکته:

اشکال:

چون قاعده استصحاب در جواب سوال دوم آمده است لذا قاعده استصحاب مخصوص به شبهه موضوعیه است.

توضیح: مورد صحیح زراره که خصوص شبهه موضوعیه است از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب می‌باشد و قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از تمسک به اطلاق و عموم می‌شود، یعنی با وجود قدر متیقن اصلاً برای کلام عموم و اطلاق پیدا نمی‌شود و لا برای جواب امام (لاینبقض الیقین بالشک ابدا) اطلاق یا عمومیت پیدا نمی‌شود، تا نتیجتاً قاعده استصحاب شامل کلیه شبهات (موضوعیه و حکمی) شود.

جواب:

کلمه ابدأ مانع می‌شود که جواب امام محدود به قدر متیقن در مقام تخاطب شود.

✓ نتیجه: صحیح شامل استصحاب در شبهه موضوعیه و حکمی می‌شود.

۲- دلالت روایت بر استصحاب:

این روایت دلالت بر استصحاب دارد.

نحوه دلالت:

«ألا» مرکب از «إن» شرطیه و لای نافی می‌باشد. شرط «إن»، «لا» می‌باشد و جواب «إن»، «فإنه» علی یقین من وضوئه است. به این صورت - إن لم یستیقن بآنه قد نام فإنه علی یقین من وضوئه - . اگر یقین ندارد که خوابیده است پس او بر یقین از وضوئش باقی می‌باشد. آنگاه مجموع این جمله‌ی شرط و جواب، به منزله‌ی صغرا و کبرای آن - ولاینبقض الیقین بالشک - است.

مفاد کبری قاعده استصحاب است که همان پناه گذاشتن بر یقین سابق و عدم اعتنا به شک است پس از این کبری فهمیده می شود که هر یقین سابق را، شک لاحق نقض نمی کند.

اشکال اول: (از شیخ اعظم انصاری)

شیخ فرموده در ال یقین دو احتمال بیشتر نیست:

- ۱- ال عهد (ذکری) باشد. یعنی یقین به وضوء نباید با شک نقض می شود.
- ۲- ال جنس باشد. یعنی مطلق یقین نباید با شک نقض شود.

با این روایت در صورتی حجیت مطلق استصحاب اثبات می شود که ال برای جنس باشد و حال آن که احتمال دارد برای عهد باشد که طبق این، کبری تنها مفید قاعده کلیه در خصوص باب وضو خواهد بود.

بعدها خود شیخ اظهار کرده که ال، جنس است.

کلام مصنف: ال در الیقین:

- ۱- عهد باشد. ✓ در اینصورت کبری به درد آن شخص می خورد. یعنی حتی در باب وضوء هم قاعده کلیه درست نمی شود. این احتمال با وجود کلمه ابدأ که از صور سالبه کلیه می باشد، مردود است.
- ۲- جنس باشد. یعنی جنس یقین به وضوء. ✓ در اینصورت کبری مفید قاعده کلیه تنها در خصوص وضوء است. قرینه بر این احتمال تقیید یقین در صغری به وضوء است که این تقیید مانع از تمسک به عموم یا اطلاق کبری در کلیه ابواب فقه می شود.
- ۳- جنس باشد. یعنی جنس یقین به ما هو یقین. همین احتمال متعین است. ✓ قرینه بر این احتمال تناسب حکم و موضوع است. یعنی در کبری حکم شده است که شک به ما هو شک (مطلق شک، چون احتمال ال عهد که در شک نیست) ناقض یقین نیست. به قرینه مقابله (یقین و شک) پس مراد از الیقین نیز اعم خواهد بود، یعنی هر یقینی.

أما قید (من وضوءه) در صغری خصوصیتی ندارد بلکه صرفاً به خاطر این است که این مسأله در باب وضوء اتفاق افتاده است علاوه بر اینکه صغری طبیعتاً باید دائره اش از دائره کبری ضیق تر باشد. بنابراین، من وضوءه، قید یقین نیست که جزء حد اوسط شود تا تکرار آن در کبری لازم باشد، نتیجتاً کبری مقید به باب وضوء شود، بلکه حد اوسط خصوص

یقین به ما هو یقین است آنگاه صغری و کبری چنین می‌شود. ... فَإِنَّهُ مِنْ وَضوئِهِ عَلَى یَقِینٍ، وَلَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ بِالشَّكِّ أَبَدًا.

نتیجه: این صحیح مفید قاعده استصحاب در کلیه ابواب فقه است.

اشکال دوم:

روایت دلیل برای قاعده مقتضی و مانع است نه استصحاب. چون متیقن در این روایت وضوء است نه طهارت، درحالی که مشکوک با متعلق شک مانع از استمرار طهارت است و طهارت اثر متیقن است. نتیجتاً شک در استمرار اثر متیقن می‌باشد نه در خود متیقن. پس متعلق یقین عین متعلق شک نشد. در نتیجه شرط پنجم استصحاب محقق نشد.

جواب:

درست است در روایات از وضوء نام برده شده ولی مراد از وضوء، مسبب آن است که طهارت باشد از باب ذکر سبب و إرادة مسبب، چنانکه در اخبار دیگر نیز مراد از وضوء طهارت گرفته می‌شود و صدر این صحیح (الرجل ینام و هو علی یقین من وضوئِهِ) مُشعر به این است که مراد طهارت می‌باشد.

اشکال سوم: (از شیخ اعظم انصاری)

شیخ فرموده است. تمامی روایاتی که به وسیله آن‌ها بر حجیت استصحاب استدلال شده، مخصوص به شک رافع است پس استصحاب تنها در شک در رافع حجّت می‌باشد.

جواب مصنف:

نقد این اشکال در آخر بحث اخبار می‌آید.

۲. صحیح زراره الثانی:

روایت دوم که به وسیله آن بر حجیت استصحاب استدلال شده صحیح دوم و طولانی زراره می‌باشد.

✓ طبق عقیده مشهور دو فقره از این روایت و طبق عقیده‌ی بعضی سه فقره از این روایت دالّ بر استصحاب است:

فقره اول:

«لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِكَ شَكَّكَتَ وَ لَيْسَ یَبْغِیْ لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّكِّ أَبَدًا.»

در این (یقین) دو احتمال است:

۱- یحتمل مراد از این یقین به طهارت، یقینی باشد که قبل از ظنّ به اصابت خون به جامعه وجود داشته است.

✓ طبق این احتمال روایت دالّ بر حجّیت استصحاب است، و لذا زراره با طهارتِ استصحابی نماز خوانده است.

۲- یحتمل مراد از یقین به طهارت، یقینی باشد که بعد از ظنّ به اصلیت خون به جامعه و بعد از فحص برای زراره پیدا شده است چون زراره گفت: نَظَرْتُ و لَمْ أَرَّ شَيْئاً، آنگاه این (لَمْ أَرَّ شَيْئاً) یعنی یقین به طهارت. پس مراد از یقین به طهارت، این (لَمْ أَرَّ شَيْئاً) می‌باشد.

✓ طبق این احتمال عبارت (فَرَأَيْتُ فِيهِ) دلالت دارد بر این که این یقین به طهارت قبل از نماز (لَمْ أَرَّ شَيْئاً) تبدیل به یقین به نجاست شد و قاعده (الیقین و شکّ ساری) هم همین بود که یقین سابق متلاشی شود.

✓ بنابراین، روایت دلیل بر قاعده (الیقین) خواهد بود و لذا زراره با طهارتی که از روی این قاعده پیدا شده، نماز خوانده است.

این احتمال دوّم بعید است، چون (لَمْ أَرَّ شَيْئاً) به معنای یقین نداشتن به نجاست است یعنی یقین داشتن به عدم نجاست، لذا همان احتمال اولّ متعیّن است.

فقره دوّم:

«فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ يَنْقُضَ بِالشَّكِّ.»

با توجه به این که ال در الیقین برای جنس است پس این فقره دالّ بر استصحاب می‌باشد.

فقره سوّم:

«تَغْسِلُ مَنْ تَوَبَّكَ حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ.»

یعنی اگر یقین به نجاست ثوب داشتی، واجب است بشوئی تا یقین به طهارت پیدا کنی. مفهوم غایت این است که اگر یقین به طهارت پیدا نشود ثوب محکوم به نجاست است. چون قبلاً یقین به نجاست آن بوده است. این معنای استصحاب است.

دو احتمال در فقره سوّم وجود دارد:

۱- یحتمل امام غایت را حصول یقین به طهارت قرار داده تا مخاطب را، با استصحاب نجاست، خلاصی دهد پس معلوم می‌شود استصحاب، حجّت است.

۲- یحتمل امام غایت را، حصول یقین به طهارت قرار داده چون إحراز طهارت، شرط دخول در نماز است، بدون این که امام کاری به یقین سابق داشته باشد.

✓ طبق این احتمال روایت دالّ بر حجّیت استصحاب نیست و إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال.

۳. صحیحہ زرارہ ثالثہ:

سوّمین روایت کہ بہ وسیلہ آن بر حجّیت استصحاب استدلال شدہ، صحیحہ زرارہ - سوم - است.

نحوہ استدلال:

امام علیہ السلام دربارہ شخصی کہ بین ۳ و ۴ شکّ می‌کند، می‌فرماید: باید بایستد و یک رکعت بہ نمازش اضافه کند. این کلام امام بہ خاطر استصحاب است چون این شخص قبل از شروع بہ نماز و یا در رکعات اولیہ یقین داشت کہ رکعت چہارم را ایتیان نکرده، لذا همان عدم ایتیان استصحاب می‌شود و بہ ہمین جهت امام بر او اضافه یک رکعت را واجب نمود تا یقین کند نمازش را بہ نحو کامل انجام دادہ است.

✓ شش فقرہ‌ای کہ در پایان حدیث آمدہ، تأکید قاعدہ استصحاب می‌باشد.

----- «قوله: و قد تأمل الشيخ الأنصاري قَسْرَهُ ... الخ» -----^۱

اشکال شیخ انصاری:

در جملہ، قامَ فأضاف إليها أخرى، دو احتمال است:

۱- **یحتمل** مراد اضافه یک حرکت متصلہ باشد. یعنی مکلف بناہ

را بر اقل می‌گذارد و یک رکعت متصل اضافه می‌کند.

✓ طبق این احتمال، روایت دلیل بر استصحاب خواهد بود،

چون عدم ایتیان اکثر (رکعت چہارم) استصحاب شدہ است.

ولی این احتمال:

أولاً: مخالف با مذهب شیعه است. یک چون مذهب شیعه بناہ بر اکثر است.

ثانیاً: مخالف با ظاہر فقرہ اول (یرکع بہ رکعتین و هو قائمٌ بفاتحة الكتاب) است. چون تعین فاتحة الكتاب تنہا در

نماز احتیاط است کہ منفصل خواندہ می‌شود.

۲- **یحتمل** مراد اضافه یک رکعت منفصل (نماز احتیاط) باشد.

✓ طبق این احتمال روایت دلیل بر استصحاب نخواہد بود

چون اگر عدم ایتیان اکثر استصحاب شدہ بود باید بناہ بر

اقل گذاشته می‌شد و یک رکعت متصل اضافه می‌شد و

لذا روایت دلیل بر قاعدہ اشتغال می‌شود آنگاہ مراد از

یقین بہ برائت ذمہ است کہ با خواندن نماز احتیاط

حاصل می‌شود.

^۱ (ص ۶۳۰ سطر نم از بالا - چاپ بوستان)

✓ نتیجه: روایت دلیل بر استصحاب نخواهد بود.

----- «قوله: أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ ولكن ... الخ» -----^۱

جواب مصنف:

کلمه یقین در فقره اول (لاینبض الیقین بالشک):

- **أولاً:** حمل بر یقین به برائت ذمه که با خواندن نماز احتیاط محقق می‌شود، بعید است. ✓
چون ظاهر بلکه صریح این فقره این است که یقینی که بالفعل برای انسان حاصل بود، نباید با شک، آن را نقض کند درحالی که یقین به برائت، که با خواندن نماز احتیاط پیدا می‌شود، بالفعل برای شاک بین ۳ و ۴، حاصل نیست بلکه تحصیل آن یقین طلب شده است. پس حمله یقین در این فقره بر یقین به برائت که شیخ فرموده، صحیح نیست.
 - **ثانیاً:** حمله بر یقین به عدم ایتیان رکعت رابعه نمی‌شود. ✓
چون اشکال شیخ لازم می‌آید.
 - **ثالثاً:** حمل بر یقین به صحت سه رکعت می‌شود پس شخص نباید به وسیله شک این یقین را نقض کند و نباید شک را با این یقین مخلوط نماید (نقص به این است که نمازش را باطل کرده و از نو اعاده کند و یا بناء را بر اقل بگذارد و یک رکعت متصله اضافه کند که این بناء بر اقل خلط یقین با شک نیز می‌باشد. بلکه بناء بر اکثر بگذارد و سپس یک رکعت منفصله احتیاط بجای آورد).
- ❖ قرینه بر این احتمال سوم (ثالثاً) دو امر است:

- ۱) صدر روایت (یرکع یرکعتین ...) دال است که رکعت منفصله بخواند.
 - ۲) تأکید امام به مخلوط نکردن یقین با شک، و حال آنکه اگر یک رکعت منفصله بخواند یقین و شک را مخلوط نموده است.
- ✓ چون احتمال دارد رکعت مشکوک، رکعت چهارم باشد پس شخص با اضافه یک رکعت متصله یقین و شک را در نماز مخلوط کرده است.

خلاصه:

مراد از یقین در ۳ فقره اول (قبل از ولکن در روایت) یقین به صحت ۳ رکعت است. و مراد از یقین دو فقره ۴ و ۵ یقین به برائت ذمه است که شیخ فرمود. چون امام در ۳ فقره اول از نقض یقین بالفعل به وسیله شک نهی نموده ولی در ۲ فقره بعدی (از بعد از ولکن) علاج و راه چاره نشان می‌دهد و علاج به این است که باید شک سابق با یقین نقض شود و یگانه راه برای نقض کردن شک با یقین انجام یک رکعت احتیاط منفصله می‌باشد، بنابراین ۳ فقره اول دال بر استصحاب است.

^۱ (ص ۶۳۰ سطر سوم از پائین - چاپ بوستان)

----- «قوله: و على هذا، فالرواية تتضمن ... الخ» -----^۱

نکته:

ذیل روایت (قام فأضاف إليها أخرى) اگر چه ظهور در مذهب شیعه ندارد ولی صدر حدیث آن را تفسیر می کند و علت این که امام صراحتاً امر به نماز احتیاط که رکعت منفصله است نکرد این است که برای سائل (زراره) این مسئله واضح بوده است لذا امام تنها سرّ این حکم (وجوب احتیاط) را فرمود که در صورت نماز احتیاط شک سابق را با یقین (بدون خلط یکی با دیگری نقض کرده است).

۴. روایت محمد بن مسلم:

روایت چهارم، روایت محمد بن مسلم است که دو روایت می باشد.

نحوه استدلال:

روایت دلالت دارد کسی که یقین داشت سپس شک کرد باید بر یقین خود بناء بگذارد، چون شک ناقض یقین نیست. این همان استصحاب است.

در این دو روایات ۳ نظریه است:

۱- نظریه مصنف: این حدیث به قرینه فاء (فشک و فأصابه) صراحت دارد در این که زمان پیدایش شک، بعد از زمان پیدایش یقین بوده است ولی این دو حدیث با این مقدار، دلیل بر استصحاب نخواهد بود. چون این معنا با استصحاب و قاعده یقین، هر دو می سازد و چون در این دو حدیث دو احتمال است:

(۱) **یحتمل یقین**، به واسطه پیدایش شک زائل شده است به این معنا که زمان متیقن (حیات زید) و مشکوک (حیات زید) یکی باشند.

✓ طبق این احتمال دو حدیث با قاعده یقین می سازند.

(۲) **یحتمل یقین** به واسطه شک باقی باشد به این معنا که زمان متیقن و مشکوک متعدد باشند (حیات دیروز زید و حیات امروز زید).

✓ طبق این دو احتمال، این دو حدیث با قاعده استصحاب می سازد. با توجه به این که دو روایت ظهور در هیچ یک از این دو احتمال ندارند پس مجمل می شوند (مجمل در حجیت استصحاب).

✓ نتیجه: این دو روایت دلیل بر حجیت استصحاب نخواهند بود.

۲- **نظریه شیخ انصاری:** این دو روایت ظهور دارند که زمان متیقن و مشکوک واحد می باشند.

✓ نتیجه: دو روایت با قاعده یقین سازگاری دارد.

۳- **نظریه آخوند خراسانی:** این دو روایت ظهور دارند که زمان متیقن و مشکوک متعدد باشند.

^۱ (ص ۶۳۲ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

✓ نتیجه: دو روایت با قاعده استصحاب سازگاری دارند. (هر یک از این دو نظریه (ب) (۳) و ج (۳) برای خود أدله ناکافی دارند).

نکته ۱:

در این دو روایت دو نظریه است:

(۱) بعضی قائل‌اند این دو روایت جمع بین دو قاعده کرده و لذا دلیل بر هر دو قاعده می‌شود. چون دو روایت دلالت دارند که نقض یقین به ما هو یقین به وسیله شکّ جائز نیست و این معنا اعم است شامل آنجایی که یقین و شکّ با هم جمع می‌شوند (هم یقین باشد و هم شکّ) هست. که این در استصحاب است و شامل آنجایی که یقین با شکّ با هم جمع نمی‌شوند (فقط شکّ باشد) هم هست که این در قاعده الیقین است.

(۲) بعضی قائل‌اند جمع بین دو قاعده در این دو روایت جائز نیست چون مستلزم استعمال لفظ در بیش از یک معناست چون شما یک لفظ را (عدم جواز نقیض یقین) در دو معنا (دو قاعده) استعمال کرده‌اید.

نکته ۲:

کلام بعضی از اساتید:

این دو روایت ظهور در استصحاب دارد، چون ظاهر و متبادر از هر کلامی این است که زمان نسبت با زمان جری و تلبّس یکی باشد. مثلاً اکرم مجتهداً. یعنی کسی که بالفعل و فعلاً مجتهد است و اجتهادی برای او موجود است. با توجه به این مطلب، فلیمض علی یقینه، این است که بعد از شکّ بنا گذاری بر یقین موجود واجب است. و این معنا فقط بر استصحاب منطبق است که در زمان عمل به آن یقین وجود دارد. بر خلاف قاعده الیقین که یقین به واسطه شکّ ساری از بین می‌رود.

✓ نتیجه: طبق کلام این محقق دو روایت، دلیل بر استصحاب خواهد بود.

۵. روایت علی بن محمد قاسانی:

در این روایت دو نظریه است:

(۱) نظریه شیخ: دلالت این روایت بر حجّیت استصحاب اظهر است ولی سنداً مُبْتَنی به اشکال است.

نحوه دلالت روایت:

امام علی علیه السلام در این روایت به عنوان یک قانون کلی می‌فرمایند: الیقین لا یدخله الشک، سپس وجوب صوم را متفرّع بر رؤیت هلال رمضان کرده است. چنانکه وجوب افطار را متفرّع بر دیدن هلال شوال کرده است. این تفرّق به خاطر این است که، یقین سابق را به وسیله شکّ، منقوض نداشته است.

۲) نظریه آخوند و مصنف: دو روایت ظهور در استصحاب ندارد، چه برسد به این که اظهر باشد.

دلیل آخوند:

در کلمه الیقین که در روایت آمده است، دو احتمال می‌باشد:

۱- یَحْتَمِلُ مراد از یقین به دخول رمضان و یقین به دخول شوال باشد آنگاه معنای داخل نشدن شکّ به این یقین (که موضوع است) این است که شکّ حکم یقین را ندارد و به منزل یقین قرار داده نمی‌شود بلکه معیار وجوب صوم و افطار یقین می‌باشد. ✓ طبق این احتمال روایت ربطی به استصحاب ندارد چون بحثی از یقین سابق و شکّ لاحق نیست و روایاتی به همین مضمون هست که موضوع وجوب صوم و افطار یقینی می‌باشد. که در کتاب ۳ روایت ذکر شده است.

----- «قوله: مدعی دلالة الأخبار» -----^۱

مرحوم شیخ روایاتی خاص^۲ (روایاتی که مفید قانون کلی نیستند) که مربوط به ابواب خاصی از فقه می‌باشند. به عنوان تایید برای استصحاب ذکر کرده است که ما از بین آن‌ها روایت عبد الله بن سنان را ذکر می‌کنیم. کلام شیخ در رابطه با این روایات:

این روایت ظهور دارد در این که علت عدم وجوب نماز غسل ثوب این است که طهارت آن لباس یقینی بوده و علم و به ارتفاع طهارت نیست و این مؤید استصحاب می‌باشد.

----- «قوله: و المهم لنا أن نبحت الآن ... الخ» -----^۲

باید بحث شود مقدار دلالت روایات استصحاب چه اندازه است و این روایات دلالت بر کدام یک از تفصیلاتی که در بین اخبار استصحاب بود، دارد.

----- «قوله: ۱- التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية» -----^۳

عقیده اخباریین:

استصحاب در شبهه موضوعیّه حجت است (شکّ در حیات امروز علی، استصحاب حیات بکن) ولی در شبهه حکمیّه جاری نیست (مثل وجوب نماز جمعه در عصر ائمه، حق استصحاب نداری برای عصر غیبت) بلکه وظیفه ما در شبهات حکمیّه مراجعه با اصالت الإحتیاط است.

^۱ (ص ۶۳۶ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۶۳۶ سطر هشتم از بالا - چاپ بوستان)

^۳ (ص ۶۳۶ سطر دهم از بالا - چاپ بوستان)

دلیل:

روایات استصحاب عمومیت یا اطلاق ندارند که شامل شبهات حکمیّه هم شوند. لذا قدر متیقّن از آنها خصوص شبهات موضوعیّه است. مخصوصاً این که بعضی از آنها مثل روایت اول زراره در خصوص شبهات موضوعیّه وارد شده است.

✓ بنابراین، این روایات استصحاب معارض با أدلّه إجراء اصالت الإحتیاط در شبهات حکمیّه نیست.

جواب مظفر:

أولاً: روایات استصحاب اطلاق و عمومیت دارند لذا شامل شبهات حکمیّه نیز می‌شود.

دلیل:

(الف) اکثر روایات استصحاب در مقام علت آوردن می‌باشند. ظاهر این روایات این است که حکم (مثلاً طهارت) بر یقین به ما هو یقین متعلّق شده است اعم از این که یقین به حکم یا موضوع باشد. بنابراین تمسّک کردن به این روایات برای شبهات حکمیّه از باب تمسّک کردن به علت منصوصه است.

(ب) روایات محمد بن مسلم مطلق است. چون دارد مَنْ کان علی یقین، که این یقین شامل یقین به حکم و موضوع هر دو می‌شود.

ثانیاً: أدلّه احتیاط اشکال دارد؛ لذا معارض با أدلّه إجراء استصحاب در شبهات حکمیّه نیست.

----- «قوله: ۲- التفصیل بین الشکّ فی المقتضی و الرفع» -----^۱

ما به تبع صاحب کفایه قائل به حجّیت مطلق استصحاب هستیم، اگر چه دلیل ما با دلیل صاحب کفایه تفاوت دارد ولی شیخ قائل به شکّ در مقتضی و شکّ در رافع شده است. باید بحث کرد که روایات دلالت بر این تفصیل شیخ دارند یا خیر؟

----- «قوله: أ: المقصود من المقتضی و المانع» -----^۲

معانی مقتضی:

- ۱- مقتضی حکم که همان مصالح و مفاسد می‌باشد.
 - ۲- سبب شرعی: یعنی آنچه که در دین و شرع به عنوان سببی برای ایجاد امر دیگری قرار داده شده است. مثل الوضوء مقتضی لطهاره ای سبب شرعی.
 - ۳- قابلیت و استعداد مستصحب برای بقاء. مراد شیخ از مقتضی همین معنا است.
- ✓ بنابراین شکّ در مقتضی، یعنی شکّ در بقاء یک شی که این شکّ ناشی از این شده است که آیا آن شی استعداد و قابلیت بقاء لولا المانع دارد یا خیر؟

^۱ (ص ۶۳۷ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۶۳۸ - چاپ بوستان)

✓ و شکّ در رافع، یعنی ما یقین داریم که مستصحبّ قابلیت و استعداد برای بقاء دارد لولا المانع. ولی شکّ داریم که آیا مانعی پیدا شده که مستصحبّ را بردارد یا خیر؟

بنابراین:

----- «شکّ» -----

۱- شکّ در مقتضی.

۲- شکّ در رافع.

(این مطلب در صفحه بیست و سه از همین جزوه، با عنوان مقدمه آمده است)

✓ نتیجه: طبق نظریه شیخ استصحاب در شکّ در مقتضی جاری نیست ولی در شکّ در رافع با تمامی اقسامش جاری است خلافاً للمحقق السبزواری.

----- «قوله: ب: مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل» -----^۱

کلام شیخ:

این روایات عامّه (۵ روایت) دلالت بر حجّیت استصحاب در خصوص شکّ در رافع دارند نه شکّ در مقتضی.

دلیل شیخ:

کلمه نقض دو معنا دارد:

(۱) معنای حقیقی: برداشتن هیئت اتصالیّه و بهم پیوسته می‌باشد. چنان که در نقض الحبل است. ✓ مراد از نقض در روایات (لا تنقض الیقین به شکّ) معنای حقیقی نیست، چون فرض این است که در استمرار و بقای متیقن شکّ پیدا شده پس برای یقین و متیقن، هیئت اتصالیّه‌ای نیست تا گفته شود آن هیأت را بر ندارید.

(۲) معنای مجازی:

الف) اقرب به معنای حقیقی. - برداشتن امر ثابت - .

یعنی امری که قابلیت و استعداد بقاء و استمرار را دارد لولا المانع.

ب) غیر اقرب به معنای حقیقی. مطابق دست برداشتن از یک شیء اعم از این که امر ثابت باشد یا نباشد، به عبارت دیگر اعم از این که قابلیت و استعداد برای بقاء داشته باشد یا خیر؟

✓ نتیجه: چون لفظ نقض و معنای حقیقی‌اش نیست باید آن را به معنای مجازی که اقرب به معنای حقیقی است، گرفت. به عبارت دیگر «لاتنقض» به «الیقین» تعلق گرفته

^۱ (ص ۶۴۰ - چاپ بوستان)

است. پس باید یقین امر مستمر و ثابت باشد و لازمه مستمر بودن یقین، آن است که متیقن، امر مستمر باشد.

❖ خلاصه این که این فعل «لا تناقض» قرینه می شود بر اینکه مطلق اش که «الیقین» است تخصیص بخورد که اگر این فعل نمی بود، متعلق عام می بود. چنانکه در «لا تضرب أحداً» چنین می باشد.

اشکال اول بر شیخ:

نقض در مقابل إبرام است و إبرام به معنای استحکام و قوت می باشد.

✓ بنابراین معنای نقض، افساد امر مبرم است، یعنی درهم شکستن و از بین بردن امر قوی و مستحکم. این معنا در کلیه مواردی که کلمه نقض به کار می رود، وجود دارد. در حالی که اگر معنای نقض، رفع هیئت اتصالیه باشد این معنا در کلیه موارد استعمال این لفظ صحیح نیست، چون اتصال در مقابل انفصال است و لذا معنای نقض به معنای انفصال المتصل برگشت دارد و حال آن که این معنا (انفصال المتصل) در نقض العقد و العهد بی معنا است چون عقد و عهد امر متصلی نیست بر خلاف نقض الجبل و الجدار که امر متصل می باشند.

اشکال دوم بر شیخ:

مراد شیخ از یقین در این روایات:

(الف) اگر خود یقین باشد.

✓ در این صورت اسناد نقض (لا تناقض-رفع امر ثابت) به آن صحیح است چون یقین اقوی مراتب ادراک است که هیچگونه احتمال یقین در آن نیست لذا یک حالت نفسانیة مستحکم، قوی و ثابت (غیر متزلزل) می باشد و به علت این که یقین امری ثابت می باشد لازم نیست که برای تعلق «لا تناقض» به آن، متعلق یقین امر ثابت قابل بقاء باشد تا شما (شیخ) بگویید روایات شامل شک در مقتضی نمی شود.

(ب) متیقن باشد. (چنان که خود شیخ اشاره کرده که مراد از یقین، متیقن است)

اراده متیقن از یقین به یکی از ۲ نحوه است:

(۱) به نحو مجاز در کلمه. (کلمه یقین را به معنای متیقن بگیریم)

✓ این صحیح نیست. چون استعمال یقین به معنای متیقن استعمال غلط است (چون قرینه نیست)

(۲) به نحوه مجاز در حذف. (کلمه متعلق قبل از یقین در تقدیر بگیریم)

✓ این نیز صحیح نیست، چون تقدیر احتیاج به قرینه دارد و در روایت قرینه وجود ندارد.

✓ نتیجه: بعد از این که احتمال (ب) باطل شد احتمال (الف) متعین می گردد و طبق احتمال (الف) لازم نیست متیقن امری ثابت و قابل بقاء باشد. چون خود یقین امری ثابت است لذا روایات شامل هر دو نوع شک می شود.

----- «قوله: أقول: إنَّ البحث عن هذا الموضوع ... الخ» -----^۱

عقیده مصنّف:

ابتدا سه مقدمه:

مقدمه ۱:

لاشکّ در این که در لسان روایات نقضی که مورد نهی قرار گرفته و به یقین اسناد داده شده است نه متیقّن. و ظاهر این روایات این است که استحکام و قوّت و ثبات یقین سبب شده که در مقام عمل به او تمسک شود و به وسیله شکّ که عین تزلزل است نقض نشود.

نتیجه:

حمله یقین بر متیقّن به نحو مجاز در حذف یا مجاز در کلمه، خلاف ظاهر است. مهم‌ترین شاهد بر این مطلب مقابله یقین با شکّ است و لاشکّ در این که مراد از شکّ، مشکوک نیست. پس مراد از یقین نیز متیقّن نخواهد بود.

مقدمه ۲:

لاشکّ در این که نهی از نقض یقین (لاتنقض الیقین) به معنای حقیقی خودش نیست چون یقین به خاطر وجود شکّ نقض شده و درهم شکسته شده است. لذا نقض یقین تحت اختیار مکلف نیست تا نهی که تکلیف است به آن تعلق بگیرد. بلکه معنای «لاتنقض الیقین باشکّ» این است که در مقام عمل بناء را بر یقین گذاشته و احکام یقین را بار کنید و به شکّ اعتنا نکنید، گویا شکّی نیست.

نکته ۱:

به این که گفته شد احکام یقین را بار کنید مراد از یقین، یقین به عنوان این که صفت خاصی (حالت ۱۰۰٪) است نمی‌باشد، چون اگر مراد از یقین این باشد قطعاً احکام چنین یقینی بعد از شکّ وجود ندارد تا احکام او بار شود. بلکه مراد این است که احکام متیقّن و حالت سابقه را بار کن و لذا «لاتنقض الیقین باشکّ» عبارت اخری می‌باشد از اینکه در هنگام شکّ بر طبق حالت سابقه عمل بکن.

نکته ۲:

چگونه «لاتنقض الیقین بالشکّ» (حرمت نقض) عبارت اخری می‌شود از این که عمل به متیقّن و حالت سابقه کن گویا شکّی نیست؟

جواب:

یکی از ۴ راه:

- ۱) مراد از یقین، متیقّن باشد به نحو مجاز در کلمه الیقین.
- ۲) قبل از یقین، متعلّق در تقدیر باشد به نحو مجاز در حذف.

^۱ (ص ۶۴۳ سطر اول از بالا - چاپ بوستان)

۳) اسناد «لاتنقض» به «الیقین» اسناد مجاز عقلی باشد، یعنی ما هو له و متعلق لا تنقض متیقن است و یقین غیر ما هو له است. مثل: جری المیزاب.

۴) نهی از نقض یقین کنایه از لزوم عمل به متیقن و حالت سابق باشد.

توضیح: مقتضای یقین به یک شیء، عمل بر طبق آن شیء است، آنگاه

لازمه نقض و در هر شکسته شدن یقین، ترک مقتضای یقین است (به خاطر نبود یقین) و ملازمه نهی از نقض یقین، نهی از ترک مقتضای یقین است و لازمه این انجام مقتضای یقین است که همان لزوم عمل به متیقن می‌باشد.

توجه:

در لازم یعنی عمل بر طبق متیقن صحبت از نقض متیقن نیست.

✓ در بین این ۴ احتمال، احتمال ۱ و ۲ مردود است و در بین احتمال ۳ و ۴، آنچه احتمال ۴ است. خلافاً للنائینی.

چون:

أولاً: حفظ ظاهر روایت شده، که نقض به خود یقین اسناد داده شده است.

ثانیاً: کنایه به منزله بیان مقصود همراه با اقامه دلیل است چون مراد استعمالی (همان ملزوم) این است که نقض یقین باشکّ حرام است. و مراد جدّی (همان لازم) این است که عمل کردن بر طبق متیقن واجب است و مراد استعمالی دلیل بر مراد جدّی است.

مقدمه ۳:

مراد از نقض یقین در روایات:

مشهور: مراد نقض حقیقی نیست (نقض حقیقی یعنی حقیقتاً یقین خود را نقض نکن) چون نقض یقین تحت اختیار مکلف نیست تا نهی به آن تعلق بگیرد حقیقتاً. بلکه مراد نقض عملی است یعنی یقین بواسطه شکّ حقیقتاً نقض شد ولی در مقام عمل یقین خود نقض نکن.

مصنّف: مراد نقض حقیقی است. استحاله‌ای که شما (مشهور) گفتید در صورتی لازم می‌آید که نهی از نقض یقین به مراد جدّی باشد ولی در «مقدمه ۲» گفته شد که نهی از نقض یقین کنایه است از این که عمل کردن به متیقن در زمان شکّ واجب است. در این صورت نهی از نقض یقین تنها مراد استعمالی می‌باشد و لاشکال که مراد استعمالی معصوم علیه السلام محال (در انشاء) یا کاذب (در خبر) باشد. اشکال زمانی است که مراد جدّی محال یا کاذب باشد. پس حمله نقض بر معنای حقیقی اولی است.

----- «قوله: النتيجة: أنه إذا تَمَّتْ هذه المقدمات ... الخ» -----^۱

اسناد نقض حقیقی به یقین صحیح است (گرچه نهی از نقض یقین کنایه از لزوم معنایش می‌باشد یعنی کنایه از لزوم عمل به متیقن) چون یقین امر ثابتی می‌باشد لذا برای صِحَّتِ اسناد نقض به یقین احتیاجی نیست که متعلق یقین امری ثابت و قابل بقائی باشد تا گفته شود که روایات تنها شامل شک در رافع می‌شود یعنی جایی که مستصحب امری ثابت و قابل بقائی باشد. زمانی لازم است که متیقن امر ثابت و قابل بقاء باشد که «لَا تَنْقُضُ» به متیقن اسناد داده شده باشد و حال آن که «لَا تَنْقُضُ» در لفظ و ظاهر حدیث یا متیقن اسناد داده نشده چنانکه به صورت کنایه نیز به متیقن اسناد داده نشده است.

أَمَّا در ظاهر حدیث اسناد داده نشده که معلوم است.

أَمَّا به صورت کنایه اسناد داده نشده چون نهی از نقض یقین کنایه از لزوم عمل به متیقن می‌باشد نه کنایه از نهی از نقض متیقن.

----- «قوله: الخلاصة» -----^۲

أولاً: نقض به خود یقین اسناد داده شده بدون ارتکاب مجاز در کلمه و مجاز در حذف و مجاز در اسناد.

ثانياً: نهی از نقض یقین کنایه از لزوم عمل به متیقن می‌باشد.

ثالثاً: این معنای کنائی مستلزم این نیست که متیقن امری ثابت و قابل بقاء باشد تا شما بگوئید: روایات فقط شامل شک در رافع می‌شود.

نتیجه نهائی: از روایات استصحاب تفصیل مرحوم شیخ در نمی‌آید.

^۱ (ص ۶۴۶ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۶۴۶ - چاپ بوستان)

تنبيهات الاستصحاب

مرحوم شیخ در پایان اقوال استصحاب، ۱۲ تنبیه و مرحوم آخوند ۱۴ تنبیه ذکر کرده اند ولی مصنف ۲ تنبیه ذکر می‌کند: استصحاب کلی، استصحاب عبائیه.

----- «قوله: التنبیه الأول. استصحاب الكلّی» ----- ۱

گاهی انسان یقین دارد که کلی در ضمن فردی از افرادش موجود شد سپس در بقاء آن کلی شک می‌کند. این شک در بقاء کلی ۳ صورت دارد:

(۱) گاهی منشأ آن، این است که شک می‌کند آیا فردی که یقین به وجودش داشت و کلی در ضمن او پیدا شده بود، باقی است یا خیر؟ - استصحاب کلی قسم اول - .

(مثال: بودن معتمدی در یک ساعت پیش در مسجد بعد شک می‌کنیم که آیا اصلاً انسانی در مسجد است یا نه) .

(۲) گاهی منشأ آن این است که شک می‌کند که آیا فردی که کلی در ضمن او پیدا شد قصیر بود (که در حال شک قطعاً از بین رفته) یا طویل بوده (که در حال شک قطعاً باقی است) - استصحاب کلی قسم دوم - .

(مثلاً نیم کیلو رطوبت از زید خارج شد. بعد وضو گرفت. بعد شک می‌کند که آیا آن حدث قصیر العمر بود، یا طویل العمر بوده که شک می‌کند آیا این وضوء باعث رفع حدث شده یا نشده؟ - که باید استصحاب حدث کرد -) .

(۳) گاهی منشأ آن، این است که انسان یقین دارد فردی که کلی در ضمن او موجود شد از بین رفته ولی احتمال می‌دهد که فرد دومی موجود شده باشد. - استصحاب کلی قسم سوم - .

این قسم خود دو قسم است:

(۱) انسان احتمال می‌دهد هم زمان با وجود فرد اول، فرد دوم هم بوده است.

(۲) انسان احتمال می‌دهد مقارن با از بین رفتن فرد اول، فرد دوم موجود شده باشد.

----- «قوله: اما القسم الأول: فالحقّ فيه جریان الاستصحاب ... الخ» ----- ۲

نظر مصنف: در قسم اول، استصحاب کلی و فرد هر دو جاری است چون ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لاحق است موجود می‌باشد.

^۱ (ص ۶۴۸ - چاپ بوستان)

^۲ (ص ۶۴۹ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: أما القسم الثاني: فالحقّ فيه أيضاً جريان الاستصحاب ... الخ» -----^۱

در قسم دوم، استصحاب فرد جاری نیست چون ارکان استصحاب موجود نیست ولی استصحاب کلی جاری است چون ارکان استصحاب موجود است.

اشکال اول:

رکن دوم استصحاب که شکّ در بقاء است در استصحاب کلی قسم دوم وجود ندارد چون کلی، وجودی مستقلّ و جدای از افراد ندارد بلکه وجود فرد سبب وجود کلی می‌شود و لذا اگر کلی در ضمن فرد قصیر موجود شد یقین به ارتفاع آن کلی داریم و نسبت به وجود کلی در ضمن فرد طویل چون شکّ در حدوث آن داریم اصل عدم، جاری می‌شود.

✓ چون اصل در هر حادث، عدم آن است.

✓ نتیجه: ما در زمان شکّ، از وجود کلی شکّ نداریم بلکه یقین به ارتفاع آن داریم یا وجداناً یا تبعیضاً و به کمک اصل عدم.

جواب:

بین استصحاب فرد و کلی خلط شده است. کلام شما در استصحاب کردن فرد کاملاً صحیح است به این معنا که نسبت به هر یک از دو فرد دو رکن استصحاب (یقین به حدوث، شکّ در بقاء) موجود نیست ولی نسبت به کلی ارکان استصحاب کامل است.

اشکال دوم:

شکّ در بقاء کلی مسبب از شکّ در حدوث فرد طویل است.

✓ چون اگر فرد طویل موجود شده بود ما در آن بعدی یقین به وجود کلی داریم و اگر فرد طویل موجود نشده بود ما در آن بعدی یقین به عدم کلی داریم پس شکّ در حدوث فرد طویل سبب شکّ در بقاء کلی شد.

و با توجه به این که اصل در ناحیه سبب بر اصل در ناحیه مسبب مقدم است لذا در ناحیه سبب اصل عدم حدوث جاری می‌کنیم نتیجتاً یقین به ارتفاع کلی پیدا می‌کنیم.

جواب:

شکّ در بقاء کلی مسبب از شکّ در این است که آیا امری که در آن اول یقین به حدوث آن داریم آیا طویل بوده یا قصیر؟

✓ بنابراین برای یقین به ارتفاع کلی باید در هر دو فرد اصل عدم جاری کرد که با وجود علم اجمالی این دو اصل جاری نمی‌شود. نتیجه این که ما در آن اول یقین به کلی داشتیم و شکّ در بقاء آن داریم لذا ارکان استصحاب کامل است.

^۱ (ص ۶۴۹ سطر شانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: أما القسم الثالث: - و هو ما إذا كان الشكّ ... الخ» -----^۱

نکته ۱:

در استصحاب کلی قسم سوم ۳ نظریه است:

- ۱- استصحاب کلی جاری است.
- ۲- استصحاب کلی جاری نیست. (عقیده مصنف)
- ۳- در قسم اول آن فقط جاری است نه قسم دوم.

نکته ۲:

مبنا و علت قائل شدن به جریان استصحاب کلی در استصحاب کلی قسم سوم یکی از ۲ امر زیر است:

(۱) در استصحاب، وحدت متیقّن و مشکوک شرط است و در استصحاب کلی قسم سوم بین متیقّن و مشکوک وحدت نوعیه برقرار است و وحدت نوعیه در تحقّق وحدتی که در استصحاب شرط است کافی می‌باشد و در نتیجه استصحاب کلی جاری می‌شود.

(۲) بر فرض، وحدت نوعیه هم کافی نباشد (بلکه وحدت خارجیّه شرط باشد) کلی در خارج واجد می‌باشد چه در ضمن این فرد باشد و چه در ضمن آن فرد و لذا کلی نسبت به افرادش مثل یک آب نسبت به آبنا متعده است نه این که کلی نسبت به افرادش مثل آبنا متعده نسبت به آبنا متعده باشد.

مصنّف می‌فرماید:

أولاً: ما در استصحاب وحدت نوعیه را کافی نمی‌دانیم بلکه وحدت خارجیّه متیقّن و مشکوک را شرط می‌دانیم.

ثانیاً: وجود افراد کلی در خارج، سبب وحدت خارجیّه کلی نمی‌شود چون کلی نسبت و افرادش مثل نسبت آبنا متعده به آبنا متعده است. نتیجه این که در استصحاب کلی قسم سوم شرط پنجم استصحاب (وحدت متیقّن و مشکوک) وجود ندارد لذا استصحاب کلی جاری نیست.

نکته ۳:

فرق استصحاب کلی قسم دوم و استصحاب کلی قسم سوم این است که در قسم دوم متیقّن و مشکوک واحد می‌باشند چون متیقّن و مشکوک قدر جامع بین الفردین است ولی قسم سوم متیقّن و مشکوک یکی نمی‌باشند به بیانی که گذشت.

^۱ (ص ۶۵۲ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

نکته ۴ :

مواردی که عرف مسامحتاً متیقّن و مشکوک را واحد می‌شمارد استصحاب کلی قسم سوّم جاری است. مثل این که اگر ما یقین به سواد شدید داشتیم بعد شکّ کردیم که از بین رفته و یا تبدیل به سواد ضعیف شده یا خیر؟

✓ در این صورت عرف سواد ضعیف یا از بین رفته را ادامه و استمرار همان سواد شدید می‌داند لذا استصحاب بقاء می‌شود.