



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

جلد ۱-۲



اصول فقہ

علامہ محمد رضا عظیمی • ترجمہ: محسن غرویان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمه اصول فقه

نویسنده:

محمد رضا مظفر

ناشر چاپی:

دار الفکر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۳	ترجمه اصول فقه
۲۳	مشخصات کتاب
۲۳	جلد اول
۲۳	اشاره
۳۰	مقدمه پیشنهاداتی چند در تحوّل دروس حوزه‌های علمیه
۳۱	مدخل
۳۱	اشاره
۳۲	تعریف علم اصول
۳۲	[اقسام حکم]
۳۳	موضوع علم اصول
۳۴	فائده علم اصول
۳۴	تقسیم بحث‌های علم اصول
۳۵	مقدمه
۳۵	اشاره
۳۵	۱- حقیقت وضع
۳۶	۲- واضع کیست؟
۳۷	۳- وضع تعیینی و وضع تعینی
۳۷	۴- اقسام وضع
۳۹	۵- امتناع قسم چهارم
۴۰	۶- وقوع وضع عام و موضوع له خاص و پژوهشی در معنای حرفی
۴۰	اشاره
۴۳	نتیجه

- ۴۳ باطل بودن دو قول اول
- ۴۴ توضیح بیشتر
- ۴۵ در حروف، وضع عام و موضوع له، خاص است
- ۴۵ ۷- استعمال حقیقی و استعمال مجازی
- ۴۶ ۸- دلالت، تابع اراده است
- ۴۸ ۹- وضع شخصی و وضع نوعی
- ۴۹ ۱۰- وضع مرکبات
- ۵۰ ۱۱- علامات حقیقت و مجاز
- ۵۰ اشاره
- ۵۰ اول: تبادر
- ۵۲ علامت دوم: نادرستی و درستی سلب، درستی و نادرستی حمل
- ۵۲ اشاره
- ۵۴ تنبیه
- ۵۴ علامت سوم: اطراد
- ۵۵ ۱۲- اصول لفظیه
- ۵۵ مقدمه
- ۵۶ ۱- اصالة الحقیقة:
- ۵۷ ۲- اصالة العموم:
- ۵۷ ۳- اصالة الاطلاق:
- ۵۷ ۴- اصالت عدم تقدیر:
- ۵۸ ۵- اصالة الظهور:
- ۵۸ اشاره
- ۵۹ حجیت اصول لفظیه
- ۶۰ ۱۳- ترادف و اشتراک

- ۶۰ اشاره
- ۶۱ استعمال لفظ در بیش از یک معنی:
- ۶۲ دو تنبیه
- ۶۴ ۱۴- حقیقت شرعیه
- ۶۴ اشاره
- ۶۶ صحیح و اعم
- ۶۸ رأی مختار در مسئله
- ۶۸ یک توهّم و دفع آن:
- ۷۱ دو تنبیه
- ۷۱ ۱- نزاع صحیح و اعم در معاملات به معنای مستببات جاری نیست
- ۷۲ ۲- نزاع صحیح و اعم در معاملات ثمره‌ای ندارد مگر فی الجملة
- ۷۲ المقصد الأول مباحث الالفاظ
- ۷۲ اشاره
- ۷۳ مقدمه
- ۷۴ باب اول مشتق
- ۷۴ اشاره
- ۷۵ ۱- مراد از مشتق مورد بحث چیست؟
- ۷۷ ۲- طرح نزاع در اسم زمان
- ۷۸ ۳- اختلاف مشتق‌ها از حیث مبدأ
- ۷۹ ۴- استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، حقیقت است
- ۸۰ رأی مختار:
- ۸۱ باب دوم اوامر
- ۸۲ اشاره
- ۸۲ مبحث اول ماده أمر

- ۸۲ اشاره
- ۸۲ ۱- معنای کلمه أمر
- ۸۴ ۲- اعتبار علّو در معنای أمر
- ۸۴ ۳- دلالت لفظ أمر بر وجوب
- ۸۵ مبحث دوم- صیغه امر
- ۸۵ ۱- معنای صیغه امر
- ۸۷ ۲- ظهور صیغه أمر در وجوب
- ۸۷ اشاره
- ۸۹ دو تنبیه
- ۸۹ (تنبیه اول) ظهور جمله خبریه دال بر طلب، در معنای وجوب
- ۸۹ (تنبیه دوم) ظهور امر بعد از منع یا توهّم منع
- ۹۰ ۳- تبعیدی و توصلی
- ۹۰ اشاره
- ۹۲ (أ) منشأ اختلاف و تحریر آن
- ۹۳ (ب) محل اختلاف یعنی وجوب قصد قربت
- ۹۴ (ج) اطلاق و تقيید در تقسیمات اولیه واجب
- ۹۶ (د) عدم امکان اطلاق و تقيید در تقسیمات ثانویه واجب
- ۹۶ نتیجه
- ۹۸ ۴- واجب عینی و اطلاق صیغه امر
- ۹۹ ۵- واجب تعیینی و اطلاق صیغه امر
- ۹۹ ۶- واجب نفسی و اطلاق صیغه أمر
- ۱۰۰ ۷- فوریت و تراخی
- ۱۰۱ ۸- مرّة و تکرار [۴۶]
- ۱۰۳ ۹- آیا نسخ وجوب، دال بر جواز است؟

- ۱۰- دو بار أمر کردن به یک چیز ۱۰۵
- ۱۱- دلالت أمر به أمر بر وجوب ۱۰۶
- خاتمه در تقسیمات واجب ۱۰۸
- اشاره ۱۰۸
- ۱- واجب مطلق و مشروط ۱۰۸
- ۲- امر معلق و منجز ۱۰۹
- ۳- واجب اصلی و تبعی ۱۱۰
- ۴- واجب تخییری و تعیینی ۱۱۱
- ۵- واجب عینی و کفائی ۱۱۳
- ۶- واجب موسع و مضیق ۱۱۵
- اشاره ۱۱۵
- آیا قضاء، تابع أداء است؟ ۱۱۷
- باب سوم نواهی ۱۱۹
- اشاره ۱۱۹
- ۱- ماده نهی ۱۱۹
- ۲- صیغه نهی ۱۲۰
- ۳- ظهور صیغه نهی در تحریم ۱۲۱
- ۴- مطلوب در نهی چیست؟ ۱۲۱
- ۵- دلالت صیغه نهی بر دوام و تکرار ۱۲۳
- اشاره ۱۲۳
- (تنبيه) ۱۲۳
- باب چهارم مفاهیم ۱۲۴
- اشاره ۱۲۴
- ۱- معنای کلمه مفهوم ۱۲۴

- ۱۲۵ ۲- نزاع در حجّیت مفهوم
- ۱۲۶ ۳- اقسام مفهوم
- ۱۲۶ اشاره
- ۱۲۷ اول: مفهوم شرط
- ۱۲۷ تحریر محل نزاع:
- ۱۲۷ اشاره
- ۱۲۹ منایط در مفهوم شرط
- ۱۳۱ وقتی شرط متعدد و جزاء واحد باشد
- ۱۳۴ دو تنبیه
- ۱۳۴ ۱- تداخل مستببات:
- ۱۳۵ ۲- اصل عملی در دو مسئله فوق:
- ۱۳۶ دوم- مفهوم وصف
- ۱۳۶ موضوع بحث:
- ۱۳۷ اقوال مختلف و قول حق در مفهوم وصف
- ۱۳۹ سوم: مفهوم غایت
- ۱۴۱ چهارم: مفهوم حصر
- ۱۴۲ معنای حصر:
- ۱۴۲ اختلاف مفهوم حصر به سبب اختلاف ادوات آن:
- ۱۴۴ پنجم: مفهوم عدد
- ۱۴۵ ششم: مفهوم لقب
- ۱۴۵ خاتمه دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره
- ۱۴۵ مقدمه:
- ۱۴۶ جهت اول: جایگاه دلالات سه‌گانه
- ۱۴۶ اشاره

- ۱- دلالت اقتضاء: ۱۴۷
- ۲- دلالت تنبیه ۱۴۸
- ۳- دلالت اشاره ۱۵۰
- جهت دوم: حجّیت این دلالات (اقتضاء، تنبیه و اشاره) ۱۵۰
- باب پنجم عام و خاص ۱۵۱
- مقدمه ۱۵۱
- اقسام عام: ۱۵۲
- اشاره ۱۵۲
- ۱- (الفاظ عموم) ۱۵۳
- ۲- مخصّص متّصل و منفصل ۱۵۵
- ۳- آیا استعمال عام در مخصّص، مجاز است؟ ۱۵۷
- ۴- حجّیت عامّ مخصّص در افراد باقی‌مانده ۱۵۹
- ۵- آیا اجمال مخصّص به عام هم سرایت می‌کند؟ ۱۶۰
- اشاره ۱۶۰
- الف: شبهه مفهومیه ۱۶۱
- ب: شبهه مصداقیه ۱۶۳
- (تنبیه) در جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه، آنجا که مخصّص لّتی است: ۱۶۵
- ۶- عمل به عام قبل از فحص از مخصّص، جایز نیست ۱۶۸
- ۷- آوردن ضمیر پس از عام به صورتی که به بعض افراد عام رجوع کند ۱۷۰
- ۸- آوردن استثناء به دنبال جملات متعدد ۱۷۱
- ۹- تخصیص در عام به وسیله مفهوم ۱۷۳
- ۱۰- تخصیص زدن قرآن با خبر واحد ۱۷۴
- ۱۱- دوران بین تخصیص و نسخ ۱۷۶
- اشاره ۱۷۶

۱۷۷	صورت اول
۱۷۷	صورت دوم
۱۷۹	صورت سوم
۱۸۰	صورت‌های چهارم و پنجم
۱۸۰	باب ششم مطلق و مقید
۱۸۱	اشاره
۱۸۱	مسئله اول: معنای مطلق و مقید
۱۸۲	مسئله دوم: اطلاق و تقیید متلازم هستند
۱۸۳	مسئله سوم: اطلاق در جملات
۱۸۳	مسئله چهارم: آیا اطلاق به سبب وضع است؟
۱۸۳	اشاره
۱۸۴	۱- اعتبارات ماهیت
۱۸۷	۲- ملاحظه ماهیت هنگام حکم بر آن
۱۹۱	۳- اقوال در مسئله
۱۹۴	مسئله پنجم: مقدمات حکمت
۱۹۴	اشاره
۱۹۶	دو تنبیه
۱۹۶	قدر متیقن در مقام مخاطب
۱۹۹	انصراف: [۱۱۴]
۲۰۰	مسئله ششم: مطلق و مقید متنافی
۲۰۳	باب هفتم مجمل و مبین
۲۰۳	اشاره
۲۰۳	۱- معنای مجمل و مبین
۲۰۵	۲- مواردی که اجمال آن‌ها مشکوک است

- ۲۰۵ اشاره
- ۲۰۹ تنبیه و تحقیق
- ۲۱۰ المقصد الثانی الملازمات العقلیه
- ۲۱۱ اشاره
- ۲۱۱ مقدمه:
- ۲۱۱ اشاره
- ۲۱۲ ۱- اقسام دلیل عقلی [۱۲۸]
- ۲۱۴ ۲- چرا این مباحث، ملازمات عقلیه نامیده شده است؟
- ۲۱۶ خلاصه
- ۲۱۷ باب اول مستقلات عقلیه
- ۲۱۷ مقدمه
- ۲۱۹ مبحث اول تحسین و تقبیح عقلی
- ۲۱۹ اشاره
- ۲۲۰ ۱- معنای حسن و قبح و تصویر نزاع در آن‌ها
- ۲۲۴ ۲- واقعیت حسن و قبح در معانی مختلف آن و رأی اشاعره
- ۲۲۶ ۳- عقل عملی و نظری
- ۲۲۸ ۴- اسباب و موجبات حکم عقل عملی به حسن و قبح
- ۲۳۳ ۵- معنای حسن و قبح ذاتی
- ۲۳۵ ۶- ادله طرفین
- ۲۳۹ مبحث دوم ادراک عقل از حسن و قبح
- ۲۴۱ مبحث سوم ثبوت ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع
- ۲۴۱ اشاره
- ۲۴۳ توضیح و پی‌گیری:
- ۲۴۵ باب دوم غیر مستقلات عقلیه

- ۲۴۵ تمهید:
- ۲۴۶ مسئله اول اجزاء [۱۵۷].....
- ۲۴۶ پیشگفتار.....
- ۲۴۷ مقام اول: امر اضطراری.....
- ۲۵۱ مقام دوم: امر ظاهری.....
- ۲۵۱ مقدمه.....
- ۲۵۱ اشاره.....
- ۲۵۲ ۱- اجزاء در اماره در صورت انکشاف خطا به صورت یقینی.....
- ۲۵۴ ۲- اجزاء در اصول در فرض انکشاف خطا به صورت یقینی:.....
- ۲۵۷ ۳- اجزاء در امارات و اصول در فرض انکشاف خطا با حجت معتبر:.....
- ۲۵۹ «تنبیهی در باب تبدل قطع».....
- ۲۶۰ مسئله دوم مقدمه واجب.....
- ۲۶۰ تحریر نزاع:.....
- ۲۶۱ مقدمه واجب از کدام قسم مباحث اصولی است؟.....
- ۲۶۲ ثمره نزاع:.....
- ۲۶۳ [مقدمات بحث].....
- ۲۶۳ ۱- واجب نفسی و واجب غیری.....
- ۲۶۴ ۲- معنای تبعیت در وجوب غیری.....
- ۲۶۸ ۳- ویژگی‌های وجوب غیری.....
- ۲۷۰ ۴- مقدمه وجوب.....
- ۲۷۱ ۵- مقدمه داخلیه.....
- ۲۷۲ ۶- شرط شرعی.....
- ۲۷۶ ۷- شرط متأخر.....
- ۲۷۸ ۸- مقدمات مفوته.....

- ۲۸۵ ۹- مقدمه عبادی
- ۲۹۲ نتیجه: مسئله مقدمه واجب و اقوال در آن
- ۲۹۵ مسئله سوم مسئله ضدّ
- ۲۹۵ تحریر محل نزاع
- ۲۹۵ اشاره
- ۲۹۷ ۱- ضد عام
- ۳۰۰ ۲- ضد خاص
- ۳۰۰ (اول)- مسلک تلازم
- ۳۰۱ (دوم)- مسلک مقدّمیت:
- ۳۰۴ ثمره مسئله
- ۳۱۰ ترتّب
- ۳۱۵ مسئله چهارم: اجتماع امر و نهی
- ۳۱۵ تحریر محل نزاع
- ۳۱۹ مسئله (اجتماع امر و نهی) از ملازمات عقليه غير مستقل است:
- ۳۲۱ مناقشه در قول صاحب کفایه در تحریر نزاع
- ۳۲۲ قید مندوحه (راه چاره)
- ۳۲۳ فرق بین دو باب تعارض و تراحم با مسئله اجتماع
- ۳۲۹ قول حق در مسئله
- ۳۳۵ تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود:
- ۳۳۷ ثمره مسئله
- ۳۳۸ اجتماع امر و نهی در فرض عدم راه چاره
- ۳۴۱ حرمت یا وجوب خروج از مغضوب
- ۳۴۶ صحت نماز در حال خروج
- ۳۴۷ مسئله پنجم دلالت نهی بر فساد

۳۴۷	تحریر محل نزاع: -----
۳۵۱	مبحث اول: نهی از عبادت -----
۳۵۶	مبحث دوم: نهی از معامله -----
۳۷۲	جلد دوم -----
۳۷۲	الفهرس -----
۳۷۶	سخنی با خوانندگان -----
۳۷۷	المقصد الثالث مباحث الحجّة -----
۳۷۷	اشاره -----
۳۷۷	پیش درآمد -----
۳۷۹	مقدمه -----
۳۷۹	۱- موضوع مقصد سوم -----
۳۸۲	۲- معنای حجت -----
۳۸۴	۳- مدلول واژه اماره و ظن معتبر -----
۳۸۵	۴- ظنّ نوعی -----
۳۸۵	۵- اماره یا اصل عملی -----
۳۸۷	۶- مناط در اثبات حجیت اماره -----
۳۹۱	۷- حجیت علم ذاتی است -----
۳۹۷	۸- جایگاه حجیت امارات -----
۳۹۹	۹- ظن خاص و ظن مطلق -----
۴۰۰	۱۰- مقدمات دلیل انسداد -----
۴۰۲	۱۱- اشتراک احکام میان عالم و جاهل -----
۴۰۸	۱۲- تصحیح جعل اماره -----
۴۱۰	۱۳- اماره طریق است یا سبب -----
۴۱۲	۱۴- مصلحت سلوکی -----

- ۴۱۶ ۱۵- حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟
- ۴۱۹ باب اول کتاب عزیز
- ۴۱۹ درآمد
- ۴۲۰ نسخ کتاب عزیز
- ۴۲۰ حقیقت نسخ
- ۴۲۱ امکان نسخ قرآن
- ۴۲۵ وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ
- ۴۲۶ باب دوم سنت
- ۴۲۶ اشاره
- ۴۲۸ ۱- دلالت فعل معصوم
- ۴۳۱ ۲- دلالت تقریر معصوم
- ۴۳۳ ۳- خبر متواتر
- ۴۳۴ ۴- خبر واحد
- ۴۳۴ اشاره
- ۴۳۶ الف- ادله حجیت خبر واحد از قرآن
- ۴۳۶ مقدمه
- ۴۳۷ آیه نخست: آیه نبأ
- ۴۴۱ آیه دوم: آیه نفر
- ۴۴۱ اشاره
- ۴۴۵ تنبیه
- ۴۴۶ آیه سوم: آیه حرمت کتمان
- ۴۴۷ ب- دلیل حجیت خبر واحد از سنت
- ۴۵۰ ج- دلیل حجیت خبر واحد از اجماع
- ۴۵۶ د- دلیل حجیت خبر واحد از بنای عقلا

۴۵۹	باب سوم اجماع
۴۵۹	اشاره
۴۶۱	پرسش نخست
۴۶۶	پرسش دوم
۴۶۷	اجماع نزد امامیه
۴۷۶	اجماع منقول
۴۸۲	باب چهارم دلیل عقلی
۴۸۲	اشاره
۴۹۰	وجه حجیت عقل
۴۹۵	باب پنجم حجیت ظواهر
۴۹۵	چند نکته مقدماتی
۴۹۷	راههای اثبات ظواهر
۴۹۸	حجیت قول لغوی
۵۰۱	ظهور تصویری و تصدیقی
۵۰۳	وجه حجیت ظهور
۵۰۳	اشاره
۵۰۵	الف- شرط بودن ظنّ فعلی به وفاق
۵۰۶	ب- اعتبار عدم ظنّ به خلاف
۵۰۷	ج- اصالت عدم قرینه
۵۱۰	د- حجیت ظهور برای کسانی که فهماندن به آنان مورد نظر نبوده
۵۱۲	ه- حجیت ظواهر کتاب
۵۱۷	باب ششم شهرت
۵۱۷	مقدمه
۵۱۹	دلیل اول: اولویت شهرت بر خبر واحد

- ۵۱۹ دلیل دوم: عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ
- ۵۲۰ دلیل سوم: دلالت بعضی از اخبار
- ۵۲۲ تنبیه
- ۵۲۲ باب هفتم سیره
- ۵۲۲ اشاره
- ۵۲۳ ۱- حجیت بناء عقلا
- ۵۲۵ ۲- حجیت سیره متشرعه
- ۵۲۷ ۳- میزان دلالت سیره
- ۵۲۸ باب هشتم قیاس
- ۵۲۸ مقدمه
- ۵۳۰ ۱- تعریفات قیاس
- ۵۳۲ ۲- ارکان قیاس
- ۵۳۲ ۳- حجیت قیاس
- ۵۳۲ اشاره
- ۵۳۳ ۱- آیا قیاس موجب علم است؟
- ۵۳۷ ۲- دلیل بر حجیت قیاس ظنی:
- ۵۳۷ اشاره
- ۵۳۸ دلیل از آیات قرآنی:
- ۵۴۰ دلیل از سنت:
- ۵۴۲ دلیل اجماع:
- ۵۴۲ اشاره
- ۵۴۶ دلیل از عقل:
- ۵۴۶ ۴- منصوص العلة و قیاس اولویت
- ۵۴۶ اشاره

- منصوص العلة: ۵۴۷
- قیاس اولویت ۵۴۸
- تنبيه ۵۵۱
- استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرایع ۵۵۱
- باب نهم تعادل و تراجیح ۵۵۲
- تمهید: ۵۵۲
- مقدمه - ۵۵۳
- اشاره ۵۵۳
- ۱- حقیقت تعارض: ۵۵۳
- ۲- شروط تعارض: ۵۵۴
- ۳- فرق بین تعارض و تراحم ۵۵۷
- ۴- تعادل و تراجیح در دو دلیل متزاحم: ۵۵۸
- ۵- حکومت و ورود: ۵۶۳
- اشاره ۵۶۳
- ۱- حکومت ۵۶۵
- ۲- ورود ۵۶۷
- ۶- قاعده در متعارضین، تساقط یا تخییر؟ ۵۶۸
- ۷- جمع بین متعارضین، اولی از طرح [کنار زدن] است: ۵۷۱
- امر اوّل جمع عرفی ۵۷۵
- امر دوّم قاعده ثانویه در متعادلین ۵۷۸
- امر سوم مرجحات ۵۸۸
- اشاره ۵۸۸
- مقام اول: مرجحات پنجگانه ۵۸۹
- ۱- ترجیح احدث [جدیدتر]: ۵۸۹

- ۵۹۰ ۲- ترجیح با صفات:
- ۵۹۳ ۳- ترجیح از راه شهرت:
- ۵۹۵ ۴- ترجیح از راه موافقت با کتاب:
- ۵۹۷ ۵- مخالفت با عامه:
- ۵۹۷ مقام دوم- در تفاضل [مقایسه رتبه] بین مرجحات
- ۶۰۲ مقام سوم- در تعدی از مرجحات منصوص
- ۶۰۴ المقصد الرابع مباحث الاصول العمليّة
- ۶۰۴ اشاره
- ۶۰۵ مقدمه:
- ۶۰۹ استصحاب
- ۶۰۹ تعریف استصحاب:
- ۶۱۳ مقومات استصحاب
- ۶۱۷ معنای حجیت استصحاب
- ۶۱۹ استصحاب، اماره است یا اصل؟
- ۶۲۰ اقوال در استصحاب:
- ۶۲۳ ادله استصحاب
- ۶۲۳ دلیل اول: بناء عقلا
- ۶۲۷ دلیل دوم: حکم عقل
- ۶۲۹ دلیل سوم: اجماع
- ۶۳۰ دلیل چهارم: اخبار
- ۶۳۰ اشاره
- ۶۳۱ [اخبار]
- ۶۳۱ ۱- روایت صحیحہ اول از زرارة
- ۶۳۶ ۲- روایت صحیحہ دوم از زرارة

- ۶۳۸ ۳- روایت صحیحه سوم از زراره
- ۶۴۲ ۴- روایت محمد بن مسلم
- ۶۴۴ ۵- مکاتبه علی بن محمد قاسانی
- ۶۴۵ میزان دلالت اخبار -
- ۶۴۵ اشاره -
- ۶۴۶ ۱- تفصیل بین شبهه حکمیه و موضوعیه
- ۶۴۶ ۲- تفصیل بین شک در مقتضی و رافع:
- ۶۴۶ اشاره
- ۶۴۷ ۱- مقصود از مقتضی و مانع
- ۶۴۹ ۲- میزان دلالت اخبار بر تفصیل مذکور
- ۶۵۵ نتیجه
- ۶۵۶ خلاصه
- ۶۵۶ تنبیهات استصحاب
- ۶۵۶ اشاره
- ۶۵۷ تنبیه اول استصحاب کلی [۳۲۱]
- ۶۵۷ اشاره
- ۶۶۴ تنبیه
- ۶۶۵ تنبیه دوم [۳۲۶] شبهه عبائیه با استصحاب فرد مردد
- ۶۸۳ درباره مرکز

ترجمه اصول فقه

مشخصات کتاب

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م.

عنوان قراردادی : اصول الفقه فارسی. ترجمه

عنوان و نام پدیدآور : ترجمه اصول فقه / [محمدرضا المظفر]؛ مترجم محسن غرویان.

مشخصات نشر : قم : دارالفکر، ۱۳۸۴ -

مشخصات ظاهری : ۲ ج.

شابک : ۲۳۵۰۰ ریال: ج. ۱. ۹۶۴-۶۰۱۲-۵۷-۴ ؛ ۲۸۵۰۰ ریال: ج. ۱. چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۵۷-۴ ؛ ۳۷۰۰۰ ریال

(ج. ۱، چاپ چهارم) ؛ ۴۲۵۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ پنجم) ؛ ۶۷۵۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ هفتم) ؛ ۲۷۵۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم) ؛ ۳۳۰۰۰

ریال: ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۷۰-۱ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : مترجم چاپ قبلی علی شیروانی بوده است.

یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم: زمستان ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۱ (چاپ پنجم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۱ (چاپ هفتم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۲ (چاپ سوم).

یادداشت : ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

موضوع : اصول فقه

شناسه افزوده : غرویان، محسن، ۱۳۳۸ -، مترجم

رده بندی کنگره : BP۱۵۵/م۶الف۶۰۴۱ ۱۳۸۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۴-۲۳۸۷۴

جلد اول

اشاره

الفهرس

المدخل ۱۴

تعریف علم الاصول ۱۴

[اقسام الحكم] ۱۶

موضوع علم الاصول ۱۶

فائده ۱۸

تقسيم ابخائه ۱۸

المقدمه ۲۲

۱- حقيقه الوضغ ۲۲

۲- من الواضغ؟ ۲۲

۳- الوضغ تعيينى و تعينى ۲۴

۴- أقسام الوضغ ۲۶

۵- استحاله القسم الرابع ۲۸

۶- وقوع الوضغ العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفى ۳۰

النتيجه ۳۶

بطلان القولين الاولين ۳۶

زيادة إيضاح ۳۸

الوضغ فى الحروف عام و الموضوع له خاص ۴۰

۷- الاستعمال حقيقى و مجازى ۴۰

۸- الدلاله تابعه للإرادة ۴۲

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴

۹- الوضغ شخصى و نوعى ۴۶

۱۰- وضع المركبات ۴۸

۱۱- علامات الحقيقه و المجاز ۴۸

العلامه الاولى- التبادر ۵۰

العلامه الثانيه- عدم صحه السلب و صحته، و صحه الحمل و عدمه ۵۲

تنبيه ۵۶

العلامه الثالثه- الاطراد ۵۶

۱۲- الاصول اللفظيه ۵۸

تمهيد ۵۸

أ- أصالة الحقيقه ۶۰

ب- أصالة العموم ۶۰

ج- أصالة الإطلاق ۶۲

د- أصالة عدم التقدير ۶۲

هـ- أصالة الظهور ۶۲

حجيه الاصول اللفظيه ۶۴

۱۳- الترادف و الاشتراك ۶۶

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى ۶۸

تنبيهان ۷۰

۱۴- الحقیقه الشرعیة ۷۴

الصحيح و الأعم ۷۶

المختار فی المسألة ۸۲

وهم و دفع ۸۲

تنبيهان ۸۶

۱- لا یجری النزاع فی المعاملات بمعنی المسببات ۸۶

۲- لا ثمره للنزاع فی المعاملات الا فی الجملة ۸۸

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵

المقصد الأول: مباحث الالفاظ تمهید ۹۲

الباب الأول: المشتق ۹۴

۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟ ۹۶

۲- جریان النزاع فی اسم الزمان ۱۰۰

۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ ۱۰۲

۴- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه ۱۰۴

المختار ۱۰۶

الباب الثاني: الاوامر المبحث الأول- ماده الأمر ۱۱۰

۱- معنی كلمه الأمر ۱۱۰

۲- اعتبار العلو فی معنی الأمر ۱۱۴

۳- دلالة لفظ الأمر علی الوجوب ۱۱۴

المبحث الثاني- صیغه الأمر ۱۱۶

۱- معنی صیغه الأمر ۱۱۶

۲- ظهور الصیغه فی الوجوب ۱۲۰

تنبيهان ۱۲۴

۳- التعبدی و التوصلی ۱۲۶

تمهید ۱۲۶

أ- منشأ الخلاف و تحريره ۱۲۸

ب- محل الخلاف من وجوب قصد القرية ۱۳۰

ج- الإطلاق و التقييد فی التقسيمات الاولية للواجب ۱۳۲

د- عدم إمكان الإطلاق و التقييد فی التقسيمات الثانوية للواجب ۱۳۶

النتیجة ۱۳۶

۴- الواجب العینی و إطلاق الصیغه ۱۴۰

۵- الواجب التعیني و إطلاق الصیغه ۱۴۲

- ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶
- ۶- الواجب النفسى و إطلاق الصیغة ۱۴۲
- ۷- الفور و التراخى ۱۴۲
- ۸- المرة و التكرار ۱۴۶
- ۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟ ۱۵۰
- ۱۰- الأمر بشىء مرتين ۱۵۲
- ۱۱- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب ۱۵۴
- الخاتمة- فى تقسيمات الواجب ۱۵۸
- ۱- المطلق و المشروط ۱۵۸
- ۲- المعلق و المنجز ۱۶۰
- ۳- الأصلى و التبعى ۱۶۲
- ۴- التخيرى و التعينى ۱۶۴
- ۵- العينى و الكفائى ۱۶۸
- ۶- الموسع و المضيق ۱۷۰
- هل يتبع القضاء الأداء؟ ۱۷۴
- الباب الثالث: النواهى ۱۸۰
- ۱- مادة النهى ۱۸۰
- ۲- صيغة النهى ۱۸۰
- ۳- ظهور صيغة النهى فى التحريم ۱۸۲
- ۴- ما المطلوب فى النهى ۱۸۴
- ۵- دلالة صيغة النهى على الدوام و التكرار ۱۸۶
- تنبيه ۱۸۶
- الباب الرابع: المفاهيم ۱۸۸
- تمهيد ۱۸۸
- ۱- معنى كلمة المفهوم ۱۸۸
- ۲- النزاع فى حجية المفهوم ۱۹۲
- ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷
- ۳- اقسام المفهوم ۱۹۴
- الأول- مفهوم الشرط ۱۹۴
- تحرير محل النزاع ۱۹۴
- المناطق فى مفهوم الشرط ۱۹۸
- إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ۲۰۲
- تنبيهان ۲۰۸

- ۱- تداخل المسبيات ۲۰۸
- ۲- الأصل العملى فى المسألتين: ۲۱۰
- الثانى - مفهوم الوصف ۲۱۲
- موضوع البحث ۲۱۲
- الأقوال فى المسألة و الحق فيها ۲۱۴
- الثالث - مفهوم الغايه ۲۱۸
- الرابع - مفهوم الحصر ۲۲۲
- معنى الحصر ۲۲۲
- اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته ۲۲۴
- الخامس - مفهوم العدد ۲۲۸
- السادس - مفهوم اللقب ۲۲۸
- خاتمة - فى دلالة الاقتضاء و التنبيه و الاشارة ۲۳۰
- تمهيد ۲۳۰
- الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث ۲۳۰
- ۱- دلالة الاقتضاء ۲۳۲
- ۲- دلالة التنبيه ۲۳۴
- ۳- دلالة الإشارة ۲۳۸
- الجهة الثانية - حجيه هذه الدلالات ۲۳۸
- الباب الخامس: العام و الخاص ۲۴۲
- تمهيد ۲۴۲
- ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸
- أقسام العام ۲۴۴
- ۱- ألفاظ العموم ۲۴۶
- ۲- المخصص المتصل و المنفصل ۲۴۸
- ۳- هل استعمال العام فى المخصص مجاز؟ ۲۵۲
- ۴- حجيه العام المخصص فى الباقي ۲۵۶
- ۵- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟ ۲۵۸
- أ) الشبهه المفهوميه ۲۶۰
- ب) الشبهه المصادقيه ۲۶۴
- ۶- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ۲۷۴
- ۷- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ۲۷۸
- ۸- تعقيب الاستثناء لجمل متعدد ۲۸۰
- ۹- تخصيص العام بالمفهوم ۲۸۴

- ۱۰- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ۲۸۶
- ۱۱- الدوران بين التخصيص و النسخ ۲۹۰
- الصورة الاولى ۲۹۰
- الصورة الثانية ۲۹۰
- الصورة الثالثة ۲۹۴
- الصورتان الرابعة و الخامسة ۲۹۶
- الباب السادس: المطلق و المقيد ۲۹۸
- المسألة الاولى- معنى المطلق و المقيد ۲۹۸
- المسألة الثانية- الإطلاق و التقييد متلازمان ۳۰۰
- المسألة الثالثة- الإطلاق فى الجمل ۳۰۲
- المسألة الرابع- هل الإطلاق بالوضع؟ ۳۰۲
- ۱- اعتبارات الماهية ۳۰۴
- ۲- اعتبارات الماهية عند الحكم عليها ۳۱۰
- ۳- الأقوال فى المسألة ۳۱۶
- ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹
- المسألة الخامسة- مقدمات الحكمة ۳۲۲
- تنبيهان ۳۲۶
- التنبيه الأول- القدر المتيقن فى مقام التخاطب ۳۲۶
- التنبيه الثانى- الانصراف ۳۳۲
- المسألة السادسة- المطلق و المقيد المتنافيان ۳۳۴
- الباب السابع: المجمل و المبين ۳۴۰
- ۱- معنى المجمل و المبين ۳۴۰
- ۲- المواضع التى وقع الشك فى إجمالها ۳۴۴
- تنبيه و تحقيق ۳۵۰
- المقصد الثانى: الملازمات العقلية تمهيد ۳۵۸
- ۱- أقسام الدليل العقلى ۳۶۰
- ۲- لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟ ۳۶۴
- الخلاصة ۳۶۸
- الباب الاول: المستقلات العقلية ۳۷۰
- تمهيد ۳۷۰
- المبحث الأول- التحسين و التقيح العقليان ۳۷۴
- ۱- معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما ۳۷۶
- ۲- واقعية الحسن و القبح فى معانيه و رأى الأشاعرة ۳۸۴

- ۳- العقل العملى و النظرى ۳۸۶
- ۴- اسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح ۳۹۰
- ۵- معنى الحسن و القبح الذاتيين ۴۰۰
- ۶- أدلة الطرفين ۴۰۲
- المبحث الثانى - إدراك العقل للحسن و القبح ۴۱۰
- ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰
- المبحث الثالث - ثبوت الملازمه العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع ۴۱۴
- توضيح و تعقيب ۴۱۸
- الباب الثانى: غير المستقلات العقلية ۴۲۲
- تمهيد ۴۲۲
- المسألة الاولى: الاجزاء ۴۲۴
- تصدير ۴۲۴
- المقام الأول - الأمر الاضطرارى ۴۲۶
- المقام الثانى - الأمر الظاهرى ۴۳۴
- تمهيد ۴۳۴
- ۱- الاجزاء فى الأمانة مع انكشاف الخطأ يقينا ۴۳۶
- ۲- الاجزاء فى الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا ۴۴۰
- ۳- الاجزاء فى الأمارات و الاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة ۴۴۶
- تنبيه فى تبدل القطع ۴۴۸
- المسألة الثانية: مقدمة الواجب ۴۵۰
- تحرير النزاع ۴۵۰
- مقدمة الواجب من أى قسم من المباحث الاصولية؟ ۴۵۲
- ثمرة النزاع ۴۵۴
- ۱- الواجب النفسى و الغيرى ۴۵۶
- ۲- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى ۴۵۸
- ۳- خصائص الوجوب الغيرى ۴۶۴
- ۴- مقدمة الوجوب ۴۷۰
- ۵- المقدمة الداخلية ۴۷۲
- ۶- الشرط الشرعى ۴۷۴
- ۷- الشرط المتأخر ۴۸۰
- ۸- المقدمات المفوتة ۴۸۴
- ۹- المقدمة العبادية ۴۹۸
- ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱

النتیجۃ ۵۱۰

مسألة مقدمة الواجب و الأقوال فيها ۵۱۰

المسألة الثالثة: مسألة الضد ۵۱۶

تحریر محل النزاع ۵۱۶

۱- الضد العام ۵۲۰

۲- الضد الخاص ۵۲۶

الأول- مسلك التلازم ۵۲۶

الثاني- مسلك المقدمية ۵۲۸

ثمرة المسألة ۵۳۲

الترتب ۵۴۴

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهی ۵۵۲

تحریر محل النزاع ۵۵۲

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة ۵۶۰

مناقشة الكفاية في تحریر النزاع ۵۶۴

قيد المندوحة ۵۶۴

الفرق بين بابي التعارض و التراحم و مسألة الاجتماع ۵۶۶

الحق في المسألة ۵۷۸

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ۵۹۰

ثمرة المسألة ۵۹۴

اجتماع الأمر و النهی مع عدم المندوحة ۵۹۶

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه ۶۰۲

صحة الصلاة حال الخروج ۶۱۰

المسألة الخامسة: دلالة النهی على الفساد ۶۱۲

تحریر محل النزاع ۶۱۲

المبحث الأول- النهی عن العبادة ۶۲۰

المبحث الثاني- النهی عن المعاملة ۶۲۸

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲

مقدمه پیشنهاداتی چند در تحوّل دروس حوزه‌های علمیه

اینجانب سالهاست که در باب ضرورت تحول در متون دروس حوزه‌های علمیه از سر دلسوزی نکاتی را گفته و نوشته‌ام و در حد توان اندک خویش تلاش نموده‌ام که برخی متون درسی را آماده نمایم. شکی نیست که محور اصلی کار استاد و شاگرد «متن درسی» است و این هر دو بدنبال «متن» پیش می‌روند و لذا باید بیشترین سرمایه‌گذاری بر روی نگارش و تنظیم «متن درسی» انجام شود، ولی متأسفانه چنین کاری از سوی شورای عالی و مدیریت حوزه چندان جدی تلقی نشده و قدم چشمگیری در این زمینه

برداشته نشده است و همین اهمال کاری‌ها موجب یأس و سرخوردگی و نارضایتی بسیاری از فضلا و طلاب مستعد و مشتاق حوزه شده است. اینجانب با کمال تواضع به محضر همه عالمان و فرزانشان حوزه‌های علمیه (ایدهم الله) چند طرح و پیشنهاد کاربردی زیر را در جهت ارتقاء سطح کارآیی حوزه‌ها تقدیم می‌نمایم و امیدوارم در آینده به مورد اجراء گذاشته شوند.

الف) مختصری از مباحث هرمنوتیک در ابتدای کتب اصولی آورده شود و اساتید دروس خارج اصول، بطور جدی به این مباحث پردازند و مبنای روشن و متقنی در تفسیر و برداشت و استنباط از متون دینی اتخاذ نمایند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳

ب) از آنجا که امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، بحق تشکیل حکومت اسلامی را فلسفه فقه دانسته‌اند، درس «نظام و فلسفه سیاسی اسلام» از پایه اول تا آخرین پایه سطح، در قالب کتابهایی طبقه‌بندی شده از مختصر تا مفصل برای طلاب ارائه شود تا ذهنیت طلاب از ابتدای تحصیل، کاربردی و سیاسی شود.

ج) لازم است همه طلاب یک زبان خارجی (غیر از عربی) مثل فرانسوی، آلمانی، انگلیسی، اردو، ترکی را فراگیرند و برای این منظور بایستی مرکز آموزش زبانهای خارجی در همه حوزه‌های علمیه رسمیت پیدا کند و فعال شود.

د) توجه عمیق و اساسی به فلسفه علوم انسانی در حوزه‌های ما اندک است. از این رو لازم است برای هر یک از این علوم، مرکز آموزش و پژوهش تخصصی دائر شود تا طلاب و فضلاء علاقمند پس از پایان سطح به صورت اجتهادی در این موضوعات به تحقیق و پژوهش پردازند.

از طلاب و فضلاء جوان استدعا دارم که در ضرورت امور فوق حقیقتاً بیندیشند و در جهت تحقق آنها تلاش نمایند.

تذکر: در ترجمه فارسی حاضر، حواشی و تعلیقات مترجم با حروف (غ) مشخص شده است و بقیه پانوشتها از مؤلف (ره) است.

حوزه علمیه قم محسن غرویان ۲۲ بهمن ۱۳۸۰

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴

المدخل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

تعريف علم الاصول

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتیجتها فی طریق استنباط الحكم الشرعی».

مثاله: ان الصلاة واجبة فی الشريعة الاسلامیة المقدسه، و قد دلّ على وجوبها من القرآن الکریم قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ،* [۱] إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا [۲] و لكن دلالة الآية الاولى متوقفه على ظهور صیغه الأمر - نحو «أقیموا» هنا - فی الوجوب، و متوقفه أيضا على أنّ ظهور القرآن حجة یصح الاستدلال به. و هاتان المسألتان یتکفل بیانهما علم الاصول.

فإذا علم الفقیه من هذا العلم ان صیغه الأمر ظاهرة فی الوجوب، و أنّ ظهور القرآن حجة، استطاع ان یتنبط من هذه الآية الکریمه المذكورة ان الصلاة واجبة. و هكذا فی کل حکم شرعی مستفاد من آی دلیل شرعی أو عقلي لا بدّ ان یتوقف استنباطه من الدلیل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵

مدخل

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خداوند را بر نعمتهایش حمد می‌کنیم و بر محمد صلی الله علیه و آله و سلم خاتم پیامبران و آل او که پاک و معصومند درود می‌فرستیم.

تعریف علم اصول

علم اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آن قواعد در راههای استنباط حکم شرعی مورد استفاده واقع می‌شود.

(مثال): در شریعت مقدسه اسلامی، نماز واجب است و بر وجوب آن آیات ذیل از قرآن کریم، دلالت می‌کند: [و این که نماز را به پا دارید] و [به درستی نماز بر مؤمنین به صورت مکتوبی حتمی بوده است] و ادّیا دلالت آیه اول متوقف بر ظهور صیغه امر- مثل اقیموا در اینجا- در وجوب است و نیز متوقف بر این مطلب است که ظهور قرآن حجت است و استدلال به آن درست می‌باشد و «علم اصول» عهده‌دار بیان این دو مسئله است.

پس هرگاه فقیه در علم اصول فراگیرد که صیغه امر ظهور در وجوب دارد و اینکه ظهور قرآن حجت است، می‌تواند از این آیه کریمه استنباط کند که نماز واجب است و همین‌طور در هر حکم شرعی که مستفاد از هر دلیل شرعی یا عقلی است، ضرورتاً استنباط آن حکم از دلیلش، متوقف بر یک یا چند مسئله از مسائل علم اصول است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶

[اقسام الحكم]

الحکم: واقعی و ظاهری. و الدلیل: اجتهادی و فقهاتی.

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

۱- أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم أعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها و فعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر. و يسمى مثل هذا الحكم الحكم الواقعي. و الدليل الدال عليه الدليل الاجتهادي.

۲- أن يكون ثابتاً للشيء بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاوّل المختلف فيه، و لأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر و لو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. و يسمى مثل هذا الحكم الثانوي الحكم الظاهري. و الدليل الدال عليه الدليل الفقهاتي أو الأصل العملي.

و مباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، و منها ما يقع في طريق الحكم الظاهري. و يجمع الكل «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف.

موضوع علم الاصول

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعي، فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلة الأربعة فقط، و هي الكتاب و السنة و الإجماع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷

[اقسام حكم]

الحکم واقعی و حکم ظاهری - دلیل اجتهادی و دلیل فقهاتی

مخفی نماند که حکم شرعی‌ای که در تعریف سابق از علم اصول ذکر شد، بر دو گونه است:

۱- گاهی حکم شرعی برای امری - از آن حیث که فی نفسه فعلی از افعال است - ثابت است مثل حکم پیشین یعنی وجوب نماز، که در اینجا وجوب برای نماز از آن جهت که نماز است و فعلی از افعال با قطع نظر از هر امر دیگری محسوب می‌شود، ثابت است مثل چنین حکمی، حکم واقعی نامیده می‌شود و دلیلی که بر این حکم دلالت می‌کند، دلیل اجتهادی است.

۲- گاهی حکم شرعی برای امری از آن حیث که حکم واقعیش مجهول است، ثابت است.

مثل آنجا که فقها در حرمت نگاه به زن اجنبیه و یا وجوب اقامه برای نماز اختلاف دارند. در این صورت وقتی دلیلی برای یکی از نظرات نزد فقیه اقامه نشده، در حکم واقعی اولی که مورد اختلاف است، شک می‌شود و برای اینکه فقیه در مقام عمل متحیر نماند، بایستی در اینجا حکم دیگری - و لو عقلی - باشد مثل وجوب احتیاط یا برائت و یا عدم توجه به شک و مثل چنین حکم ثانوی‌ای، حکم ظاهری نامیده می‌شود و دلیلی که بر آن دلالت می‌کند، دلیل فقهاتی و یا اصل عملی، خواننده می‌شود و مباحث علم اصول دو قسم است: بخشی از آن متکفل بحث از مطالبی است که نتیجه آن‌ها در طریق استنباط حکم واقعی به کار می‌رود و بخشی مربوط به قواعدی است که در طریق حکم ظاهری مورد استفاده قرار می‌گیرند و جامع و قدر مشترک بین همه این مباحث، این است که - بنا بر آنچه در تعریف علم اصول گفتیم - همگی در طریق استنباط حکم شرعی بکار می‌روند.

موضوع علم اصول

علم اصول عهده‌دار بحث از موضوع خاصی نیست، بلکه از موضوعات گوناگونی بحث می‌کند که همه آن‌ها در غرض مهم ما از این علم - که همان استنباط حکم شرعی است - دخالت دارند.

بنابراین وجهی ندارد که موضوع این علم را، خصوص ادله اربعه یعنی کتاب و سنت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸

و العقل، أو باضافة الاستصحاب، أو باضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون.

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

فائده

ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من أفعال الانسان الاختيارية الا و له حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضا ان تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لاثباتها إلى إعمال النظر و اقامة الدليل، أي انها من المعلوم النظرية.

و علم الاصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الأحكام الشرعية، ففائدته إذن، الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

تقسیم ابحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام [۳]:

۱- مباحث الألفاظ و هو تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة افعل في الوجوب و ظهور النهي في الحرمة، و نحو ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹

و اجماع و عقل قرار دهیم و یا چنانکه پیشینیان کرده‌اند، استصحاب و قیاس و استحسان را هم اضافه کنیم و نیازی نیست که حتماً مستلزم شویم که هر علمی بایستی موضوعی داشته باشد که در آن علم از عوارض ذاتیه آن موضوع بحث شود، آن‌سان که منطقیان بر این سخن اتفاق دارند، چنین مطلبی، نه ضرورتی دارد و نه دلیلی بر آن وجود دارد.

فائده علم اصول

هر متشرعی می‌داند که هیچ فعلی از افعال اختیاری انسان نیست، مگر اینکه برای آن در شریعت مقدسه اسلامی حکمی وجود دارد و این حکم یا وجوب است یا حرمت و یا امثال این دو از احکام پنجگانه [وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه] و نیز هر متشرعی می‌داند که همه این احکام برای کسی با علم بدیهی، معلوم نیست، بلکه اثبات اکثر این احکام احتیاج به اعمال نظر و اقامه دلیل دارد، یعنی علم به آن‌ها، از علوم نظری است.

و علم اصول، تنها علمی است که تدوین یافته تا با کمک آن بتوان بر اثبات احکام شرعی، استدلال کرد، پس فائده این علم این است که به کمک آن می‌توان بر احکام شرعی، براساس ادله آن‌ها استدلال نمود.

تقسیم بحث‌های علم اصول

مباحث این علم به چهار قسم، تقسیم می‌شود: [۴]

۱- (مباحث الفاظ): این بخش، از مدلول الفاظ و ظواهر آن‌ها به طور عام بحث می‌کند. مثل بحث از ظهور صیغه «افعل» در وجوب و ظهور نهی در حرمت و امثال این‌ها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰

۲- المباحث العقلیه و هی ما تبحث عن لوازم الأحكام فی أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلوله للفظ، کالبحث عن الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع، و کالبحث عن استلزام وجوب الشیء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم «مقدمه الواجب»، و کالبحث عن استلزام وجوب الشیء لحرمة ضده المعروف باسم «مسأله الضد»، و کالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهی، و غیر ذلك.

۳- مباحث الحججه و هی ما یبحث فیها عن الحجیه و الدلیلیه، کالبحث عن حجیه خبر الواحد، و حجیه الظواهر، و حجیه ظواهر الكتاب، و حجیه السنه و الإجماع و العقل، و ما إلی ذلك.

۴- مباحث الاصول العملیه و هی تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدلیل الاجتهادی، کالبحث عن أصل البراءة و الاحتیاط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب- إذن- أربعة. و له خاتمه تبحث عن تعارض الأدله و تسمى «مباحث التعادل و التراجیح». فالكتاب يقع فی خمسہ أجزاء [۵] ان شاء الله تعالی.

و قبل الشروع لا بد من مقدمه یبحث فیها عن جمله من المباحث اللغویه التي لم يستوف البحث عنها فی العلوم الادبیة أو لم یبحث عنها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱

۲- (مباحث عقلیه): این بخش، از لوازمی که بین خود احکام- و لو اینکه این احکام، مدلول لفظ نباشند- برقرار است بحث می‌کند. مثل بحث از ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع و بحث از اینکه وجوب یک شیء مستلزم وجوب مقدمه آن است- که به بحث مقدمه واجب معروف است- و مثل بحث از اینکه وجوب یک شیء مستلزم حرمت ضد آن است- که به اسم مسئله ضد معروف

است- و مثل بحث از امکان اجتماع امر و نهی و امثال این‌ها.

۳- (مباحث حجّیت): در این بخش، از حجّیت و دلالت بحث می‌شود مثل بحث از حجّیت خبر واحد و حجّیت ظواهر و حجّیت ظواهر کتاب (قرآن) و حجّیت سنت و اجماع و عقل و مباحثی از این قبیل.

۴- (مباحث اصول عملیه): این بخش از منبع و مرجع مجتهد در هنگام فقدان دلیل اجتهادی بحث می‌کند، مثل بحث از اصل برائت و احتیاط و استصحاب و امثال این‌ها.

بنابراین مقاصد این کتاب، چهار مقصد است و خاتمه این کتاب، بحث تعارض ادله را مطرح می‌کند که مباحث تعادل و تراجیح نامیده می‌شود. لذا این کتاب- ان شاء الله- در پنج بخش تدوین خواهد شد و قبل از شروع، باید در مقدمه‌ای، قسمتی از مباحث لغوی را- که در علوم ادبی یا به طور مستوفی از آن‌ها بحث نشده و یا اصلا مطرح نشده‌اند- مطرح نماییم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲

المقدمه

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها أربعة عشر مبحثا.

۱- حقیقه الوضع

لا شك أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان- مثلا- على وجود النار، و ان توهم ذلك بعضهم، لأنّ لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أنّ الفارسی مثلا لا يفهم الألفاظ العربية و لا غيرها من دون تعلم و كذلك العكس في جميع اللغات. و هذا واضح.

و عليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها الا بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. و لذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

۲- من الواضع؟

و لكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات؟

قيل: إنّ الواضع لا بدّ أن يكون شخصا واحدا يتبعه جماعة من البشر في

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳

مقدمه

اشاره

این مقدمه از اموری بحث می‌کند که مرتبط با وضع الفاظ و استعمال آن‌ها و دلالت الفاظ است.

در این مقدمه، چهارده مبحث آمده است:

۱- حقیقت وضع

شکی نیست که دلالت الفاظ بر معنایشان در هیچ زبانی، ذاتی نیست- آن‌طور که مثلا- دلالت دود بر وجود آتش، ذاتی است- گرچه برخی علمای اصول، چنین توهمی کرده‌اند. دلیل بر ذاتی نبودن، این است که اگر این توهم درست باشد، بایستی همه انسانها در فهم این دلالت، مشترک باشند، درحالی که مثلا- فرد فارسی‌زبان، الفاظ عربی و غیر آن را بدون تعلّم و فراگیری نمی‌فهمد و همین‌طور مثلا فرد عرب، زبان فارسی و سایر لغات را نمی‌فهمد و این مطلب واضحی است.

و بنابراین، دلالت الفاظ بر معانی‌شان، جز از راه جعل و تخصیص توسط واضع این الفاظ نیست. پس این دلالت الفاظ بر معنایشان، از نوع دلالت وضعیه (قراردادی و اعتباری) می‌باشد.

۲- واضع کیست؟

و اما در هریک از زبان‌ها، واضع اولیه کیست؟

گفته شده: واضع لغت باید شخص واحدی باشد که گروهی از انسانها در مقام تفاهم با آن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴

التفاهم بتلك اللغة.

وقیل - و هو الأقرب إلى الصواب - إن الطبيعة البشرية، حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها، تقتضي إفادة مقاصد الانسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به و الآخرون كذلك يخترعون من انفسهم ألفاظا لمقاصدهم و تتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر.

و هذه اللغة قد تتشعب بين اقوام متباعدة و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغير و الزيادة، حتى قد تنبتق منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

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

۳- الواضع تعیننی و تعیننی

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

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵

لغت، از او پیروی کنند. در قول دیگر - که قول نزدیکتر به صواب است - گفته شده که طبیعت انسان به حسب استعداد و توانی که خداوند در آن به ودیعت نهاده است، مقتضی است که انسان مقاصدش را با الفاظ، بیان کند و لذا آدمی هنگام ارائه یک معنای خاص، لفظ مخصوصی را از جانب خود اختراع می‌کند - کما اینکه همین مسئله در کودکان در اوائل امر مشاهده می‌شود - و بدین وسیله انسان با افراد دیگری که با او مرتبند، تفاهم برقرار می‌کند و دیگران نیز از جانب خود برای مقاصدشان الفاظی را اختراع می‌کنند و به مرور زمان از مجموع این اختراعات، دسته کوچکی از الفاظ پدید می‌آید تا آنجا که زبان خاصی با قواعد مخصوص به وجود می‌آید و گروهی از انسانها با آن زبان، مقاصد خود را به یکدیگر می‌فهمانند و این زبان، گاهی بین اقوامی دوردست پراکنده می‌شود و در اثر پاره‌ای تغییرات و اضافات، دگرگون می‌گردد، تا آنجا که زبانهای دیگری از آن زبان اولیه پدید می‌آید و هر زبان خاصی، مختص همان جامعه می‌شود.

و بنابراین، حقیقت وضع عبارتست از قرار دادن لفظ در برابر معنی و تخصیص لفظ به معنای مزبور و یکی از ادله‌ای که موجب اختیار قول دوم در بحث واضع می‌شود این است که اگر واضع، شخص معینی می‌بود، می‌بایست نام این شخص در تاریخ هر زبانی ذکر می‌شد و در هریک از زبانها واضع آن معروف و شناخته می‌شد.

۳- وضع تعینی و وضع تعینی

اصل اولیه در دلالت الفاظ بر معانیشان این است که این دلالت ناشی از جعل و تخصیص است و در این صورت، وضع «تعینی» نامیده می‌شود و گاهی این دلالت، ناشی از اختصاص یافتن لفظ به معنا در اثر کثرت استعمال است و البته این کثرت استعمال به اندازه‌ای است که اذهان افراد با آن انس پیدا کرده، به گونه‌ای که هرگاه لفظ شنیده می‌شود، سامع از آن لفظ به معنایش منتقل می‌گردد. در این صورت وضع «تعینی» نامیده می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶

۴- اقسام الوضع

لا بد فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی، لأن الوضع حکم علی المعنی و علی اللفظ، و لا یصح الحكم علی الشیء الا بعد تصورہ و معرفتہ بوجه من الوجوه و لو علی نحو الإجمال، لأن تصور الشیء قد یکون بنفسه و قد یکون بوجه، أي بتصور عنوان عام ینطبق علیه و یشار به إلیه اذ یکون ذلك العنوان العام مرآة و کاشفا عنه كما إذا حکمت علی شیخ من بعید انه ایض مثلا و انت لا تعرفه بنفسه انه أي شیء هو، و أكثر ما تعرف عنه- مثلا- انه شیء من الاشیاء أو حیوان من الحیوانات. فقد صح حکمک علیه بأنه ایض مع انک لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و انما تصورتہ بعنوان انه شیء أو حیوان لا أكثر و اشترت به إلیه. و هذا ما یسمى فی عرفهم «تصور الشیء بوجه». و هو کاف لصحة الحكم علی الشیء. و هذا بخلاف المجهول محضا فإنه لا یمکن الحكم علیه أبدا.

و علی هذا، فإنه یکفینا فی صحة الوضع للمعنی أن تتصوره بوجه، كما لو کنا تصورناه بنفسه.

و لما عرفنا ان المعنی لا- بد من تصورہ و أن تصورہ علی نحوین، فإنه بهذا الاعتبار و باعتبار ثان هو ان المعنی قد یکون خاصا أي جزئیا و قد یکون عاما أي کلیا، نقول: ان الوضع ینقسم إلی أربعة أقسام عقلیة:

۱- ان یکون المعنی المتصور جزئیا و الموضوع له نفس ذلك الجزئی، أي ان الموضوع له معنی متصور بنفسه لا بوجه. و یسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له خاص.

۲- ان یکون المتصور کلیا و الموضوع له نفس ذلك الکلی، أي ان الموضوع له کلی متصور بنفسه لا بوجه. و یسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له عام.

۳- ان یکون المتصور کلیا و الموضوع له أفراد ذلك الکلی لا نفسه، أي ان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷

۴- اقسام وضع

در وضع، تصور لفظ و معنی، ضروری است چرا که وضع، نوعی حکم کردن بر معنی و بر لفظ است و حکم بر چیزی، درست نیست مگر پس از تصور و گونه‌ای از شناخت نسبت به آن چیز و لو این شناخت اجمالی باشد. چون تصور یک شیء به دو صورت است: یا خود آن شیء تصور می‌شود و یا وجهی از آن به تصور می‌آید. یعنی عنوان عامی که بر آن شیء منطبق گشته، به واسطه آن به آن شیء اشاره می‌شود، تصور می‌شود، زیرا این عنوان عام، مثل آینه و کاشف از آن شیء است. مثل اینکه شما در مورد شبحی از دور حکم می‌کنید که سفید است، درحالی که آن شیء را عینا نمی‌شناسید که چیست و نهایت چیزی که در مورد آن می‌دانید- مثلا این است که شیئی از اشیاء و یا حیوانی از حیوانات است. در اینجا حکم شما به سفید بودن آن شیء صحیح است، با اینکه دقیقا آن را نمی‌شناسید و تصویری واضح از آن در ذهن ندارید، بلکه فقط به این عنوان که شیئی یا حیوانی است آن را تصور و به آن اشاره می‌کنید و این، همان است که در عرف علما تصور چیزی با وجهی از آن نامیده می‌شود و همین برای صحت حکم

بر آن چیز کافی است.

بعکس اگر چیزی مجهول محض باشد، به هیچ وجه نمی‌توان بر آن حکمی کرد.

بنابراین، همان‌طور که در صحت وضع لفظ برای معنی کافی است که آن را دقیقاً تصور کنیم، می‌توانیم در وضع، وجهی از معنا را تصور کنیم و همین کافی است.

حال که دانستیم معنی را حتماً باید تصور کرد و تصور معنی به دو صورت است (بنفسه و بوجه) و از طرف دیگر معنی گاهی خاص یا جزئی است و گاهی عام یا کلی می‌باشد، بنابراین می‌گوئیم وضع عقلاً به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱- یک صورت این است که معنای متصوّر جزئی و موضوع له لفظ هم همین معنای جزئی باشد، یعنی معنای موضوع له، بنفسه تصور شود نه بالوجه. در این صورت گفته می‌شود که وضع خاص و موضوع له نیز خاص است.

۲- صورت دوم این است که معنای متصوّر کلی و موضوع له هم همین معنای کلی است. یعنی موضوع له کلی‌ای است که بنفسه تصور شده نه بالوجه. در این صورت گفته می‌شود که وضع عام و موضوع له نیز عام است.

۳- صورت سوم این است که معنای متصوّر کلی باشد، اما موضوع له، افراد این کلی باشند نه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸

الموضوع له جزئی غیر متصور بنفسه بل بوجه، و یسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له خاص.

۴- ان يكون المتصور جزئياً و الموضوع له کلیاً لذلك الجزئی، و یسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له عام.

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا- نزاع فی إمكان الأقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع فی وقوع القسمین الاولین. و مثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد و علی و جعفر، و مثال الثاني أسماء الأجناس كماء و سماء و نجم و انسان و حیوان.

و إنما النزاع وقع فی أمرین: الأول فی إمكان القسم الرابع، و الثاني فی وقوع الثالث بعد التسليم بامكانه. و الصحيح عندنا استحالة الرابع و وقوع الثالث و مثاله الحروف و أسماء الاشارة و الضمائر و الاستفهام و نحوها علی ما سیأتی.

۵- استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام، فنقول فی بیانه: ان النزاع فی إمكان ذلك ناشئ من النزاع فی إمكان ان يكون الخاص وجهاً و عنواناً للعام، و ذلك لما تقدم ان المعنی الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم علی المجهول، و المفروض فی هذا القسم ان المعنی الموضوع له لم یکن متصوراً و إنما تصور الخاص فقط، و الا لو كان متصوراً بنفسه و لو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني و هو الوضع العام و الموضوع له العام.

و لا كلام فی إمكانه بل فی وقوعه كما تقدم.

فلا- بد حیثئذ للقول بامكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص یصح ان یكون وجهاً من وجوه العام وجهه من جهاته حتی یكون تصوره كافياً عن تصور

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹

خودش، یعنی موضوع له، جزئی‌ای است که بالوجه تصور شده نه بنفسه و در این صورت گفته می‌شود که وضع عام است و موضوع له، خاص.

۴- صورت چهارم این است که معنای متصوّر جزئی و موضوع له، کلی همان جزئی باشد و در این صورت گفته می‌شود که وضع، خاص است و موضوع له، عام.

حال که این اقسام چهارگانه عقلیه را دانستی، می‌گوئیم: در امکان اقسام سه‌گانه اول، بحثی نیست، كما اینکه در وقوع دو قسم اول هم، اختلافی نیست. مثال برای قسم اول، اسما و اعلام شخصی است، مثل محمد و علی و جعفر و مثال برای قسم دوم، اسما

اجناس [۶] مثل آب، آسمان، ستاره، انسان و حیوان است.

و امّا اختلافی که هست در دو چیز است: یکی در امکان قسم چهارم و دیگری در وقوع قسم سوم- پس از اذعان به امکان آن- است. آنچه به نظر ما صحیح است، ممتنع بودن قسم چهارم و وقوع قسم سوم است و مثال برای این قسم، وضع حروف، اسماء اشاره، ضمائر، ادات استفهام و امثال این‌هاست که توضیحش، ذیلا می‌آید.

۵- امتناع قسم چهارم

و امّا در توضیح استحاله صورت چهارم یعنی وضع خاص و موضوع له عام می‌گوئیم: نزاع در امکان این قسم، در واقع نزاع بر سر این است که آیا خاص می‌تواند وجه و عنوانی برای عام باشد یا نه؟ و این، به خاطر نکته‌ای است که پیشتر گذشت و آن این که معنای موضوع له حتما باید یا خودش و یا وجهش تصور شود، چرا که حکم کردن بر مجهول، محال است و فرض این است که در این قسم چهارم، معنای موضوع له تصور نشده، بلکه فقط معنای خاص تصور شده، و الا اگر خود موضوع له عام و لو به واسطه خاص تصور شود، از قسم دوم یعنی وضع عام و موضوع له عام می‌شود و در امکان قسم دوم بلکه در وقوع آن- چنانکه قبلا گفتیم- بحثی نیست.

پس برای قائل شدن به امکان قسم چهارم باید فرض کنیم که خاص می‌تواند وجهی از وجوه عام و جهتی از جهاتش باشد تا اینکه تصور خاص، کافی از تصور خود عام و معنی از آن باشد و نهایتا تصور خاص، به گونه‌ای تصور عام محسوب شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰

العام بنفسه و مغنیا عنه، لأجل ان یکون تصورا للعام بوجه.

و لكن الصحيح الواضح لكل مفكّر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه من وجوه الخاص وجهه من جهاته. و لذا قلنا بامكان القسم الثالث و هو «الوضع العام و الموضوع له الخاص»، لانا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراد بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهةً تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، و يمكن الوضع لأفرده من جهةً تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص و لا يمكن الوضع للعام لانا لم نتصوره أصلا لا- بنفسه بحسب الفرض و لا- بوجهه اذ ليس الخاص وجهها له. و يستحيل الحكم على المجهول المطلق.

۶- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفي

اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف و ما يلحق بها من أسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها. و قبل اثبات ذلك لا بد من تحقيق معنى الحرف و ما يمتاز به عن الاسم، فنقول: الأقوال في وضع الحروف و ما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

۱- ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخه لها في المعنى. فمعنى «من» الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. و كذا معنى «على» معنى كلمة الاستعلاء، و معنى «في» معنى كلمة الظرفية ... و هكذا. و إنما الفرق في جهة أخرى، و هي أنّ الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة و آله لغيره، أى إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، و الاسم وضع لأجل ان يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلا في نفسه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱

و امّا برای هر متفکری روشن و صحیح است که خاص از وجوه عام نیست بلکه برعکس، عام، وجهی از وجوه خاص و جهتی از

جهات آن است و لذاست که ما امکان قسم سوم را- که همان وضع عام و موضوع له خاص بود- پذیرفتیم. زیرا ما وقتی عام را تصور می‌کنیم، در ضمنش تمام افراد آن را هم به گونه‌ای تصور می‌کنیم و لذا هم می‌توانیم وضع را برای خود عام- از آن جهت که خودش را تصور کرده‌ایم- قرار دهیم و این همان قسم دوم است و هم می‌توانیم وضع را برای افرادش- از آن حیث که آن‌ها را به وجهی تصور کرده‌ایم- قرار دهیم و این همان قسم سوم است و اما برعکس، در تصور خاص، نمی‌توان وضع را قرار داد جز برای خود همین خاص و وضع برای عام، امکان ندارد چون ما اصلا آن را تصور نکرده‌ایم، نه (طبق فرض) خودش را و نه وجهش را، زیرا خاص وجهی از وجوه عام نیست، [۷] و از سوی دیگر می‌دانیم که حکم کردن بر مجهول مطلق، محال است.

۶- وقوع وضع عام و موضوع له خاص و پژوهشی در معنای حرفی

اشاره

و اما در مورد وقوع قسم سوم، گفتیم که نمونه‌اش، وضع حروف و امثال آن است که عبارتند از اسماء اشاره و ضمائر و موصولات و ادات استفهام و امثالهم.

و قبل از اثبات این قسم، لازم است تحقیقی در باب معنای حرف و ممیز آن از اسم انجام دهیم. اقوال علما در وضع حروف و اسماء ملحق به حروف، سه‌تاست:

۱- یک قول این است که موضوع له در حروف، عینا همان موضوع له در اسماء مسانخ و هم معنی با حروف است. مثلا معنای «من» شروع، عینا همان معنای کلمه ابتداء است و هیچ فرقی با آن ندارد و همین‌طور معنای کلمه «علی» همان معنای کلمه استعلاء است و معنای «فی»، همان معنای کلمه ظرفیت است و همین‌طور سایر حروف.

و فرق بین اسم و حرف از جهت دیگری است و آن این است که حرف، برای جایی وضع شده که معنایش ابزار و حالتی برای غیر لحاظ شود یعنی مستقلا مورد لحاظ قرار نگیرد، اما اسم برای جایی وضع شده که معنایش مستقلا در نظر گرفته شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲

مثلا مفهوم «الابتداء» معنی واحد وضع له لفظان، أحدهما لفظ «الابتداء» و الثاني كلمه «من»، لكن الأول وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظ المستعمل مستقلا في نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعا». و الثاني وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف و معنى الاسم، ان الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آله غيره و غير مستقل في نفسه، و الثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع ان المعنى في كليهما واحد. و الفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط.

و لازم هذا القول، ان الوضع و الموضوع له في الحروف عامان. و هذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمة و اختاره المحقق صاحب الكفاية قدس سره.

۲- ان الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع في قولهم «حدّثنا زرارة» تدل على ان زرارة فاعل الحديث، كذلك «من» في المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها و السير مبتدأ به.

۳- ان الحروف موضوعه لمعان مباينه في حقيقتها و سنخها للمعاني الاسمية، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها و معاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومه بغيرها. و الصحيح هذا القول الثالث. و يحتاج إلى توضيح و بيان.

ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

الأول- ما يكون موجودا في نفسه، كـ «زيد» الذي هو من جنس الجوهر و «قيامه» مثلا الذي هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود في نفسه. و الفرق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳

مثلا: مفهوم «ابتداء» معنایی است واحد که دو لفظ برای آن وضع شده است: یکی لفظ «ابتداء» و یکی کلمه «من». اما اولی برای جایی است که مستعمل معنای ابتداء را مستقلا لحاظ کند مثل وقتی گفته می‌شود: ابتداء سیر، سریع بود. اما دومی [من] برای جایی وضع شده که مستعمل، این معنا را غیر مستقل لحاظ می‌کند مثل آنجایی که گفته می‌شود: سیر کردم از نجف. پس حاصل آنکه فرق بین معنای حرف و معنای اسم این است که مستعمل در همین استعمال، حرف را به عنوان آلت برای دیگر و غیر مستقلا لحاظ می‌کند و اما اسم را مستقل در نظر می‌گیرد، با اینکه معنی در هر دو [اسم و حرف] یکی است و فرق بین وضع این دو، فقط از جهت غایت (هنگام استعمال) است.

لازمه این قول اول این است که وضع و موضوع له در حروف، هر دو عام است این قول منسوب به شیخ رضی نجم الاثمه است و محقق صاحب کفایه هم آن را انتخاب کرده است.

۲- قول دوم این است که اصلا حروف، برای هیچ معنایی وضع نشده‌اند، بلکه وضعیت آن‌ها مثل علامات اعراب است که کیفیت خاصی را در لفظ دیگر بیان می‌کنند (و خودشان معنایی ندارند) بنابراین همان‌طور که علامت رفع در جمله «حدثنا زرارة» دلالت می‌کند که زرارة، فاعل حدیث است، حرف «من» در مثال گذشته (سرت من النجف) دلالت دارد که نجف، مبتداً منه (محل شروع سیر) است و سیر، مبتداً به (کاری که شروع شده) است.

۳- قول سوم این است که حروف برای معنایی ای وضع شده که از نظر حقیقت و سنخ، با معنای اسمیه متفاوت‌اند. چون معنای اسمیه، فی نفسه و ذاتا معنایی ای هستند مستقل و اما معنای حروف، هیچ استقلالی ندارند بلکه متقوم و وابسته به غیرند. آنچه صحیح است، همین قول سوم است و این قول، احتیاج به توضیح و بیان دارد: معنایی ای که در خارج موجودند، بر دو گونه‌اند:

قسم اول: چیزهایی که وجود فی نفسه [۸] دارند مثل «زید» که از جنس جوهر است و «قیام» زید که از جنس عرض است، هریک از این دو، موجود فی نفسه می‌باشند و فرق آن‌ها این است که جوهر، موجود فی نفسه لنفسه است اما عرض، موجود فی نفسه لغيره است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴

ان الجوهر موجود في نفسه لنفسه، و العرض موجود في نفسه لغيره.

الثانی- ما يكون موجودا لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

و الدلیل علی کون هذا المعنی لا فی نفسه: انه لو كان للنسب و الروابط وجودات استقلالیة، للزم وجود الرابط بینها و بین موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، و المفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضا ... و هكذا نقل الكلام إلى هذا الرابط فیلزم التسلسل، و التسلسل باطل. فیعلم من ذلك ان وجود الروابط و النسب فی حد ذاته متعلق بالغير و لا حقیقه له الا التعلق بالطرفین.

ثم ان الانسان فی مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعانی المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعانی غیر المستقلة فی ذاتها، فحکمة الوضع تقتضی ان توضع یازاء كل من القسمین ألفاظ خاصة، و الموضوع یازاء المعانی المستقلة هی الأسماء، و الموضوع یازاء المعانی غیر المستقلة هی الحروف و ما يلحق بها. و هذه المعانی غیر المستقلة لما كانت علی أقسام شتی فقد وضع یازاء كل قسم لفظ يدل علیه، أو هیئته لفظیة تدل علیه.

مثلا: إذا قيل «نرحت البئر فی دارنا بالدلو» ففیه عدة نسب مختلفة و معان غیر مستقلة: أحدها نسبة النزح إلى فاعله و الدال علیها هیئة الفعل للمعلوم، و ثانیتها نسبتها إلى ما وقع علیه أي مفعوله و هو البئر و الدال علیها هیئة النصب فی الكلمة، و ثالثها نسبتها إلى المكان و

الدال علیها کلمه «فی»، و رابعها نسبته إلى الآله و الدال علیها لفظ الباء فی کلمه «بالدلو».

و من هنا یعلم أن الدال علی المعانی غیر المستقله ربما یكون لفظا مستقلا کلفظه من و إلى و فی. و ربما یكون هیئة فی اللفظ کهیئات المشتقات و الأفعال و هیئات الإعراب.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵

قسم دوم: چیزهایی که وجود فی نفسه ندارند، مثل «نسبت» قیام به زید.

و دلیل بر اینکه این قسم موجود فی نفسه نیست اینکه اگر نسب و روابط، موجوداتی مستقل باشند، لازم می‌آید که بین خود آن‌ها و موضوعاتشان، وجود رابط دیگری تحقق یابد و آنگاه نقل کلام می‌کنیم در آن وجود رابط و چون فرض ما این است که خود آن نیز موجودی مستقل است، همین‌طور وجود رابط دیگری لازم می‌شود و باز نقل کلام در آن وجود رابط خواهیم داشت و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید و تسلسل هم باطل است.

پس از اینجا معلوم می‌شود که وجود روابط و نسب، ذاتا متعلق و وابسته به غیر است و این روابط، حقیقتی جز تعلق به طرفین، ندارد. و اما انسان در مقام رساندن مقصود خود، همان‌طور که احتیاج به بیان معانی مستقل دارد، به بیان معانی غیر مستقل نیز نیاز دارد و لذا حکمت و فلسفه وضع، اقتضا می‌کند که برای هر دو قسم از معانی، الفاظ مخصوصی وضع شود. آنچه که برای معانی مستقل وضع شده، اسماء‌اند و آنچه برای معانی غیر مستقل وضع شده، حروف و ملحقات حروف (مثل اسماء موصول و استفهام و ضمائر و ...) می‌باشند و چون این معانی غیر مستقل، اقسام گوناگونی دارند، برای هر یک، لفظ یا هیئت خاصی وضع شده که بر آن معنی، دلالت کند.

مثلا: وقتی گفته می‌شود «نزحت البئر فی دارنا بالدلو» (آب چاه منزلمان را با سطل کشیدم) در این جمله، چندین نسبت مختلف و معانی غیر مستقل وجود دارد: یکی نسبت (نزح) به فاعل است که هیئت فعل معلوم (نزحت) بر آن دلالت می‌کند. دیگری نسبت (نزح) به مفعول (بئر) است که دال بر این نسبت، هیئت نصب در کلمه (البئر) است و نسبتی سوم، نسبت فعل (نزح) به مکان است که کلمه (فی) بر آن دلالت می‌کند و چهارمین نسبت، نسبت فعل (نزح) به آلت و ابزار است که لفظ باء در کلمه (بالدلو) بر آن دلالت می‌کند.

و از اینجا معلوم می‌شود که دال بر معانی غیر مستقل، گاهی یک لفظ مستقل است مثل لفظ من، الی و فی و گاهی هیئت لفظ است مثل هیئت مشتقات و افعال و هیئت اعراب.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶

النتیجه

فقد تحقق مما بیناه ان الحروف لها معان تدل علیها کالأسماء، و الفرق ان المعانی الاسمیة مستقلة فی أنفسها و قابله لتصورها فی ذاتها، و ان كانت الوجود الخارجی محتاجة إلى غیرها کالاعراض، و اما معانی الحرفیة فهی معان غیر مستقلة و غیر قابله للتصور الا فی ضمن مفهوم آخر. و من هنا یشبه کل أمر غیر مستقل بالمعنی الحرفی.

بطلان القولین الاولین

و علی هذا، یشهر بطلان القول الثانی القائل ان الحروف لا- معانی لها و كذلك القول الأول القائل ان المعنی الحرفی و الاسمی متحدان بالذات مختلفان باللاحظ.

و یردّ هذا القول أيضا انه لو صح اتحاد المعینین لجاز استعمال کل من الحرف و الاسم فی موضع الآخر، مع أنه لا یصح بالبداهه حتی علی نحو المجاز، فلا یصح بدل قولنا: زید فی الدار- مثلا- ان یقال: زید الظرفیة الدار.

و قد اجیب عن هذا الایراد بأنه إنما لا یصح أحدهما فی موضع الآخر لأن الواضع اشترط الا یتعمل لفظ «الظرفیة» الا عند لحاظ معناه مستقلا، و لا یتعمل لفظ «فی» الا عند لحاظ معناه غیر مستقل و آله لغیره. و لکنه جواب غیر صحیح، لأنه لا دلیل علی وجوب اتباع ما یشترطه الواضع إذا لم یکن اشترطه یوجب اعتبار خصوصیه فی اللفظ و المعنی. و علی تقدیر ان یکون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصیان لا غلط الکلام.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷

نتیجه

از آنچه گفتیم روشن شد که حروف مانند اسامی، معانی‌ای دارند که این حروف بر آن معانی دلالت می‌کنند و فرق بین اسم و حرف این است که معانی اسمیه، فی نفسه مستقلند و می‌توان آن‌ها را ذاتا تصور کرد، گرچه در وجود خارجی محتاج به غیر باشند مثل اعراض و اما معانی حرفیه، معانی غیر مستقل و غیر قابل تصورند، مگر در ضمن یک مفهوم دیگر و از همین جاست که هر امر غیر مستقلی، شباهت به معنای حرفی دارد.

باطل بودن دو قول اول

بنا بر آنچه گذشت، بطلان قوم دوم آشکار می‌شود. قول دوم این بود که حروف معنایی ندارند. همچنین بطلان قول اول روشن می‌شود. قول اول این بود که معنای حرفی و معنای اسمی، ذاتا یکی هستند و فقط از حیث لحاظ، مختلفند. نکته دیگر که قول اول را رد می‌کند این است که اگر اسم و حرف، ذاتا یک معنا داشته باشند، باید استعمال یکی به جای دیگری مجاز می‌بود، با این که بالبداهه، این استعمال حتی به صورت مجازی جایز نیست و لذا به جای مثلا: زید فی الدار نمی‌توان گفت: زید الظرفیة الدار. از این اشکال جوابی داده شده و آن این است که علت نادرستی استعمال یکی به جای دیگری این است که واضع شرط کرده که لفظ الظرفیه استعمال نشود مگر در جائی که معنایش مستقلا لحاظ شود و لفظ فی استعمال نشود مگر در جائی که معنایش غیر مستقل و به عنوان ابزاری برای غیر لحاظ شود. اما این جواب صحیح نیست، چون دلیلی نداریم بر اینکه واجب باشد آنچه را واضع شرط می‌کند، در فرضی که شرط او موجب اعتبار خصوصیتی در لفظ و معنی نمی‌شود، ما تبعیت کنیم و به فرض که واضع از کسانی باشد که اطاعتش واجب است، در این صورت مخالفت او موجب عصیان می‌شود نه غلط بودن کلام و سخن (و حال آنکه ما می‌بینیم بکار بردن اسم به جای حرف و یا بالعکس، موجب غلط شدن کلام می‌شود).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸

زیاده ایضاح

اذ قد عرفت أنّ الموجودات [۹] منها ما یکون مستقلا فی الوجود، و منها ما یکون رابطا بین موجودین. فاعلم أنّ کل کلام مرکب من کلمتین أو أكثر إذا القیت کلماته بغیر ارتباط بینها فإنّ کل واحد منها کلمة مستقلة فی نفسها لا ارتباط لها بالأخری، و إنما الذی یربط بین المفردات و یؤلفها کلاما واحدا، هو الحرف أو احدی الهیئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلا: «انا». «کتب». «قلم». لا یکون بین هذه الکلمات ربط و إنما هی مفردات صرفة منثورة. اما إذا قلت: «کتبت بالقلم»، کان کلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنی المقصود منه. و ما حصل هذا الارتباط و الوحدة الکلامیه الا بفضل الهیئة المخصوصة لکتبت و حرف الباء و ال.

و علیه، یصح ان یقال ان الحروف هی روابط المفردات المستقلة و المؤلفة للكلام الواحد و الموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن

النسبة بين المعانى المختلفة و الرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما ان النسبة رابطة بين المعانى و مؤلفه بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ و مؤلف بينها.

و إلى هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف فى تقسيم الكلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، و الفعل ما انبأ عن حركة المسمى، و الحرف ما أوجد معنى فى غيره» [۱۰]. فإشار إلى ان المعانى الاسمية معان استقلالية، و معانى الحروف غير مستقلة فى نفسها و إنما هى تحدث الربط بين المفردات. و لم نجد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹

توضیح بیشتر

چون قبلا- دانستی که برخی از موجودات، [۱۱] در وجود مستقل اند و برخی از آنها، رابط بین دو موجود دیگرند، اینک بدان هر کلامی که مرکب از دو کلمه یا بیشتر باشد، اگر این کلمات بدون ارتباط با هم القاء شوند، هریک از این کلمات مستقل خواهند بود و ارتباطی با سایر کلمات نخواهد داشت و آنچه که بین این کلمات مفرد، ارتباط برقرار می کند و آنها را به صورت کلام واحدی، تألیف می کند، فقط حرف و یا یکی از هیئات مخصوص (مثل هیئت فاعلی یا مفعولی و ...) است. بنابراین اگر شما مثلاً بگوئید: من، نوشتن، قلم، بین این کلمات هیچ ربطی وجود ندارد و اینها صرفاً کلمات مفردی هستند که پراکنده و جدای از همند. اما اگر بگوئید: کتبت بالقلم (با قلم نوشتم)، کلامی واحد خواهد بود که کلماتش با هم مرتبطند و معنای مقصود از کلام را تفهیم می کنند و این ارتباط و وحدتی کلامی حاصل نشده، مگر به واسطه هیئت مخصوص در فعل کتبت و حرف باء و الف و لام (در القلم) و بنابراین صحیح است گفته شود که حروف، روابط بین مفردات مستقلند و تألیف کننده کلام واحد و وحدت بخش بین مفردات مختلف می باشند و شأن حروف، همان شأن نسبت بین معانی مختلف و شأن رابطه بین مفاهیم غیر مرتبط است. پس همان گونه که نسبت، رابط بین معانی و تألیف کننده بین آنهاست، همین طور حرفی هم که دال بر آن نسبت است، رابط بین الفاظ و تألیف کننده بین آنها می باشد.

و سید اولیاء، امیر المؤمنین علیه السلام در سخن معروفی که در باب تقسیم کلمات دارند، به همین نکته اشاره فرموده می گویند: «اسم آن است که از مسمی خبر دهد و فعل آن است که از حرکت مسمی خبر دهد و حرف آن است که در غیر خود، ایجاد معنایی کند». حضرت علیه السلام اشاره فرموده اند که معانی اسمیه، معانی مستقلی هستند و معانی حروف، استقلالی از خود ندارند و فقط بین مفردات، ربط ایجاد می کند و ما در تعاریف اهل فن، تعریف جامع و صحیحی برای حرف مثل این تعریف، نیافته ایم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰

فى تعاریف القوم للحرف تعریفا جامعاً صحیحاً مثل هذا التعریف.

الوضع فى الحروف عام و الموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت و انعدمت، فكل نسبة فى وجودها الرابط مبانة لأية نسبة أخرى و لا تصدق عليها، و هى فى حد ذاتها مفهوم جزئى حقيقى. و عليه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين و هى متقومة بالطرفين و الا لبطلت و انسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد فى مقام الوضع لها من تصور معنى اسمى يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها. و ليس العنوان فى نفسه نسبة، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائية» المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التى لا- يمكن التعبير عنها الا- بعنوانها. و بعبارة اخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل

الشائع و اما النسبة الابتدائية بالحمل الاولى فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفا للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان. و من هذا يعلم حال أسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات و نحوها. فالوضع في الجميع عام و الموضوع له خاص.

۷- الاستعمال حقيقي و مجازي

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له حقيقه، و استعماله في غيره المناسب له مجاز، و في غير المناسب غلط. و هذا امر محل وفاق.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱

در حروف، وضع عام و موضوع له، خاص است

با روشن شدن همه آنچه گذشت، معلوم می‌گردد که حقیقت هر نسبتی، متقوم به طرفین آن نسبت است به گونه‌ای که اگر از آن طرفین صرف نظر شود، این نسبت هم باطل و منعدم می‌شود. پس هر نسبتی در وجود رابط خود، با هر نسبت دیگری مبین است و بر آن صدق نمی‌کند و هر نسبتی، خودش فی نفسه، یک مفهوم جزئی حقیقی است. و بنابراین، نمی‌شود نسبت را به عنوان یک مفهوم کلی فرض کرد که منطبق بر کثیرین باشد در حالی که نسبت متقوم به طرفین است و در غیر این صورت، نسبت باطل می‌شود و از حقیقت نسبت بودن، منسلخ می‌گردد. نکته بعد این است که نسبتها، نامحدودند و لذا تصور همه آنها برای واضع، ناممکن است، از این رو در مقام وضع، چاره‌ای نیست جز اینکه برای همه این نسبتها، یک معنای اسمی تصور شود که عنوان و حاکی از همه این نسبتهای نامحدود باشد، اما خود این عنوان فی نفسه، نسبت نیست (بلکه اسم است) مثل مفهوم لفظ (نسبت ابتدائیت) که به وسیله آن، اشاره می‌شود به تمام افراد نسبتهای ابتدائیت در کلمات سپس واضع آنچه را وضع می‌کند برای تمام افراد نامحدود نسبتهایی است که نمی‌توان از آنها یاد کرد جز با عنوانشان. به عبارت دیگر، موضوع له در اینجا، نسبت ابتدائیت به حمل شایع است و اما نسبت ابتدائیت به حمل اولی، در حقیقت، نسبت حقیقی نیست بلکه طرف نسبت است مثل اینکه بگوئی: (الابتداء كان من هذا المكان: ابتدا از این مکان بود) [الابتداء در این مثال، اسم است و نسبت نیست]. و از آنچه گفتیم، حال اسماء اشاره و ضمائر و موصولات و امثال اینها هم روشن می‌شود و آن اینست که در تمام اینها، وضع عام است و موضوع له، خاص.

۷- استعمال حقیقی و استعمال مجازی

استعمال لفظ در معنای موضوع له خودش، حقیقت است و استعمال لفظ در غیر معنای خودش که با آن مناسبتی دارد، مجاز است و استعمال لفظ در معنای غیر مناسب، غلط است و این مطلب، مورد اتفاق همه علماست. ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲

و لکنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في ان صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع و ملاحظه العلاقات المذكورة في علم البيان، أو ان صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له و استحسنة الطبع صح استعمال اللفظ فيه، و الا فلا؟

و الأرجح القول الثاني، لانا نجد صحة استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا، و ان منع منه الواضع، و عدم صحة استعماله مجازا في كريبه رائحة الفم - كما يمثلون - و ان رخص الواضع. و مؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالبا في المعاني المجازية، فترى في كل لغة

يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد. و هكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

۸- الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية و التصديقية:

۱- التصورية و هي ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، و لو علم ان اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع ان المعنى الحقيقي ليس مقصودا للمتكلم، و كانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

۲- التصديقية و هي دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم في اللفظ و قاصد لاستعماله فيه. و هذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء: أولا- على احراز كون المتكلم في مقام البيان و الإفادة، و ثانيا على احراز انه جاد غير هازل، و ثالثا على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و رابعا على عدم نصب قرينه على إرادته خلاف الموضوع له و الا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينه المنصوبة.

و المعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، أي ان الدلالة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳

و اما در باب استعمال مجازي بين علما اختلاف است در اينکه آیا صحت استعمال مجازي متوقف بر اجازة واضح و لحاظ علاقاتي است که در علم بيان مذکور است، يا صحت استعمال مجازي، طبعي است و تابع استحسان ذوق سليم بوده، به گونه‌ای که هرگاه معنای غير موضوع له، مناسب معنای موضوع له باشد و طبع آدمي هم آن را بپسندد، استعمال لفظ در آن معنا، صحيح است و در غير اين صورت، صحيح نمی‌باشد؟

قول ارجح به نظر ما، قول دوم است، چون می‌بينيم که استعمال کلمه اسد در رجل شجاع به صورت مجازي، صحيح است و لو اينکه واضح آن را منع کند و از آن طرف، استعمال لفظ اسد در شخصی که دهانش بوی بدی دارد- آن گونه که برخی مثال می‌زنند [چون دهان شیر، بدبو است]- به صورت مجازي صحيح نیست، گرچه واضح آن را اجازة دهد و مؤيد اين مطلب، اينست که غالبا زبانهای مختلف در معانی مجازي یک لفظ، با هم اتفاق دارند و لذا می‌بينيد که در هریک از زبانها، از رجل شجاع با لفظی یاد می‌کنند که برای شیر وضع شده است و همین‌طور است در بسیاری از مجازاتي که در نزد انسانها، شایع است.

۸- دلالت، تابع اراده است

دلالت را به دو قسم تصوری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند:

۱- دلالت تصوری: مراد از این دلالت، اینست که ذهن انسان به مجرد شنیدن لفظ از لافظ، به معنای آن منتقل گردد و لو اينکه بدانند که لافظ، آن معنی را قصد نکرده است، مثل انتقال ذهن به معنای حقیقی، هنگامی که لفظ در معنای مجازي استعمال می‌شود، با اينکه معنای حقیقی، مقصود متکلم نیست و نیز مانند انتقال ذهن به معنای لفظ، آنگاه که لفظ از ساهي (سهو کنند) یا نائم (خوابیده)، یا غالط (اشتباه کننده) صادر می‌شود.

۲- دلالت تصدیقی: مراد از این دلالت، دلالت لفظ بر این نکته است که معنا، مراد و مقصود گوینده است و متکلم قصد کرده که لفظ را در آن معنا استعمال کند و این دلالت، متوقف بر چند امر است: اولاً متوقف بر این است که احراز شود متکلم در مقام بیان و افاده است و ثانياً متوقف بر این است که احراز شود متکلم، جدی است و شوخی نمی‌کند و ثالثاً احراز شود که او معنای لفظ را قصد کرده و از آن آگاه است و رابعاً، احراز شود که قرينه‌ای برخلاف معنای موضوع له، در کار نیست، در غير این صورت (اگر قرينه باشد) دلالت تصدیقی، بر طبق همان قرينه خواهد بود.

معروف این است که دلالت اول (تصوريه) معلول وضع است، یعنی دلالت وضعیه، همان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴

الوضعیة هی الدلالة التصوریة. و هذا هو مراد من يقول: «ان الدلالة غیر تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع». و الحق ان الدلالة تابعة للإرادة- و أول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصیر الدین الطوسی قدس سرّه- لأن الدلالة فی الحقيقة منحصره فی الدلالة التصدیقیة، و الدلالة التصوریة التي یسمونها دلالة لیست بدلالة، و ان سمیت كذلك فإنه من باب التشبیه و التجوز، لأن التصوریة فی الحقيقة هی من باب تداعی المعنی الذي یحصل بادنی مناسبة. فتقسیم الدلالة إلى تصدیقیة و تصوریة تقسیم الشیء إلى نفسه و إلى غیره.

و السرّ فی ذلك ان الدلالة حقیقة- كما فسرناها فی کتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة- هی ان یکشف الدال عن وجود المدلول، فیحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظا او غیر لفظ.

مثلا ان طرقة الباب یقال انها دالة علی وجود شخص علی الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المطرقة موضوعه لهذه الغایة. و تحلیل هذا المعنی ان سماع الطرقة یکشف عن وجود طالب قاصد للطلب فیحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق و قصده، و لذلك یتحرك السامع إلى اجابته. لا انه ینتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد یحصل بمجرد تصور معنی الباب أو الطرقة من دون ان یسمع طرقة و لا- یرسم ذلك دلالة. و لذا ان الطرقة- لو كانت علی نحو مخصوص یحصل من حركة الهواء مثلا- لا تكون دالة علی ما وضعت له المطرقة و ان خطر فی ذهن السامع معنی ذلك.

و هكذا نقول فی دلالة الألفاظ علی معانیها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتکلم علی نحو یحرز معه انه جاد فی غیر هازل و انه عن شعور و قصد و ان غرضه البیان و الافهام- و معنی احراز ذلك ان السامع علم بذلك- فان کلامه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵

دلالت تصوریه است و همین است مراد کسانی که می گویند: «دلالت، تابع اراده نیست، بلکه تابع علم شنونده به وضع است». و حق این است که دلالت، تابع اراده است و تا آنجا که ما می دانیم، اولین کسی که متوجه این نکته شده است، شیخ نصیر الدین طوسی (اعلی الله مقامه) است. چون در حقیقت، دلالت منحصر در دلالت تصدیقیه است و دلالت تصوریه‌ای که برخی آن را دلالت نامیده‌اند، دلالت نیست و اگر هم دلالت نام گرفته، از باب تشبیه و مجاز است. چون دلالت تصوریه، حقیقتاً از باب تداعی معانی است که به کمترین مناسبتی حاصل می‌شود. بنابراین تقسیم دلالت به تصدیقیه و تصوریه، از قبیل تقسیم یک شیء به خودش و غیر خودش است [یعنی دلالت تصوریه، حقیقتاً، از مقسم بیرون است].

و سرّ این مطلب این است که دلالت حقیقتاً- همان گونه که در کتاب المنطق، جزء اول، بحث دلالت توضیح داده‌ایم- این است که دالّ، کاشف از وجود مدلول باشد تا در نتیجه از علم به دالّ، علم به مدلول حاصل شود، خواه، دالّ لفظ باشد و خواه غیر لفظ.

مثلاً: کوبیدن در، دالّ بر وجود شخصی پشت در است که اهل خانه را می‌طلبد، چرا که کوبه در، برای همین معنی وضع شده است و تحلیل این مطلب این است که شنیدن صدای کوبه در، کاشف از این است که کسی پشت در، با قصد و نیت، در طلب اهل خانه است. در نتیجه از علم به صدای کوبه، علم به کوبنده در و علم به قصد و نیت او حاصل می‌شود و لذاست که شنونده برای اجابت آن شخص، حرکت می‌کند. چنین نیست که ذهن شنونده از تصوّر صدای کوبه، منتقل به تصوّر شخصی پشت در شود. چون این نوع انتقال ذهنی، گاهی به صرف تصور معنای در یا کوبیدن در هم حاصل می‌شود، بدون اینکه فرد صدای کوبه‌ای را بشنود و چنین انتقالی، دلالت نامیده می‌شود و لذا کوبیده شدن در اگر به گونه خاصی باشد مثلاً به سبب حرکت هوا باشد، دالّ بر امری که کوبه برای آن وضع شده، نیست، گرچه این معنی در ذهن شنونده خطور کند.

و ما همین مطلب را در دلالت الفاظ بر معانیشان، بدون هیچ فرقی، قائل هستیم. یعنی اگر لفظ از متکلم، به گونه‌ای صادر شود که احراز گردد او در این بیان، جدی است و قصد شوخی ندارد و از روی شعور و قصد سخن می‌گوید و مقصودش، بیان مطلب و

افهام است- و معنای احراز در اینجا این است که شنونده علم به این امر پیدا کند- در این صورت کلام گوینده دال بر وجود معنای مزبور است، یعنی در نفس متکلم، چنین معنایی وجود قصدی، دارد و در نتیجه، علم ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶

یکون حیثند دالا علی وجود المعنی، ای وجوده فی نفس المتکلم بوجود قصدی، فیکون علم السامع بصدور الکلام منه یستلزم علمه بأن المتکلم قاصد لمعناه لأجل ان يفهمه السامع. و بهذا یکون الکلام دالا کما تكون الطرقة داله. و یعتقد بهذا للکلام ظهور فی معناه الموضوع له أو المعنی الذی اقیمت علی ارادته قرینه. و لذا نحن عرفنا الدلالة اللفظیة فی المنطق بأنها «هی کون اللفظ بحالته ینشأ من العلم بصدوره من المتکلم العلم بالمعنی المقصود به». و من هنا سمی المعنی معنی، ای المقصود، من «عناه» إذا قصده.

و لأجل ان یتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافتات التي توضع فی هذا العصر للدلالة علی ان الطريق مغلوق- مثلا- أو ان الاتجاه فی الطريق إلى اليمين أو اليسار، و نحو ذلك. فان اللافتة إذا كانت موضوعه فی موضعها اللائق علی وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصودا لوضعها، فان وجودها هكذا يدل حیثند علی ما یقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة فی الطريق مهملة أو عند الكاتب یرسمها فان المعنی المكتوب یخطر فی ذهن القاری و لكن لا تكون داله عنده علی ان الطريق مغلوقه أو ان الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل علی هذا بعد ذلك لا ان لها الدلالة فعلا.

۹- الوضع شخصی و نوعی

قد عرفت فی المبحث الرابع انه لا بد فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی و عرفت هناك ان المعنی تارة یتصوره الواضع بنفسه و اخرى بوجهه و عنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ أيضا كذلك ربما یتصوره الواضع بنفسه و یضعه للمعنی كما هو الغالب فی ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷

شنونده به صدور سخن از گوینده، مستلزم علم او به این نکته است که متکلم معنای مورد نظرش را قصد کرده است تا آن را به شنونده تفهیم کند. به این نحو، همان گونه که کوییدن درب، دال است، کلام نیز دال است و به این صورت است که برای کلام، ظهوری در معنای موضوع له یا معنایی که قرینه بر اراده آن موجود است، منعقد می گردد.

و لذا ما دلالت لفظی را در کتاب المنطق (۱/ ۲۶) به گونه زیر تعریف کرده ایم: دلالت لفظیه، وجود حالتی در لفظ است به گونه ای که از علم به صدور لفظ از متکلم، علم به معنای مقصود از آن، حاصل آید و از همین جاست که معنی، معنی یعنی مقصود نامیده شده است و این از «عناه» به معنای «قصده» گرفته شده است و برای اینکه این مطلب، بهتر واضح گردد، برای مثال، تابلوهایی را در نظر بگیرید که در حال حاضر در جاده ها نصب می کنند برای اینکه راهنمایی کنند که جاده- مثلا- مسدود است یا مسیر به طرف راست یا چپ است و امثال این ها. اگر تابلو در جای خود به نحو منظم نصب شود، به گونه ای که روشن باشد که نصب آن برای راهنمایی رهروان، مورد قصد و نیت نصب کننده بوده است، در چنین صورتی بر معنای مورد نظر دلالت می کند یعنی بر بسته بودن راه یا مسیر حرکت. اما اگر شما تابلویی را ببینید که در کنار جاده، رها شده است و یا هنوز در نزد نویسنده است تا آن را ترسیم کند، در این صورت معنای آنچه بر تابلو نوشته شده، در ذهن خواننده خطور می کند، اما برای او دلالتی بر این مطلب ندارد که راه بسته است و یا مسیر حرکت، چنین و چنان است. بلکه نهایت چیزی که از آن فهمیده می شود این است که این تابلو به زودی در جایی نصب می شود که بر معنای مزبور دلالت کند، نه اینکه الآن و بالفعل، آن دلالت را داشته باشد. [۱۲]

۹- وضع شخصی و وضع نوعی

در مبحث چهارم دانستی که در وضع، تصور لفظ و تصور معنی، ضروری است و نیز دانستی که واضع، معنی را گاهی بنفسه

(خودش را) تصور می‌کند و گاهی وجه و عنوانش را لحاظ می‌کند.

اینک بدان که لفظ هم، همین‌طور است یعنی گاهی واضح، خود لفظ را بنفسه تصور می‌کند و آن را

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸

الألفاظ، فیسمى الوضع حیثئذ شخصیا. و ربما یتصوره بوجهه و عنوانه، فیسمى الوضع نوعیا.

و مثال الوضع النوعی الهیئات، فان الهیئته غیر قابله للتصور بنفسها، بل إنما یصح تصورها فی ماده من مواد اللفظ کهیئته کلمه ضرب مثلا- و هی هیئته الفعل الماضی- فان تصورها لا بد أن یکون فی ضمن الضاد و الراء و الباء، أو فی ضمن الفاء و العین و اللام فی فعل. و لما كانت المواد غیر محصوره و لا یمکن تصور جمیعها فلا بد من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام، فیضع کل هیئته تكون علی زنه فعل مثلا- أو زنه فاعل أو غیرهما، و یتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهیئته فی احدی المواد کما دة فعل التي جرت الاصطلاحات علیها عند علماء العربیة.

۱۰- وضع المركبات

ثم الهیئته الموضوعه لمعنی تارة تكون فی المفردات کهیئات المشتقات التي تقدمت الاشارة إليها، و اخرى فی المركبات کالهیئته التركیبیه بین المبتدأ و الخبر لإفاده حمل شیء علی شیء، و کهیئته تقدیم ما حقه التأخیر لإفاده الاختصاص.

و من هنا تعرف انه لا- حاجه إلى وضع الجمل و المركبات فی إفاده معانیها زائدا علی وضع المفردات بالوضع الشخصی و الهیئات بالوضع النوعی- کما قیل- بل هو لغو محض. و لعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهیئات التركیبیه لا الجملة بأسرها بموادها و هیئاتها زیاده علی وضع اجزائها. فیعود النزاع حیثئذ لفظیا.

۱۱- علامات الحقیقه و المجاز

قد یعلم الانسان- إما من طریق نص اهل اللغة أو لكونه نفسه من اهل اللغة- ان لفظ كذا موضوع لمعنی كذا و لا كلام لأحد فی ذلك، فإنه من الواضح ان استعمال

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹

برای معنی وضع می‌نماید کما اینکه غالباً در الفاظ، همین‌طور است، در این صورت، وضع شخصی نامیده می‌شود و گاهی وجه و عنوان لفظ را تصور می‌کند و در این صورت، وضع نوعی نامیده می‌شود.

و مثال برای وضع نوعی، وضع هیئات است، چرا که خود هیئت، مستقلاً و بنفسه قابل تصور نیست، بلکه فقط می‌توان هیئت را در ماده‌ای از مواد لفظی تصور کرد مثل هیئت کلمه «ضرب»- مثلا- که هیئت فعل ماضی است. حقیقتاً تصور این هیئت لزوماً یا در ضمن ضاد و راء و باء (ض ر ب) است و یا در ضمن فاء و عین و لام- در کلمه فعل و چون مواد، غیر محصورند و نمی‌توان همه آن‌ها را تصور کرد، پس چاره‌ای نیست جز اینکه با یک عنوان عام به همه افراد این هیئت اشاره شود. در نتیجه واضح هر هیئتی را که بر وزن فعل- مثلا- یا وزن فاعل یا غیر این دو باشد، وضع می‌کند و به واسطه وجود هیئت مزبور در یکی از مواد مثل ماده فعل- که اصطلاحات عربی در نزد علماء عربیت با این ماده اجرا می‌شود- به تصور معنای عام نائل می‌شود.

۱۰- وضع مرکبات

نکته دیگر اینکه، هیئتی که برای معنایی وضع می‌شود گاهی در مفردات است مثل هیئت مشتقاتی که بدانها اشاره شد و گاهی در مرکبات است مثل هیئت ترکیبیه بین مبتدا و خبر که حمل شیء بر شیء دیگر را افاده می‌کند و مثل هیئت تقدیم آنچه که باید مؤخر شود برای افاده اختصاص. (مثل: العادل علی علیه السلام).

و از آنچه گفتیم معلوم می‌شود برای افاده معنای جملات و مرکبات، علاوه بر وضع شخصی مفردات و وضع نوعی هیئات- آن‌گونه

که برخی گفته‌اند- نیازی به وضع جملات و مرکبات به طور جداگانه نیست، بلکه این سخن، لغو محض است و شاید آن‌ها که قائل به وضع جداگانه برای جملات و مرکبات شده‌اند، مرادشان وضع هیئت‌های ترکیبیه است نه وضع جمله کامل با تمام مواد و هیئاتش به صورت جداگانه و علاوه بر وضع اجزایش [اگر مرادشان این باشد] در این صورت نزاع لفظی خواهد شد.

۱۱- علامات حقیقت و مجاز

اشاره

گاهی انسان- براساس تصریحات علمای یک زبان و یا به خاطر اینکه خودش اهل همان زبان است- می‌داند که فلان لفظ برای فلان معنی وضع شده و هیچ کس هم در آن سخنی برخلاف

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰

اللفظ فی ذلك المعنی حقیقه و فی غیره مجاز.

و قد یشک فی وضع لفظ مخصوص لمعنی مخصوص، فلا یعلم ان استعماله فی هـ هل کان علی سبیل الحقیقه فلا یحتاج إلی نصب قرینه علیه، أو علی سبیل المجاز فیحتاج إلی نصب القرینه. و قد ذکر الاصولیون لتعین الحقیقه من المجاز- آی لتعین انه موضوع لذلك المعنی أو غیر موضوع- طرقا و علامات کثیره نذکر هنا أهمها:

العلامه الاولی- التبادر

دلالة کلّ لفظ علی آیّ معنی لابدّ لها من سبب. و السبب لا یخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثه: المناسبه الذاتیه- و قد عرفت بطلانها- أو العلقه الوضعیه، أو القرینه الحالیه أو المقالیه. فإذا علم أنّ الدلاله مستنده إلی نفس اللفظ من غیر اعتماد علی قرینه فإنه یثبت أنّها من جهه العلقه الوضعیه. و هذا هو المراد بقولهم:

«التبادر علامه الحقیقه». و المقصود من کلمه التبادر هو انسباق المعنی من نفس اللفظ مجردا عن کل قرینه.

و قد یعترض علی ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب، و لیس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لا یحصل من اللفظ إلی معناه فی آیة لغه لغير العالم بتلك اللغه، فیتوقف التبادر علی العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقیقه و تحصیل العلم بالوضع بسبب التبادر- لزم الدور المحال. فلا یعقل- علی هذا- ان یكون التبادر علامه للحقیقه یتستفاد منه العلم بالوضع و المفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

و الجواب: ان کل فرد من آیة أمه یشک معها لا بد ان یتعمل الألفاظ المتداوله عندها تبعا لها، و لا بد ان یرتکز فی ذهنه معنی اللفظ ارتکازا یشتوجب انسباق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱

ندارد، در این صورت روشن است که استعمال آن لفظ در معنایش، حقیقت و در غیر آن معنی، مجاز است و گاهی انسان در وضع یک لفظ خاص برای معنایی خاص، شک می‌کند و لذا نمی‌داند که استعمال این لفظ در آن معنی، آیا به نحو حقیقت است که دیگر احتیاجی به نصب قرینه نداشته باشد یا به نحو مجاز است که احتیاج به نصب قرینه دارد. اینجاست که علمای علم اصول برای تعیین و تمیز حقیقت از مجاز- یعنی برای تعیین اینکه این لفظ برای این معنی وضع شده یا نه- راهها و علامتهای متعددی را ذکر کرده‌اند که ما در اینجا، اهم آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

اول: تبادر

دلالت هر لفظی بر هر معنایی، لاجرم سببی دارد و این سبب لزوماً یکی از سه فرض زیر است:

یا مناسبت ذاتی است که این فرض، باطل است [چون دلالت، امری وضعی است].

یا علقه وضعی است و یا قرینه حالیه یا مقالیه است. پس وقتی معلوم گردد که دلالت، مستند به خود لفظ است و متکی بر هیچ قرینه‌ای نیست، ثابت می‌شود که این دلالت، به خاطر علقه وضعی است.

و مراد علمای اصول که گفته‌اند: تبادر علامت حقیقت است، همین است و مقصود از کلمه تبادر، سبقت گرفتن معنی به ذهن از خود لفظ بدون هر گونه قرینه‌ای - است.

و گاهی بر این مطلب [علامت بودن تبادر] اشکال و اعتراض می‌شود به این صورت که تبادر، لزوماً سببی دارد و این سبب، جز علم به وضع نیست، چون روشن است که در هر زبانی این انسباق ذهنی از لفظ به معنی، برای غیر عالم به آن زبان، حاصل نمی‌شود، پس تبادر، متوقف بر علم به وضع است. حال اگر بخواهیم اثبات حقیقت و تحصیل علم به وضع را ناشی از تبادر بدانیم، دور محال لازم می‌آید. پس - اگر دور لازم آید - معقول نیست که تبادر علامت حقیقت باشد که از راه آن، علم به وضع حاصل آید، درحالی که فرض اینست که خود تبادر، از علم به وضع حاصل می‌شود.

و جواب اشکال اینست که: هر فردی در میان هر فرقه‌ای که زندگی می‌کند، لزوماً به تبع آنان، الفاظ متداول در میان آنان را استعمال می‌کند و ضرورتاً معنای لفظ در ذهنش چنان مرتکز می‌شود که هنگام شنیدن آن لفظ، ذهنش به طرف معنای آن سبقت می‌گیرد و گاهی این ارتکاز، بدون توجه تفصیلی به این ارتکاز و خصوصیات معنای لفظ است. پس آنگاه که انسان بخواهد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲

ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصیلی إليه و إلى خصوصیات المعنى. فإذا أراد الانسان معرفة المعنى و تلك الخصوصیات و توجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتکز في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فیری ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازی فيعرف انه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصیلیة، أى الالتفات التفصیلی إلى الوضع و التوجه إليه يتوقف على التبادر، و التبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازی بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

و الحاصل ان هناك علمین: أحدهما يتوقف على التبادر و هو العلم التفصیلی و الآخر يتوقف التبادر عليه و هو العلم الاجمالی الارتكازی.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، و اما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر أماره على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند اهل اللغة، یعنی ان الاماره عنده تبادر غيره من اهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الا عجمی من أصحاب اللغة العربیة انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. و عليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر و التبادر يتوقف على علم غيره.

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

ذكروا: ان عدم صحة السلب اللفظ عن المعنى الذى يشك في وضعه له علامة انه حقيقة فيه و ان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه. و ذكروا أيضاً: ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة و عدم صحة الحمل علامة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳

نسبت به يك معنا و خصوصیات آن شناخت پیدا کند و ذهنش متوجه آن معنی گردد، به جستجوی معنایی می‌پردازد که در ذهنش مرتکز است و آن را مستقلاً و جدای از قرینه در نظر می‌گیرد و می‌بیند معنایی که از آن لفظ خاص به ذهنش متبادر می‌شود همان

معنای ارتكازی است و در نتیجه علم پیدا می‌کند که لفظ در آن معنی، حقیقت است. [۱۳]

پس علم به وضع لفظ برای معنایی خاص همراه خصوصیات تفصیلی وضع یعنی توجه تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر است و اما تبادر، فقط متوقف بر علم ارتکازی- بدون التفات- به وضع لفظ برای معنایش است.

و حاصل مطلب اینکه در اینجا دو علم مطرح است: یکی متوقف بر تبادر است که همان علم تفصیلی است و دیگری، علمی است که تبادر بر آن توقف دارد که همان علم اجمالی ارتکازی است. البته جواب فوق، نسبت به کسی است که عالم به وضع است و اما نسبت به کسی که عالم به وضع نیست، اصلا معقول نیست که تبادر برایش حاصل شود چون فرض اینست که او جاهل به لغت است.

آری، البته غیر عالم وقتی تبادر در نزد اهل زبان را مشاهده می‌کند، این تبادر برای او هم، نشانه و علامت حقیقت است، یعنی تبادر دیگران از اهل لغت، برای او علامت حقیقت است.

مثلا وقتی یک فرد غیر عرب (عجم) مشاهده می‌کند که ذهن اعراب که صاحبان زبان عربی هستند از لفظ ماء بدون قرینه به معنای جسم مایع سرد بالطبع، سبقت می‌گیرد، ضرورتا برایش علم حاصل می‌شود که این لفظ در نزد اعراب برای همین معنا وضع شده است و بنابراین- در این صورت- دوری نیست چون علم فرد عجم متوقف بر تبادر است و تبادر متوقف بر علم دیگران [اعراب] است. [۱۴]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۵۳

علامت دوم: نادرستی و درستی سلب، درستی و نادرستی حمل

اشاره

علماء اصول گفته‌اند: نادرستی سلب لفظ از معنایی که وضع لفظ برای آن، مورد شک و تردید است، علامت این است که این لفظ در آن معنا حقیقت است و درستی سلب، علامت این است که لفظ در آن معنی مجاز است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴

على المجاز. و هذا ما يحتاج إلى تفصيل و بیان، فلتحقیق الحمل و عدمه و السلب و عدمه نسلک الطرق الآتیة:

۱- نجعل المعنى الذى يشك فى وضع اللفظ له «موضوعا» و نعبّر عنه بأى لفظ كان يدل عليه. ثم نجعل اللفظ المشكوك فى وضعه لذلك المعنى «محمولا» بما له من المعنى الارتكازى. ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولى اللفظ بما له من المعنى المرتكز فى الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. و الحمل الاولى ملاكه الاتحاد فى المفهوم و التغير بالاعتبار.

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

۲- إذا لم يصح عندنا الحمل الاولى نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا و التغير مفهوما. و حينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا، سواء كانت النسبة التساوى أو العموم من وجه [۱۵] أو مطلقا، و لا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. و ان لم يصح الحمل و صح السلب علمنا انهما متباينان.

۳- نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل- و ينحصر الحمل فى هذه التجربة بالحمل الشائع- فان صح الحمل علم منه حال المصادق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ

الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵

همچنین گفته‌اند: درستی حمل لفظ بر معنای مشکوک، علامت حقیقت است و نادرستی حمل، علامت مجاز است.

این مطلب، البته احتیاج به تفصیل و توضیح دارد، لذا به خاطر تحقیق در مسئله حمل و عدم حمل و سلب و عدم سلب، راههای زیر را می‌پیمائیم:

۱- معنایی را که نمی‌دانیم لفظ برای آن وضع شده یا نه، موضوع قرار می‌دهیم و با هر لفظی که دال بر آن معنا باشد از آن تعبیر می‌کنیم. سپس لفظی را که نمی‌دانیم برای آن معنی وضع شده یا نه، با همان معنای ارتکازی‌اش محمول قرار می‌دهیم. سپس به صورت آزمایشی و با حمل اولی (مثل: انسان حیوان ناطق است)، لفظ محمول را با همان معنای ارتکازی‌ای که در ذهن دارد، بر لفظ موضوع که دال بر معنای مشکوک است، حمل می‌کنیم و می‌دانیم که حمل اولی، ملاکش اتحاد در مفهوم و تغایر اعتباری است. [۱۶]

حال وقتی این حمل آزمایشی را انجام دادیم، اگر وجدان کردیم که حمل درست است و سلب، نادرست است، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم که لفظ برای این معنا وضع شده است و اگر دیدیم که حمل نادرست است و سلب درست می‌باشد، علم پیدا می‌کنیم که لفظ برای معنای مزبور وضع نشده، بلکه استعمال لفظ در آن معنا، مجاز است.

۲- اگر حمل اولی، درست نبود، این‌بار (به صورت حمل مفهوم بر مفهوم) حمل شایع صناعی را آزمایش می‌کنیم که ملاک این حمل، اتحاد وجودی و تغایر مفهومی است (مثل انسان، ماشی است).

اگر چنین حملی، درست بود می‌فهمیم که این دو معنا، وجودش متحد هستند، خواه نسبت بین آنها تساوی باشد یا عموم و خصوص من وجه و یا عموم [۱۷] و خصوص مطلق و به صرف درستی حمل، هیچیک از این سه فرض، مشخص نمی‌شود و اگر دیدیم که حمل ناصحیح و سلب صحیح است می‌فهمیم که این دو (موضوع و محمول) با یکدیگر تباین دارند.

۳- (در این مرحله به صورت حمل مفهوم بر مصداق) موضوع قضیه را- نه به عنوان مفهومی عین مفهوم محمول، بلکه- به عنوان یکی از مصادیق معنایی قرار می‌دهیم که شک داریم آیا لفظ برای آن وضع شده یا نه. سپس حمل را آزمایش می‌کنیم- و حمل در این آزمایش، منحصر

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶

المذكور أو غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص. كلفظ «الصعيد» المردد بين ان يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل و عدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض.

و ان لم يصح الحمل و صح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقیقیه، و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا اما فيه رأسا أو في معنى يشمله و يعمه.

تنبيه

ان الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضا. و الجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل و صحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالا، فلا تتوقف العلامة الا على العلم الارتكازی و ما يتوقف على العلامة هو العلم التفصیلی.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغّة. و اما الجاهل بها فيرجع إلى اهلها في صحة الحمل و السلب و عدمهما كالتبادر.

العلامة الثالثة- الاطراد

و ذكروا من جمله علامات الحقیقه و المجاز الاطراد و عدمه؛ فالاطراد، علامه الحقیقه و عدمه علامه المجاز.

و معنی الاطراد: ان اللفظ لا تختص صحه استعماله فی المعنی المشكوك بمقام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷

حمل شایع است - حال اگر حمل صحیح بود، روشن می‌شود که این موضوع، یکی از مصادیق حقیقی معنای موضوع له لفظ (محمول) است خواه این معنای موضوع خود معنای مذکور (در محمول) باشد (مثل: انسان، ناطق است) و یا غیر آن، اما وجودا با آن متحد باشد (مثل: انسان، ضاحک است). کما اینکه از این آزمایش، فی الجمله حال موضوع له از حیث شمول بر این مصداق (: موضوع) هم روشن می‌شود. بلکه چه بسا، از همین طریق، موضوع له هم مشخص می‌شود، مثل آنجایی که شک داریم آیا لفظ برای معنای عام وضع شده یا برای معنای خاص؟

همچون لفظ «صعید» که تردید داریم آیا برای مطلق وجه الارض وضع شده یا برای خصوص خاک خالص؟ حال اگر دیدیم که این لفظ نسبت به غیر خاک خالص از مصادیق ارض، صحت حمل دارد و صحت سلب ندارد، قهرا مشخص می‌شود که این لفظ برای مطلق وجه الارض وضع شده است.

و امّا اگر حمل، ناصحیح بود و صحت سلب در کار بود، معلوم می‌شود که معنای لفظ (موضوع) از افراد موضوع له و از مصادیق حقیقی (محمول) نیست و اگر لفظ در این معنا (یعنی معنای محمول) استعمال شود، استعمال مجازی خواهد بود، حال یا در این معنا مستقیما به صورت مجاز به کار رفته است (مثل: لفظ اسد در مورد زید) و یا در یک معنای عامی که شامل این فرد هم می‌شود، به صورت مجاز به کار رفته است (مثل: لفظ اسد در معنای رجل شجاع که شامل زید هم می‌شود).

تنبیه

اشکال دور که در تبادر ذکر شد، در اینجا (علامت دوم) نیز می‌آید و جواب از آن، مثل همان جواب است. چون صحت حمل و صحت سلب، تنها به اعتبار معنای ارتکازی و اجمالی لفظ است. [۱۸] پس علامت متوقف نیست جز بر علم ارتکازی و اما آنچه که بر علامت توقف دارد، علم تفصیلی است. آنچه گفتیم تماما در مورد کسی است که عالم به زبان است. اما جاهل به زبان، در مسئله صحت یا عدم صحت حمل و سلب، مثل قضیه تبادر، بایستی به اهل زبان، مراجعه کند.

علامت سوم: اطراد

یکی از علامت‌های حقیقت و مجاز که علمای اصول ذکر کرده‌اند، اطراد و عدم اطراد است، یعنی اطراد، علامت حقیقت و عدم اطراد، علامت مجاز است.

و معنای اطراد اینست که صحت استعمال لفظ در معنای مورد شک، اختصاص به مقام و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸

دون مقام و لا بصوره دون صوره، کما لا یختص بمصداق دون مصداق.

و الصحیح ان الاطراد لیس علامه الحقیقه، لأن صحه استعمال اللفظ فی معنی بما له من الخصوصیات مره واحده تستلزم صحتہ دائما - سواء کان حقیقه أم مجازا - فالاطراد لا یختص بالحقیقه حتی یکون علامه لها.

۱۲- الاصول اللفظیه تمهید

اعلم أن الشك فی اللفظ علی نحوین:

۱- الشك في وضعه لمعنى من المعانى.

۲- الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله «رأيت اسدا» معناه الحقيقى أو معناه المجازى، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس و بأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

اما النحو الأول فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أى المثبتة للوضع أو عدمه. و هنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات و اشباهها كنص اهل اللغة أمر لا بد منه فى اثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، و لا يكفى فى اثباتها ان نجد فى كلام اهل تلك اللغة استعمال اللفظ فى المعنى الذى شك فى وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح فى المعنى الحقيقى يصح فى المعنى المجازى، و ما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينه حالیه أو مقالیه فى تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز. و لذا اشتهر فى لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: «ان الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز».

و من هنا نعلم بطلان طریقه العلماء السابقين لاثبات وضع اللفظ بمجرد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹

صورت خاصى ندارد، كما اینکه منحصر به مصداق خاصى هم نیست.

و امّا آنچه به نظر ما صحیح است این است که اطراد علامت حقیقت نیست، چون استعمال یک لفظ در یک معنی با تمام خصوصیاتش (مثل اسد در رجل شجاع) اگر یک بار صحیح باشد، مستلزم این است که دائماً صحیح است، چه به صورت حقیقت باشد و چه مجاز، پس اطراد، اختصاصی به حقیقت ندارد تا علامت حقیقت باشد.

۱۲- اصول لفظیه

مقدمه

بدان که شك در لفظ، بر دو گونه است:

۱- شك در وضع لفظ برای معنایی از معانی.

۲- شك در مراد از آن لفظ، با فرض اینکه علم به معنای وضعی آن داریم. مثل اینکه شك شود در اینکه متکلمی که می گوید: رأیت اسدا، آیا معنای حقیقی آن را اراده کرده یا معنای مجازى اش را؟ با اینکه علم داریم که لفظ اسد برای حیوان درنده وضع شده و برای رجل شجاع، وضع نشده است.

اما در مورد شك اول، همان بحث گذشته منعقد شد و غرض از آن، بیان علامتهائی بود که حقیقت یا مجاز، وضع و عدم وضع را اثبات می کنند. اضافه می کنیم که مراجعه به این علامتها و نظائر آنها مثل قول صریح اهل زبان برای اثبات اوضاع یک لغت در هر زبانی که باشد، امری ضروری است.

و در اثبات وضع لفظ برای معنی، صرف اینکه ما ببینیم در کلمات اهل زبان، آن لفظ در معنایی که برای ما مشکوک است، استعمال می شود، کافی نیست. زیرا استعمال لفظ همان گونه که در معنای حقیقی، درست است، در معنای مجازى نیز درست است و ما از کجا بدانیم! شاید مستعمل در تفهیم معنای مقصود خود، بر قرینه حالیه یا مقالیه ای تکیه کرده و لفظ را در آن معنا، به صورت مجازى به کار برده است؟! و از اینجا است که در زبان محققین این مطلب مشهور شده و حتی آن را به عنوان یک قاعده قرار داده اند که: استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

و از اینجا به بطلان روش علماء گذشته در اثبات معنای وضعی لفظ پی می بریم: آنان به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰

وجدان استعماله فی لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدس سرّه فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما ان أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

و اما النحو الثاني فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم، الاصول اللفظية و هذا البحث معقود لاجلها. فينبغي الكلام فيها من جهتين: أولا- في ذكرها و في ذكر مواردها.

ثانيا- في حجيتها و مدرک حجيتها.

اما من الجهة الاولى، فنقول: أهم الاصول اللفظية ما يأتي:

أ- أصالة الحقيقة

و موردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ- الاصل الحقيقة، أي الأصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع و حجة فيه للسامع على المتكلم، فلا- يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك اردت المعنى المجازي، و لا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: اني اردت المعنى المجازي.

ب- أصالة العموم

و موردها ما إذا ورد لفظ عام و شك في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ «الأصل العموم»، فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱

صرف مشاهده استعمال لفظ در زبان عرب، معنای وضعی را اثبات می کردند. كما اینکه علم الهدی سید مرتضی قدس سرّه همین روش را داشته و اصالة الحقيقة در استعمال را اجرا می کرده است. درحالی که اصالة الحقيقة فقط هنگام شك در مراد جاری می شود نه شك در وضع، چنانکه خواهد آمد.

و اما در شكّ به گونه دوم، مرجع و ملاک برای اثبات مراد گوینده، اصول لفظیه است و بحث فعلی ما برای بیان همین اصول منعقد شده است و لذا به جاست که ما از دو جهت بحث کنیم:

اولا: این اصول و موارد آنها را ذکر کنیم.

ثانيا: در حجیت و مدرک حجیت این اصول بحث کنیم.

و اما از جهت اول می گوئیم که مهم ترین اصول لفظیه به قرار زیر است:

۱- أصالة الحقيقة:

مورد این قاعده آنجاست که در قصد معنای حقیقی یا مجازی از لفظ، شك داشته باشیم. یعنی با فرض احتمال وجود قرینه، ندانیم که قرینه بر اراده مجاز وجود دارد یا نه؟ در این صورت گفته می شود که اصل، حقیقت است. یعنی اصل این است که کلام را بر معنای حقیقی اش حمل کنیم.

در نتیجه این اصل برای متکلم در برابر شنونده و برای شنونده در برابر متکلم، حجّت است و لذا عذر شنونده در مخالفت با حقیقت بدین صورت که به متکلم بگوید شاید تو معنای مجازی را قصد کرده‌ای، پذیرفته نیست و نیز عذر متکلم بدین صورت که به شنونده بگوید: من معنای مجازی را اراده کردم، مقبول نیست.

۲- اصالة العموم:

مورد این قاعده آنجاست که لفظ عامی وارد شود و ما شک کنیم که آیا معنای عام از آن اراده شده یا معنای خاص؟ یعنی شک در تخصیص آن عام داشته باشیم، در این صورت گفته می‌شود که اصل، عموم است و لذا این اصل، در برابر متکلم یا شنونده، دلیل و حجت بر معنای عموم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲

ج- أصالة الإطلاق

و موردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قيود يمكن إرادة بعضها منه و شك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: «الأصل الإطلاق»، فيكون حجة على السامع و المتكلم؛ كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [۱۹]. فلو شك- مثلا- في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربيّة، فاننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط و التقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيّة.

د- أصالة عدم التقدير

و موردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام و ليس هناك دلالة على التقدير، فالاصل عدمه. و يلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل و أصالة عدم الاشتراك، و موردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول، و هو المسمى بالمنقول، فالاصل عدم النقل، و ان كان مع عدم هذا الفرض، و هو المسمى بالمشترك، فان الأصل عدم الاشتراك؛ فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل و الاشتراك. اما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، و إذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملا لا يتعين في أحد المعنيين الا بقريئة على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

ه- أصالة الظهور

و موردها ما إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۳

۳- اصالة الاطلاق:

مورد این قاعده آنجاست که لفظ مطلق که دارای حالات و قيود مختلفی است وارد شود و امکان داشته باشد که برخی از آن حالات و قيود اراده شده باشد و ما شک کنیم که آیا همه حالات، قصد شده یا برخی حالات؟ در اینجا گفته می‌شود: اصل، اطلاق است و لذا این اصل بر شنونده و گوینده، حجت است. مثل قول خدای تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». پس اگر- مثلا- در بیع شک شود که آیا صحت آن مشروط به إنشاء با الفاظ عربی است یا نه؟ ما برای نفی اعتبار این شرط و عقید، به اصالت اطلاق بیع در آیه فوق تمسک می‌کنیم و در نتیجه به جواز بیع با الفاظ غیر عربی، حکم می‌کنیم.

۴- اصالت عدم التقدير:

مورد این قاعده آنجاست که در کلام، احتمال تقدير بدهيم، درحالی که دلیلی بر تقدير نیست و لذا اصل، عدم تقدير است. دو اصل عدم نقل و عدم اشتراك نیز به اصل فوق ملحق می‌شوند و مورد این دو اصل جایی است که احتمال بدهيم يك لفظ، دارای موضوع له و معنای دوم است.

حال اگر این احتمال با فرض ترك معنای اول باشد که به آن لفظ منقول گویند، در اینجا اصل، عدم نقل (از معنای اول به دوم)

است و اگر این احتمال با فرض ترک، همراه نباشد که در این صورت به آن، لفظ مشترک گویند، در این صورت، اصل عدم اشتراک است. در نتیجه در هریک از این دو صورت، مادامی که نقل و اشتراک اثبات نشده، لفظ بر معنای اول حمل می‌شود. اما آنگاه که نقل ثابت شد، بر معنای دوم حمل می‌شود و هرگاه اشتراک اثبات شد، لفظ مجمل می‌شود و تعیینی در هیچیک از دو معنای اول و دوم ندارد مگر قرینه‌ای در کار باشد؛ چنانکه قاعده معروف در الفاظ مشترک، همین است.

۵- اصالة الظهور:

اشاره

مورد این قاعده آنجاست که لفظ در یک معنای خاصی ظهور داشته باشد، اما صریح نباشد آن‌چنان که احتمال خلاف در آن نرود، بلکه اراده خلاف ظاهر، محتمل باشد، در اینجا اصل اینست که کلام بر معنای ظاهریش حمل شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۴

لا یرحم مع الخلف، بل کان یرحم إرادة خلاف الظاهر، فان الأصل حينئذ ان یحمل الکلام علی [المعنی] الظاهر فیه.

و فی الحقیقه ان جمیع الاصول المتقدمه راجعه إلی هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلا - ظاهر فی الحقیقه، و مع احتمال التخصیص ظاهر فی العموم، و مع احتمال التقیید ظاهر فی الإطلاق، و مع احتمال التقدير ظاهر فی عدمه. فمؤدی أصالة الحقیقه نفس مؤدی أصالة الظهور فی مورد احتمال المجاز و مؤدی أصالة العموم هو نفس مؤدی أصالة الظهور فی مورد احتمال المجاز ... و هكذا فی باقی الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤدیا للغرض، بل كلها یرجع اعتبارها إلی اعتبار أصالة الظهور، فلیس عندنا فی الحقیقه الا- أصل واحد هو أصالة الظهور، و لذا لو كان الکلام ظاهر فی المجاز و احتمال إرادة الحقیقه انعکس الأمر، و كان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنی ان الأصل الظهور، و مقتضاه الحمل علی المعنی المجازی و لا تجری أصالة الحقیقه حينئذ. و هكذا لو كان الکلام ظاهرا فی التخصیص أو التقیید.

حجیه الاصول اللفظیه

و هی الجهه الثانيه من البحث عن الاصول اللفظیه، و البحث عنها یأتی فی بابها و هو باب مباحث الحجیه. و لكن ینبغی الآن ان نتعجل فی البحث عنها لكثرة الحاجة إلیها، مکتفین بالإشارة فنقول:

ان المدرك و الدلیل فی جمیع الاصول اللفظیه واحد و هو تبانی العقلاء فی الخطابات الجاریه بینهم علی الأخذ بظهور الکلام و عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا یعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۵

و در حقیقت، همه اصول قبلی، به همین اصل بازمی‌گردند. چون لفظ در فرض احتمال مجاز - مثلا - ظهور در حقیقت دارد و در فرض احتمال تخصیص، ظهور در عموم دارد و با احتمال تقیید، ظهور در اطلاق دارد و با احتمال تقدیر، ظهور در عدم تقدیر دارد.

پس مفاد اصالة الحقیقه همان مفاد اصالة الظهور در مورد احتمال مجاز است .. و همین‌طور است در بقیه اصول مذکور و لذا اگر به جای هریک از این اصول فوق، تعبیر اصالة الظهور را به کار ببریم، این تعبیر، صحیح و مفید غرض است. بلکه اعتبار (و حجیت) همه این اصول، به اعتبار اصالة الظهور برمی‌گردد. پس در حقیقت ما بیش از یک اصل نداریم و آن، همان اصالة الظهور است. از این‌رو اگر کلامی، ظهور در مجاز داشته باشد و احتمال اراده حقیقت بدیم، قضیه برعکس می‌شود و اصل در کلام مزبور، مجاز

است، یعنی اصل، ظهور کلام است و مقتضای آن، حمل بر معنای مجازی است و در این فرض، اصالة الحقیقة جاری نمی‌شود و همین‌طور است اگر کلام ظهور در تخصیص یا تقيید داشته باشد.

حجیت اصول لفظیه

دومین جهت در اصول لفظیه، بحث از حجیت این اصول است و این مطلب در باب خودش یعنی مباحث حجّت خواهد آمد و لیکن در اینجا چون نیاز زیادی به این بحث داریم، بجاست که عجالتا اشاره‌ای به آن داشته باشیم:

حق این است که مدرک و دلیل در همه اصول لفظیه، یک چیز است و آن همان توافق و تبانی عقلا در خطابات و گفت‌وگوهای جاری بین خودشان است مبنی بر اینکه ظهور کلام را بگیرند و اعتنایی به احتمال اراده خلاف ظاهر نکنند. کما اینکه عقلاء به احتمال غفلت یا خطا یا شوخی یا اراده اجمال و اجمال اعتنایی نمی‌کنند. لذا هنگامی که در کلامی احتمال مجاز یا تخصیص یا تقيید یا تقدیر داده شود، این احتمال آنان را در اخذ به ظاهر کلام، متوقف نمی‌کند کما اینکه احتمال اشتراک و نقل و امثال این‌ها را نیز ملغی می‌کنند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۶

و الإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهرة، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك و النقل و نحوهما.

و لا بد ان الشارع قد أمضى هذا البناء و جرى في خطاباته على طريقتهم هذه، و الا لجزنا و نهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، أو لبين لنا طريقتهم لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها و لا يجوز التعدى عنها إلى غيرها.

فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

۱۳- الترادف و الاشتراك

لا- ينبغى الاشكال فى إمكان الترادف و الاشتراك، بل فى وقوعهما فى اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من انكرهما. و هذه بين ايدنا اللغة العربية و وقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

و لكن ينبغى ان نتكلم فى نشأتهما، فإنه يجوز ان يكونا من وضع واضح واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين، و يجوز ان يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة- مثلا- لفظا لمعنى و قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى و قبيلة اخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. و عند الجمع بين هذه اللغات- باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها- يحصل الترادف و الاشتراك.

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

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۷

و بدیهی است که شارع مقدّس نیز این بناء عقلانی را امضاء نموده، در خطابات خودش بر همین طریقه مشی کرده است و الا در خصوص خطابات خودش، ما را از پیمودن این راه و مبنا نهی می‌کرد و برحذر می‌داشت و یا طریقه مخصوص خودش را- در صورتی که راهی غیر از راه عقلانی می‌داشت به گونه‌ای که می‌بایست مورد تبعیت قرار گیرد و غیر آن، راه دیگری اتخاذ نشود-

برای ما بیان می‌کرد. پس (از عدم نهی و عدم بیان شارع) معلوم می‌شود که یقیناً ظواهر در نزد شارع حجت است کما اینکه در نزد عقلاء چنین است و هیچ فرقی در بین نیست.

۱۳- ترادف و اشتراک

اشاره

در امکان ترادف و اشتراک، بلکه در وقوع این دو در زبان عرب، جای اشکالی نیست و لذا قول منکرین ترادف و اشتراک، مسموع نیست. [۲۰] و هم اینکه زبان عربی در اختیار ماست و ترادف و اشتراک در آن، امر روشنی است که احتیاج به بیان ندارد. و اما جا دارد که ما در منشأ ترادف و اشتراک قدری صحبت کنیم. این امر می‌تواند ناشی از وضع واضح واحد باشد بدین صورت که شخص واحد دو لفظ را برای یک معنی یا یک لفظ را برای دو معنی وضع کند. همچنین این امر می‌تواند ناشی از وضع واضح‌های متعدد باشد. [۲۱] مثلاً- قبیله‌ای لفظی را برای یک معنا وضع می‌کند و قبیله دیگری، لفظ دیگری را برای همان معنی قرار می‌دهد. یا یک قبیله، لفظی را برای معنایی قرار می‌دهد و قبیله دیگری، همان لفظ را برای معنای دیگری وضع می‌کند و هنگام جمع‌آوری همه این لغات به لحاظ اینکه همه این لغات عربی صحیح بوده لزوماً باید پیروی شوند، ترادف و اشتراک پدید می‌آید.

و ظاهراً احتمال دوم، در زبان عربی، به واقعیت نزدیکتر است کما اینکه برخی مورخین زبان عرب به این نکته تصریح کرده‌اند و لااقل در منشأ ترادف و اشتراک، این احتمال غالب است و لذا از علماء ادبیات عرب می‌شنویم که می‌گویند: لهجه حجاز چنین است و لهجه حمیر چنان و لهجه تمیم کذا و .. و همین‌طور. خود این امر، فی الجمله دلیل بر تعدد وضع به تناسب تعدد قبائل و اقوام و مناطق است. و تطویل این بحث خیلی برای ما مهم نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۸

استعمال اللفظ فی أكثر من معنی

و لا شك فی جواز استعمال اللفظ المشترك فی أحد معانیه بمعونه القرینه المعینه، و علی تقدیر عدم القرینه یكون اللفظ مجملاً لا دلالة له علی أحد معانیه.

کما لا شبهة فی جواز استعماله فی مجموع معانیه بما هو مجموع المعانی غایة الأمر یكون هذا الاستعمال مجازاً یحتاج إلى القرینه، لأنه استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له.

و إنما وقع البحث و الخلاف فی جواز إرادة أكثر من معنی واحد من المشترك فی استعمال واحد، علی ان یكون كل من المعانی مراداً من اللفظ علی حدة، و كان اللفظ قد جعل للدلالة علیه وحده. و للعلماء فی ذلك أقوال و تفصیلات كثيرة لا یهمنا الآن التعرض لها. و إنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدلیل: ان استعمال أى لفظ فی معنی إنما هو بمعنی ایجاد ذلك المعنی باللفظ، لكن لا- بوجوده الحقیقی، بل بوجوده الجعلی التزیلی، لأن وجود اللفظ وجود للمعنی تزیلاً. فهو وجود واحد ینسب إلى اللفظ حقیقه، أولاً و بالذات، و إلى المعنی تزیلاً، ثانياً و بالعرض. فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله فی المعنی فكأنما أوجد المعنی و القاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك یكون اللفظ ملحوظاً للمتکلم بل للسامع آله و طریقاً للمعنی و فانیاً فیهِ و تبعاً للحاظه، و الملحوظ بالأصالة و الاستقلال هو المعنی نفسه.

و هذا نظیر الصورة فی المرأة، فان الصورة موجودة بوجود المرأة، و الوجود الحقیقی للمرأة، و هذا الوجود نفسه ینسب إلى الصورة ثانياً و بالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة فی المرأة فانما ینظر إليها بطریق المرأة بنظرة واحدة هی للصورة بالاستقلال و الأصالة و

للمرأة بالآلية و التبع. فتكون المرأة كاللفظ ملحوظة تبعا للحاظ الصورة و فانية فيها فناء العنوان في المعنون.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۹

استعمال لفظ در بیش از یک معنی:

شکی نیست که استعمال لفظ مشترک در یکی از معانی به کمک قرینه معینه، جایز و رواست و بر فرض عدم قرینه، لفظ مجمل می شود و دلالتی بر معنای مشخص ندارد.

و نیز شکی نیست در اینکه استعمال لفظ مشترک در مجموع معانی - با عنوان مجموع معانی - جایز است، منتها این استعمال، مجاز است و احتیاج به قرینه دارد، چون استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له است.

آنچه که محل بحث و اختلاف است، جواز اراده اکثر از معنای واحد از لفظ مشترک در استعمال واحد است: بدین صورت که از لفظ واحد، هر یک از معانی مستقلا اراده شود به گونه‌ای که گویا لفظ برای دلالت بر همان معنی، استعمال شده است و علماء در این زمینه، اقوال و سخنان تفصیلی فراوانی دارند که الآن قصد نداریم متعرض آنها شویم و اما نظر حق در نزد ما اینست که چنین استعمالی، جایز نیست.

دلیل: استعمال هر لفظی در یک معنا، به معنای ایجاد آن معنی به وسیله آن لفظ است، البته این وجود، حقیقی نیست بلکه وجود جعلی تنزیلی است، چون وجود لفظ، به منزله وجود معنی است. بنابراین وجود لفظ، یک وجود واحد است که اولاً و بالذات و حقیقتاً به لفظ منسوب است و ثانياً و بالعرض و به صورت تنزیلی منسوب به معنی است. [۲۲] حال وقتی متکلم، لفظ را برای استعمال در معنایش ایجاد می کند، گویا خود معنی را ایجاد کرده و به مخاطب القا کرده است. به همین خاطر، لفظ در نزد متکلم و بلکه در نزد شنونده به عنوان ابزار و طریقی در خدمت معنی و فانی در آن است و به تبع معنی، لحاظ می شود و آنچه که اصالتاً و استقلالاً مورد لحاظ قرار می گیرد، خود معنی است و این امر، مثل تصویر در آینه است که در آینه، صورت موجود است اما به سبب وجود خود آینه. و وجود حقیقی از آن خود آینه است و همین وجود ثانیاً و بالعرض به صورت هم نسبت داده می شود. لذا هنگامی که کسی به تصویر در آینه نگاه می کند، (در واقع) از طریق آینه به آن می نگرد و این نگاه، یک نگاه واحد است که اصالتاً و استقلالاً بر روی تصویر است و بالتبع و به صورت ابزاری، از آن آینه می باشد، پس آینه مانند لفظ است که به تبع لحاظ صورت، لحاظ می شود و فانی در صورت است همانند فناء عنوان در معنون. [۲۳]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۰

و علی هذا، لا- یمكن استعمال لفظ واحد الا فی معنی واحد، فان استعماله فی معینین مستقلاً بأن یکون کل منهما مراداً من اللفظ [علی حده] كما إذا لم یکن الا- نفسه، یستلزم لحاظ کل منهما بالاصالة فلا بد من لحاظ اللفظ فی آن واحد مرتین بالتبع، و معنی ذلك اجتماع لحاظین فی آن واحد علی ملحوظ واحد، أعنی به اللفظ الفانی فی کل من المعینین. و هو محال بالضرورة فان الشیء الواحد لا یقبل الا وجوداً واحداً فی النفس فی آن واحد.

الا- ترى انه لا- یمکن ان یقع لك ان تنظر فی مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها و تنظر- فی نفس الوقت- إلى صورة اخرى تسعها أيضاً. ان هذا لمحال. و كذلك النظر فی اللفظ إلى معینین، علی ان یکون کل منهما قد استعمل فی اللفظ مستقلاً و لم یحک الا عنه.

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

و کذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد و لو مجازا مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. و في الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، و نظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشئيين.

تنبيهان

الأول- انه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين ان يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فان المانع- و هو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد- موجود في الجميع، فلا يختص بالمشترك كما اشتهر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۱

و بنابراین استعمال لفظ واحد جز در یک معنی امکان ندارد. چون استعمال آن در دو معنی به طور مستقل و بدین صورت که هر یک از دو معنی، از لفظ واحد اراده شوند آن سان که گویی یک معنی بیشتر مراد نیست، مستلزم این است که هر یک از دو معنی، اصالتا لحاظ شوند و از این رو لزوما لفظ در آن واحد بایستی دو بار بالتبع مورد لحاظ قرار گیرد و معنای این امر، اجتماع دو لحاظ در آن واحد بر روی ملحوظ واحد است و مراد از ملحوظ واحد، همان لفظی است که فانی در هر یک از دو معنی است و این امر بالبداهه محال است، چون شیء واحد، در آن واحد و در واقع جز یک وجود بیشتر ندارد. مگر نمی بینید که امکان ندارد شما در یک آینه واحد تصویری را نگاه کنید که کل آینه را پوشانیده است و در همان آن، تصویر دومی را نیز بنگرید که مانند اولی، تمام سطح آینه را فرا گرفته است. چنین امری محال است و همین طور است در یک لفظ دو معنی را دیدن، بدین صورت که لفظ در هر یک از آن دو معنی مستقلا استعمال گردد و حکایت نکند جز از همان یک معنی.

آری، جایز است که در یک استعمال، یک بار لفظ واحد، فانی در یک معنی لحاظ شود و سپس در یک استعمال دوم، فانی در معنای دوم لحاظ شود. مثل اینکه یک بار در آینه به تصویری نگاه کنید که تمام سطح آینه را پوشانده است و سپس در وقت دیگری به صورت دیگری نگاه کنید که آن نیز، سطح آینه را فرا گرفته است.

و همین طور لحاظ کردن لفظ در یک استعمال واحد برای مجموع دو معنی- و لو به صورت مجازی- جایز است. مثل آنجا که در آن واحد به وسیله آینه به تصویر دو شیء که با هم هستند، نگاه می کنید و در حقیقت در اینجا شما لفظ را در یک معنای واحد که همان مجموع دو معناست، بکار می برید (کما اینکه) در آینه هم به یک تصویر که مجموع دو شیء را نشان می دهد، نگاه می کنید.

دو تنبیه

(اول)- در عدم جواز استعمال لفظ واحد در دو معنی، فرقی نیست که این دو معنی، حقیقی باشند یا مجازی و یا مختلف، چرا که مانع یعنی تعلق دو لحاظ در آن واحد به یک ملحوظ واحد، در همه سه صورت مزبور وجود دارد و لذا این عدم جواز- آن چنان که مشهور است- اختصاص به لفظ مشترک [که دارای معانی حقیقیه است] ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۲

الثانی- ذکر بعضهم ان الاستعمال في أكثر من معنى ان لم يجز في الفرد يجوز في الثنية و الجمع، بأن يراد من كلمة عينين- مثلا- فرد من العين الباصرة و فرد من العين النابعة، فلفظ عين- و هو مشترك- قد استعمل حال الثنية في معنيين:

في الباصرة و النابعة. و هذا شأنه في الامكان و الصحة شأن ما لو ارید معنى واحد من كلمة عينين، بأن يراد فردان من العين الباصرة مثلا، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

و استدلال علی ذلك بما ملخصه: ان الثنية و الجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: «عينان» فكأنما قيل: «عين و عين». و اذ

يجوز في قولك «عين و عين» ان تستعمل أحدهما في الباصرة و الثانية في النابعة فكذلك ينبغي ان يجوز فيما هو بقوتها أعني «عينين». و كذا الحال في الجمع.

و الصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية و الجمع كالمفرد. و الدليل: ان التثنية و الجمع و ان كانا موضوعين لإفادة التعدد، الا ان ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، و هي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية و الجمع. فإذا قيل «عينان» مثلا فان اريد من المادة خصوص الباصرة [مثلا] فالتعدد يكون بالقياس فيها، أي فردان منها، و ان اريد منها خصوص النابعة مثلا فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو اريد الباصرة و النابعة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما، أي فردان من الباصرة و فردان من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، و قد عرفت استحالتها.

و اما ان التثنية و الجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه انها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرار نفس المعنى المراد منها. فلو اريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا- يمكن ذلك أبدا الا ان يراد من المادة «المسمى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۳

(دوم) - برخی از علماء اصول گفته‌اند اگر استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در کلمه مفرد جایز نباشد، در تثنيه و جمع رواست بدین صورت که - مثلا - از کلمه «عينين» فردی از عين باصره (چشم) و فردی از عين نابعه (چشمه) قصد شود. در این صورت لفظ عين - که لفظی مشترك است - به صورت تثنيه در دو معنى به کار رفته است: چشم و چشمه. این امر از نظر امکان و درستی مثل آنجاست که از کلمه عينين، یک معنای واحد اراده شود، یعنی دو فرد از عين باصره - مثلا - مورد نظر باشد. اگر این مورد صحيح باشد، آن مورد [عين باصره و عين نابعه] نیز بدون هیچ فرقی صحيح است.

خلاصه استدلال بر این مدعی به قرار زیر است: تثنيه و جمع بالقوه مانند تکرار واحد به وسیله ادات عطف‌اند و لذا اگر گفته شود: عينان، مثل [دو بار گفتن] عين و عين است و چون شما می‌توانید در عبارت (عين و عين) یکی را در باصره و دیگری را در نابعه استعمال کنید، همین‌طور در تثنيه یعنی (عينين) - که در قوه عين و عين است - هم می‌توانید و همین‌گونه است در صیغه - جمع.

رأی صحيح در نظر ما، عدم جواز (استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد) در تثنيه و جمع - همانند مفرد - است.

و (دلیل ما) این است که تثنيه و جمع گرچه برای افاده تعدد وضع شده‌اند، اما این نکته از حیث وضع هیئت در کنار وضع ماده است و ماده (در جمع و تثنيه) خود لفظ مفردی است که تثنيه و جمع بر آن عارض می‌شود. لذا هنگامی که مثلا گفته می‌شود: عينان، اگر از ماده، خصوص عين باصره اراده شود، تعدد هم در همان باصره خواهد بود یعنی دو فرد از باصره و اگر از ماده، خصوص نابعه اراده شود، تعدد نیز در قیاس با همان نابعه خواهد بود. حال اگر باصره و نابعه هر دو قصد شود لزوما تعدد هم بایستی در هریک از این دو باشد یعنی دو فرد از باصره و دو فرد از نابعه.

اما این امر مستلزم استعمال ماده در اکثر از معنای واحد است و دانستید که این امر، محال است.

و امّا اینکه تثنيه و جمع در قوه تکرار واحد می‌باشند معنایش این است که دلالت بر تکرار افراد معنایی که از ماده منظور است، دارند نه تکرار خود معنایی که از ماده مراد است. پس اگر از استعمال تثنيه و یا جمع، دو فرد یا افرادی از دو طبیعت یا طبائع متعدد، مراد باشد، چنین چیزی اصلا امکان ندارد مگر اینکه مجازا مقصود از ماده (مسمای به لفظ ماده) باشد. که در

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۴

في معنى واحد و هو معنى «مسمى هذا اللفظ» و ان كان مجازا، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى.

فإذا قيل «محمدان» فمعناه فردان من المسمى بلفظ «محمد»، فاستعملت المادة و هي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازا.

۱۴- الحقیقه الشرعیه

لا شك فی انا- نحن المسلمین- نفهم من بعض الألفاظ المخصوصه كالصلاه و الصوم و نحوهما معانی خاصه شرعیه، و نجزم بأن هذه المعانی حادثه لم یکن يعرفها اهل اللغه العربیه قبل الاسلام، و إنما نقلت تلك الألفاظ من معانیها اللغویه إلى هذه المعانی الشرعیه.

هذا لا شك فیهِ، و لكن الشك وقع عند الباحثین فی ان هذا النقل وقع فی عصر الشارع المقدس علی نحو الوضع التعینی أو التعینی، فتثبت الحقیقه الشرعیه، أو انه وقع فی عصر بعده علی لسان أتباعه المتشرعه فلا تثبت الحقیقه الشرعیه، بل الحقیقه المتشرعه. و الفائده من هذا النزاع تظهر فی الألفاظ الوارده فی كلام الشارع مجردة عن القرینه، سواء كانت فی القرآن الکریم أو السنه. فعلی القول الأول یجب حملها علی المعانی الشرعیه، و علی الثانی تحمل علی المعانی اللغویه أو یتوقف فیها فلا- تحمل علی المعانی الشرعیه و لا علی اللغویه، بناء علی رأی من یدهب إلى التوقف فیما إذا دار الامر بین المعنی الحقیقی و بین المجاز المشهور، اذ من المعلوم انه اذا لم تثبت الحقیقه الشرعیه فهذه المعانی المستحدثه تكون- علی الأقل- مجازا مشهورا فی زمانه صلی الله علیه و آله و سلم.

و التحقیق فی المسأله ان یقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعانی المستحدثه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۵

این صورت، ماده در معنایی واحد- و لو مجازا- استعمال می شود و آن همان (مسمای لفظ ماده) است. مثل اسماء اعلام شخصی که مفاهیم جزئی آن‌ها، قابلیت عروض تعدد ندارند مگر به تأویل مسمی. و لذا اگر گفته شود (محمدان) معنایش، دو فرد از مسمای به لفظ محمد است که در اینجا، ماده که همان لفظ محمد است در معنای مسمای به محمد، مجازا به کار رفته است.

۱۴- حقیقت شرعیه

اشاره

شکی نیست که ما مسلمین از بعضی الفاظ خاص مثل نماز و روزه و امثال این‌ها، معانی خاص شرعی می فهمیم و جز ما می دانیم که این معانی، جدیدند و اهل زبان عربی قبل از اسلام با آن‌ها آشنا نبوده‌اند و این الفاظ از معانی لغوی خودشان به این معانی شرعیه، نقل داده شده‌اند.

در مطلب فوق شکی نیست و اما آنچه در نزد اهل بحث محل شك است این است که آیا این انتقال در زمان خود شارع مقدس به صورت وضع تعینی یا وضعی تعینی صورت گرفته تا در نتیجه حقیقت شرعیه ثابت شود یا این نقل، در زمان بعدی و در زبان پیروان شارع یعنی متشرعه صورت گرفته که در نتیجه حقیقت شرعیه ثابت نمی شود بلکه حقیقت متشرعیه اثبات می گردد؟ و ظهور فائده این نزاع، در الفاظی است که بدون قرینه در کلام شارع، خواه در قرآن کریم و خواه در سنت، آمده است. پس اگر قائل به قول اول (شرعیه) شدیم باید این الفاظ را حمل بر معانی شرعیه کنیم و اگر قائل به قول دوم (متشرعیه) شدیم، الفاظ را یا باید بر معانی لغویه حمل کنیم و یا در معنای آن‌ها توقف کنیم و در نتیجه این الفاظ نه بر معانی شرعیه حمل می شوند و نه بر معانی لغویه. این نظر، بر مبنای کسی است که در دوران بین معنای حقیقی و بین مجاز مشهور قائل به توقف است: چرا که این نکته معلوم است که اگر به فرض حقیقت شرعیه هم ثابت نشود، این معانی جدید در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم لا اقل مجاز مشهور بوده‌اند.

مقتضای تحقیق در این مسئله اینست که گفته شود: نقل این الفاظ به معانی جدید یا با وضع تعینی است و یا با وضع تعینی: اما اولی

(وضع تعینی) قطعاً نبوده است چون اگر می‌بود، با نقل متواتر یا لااقل خبرهای واحد به ما می‌رسید، چون انگیزه‌ای برای اخفاء (پنهان نگه‌داشتن) این

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۶

اما بالوضع التعینی أو التعینی:

اما الأول، فهو مقطوع العدم، لأنه لو كان لنقل إلینا بالتواتر أو بالأحاد علی الأقل، لعدم الداعی إلى الإخفاء، بل الدواعی متظافرة علی نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبداً.

و اما الثانی، فهو مما لا ریب فیہ بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين علیه السّلام، لأن اللفظ إذا استعمل فی معنی خاص فی لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به- لا سیما اذا كان المعنی جدیداً- یصبح حقيقة فیہ بكثره الاستعمال، فكیف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة فی سنین متمادیة فلا بد- إذن- من حمل تلك الألفاظ علی المعانی المستحدثة فیما إذا تجردت عن القرائن فی روایات الأئمة علیهم السّلام.

نعم كونها حقيقة فیها فی خصوص زمان النبی صلی الله علیه و آله و سلم غیر معلوم و ان كان غیر بعید، بل من المظنون ذلك، و لكن الظن فی هذا الباب لا یغنی عن الحق شیئاً. غیر انه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى ان السنة النبویة غیر مبتلی بها الا ما نقل لنا من طریق آل البيت علیهم السّلام علی لسانهم، و قد عرفت الحال فی کلماتهم انه لا بد من حملها علی المعانی المستحدثة. و اما القرآن المجید، فأغلب ما ورد فیہ من هذه الألفاظ أو کله محفوف بالقرائن المعینة لإرادة المعنی الشرعی، فلا فائدة مهمة فی هذا النزاع بالنسبة إليه.

علی ان الألفاظ الشرعیة لیست علی نسق واحد، فان بعضها کثیر التداول كالصلاة و الصوم و الزکاة و الحج، لا سیما الصلاة التي یؤدونها کل یوم خمس مرات، فمن البعید جداً ألا تصبح حقائق فی معانیها المستحدثة باقرب وقت فی زمانه صلی الله علیه و آله و سلم.

الصحيح و الأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح و الأعم». فقد وقع النزاع فی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۷

امر وجود نداشته، بلکه به عکس دواعی متعدد برای نقلش فراوان است. با این حال چنین مطلبی در اخبار هرگز نقل نشده است و اما دومی (وضع تعینی) از اموری است که در زمان امام امیر المؤمنین علیه السّلام قطعاً واقع شده است. چون یک لفظ وقتی که در معنای خاصی در زبان جمعیت زیادی در مدتی طولانی استعمال شود- به خصوص اگر این معنی جدید باشد- در اثر کثرت استعمال، حقیقت در آن معنی می‌شود، چه اینکه این اتفاق در نزد قاطبه مسلمانان در سالهای متمادی واقع شده است. پس لزوماً بایستی این الفاظ در روایات ائمه علیهم السّلام آنگاه که مجرّد از قرینه‌اند، بر معانی جدید حمل شوند. آری، اینکه این الفاظ در خصوص زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حقیقت در معانی جدید باشند، معلوم نیست گرچه غیر بعید است، بلکه مظنون می‌نماید و لكن ظن در این مسئله، حقیقتی را روشن نمی‌کند. یک نکته هست و آن اینکه این جهل (به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) اثری ندارد، چون سنت نبوی محل بحث و ابتلای ما نیست مگر آن مقدار که از زبان ائمه علیهم السّلام برای ما نقل شده و دانستید که الفاظ در کلمات آنها بایستی بر معانی جدید حمل شوند و اما در قرآن کریم، اغلب یا تمام این الفاظ که آمده‌اند همراه با قرائتی هستند که نشان می‌دهند معنای شرعی مراد است، پس در رابطه با قرآن، نزاع مزبور فائده مهمی ندارد.

به علاوه، الفاظ شرعیه، همگی یکسان نیستند، چون بعضی از آنها زیاد متداولند مثل نماز و روزه و زکات و حج، به خصوص نماز که مسلمانان هر روز پنج بار آن را به جا می‌آورند و لذا جدا بعید است که در کوتاه‌ترین زمان در عصر خود رسول الله صلی الله

علیه و آله و سلم این الفاظ در معانی جدیدشان حقیقت نشده باشند. [۲۴]

صحیح و اعم

از ملحقات بحث قبلی، مسئله صحیح و اعم است. نزاع در این است که آیا الفاظ عبادات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۸

ان ألفاظ العبادات أو المعاملات أ هي أسام موضوعه للمعاني الصحيحة أو للأعم منها و من الفاسده. و قبل بیان المختار لا بد من تقديم مقدمات:

الاولی- ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الألفاظ مستعمله في لسان المشرعه بنحو الحقيقة و لو على نحو الوضع التعيني عندهم. و لا- ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

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

الثانيه- ان المراد من الصحيحه من العباده أو المعامله: هي التي تمت اجزاؤها و كملت شروطها، و الصحيح إذن معناه: تام الاجزاء و الشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء و الشرائط من العباده أو المعامله، أو الأعم منه و من الناقص.

الثالثه- ان ثمره النزاع هي: صحه رجوع القائل بالوضع للأعم- المسمى «بالأعمى»- إلى أصاله الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح- المسمى «بالصحيحى»- فانه لا يصح له الرجوع إلى أصاله إطلاق اللفظ.

توضیح ذلك:

ان المولى إذا أمرنا بايجاد شيء و شككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

۱- ان يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق، و لكن يحتمل دخل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۹

و يا معاملات، اسامى ای هستند که برای معانی صحیح و وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسده؟ و قبل از بیان نظریه مختار، چند مقدمه لازم است:

(اول) این نزاع در صحیح و اعم بر ثبوت حقیقت شرعیه توفیقی ندارد. چون دانستی که این الفاظ- گرچه به صورت وضع تعینی- در لسان مشرعین به عنوان حقیقت به کار می‌رود و شکی نیست که استعمال مشرعین، به تبعیت از استعمال شارع مقدس بوده است، خواه استعمال شارع به صورت حقیقت بوده است یا مجاز.

بنابراین وقتی دانستیم که- مثلا- این الفاظ در عرف مشرعین در خصوص صحیح، حقیقت بوده، کشف می‌شود که مستعمل فيه در لسان شارع نیز، همان صحیح بوده، خواه استعمال لفظ در نزد شارع به نحو حقیقت بوده باشد یا به نحو مجاز. کما اینکه اگر معلوم شود این الفاظ در عرف مشرعین حقیقت در معنای اعم است، خود این امر، نشانه‌ای است بر اینکه مستعمل فيه در لسان شارع مقدس نیز معنای اعم بوده است و لو اینکه استعمال شارع به گونه مجازی بوده باشد.

(دوم) مراد از صحّت در عبادت یا معامله آن است که اجزائش تمام و شرائطش کامل باشد و بنابراین صحیح یعنی: تامّ الاجزاء و الشرائط، پس نزاع برمی‌گردد به اینکه آیا موضوع له، خصوص عبادت یا معامله تام الاجزاء و الشرائط است، یا اعم از تام و ناقص.

(سوم) ثمره نزاع اینست که: قائل به وضع برای اعم- که اعمی نامیده می‌شود- می‌تواند به اصالت اطلاق مراجعه کند، به خلاف

قائل به وضع برای صحیح - که صحیحی نامیده می‌شود - چرا که رجوع صحیحی به اصالت اطلاق لفظ، نادرست است. توضیح مطلب به قرار زیر است:

وقتی مولا به ما امر می‌کند که چیزی را ایجاد کنیم و ما شک می‌کنیم که آیا با ایجاد فلان مصداق خارجی، امتثال صورت گرفته یا نه، در اینجا مسئله دو صورت پیدا می‌کند که حکم آن‌ها مختلف است:

۱- صدق عنوان مأمور به بر آن مصداق معلوم است، اما احتمال داده می‌شود که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۰

قید زائد فی غرض المولی غیر متوفر فی ذلك المصداق، كما إذا أمر المولی بعق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، و لكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولی فيحتمل ان يكون قيدا للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي اعتباره القيد المحتمل اعتبار فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصداق المشكوك، فيمثل في المثال لو اعتق رقبة كافرة.

۲- ان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجی، كما إذا أمر المولی بالتيمم بالصعيد، و لا ندري ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أو لا، فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. و في مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لادخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

و من هذا البيان تظهر ثمره النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة و الشك في ان السورة - مثلا - جزء للصلاة أم لا، ان قلنا ان الصلاة اسم للأعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لأنه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة و إنما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولی في نفي اعتبار القيد الزائد و هو كون السورة جزءا من الصلاة و يجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

و ان قلنا ان الصلاة اسم للصحیح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (أعنى الصلاة) على المصداق الفاقد للسورة، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح، و الصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۱

يك قید دیگری در غرض مولى دخیل است که در این مصداق موجود نیست. مثل آنجا که مولى به آزاد کردن بنده‌ای امر کند. معلوم است که عنوان مأمور به بر بنده کافر نیز صدق می‌کند، اما شک داریم که آیا وصف ایمان هم در غرض مولى دخیل است یا نه و لذا احتمال می‌رود که وصف ایمان، قید مأمور به باشد. قاعده در چنین مواردی، مراجعه به اصالت اطلاق برای نفي اعتبار چنین قید محتمل الاعتبار است و لذا تحصيل این قید واجب نیست. بلکه در مقام امتثال می‌توان به همان مصداق مشکوک اکتفا کرد و بنابراین در مثال فوق اگر شخص بنده کافر هم آزاد کند، امتثال محقق می‌شود.

۲- صدق عنوان مأمور به بر مصداق خارجی، مشکوک است، مثل آنجا که مولى به تيمم با صعيد امر کند و ما ندانيم که آیا غیر از خاک، صعيد نامیده می‌شود یا نه؟ و در نتیجه شک ما در صدق صعيد بر غیر خاک است. در مثل چنین موردی نمی‌توان به اصالة الاطلاق رجوع کرد و با آن، مصداق مشکوک را در عنوان مأمور به داخل نمود تا در مقام امتثال، همان کافی باشد، بلکه بایستی به اصول عملیه مثل قاعده احتیاط یا قاعده براءت مراجعه کرد.

و از اینجا ثمره نزاع در بحث ما، روشن می‌شود. چون در فرض امر به نماز و شک در اینکه سوره - مثلا - جزء نماز است یا نه، اگر قائل شدیم که صلاة اسم برای معنای اعم است، مسئله مزبور از قبیل صورت اول (معلومیّت صدق عنوان صلاة) می‌شود، چرا که بنا

بر قول اعمی، نسبت به صدق عنوان صلاة بر مصداقی که فاقد سوره است، علم داریم و فقط شک در معتبر بودن قید زائدی بر مسمای صلاة است و لذا در اینجا به اطلاق کلام شارع در نفی اعتبار قید زائد تمسک می‌شود و مراد از قید زائد، جزئیت سوره در نماز است و لذا در مقام امتثال می‌توان به نماز فاقد سوره اکتفا کرد.

و اما اگر گفتیم صلاة برای صحیح وضع شده، مسئله مزبور از نوع صورت دوم (شک در صدق عنوان صلاة) می‌شود. چرا که با شک در معتبر بودن سوره، در خود عنوان مأمور به یعنی صلاة بر مصداق فاقد سوره شک می‌شود. چون عنوان مأمور به همان نماز صحیح است و نماز صحیح هم همان عنوان مأمور به است، پس چیزی که صحیح نباشد اصلا صلاة نیست، بنابراین ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۲

يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدتها في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابه ان شاء الله تعالى.

المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم. والدليل، التبادر و عدم صحه السلب عن الفاسد، و هما أمارتا الحقيقة، كما تقدم.

وهم و دفع

الوهم- قد يعترض على المختار فيقال: انه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعي ان نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفراد و مصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. و كذلك الوضع للصحیح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه و أفراد. و لا شك ان مراتب الصلاة- مثلاً- الفاسدة و الصحيحة كثيرة متفاوتة، و ليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضیح ذلك: ان أي جزء من اجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده و فقدان غيره من الاجزاء. و عليه يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الاجزاء، لأن أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

و كل منهما- أي التبدل و التردد في الحقيقة الواحدة- غير معقول اذ ان كل ماهية تفرض لا بد أن تكون متعينة في حد ذاتها و ان كانت مبهمه من جهة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۳

عملی که فاقد جزء مشکوک (سوره) است، همان‌طور که در صحتش شک می‌شود، در صدق عنوان مأمور به بر آن نیز شک می‌شود. لذا برای نفی معتبر بودن جزئیت سوره، رجوع به اصالة الاطلاق و اکتفا کردن به فاقد سوره در مقام امتثال، صحیح نیست، بلکه بایستی یا به اصالة الاحتياط و یا به اصالة البراءة رجوع نمود و این به حسب اختلافی است که بین علماء در چنین مواردی وجود دارد و در باب خودش خواهد آمد، ان شاء الله تعالى.

رأی مختار در مسئله

اینک که با مقدمات مذکور آشنا شدید، می‌گوئیم رأی ما، وضع برای اعم است و دلیل ما یکی تبادر و دیگری عدم صحت سلب از فاسد است (: نماز فاسد هم، حقیقتاً نماز خوانده می‌شود) و این دو- چنانکه پیشتر گذشت- علامت حقیقت‌اند.

یک توهم و دفع آن:

(وهم) - گاهی بر نظریه مختار ما (وضع برای اعم) اشکال می‌شود بدین صورت:

وضع برای اعم، ناممکن است، چون چنین وضعی، می‌طلبد که ما یک معنای کلی و جامع بین تمام افراد و مصادیق تصور کنیم که همان کلی، موضوع له قرار گیرد، کما اینکه در اسماء اجناس (مثل انسان و حیوان و ...) این چنین است و همین طور وضع برای معنای صحیح، می‌طلبد که ما تصویری از یک معنای کلی که جامع بین همه مراتب و افراد آن باشد داشته باشیم و از طرفی شکی نیست که مراتب فاسد و صحیح نماز - به عنوان مثال - فراوان و متفاوت است و برای همه این مراتب، قدر جامعی که بتوان لفظ را به ازاء آن وضع کرد، وجود ندارد.

توضیح مطلب اینکه: بنا بر قول اعمی، اگر فرض کنیم هر جزئی از اجزاء نماز - حتی ارکان آن - معدوم شود، باز هم صدق اسم صلاة بر باقیمانده اجزاء صحیح است، کما اینکه با وجود آن جزء و فقدان بعضی از بقیه اجزاء باز هم عنوان صلاة صادق است و بنابراین هر جزء از نماز، اگر موجود است مقوم نماز است و اگر معدوم است، غیر مقوم است. پس لازم می‌آید ماهیت نماز متبدل باشد (چون ماهیت نماز به گونه‌ای می‌شود که - مثلا هم سجده دارد و هم ندارد) بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۴

تشخصاتها الفردیة، و التبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها و هو مستحيل.

الدفع: ان هذا التبدل في الاجزاء و تكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، و لا يلزم التبدل و الترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. و هذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، و يكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا، مع ان الحروف كثيرة، فربما تركب الكلمة من الألف و الباء كأب و يصدق عليها انها كلمة، و ربما تركب من حرفين آخرين مثل يد و يصدق عليها انها كلمة ... و هكذا. فكل حرف يجوز ان يكون داخلا - و خارجا في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

و كيفية تصحيح الوضع في ذلك: ان الواضع يتصور - أولا - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. و الغرض من التقييد بقولنا «فصاعدا»، بيان ان الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

و لا يلزم الترديد في الماهية، فان الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب من حرفين فصاعدا، و التبدل و الترديد إنما يكون في اجزاء أفرادها. و قد يسمى ذلك بالكلي في المعين أو الكلي المحصور في اجزاء معينة. و في المثال اجزائه المعينه هي الحروف الهجائية كلها.

و على هذا ينبغي ان يقاس لفظ الصلاة مثلا، فإنه يمكن تصور جميع اجزاء الصلاة في مراتبها كلها و هي - أي هذا الاجزاء - معينه معروفة كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها - مثلا - فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب انه صلاة، و عند وجود بعضها - و لو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۵

حتی در فرض وجود تمام اجزاء، ماهیت نماز مردّد است (که چه اجزائی دارد) زیرا فرض بر این است که هر جزئی معدوم شود، اسم صلاة همچنان بر باقیمانده اجزاء صادق است و می‌دانیم که تبدل و تردید در حقیقت و ماهیت واحد، معقول نیست. زیرا هر ماهیتی فرض کنیم (مثل انسان) فی حد نفسه لزوما متعینی است (یعنی جنس و فصلش معلوم است) گرچه از جهت تشخصات فردی اش (زید است یا عمرو است) مبهم باشد و تبدل و تردید در ذات ماهیت، به معنای ابهام ذاتی آن ماهیت است که محال می‌باشد.

(دفع توهّم): این تبدیل در اجزاء و تکثر در مراتب فاسده، مانعی برای در نظر گرفتن یک قدر مشترک جامع بین تمام افراد نیست و اصلاً لازم نمی‌آید که تبدیل و تردیدی در ذات حقیقت جامع بین تمام افراد، پدید آید و این امر مثل لفظ «کلمه» است که برای آنچه از دو طرف و بیشتر ترکیب شود، وضع شده است و آنچه که جامع بین تمام افراد آن است همین است که از دو حرف و بیشتر ترکیب شده باشد. با اینکه حروف زیادند. چه بسا کلمه‌ای از الف و باء ترکیب شود مثل آب و برآن «کلمه» صدق کند و چه بسا کلمه‌ای از دو حرف دیگر ترکیب شود مثل «ید» و «کلمه» برآن صادق باشد و ... همین‌طور. لذا هر حرفی ممکن است در ترکیب کلمات مختلف، داخل باشد یا خارج، در عین حال اسم کلمه صادق است.

و چگونگی تصحیح وضع در چنین مواردی اینست: واضح ابتداء جمیع حروف هجائیه را تصور می‌کند و سپس لفظ کلمه را برای طبیعت (ماهیت کلی) مرکب از دو یا بیشتر از دو حرف تا هفت حرف - مثلاً - وضع می‌کند و مقصود از قید فصاعدا (و بیشتر) این است که بگوئیم کلمه، بر بیش از دو حرف صادق است همان گونه که بر مرکب از دو حرف صادق است.

و تردید در ماهیت لازم نمی‌آید، چون ماهیتی که موضوع له است، طبیعت کلی لفظی است که از دو حرف و بیشتر ترکیب شده باشد و این تبدیل و تردیدی که هست در اجزاء افراد این کلی است و گاهی این کلی را «کلی در معین» یا «کلی محصور در اجزاء معین» گویند (مثل: یک مشت از این خرمن) و در مثال فوق، اجزاء معین این کلی، تمام حروف هجائیه (الفباء) است.

و به جاست که - مثلاً - لفظ صلاة هم بر همین گونه قیاس شود. چون ممکن است ما تمام اجزاء نماز را در جمیع مراتبش تصور کنیم و این اجزاء مثل حروف هجائیه، معین و مشخص‌اند و سپس لفظ صلاة را برای ماهیت کلی (طبیعت) عملی که مرکب از پنج جزء - مثلاً - یا بیشتر از آن اجزاء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۶

بل الحق ان الذی لا یمكن تصور الجامع فیه هو خصوص المراتب الصحیحة.
و هذا المختصر لا یسع تفصیل ذلك.

تنبيهان ۱- لا یجری النزاع فی المعاملات بمعنی المسببات

ان ألفاظ المعاملات - کالبيع و النکاح - و الايقاعات - کالطلاق و العتق - یمكن تصویر وضعها علی أحد نحوین.

۱- أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و نغنی بالسبب انشاء العقد و الايقاع، کالایجاب و القبول معا فی العقود، و الايجاب فقط فی الايقاعات. و إذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم یصح ان يفرضه فی ألفاظ المعاملات من کونها اسامی لخصوص الصحیحة، أعنی تامه الاجزاء و الشرائط المؤثرة فی المسبب، أو للأعم من الصحیحة و الفاسدة. و نغنی بالفاسدة، ما لا یؤثر فی المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

۲- أن تكون موضوعة للمسببات، و نغنی بالمسبب نفس الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و علی هذا فالنزاع المتقدم لا یصح فرضه فی المعاملات، لانها لا تتصف بالصحة و الفساد، لکونها بسیطة غیر مرکبة من اجزاء و شرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارة و بالعدم اخرى. فهذا عقد البيع - مثلاً - إنا ان یکون واجدا لجميع ما هو معتبر فی صحة العقد أو لا. فان كان الأول، اتصف بالصحة و ان كان الثانی، اتصف بالفساد. و لکن الملكية المسببة للعقد یدور أمرها بین الوجود و العدم لانها توجد عند صحة العقد، و عند فسادها لا توجد أصلاً لانها توجد فاسدة. فإذا ارید من البيع نفس المسبب و هو الملكية المنتقلة إلی المشتري فلا تتصف بالصحة و الفساد حتی یمكن تصویر النزاع فیها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۷

باشد وضع کنیم. در نتیجه، اگر تمام اجزاء موجود باشند، اسم صلاة برآن مرکب صادق خواهد بود و اگر بعضی اجزاء موجود

بودند- و لولا اقل طبق فرض پنج جزء- باز هم اسم صلاه صادق خواهد بود بلکه حقیقت مطلب این است که آنچه ناممکن است تصور قدر جامع بین خصوص مراتب اعمال صحیح است (مثل نماز صحیح که مراتب گوناگون و زیادی دارد که تصور قدر جامع بین آنها ممکن نیست) و این کتاب مختصر، گنجایش تفصیل این مطلب را ندارد.

دو تنبیه

۱- نزاع صحیح و اعم در معاملات به معنای مسببات جاری نیست

وضع الفاظ معاملات مثل بیع و نکاح و الفاظ ایقاعات مثل طلاق و عتق، به دو صورت ممکن است باشد:

۱- ممکن است برای اسبابی که سبب- مثلاً- ملکیت و زوجیت و فراق و آزادی و امثال این‌ها می‌شوند، وضع شوند و مراد از سبب، انشاء عقد و ایقاع است مثل ایجاب و قبول در عقود و ایجاب تنها، در ایقاعات و اگر چنین باشد، نزاع صحیح و اعم را می‌توان در الفاظ معاملات (مثل عبادات) مطرح کرد بدین صورت که این الفاظ، اسامی‌ای هستند برای خصوص صحیح یعنی تمام الاجزاء و الشرائطی که مؤثر در مسبب باشند، یا برای اعم از صحیح و فاسد و مقصود ما از فاسده، آن است که به خاطر فقدان جزء یا شرطی، مؤثر در مسبب نیست.

۲- ممکن است بگوئیم الفاظ معاملات برای مسببات وضع شده‌اند و مرادمان از مسبب، خود ملکیت و زوجیت و فراق و آزادی و امثال این‌هاست و بنابراین، نزاع صحیح و اعم را نمی‌توان در معاملات فرض کرد، زیرا مسببات، متصف به صحت و فساد نمی‌شوند، چون این‌ها اموری بسیط و غیر مرکب از اجزاء و شرائطاند، بلکه فقط متصف به وجود و یا عدم می‌شوند. مثلاً عقد بیع را در نظر بگیرید: یا واجد جمیع آنچه در آن معتبر است، هست و یا نیست. اگر واجد باشد، متصف به صحت است و اگر فاقد باشد، متصف به فساد است. اما ملکیتی که مسبب از عقد است، دایره مدار وجود و عدم است. چون اگر عقد صحیح باشد، ملکیت موجود است و اگر عقد فاسد باشد، اصلاً ملکیت نیست نه اینکه هست و فاسد است. پس اگر منظور از بیع، خود مسبب باشد یعنی ملکیتی که به مشتری منتقل می‌شود، این معنا متصف به صحت و فساد نمی‌شود تا بتوان نزاع صحیح و اعم را در آن تصویر کرد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۸

۲- لا ثمره للنزاع فی المعاملات الا فی الجملة

قد عرفت انه علی القول بوضع ألفاظ «العبادات» للصحیحة لا یصح التمسک بالاطلاق عند الشک فی اعتبار شیء فیها، جزءا کان أو شرطاً، لعدم احراز صدق الاسم علی الفاقده. و احراز صدق الاسم علی فاقده شرط فی صحه التمسک بالاطلاق. الا ان هذا الکلام لا یجری فی ألفاظ «المعاملات»، لأن معانیها غیر مستحدثه، و الشارع بالنسبة إليها کواحد من اهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فیحمل لفظه علی معناه الظاهر فیه عندهم الا إذا نصب قرینه علی خلافه.

فإذا شککنا فی اعتبار شیء- عند الشارع- فی صحه البیع مثلاً، و لم ینصب قرینه علی ذلك فی کلامه، فإنه یصح التمسک بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتی لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعه للصحیح، لأن المراد من الصحیح هو الصحیح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قیداً زائداً علی ما یعتبره العرف کان ذلك قیداً زائداً علی أصل معنی اللفظ، فلا یكون دخیلاً فی صدق عنوان المعامله الموضوعه- حسب الفرض- للصحیح، علی المصداق المجرّد عن القید. و حالها فی ذلك حال ألفاظ العبادات لو کانت موضوعه للأعم.

نعم إذا احتتمل ان هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند اهل العرف انفسهم أيضا، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحيح - كما هو شأن ألفاظ العبادات -، لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. و اما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال. فتظهر ثمره النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضا، و لكنها ثمره نادرة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۹

۲- نزاع صحيح و اعم در معاملات ثمره‌ای ندارد مگر في الجملة

دانستید که بر مبنای وضع الفاظ عبادات برای صحیح، تمسک به اطلاق در هنگام شک در اعتبار جزء یا شرطی درست نیست، چون صدق اسم بر فاقد آن جزء یا شرط، محرز نیست و حال آنکه شرط صحت تمسک به اطلاق، احراز صدق اسم بر فاقد جزء یا شرط است.

اما این سخن در الفاظ معاملات، جاری نیست زیرا معانی معاملات، جدید نیست و شارع مقدس نسبت به این الفاظ، مثل سایر اهل عرف است و لذا اگر شارع یکی از این الفاظ (معاملات) را استعمال کند، حمل بر معنای ظاهریش در نزد عرف می‌شود، مگر اینکه شارع قرینه‌ای برخلاف آن نصب کند. پس اگر ما شک کردیم که آیا در نزد شارع، چیزی (مثل عربیت) در صحت بیع - مثلا - معتبر است یا نه؟ در حالی که شارع در کلامش قرینه‌ای بر این مطلب نصب نکرده است، می‌توانیم برای دفع این احتمال (لزوم عربیت) به اطلاق تمسک کنیم، و لو این که قائل باشیم که الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده‌اند. چون مراد از صحیح، صحیح در نزد عرف است نه در نزد شارع. پس اگر شارع بخواهد قیدی زائد بر آنچه نزد عرف معتبر است، اعتبار کند، این قید چیزی زائد بر اصل معنای لفظ خواهد بود و لذا در صدق عنوان معامله که - علی الفرض - برای صحیح وضع شده بر مصداق فاقد قید دخیل نیست و حالت الفاظ معاملات از این جهت، مثل حالت الفاظ عبادات - در فرضی که برای اعم وضع شده باشند - می‌باشد.

آری، اگر احتمال بدهیم که این قید در نزد خود اهل عرف هم، دخیل در صحت معامله است، بنا بر قول صحیحی (کما اینکه شأن الفاظ عبادات است) دیگر نمی‌توان برای دفع این احتمال، به اطلاق تمسک کرد، زیرا این شک برمی‌گردد به شک در صدق عنوان معامله (یعنی نمی‌دانیم بیع غیر عربی در نزد عرف اصلا بیع است یا نه) و امّا بنا بر مبنای اعمی، می‌توان برای دفع این احتمال به اطلاق تمسک کرد.

پس بنابراین ثمره نزاع صحیح و اعم در الفاظ معاملات هم، روشن می‌شود و لکن این ثمره، اندک است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۱

المقصد الأول مباحث الألفاظ

اشاره

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۲

تمهید

المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخیص ظهور الألفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتیجتها قواعد کلیه تنقح

صغریات «أصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الإشارة إليها. و تلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك و النزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق و الأمر و النهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم و نحوها.

اما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة و بيان وضعها و ظهورها- مع انها تنقح أيضا صغریات أصالة الظهور- فإنه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول. و معاجم اللغة و نحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها. و على أي حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة ابواب:

- ۱- المشتق؛
- ۲- الاوامر؛
- ۳- النواهي؛
- ۴- المفاهيم؛
- ۵- العام و الخاص؛
- ۶- المطلق و المقيد؛
- ۷- المجمل و المبین.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۳

مقدمه

مقصود از مباحث الفاظ، تشخیص ظهور الفاظ از یک منظر کلی است چه از راه وضع باشد و چه از راه اطلاق کلام، تا نتیجه این مباحث به صورت یک سری قواعد کلی در آیند که صغریهای اصالة الظهور را که در مقصد سوم از حجیت آن بحث خواهیم نمود، تنقیح کنند و ارائه دهند و قبلا بدین نکته اشارت شد.

و این مباحث (الفاظ) در مورد هیئات کلام است که در آنها شک و نزاع صورت گرفته، خواه هیئات مفردات باشد مثل هیئت مشتق و امر و نهی، یا هیئات جمل باشد مثل بحث مفاهیم و امثال آنها (مثل دلالت سیاقیه و ...).

و امّا در بحث از مواد خاص الفاظ و بیان وضع و ظهورات آنها- گرچه آنها هم صغریات اصالة الظهور را مشخص می کنند- نمی توان یک قاعده کلیه ای که فراگیر باشد، به دست داد و لذا در این زمینه در علم اصول بحثی نمی شود. بلکه این فرهنگهای لغت و امثال آنها هستند که عهده دار تشخیص مفردات الفاظاند و به هر حال، ما مباحث الفاظ را در هفت باب تنظیم می کنیم: ۱- مشتق ۲- اوامر ۳- نواهی ۴- مفاهیم ۵- عام و خاص ۶- مطلق و مقید ۷- مجمل و مبین.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۴

الباب الأول المشتق

اختلف الاصوليون من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى انه موضوع للأعم منهما؟ بعد اتفاقهم على انه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل؛

- ذهب المعتزلة و جماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول؛

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

و الحق هو القول الأول. و للعلماء أقوال اخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي. و أهم

شیء یعینا فی هذه المسألة- قبل بیان الحق فیها و هو أصعب ما فیها- ان نفهم محل النزاع و موضع النفی و الاثبات. و لأجل ان یتضح فی الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول:

انه ورد كراهة الوضوء و الغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول، لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد و انقضی عنه التلبس، لأنه عنده لا یصدق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۵

باب اول مشتق

اشاره

اصوليون از قدیم در مشتق اختلاف نظر داشته‌اند که آیا مشتق تنها در خصوص آنچه در حال حاضر متلبس به مبدأ اشتقاق است، حقیقت و در آنچه که تلبسش منقضی شده مجاز است یا در هر دو مورد، حقیقت است بدین معنی که مشتق برای اعم از این دو وضع شده است؟ این‌ها همه بعد از اتفاق اصوليون است بر اینکه مشتق در آنچه که در آینده متلبس به مبدأ می‌شود، مجاز است.

- معتزله و جماعتی از متأخرین علمای ما (شیعه) رأی اول را دارند (تنها در متلبس، حقیقت است).

- و اشاعره و گروهی از متقدمین علمای ما، گرایش به رأی دوم دارند (و می‌گویند: مشتق اعم است).

نظر حق، قول اول است و البته علماء اقوال دیگری که تفصیل بین این دو رأی است، نیز دارند ولی پس از تبیین قول حق در مباحث آتیه، تعرض به آن اقوال برای ما مهم نیست.

و مهم‌ترین چیز در این مسئله- قبل از بیان نظر حق که مشکل‌ترین مطالب است- این است که نخست محل نزاع و مورد نفی و اثبات را به درستی بفهمیم و برای اینکه این مسئله فی الجملة روشن شود مثالی برای آن ذکر می‌کنیم:

در روایات آمده که وضو و غسل با آبی که با خورشید گرم شده، کراهت دارد. حال کسی که قائل به قول اول است (و می‌گوید مشتق در خصوص متلبس وضع شده) نباید قائل به کراهت وضو و غسل با آبی شود که سرد شده و تلبس آن منقضی گشته است.

زیرا در نظر او، بر چنین آبی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۶

عليه حينئذ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا. و من قال بالثاني، لا بد ان يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لأنه عنده یصدق عليه انه مسخن حقيقة بلا مجاز.

و لتوضیح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذللّة لتلك العصوبة، ثم نذكر القول المختار و دلیله.

۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، و مرادهم واضح. و لكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين و بين المشتق المبحوث عنه عموم و خصوص من وجه. لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها و ان كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج و الاخ و الرق و نحو ذلك. و من جهة اخرى لا يشمل الفعل باقسامه و لا المصدر و ان كانت تسمى مشتقات عند النحويين. و السر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

۱- ان يكون جاريا على الذات، بمعنى انه يكون حاكيا عنها و عنوانا لها، نحو اسم الفاعل، و اسم المفعول، أسماء المكان و الآلة و غيرهما، و ما شابه هذه الامور من الجوامد. و من اجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال و لا المصادر، لانها كلها لا تحكى عن

الذات و لا تكون عنوانا لها، و ان كانت تسند إليها.

۲- الا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة- و نعى بالصفة المبدأ الذى منه يكون انتزاع المشتق و اشتقاقه و يصح صدقه على الذات- بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تلبس بها تارة و لا تلبس بها اخرى،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۷

در این حال، مسخن بالشمس صادق نیست، بلکه (در گذشته) مسخن بود و اما قائل به قول دوم (اعم از متلبس و منقضى) بایستی قائل به کراهت وضو و غسل شود حتی در حالتی که تلبس از آب منقضى شده است، چون در نظر این قائل، صدق می کند که آب حقیقتا مسخن بالشمس است و این وصف، مجاز نیست.

و برای توضیح این نکته، اکنون چهار مطلب را که باعث کاهش صعوبت و دشواری این بحث می شوند بیان می کنیم و سپس قول مختار و دلیل آن را ذکر می نمایم:

۱- مراد از مشتق مورد بحث چیست؟

بدان که مشتق به اصطلاح نحویون، مقابل جامد است و مقصود آنان واضح است. اما این مشتق، در اینجا محل نزاع اصولیون نیست. بلکه بین مشتق نحوی و مشتق (اصولی) مورد بحث، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است (یعنی بعضی مشتق های اصولی، مشتق نحوی نیستند و برخی مشتق های نحوی، مشتق اصولی نیستند و برخی مشترکند).

چون آنچه در اصول محل نزاع است هر مفهومی است که به لحاظ قیام صفتی در ذات که خارج از آن است و از آن ذات زائل می شود، بر ذات حمل شود، گرچه به اصطلاح نحوی از جوامد باشد. مثل لفظ زوج و أخ و رق (عبد) و امثال این ها (که جامدند ولی در اصول، مشتق محسوب می شوند) و از سوی دیگر مشتق اصولی شامل اقسام فعل و مصدر [۲۵] نمی شود گرچه این ها در نظر نحویون، مشتقند و سر این مطلب این است که در مشتق مورد نزاع، دو چیز معتبر است:

۱- اول اینکه حمل بر ذات بشود بدین معنی که حاکی از ذات و عنوانی برای آن باشد مثل اسم فاعل و اسم مفعول و اسماء مکان و آلت و غیر این دو و آنچه از جوامد که شبیه این امور باشند و به خاطر این شرط، این نزاع شامل افعال و مصادر نمی شود، چون هیچ یک از این ها، حاکی از ذات نیستند و عنوان برای ذات محسوب نمی شوند، گرچه مستند به ذات هستند. [۲۶]

۲- دوم اینکه خود ذات با زوال تلبس به صفت، زائل نشود- و مقصودمان از صفت، همان مبدئی است که مشتق از آن انتزاع شده و اشتقاق یافته و صدقش بر ذات صحیح است (مثل بیاض که مبدأ اشتقاق و انتزاع بیض است)- بدین معنی که اگر تلبس ذات به صفت، زائل شد، خود ذات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۸

و الذات تلك الذات في كلا الحالين.

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

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

و اعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقةً عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟ اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشباً فانها لا تدخل في

محل النزاع، لأن الذات و هي «الشجرة» قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة و لا مجازا. و اما الخشب فهو ذات اخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

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

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۹

همچنان باقی و محفوظ بماند. لذا ذات بایستی به گونه‌ای باشد که گاهی متلبس به صفت بشود و گاهی نشود و در هر دو حال ذات همان ذات باشد.

و اینکه ما این نکته را شرط می‌کنیم برای اینست که بتوانیم انقضاء تلبس به مبدأ را با بقاء ذات، تعقل و تصور کنیم تا سپس در این نزاع وارد شویم که آیا پس از انقضاء حال تلبس، مشتق بر ذات، حقیقتا صادق است یا نه؟ و این همه، پس از اتفاق بر اینست که در حال تلبس، صدقش حقیقی است.

و اما اگر با زوال تلبس، خود ذات هم زائل شود، دیگر فرض صدق مشتق بر ذات در صورت انقضاء حال تلبس - نه حقیقتا و نه مجازا - معنایی نخواهد داشت.

و بنابراین، اگر مشتق از اوصافی باشد که با زوال تلبس به مبدأ آن وصف، خود ذات هم زائل شود، در محل نزاع داخل نمی‌شود، گرچه اسم مشتق بر آن صادق باشد، مثل اینکه مشتق نسبت به ذات، نوع یا جنس یا فصل باشد نظیر ناطق و صاهل (شیهه‌زننده) و حساس و متحرک ارادی (وقتی می‌گوئیم انسان ناطق است، اگر ناطق زائل شود، انسان هم زائل می‌شود و لذا ناطق در محل نزاع داخل نیست) مطلب محل نزاع را در مثال کراهت نشستن برای تخلیه زیر درخت مثمره (میوه‌دار) در نظر بگیرید: اگر ثمره از درخت زائل شود این مثال در محل نزاع داخل است و لذا این سؤال جا دارد که آیا پس از زوال ثمره، اسم مثمره حقیقتا هنوز بر درخت صادق است و جلوس زیر آن کراهت دارد یا نه؟ و اما اگر درخت از ریشه کنده شود و تبدیل به چوب شود، دیگر در محل نزاع داخل نیست، زیرا با زوال وصفی که داخل در حقیقت ذات درخت است (مراد از وصف، شجریت است) خود ذات هم زائل شده و لذا با زوال ذات، بقاء وصف شجره مثمره، نه حقیقتا و نه مجازا - معقول نیست و اما چوب (گرچه باقی است ولی) ذات دیگری است که در گذشته چنین نبوده که - به عنوان چوب - حقیقتا وصف شجره مثمره بر آن صادق بوده باشد.

زیرا از آن لحاظ که چوب است، متلبس به وصف شجره نبوده که بعدا تلبس از آن زائل شده باشد. [۲۷] و بنا بر اعتبار دو شرط مذکور، آنچه ما در ابتدای بحث گفتیم روشن می‌شود و آن این بود: هر مفهومی که به لحاظ قیام یک صفت خارج از ذات، بر ذات حمل شود گرچه اصطلاحا از جوامد باشد، در محل نزاع بحث مشتق داخل است و نیز عدم شمول نزاع نسبت به افعال و مصادر روشن می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۰

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

۲- جریان النزاع فی اسم الزمان

بناء علی ما تقدم قد یظن عدم جریان النزاع فی اسم الزمان، لأنه قد تقدم انه یعتبر فی جریان بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف فی اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه یعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمره. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زید- مثلاً- فیوم السبب الذی بعده ذات اخرى من الزمان لم یکن لها وصف القتل فیها، و یوم الجمعة تصرم و زال كما زال نفس الوصف.

و الجواب: ان هذا صحیح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، و لكن الحق ان هیئته اسم الزمان موضوعه لما هو یعم اسم الزمان و المكان و یشملهما معاً، فمعنی «المضرب» مثلاً: الذات المتصفه بكونها ظرفاً للضرب، و الظرف أعم من ان یكون زماناً أو مكاناً، و یتعین أحدهما بالقرینه. و الهیئه إذا كانت موضوعه للجامع بین الطرفين، فهذا الجامع یكفی فی صحه الوضع له و تعمیمه لما تلبس بالمبدأ و ما انقضی عنه ان یكون أحد فردیه یمكن ان یتصور فی انقضاء المبدأ و بقاء الذات. و الخلاصه: ان النزاع حیثئذ یكون فی وضع أصل الهیئه التي تصلح للزمان و المكان لا- لخصوص اسم الزمان. و یكفی فی صحه الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضی عنه المبدأ فی أحد أقسامه، و ان امتنع الفرد الآخر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۱

كما اینکه روشن می شود که نزاع فوق، شامل هر وصفی که جاری (محمول) بر ذات باشد، می شود و فرقی نیست که مبدأ وصف از اعراض خارجی‌ای باشد که تحقق خارجی دارند مثل بیاض و سواد و قیام و قعود، یا از امور انتزاعی‌ای باشد (که منشأ انتزاع خارجی دارند) مثل فوقیت و تحتیت و تقدم و تأخر و یا از امور اعتباری محض باشد مثل زوجیت و ملکیت و وقف و حریت. [۲۸]

۲- طرح نزاع در اسم زمان

بنا بر آنچه گذشت، گاهی گمان می شود که نزاع مذکور در اسم زمان جاری نیست. چرا که گفته شد در جریان نزاع، بقاء ذات با زوال وصف، معتبر است و حال آنکه در اسم زمان، زوال وصف ملازم با زوال ذات است. چون زمان وجودش تدریجی است (کمیت غیر قارّ الذات است) و لذا با وجود جزء بعدی، جزء قبلی اش زائل می شود و بنابراین ذات مستمری ندارد. پس اگر- مثلاً- روز جمعه، روز قتل زید باشد، روز شنبه بعد از آن، ذات دیگری از زمان است که وصف قتل برایش وجود ندارد و روز جمعه- همان گونه که وصفش (مقتل بودن) زائل شد، ذاتش نیز زائل شد.

جواب: این مطلب صحیح است در صورتی که برای اسم زمان یک لفظ مستقل و مخصوصی داشته باشیم و لكن حق این است که هیئت اسم زمان برای معنایی وضع شده که اعم از اسم زمان و مکان است و شامل هر دو می شود و لذا معنای مضرب- مثلاً- اینست: ذاتی که متصف به ظرفیت برای ضرب است و ظرف اعم از اینست که زمان باشد یا مکان و یکی از این دو با قرینه بایستی تعیین شود. حال اگر هیئت برای جامع بین دو ظرف مکان و زمان وضع شده است، پس برای صحت این وضع و تعمیم جامع نسبت به متلبس به مبدأ و آنچه که مبدأ از آن منقضی شده، کافی است که یکی از دو فرد آن (زمان یا مکان) به گونه‌ای باشد که در آن انقضاء مبدأ و بقاء ذات، قابل تصور باشد.

خلاصه: نزاع در وضع اصل هیئتی است که برای زمان و مکان- هر دو- صلاحیت دارد نه در خصوص اسم زمان و در صحت وضع برای اعم، همین که در یک فرد (اسم مکان) امکان انقضاء مبدأ باشد کافیهست، گرچه در فرد دیگر (اسم زمان) ممتنع باشد. [۲۹]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۲

۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

وقد یتوهم بعضهم ان النزاع هنا لا یجری فی بعض المشتقات الجاریه علی الذات، مثل النجار و الخياط و الطیب و القاضی، و نحو

ذلك مما كان للحرف و المهن، بل في هذه من المتفق عليه انه موضوع للأعم. و منشأ الوهم انا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ- من غير شك-: و ذلك نحو صدقها على من كان نائما- مثلا- مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلا- أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء و لكنه كان متلبسا بها في زمان مضى. و كذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار و المقود و الممكنة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلا بمبادئها:

و الجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشؤه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق. فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارة يكون من الفعليات، و اخرى من الملكات، و ثالثه من الحرف و الصناعات. مثلا: اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلا، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف «قائم» و يفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. و اما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضى البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلا أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا و ان كان نائما أو غافلا. نعم يصح ان نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، و حينئذ يجرى النزاع في ان وصف القاضى - مثلا- هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء. و كذلك الحال في مثل النجار و الخياط و المنشار فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة و مهنة الخياطة و شأنية النشر في المنشار.

و الخلاصة: ان الزوال و الانقضاء في كل شيء بحسبه، و النزاع في المشتق إنما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۳

۳- اختلاف مشتقها از حيث مبدأ

(توهم) گاهی برخی از اصولیون چنین می‌پندارند که نزاع مشتق، در بعضی از مشتقاتی که حمل بر ذات می‌شوند، جاری نیست مثل نجار، خیاط، طبیب، قاضی و امثال این‌ها از اوصافی که برای حرفه‌ها و هنرها به کار می‌روند. اینان می‌گویند همه اتفاق دارند که مشتق در این موارد، برای اعم (از متلبس و منقضی) وضع شده است و منشأ این توهم این است که ما می‌بینیم این مشتقات بر کسی که تلبس به مبدأ از او منقضی شده- بدون شک- حقیقتا صادق است. مثلا این اوصاف بر کسی که خوابیده است، صدق می‌کند با اینکه آدم خوابیده، در حال خواب متلبس به نجاری یا خیاطی یا طبابت یا قضاوت نیست، اما در زمان گذشته و قبل از خوابیدن، متلبس بوده است و همین‌طور است در اسماء آلت مثل ارّه و افسار و جارو، چرا که این اسامی حقیقتا بر ذوات آن‌ها صادق است درحالی که بالفعل متلبس به مبدأ نیستند.

جواب این توهم: منشأ این پندار، غفلت از معنای مبدئی است که مصحح صدق مشتق است چرا که مبدأ، در مشتقات مختلف، فرق می‌کند. چون مبدأ گاهی از فعلیات (خارجیه) است و گاهی از ملکات است و گاهی از حرفه‌ها و صناعات است. (مثلا): اتصاف زید به وصف قیام، فقط وقتی است که بالفعل متلبس به قیام باشد، چرا که قیام به صورت بالفعل، مبدأ وصف قائم است و فرض انقضاء تلبس وقتی است که فعلیت قیام از زید زائل شود و اما اتصاف زید به این وصف که او عالم نحوی است و یا قاضی شهر است، بدین معنا نیست که او بالفعل عالم به نحو است و یا الآن مشغول قضاوت است، بلکه بدین معناست که او دارای ملکه علم نحو است و یا دارای منصب قضاوت است. لذا مادامی که ملکه یا وظیفه مزبور موجود است، آن شخص متلبس به مبدأ محسوب می‌شود گرچه خواب یا غافل باشد. آری اگر ملکه زائل شد و یا از وی سلب وظیفه و مسئولیت شد، آنگاه انقضاء تلبس را می‌توان تصور کرد و در این صورت است که نزاع جاری می‌شود در اینکه- مثلا- وصف قاضی بر کسی که منصب قضاء از او گرفته شده، آیا به نحو حقیقت صادق است یا نه؟

و همین‌طور است در مثل نجار و خیاط و منشار (ارّه)، چرا که انقضاء در آن‌ها متصور نیست مگر پس از زوال حرفة نجاری و شغل

خیاطی و شائیت برش در آره.

و خلاصه: زوال و انقضاء در هر چیزی به حسب خودش می‌باشد و نزاع در مشتقات، به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۴

هو فی وضع الهیئات مع قطع النظر عن خصوصیات المبادئ المدلول علیها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.

۴- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه

اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء. و الأسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل و اسم المفعول، فإنه كما يصدق العالم حقیقه على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقیقه على من كان عالما فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز، إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالما أو سيكون عالما، فإن ذلك حقیقه بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: الرماد كان خشبا أو الخشب سيكون رمادا.

فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقیقه أو مجاز؟

نقول: ان الاشكال و النزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضی التلبس بالمبدأ و ارید إطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضی عنها التلبس، أى ان الإطلاق علیها بلحاظ حال النسبة و الإسناد الذي هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: «زيد عالم فعلا»، أى انه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا. فتحصل مما ذكرناه ثلاثة امور:

۱- ان إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. و ذلك بالاتفاق؛

۲- ان إطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة و الإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا اشكال، و ذلك بعلاقة الأول أو المشاركة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۵

لحاظ وضع هیئات با قطع نظر از خصوصیات مبادی ای است که مواد- که اختلاف زیادی با هم دارند- بر آنها دلالت می‌کنند.

۴- استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، حقیقت است

بدان مشتقاتی که محل نزاع‌اند، تماما از زمره اسامی‌اند و اسماء به طور کلی، هیچ دلالتی بر زمان ندارند حتی اسم فاعل و اسم مفعول. چرا که (مثلا) عالم همان گونه که حقیقتا بر کسی که الآن عالم است، صدق می‌کند بر کسی هم که قبلا عالم بوده و یا در آینده عالم خواهد شد، اگر به لحاظ حال تلبس به مبدأ اطلاق گردد، مجاز نبوده، حقیقت است. مثل اینکه بگوئیم: فلانی عالم بود و یا عالم خواهد شد. چنین اطلاقی بدون شک حقیقت است مثل جوامد که مثلا می‌گویی: خاکستر قبلا چوب بود و یا چوب به زودی خاکستر خواهد شد. بنابراین اگر قضیه از این قرار است، پس معنای این نزاع چیست که اطلاق مشتق بر چیزی که تلبس از آن منقضی شده آیا حقیقت است یا مجاز؟

در پاسخ می‌گوئیم: اشکال و نزاع تنها در جائی است که تلبس به مبدأ منقضی شده و در عین حال می‌خواهیم مشتق را بر ذاتی که فعلا متلبس نیست، اطلاق کنیم، یعنی اطلاق مشتق بر ذات، به لحاظ حال نسبت و اسناد است که غالبا همان حال سخن گفتن است، مثل اینکه می‌گوئی: (زيد فعلا عالم است) یعنی الآن موصوف به وصف عالمیت است چرا که در گذشته عالم بوده است.

نظیر اثبات کراهت برای وضو با آبی که قبلا با گرمای خورشید، گرم شده است، از این طریق که لفظ مسخن را که در دلیل آمده، به چیزی که قبلا گرم شده (و الآن گرم نیست) تعمیم دهیم.

پس از آنچه گفتیم سه امر به دست آمد:

۱- اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس، به طور مطلق حقیقت است، چه به لحاظ گذشته باشد، چه حال و چه آینده و این مسئله مورد اتفاق است.

۲- اطلاق مشتق بر ذات فعلا و به لحاظ حال نسبت و اسناد- قبل از زمان تلبس- به دلیل اینکه در آینده نزدیک این ذات متلبس به مبدأ می‌شود، بدون شک اطلاقی مجازی است و این مجاز به علاقه اول (به معنای بازگشت و رجوع است مانند تأویل) و یا به علاقه مشارفت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۶

و هذا متفق علیه أيضا؛

۳- ان إطلاقه على الذات فعلا- أى بلحاظ حال النسبة و الإسناد- لأنه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف و النزاع، فقال قوم بأنه حقيقة و قال آخرون بأنه مجاز.

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول: الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، و مجاز في غيره.

و دلینا، التبادر و صحة السلب عن زوال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. و لا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. و ذلك لمجرد انه كان قائما أو عالما فيما سبق. نعم يصح ذلك على نحو المجاز، أو يقال: انه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقة حينئذ، اذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

و عدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس، و بين الإطلاق بلحاظ حال النسبة و الإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم، اذ وجد ان الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا- مع ان التلبس قد مضى، و لكنه غفل عن ان الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله- فى الحقيقة- الا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له.

ثم انك قد عرفت- فيما سبق- ان زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة أو الحرفة. فمثل صدق الطيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلا- لنوم أو راحة أو اكل- لا يكشف عن كون المشتق حقيقة فى الأعم- كما قيل- و ذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكة، و هذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۷

(در شرف انجام) است و این مطلب نیز مورد اتفاق علما است.

۳- اطلاق مشتق بر ذات فعلا- یعنی به لحاظ حال نسبت و اسناد- به دلیل اینکه در گذشته متصف به مبدأ بوده است، محل خلاف و نزاع است و لذا عده‌ای گفته‌اند این اطلاق، حقیقت است و دیگران گفته‌اند مجاز است.

رای مختار:

پس از اینکه مطالب گذشته را دانستی می‌گوئیم:

حق این است که مشتق در خصوص متلبس به مبدأ حقیقت است و در غیر متلبس، مجاز است و (دلیل ما) یکی تبادر است و دیگری صحت سلب از کسی که وصف از او زائل شده است.

و لذا به کسی که بالفعل نشسته است به صرف اینکه در گذشته قائم بوده گفته نمی‌شود و به کسی که جاهل بالفعل است به صرف اینکه در گذشته عالم بوده، عالم گفته نمی‌شود.

آری به نحو مجاز می‌توان قائم و عالم اطلاق کرد یا چنین گفت: او قائم بود یا او عالم بود، که در این صورت حقیقت است، زیرا

اطلاق به لحاظ حال تلبس است.

و چون برخی بین اطلاق به لحاظ حال تلبس و اطلاق به لحاظ حال نسبت و اسناد فرقی نگذاشته‌اند، توهم کرده‌اند که مشتق برای اعم وضع شده است. زیرا دیده‌اند که استعمال مشتق فعلا به نحو حقیقت است با اینکه تلبس در گذشته بوده است. اما اینان از این نکته غفلت کرده‌اند که اطلاق به لحاظ حال تلبس بوده است (مثل: زید کان عالما و الآن جاهل). در چنین استعمالی، مستعمل، در واقع مشتق را استعمال نکرده است مگر در خصوص متلبس به مبدأ، نه در چیزی که تلبس از وی منقضی شده تا اینکه شاهدهی بر مدعای فوق باشد.

دیگر اینکه در گذشته دانستی که زوال وصف در موارد مختلف فرق می‌کند و این تفاوت از جهت این است که مبدأ به نحو فعلیت مأخوذ است یا به نحو ملکه یا حرفه. پس اگر وصف طیب-مثلا- به نحو حقیقت بر کسی که الآن خواب است یا استراحت می‌کند یا غذا می‌خورد، صدق می‌کند، این دلیل بر این نیست که مشتق حقیقت در اعم است- چنانکه برخی پنداشته‌اند- چرا که ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۸

زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطيب عليه مجازا، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما لو قيل: هذا طيبنا بالامس، بأن يكون قيد «بالامس» لبيان حال التلبس. فان هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقیقه. و قد سبق بیان ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۹

مبدأ در این مشتق، به نحو حرفه یا ملکه مورد نظر است و تلبس به چنین وصفی در حال خواب یا استراحت هم زائل نمی‌شود. بله، هرگاه ملکه یا حرفه طبابت از شخص زائل شد، اطلاق طیب بر او مجاز می‌شود، البته در صورتی که اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس نباشد. مثل اینکه گفته شود:

این شخص، دیروز طیب ما بود (یا این شخص طیب دیروز ماست) بدین صورت که قید دیروز برای بیان حال تلبس باشد. این استعمال بدون شک، به نحو حقیقت است و این مطلب، قبلا گذشت.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۰

الباب الثاني الاوامر

و فيه بحثان:

- في مادة الأمر

- و صيغته الأمر

و خاتمة في تقسيمات الواجب.

المبحث الأول- مادة الأمر

و هي كلمة «الأمر» المؤلفة من الحروف (أ. م. ر) و فيها ثلاث مسائل:

۱- معنى كلمة الأمر

قيل: ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب و غيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثه و الشأن و الفعل، كما تقول «جئت لأمر كذا»، أو «شغلني أمر» أو «أتى فلان بأمر عجيب». و لا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، و هو مفهوم «الشيء». فيكون لفظ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۱

اشاره

و در این باب دو بحث است: یکی در ماده امر و دیگری در صیغه امر و یک خاتمه در تقسیمات واجب.

مبحث اول ماده امر

اشاره

مراد از ماده امر، کلمه «امر» است که از حروف (أ، م، ر) ترکیب شده است و در این زمینه سه مسئله مطرح است:

۱- معنای کلمه امر

گفته شده که کلمه امر لفظی مشترک است که در طلب و غیر طلب از موارد استعمال دیگر، به کار می‌رود مثل حادثه، شأن و فعل، مثل اینکه می‌گوئی: (جئت لأمر كذا: برای فلان کار آمدم) یا (شغلنی أمر: مسئله‌ای مرا مشغول کرد) یا (أتی فلان بأمر عجیب: فلانی کار عجیبی انجام داد) و بعید نیست که معانی دیگر غیر از طلب که کلمه امر در آن‌ها به کار می‌رود، همگی به یک معنای واحد جامع برگردند و آن مفهوم شیء (چیز) است. در نتیجه لفظ امر فقط بین دو معنا مشترک است: طلب و شیء و مراد از طلب: اظهار اراده و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۲

الأمر مشترکا بین معینین فقط: «الطلب» و «الشیء».

و المراد من الطلب: إظهار الإرادة و الرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الامور مما يصح إظهار الإرادة و الرغبة و ابرازهما به [۳۰] فمجرد الإرادة و الرغبة من دون إظهارهما بمظهر لا تسمى طلبا. و الظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية. فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشیء بالأعم.

و المراد من الشیء من لفظ الأمر أيضا ليس كل شیء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشیء بالأعم أيضا، فان الشیء لا يقال له «أمر» الا إذا كان من الأفعال و الصفات، و لذا لا يقال: «رأيت أمرا» إذا رأيت انسانا أو شجرا أو حائطا. و لكن ليس المراد من الفعل و الصفة المعنى الحدیثی، أي المعنى المصدري، بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه. یعنی لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل و الایجاد و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدري، أي ما يدل عليه اسم المصدر. و لذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشیء، و لو كان معنى حدیثيا لاشتق منه. بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فان المقصود منه المعنى الحدیثی و جهة الصدور و الایجاد، و لذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

و الدلیل على ان لفظ الأمر مشترك بين معینین الطلب و الشیء، لا انه موضوع للجامع بينهما:

۱- ان «الأمر»- كما تقدم- بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، و لا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشیء. و الاختلاف بالاشتقاق و عدمه دلیل على تعدد الوضع؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۳

رغبت است به وسیله قول یا نوشته یا اشاره و امثال این‌ها از راههائی که می‌توان اراده و رغبت را با آن‌ها ابراز و اظهار کرد. [۳۱] پس صرف اراده و میل بدون اظهار و ابراز، طلب نامیده نمی‌شود و ظاهراً چنین نیست که هر طلبی، امر نامیده شود، بلکه شرط مخصوصی دارد که در مسئله دوم ذکر می‌شود. پس تفسیر کردن امر را به طلب، از باب تعریف شیء به اعم از آن است. و نیز مراد از شیء در لفظ امر، هر شیئی به نحو مطلق نیست و لذا تعریف امر به معنای شیء نیز از قبیل تعریف یک چیز به اعم است. چون چیزی را «امر» اطلاق نمی‌کنند مگر اینکه از افعال و صفات باشد و لذا گفته نمی‌شود: امری دیدی، آنجا که شما انسان یا درخت یا دیواری را دیده باشید. و لکن مراد از فعل و صفت، معنای حدثی یا معنای مصدری نیست بلکه خود فعل یا صفت از آن حیث که موجود است، منظور نظر می‌باشد. یعنی در آن‌ها، جهت صدور از فاعل و حیثیت ایجاد که در نزد برخی از علماء معنای اسم مصدری گفته می‌شود، یعنی معنایی که اسم مصدر بر آن دلالت می‌کند، منظور نمی‌باشد و لذا از امر به معنای شیء، مشتق گرفته نشده و در نتیجه گفته نمی‌شود: امر، یا امر، امر، مأمور و حال آنکه اگر معنای حدثی بود، مشتق از آن گرفته می‌شد. اما امر به معنای طلب، خلاف این است و مقصود از آن، معنای حدثی و جهت صدور و ایجاد است و لذا مشتق از آن گرفته می‌شود و چنین می‌توان گفت: امر، یا امر، امر و مأمور. و دلیل بر اینکه لفظ امر مشترک بین دو معنای طلب و شیء است نه اینکه برای جامع بین آن دو وضع شده باشد دو نکته است:

۱- از امر به معنای طلب- چنانکه گفتیم- می‌توان مشتق گرفت، اما از امر به معنای شیء نمی‌توان مشتق گرفت و همین تفاوت از حیث اشتقاق و عدم اشتقاق، دلیل بر تعدد وضع است.

۲- امر به معنای طلب، به صورت «أوامر» جمع بسته می‌شود ولی به معنای شیء به صورت «أمور»؛ و همین اختلاف جمع در دو معنا، دلیل بر تعدد وضع است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۴

۲- ان «الأمر» بمعنی الطلب یجمع علی «أوامر»، و بمعنی الشیء علی «أمور». و اختلاف الجمع فی المعنیین دلیل علی تعدد الوضع.

۲- اعتبار العلو فی معنی الأمر

قد سبق ان الأمر یکون بمعنی الطلب، و لکن لا مطلقاً بل بمعنی طلب مخصوص.

و الظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالی إلى الدانی، فیه العلو فی الأمر.

و علیه لا یسمى الطلب من الدانی إلى العالی أمراً، بل یسمى «استدعاء». و کذا لا یسمى الطلب من المساوی إلى مساویه فی العلو أو الحطّة أمراً، بل یسمى «التماساً»، و ان استعلی الدانی أو المساوی و أظهر علوه و ترفعه و لیس هو بعال حقیقه. اما العالی فطلبه یکون أمراً و إن لم یکن متظاهراً بالعلو.

کل هذا بحکم التبادر و صحه السلب الأمر عن طلب غیر العالی، و لا یصح إطلاق الأمر علی الطلب من غیر العالی الا بنحو العنايه و المجاز و ان استعلی.

۳- دلالة لفظ الأمر علی الوجوب

اختلفوا فی دلالة لفظ الأمر بمعنی «الطلب» علی الوجوب. فقیل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبی. و قیل: للأعم منه و من الطلب الندبی. و قیل: مشترک بینهما اشتراكاً لفظياً. و قیل غیر ذلك.

و الحق عندنا انه دال علی الوجوب و ظاهر فیه، فیما إذا كان مجرداً و عاریاً عن قرینة علی الاستحباب. و احراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف فی صحه استنباط الوجوب من الدلیل الذی يتضمن كلمة «الأمر»، و لا یحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شیء آخر. و لکن من ناحیه علمیه صرفه یحسن ان نفهم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۵

۲- اعتبار علو در معنای امر

قبلا گذشت که امر به معنای طلب است امّا نه طلب مطلق بلکه به گونه‌ای خاص. و روشن است که این طلب مخصوص، طلب از عالی به دانی است و لذا در امر، برتری و علو امر، معتبر است و بنابراین طلب از دانی به عالی، امر نامیده نمی‌شود بلکه، استدعاء است. و همچنین طلب یکی از دیگری که هر دو از نظر علو یا دنو مقام، هم‌رتبه هستند، امر نامیده نمی‌شود بلکه التماس خوانده می‌شود، هر چند که شخص دانی و یا مساوی، اظهار علو و برتری کند ولی در حقیقت، برتر نباشد. و اما طلب شخص عالی، امر است هر چند به علو و برتری اش تظاهر نکند. همه این مطالب به حکم تبادل و صحت سلب امر از طلب غیر عالی اثبات می‌شود و اطلاق امر بر طلب غیر عالی صحیح نیست مگر با عنایت و به صورت مجاز، گرچه غیر عالی، خودش را عالی بداند.

۳- دلالت لفظ امر بر وجوب

علماء در اینکه لفظ امر به معنای طلب، بر وجوب دلالت دارد یا نه، اختلاف دارند. گفته شده که این لفظ، در خصوص طلب وجوبی، وضع شده است. قول دیگر اینست که برای اعم از طلب وجوبی و ندبی (ترجیحی مثل استحباب) وضع شده است و قول سوم اینست که بین دو معنای فوق، مشترک لفظی است و اقوال دیگری هم هست. و قول حق در نزد ما اینست که لفظ امر در صورتی که مجرد و خالی از قرینه استحباب باشد، دال بر وجوب و ظاهر در آن است و اگر این ظهور به همین مقدار احراز شود، برای صحت استنباط وجوب از دلیلی که مشتمل بر کلمه امر است کافیت و احتیاجی نیست که اثبات گردد منشأ این ظهور، وضع است یا چیز دیگر (مثل مجاز غالب یا وضع تعینی). و اما از جهت علمی صرف، خوب است بدانیم که منشأ این ظهور چیست. برخی گفته‌اند: معنای وجوب در موضوع له لفظ امر، به عنوان قید مأخوذ است. برخی دیگر گفته‌اند: این معنا اگر در موضوع له مأخوذ نباشد، در مستعمل فيه مأخوذ است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۶

منشأ هذا الظهور. فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيدا فى الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذ قيدا فى المستعمل فيه، ان لم يكن مأخوذا فى الموضوع له.

و الحق انه ليس قيدا فى الموضوع له و لا فى المستعمل فيه؛ بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر، فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى و الانزجار عن زجره، قضاء لحق المولى و العبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لا بد للعبد من الطاعة و الانبعاث ما لم يرخص فى تركه و يأذن فى مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر الا الطلب من العالى، و لكن العقل هو الذى يلزم العبد بالانبعاث و يوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص و يأذن بالترك.

و عليه فلا- يكون استعماله فى موارد الندب مغايرا لاستعماله فى موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل و لا موضوعا للأعم من الوجوب و الندب، لأن الوجوب و الندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله فى معناه الموضوع له.

المبحث الثانى - صيغة الأمر ۱- معنى صيغة الأمر

صیغه الأمر، ای هیئت، کصیغه افعال و نحوها [۳۲]: تستعمل فی موارد کثیره: منها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۷

و امّا حق این است که این قید وجوب، نه در موضوع له مأخوذ است و نه در مستعمل فیه. بلکه منشأ این ظهور (وجوبی) از جهت حکم عقل به وجوب اطاعت آمر است. چرا که عقل مستقلاً به لزوم انبعاث (حرکت برای انجام فعل) از بعث (تحریک) مولی و لزوم انزجار (پرهیز کردن و ترک فعل) از زجر (بازداشتن) مولی حکم می‌کند و این به خاطر اداء حق مولویت مولی و عبودیت عبد است. لذا به صرف بعث و دستور مولی، مادامی که مولی در ترک عمل و مخالفتش اذن و ترخیص نداده عقل ضروری می‌بیند که عبد اطاعت کند و اقدام نماید.

پس مدلول لفظ امر، جز طلب از عالی نیست و لکن عقل است که حکم به لزوم انبعاث برای عبد می‌کند و بر او واجب می‌کند مادامی که مولی تصریح به ترخیص (رخصت دادن) نکرده و اذن در ترک نداده، او را اطاعت کند و بنابراین استعمال لفظ امر در موارد استحباب با استعمالش در موارد وجوب از جهت معنای مستعمل فیه مغایر نیست.

پس لفظ امر برای وجوب وضع نشده است بلکه برای اعم از وجوب و استحباب هم وضع نشده است، چون وجوب و ندب از تقسیماتی که عارض بر معنای مستعمل فیه لفظ امر شوند نیستند بلکه از تقسیماتی هستند که بعد از استعمال لفظ امر در معنای مستعمل فیه خودش، عارض بر آن می‌شوند. (یعنی پس از استعمال لفظ امر در معنایش می‌پرسیم آیا این امر وجوبی است یا استحبابی؟ پس وجوب و ندب داخل در معنای آن نیستند و معنای آن صرف طلب عالی است).

مبحث دوم - صیغه امر

۱- معنای صیغه امر

صیغه امر یعنی هیئت امر مثل صیغه افعال و امثال آن [۳۳] در موارد متعددی استعمال می‌شود:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۸

البعث، کقوله تعالی فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ، [۳۴] أَوْفُوا بِالْعُقُودِ [۳۵]. و منها التهديد، کقوله تعالی: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ؛ [۳۶] و منها التعجيز، کقوله تعالی: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ [۳۷].

و غیر ذلك، من التسخير، و الانذار، و الترجی، و التمني، و نحوها. و لکن الظاهر ان الهيئه في جميع هذه المعاني استعمالت في معنى واحد، لکن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لأن الهيئه مثل «افعل» شأنها شأن الهيئات الاخرى، وضعت لإفاده نسبة خاصة بالحروف و لم توضع لإفاده معان مستقلة، فلا يصح ان يراد مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية. و عليه، فالحق انها موضوعه للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم و المخاطب و المادة، و المقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئه، مثل الضرب و القيام و القعود في اضرب و قم و اقعده، و نحو ذلك. و حينئذ ينتزع منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب.

فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطليبية بين الضرب و المتكلم و المخاطب، و معنى ذلك جعل الضرب على عهده المخاطب و بعته نحوه و تحريكه إليه، و جعل الداعي في نفسه للفعل.

و على هذا فمدلول هيئه الأمر و مفادها هو النسبة الطليبية - و ان شئت فسّمها النسبة البعثية - لغرض ابراز جعل المأمور به - أي المطلوب - في عهده المخاطب، و جعل الداعي في نفسه و تحريكه و بعته نحوه، ما شئت فعبّر.

غیر ان هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعی له من قبل المتكلم. فتارة،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۹

یکی از این‌ها بعث و تحریک است مثل کلام خداوند که می‌فرماید: فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ: نماز را بپادارید و أَوْفُوا بِالْعُقُودِ: به پیمانها وفا کنید و معنای دیگر: تهدید است مثل کلام خدا: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ: هر چه می‌خواهید انجام دهید و معنای سوم تعجیز (عاجز شمردن) است مثل کلام خدای متعال: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ: پس یک سوره از مثل قرآن بیاورید و معنای دیگر عبارتند از تسخیر و انذار و ترجیحی و تمنی و امثال این‌ها (تسخیر مثل: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ،* انذار مثل: قُلْ تَمَتَّعُوا ...

ترجیحی مثل: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ ... اِرْجِعِي - تمنی مثل ألا یا ایها اللیل الطویل انجلی) [۳۸]

و لکن روشن است که هیئت امر در همه این معانی، در یک معنای واحد به کار رفته ولی آن معنا، یکی از این‌ها نیست زیرا هیئت مثل هیئت افعال، مانند سایر هیئات است و همانند حروف برای افاده یک نسبت مخصوص وضع شده و برای یک معنای مستقل نیست و لذا نمی‌توان گفت که این معنای مذکوره که همگی معنای مستقلی هستند، از هیئت افعال قصد شده‌اند.

و بنابراین، حق این است که هیئت افعال برای یک نسبت خاص بین متکلم و مخاطب و ماده وضع شده است و مراد از ماده، همان فعل و حدثی است که مفاد هیئت بر آن واقع شده مثل ضرب و قیام و قعود در اضرب، قم و اقعد و امثال این‌ها و چنین است که سه عنوان طالب (متکلم) و مطلوب منه (مخاطب) و مطلوب (ماده) از هیئت افعال قابل انتزاع است.

و لذا «اضرب» بر نسبت طلبیه بین ضرب و متکلم و مخاطب دلالت می‌کند و معنای این امر، گذاشتن ضرب و زدن برعهده مخاطب و بعث و تحریک وی برای انجام آن و به وجود آوردن انگیزه در وی برای انجام فعل است.

و بنابراین مدلول هیئت امر و مفاد آن، نسبت طلبیه است و اگر خواستی می‌توانی آن را نسبت بعثیه بخوانی که برای قرار دادن مأمور به یعنی مطلوب برعهده مخاطب و ایجاد داعی و انگیزه در نفس او و تحریک و بعث وی به سمت فعل، ایجاد می‌شود: هر گونه خواستی تعبیر کن.

نکته‌ای که هست این است که از ناحیه متکلم، داعی برای جعل و انشاء مختلف است. (مثلاً)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۰

یکون الداعی له هو البعث الحقیقی و جعل الداعی فی نفس المخاطب لفعل المأمور به، فیکون هذا الانشاء حیثئذ مصداقا للبعث و التحریک و جعل الداعی، أو ان شئت فقل یکون مصداقا للطلب، فان المقصود واحد. و اخری، یکون الداعی له هو التهديد، فیکون مصداقا للتهديد، و یکون تهديدا بالحمل الشائع. و ثالثه، یکون الداعی له هو التعجيز فیکون مصداقا للتعجيز و تعجيزا بالحمل الشائع ... و هكذا فی باقی المعانی المذكورة و غيرها.

و إلى هنا يتجلی ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة: ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانی لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معانی حقیقه و لا مجازیه؛ بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبية الخاصة، و هذا الانشاء یکون مصداقا لأحد هذه الامور باختلاف الدواعی. فیکون تارة بعثا بالحمل الشائع و اخرى تهديدا بالحمل الشائع و هكذا. لان هذه المفاهيم مدلوله لهيئة و منشأه بها، حتى مفهوم البعث و الطلب.

و الاختلاط في الوهم بين المفهوم و المصداق هو الذي جعل أولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الأمر و قد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في انه أيها المعنى الحقیقی الموضوع له الهيئة و أيها المعنى المجازی.

۲- ظهور الصیغه فی الوجوب

اختلف الاصوليون في ظهور صیغه الأمر فی الوجوب و فی کیفیته علی أقوال.

و الخلاف يشمل صیغه افعال و ما شابهها و ما بمعناها من صیغ الأمر. و الأقوال فی المسألة كثيرة، و اهمها قولان، أحدهما، انها ظاهرة

فی الوجوب، إمّا لكونها موضوعه فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد؛ ثانيهما، انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب و الندب، و هو - أي القدر المشترك - مطلق
ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۱

گاهی داعی، بعث حقیقی و ایجاد انگیزه در مخاطب برای انجام مأمور به است و در نتیجه، این انشاء مصداق بعث و تحریک و جعل داعی است یا اگر خواستی بگو مصداق طلب است، چرا که مقصود یک چیز است و گاهی داعی بر جعل و انشاء، تهدید است و لذا مصداق تهدید می شود و همین امر، به حمل شایع، تهدید شمرده می شود و گاهی داعی، تعجیز است و لذا مصداق تعجیز و عمل شایع، تعجیز می شود و همین طور است در بقیه معانی ای که برای صیغه امر ذکر شده است.

و اینک آنچه می خواهیم بیان کنیم روشن می شود، ما می خواهیم صریحا بگوییم: بعث یا تهدید یا تعجیز یا امثال این ها، معانی هیئت امر - به نحوی که هیئت امر در آن ها استعمال شده باشد کما اینکه عده ای چنین پنداشته اند - نیستند، نه معنای حقیقی هیئت امرند و نه معنای مجازی.

بلکه حق این است که آنچه به وسیله هیئت امر انشاء می شود جز نسبت طلبیه خاص نیست و این انشاء به حسب اختلاف دواعی و انگیزه ها مصداق برای یکی از معانی فوق می شود و مثلاً گاهی به حمل شایع مصداق بعث است و گاهی مصداق تهدید و امثال این ها نه اینکه این مفاهیم، مدلول و معنای هیئت باشند و به وسیله هیئت انشاء شوند، حتی مفهوم بعث و طلب هم چنین نیست. و آنچه که باعث شده عده ای گمان کنند این امور، معنا و مفهوم هیئت امر می باشند، به نحوی که مثل استعمال لفظ در معنا، هیئت نیز در این معنای استعمال شده خلط بین مفهوم و مصداق در واهمه است، تا آنجا که بحث و اختلاف کرده اند در اینکه کدامیک از این معانی، معنای حقیقی و موضوع له هیئت امر است و کدامیک معنای مجازی.

۲- ظهور صیغه امر در وجوب

اشاره

اصوليون در ظهور صیغه امر در وجوب و کیفیت آن اختلاف کرده، چندین قول دارند و این اختلاف نظر شامل صیغه افعال و نظائر آن و هر گونه صیغه امری که معنای صیغه افعال داشته باشد، می شود.

و اقوال در این مسئله زیاد است که مهم ترین آن ها دو قول است: یکی اینست که صیغه امر، ظاهر در وجوب است و این، یا به سبب وضع برای وجوب است و یا از جهت انصراف طلب به اکمل افراد است. قول دوم این است که صیغه افعال، حقیقت در قدر مشترک بین وجوب و ندب است و این قدر مشترک، همان مطلق طلب است که شامل هر دو معناست و صیغه امر ظهوری در هیچیک ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۲

الطلب الشامل لهما، من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

و الحق انها ظاهرة في الوجوب، و لكن لا من جهة كونها موضوعه للوجوب و لا من جهة كونها موضوعه لمطلق الطلب و ان الوجوب أظهر أفراده. و شأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر، على ما تقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى و وجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولى و العبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك و يأذن به. و بدون الترخيص فالأمر، لو خلى و طبعه، شأنه ان يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، و لا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. اذ صيغة الأمر - كمادة

الأمر- لا تستعمل فی مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقیقاً و لا مجازاً، لأن الوجوب كالندب أمر خارج عن حقیقه مدلولها و لا من کیفیاته و أحواله. و تمتاز الصیغه عن مادة کلمة الأمر ان الصیغه لا تدل الا على النسبة الطلیبة كما تقدم، فهي بطریق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذی هو مفهوم اسمی، و کذا الندب.

و على هذا، فالمستعمل فيه الصیغه على كلا الحالين (الوجوب و الندب) واحد لا اختلاف فيه. و استفادة الوجوب- على تقدير تجردها عن القرینة على إذن الأمر بالترك- إنما هو بحکم العقل كما قلنا، اذ هو من لوازم صدور الأمر من المولی.

و يشهد لما ذكرناه، من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب و الندب، ما جاء في كثير من الاحادیث من الجمع بين الواجبات و المندوبات بصیغه واحد و أمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر. و لو كان الوجوب و الندب من قبیل المعنيتين للصیغه لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنی،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۳

ولی حق این است که صیغه امر ظهور در وجوب دارد، امّا نه از این جهت که برای وجوب وضع شده است و نه از این جهت که برای مطلق طلب وضع شده و وجوب، اظهر (و اکمل) مصادیق طلب است. چگونگی صیغه امر از جهت ظهورش در وجوب، شبیه ماده امر است، چنانکه پیشتر گذشت. یعنی وجوب از عقل استفاده می‌شود که بر لزوم اطاعت امر مولی و ضرورت انبعاث از بعث مولی حکم می‌کند چرا که عقلاً- بایستی حق مولویت مولی و عبودیت عبد- مادامی که خود مولی ترخیص در ترک و اذن به آن نداده- رعایت شود و اگر ترخیصی در کار نیست، خود امر فی حد نفسه شأنش این است که از مصادیق حکم عقل به وجوب اطاعت باشد.

پس این ظهور، از نوع ظهورات لفظیه نیست، چه اینکه این دلالت بر وجوب نیز از نوع دلالت‌های کلامی نیست، چرا که صیغه امر- همانند ماده امر- در مفهوم وجوب استعمال نمی‌شود نه حقیقتاً و نه مجازاً، چون مفهوم وجوب همانند استحباب، امری است که از حقیقت مدلول صیغه امر خارج است و از کیفیات و اوصاف آن‌هم نیست و فرقی که صیغه امر با ماده امر دارد این است که صیغه امر- چنانکه گذشت- جز بر معنای نسبت طلبیه دلالت نمی‌کند و لذا به طریق اولی صلاحیت دلالت بر معنای وجوب که یک مفهوم اسمی است- و همچنین بر معنای ندب- ندارد.

و بنابراین مستعمل فیه صیغه امر در هر دو حالت (وجوب و ندب) یکی است و تفاوتی وجود ندارد و استفاده معنای وجوب- در فرضی که قرینه‌ای بر اذن امر به ترک وجود ندارد- چنانکه گفتیم تنها به حکم عقل است، چرا که این وجوب، از لوازم صدور امر از ناحیه مولی است.

و شاهد بر اینکه مستعمل فیه در مورد وجوب و استحباب یکی است این است که در بسیاری از احادیث، با یک صیغه واحد و با امر واحد و با اسلوب واحد بین واجبات و مستحبات جمع شده و حال آنکه امر متعدد است و اگر وجوب و ندب از قبیل دو معنا برای صیغه امر باشند، این امر در اغلب روایات از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معنای

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۴

و هو مستحیل، أو تأویله بارادة مطلق الطلب، البعید ارادته من مساق الاحادیث، فإنه تجوّز- على تقدیره- لا شاهد له و لا يساعد علیه اسلوب الاحادیث الواردة.

تنبیهان

الأول- ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب:

اعلم أن الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صیغه افعال في ظهورها في الوجوب، كما اشرنا إليه سابقاً، بقولنا: «صیغه افعال و ما شابهها».

و الجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل. يتوضأ. يصلی.» بعد السؤال عن شيء يقتضى مثل هذا الجواب و نحو ذلك. و السر في ذلك ان المناط في الجميع، واحد فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأى مظهر كان و بأى لفظ كان، فلا بد ان يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه. بل ربما، يقال: ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد، لانها فى الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء ان وقوع الامثال من المكلف مفروغ عنه.

الثانى - ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه:

قد يقع انشاء الأمر بعد تقدم الحظر - أى المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عند ما يتوهم المريض انه ممنوع منه و محذور عليه شربه. و قد اختلف الاصوليون فى مثل هذا الأمر انه هل هو ظاهر فى الوجوب أو ظاهر فى الإباحة، أو الترخيص فقط، أى رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع؟ على أقوال كثيرة. و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۵

واحد است که امری است محال و یا تأویلا باید گفت که مطلق طلب اراده شده است که چنین چیزی از سیاق روایات بعید است، چرا که این معنا - فرضا اگر مراد باشد - مجازی است که نه شاهدی بر آن است و نه اسلوب احادیث وارده با آن تناسب دارد.

دو تنبیه

(تنبیه اول) ظهور جمله خبریه دال بر طلب، در معنای وجوب

بدان که جمله خبریه در مقام انشاء طلب، مثل صیغه افعال ظهور در وجوب دارد، كما اینکه سابقا در جمله «صیغه افعال و ما شابهها» بدین نکته اشاره داشتیم.

و نمونه جمله خبریه «يغتسل، يتوضأ، يصلی» است که پس از سؤال از چیزی که اقتضای مثل چنین جوابهایی دارد، می آید. و سرّ این مطلب (ظهور در وجوب) این است که مناط در همه این موارد یک چیز است چون وقتی با هر نشانه و با هر لفظی ثابت شد که از ناحیه مولى بعضی در کار است، لزوماً به دنبال آن، حکم عقل به لزوم انبعاث - مادامی که مولى إذن در ترک نداده - می آید.

بلکه گاهی گفته می شود که دلالت جمله خبریه بر وجوب، مؤکدتر است، چون جمله خبریه در حقیقت، اخبار از وقوع فعل است، گویا ادعا شده که وقوع امثال از ناحیه مکلف، امری است مفروغ عنه.

(تنبیه دوم) ظهور امر بعد از منع یا توهم منع

گاهی انشاء امر بعد از خطر یعنی منع یا هنگام توهم منع واقع می شود، مثل آنجا که دکتر مریض را از خوردن آب منع کند و سپس به او بگوید: آب بنوش، یا درحالی که مریض می پندارد که آب خوردن برایش ممنوع است، دکتر بگوید: آب بنوش.

اصوليون در چنین امری اختلاف کرده اند که آیا ظهور در وجوب دارد یا ظاهر در اباحه است، یا فقط مفید ترخیص یعنی رفع منع است بدون اینکه متعرض حکم دیگری مثل اباحه یا غیر آن بشود و یا بایستی به حکم قبل از منع رجوع کرد؟ اقوال علما متعدد است.

صحیح ترین قول، قول سوم است و آن اینکه فقط دلالت بر ترخیص دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۶

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

مثاله قوله تعالى: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا [۳۹] فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينه خاصة على ان الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة. و لكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينه أخرى غير هذه القرينه.

۳- التبدي و التوصلي تمهيد

كل متفقه يعرف ان في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح و لا تسقط أوامرها الا باتيانها قريبه إلى وجه الله تعالى. و كونها قريبه إنما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۷

وجه این مطلب اینست: دانستی که دلالت امر بر وجوب، فقط ناشی از حکم عقل به لزوم انبعاث- مادامی که اذن در ترک نیست- می باشد و از اینجا می توانی متوجه این نکته شوی که در مقام مزبور (امر بعد از خطر یا توهم خطر) دلالتی بر وجوب در کار نیست چون این امر دلالت بر بعث ندارد و فقط ترخیص در فعل است نه بیشتر.

و واضح تر اینکه: مثل چنین امری، انشائی است که به انگیزه ترخیص و اجازه فعل صورت گرفته و لذا به حمل شایع، چیزی جز مصداق ترخیص و اذن نیست و حال آنکه انشاء، به معنای بعث نخواهد بود مگر آنجا که به انگیزه بعث باشد و همین که امر بعد از خطر یا توهم خطر می آید، قرینه بر اینست که انشاء بداعي بعث نیست و لذا دال بر وجوب نمی باشد و به طریق اولی بر اباحه نیز دلالتی ندارد [۴۰] پس در اینجا به دلیل دیگری مثل اصل یا اماره رجوع می شود.

مثال برای امر بعد از خطر یا توهم خطر کلام خداوند است که می فرماید: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا: وقتی که محلل شدید و از احرام درآمدید، صبر کنید (۳، مائده) این کلام، امری است بعد از منع از صید در حال احرام و لذا دلالتی بر وجوب صید ندارد. آری اگر سخن با قرینه خاصی همراه شود که دال بر این باشد که امر به انگیزه بعث است و یا به قصد بیان اباحه فعل است، در این صورت بر وجوب یا اباحه دلالت می کند. اما این، مطلب دیگری است که بحثی در آن نداریم. سخن ما در فرض صدور امر بعد از منع و یا توهم منع بدون هر گونه قرینه‌ای- غیر از همین قرینه (وقوع بعد از خطر یا توهم خطر) است.

۳- تبدي و توصلي

اشاره

مقدمه: هر متفقه‌ی می‌داند که در شریعت مقدس اسلام، واجباتی هست که به صورت صحیح واقع نشده و امر به آن‌ها ساقط نمی‌شود مگر اینکه آن‌ها را قربۀ الی الله و به قصد تقرب انجام دهیم.

و قریبی بودن این واجبات به این است که آن‌ها را به قصد امتثال اوامرشان و یا به گونه دیگری

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۸

أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتى الإشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات «العباديات» أو «التعبديات» كالصلاة والصوم ونحوها.

و هناك واجبات اخرى تسمى «التوصليات»، و هي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها و ان لم يقصد بها القربة، كاتخاذ الغريق و أداء الدين و دفن الميت و تطهير الثوب و البدن للصلاة، و نحو ذلك.

و للتعبدى و التوصلى تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء. و هو ان التوصلى:

«ما كان الداعى للآمر به معلوما» و فى قبالة التعبدى و هو: «ما لم يعلم الغرض منه». و إنما سمي تعبدى لأن الغرض الداعى للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط.

و لكن التعريف غير صحيح الا- إذا اريد به اصطلاح ثان للتعبدى و التوصلى، فيراد بالتعبد، التسليم لله تعالى فيما أمر به و ان كان المأمور به توصليا بالمعنى الأول، كما يقولون مثلا: «نعمل هذا تعبدًا» و يقولون: «نعمل هذا من باب التعبد»، أى نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله و ان لم نعلم المصلحة فيه.

و على ما تقدم من بيان معنى التوصلى و التعبدى- المصطلح الأول- فإن علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى فلا اشكال، و ان شك فى ذلك فهل الأصل كونه تعبدى أو توصليا؟ فيه خلاف بين الاصوليين. و ينبغي لتوضيح ذلك و بيان المختار تقديم امور:

أ- منشأ الخلاف و تحريره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر- كالصلاة مثلا- قيدا له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للآمر هو الصلاة المأتى بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها اذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۹

از قصد قربت- که به زودی به آن‌ها اشاره می‌کنیم- انجام دهیم. این واجبات، عبادیات یا تعبدیات نامیده می‌شوند مثل نماز و روزه و امثال این‌ها.

واجبات دیگری هم هستند که توصلیات نامیده می‌شوند و آن‌ها واجباتی هستند که امر به آن‌ها، به مجرد تحقق شان ساقط می‌شود و لو اینکه قصد قربت در آن‌ها نشود، مثل نجات دادن غریق و پرداخت قرض و دفن مرده و تطهیر لباس و بدن برای نماز و امثال این‌ها.

تعريف دیگری برای تعبدى و توصلى هست که در نزد قدما مشهور بوده و آن اینست:

توصلى، واجبى است که انگیزه امر به آن معلوم است و در مقابلش تعبدى است که غرض از آن معلوم نیست. [۴۱]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲۹

اینکه تعبدى را به این نام، خوانده‌اند، تنها از این حیث است که مقصود و انگیزه‌ای که مأمور را وادار به عمل می‌کند، صرفاً تعبد به امر مولى است. امّا تعريف فوق صحيح نیست مگر اینکه مراد از آن، اصطلاح دومى برای تعبدى و توصلى باشد، يعنى منظور از تعبد، تسليم خدا بودن در هر آنچه که بدان امر کرده، باشد و لو اینکه واجب توصلى- به معنای اول- باشد. كما این که برخی مثلاً می‌گویند ما این کار را تعبدًا انجام می‌دهیم و یا می‌گویند: این عمل را از باب تعبد انجام می‌دهیم: يعنى این کار را از جهت تسليم

بودن به امر خدا انجام می‌دهیم گرچه مصلحت آن را نمی‌دانیم.

و براساس آنچه در بیان معنای توصلی و تعبدی - به اصطلاح اول - گذشت، اگر بدانیم که یک واجب، تعبدی است یا توصلی، مشکلی نیست. و اما اگر در این جهت شک کنیم، آیا اصل این است که تعبدی است یا توصلی؟ در اینجا بین اصولیون اختلاف است و برای توضیح این مطلب و بیان نظر مختار، چند امر مقدماتی لازم است:

(أ) منشأ اختلاف و تحریر آن

منشأ این اختلاف (در تعبدی یا توصلی بودن واجب) اختلاف دیگری است در اینکه آیا امکان دارد قصد قربت را در متعلق امر - مثلاً نماز - به صورت جزء یا شرط، قید کرد، به گونه‌ای که مأمور به که متعلق امر است، نماز با قصد قربت باشد با همین قید قصد قربت، همانند قید طهارت در نماز، چون می‌دانیم که مأمور به، نماز با طهارت است نه نماز مجرّد از این قید طهارت؟! ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۰

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القرية - كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، الا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت ان إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع، أصالة الإطلاق؛ لنفي اعتبار ذلك القيد.

و من قال باستحالة أخذ قيد قصد القرية فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الإطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة (الملكة هي التقييد و عدمها الإطلاق). و إذا استحالت الملكة، استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. و هذا واضح لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً في لسان الدليل فعدم التقييد لا يستكشف منه إرادة الإطلاق، فان عدم التقييد يجوز ان يكون لاستحالة التقييد و يجوز ان يكون لعدم إرادة التقييد، و لا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

و بعد هذا نقول: اذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى و ما تعلق به غرضه واقعا، و لم يمكن له بيانه، فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك. و عند الشك في سقوط الأمر - أى في امثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل. و هذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني».

و هذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

ب- محل الخلاف من وجوب قصد القرية

ان محل الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امثال الأمر في المأمور به. و اما غير

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۱

کسانی که قائل به امکان اخذ این قید یعنی قصد قربت در مأمور به شده‌اند، اصل اولیه در نظرشان توصلیت است مگر اینکه دلیل خاصی بر تعبدیت دلالت کند، کما اینکه در سایر قیود، چنین است.

چرا که دانستی اطلاق کلام مولى حجت است و مادامی که تقييد ثابت نشود، باید به آن تمسک کرد پس هر گاه در قیدی که می‌توان آن را در مأمور به اخذ کرد، شک شود، برای نفي اعتبار این قید بایستی به اصالت اطلاق، رجوع کرد.

و اما کسی که قائل به امتناع اخذ قصد قربت در مأمور به است، نمی‌تواند به اصالة الاطلاق تمسک کند. چون اطلاق یعنی عدم تقييد، در چیزی که صلاحیت تقييد را دارد چرا که تقابل بین اطلاق و تقييد، عدم و ملکه است (ملکه، تقييد است و عدم ملکه،

اطلاق). و هرگاه ملکه محال باشد، عدم ملکه نیز از آن جهت که عدم ملکه است نه از جهت عدم مطلق، محال است و این، امری واضح است. چون وقتی تقیید محال باشد، پس از عدم تقیید در لسان دلیل، اراده اطلاق کشف نمی‌شود، چرا که عدم تقیید ممکن است به خاطر همین امتناع تقیید باشد و یا به خاطر عدم اراده تقیید (یعنی اطلاق) باشد و در این صورت به صرف عدم ذکر قید به تنهایی، راهی برای اثبات دومی (اراده اطلاق) نیست.

حال می‌گوئیم: وقتی در معتبر بودن چیزی در مراد مولی و آنچه که غرض او واقعا بدان تعلق گرفته، شک کنیم درحالی که امکان بیانش برای مولی وجود نداشته، به ناچار این شک برمی‌گردد به شک در اینکه اگر فعل خالی از آن قید مشکوک باشد، آیا تکلیف را ساقط می‌کند یا نه؟ و در هنگام شک در سقوط امر یعنی امثال آن، عقل حکم به لزوم اتیان قید مشکوک می‌کند تا اینکه برای مکلف علم به فراغ ذمه از تکلیف حاصل شود. چون وقتی ذمه اشتغال یقینی به واجبی پیدا کرد، عقلا- فراغ یقینی لازم است و این همان مطلب مشهور در زبان اصولیون است که: اشتغال یقینی، فراغ یقینی می‌طلبد (حاصل آنکه اصل در اینجا، تعبدیت از باب احتیاط است) و این همان اصل اشتغال یا اصل احتیاط در نزد اصولیون است.

(ب) محل اختلاف یعنی وجوب قصد قربت

آنچه در این مقام محل اختلاف است، امکان اخذ قصد امثال در مأمور به است. و اما غیر قصد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۲

قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية- باعتبار ان كل مأمور به لا بد ان يكون محبوبا للامر و مرغوبا فيه عنده- و كقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امثال أمره بل رجاء لرضاه، و نحو ذلك من وجوه قصد القربة فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيدا للمأمور به، و لا يلزم المحال الذي ذكره في أخذ قصد الامتثال على ما سيأتي.

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

الحق انه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به، و الدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة- كالصلاة مثلا- إذا اتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. و لو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذا في المأمور به لما صحت العبادة و لما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه. فالخلاف- إذن- منحصر في إمكان أخذ قصد الامتثال و استحالته.

ج- الإطلاق و التقیید في التقسیمات الاولية للواجب

ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن ان تلحقه في الخارج، مثلا- الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

۱- ذات سورة، و فاقدتها؛

۲- ذات تسليم، و فاقدته؛

۳- صلاة عن طهارة و فاقدتها؛

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

۵- صلاة مع الساتر، و بدونه.

و هكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة اجزائها و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۳

امتثال از صور قصد قربت مثل: قصد محبوبیت ذاتی فعل مأمور به اعتبار اینکه هر مأمور به‌ای لزوماً محبوب و مرغوب آمر است و مثل

قصد تقرب محض به خدای متعال نه از جهت قصد امتثال امرش، بلکه با انجام عمل و به امید رضایت او و امثال این‌ها از وجوه قصد قربت، در هیچیک از این وجوه، قطعا مانعی نیست که به عنوان قید در مأمور به اخذ شوند. و آن محالی که در اخذ قصد امتثال- بنا بر مباحث آینده- لازم می‌آید، در این‌ها لازم نمی‌شود.

و امّا بحث در این است که این وجوهی که ذکر کردیم آیا فعلا در مأمور به به عنوان قیدی که عبادت جز با آن‌ها، عبادت نیست، مأخوذند یا نه؟ حق این است که هیچ‌یک در مأمور به، اخذ نشده‌اند و دلیل بر این مدعا این است که می‌بینیم همه علما بر صحت عبادتی- مثل نماز- در صورتی که مکلف آن را به انگیزه امر و بدون قصد وجوه دیگر انجام دهد، اتفاق نظر دارند. و حال آنکه اگر غیر قصد امتثال از صور قصد قربت در مأمور به قید شده بود، نایستی عبادت صحیح باشد و به مجرد انجام به انگیزه امر بدون قصد آن وجه، تکلیف ساقط گردد.

پس اختلاف نظر منحصر است در امکان قصد امتثال و امتناع آن.

(ج) اطلاق و تقیید در تقسیمات اولیه واجب

هر واجبی فی نفسه، به اعتبار خصوصیات که از خارج بر آن عارض می‌شود، تقسیماتی دارد. مثلا نماز ذاتا با قطع نظر از تعلق امر به آن، تقسیم می‌شود به:

۱- نماز با سوره و بدون سوره.

۲- نماز با سلام و بدون سلام.

۳- نماز با طهارت و بدون طهارت.

۴- نماز روبه‌قبله و غیر روبه‌قبله.

۵- نماز با پوشش و بدون پوشش.

و همین‌طور می‌توان اقسام زیادی به لحاظ اجزاء و شروط و آنچه که فرضا برای نماز معتبر است، ذکر کرد. مثل این تقسیمات، تقسیمات اولیه نامیده می‌شوند چون تقسیماتی هستند که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۴

شروطها و ملاحظه کل ما ممکن فرض اعتباره فیها و عدمه. و تسمی مثل هذه التقسیمات: التقسیمات الاولیة، لانها تقسیمات تلحقها فی ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شیء بها، و تقابلها التقسیمات الثانویة التي تلحقها بعد فرض تعلق شیء بها کالأمر مثلا و سیأتی ذکرها.

فإذا نظرنا إلى هذا التقسیمات الاولیة للواجب فالحکم بالوجوب بالقیاس إلى کل خصوصیه منها لا یخلو فی الواقع من أحد احتمالات ثلاثه:

۱- ان یکون مقیدا بوجودها، و یسمى «بشروط شیء»، مثل شرط الطهاره و الساتر و الاستقبال و السوره و الركوع و السجود و غیرها من اجزاء و شرائط بالنسبه إلى الصلاة؛

۲- ان یکون مقیدا بعدمها، و یسمى «بشروط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الکلام و القهقهه و الحدیث، إلى غیر ذلك من قواطع الصلاة؛

۳- ان یکون مطلقا بالنسبه إليها، أي غیر مقید بوجودها و لا بعدمها و یسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان وجوبها غیر مقید بوجوده و لا بعدمه.

هذا فی مرحله الواقع و الثبوت، و اما فی مرحله الاثبات و الدلاله، فان الدلیل الذی یدل علی وجوب شیء ان دل علی اعتبار قید فیہ أو علی اعتبار عدمه فذاك، و ان لم یکن الدلیل متضمنا لبيان التقیید بما هو محتمل التقیید لا وجودا و لا عدما، فان المرجع فی ذلك هو

أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق على ما سيأتي في بابه- وهو باب المطلق و المقيد- و بأصالة الإطلاق يستكشف ان إرادة المتكلم الأمر متعلقه بالمطلق واقعا، أى ان الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا- على نحو اللابشرط.

و الخلاصة: انه لا مانع التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الاولى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۵

ذاتا و با قطع نظر از تعلق چیزی (مثل امر مولى) صورت می گیرند و در مقابل این ها، تقسیمات ثانویه است که بعد از تعلق چیزی مثل امر مولى به عبادت، صورت می پذیرد و در آینده ذکر آن ها خواهد آمد.

حال اگر به این تقسیمات اولیه واجب نگاه کنیم، حکم و جوب در مقایسه با هر خصوصیتی از خصوصیات مذکور واقعا از یکی از سه احتمال ذیل بیرون نیست:

۱- یا مقید به وجود آن خصوصیت است که به شرط شیء نامیده می شود مثل شرط طهارت و ساتر (پوشش) و استقبال (روبه قبله بودن) و سوره و رکوع و سجود غیر این ها از اجزاء و شرائط دیگر در نماز.

۲- یا مقید به عدم آن خصوصیت است که بشرط لا نامیده می شود مثل مشروطیت نماز به عدم تکلم و قهقهه و سخن گفتن و غیر این ها از قواطع نماز.

۳- یا نسبت به آن خصوصیت مطلق است یعنی نه مقید به وجود آن است و نه مقید به عدم آنکه لا بشرط نامیده می شود مثل عدم اشتراط نماز به قنوت، چه اینکه وجوب نماز نه مقید به وجود قنوت است و نه به عدم آن.

این ها در مقام واقع و نفس الامر و ثبوت است و اما در مرتبه اثبات و دلالت، اگر دلیلی که دال بر وجوب چیزی (مثل صلاة) است، بر اعتبار وجود یا عدم قیدی دلالت کرد، به آن عمل می کنیم و اگر آن دلیل، تقييد به چیزی را که وجود یا عدم محتمل التقييد است بیان نکرد، بایستی به اصالة الاطلاق رجوع کرد البته در صورتی که مقدمات تمسك به آن- چنانکه در باب مطلق و مقید می آید- موجود باشد و با اصالة الاطلاق کشف می شود که اراده متكلم آمر واقعا به مطلق تعلق گرفته است یعنی واجب نسبت به آن قید، به نحو لا بشرط اخذ شده است.

و خلاصه مطلب اینکه در تقسیمات اولیه مانعی از تمسك به اطلاق برای نفی احتمال تقييد وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۶

د- عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانویة للواجب

ثم ان كل واجب- بعد ثبوت الوجوب و تعلق الأمر به واقعا- ينقسم إلى ما يؤتى به فى الخارج بداعى أمره، و ما يؤتى به لا بداعى أمره. ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الوجوب و مجهوله.

و هذه التقسيمات تسمى التقسيمات الثانویة، لانها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة- مثلا- بداعى أمرها، لأن المفروض فى هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. و كذا الحال بالنسبة إلى العلم و الجهل بالحكم.

و فى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أى تقييد المأمور به، لأن قصد امتثال الأمر- مثلا- فرع وجود الأمر، فكيف يعقل ان يكون الأمر مقيدا به و لازمه ان يكون الأمر فرع قصد الأمر، و قد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما. و هذا خلف أو دور.

و إذا استحال التقييد، استحال الإطلاق أيضا، لما قلنا سابقا ان الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض الا فى مورد

قابل للتقييد، و مع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

النتيجة

و إذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الاصوليون في ان الأصل في الواجب- إذا شك في كونه تعدياً أو توصلياً- هل انه تعدي أو توصلي؟

ذهب جماعة إلى ان الأصل في الواجبات أن تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرية في المأمور به، لأنه لا بد من الإتيان به تحصيلاً

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۷

(د) عدم امکان اطلاق و تقیید در تقسیمات ثانویه واجب

هر واجبی- پس از ثبوت وجوب و تعلق امر به آن واقعا- به دو قسم تقسیم می شود: واجبی که در خارج به انگیزه امرش ایجاد می شود و واجبی که بدون انگیزه امر، تحقق می یابد همچنین تقسیم می شود به واجبی که وجوبش، معلوم است و واجبی که وجوبش مجهول است.

و این تقسیمات، تقسیمات ثانویه نامیده می شوند چون از لواحق حکم اند و در واقع پس از فرض ثبوت وجوب صورت می پذیرند. چرا که قبل از تحقق حکم، معنا ندارد که فرضاً نماز- مثلاً- با انگیزه امرش محقق شود زیرا در این صورت فرض بر این است که امری به نماز نیست تا قصد شود.

و همین طور است نسبت به مسئله علم و جهل به حکم (یعنی در مأمور به نمی توان علم و جهل را قید کرد) و در مثل این تقسیمات، تقیید مأمور به محال است، چون مثلاً قصد امتثال امر، فرع وجود خود امر است، پس چگونه معقول است که امر، مقید به آن باشد در حالی که لازمه اش این است که امر، فرع قصد امر باشد و حال آنکه قصد امر، فرع خود امر است؟ لازمه این وضعیت این است که متقدم، متأخر شود و متأخر، متقدم و این یا خلف است و یا دور.

و اگر تقیید، محال باشد، اطلاق نیز محال است چون قبلاً گفتیم که اطلاق نسبت به تقیید، از قبیل عدم ملکه است و لذا جز در موردی که قابل تقیید باشد، فرض نمی شود و در صورت عدم امکان تقیید، از عدم تقیید، اراده اطلاق کشف نمی شود.

نتیجه

حال که این مقدمات را دانستیم، بجاست که به اصل موضوع برگردیم و لذا می گوئیم: اصولیون اختلاف نظر دارند در اینکه وقتی شك شود که واجبی، تعبدی است یا توصلی، آیا اصل اولیه این است که تعبدی باشد یا توصلی؟

گروهی گفته اند اصل در واجبات این است که تعبدی باشند مگر اینکه دلیل خاصی بر عدم دخالت قصد قربت در مأمور به دلالت کند. چرا که وقتی دلیل بر اکتفاء به واجب بدون قصد قربت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۸

للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه و لا- يمكن التمسك بالاطلاق لئفيه حسب الفرض، و قدم تقدم ذلك في الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا و هي تقتضي العبادية.

و ذهب جماعة إلى ان الأصل في الواجبات أن تكون توصلياً، لا- لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، و لا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القرية، بل نتمسك لذلك بإطلاق المقام.

توضیح ذلك: انه لا ريب في ان للمأمور به إطلاقاً و تقییداً يتبع الغرض سعة و ضيقاً، فان كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه

و أخذه فی المأمور به قیدا، و الا فلا.

غیر آن‌که در آنجا که می‌توان چیزی را در مأمور به، قید کرد- مثل همین قید قصد امتثال- آمر به صرف اینکه نمی‌تواند آن را در کلام واحدی که متضمن آمر است بی‌آورد، نباید از آن غفلت کند بلکه به ناچار بایستی از راه دیگری غرض خود را بیان کند و لو با انشاء دو آمر که یکی به ذات فعل جدای از قید تعلق گیرد و دیگری به خود قید.

مثلا: اگر فرض کنیم که غرض مولی، متوقف بر نماز به انگیزه امرش می‌باشد. حال اگر امکان ندارد که مأمور به مقتید به این قصد شود- چرا که در تقسیمات ثانویه دانستی که این تقیید ممتنع است- پس به ناچار آمر برای تحصیل غرض خودش بایستی از راه دیگری وارد شود مثلا نخست امر به صلاة را صادر کند و سپس امر به انجام نماز به انگیزه اطاعت امر اول بنماید و این‌ها هم باید با عباراتی صریح بیان شود.

و این دو امر از حیث ثبوت و سقوط (وجود و عدم) به منزله امر واحدی هستند چون هر دو ناشی از یک غرض می‌باشند و دومی، روشن‌تر اولی است و لذا اگر امر دوم امتثال نشود، با امتثال امر اول فقط، امر اول هم ساقط نمی‌شود: مثلا اگر نماز را جدای از قصد قربت به جای آورد، ساقط نمی‌شود و لذا امر دوم به انضمام امر اول به صورت مشترک

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۹

نداریم و علی‌الغرض برای نفی آن به اطلاق هم نمی‌توان تمسک کرد، لاجرم برای تحصیل فراغ یقینی بایستی قصد قربت کرد و این مسئله در امر اول گذشت پس در اینجا مرجع، اصالة الاحتیاط است و این اصل اقتضای تعبدیت دارد. گروه دیگری از علما گفته‌اند اصل در واجبات این است که توصلی باشند البته نه به خاطر تمسک به اصالت اطلاق در خود آمر از ناحیه شارع و نه به خاطر اصل برائت از معتبر بدن قید قربت، بلکه اینان گفته‌اند به اطلاق مقامی تمسک می‌کنیم.

توضیح مطلب: شکی نیست که مأمور به از حیث اطلاق و تقیید، تابع وسعت و ضیق غرض است. لذا اگر قید دخیل در غرض باشد، حتما باید آن را در مأمور به به عنوان قید أخذ کرد و آله، نه، البته این در جایی است که بتوان آن را در مأمور به، أخذ کرد مثل تقسیمات اولیه واجب که قبلا گذشت.

اما در آنجا که نمی‌توان چیزی را در مأمور به، قید کرد- مثل همین قید قصد امتثال- آمر به صرف اینکه نمی‌تواند آن را در کلام واحدی که متضمن آمر است بی‌آورد، نباید از آن غفلت کند بلکه به ناچار بایستی از راه دیگری غرض خود را بیان کند و لو با انشاء دو آمر که یکی به ذات فعل جدای از قید تعلق گیرد و دیگری به خود قید.

مثلا: اگر فرض کنیم که غرض مولی، متوقف بر نماز به انگیزه امرش می‌باشد. حال اگر امکان ندارد که مأمور به مقتید به این قصد شود- چرا که در تقسیمات ثانویه دانستی که این تقیید ممتنع است- پس به ناچار آمر برای تحصیل غرض خودش بایستی از راه دیگری وارد شود مثلا نخست امر به صلاة را صادر کند و سپس امر به انجام نماز به انگیزه اطاعت امر اول بنماید و این‌ها هم باید با عباراتی صریح بیان شود.

و این دو امر از حیث ثبوت و سقوط (وجود و عدم) به منزله امر واحدی هستند چون هر دو ناشی از یک غرض می‌باشند و دومی، روشن‌تر اولی است و لذا اگر امر دوم امتثال نشود، با امتثال امر اول فقط، امر اول هم ساقط نمی‌شود: مثلا اگر نماز را جدای از قصد قربت به جای آورد، ساقط نمی‌شود و لذا امر دوم به انضمام امر اول به صورت مشترک

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۰

الأمر الأول بامثاله فقط و ذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول مشتركا مع التقيد في النتيجة و ان لم يسم تقيدا اصطلاحا.

إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشيء- و كان في مقام البيان- و اكتفى بهذا الأمر، و لم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانيا بقصد الامتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، و الا لبيته بأمر ثان. و هذا ما سميناه بإطلاق المقام. و عليه، فالاصل

فی الواجبات كونها توصیله حتی یثبت بالدلیل انها تعبدیه.

۴- الواجب العینی و إطلاق الصیغه

الواجب العینی: ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير، كالصلاة اليومية و الصوم. و يقابله الواجب الكفائي، و هو: المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان. فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة على الميت و تغسيله و دفنه. و سیأتی فی تقسیمات الواجب ذکرهما.

و فيما يتعلق فی مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدلیل على ان الواجب عینی أو كفائي فذاك، و ان لم يدل فان إطلاق صیغه افعل تقتضى ان يكون عینیا، سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم یأت به، فان العقل یحکم بلزوم امتثال الأمر ما لم یعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البیان على أصل الصیغه هو الواجب الكفائي، فإذا لم یصب المولی قرینه على ارادته- كما هو المفروض- یعلم ان مراده الوجوب العینی.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۱

سبب تقييد در نتیجه می شوند، گرچه اصطلاحاً به این چیز، تقييد گفته نشود. حال که این مطلب را دانستی می گوئیم: وقتی مولى أمر به چیزی کند- درحالی که در مقام بیان است- و اکتفا به همین امر کند و چیزی به آن به عنوان بیانگر، ملحق سازد و به قصد امتثال امر نکند، از اینجا کشف می شود که قصد امتثال دخلی در غرض مولى ندارد و الا آن را با أمر دوم بیان می کرد و این همان است که ما آن را اطلاق مقامی می نامیم و بنابراین اصل در واجبات این است که توصیلى اند مگر اینکه با دلیل ثابت شود که تعبدی می باشند.

۴- واجب عینی و اطلاق صیغه امر

واجب عینی: (واجبی است که تعلق به همه مکلفین دارد و با فعل دیگری، ساقط نمی شود) مثل نماز روزانه و روزه و واجب کفائی، مقابل واجب عینی است و عبارت است از: (واجبی که مطلوب در آن تحقق فعل است از هر مکلفی که باشد) و لذا با انجام تکلیف توسط بعضی، از سایرین ساقط می شود مثل نماز بر میت و غسل و دفن او. و این دو قسم (عینی و کفائی) در بحث تقسیمات واجب خواهد آمد و در مورد تشخيص ظهور واجب در عینی یا کفائی بودن می گوئیم: اگر دلیلی بر عینی یا کفائی بودن واجب دلالت کند، براساس همان عمل می کنیم و امّا اگر دلالتی نداشت، مقتضای اطلاق صیغه افعل این است که واجب عینی باشد، چه آن واجب را دیگری هم انجام دهد و چه انجام ندهد. چرا که عقل بر لزوم امتثال امر مادام که نمی دانیم با فعل دیگری ساقط می شود یا نه، حاکم است.

پس آنچه که علاوه بر اصل صیغه امر، احتیاج به بیان اضافی دارد، واجب کفائی است. لذا وقتی که مولى قرینه‌ای بر اراده واجب کفائی نصب نکرده- که فرض ما هم همین است- معلوم می شود مرادش واجب عینی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۲

۵- الواجب التعینى و إطلاق الصیغه

الواجب التعینى: هو الواجب بلا- واجب آخر یكون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه، كالصلاة اليومية. و يقابله الواجب التخییری كخصال كفارة الافطار العمدی فی صوم شهر رمضان، المتخیره بین إطعام ستین مسکینا، و صوم شهرین متتابعین، و عتق رقبة، و سیأتی

فی الخاتمة توضیح الواجب التعینى و التخییری.

فإذا علم واجب انه من أى القسمین فذاک، و الا فمقتضى إطلاق صیغۀ الأمر وجوب ذلك الفعل، سواء أتى بفعل آخر أم لم یأت به، فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه بفعل شیء آخر، لان التخییر محتاج إلى مزید بیان مفقود.

۶- الواجب النفسى و إطلاق الصیغۀ

الواجب النفسى: هو الواجب لنفسه لا- لأجل واجب آخر، كالصلاة الیومیة. و یقابله الواجب الغیری كالوضوء فإنه إنما یجب مقدمۀ للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

فإذا شك فی واجب انه نفسى أنه غیری، فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به، سواء وجب شیء آخر أم لا، انه واجب نفسى. فالإطلاق یقتضى النفسیة ما لم تثبت الغیریة.

۷- الفور و التراخى

اختلف الاصولیون فی دلالة صیغۀ الأمر على الفور و التراخى على أقوال.

۱- انها موضوعۀ للفور؛

۲- انها موضوعۀ للتراخى؛

۳- انها موضوعۀ لهما على نحو الاشتراك اللفظى؛

۴- انها غیر موضوعۀ لا للفور و لا للتراخى و لا للأعم منهما، بل لا دلالة لها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۳

۵- واجب تعینى و اطلاق صیغه امر

واجب تعینى: «واجبى است که در کنارش واجب دیگرى به عنوان عدل و بدیل آن مطرح نیست». مثل نماز روزانه. و مقابل آن، واجب تخیری است مثل خصال و اقسام کفاره افطار عمدى در روزه ماه رمضان که مخیر بین اطعام شصت مسکین و روزه دو ماه پشت سرهم و آزاد کردن یک بنده است و در خاتمه، توضیح واجب تعینى و تخیری خواهد آمد.

حال اگر دانستیم که واجب، از کدام قسم است، مشکلی نیست و ألما مقتضای اطلاق صیغه امر، وجوب آن فعل است خواه فعل دیگرى هم انجام گیرد یا نه. پس مقتضای قاعده، عدم سقوط فعل اول، با فعل دوم است، چرا که تخیر، احتیاج به بیان اضافی دارد که (این بیان على الفرض) مفقود است.

۶- واجب نفسى و اطلاق صیغه امر

واجب نفسى: «واجبى است که به جهت خودش واجب شده نه به خاطر واجب دیگر» مثل نماز روزانه. و مقابل آن، واجب غیری- مثل وضو- است. چرا که وضوء صرفا به عنوان مقدمه نماز واجب، واجب شده نه به خاطر خودش، چون اگر نماز واجب نبود، وضو هم واجب نمی شد.

حال اگر شك کنیم که واجبى، نفسى است یا غیری، مقتضای اطلاق تعلق امر به آن واجب، چه شیء دیگرى واجب باشد چه نباشد، این است که واجب نفسى است. پس اطلاق، اقتضا می کند که واجب نفسى باشد، مگر اینکه غیریت ثابت شود.

۷- فوریت و تراخی

اصولیون در دلالت صیغه امر بر وفور یا تراخی، اختلاف کرده، چند قول دارند:

- ۱- صیغه امر برای فوریت وضع شده است.
- ۲- صیغه امر برای تراخی وضع شده است.
- ۳- صیغه امر برای هر دو معنای به نحو اشتراک لفظی وضع شده است.
- ۴- صیغه امر نه برای فور و نه برای تراخی و نه برای اعم از آن دو وضع شده، بلکه به هیچ وجه دلالتی بر هیچ یک از این دو معنا ندارد و تنها از راه قرائن مختلفی که در مقامات مختلف،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۴

على أحدهما بوجه من الوجوه. و إنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيه التي تختلف باختلاف المقامات.

والحق هو الاخير. و الدليل عليه: ما عرفت من ان صيغته افعال إنما تدل على النسبة الطليية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. و عليه، فلا دلالة لها- لا بهيئتها و لا بمادتها- على الفور أو التراخي؛ بل لا بد من دال آخر على شيء منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي. هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. و قد ذكروا لذلك آيتين:

الاولى- قوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» [۴۲]. و تقريب الاستدلال بها ان المسارعة إلى المغفرة لا تكون الا بالمسارعة إلى سببها، و هو الإتيان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. و عليه فيكون الاسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما من ظهور صيغته افعال فى الوجوب.

الثانية- قوله تعالى: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» [۴۳] فان الاستباق بالخيرات عبارة اخرى عن الإتيان بها فورا.

و الجواب عن الاستدلال بكلا الآيتين: ان الخيرات و سبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعة و المسابقة شاملتين لما هما فى المستحبات أيضا. و من البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف و هى يجوز تركها رأسا، و إذا كانتا شاملتين للمستحبات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۵

فرق می کنند می توان یکی از دو معنای فور یا تراخی را فهمید.

قول حق، قول اخير است و دليل بر آن، مطلبی است که قبلا دانستی و آن اینکه صیغه افعال فقط بر نسبت طلبیه دلالت می کند، كما اینکه ماده امر وضع نشده مگر برای خود حدث (فعل) که در آن هیچ یک از خصوصیات وجودی فعل، لحاظ نشده باشد. و بنابراین، صیغه امر- نه از حیث هیئت و نه از جهت ماده- دلالتی بر فور یا تراخی ندارد. بلکه برای دلالت بر این دو، دال دیگری لازم است. بنابراین اگر دال دیگری نباشد، مقتضایش جواز انجام مأمور به است چه فورا و چه با تراخی.

این مقتضا، با نظر به خود صیغه است، اما با نظر به دلیل خارجی منفصل، برخی گفته اند دلیل خارجی دال بر فوریت در همه واجبات به نحو عموم داریم، مگر اینکه در یک مورد خاص، دلیل مخصوصی صریحا بر جواز تراخی دلالت کند. برای مدعای فوق (وجوب فوریت) دو آیه ذکر کرده اند:

(آیه اول): کلام خداوند در سوره آل عمران آیه ۱۲۷ است که می فرماید: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» یعنی: به سوی مغفرت پروردگارتان، سرعت بگیرید. و تقریب استدلال این است که شتاب گرفتن به سمت مغفرت، جز به سرعت گرفتن به سمت اسباب

مغفرت، ممکن نیست. و سبب مغفرت، انجام مأمور به است. چون مغفرت فعل خدای متعال است و معنا ندارد که عبد به سمت آن سرعت بگیرد و بنابراین، چون صیغه افعال ظهور در وجوب دارد، پس سرعت گرفتن برای انجام مأمور به، واجب است. (آیه دوم): کلام خدای متعال در سوره بقره آیه ۱۴۳ و سوره مائده آیه ۵۳ است که می‌فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ: یعنی در خیرات، مسابقه بگذارید» و سبقت گیری در خیرات، به عبارت دیگر همان انجام فوری آنهاست.

و جواب از استدلال به هر دو آیه این است: خیرات و سبب مغفرت همان گونه که بر واجبات صادق است بر مستحبات نیز صادق است. پس سرعت و مسابقه شامل مستحبات نیز می‌شود و بدیهی است که در آنها، سرعت گرفتن واجب نیست، چون وقتی می‌توان آنها را به طور کلی ترک کرد، پس چگونه می‌توان قائل به وجوب مسارعیت در آنها شد؟ حال که مسارعه و مسابقه شامل کلیه مستحبات می‌شود این خود قرینه است بر اینکه سرعت گیری به نحو الزامی نیست و بنابراین در عموم واجبات هم دو آیه فوق دلالتی بر فوریت ندارند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۶

بعمومهما كان ذلك قرينه على ان طلب المسارعة ليس على نحو الالزام؛ فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات. بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة افعال فيهما في الوجوب و حملها على الاستحباب، نظرا إلى انا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. ولا شك ان الإتيان بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر و اخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية و يعد الكلام عند العرف مستهجنا. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام ان يقول مثلا: «بعت اموالی»، ثم يستثنى واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام الا القليل؟ لا شك في ان هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف. إذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

۸- المرة و التكرار [۴۴]

و اختلفوا أيضا في دلالة صيغة افعال على المرة و التكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور و التراخي. و المختار هنا كالمختار هناك، و الدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيتها و لا بمادتها على المرة و لا التكرار، لما عرفت من انها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منهما.

اما الإطلاق فإنه يقتضى الاكتفاء بالمرة. و تفصيل ذلك: ان مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه (و يختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء بالمرة و جواز التكرار):

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۷

بلکه حتی اگر بپذیریم که این دو آیه مختص واجبات‌اند، باز هم لازم است از ظهور صیغه افعال (سارعوا، و استبقوا) در این دو آیه در وجوب دست بکشیم و حمل بر استحباب کنیم، چرا که می‌دانیم در اکثر واجبات، فوریت لزوم ندارد. و در نتیجه اگر اکثر واجبات را از عموم فوریت خارج کنیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید و شکی نیست که در محاورات عرفی، آوردن کلام به صورت عام و سپس تخصیص اکثر و اخراج آنها از تحت عام قبیح بوده، این گونه سخن گفتن مستهجن و زشت است. آیا شما صحیح می‌دانید کسی که عارف به آداب سخن گفتن است نخست بگوید: «همه اموالم را فروختم» و سپس یکی یکی استثنا کند تا آنجا که جز اندکی تحت عام باقی نماند؟! شکی نیست که این گونه سخن گفتن، نادرست است و از فرد حکیم عارف صادر نمی‌شود. بنابراین هیچ راهی نیست جز اینکه دو آیه مزبور (مسارعه و مسابقه) را حمل بر استحباب کنیم. [۴۵]

علماء اصول- همانند بحث قبلی- در دلالت صیغه افعال بر مرّه و تکرار نیز اختلاف کرده، اقوال گوناگونی دارند. مختار ما در اینجا مثل مختار ما در بحث قبلی (فور و تراخی) است و دلیل ما هم همان دلیل است. یعنی صیغه افعال نه با هیئت و نه با ماده‌اش بر مرّه و تکرار دلالتی ندارد. چون قبلاً دانستی که صیغه بر بیش از طلب خود طبیعت (ماهیت متعلق) دلالتی ندارد و لذا برای دلالت بر مرّه یا تکرار، دالّ دیگری لازم است.

و اما مقتضای اطلاق، اکتفاء به مرّه (یک بار) است و تفصیل مطلب بدین قرار است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۸

۱- ان يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد و لا شرط، بمعنى انه يريد الا يبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا- أكثر، و لو بفرد واحد. و لا- محالة- حينئذ- ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرّة فالامثال يكون بالوجود الأول، و يكون الثاني لغوا محضاً، كالصلاة اليومية.

۲- ان يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط الا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامثال أصلاً، كتكبيره الاحرام للصلاة، فان الإتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى و هي تقع باطله؛

۳- ان يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا- يحصل الامثال بالمرّة أصلاً كرکعات الصلاة الواحدة، و اما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم ايام شهر رمضان، فلكل مرّة امثالها الخاص.

و لا شك ان الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغته. فلو اطلق المولى و لم يقيد باحد الوجهين- و هو فى مقام البيان- كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول. و عليه يحصل الامثال- كما قلنا- بالوجود الأول و لكن لا يضر الوجود الثانى، كما انه لا أثر له فى الامثال و غرض المولى.

و مما ذكرنا يتضح ان مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بافراد كثيرة معاً دفعةً واحدةً و يحصل الامثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرّة واحدةً على مسكين واحد، و حصول الامثال بالتصدق على عدة مساكين دفعةً واحدةً، و يكون امثالاً واحداً بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، اذ الامثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعمة بالوجود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۹

آنچه مطلوب مولى است از سه حال بیرون نیست (و در هریک از سه حالت، مسئله امکان اکتفاء به یک بار و جواز تکرار فرق می‌کند):

۱- یک حالت این است که مطلوب، صرف وجود شیء بدون هر قید و شرطی باشد (لا بشرط) بدین معنا که مطلوب امر فقط این است که مطلوبش، معدوم نباشد بلکه می‌خواهد که از ظلمت عدم به نور وجود منتقل شود، همین و بس، و لو با تحقق یک فرد واحد. و در این صورت، به ناچار عنوان مطلوب قهراً بر اولین وجود منطبق می‌شود و لذا مکلف اگر مطلوب را بیش از یک بار انجام دهد، امثال فقط بر بار اول صادق بوده، بار دوم لغو محض خواهد بود، مثل نماز روزانه (اگر کسی دو تا نماز صبح بخواند، اولی مصداق عنوان امثال بوده و نماز دوم لغو است).

۲- حالت دیگر اینست که مطلوب، وجود واحد با قید وحدت باشد (بشرط لا) بدین معنی که زائد بر بار اول انجام نشود و لذا اگر مکلف دو بار مأمور به را انجام دهد، اصلاً امثال صورت نمی‌گیرد، مثل تکبیر الاحرام در نماز، که اگر کسی دو بار بگوید، دوّمی مبطل اولی است و نماز باطل خواهد شد.

۳- حالت سوم اینست که مطلوب، وجود مکرر باشد یا به شرط تکرر (بشرط شیء). یعنی مطلوب، مجموع بقید مجموعی باشد، که در این صورت اصلاً امتثال با یکبار صورت نمی‌گیرد مثل رکعات در نماز واحد و یا به شرط تکرار نباشد (یعنی تکرار، قید واجب نباشد) بدین معنی که هر کدام از وجودات، مطلوب باشد مثل روزه روزهای ماه رمضان که هر یک از روزها، امتثالی مختص به خود دارد.

و شکی نیست که دو صورت اخیر (دوم و سوم) علاوه بر مفاد صیغه، نیاز به بیان زائد دارد. و لذا اگر مولی در مقام بیان باشد و کلام را مطلق بگذارد و به یکی از دو حالت، مقید نکند، اطلاق کلامش دال بر اراده وجه اول خواهد بود و لذا- چنانکه گفتیم- امتثال به اولین وجود، حاصل می‌شود و لکن وجود دوم، ضرری ندارد، چه اینکه اثری در امتثال و غرض مولی نیز ندارد. و از آنچه گفتیم روشن می‌شود که مقتضای اطلاق اینست که افراد کثیره را یکباره می‌توان انجام داد و امتثال با همه آنها حاصل می‌شود و لذا اگر مولی بگوید: به مسکینی صدقه بده، در اینجا مقتضای اطلاق، جواز اکتفاء به یکبار صدقه دادن به یک مسکین واحد است، کما اینکه اگر یکباره به مساکین متعددی صدقه بدهیم، امتثال، حاصل می‌شود و البته همه اینها، یک امتثال واحد محسوب می‌شود چون صرف وجود، بر جمیع مصادیق صادق است (کما اینکه صرف وجود بر یک مصداق هم صادق است) زیرا امتثال همان گونه که با یک فرد واحد صورت می‌گیرد، با افراد متعدد هم حاصل می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۰

۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه.

و يرجع النزاع- في الحقيقة- إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالين:

۱- انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، و حينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسهما النسخ، و هو القول الأول. و منشأ هذا ان الوجوب ينحل إلى الجواز و المنع من الترك و لا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط و لا تعرض له لجنسه و هو الجواز أي الاذن في الفعل؛

۲- انه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. و منشأ هذا هو ان الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط.

و المختار هو القول الثاني، لأن الحق ان الوجوب أمر بسيط، و هو الاضام بالفعل و لازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل و لازمها الاضام بالترك، و ليس الاضام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، و كذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه و لا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل النسخ و لا لدليل المنسوخ على الجواز، و يمكن ان يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية. و هذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقله البلوى به. و ما ذكرناه فيه الكفاية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۱

۹- آیا نسخ وجوب، دال بر جواز است؟

اگر چیزی در زمانی به مقتضای دلالت امر بر وجوب، واجب شود و سپس این وجوب، به طور قطعی نسخ شود، علماء اصول اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا اصل جواز که مدلول امر بوده، باقی می‌ماند یا نه؟ چرا که امر دال بر جواز فعل با منع از ترک فعل بوده است. برخی قائل به بقاء جواز شده و برخی قائل به عدم بقاء جواز شده‌اند.

و در حقیقت این نزاع برمی‌گردد به نزاع دیگری در اینکه مقدار دلالت نسخ وجوب، چه قدر است؟ در اینجا دو احتمال مطرح است:

۱- یکی اینکه نسخ فقط دلالت بر رفع خصوص منع از ترک دارد و در این صورت دلالت امر بر جواز همچنان به حال خود باقی می‌ماند و نسخ شامل آن نمی‌شود و این قول، قول اول است. و منشأ این نظر این است که وجوب منحل به جواز و منع از ترک می‌شود و نسخ، جز اینکه منع از ترک را بردارد، کاری نمی‌کند و تعرضی به جنس وجوب یعنی جواز یا اذن در فعل، ندارد.

۲- احتمال دیگر اینکه نسخ، دلالت بر رفع وجوب از اصلش دارد و لذا برای دلیل وجوب، چیزی باقی نمی‌ماند که بر آن دلالت کند و منشأ این رأی این است که وجوب معنایی بسیط و ساده دارد که منحل به دو جزء نمی‌شود و لذا مفهوم و متصور نیست که نسخ، فقط به معنای برداشتن منع از ترک باشد.

رأی مختار ما، قول دوم است چون حق این است که وجوب معنایی بسیط دارد و آن، الزام بر فعل است و لازمه‌اش منع از ترک است. کما اینکه حرمت به معنای منع از فعل است و لازمه‌اش الزام بر ترک می‌باشد و چنین نیست که الزام بر ترک که به معنای وجوب ترک است، جزئی از معنای حرمت فعل باشد و نیز منع از ترک که به معنای حرمت ترک است، جزئی از معنای وجوب فعل نیست، بلکه یکی لازمه دیگری است و از آن ناشی شده، تابع آن است. پس ثبوت جواز بعد از نسخ وجوب، احتیاج به دلیل خاصی دارد که بر آن دلالت کند و صرف دلیل وجوب، کافی نیست. پس نه دلیل ناسخ و نه دلیل منسوخ هیچ‌یک دال بر جواز نیست و ممکن است که فعل پس از نسخ وجوبش، به هریک از احکام چهارگانه دیگر (استحباب، اباحه، حرمت و کراهت) محکوم شود. و این بحث چون چندان مورد ابتلاء نیست، بیش از این استحقاق بررسی ندارد و همین مقدار که گفتیم، کفایت می‌کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۲

۱۰- الأمر بشیء مرتین

إذا تعلق الأمر بفعل مرتین فهو یمكن ان يقع علی صورتین:

۱- ان یکون الأمر الثانی بعد امتثال الأمر الأول. و حینئذ لا شبهه فی لزوم امتثاله ثانیاً.

۲- ان یکون الأمر الثانی قبل امتثال الأمر الأول. و حینئذ يقع الشک فی وجوب امتثاله مرتین أو کفایه المره الواحده فی الامتثال. فان کان الأمر الثانی تأسیساً لوجوب آخر تعین الامتثال مره بعد اخرى. و ان کان تأکیداً للأمر الأول فلیس لهما الا امتثال واحد. و لتوضیح الحال و بیان الحق فی المسأله نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات:

الاولی- ان یکون الأمران معا غیر معلقین علی شرط، کان یقول مثلاً: «صلّ» ثم یقول ثانیاً: «صلّ»، فان الظاهر حینئذ ان یحمل الأمر الثانی علی التأکید، لأن الطبیعه الواحده یتحیل تعلق الأمرین بها من دون امتیاز فی البین، فلو کان الثانی تأسیساً غیر مؤکد للاول لکان علی الأمر تقیید متعلقه و لو بنحو «مره اخرى». فمن عدم التقیید و ظهور وحده المتعلق فیهما یکون اللفظ فی الثانی ظاهراً فی التأکید، و ان کان التأکید فی نفسه خلاف الأصل و خلاف ظاهر الکلام لو خلی و نفسه.

الثانیه- ان یکون الأمران معا معلقین علی شرط واحد، کأن یقول المولی مثلاً:

«ان کنت محدثاً فتوضأ»، ثم یکرر نفس القول ثانیاً. ففی هذه الحاله أیضاً یحمل علی التأکید لعین ما قلناه فی الحاله الاولی بلا تفاوت.

الثالثه- ان یکون أحد الأمرین معلقاً و الآخر غیر معلق کأن یقول مثلاً:

«اغتسل» ثم یقول: «ان کنت جنباً فاغتسل». ففی هذه الحاله أیضاً یکون المطلوب واحداً و یحمل علی التأکید، لوحده المأمور به ظاهراً

المانعة من تعلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۳

۱۰- دو بار امر کردن به یک چیز

اگر به یک فعل دو بار امر شود، ممکن است به دو صورت زیر باشد:

۱- امر دوّم بعد از امتثال امر اول باشد، در این صورت شکی نیست که امتثال دوم، لازم است.

۲- امر دوّم قبل از امتثال امر اوّل باشد در اینجا است که شک می‌کنیم باید دو بار آن را امتثال کنیم یا یک بار کافی است. اگر امر دوم، تأسیس و جوب دیگری باشد، روشن است که بایستی امتثال دوم صورت گیرد و اگر تأکید امر اول باشد، برای هر دو امر، جز یک امتثال لازم نیست.

حال برای توضیح مطلب و بیان نظر حق می‌گوئیم: این فرض چهار حالت دارد:

حالت اول: هر دو امر، غیر معلق به شرط باشند مثل اینکه آمر بگوید: نماز بخوان و دوباره بگوید: نماز بخوان. در این صورت روشن است که دومی حمل بر تأکید می‌شود. چون نسبت به یک طبیعت واحد، محال است که دو امر - بدون هر گونه امتیازی بین آن دو - تعلق بگیرد و لذا اگر دومی، بخواهد تأسیس باشد و نه تأکید برای اول، بر آمر لازم بود که متعلق امر دوم را و لو با قید بار دوم، بیان کند و بنابراین به خاطر عدم تقيید و ظهور وحدت متعلق در هر دو امر، لفظ امر در بار دوم ظهور در تأکید دارد، گرچه تأکید فی نفسه خلاف اصل و خلاف ظاهر کلام بدون قرینه است.

حالت دوم: اینست که هر دو امر معلق بر شرط واحد باشند مثل اینکه مولی - مثلاً - بگوید:

اگر محدث هستی وضو بگیر، و سپس همین عبارت را تکرار کند. در چنین صورتی نیز، قول دوم حمل بر تأکید می‌شود به دلیل همان نکته‌ای که در حالت پیشین گفتیم.

حالت سوم: این است که یکی از دو امر معلق باشد و دیگری غیر معلق. مثلاً مولی بگوید:

غسل کن و سپس بگوید: اگر جنب هستی غسل کن. در چنین حالتی باز هم مطلوب یکی است و حمل بر تأکید می‌شود چرا که علی الظاهر مأمور به واحد است و لذا دو امر بدان تعلق نمی‌گیرد. با این تفاوت که امر مطلق - یعنی غیر معلق - اطلاقش حمل بر مقید - یعنی معلق - می‌شود و در نتیجه، دوّمی مقید اطلاق اول شده و کاشف از مراد است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۴

الأمیرین به، غیر ان الأمر المطلق - أعنی غیر المعلق - یحمل إطلاقه علی المقید - أعنی المعلق - فیکون الثانی مقیداً لإطلاق الأول و کاشفاً عن المراد منه.

الرابعة - ان یکون أحد الأمرین معلقاً علی شیء و الآخر معلقاً علی شیء آخر، كأن یقول مثلاً: «ان کنت جنباً فاغتسل» و یقول: «ان مسست میتا فاغتسل»، ففی هذه الحالة یحمل - ظاهراً - علی التأسیس، لأن الظاهر ان المطلوب فی کل منهما غیر المطلوب فی الآخر، و یبعد جدا حملة علی ان المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنی له هنا، و اما القول بالتداخل بمعنی الاكتفاء بامثال واحد عن المطلوبین فهو ممکن، و لکنه لیس من باب التأكيد، بل لا یفرض الا بعد فرض التأسیس و ان هناک امرین یمثلان معا بفعل واحد.

و لکن التداخل - علی کل حال - خلاف الأصل، و لا یصار إليه الا بدلیل خاص، كما ثبت فی غسل الجنابة انه یجزی عن کل غسل آخر، و سیأتی البحث عن التداخل مفصلاً فی مفهوم الشرط.

۱۱- دلالة الأمر بالأمر علی الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده ان يأمر عبده الآخر بفعل، فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثانى فعله؟ على قولين. و هذا يمكن فرضه على نحوين:

۱- ان يكون المأمور الاول على نحو المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى، مثل ان يأمر رئيس الدولة وزيره ان يأمر الرعية عنه بفعل. و هذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد فى ظهوره فى وجوب الفعل على المأمور الثانى. و كل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

۲- ألا يكون المأمور الاول على نحو المبلّغ، بل هو مأمور ان يستقل فى توجيه الأمر إلى الثانى من قبل نفسه، و على نحو قال الامام عليه السلام: «مرهم بالصلاة»

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۵

حالت چهارم: اين است که یکی از دو امر معلق بر چیزی و امر دیگر معلق بر چیز دیگری باشد. مثل اینکه مولى بگوید: اگر جنب هستی غسل کن و باز بگوید: اگر مس میت کردی، غسل کن. در این حالت، امر دوم ظاهراً حمل بر تأسیس می‌شود چون ظاهر این است که مطلوب در هر امری، غیر از مطلوب در دیگری است و خیلی بعید است که مطلوب در هر دو یکی باشد و امّا تأکید در اینجا معنایی ندارد.

و اما قول به تداخل بدین معنا که به یک امتثال برای هر دو مطلوب اکتفا کنیم، ممکن است، اما این، از باب تأکید نیست. بلکه اصلاً تداخل فرض ندارد مگر بعد از فرض تأسیس و اینکه دو امر در کار باشد که با فعل واحد، امتثال شوند. و لکن به هر حال، تداخل برخلاف قاعده است و جز با دلیل خاص، نمی‌توان قائل به تداخل شد، کما اینکه در غسل جنابت، با دلیل ثابت شده که مجزی از هر غسل دیگری هم هست و به زودی بحث تداخل به طور مفصل در مفهوم شرط خواهد آمد.

۱۱- دلالت امر به امر بر وجوب

وقتی مولى به یک عبدش امر کند که او به عبد دیگر امر کند که کاری را انجام دهد، آیا امر به آن کار محسوب می‌شود تا بر دومی انجام آن واجب باشد؟ در اینجا دو قول مطرح است و همین‌طور این مسئله دو فرض دارد:

۱- یک فرض این است که مأمور اول، مبلّغ امر مولى به مأمور دوم باشد. مثل اینکه رئیس دولت به وزیرش امر کند که او ملت را از طرف رئیس مأمور کند که کاری را انجام دهند. بدون شک، چنین فرضی از محل بحث و نزاع بیرون است چرا که احدی شک ندارد که این امر، ظهور در وجوب فعل بر مأمور دوم دارد و همه اوامر انبیاء نسبت به مکلفین، از همین قبیل است.

۲- فرض دوم اینست که مأمور اول به منزله مبلّغ نباشد بلکه مأمور باشد که مستقلاً از جانب خودش امر را متوجه فرد دوم کند مثل قول امام معصوم علیه السلام که فرموده است: اطفال را در سنّ هفت سالگی امر به نماز کن. چنین فرضی است که محل اختلاف و بحث است و آنجا که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۶

و هم أبناء سبع، یعنی الأطفال.

و هذا النحو هو محل الخلاف و البحث. و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه انه على أى نحو من النحوين المذكورين. و المختار ان مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً فى وجوبه على الثانى. و توضیح ذلك: ان الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الاولى - ان يكون غرض المولى يتعلق فى فعل المأمور الثانى، و يكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه. و إذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه.

الثانیة- ان يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول، من دون ان يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه- مثلا- ان يأمر العبد بشيء، و لا يكون غرضه الا ان يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه- فقط- في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

و واضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، و لا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية و هو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقية لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني. فان قامت قرينه على احدي الصورتين المذكورتين فذاك، و ان لم تقم قرينه فان ظاهر الأوامر- عرفاً- مع التجرد عن القرائن هو انه على نحو الطريقية. فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه على نحو الموضوعية. و ليس يقع في الأوامر الشرعية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۷

نمی دانیم فرض مسئله از قبیل کدامیک از دو فرض مزبور است، به همین حالت دوم ملحق می شود.

و رأی مختار ما این است که صرف امر به امر عرفاً ظهور در وجوب امر به فرد دوم دارد و توضیح مطلب اینکه: امر به امر اگر به صورت تبلیغ نباشد دو صورت دارد:

صورت اول: این است که غرض مولى به انجام فعل توسط دومی تعلق گرفته باشد و امر به امر راهی برای رسیدن او به غرض اش باشد. اگر بدانیم که مراد او این است که فعل بدین صورت انجام شود، بدون شک امر به امر، به منزله امر به خود فعل محسوب می شود.

صورت دوم: این است که غرض او، امر مأمور اول باشد بدون اینکه نسبت به فعل مأمور دوم، غرضی داشته باشد مثل اینکه مولى، پسرش را- مثلاً- امر می کند که او عبدش را امر به چیزی کند و غرض مولى جز این نیست که فرزندش را در صدور فرمان، تمرین بدهد و یا امثال چنین اهدافی در سر دارد. در این صورت غرض مولى صرفاً این است که فرزندش امر صادر کند، پس خود فعل دومی، در واقع اصلاً مطلوب او نیست.

و روشن است که اگر مأمور دوم بدانند که غرض مولى، تمرین مأمور اول است، دیگر امر به امر، برای او (دومی) امر تلقی نمی شود و اگر آن را انجام ندهد، عاصی نیست. چون امری که متعلق امر مولى است به نحو موضوعیت اخذ شده و همان است که متعلق غرض مولى است (یعنی هدف مولى این است که فرزندش امر صادر کند و لذا امر فرزندش، برای او موضوعیت دارد نه طریقت)، نه اینکه امر فرزندش طریقی برای تحصیل فعل توسط مأمور دوم باشد.

حال اگر قرینه‌ای بر یکی از دو صورت فوق وجود داشت، طبق همان عمل می شود و اگر قرینه‌ای در کار نبود، عرفاً ظاهر اوامر- در صورت نبودن قرینه- این است که به نحو طریقت لحاظ می شوند.

بنابراین، امر به امر بطور مطلق دال بر وجوب است مگر اینکه ثابت شود به نحو موضوعیت مورد نظر است و در اوامر شرعیه، نمونه‌ای برای آن (به نحو موضوعی) وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۸

الخاتمة- فی تقسیمات الواجب

للاوجب عدة تقسیمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقاً بمباحث الأوامر و إتماماً للفائدة.

۱- المطلق و المشروط

ان الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

۱- ان يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء، و هو- أى الشيء- مأخوذاً فى وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج

بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى بـ «الواجب المشروط»، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحج إلا عند حصول الاستطاعة.

۲- ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وان توقف وجوده عليه. وهذا هو المسمى بـ «الواجب المطلق»، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

و من مثال الحج يظهر انه- وهو واجب واحد- يكون واجبا مشروطا بالقياس إلى شيء و واجبا مطلقا بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران اضافيان. ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة و هي البلوغ و القدرة و العقل، فالصبي و العاجز و المجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.

و اما العلم، فقد قيل إنّه من الشروط العامة، و الحق انه ليس شرطاً في الوجوب و لا- في غيره من الأحكام، بل التكليف الواقعيه مشتركة بين العالم و الجاهل على ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۹

خاتمه در تقسیمات واجب

اشاره

واجب، دارای تقسیماتی است که به جاست به عنوان ملحقات بحث اوامر و متمم فائده آن، متعرض این تقسیمات بشویم:

۱- واجب مطلق و مشروط

وقتی یک واجب را با چیزی خارج از آن مقایسه کنیم، از دو صورت زیر بیرون نیست:

۱- یا وجوبش متوقف بر آن شيء است و آن شيء به نحو شرطیت در وجوب واجب مأخوذ است مثل وجوب حج در مقایسه با استطاعت. این همان است که واجب مشروط نامیده می شود چرا که وجوبش مشروط به حصول آن شيء (مثل استطاعت) در خارج است و لذا حج واجب نیست مگر هنگام حصول استطاعت.

و از مثال حج روشن می شود که یک واجب، گاهی نسبت به یک چیز مشروط است و نسبت به چیز دیگر مطلق است. پس مشروط و مطلق، دو امر نسبی و اضافی هستند.

نکته دیگر اینکه هر واجبی، نسبت به شرائط عامه تکلیف یعنی بلوغ و قدرت عقل، واجب مشروط است و لذا کودک و عاجز و دیوانه، در واقع هیچ تکلیفی ندارند.

و اما در مورد عنصر علم، برخی (مثل اشاعره) گفته اند که از شروط عمومی تکلیف است. ولی حق این است که علم شرط نیست نه در وجوب و نه در احکام دیگر، بلکه تکالیف واقعی به نحو مساوی بین عالم و جاهل مشترکند. آری، علم در استحقاق عقاب

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۰

حد سواء. نعم، العلم شرط فی استحقاق العقاب علی مخالفه التكلیف، علی تفصیل یأتی فی مباحث الحجّه و غیرها ان شاء الله تعالی. و ليس هذا موضعه.

۲- المعلق و المنجز

لا شك ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلا إلى المكلف. و لكن فعليه التكليف تتصور على وجهين:

۱- أن تكون فعليه الواجب مقارنة زمانا لفعليه الواجب، بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. و يسمى هذا القسم الواجب المنجز، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلى، و الواجب و هو الصلاة فعلى أيضا؛

۲- أن تكون فعليه الواجب سابقة زمانا على فعليه الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. و يسمى هذا القسم الواجب المعلق، لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلا - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا - كما قيل - و لكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، و لذا يجب عليه ان يهيئ المقدمات و الزاد و الراحلة حتى يحصل وقته و موسم له ليفعله فى وقته المحدد له.

و قد وقع البحث و الكلام هنا فى مقامين:

الأول- فى إمكان الواجب المعلق، و المعروف عن صاحب الفصول قدس سره، القول بإمكانه و وقوعه. و الأكثر على استحالته، و هو المختار، و ستعرض له - ان شاء الله تعالى - فى مقدمة الواجب مع بيان السر فى الذهاب إلى إمكانه و وقوعه، و سنبين ان الواجب فعلا فى مثال الحج هو السير و التهيئة للمقدمات و اما نفس أعمال الحج فوجوبها، مشروط بحضور الموسم و القدرة عليها فى زمانه؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۱

بر مخالفت با تکلیف، شرط است که تفصیل این مطلب در مباحث حجّت و غیر آن ان شاء الله تعالی خواهد آمد و اینجا محل بحث آن نیست.

۲- امر معلق و منجز

شکی نیست که واجب مشروط پس از حصول شرطش، وجوبش همچون واجب مطلق، فعلیت می یابد و لذا تکلیف به صورت بالفعل متوجه مکلف می شود و اما فعلیت تکلیف به دو صورت، متصور است:

۱- یکی اینکه فعلیت وجوب زمانا با فعلیت واجب، مقارن باشد بدین معنا که زمان واجب، همان زمان وجوب باشد. این قسم، واجب منجز نامیده می شود مثل نماز بعد از دخول وقت آنکه در این صورت، وجوب نماز فعلى است و واجب نیز یعنی خود نماز هم فعلیت دارد.

۲- دیگر اینکه فعلیت وجوب زمانا بر فعلیت واجب، تقدم داشته باشد که در این صورت زمان واجب از زمان وجوب، متأخر خواهد بود. این قسم، واجب معلق نامیده می شود چرا که خود فعل - نه وجوب آن - بر زمانی که هنوز نیامده، معلق است. مثل حج که هنگام حصول استطاعت، - چنانکه گفته اند - وجوبش فعلى است و اما خود واجب، معلق بر حصول موسم حج است و لذا از هنگام حصول استطاعت، حج واجب است و به خاطر همین بر مکلف واجب است که مقدمات سفر و زاد و راحله را آماده کند تا اینکه موسم حج فرارسد و اعمال حج را در زمان معین انجام دهد. در اینجا در دو مقام، بحثهایی صورت گرفته است:

(اول) - در امکان واجب معلق: و قول معروف از صاحب فصول این است که این واجب ممکن و واقع است و اما اکثر علماء قائل به امتناع آن هستند و مختار ما نیز همین است و به زودی در بحث مقدمه واجب ان شاء الله متعرض این مطلب می شویم و بیان می کنیم که چرا برخی قائل به امکان و وقوع آن شده اند و روشن می کنیم که آنچه فعلا (از زمان استطاعت) در مثال حج، واجب است، سیر

و تهیه مقدمات است و اما خود اعمال حج، وجوبش مشروط به فرارسیدن موسم و قدرت بر اعمال در موسم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۲

و الثانی- فی ان ظاهر الجملة الشرطیة فی مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة فی المثال

الا بعد دخول الوقت، أو انه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت فی المثال، و اما الوجوب فهو فعلى مطلق؟

و بعبارة اخرى هل ان القيد شرط لمدلول هيئة الأمر فی الجزاء، أو انه شرط لمدلول مادة الأمر فی الجزاء؟

و هذا البحث يجرى حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصل».

فعلى القول بظهور الجملة فی رجوع القيد إلى الهيئة- أى انه شرط للوجوب- يكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب تحصيل شيء

من المقدمات قبل حصول الشرط. و على القول بظهورها فی رجوع القيد إلى المادة- أى انه شرط للواجب- يكون الواجب واجبا

معلقا، فيكون الوجوب فعليا قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

و هذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين فی رجوع القيد فی الجملة الشرطیة إلى الهيئة أو المادة. و سيجىء تحقيق الحال فی

موضعه ان شاء الله تعالى.

۳- الأصلی و التبعی

الواجب الأصلی: ما قصدت إفادته وجوبه مستقلا بالكلام، كوجوب الصلاة و الوضوء المستفادين من قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ،* و

قوله تعالى: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ [۴۷].

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۳

(دوم)- در اینکه ظاهر جمله شرطیه در مثل این قول: وقتی که زمان شد نماز بخوان، آیا این است که شرط، شرط وجوب

است و لذا در این مثال، نماز واجب نیست مگر بعد از دخول وقت، یا شرط، شرط واجب است و لذا تنها خود واجب است که معلق

به دخول وقت است و الا خود وجوب، فعلى و مطلق است؟

و به عبارت دیگر آیا قید، شرط مدلول هیئت امر (وجوب) در جزاء (صل) است یا شرط مدلول ماده امر (واجب) در جزاء است؟ و

این بحث در آنجا که شرط، غیر زمان باشد نیز جاری است مثل اینکه مولى بگوید: وقتی تحصيل طهارت کردی، نماز بخوان.

پس اگر قائل به ظهور جمله در رجوع قید به هیئت شدیم یعنی گفتیم قید، شرط وجوب است، واجب مشروط می شود و لذا قبل از

حصول شرط، تحصيل هیچ یک از مقدمات واجب نیست. و اما اگر قائل شدیم که ظهور جمله در رجوع قید به ماده است، یعنی

گفتیم قید، شرط واجب است، واجب مزبور، واجب مطلق می شود. و لذا واجب قبل از حصول شرط (موسم حج) فعلیت پیدا می کند

و در نتیجه بر مکلف واجب است در صورتی که علم دارد در آینده شرط (موسم حج) حاصل می شود، از الآن مقدمات آن را

فراهم سازد. [۴۸] و این نزاع، همان نزاع معروف بین متأخرین است در اینکه قید در جمله شرطیه به هیئت بازمی گردد یا به ماده؟ و

به زودی تحقیق در این مسئله- ان شاء الله تعالى- در جای خود خواهد آمد.

۳- واجب اصلی و تبعی

واجب اصلی: آن است که در کلام مولى، مقصود اصلی، بیان وجوب همان چیز باشد مثل وجوب نماز و وضو که از دو کلام الهی

استفاده می شود: (و نماز را به پا دارید) و (صورتهايتان را بشوئيد).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۴

و الواجب التبعی: ما لم تقصد إفادته وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. و هذا كوجوب المشى إلى السوق المفهوم من أمر

المولی بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشى إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام. كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

۴- التخييري و التعيني

الواجب التعيني: ما تعلق به الطلب بخصوصه، و ليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاة و الصوم في شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. و قد عرّفناه فيما سبق بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له و بديلا عنه في عرضه». و إنما قيدنا البديل في عرضه، لأن بعض الواجبات التعينية قد يكون لها بديل في طولها و لا يخرجها عن كونها واجبات تعينية كالوضوء مثلا الذي له بديل في طولها و هو التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، و كالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلك. و كخصال الكفارة المرتبة، نحو كفارة قتل الخطأ، و هو العتق أولا، فان تعذر فصيام شهرين، فان تعذر فاطعام ستين مسكينا. و الواجب التخييري: ما كان له عدل و بديل في عرضه، و لم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. و هو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمدا، فإنه واجب و لكن يجوز تركه و تبديله بعتق رقبته أو إطعام ستين مسكينا.

و الأصل في هذا التقسيم ان غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذ من ان يكون هو المطلوب و المبعوث إليه وحده، فيكون «واجبا تعينيا». و ربما يتعلق غرضه باحد شيئين أو اشياء لا على التعيين بمعنى ان كلا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۵

واجب تبعي: آن است که مقصود اصلی در کلام نباشد، بلکه از توابع مقصود اصلی باشد.

مثل وجوب قدم برداشتن در بازار که از امر مولى به وجوب خرید گوشت از بازار، استفاده می شود. چرا که رفتن به سوی بازار واجب است ولی مقصود اصلی در کلام نیست. چه اینکه در هر دلالت التزامی، آنجا که لزوم، بین بالمعنى الأخص نیست- همین طور است (و اگر بین باشد، دیگر وجوب، تبعی نخواهد بود).

۴- واجب تخيیری و تعینی

(واجب تعینی): آن است که طلب، مخصوص آن است و عدل و بدلی در مقام امتثال ندارد مثل نماز و روزه ماه رمضان، چرا که نماز به خاطر مصلحت خودش واجب شده و واجب دیگری در عرض آن، جانشین آن نیست و ما قبلا در ص ۶۹ (عربی) آن را چنین تعریف کردیم: «واجبی است که در عرض آن واجب دیگری به عنوان عدل و بديل وجود ندارد». اینکه ما قید «در عرض» را آوردیم به خاطر این است که بعضی از واجبات تعینی، گاهی بدلی در طول خود دارند اما از واجب تعینی بودن خارج نمی شوند مثل وضو که بدلی در طول خود به نام تیمم دارد. چون تیمم فقط وقتی واجب است که وضو، ناممکن باشد و مثل غسل نسبت به تیمم که همین وضع را دارد و مثل خصال کفاره مرتبه همچون کفاره قتل خطئی که اولاً آزاد کردن بنده است و اگر میسر نبود روزه دو ماه است و اگر آن نیز ناممکن بود، اطعام شصت مسکین است.

(واجب تخيیری): آن است که در عرضش عدل و بدلی هست و طلب، مختص آن نیست بلکه مطلوب، آن یا غیر آن است و مکلف مخیر بین آن دو می باشد، مثل روزه واجب در کفاره افطار عمدی روزه رمضان. این روزه (شصت روز) واجب است ولی می توان آن را انجام نداد و به جای آن یک بنده آزاد کرد و یا شصت مسکین را اطعام داد.

و ریشه این تقسیم این است که غرض مولى گاهی به یک شیء معین تعلق می گیرد که در این صورت چاره‌ای نیست جز اینکه همان شیء، مطلوب و مأمور به واقع شود و این واجب، تعینی است. و گاهی غرض مولى به یکی از دو یا چند شیء به نحو نامعین

تعلق می‌گیرد بدین معنی که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۶

منها محصل لغرضه، فیکون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها. و كلا القسمين واقعان في ارادتنا نحن أيضا، فلا وجه للاشكال في إمكان الواجب التخييري، و لا موجب لإطالة الكلام.

ثم ان اطراف الواجب التخييري ان كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن ان يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فإذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى عقليا، و هو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعدّ من الواجب التعيني. فان كل واجب تعيني كلي - يكون المكلف مخيرا عقلا بين أفرادها، و التخيير يسمى حينئذ عقليا. مثاله قول الاستاذ لتلميذه: «اشتر قلما» الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص و غيرهما، فان التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليا كما ان التخيير بين افراد كل نوع يكون عقليا أيضا. و ان لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فان البعث اما ان يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان «أحد هذه الامور»، أو نحو كل واحد منها مستقلا و لكن مع العطف ب «أو» و نحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الأول مثلا: «أوجد أحد هذه الامور». و يقال في النحو الثاني مثلا: «صم أو أطمع أو أعتق». و يسمى حينئذ التخيير بين الاطراف شرعيا و هو المقصود من التخيير المقابل للتعين هنا.

ثم هذا التخيير الشرعي تارة يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و اخرى بين الأقل و الأكثر، كالتخيير بين تسيحة واحدة و ثلاث تسيحات في ثلاثية الصلاة اليومية و رباعيتها على قول. و كما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير و الطويل. و هذا الاخير - أعني التخيير بين الأقل و الأكثر - إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتبا على الأقل بحده، و يترتب على الأكثر بحده أيضا، اما لو كان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۷

هریک از آنها، محصل غرض مولى است و لذا بعث و تحریک به طرف همه آنها به نحو تخیری است.

و این هر دو قسم در اراده‌های ما نیز واقع می‌شوند، پس وجهی ندارد که در امکان واجب تخیری اشکال کنیم و ضرورتی ندارد که بحث را طولانی کنیم.

حال اگر جامعی بین اطراف واجب تخیری باشد که بتوان با لفظ واحد از آن یاد کرد، ممکن است در مقام طلب، بعث و امر را متوجه آن جامع کنیم. و اگر طلب این چنین واقع شود، تخیر بین اطراف، تخیر عقلی نامیده می‌شود و چنین تخیری، مورد بحث ما نیست، چرا که چنین واجبی، واجب تعینی محسوب می‌گردد. زیرا در هر واجب تعینی کلی، مکلف عقلا - مخیر است که یکی از افراد آن کلی را اختیار کند و تخیر در این صورت عقلی است. مثالش، قول استاد به شاگرد است که بگوید: قلمی بخر، این قلم، جامع بین انواع قلم است که عبارتند از قلم حبر (مرکب نویسندگی) و قلم رصاص (سربی) و غیر این‌ها. در اینجا تخیر بین این انواع قلم، عقلی است که اینک تخیر بین افراد هر نوع نیز عقلی است.

و اما اگر جامعی وجود نداشت، مثل خصال کفاره روزه، بعث و امر یا متوجه یک عنوان انتزاعی است مثل «یکی از این امور» و یا متوجه هر یک از آنها به نحو مستقل است ولی با حرف عطف «و» و امثال آنکه دال بر تخیرند. و لذا در صورت اول گفته می‌شود: یکی از این امور را ایجاد کن و در صورت دوم - مثلا - گفته می‌شود: روزه بگیر یا اطعام کن یا بنده آزاد کن. و در این صورت تخیر بین اطراف، تخیر شرعی نامیده می‌شود و در اینجا مقصود از تخیری که مقابل تعین است، همین تخیر است.

نکته دیگر اینکه این تخیر شرعی گاهی بین چند امر متباین است مثل مثال قبلی (کفاره روزه) و گاهی بین اقل و اکثر است مثل - بنا بر قولی - تخیر بین یک تسیح یا سه تسیح در رکعت سوم و چهارم نمازهای روزانه و مثل اینکه مولى امر به ترسیم خط مستقیمی کند که مکلف مخیر است بین ترسیم خط کوتاه یا بلند.

و این قسم یعنی تخییر بین اقل و اکثر، تنها در صورتی است که غرض مولی هم بر اقل به طور مشخص، مترتب شود و هم بر اکثر به طور مشخص. اما اگر غرض مولی بر اقل به طور مطلق -

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۸

الغرض مترتبا علی الأقل مطلقا و ان وقع فی ضمن الاكثر فالواجب حیثند هو الأقل فقط، و لا تكون الزیاده واجبه فلا یكون من باب الواجب التخییری، بل الزیاده لا بد ان تحمل علی الاستحباب.

۵- العینی و الکفائی

تقدم: ان الواجب العینی ما یتعلق بكل مکلف و لا یسقط بفعل الغیر، و یقابله الواجب الکفائی و هو المطلوب فی وجود الفعل من أى مکلف کان. فهو یجب علی جمیع المکلفین و لكن یتکفی بفعل بعضهم، فیسقط عن الآخرین و لا- یتستحق العقاب بترکه. نعم إذا ترکوه جمیعا من دون ان یقوم به واحد فالجمیع منهم یتستحقون العقاب، كما یتستحق الثواب کل من اشترک فی فعله.

و أمثلة الواجب الکفائی کثیرة فی الشریعة، منها تجهیز المیت و الصلاة علیه، و منها انقاذ الغریق و نحوه من التهلکة، و منها إزالة النجاسة عن المسجد، و منها الحرف و المهن و الصناعات التي بها نظام معایش الناس، و منها طلب الاجتهاد، و منها الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

و الأصل فی هذا التقسیم، ان المولی یتعلق غرضه بالشیء المطلوب له من الغیر علی نحوین:

۱- ان یصدر من کل واحد من الناس، حیما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من کل واحد مستقلا، فلا بد ان یوجه الخطاب إلى کل واحد منهم علی ان یصدر من کل واحد عینا، كالصوم أو الصلاة و أكثر التکالیف الشرعیة. و هذا هو الواجب العینی.

۲- ان یصدر من أحد المکلفین لا بعینه، حیما تكون المصلحة فی صدور الفعل و لو مرة واحدة من أى شخص کان، فلا بد ان یوجه الخطاب إلى جمیع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۹

و لو اینکه اقل در ضمن اکثر محقق شود- مترتب گردد، آنچه واجب است، فقط اقل است و زیادتر از آن واجب نیست و لذا این مورد، از قبیل واجب تخییری نیست، بلکه طرف زیادتر، حتما بایستی حمل بر استحباب شود.

۵- واجب عینی و کفائی

در ص ۷۶ (عربی) گذشت که: واجب عینی آن است که به هر مکلفی تعلق دارد و با انجام آن توسط دیگری از فرد مکلف ساقط نمی‌شود و مقابل آن واجب کفائی است که آنچه در آن مطلوب است وجود فعل است از هر مکلفی که باشد و لذا بر جمیع مکلفین، واجب است و لكن با انجام فعل توسط برخی، از بقیه ساقط می‌شود و به همان فعل انجام شده اکتفا می‌شود و بقیه به خاطر ترک آن، مستحق عقاب نیستند.

آری اگر همه مکلفین، واجب را ترک کنند و هیچ کس آن را انجام ندهد، همه مکلفین مستحق عقابند، كما اینکه همه کسانی که در انجام آن مشارکت کرده‌اند، مستحق ثوابند.

مثال‌های واجب کفائی در شریعت، فراوان است و از جمله آن‌ها تجهیز میت و نماز بر اوست، یکی دیگر از واجبات کفائی، نجات دادن غریق و مثل او از هلاکت است. مثال دیگر برطرف کردن نجاست از مسجد است. نمونه دیگر حرفه‌ها و شغلها و صنعت‌هایی است که نظام معیشت مردم وابسته به آن‌هاست. مثال دیگر تحصیل درجه اجتهاد است و نمونه دیگر، امر به معروف و نهی از منکر است و ریشه این تقسیم (به عینی و کفائی) این است که غرض مولی- به دو نحو- تعلق می‌گیرد که شیء مطلوب، از ناحیه غیر واقع

شود:

۱- یکی اینکه از هر یک از مردم، فعل مطلوب صادر شود چرا که مصلحت مورد نظر بگونه‌ای است که باید از هر فردی مستقلاً حاصل شود. در اینجا لازم است که مولی خطابش را متوجه هر یک از افراد کند به گونه‌ای که هر فردی عیناً فعل را انجام دهد مثل روزه و نماز و اکثر تکالیف شرعی و این همان واجب عینی است.

۲- صورت دوم این است که فعل از یکی از مکلفین به صورت نامعین صادر شود و این در فرضی است که مصلحت در یک بار صدور فعل باشد از هر شخصی که باشد. لذا مولی بایستی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۰

المکلفین، لعدم خصوصیه مکلف دون مکلف، و یکتفی بفعل بعضهم الذی یحصل به الغرض، فیجب علی الجمیع بفرض الکفایه الذی هو الواجب الکفائی.

و قد وقع الاقدمون من الاصولیین فی حیره من أمر الوجوب الکفائی و تطبیقه علی القاعدة فی الوجوب الذی قوامه بل لازمه المنع من الترك، اذ رأوا ان وجوبه علی الجمیع لا یتلاءم مع جواز ترکه بفعل بعضهم، و لا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه لیس المكلف المخاطب فی الجمیع بل البعض غیر المعین أى أحد المكلفین، و ظن بعضهم انه معین عند الله غیر معین عندنا و یتعین من یسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقیقه... إلى غیر ذلك من الظنون.

و نحن لما صوّرناه بذلك التصویر المتقدم لا یبقی مجال لهذه الظنون، فلا نشغل انفسنا بذکرها وردھا. و تدفع الحیره بأدنی التفات، لأنه إذا کان غرض المولی یحصل بفعل البعض فلا بد ان یسقط وجوبه عن الباقی، اذ لا یبقی ما یدعو إليه.

فهو- إذن- واجب علی الجمیع من أول الأمر، و لذا یمنعون جمیعاً من ترکه، و یسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

۶- الموسع و المضیق

ینقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمین: موقت و غیر موقت.

ثم الموقت إلى: موسع و مضیق.

ثم غیر الموقت إلى: فوری و غیر فوری.

و لنبدأ بغير الموقت (مقدمه)، فنقول: غیر الموقت: ما لم یعتبر فیہ شرعاً وقت مخصوص و ان کان کل فعل لا یخلو- عقلاً- من زمن یكون ظرفاً له، كقضاء الفائتة و إزالة النجاسة عن المسجد و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و نحو ذلك.

و هو- كما قلنا- علی قسمین: فوری و هو ما لا یجوز تأخیره عن أول أزمته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۱

خطاب را متوجه همه مکلفین کند چون هیچ مکلفی نسبت به مکلف دیگر، خصوصیتی ندارد و شارع، به فعل برخی که محضیل غرض اوست اکتفا می‌کند و لذا واجب، به نحو کفائی بر همه واجب می‌شود و این، همان واجب کفائی است. قدمای از اصولیون در مورد واجب کفائی دچار حیرت شده‌اند چرا که در تطبیق آن بر قاعده وجوب که براساس منع از ترک استوار است متحیر مانده‌اند. چرا که دیده‌اند وجوب بر جمیع مکلفین با جواز ترک واجب به خاطر فعل برخی از آنها، سازگاری ندارد چون هیچ واجبی بدون منع از ترک نیست. از این رو آنان گمان کرده‌اند که مخاطب در واجب کفائی، همه مکلفین نیستند بلکه بعض غیر معین یعنی یکی از مکلفین است و برخی دیگر گمان کرده‌اند مخاطب در نزد خدا معین و در نزد ما غیر معین است و هر کس که زودتر به سمت انجام فعل برود همان شخص مکلف متعین است و ... گمان‌های دیگری هم از سوی علما وجود دارد. و ما بدان گونه که مسئله واجب کفائی را ترسیم کردیم معتقدیم جایی برای این پندارها نیست و لذا خودمان را مشغول نقل و نقد آنها نمی‌کنیم. و آن حیرت علما با کمترین التفاتی قابل دفع است زیرا وقتی غرض مولی با عمل بعضی حاصل می‌شود، لزوماً وجوبش

بایستی از بقیه ساقط شود زیرا داعی و انگیزه‌ای برای انجام آن باقی نمی‌ماند. پس واجب کفائی - بنابراین - از ابتداء بر همه مکلفین واجب است و از این روست که ترک آن برای همگی ممنوع است و اما اگر بعضی انجام دادند چون غرض مولی حاصل شده، از بقیه ساقط می‌شود.

۶- واجب موسع و مضیق

اشاره

واجب به اعتبار وقت، به دو قسم تقسیم می‌شود: موقت و غیر موقت. و موقت به دو قسم موسع و مضیق و غیر موقت به فوری و غیر فوری تقسیم می‌شود.

مقدمتا از واجب غیر موقت آغاز می‌کنیم و می‌گوئیم:

«غیر موقت» واجبی است که شرعا وقت خاصی در آن معتبر نیست گرچه هر فعلی عقلا - خالی از زمانی که ظرف آن است نیست، مثل قضاء عمل فوت شده و پاک کردن نجاست از مسجد و امر به معروف و نهی از منکر و امثال این‌ها.

و غیر موقت - چنانکه گفتیم - بر دو قسم است: «فوری» و آن واجبی است که تأخیر انداختن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۲

إمكانه، كإزالة النجاسة عن المسجد، و رد السلام، و الأمر بالمعروف. و غیر فوری و هو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه، كالصلاة على الميت، و قضاء الصلاة الفائتة، و الزكاة، و الخمس.

و الموقت: ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة و الحج، و الصوم و نحوها.

و هو لا - يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة: اما ان يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. و الأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا - يطاق. و الثاني لا ينبغي الاشكال في إمكانه و وقوعه. و هو المسمى «المضيق»، كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا - نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. و الثالث هو المسمى «الموسع»، لأن فيه توسعه على المكلف في أول الوقت و في أثنائه و آخره، كالصلاة اليومية و صلاة الآيات، فإنه لا - يجوز تركه في جميع الوقت، و يكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

و لا اشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسع في الشريعة، و إنما اختلفوا في جوازه عقلا على قولين: إمكانه و امتناعه، و من قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الاشكال عنده على ما سيأتي.

و الحق عندنا جواز الموسع عقلا - و وقوعه شرعا. و منشأ الاشكال عند القائل بامتناع الموسع، ان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم - فينا فيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

و الجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، و هو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدین على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا - يجوز تركها. غير ان الوقت لما كان يسع لایقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولیة تدریجیة مقدره الوجود في أول الوقت و ثانيه و ثالثه إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولیة كالتخيير العقلي

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۳

آن از ابتدای زمان امکانش جایز نیست مثل پاک کردن نجاست از مسجد و پاسخ سلام را دادن و امر به معروف و «واجب غیر فوری» آن است که تأخیر انداختن آن از ابتدای زمان امکانش جایز است مثل نماز بر میت و قضاء نماز فوت شده و زکات و خمس.

و «واجب موقت» آن است که شرعا وقت خاصی برای آن معتبر است مثل نماز و حج و روزه و امثال آنها و این واجب، عقلا از سه فرض بیرون نیست: یا فعلش زائد بر وقت معینش می‌باشد یا مساوی با آن است و یا کمتر از آن است. فرض اول، ممتنع است چرا که چنین واجبی، تکلیف بما لا یطاق است. فرض دوم بدون اشکال، ممکن و واقع است و همان واجب مضیق است مثل روزه که فعلش بدون کم و زیاد منطبق بر وقتش می‌باشد یعنی از طلوع فجر تا غروب.

و فرض سوم، همان واجب موسع است زیرا مکلف در اول و وسط و آخر وقت، وسعت عمل دارد مثل نماز روزانه و نماز آیات. در واجب موسع، ترک آن در تمام طول وقت جایز نیست ولی به یکبار انجام در طول مدتی که برایش مشخص شده، اکتفا می‌شود. بلاشکال علما پذیرفته‌اند که در شریعت، واجباتی وارد شده که ظاهرش، توسعه است و اما در جواز عقلی آن، اختلاف کرده، دارای دو قولند: امکان و امتناع و آن‌ها که قائل به امتناع‌اند، واجبات موسع را به نحوی تأویل و توجیه کرده‌اند که به نظر خودشان، اشکالی متوجه آن‌ها نشود، چنانکه در آینده می‌آید.

و اما نظر حق در نزد ما این است که واجب موسع عقلا ممکن و شرعا واقع است.

و منشأ اشکال در نظر کسی که قائل به امتناع موسع است این است که حقیقت وجوب، متقوم به منع از ترک است - چنانکه گذشت - بنابراین منافات دارد که در اول وقت یا وسط وقت حکم به جواز ترک آن کنیم.

و جواب از این اشکال، واضح است، چرا که واجب موسع، فعلی است واحد و این فعل، ماهیت فعلی است که مقید است به وقت خاصی که دو حد ابتدا و انتها دارد به گونه‌ای که نباید فعل از این فاصله زمانی خارج باشد. پس طبیعت و ماهیت فعل مزبور به لحاظ ذاتش، واجب بوده، ترک آن جایز نیست. البته چون وقتش وسعت داشته بگونه‌ای که چند بار فعل را می‌توان در آن انجام داد، این طبیعت فعل، دارای افراد طولی تدریجی است که در پاره اول یا دوم یا سوم وقت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۴

بین الأفراد العرضیه للطبیعه المأمور بها، فیجوز الإتیان بفرد و ترک الآخر من دون ان یکون جواز الترتک له مساس فی نفس المأمور به، و هو طبیعه الفعل فی الوقت المحدود. فلا منافاه بین وجوب الطبیعه بملاحظه ذاتها و بین جواز ترک أفرادها عدا فرد واحد.

و القائلون بالامتناع التجئوا إلى تأویل ما ظاهره التوسع فی الشریعه، فقال بعضهم: بوجوبه فی أول الوقت، و الإتیان به فی الزمان الباقی یکون من باب القضاء و التدارک لما فات من الفعل فی أول الوقت. و قال آخر بوجوبه فی آخر الوقت، و الإتیان به قبله من باب النقل یسقط به الغرض، نظیر ایقاع غسل الجمعة فی یوم الخمیس و لیله الجمعة. و قیل غیر ذلك.

و کلها أقوال متروکه عند علمائنا، و اضحه البطلان. فلا حاجه إلى الإطالة فی ردها.

هل یتبع القضاء الأداء؟

مما یتفرع عادة علی البحث عن الموقت «مسأله تبعیه القضاء للاداء» و هی من مباحث الألفاظ، و تدخل فی باب الاوامر. و لکن آخر ذکرها إلى الخاتمه مع ان من حقها ان ت ذکر قبلها، لانها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول:

ان الموقت قد یفوت فی وقته، اما لترکه عن عذر أو عن عمد و اختیار، و اما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات علی أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت فی الشریعه وجوب تدارک بعض الواجبات كالصلاه و الصوم، بمعنی ان یأتی بها خارج الوقت. و یسمى هذا التدارک «قضاء». و هذا لا - کلام فيه، الا ان الاصولیین اختلفوا فی ان وجوب القضاء: هل هو علی مقتضى القاعدة، بمعنی ان الأمر بنفس الموقت یدل علی وجوب قضائه إذا فات فی وقته، فیکون وجوب القضاء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۵

تا به آخر، تحقق می‌یابند و لذا تخیر عقلی در بین این افراد طولی، برقرار می‌شود مثل تخیر عقلی‌ای که در بین افراد عرضی یک طبیعت مورد امر، واقع می‌شود و لذا می‌توان فردی را انجام داد و فردی را ترک کرد بدون اینکه این جواز ترک، به خود مأمور به

یعنی طبیعت و ذات فعلی که در وقتی معین، لحاظ شده، ربطی داشته باشد. پس منافاتی نیست که طبیعت فعل به ملاحظه ذاتش واجب باشد و در عین حال برخی مصادیق و افرادش - به جز یک فرد - جواز ترک داشته باشند. و قائلین به امتناع، دست به تأویل واجباتی که در شرع، ظاهرا موسع‌اند، زده برخی گفته‌اند:

واجب موسع در اول وقت، واجب است و در زمان باقی مانده، انجام آن از باب قضاء و تدارک فعلی است که در اول وقت فوت شده است و برخی دیگر گفته‌اند: این واجب در آخر وقت، واجب است و انجام آن در قبل از پایان وقت، از باب نافله و مستحبی است که غرض مولی با آن ساقط می‌شود مثل انجام غسل جمعه در روز پنجشنبه و شب جمعه، اقوال دیگر نیز گفته شده است. و اما همه این اقوال، در نزد علماء ما متروک و بطلان آن‌ها آشکار است و لذا نیاز به اطاله کلام در رد آن‌ها نیست.

آیا قضاء، تابع أداء است؟

از فروع بحث موقت، عادتاً مسئله تبعیت قضاء از أداء است و این بحث، از مباحث الفاظ بوده، در باب اوامر داخل می‌شود. و لکن ذکر آن با تأخیر به قسمت خاتمه انتقال یافت با اینکه شایسته بود که این بحث، قبلاً ذکر شود چرا؟ برای اینکه - چنانکه گفتیم - این بحث از فروع بحث موقت است.

پس می‌گوئیم:

واجب موقت گاهی به خاطر عذر یا از روی عمد و اختیار در وقتش فوت می‌شود و یا از روی عذر و یا غیر عذر، به صورت فاسد انجام می‌شود. حال به هر صورت که فوت شود، در شریعت واجب شده که در خارج از وقت برخی واجبات مثل نماز و روزه جبران شود و این تدارک، قضاء واجب نامیده می‌شود و در این بحثی نیست. اما اختلافی که بین علماء اصول هست در اینست که آیا این قضاء، برطبق قاعده است یعنی آیا در صورت فوت عمل در وقت همان امر به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۶

بنفس دلیل الأداء، أو ان القاعدة لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟

و في المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتبعية مطلقاً؛ و قول بعدمها مطلقاً؛ و قول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعية، و بين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للاداء. و الظاهر ان منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى ان الاستفادة من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أي ان في الموقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، أو مطلوبين، و هما ذات الفعل و كونه واقعاً في وقت معين؟

فعلی الأول، إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. و على الثاني، إذا فات الامتثال في الوقت فانما فات امتثال أحد الطلبين و هو طلب كونه في الوقت المعين، و اما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

و لذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان الاستفادة من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، و الاستفادة في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد و يكون تابعا للاداء.

و المختار هو القول الثاني، و هو عدم التبعية مطلقاً. لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن في المطلوب. فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد و هو خصوص صوم هذا اليوم، لا ان الصوم بذاته مطلوب، و كونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

و اما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثم قال مثلاً: «اجعل صومك يوم الجمعة»، فايضا كذلك، نظراً إلى ان هذا من باب المطلق و المقيّد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيّد، و معنى حمل المطلق على المقيّد هو: تقييد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۷

واجب موقت، دال بر وجوب قضاء واجب در خارج وقت است و لذا وجوب قضاء به خاطر خود همان دلیل اداء است یا مقتضای قاعده این نیست، بلکه وجوب قضاء احتیاج به دلیل خاصی غیر از دلیل خود اداء دارد؟

و در این مسئله سه قول است:

قول به تبعیت به صورت مطلق.

قول به عدم تبعیت به طور مطلق.

و قول به تفصیل بین موردی که دلیل بر توقیت متصل باشد که در این صورت تبعیتی نیست و بین موردی که منفصل باشد که در این صورت قضاء تابع اداء است.

و ظاهر اینست که منشأ نزاع در این مسئله برمی گردد به اینکه آیا از توقیت، وحدت مطلوب استفاده می شود یا تعدد مطلوب؟ یعنی آیا در واجب موقت، یک مطلوب مطرح است که همان فعل مقید به وقت - از آن حیث که مقید است - می باشد یا دو مطلوب در کار است: یکی ذات فعل و دیگری واقع شدن آن فعل در وقت معین؟

بر مبنای اول (وحدت مطلوب) اگر امثال در وقت خودش فوت شود دیگر طلبی نسبت به خود ذات فعل باقی نمی ماند. پس بایستی برای قضاء و انجام فعل در خارج وقت، امر دیگری فرض کنیم. و بر مبنای دوم (تعدد مطلوب) وقتی امثال در وقتش فوت شود، فقط امثال یکی از دو طلب یعنی طلب انجام فعل در وقت معینش فوت شده و امّا طلب ذات فعل همچنان بر حال خودش باقی است.

و لذا بعضی اصولیون تفصیل مذکور را پذیرفته اند چرا که مستفاد از دلیل توقیت در متصل، وحدت مطلوب است و لذا قضاء احتیاج به امر جدید دارد و مستفاد از دلیل منفصل، تعدد مطلوب است و لذا قضاء، احتیاج به امر جدید ندارد و تابع اداء است.

رای مختار ما قول دوم است یعنی عدم تبعیت به طور مطلق چرا که ظاهر از تقیید این است که قید، رکن مطلوب است و لذا اگر مولی بگوید: روز جمعه روزه بگیر، از آن جز یک مطلوب برای غرض واحد که همان خصوص روزه جمعه است فهمیده نمی شود نه اینکه روزه خودش یک مطلوب باشد و واقع شدنش در جمعه، مطلوب دیگر باشد.

و امّا در مورد دلیل توقیت منفصل مثل اینکه مولی بگوید: روزه بگیر و سپس بگوید:

روزهات را در جمعه قرار ده، باز هم یکسان است چرا که این مسئله از باب مطلق و مقید است و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۸

أصل المطلوب الأول بالقيّد، فيكشف ذلك التقييد عن ان المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا، لا ان المقيد مطلوب آخر غير المطلق، و الا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملا و لم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذنا بالدليلين.

نعم يمكن ان يفرض - و ان كان هذا فرضا بعيد الوقوع في الشريعة - ان يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول في المثال: «اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت» أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتى التمكن و عدمه، و صورة التمكن هي القدر المتيقن منه ... فانه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب الا في صورة التمكن، و مع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

و هذا الفرض هو الذى يظهر من الكفاية، لشيخ اساتذتنا الآخوند قدس سرّه، و لكنه فرض بعيد جدا. على انه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت و لا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۹

لذا باید مطلق را حمل بر مقید کرد و معنای حمل مطلق بر مقید این است که اصل مطلوب اول با قید مقید شود و از این تقيید کشف می‌شود مراد از مطلق در واقع و از ابتدای امر، خصوص مقید بوده است و لذا دو دلیل به مقتضای جمع بین آنها، به منزله دلیل واحد شمرده می‌شوند نه اینکه مقید، مطلوب دیگری غیر از مطلق باشد و الا معنای این سخن این است که مطلق همچنان بر اطلاقش باقی باشد و در این صورت حمل مطلق بر مقید و جمع بین دو دلیل معنایی ندارد، بلکه به معنای عمل به هر دو دلیل است.

آری ممکن است فرض کنیم - گرچه وقوع این فرض در شریعت بعید است - که دلیل توقیت منفصل، مقید به تمکن (قدرت) باشد مثل اینکه مولی بگوید: (اگر توانستی روزهات را در جمعه قرار ده) یا دلیل توقیت دارای اطلاقی که شامل دو صورت تمکن و عدم تمکن بشود نباشد درحالی که صورت تمکن، قدر متقین از اطلاق باشد، در نتیجه در این فرض، برای اثبات وجوب فعل در خارج وقت می‌توان به اطلاق دلیل واجب تمسک کرد. چون دلیل توقیت، جز در صورت تمکن صلاحیت برای تقيید اطلاق دلیل واجب ندارد و در فرض ضرورت ترک فعل در وقت، دلیل واجب همچنان بر اطلاقش باقی است.

و این فرض همان است که از کفایه شیخ اساتید ما مرحوم آخوند (ره) به دست می‌آید و البته این فرض، جدا بعید است. به علاوه طبق این فرض، فوت و قضاء صدق نمی‌کند بلکه وجوب فعل در خارج وقت، از نوع اداء است. [۴۹]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۰

الباب الثالث النواهی

و فیه خمس مسائل:

۱- ماده النهی

و المقصود بها كلمة «النهی» كما في الأمر. و هي عبارة عن طلب العالی من الدانی ترك الفعل. أو فقل - علی الأصح - انها عبارة عن زجر العالی للدانی عن الفعل و ردعه عنه، و لازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللائم علی ما سیأتی توضیحه. و هي (كلمة النهی) ككلمة الأمر في الدلالة علی الإلزام عقلاً - لا وضعاً و إنما الفرق بينهما ان المقصود في الأمر، الإلزام بالفعل، و المقصود في النهی، الإلزام بالترك.

و علیه تكون مادة النهی ظاهرة في الحرمة، كما ان مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

۲- صیغة النهی

المراد من صیغة النهی: كل صیغة تدل علی طلب الترك. أو فقل - علی الأصح -:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۱

باب سوم نواهی

اشاره

در این باب، پنج مسئله مطرح است:

۱- ماده نهی

مقصود از ماده نهی، همانند ماده امر کلمه «نهی» است و نهی عبارت است از طلب ترک فعل توسط عالی از دانی یا - به قول

صحیح‌تر - بگو نهی عبارتست از بازداشتن عالی، دانی را از انجام فعل و منع او از ارتکاب فعل و لازمه این، طلب ترک است. پس تفسیر اول (طلب ترک فعل)، تفسیر نهی به وسیله لازم معنی است، بنا بر توضیحی که به زودی خواهد آمد. و کلمه نهی، دلالتش بر الزام همانند کلمه امر، عقلی است نه وضعی و فرقی که بین امر و نهی هست این است که مقصود در امر، الزام به فعل است و در نهی، الزام به ترک. و بنابراین ماده نهی ظهور در حرمت دارد کما اینکه ماده امر ظهور در وجوب دارد.

۲- صیغه نهی

مراد از صیغه نهی، هر صیغه‌ای است که بر طلب ترک دلالت می‌کند. یا به قول صحیح‌تر بگو: هر صیغه‌ای است که دلالت بر زجر از فعل و منع آن کند مثل صیغه «لا تفعل» یا «ایاک ان تفعل» و امثال این‌ها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۲

کل صیغه تدل علی الزجر عن الفعل و ردعه عنه، کصیغه «لا تفعل» أو «ایاک ان تفعل» و نحو ذلك. و المقصود ب «الفعل»: الحدث الذی یدل علیه المصدر و ان لم یکن أمرا وجودیا، فیدخل فیها- علی هذا- نحو قولهم: «لا تترك الصلاة»، فانها من صیغ النهی لا من صیغ الأمر. کما ان قولهم: «اترك شرب الخمر» تعد من صیغ الأمر لا من صیغ النهی و ان ادت مؤدی «لا تشرب الخمر».

و السر فی ذلك واضح، فان المدلول المطابقی لقولهم «لا تترك» هو الزجر و النهی عن ترک الفعل، و ان كان لازمه الأمر بالفعل فیدل علیه بالدلالة الالتزامیة.

و المدلول المطابقی لقولهم «اترك» هو الأمر بترك الفعل، و ان كان لازمه النهی عن الفعل فیدل علیه بالدلالة الالتزامیة.

۳- ظهور صیغه النهی فی التحريم

الحق ان صیغه النهی ظاهرة فی التحريم، و لكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة و حقیقه فيه كما هو المعروف، بل حالها فی ذلك حال ظهور صیغه افعال فی الوجوب، فإنه قد قلنا هناك ان هذا الظهور إنما هو بحکم العقل، لا ان الصیغه موضوعة و مستعملة فی مفهوم الوجوب.

و كذلك صیغه لا تفعل، فانها أكثر ما تدل علی النسبة الزجریة بین الناهی و المنهی عنه و المنهی. فإذا صدرت ممن تجب طاعته و یجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهی عنه و لم ینصب قرینة علی جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولی و حرمة عصیانه عقلا- قضاء لحق العبودیة و المولیة- عدم جواز ترک الفعل الذی نهی عنه إلا مع الترخیص من قبله. فیکون- علی هذا- نفس صدور النهی من المولی بطبعه مصداقا لحکم العقل بوجوب الطاعة و حرمة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۳

و مقصود از فعل، حدثی است که مصدر بر آن دلالت می‌کند، گرچه امر وجودی نباشد و لذا امثال «لا تترك الصلاة» در نهی داخل می‌شود و از صیغه‌های نهی محسوب می‌شود نه از صیغه‌های امر. کما اینکه عبارت «اترك شرب الخمر» از صیغه‌های امر محسوب می‌شود نه از صیغه‌های نهی گرچه معنایش معادل «لا تشرب الخمر» است.

و سرّ این مطلب واضح است چرا که مدلول مطابقی «لا تترك» زجر و نهی از ترک فعل است، گرچه لازمه‌اش، امر به فعل است و لذا به دلالت التزامی نهی مزبور بر این امر دلالت می‌کند و مدلول مطابقی «اترك» امر به ترک فعل است گرچه لازمه‌اش نهی از فعل است و لذا امر مزبور بر این نهی دلالت التزامی دارد.

۳- ظهور صیغه نهی در تحریم

حق این است که صیغه نهی ظهور در تحریم دارد، البته به خاطر اینکه برای معنای حرمت وضع شده باشد و حقیقت در آن باشد، چنانکه معروف شده است. بلکه وضعیت صیغه نهی از این جهت مثل ظهور صیغه افعال در وجوب است چرا که در آنجا گفتیم که این ظهور به حکم عقل است نه اینکه صیغه امر در مفهوم وجوب، وضع و استعمال شده باشد. همین‌طور است صیغه لا تفاعل چرا که حد اکثر معنای این صیغه، نسبت زجریه بین ناهی و منهی عنه و منهی است و لذا وقتی این صیغه از کسی صادر شود که طاعتش واجب بوده، بایستی از زجر او منزجر و از نهی او منتهی شد و ضمناً قرینه‌ای هم بر جواز فعل نصب نشده باشد، مقتضای عقلی وجوب طاعت این مولی و حرمت عصیان او- که همان مقتضای حق عبودیت و مولویت است- عدم جواز فعلی است که از آن نهی کرده است، مگر اینکه از جانب خودش، ترخیص بدهد.

بنابراین خود صدور نهی از مولی، طبعاً مصداق حکم عقل به وجوب طاعت و حرمت معصیت است و لذا نهی به حسب ظهور اطلاقی اش (یعنی بدون نصب قرینه) مصداق تحریم است، نه اینکه تحریم- که یک معنای اسمی است- موضوع له صیغه و مستعمل فیه آن باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۴

المعصیه، فیکون النهی مصداقاً للتحریم حسب ظهوره الاطلاقى، لا ان التحريم- الذی هو مفهوم اسمی- وضعت له الصیغه و استعملت فیه.

و الکلام هنا کالکلام فی صیغه افعال بلا فرق من جهة الأقوال و الاختلافات.

۴- ما المطلوب فی النهی

کُلّ ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صیغه افعال. و إنما اختص النهی فی خلاف واحد، و هو أنّ المطلوب فی النهی هل هو مجرد الترك أو كَفَّ النفس عن الفعل. و الفرق بينهما: ان المطلوب على القول الأول أمر عدمی محض، و المطلوب على القول الثانی أمر وجودی، لأنّ الكف فعل من أفعال النفس.

و الحق هو القول الأول. و منشأ القول الثانی توهم هذا القائل ان الترك- الذی معناه ابقاء عدم الفعل المنهى عنه على حاله- ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلّ خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به. و المعقول من النهی أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس و كَفَّها عن الفعل، و هو فعل نفسانی يقع تحت الاختيار.

و الجواب عن هذا التوهم: أنّ عدم المقدورية فی الأزل على العدم لا ینافی المقدورية بقاء و استمراراً، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، و الّا لو كان العدم غیر مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً، فإنّ المختار القادر هو الذی ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل.

و التحقیق ان هذا البحث ساقط من أصله، فإنه- كما اشرنا إليه فيما سبق- ليس معنى النهی هو الطلب، حتى يقال ان المطلوب هو الترك أو الكف، و إنما طلب الترك من لوازم النهی، و معنى النهی المطابقى هو الزجر و الردع. نعم، الردع عن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۵

و بحث و کلام در اینجا (نهی) همانند بحثهای پیرامون صیغه افعال است بدون اینکه تفاوتی از جهت اقوال و اختلاف نظرها وجود داشته باشد.

۴- مطلوب در نهی چیست؟

در آنچه گفتیم اختلاف جدیدی غیر از اختلافات موجود در صیغه افعال بین علما وجود ندارد ولی یک اختلاف، مخصوص نهی است و آن این است که آیا مطلوب در نهی، صرف ترک است یا کفّ نفس از انجام فعل؟ و فرق بین این دو این است که طبق قول اول (صرف ترک) مطلوب، یک امر عدمی محض است و اما بنا بر قول دوم (کفّ نفس) مطلوب، یک امر وجودی است چرا که کفّ، فعلی از افعال نفس است و اما قول حق، قول اول (صرف ترک) است.

و منشأ قول دوم، توهم این مطلب است که ترک - که معنایش ابقاء فعل منهی عنه بر حال خودش می‌باشد - مقدور مکلف نیست، زیرا ابقاء عدم، یک امر ازلی خارج از قدرت است و لذا طلب بدان تعلق نمی‌گیرد و حال آنکه آنچه از نهی فهمیده می‌شود و معقول است اینست که در آن منع و بازداشتن نفس از ارتکاب فعل، طلب شود و این منع و کفّ، فعلی است نفسانی که تحت اختیار آدمی است.

جواب این توهم این است: اینکه مقدوریت در ازل بر عدم صدق نمی‌کند منافاتی ندارد که در بقاء و استمرار، بر آن صدق کند چرا که قدرت بر وجود، ملازم با قدرت بر عدم است بلکه قدرت بر عدم، طبعاً مثل قدرت بر وجود است و الا اگر عدم در بقاء غیر مقدور باشد، وجود هم مقدور نخواهد بود، چون مختار قادر، کسی است که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد. و تحقیق در مسئله اینست که این بحث از ریشه بایستی ساقط شود، چون - همان گونه که بدان اشاره کردیم - معنای نهی، طلب نیست تا اینکه گفته شود مطلوب، ترک است یا کفّ است، بلکه طلب ترک از لوازم نهی است و معنای مطابقی نهی، زجر و ردع است. آری ردع (منع) از یک فعل، لازمه اش - عقلاً - طلب ترک است کما اینکه بعث (تحریک) به سمت فعل - در امر -

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۶

الفعل يلزمه عقلا- طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلا الردع عن الترك. فالأمر و النهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة و الشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

۵- دلالة صيغته النهي على الدوام و التكرار

اختلفوا في دلالة صيغته النهي على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغته افعال.

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا- فرق، فلا- دلالة لصيغته «لا- تفعل» لا بهيئتها و لا بماداتها على الدوام و التكرار و لا على المرة، و إنما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه في صيغته افعال صرف الطبيعة.

غير ان بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فان امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، و لا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلاً- و اما امتثال الأمر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، و لا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة. و ليس هذا الفرق من اجل وضع الصيغتين و دلالتهم، بل ذلك مقتضى طبع النهي و الأمر عقلاً.

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر و النهي، و دلالة النهي على الفساد، لانهما داخلان في «المباحث العقلية»، كما سيأتي، و ليس هما من مباحث الألفاظ. و كذلك بحث مقدمه الواجب و مسألة الضد و مسألة الاجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. و سنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۷

لازمه عقلی اش منع از ترک است. پس امر و نهی اساساً به خود فعل تعلق می‌گیرند و لذا جایی برای تحیّر و شک در اینکه طلب در نهی به ترک تعلق می‌گیرد یا به کفّ نیست.

۵- دلالت صیغه نهی بر دوام و تکرار

اشاره

علماء در دلالت صیغه نهی بر تکرار یا یک‌بار- همانند صیغه افعال- اختلاف کرده‌اند. و قول حق در اینجا (نهی) همان است که در آنجا (امر) گفتیم و لذا صیغه لا تفعل نه از جهت هیئت و نه از حیث ماده، دلالتی بر دوام و تکرار و یا یک‌بار ندارد و آنچه که متعلق نهی است، صرف ماهیت و طبیعت فعل است، کما اینکه در صیغه افعال، آنچه متعلق بعث است، صرف طبیعت فعل است.

با این تفاوت که در مقام امثال، عقلا فرقی بین امر و نهی هست و آن اینکه امثال نهی به این است که مطلق طبیعت، ترک شود و این، امکان ندارد مگر به ترک جمیع افراد آن طبیعت، چون اگر مکلف یک‌بار هم آن فعل را انجام دهد، دیگر نهی را امثال نکرده است و امّا امثال امر با ایجاد اولین مصداق از افراد طبیعت، صورت می‌پذیرد و طبیعت امثال بر انجام فعل بیش از یک‌بار، متوقف نیست.

و این فرق به خاطر وضع و دلالت صیغه امر و نهی نیست، بلکه مقتضای عقلی طبیعت نهی و امر است.

(تنبیه)

ما در اینجا دو بحثی که عادتاً مؤلفین کتب اصولی ذکر می‌کنند یعنی بحث اجتماع امر و نهی و بحث دلالت نهی بر فساد را ذکر نکردیم چرا که آن‌ها داخل در مباحث عقلیه‌اند- که بزودی خواهد آمد- و از مباحث لفظی نیستند. همچنین سه بحث مقدمه واجب، مسئله ضد و مسئله اجزاء از مباحث الفاظ نیستند و ما به زودی همه این‌ها را- ان شاء الله تعالی- در مقصد دوم یعنی مباحث عقلیه ذکر خواهیم کرد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۸

الباب الرابع المفاهیم

تمهید

فی معنی کلمه «المفهوم»، و فی النزاع فی حجیته، و فی أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

۱- معنی کلمه المفهوم

تطلق کلمه المفهوم علی ثلاثة معان:

۱- المعنی المدلول للفظ الذی يفهم منه، فیساق کلمه المدلول، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، و سواء كان مدلولاً حقیقاً أو مجازياً؛

۲- ما يقابل المصداق، فیراد منه کل معنی يفهم و ان لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنی الأول و غيره؛

۳- ما يقابل المنطوق، و هو أخص من الأولین. و هذا هو المقصود بالبحث هنا. و هو اصطلاح اصولی يختص بالمدلولات الالتزامية للجمال التركيبية، سواء كانت انشائية أو اخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم و ان كان من المدلولات الالتزامية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۹

باب چهارم مفاهیم

اشاره

در این باب، پنج مسئله مطرح است:
مقدمه: مشتمل بر سه بحث است: معنای کلمه «مفهوم»، نزاع در حجیت مفهوم، اقسام مفهوم.

۱- معنای کلمه مفهوم

کلمه مفهوم به سه معنا اطلاق می‌شود:

۱- معنا و مدلولی که از یک لفظ فهمیده می‌شود و این معنا، مساوق مدلول است، خواه مدلول مفرد باشد و خواه مدلول جمله و چه مدلول حقیقی باشد و چه مجازی.

۲- معنای دیگر مفهوم، مقابل مصداق است و مراد از آن هر چیزی است که مورد فهم قرار گیرد، گرچه مدلول لفظ نباشد و لذا شامل معنای اول و غیر آن می‌شود (یعنی اعم از معنای اول است).

۳- معنای سوم مفهوم، مقابل منطوق است و این معنا، اخص از دو قسم قبلی است و آنچه در اینجا مورد بحث است همین است. و این یک اصطلاح اصولی است که در خصوص مدلولات التزامی جملات ترکیبی - خواه انشائی باشند و خواه اخباری - به کار می‌رود و لذا به مدلول کلمه مفرد، مفهوم اطلاق نمی‌شود گرچه از مدلولات التزامی باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۰

اما المنطوق، فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى و قالبا له، فيسمى المعنى منطوقا تسمية للمدلول باسم الدال. و لذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، و ان كان المعنى مجازا قد استعمل فيه اللفظ بقرينه.

و عليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقة و لكن يدل عليه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص [۵۰] و لأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي.

مثاله: قولهم: «إذا بلغ الماء كرا لا- ينجسه شيء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة و هو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشيء من النجاسات. و المفهوم - على تقدير ان يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - انه إذا لم يبلغ كرا يتنجس. و على هذا يمكن تعريفهما بما يلي: المنطوق: «هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق».

و المفهوم: «هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق».

و المراد من الحكم: الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

و عرفوهما أيضا بانهما حكم مذکور و حكم غير مذکور، و انهما حكم لمذکور و حكم لغير مذکور. و كلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. و الذي يهون الخطب انها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف، و المقصود منها واضح كما شرحناه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۱

و اما مقصود از منطوق در نزد اصوليون معنایی است که خود لفظ في حد ذاته بر آن دلالت می‌کند بگونه‌ای که لفظ منطوق، حامل و قالب آن معنا باشد که در اینجا از باب تسمیه مدلول به اسم دال، این معنا منطوق نامیده می‌شود. و لذا اصطلاح منطوق اختصاص به مدلول مطابقی دارد، گرچه معنا مجازی باشد و لفظ باقرینه در آن معنی به کار رفته باشد و بنابراین «مفهوم» که مقابل منطوق

است، معنایی است که لفظ، حامل آن نیست و بر آن دلالت مطابقی ندارد و لکن باعتبار اینکه نسبت به مفاد جمله لازم بین بالمعنی الاخص [۵۱] است، بر آن دلالت می‌کند و لذا «مفهوم» اختصاص به مدلول التزامی دارد.

مثال: فقها می‌گویند: «وقتی آب به حد کر برسد چیزی آن را نجس نمی‌کند». منطوق این عبارت همان مضمون جمله است که می‌گوید آب کر با هیچ‌یک از نجاسات، متنجس نمی‌شود و اما مفهوم این عبارت - به فرض اینکه مثل چنین جمله‌ای مفهوم داشته باشد - این است که اگر آب به حد کر نرسیده باشد نجس می‌شود و بنابراین منطوق و مفهوم را می‌توان چنین تعریف کرد: منطوق: «حکمی است که لفظ در محدوده نطق، بر آن دلالت کند».

و مفهوم: «حکمی است که لفظ نه در محدوده نطق، بر آن دلالت کند».

و مراد از حکم، حکم به معنای اعم است نه خصوص یکی از احکام خمس (وجوب، حرمت، کراهت، استحباب، اباحه).

دیگران منطوق و مفهوم را به صورت زیر تعریف کرده‌اند: حکم مذکور و حکم غیر مذکور، یا حکم برای مذکور و حکم برای غیر مذکور، ولی هیچ‌یک از این تعاریف، خالی از مناقشات پر دامنه نیست. اما آنچه که گفت و گو را آسان می‌کند توجه به این نکته است که تمام این‌ها تعریفات لفظی‌اند که در آن‌ها دقت در تعریف، قصد نشده و البته معنا و مراد در آن‌ها - چنانکه شرح دادیم - واضح و روشن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۲

۲- النزاع فی حجیة المفهوم

لا شك ان الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، و من السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى. إذن، ما معنى النزاع في حجیة المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟ و على تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام و تنقيح صغريات حجیة الظهور، بل ينبغي ان يدخل في مباحث الحجة كالمبحث عن حجیة الظهور و حجیة الكتاب و نحو ذلك.

و الجواب: ان النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي في أصل ظهور الجملة فيه و عدم ظهورها. و بعبارة أوضح، النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا - في حجیته بعد فرض حصوله. فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ و هل هي ظاهرة في ذلك؟ لا ان بعد دلالتها على هذا المفهوم و ظهورها فيه يتنازع في حجیته، فان هذا لا - معنى له، و ان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: مفهوم الشرط حجة أم لا. و لكن غرضهم ما ذكرنا

كما انه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم؛ بل موضوع الكلام و محل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة، كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۳

۲- نزاع در حجیة مفهوم

شکی نیست که اگر کلام دارای مفهوم باشد، ظاهر در آن مفهوم است و لذا حجتی از متکلم بر سامع و از سامع بر متکلم است كما اینکه در سایر ظواهر همین‌طور است.

پس معنای نزاع در حجیة مفهوم و اینکه - مثلاً - می‌گویند مفهوم شرط حجت است یا نه، چیست؟ و بر فرض که این نزاع، معنی داشته باشد در مباحث الفاظ داخل نیست چرا که مراد در مباحث الفاظ تشخیص ظهور کلام و تبیین صغریات حجت ظهور است.

بنابراین به جاست که این بحث همچون بحث حجیت ظهور و حجیت کتاب و ... در مباحث حجیت داخل شود. جواب: نزاع مذکور در حقیقت برمی گردد به نزاع در وجود دلالت بر مفهوم. یعنی اینکه آیا جمله در مفهوم ظهور دارد یا نه. و به عبارت روشن تر نزاع در حصول مفهوم برای جمله است نه در حجیت آن بعد از فرض حصولش. پس معنای نزاع در مفهوم شرط-مثلا- این است که جمله شرطیه با قطع نظر از قرائن مخصوص، آیا بر انتفاء حکم در هنگام انتفاء شرط دلالت دارد یا نه؟ و آیا ظهور در این معنی دارد یا نه؟

نه اینکه بعد از دلالت بر این مفهوم و ظهورش در این معنی در حجیت اش نزاع شود، چنین نزاعی معنی ندارد. گرچه برخی تعبیرات علما موهم چنین مطلبی است مثل اینکه می گویند: مفهوم شرط حجیت است یا نه ولی باید دانست که غرض علما، همین معنایی است که ما گفتیم.

همچنین در اینکه برخی جملات همراه با قرینه خاص، دلالت بر مفهوم دارند، نزاعی نیست. بلکه موضوع سخن و محل نزاع در این است که نوع جمله شرطیه- مثلا- با فرض تجرد از قرائن خاصه آیا دلالت بر مفهوم دارد یا نه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۴

۳- اقسام المفهوم

ینقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة:

۱- مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق، الوجوب- مثلا- كان في المفهوم، الوجوب أيضا، وهكذا. كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ [۵۲] على النهي عن الضرب و الشتم للابوين و نحو ذلك مما هو اشد اهانة و ايلاما من التأيف المحرم بحكم الآية.

و قد يسمى هذا المفهوم «فحوى الخطاب». و لا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدى الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم و له تفصيل كلام يأتي في موضعه.

۲- مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، و له موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، و هي ستة: ۱- مفهوم الشرط؛ ۲- مفهوم الوصف؛ ۳- مفهوم الغاية؛ ۴- مفهوم الحصر؛ ۵- مفهوم العدد؛ ۶- مفهوم اللقب.

الأول- مفهوم الشرط تحرير محل النزاع

لا- شك في أن الجملة الشرطية يدلّ منطوقها بالوضع على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض و التقدير. و هي على نحوين:

۱- أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي ان المقدم هو نفس موضوع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۵

۳- اقسام مفهوم

اشاره

مفهوم، به موافق و مخالف تقسیم می شود:

۱- مفهوم موافق: آنجاست که حکم در مفهوم، از نظر سنخ، موافق حکم موجود در منطوق باشد. مثلا اگر حکم در منطوق وجوب است، در مفهوم نیز وجوب باشد و همین طور مثل دلالت اولویت در کلام خدای متعال: «به پدر و مادر اف نگو» که دال بر نهی از

ضرب و شتم پدر و مادر و ارتکاب اهانت‌ها و آزارهای شدیدتر از اف گفتن که به حکم آیه حرام شده، می‌باشد. و گاهی این مفهوم، فحوی خطاب نامیده می‌شود و نزاعی در حجیت مفهوم موافقت نیست یعنی مقتضای دلالت اولویت، این است که حکم به موردی که از حیث علت حکم اولویت دارد تعدی و سرایت می‌کند (مثل تعدی حکم حرمت از اف گفتن به مثل ضرب و شتم و آزارهای شدیدتر) و در این زمینه، سخن مفصل‌تر در جای خودش خواهد آمد.

۲- مفهوم مخالف: آنجاست که حکم در مفهوم از حیث سنخ، با حکم منطوق مخالف باشد و برای آن مصادیق متعددی وجود دارد که درباره آن‌ها بحث و کلام زیادی واقع شده و آن موارد را با تفصیل ذکر می‌کنیم که شش قسمند: ۱- مفهوم شرط ۲- مفهوم وصف ۳- مفهوم غایت ۴- مفهوم حصر ۵- مفهوم عدد ۶- مفهوم لقب

اول: مفهوم شرط

تحریر محل نزاع:

اشاره

شکی نیست که منطوق جمله شرطیه به موجب وضع بر تعلیق تالی بر مقدم که مفروض و مقدر گرفته شده، دلالت دارد و جمله شرطیه دو گونه است:

۱- یک صورت این است که جمله شرطیه برای بیان موضوع حکم باشد یعنی مقدم، همان خود موضوع حکم باشد و این در جائی است که حکم در تالی، منوط به شرط در ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۶

الحکم، حیث یکون الحکم فی التالی منوطا بالشرط فی المقدم علی وجه لا یعقل فرض الحکم بدونه، نحو قولهم: «إن رزقت ولدا فاختنه»، فإنه فی المثال لا- یعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده. و منه قوله تعالی: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» [۵۳] فإنه لا یعقل فرض الإكراه علی البغاء إلا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات.

و قد اتفق الاصوليون علی أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحکم بانتفاء التالی علی تقدیر انتفاء المقدم إلا علی نحو السالبة بانتفاء الموضوع. و لا حکم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية فی المثالين، فلا يقال: «ان لم ترزق ولدا فلا تختنه» و لا يقال: «ان لم يردن تحصنا فاکروهن علی البغاء».

۲- ألا- تكون مسوقه لبيان الموضوع، حیث یکون الحکم فی التالی منوطا بالشرط علی وجه يمكن فرض الحکم بدونه، نحو قولهم: «إن أحسن صدیقک فاحسن إليه»، فان فرض الإحسان إلى الصديق لا- يتوقف عقلا- عليه فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

و هذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع فی مسألتنا، و مرجعه إلى النزاع فی دلالة الشرطية علی انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنی انه هل يستكشف من طبع التعليق علی الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق- كالوجوب مثلا- علی تقدیر انتفاء الشرط.

و إنما قلنا «نوع الحكم»، لأن شخص كل حکم فی القضية الشرطية أو غيرها ينتفی بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۷

مقدم است بگونه‌ای که فرض حکم بدون آن شرط، معقول نیست مثل قول کسانی که می‌گویند: «ان رزقت ولدا فاختنه» یعنی اگر

خدا فرزندی به تو داد، ختنه‌اش کن. در این مثال، فرض ختان فرزند قابل تصور نیست مگر بعد از فرض وجود فرزند. و از همین قبیل است قول خدای متعال که می‌فرماید: اگر کنیزکان شما خواستند خود را حفظ کنند، آنان را بر زنا اکراه نکنید. در اینجا اکراه بر زنا معقول نیست مگر بعد از فرض اراده حفظ و عفت از جانب کنیزکان (یعنی اگر خود کنیزکان نخواهند عقیف باشند، دیگر اکراه معنایی ندارد).

اصولیون اتفاق نظر دارند که این گونه جملات شرطیه مفهوم ندارند چون انتفاء شرط به معنای انتفاء موضوع حکم است و لذا معنا ندارد که در فرض انتفاء مقدم، حکم به انتفاء تالی کنیم مگر از باب سالبه به انتفاء موضوع. و در چنین صورتی، حکم به انتفاء نیست بلکه انتفاء الحکم است و از این رو در مثال فوق، جمله شرطیه مفهوم ندارد و لذا گفته نمی‌شود: اگر خدا به تو فرزندی نداد، او را ختنه نکن؛ و گفته نمی‌شود: اگر کنیزان نخواستند عقیف باشند، آن‌ها را بر زنا اکراه کن.

۲- صورت دوم این است که جمله شرطیه برای بیان موضوع نباشد و این در جایی است که حکم در تالی منوط به شرط باشد به گونه‌ای که فرض حکم بدون شرط، ممکن باشد، مثل قول آن‌ها که می‌گویند: اگر دوستت به تو احسان کرده تو هم به او نیکی کن. در اینجا فرض احسان به دوست، عقلاً متوقف بر فرض صدور احسان از جانب او نیست، چرا که می‌توان به دوست احسان کرد، چه او حسان کند و چه نکند.

و همین قسم دوم از شرطیات، محل نزاع در باب مفهوم است و بازگشت این نزاع به این است که آیا شرطیه دلالت بر انتفاء حکم در هنگام انتفاء شرط دارد یا نه، یعنی آیا از طبیعت تعلیق بر شرط، انتفاء نوع حکم معلق - مثل وجوب - در فرض انتفاء شرط به دست می‌آید یا نه؟

و اینکه گفتیم نوع حکم، به خاطر این است که شخص هر حکمی در قضیه شرطیه یا غیر شرطیه، با انتفاء موضوعش و یا انتفاء یکی از قیود موضوع منتفی می‌شود، چه قضیه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۸

و فی مفهوم الشرطیه قولان اقواهما انها تدل علی الانتفاء عند الانتفاء.

المناطق فی مفهوم الشرط

إن دلالة الجملة الشرطية علی المفهوم تتوقف علی دلالتها - بالوضع أو بالإطلاق - علی امور ثلاثة مترتبة:

۱- دلالتها علی الارتباط و الملازمة بین المقدم و التالی؛

۲- دلالتها - زیاده علی الارتباط و الملازمة - علی ان التالی معلق علی المقدم و مترتب علیه و تابع له، فیکون المقدم سببا للتالی. و المقصود من السبب هنا هو کل ما یترتب علیه الشئ و ان كان شرطاً و نحوه، فیکون أعم من السبب المصطلح فی فن المعقول؛

۳- دلالتها - زیاده علی ما تقدم - علی انحصار السببیه فی المقدم، بمعنی انه لا سبب بدیل له یترتب علیه التالی.

و توقف المفهوم للجملة الشرطية علی هذه الامور الثلاثة واضح، لأنه لو كانت الجملة اتفاقية، أو كان التالی غیر مترتب علی المقدم، أو كان مترتباً و لكن لا - علی نحو الانحصار فيه - فإنه فی جميع ذلك لا یلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالی. و إنما الذی ینبغی اثباته هنا، هو ان الجملة ظاهرة فی هذه الامور الثلاثة و ضعا أو إطلاقاً لتكون حجة فی المفهوم. و الحق ظهور الجملة الشرطية فی هذه الامور و ضعا فی بعضها و إطلاقاً فی البعض الآخر.

۱- اما دلالتها علی الارتباط و وجود العلقه اللزومیة بین الطرفين، فالظاهر انه بالوضع بحکم التبادر. و لكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتی ینکر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. و علیه فاستعمالها فی الاتفاقية ینبغی بالعیایة و ادعاء التلازم و الارتباط بین المقدم و التالی إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۹

مفهوم داشته باشد و چه نداشته باشد. و در مفهوم قضیه شرطیه دو قول است، قوی‌ترین قول اینست که شرطیه بر انتفاء حکم در هنگام انتفاء شرط، دلالت می‌کند.

مناط در مفهوم شرط

دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، توقف دارد بر اینکه جمله شرطیه یا به موجب وضع و یا از راه اطلاقش، بر امور سه‌گانه مترتب زیر، دلالت کند:

- ۱- دلالت بر ارتباط و ملازمه بین مقدم و تالی
- ۲- علاوه بر دلالت قبلی - دلالت بر اینکه تالی معلق بر مقدم و مترتب بر آن و تابع آن است و در نتیجه مقدم سبب تالی است و مقصود از سبب در اینجا، هر چیزی است که شیء بر آن مترتب باشد و لو اینکه شرط و امثال آن باشد و لذا سبب در اینجا، اعم از سبب به اصطلاح علم معقول (فلسفه) است.
- ۳- علاوه بر دو دلالت قبلی، دلالت بر انحصار سببیت در مقدم داشته باشد بدین معنا که سبب دیگری که تالی مترتب بر آن باشد، موجود نباشد.

و توقف مفهوم جمله شرطیه بر این امور سه‌گانه، روشن است، چون اگر جمله شرطیه، اتفاقیه باشد یا تالی مترتب بر مقدم نباشد و یا مترتب باشد اما (علیت مقدم برای تالی) به صورت منحصره نباشد، دیگر از انتفاء مقدم، انتفاء تالی لازم نمی‌آید. و آنچه که بجاست اثبات شود این است که جمله شرطیه به موجب وضع یا بسبب اطلاق، ظهور در این امور سه‌گانه دارد تا اینکه حجت در مفهوم باشد و حق این است که جمله شرطیه در بعضی از این امور سه‌گانه ظهور وضعی دارد و در برخی، دلالت اطلاقی دارد. [۵۴]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۱۹۹

اما دلالت شرطیه بر ارتباط و علقه لزومیه بین مقدم و تالی، ظاهرا به حکم تبادل و ناشی از وضع است و البته منظور، وضع خصوص ادوات شرط نیست تا اینکه این وضع، انکار شود بلکه مراد، وضع هیئت ترکیبیه برای مجموعه جمله شرطیه است. و بنابراین استعمال جمله شرطیه در اتفاقیه (آنجا که ارتباط بین مقدم و تالی، لزوم ندارد) با عنایت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۰

اتفقت لهما المقارنه فی الوجود؛

۲- و اما دلالتها علی ان التالی مترتب علی المقدم بآی نحو من انحاء الترتب فهو بالوضع ایضا، و لکن لا- بمعنی انها موضوعه بوضعین: وضع للتلازم و وضع آخر للترتب، بل بمعنی انها موضوعه بوضع واحد للارتباط الخاص و هو ترتب التالی علی المقدم؛ و الدلیل علی ذلك هو تبادل ترتب التالی علی المقدم عنها، فانها تدل علی أن المقدم وضع فیها موضع الفرض و التقدير، و علی تقدیر حصوله فالتالی حاصل عنده تبعا ای یتلوه فی الحصول. أو فقل ان المتبادر منها لابدیة الجزاء عند فرض حصول الشرط. و هذا لا- یمكن ان ینکره الا مکابر أو غافل، فان هذا هو معنی التعليق الذی هو مفاد الجملة الشرطیه التي لا مفاد لها غیره. و من هنا سموا الجزء الأول منها شرطا و مقدما، و سموا الجزء الثانی جزاء و تالیا.

فاذا كانت جملة انشائية، أي ان التالی متضمن لانشاء حکم تکلیفی أو وضعی، فانها تدل علی تعليق الحكم علی الشرط، فتدل علی انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق علیه الحكم.

و إذا كانت جملة خبریه، أي ان التالی متضمن لحکایة خبر، فانها تدل علی تعليق حکایته علی المقدم، سواء كان المحکمی عنه خارجا

و فی الواقع مرتباً علی المقدم- فتطابق الحکایه مع المحکمی عنه، کقولنا «ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود»- أو مرتب علیہ بأن كان العکس کقولنا: «ان كان النهار موجودا فالشمس طالعه» أو كان لا ترتب بينهما کالمتضائفین فی مثل قولنا: «ان كان خالد ابنا لزيد فزيد ابوه».

۳- و اما دلالتها علی ان الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزء بدیل لذلك الشرط، و کذا لو كان معه شيء آخر یكونان معا شرطاً

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۱

خاص و ادعای این است که وقتی مقدم و تالی مقارنت در وجود دارند، بین آن‌ها تلازم و ارتباط برقرار است.

۲- و اما دلالت شرطیه بر اینکه تالی به یکی از صور ترتب، مرتب بر مقدم است، همچون دلالت قبلی، به موجب وضع است و لکن نه بدین معنا که جمله شرطیه دو تا وضع دارد: یک وضع برای تلازم و یکی برای ترتب، بلکه بدین معنی که با وضع واحد برای نوعی ارتباط خاص که همان ترتب تالی بر مقدم است، وضع شده است. و دلیل بر این مدعا، تبادل ترتب تالی بر مقدم از جمله شرطیه است، چرا که شرطیه دلالت دارد بر اینکه مقدم در جایگاه فرض و تقدیر قرار گرفته که هرگاه حاصل شود، تالی هم به دنبال آن حاصل گردد. یا بگو متبادر از شرطیه، اجتناب‌ناپذیر بودن جزا در فرض حصول شرط است و این مطلبی است که جز فرد مکابر (مجادل) یا غافل آن را انکار نمی‌کند و این همان معنای تعلیق است که مفاد جمله شرطیه است و شرطیه جز این، معنای دیگری ندارد و از همین جاست که جزء اول شرطیه را شرط و مقدم و جزء دوم را جزاء و تالی نامیده‌اند.

حال اگر جمله، انشائیه باشد یعنی تالی مشتمل بر انشاء حکم تکلیفی یا وضعی باشد، دلالت بر تعلیق حکم بر شرط خواهد کرد و در نتیجه دال بر این خواهد بود که حکم در هنگام انتفاء شرطی که حکم بر آن معلق است، منتفی می‌شود. و اگر جمله شرطیه، جمله خبریه باشد یعنی تالی مشتمل بر حکایت خبری باشد، دلالت می‌کند بر اینکه حکایت خبر در تالی، معلق بر مقدم است، خواه محکمی عنه در خارج و در عالم واقع نیز مرتب بر مقدم باشد که در نتیجه حکایت با محکی عنه مطابق باشد مثل این سخن که می‌گوئیم: اگر خورشید طلوع کند، روز موجود می‌شود یا برعکس، تالی مرتب علیہ باشد مثل اینکه بگوئیم: اگر روز موجود است پس خورشید طالع است. یا اصلاً ترتبی بین آن دو نباشد مثل متضایفین در مثل جمله: اگر خالد، فرزند زید است پس زید، پدر خالد است.

۳- و اما دلالت شرطیه بر انحصار شرط، از راه اطلاق است. چون اگر شرط دیگری برای جزاء به عنوان بدیل شرط مزبور در کار باشد و یا اگر در کنار شرط، جزء دیگری باشد که هر دو با هم شرط حکم باشند، این احتیاج به بیان زائد دارد یا با عطف به وسیله «أو» در صورت اول

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۲

للحکم- لاحتاج ذلک إلی بیان زائد اما بالعطف بأو فی الصورة الاولى، أو العطف بالواو فی الصورة الثانية، لأن الترتب علی الشرط ظاهر فی انه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق علیه الجزاء فاذا اطلق تعلیق الجزاء علی الشرط فإنه یستکشف منه ان الشرط مستقل لا قید آخر معه و انه منحصر لا بدیل و لا عدل له، و الا لوجب علی الحکیم بیانہ و هو- حسب الفرض- فی مقام البیان. و هذا نظیر ظهور صیغه افعال بإطلاقها فی الوجوب التعیني و التعیني.

و إلی هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إلیه من ظهور الجملة الشرطیة فی الامور التي بها تكون ظاهرة فی المفهوم.

و علی کل حال، ان ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم مما لا ینبغی ان یتطرق إلیه الشکّ إلا مع قرینه صارفة أو تكون وارده لیان الموضوع. و یشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق علیه السلام بالمفهوم فی روایة ابی بصیر قال: «سألت ابا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرک و یهراق منها دم کثیر عیبط، فقال علیه السلام: لا تأکل! إن علیا علیه السلام کان یقول: إذا رکضت الرّجل أو طرفت العین

فكل»، فإن استدلال الامام بقول على عليه السلام لا يكون الا إذا كان له مفهوم، و هو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

و من لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسأله ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحدا. و هذا يقع على نحوين:

۱- ان يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: «إذا خفي الاذان فقصر، و إذا خفيت الجدران فقصر»؛

۲- ان يكون الجزاء قابلا للتكرار كما في نحو: «إذا اجنبت فاغتسل. إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۳

(بدلیت) و یا عطف بوسیله «و او» در صورت دوم (معیت در شرط). چرا که ترتب بر شرط ظهور در این دارد که آن شرط با عنوان خاص خود مستقلا، شرطی است که جزاء بر آن معلق است. پس اگر تعلیق جزاء بر شرط معلق گذاشته شود، از این اطلاق کشف می شود که شرط مستقل بوده، قید دیگری همراه آن نیست و بدیل و عدلی ندارد و الا بر گوینده حکیم که علی الفرض در مقام بیان است، ذکر آن واجب است.

و این ظهور، شبیه ظهور اطلاقی صیغه افعال در وجوب عینی و تعیینی است. [۵۵]

تا اینجا آنچه می خواستیم بگوئیم پایان پذیرفت و آن این بود که جمله شرطیه در اموری که به سبب آن‌ها ظهور در مفهوم دارد، ظاهر است.

و در هر حال، ظهور جمله شرطیه در مفهوم، چیزی نیست که مورد تردید باشد مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف در کار باشد و یا جمله شرطیه برای بیان موضوع، وارد شده باشد. و شاهد این مطلب، استدلال امام صادق علیه السلام در روایت ابی بصیر از راه مفهوم است که می گوید: «از آن حضرت در مورد گوسفندی سؤال کردم که ذبح می شود و از تحرک باز می ایستد و خون زیاد و تازه از آن خارج می شود. حضرت فرمودند: از آن نخور، چرا که علی علیه السلام می فرمود: وقتی پاهای گوسفند تکان خورد و یا پلکهایش بسته شد، بخور» این استدلال امام صادق علیه السلام به قول علی علیه السلام بجا نیست مگر اینکه برای قول آن حضرت مفهوم قائل باشیم و مفهوم آن این است: مادام که پاها تکان نخورده و پلک چشم‌ها بسته نشده، نخور.

وقتی شرط متعدد و جزاء واحد باشد

و از لواحق بحث مفهوم شرط، آنجاست که دو جمله شرطیه یا بیشتر وارد شود به گونه‌ای که شرط در آن‌ها متعدد باشد اما جزاء واحد باشد و این بر دو گونه است:

۱- یک صورت این است که جزاء قابل تکرار نباشد مثل تقصیر (کوتاه کردن نماز) در مسافرت که در روایت آمده: (وقتی اذان

مخفی شد نماز را قصر بخوان- و وقتی دیوارهای بلد مخفی شد، نماز را قصر بخوان).

۲- صورت دیگر این است که جزاء قابل تکرار باشد، مثل: «اگر جنب شدی غسل کن، اگر

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۴

مست می‌تافت غسل».

اما النحو الأول، فیقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، و لكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما باحد وجهين:

الوجه الأول- ان نقيده كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق- كما سبق- الذي

یقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين و كل منهما يكون جزء السبب، و الجملتان تكونان حينئذ كجمله واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: «إذا خفي الاذان و الجدران معا فقصر»؛ و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما، كما لو كانا جمله واحدة. الوجه الثاني - ان نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو. و حينئذ يكون الشرط أحدهما على البديهي؛ أو الجامع بينهما على ان يكون كل منهما مصداقا له، و ذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما و لو كان عرفيا.

و اذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

و الأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالاضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الأخرى، لأن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۵

میّت را مس کردی غسل کن.»

و اما در صورت اول، بنا بر مفهوم شرط، بين دو دليل تعارض پیدا می‌شود و لكن تعارض، بين مفهوم هر دليل با منطوق دليل ديگر است و اين روشن است. پس بایستی در هریک از آنها به یکی از دو وجه زیر تصرف کنیم:

(وجه اول): اینکه ظهور هر دو شرط را در سببیت استقلالی قید بزینم و این همان ظهور ناشی از اطلاق است که - قبلا گفتیم - عطف با واو، تقيیدی در مقابل آن اطلاق می‌باشد. در نتیجه این تقييد، در حقیقت شرط، مرکب از دو شرط می‌شود و هر شرط، جزئی از سبب برای تالی می‌شود و در نتیجه، دو جمله به منزله جمله واحدی می‌شوند که مقدم آن، مرکب از دو شرطیه است و مفاد آن این طور می‌شود: هرگاه اذان و دیوارها با هم مخفی شدند، نماز را قصر کن.

و در این صورت می‌توان گفت این دو جمله با هم یک مفهوم دارند و آن این است که در فرض انتفاء هر دو شرط و یا یکی از آن دو، جزاء منتفی است، كما اینکه اگر یک جمله واحد بودند، مفهومش همین بود.

(وجه دوم): اینکه دو جمله را از حیث ظهورشان در انحصار، مقید کنیم و این ظهور همان ظهور ناشی از اطلاق است که مقابل تقييد با «أو» است. در این صورت شرط یا یکی از آن دو به نحو بدلیت است و یا جامع بین آن دوست به گونه‌ای که هریک از آن دو مصداق آن جامع تلقی شود و این در جایی است که بتوان - و لو عرفا - بین آن دو جامعی فرض کرد.

و چون امر دائر بین این دو گونه تصرف است، باید دید کدام اولی است؟ آیا اولی این است که ظهور دو شرطیه در استقلال را قید بزینم یا ظهور آن دو در انحصار را؟ در اینجا دو قول است.

و قول وجهی‌تر - ظاهرا - تصرف و تقييد دوم است. چرا که منشأ تعارض بین آن دو، ظهورشان در انحصار است که ظهور در مفهوم از آن لازم می‌آید و در نتیجه - چنانکه گفتیم - منطوق هر دليل با مفهوم دیگری متعارض می‌شود. پس چاره‌ای نیست جز اینکه با لحاظ مقدار دلالت منطوق هر شرطیه، از ظهور شرطیه دیگر در انحصار دست برداریم چون ظهور منطوق، قوی تر است. اما ظهور هریک از دو شرطیه در استقلال، معارضی ندارد تا از آن دست برداریم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۶

ظهور المنطوق أقوى، اما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

و إذا ترجح القول الثاني، و هو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار، يكون كل من الشرطين مستقلا في التأثير، فاذا انفرد

أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. و ان حصل معا، فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. و ان تقارنا كان الاثر لهما معا و يكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

و اما النحو الثاني- و هو ما إذا كان الجزاء قابلا للتكرار- فهو على صورتين:

- ۱- ان يثبت بالدليل ان كلا من الشرطين جزء السبب. و لا كلام حينئذ في ان الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا؛
- ۲- ان يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط ان كلا من الشرطين سبب مستقل- سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن- فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين: ان القاعدة أى شىء تقتضى؟ هل تقتضى تداخل الاسباب فيكون لها جزاء واحد- كما في مثال تداخل موجبات الضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما- أم تقتضى عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت اليوميه و حصول الآيات؟ أقول: لا شبهة في انه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل. و اما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. و الحق ان القاعدة فيه عدم التداخل. بيان ذلك: ان لكل شرطية ظهورين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۷

حال وقتی قول دوم راجح شد یعنی در ظهور دو شرطیه در انحصار تصرف کردیم، هریک از دو شرطیه، در تأثیر مستقل خواهند شد و لذا اگر یکی به تهایی حاصل شد، تأثیر خودش را در حکم خواهد داشت و اگر هر دو حاصل شدند، در صورت تعاقب، تأثیر از آن اولی است و اگر معیت داشتند، تأثیر از آن هر دوست و این دو به منزله سبب واحد محسوب می شوند چرا که طبق فرض، تکرار جزاء ممکن نیست.

*** و اما صورت دوم که جزاء قابل تکرار باشد، به دو گونه است:

- ۱- یکی اینکه با دلیل ثابت شود که هریک از دو شرط، جزء سبب است و در این صورت بحثی نیست که جزاء واحد است و هنگام حصول هر دو شرط با هم، این جزاء حاصل می شود.
- ۲- صورت دیگر این است که از دلیل مستقل و یا از ظاهر دلیل شرط ثابت شود که هریک از دو شرط، سبب مستقل اند، خواه برای قضیه شرطیه مفهوم باشد و خواه نباشد. در اینجا اختلاف شده که اگر هر دو شرط در وقت واحد اتفاق افتاد یا به صورت متعاقب واقع شدند، مقتضای قاعده چیست؟ آیا مقتضای قاعده، تداخل اسباب است و لذا قضیه شرطیه، یک جزاء دارد که اینک در مثل تداخل موجبات وضوء یعنی خروج بول یا غائط و خوابیدن و امثال اینها، همین طور است یا مقتضای قاعده، عدم تداخل است و لذا با تکرار شرط، جزاء نیز مکرر می شود که اینک در مثال تعدد وجوب نماز با تعدد اسبابش یعنی دخول وقت نماز روزانه و حصول نماز آیات [۵۶] چنین است؟

می گویم: بدون شبهه، اگر دلیل خاصی بر تداخل یا عدم تداخل وارد شود، باید به آن دلیل تمسک کرد و اما اگر دلیل خاصی وارد نشده باشد، محل خلاف است و حق این است که مقتضای قاعده در این موارد عدم تداخل است.

بیان این مسئله از این قرار است که: هر جمله شرطیه ای دو ظهور دارد:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۸

- ۱- ظهور الشرط فیها فی الاستقلال بالسیبیه. هذا الظهور يقتضى ان يتعدد الجزاء فی الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا- تداخل الاسباب؛

۲- ظهور الجزاء فیها فی ان متعلق الحكم فيه صرف الوجود. و لما كان صرف الشیء لا يمكن ان يكون محکوما بحکمین، فيقتضى

ذلك ان يكون لجميع الاسباب جزء واحد و حكم واحد عند فرض اجتماعها. فتداخل الاسباب.

و على هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فاذا قدمنا الظهور الأول لا بد ان نقول بعدم التداخل. و إذا قدمنا الظهور الثاني لا بد ان نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ و الأرجح ان الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزء، لأن الجزء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا و اثباتا، فان كان واحدا كان الجزء واحدا، و ان كان متعددا كان متعددا. و إذا كان المقدم متعددا - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزء تبعا له. و عليه لا يستقيم للجزء ظهور في وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد رافعا للظهور في الوحدة، لأن الظهور في الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور في التعدد أو بعد فرض عدمه، اما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام - إذن - عدم التداخل. و هو مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله اسرارهم.

تنبيهان ۱- تداخل المسببات

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضى المغايرة في الجزء و تعدد المسببات - بالفتح - أو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۹

۱- شرط در آن، ظهور در سببیت استقلالی دارد و این ظهور اقتضا می کند که جزء نیز در دو شرطیه مورد بحث، متعدد شود و در نتیجه اسباب متداخل نباشند.

۲- جزء در آن، ظهور دارد که متعلق حکم، صرف وجود است و از آنجا که صرف شیء، امکان ندارد که محکوم به دو حکم باشد، مقتضای آن این است که همه اسباب، در فرض اجتماع، جزء واحد و حکم واحد داشته باشند و لازمهاش تداخل اسباب است.

و بنابراین بین این دو ظهور تنافی پدید می آید. حال اگر ظهور اول را مقدم کردیم باید قائل به عدم تداخل بشویم و اگر ظهور دوم را مقدم دانستیم باید قائل به تداخل بشویم، حال کدامیک مقدم است؟ ارجح این است که ظهور شرط مقدم بر ظهور جزء است، چون جزء معلق بر شرط است و لذا در ثبوت و اثبات، تابع آن است. بنابراین اگر شرط واحد باشد جزء نیز واحد است و اگر شرط متعدد باشد جزء هم متعدد است و اگر مقدم به حسب ظهور دو شرطیه - متعدد باشد، جزا هم تابع آن است و لذا دیگر جزء، ظهوری در وحدت مطلوب نخواهد داشت. و از این رو این بحث از باب تعارض بین دو ظهور خارج می شود، بلکه ظهور در تعداد، ظهور در وحدت را برمی دارد چون ظهور در وحدت وقتی است که ظهور در تعداد سقوط کند و یا اصلا نباشد و اما با وجود این ظهور (در تعدد) اصلا ظهور در وحدت منعقد نمی شود. پس قاعده در این مقام، عدم تداخل است و این همان رأی علماء اعلام (قدس سرهم) است.

دو تنبیه

۱- تداخل مسببات:

بحث در مسئله سابق درباره این است که وقتی اسباب متعددنند آیا تعدد آنها مقتضی مغایرت در جزء و تعدد مسببات نیز هست؟ یا مقتضی نیست و لذا اسباب متداخل می شوند؟ و بجاست این مسئله، مسئله تداخل اسباب نامیده شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۰

لا يقتضى فتداخل الاسباب، و ينبغى ان تسمى ب «مسألة تداخل الاسباب».

و بعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ينبغى ان يبحث ان تعدد المسببات إذا كانت تشترك فى الاسم و الحقيقة كالأغسال

هل يصح ان يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟ و هذه مسألة اخرى غير ما تقدم تسمى ب «مسألة تداخل المسببات»، و هي من ملحقات الاولى.

و القاعدة فيها أيضا: عدم التداخل. و السر في ذلك: أن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد و ان أتى به بنية امثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الاغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابة عن باقى الاغسال و ورد أيضا جواز الاكْتفاء بغسل واحد عن اغسال متعددة. و مع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضى امثالا خاصا به لا يغنى عنه امثال الآخر و ان اشتركت الواجبات فى الاسم و الحقيقة.

نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم و الخصوص من وجه، و كان دليل كل منهما مطلقا بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال- مثلا- «تصدق على مسكين.» و قال- ثانيا- «تصدق على ابن سبيل.» فجمع العنوانين فى شخص واحد بأن كان فقيرا و ابن سبيل فان التصديق عليه يكون مسقطا للتكليفين.

۲- الأصل العملى فى المسألتين:

إن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل الاسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين فى تكليف واحد متيقن، و إنما الشك فى تكليف ثان زائد. و الأصل فى مثله البراءة.

و بعكسه فى مسألة تداخل المسببات، فان الأصل يقتضى فيه عدم التداخل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۱

حال پس از فراغت از عدم تداخل اسباب، بجاست این بحث مطرح شود که در مسببات- در صورت اشتراک در اسم و حقیقت [۵۷] مثل غسل‌ها- آیا می‌توان به یکی اکتفا کرد یا نمی‌توان؟

و این مسئله دیگری غیر از قبلی است و مسئله تداخل مسببات نامیده می‌شود و از ملحقات مبحث اولی است و قاعده در این مسئله نیز عدم تداخل است. [۵۸]

و سر این مطلب این است که: سقوط واجبات متعدد با یک فعل- بدین صورت که آن فعل واحد را به نیت امثال جميع آن واجبات انجام دهد- احتیاج به دلیل خاص دارد، کما اینکه در مسئله اغسال وارد شده که غسل جنابت، از بقیه غسلها کفایت می‌کند. و نیز وارد شده که یک غسل، از غسلهای متعدد، کفایت می‌کند و اما اگر دلیل خاصی وارد نشود، هر وجوبی، امثال خاص خودش را اقتضا می‌کند و امثال دیگر، جای آن را نمی‌گیرد و و لو اینکه چند واجب، از حیث اسم و حقیقت مشترک باشند.

بله در صورتی که بین دو واجب، نسبت عموم و خصوص من وجه باشد و دلیل هریک، نسبت به مورد اجتماع، مطلق باشد، این قاعده استثناء می‌خورد [۵۹] مثل اینکه مولى بگوید: «مسکینی را صدقه بده» و دوباره بگوید: «در راه مانده‌ای را صدقه بده» و شخص واحدی جامع هر دو عنوان باشد یعنی هم فقیر باشد و هم در راه مانده، در این صورت صدقه دادن به او مسقط هر دو تکلیف خواهد بود. [۶۰]

۲- اصل عملی در دو مسئله فوق:

مقتضای اصل عملی در هنگام شک در تداخل اسباب، تداخل است چون تأثیر دو سبب در تکلیف واحد، یقینی است و شک، تنها در تکلیف زائد است و در چنین موردی، اصل برائت جاری می‌شود.

و اما در مسئله تداخل مسببات بعکس است، یعنی اصل، اقتضای عدم تداخل دارد- چنانکه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۲

كما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكالیف المتعددة بتعدد الاسباب يشك فى سقوط التكالیف الثابتة لو فعل واحدا. و

مقتضی القاعدة- فی مثله- الاشتغال، بمعنی ان الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی، فلا یکتفی بفعل واحد فی مقام الامتثال.

الثانی- مفهوم الوصف موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا: ما یعم النعت و غیره، فیشمل الحال و التمییز و نحوهما مما یصلح ان یتصور قیدا لموضوع التکلیف. كما انه یختص بما إذا كان معتمدا علی موصوف، فلا- یشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحکم نحو وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، [۶۱] فَإِنَّ مِثْلَ هَذَا یَدْخُلُ فِي بَابِ مَفْهُومِ اللَّقْبِ. وَ السَّرُّ فِي ذَلِكَ أَنَّ الدَّلَالَةَ عَلَى انْتِفَاءِ الْوَصْفِ لَا بَدَّ فِيهَا مِنْ فَرْضِ مَوْضُوعٍ ثَابِتٍ لِلْحَكْمِ یُقَدِّمُ بِالْوَصْفِ مَرَّةً وَ یَتَجَرَّدُ عَنْهُ أُخْرَى، حَتَّى یُمْكِنَ فَرْضُ نَفْيِ الْحَكْمِ عَنْهُ.

و یعتبر- أيضا- فی المبحوث عنه هنا ان یتصور اخص من الموصوف مطلقا أو من وجه، لأنه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا یوجب تضييقا و تقييدا فی الموصوف، حتى یصح فرض انتفاء الحکم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

و اما دخول الأخص من وجه فی محل البحث فإنما هو بالقیاس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال «فی الغنم السائمة زكاة» یكون مفهومه- لو كان له مفهوم- عدم وجوب الزكاة فی الغنم غیر السائمة و هی المعلوفة. و اما بالقیاس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له علی المفهوم قطعا،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۳

اشارت شد- چرا که بعد از ثبوت تکالیف متعدد به سبب اسباب متعدد، اگر مکلف یک فعل واحد انجام دهد، شک می شود که آیا تکالیف متعدد ساقط می شوند یا نه؟ و مقتضای قاعده- در مثل این موارد- اشتغال است. بدین معنا که اشتغال یقینی، فراغ یقینی می طلبد و لذا در مقام امتثال، نباید به فعل واحد اکتفا کرد.

دوم- مفهوم وصف

موضوع بحث:

مقصود از وصف در این بحث، معنایی اعم از نعت و غیر نعت است و لذا شامل حال و تمییز و امثال آنها از اموری که می توانند قید موضوع تکلیف باشند، می شود. چه اینکه این بحث مخصوص وصفی است که متکی به موصوف باشد و لذا شامل آنجایی که خود وصف، موضوع حکم است مثل «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» نمی شود، چرا که مثل این مورد، در بحث مفهوم لقب داخل است و سر این مطلب این است که دلالت بر انتفاء حکم در صورت انتفاء وصف، لزوما وقتی است که فرض کنیم موضوع ثابتی برای حکم وجود دارد که گاهی همراه با وصف است و گاهی مجرد از وصف، تا فرض نفی حکم از آن موضوع امکان داشته باشد.

همچنین در وصف مورد بحث، شرط است که نسبت به موصوف، اخص مطلق یا من وجه باشد، چون اگر مساوی و یا اعم مطلق باشد، موجب تضييق و تقيیدی در موصوف نمی شود تا اینکه فرض انتفاء حکم از موصوف در فرض انتفاء وصف، درست باشد.

و اما دخول اخص من وجه در محل بحث، از حیث نسبت وصف با مورد افتراق موصوف از وصف است. مثلا در مثال (در گوسفند چرائی، زکات واجب است)- اگر بگوئیم وصف مفهوم دارد- مفهومش این است که در گوسفند غیر چرائی یعنی علوفه‌ای، زکات واجب نیست و اما نسبت به مورد افتراق وصف از موصوف، قطعا دلالتی بر مفهوم ندارد و لذا این مثال دلالت نمی کند که زکات در غیر گوسفند چرائی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۴

فلا یدل المثال علی عدم الزكاة فی غیر الغنم السائمة أو غیر السائمة کالابل- مثلا- لأن الموضوع- و هو الموصوف الذی هو الغنم فی

المثال- يجب ان يكون محفوظا في المفهوم، و لا- يكون متعرضا لموضوع آخر لا- نفيًا و لا اثباتًا. فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الابل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

الأقوال في المسألة و الحق فيها

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، و لا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجوداً و عدماً، نحو قوله تعالى: وَ رَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ [۶۲] فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، اذ يفهم منه ان وصف الربائب بانها في حجوركم لانها غالباً تكون كذلك، و الغرض منه الإشعار بعلّة الحكم، اذ ان اللاتئ تربي في الحجور تكون كالبنات.

و إنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في ان مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط. و في المسألة قولان، و المشهور القول الثاني و هو عدم المفهوم.

و السر في الخلاف يرجع إلى ان التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أي ان الحكم منوط به، أو انه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع، باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۵

(مثل طلا) یا در غیر چرائی مثل شتر، وجود ندارد. چرا که موضوع که همان موصوف است مثل گوسفند در این مثال، بایستی در مفهوم محفوظ باشد و مفهوم، نفيًا و اثباتًا، متعرض موضوع دیگر نیست. پس قول بعض شافعية مبني بر اینکه همین قضیه مذکور (در گوسفند چرائی زکات واجب است) دال بر عدم وجوب زکات در شتر معلوفه است، قطعاً قولی ناموجه است.

اقوال مختلف و قول حق در مفهوم وصف

شکی نیست که اگر قرینه خاصی بر مفهوم باشد، وصف مفهوم دارد و اگر قرینه خاصی بر نفی مفهوم باشد، وصف مفهوم ندارد. مثل آنجا که وصف به عنوان غلبه آمده باشد که از آن فهمیده می شود حکم، وجوداً و عدماً منوط به آن وصف نیست مثل کلام خداوند «وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» (یعنی بر شما حرام است... [۶۳] ریبیه‌هایی که در کنار شما [۶۴] هستند، نساء، ۲۳) در این گونه موارد، هیچ مفهومی نیست (چه مبنای ما، ثبوت مفهوم در وصف باشد و چه عدم ثبوت مفهوم) زیرا فهمیده می شود که خداوند، ریبیه را به این علت با وصف فی حجورکم (در دامن و در کنار خودتان) آورده است که غالباً چنین هستند و غرض از آن، اشعار به علت حکم است. چون دخترانی که در دامن انسان پرورش می یابند، در حکم دختران خود انسانند و بحثی که بین علماء هست، آنجاست که قضیه خالی از قرائن مخصوص باشد. اینجاست که علما اختلاف دارند در اینکه آیا صرف تقييد با وصف، بر مفهوم یعنی انتفاء حکم موصوف در فرض انتفاء حکم وصف، دلالت دارد یا نه؟ شبیه همان اختلافی که قبلاً در باب شرط، مطرح گردیده و در اینجا نیز دو قول است و مشهور، قول دوم یعنی عدم مفهوم است.

و سرّ در این اختلاف، برمی گردد به اینکه آیا تقييد وصفی، در واقع تقييد خود حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۶

المؤلف من الموصوف و الوصف؟

فان كان الأول، فان التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضي - بعد فرض اناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

و ان كان الثاني، فإن التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ انه يكون

التعبیر بالوصف و الموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا ان الموضوع ذات الموصوف و الوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: «اصنع شكلا رباعيا قائم الزوايا متساوي الأضلاع» فان المفهوم منه ان المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف و الوصف، و هي في المثال «شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع» و هي بمنزلة كلمة مربع، فكما أنّ جملة «اصنع مربعا» لا تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الظاهر في الوصف - لو خلى و طبعه من دون قرينه - أنّه من قبيل الثاني أى أنّه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد. فلا مفهوم للوصف.

و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

۱- انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه؛

و الجواب: ان الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. و كفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم و تقييده به.

۲- إن الأصل في القيود أن تكون احترازية؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۷

است یعنی حکم منوط به آن است، یا تقييد خود موضوع حکم یا متعلق موضوع است که در موارد مختلف، مختلف می شود و در این صورت موضوع یا متعلق موضوع، مجموع مؤلف از موصوف و وصف خواهد بود؟!!

اگر قول اول درست باشد (تقييد حکم)، وصف ظهور در انتفاء حکم هنگام انتفاء وصف خواهد داشت و این، مقتضای اطلاق است چرا که - با فرض منوط بودن حکم بر وصف - اطلاق اقتضا دارد که حکم منحصر در حصول همان وصف باشد، کما اینکه همین مطلب را در تقييد شرطی هم گفتیم.

و اما اگر قول دوم صحیح باشد، دیگر تقييد وصفی، ظهور ندارد که حکم در فرض انتفاء وصف، منتفی شود چون در این صورت از قبیل مفهوم لقب می شود. زیرا تعبیر وصف و موصوفی، فقط برای تحديد و تعریف موضوع حکم خواهد بود، نه اینکه دلالت کند موضوع حکم، ذات موصوف است و وصف، قيد حکم بر موصوف می باشد. مثل اینکه کسی بگوید:

«شکلی چهار ضلعی و قائم الزاویه و متساوی الاضلاع ترسیم کن». از این تعبیر، فهمیده می شود که مقصودش مربع است و از مربع با این قیودی که دال بر آن است تعبیر کرده است، چرا که موضوع، مجموع معنایی است که با عبارت مؤلف از موصوف و وصف بر آن دلالت شده و این عبارت «شکل چهار ضلعی قائم الزاویه متساوی الاضلاع» است که به منزله کلمه مربع قرار گرفته است. پس همان طور که جمله «مربع ترسیم کن» دلالت بر انتفاء حکم در فرض انتفاء وصف ندارد، این عبارت هم که به منزله آن است، دلالت بر مفهوم ندارد، زیرا این جمله در حقیقت از قبیل وصفی است که همراه با موصوف نمی باشد. (یعنی وصف به تنهایی آمده و حکم لقب دارد).

حال که این مطلب را فراگرفتی، می گوئیم: اگر وصف خودش باشد و قرینه‌ای نباشد، ظهور در این دارد که قيد موضوع است نه قيد حکم و لذا حکم از جهت وصف، مطلق و غیر مقید است و بنابراین وصف مفهوم ندارد.

و با این تقریر روشن می شود ادله زیر که برای مفهوم وصف اقامه شده، باطل است:

۱- اگر وصف دلالت بر انتفاء حکم در فرض انتفاء وصف نکند، فائده‌ای در ذکر وصف باقی نمی ماند. و جواب این است که فائده وصف تنها در این نیست که به حکم برگردد و برای مفید بودن وصف، کافیست که موضوع با آن مشخص شود و به آن قيد بخورد.

۲- اصل در قیود این است که احترازی باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۸

و الجواب: ان هذا مسلم، و لكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع و إخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. و نحن نقول به و ليس هذا من المفهوم فى شىء، لأن اثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما فى مفهوم اللقب. و الحاصل ان كون القيد احترازيا لا يلزم ارجاعه قيدا للحكم.

۳- إن الوصف مشعر بالعلیة، فيلزم اناطة الحكم به.

و الجواب: ان هذا الإشعار و ان كان مسلما، الا انه ما لم يصل إلى حدّ الظهور لا ينفع فى الدلالة على المفهوم.

۴- الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله ۶: «مطل الغنى ظلم».

و الجواب: ان ذلك على تقديره لا- ينفع، لأننا لا- نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينة، و إنّما موضوع البحث فى اقتضاء طبع الوصف لو خلى و نفسه للمفهوم. و فى خصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغنى من جهة مناسبة الحكم و الموضوع. فيفهم أن السبب فى الحكم بالظلم كون المدين غنيا، فيكون مظهر ظلما، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مظهر ظلما.

الثالث- مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو **ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**، [۶۵] و نحو «كلّ شىء حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه»، فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۹

و جواب این است که: این مطلب مسلم است و لكن معنای احتراز این است که دائره موضوع تنگ شود و غیر قید (غیر مقید) از شمول شخص حکم خارج گردد و ما نیز به این مطلب اذعان داریم، اما این، معنای مفهوم وصف نیست. چون اثبات حکمی برای موضوعی، منافاتی با این ندارد که سنخ همان حکم (نه شخص همان حکم) برای غیر آن موضوع ثابت باشد، كما اینکه در مفهوم لقب همین طور است و حاصل مطلب اینکه، احترازی بودن قید لزوما موجب نمی شود که آن را به حکم ارجاع دهیم.

۳- وصف مشعر به علیت است، بنابراین لازم است حکم منوط به وصف باشد.

و جواب این است که: این اشعار گرچه مسلم است و لكن تا به حدّ ظهور نرسد، دلالت بر مفهوم ندارد.

۴- استدلال با جملاتی که دلالت آن‌ها بر مفهوم ثابت شده است مثل سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «امروز و فردا کردن بدهکار ثروتمند، ظلم است» (مفهوم این روایت این است که ممانعه فقیر، ظلم نیست).

و جواب این است که: این جمله و امثال آن برفرض که دلالت بر مفهوم داشته باشد، در بحث ما نفعی ندارد، زیرا ما منع نمی کنیم که برخی اوقات به خاطر وجود قرینه، تقييد وصفی، مفهوم دارد و اما بحث در اینست که خود وصف جدای از قرینه، آیا اقتضای مفهوم دارد یا نه. و در مورد مثال فوق می بینیم قرینه برای منوط کردن حکم (یعنی ظلم) بر وصف غنی وجود دارد و آن مناسبت حکم و موضوع است. لذا از قرینه فهمیده می شود که سبب حکم به ظلم، این است که بدهکار، غنی است و در نتیجه ممانعه (امروز و فردا کردن) او ظلم است. برخلاف مدیون فقیر که عاجز از پرداخت دین است و لذا سهل انگاری و تأخیر او ظلم نیست.

سوم: مفهوم غایت

اگر تقييد به غایت وارد شود مثل «روزه را تا شب ادامه دهید» و «هر چیزی حلال است تا اینکه بدانید مشخصا حرام است» اصوليون

از دو جهت اختلاف کرده‌اند:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۰

الجهة الاولى - في دخول الغاية في المنطوق، أي في حكم المغيبي، فقد اختلفوا في أن الغاية - و هي الواقعة بعد أداء الغاية نحو «إلى» و «حتى» - هل هي داخله في المغيبي حكما، أو خارجه عنه، و إنما ينتهي إليها المغيبي موضوعا و حكما؟
على أقوال:

منها، التفصيل بين كونها من جنس المغيبي فتدخل فيه، نحو «صمت النهار إلى الليل»، و بين كونها من غير جنسه فلا تدخل، كمثال «كل شيء حلال...»

و منها، التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلى» فلا تدخل فيه و بين كونها واقعة بعد «حتى» فتدخل، نحو «كل السمكة حتى رأسها». و الظاهر انه لا- ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيبي و لا- في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد و القرائن الخاصة الحافة بالكلام.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال «كل شيء لك حلال»، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

ثم ان المقصود من كلمة «حتى» التي يقع الكلام عنها هي «حتى الجارة»، دون العاطفة و ان كانت تدخل على الغاية أيضا، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، لأن هذا هو معنى العطف، فاذا قلت: «مات الناس حتى الانبياء» فان معناه ان الانبياء ماتوا أيضا. بل «حتى العاطفة» تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيبي في القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا في الحكم، بل قد يكون هو الأسبق في الحكم، نحو: «مات كلّ اب حتى آدم».

الجهة الثانية - في مفهوم الغاية. و هي موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية و عن الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخله في المغيبي، أو لا؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۱

(جهت اول) در دخول غایت در منطوق یعنی در حکم معنیاً: اصولیون اختلاف کرده‌اند در اینکه غایت که بعد از ادات غایت مثل «الی» و «حتى» واقع می‌شود آیا حکما در معنی داخل است یا خارج است بدین معنی که معنی موضوعا و حکما [۶۶] به وسیله غایت، پایان می‌یابد؟ علما در اینجا چند قول دارند:

- یک قول این است که باید تفصیل داد بین آنجا که غایت از جنس معنی است که در این صورت، غایت در معنی داخل می‌شود مثل «روزه گرفتم تا شب» (در اینجا شب از نظر زمان، از جنس روز است و روزه شب با روزه روز، هم‌سنخ‌اند) و اما اگر غایت از جنس معنی نباشد، در آن داخل نمی‌شود مثل: هر چیزی حلال است تا...» (در اینجا دو حکم حلال و حرام از یک سنخ نیستند).

- قول دیگر این است که اگر غایت بعد از «الی» باشد، در معنی داخل نیست و اگر بعد از «حتى» باشد، داخل است مثل: «ماهی را تا سرش بخور».

ظاهر این است که خود تقييد به غایت، ظهوری ندارد که غایت در معنی داخل است یا داخل نیست، بلکه این مسئله تابع موارد و قرائن مخصوصی است که در کلام موجود باشد.

آری، در این، خلافي نیست که اگر غایت، غایت حکم باشد، داخل در معنی نیست مثل «هر چیزی حلال است...» چرا که داخل بودن معرفت حرام (یعنی: حتی تعرف) در حکم حلال، معنایی ندارد.

نکته دیگر اینکه مقصود از کلمه «حتى» که از آن سخن می‌گوئیم، حتی جزّه است نه عاطفه، گرچه عاطفه بر سر غایت نیز می‌آید.

چون در عاطفه، حتما بایستی ما بعد آن در حکم ماقبلش داخل شود چرا که معنای عطف، همین است. پس اگر گفتی: مردم مردند حتی انبیاء، معنایش اینست که انبیاء نیز مردند. بلکه حتی عاطفه، مفید این معناست که غایت، فردی است که بر سایر افراد معنیاً از حیث قوت یا ضعف، برتری دارد (به ترتیب مثل: جاءنی القوم حتی الامیر، جاءنی القوم حتی الفقیر) لذا چگونه می‌توان تصور کرد که معطوف به وسیله حتی، داخل در حکم نباشد، بلکه گاهی در حکم، اُسبِق است مثل: همه پدرها مردند حتی حضرت آدم علیه السلام.

(جهت دوم) در مفهوم غایت نیز علما اختلاف کرده‌اند و موضوع بحث در اینجا همین است که تقیید به وسیله غایت- با قطع نظر از قرائن مخصوص- آیا دلالت دارد بر اینکه سنخ حکم از ماوراء غایت و از خود غایت، وقتی که داخل در معنی نباشد، منتفی است یا نه؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۲

فبقول: ان المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرک في الشرط و الوصف، فاذا كانت قيدا للحکم كانت ظاهرة في انتفاء الحکم فيما وراءها، و اما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

و عليه فما علم في التقيد بالغاية انه راجع إلى الحکم فلا اشكال في ظهوره في المفهوم؛ مثل قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس» و كذلك مثال كل شيء حلال.

و ان لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحکم و انها غاية للنسبة الواقعة قبلها، و كونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان و القرينة. فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.

الرابع- مفهوم الحصر معنی الحصر

الحصر له معنیان

۱- القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف الا ذو الفقار و لا فتى الا علي»، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو «و ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ»، [۶۷] إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ [۶۸].

۲- ما يعم القصر و الاستثناء الذي لا يسمى قصرا بالاصطلاح نحو فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا [۶۹] و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۳

پس می‌گوئیم: مدرک دلالت غایت بر مفهوم همانند مدرک در مفهوم شرط و وصف است.

لذا اگر غایت، قید حکم باشد، ظهور در انتفاء حکم از ماورای غایت خواهد داشت و اما اگر غایت، فقط قید موضوع باشد (مثل: الصائم الى الليل مثاب) یا قید محمول باشد (مثل: ثواب الصوم لكل صائم الى الليل) دلالتی بر مفهوم ندارد.

بنابراین در تقیید به وسیله غایت، اگر علم داریم که قید به حکم می‌خورد، بلااشکال ظهور در مفهوم دارد مثل قول امام علیه السلام که می‌فرماید: هر چیزی طاهر است تا اینکه علم پیدا کنی که نجس است و همچنین است مثل «هر چیزی حلال است...».

و اما اگر این امر (یعنی رجوع قید به حکم) از قرائن معلوم نشد، بعید نیست قائل شویم که غایت ظهور دارد در اینکه به حکم باز می‌گردد و غایت نسبتی است که قبل از ذکر غایت، در جمله آمده است و اما اینکه غایت، غایت خود موضوع یا خود محمول باشد، محتاج بیان و قرینه است.

پس نتیجه آنکه، قول به مفهوم غایت، نسبت به سایر اقوال در نزد ما ترجیح دارد.

معنای حصر:

حصر دارای دو معناست:

۱- حصر به اصطلاح معروف در نزد علمای بلاغت، خواه از قبیل حصر صفت در موصوف باشد مثل «شمشیر تیز جز ذو الفقار نیست و جوانمرد، کسی جز علی علیه السلام نیست» و خواه از قبیل حصر موصوف بر صفت باشد مثل «محمد صلی الله علیه و آله و سلم نیست جز فرستاده خدا» و «تو فقط انداز کننده هستی».

۲- معنای دوم، اعم از حصر و استثناء است که حصر اصطلاحی نامیده نمی‌شود مثل «همه نوشیدند الا اندکی» و مقصود از حصر در اینجا، همین معنای دوم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۴

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته

إن مفهوم الحصر یختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما ستری، فلذلك كان علينا ان نبحث عنها واحده واحده، فنقول:

۱- «الّا»، و هی تأتي لثلاثة وجوه:

۱- صفة بمعنی غیر؛

۲- استثنائية؛

۳- أداة حصر بعد النفی.

اما «الّا الوصفیه»، فهی تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخری. فهی تدخل من هذه الجهة فی مفهوم الوصف، فان قلنا هناك ان للوصف مفهومًا فهی كذلك، و الا فلا. وقد رجحنا فيما سبق ان الوصف لا مفهوم له، فاذا قال المقر مثلاً:

«فی ذمتی لزيد عشرة دراهم الا درهم» بجعل «الّا درهم» و صفاً، فإنه یثبت فی ذمته تمام العشرة الموصوفة بانها ليست بدرهم. و لا یصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. و لا مفهوم لها حينئذ فلا تدل علی عدم ثبوت شیء آخر فی ذمته لزيد.

و اما «الّا الاستثنائية»، فلا- ینبغی الشك فی دلالتها علی المفهوم، و هو انتفاء حکم المستثنی منه عن المستثنی، لأن «الّا» موضوعه للإخراج و هو الاستثناء، و لازم هذا الإخراج، باللزوم البین بالمعنی الأخص، ان یكون المستثنی محکوماً بنقیض حکم المستثنی منه. و لما كان هذا اللزوم بینا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق.

و اما «أداة الحصر بعد النفی»، نحو «لا صلاة الا بطهور»، فهی فی الحقیقة من نوع الاستثنائية.

فرع- لو شككنا فی مورد ان کلمة «الّا» استثنائية، أو وصفیه، مثل ما لو قال

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۵

اختلاف مفهوم حصر به سبب اختلاف ادوات آن:

مفهوم حصر- چنانکه خواهید دید- به لحاظ اختلاف ادوات حصر، مختلف است و لذا بر ما لازم است که درباره ادوات حصر، یک به یک بحث کنیم:

۱- (الّا): این کلمه به سه صورت به کار می‌رود: ۱- صفت به معنای غیر ۲- برای استثناء ۳- به عنوان ادوات حصر بعد از نفی.

اما «الّا» ی وصفی مانند سائر اوصاف، به عنوان وصف برای ما قبل خود به کار می‌رود. و لذا از این جهت در مفهوم وصف داخل می‌شود و لذا اگر در وصف قائل به مفهوم شدیم در الای وصفی هم باید قائل به مفهوم بشویم و الّا نه. ما در مباحث قبلی، ترجیح دادیم که وصف مفهوم ندارد و بنابراین اگر کسی مثلاً اقرار کند و بگوید: «برای زید در ذمه من ده درهم است الا یک درهم» بدین صورت که «الّا یک درهم» وصف باشد، تمام ده درهم به عنوان موصوف «الّا یک درهم» بر گردن او ثابت می‌شود و صحیح

نیست که اِلَّا در این جمله، استثنائیه باشد چون کلمه درهم، منصوب نیست و در این صورت اَلَّا، مفهوم ندارد و دلالت بر عدم ثبوت چیز دیگری بر گردن قائل برای زید ندارد.

و اَمَّا «الَّا» ی استثنائیه، بدون شک دلالت بر مفهوم دارد و مفهوم آن، انتفاء حکم مستثنی منه از مستثنی است چرا که «الَّا» برای اخراج یعنی استثناء کردن وضع شده است و لازمه این اخراج به نحو لزوم بین بالمعنی الاخص (یعنی روشن و واضح) این است که مستثنی به نقیض حکم مستثنی منه، محکوم باشد و از آنجا که این لزوم، بین و روشن است بعضی از علما گفته‌اند این مفهوم از باب منطوق است و اَمَّا «الَّا» به عنوان ادات حصر بعد از نفی، مثل «نماز نیست جز به طهور» (لا صلاة الا بطهور) در حقیقت، از نوع اِلَّا ی استثنائیه است.

(نکته فرعی): اگر شک کنیم که کلمه اَلَّا در موردی، استثنائی است یا وصفی، مثل اینکه مقرّر بگوید: «لیس فی ذمتی لزید عشرة در اهم اَلَّا درهم» [۷۰] در اینجا ممکن است «الَّا» وصفی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۶

المقرّر: «لیس فی ذمتی لزید عشرة دراهم الا درهم»، اذ يجوز فی المثال أن تكون الا وصفیة، و يجوز أن تكون استثنائیة- فان الأصل فی کلمة «الا» أن تكون للاستثناء؛ فیثبت فی ذمته فی المثال درهم واحد. اما لو كانت وصفیة فإنه لا یثبت فی ذمته شیء، لأنه یکون قد نفی العشرة الدرهم كلها الموصوفة تلك الدرهم بانها لیست بدرهم.

۲- «إنما»، و هی أداة حصر مثل کلمة «الا»، فاذا استعملت فی حصر الحکم فی موضوع معین دلت بالملازمة البینه علی انتفائه عن غیر ذلك الموضوع و هذا واضح.

۳- «بل»، و هی للاضراب، و تستعمل فی وجوه ثلاثة:

الأول- للدلالة علی ان المضروب عنه وقع عن غفلة أو علی نحو الغلط، و لا دلالة لها حیثند علی الحصر، و هو واضح.

الثانی- للدلالة علی تأکید المضروب عنه و تقریره، نحو: زید عالم بل شاعر، و لا دلالة لها أيضا حیثند علی الحصر.

الثالث- للدلالة علی الردع و إبطال ما ثبت أولا، نحو أم یقولون به جنة بل جاءهم بالحق [۷۱]. فتدل علی الحصر، فیکون لها مفهوم، و هذه الآیة الکریمة تدل علی انتفاء مجیئه بغیر الحق.

۴- و هناك هیئات غیر الادوات تدل علی الحصر، مثل تقدم المفعول نحو إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، [۷۲] و مثل تعریف المسند إليه بلام الجنس مع تقدیمه نحو «العالم محمد»، و «ان القول ما قالت حذامه». و نحو ذلك مما هو مفصل فی علم البلاغة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۷

باشد و ممکن است استثنائی باشد و اصل در کلمه اَلَّا این است که استثنائی باشد و در این صورت، آنچه بر گردن گوینده ثابت می‌شود فقط یک درهم است و اَمَّا اگر وصفی باشد، چیزی بر گردنش ثابت نیست چون او ده درهم را نفی کرده و این ده درهم موصوف است به اینکه یک درهم نیست.

۲- (أَمَّا): این کلمه نیز همانند اَلَّا از ادات حصر است و لذا وقتی برای حصر حکم در موضوع معینی استعمال شود، به صورت ملازمه بین، دلالت بر انتفاء آن حکم از غیر آن موضوع دارد و این، روشن است «مثل أَمَّا المؤمنون إخوة: فقط مؤمنان هستند که با هم برادرند».

۳- (بل): این کلمه برای اضراب (برگشتی از حکم قبلی) است و به سه صورت استعمال می‌شود: (اول) برای دلالت بر اینکه مضروب عنه، از روی غفلت یا اشتباه واقع شده است و در این صورت دلالتی بر حصر ندارد و این، واضح است (مثل: جاءنی زید بل عمرو).

(دوم) برای دلالت بر تأکید مضروب عنه و تثبیت آن مثل: زید عالم بل شاعر (: زید عالم است بلکه شاعر هم هست) در این صورت

نیز دلالتی بر حصر ندارد.

(سوم) برای دلالت بر ردّ و ابطال آنچه قبلاً بیان شده مثل «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ، يَلْجَأُهُمُ بِالْحَقِّ» (آیا می‌گویند او مجنون است؟ هرگز چنین نیست بلکه او به حق برای آنان آمده است) در اینجا دلالت بر حصر دارد و لذا دارای مفهوم است و این آیه کریمه دلالت می‌کند که پیامبر به غیر حق، نیامده است.

۴- هیئات دیگری غیر از ادوات، بر حصر دلالت دارند مثل تقدم مفعول همچون:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ و همچون تعریف مسند بالام جنس و مقدم کردن آن مثل (العالم محمّد) (که در اصل، محمد عالم بوده است) و (ان القول ما قالت حذام) [۷۳] و امثال این‌ها از هیئات دیگر که در علم بلاغت، تفصیل داده شده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۸

فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم، لأنه لازم للحصر لزوماً بيناً. و تفصیل الکلام فيها لا يسعه هذا المختصر. و على كل حال، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

الخامس - مفهوم العدد

لا شك في ان تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: «صم ثلاثة ايام من كل شهر» فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الايام. فلا يعارض الدليل على استحباب صوم ايام اخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلاً - و كان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى، فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان؛ و لكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم. فالحق ان التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس - مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم: اطعم الفقير، و كالسارق و السارقة في قوله تعالى: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [۷۴].

و معنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. و بعد ان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۹

این هیئات ظهور در حصر دارند و اگر از آن‌ها حصر استفاده شود، شکی در ظهور آن‌ها در مفهوم نیست چرا که مفهوم، لازمه بین حصر است و تفصیل در این مطلب، در گنجایش این مختصر نیست.

و به طور کلی هر چیزی که دلالت بر حصر داشته باشد به صورت ملازمه بین، دال بر مفهوم است.

پنجم: مفهوم عدد

شکی نیست که محدود ساختن موضوع به یک عدد خاص، دلالت بر انتفاء حکم در غیر آن تعداد نمی‌کند و لذا اگر گفته شود: سه روز از هر ماه را روزه بگیر، دلالت بر این نمی‌کند که روزه غیر سه روز، استحباب ندارد و لذا با دلیلی که دال بر استحباب روزه ایام دیگر ماه باشد، تعارضی ندارد.

آری، اگر حکم، مثلاً - وجوب باشد و مشخص کردن عدد برای بیان حد اعلاى واجب باشد، بلاشبهه دلالت می‌کند که بیش از آن عدد، واجب نیست مثل دلالت دلیلی که روزه سی روز ماه رمضان را واجب می‌کند و اما این دلالت از جهت خصوصیت مورد است نه از جهت اصل تحدید عددی، تا اینکه بگوئیم خود مفهوم عدد، دارای مفهوم است (چون گفته‌اند روزه واجب حدّ اکثر سی

روز است، مفهوم دارد نه اینکه نفس عدد، مفهوم داشته باشد) پس حق این است که تحدید عددی، مفهوم ندارد.

ششم: مفهوم لقب

[۷۵] مقصود از لقب، هر اسمی است که موضوع حکم قرار گیرد خواه مشتق باشد و خواه جامد، مثل فقیر در عبارت: اطعم الفقیر، و سارق و سارقه در کلام خدای متعال که می‌فرماید: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا. و معنای مفهوم لقب، نفی حکم از چیزی است که عمومیت آن اسم (لقب) شامل آن ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۰

استشکلنا فی دلالة الوصف علی المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فان نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن ان يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، و هذا لا كلام فيه، اما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلا. و قد قيل: ان مفهوم اللقب اضعف المفهومات.

خاتمة- فی دلالة الاقتضاء و التنبیه و الاشارة

تمهید

يجرى كثيرا على لسان الفقهاء و الاصوليين ذكر دلالة الاقتضاء و التنبیه و الاشارة، و لم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. و لذلك رأينا ان نبحت عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. و البحث عنها يقع من جهتين: الاولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث و انها من أى أقسام الدلالات، و الثانية في حجيتها.

الجهة الاولى- مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم ان «المفهوم»، هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الأخص. و يقابله «المنطوق»، الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة. و لكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم و لا فى المنطوق اصطلاحا، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزامية [۷۶] على لفظ مفرد أو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۱

نمی‌شود و پس از اشکالی که در دلالت وصف بر مفهوم مطرح کردیم، عدم دلالت لقب بر مفهوم، اولی است. [۷۷] چرا که خود موضوع حکم با عنوانی که دارد، مشعر تعلیق حکم بر آن موضوع نیست، چه رسد به اینکه ظهور در انحصار حکم بر آن عنوان داشته باشد. آری، نهایت چیزی که از لقب فهمیده می‌شود این است که شخص حکم، شامل غیر آنچه که مشمول عمومیت اسم است نمی‌شود و در این، بحثی نیست. اما بر اینکه نوع حکم برای موضوع دیگر ثابت نیست، لقب اصلا چنین دلالتی ندارد. و گفته شده است که مفهوم لقب، ضعیف‌ترین مفهومات است.

خاتمه دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره

مقدمه:

در لسان فقها و اصولیون، دلالت اقتضاء و تنبیه و اشاره، زیاد مطرح می‌شود، اما در اکثر کتب اصولی متعارف، این دلالتها تشریح

نشده است و لذا به نظر ما رسید که قدری مفصل در این زمینه بحث کنیم تا افراد مبتدی را مفید افتد و بحث از این دلالات، از دو جهت است: یکی از حیث موقعیت و جایگاه این دلالتها و اینکه این‌ها از کدام قسم دلالتها محسوب می‌شوند و دیگر از جهت حجیت آن‌ها.

جهت اول: جایگاه دلالات سه‌گانه

اشاره

قبلا گذشت که مفهوم، همان مدلول خود لفظ برطبق دلالت مطابقی است. منطوق است که به نحو لزوم بین بالمعنی الأخص، لازمه منطوق است و مقابل مفهوم، منطوق است که مدلول خود لفظ برطبق دلالت مطابقی است.

و اما برخی دلالت‌ها باقی مانده که اصطلاحاً نه داخل در مفهوم‌اند و نه داخل در منطوق مثل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۲

معنی مفرد لیس مذکوراً فی المنطوق صریحاً، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا ان اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص. فان هذه كلها لا تسمى مفهوماً ولا منطوقاً، إذن ما ذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات؟ نقول: الأنسب أن نسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - الدلالة السياقية، كما ربما يجرى هذا التعبير في لسان جملة من الاساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية و المنطوقية. و المقصود بها - على هذا - ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر. و قسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء و التنبيه و الاشارة: فليبحث عنها واحدة واحدة.

۱- دلالة الاقتضاء

و هي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادة عليها. مثالها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام»، فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام و الآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمين، فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية و أحكامه. و مثله «رفع عن امتي ما لا يعلمون و ما اضطروا إليه...».

مثال آخر، قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد» فان صدق الكلام و صحته تتوقف على تقدير كلمة «كاملة» محذوفة ليكون المنفى كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: وَ سَأَلَ الْقُرْآنُ، [۷۸] فان صحته عقلاً تتوقف على تقدير

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۳

آنجا که کلام به نحو دلالت التزامی [۷۹] بر لفظ مفرد یا معنای مفردی که صریحاً در منطوق ذکر نشده، دلالت کند (به نحوی که اگر آن لفظ نباشد، عبارت از نظر ادبی غلط است و اگر آن معنی نباشد، عبارت از حیث معنای عقلی غلط است) و مثل آنجا که کلام بر معنایی که لازمه منطوق است دلالت دارد، اما لزوم به نحو لزوم بین بالمعنی الأخص نیست. تمام این مدلولات، نه مفهوم نامیده می‌شوند و نه منطوق، و لذا جای این سؤال هست که این دلالت‌ها در این موارد چه نامیده شود؟

می‌گوئیم: مناسب‌ترین اسم در مثل چنین دلالت‌هایی این است که به طور کلی آن‌ها را دلالت سیاقیه بنامیم - کما اینکه این تعبیر در لسان برخی از بزرگان علم اصول دیده می‌شود - تا در مقابل دلالت مفهومی و منطوقی قرار گیرد و بنابراین مقصود از دلالت سیاقیه این است که سیاق کلام بر معنایی مفرد یا مرکب یا لفظ مقدر دلالت کند و علماً این دلالت را به سه قسم اقتضاء، تنبیه و اشاره تقسیم کرده‌اند و لازم است از یکایک آن‌ها بحث کنیم:

۱- دلالت اقتضاء:

و این دلالت در مواردی است که مدلول عرفا مقصود متکلم باشد و صدق کلام و یا درستی آن از حیث عقل یا شرع یا لغت یا عادت، متوقف بر آن دلالت باشد.

مثال این دلالت قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: «ضرر و ضرار در اسلام نیست». صدق این سخن، متوقف بر این است که احکام و آثار شرعیه را به عنوان آنچه که نفی شده، در تقدیر بگیریم (و بگوئیم احکام و آثار شرعیه ضرری و ضراری در اسلام نیست) چرا که ضرر و ضرار قطعا در بین مسلمین وجود دارد. پس نفی ضرر به اعتبار نفی آثار شرعیه و احکام ضرر است. نمونه دیگر حدیث رفع است که می‌فرماید: از امت من برداشته شده چیزهایی که نمی‌دانند و آنچه که بدان مضطر شوند... نمونه دیگر قول امام علیه السلام است که فرمود: «نماز برای کسی که مسجد همسایه اوست نیست مگر در مسجد». صدق و صحت این کلام متوقف بر تقدیر کلمه «کامل» است که محذوف واقع شده، تا آنچه نفی گردیده، کمال نماز باشد نه اصل نماز.

نمونه سوم، سخن خداست که می‌فرماید: «از قریه سؤال کن». صحت این عبارت، عقلا متوقف

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۴

لفظ «أهل»، فیکون من باب حذف المضاف، أو علی تقدیر معنی أهل، فیکون من باب المجاز فی الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدک عنی علی ألف» فان صحه هذا الکلام شرعا تتوقف علی طلب تملیکه أولا له بالف لأنه لا عتق الا فی ملک فیکون التقدير:

ملکنی العبد بالف ثم اعتقه عنی.

مثال خامس، قول الشاعر:

نحن بما عندنا و انت بما عندک راض و الرأی مختلف

فان صحته لغه تتوقف علی تقدیر «راضون» خيرا للمبتدأ «نحن»، لأن راض مفرد لا یصح ان یكون خيرا لنحن.

و جمیع الدلالات الالتزامیه علی المعانی المفردة، و جمیع المجازات فی الکلمه أو فی الإسناد ترجع إلی «دلالة الاقتضاء».

فان قال قائل: ان دلالة اللفظ علی معناه المجازی من الدلالة المطابقیه، فکیف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء- نقول له: هذا صحیح، و مقصودنا من کون الدلالة علی المعنی المجازی من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرینة المحفوف بها الکلام علی إرادة المعنی المجازی من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ علیه بتوسط القرینة.

و الخلاصة: ان المناط فی دلالة الاقتضاء شیئان: الأول، أن تكون الدلالة مقصوده، و الثانی، ان یكون الکلام لا یصدق أو لا یصح بدونها. و لا یفرق فیها بین ان یكون لفظا مضمرا، أو معنی مرادا: حقیقیا أو مجازیا.

۲- دلالة التنبیه

و تسمى «دلالة الايماء» أيضا، و هی کالاولی فی اشتراط القصد عرفا و لکن من

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۵

بر تقدیر لفظ «اهل» است و لذا از قبیل حذف مضاف می‌باشد و یا باید معنای اهل را در تقدیر بگیریم که از باب مجاز در اسناد خواهد شد (که قرینه لفظی ندارد ولی عقل حاکم بر تقدیر است، به خلاف مجاز در کلمه مثل رأیت اسدا فی الشارع که قرینه لفظی در کار است).

مثال چهارم، قول آنهاست که می‌گویند: بندهات را از طرف من به هزار- درهم مثلا- آزاد کن. صحت این کلام، شرعا متوقف بر این است که اولاً- گوینده طلب تملیک به هزار درهم کند چرا که آزاد کردن بنده جز در ملک امکان‌پذیر نیست. پس جمله در

تقدیر این است: به هزار درهم عبادت را به من تملیک کن و سپس آن را از طرف من آزاد کن.

مثال پنجم، قول شاعر است: ما به آنچه نزد ماست راضی هستیم و تو به آنچه نزد توست راضی هستی و رأی‌ها مختلف است. صحت این شعر از نظر لغوی متوقف بر این است که کلمه «راضون» را به عنوان خبر برای مبتدای «سخن» در تقدیر بگیریم چون «راض» مفرد است و صحیح نیست که برای «سخن» خبر واقع شود.

و همه دلالت‌های التزامی بر معانی مفرد و همه مجازات در کلمه یا در اسناد، بازگشت به دلالت اقتضاء می‌کنند. حال اگر کسی بگوید: دلالت لفظ بر معنای مجازی‌اش از سنخ دلالت مطابقی است پس شما چگونه مجاز را از قبیل دلالت اقتضاء دانستید؟ می‌گوئیم: این درست است و مقصود ما از اینکه دلالت بر معنای مجازی از نوع دلالت اقتضاء است این است که دلالت خود قرینه‌ای که با کلام همراه است بر اراده معنای مجازی از لفظ، دلالت اقتضاء است نه اینکه دلالت خود لفظ همراه با قرینه بر آن معنا، دلالت اقتضاء باشد (یعنی در رأیت اسدا یرمی، خود «یرمی» دلالت اقتضایی دارد بر اینکه مراد از اسد، رجل شجاع است، اما کَلَّ جمله، دلالت مطابقی دارد که مراد از اسد، رجل شجاع است).

خلاصه: مناط در دلالت اقتضاء دو چیز است: اول اینکه این دلالت، مورد قصد باشد، دوم اینکه کلام بدون آن دلالت، صادق و صحیح نباشد. و در این دلالت فرقی نمی‌کند که مدلول، لفظی مقدر باشد یا معنایی باشد مورد قصد و اراده، چه حقیقی و چه مجازی.

۲- دلالت تنبیه

و این دلالت، دلالت ایماء نیز نامیده می‌شود و این نیز همانند قبلی مشروط به قصد عرفی است و لکن صدق یا صحت کلام، متوقف بر این دلالت نیست اما سیاق کلام به گونه‌ای است که با توجه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۶

غیر ان يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم ارادته. و بهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء لأنها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. و لدلالة التنبیه موارد كثيرة نذكر أهمها:

۱- ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فتنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: «دَقَّت الساعة العاشرة» مثلا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: «انني عطشان» للدلالة على طلب الماء.

و من هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو اخبر المخاطب بقوله:

«انك صائم» لبيان انه عالم بصومه. و من هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالإفادة من اللفظ، ثم كُنِيَ به عن شيء آخر.

۲- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشيء علة أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشك في إعداد الثنائية، فإنه يستفاد منه ان الشك المذكور علة لبطلان الصلاة و للحكم بوجوب الاعادة.

مثال آخر قوله عليه السلام: «كفّر» لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد ان الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

و مثال ثالث قوله: «بطل البيع» لمن قاله له: «بعت السمك في النهار»، فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

و مثال رابع قوله: «لا تعید» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۷

به آن، قطع پیدا می‌کنیم که آن لازم، مورد اراده گوینده است و یا بعید است که آن را اراده نکرده باشد. و با همین فرق، از دلالت قبلی امتیاز پیدا می‌کند چرا که در دلالت اقتضاء چنانکه گذشت، صدق یا صحت کلام متوقف بر آن است. و برای دلالت تنبیه، موارد زیادی است که اهم آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۱- یکی آنجاست که متکلم بخواهد امری را بیان کند اما ملازم عقلی یا عرفی آن امر را ذکر کند. مثلا بگوید: «ساعت، ده شد» و فرض کنیم ساعت ده، موعد گوینده با مخاطب باشد، در اینجا این تعبیر، دلالت بر فرارسیدن موعد مورد اتفاق دارد. یا کسی بگوید: «خورشید طلوع کرد» و با این کلام به کسی که تازه از خواب بیدار شده، خطاب کند. این سخن برای بیان این نکته است که وقت انجام و اداء نماز صحیح، فوت شده است، یا گوینده‌ای برای دلالت بر ضرورت جستجوی آب بگوید: «من تشنه هستم».

و از همین باب است آنجا که خبری را برای بیان لازم فائده آن ذکر می‌کنیم نه خود مفاد خبر. مثل اینکه کسی به مخاطب بگوید: تو روزه دار هستی و مقصودش این باشد که گوینده عالم به روزه‌دار بودن مخاطب است. و کنایات از همین باب محسوب می‌شوند چرا که در کنایات [۸۰] و [۸۱] معنای حقیقی الفاظ، قصد می‌شود، اما آن معنا، کنایه از معنای دیگری است.

۲- مورد دیگر جایی است که کلام همراه با چیزی باشد که مفید این معنا باشد که آن چیز علت حکم، یا شرط حکم یا مانع حکم و یا جزء حکم است و یا عدم علیت، عدم شرطیت، عدم مانعیت و عدم جزئیت را افاده کند. در این صورت ذکر حکم برای تنبیه بر این معناست که یا آن شیء علت است و یا شرط است و یا مانع است و یا جزء است و یا چنین نیست.

مثال آن، قول مفتی است که می‌گوید: نماز را اعاده کن، و این پاسخ در برابر سؤال کسی است که از شک در تعداد رکعات نماز دو رکعتی می‌پرسد. از این پاسخ استفاده می‌شود که شک مذکور علت بطلان نماز و علت حکم به وجوب اعاده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۸

مانعیة الكون في الحمام للصلاة ... و هكذا.

۳- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر و شربت»، فيفهم من هذه المقارنة ان المشروب هو الماء و انه من النهر. و مثل ما إذا قال: «قمت و خطبت» أي و خطبت قائما ... و هكذا.

۳- دلالة الإشارة

و يشترط فيها- على عكس الداليتين السابقتين- الا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، و لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين أو لزوما يبين بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين. مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، و هما آية وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا [۸۲] و آية وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ، [۸۳] فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف انه أقل الحمل.

و من هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمه باللزوم البين بالمعنى الأعم. و لذلك جعلوا وجوب المقدمه وجوبا تبعا لا اصليا، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، و إنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية- حجية هذه الدلالات

اما دلالة «الاقتضاء و التنبيه»، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة و ظهور؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۹

مثال دیگر قول امام علیه السلام است که می‌فرماید: کفاره بده، برای کسی که عرض کرد: من در روز ماه رمضان با همسرم مباشرت داشتم. از این فرمایش استفاده می‌شود که مباشرت در حال روزه واجب، موجب کفاره می‌شود. و مثال سوم، قول امام علیه السلام است که در پاسخ فردی که گفت: ماهی را در داخل رودخانه فروخته‌ام، فرمودند: بیع باطل است. از این پاسخ فهمیده می‌شود که در بیع، قدرت بر تسلیم، شرط است. و مثال چهارم، قول امام علیه السلام است که در پاسخ فردی که از نماز در حمام سؤال کرده بود، فرمودند: اعاده نمی‌کنی، و از این پاسخ فهمیده می‌شود که بودن در حمام، مانع صحت نماز نیست و ... همین‌طور است مثالهای دیگر.

۳- مورد دیگر آنجاست که کلام همراه با چیزی باشد که بعضی از متعلقات فعل را تعیین کند. مثل گوینده‌ای که می‌گوید: رسیدم به رودخانه و نوشیدم. از این مقارنت فهمیده می‌شود که مشروب، آب نهر بوده است و مثل آنجا که گوینده می‌گوید: بلند شدم و خطبه خواندم، که معنایش این است که ایستاده خطبه خواندم و ... همین‌طور.

۳- دلالت اشاره

در این دلالت - برعکس دو دلالت پیشین - شرط است که به حسب عرف، این دلالت در قصد استعمالی، مقصود نباشد و لکن مدلول آن، لازمه مدلول کلام است به نحو لزوم غیر بین و یا به نحو لزوم بین به معنای اعم، خواه این مدلول از کلام واحد استنباط شود و خواه از دو کلام.

مثال این مورد، دلالت دو آیه قرآن بر اقل دوران حمل (حاملگی) است و این دو آیه به قرار زیر است: «دوران حمل و فصال (دوران شیردهی) انسان سی ماه است» و «مادران اولاد خود را دو سال کامل، شیر می‌دهند» اگر مدت دو سال را از سی ماه کم کنیم، باقی مانده آن شش ماه است و لذا فهمیده می‌شود که این شش ماه، اقل دوران حمل است. و از همین باب (دلالت اشاره) است دلالت وجوب یک چیز بر وجوب مقدمه آن. چرا که وجوب مقدمه، لازمه وجوب ذی المقدمه است به نحو لزوم بین به معنای اعم و از این رو، علما وجوب مقدمه را وجوب تبعی می‌دانند نه اصلی، چرا که در کلام، وجوب مقدمه مقصود اصلی نیست، بلکه تبعاً یعنی به دلالت اشاره فهمیده می‌شود.

جهت دوم: حجیت این دلالات (اقتضاء، تنبیه و اشاره)

و اما در مورد دلالت اقتضاء و تنبیه، اگر دلالت و ظهور در کار باشد هیچ شکی در حجیت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۰

لأنه من باب حجية الظواهر، و لا كلام في ذلك.

و اما دلالة «الإشارة»، فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر و شك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، اذ المفروض انها غير مقصودة و الدلالة تابعة للارادة، و حقا ان تسمى اشارة و اشعارا فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالأخذ بلوازم اقرار المقر و ان لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة. و سيأتي في محله في باب الملازمات العقلية ان شاء الله تعالى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۱

آن‌ها نیست زیرا از باب حجّیت ظواهر، حجّت‌اند و در آن بحثی نیست.

و اما اینکه حجّیت دلالت اشاره از باب حجّیت ظواهر باشد، محل تأمل و شک است، زیرا دلالت نامیدن آن مسامحی است. چرا که فرض بر این است که این دلالت مورد قصد و اراده نیست و حال آنکه دلالت تابع اراده است و حق این است که فقط اشاره و اشعار نامیده شود و لفظ دلالت به کار نرود و لذا اصلا این دلالت از قبیل ظواهر نیست تا از این جهت حجّت باشد.

آری «اشاره» از باب ملازمه عقلیه- در آنجا که ملازمه‌ای در کار است- حجّت است و لذا لازمه آن، خواه حکم باشد یا غیر حکم، کشف می‌شود (مثل دزدی که اقرار می‌کند درب خانه بسته بوده است و لذا کشف می‌شود که از روی دیوار وارد خانه شده است) و مثل لوازم اقرار مقرّ، گرچه خودش قصد آن‌ها را نداشته باشد و یا منکر ملازمه شود و این بحث در محل خود یعنی باب ملازمات عقلیه- ان شاء الله- خواهد آمد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۲

الباب الخامس العام و الخاص

تمهید

العام و الخاص: هما من المفاهیم الواضحة البديهیه التي لا تحتاج إلى التعریف الا لشرح اللفظ و تقریب المعنی إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعریفهما بالتعاریف الحقیقیة.

و القصد من العام: اللفظ الشامل بمفهومه لجمیع ما یصلح انطباق عنوانه علیه فی ثبوت الحكم له. و قد یقال للحکم أنّه عام أيضا باعتبار شموله لجمیع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

و القصد من الخاص: الحكم الذي لا یشمل الا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنّه اللفظ الدال علی ذلك.

و التخصیص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ فی نفسه شاملا له لو لا التخصیص.

و التخصیص: هو ان یكون اللفظ من أول الأمر- بلا تخصیص- غیر شامل لذلك الفرد غیر المشمول للحکم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۳

باب پنجم عام و خاص

مقدمه

(عام و خاص) از مفاهیم واضح و بدیهی‌ای هستند که نیازی به تعریف ندارند مگر به صورت شرح لفظ و برای تقریب معنا به ذهن. و لذا جایی برای تعریف عام و خاص با تعاریف حقیقی نیست.

و مقصود از (عام): لفظی است که معنایش شامل همه آنچه که صلاحیت انطباق عنوان عام را در ثبوت حکم دارد می‌شود. و گاهی به خود حکم نیز عام گفته می‌شود و این، به لحاظ شمول حکم نسبت به جمیع افراد موضوع (مثل الماء طاهر) یا متعلق (مثل الصلاة واجبه) یا مکلف (مثل یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام...) است و مقصود از (خاص). حکمی است که فقط شامل بعضی از افراد موضوع یا متعلق یا مکلف می‌شود و یا لفظی است که دال بر این حکم باشد.

و (تخصیص) به معنای اخراج بعضی افراد از شمول حکم عام است، البته در فرضی که اگر تخصیص نباشد، خود لفظ شامل آن افراد بشود.

و (تخصیص) بدین معناست که خود لفظ از ابتداء امر- بدون تخصیص- شامل فردی که مشمول حکم نیست، نشود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۴

اقسام العام

ینقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

- ۱- العموم الاستغراقی، و هو ان يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، و لكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو «أكرم كل عالم»؛
 - ۲- العموم المجموعی، و هو ان يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً كوجوب الايمان بالائمة عليهم السلام، فلا يتحقق الامتثال الا بالايان بالجميع؛
 - ۳- العموم البدلی، و هو ان يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعاً للحكم، فاذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو «اعتق أيه رقبة شئت».
- فان قال قائل: ان عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلية تنافي العموم، اذ المفروض ان متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فرداً واحداً فقط.
- نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل في المطلق لا في العام.
- و على كل حال، ان عموم متعلق الحكم لاحواله و أفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبی أو الاستجابی، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلی.
- إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي ان نشرع في تفصيل مباحث العام و الخاص في فصول:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۵

اقسام عام:

اشاره

به لحاظ تعلق حکم به عام، عام به سه قسم تقسیم می شود:

- ۱- عموم استغراقی: بدین معناست که حکم شامل تک تک افراد بشود و در نتیجه هر فرد به تنهایی، موضوع حکم باشد و هر حکم که متعلق به فردی از موضوع است، عصیان خاص خود را داشته باشد مثل: اکرام کن هر عالمی را.
 - ۲- عموم مجموعی: بدین معناست که حکم برای مجموع با همان حیثیت مجموعی ثابت باشد و در نتیجه، خود مجموع به عنوان موضوع واحدی تلقی شود مثل وجوب ایمان به ائمه علیهم السلام. و لذا امتثال صورت نمی گیرد مگر با ایمان آوردن به جمیع ائمه علیهم السلام.
 - ۳- عموم بدلی: آن است که حکم برای یکی از افراد به صورت علی البدل ثابت باشد یعنی یک فرد فقط - به نحو علی البدل - موضوع حکم قرار گیرد و در نتیجه اگر حکم در یک فرد امتثال شود دیگر تکلیف ساقط گردد مثل: آزاد کن هر عبدی را که می خواهی.
- اگر کسی بگوید: این قسم سوم را از اقسام عموم محسوب کردن، مبتنی بر مسامحه‌ای آشکار است چون بدلیت با عمومیت منافی

است، چرا که فرض بر این است که متعلق یا موضوع حکم جز یک فرد واحد نیست.

در جواب می‌گوئیم: عموم در این قسم سوم، به معنای عموم بدلی است یعنی هر فردی صلاحیت دارد که متعلق یا موضوع حکم باشد. بله، چون استفاده عمومیت از این قسم، به مقتضای اطلاق است، پس این قسم در مطلق داخل می‌شود نه در عام.

و در هر حال، شمول متعلق حکم نسبت به احوال و افرادش در آنجا که عام متعلق امر و جویی یا استحبابی [۸۴] است، اکثرا از نوع عموم بدلی است (مثل صلّ صلاة الظهر: یعنی یک نماز ظهر در هر حالتی که باشد بجای آور).

حال که این مقدمه را دانستی، بجاست که مباحث عام و خاص را تفصیلا در طی چند فصل آغاز کنیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۶

۱- أَلْفَاظُ الْعُمُومِ

لا- شك ان للعموم أَلْفَاظًا تَخْصُهُ دَالَةٌ عَلَيْهِ أَمَا بِالْوَضْعِ أَوْ بِالِإِطْلَاقِ بِمُقْتَضَى مَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ. وَ هِيَ أَمَا أَنْ تَكُونَ أَلْفَاظًا مَفْرَدَةً مِثْلَ «كُلِّ» وَ مَا فِي مَعْنَاهَا مِثْلَ «جَمِيعٍ»، وَ «تَمَامٍ» وَ «أَيُّ» وَ «دَائِمًا»، وَ أَمَا أَنْ تَكُونَ هَيْئَاتٍ لَفْظِيَّةً كَوُقُوعِ النُّكْرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ أَوْ النَّهْيِ، وَ كَوْنِ اللَّفْظِ جِنْسًا مَحَلِّيًّا بِاللَّامِ، جَمْعًا كَانُ أَوْ مَفْرَدًا.

فلنتكلم عنها بالتفصيل:

۱- لَفْظَةُ «كُلِّ» وَ مَا فِي مَعْنَاهَا، فَإِنَّهُ مِنَ الْمَعْلُومِ دَلَالَتُهَا بِالْوَضْعِ عَلَى عُمُومِ مَدْخُولِهَا سِوَاءِ كَانُ عَمُومًا اسْتِغْرَاقِيًّا أَوْ مَجْمُوعِيًّا، وَ انَّ الْعُمُومَ مَعْنَاهُ الشُّمُولُ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهَا مَهْمَا كَانُ لَهَا مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ الْوَالِدَةِ لِمَدْخُولِهَا؛

۲- وَقُوعِ النُّكْرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ أَوْ النَّهْيِ، فَإِنَّهُ لَا- شَكَّ فِي دَلَالَتِهَا عَلَى عُمُومِ السَّلْبِ لِجَمِيعِ أَفْرَادِ النُّكْرَةِ عَقْلًا، لَا وَضْعًا، لِأَنَّ عَدَمَ الطَّبِيعَةِ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا. وَ هَذَا وَاضِحٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَزِيدٍ بَيَانٍ؛

۳- الْجَمْعُ الْمَحَلِّيُّ بِاللَّامِ وَ الْمَفْرَدُ الْمَحَلِّيُّ بِهَا، لَا شَكَّ فِي اسْتِفَادَةِ الْعُمُومِ مِنْهُمَا عِنْدَ عَدَمِ الْعَهْدِ، وَ لَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ لَيْسَ ذَلِكَ بِالْوَضْعِ فِي الْمَفْرَدِ الْمَحَلِّيِّ بِاللَّامِ وَ إِنَّمَا يَسْتَفَادُ بِالِإِطْلَاقِ بِمُقْتَضَى مَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ، وَ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا مِنْ جِهَةِ الْعُمُومِ فِي اسْتِغْرَاقِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ فَرْدًا فَرْدًا.

وَ قَدْ تَوَهَّمُ بَعْضُهُمْ: أَنَّ مَعْنَى اسْتِغْرَاقِ الْجَمْعِ الْمَحَلِّيِّ وَ كُلِّ جَمْعٍ مِثْلَ «أَكْرَمِ جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ» هُوَ اسْتِغْرَاقُ بِلِحَازِ مَرَاتِبِ الْجَمْعِ، لَا بِلِحَازِ الْأَفْرَادِ فَرْدًا فَرْدًا، فَيَشْمَلُ كُلَّ جَمَاعَةٍ جَمَاعَةً، وَ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الْقَائِلِ: «أَكْرَمِ جَمَاعَةً جَمَاعَةً»؛ فَيَكُونُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ كُلَّ جَمَاعَةٍ عَلَى حِدَةٍ لَا كُلَّ مَفْرَدٍ، فَأَكْرَمُ شَخْصٍ وَاحِدٍ لَا يَكُونُ امْتِثَالًا لِلْأَمْرِ. وَ ذَلِكَ نَظِيرُ عُمُومِ التَّنْبِيَةِ، فَإِنَّ اسْتِغْرَاقَ فِيهَا بِمَلَاظَمَةِ مَصَادِقِ التَّنْبِيَةِ، فَيَشْمَلُ كُلَّ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ، فَإِذَا قَالَ: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمِينَ» فَمَوْضُوعُ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۷

۱- (الفاظ عموم)

شکی نیست که برای عموم، الفاظی مخصوص که دال بر عمومیت است داریم و این دلالت یا به سبب وضع است و یا به موجب اطلاق و مقتضای مقدمات حکمت است. این الفاظ، یا مفردند مثل (کُلِّ) و آنچه که به معنای آن است از قبیل (جمع) و (تمام) و (أَيُّ) و (دائما) و یا هیئات لفظی هستند مثل وقوع نکره در سیاق نفی یا نهی، و یا اینکه لفظ، جنس همراه با الف و لام باشد خواه به صورت جمع و یا مفرد.

اینکه لازم است با تفصیل درباره هر یک بحث کنیم:

۱- لفظ (کُلِّ) و آنچه به معنای آن است: روشن است که این الفاظ به سبب وضع بر عمومیت مدخولشان دلالت می‌کنند خواه

عمومیت، استغراقی باشد و یا مجموعی. و نیز روشن است که عمومیت به معنای شمول و فراگیری نسبت به جمیع افراد با تمام خصوصیات است که لاحق بر مدخول این الفاظ می‌شود.

۲- (وقوع نکره در سیاق نفی یا نهی): شکی نیست که چنین نکره‌ای عقلاً- نه وضعاً- دال بر عمومیت سلب نسبت به جمیع افراد نکره است چرا که معدوم شدن طبیعت (ماهیت) به انعدام جمیع افراد طبیعت است و این امر، واضح است و محتاج بیان بیشتر نیست.

۳- (جمع و مفرد همراه با الف و لام) شکی نیست که اگر الف و لام برای عهد (ذکری یا ذهنی) نباشد، از این دو استفاده عموم می‌شود. و لکن ظاهر این است که در مفرد با الف و لام (مثل اکرم العالم)، استفاده عموم به سبب وضع نیست بلکه به مقتضای مقدمات حکمت و به موجب اطلاق است و فرقی بین جمع و مفرد از جهت عموم و شمول نسبت به تک تک افراد نیست.

برخی توهم کرده‌اند که: معنای استغراق در جمع محلی به الف و لام و هر جمع دیگر مثل (اکرم جمیع العلماء)، به لحاظ مراتب جمع است نه بلحاظ تک تک افراد و لذا شامل جماعت جماعت می‌شود و به معنای قول گوینده‌ای است که بگوید: (اکرم جماعه جماعه) که در نتیجه موضوع حکم، هر جماعتی علی حده باشد نه هر فردی. و لذا در این صورت اکرام یک شخص واحد، امثال امر مزبور محسوب نخواهد شد. و این امر شبیه عموم تشبیه است که استغراق در آن به ملاحظه مصادیق تشبیه بوده، شامل هر دو نفر- دو نفر می‌شود. لذا اگر آبر بگوید: (اکرم کل عالمین)، موضوع حکم، هر دو نفر از علماست نه هر فرد عالم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۸

الحکم کل اثین من العلماء لا کل فرد.

و منشأ هذا التوهم ان معنى الجمع، الجماعة، كما ان معنى التثنية، الاثین، فاذا دخلت أداء العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، و على التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثین اثین، لأن أداء العموم تفيد عموم مدخولها.

و لكن هذا توهم فاسد، للفرق بين التثنية و الجمع، لأن التثنية تدل على الاثین المحدودة من جانب القلة و الكثرة؛ بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة، و اما من جانب الكثرة، فغير محدود ابدا. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة و جماعة واحدة، حتى لو اريد جمیع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع و مرتبة دانية منه، بل المقصود اعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب، اذ ليس هناك بلحاظ جمیع الأفراد الا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، و ليس الا حد واحد هو الحد الاعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد. و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، و هو ثلاثة.

۲- المخصص المتصل و المنفصل

إن تخصيص العام على نحوين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۹

و منشأ این خطا، توهم این مطلب است که معنای جمع، جماعت است که اینک معنای تشبیه، اثین است. پس هرگاه ادات عموم بر جمع داخل شود، بر عموم به لحاظ جماعت دلالت دارد، که اینک اگر بر مفرد داخل شود، بر عموم به لحاظ تک تک افراد دلالت می‌کند و اگر بر تشبیه داخل شود بر عمومیت به لحاظ هر دو نفر- دو نفر دلالت دارد، چون ادات عموم، مفید عمومیت مدخولش

است!!

و اما این پندار، فاسد است چون بین تشبیه و جمع، فرق است، زیرا تشبیه دال بر اثین است که از دو طرف قَلت و کثرت محدود است. برخلاف جمع که فقط از جانب قَلت محدود است زیرا اقل جمع، سه تاست و اما از جانب کثرت، هیچ محدودیتی ندارد و لذا برای لفظ مجموع هر تعداد از افراد فرض شود و لو خیلی زیاد باشد، مرتبه واحد و جماعت واحدی از جمع محسوب می شود. حتی اگر همه افراد تماما مورد نظر باشد، همگی مرتبه واحدی از جمع هستند نه مجموعه‌ای از مراتب جمع (یعنی: تشبیه، دو تا یا سه تا یا چهار تا و ... می شود اما جمع، تکرر نمی پذیرد) پس معنای استغراق جمع، عدم توقف در حد خاصی از حدود جمع و یا در مرتبه پائین آن است، بلکه مقصود از استغراق جمع، بالا-ترین مرتبه آن است. پس استغراق جمع، تا آخرین فرد را فرا می گیرد نه اینکه آخرین مراتب را شامل شود، چون به لحاظ جمیع افراد، جز یک مرتبه واحد وجود ندارد و اصلا مراتب متعددی در کار نیست و هیچ حدی نیست جز یک حدّ و آن همان حد اعلی است نه اینکه حدود زیادی در کار باشد. و لذا استغراق جمع از این جهت مثل استغراق مفرد است که معنایش عدم وقوف بر حدّ خاص است و لذا تا آخر افراد را فرامی گیرد. آری، فرق بین مفرد و جمع در عدم استغراق و شمول است. یعنی عدم شمول مفرد موجب می شود که بر یک فرد اکتفا کنیم ولی عدم استغراق جمع موجب می شود که بر اقل جمع یعنی سه نفر اکتفا کنیم.

۲- مخصّص متصل و منفصل

تخصیص عام بر دو گونه است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۰

۱- أن یقترن به مخصّصه فی نفس الکلام الواحد الملقى من المتکلم، کقولنا:

«أشهد أن لا- إله إلا الله». و یسمى المخصّص المتصل. فیکون قرینة علی إرادة ما عدا الخاص من العموم. و تلحق به- بل هی منه-

القرینة الحالية المكتتف بها الکلام الدالّة علی إرادة الخصوص، علی وجه یصح تعویل المتکلم علیها فی بیان مراده.

۲- ألا یقترن به مخصّصه فی نفس الکلام، بل یرد فی کلام آخر مستقل قبله أو بعده. و یسمى المخصّص المنفصل، فیکون أيضا قرینة

علی إرادة ما عدا الخاص من العموم، کالأول.

فإذن لا- فرق بین القسمین من ناحية القرینة علی مراد المتکلم، و إنما الفرق بینهما من ناحية اخرى، و هی ناحية انعقاد الظهور فی

العموم: ففي المتصل لا- ینعقد للكلام ظهور الا- فی الخصوص، و فی المنفصل ینعقد ظهور العام فی عمومه، غیر ان الخاص ظهوره

أقوی، فیقدم علیه من باب تقدیم الأظهر علی الظاهر أو النص علی الظاهر.

و السر فی ذلك: ان الکلام مطلقا- العام و غیره- لا یستقر له الظهور و لا ینعقد الا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفا، علی وجه لا یبقى

بحسب العرف مجال للاحاقه بضمیمه تصلح لأن تكون قرینة تصرفه عن ظهوره الابتدائی الاوّلی، و الا فالكلام ما دام متصلا عرفا فان

ظهوره مراعی، فان انقطع من دون ورود قرینة علی خلافه استقر ظهوره الأول، و انعقد الکلام علیه، و ان لحقته القرینة الصارفة تبدل

ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرینة، و انعقد حیثنذ علی الظهور الثانی. و لذا لو كانت القرینة مجمله أو ان وجد فی

الکلام ما یحتمل ان یکون قرینة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول، و لا ظهور آخر، فیرود الکلام برمه مجملا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۱

۱- یک صورت این است که مخصّص عام در خود کلامی که توسط گوینده القا می شود، آورده شود مثل اینکه می گوئیم: أشهد

آن لا- اله الا- الله («الا- الله» مخصّص لا- اله است) و این گونه مخصص، متصل نامیده می‌شود. این تخصیص قرینه است بر اینکه از عموم، ما سواى خاص اراده شده است و قرینه حالیه نیز به همین قرینه متصله ملحق می‌شود بلکه اصلاً همان است. و قرینه حالیه آن است که کلام همراه با آن بوده، دال بر اراده خصوص است و به گونه‌ای است که متکلم در بیان مراد خود، به جاست که بر آن اعتماد کند (مثل کسی که در حال احتضار می‌گوید:

همه را خبر کنید. روشن است که مرادش همه مردم نیست بلکه اقوام و خویشانش منظور است).

۲- صورت دوم این است که مخصّص در خود کلام نباشد بلکه در کلام مستقل دیگری قبل و یا بعد از عام ذکر شود و چنین مخصصی، منفصل نامیده می‌شود و این نیز مانند اولی، قرینه است- بر اینکه از عام، ماعدای خاص اراده شده است. پس بنابراین فرقی بین دو قسم فوق از جهت قرینیت بر مراد متکلم وجود ندارد و فرق آن‌ها از حیث دیگری است و آن حیثیت، جهت انعقاد ظهور در عمومیت است: چرا که در مخصص متصل، از ابتدا ظهوری در کلام منعقد نمی‌شود الا در خصوص. و اما در منفصل، ظهور عام در عمومیتش منعقد می‌شود، اما چون ظهور خاص، اقوی است، بر ظهور عام مقدم می‌شود. و این از باب تقدیم اظهر بر ظاهر و یا تقدیم نص بر ظاهر است. و سر این مسئله این است که هر سخنی- چه عام باشد و چه غیر آن- ظهوری پیدا نمی‌کند و منعقد نمی‌شود مگر پس از پایان یافتن و انقطاع آن سخن به نظر عرف، به گونه‌ای که به حسب عرف، دیگر برای الحاق ضمیمه‌ای که صلاحیت دارد قرینه برای تصرف در ظهور ابتدائی و اولیه کلام باشد، جا و مجالی نباشد. و الا مادام که یک سخن، عرفاً به هم پیوسته است، ظهور آن معلق است. اگر کلام بدون ورود قرینه‌ای برخلاف، پایان یافت، ظهور اولیه‌اش مستقر شده، کلام بر همان ظهور منعقد می‌شود. و اما اگر قرینه صارفه‌ای به کلام ملحق شد، ظهور اولش به حسب دلالت قرینه مزبور، تبدیل به ظهور دیگر شده، کلام بر ظهور دوم منعقد می‌شود. و لذا اگر خود قرینه مجمل باشد یا در کلام چیزی یافت شود که احتمال دارد قرینه باشد، موجب می‌گردد که ظهور اول منعقد نشده، ظهور دیگری نیز پدید نیاید و در نتیجه، کل کلام، مجمل می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۲

هذا من ناحية كلية في كل كلام. و مقامنا من هذا الباب، لأن المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعيًا بانقطاع الكلام و انتهائه، فان لم يلحقه ما يخصصه استقر ظهوره الابتدائي و انعقد على العموم، و ان لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول، و انعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل. إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر و لا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص بالمنفصل يترجم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدى.

۳- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: ان المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في ان هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة. و اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: منها، انه مجاز مطلقاً، و منها، انه حقيقة مطلقاً. و منها التفصيل بين المخصص بالمتصل و بين المخصص بالمنفصل، فان كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، و قيل: بالعكس. و الحق عندنا هو القول الثاني أى انه حقيقة مطلقاً.

الدليل - ان منشأ توهم القول بالمجاز ان أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، و عمومها لجميع أفرادها، فلو اريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازاً. و هذا التوهم يدفع بادنى تأمل، لأنه في التخصيص بالمتصل

كقولك - مثلاً: «أكرم كل عالم الا الفاسقين» لم تستعمل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۳

این یک مطلب کلی در هر کلامی است و بحث ما (تخصیص عام) نیز از همین باب است چون مخصص - همان گونه که گفتیم از قبیل قرینه صارفه است. یعنی عام یک ظهور ابتدائی - یا بدوی - در عمومیت دارد و این ظهور منوط به انقطاع کلام و پایان یافتن آن است و اگر مخصص به آن ملحق نشود، ظهور ابتدائی اش مستقر شده و کلام بر عمومیت منعقد می‌شود. و امّا اگر قبل از پایان کلام، قرینه تخصیص به کلام ملحق شود، ظهور اول کلام متبدل شده، به مقتضای دلالت مخصص متصل، ظهور دیگری برای کلام منعقد می‌شود.

بنابراین عامی که به وسیله مخصص متصل تخصیص می‌خورد، برایش ظهوری در عموم مستقر و منعقد نمی‌شود برخلاف عامی که با قرینه منفصل، تخصیص می‌خورد. چون مفروض این است که سخن در این صورت پایان می‌پذیرد درحالی که قرینه‌ای بر تخصیص در کار نیست و لذا ظهور ابتدائی کلام در عموم، مستقر می‌شود، امّا وقتی مخصص منفصل وارد می‌شود، با ظهور عام تراحم پیدا می‌کند و چون قرینه‌ای است که کاشف از مراد جدی است، بر عام مقدم می‌شود.

۳- آیا استعمال عام در مخصص، مجاز است؟

گفتیم که مخصص - هر دو قسم آن - قرینه است بر اینکه از لفظ عموم، ما سوای خاص اراده شده و لذا مراد از عام، بعض افراد است که ظاهر عام، شامل آن می‌شود. حال سخن در این است که این استعمال، آیا به صورت مجاز است یا حقیقت. علما در این زمینه، اختلاف نظر داشته، چند قول دارند: قول اول این است که این استعمال به طور مطلق، مجاز است. قول دوم اینکه، به طور مطلق حقیقت است و قول سوم اینکه بین عام مخصص با متصل و عام مخصص با منفصل فرق است: اگر تخصیص با متصل باشد، حقیقت است و اگر با منفصل باشد، مجاز است و قول چهارم برعکس سوم است. و قول حق در نظر ما قول دوم است یعنی اینکه به طور مطلق، حقیقت است.

(دلیل): منشأ توهم قول به مجاز این است که ادات عموم چون برای دلالت بر وسعت مدخول و عمومیت آن نسبت به جمیع افرادش وضع شده، اگر بعضی افراد از آن اراده شود،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۴

أداة العموم الا في معناها، و هي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر ان مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، و اخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه ان مدخول «كل» ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً بل هو خصوص العالم العادل في المثال. و اما «كل» فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم و الشمول، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، و لذا لا يصح ان يوضع مكانها كلمة «بعض»، فلا يستقيم المعنى لو قلت: «أكرم بعض العلماء الا الفاسقين»، و الا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: «أكرم بعض العلماء العدول»، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت «كل» و الاستثناء موجودين.

و الحاصل: ان لفظة «كل» و سائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها و هو الشمول.

و لا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. و إرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة اخرى ك «كل» أو «بعض»، فاذا قيد مدخولها و اريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملا الا في معناه، و هو من له العلم، و تكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد و المقيد، من باب تعدد الدال و المدلول. و سيجيء - ان شاء الله تعالى - ان تقييد المطلق لا يوجب مجازا.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. و كذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لانا قلنا: ان التخصيص بالمنفصل معناه جعل

الخاص قرینه مفصله علی تقييد مدخول «کل» بما عدا الخاص، فلا تصرف فی أداة العموم، و لا فی مدخولها، و يكون أيضا من باب تعدد الدال و المدلول. و لو فرض ان المخصص

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۵

این عام در غیر موضوع له خود استعمال شده و لذا استعمال، مجاز خواهد بود. و این توهم با کمترین درنگ، دفع می شود زیرا در تخصیص با متصل مثل: «اکرم کل عالم الا الفاسقین» ادات عموم جز در معنای خودش استعمال نشده و معنایش، شمول نسبت به جمیع افراد مدخولش می باشد. نهایت این است که بر مدخول ادات عموم، گاهی یک لفظ واحد دلالت دارد مثل: «اکرم کل عادل» و گاهی بیش از یک لفظ - در صورت تخصیص - بر آن دلالت می کند.

لذا معنای تخصیص این است که مدخول (کل) همه افرادی که لفظ عالم - مثلا - بر آن صدق می کند نیست، بلکه خصوص عالم عادل - در این مثال - می باشد. و اما لفظ (کل) همچنان دلالت خود در معنای عموم و شمول را داراست چرا که این لفظ دلالت بر شمول نسبت به هر عادلی از علماء دارد و لذا نمی توان به جای آن کلمه (بعض) را گذاشت و از این رو است که اگر بگوئی: اکرم بعض العلماء الا الفاسقین، معنای درستی ندارد و الا (اگر عمومیت نداشته باشد) اصلا استثناء صحیح نیست. کما اینکه اگر بگوئی: اکرم بعض العلماء العدل، درست نیست زیرا بر تحدید موضوع - مثل آنجا که (کل) و استثناء هر دو موجودند - دلالتی ندارد.

حاصل آنکه لفظ (کل) و سایر ادوات عموم در موارد تخصیص، جز در معنای خودشان که همان شمول است، استعمال نمی شوند و بی معناست اگر بگوئیم که مجاز در خود مدخول ادوات عموم است، چون مدخول ادوات مثل کلمه عالم، برای خود طبیعت و ماهیت (عالم مثلا) وضع شده نه برای جمیع افراد طبیعت یا بعض آنها و اینکه جمیع افراد اراده شده یا بعضی از آنها، از دلالت لفظ دیگری مثل (کل) یا (بعض) فهمیده می شود. پس اگر در مثال قبلی، مدخول ادات عموم قید عدالت بخورد و عالم عادل از آن اراده شود، مدخول ادات جز در معنای خودش استعمال نشده است و معنایش، کسی است که علم دارد و اراده ما سوای فاسق از علماء، از دلالت مجموع قید و مقید و از باب تعدد دال و مدلول می باشد. و به زودی این بحث خواهد آمد که تقييد مطلق، موجب مجاز نمی شود.

تمام سخن تا اینجا درباره مخصص با متصل بود. و همین طور است سخن درباره مخصص با منفصل، زیرا گفتیم: تخصیص به وسیله مخصص منفصل به معنای این است که خاص، قرینه مفصله باشد بر اینکه مدخول کل، مقید به ما سوای خاص است. پس هیچ تصرفی در ادات عموم و در مدخول ادات نمی شود و این نیز، از باب تعدد دال و مدلول است. و اگر فرض کنیم که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۶

المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فان هذا لا يلزم منه ان يكون المستعمل فيه في العالم هو البعض، حتى يكون مجازا، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام.

۴- حجة العام المخصص في الباقي

إذا شككنا في شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله في حكم العام؟ على أقوال. مثلا، إذا قال المولى: «كل ماء طاهر»، ثم استثنى من العموم، بدليل متصل أو منفصل، الماء المتغير بالنجاسة، و نحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فاذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير. و إذا لم نقل بحجته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

و الأقوال في المسألة كثيرة: منها: التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي، و بين المخصص بالمنفصل فلا يكون

حجّه. و قيل بالعكس.

و الحق في المسألة هو الحجية مطلقا، لأن اساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، و هي ان العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟

و من قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام و حجيته في جميع الباقي من جهة ان المفروض ان استعمال العام في تمام الباقي مجاز و استعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا، فيقع النزاع في ان المجاز الأول اقرب إلى الحقيقة، فيكون العام ظاهرا فيه أو أن المجازين متساويان، فلا ظهور في احدهما. فاذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجّه في تمام الباقي، و الا فلا يكون حجّه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۷

مخصّص منفصل، مقید مدخول ادات عموم نیست، بلکه خود عموم را تخصیص می‌زند، از این امر، لازم نمی‌آید که مستعمل فيه در عام، بعض باشد تا اینکه مجاز شود، بلکه به وسیله خاص، مراد جدی از عام، کشف می‌شود.

۴- حجّیت عامّ مخصّص در افراد باقی‌مانده

اگر شك کنیم که عامّ تخصیص خورده، نسبت به بعضی افراد باقی‌مانده در عام، بعد از تخصیص شمول دارد یا نه؟ آیا عام در این افراد حجّت است و می‌توان برای ادخال آن‌ها در حکم عام، به ظهور عموم تمسک کرد یا نه؟ در اینجا چند قول داریم: به عنوان مثال اگر مولى بگوید: (هر آبی طاهر است) و سپس با دلیل متصل و یا منفصل، آب متغیر به نجاست را از تحت این عموم استثناء کند و ما احتمال بدهیم که آب قلیل ملاقی به نجاست که تغییری پیدا نمی‌کند نیز مشمول استثناء باشد (و در نتیجه محکوم به نجاست باشد). حال اگر قائل شویم به اینکه عامّ مخصّص در باقی حجّت است، این احتمال را با ظاهر عموم عامّ در جمیع باقی‌مانده طرد می‌کنیم و به طهارت آب قلیل ملاقی با نجاست که تغییری پیدا نکرده، حکم می‌کنیم. و امّا اگر قائل به حجّیت عام در باقیمانده نشدیم، این احتمال همچنان معلق مانده، دلیلی از عام برای آن نداریم و لذا باید دنبال دلیل دیگری باشیم که طهارت یا نجاست آن را بیان کند. و اقوال در این مسئله زیاد است: برخی بین مخصّص متصل و منفصل تفصیل داده، گفته‌اند عام در متصل، نسبت به باقی‌مانده افراد حجّت است ولی در منفصل، حجّت نیست. برخی برعکس گفته‌اند. و قول حق در مسئله این است که عامّ مطلقا- در متصل و منفصل- حجّت است. چون اساس این نزاع، ناشی از نزاع در مسئله قبلی است و آن این بود که عامّ مخصّص در باقی‌مانده، مجاز است یا نه؟

و کسی که قائل به مجاز باشد، در ظهور عام و حجّیت آن در جمیع باقی‌مانده دچار اشکال می‌شود، چرا که فرض بر این است که استعمال عام در تمام باقی‌مانده مجاز است و استعمال آن در بعض باقی‌مانده نیز مجاز دیگری است. پس نزاع سر می‌گیرد که آیا مجاز اول اقرب به حقیقت است که در نتیجه عامّ ظاهر در آن مجاز باشد یا هر دو مجاز، مساوی هستند و لذا عام ظهوری در هیچ‌یک ندارد؟ حال اگر مجاز اول، ظاهر باشد، عام در تمام باقی‌مانده حجّت است و اگر ظاهر نباشد، دیگر عام حجّت نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۸

اما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لانا قلنا: ان أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فاذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالم متصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، و إنما مدخولها تنضيق دائرته بالتخصيص.

فحکم العام المخصّص حکم العام غیر المخصّص فی ظهوره فی الشمول لكل ما يمكن ان يدخل فيه.

و علی‌ای حال، بعد القول بأن العام المخصّص حقیقه فی الباقی علی ما بیناه لا یبقی شک فی حجّته فی الباقی. و آنما یقع الشک علی تقدیر القول بالمجازیه، فقد نقول انه حجه فی الباقی علی هذا التقدير، و قد لا نقول. لا انه کل من یقول بالمجازیه یقول بعدم الحجیه، كما توهم ذلك بعضهم.

۵- هل یسرى إجمال المخصّص إلى العام؟

كان البحث السابق و هو «حجیه العام فی الباقی» فی فرض ان الخاص مبين لا إجمال فيه، و إنما الشک فی تخصیص غیره ممّا علم خروجه عن الخاص.

و علینا الآن ان نبحت عن حجیه العام فی فرض إجمال الخاص. و الإجمال علی نحوین:

۱- الشبهه المفهومیه، و هی فی فرض الشک فی نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملا، نحو قوله عليه السلام: «کل ماء طاهر الا ما تغیر طعمه أو لونه أو ریحہ» الذي يشکک فيه ان المراد من التغیر خصوص التغیر الحسی أو ما یشمل التغیر التقديری. و نحو قلنا: «أحسن الظن الا بخالد» الذي يشکک فيه ان المراد من خالد هو خالد بن بکر أو خالد بن سعد، مثلا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۹

و اما کسانی مثل ما که قائل هستیم - چنانکه گذشت - عام مخصّص حقیقت است (نه مجاز) از ابتلاء به این نزاع راحت هستیم، چون گفتیم: ادوات عموم همچنان بر معنای شمول خود نسبت به جمیع افراد مدخول خود باقی‌اند و هرگاه به وسیله تخصیص متصل یا منفصل بعضی افراد از مدخول خارج شوند، دلالت ادوات بر عموم همچنان باقی است و تنها دایره مدخول است که با تخصیص، تنگ می‌شود.

پس حکم عام مخصّص، از حیث ظهورش در اینکه شامل می‌شود هر آنچه را که می‌تواند داخل در آن عام شود، عینا همان حکم عام غیر مخصّص است.

و در هر حال، پس از قول به اینکه عام مخصّص در باقیمانده حقیقت است - کما اینکه روشن کردیم - شکی در حجّیت اش نسبت به بقیه باقی نمی‌ماند و شک فقط در صورتی است که قائل به مجازیت شویم، چرا که در این صورت ممکن است بگوئیم عام در بقیه افراد حجّت است و ممکن است قائل به حجّیت آن نشویم. نه اینکه هر کس قائل به مجازیت شود قائل به عدم حجّیت نیز باشد، چنانکه برخی چنین پنداشته‌اند.

۵- آیا اجمال مخصّص به عام هم سرایت می‌کند؟

اشاره

در بحث گذشته (حجّیت عام در باقی) فرض بر این بود که خاص مبین است و اجمالی در آن نیست و شک فقط در این بود که آیا افرادی (مثل آب قلیل غیر متغیر) که از خاص یقینا بیرونند، آن‌ها هم تخصیص می‌خورند یا نه؟

و الآن بر ما لازم است که از حجّیت عام در فرض اجمال خاص بحث کنیم و اجمال بر دو گونه است:

۱- (شبهه مفهومیه): این شبهه در جایی است که در خود مفهوم خاص شک کنیم و این در موردی است که خاص، مجمل باشد مثل قول امام علیه السلام که فرمود: هر آبی طاهر است مگر آبی که با نجاست، طعمش یا رنگش یا بویش تغیر کند. شک در این عبارت این است که آیا مراد از تغیر، صرفا تغیر حسی است یا اعم است و شامل تغیر تقدیری [۸۵] هم می‌شود. مثال دیگر جمله «حسن ظن داشته باش مگر به خالد» است که در آن شک می‌کنیم آیا مراد، - مثلا - خالد بن بکر است یا خالد بن سعد؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۰

۲- الشبهه المصدقيه، و هي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مينا لا إجمال فيه، كما إذا شك في مثال الماء السابق أن ماء معيناً، أو تغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص، أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته.

و الكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً. فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً.

(أ) الشبهه المفهوميه

الدوران في الشبهه المفهوميه تارة يكون بين الأقل و الأكثر، كالمثال الأول، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسى أو يعم التقديرى، فالأقل هو التغير الحسى، و هو المتقين، و الأكثر هو الأعم منه و من التقديرى.

و اخرى، يكون بين المتباينين كالمثال الثانى، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، و بين خالد بن سعد، و لا قدر متيقن في البين.

ثم على كل من التقديرين، اما ان يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. و الحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

۱، ۲- فيما إذا كان المخصص متصلاً، سواء كان الدوران فيه بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين، فان الحق فيه ان إجمال المخصص يسرى إلى العام، أى انه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لادخال المشكوك في حكم العام.

و هو واضح على ما ذكرناه سابقاً من ان المخصص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور الا فيما عدا الخاص، فاذا كان الخاص مجملاً سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

۳- في الدوران بين الأقل و الأكثر إذا كان المخصص منفصلاً، فان الحق فيه ان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۱

۲- (شبهه مصداقيه): اين شبهه در جائى است كه مفهوم خاص واضح و مبين است و اجمالى در آن نيست ولى شك داريم فردى از افراد عام، در آن داخل است يا نه؟ مثل اينكه در مثال سابق شك داشته باشيم كه يك آب مشخص، آيا با نجاست تغيير پيدا کرده تا در حكم خاص داخل شود يا تغييرى نکرده و لذا همچنان بر طهارت خود باقى است؟

و سخن در مورد اين دو شبهه، كاملاً مختلف است و لذا براى هريك بايستى بحث مستقلى داشته باشيم:

الف: شبهه مفهوميه

در شبهه مفهوميه گاهى دوران بين اقل و اكثر است مثل مثال اول كه در آن، امر دائر بين اين است كه خصوص تغيّر حسى تخصيص زده شود يا اعم از تغيّر حسى و تقديرى. پس «اقل» تغيّر حسى است كه متيقن است و «اكثر» تغيّر اعم از حسى و تقديرى است.

و گاهى دوران بين متباينين است نظير مثال دوم كه در آن، امر دائر بين تخصيص خالد بن بكر و خالد بن سعد است و قدر متيقن هم در كار نيست.

و در هريك از دو حالت، مخصّص يا متصل است و يا منفصل و چون في الجملة حكم در اين اقسام چهارگانه متفاوت مى شود، تك تك را با تفصيل بيان مى كنيم:

۱ و ۲- آنجا كه مخصّص متصل است خواه دوران بين اقل و اكثر باشد و يا بين متباينين، حق اين است كه اجمال مخصص به عام

سرایت می‌کند یعنی برای ادخال مشکوک در حکم عام، نمی‌توان به اصالة العموم تمسک کرد و این مطلب براساس آنچه سابقا ذکر کردیم، واضح است. چرا که مخصص متصل از قبیل قرینه متصله کلام است و لذا عام ظهوری ندارد مگر در ما سوای خاص. پس اگر خاص مجمل باشد، این اجمال به عام نیز سرایت می‌کند، چرا که ما سوای خاص، معلوم و مشخص نیست. در نتیجه برای عام نسبت به مواردی که خروج آن‌ها از عنوان خاص معلوم نیست، ظهوری منعقد نمی‌شود (و لذا نمی‌توانیم در مثال خالد، خالد بن بکر را -مثلا- از عام خارج کنیم و خالد بن سعد را تحت عام نگه داریم).

۳- در دوران بین اقل و اکثر، اگر مخصص منفصل باشد، حق این است که اجمال خاص به عام سرایت نمی‌کند، یعنی می‌توان برای ادخال ما سوای اقل در حکم عام، به اصالت عموم تمسک
ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۲

إجمال الخاص لا يسرى إلى العام، أي انه يصح التمسك بأصالة العموم لادخال ما عدا الأقل في حكم العام. و الحجّة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من ان العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، و إذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجّتين. فاذا كان الخاص مجملا في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجّة في الزائد، لأنه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، و إنما تنحصر حجّيته في القدر المتيقن و هو الأقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فاذا خرج القدر المتيقن بحجّة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجّة العام و ظهوره فيه.

۴- في الدوران بين المتباينين إذا كان المخصص منفصلا، فإنّ الحق فيه أنّ إجمال الخاص يسرى إلى العام، كالمخصص المتصل، لأنّ المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصيص واقعا، و ان تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّة في كل واحد منهما. و الفرق بينه و بين المخصص المتصل المجمل انه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأسا، و في المنفصل المردد بين المتباينين ترفع حجّة الظهور، و ان كان الظهور البدوي باقيا، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين.

بل لو فرض انها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهي تجرى أيضا بالقياس إلى الآخر، و لا- يمكن جريانها معا لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان و يتساقطان. و ان كان الحق ان نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأسا لا انها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۳

کرد. و دلیل این امر روشن است چرا که بنا بر آنچه در فصل دوم گذشت، برای عام مخصّص با منفصل، ظهور در عموم منعقد می‌شود و اگر خاص بر آن مقدم می‌شود از باب تقدیم حجّت اقوی بر اضعف است. حال اگر خاص در زائد بر قدر متیقن از خاص، مجمل باشد، در آن زائد حجّت نیست زیرا - به حسب فرض - مجمل است و در آن زائد، ظهوری ندارد و حجّیتش تنها در قدر متیقن یعنی اقل، است. پس خاص - با این وصف - چگونه می‌تواند در تراحم باشد با عامی که ظهورش منعقد شده و نسبت به جمیع افرادش، از جمله قدر متیقن از خاص و نیز قدر زائد بر قدر متیقن که دخولش در خاص مشکوک است، شمول دارد؟ پس اگر قدر متیقن با حجّتی اقوی از عام خارج شود، در قدر زائد، عام همچنان حجّت است و ظهور دارد و مزاحمی در کار نیست.

۴- در دوران بین متباينين اگر مخصص منفصل باشد، حق این است که مثل مخصص متصل اجمال خاص به عام سرایت می‌کند. چون فرض بر این است که علم اجمالي به تخصیص واقعا حاصل است گرچه خاص بین دو متباين، مردّد است. و لذا در هر دوی آن‌ها، عموم از حجّیت ساقط می‌شود. و فرق بین مخصص منفصل با متصل مجمل این است که در متصل، ظهور کلام در عمومیت به طور کلی مرتفع می‌شود و امّا در منفصل مردد بین متباينين، حجیت ظهور مرتفع می‌شود، گرچه ظهور بدوی باقی است و لذا

تمسک به اصالة العموم در هیچ‌یک از دو مردّد، ممکن نیست. بله اگر فرض کنیم اصالت عموم نسبت به یکی اجرا شود، نسبت به دیگری نیز اجرا می‌شود و از سویی در هر دو اجرا نمی‌شود چون قطعاً یکی از تحت عام بیرون است و در نتیجه، اجرای دو اصل با یکدیگر تعارض کرده ساقط می‌شوند. گرچه حق این است که خود علم اجمالی مانع جریان اصالة العموم در هر دو طرف می‌شود، نه اینکه اصل در هر دو جاری می‌شود و سپس تعارض و تساقط پیش می‌آید.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۴

(ب) الشبهة المصدقية

قلنا: ان الشبهة المصدقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبيّنا لا إجمال فيه، و إنما الإجمال في المصدق. فلا يدري ان هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، و هو الماء المشكوك تغيّره بالنجاسة، و كمثال الشك في اليد على مال أنّها يد عادية أو يد امانة، فيشك في شمول العام لها و هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»، لانها يد عادية، أو خروجها منه لانها يد امانة، لما دل على عدم ضمان يد الامانة المخصص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، و لذا افتوا في مثال اليد المشكوك بالضمان. و قد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصدق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة أقوى، و اما انطباق عنوان الخاص عليه غير معلوم، فلا- يكون الخاص حجة فيه، فلا- يزاحم حجة العام، و هو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل و الأكثر.

و الحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المتصل و المنفصل معا.

و دليلنا على ذلك: ان المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقى أفراد، و رافع لحجة العام في بعض مدلوله. و الفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه و بين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم. و لئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۵

ب: شبهه مصداقيه

گفتیم که شبهه مصداقيه در آنجاست که در دخول فردی از افراد عام در مخصص شك کنیم با این فرض که مخصص مبین است و اجمالی در آن نیست و اجمال فقط در مصداق است. در نتیجه معلوم نیست که این فرد به عنوان خاص متصف است تا از حکم عام خارج شود یا متصف نیست و لذا مشمول حکم عام است همانند مثال گذشته که درباره آبی بود که تغییر آن به وسیله نجاست، مشکوک است. و مثل شك در یدی که بر روی مالی هست و نمی‌دانیم ید غاصبانه است یا ید امانت و در نتیجه شك داریم که قول پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم که فرمود: «هرآنچه کسی می‌گیرد برعهده اوست تا اینکه آن را پس دهد.» آیا شامل آن ید می‌شود چرا که ید غاصبانه است؟ یا این ید از تحت آن عام خارج است چرا که ید امانی است و این خروج به خاطر دلیلی است که می‌گوید ید امانی ضامن نیست و آن عموم را تخصیص می‌زند؟

گاهی به مشهور از علماء پیشین نسبت می‌دهند که قائل به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقيه بوده‌اند و لذا در مثال ید مشکوک، فتوا به ضمان داده‌اند. و بر این قول گاهی چنین استدلال می‌شود که انطباق عنوان عام بر مصداق مردّد، معلوم است و در نتیجه مادام که حجت قوی‌تری در کار نیست، عام در آن مصداق حجت است.

و اما انطباق عنوان خاص بر آن مصداق، معلوم نیست پس خاص در آن مورد حجت نیست و در نتیجه مزاحمتی با حجت عام ندارد.

این سخن شبیه همان است که ما در مخصص منفصل در شبهه مفهومیه دوران امر بین اقل و اکثر گفتیم.

ولی حق این است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه چه در متصل و چه در منفصل، جایز نیست. و دلیل ما این است که مخصص نسبت به عام، حجّت قویتری است و این موجب حصر حکم عام در بقیه افراد (ما سواى خاص) می‌شود و حجّت عام را در برخی مصداقی مدلولش، رفع می‌کند و فرد مشکوک مردّد بین این است که آیا در دائره حجّت عام داخل است یا از آن خارج است؟ و فرض بر این است که خود عام دلالت بر دخولش در آنچه که عام در آن‌ها حجّت است، ندارد و بنابراین چنین نیست که عام در این مصداق، حجّت بلامزام- آن‌سان که در دلیل قائلین آمده- باشد. و به فرض اگر بگوئیم انطباق عنوان عام بر آن مصداق، معلوم است، انطباق عام به عنوان حجّت بر آن مصداق، معلوم نیست. حاصل آنکه به حسب فرض در اینجا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۶

الانطباق علیه بما هو حجة.

و الحاصل: ان هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض: احدهما العام، هو حجة فيما عدا الخاص. و ثانيتهما المخصص، و هو حجة في مدلوله، و المشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

و بهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية و بين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل و الأكثر. فان الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة الا- في الأقل، و الزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك انه جعل حجة فيه أم لا. و مشكوك الحجية في شيء ليس بحجة- قطعا- في ذلك الشيء. [۸۶] و اما العام فهو حجة الا فيما كان الخاص حجة فيه. و عليه لا يكون الأكثر مرددا بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم ان الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلا يزاحم حجة العام فيه.

و اما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكه انها يد عادية أو يد امانة فلا يعلم انها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، و لعل لها وجها آخر ليس المقام محل ذكره.

تنبيه- في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص لثبوت

المقصود من المخصص اللبّي: ما يقابل اللفظي، كالاجماع و دليل العقل اللذين

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۷

دو حجّت برای ما معلوم است: یکی عام است که در ما سواى خاص حجّت است و دیگری، مخصص است که در مدلول خودش حجّت است و مصداق مشتبه، معلوم نیست که در این حجّت داخل است یا در آن حجّت.

و با این بیان، فرق بین شبهه مصداقیه و شبهه مفهومیه در منفصل و در دوران بین اقل و اکثر روشن می‌شود. در شبهه مفهومیه، خاص حجّت نیست مگر در اقل. و زائدی که مشکوک است از جهت دخولش در آنچه که خاص در آن قطعا حجّت است، مشکوک نیست بلکه خاص از این جهت مشکوک است که آیا در آن زائد، حجّت است یا نه؟ و می‌دانیم چیزی که در موردی، حجّت اش مشکوک است، قطعا در آن مورد حجّت نیست. [۸۷]

و امّا عام، حجّت است مگر در مواردی که خاص در آن‌ها حجّت است و بنابراین، اکثر همانند مصداق، مردّد نیست بین اینکه در این حجّت داخل باشد یا در آن حجّت؟ بلکه معلوم است که به خاطر وجود شک، خاص در اکثر حجّت نیست و لذا با حجّت عام در آن اکثر، مزاحمتی ندارد (و لذا اکثر، تحت حکم عام است).

و امّا اینکه مشهور علماء در یدی که مشکوک است و نمی‌دانیم ید غاصبانه است یا ید امانی، فتوی به ضمان داده‌اند، معلوم نیست که این فتوی به خاطر قول به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه باشد و چه بسا وجه دیگری دارد که فعلا مجال بحث و ذکر آن نیست. [۸۸]

(تنبیه) در جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه، آنجا که مخصّص لثبی است:

مقصود از مخصّص لثبی، مقابل مخصّص لفظی است نظیر اجماع و دلیل عقلی که از جمله ادله

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۸

هما دلیلان و لیساً من نوع الألفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاری قدس سرّه جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة مطلقاً إذا كان المخصّص لیبياً. و تبعه جماعه من المتأخرین عنه.

و ذهب المحقق شیخ آساذتتنا، صاحب الکفایة قدس سرّه إلى التفصیل بین ما إذا كان المخصّص اللّثبی مما یصح ان یتکل علیه المتکلم فی بیان مراده بأن كان عقلياً ضرورياً- فإنه یكون کالمتصل، فلا ینعقد للعام ظهور فی العموم فلا مجال للتمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة- و بین ما إذا لم یکن كذلك، كما إذا لم یکن التخصیص ضرورياً علی وجه یصح ان یتکل علیه المتکلم، فإنه لا مانع من التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة، لبقاء العام علی ظهوره، و هو حجة بلا مزاحم.

و استشهد علی ذلك بما ذكره من الطریقه المعروفة و السیره المستمرة المألوفة بین العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده باكرام جيرانه، و حصل القطع للعبد بأن المولى لا یرید إكرام من كان عدواً له من الجيران، فان العبد لیس له الا یكرم من یشك فی عداوته، و للمولى ان یؤاخذه علی عدم اكرامه و لا- یصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء و سیرتهم هی ملاك حجة أصالة الظهور، فیکون ظهور العام- فی هذا المقام- حجة بمقتضى بناء العقلاء.

و زاد علی ذلك بأنه یتكشف من عموم العام للفرد المشكوك انه لیس فرداً للخاص الذى علم خروجه من حکم العام. و مثل له بعموم قوله «لعن الله بنی فلان قاطبه» المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم. فان شك فی ایمان شخص یحکم بجواز لعنه للعموم. و كل من جاز لعنه لیس مؤمناً. فیتج من الشكل الأول «هذا الشخص لیس مؤمناً».

هذا خلاصة رأى صاحب الكفایة قدس سرّه و لكن شیخنا المحقق الكبير النائینی قدس سرّه لم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۹

بوده و از نوع الفاظ نیستند. به شیخ محقق انصاری قدس سرّه جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه را به طور مطلق در آنجا که مخصّص لثبی است، نسبت داده‌اند و جماعتی از متأخرین نیز از ایشان تبعیت کرده‌اند.

و اما شیخ آساذتید ما، صاحب کفایة الاصول قدس سرّه تفصیل داده است و فرموده: اگر مخصّص لثبی از مطالبی است که متکلم اگر در بیان مرادش به آن تکیه کند به جاست مثل اینکه از امور عقلی و بدیهی باشد، در این صورت مثل مخصّص متصل خواهد بود و لذا برای عام، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود و در نتیجه مجالی برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه نخواهد بود. و اما اگر این گونه نبود یعنی تخصیص از بدیهیات نبود که متکلم بتواند بر آن اعتماد و تکیه کند، در این صورت مانعی برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه وجود ندارد، زیرا عام همچنان بر ظهور خودش باقی است و حجتی است که مزاحم ندارد.

و ایشان بر این مورد (مورد دوم که مخصّص لثبی، ضروری و بدیهی نیست) از طریقه معروف و سیره مستمره و متعارف بین عقلاء، شاهد آورده است، مثلاً: اگر یکی از عقلاء عبد خودش را امر کند که همسایه‌ها را اكرام نماید و برای عبد قطع حاصل شود که مولایش، اكرام همسایه‌ای را که با او دشمن است نمی‌خواهد، در اینجا عبد حق ندارد همسایه‌ای را که در عداوتش شك دارد، اكرام نکند و مولى می‌تواند او را در صورت عدم اكرام، مؤاخذه کند و از سوی عبد پذیرفته نیست که به صرف احتمال عداوت، عذر بیاورد. زیرا بناء عقلا و سیره آنها، ملاك حجّیت اصالة الظهور است و لذا در اینجا ظهور عام به مقتضای بناء عقلاء حجّت است. و ایشان علاوه بر این فرموده که از شمول عام نسبت به فرد مشکوک، فهمیده می‌شود که این فرد، از مصادیق خاص که علم به خروج آن از حکم عام داریم، نیست و مثال این مورد، قول امام علیه السلام است که فرمود:

«خداوند تمامی بنی فلان را لعنت کند». معلوم است که کسانی که مؤمن باشند از تحت این نفرین عام بیرون‌اند. حال اگر شک کنیم که فردی مؤمن است یا نه، به دلیل عموم عام، لعن آن فرد جایز است و می‌دانیم هرکسی که لعنش جایز است، مؤمن نیست، و لذا برطبق قیاس شکل اول، نتیجه می‌شود که این شخص مؤمن نیست.

آنچه گفتیم خلاصه رأی صاحب کفایه قدس سره است و لکن شیخ و محقق بزرگ علامه نائینی اعلی الله مقامه این تفصیل را نپسندیده است و همچنین موافق اطلاق نظر شیخ انصاری نیست بلکه خود قائل به تفصیل دیگری شده است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۰

یرتض هذا التفصیل و لا إطلاق رأی الشیخ قدس سره بل ذهب إلى تفصیل آخر.

و خلاصه: ان المخصص اللبى سواء كان عقليا ضروريا يصح ان يتكل عليه المتكلم فى مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا، فإنه كالمخصص اللفظى كاشف عن تقييد المراد الواقعى فى العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعى باقيا على إطلاقه الذى يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام فى الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبى و اللفظى، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. و لا يفرق فى هذه الجهه بين ان يكون الكاشف لفظيا أو لبيا.

و استثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبى لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل إنما ادرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الإجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع - كما إذا ادرك العقل أو قام الإجماع على ان ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم - فان ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لا يصلح لتقييده، بل من العموم يستكشف وجود الملاك فى جميعهم. فاذا شك فى وجود الملاك فى فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه. نعم لو علم بعدم وجود الملاك فى فرد يكون الفرد نفسه خارجا كما لو اخرج المولى بالنص عليه، لا انه يكون كالمقيد لموضوع العام.

و اما سكوت المولى عن بيانه، فهو اما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العاديين. نعم لو تردد الأمر بين ان يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام فان التفصیل الذى ذكره صاحب الكفاية قدس سره يكون وجيها.

و الحاصل: ان المخصص ان أحرزنا انه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهة المصدقيه ابداء، و ان أحرزنا انه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۱

و خلاصه نظر مرحوم نائینی (ره) این است: مخصص لبی چه عقلی بدیهی باشد به گونه‌ای که متکلم در مقام مخاطب بتواند بر آن اعتماد کند و چه این گونه نباشد یعنی عقلی نظری (غیر بدیهی) یا اجماعی باشد، در هر حال مثل مخصص لفظی بوده، کاشف از تقييد مراد واقعی در عام است: بدین معنا که موضوع حکم واقعی، بر اطلاقش که عام در آن ظهور دارد، باقی نیست. پس بدون هیچ فرقی بین لبی و لفظی، جایی برای تمسک به عام در فرد مشکوک نیست، زیرا مانعی که برای تمسک به عام وجود دارد در هر دو (مخصص لبی و لفظی) مشترک است و آن این است که واقعا کشف می‌شود که موضوع حکم، مقید است و از این جهت فرقی نیست که کاشف لفظی باشد یا لبی. و ایشان یک مورد را استثناء کرده‌اند و آن، جایی است که از مخصص لبی نتوانیم کشف کنیم که موضوع حکم واقعا مقید است. مثل اینکه عقل، مدرک ملاک واقعی حکم شارع باشد یا ملاک حکم شارع از راه اجماع به دست آمده باشد (مثلا عقل درک کند و یا اجماع اقامه شود بر اینکه ملاک لعن بنی فلان، کفر آنان است) چنین چیزی موجب تقييد موضوع حکم نمی‌شود. زیرا این ملاک، صلاحیت برای تقييد ندارد، بلکه از عموم حدیث کشف می‌شود که ملاک لعن، در همه آنان موجود است و لذا اگر در وجود این ملاک در فردی، شک کنیم، عموم حکم، کاشف از وجود آن ملاک در آن فرد است. آری اگر یقین داشته باشیم که این ملاک در فردی از افراد، وجود ندارد، آن فرد معین از حکم عام خارج است نظیر آنجا که خود مولى صریحا او را استثناء کند، نه اینکه این تصریح، مقید موضوع عام باشد. [۸۹]

و امّا اینکه مولی از بیان این مورد (که قطعا می‌دانیم از عام بیرون است) سکوت کرده است می‌تواند به خاطر مصلحتی باشد و یا اگر مولی از موالی عادی است، ناشی از غفلت باشد. [۹۰]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۲۷۱

ی، اگر امر مردّد شد بین اینکه مخصص، کاشف از ملاک باشد و یا مقیّد عنوان عام باشد، در این صورت تفصیلی که صاحب کفایه آن را ذکر فرموده وجیه خواهد بود.

و حاصل سخن اینکه اگر احراز کردیم که مخصص، کاشف از تقیید موضوع عام است، هرگز در شبهه مصداقیه جایز نیست به عام تمسک کنیم. و اگر احراز کردیم که مخصّص، فقط کاشف از ملاک حکم است بدون اینکه تقییدی در کار باشد، مانعی برای تمسک به عموم عام نداریم، بلکه عام کاشف از وجود ملاک در مشکوک خواهد بود. و اگر وضعیت خاص مردد شد و احراز نگردید که آیا قید است یا ملاک است، در صورتی که حکم عقل ضروری باشد و بتوان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۲

عن وجود الملاک فی المشکوک. و ان تردد أمره و لم یحرز کونه قیدا أو ملاکا، فان کان حکم العقل ضروريا یمکن الاتکال علیه فی التفهیم فیلحق بالقسم الأول، و ان کان نظریا أو إجماعا لا یصح الاتکال علیه فیلحق بالقسم الثانی، فیتمسک بالعموم، لجواز ان یکون الفرد المشکوک قد أحرز المولی وجود الملاک فیه، مع احتمال ان ما ادرکه العقل أو قام علیه الإجماع من قبیل الملاکات. هذا کله حکایة أقوال علمائنا فی المسألة. و إنما اطلت فی نقلها لأن هذه المسألة حادثه، آثارها شیخنا الانصاری قدّس سرّه مؤسس الاصول الحدیث. و اختلف فیها اساطین مشایخنا و نکتفی بهذا المقدار دون بیان ما نعتمد علیه من الأقوال لثلا نخرج عن الغرض الذی وضعت له الرسالة.

و بالاختصار: ان ما ذهب إليه الشیخ قدّس سرّه هو الأولى بالاعتماد. و لکن مع تحریر لقله علی غیر ما هو المعروف عنه. [۹۱]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۳

در تفهیم بر آن اعتماد کرد، ملحق به قسم اول می‌شود (یعنی به منزله تقیید است و تمسک به عام جایز نیست). و اگر خاص، مطلبی نظری و یا اجمالی بود و نتوانستیم در مقام تفهیم بر آن تکیه کنیم، ملحق به قسم دوم می‌شود (یعنی کاشف از ملاک است) و تمسک به عام جایز است، چرا که ممکن است مولی در فرد مشکوک، وجود ملاک را احراز کرده باشد، البته با این احتمال که آنچه عقل درک کرده و یا اجماع بر آن قائم شده از قبیل ملاکات باشد.

آنچه گفتیم تماما، نقل اقوال علماء در این مسئله بود و علت اینکه این نقل اقوال را طولانی کردیم این است که این مسئله، جدید است و پایه‌گذار اصول جدید، شیخ انصاری قدّس سرّه آن را مطرح نموده است و بزرگان مشایخ ما در آن اختلاف کرده‌اند و ما به همین مقدار اکتفا کرده، اقوالی را که ما بر آن‌ها اعتماد داریم بیان نمی‌کنیم تا از غرضی که این کتاب برای آن تألیف شده، خارج نشویم و به اختصار می‌گوئیم رأیی که شیخ (ره) بدان تمایل دارد، در نزد ما معتمدتر است، البته تحریر و نگارش ما از قول ایشان، با تحریر معروف از خود ایشان، مختلف است. [۹۲]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۴

۶- لا یجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شک فی ان بعض عمومات القرآن الکریم و السنه الشریفه ورد لها مخصصات منفصله شرح المقصود من تلك العمومات. و هذا معلوم من طریقه صاحب الشریعه، و الائمه الأطهار علیهم السلام حتی قیل: «ما من عام الا و قد خص». و لذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأیهم فی الأحکام، لأن فی الكتاب المجید و السنه عامه و خاصا و مطلقا و مقیدا. و هذه الامور لا تعرف الا من طریق آل

البيت عليهم السلام.

و هذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و اليأس من وجود المخصص، لجواز ان يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. و قد نقل عدم ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۵

۶- عمل به عام قبل از فحص از مخصص، جایز نیست

بدون شك بعضی از عمومات قرآن کریم و سنت شریف (نبوی) مختصّصات منفصله‌ای دارند که مقصود از آن عمومات را شرح می‌دهند و این نکته، چیزی است که در سیره و روش صاحب شریعت (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اطهار علیهم السّلام معلوم و مشخص است تا آنجا که گفته شد: «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است». و لذا طبق روایات، پیشوایان ما کسانی را که در احکام، استبداد رأی داشته باشند مذمت کرده‌اند، چرا که در قرآن مجید و سنت (احادیث) عام هست، خاص هست و مطلق هست، مقید هست و این مطالب معلوم نمی‌گردند مگر از طریق خود اهل بیت علیهم السّلام. و همین نکته، موجب گردیده که قبل از فحص و جستجو از مخصص و یأس از وجود آن، در اخذ به عموم عام سرعت گرفته نشود. چرا که ممکن است آن عام، از عموماتی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۶

الخلافاً بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و اليأس و هو الحق.

و السر في ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فإنه يكون ظهوراً بدوياً. و للشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص. اما إذا بذل وسعه و فحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام. و ليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصصاً واقعاً، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادةً بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول: اني فحصت عن المخصص فلم أظفر به، و لو كان مخصصاً هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادةً لوجدناه في مظانه. و الا فلا حجة فيه علينا.

و هذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لا يجوز الأخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فاذا فحص المكلف و لم يظفر بها فله ان يأخذ بالظهور و يكون حجة عليه.

و من هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها و نستوفي البحث عنها ان شاء الله تعالى، و المقام من صغرياتها، و هي: ان أصالة الظهور لا تكون حجة الا بعد الفحص و اليأس عن القرينة.

اما بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب و الاطمئنان بعدمها، فذلك موكول إلى محله. و المختار كفاية الاطمئنان. و الذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة ان علمائنا قدس الله تعالى ارواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها في كتب الأخبار و الفقه، حتى ان الفقيه اصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيئة، فاذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۷

باشد که در سنت یا در قرآن، برایش مخصصی وجود داشته باشد که به دست کسی که عام را یافته، نرسیده باشد. و بر این نکته، نقل عدم خلاف بلکه نقل اجماع شده که اخذ به عام قبل از فحوص و یأس از مخصص، جایز نیست و این رأی، درست است. و سر این مطلب براساس آنچه گفتیم، واضح است. زیرا وقتی شیوه شارع در بیان مقاصدش متکی بر قرائن منفصله باشد، اطمینانی به ظهور عام در عمومش باقی نمی‌ماند چرا که این ظهور، ظهوری بدوی است و اگر مکلف در فحوص از مخصص، قصور ورزد، شارع علیه او حجت خواهد داشت. و اما اگر مکلف، بذل و وسع کند و در مظان وجود مخصص، در جستجوی آن برود تا آنجا که اطمینان نماید که دیگر مخصصی وجود ندارد، می‌تواند به ظهور عام اخذ کند. و اگر واقعا هم مخصصی باشد که مکلف با فحوص عادی نتوانسته بدان دست یابد، شارع علیه مکلف حجتی ندارد بلکه مکلف می‌تواند احتجاج کند و بگوید: من در جستجوی مخصص رفتم و بدان دست نیافتم و اگر مخصصی بوده، می‌بایست به گونه‌ای بیان می‌شد که اگر در مظانش آن را می‌جستیم، می‌یافتیم و الا، در این باب حجتی علیه ما نیست.

و این مطلب در هر ظهوری، جاری است چرا که اخذ به ظهور جایز نیست مگر بعد از جستجو از قرائن منفصله و لذا اگر مکلف جستجو کرد و به قرائن دست نیافت می‌تواند اخذ به ظهور کند و همین ظهور، حجت او در برابر مولی است. و از اینجا قاعده‌ای کلی استنتاج می‌کنیم که در جای خود خواهد آمد و به طور مستوفی درباره‌اش بحث خواهیم کرد ان شاء الله تعالی و بحث فعلی از صغریات همان قاعده است و آن این است که:

«اصالت ظهور حجت نیست مگر بعد از جستجو و یأس از قرینه».

و اما بیان اینکه مقدار فحوص لازم، چقدر است؟ آیا به مقداری است که موجب یأس قطعی از وجود قرینه شود یا به مقداری است که موجب ظن غالب و اطمینان به عدم قرینه شود، این امر موکول به محل خود در آینده می‌شود و رأی مختار ما این است که اطمینان، کافی است. و آنچه که در این اعصار متأخر کار را آسان می‌کند این است که علمای ما (قدس الله تعالی ارواحهم) در طول زمانهای متمادی در جمع اخبار سعی خویش را مبذول داشته، نهایت جهد خویش را در بحث و توضیح و تنقیح اخبار در کتب حدیث و فقه به کار گرفته‌اند، تا آنجا که الآن برای فقیه، جستجو از قرائن با مراجعه به مظان مناسب آنها بسیار آسان است و لذا اگر پس از فحوص به این قرائن دست نیافت، غالبا قطع پیدا می‌کند که قرینه‌ای وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۸

۷- تعقیب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده

قد یرد عام ثم یرد بعده جمله فیها ضمیر یرجع إلی بعض أفراد العام بقرینه خاصه. مثل قوله تعالی: وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... إلی قوله:

وَبُعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذَٰلِكَ [۹۳] فان المطلقات عامه للرجعیات و غیرها، و لكن الضمیر فی بعولتهم یراد به خصوص الرجعیات. فمثل هذا الكلام یدور فیہ الأمر بین مخالفتین للظاهر، اما:

۱- مخالفه ظهور العام فی العموم، بأن یجعل مخصوصا بالبعض الذی یرجع إلیه الضمیر. و اما:

۲- مخالفه ظهور الضمیر فی رجوعه إلی ما تقدم علیه من المعنی الذی دل علیه اللفظ بأن یكون مستعملا علی سبیل الاستخدام، فیراد منه البعض، و العام یرقی علی دلالتة علی العموم، فأی المخالفتین أولى؟ وقع الخلاف علی أقوال ثلاثة:

الاول- ان أصالة العموم هی المقدمه، فیلتزم بالمخالفة الثانية؛

الثانی- ان أصالة عدم الاستخدام هی المقدمه، فیلتزم بالمخالفة الاولى؛

الثالث- عدم جریان الأصلین معاً، و الرجوع إلی الاصول العملیه.

اما عدم جریان أصالة العموم فلو وجود ما یصلح ان یكون قرینه فی الكلام و هو عود الضمیر علی البعض، فلا ینعقد ظهور العام فی

العموم.

و اما ان أصالة عدم الاستخدام لا تجرى فلان الاصول اللفظية يشترط في جريانها- كما سبق أول الكتاب- ان يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما- كما في المقام- و كان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۹

۷- آوردن ضمیر پس از عام به صورتی که به بعضی افراد عام رجوع کند

گاهی عامی وارد می‌شود و پس از آن جمله‌ای می‌آید که در آن ضمیری وجود دارد که آن ضمیر به خاطر قرینه خاصی، به بعضی افراد عام برمی‌گردد. مثل کلام خدای متعال (سوره بقره، ۲۲۸) که می‌فرماید: «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» تا آنجا که می‌فرماید: «وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكِ» در این آیه، مطلقات، عامی است که شامل رجعیات (زنانی که طلاق رجعی داده شده‌اند) و غیر آن‌ها می‌شود و امّا از ضمیر «بعولتھن» خصوص رجعیات قصد شده است. در مثل چنین کلامی امر دائر است که یکی از دو مخالفت با ظاهر صورت گیرد:

- ۱- یا با ظهور عام در عموم مخالفت شود به این صورت که حکم عام مخصوص همان بعضی شود که ضمیر به آن برمی‌گردد.
- ۲- یا با ظهور ضمیر در رجوعش به معنایی که لفظ پیشین بر آن دلالت دارد مخالفت شود بدین صورت که به نحو استخدام [۹۴] استعمال شود و از آن، بعضی اراده شود و عام همچنان بر دلالت خود بر عموم باقی بماند. حال باید دید که کدام مخالفت، اولی است؟

در اینجا سه قول مختلف مطرح است:

- (اول): اینکه اصالة العموم مقدم است و لذا باید مخالفت دوم را ملترم شد.
 - (دوم): اینکه اصالة عدم استخدام، مقدم است و لذا باید مخالفت اول را ملترم شد.
 - (سوم): اینکه هیچ‌یک از دو اصل فوق جاری نیست و لذا بایستی به اصول عملیه رجوع کرد.
- اما اینکه اصالة العموم جاری نمی‌شود به خاطر این است که در کلام قرینه‌ای وجود دارد و آن بازگشت ضمیر به بعضی افراد عام است و با این قرینه، برای عام ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود.
- و امّا علت اینکه اصالت عدم استخدام جاری نمی‌شود این است که در جریان اصول لفظیه- چنان که در آغاز کتاب گذشت- بایستی شک در مراد متکلم باشد و لذا اگر مراد معلوم باشد- کما اینکه در آیات فوق چنین است- و شک در کیفیت استعمال باشد، قطعا اصول لفظیه جاری نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۰

والحق ان أصالة العموم جارية و لا مانع منها، لانا ننكر ان يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، اذ لا يلزم من تعين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينه ان يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، و لا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. و اعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى:

«العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «و هم يجوز تقليدهم» و ارید من ذلك «العدول» بقرينه، فإنه واضح في هذا المثال ان تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه اشعار به. و لا يفرق في ذلك بين ان يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.

۸- تعقیب الاستثناء لجمل متعدده

قد ترد عموماً متعدده فی کلام واحد ثم يتعقبها استثناء فی آخرها فیشک حينئذ فی رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا [۹۵] فإنه يحتمل ان يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء. و يحتمل ان يكون استثناء منه و من الحكم بعدم قبول شهادتهم و الحكم بجلدهم الثمانين. و اختلف العلماء فی ذلك على اربعة أقوال:

۱- ظهور الكلام فی رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، و ان كان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۱

ولی حق این است که اصالت عموم جاری است و مانعی برای آن وجود ندارد، زیرا ما قبول نداریم که بازگشت ضمیر به بعضی افراد عام، موجب تغییری در ظهور عام شود. چرا که وقتی به خاطر قرینه‌ای بعض افراد عام مرجع ضمیر قرار می‌گیرند (مثل رجعیات) لزومی ندارد ملتزم شویم که همان بعض از حیث حکم عامی که برای خود عام ثابت است، مقصود واقع شده‌اند. چون حکمی که در جمله مشتمل بر ضمیر آمده، غیر از حکم در جمله مشتمل بر عام است و این دو ربطی به یکدیگر ندارند و لذا بازگشت ضمیر به بعض عام، از قرائنی که ظهور عام در عموم را تغییر دهد، نیست. این نکته را در مثال زیر ملاحظه کنید: اگر مولی بگوید: «علماء اکرامشان واجب است» و سپس بگوید: «و آنها، تقلیدشان جایز است» و مقصودش، علماء عادل باشد. در اینجا واضح است که تقييد حکم دوم با قيد عدالت، موجب نمی‌شود که حکم اول نیز قيد عدالت بخورد، بلکه اصلاً در آن، اشعاری به این مسئله نیست. و از این جهت فرق نمی‌کند که تقييد با متصل باشد کما اینکه در مثال مزبور چنین است و یا با منفصل باشد کما اینکه در آیه، این گونه است.

۸- آوردن استثناء به دنبال جملات متعدد

گاهی در یک کلام واحد، عموماً متعددی آورده می‌شود و به دنبال آنها استثنائی ذکر می‌شود و در نتیجه شک می‌کنیم که این استثناء، مخصوص جمله اخیر است یا به تمام جملات برمی‌گردد.

مثال آن، قول خدای سبحان است که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» یعنی: «کسانی که زنان شوهردار را به فساد متهم می‌کنند و چهار شاهد نمی‌آورند، هشتاد تازیانه بر آنان بزنید و هیچ شهادتی را از آنان نپذیرید و آنان، خود فاسقند مگر کسانی که توبه کنند».

در این آیه، محتمل است که استثناء پایانی «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» فقط مربوط به حکم اخیر یعنی فسق آنان باشد و نیز محتمل است که استثناء، هم از آن جمله باشد و هم از حکم به عدم قبول شهادتشان و حکم هشتاد تازیانه. علما در این زمینه بر سر چهار قول اختلاف دارند:

۱- ظهور کلام در اینکه استثناء به خصوص جمله اخیر رجوع می‌کند، گرچه رجوعش به جملات قبلی نیز ممکن است ولی احتیاج به قرینه دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۲

رجوعه إلى غير الأخيرة ممکنا، و لکنه یحتاج إلى قرینه علیه؛

۲- ظهوره فی رجوعه إلى جميع الجمل. و تخصیصها بالأخيرة فقط هو الذی یحتاج إلى الدلیل؛

۳- عدم ظهوره فی واحد منهما، و ان كان رجوعه إلى الأخيرة متيقنا على كل حال. اما ما عدا الأخيرة فتبقى مجمله لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجرى أصالة العموم فيها؛

۴- التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين»، و بين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جملة كالأية الكريمة المتقدمة، و ان كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع.

فان كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، و الموضوع لم يذكر الا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. و ان كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله، و يحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها. و اما ما قيل: «ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينه، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم.» فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، و اكتفى باستثناء واحد، و هو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب ان ينصب قرينه على ذلك و الا كان مخلا ببيانه.

و هذا القول الرابع، هو ارجح الأقوال، و به يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعلة كان ناظرا إلى مثل الآية

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۳

۲- ظهور كلام در اینکه استثناء به همه جملات می خورد و اگر بخواهیم آن را مختص جمله اخیر بدانیم، احتیاج به دلیل دارد.

۳- کلام در هیچ یک ظهور ندارد، گرچه در هر صورت، رجوع استثناء به جمله اخیر متیقن است و امّا جملات قبلی، مجمل باقی می ماند. زیرا چیزی که صلاحیت قرینه بودن دارد، در کار است و لذا برای آن جملات، ظهوری در عموم منعقد نمی شود و در نتیجه اصالة العموم در آن ها جاری نمی گردد.

۴- باید در مسئله تفصیل داد: بین آنجا که موضوع در جملات متعدد و متعاقب، یک چیز باشد و تکرار نشود و فقط در صدر کلام ذکر گردد مثل این سخن که می گوئی: «به مردم نیکی کن و به آنان احترام بگذار و حوائج آنها را برآور مگر فاسقین از مردم را» (که در تمام این جملات، موضوع مردم است) و بین آنجا که ذکر موضوع در هر جمله متکرر است مثل آیه کریمه سابق [۹۶] گرچه موضوع از نظر معنی در همه جملات، یکی است.

حال اگر مورد از قبیل اولی باشد، ظهور در این دارد که استثناء به همه جملات می خورد، چون استثناء به لحاظ حکم، از جمله موضوع است و موضوع هم جز در صدر کلام ذکر نشده است و لذا بایستی استثناء به آن بازگردد و در نتیجه به همه جملات بازخواهد گشت. و اگر از قبیل دومی باشد، ظهور در این دارد که استثناء به جمله اخیر بازمی گردد، زیرا موضوع در جملات، به نحو مستقل ذکر شده و استثناء هم محلّ خودش را (در جمله اخیر) دارد و تخصیص در جملات سابق، دلیل دیگری می طلبد که علی الفرض مفقود است و لذا بایستی در آن ها به اصالة العموم تمسک کرد. و امّا اینکه گفته اند: این مقام، از مواردی است که در کلام، چیزی که صلاحیت قرینیت دارد موجود است و لذا برای جملات قبلی، ظهوری در عموم منعقد نمی شود، سخنی بی وجه است. چون فرض بر این است که متکلم موضوع را مکررا ذکر کرده و در عین حال به یک استثناء اکتفا نموده و این استثناء هم با رجوع به جمله اخیر جایگاه خودش را پیدا کرده است. حال اگر متکلم بخواهد استثناء را به همه جملات برگرداند، می بایست قرینه ای بر این مطلب نصب می نمود و الا در بیان مرادش، اخلال لازم می آید.

و این قول چهارم، بهترین اقوال است و با آن، می توان بین کلمات علماء، جمع کرد: به این

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۴

المباركة التي تكرر فيها الموضوع. و من ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع الا في صدر الكلام.

فيكون النزاع على هذا لفظيا، و يقع التصالح بين المتنازعين.

۹- تخصیص العام بالمفهوم

(المفهوم) ينقسم كما تقدم إلى الموافق و المخالف، فاذا ورد عام و مفهوم أخص مطلقا، فلا كلام في تخصیص العام بالمفهوم إذا كان مفهوما موافقا، مثاله قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [۹۷] فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية و غيرها، فاذا ورد دليل على اعتبار ان يكون العقد بصيغته الماضي فقد قيل إنه يدل بالاولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة اخرى فمن طريق أولى. و لا شك ان مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

و اما التخصیص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» [۹۸] الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. و قد وردت آية اخرى هي: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» [۹۹] الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين.

فهل يجوز تخصیص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال:

فقد قيل بتقديم العام و لا يجوز تخصیصه بهذا المفهوم. و قيل بتقديم المفهوم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۵

معنا که کسی که قائل به رجوع استثناء به خصوص جمله اخیر شده، شاید به مثل آیه مبارکه که در آن موضوع تکرار شده، نظر داشته است و کسی که قائل به رجوع استثناء به تمام جملات شده، شاید نظرش به جمله‌هایی بوده که موضوع آن‌ها جز در صدر کلام، ذکر نشده است و بنابراین، نزاع لفظی است و هماهنگی بین دو طرف نزاع، برقرار است.

۹- تخصیص در عام به وسیله مفهوم

چنان که گذشت «مفهوم» به موافق و مخالف تقسیم می‌شود. حال اگر عامی و مفهومی که نسبت به آن، اخص مطلق است وارد شود، در این بحثی نیست که اگر مفهوم موافق باشد، عام را تخصیص می‌زند: مثل کلام خدای متعال که فرمود: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که شامل هر عقودی چه با لغت عربی و چه غیر عربی می‌شود. حال اگر دلیلی وارد شود که دال بر این باشد که عقد بایستی به صیغه ماضی باشد، گفته‌اند به دلیل اولویت دال بر این است که عربیت نیز در عقد معتبر است، چرا که وقتی این دلیل دال بر عدم صحت عقد مضارع عربی باشد، به طریق اولی دلالت می‌کند که غیر عربی، صحیح نیست و شکی نیست که مثل چنین مفهومی - اگر ثابت شود [۱۰۰]- عام گذشته (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) را تخصیص می‌زند، چرا که این مفهوم مثل نص و یا اظهر از عموم عام است و لذا بر عام مقدم می‌شود.

و امّا تخصیص با مفهوم مخالف، مثالش کلام خدای متعال است که فرمود: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». * این آیه با عمومش دال بر این است که هیچ ظنی، حتی ظن حاصل از خبر عادل نیز معتبر نیست و در آیه دیگری آمده است که «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» و این آیه با مفهوم شرط، دال بر این است که اخذ به خبر غیر فاسق بدون تفحص، جایز است. حال سؤال این است که آیا می‌توان آن عام را با این مفهوم مخالف تخصیص زد؟ علما در این زمینه اختلاف قول دارند: برخی گفته‌اند عام مقدم است و تخصیص آن با مفهوم مخالف جایز نیست. بعضی قائل به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۶

و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا. و فصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها. و السر في هذا الخلاف، انه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق - وقع الكلام في انه أقوى من ظهور العام فيقدم إليه، أو ان العام أقوى فهو المقدم، أو انهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو ان ذلك يختلف باختلاف المقامات.

و الحق ان المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينه عرفا على المراد من العام، و القرينه تقدم على ذي القرينه و تكون مفسرة لما يراد من ذي القرينه، و لا- يعتبر ان يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينه، نعم لو فرض ان العام كان نسا في العموم فإنه يكون هو قرينه على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. و هذا أمر آخر.

۱۰- تخصیص کتاب العزیز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ ان يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر واحد، نظرا إلى ان الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله لا- ريب فيه، و الخبر ظني يحتمل فيه الخطأ و الكذب، فكيف يقدم على الكتاب. و لكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبرا معمولا به من بين الأخبار التي بايدينا في المجاميع الا و هو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، و لو مثل عمومات الحل و نحوها. بل على الظاهر ان مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع ما قلناه؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۷

تقديم مفهوم شده‌اند و برخی گفته‌اند هیچ‌یک بر دیگری مقدم نیست و لذا کلام، مجمل است و برخی قائل به تفصیلاتی متعدد شده‌اند که ذکر همه آن‌ها طولانی می‌شود.

و سرّ در این اختلاف این است که: چون ظهور مفهوم مخالف از جهت قوت به اندازه‌ای نیست که به درجه ظهور منطوق یا مفهوم موافق برسد، بحث و اختلاف شده در اینکه آیا این مفهوم، قوی‌تر از ظهور عام است و بر آن مقدم می‌شود، یا عام قوی‌تر است و بر مفهوم مقدم می‌گردد، یا هر دو از نظر درجه ظهور متساوی هستند و لذا هیچ‌یک بر دیگری مقدم نمی‌شود، یا این مسئله به اختلاف موارد، مختلف می‌شود (یعنی مثلا باید دید مفهوم شرط مطرح است یا لقب یا وصف و یا ...)?

و حق این است که مفهوم چون به حسب فرض، اخص از عام است، پس عرفا قرینه برای تعیین مراد از عام می‌باشد و قرینه بر ذي القرينه مقدم بوده، مراد از ذي القرينه را تفسیر می‌کند و در قرینه، شرط نیست که ظهورش اقوی از ظهور ذي القرينه باشد. آری اگر فرضا عام، نصّ در عموم باشد، این نص، قرینه‌ای خواهد بود بر اینکه مراد از جمله دارای مفهوم چیست و در این صورت، جمله اصلا مفهوم ندارد و البته این بحث دیگری است.

۱۰- تخصیص زدن قرآن با خبر واحد

برای شخص مبتدی در اولین وهله مشکل به نظر می‌رسد که به جواز تخصیص عامی که در قرآن کریم وارد شده با خبر واحد، ایمان بیاورد. چون کتاب مقدس، وحیی است که از جانب خداوند نازل شده و شکی در آن نیست، درحالی که خبر واحد، ظنی است و در آن، خطا و دروغ محتمل است، پس چگونه می‌تواند بر کتاب، مقدم شود؟! و لکن سیره علما از قدیم این بوده که به خبر واحد، آنجا که مخصص عام قرآنی است، عمل می‌کرده‌اند. بلکه غالبا از بین اخباری که در مجامع روایی در دسترس ماست، شما

خبر مورد عملی (یعنی خبری که علما به آن عمل کرده‌اند) را پیدا نمی‌کنی مگر اینکه با عامی و یا مطلقاً در قرآن، مخالف است و لو عمومات، از قبیل عمومات حلیت و امثال آن‌ها باشد (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً). بلکه ظاهراً مسئله تقدیم خبر خاص بر آیه عام قرآنی از مسائلی است که بین علماء ما اجماعی است و خلافی در آن وجود ندارد. پس با این وجود، سرّ این بحث چیست؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۸

نقول: لا- ريب في ان القرآن الكريم- و ان كان قطعى السند- فيه متشابه و محكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، و المحكم نص و ظاهر، و الظاهر منه عام و مطلق. كما لا ريب أيضا في انه ورد في كلام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم و الأئمة عليهم السّلام ما يخصّ كثيرا من عمومات القرآن و ما يقيد كثيرا من مطلقاته، و ما يقوم قرينه على صرف جملة من ظواهره. و هذا قطعى لا يشك فيه أحد.

فان كان الخبر قطعى الصدور فلا كلام في ذلك، و ان كان غير قطعى الصدور، و قد قام الدليل القطعى على انه حجة شرعا، لأنه خبر عادل مثلا، و كان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية- فيدور الأمر بين ان نطرح الخبر بمعنى ان نكذب راويه و بين ان نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر، لأنه نص أو أظهر، و لا بسند القرآن، لأنه قطعى.

و مرجع ذلك إلى الدوران- في الحقيقة- بين مخالفة الظن بصدق الخبر و بين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر و بين طرح أصالة العموم، فأى الدليلين أولى بالطرح؟ و ايهما أولى بالتقديم؟

فنقول: لا- شك ان الخبر صالح لأن يكون قرينه على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. و على العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة- حسب الفرض- حتى يكون ناظرا إليه و مفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. و ليس الكتاب بظاهرة بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

و ان شئت فقل: ان الخبر بحسب الفرض قرينه على الكتاب، و الأصل الجارى فى القرينة- و هو هنا أصالة عدم كذب الراوى- مقدم على الأصل الجارى فى ذى القرينة، و هو هنا أصالة العموم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۹

می‌گوئیم: شکی نیست که در قرآن کریم- و لو اینکه قطعی السند است- متشابه و محکم وجود دارد (و خود قرآن در آیه ۷، آل عمران بر این مسئله تصریح کرده است: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... و محکم دو گونه است: نصّ و ظاهر، و ظاهر دو جور است: عام و مطلق. كما اینکه شکی نیست که در کلمات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم و ائمه عليهم السّلام مطالبی هست که بسیاری از عمومات قرآن را تخصیص می‌زند و بسیاری از مطلقات قرآنی را تقييد می‌کند و به عنوان قرينه، بسیاری از ظواهر قرآن را تغییر می‌دهد و این، امری قطعی است که احدی در آن شک ندارد.

حال اگر خبر قطعی الصدور باشد، بحثی در این مسئله (تخصیص و تقييد قرآن) نیست و اگر قطعی الصدور نباشد اما دليل قطعی بر اینکه حجّت شرعی است اقامه شده باشد به دليل اینکه مثلا خبر عادل است و مضمون خبر اخص از عموم آیه قرآن باشد، در این صورت امر دائر بين این است که خبر را کنار بزنیم یعنی راوی آن را تکذیب کنیم و یا در ظاهر آیات قرآن تصرف کنیم، چرا که تصرف در مضمون خبر امکان ندارد، چون نص یا اظهر است و همچنین تصرف در سند قرآن امکان ندارد چرا که قطعی است.

و مرجع این دوران- در حقیقت- به این است که یا با ظن ناشی از صدق خبر مخالف کنیم و یا با ظن ناشی از عموم آیه. یا بگو امر دائر است بين اینکه دليل حجّیت خبر را کنار بزنیم و یا اصالت العموم را نادیده بگیریم. باید دید کدام دليل، اولی به طرح (کنار زدن) است و کدام، اولی به تقدیم است؟

اینک می‌گوئیم: شکی نیست که خبر، برای اینکه قرینه بر تصرّف در ظاهر کتاب باشد، صلاحیت دارد چون به حسب فرض، مدلولش ناظر و مفسّر ظاهر قرآن است. امّا برعکس، ظاهر کتاب چنین نیست، زیرا ظاهر قرآن برای اینکه ما از دلیل حجّیت خبر دست بکشیم، صلاحیت ندارد چرا که به حسب فرض، چنین رابطه‌ای در ظواهر کتاب وجود ندارد که ناظر و مفسّر دلیل حجّیت خبر باشد. بنابراین لسان خبر، لسان تبیین کننده قرآن است و لذا بر آن مقدم می‌شود. در حالی که ظاهر قرآن، در صدد تبیین دلیل حجّیت خبر نیست تا بر آن مقدم شود.

و اگر خواستی بگو: خبر- به حسب فرض- قرینه بر کتاب است و اصل جاری در قرینه- که در اینجا اصل عدم کذب راوی است- مقدم بر اصل جاری در ذی القرینه، یعنی اصالة العموم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۰

۱۱- الدوران بین التخصیص و النسخ

اعلم أن العام و الخاص المنفصل یختلف حالهما من جهة العلم بتأریخهما معا أو بتأریخ أحدهما، أو الجهل بهما معا: فقد یقال فی بعض الأحوال بتعیین ان یكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا اياه. و قد یقع الشك فی بعض الصور و لتفصیل الحال نقول:

ان الخاص و العام من ناحية تأریخ صدورهما لا یخلوان من خمس حالات، فاما ان یكونا معلومی التأریخ؛ أو مجهولی التأریخ، أو أحدهما مجهولا- و الآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تأریخهما: اما ان یعلم تقارنها عرفا، أو یعلم تقدم العام، أو یعلم تأخر العام. فتكون الصور خمساً:

الصورة الاولى

إذا كانا معلومی التأریخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فیهما.

الصورة الثانية

إذا كانا معلومی التأریخ مع تقدم العام، فهذه علی صورتین:

۱- ان یكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. و الظاهر انه لا اشكال حینئذ فی حمله علی التخصیص بغير كلام، اما لأن النسخ لا یكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قیل، و اما لأن الاولى فی التخصیص كما سیأتی فی الصورة الآتیة؛

۲- ان یكون وروده بعد وقت العمل بالعام. و هذه الصورة هی أشكال الصور، و هی التي وقع فیها الكلام فی ان الخاص یجب ان یكون ناسخا، أو یجوز ان یكون مخصصا و لو فی بعض الحالات. و مع الجواز یتكلم حینئذ فی ان الحمل علی التخصیص هو الأولى، أو الحمل علی النسخ.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۱

۱۱- دوران بین تخصیص و نسخ

اشاره

بدان که عام و خاص منفصل، از جهت علم به تاریخ هر دو یا یکی از آن دو و یا جهل به تاریخ هر دو، حالشان مختلف است: بدین معنا که در بعضی حالات گفته می‌شود که خاص، ناسخ عام است و یا منسوخ عام است و یا مخصّص عام است و در بعضی حالات، این جهت مشکوک است و برای تفصیل مطلب می‌گوئیم: خاص و عام از حیث تاریخ صدورشان از پنج حالت خارج

نیستند: یا هر دو تاریخشان معلوم است، یا هر دو تاریخشان مجهول است، یا یکی مجهول و دیگری معلوم است. این، سه صورت است. حال در صورتی که تاریخ هر دو معلوم است یا عرفا تقارن آن دو معلوم است یا تقدم عام معلوم است و یا تأخر عام. پس در مجموع، پنج صورت داریم:

صورت اول

این صورت وقتی است که تاریخ عام و خاص معلوم است و ما عرفا [۱۰۱] می‌دانیم که این دو متقارن هستند. در این صورت توهم نسخ اصلا جایی ندارد.

صورت دوم

این صورت وقتی است که تاریخ عام و خاص معلوم و عام مقدم باشد و این خود دو حالت دارد:

۱- یکی اینکه ورود خاص قبل از عمل به عام باشد و در این فرض، اشکالی ندارد که ورود خاص را به معنای تخصیص بگیریم و در این، بحثی نیست. و این، یا به خاطر این است که نسخ- چنان که گفته‌اند- هیچ‌گاه قبل از عمل به منسوخ نیست و یا به خاطر این است که تخصیص نسبت به نسخ، اولی است چنان که در صورت بعدی خواهیم گفت.

۲- حالت دیگر این است که ورود خاص بعد از وقت عمل به عام باشد و این حالت، مشکل‌ترین حالات و صور است و همین است که درباره‌اش بحث شده که خاص، لزوماً بایستی ناسخ باشد یا می‌تواند- و لو در بعضی حالات- مخصص باشد و در صورت امکان تخصیص، سخن در این است که حمل بر تخصیص، اولی است یا حمل بر نسخ؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۲

فالدی یذهب إلی وجوب ان یکون الخاص ناسخا فهو ناظر إلی ان العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخیر الخاص عن وقت العمل لو کان مخصصا و مینا لعموم العام یکون من باب تأخیر البیان عن وقت الحاجة، و هو قییح من الحکیم، لأن فیه إضاعة للأحكام و لمصالح العباد بلا- مبرر. فوجب ان یکون ناسخا للعام، و العام باق علی عمومه یجب العمل به إلی حین ورود الخاص، فیجب العمل ثانيا علی طبق الخاص.

و اما من ذهب إلی جواز کونه مخصصا، فلعله ناظر إلی ان العام یجوز ان یکون واردا لیان حکم ظاهری صوری لمصلحة اقتضت کتمان حکم الواقعی، و لو مصلحة التقیة، أو مصلحة التدریج فی بیان الأحکام، كما هو المعلوم من طریقه النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی بیان أحكام الشریعة، من ان حکم الواقعی التابع للمصالح الواقعیة الثابتة للأشیاء بعناوینها الاولیة إنما هو علی طبق الخاص. فاذا جاء الخاص یکون کاشفا عن حکم الواقعی، فیکون مینا للعام و مخصصا له، و اما حکم العام الذی ثبت أولا ظاهرا و صورة ان کان قد ارتفع و انتهى امده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه و لیس هو من باب النسخ.

و إذا جاز ان یکون العام واردا علی هذا النحو من بیان حکم ظاهرا و صورة، فان ثبت ذلك کان الخاص مخصصا آی کان کاشفا عن الواقع قطعاً. و إن ثبت انه فی صدد بیان حکم الواقعی التابع للمصالح الواقعیة الثابتة للأشیاء بعناوینها الاولیة، فلا شک فی انه یتعین کون الخاص ناسخا له. و اما لو دار الأمر بینهما اذ لم یقم دلیل علی تعیین أحدهما، فأیهما ارجح فی الحمل؟ فنقول: الأقرب إلی الصواب هو الحمل علی التخصیص.

و الوجه فیه: ان أصالة العموم بما هی لا تثبت أكثر من ان ما یظهر من العام هو المراد الجدی للمتکلم، و لا شک ان حکم الصوری الذی نسمیه بالحکم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۳

کسی که می‌گوید خاص لزوماً بایستی ناسخ باشد، نظرش به این است که اگر وقت عمل به عام - به حسب فرض - فرارسیده است، بنابراین تأخیر خاص از وقت عمل، اگر بخواهد مخصّص و مبین عموم عام باشد، از قبیل تأخیر بیان از وقت حاجت می‌شود و این، از حکیم قبیح است. چرا که موجب ضایع شدن احکام و مصالح بندگان، بدون مجوز می‌شود. پس خاص لزوماً بایستی ناسخ عام باشد و عام همچنان بر عمومیت خود باقیست و عمل برطبق آن تا زمان ورود خاص، واجب است و پس از ورود خاص، عمل برطبق خاص، واجب می‌باشد.

و اما کسی که می‌گوید خاص می‌تواند مخصّص باشد، شاید نظرش به این است که ممکن است عام برای بیان یک حکم ظاهری صوری و به خاطر مصلحتی که مقتضی کتمان حکم واقعی است وارد شده، و لو این مصلحت، مصلحت تقیه یا مصلحت بیان تدریجی احکام باشد، کما این که برای ما معلوم است که سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در بیان احکام، چنین بوده است، امّا حکم واقعی که تابع مصالح واقعیه اشیاء با عناوین اولیه‌شان می‌باشد، حکم برطبق خاص است. پس وقتی خاص وارد می‌شود کاشف از حکم واقعی است و لذا مبین و مخصّص عام است و اما حکم عامّ که قبلاً ثابت بوده، گرچه ظاهراً عمر آن به سر رسیده، امّا این، به خاطر برداشته شدن موضوع آن است و از باب نسخ نیست.

و اگر ممکن باشد که عام بدین صورت وارد شود یعنی ظاهراً و به طور صوری حکم عام را بیان کند، در این صورت خاص، مخصّص آن خواهد بود یعنی قطعاً کاشف از واقع است. و اما اگر ثابت شد که عام در صدد بیان حکم واقعی تابع مصالح واقعیه‌ای که برای اشیاء با عناوین اولیه‌شان ثابت است، می‌باشد، در این صورت شکی نیست که خاص، ناسخ عام است. و اما اگر امر دائر بین نسخ و تخصیص شد چرا که دلیلی بر تعیین یکی از آن دو اقامه نشد، حمل بر کدام یک از آن دو ارجح است؟ پس می‌گوئیم: اقرب به صواب این است که حمل بر تخصیص کنیم و وجه این حمل این است که اصالة العموم فی حد نفسه بیش از این اثبات نمی‌کند که آنچه ظاهر از عام است مراد جدی متکلم می‌باشد و شکی نیست که حکم صوری‌ای که ما آن را حکم ظاهری می‌نامیم، مانند خود واقع (حکم واقعی) مراد جدی متکلم است چرا که این حکم ظاهری، در تفهیم مورد قصد است. پس عام ظهوری ندارد مگر در اینکه مراد جدی، عموم است خواه این عموم، حکم واقعی باشد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۴

الظاهری كالواقعی مراد جدی للمتکلم لأنه مقصود بالتفهیم، فالعام لیس ظاهراً الا فی ان المراد الجدی هو العموم سواء كان العموم حکماً واقعياً أو صورياً. اما ان الحكم واقعی فلا یقتضیه الظهور ابداً حتی یثبت بأصالة العموم، لا سیما ان المعلوم من طریقة صاحب الشریعة هو بیان العمومات مجردة عن قرائن التخصیص، و یکشف المراد الواقعی منها بدلیل منفصل، حتی اشتهر القول بأنه «ما من عام الا و قد خص»، کما سبق.

و علیه، فلا- دلیل من أصالة العموم علی ان الحكم واقعی حتی نلتجئ إلى الحمل علی النسخ، بل إرادة الحكم الواقعی من العام علی ذلك الوجه یحتاج إلى مؤنثة بیان زائدة أكثر من ظهور العموم. ولأجل هذا قلنا: ان الحمل علی التخصیص اقرب إلى الصواب من الحمل علی النسخ، و ان كان کل منهما ممکناً.

الصورة الثالثة

إذا كانا معلومی التاریخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضاً علی صورتین:

- ۱- ان یرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ینبغی الاشکال فی کون الخاص مخصّصاً؛
- ۲- ان یرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل علی النسخ من جهة قبح تأخیر بیان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقدیم بیان قبل وقت الحاجة، و لا قبح فيه اصلاً. و مع ذلك قیل بلزوم الحمل علی النسخ، و لعل نظر هذا القائل إلى ان أصالة العموم جاریة، و لا مانع منها الا احتمال ان یرد الخاص المتقدم مخصّصاً و قرینة علی العام، و لكن أيضاً یحتمل ان یرد منسوخاً

بالعام، فلا یحرز انه من باب القرینة. و لا شک ان الخاص المنفصل إنما یقدم علی العام لأنه أقوى الحجین و قرینة علیه. و مع هذا الاحتمال لا یكون

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۵

یا صوری. امّا اینکه حکم، حکمی است واقعی، ابتدا مقتضای ظهور نیست تا با اصالت عموم، اثبات شود، به خصوص که آنچه از طریقه صاحب شریعت بر ما معلوم است، این است که عمومات را جدای از قرائن تخصیص بیان می‌کند و مراد واقعی از عمومات، از راه دلیل منفصل کشف می‌گردد، تا آنجا که مشهور شده: «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است» کما اینکه قبلاً گذشت.

و بنابراین از اصالت عموم به دست نمی‌آید که حکم، واقعی است تا اینکه لزوماً حمل بر نسخ کنیم. بلکه اراده حکم واقعی از عام به صورت نسخ، احتیاجی به بیانی بیشتر از ظهور عام دارد و به خاطر این گفتیم: حمل بر تخصیص به صواب نزدیکتر است تا حمل بر نسخ، گرچه هریک از این دو ممکن است.

صورت سوم

اگر تاریخ خاص و عام معلوم باشد و خاص تقدم داشته باشد، خود بر دو صورت است:

۱- یک حالت این است که عام، قبل از وقت عمل به خاص وارد شود، در این صورت بدون اشکال باید خاص را مخصّص عام بدانیم.

۲- حالت دوم این است که عام، بعد از وقت عمل به خاص وارد شود، در این صورت جایی برای توهم لزوم حمل بر نسخ از حیث قبح تأخیر بیان از وقت حاجت نیست، چرا که این مورد، از باب تقدیم بیان قبل از وقت حاجت است که در آن اصلاً قبیح وجود ندارد. در عین حال گفته‌اند حمل بر نسخ ضروری است و شاید نظر این قائل (به نسخ) به این است که اصالت عموم جاری است و مانعی برای آن نیست مگر احتمال اینکه خاص متقدم، مخصّص و قرینه برای عام باشد، و لکن احتمال این هم هست که به وسیله عام منسوخ شود. و لذا احراز نمی‌شود که خاص، از باب قرینه است و شکی نیست که خاص منفصل، بر عام مقدم می‌شود چرا که از آن قوی‌تر و قرینه بر آن است و با وجود این احتمال، خاص منفصل از حیث ظهور، از عام قوی‌تر نیست.

(می‌گوییم): درست‌تر این است که در این صورت نیز مانند صورت سابق، حمل بر تخصیص شود، چرا که قبلاً گفتیم عام بیش از این دلالت نمی‌کند که مراد جدی است و فی نفسه بر این دلالتی ندارد که حکم واقعی و تابع مصالح واقعیه‌ای که برای اشیاء با عناوین اولیه‌شان ثابت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۶

الخاص المنفصل أقوى فی الظهور من العام.

قلت: الأصوب ان یحمل علی التخصیص كالصورة السابقة لما تقدم، من ان العام لا یدل علی أكثر من ان المراد جدی، و لا یدل فی نفسه علی ان الحكم واقعی تابع للمصالح الواقیة الثابتة للاشیاء بعناوینها الاولیة. و إنما یكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالتة علی هذا النحو، و لكن العمومات الواردة فی الشریعة علی الأغلب لیست كذلك. و اما احتمال النسخ، فلا یقلل من ظهور الخاص فی نفسه قطعاً، کما لا یرفع حجیته فیما هو ظاهر فیه، فلا یخرجه عن كونه صالحاً لتخصیص العام، فیکدم علیه، لأنه أقوى فی نفسه ظهوراً. بل یمکن ان یقال: ان العام اللاحق للخاص لا ینعقد له ظهور فی العموم الا بدویاً بالنسبة إلی من لا یعلم بسبق الخاص، لجواز ان یعتمد المتکلم فی بیان مراده علی سبقه، فیکون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرینة الحالیة، فلا یكون العام ظاهراً فی العموم حتی یتوهم انه ظاهر فی ثبوت الحكم الواقعی.

الصورتان الرابعة و الخامسة

إذا كانا مجهولی التأریخ أو أحدهما فقط كان مجهولا، فإنه يعلم الحال فیهما مما تقدم، فيحمل على التخصیص بلا كلام. ولا وجه لتوهم النسخ لا سيما بعد ان رجحنا التخصیص فی جمیع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزید بیان.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۷

است، می باشد و حال آنکه عام وقتی ناسخ خاص است که دلالتش بدین نحو باشد. و لکن عموماتی که در شرع وارد شده‌اند، غالبا چنین نیستند (دلالت بر حکم واقعی ... ندارند). و اما احتمال نسخ، قطعا از ظهور خاص چیزی نمی‌کاهد، کما اینکه حجیت خاص را در مورد خودش مرتفع نمی‌کند و لذا نمی‌تواند صلاحیت خاص را برای تخصیص عام، از بین ببرد و از این روست که خاص بر عام مقدم می‌شود چرا که فی نفسه ظهور خاص، اقوی است.

بلکه می‌توان گفت: برای عامی که پس از خاص می‌آید، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود مگر به صورت بدوی و آن هم نسبت به کسی که علم به سبقت خاص ندارد. چرا که ممکن است متکلم در بیان مرادش، به سبقت خاص تکیه کند و در نتیجه، خاص سابق مثل مخصص متصل و یا قرینه حالیه می‌شود و از این رو، عام اصلا ظهوری در عموم ندارد تا توهم شود که در ثبوت حکم واقعی، ظاهر است.

صورت‌های چهارم و پنجم

اگر تاریخ عام و خاص هر دو مجهول باشد و یا یکی فقط، مجهول باشد، حال آن‌ها از آنچه قبلا گفتیم معلوم می‌گردد، یعنی بی‌هیچ کلامی حمل بر تخصیص می‌شود و وجهی برای توهم نسخ، به خصوص پس از ترجیح تخصیص در همه صور، وجود ندارد و این واضح است و نیازی به بحث بیشتر ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۸

الباب السادس المطلق و المقيّد

و فيه ست مسائل:

المسألة الاولى - معنى المطلق و المقيّد

عَرّفوا المطلق بأنه ما دل على معنى شائع في جنسه. و يقابله المقيّد. و هذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا و احصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. و لا فائدة في ذكرها ما دام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لأنه من التعاريف اللفظية.

و الظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق و المقيّد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فان المطلق مأخوذ من الإطلاق و هو الإرسال و الشروع، و يقابله التقيّد، تقابل الملكة و عدمها، و الملكة التقيّد و الإطلاق عدمها، و قد تقدم. غاية الأمر ان إرسال كل شيء بحسبه و ما يليق به. فاذا نسب الإطلاق و التقيّد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فانما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى؛ فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۹

باب ششم مطلق و مقید

اشاره

در این باب، شش مسئله مطرح است:

مسئله اول: معنای مطلق و مقید

در تعریف مطلق گفته‌اند: «آن است که بر معنای شایعی در جنس خود دلالت کند» و مقابل مطلق، مقید است. و این تعریف برای مطلق، قدیمی است و درباره آن بحث‌های زیادی کرده‌اند و در آن اشکالات عدیده‌ای برشمرده‌اند که شرح تمام آن‌ها به طول می‌انجامد. و فائده‌ای هم در ذکر آن‌ها مادام که غرض از تعریف مذکور، تقریب معنایی است که لفظ (مطلق و مقید) به ازاء آن وضع شده، نیست، زیرا این تعریف، از تعاریف لفظیه است.

و ظاهر این است که علماء اصول، اصطلاح خاصی در دو لفظ مطلق و مقید ندارند، بلکه این دو واژه با همان معنای لغوی‌شان استعمال می‌شوند. یعنی مطلق، مأخوذ از اطلاق به معنای ارسال (رها گذاشتن) و شیوع است و مقابل آن، تقیید است که تقابل ملکه و عدم دارد. یعنی ملکه، تقیید است و اطلاق، عدم ملکه، کما اینکه قبلا در ص ۷۰ (متن عربی) گذشت.

البته ارسال هر چیزی به حسب و مناسب خودش می‌باشد و لذا هرگاه اطلاق و تقیید به لفظ نسبت داده می‌شود- کما اینکه در اینجا مقصود همین است- مراد، اطلاق از حیث دلالت لفظ بر معنا است و بنابراین، اطلاق و تقیید دو وصف برای لفظ به اعتبار معنی هستند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۰

و من موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع ان نأخذ صورةً تقريبيةً لمعناه. فمثلا عند ما نعرف ان العلم الشخصي و المعروف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معنهما، لأنه لا شيوع و لا إرسال في شخص معين- لا ينبغي ان نزن انه لا يجوز ان يسمى العلم الشخصي مطلقا، فإنه إذا قال الأمر: «أكرم محمدا» و عرفنا ان لمحمد أحوالا مختلفة و لم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع ان نعرف ان لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح ان نصفه بالإطلاق بلحاظ الاحوال، و ان لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للإعلام الشخصية و المعروف بلام العهد إطلاق فلا يختص المطلق بما له معنى شايع في جنسه كاسم الجنس و نحوه. و كذلك عند ما نعرف ان العام لا يسمى مطلقا، فلا ينبغي ان نزن انه لا يجوز ان يسمى مطلقا ابدا، لانا نعرف ان ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراد اما بالنسبة إلى أحوال أفراد غير المفردة فإنه لا مضايقة في ان نسميه مطلقا. إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (و هو ما دل على معنى شايع في جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

و على هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ و سعته باعتبار ما له من المعنى و أحواله، و لكن لا على ان يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي و الا كان الكلام عاما لا مطلقا.

المسألة الثانية- الإطلاق و التقیید متلازمان

أشرنا إلى ان التقابل بين الإطلاق و التقیید من باب تقابل الملكة و عدمها، لأن الإطلاق هو عدم التقیید فيما من شأنه ان يقيد؛ فيتبع الإطلاق التقیید في الامكان، أي انه إذا امكن التقیید في الكلام و في لسان الدليل امكن الإطلاق و لو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى انه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق و ارادته من كلام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۱

و از موارد استعمال لفظ مطلق، می‌توانیم صورتی تقریبی از معنای مطلق، بگیریم:

پس- مثلا- وقتی می‌دانیم که علم شخصی (مثل تهران) و معرف بالام عهد، به اعتبار معنایشان مطلق نامیده نمی‌شوند چرا که در

شخص معین، شیوع و ارسال نیست؛ نباید گمان کنیم که علم شخصی را نباید مطلق نامید. چرا که اگر آمر بگوید: (محمد را اکرام کن) و ما بدانیم که محمد دارای حالات مختلف است و حکم اکرام، مقتید به حال خاصی نشده است، می‌توانیم بفهمیم که لفظ محمد یا مجموعه این کلام به لحاظ احوال، می‌تواند متصف به صفت اطلاق شود، گرچه به اعتبار معنای موضوع له‌اش، شیوعی ندارد. بنابراین اعلام شخصی و معرف با «الف و لام» عهد دارای اطلاق‌اند و لذا «مطلق» اختصاص به چیزی که دارای معنای شایعی در جنس خود باشد مثل اسم جنس و امثال آن ندارد.

و نیز درست است که عام، مطلق نامیده نمی‌شود، اما نباید گمان کنیم که اصلا نمی‌توان عام را مطلق نامید. زیرا می‌دانیم که این امر در مقایسه عام با افرادش می‌باشد و الا اگر احوال گوناگون افراد عام را لحاظ کنیم، مضایقه‌ای نداریم که عام را مطلق بنامیم. بنابراین مانعی نیست که تعریف مذکور از مطلق (یعنی: آنچه که دال بر معنای شایعی در جنس‌اش می‌باشد) را شامل عام بدانیم، البته به اعتبار احوالش و نه به لحاظ افرادش.

با توجه به آنچه گفتیم معنای مطلق عبارت است از شیوع و گستردگی لفظ به اعتبار معنا و احوال معنایش، و لکن نه به این صورت که این شیوع، مستعمل فیه لفظ باشد مانند شیوعی که از وقوع نکره در سیاق نفی استفاده می‌شود، و الا کلام، عام خواهد بود نه مطلق.

مسئله دوم: اطلاق و تقیید متلازم هستند

قبلا اشاره کردیم که تقابل بین اطلاق و تقیید، از قبیل تقابل ملکه و عدم ملکه است، چرا که اطلاق عبارت است از عدم تقیید در چیزی که شأنت مقیید شدن دارد. لذا از جهت امکان، اطلاق تابع تقیید است. یعنی هرگاه در کلام و در لسان دلیل، تقیید ممکن باشد، اطلاق هم ممکن است و اگر تقیید محال باشد، اطلاق نیز ممتنع است: بدین معنی که در کلام متکلم، اگر تقیید صحیح و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۲

المتکلم فی مورد لا- یصح التقیید. بل یكون مثل هذا الکلام لا- مطلقا و لا- مقیدا، و ان كان فی الواقع ان المتکلم لا بد ان یرید أحدهما. و قد تقدم مثاله فی بحث التوصلی و التعبدی، اذ قلنا: ان امتناع تقیید الأمر بقصد الامتثال یرتزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلی هذا القید. و ذکرنا هناك کیف یمکن استکشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الکلام الواحد.

المسألة الثالثة- الإطلاق فی الجمل

الإطلاق لا- یختص بالمفردات- كما یرظهر من کلمات الاصولیین- اذ مثلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و النکره، بل یكون فی الجمل أيضا کإطلاق صیغه افعال الذی یقتضی استفاده الوجوب العینی و التعینی و النفسی، فان الإطلاق فیها إنما هو من نوع إطلاق الجملة. و مثله إطلاق الجملة الشرطیة فی استفاده الانحصار فی الشرط.

و لکن محل البحث فی المسائل الآتیة خصوص الألفاظ المفردة، و لعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان لیس هناك ضابط کلی لمطلقاتها و ان كان الاصح ان بحث مقدمات الحکمة یشملها. و قد بحث عن إطلاق بعض الجمل فی مناسبتها کاطلاق صیغه افعال و الجملة الشرطیة و نحوها.

المسألة الرابع- هل الإطلاق بالوضع؟

لا- شک فی ان الإطلاق فی الأعلام بالنسبة إلی الأحوال- كما تقدمت الاشارة إلیه- لیس بالوضع، بل إنما یرتفع من مقدمات الحکمة. و كذلك إطلاق الجمل و ما شابهها- أيضا- لیس بالوضع بل بمقدمات الحکمة. و هذا لا خلاف فیه.

و إنما الذی وقع فیه البحث هو ان الإطلاق فی أسماء الأجناس و ما شابهها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۳

ممکن نباشد، کشف و اراده اطلاق نیز ممکن نخواهد بود. بلکه مثل چنین کلامی نه مطلق است و نه مقید، گرچه در واقع، متکلم به ناچار باید یکی از آن دو را اراده کند و مثال این مطلب قبلا- در بحث توصیلی و تعبدی ص ۷۵ (متن عربی) ذکر شد، آنجا که گفتیم: امتناع تقیید امر با قصد امثال، مستلزم امتناع اطلاق آن به لحاظ چنین قیدی است و در آنجا گفتیم که چگونه می‌توان اراده اطلاق را کشف کرد البته از راه اطلاق مقامی و نه از طریق اطلاق سخن واحد: (وقتی مولی در مقام بیان است و قیدی بیان نمی‌کند، اطلاق کشف می‌شود).

مسئله سوم: اطلاق در جملات

اطلاق، مخصوص مفردات- آن‌طور که از کلمات اصولیون برمی‌آید- نیست. آنان برای مطلق، اسم جنس و علم جنس و نکره را مثال زده‌اند و حال آنکه اطلاق در جملات نیز هست مثل اطلاق صیغه افعال که مقتضی استفاده و جوب عینی و تعیینی و نفسی است و اطلاق در صیغه افعال، از نوع اطلاق در جمله است. و نمونه دیگر اطلاق جمله شرطیه است که می‌توان انحصار در شرط را از آن استفاده کرد.

و لکن، آنچه در مسائل آینده محل بحث است، خصوص الفاظ مفرد است و شاید علت این که بحث‌های اصولیون شامل اطلاق جملات نمی‌شود این است که یک قاعده کلی برای جملات مطلق نداریم. گرچه قول اصح این است که بحث مقدمات حکمت (ص ۱۸۴ متن عربی) شامل آن می‌شود و البته بحث از اطلاق بعضی جملات در جای خودش (در کتب اصولیان) آمده است مثل اطلاق صیغه افعال و جمله شرطیه و امثال آن.

مسئله چهارم: آیا اطلاق به سبب وضع است؟

اشاره

بدون شک اطلاق در اعلام نسبت به احوال- کما اینکه بدان اشاره شد- ناشی از وضع نیست، بلکه از مقدمات حکمت استفاده می‌شود و همین‌طور اطلاق جملات و مشابهاً آن‌ها (مثل «الذی جاءک فاکرمه» که جمله تام نیست بلکه شبه جمله است) ناشی از وضع نیست بلکه از راه مقدمات حکمت است و در این مسئله خلافی نیست.

آنچه که محل بحث واقع شده این است که اطلاق در اسماء اجناس و نظایر آن‌ها ناشی از

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۴

هل هو بالوضع أو بمقدمات الحکمة؟ أي ان أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايعة و مرسله علی وجه يكون الإرسال أي الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ- کما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء قدس سره- أو انها موضوعة لنفس المعاني بما هي و الإطلاق يستفاد من دال آخر، و هو نفس مجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحکمة متوفرة فيه؟ و هذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء قدس سره في حاشيته علی معالم الاصول، و تبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

و علی القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، و علی القول الثاني يكون حقیقه.

و الحق ما ذهب إليه سلطان العلماء قدس سره، بل قيل ان نسبة القول الأول إلى المشهور مشکوک فيها. و لتوضیح هذا القول و تحقیقه ینبغی بیان امور ثلاثه تنفع فی هذا الباب و فی غیر هذا الباب [۱۰۲]. و بها تکشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف

فى التعبير بل فى الرأى و النظر. و هذه الامور التى ينبغى بيانها هى كما يلى:

۱- اعتبارات الماهية

المشهور ان للماهية ثلاثة اعتبارات، إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق. و هى:

۱- ان تعتبر الماهية مشروطةً بذلك الأمر الخارج. و تسمى حينئذ الماهية بشرط شىء، كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أى بشرط كونها مؤمنة؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۵

وضع است يا از راه مقدمات حکمت؟ يعنى آیا اسماء اجناس (مثل انسان، حيوان و ...) برای معانيشان از آن حيث كه شايع و مرسل (بدون قيد) هستند وضع شده به گونه‌ای كه ارسال و اطلاق، در معنای موضوع له اين الفاظ اخذ شده است- چنان كه اين مطلب به مشهور از قدماء قبل از سلطان العلماء نسبت داده شده است- يا اين الفاظ برای نفس معانى وضع شده‌اند و اطلاق، از دليل ديگر استفاده می‌شود و اين دليل، صرف مجرد بودن لفظ از قيد، در صورت وجود مقدمات حکمت است؟ اولين كسى كه- براساس اطلاعات ما- بدين قول دوم تصريح کرده، سلطان العلماء است كه در حاشيه‌اش بر معالم الاصول نگاشته و تا روزگار ما همه علماء متأخر از وی، رأی ایشان را تبعیت کرده‌اند. و بنا بر قول اول، استعمال لفظ در مقيد مجاز است، ولی بنا بر قول دوم، حقیقت است. و نظر حق، همان است كه سلطان العلماء بدان گرایش دارد، بلکه گفته‌اند كه انتساب قول اول به مشهور، مورد تردید است. و برای توضیح اين قول و تحقيق آن، بيان سه امر كه هم در اين باب و هم در غير اين باب نافع است، به جاست [۱۰۳] و با بيان اين امور برای دانش‌پژوه كشف می‌شود كه اختلاف علماء بزرگ در تعبير بلکه در رأی و نظر، بر سر چیست. و اين امور سه گانه كه محتاج بيان‌اند به قرار زير می‌باشند:

۱- اعتبارات ماهيت

مشهور اين است كه ماهيت، وقتى كه با خارج از ذات خودش مقايسه شود، سه اعتبار (لحاظ) دارد، مثل آنجا كه رقبه (عبد) را با ايمان مقايسه كنيم و بخواهيم حكمی بر آن جاری كنيم مثل وجوب عتق. و اين سه اعتبار عبارتند از:

۱- اينكه ماهيت مشروط به آن امر خارج، لحاظ شود و در اين صورت «ماهيت به شرط شىء» ناميده می‌شود، مثل اينكه عتق رقبه مؤمنه واجب شود يعنى به شرط اينكه رقبه، مؤمنه باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۶

۲- ان تعتبر مشروطةً بعدمه. و تسمى الماهية بشرط لا [۱۰۴]، كما إذا كان القصر واجبا فى الصلاة على المسافر غير العاصى فى سفره، أى بشرط عدم كونه عاصيا لله فى سفره. فاخذ عدم العصيان قيدا فى موضوع الحكم؛

۳- الا تعتبر مشروطةً بوجوده و لا بعدمه. و تسمى الماهية لا بشرط، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلا، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودها و لا بعدمها، فى وجوب الصلاة، لأن الانسان بالنظر إلى الحرية فى وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية و لا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها.

و يسمى هذا الاعتبار الثالث اللابشرط القسمى فى قبال اللابشرط المقسمى الآتى ذكره. و إنما سمي قسمىا لأنه قسم فى مقابل القسمين الأولين أى البشرطشىء و البشرطلا. و هذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

۱- قولهم: الماهية المهملة.

۲- قولهم: الماهية لا بشرط مقسمي.

أفهذان اصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

و الذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام: فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر كفاية الاصول تبعاً لبعض الفلاسفة الاجلاء. و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. و هذا جوابنا على الاستفسار.

و توضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۷

۲- اینکه ماهیت مشروط به عدم آن امر خارج شود و در این صورت «ماهیت به شرط لا» [۱۰۵] نامیده می‌شود. مثل اینکه نماز قصر (شکسته) در سفر، بر مسافری که در سفر معصیت نباشد، واجب است. یعنی قصر نماز، مشروط به این است که شخص در سفرش، معصیت خدا را مرتکب نشود. یعنی عدم عصیان به عنوان قید در موضوع حکم اخذ شده است.

۳- اینکه ماهیت اصلاً مشروط به وجود و یا عدم آن امر خارجی نباشد و در این صورت «ماهیت لا بشرط» نامیده می‌شود مثل وجوب نماز بر انسان به اعتبار اینکه - مثلاً - حرّ است.

یعنی حرّیت نه وجوداً و نه عدماً در وجوب نماز شرط نیست. چون وجوب نماز بر فرد انسان نه مشروط به حرّیت است و نه مشروط به عدم حرّیت، پس انسان در قیاس با حرّیت، لا- بشرط است. و این اعتبار سوم در قبال لا بشرط مقسمی که ذکرش در آینده می‌آید، لا بشرط مقسمی نامیده می‌شود و سرّ اینکه قسمی نامیده می‌شود این است که در مقابل دو قسم دیگر یعنی «به شرط شیء» و «بشرط لا» قرار دارد و این مطلب روشن است و بحثی در آن نیست.

*** البته علماء، دو اصطلاح معروف دیگر هم دارند:

۱- ماهیت مهملة.

۲- ماهیت لا بشرط مقسمی.

سؤال این است که آیا این دو، دو اصطلاح و دو تعبیر برای مدلول واحدند، یا دو اصطلاح با دو معنای مختلف می‌باشند؟

چیزی که موجب طرح این سؤال از سوی ما شده این است که می‌بینیم تعابیر بسیاری از بزرگان مشایخ ما در این زمینه متفاوت است: از ظاهر کلمات بعضی چنین برمی‌آید که این‌ها دو اصطلاح برای معنای واحدند، مثل ظاهر بیان کفاية الاصول که به تبع بعضی از بزرگان فلاسفه اظهار شده است.

و لكن مقتضای تحقیق، مساعد با این مطلب نیست بلکه باید گفت این‌ها دو اصطلاح مختلف می‌باشند و این است پاسخ ما به استفسار فوق.

و توضیح مطلب اینکه: آنچه که مسلم است و اختلاف و اشتباهی در آن نیست، دو امر است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۸

الأول- ان المقصود من الماهية المهملة: الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها.

الثاني- ان المقصود من الماهية لا بشرط مقسمي: الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، و هي- أي الاعتبارات الثلاث- الماهية بشرط شيء، و بشرط لا، و لا بشرط قسمي. و من هنا سمي «مقسما».

و إذا ظهر ذلك فلا يصح ان يدعى ان الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة. و ذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين.

و هما ان ينظر إليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، و ان ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، و لا ثالث لهما.

و في الحالة الاولى تسمى الماهية المهملة، كما هو مسلم. و في الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. و على هذا فالملاحظة الاولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة و تكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها و لا يصح ان يكون الشيء مقسما لاعتبارات نقيضه، لأن الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير و الاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على ان اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية اخرى مستقلة، و المقسم يجب ان يكون موجودا بوجود احد أقسامه، و لا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، و الا كان قسيما لها لا مقسما.

و عليه، فنحن نسلم ان الماهية المهملة معناها اعتبارها «لا بشرط»، و لكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فان لهم في «لا بشرط»- على هذا-

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۹

(اول): مقصود از «ماهیت مهمله» ماهیت من حیث هی است یعنی خود ماهیت با قطع نظر از جمیع ما سواش به گونه‌ای که فقط ذات و ذاتیاتش مورد نظر باشد.

(دوم): مقصود از ماهیت لا بشرط مقسمی: ماهیتی است که به نحو لا بشرط اخذ می‌شود و مقسم برای اعتبارات سه گانه متقدم قرار می‌گیرد و منظور از این سه اعتبار ماهیت بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی است و به همین خاطر، مقسمی نامیده شده است. با توجه به این توضیح، اگر ادعا شود که ماهیت خودش فی نفسه مقسم برای اعتبارات سه گانه است، نادرست می‌باشد و این به خاطر این است که ماهیت از دو حال بیرون نیست؛ یا ماهیت، خودش و بدون مقایسه با امری خارج از ذاتش در نظر گرفته می‌شود و یا با امری خارج از ذاتش مقایسه می‌شود. در اینجا حالت سومی وجود ندارد.

در حالت اول، ماهیت مهمله نامیده می‌شود کما اینکه مسلم است. و در حالت دوم، ماهیت از یکی از سه اعتبار فوق بیرون نیست و لذا ملاحظه اول (ماهیت بدون مقایسه) با تمام اعتبارات سه گانه مابین بوده، قسیم آنهاست و چگونه می‌تواند مقسم آنها باشد در حالی که هیچ چیزی نمی‌تواند مقسم برای اعتبارات نقيض خود باشد؟ زیرا «ماهیت من حیث هی»، چنان که توضیحش آمد، بدین معناست که آن را با غیر، مقایسه نکنیم و حال آنکه اعتبارات سه گانه به معنای ملاحظه ماهیت در مقایسه با غیر است. مضافا اینکه ملاحظه ماهیت بدون مقایسه، خودش اعتباری ذهنی است که وجودی مستقل در ذهن دارد و بنابراین چگونه می‌تواند مقسم برای وجودات مستقل و ذهنی دیگری قرار گیرد و حال آنکه مقسم بایستی با وجود یکی از اقسامش موجود باشد و معقول نیست که خودش در مقابل وجودات اقسامش وجودی داشته باشد و الا قسیم آنها می‌شود نه مقسم برای آنها.

و بنابراین، ما قبول می‌کنیم که ماهیت مهمله، معنایش ملاحظه ماهیت لا بشرط است اما، ماهیت مهمله، همان لا بشرط مقسمی مصطلح نیست. بنابراین علماء در لا بشرط

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۰

ثلاثة اصطلاحات:

۱- لا بشرط أى شیء خارج عن الماهية و ذاتياتها، و هي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها و ذاتياتها، و هي الماهية المهملة؛

۲- لا بشرط مقسمی، و هو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أى الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها؛ و المقصود بلا

بشرط هنا لا بشرط شیء من الاعتبارات الثلاثة، أى لا بشرط اعتبار البشرطىء و اعتبار البشرطلا و اعتبار اللابشرط، لا ان المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد و حیثیة. و ليس هذا اعتبارا ذهنيا فى قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود فى عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعین له مستقل غیر تعیناتها، و الا لما كان مقسما.

۳- لا بشرط قسمی، و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهیة المقیسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح ان «الماهیة المهملة»، شیء و «اللابشرط المقسمی»، شیء آخر، كما اتضح أيضا ان الثانى لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهیة على وجه یثبت حکم للماهیة باعتبارها، أو یوضع له لفظ بحسبه.

۲- اعتبارات الماهیة عند الحكم علیها

و اعلم أن الماهیة إذا حکم علیها فاما ان یحکم علیها بذاتیاتها، و اما ان یحکم علیها بأمر خارج عنها. و لا ثالث لهما. و على الأول، فهو على صورتین:

۱- ان یكون الحكم بالحمل الأولى، و ذلك فى الحدود التامة خاصة.

۲- ان یكون بالحمل الشائع، و ذلك عند الحكم علیها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده. و على كلا الصورتین فان النظر إلى الماهیة مقصور على

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۱

سه اصطلاح دارند:

۱- ماهیت لا بشرط از هر چیزی که خارج از ماهیت و ذاتیاتش باشد و این ماهیتی است که در آن تنها و تنها به ذات و ذاتیاتش نظر می شود و این همان ماهیت مهمله است.

۲- ماهیت لا- بشرط مقسمی که همان ماهیتی است که مقسم برای اعتبارات سه گانه است یعنی ماهیتی است که در مقایسه با امر خارج از ذاتش لحاظ می شود. و مقصود از لا بشرط در اینجا لا بشرط از هر یک از اعتبارات سه گانه است یعنی لا بشرط از اعتبار بشرط شیء و اعتبار بشرط لا و اعتبار لا بشرط. نه اینکه مراد از لا بشرط در اینجا، لا بشرط مطلق از هر قید و حیثیتی باشد. و چنین امری، خودش یک اعتبار ذهنی (مستقل) در قبال آن اعتبارات سه گانه نیست، بلکه اصلا وجودی در عالم ذهن ندارد مگر به واسطه یکی از این اعتبارات و تعینی مستقل غیر از تعینات اعتبارات سه گانه ندارد، و الا مقسم برای آن‌ها نیست.

۳- ماهیت لا بشرط قسمی، که همان اعتبار سوم از اعتبارات ماهیت در مقایسه با امری خارج از ذات ماهیت است.

پس روشن شد که ماهیت مهمله چیزی است و ماهیت لا بشرط مقسمی، چیزی دیگر. كما اینکه روشن گردید که لا بشرط مقسمی، نمی تواند از اعتبارات ماهیت محسوب گردد به گونه‌ای که به ملا-حظه آن حکمی برای ماهیت ثابت شود و یا به لحاظ آن، لفظی برای ماهیت وضع شود (چرا که ماهیت لا بشرط مقسمی، مستقل نیست و وجودی جز وجود اقسامش ندارد).

۲- ملاحظه ماهیت هنگام حکم بر آن

بدان که وقتی بر ماهیت حکم می شود، یا حکم به ذاتیات آن است و یا حکم به امری خارج از ذاتیات است و حالت سوم در اینجا وجود ندارد.

و حالت اول، خود بر دو صورت است:

۱- یک صورت این است که حکم به حمل اولی باشد و این، فقط در حدّ تام است (مثل:

الانسان حیوان ناطق)

۲- صورت دیگر این است که حکم به حمل شایع باشد و این در جایی است که بعضی از ذاتیات بر ماهیت حمل شود مثل جنس به تنهایی یا فصل به تنهایی. [۱۰۶] و در هر دو صورت، نظر به ماهیت ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۲

ذاتیاتها غیر متجاوز فیه الی ما هو خارج عنها. و هذا لا کلام فیه.

و علی الثانی، فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسةً الی ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حیث هی، اى عن تقررها الذاتى الذى لا ينظر فيه الا الی ذاتها و ذاتياتها. و هذا واضح لأن قطع النظر عن کل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان.

و عليه لو حکم عليها بأمر خارج عنها و قد لوحظت مقيسةً الی هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرةً باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، اذ يستحيل ان يخلو الواقع من أحدها- كما تقدم- و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمى، لما تقدم انه ليس هو تعیناً مستقلاً فى قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغير- اى الأمر الخارج عن ذاتها- الذى لوحظت الماهية مقيسةً إليه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول أو شيئاً آخر، فان كان هو المحمول فيتعين ان تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمى، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين:

اما أخذها بشرط شىء، اى بشرط المحمول، فلا- يصح ذلك دائماً لأنه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائماً لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على ان أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشىء على نفسه و تقدمه على نفسه، و هو مستحيل الا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران باعتبار الإجمال و التفصيل. و اما أخذها بشرط لا، اى بشرط عدم المحمول، فلا يصح لأنه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

و ان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية حينئذ مأخوذةً بالقياس إليه بشرط شىء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۳

محدود به ذاتيات آن است و به خارج از ذاتيات، تجاوز نمی کند و در این مطلب، بحثی نیست.

و در حالت دوم (حمل عرضیات) ضرورتاً بایستی ماهیت با امری خارج از ذات مقایسه شود و لذا ماهیت با این مقایسه از مقام ذات به تنهایی خارج می شود، یعنی از مقام تقرّر ذاتی اش که جز به ذات و ذاتیات ماهیت نظر نمی شود (خارج می شود) و این امری واضح است. چون قطع نظر کردن از همه ما سواى ماهیت، با حکم کردن بر ماهیت با امری خارج از ذات، قابل جمع نیست، چون این دو امر متناقض هستند.

و بنابراین اگر بر ماهیت با امری خارج از ذات حکم شود درحالی که ماهیت در مقایسه با این امر خارجی لحاظ شده، لزوماً بایستی ماهیت به یکی از اعتبارات سه گانه گذشته لحاظ گردد، زیرا محال است که واقع- چنان که گذشت- از یکی از این سه اعتبار خارج باشد. و معنا ندارد که ماهیت به صورت لا بشرط مقسمی لحاظ شود چون قبلاً گذشت که این اعتبار، تعین مستقلى در قبال آن تعینات سه گانه نیست، بلکه مقسم آنهاست.

و امّا آن غیر- یعنی امری که خارج از ذات ماهیت است- که ماهیت در مقایسه با آن لحاظ می شود خالی از این دو حال نیست: یا خودش محمول است (مثل کتابت برای انسان در قضیه:

الانسان کاتب) و یا آن غیر، خود محمول نیست (مثل عدالت برای مجتهد در قضیه: المجتهد العادل جائز التقلید). اگر غیر، خودش محمول باشد، متعیناً بایستی ماهیت نسبت به آن، لا بشرط قسمی باشد چون دو اعتبار دیگر صحیح نیست: چون اگر به شرط شىء

یعنی به شرط محمول باشد، چنین حملی به صورت دائم صحیح نیست چرا که لازم می‌آید قضیه دائما ضروری باشد زیرا انفکاک محمول از موضوع مشروط به محمول، محال است. علاوه بر اینکه اخذ محمول در موضوع، لازمه‌اش حمل شیء بر خودش و تقدم شیء بر خودش می‌باشد و چنین امری محال است [۱۰۷] مگر اینکه به حسب اعتبار، تغییری بین موضوع و محمول وجود داشته باشد نظیر حمل حیوان ناطق بر انسان که این دو به اعتبار اجمال و تفصیل، با هم مغایرت دارند.

و اما اگر ماهیت بشرط لا یعنی بشرط عدم محمول اخذ شود نادرست است زیرا لازمه‌اش تناقض است، چرا که بر انسان بشرط عدم کتابت، محال است که کتابت حمل شود.

و اما در صورتی که غیر خارج از ذات، خودش محمول نباشد، ممکن است که ماهیت نسبت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۴

لا، کوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شیء غير محمولها.

و لكن قد يستشكل في كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا موطن لها الا الذهن، فلو تقيدت الماهية باحدها عند ما تؤخذ موضوعا للحكم، لزم أن تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، و لبطلت القضايا الخارجية، و الحقيقة، مع انها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكليف الامثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجاده في الخارج.

و هذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيذا في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. و لكن ليس الامر كذلك، فان الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتره و لكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى ان الموضوع في بشرط شیء الماهية المقترنه بذلك الشيء، لا المقترنه بلحاظه و اعتباره، و في بشرط لا الماهية المقترنه بعدمه لا بلحاظ عدمه، و في لا بشرط الماهية غير الملاحظ معها الشيء و لا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء و عدمه، و الا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شیء فقط أي بشرط اللحاظ و الاعتبار.

نعم هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا انها مأخوذة قيذا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. و لو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضیه ذهنية لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضا اعتبار ذهني.

و مما يقرب ما قلناه من كون الاعتبار مصححا لموضوعية الموضوع لا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۵

به آن، بشرط شیء باشد مثل جواز تقلید مجتهد بشرط عدالت، یا بشرط لا باشد مثل وجوب نماز ظهر در روز جمعه بشرط عدم وجود امام علیه السلام، یا لا بشرط باشد مثل جواز سلام کردن بر مؤمن به طور مطلق در مقایسه با عدالت مثلا، که نه به شرط وجود عدالت و نه به شرط عدم عدالت است. كما اینکه ممکن است ماهیت به صورت مهمل اخذ شود یعنی با چیزی غیر از محمولش، مقایسه نشود.

*** و لكن گاهی بدین صورت اشکالی مطرح می‌شود که همه این اعتبارات سه گانه، اعتباراتی ذهنی هستند و جایگاهی جز ذهن ندارند و لذا اگر ماهیت - هنگامی که موضوع حکم قرار می‌گیرد - به یکی از این اعتبارات ذهنی مقید شود، لازمه‌اش این است که همه قضایا، ذهنی باشند بجز در حمل ذاتیات که «ماهیت من حیث هی» فی نفسه لحاظ می‌شود. و لازمه‌اش این است که قضایای خارجی و حقیقیه، با اینکه عمده قضایا را تشکیل می‌دهند، باطل باشند، بلکه لازمه‌اش این است که امثال در تکالیف محال باشد چون چیزی که جایگاهش ذهن است، محال است که در خارج بتوان آن را ایجاد کرد.

و این اشکال وجیه است البته در صورتی که حکم روی موضوع برود به گونه‌ای که موضوع با یکی از اعتبارات سه‌گانه اعتبار شود و اعتبار مزبور، قید موضوع باشد و یا خود اعتبار، موضوع حکم باشد. و لکن مسئله این‌طور نیست چرا که موضوع در تمام این قضایا، ذات ماهیتی است که اعتبار می‌شود اما نه بدین صورت که مقتید به قید اعتبار باشد. بدین معنا که موضوع در «بشرط شیء» ماهیتی است که همراه آن شیء باشد نه ماهیتی که همراه با آن لحاظ و اعتبار باشد و موضوع در «بشرط لا» ماهیتی است که همراه با عدم شیء باشد نه ماهیتی که مقترن با لحاظ عدم آن شیء باشد و موضوع در «لا بشرط» ماهیتی است که با آن نه وجود و نه عدم شیئی لحاظ نشده است نه ماهیتی که همراه با عدم لحاظ شیء و عدم شیء لحاظ شده باشد، و الا (اگر خلاف آنچه در سه فرض گفتیم، گفته شود) لازم می‌آید ماهیت در همه صور، فقط بشرط شیء اعتبار شود یعنی بشرط لحاظ و اعتبار.

آری این اعتبارات سه‌گانه، مصحح موضوعیت موضوع‌اند به گونه‌ای که لزوماً واقع حکم آن را اقتضا می‌کند نه اینکه این اعتبارات قید موضوع باشند تا لازمه‌اش این شود که تمام قضایا ذهنی شوند. و اگر چنین باشد، پس حکم به ذاتیات نیز به صورت قضیه ذهنی درمی‌آید چون لحاظ ماهیت «من حیث هی» نیز یک اعتبار ذهنی است.

و از نکاتی که موجب تقریب ذهنی مطلب فوق می‌شود مبنی بر اینکه اعتبار مصحح

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۶

مأخوذاً فیہ مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء، ان كل موضوع و محمول لا بد من تصورہ فی مقام الحمل و الا لاستحالة الحمل، و لكن هذه اللابديۃ لا تجعل التصور قيدا للموضوع أو المحمول، وإنما التصور هو المصحح للحمل و بدونہ لا يمكن الحمل. و كذلك عند استعمال اللفظ فی معناه، لا بد من تصور اللفظ و المعنى و لكن التصور ليس قيدا للفظ، و لا للمعنى، فليس اللفظ دالا بما هو متصور فی الذهن و ان كانت دلالتہ فی ظرف التصور، و لا- المعنى مدلولاً بما هو متصور، و ان كانت مدلوليته فی ظرف تصورہ. و يستحيل ان يكون التصور قيدا للفظ أو المعنى، و مع ذلك لا يصح الاستعمال بدونہ، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه و لا للفظ. و كذلك هو مقوم للحمل و مصحح له، لا للمحمول، و لا للمحمول عليه.

و علی هذا، يتضح ما نحن بصدد بيانه، و هو انه إذا أردنا ان نضع اللفظ للمعنى لا يعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد ان يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء و قد يؤخذ بشرط لا و قد يؤخذ لا بشرط. و لا يلزم ان يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهنى، بل الموضوع له نفس المعبر و ذاته لا بما هو معتبر، و الاعتبار مصحح للوضع.

۳- الأفعال فی المسألة

قلنا فيما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب انهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعه للمعاني المطلقة، على وجه يكون الإطلاق قيدا للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى ان استعماله فى المقيد مجاز، و قد صور هذا القول على نحوين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۷

موضوعیت موضوع است نه اینکه قید در آن باشد با اینکه هنگام حکم بر چیزی، این اعتبار ذهنی لازم است، این نکته است که در مقام حمل، تصور هر موضوع و هر محمولی لازم است و اما اصلاً حمل ممکن نیست؛ امّا این لزوم تصور، تصور را به عنوان قید موضوع و قید محمول قرار نمی‌دهد، بلکه تصور فقط مصحح حمل است و بدون تصور، حمل ناممکن است. [۱۰۸]

و همچنین هنگام استعمال لفظ در معنایش، لزوماً بایستی لفظ و معنی تصور شوند و لکن تصور، قید لفظ یا معنی نیست. بنابراین لفظ از آن حیث که متصور در ذهن است دالّ بر معنا نیست گرچه دلالتش در ظرف تصور (و ذهن) است. و معنی نیز از آن حیث که متصور است، مدلول نیست گرچه مدلولیت معنی در ظرف تصور (یعنی ذهن) است و محال است که تصور قید برای لفظ یا

معنی باشد و در عین حال استعمال بدون تصوّر امکان ندارد. پس تصور مقوم استعمال است نه اینکه مقوم مستعمل فیه یا مقوم لفظ باشد. همین طور تصور مقوم و مصحح حمل است نه اینکه مقوم برای محمول یا محمول علیه باشد. و بنابراین آنچه ما در صدد بیان آن هستیم، روشن می‌شود و آن این است که وقتی می‌خواهیم لفظ را برای معنا وضع کنیم، معقول نیست که لحاظ را منحصر به ذات معنا با قطع نظر از همه ما سواش کنیم، چرا که خود وضع از محمولات (یعنی عوارضی) است که بر معنی وارد می‌شود بنابراین بایستی در هنگام وضع، معنا را با چیزی خارج از ذاتش لحاظ کنیم. حال گاهی بشرط شیء اعتبار می‌شود و گاهی به شرط لا و گاهی لا به شرط. و لازم نمی‌آید که موضوع له، معنا همراه با اعتبار ذهنی اش باشد. بلکه موضوع له، ذات همان چیزی است که لحاظ می‌شود نه از آن حیث که لحاظ می‌گردد و البته اعتبار و لحاظ، مصحح وضع است. [۱۰۹]

۳- اقوال در مسئله

قبلا- گفتیم: معروف از قدماء اصحاب این است که آنان می‌گویند اسماء اجناس برای معانی مطلق وضع شده‌اند، به گونه‌ای که اطلاق، قید موضوع له است و لذا قائل شده‌اند که استعمال اسم جنس در مقید، مجاز است و این قول به دو گونه تصویر شده است: ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۸

الأول- ان الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني- ان الموضوع له المعنى المطلق أى المعتبر لا بشرط.

و قد أورد على هذا القول بتصويريه- كما تقدم- بأنه يلزم على كلا- التصويرين ان يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا فى القضية الخارجيه أو الحقيقية وجب تجريد عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازا دائما فى القضايا المتعارفه، و هذا يكذبه الواقع.

و لكن نحن قلنا: ان هذا الايراد إنما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيدا فى الموضوع له. اما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا يلزم هذا الايراد كما سبق.

هذا قول القدماء، و اما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء قدس سره فإنهم جميعا اتفقوا على ان الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا. و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. و لكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا فى تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث و اغلاق طريق البحث فى المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنية التى وقعت فى عباراتهم. و اختلفوا فيها على أقوال:

۱- منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمه أى الماهية من حيث هي؛

۲- و منهم من قال: ان الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي؛

۳- و منهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثانى؛

۴- و منهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا- الماهية المهملة و لا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي، و لكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار «اللابشرط»

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۹

(اول) موضوع له، معنای بشرط اطلاق است به گونه‌ای که اعتبار و لحاظ معنی، از قبیل اعتبار به شرط شیء است.

(دوم) موضوع له، معنای مطلق است یعنی معنایی که لا بشرط اعتبار شده است.

و بر این قول با هر دو تصویر فوق- چنان که گذشت- اشکال شده که لازمه هر دو تصویر این است که موضوع له موجود ذهنی

باشد و لذا جمیع قضایا ذهنی می‌شود و در نتیجه اگر لفظ با معنایی که دارد موضوع قضیه خارجی یا حقیقه قرار گیرد بایستی از این قید ذهنی تجرید گردد و لذا لفظ در قضایای متعارف (یعنی خارجی و حقیقه) دائما مجاز می‌شود و این، با واقعیت سازگار نیست.

و لکن ما گفتیم: این اشکال وقتی وارد است که خود لحاظ و اعتبار، قید موضوع له باشد. اما اگر اعتبار مصحح وضع باشد، چنان که گفتیم - این ایراد لازم نمی‌آید.

این قول (معنای مطلق) قول قدماست و امّا متأخرین از زمان سلطان العلماء رحمه الله همگی اتفاق دارند که موضوع له، ذات معنا است نه معنای مطلق، تا لازم نیاید که استعمال لفظ در مقید مجاز باشد و این قول تا این مقدار از توضیح، واضح است. و لکن علماء از اساتید ما در نحوه بیان این مطلب با عبارات فنی، اختلاف کرده‌اند به گونه‌ای که موجب تحیر و درماندگی اهل تحقیق و بسته شدن راه بحث در مسئله شده است و به همین خاطر ما به ناچار دو مقدمه قبلی را برای توضیح اصطلاحات و تعبیرات فنی‌ای که در عبارات علماء آمده، تقدیم کردیم. و علماء بر چند قول در این مسئله اختلاف کرده‌اند:

۱- عده‌ای می‌گویند: موضوع له (در اسماء اجناس) ماهیت مهمل و مبهم است یعنی ماهیت «من حیث هی».

۲- عده‌ای می‌گویند: موضوع له ماهیت معتبر به نحو لا بشرط مقسمی است.

۳- و عده‌ای تعبیر اول را همان تعبیر دوم قرار داده‌اند. [۱۱۰]

۴- و عده‌ای می‌گویند: موضوع له، ذات معناست نه ماهیت مهمله و نه ماهیتی که به نحو لا بشرط مقسمی لحاظ شده است. بلکه معنایی است که در هنگام وضع به نحو لا بشرط قسمی، لحاظ می‌گردد به گونه‌ای که این اعتبار، مصحح وضع [۱۱۱] است نه قید موضوع له و بنابراین،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۰

القسمی» علی ان یکون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قیدا للموضوع له. و علیه یکون هذا القول نفس قول القدماء علی التصوير الثانی الا انه لا یلزم منه ان یکون استعمال اللفظ فی المقید مجازا. و لکن المنسوب إلی القدماء انهم یقولون: بأنه مجاز فی المقید، فینحصر قولهم فی التصوير الأول علی تقدیر صحه النسبه الیه.

و یتضح حال هذه التعبیرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتین فإنه یعرف منهما:

أولاً: ان الماهیه بما هی هی غیر الماهیه باعتبار اللابشرط المقسمی، لأن النظر فیها علی الأول مقصور علی ذاتها و ذاتیاتها، بخلافه علی الثانی اذ تلاحظ مقیسه إلی غیر. و بهذا یتظهر بطلان القول الثالث.

ثانیا: ان الوضع حکم من الأحکام، و هو محمول علی الماهیه خارج عن ذاتها و ذاتیاتها، فلا یعقل ان یلاحظ الموضوع له بنحو الماهیه بما هی هی، لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقیسه إلی غیر و ملاحظتها مقصوره علی ذاتها و ذاتیاتها. و بهذا یتظهر بطلان القول الأول.

ثالثا: ان اللابشرط المقسمی لیس اعتبارا مستقلا فی قبال الاعتبارات الثلاثه، لأن المفروض انه مقسم لها، و لا تحقق للمقسم الا بتحقیق أحد أنواعه كما تقدم، فكیف یتصور ان یحکم باعتبار اللابشرط المقسمی بل لا معنی لهذا علی ما تقدم توضیحه. و بهذا یتظهر بطلان القول الثانی.

فتعین القول الرابع، و هو ان الموضوع له ذات المعنی و لکنه حین الوضع یلاحظ المعنی بنحو اللابشرط القسمی. و هو یطابق القول المنسوب إلی القدماء علی التصوير الثانی كما اشرنا إلیه، فلا اختلاف، و یقع التصالح بین القدماء و المتأخرین إذا لم یثبت عن القدماء انهم یقولون انه مجاز فی المقید، و هو مشکوک فیه.

بیان هذا القول الرابع: ان ذات المعنی لما أراد الواضع ان یحکم علیه بوضع لفظ له، فمعناه انه قد لاحظته مقیسا إلی غیر، فهو فی هذا الحال لا یتخرج عن کونه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۱

قول چهارم، همان قول قدماء بنا بر تصویر دوم (معنای مطلق لا بشرط) است، با این تفاوت که از این قول چهارم، لازم نمی‌آید که استعمال لفظ در مقید، مجاز باشد. و لکن به قدماء منسوب است که می‌گویند: استعمال لفظ در مقید مجاز است و در نتیجه اگر این انتساب به قدماء صحیح باشد، قول آن‌ها منحصر به تصویر اول می‌شود (چون تنها در تصویر اول، مجازیت لازم می‌آید نه در تصویر دوم).

و وضعیت این تعبيرات یا اقوال از دو مقدمه سابق روشن می‌شود چرا که امور ذیل براساس آن دو مقدمه به دست می‌آید: (اولا) ماهیت فی حد نفسه غیر از ماهیت معتبر به نحو لا بشرط مقسمی است زیرا در ماهیت من حیث هی، فقط ذات و ذاتیات مورد نظر قرار می‌گیرد، برخلاف لا- بشرط مقسمی که در آن ماهیت با غیر مقایسه می‌شود و با این نکته، بطلان قول سوم نیز آشکار می‌گردد.

(ثانیا) خود وضع، حکمی از احکام است که در خارج از ذات و ذاتیات ماهیت، بر ماهیت حمل می‌شود و لذا معقول نیست که موضوع له، به صورت ماهیت بما هی هی باشد زیرا ملاحظه ماهیت در مقایسه با غیر با ملاحظه ماهیت در حد ذات و ذاتیاتش قابل جمع نیست و با این بیان، بطلان قول اول آشکار می‌شود.

(ثالثا) اعتبار لا- بشرط مقسمی، اعتبار مستقلى در قبال اعتبارات سه گانه نیست زیرا مفروض این است که مقسم آنهاست و مقسم تحقیقی ندارد مگر به موجب تحقق یکی از انواعش - چنان که گذشت - و لذا چگونه می‌توان تصور کرد که حکمی به اعتبار لا بشرط مقسمی صادر شود؟

بلکه اصلا- چنان که قبلا توضیحش گذشت- چنین چیزی معنی ندارد و با این بیان، بطلان قول دوم روشن می‌شود. پس تنها قول چهارم صحیح است یعنی موضوع له، ذات معنی است و لکن در حین وضع، معنا به نحو لا- بشرط قسمی لحاظ می‌شود. و این قول مطابق با قول منسوب به قدما بنا بر تصویر دوم است که قبلا بدان اشاره کردیم. پس اختلافی نیست و بین قدما و متأخرین تصالح برقرار می‌گردد البته در صورتی که ثابت نشود که قدما قائل به مجازیت در مقید هستند و این، مورد شک است. بیان قول چهارم: وقتی واضع اراده می‌کند که بر ذات معنی با وضع لفظ برای آن حکمی بکند، معنایش این است که آن را در مقایسه با غیر لحاظ می‌کند، پس معنی در چنین حالتی،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۲

معتبرا باحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. و اذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع اطواره و حالاته و قيوده لا بد ان يعتبر على نحو اللابشرط القسمي. و لا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، و بين كون ذات المعنى ملحوظا في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي لأن هذا اللحاظ و الاعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى و هو المصحح للموضوع له. و حين الاستعمال في ذات المعنى لا- يجب ان يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز ان يعتبر بأى اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الاستعمال ان يقصر النظر على نفسه و يلحظه بما هو هو، و يجوز ان يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر باحد الاعتبارات الثلاثة. و ملاحظه ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحا له لا- توجب أن تكون قيدا للموضوع له.

و عليه، فلا- يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لأنه ليس الموضوع له هو المعبر بما هو معتبر، بل ذات المعبر، كما ان استعماله في المقيد لا يكون مجازا لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر باحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء و هو المقيد.

المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة

لما ثبت ان الألفاظ موضوعه لذات المعاني، لا- للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في اثبات ان المقصود من اللفظ هو المطلق لتسريه الحكم إلى تمام الأفراد و المصاديق من قرينه خاصه، أو قرينه عامه تجعل الكلام في نفسه ظاهرا في إرادة الإطلاق. و هذه القرينه العامه إنما تحصل إذا توفرت جمله مقدمات تسمى مقدمات الحكمة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۳

خارج از این نیست که با یکی از اعتبارات سه گانه ماهیت لحاظ می شود. و چون مقصود این است که وضع برای ذات معنی به جمیع اطوار و حالات و قیود معنی سرایت کند، لزوماً بایستی به نحو لا بشرط قسمی لحاظ گردد و منافاتی نیست که موضوع له ذات معنی باشد و در عین حال در مرحله وضع، ذات معنی به نحو لا- بشرط قسمی لحاظ شود. زیرا این لحاظ و اعتبار ذهنی- چنان که گذشت- صرفاً راهی برای حکم کردن بر ذات معنی است و مصحح موضوع له می باشد. و هنگام استعمال لفظ در ذات معنی، لازم نیست که معنی به نحو لا بشرط قسمی لحاظ شود، بلکه مادام که موضوع له ذات معنی است به هر اعتباری می تواند ملاحظه گردد. و لذا در مقام استعمال ممکن است که توجه منحصر بر روی خود معنی باشد و ذات معنی فی نفسه لحاظ شود و ممکن است ذهن آن را در مقایسه با غیر لحاظ کند و به یکی از اعتبارات سه گانه، ملاحظه نماید. و وقتی ذات معنی در هنگام وضع و به عنوان مصحح وضع به نحو لا بشرط قسمی لحاظ می شود موجب نمی شود که این ملاحظه، قید موضوع له باشد. و بنابراین در هنگام وضع وقتی موضوع له به نحو لا بشرط قسمی ملاحظه می شود موجود ذهنی نیست، زیرا موضوع له، معتبر بما هو معتبر نیست بلکه ذات معنایی است که مورد ملاحظه قرار می گیرد. کما اینکه استعمال لفظ در مقید مجاز نیست چرا که قبلاً گذشت که در هنگام استعمال ممکن است ذات معنی در قیاس با غیر لحاظ شود و به یکی از سه نحو اعتبار شود که یکی از این سه نحوه اعتبار، بشرط شیء است که همان مقید می باشد.

مسئله پنجم: مقدمات حکمت

اشاره

چون ثابت شد که الفاظ برای ذات معانی وضع شده اند نه برای معانی از آن حیث که مطلق اند، پس برای اثبات اطلاق در معنای مقصود از لفظ و سرایت دادن حکم به تمام افراد و مصادیق بایستی قرینه خاصی و یا قرینه عامی که موجب ظهور کلام در اراده اطلاق شود، در کار باشد.

و این قرینه عامه وقتی موجود می شود که مقدماتی که مقدمات حکمت نامیده می شوند، حاصل باشند و معروف این است که این مقدمات، سه تا هستند:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۴

و المعروف انها ثلاث:

الاولی- إمكان الإطلاق و التقييد بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلاً- للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسمه الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرية، فإنه يستحي فيه التقييد، فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم في بحث التبدي و التوصلي. و هذا واضح.

الثانيه- عدم نصب قرينه على التقييد لا- متصله، و لا منفصله، لأنه مع القرينه المتصله لا ينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، و مع

المنفصله ینعقد للكلام ظهور فی الإطلاق، و لكنه یسقط عن الحجیه لقیام القرینة المقدمه علیه و الحاکمه، فیکون ظهوره ظهوراً بدویاً، كما قلنا فی تخصیص العموم بالخاص المنفصل، و لا تكون للمطلق الدلالة التصدیقیة الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصدیقیة إنما هی علی إرادة التقیید واقعا.

الثالثه- ان یتكون المتكلم فی مقام البیان، فإنه لو لم یكن فی هذا المقام بأن كان فی مقام التشریع فقط أو كان فی مقام الإهمال اما رأساً أو لأنه فی صدد بیان حکم آخر، فیکون فی مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق- و سیأتی مثاله- فإنه فی کل ذلك لا ینعقد للكلام ظهور فی الإطلاق:

اما فی مقام التشریع بأن كان فی مقام بیان الحكم لا للعمل به فعلا به لمجرد تشریعه، فیجوز الا یبین تمام مراده، مع ان الحكم فی الواقع مقید بقید لم یدکره فی بیانه انتظار المجيء وقت العمل، فلا یحرز ان المتكلم فی صدد بیان جمیع مراده.

و كذلك إذا كان المتكلم فی مقام الإهمال رأساً، فإنه لا ینعقد معه ظهور فی الإطلاق، كما لا ینعقد للكلام ظهور فی أي مرام. و مثله ما إذا كان فی صدد حکم آخر، مثل قوله تعالی: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ [۱۱۲] الوارد فی مقام بیان حل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۵

(اول): امکان اطلاق و تقیید، بدین صورت که متعلق حکم یا موضوع حکم قبل از اینکه حکم بدان تعلق گیرد قابلیت انقسام داشته باشد. و لذا اگر قابلیت قسمت نداشته باشد مگر بعد از فرض تعلق حکم به آن مثل بحث قصد قربت، در این صورت چون تقیید محال است، بالتبع اطلاق هم محال است. چه اینکه در بحث تعبدی و توصلی، این مطلب بیان شد، [۱۱۳] و این، واضح است.

(دوم): عدم نصب قرینه بر تقیید نه به صورت متصله و نه منفصله، چرا که با وجود قرینه متصله، برای کلام ظهوری منعقد نمی‌شود الا در مقید. و با وجود قرینه منفصله، برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد می‌شود، ولی از حجیت ساقط می‌شود چرا که قرینه بر آن ظهور مقدم و حاکم است. و لذا ظهور کلام، ظهوری بدوی است- چنان که در تخصیص عموم به وسیله خاص منفصل گفتیم- و مطلق، دلالت تصدیقی کاشف از مراد متکلم ندارد، بلکه در واقع، دلالت تصدیقیه بر اراده تقیید خواهد بود.

(سوم): اینکه متکلم باید در مقام بیان باشد چرا که اگر در این مقام نباشد، بلکه مثلاً- صرفاً در مقام تشریع باشد یا در مقام اهمال گوئی باشد: یا اساساً (در موالی عرفی) و یا بدین خاطر که در صدد بیان حکم دیگری است که در نتیجه در خصوص مورد اطلاق در مقام اهمال خواهد بود- و مثالش به زودی می‌آید- در تمام این موارد برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود.

و امّا در مقام تشریع اگر مولی صرفاً در مقام بیان حکم باشد نه برای عمل فعلی به آن، ممکن است که تمام مراد خودش را بیان نکند- با اینکه حکم در واقع مقید به قیدی است که آن را ذکر نکرده- به انتظار اینکه وقت عمل فرارسد (و آنگاه قید را ذکر کند). در این صورت احراز نمی‌شود که متکلم در صدد بیان تمام مرادش می‌باشد و همین‌طور اگر متکلم اساساً در مقام اهمال گوئی باشد دیگر ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود، چه اینکه کلام مهمل در هیچ مراد و مقصودی ظهور نخواهد داشت. و از همین قبیل است اگر گوینده در مقام بیان حکم دیگری باشد مثل کلام خدای متعال که می‌فرماید: «بخورید از آنچه می‌گیرند» که این آیه در مقام بیان حلیت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۶

صید الکلاب المعلمة من جهة كونه ميته، و لیس هو فی مقام بیان مواضع الامساک انها تتنجس فیجب تطهیرها أم لا، فلم یکن هو فی مقام بیان هذه الجهة، فلا ینعقد للكلام ظهور فی الإطلاق من هذه الجهة.

و لو شك فی ان المتكلم فی مقام البیان أو الإهمال، فان الأصل العقلائی یقتضی بأن یكون فی مقام البیان، فان العقلاء كما یحملون المتكلم علی انه ملتفت غیر غافل و جاد غیر هازل عند الشك فی ذلك، كذلك یحملونه علی انه فی مقام البیان و التفهیم، لا فی مقام الإهمال و الايهام.

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق، و كاشفاً عن ان المتكلم لا يريد المقيد، و الا لو كان قد أراده واقعا، لكان عليه البيان، و المفروض انه حكيم ملتفت جاد غير هازل، و هو في مقام البيان، و لا مانع من التقييد حسب الفرض، و إذا لم يبين و لم يقيد كلامه فيعلم انه أراد الإطلاق و الا لكان مخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك ان كل كلام صالح للتقييد و لم يقيده المتكلم مع كونه حكيماً ملتفتاً جاداً و في مقام البيان و التفهيم، فإنه يكون ظاهراً في الإطلاق و يكون حجةً على المتكلم و السامع.

تنبيهان التنبيه الأول - القدر المتيقن في مقام التخاطب

ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية قدس سره اضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة اخرى غير ما تقدم، و هي الا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب و المحاوره، و ان كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجاً في التمسك بالإطلاق. و مرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره يكون بمنزلة القرينه اللفظية على

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۷

صيدهائی است که توسط سگ‌های تعليم دیده انجام می‌شود آن‌هم از حيث ميته بودن. نه اينکه آيه از اين حيث بحث کند که آيا مواضع گاز گرفتن سگها، نجس می‌شوند و بايد آن‌ها را تطهير کرد يا نه! اين آيه در مقام بيان چنين حکمی نیست و لذا ظهوری در اطلاق از اين جهت برای آيه فوق، درست نمی‌شود.

و اگر شك کنیم که آيا متکلم در مقام بيان است يا اهمال، مقتضای اصل عقلايی اين است که در مقام بيان می‌باشد، چرا که عقلاء همان‌طور که در هنگام شك، حمل بر اين می‌کنند که متکلم ملتفت و غير غافل است و نیز جدی است و شوخی نمی‌کند، همچنين سخن متکلم را حمل بر اين می‌کنند که در مقام بيان و تفهيم است، نه در مقام اهمال و ابهام (و اشاره).

و هرگاه اين مقدمات سه‌گانه تمام باشد، کلام مجرد از قيد، ظهور در اطلاق دارد و کاشف از اين است که متکلم، مقيد را قصد نکرده است. و الا اگر واقعا مقيد را قصد کرده بود، می‌بايست بيان می‌کرد و فرض بر اين است که گوینده حکيم و ملتفت و جدی است و شوخی نمی‌کند و در مقام بيان است و علی‌الفرض مانعی برای تقييد هم ندارد. و اينکه که بيان نکرده و کلامش را مقيد نساخته، معلوم می‌شود که اطلاق را اراده نموده است و الا در غرض خود اخلاص کرده است. پس روشن شد که هر کلامی که صلاحیت تقييد را داشته باشد ولی متکلم آن را تقييد نکرده باشد با اين که فردی حکيم و ملتفت و جدی و در مقام بيان و تفهيم است، ظهور در اطلاق دارد و بر متکلم و شنونده حجت است.

دو تنبيه

قدر متيقن در مقام تخاطب

(اول): شيخ محقق صاحب کفايه قدس سره بر مقدمات سه‌گانه حکمت، مقدمه ديگری نیز افزوده است و آن اين است که قدر متيقن در مقام تخاطب و گفت‌وگو وجود نداشته باشد، گرچه وجود قدر متيقن در خارج از مقام تخاطب، ضرری به تمسک به اطلاق نمی‌زند. و بازگشت اين کلام به اين است که وجود قدر متيقن در مقام محاوره به منزله قرينه لفظيه بر تقييد است و لذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۸

التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

و لتوضيح البحث نقول: ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

۱- ان يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على ان يبين للمخاطب و يفهمه ما هو تمام

الموضوع و ان ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره؛

۲- ان يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا، و لو لم يفهم المخاطب انه تمام الموضوع، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال و ان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

فان كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول، فلا شك في ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، و ترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن اخلال بالغرض، لأنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

و ان كان المتكلم في مقام البيان على نحو الثاني، فإنه يجوز ان يكتفى بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا، ما دام انه ليس له غرض الا- ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا- بوصف التمام، أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. و بذلك يحصل التبليغ للمكلف و يمتثل في الموضوع الواقعي، لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاوره و لا يجب في مقام الامتثال ان يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه و من غيره.

مثلا: لو قال المولى «اشتر اللحم»، و كان القدر المتيقن في مقام المحاوره هو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۹

با فرض وجود آن، ظهوری در اطلاق برای لفظ منعقد نمی‌گردد.

و برای توضیح بحث می‌گوئیم: اینکه متکلم در مقام بیان باشد، به دو گونه قابل تصور است:

۱- یکی اینکه متکلم در صدد بیان تمام موضوع حکمش باشد بدین صورت که غرض متکلم متوقف بر این باشد که تمام موضوع را برای مخاطب تبیین کند و به او بفهماند که آنچه او ذکر می‌کند تمام موضوع است و چیز دیگری باقی نمانده است.

۲- صورت دیگر این است که متکلم واقعا در صدد بیان تمام موضوع حکم باشد و لو اینکه به مخاطب تفهیم نکند که آنچه او ذکر می‌کند تمام موضوع است. در این صورت او غرضی ندارد جز اینکه ذات موضوع را تماما بیان کند تا مکلف امتثال کند، گرچه تفصیل موضوع را با تمام حدود به مکلف تفهیم نکند. حال اگر متکلم به نحو اول در مقام بیان باشد، بدون شک وجود قدر متیقن در مقام محاوره ضرری به ظهور مطلق در اطلاقش نمی‌زند و لذا تمسک به اطلاق جائز است. چون اگر همان قدر متیقن مفروض، تمام موضوع است باید گوینده بیان کند. و ترک بیان به اتکاء وجود قدر متیقن، اخلال به غرض محسوب می‌شود، چرا که صرف وجود قدر متیقن، بیان این نکته نیست که قدر متیقن تمام موضوع است.

و اما اگر گوینده به گونه دوم در مقام بیان باشد، جائز است که برای بیان واقعی تمام موضوع، به وجود قدر متیقن در مقام تخاطب اکتفا کند، البته در صورتی که غرضی نداشته باشد جز اینکه ذات موضوع را تماما به مخاطب بفهماند- نه به وصف تمامیت- یعنی مقصودش فقط این باشد که آنچه به حمل شایع تمام موضوع است را تفهیم کند (و لو به کمک قدر متیقن). در این صورت تبلیغ وظیفه برای مکلف حاصل می‌شود و وی در موضوع واقعی، امتثال می‌کند، چرا که در مقام محاوره، آنچه برای مکلف مفهوم است، همان قدر متیقن است. و از سوئی در مقام امتثال واجب نیست که مکلف بداند آنچه را او انجام می‌دهد، تمام موضوع است یا اینکه موضوع، اعم از فعل او و غیر آن است.

(مثلا): اگر مولى بگوید: «گوشت بخر» و قدر متیقن در مقام محاوره، گوشت گوسفند باشد و در واقع تمام موضوع نیز همین

گوشت گوسفند باشد، در این صورت وجود همین قدر متیقن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۰

لحم الغنم، و كان هو تمام موضوعه واقعا، فان وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعث المكلف و شرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض أكثر من تحقق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و

لیبانه، و لا يحتاج إلى ان یبین انه تمام الموضوع، اما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه ان يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن و الا لكان مخلاً بغرضه، فإذا لم یبین و اطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن و غيره.

إذا عرف هذا التقرير فینبغی ان نبحت عما ینبغی للآمر ان یكون بصدد بیانہ، هل انه على النحو الأول أو الثاني؟ و الذى يظهر من الشیخ صاحب الكفاية قدس سره انه لا ینبغی من الأمر أكثر من النحو الثاني، نظراً إلى انه إذا كان بصدد بیان موضوع حکمه حقیقه کفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال. و لا یجب علیه مع ذلك بیان انه تمام الموضوع.

نعم إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و كان تمام الموضوع هو المطلق فقد یظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع و ان المولى اطلق كلامه اعتماداً على وجوده، فان المولى دفعا لهذا الوهم یجب علیه ان یبین ان المطلق هو تمام موضوعه، و الا كان مخلاً بغرضه.

و من هذا ینتج انه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و اطلق المولى و لم یبین انه تمام الموضوع، فإنه یعرف منه ان موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصه ما ذهب إليه فى الكفاية مع تحقیقه و توضیحه. و لكن شیخنا النائینی قدس سره على ما یظهر من التقریرات لم یرتضه، و الأقرب إلى الصحه ما فى الكفاية. و لا نطیل بذكر هذه المناقشه و الجواب عنها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۱

کافی است که مکلف منبث شود و برود گوشت گوسفند را بخرد و لذا موضوع حکم مولى، حاصل می گردد. حال اگر مولى غرضی بیشتر از انجام موضوع حکمش ندارد، جائز است برای تحقیق این غرض و بیان آن بر قدر متيقن اعتماد کند و نیاز ندارد که تبیین کند گوشت گوسفند، تمام موضوع است. و اما اگر غرضش بیش از این است، یعنی غرضش این است که موضوع را با تمام حدودش به مکلف بفهماند، جائز نیست که تنها بر قدر متيقن اعتماد کند و الا مخلاً به غرضش خواهد بود. حال اگر تبیین نکرد و کلام را مطلق گذاشت، معلوم می شود که تمام موضوع، همان مطلق است که شامل قدر متيقن و غیر آن می شود.

*** حال که این تقریر معلوم شد، به جاست از این مطلب بحث کنیم که وقتی آمر در صدد بیان است، آیا شایسته است که بیانش به نحو اول (با تمام خصوصیات) باشد یا به نحو دوم (صرفاً برای امتثال تکلیف)؟

آنچه که از ظواهر بیانات شیخ صاحب کفایه پیدا است این است که بیش از نحوه دوم از ناحیه آمر، ضروری نیست. چرا که وقتی او حقیقتاً در صدد بیان موضوع حکمش می باشد، همین مقدار برای تحصیل مطلوب او یعنی امتثال کافی است و علاوه بر این بر او لازم نیست که روشن کند، آنچه موضوع حکم است، تمام موضوع است.

آری، اگر در مقام محاوره، قدر متيقن موجود باشد و تمام موضوع، مطلق باشد، گاهی مکلف چنین گمان می کند که تمام موضوع، قدر متيقن است (نه مطلق) و نیز مکلف گمان می کند که مولى به اعتماد قدر متيقن کلامش را مطلق آورده، در اینجا بر مولى لازم است برای دفع این توهم، روشن کند که تمام موضوع، مطلق است (نه قدر متيقن) و الا مخلاً به غرضش خواهد بود.

و از اینجا نتیجه می شود که اگر قدر متيقن در مقام محاوره موجود باشد و در عین حال مولى کلامش را مطلق بیاورد و بیان نکند که مطلق، تمام موضوع است، معلوم می شود که موضوع مورد نظر مولى، همان قدر متيقن است. این بود خلاصه تحقیق و توضیح صاحب کفایه در این بحث.

و اما براساس ظواهر تقریرات شیخ ما مرحوم نائینی (ره)، ایشان موافق این نظر نیست (یعنی مقدمه چهارم را قبول ندارد) و به نظر ما اقرب به صحت، همان نظر صاحب کفایه است، و البته با ذکر مناقشات مرحوم نائینی و جواب آن‌ها بحث را طولانی نمی کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۲

التنبیه الثانی - الانصراف

اشتهر ان انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصادیق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، و ان تمت مقدمات الحكمه، مثل انصراف المسح فی آتی التیمم و الوضوء إلى المسح بالید و باطنها خاصه.

و الحق ان یقال: ان انصراف الذهن ان كان ناشئا من ظهور اللفظ فی المقید، بمعنی ان نفس اللفظ ینصرف منه المقید لكثره استعماله فیهِ و شیوع ارادته منه، فلا شك فی انه حیث لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور یجعل اللفظ بمنزله المقید بالتقید اللفظی، و معه لا ینعقد للكلام ظهور فی الإطلاق حتی یتمسك بأصالة الإطلاق التي هی مرجعها فی الحقیقه إلى أصالة الظهور.

و اما إذا كان الانصراف غیر ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجی، كغلبه وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسه الخارجیه له، فیکون مألوفاً قریباً إلى الذهن من دون ان یتكون للفظ تأثير فی هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء فی العراق - مثلاً - إلى ماء دجله أو الفرات، فالحق انه لا - أثر لهذا الانصراف فی ظهور اللفظ فی اطلاقه، فلا یمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد یجتمع مع القطع بعدم إرادة المقید بخصوصه من اللفظ. و لذا یسمى هذا الانصراف باسم الانصراف البدوی لزواله عند التأمل و مراجعته الذهن.

و هذا كله واضح لا ریب فیهِ. و إنما الشأن فی تشخیص الانصراف انه من أى النحوین، فقد یصعب التمییز أحياناً بینهما للاختلاط علی الانسان فی منشأ هذا الانصراف. و ما سهّل دعوی الانصراف علی لسان غیر المثبت، و قد لا یسهل إقامة الدلیل علی انه من أى نوع. فعلی الفقیه ان یتثبت فی مواضع دعوی الانصراف، و هو یحتاج إلى ذوق عال و سلیقه مستقیمه. و قلما تخلو آیه کریمه أو حدیث شریف فی مسأله فقهیه عن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۳

انصراف: [۱۱۴]

(تنبيه دوم): مشهور این است که انصراف ذهن از یک لفظ به بعضی مصادیق معنایش و یا به بعضی اصناف معنایش، مانع از تمسك به اطلاق است گرچه مقدمات حکمت، تام باشد: مثل انصراف مسح در دو آیه تیمم و وضوء (مانده، ۵) به مسح با دست و خصوصاً باطن دست (نه پشت دست).

و حق این است که گفته شود: انصراف ذهن اگر ناشی از ظهور لفظ در مقید باشد بدین معنی که در اثر کثرت استعمال لفظ در مقید و شیوع اراده مقید از لفظ، خود لفظ منصرف به مقید شده باشد، بدون شك در این صورت مجالی برای تمسك به اطلاق نیست. زیرا این ظهور، لفظ را به مقید به تقید لفظی شبیه می کند و در این صورت، برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی شود تا به اصالة الاطلاقی که حقیقتاً بازگشتش به اصالة الظهور است تمسك شود.

و اما اگر انصراف ناشی از لفظ نباشد بلکه به سبب امر دیگری مثل غلبه وجود فرد منصرف الیه یا عرفی شدن ممارست خارجی با آن فرد باشد که در نتیجه آن این فرد، مألوف و قریب به ذهن شود بدون اینکه خود لفظ تأثیری در این انصراف داشته باشد مثل انصراف ذهن از لفظ «آب» در عراق - مثلاً - به آب دجله یا فرات، در این صورت حق این است که این انصراف، در ظهور لفظ در اطلاق تأثیری ندارد و لذا نمی تواند از تمسك به اصالة الاطلاق، منع کند. چون این انصراف گاهی با قطع به عدم اراده خصوص مقید از لفظ، قابل جمع است و لذا به این انصراف «انصراف بدوی» گفته می شود چرا که پس از تأمل و مراجعه به ذهن، از بین می رود.

و این همه، واضح است و شکی در آن نیست. همه بحث در تشخیص انصراف است یعنی اینکه انصراف از کدام نحوه است. چرا

که گاهی تمیز بین دو نحوه انصراف (از لفظ یا سبب خارجی) دشوار است زیرا منشأ این انصراف بر انسان مشتبه می‌شود. البته ادعای انصراف از زبان غیر محقق آسان است ولی اقامه دلیل بر اینکه این انصراف از کدام نوع است، گاهی چندان سهل نیست. و لذا بر فقیه لازم است که در موارد ادعای انصراف، دقت نماید و این امر احتیاج به ذوقی بلند و سلیقه‌ای استوار دارد و کمتر آیه کریمه‌ای یا حدیث شریفی در یک مسئله فقهی بافت می‌شود

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۴

انصرافات تدعی. و هنا تظهر قيمة التضلع باللغه و فقهها و آدابها. و هو باب یكثر الابتلاء به و له الاثر الكبير فی استنباط الأحكام من ادلتها.

الا ترى ان المسح فی الآيتين ینصرف إلى المسح بالید، و کون هذا الانصراف مستند إلى اللفظ لا شک فیہ، و ینصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن الید.

و لکن قد یشک فی کون هذا الانصراف مستند إلى اللفظ، فإنه غیر بعید انه ناشئ من تعارف المسح بباطن الید لسهولة، و لأنه مقتضى طبع الانسان فی مسحه و لیس له علاقة باللفظ. و لذا ان جمله من الفقهاء، افتوا بجواز المسح بظهر الید عند تعذر المسح بباطنها تمسکا بإطلاق الآیه، و لا معنى للتمسک بالإطلاق لو كان للفظ ظهور فی المقید. و اما عدم تجویزهم للمسح بظاهر الید عند الاختیار فلعله للاحتیاط، اذ ان المسح بالباطن هو القدر المتیقن، و المفروض حصول الشک فی کون هذا الانصراف بدویا فلا یطمئن کل الاطمئنان بالتمسک بالإطلاق عند الاختیار، و طریق النجاة هو الاحتیاط بالمسح بالباطن.

المسألة السادسة- المطلق و المقید المتنافیان

معنى التنافی بین المطلق و المقید: ان التکلیف فی المطلق لا یجتمع و التکلیف فی المقید مع فرض المحافظة علی ظهورهما معا، أى انهما یتکاذبان فی ظهورهما. مثل قول الطیب مثلا: اشرب لبنا، ثم یقول: اشرب لبنا حلوا، و ظاهر الثانی تعیین شرب الحلو منه. و ظاهر الأول جواز شرب غیر الحلو حسب اطلاقه.

و إنما یتحقق التنافی بین المطلق و المقید إذا كان التکلیف فیهما واحدا کالمثال المتقدم، فلا یتنافیان لو كان التکلیف فی أحدهما معلقا علی شیء و فی الآخر معلقا علی شیء آخر، كما إذا قال الطیب فی المثال: إذا اكلت فاشرب لبنا،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۵

که در آن ادعای انصراف نشود و اینجاست که ارزش بهره‌مندی از معانی لغات و فهم عمیق آن‌ها و آشنایی با احکام آن‌ها آشکار می‌شود. و این باب، بابی است که ابتلاء به آن زیاد است و اثر فراوانی در استنباط احکام از ادله شرعیه احکام دارد. آیا نمی‌بینی که مسح در دو آیه قبلی منصرف به مسح با دست است. و اینکه این انصراف استناد به لفظ دارد، شکی در آن نیست. و نیز مسح منصرف است به مسح با کف دست اما در اینکه این انصراف مستند به لفظ باشد، تردید وجود دارد. زیرا بعید نیست ناشی از این باشد که مسح با باطن دست به خاطر سهولتش، متعارف و مقتضای طبع آدمی در مسح است و این انصراف ربطی به لفظ ندارد. از این رو برخی از فقهاء فتوا داده‌اند که در فرض تعذر مسح با کف دست، می‌توان با پشت دست مسح کرد و در این فتوا به اطلاق آیه تمسک کرده‌اند. و اگر لفظ ظهور در مقید می‌داشت، تمسک به اطلاق بی‌معنا بود. و اما اینکه فقهاء در فرض اختیار، مسح با پشت دست را تجویز نمی‌کنند، شاید از باب احتیاط باشد. چرا که مسح با کف دست، قدر متیقن است و فرض این است که بدوی بودن انصراف، مشکوک است و لذا در تمسک به اطلاق در فرض اختیار، اطمینان کامل وجود ندارد و طریق نجات، رعایت احتیاط با مسح با کف دست است. [۱۱۵]

معنای تنافی بین مطلق و مقید این است که تکلیف در مطلق با تکلیف در مقید به فرض حفظ ظهور هر دو با هم، قابل جمع نیست یعنی این دو در ظهورشان یکدیگر را تکذیب می‌کنند. مثل سخن طیب که می‌گوید: «شیری بنوش» و سپس می‌گوید: «شیری شیرین بنوش» که ظاهر سخن دوم این است که نوشیدن شیر شیرین را تعیین می‌کند و حال آنکه ظاهر سخن اول به حسب اطلاقش، جواز نوشیدن شیر غیر شیرین است. و البته تنافی بین مطلق و مقید وقتی است که تکلیف در هر دو واحد باشد مثل مثال قبلی. و الا اگر تکلیف در یکی معلق بر چیزی و در دیگری معلق بر چیز دیگری باشد، بین مطلق و مقید تنافی ای نیست. مثل اینکه طیب در مثال قبلی بگوید: «پس از خوردن، شیر بنوش» و «هنگام بیدار شدن از خواب، شیر شیرین بنوش».

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۶

و عند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا. و كذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق التزاميا، و في المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن، فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. و كذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد انه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق و مقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، و سواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما اما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

و ينبغي البحث هنا في انه أي التصرفين أولى بالأخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فان المطلق و المقيد اما ان يكونا مختلفين في الاثبات أو النفي، و اما ان يكونا متفقين.

الأول- ان يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينه على المطلق، فاذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لا- تشرب اللبن الحامض، فإنه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. و هذا لا يفرق فيه بين ان يكون إطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: اعتق رقبته، و بين ان يكون شمولا مثل قوله: في الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاة.

الثاني- ان يكونا متفقين، و له مقامان: المقام الأول ان يكون الإطلاق بدليا، و المقام الثاني ان يكون شمولا.

فان كان الإطلاق بدليا، فان الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۷

و همچنین اگر تکلیف در مطلق، الزامی و در مقید، استحبابی باشد، بین آن دو تنافی نیست. و لذا در مثال فوق اگر اصل نوشیدن شیر واجب باشد، منافات ندارد با اینکه شیر شیرین به اعتبار اینکه یکی از مصادیق واجب است، رجحان داشته باشد. و همین طور اگر از تکلیف در مقید بفهمیم که تکلیفی ثانوی در وجودی غیر از وجود مطلوب در تکلیف اول است، مثل اینکه در مثال فوق فهمیده شود که مراد، نوشیدن شیر شیرین ثانيا پس از نوشیدن شیر مطلق است، در این صورت نیز تنافی ای بین مطلق و مقید نیست. حال که با بیان ما، معنای تنافی را فهمیدی، می‌گوئیم: اگر در لسان شارع، مطلق و مقیدی که با هم تنافی دارند، وارد شوند؛ چه مقید متقدم باشد و چه متأخر و خواه آمدن متأخر بعد از وقت عمل به متقدم باشد و خواه قبل از آن، ضرورتا بایستی بین آنها جمع کرد: یا با تصرف در ظهور مطلق و حمل آن بر مقید و یا با تصرف در مقید به گونه‌ای که با اطلاق تنافی پیدا نکند و در نتیجه ظهور مطلق همچنان بر حال خودش باقی بماند.

و حال باید بحث کرد که کدام تصرف اولی است، پس می‌گوئیم: این اولویت، به حسب اختلاف صور در مطلق و مقید، متفاوت است، چرا که مطلق و مقید از حیث اثبات و نفی یا مختلفند و یا متفق.

(اول): اگر مختلف باشند، بدون شک باید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا مقید، قرینه بر مطلق است. لذا اگر مولی بگوید: شیر

بنوش و سپس بگوید: شیر ترش منوش، فهمیده می‌شود که مرادش نوشیدن شیر شیرین است. و در اینجا فرقی نمی‌کند که اطلاق مطلق، بدلی باشد مثل این که مولى بگوید: بنده‌ای آزاد کن و یا اطلاق شمولی باشد مثل اینکه بگوید: «در گوسفند زکات هست» و این سخن مقید باشد به این قول مولى که: در گوسفند معلوفه، زکات نیست.

(دوم): اگر متفق باشند، در دو مقام باید بحث کرد: مقام اول اینکه اطلاق بدلی باشد و مقام دوم اینکه اطلاق، شمولی باشد: اگر اطلاق «بدلی» باشد، امر دائر بین این است که در ظاهر مطلق تصرف نموده آن را حمل بر مقید کنیم و یا تصرف در ظاهر مقید بنمائیم، و معروف این است که تصرف اول اولی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۸

بحمله علی المقید، و بین التصرف فی ظاهر المقید، و المعروف ان التصرف الأول هو الأولی، لأنه لو كانا مثبتین مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة، فان المقید ظاهر فی ان الأمر فيه للوجوب التعینى، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، أى ان الأمر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها افضل الأفراد، أو بحمله على الوجوب التخییری، أى ان الأمر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الافضلية.

و هذان التصرفان و ان كانا ممكنين، لكن ظهور المقید فی الوجوب التعینى مقدم على ظهور المطلق فی اطلاقه، لأن المقید صالح لأن يكون قرينة للمطلق، و لعل المتكلم اعتمد عليه فی بیان مرامه، و لو فی وقت آخر لا- سيما مع احتمال ان المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متصلة غابت عنها، فيكون المقید كاشفاً عنها.

و ان كان الإطلاق شمولياً، مثل قوله: فى الغنم زكاة، و قوله: فى الغنم السائمة زكاة، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف فى أحدهما لأن وجوب الزكاة فى الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافى وجوب الزكاة فى غير السائمة، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم و قد عرفت انه لا مفهوم للوصف. و عليه فلا منافاة بين الجملتين لرفع بها عن إطلاق المطلق.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۹

زیرا اگر مطلق و مقید هر دو مثبت باشند مثل قولی مولى که می‌گوید: بنده مؤمن آزاد کن (و نیز فرموده که: بنده‌ای آزاد کن) در این صورت، مقید ظهور در این دارد که امر در مقید، برای وجوب تعیینی است. پس تصرف در مقید یا باید به صورت حمل بر استحباب باشد بدین معنا که امر به آزاد کردن خصوص بنده مؤمن، از باب این است که افضل افراد است. و یا باید حمل بر وجوب تخییری شود بدین معنی که امر به آزاد کردن بنده مؤمن به اعتبار این است که یکی از افراد واجب است، نه اینکه خصوصیات خاصی در این فرد- حتی خصوصیت افضلیت- وجود داشته باشد.

دو تصرف فوق، گرچه ممکن است، امّا ظهور مقید در وجوب تعیینی، مقدم بر ظهور مطلق در اطلاقش می‌باشد، چرا که مقید صلاحیت این را دارد که قرینه بر مطلق باشد و شاید متکلم در بیان مقصود خودش بر همین قرینه اعتماد کرده و لو در وقت دیگری (منفصل از زمان مطلق) باشد. به ویژه که احتمال می‌رود مطلقى که وارد شده، همراه با قرینه متصله‌ای بوده که از ما غائب مانده و لذا در این صورت، مقید کاشف از آن قرینه می‌باشد.

و اما اگر اطلاق «شمولی» [۱۱۶] باشد مثل اینکه شارع بفرماید: در گوسفند زکات هست و نیز بفرماید: در گوسفند چرائی زکات هست؛ در اینجا منافاتی بین این دو وجود ندارد تا لازم آید در یکی تصرف کنیم. زیرا وجوب زکات در گوسفند چرائی به مقتضای جمله دوم، منافاتی با وجوب زکات در غیر چرائی ندارد (اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند) مگر بنا بر اینکه بگوئیم، وصف دلالت بر مفهوم دارد و حال آنکه قبلاً دانستی که وصف، مفهوم ندارد و بنابراین منافاتی بین دو جمله فوق نیست تا به خاطر آن از اطلاق مطلق، رفع ید کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۰

الباب السابع المجمل و المبین

و فيه مسائل:

۱- معنی المجمل و المبین

عزّفوا المجمل اصطلاحاً: بأنه ما لم تتضح دلالتة، و يقابله المبین. و قد ناقشوا هذا التعريف بوجه لا طائل في ذكرها و المقصود من المجمل - على كل حال - ما جهل فيه مراد المتكلم و مقصوده إذا كان لفظاً، و ما جهل فيه مراد الفاعل و مقصوده إذا كان فعلاً، و مرجع ذلك إلى ان المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. و عليه يكون المبین ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين. فالمبین يشمل الظاهر و النص معا.

و من هذا البيان نعرف ان المجمل يشمل اللفظ و الفعل اصطلاحاً، و ان قيل ان المجمل اصطلاحاً مختص بالالفاظ، و من باب التسامح يطلق على الفعل. و معنی كون الفعل مجملاً ان يجهل وجه وقوعه، كما لو توضع الامام عليه السلام - مثلاً - بحضور واحد يتقى منه أو يحتمل انه يتقيه، فيحتمل ان وضوءه وقع على وجه التقية، فلا يستكشف مشروعیه الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، و يحتمل انه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۱

باب هفتم مجمل و مبین

اشاره

و در این باب، چند مسئله است:

۱- معنای مجمل و مبین

علما اصطلاحاً مجمل را چنین تعریف کرده‌اند: «آنچه که دلالتش واضح نیست» و مقابل مجمل، مبین است و البته در این تعریف به صور مختلف مناقشاتی کرده‌اند که ذکر آن‌ها بی‌فائده است. و به‌رحال مقصود از مجمل این است که اگر مجمل مزبور لفظ است مراد و مقصود متکلم از آن لفظ، مجهول باشد. و اگر فعل است، مراد و مقصود فاعل از آن فعل، مجهول باشد. و بازگشت این معنا به این است که بگوئیم: مجمل، آن لفظ و یا فعلی است که ظهوری نداشته باشد و بنابراین مبین آن است که ظهوری دارد که به مقصود گوینده یا فاعلش به نحو ظنی یا یقینی دلالت می‌کند. و لذا مبین، هم شامل ظاهر می‌شود و هم شامل نص. و با این بیان می‌فهمیم که اصطلاحاً «مجملاً» شامل لفظ و فعل - هر دو - می‌شود، گرچه گفته شده که مجمل اصطلاحی، مخصوص الفاظ است و مسامحتاً بر فعل اطلاق می‌شود. و معنای اینکه فعل مجمل باشد این است که وجه وقوع آن مجهول باشد. مثل اینکه امام علیه السلام در حضور شخصی که از او تقیه می‌کند یا احتمال تقیه از او می‌رود، مثلاً - وضوء بگیرد، در اینجا محتمل است که وضوی امام، برای روی تقیه باشد و لذا مشروعیت وضوء با کیفیتی که واقع می‌شود، معلوم نمی‌گردد. و از طرفی احتمال می‌رود که وضوی امام، برای امتثال واقعی باشد که در این صورت، مشروعیت آن به دست می‌آید. مثال دیگر این است که امام علیه السلام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۲

وقع علی وجه الامتثال للأمر الواقعی فیستكشف منه مشروعیتة. و مثل ما إذا فعل الامام شيئاً فی الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً - فلا یدری ان فعله كان علی وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، و ان كان من ناحية دلالتة علی جواز الفعل فی مقابل الحرمة يكون مبنيًا.

و اما اللفظ، فاجماله يكون لاسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها [۱۱۷]: فاذا كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظا مشتركا و لا قرينة على أحد معانيه كلفظ «عين»، و كلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب و الغائبة و «المختار» المشترك بين اسم الفاعل و اسم المفعول.

و قد يكون إجماله لكونه مجازا، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع «مغالطة المماراة»، مثل قول القائل لما سئل عن فضل اصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم، فقال:

«من بنته في بيته» و كقول عقيل: «أمرني معاوية ان أسب عليا. ألا فالعنوه!».

و قد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله:

و ما مثله في الناس الا مملكا أبو أمه حتى أبوه يقاربه

و قد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ... [۱۱۸] الآية، فان هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم من اصحابه، الا ان ذيل الآية وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا صالح لأن يكون قرينة على ان المراد بجملة «و الَّذِينَ مَعَهُ» بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

و قد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال و الإجمال؛ إلى غير ذلك من

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۳

در نماز فعلی انجام دهد مثل نشستن استراحت (پس از سجده در رکعت اول و سوم) که نمی دانیم آیا انجام این عمل، به نحو وجوبی یا استحبابی است و لذا از این جهت مجمل است، گرچه از جهت دلالت این فعل بر جواز فعل در برابر حرمت فعل، مبین و واضح است.

و اما اجمال لفظ، می تواند معلول اسباب متعددی باشد که شمارش همه آنها متعذر است. [۱۱۹] اگر لفظ مفرد باشد گاهی اجمالش به خاطر این است که لفظ مشترک است و قرینه‌ای بر یکی از معانیش موجود نیست مثل لفظ «عين» و كلمة «تضرب» که مشترک بین مخاطب و غائبه «مؤنث» است و كلمة «مختار» که مشترک بین اسم فاعل و اسم مفعول است.

و گاهی اجمال مفرد به خاطر مجازیت است یا به خاطر اینکه معلوم نیست ضمیر به کدام مرجع، عود می کند که این قسم، از نوع «مغالطه ممارات» است. مثل قول کسی که از او درباره فضیلت صحابه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم سؤال شد و او جواب داد: «کسی که دخترش در خانه اوست» و نیز مثل قول عقیل (برادر امیر المؤمنین علیه السلام) که گفت: «معاویه به من امر کرده که به علی علیه السلام ناسزا بگویم، ای مردم او را لعن کنید!»

و گاهی اجمال لفظ، به خاطر اختلال در ترکیب است مثل قول شاعر عرب که می گوید:

و ما مثله في الناس الا مملكا أبو أمه حتى أبوه يقاربه

ترجمه: و در میان مردم کسی مثل او نیست جز ثروتمندی که پدر مادرش زنده است و پدرش با او مشابهت دارد. (در این شعر، مبتدا، خبر و ... چندان روشن نیست و لذا مجمل است).

و گاهی اجمال به خاطر وجود چیزی است که صلاحیت قرینیت دارد مثل قول خدای متعال که می فرماید: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...» تا آخر آیه. این وصف (: أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...) در این آیه دلالت بر این دارد که از میان اصحاب پیامبر جمیع کسانی که حقیقتا با آن حضرت همراهی داشته‌اند، عدالت (و ایمان) داشته‌اند، البته ذیل آیه یعنی عبارت «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا» صلاحیت دارد که قرینه باشد بر اینکه مراد از «و الَّذِينَ مَعَهُ» بعضی از اصحاب هستند نه همه آنها و لذا آیه از این جهت مبهم می‌شود. [۱۲۰] و گاهی اجمال به خاطر این است که متکلم در مقام

مهمل گویی و مجمل گویی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۴

موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة في إحصائه و تعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص، مبينا عند شخص آخر؛ ثم المبين قد يكون في نفسه مبينا، و قد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

۲- المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكل من المجمل و المبين أمثلة من الآيات و الروایات و الكلام العربي لا حصر لها، و لا تخفى على العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة، و المتعارف عند الاصوليين ان يذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحد الذهن و التميين، و نحن ذكر بعضها اتباعا لهم و لا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

فمنها، قوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [۱۲۱].

فقد ذهب جماعة إلى ان هذه الآية من الجمل المتشابه، اما من جهة لفظ «القطع» باعتبار انه يطلق على الإبانة و يطلق على الجرح، كما يقال لمن جرح يده بالسكين: قطعها، كما يقال لمن ابانها كذلك. و اما من جهة لفظ «اليد» باعتبار أن «اليد» تطلق على العضو المعروف كله، و على الكف إلى اصول الاصابع، و على العضو إلى الزند، و إلى المرفق، فيقال مثلا: تناولت بيدي، و إنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

و الحق انها من ناحية لفظ «القطع» ليست مجملة، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الابانة و الفصل، و إذا اطلق على الجرح فباعتبار انه ابان قسما من اليد، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة، لا ان القطع استعمل في مفهوم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۵

است. و غير از این ها نیز موارد دیگری برای اجمال کلام هست که احصاء و شمارش آن‌ها در اینجا فائده زیادی ندارد.

نکته دیگر اینکه گاهی لفظ، برای شخصی مجمل است و برای شخص دیگر مبین است. و مبین بر دو گونه است: گاهی خودش فی نفسه مبین است و گاهی به کمک کلام دیگری که مقصود را روشن می کند، مبین است. [۱۲۲]

۲- مواردی که اجمال آن‌ها مشکوک است

اشاره

برای مجمل و مبین مثال‌های زیادی از آیات و روایات و جملات عربی وجود دارد که حد و حصری ندارند و بر آشنایان با کلام، مخفی نیست. اما اینکه در برخی موارد شک و تردیدی وجود دارد که آیا مجمل‌اند یا مبین؟ و متعارف در نزد اصولیون این است که برخی از این مثال‌ها را برای دقت و تمرین ذهنی بیان می کنند و ما نیز به پیروی از آنان، بعضی از این موارد را ذکر می کنیم و ذکر این‌ها برای دانش پژوهان مبتدی خالی از فائده نیست.

(مورد اول) کلام خداوند است که می فرماید: «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا». [۱۲۳]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۴۵

اعتی از علما بر این نظرند که این آیه از آیات مجمل و متشابه است: یا به خاطر لفظ «قطع» به اعتبار اینکه هم بر جدا کردن اطلاق

می‌شود و هم بر مجروح کردن، مثل آنجا که در مورد کسی که دستش را با چاقو مجروح کرده، گفته می‌شود: دستش را برید، چه اینکه در مورد کسی که دستش را جدا کرده نیز همین لفظ به کار می‌رود. و یا اجمال به خاطر لفظ «ید» است چرا که «ید» هم بر کل عضو معروف (یعنی دست) اطلاق می‌شود و هم بر ابتدا تا انتهای انگشتان دست و هم بر دست تا میچ و تا آرنج و لذا مثلاً گفته می‌شود: با دستم غذا خوردم، در حالی که می‌دانیم شخص با انگشتان بلکه فقط با سر انگشتان (بند انگشتان) غذا خورده است.

ولی حق این است که آیه از جهت لفظ «قطع» مجمل نیست، چون معنای متبادر از لفظ قطع، جدا کردن و بریدن است و اگر هم بر مجروحیت اطلاق می‌شود به اعتبار این است که قسمتی از دست، جدا می‌شود و لذا اگر مسامحه‌ای در عبارت (قطع یده بالسکین ای جرحه) هست، در لفظ «ید» با وجود قرینه است، نه اینکه لفظ «قطع» در معنای «جرح» به کار رفته باشد. و لذا مراد از

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۶

الجرح؛ فیکون المراد فی المثال من الید بعضها، كما تقول: تناولت بیدی و فی الحقیقه إنما تناولت ببعضها.

و اما من ناحیه «الید»، فان الظاهر ان اللفظ لو خلی و نفسه یستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، و لکنه غیر مراد یقیناً فی الآیه، فیتردد بین المراتب العدیة من الاصابع إلى المرافق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تکن ظاهرة فی واحده من هذه المراتب؛ فتكون الآیه مجمله فی نفسها من هذه الناحیه، و ان كانت مینه بالاحادیث عن آل البيت علیهم السلام الکاشفه عن إرادة القطع من اصول الاصابع.

و منها، قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و امثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة «لا» التي لنفي الجنس نحو: «لا صلاة الا بطهور»، و «لا بيع الا في ملك»، و «لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد» و «لا غيبة لفاسق»، و «لا جماعة في نافله» و نحو ذلك.

فان النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية و الحقیقه و قالوا:

ان إرادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد ان يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفي حقیقه، نحو: الصحة، و الكمال، و الفضيلة، و الفائدة، و نحو ذلك. و لما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً، و لا قرينة فی نفس اللفظ تعین واحداً منها، فان نفي الصحة ليس باولي من نفي الكمال أو الفضيلة، و لا نفي الكمال باولي من نفي الفائدة ... و هكذا.

و اجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقیقه. و اما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقیقه، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال.

و اما فی غیر الألفاظ الشرعیة، مثل قولهم «لا علم الا بعمل»، فمع عدم القرينة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۷

«ید» در مثال فوق، قسمتی از دست است، کما اینکه شما می‌گوئید «با دستم غذا خوردم» و در حقیقت، با قسمتی از دست، غذا می‌خورید.

و اما از جهت لفظ «ید» ظاهر این است که اگر این واژه خودش باشد و خودش، چنین استفاده می‌شود که تمام عضو مخصوص مراد است و لکن یقیناً چنین معنایی در آیه منظور نیست و لذا امر مردّد می‌شود که از بین مراتب متعدد بین سر انگشتان تا آرنج، کدامیک منظور است؟ چون پس از اینکه فرض کردیم تمام عضو منظور نیست، آیه در هیچ‌یک از این مراتب، ظهوری نخواهد داشت و لذا آیه فی نفسه از این جهت مجمل می‌شود، گرچه به وسیله احادیث وارده از ناحیه اهل بیت علیهم السلام روشن است که مراد، بریدن از انتهای انگشتان است.

*** (مورد دوم) قول پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» یعنی «نماز نیست مگر با سوره فاتحة الكتاب» و امثال این جمله از مرکباتی که مشتمل بر کلمه «لا» برای نفي جنس است نظیر «لا صلاة إلا بطهور» و «لا بيع

إلّا فی ملک» و «لا صلاة لمن جاره المسجد إلّا فی المسجد» و «لا غيبة لفاسق» و «لا جماعة فی نافله» و امثال این‌ها متعدد است. نفی در امثال این الفاظ مرکب، ظاهرا متوجه خود ماهیت و حقیقت است. و از طرفی گفته‌اند در این موارد، اگر نفی خود ماهیت مراد باشد، ناممکن است و لذا به نحو مجازی بایستی وصفی برای ماهیت لحاظ شود که آن وصف، نفی گردد مثل: صحت، کمال، فضیلت، فائده و امثال این‌ها. و چون مجاز، مردّد بین چند معناست، کلام مجمل می‌شود و هیچ قرینه‌ای هم در خود لفظ نیست که یکی از این معانی مجازی را تعیین کند، چرا که نفی وصف صحت، اولی از نفی کمال یا فضیلت نیست و نفی کمال، اولی از نفی فائده نیست و ... همین‌طور.

و برخی از علما جواب داده‌اند که: این سخن (نفی خود ماهیت ممکن نیست و باید وصفی در تقدیر گرفت) وقتی تمام است که الفاظ عبادات و معاملات برای اعم (از صحیح و فاسد) وضع شده باشند که در این صورت نفی حقیقت در عبارت فوق، ممکن نیست. و اما اگر گفتیم الفاظ برای صحیح وضع شده‌اند، نفی حقیقت ناممکن نیست بلکه در اکثر موارد، همین معنا مراد است و لذا اجمالی در کار نیست.

و اما در غیر الفاظ شرعی مثل اینکه می‌گویند: «لا علم إلّا بعمل» اگر قرینه‌ای در کار نباشد،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۸

یکون اللفظ مجملا اذ يتعذر نفی الحقیقه.

أقول: و الصحیح فی توجیه البحث ان یقال: ان «لا» فی هذه المركبات لنفی الجنس، فهی تحتاج إلی اسم و خبر علی حسب ما تقتضیه القواعد النحویة.

و لكن الخبر محذوف حتی فی مثل «لا غيبة لفاسق»، فان «لفاسق» ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف. و هذا الخبر المحذوف لا بد له من قرینه، سواء كان کلمة موجود أو صحیح أو مفید أو کامل أو نافع أو نحوها. و لیس هو مجازا فی واحد من هذه الامور التي یصح تقدیرها.

و القصد انه سواء كان المراد نفی الحقیقه أو نفی الصحة و نحوها فإنه لا بد من تقدیر خبر محذوف بقرینه. و إنما یکون مجملا إذا تجرد عن القرینه. و لكن الظاهر ان القرینه حاصله علی الأكثر و هی القرینه العامه فی مثله، فان الظاهر من نفی الجنس ان المحذوف فیهِ هو لفظ موجود و ما بمعناه من نحو لفظ ثابت و متحقق.

فاذا تعذر تقدیر هذا اللفظ العام، لأی سبب كان، فان هناك قرینه موجوده غالبا و هی مناسبه الحكم و الموضوع، فانها تقتضی غالبا تقدیر لفظ خاص مناسب مثل «لا علم الا بعمل»، فان المفهوم منه انه لا علم نافع. و المفهوم من نحو «لا غيبة لفاسق» لا غيبة محرمة. و المفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام» لا رضاع سائغ. و من نحو «لا جماعة فی نافله» لا جماعة مشروعیه. و من نحو «لا اقرار لمن اقر بنفسه علی الزنا» لا اقرار نافذ أو معتبر. و من نحو «لا صلاة الا بطهور» بناء علی الوضع للأعم لا صلاة صحیحه. و من نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة کامله بناء علی قیام الدلیل علی ان الحاقن لا تفسد صلاته ... و هكذا.

و هذه القرینه، و هی قرینه مناسبه الحكم للموضوع، لا تقع تحت ضابطه معینه، و لكنها موجوده علی الأكثر، و یحتاج ادراکها إلی ذوق سلیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۹

لفظ مجمل می‌شود زیرا نفی حقیقت ممکن نیست.

می‌گویم: در توجیه این بحث، صحیح آن است که گفته شود: کلمه «لا» در این گونه مرکبات، برای نفی جنس است. و لذا برطبق قواعد نحوی، احتیاج به اسم و خبر دارد و لکن خبر - حتی در مثل جمله «لا- غيبة لفاسق» - محذوف است، چرا که «لفاسق» ظرف

مستقر و متعلق به خبر محذوف است. و این خبر محذوف، قرینه لازم دارد، خواه این خبر کلمه موجود باشد یا صحیح یا مفید یا کامل یا نافع و یا امثال این‌ها. و هیچ‌یک از این الفاظ که می‌توان آن‌ها را در تقدیر گرفت، مجاز نیستند. مقصود این است که خواه مراد نفی حقیقت باشد یا نفی صحت و امثال آن، حتماً بایستی با وجود قرینه، خبری محذوف را در تقدیر گرفت. و وقتی کلام مجمل است که خالی از قرینه باشد. و لکن ظاهر این است که در اکثر موارد قرینه حاصل است و این قرینه، در مثل این موارد قرینه‌ای عام است، چرا که ظاهر از نفی جنس این است که آنچه محذوف است، لفظ موجود یا لفظی است که معنای آن را دارد مثل لفظ ثابت، متحقق.

و اگر به هر علتی، تقدیر چنین لفظ عامی ناممکن شود، باز هم غالباً قرینه دیگری موجود است و آن مناسبت حکم و موضوع است که غالباً اقتضا می‌کند لفظ خاص و مناسبی در تقدیر باشد مثل «لا علم الا بعمل» که از آن چنین فهمیده می‌شود که «نافع» در تقدیر است یعنی «لا علم نافع...» و از امثال «لا غیبه لفاسق» فهمیده می‌شود که مراد «لا غیبه محرّمه» منظور است و از امثال «لا رضاع بعد فطام» (: رضاع بعد از باز گرفتن از شیر نیست) فهمیده می‌شود که مراد «لا رضاع سائغ (جائز)» منظور است و از مثل «لا جماعه فی نافله» فهمیده می‌شود که مراد «لا جماعه مشروعه» است و از مثل «لا اقرار لمن اقرّ بنفسه علی الزنا» فهمیده می‌شود که مراد «لا اقرار نافذ أو معتبر» منظور است و از مثل «لا صلاة إلا بطهور» بنا بر اینکه الفاظ عبادات برای اعم وضع شده باشد، «لا صلاة صحیحه» فهمیده می‌شود و از مثل «لا صلاة لحاقن (حبس کننده بول)» فهمیده می‌شود که «لا صلاة کامله» مراد است، البته بنا بر اینکه دلیل اقامه شود بر اینکه نماز حابس بول، فاسد نیست .. و همین‌طور.

و این قرینه یعنی مناسبت حکم و موضوع، تحت ضابطه معینی در نمی‌آید و لکن در اکثر موارد موجود است و ادراک آن احتیاج به ذوق سلیم دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۰

تنبيه و تحقیق

لیس من البعید ان یقال: ان المحذوف فی جمیع مواقع «لا» التي هی لِنفی الجنس هو کلمه موجود أو ما هو بمعناها، غایه الأمر انه فی بعض الموارد تقوم القرینه علی عدم إرادة نفی الوجود و التحقق حقیقه، فلا بد حينئذ من حملها علی نفی التحقق ادعاء و تنزیلاً بأن نزل الموجود منزله المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه؛ یعنی یدعی ان الموجود الخارجی لیس من أفراد الجنس الذی تعلق به النفی تنزیلاً، و ذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل «لا علم الا بعمل» معناه ان العلم بلا عمل کلا علم اذ لم تحصل الفائده المترقبه منه، و مثل «لا- اقرار لمن اقر بنفسه علی الزنا» معناه ان اقراره کلا اقرار باعتبار عدم نفوذ علیه، و مثل «لا سهو لمن کثر علیه السهو» معناه ان سهو کلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو علیه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة. هذا إذا كان النفی من جهة تكوين الشيء، و اما إذا كان النفی راجعاً إلى عالم التشريع، فان كان النفی متعلقاً بالفعل دل نفيه علی عدم ثبوت حکمه فی الشریعه، مثل «لا رهبانیه فی الاسلام» فان معنی عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانیه و انه غیر مرخص بها، و مثل «لا غیبه لفاسق» فان معنی عدم ثبوتها عدم حرمة غیبه الفاسق و كذلك نحو: و لا غش فی الاسلام و لا عمل فی الصلاة، و لا رفت و لا فسوق و لا جدال فی الحج، و لا جماعه فی نافله، فان کل ذلك معناه عدم مشروعیه هذه الأفعال.

و ان كان النفی متعلقاً بعنوان یصح انطباقه علی الحکم، فیدل النفی علی عدم تشريع حکم ینطبق علیه هذا العنوان، كما فی قوله صلّی الله علیه و آله و سلم: «لا حرج فی الدین» و «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام».

و علی کل حال، فان مثل هذه الجمل و المركبات لیست مجمله فی حد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۱

تنبیه و تحقیق

بعید نیست گفته شود که در همه موارد «لا» که برای نفی جنس می‌آید، آنچه محذوف است کلمه موجود و مرادفات آن است، منتها در بعضی موارد قرینه وجود دارد که نفی وجود و تحقق حقیقتا اراده نشده است. و لذا بایستی حمل بر نفی تحقق ادعائی و تنزیلی کنیم یعنی موجود حقیقی را به منزله معدوم حساب کنیم چرا که اثر مورد نظر و متوقع از آن حاصل نمی‌شود. یعنی شخص ادعا می‌کند که موجود خارجی مزبور، گویا از افراد جنس و ماهیتی که نفی بدان تعلق گرفته نیست، چرا که اثر مطلوب از آن حاصل نشده است. پس جمله‌ای مثل «لا علم إلا بعمل» معنایش این است که علم بدون عمل، شبیه عدم علم (جهل) است زیرا فائده مورد نظر از آن حاصل نمی‌شود. و جمله‌ای مثل «لا اقرار لمن أقر بنفسه علی الزنا» معنایش این است که اقرار چنین شخصی، شبیه عدم اقرار است چرا که این اقرار، علیه او نافذ نیست. و مثل «لا سهو لمن کثر علیه السهو» معنایش این است که سهو چنین شخصی (کثیر السهو) مثل عدم سهو است چرا که آثار سهو مثل سجود (سجده سهو) یا نماز احتیاط یا بطلان نماز، بر آن بار نمی‌شود. این‌ها همه در جایی است که نفی از جهت تکوینی باشد (یعنی نفی به وجود خارجی شیء تعلق بگیرد). و امّا اگر نفی، متعلق به عالم تشریح باشد (چند صورت دارد): اگر نفی به فعل تعلق بگیرد، معنایش این است که حکم آن در شریعت ثابت نیست مثل «لا رهبانیه فی الاسلام» و معنای عدم ثبوت رهبانیت این است که در شریعت، تشریح نشده و بدان اجازه و ترخیصی داده نشده است. و مثل «لا غیبه لفاسق» معنای عدم ثبوتش، عدم حرمت غیبت فاسق است. و همین‌طور در امثال: «لا غش فی الاسلام» و «لا عمل فی الصلاة» و «لا رفث (فحش) و لا فسوق (تجاوز از عدل) و لا جدال فی الحج» و «لا جماعة فی نافله» معنایی که مورد نظر است عدم مشروعیت این افعال است.

و اما اگر نفی به عنوانی که می‌توان آن را بر حکم منطبق کرد، تعلق گیرد، این نفی دلالت بر عدم تشریح حکمی می‌کند که عنوان مزبور بر آن منطبق می‌گردد مثل «لا حرج فی الدین» (یعنی حکم حرجی در دین تشریح نشده است). و «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (یعنی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۲

انفسها، و قد یتفق لها أن تكون مجمله إذا تجردت عن القرینة التي تعین انها لنفی تحقق الماهیه حقیقه أو لنفیها ادعاء و تنزیلا. و منها، مثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ [۱۲۴] و قوله تعالى: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ [۱۲۵] مما اسند الحكم فيه كالتحريم و التحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم باجمالها، نظرا إلى ان اسناد التحريم و التحليل لا یصح الا إلى الأفعال الاختیاریه، اما الأعیان فلا معنی لتعلق الحكم بها، بل یستحیل. و لذا تسمى الأعیان موضوعات للأحكام كما ان الأفعال تسمى متعلقات.

و علیه فلا بد ان یقدر فی مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة فی الجملة، و یصح ان یكون متعلقا للحکم: ففی مثل الآیه الاولی یقدر کلمه «نکاح» مثلا، و فی الثانیه «اکل»، و فی مثل و أَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا [۱۲۶] یقدر رکوبها، و فی مثل «النفس التي حرم الله» یقدر قتلها ... و هكذا.

و لكن التركيب فی نفسه ليس فيه قرینه علی تعیین نوع المحذوف، فیکون فی حد نفسه مجملا، فلا یدری فی هل ان المقدر کل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة فی الجملة و یصح تعلق الحكم به، أو ان المقدر فعل مخصوص، كما قدرناه فی الامثلة المتقدمة؟ و الصحیح فی هذا الباب ان یقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظه الموضوع و الحكم، و عن أية قرینه خارجیه، هو فی نفسه یقتضی الإجمال و لو لا- ان الإطلاق یقتضی تقدیر کل فعل صالح للتقدیر، الا إذا قامت قرینه خاصه علی تعیین نوع الفعل المقدر. و غالبا لا یخلو مثل هذا التركيب من وجود القرینه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۳

حکم ضروری در اسلام وجود ندارد. و در هر حال، امثال این جملات و مرکبات، فی حد نفسه مجمل نیستند و البته گاهی اتفاق می‌افتد که مجمل می‌شوند و آن وقتی است که قرینه‌ای وجود ندارد که تعیین کند آیا «لا» برای نفی حقیقی ماهیت است یا برای نفی ادعائی و تنزیلی ماهیت.

(مورد سوم) نظیر قول خداوند است که می‌فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (مادرانتان بر شما حرامند) و نیز می‌فرماید: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» (چهارپایان بر شما حلال است). در این آیات حکم شرعی مثل تحریم و تحلیل به عین خارجی اسناد داده شده است. و لذا بعضی علما قائل به اجمال این آیات شده‌اند، چرا که گفته‌اند اسناد تحریم و تحلیل جز به افعال اختیاری صحیح نیست و اما نسبت به اعیان خارجی، تعلق گرفتن حکم معنایی ندارد بلکه اصلاً محال است. و لذا اعیان خارجی را موضوعات احکام می‌نامند کما اینکه افعال را متعلقات احکام نامگذاری می‌کنند. و بنابراین به ناچار بایستی در امثال این مرکبات، فعلی را در تقدیر گرفت که اجمالاً- بتوان آن را به اعیان مذکور نسبت داد و بتوان آن را متعلق حکم دانست. و لذا در مثل آیه اول، کلمه «نکاح»- مثلاً- و در آیه دوم کلمه «أکل» و در مثل «و الانعام حرمت ظهورها (پشتشان)» کلمه «رکوبها» و در مثل «النفس التي حرم الله» کلمه «قتلها» در تقدیر است و ...

همین طور در سایر موارد.

و لکن در خود جمله مرکب قرینه‌ای بر تعیین نوع واژه محذوف وجود ندارد و لذا فی نفسه مجمل است و از این رو معلوم نیست که آیا کلمه مقدر، هر فعلی می‌تواند باشد که نسبت دادن آن به عین مذکور اجمالاً صحیح باشد و صلاحیت تعلق حکم بدان را نیز داشته باشد، یا آنچه مقدر است فعل خاصی است چنان که در مثال‌های فوق در تقدیر گرفتیم؟!

و رأی صحیح در این باب این است که گفته شود: نفس ترکیب با قطع نظر از ملاحظه موضوع و حکم و با صرف نظر از هر قرینه خارجی‌ای، البته فی نفسه اقتضای اجمال دارد، هر چند اطلاق مقتضی این است که هر فعلی مناسب و شایسته‌ای را بتوانیم در تقدیر بگیریم مگر اینکه قرینه خاصی بر تعیین نوع فعل مقدر وجود داشته باشد. و غالباً امثال این ترکیب (آیات مذکور) خالی از قرینه مخصوص نیستند و لو این قرینه، همان مناسبت حکم و موضوع باشد. و شاهد بر این نکته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۴

الخاصة، و لو قرینه مناسبه الحكم و الموضوع. و يشهد لذلك انا لا ترد في تقدير الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث و مثيلاتها، و ما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة و لو مناسبه الحكم و الموضوع. و يشبه ان يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف خبرها.

ألهنا الله تعالى الصواب، و دفع عنا الشبهات، و هداانا الصراط المستقيم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۵

آن است که در موارد فوق و مشابهات آن‌ها ما تردیدی در نوع فعل مخصوص مقدر پیدا نمی‌کنیم و این نیست جز به خاطر اینکه قرینه خاصی وجود دارد و آن همان مناسبت حکم و موضوع است.

و تقریباً این باب، مثل باب «لا» ئی است که خبر آن محذوف است (که قبلاً بحث آن گذشت).

ان شاء الله خداوند رأی صواب را به ما الهام کند و شبهات را از ما دور سازد و ما را به راه مستقیم هدایت فرماید.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۷

اشاره

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۸

تمهید

من الأدلّة على الحكم الشرعی عند الاصولیین الإمامیة: العقل، إذ یذکرون ان الأدلّة على الأحکام الشرعیة الفرعیة أربعة: الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

و سیأتی فی «مباحث الحجّة» وجه حجیة العقل. اما هنا فانما یبحث عن تشخیص صغریات ما یحکم به العقل المفروض انه حجّة، أى یبحث هنا عن مصادیق أحكام العقل الذی هو دلیل على الحكم الشرعی. و هذا نظیر البحث فی المقصد الأولی «مباحث الألفاظ» عن مصادیق أصالة الظهور التی هی حجّة، و حجیتها إنما یبحث عنها فی مباحث الحجّة.

و توضیح ذلك: ان هنا مسألتین:

۱- انه إذا حکم العقل على شیء انه حسن شرعا أو یلزم فعله شرعا، أو یحکم على شیء انه قبیح شرعا أو یلزم تركه شرعا، بأی طریق من الطرق التی سیأتی بیانها، هل یثبت بهذا الحكم العقلی حکم الشرع؟ أى انه من حکم العقل هذا هل یتکشف منه ان الشارع واقعا قد حکم بذلك؟

و مرجع ذلك إلى ان حکم العقل هذا هل هو حجّة أو لا؟ و هذا البحث- كما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۹

مقدمه:

اشاره

یکی از ادله حکم شرعی در نزد اصولیون شیعه، «عقل» است، چرا که می گویند ادله احکام شرعیه فرعیه، چهار تاست: کتاب، سنّت، اجماع و عقل.

و به زودی در مباحث «حجّت» وجه حجّیت عقل خواهد آمد. اما در اینجا بحث از تشخیص و تعیین صغریاتی است که عقل بر آنها حاکم است؛ عقلی که علی الفرض حجّت است.

یعنی در اینجا بحث از مصادیق احکام عقلی است که دلیل بر حکم شرعی است و این بحث (درباره عقل) شبیه بحث در مقصد اول (مباحث الفاظ) درباره مصادیق اصالت ظهور که حجّت است، می باشد. در حالی که بحث از حجّیت خود اصالة الظهور در آینده در مباحث حجّت خواهد آمد.

در توضیح این نکته، دو مسئله بایستی مطرح گردد:

۱- اگر عقل حکم کرد که فلان چیز شرعا حسن دارد یا انجام آن شرعا واجب است یا حکم کرد که فلان شیء شرعا زشت است یا ترک آن شرعا لازم است- حال این حکم به هر طریقی از راههایی که توضیح آنها در آینده می آید باشد- آیا با این حکم عقلی، حکم شرع ثابت می شود؟ یعنی از این حکم عقل، آیا کشف می شود که شارع نیز واقعا همان حکم را صادر کرده است؟ و بازگشت این سؤال به این است که آیا این گونه حکم عقلی، حجّت است یا نه؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۰

قلنا- إنما یذکر فی مباحث الحجّة، و لیس هنا موقعه. و سیأتی بیان امکان حصول القطع بالحکم الشرعی من غیر الكتاب و السنّة، و

إذا حصل كيف يكون حجة.

۲- انه هل للعقل ان يدرك بطريق من الطرق ان هذا الشيء مثلا حسن شرعا أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ یعنی ان العقل بعد إدراکه لحسن الأفعال أو لزومها، و لقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها بأى طريق من الطرق ... هل يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟

و هذا المقصد الثانى الذى سميناه «بحث الملازمات العقلية» عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل على النحو الذى سيأتى ان شاء الله تعالى، و يكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها فى المقصد الثالث (مباحث الحجّة).

ثم لا بد- قبل تشخيص هذه الصغريات فى مسائل، من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، و هما:

۱- أقسام الدليل العقلى [۱۲۷]

ان الدليل العقلى- أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى- ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل و ما لا يستقل به. و بتعبير آخر نقول: ان الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات و غير مستقلات. و هذه التعبيرات كثيرا ما تجرى على السنة الاصوليين و يقصدون بها المعنى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۱

و این بحث- چنان که گفتیم- در مباحث حجّت خواهد آمد و فعلا مجال آن نیست و در آنجا خواهد آمد که حصول قطع به حکم شرعى از غیر کتاب و سنت ممکن است و روشن می شود که این قطع، چگونه حجّت است.

۲- آیا اصلا عقل می تواند از راهی بفهمد که فلان شیء شرعا حسن دارد یا قبیح است یا انجام آن و یا ترک آن در نزد شارع، ضروری است یا نه؟ یعنی آیا بعد از اینکه عقل حسن فعل یا لزوم انجام آن و یا قبح چیزی یا لزوم ترک آن را فی نفسه از هر طریقی درک کرد، آیا علاوه بر آن می تواند درک کند که در نزد شارع نیز همان گونه است که خود درک کرده؟

ما این مقصد دوم کتاب را که به نام «بحث ملازمات عقلی» نامیده‌ایم برای بیان همین مطلب در طی چند مسئله به گونه‌ای که ان شاء الله می آید، منعقد ساخته‌ایم و در این مقصد، صغریات و مصادیق حجّیت عقل را که بحث از کیفیت حجّیت آن در مقصد سوم «مباحث حجّت» می آید، مشخص می‌سازیم.

اینکه- قبل از مشخص ساختن این صغریات در طی چند مسئله- لازم است دو امر مربوط به احکام عقلیه را به عنوان مقدمه بحث ذکر کنیم و برای بیان مقصود، از این مقدمه استفاده کنیم:

۱- اقسام دلیل عقلی [۱۲۸]

دلیل عقلی- یا بگو آنچه که بر آن عقلی که به وسیله آن حکم شرعى ثابت می شود، حکم می کند- بر دو قسم است: دلیلی که عقل مستقلا به آن حکم می کند و دلیلی که عقل مستقلا به آن حکم نمی کند. و به تعبیر دیگر می گوئیم: احکام عقلیه بر دو قسم است: مستقلات و غیر مستقلات.

و این تعبیرات، فراوان بر زبان اصولیون جاری است و مقصودشان، معنایی است که به زودی آن را توضیح می‌دهیم. گرچه گاهی می‌گویند: «این چیزی است که عقل مستقلا بدان حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۲

الذی سنوضحه. و ان كان قد يقولون: «ان هذا مما يستقل به العقل» و لا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، و هو ما

یحکم به العقل بالبداهه و ان كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتى. و على كل حال، فان هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح فنقول:

ان العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لا بد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. و علة العلم التصديقى لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجج الثلاثة: القياس أو الاستقراء أو التمثيل. و ليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى و هو واضح. و التمثيل ليس بحجة عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذى هو ليس من مذهبنا.

فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعى هى خصوص القياس باصطلاح المناطقه. و إذا كان كذلك فان كل قياس لا بد ان يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانيا. و هاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين، فالدليل الذى يتألف منهما يسمى دليلا شرعيا فى قبال الدليل العقلى. و لا كلام لنا فى هذا القسم هنا.

و قد تكون كل منهما أو احدهما عقليه، أى مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعى، فان الدليل الذى يتألف منهما يسمى عقليا و هو على قسمين:

۱- أن تكون المقدمتان معا عقليتين، كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بانه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه. و هو القسم الأول من الدليل العقلى، و هو قسم المستقلات العقلية؛

۲- أن تكون إحدى المقدمتين غير عقليه و الاخرى عقليه، كحكم العقل بوجود المقدمه عند وجوب ذبيها، فهذه مقدمه عقليه صرفه و ينضم إليها حكم الشرع بوجود ذى المقدمه. و إنما يسمى الدليل الذى يتألف منهما عقليا فلاجل تغليب جانب المقدمه العقلية. و هذا هو القسم الثانى من الدليل العقلى، و هو قسم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۳

می‌کند» و مقصودشان این معنا (ی اصولی) نیست بلکه معنایی غیر از معنای مورد بحث است.

یعنی مرادشان حکمی است که عقل به نحو بدیهی آن را درک می‌کند گرچه از مستقلات عقلیه به معنایی که توضیحش می‌آید، نباشد.

و به هر حال این تقسیم، احتیاج به اندکی توضیح دارد و لذا می‌گوئیم:

علم به حکم شرعی مثل هر علم دیگری، ضرورتا محتاج علت است چرا که وجود ممکن بدون علت نمی‌شود. و علت علم تصدیقی ضرورتا یکی از انواع حجت‌های سه‌گانه است یعنی:

قیاس یا استقراء و یا تمثيل. و اما در مورد استقراء باید گفت که با آن حکم شرعی ثابت نمی‌شود و این مسئله‌ای است واضح. و تمثيل هم در نزد ما (علمای امامیه) حجت نیست زیرا تمثيل، همان قیاس مصطلح در نزد اصولیین است که در مذهب ما حجت نیست. [۱۲۹]

پس معلوم و متعین است که علت و سبب برای علم به حکم شرعی، صرفا قیاس به اصطلاح منطقیین است. و چون چنین است، پس هر قیاسی باید مؤلف از دو مقدمه باشد چه قیاس استثنایی باشد و چه اقترانی. [۱۳۰] و این دو مقدمه گاهی هر دو غیر عقلی‌اند و لذا دلیلی که از آن دو تألیف می‌شود «دلیل شرعی» در قبال دلیل عقلی نامیده می‌شود و ما در این تقسیم در اینجا سخنی نداریم.

و گاهی هر دو مقدمه یا یکی از آن‌ها عقلی است یعنی از اموری است که عقل بدون اعتماد بر حکم شرعی، بدان حکم می‌کند، در این صورت دلیلی که از این دو مقدمه تألیف می‌شود، دلیل عقلی نامیده می‌شود و این خود بر دو قسم است:

۱- یک قسم آن است که هر دو مقدمه عقلی باشد مثل اینکه عقل به حسن و یا قبح چیزی حکم کند و سپس حکم کند که هرچه عقل بدان حکم می‌کند، شرع نیز برطبق آن حکم می‌کند و این قسم اول از دلیل عقلی است که همان قسم «مستقلات عقلیه» است.

۲- قسم دیگر این است که یک مقدمه غیر عقلی و دیگری عقلی باشد مثل حکم عقل به وجوب مقدمه هنگام وجوب ذی المقدمه

که این، مقدمه عقلی صرف است و سپس حکم شرع به وجوب ذی المقدمه به آن افزوده می‌شود. و اگر دلیلی که از این دو مقدمه (عقلی و شرعی) تألیف می‌شود، عقلی نامیده می‌شود به خاطر تغلیب (غلبه دادن) جانب مقدمه عقلی است و این ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۴

غیر المستقلات العقلیه. و إنما سُمی بذلك لأنه - من الواضح - ان العقل لم يستقل وحده فی الوصول إلى نتیجته، بل استعان بحکم الشرع فی إحدى مقدمتی القیاس.

۲- لما ذا سمیت هذه المباحث بالملازمات العقلیه؟

المراد بالملازمه العقلیه هنا، هو حکم العقل بالملازمه بین حکم الشرع و بین امر آخر سواء كان حکما عقليا أو شرعيا أو غیرهما مثل الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری الذی یلزمه عقلا سقوط الأمر الاختیاری لو زال الاضطراری فی الوقت أو خارجه علی ما سیأتی ذلک فی مبحث «الاجزاء».

و قد یخفی علی الطالب لأول وهله الوجه فی تسمیه مباحث الأحکام العقلیه بالملازمات العقلیه لا سیما فیما یتعلق بالمستقلات العقلیه و لذلك وجب علینا ان نوضح ذلک فنقول:

۱- اما فی المستقلات العقلیه، فیظهر بعد بیان المقدمتین اللتین یتألف منهما الدلیل العقلی. و هما - مثلا -:

الاولی - «العدل یحسن فعله عقلا». و هذه قضیه عقلیه صرفه هی صغری القیاس. و هی من المشهورات التي تطابقت علیها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحموده. و هذه قضیه تدخل فی مباحث علم الکلام عاده، و إذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمه للبحث عن الكبرى الآتیة.

الثانیة - «کل ما یحسن فعله عقلا یحسن فعله شرعا». و هذه قضیه عقلیه ایضا یتدل علیها بما سیأتی فی محله، و هی کبری القیاس، و مضمونها الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع. و هذه الملازمه مأخوذه من دلیل عقلی فهی ملازمه عقلیه، و ما یبحث عنه فی علم الاصول فهو هذه الملازمه، و من أجل هذه الملازمه تدخل المستقلات العقلیه فی الملازمات العقلیه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۵

همان قسم دوم از دلیل عقلی است که قسم «غیر مستقلات عقلیه» شمرده می‌شود. و وجه تسمیه به این نام واضح است چرا که عقل مستقلا و به تنهایی به نتیجه واصل نمی‌شود بلکه در یکی از دو مقدمه قیاس، از حکم شرع کمک می‌گیرد.

۲- چرا این مباحث، ملازمات عقلیه نامیده شده است؟

مراد از ملازمه عقلی در اینجا، حکم عقل به ملازمه بین حکم شرع و امری دیگر است خواه آن امر دیگر، حکم عقلی یا حکم شرعی یا غیر این دو باشد. مثل اتیان (انجام) مأمور به اضطراری (مثل تیمم) که لازمه عقلی اش سقوط امر اختیاری (مثل وضو) است و لو اینکه اضطرار در داخل وقت یا خارج وقت زائل گردد. و توضیح این مطلب به زودی در مبحث «اجزاء» خواهد آمد.

و گاهی در اولین وهله، وجه تسمیه مباحث احکام عقلیه به اسم «ملازمات عقلیه» برای طلاب مخفی است، به ویژه نسبت به بحث «مستقلات عقلیه» [۱۳۱] و از این رو لازم است که ما این نکته را توضیح دهیم و لذا می‌گوئیم:

۱- امّا در مستقلات عقلیه، این نکته بعد از بیان دو مقدمه‌ای که دلیل عقلی از آن دو تألیف می‌شود، روشن می‌گردد و آن دو مقدمه - مثلا - به‌قرار زیر است:

(مقدمه اول): «انجام عدل عقلا خوب است» و این قضیه، صرفا قضیه‌ای عقلی است که صغرای قیاس است. و این قضیه از مشهوراتی است که آراء همه عقلاء بر آن توافق دارد و این گونه قضایا و آراء، «آراء محموده» نامیده می‌شوند. و این، قضیه‌ای است که معمولا

در مباحث علم کلام داخل است و اگر در اینجا از آن بحثی می‌شود، به عنوان مقدمه برای بحث از کبرای آینده است.

(مقدمه دوم): «هر فعلی که عقلا انجامش نیکو باشد، شرعا نیز انجام آن خوب است» و این قضیه نیز، عقلی است و براساس آن مطالبی در آینده در جای خود اثبات می‌شود. و این قضیه کبرای قیاس است و مضمون آن ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است. و این ملازمه برگرفته از دلیل عقلی است و لذا ملازمه‌ای عقلی تلقی می‌شود و آنچه که در علم اصول درباره‌اش بحث می‌شود همین ملازمه است و به خاطر همین ملازمه است که مستقلات عقلیه در ملازمات عقلیه داخل می‌شوند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۶

و لا ینبغی ان یتوهم الطالب ان هذه الکبری معناها حجیة العقل، بل نتیجة هاتین المقدمتین هكذا «العدل یحسن فعله شرعا» و هذا الاستنتاج بدلیل عقلی.

و قد ینکر المنکر انه یلزم شرعا ترتیب الاثر علی هذا الاستنتاج و الاستکشاف، و سنذکر ان شاء الله تعالی فی حینه الوجه فی هذا الإنکار الذی مرجعه الی إنکار حجیة العقل.

و الحاصل نحن نبحت فی المستقلات العقلیة عن مسألتین: احدهما، الصغری و هی بیان المدركات العقلیة فی الأفعال الاختیاریة انه أیها ینبغی فعله و أیها لا ینبغی فعله،، ثانيهما، الکبری و هی بیان ان ما یدرکه العقل هل لا بد ان یدرکه الشرع، أی یحکم علی طبق ما یحکم به العقل. و هذه هی المسألة الاصولیة التي هی من الملازمات العقلیة. و من هاتین المسألتین نهیئ موضوع مبحث حجیة العقل.

۲- و اما فی غیر المستقلات العقلیة فیاضا یظهر الحال فیها بعد بیان المقدمتین اللتین یتألف منهما الدلیل العقلی و هما- مثلا:-

الاولی- «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتی به، مأمور به فی حال الاضطرار».

فمثل هذه القضايا تثبت فی علم الفقه فهی شرعیة.

الثانیة- «کل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا» أو «یلزمه عقلا حرمة ضده شرعا» أو «کل مأتی به و هو مأمور به حال الاضطرار یلزمه عقلا الاجزاء عن المأمور به حال الاختیار»... و هكذا. فان أمثال هذه القضايا أحكام عقلیة مضمونها الملازمة العقلیة بین ما یثبت شرعا فی القضية الاولى و بین حکم شرعی آخر. و هذه الأحكام العقلیة هی التي یبحث عنها فی علم الاصول. و من أجل هذا تدخل فی باب الملازمات العقلیة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۷

و نباید طلاب چنین توهم کنند که معنای این کبرای، حجیت عقل است، بلکه نتیجه این دو مقدمه این است: «انجام عدل شرعا خوب است» و این استنتاج به دلیل عقلی است. و گاهی کسانی انکار می‌کنند که شرعا بتوان لزوما بر این استنتاج و استکشاف، ترتیب اثر داد و در وقت خودش به زودی وجه این انکار را که به انکار حجیت عقل برمی‌گردد، بیان خواهیم کرد.

حاصل آنکه ما در مستقلات عقلیه، از دو مسئله بحث می‌کنیم: یکی: صغری است و مراد از آن، بیان مدركات عقلی در افعال اختیاری است و اینکه چه فعلی انجامش نیکو و چه فعلی انجامش قبیح است.

دوم: کبری است و مراد از آن بیان این مطلب است که هرچه عقل درک می‌کند، آیا باید شرع نیز همان را درک کند یعنی شرع باید برطبق آنچه عقل درک می‌کند، حکم کند؟ و این است همان مسئله اصولی‌ای که از ملازمات عقلیه است. و با این دو مسئله است که موضوع مبحث حجیت عقل را فراهم می‌سازیم (: پس از اثبات صغری و کبری، می‌گوئیم: عقل حجیت شرعی است).

۲- و ایا در «غیر مستقلات عقلیه» نیز همچون مستقلات، پس از بیان دو مقدمه‌ای که دلیل عقلی از آن دو تألیف می‌شود، مسئله روشن می‌گردد. این دو مقدمه- مثلا- عبارتند از:

(مقدمه اول): «این فعل واجب است» یا «این کار (مثل تیمم یا نماز) در حال اضطرار مورد امر شارع است» این گونه قضایا در علم

فقه ثابت می‌شوند و لذا شرعی هستند.

(مقدمه دوم): «هر فعلی که شرعا واجب باشد لازمه عقلی‌اش این است که مقدمه آن نیز شرعا واجب باشد» یا «لازمه عقلی‌اش این است که ضدش شرعا حرام باشد» یا «هر فعل انجام یافته‌ای که در حال اضطرار مأمور به باشد، لازمه عقلی‌اش این است که از مأمور به در حال اختیار مجزی باشد» .. و همین‌طور این‌گونه قضایا، احکامی عقلی هستند که مضمونشان ملازمه‌ای عقلی بین چیزی است که شرعا در قضیه اول ثابت می‌شود با یک حکم شرعی دیگر. و این‌گونه احکام عقلی است که در علم اصول از آن‌ها بحث می‌شود و از این جهت، در باب ملازمات عقلی داخل می‌شوند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۸

الخلاصة

و من جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية. اما الصغرى، فدائما يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، و هي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا أم حكما عقليا أم غيرهما. و النتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، و يبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجّة. و على هذا فينحصر بحثنا هنا في باين: باب المستقلات العقلية، و باب غير المستقلات العقلية، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۹

خلاصه

از همه آنچه گفتیم روشن می‌شود که آنچه در ملازمات عقلیه مورد بحث است، عبارت است از اثبات کبریات عقلیه‌ای که در طریق اثبات حکم شرعی مورد استفاده قرار می‌گیرند، خواه صغری عقلی باشد مثل مستقلات عقلیه و خواه شرعی باشد مثل غیر مستقلات عقلیه.

و امّا بحث از صغری، همواره در علمی غیر از علم اصول واقع می‌شود. امّا بحث از کبری، همیشه در علم اصول است و مراد از کبری، همان ملازمه حکم شرعی با امر دیگری به سبب ملازمه عقلی است، خواه آن شیء دیگر، حکمی شرعی باشد یا حکمی عقلی یا غیر این دو. و نتیجه این صغری و کبری، به عنوان صغری در یک قیاس دیگر که کبرایش حجّیت عقل است، قرار می‌گیرد و بحث از کبرای مزبور، در مباحث حجّت می‌آید. و بنابراین، بحث ما در اینجا منحصر به دو باب است، باب مستقلات عقلیه و باب غیر مستقلات عقلیه، لذا می‌گوئیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۰

الباب الاول المستقلات العقلية

تمهید

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقيح العقلين. و عليه يجب علينا ان نبث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل لا سيما انه لم يبحث عنها في كتب الاصول الدارجة، فنقول: وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة:

۱- انه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع و تعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن و قبح؟ أو ان شئت فقل: هل للأفعال

حسن و قبح بحسب ذواتها و لها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، وإنما الحسن ما حَسِنَه الشارع و القبيح ما قَبِحَه، و الفعل مطلقا في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا و لا قبيحا؟ و هذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة و العدلية، و هو مسألة التحسين و التقييح العقلين المعروفة في علم الكلام، و عليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله و غيرها.

و إنما سميت «العدلية» عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناء على مذهبهم في ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۱

باب اول مستقلات عقليه

مقدمه

على الظاهر، مستقلات عقليه ای که از آن‌ها حکم شرعی کشف می‌شود، منحصر در یک مسئله است و آن مسئله تحسین و تقييح عقلي است. و بنا بر این لازم است که ما در این مسئله به نحو جامع الاطراف و با تفصیل بحث کنیم به خصوص که در کتب اصولی رائج، از این مسئله (به تفصیل) بحثی نشده است؛ پس می‌گوئیم: در این زمینه در چهار امر مترتب بر یکدیگر بحث شده است:

۱- آیا با قطع نظر از حکم شارع و تعلق خطاب او به افعال، آیا برای افعال احکام عقليه ای به عنوان حسن و قبح ثابت است؟ یا اگر می‌خواهی چنین بگو: آیا برای افعال در نظر عقل و قبل از حکم شارع نسبت به آن‌ها ذاتا حسن و قبحی وجود دارد و آیا افعال دارای ارزش ذاتی هستند یا نه چنین ارزشی ندارند، بلکه حسن آن است که شارع آن را حسن قرار داده و قبیح آن است که شارع آن را تقييح نموده است، یعنی فعل فی حد نفسه و بدون حکم شارع، نه حسن است و نه قبیح؟

و این، همان اختلاف ریشه‌دار بین اشاعره و عدلیه است یعنی مسئله تحسین و تقييح عقلي که در علم کلام معروف است. و مسئله اعتقاد به عدالت خدا و غیر آن، بر همین بحث مترتب است.

و اینکه عدلیه را عدلیه گویند به خاطر همین است که آن‌ها قائل به عدل الهی هستند و این، مبتنی ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۲

ثبوت الحسن و القبح العقلین. و نحن نبحت عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق.

۲- انه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد أنفسها حسنا و قبحا، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن و القبح مستقلا عن تعليم الشارع و بيانه أو لا؟ و على تقدير تمكّنه، هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع و تعليمه أو ليس له ذلك اما مطلقا أو في بعض الموارد؟

و هذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين و جماعة من الأخباريين، و فيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. و هي أيضا ليست من مباحث علم الاصول، و لكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجوه الحسن و القبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا.

و لا ينبغي ان يخفى عليكم أن تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، و الا بعدد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانظر توضيح ذلك في محله القريب.

۳- انه بعد فرض ان للأفعال حسنا و قبحا و ان العقل يدرك الحسن و القبح، يصح ان ننتقل إلى التساؤل. عما إذا كان العقل يحكم أيضا بالملازمة بين حكمه و حكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلا ان يحكم الشارع على

طبق حکمه؟

و هذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الأخباريين و بعض الاصوليين كصاحب الفصول.

۴- انه بعد ثبوت الملازمة و حصول القطع بأن الشارع لا بد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا؟ و مرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۳

بر عقیده آن‌ها در ثبوت حسن و قبح عقلی است. و ما اگر از این مسئله در اینجا بحث می‌کنیم به خاطر این است که از مبادی مسئله اصولی مورد نظر ماست، کما اینکه در گذشته بدین نکته اشاره کردیم.

۲- پس از اینکه فرضاً بگوئیم افعال ذاتاً حسن و قبحی دارند، سؤال این است که آیا عقل، مستقل از تعلیم و بیان شارع، می‌تواند وجه حسن و قبح را درک کند یا نه؟ و به فرض که بتواند، آیا مکلف بدون بیان و تعلیم شارع می‌تواند آن را اخذ کند (و حجت شرعی بداند) یا نمی‌تواند و اگر نمی‌تواند در هیچ موردی نمی‌تواند یا در برخی موارد؟

و این مسئله است که یکی از نقاط اختلاف معروف بین اصولیین و اخباریین است و در این مسئله برخی تفصیل داده‌اند که خواهد آمد. و این بحث نیز از مباحث علم اصول نیست و لکن از مبادی و مقدمات مسئله اصولی آینده است. چون تا قائل نشویم که عقل می‌تواند وجه حسن و قبح افعال را درک کند، صغرای قیاسی که قبلاً درباره‌اش صحبت کردیم، محقق نمی‌شود.

شایسته نیست این نکته بر شما مخفی بماند (بلکه بایستی بگویم) که سبب نگارش این مسئله و مطلب، مغالطه‌ای است که برای بعضی از علماء واقع شده است. و الا بعد از تحریر و تبیین مسئله اول به گونه‌ای درست - چنان که می‌آید - دیگر مجالی برای این نزاع باقی نمی‌ماند. پس منتظر توضیح این مطلب در آینده‌ای نزدیک باش.

۳- پس از فرض اینکه برای افعال حسن و قبحی هست و اینکه عقل این حسن و قبح را درک می‌کند، به جاست به این سؤال منتقل شویم که آیا عقل به ملازمه بین حکم خودش و حکم شارع هم حکم می‌کند یا نه؟ یعنی وقتی عقل به حسن یا قبح چیزی حکم کرد، آیا عقلاً لازم می‌آید که شارع نیز برطبق عقل، حکم کند؟ و این همان مسئله اصولی‌ای است که با عنوان مسئله ملازمه از آن تعبیر می‌شود و درباره آن نزاع و اختلاف است و عده کثیری از اخباریون و بعضی اصولیون مثل صاحب فصول آن را انکار می‌کنند.

۴- بعد از ثبوت ملازمه و حصول قطع به اینکه شارع لزوماً بایستی برطبق حکم عقلی، حکم کند، سؤال این است که آیا این قطع، شرعاً حجت است یا نه؟

و باز گشت این نزاع، در سه امر است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۴

الاولی- فی امکان ان ینفی الشارع حجیة هذا القطع و ینهی عن الأخذ به.

الثانیة- بعد فرض امکان نفی الشارع حجیة القطع، هل نهی عن الأخذ بحکم العقل و ان استلزم القطع، کقول الإمام علیه السلام: «ان دین الله لا یصاب بالعقول» علی تقدیر تفسیره بذلک؟

و النزاع فی هاتین الناحیتین وقع مع الأخباریین جلهم أو کلهم.

الثالثة- بعد فرض عدم امکان نفی الشارع حجیة القطع هل معنی حکم الشارع علی طبق حکم العقل هو أمره و نهیه، أو ان حکمه إدراکه و علمه بأن هذا الفعل ینبغی فعله أو ترکه، و هو شیء آخر غیر أمره و نهیه. فاثبات أمره و نهیه یحتاج إلى دلیل آخر و لا

یکفی القطع بأن الشارع حکم بما حکم به العقل؟

و علی کل حال، فان الکلام فی هذه النواحي سیأتی فی مباحث الحجّة (المقصد الثالث) و هو النزاع فی حجیة العقل. و علیه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، و نترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث.

المبحث الأول- التحسين و التقيح العقليان

اختلف الناس فی حسن الأفعال و قبحها هل انهما عقليان أو شرعيان، بمعنى ان الحاكم بهما العقل أو الشرع؟ فقالت الأشاعرة: لا- حکم للعقل فی حسن الأفعال و قبحها، و ليس الحسن و القبح عائدا إلى أمر حقیقی حاصل فعلا قبل ورود بیان الشارع، بل ان ما حسینه الشارع فهو حسن و ما قبحه الشارع فهو قبیح. فلو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم يكن ممتنعا و انقلب الأمر فصار القبيح حسنا و الحسن قبيحا، و مثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۵

(اول) آیا امکان دارد که شارع حجّیت این قطع را نفی کند و جلو أخذ به آن را بگیرد؟

(دوم) پس از فرض امکان نهی شارع از حجّیت قطع، آیا شارع چنین نهی‌ای در مورد أخذ به حکم عقل - و لو مستلزم قطع باشد - صادر کرده است و قول امام علیه السلام که فرموده «دین خدا به واسطه عقول به نحو صواب درک نمی‌شود» به فرض که تفسیرش چنان باشد، آیا نهی از تمسک به عقل است؟ نزاع درباره دو جهت مزبور با اکثریت یا تمام اخباریون واقع شده است.

(سوم) اگر فرض کردیم امکان ندارد شارع حجّیت قطع را نفی کند، آیا معنای حکم شارع برطبق حکم عقل، امر و نهی شارع است، یا معنای حکم شارع، ادراک و علم اوست به اینکه فلان فعل به جاست انجام شود یا ترک گردد. ولی این علم و ادراک چیزی غیر از امر و نهی است و لذا اثبات امر و نهی شرعی احتیاج به دلیل دیگری دارد و صرف قطع به اینکه شارع برطبق حکم عقل حکم می‌کند، کافی نیست؟ و بهر حال سخن درباره جهات مزبور، به زودی در مباحث حجّت (مقصد سوم) تحت عنوان نزاع در حجّیت عقل خواهد آمد و لذا ما در اینجا عجالتا به سه بحث نخست (تحسين و تقيح عقلي، ادراک عقلي نسبت به حسن و قبح، ثبوت ملازمه عقلي بین حکم عقل و حکم شرع) می‌پردازیم و بحث چهارم (حجّیت قطع به ملازمه) را با تمام جهاتش به مقصد سوم موکول می‌کنیم.

مبحث اول تحسین و تقيح عقلي

اشاره

مردم (اهل فن) در اینکه حسن و قبح افعال عقلي است یا شرعی یعنی عقل در این زمینه حکم می‌کند یا شرع، اختلاف نظر دارند. اشاعره می‌گویند: عقل در حسن و قبح افعال هیچ حکمی ندارد و قبل از ورود بیان شارع، حسن و قبح در افعال به یک امر حقیقی ناظر و راجع نیست، بلکه آنچه را شارع تحسین کند، حسن است و آنچه را او تقيح کند، قبیح است. و لذا اگر شارع قضیه را برعکس کند و آنچه را تقيح کرده، تحسین کند و آنچه را تحسین کرده، تقيح کند، محال نیست و قضیه برعکس می‌شود یعنی قبیح، حسن و حسن قبیح می‌شود و برای این مورد، نسخ حرمت به وجوب و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۶

من الوجوب إلى الحرمة [۱۳۲].

و قالت العدلیة: ان للافعال قیما ذاتیة عند العقل مع قطع النظر عن حکم الشارع، فمنها ما هو حسن فی نفسه، و منها ما هو قبیح فی

نفسه، و منها ما ليس له هذان الوصفان. و الشارع لا يأمر الا بما هو حسن و لا ينهى الا عما هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن، و لحسنه أمر الله تعالى به، لا انه أمر الله تعالى به فصار حسنا، و الكذب في نفسه قبيح و لذلك نهى الله تعالى عنه، لا انه نهى عنه فصار قبيحا. هذه خلاصه الرأيين. و أعتقد عدم اتضاح رأى الطرفين بهذا البيان، و لا تزال نقطه غامضه في البحث إذا لم يبينها بوضوح لا نستطيع ان نحكم لأحد الطرفين. و هو أمر ضروري مقدمه للمسأله الاصوليه، و لتوقف وجوب المعرفة عليه.

فلا بد من بسط البحث باوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لأهميه هذا الموضوع من جهه، و لعدم اعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلاميه و الاصوليه من جهه اخرى. و اكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته في الجزء الثالث من المنطق عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ما هنا. و الآن أعقد البحث هنا في امور:

۱- معنی الحسن و القبح و تصویر النزاع فیهما

ان الحسن و القبح لا يستعملان بمعنی واحد، بل لهما ثلاثه معان، فای هذه المعانی هو موضوع النزاع؟ فنقول: أولا- قد يطلق الحسن و القبح و يراد بهما الكمال و النقص. و يقعان وصفا بهذا المعنی للأفعال الاختياریه و لمتعلقات الأفعال، فيقال مثلا: العلم حسن، و التعلم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۷

نسخ و جوب به حرمت را مثال می‌زنند. [۱۳۳]

و عدليه می‌گویند: با قطع نظر از حکم شارع، افعال در نزد عقل دارای ارزش‌های ذاتی‌ای هستند، یعنی برخی از افعال فی نفسه حسن دارند و برخی فی نفسه قبح دارند و برخی هیچ‌یک از این دو وصف را ندارند. و شارع جز به حسن امر نمی‌کند و جز از قبیح نهی نمی‌کند. و لذا- مثلا- راستگویی فی نفسه حسن است و به خاطر همین حسن، خداوند به آن امر کرده است نه اینکه نخست خدا امر کرد و سپس حسن شد. و دروغگویی فی نفسه قبیح است و به خاطر همین قبیح، خداوند از آن نهی فرموده است نه اینکه نخست خداوند از آن نهی کرد و سپس قبیح شد.

این بود خلاصه دو نظر، و من معتقدم با این بیان، رأی طرفین روشن نیست و هنوز نقاط تاریکی در بحث هست که اگر آن‌ها را به خوبی روشن نسازیم نمی‌توانیم به نفع یکی از طرفین حکمی صادر کنیم و حال آنکه توضیح این بحث به عنوان مقدمه یک مسئله اصولی ضروری است و از سویی ضرورت شناخت این بحث متوقف بر این توضیح است.

لذا به ناچار بایستی ما این بحث را با تفصیلی بیشتر از حد اختصاری که در این کتاب در نظر گرفته‌ایم، مطرح کنیم. چون از جهتی این بحث مهم است و از جهت دیگر، حق این بحث در اکثر کتب کلامی و اصولی ادا نشده است و بر شما تکلیف می‌کنم که قبل از وارد شدن در این بحث، به آنچه درباره قضایای مشهوره در جزء سوم از کتاب «المنطق» ص ۱۷-۲۳ (عربی) نوشته‌ام مراجعه کنید تا از آن‌ها در این بحث، کمک بگیرید. و الآن این بحث را در طی چند امر منعقد می‌کنم:

۱- معنای حسن و قبح و تصویر نزاع در آن‌ها

حسن و قبح در معنای واحدی استعمال نمی‌شوند، بلکه دارای سه معنای می‌باشند، حال باید دید کدام یک از این معانی، محل نزاع است؟ لذا می‌گوئیم:

اولا- گاهی مراد از حسن و قبح، کمال و نقص است و به همین معنا به عنوان وصف برای افعال اختیاری و متعلقات افعال واقع می‌شوند. مثلا گفته می‌شود: «علم حسن است و تعلم حسن است»

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۸

حسن، و بزدلک یقال: الجهل قبیح و إهمال التعلیم قبیح. و یراد بذلك ان العلم و التعلیم کمال للنفس و تطور فی وجودها، و ان الجهل و إهمال التعلیم نقصان فیها و تأخر فی وجودها.

و کثیر من الأخلاق الإنسانیة حسنہا و قبحها باعتبار هذا المعنی، فالشجاعة و الكرم و الحلم و العدالة و الانصاف و نحو ذلك إنما حسنہا باعتبار انها کمال للنفس و قوۀ فی وجودها. و كذلك اضدادها قبیحة لأنها نقصان فی وجود النفس و قوتها. و لا ینافی ذلك انه یقال للاولی حسنۀ و للثانیة قبیحة باعتبار معنی آخر من المعنیین الآتین.

و لیس للأشاعرة ظاهراً نزاع فی الحسن و القبح بهذا المعنی، بل جملة منهم یعترفون بانهما عقلیان، لأن هذه من قضایا یقینیات التی وراءها واقع خارجی تطابقه، علی ما سیأتی.

ثانیاً- انهما قد یطلقان و یراد بهما الملائمة للنفس و المنافرة لها، و یقعان وصفا بهذا المعنی أيضاً للأفعال و متعلقاتها من أعیان و غیرها. فیقال فی المتعلقات:

هذا المنظر حسن جمیل؛ هذا الصوت حسن مطرب؛ هذا المذوق حلو حسن ... و هكذا. و یقال فی الأفعال: نوم القیلولة حسن؛ الأكل عند الجوع حسن؛ و الشرب بعد العطش حسن ... و هكذا.

و کل هذه الأحکام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء و تتذوقها لملاءمتها لها. و بزدلک یقال فی المتعلقات و الأفعال: هذا المنظر قبیح؛ ولولة النائحة قبیحة؛ النوم علی الشبع قبیح ... و هكذا. و کل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فیرجع معنی الحسن و القبح- فی الحقیقة- إلى معنی اللذة و الألم، أو فقل إلى معنی الملائمة للنفس و عدمها، ما شئت فعبّر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنی من الحسن و القبح یتسع إلى أكثر من ذلك، فان الشيء قد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۹

و در مقابل گفته می‌شود: «جهل قبیح است و اہمال تعلّم (درس نخواندن) قبیح است».

مقصود از این جمله این است که علم و تعلّم، کمالی برای نفس و تحولی در وجود نفس است و جهل و اہمال تعلّم نقصانی برای نفس و عقب‌ماندگی برای نفس است.

و حسن و قبح بسیاری از اخلاق انسانی، به لحاظ همین معناست. مثلاً شجاعت و کرم و حلم و عدالت و انصاف و امثال این‌ها، حسنشان به خاطر همین است که کمالی برای نفس و قوتی در وجود نفس می‌باشند و همین‌طور ضد این اوصاف، قبیح‌اند چرا که نقصانی در وجود و قوت نفس محسوب می‌شوند. و هیچ منافاتی وجود ندارد که بلحاظ یک معنای دیگر از دو معنای آینده، دسته اول از اوصاف، حسن و دسته دوم قبیح باشند.

و علی الظاهر در این معنا از حسن و قبح، اشاعره هیچ نزاعی ندارند، بلکه عده کثیری از آن‌ها به عقلی بودن این دو معنا اعتراف دارند. چرا که این گونه قضایا (مثل الصدق حسن) از قضایای یقینی‌ای هستند که دارای واقعیت خارجی بوده، این قضایا با آن واقعیت مطابقت دارند، چنان‌که خواهد آمد.

ثانیاً: گاهی حسن و قبح اطلاق می‌شوند و مراد از آن دو، ملائمت و منافرت با نفس است و به این معنا نیز، این دو صفت به عنوان وصف برای افعال و متعلقات افعال از اعیان (اشیاء عینی) و غیر اعیان واقع می‌شوند. مثلاً در متعلقات افعال گفته می‌شود: این منظره خوب و زیباست- این صوت، حسن و طرب‌انگیز است- این چشیدنی، شیرین و حسن است و همین‌طور.

و در افعال گفته می‌شود: خواب قیلوله (قبل از ظهر) حسن است- خوردن هنگام گرسنگی حسن است- و نوشیدن بعد از تشنگی حسن (خوب) است .. و همین‌طور.

و همه این احکام به خاطر این است که نفس از این امور لذت می‌برد و به خاطر ملائمت آن‌ها با نفس، از آن‌ها خوشش می‌آید. و برعکس در متعلقات و افعال گفته می‌شود: این منظره قبیح است - شیون سر دادن زن نوحه کننده قبیح است - خواب با شکم پر (سیری) قبیح است .. و همین‌طور. و همه این‌ها به خاطر این است که نفس از این امور، متألم و مشمئز می‌شود. پس در حقیقت معنای حسن و قبح، به لذت و الم برمی‌گردد یا بگو به معنای ملائمت و عدم ملائمت (منافرت) با نفس بازمی‌گردد و خلاصه هر تعبیری می‌خواهی داشته باش، مقصود یکی است. و امّا این معنا از حسن و قبح، وسعت بیشتری دارد، چرا که یک شیء فی نفسه گاهی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۰

لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألم، و لكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمي أيضا حسنا أو قبيحا، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحا تشمئز منه النفس كشراب الدواء المر و لكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة و الراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس كالأكل اللذيذ المضر بالصحة، و لكن باعتبار ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح.

و الانسان بتجاربه الطويلة و بقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصنف الأشياء و الأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، و ما يستقبح، و ما ليس له هاتان المزيتان. و يعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة و المنافرة و لو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة و يقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، و كمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها.

و كل ذلك يدخل في الحسن و القبح بمعنى الملائم و غير الملائم، قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: «و قد يعبر عنهما - أي الحسن و القبح - بالمصلحة و المفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة و القبح ما فيه مفسدة. و ما خلا منهما لا يكون شيئا منهما».

و هذا راجع إلى ما ذكرناه، و ليس المقصود ان للحسن و القبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملاءمة و المنافرة، فان استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة و استقباح المفسدة للمنافرة.

و هذا المعنى من الحسن و القبح أيضا ليس للاشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۱

نه موجب لذت است و نه الم، و لكن به اعتبار اینکه به دنبال آن اثری پدید می‌آید که نفس از آن لذت می‌برد و یا رنج می‌بیند، حسن و یا قبیح نامیده می‌شود. بلکه چه بسا یک شیء فی نفسه قبیح است و نفس از آن مشمئز می‌شود مثل نوشیدن دواى تلخ و لكن به اعتبار آثاری که به دنبال آن می‌آید مثل سلامتی و راحتی که در نظر عقل بالاتر از آن رنج موقتی است، داخل در چیزهای نیکو می‌شود. کما اینکه گاهی برعکس، یک شیء حسن است و نفس از آن لذت می‌برد مثل خوردن غذایی لذیذ که البته مضر به صحت است و لكن به لحاظ اثری که به دنبال دارد یعنی مرضی که بالاتر از لذت موقتی است، داخل در امور قبیح می‌شود.

و انسان با تجارب طولانی و با قوه تمييز عقلي می‌تواند اشیاء و افعال را به سه صنف تقسیم کند: چیزهایی که نیکو شمرده می‌شوند - چیزهایی که قبیح شمرده می‌شوند - و چیزهایی که این دو مزیت [۱۳۴] را ندارند. و این تقسیم به اعتبار ملائمت و منافرت شیء با نفس است و لو این دو حالت به اعتبار غایت قریب باشد یا غایت بعیدی که گاهی در نزد عقل از حد لذت یا الم آنی و زودگذر آن شیء بالاتر است. مثل کسی که برای رسیدن به علم یا مقام یا سلامتی یا مال، مشقت‌های زیادی را تحمل می‌کند و محرومیت‌ها می‌کشد و مثل کسی که با بعضی از لذت‌های جسمانی به خاطر کراهتی که از شومی عواقب آن‌ها دارد، مخالف است.

و همه این معانی، در حسن و قبح به معنای ملائم و غیر ملائم داخل می‌شوند. قوشجی (ره) در شرحش بر تجرید در این زمینه می‌گوید: «و گاهی درباره حسن و قبح، تعبیر مصلحت و مفسده به کار می‌رود و گفته می‌شود: حسن آن است که مصلحت در آن است و قبیح آن است که مفسده دارد و چیزی که خالی از مصلحت و مفسده باشد، نه حسن است و نه قبیح».

و این رأی به آنچه ما گفتیم بازمی‌گردد. و مقصود قوشجی (ره) این نیست که حسن و قبح معنای دیگری دارند یعنی مصلحت و مفسده، و این غیر از معنای ملائمت و منافرت باشد، چرا که نیکو شمردن مصلحت به خاطر ملائمت با نفس و قبیح دانستن مفسده به خاطر منافرت با نفس است.

و اشاعره در این معنا از حسن و قبح نیز، نزاعی ندارند بلکه حسن و قبح به این معنا در نزد آن‌ها، عقلی است یعنی از چیزهایی است که عقل بدون توقف بر حکم شرع، آن‌ها را درک

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۲

و من توهم ان النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططا و لم يفهم كلامهم.

ثالثا- انهما يطلقان و يراد بهما المدح و الذم، و يقعان و صفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية فقط. و معنى ذلك: ان الحسن ما استحق فاعله عليه المدح و الثواب عند العقلاء كافه، و القبيح ما استحق عليه فاعله الذم و العقاب عندهم كافه.

و بعبارة اخرى: ان الحسن ما ينبغى فعله عند العقلاء، أى ان العقل عند الكل يدرك انه ينبغى فعله، و القبيح ما ينبغى تركه عندهم، أى ان العقل عند الكل يدرك انه لا- ينبغى فعله أو ينبغى تركه. و هذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن و القبح، و سيأتى توضيح هذه النقطة، فانها مهمة جدا فى الباب.

و هذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعرة أنكروا ان يكون للعقل إدراك و ذلك من دون الشرع، و خالفتم العدلية فاعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

تنبيه- و مما يجب أن يعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعانى الثلاثة، كالتعلم و الحلم و الإحسان، فانها كمال للنفس، و ملائمة لها باعتبار ما لها من نفع و مصلحة، و مما ينبغى ان يفعلها الانسان عند العقلاء.

و قد يكون الفعل حسنا باحد المعانى، قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء- مثلا- فانه حسن بمعنى الملائمة للنفس و لذا يقولون عنه انه غذاء للروح [۱۳۵]، و ليس حسنا بالمعنى الأول أو الثالث فانه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغى ان يفعل و ليس كمالا للنفس و ان كان هو كمالا للصوت بما هو صوت فيدخل فى المعنى الأول للحسن من هذه الجهة، و مثله التدخين أو ما اعتاده النفس من المسكرات و المخدرات فان هذه حسنة بمعنى الملاءمة فقط،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۳

می‌کند. و کسی که توهم کرده نزاع بین قوم، بر سر این معنی است، از حق دور افتاده و سخن اهل بحث را نفهمیده است. ثالثا: گاهی حسن و قبح اطلاق می‌شوند و مراد از آن دو مدح و ذم است و بدین معنا فقط برای افعال اختیاری به عنوان وصف قرار می‌گیرند. بدین معنا که حسن، فعلی است که فاعلش در نزد جمیع عقلاء مستحق مدح و ثواب است و قبیح فعلی است که فاعلش در نزد جمیع عقلاء، مستحق مذمت و عقاب است.

و به عبارت دیگر، حسن، کاری است که انجام آن در نزد عقلا شایسته است یعنی عقل همه عقلا درک می‌کند که انجام آن کار بجاست. و قبیح، کاری است که در نزد عقلا، ترک آن به جاست یعنی عقل همه عقلا درک می‌کند که انجام آن بجا نیست یا ترک آن شایسته است.

و همین ادراک عقلی است که به معنای حکم عقل به حسن و قبح می‌باشد و به زودی توضیح این نکته خواهد آمد چرا که در این

باب، جدا نکته مهمی است.

و همین معنای سوم است که موضوع نزاع می‌باشد و اشاعره منکرند که عقل بدون شرع این معنا از حسن و قبح را درک کند، اما عدلیه با آنان مخالف بوده، به عقل این حق را می‌دهند که این معنا را درک کند.

(تنبیه) - و از نکاتی که دانستن آن لازم است این است که یک فعل واحد، گاهی به هر سه معنا حسن یا قبیح می‌باشد مثل تعلم و بردباری و احسان که کمالی برای نفس بوده (معنای اول حسن)، چون دارای نفع و مصلحت می‌باشند، ملائمت با نفس می‌باشند (معنای دوم) و از اموری هستند که انجام آن‌ها در نزد عقلا شایسته و به‌جاست (معنای سوم). و گاهی یک فعل، به یکی از معانی حسن است و به معنای دیگر قبیح است یا حسن نیست.

مثل غناء (موسیقی) - مثلاً - که از حیث ملائمت با نفس حسن است و لذا می‌گویند که غذای روح است. [۱۳۶] و اما به معنای اول یا سوم حسن نیست، زیرا در نزد عقلا - از آن حیث که عقلا هستند - از امور شایسته انجام نبوده، کمالی برای نفس محسوب نمی‌شود گرچه برای صوت - از آن حیث که صوت است - کمال باشد که از این جهت داخل در معنای اول حسن می‌شود. و نمونه دیگر تدخین (مصرف دخانیات) و دیگر اعتیادها از قبیل مسکرات (مست‌کننده‌ها) و مخدرات (مواد مخدر مثل تریاک و حشیش و ...) است که همگی صرفاً به معنای ملائمت با نفس، حسن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۴

و لیس کمالاً للنفس و لا مما ینبغی فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

۲- واقعیة الحسن و القبح فی معانیه و رأی الأشاعره

ان الحسن بالمعنی الأولی ای الکمال و کذا مقابله ای القبح، أمر واقعی خارجی لا یختلف باختلاف الأنظار و الاذواق، و لا یتوقف علی وجود من یدرکه و یعقله.

بخلاف الحسن بالمعنیین الاخرین. و هذا ما یتحتاج إلی التوضیح و التفصیل، فنقول:

۱- اما الحسن بمعنی الملاءمة، و کذا ما یقابله، فلیس له فی نفسه ما یزاء فی الخارج یحاذیه و یحکی عنه، و ان کان منشؤه قد یکون أمراً خارجياً، کاللون و الرائحة و الطعم و تناسق الاجزاء و نحو ذلك.

بل حسن الشیء یتوقف علی وجود الذوق العام أو الخاص، فان الانسان هو الذی یتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق یجعل هذا الشیء ملائماً لنفسه، فیکون حسناً عنده أو غیر ملائم فیکون قبیحاً عنده. فإذا اختلفت الاذواق فی الشیء کان حسناً عند قوم قبیحاً عند آخرین. و إذا اتفقوا فی ذوق عام کان ذلك الشیء حسناً عندهم جميعاً، أو قبیحاً كذلك.

و الحاصل: ان الحسن بمعنی الملائم لیس صفة واقعیة للأشیاء کالکمال، و لیس واقعیة هذه الصفة الا إدراک الانسان و ذوقه فلو لم یوجد انسان یتذوق و لا من یشبهه فی ذوقه لم تكن للأشیاء فی حد أنفسها حسن بمعنی الملاءمة.

و هذا مثل ما یعتقده الرأی الحدیث فی الألوان، إذ یقال انها لا واقع لها بل هی تحصل من انعکاسات أطیاف الضوء علی الأجسام، ففي الظلام حیث لا- ضوء لیس هناک الوان موجوده بالفعل، بل الموجود حقیقه اجسام فیها صفات حقیقیه هی منشأ لانعکاس الأطیاف عند وقوع الضوء علیها، و لیس کل واحد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۵

می‌باشند، اما کمالی برای نفس محسوب نمی‌شوند و از اموری که انجام آن‌ها در نزد عقلا - از آن حیث که عقلایند - شایسته است، نمی‌باشند.

۲- واقعیة حسن و قبح در معانی مختلف آن و رأی اشاعره

حسن به معنای اول یعنی کمال و همین طور مقابل آن یعنی قبح، اموری واقعی و خارجی هستند که با تفاوت نظرات و ذوق‌ها، مختلف نمی‌شوند و وجود آن‌ها متوقف بر وجود کسی که آن‌ها را درک و تعقل کند نیست. به خلاف حسن به دو معنای اخیر، و این مسئله احتیاج به توضیح و تفصیل دارد و لذا می‌گوئیم:

۱- امیرا (حسن به معنای ملائمت) و همین طور مقابل آن، مابازائی در خارج که محاذی آن باشد و این حسن از آن حکایت کند ندارد. گرچه منشأ آن، گاهی یک امر خارجی است مثل رنگ و بو و طعم و هماهنگی اجزاء و امثال این‌ها.

بلکه حسن یک شیء متوقف بر وجود ذوق عام یا ذوق خاص است. چرا که این خود انسان است که امری دیدنی یا شنیدنی یا چشیدنی را به حسب ذوقش می‌یابد و این ذوق گاهی آن شیء را ملائم با نفس می‌یابد و لذا آن را حسن تلقی می‌کند و گاهی غیر ملائم با نفس می‌یابد و لذا آن را قبیح می‌شمارد. بنابراین وقتی ذوق‌ها مختلف است، یک شیء در نزد قومی حسن است و در نزد قوم دیگر قبیح می‌باشد و اگر همگان در ذوقی عام اتفاق داشته باشند، آن شیء در نزد همه حسن یا قبیح خواهد بود.

حاصل آنکه حسن به معنای ملائم با نفس همچون کمال، یک صفت واقعی برای اشیاء نیست و واقعیت این صفت (ملائمت) چیزی جز ادراک انسان و ذوق او نیست. و لذا اگر اصلا انسانی دارای ذوق و یا موجودی شبیه او از حیث ذوق (در عالم) نمی‌بود، خود اشیاء فی نفسها، حسن به معنای ملائمت را نداشتند. [۱۳۷] و این نکته، نظیر نکته‌ای است که برخی امروزه به عنوان نظر جدید در رنگ‌ها بدان معتقدند. زیرا گفته می‌شود که رنگ‌ها واقعی نیستند بلکه این رنگ‌ها از انعکاس طیف‌های پرتو نور بر اجسام حاصل می‌شوند و لذا چون در تاریکی نوری نیست، رنگ‌ها هم به صورت بالفعل وجودی ندارند. بلکه آنچه حقیقتا موجود است، اجسامی هستند

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۶

من الألوان الا طيفا أو أطیافا فاکثر ترکب.

و هكذا نقول فی حسن الأشیاء و جمالها بمعنی الملاءمة، و الشیء الواقعی فیها ما هو منشأ الملاءمة فی الأشیاء کالطعم و الرائحة و نحوهما، الذی هو کالصفه فی الجسم إذ تكون منشأ لانعکاس أطیاف الضوء.

كما ان نفس اللذة و الألم أيضا أمران واقعیان و لكن لیسما هما الحسن و القبح الذین هما من صفات الأشیاء و اللذة و الألم من صفات النفس المدركة للحسن و القبح.

۲- و اما الحسن بمعنی ما ینبغی ان یفعل عند العقل، فکذلك لیس له واقعیة الا إدراک العقلاء، أو فقل تطابق آراء العقلاء. و الکلام فی کالکلام فی الحسن بمعنی الملاءمة. و سیأتی تفصیل معنی تطابق العقلاء علی المدح و الذم أو إدراک العقل للحسن و القبح.

و علی هذا، فان کان غرض الأشاعرة من إنکار الحسن و القبح إنکار واقعیتهما بهذا المعنی من الواقعیة فهو صحیح، و لكن هذا بعید من أقوالهم، لأنه لما کانوا یقولون بحسن الأفعال و قبحها بعد حکم الشارع فانه یعلم منه انه لیس غرضهم ذلك، لأن حکم الشارع لا یجعل لهما واقعیة و خارجیة. کیف و قد رتبوا علی ذلك بأن وجوب المعرفة و الطاعة لیس بعقلی بل شرعی. و ان کان غرضهم إنکار إدراک العقل، كما هو الظاهر من أقوالهم، فسیأتی تحقیق الحق فیها و انهم لیسوا علی صواب فی ذلك.

۳- العقل العملی و النظری

ان المراد من العقل- إذ یقولون ان العقل یحکم بحسن الشیء أو قبحه بالمعنی الثالث من الحسن و القبح- هو «العقل العملی» فی مقابل «العقل النظری».

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۷

که دارای صفاتی حقیقی بوده، این صفات منشأ انعکاس طیف‌های نوری در هنگام وقوع اشعه بر اجسام می‌باشند و هریک از رنگ‌ها، چیزی جز یک طیف یا ترکیبی از چند طیف نیست.

و ما در مورد حسن و زیبایی اشیاء به معنای ملائمت، همین را معتقدیم و آنچه که در اشیاء واقعیت دارد، چیزی است که منشأ ملائمت است مثل طعم و بو و امثال این دو که مثل صفت در جسم می‌باشند، چرا که منشأ انعکاس طیف‌های نوری می‌شوند. کما اینکه خود لذت و الم دو امر واقعی هستند، ولی این دو همان حسن و قبحی که از صفات اشیائند نمی‌باشند، بلکه لذت و الم از صفات نفسی هستند که مدرک حسن و قبح است.

۲- و امّا (حسن به معنای کاری که عقلا- شایسته انجام است) نیز واقعیتی جز ادراک عقلا یا بگو تطابق آراء عقلا ندارد. و سخن درباره آن نظیر سخن درباره حسن به معنای ملائمت است و به زودی تفصیلاً معنای تطابق آراء عقلا بر مدح و ذمّ یا ادراک عقل نسبت به حسن و قبح خواهد آمد.

و بنابراین اگر غرض اشاعره از انکار حسن و قبح، انکار واقعیت آن دو به این معنا از واقعیت (عینی و خارجی) باشد، رأیی صحیح و درست است. و لکن با توجه به اقوال آنها این معنا بعید است. زیرا آنها که پس از حکم شارع قائل به حسن و قبح افعال می‌شوند، از کلامشان پیداست که منظورشان معنای مزبور نیست، زیرا حکم شارع (در نظر اشاعره) برای حسن و قبح، واقعیت و عینیتی جعل نمی‌کند. چگونه می‌توان چنین نظری را به اشاعره نسبت داد و حال آنکه آنان بر این مسئله نکته دیگری را مترتب کرده‌اند و آن اینکه وجوب معرفت و طاعت عقلی نیست بلکه شرعی است (و می‌دانیم که وجوب معرفت و طاعت، امری عینی و دارای واقعیت خارجی نیست). و اگر غرض اشاعره، انکار ادراک عقلی باشد کما اینکه از ظواهر اقوالشان پیداست، در این زمینه، تحقیق قول حق به زودی خواهد آمد و روشن خواهد شد که آنان در این رأی، بر صواب نمی‌باشند.

۳- عقل عملی و نظری

مراد از عقل - آنجا که می‌گویند: عقل به حسن و یا قبح اشیاء به معنای سوم از حسن و قبح حکم می‌کند- «عقل عملی» در مقابل «عقل نظری» است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۸

ولیس الاختلاف بین العقلین الا بالاختلاف بین المدرکات، فان کان المدرک- بالفتح- مما ینبغی ان یفعل أو لا یفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم، فیسمی إدراکه «عقلاً عملیاً» و ان کان المدرک مما ینبغی ان یعلم مثل قولهم: «الکل أعظم من الجزء» الذی لا علاقة له بالعمل، فیسمی إدراکه «عقلاً نظریاً».

و معنی حکم العقل - علی هذا- لیس الا- إدراک ان الشیء مما ینبغی ان یفعل او یترک. و لیس للعقل انشاء بعث و زجر و لا امر و نهی الا بمعنی ان هذا الإدراک یدعو العقل إلى العمل، أى یكون سبباً لحدوث الإرادة فی نفسه للعمل و فعل ما ینبغی.

إذن، المراد من الأحكام العقلیة هی مدرکات العقل العملی و آراؤه. و من هنا تعرف ان المراد من العقل المدرک للحسن و القبح بالمعنی الأول، هو العقل النظری، لأن الکمال و النقص مما ینبغی ان یعلم، لا مما ینبغی ان یعمل. نعم إذا ادرك العقل کمال الفعل أو نقصه، فانه یدرک معه انه ینبغی فعله أو ترکه فیستعین العقل العملی بالعقل النظری. أو فقل یحصل العقل العملی فعلاً بعد حصول العقل النظری.

و کذا المراد من العقل المدرک للحسن و القبح بالمعنی الثانی هو العقل النظری، لأن الملاءمة و عدمها أو المصلحة و المفسدة مما ینبغی ان یعلم، و یستتبع ذلک إدراک انه ینبغی الفعل أو التریک علی طبق ما علم.

و من العجیب ما جاء فی جامع السعادات إذ يقول ردا علی الشیخ الرئیس خرّیت هذه الصناعة: «ان مطلق الإدراک و الإرشاد إنما هو من العقل النظری، فهو بمنزلة المشیر الناصح، و العقل العملی بمنزلة المنفّذ المجری لآثاره».

و هذا منه خروج عن الاصطلاح. و ما ندري ما يقصد من العقل العملی إذا كان الإرشاد و النصح للعقل النظری؟ و لیس هناك عقلاّن فی الحقیقه كما قدمنا، بل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۹

و اختلاف بین این دو عقل، جز به اختلاف بین مدرکات نیست. یعنی اگر مدرک- به فتح راء- از امور شایسته انجام یا ترک باشد مثل حسن عدل و قبح ظلم، ادراکش «عقل عملی» نامیده می‌شود.

و اگر مدرک از امور شایسته دانستن باشد مثل اینکه می‌گویند: «کل بزرگتر از جزء (خودش) می‌باشد» یعنی از اموری باشد که ربطی به عمل ندارد، ادراکش «عقل نظری» نامیده می‌شود.

و معنای حکم عقلی- بنابراین- چیزی نیست جز ادراک اینکه فلان شیء، از اموری است که باید انجام شود و یا باید ترک گردد. و چنین نیست که عقل انشاء بعث (تحریک) و زجر (بازداشتن) و یا امر و نهی‌ای کند، مگر به همین معنا که این ادراک عقلی، آدمی را به عمل فرامی‌خواند، یعنی سبب پیدایش اراده در نفس انسان برای عمل و انجام کار بایسته می‌شود.

پس مراد از احکام عقلیه، همان مدرکات و آراء عقل عملی است.

و از اینجا معلوم می‌گردد که مراد از عقلی که مدرک حسن و قبح به معنای اول است، عقل نظری است چون کمال و نقص از امور شایسته علم می‌باشند نه امور شایسته عمل. بله، البته وقتی عقل، کمال یا نقص فعلی را تشخیص دهد، این را نیز درک می‌کند که آیا آن را باید انجام دهد یا ترک کند و اینجاست که عقل عملی از عقل نظری کمک می‌گیرد. یا به تعبیر دیگر بگو: بعد از حصول عقل نظری، عقل عملی بالفعل می‌شود.

و همچنین مراد از عقلی که مدرک حسن و قبح به معنای دوم است، عقل نظری است چرا که ملائمت و عدم ملائمت یا مصلحت و مفسدت از امور شایسته علمند و به دنبال آن ادراک دیگری حاصل می‌شود نسبت به اینکه فعل مزبور- هماهنگ با علم- بایستی انجام شود و یا ترک گردد.

و شگفت آور است که در جامع السعادات [۱۳۸] جلد اول، ص ۵۹ که در سال ۱۳۶۸ ه. ق در نجف اشرف چاپ شده در ردّ قول ابن سینا که متخصص این فن است چنین آمده: «همه ادراکات و ارشادات- مطلقا- از ناحیه عقل نظری است و لذا عقل نظری به منزله مشیر ناصح (کسی که در مقام مشورت، به خوبی نصیحت می‌کند) است و عقل عملی به منزله مجری ارشادات عقل نظری است».

این سخن از مرحوم نراقی، خروج از اصطلاح است و ما نفهمیدیم که اگر ارشاد و نصح از جانب عقل نظری است، پس مراد از عقل عملی چیست؟ درحالی که حقیقتا در اینجا- چنان که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۰

هو عقل واحد، و لكن الاختلاف فی مدرکاته و متعلقاته، و للتمیز بین الموارد یسمى تارة عملیا و اخرى نظریا؛ و كأنه یرید من العقل العملی نفس التصمیم و الإرادة للعمل و تسمیة الإرادة عقلا وضع جدید فی اللغه.

۴- اسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح

ان الانسان إذ یدرک ان الشی ینبغی فعله فیمدح فاعله، أو لا ینبغی فعله فیزم فاعله، لا یحصل له هذا الإدراک جزافا و اعتباطا، و هذا شأن کل ممکن حادث بل لا بد له من سبب. و سببه بالاستقراء أحد امور خمسة نذکرها هنا لنذکر ما یدخل منها فی محل النزاع فی مسألة التحسین و التقیح العقلین، فنقول:

الأول- ان یدرک ان هذا الشی کمال للنفس أو نقص لها، فان إدراک العقل لکماله أو نقصه یدفعه للحکم بحسن فعله أو قبح کما

تقدم قریبا، تحویلا لذلك الكمال أو دفعا لذلك النقص.

الثانی- ان یدرک ملائمة الشیء للنفس أو عدمها اما بنفسه أو لما فیہ من نفع عام أو خاص، فیدرک حسن فعله أو قبحه تحویلا للمصلحة أو دفعا للمفسدة.

و کل من هذین الإدراکین- أعنی إدراک الکمال أو النقص، و إدراک الملاءمة أو عدمها- یکون علی نحوین:

۱- ان یکون الإدراک لواقعة جزئیة خاصة، فیکون حکم الانسان بالحسن و القبح بدافع المصلحة الشخصية. و هذا الإدراک لا یکون بقوة العقل، لأن العقل شأنه إدراک الامور کلیة لا الامور الجزئیة، بل إنما یکون إدراک الامور الجزئیة بقوة الحس أو الوهم أو الخیال، و ان کان مثل هذا الإدراک قد یتستبع مدحا أو ذما لفاعله و لكن هذا المدح أو الذم لا ینبغی ان یرسمی عقليا بل قد یرسمی- بالتعبیر الحدیث- «عاطفیا» لأن سببه تحکیم العاطفة الشخصية و لا بأس بهذا التعبیر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۱

گفتیم- دو تا عقل نداریم، بلکه یک عقل بیشتر نیست و لكن اختلاف در مدرکات و متعلقات است و برای تشخیص بین این موارد، گاهی عملی و گاهی نظری خوانده می‌شود. گویا مراد مرحوم نراقی (ره) از عقل عملی، نفس تصمیم و اراده بر انجام کار است و حال آنکه «اراده» را «عقل» نامیدن، وضع جدیدی در لغت است!

۴- اسباب و موجبات حکم عقل عملی به حسن و قبح

اینکه انسان درک می‌کند که فلان کار شایسته است و در نتیجه فاعلش را ستایش می‌کند و یا فلان کار ناشایست است و در نتیجه فاعلش را مذمت می‌کند، بدون سبب و گزافی نیست. و این، در مورد هر امر حادث و ممکن جاری است، چرا که هر حادثی، ضرورتا علت و سببی می‌خواهد و سبب این ادراک، براساس استقرار یکی از امور پنج‌گانه‌ای است که الآن ذکر می‌کنیم تا ببینیم کدام یک از آن‌ها در مسئله تحسین و تقبیح عقلی، محل نزاع می‌باشد. و لذا می‌گوئیم:

(سبب اول): این است که عقل درک کند فلان چیز، کمال برای نفس و یا نقص برای آن است، چرا که درک عقل نسبت به کمال و یا نقص آن چیز وادار می‌کند که عقل به حسن انجام یا قبح انجام آن حکم کند- چنان‌که پیشتر گذشت- و این، به خاطر تحصیل آن کمال و یا دفع آن نقیصه است.

(سبب دوم): این است که عقل ملائمت یا عدم ملائمت یک شیء با نفس را درک کند خواه این صفت در آن شیء بنفسه (ذاتا) باشد یا به خاطر منفعتی عام یا خاص باشد که در نتیجه عقل حسن و یا قبح آن چیز را در جهت تحصیل مصلحت و یا دفع مفسدت درک می‌کند.

و هریک از دو ادراک فوق- یعنی ادراک کمال یا نقص و ادراک ملائمت یا عدم ملائمت- بر دو گونه است:

۱- گاهی ادراک مربوط به یک واقعه جزئی خاص است که در نتیجه حکم انسان به حسن و قبح، براساس انگیزه و مصلحت شخصی است. این ادراک، با قوه عقل نیست، زیرا شأن عقل، ادراک امور کلی است نه امور جزئی. بنابراین ادراک امور جزئی یا به قوه حس است یا وهم و یا خیال. و این ادراک (جزئی) گرچه گاهی مدح و ذم فاعل را به دنبال دارد، اما این مدح و ذم نباید عقلی نامیده شود، بلکه گاهی- به تعبیر جدید- عاطفی نامیده می‌شود زیرا سبب آن، حکم عاطفه شخصی است و اشکالی بر این تعبیر نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۲

۲- ان يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كاملاً للنفس، كالعلم و الشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الانساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء. و كذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك و يستتبع ذمًا من جميع العقلاء. فهذا المدح و الذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين - فانه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع.

و هو معنى الحسن و القبح العقلين الذي هو محل النفي و الاثبات. و تسمى هذه الأحكام العقلية العامة الآراء المحموده و التآديبات الصلاحية. و هي من قسم القضايا المشهورات التي هم قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس و منهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم. و قد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من المنطق في مبادئ القياسات، فراجع.

و من هنا يتضح لكم جيدا ان العدلية - إذ يقولون بالحسن و القبح العقلين - يريدون ان الحسن و القبح من الآراء المحموده و القضايا المشهورة المعدودة من التآديبات الصلاحية، و هي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. و القضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي ان واقعها ذلك.

فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم و الجهل ان فاعله مذموم لديهم [۱۳۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۳

۲- گاهی ادراک مربوط به یک امر کلی است که در نتیجه انسان حکم به حسن یک فعل می کند چرا که کمال نفس است مثل علم و شجاعت و یا به خاطر اینکه یک مصلحت عمومی (نوعی) در آن است مثل مصلحتی که در عدل برای حفظ نظام و بقاء نوع انسان وجود دارد. این ادراک، با قوه عقل - از آن حیث که عقل است - بوده و لذا مدح و ستایش همه عقلا را به دنبال دارد.

و همین طور است ادراک قبح یک شیء به اعتبار اینکه نقصی برای نفس است مثل جهل، یا به خاطر اینکه مفسده‌ای نوعی (عمومی) در آن است مثل ظلم، که در این موارد عقل - از آن حیث که عقل است - قبح را درک می کند و مذمت جمیع عقلا را به دنبال دارد. لذا این مدح و ذم وقتی که جمیع عقلا - به اعتبار مصلحت یا مفسده نوعی یا به اعتبار کمال و نقص نوعی بر آن متفق باشند، از احکام عقلیه‌ای تلقی می شود که موضع نزاع است و همین است معنای حسن و قبح عقلی‌ای که محل نفي و اثبات است.

و این احکام عقلیه همگانی، «آراء محموده» و «تآديبات صلاحیه» نامیده می شوند و این آراء و احکام، از قسم قضایای مشهوره هستند که در مقابل قضایای ضروریه، قسمی جداگانه محسوب می شوند. پس این قضایا - چنان که برخی مثل اشاعره پنداشته‌اند و به زودی در دلیل آن‌ها می آید - از قبیل ضروريات شمرده نمی شوند و من این مطلب را در جزء سوم از کتاب «المنطق ص ۳۳۰ عربی» در بحث مبادی قیاسات توضیح داده‌ام، بدانجا مراجعه کن.

و از آنچه گفتیم به خوبی برای شما روشن می شود که عدلیه - اگر قائل به حسن و قبح عقلی هستند - مرادشان این است که حسن و قبح از آراء محموده و قضایای مشهوره که تآديبات صلاحیه شمرده می شوند، محسوب می گردند و این‌ها قضایا و احکامی هستند که آراء عقلاء - از آن حیث که عقلاء هستند - بر آن‌ها متفق است. و قضایای مشهوره، واقعیتی وراء تطابق آراء عقلاء ندارند، یعنی واقعیت آن‌ها همین آراء است. بنابراین معنای حسن عدل یا حسن علم در نزد عقلاء همین است که فاعل این امور، در نزد عقلاء ممدوح است و معنای قبح ظلم و جهل این است که فاعل آن‌ها در نزد عقلا مذموم است. [۱۴۰]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۴

و یکفینا شاهدا علی ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا فی المشهورات الصرفة التي لا واقع لها الا الشهرة و انها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس فی منطق الاشارات: «و منها الآراء المسماة بالمحمودة. و ربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة

لها الا- الشهرة، و هي آراء لو خلى الانسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضايها و الاعتراف بها ... لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح، و ان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ...». و هكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي.

الثالث- و من اسباب الحكم بالحسن و القبح «الخلق الانساني» الموجود في كل انسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم و الشجاعة. فان وجود هذا الخلق يكون سببا لإدراك ان أفعال الكرم- مثلا- مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها، و أفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها.

و هذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة و لا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود. و إذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن و القبح مشهورا بينهم تتطابق عليهم آراؤهم. و لكن إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح و الذم. و يجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن «الخلقيات» في المنطق لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات.

الرابع- و من اسباب الحكم بالحسن و القبح «الانفعال النفساني»، نحو الرقة و الرحمة و الشفقة و الحياء و الأنفة و الحمية و الغيرة ... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها انسان غالبا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۵

و كافي است به عنوان شاهد بر آنچه ما می گوئیم- یعنی اینکه امثال این قضایا در قسم مشهورات صرف که واقعی جز شهرت ندارند و از ضروریات نیستند، داخل می باشند- سخن شیخ رئیس ابن سینا در منطق اشارات را بیاوریم که می فرماید: «و یک قسم از قضایا، آراء محموده است و شاید علت اینکه خصوصا اینها را مشهور نامیده ایم این است که اینها اساس و پایه ای جز شهرت ندارند و اینها قضایایی هستند که اگر انسان خودش باشد و عقل مجرد و وهم و حسش، و به گونه ای تربیت نشده باشد که قضایای این قوا را قبول کند و بدانها اعتراف نماید.

... از باب اطاعت عقل و وهم و حسش، حکم به این قضایا نمی کند، مثل این حکم که می گوئیم: گرفتن مال انسان قبیح است و دروغ قبیح است و نباید انسان مرتکب آن بشود ...».

و شارح بزرگ اشارات خواجه نصیر الدین طوسی (ره) نیز در این سخن با او موافق است. [۱۴۱]

(سبب سوم) یکی از اسباب حکم به حسن و قبح، «خلق انسانی» است که در هر انسانی- با تمام اختلافاتی که انسانها در نوع خلق دارند- موجود است مثل خلق کرم و شجاعت. خود وجود همین خلق سبب است برای ادراک اینکه کارهای کریمانه- مثلا- از امور بایستی است و لذا باید فاعل آن را مدح کرد و کارهای از روی بخل، از اموری است که باید آنها را ترک کرد و لذا فاعل آن مستحق مذمت است.

و این حکم از جانب عقل گاهی به جهت مصلحت یا مفسدت عمومی و یا به جهت کمال و نقص نفس نیست، بلکه به خاطر خلقی است که در آدمی موجود است.

و اگر این خلق در بین جمیع عقلاء، عام باشد، این حسن و قبح در بین آنان مشهور می شود و آراء آنها بر آن متفق می گردد و لکن اگر از جهت دیگری در خلق، کمالی برای نفس یا مصلحت عمومی و نوعیه ای باشد و موجب مدح و ذم شود، در محل نزاع داخل می شود و در این قسم بایستی به آنچه در باب «خلقیات» در کتاب «المنطق» (ج ۳، ص ۲۰، عربی- ص ۳۳ طبع جدید) گفته ام مراجعه کنی تا توجیه و تبیین حکم خلق انسانی به این گونه مشهورات را فراگیری.

(سبب چهارم) یکی از اسباب حکم به حسن و قبح، «انفعال نفسانی» است مثل رقت، رحمت، شفقت، حياء، وقار، جوانمردی و

غیرت .. و امثال این‌ها از انفعالات نفسانی که هیچ انسانی غالباً خالی از آن‌ها نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۶

فتری الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة والعطف، و الجمهور يمدح من يعين الضعفاء و المرضى و يعنى برعايه الايتام و المجانين بل الحيوانات لأنه مقتضى الرحمة و الشفقة. و يحكم بقبح كشف العورة و الكلام البذى لأنه مقتضى الحياء. و يمدح المدافع عن الأهل و العشيرة و الوطن و الأمة لأنه مقتضى الغيرة و الحمية ... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس.

و لكن هذا الحسن و القبح لا- يعدان حسنا و قبحا عقليين، بل ينبغى ان يسميا عاطفيين أو انفعاليين. و تسمى القضايا هذه عند المنطقيين ب «الانفعاليات». و لأجل هذا لا يدخل هذا الحسن و القبح فى محل النزاع مع الأشاعرة، و لا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور فى هذه الأحكام، لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات؛ بل يستحيل وجودها فيه لأنها من صفات الممكن. و إنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن و القبح فى الآراء المحموده و التأديبات الصلاحية- على ما سيأتى- فباعبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد ان يحكم بحكمهم بما هم عقلاء و لكن لا يجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. و لا نقول ان الشارع يتابع الناس فى احكامهم متابعة مطلقه.

الخامس- و من الاسباب «العادة عند الناس»، كاعتيادهم احترام القادم- مثلا- بالقيام له، و احترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم و إطعام الضيف.

و العادات العامة كثيرة و متنوعة، فقد تكون العادة تختص باهل بلد أو قطر أو أمة، و قد تعم جميع الناس فى جميع العصور أو فى عصر. فتختلف لأجل ذلك القضايا التى يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۷

و لذا می بینیم عموم مردم به ناپسندی اذیت حیوانات حکم می کنند و این حکم به خاطر رقت قلب و عاطفه‌ای است که به‌طور غریزی وجود دارد. و نیز عموم مردم کسی را که به ضعیفان و بیماران کمک می کند و به رعایت حال ایتام و دیوانگان بلکه حیوانات توجه دارد، ستایش می کنند چرا که این، مقتضای رحمت و مهربانی است. و از سوئی عموم مردم کشف عورت و سخن ناسزا (فحش) را تقبیح می کنند چرا که مقتضای شرم و حیاء، همین است. و عموم مردم کسی را که از خانواده و عشیره و وطن و امت خودش دفاع می کند، مدح می کنند چرا که این، مقتضای غیرت و مردانگی (جوانمردی) است و ... امثال این احکام همگانی در بین مردم موجود است. و اما این حسن و قبح، حسن و قبح عقلی نیست؛ بلکه به‌جاست عاطفی یا انفعالی نامیده شود و این قضایا در نزد علمای منطق، «انفعالیات» نامیده می‌شوند. و لذا این حسن و قبح در محل نزاع با اشاعره داخل نیست. و ما نمی‌گوئیم که شرع در این احکام بایستی از جمهور (عموم مردم) متابعت کند، چرا که شارع (خداوند) چنین انفعالاتی ندارد، بلکه وجود آن‌ها در او محال است چون این‌ها از صفات ممکن الوجود است. و آنچه که ما قائل هستیم، ملازمه حکم شارع با حکم عقل به حسن و قبح در آراء محموده و تأدیبات صلاحیه- بنا بر آنچه خواهد آمد- است. زیرا به اعتبار اینکه شارع از عقلاء است بلکه رئیس آنهاست و بلکه خالق عقل است، لزوماً بایستی برطبق حکم عقلاء- از آن حیث که عقلاء هستند- حکم کند ولی واجب نیست برطبق حکم آن‌ها- از آن جهت که عاطفی هستند- حکم کند. [۱۴۲] و ما قائل نیستیم که شارع در همه احکام مردم، از آنان متابعت مطلق دارد.

(سبب پنجم) و یکی از اسباب (حکم به حسن و قبح) عادت بین مردم است مثل اینکه عادت دارند برای احترام کسی که وارد می‌شود- مثلاً- از جا برمی‌خیزند و برای احترام مهمان، به او غذا می‌دهند و لذا به خاطر همین عادت‌ها، به حسن قیام برای کسی که وارد می‌شود و حسن اطعام مهمان حکم می‌کنند.

و عادات عمومی بسیار و متنوع‌اند و گاهی یک عادت مخصوص اهالی یک شهر یا یک ناحیه یا یک امت است و گاهی شامل همه مردم در همه اعصار یا در یک عصر خاص می‌شود و به خاطر همین، قضایایی که برطبق عادت به آن‌ها حکم می‌شود، مختلفند و در نتیجه فقط در نزد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۸

و کما یمدح الناس المحافظین علی العادات العامه یدمون المستهینین بها، سواء كانت العاده حسنه من ناحیه عقلیه أو عاطفیه أو شرعیه، أو سیئه قبیحه من إحدى هذه النواحي: فتراهم یدمون من یرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها و یدمون الحلیق إذا اعتادوا ارسالها، و تراهم یدمون من یلبس غیر المألوف عندهم لمجرد انهم لم یعتادوا لبسه، بل ربما یسخرن به أو یعدونه مارقا.

و هذا الحسن و القبح ایضا لیسا عقلیین، بل ینبغی ان یسمیا «عادیین»، لأن منشأهما العاده. و تسمى القضایا فیهما فی عرف المناطقه «العادیات». و لذا لا یدخل ایضا هذا الحسن و القبح فی محل النزاع. و لا نقول نحن - ایضا - بلزوم متابعه الشارع للناس فی أحكامهم هذه، لأنهم لم یحکموا فیها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العاده.

نعم بعض العادات قد تكون موضوعا لحکم الشارع. مثل حکمه بحرمة لباس الشهرة، أي اللباس غیر المعتاد لبسه عند الناس. و لكن هذا الحکم لا لأجل المتابعة لحکم الناس، بل لأن مخالفه الناس فی زیهم علی وجه یشیر فیهم السخریه و الاشمزاز فی مفسده موجبه لحرمة هذا اللباس شرعا، و هذا شیء آخر غیر ما نحن فیه.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا- و قد أطلنا الکلام لغرض کشف الموضوع کشفافا تاما- انه لیس کل حسن و قبح بالمعنی الثالث موضوعا للنزاع مع الأشاعره، بل خصوص ما کان سببه إدراک کمال الشیء أو نقصه علی نحو کلی، و ما کان سببه إدراک ملائمته أو عدمها علی نحو کلی ایضا من جهه مصلحه نوعیه أو مفسده نوعیه فان الأحکام العقلیه الناشئه من هذه الاسباب هی احکام للعقلاء بما هم عقلاء و هی التي ندعی فیها ان الشارع لا بد ان یتابعهم فی حکمهم. و بهذا تعرف ما وقع من الخلط فی کلام جمله من الباحثین عن هذا الموضوع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۹

همان قومی مشهورند که آن عادت خاص را دارند نه در نزد دیگران.

و همان‌طور که مردم مراعات کنندگان عادت عمومی را مدح می‌کنند، توهین کنندگان به آن‌ها را مذمت می‌کنند، خواه آن عادت از جهت عقلی یا عاطفی یا شرعی، پسندیده باشد و یا از این لحاظ، گناه و زشت باشد. (مثلا) شما می‌بینید مردم- در منطقه‌ای که رسم بر تراشیدن ریش است- کسی را که ریشش را رها و بلند می‌کند، مذمت می‌کنند و در جایی که مردم به بلند گذاشتن ریش عادت دارند کسی را که می‌تراشد مذمت می‌کنند و نیز می‌بینید مردم کسی را که لباس غیر متعارف بپوشد مذمت می‌کنند و این به خاطر این است که آنان به آن لباس عادت ندارند، بلکه چه بسا او را مسخره می‌کنند و یا او را شخصی خارج از عرف می‌شمارند.

و این حسن و قبح نیز عقلی نیست، بلکه به جاست حسن و قبح عادی (از روی عادت) نامیده شود. چرا که منشأ آن عادت است و این گونه قضایا در عرف علماء منطوق، «عادیات» نامیده می‌شوند. و لذا این حسن و قبح نیز در محل نزاع داخل نیست و ما نیز قائل نیستیم که شارع در این گونه احکام باید از مردم متابعت کند، زیرا مردم در این موارد، از آن جهت که عقلاء هستند حکم نمی‌کنند بلکه از آن حیث که به آن‌ها عادت کرده‌اند، یعنی به انگیزه عادت، حکم می‌کنند.

آری، برخی از عادات گاهی موضوع حکم شارع قرار می‌گیرند، مثل حکم شارع به حرمت لباس شهرت، یعنی لباسی که پوشیدن آن در نزد مردم معمول نیست. و لکن این حکم شارع، از باب متابعت حکم مردم نیست، بلکه به خاطر این است که مخالفت کردن با مردم در آداب زندگی به گونه‌ای که موجب تمسخر و اشمزاز شود، دارای مفسده‌ای است که موجب حرمت شرعی لباس

شهرت می‌شود و این، امر دیگری است غیر آنچه ما درباره آن بحث می‌کنیم.

*** از همه آنچه گفتیم- و البته ما به خاطر کشف تام موضوع محل نزاع بحث را طولانی کردیم- به دست آمد که هر حسن و قبحی به معنای سوم، موضوع نزاع با اشاعره نیست، بلکه فقط مواردی محل نزاع است که سبب آن، ادراک کمال یا نقیصه به صورت کلی باشد و یا سبب آن، ادراک کلی ملائمت یا عدم ملائمت از جهت مصلحت نوعی (همگانی) یا مفسده نوعی (همگانی) باشد. چنین احکام عقلیه‌ای که ناشی از این اسباب باشد، احکامی است از ناحیه عقلاء- از آن حیث که عقلاء هستند- و همین احکام است که ما ادعا می‌کنیم شارع بایستی از آن‌ها تبعیت کند و با این بیان، نسبت به خلطی که برخی از اهل بحث در این موضوع بدان گرفتار شده‌اند، آگاه می‌شوی.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۰

۵- معنی الحسن و القبح الذاتیین

ان الحسن و القبح بالمعنی الثالث ینقسمان إلى ثلاثة أقسام:

۱- ما هو علیه للحسن و القبح، و یسمى الحسن و القبح فيه ب «الذاتیین»؛ مثل العدل و الظلم؛ و العلم و الجهل، فان العدل بما هو عدل لا یكون الا حسنا أبدا، أى انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان یمدح علیه فاعله عند العقلاء و یعد عندهم محسنا. و كذلك الظلم بما هو ظلم لا یكون الا قبیحا، أى انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم و یعد مسیئا؛

۲- ما هو مقتضی لهما، و یسمى الحسن و القبح فيه ب «العرضیین»؛ مثل تعظیم الصدیق و تحقیر، فان تعظیم الصدیق لو خلی و نفسه فهو حسن ممدوح علیه، و تحقیر كذلك قبیح لو خلی و نفسه. و لكن تعظیم الصدیق بعنوان انه تعظیم الصدیق یجوز ان یكون قبیحا مذموما كما إذا كان سببا لظلم ثالث، بخلاف العدل فانه یستحیل ان یكون قبیحا مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقیر الصدیق بعنوان انه تحقیر له یجوز ان یكون حسنا ممدوحا علیه كما إذا كان سببا لنجاته، و لكن یستحیل ان یكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم.

۳- ما لا علیة له و لا اقتضاء فيه فی نفسه للحسن و القبح أصلا، و إنما قد یتصف بالحسن تارة إذا انطبق علیه عنوان حسن كالعدل، و قد یتصف بالقبح اخرى إذا انطبق علیه عنوان قبیح كالظلم. و قد لا ینطبق علیه عنوان أحدهما فلا یكون حسنا و لا قبیحا، كالضرب مثلا فانه حسن للتأدیب و قبیح للشفی، و لا حسن و لا قبیح كضرب غیر ذی الروح.

و معنی کون الحسن أو القبح ذاتیا: ان العنوان المحکوم علیه بأحدهما بما هو فی نفسه و فی حد ذاته یكون محکوما به، لا من جهة اندراج تحت عنوان آخر.

فلا یحتاج إلى واسطة فی اتصافه بأحدهما.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۱

۵- معنای حسن و قبح ذاتی

حسن و قبیح به معنای سوم خود به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱- چیزی که «علت» برای حسن و قبیح است و حسن و قبیح در این قسم، «ذاتی» نامیده می‌شود مثل عدل و ظلم؛ علم و جهل. چرا که عدل از آن حیث که عدل است، دائما جز حسن نیست، یعنی هرگاه عنوان عدل در موردی صادق باشد، لزوما فاعل آن در نزد عقلاء مدح می‌شود و محسن (نیکوکار) شمرده می‌شود. و همین طور ظلم- از آن حیث که ظلم است- دائما جز قبیح نیست، یعنی

هر گاه عنوان ظلم بر موردی صدق کند، فاعل آن در نزد عقلاء، مذموم است و گناه کار شمرده می‌شود.

۲- چیزی که «مقتضی» حسن و قبح است و حسن و قبح در این مورد، «عرضی» نامیده می‌شود مثل تعظیم و تحقیر دوست. چرا که تعظیم دوست خود به خود حسن و ممدوح است و تحقیر وی خود به خود قبیح است و لکن تعظیم دوست به عنوان تعظیم دوست، چه بسا قبیح و مذموم باشد مثلا آنجا که همین تعظیم سبب گردد که شخص ثالثی به وی ظلم کند (و یا وی به شخص ثالثی ظلم کند). [۱۴۳] برخلاف عدل که با صدق عنوان عدل محال است قبیح باشد. همچنین تحقیر دوست با همین عنوان تحقیر دوست، ممکن است حسن و ممدوح باشد، مثل آنجا که سبب نجات وی شود، و لکن محال است که ظلم، با بقاء صدق عنوان ظلم، حسن باشد.

۳- چیزی که اصلا و فی نفسه علیت و اقتضائی برای حسن و قبح ندارد و فقط گاهی متّصف به حسن می‌شود مثل آنجا که عنوان حسنی مثل عدل بر آن منطبق شود و گاهی متّصف به قبح می‌شود مثل آنجا که عنوان قبیحی مثل ظلم بر آن منطبق گردد. و گاهی هیچ‌یک از این دو عنوان بر آن منطبق نیست و لذا نه حسن است و نه قبیح، مثل زدن- مثلا- که برای تأدیب حسن است و برای انتقام، قبیح است. و در مواردی مثل زدن موجودی که دارای روح نیست (مثل سنگ) نه حسن است و نه قبیح. و معنای ذاتی بودن حسن و قبح این است که آن عنوانی که حسن یا قبیح است، فی نفسه و ذاتا صفت مزبور (حسن یا قبیح) را داشته باشد نه از آن جهت که تحت عنوان دیگری مندرج است، یعنی احتیاج به واسطه در اتصاف به این دو صفت (حسن و قبح) نداشته باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۲

و معنی کونه مقتضیا لأحدهما: ان العنوان لیس فی حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، و لکنه لو خلی و طبعه کان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبیح الا- تری ان تعظیم الصدیق لو خلی و نفسه یدخل تحت عنوان العدل الذی هو حسن فی ذاته، آی بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعیه عامه. اما لو کان سببا لهلاك نفس محترمه کان قبیحا لأنه یدخل حینئذ بما هو تعظیم الصدیق تحت عنوان الظلم و لا یخرج عن عنوان کونه تعظیما للصدیق.

و كذلك یقال فی تحقیر الصدیق، فانه لو خلی و نفسه یدخل تحت عنوان الظلم الذی هو قبیح بحسب ذاته، آی بهذا الاعتبار تكون له مفسده نوعیه عامه.

فلو کان سببا لنجاة نفس محترمه کان حسنا، لأنه یدخل حینئذ تحت عنوان العدل و لا یخرج عن عنوان کونه تحقیرا للصدیق. و اما العناوین من القسم الثالث فلیست فی حد ذاتها لو خلیت و أنفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبیح، فلذلك لا تكون لها علیه و لا اقتضاء.

و علی هذا یتضح معنی العلیه و الاقتضاء هنا، فان المراد من العلیه ان العنوان بنفسه هو تمام موضوع حکم العقلاء بالحسن أو القبح. و المراد من الاقتضاء ان العنوان لو خلی و طبعه یكون داخلا فیما هو موضوع لحکم العقلاء بالحسن أو القبح. و لیس المراد من العلیه و الاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنی التأثير و الایجاد فانه من البدیهی انه لا علیه و لا اقتضاء لعناوین الأفعال فی احکام العقلاء الا من باب علیه الموضوع لمحموله.

۶- أدله الطرفين

بتقدیم الامور السابقه نستطیع ان نواجه أدله الطرفين بعین بصیره؛ لنعطی الحکم العادل لأحدهما و نأخذ نتیجه المطلوبه. و نحن نبحت عن ذلك فی عدّه مواد،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۳

و معنای اقتضا برای حسن و قبح این است که عنوان، خود به خود متصّف به وصف حسن یا قبح نشود بلکه به واسطه عنوان دیگری

متصف شود، لکن اگر خودش باشد و خودش یعنی طبعاً، داخل در عنوان حسن یا قبیح باشد. [۱۴۴] مثلاً تعظیم دوست طبعاً داخل در عنوان عدل است که ذاتاً حسن است، یعنی از این لحاظ دارای مصلحت نوعی و همگانی است. امّا اگر همین تعظیم سبب هلاکت نفس محترمه‌ای شود قبیح است، چرا که همین تعظیم دوست در این صورت تحت عنوان ظلم داخل می‌شود، در عین حالی که از عنوان تعظیم دوست هم خارج نشده است.

و همین‌طور است تحقیر دوست، چرا که اگر خودش باشد و خودش، طبعاً در عنوان ظلم که ذاتاً قبیح است داخل می‌شود، یعنی بدین لحاظ دارای مفسده نوعی و همگانی است. ولی اگر سبب نجات نفس محترمه‌ای شود، حسن خواهد بود زیرا در این صورت تحت عنوان عدل قرار می‌گیرد، در عین حالی که از عنوان تحقیر دوست هم خارج نمی‌شود.

و امّا عناوین از قبیل قسم سوم، فی نفسه و طبعاً داخل در عنوانی حسن یا قبیح نبوده و لذا نه علیتی برای حسن و قبح دارند و نه اقتضائی.

و بنابراین، معنای علیت و اقتضاء در اینجا روشن است، چرا که مراد از علیت این است که عنوان بنفسه، تمام موضوع برای حکم عقلاء به حسن و قبح باشد (یعنی علیت تامه داشته باشد) و مراد از اقتضاء این است که عنوان، اگر به‌خودی‌خود لحاظ شود، طبعاً در آنچه که موضوع حکم عقلاء به حسن یا قبح است، داخل شود. و مراد از علیت و اقتضاء، معنای معروف آن‌ها یعنی تأثیر و ایجاد نیست، زیرا بدیهی است که عناوین افعال، علیت و اقتضایی برای احکام عقلاء ندارند مگر از باب علیت موضوع برای محمولش. [۱۴۵]

۶- ادله طرفین

پس از بیان امور گذشته، اینک می‌توانیم از روی بصیرت، با ادله طرفین نزاع مواجه شویم و قضاوت عادلانه به نفع یک طرف داشته و به نتیجه مطلوب برسیم. و ما در این زمینه، چند نکته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۴

فنقول:

۱- انا ذکرنا ان قضیه الحسن و القبح من القضايا المشهورات، و اشرنا إلى ما کنتم درستموه فی الجزء الثالث من المنطق من ان المشهورات قسم یقابل الضروریات الست کلها. و منه نعرف المغالطه فی دلیل الأشاعره و هو أهم أدلتهم إذ یقولون: لو كانت قضیه الحسن و القبح مما یحکم به العقل لما کان فرق بین حکمه فی هذه القضیه و بین حکمه بأن الكل أعظم من الجزء. و لکن الفرق موجود قطعاً إذا الحکم الثانی لا یختلف فیہ اثنان مع وقوع الاختلاف فی الأول.

و هذا الدلیل من نوع القیاس الاستثنائی قد استثنی فیہ نقیض التالی لیتنج نقیض المقدم.

و الجواب عنه: ان المقدمه الاولى، و هی الجملة الشرطیه ممنوعه، و منعها یعلم مما تقدم آنفا، لأن قضیه الحسن و القبح - كما قلنا - من المشهورات و قضیه ان الكل أعظم من الجزء من الأولیات یقینات، فلا ملازمه بینهما. و لیس هما من باب واحد حتی یلزم من کون القضیه الاولى مما یحکم به العقل الا یكون فرق بینها و بین القضیه الثانیه. و ینبغی ان نذکر جمیع الفروق بین المشهورات هذه و بین الأولیات، لیکون أكثر وضوحاً بطلان قیاس احدهما علی الاخری. و الفارق من وجوه ثلاثه:

الأول - ان الحاکم فی قضايا التادیبات، العقل العملی، و الحاکم فی الأولیات، العقل النظری؛

الثانی - ان القضیه التادیبیه لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء، و الأولیات لها واقع خارجي؛

الثالث - ان القضیه التادیبیه لا یجب ان یحکم بها کل عاقل لو خلی و نفسه و لم یتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشیخ رئیس

علی ما نقلناه من عبارته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۵

ذیل را بیان می‌کنیم:

۱- گفتیم که قضیه حسن و قبح از قضایای مشهوره است و به آنچه در جزء سوم کتاب «المنطق» درس گرفته‌اید اشاره‌ای نمودیم و آن این بود که مشهورات، دسته‌ای از قضایا در مقابل همه بدیهیات شش گانه (اولیات، مجربات، فطریات، حدسیات، حسیات، متواترات) هستند و از اینجا پی به مغالطه‌ای که در مهم‌ترین دلیل اشاعره راه پیدا کرده، می‌بریم. آن‌ها می‌گویند: «اگر قضاوت در حسن و قبح، از احکام عقلی بود، نباید فرقی بین حکم عقل در این مورد با حکم عقل در قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء (خودش) است» باشد. ولی قطعاً فرق وجود دارد، چرا که در حکم دوم هیچ دو نفری اختلاف ندارند امّا در اولی، اختلاف واقع شده است».

و این دلیل از نوع قیاس استثنایی است که نقیض تالی در آن استثناء شده تا نقیض مقدم به عنوان نتیجه حاصل شود. و جواب این است که: مقدمه اول که جمله‌ای است شرطیه، ممنوع است و منع آن از آنچه قبلاً گفتیم معلوم می‌گردد. زیرا قضیه حسن و قبح- چنان که گفتیم- از مشهورات است، ولی قضیه «کل بزرگتر از جزء است» از اولیات یقینی است. بنابراین ملازمه‌ای بین آن دو نیست و این‌ها از یک باب نیستند تا اینکه از عقلی بودن قضیه اول لازم آید که فرقی بین آن قضیه و قضیه دوم نباشد. و لازم است ما در اینجا فرق‌های بین این دسته از مشهورات (تأدیبات صلاحیه) با اولیات را ذکر کنیم تا بطلان مقایسه یکی با دیگری، وضوح بیشتری پیدا کند و این فرق از سه جهت است:

(اول) حاکم در قضایای تأدیبات، عقل عملی است ولی حاکم در اولیات، عقل نظری است.

(دوم) قضیه تأدیبی، واقعی جز تطابق آراء عقلاء ندارد ولی اولیات دارای واقعیت عینی است.

(سوم) واجب نیست هر عاقلی به خودی خود و بدون تربیت به قبول و اعتراف به این قضایا براساس قضیه تأدیبی حکم کند. کما اینکه طبق آنچه در امر دوم از عبارت شیخ الرئیس ابن سینا نقل کردیم، ایشان هم همین نظر را دارد. و اما قضیه اولیه که صرف تصوّر طرفین (موضوع و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۶

فیما سبق فی الأمر الثانی و لیس كذلك القضية الأولى التي یکفی تصور طرفیها فی الحكم، فانه لا بد ألا یشذ عاقل فی الحكم بها لأول وهلة.

۲- و من أدلتهم علی إنکار الحسن و القبح و العقلین ان قالوا: انه لو کان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الأشياء و قبحها باختلاف الوجوه و الاعتبارات كالصدق إذ یكون مرة ممدوحاً علیه و اخرى مذموماً علیه، إذا کان فيه ضرر كبير. و كذلك الكذب بالعکس یكون مذموماً علیه و ممدوحاً علیه، إذا کان فيه نفع كبير؛ كالضرب و القيام و القعود و نحوها مما یختلف حسنه و قبحه.

و الجواب عن هذا الدلیل و اشباهه یظهر ممّا ذکرناه من أن حسن الأشياء و قبحها علی انحاء ثلاثه، فما کان ذاتياً لا یقع فيه اختلاف. فان العدل بما هو عدل لا یكون قبیحاً أبداً، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا یكون حسناً أبداً، أي انه ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح و ما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم. و اما ما کان عرضياً فانه یختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلاً الصدق ان دخل تحت عنوان العدل کان ممدوحاً و ان دخل تحت عنوان الظلم کان قبیحاً. و كذلك الكذب و ما ذکر من الأمثلة. و الخلاصه، ان العدلیه لا یقولون بأن جمیع الأشياء لا بد ان تتصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتی یلزم ما ذکر من الاشکال.

۳- و قد استدل العدلیه علی مذهبهم بما خلاصته: انه من المعلوم ضروره حسن الإحسان و قبح الظلم عند کل عاقل من غیر اعتبار شرع، فان ذلك یدرکه حتی منکر الشرائع.

و اجیب عنه، بأن الحسن و القبح فی ذلك بمعنی الملاءمة و المنافرة أو بمعنی صفة الكمال و النقص، و هو مسلم لا نزاع فیہ. و اما بالمعنی المتنازع فیہ فانا لا نسلم جزم العقلاء به.

و نحن نقول: ان من يدعی ضرورة حکم العقلاء بحسن الإحسان و قبح الظلم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۷

(محمول) آن برای حکم کافی است، این گونه نیست، چرا که هیچ عاقلی نمی تواند از حکم به آن در اولین وهله بگریزد.

۲- یکی از دلایل اشاعره بر انکار حسن و قبح عقلی این است: اگر حسن و قبح عقلی باشد، نباید به حسب وجوه و اعتبارات (لحاظهای مختلف) حسن و قبح امور فرق کند. مثلا صدق گاهی ممدوح است و گاهی مذموم است (مثل) آنجا که در آن ضرر بزرگی وجود دارد. و بر عکس، کذب گاهی مذموم است و گاهی ممدوح است (مثل) آنجا که در آن نفع بزرگی باشد.

(پس صدق و کذب) مثل زدن و قیام و قعود و امثال اینها حسن و قبحشان مختلف است.

و جواب این دلیل و نظایر آن از آنچه گفتیم روشن می شود و آن این بود که حسن و قبح اشیاء بر سه گونه است: آنجا که ذاتی است در آن اختلافی نیست، مثلا عدل از آن حیث که عدل است، هیچ گاه قبیح نیست و همین طور ظلم از آن جهت که ظلم است هیچ گاه حسن نیست، یعنی مادامی که عنوان عدل صادق است ممدوح است و مادامی که عنوان ظلم صادق است، مذموم است. و اما آنجا که حسن و قبح عرضی است، به حسب لحاظات و اعتبارات، مختلف است.

مثلا صدق اگر تحت عنوان عدل داخل شود، ممدوح است و اگر تحت عنوان ظلم داخل شود، قبیح است. و همین طور است کذب و امثالهایی که در بالا ذکر شد.

خلاصه آنکه عدلیه نمی گویند همه اشیاء یا باید دائما به حسن متصف باشند و یا قبیح، تا این که اشکال مذکور لازم آید.

۳- و اما عدلیه بر مرام خود استدلالی دارند که خلاصه اش این است:

«به نحو بدیهی در نزد هر عاقلی معلوم است که جدای از اعتبار شارع، احسان حسن دارد و ظلم قبیح است و این نکته را حتی منکر ادیان نیز درک می کند».

از این استدلال چنین جواب داده شده که حسن و قبح در این مورد به معنای ملائمت و منافرت یا به معنای صفت کمال و نقص است و این، امری مسلم بوده نزاعی در آن نیست. و امّا به معنایی که محل نزاع است، ما نمی پذیریم که جمیع عقلاء بر آن جازم باشند.

و ما می گوئیم: کسی که مدعی بداهت حکم عقلا به حسن احسان و قبح ظلم است، مدعی بداهت مدح عقلاء از فاعل احسان و ذمّ عقلاء از فاعل ظلم نیز هست. و بدون شک، این مدح و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۸

یدعی ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان و ذمهم لفاعل الظلم. و لا شك فی ان هذا المدح و الذم من العقلاء ضروریان لتواتره عن جمیع الناس، و منکره مکابر. و الذی يدفع العقلاء لهذا- كما قدمنا- شعورهم بأن العدل کمال للعادل و ملائمته لمصلحة النوع الانسانی و بقائه و شعورهم بنقص الظلم و منافرتهم لمصلحة النوع الانسانی و بقائه.

۴- و استدلال عدلیه ایضا بأن الحسن و القبح لو كانا لا یثبتان الا من طریق الشرع، فهما لا یثبتان أصلا حتی من طریق الشرع. و قد صور بعضهم هذه الملازمة علی النحو الآتی.

ان الشارع إذا أمر بشيء فلا یكون حسنا الا إذا مدح مع ذلك الفاعل علیه، و إذا نهی عن شيء فلا یكون قبیحا الا إذا ذم الفاعل علیه. و من این تعرف انه یجب ان یمدح الشارع فاعل المأمور به و یذم فاعل المنهی عنه، الا- إذا كان ذلك واجبا عقلا، فتوقف حسن المأمور به و قبح المنهی عنه علی حکم العقل و هو المطلوب.

ثم لو ثبت ان الشارع مدح فاعل المأمور به و ذم فاعل المنهى عنه، و المفروض ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، فمن اين نعرف انه صادق في مدحه و ذمه الا إذا ثبت ان الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن و القبح شرعا على ثبوتهما عقلا، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا.

و قد اجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بانه يكفى في كون الشيء حسنا ان يتعلق به الأمر و في كونه قبيحا ان يتعلق به النهي، و الأمر و النهي - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. و لا حاجة إلى فرض ثبوت مدح و ذم من الشارع.

و هذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن و القبح، فيكون الدليل و جوابه صرف دعوى و مصادرة على المطلوب، لأن المستدل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۹

ذمّ از ناحیه عقلاء، بدیهی است چرا که از جانب جمیع مردم متواتر است و منکر آن، مکابر (زورگو) است. و آنچه که موجب می شود عقلاء این گونه مدح و ذمّ نمایند - چنان که گفتیم - درک و فهم آن‌ها از این نکته است که عدل برای عادل کمال است و با مصلحت نوع انسان و بقاء آن ملائمت دارد و از طرف دیگر ظلم نقص است و با مصلحت و بقاء نوع انسان، منافات و منافرت دارد.

۴- عدلیه همچنین استدلال کرده‌اند که اگر حسن و قبح جز از ناحیه شارع ثابت نمی‌شود، اصلا قابل اثبات نیستند حتی از ناحیه شارع و شرع!!

و بعضی از عدلیه این ملازمه را به نحو زیر تصویر کرده‌اند:

وقتی شارع امر به کاری می‌کند، آن فعل حسن نیست مگر اینکه علاوه بر این امر، فاعل را مدح کند. و وقتی نهی از چیزی می‌کند، آن چیز قبیح نیست مگر اینکه فاعل آن را مذمت کند.

حال از کجا باید فهمید که واجب است شارع، فاعل مأمور به را مدح کند و یا فاعل منهی عنه را مذمت نماید؟ این وجوب و لزوم جز از ناحیه عقل نیست، بنابراین حسن مأمور به و قبح منهی عنه نهایتا متوقف بر عقل است و مطلوب هم جز این نیست.

همچنین اگر ثابت شد که شارع، فاعل مأمور به را مدح و فاعل منهی عنه را مذمت می‌کند و فرض این است که مدح شارع، همان ثواب و ذمّ شارع همان عقاب اوست، از کجا باید فهمید که شارع در مدح و ذمّ (یعنی ثواب و عقاب) خود، صادق است (و به آن‌ها عمل می‌کند؟) این ثابت نمی‌شود مگر اینکه ثابت شده باشد که عقلا کذب قبیح و از خداوند محال می‌باشد. پس باز هم ثبوت حسن و قبح شرعی متوقف بر ثبوت حسن و قبح عقلی است و لذا اگر حسن و قبح ثبوت عقلی نداشته باشند، ثبوت شرعی هم ندارند.

برخی از اشاعره از این تصویر عدلیه بدین صورت پاسخ گفته‌اند که برای حسن بودن یک شیء کافی است که امری بدان تعلق گیرد و برای قبیح بودن آن کافی است که نهی بدان تعلق گیرد.

و از سوئی - به حسب فرض - امر و نهی وجدانا ثابت است و نیازی نیست که (برای حسن و قبح) مدح و ذمّی از ناحیه شارع فرض کنیم.

و این سخن - در حقیقت - به اصل نزاع در معنای حسن و قبح برمی‌گردد و لذا دلیل عدلیه و جواب اشاعره هر دو صرف ادعاست و مصادره بر مطلوب شمرده می‌شود. زیرا قول مستدلّ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۰

يرجع قوله إلى انه يجب المدح و الذم عقلا - لأنهما واجبان في اتصاف الشيء بالحسن و القبح، و المجيب يرجع قوله إلى انهما لا يجبان عقلا، لأنهما غير واجبين في الحسن و القبح.

و الأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول: انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر و النواهي الشرعية و كذلك وجوب

المعرفة. و هذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بد ان يثبت بامر من الشارع. فننقل الكلام الى هذا الامر، فنقول لهم: من اين تجب طاعة هذا الأمر، فان كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، وان كان شرعيا أيضا فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه ... و هكذا نمضي إلى غير النهاية. ولا نقف حتى ننتهي إلى [أن] طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف على أمر الشارع. و هو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين و التقيح العقليين، و لو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لأننا نقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية.

و النتيجة: ان ثبوت الحسن و القبح شرعا يتوقف على ثبوتها عقلا.

المبحث الثاني - إدراك العقل للحسن و القبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن و القبح العقليين في الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار ان يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن و القبح. فلا يثبت شيء من الحسن و القبح الواقعيين بادراك العقل.

و الشيء الثابت قطعا عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۱

(عدليه) به اين برمی گردد که عقلا مدح و ذم لازم است چرا که اين دو در اتصاف شيء به حسن و قبح لازم است! و سخن مجيب (اشاعره) به اين بازمی گردد که مدح و ذم عقلا واجب نيستند چرا که در حسن و قبح، ضرورتی ندارند! بهتر اين است که ما دليل (عدليه) را به گونه ديگر تصوير کنيم و لذا می گوئيم:

در نزد هر دو طرف (عدليه و اشاعره) مسلم است که اطاعت از اوامر و نواهي شرعيه و نیز معرفت به احکام خدا واجب است و اين وجوب در نزد اشاعره - به حسب ادعايي که دارند - وجوب شرعي است. به آنان می گوئيم: اين وجوب از کجا ثابت می شود؟ حتما بايستی با امری از ناحیه شارع ثابت گردد. حال نقل کلام می کنيم در آن امر و می پرسيم: اطاعت همين امر از کجا ثابت می شود؟ اگر بگويند اين وجوب، عقلي است پس مطلوب ما ثابت می شود. و اگر بگويند شرعي است، پس باز هم بايد امر ديگری برای آن باشد و برای اين امر هم اطاعتي لازم می شود و همين طور کلام ادامه پيدا می کند و تا بی نهايت پيش می رويم و در جائي توقف نمی کنيم مگر اينکه به يک طاعتي برسيم که وجوب آن عقلي باشد و متوقف بر امری از ناحیه شارع نباشد و مطلوب، همين است.

بلکه اصلا ثبوت شرايع آسمانی متوقف بر تحسين و تقيح عقلي است و اگر قرار بود ثبوت شرايع از طريق خود شرع باشد، ثبوت آن ها محال می شد زیرا نقل کلام می کرديم به همان طريق شرعي و لازمه اش تسلسل تا بی نهايت بود.

نتيجه: آنکه ثبوت حسن و قبح شرعي، متوقف بر ثبوت حسن و قبح عقلي است.

مبحث دوم ادراك عقل از حسن و قبح

گذشت که حسن و قبح عقلي در افعال، ثابت است، اميا برخی از اصوليون به گروهی از اخباريين - براساس آنچه که از ظواهر کلمات برخی از آنان پيدا است - نسبت داده اند که اينان منکر حق ادراك عقل از حسن و قبح افعال می باشند و لذا به نظر اخباريون، با ادراك عقلي هيچ حسن و قبح واقعي ای ثابت نمی گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۲

شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية. و قد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة [۱۴۶] حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

۱- إنكار إدراك العقل للحسن و القبح الواقعيين. و هذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني؛

۲- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل، إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع، و هذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث؛
 ۳- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل و ثبوت الملازمة، إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل، و مرجع ذلك إلى إنكار حجية العقل. و سيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجّة).

و عليه، فان أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم انه لا واقعية للحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة- و هو المعنى الثالث- الا ادراك العقلاء لذلك و تطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن و ذم فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل. و لا- معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن و القبح و بين إدراك العقل لهما الا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن و القبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك و لكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

و هذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعد ما قدمناه في المبحث الأول.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۳

آنچه که قطعاً به نحو اجمال ثابت است این است که اخباریون جائر نمی‌دانند در اثبات احکام شرعی به ادراکات عقلی اعتماد کنیم و این قول به یکی از وجوه سه‌گانه زیر [۱۴۷]- به حسب اختلاف تعابیر اهل بحث از اخباریین- قابل تفسیر است:

۱- مقصود، انکار ادراک عقل از حسن و قبح واقعی است و این همان مسئله‌ای است که ما این مبحث دوم را برای آن منعقد کرده‌ایم.

۲- مقصود این است که پس از اعتراف به ثبوت ادراک عقلی، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع مورد منع و انکار است و این همان مسئله آینده است که در مبحث سوم خواهد آمد.

۳- مقصود این است که پس از اعتراف به ثبوت ادراک عقل و ثبوت ملازمه، وجوب اطاعت حکم شرعی‌ای که از طریق عقل ثابت می‌شود مورد انکار است. و بازگشت این سخن به انکار حجیت عقل است و بحث پیرامون این مسئله در جزء سوم از این کتاب یعنی در «مباحث حجّت» خواهد آمد.

بنابراین اگر مراد اخباریین، تفسیر اول باشد، این سخن پس از اعتراف به ثبوت حسن و قبح عقلی معنایی ندارد. چون قبلاً گذشت که معنای سوم از حسن و قبح که موضوع نزاع با اشاعره است، هیچ‌گونه واقعیتی ندارد جز همان ادراک عقلاء از این امور و تطابق آراء عقلاء بر مدح فاعل فعل حسن و ذم فاعل فعل قبیح، چنان که در قبل توضیحش را داده‌ایم.

و اگر اخباریون به ثبوت حسن و قبح به همان معنای ادراک عقلانی از مدح و ذم، اعتراف کنند، این اعتراف به ادراک عقل است. و معنا ندارد بین ثبوت حسن و قبح و ادراک عقل از حسن و قبح تفکیک شود مگر اینکه تفکیک یک شیء از خودش جائز و ممکن باشد (که نیست)! آری اگر حسن و قبح را به معنای اول و دوم تفسیر کنند، این تفکیک جائز است و لکن آن دو معنی محل نزاع نیست.

و این مطلب، واضح است و احتیاج به بیانی بیش از آنچه گفتیم و قبلاً در مبحث اول آوردیم، ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۴

المبحث الثالث- ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع

و معنى الملازمة العقلية هنا- على ما تقدم- انه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً ان يحكم الشرع على طبقه؟ و هذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا، و كل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. و قد قلنا سابقاً: ان الأخباریین فسر كلامهم- فى أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذی يظهر من كلام بعضهم- بانكار هذه الملازمة. و اما الاصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول و

لم نعرف له موافقا. و سیاتی توجیه کلامهم و کلام الأخباریین.

و الحق ان الملازمه ثابتة عقلا فان العقل إذا حکم بحسن شیء أو قبحه - أى انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شیء لما فيه من حفظ النظام و بقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك - فان الحكم هذا يكون بادی رأى الجميع، فلا بد ان يحکم الشارع بحکمهم، لأنه منهم بل رئیسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد ان يحکم بما يحکمون. و لو فرضنا انه لم يشارکهم فى حکمهم لما كان ذلك الحكم بادی رأى الجميع، و هذا خلاف الفرض.

و بعد ثبوت ذلك ینبغى ان نبث هنا عن مسألة اخرى، و هى انه لو ورد من الشارع أمر فى مورد حکم العقل كقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ [۱۴۸] فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أى انه أمر منه بما هو مولى، أو انه أمر ارشادى، أى انه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حکم به العقل، أى انه أمر منه بما هو عاقل؟ و بعبارة اخرى، ان النزاع هنا فى ان مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۵

مبحث سوم ثبوت ملازمه عقلى بين حکم عقل و حکم شرع

اشاره

چنان که پیشتر گذشت، معنای ملازمه عقلى در اینجا این است که وقتی عقل به حسن یا قبح چیزی حکم کرد، آیا عقلا واجب می شود که شرع برطبق آن حکم کند یا نه؟

و این همان مسئله اصولی ای است که مخصوص این علم است و همه آنچه قبلا- گفتیم به عنوان مقدمه برای این بحث شمرده می شود. و قبلا گفتیم که سخن اخباریین- در یکی از وجوه سه گانه ای که گفتیم از ظواهر کلمات بعضی از آنان به دست می آید- به انکار همین ملازمه تفسیر شده است. و اما از بین اصولیون فقط صاحب فصول است که این ملازمه را انکار کرده و موافق دیگری با او نمی شناسیم و به زودی توجیه سخن وی و کلام اخباریون خواهد آمد.

و حق این است که این ملازمه عقلا- ثابت است چرا که عقل وقتی به حسن یا قبح چیزی حکم کرد- یعنی وقتی آراء جمیع عقلاء، از آن حیث که عقلاء هستند بر حسن چیزی در جهت حفظ نظام و بقاء نوع (بشر) و یا بر قبح چیزی به خاطر اخلال در حفظ و بقاء نوع متفق باشد- این حکم حکایت از رأى همه عقلاء خواهد داشت. و شارع نیز لزوما برطبق آن حکم می کند چرا که شارع نیز از عقلاء، بلکه رئیس آنان است. پس شارع از آن حیث که عاقل - بلکه خالق عقل - است مانند سائر عقلاء بایستی برطبق حکم عقلاء، حکم کند و اگر فرض کنیم که شارع با عقلاء در حکم مزبور شریک نباشد، آن حکم نمی بایست نشانگر رأى همه عقلاء باشد و این خلاف فرض است.

و پس از ثبوت این ملازمه، به جاست از یک مسئله دیگر بحث کنیم و آن این است که اگر از ناحیه شارع در مورد حکم عقل (یعنی در مصداقی که عقل بر آن حکمی صادر کرده است)، امری همچون «أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ»* وارد شود، آیا این امر شرعی، امر مولوی است یعنی امری است از جانب شارع از آن حیث که مولی است؟ یا امر ارشادی است یعنی امری است برای ارشاد به جانب عقل و از ناحیه شارع از آن حیث که عاقل است صادر شده است؟ و به عبارت دیگر نزاع در اینجا بر سر این است که مثل چنین امری از ناحیه شارع، امر تأسیسی است و این همان معنای امر مولوی است، یا امر تأکیدی است که همان معنای امر ارشادی است؟

در این مسئله بین علماء، اختلاف است. و حق این است که امر مزبور، ارشادی است چرا که فرض این است که حکم عقل برای

دعوت و تحریک مکلف به سمت انجام کار حسن و برانگیختن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۶

تأسیسی و هذا معنی انه مولوی، او انه امر تأکید و هو معنی انه ارشادی؟

لقد وقع الخلاف في ذلك، و الحق انه للارشاد، حيث يفرض ان حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن و اندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانيا، بل يكون عبثا و لغوا، بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصیل الحاصل.

و عليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد ان يكون تأكيدا لحكم العقل لا تأسیسا. نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى، أو انه يلزم منه ذلك بل هو عينه [۱۴۹] و لكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس إدراك استحقاق المدح و الذم كافيا لدعوة كل أحد إلى الفعل الا للافذاذ من الناس، فلا يستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب و على مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل و انقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولى، الا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة و الأمر بالمعرفة؛ بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولويا، لأنه لا يترتب على موافقته و مخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۷

اراده او برای انجام آن کافی است و لذا دیگر نیازی به جعل داعی و انگیزه از ناحیه مولى نیست، بلکه این جعل لغو و بیهوده است و بلکه مستحيل است چرا که از باب تحصیل حاصل می شود.

و بنابراین، آنچه که در لسان شرع به عنوان امر در موارد مستقلات عقلیه وارد شده، بایستی به عنوان تأکید بر حکم عقل تلقی گردد نه به عنوان امر تأسیسی.

آری اگر گفتیم آنچه که آراء عقلاء بر آن اتفاق دارد، صرفا استحقاق مدح و ذم است به گونه‌ای که از این رأی عقلی استحقاق ثواب و عقاب از جانب مولى لازم نمی آید، یا چنین چیزی لازم می آید و بلکه این استحقاق عین همان استحقاق است [۱۵۰] و لكن هر شخصی این ملازمه را درک نمی کند، در این صورت ممکن است ادراک استحقاق مدح و ذم برای دعوت و تحریک هر فردی برای انجام آن فعل کافی نباشد مگر برای افرادی خاص و نمونه. و لذا اکثریت مردم در مقام دعوت به فعل و انقیاد در برابر مولى، از امر مولى که بر موافقتش ثواب و بر مخالفتش عقاب مترتب شود، بی نیاز نمی باشند. از این رو اگر امری از ناحیه مولى در مورد حکم مستقل عقلی وارد شد، مانعی ندارد که آن را بر امر مولى حمل کنیم. مگر آنجا که از آن، محال تسلسل لازم آید مثل امر به طاعت و امر به معرفت امر به طاعت، اگر بخواهد اطاعت شود احتیاج به امر دیگری دارد و همین طور ... تسلسل لازم می آید و همچنین (اگر معرفت به امر، محتاج امر باشد، خود این امر نیز محتاج معرفت است و معرفت به آن، امر لازم دارد و همین طور تسلسل پدید می آید). بلکه اصلا در این موارد، معنا ندارد که امر مولى باشد، زیرا بر موافقت و یا مخالفت چنین امری چیزی جز آنچه بر متعلق مأمور به مترتب می شود، مترتب نمی شود. مثل امر به احتیاط در اطراف علم اجمالی. [۱۵۱]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۸

توضیح و تعقیب

و الحق ان الالتزام بالتحسين و التقيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقيححه، وفقا لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا انهما شيان أحدهما يلزم الآخر، و ان توهم ذلك بعضهم.

و لذا ترى أكثر الاصوليين و الكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين و التقيح

العقلین.

و علیه، فلا- وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين و التقييح. و اما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذى وقع فيها بتوهم التفكيك.

و من العجيب ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين و التقييح العقلين، و كأنه ظن ان كل ما ادركه العقل من المصالح و المفاسد- و لو بطريق نظرى أو من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها، يدخل فى مسألة التحسين و التقييح، و ان القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضا فى مثل ذلك.

و لكن نحن قلنا: ان قضايا التحسين و التقييح هى القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء و هى بادی رأى الجميع، و فى مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا. فليس كل ما ادركه العقل، من أى سبب كان و لو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت و لكن لا بما هم عقلاء، يدخل فى هذه المسألة. و قد ذكرنا نحن سابقا: ان ما يدركه العقل من الحسن و القبح بسبب العادة أو الانفعال و نحوهما، و ما يدركه لا من سبب عام للجميع، لا يدخل فى موضوع مسألتنا.

و نزيد هذا بيانا و توضيحا هنا، فنقول: ان مصالح الأحكام الشرعية المولوية التى هى نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تدرج تحت ضابط نحن ندرکه بعقولنا،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۹

توضیح و پی‌گیری:

حق این است که التزام به تحسین و تقبیح عقلی، همان التزام به تحسین و تقبیح شارع است و این، هماهنگ با حکم عقلاست، چرا که شارع از جمله عقلاست. نه اینکه این‌ها (حسن و قبح شرعی و عقلی) دو چیز باشد که یکی لازمه دیگری باشد کما اینکه برخی چنین پنداشته‌اند.

و لذا می‌بینی که اکثر علماء اصول و کلام، این بحث را به صورت دو مسئله با دو عنوان مطرح نکرده‌اند، بلکه جز یک مسئله عنوان نکرده‌اند و آن همان مسئله تحسین و تقبیح عقلی است.

و بنابراین، پس از فرض قول به تحسین و تقبیح، و جهی برای بحث از ثبوت ملازمه نیست و این‌ها این‌که ما بحث ملازمه را به عنوان یک مسئله مستقل مطرح کردیم، به خاطر اختلافی است که براساس توهم تفکیک (بین عقل و شرع) به وجود آمده است.

و عجیب این است که صاحب فصول (ره) با اینکه قائل به تحسین و تقبیح عقلی است، ملازمه را انکار می‌کند! گویا ایشان گمان کرده هرچه عقل از مصالح و مفاسد- و لو از طریق نظری (فکری) و یا از غیر سببی عام و همگانی از اسبابی که قبلا نام بردیم- درک می‌کند داخل در مسئله تحسین و تقبیح بوده و قائلین به ملازمه، در همه این موارد قائل به ملازمه بین عقل و شرع هستند!

ولی ما می‌گوئیم: قضایای تحسین و تقبیح، قضایایی هستند که تمام عقلاء از آن حیث که عقلاء هستند بر آن‌ها صحه می‌گذارند و این قضایا، نشانگر رأی همه عقلاء هستند و مادر مثل چنین قضایایی قائل به ملازمه هستیم نه در مطلق قضایای عقلی. پس چنین نیست که هرچه عقل از هر راه و سببی درک می‌کند- و لو آراء همه بر آن متفق نباشد و یا متفق باشد ولی نه از آن جهت که همه، عقلاء هستند- داخل در ملازمه تحسین و تقبیح عقلی و شرعی باشد.

و ما قبلا- گفتیم: آنچه عقل در باب حسن و قبح از روی عادت یا انفعال و امثال این‌ها و یا از سببی که عمومی و همگانی نیست، درک می‌کند، در موضوع مسئله ما داخل نمی‌گردد.

و در اینجا این نکته را توضیح بیشتری می‌دهیم و می‌گوئیم:

مصالح احکام شرعی مولوی که همان ملاکات احکام شارع‌اند، تحت یک فرمولی که ما با عقلمان آن را درک کنیم در نمی‌آیند، چون لزومی ندارد این مصالح و ملاکات، عینا همان مصالح عمومی‌ای باشند که حفظ نظام عام و ابقاء نوع بشر بر آن‌ها مبتنی است یعنی همان مصالح

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۰

إذ لا- يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبنى عليها حفظ النظام العام و ابقاء النوع التي هي- أعني هذه المصالح العمومية- مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين و التقيح العقلين.

و على هذا، فلا- سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية؛ فإذا ادرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر و لم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فانه- أعني العقل- لا- سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل و ان كان ما ادركه مقتضيا لحكم الشارع.

و لأجل هذا نقول انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب ان يحكم به العقل. و إلى هذا يرمى قول امامنا الصادق عليه السلام «ان دين الله لا يصاب بالعقل.» و لأجل هذا أيضا نحن لا نعتبر القياس و الاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

و على هذا التقدير، فان كان ما أنكره صاحب الفصول و الأخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء- بما هم عقلاء- فان إنكارهم في محله و هم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. و لكن هذا أمر اجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

و ان كان ما انكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية، كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم، ليسوا على حق فيما أنكروا، و لا مستند لهم.

و على هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين و صاحب الفصول بما يتفق و ما أوضحناه، و لعله لا- يأباه بعض كلامهم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۱

عمومی‌ای که مناط احکام عقلیه در مسئله تحسین و تقيح عقلی می‌باشند.

و بنابراین، عقل از آن جهت که عقل است، راهی برای ادراک جمیع ملاکات احکام شرعیه ندارد. پس اگر عقل در چیزی مصلحت دید و در چیز دیگری مفسده یافت، اما این ادراک مستند به ادراک مصلحت یا مفسده‌ای عام که همه عقلاء در ادراک آن مساوی باشند، نبود، در این صورت عقل راهی برای حکم به اینکه شارع هم باید برطبق همین مدرک و حکم عقلی حکم کند ندارد. زیرا احتمال دارد مناطی برای حکم شارع غیر از آنچه عقل درک کرده، وجود داشته باشد و یا مانعی باشد که از حکم شارع برطبق حکم عقل منع کند و لو اینکه آنچه عقل درک کرده، مقتضی حکم شارع باشد.

و به خاطر همین می‌گوئیم: چنین نیست که آنچه شرع بدان حکم می‌کند، لزوما عقل هم باید بدان حکم کند و قول امام صادق علیه السلام به همین نکته اشاره دارد آنجا که می‌فرماید: «دین خدا توسط عقل، مورد اصابه واقع نمی‌شود» و به خاطر همین است که ما قیاس و استحسان را به عنوان ادله شرعیه بر احکام، معتبر نمی‌دانیم.

*** طبق این فرض، اگر ملازمه‌ای که صاحب فصول و اخباریون آن را انکار می‌کنند، ملازمه در مثل چنین مدرکات عقلیه‌ای است که از مستقلات عقلیه نبوده و آراء جمیع عقلاء از آن حیث که عقلاء هستند بر آن متفق نیست، این انکار آنان به جاست و آنان

بر حق‌اند و ما با آن‌ها نزاعی در این نکته نداریم. امّا چنین امری، با ملازمه‌ای که در بحث مستقلات عقلیه از آن بحث می‌شود، بیگانه است.

و امّا اگر آنچه آن‌ها انکار می‌کنند، مطلق ملازمه حتی در مستقلات عقلیه است کما اینکه از برخی تعابیر آن‌ها چنین استفاده می‌شود، آنان در این انکارشان بر حق نیستند و مستند و دلیلی هم ندارند.

و بنابراین می‌توان با توجیه کلام اخباریون و صاحب فصول به گونه‌ای که ما آن را توضیح دادیم، بین طرفین نزاع آشتی داد و چه بسا برخی از سخنان و کلمات اینان (اخباریون و صاحب فصول) با توجیه ما منافاتی نداشته باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۲

الباب الثانی غیر المستقلات العقلیة

تمهید

سبق ان قلنا: ان المراد من «غیر المستقلات العقلیة» هو ما لم یستقل العقل به وحده فی الوصول إلى نتیجته، بل یستعین بحکم شرعی [۱۵۲] فی إحدى مقدمتی القیاس (و هی الصغری)، و المقدمه الاخری (و هی الکبری) الحکم العقلی الذی هو عبارة عن حکم العقل بالملازمه عقلا بین الحکم فی المقدمه الاولى و بین حکم شرعی آخر.

مثاله حکم العقل بالملازمه بین وجوب ذی المقدمه شرعا و بین وجوب المقدمه شرعا. و هذه الملازمه العقلیة لها عدة موارد وقع فیها البحث و صارت موضعا للنزاع و نحن ذاکرون هنا أهم هذه المواضع فی مسائل.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۳

باب دوم غیر مستقلات عقلیه

تمهید:

قبلا- گفتیم که مراد از غیر مستقلات عقلیه، آن حکمی است که در رسیدن به آن به عنوان نتیجه، تنها عقل حکم نمی‌کند بلکه از حکمی شرعی در یکی از دو مقدمه قیاس (یعنی صغری) کمک می‌گیرد [۱۵۳] و مقدمه دیگر (یعنی کبری) حکم عقلی است: یعنی حکم عقل به ملازمه عقلی بین حکم در مقدمه اول با یک حکم شرعی دیگر. مثل حکم عقل به ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه.

و این ملازمه عقلیه موارد متعددی دارد که در آن‌ها بحث‌هایی صورت گرفته و محل نزاع واقع شده و اینک ما اهم آن موارد را در طی چند مسئله ذکر می‌کنیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۴

المسألة الاولى: الاجزاء [۱۵۴] تصدیر [۱۵۵]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۴۲۴

لا شك فی ان المكلف إذا فعل بما أمر به مولاة على الوجه المطلوب- أي اتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية- فان هذا الفعل منه يعتبر امتثالا- لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختياريا واقعيا، أو اضطراريا، أو ظاهريا. و ليس فی هذا خلاف أو یمكن ان يقع فيه الخلاف.

و كذا لا- شك و لا خلاف فی هذا الامتثال على تلك الصفة جزئ و یكتفى به عن امتثال آخر، لأن المكلف- حسب الفرض- قد

جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. و كفى! و حينئذ يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه و انتهى أمده. و يستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا إليه، لانتهاه أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، الا إذا جَوَزنا المحال و هو حصول المعلول بلا علة. [۱۵۶]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۵

مسئله اول اجزاء [۱۵۷]

پيشگفتار

شكى نيست كه اگر مكلف آنچه را مولایش به او امر کرده به نحو مطلوب انجام دهد- يعنى آن را برطبق آنچه امر شده انجام دهد به صورتى كه همه اجزاء و شرايط كه شرعا يا عقلا در آن معتبر است در آن جمع باشد- در اين صورت چنين فعلی، امثال آن امر از جانب مكلف شمرده می شود، خواه اين امر اختیاری واقعی باشد و خواه اضطراری و خواه ظاهری.

و در مطلب مزبور، هيچ خلافی نيست و اصلا امکان ندارد كه در آن خلافی باشد. و همچنين هيچ شك و خلافی در اين نيست كه اين امثال با اين اوصاف، مجزی است و از امثال ديگر كفايت می كند، چون مكلف- على الفرض- آنچه بر او لازم است يعنى تكليف را به نحو مطلوب انجام داده و همين كافي است! و در اين صورت امری كه متوجه اوست از او ساقط می شود، زيرا به صورت بالفعل آنچه امر به سوى آن دعوت می كرده، حاصل شده و عمر امر به پايان رسيده است.

و محال است كه بعد از حصول غرض امر و فعليت آنچه امر به سوى آن دعوت می كرده، همچنان امر به حال خود باقى باشد چون با حصول غاييتى كه انگيزه و داعی بر امر است، دعوت امر پايان می يابد، مگر اينكه محال را جايز بدانيم يعنى حصول معلول بدون علت را. [۱۵۸]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۶

و إنما وقع الخلاف- أو يمكن ان يقع- في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعی لم يمثله المكلف، اما لتعذره عليه أو لجهله به، و أمر ثانوى اما اضطرارى فى صورة تعذر الأول و اما ظاهرى فى صورة الجهل بالأول؛ فانه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوى الاضطرارى أو الظاهرى ثم زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع، صح الخلاف فى كفاية ما أتى به امتثالا للأمر الثانى عن امثال الأمر الأول، و اجزائه عنه إعادة فى الوقت و قضاء فى خارجه.

و لأجل هذا عقدت هذه المسألة «مسألة الاجزاء». و حقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة- عقلا- بين الإتيان- بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى، و بين الاجزاء و الاكتفاء به عن امثال الأمر الاوولى الاختيارى الواقعى.

و قد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: «هل الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضى الاجزاء أو لا يقتضى». و المراد من «الاقتضاء» فى كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية و التأثير، أى انه هل يلزم- عقلا- من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا أداء و قضاء؟

و من هنا تدخل هذه المسألة فى باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث فى صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. و لا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلك ليس من شئون الدلالة اللفظية.

و علينا ان نعقد البحث فى مقامين: الأول، فى اجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى، الثانى، فى اجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى:

المقام الأول- الأمر الاضطرارى

وردت فی الشریعة المطهره أوامر لا- تحصی تختص بحال الضرورات و تعذر امتثال الأوامر الاوولی، أو بحال الحرج فی امثالها، مثل التیمم و وضوء الجبیره

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۷

تنها اختلافی که در مسئله اجزاء واقع شده- یا ممکن است واقع شود- در آنجاست که دو امر در کار باشد. یک امر اوّلی واقعی که مکلف یا به خاطر عذری و یا به خاطر جهل به آن، آن را امتثال نکرده است. و دیگری امر ثانوی ای که یا در صورت تعذر اوّلی، اضطراری است و یا در صورت جهل به اوّلی، ظاهری است. حال اگر مکلف این امر ثانوی اضطراری یا ظاهری را امتثال کند و سپس عذر و اضطرار و یا جهل برطرف شود و واقعیت، روشن گردد، در این صورت اختلاف نظر به جاست در اینکه آیا آنچه مکلف به عنوان امتثال امر دوم انجام داده از امتثال امر اوّل کفایت می‌کند و آیا از اعاده امر اوّل در وقت و قضاء آن در خارج وقت، مکفی و مجزی است یا نه؟

و به خاطر همین نکته، «مسئله اجزاء» مطرح گردیده است و در حقیقت، بحث اجزاء، بحث از ثبوت ملازمه عقلی بین انجام مأمور به اضطراری یا ظاهری با اجزاء و اکتفاء به آن به جای امتثال امر اوّلی اختیاری واقعی است.

و برخی از متأخرین علمای اصول از این مسئله چنین تعبیر کرده‌اند: «آیا انجام مأمور به بر وجه خودش مقتضی اجزاء است یا مقتضی اجزاء نیست».

و مراد از «اقتضاء» در این کلام، اقتضاء به معنای علیت و تأثیر است. یعنی آیا عقلا از انجام مأمور به، سقوط شرعی تکلیف چه به صورت اداء و چه قضاء، لازم می‌آید یا نه؟

و از همین جاست که این مسئله در باب ملازمات عقلیه داخل می‌شود البته براساس آنچه که ما مراد از ملازمه عقلیه را در آغاز این مقصد بیان کردیم. و وجهی ندارد که این مسئله در باب مباحث الفاظ داخل شود، چرا که این بحث، از شئون دلالت لفظیه نیست. و بر ماست که بحث را در دو مقام بیان کنیم: (اوّل) در اجزاء مأمور به اضطراری (دوم) در اجزاء مأمور به ظاهری:

مقام اوّل: امر اضطراری

در شریعت مطهره، اوامر بیشماری وارد شده که مخصوص حالت ضرورت (اضطرار) و متعذر بودن امتثال اوامر اوّلیه و یا مختص حال حرج (سختی) در امتثال اوامر مزبور است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۸

و غسلها و صلاة العاجز عن القيام أو القعود، و صلاة الغریق.

و لا شك فی ان الاضطرار ترتفع به فعلیه التكلیف، لأن الله تعالى لا یکلف نفسا الا وسعها. و قد ورد فی الحدیث النبوی المشهور الصحیح «رفع عن امتی ما اضطرروا إلیه».

غیر ان الشارع المقدس - حرصا علی بعض العبادات لا سیما الصلاة التي لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطرروا إلی تركه بالإتیان ببدل عنه، فامر - مثلا - بالتیمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، و قد جاء فی الحدیث «یکفیک عشر سنین». و أمر بالمسح علی الجبیره بدلا عن غسل بشره العضو فی الوضوء و الغسل. و أمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قیام ... و هكذا فیما لا یحصی من الأوامر الواردة فی حال اضطرار المكلف و عجزه عن امتثال الأمر الاوولی الاختیاری أو فی حال الحرج فی أمثاله.

و لا شك فی ان هذه الأوامر الاضطراریة هی أوامر واقعیة حقیقیة ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأوّلیة. و قد تسمی الأوامر الثانویة، تنبیها علی انها واردة لحالات طارئة ثانویة علی المكلف، و إذا امتثلها المكلف ادی ما علیه فی هذا الحال، و سقط عنه التكلیف بها.

و لكن يقع البحث و التساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية و رجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجبا في حالة الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد اتى به في حال الاضطرار، أو لا يجزئه، بل لا بد له من إعادة الفعل في الوقت أداء، إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنا قلنا بجواز البدار [۱۵۹]، أو إعادته خارج الوقت قضاء، إذا كان ارتفاع الاضطرار

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۹

مثل تیمم و وضوء جبیره و غسل جبیره و نماز عاجز از برخاستن و نشستن و نماز غریق.

و شکی نیست که به خاطر اضطرار، فعلیت تکلیف برداشته می‌شود، چون خدای متعال هیچ کس را جز به اندازه وسعش، مکلف نمی‌کند و در حدیث نبوی مشهور و صحیح آمده که: «از امت من آنچه بدان مضطر می‌شوند، برداشته شده است».

البته شارع مقدس - به خاطر حرصی که بر بعضی عبادات دارد به خصوص نماز که در هیچ حالی ترک نمی‌شود - بندگانش را امر فرموده در جائی که مضطر به ترک عبادتی می‌شوند، بدل آن را به عنوان عوض انجام دهند و لذا - مثلا - به جای وضوء یا غسل امر به تیمم فرموده است و در حدیث آمده: «به مدت ده سال تو را کفایت می‌کند» (یعنی اگر در صورت عذر، تا ده سال با تیمم نماز خواندی، کفایت می‌کند) و همچنین شارع به جای امر به شستن پوست عضو در وضوء و غسل، امر به مسح بر جبیره (پوششی که روی زخم و جراحت است) فرموده است و به جای نماز ایستاده، امر به نماز نشسته فرموده است و ... همین طور است در موارد زیادی از اوامر که برای حال اضطرار مکلف و عجز او از امتثال امر اولی اختیاری یا برای حال حرج (مشقت) در امتثال امر مزبور، وارد شده‌اند.

و شکی نیست که این اوامر اضطراری، اوامر واقعی و حقیقی و دارای مصالح ملزمه‌ای - همچون اوامر اولیه - هستند و اینکه گاهی «اوامر ثانویه» نامیده می‌شوند برای اشاره بدین نکته است که این اوامر برای حالات عارضی و ثانویه‌ای هستند که برای مکلف پیش می‌آید و اگر مکلف در این حال، این اوامر را انجام دهد، تکلیف خود را انجام داده و تکلیف از او ساقط می‌شود.

و امّا بحث و سؤال در این است که اگر این حالت اضطراری ثانوی برطرف شد و مکلف به حالت اولیه‌اش برگشت یعنی به حالتی که می‌تواند واجب را به همان صورتی که در حال اختیار واجب شده انجام دهد، آیا آنچه در حال اضطرار انجام داده، او را کافی است یا کافی نیست بلکه باید فعل را در وقت - در صورتی که ارتفاع اضطرار قبل از پایان وقت فعل باشد و ما هم قائل به جواز بدار (سرعت در عمل) باشیم [۱۶۰] - انجام دهد و یا فعل را در خارج وقت - در صورتی که رفع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۰

بعد الوقت؟

ان هذا أمر يصح فيه الشك و التساؤل، و ان كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقا أداء و قضاء. غير ان إطباقهم على القول بالاجزاء ليس مستندا إلى دعوى ان البديهية العقلية تقضى به، لأنه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا ان تصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري و بين الاجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

توضیح ذلك: انه لا - إشكال في ان المأتى به في حال الاضطرار انقص من المأمور به [في] حال الاختيار، و القول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. و لا شك في ان العقل لا يرى بأسا بالأمر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه؛ بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفى بها الناقص و لا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

و المقصود الذي نريد ان نقوله بصريح العبارة: «ان الإتيان بالناقص ليس بالنظره الاولى مما يقتضى عقلا الاجزاء عن الكامل». فلا بد

ان يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسرّ هناك: اما لوجود ملازمه بين الإتيان بالناقص و بين الاجزاء عن الكامل، و اما لغير ذلك من الاسباب. فيجب ان نتبين ذلك، فنقول:

هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالاجزاء نذكرها كلها.

۱- انه من المعلوم ان الأحكام الواردة في حال الاضطراب واردة للتخفيف على المكلفين و التوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكليف الأصلية الأولية يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ. [۱۶۱] و ليس من شأن التخفيف و التوسعة ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۱

اضطراب بعد از وقت باشد- به عنوان قضاء انجام دهد؟

این نکته، قابل شک و سؤال هست، گرچه آنچه در فتاوی فقهاء معروف است قبول به اجزاء مطلق است چه به صورت اداء و چه قضاء (یعنی نه در وقت و نه در خارج وقت، امتثال دوم لازم نیست). البته اجماع فقهاء بر اجزاء، متکی بر ادعای بداهت عقلی ای که مقتضی اجزاء باشد، نیست، چرا که در اینجا عدم اجزاء بدون هیچ محذور عقلی، قابل تصوّر است. یعنی می توانیم تصوّر کنیم که بین انجام مأمور به اضطراری و کفایت آن از امر واقعی اختیاری، ملازمه ای نباشد.

توضیح مطلب: بدون هیچ اشکالی روشن است که عمل در حال اضطرار، از مأمور به در حال اختیار، ناقص تر است و قول به اجزاء در عمل اضطراری به معنای کفایت ناقص از کامل در فرض حصول قدرت بر انجام کامل در وقت یا خارج وقت است و بدون شک عقل، مشکلی در امر ثانوی بعد از زوال ضرورت برای تحصیل فعل کاملی که فوت شده، نمی بیند. بلکه گاهی عقل چنین چیزی را لازم می کند و این آنجاست که در کامل، مصلحت ضروری ای باشد که ناقص، وافی به آن نیست و ناقص در تحصیل آن، جایگزین کامل نمی شود.

و مقصودی که می خواهیم با عبارتی صریح بیان کنیم این است که: «انجام ناقص- در نگاه اول- عقلا مقتضی اجزاء و کفایت از کامل نمی باشد».

پس بایستی عقیده و فتاوی فقهاء به اجزاء، سرّی داشته باشد و این فتوا، یا به خاطر وجود ملازمه بین انجام ناقص با اجزاء و کفایت از کامل است و یا سبب دیگری غیر از این دارد. و لذا لازم است این مطلب را روشن سازیم و لذا می گوئیم: چهار وجه در اینجا وجود دارد که همه آنها یا بعضی از آنها ممکن است مستند قول به اجزاء باشد و ما همه را ذکر می کنیم:

۱- این نکته معلوم است که احکام واره در حال اضطرار، برای تخفیف و توسعه بر مکلفین در راه رسیدن به مصالح تکالیف اصلیه اولیه وارد شده اند به مصداق: (خداوند برای شما آسانی را می خواهد و سختی را نمی خواهد). و از شئون تخفیف و توسعه (گشایش) این نیست که خداوند مکلفین را دوباره به قضاء یا اداء، مکلف سازد و لو اینکه ناقص، در تحصیل کلّ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۲

ان يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء، و ان كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة.

۲- ان أكثر الأدلة الواردة في التكليف الاضطرارية مطلقه، مثل قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، [۱۶۲] أي ان ظاهرها بمقتضى الإطلاق، الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، و ان التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر؛ فلو ان الأداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان و التنصيص على ذلك. و إذ لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء و قضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله عليه السلام: «ان التراب يكفيك عشر سنين».

۳- ان القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، و يمكن ان يقال انه لا يصدق الفوت في المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء. و على هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، و إذا لم يكن أمر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة.

و اما الأداء، فانما يفرض فيما يجوز البدار به، و قد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الازمنة الأولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. و نفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، و الا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

۴- إذا كنا قد شككنا في وجوب الأداء و القضاء، و المفروض ان وجوبهما لم ننفه بإطلاق و نحوه، فان هذا شك في أصل التكليف. و في مثله، تجرى أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سرّ حكم الفقهاء بالاجزاء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۳

مصلحت ملزمه کامل، جایگزین آن نباشد.

۲- اکثر دلائلی که در مورد تکالیف اضطراری وارد شده، مطلق هستند مثل قول خداوند که می‌فرماید: «اگر آب (برای وضو یا غسل) یافت نشد، با زمین پاک تیمم کنید». معنای ظاهر این ادله به مقتضای اطلاقشان این است که در حال ضرورت می‌توان به تکلیف دوم اکتفا کرد و تکلیف منحصر در همین دومی است و غیر از آن تکلیفی نیست و لذا اگر قرار باشد اداء یا قضاء دوباره هم واجب باشند، می‌بایست بیان و تصریحی در این زمینه وارد شود و چون چنین بیانی نیامده، معلوم می‌شود که ناقص، مکفی از انجام کامل به صورت اداء یا قضاء می‌باشد به خصوص با توجه به سخن امام علیه السلام که می‌فرماید: «خاک، ده سال تو را کفایت می‌کند».

۳- قضاء، خصوصاً در جایی واجب است که «فوت» صادق باشد و می‌توان گفت که در این مورد (فعل اضطراری) فوت صادق نیست، چون قضاء در جایی فرض دارد که ضرورت و اضطرار در تمام وقت اداء، استمرار داشته باشد و در این صورت، امری نسبت به کامل در محدوده وقت وجود ندارد و وقتی امری در کار نبوده، می‌توان گفت که نسبت به آن امر، فوت فریضه صادق نیست چون اصلاً فریضه‌ای مطرح نیست (یعنی سالبه به انتفاء موضوع است).

و اما اداء، در صورتی فرض دارد که بدار (سرعت در انجام فعل) جایز باشد و فرض بر این است که مکلف در همان ابتدای زمان اداء، اقدام به انجام ناقص کرده و سپس قبل از پایان وقت، ضرورت پایان یافته است.

در این صورت خود اجازه در بدار - اگر ثابت شود - اشاره به این دارد که شارع در تحصيل کامل با فرض تمکن از انجام آن، قائل به مسامحه است و الا بر مکلف واجب می‌کرد که برای تحصيل کامل، انتظار بکشد (و از بدار نهی می‌فرمود).

۴- اگر ما در وجوب اداء و قضاء، شک کنیم - و فرض این باشد که وجوب این دو را با اطلاق و امثال آن (از اصول لفظی) نفی نکنیم [۱۶۳] - چنین شکی در اصل تکلیف خواهد بود و در چنین موردی اصالة البراءة که مقتضایش عدم وجوب قضاء و اداء است، جاری می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، همه این وجوه چهارگانه یا بعضی از آنها یا امثال این وجوه، سرّ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۴

قضاء و أداء. و القول بالاجزاء - علی هذا - أمر لا مفر منه. و يتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني - الأمر الظاهري تمهيد

للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما، ما تقدم في أول الجزء الأول، و هو المقابل للحكم الواقعي، و ان كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية. و ثانيهما، كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات و الاصول معاً. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول. و هذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الأمانة.

ثم إنه لا شك في ان الأمر الواقعي في موردی الأصل و الأمانة غير منجز على المكلف، بمعنى انه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمانة و الأصل لو اتفق مخالفتها له، لأنه - من الواضح - ان كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص و اليأس غير منجز عليه، ضرورة ان التكليف إنما يتنجز بوصوله بأي نحو من انحاء الوصول، و لو بالعلم الإجمالي.

هذا كله لا كلام فيه، و سيأتي في مباحث الحجّة تفصيل الحديث عنه. و إنما الذي يحسن ان نبحت عنه هنا في هذا الباب هو ان الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمانة أو الأصل، و قد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للأمانة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء و في خارج الوقت قضاء، أو انه ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۵

حكم فقهاء به اجزاء، قضاء و أداء، است (يعنى نه قضاء لازم است و نه أداء) و بنابراین قول به اجزاء امری است که نمی توان از آن فرار کرد و این مسئله (اجزاء) در باب نماز که اصل و عمدۀ است، با تأکید و اطمینان برقرار است.

مقام دوم: امر ظاهری

مقدمه

اشاره

حكم ظاهری دو اصطلاح دارد: (یکی) آن است که در ابتدای جزء اول (ص ۶ متن عربی) در مقابل حكم واقعی قرار گرفت، گرچه حكم واقعی مستفاد از ادله اجتهادی ظنی باشد که در این صورت حكم ظاهری فقط حکمی خواهد بود که با اصول عملیه ثابت شود. (دوم) هر حکمی است که ظاهراً هنگام جهل به حکم واقعی ثابت در علم الهی، ثابت شود و در این صورت، حكم ظاهری شامل احکامی که به وسیله امارات و اصول - هر دو - ثابت گردد، می شود. در نتیجه حكم ظاهری به معنای دوم اعم از معنای اول است و مراد در بحث فعلی، همین معنای عام و دوم است.

پس امر ظاهری، امری است که اصل یا اماره، متضمن (و مقتضی) آن باشد.

نکته دیگر اینکه بدون شك در مورد و مجرای اصل و اماره، امر واقعی بر مکلف منجز نیست، یعنی اگر مکلف به اماره و اصل عمل کند و اتفاقاً عمل او با امر واقعی مخالف باشد، عقابی بر این مخالفت نیست، چون - واضح است که - تکلیفی که پس از فحص (جستجو) و یأس (از پیدا کردن دلیل) به مکلف نرسد، بر او منجز نیست، چرا که بدیهی است تکلیف در صورت وصول، تنجز می یابد، حال این وصول، از هر راهی و لو از طریق علم اجمالی باشد.

در آنچه گفتیم بحثی نیست و به زودی در مباحث حجّت، تفصیل سخن در این باره خواهد آمد. و آنچه که اینک در این باب شایسته است از آن بحث کنیم این است که اگر پس از انجام عمل، خطای اماره یا اصل در مورد امر واقعی مجهول آشکار شد و فرض هم بر این است که مکلف به تبعیت از اماره خطا یا اصل مخالف با واقع، عمل را برخلاف واقع انجام داده، آیا بر مکلف لازم است امر واقعی را در وقت به صورت أداء و در خارج وقت به صورت قضا دوباره انجام دهد یا نه بر او چیزی واجب نیست و آنچه برطبق اماره یا اصل انجام داده، مجزی است

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۶

لا يجب شيء عليه، بل يجزى ما اتى به على طبق الأمانة أو الأصل و يكتفى به؟

ثم ان العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالأمانة و أخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين

و انکشاف بمقتضی حجه معتبره. فهذه أربع صور.

و لاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق صورتين منها في الحكم و هما صورتا الانكشاف بحجة معتبره مع العمل على طبق الأمانة و مع العمل بمقتضى الأصل نعقد البحث في ثلاث مسائل.

۱- الاجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقينا

ان قيام الأمانة تارة يكون في الأحكام، كقيام الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة، و أخرى في الموضوعات، كقيام البيئه على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته.

و المعروف عند الامامية، عدم الاجزاء مطلقا: في الأحكام و الموضوعات، اما في الأحكام فلاجل اتفاقهم على مذهب التخطئه، أي ان المجتهد يخطئ و يصيب، لأن لله تعالى أحكاما ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم و الجاهل، أي ان الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الأمر انها غير منجزه بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر [۱۶۴] حين جهله، و إنما يكون معذورا في المخالفة لو اتفقت له باتباع الأمانة، إذ لا تكون الأمانة عندهم الا طريقا محضا لتحصيل الواقع. و مع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون ان يكون قد جاء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۷

و به همان اکتفا می شود؟ نکته بعدی اینکه عمل برخلاف واقع - چنان که گذشت - گاهی به سبب اماره است و گاهی به سبب اصل. و نیز انکشاف بر دو گونه است: انکشاف یقینی و انکشاف بر اساس حجت معتبر. پس مسئله دارای چهار صورت است و از آنجا که بحث در این صور، مختلف است - با توجه به اینکه حکم در دو صورت از این صور، یکی است و آن دو صورت آنجاست که انکشاف با حجت معتبر شرعی باشد، خواه عمل برطبق اماره باشد و خواه عمل به مقتضای اصل باشد - ما این بحث را در طی سه مسئله بیان می کنیم:

۱- اجزاء در اماره در صورت انکشاف خطا به صورت یقینی

قیام (دلالت) اماره گاهی در احکام است مثل قیام اماره بر وجوب نماز ظهر در روز جمعه در زمان غیبت به جای نماز جمعه. و گاهی در موضوعات است مثل قیام بیئه (شاهد عادل) بر طهارت لباسی که با آن نماز خوانده شده یا طهارت آبی که با آن وضو گرفته شده و سپس نجاست آن لباس یا آب، آشکار شده است.

در این صورت، معروف در نزد علماء امامیه این است که مطلقا مجزی نیست، نه در احکام و نه در موضوعات. و اریا اینکه در احکام، مجزی نیست به خاطر این است که علماء امامیه بر مذهب تخطئه متفقاند، یعنی اینکه مجتهد گاهی خطا می کند و گاهی به واقع می رسد. چرا که خداوند در واقع احکام ثابتی دارد که عالم و جاهل در آن مشترکند، یعنی جاهل همانند عالم مکلف به آن احکام است، منتها این احکام واقعی، برای جاهل قاصر [۱۶۵] در زمان جهلش، به صورت بالفعل منجز نیست. و اگر اتفاقا به خاطر تبعیت از اماره، او مخالفت با حکم واقعی کند، معذور است، چون اماره در نزد علماء امامیه، صرفا طریقی برای تحصیل واقع است و نه بیشتر.

و در صورتی که خطای اماره آشکار شود، مجالی برای عذر نیست، بلکه در این صورت واقعیت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۸

بشیء یسد مسدّه و یغنی عنه.

و لا یصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: إنّه بقیام الأمانة على وجوب شیء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم. ضرورة انه مع هذا الفرض

يكون ما أتى به على طبق الأمانة مجزيا عن الواقع لأنه قد أتى بما يسد مسدّه و يغنى عنه في تحصيل مصلحة الواقع. ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أي ان أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين و ان كانت له أحكام واقعية ثابتة في نفسها، فانه يكون - عليه - كل رأى ادى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكما من الأحكام. و التصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الإمامية على بطلانه و سيأتى البحث عنه في «مباحث الحجّة».

اما القول بالمصلحة السلوكية - أي ان نفس متابعة الأمانة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، و ان لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذى ادت الأمانة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق و الأمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتى بيانه في محله ان شاء الله تعالى. و لكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضى الاجزاء أيضا، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمانة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الأمانة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الأمانة، و اللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع ان تقدر بقدر ما فات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۹

در حق او منجز می شود بدون اینکه او عملی انجام داده باشد که جایگزین واقع شود و او را از آن بی نیاز سازد. و قول به اجزاء صحیح نیست مگر اینکه بگوئیم: وقتی اماره بر وجوب چیزی قائم شد، مصلحت ملزمه‌ای در آن شیء حادث می شود به گونه‌ای که این مصلحت، وافى به مصلحت واقع بوده، مصلحت واجب واقعی به وسیله آن تدارک می شود. در نتیجه اماره به نحو موضوعی برای حکم، اخذ می شود، زیرا بدیهی است که طبق این فرض، آنچه برطبق اماره انجام می شود، مجزی از واقع است. یعنی عمل مکلف در این صورت، جایگزین واقع شده و در تحصيل مصلحت واقع، او را از واقع بی نیاز می کند.

و لکن چنین چیزی به معنای تصویب است که به معتزله منسوب است و معنای تصویب این است که احکام خدای متعال، تابع آراء مجتهدین است گرچه خدای متعال، دارای احکام واقعه‌ای که فی نفسه دارای ثبات اند نیز می باشد. یعنی برطبق تصویب، هر رأیی که نظر مجتهد بدان منتهی گردد، خداوند هم برطبق آن حکمی از احکام را انشاء می کند و همه علمای امامیه بر بطلان تصویب بدین معنی متفقند و به زودی بحث از آن در مباحث حجت خواهد آمد.

و اما قول به مصلحت سلوکیه - یعنی اینکه خود متابعت اماره دارای مصلحت ملزمه‌ای است که با آن، مصلحتی واقعه‌ای که فوت می شود جبران می گردد، گرچه در خود فعلی که اماره منجر به وجوب آن شده مصلحت پدید نیاید - قولی است که برخی علماء امامیه برای تصحیح جعل راهها و امارات (ظنی) در فرض تمکن از تحصيل علم، قائل به آن شده‌اند، چنان که به زودی در محل خودش ان شاء الله بیان خواهد شد.

و لکن این قول نیز بر فرض صحت، مقتضی اجزاء نیست زیرا طبق این فرض، هنگامی که خطای اماره در وقت یا در خارج وقت کشف گردد، مصلحت واقع همچنان به حال خود باقی خواهد بود.

توضیح این مسئله یعنی عدم اقتضای اجزاء از این قرار است: مصلحت سلوکیه‌ای که عده‌ای آن را ادعا می کنند، مصلحتی است برای تدارک واقع، به اعتبار اینکه شارع وقتی در فرض قدرت مکلف بر تحصيل علم به واقع، برای او اماره جعل می کند، واقع را بر مکلف تفویت می کند و لذا بایستی آن را با مصلحتی در خود پیروی از اماره جبران نماید. و لازم است مصلحتی که با آن، واقع تدارک می شود به اندازه همان مصلحتی باشد که در واقع فوت شده، نه بیشتر از آن.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۰

من الواقع من مصلحة لا - أكثر. و عند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا - مصلحة فضيلة أول الوقت، و عند

انکشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الا- مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لامكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء؟! و اما في الموضوعات، فالظاهر ان المعروف عندهم ان الأمانة فيها قد أخذت على نحو «الطريقة»، كقاعدة اليد و الصحة و سوق المسلمين و نحوها، فان اصابت الواقع فذاك، و ان اخطأت فالواقع على حاله و لا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، غاية الأمر ان المكلف معها معذور عند الخطأ و شأنها في ذلك شأن الأمانة في الأحكام. و السر في حملها على «الطريقة»، هو ان الدليل الذي دل على حجية الأمانة في الأحكام هو نفسه دلّ على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا ان القول بالموضوعية هنا يقتضى محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الامامية كالأمانة في الأحكام. و عليه، فالأمانة في الموضوعات أيضا لا تقتضى الاجزاء بلا فرق بينها و بين الأمانة في الأحكام.

۲- الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا

لا شك في ان العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفه للجاهل لا بد منها للخروج من الحيرة.

فالأصل- في حقيقته- وظيفه للجاهل الشاك ينتهي إليه في مقام العمل إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة و علاج حالة الشك. ثم ان الأصل على قسمين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۱

و آن گاه که خطای اماره در وقت منکشف می شود از مصلحت واقع، جز مصلحت فضیلت اول وقت فوت نشده است و آنگاه که خطای اماره در خارج وقت منکشف می شود، جز مصلحت وقت، مصلحتی فوت نمی شود. اما مصلحت اصل فعل از مکلف فوت نمی شود چون پس از انکشاف خطا، امکان تحصیل آن وجود دارد. بنابراین چه الزامی وجود دارد که قائل به مصلحتی شویم که با آن، اصل مصلحت فعل جبران شود و در نتیجه، اجزاء لازم آید؟!*

*** و امّا در «موضوعات» ظاهرا معروف در نزد علمای امامیه این است که اماره در موضوعات به نحو طریقت مأخوذ است مثل قاعده ید و قاعده صحت و قاعده بازار مسلمین و امثال این ها.

حال اگر اماره به واقع اصابت کرد که مشکلی نیست. و اگر اماره به خطا رفت، واقع همچنان بر حال خود باقی است و به سبب اماره، مصلحتی که با آن مصلحت واقع جبران شود پدید نمی آید.

نهایت امر این است که در صورت خطای اماره، مکلف معذور است و شأن چنین اماره‌ای، شأن اماره در احکام است.

سرّ اینکه اماره مزبور، حمل بر طریقت می شود این است که همان دلیل دالّ بر حجّیت اماره در احکام، با همان لسان بر حجّیت اماره در موضوعات نیز دلالت می کند. نه اینکه سرّ آن این باشد که قول به موضوعیت در موضوعات (همچون باب احکام) محذور تصویب را که همه علماء امامیه بر بطلان آن اجماع دارند، اقتضاء نماید. بنابراین، اماره در موضوعات نیز مقتضی اجزاء نیست و هیچ فرقی بین اماره در موضوعات با اماره در احکام وجود ندارد.

۲- اجزاء در اصول در فرض انکشاف خطا به صورت یقینی:

بدون شک عمل برطبق اصل، وقتی صحیح است که مکلف، دلیل اجتهادی بر حکم نداشته باشد. در این صورت به اصل مراجعه می کند چرا که وظیفه جاهل همین رجوع به اصل است و مکلف برای خروج از تحیر بایستی این وظیفه را انجام دهد.

پس در حقیقت، اصل عبارت از وظیفه جاهل در حال شک است که در مقام عمل نهایتا بایستی برطبق آن عمل کند، زیرا برای رفع

تخیر و علاج حالت شک، راه دیگری غیر از این (رجوع به اصل) وجود ندارد و اما اصل بر دو قسم است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۲

- ۱- اصل عقلی، و المراد منه ما يحكم به العقل و لا- يتضمن جعل حکم ظاهری من الشارع، كالاحتياط، و قاعدة التخيير، و البراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حکم بالاباحة من الشارع.
 - ۲- اصل شرعی، و هو المجهول من الشارع في مقام الشك و الحيرة، فيتضمن جعل حکم ظاهری، كالاتصحاب و البراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة، و مثلها أصالة الطهارة و الحلية.
- إذا عرفت ذلك فنقول:

أولاً- ان بحث الاجزاء لا- يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقا سواء كانت عقلية أو شرعية، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

و ثانيا- كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة و قاعدة التخيير، لأنها- حسب الفرض- لا تتضمن حكما ظاهريا، حتى يتصور فيها الاجزاء و الاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب و المعذورية المجردة. و عليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاتصحاب و أصالة البراءة و الحلية و أصالة الطهارة. و هي لأول و هله لا- مجال لتوهم الاجزاء فيها، لا في الأحكام و لا في الموضوعات، فانها أولى من الأمارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها- كما ذكرنا في صدر البحث- وظيفه عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل و العلاج الوقتي. اما الواقع فهو على واقعيته، فيتجز حين العلم به و انكشافه، و لا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلا يتصور

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۳

۱- اصل عقلی، که مراد از آن، حکمی است که عقل صادر می کند و البته مشتمل بر جعل حکم ظاهری از ناحیه شارع نیست مثل اصل احتیاط و قاعده تخیر و اصل براءة عقلی که بازگشت آن به حکم عقل به نفي عقاب بلا بیان است و لذا براءة عقلی جز رفع عقاب مضمون دیگری ندارد نه اینکه معنایش جعل حکم اباحه از جانب شارع باشد.

۲- اصل شرعی، آن است که از جانب شارع در مقام شک و تخیر جعل می شود و متضمن جعل حکم ظاهری است مثل استصحاب و براءة شرعی که بازگشت آن به حکم شارع به اباحه است و از همین قبیل است اصالت طهارت و حلیت. حال که این مطالب را دانستی، می گوئیم:

اولاً- بحث اجزاء در قاعده احتیاط، به طور مطلق قابل تصور نیست چه احتیاط عقلی باشد و چه احتیاط شرعی، چرا که در احتیاط فرض بر این است که عمل طوری باشد که با آن امثال تکلیف واقعی صورت پذیرد و لذا تفویت مصلحت در فرض احتیاط، قابل تصور نیست.

و ثانيا: همچنین بحث اجزاء در اصول عقلی دیگر مثل براءة و قاعده تخیر، تصور نمی شود چون مفروض این است که این اصول، متضمن حکم ظاهری ای نمی باشند تا در آنها، اجزاء و اکتفاء به فعل انجام شده به جای واقع، تصور شود. بلکه مضمون این اصول، سقوط عقاب و صرف معذوریت است و لذا بحث اجزاء فقط در مورد اصول شرعی، به جز احتیاط، مطرح می شود مثل اصل استصحاب و اصل براءة و حلیت و اصالت طهارت.

و در اولین وهله، مجالی برای توهم اجزاء در این اصول نیست نه نسبت به احکام و نه نسبت به موضوعات، چرا که این اصول در عدم اجزاء- در مقایسه با امارات- اولی هستند.

زیرا- چنان که در آغاز بحث گفتیم- این اصول، وظيفه عملیه ای هستند که جاهل شاک در مقام عمل برای رفع تخیر و علاج موقتی به آنها رجوع می کند. امّا واقع همچنان بر واقعیت خودش باقی است و هرگاه علم به واقع حاصل شود و واقع منکشف گردد، بر

مكلف منجز می‌شود. و در عمل برطبق اصل، هیچ مصلحتی جز رفع تحیر در هنگام شك، وجود ندارد. و لذا در عمل به اصل، مصلحتی که به وسیله آن، مصلحت واقع جبران شود وجود

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۴

فيه مصلحة وافیه يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضى الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع. و لذا افتى علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء فى الاصول العمليّة.

و مع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء، منهم شيخنا صاحب الكفاية و تبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني قدس سرّه. و لكن ذلك فى خصوص الاصول الجارية لتتقيح موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، كقاعدة الطهارة و أصالة الحلية و استصحابهما، دون الاصول الجارية فى نفس الأحكام.

و منشأ هذا الرأى عنده اعتقاده بأن دليل الأصل فى موضوعات الأحكام موسّع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر فى موضوع التكليف و متعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: «كل شىء طاهر حتى تعلم انه قدر» يدل على ان كل شىء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. و الحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها و انشاء لأحكامها التكليفية و الوضعية التى منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعى. و يلزم من ذلك ان يكون الشرط فى الصلاة- حقيقة- أعم من الطهارة الواقعية و الطهارة الظاهرية. و إذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الاجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك و المفروض ان ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه تحقيقا، باعتبار ان الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف و لا فقدان للشرط.

و قد ناقشه شيخنا الميرزا النائنى قدس سرّه بعدة مناقشات يطول ذكرها و لا يسعها هذا المختصر و الموضوع من المباحث الدقيقة التى هى فوق مستوى كتابنا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۵

ندارد تا مقتضى اجزاء و اكتفاء به آن به جای واقع باشد.

و از این روست که علماء گذشته ما، در اصول عملیه، به عدم اجزاء فتوى داده‌اند.

در عین حال، برخی از متأخرین قائل به اجزاء شده‌اند که یکی از آنان شیخ ما صاحب کفایه است و به دنبال ایشان، شاگردش و استاد ما شیخ محمد حسین اصفهانی (معروف به کمپانی) قائل به اجزاء است. و لکن این قول در خصوص اصولی است که برای تنقیح موضوع تکلیف و تحقیق متعلق تکلیف جاری می‌شوند مثل قاعده طهارت و اصالت حلیت و استصحاب طهارت و حلیت (احکام وضعی)، نه در اصولی که در خود احکام (احکام تکلیفی) جاری می‌شوند.

و منشأ این نظر از سوی صاحب کفایه این است که وی عقیده دارد دلیل اصل در موضوعات احکام، دایره شرط یا جزء معتبر در موضوع و متعلق تکلیف را توسعه می‌دهد. یعنی مثلا- قول امام علیه السلام که می‌فرماید: «هر چیزی پاک است تا آنجا که بدانی نجس است» دلالت می‌کند بر این که هر چیزی قبل از علم به نجاست آن، محکوم به طهارت است و حکم به طهارت، به معنای حکم به ترتیب آثار طهارت و انشاء احکام تکلیفیه و احکام وضعیه آن است که یکی از این احکام وضعیه، شرطیت (طهارت برای نماز) است. بنابراین نماز خواندن با مشکوک الطهارة صحیح است کما اینکه با طاهر واقعی صحیح می‌باشد.

و لازمه این مطلب این است که شرط در نماز- در حقیقت- اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهریه باشد. حال که مسئله از این قرار است، پس هر گاه کشف خلاف شود، موجب نمی‌شود که بگوئیم: اکنون کشف شده که عمل انجام شده، فاقد شرطش بوده است،

بلکه این کشف خلاف نسبت به شخص جاهل بدین معناست که از زمان ارتفاع جهلش، شرطیت طهارت ظاهری از بین می‌رود (و از این پس بایستی تحصیل طهارت واقعی کند).

و لذا در این صورت، عدم اجزاء نسبت به آنچه مکلف در حین شک انجام داده، معنای درستی ندارد، زیرا فرض بر این است که آنچه او انجام داده است، تحقیقا واجد شرط معتبر بوده است چرا که شرط طهارت، اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهریه در هنگام جهل است.

بنابراین در صورت مزبور، نه انکشاف خلافی هست و نه فقدان شرطی.

و اما شیخ ما میرزای نائینی (ره) در کلمات صاحب کفایه، چندین مناقشه دارد که ذکر آن‌ها به طول می‌انجامد و این کتاب مختصر گنجایش آن‌ها را ندارد و موضوع نیز از مباحث دقیقی است که بالاتر از سطح این کتاب است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۶

۳- الاجزاء فی الأمارات و الاصول مع انکشاف الخطأ بحجته معتبره

و هذه أهم مسألة فی الاجزاء من جهة عموم البلوی بها للمكلفین، فان المجتهدین كثيرا ما يحصل لهم تبدل فی الرأی بما یوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهرا. و بتبعهم المقلدون لهم. و المقلدون أيضا قد ینقلون من تقلید شخص إلى تقلید شخص آخر یخالف الأول فی الرأی بما یوجب فساد الأعمال السابقة.

فنقول فی هذه الأحوال: انه بعد قیام الحجته المعتبره اللاحقه بالنسبه إلى المجتهد أو المقلد، لا إشکال فی وجوب الأخذ بها فی الوقائع اللاحقه غیر المرتبطه بالوقائع السابقة. و لا إشکال- أيضا- فی مضي الوقائع السابقة التي لا یترتب علیها أثر أصلا فی الزمن اللاحق.

و إنما الاشکال فی الوقائع اللاحقه المرتبطه بالوقائع السابقة، مثل ما لو انکشف الخطأ اجتهادا أو تقلیدا فی وقت العباده و قد عمل بمقتضى الحجته السابقة، أو انکشف الخطأ فی خارج الوقت و كان عمله مما یقضى كالصلاة. و مثل ما لو تزوج زوجته بعقد غیر عربی اجتهادا أو تقلیدا ثم قامت الحجته عنده علی اعتبار اللفظ العربی و الزوجه لا تزال موجوده.

فان المعروف فی الموضوعات الخارجیه، عدم الاجزاء. اما فی الأحکام، فقد قیل بقیام الإجماع علی الاجزاء لا سيما فی الامور العبادیه، كالمثال الأول المتقدم.

و لكن العمده فی الباب ان نبحت عن القاعدة ما ذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الاجزاء أو لا تقتضيه؟ و الظاهر انها لا تقتضى الاجزاء.

و خلاصه ما ینبغی ان یقال: ان من یدعی الاجزاء لا بد ان یدعی ان المكلف لا یلزمه فی الزمان اللاحق الا العمل علی طبق الحجته الاخیره التي قامت عنده. و اما عمله السابق فقد كان علی طبق حجه ماضیه علیها فی حينها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۷

۳- اجزاء در امارات و اصول در فرض انکشاف خطا با حجت معتبره:

مسئله فوق، مهم‌ترین مسئله در بحث اجزاء است، چرا که برای عموم مکلفین محل ابتلاء است. و نیز برای مجتهدین بسیار اتفاق می‌افتد که رأیشان متبدل می‌شود به گونه‌ای که ظاهرا موجب فساد اعمال سابق آن‌ها می‌شود و به تبع آن‌ها اعمال مقلدین آن‌ها نیز فاسد می‌شود. و مقلدین نیز گاهی از تقلید شخصی به تقلید شخص دیگر منتقل می‌شوند درحالی که رأی شخص دوم مخالف رأی شخص اول است و این موجب فساد اعمال سابق می‌گردد.

در مورد این احوال، می‌گوئیم:

پس از دستیابی به حجت معتبر جدید توسط مجتهد یا مقلد، بدون اشکال بایستی در وقایع آینده که مرتبط با وقایع سابق نیست، به

این حجّت جدید تمسک کرد. و همین‌طور بدون اشکال، حوادث سابقه‌ای که اصلاً بر آن‌ها اثری در زمان لاحق مترتب نمی‌شود، سپری شده تلقی می‌شوند.

ولی اشکال اصلی در وقایع بعدی‌ای است که مرتبط با وقایع قبلی می‌باشند: مثل اینکه در داخل وقت عبادت، خطا- از روی اجتهاد یا تقلید- کشف شود در حالی که عمل برطبق حجّت سابق انجام گرفته است و یا خطا در خارج وقت کشف شود در حالی که عمل از اموری است که قابل قضاء است مثل نماز. مثال دیگر این است که مردی اجتهاداً یا تقلیداً زنی را با عقد غیر عربی به زوجیت خود درآورد و پس از آن حجّتی دالّ بر اعتبار لفظ عربی برایش پیدا شود در حالی که همچنان زوجه‌اش باقی است. معروف این است که در موضوعات خارجیّه، (عمل برطبق اماره و اصل) مجزی نیست.

و امّا در احکام، گفته شده که اجماع بر اجزاء قائم شده است به خصوص در امور عبادی همچون مثال اوّلی که گذشت (مثال انکشاف خطا در وقت یا خارج وقت عبادت).

و لکن بحث عمده در این باب این است که قاعده در اینجا چه اقتضایی دارد؟ آیا مقتضی اجزاء است یا نه؟ ظاهر این است که قاعده، اقتضای اجزاء ندارد.

و خلاصه آنچه باید گفت این است: کسی که ادعای اجزاء دارد باید مدعی شود که بر مکلف در زمان لاحق، لازم است که برطبق حجّت بعدی که برایش حاصل شده عمل کند و امّا عمل قبلی‌اش برطبق همان حجت قبلی‌ای است که در حین عمل، داشته است. ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۸

و لکن يقال له، ان التبدل الذی حصل له، اما ان يدعی انه تبدل فی الحكم الواقعی أو تبدل فی الحجّة علیه. و لا ثالث لهما.

اما دعوی التبدل فی الحكم الواقعی فلا إشکال فی بطلانها، لأنها تستلزم القول بالتصویب و هو ظاهر.

و اما دعوی التبدل فی الحجّة، فان أراد ان الحجّة الاولى هی حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة و بالنظر إلى وقتها فقط فهذا لا ینفع فی الاجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة، و ان أرد ان الحجّة الاولى هی حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة فالدعوی باطله قطعاً.

لأنه فی تبدل الاجتهاد ینکشف بحجة معتبرة ان المدرک السابق لم یکن حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله السابقة، أو انه تخيله حجة و هو لیس بحجة. لا ان المدرک الأول حجة مطلقاً، و هذا الثانی حجة اخرى.

و كذلك الکلام فی تبدل التقليد، فان مقتضی التقليد الثانی هو انکشاف بطلان الأعمال الواقعة علی طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتیب الاثر علی طبق الحجّة الفعلیة فان الحجّة السابقة- أي التقليد الأول- کلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة. و ان کانت حجة علیه فی وقته، و المفروض عدم التبدل فی الحكم الواقعی فهو باق علی حاله؛ فیجب العمل علی طبق الحجّة الفعلیة و ما تقتضیه. فلا اجزاء الا إذا ثبت الإجماع علیه. و تفصیل الکلام فی هذا الموضوع یحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه فی تبدل القطع

لو قطع المکلف بأمر خطأ فعمل علی طبق قطعه ثم بان له یقیناً خطأ، فانه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۹

و لکن در برابر این مدعی گفته می‌شود: تبدیلی که برای مکلف حاصل می‌شود، یا تبدل در حکم واقعی است و یا تبدل در حجّتی که برای مکلف حاصل بوده است و شق سوّمی فرض ندارد.

اگر ادعا شود که این تبدل در حکم واقعی است، بدون اشکال باطل است زیرا مستلزم قول به تصویب است و این، امری آشکار است.

و امّا اگر ادعا شود که تبدل در حجّت است، یا مراد این است که حجّت اوّل، فقط نسبت به اعمال سابق و نسبت به وقت آن اعمال،

حجّت است، بنابراین نفعی در اجزاء نسبت به اعمال لاحق و آثار اعمال سابق ندارد. و اگر مراد این است که حجّت اول، مطلقا حجّت است یعنی حتی نسبت به اعمال لاحق و آثار اعمال سابق نیز حجّت دارد، این ادعا قطعاً باطل است. چون در تبدل اجتهاد براساس حجّت معتبر کشف می‌شود که مدرک سابق، مطلقاً، حتی نسبت به اعمال آینده مکلف، حجّت نبوده است و یا مجتهد خیال کرده که حجّت است و در واقع حجّت نبوده است. نه اینکه مدرک اول به طور مطلق حجّت بوده و مدرک دوم نیز، حجّت دیگری است.

و همین‌طور است سخن در باب تبدل تقلید. چرا که مقتضای تقلید دوم این است که روشن می‌شود اعمالی که برطبق تقلید اول انجام شده باطل بوده است و لذا باید برطبق حجّت فعلی (یعنی تقلید دوم) ترتیب اثر داد. چرا که حجّت سابق - یعنی تقلید اول - نسبت به آثار لاحق، همچون غیر حجّت است، گرچه در وقت خودش بر مکلف حجّت بوده است. و از طرفی فرض این است که در حکم واقعی تبدلی رخ نداده است، پس حکم واقعی همچنان بر حال خودش باقی است. از این رو واجب است که برطبق حجّت فعلی و آنچه اقتضای آن است عمل شود.

پس اجزائی در کار نیست مگر اینکه اجماع بر آن ثابت شود.

و امّا تفصیل سخن در این موضع، محتاج مجال قول بالاتری نسبت به سطح مطالب این کتاب مختصر است (و لذا به کتب بالاتر موکول می‌کنیم).

«تنبیهی در باب تبدل قطع»

اگر مکلف از روی خطا به چیزی قطع پیدا کند و برطبق آن عمل کند و سپس یقیناً برایش

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۰

لا ینبغی الشک فی عدم الاجزاء، و السر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما استوفى مصلحة الواقع بأى وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي، لأنه فى الحقيقة لا أمر موجه إليه و إنما كان يتخيل الأمر. و عليه، فيجب امتثال الواقع فى الوقت أداء و فى خارجه قضاء.

نعم لو ان العمل الذى قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحة الواقع فانه لا بد ان يكون مجزياً. و لكن هذا أمر آخر اتفافی ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية: مقدمة الواجب تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه انه إذا وجب عليه شيء و كان حصوله يتوقف على مقدمات، فانه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها. و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك و النزاع، و إنما الذى وقع موضعاً للشك و جرى فيه النزاع عند الاصوليين هو ان هذه اللابديه العقلية للمقدمة التى لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابديه شرعاً أيضاً؟ يعنى ان الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعى و جوب مقدمته شرعاً؟ أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلاً و جوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى.

و بعبارة رابعة أكثر وضوحاً: ان العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أى يدرك لزومها) و لكن هل يحكم أيضاً بانها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟ و على هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هى موضع البحث فى هذه المسألة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۱

روشن گردد که خطا کرده، در این صورت بدون شک، عملش مجزی نیست و سرّ این مطلب، واضح است. زیرا در هنگام قطع اول، عملی که مصلحت واقع را بوجهی از وجوه، استیفاء کند، انجام نداده است و لذا چگونه ممکن است تکلیف واقعی از او ساقط شود؟ چون در حقیقت امری متوجه آن عمل که وی انجام داده، نبوده و او خیال می‌کرده که امری در کار است! و بنابراین بر این شخص واجب است که واقع را در وقت به صورت اداء و در خارج وقت بصورت قضاء، امتثال نماید.

آری، اگر اتفاقاً عملی که او قطع به وجوبش پیدا کرده، تأمین‌کننده مصلحت واقع باشد، به ناچار باید آن را مجزی دانست و لکن این مسئله دیگری است و اتفاقی می‌باشد و مجزی بودن آن از این جهت نیست که آن عمل، مقطوع الوجوب بوده است.

مسئله دوم مقدمه واجب

تحریر نزاع:

هر عاقلی وجدانا درک می‌کند که اگر چیزی بر او واجب باشد و حصول آن شیء متوقف بر مقدماتی باشد، به ناچار بایستی ابتداء آن مقدمات را تحصیل کند تا توسط آنها به آن چیز نائل گردد و این مسئله تا این حدّش، محل شک و نزاع نیست. آنچه محل شک واقع شده و اصولیون در آن نزاع کرده‌اند این است که از این ضرورت عقلی - در مورد مقدمه‌ای که واجب جز با انجام آن تمام نمی‌شود - آیا ضرورت شرعی نیز کشف می‌شود یا نه؟

یعنی آیا عقلا از وجوب شرعی یک واجب، وجوب شرعی مقدمه‌اش هم لازم می‌آید یا نه؟

یا به طور کلی چنین بگو: هر فعلی که در نزد مولایی از موالی واجب باشد، آیا عقلا از وجوب آن، وجوب مقدمه‌اش نیز در نزد آن مولی لازم می‌آید یا نه؟

و به تعبیر چهارم که وضوح بیشتری دارد می‌گوئیم: بدون شک، عقل بر وجوب مقدمه واجب حکم می‌کند یعنی لزوم مقدمه را درک می‌کند، و لکن بحث این است که آیا عقل بر این مطلب نیز حکم می‌کند که مقدمه در نزد کسی که امر به ذی المقدمه نموده واجب است؟!

با این بیان روشن می‌شود که آنچه در این مسئله محل بحث است، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۲

مقدمه الواجب من ای قسم من المباحث الاصولیه؟

و إذا اتضح ما تقدم فی تحریر النزاع نستطيع ان نفهم انه فی ای قسم من أقسام المباحث الاصولیه ینبغی ان تدخل هذه المسأله. و توضیح ذلك: ان هذه الملازمه - علی تقدیر القول بها - تكون علی انحاء ثلاثه: اما ملازمه غیر بینه، أو بینه بالمعنی الأعم، أو بینه بالمعنی الأخص. [۱۶۶]

فان كانت هذه الملازمه - فی نظر القائل بها - غیر بینه أو بینه بالمعنی الأعم، فاثبات اللازم و هو وجوب المقدمه شرعا لا یرجع إلى دلالة اللفظ أبدا بل إثباته إنما يتوقف علی حجیه هذا الحكم العقلی بالملازمه، و إذا تحققت هناك دلالة فهی من نوع دلالة الإشاره [۱۶۷]. و علی هذا فیجب ان تدخل المسأله فی بحث الملازمات العقلیه غیر المستقله، و لا یصح إدراجها فی مباحث الألفاظ.

و ان كانت هذه الملازمه - فی نظر القائل بها - ملازمه بینه بالمعنی الأخص، فاثبات اللازم لا محاله بالدلالة اللفظیه و هی الدلالة الالتزامیه خاصه. و الدلالة الالتزامیه من الظواهر التي هی حجّه.

و لعله لأجل هذا ادخلوا هذه المسأله فی مباحث الألفاظ و جعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. و هم علی حق فی ذلك إذا كان

القائل بالملازمة لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينه بالمعنى الأخص، و لكن الأمر ليس كذلك. إذن، يمكننا ان نقول: ان هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها: يمكن ان تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، و يمكن ان تدخل في ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۳

مقدمه واجب از کدام قسم مباحث اصولی است؟

و چون روشن شد که محل نزاع چیست، می‌توانیم بفهمیم که این مسئله مقدمه واجب، می‌بایست در کدامیک از اقسام مباحث اصولی داخل گردد. و توضیح مطلب بدین قرار است:

این ملازمه- در صورتی که بدان قائل شویم- بر سه گونه است: یا ملازمه غیر بین است و یا بین بالمعنی الاعم است و یا بین بالمعنی الأخص. [۱۶۸]

اگر این ملازمه در نظر کسی که بدان قائل است، غیر بین یا بین بالمعنی الاعم باشد، اثبات لازم یعنی وجوب شرعی مقدمه، اصلا به دلالت لفظ بازمی‌گردد بلکه اثبات آن متوقف بر حجیت همین حکم عقلی به ملازمه خواهد بود و اگر هم دلالتی محقق شود، از نوع دلالت اشاره می‌شود [۱۶۹] و بنابراین لازم است این مسئله در بحث ملازمات عقلیه غیر مستقل داخل شود و صحیح نیست که در مباحث الفاظ داخل شود.

و اگر این ملازمه در نظر کسی که قائل به آن است، بین بالمعنی الأخص باشد، اثبات لازم به ناچار براساس دلالت لفظی است که مشخصا همان دلالت التزامیه است و دلالت التزامی از ظواهری است که حجّت شمرده می‌شود.

و شاید به همین خاطر است که علماء این مسئله را در مباحث الفاظ داخل کرده و مشخصا آن را از مباحث اوامر شمرده‌اند. و البته این ادخال از جانب علماء در صورتی درست است که قائل به ملازمه، آن را بین بالمعنی الأخص بدانند و لکن قضیه، چنین نیست (یعنی ملازمه، بین بالمعنی الأخص نمی‌باشد). بنابراین می‌توانیم بگوئیم که این مسئله به خاطر اختلاف اقوالی که در آن است، دو جهت دارد: ممکن است طبق برخی اقوال (قول به ملازمه بین بالمعنی الأخص) در مباحث الفاظ داخل شود و ممکن است براساس قولی دیگر (ملازمه غیر بین و یا بین اعم) در

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۴

الملازمات العقلية على البعض الآخر.

و لكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية- كما صنعنا- لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الأمر انه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. و على القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل. و الجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

ثمره النزاع

ان ثمره النزاع المتصوره- أولا و بالذات- لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدمه شرعا بالاضافه إلى وجوبها العقلي الثابت. و هذا المقدار كاف في ثمره المسألة الاصولية، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

و لكن هذه ثمره غير عملية، باعتبار ان المقدمه بعد فرض وجوبها العقلي و لا بدیهة الإتيان بها لا فائده في القول بوجوبها شرعا أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف ان يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذی المقدمه.

و عليه، فالبحت عن هذه المسألة لا يكون بحثا عمليا مفيدا، بل يبدو لأول وهله انه لغو من القول لا طائل تحته، مع ان هذه المسألة من

أشهر مسائل هذا العلم و أدقها و أكثرها بحثا. و من أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. و في الحقيقة ان كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن و لا تغنى من جوع. (راجع عنها المطولات ان شئت).
فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا؟ و هل من الأصح ان نترك البحث عنها؟
نقول: لا!

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۵

بحث ملازمات عقلی وارد گردد.

و لكن به خاطر جمع بین این دو جهت، مناسب است آن را- چنان که ما چنین کرده‌ایم- در بحث ملازمات عقلیه داخل کنیم، چون در هر حال، بحث در اینجا بر سر ثبوت ملازمه است.

منتها برطبق یک قول (ملازمه بین اخص) به عنوان صغرای حجیت ظهور قرار می‌گیرد کما اینکه در صغرای حجیت عقل نیز داخل می‌شود. و برطبق قول دیگر (ملازمه غیر بین یا بین اعم) فقط به عنوان صغرای حجیت عقل مطرح می‌شود. و جامع بین این دو نظر این است که مسئله مقدمه واجب، صغرای حجیت عقل می‌باشد.

نمره نزاع:

ثمره‌ای که اولاً و بالذات برای این نزاع در مسئله مقدمه واجب تصوّر می‌شود این است که می‌توان از وجوب عقلی مقدمه، وجوب شرعی آن را استنتاج کرد. و همین مقدار ثمره، برای یک مسئله اصولی کافی است، زیرا مقصود از علم اصول، کمک گرفتن از مسائل آن برای استنباط احکام از ادله آنهاست.

و لكن این ثمره، ثمره غیر عملی است، زیرا بعد از اینکه فرض کردیم مقدمه وجوب عقلی دارد و تحصیل آن اجتناب‌ناپذیر است، فائده‌ای ندارد که قائل به وجوب شرعی آن شویم یا قائل به عدم وجوبش شویم. زیرا مکلف مادام که در صدد امتثال ذی المقدمه است، به هیچ وجه نمی‌تواند مقدمه را ترک کند و بنابراین، بحث از این مسئله، بحث عملی مفیدی نیست. بلکه در وهله اول چنین به نظر می‌رسد که این بحث، لغو است و فائده‌ای ندارد، با اینکه این مسئله، از مشهورترین و دقیق‌ترین مسائل علم اصول است و بیشترین بحث‌ها در مورد آن صورت گرفته است.

و لذا برخی از اصولیون متأخر در صدد برآمده‌اند که از فوائد عملیه این بحث- غیر از ثمره اصل وجوب- جستجو کنند و در حقیقت، آنچه آنان به عنوان ثمره ذکر کرده‌اند، هیچ فائده‌ای ندارد (و اگر خواستی در این زمینه به کتاب‌های مفصل اصولی مراجعه کن).

حال نظر شما چیست و آیا بحث از این مسئله، به طور کلی لغو است؟ و آیا صحیح‌تر این است که ما این بحث را رها کنیم؟
می‌گوئیم: نه!

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۶

ان للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم تكن لها فوائد عملية، و لا يستهان بتلك الفوائد كما ستري، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر و المقدمات المفوتة و عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الاصولي ان يتجاهلها و يغفلها. و هذا كله ليس بالشيء القليل و ان لم تكن هي من المسائل الاصولية. و لذا تجد ان أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوّه عنها و أمثالها. اما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال

الاصولیین.

هذا، و نحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في امور تسعة.

۱- الواجب النفسی و الغیری

تقدم في المقصد الأول معنى الواجب النفسی و الغیری، و يجب توضیحهما الآن، فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغیری هو نفس وجوب المقدمه، على تقدير القول بوجوبها. و عليه، فنقول في تعريفهما:

الواجب النفسی: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغیری: ما وجب لواجب آخر.

و هذان التعريفان اسدّ التعريفات لهما و أحسنها، و لكن يحتاجان إلى بعض من التوضیح:

فان قولنا: «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة ان العبارة تعطى ان معناها ان يكون وجوب الشيء علة لنفسه في الواجب النفسی، و ذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغیری، إذ يستفاد منه ان وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور. و لا شك في ان هذا محال في الواجب النفسی، إذ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۷

چرا که این مسئله، فوائد علمیه زیادی دارد، گرچه فوائد عملیه نداشته باشد! و نباید این ثمرات علمی، دست کم گرفته شود، چرا که این مسئله با بسیاری از مسائلی که در فقه جنبه عملی دارند مرتبط است مثل بحث از شرط متأخر، مقدمات مفوّته، عبادی بودن بعضی از مقدمات مثل طهارات ثلاث (وضو، غسل و تیمّم) و مباحث دیگری که عالم اصولی نباید نسبت به آنها جاهل یا غافل باشد. و این همه چیز کمی نیست و لو اینکه مقدمه واجب از مسائل اصولی نباشد.

و لذا خواهی دید که اهم مباحث ما در این مسئله، همین اموری است که ناشی از مسئله مقدمه واجب و مثالهای آن است. اما خود بحث از اصل ملازمه- گویا- بحثی حاشیه‌ای است، بلکه در ذهن اصولیون، در ردیف آخر است.

اینک ما به پیروی از علماء اصول، قبل از بحث از اصل مسئله، مقدمات آن را در طی نه مسئله بیان می‌کنیم:

[مقدمات بحث]

۱- واجب نفسی و واجب غیری

معنای واجب نفسی و غیری در جزء اول، ص ۷۷ (عربی) گذشت و اینک لازم است آنها را توضیح دهیم چرا که در اینجا به بحث از آنها احتیاج داریم، زیرا وجوب غیری- به فرض که قائل به وجوب مقدمه باشیم- همان وجوب مقدمه است و لذا در تعریف واجب غیری و نفسی می‌گوئیم:

واجب نفسی: آن است که به خاطر خودش واجب شده نه به خاطر واجب دیگر.

واجب غیری: آن است که به خاطر واجب دیگر، واجب شده است.

این دو تعریف، متقن‌ترین و بهترین تعریف برای دو مفهوم فوق است، ولی احتیاج به اندکی توضیح دارد: اینکه می‌گوئیم: در واجب نفسی «واجب به خاطر خودش واجب شده است» گاهی در اولین وهله، ممکن است کسی چنین بپندارد که معنای عبارت فوق این است که وجوب یک چیز، علت خودش می‌باشد و این توهم به مقتضای مقابله‌ای است که بین تعریف واجب نفسی و تعریف واجب غیری وجود دارد. زیرا از تعریف واجب غیری چنین استفاده می‌شود که- چنان که مشهور گفته‌اند- وجوب غیر، علت وجوب واجب غیری است و بدون شک چنین

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۸

کیف یکون الشیء عله لنفسه؟

و یندفع هذا التوهم بأدنی تأمل، فان ذلك التعبير عن الواجب النفسی، صحیح لا غبار علیه، و هو نظیر تعبیرهم عن الله تعالی بانه «واجب الوجوب لذاته»، فان غرضهم منه ان وجوده لیس مستفادا من الغير و لا لأجل الغير کالممكن، لا ان معناه انه معلول لذاته. و كذلك هنا نقول فی الواجب النفسی، فان معنی «ما وجب لنفسه» ان وجوبه غیر مستفاد من الغير و لا لأجل الغير، فی قبال الواجب الغیری الذی وجوبه لأجل الغير، لا ان وجوبه مستفاد من نفسه.

و بهذا یتضح معنی تعریف الواجب الغیری «ما وجب لواجب آخر» فان معناه ان وجوبه لأجل الغير و تابع للغير، لکونه مقدمه لذلك الغير الواجب. و سیأتی فی البحث الآتی توضیح معنی التبعیة هذه لیتجلی لنا المقصود من الوجوب الغیری فی الباب.

۲- معنی التبعیة فی الوجوب الغیری

قد شاع فی تعبیراتهم کثیرا قولهم: «ان الواجب الغیری تابع فی وجوبه لوجوب غیره»، و لکن هذا التعبير مجمل جدا، لأن التبعیة فی الوجوب یمکن ان تتصور لها معانی أربعة، فلا بد من بیانها و بیان المعنی المقصود منها هنا، فنقول:

۱- ان یکون معنی الوجوب التبعی هو الوجوب بالعرض. و معنی ذلك انه لیس فی الواقع الا-وجوب واحد حقیقی- و هو الوجوب النفسی- ینسب إلى ذی المقدمه أولا و بالذات و إلى المقدمه ثانيا و بالعرض. و ذلك نظیر الوجود بالنسبة إلى اللفظ و المعنی حینما یقال: المعنی موجود باللفظ، فان المقصود بذلك ان هناك وجودا واحدا حقیقیا ینسب إلى اللفظ أولا و بالذات و إلى المعنی ثانيا و بالعرض.

و لکن هذا الوجه من التبعیة لا- ینبغی ان یکون هو المقصود من التبعیة هنا، لأن المقصود من الوجوب الغیری وجوب حقیقی آخر یثبت للمقدمه غیر وجوب

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۹

چیزی در واجب نفسی محال است، زیرا چگونگی یک شیء می تواند علت خودش باشد؟

و این توهم با اندک تأملی برطرف می شود، زیرا این تعبیر در مورد واجب نفسی ایرادی ندارد همان طور که در مورد خداوند چنین تعبیر می کنند که او «واجب الوجود لذاته» است. و منظور حکماء این است که وجود خداوند همانند ممکن الوجود از غیر نیست و به خاطر غیر هم نیست، نه اینکه معنایش این باشد که خداوند معلول خودش می باشد. همین طور در اینجا وقتی در مورد واجب نفسی می گوئیم «به خاطر خودش واجب شده» معنایش این است که وجوبش مستفاد از غیر و برای غیر نیست، به عکس واجب غیری که وجوبش به خاطر غیر است نه اینکه وجوبش مستفاد از خودش باشد.

و با این بیان معنای واجب غیری که در تعریف آن گفته اند «واجبی است که به خاطر واجب دیگر، واجب می شود» واضح می شود، زیرا معنایش این است که وجوب آن به خاطر غیر و تابع غیر است زیرا مقدمه برای آن غیری است که واجب است. و در بحث آینده توضیح معنای تبعیت خواهد آمد تا برای ما روشن شود که مقصود از وجوب غیری در این باب چیست.

۲- معنای تبعیت در وجوب غیری

در تعابیر علماء اصول، بسیار شایع است که می گویند: «واجب غیری در وجوبش تابع وجوب غیر است». و لکن این تعبیر، جدا مجمل است، زیرا برای تبعیت در وجوب، ممکن است چهار معنی تصوّر شود و لذا بایستی این چهار معنا را بیان کنیم و مشخص سازیم که کدام یک از این معانی در اینجا مورد نظر است. لذا می گوئیم:

۱- ممکن است معنای وجوب تبعی، وجوب بالعرض باشد و معنای وجوب بالعرض این است که در واقع جز یک وجوب حقیقی-

که همان وجوب نفسی است- در کار نیست و همین وجوب است که اولاً و بالذات به ذی المقدمه و ثانياً و بالعرض به مقدمه نسبت داده می‌شود. و این امر شبیه انتساب وجود به لفظ و معنی است آنجا که می‌گویند: معنا به وسیله لفظ موجود است. و مقصود این است که یک وجود حقیقی در کار است که اولاً- و بالذات منسوب به لفظ است و ثانياً و بالعرض منسوب به معنی است. و لکن این گونه از تبعیت، نمی‌تواند در اینجا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۰

ذیها النفسی، بأن یکون لكل من المقدمه و ذیها وجوب قائم به حقیقه. و معنی التبعیه فی هذا الوجه ان الوجوب الحقیقی واحد و یکون الوجوب الثانی وجوباً مجازياً. علی ان هذا الوجوب بالعرض لیس وجوباً یزید علی اللابدیة العقلیه للمقدمه حتی یمکن فرض النزاع فیہ نزاعاً عملياً.

۲- ان یکون معنی التبعیه صرف التأخر فی الوجود، فیکون ترتب الوجوب الغیری علی الوجوب النفسی نظیر ترتب أحد الوجودین المستقلین علی الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمه بعثاً مستقلاً و لکنه بعد البعث نحو ذیها مرتب علیه فی الوجود، فیکون من قبیل الأمر بالحج المرتب وجوداً علی حصول الاستطاعة، و من قبیل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

و لکن هذا الوجه من التبعیه أيضاً لا ینبغی ان یکون هو المقصود هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمه- فی الحقیقه- وجوباً نفسياً آخر فی مقابل وجوب ذی المقدمه و إنما یکون وجوب ذی المقدمه له السبق فی الوجود فقط. و هذا ینافی حقیقه المقدمیه فانها لا تكون الا موصلةً إلى ذی المقدمه فی وجودها و فی وجوبها معاً.

۳- ان یکون معنی التبعیه ترشح الوجوب الغیری من الوجوب النفسی لذی المقدمه علی وجه یکون معلولاً له و منبعثاً منه انبعث الاثر من مؤثره التکوینی کانبعاث الحرارة من النار.

و كأن هذا الوجه من التبعیه هو المقصود للقوم، و لذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها إطلاقاً و اشتراطاً لمكان هذه المعلولیة، لأن المعلول لا یتحقق الا حيث تتحقق علته و إذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا یتخلف عنها. و أيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۱

مقصود و مراد باشد، زیرا مقصود از وجوب غیری، وجوب حقیقی دیگری غیر از وجوب نفسی ذی المقدمه است که برای مقدمه ثابت می‌شود. یعنی برای هر یک از مقدمه و ذی المقدمه، یک وجوب حقیقی جداگانه وجود دارد و اما معنای تبعیت به نحوی که بیان شد این است که وجوب حقیقی یکی است و وجوب دوم، وجوبی مجازی است. به علاوه این وجوب بالعرض، وجوبی زائد بر همان ضرورت عقلی مقدمه نیست تا بتوان نزاعی عملی را در آن فرض کرد.

۲- ممکن است معنای تبعیت، صرف تأخر در وجود باشد که در این صورت ترتب وجوب غیری بر وجوب نفسی، همچون ترتب یکی از دو وجود مستقل بر دیگری می‌شود. یعنی بعنی که متوجه مقدمه است. بعنی مستقل، اما پس از بعث متوجه به ذی المقدمه و وجوداً متأخر از آن است. و لذا از قبیل امر به حج است که وجوداً متأخر و مترتب بر حصول استطاعت است. و نیز از قبیل امر به نماز است که بعد از حصول بلوغ یا دخول وقت، محقق می‌شود.

و لکن این معنا از تبعیت نیز نمی‌تواند در اینجا مراد باشد، چون اگر چنین معنایی مقصود باشد، بایستی وجوب مقدمه- در حقیقت- وجوب نفسی دیگری در مقابل وجوب ذی المقدمه باشد و وجوب ذی المقدمه نسبت به وجوب مقدمه، صرفاً سبقت وجودی داشته باشد و حال آنکه این امر با حقیقت مقدمیت منافات دارد، زیرا مقدمه هم در وجودش و هم در وجوبش، بایستی موصل به ذی المقدمه باشد (نه اینکه خودش مستقل باشد).

۳- ممکن است معنای تبعیت، ترشح وجوب غیرى از وجوب نفسى ذى المقدمه باشد به گونه‌ای وجوب غیرى معلول وجوب نفسى و منبعث از آن باشد، همان‌طور که اثر منبعث از مؤثر تکوینى اش می‌باشد نظیر انبعاث حرارت از آتش. و گویا (به نظر می‌رسد) همین معنا از تبعیت، مورد نظر علماء اصول است و لذا گفته‌اند وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذى المقدمه است زیرا معلول آن است و معلول هرگز محقق نمی‌شود مگر آنجا که علتش محقق گردد و اگر علتش تحقق یابد، معلول لزوماً بایستی محقق گردد و نمی‌تواند تخلف کند. و نیز علماء در تعلیل امتناع وجوب مقدمه قبل از وجوب ذى المقدمه گفته‌اند که این به خاطر این است که وجود معلول قبل از وجود علتش محال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۲

و لكن هذا الوجه لا ینبغى ان یکون هو المقصود من تبعیة الوجوب الغیری و ان اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسى لو كان علّة للوجوب الغیری فلا یصح فرضه الا علّة فاعلیة تکوینیة دون غیرها من العلل، فانه لا معنى لفرضه علّة صوریة أو مادیة أو غائیة. و لكن فرضه علّة فاعلیة أيضا باطل جزما، لوضوح ان العلة الفاعلیة الحقیقیة للوجوب هو الأمر، لأن الأمر فعل الأمر. و الظاهر ان السبب فى اشتهاه معلولیة الوجوب الغیری هو ان شوق الأمر للمقدمة هو الذى یکون منبعثا من الشوق إلى ذى المقدمه، لأن الانسان إذا اشتاق إلى فعل شىء اشتاق بالتبع إلى فعل کل ما یتوقف علیه. و لكن الشوق إلى فعل الشىء من الغیر لیس هو الوجوب و إنما الشوق إلى فعل الغیر یدفع الأمر إلى الأمر به اذ لم یحصل ما یمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر و هو اهل له انتزع منه الوجوب.

و الحاصل: لیس الوجوب الغیری معلولا- للوجوب النفسى فى ذى المقدمه و لا- ینتهى إليه فى سلسله العلل، و إنما ینتهى الوجوب الغیری فى سلسله علله الى الشوق الى ذى المقدمه اذا لم یکن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمه لأن الشوق إلى ذى المقدمه إذا لم یکن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمه لأن الشوق- على کل حال- لیس علّة تامه إلى فعل ما یشتاق إليه. فتذکر هذا، فانه سینفعک فى وجوب المقدمه المفوتة و فى أصل وجوب المقدمه، فانه بهذا البیان سیتضح کیف یمکن فرض وجوب المقدمه المفوتة قبل وجوب ذیها، و بهذا البیان سیتضح أيضا کیف ان المقدمه مطلقا لیست واجبه بالوجوب المولوی.

۴- ان یکون معنى التبعیة هو ترشح الوجوب الغیری من الوجوب النفسى و لكن لا بمعنی انه معلول له، بل بمعنی ان الباعث للوجوب الغیری- على تقدير القول به- هو الواجب النفسى باعتبار ان الأمر بالمقدمه و البعث نحوها إنما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۳

و لكن باید گفت این معنی از تبعیت وجوب غیرى نیز نمی‌تواند مراد باشد گرچه در زبان علماء مشهور است. زیرا اگر وجوب نفسى بخواهد علت وجوب غیرى باشد، فرض صحیحى ندارد مگر اینکه علت فاعلی تکوینى باشد نه علتى دیگر. چون معنا ندارد که آن را علت صوری یا مادی یا غایبى فرض کنیم. و لكن فرض اینکه علت فاعلی باشد نیز جزما باطل است، چون واضح است که علت فاعلی حقیقى برای وجوب، خود امر است. و امر، فعل آمر است.

و ظاهر این است که سبب مشهوریت وجوب غیرى این است که شوق آمر به مقدمه، منبعث از شوق او به ذى المقدمه است. زیرا انسان وقتى به انجام کارى شوق پیدا کند، تبعا به انجام مقدمات آن نیز شوق پیدا می‌کند. و لكن این شوق به انجام کارى توسط دیگرى، خود وجوب نیست بلکه این شوق، آمر را وادار می‌کند که به دیگرى امر کند که فعل را انجام دهد البته در صورتى که مانعى (مثل تقیه، خوف و ...) برای امر کردن وجود نداشته باشد. اگر با چنین شرایطى از آمر، امر صادر شود و آمر برای امر کردن، اهلیت (علو مرتبه) داشته باشد، از این صدور امر، وجوب انتزاع می‌شود.

حاصل آنکه وجوب غیرى، معلول وجوب نفسى در ذى المقدمه نیست و (وجوب غیرى مقدمه) در سلسله علل، به ذى المقدمه نمی‌رسد، بلکه وجوب غیرى در سلسله علل خود به شوق نسبت به ذى المقدمه منتهی می‌گردد البته در فرضى که مانعى برای آمر

از امر کردن به مقدمه، وجود نداشته باشد. زیرا- در هر حال- شوق علت تامه برای انجام آنچه امر بدان مشتاق است، نیست. این نکته را در خاطر داشته باشید، زیرا به زودی در بحث وجوب مقدمه مفوته و در اصل وجوب مقدمه، بسیار سودمند است. چون با این بیان روشن می‌شود که چگونه می‌توان وجوب مقدمه مفوته را قبل از وجوب ذی المقدمه فرض کرد. همچنین با این بیان روشن می‌شود که چگونه، مقدمه به طور مطلق، وجوب مولوی ندارد (بلکه وجوبش ارشادی و عقلی است).

۴- ممکن است معنای تبعیت، ترشح وجوب غیری از جانب وجوب نفسی باشد اما نه به این معنا که معلول آن باشد. بلکه بدین معنا که باعث وجوب غیری- به فرض که بدان قائل شویم- واجب نفسی باشد. به اعتبار اینکه امر به مقدمه و بعث و برانگیختن بسوی آن، برای رسیدن به ذی المقدمه واجب و تحصیل آن است. پس وجوب مقدمه، راه و طریقی برای رسیدن به ذی المقدمه است، و اگر نبود که ذی المقدمه، مراد مولی است، مقدمه هم واجب نمی‌شد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۴

هو لغایة التوصل إلى ذیها الواجب و تحصیله، فیکون وجوبها وصله و طریقا إلى تحصیل ذیها و لولا ان ذیها کان مرادا للمولی لما أوجب المقدمه. و یشیر إلى هذا المعنی من التبعیة تعریفهم للواجب الغیری بانه «ما وجب لواجب آخر»، أى لغایة واجب آخر و لغرض تحصیل و التوصل إليه، فیکون الغرض من وجوب المقدمه على تقدیر القول به هو تحصیل ذیها الواجب. و هذا المعنی هو الذی ینبغی ان یکون معنی التبعیة المقصوده فی الوجوب الغیری. و یلزمها ان یکون الوجوب الغیری تابعا لوجوبها إطلاقا و اشتراطا.

و علیه، فالوجوب الغیری وجوب حقیقی و لکنه وجوب تبعی توصلی آلی، و شأن وجوب المقدمه شأن نفس المقدمه. فکما ان المقدمه بما هی مقدمه لا یقصد فاعلها الا التوصل إلى ذیها، كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصیل ذیها، کالآله الموصلة التي لا تقصد بالأصالة و الاستقلال.

و سر هذا واضح، فان المولی- بناء على القول بوجوب المقدمه- إذا أمر بذی المقدمه فانه لا بد له لغرض تحصیل من المكلف ان يدفعه و یبعثه نحو مقدماته فیأمره بها توصلا إلى غرضه. فیکون البعث نحو المقدمه- على هذا- بعثا حقیقا، لا انه یتبع البعث إلى ذیها على وجه ینسب إليها بالعرض کما فی الوجه الأول، و لا انه یبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمه و لغرض فیها بعد البعث نحو ذیها کما فی الوجه الثانی، و لا ان البعث نحو المقدمه من آثار البعث نحو ذیها على وجه یکون معلولا له کما فی الوجه الثالث. و سیأتی تتمه للبحث فی المقدمات المفوته.

۳- خصائص الوجوب الغیری

بعد ما اتضح معنی التبعیة فی الوجوب الغیری تتضح لنا خصائصه التي بها یمتاز عن الوجوب النفسی، و هی امور:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۵

و تعریفی که علماء از واجب غیری کرده‌اند، به همین معنا اشاره دارد، می‌گویند: «واجب غیری آن است که به خاطر واجب دیگر واجب شده است». یعنی واجب غیری، برای یک واجب دیگر و رسیدن و تحصیل آن واجب شده است و لذا غرض از وجوب مقدمه- به فرض که به آن قائل شویم- تحصیل ذی المقدمه واجب است.

و همین معنای چهارم است که می‌تواند در معنای تبعیت در وجوب غیری، مراد و مقصود باشد و لازم آن این است که وجوب غیری از حیث اطلاق و اشتراط تابع خود مقدمه باشد.

و بنابراین، وجوب غیری، وجوبی حقیقی است ولی در عین حال وجوب تبعی توصلی آلی (ابزاری) است. و وضعیت وجوب مقدمه، همان وضعیت خود مقدمه است، یعنی همان‌طور که مقدمه از آن حیث که مقدمه است طوری است که فاعل آن را صرفا برای

رسیدن به ذی المقدمه انجام می‌دهد، وجوب مقدمه نیز صرفاً برای رسیدن و تحصیل ذی المقدمه است، مثل ابزاری که اصالتاً و استقلالاً خودش قصد نمی‌شود (بلکه با آن کار دیگری انجام می‌شود).
و سرّ این مطلب آشکار است، چون مولی - بنا بر قول به وجوب مقدمه - وقتی به ذی المقدمه امر کند، برای رسیدن به غرضش که همان انجام و تحصیل آن توسط مکلف می‌باشد، بایستی مکلف را به سمت انجام مقدمات آن وادار و تحریک کند و لذا است که برای رسیدن به غرضش، امر به مقدمات را برای مکلف صادر می‌کند. پس برانگیختن به سمت مقدمه - بنا بر آنچه گفتیم - بعثی حقیقی است، نه اینکه تابع بعث به سمت ذی المقدمه باشد و بالعرض (مجازاً) به مقدمه نسبت داده شود. کما اینکه در وجه اول از معنای چهارگانه تبعیت، چنین بود. و نه چنین است که مولی، مکلف را با بعثی مستقل و برای غرضی در خود مقدمه پس از بعث به سمت ذی المقدمه، برانگیزد کما اینکه در وجه دوم گذشت. و نه به این معناست که بعث به سمت مقدمه از آثار بعث به سمت ذی المقدمه باشد به صورتی که معلول آن تلقی شود کما اینکه در وجه سوم گذشت.
و به زودی باقی مانده این بحث در باب مقدمات مفوتّه خواهد آمد.

۳- ویژگی‌های وجوب غیري

پس از روشن شدن معنای تبعیت در وجوب غیري، ویژگی‌هایی که با آن‌ها وجوب غیري از وجوب نفسی ممتاز می‌گردد، مشخص می‌شود. این ویژگی‌ها عبارتند از:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۶

۱- ان الواجب الغيري كما لا- بعث استقلالاً له- كما تقدم- لا إطاعةً استقلالياً له، و إنما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذی المقدمه، بخلاف الواجب النفسی فانه واجب لنفسه و يطاع لنفسه.

۲- انه بعد ان قلنا إنه لا إطاعةً استقلالياً للوجوب الغيري و إنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذی المقدمه فلا بد الا يكون له ثواب على إطاعته [۱۷۰] غير الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذی المقدمه، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذی المقدمه. و لذا نجد ان من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسی، لا انه يستحق عقابات متعدده بعدد مقدماته المتروكه.

و اما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب على المشی على القدم إلى الحج أو زيارة الحسين عليه السلام و انه في كل خطوة كذا من الثواب فينبغي - على هذا- ان يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار «ان افضل الأعمال أحمرها»، و كلما كثرت مقدمات العمل و زادت صعوبتها كثرت حمارة العمل و مشقته، فينسب الثواب إلى المقدمه مجازاً ثانياً و بالعرض، باعتبار انها السبب في زيادة مقدار الحمارة و المشقة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا ان الثواب على نفس المقدمه.

و من أجل انه لا- ثواب على المقدمه استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات، كالتطهات الثلاث، الظاهر منه ان الثواب على نفس المقدمه بما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۷

۱- واجب غیري، همان‌طور که بعث مستقلی ندارد- چنان‌که گذشت- اطاعت مستقلی هم ندارد، بلکه اطاعتش همانند وجوبش برای رسیدن به ذی المقدمه است، برخلاف واجب نفسی که وجوب نفسی و اطاعت نفسی دارد.

۲- پس از اینکه گفتیم وجوب غیري، اطاعت استقلالاً ندارد، بلکه اطاعتش همچون وجوبش صرفاً برای رسیدن به ذی المقدمه است، پس بایستی ثوابی برای اطاعت آن [۱۷۱] غیر از ثوابی که برای اطاعت ذی المقدمه منظور می‌شود وجود نداشته باشد. کما

اینکه عقابی هم بر عصیانش غیر از همان عقابی که بر عصیان ذی المقدمه مترتب می‌شود، نیست.

و لذا می‌بینیم کسی که با ترک مقدمات، واجبی را ترک کند، بیش از یک عقاب بر خود واجب نفسی را مستحق نیست، نه اینکه به تعداد مقدماتی که ترک کرده، استحقاق عقاب‌های متعدد داشته باشد. و اما آنچه در شریعت وارد شده که بر بعضی مقدمات، ثواب داده می‌شود مثل اینکه برای قدم برداشتن به سمت حج یا زیارت امام حسین علیه السلام و یا در هر قدمی فلان مقدار ثواب منظور می‌شود- براساس آنچه گفتیم- بایستی حمل بر این معنی شود که ثواب خود عمل، بر مقدماتش توزیع می‌شود (نه اینکه خود مقدمه ثواب مستقل دارد). و این به اعتبار این است که برترین اعمال، سخت‌ترین آنهاست و هرچه مقدمات عمل بیشتر و سختی‌اش افزون‌تر باشد، دشواری و مشقت انجامش بیشتر می‌شود. بنابراین انتساب ثواب به مقدمه، ثابا و بالعرض (مجازا) است، چرا که مقدمه سبب می‌شود که مقدار مشقت و سختی در خود عمل زیاد شود.

پس مقدمه سبب برای زیادت ثواب است، نه اینکه ثواب بر خود مقدمه باشد.

و چون ثوابی برای خود مقدمه نیست، برخی در استحقاق ثواب بر انجام بعضی مقدمات مثل وضو و غسل و تیمم اشکال کرده‌اند، درحالی که ظاهر این است که ثواب بر خود این مقدمات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۸

هی، و سیاتی حله ان شاء الله تعالی.

۳- ان الوجوب الغیری لا یکون الا توصلیا، اى لا یکون فى حقیقه عبادیا و لا یقتضى فى نفسه عبادیه المقدمه اذ لا یتحقق فى قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا فى الخاصه الاولى انه لا اطاعه استقلالیه له، بل إنما یؤتی بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذیها و اطاعه امر ذیها فالمقصود بالامتثال به نفس امر ذیها. و من هنا استشكلوا فى عبادیه بعض المقدمات كالطهارات الثلاث. و سیاتی حله ان شاء الله تعالی.

۴- ان الوجوب الغیری تابع لوجوب ذی المقدمه اطلاقا و اشتراطا و فعلیه و قوه، قضاء لحق التبعیه، كما تقدم. و معنی ذلك انه كل ما هو شرط فى وجوب ذی المقدمه فهو شرط فى وجوب المقدمه، و ما ليس بشرط لا یکون شرطا لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذی المقدمه تحقق معه وجوب المقدمه. و على هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلی للمقدمه قبل تحقق وجوب ذیها لاستحاله حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحاله حصول المعلول قبل حصول علته بناء على ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذیها.

و من هنا استشكلوا فى وجوب المقدمه قبل زمان ذیها فى المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلا - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهاره حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر یکون مفوتا للواجب فى وقته و لهذا سمیت مقدمه مفوتة باعتبار ان ترکها قبل الوقت یکون مفوتا للواجب فى وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع ان الصوم لا- يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلیه و وجوب مقدمته؟ و سیاتی ان شاء الله تعالی حل هذا الاشكال فى بحث المقدمات المفوتة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۹

تعلق می‌گیرد و ان شاء الله به زودی حل این اشکال خواهد آمد.

۳- وجوب غیری، صرفا وجوب توصلی است یعنی در حقیقت، تعبدی و عبادی نیست و فی نفسه اقتضای عبادیت مقدمه را ندارد زیرا در آن قصد امتثال به نحو استقلالی محقق نمی‌شود.

کما اینکه در خاصیت اول گفتیم که وجوب غیری، اطاعت مستقل ندارد، بلکه مقدمه برای رسیدن به ذی المقدمه و اطاعت امر آن انجام می‌شود، بنابراین مقصود از امتثال امر به مقدمه، امتثال امر به ذی المقدمه است.

و از همین جاست که عده‌ای در عبادیت بعضی مقدمات مثل طهارات سه گانه (وضو و غسل و تیمم) اشکال کرده‌اند و به زودی حل

این اشکال نیز - ان شاء الله - خواهد آمد.

۴- وجوب غیري - بنا بر تبعیت که قبلاً گذشت - از حیث اطلاق و اشتراط و فعلیت و قوه، تابع وجوب ذی المقدمه است. یعنی هر چه در وجوب ذی المقدمه شرط باشد در وجوب مقدمه نیز شرط است و هر چه در وجوب ذی المقدمه شرط نباشد، شرط وجوب مقدمه هم نیست. کما این که هر گاه وجوب ذی المقدمه محقق شود، همراه با آن وجوب مقدمه هم محقق می شود و لذا گفته اند محال است که قبل از تحقق وجوب ذی المقدمه، وجوب فعلی (بالفعل) مقدمه تحقق یابد چون محال است تابع قبل از حصول متبوع، حاصل شود. و یا به خاطر اینکه محال است معلول - بنا بر اینکه وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه باشد - قبل از حصول علتش، محقق گردد.

و بدین خاطر برخی در وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه در بحث مقدمات مفوته اشکال کرده اند نظیر وجوب غسل - مثلاً - قبل از طلوع فجر (سپیده صبح) برای درک روزه با طهارت از طلوع فجر. می دانیم که عدم تحصیل غسل قبل از فجر، باعث فوت واجب (روزه) در وقتش (از طلوع فجر تا مغرب) می شود و بدین خاطر، این غسل مقدمه مفوته نامیده شده چرا که ترک آن قبل از وقت، موجب فوت واجب در وقتش می شود. و لذا قائل به وجوب آن قبل از وقت شده اند، با اینکه خود روزه قبل از وقتش واجب نیست، پس (سؤال اینست که) چگونه می توان فرض کرد که وجوب مقدمه آن قبل از وقت فعلیت دارد؟ و به زودی ان شاء الله حل این اشکال - نیز - در بحث مقدمات مفوته خواهد آمد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۰

۴- مقدمه الوجوب

قسّموا المقدمه إلى قسمين مشهورين:

۱- مقدمه الوجوب، و تسمی المقدمه الوجوبیه و هی: ما يتوقّف علیها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب علی قول مشهور. و قيل انها تؤخذ فی الواجب علی وجه تكون مفروضه التحقق و الوجود علی قول آخر، و مع ذلك تسمی مقدمه الوجوب. و مثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و كالبلوغ و العقل و القدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات، و یسمى الواجب بالنسبة إليها الواجب المشروط. ۲- مقدمه الواجب، و تسمی المقدمه الوجودیه و هی: ما يتوقّف علیها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً و لا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضه الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمه لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، و السفر بالنسبة إلى الحج و نحو ذلك. و یسمى الواجب بالنسبة إليها الواجب المطلق.

و المقصود من ذکر هذا التقسيم بیان ان محل النزاع فی مقدمه الواجب هو خصوص القسم الثاني، أعنى المقدمه الوجودیه، دون المقدمه الوجوبیه. و السر واضح لأنه إذا كانت المقدمه الوجوبیه مأخوذة علی انها مفروضه الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، بل ان اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها. و ذلك نظیر الفوت فی قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات»، فانه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۱

۴- مقدمه وجوب

علماء مقدمه را به دو قسم مشهور تقسیم کرده اند:

۱- (مقدمه وجوب) که مقدمه وجوبیه نامیده می شود و آن، مقدمه ای است که خود وجوب بر آن توقف داشته باشد، یعنی - طبق قول مشهور - شرط وجوب باشد. طبق قول دیگری گفته اند مقدمه ای است که در واجب اخذ می شود به گونه ای که تحقق و وجود

آن مفروض گرفته می‌شود و در عین حال، مقدمه وجوب نامیده می‌شود. و مثال آن، استطاعت نسبت به حج و همچنین بلوغ و عقل و قدرت نسبت به همه واجبات است. [۱۷۲] و واجب نسبت به چنین مقدمه‌ای، «واجب مشروط» نامیده می‌شود.

۲- مقدمه واجب) که مقدمه وجودیه نامیده می‌شود و آن، مقدمه‌ای است که علی‌الفرض خود وجوب مقتید به آن نیست ولی وجود واجب، مقتید به آن است، یعنی وجوب نسبت به آن مطلق است. و این مقدمه در مقایسه با واجب، مفروض الوجود نیست بلکه بایستی برای تحصیل واجب، این مقدمه را تحصیل کرد مثل وضو نسبت به نماز و سفر نسبت به حج و امثال این‌ها. و واجب نسبت به چنین مقدمه‌ای «واجب مطلق» نامیده می‌شود. (در باره واجب مشروط و مطلق به جزء اول ص ۸۷ متن عربی - مراجعه کن).

و مقصود از ذکر این تقسیم، بیان این نکته بود که محل نزاع در مقدمه واجب، فقط قسم دوم یعنی مقدمه وجودیه است نه مقدمه وجوبیه. و سرّ این نکته واضح است زیرا اگر مقدمه وجوبیه به عنوان امری مفروض الحصول باشد، دیگر وجوب تحصیل آن معنایی ندارد چرا که خلف (خلاف فرض) است. بنابراین تحصیل استطاعت برای حج واجب نیست بلکه حصول استطاعت اگر خود به خود پدید آمد، آنگاه حج واجب می‌شود. و این مسئله شبیه مسئله «فوت» در کلام معصوم علیهم السلام است که می‌فرماید: «آنچه را فوت شده به همان صورت، قضا کن» که در اینجا تحصیل فوت برای امتثال امر به قضا، واجب نیست، بلکه اگر خود به خود فوت صورت گرفت، قضا واجب می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۲

۵- المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية.

۱- المقدمة الداخلية: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. وإنما اعتبروا الجزء مقدمه فباعبار ان المركب متوقف في وجوده على اجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمه لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين، و إنما سميت «داخلية» فلاجل ان الجزء داخل في قوام المركب، و ليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء.

۲- المقدمة الخارجية: و هي كل ما يتوقف عليه الواجب و له وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان ان النزاع في مقدمه الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو ان ذلك يختص بالخارجية؟ و لقد أنكر جماعة شمول النزاع للدخالية. و سندهم في هذا الإنكار أحد أمرين:

الأول- إنكار المقدمية للجزء رأساً، باعتبار ان المركب نفس الاجزاء بالأسر فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه؟

الثاني- بعد تسليم ان الجزء مقدمه، و لكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري ما دام انه واجب بالوجوب النفسى، لأن المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسى، و ليس المركب الا- اجزائه بالاسر، فينبسط الواجب على الاجزاء. و حينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضا لا تصف الجزء بالوجوبين.

و قد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، و لا يهمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة. و لما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمه، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله، فنحن نطوى عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات ان شاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۳

۵- مقدمه داخلیه

مقدمه وجودیه به دو قسم تقسیم می‌شود: داخلی و خارجی.

۱- «مقدمه داخلی» آن است که جزء واجب مرکب مثل نماز باشد. و اینکه علماء جزء را به عنوان مقدمه شمرده‌اند بدین اعتبار است که مرکب در وجودش متوقف بر اجزایش می‌باشد و لذا هر جزئی فی نفسه، مقدمه وجود مرکب است مثل تقدم یک بر دو. و اینکه مقدمه داخلی نامیده شده به خاطر همین است که جزء داخل در قوام مرکب است و مرکب، وجود مستقلی غیر از همان وجود اجزاء ندارد.

۲- «مقدمه خارجی» و آن هر چیزی است که واجب بر آن متوقف بوده، وجودی مستقل و خارج از وجود واجب داشته باشد. و غرض از ذکر این تقسیم، بیان این نکته است که نزاع در مقدمه واجب، آیا شامل مقدمه داخلی نیز می‌شود یا مختص مقدمه خارجی است؟

عده‌ای از علماء، شمول نزاع نسبت به مقدمه داخلی را انکار کرده‌اند و تکیه آن‌ها در این انکار، یکی از دو امر زیر است: (اول) اساساً مقدمه بودن جزء، مورد انکار است زیرا مرکب، تماماً همان خود اجزاء است و لذا چگونه می‌توان فرض کرد که چیزی بر خودش توقف داشته باشد.

(دوم) اگر فرض کنیم که جزء، مقدمه است، اما اتصاف آن به وجوب غیری - مادام که وجوب نفسی دارد - محال است زیرا فرض این است که جزء واجبی است که وجوب نفسی دارد و مرکب هم تماماً چیزی جز اجزاء نیست. و بنابراین واجب بر اجزایش پخش می‌شود. حال اگر جزء، وجوب غیری نیز داشته باشد، بایستی جزء به دو وجوب متصف شود.

و علماء در بیان چرایی محال بودن اجتماع دو وجوب اختلاف کرده‌اند، ولی پس از اتفاق نظر آن‌ها در محال بودن آن، بیان وجه آن مهم نیست (و به هر حال اجتماع در شیء واحد محال است).

و از آنجا که این بحث چندان فائده عملی ندارد - و لو اینکه فرض کنیم در مسئله وجوب مقدمه، فائده‌ای عملی موجود است - و چون این بحث دقیق و طولانی است، ما از آن صرف نظر می‌کنیم و طالبین را به کتب مفصل تر ارجاع می‌دهیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۴

۶- الشرط الشرعی

ان المقدمة الخارجیة تنقسم إلى قسمین: عقلیة و شرعیة.

۱- المقدمة العقلیة: هی کل أمر یتوقف علیه وجود الواجب توقفاً واقعياً یدرکه العقل بنفسه من دون استعانته بالشرع، کتوقف الحج علی قطع المسافة.

۲- المقدمة الشرعیة: هی کل أمر یتوقف علیه الواجب توقفاً لا یدرکه العقل بنفسه، بل یتبث ذلك من طریق الشرع، کتوقف الصلاة علی الطهارة و استقبال القبلة و نحوهما. و یرسمی هذا الأمر أیضاً الشرط الشرعی، باعتبار أخذه شرطاً و قیداً فی المأمور به عند الشارع، مثل قوله علیه السلام: «لا صلاة الا بطهور» المستفاد منه شرطیة الطهارة للصلاة.

و الغرض من ذکر هذا التقسیم بیان ان النزاع فی مقدمه الواجب هل یشمل الشرط الشرعی؟ و لقد ذهب بعض أعظم مشایخنا - علی ما یراهن من بعض تقریرات درسه إلى ان الشرط الشرعی کالجزء لا یرکون واجبا بالوجوب الغیری، و سماه «مقدمه داخلیة بالمعنی الأعم»، باعتبار ان التقیید لما کان داخل فی المأمور به و جزء له [۱۷۳] فهو واجب بالوجوب النفسی. و لما کان انتزاع التقیید إنما یرکون من القید - أی منشأ انتزاعه هو القید - و الأمر باللعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه، فیرکون الأمر النفسی المتعلق بالتقیید متعلقاً بالقید؛ و إذا کان القید واجبا نفسياً فکیف یرکون مرة أخرى واجبا بالوجوب الغیری؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۵

۶- شرط شرعی

مقدمه خارجی به دو قسم تقسیم می‌شود: عقلی و شرعی.

۱- (مقدمه عقلیه) هر چیزی است که وجود واجب بر آن توقف واقعی داشته باشد، یعنی توقفی که عقل به تنهایی و بدون کمک گرفتن از شرع آن را درک کند مثل توقف حج بر طی مسافت.

۲- (مقدمه شرعیه) هر چیزی است که واجب بر آن متوقف باشد البته توقفی که عقل به تنهایی آن را درک نمی‌کند بلکه از طریق شرع (این توقف) ثابت می‌شود مثل: توقف نماز بر طهارت و روبه‌قبله ایستادن و امثال این دو. و چنین امری «شرط شرعی» نیز نامیده می‌شود چرا که در نزد شارع، چنین چیزی به عنوان شرط و قید در مأمور به أخذ می‌شود. مثل کلام معصوم علیهم السلام که فرمود: «نماز نیست مگر با طهارت» که از آن، شرطیت طهارت برای نماز استفاده می‌شود.

و غرض از ذکر این تقسیم بیان این نکته بود که آیا نزاع در مقدمه واجب، شامل شرط شرعی می‌شود یا نه؟ بعضی از بزرگان مشایخ ما- آن‌چنان که از برخی تقریرات درس‌های آنان به دست می‌آید- معتقد شده‌اند که شرط شرعی همانند جزء، وجوب غیري ندارد و آن را (مقدمه داخلی به معنای عام) نامیده‌اند. چرا که وقتی تقیید داخل در مأمور به و جزء آن باشد، [۱۷۴] پس وجوب نفسی دارد و از آنجا که انتزاع تقیید، صرفاً از وجود قید است- یعنی منشأ انتزاع تقیید، قید است- و امر به عنوان منتزَع، به منزله امر به منشأ انتزاع است- چرا که عنوان منتزَع، جز به وجود منشأ انتزاعش، وجودی ندارد- پس امر نفسی متعلق به تقیید، متعلق به قید می‌شود. و اگر قید واجب نفسی باشد، چگونه می‌تواند بار دیگر وجوب غیري پیدا کند؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۶

و لکن هذا کلام لا یستقیم عند شیخنا المحقق الاصفهانی رحمه الله و قد ناقشه فی مجلس بحثه بمناقشات مفیده. و هو علی حق فی مناقشاته:

اما أولاً، فلان هذا القید المفروض دخوله فی المأمور به لا یخلو، اما ان یکون دخیلاً فی أصل الغرض من المأمور به، و اما ان یکون دخیلاً فی فعلیه الغرض منه، و لا ثالث لهما.

فان کان من قبیل الأول، فیحجب ان یکون مأموراً به بالأمر النفسی، و لکن بمعنی ان متعلق الأمر لا بد ان یکون الخاص بما هو خاص و هو المركب من المقید و القید فیکون القید و التقیید معاً داخلین. و السرّ فی ذلك واضح، لأن الغرض یدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو واف بالغرض و ما یفی بالغرض- حسب الفرض- هو الخاص بما هو خاص، أي المركب من المقید و القید، لا ان الخصوصية تكون خصوصیه فی المأمور به المفروض عن کونه مأموراً به، لأن المفروض ان ذات المأمور به ذی الخصوصية لیس وحده دخیلاً فی الغرض. و علی هذا فیکون هذا القید جزءاً من المأمور به کسائر اجزائه الأخری، و لا- فرق بین جزء و جزء فی کونه من جمله المقدمات الداخلیه، فتسمیه مثل هذا الجزء بالمقدمه الداخليه بالمعنی الأعم بلا وجه بل هو مقدمه داخلیه بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

و ان کان من قبیل الثانی، فهذا هو شأن الشرط سواء کان شرطاً شرعياً أو عقلياً و مثل هذا لا یعقل ان یدخل فی حیز الأمر النفسی، لأن الغرض- كما قلنا- لا یدعو بالأصالة الا إلى إرادة ذات ما یفی بالغرض و یقوم به فی الخارج، و اما ما له دخل فی تأثیر السبب، أي فی فعلیه الغرض فلا- یدعو إليه الغرض فی عرض ذات السبب، بل الذی یدعو إلى ایجاد شرط التأثير لا بد ان یکون غرضاً تبعياً یتبع الغرض الأصلي و ینتهی إليه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۷

و لکن این سخن، در نظر شیخ ما محقق اصفهانی رحمه الله، متقن نیست و ایشان در مجلس بحثش مناقشات مفیدی نسبت به این

سخن داشتند و به نظر ما این مناقشات، بر حق است، زیرا:

(اولاً) این قیدی که علی الفرض داخل در مأمور به است، یا داخل در اصل غرض از مأمور به است و یا در فعلیت غرض از مأمور به دخیل است و فرض سوومی وجود ندارد.

اگر از قبیل (اول) باشد (یعنی دخیل در اصل غرض باشد) لازم است که قید، مأمور به نفسی باشد، بدین معنا که بایستی متعلق امر، خاص از آن حیث که خاص است، باشد یعنی مرکب از مقید و قید. و بنابراین قید و تقیید هر دو داخل اند (نه اینکه تقیید داخل باشد و قید، خارج). و سر این نکته واضح است زیرا غرض، اصالتاً داعی بر اراده چیزی است که وافی به غرض باشد و- به حسب فرض- چیزی که وافی به غرض است خاص بما هو خاص یعنی مرکب از مقید و قید است، نه اینکه خصوصیت مورد نظر، خصوصیتی در مأمور به، فارغ از اینکه مأمور به است یا نه، باشد.

زیرا فرض بر این است که ذات مأمور به که دارای خصوصیت مزبور است، به تنهایی دخیل در غرض نیست و بنابراین، قید مزبور مانند اجزاء دیگر، جزئی از مأمور به خواهد بود. و فرقی بین اجزاء از حیث اینکه همگی از مقدمات داخلیه هستند، وجود ندارد. و لذا نامگذاری این جزء به نام مقدمه داخلیه بالمعنی الاعم، وجهی ندارد بلکه به نحو مطلق، مقدمه داخلیه است، کما اینکه شرط نامیدن آن، وجهی ندارد.

و اگر از قبیل (دوم) باشد (یعنی دخیل در فعلیت غرض باشد)، این از خصوصیات شرط است، چه شرط شرعی باشد و چه شرط عقلی. و مثل چنین چیزی، معقول نیست که در حیطه امر نفسی داخل شود. چون غرض- همان طور که گفتیم- اصالتاً داعی نمی شود مگر بر اراده ذات چیزی که وافی به غرض باشد و غرض در خارج، قائم به آن است. و اما غرض نسبت به آنچه که در تأثیر سبب یعنی در فعلیت غرض دخیل است، در عرض ذات سبب، داعی نمی شود. بلکه آنچه که داعی بر ایجاد شرط تأثیر می شود، می بایست غرضی تبعی باشد که به دنبال و تابع غرض اصلی است و بدان منتهی می شود. [۱۷۵]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۸

ولا- فرق بین الشرط الشرعی و غیره فی ذلک، و إنما الفرق ان الشرط الشرعی لما كان لا يعلم دخله فی فعلیه الغرض الا من قبل المولی، كالتطهارة و الاستقبال و نحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا- بد ان ینبه المولی علی اعتباره و لو بأن یأمر به، اما بالأمر المتعلق بالمأمور به أى يأخذ قیداً فیہ كأن یقول مثلاً: صل عن طهارة، أو بأمر مستقل كأن یقول مثلاً: تطهر للصلاة، و علی جمیع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلقة به فی عرض ارادة ذات السبب حتی یكون مأموراً به بالأمر النفسی، بل الارادة فیہ تبعیه و كذا الأمر به.

فان قلت: علی هذا- یلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت: من لوازم الاشرط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، و الا كان الاشرط لغوا و عبثاً.

و اما ثانياً، فلو سلمنا دخول التقييد فی الواجب علی وجه یكون جزءاً منه فان هذا لا یوجب ان یكون نفس القید و الشرط الذی هو حسب الفرض منشأً لانتزاع التقييد مقدمة داخلیه، بل هو مقدمة خارجیه، فان وجود الطهارة- مثلاً- یوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجیه للتقييد الذی هو جزء حسب الفرض. و هذا یشبه المقدمات الخارجیه لنفس اجزاء المأمور به الخارجیه، فكما ان مقدمة الجزء لیست بجزء فكذلك مقدمة التقييد لیست جزءاً.

و الحاصل: انه لما فرضتم فی الشرط ان التقييد داخل و هو جزء تحلیلی فقد فرضتم معه ان القید خارج، فكیف تفرضونه مرةً اخرى انه داخل فی المأمور به المتعلق بالمقید.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۹

و از این جهت فرقی بین شرط شرعی و غیر آن وجود ندارد، بلکه تنها فرق این است که شرط شرعی به گونه‌ای است که دخالت

آن در فعلیت غرض جز از ناحیه مولی معلوم نمی‌شود مثل:

شرط طهارت و استقبال (روبه‌قبله ایستادن) و امثال این‌ها نسبت به نماز. و لذا بایستی خود مولی به معتبر بودن این گونه شروط، اشاره کند و لو از این طریق که آن‌ها امر کند، حال یا با همان امری که متعلق به مأمور به است یعنی آن را به عنوان قیدی در مأمور به اخذ کند مثل اینکه - مثلاً - بگوید: «نماز با طهارت بخوان». یا با امری مستقل، امر کند مثل اینکه - مثلاً - بگوید: برای نماز، تحصیل طهارت کن. و در هر حال، اراده‌ای که به شرط تعلق می‌گیرد در عرض اراده ذات سبب نیست تا مأمور به نفسی باشد، بلکه اراده آن و همچنین امر به آن، تبعی است.

حال اگر شما بگوئید - بنابراین - لازم می‌آید در صورتی که مکلف ذات سبب واجب را بدون شرطش انجام دهد، بایستی امر متعلق به آن واجب، ساقط گردد (و حال آنکه چنین نیست)! در پاسخ می‌گوییم: یکی از لوازم اشتراط این است که صرف انجام سبب بدون شرطش، موجب سقوط امر نمی‌شود و الا بایستی اشتراط، لغو و بیهوده باشد. [۱۷۶]

و اما (ثانیا): اگر بپذیریم که تقييد در واجب داخل است به گونه‌ای که جزء آن است، اما این موجب نمی‌شود که خود قید و شرط که به حسب فرض، منشأ انتزاع تقييد می‌باشند، مقدمه داخلیه محسوب شوند، بلکه قید و شرط، مقدمه خارجیه است. زیرا وجود طهارت - مثلاً - موجب حصول تقييد نماز به طهارت می‌شود و لذا وجود طهارت، مقدمه‌ای است خارجی برای تقييدی که به حسب فرض - جزء نماز است و این، شبیه مقدمات خارجیه برای اجزاء داخلیه خود مأمور به می‌شود.

یعنی همان‌طور که مقدمه جزء (مثل رکوع و سجود)، جزء نیست، مقدمه تقييد هم، جزء نیست. [۱۷۷]

حاصل آنکه وقتی شما در باب شرط فرض کردید که تقييد، داخل است و جزء تحلیلی (در مقابل جزء تحقیقی مثل رکوع و سجود و ...) محسوب می‌شود و در عین حال، فرض کردید که قید خارج است، چگونه بار دیگر فرض می‌کنید که این قید (مثل وضو) داخل در مأمور به‌ای است که متعلق به مقید (مثل نماز با طهارت) است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۰

۷- الشرط المتأخر

لا شك في ان من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زمانا على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناء على ان الشرط نفس الأفعال لا- أثرها الباقي إلى حين الصلاة. ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زمانا كالاستقبال و طهارة اللباس للصلاة.

و إنما وقع الشك في الشرط المتأخر، أي انه هل يمكن ان يكون الشرط الشرعي متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط أو لا يمكن؟ و من قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فان المقدمه العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدمه، لأنه لا يوجد الشيء الا بعد فرض وجود علتة التامة المشتملة على كل ما له دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون علتة التامة. و إذا وجد الشيء فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

و منشأ هذا الشك و البحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، و ذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار السابق على الليل. و من هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة.

و لأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلية اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات و بعضهم ذهب إلى استحالة قياسا على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا، و الذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

و أحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعظم قدس سره في بعض تقارير درسه. و

خلاصه: ان الکلام تارة يكون في شرط المأمور به، و اخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۱

۷- شرط متأخر

بدون شك بعضی از شروط شرعی، وجودشان بر وجود مشروط، تقدم زمانی دارد مثل وضو و غسل نسبت به نماز و امثال نماز و البته این تقدم زمانی، در صورتی است که شرط را خود افعال بدانیم نه اثر آنها را که در وقت نماز هم باقی است. و برخی از شروط هستند که با مشروط، هم‌زمان می‌باشند مثل شرط استقبال و طهارت لباس برای نماز.

و شك و تردیدی که هست در مورد «شرط متأخر» است. یعنی آیا ممکن است که شرط شرعی در وجودش، نسبت به مشروط تأخر زمانی داشته باشد یا ممکن نیست؟

کسی که در این امر، قائل به عدم امکان شده، شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه کرده است، زیرا مقدمه عقلیه محال است که متأخر از ذی المقدمه باشد. چون هیچ چیزی پدید نمی‌آید مگر بعد از اینکه علت تامه‌اش که مشتمل بر همه امور دخیل در وجود آن شیء است، موجود شده باشد. چرا که وجود معلول، بدون علت تامه‌اش محال است و وقتی چیزی موجود شد دیگر (نیازش به علت) به انتها می‌رسد و دیگر چه نیازی به آنچه در آینده می‌خواهد موجود شود، دارد؟

و منشأ این شك و بحث این است که در شریعت، برخی شروط شرعیه وارد شده‌اند که ظاهر آنها این است که از وجود مشروط، تأخر دارند، مثل غسل شبانه برای زنی که مبتلا به استحاضه کبری (کثیره) است و این غسل - در نظر بعضی از فقهاء - شرط است برای روزه روز سابق بر شب غسل.

و از همین قبیل، اجازه بیع فضولی است البته بنا بر اینکه اجازه را کاشف از صحت بیع بدانیم نه ناقل. [۱۷۸] و به خاطر آنکه - گفتیم - شرط متأخر در عقلیات، محال است، علماء در مورد شرط شرعی، اختلاف زیاد و جدی دارند و برخی قائل به امکان شرط متأخر در شرعیات شده‌اند و بعضی قائل به امتناع شده‌اند چرا که آن را با شرط عقلی - چنان که اشاره کردیم - قیاس کرده‌اند. و آنها که قائل به امتناع شده‌اند، آنچه را در شریعت وارد شده (مثل غسل شبانه و ...) به صور مختلف تأویل کرده‌اند که شرح همه آنها به طول می‌انجامد.

و بهترین سخن در توجیه شرط متأخر در شرعیات، سخن بعضی از مشایخ بزرگ ما (قده) در بعضی از تقریرات دروششان است که خلاصه‌اش به قرار زیر است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۲

اما في شرط المأمور به، فان مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لأنه ليس معناه الا أخذه قيدا في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصّة من المأمور به هي المطلوبه. و كما يجوز ذلك في الأمر السابق و المقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق.

و سر ذلك ان المطلوب لما كان هو الحصّة الخاصّة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبه. و لا محذور في ذلك، إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم.

و اما في شرط الحكم، سواء كان الحكم تكليفيا أم وضعيا، فان الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود و الحصول في مقام جعل الحكم و انشائه، و كونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين ان يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر

على الموضوع المقيد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

و يتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول، فان التكليف في فعليته في الجزء الأول و ما بعده يبقى مراعى إلى ان يحصل الجزء الاخير من المركب، و قد بقيت- إلى حين حصول كمال الاجزاء- شرائط التكليف من الحياة و القدرة و نحوهما.

و هكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فان الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى ان يحصل الشرط الذى أخذ مفروض الحصول، فكما ان الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجبا و فعلى الوجوب من أول الأمر لا ان فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء، و كذا باقى الاجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۳

بحث و سخن گاهی در مورد شرط مأمور به است و گاهی در شرط حکم است چه تکلیفی باشد و چه وضعی. اگر بحث در «شرط مأمور به» باشد، صرف اینکه شرط شرعی برای مأمور به است، مانعی ندارد (که متأخر باشد)، زیرا معنایش جز این نیست که قیدی در مأمور به است بدین صورت که حصه خاصی از مأمور به، مطلوب است و همان‌طور که این شرطیت، در شرط سابق و یا مقارن مشروط ممکن است، در مورد شرط لاحق نیز بدون هیچ فرقی، جایز و ممکن است.

آری اگر شرط شرعی به یک شرط واقعی بازگردد مثل اینکه شرط غسل شبانه برای مستحاضه به این برگردد که بخواهد رافع حدث در روز قبلی باشد، در این صورت امتناع آن همانند شرط واقعی (عقلی) بدون هیچ فرقی، واضح و آشکار است.

و سرّ این نکته آن است که مطلوب، حصه خاصی از طبیعت مأمور به است و لذا وجود قید متأخر، نقشی ندارد جز اینکه کاشف از وجود آن حصه مطلوب در ظرف مطلوبیت است و این، محذوری ندارد، بلکه آنچه محذور دارد، تأثیر متأخر در متقدم است.

و امّا در «شرط حکم» چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی، معنای شرط این است که در مقام جعل و انشاء حکم، مفروض الوجود و مفروض الحصول لحاظ می‌شود. و در اینکه مفروض الحصول است فرقی نمی‌کند که متقدم باشد یا مقارن و یا متأخر، مثل اینکه در شرط متأخر، حکم برای موضوعی جعل می‌شود که مقید به قیدی است که بعد از وجود موضوع، مفروض الوجود است.

و برای تقریب به ذهن، می‌توان آن را با واجب مرکبی که تدریجی الحصول است (مثل نماز) قیاس نمود. چرا که در آن، فعلیت تکلیف در جزء اول و اجزاء بعدی، معلق است به اینکه جزء اخیر از مرکب، حاصل گردد و در عین حال- تا زمان حصول کامل اجزاء- شرایط تکلیف مثل حیات و قدرت و امثال آنها همچنان محفوظ باشد. و در مورد شرط متأخر نیز وضع به همین منوال است یعنی در شرط متأخر، حکم از جهت فعلیت معلق به این است که شرطی که مفروض الحصول است (مثل غسل شبانه)، تحقق یابد. یعنی در واجب مرکب تدریجی الحصول، جزء اول در فرض حصول جميع اجزاء، از همان ابتداء امر، واجب بوده و وجوبش دارای فعلیت است نه اینکه فعلیت وجوب آن، پس از حصول جميع اجزاء باشد. و همین‌طور فعلیت بقیه اجزاء نیز

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۴

حصولها و لكن في فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلى الوجوب من أول الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذا خلاصة رأی شيخنا المعظم، و لا يخلو عن مناقشه، و البحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

۸- المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذیها في الموقتات كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول ايامه. و وجوب الغسل من الجنایة للصوم قبل الفجر، و وجوب الوضوء أو الغسل- على قول- قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول

وقتها ... و هكذا.

و تسمى هذه المقدمات باصطلاحهم المقدمات المفوتة باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم. ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، و يحكم أيضا بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها. ولأول وهلة يبدو ان هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البدئية في الباب من جهتين: اما أولاً فلان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذیها، على أي نحو فرض من انحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور.

فكيف يفرض الوجوب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۵

بعد از حصول جزء اخیر نیست بلکه در حین حصول دارای فعلیت اند اما این فعلیت در فرض حصول جمیع اجزاء است. همین طور در شرط متأخر نیز واجبی که مشروط به شرط متأخر است، از آغاز امر، دارای وجوب فعلی است البته با فرض حصول شرط در ظرف خودش؛ نه اینکه فعلیت وجوب واجب، متأخر از شرط باشد. این خلاصه نظر شیخ بزرگوار ماست و البته خالی از مناقشه نیست و بحث بیشتر درباره این موضوع، در گنجایش این کتاب مختصر نیست.

۸- مقدمات مفوتة

در شریعت مطهر اسلام در مورد تکالیف موقت (دارای وقت خاص) وارد شده که بعضی از مقدمات قبل از زمان ذی المقدمه واجب‌اند، مثل وجوب طی مسافت برای حج قبل از فرا رسیدن زمان حج، و مثل وجوب غسل جنابت قبل از فجر برای روزه، و مثل وجوب وضوء یا غسل - طبق قولی - قبل از وقت نماز در صورتی که علم داشته باشیم بعد از داخل شدن وقت نماز، امکان تحصیل وضوء یا غسل وجود ندارد .. و همین طور موارد دیگر.

و این مقدمات به اصطلاح اصولیون، «مقدمات مفوتة» نام دارند چون ترک آنها موجب تفویت واجب در وقتش می‌شود، چنان که قبلاً گذشت.

و ما می‌گوئیم: اگر شارع مقدس بر وجوب این مقدمات حکم نکرده باشد، تحقیقاً عقل به لزوم انجام آنها حکم می‌کند، زیرا ترک آنها موجب تفویت واجب در ظرف خودش می‌شود و نیز عقل حکم می‌کند که تارک این مقدمات، مستحق عقاب بر ترک واجب در ظرفش می‌باشد چرا که مقدمات آن را ترک کرده است.

و در اولین وهله چنین به نظر می‌رسد که این دو حکم عقلی واضح، از دو جهت بر قواعد عقلی و بدیهی‌ای که در این باب هست، منطبق نیست:

(اولاً) به خاطر اینکه وجوب مقدمه - به هر نحوی از انحاء تبعیت فرض شود - تابع وجوب ذی المقدمه است، به خصوص اگر این تبعیت از نوع تبعیت معلول از علت باشد که مشهور بین علماء است. در این صورت چگونه می‌توان فرض کرد که واجب تابع، در زمانی قبل از زمان وجوب متبوع موجود باشد؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۶

و اما ثانیاً، فلانه کیف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. و اما في ظرفه فينبغي ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمته و القدرة شرط عقلی في الوجوب.

و لأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة- و ان كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية و بديهيات العقل- حاول جماعة من اعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب و تقدمه عليه، اما في خصوص الموقتات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. و بذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنه حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمه على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل وقت الواجب، و كان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لأن وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمه.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب و بأى مناطق؟ فهذا ما اختلف فيه الأنظار و المحاولات.

فاول المحاولين لحل هذه الشبهة- فيما يبدو- صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة «الواجب المعلق» الذي اخترعه كما أشرنا إليه في المقصد الأول. و ذلك في خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت في الموقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أى ان الوقت ليس شرطا و قيدا للوجوب بل هو قيد للواجب. فالوجوب- على هذا الفرض- متقدم على الوقت و لكن الواجب معلق على حضور وقته. و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو ان التوقف في المشروط للوجوب و في المعلق للفعل. و عليه لا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل زمان ذيهما.

و لكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۷

و (ثانيا) چگونه قبل از وقت واجب، شخص استحقاق عقاب بر ترك واجب را به خاطر ترك مقدمه آن پيدا مى كند درحالى كه فرض بر اين است كه هنوز در حال حاضر وجوبى بر او نيست؟ و ايا در ظرف خودش، مى بايست وجوب اين واجب (در فرض ترك مقدمات) ساقط شود زيرا با ترك مقدمه، قدرت بر انجام واجب نيست و از طرفى مى دانيم كه قدرت، شرط عقلى وجوب است.

*** و براى جمع و ايجاد وفاق بين اين بديهيات عقلى اى كه در وهله اول متعارض به نظر مى رسند- گرچه تعارض در احكام عقلى و بديهيات عقل محال است- جماعتى از اصوليون سرشناس متأخر، كوشيده اند كه اين مشكل را از طريق منفك دانستن زمان وجوب از زمان واجب و تقدم وجوب بر واجب، در خصوص واجبات موقت (داراى وقت مخصوص) و يا در مطلق واجبات- بنا بر اختلاف مسلكها- حل كنند و با اين تفكيك، در نظر آنان، وفاق بين اين احكام عقليه حاصل مى شود. چون وقتى فرض كرديم كه زمان وجوب ذي المقدمه بر زمان خود ذي المقدمه (يعنى بر وجود آن) تقدم دارد، مانعى ندارد كه فرض كنيم وجوب مقدمه قبل از وقت واجب است. و در اين صورت استحقاق عقاب بر ترك واجب طبق قاعده خواهد بود چون وجوب واجب در حين ترك مقدمه، فعلى است. ايا اينكه چگونه و با چه ملا- كى مى توان تقدم زمان وجوب را بر زمان واجب فرض كرد، از مسائلى است كه نظرها و تلاشها درباره آن متفاوت است.

اولين كسى كه تلاش نموده اين شبهه را حل كند- به نظر مى رسد- صاحب فصول است كه قائل به جواز تقدم زمان وجوب از طريق «واجب معلق» شده است. و چنان كه در جزء اول ص ۸۸ (متن عربى) اشاره كرديم ايشان، مخترع واجب معلق است. و اين امر در خصوص واجبات موقت است بدین صورت كه فرض كنيم وقت در موقتات، فقط وقت واجب است نه وقت وجوب: يعنى وقت، شرط و قيد وجوب نيست بلكه قيد واجب است. بنا بر اين وجوب- طبق اين فرض- متقدم بر وقت است و لكن، واجب بر حضور وقتش، معلق است. و فرق بين اين واجب معلق و واجب مشروط اين است كه توقف و تعليق در مشروط، براى وجوب و در معلق براى فعل (واجب) است. و لذا مانعى ندارد كه وجوب مقدمه قبل از زمان ذي المقدمه فرض شود.

و لكن مى گوئيم: برفرض كه ممكن باشد زمان وجوب بر زمان واجب تقدم داشته باشد، اما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۸

فان فرض رجوع القید إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل، و نفس ثبوت وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان وجوب ذیها لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق، لأن الطريق في تصحيح وجوب المقدمه المفوتة لا ينحصر فيه كما سيأتى بيان الطريق الصحيح.

و المحاولة الثانية ما نسبت إلى الشيخ الأنصارى قدس سره من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة و ان اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة؛ سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره، كالأستطاعة للحج و القدرة و البلوغ و العقل و نحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف. و معنى ذلك ان الوجوب الذى هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط أبدا و كل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذى هو مدلول المادة، غاية الأمر ان بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول و الوقوع كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج، و مثل هذا لا يجب تحصيله و يكون حكمه حكم ما لو كان شرطا للوجوب، و بعضها لا يكون مأخوذا على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

و على هذا التصوير، فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجيء وقته، و شأنه في ذلك، شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما في الموقتات بالنسبة إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذیها. و المحاولة الثالثة ما نسبت إلى بعضهم من ان الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الأوليتين، و لكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر. و عليه فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۹

این فرض که قید به واجب رجوع کند نه به وجوب، محتاج دلیل است. و صرف ثبوت وجوب مقدمه مفوتة قبل از زمان وجوب ذی المقدمه، به تنهایی دلیل بر واجب معلق نیست زیرا راه تصحیح و اثبات وجوب مقدمه مفوتة منحصر در این طریق نیست، چه اینکه به زودی راه صحیح آن بیان خواهد شد.

و تلاش دوم، آن است که به شیخ انصاری (ره) منسوب است مبنی بر اینکه در همه شرایط وجوب، قید به ماده برمی گردد- و لو اینکه مشهور معتقدند که قید به هیئت باز می گردد- خواه شرط، وقت باشد یا غیر وقت مثل استطاعت برای حج و یا قدرت و بلوغ و عقل و امثال این ها که از شرایط عمومی برای همه تکالیف می باشند. و معنای قول شیخ انصاری (ره) این است که وجوب یعنی مدلول هیئت در تمامی واجبات، همیشه مطلق است و هرگز مقید به شرطی نیست و آنچه گمان می شود که قید به وجوب برمی گردد، در حقیقت به واجب که مدلول ماده است باز می گردد. منتها بعضی از قیود در واجب به گونه ای أخذ می شوند که مفروض الحصول و مفروض الوقوع اند مثل استطاعت برای حج و در این موارد، تحصیل شرط لازم نیست و حکم چنین شرطی مثل شرط وجوب است. و اما بعضی دیگر از قیود به نحو مفروض الحصول لحاظ نمی شوند، بلکه برای رسیدن به واجب، تحصیل آن ها لازم است (مثل تحصیل طهارت برای نماز) چرا که آنچه واجب است، مقید- از آن حیث که مقید به قید مزبور است- می باشد.

و بنابراین تصویر، وجوب همواره قبل از آمدن وقتش، فعلیت دارد و شأن وجوب در این تصویر، همان شأن وجوب بنا بر قول به واجب معلق است و هیچ فرقی بین این دو نظر، در موقتات نسبت به وقت، وجود ندارد. و لذا اگر واجب، استقبالی (در آینده) باشد (مثل حج) هیچ مانعی ندارد که مقدمه مفوتة قبل از زمان ذی المقدمه، واجب باشد.

و تلاش و راه حل سوم، آن است که منسوب به برخی علماء است مبنی بر اینکه وقت، شرط وجوب است برخلاف دو نظر قبلی که وقت را شرط واجب می شمردند. و لکن وقت، به نحو شرط متأخر در وجوب أخذ می شود و بنابراین وجوب مقدم بر زمان واجب است چنان که در واجب معلق گفته شد. و لذا فرض وجوب مقدمه مفوتة قبل از زمان ذی المقدمه، صحیح است

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۰

وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذیها لفعلیه الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

و کل هذه المحاولات مذکوره فی کتب الاصول المطولہ و فیها مناقشات و ابحاث طویلہ لا یسعها هذا المختصر، و مع الغض عن المناقشہ فی إمكانها فی أنفسها لا دلیل علیها الا ثبوت وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، إذ کل صاحب محاوله منها یعتقد ان التخلص من إشکال وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، ینحصر فی المحاوله التي يتصورها فالدلیل الذي يدل على وجوب المقدمه المفوتة قبل وقت الواجب لا محاله يدل عنده على محاولته.

و الذي أعتقده انه لا- موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، فان الصحيح- كما أفاده شيخنا الاصفهانی رحمه الله- ان وجوب المقدمه ليس معلولا- لوجوب ذیها و لا- مترشحا منه، فليس هناك إشکال فی وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذیها حتى نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفك الاشکال، و کل هذه الشبهه إنما جاءت من هذا الفرض و هو فرض معلولیه وجوب المقدمه لوجوب ذیها، و هو فرض لا واقع له أبدا، و ان كان هذا القول يبدو غريبا على الاذهان المشبعه بفرض ان وجوب ذی المقدمه علته لوجوب المقدمه، بل نقول أكثر من ذلك: انه يجب فی المقدمه المفوتة ان يتقدم وجوبها على وجوب ذیها، إذا كنا نقول بأن مقدمه الواجب واجبه، و ان كان الحق- و سیأتی- عدم وجوبها مطلقا.

و لبيان عدم معلولیه وجوب المقدمه لوجوب ذیها نذكر ان الأمر- فی الحقیقه- هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسيا أم غيريا، فالأمر هو العلة الفاعلیه له دون سواه، و لكن کل أمر إنما یصدر عن إرادة الأمر لأنه فعله الاختیاری و الإراده بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أي ان الأمر لا بد ان یشتاق أولا إلى فعل الغير على ان یصدر من الغير، فإذا اشتاقه لا بد ان يدعو الغير و يدفعه و یحثه ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۱

زیرا وجوب قبل از ذی المقدمه (واجب) فعلیت دارد و لذا مقدمه واجب، وجوب دارد.

و همه این تلاش‌ها و راه‌حل‌ها در کتب اصولی مفصل، ذکر شده و در آن‌ها مناقشات و بحث‌های طولانی‌ای صورت گرفته که این مختصر، گنجایش آن‌ها را ندارد. و با صرف نظر از اینکه آیا این راه‌حلها فی نفسه ممکن است یا نه، دلیلی بر این راه‌حل‌ها وجود ندارد الا اینکه (در روایات) وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه، ثابت شده است. از این رو هر صاحب فکری معتقد است که راه‌هایی از اشکال وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه، منحصر در آن طریقی است که او تصور می‌کند و در نتیجه در نظر او، دلیلی که دال بر وجوب مقدمه مفوتة قبل از وقت واجب است، لزوما بر راه‌حل او دلالت دارد. و اما آنچه من معتقدم این است که اساسا لزومی ندارد که این تلاش‌ها برای تصحیح وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه صورت گیرد. زیرا- همان‌طور که شیخ ما مرحوم اصفهانی (کمپانی) فرموده- صحیح آن است که وجوب مقدمه، معلول وجوب ذی المقدمه و مترشح از آن نیست، پس اصلا اشکالی در وجوب مقدمه مفوتة قبل از زمان ذی المقدمه وجود ندارد تا برای حل آن، به یکی از این راه‌حل‌ها، روی آوریم. زیرا تمام این شبهات از این فرض پیدا شده که وجوب مقدمه، معلول وجوب ذی المقدمه است، در حالی که این فرض اصلا واقعی نیست. گرچه این ادعای مرحوم اصفهانی (عدم معلولیت) برای اذهانی که با فرض علت بودن وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه، پر شده‌اند، عجیب به نظر می‌رسد! بلکه ما بالاتر از این می‌گوئیم: اگر قائل شویم که مقدمه واجب، واجب است، بالضروره بایستی در مقدمه مفوتة، وجوب آن بر وجوب ذی المقدمه، متقدم باشد، گرچه حق این است- چنان که خواهد آمد- که مقدمه مطلقا وجوب ندارد.

و برای بیان عدم معلولیت وجوب مقدمه نسبت به وجوب ذی المقدمه متذکر این نکته می‌شویم که أمر- در حقیقت- فعل آمر است خواه أمر نفسی باشد و خواه أمر غیری. و بنابراین علت فاعلی أمر، آمر است نه غیر او، و لکن هر امری از اراده آمر صادر می‌شود چرا که امر، فعل اختیاری اوست و اراده طبعاً مسبوق به شوق انجام مأمور به است. یعنی آمر ابتداء بایستی نسبت به فعل شخص دیگر (مأمور) به گونه‌ای که فعل از او صادر شود، شوق پیدا کند و وقتی شوق پیدا کرد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۲

على الفعل فيشتاق إلى الأمر به. و إذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب و ذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، و من جملته «مقدمه الواجب»، فانه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد ان نفرض حصول الشوق أولا في نفس الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر ان هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذى المقدمه و منبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء و أحبه اشتاق و أحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمه بين الشوقين. و إذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانيا - الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض ان المقدمه متقدمه بالوجود الزمانى على ذیها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه و زمانه إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في أمثله المقدمات المفوتة، فانه لا شك في ان الأمر يشتهاها ان تحصل في ذلك الزمان المتقدم، و هذا الشوق بالنسبة إلى المقدمه يتحول الى الارادة الحتمية بالامر، اذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، و المفروض ان وقتها قد حان فعلا فلا بد ان يأمر بها فعلا. اما ذو المقدمه فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه و الأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت، و ان كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ و لكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

و الحاصل: ان الشوق إلى ذى المقدمه و الشوق إلى المقدمه حاصلان قبل وقت ذى المقدمه، و الشوق الثانى منبثق و منبثق من الشوق الأول و لكن الشوق إلى المقدمه يؤثر أثره و يصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذى المقدمه لوجود المانع من الأمر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۳

می‌بایست آن شخص را دعوت نموده و او را به انجام فعل وادار و تحریک کند و در نتیجه شوق پیدا می‌کند که به او امر کند و اگر مانعی در برابر صدور امر در کار نباشد، شوق به امر ضرورتاً شدت می‌گیرد تا آنجا که به حد اراده حتمی می‌رسد و نتیجتاً انگیزه انجام فعل مطلوب را در نفس آن شخص قرار می‌دهد یعنی امر را متوجه او می‌کند.

حال همه مأمور به‌ها از جمله «مقدمه واجب» همین است. ما اگر قائل به وجوب مقدمه از جانب مولى شویم، اولاً بایستی فرض کنیم که در نفس امر شوق نسبت به صدور مقدمه از ناحیه مکلف پدید آمده باشد، منتها این شوق تابع شوق به انجام ذی المقدمه و برگرفته از آن است.

چون فاعل مختار وقتی شوق به تحصيل چیزی پیدا کند و آن را دوست بدارد، بالتبع به همه چیزهائی که آن شيء بر آنها متوقف است نیز شوق پیدا می‌کند و آنها را دوست می‌دارد. و این، مقتضای ملازمه بین دو شوق است و اگر مانعی از امر به مقدمات نباشد، در مرتبه ثانیه، اراده حتمی برای امر به مقدمه در نفس امر پدید می‌آید و در نتیجه امر از او صادر می‌شود.

با شناخت این نکته، درک می‌کنی که: اگر فرض کنیم وجود مقدمه بر ذی المقدمه تقدم زمانی دارد به گونه‌ای که ذی المقدمه در ظرف و زمان خودش حاصل نمی‌شود مگر اینکه مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه حاصل شده باشد، کماینکه در مثال‌های مقدمات مفوتة گذشت؛ در این صورت شکی نیست که امر اشتیاق پیدا می‌کند که مقدمات در همان زمان سابق انجام شوند و این شوق نسبت به مقدمه، تبدیل به اراده حتمی برای صدور امر می‌شود چرا که در این صورت مانعی برای بعث (صدور امر) نیست. و فرض بر این است که وقت مقدمه مزبور بالفعل فرا رسیده و لذا می‌بایست امر نسبت به آن، امر فعلی صادر کند. و امّا نسبت به ذی المقدمه فرض بر این است که امکان بعث و امر به آن قبل از وقتش وجود ندارد زیرا هنوز ظرف آن تحقق نیافته و لذا قبل از وقت، امری نیست، گرچه در حال حاضر شوق به امر نسبت به آن وجود دارد و لکن به خاطر وجود مانع (فرا نرسیدن وقت) این شوق به

حد فعلیت نرسیده است.

حاصل آنکه شوق به ذی المقدمه و شوق به مقدمه، قبل از وقت ذی المقدمه حاصل است و شوق دوم منبعث و جوشیده از شوق اول است و لکن شوق به مقدمه، اثر خودش را می‌گذارد و چون مانعی وجود ندارد، تبدیل به اراده حتمیه می‌شود. اما شوق به ذی المقدمه به خاطر وجود مانع از امر، تبدیل به اراده حتمیه نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۴

و علی هذا، فتجب المقدمه المفوتة قبل وجوب ذیها و لا محذور فيه، بل هو امر لا بد منه و لا یصح ان يقع غیر ذلك. و لا تستغرب ذلك فان هذا امر مطرد حتی بالنسبة إلى أفعال الانسان نفسه، فانه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعاً، و لما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زماناً علی ذیها، فان الشوق إلى المقدمات یشد حتى یبلغ درجة الإرادة الحتمیه المحركة للعضلات فیفعلها، مع ان ذی المقدمه لم یحن وقته بعد، و لم تحصل له الإرادة الحتمیه المحركة للعضلات و إنما یمکن ان تحصل له الإرادة الحتمیه إذا حان وقته بعد طی المقدمات.

فإرادة الفاعل التکوینیة للمقدمة متقدمة زماناً علی إرادة ذیها، و علی قیاسها الإرادة التشريعیة، فلا بد ان تحصل للمقدمة المتقدمة زماناً قبل ان تحصل لذیها المتأخر زماناً، فیتقدم الوجوب الفعلی للمقدمة علی الوجوب الفعلی لذیها زماناً، علی العکس مما اشتهر، و لا محذور فيه بل هو المتعین.

و هذا حال کل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق یصیر شیئاً فشیئاً قصداً و إرادة، كما فی الافعال التدریجیة الوجود.

و قد تقدم معنی تبعیة وجوب المقدمه لوجوب ذیها فلا نعید، و قلنا إنه لیس معناه معلولیه لوجوب ذی المقدمه و تبعیته له وجوداً كما اشتهر علی لسان الاصولیین.

فان قلت: ان وجوب المقدمه - كما سبق - تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقاً و اشتراطاً، و لا شك فی ان الوقت - علی الرأی المعروف - شرط لوجوب ذی المقدمه، فیحب ان یكون أيضاً وجوب المقدمه مشروطاً به، قضاء لحقّ التبعیة.

قلت: ان الوقت علی التحقیق لیس شرطاً للوجوب بمعنی انه دخیل فی مصلحة الأمر کالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، و ان كان دخیلاً فی مصلحة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۵

و بنابراین، مقدمه مفوتة قبل از وجوب ذی المقدمه واجب می‌شود و محذوری در آن نیست، بلکه چنین چیزی لازم و اجتناب‌ناپذیر است و امکان ندارد غیر این باشد.

و چنین چیزی را شکفت شمار، چرا که این امر شایع است حتی نسبت به افعال خود انسان.

چرا که آدمی وقتی به چیزی شوق پیدا می‌کند، تبعاً به مقدمات آن نیز شایق می‌شود. و اگر مقدمات وجوداً بر ذی المقدمه تقدم زمانی داشته باشد، شوق به مقدمات شدت می‌گیرد تا آنجا که به درجه اراده حتمی که محرک عضلات است برسد و در نتیجه مقدمات را انجام می‌دهد با اینکه هنوز وقت ذی المقدمه فرا نرسیده و اراده حتمیه که محرک عضلات به سمت ذی المقدمه است، حاصل نیست. چرا که اراده حتمیه به طرف ذی المقدمه وقتی است که پس از طی مقدمات، زمان ذی المقدمه فرارسد.

پس اراده تکوینی فاعل برای مقدمه، بر اراده ذی المقدمه، تقدم زمانی دارد و اراده تشریعی نیز بر همین منوال است. و لذا بایستی اراده تشریعی نسبت به مقدمه، قبل از اراده تشریعی نسبت به ذی المقدمه که زماناً متأخر است، تحقق یابد و در نتیجه وجوب فعلی مقدمه بر وجوب فعلی ذی المقدمه زماناً تقدم دارد و این، به عکس مشهور است و محذوری در آن نیست، بلکه متعین است.

و این، حال هر متقدمی نسبت به متأخر است چرا که شوق، به تدریج و کم کم تبدیل به قصد و اراده می‌شود که اینک در افعال تدریجی الوجود همین طور است.

و چون قبلا- معنای تبعیت و جوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه گذشت، دیگر تکرار نمی‌کنیم. در آنجا گفتیم که معنای تبعیت، معلولیت و جوب مقدمه نسبت به ذی المقدمه و تابعیت و جود- چنان که در لسان اصولیون مشهور است- نیست. (اگر بگوئی): وجوب مقدمه- چنان که گذشت- از حیث اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی المقدمه است و شکی نیست که وقت- بنا بر رأی معروف- شرط وجوب ذی المقدمه است، پس بایستی وجوب مقدمه نیز بنا به اقتضای تبعیت، مشروط به وقت باشد؟ (می‌گویم): تحقیقا وقت شرط وجوب نیست یعنی دخیل در مصلحت امر نیست آن‌طور که استطاعت نسبت به وجوب حج (دخیل) است. گرچه وقت دخیل در مصلحت مأمور به می‌باشد ولی بعث و برانگیختن قبل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۶

المأمور به، و لکنه لا يتحقق البعث قبله، فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود بمعنى عدم الدعوة إليه، لأنه غير اختياري للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا يمنع البعث قبل الوقت.

و السر واضح لأن البعث حتى البعث الجعلي منه يلازم الانبعاث إمكانا و وجودا. فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث و الا فلا، و إذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي. و من أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

و هذا بخلاف المقدمه قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، و هذا المانع موجود في ذی المقدمه قبل وقته مفقود في المقدمه. و يتفرع على هذا فرع فقهي و هو: انه حينئذ لا مانع في المقدمه المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمه الواجب واجبه.

و الحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه المفوتة قبل وقت ذیها و لا مانع عقلي من ذلك.

هذا كله من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدمه عن وجوب ذیها. و اما من جهة اشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذی المقدمه الموقت يكون تام الاقتضاء و ان لم يصرف فعليا لوجود المانع و هو عدم حضور وقته. و لا- ينبغي الشك في ان دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزوم. و هذا يعد ظلما في حقه و خروجا عن زی الرقيه و تمردا عليه، فيستحق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۷

از وقت تحقق ندارد و بنا براین بایستی وقت را مفروض الوجود در نظر گرفت، یعنی دعوتی به سوی وقت در کار نیست زیرا وقت برای مکلف، امری غیر اختیاری است. اما اینکه قبل از وقت، وجوب امر موقت، تحقق نمی‌یابد به خاطر این است که بعث قبل از وقت، ممتنع است.

و سرّ این نکته واضح است چون بعث- و لو اینکه بعث جعلی (اعتباری) باشد- از حیث امکان و وجود، ملازم انبعاث است و لذا اگر انبعاث ممکن باشد، بعث نیز ممکن است و الّا نه. و چون انبعاث قبل از وقت محال است، بعث به سمت آن حتی به صورت جعلی نیز محال است. و به خاطر همین است که ما قائل به امتناع واجب معلق هستیم زیرا مستلزم تفکیک انبعاث از بعث است. و اما در مقدمه قبل از وقت واجب چنین نیست، زیرا انبعاث به سمت مقدمه امکان دارد و لذا اگر قائل به ثبوت بعث نسبت به مقدمه شویم، مانعی برای فعلیت آن وجود ندارد.

پس عدم فعلیت وجوب قبل از زمان واجب فقط به خاطر وجود مانع است نه به خاطر فقدان شرط. و این مانع در ذی المقدمه قبل از وقتش موجود است ولی در مقدمه، وجود ندارد.

و بر این مطلب، فرعی فقهي مترتب می‌شود و آن این است که: اگر قائل شدیم که مقدمه واجب، واجب است، مانعی ندارد که در

مقدمه مفوّته عبادی مثل طهارات سه گانه، قصد وجوب را قبل از وقت واجب در نیت بیاوریم.

حاصل آنکه عقل حکم می کند که آوردن مقدمه مفوّته قبل از وقت ذی المقدمه، لازم است و عقلا مانعی برای آن وجود ندارد. *** تمام آنچه گذشت از جهت اشکال تفکیک وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه بود. و امّا از حیث این اشکال که: در صورت عدم فعلیت وجوب واجب، چگونه با ترک مقدمه، تارک استحقاق عقاب بر ترک واجب را پیدا می کند؟ دفع چنین اشکالی از آنچه گذشت، معلوم می گردد. چرا که تکلیف به ذی المقدمه موقت، اقتضائش تام است گرچه هنوز به خاطر مانع یعنی عدم حضور وقت، فعلیت ندارد. و بدون شک، دفع تکلیف در فرضی که اقتضایش تام است، به معنای تفویت غرض معلوم و الزامی مولی است و این دفع تکلیف، ظلمی است در حق مولی و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۸

علیه العقاب و اللوم من هذه الجهة، و ان لم یکن فیه مخالفه للتکلیف الفعلی المنجز.

و هذا لا- يشبه دفع مقتضى التکلیف کعدم تحصیل الاستطاعة للحج، فان مثله لا یعد ظلما و خروجا عن زی الرقیه و تمردا علی المولی، لأنه لیس فیه تفویت لغرض المولی المعلوم التام الاقتضاء. و المدار فی استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولی القبیح عقلا.

۹- المقدمة العبادية

ثبت بالدلیل ان بعض المقدمات الشرعیة لا تقع مقدمه الا إذا وقعت علی وجه عبادی، و ثبت أيضا ترتب الثواب علیها بخصوصها. و مثالها منحصر فی الطهارات الثلاث: الوضوء و الغسل و التیمم.

و قد سبق فی الأمر الثانی الاشکال فیها من جهتين: من جهة ان الواجب الغیری لا یكون الا توصلیا، فكیف یجوز ان تقع المقدمه بما هی مقدمه عباده، و من جهة ثانیة ان الواجب الغیری بما هو واجب غیری لا استحقاق للثواب علیه.

و فی الحقیقه ان هذا الاشکال لیس الا إشکالا علی اصولنا التي أصلناها للواجب الغیری، فنقع فی حیره فی التوفیق بین ما فهمناه عن الواجب الغیری و بین عبادیه هذه المقدمات الثابتة عبادیتها، و الا فکون هذه المقدمات عبادیه یستحق الثواب علیها أمر مفروغ عنه لا یمکن رفع الید عنه.

فاذن، لا بد لنا من تصحیح ما أصلناه فی الواجب الغیری بتوجیه عبادیه المقدمه علی وجه یلائم توصلیه الأمر الغیری، و قد ذهب الآراء أشتاتا فی توجیه ذلك.

و نحن نقول علی الاختصار: انه من المتیقن الذی لا ینبغی ان یتطرق إلیه الشک من

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۹

خروج از زی بندگی و جسارت علیه اوست. و لذا از این جهت عقاب و سرزنش بر این کار، به جاست، گرچه در آن مخالفتی با تکلیف فعلی منجز صورت نگرفته است. و این، شبیه دفع مقتضی تکلیف مثل عدم تحصیل استطاعت برای حج نیست، چرا که مثل آن (عدم تحصیل استطاعت) ظلم بر مولی و خروج از زی بندگی و تمرد (طغیان) علیه وی محسوب نمی شود. زیرا در آنجا تفویتی نسبت به غرض معلوم و تامة الاقتضاء مولی مطرح نیست و حال آنکه مدار و ملاک برای استحقاق عقاب، تحقق عنوان «ظلم بر مولی» است که عقلا قبیح است.

۹- مقدمه عبادی

با دلیل ثابت شده که بعضی از مقدمات شرعی، مقدمه محسوب نمی شوند مگر اینکه به نحو عبادی صورت گیرند و نیز ثابت شده که ثواب خصوصا بر مقدمه عبادی مترتب می شود و مثال این مقدمات، منحصر در طهارت های سه گانه است یعنی وضو، غسل و

تیمم.

و قبلاً در امر سوم از دو جهت در چنین مقدمه‌ای اشکال شد: یکی از جهت اینکه واجب غیرى جز به صورت توصلی نیست و لذا چگونه ممکن است که مقدمه از آن حیث که مقدمه است، عبادت باشد؟ و دیگری از جهت اینکه واجب غیرى از آن جهت که واجب غیرى است، استحقاق ثواب ندارد! و در حقیقت این اشکال، چیزی نیست جز اشکال بر اصولی که ما آن‌ها را برای واجب غیرى تأسیس کردیم و اینک متحیریم که چگونه بین آنچه ما از واجب غیرى فهمیده‌ایم و بین عبادی بودن این مقدمات که امری ثابت است، جمع کنیم؟ و الا اینکه این مقدمات (طهارات ثلاث) عبادی هستند و ثواب بر آن‌ها تعلق می‌گیرد امری مفروغ عنه است و نمی‌توان از آن دست کشید.

بنابراین، لازم است که آنچه را به عنوان اصل در واجب غیرى گفته‌ایم تصحیح کنیم و عبادی بودن این مقدمات را به گونه‌ای توجیه کنیم که با توصلی بودن امر غیرى تناسب داشته باشد و در این باب، آراء گوناگونی وجود دارد.

و ما به اختصار می‌گوئیم: متیقن است و کسی نمی‌تواند در این نکته شک کند که از طریق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۰

أحد، ان الصلاة- مثلاً- ثبت من طریق الشرع توقف صحتها على إحدى الطهارات الثلاث، و لكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي، أي إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى: فالوضوء العبادي- مثلاً- هو الشرط و هو المقدمه التي تتوقف صحة الصلاة عليها.

و عليه، لا بد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به، لأن الأمر الغيرى- حسبما فرضناه- إنما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو؛ فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيرى حتى يقال ان عباديته لا تلائم توصيليه الأمر الغيرى بل عباديته لا بد أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به. و من هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عبادة في نفسه.

و لكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، و هو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيرى، فما هو الأمر المصحح لعباديتها، و المعروف انه لا- يصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق أمر بها ليتمكن قصد امتثاله، لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم. و ليس لها في الواقع الا الأمر الغيرى. فرجع الأمر بالاخير إلى الغيرى لتصحیح عباديتها.

على انه يستحيل ان يكون الأمر الغيرى هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها- حينئذ- على سبق الأمر الغيرى، و المفروض ان الأمر الغيرى متأخر عن فرض عباديتها لأنه إنما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر و تأخر المتقدم، و هو خلف محال، أو دور على ما قيل.

و قد اجيب عن هذه الشبهة بوجه كثيرة.

و أحسنها- فيما ارى بناء على ثبوت الأمر الغيرى أى وجوب مقدمه الواجب و بناء على ان عبادية العبادة لا تكون الا بقصد الأمر المتعلق بها- هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسى الاستجابى لها فى حد ذاتها السابق على

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۱

شرعى ثابت شده که نماز- مثلاً- صحتش متوقف بر یکی از طهارات سه گانه است و لكن این توقف، صرفاً بر انجام طهارت به هر گونه که اتفاق افتاد، نیست. بلکه متوقف بر این است که طهارت به صورت عبادی انجام گیرد یعنی قربتاً الى الله انجام شود. پس وضوء عبادی- به عنوان مثال- شرط و مقدمه‌ای است که صحت نماز بر آن متوقف است.

و بنابراین، قبل از فرض تعلق امر غیرى به وضوء، بایستی وضوء به عنوان عبادت فرض شود.

زیرا امر غیرى- به حسب فرض- فقط به وضوء عبادی از آن جهت که عبادت است تعلق می‌گیرد نه به اصل وضوء از آن جهت که وضوء است. بنابراین عبادیت وضوء از امر غیرى ناشی نمی‌شود تا اشکال شود که عبادیتش با توصلیت امر غیرى تناسب ندارد. بلکه

عبادیت وضو بایستی قبل از تعلق امر غیری به آن، می‌بایست محقق فرض شود و از همین جاست که استحقاق ثواب بر آن صحیح است زیرا فی نفسه، عبادت است.

*** و لکن از آنچه گفتیم، اشکال دیگری پیدا می‌شود و آن این است که اگر عبادیت طهارات ناشی از امر غیری نباشد، پس آن امری که مصحح عبادیت آنهاست کدام است؟ و معروف این است که نمی‌توان عبادتی را عبادت فرض کرد مگر اینکه امری به آن تعلق گیرد تا قصد امتثال آن ممکن باشد، چرا که قصد امتثال امر در نظر علماء، مقوم عبادیت عبادت است. و برای طهارت ثلاث، امر دیگری به جز امر غیری وجود ندارد، پس نهایتاً امر برای تصحیح عبادیت طهارات، به امر غیری برمی‌گردد. [۱۷۹]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۵۰۱

علاوه محال است که امر غیری مصحح عبادیت طهارات باشد، زیرا در این صورت عبادیت طهارات متوقف بر این است که امر غیری سبقت داشته باشد و حال آنکه فرض این است که امر غیری متأخر از فرض عبادیت طهارات است! چرا که امر غیری از آن جهت که آن‌ها عبادتند به آن‌ها تعلق می‌گیرد و در نتیجه لازم می‌شود متأخر متقدم باشد و متقدم متأخر باشد و این خلف و محال است و یا به قولی، دور است!!

و از این شبهه به صورت‌های فراوان جواب داده شده است:

و بهترین این جواب‌ها- به نظر من بنا بر اینکه امر غیری یعنی وجوب مقدمه واجب ثابت شود و بنا بر اینکه عبادیت عبادت تنها از راه قصد امر متعلق به آن باشد- این است که مصحح عبادیت طهارات، امر نفسی استحبابی‌ای است که به ذات طهارات تعلق می‌گیرد و سابق بر امر

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۲

الأمر الغیری بها. و هذا الاستحباب باق حتی بعد فرض الأمر الغیری، و لکن لا یحد الاستحباب الذی هو جواز الترتک إذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا یجوز ترکها، و لیس الاستحباب الا مرتبه ضعیفه بالنسبه إلى الوجوب، فلو طرأ علیه الوجوب لا ینعدم، بل یشد وجوده؛ فیکون الوجوب استمراراً له کاشتداد السواد و البیاض من مرتبه ضعیفه إلى مرتبه أقوى، و هو وجود واحد مستمر. و إذا کان الأمر كذلك فالأمر الغیری حینئذ یدعو إلى ما هو عبادۀ فی نفسه، فلیست عبادیتها متأتیۀ من الأمر الغیری حتی یلزم الاشکال.

و لکن هذا الجواب- علی حسنه- غیر کاف بهذا المقدار من البیان لدفع الشبهۀ. و سر ذلك انه لو کان المصحح لعبادیتها هو الأمر الاستحبابی النفسی بالخصوص لکان یلزم الا تصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابی فقط، مع أنه لا یفتی بذلك أحد، و لا شک فی انها تقع صحیحۀ لو اتی بها بقصد امتثال أمرها الغیری، بل بعضهم اعتبر قصده فی صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنبول إكمالاً للجواب: انه لیس مقصود المجیب من کون استحبابها النفسی مصححاً لعبادیتها ان المأمور به بالأمر الغیری هو الطهارۀ المأتی بها بداعی امتثال الأمر الاستحبابی. کیف و هذا المجیب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغیری. فکیف یفرض ان المأمور به هو المأتی به بداعی امتثال الأمر الاستحبابی؟

بل مقصود المجیب ان الأمر الغیری لما کان متعلقه هو الطهارۀ بما هی عبادۀ، و لا یمکن أن تكون عبادیتها ناشئۀ من نفس الأمر الغیری بما هو أمر غیری- فلا- بد من فرض عبادیتها لا- من جهۀ الأمر الغیری و بفرض سابق علیه، و لیس هو الا- الأمر الاستحبابی النفسی المتعلق بها، و هذا یصحح عبادیتها قبل فرض تعلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۳

غیری آنهاست. و این استحباب حتی پس از فرض امر غیری باقی است ولی نه در حد استحباب که به معنای جواز ترک است. زیرا

فرض این است که (پس از امر غیر) انجام آن‌ها واجب است و ترک آن‌ها جایز نیست. و از طرفی استحباب، نسبت به وجوب، مرتبه ضعیفی از آن است و لذا اگر وجوب بر آن عارض شود، از بین نمی‌رود بلکه وجودش شدت می‌یابد. پس وجوب، استمرار استحباب است، مثل اشتداد سیاهی و سفیدی از یک مرتبه ضعیف به یک مرتبه قوی‌تر، درحالی که همچنان یک وجود مستمر است. و اگر چنین باشد، پس امر غیر ما را به سمت چیزی دعوت می‌کند که فی نفسه عبادت است و لذا عبادت طهارات ناشی از امر غیر نیست تا اشکال لازم آید.

و لکن این جواب- علی‌رغم حسنی که دارد- با این مقدار از بیان برای دفع شبهه فوق کافی نیست. و سرّش این است که اگر مصحح عبادت این طهارات، امر استحبابی نفسی مخصوص آن‌ها باشد، می‌بایست این مقدمات صحیح نباشند مگر اینکه مکلف آن‌ها را تنها به قصد امتثال امر استحبابی انجام دهد و حال آنکه هیچ کس به این مطلب فتوا نمی‌دهد. و شکی نیست که اگر کسی آن‌ها را به قصد امتثال امر غیریشان انجام دهد، صحیح است. بلکه بعضی از علماء، بعد از داخل شدن وقت واجبی که مشروط به طهارات است، قصد امر غیر را در صحت طهارات، معتبر دانسته‌اند.

و لذا به خاطر (تکمیل جواب) می‌گوئیم: مقصود مجیب از اینکه استحباب نفسی مصحح عبادت طهارات است این نیست که مأمور به امر غیر، طهارتی است که بداعی امتثال امر استحبابی، صورت گیرد. چون خود مجیب فرض کرده که استحباب بعد از ورود امر غیر، مشخصاً وجودی ندارد، پس چگونه می‌تواند فرض کند که طهارت انجام شده، بداعی امتثال امر استحبابی باشد؟ بلکه مقصود مجیب این است که وقتی متعلق امر غیر طهارت عبادی است و از طرفی امکان ندارد که عبادت‌ش ناشی از خود امر غیر- از آن حیث که غیر است- باشد، پس بایستی فرض کنیم که عبادت‌ش از جهت امر غیر نیست، بلکه ناشی از امر سابق است. و این امر سابق، جز امر استحبابی نفسی متعلق به طهارات نیست و این استحباب، قبل از فرض تعلق امر غیر به آن‌ها،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۴

الأمر الغیری بها، و ان كان حين توجه الأمر الغیری لا- یبقی ذلک الاستحباب بحده و هو جواز الترتک، و لکن لا تذهب بذلک عبادتہا، لأن المناط فی عبادتہا لیس جواز الترتک كما هو واضح، بل المناط مطلوبیتها الذاتیه و رجحانها النفسی، و هی باقیه بعد تعلق الأمر الغیری.

و إذا صح تعلق الأمر الغیری بها بما هی عبادۀ و اندکاک الاستحباب فیہ، بمعنی ان الأمر الغیری یکون استمرارا لتلک المطلوبیہ- فانه حیث لا یبقی الا الأمر الغیری صالحا للدعوۀ إليها، و یکون هذا الأمر الغیری نفسه أمرا عبادیا غایه الأمر ان عبادتہ لم تجع من أجل نفس کونه أمرا غیریا، بل من أجل کونه امتدادا لتلک المطلوبیہ النفسیۀ و ذلک الرجحان الذاتی الذی حصل من ناحیۀ الأمر الاستحبابی النفسی السابق.

و علیه، فینقلب الأمر الغیری عبادیا، و لکنها عبادیه بالعرض لا بالذات حتی یقال ان الأمر الغیری توصلی لا یصلح للعبادیۀ. و من هنا لا یصح الإتیان بالطهارۀ بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بحده قد اندک فی الأمر الغیری فلم یعد موجودا حتی یصح قصده.

نعم یبقی ان یقال: ان الأمر الغیری إنما یدعو إلى الطهارۀ الواقعه علی وجه العبادۀ، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهارۀ بصفه العبادۀ لا ذات الطهارۀ، و الأمر لا یدعو الا إلى ما تعلق به، فکیف صح ان یؤتی بذات العبادۀ بداعی امتثال أمرها الغیری و لا أمر غیر بذات العبادۀ؟

و لکن ندفع هذا الاشکال بأن نقول: إذا كان الوضوء- مثلا- مستحبا نفسیا فهو قابل لأن یتقرب به من المولی، و فعلیۀ التقرب تتحقق بقصد الأمر الغیری المندک فیہ الأمر الاستحبابی. و بعبارۀ اخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسیۀ فی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۵

مصحح عبادیت آنهاست. گرچه وقتی امر غیرى متوجه آنها شد، این استحباب با تعریف خاص خودش که جواز ترک است، دیگر باقى نمى ماند. و لکن با رفتن استحباب، عبادیت آنها از بین نمى رود، زیرا مناط عبادیت آنها- چنان که به خوبى روشن است- جواز ترک نیست بلکه مناط، مطلوبیت ذاتی و رجحان ذاتی آنهاست و این مناط، همچنان بعد از تعلق امر غیرى باقى است. و اگر تعلق امر غیرى به طهارات از آن حیث که عبادتند و نیز مندک شدن (فانى شدن) استحباب در آن امر غیرى صحیح باشد یعنى امر غیرى استمرار همان مطلوبیت باشد، در این صورت جز امر غیرى برای ایجاد داعی نسبت به طهارات، باقى نمى ماند و خود همین امر غیرى، امر عبادی مى شود. منتها عبادیت آن ناشی از اینکه امر غیرى است، نمى باشد بلکه به خاطر این است که امتداد مطلوبیت نفسی و رجحان ذاتی است که از جانب امر استحبابی نفسی قبلی به وجود آمده بود.

و بنابراین، امر غیرى منقلب به عبادی مى شود و لکن عبادیت آن بالعرض است نه بالذات، تا اشکال شود که امر غیرى توصلی است و صلاحیت عبادیت ندارد.

و به خاطر همین است که بعد از داخل شدن وقت واجبی که مشروط به طهارت است، تحصیل طهارت به قصد استحباب صحیح نیست زیرا استحباب (در این زمان) با تعریف خاص خودش در امر غیرى مندک (فانى) شده و لذا موجود شمرده نمى شود (یا دوباره موجود نمى شود) [۱۸۰] تا قصد آن، صحیح باشد.

آرى، این سؤال باقى است که: امر غیرى مکلف را به طهارتی که عبادی است دعوت مى کند چون طبق فرض، متعلق امر غیرى طهارتی است که صفت عبادت دارد نه ذات طهارت، و از طرفی امر جز به متعلق خود دعوت نمى کند، پس چگونه ممکن است مکلف ذات عبادت را بداعی امتثال امر غیرى اش انجام دهد و حال آنکه امر غیرى ای نسبت به ذات عبادت وجود ندارد؟

و لکن این اشکال را بدین صورت دفع مى کنیم که: چون وضو- مثلا- مستحب نفسی است پس قابلیت دارد که با آن تقرب به مولی حاصل شود و فعلیت تقرب وقتی محقق مى شود که امر غیرى ای که امر استحبابی در آن فانی شده، قصد شود. و به عبارت دیگر: ما فرض کردیم که طهارات، در مرتبه ای سابق بر امر غیرى ای که به آنها تعلق گرفته، فی حد نفسه عبادت اند

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۶

مرتبه سابقه على الأمر الغيرى المتعلق بها و الأمر الغيرى إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المندك فيه الاستحباب و المفروض ليس هناك أمر موجوده غيره- صحح التقرب به و وقعت عبادة لا- محاله، فيتحقق ما هو شرط الواجب و مقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه و بناء على ان مناط عبادة العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها. و كلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

اما الأول، فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمه الواجب، فلا أمر غيرى أصلا.

و اما الثانى، فلأن الحق انه يكفى فى عبادة الفعل ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقربا إليه تعالى. غاية الأمر ان العبادات قد ثبت انها توقيفيه فما لم يثبت رضا المولى بالفعل و حسن الانقياد و قصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعا محرما. و لا- يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على ان يكون أمرا فعليا من المولى و لذا قيل: يكفى فى عبادة العبادة حسننها الذاتى و محبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها.

و إذا ثبت ذلك فنقول فى تصحيح عبادة الطهارات: ان فعل المقدمه بنفسه يعد شروعا فى امتثال ذى المقدمه الذى هو حسب الفرض فى المقام عبادة فى نفسه مأمور بها. فيكون الإتيان بالمقدمه بنفسه يعد امتثالا للأمر النفسى بذى المقدمه العبادى. و يكفى فى عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقربا إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. و لا شك فى ان قصد الشروع بامتثال الأمر النفسى بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يعد طاعة و انقيادا للمولى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۷

و امر غیرى ما را به چنین عبادتى دعوت مى‌کند. بنابراین اگر مکلف طهارات را بداعی امر غیرى ای که استجاب در آن فانی شده انجام دهد- و فرض بر این است که امر موجود دیگری غیر از امر غیرى نیست- در این صورت تقرب به وسیله آن فعل (وضو) صحیح است و لزوماً به نحو عبادت واقع مى‌شود و در نتیجه آنچه که شرط و مقدمه واجب است، تحقق مى‌یابد.

*** تمام آنچه گفتیم مبتنی بر این بود که امر غیرى نسبت به مقدمه ثابت است و مناط عبادت عبادت، قصد کردن امری است که متعلق به عبادت باشد.

و لکن ما قائل به هیچ‌یک از دو مبنای فوق نیستیم:

و اما نسبت به نکته اول در بحث آینده، دلیلی اقامه خواهد شد که مقدمه واجب، واجب نیست و لذا امر غیرى ای اصلاً وجود ندارد. و اما نسبت به نکته دوم، حق این است که برای عبادت یک فعل، صرف ارتباط آن با مولی و انجام آن به قصد قربت الهی، کافی است. منتها ثابت شده که عبادات، توقیفی هستند (و به وسیله شارع تعیین می‌شوند) و لذا تا وقتی رضایت مولی به انجام فعل و حسن انقیاد و حسن قصد وجه الهی به وسیله فعل، ثابت نگردد، نمی‌توان آن فعل را به عنوان عبادت انجام داد، بلکه در این صورت، تشریح و حرام است. و این عبادت، متوقف بر این نیست که امر مولی به خود فعل تعلق گیرد به صورتی که به صورت امر بالفعل از ناحیه مولی در آید. و لذا گفته‌اند: در عبادت عبادت، حسن ذاتی و محبوبیت ذاتی آن برای مولی کافی است حتی در آنجا که مانعی برای تعلق و توجه امر فعلی نسبت به آن عبادت، وجود داشته باشد (یعنی و لو اینکه بالفعل، امری در کار نیست، ولی عبادت فعل محفوظ است).

با توجه به نکته فوق، در تصحیح عبادت طهارات می‌گوئیم: انجام خود مقدمه، شروع در امتثال ذی المقدمه محسوب می‌گردد و در این مقام فرض بر این است که ذی المقدمه خودش عبادت و مأمور به است. پس انجام خود مقدمه به عنوان امتثال امر نفسی و عبادی ذی المقدمه تلقی می‌شود و همان‌طور که گفتیم اگر مانعی برای تعبد نباشد، در عبادت یک فعل، صرف ارتباط آن عمل با مولی و انجام آن به قصد تقرب به سوی خداوند، کافی است. و بدون شک، قصد شروع در امتثال امر نفسی با انجام مقدمات آن برای رسیدن به واجب نفسی عبادی، طاعت و انقیاد در برابر مولی شمرده می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۸

و بهذا تصحیح عبادیه المقدمه و ان لم نقل بوجوبها الغیری و لا حاجه إلى فرض طاعة الأمر الغیری.

و من هنا یصح ان تقع کل مقدمه عباده و یتحقق علیها الثواب بهذا الاعتبار و ان لم تکن فی نفسها معتبرا فیها ان تقع علی وجه العباده، کنظیر الثوب- مثلا- مقدمه للصلاه، أو کالمشی حافیا مقدمه للحج أو الزیارة، غایه الأمر ان الفرق بین المقدمات العبادیه و غیرها، ان غیر العبادیه لا یلزم فیها ان تقع علی وجه قربی بخلاف المقدمات المشروط فیها ان تقع عباده کالطهارات الثلاث. و یؤید ذلك ما ورد من الثواب علی بعض المقدمات، و لا حاجه إلى التأویل الذی ذکرناه سابقا فی الأمر الثالث من ان الثواب علی ذی المقدمه یوزع علی المقدمات باعتبار دخالتها فی زیاده حمازه الواجب، فان ذلك التأویل مبنی علی فرض ثبوت الأمر الغیری و ان عبادیه المقدمه و استحقاق الثواب علیها لا ینشآن الا من جهه الأمر الغیری، اتباعا للمشهور المعروف بین القوم.

فان قلت: ان الأمر لا یدعو الا إلى ما تعلق به فلا یعقل ان یتعلق الأمر بذی المقدمه داعیا بنفسه إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمه، فیکون هو الداعی. و لیس هذا الأمر الآخر المترشح الا الأمر الغیری. فرجع الاشکال جذعا.

قلت: نعم، الأمر لا یدعو الا إلى ما تعلق به، و لکننا لا ندعی ان الأمر بذی المقدمه هو الذی یدعو إلى المقدمه، بل نقول ان العقل هو الداعی إلى فعل المقدمه توصیلا إلى فعل الواجب، و سیأتی ان هذا الحكم العقلی لا یتکشف منه ثبوت أمر غیرى من المولی، و لا

یلزم ان یكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عبادتها و يكون داعيا إليها.

و الحاصل: ان الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، و المصحح لعبادتها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۹

و از این طریق عبادیت مقدمه، درست می‌شود و لو اینکه قائل به وجوب غیرى آن نشویم و آما نیازی به فرض طاعت امر غیرى نیست.

با این لحاظ نتیجه می‌شود که هر مقدمه‌ای می‌تواند عبادت باشد و بر آن ثواب مترتب گردد، گرچه در خود آن مقدمه، اعتبار نشده باشد که حتماً به شکل عبادت انجام شود، مثل شستن لباس به عنوان مقدمه نماز، یا پابرنه رفتن برای حج و زیارت. منتها فرق بین مقدمات عبادی و سایر مقدمات این است که مقدمه غیر عبادی لازم نیست به نیت تقرّب انجام شود، به خلاف مقدماتی - مثل طهارات ثلاث - که در آن‌ها شرط شده که به صورت عبادت (با قصد قربت) انجام شوند.

و مؤید آنچه گفتیم، روایاتی است که در مورد ثواب بر بعضی مقدمات وارد شده‌اند و نیازی نیست که آن‌ها را - چنان که قبلاً در امر سوم گفتیم - تأویل کنیم و بگوئیم که ثواب ذی المقدمه، بر مقدمات توزیع می‌شود چرا که مقدمات در افزایش سختی و مشقت واجب، دخیلند. زیرا این تأویل مبتنی بر این فرض بود که - به تبعیت از رأی مشهور که معروف بین علماست - بگوئیم امر غیرى ثابت است و عبادیت مقدمه و استحقاق ثواب بر عبادت، فقط از امر غیرى ناشی می‌شود (و لکن اینک با توجه به آنچه در معنای عبادیت گفتیم، نیازی به این تأویل نیست).

اگر بگوئیم: امر جز به متعلق خود دعوت نمی‌کند، بنابراین معقول نیست که امر به ذی المقدمه، عیناً داعی به سمت مقدمه نیز باشد مگر اینکه بگوئیم از امر به ذی المقدمه، امر دیگری به مقدمه مترشح می‌شود و در نتیجه همان امر دوم، داعی به مقدمه است و این امر دیگر و مترشح، جز امر غیرى نیست و لذا اشکال دوباره برمی‌گردد!

در پاسخ می‌گوئیم: آری، امر جز به متعلق خودش، دعوت نمی‌کند، ولی ما ادعا نمی‌کنیم که این امر به ذی المقدمه است که به سوی مقدمه دعوت می‌کند، بلکه می‌گوئیم این عقل است که برای رسیدن به انجام واجب، ما را به سمت مقدمه دعوت می‌کند و به زودی خواهد آمد که از این حکم عقلی، ثبوت امر غیرى از جانب مولی، کشف نمی‌شود. و برای تصحیح عبادیت مقدمه، لزومی ندارد که امری نسبت به خود مقدمه وجود داشته باشد تا داعی بر انجام مقدمه شود.

حاصل آنکه داعی بر انجام مقدمه، حکم عقل است و مصحح عبادیت مقدمه، چیز دیگری

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۰

شیء آخر هو قصد التقرب بها، و یکفی فی التقرب بها إلى الله ان یأتی بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا ان الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعبادتها، و لا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر فی قصد الأمر المتعلق بها، و قد سبق توضیح ذلك.

و علیه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحکم الا- باتيانها على أى وجه وقعت، و لکن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلاً إلى العبادة صح و وقعت على صفة العبادية و استحق عليها الثواب. و ان كانت المقدمة عملاً عبادياً كالتطهارة من الحدث فالعقل یلزم بالإتيان بها كذلك، و المفروض ان المكلف متمکن من ذلك، سواء كان هناك أمر غیرى أم لم یکن، و سواء كانت المقدمة فی نفسها مستحبة أم لم تكن.

فلا إشکال من جمیع الوجوه فی عبادية الطهارات.

النتيجة مسألة مقدمة الواجب و الأقوال فيها

بعد تقدیم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، و هو البحث عن وجوب مقدمه الواجب الذى قلنا إنه آخر ما يشغل بال الاصوليين.

و قد عرفت فی مدخل المسأله موضع البحث فيها، بیان تحریر النزاع. و هو- كما قلنا- الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع، إذ قلنا ان العقل يحکم بوجوب مقدمه الواجب، أي انه يدرك لزومها- و لكن وقع البحث فی انه هل يحکم أيضا بأن المقدمه واجبه أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثر الأقوال جدا فی هذه المسأله على مرور الزمن نذكر أهمها، و نذكر ما هو الحق منها، و هي:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۱

یعنی قصد تقرب در آن است. و برای تقرب الهی به وسیله مقدمه، کافی است که مکلف آن را به قصد رسیدن به عبادت انجام دهد. (پس) چنین نیست که داعی بر انجام مقدمه، همان چیزی باشد که مصحح عبادت آن است و چنین نیست که مصحح عبادت عبادت، منحصر در قصد امری باشد که متعلق به عبادت است و توضیح این نکات گذشت.

و بنا بر این، اگر مقدمه، ذات فعل (بدون توقف بر قصد قربت و عبادت) باشد مثل پاک کردن نجاست، عقل حکم به آن نمی کند مگر بر هر گونه ای که محقق شود (یعنی لزومی ندارد که قصد قربت در آن باشد). و لکن اگر مکلف آن را به قصد قربت و برای رسیدن به عبادت انجام دهد صحیح است و صفت عبادت پیدا می کند و مکلف استحقاق ثواب خواهد داشت. و اگر مقدمه، عمل عبادی باشد مثل طهارت از حدث (در وضو و غسل و تیمم) عقل حکم می کند که حتما بایستی به صورت عبادی انجام شود و مفروض این است که مکلف قادر بر آن است، چه امر غیر ای باشد و چه نباشد و خواه مقدمه خودش، مستحب باشد و خواه نباشد. پس به هیچ وجه، اشکالی در عبادت طهارات ثلاث وجود ندارد.

نتیجه: مسئله مقدمه واجب و اقوال در آن

بعد از تقدیم این مقدمات نه گانه، به اصل مسئله بازمی گردیم و آن، بحث از وجوب مقدمه واجب است که گفتیم غرض اصلی ای است که ذهن اصولیون را به خود مشغول کرده است.

و در مدخل مسئله، با توضیحی که در تحریر محل نزاع آوردیم، موضع بحث در این مسئله را دانستی. و آن- چنان که گفتیم- ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است در آنجا که می گوئیم عقل به وجوب مقدمه واجب حکم می کند یعنی لزوم مقدمه را درک می کند، اما بحث در این است که آیا عقل، مضافا این حکم را نیز دارد که مقدمه در نزد کسی که امر به چیزی که متوقف بر مقدمه است (ذی المقدمه) نموده، وجوب و لزوم دارد؟

در این مسئله، جدا اقوال زیادی در طول زمان مطرح شده که ما اهم آنها را ذکر می کنیم و قول حق از میان این اقوال را انتخاب می نمائیم. این اقوال عبارتند از:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۲

۱- القول بوجوبها مطلقا.

۲- القول بعدم وجوبها مطلقا، و هو الحق و سیاتی دلیله.

۳- التفصیل بین السبب فلا یجب، و بین غیره کالشرط و عدم المانع و المعد فیجب.

۴- التفصیل بین السبب و غیره أيضا، و لکن بالعکس، أي یجب السبب دون غیره.

۵- التفصیل بین الشرط الشرعی فلا یجب بالوجوب الغیری، باعتبار انه واجب بالوجوب النفسی نظیر جزء الواجب، و بین غیره فیجب بالوجوب الغیری. و هو القول المعروف عن شیخنا المحقق النائینی.

۶- التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره أيضا، و لکن بالعکس، أي یجب الشرط الشرعی بالوجوب المقدمی دون غیره.

- ۷- التفصيل بين المقدمة الموصلة، أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب، و بين المقدمة غير الموصلة فلا تجب، و هو المذهب المعروف لصاحب الفصول.
- ۸- التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب و بين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا. و هو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصارى قدس سره.
- ۹- التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذى اشار إليه فى مسألة الضد، و هو اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذهابها. فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته.
- ۱۰- التفصيل بين المقدمة الداخلية، أى الجزء، فلا تجب، و بين المقدمة الخارجية فتجب.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۳

- ۱- قول به وجوب مقدمه به طور مطلق.
- ۲- قول به عدم وجوب مقدمه به طور مطلق «و همین قول حق است و به زودی دلیلش خواهد آمد».
- ۳- تفصیل بین سبب که واجب نیست و بین غیر سبب مثل شرط و عدم مانع و معدّ که واجب است.
- ۴- نیز تفصیل بین سبب و غیر سبب و لکن به عکس قبلی، یعنی سبب واجب است و غیر سبب، واجب نیست.
- ۵- تفصیل بین شرط شرعی که وجوب غیرى ندارد چرا که چنین شرطی همچون جزء واجب، دارای وجوب نفسی است و بین غیر شرط شرعی که وجوب غیرى دارد. و این قول معروف، منسوب به شیخ ما محقق نائینی (ره) است.
- ۶- نیز تفصیل بین شرط شرعی و غیر آن و لکن به عکس قبلی، یعنی شرط شرعی، وجوب مقدّمی دارد اما غیر آن، ندارد.
- ۷- تفصیل بین مقدمه موصل که واجب نفسی بر آن مترتب می شود و لذا واجب است، و بین مقدمه غیر موصل که واجب نیست و این مذهب معروف صاحب فصول است. [۱۸۱]
- ۸- تفصیل بین مقدماتی که به وسیله آنها قصد توصل (به واجب نفسی) شود که در این صورت صفت وجوب پیدا می کنند و بین مقدماتی که چنین قصدی در آنها نمی شود که در نتیجه واجب نمی شوند و این قول منسوب به شیخ انصاری (ره) است.
- ۹- تفصیل منسوب به صاحب معالم (ص ۶۷) که در بحث «ضد» به آن اشاره نموده است و آن این است که وجوب مقدمه مشروط به اراده ذی المقدمه است و لذا اگر ذی المقدمه، اراده نشود، مقدمه واجب نمی گردد.
- ۱۰- تفصیل بین مقدمه داخلیه مثل جزء که واجب نیست و بین مقدمه خارجیه که واجب است. و تفصیلات دیگری نیز در نزد علماء گذشته بوده که نیازی به ذکر آنها نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۴

- و هناك تفصیلات اخرى عند المتقدمين لا- حاجة إلى ذكرها. وقد قلنا ان الحق في المسألة- كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين [۱۸۲]- القول الثاني و هو عدم وجوبها مطلقا.
- و الدليل عليه واضح بعد ما قلنا من انه فى موارد حكم العقل بلزوم شىء على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل الشىء لا يبقى مجال للأمر المولوى فان هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.
- و ذلك لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة داعيا للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فان دعوته هذه- لا محالة بحكم العقل- تحمله و تدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلا له.

و مع فرض وجود هذا الداعى فى نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى- حسب الفرض- بوجود هذا الداعى، لأن الأمر المولوى- سواء كان نفسيا أم غيريا- إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، اذ يجعل

الداعى فى نفسه حيث لا داع.

بل يستحيل فى هذا الفرض جعل الداعى الثانى من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل. و بعبارة اخرى: ان الأمر بذى المقدمة لو لم يكن كافيا فى دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة فأى أمر بالمقدمة لا ينفع و لا يكفى للدعوة إليها بما هى مقدمة و مع كفاية الأمر بذى المقدمة لتحريكه إلى المقدمة و للدعوة إليها فأية حاجة تبقى ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۵

و ما گفتیم حق در مسئله- همان طور که جماعتی [۱۸۳] از محققین متأخر گفته‌اند- قول دوم است یعنی عدم وجوب مقدمه به طور مطلق.

و دلیل بر این نظر با توجه به آنچه ما در ص ۲۳۷ (عربی) گفتیم واضح است، زیرا در مواردی که بر لزوم چیزی حکم می‌کند و این حکم به گونه‌ای است که برای مکلف، انگیزه بر انجام آن کار می‌شود، دیگر جایی برای امر مولوی باقی نمی‌ماند. و مسئله مورد بحث ما (مقدمه واجب) از جهت علت (کبرای کلی) از همین باب است. چرا که اگر امر به ذی مقدمه، داعی مکلف بر انجام مأمور به باشد، همین دعوت و انگیزه- لزومش به حکم عقل- مکلف را وادار می‌کند و فرامی‌خواند که برای تحصيل مأمور به، همه آنچه را که مأمور به بر آن توقف دارد، انجام دهد.

و با فرض وجود چنین داعی و انگیزه‌ای در درون مکلف و با فرض اینکه مولى به وجود چنین داعی‌ای علم دارد، دیگر نیازی به جعل داعی دیگر از ناحیه مولى نیست. چون امر مولوی را- خواه نفسی باشد و خواه غیرى- مولى فقط به خاطر تحریک مکلف به سمت انجام مأمور به صادر می‌کند، چرا که این امر در جایی که داعی‌ای در درون مکلف نباشد، جعل داعی می‌کند (و فرض این است که در اینجا داعی وجود دارد). بلکه در این فرض، جعل داعی ثانوی از جانب مولى محال است، زیرا از قبیل تحصيل حاصل است.

و به عبارت دیگر: اگر امر به ذی مقدمه برای دعوت مکلف به انجام مقدمه کافی نباشد، هیچ امر دیگری برای دعوت به مقدمه از آن حیث که مقدمه است، نافع و کافی نخواهد بود. و اگر امر به ذی مقدمه برای تحریک و دعوت مکلف به سمت مقدمه کافی است، دیگر نیازی به امر دیگر از جانب مولى نیست بلکه این امر ثانوی، عبث و لغو می‌شود و بلکه محال است زیرا تحصيل حاصل است. و بنابراین اوامری که در مورد بعضی مقدمات وارد شده، می‌بایست حمل ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۶

إلى الأمر بها من قبل المولى، بل يكون عبثا و لغوا، بل يمتنع لأنه تحصيل للحاصل. و عليه، فالأوامر الواردة فى بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد و بيان شرطية متعلقها للواجب و توقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية فى موارد حكم العقل و على هذا يحمل قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاة». و من هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية: انه لا وجوب غيرى أصلا، و ينحصر الوجوب المولوى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع إذن لتقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الاصولية.

المسألة الثالثة: مسألة الضد تحرير محل النزاع

اختلفوا فى ان الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أو لا يقتضى؟ على أقوال.

و لأجل توضيح محل النزاع و تحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التى وردت على لسانهم فى تحرير النزاع هذا، و هى على ثلاثة:

۱- الضد، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند و المنافى، فيشمل نقيض الشىء، أى ان الضد- عندهم- أعم من الأمر الوجودى و العدمى. و هذا اصطلاح خاص للاصوليين فى خصوص هذا الباب، و الا فالضد مصطلح فلسفى يراد به- فى باب التقابل- خصوص الأمر الوجودى الذى له مع وجودى آخر تمام المعاندة و المنافرة و له معه غاية التباعد. و لذا قسّم الأصوليون الضد إلى ضد عام، و هو

الترك أى النقيض، و ضد الخاص و هو مطلق المعاند الوجودى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۷

بر امر ارشادى شوند و به عنوان بيان شرطيت متعلق آن اوامر برای واجب و توقف واجب بر آن مقدمات تلقى شوند. (مثلا امر به وضو برای نماز، ارشاد بدین معناست که وضو، شرط نماز است) مانند سایر اوامر ارشادى که در موارد حکم عقل صادر می‌شوند. و قول امام عليه السلام که فرمود:

«وقتی زوال خورشید محقق شد، طهور و نماز واجب است» بر همین معنا (امر ارشادى) حمل می‌شود.

و با این بیان، به نتیجه زیر دست می‌یابیم:

(اصلا وجوب غیری، وجودی ندارد و وجوب مولوی منحصر در واجب نفسی است و بنابراین تقسیم واجب به نفسی و غیری، نابجاست و لذا بایستی این بحث از فهرست و شناسنامه مباحث اصولی حذف گردد).

مسئله سوم مسئله ضدّ

تحریر محل نزاع

اشاره

علما در اینکه آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد آن است یا نه؟ اختلاف کرده چند قول دارند و برای توضیح و تحریر محل نزاع، الفاظی را که در تحریر محل این نزاع بر زبان علما جاری می‌شود توضیح می‌دهیم. این الفاظ سه تا است:

۱- (ضدّ) مراد علما از این واژه، مطلق معاند و منافی است و لذا شامل نقيض شیء هم می‌شود. یعنی ضد- در نزد علمای اصول- اعم از امر وجودی و امر عدمی است و این اصطلاح در این باب، مخصوص اصولیون است. و الاّ ضدّ یک اصطلاح فلسفی است که مراد از آن- در باب تقابل- خصوص امر وجودی است که با یک امر وجودی دیگر، تعاند و منافرت و تباعد تام داشته باشد (مثل سیاهی و سفیدی). و لذا اصولیون ضد را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: (ضد عام) که به معنای ترک فعل و نقيض فعل است و (ضد خاص) که به معنای مطلق معاند و وجودی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۸

و على هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع احدهما، الضد العام و موضوع الأخرى، الضد الخاص، لا سيما مع اختلاف الأقوال فى الموضوعين.

۲- الاقتضاء، و يراد به لابدیة ثبوت النهی عن الضد عند الأمر بالشیء، اما لكون الأمر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة و التضامن و الالتزام، و اما لكونه يلزمه عقلا- النهی عن الضد من دون ان يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص حتى يدل عليه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك.

۳- النهی، و يراد به النهی المولوی من الشارع و ان كان تبعيا، كوجوب المقدمه الغیری التبعی. و النهی معناه المطابقی- كما سبق فى مبحث النواهی- هو الزجر و الردع عما تعلق به. و فسیره المتقدمون بطلب الترك، و هو تفسیر بلازم معناه، و لكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقی، و لذا اعترض بعضهم على ذلك فقال:

ان طلب الترك محال فلا بد ان يكون المطلوب الكف، و هكذا تنازعا في ان المطلوب بالنهي الترك أو الكف، و لا معنى لتزاعهم هذا الا إذا كانوا قد فرضوا ان معنى النهي هو الطلب فوقعوا في حيرة في ان المطلوب به أي شيء هو، الترك أو الكف؟ و لو كان المرد من النهي هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لتزاعهم في الضد العام، فان النهي عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك المأمور به. و لما كان نفى النفي إثباتا فيرجع معنى النهي عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم «الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده العام» تبديلا للفظ آخر بمعناه، و يكون عبارة أخرى عن القول «بأن الأمر بالشئ يقتضى نفسه». و ما اشد سخف مثل هذا البحث. و لعله لأجل هذا التوهم - أي توهم ان النهي معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينه الأمر بالشئ للنهي عن الضد العام.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۹

و بنابراین، حق این است که این بحث، به دو مسئله تقسیم شود که موضوع یکی (ضد عام) و موضوع دیگری (ضد خاص) باشد، به خصوص با توجه به اختلاف اقوالی که در این دو مسئله وجود دارد.

۲- (اقتضاء) و مراد از اقتضاء، ضرورت ثبوت نهی از ضد، در فرض امر به شئ است، چه به خاطر اینکه بگوئیم امر با یکی از دلالت‌های سه گانه مطابقی، تضمینی و التزامی بر این نکته دلالت دارد و چه به خاطر اینکه لازمه عقلی امر به شئ، نهی از ضد است البته بدون اینکه بگوئیم لزومش، لزوم بین بالمعنی الأخص است تا دلالت بر آن، دلالت التزامی باشد. بنابراین مراد از اقتضاء در نظر علما، اعم از همه این معانی است.

۳- (نهی) و مراد از آن نهی مولوی از جانب شارع است گرچه تبعی باشد مثل: وجوب تبعی غیري مقدمه. و معنای مطابقی نهی - چنان که در مبحث نواهی، ج ۱، ص ۱۰۳ (عربی) گذشت - زجر و منع از چیزی است که متعلق نهی است. و پیشینیان آن را به معنای طلب ترک تفسیر کرده‌اند در حالی که این، تفسیر نهی به لازمه معنایش می‌باشد. ولی آنان چنین فرض کرده‌اند که طلب ترک، معنای مطابقی نهی است و لذا بعضی از آنان بر این مطلب اعتراض کرده گفته‌اند: طلب ترک، امری است محال، و لذا بایستی مطلوب، کف نفس (خودنگهداری) باشد و بدین گونه نزاع کرده‌اند در اینکه مطلوب در نهی، ترک است یا کف؟ در حالی که به نظر ما این نزاع معنا ندارد مگر در صورتی که فرضشان این باشد که معنای نهی، طلب است و در نتیجه در تردید واقع شوند که آیا مطلوب در نهی، چه چیزی است: ترک یا کف؟ و اگر چنان که - گمان کرده‌اند - مراد از نهی، طلب ترک باشد، دیگر نزاعشان در ضد عام معنا ندارد، چرا که نهی از ضد عام - به حسب گمان آن‌ها - به معنای طلب ترک «ترک مأمور به» (یعنی ضد عام) خواهد بود و چون نفی نفي، اثبات می‌شود، پس معنای نهی از ضد عام به معنای طلب فعل (انجام) مأمور به خواهد بود. پس قول علما که می‌گویند: «امر به شئ، مقتضی نهی از ضد عام آن شئ است» از قبیل تبدیل یک لفظ به لفظ دیگر مرادف آن است و عبارت دیگری از این جمله است که: امر به شئ، مقتضی خودش می‌باشد» و ضعف و سستی این بحث، چه بسیار (روشن) است! و شاید به خاطر همین پندار - یعنی توهم اینکه معنای نهی، طلب ترک است - بعضی از علما قائل شده‌اند که امر به شئ عینا همان نهی از ضد عام است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۰

و بعد بیان هذه الامور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع و کیفیتة. ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق أمر بشئ هل انه لا بد ان يتعلق نهی المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهی المولوی عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشئ. و بعد فرض ثبوت النهی فهناك نزاع آخر في کیفیتة إثبات ذلك.

و علی کل حال، فان مسألتنا- كما قلنا- تنحل إلى مسألتين احدهما في الضد العام و الثانية في الضد الخاص، فينبغي البحث عنهما في باين:

۱- الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة أصل الاقتضاء و عدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء و إنما اختلافهم في كيفية: فقيل: انه على نحو العينية، أي ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام، فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقية؛ و قيل: إنه على نحو الجزئية، فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار ان الوجوب ينحل إلى طلب الشىء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءا تحليليا في معنى الوجوب؛ و قيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية؛ و قيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقليا صرفا. و الحق انه لا- يقتضيه بأى نحو من انحاء الاقتضاء، أي انه ليس هناك نهى مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوى وراء نفس الأمر بالفعل.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۱

و پس از بیان این امور سه گانه در تحریر محل نزاع، جایگاه نزاع و کیفیت آن روشن می شود. این نزاع بدین معناست که: اگر امر به چیزی تعلق گرفت، آیا ضرورتا بایستی نهی مولی نیز به ضد عام یا خاص آن چیز تعلق بگیرد؟ پس نزاع بر سر ثبوت نهی مولی از ضد، پس از فرض ثبوت امر به شىء است. و بعد از اینکه فرض کردیم نهی از ضد ثابت می شود، نزاع دیگری در کیفیت اثبات این مطلب، مطرح است.

و در هر حال- چنان که گفتیم- این مسئله، به دو مسئله، یکی در ضد عام و دیگری در ضد خاص، منحل می شود و لذا به جاست که از این ها در دو باب جداگانه بحث کنیم:

۱- ضد عام

اختلاف علما در ضد عام، از جهت اصل اقتضاء و عدم اقتضاء نبوده، بلکه ظاهر این است که همه آن ها در اصل اقتضاء متفقند ولی اختلافشان در کیفیت اقتضاء است:

عده ای گفته اند: اقتضاء به نحو عینیت است یعنی امر به شىء، عینا همان نهی از ضد عام شىء است و لذا در این صورت دلالت امر بر نهی از ضد، دلالت مطابقی است.

قول دیگر: این است که اقتضا به نحو جزئیت است، یعنی امر با دلالت تضمنی بر نهی از ضد دلالت می کند، چرا که معنای وجوب (مفاد امر) به طلب شىء و منع از ترک منحل می شود، پس منع از ترک، جزء تحلیلی معنای وجوب خواهد بود.

قول دیگر: این است که اقتضاء، به نحو لزوم بین بالمعنى الأخص است و لذا دلالت امر بر نهی از ضد عام، دلالت التزامی است.

و قول دیگر: این است که اقتضا به نحو لزوم بین بالمعنى الأعم و یا لزوم غیر بین است و لذا این اقتضاء، عقلى صرف است.

ولی حق این است که امر به هیچ نحوی اقتضای نهی از ضد عام را ندارد، یعنی اصلا نهی مولوی نسبت به ترک وجود ندارد، بدین صورت که خود امر به فعل، آن را اقتضا کند به گونه ای که نهی ای مولوی غیر از امر به فعل، موجود باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۲

و الدلیل علیه: ان الوجوب- سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر أو لازماً عقلياً لها كما هو الحق- ليس معنى مركباً، بل هو معنى بسيط

وحدانى هو لزوم الفعل، و لازم كون الشىء واجبا المنع من تركه.

و لكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعا مولويا و نهيا شرعيا، بل هو منع عقلى تبعى من غير ان يكون هناك من الشارع منع و نهى وراء نفس الوجوب. و سر ذلك واضح، فان نفس الأمر بالشىء على وجه الوجوب كاف فى الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهى عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشىء.

فان كان مراد القائلين بالاقتضاء فى المقام ان نفس الأمر بالفعل يكون زاجرا عن تركه، فهو مسلم، بل لا بد منه لأن هذا هو مقتضى الوجوب. و لكن ليس هذا هو موضع النزاع فى المسألة، بل موضع النزاع هو النهى المولوى زائدا على الأمر بالفعل. و ان كان مرادهم ان هناك نهيا مولويا عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل، كما هو موضع النزاع، فهو غير مسلم و لا دليل عليه، بل هو ممتنع.

و بعبارة أوضح و أوسع: ان الأمر و النهى متعاكسان، بمعنى انه إذا تعلق الأمر بشىء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه، و الا لخرج الواجب عن كونه واجبا. و إذا تعلق النهى بشىء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا إليه و الا لخرج المحرم عن كونه محرما. و لكن ليس معنى هذه التبعية فى الأمر ان يتحقق - فعلا - نهى مولوى عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الأمر المولوى بالفعل، كما أنه ليس معنى هذه التبعية فى النهى ان يتحقق - فعلا - أمر مولوى بترك المنهى عنه بالاضافة إلى النهى المولوى عن الفعل.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۳

و دليل بر اين مدعى اين است كه وجوب - چه مدلول صيغه امر باشد و چه لازمه عقلى صيغه امر - كه حق همين است - معنای مركبى نيست بلكه معنایى بسيط و يگانه دارد يعنى لزوم فعل؛ و (البته) لازمه اينكه چيزى واجب باشد، منع از ترك آن است. و لكن اين معنى كه لازمه وجوب است، منع مولوى و نهى شرعى نيست، بلكه منع عقلى تبعى است بدون اينكه از جانب شارع، منع و نهى اى غير از خود وجوب در كار باشد.

و سرّ اين مطلب واضح است چرا كه خود امر به شىء به نحو وجوبى، براى منع و بازداشتن از ترك آن كافى است و لذا نيازى نيست كه شارع علاوه بر امر به آن شىء، نهى از ترك آن را نيز جعل كند.

پس اگر مراد قائلين به اقتضاء در اين مقام، اين است كه خود امر به فعل، بازدارنده از ترك است، قابل قبول و مسلم است، بلكه اين معنا ضرورى است چرا كه مقتضای وجوب، همين است. و لكن اين معنا مورد نزاع نيست، بلكه مورد نزاع، نهى مولوى زائد بر امر به فعل است.

و امّا اگر مراد قائلين به اقتضا اين است كه نهى اى مولوى نسبت به ترك وجود دارد كه امر به فعل آن را اقتضا مى كند - چه اينكه همين مسئله مورد نزاع است - اين، مسلم نيست و دليلى بر آن وجود ندارد، بلكه چنين چيزى محال است. و با عبارت روشن تر و مفصل تر مى گوييم: امر و نهى عكس يكديگرند، يعنى اگر امر به چيزى تعلق گيرد، طبعاً نقيض آن - بالتبع - ممنوع خواهد بود و الا آن واجب، از واجب بودن خارج مى شود. و اگر نهى به چيزى تعلق گيرد، طبعاً نقيض آن - بالتبع - متعلق دعوت خواهد بود و الا حرام، از حرام بودن خارج مى شود... و لكن معنای اين تبعيت در امر اين نيست كه به صورت بالفعل، علاوه بر امر مولوى نسبت به فعل، نهى مولوى اى نيز نسبت به ترك مأمور به، صادر شود. كما اينكه معنای اين تبعيت در نهى اين نيست كه به صورت بالفعل، علاوه بر نهى مولوى از فعل، امر مولوى اى نسبت به ترك منهى عنه صادر شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۴

و السر ما قلناه: ان نفس الأمر بالشىء كاف فى الزجر عن تركه، كما ان نفس النهى عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى فى المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا فى مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

و لأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء

الأمر بالشئ اقتضاه الأمر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلي.

كما حسبوا- هناك في مبحث النهي- ان معنى النهي هو الطلب، اما للترك أو الكف. و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع.

و هذان التوهمان في النهي و الأمر من واد واحد. و عليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي، و لا- نهى عن الترك وراء طلب الفعل في الأمر.

نعم يجوز للأمر بدلا من الأمر بالشئ ان يعبر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول- مثلا- بدلا عن قوله «صل»، «لا تترك الصلاة». و يجوز له بدلا من النهي عن الشئ ان يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول- مثلا- بدلا عن قوله «لا- تشرب الخمر»، «اترك شرب الخمر»، فيؤدى التعبير الثانى فى المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه، أى ان التعبير الثانى يحقق الغرض من التعبير الأول. فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشئ عين النهي عن ضده العام هذا المعنى، أى ان أحدهما يصح ان يوضع موضع الآخر و يحل محله فى أداء غرض الأمر. فلا بأس به و هو صحيح، و لكن هذا غير العينية المقصودة فى المسألة على الظاهر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۵

و سرّ این نکته همانست که گفتیم: خود امر به یک شئ، برای بازداشتن از ترک آن کافی است، كما اینکه خود نهی از فعل، برای دعوت به ترک آن کفایت می‌کند. و در هیچ‌یک از دو مقام، نیازی به جعل جدید از جانب مولی نیست، بلکه اصلا جعل جدید معقول نیست چنان‌که عینا همین نکته را در مقدمه واجب گفتیم، [۱۸۴] بدانجا رجوع کن.

و به خاطر همین تبعیت واضح، امر بر بسیاری از تحریرکنندگان این مسئله مشتبه شده، گمان کرده‌اند علاوه بر امر به شئ، نسبت به ترک مأمور به نیز نهی مولوی‌ای وجود دارد که امر آن را به نحو عینیت، یا تضمّن یا التزام یا لزوم عقلى، اقتضا می‌کند.

كما اینکه پنداشته‌اند- در مبحث نهی- نهی به معنای طلب ترک یا کفّ است و قبلا در تحریر محل نزاع بدین نکته اشارت شد. و این دو توهم در نهی و امر از یک وادی (سنخ) هستند و بنابراین در باب نهی، علاوه بر منع از فعل، طلبی نسبت به ترک وجود ندارد و در باب امر، علاوه بر طلب فعل، نهی‌ای از ترک موجود نیست. آری، امر می‌تواند به جای امر به شئ، عبارت نهی از ترک را بیاورد، مثلا- به جای «نماز بخوان» بگوید: «نماز را ترک نکن» و می‌تواند به جای نهی از شئ، عبارت امر به ترک را بیاورد، مثلا- به جای «شراب نخور» بگوید: «خوردن شراب را ترک کن». در هر دو مقام، تعبیر دوم، همان معنای تعبیر اول را می‌رساند، یعنی تعبیر دوم، غرض از تعبیر اول را تأمین و محقق می‌سازد.

حال اگر مقصود کسی که می‌گوید امر به شئ، عین نهی از ضدّ عام شئ است، همین معنا باشد، یعنی یکی می‌تواند به جای دیگری بنشیند و در أداء غرض امر، یکی جای دیگری را بگیرد، این سخن بلا اشکال و صحیح است و لکن ظاهرا این معنا، غیر از عینیتی است که در این مسئله، مورد نظر است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۶

۲- الضد الخاص

ان القول باقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده الخاص يبتنى و يتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام. و لما ثبت- حسبما تقدم- انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الأولى نقول انه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه و تفرعه عليه.

و على هذا، فالحق ان الأمر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده مطلقا، سواء كان عاما أو خاصا.

اما كيف يبتنى القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام و يتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شئ من البيان، فنقول: ان القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلکان لا ثالث لهما و كلاهما يبتنيان و يتفرعان على ذلك:

الأول - مسلک التلازم

و خلاصه: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعي و تستلزم حرمة ملازمه الآخر. و المفروض ان فعل الضد الخاص يلازم ترك الأمور به، أي الضد العام، كالأكل مثلا الملازم فعله لترك الصلاة الأمور بها. و عندهم ان الضد العام محرم منهي عنه - و هو ترك الصلاة في المثال - فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص و هو الأكل في المثال. فابتنى النهي عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضد العام.

اما نحن فلما ذهبنا إلى انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهيًا عنه بنهي مولوى. لأنّ ملزومه ليس منهيًا عنه حسب التحقيق الذي مر.

على انا نقول - ثانيا - بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأن الضد العام منهي عنه:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۷

۲- ضد خاص

قول به اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص آن شیء است، مبتنی و متفرع بر این قول است که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام باشد.

و چون قبلا- ثابت شد که نهی مولوی ای از ضد عام وجود ندارد، پس به طریق اولی می گویم، نهی مولوی ای از ضد خاص هم وجود ندارد چون گفتیم که این بر آن مبتنی و متفرع است.

و بنابراین، حق این است که: امر به شیء مطلقا مقتضی نهی از ضدش نیست، چه ضد عام و چه ضد خاص. اما اینکه چگونه قول به نهی از ضد خاص، مبتنی بر قول به نهی از ضد عام بوده، متفرع بر آن است، مطلبی است که قدری احتیاج به توضیح دارد و لذا می گوئیم:

قائلین به نهی از ضد خاص، دو مسلک دارند که هر دو مبتنی و متفرع بر نهی از ضد عام است و مسلک سومی هم وجود ندارد:

(اول) - مسلک تلازم

و خلاصه آن این است که: حرمت یکی از دو متلازم، مستدعی و مستلزم حرمت دیگر است و فرض این است که انجام ضد خاص، ملازم با ترک مأمور به (یعنی ضد عام) است. مثلا فعل خوردن، ملازم با ترک نماز است و در نزد علماء، ضد عام، کاری حرام و مورد نهی است - مثل ترک نماز در مثال فوق - و بنابراین لازم است ضد خاص یعنی فعل خوردن در مثال فوق حرام باشد. پس طبق این مسلک، نهی از ضد خاص، بر ثبوت نهی از ضد عام مبتنی است.

و لکن (اولا) ما چون گفتیم که نهی مولوی ای از ضد عام وجود ندارد، پس چیزی موجب نمی شود که از جهت ملازمه مورد ادعا، بگوئیم که ضد خاص، مورد نهی مولوی است، چرا که ملزوم آن (یعنی ضد عام) به حسب تحقیق ما که قبلا بیان شد، مورد نهی مولوی نیست.

به علاوه، (ثانیا) پس از تنازل از مدعای خود و پذیرفتن اینکه ضد عام مورد نهی است، می گوئیم این مسلک اساسا صحیح نیست، زیرا کبرای آن مورد قبول نیست. و آن کبری این است که: «حرمت یکی از دو متلازم، مستلزم حرمت متلازم دیگر است». چون چنین نیست که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۸

ان هذا المسلك ليس صحيحا في نفسه، یعنی ان كبراه غير مسلمة، و هي «ان حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمه الآخر» فانه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا- في الوجوب و لا- الحرمة و لا- غيرهما من الأحكام، ما دام ان مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم في المتلازمين انه لا يمكن ان يختلفا في الوجوب و الحرمة على وجه يكون أحدهما واجبا و الآخر محرما، لاستحالة امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم أحدهما أو يجب الآخر. و يرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرض له.

و بهذا تبطل «شبهة الكعبي» المعروفة التي أخذت قسطا وافرا من أبحاث الاصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فانه نسب إليه القول بنفي المباح بدعوى ان كل ما يظن من الأفعال انه مباح فهو واجب في الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب و هو ترك محرّم واحد من المحرمات على الأقل.

الثاني - مسلك المقدمية

و خلاصته: دعوى ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة. و مقدمة الواجب واجبة؛ فيجب ترك الضد الخاص. و إذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أي ترك الأكل، لأن الأمر بالشيء يقتضى النهي عن الضد العام. و إذا حرم ترك الأكل، فان معناه حرمة فعله، لأن نفي النفي إثبات؛ فيكون الضد الخاص منهيّا عنه.

هذا خلاصة مسلك المقدمية. و قد رأيت كيف ابتنى النهي عن الضد الخاص على ثبوت النهي عن الضد العام. و نحن إذ قلنا بانه لا نهى مولوى عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد الخاص حرمة مولوية، أي لا يحرم فعل الضد الخاص؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۹

دو متلازم- در فرضی که مناط حکم در ملازم دیگر موجود نیست- در حکم متفق باشند، نه در وجوب و نه در حرمت و نه در غیر این دو از احکام دیگر. آری قدر مسلم در دو متلازم این است که امکان ندارد اختلاف آنها در وجوب و حرمت به گونه‌ای باشد که یکی واجب و دیگری حرام باشد. چرا که در این صورت امتثال این دو تکلیف توسط مکلف محال است و لذا صدور تکلیف از جانب مولى نسبت به آن دو حکم نیز محال خواهد بود و لذا یا باید این یک حرام شود و یا آن دیگری واجب گردد. و این مسئله به باب تزاحم مربوط می‌شود که به زودی متعرض آن خواهیم شد.

و با این بیان، شبهه معروف کعبی که بخش زیادی از مباحث اصولیون را به خود اختصاص داده باطل می‌شود، البته در صورتی که مبنای آن شبهه، همین ملازمه مورد ادعای مزبور باشد. به کعبی نسبت داده شده که وی قائل به نفي مباح بوده است و ادعایش این بوده که آنچه ما آن را مباح می‌پنداریم، در حقیقت واجب است! زیرا انجام هر مباحی، قهرا ملازم با واجبی است و آن واجب، ترك حد اقل یکی از محرّمات است (و چون ترك حرام، واجب است، پس ملازم آن یعنی مباح نیز واجب است، پس مباحی وجود ندارد). [۱۸۵]

(دوم) - مسلك مقدمیت:

و خلاصه آن این است که: ترك ضد خاص، مقدمه انجام مأمور به است و لذا در مثال گذشته، ترك خوردن، مقدمه انجام نماز است. و چون مقدمه واجب، واجب است، پس ترك ضد خاص واجب است. و اگر ترك خوردن واجب باشد، ترك آن یعنی ترك «ترك خوردن» حرام است، چرا که امر به شیء، مقتضى نهی از ضد عام است. و اگر ترك «ترك خوردن» حرام باشد، معنایش حرمت فعل خوردن است چون نفي نفي، اثبات است و در نتیجه ضد خاص، منهي عنه خواهد بود. این بود خلاصه مسلك

مقدمیت و دیدی که چگونه نهی از ضد خاص، مبتنی بر ثبوت نهی از ضد عام است.

و ما چون قائل شدیم که نهی مولوی‌ای از ضد عام وجود ندارد، پس ترک ترک ضد خاص (یعنی فعل خوردن) حرام مولوی نیست یعنی انجام ضد خاص (یعنی خوردن) حرام نیست، بنابراین مطلوب (عدم اقتضای نهی از ضد خاص) ثابت می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۰

ثبت المطلوب. علی ان مسلک المقدمیه غیر صحیح من وجهین آخرین:

أحدهما- انه بعد التنزل عما تقدم و تسليم حرمة الضد العام، فان هذا المسلک كما هو واضح يبتنى على وجوب مقدمه الواجب، و قد سبق ان أثبتنا انها ليست واجبه بوجوب مولوی، و عليه لا يكون ترك الضد الخاص واجبا بالوجوب الغیری المولوی حتى يحرم فعله. ثانيهما- انا لا نسلم ان ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، و هذه المقدمیه- أعنى مقدمیه الضد الخاص- لا تزال ماثرا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقیقه المطولّه، و نحن فی غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم. و لكن لحسم ماده الشبهه لا بأس بذكر خلاصه ما يرفع المغالطه فی دعوی مقدمیه ترك الضد، فنقول:

ان المدعى لمقدمیه ترك الضد لضده تبتنى دعواه على ان عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبه إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين، أى لا- يمكن اجتماعهما معا، و لا شك فى ان عدم المانع من المقدمات، لأنه من متمات العله فان العله التامه- كما هو معروف- تتألف من المقتضى و عدم المانع.

فيتألف دليله من مقدمتين:

۱- الصغرى: ان عدم الضد من باب «عدم المانع» لضده، لأن الضدين متمانعان.

۲- الكبرى: ان «عدم المانع» من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول: ان عدم الضد من المقدمات لضده.

و هذه الشبهه إنما نشأت من أخذ كلمه «المانع» مطلقه. فتخیلوا ان لها معنى واحدا فى الصغرى و الكبرى فانظم عندهم القياس الذى ظنوه منتجا، بينما ان الحق ان التمانع له معنيان و معناه فى الصغرى غير معناه فى الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۱

علاوه بر این، مسلک مقدمیت از دو جهت دیگر نیز نادرست است:

(اول): پس از تنزل از آنچه گذشت و پذیرفتن حرمت ضد عام، چنان که واضح است مسلک مقدمیت مبتنی بر وجوب مقدمه واجب است و حال آنکه قبلا- ثابت کردیم که مقدمه واجب، وجوب مولوی ندارد و بنابراین ترک ضد خاص، وجوب غیری مولوی نخواهد داشت تا انجام آن حرام باشد.

(دوم): ما نمی‌پذیریم که ترک ضد خاص، مقدمه انجام مأمور به باشد. و این مقدمیت- یعنی مقدمه بودن ضد خاص- دائما در نظر متأخرین مورد بحث بوده، تا آنجا که از مسائل دقیق و طولانی شده است و ما پس از بحث‌هایی که گذشت (عدم وجوب مولوی مقدمه واجب و عدم نهی از ضد عام) نیازی به بحث درباره آن نداریم.

و لكن برای قطع اصل شبهه، بد نیست خلاصه مطلبی را که باعث رفع مغالطه در بحث مقدمیت ترک ضد می‌شود، ذکر کنیم. لذا می‌گوئیم:

کسی که ادعا می‌کند ترک ضد، برای ضد دیگر مقدمیت دارد، ادعایش مبتنی بر این است که عدم ضد، برای ضد دیگر از باب عدم مانع است چرا که بین دو ضد، تمنع وجود دارد، یعنی اجتماع هر دو با هم ممکن نیست و بدون شک، عدم مانع از مقدمات

است چرا که عدم مانع، از متممات علت است، یعنی علت تامه- چنان که معروف است- ترکیبی از مقتضی و عدم مانع است.

پس دلیل مدعی مزبور از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱- (صغری) این است که عدم ضد برای ضد دیگر، از باب «عدم مانع» است چرا که بین دو ضد، تمناع است.

۲- (کبری) این است که «عدم مانع» از مقدمات (انجام فعل) است.

پس براساس شکل اول (از اشکال اربعه قیاس اقترانی) نتیجه می‌شود که عدم ضد، از مقدمات ضد دیگر است. و این شبهه، فقط از اینجا ناشی شده که کلمه «مانع» را مطلق گرفته‌اند و لذا چنین پنداشته‌اند که این واژه در صغری و کبری، دارای معنای واحدی است و لذا قیاسی که به نظر آن‌ها منتج است در نظرشان شکل گرفته است. و حال آنکه حق این است که تمناع دو معنا دارد و معنایش در صغری غیر از معنای آن در کبری است، پس حد وسط تکرار نشده و لذا قیاس صحیحی، شکل نگرفته است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۲

بیان ذلك: ان التمانع تارة يراد منه التمانع في الوجود، و هو امتناع الاجتماع و عدم الملاءمة بين الشيئين، و هو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لا- يجتمعان في الوجود و لا- يتلائمان و اخرى يراد منه التمانع في التأثير و ان لم يكن بينهما تمناع و تناف في الوجود و هو الذي يكون بين المقتضيين لأ- ثرين متمانعين في الوجود و إذ يكون المحل غير قابل ال- لتأثير أحد المقتضيين، فان المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثر أحدهما الا بشرط عدم المقتضى الآخر. و هذا هو المقصود من المانع في الكبرى فان المانع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذي يقتضى ضد أثر الأول. و عدم المانع اما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير.

و عليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم المانع، و لكنه عدم المانع في الوجود، و ما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير، فلم يتكرر الحد الأوسط؛ فلا نستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات.

و أعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه، و إصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه و دفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحملها الرسالة. و لسنا بحاجة إلى نفي المقدمة لاثبات المختار بعد ما قدمناه.

ثمره المسألة

ان ما ذكره من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الخاص فقط، و أهمها و العمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، و فساده على القول بالاقتضاء.

بیان ذلك: انه قد يكون هناك واجب (أى واجب كان عبادة أو غير عبادة) و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۳

توضیح مطلب این است که: گاهی مراد از تمناع، تمناع در وجود است یعنی امتناع اجتماع و عدم ملائمت بین دو چیز. و مقصود از تمناع بین دو ضد همین است چرا که دو ضد، اجتماع در وجود ندارند و تلائمی بین آن‌ها نیست. و گاهی مراد از تمناع، تمناع در تأثیر است گرچه بین دو شیء، تمناع و تنافی‌ای در وجود نباشد. و این تمناع همان است که بین دو مقتضی وجود دارد که هر یک دارای اثری وجودی و متمناع با اثر دیگری است زیرا محل، قابلیت تأثیر یکی از دو مقتضی بیشتر را ندارد. در این صورت دو مقتضی از جهت تأثیر با یکدیگر تمناع پیدا می‌کنند، یعنی یکی اثر نمی‌گذارد مگر به شرط عدم مقتضی دیگر، و این معنا همان معنای مورد نظر از مانع در کبرای استدلال است. چرا که مانعی که عدمش، شرط تأثیر مقتضی است، همان خود مقتضی دیگر است که ضد اثر اول را اقتضا می‌کند. و عدم مانع یا به خاطر این است که اصلاً مانعی وجود ندارد و یا بدین معناست که مانع موجود است ولی از حیث تأثیر در مرتبه‌ای نیست که بر دیگری غلبه کند.

و بنا بر آنچه گفتیم، ما می‌پذیریم که عدم ضد، از باب عدم مانع باشد ولی از قبیل عدم مانع در وجود است و حال آنکه آنچه از

مقدمات محسوب می‌شود، عدم مانع در تأثیر است، [۱۸۶] پس حد وسط تکرار نشده است و لذا نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که عدم ضد، از مقدمات است.

و من معتقدم که این بیان برای رفع مغالطه، فرد متنبه (هوشیار) را کافی است و اصلاح این بیان از طریق ذکر برخی شبهات و دفع آن‌ها، احتیاج به سخنی مفصل‌تر دارد که این رساله گنجایش آن را ندارد و ما پس از مطالبی که قبلا گفتیم برای اثبات رأی مختار خویش (عدم نهی از ضد عام و خاص) نیازی به نفی مقدمیت (ترک ضد برای ضد دیگر) نداریم.

ثمره مسئله

آنچه از ثمرات برای این مسئله ذکر کرده‌اند، فقط اختصاص به ضد خاص دارد و مهم‌ترین ثمره عمده در این مسئله این است که بنا بر قول به عدم اقتضاء، اگر ضد، عبادت باشد صحیح است و بنا بر قول به اقتضاء، فاسد است.

توضیح مطلب این است که: گاهی واجبی داریم (خواه عبادت باشد و خواه غیر عبادت)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۴

ضده عبادت، و كان الواجب ارجح في نظر الشارع من ضده العبادي، فانه لمكان التراحم بين الأمرين - للتضاد بين متعلقيهما - و الأول ارجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر الفعلي المنجز هو الأول دون الثاني.

و حينئذ، فان قلنا بأن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي يكون منهيًا عنه في الفرض، و النهي في العبادة يقتضى الفساد فإذا أتى به وقع فاسدا. و ان قلنا بأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي لا يكون منهيًا عنه، فلا مقتضى لفساده.

و ارجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يتصور في أربعة موارد:

۱- ان يكون الضد العبادي مندوبا، و لا شك في ان الواجب مقدم على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناء على اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، و لا بد ان تقع النافلة فاسدة. نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتی الظهر و العصر.

و على هذا، فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهي عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهي عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

۲- ان يكون الضد العبادي واجبا و لكنه أقل أهمية عند الشارع من الأول كما في مورد اجتماع انفاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

۳- ان يكون الضد العبادي واجبا ايضا و لكنه موسع الوقت، و الأول مضيق، و لا شك في ان المضيق مقدم على الموسع و ان كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله:

اجتماع قضاء الدین مع الصلاة في سعة وقتها. و إزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۵

که ضد آن یکی از عبادات است درحالی که آن واجب در نظر شارع، بر ضدّ عبادی‌اش رجحان دارد. در این صورت به خاطر اینکه بین متعلق دو امر تضاد است و در نتیجه بین خود دو امر تراحم پدید می‌آید و در نظر شارع، اولی ارجح است، لذا به ناچار امر بالفعل منجز، امر اول خواهد بود نه امر دوم. حال اگر قائل شویم که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص است، در فرض مزبور،

ضد عبادی، منهی خواهد بود و از طرفی نهی در عبادت مقتضی فساد است، پس اگر مکلف آن عبادت را انجام دهد، فاسد خواهد بود. و امّا اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست، دیگر ضد عبادی، منهی نخواهد بود و لذا مقتضی‌ای برای فسادش وجود ندارد و ارجحیت واجب بر ضدّ خاص عبادیش، در چهار مورد قابل تصوّر است:

۱- در صورتی که ضدّ عبادی، مستحب باشد: و شکی نیست که واجب بر مستحبّ مقدم است مثل آنجا که فریضه با نافله، اجتماع کنند. در این صورت اگر قائل شویم امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است، اشتغال به نافله در وقت فریضه، صحیح نیست و اگر نافله انجام شود، فاسد خواهد بود. آری البته باید نوافل خود وقت فریضه از این قاعده استثناء شود چون در مورد این نوافل در خصوص وقت فریضه امر وارد شده است مثل نافله‌های ظهر و عصر.

و بنابراین اگر بر کسی قضاء نمازهای فوت شده، واجب است، بنا بر نهی از ضد، به طور مطلق صحیح نیست که نافله انجام دهد. برخلاف آنجا که قائل به نهی از ضد نباشیم، در این صورت عدم جواز انجام نافله، احتیاج به دلیل خاص دارد.

۲- در صورتی که ضد عبادی واجب باشد امّا اهمیت آن در نظر شارع از واجب اول کمتر باشد، مثل آنجا که نجات دادن نفس محترمه از هلاکت، با نماز واجب اجتماع کنند.

۳- در صورتی که ضد عبادی واجب باشد امّا وقت آن موسّع باشد درحالی که واجب اول، مضیق است: و شکی نیست که مضیق بر موسّع تقدم دارد گرچه اهمّیت موسّع بیشتر از مضیق باشد.

مثال این مورد، اجتماع قضاء فوری دین (قرض) با نمازی است که وقت آن موسّع است.

و مثال دیگر اجتماع ازاله نجاست از مسجد با نمازی است که وقت آن موسّع است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۶

۴- ان یکون الضد العبادی واجبا أيضا و لکنه مخیر، و الأول واجب معین، و لا- شک فی ان المعین مقدم علی المخیر و ان کان المخیر أكثر أهمیة منه، لأن المخیر له بدل دون المعین. مثاله: اجتماع سفر مندور فی یوم معین مع خصال الکفارة، فلو ترک المکلف السفر و اختار الصوم من خصال الکفارة فان کان الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده کان الصوم منہا عنه فاسدا.

هذه خلاصه بیان ثمره المسأله مع بیان موارد ظهورها، و لکن هذا المقدار من البیان لا یکفی فی تحقیقها فان ترتبها و ظهورها یتوقف علی أمرین:

الأول- القول بأن النهی فی العباده یقتضی فسادها حتی النهی الغیری التبعی، لأنه إذا قلنا بأن النهی مطلقا لا یقتضی فساد العباده أو خصوص النهی التبعی لا یقتضی الفساد فلا تظهر الثمره أبدا. و هو واضح لأن الضد العبادی حیث یكون صحیحا سواء قلنا بالنهی عن الضد أم لم نقل.

و الحق ان النهی فی العباده یقتضی فسادها حتی النهی الغیری علی الظاهر. و سیأتی تحقیق ذلك فی موضعه ان شاء الله تعالی. و استعجالا فی بیان هذا الأمر نشیر إلیه إجمالاً- فنقول: ان أقصى ما یقال فی عدم اقتضاء النهی التبعی للفساد هو ان النهی التبعی لا یکشف عن وجود مفسده فی المنهی عنه و إذا کان الأمر كذلك فالمنهی عنه باق علی ما هو علیه من مصلحه بلا مزاحم لمصلحته، فیمکن التقرب فیه إذا کان عباده بقصد تلك المصلحه المفروضه فیه.

و هذا لیس بشیء- و ان صدر من بعض أعظم مشایخنا- لأن المدار فی القرب و البعد فی العباده لیس علی وجود المصلحه و المفسده فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب و البعد من المولی، القرب و البعد المعنویان تشبیها بالقرب و البعد المکانیین، و ما لم یکن الشیء مرغوبا فیه للمولی فعلا لا یصلح للتقرب به إلیه، و مجرد وجود مصلحه فیه لا یوجب مرغوبیته له مع فرض نهیه و تبعیده.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۷

۴- در صورتی که ضد عبادی واجب، اما وجوبش تخییری باشد و واجب اول، واجب معین باشد: و شکی نیست که معین بر مخیر تقدم دارد گرچه اهمیت مخیر بیشتر از معین باشد، زیرا مخیر بدل دارد ولی معین بدل ندارد. مثال این مورد آنجاست که سفر نذری در یک روز معین با خصال کفاره (آزاد کردن بنده، روزه، اطعام مسکین) تراحم پیدا کند که در این صورت اگر مکلف سفر نذری‌اش را ترک کند و از میان خصال کفاره، روزه را اختیار کند، در صورتی که امر به شیء مقتضی نهی از ضدش باشد، روزه منهی و فاسد خواهد بود.

*** این بود خلاصه‌ای از ثمره مسئله ضد همراه با بیان موارد ظهور این ثمره، اما این مقدار از بیان برای تحقیق و تثبیت این ثمره، کافی نیست چرا که ترتب و ظهور این ثمره، متوقف بر دو امر است:

(اول): قول به اینکه نهی در عبادت، مقتضی فساد عبادت است و لو نهی، نهی غیرى تبعی باشد. چون اگر گفتیم نهی بطور مطلق مقتضی فساد عبادت نیست و یا اگر گفتیم نهی تبعی، مقتضی فساد عبادت نیست در این صورت ثمره فوق، اصلا ظاهر نمی‌شود. و این نکته‌ای روشن است زیرا در این صورت ضد عبادی صحیح خواهد بود، چه قائل به نهی از ضد باشیم و چه نباشیم. ولی حق این است که ظاهرا نهی در عبادت، مقتضی فساد عبادت است، حتی اگر نهی، غیرى باشد. و بزودی ان‌شاءالله تحقیق این بحث در جای خودش خواهد آمد.

و عجالتا در بیان این امر، اشاره‌ای اجمالی به آن می‌کنیم و می‌گوئیم: نهایت چیزی که در عدم اقتضای نهی تبعی برای فساد گفته می‌شود این است که نهی تبعی، کاشف از وجود مفسده‌ای در منهی عنه نیست.

و اگر چنین باشد، پس منهی عنه همچنان بر حالت خود یعنی مصلحت باقی است و هیچ مزاحمی برای مصلحت‌اش وجود ندارد و لذا اگر عبادت باشد، برای رسیدن به آن مصلحت مفروض می‌توان در آن قصد تقرّب نمود.

و این سخن، گرچه از بعضی بزرگان مشایخ ما صادر شده، ناتمام است زیرا مدار در قرب و بعد در عبادت، فقط بر وجود مصلحت و مفسده نیست، چرا که واضح است مقصود از قرب و بعد از مولی، قرب و بعد معنوی است که تشبیه به قرب و بعد مکانی شده است. و مادام که چیزی بالفعل مورد رغبت مولی نباشد، صلاحیت ندارد که با آن تقرّب به مولی صورت گیرد، و صرف وجود مصلحت در یک شیء، با فرض نهی مولی از آن شیء و پرهیز دادن مولی از آن، موجب مرغوبیت آن در نزد مولی نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۸

و بعبارة اخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، و المفروض ان النهی التبعی نهی مولوی، و کونه تبعیا لا یخرجه عن کونه زجرا و تنفیرا و تبعیدا عن الفعل و ان كان التباعد لمفسدة فی غیره أو لفوات مصلحة الغير. نعم لو قلنا بأن النهی عن الضد لیس نهیا مولویا بل هو نهی یقتضیه العقل الذی لا یتکشف منه حکم الشرع - كما اخترناه فی المسألة - فان هذا النهی العقلی لا یقتضی تبعیدا عن المولى الا إذا کشف عن مفسدة مبعوضة للمولى. و هذا شیء آخر لا یقتضیه حکم العقل فی نفسه.

الثانی - ان صحة العبادة و التقرب لا یتوقف علی وجود الأمر الفعلی بها، بل یکفی فی التقرب بها إحراز محبوبیتها الذاتیه للمولى، و ان لم یکن هناك أمر فعلی بها لمانع.

اما إذا قلنا بأن عبادیه العبادة لا تتحقق الا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلی، فلا تظهر هذه الثمرة أبدا، لأنه قد تقدم ان الضد العبادی - سواء كان مندوبا أو واجبا أقل أهمية أو موسعا أو مخيرا - لا یكون مأمورا به فعلا لمكان المزاحمة بین الأمرین، و مع عدم الأمر به لا یقع عبادة صحیحة و ان قلنا بعدم النهی عن الضد.

و الحق هو الأول، أى ان عبادیه العبادة لا تتوقف علی تعلق الأمر بها فعلا، بل إذا أحرز انها محبوبة فی نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه یصح التقرب بها إليه و ان لم یأمر بها فعلا - لمانع، لأنه - كما أشرنا إلى ذلك فی مقدمة الواجب - یکفی فی عبادیه الفعل ارتباطه

بالمولی و الإتيان به متقربا به إليه مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعا أو كونه منهيًا عنه. و لا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر قدّس سرّه.

هذا، و قد يقال في المقام- نقلا عن المحقق الثاني تغمده الله برحمته- ان هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الأمر بها، و لكن ذلك في

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۹

و به عبارت دیگر: تقرّب به مولی بوسیله چیزی که او ما را از آن دور کرده، وجهی ندارد، و فرض این است که نهی تبعی، نهی ای مولوی است. و اینکه نهی تبعی است، آن را از اینکه زجر و تنفیر (ایجاد نفرت) و تبعید (دور کردن) از انجام فعل است، خارج نمی‌کند گرچه این تبعید به خاطر مفسده‌ای در غیر و یا به خاطر فوت مصلحتی در غیر باشد. آری اگر قائل شویم که نهی از ضد، نهی مولوی نیست، بلکه نهی ای است که مقتضای عقل است و از آن حکم شرع بدست نمی‌آید، کما اینکه ما در مسئله ضد همین رأی را اختیار کردیم، در این صورت این نهی عقلی اقتضای تبعید (دور کردن) از جانب مولی را ندارد مگر اینکه کاشف از مفسده‌ای باشد که مبعوض مولی است. و این، امر دیگری است که حکم عقل فی نفسه، آن را اقتضاء نمی‌کند.

(دوم)- صحت عبادت و تقرّب متوقف بر وجود امر فعلی بر عبادت نیست، بلکه برای تقرّب بوسیله عبادت، کافی است که محبوبیت ذاتی آن عبادت برای مولی، احراز شود و لو اینکه به خاطر وجود مانعی، امر فعلی ای روی آن عبادت نرفته باشد.

اما اگر گفتیم که عبادت محقق نمی‌شود مگر اینکه با امری بالفعل، مأمور به شود، دیگر این ثمره ابدا ظهوری پیدا نمی‌کند. چون قبلا گذشت که ضد عبادی- خواه مندوب (مستحب) باشد و خواه واجبی باشد که اهمیت کمتری دارد، یا موسع و یا مخیر باشد- به خاطر مزاحمتی که بین دو امر هست، مأمور به فعلی نیست و بنابراین اگر امر روی آن نباشد، بصورت عبادت صحیح واقع نمی‌شود و لو اینکه قائل به عدم نهی از ضد باشیم.

و قول حق، اولی است، یعنی عبادت عبادت متوقف بر تعلق امر بالفعل به آن نیست، بلکه همین که احراز شود که آن عبادت فی نفسه برای مولی محبوب و مرغوب است، می‌توان با آن بسوی مولی تقرّب جست و لو اینکه به خاطر مانعی، امر فعلی روی آن نباشد. زیرا- چنانکه در بحث مقدمه واجب ص ۲۸۵ عربی بدان اشاره کردیم- در عبادت یک فعل، ارتباط آن با مولی و انجام آن به قصد قربت کافی است البته در صورتی که مانعی از تعبد بوسیله آن فعل در کار نباشد مثل اینکه انجام آن به منزله تشریح باشد و یا آن فعل مورد نهی باشد (که این دو مثل برای وجود مانع است).

و عبادت چنین فعلی (که مستلزم تشریح و منهی عنه نیست) متوقف بر قصد امتثال امر- چنانکه صاحب جواهر بدان متمایل شده (و گفته است قصد امتثال لازم است)- نیست.

با این همه، گاهی به نقل از محقق ثانی (المحقق الکرکی یعنی علی بن عبد العالی الکرکی العاملی) گفته می‌شود: این ثمره (یعنی صحت ضد عبادی بنا بر عدم نهی از ضد و عدم صحت آن در صورت نهی از ضد) حتی در صورتی که قائل شویم عبادت متوقف بر تعلق امر است، ظهور

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۰

خصوص التراحم بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التراحم بين الأهم والمهم المضيقين.

و السر في ذلك: ان الأمر في الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على ان يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الواسع المحدد له، اما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأمورا بها بخصوصها، و الأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأمورا به لا محالة من أجل المزاحمة و لكنه لا يخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها.

و هذا كاف في حصول امتثال الأمر بالطبيعة لأن انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري فيتحقق به الامتثال قهرا و يكون مجزيا عقلا عن امتثال الطبيعة في فرد آخر، لأنه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد و فرد.

و بعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعيا- فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق و لا أمر آخر يصححه فلا تظهر الثمرة، و لكن الأمر ليس كذلك، فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير ان الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيرا عقلا بين الأفراد، أي يكون مخيرا بين ان يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه و هكذا إلى آخر الوقت، و ما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به و ان امتنع ان يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط ان يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شيء خارج عنه و هو المزاحمة مع المضيق في المقام.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۱

می‌کند [۱۸۷] و لكن این ظهور مخصوص آنجاست که تزامم بین دو واجبی باشد که یکی موسّع و دیگری مضیق و یا امثال این دو باشد، نه در آنجا که دو واجب، از قبیل اهم و مهم مضیق باشند.

و سرّ این مطلب این است که: امر در واجب موسّع به صرف وجود طبیعت (ماهیت) تعلق می‌گیرد به گونه‌ای که مکلف می‌تواند در هر پاره‌ای از وقت و سعی که برای آن واجب تعیین شده، آن را انجام دهد. امّا هریک از افراد آن طبیعت (ماهیت) با لحاظ خصوصیت وقت خاصی که دارند، به صورت خاص متعلق امر نیستند. و اگر امر به مضیق، مقتضی نهی از ضدّش نباشد، پس فردی (یعنی مصداق) از میان افراد واجب ضد آن واجب مضیق، به خاطر مزاحمت با واجب مضیق، قطعاً مأمور به نخواهد بود و لکن چنین فردی، به خاطر این مزاحمت، از اینکه فردی از طبیعت متعلق امر است، خارج نمی‌شود. و همین کافی است برای اینکه بگوئیم امتثال امر به طبیعت حاصل شده است زیرا انطباق طبیعت بر این فرد مزاحم، قهري است و لذا قهرا بوسیله آن امتثال صورت می‌گیرد و عقلا مجزی است و از امتثال طبیعت در ضمن فردی دیگر کفایت می‌کند، چون از جهت انطباق طبیعت مأمور به، فرقی بین این فرد و آن فرد وجود ندارد.

و با عبارت واضح‌تر می‌گوئیم: اگر چنین است که وجوب در واجب موسّع منحلّ به وجوب‌های متعدد می‌شود و این تعدّد، به تعداد افراد طولی آن واجب است که در مدت وقتی که برای واجب لحاظ شده، امکان تحقق دارند به گونه‌ای که تخیر بین افراد، شرعی است؛ پس به ناچار امری برای فردی که مزاحم واجب مضیق است وجود ندارد و هیچ امر دیگری هم نیست که مصحّح فرد مزاحم باشد و لذا ثمره مورد بحث، ظاهر نمی‌شود. و لکن قضیه این گونه نیست چرا که در واجب موسّع یک وجوب بیشتر وجود ندارد و آن وجوب هم به صرف وجود طبیعت (ماهیت) تعلق می‌گیرد، منتها چون طبیعت دارای افراد (مصداق) طولی متعددی است که انطباق ماهیت بر هریک از آنها ممکن است، پس ضرورتاً مکلف در بین این افراد (مصداق) عقلا مخیر است. یعنی مخیر است که تکلیف را در اول وقت انجام دهد یا در وقت دوم یا سوم و همین‌طور تا آخر وقت. و آنچه که مکلف آن را برگزیند و در هر وقتی باشد، همانست که مأمور به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۲

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام، و لكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، لأنه يرى ان المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، یعنی انه يرى انه الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم و لا تشملها، و انطباق الطبيعة لا بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع و لا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة.

و السر فی ذلك واضح، فانا إذ نسلم ان التخییر بین أفراد الطبیعة تخییر عقلی نقول ان التخییر إنما هو بین أفراد الطبیعة المأمور بها، بما هی مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التي بينها التخییر.

اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبیعة المأمور بها بما هی مأمور بها فلان الأمر إنما يتعلق بالطبیعة المقدوره للمكلف بما هی مقدوره، لاین القدرة شرط فی المأمور به مأخوذة فی الخطاب، الا- انها شرط عقلی محض و الخطاب فی نفسه عام شامل فی إطلاقه للأفراد المقدوره و غیر المقدوره.

بیان ذلك: ان الأمر إنما هو لجعل الداعی فی نفس المكلف، و هذا المعنی بنفسه یقتضی كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعی إلى ما هو ممتنع؛ فیعلم من هذا ان القدرة مأخوذة فی متعلق الأمر و یفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنی ان الخطاب لما كان یقتضی القدرة علی متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق علی قدر سعة دائرة القدرة علیه لا تزيد و لا تنقص، أی تدور سعته و ضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها.

و علی هذا فلا یكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد إذ یكون المطلوب به الطبیعة بما هی مقدوره و الفرد غیر المقدور خارج عن أفرادها بما هی مأمور بها.

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكلیف العاجز فهی شرط عقلی لا یوجب

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۳

بر آن منطبق می گردد گرچه به خاطر وجود مانعی، تعلق امر به آن محال باشد، البته بشرط اینکه مانع از غیر جهت خود شمول امر- که متعلق به طبیعت است- نسبت به آن فرد خاص باشد، یعنی مانع به خاطر چیزی خارج از خود امر باشد که در اینجا همان مزاحمت با واجب مضیق است.

این بود خلاصه توجیهی که در این مقام، به محقق ثانی (ره) نسبت داده شده است و لکن، شیخ ما آقای نائینی (ره) با آن موفق نیست، زیرا بنظر ایشان، مانع تعلق امر به فرد مزاحم، به خود شمول امری که متعلق به طبیعت است نسبت به آن فرد، باز می گردد، یعنی بنظر ایشان، طبیعت مأمور به از آن حیث که مأمور به است، منطبق بر فرد مزاحم نمی شود و شامل آن نمی گردد، و از سوی دیگر انطباق طبیعت- نه از آن حیث که مأمور به است- بر فرد مزاحم، در امثال امر به طبیعت، نافع و کافی نیست. و سرّ این مطلب واضح است، زیرا اگر پذیرفتیم که تخیر بین افراد طبیعت، تخیر عقلی است، می گوئیم این تخیر فقط در بین افراد طبیعت مأمور به- از آن حیث که مأمور به است- برقرار می باشد، پس فرد مزاحم از دایره افرادی که بین آنها تخیر برقرار است، خارج می شود.

امّا اینکه فرد مزاحم، از دایره افراد طبیعت مأمور به- از آن حیث که مأمور به است- خارج می باشد بدین خاطر است که امر به طبیعت (ماهیت)، صرفاً از آن حیث که مقدر مکلف است، تعلق می گیرد چرا که قدرت به عنوان شرط در مأمور به و مأخوذ در خطاب است، نه اینکه شرط عقلی محض باشد و (نه اینکه) خطاب فی نفسه عام باشد و اطلاقش شامل افراد مقدر و غیر مقدر (هر دو) باشد! بیان این مطلب این است که: امر صرفاً برای جعل داعی (انگیزه) در نفس مکلف است و خود همین معنا، اقتضا می کند که متعلق امر مقدر باشد، زیرا جعل انگیزه برای کاری که ممتنع است، محال می باشد.

پس از اینجا معلوم می شود که قدرت در متعلق امر، مأخوذ است و این نکته، از خود خطاب فهمیده می شود. بدین معنی که اگر خطاب اقتضای اخذ قدرت در متعلق خطاب را دارد، پس وسعت دایره متعلق، به اندازه وسعت دایره قدرت بر آن است، نه بیشتر و نه کمتر. یعنی میزان وسعت و ضیق متعلق، دایره مدار وسعت و ضیق قدرت است.

و بنابراین امر شامل آن افراد که ممتنع هستند نمی شود زیرا آنچه مطلوب بوسیله امر است، طبیعت مقدر است و حال آنکه فرد غیر مقدر، خارج از افراد طبیعت مأمور به است.

آری اگر اعتبار قدرت براساس قبح تکلیف عاجز باشد، در این صورت قدرت، شرط عقلی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۴

تقیید متعلق الخطاب لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة، و ان كان بمقتضى حكم العقل لا بد ان يقيد الوجوب بها، فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك. و تشييد ما أفاده استاذنا و مناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقريرات تلامذته.

الترتب

و إذا امتد البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة. و هي ان كثيرا من الناس نجدهم يحرصون - بحسب تهاونهم - على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب، فيترك الواجب و يفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام و عليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين ان هناك عليهم واجبا أهم فيتركونه، أو واجبا مضيق الوقت مع ان الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق، أو واجبا معينا مع ان الأول مخير فيقدمون المخير على المعين ... و هكذا. و يجمع الكل تقديم فعل المهم العبادي على الأهم، فان المضيق أهم من الموسع، و المعين أهم من المخير، كما ان الواجب أهم من المندوب. (و من الآن سنعتبر بالأهم و المهم و نقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فإذا قلنا بأن صحة العبادة لا - تتوقف على وجود أمر فعلى متعلق بها و قلنا بانه لا نهى عن الضد أو النهي عنه لا يقتضى الفساد، فلا إشكال و لا مشكلة، لأن فعل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۵

است و موجب مقيد کردن متعلق خطاب به قيد قدرت نمی شود زیرا این تقیید به مقتضای نفس خطاب نیست. و لذا متعلق امر، طبیعت - از آن حیث که طبیعت است - خواهد بود نه از آن حیث که مقدور است، و لو اینکه به مقتضای حکم عقل، بایستی وجوب با قيد قدرت، مقید شود. پس فرد مزاحم بنابراین، یکی از افراد طبیعت - از آن حیث که امر بدون قيد قدرت به آن تعلق گرفته - خواهد بود. و تحکیم آنچه استاد ما فرموده و مناقشه در آن، محتاج بحثی مفصل تر است که ما فعلا در صدد آن نیستیم، به تقريرات شاگردان ایشان در این زمینه مراجعه نمائید.

ترتیب

و چون بحث بدین جا کشیده شد، مسئله‌ای فقهی مطرح می شود که ناشی از اختلاف پیشین (در مسئله ضد) است و ضرورتا می بایست به مقداری که مناسب این کتاب است، متعرض آن شویم.

این مسئله این است که بسیاری از افراد - بسبب سهل انگاری و تسامح - حرص و ولع دارند که برخی عبادات مستحب را در زمان وجوب چیزی که ضد آن مستحب است، انجام دهند و در نتیجه واجب را ترک می کنند و مستحب را انجام می دهند. مثل کسی که بقصد زیارت می رود و یا مجلس عزای حسین علیه السلام برگزار می کند، درحالی که قرض واجب، بر گردن اوست. کما اینکه می بینیم مردم بعضی واجبات عبادی را انجام می دهند درحالی که واجب دیگری که مهم تر است بر گردن دارند و آن را ترک می کنند. یا واجبی است که مضیق است و واجب اول، موسع است و مردم موسع را بر مضیق مقدم می کنند. یا واجبی است معین درحالی که واجب اول، مخیر است ولی مردم واجب مخیر را بر معین مقدم می دارند ... و همین طور در مثالهای دیگر.

و جامع همه این موارد این است که مردم کار مهم عبادی را بر اهم مقدم می کنند، چون می دانیم که مضیق، اهم از موسع - و معین اهم از مخیر است، کما اینکه واجب، اهم از مستحب است. (و از این پس، ما تعبیر اهم و مهم را بکار می بریم و مقصود ما، اهم و

مهم در همه موارد مزبور است).

حال اگر قائل شدیم که صحت عبادت، متوقف بر وجود امر فعلی متعلق به آن عبادت نیست و گفتیم که نهی از ضد وجود ندارد و یا نهی از ضد، مقتضی فساد نیست، در این صورت هیچ اشکال و مشکلی (در موارد گذشته از افعال مردم) وجود نخواهد داشت زیرا انجام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۶

المهم العبادی يقع صحیحا حتى مع فعلیه الأمر بالأهم، غایه الأمر یكون المكلف عاصیا بترك الأهم من دون ان يؤثر ذلك علی صحه ما فعله من العباده.

و إنما المشكله فیما إذا قلنا بالنهی عن الضد و ان النهی یقتضی الفساد، أو قلنا بتوقف صحه العباده علی الأمر بها كما هو المعروف عن الشیخ صاحب الجواهر قدس سره، فان أعمالهم هذه كلها باطله و لا یستحقون علیها ثوابا، لأنه اما منهی عنها و النهی یقتضی الفساد، و اما لا أمر بها و صحتها تتوقف علی الأمر.

فهل هناك طریقه لتصحيح فعل المهم بنحو الترتب بین الأمرین: الأمر بالأهم و الأمر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهی عن

الضد و ان صحه العباده تتوقف علی وجود الأمر [۱۸۸].

و الظاهر ان أول من أسس هذه الفکره و تنبه لها المحقق الثانی و شید ارکانها السید المیرزا الشیرازی، كما أحکمها و نفعها شیخنا المحقق النائینی قدس سره. و هذه الفکره و تحقیقها من أروع ما انتهى إليه البحث الاصولی تصویرا و عمقا.

و خلاصه فکرة الترتب: انه لا مانع عقلا من ان یكون الأمر بالمهم فعليا عند عصیان الأمر بالأهم، فإذا عصی المكلف و ترك الأهم فلا محذور فی ان یفرض الأمر بالمهم حینئذ، إذ لا یلزم منه طلب الجمع بین الضدین، كما سیأتی توضیحه.

و إذا لم یکن مانع عقلی من هذا الترتب فان الدلیل یساعد علی وقوعه و الدلیل هو نفس الدلیلین المتضمنین للأمر بالمهم و الأمر بالأهم، و هما کافیان لاثبات وقوع الترتب.

و علیه، ففکره الترتب و تصحیحها یتوقف علی شیئین رئیسین فی الباب،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۷

مهم عبادی، حتی در صورت فعلیت داشتن امر به اهم، صحیح خواهد بود. نهایت امر این است که مکلف به خاطر ترک اهم، گناهکار محسوب می شود، ولی این عصیان تأثیری در صحت عبادتی که انجام داده نمی گذارد.

فقط مشکل آنجاست که قائل به نهی از ضد بشویم و بگوئیم نهی، مقتضی فساد است. و یا بگوئیم صحت عبادت، متوقف بر امر به آن است، كما اینکه این قول از صاحب جواهر (قدس سره) معروف است. در این صورت این گونه اعمال مردم، تماما باطل بوده، استحقاق هیچ گونه ثوابی را ندارند زیرا این اعمال یا مورد نهی است و نهی هم مقتضی فساد است. و یا چون امری متوجه آنها نیست و از طرفی صحت آنها متوقف بر امر است (هیچ ثوابی نمی برند).

اینک سؤال این است که آیا راهی برای تصحیح انجام عبادت مهم در فرض وجود امر به اهم هست یا نه؟

گروهی از علما برای تصحیح عبادت در کار مهم، از طریق ترتب بین دو امر وارد شده اند:

یعنی ترتب بین امر به اهم و امر به مهم، با فرض اینکه قائل به نهی از ضد نشویم و صحت عبادت را متوقف بر وجود امر ندانیم. [۱۸۹]

ظاهرا اولین کسی که این اندیشه (ترتب) را تأسیس کرده و متوجه آن گردیده، محقق ثانی است و سپس سید میرزای شیرازی

پایه‌های آن را مستحکم ساخت، کما اینکه شیخ ما محقق نائینی نیز در اتقان و تنقیح آن کوشید، خداوند جایگاه همه آنان را خوش قرار دهد.

و این ایده و تحقیق در اطراف آن از جالب‌ترین دستاوردهای پژوهشهای اصولی از حیث تبیین و ژرف‌نگری است. و خلاصه ایده «ترتّب» بقرار زیر است: عقلا مانعی ندارد که در فرض عصیان امر به اهمّ، امر به مهم، فعلیت پیدا کند. بنابراین وقتی مکلف عصیان کند و اهمّ را ترک نماید، در این صورت محذوری ندارد که امر به مهم فرض گردد، چرا که درخواست جمع بین ضدّین (از جانب مولی) لازم نمی‌آید، کما اینکه توضیحش بزودی خواهد آمد.

و حال که مانعی عقلی برای این ترتّب وجود ندارد، دلیل هم بر وقوع آن، مساعد است و این دلیل، همان دو دلیلی است که امر به مهم و امر به اهمّ را در بردارند و همین دو دلیل، برای اثبات وقوع ترتّب کافی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۸

أحدهما إمكان الترتب فی نفسه، و ثانيهما الدلیل علی وقوعه.

اما الأول، و هو إمكانه فی نفسه فبیانه: ان أقصى ما یقال فی إبطال الترتب و استحالته، هو دعوی لزوم المحال منه، و هو فعلیة الأمر بالضدین فی آن واحد، لأن القائل بالترتب یقول بإطلاق الأمر بالأهم و شموله لصورتی فعل الأهم و ترکه، ففی حال فعلیة الأمر بالمهم، و هو حال ترک الأهم، یكون الأمر بالأهم فعلیا علی قوله، و الأمر بالضدین فی آن واحد محال.

و لكن هذه الدعوی - عند القائل بالترتب - باطله، لأن قوله «الأمر بالضدین فی آن واحد محال» فیه مغالطه ظاهرة فان قید «فی آن واحد» یوهم انه راجع إلى الضدین فیکون محالا، إذ استحیل الجمع بین الضدین، بینما هو فی الحقیقة راجع إلى الأمر، و لا استحالة فی ان یأمر المولی فی آن واحد بالضدین إذا لم یکن المطلوب الجمع بینهما فی آن واحد، لأن المحال هو الجمع بین الضدین لا الأمر بهما فی آن واحد و ان لم یستلزم الجمع بینهما.

اما أن قید «فی آن واحد» راجع إلى الأمر، لا - إلى الضدین فواضح، لأن المفروض ان الأمر بالمهم مشروط بترک الأهم فالخطاب الترتبی لیس فقط لا یقتضی الجمع بین الضدین بل یقتضی عکس ذلك، لأنه فی حال انشغال المكلف بامثال الأمر بالأهم و إطاعته لا أمر فی هذا الحال الا بالأهم و نسبة المهم إليه حیث کنسبة المباحات إليه، و اما فی حال ترک الأهم و الانشغال بالمهم فان الأمر بالأهم نسلم انه یكون فعلیا و كذلك الأمر بالمهم، و لكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترک الأهم و خلو الزمان منه، ففی هذا الحال المفروض یكون الأمر بالمهم داعیا للمکلف الی فعل المهم فی حال ترک الأهم، فکیف یكون داعیا إلى الجمع بین الأهم و المهم فی آن واحد؟

و بعبارة أوضح: ان ایجاب الجمع لا یمکن ان یتصور الا إذا کان هناك مطلوبان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۹

بنابراین ایده ترتّب و تصحیح آن متوقف بر دو شیء اصلی در این باب است: یکی امکان ذاتی ترتّب است و دیگری، دلیل بر وقوع ترتّب است.

امّا (اولی) یعنی امکان ذاتی ترتّب، بیانش از این قرار است: نهایت چیزی که در ابطال ترتّب و محال بودن آن گفته می‌شود این است که از وقوع آن، محال لازم می‌آید و این محال، فعلیت یافتن امر به دو ضد در آن واحد است. زیرا قائل به ترتّب می‌گوید امر به اهمّ مطلق است و لذا شامل دو صورت انجام یا ترک مهم می‌شود. پس در حالت فعلیت امر به مهم که همان حالت ترک اهم است، طبق قول قائل به ترتّب، امر به اهم فعلیت دارد؛ و حال آنکه امر به دو ضدّ در آن واحد، محال است.

و لكن این ادعا - در نزد قائل به ترتّب - باطل است، زیرا این سخن که «امر به دو ضد در آن واحد محال است» مشتمل بر مغالطه‌ای آشکار است. چون قید (در آن واحد) موهم این معنا است که به دو ضد برمی‌گردد و لذا محال است چرا که جمع دو ضدّ محال

است! درحالی که این قید در حقیقت به امر برمی‌گردد و هیچ استحالته‌ای ندارد که مولی در آن واحد به دو ضد امر کند آنجا که مطلوب، جمع بین دو ضد در آن واحد نباشد. زیرا آنچه محال است جمع بین ضدین است نه امر به آن دو در آن واحد، و لو اینکه مستلزم جمع بین ضدین نباشد!

و اما اینکه قید (در آن واحد) به امر برمی‌گردد نه به ضدین، مطلبی روشن است، زیرا مفروض این است که امر به مهم، مشروط به ترک اهم است. پس خطاب ترتبی نه تنها مقتضی جمع بین ضدین نیست بلکه مقتضی عکس آن (عدم جمع) است. زیرا درحالی که مکلف به امتثال امر به اهم و اطاعت آن مشغول است، در این حال هیچ امری نیست مگر به اهم. و رابطه مهم با اهم در این حالت مثل رابطه مباحات با اهم است. و اما در حال ترک اهم و مشغول شدن به مهم، گرچه می‌پذیریم که امر به اهم و همچنین امر به مهم فعلیت دارند، اما فرض بر این است که خطاب مهم مشروط به ترک اهم و خالی بودن زمان از اهم است. پس در این حال مفروض، امر به مهم برای مکلف داعی می‌شود که در حال ترک اهم، مهم را انجام دهد. پس چگونه می‌توان گفت که امر به مهم داعی برای جمع بین اهم و مهم در آن واحد می‌شود؟!!

و به عبارت واضح‌تر می‌گوئیم: ضرورت جمع بین اهم و مهم قابل تصور نیست مگر آنجا که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۰

فی عرض واحد، علی وجه لو فرض امکان الجمع بینهما لکان کل منهما مطلوباً، و فی الترتب لو فرض محالاً- إمكان الجمع بین الضدین فانه لا- یكون المطلوب الا الأهم و لا یقع المهم فی هذا الحال علی صفة المطلوبیة أبداً، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فعمله لا یكون مطلوباً.

و اما الثانی، و هو الدلیل علی وقوع الترتب و ان الدلیل هو نفس دلیلی الأمرین، فیسانه: ان المفروض ان لكل من الأهم و المهم- حسب دلیل كل منهما- حکما مستقلا مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بینهما، كما ان المفروض ان دلیل كل منهما مطلق بالقیاس إلی صورتی فعل الآخر و عدمه.

فإذا وقع التراحم بینهما اتفاقاً، فبحسب إطلاقهما یقتضیان ایجاب الجمع بینهما، و لكن ذلك محال، فلا بد ان ترفع الید عن إطلاق أحدهما، و لكن المفروض ان الأهم أولى و ارجح و لا یعقل تقدیم المرجوح علی الراجح و المهم علی الأهم فیتعین رفع الید عن إطلاق دلیل الأمر بالمهم فقط، و لا یقتضی ذلك رفع الید عن أصل دلیل المهم، لأنه إنما نرفع الید عنه من جهة تقدیم إطلاق الأهم، لمكان المزاحمة بینهما و ارجحیه الأهم، و الضرورات إنما تقدر بقدرها.

و إذا رفعنا الید عن إطلاق دلیل المهم مع بقاء أصل الدلیل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم. و هذا هو معنى الترتب المقصود.

و الحاصل: ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، و هذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدلیلین، مع ضم حکم العقل بعدم إمكان الجمع بین امثالهما، معاً، و بتقدیم الراجح علی المرجوح الذى لا یرفع الا إطلاق دلیل المهم، فیتقی أصل دلیل الأمر المهم علی حاله فی صورة ترك الأهم، فیکون الأمر الذى یتضمنه الدلیل مشروطاً بترك الأهم.

و بعبارة أوضح: ان دلیل المهم فی أصله مطلق یشمل صورتین: صورة فعل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۱

دو مطلوب در عرض هم باشند بگونه‌ای که اگر فرضاً جمع بین آن دو ممکن شد، هریک از آن دو مطلوب باشند. و حال آنکه در ترتب، بر فرض محال اگر جمع بین ضدین ممکن باشد، مطلوب جز اهم نیست و در این حال، مهم صفت مطلوبیت را به هیچ وجه ندارد. زیرا طلب مهم بحسب فرض، مشروط به ترک اهم است، پس در فرض انجام اهم، مهم دیگر مطلوب نمی‌باشد.

و اما (دومی) یعنی دلیل بر وقوع ترتب و اینکه این دلیل، همان دلیل دو امر است، بدین صورت بیان می‌شود که: فرض بر این است

که هریک از اهمّ و مهم- بحسب دلیلشان- با قطع نظر از وقوع مزاحمت بین آن دو، حکمی مستقل دارند. کما اینکه فرض بر این است که دلیل هریک از این دو، نسبت به دو صورت انجام یا ترک دیگری، اطلاق دارد (و شامل هر دو حالت می شود). حال اگر بین این دو اتفاقاً تراحمی پدید آید، بحسب اطلاق آنها، اقتضا دارند که ضرورتاً بین هر دو جمع شود و حال آنکه این امر محال است. پس بایستی از اطلاق یکی از آن دو، دست کشید. و لکن فرض این است که اهم، اولی و ارجح است و معقول نیست که مرجوح بر راجح و مهمّ بر اهمّ مقدم گردد. پس مشخص است که باید از اطلاق دلیل امر به مهم- فقط- دست کشید. و این، اقتضای دست کشیدن از اصل دلیل مهم را ندارد. چون ما فقط به خاطر تقدیم اطلاق اهمّ از آن دست می کشیم، چرا که بین آن دو تراحم است و اهمّ، ارجحیت دارد و می دانیم که ضرورت‌ها فقط به اندازه خودشان، ضروری هستند.

و اگر از اطلاق دلیل مهم دست برداریم و اصل دلیل همچنان باقی باشد، معنایش این است که خطاب مهم، مشروط به ترک اهمّ است. و آنچه از معنای ترتّب، مقصود است همین است.

حاصل آنکه: معنای ترتّب مورد نظر این است که امر به مهم، مشروط به ترک اهمّ است. و این اشتراط، به مقتضای دو دلیل، بالفعل حاصل است، با این ضمیمه که عقل حکم می کند که جمع بین امتثال هر دو با هم ممکن نیست و بایستی راجح بر مرجوح مقدم شود و این تقدیم، فقط اطلاق دلیل مهم را برمی دارد و در نتیجه اصل دلیل امر به مهم، در صورت ترک اهمّ، بحال خودش باقی است. پس امری که دلیل مهم مشتمل بر آن است، مشروط به ترک اهمّ است.

و با عبارت روشن تر می گوئیم: دلیل مهم در اصل مطلق است و شامل دو صورت می شود:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۲

الأهم و صورة تركه، و لما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم- لمكان المزاحمة و تقديم الراجح- فيبقى شموله لصورة ترك الأهم بلا مزاحم، و هذا معنى اشتراطه بترك الأهم. فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معا بضميمة حكم العقل، و لكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة.

هذه خلاصة فكرة الترتب على علاقتها، و هناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة و إيضاح تركناها إلى المطولات، و قد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسدّ ثغورها راجع عنها تقريرات تلامذته.

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهي تحرير محل النزاع

و اختلف الاصوليون من القديم في انه هل يجوز اجتماع الأمر و النهي في واحد أو لا يجوز؟ ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة و جملة من أصحابنا أولهم الفضل ابن شاذان، على ما هو المعروف عنه، و عليه جماعة من محققى المتأخرين، و ذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة و أكثر أصحابنا.

و كأن المسألة- فيما يبدو من عنوانها- من الأبحاث التافهة، إذ لا يمكن ان نتصور النزاع في إمكان اجتماع الأمر و النهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة، لأن التكليف هنا نفسه محال، و هو الأمر و النهي بشيء واحد. و امتناع ذلك من أوضح الواضحات، و هو محل وفاق بين الجميع. إذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ و ما معناه؟

و الجواب: ان التعبير باجتماع الأمر و النهي من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، و هي كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغى ان نبث أيضا عن قيد آخر لتصحيح

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۳

صورت انجام اهم و صورت ترك اهم. و اگر ما از شمول آن نسبت به صورت انجام اهم به خاطر مزاحمت (بین اهم و مهم) و به خاطر تقدیم راجح (اهم) دست بکشیم، شمول آن نسبت به صورت ترك اهم، بدون مزاحم باقی است. و معنای مشروط بودن آن به ترك اهم، همین است.

پس این اشتراط، مدلول دو دلیل اهم و مهم بضمیمه حکم عقل است. و لکن این دلالت، از نوع دلالت اشاره است [برای توضیح دلالت اشاره به ص ۱۳۵ جزء اول از این کتاب (عربی) مراجعه نما].

این بود خلاصه‌ای از اندیشه و ایده (ترتیب) با همه بلندی و اتقان‌ش. لکن جوانب مختلفی در این بحث وجود دارد که محتاج مناقشه و توضیح است، اما آنها را به کتابهای مفصل وامی گذاریم.

و شیخ ما محقق نائینی پنج مقدمه برای استحکام اندیشه ترتیب و پاسخگویی از مناقشات آن بیان نموده است که برای آگاهی از آنها می‌توانید به تقریرات شاگردان ایشان مراجعه کنید.

مسئله چهارم: اجتماع امر و نهی

تحریر محل نزاع

از دیرباز علماء اصول در این مسئله اختلاف نظر داشته‌اند که آیا اجتماع امر و نهی در یک چیز ممکن است یا نه؟ اغلب اشاعره و برخی از اصحاب ما (امامیه) - که اولین آنها چنانکه معروف شده فضل بن شاذان است - قائل به جواز شده‌اند و جمعی از محققان متأخر نیز این رأی را پذیرفته‌اند. و اما اکثر معتزله و امامیه، قائل به امتناع شده‌اند.

و گویا این مسئله - با توجه به آنچه از عنوانش پیداست - از بحثهای بی‌فائده است، زیرا اینکه بر سر امکان اجتماع امر و نهی در یک چیز نزاع در بگیرد، قابل تصور نیست و لو اینکه همچون اشاعره قائل باشیم که تکلیف به محال، ممتنع نیست. چون در بحث فعلی، خود تکلیف یعنی امر کردن و نهی کردن در شیء واحد، محال است. و این امتناع، از واضح‌ترین واضحات است و از مسائلی است که محل وفاق همه علماست. پس نزاع فوق در بین علما چگونه ممکن و صحیح است و معنای آن چیست؟

جواب: تعبیر اجتماع امر و نهی، از عناوین فریبنده است و لذا لازم است که مقصود علما از این بحث را توضیح دهیم و این امر با توضیح کلماتی که در عنوان این بحث آمده یعنی کلمات:

اجتماع، واحد و جواز حاصل می‌شود. و نیز بجاست از یک قید دیگری که برای تصحیح نزاع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۴

النزاع، و هو قید «المندوحة» الذی اضافه بعض المؤلفین، و هو علی حق. و علیه نقول:

۱- الاجتماع، و المقصود منه: هو الالتقاء الاتفاقی بین المأمور به و المنهی عنه فی شیء واحد. و لا یفرض ذلك الا حیث یفرض تعلق الأمر بعنوان و تعلق النهی بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول، و لکن قد یتفق نادرا ان یلتقی العنوانان فی شیء واحد و یجتمعاً فیہ، و حیث یجتمع - ای یلتقی - الأمر و النهی.

و لکن هذا الاجتماع و الالتقاء بین العنوانین علی نحوین:

أ- ان یکون اجتماعاً موردياً، یعنی انه لا یکون هنا فعل واحد مطابقاً لكل من العنوانین، بل یکون هنا فعلاً تقارناً و تجاوزاً فی وقت واحد، أحدهما یکون مطابقاً لعنوان الواجب و ثانيهما مطابقاً لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الاجنبیة فی أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة و لا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الاجنبیة، و لا هما ینطبقان علی فعل واحد.

فان مثل هذا الاجتماع الموردي لم یقل أحد بامتناعه، و لیس هو داخلاً فی مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بینهما بأن نظر إلى الاجنبیة فی أثناء الصلاة فقد عصی و أطاع فی آن واحد و لا تفسد صلاته.

ب- ان یکون اجتماعاً حقیقیاً - و ان كان ذلك فی النظر العرفی و فی بادئ الرأی - یعنی انه فعل واحد یکون مطابقاً لكل من

العنوانین، كالمثال المعروف «الصلاة في المكان المغصوب».

فان مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه انه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغضب المنهي عنه؛ و لكن قد يتفق للمكلف صدفة ان يجمع بينهما بأن يصلى في مكان مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به و هو الصلاة مع العنوان المنهي عنه و هو الغضب و ذلك في الصلاة المأتى بها في

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۵

گفته شده بحث کنیم و آن قید (مندوحه: راه چاره) است که برخی مؤلفین اضافه کرده‌اند و این قید، حق و لازم است. و بنابراین می‌گوئیم:

۱- (اجتماع)- مقصود از اجتماع، تلاقی اتفاقی بین مأمور به و منهی عنه در شیء واحد است. و این اجتماع، فرض ندارد مگر در جایی که امر به یک عنوان و نهی به عنوان دیگری تعلق گیرد که هیچ ربطی به عنوان اول نداشته باشد و لكن گاهی به ندرت این دو عنوان در شیء واحد تلاقی و اجتماع کنند، در این صورت است که امر و نهی اجتماع و تلاقی می‌کنند. و لكن این اجتماع و تلاقی بین دو عنوان، به دو گونه است:

أ- گاهی اجتماع موردی است یعنی یک فعل واحد نیست که مصداق هر دو عنوان باشد بلکه دو فعل است که در وقت واحد تقارن و مجاورت پیدا می‌کنند و یکی از این دو مصداق، عنوان واجب و دیگری مصداق عنوان حرام است. مثل نگاه کردن به زن نامحرم در بین نماز، که در این مثال نه نگاه کردن مصداق عنوان نماز است و نه نماز مصداق عنوان نظر به اجنبیه است، و نه چنین است که این دو عنوان بر فعل واحد منطبق شوند.

در مثل چنین مواردی از اجتماع، هیچ کس قائل به امتناع نشده است و اصلا این گونه موارد داخل در بحث اجتماع امر و نهی نیست. بنابراین اگر مکلف بین هر دو جمع کند یعنی در بین نماز به اجنبیه نظر کند، هم عصیان کرده و هم اطاعت، و نمازش فاسد نمی‌شود.

ب- گاهی اجتماع حقیقی است گرچه این اجتماع بنظر عرفی و در نظر بدوی است. یعنی یک فعل، مطابق دو عنوان است همانند مثال معروف که (نماز در مکان غضبی) است.

مثل چنین موردی در مسئله اجتماع امر و نهی، محل نزاع است و فرض بر این است که در این مثال، عنوان نماز که مأمور به است، هیچ ربطی به عنوان غضب که منهی عنه است ندارد. و لكن گاهی بطور تصادفی برای مکلف اتفاق می‌افتد که بین این دو جمع کند یعنی در مکان غضبی نماز بخواند. در این صورت عنوان مأمور به که نماز است با عنوان منهی عنه که غضب است تلاقی می‌کند. و این تلاقی در صورتی است که نماز در مکان غضبی اقامه شود. در این صورت یک فعل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۶

مکان مغصوب فیکون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاة و لعنوان الغضب معا. و حينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلا- فيما هو مأمور به من جهة فيقتضى ان يكون المكلف مطيعا للأمر ممتثلا، و داخلا فيما هو منهي عنه من جهة اخرى فيقتضى ان يكون المكلف عاصيا به مخالفا.

۲- الواحد، و المقصود منه: الفعل الواحد باعتبار أن له وجودا واحدا يكون ملتقى و مجمعا للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الاجنبية و الصلاة فان وجود أحدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع في مثل هذا يسمى «الاجتماع الموردی» كما تقدم.

و الفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فان التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما ان يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية و ثانيهما ان يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعا للعنوانين، كالكون الكلي

الذی ینطبق علیه انه صلاة و غضب.

و علیه، فالمقصود من الواحد فی المقام: الواحد فی الوجود، فلا معنی لتخصیص النزاع بالواحد الشخصی.

و بما ذکرنا ینظر خروج الواحد بالجنس عن محل الکلام، و المراد به ما إذا کان المأمور به و المنهی عنه متغایرین وجوداً و لکنهما یدخلان تحت ماهیة واحدة، کالسجود لله و السجود للصنم، فانهما واحد بالجنس باعتبار ان کلا منهما داخل تحت عنوان السجود. و لا شک فی خروج ذلك عن محل النزاع.

۳- الجواز، و المقصود منه الجواز العقلی، أى الامکان المقابل للامتناع و هو واضح، و یصح ان یراد منه الجواز العقلی المقابل للقیح العقلی، و هو قد یرجع إلى الأول باعتبار ان القیح ممتنع علی الله تعالی.

و الجواز له معان اخر کالجواز المقابل للوجوب و الحرمة الشرعیین، و الجواز

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۷

هم مطابق عنوان نماز است و هم مطابق عنوان غضب، و در این صورت اگر مکلف چنین نمازی را بخواند، این فعل از جهتی داخل در عنوان مأمور به است و لذا مقتضی است که مکلف، مطیع امر مولی و ممثل تلقی شود. و همین فعل از جهت دیگری داخل در عنوان منهی عنه است و لذا مقتضی است که مکلف عاصی و مخالف امر مولی بحساب آید.

۲- (واحد)- و مقصود از واحد، فعل واحد است باعتبار اینکه یک وجود واحد دارد که ملتی و مجمع دو عنوان است، و در مقابل متعدد بحسب وجود، مطرح می‌شود مثل نظر به اجنبیه و نماز که وجود یکی غیر از وجود دیگری است. و اجتماع در مثل چنین مثالهایی (دو وجود) چنانچه گفتیم، اجتماع موردی نامیده می‌شود. و فعل واحد چون دارای یک وجود است، وقتی محل تلاقی دو عنوان باشد، این تلاقی از دو حال بیرون نیست: یک حالت این است که این التقاء، بسبب ماهیت شخصی آن فعل واحد باشد. و حالت دوم این است که التقاء بسبب ماهیت کلی آن واحد باشد، مثل اینکه خود کلی مجمع دو عنوان باشد، نظیر هستی کلی که هم نماز و هم غضب بر آن منطبق است. و بنابراین مقصود از واحد در این مقام، واحد در وجود است و لذا معنا ندارد که نزاع را منحصر در واحد شخصی کنیم (یعنی بحث در- مثلاً- نماز و وجود شخصی زید در باغ غضبی همسایه‌اش نیست، بلکه بحث در کلی نماز در مکان غضبی است).

و با توجه به آنچه گفتیم روشن می‌شود که واحد جنسی از محل کلام ما خارج است و مراد از واحد جنسی آن است که مأمور به و منهی عنه از نظر وجودی متغایر باشند اما هر دو تحت ماهیت واحدی داخل باشند مثل سجده برای خدا و سجده برای بت. این دو به لحاظ اینکه هر دو داخل در عنوان سجود هستند واحد جنسی هستند. و بدون شک این مورد از محل نزاع بیرون است (یعنی کسی نمی‌گوید این دو سجده مصداق اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و لذا سجده در آن واحد، هم واجب است و هم حرام!)

۳- (جواز)- واضح است که مقصود از جواز، جواز عقلی یعنی امکان در مقابل امتناع است و البته می‌توان گفت مراد از آن، جواز عقلی مقابل با قبح عقلی است و البته این معنای دوم، گاهی به معنای اول برمی‌گردد چرا که قبیح، بر خداوند ممتنع است.

و جواز معانی دیگری هم دارد مثل جواز در مقابل وجوب و حرمت شرعی، و جواز

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۸

بمعنی الاحتمال. و کلها غیر مراده قطعاً.

إذا عرفت تفسیر هذه الكلمات الثلاث الواردة فی عنوان المسألة یتضح لك جيداً تحریر النزاع فیها، فان حاصل النزاع فی المسألة

یکون انه فی مورد التقاء عنوانی المأمور به و المنهی عنه فی واحد وجوداً هل یجوز اجتماع الأمر و النهی؟

و معنی ذلك: انه هل یصح ان یرقی الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق علی ذلك الواحد و یرقی النهی كذلك متعلقاً بالعنوان المنطبق علی ذلك الواحد، فیکون المكلف مطیعاً و عاصياً معاً فی الفعل الواحد.

أو انه يمتنع ذلك و لا- يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأمورا به فقط أو منهيًا عنه فقط، أي انه اما ان يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير.

و القائل بالجواز لا بد ان يستند في قوله إلى أحد رأيين:

أ- ان يرى ان العنوان بنفسه هو متعلق التكليف و لا- يسرى الحكم إلى المعنون، فانطبق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه ان يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلا- يمتنع الاجتماع، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد، لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر و النهي في واحد.

ب- ان يرى ان المعنون على تقدير تسليم انه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان، يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة- و ان كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين- هناك معنونا كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب و الحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: إنه لا بأس فيه من الاجتماع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۹

به معنای احتمال. ولی قطعا هیچیک از این معانی دیگر مراد نیست.

حال که تفسیر کلمات سه گانه وارد در عنوان مسئله را دانستی، به خوبی تحریر محل نزاع برایت روشن می شود. حاصل نزاع در این مسئله این است که در مورد تلاقی دو عنوان مأمور به و منهی عنه در یک وجود واحد، آیا اجتماع امر و نهی ممکن است؟ و معنای این سؤال این است که: آیا صحیح است که امر همچنان بر همان عنوانی که منطبق بر فعل واحد است باقی بماند و نهی نیز همچنان بر عنوانی که منطبق بر همان فعل است، باقی باشد و در نتیجه مکلف در فعل واحد، هم مطیع باشد و هم عاصی؟! یا چنین چیزی ممتنع است و جایز نمی باشد. یعنی آن فعلی که مجتمع دو عنوان است یا فقط مأمور به است و یا فقط منهی عنه است. یعنی یا امر فقط بر فعلیت خود باقی می ماند و در نتیجه مکلف فقط مطیع خواهد بود نه چیز دیگر، و یا فقط نهی بر فعلیت خود باقی می ماند و در مکلف فقط عاصی خواهد بود نه چیز دیگر؟

و کسی که قائل به جواز اجتماع است به ناچار بایستی در قول خود به یکی از دو رأی زیر استناد کند:

۱- یا باید معتقد شود که: خود عنوان فی نفسه متعلق تکلیف است و حکم به معنون سرایت نمی کند و در نتیجه انطباق دو عنوان بر فعل واحد، مستلزم این نیست که آن فعل واحد، متعلق دو حکم باشد و لذا اجتماع ممتنع نیست. یعنی اجتماع عنوان مأمور به با عنوان منهی عنه در یک فعل واحد محال نمی باشد، زیرا از این اجتماع لازم نمی آید که خود امر و خود نهی در یک چیز اجتماع کنند.

۲- و یا باید معتقد شود: بفرض اینکه بگوئیم حقیقتا خود معنون متعلق حکم است نه عنوان، اگر عنوان متعدد باشد، در واقع معنون نیز متعدد خواهد بود، زیرا با نظر دقیق فلسفی تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود. پس در حقیقت- گرچه در ظاهر یک فعل است که مطابق دو عنوان است ولی- دو معنون مطرح است که هر یک مطابق یکی از عناوین است. پس با دقت عقلی، اجتماع وجوب و حرمت به اجتماع موردی بازمی گردد که گفتیم اشکالی در آن نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۰

و علی هذا، فلیس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده. و لا- تلزم سرایة الأمر إلى ما تعلق به النهي و لا- سرایة النهي إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعا و عاصيا في آن واحد كالنظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة.

و بهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، و في الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الأمر والنهي في واحد، بل اما انه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون ان يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهي، و اما ان يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر والنهي و لا بين المأمور به و المنهي عنه.

و اما القائل بالامتناع فلا بد ان يذهب إلى ان الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون و أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. فانه لا يمكن حينئذ بقاء الأمر والنهي معا و توجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد، و هو مستحيل، فاما ان يبقى الأمر و لا نهى أو يبقى النهي و لا أمر.

و لقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبر بكلمة «التوجه» بدلا عن كلمة «الاجتماع» فقال: «الحق امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد...».

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

و من التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف ان المسألة هذه ينبغي ان تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقي.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۱

و بنا براین در حقیقت یک وجود واحد نیست که مجمع دو عنوان باشد، بلکه آنچه که وجوداً مأمور به است غیر از آن است که وجوداً منهی عنه، است. و لازم نمی‌آید که امر به چیزی سرایت کند که نهی بدان تعلق گرفته و نیز لازم نمی‌آید که نهی به چیزی سرایت کند که امر بدان تعلق گرفته است. پس در نتیجه مکلف در جمع بین دو عنوان، در آن واحد هم مطیع است و هم عاصی، همانند کسی که در بین نماز به اجنبیه نظر می‌کند. و با این بیان، معنای قول به جواز اجتماع امر و نهی روشن می‌شود. و در حقیقت، این قول به معنای اجتماع امر و نهی در یک چیز نیست.

بلکه یا بازگشت آن به این است که عنوان مأمور به و عنوان منهی عنه در یک چیز جمع می‌شود بدون اینکه خود امر و نهی اجتماع کنند. و یا بازگشت آن فقط به اجتماع موردی است. و بنا براین نه اجتماع بین امر و نهی است و نه بین مأمور به و منهی عنه.

و اما کسی که قائل به امتناع است ضرورتاً باید بگوید که حکم از عنوان به معنون سرایت می‌کند و تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود. در این صورت امکان ندارد که امر و نهی هر دو باقی باشند و هر دو به معنون واحدی که یک وجود بیشتر ندارد، تعلق گیرند. چون این امر مستلزم این است که خود امر و نهی در یک شیء واحد اجتماع کنند و این محال است. پس یا باید امر باقی باشد و نهی نباشد و یا نهی باقی باشد و امر نباشد.

و حقا صاحب معالم در تحرير محل نزاع تعبیر نیکویی بکار برده، زیرا بجای کلمه (اجتماع) از کلمه (توجه) استفاده نموده، گفته است: «حق این است که توجه امر و نهی به شیء واحد محال است...».

مسئله (اجتماع امر و نهی) از ملازمات عقلیه غیر مستقل است:

از تقریر فوق برای بیان محل نزاع روشن می‌شود که چگونه بجاست این مسئله در بحث ملازمات عقلی غیر مستقل داخل شود. چرا که معنای قول به امتناع، تنقیح (روشن و محقق ساختن) صغرای است برای این کبرای عقلی که می‌گوید اجتماع امر و نهی در شیء واحد حقیقی محال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۲

توضیح ذلك: انه إذا قلنا بأن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنوي و ان تعدد العنوان لا- يوجب تعدد المعنوي فانه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر و النهي في واحد الثابتين شرعا فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا: إذا التقى عنوان الأمر به و المنهى عنه في واحد بسوء الاختيار فان بقى الأمر و النهي فعليين معا فقد اجتمع الأمر و النهي في واحد. (و هذه هي الصغرى).

و مستند هذه الملازمة في الصغرى هو سرايه الحكم من العنوان إلى المعنوي و أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي. و إنما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر و النهي شرعا بعنوانيهما. ثم نقول: و لكنه يستحيل اجتماع الأمر و النهي في واحد. (و هذه هي الكبرى). و هذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة.

و هذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم، و هو عدم بقاء الأمر و النهي فعليين معا. و اما بناء على الجواز فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن ان يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية. و لا يجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية و غيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال، بل يكفي ان تقع صغرى على أحد الأقوال فقط. فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية و العقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع ان المسألة لا- تقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسألة دلالة صيغة افعال على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره.

و لا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو اصولية لفظية. و هو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع و بعد ما ذكرناه سابقا في أول هذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۳

توضیح مطلب از این قرار است: اگر بگوئیم حکم از عنوان به معنوی سرایت می کند و تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نمی شود، در این صورت موضوع اجتماع امر و نهی شرعی در یک شیء برای ما منقح (محرز) می شود و در این صورت در قالب قیاس استثنایی می توان چنین گفت:

اگر در اثر سوء اختیار مکلف، دو عنوان مأمور به و منهی عنه در یک شیء تلاقی کنند، در صورتی که امر و نهی هر دو بالفعل بمانند، قطعا اجتماع امر و نهی در شیء واحد خواهد بود (این مقدمه، صغری است).

و مستند این ملازمه در صغری، یکی سرایت حکم از عنوان به معنوی است و دیگری اینکه تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نمی شود. و این ملازمه فقط وقتی فرض دارد که امر و نهی با همان عنوان خود امر و نهی ثابت باشند.

سپس می گوئیم: لکن اجتماع امر و نهی در یک شیء واحد محال است (این مقدمه کبری است). و این کبری، عقلی است و در غیر این مسئله نیز ثابت است.

و در این قیاس استثنایی، نقيض تالی مورد استثناء واقع شده و در نتیجه، نقيض مقدم اثبات می شود یعنی اینکه امر و نهی بصورت بالفعل هر دو باقی نمی مانند.

و اما اگر بنا بر جواز اجتماع باشد، این مورد (مورد تلاقی) از اینکه صغرای این کبرای کلی عقلی باشد، خارج می شود. و برای اینکه این مسئله، اصولی و از مستقلات عقلیه یا غیر آن باشد، لازم نیست که طبق جميع اقوال، صغرای این کبرای عقلی باشد، بلکه کافی است که فقط طبق یکی از اقوال صغرای کبرای مذکور واقع شود.

و این نکته در جميع مسائل اصولیه گذشته، چه لفظی و چه عقلی، مطرح است. مگر نمی بینید که مباحث لفظیه تماما برای تنقيح صغرای اصالت ظهور است؟ با اینکه برخی از مسائل بعنوان صغرای اصالت ظهور طبق جميع اقوال واقع نمی شود: مثل دلالت صیغه

افعل بر وجوب، چرا که اگر قائل به اشتراک لفظی (بین وجوب و ندب) یا معنوی (در مطلق طلب) بشویم، دیگر ظهوری در وجوب یا غیر وجوب برای آن باقی نمی‌ماند. و وجهی ندارد که توهم کنیم این مسئله اجتماع امر و نهی، از مسائل فقهی یا کلامی یا اصولی لفظی است. و پس از شرح و تحریر محل نزاع و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۴

الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

و بعد ما حررناه من بیان النزاع فی المسألة يتضح ابتداء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: اما القول بأن متعلق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنواتها، و اما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون.

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان و عدم تعدده حيثية تعليلية في مسألتنا و من المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين، لا انها هي نفس محل النزاع في الباب، فإن البحث هنا ليس الا- عن نفس الجواز و عدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

و من هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في كفاية الاصول في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون و عدمه. فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع و بين ما يبتنى عليه النزاع في أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما و ارجاع أحدهما إلى الآخر، و ان كان في هذه المسألة لا بد للاصولي من البحث عن ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار ان هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر.

قيد المندوحة

ذکرنا فيما سبق ان بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. و معنى المندوحة ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع. و نظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۵

پس از بیان مناط- در ابتداء این جزء- برای اینکه مسئله اصولی از باب غیر مستقلات عقلیه باشد، آنچه گفتیم واضح است.

مناقشه در قول صاحب کفایه در تحریر نزاع

و پس از آنچه در بیان محل نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی گفتیم روشن می‌شود که قول به جواز اجتماع بر یکی از دو رأی زیر مبتنی است: یا باید متعلق احکام، خود عناوین باشد نه معنونات، و یا باید قائل شد که تعدد عنوان، موجب تعدد معنون می‌شود. پس مسئله تعدد یا عدم تعدد معنون به خاطر تعدد عنوان، در مسئله اجتماع امر و نهی روی یکی از دو احتمال (جواز اجتماع یا عدم جواز اجتماع) حیثیت تعلیلیه و از مبادی تصدیقیه مسئله است [اگر معنون متعدد باشد، اجتماع جایز است و اگر متعدد نباشد، اجتماع جایز نیست].

نه اینکه مسئله تعدد معنون، خودش محل نزاع در این باب باشد. چرا که بحث در اینجا جز بر سر جواز و عدم جواز نیست که همه کسانی که از این مسئله از قدیم الایام بحث کرده‌اند، همین گونه تعبیر کرده‌اند (جواز یا عدم جواز اجتماع).

و از اینجا مناقشه در آنچه صاحب کفایه الأصول آورده، روشن می‌شود. ایشان می‌گویند باز گشت این بحث به این است که تعدد

عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نه. ولی فرق عظیمی است بین آنچه که محل نزاع است و آنچه که نزاع طبق یک احتمال بر آن مبتنی است. بنابراین وجهی ندارد که بین این دو خلط کنم و یکی را به دیگری ارجاع دهیم. گرچه در این مسئله، عالم اصولی مجبور است بحث کند که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نه، چرا که این بحث در جای دیگری مطرح نمی‌شود.

قید مندوحه (راه چاره)

قبلا گفتیم برخی از علما قید کرده‌اند که این نزاع در جایی است که راه چاره‌ای در مقام امتثال برای مکلف باشد. و معنای مندوحه (چاره) این است که مکلف بتواند امر را در مورد دیگری غیر از مورد اجتماع، امتثال کند. و همه کسانی که موضع نزاع را مقید کرده‌اند به آنجا که جمع بین دو عنوان در اثر سوء اختیار مکلف باشد، نظر به همین نکته دارند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۶

و إنما قید بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحه، و ذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف. و السر واضح، فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين، لاستحالة امتثالهما معا، لأنه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهی، و ان تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذ بين الأمر و النهی.

و ظاهر ان اعتبار قید المندوحه لازم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتيا- كما ذهب إليه صاحب الكفاية- أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون و عدمه و ان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع- كما تقدم- هو في جواز الاجتماع و عدمه من أية جهة فرضت و ليس جهتيا. و عليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحه فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسائلنا. فوجب- إذن- تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحه كما صنع بعضهم.

الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض و باب التزاحم، ثم بينهما و بين مسألة الاجتماع. و لا بد من بيان الفرق بينها لتتكشف جيدا حقيقة النزاع في مسائلنا مسألة الاجتماع.

وجه الاشكال في التفرقة: انه لا شبهة في ان من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر و النهی عموم و خصوص من وجه، و ذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقی الأمر و النهی، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به و عنوان المنهی عنه، بينما ان التزاحم بين الوجوب و الحرمة من موارد أيضا العموم من وجه بين الأمر و النهی من هذه الجهة. و كذلك مسألة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۷

و اینکه موضع نزاع چنین قیدی دارد برای این است که طرفین بحث اتفاق دارند که در صورت عدم وجود راه چاره، اجتماع امر و نهی ممکن نیست، و این در صورتی است که امتثال امر- نه از روی سوء اختیار مکلف- منحصر به مورد اجتماع شود. و سرّ این عدم امکان روشن است چرا که در صورت منحصر شدن، فعلیت هر دو تکلیف محال است چون هر دو قابل امتثال نیست. زیرا اگر مأمور به را انجام دهد، نهی را عصیان کرده و اگر مأمور به را ترک کند، امر را عصیان نموده و بنابراین در این صورت بین امر و نهی تزاحم واقع می‌شود.

و روشن است که لحاظ قید مندوحه، بنا بر آنچه گفتیم، لازم است. زیرا- برخلاف آنچه صاحب کفایه معتقد شده است- نزاع جهتی نیست. یعنی نزاع از این جهت نیست که تعدد عنوان در تعدد معنون کفایت می‌کند یا نه، گرچه اجتماع امر و نهی از جهت دیگری جایز نیست، تا اینکه بگوئیم احتیاجی به قید مندوحه نداریم. بلکه نزاع- چنانکه گذشت- در جواز و عدم جواز اجتماع

است از هر جهتی که فرض شود، و نزاع جهتی نیست. و بنابراین در صورت عدم راه چاره، چون نزاعی در جواز اجتماع واقع نمی‌شود، پس این صورت در محل نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی داخل نمی‌شود. بنابراین واجب است، همان‌طور که برخی علما گفته‌اند، عنوان مسئله اجتماع را با قید مندوحه (راه چاره) مقید کنیم.

فرق بین دو باب تعارض و تراحم با مسئله اجتماع

یکی از مسائل پیچیده، فرق بین دو باب تعارض و تراحم و سپس فرق بین این دو و مسئله اجتماع است. و لازم است فرق بین این‌ها بیان شود تا به خوبی حقیقت نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی روشن شود.

وجه اشکال در فرق‌گذاری: بدون شک یکی از موارد تعارض بین دو دلیل، آنجاست که بین دلیل امر و دلیل نهی، عموم و خصوص من وجه باشد. و این تعارض به خاطر عموم من وجه بین دو متعلق امر و نهی می‌باشد، یعنی عموم من وجه‌ای که بین عنوان مأمور به و عنوان منهی عنه واقع می‌شود. درحالی که یکی از موارد تراحم بین وجوب و حرمت نیز، عموم من وجه بین امر و نهی است. ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۸

الاجتماع موردها منحصر فیما إذا كان بین عنوانی المأمور به و المنهی عنه عموم من وجه. فیوضح انه مورد واحد- و هو مورد العموم من وجه بین متعلقی الأمر و النهی- یصح ان یکون مورد للتعارض و باب التراحم و مسألة الاجتماع، فما المائر و الفارق؟

فنقول: ان العموم من وجه إنما يفرض بین متعلقی الأمر و النهی فیما إذا كان العنوانان يلتقيان فی فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبیل العنوان و معنونه أو من قبیل الكلی و فرده [۱۹۰]. و هذا بدیهی. و لكن العنوان المأخوذ فی متعلق الخطاب من جهة عمومه علی نحوین:

۱- ان یکون ملحوظا فی الخطاب فانیما فی مصاديقه علی وجه یسع جمیع الأفراد بما لها من الکثرات و المميزات، فیکون شاملا فی سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحکوم بالحکم الآخر، فیعد فی حکم المتعرض لحکم خصوص ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۹

و نهی از همین جهت متعلق است. و همین‌طور مورد مسئله اجتماع منحصر است در آنجا که بین دو عنوان مأمور به و منهی عنه، نسبت عموم من وجه باشد.

پس روشن می‌شود که تنها یک مورد است- و آن مورد عموم من وجه بین دو متعلق امر و نهی می‌باشد- که می‌تواند مورد برای تعارض و باب تراحم و مسئله اجتماع باشد. پس فرق و ممیز بین این‌ها چیست؟ می‌گوییم: نسبت عموم من وجه در بین متعلق امر و نهی، فقط در صورتی است که این دو عنوان در فعل واحد تلاقی کنند، خواه این عنوان نسبت به فعل از قبیل عنوان و معنون باشد یا از قبیل کلی و فردش باشد [۱۹۱]، و این نکته، بدیهی است.

و اما عنوانی که در متعلق خطاب اخذ می‌شود از جهت عمومش بر دو گونه است:

۱- یک صورت این است که عنوان به نحوی در خطاب لحاظ گردد که فانی در مصادیق شود به گونه‌ای که همه افرادش را با همه کثرت و تمایزاتی که دارند، شامل شود. در این صورت شامل موردی که تلاقی دارد با عنوان دیگری که دارای حکم دیگری است نیز خواهد شد، و لذا در زمره حکمی شمرده می‌شود که حکم خصوص مورد تلاقی را بیان می‌کند و لو اینکه چنین ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۰

موضع الالتقاء. و لو من جهة کون موضع الالتقاء متوقع الحدوث- علی وجه یکون من شأنه ان ینبه علیه المتکلم فی خطابه، فیکون

أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميزات لهذا الغرض من التنبیه و نحوه.

و لا نضایقک ان تسمى مثل هذا العموم: العموم الاستغراقی، كما صنع بعضهم.

و المقصود ان العنوان إذا أخذ فی الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميزات يكون فی حکم المتعرض لحکم کل فرد من أفرادها، فيكون نافيا بالدلالة الالتزامية لكل حکم مناف لحکمه.

۲- ان يكون العنوان ملحوظا فی الخطاب فانیا فی مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات و المميزات فی مقام الأمر بوجود الطبيعة و لا- فی مقام النهی عن وجود الطبيعة الأخرى، فيكون المطلوب فی الأمر، و المنهى عنه فی النهی صرف وجود الطبيعة. و لتسم مثل هذا العموم: العموم البدلی، كما صنع بعضهم.

فان كان العنوان مأخوذا فی الخطاب على النحو الأول، فان موضع الالتقاء يكون العام حجة فی كسائر الأفراد الأخرى، بمعنى ان يكون متعرضا بالدلالة الالتزامية لنفي أي حکم آخر مناف لحکم العام بالنسبة إلى الأفراد و خصوصيات المصاديق.

و فی هذه الصورة لا بد ان يقع التعارض بين دليلی الأمر و النهی فی مقام الجعل و التشريع لأنهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية فی كل منهما على نفي الحکم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

و التحقیق ان التعارض بين العامین من وجه إنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حکم الآخر، و من اجلها يتكاذبان. و الا فالدلتان المطابقتان بانفسهما فی العامین من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان ما لم يلزم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۱

موردی در آینده قرار باشد اتفاق افتد، اما به گونه‌ای است که شأنیت دارد متکلم در خطاب خود نسبت به آن مورد، هشدار و تنبیه بدهد. و لذاست که عنوان بگونه‌ای اخذ می‌شود که جميع افراد و موارد را با همه کثرات و مميزاتی که دارند شامل بشود تا این غرض یعنی تنبیه و امثال آن حاصل گردد. و ما مضایقه‌ای نداریم که شما مثل چنین عمومی را «عموم استغراقی» بنامید كما اینکه برخی از علما چنین کرده‌اند.

مقصود این است که اگر عنوان در خطاب بگونه‌ای اخذ شود که شامل جميع افراد با تمام کثرت و اختلافی که دارند بشود، این عنوان در حکم این است که بیانگر حکم هر فردی از افراد می‌باشد و بنابراین براساس دلالت التزامی، هر حکمی را که با خودش منافی باشد، نفي می‌کند.

۲- صورت دوم این است که عنوان در خطاب به نحوی لحاظ شود که فانی در مطلق وجودی بشود که به طبیعت (ماهیت) عنوان اضافه شده است بدون اینکه شمول آن نسبت به جميع افراد، لحاظ گردد. یعنی نه در مقام امر به وجود طبیعت (ماهیت) و نه در مقام نهی از وجود طبیعت دیگر، کثرتها و اختلافات در آن خطاب لحاظ نمی‌شود. و لذا آنچه که در امر مطلوب است و در نهی، منهی عنه است، صرف وجود طبیعت است. و لازم است چنین عمومی را «عموم بدلی» بنامید كما اینکه بعضی چنین کرده‌اند.

حال اگر عنوان در خطاب به گونه اول (عموم استغراقی) اخذ شده است، عام در مورد تلاقی [مثل نماز در مکان غضبی] همانند سایر موارد حجت است. یعنی عام به دلالت التزامی بیانگر نفي هر حکم دیگری است که نسبت به افراد و در خصوص مصادیق با حکم عام منافی باشد. و در چنین صورتی بین دلیل امر و دلیل نهی در مقام جعل و تشريع حتما تعارض واقع می‌شود چون این دو دلیل نسبت به مورد تلاقی از جهت اینکه هریک با دلالت التزامی حکم دیگر را نفي می‌کند، همدیگر را تکذیب می‌کنند (و با هم تعارض دارند).

و تحقیق مسئله این است که تعارض بین دو عام من وجه، سبب این است که هریک از آنها با دلالت التزامی بر نفي حکم دیگری دلالت دارد و لذا یکدیگر را تکذیب می‌کنند. و الا دو دلالت مطابقی در دو عام من وجه، فی نفسه همدیگر را نفي نمی‌کنند و لذا مادام که از ثبوت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۲

من ثبوت مدلول احدهما نفی مدلول الاخری، فلیس التنافی بین المدلولین المطابقین الا تنافیا بالعرض لا بالذات. و من هنا یعلم ان هذا الفرض - و هو فرض كون العنوان مأخوذاً فی الخطاب علی النحو الأول، ینحصر فی كونه مورداً للتعارض بین الدلیلین، و لا- تصل النوبة إلى فرض التزاحم بین الحكمین فیهِ، و لا إلى النزاع فی جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه، لأن مقتضى القاعدة فی باب التعارض هو تساقط الدلیلین عن حجیتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء، فلا یجوز فیهِ الوجوب و لا الحرمة. و لا یفرض التزاحم أو مسألة النزاع فی جواز الاجتماع الا حیث یفرض شمول الدلیلین لمورد الالتقاء و بقاء حجیتهما بالنسبة إلیهِ، أى انه لم یکن تعارض بین الدلیلین فی مقام الجعل و التشریح.

و ان كان العنوان مأخوذاً علی النحو الثانی، فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع و لا یقع بین الدلیلین تعارض حیثی، و ذلك مثل قوله: «صلّ»، و قوله:

«لا- تغضب»، باعتبار انه لم یلحظ فی كل من خطاب الأمر و النهی الكثرات و المميزات علی وجه یسع العنوان جمیع الأفراد و ان كان نفس العنوان فی حد ذاته و إطلاقه شاملاً لجمیع الأفراد، فانه فی مثله یكون الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبیعة للصلاة و امتثاله یكون بفعل أى فرد من الأفراد، فلم یكن ظاهراً فی وجوب الصلاة حتی فی مورد الغضب علی وجه یكون دالاً بالدلالة الالتزامیة علی انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیكون نافياً لحرمة الغضب فی المورد. و كذلك النهی یكون متعلقاً بصرف طبیعة الغضب فلم یكن ظاهراً فی حرمة الغضب حتی فی مورد الصلاة علی وجه یكون دالاً- بالدلالة الالتزامیة علی انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیكون نافياً لوجوب الصلاة.

و فی مثل هذین الدلیلین إذا كانا علی هذا النحو یكون كل منهما اجنبیاً فی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۳

مدلول یکی، نفی مدلول دیگری لازم نیاید، با هم تعارضی ندارند. پس تنافی بین دو مدلول مطابقی، تنافی بالعرض است نه بالذات. و از اینجا روشن می‌شود که این فرض - یعنی فرض اینکه عنوان در خطاب به گونه اول (عموم استغراقی) مأخوذ باشد- منحصر در جایی است که تعارض بین دو دلیل باشد و دیگر در این فرض نوبت به فرض تراحم بین دو حکم نمی‌رسد. و نیز نوبت به نزاع در باب جواز اجتماع امر و نهی و عدم جواز آن نمی‌رسد. زیرا مقتضای قاعده در باب تعارض این است که حجیت هر دو دلیل نسبت به مورد تلاقی تساقط کند و در نتیجه نه وجوب و نه حرمت هیچیک ممکن نباشد. و از طرفی تراحم یا مسئله نزاع در جواز اجتماع فرض نمی‌شود مگر در جایی که فرض کنیم هر دو دلیل شامل مورد تلاقی شده و حجیت هر دو نسبت به آن مورد، باقی باشد: یعنی در مقام جعل و تشریح، تعارض بین دو دلیل وجود نداشته باشد.

و امّا اگر عنوان به گونه دوم (عموم بدلی) اخذ شده باشد از موارد تراحم یا مسئله اجتماع امر و نهی محسوب می‌شود و در این صورت بین دو دلیل تعارض نیست. نمونه این مورد در قول شارع: «نماز بگذار» و «غضب نکن» است. در این دو دستور که یکی امر است و یکی نهی، کثرت‌ها و تفاوت‌ها مورد لحاظ نیستند بگونه‌ای که عنوان همه افراد را شامل شود، گرچه خود عنوان فی حد نفسه مطلق است و شامل جمیع افراد می‌شود. در مثل چنین موردی، امر متعلق به صرف ماهیت نماز است و امتثال آن با انجام هر فردی از افراد طبیعت (ماهیت نماز) محقق می‌شود. بنابراین در وجوب نماز حتی در مورد غضب ظهوری ندارد بگونه‌ای که با دلالت التزامی دال بر نفی هر حکم دیگری در این مورد باشد تا در نتیجه نافی حرمت غضب در مورد مزبور باشد.

در مثل چنین دو دلیلی که بدین گونه هستند، از حیث عمومیت عنوان متعلق حکم، هریک از دیگری منفک و جداست. یعنی هیچیک با دلالت التزامی، متعارض نفی حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۴

عموم عنوان متعلق الحکم فيه عن عنوان متعلق الحکم الآخر، أى انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفى الحکم الآخر، فلا يتكاذبان فى مقام الجعل و التشريع.

فلا يقع التعارض بينهما إذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحکم الآخر فى مورد الالتقاء، و لا تعارض بين الدالتين المتطابقتين بما هما، لأن المفروض ان المدلول المطابقي من كل منهما هو الحکم المتعلق بعنوان اجنبى فى نفسه عن العنوان المتعلق للحکم الآخر.

و حينئذ إذا صادف ان ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، و لكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره و تصرفه، و اما ان لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فان كان الأول، فان المكلف حينئذ يكون قادرا على امثال كل من التكليفين فيصلى و يترك الغصب، و قد يصلى و يغضب فى فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بان صلى فى مكان مغضوب، فهنا يقع النزاع فى جواز الاجتماع بين الأمر و النهى، فان قلنا بالجواز كان مطيعا و عاصيا فى آن واحد، و ان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهى، لأنه حينئذ يقع التراحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

و ان كان الثانى، فانه لا- محاله يقع التراحم بين التكليفين الفعلين، لأنه- حسب الفرض- لا معارضة بين الدليلين فى مقام الجعل و الإنشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامثالين، فيدور- حينئذ- بين امثال الأمر و بين امثال النهى، إذ لا يمكنه من امثالهما معا من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذى ينبغى ان يعول عليه فى سر التفريق بين بابى التعارض و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۵

ديگر نيست و لذا در مقام جعل و تشريع يکديگر را تکذيب نمى کنند.

بنابراين تعارضى بين دو دليل فوق وجود ندارد زیرا برای هيچک، دلالت التزامى اى بر نفي حکم ديگرى در مورد تلاقى وجود ندارد. و نیز تعارضى بين دو دلالت مطابقي آنها برقرار نيست، زیرا فرض بر اين است که در مدلول مطابقي هر کدام، حکمى است متعلق به يک عنوانى که فى نفسه با عنوان متعلق حکم ديگر، اجنبى و بيگانه است. (يعنى وجوب نماز و حرمت غضب با يکديگر بيگانه هستند).

حال اگر بنحو تصادفى، مکلف گرفتار هر دو شد، از دو حال بيرون نيست: يا بجای جمع بين هر دو (خواندن نماز در مکان غضبى) راه چاره‌اى دارد و در عين حال بسوء اختيار و اراده خودش بين هر دو جمع مى کند، و يا راه چاره‌اى ندارد و مجبور است که بين آنها جمع کند.

اگر (حالت اول) پيش آيد، مکلف قدرت دارد که هريک از دو تکليف را امثال کند بدین صورت که نماز بگذارد و غضب را ترک کند و گاهى مى تواند نماز را (در مکان غير غضبى) بخواند و غضب را در فعل ديگرى (غير از نماز مثل خوردن و آشاميدن و خوابيدن و ...) مرتکب شود. حال اگر بسوء اختيار خودش، جمع بين هر دو کند يعنى نماز را در مکان غضبى بخواند، اينجاست که در جواز اجتماع امر و نهى اختلاف و نزاع پديد مى آيد. و اگر قائل به عدم جواز اجتماع بشويم، شخص مکلف يا فقط مطيع است و اين در صورتىست که جانب امر را ترجيح بدهيم. و يا فقط عاصى (گناهکار) است، و اين در صورتىست که جانب نهى را ترجيح بدهيم.

چرا که در اين صورت تراحم بين دو تکليف برقرار است و بايستی به ملاک قوی تر مراجعه کرد (بايد دید ملاک وجوب نماز قوی تر است يا ملاک حرمت غضب، هر کدام اقوی است، مقدم مى شود).

و امّا اگر (حالت دوم) پيش آيد، به ناچار بين دو تکليف فعلى تراحم پيش مى آيد، زیرا- بحسب فرض- در مقام جعل و انشاء

تعارضی بین دو دلیل وجود ندارد، بلکه منافات ناشی از این است که مکلف قدرت ندارد بین دو امثال جدایی بیفکند. لذا در این صورت امر دائر است بین اینکه امر را امثال کند یا نهی را، چرا که بدون وجود راه چاره، امثال هر دو برای مکلف امکان‌پذیر نیست.

آنچه گفتیم حقّ در مسئله است که برای فرق بین دو باب تعارض و تراحم از یک طرف و نیز

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۶

التراحم و بینهما و بین مسألة الاجتماع فی مورد العموم من وجه بین متعلقی الخطابین خطاب الوجوب و الحرمة، و لعله يمكن استفادته من مطاوی کلماتهم و ان كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت کلمات اعلام أساتذتنا رضوان الله علیهم فی وجه التفریق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى: «انه لا يكون المورد من باب الاجتماع الا إذا أحرز في كل واحد من متعلقی الايجاب و التحريم مناط حکمه مطلقا حتى فی مورد التصادق و الاجتماع، و اما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين فی مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالرورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالي حينئذ يكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضا».

هذا خلاصة رأيه رحمه الله، فجعل إحراز مناط الحكمين فی مورد الاجتماع و عدمه هو المنطوق في التفرقة بين مسألة الاجتماع و باب التعارض، بينما ان المنطوق عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر و عدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان و بدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

و يمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين، من ناحية دلالتهم الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المنطوق لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابق.

و اما شيخنا النائيني، فقد ذهب إلى: «ان مناط دخول المورد في باب التعارض أن تكون الحثيتان في العامين من وجه حثيتين تعليليتين، لأنه حينئذ يتعلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۷

فرق بين این دو با مسئله اجتماع امر و نهی در مورد عموم من وجه بین دو متعلق خطاب وجوب و خطاب حرمت، می‌توان بر آن تکیه کرد. و شاید این مطلب را بتوان از لابلای کلمات علما بدست آورد گرچه عبارتشان چندان تصریح به این مطلب ندارد، بلکه کلمات بزرگان اساتید ما (رضوان الله علیهم) در نحوه فرق‌گذاری بین موارد فوق مختلف است:

نظر صاحب کفایه در این زمینه این است که: «چنین مواردی از باب اجتماع امر و نهی نیست مگر اینکه مناط حکم در هریک از دو متعلق ایجاب و تحریم بنحو مطلق - حتی در مورد تصادق و اجتماع - احراز شود. و اما اگر مناط هریک از دو حکم در مورد تصادق احراز نشود و فقط علم به مناط یکی از دو حکم بدون تعیین حاصل باشد، این مورد از باب تعارض خواهد بود زیرا در این صورت علم اجمالی خواهیم داشت که یکی از دو دلیل کاذب است و این علم اجمالی موجب می‌شود که این دو دلیل در عرض هم تعارض پیدا کنند» [۱۹۲]

این بود خلاصه رأی صاحب کفایه (ره) و در این نظر، ایشان احراز و عدم احراز مناط دو حکم را در باب اجتماع، ملاک جدا کردن مسئله اجتماع از باب تعارض می‌داند، در حالی که بنظر ما ملاک تفرقه بین این دو، وجود و عدم دلالت التزامی بر نفي حکم دیگری است. اگر این دلالت وجود داشته باشد، تکاذب بین دو دلیل محقق می‌شود و در نتیجه این دو دلیل با هم متعارض می‌شوند. و اگر این دلالت وجود نداشته باشد، تعارضی نیست و مورد مزبور در مسئله اجتماع داخل شود.

و اجمالا - می‌توان بین دو مسلک (مسلک ما و مسلک صاحب کفایه) نوعی تلازم را ادعا نمود. چون اگر دو دلیل از جهت دلالت

التزامی‌شان همدیگر را تکذیب کنند، وجود مناط هر دو حکم در مورد اجتماع احراز نمی‌شود. کما اینکه اگر با یکدیگر تکاذب نداشته باشند، می‌توان در مورد اجتماع وجود مناط برای هر دو حکم را احراز کرد، بلکه احراز مناط هر دو حکم به مقتضای اطلاق دو دلیل در مدلول مطابقی‌شان ضروری است.

و اما شیخ ما مرحوم نائینی (ره) فرموده است: «مناط دخول مورد در باب تعارض این است که دو حیثیت در دو عام من وجه، حیثیت تعلیلیه باشد [یعنی حیثیت نماز، علت تامه وجوب و حیثیت غضب، علت تأمه حرمت باشد] چون در این صورت حکم در هریک از این دو به همان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۸

الحکم فی کل منهما بنفس ما يتعلق به فیتکاذبان، و اما إذا کانتا تقييديتين فلا يقع التعارض بينهما و یدخلان حیثیة فی مسألة الاجتماع مع المندوحة و فی باب التزاحم مع عدم المندوحة».

و نحن نقول: فی الحیثیتین التقييديتين إذا كان بین الدلالتین تکاذب من أجل دلالتهما الالتزامیة علی نفی الحکم الآخر، علی نحو ما فصلناه، فان التعارض بینهما لا محالة واقع و لا تصل النوبة فی هذا المورد للدخول فی مسألة الاجتماع.

و لنا مناقشة معه فی صورة الحیثیة التعلیلیة يطول شرحها و لا- یهم التعرض لها الآن و فیما ذکرناه الکفایة و فوق الکفایة للطالب المبتدی.

الحق فی المسألة [۱۹۳]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۵۷۸

بعد ما قدمنا من توضیح تحریر النزاع و بیان موضع النزاع نقول: ان الحق فی المسألة هو الجواز. و قد ذهب إلى ذلك جمع من المحققین المتأخرین. و سندنا یتنی علی توضیح و اختیار ثلاثة امور مترتبة:

أولاً- ان متعلق التکلیف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، أي الفرد الخارجی للعنوان بما له من الوجود الخارجی، فانه يستحيل ذلك، بل متعلق التکلیف دائماً و أبداً هو العنوان، علی ما سیأتی توضیحه.

و اعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لأنه اما ان يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، و کل منهما لا یكون، اما الأول فیلزم تقوم الوجود بالمعدوم و تحقق المعدوم بما هو معدوم- لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه- و هو محال واضح، و اما الثاني فلانه یكون الاشتیاق إليه تحویلاً للحاصل و هو محال. فاذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده و لا حال عدمه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۹

چیزی تعلق می‌گیرد که حکم دیگر به آن تعلق گرفته و لذا یکدیگر را تکذیب می‌کنند. و اما اگر حیثیت‌ها، تقييدیه باشند [یعنی فعل مورد بحث، با قید نماز بودن واجب باشد و همان فعل با قید غضبیت حرام باشد] در این صورت اگر راه چاره‌ای باشد، در مسئله اجتماع داخل می‌شود. و اگر راه چاره‌ای نباشد در باب تزاحم داخل می‌شود.

و ما می‌گوئیم: اگر بین دو دلیل از جهت دلالت التزامی بر نفی حکم دیگر، تکاذب برقرار باشد- چنانکه بتفصیل بیان کردیم- بین دو حیثیت تقييدیه ضرورتاً تعارض واقع می‌شود و در این مورد، دیگر نوبت به این نمی‌رسد که داخل در مسئله اجتماع شود.

و البته ما مناقشاتی با مرحوم نائینی (ره) در صورت حیثیت تعلیلیه هم داریم که شرح آنها بطول می‌انجامد و خیلی مهم نیست که الآن متعرض آنها شویم و همین مقدار که گفتیم کافی است و برای طلاب مبتدی، فراتر از حد کفایت است.

قول حق در مسئله

پس از توضیح و تحریر نزاع و بیان موضع نزاع می‌گوئیم: حق در مسئله، جواز اجتماع امر و نهی است. و جمعی از محققین متأخر نیز رأیشان همین است. و دلیل ما بر این نظر، مبتنی بر توضیح و اختیار سه امر مترتب بر یکدیگر است:

(اولاً) متعلق تکلیف - چه امر باشد و چه نهی - معنون - یعنی فرد خارجی عنوان از آن حیث که وجود خارجی دارد - نیست، زیرا چنین چیزی محال است. بلکه متعلق تکلیف دائماً و ابداً خود عنوان است، چنانکه توضیحش خواهد آمد.

این استحال در مسئله شوق قابل ملاحظه است چرا که محال است شوق به معنون تعلق بگیرد زیرا شوق به معنون یا در حال عدمش تعلق می‌گیرد و یا در حال وجودش، و هیچیک از این دو امکان وقوع ندارد. زیرا در فرض اول (تعلق در حال عدم) لازم می‌آید که یک امر موجود (یعنی شوق) متقوم به یک امر معدوم (متعلق شوق که همان معنون است) باشد و (لازم می‌آید) چیزی که معدوم است از همان حیث که معدوم است تحقق یابد زیرا چیزی که مورد اشتیاق است بخاطر همین شوقی که نسبت به آن وجود دارد، برخورد از نوعی تحقق است، درحالی که این هر دو امر (تقوم موجود به معدوم - تحقق معدوم) محال واضح است. و اما در فرض دوم (تعلق در حال وجود) لازم می‌آید که اشتیاق به یک امر محقق، به منزله تحصیل حاصل باشد که محال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۰

مضافاً إلى ان الشوق من الامور النفسية، و لا يعقل ان يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم و الخيال و الوهم و الإرادة و نحوها و لا يعقل ان يتشخص بما هو خارج عن افق النفس من الامور العينية. فلا بد ان يتشخص بالشئ المشتاق إليه بما له من الوجود العنواني الفرضي، و هو المشتاق إليه أولاً و بالذات و هو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، و لكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك و مرآة عما في الخارج - أي عن المعنون - فان المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً و بالعرض، نظير العلم فانه لا يعقل انه يتشخص بالأمر الخارجي، و المعلوم بالذات دائماً و ابداً هو العنوان الموجود بوجود العلم و لكن بما هو حاك و مرآة عن المعنون، و اما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

و في الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان و جهة فقدان، فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات و لا بالموجود من جميع الجهات. و جهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في افق النفس باعتبار ما له من وجود عنواني فرضي. و جهة فقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، و معنى الشوق إليه هو الرغبة في إخرجه من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق.

و إذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب و البعث بلا فرق فيكون حقيقة طلب الشئ هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق.

ثانياً - انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني ان العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلقاً للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لأن آثار و متعلق الغرض و الذي تترتب عليه المصلحة و المفسدة هو المعنون لا العنوان.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۱

بنابراین شوق هرگز به معنون تعلق نمی‌گیرد نه در حال وجودش و نه در حال عدمش.

مضافاً اینکه شوق از امور نفسانی است و معقول نیست که آنچه در نفس است بدون هیچ متعلقی تشخیص پیدا کند نظیر تمامی امور نفسانی دیگر همچون علم و خیال و وهم و اراده و امثال این‌ها. و نیز معقول نیست که این امور نفسانی، با چیزی که خارج از دایره

نفس و از امور عینی‌اند، تشخیص پیدا کنند. پس بایستی تشخیص این شوق با وجود عنوانی و فرض شیء مورد اشتیاق باشد و همان است که اولاً- و بالذات متعلق اشتیاق است و با وجود خود شوق موجود می‌شود نه با وجود دیگری غیر از شوق. و لکن چون عنوان به منزله حاکی و مرآت از خارج- یعنی معنون- است، خود معنون نیز ثانیاً و بالعرض متعلق اشتیاق است. نظیر «علم» که معقول نیست تشخیص آن با یک امر خارجی باشد، بلکه معلوم بالذات (یعنی صورت علمیه موجود در نفس) دائماً و همیشه همان عنوانی است که با وجود خود علم، موجود است و لکن از آن حیث که حاکی و مرآت برای معنون است (نه از آن حیث که خودش وجودی مستقل و عینی است). و اما معنون این عنوان، بلحاظ فانی بودن عنوان در آن، معلوم بالعرض است. [۱۹۴]

و در حقیقت، شوق به چیزی تعلق می‌گیرد که دارای دو جهت وجدان و فقدان باشد و لذا به چیزی که از همه جهات معدوم است و یا به چیزی که از همه جهات موجود است تعلق نمی‌گیرد.

و آن جهت وجدان که در مشتاق الیه وجود دارد، همان عنوان است که با وجود شوق در ظرف نفس موجود است و برخوردار از وجودی عنوانی و فرضی است. و جهت فقدان در مشتاق الیه همان عدم حقیقی‌اش در خارج است. و معنای شوق به مشتاق الیه عبارتست از میل به خارج کردن آن از حد فرض و تقدیر به حد فعلیت و تحقق خارجی.

و چون وضعیت شوق بدین گونه است، حالت طلب و بعث نیز بدون هیچ‌گونه تفاوتی، همین‌طور است. پس حقیقت طلب یک شیء عبارتست از تعلق طلب به آن شیء برای اخراج آن شیء از حد فرض و تقدیر به حد فعلیت و تحقق.

(ثانیاً) وقتی گفتیم که متعلق تکلیف، عنوان است نه معنون، مقصودمان این نیست که عنوان از آن حیث که وجود ذهنی دارد متعلق طلب است. زیرا چنین چیزی بالبداهه باطل است، چون مرکز و محل آثار و متعلق غرض و آنچه که مصلحت و مفسدت بر آن بار می‌شود معنون است نه عنوان.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۲

بل نغنی ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهنی لا- انه بما له من الوجود الذهنی أو بما هو مفهوم، و معنی تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهنی انه يتعلق به نفسه باعتبار انه مرآة عن المعنون و فان فيه، فتكون التخليه فيه عن الوجود الذهنی عين التحلیه به.

ثالثاً- انا إذ نقول: ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون و فان فيه- لا- نغنی ان المتعلق الحقیقی للتكليف هو المعنون و ان التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فناء فيه- كما قيل- فان ذلك باطل بالضرورة ايضاً، لما تقدم ان المعنون يستحيل ان يكون متعلقاً للتكليف بأى حال من الأحوال، و هو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لا يخرج عن استحالة تعلق التكليف به.

بل نغنی و نقول: ان الصحيح ان متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة و فان في المعنون على ان يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ ان الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى في، لا ان الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون و متعلقاً به. و فرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء و بين ما هو بنفسه متعلق التكليف. و عدم التفرقة بينهما هو الذى أوهم القائلين بأن التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه، و لا- يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات و ما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الاصول و الفلسفة. و الفناء و الآلية فى الملاحظة هو الذى يوقع الاشتباه و الخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون و بالعكس.

و إذا عسر عليك تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك فى مثال الحرف حينما نحكم عليه بانه لا يخبر عنه، فان عنوان الحرف و مفهومه اسم يخبر عنه، كيف و قد اخبر بانه لا يخبر عنه، و لكن إنما صح الإخبار عنه بذلك فباعتبار فناءه فى المعنون،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۳

پس مقصود ما این است که متعلق تکلیف، عنوان در حال وجود ذهنی‌اش می‌باشد نه اینکه وجود ذهنی‌اش از آن جهت که مفهوم

است، متعلق باشد. و معنای تعلق تکلیف به عنوان در حال وجود ذهنی آن، این است که تکلیف به عنوان از آن حیث که مرآت معنون و فانی در آن است، تعلق می‌گیرد. پس تخلیه متعلق از وجود ذهنی عین تخلیه آن به وجود ذهنی است (یعنی متعلق در عین حال که وجود ذهنی نیست ولی دارای وجود ذهنی است).

(ثالثا) ما وقتی می‌گوئیم: متعلق تکلیف، عنوان است از آن حیث که مرآت از معنون و فانی در آن می‌باشد، منظورمان این نیست که متعلق حقیقی تکلیف، معنون است بدین معنی که تکلیف از عنوان به معنون - بلحاظ فناء عنوان در معنون - سرایت می‌کند، چه اینکه چنین گفته‌اند، خیر چنین سخنی بالبداهه باطل است. چون قبلا گذشت که معنون در هر حالتی باشد محال است که متعلق تکلیف باشد. و این استحاله حتی در صورتی است که بواسطه عنوان بخواهد متعلق تکلیف باشد، زیرا واسطه شدن عنوان نمی‌تواند استحاله تعلق تکلیف به معنون را رفع کند. پس منظور و قول ما این است: متعلق تکلیف همان عنوان است البته از آن حیث که مرآت و فانی در معنون است. بدین صورت که همین فناء در معنون، مصحح و مجوز این است که تکلیف به آن عنوان تعلق گیرد. زیرا غرض قائم به معنونی است که عنوان فانی در آن است، نه اینکه فنا موجب شود که تکلیف از عنوان به معنون سرایت کند و به آن تعلق گیرد. و فرق زیادی است بین آنچه که مصحح تعلق تکلیف به چیزی است و آنچه که خودش متعلق تکلیف است. و فرق نگذاشتن بین این دو موجب توهم کسانی شده که می‌گویند تکلیف از عنوان - بخاطر اینکه فانی در معنون است - به معنون سرایت می‌کند. و همواره همین خلط بین ما بالذات و ما بالعرض، منشأ بسیاری از خطاهایی است که در علم اصول و فلسفه صورت می‌گیرد. یعنی فناء و ابزاری بودن صورت ذهنی در هنگام ملاحظات موجب اشتباه و خلط می‌شود و در نتیجه احکامی که مربوط به عنوان است به معنون داده می‌شود و بالعکس احکام معنون به عنوان سرایت می‌کند.

و اگر فهم آنچه مراد ماست بر شما سخت است، مثال «حرف» را در نظر بگیر: ما حکم می‌کنیم که از حرف نمی‌توان خبر داد. در اینجا عنوان و مفهوم حرف، اسمی است که از آن خبر داده شده است پس چگونه می‌گوئیم از حرف خبر داده نمی‌شود؟ پاسخ این است که صحت اخبار از حرف باعتبار این است که این عنوان فانی در معنون است و در حقیقت خود معنون است

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۴

لأنه هو الذی له هذه الخاصیة و یقوم به الغرض من الحکم، و مع ذلك لا- یجعل ذلك کون المعنون- و هو الحرف الحقیقی- موضوعا للحکم حقیقه اولاً و بالذات، فان الحرف الحقیقی یستحیل ان یكون موضوعا للحکم و طرفاً للنسبة بأی حال من الأحوال و لو بتوسط شیء، کیف و حقیقته بالنسبة و الربط و خاصته انه لا یخبر عنه. و علیه فالمنخبر عنه اولاً و بالذات هو عنوان الحرف، لکن لا بما هو مفهوم موجود فی الذهن، فانه بهذا الاعتبار یخبر عنه، بل بما هو فان فی المعنون و حاک عنه، فالمصحح للاخبار عنه بانه لا یخبر عنه هو فناءه فی معنونه، فیکون الحرف الحقیقی المعنون مخبراً عنه ثانیةً و بالعرض، و ان کان الغرض من الحکم إنما یقوم بالمفنی فیهِ و هو الحرف الحقیقی.

و علی هذا یتضح جلیاً کیف ان دعوی سرایة الحکم اولاً و بالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بین ما هو المصحح للحکم علی موضوع باعتبار قیام الغرض بذلك المصحح فیجعل الموضوع عنواناً حاکياً عنه، و بین ما هو الموضوع للحکم القائم به الغرض. فالمصحح للحکم شیء و المحکوم علیه و المجعول موضوعاً شیء آخر. و من العجیب ان تصدر مثل هذه الغفلة من بعض اهل الفن فی المعقول.

نعم إذا کان القائل بالسرایة یقصد ان العنوان یؤخذ فانیاً فی المعنون و حاکياً عنه و ان الغرض إنما یقوم بالمعنون فذلك حق، و نحن نقول به، و لکن ذلك لا ینفعه فی الغرض الذی یهدف إلیه، لأننا نقول بذلك من دون ان نجعل متعلق التکلیف نفس المعنون و إنما یتعلق له ثانیاً و بالعرض، کالمعلوم بالعرض كما اشرنا إلیه فیما سبق. فان العلم إنما یتعلق بالمعلوم بالذات و یتقوم به، و لیس هو الا- العنوان الموجود بوجود علمی، و لکن باعتبار فناءه فی معنونه، یقال للمعنون انه معلوم و لکنه فی الحقیقه هو معلوم بالعرض لا

بالبذات، و هذا الفناء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۵

که این خاصیت را دارد (که نمی‌توان از آن خبر داد) و غرض از حکم هم قائم به همان معنون است. و در عین حال که غرض اصلی، خود معنون است، ولی این موجب نمی‌شود که معنون - یعنی حرف حقیقی - حقیقتا و اولاً و بالذات، موضوع حکم باشد زیرا محال است که حرف حقیقی در هیچ حالی از احوال و لو بواسطه چیز دیگر، موضوع حکم و طرف نسبت قرار بگیرد.

چون چیزی که حقیقت خودش نسبت و ربط است و خاصیتش این است که نمی‌توان از آن خبر داد، چگونه می‌خواهد طرف نسبت باشد؟! و بنابراین مخبر عنه - اولاً - و بالذات - عنوان حرف است ولی نه از آن جهت که مفهومی موجود در ذهن است - چون اگر باین لحاظ در نظر گرفته شود می‌توان از آن خبر داد - بلکه بعنوان اینکه فانی در معنون و حاکی از آن است. پس آنچه مصحح اخبار از حرف به اینکه «نمی‌توان از آن خبر داد» می‌باشد این است که عنوان حرف فانی در معنون خود است و لذا حرف حقیقی یعنی معنون، ثانیاً و بالعرض مخبر عنه است. گرچه غرض از حکم، قائم به مفنی فیه یعنی حرف حقیقی است (یعنی خود حرف حقیقی است که نمی‌توان از آن خبر داد). [۱۹۵]

و با توجه به آنچه گفتیم به خوبی روشن می‌شود که چگونه ادعای اینکه حکم اولاً - و بالذات از عنوان به معنون سرایت می‌کند، ناشی از این غفلت است که فرق گذاشته نشده بین چیزی که مصحح حکم برای موضوع است باعتبار اینکه غرض قائم به آن مصحح است و لذا موضوع، عنوان و حاکی از آن غرض قرار می‌گیرد، و بین آنچه که موضوع حکم است و غرض به آن موضوع قائم است. پس مصحح حکم یک چیز است و محکوم علیه و آنچه که بعنوان موضوع جعل می‌شود، چیز دیگری است. و عجیب است که چنین غفلتی از ناحیه برخی از اهل فن در معقول، واقع شود.

آری کسی که قائل به سرایت است اگر منظورش این است که عنوان در معنون فانی شده و حاکی از آن است و غرض قائم به معنون است، این مطلب حقیقی است و ما هم بدان قائلیم. ولی این، در غرضی که او بدنبال آن است، نافع نیست. چون ما هم همین قول را می‌گوئیم بدون اینکه متعلق تکلیف را خود معنون قرار دهیم، بلکه می‌گوئیم معنون ثانیاً و بالعرض متعلق تکلیف است همانند معلوم بالعرض که قبلاً بدان اشاره کردیم. چون علم منحصر به معلوم بالذات (صورت ذهنی) تعلق می‌گیرد و قائم به آن است و معلوم بالذات چیزی جز عنوان که وجود علمی دارد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۶

هو الذی یخیل للناظر ان المتعلق الحقیقی للعلم هو المعنون. و لقد أحسنوا فی تعریف العلم بأنه حصول صورة الشیء لدى العقل، لا حصول نفس الشیء، فالمعلوم بالذات هو الصورة و المعلوم بالعرض نفس الشیء الذی حصلت صورته لدى العقل.

و إذا ثبت ما تقدم و اتضح ما رمینا إلیه من ان متعلق التکلیف أولاً و بالذات هو العنوان و ان المعنون متعلق له بالعرض، يتضح لك الحق جلیا فی مسألتنا «مسألة اجتماع الأمر و النهی» و هو: ان الحق جواز الاجتماع.

و معنی جواز الاجتماع انه لا - مانع من ان يتعلق الايجاب بعنوان و يتعلق التحريم بعنوان آخر، و إذا جمع المكلف بينهما صدفه بسوء اختیاره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقاً للايجاب و التحريم الا بالعرض، و ليس ذلك بمحال فان المحال إنما هو ان يكون الشیء الواحد بذاته متعلقاً للايجاب و التحريم.

و علیه، فیصح ان يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به علیه و عصياناً للنهی من جهة اخرى باعتبار انطباق عنوان المنهی عنه. و لا محذور فی ذلك ما دام ان ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه و بذاته يكون متعلقاً للأمر و للنهی لیكون ذلك محالاً، بل العنوانان الفانیان هما المتعلقان للأمر و النهی. غایه الأمر ان تطبیق العنوان المأمور به علی هذا الفعل يكون هو الداعی إلی اتيان الفعل، و لا فرق بين فرد و فرد فی انطباق العنوان علیه، فالفرد الذی ينطبق علیه العنوان المنهی عنه كالفرد الخالی من ذلك

فی کون کل منهما ینطبق علیه العنوان المأمور به بلا- جهه خلل فی الانطباق. و لا فرق فی ذلك بین ان یکون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون أو لم یکن ما دام ان المعنون لیس هو متعلق التکلیف بالذات.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۷

نیست ولی بلحاظ فنائش در معنون گفته می‌شود که معنون معلوم است در حالی که معنون در حقیقت، معلوم بالعرض است نه بالذات. و همین فناء است که ناظر (عالم) را به این تخیل می‌کشاند که گویا متعلق حقیقی علم، خود معنون است! و علما چه نیکو در تعریف علم گفته‌اند که: علم حصول صورت شیء در عقل است نه حصول خود شیء. پس معلوم بالذات، صورت است و معلوم بالعرض خود شیء است که صورت آن در نزد عقل موجود است.

*** پس از اثبات آنچه گذشت و روشن شدن آنچه مقصود ماست یعنی اینکه متعلق تکلیف اولاً و بالذات عنوان است و معنون، بالعرض متعلق تکلیف است، اینک حق در مسئله اجتماع امر و نهی به خوبی برایت روشن می‌شود و آن، «جواز اجتماع» است. و معنای جواز اجتماع این است که مانعی وجود ندارد که ایجاب به یک عنوان تعلق گیرد و تحریم به عنوان دیگری. و اگر بطور اتفاقی مکلف بسوء اختیار خودش بین این دو جمع کرد؛ این کار، فعل واحد معنون به هر دو عنوان را متعلق ایجاب و تحریم قرار نمی‌دهد مگر بالعرض. و چنین چیزی محال نیست زیرا آنچه محال است این است که یک شیء واحد ذاتاً متعلق ایجاب و تحریم باشد.

و بنابراین، ممکن است یک فعل واحد از جهتی امثال امر باشد بلحاظ اینکه عنوان مأمور به بر آن منطبق است. و از جهت دیگری عصیان نهی باشد بلحاظ اینکه عنوان منهی عنه بر آن منطبق است. و چنین چیزی- مادام که فعل واحد بنفسه و ذاتاً متعلق امر و نهی نیست تا محال باشد، بلکه دو عنوان فانی هستند که متعلق امر و نهی می‌باشند- محذوری ندارد. نهایت امر این است که تطبیق عنوان مأمور به بر این فعل، داعی برای انجام آن توسط مکلف شده است. و در انطباق عنوان مأمور به بر افراد، فرقی بین این فرد یا آن فرد نیست. پس فردی که عنوان منهی عنه بر آن منطبق است، مانند فرد دیگری است که خالی از عنوان منهی عنه است و بر هر دو عنوان مأمور به بدون هیچ گونه اشکالی منطبق است. و در این مسئله- مادام که خود معنون بالذات متعلق تکلیف نیست- فرقی نمی‌کند که بگوئیم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۸

نعم لو كان العنوان مأخوذاً فی المأمور به و المنهی عنه علی وجه یسع جمیع الأفراد حتی موضع الاجتماع، و هو الفرد الذی ینطبق علیه العنوانان و لو كان ذلك من جهه إطلاق الدلیل، فانه حیثئذ تكون لكل من الدلیلین الدلالة الالتزامیه علی نفی حکم الآخر فی موضع الالتقاء فیتکاذبان، و علیه یقع التعارض بینهما و یخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بیان ذلك مفصلاً.

كما انه لو كانت القدرة علی الفعل مأخوذة فی متعلق الأمر علی وجه یکون الواجب هو العنوان المقذور بما هو مقذور فان عنوان المأمور به حیثئذ لا یسع و لا یعم الفرد غیر المقذور، فلا ینطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به علی موضع الاجتماع و لا یکون هذا الفرد غیر المقذور شرعاً من أفراد الطبیعه بما هی مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التکلیف بالعنوان فان عنوان المأمور به یکون مقدوراً علیه و لو بالقدرة علی فرد واحد من أفراد. و لهذا قلنا إنه لو انحصر تطبیق المأمور به فی خصوص موضع الاجتماع- كما فی مورد عدم المندوحة- یقع التراحم بین حکمین فی موضع الاجتماع، لأنه لا یصح تطبیق المأمور به علی هذا الفرد- و هو موضع الاجتماع- الا إذا لم یکن النهی فعلیاً، كما لا یصح تطبیق عنوان المنهی عنه علیه الا إذا لم یکن الأمر فعلیاً، فلا بد من رفع الید عن فعلیه أحد حکمین و تقدیم الأهم منهما. و لقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى ان القدرة مأخوذة فی متعلق التکلیف باعتبار ان الخطاب بالتکلیف نفسه یقتضی ذلك، لأن

الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على ان يصدر منه بالاختيار، و هذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا، لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع و ان كان الامتناع من ناحية شرعية.

و لكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لأن صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۹

آرى اگر عنوان در مأمور به و منهى عنه بگونه‌ای اخذ شده که شامل همه افراد- حتى در مورد اجتماع و تلاقى- مى شود يعنى شامل فردى مى شود که دو عنوان بر آن منطبق است و لو اینکه این شمول از جهت اطلاق دليل باشد؛ در این صورت هریک از دو دليل، با دلالت التزامى بر نفى حکم دیگرى در مورد تلاقى دلالت خواهد داشت و در نتیجه یکدیگر را نفى و تکذيب مى کنند و لذا بین آنها تعارض واقع مى شود و این مسئله از باب اجتماع امر و نهى خارج مى شود، کما اینکه توضیح این مطلب سابقا بتفصیل گذشت. همچنین اگر قدرت بر فعل، در متعلق امر اخذ شود بگونه‌ای که واجب، عنوان مقدور از آن حیث که مقدور است باشد، در این صورت عنوان مأمور به شامل فرد غیر مقدور نمى شود و لذا عنوان مأمور به از آن حیث که مأمور به است بر مورد تلاقى منطبق نخواهد شد. و این فرد که شرعا غیر مقدور است از افراد ماهیت از آن حیث که مأمور به است، نخواهد بود.

برخلاف آنجا که قدرت، فقط مصحح تعلق تکلیف به عنوان باشد، در این صورت عنوان مأمور به- و لو بخاطر قدرت بر انجام یک فرد از افراد آن- مقدور علیه خواهد بود.

و بخاطر همین گفتیم که اگر تطبیق مأمور به منحصر در مورد تلاقى و موضع اجتماع باشد مثل آنجا که راه چاره‌ای وجود ندارد، در این صورت بین دو حکم در موضع اجتماع، تراحم پدید مى آید. چون تطبیق مأمور به بر این فرد که موضع اجتماع است، صحیح و ممکن نیست مگر اینکه نهى فعلیت نداشته باشد. پس بایستی از فعلیت یکى از دو حکم دست برداشت و اهم را بر مهم مقدم نمود. بعضى از بزرگان اساتید ما بر این عقیده‌اند که قدرت در متعلق تکلیف مأخوذ است چرا که خود خطاب تکلیفى، مقتضى چنین چیزى است. زیرا امر صرفا برای تحریک مکلف بسوى انجام اختیاری فعل است و خود همین، مقتضى این است که متعلق آن مقدور باشد چون جعل انگیزه برای فعل ممتنع محال است و لو اینکه این امتناع فعل، از جهت شرعى باشد (نه امتناع تکوینى).

و لکن ما به صحت چنین ادعایى نرسیده‌ایم زیرا صحت تکلیف به ماهیت فعل، متوقف بر

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۰

على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة و لو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذى يحكم بلزوم القدرة فى متعلق التكليف، و ذلك لا يقتضى على كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولا و بالذات. و قد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من ان التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفرادها لا بنفس الأفراد، فان القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا إليه فيما سبق، لأنه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيًا و إثباتًا ما دام ان المعنون ليس متعلقًا للتكليف أبدا. و على كل حال فالحق هو الجواز، تعدد المعنون أو لم يتعدد.

و لو سلمنا جدلا بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق انه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد و قد لا يتعدد، فليس هناك قاعدة عامة تقتضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتفكيحها بعض أعظم مشايخنا، و كأن نظره الشريف یرمى إلى ان العامین من وجه یمتنع صدقهما على شىء واحد من جهة واحدة و الا- لما كانا عامین من وجه، فلا بد ان يفرض هناك جهتان موجودتان فى المجمع احدهما هو الواجب و

ثانیتهما هو المحرم، فیکون التركيب بين الحیثیتین ترکیبا انضمامیا لا اتحادیا الا إذا كانت الحیثیتان المفروضتان تعلیلتین لا تقيیدتین، فان الواجب و المحرم علی هذا الفرض یكونان شیئا واحدا و هو ذات المھیث بهاتین الحیثیتین، و حیثند يقع التعارض ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۱

بیش از این نیست که بایستی قدرت بر صرف وجود طبیعت موجود باشد و لو این قدرت بر یک فرد از افراد طبیعت باشد. پس این عقل است که به لزوم قدرت در متعلق تکلیف حکم می‌کند و این حکم عقلی، اقتضای قدرت بر هر فردی از افراد طبیعت (ماهیت) را ندارد. مگر اینکه بگوئیم تکلیف اولاً و بالذات به خود افراد تعلق می‌گیرد، و فساد و بطلان این توهم نیز قبلاً توضیح داده شد.

تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود:

پس از بیان اینکه تکلیف صرفاً به عنوان از آن جهت که مرآت افراد است تعلق می‌گیرد نه به خود افراد، روشن است که قول به جواز اجتماع امر و نهی متوقف بر این نیست که بگوئیم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود، کما اینکه قبلاً بدین نکته اشاره کردیم. چون چه معنون بخاطر تعدد عنوان متعدد باشد و چه نباشد - مادام که خود معنون هرگز متعلق تکلیف نیست - نفی و اثباتا ربطی به مسئله ما پیدا نمی‌کند. و در هر حال قول حق جواز اجتماع است، خواه معنون متعدد باشد و خواه غیر متعدد. و اگر در مقام جدل باعتبار اینکه تکلیف از عنوان به معنون سرایت می‌کند، بپذیریم که تکلیف به معنون تعلق می‌گیرد - کما اینکه همین رأی معروف است - حق این است که تعدد معنون بواسطه تعدد عنوان ضروری نیست بلکه گاهی معنون متعدد می‌شود و گاهی نمی‌شود.

بنابراین یک قاعده عامی وجود ندارد که اقتضا کند ما حتماً حکم کنیم که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود، چنانکه بعضی از بزرگان مشایخ ما برای تثبیت چنین قاعده‌ای دچار تکلف شده‌اند و گویا نظرشان این است که صدق دو عام من وجه بر شیء واحد از جهت واحد ممتنع است و الا آن دو عام من وجه نبودند. پس ضرورتاً باید در محل اجتماع، دو جهت وجود داشته باشد که یکی واجب و دیگری محرم باشد. بنابراین ترکیب بین دو حیثیت مزبور، ترکیب انضمامی (مثل ترکیب آب و نمک) خواهد بود نه ترکیب اتحادی (مثل ترکیب جنس و فصل).

مگر اینکه دو حیثیت مفروض، تعلیلی باشند نه تقيیدی. در این فرض واجب و حرام یک چیز می‌شوند و آن چیز همان ذاتی است که دارای دو حیثیت تعلیلی است. و در این صورت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۲

بین دلیلی العامین و یخرج المورد عن مسألتنا.

و فی هذا التقرير ما لا یخفی علی الفطن. اما أولاً، فان العنوان بالنسبة إلى معنونه تارة یكون منتزعا منه باعتبار ضم حیثیه زائده علی الذات مباینه لها ماهیه و وجودا کالایض بالقیاس إلى الجسم فان صدق الایض علیه باعتبار عروض صفة البیاض علیه الخارجة عن مقام ذاته، و اخرى یكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حیثیه زائده علی الذات کالایض بالقیاس إلى نفس البیاض فان نفس البیاض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الایض منه بلا- حاجة إلى ضم بیاض آخر إليه، لأنه بنفس ذاته ایض لا بیاض آخر. و مثل ذلك صفات الکمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حیثیه اخرى زائده علی الذات. و علیه فلا یجب فی کل عنوان منتزع ان یكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حیثیه زائده علی الذات.

و اما ثانيا، فان العنوان لا یجب فيه ان یكون کاشفا عن حقیقه متأصله علی وجه یكون انطباق العنوان أو مبداه علیه من باب انطباق الکلی علی فرده، بل من العناوین ما هو مجعول و معتبر لدى العقل لصرف الحکایه و الكشف عن المعنون من دون ان یكون یازاته

فی الخارج حقیقه متأصله، مثل عنوان العدم و الممتنع، بل مثل عنوان الحرف و النسبه، فانه لا يجب فی مثله فرض حیثیه متأصله ینترع منها العنوان. و مثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاما یصح انطباقه علی حقائق متعدده من دون ان يكون یزائه حیثیه واقعیه غیر تلك الحقائق المتأصله. و لعل عنوان الغضب من هذا الباب فی انطباقه علی الصلاه التي تتألف من حقائق متباینه و علی غیرها من سائر التصرفات، فكل تصرف فی مال الغير بدون رضاه غضب مهما كانت حقیقه ذلك التصرف و من أیه مقوله كانت.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۳

بین دو دلیل عام، تعارض واقع می‌شود و از مسئله ما (اجتماع امر و نهی) خارج می‌شود.

و در این تقریر نکاتی است که بر افراد هوشیار مخفی نیست.

(اولا): عنوان در مقایسه با معنون گاهی بدین گونه است که باعتبار ضمّ حیثیتی زائد بر ذات که ماهیتا و وجودا با آن مباین است، از آن انتزاع می‌شود مثل ایض نسبت به جسم. چرا که صدق ایض بر جسم باعتبار عروض صفت بیاض بر جسم است که خارج از مقام ذات آن است. و گاهی عنوان از خود ذات معنون بدون ضمیمه کردن حیثیتی زائد بر ذات انتزاع می‌شود مثل ایض در مقایسه با خود بیاض. چون بیاض ذاتا منشأ انتزاع ایض است و نیازی به ضمّ بیاض دیگر ندارد، چون بیاض خودش ذاتا ایض است نه بوسیله بیاض دیگر. و نمونه دیگر صفات کمالیه واجب الوجود است که از مقام خود ذات واجب انتزاع می‌شوند و ضمیمه دیگری زائد بر ذات لازم نیست. و بنابراین لازم نیست در هر عنوانی که از ذاتی انتزاع می‌شود، حتما حیثیتی زائد بر ذات به آن ضمیمه شود. (ثانیا): لازم نیست که عنوان همیشه کاشف از یک حقیقت متأصل (دارای اصالت و وجود خارجی) باشد بگونه‌ای که انطباق عنوان یا مبدأ انتزاع عنوان بر آن مصداق، از باب انطباق کلی بر فردش باشد. بلکه گاهی برخی از عناوین هستند که در عقل صرفا برای حکایت و کشف از معنون جعل و اعتبار می‌شوند بدون اینکه در خارج مابازائی حقیقی و متأصل داشته باشند، مثل عنوان عدم و عنوان ممتنع، بلکه مثل عنوان حرف و نسبت. چرا که در این‌ها لازم نیست حتما یک حیثیت متأصل و حقیقی فرض شود که عنوان از آن انتزاع گردد. و مثل چنین عناوین اعتباری‌ای، گاهی عام است و می‌توان آن را بر حقائق متعدد منطبق کرد بدون اینکه بازاء آن در خارج واقعی غیر از همان حقایق اصیل متعدد (مصادیق) وجود داشته باشد.

و شاید عنوان غضب که بر نماز - که مرکب از حقائق متباین (مثل ذکر و رکن و ...) است - و بر غیر نماز از سائر تصرفات منطبق می‌شود از همین باب محسوب گردد (یعنی غضب حقیقتی متأصل نیست). و لذا هر تصرفی در مال دیگری بدن رضایت وی، غضب است. حال حقیقت این تصرف چیست و از کدامیک از مقولات [۱۹۶] است، دخیلی در بحث ما ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۴

ثمره المسأله

من الواضح ظهور ثمره النزاع فیما إذا كان المأمور به عباده، فانه بناء علی القول بالامتناع و ترجیح جانب النهی كما هو المعروف - تقع العباده فاسده مع العلم بالحرمة و العمد بالجمع بین المأمور به و المنهی عنه كما هو المفروض فی المسأله، لأنه لا أمر مع ترجیح جانب النهی، و لیس هناك فی ذات المأتی به ما یصلح للتقرب به مع فرض النهی الفعلی لامتناع التقرب بالمبعد و ان كان ذات المأتی به مشتملا علی المصلحه الذاتیه و قلنا بكفایه قصد المصلحه الذاتیه فی صحه العباده.

نعم إذا وقع الجمع بین المأمور به و المنهی عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا- تقصیرا أو عن نسیان و كان قد اتی بالفعل علی وجه القربه - فالمشهور ان العباده تقع صحیحه، و لعل الوجه فیها هو القول بكفایه رجحانها الذاتی و اشتمالها علی المصلحه الذاتیه فی التقرب بها مع قصد ذلك و ان لم یكن الأمر فعليا. و قیل: إنّه لا یبقی مصحح فی هذه الصوره للعباده فتقع فاسده، نظرا إلى ان دلیلی الوجوب و الحرمة علی القول بالامتناع یصبحان متعارضین و ان لم یكونا فی حد أنفسهما متعارضین، فإذا قدم جانب النهی، فكما لا

ببقي أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له- و هو المصلحة الذاتية- في المجمع، إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز ان يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، و يجوز ان يكون لانتفاء المقتضى للأمر فلا يحرز وجود المقتضى. هذا بناء على الامتناع و تقديم جانب النهي، و اما بناء على الامتناع و تقديم جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة، إذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع، فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۵

ثمره مسئله

واضح است که ثمره نزاع در جایی ظهور می کند که مأمور به عبادت باشد. چون بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب نهی- کما اینکه معروف است- اگر مکلف علم به حرمت داشته باشد و عمدا بین مأمور به و منهی عنه جمع کند، چه اینکه مفروض در مسئله همین است؛ در این صورت عبادت فاسد خواهد بود. چون با ترجیح جانب نهی دیگر امری در کار نیست. و با فرض نهی فعلی، در ذات عمل عنصری که صلاحیت تقرب جستن را دارا باشد وجود ندارد چون تقرب جستن با چیزی که مبعّد (دورکننده) است امکان ندارد. و لو اینکه ذات عمل مشتمل بر مصلحت ذاتیه باشد و ما هم قائل باشیم که قصد مصلحت ذاتی در صحت عبادت کافی است (ولی در اینجا چون نهی بالفعل موجود است، عبادت فاسد است). آری اگر جمع بین مأمور به و منهی عنه ناشی از قصور در جهل به حرمت باشد و یا ناشی از فراموشی باشد نه از روی تقصیر، در این صورت اگر مکلف فعل را با قصد قربت انجام دهد، مشهور گفته اند که این عبادت صحیح است. و شاید وجه صحت این باشد که می گویند رجحان ذاتی فعل و اشتغال آن بر مصلحت ذاتی همراه با قصد تقرب در تقرب جستن بوسیله آن کفایت می کند، گرچه امر بالفعل موجود نباشد. و گفته شده است که: خیر در این صورت مصححی برای عبادت نیست و لذا این عبادت فاسد است.

چرا که بنا بر قول به امتناع اجتماع، دو دلیل وجوب و حرمت متعارض می شوند، گرچه فی نفسه متعارض نباشند. حال اگر جانب نهی مقدم شود، همان طور که امری باقی نمی ماند، نیز وجود مقتضی یعنی مصلحت ذاتی در مورد اجتماع برای امر احراز نمی شود. زیرا ممکن است بخاطر وجود مانع در مورد اجتماع، دلیل امر به غیر مورد اجتماع اختصاص پیدا کند. و همچنین ممکن است این اختصاص بخاطر انتفاء مقتضی برای امر در مجمع (مورد اجتماع) باشد و بنابراین وجود مقتضی (مصلحت ذاتی) احراز نخواهد شد. آنچه گفتیم مبتنی بر امتناع و مقدم داشتن جانب نهی بود. و اما اگر بنا را بر امتناع و تقدیم جانب امر بگذاریم، شکی نیست که عبادت صحیح واقع می شود. زیرا نهی ای نیست تا مانع صحت عبادت باشد. بخصوص اگر بنا بر امتناع، قائل به تعارض دو دلیل باشیم، چرا که در این صورت مفسده ذاتی در مجمع، محرز نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۶

و كذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الأمر و النهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع قلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا- مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضا كما اشرنا إليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا و جودا و لم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا من ان المعنون لا- يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده و لا بعد وجوده، و إنما يكون الداعي إلى اتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهى عنه، لا ان الداعي إلى اتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الأمر و النهي مطيعا للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به و عاصيا من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع.

و قيل: ان الثمرة في مسألتنا هو اجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر و النهي بناء على الامتناع، و اجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز. و لكن اجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل و الإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، و حينئذ لا محالة يقع التزاحم بين الامر و النهي، اما اذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضا كما أوضحناه فلا- موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الأمر و امتثال النهي.

اجتماع الأمر و النهي مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر و النهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به و المنهي عنه، و قد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۷

و همین طور اگر قائل به جواز باشیم حق این است که عبادت صحیح است. چون همان طور که ممکن است امر و نهی را متوجه دو عنوان مختلف کنیم- با اینکه در مجمع با هم تلاقی دارند- و قائل به جواز اجتماع در مقام تشریح بشویم، همین طور می گوئیم مانعی از اجتماع امتثال نیست کما اینکه در تحریر محل نزاع بدان اشاره کردیم. حتی اگر معنون دو عنوان، یک وجود واحد باشد و تعدد عنوان هم موجب تعدد معنون نشود، باز هم اجتماع ممکن است. چون قبلا- دانستی که خود معنون بنفسه- نه قبل از وجودش و نه بعد از وجودش- متعلق تکلیف واقع نمی شود (چون قبل از وجود، معدوم است و بعد از وجود، تحصیل حاصل است). و داعی بر انجام فعل، صرفا تطبیق عنوان مأمور به بر فعل است که این تطبیق هم منهی عنه نیست، نه اینکه داعی بر انجام فعل، تعلق امر بذات فعل باشد. پس مکلف در یک فعل واحد، اگر بین دو عنوان امر و نهی جمع کند، از جهت انطباق عنوان مأمور به مطیع است و از جهت انطباق عنوان منهی عنه گناهکار است مثل اجتماع موردی که توضیحش در تحریر محل نزاع گذشت.

در قول دیگری گفته شده است: «ثمره» در مسئله اجتماع امر و نهی این است که اگر بنا بر امتناع باشد، بر دو دلیل امر و نهی احکام تعارض بار می شود و اگر بنا بر جواز باشد، بر آنها احکام تراحم بار می شود.

ولی بنظر ما اجراء احکام تراحم بنا بر جواز، وقتی لازم می آید که قائل به جواز، در مقام جعل و انشاء قائل به جواز باشد نه در مقام امتثال. و الا- اگر در مقام امتثال قائل به امتناع باشد، قطعا بین امر و نهی تراحم پیش می آید. اما اگر در مقام امتثال نیز قائل به جواز شویم، کما اینکه آن را به خوبی توضیح دادیم، در صورت وجود راه چاره، دیگر چیزی موجب تراحم بین دو حکم نخواهد شد. بلکه مکلف در فعل واحد، هم مطیع است و هم عاصی همانند اجتماع موردی و هیچ فرقی با آن ندارد. چون در این صورت دورانی بین امتثال امر و امتثال نهی وجود نخواهد داشت.

اجتماع امر و نهی در فرض عدم راه چاره

سخن در اجتماع امر و نهی گذشت، و این در فرضی بود که راه گریزی از جمع بین مأمور به و منهی عنه وجود دارد ولی (مکلف) در اثر سوء اختیار، بین امر و نهی در یک فعل واحد جمع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۸

اختیاره. و يلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. و قد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامی الجعل و الامتثال. و بقى الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، و ذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. و الاضطرار على نحوین:

الأول- ان يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع، كمن اضطر لانقاذ غريق إلى التصرف في ارض مغصوبة، فيكون تصرفه في الأرض واجبا من جهة انقاذ الغريق و حراما من جهة التصرف في المغصوب. فانه في هذا الفرض لا بد ان يقع التزام بين الواجب و الحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في مقام إطاعة الأمر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين ان يعصى الأمر او يعصى النهي.

و في مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فان كان ملاك الأمر أقوى- كما في المثال المذكور- قدم جانب الأمر و يسقط النهي عن الفعلية، و ان كان ملاك النهي أقوى قدم جانب النهي، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان. تنبيه- مما يلحق بهذا الباب و يتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك الفعل المحرم مصداقا لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذي قد اضطر إليه. و مثاله: المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة و لا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب.

فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة و تقع صحيحة، أو لا؟ نقول:

لا ينبغي الشك في ان عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لأنه مع الاضطرار إلى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۹

می‌کند. و بحث در صورتی که جمع بین آنها از روی غفلت یا جهل باشد نیز ملحق به فرض فوق می‌شود. و ما قائل به جواز اجتماع در مقام جعل و امتثال شدید.

و اما سخن در اجتماع امر و نهی با فرض عدم مندوحة (راه چاره) باقی مانده است. یعنی اگر مکلف مضطر شود که بین آن دو جمع کند، چه باید گفت. و اضطرار دو گونه است.

(اول) گاهی اضطرار مسبوق به اختیار مکلف در جمع بین امر و نهی نیست. مثل کسی که مضطر می‌شود برای نجات غریق، در زمین غصبی تصرف کند که در این فرض تصرف وی در زمین برای نجات غریق واجب است و در عین حال از جهت تصرف در مال غصبی حرام است.

در چنین فرضی قطعا بین دو واجب و حرام در مقام امتثال تراحم پیش می‌آید. چون فرض بر این است که مکلف چاره‌ای ندارد و لذا در مقام اطاعت امر به نجات دادن غریق، بایستی بین امر و نهی جمع کند. زیرا امتثال واجب منحصر در این فرد محرم (تصرف در مال غصبی) است و لذا امر دائر است بین اینکه امر را عصیان کند (و تصرف نکند) و یا نهی را عصیان کند (و غریق را نجات دهد).

و در مثل این موارد باید به ملاک اقوی رجوع شود و لذا اگر ملاک امر قوی‌تر باشد- کما اینکه در مثال مذکور همین‌طور است- جانب امر مقدم می‌شود و نهی از فعلیت ساقط می‌گردد. و اگر ملاک نهی قوی‌تر باشد جانب نهی مقدم می‌شود مثل آنجا که نجات دادن جان یک حیوان محترم از هلاکت، منحصر [۱۹۷] از راه هلاکت یک انسان باشد.

(تنبيه)- از بحثهای الحاقی و متفرع بر این باب، آنجاست که مکلف- نه بسوء اختیار خودش- مضطر به ارتکاب حرامی شود و همچنین هم‌زمان مضطر به انجام عبادتی شود که همین فعل حرام مصداق آن عبادت باشد. یعنی مضطر به انجام عبادتی شود که با همان فعل حرام اضطراری ضرورتا جمع می‌شود. و مثالش: کسی است که در مکان مغصوبی او را حبس کرده‌اند و وقت نماز بر او تنگ می‌شود و فرصت ندارد که نماز را خارج از مکان مغصوب بخواند. حال سؤال این است که آیا بر او در چنین فرضی، واجب است که عبادت را انجام دهد و آیا عبادت او صحیح است یا نه؟

می‌گوئیم: بدون شک عبادت مکلف در فرض فوق، صحیح است. زیرا با وجود اضطرار به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۰

فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي لاشرط القدرة في التكليف فالأمر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولا بد ان تقع حينئذ صحيحة.

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر و دليل النهي متعارضين بانفسهما من أول الأمر، و قد رجحنا جانب النهي باحد مرجحات باب التعارض، فانه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة، لأن العبادة لا تقع صحيحة الا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلي بها- ان كان- أو قصد بها الرجحان الذاتى قربةً إلى الله تعالى. و المفروض انه هنا لا أمر فعلى، لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع، لأن المفروض تقديم جانب النهي. و قيل: ان النهي إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر. و هذه غفلة ظاهرة. فان دليل الأمر بما هو حجة لا يكون شاملا لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين و تقديم دليل النهي، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهى عنه لا يلزم منه ان يعود دليل الأمر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية. و إنما يتصور ان يعود الأمر فعليا إذا كان تقديم النهي من باب التزاحم. فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعليا.

و اما الرجحان الذاتى، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين و تقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزا في مورد الاجتماع، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، و انتفاء المقتضى و هو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقربا به إلى الله تعالى.

الثانى- ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلا مغصوبا متعمدا، فبادر إلى الخروج تخلصا من استمرار الغضب، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا شك في انه تصرف غصبى أيضا، و هو مضطر إلى ارتكابه للتخلص

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۱

انجام حرام، فعليته برای نهی باقی نمی ماند چرا که قدرت، شرط تکلیف است. بنابراین فعلیت امر بدون مزاحم است و لذا انجام نماز بر مکلف واجب می باشد و ضرورتا بایستی نمازش صحیح واقع شود.

آری یک مورد استثناء می شود و آن، در فرضی است که از ابتداء دليل امر و دليل نهی ذاتا با هم تعارض داشته باشند و ما بموجب یکی از مرجحات باب تعارض، جانب نهی را ترجیح بدھیم. در این صورت وجهی برای صحت عبادت وجود ندارد. چون عبادت صحیح واقع نمی شود مگر اینکه مقصود از آن امتثال امر فعلى به عبادت- در فرض تحقق امر- باشد و یا رجحان ذاتی عبادت بقصد تقرب بسوی خدا، مقصود باشد. و در اینجا فرض این است که امر فعلى ای وجود ندارد زیرا دليل امر بعنوان حجت شرعی شامل مورد اجتماع نشده است چرا که على الفرض جانب نهی مقدم است. و گفته شده که: وقتی فعلیت نهی بخاطر اضطرار زائل شود، مانعی ندارد که به عموم امر تمسک شود!

اما این، غفلی آشکار است. چرا که دليل امر بعنوان حجت به علت تعارض دو دليل و تقديم دليل نهی شامل مورد اجتماع نمی شود. پس در فرضی که مکلف مضطر به انجام فعل منهى عنه می شود، لازم نمی آید که دوباره دليل امر در مورد اجتماع حجت شرعی بشود. و فعلیت یافتن دوباره امر فقط وقتی قابل تصور است که تقديم جانب نهی از باب تراحم باشد و لذا اگر تراحم برطرف شود، دوباره امر فعلى می شود.

و اما در مورد رجحان ذاتی (می گوئیم): پس از فرض تعارض بین دو دليل و مقدم کردن جانب نهی، دیگر رجحان ذاتی در مورد اجتماع محرز و یقینی نیست. زیرا در عدم شمول دليل امر بعنوان حجت شرعی نسبت به مورد اجتماع، دو وجه محتمل است: وجود مانع با بقاء ملاک- انتفاء مقتضى که همان ملاک است. بنابراین وجود ملاک (در این فرض) محرز نیست تا برای تقرب بسوی خدا بتوان آن را قصد کرد.

*** (دوم) گاهی اضطرار سبب سوء اختیار است، مثل کسی که عمدا داخل منزل غصبی می شود و سپس برای فرار از استمرار غضب، مبادرت به خروج می کند. در این صورت بدون شک همین تصرف در منزل برای خروج نیز تصرفی غصبی است. در عین

حال شخص برای خلاص شدن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۲

من استمرار فعل الحرام و كان اضطراره إليه بمحض اختياره، إذ دخل المنزل غاصبا باختياره.

و تعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة «التوسط في المغصوب»، و الكلام يقع فيها من ناحيتين:

۱- في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه.

۲- في صحة الصلاة المأتمى بها حال الخروج.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

اما الناحية الاولى - فقد تعددت الأقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجي فقط، و قيل: بوجوبه فقط و لكن يعاقب فاعله، و قيل:

بوجوبه فقط و لا يعاقب فاعله، و قيل: بحرمة و وجوبه معا، و قيل: لا هذا و لا ذاك و مع ذلك يعاقب عليه.

فينبغي ان نبحث عن وجه القول بالحرمة، و عن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة و هو القول الأول.

و اما وجه الحرمة - فمبنى على ان التصرف في الغصب بأى نحو من انحاء التصرف (دخولا و بقاء و خروجا) محرم من أول الأمر قبل

الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهي عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي، لأنه كان متمكنا من تركه

بترك الدخول.

و من يقول بعدم حرمة فانه يقول به لأنه يجد ان هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي فيمتنع عليه تركه. و

مع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة؟

و لكننا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذى أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، و كان متمكنا من تركه بترك الدخول، و الامتناع بالاختيار لا

ينافى الاختيار، فهو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۳

از استمرار فعل حرام (غصب) چاره‌ای ندارد که آن را مرتکب شود. و این اضطرار - البته - باختيار خود فرد حاصل شده زیرا باختيار

خودش داخل منزل غصبی شده است.

مسئله فوق در زبان متأخرین بنام مسئله «توسط در مغصوب» معروف است و از دو جهت باید درباره آن سخن گفت:

۱- یکی در حرمت این تصرف خروجی یا وجوب آن.

۲- و دیگر در صحت نمازی که در حال خروج انجام شود.

حرمت یا وجوب خروج از مغصوب

و اما در باب جهت اول (یعنی حرمت یا وجوب خروج) اقوال متعددی گفته شده است: یک قول فقط حرمت تصرف خروجی است.

قول دیگر این است که خروج واجب است ولی فاعل عقاب می‌شود. قول دیگر این است که خروج واجب است ولی فاعل عقاب

نمی‌شود. قول دیگر این است که خروج هم حرام است و هم واجب.

و قول دیگر این است که خروج نه حرام است و نه واجب و در عین حال فاعل عقاب می‌شود.

بنابراین جا دارد که ما از وجه قول به حرمت و وجه قول به وجوب بحث کنیم تا حق در مسئله که همان قول اول (حرمت تصرف

خروجی، فقط) است روشن گردد:

و امّا (وجه حرمت) - مبني بر این است که تصرف در مغصوب به هر نحوی که باشد از ابتدا یعنی قبل از دخول در مغصوب حرام

بوده است یعنی مکلف قبل از اینکه داخل در مکان غضبی شود، از هر گونه تصرفی، حتی از همین تصرف خروجی، نهی شده است. زیرا می‌توانسته است با ترک دخول، تصرف خروجی را نیز ترک کند. و کسی که قائل به عدم حرمت است دلیلش این است که این مقدار از تصرف را اضطراری می‌بیند چه غاصب خارج شود و چه در غضب باقی بماند، پس ترک این مقدار بر غاصب ممتنع است. و با فرض امتناع ترک، چگونه این تصرف (خروجی) بر صفت حرمت باقی است؟

و لکن ما می‌گوئیم: این امتناع، امتناعی است که خود غاصب بسوء اختیار خودش، در آن واقع شده است و می‌توانست با ترک دخول، این امتناع را نیز ترک کند. و از طرفی امتناع اختیاری،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۴

مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر في أفراد العنوان المنهية عنه، أي ان العنوان المنهية عنه و هو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، و امتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عن عموم العنوان. و نحن لا نقول - كما سبق - ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه و ان كان الامتناع بسوء الاختيار.

و اما وجه الوجوب - فقد قيل: ان الخروج واجب نفسی باعتبار ان الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام، و التخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلا و واجب شرعا. و قد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره علی ما يظهر من تقریرات درسه. و قيل: ان الخروج واجب غیري - كما يظهر من بعض التعبيرات في تقریرات الشيخ أيضا - باعتبار انه مقدمة للتخلص من الحرام، و هو الغضب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج.

و الحق: انه ليس بواجب نفسی و لا غیري. اما أنه ليس بواجب نفسی فلأنه:

أولاً - ان التخلص عن الشيء بأي معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بدليل له لا يجتمعان، و هما من قبيل الملكة و عدمها. و هذا واضح. و حينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذي حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟

ان كان المراد به التخلص من أصل الغضب فهو بالخروج - أي الحركات الخروجية - مبتل بالغضب، لا انه متخلص منه، لأنه تصرف بالمغضوب.

و ان كان المراد به التخلص من الغضب الزائد الذي يقع لو لم يخرج، فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، و ذلك لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له - كما قدمنا - فالزمان الذي يصلح ان يكون زمانا للابتلاء لا بد ان يكون

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۵

منافاتی با اختیار ندارد. پس غاصب از اول دخول تا هنگام خروج مخاطب است که تصرف را ترک کند. پس خود خروج از آن حیث که خودش تصرفی است، از ابتدای امر در زمره افراد عنوان منهی عنه (غضب) داخل است.

یعنی عنوان منهی عنه که همان تصرف در مال غیر بدون رضایت اوست، با عمومیت خود هر گونه تصرفی که امکان ترک دارد، حتی خروج را شامل می‌شود. و امتناع ترک این تصرف (:)

خروج) که بسبب سوء اختیار پیش آمده، آن را از شمول عنوان خارج نمی‌کند. و ما - چنانکه قبلا گذشت - قائل نیستیم که خود معنون، متعلق خطاب است تا اینکه کسی بما بگوید تعلق خطاب به چیزی که ترکش ممتنع است، محال است و لو اینکه امتناع در اثر سوء اختیار باشد.

و اما در (وجه وجوب) گفته شده است: خروج واجب نفسی است چرا که خروج معنون به عنوان تخلص از حرام است و تخلص از حرام خودش عنوانی است که عقلا - حسن و شرعا واجب است. و این وجه به شیخ اعظم انصاری اعلى الله مقامه - بنا بر آنچه از تقریرات درس ایشان پیدا است - منسوب است. و قول دیگر این است که: خروج واجب غیري است - چنانکه از برخی تعبیرات در

تقریرات شیخ انصاری نیز بدست می‌آید- چرا که مقدمه تخلّص از حرام است. و حرام، همان غضب زائد (یعنی غضب بیشتر در صورتی که خارج نشود) است که اگر خارج نشود مستمرّ می‌شود. و حق این است که خروج نه واجب نفسی است و نه واجب غیری. اما اینکه واجب نفسی نیست بدلائل زیر است:

(اولاً-) تخلّص و رهایی از یک شیء به هر معنی که فرض شود، عنوانی مقابل با عنوان ابتلاء به آن شیء و بدیل آن است و با یکدیگر جمع نمی‌شوند و از قبیل ملکه و عدم ملکه هستند، و این مطلب واضح است.

و در این صورت می‌پرسیم: مراد شما از تخلّصی که حکم می‌کنید و می‌گوئید عنوانی حسن است، چیست؟ اگر مراد، تخلّص از اصل غضب باشد، خود این تخلّص بوسیله خروج- یعنی حرکات هنگام خروج- مبتلا به غضب است، نه اینکه رهایی از آن باشد زیرا خود خروج، تصرف در مغضوب است.

و اگر مراد، تخلّص از غضب بیشتر، که در صورت عدم خروج واقع می‌شود، است، این تخلّص بر حرکات خروجی منطبق نمی‌شود. زیرا- چنانکه گفتیم تخلّص در مقابل ابتلاء و بدیل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۶

هو الذی ینصدق علیه عنوان التخلّص، مع ان زمان الحركات الخروجية سابق علی زمان الغضب الزائد علیها لو لم یخرج، فهو فی حال الحركات الخروجية لا- مبتل بالغضب الزائد و لا- متخلّص منه، بل الغاصب مبتل بالغضب من حین دخوله إلی حین خروجه، و بعد خروجه ینصدق علیه انه متخلّص من الغضب.

و ثانیاً- ان التخلّص لو كان عنوانا ینصدق علی الخروج، فلا- ینبغی ان یراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، بل علی تقدیره ینبغی ان یراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمه له أو بمنزلة المقدمه؛ فلا ینطبق إذن عنوان التخلّص علی التصرف بالمغضوب المحرم كما یرید ان یحققه هذا القائل.

و السر واضح، فان الخروج یقابل الدخول و لما كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد ان ینكون الخروج بمقتضى المقابلة عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. اما نفس التصرف بالمغضوب بالحركات الخروجية التي منها ینكون الخروج فهو مقدمه أو شبه المقدمه للخروج لا نفسه؛

و ثالثاً- لو سلمنا ان التخلّص عنوان ینطبق علی الحركات الخروجية فلا- نسلم بوجوده النفسی، لأن التخلّص عن الحرام لیس هو إلا عبارة اخرى عن ترك الحرام، و ترك الحرام لیس واجبا نفسیا علی وجه ینكون ذا مصلحة نفسیه فی مقابل المفسده النفسیه فی الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهی عن الفعل، و قد تقدم ذلك فی مبحث النواهی فی الجزء الأول و فی مسألة الضد فی الجزء الثانی، فکما ان الأمر بالشیء لا ینتضی النهی عن ضده العام، أى نقیضه و هو الترك، كذلك ان النهی عن الشیء لا ینتضی الأمر بضده العام، أى نقیضه و هو الترك. و لذا قلنا فی مبحث النواهی: ان تفسیر النهی بطلب الترك- كما وقع للقوم- لیس فی محله و إنما هو تفسیر للشیء بلازم المعنی العقلی، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا علی ان ینكون الترك ذا مصلحة نفسیه فی مقابل مفسده الفعل.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۷

آن است. پس آن زمانی که صلاحیت دارد که زمان ابتلاء باشد بایستی عنوان تخلّص نیز بر همان زمان صدق کند. با اینکه زمان حرکات خروجی، نه مبتلای به غضب زائد است و نه از آن رهاست. بلکه غاصب از زمان دخولش تا زمان خروجش مبتلای به غضب است و بعد از خروجش بر وی صدق می‌کند که از غضب رها شده است.

و (ثانیا) اگر تخلص عنوانی باشد که بر خروج صدق کند، پس نباید مراد از خروج، خود حرکات خروجی باشد. بلکه طبق این فرض بایستی مراد از خروج، چیزی باشد که حرکات خروجی مقدمه آن یا به منزله مقدمه برای آن باشد. بنابراین عنوان تخلص بر تصرف در مغضوب حرام (در حال خروج) - آن چنان که این قائل درصدد آن است - منطبق نمی‌شود.

و سرّ این نکته واضح است، چرا که خروج مقابل دخول است. پس اگر دخول عنوانی برای «در داخل خانه بودن مسبوق به عدم» باشد، به مقتضای مقابله بایستی خروج عنوانی برای «در خارج خانه بودن مسبوق به عدم» باشد. اما خود تصرف در مغضوب با حرکات خروجی ای که خروج با آنها تحقق پیدا می‌کند، مقدمه یا شبیه مقدمه برای خروج است نه خود خروج.

و (ثالثا) اگر بپذیریم که تخلص عنوانی است که بر حرکات خروجی منطبق می‌شود، وجوب نفسی آن (تخلص) را نمی‌پذیریم. چون تخلص از حرام، معنای دیگری جز ترک حرام ندارد. و ترک حرام واجب نفسی - بگونه‌ای که در مقابل مفسده نفسی فعل (مثل غضب) دارای مصلحت نفسی باشد - نیست. آری، به تبع نهی از فعل حرام، ترک حرام مطلوب است، و این نکته قبلا - در مبحث نواهی در جزء اول و در مسئله ضد در جزء دوم کتاب (عربی) گذشت. پس همان‌طور که امر به یک شیء، مقتضی نهی از ضد عام یعنی نقیضش که همان ترک است، نمی‌باشد، همین‌طور نهی از یک شیء مقتضی امر به ضد عام یعنی نقیضش که همان ترک است، نمی‌باشد. و لذا در مبحث نواهی گفتیم: نهی را به معنای طلب ترک تفسیر کردن - چنانکه از ناحیه علما واقع شده - بجا نیست. زیرا این، تفسیر یک شیء با لازمه معنای عقلی آن است. چون عقلا مقتضای بازداشتن از یک فعل، طلب ترک آن است، البته نه به این معنا که «ترک» در مقابل مفسده «فعل» دارای مصلحت نفسی شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۸

و كذلك في الأمر فان مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لا على ان يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل و ليس في الأمر الا مصلحة الفعل.

و اما الخروج ليس بواجب غيري، فلانه:

أولا- قد تقدم ان مقدمه الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسي.

و ثانيا- ان الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا القائل ليس مقدمه لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مقدمه للكون في خارج الدار و الكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، و لا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لا يجب ان يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد. و إذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟

و ثالثا- لو سلمنا ان التخلص واجب نفسي و انه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمه له و ان مقدمه الواجب واجبه - لو سلمنا كل ذلك - فان مقدمه الواجب إنما تكون واجبه حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة في نفسها، كركوب المركب الحرام في طريق الحج، فانه لا يقع على صفة الوجوب و ان توصل به إلى الواجب. و هنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من أفراد الحرام و هو التصرف بالمغضوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمه.

فان قلت: ان المقدمه المحرمة إنما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، و اما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التراحم بين حرمتها و وجوب ذیها، لأن الأمر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب و بين امتثال الحرمة، فلو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۹

و همین‌طور است در امر: یعنی مقتضای عقلی دعوت به فعل، بازداشتن از ترک آن است، البته نه به این معنا که «ترک» در مقابل مصلحت «فعل» دارای مفسده نفسی باشد. بلکه در نهی جز مفسده فعل و در امر جز مصلحت فعل، چیز دیگری نیست.

و اما اینکه خروج واجب غیري نیست، بدلائل زیر است:

(اولا) بر فرض اینکه تخلص واجب نفسی باشد، قبلا گذشت که مقدمه واجب، واجب نیست (پس خروج که مقدمه تخلص است، واجب نیست).

و (ثانیا) خروج که بنظر و قصد این قائل عبارت از حرکات خروجیه است، مقدمه خود تخلص از حرام نیست. بلکه با نظر تحقیقی، مقدمه بودن در خارج خانه است. و بودن در خارج خانه، ملازم با تخلص از حرام است نه خود تخلص. و از فرض وجوب تخلص، فرض وجوب ملازم آن (یعنی بودن در خارج خانه) لازم نمی‌آید. چرا که واجب نیست دو متلازم، از حیث حکم مشترک باشند، چنانکه قبلا در مسئله ضد مطرح شد.

و وقتی بودن در خارج خانه واجب نیست، چگونه مقدمه آن واجب است!

و (ثالثا) اگر بپذیریم که تخلص واجب نفسی است و این تخلص، خود بودن در خارج خانه است، پس حرکات خروجی مقدمه تخلص است و مقدمه واجب هم واجب است. اگر همه این‌ها را بپذیریم (باید دقت کنیم که) مقدمه واجب، وقتی واجب است که مانعی برای آن نباشد. مثلا اگر مقدمه واجب، فی نفسه حرام باشد مثل سوار شدن بر مرکب حرام (مرکب غضبی) در راه حج، در این صورت این مقدمه - گرچه برای رسیدن به واجب است، اما - صفت وجوب پیدا نمی‌کند. و در اینجا (خروج از غضب) حرکات خروجیه، صفت حرمت دارند چرا که از افراد حرام یعنی تصرف غضبی بشمار می‌روند - چنانکه گفتیم - و بنابراین از باب مقدمه، صفت وجوب پیدا نمی‌کنند.

اگر بگوئیم: مقدمه حرام تنها در صورتی صفت وجوب پیدا نمی‌کند که مقدمه منحصره نباشد. و اما اگر تنها راه رسیدن به واجب منحصر در آن مقدمه باشد، بین حرمت آن و وجوب ذی‌المقدمه اش تراحم پیش می‌آید. زیرا امر دائر بین امثال وجوب و امتثال حرمت خواهد شد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۰

كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. و هنا الأمر كذلك فان المقدمة منحصره، و الواجب - و هو ترك الغضب الزائد - أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع. و اما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام، فان المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهي عن الغضب مطلقا و لا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم.

و إنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض ان المولى من أول الأمر - قبل ان يدخل المكلف في المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تراحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه ان يترك الغضب الزائد بالخروج عن المغصوب، و نفس الحركات الخروجية تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهى عنه، و قد وقع في هذا المحذور و الدوران بسوء اختياره.

صحّة الصلاة حال الخروج

و اما الناحية الثانية، و هي صحّة الصلاة حال الخروج، فانها تبتنى على اختيار أحد الأقوال في الناحية الاولى.

فان قلنا: بأن الخروج يقع على صفه الوجوب فقط، فانه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، و لكن بشرط الا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخروجية، فان هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منها عنه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۱

حال اگر وجوب مهم تر باشد، بر حرمت مقدمه مقدم می‌شود و در نتیجه حرمت مقدمه ساقط می‌گردد. و در اینجا همین طور است:

یعنی مقدمه منحصر است و واجب- یعنی ترک غضب بیشتر- اهم است.

می‌گویم: این سخن در صورتی صحیح است که دوران در اثر سوء اختیار مکلف بوجود نیامده باشد که در این صورت دوران در مقام تشریح خواهد بود. اما اگر دوران بسوء اختیار مکلف پدید آید- کما اینکه فرض در این مقام، همین است- در این صورت مولی در مقام تشریح با نهی کردن از غضب بطور مطلق، غرض خودش را استیفا کرده است و دیگر دورانی در مقام تشریح نیست تا گفته شود: بر مولی قبیح است که غرض اهم خودش را تفویت کند.

و تنها دورانی که هست در مقام استیفاء خارجی غرض است که آن هم در اثر سوء اختیار مکلف پیش آمده است. و این دوران پس از فرض این است که مولی از ابتدای امر- قبل از اینکه مکلف در محل غضبی داخل شود- همه غرض خودش در مقام تشریح را استیفاء کرده است زیرا از هر گونه تصرف غضبی نهی فرموده است. پس دیگر تراحمی در مقام تشریح وجود ندارد. پس بر مکلف واجب است که با خروج از مغضوب، غضب بیشتر (طولانی‌تر) را ترک کند. درحالی که خود حرکات خروج نیز حرام و موجب استحقاق عقابند. زیرا از افراد منهی عنه شمرده می‌شوند و این خود مکلف است که با سوء اختیارش، خود را در این محذور و دوران قرار داده است.

صحت نماز در حال خروج

و اما (ناحیه دوم) یعنی صحت نماز در حال خروج، مبتنی بر اختیار یکی از اقوال در ناحیه اول (حرمت یا وجوب تصرف خروجی) است.

اگر قائل شویم که خروج از دار غضبی فقط دارای صفت وجوب است، بنابراین مانعی برای انجام نماز در حال خروج وجود ندارد، چه وقت نماز تنگ باشد و چه نباشد. البته صحت نماز مشروط به این است که اداء نماز مستلزم تصرفاتی زائد بر حرکات خروج نباشد، چون اگر تصرفات زائد باشد حرام و منهی عنه است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۲

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فان كان الوقت ضيقا، فلا بد ان يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد ان يقتصر منها على أقل الواجب فيصلی ایما بدل الركوع و السجود.

و ان كان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

و ان قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لا بد ان يؤديها بعد الخروج سواء استلزم تصرفا زائدا أم لم يستلزم، و مع ضيق الوقت يقع، التراحم بين الحرام الغصبي و الصلاة الواجبة، و الصلاة لا- تترك بحال، فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا فيصلی ایما للركوع و السجود و يقرأ ماشيا فيترك الاطمئنان الواجب و هكذا.

و ان قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة و لا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد تحرير محل النزاع

هذه المسألة من امهات المسائل الاصولية التي بحثت من القديم. و لأجل تحرير محل النزاع فيها و توضيحه علينا ان نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها و هي كلمة:

الدلالة، النهي، الفساد. و لا بد من ذكر المراد من الشيء المنهى عنه أيضا، لأنه مدلول عليه بكلمة النهي، إذ النهي لا بد له من متعلق. إذن ينبغي البحث عن أربعة أمور:

۱- الدلالة: فان ظاهر اللفظة يعطى ان المراد منها الدلالة اللفظية، و لعله لأجل هذا الظهور البدوي ادرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ، و لكن المعروف ان مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۳

حال اگر انجام نماز مستلزم تصرف زائد باشد، در صورتی که وقت تنگ باشد، مکلف به ناچار بایستی نماز را در حال خروج بخواند و لازم است که به اقل واجبات نماز اکتفا کند و بجای رکوع و سجود، با اشاره آنها را انجام دهد. و امّا در صورتی که وقت، وسیع باشد به گونه‌ای که بتواند نماز را در خارج از مغضوب انجام دهد، باید آن را تا بعد از خروج تأخیر بیندازد.

و اگر قائل شویم که خروج از دار غصبی، صفت حرمت دارد، در صورتی که وقت وسیع باشد، لزوماً بایستی نماز را به بعد از خروج بیندازد، چه مستلزم تصرف زائد باشد و چه نباشد، و در صورتی که وقت تنگ است، بین حرام غصبی و نماز واجب تراحم پیش می‌آید. و چون نماز در هیچ حال نباید ترک بشود، باید مکلف آن را انجام بدهد و آنچه را که مستلزم تصرف زائد است ترک کند و رکوع و سجود را با اشاره بجا آورد و قرائت را در حال راه رفتن انجام دهد و طمأنینه (آرامش) واجب را ترک کند و همین طور ...

و اگر قائل شویم که خروج نه صفت حرمت دارد و نه صفت وجوب، در این صورت مانعی برای انجام صحیح نماز در حال خروج وجود ندارد، البته در صورتی که مستلزم تصرف زائد نباشد، حتی در صورت توسعه وقت بگونه‌ای که قبلاً گذشت. [۱۹۸]

مسئله پنجم دلالت نهی بر فساد

تحریر محل نزاع:

این مسئله از مهم‌ترین مسائل (مسائل مادر) در اصول است که از قدیم مورد بحث بوده است. و برای تحریر محل نزاع و توضیح آن، لازم است که نخست الفاظ وارد در عنوان فوق را تشریح کنیم که عبارتند از: دلالت، نهی، فساد. و لازم است که مراد از شیء منهی عنه نیز روشن شود، چون با کلمه نهی بر چنین شیئی دلالت می‌شود، چرا که نهی حتماً متعلقی دارد. پس باید از چهار امر بحث کنیم:

۱- (دلالت): ظاهر این کلمه چنین نشان می‌دهد که مراد از آن دلالت لفظی است و شاید بخاطر همین ظهور بدوی است که بعضی از علما این مسئله را در مباحث الفاظ مندرج کرده‌اند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۴

المسألة و جملة من الأقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الاصوليين.

و عليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. و حينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلاً، و من هنا يعلم انه لا يشترط في النهي ان يكون مستفاداً من دليل لفظي. و في الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء و فساده، أو عن الممانعة و المنافرة عقلاً. بين النهي عن الشيء و صحته لا فرق بين التعبيرين. و لأجل هذا ادرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعى بعضهم ان هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص. و حينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح ان يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية و العقلية.

و نحن نقول: هذا صحيح على هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حينئذ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى ان يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فانه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيما ان البحث يشمل كل نهى و ان لم يكن مستفادا من دليل لفظي.

و العبارة تكون أكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية قدس سره بقوله: «اقتضاء النهي الفساد»، فابدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء، و لكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعه لهم.

۲- النهي: ان كلمة النهي ظاهرة- كما تقدم في المقصد الأول- في خصوص الحرمة، و قلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، اما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۵

امّا معروف این است که مراد علما از کلمه دلالت- با توجه به آنچه از بحثهای آنها و اقوالشان در این مسئله فهمیده می شود و بخصوص با توجه به بحثهای اصولیین متأخر معنایی معادل بالفظ «اقتضاء» است.

و بنابراین مراد از دلالت، فقط دلالت عقلیه است. در این صورت مقصود از نزاع این است که آیا نهی از یک شیء، عقلا مقتضی فساد آن است یا نه. و از اینجا معلوم می شود که در این نهی، شرط نشده است که حتما مستفاد از دلیل لفظی باشد. و در حقیقت نزاع در اینجا بر سر ثبوت ملازمه عقلی بین نهی از یک شیء و فساد آن شیء است و یا بر سر ممانعت و منافرت عقلی بین نهی از یک شیء و صحت آن است. فرقی بین این دو تعبیر نیست.

و بخاطر نکته فوق، ما این مسئله را در بخش ملازمات عقلی آورده ایم.

آری، برخی از علماء ادعا می کنند این ملازمه- بفرض که ثابت باشد- از نوع ملازمات بین بالمعنی الأخص است. و در این صورت همان لفظی که با دلالت مطابقی بر نهی دلالت می کند، با دلالت التزامی بر فساد هم دلالت دارد. و بنابراین می توان گفت مراد از دلالت، اعم از دلالت لفظی و عقلی است.

و ما می گوئیم: طبق این قول، مدعای فوق صحیح است و در این صورت اشکالی ندارد که دلالت، اعم از دلالت لفظی و عقلی باشد. و لکن نزاع با این قائل نیز- قبل از فرض دلالت لفظی التزامی- در ملازمه عقلی برقرار است، یعنی بحث نهایتا به بحث از اقتضاء عقلی بازمی گردد. پس اولی این است که مراد از دلالت در عنوان مسئله، همان اقتضاء عقلی باشد. چرا که این عنوان شامل جمیع اقوال و احتمالات می شود، بخصوص با توجه به اینکه بحث مزبور شامل هر نهی ای می شود و لو اینکه از دلیل لفظی استفاده نشده باشد.

و اگر بدان گونه که صاحب کفایه (قده) تعبیر کرده، از عنوان مسئله تعبیر به (اقتضای نهی از فساد) شود، عبارت عنوان متقن تر خواهد شد. ایشان کلمه «دلالت» را به «اقتضاء» تبدیل کرده است. و لکن ما به تبعیت از قدما همان تعبیری را که بین آنها عادی و جاری است، بکار بردیم.

۲- (نهی) کلمه نهی- چنانکه در جزء اول ص ۱۰۱ (عربی) آمد- ظهور در خصوص حرمت دارد. و در آنجا گفتیم این ظهور از جهت وضع نیست بلکه به مقتضای حکم عقل است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۶

نفس الکلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهی التحريمی و النهی التنزيهی (أى الكراهة)، و لعل كلمة النهی في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلا ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهی في العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع في كل منهما.

و كذلك كلمه النهی - بإطلاقها - ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، و لكن النزاع أيضا وقع في كل منهما، فاذن ينبغي تعميم كلمه النهی في العنوان للتحريمي و التنزيهي و للنفسی و الغیری، كما صنع صاحب الكفاية قدس سره. و شيخنا النائینی قدس سره جزم باختصاص النهی في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسی، لأنه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضي الفساد و كذا الغیری. و الذي ينبغي ان يقال له: ان الاختيار شيء و عموم النزاع في المسألة شيء آخر، فان اختياركم بأن النهی التنزيهي و الغیری لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصا بما عداهما، و المفروض ان هناك من يقول بأن النهی التنزيهي و الغیری يقتضيان الفساد. فتعميم كلمه النهی في العنوان هو الأولی.

۳- الفساد: ان الفساد كلمه ظاهرة المعنى، و المراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم و الملكة على الأصح، لا تقابل النقيضين و لا تقابل الضدين. و عليه فما له قابلية ان يكون صحيحا يصح ان يتصف بالفساد، و ما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد. و صحة كل شيء بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام اجزائها و جميع ما هو معتبر فيها [۱۹۹]، و معنى فسادها عدم مطابقتها له من

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۷

و امّا خود كلمه نهی از جهت وضع شامل نهی تحريمي و نهی تنزيهي (يعنى كراهت) هر دو می شود. و شاید بتوان گفت در كلمه نهی - در مثل عنوان این مسئله - چیزی که عقلا مقتضى ظهور در حرمت باشد، وجود ندارد. بنابراین اشکالی ندارد که ما نهی در عنوان مسئله را - با توجه به اینکه نزاع در هر دو واقع شده - به هر دو قسم نهی (تحريمي و تنزيهي) تعميم دهيم. و همچنین كلمه نهی - با اطلاقش - ظهور در خصوص حرمت نفسی دارد نه حرمت غیری. و لكن نزاع در هر دو حرمت (نفسی و غیری) واقع شده و لذا بجاست که نهی در عنوان را به تحريمي و تنزيهي و به نفسی و غیری تعميم دهيم، چنانکه صاحب کفاية (قده) تعميم داده است.

ولی شيخ ما مرحوم النائینی (قده) بطور جزم نهی در عنوان مسئله را به خصوص تحريمي نفسی اختصاص داده است، چون ایشان معتقد است که نهی تنزيهي و نهی غیری مقتضى فساد نیست.

آنچه درباره رأی ایشان باید گفت این است که اختیار (يعنى اختيار و انتخاب رأى) يك چیز است و عمومیت نزاع در این مسئله چیز دیگری است. يعنى اینکه شما این رأی را برمی گزینید که نهی تنزيهي و غیری مقتضى فساد نیستند، معنایش این نیست که همه علما بر این رأی متفق اند تا اینکه نزاع در این مسئله به غیر این دو نهی، اختصاص یابد، درحالی که فرض بر این است که کسانی قائلند به اینکه نهی تنزيهي و غیری مقتضى فسادند.

بنابراین اگر كلمه نهی را در عنوان مسئله تعميم بدهيم، اولی است.

۳- (فساد) فساد كلمه‌ای است که معنایش روشن است. و مراد از آن، مقابل صحت است و طبق قول اصح، بین این دو تقابل عدم و ملکه برقرار است، نه تقابل نقيضين و نه تقابل ضدّين. و بنابراین هرچه که قابلیت صحت دارد، می تواند متصف به فساد شود. و آنچه که قابلیت صفت صحت را ندارد، توصيف به فساد نیز نمی شود.

و صحت هر چیزی بحسب خودش می باشد. لذا معنای صحت عبادت، مطابقت آن است با آنچه که مأمور به است از حیث تمامیت اجزاء و همه آنچه در عبادت معتبر است. [۲۰۰] و معنای

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۸

جهة نقصان فيها. و لازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر و عدم سقوط الأداء و القضاء.

و معنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعبر فيها من اجزاء و شرائط و نحوها، و معنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. و لازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل و الانتقال في عقد البيع و الاجارة، و من نحو العلقه الزوجية في عقد

النکاح ... و هكذا.

۴- متعلق النهی: لا- شکک فی ان متعلق النهی- هنا- يجب ان يكون مما يصح ان يتصف بالصحة و الفساد ليصح النزاع فيه، و الا فلا معنى لأن يقال- مثلا- ان النهی عن شرب الخمر يقتضى الفساد أو لا يقتضى. و عليه، فليس كل ما هو متعلق للنهی يقع موضعا للنزاع فى هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفی الصحة و الفساد. و هذا واضح.

ثم ان متعلق النهی يعم العبادة و المعامله اللتين يصح و صفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم. و إذا اتضح المقصود من الكلمات التى وردت فى العنوان، يتضح المقصود من النزاع و محله هنا، فانه يرجع إلى النزاع فى الملازمة العقلية بين النهی عن الشىء و فساده. فمن يقول بالاقضاء فانما يقول بأن النهی يستلزم عقلا فساد متعلقه، و قد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهی دال على فساد المنهى عنه بالدلالة الالتزامية. و من يقول بعدمه إنما يقول بأن النهی عن الشىء لا يستلزم عقلا فساده.

أو فقل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع فى وجود الممانعة و المنافرة عقلا بين كون الشىء صحيحا و بين كونه منهيًا عنه، أى انه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشىء و النهی عنه أو لا؟ و لأجل هذا تدخل هذه المسألة فى بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۹

فساد عبادت عدم مطابقت آن با مأمور به- از جهت نقصان عبادت- است. و لازمه عدم مطابقت عبادت با مأمور به، عدم سقوط امر و عدم سقوط اداء و قضاء است.

و معنای صحت معامله، مطابقت آن با اجزاء و شرائطی است که در معامله اعتبار شده است.

و معنای فساد معامله، عدم مطابقت آن با امور معتبر در آن است. و لازمه عدم مطابقت، عدم ترتب آثار مورد نظر بر آن معامله است از قبیل نقل و انتقال در عقد بیع و اجاره، و علقه زوجیت در عقد نکاح ... و همین طور در سایر عقود.

۴- (متعلق نهی) شکى نیست که متعلق نهی- در اینجا- بایستی از اموری باشد که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را داشته باشد تا در آن نزاع واقع شود. در غیر این صورت معنا ندارد که- مثلا- گفته شود: نهی از شرب خمر مقتضی فساد است یا نه؟! و بنابراین هر آنچه که متعلق نهی است، در این مسئله مورد نزاع واقع نمی‌شود، بلکه فقط چیزهایی که قابل صحت و فسادند، مورد

نزاع می‌باشند، و این مطلب واضح است.

و متعلق نهی شامل همه عبادات و معاملاتی است که متصف به وصف فساد می‌شوند، و لذا این مسئله اختصاص به عبادت- چنانکه به بعضی علما منسوب است- ندارد.

حال که مقصود از کلماتی که در عنوان وارد شده روشن شد، مقصود از نزاع و محل نزاع نیز روشن می‌گردد. یعنی [در حقیقت] نزاع به ملازمه عقلی بین نهی از یک شیء و فساد آن بازمی‌گردد. و لذا کسی که قائل به اقتضاء است می‌گوید نهی عقلا مستلزم فساد متعلق است. و گاهی علاوه بر این می‌گوید: لفظ دال بر نهی، با دلالت التزامی، بر فساد منهی عنه دلالت می‌کند. و کسی که قائل به عدم اقتضاست می‌گوید نهی از یک شیء عقلا مستلزم فساد آن نیست.

یا بگو: نزاع در اینجا به وجود ممانعت و منافرت عقلی بین صحت یک شیء و نهی از آن شیء برمی‌گردد. یعنی آیا صحت شیء با نهی از آن شیء مانع‌الجمع‌اند یا نه؟

و لذا این مسئله- چنانکه ما انجام داده‌ایم- باید در بحث ملازمات عقلی داخل شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۰

و لما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا فى كل واحدة من العبادة و المعامله عقدوا البحث فى موضعين: العبادة و المعامله، فینبغى

البحث عن كل منهما مستقلا في مبحثين:

المبحث الأول- النهی عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الأخص، أى خصوص ما يشترط في صحتها قصد القربة، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لأنه- وان صح ان يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى- لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه- وهو زوال النجاسة- على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه منهيا عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال و يسقط الأمر به، فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهى به.

نعم إذا وقع محرما منهيا عنه فانه لا يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى؛ فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في ان يقال: ان النهى عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضى الفساد، فان من يدعى الممانعة بين الصحة و النهى يمكن ان يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا- أى عبادة متقربا به إلى الله تعالى- و بين النهى عنه.

و ليس معنى العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للأمر فعلا، لأنه مع فرض تعلق النهى بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضا، و ليس ذلك ك «باب اجتماع الأمر و النهى» الذى فرض فيه تعلق النهى بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر، فانه ان جاز هناك اجتماع الأمر و النهى فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، و إنما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقا للنهى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۱

و از آنجا که این بحث در دو باب عبادت و معامله، اختلافات زیادی پیدا می‌کند، علما این مبحث را در دو موضع عبادات و معاملات مطرح کرده‌اند و بجاست ما نیز در دو مبحث جداگانه از آنها بحث کنیم:

مبحث اول: نهی از عبادت

مقصود از عبادتی که در این مقام محل نزاع است، عبادت به معنای اخص است یعنی عبادتی که در صحت آن، قصد قربت شرط است. یا بگو خصوص وظیفه‌ای است که خداوند برای تقرب به خودش آن را تشریح فرموده است.

و این نزاع، عبادت به معنای اعم مثل پاک کردن و شستن نجاست از لباس را شامل نمی‌شود.

زیرا- این عمل گرچه می‌تواند بصورت عبادت و برای تقرب الهی انجام پذیرد اما- حصول اثر مورد نظر یعنی زوال نجاست لباس متوقف بر این نیست که به قصد قربت باشد. و لذا اگر فرضا این شستن منهی عنه باشد مثل شستن بوسیله آب غصبی، باز هم امتثال حاصل می‌شود و امر به شستن نجاست، ساقط می‌گردد. و لذا وقوع فساد در این عمل (شستن) از حیث تعلق نهی به آن، قابل تصور نیست.

آری اگر بصورت حرام و منهی عنه واقع شود (مثل شستن در آب غصبی) عبادتی که با آن قرب الهی حاصل شود، نخواهد بود.

پس اگر این معنا از فساد قصد شود، می‌توان گفت: نهی از عبادت به معنای اعم، مقتضی فساد است. و لذا کسی که ادعای ممانعت

بین صحت و نهی می‌کند، می‌تواند ادعا کند که بین صحیح واقع شدن شستن لباس- یعنی بصورت عبادتی که مقرب بسوی خدا

باشد- و بین نهی از آن ممانعت وجود دارد. و معنای عبادت در اینجا این نیست که فعل متعلق امر بالفعل است. زیرا با فرض تعلق

نهی فعلی، معقول نیست که فرض کنیم امر نیز به آن تعلق گرفته است. و این مانند باب اجتماع امر و نهی نیست که فرض کنیم نهی

به عنوانی تعلق گرفته که غیر از عنوان متعلق امر است. چون در آنجا اگر اجتماع امر و نهی ممکن بود، در اینجا ممکن نیست زیرا

تعدد عنوان مطرح نیست. زیرا همان عنوانی که امر به آن تعلق گرفته، عینا متعلق نهی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۲

و علی هذا فلا- بدان یراد بالعبادة المنهی عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر و ان لم تكن شاملة- بما هی مأمور بها- لما هو متعلق النهی، أو ما كانت من شأنها ان يتقرب بها لو تعلق بها أمر. و بعبارة اخرى جامعه ان يقال: ان المقصود بالعبادة هنا هی الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها و ان لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصية المورد.

ثم ان النهی عن العبادة يتصور على انحاء: أحدها- ان يتعلق النهی باصل العبادة، كالنهی عن صوم العيدين و صوم الوصال و صلاة الحائض و النفساء، و ثانيها- ان يتعلق بجزئها، كالنهی عن قراءة سورة من سور العزائم فى الصلاة، و ثالثها- ان يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهی عن الصلاة باللباس المغصوب أو المنتجس، و رابعها- ان يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهی عن الجهر بالقراءة فى موضع الاخفات و النهی عن الاخفات فى موضع الجهر.

و الحق: ان النهی عن العبادة يقتضى الفساد سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي یراد بها التقرب إلى الله تعالى و مرضاته و بين النهی عنها المبعد عصيانه عن الله و المثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد و الرضا بما يسخطه، و يستحيل أيضا التقرب ما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد. و من الواضح ان المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد المعنويان، و هما يشبهان القرب و البعد المکانيين، فكما يستحيل التقرب المکانى بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوى بما هو مبعد معنى.

و نحن إذ نقول ذلك فى النهی عن الجزء و الشرط و الوصف نقول به لا لأجل ان النهی عن هذه الامور يسرى إلى أصل العبادة و ان ذلك واسطة فى الثبوت أو واسطة فى العروض كما قيل، و لا لأجل ان جزء العبادة و شرطها عبادة فإذا فسد الجزء و الشرط استلزم فسادهما فساد المركب و المشروط.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۳

و بنا براین مراد از عبادت منهی، آن است که طبیعت و ماهیتش متعلق امر است، گرچه- از آن حیث که این طبیعت مأمور به است- شامل آنچه متعلق نهی است، نمی شود. یا (عبادت منهی) آن است که اگر امر به آن تعلق گیرد، شأنیت تقرب را دارد. و به عبارت دیگری که جامع تر باشد می توان گفت: مقصود از عبادت در اینجا، آن وظیفه‌ای است که اگر شارع آن را تشریح کند، برای تعبد تشریح می کند و لو اینکه بخاطر خصوصیتی در مورد، امر فعلی به آن تعلق نگرفته باشد.

و نهی از عبادت به چند گونه قابل تصور است: (یکی) این است که نهی به اصل عبادت تعلق گرفته باشد مثل نهی از روزه دو عید (فطر و قربان) و نهی از روزه وصال [۲۰۱] و نهی از نماز زنی که در حال حیض یا نفاس است. (دوم) این است که نهی به جزئی از عبادت تعلق گیرد مثل نهی از قرائت سوره‌ای از سور عزائم (سوره‌هایی که در آنها سجده واجب هست) [۲۰۲] در نماز. (سوم) این است که نهی به شرط عبادت یا به شرط جزء عبادت تعلق گیرد مثل نهی از نماز با لباس غضبی یا لباس منتجس. و (چهارم) این است که نهی به وصفی ملازم با عبادت یا ملازم با جزء عبادت تعلق گیرد مثل نهی از جهر (بلند خواندن) قرائت در جای اخفات (آهسته خواندن) و نهی از اخفات در جای جهر. و حق این است که: نهی از عبادت مقتضی فساد است، خواه نهی از اصل عبادت باشد یا از جزء آن، یا از شرط آن و یا از وصف آن. چون بین عبادتی که مراد از آن تقرب به خداوند متعال و رضایت اوست و بین نهی از عبادت که عصیان آن انسان را از خدا دور می کند و موجب غضب خداوند می شود، تمناعی واضح برقرار است. و لذا نزدیک شدن به خدا با چیزی که دورکننده از خداست و کسب رضایت او با چیزی که او را به خشم می آورد، امکان ندارد. همچنین تقرب جستن با چیزی که مشتمل بر مبعّد مبعوض و موجب خشم خداست، یا با امری که قید مبعّد یا وصف مبعّد دارد، غیر

ممکن است.

و روشن است که مراد از قرب و بعد به مولی، قرب و بعد معنوی است که شباهت به قرب و بعد مکانی دارند. و لذا همان‌طور که نزدیک شدن به یک مکان با چیزی که دورکننده از آن مکان است، امکان ندارد، نیز تقرب معنوی با آنچه که مبعّد است، ناممکن می‌باشد.

و ما اگر می‌گوئیم نهی در جزء و شرط و وصف (نیز همچون نهی از اصل عبادت) مفسد است، نه به خاطر این است که نهی در این امور به اصل عبادت سرایت می‌کند و این‌ها واسطه در ثبوت یا واسطه در عروض‌اند- کما اینکه برخی گفته‌اند- و نه به خاطر اینکه جزء و شرط عبادت، خود نیز عبادتند و لذا اگر جزء و شرط فاسد شود، مستلزم فساد مرکب و مشروط است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۴

بل نحن لا نستند فی قولنا فی الجزء و الشرط و الوصف إلى ذلك لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات و لا تصل النوبة إليها بعد ما قلنا من انه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقید أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق. علی ان فی هذه التعليلات من المناقشة ما لا یسعه هذا المختصر و لا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذکرناه.

هذا كله فی النهی النفسی، اما النهی الغیری المقدمی، فحکمه حکم النفسی بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك فی ما تقدم. فانه اشرنا هناک إلى الوجه الذی ذکره بعض أعظم مشایخنا قدس سرّه للفرق بینهما بأن النهی الغیری لا یکشف عن وجود مفسده و حرازه فی المنهی عنه، فبقی المنهی عنه علی ما کان علیه من المصلحه الذاتیه بلا- مزاحم لها من مفسده للنهی، فیمکن التقرب به بقصد تلك المصلحه الذاتیه المفروضه، بخلاف النهی النفسی الکاشف عن المفسده و الحرازه فی المنهی عنه المانع من التقرب به. و قد ناقشناه هناک بأن التقرب و الابتعاد لیسا یدوران مدار المصلحه و المفسده الذاتیتین حتی يتم هذا الکلام، بل- كما ذکرناه هناک- ان الفعل المبعد عن المولی فی حال کونه مبعد الا یعقل ان یكون متقربا به إليه کالتقرب و الابتعاد المکانیین، و النهی و ان کان غیریا یوجب البعد و مبغوضیه المنهی عنه و ان لم یشتمل علی مفسده نفسیه.

و یرقی الکلام فی النهی التزیهی أی الکراهه، فالحق أيضا انه یقتضی الفساد کالنهی التحریمی، لنفس التعلیل السابق من استحاله التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غایه الأمر ان مرتبه البعد فی التحریمی اشد و أكثر منها فی التزیهی کاختلاف مرتبه القرب فی موافقه الأمر الوجوبی و الاستجابی. و هذا الفرق لا- یوجب تفاوتاً فی استحاله التقرب بالمبعد. و لأجل هذا حمل الأصحاب الکراهه فی العباده علی أقلیه الثواب مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الکراهه الحکمیة الشرعیة،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۵

بلکه ما در این قول نسبت به جزء و شرط و وصف، استناد به این مطالب نمی‌کنیم چون نیازی به این تعلیل‌ها نیست. و پس از آنکه گفتیم تقرب جستن به چیزی که مشتمل بر مبعّد یا مقید به آن یا موصوف به آن است، همانند تقرب جستن به خود مبعّد محال است، دیگر نوبت به این حرف‌ها نمی‌رسد.

علاوه بر اینکه در این تعلیل‌ها مناقشاتی هست که این کتاب مختصر گنجایش آنها را ندارد و پس از آنچه گفتیم، حاجتی هم به آن مناقشات نیست.

همه آنچه گذشت در نهی نفسی بود. اما حکم «نهی غیری» مقدمی نیز همانند حکم نهی نفسی است و هیچ فرقی با آن ندارد کما اینکه در ص ۳۰۴ (متن عربی) به این مطلب اشاره نمودیم.

در آنجا اشاره کردیم که برخی از بزرگان مشایخ ما (قدس سره) در فرق بین نهی نفسی و غیری گفته‌اند که نهی غیری کاشف از وجود مفسده و امر نامطلوبی در منهی عنه نیست. لذا منهی عنه بر همان مصلحت ذاتی خود بدون مزاحمت مفسده‌ای از جانب نهی، باقی می‌ماند. از این رو می‌توان با قصد همان مصلحت ذاتی مفروض، تقرب الهی پیدا کرد. بخلاف نهی نفسی که کاشف از مفسده

و حزانت (مکروهیت و نامطلوبیت) در منهی عنه بوده و همین مفسده، مانع از تقرّب است.

و ما قبلا در جای خود در این سخن مناقشه کردیم و گفتیم که تقرّب و دوری از خدا، دائر مدار مصلحت و مفسده ذاتی نیست تا سخن فوق، تام باشد. بلکه- چنانکه آنجا گفته‌ایم- فعلی که مبعّد (دورکننده) از مولی است، درحالی که مبعّد است، عقلا نمی‌تواند وسیله تقرّب به مولی باشد کما اینکه در قرب و بعد مکانی، همین‌طور است. و گفتیم که نهی- گرچه غیری باشد- موجب دوری و مبعوضیت منهی عنه است، و لو مشتمل بر مفسده نفسی ذاتی نباشد.

و سخن درباره نهی (تنزیهی) یعنی کراهت باقی مانده است: حق این است که نهی تنزیهی نیز همچون نهی تحریمی مقتضی فساد است. و دلیل آن همان تعلیل سابق است که گفتیم تقرّب با چیزی که مبعّد است امکان ندارد و هیچ فرقی (بین دو نهی) نیست. منتها مرتبه بعد در تحریمی، شدیدتر و بیشتر از بعد در نهی تنزیهی است، شبیه اختلاف مرتبه قرب در موافقت امر و جویی و امر استحبابی.

ولی این فرق موجب تفاوت از جهت استحاله (غیرممکن بودن) تقرّب با مبعّد نمی‌شود. و بخاطر همین (محال بودن تقرّب با مبعّد) علما کراهت در عبادت را به معنای «اقلیت ثواب» می‌گیرند- نه کراهت حکمیه شرعی [۲۰۳] و می‌گویند اگر مکلف چنین عبادتی را انجام دهد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۶

و معنی حمل الکراهه علی اقلیه الثواب ان النهی الوارد فیها یکون مسوقا لیبان هذا المعنی و بداعی الإرشاد إلی اقلیه الثواب، و لیس مسوقا لیبان الحکم التکلیفی المقابل للاحکام الأربعة الباقیه بداعی الزجر عن الفعل و الردع عنه.

و علیه فلو أحرز بدلیل خاص ان النهی بداعی الزجر التنزیهی، أو لم یحرز من دلیل خاص صحه العباده المکروهه، فلا محاله لا نقول بصحه العباده المنهی عنها بالنهی التنزیهی.

هذا فیما إذا كان النهی التنزیهی عن نفس عنوان العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها، اما لو كان النهی عن عنوان آخر غیر عنوان المأمور به کما لو كان بین المنهی عنه و المأمور به عموم و خصوص من وجه فان هذا المورد یدخل فی باب الاجتماع، و قد قلنا هناك بجواز الاجتماع فی الأمر و النهی التحریمی فضلا عن الأمر و النهی التنزیهی، و لیس هو من باب النهی عن العباده الا إذا ذهبنا إلی امتناع الاجتماع فیدخل فی مسألتنا.

تنبيه: ان النهی الذی هو موضع النزاع- و الذی قلنا باقتضائه الفساد فی العباده- هو النهی بالمعنی الظاهر من مادته و صیغته، أعنی ما یتضمن حکما تحریمیا أو تنزیهیا بأن یکون انشاءه بداعی الردع و الزجر.

اما النهی بداع آخر کداعی بیان اقلیه الثواب، أو داعی الإرشاد إلی مانعیه الشیء مثل النهی عن لبس جلد المیتة فی الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعی، فانه لیس موضع النزاع فی مسألتنا، و لا یقتضی الفساد بما هو نهی، الا ان یتضمن اعتبار شیء فی المأمور به، فمع فقد ذلك الشیء لا ینطبق المأتی به علی المأمور به فیقع فاسدا، کالنهی بداعی الإرشاد إلی مانعیه شیء فیستفاد منه ان عدم ذلك الشیء یکون شرطا فی المأمور به. و لكن هذا شیء آخر لا یرتبط بمسألتنا، فان هذا یدخل فی الواجبات التوصلیه، فان فقد أحد شروطها یوجب فسادها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۷

شرعا صحیح است. و معنای حمل کراهت بر اقلیت ثواب این است که نهی وارد در این کراهت، برای بیان همین معنا و با انگیزه ارشاد به اقلیت ثواب (کمتر بودن ثواب نسبت به عبادت غیر مکروه) صادر شده و برای بیان حکم تکلیفی‌ای که در مقابل احکام چهارگانه دیگر و با انگیزه جلوگیری از فعل و بازداشتن از آن است، صادر نشده است.

و بنابراین اگر با دلیل خاصی احراز شود که نهی به انگیزه زجر تنزیهی است (نه برای بیان اقلیت ثواب) یا از دلیل خاصی احراز نشود که عبادت مکروه، شرعا صحیح است، در این صورت به ناچار ما نمی‌توانیم قائل به صحت عبادتی شویم که مورد نهی تنزیهی است.

آنچه گذشت در مورد نهی تنزیهی از خود عنوان عبادت یا جزء آن یا شرط آن و یا وصف آن بود. اما اگر نهی از عنوانی غیر از عنوان مأمور به باشد- مثل اینکه بین منهی عنه و مأمور به عموم و خصوص من وجه باشد (شبهه مسئله نماز و غضب)- در این صورت در باب اجتماع امر و نهی داخل می‌شود. و ما در آن مبحث قائل به امکان اجتماع امر و نهی تحریمی شدیم، چه رسد به امر و نهی تنزیهی. و چنین موردی از باب نهی از عبادت نیست مگر اینکه قائل به امتناع اجتماع شویم که در این صورت در مسئله ما (نهی و اقتضا فساد) داخل می‌شود.

(تنبیه): نهی‌ای که موضع نزاع است- یعنی نهی‌ای که گفتیم در عبادت مقتضی فساد است- نهی‌ای است که آشکارا و بوضوح- چه از جهت ماده و چه از جهت صیغه، ظاهر در نهی باشد یعنی مشتمل بر حکم تحریمی یا تنزیهی باشد، بدین معنا که به انگیزه ردع و زجر (منع کردن و بازداشتن) انشاء شود.

اما نهی‌ای که با انگیزه دیگری مثل بیان اقلیت ثواب، یا ارشاد به مانعیت شیء همانند نهی از پوشیدن پوست حیوان میتة (مردار) در نماز، و یا امثال این انگیزه‌ها باشد، موضع نزاع در مسئله مورد بحث نیست. و چنین نهی‌ای از آن حیث که نهی است مقتضی فساد نیست مگر اینکه متضمن چیزی (مثل شرط و جزء) در مأمور به باشد. در این صورت اگر آن چیز در عمل نباشد، فعل انجام شده منطبق با مأمور به نخواهد بود و لذا فاسد می‌شود. مثل نهی‌ای که با انگیزه ارشاد به مانعیت چیزی است که از آن (نهی) چنین استفاده می‌شود که عدم آن چیز، شرط در مأمور به است (مثلا- عدم پوست مردار، شرط لباس نماز گزار است) و لکن این امر (فقدان شرط یا جزء) مسئله دیگری است که ربطی به مسئله فعلی ما ندارد. چرا که چنین مسئله‌ای حتی در واجبات توصلی (غیر عبادی) نیز جاری است زیرا فقدان یکی از شروط در آنها، موجب فساد آنها هم می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۸

المبحث الثانی- النهی عن المعامله

ان النهی فی المعامله علی نحوین- کالنهی عن العباده- فانه تارة یکون النهی بداعی بیان مانعیه الشیء المنهی عنه أو بداع آخر مشابه له، و اخرى یکون بداعی الردع و الزجر من أجل مبغوضیه ما تعلق به النهی و وجود الحزازه فیه.

فان كان الأول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم فی التنبیه السابق، إذ لا شك فی انه لو كان النهی بداعی الارشاد إلى مانعیه الشیء فی المعامله فانه یکون دالا علی فسادها عند الاخلال، لدلاله النهی علی اعتبار عدم المانع فیها فتخلفه تخلف للشرط المعبر فی صحتها. و هذا لا ینبغی ان یختلف فیه اثنان.

و ان كان الثانی، فان النهی إما ان یکون عن ذات السبب أی عن العقد الإنشائی أو فقل عن التسیب به لایجاد المعامله، کالنهی عن البیع وقت النداء لصلاة الجمعة فی قوله تعالی: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ... [۲۰۴]. و إما ان یکون عن ذات المسبب، أی عن نفس وجود المعامله، کالنهی عن بیع الآبق و بیع المصحف.

فان كان النهی علی النحو الأول، أی عن ذات السبب فالمعروف انه لا یدل علی فساد المعامله، إذ لم تثبت المنافاه لا عقلا و لا عرفا بین مبغوضیه العقد و التسیب به و بین امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفیا لجميع الشروط المعبره فیه، بل ثبت خلافها کحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الاثر علیه من الفراق.

و ان كان النهی علی النحو الثانی، أی عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى ان النهی فی هذا القسم یقتضی الفساد.

و أقصى ما یمکن تعلیل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشایخنا من ان صحه كل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۹

مبحث دوم: نهی از معامله

نهی در معامله - همانند نهی در عبادت - دو گونه است: گاهی نهی برای بیان مانعیت شیء منهی عنه یا با انگیزه دیگری مشابه این است. و گاهی با انگیزه منع و بازداشتن و به خاطر مبغوضیت و عدم مطلوبیت چیزی است که نهی بدان تعلق گرفته است. اگر نهی از قبیل اول باشد از بحث ما خارج است، چنانچه در تنبیه سابق گذشت. زیرا بدون شک اگر نهی به انگیزه ارشاد به مانعیت یک چیز در معامله باشد، بر فساد معامله در فرض اخلال به آن شرط دلالت خواهد داشت. چرا که نهی دال بر اعتبار عدم مانع در معامله است. پس مخالفت با نهی به معنای تخلف در شرطی است که در صحت معامله معتبر است و هیچ کس نمی‌تواند در این بحث با دیگری اختلاف داشته باشد.

و اما اگر نهی از قبیل دوم باشد (خود بر چند صورت است): یا نهی به خود ذات سبب یعنی به عقد انشائی یا بگو به نفس تسبیب انشاء برای ایجاد معامله تعلق گرفته است مثل نهی از بیع در هنگام اذان نماز جمعه که در آیه سوره جمعه آمده است: «آن هنگام که برای نماز در روز جمعه ندا داده می‌شود بسوی ذکر خدا بشتابید و بیع را رها کنید...». و یا نهی از ذات مسبب یعنی از وجود خود معامله است مثل نهی از فروش عبد فراری و یا فروش قرآن.

اگر نهی بصورت (اول) یعنی نهی از ذات سبب (انشاء) باشد، معروف این است که دال بر فساد معامله نیست. زیرا نه عقلا و نه عرفا منافاتی ندارد که عقد و سببیت آن مبغوض باشد و در عین حال شارع - با توجه به اینکه عقد مشتمل بر جمیع شروط معتبره شرعی است - آن را امضاء کند. بلکه خلاف آن ثابت شده است مثل حرمتظهار [۲۰۵] که منافاتی ندارد با اینکه اثر یعنی جدایی زن و شوهر بر آن مترتب گردد.

و اگر نهی به گونه (دوم) یعنی نهی از مسبب باشد گروهی از علما قائل شده‌اند که این نهی مقتضی فساد است. و بالاترین تعلیل ممکن برای این مدعا آن است که برخی از بزرگان مشایخ ما گفته‌اند و آن این است: صحت هر معامله‌ای مشروط به این است که عاقد از حیث حکم شارع، مسلط بر معامله

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۳۰

معامله مشروطه بأن یکون العاقد مسلطاً علی المعامله فی حکم الشارع غیر محجور علیه من قبله من التصرف فی العین التي تجرى علیها المعامله. و نفس النهی عن المسبب یکون معجزاً مولویاً للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطنته علیه، فیختل به ذلك الشرط المعبر فی صحه المعامله، فلا محاله یترتب علی ذلك فسادها.

هذا غایه ما یمکن ان یقال فی بیان اقتضاء النهی عن المسبب لفساد المعامله، و لکن التحقیق ان یقال: ان استناد الفساد إلى النهی إنما یصح ان یفرض و یتنازع فیہ فیما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين و شرائط العوضین، و انه لیس فی البین الا المبعوضیه الصرفه المستفاده من النهی. و حیث یقع البحث فی ان هذه المبعوضیه هل تنافی صحه المعامله أو لا تنافیها؟

اما إذا كان النهی دالاً علی اعتبار شیء فی المتعاقدين و العوضین أو العقد، مثل النهی عن ان یبیع السفیه و المجنون و الصغیر الدال علی اعتبار العقل و البلوغ فی البائع، و کالنهی عن بیع الخمر و المیتة و الآبوق و نحوها الدال علی اعتبار إباحه المبیع و التمكن من التصرف منه، و کالنهی عن العقد بغير العریبه - مثلاً - الدال علی فساد المعامله، لأن هذا النهی فی الحقیقه یرجع إلى القسم الأول الذی ذکرناه و هو ما كان النهی بداعی الإرشاد إلى اعتبار شیء فی المعامله، و قد تقدم ان هذا لیس موضع الکلام من منافاة نفس النهی بداعی الردع و الزجر لصحه المعامله.

فالعمده هو الکلام فی هذه المنافاة و لیس من دلیل علیها حتی تثبت الملازمة بین النهی و فساد المعاملة، و کون النهی عن المسبب یکون معجزا مولویا للمکلف عن الفعل و رافعا لسلطنته علیه، فان معنی ذلك ان النهی فی المعاملة شأنه ان یدل علی اختلاف شرط فی المعاملة بارتکاب المنهی عنه و هذا لا کلام لنا فیه.

و فی هذا القدر من البحث فی هذه المسألة الکفایة وفقنا الله تعالی لمراضیه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۳۱

باشد و از جانب او، ممنوع از تصرف در عینی (چیزی) که معامله بر روی آن انجام می‌شود، نشده باشد. و حال آنکه نهی از مسبب خود به منزله چیزی است که از جانب مولی مکلف را از انجام معامله عاجز می‌کند و سلطنت او را بر انجام فعل برمی‌دارد. در نتیجه شرط معتبر در صحت معامله مختل می‌شود و ضرورتا فساد بر چنین معامله‌ای مترتب می‌شود. این، نهایت سخنی است که در بیان اقتضای نهی نسبت به فساد معامله می‌توان گفت. اما تحقیق اقتضا می‌کند که بگوئیم:

استناد فساد به نهی در فرضی صحیح است و می‌توان در آن نزاع کرد که عقد با تمام شرائطش حتی شرائط متعاقدين (طرفین معامله) و شرائط عوض و معوض موجود باشد. و چیزی در این میان جز مسئله مبغوضیت ناشی از نهی مطرح نباشد. در این صورت است که بحث می‌شود آیا این مبغوضیت با صحت معامله منافات دارد یا ندارد؟

آریا اگر نهی دال بر اعتبار چیزی در متعاقدين و یا عوضین و یا در خود عقد باشد: مثل نهی از اینکه آدم سفیه (نادان) و مجنون و صغیر بفروشد که دال بر اعتبار عقل و بلوغ در فروشنده است، و مثل نهی از فروش شراب و مردار و عبد فراری و امثال این‌ها که دال بر اعتبار مباح بودن مبیع (جنس فروخته شده) و قدرت بر تصرف در آن است، و یا مانند نهی از عقد غیر عربی - مثلا - که دال بر اعتبار عربیت در صیغه عقد است؛ در تمام این موارد بدون شک نهی دال بر فساد معامله است. زیرا این نهی در حقیقت به قسم اول (نهی از ذات سبب) که قبلا ذکر کردیم بازمی‌گردد، یعنی نهی‌ای که با انگیزه ارشاد به اعتبار چیزی در معامله است. و قبلا گذشت که آن قسم محل کلام نیست. چون محل کلام این است که آیا منافاتی بین خود نهی به انگیزه منع و بازداشتن و بین صحت معامله وجود دارد یا نه؟

پس مسئله عمده، سخن در این منافات است و از طرفی دلیلی بر این منافات وجود ندارد تا ملازمه بین نهی و فساد معامله اثبات گردد. و اینکه نهی از مسبب، معجز (عاجزکننده) مولوی برای مکلف از انجام فعل است و سلطنت و سلطه او را بر معامله برمی‌دارد، معنایش این است که نهی از معامله، شأنیت دلالت بر این مطلب را دارد که با ارتکاب منهی عنه شرطی از شروط معامله مختل می‌شود. و ما در این مطلب سخنی نداریم.

و همین مقدار از بحث در این مسئله، کافی است. خداوند ما را بر آنچه مورد رضایت اوست موفق بدارد.

و الحمد لله پایان ترجمه و تعلیقات جلد اول اصول الفقه دوشنبه: دهم رمضان المبارک ۱۴۲۲ ه. ق.

مطابق با: ۵/ ۹/ ۱۳۸۰ ه. ش قم المقدس / محسن غروی‌ان

[۲۰۶]

[۱] (۱) - البقرة / ۴۳، ۸۳.

[۲] (۲) - النساء / ۱۰۳.

[۳] (۱) - و هذا التقسیم حدیث تنبه له شیخنا العظیم الشیخ محمد حسین الاصفهانی قدس سره المتوفی سنه ۱۳۶۱ (ه. ق)، أفاده فی دوره بحثه الاخیره ... و هو التقسیم الصحیح الذی یجمع مسائل علم الاصول و یدخل کل مسأله فی بابها، فمثلا مبحث المشتق کان یعد من المقدمات و ینبغی أن یعد من مباحث الألفاظ، و مقدمه الواجب و مسأله الاجزاء و نحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ و هی من بحث الملازمات العقلیه ... و هكذا. (المؤلف)

[۴] (۱) - این تقسیم‌بندی، جدید است و استاد ما شیخ محمد حسین اصفهانی قدس سره متوفای ۱۳۶۱ در آخرین دوره بحثهایش به آن اشاره کرده است و این، تقسیم درستی است که شامل همه مسائل اصول می‌شود و هر مسئله‌ای را در باب خودش قرار می‌دهد. مثلا بحث مشتق قبلا از مقدمات شمرده می‌شد و حال آنکه بایستی از مباحث الفاظ شمرده شود و بحث مقدمه واجب و مسئله اجزاء و امثال این دو قبلا از مباحث الفاظ دانسته می‌شد، درحالی که از مباحث ملازمات عقلیه‌اند و ... همین‌طور.

[۵] (۱) - و قد وضعه المؤلف طاب ثوابه بعدئذ فی أربعة أجزاء، حیث الحق مباحث التعادل و التراجیح فی الجزء الثالث ضمن مباحث الحجّه، و قد أوضح أسباب ذلك فی مقدمه الجزء الثالث. (الناشر)

[۶] (۱) - جنس در اینجا به معنای منطقی‌اش مراد نیست، زیرا انسان - مثلا - نوع است نه جنس. (غ)

[۷] (۱) - ممکن است گفته شود این دلیل، عین مدعی و مصادره به مطلوب است (غ).

[۸] (۱) - ر. ک: درآمدی بر آموزش فلسفه، محسن غروی‌ان، انتشارات شفق، درس ۱۷.

[۹] (۱) - ینبغی ان یقال للتوضیح ان الموجودات علی أربعة أنحاء: موجود فی نفسه لنفسه بنفسه و هو واجب الوجود، و موجود فی نفسه لنفسه بغيره و هو الجوهر کالجسم و النفس، و موجود فی نفسه لغيره بغيره و هو العرض، و موجود فی غیره و هو أضعفها و هو المعنی الحرفی المعبر عنه بالرابط، فالأقسام الثلاثة الاولی الموجودات المستقله، و الرابع، عداها الذی هو المعنی الحرفی الذی لا وجود له الا وجود طرفیه. (المؤلف)

[۱۰] (۲) - أعیان الشیعۀ عاملی، ۱ / ۱۶۱.

[۱۱] (۱) - برای توضیح، لازم است گفته شود که موجودات بر چهار قسمند: ۱- موجود فی نفسه لنفسه بنفسه که همان واجب الوجود است. ۱- موجود فی نفسه لنفسه بغيره که همان جوهر است مثل جسم و نفس. ۳- موجود فی نفسه لغيره بغيره که همان عرض است. ۴- موجود فی غیره و این ضعیف‌ترین موجودات است و این همان معنای حرفی است که از آن به رابط تعبیر می‌شود. پس سه قسم اول، موجوداتی هستند مستقل و امّا چهارمی، غیر از آنهاست و این همان معنای حرفی است که وجودی جز وجود طرفین‌اش ندارد.

[۱۲] (۱) - در کتاب المنطق، در بحث دلالت آمده است: «کون الشیء بحالّه اذا علمت بوجوده انتقل ذهنک الی وجود شیء آخر» با توجه به این تعریف، فرق لفظ کتاب با بکات - مثلا - این است که از اولی، ذهن ما منتقل به معنایی در عالم وضع و اعتبار می‌شود، امّا از دومی، چنین انتقالی صورت نمی‌گیرد. پس دلالت تصویری را هم می‌توانیم، با توجه به تعریف فوق دلالت بدانیم. (غ)

[۱۳] (۱) - ممکن است ذهن شخص با معنای مجازی انس گرفته باشد - چون مثلا شاعر و ادیب است - در این صورت تبادل علامت حقیقت نیست. (غ)

[۱۴] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۵] (۱) - انما یفرض العموم من وجه اذا كانت القضية مهملة. (المؤلف)

[۱۶] (۱) - شرح مبحث حمل و اقسام آن را در جزء اول کتاب المنطق، ص ۷۶، از چاپ دوم آورده‌ایم.

[۱۷] (۲) - فرض عموم و خصوص من وجه تنها در صورتی است که قضیه، مهمله باشد. [لزومی ندارد که مهمله باشد، بلکه ممکن

است عموم من وجه در محصوره باشد (غ).

[۱۸] (۱) - نکته‌ای که در مورد شخص داور در بحث تبادل گفتیم، در اینجا هم می‌آید. (غ).

[۱۹] (۱) - البقره / ۲۷۵.

[۲۰] (۱) - شاید الفاضلی که در نزد ما مترادف و مشترک‌اند، در نزد واضع، چنین نباشند! (غ).

[۲۱] (۲) - واضح است وقتی که واضع، شخص واحدی است، امکان ترادف و اشتراک کمتر از وقتی است که واضع، متعدد باشد. (غ)

[۲۲] (۱) - برای توضیح وجود لفظی رجوع کنید به: جزء اول از کتاب المنطق، ص ۲۲، طبع دوم، اثر مؤلف.

[۲۳] (۲) - برای توضیح فناء عنوان در معنوی رجوع کنید به: پیشین، ص ۵۵.

[۲۴] (۱) - پس حقیقت شرعی اثبات می‌شود. (غ)

[۲۵] (۱) - مراد، مصدر ثلاثی مزید است نه ثلاثی مجرد، چون ثلاثی مجرد در نزد نحویون، جامد است. (غ)

[۲۶] (۲) - اگر می‌گوئیم: زید عدل، مجاز است نه حقیقت. (غ)

[۲۷] (۱) - حاصل آنکه در مثال فوق اگر وصف مثره زائل شود در محل بحث داخل است و اگر وصف شجره زائل شود، در

محل بحث داخل نیست. (غ)

[۲۸] (۱) - امور انتزاعیه را انسان جعل نکرده است، اما امور اعتباریه را انسان جعل می‌کند. (غ)

[۲۹] (۲) - حاصل آنکه در مشتقی مثل مقتل زمانی، نزاع جاری نیست ولی در مقتل مکانی، جاری است. (غ).

[۳۰] (۱) - و الظاهر ان تفسیر بعض الاصولیین للفظ الأمر بأنه «الطلب بالقول» لیس القصد منه ان لهم اصطلاحا مخصوصا فیه، بل

باعتبار انه أحد مصادیق المعنی. فان الأمر كما یصدق علی الطلب بالقول یصدق علی الطلب بالكتابة أو الاشارة أو نحوهما. (المؤلف)

[۳۱] (۱) - روشن است که مقصود برخی اصولیون که لفظ امر را به معنای طلب قولی گرفته‌اند، این نیست که اصطلاح خاصی

وضع کنند، بلکه بدین لحاظ بوده که طلب قولی یکی از مصادیق معنای امر است چرا که امر همان گونه که بر طلب قولی صدق

می‌کند بر طلب مکتوب یا اشاره‌ای و امثال آنها نیز صادق است.

[۳۲] (۱) - المقصود بنحو صیغۀ افعال: أیة صیغۀ و کلمۀ تؤدي مؤداهای الدلالة علی الطلب و البعث، کالفعال المضارع المقرون بلام

الأمر أو المجرّد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قلنا: «تصلی. تغتسل. اطلب منك كذا» أو جملة اسمیة نحو: «هذا مطلوب منك» أو

اسم فعل نحو: «صه و مه و مهلا»، و غیر ذلك. (المؤلف)

[۳۳] (۱) - مقصود از مثل صیغۀ افعال، هر صیغۀ و کلمۀ‌ای است که معنای طلب و بعث را برساند مثل فعل مضارعی که با لام امر

باشد و یا بدون لام برای انشاء طلب بیاید مثل: تصلی، تغتسل، اطلب منك كذا، یا جمله اسمیه باشد مثل: هذا مطلوب منك، یا اسم

فعل باشد مثل: صه (ساکت شو) و مه (صبر کن) و مهلا (مهلت بده) و غیر این‌ها.

[۳۴] (۱) - النساء / ۱۰۳ - الحج / ۷۸ - المجادلة / ۱۳.

[۳۵] (۲) - المائدة / ۱.

[۳۶] (۳) - فصلت / ۴۰.

[۳۷] (۴) - البقره / ۲۳.

[۳۸] (۱) - در شرح معالم الدین نوشته ملا صالح مازندرانی (ره) پانزده معنای زیر برای صیغۀ امر آمده است: ۱- وجوب ۲- ندب

۳- اباحه ۴- تهدید ۵- ارشاد ۶- امتنان ۷- اکرام ۸- تسخیر ۹- تعجیز ۱۰- اهانه ۱۱- تسویه ۱۲- دعا ۱۳- تمنی ۱۴- احتقار ۱۵-

تکوین. (غ)

[۳۹] (۱) - المائدة/ ۲.

[۴۰] (۱) - چون امر که همه جا ظهور در وجوب دارد، اگر در اینجا ظهور در وجوب ندارد، به طریق اولی معنای دیگر یعنی اباحه را هم افاده نمی‌کند (غ).

[۴۱] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۴۲] (۱) - آل عمران/ ۱۳۳.

[۴۳] (۲) - البقرة/ ۱۴۸ - المائدة/ ۴۸.

[۴۴] (۱) - المرة و التكرار لهما معنیان: الأول: الدفعة و الدفعات، الثانی: الفرد و الأفراد، و الظاهر أن المراد منهما فی محل النزاع هو المعنى الأول. و الفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبیعة المطلوبة، و قد تتحقق بافراد متعددة إذا جیء بها فی زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقاً، كما أن الافراد أعم مطلقاً من الدفعات، لأن الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعة واحدة و قد تحصل بدفعات. (المؤلف)

[۴۵] (۱) - حق اینست که دو آیه فوق، ظهور در لزوم مسارعه دارند، البته مسارعه و مسابقه در هر چیزی به حسب خودش می‌باشد: مسارعه در واجبات، واجب و در مستحبات مستحب است و اصلاً مسارعه چیزی جز فوریت نیست. (غ)

[۴۶] (*) مره و تکرار دو معنا دارند: (اول): دفعه و دفعات، (دوم) فرد و افراد، و روشن است که مراد از این دو در محل نزاع علما، معنای اول است و فرق این دو معنی اینست که دفعه (یک بار) گاهی با یک فرد واحد از طبیعت مطلوب (چیزی که مطلوب آمر است) تحقق پیدا می‌کند و گاهی با افراد متعدد و این، زمانی است که افراد متعدد در یک زمان واقع شوند و بنابراین دفعه نسبت به فرد، اعم مطلق است، كما اینکه افراد نسبت به دفعات، اعم مطلق است چون - همان گونه که گفتیم - افراد گاهی در دفعه واحد محقق می‌شوند و گاهی در دفعات مکرر تحقق می‌یابند.

[۴۷] (۱) - المائدة/ ۶.

[۴۸] (*) حق این است که در اینجا، وجوب فعلیت دارد، امّا واجب، معلق است، یعنی واجب - مثل حج - واجب مطلق معلق است. پس منافات ندارد که بگوئیم حج، واجب مطلق و در عین حال معلق است، یعنی ملازمه‌ای بین مطلق و منجز برقرار نیست كما اینکه ملازمه‌ای بین مشروط و معلق وجود ندارد. (غ)

[۴۹] (*) می‌توان گفت اداء، به معنای انجام فعل در وقتی است که شارع تعیین کرده و در خارج از آن، قضاء است مگر اینکه گفته شود چون خارج وقت نیز با تعیین و اجازه خود شارع است، اداء محسوب می‌شود. حق این است که نزاع لفظی است و به معنای اعتباری اداء و قضاء برمی‌گردد (غ).

[۵۰] (۱) - راجع کتاب المنطق، للمؤلف، الجزء الأول، ص ۸۳، عن معنى البين و أقسامه.

[۵۱] (*) - در توضیح معنای بین و اقسام آن ر. ک: المنطق، همین مؤلف، جزء ۱، ص ۷۹.

[۵۲] (۱) - الاسراء/ ۲۳.

[۵۳] (۱) - النور/ ۳۳.

[۵۴] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۵۵] (۱) - یعنی در شک بین عینی یا کفائی، مقتضای اطلاق، عینی بودن است، كما اینکه در شک بین تعیینی یا تخییری، مقتضای اطلاق، تعیینی بودن است. (غ)

[۵۶] (۱) - این مثال قابل مناقشه است زیرا نماز روزانه و نماز آیات، در حقیقت دو نمازند و نه یک نماز (غ).

[۵۷] (۱) - اگر اشتراک در اسم و حقیقت نباشد، اصلاً از محل بحث خارج است. (غ)

- [۵۸] (۲) - چون مسبب تابع سبب است و هر قاعده‌ای در جانب سبب باشد، در جانب مسبب نیز همان قاعده جاری است و لذا حق این است که تفکیک این دو مسئله، ذهنی است و آلا نتیجه عملی آن‌ها یکی است. (غ)
- [۵۹] (۳) - اگر عدم تداخل، مقتضای حکم عقل است، دیگر استثناء ندارد چون در احکام عقلی، استثناء و تخصیص راه ندارد. (غ)
- [۶۰] (۴) - به نظر ما، حیثیت‌ها متفاوت است و لذا دو صدقه واجب است و یک صدقه، برای هر دو امثال کافی نیست. (غ)
- [۶۱] (۱) - المائدة / ۳۸.
- [۶۲] (۱) - النساء / ۲۳.
- [۶۳] (۱) - ربیبه: دختر زن.
- [۶۴] (۲) - حجر، حجر: کنار مردم، دامن انسان.
- [۶۵] (۱) - البقرة / ۱۸۷.
- [۶۶] (۱) - موضوعا یعنی وجود روزه - مثلا - و حکما یعنی وجوب روزه در مثال: **أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**. (غ) E.
- [۶۷] (۱) - آل عمران / ۱۴۴.
- [۶۸] (۲) - الرعد / ۷ - النازعات / ۴۵.
- [۶۹] (۳) - البقرة / ۲۴۹.
- [۷۰] (۱) - الای و صفی به معنای غیر، خودش اعراب نمی‌گیرد و کلمه ما بعد آن اعراب می‌گیرد و در اینجا درهم است و اگر الای استثنائیه باشد، درهم و درهما هر دو جایز است، بنابراین در مثال فوق شک می‌کنیم که الای، وصفی است یا استثنائی. (غ)
- [۷۱] (۱) - المؤمنون / ۷۰.
- [۷۲] (۲) - الفاتحة / ۵.
- [۷۳] (۱) - زنی تیزهوش در دوران جاهلیت عرب. (غ)
- [۷۴] (۱) - المائدة / ۳۸.
- [۷۵] (۱) - لقب، صفتی است که به صورت علم، مشعر به مدح و یا ذم افراد باشد مثل رشید که لقب هارون عباسی است. (غ)
- [۷۶] (۱) - المقصود من الدلالة الالتزامية، ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية الى الالتزامية لانها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما. (المؤلف)
- [۷۷] (۱) - وصف که منفصل از موصوف است، به نظر مصنف علیتی برای اعضای حکم ندارد، چه رسد به لقب که منفصل از موصوف ذکر نمی‌شود و لذا اصلا دلالتی بر انحصار حکم ندارد. (غ)
- [۷۸] (۱) - يوسف / ۸۲.
- [۷۹] (۱) - مقصود از دلالت التزامی در اینجا، اعم از دلالت التزامی به اصطلاح منطقیان است، چرا که دلالت تضمینی به التزامی بازمی‌گردد زیرا دلالت تضمینی، تمام نیست مگر آنجا که جزء، لازمه کل باشد و بنابراین دلالت تضمینی، از جهت ملازمه بین جزء و کل است.
- [۸۰] (۱) - الکنایه لفظ أطلق و ارید به لازم معناه مع جواز اراده ذلك المعنى: کنایه لفظی است که ذکر می‌شود و مراد از آن، لازم معنایش می‌باشد و جایز است که خود همان معنی اراده شود. ر. ک: البلاغه و الواضحه، ص ۱۲۵.
- [۸۱] (۲) - وقتی به کنایه می‌گوئیم خاکستر خانه زید زیاد است (زید کثیر الرماد) اگر در خانه‌اش اصلا خاکستر نباشد، این عبارت صحیح نیست مگر اینکه مهمان‌نوازی زید مقصود باشد و در این صورت از قبیل دلالت اقتضاء خواهد بود نه تنبیه، زیرا صحت و صدق کلام متوقف بر معنای لازم است (غ).

[۸۲] (۱) - الاحقاف / ۱۵.

[۸۳] (۲) - البقره / ۲۳۳.

[۸۴] (۱) - در نهی، چنین نیست زیرا بایستی تمام افراد و مصادیق در تمام حالات، ترک شود.

[۸۵] (۱) - مثل تغییری که با خون در آبی قرمز رنگ، پدید می آید. (غ)

[۸۶] (۱) - سیأتی فی مباحث الحجّه: ان قوام حجیه الشیء بالعلم، لأنه انما يكون الشیء صالحا لأن یحتج به المولی علی العبد اذا كان واصلا بالعلم، فالعلم مأخوذ فی موضوع الحجّه. فعند الشک فی حجیه شیء یرتفع موضوعها، فیلعلم بعدم حجیته. و معنی الشک فی حجیته احتمال انه نصبه الشارع حجّه واقعا علی تقدیر وصوله. و حیث لم یصل یقطع بعدم حجیته فعلا فیزول ذلك الاحتمال البدوی عند الالتفات الی ذلك، لا انه حین الشک فی الحجیه یقطع بعدم الحجیه و الا للزم اجتماع الشک و القطع بشیء واحد فی آن واحد و هو محال. (المؤلف)

[۸۷] (۱) - در مباحث حجّت خواهد آمد که قوام حجّیت شیء، به علم است چون وقتی یک شیء صلاحیت دارد مولی به وسیله آن بر عبد احتجاج کند که آن شیء به عبد برسد. پس علم در موضوع حجّت، مأخوذ است و لذا اگر شک در حجّیت چیزی بشود، موضوع حجّیت از بین می رود و در نتیجه علم به عدم حجّیت اش حاصل می شود. و معنای شک در حجّیت چیزی این است که احتمال بدهیم شارع آن را بر فرض وصول، حجّت قرار داده است و چون فعلا قطع به حجّیت آن نداریم همان احتمال بدوی حجّیت نیز - اگر به درستی التفات و دقت به فرض فوق داشته باشیم - زائل می شود، نه اینکه هنگام شک در حجّیت، قطع به عدم حجّیت پیدا کنیم و الا لازم می آید که در آن واحد، قطع و شک نسبت به شیء واحد، اجتماع کنند و این محال است.

[۸۸] (۲) - شاید وجه آن تمسک به آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» E باشد. (غ)

[۸۹] (۱) - یعنی تخصصا خارج است نه تخصیصا (غ).

[۹۰] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۹۱] (۱) - و توضیح ذلك: ان کل عام ظاهر فی العموم لا بدّ ان یتضمن ظهورین:

۱) ظهوره فی عدم منافاه ایه صفة من الصفات أو اى عنوان من العناوین لحکمه.

۲) ظهوره فی عدم وجود المنافی أيضا.

ای انه ظاهر فی عدم المنافاه و عدم المنافی معه. فان معنی ظهور عموم «اکرم جیرانی» - مثلا - انه لیس هناک صفة أو عنوان ینافی الحکم بوجوب اکرام الجیران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، کما ان معناه أيضا انه لیس یوجد فی الجیران من فیه صفة أو عنوان ینافی الحکم بوجوب اکرامه. و هذا واضح لا غبار فیه.

فاذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور فی العموم مخصص منفصل لفظی، کما لو قال فی المثال المتقدم: «لا تکرّم الأعداء من جیرانی» فان هذا المخصص لا شک فی انه یكون ظاهرا فی أمرین:

۱) ان صفة العداوة منافیه لوجوب الاکرام.

۲) ان فی الجیران من هو علی صفة العداوة فعلا - او یتوقع منه ان یكون عدوا، و الا - لو لم یوجد العدو و لا - یتوقع فیهم لکان هذا التخصیص لغوا و عبثا لا یصدر من الحکیم.

و علی ذلك فیکون المخصص اللفظی مزاحما للعام فی الظهورین معا، فیسقط عن الحجیه فیهما معا. فاذا -

[۹۲] (۱) - و توضیح مطلب بدین قرار است: هر عامی که ظاهر در عموم است، لزوما مشتمل بر دو ظهور است:

۱) یکی ظهور در اینکه هیچ صفتی از صفات یا هیچ عنوانی از عناوین، منافاتی با حکم عام ندارد.

۲) ظهور دوم در اینکه در بین مصادیق، مصداق منافی با عام نیز وجود ندارد.

مثلاً- معنای ظهور عموم (همسایه‌های مرا اکرام کن) این است که: هیچ صفتی و یا عنوانی مثل عداوت یا فسق یا امثال این‌ها که با حکم وجوب اکرام همسایه‌ها منافی باشد، وجود ندارد، کما اینکه معنایش این است که در بین همسایه‌ها کسی نیست که صفتش یا عنوانش با لزوم اکرامش منافات داشته باشد و این مطلب، واضح است و ابهامی ندارد.

حال اگر پس از انعقاد این ظهور در عموم، مخصص منفصل لفظی‌ای وارد شود مثلاً مولی بگوید:

دشمنان از بین همسایه‌ها را اکرام نکن، این مخصص بدون شک ظهور در دو امر دارد:

۱) یکی اینکه صفت عداوت با وجوب اکرام منافات دارد.

۲) در بین همسایگان کسی هست که صفت عداوت بالفعل در او موجود است و یا انتظار می‌رود که از دشمنان باشد. و الا اگر در بین آنان، دشمنی نباشد و یا توقع دشمنی کسی نرود، این تخصیص لغو و عبث است و از فرد حکیم صادر نمی‌شود.

و بنابراین مخصص لفظی در هر دو ظهور با عام تراحم دارد و لذا عام در هر دو ظهور از حجیت ساقط می‌شود و لذا اگر در فردی از همسایه‌ها شک کنیم که دشمن است یا نه، نمی‌توان در آن مورد به عام تمسک کرد و او را به حکم عام ملحق نمود، چرا که عام در شمولش نسبت به این فرد از حجیت ساقط شده است. چونکه این فرد مردد است بین اینکه داخل در گروهی باشد که عام در آنها حجیت است (افراد واجب الاکرام) و بین اینکه داخل در گروهی باشد که خاص در آنها حجیت است (افرادی که — شککنان فی فرد من الجیران انه عدو أو لا، فلا- مجال فيه للتمسک بالعام فی الحاقه بحکمه، لسقوط العام عن حجیته فی شموله له، اذ یکون هذا الفرد مرددا بین دخوله فیما اصبح العام حجة فيه و بین دخوله فیما کان الخاص حجة فيه.

اما لو کان هناك مخصص لثبی، کما لو حکم العقل - مثلاً- بأن العداوة تنافی وجوب الاکرام، فان هذا الحکم من العقل لا یتوقف علی ان یکون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل یحکم بهذا الحکم سواء کان هناك أعداء أم لم یکونوا ابدا، اذ لا مجال للقول بأنه لو لم یکن هناك أعداء لکان حکم العقل لغوا و عبثا، کما هو واضح بأدنی تأمل و التفات. و علیه، فالحکم العقلی هذا لا یزاحم الظهور الثانی العام، أعنی ظهوره فی عدم المنافی، فظهوره الثانی هذا یتقی بلا مزاحم.

فاذا شککننا فی فرد من الجیران انه عدو أو لا- فلا- مانع من التمسک بالعام فی ادخاله فی حکمه، لأنه لا یکون هذا الفرد مرددا بین دخوله فی هذه الحجة أو هذه الحجة، اذ المخصص اللببی حسب الفرض لا یقتضی وجود المنافی و لیس حجة فيه، اما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البیان ان الفرق عظیم بین المخصص اللببی و المخصص اللفظی من هذه الناحیه، لأنه فی المخصص اللببی یتقی العام حجة فی ظهوره الثانی من دون ان یکون المخصص متعرضا له، و لا یسقط العام عن الحجیه فی ظهوره الا بمقدار المزاحمه لا أكثر. و هذا بخلاف المخصص اللفظی فانه ظاهر فی الأمرین معا کما قدمناه، فیکون مزاحما للعام فیهما معا.

و لا فرق فی المخصص اللببی بین ان یکون ضروريا أو یکون غیر ضروری، و لا بین ان یکون کاشفا عن تقیید موضوع العام أو کاشفا عن ملاک الحکم، فانه فی جمیع هذه الصور لا یقتضی وجود المنافی. و بهذا التحریر للمسأله یتجلی مرام الشیخ الاعظم قدس سره انه الأولی بالاعتماد. (المؤلف)- نباید اکرام شوند).

و اما اگر مخصیص لثبی باشد مثل اینکه عقل - مثلاً- حکم کند به اینکه عداوت با وجوب اکرام تنافی دارد، چنین حکمی از ناحیه عقل متوقف بر این نیست که دشمن بالفعلی و یا کسی که توقع دشمنی او می‌رود در کار باشد، بلکه عقل چنین حکمی صادر می‌کند چه دشمنانی موجود باشند و چه اصلا وجود نداشته باشند. زیرا نمی‌توان گفت که اگر دشمن در کار نباشد، حکم عقل لغو و بیهوده است، چه اینکه این مطلب با کمترین تأمل و دقت، واضح است. و بنابراین، این حکم عقلی مزاحمتی با ظهور دوم عام یعنی ظهورش در عدم مصداق منافی، ندارد و لذا ظهور دوم عام، بدون مزاحم به قوت خود باقی است.

حال اگر در فردی از همسایه‌ها شک کنیم که آیا دشمن است یا نه، مانعی برای تمسک به عام در ادخال فرد در حکم عام وجود ندارد، زیرا این فرد مردّد بین دخول در این حجّت (عام) یا آن حجّت (خاص) نیست چرا که به حسب فرض، مخصّص لثبی، مقتضی وجود منافی نبوده و در آن، حجّت نیست و اما عام در آن مورد (فرد مشکوک) بدون مزاحم، حجّت است.

*** با این توضیحات، روشن شد که بین مخصّص لثبی و مخصّص لفظی از این جهت (تزامم با ظهور عام) فرقی بزرگ وجود دارد، چون در مخصّص لثبی، عام در ظهور دومش همچنان حجّت است بدون اینکه مخصّص، متعرض آن شود و عام در ظهور خود از حجّت ساقط نمی‌شود مگر به مقدار التزامم با خاص نه بیشتر. به خلاف مخصّص لفظی که - چنان که گفتیم - ظهور در هر دو مطلب دارد: (تنافی صفت و وجود فرد دارای صفت) و لذا در هر دو ظهور، التزامم با ظهور عام است.

و فرقی نیست که مخصّص لثبی، ضروری (بدیهی) باشد و یا غیر بدیهی باشد و فرقی نیست که کاشف از تقیید موضوع عام باشد یا کاشف از ملاک حکم باشد، چرا که در تمام این صور، مقتضی وجود منافی نیست و با این بیان از مسئله، روشن می‌شود که مرام شیخ اعظم انصاری (ره) اولی به اعتماد (و برای پذیرش شایسته تر) است.

[۹۳] (۱) - البقره / ۲۲۸.

[۹۴] (۱) - الاستخدام: هو ان يراد بلفظ له معنيان في ضمير احد المعنيين و في ضمير آخر المعنى الثاني: معنای استخدام این است که از لفظی که دو معنا دارد، در یک ضمیر یک معنا و در ضمیر دیگر، معنای دیگر اراده شود. (غ).

[۹۵] (۱) - النور / ۴، ۵.

[۹۶] (۱) - در مثال، مناقشه است زیرا در آیه فقط ضمیر ذکر شده و موضوع تکرار نشده است و از این جهت فرقی بین دو مثال فوق نیست (غ).

[۹۷] (۱) - المائدة / ۱.

[۹۸] (۲) - النجم / ۲۸ - یونس / ۳۶.

[۹۹] (۳) - الحجرات / ۶.

[۱۰۰] (۱) - مفهوم مخالف این است که عقد مضارع عربی، صحیح نیست و مفهوم موافق این مفهوم اول این است که عقد فارسی، صحیح نیست. حال بحث این است که آیا از مفهوم هم می‌توان دوباره مفهوم گرفت؟ ظاهراً تعبیر «ان ثبت» ناظر به این نکته است (غ).

[۱۰۱] (۱) - با نظر دقیق فلسفی و عقلی، تقارن ممکن نیست. (غ)

[۱۰۲] (۱) - و قد اضطررنا الى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار. و نعتقد ان الطالب المبتدئ الذي ينتهي الى هنا يكون على استعداد كاف لفهم هذه الأبحاث. و اضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسة في فهم الطالب لكثير من الأبحاث التي قد ترد عليه فيما يأتي. (المؤلف)

[۱۰۳] (۱) - و ما مجبور شدیم که از شیوه اختصار در این کتاب خارج شویم و معتقدیم دانش پژوهی که به اینجا می‌رسد، استعداد کافی برای فهم این بحث‌ها را دارد و ضرورت طرح این بحث به خاطر نیاز شدید طلاب به این مبحث در فهم بسیاری از بحث‌های آینده است.

[۱۰۴] (۱) - و قد تقال «الماهیة بشرط لا شیء» و يقصدون بذلك الماهیة المجردة علی وجه یكون کل ما یقارنها یعتبر زائدا علیها. (المؤلف)

[۱۰۵] (۱) - و گاهی «ماهیت بشرط لا شیء» گفته می‌شود و مقصود از آن ماهیت مجرد است به نحوی که هر امر مقارن با ماهیت، زائد بر آن محسوب گردد.

- [۱۰۶] (۱) - برخی از مدققین، حمل فصل اخیر بر ماهیت را حمل اولی می‌دانند (غ).
- [۱۰۷] (۱) - در ضروریه بشرط المحمول می‌گوئیم: مثلاً: زید الشاعر شاعر که تغایر بین موضوع و محمول، تغایر مفهوم و مصداق است. (غ).
- [۱۰۸] (۱) - یعنی همان گونه که تصور موضوع و محمول، جنبه ابزاری دارد، اعتبارات سه‌گانه نیز جنبه ابزاری دارند و جزء موضوع نیستند. (غ).
- [۱۰۹] (۲) - یعنی اگر اعتبار و لحاظ ذهنی نباشد، وضع صورت نمی‌گیرد نه اینکه اعتبار و لحاظ، قید یا جزء موضوع له باشد (غ).
- [۱۱۰] (۱) - یعنی ماهیت مهمل مبهم «من حیث هی» را لا بشرط مقسمی دانسته‌اند.
- [۱۱۱] (۲) - در متن عربی، موضوع آمده و لکن وضع، صحیح است (غ).
- [۱۱۲] (۱) - المائدة / ۴.
- [۱۱۳] (۱) - قبل از تعلق و جوب به صلاه، نمی‌توان نماز را به دو قسم کرد: نماز با قصد قربت و نماز بی قصد قربت (غ).
- [۱۱۴] (۱) - یکی از فرق‌های بین وجود قدر متیقن و انصراف این است که قدر متیقن فقط در مقام مخاطب بین مخاطب و مخاطب است، اما انصراف عمومیت دارد یعنی مدعی انصراف می‌گوید برای همه، انصراف دارد. (غ)
- [۱۱۵] (۱) - منظور ما از کف دست، باطن دست است و لو مسح به وسیله سر انگشتان دست باشد (غ).
- [۱۱۶] (۱) - در اطلاق بدلی، یک عبد باید آزاد شود ولی نمی‌دانیم باید مؤمن باشد یا نه. اما در اطلاق شمولی، با رد مفهوم وصف، مطلق می‌گوید در همه گوسفندان زکات هست و مقتید می‌گوید در بعضی زکات هست و لذا منافاتی با هم ندارند. اما به نظر می‌رسد در این فرض نیز، ظهور مقتید بر مطلق تقدم دارد و قرینه بر آن است و لذا باید از ظهور مطلق، دست کشید و به اظهر تمسک کرد. (غ)
- [۱۱۷] (۱) - راجع بحث المغالطات اللفظیه من الجزء الثالث من کتاب المنطق للمؤلف ص ۴۲۱ تجد ما یعینک علی احصاء اسباب اجمال اللفظ.
- [۱۱۸] (۲) - الفتح / ۲۹.
- [۱۱۹] (۱) - به بحث مغالطات لفظی در جزء سوم از کتاب المنطق نوشته مؤلف ص ۱۴۳ (متن عربی) مراجعه کن تا به مطالبی که شما را در شمارش اسباب اجمال لفظ کمک می‌کند، دست یابی.
- [۱۲۰] (۲) - اهل سنت به این آیه استدلال می‌کنند که همه صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عادل بوده‌اند، اما علماء شیعه استدلال آن‌ها را ناتمام می‌دانند (غ).
- [۱۲۱] (۱) - المائدة / ۳۸.
- [۱۲۲] (۱) - اولی مثل: اکرم زیدا - دومی مثل اینکه اول بگوید: اکرم بعض العلماء و سپس بگوید: ارید منه زیدا (غ).
- [۱۲۳] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.
- [۱۲۴] (۱) - النساء / ۲۳.
- [۱۲۵] (۲) - المائدة / ۱.
- [۱۲۶] (۳) - الأنعام / ۱۳۸.
- [۱۲۷] (۱) - قد یستشکل فی اطلاق اسم الدلیل علی حکم العقل کما یطلق علی الكتاب و السنه و الاجماع. و سیأتی ان شاء الله تعالی فی مباحث الحجّه معنی الدلیل و الحجّه باصطلاح الاصولیین و کیف یطلق باصطلاحهم علی حکم العقل، آی القطع. (المؤلف)
- [۱۲۸] (*) - گاهی در مورد اطلاق اسم «دلیل» بر حکم عقل آن گونه که بر کتاب و سنت و اجماع اطلاق می‌شود، اشکال می‌کنند و

به زودی در مباحث حجت معنای دلیل و حجت در اصطلاح اصولیین و اینکه چگونه این عناوین به اصطلاح اصولی بر حکم عقل یعنی قطع، اطلاق می‌شود، خواهد آمد.

[۱۲۹] (۱) - لیس فی مذهبنا القیاس - اول من قاس هو الابلیس (غ).

[۱۳۰] (۲) - استثنایی مثل: اگر الف ب باشد آنگاه ج د است و لکن الف ب است پس ج د است. اقترانی مثل: الف ب است و هر ب ج است پس الف ج است (غ).

[۱۳۱] (۱) - که هر دو مقدمه عقلی است و ملازمه، معنای روشنی ندارد برخلاف غیر مستقلات که یک مقدمه عقلی و دیگری شرعی است و ملازمه، مفهوم دارد (غ).

[۱۳۲] (۱) - هذا التصویر لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجی للتجرید، ص ۴۴۰، الطبعة الحجرية.

[۱۳۳] (۱) - این تصویر از مذهب اشاعره، منقول از شرح قوشجی بر تجرید است.

[۱۳۴] (۱) - تعبیر «مزیّت» در مورد امور قبیح، محل اشکال است (غ).

[۱۳۵] (۱) - كأن هذا التعبير یرید ان یحاول قائلوه به دعوی ان الغناء کمال للنفس فی سماعه و هو مغالطه و ایهام منهم.

[۱۳۶] (۱) - گویا گوینده این تعبیر می‌خواهد ادعا کند که در شنیدن غناء، کمالی برای نفس حاصل می‌شود در حالی که این ادعا مغالطه و پنداری بیش نیست.

[۱۳۷] (۱) - باید توجه کنیم که طبق نظر مؤلف (ره) هر کمالی، ملائم است ولی هر ملائمی، کمال نیست (غ).

[۱۳۸] (۱) - از تألیفات ملا مهدی نراقی (ره).

[۱۳۹] (۱) - ولا ینافی هذا ان العلم حسن من جهة اخرى و هی جهة کونه کمالا للنفس و الجهل قبیح لکونه نقصانا.

[۱۴۰] (۱) - این مسئله منافاتی با این ندارد که علم از جهت دیگری یعنی کمال بودن برای نفس، حسن است و جهل به خاطر نقص بودن، قبیح است.

[۱۴۱] (۱) - مثال‌هایی که بدان‌ها اشاره شده، محل مناقشه است و تفصیل این مباحث در کتب فلسفه اخلاق، مطرح می‌شود. ر. ک: فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، محسن غروی‌ان، انتشارات یمین، ۱۳۷۷.

[۱۴۲] (۱) - سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مگر خداوند رحمت و شفقت و سایر عواطف مثبت را - همانند عقل - دارا نیست؟ و مگر خداوند همان گونه که خالق عقل است، خالق عواطف نیست؟ پس چه فرقی بین عقل و عاطفه در خداوند وجود دارد؟ پاسخ این سؤال محتاج بحث‌های مفصل کلامی است (غ).

[۱۴۳] (۱) - ترکیب «ظلم ثالث» در متن، می‌تواند اضافه مصدر به فاعل یا مفعول باشد. اما به قرینه عبارت «... سیبا لنجاته» که در سطور بعد آمده، روشن می‌شود ترکیب مزبور، اضافه مصدر به فاعل است (غ).

[۱۴۴] (۱) - یعنی اقتضا دارد ولی علت تامه نیست (غ).

[۱۴۵] (۲) - به تعبیر دیگر می‌توان گفت: علت و اقتضاء در مقام اثبات است نه ثبوت (غ).

[۱۴۶] (۱) - سیاتی ان هناك و جها رابعا لحمل کلامهم علیه بما أولنا به رأی صاحب الفصول الآتی، و هو انکار العقل لملاکات الأحکام الشرعیة. و هو وجه وجیه سیاتی بیانه و تأییده و به تحل عقده النزاع و یقع التصالح بین الطرفين. (المؤلف)

[۱۴۷] (۱) - این نکته خواهد آمد که وجه چهارمی نیز برای حمل کلام اخباریین - به همان گونه که رأی صاحب فصول را در آینده تأویل می‌کنیم - وجود دارد و آن انکار ادراک عقل نسبت به ملاکات احکام شرعیه است و این وجهی وجیه است که بیان و تأییدش به زودی خواهد آمد و از این راه، گره نزاع گشوده شده، مصالحه‌ای بین طرفین صورت می‌گیرد.

[۱۴۸] (۱) - النساء / ۵۹ - المائدة / ۹۲ - النور / ۵۴ - محمد / ۳۳ - التغابن / ۱۲.

[۱۴۹] (۱) - الحق - كما صرح بذلك كثير من العلماء المحققين - ان معنى استحقاق المدح ليس الا - استحقاق الثواب و معنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، بمعنى ان المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازة بالخير، و المراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاة بالشر. و لذا قالوا: ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، و أرادوا به هذا المعنى. (المؤلف)

[۱۵۰] (۱) - همان‌طور که بسیاری از علماء محقق تصریح کرده‌اند، حق این است که معنای استحقاق مدح چیزی جز استحقاق ثواب و معنای استحقاق ذم چیزی جز استحقاق عقاب نیست. یعنی مراد از مدح، اعم از ثواب است زیرا مراد از مدح، مجازات با خیر است و مراد از ذم، اعم از عقاب است زیرا مراد از آن مکافات با شر است. و لذا گفته‌اند: مدح شارع، ثواب او و ذم شارع، عقاب اوست و مرادشان همین معناست.

[۱۵۱] (۲) - یعنی: اگر شارع امر کند که امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» *E را اطاعت کنید، مجازات مخالفت با آن، همان مجازات مخالفت با نماز است و مجازات جداگانه‌ای ندارد، بنابراین امر به اطاعت امر به نماز، امر مولوی جداگانه‌ای نیست. نظیر امر به احتیاط در اطراف علم اجمالی: مثلاً - می‌دانیم یکی از دو لیوان، شراب است و لذا باید احتیاط کنیم و از هیچ کدام نخوریم. حال اگر امر به احتیاط را رعایت نکردیم و با خوردن یکی از دو لیوان که از قضا همان لیوان شراب است، مرتکب شرب خمر شدیم، فقط یک مجازات داریم و آن همان مجازات شرب خمر است و مخالفت با امر به احتیاط، مجازات جداگانه‌ای ندارد (غ).

[۱۵۲] (۱) - قلنا: «یستعین بحکم شرعی» و لم نقل: «ان المقدمه شرعیه»، لتعمیم بحث المستقلات العقلیه لمسأله الأجزاء، فان صغری مسأله الأجزاء هکذا: «هذا الفعل اتیان بالمأمور به شرعاً» و الحکم بأن الفعل اتیان بالمأمور به یستعان فيه بالحکم الشرعی و هو الأمر المفروض ثبوته. (المؤلف)

[۱۵۳] (۱) - اینکه گفتیم «از حکمی شرعی کمک می‌گیرد» و نگفتیم «مقدمه، شرعیه است» برای تعمیم بحث مستقلات عقلیه به مسئله اجزاء است. چون صغرای مسئله اجزاء به صورت زیر است: «این فعل، شرعاً اتیان (انجام) مأمور به است» و در همین حکم به اینکه این فعل، انجام مأمور به است از حکم شرعی کمک گرفته می‌شود و این حکم شرعی، امری است که علی‌الفرض ثابت است.

[۱۵۴] (۱) - الأجزاء: مصدر (أجزأ) أى اغنى عنه و قام مقامه. (المؤلف)

[۱۵۵] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۵۶] (۲) - و اذا صح ان یقال شیء فی هذا الباب فلیس فی اجزاء المأتی به و الاکتفاء بامثال الأمر، فان هذا قطعی كما قلنا فی المتن، و انما الذی یصح ان یقال و یبحث عنه ففی جواز الامتثال مره اخرى بدلا عن الامتثال الأول علی وجه یلغی الامتثال الأول و یکتفی بالثانی. و هو خارج عن مسأله الأجزاء، و یعبر عنه فی لسان الأصولیین بقولهم: «تبدیل الامتثال بالامتثال».

و قد یتصور الطالب ان هذا لا - مانع منه عقلاً، بأن یتصور ان هناك حاله منتظره بعد الامتثال الأول، بمعنی ان نتصور ان الغرض من الأمر لم یحصل بمجرد الامتثال الأول فلا - یسقط عنده الأمر، بل یرقی مجال لامتثاله ثانیاً، لا سیما اذا كان الامتثال الثانی أفضل. و یساعد علی هذا التصویر انه قد ورد فی الشریعه ما یؤید ذلك بظاهره، مثل ما ورد فی باب اعاده من صلی فرادی عند حضور الجماعة: «ان الله تعالى یختار احبهما الیه».

و الحق، عدم جواز تبدیل الامتثال بامثال آخر، لأن الاتیان بالمأمور به بحدوده و قیوده علیه تامه لحصول الغرض، فلا تبقى حاله منتظره بعد الامتثال الأول، فیسقط الأمر لانتهاه أمده كما قلنا فی المتن.

و اما ما ورد فی جواز ذلك فیحمل علی استحباب الاعاده بأمر آخر ندبی، و ینبغی ان یحمل قوله علیه السلام «یختار احبهما الیه» علی ان المراد یختار ذلك فی مقام اعطاء الثواب و الأجر، لا فی مقام امتثال الأمر الوجوبی بالصلاه و ان الامتثال یقع بالثانی. (المؤلف)

[۱۵۷] (۱) - إجزاء: مصدر «أجزأ» است یعنی: بی‌نیاز کرد از آن و جانشین آن شد.

[۱۵۸] (۲) - اگر صحیح باشد در این باب چیزی گفته شود در اجزاء مأتی به (مأمور به) و اکتفاء به امثال امر نیست چرا که این مطلب - چنان که در متن گفتیم - قطعی است. بلکه آنچه باید از آن بحث شود، بحث جواز امثال دوم بعد از امثال اول است به گونه‌ای که دومی، امثال اول را ملغی کند و به امثال دوم اکتفا گردد. و این بحث، خارج از بحث اجزاء است و در زبان اصولیون، از آن تعبیر می‌شود به «تبدیل امثال به امثال».

و گاهی دانش‌پژوه گمان می‌کند که چنین چیزی عقلا معنی ندارد بدین صورت که حالت منتظره‌ای بعد از امثال اول تصور شود. یعنی چنین تصور می‌کنیم که غرض از امر به مجرد امثال اول حاصل نشده و لذا امر در نزد مکلف ساقط نمی‌شود، بلکه هنوز مجال برای امثال دوم باقی است به خصوص اگر امثال دوم، افضل باشد. در مساعدت و تأیید این تصویر، مطالبی در شریعت وارد شده که ظاهر در تأیید می‌باشند مثل آنچه در باب اعاده نماز کسی که با حضور جماعت، فرادی می‌خواند آمده که: «خداوند آن را که محبوب‌تر است انتخاب می‌کند». و حق این است که تبدیل امثال به امثال دیگر جایز نیست چون انجام مأمور به با تمام حدود و قیودش علت تامه حصول غرض است و لذا حالت منتظره‌ای بعد از امثال اول باقی نمی‌ماند و لذا همان‌طور که در متن گفتیم به خاطر انتهاء عمر امر، امر ساقط می‌شود. — و امّا آنچه در جواز این کار وارد شده، حمل بر استحباب اعاده به خاطر امر دیگر استحبابی (ندبی) می‌شود و به جاست که قول امام که فرموده «خدا آن را که محبوب‌تر است انتخاب می‌کند» حمل بر این معنا شود که خداوند در مقام اعطاء ثواب و اجر چنین می‌کند نه در مقام امثال امر و جویی به نماز و نه اینکه امثال به سبب دومی صورت می‌گیرد.

[۱۵۹] (۱) - لأنه اذا لم یجز البدار، فان ابتدر فعمله باطل فكيف یجزئ، و ان یتدر فلا یبقی مجال لزوال العذر فی الوقت حتی یتصور الأداء. (المؤلف)

[۱۶۰] (۱) - چون اگر بدار (سرعت‌گیری) جایز نباشد و درعین حال مکلف سریعا عمل را در اول وقت انجام دهد، عملش باطل است و عمل باطل چگونه مکفی است؟ و اگر در عمل سرعت نگیرد، دیگر مجالی برای زوال عذر در وقت نیست تا اداء تصور شود.

[۱۶۱] (۱) - البقرة / ۱۸۵.

[۱۶۲] (۱) - النساء / ۴۳ - المائدة / ۶.

[۱۶۳] (۱) - چون اصالة الاطلاق از اصول لفظیه است و بر اصل عملی مقدم می‌باشد (غ).

[۱۶۴] (۱) - الجاهل القاصر، من لم یتمكن من الفحص أو فحص فلم یعثر. و یقابله المقصر، و هو بعكسه. و الأحكام منجزة بالنسبة الى المقصر لحصول العلم الاجمالي بها عنده، و العلم منجز للاحكام و ان كان اجماليا فلا یكون معذورا. بل الاحتمال وحده بالنسبة اليه یكون منجزا و سیأتی البحث عن ذلك فی «مباحث الحجّة». (المؤلف)

[۱۶۵] (۱) - جاهل قاصر کسی است که قدرت بر فحص ندارد و یا فحص کرده ولی به دلیلی دست نیافته است. در مقابل قاصر، جاهل مقصر است که برعکس اوست و احکام در حق مقصّر، منجزند، چرا که او علم اجمالی بدان‌ها دارد و علم، گرچه اجمالی باشد منجز احکام است و لذا مقصّر، معذور نیست. بلکه صرف احتمال به تنهایی در حق او منجز است و بحث در این باب به زودی در مباحث حجّت می‌آید.

[۱۶۶] (۱) - راجع عن معنی الملازمة و أقسامها الثلاثة، الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ۸۳.

[۱۶۷] (۲) - راجع دلالة الاشارة، المقصد الأول، فانه ذكرنا هناك ان دلالة الاشارة ليست من الظواهر فلا تدخل فی حجة الظهور، و انما حجيتها - علی تقدیره - من باب الملازمة العقلية. (المؤلف)

[۱۶۸] (۱) - درباره معنای ملازمه و اقسام سه‌گانه آن رجوع کن به: جزء اول از کتاب المنطق از مؤلف، ص ۷۹، چاپ دوم (عربی).

- [۱۶۹] (۲) - درباره دلالت اشاره به جزء اول همین کتاب، ص ۱۳۵ (عربی) مراجعه کن، در آنجا گفتیم که دلالت اشاره از ظواهر نیست و لذا در حجیت ظهور داخل نمی‌شود و بر فرض حجیت از باب ملازمه عقلیه است.
- [۱۷۰] (۱) - یری السید الجلیل المحقق الخوئی ان المقدمه أمر قابل لاین یأتی به الفاعل مضافا به إلی المولی، فیرتب علی فعلها الثواب إذا اتی بها كذلك. و لا ملازمه عنده بین ترتب الثواب علی عمل و عدم استحقاق العقاب علی ترکه، و لا یفرق فی ذلك بین القول بوجوب المقدمه و عدمه. و هو رأی وجیه باعتبار ان فعل المقدمه یعد شروعا فی امثال ذیها. (المؤلف)
- [۱۷۱] (۱) - رأی سید بزرگوار محقق خوئی (ره) این است که مقدمه امری است که قابلیت دارد فاعلش آن را به مولی منسوب کند) و بگوید مولی آن را واجب کرده) و بنابراین اگر با این نیت انجام دهد، ثواب بر آن مترتب می‌شود. و در نظر ایشان ملازمه‌ای بین ترتب ثواب بر عملی و عدم استحقاق عقاب بر ترکش نیست. و فرقی نیست که قائل به وجوب مقدمه یا عدم وجوب آن باشیم. و این نظر وجیه است چرا که انجام مقدمه، شروع امثال ذی المقدمه است.
- [۱۷۲] (۱) - ممکن است کسی بگوید که بنابراین، همه واجبات، مشروطند و در این صورت واجب مطلق نداریم؟ پاسخ این است که مشروط و مطلق، دو مفهوم اضافی و نسبی هستند و لذا نسبت به شروط عامه، همه واجبات مشروطاند و لکن نسبت به غیر شروط عامه، برخی مطلق و برخی مشروط می‌باشند (غ).
- [۱۷۳] (۱) - ان الفرق بین الجزء و الشرط هو انه فی الجزء یكون التقييد و القيد معا داخلين فی المأمور به، و اما فی الشرط فالتقييد فقط یكون داخلا و القيد یكون خارجا، یعنی ان التقييد یكون جزءا تحلیلیا للمأمور به اذ یكون المأمور به - فی المثال - هو الصلاة بما هی مقیده بالطهاره، أي ان المأمور به هو المركب من ذات الصلاة و التقييد بوصف الطهاره. فذات الصلاة جزء تحلیلی و التقييد جزء تحلیلی آخر. (المؤلف)
- [۱۷۴] (۱) - فرق بین جزء و شرط این است که در جزء، تقييد و قيد هر دو در مأمور به داخلند و اما در شرط، فقط تقييد داخل است ولی قيد، خارج است. یعنی تقييد جزء تحلیلی در مأمور به است زیرا مأمور به - در مثال - نماز از آن حیث که مقید به طهارت باشد، است یعنی مأمور به، مرکب از ذات نماز و تقييد به وصف طهارت است. پس ذات نماز یک جزء تحلیلی و تقييد، جزء تحلیلی دیگر است.
- [۱۷۵] (۱) - حاصل آنکه در شق اول، محقق اصفهانی (معروف به کمپانی) با بعض الاعاظم موافقند که شرط شرعی بایستی واجب نفسی باشد و لذا با عنوان مقدمه داخله بالمعنی الاعم موافق نیستند و معتقدند که این شرط هیچ فرقی با اجزاء ندارد و اما در شق دوم، ایشان وجوب نفسی را برای قيد مزبور، نمی‌پذیرند و آن را مانند سایر اجزاء نمی‌شمارند (غ).
- [۱۷۶] (۱) - ممکن است گفته شود بنابراین خود اشتراط بایستی همچون واجب نفسی، و لو مترتا و متأخرا، دارای وجوب نفسی باشد (غ).
- [۱۷۷] (۲) - مثلا جستجو کردن برای تهیه مهر نماز، مقدمه جزء نماز یعنی سجده است اما خودش جزء نماز نیست. همین‌طور وضو گرفتن، مقدمه تقييد نماز به طهارت است که مقدمه داخلیه می‌باشد، ولی خود وضو، مقدمه خارجیه است و جزء نماز نیست. (دقت شود)، (غ).
- [۱۷۸] (۱) - اگر اجازه را کاشف بدانیم، مشروط متقدم بر شرط می‌شود و اما اگر اجازه را ناقل بدانیم، مشروط مقارن و یا متأخر از شرط می‌شود (غ).
- [۱۷۹] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.
- [۱۸۰] (۱) - یعدّ: شمرده نمی‌شود - یعد: دوباره باز نمی‌گردد (غ).
- [۱۸۱] (۱) - مثلا اگر کسی لباس نجس خود را نه برای نماز، تطهیر کند ولی بعد از تطهیر تصمیم بگیرد که نماز بخواند، این تطهیر

متصف به وجوب غیر می شود چون مقدمه موصله است، چه مکلف قصد وصول کرده باشد و چه قصد وصول نکرده باشد. ر. ک: مصطلحات الأصول، آیه الله مشکینی اردبیلی، ص ۲۴۷، (غ).

[۱۸۲] (۱) - أول من تبه الى ذلك و أقام عليه البرهان بالاسلوب الذي ذكرناه - فيما أعلم - استاذنا المحقق الاصفهاني قدس سره، و قد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي رحمه الله. و كذلك ذهب الى هذا القول و أوضحه سيدنا المحقق الحكيم رحمه الله في حاشيته على الكفاية. (المؤلف)

[۱۸۳] (۱) - تا آنجا که ما می دانیم اولین کسی که متوجه این نکته گردیده و با اسلوبی که ما ذکر کردیم، بر این مطلب برهان اقامه نموده، استاد ما محقق اصفهانی قدس سره است و سید بزرگوار محقق خوئی (ره) نیز موافق این رأی است و همچنین سید بزرگوار محقق حکیم (ره) در حاشیه اش بر کفایه، همین قول را برگزیده و آن را توضیح داده است.

[۱۸۴] (۱) - حذو القدّة بالقدّة: کنایه از مطابقت است مثل وقتی که دو حشره در فضا دقیقاً به دنبال هم حرکت می کنند (غ).

[۱۸۵] (۱) - مثلاً وقتی شما مشغول قدم زدن (مباح) در باغی هستید، در این حال تارک یک فعل حرام مثل غصب هستید و چون ترک غصب واجب است و در حال حاضر «ترک غصب» بر قدم زدن شما صادق است، پس قدم زدن شما مصداق واجب است (غ).

[۱۸۶] (۱) - به نظر می رسد در بیان مصنف (ره) به خوبی تبیین نشده است که چرا «عدم مانع در وجود» از مقدمات نیست. ملا صدرا (ره) در کتاب اسفار، عدم ضد را مصحح وجود ضد دیگر شمرده است، ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۴۹، طبع مصطفوی (غ).

[۱۸۷] (۱) - حاصل آنکه مصنف (ره) فرمود: این ثمره متوقف بر این قول است که بگوئیم در عبادت عبادت، وجود امر بالفعل لازم نیست و الا اگر بگوئیم امر بالفعل لازم است، چه قائل به اقتضا باشیم و چه نباشیم، ضد عبادی چون امر بالفعل ندارد، باطل است. امیرا محقق ثانی می گوید: خیر بفرض که در عبادت، امر را لازم بدانیم، در صورتی که قائل به اقتضاء باشیم، ضد عبادی ناصحیح است ولی اگر قائل به اقتضاء نباشیم، ضد عبادی صحیح خواهد بود (غ).

[۱۸۸] (۱) - اما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر فعلاً و ان الأمر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده، ففى غنى عن القول بالترتب لتصحیح العبادة فى مقام المزاحمة بين الضدين الأهم و المهم كما تقدم.

[۱۸۹] (۱) - ولی ما که می گوئیم صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی نیست و امر به شئی مقتضی نهی از ضد نمی باشد، بنابراین برای تصحیح عبادت در مقام مزاحمت دو ضد اهم و مهم، نیازی به قول به ترتب نداریم، چنانکه گذشت.

[۱۹۰] (۱) - انما يفرض العموم من وجه بين العنوانين اذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً موردياً بل كان اجتماعاً حقيقياً:

و نعى بالاجتماع الحقيقى ان يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح فى كل منهما ان يكون حاكياً عنه و مرآة له و ان كان منشأ كل من العنوانين مبيناً فى وجوده بالدقة العقلية لمنشأ العنوان الآخر.

و لكن انطباق العنوانين على فرد واحد لا يجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلى على فرده، أى لا يجب ان يكون المعنون فرداً للعنوان و من حقيقته، لأن المعنون كما يجوز ان يكون من حقيقته العنوان يجوز ان يكون من حقيقته اخرى و انما الذهن يجعل من العنوان حاكياً و مرآة عن ذلك المعنون كمفهوم الوجود الذى هو عنوان لحقيقته الوجود مع أنه ليس من حقيقته، و مثله مفهوم الجزئى الذى عنوان للجزئى الحقيقى و ليس هو بجزئى بل كلى، و كذا مفهوم الحرف و النسبة و هكذا.

و لأجل هذا عممنا العنوان الى قسمين. و هذا التعميم سينفعك فيما يأتى فى بيان المختار فى المسألة فكن على ذكر منه. و لقد أحسن المولى صدر المحققين فى تعبيره للترفة بين القسمين اذ قال فى الجزء الأول من الاسفار «و فرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصدق مفهوم و كونها مصداقاً لصدقه». و قد أراد بالمصدوق النحو الثانى و هو المعنون الصريح بالنسبة الى معنونه، و أراد بالمصدق فرد الكلى، و ياليت ان يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للترفة بين القسمين. (المؤلف)

[۱۹۱] (۱) - عموم من وجه بين دو عنوان فقط وقتی فرض می شود که اجتماع بین آنها، اجتماع موردی نباشد بلکه اجتماع حقیقی

باشد. و مقصود ما از اجتماع حقیقی این است که دو عنوان بر یک فعل بگونه‌ای منطبق شوند که هر یک بتواند حاکی و مرآت برای آن فعل واحد باشد، گرچه منشأ هر یک از دو عنوان از حیث وجود و با دقت عقلی مباین با منشأ دیگری باشد. اما انطباق عناوین بر یک فرد، لازم نیست که از قبیل انطباق کلی بر فردش باشد. یعنی واجب نیست که معنوی فردی از حقیقت عنوان باشد. زیرا معنوی همان گونه که ممکن است فردی از حقیقت عنوان باشد، می‌تواند از یک حقیقت دیگری هم باشد. و این فقط ذهن است که عنوان مزبور را حاکی و مرآت از آن معنوی قرار می‌دهد. مثل مفهوم وجود که عنوانی برای حقیقت وجود است ولی خودش فردی از حقیقت وجود نیست. و نمونه دیگر مفهوم «الجزئی» است که عنوانی برای جزئی حقیقی است ولی خودش جزئی نیست بلکه کلی است. و همین‌طور است مفهوم حرف، نسبت و امثال آنها.

و بخاطر همین، ما عنوان را به دو قسم تعمیم داده‌ایم. و این تعمیم در آینده برای بیان نظر مختار سودمند است و لذا آن را در خاطر داشته باش. و جناب ملا صدرا (ره) در فرق بین این دو قسم تعبیر نیکویی بکار برده و در جزء اول اسفار می‌گوید: «و فرق است بین اینکه یک ذات برای صدق یک مفهوم، مصدوق علیه باشد یا مصداق باشد». و مرادش از مصدوق، گونه دوم است یعنی صرف معنوی نسبت به عنوانش. و مرادش از مصداق، فرد کلی است. و ای کاش این اصطلاح که از مخترعات ملا صدرا است برای فرق بین دو قسم، تعمیم پیدا می‌کرد (و دیگران نیز آن را بکار می‌بردند).

[۱۹۲] (۱) - ر. ک: کفایه الاصول، ج اول، مقصد ثانی، فصل ۲، امر هشتم (غ).

[۱۹۳] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۹۴] (۱) - برای توضیح بیشتر درباره معلوم بالذات و معلوم بالعرض مراجعه کنید به: درآمدی بر آموزش فلسفه استاد محمد تقی مصباح یزدی، اثر محسن غرویان، انتشارات شفق، قم، درس ۱۸.

[۱۹۵] (۱) - حاصل آنکه از حرف بحمل شایع نمی‌توان خبر داد ولی از حرف بحمل اولی می‌توان خبر داد (غ).

[۱۹۶] (۱) - مقوله یا جوهر است و یا عرض که خود مشتمل است بر: کم، کیف، این، متی، جده، اضافه، ان یفعل، ان ینفعل، وضع، و در هفت مقوله از میان نه مقوله عرضی، باستثناء کم و کیف، مفهوم مقایسه و نسبت مأخوذ است (غ).

[۱۹۷] (۱) - احتمالاً در نسخه اصلی کلمه «انجز» بجای «انحصر» بوده است (غ).

[۱۹۸] (۱) - عبارت اخیر مصنف (ره) قدری مبهم است. بنظر می‌رسد مراد ایشان این است که اگر خروج صفت حرمت یا وجوب ندارد، حتی در صورتی که وقت وسیع است، باز هم نماز با حد اقل واجبات آن در حال خروج صحیح است (غ).

[۱۹۹] (۱) - هذا بناء علی اعتبار الأمر فی عبادیه العبادۀ، اما اذا قلنا بكفایه الرجحان الذاتی فی عبادیتها اذا قصدنا متقربا بها الی اللّٰه تعالی - كما هو الصحیح - فیکون معنی صحه العبادۀ ما هو اعم من مطابقتها لما هو مأمور به و من مطابقتها لما هو راجح ذاتا و ان لم یکن هناك أمر. (المؤلف)

[۲۰۰] (۱) - این در صورتی است که در عبادیت عبادت امر را معتبر بدانیم. اما اگر گفتیم در عبادیت عبادت، صرف رجحان ذاتی اگر با قصد قربت الهی باشد کافی است - کما اینکه صحیح همین است - پس معنای صحت عبادت اعم است از مطابقت آن با مأمور به و یا مطابقت آن با آنچه که ذاتا رجحان دارد - و لو اینکه امری در کار نباشد -.

[۲۰۱] (۱) - یعنی روزه شبانه‌روزی (که روز و شب به هم وصل شوند) و یا روزه‌ای که بخشی از شب به روز وصل شود (غ).

[۲۰۲] (۲) - سور عزائم عبارتند از: سوره ۳۲ (سجده) - سوره ۴۱ (فصلت) - سوره ۵۳ (نجم) - سوره ۹۶ (علق). (غ).

[۲۰۳] (۱) - مراد از کراهت حکمیه شرعیه، کراهتی است که در کنار وجوب، استحباب، حرمت و اباحه قرار می‌گیرد و یکی از احکام خمسسه تکلیفیه شمرده می‌شود (غ).

[۲۰۴] (۱) - الجمعة/ ۹.

[۲۰۵] (۱) - بر وزن فعال است و در فقه به معنای این است که مردی به همسر خود بگوید: پشت تو همانند پشت مادرم، یا دخترم یا خواهرم می‌باشد. این جمله در عصر جاهلیت به منزله طلاق بوده است. اسلام آن را حرام می‌داند ولی در عین حال اثر یعنی حرمت مقاربت بر آن بار می‌شود و رفع اثر آن با کفاره است (غ).

[۲۰۶] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

جلد دوم

الفهرس

المقصد الثالث: مباحث الحجّة ۱۳

تمهید ۱۴

المقدمه ۱۸

۱- موضوع المقصد الثالث ۱۸

۲- معنی الحجّة ۲۴

۳- مدلول كلمه الأماره و الظن المعترف ۲۸

۴- الظن النوعی ۳۰

۵- الأماره و الأصل العملي ۳۰

۶- المناط فی إثبات حجیه الأماره ۳۲

۷- حجیه العلم ذاتیه ۴۰

۸- موطن حجیه الأمارات ۵۲

۹- الظن الخاص و الظن المطلق ۵۶

۱۰- مقدمات دليل الانسداد ۵۸

۱۱- اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل ۶۲

۱۲- تصحيح جعل الأماره ۷۲

۱۳- الأماره طریق أو سبب؟ ۷۶

۱۴- المصلحه السلوكیه ۸۰

۱۵- الحجیه أمر اعتباری أو انتزاعی؟ ۸۸

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶

الباب الاول: الكتاب العزيز ۹۶

تمهید ۹۶

نسخ الكتاب العزيز ۹۸

حقیقه النسخ ۹۸

إمكان نسخ القرآن ۱۰۰

وقوع نسخ القرآن و أصالة عدم النسخ ۱۰۸

الباب الثاني: السَّنة ۱۱۰

تمهيد ۱۱۰

۱- دلالة فعل المعصوم ۱۱۴

۲- دلالة تقرير المعصوم ۱۲۰

۳- الخبر المتواتر ۱۲۲

۴- خبر الواحد ۱۲۶

أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز ۱۳۰

تمهيد ۱۳۰

الآية الأولى- آية النبأ ۱۳۲

الآية الثانية- آية النفر ۱۳۸

الآية الثالثة- آية حرمة الكتمان ۱۴۸

ب- دليل حجية خبر الواحد من السنة ۱۵۰

ج- دليل حجية خبر الواحد من الإجماع ۱۵۶

د- دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء ۱۶۸

الباب الثالث: الإجماع ۱۷۶

تمهيد ۱۷۶

اما السؤال الأول ۱۷۸

و اما السؤال الثاني ۱۸۸

الإجماع عند الامامية ۱۹۲

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷

الإجماع المنقول ۲۰۸

الباب الرابع: الدليل العقلي ۲۲۰

وجه حجية العقل ۲۳۶

الباب الخامس: حجية الظواهر ۲۴۸

تمهيدات ۲۴۸

طرق إثبات الظواهر ۲۵۲

حجية قول اللغوي ۲۵۴

الظهور التصوري و التصديقي ۲۶۰

وجه حجية الظهور ۲۶۲

أ- اشتراط الظن الفعلي بالوافق ۲۶۶

ب- اعتبار عدم الظن بالخلاف ۲۶۸

ج- أصالة عدم القرينة ۲۷۰

د- حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ۲۷۶

ه- حجیه ظواهر الكتاب ۲۸۰

الباب السادس: الشهرة ۲۹۰

تمهيد ۲۹۰

الدليل الأول- اولويتها من خبر العادل ۲۹۴

الدليل الثاني- عموم تعليل آية النبأ ۲۹۴

الدليل الثالث- دلالة بعض الأخبار ۲۹۶

تنبيه ۳۰۰

الباب السابع: السيرة ۳۰۲

۱- حجیه بناء العقلاء ۳۰۲

۲- حجیه سيرة المتشرعة ۳۰۶

۳- مدى دلالة السيرة ۳۱۲

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸

الباب الثامن: القياس ۳۱۴

تمهيد ۳۱۴

۱- تعريف القياس ۳۱۸

۲- أركان القياس ۳۲۰

۳- حجیه القياس ۳۲۲

أ- هل القياس يوجب العلم؟ ۳۲۲

ب- الدليل على حجیه القياس الظني ۳۳۰

الدليل من الآيات القرآنية ۳۳۰

الدليل من السنة ۳۳۶

الدليل من الإجماع ۳۴۰

الدليل من العقل ۳۴۸

۴- منصوص العلة و قياس الاولوية ۳۴۸

تنبيه ۳۵۸

الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع ۳۵۸

الباب التاسع: التعادل و التراجع ۳۶۲

تمهيد ۳۶۲

المقدمة ۳۶۴

۱- حقيقة التعارض ۳۶۴

۲- شروط التعارض ۳۶۶

۳- الفرق بين التعارض و التراجع ۳۷۰

۴- تعادل و تراجع المتراجحين ۳۷۴

- ۵- الحکومة و الورد ۳۸۲
- أ- الحکومة ۳۸۶
- ب- الورد ۳۹۰
- ۶- القاعدة فی المتعارضین (التساقط أو التخییر) ۳۹۲
- ۷- الجمع بین المتعارضین أولى من الطرح ۳۹۸
- ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹
- الأمر الأول- الجمع العرفی ۴۰۶
- الأمر الثاني- القاعدة الثانویة للمتعادلین ۴۱۰
- الأمر الثالث- المرجحات ۴۳۰
- المقام الأول- المرجحات الخمسة ۴۳۲
- ۱- الترجیح بالاحداث ۴۳۲
- ۲- الترجیح بالصفات ۴۳۴
- ۳- الترجیح بالشهرة ۴۴۰
- ۴- الترجیح بموافقة الكتاب ۴۴۴
- ۵- مخالفة العامة ۴۴۶
- المقام الثاني- فی المفاضلة بین المرجحات ۴۴۶
- المقام الثالث- فی التعدی عن المرجحات المنصوصة ۴۵۶
- المقصد الرابع: مباحث الاصول العملیة ۴۶۳
- تمهید ۴۶۴
- الاستصحاب ۴۷۴
- تعریفه ۴۷۴
- مقومات الاستصحاب ۴۸۰
- معنی حجیة الاستصحاب ۴۸۸
- هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟ ۴۹۲
- الأقوال فی الاستصحاب ۴۹۴
- أدلة الاستصحاب ۴۹۸
- الدلیل الأول- بناء العقلاء ۴۹۸
- الدلیل الثاني- حکم العقل ۵۰۶
- الدلیل الثالث- الإجماع ۵۱۰
- الدلیل الرابع- الأخبار ۵۱۲
- ۱- صحیحة زرارة الاولى ۵۱۲
- ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰
- ۲- صحیحة زرارة الثانية ۵۲۲

۳- صحیحۀ زرارة الثالثة ۵۲۶

۴- رواية محمد بن مسلم ۵۳۲

۵- مكاتبة علي بن محمد القاساني ۵۳۶

مدی دلالة الأخبار ۵۳۸

۱- التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية ۵۴۰

۲- التفصيل بين الشك في المقتضى و الرفع ۵۴۰

أ- المقصود من المقتضى و المانع ۵۴۰

ب- مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل ۵۴۶

الخلاصة ۵۵۸

تنبيهات الاستصحاب ۵۶۰

التنبيه الأول- استصحاب الكلي ۵۶۰

التنبيه الثاني- الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد ۵۷۶

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

سخنی با خوانندگان

اصول فقه دانشی است دیرینه با جایگاهی بلند و منزلتی رفیع در حوزه‌های علمی جهان اسلام که عهده‌دار تبیین اصول و قواعد مورد نیاز برای استنباط احکام شرعی است و متدلوژی فقه را بیان و روش استنباط را بازگو می‌کند. این دانش از زمان آغاز [۱] تاکنون شاهد چنان تحوّل و تکاملی بوده است که شاید در هیچ‌یک از علوم اسلامی نظیر آن را نتوان سراغ گرفت. این دانش در دوره معاصر نیز توسط شخصیت‌های بزرگی چون علامه شهید آیه الله سید محمد باقر صدر [۲] وارد عرصه‌ای نوین گردید و شاهد دیدگاه‌های جدید و ساختاری تازه شد.

امروز نیز شایسته است اندیشمندان سترگ عرصه این دانش به جهاد و اجتهادی عظیم دست زنند و پس از آشنایی و فراگیری دقیق و عمیق دانش‌هایی چون:

هرمنوتیک، فلسفه زبان، فلسفه تحلیل زبانی و زبان‌شناسی، پرسش‌های تازه‌ای را که در این عرصه مطرح شده دریابند و برای پاسخ‌دهی به آن، اجتهاد کنند. البته تلاش‌های خوبی توسط اندیشمندان تلاشگر حوزوی آغاز شده که ان شاء الله بزودی شاهد به ثمر نشستن آن خواهیم بود، اما این مهم، اهمی‌تر را می‌طلبد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲

اصول الفقه، تألیف آیه الله مجاهد محمد رضا مظفر، کتابی است دقیق، سلیس و عمیق که سال‌هاست در حوزه‌های علمی و دانشگاه‌های ما از آن به عنوان متن درسی بهره‌وری می‌شود. نگارنده پیش از این، کتاب تحریر اصول فقه را که روایتی تلخیص‌گونه از این کتاب شریف به زبان فارسی است برای تدریس در مجامع دانشگاهی و حوزوی تدوین کرد که توسط انتشارات دار العلم منتشر شد و به دست علاقمندان رسید [۳]، همچنین توفیق آن را داشته‌ام که متن عربی این کتاب را همراه با تعلیقات و افزوده‌هایی در اختیار علاقمندان قرار دهم. و اینک خداوند را سپاس گزارم که در ترجمه متن کامل این کتاب نیز سهیم شدم [۴]. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

۱۳ رجب ۱۴۲۴ / ۱۹ شهریور ۸۲ مصادف با جشن میلاد امام علی علیه السلام قم - حوزه علمیه علی شیروانی Shirvani
@hawzeh.com

بسمه تعالی

الحمد و الثناء لله الذى نور قلوبنا بنور فقه اهل البيت عليهم السلام و شيد ارکان ديننا بأصوله.
و هو الذى وفقنى لا- تمام ترجمه هذا الكتاب الشريف العلمى بالفارسيه بمساعدة الأخ الاستاذ على الشيروانى (دام توفيقه)، و له الشكر.

محسن الغرويان قم - حوزه علمیه يوم ولادة الامام الحسين عليه السلام، ۱۴۲۴ هـ. ق
ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳

المقصد الثالث مباحث الحجة

اشاره

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴
تمهيد ان مقصودنا من هذا البحث، و هو «مباحث الحجة»، تنقيح ما يصلح ان يكون دليلا و حجة على الأحكام الشرعية، لتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.
فان أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى، و ان أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين فى مخالفة الواقع.
و السر فى كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل اننا قد بذلنا جهدنا و قصارى وسعنا فى البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا- على سبيل القطع- ان هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلا، قد ارتضاه الشارع لنا طريقا إلى أحكامه و جعله حجة عليها. فالخطأ الذى نقع فيه انما جاء من الدليل الذى نصبه و ارتضاه لنا، لا من قبلنا.
و سيأتى بيان كيف نكون معذورين، و كيف يصح وقوع الخطأ فى الدليل المنسوب حجة، مع ان الشارع هو الذى نصبه و جعله حجة.
و لا شك فى ان هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم اصول الفقه، و هو العمدة فيها، لأنه هو الذى يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول)
ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵

پیش درآمد

هدف ما در این بحث، یعنی مباحث حجت، تشخیص و تبیین اموری است که می‌توانند به عنوان دلیل و حجت بر احکام شرعی در نظر گرفته شوند، تا توسط آنها به احکام واقعی خدای متعال دست یابیم.
حال اگر با تمسک به آن دلیل، به حکم واقعی دست یابیم به هدف نهایی خود رسیده‌ایم، [زیرا همه تلاش فقیه در عملیات استنباط حکم، رسیدن به حکم واقعی است]، و اگر بر خطا رفتیم، [و آن دلیل نتوانست ما را به حکم واقعی برساند]، ما معذور خواهیم بود و به خاطر مخالفت با حکم واقعی عقوبت نخواهیم شد.
علت معذور بودن ما در هنگام خطا آن است که ما نهایت تلاش و کوشش خود را در بررسی راههایی که فقیه را به احکام واقعی خداوند می‌رساند، به کار بستیم، تا آنجا که- به نحو قطعی- بر ایمان ثابت گشت که شارع مقدس این دلیل معین را، مثلا خبر واحد

راه، به عنوان راهی برای رسیدن به احکامش برای ما پسندیده و آن خبر را حجت بر آن احکام قرار داده است. بنابراین، خطایی که ما گرفتار آن شده‌ایم، از ناحیه خبری است که شارع آن را برای ما قرار داده و بدان رضایت داده است، نه از ناحیه ما. در آینده روشن خواهد شد که ما چگونه معذور خواهیم بود، و چگونه می‌شود در دلیلی که حجت قرار داده شده خطا راه یابد، با آنکه این شارع است که آن را دلیل قرار داده و حجت معرفی کرده است.

بی‌شک این مبحث، هدف نهایی بحث‌های علم اصول فقه را تشکیل می‌دهد، و مسأله اصلی در آن است، زیرا در این مبحث است که کبریات [مقدمات کلی در قیاس که به صغریات ضمیمه می‌شود] مسائل دو مقصد پیشین فراهم می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶

و الثانی) فانه لما كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية [۵] فانه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، و الكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فيقال مثلا:

صيغة افعال ظاهرة في الوجوب (الصغرى)

و كل ظاهر حجة (الكبرى)

فينتج: صيغة افعال حجة في الوجوب (النتيجة)

فإذا وردت صيغة افعال في آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

و هكذا يقال في المقصد الثاني، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، و في هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل، فتألف منهما صغرى و كبرى.

و قد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدین، فراجع.

و علیه، فلا بد ان نستقصى فی بحثنا عن کل ما قبل او ممکن ان يقال باعتباره و حجیته، لنستوفی البحث، و لنعذر عند الله تعالی فی اتباع ما یصح اتباعه و طرح ما لا یتبث باعتباره.

و ینبغی لنا أيضا- من باب التمهید و المقدمة- ان نبحث عن موضع هذا المقصد و عن معنی الحجیة، و خصائصها، و المناط فیها، و کیفیة اعتبارها، و ما یتعلق بذلك، فنضع المقدمة فی عدة مباحث، كما نضع المقصد فی عدة أبواب:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷

توضیح اینکه در مقصد نخست، درباره تشخیص صغریات ظواهر لفظی [۶] بحث شد، و در این مقصد درباره حجیت مطلق ظواهر لفظی، به نحو کلی، سخن گفته می‌شود. پس صغرای استدلال از نتیجه بحثهایی که در مقصد نخست گذشت بدست می‌آید، و کبرای آن از نتیجه بحثهای این مقصد فراهم می‌گردد، و از انضمام این دو مقدمه به یکدیگر حکم شرعی نتیجه گرفته می‌شود. مثلا گفته می‌شود:

صيغة «افعل» ظاهر در وجوب است. (صغرا)

و هر ظاهری حجت است. (کبرا)

و نتیجه می‌گیریم: صیغه افعال حجت در وجوب است. (نتیجه)

پس هرگاه صیغه «افعل» در آیه یا حدیثی باشد فقیه از آن واجب بودن متعلق آن صیغه را نتیجه می‌گیرد.

همین سخن در مورد مقصد دوم نیز جاری است، زیرا آنجا از تشخیص صغریات احکام عقل بحث می‌شود، و اینجا از حجیت حکم عقل سخن گفته می‌شود. و از این دو بحث صغرا و کبرا قیاس استنباط فراهم می‌گردد.

ما تمام این مطالب را در مقدمه دو مقصد توضیح دادیم. بدانجا مراجعه کنید.

بنابراین، باید همه مواردی را که معتبر و حجت دانسته شده یا ممکن است حجت دانسته شود، بررسی کنیم، تا بحث را کامل کرده باشیم، و در پیشگاه خداوند متعال در پیروی و تمسک به آنچه تمسک به آن صحیح است، و نفی آنچه اعتبارش ثابت نشده معذور باشیم.

همچنین از باب مقدمه و زمینه‌سازی ورود در بحث، شایسته است از جایگاه این مبحث، معنای حجیت، ویژگیهای حجیت، ملاک در حجیت، چگونگی اعتبار حجیت، و امور مربوط به آن بحث کنیم. بنابراین مقدمه را در چند مبحث مطرح می‌کنیم، چنانکه مقصد را در چند باب تنظیم می‌نماییم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸

المقدمة و فیها مباحث:

۱- موضوع المقصد الثالث من التمهيد المتقدم فی بیان المقصود من «مباحث الحجّة» يتبين لنا ان الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع و محمولاته هو: «كل شيء يصلح ان يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلا و حجة عليه». فان استطعنا في هذا المقصد ان نثبت بدليل قطعي [۷] ان هذا الطريق مثلا حجة، أخذنا به و رجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، و الا طرحناه و أهملناه و بصريح العبارة نقول: ان الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل. و اما محمولاته و لواحقه التي نفحصها و نبحث عنها لإثباتها له، فهي كون ذلك الشيء دليلا، و حجة، فاما ان نثبت ذلك أو نفيه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹

مقدمه

۱- موضوع مقصد سوم

از آنچه در بیان مقصود از مباحث حجیت آوردیم روشن شد که موضوع این مقصد- که در این مقصد از احکام و محمولهای آن موضوع بحث می‌شود- عبارت است از: «هر چیزی که صلاحیت آن را داشته باشد که کسی مدعی ثبوت حکم شرعی بوسیله آن شود، تا دلیل و حجیت بر آن حکم تلقی گردد.»

پس اگر توانستیم در این مقصد با دلیل قطعی [۸] اثبات کنیم که فلان طریق، مثلا [خبر واحد] حجیت است، آن را می‌گیریم و برای اثبات احکام شرعی بدان مراجعه می‌کنیم، و در غیر این صورت آن را کنار می‌گذاریم و بدان توجهی نمی‌کنیم. و به بیان صریح می‌گوییم: موضوع این مقصد در حقیقت «ذات دلیل» به‌طور فی نفسه است، نه از آن جهت که دلیل است. [مثلا موضوع آن، خود خبر واحد است، با قطع نظر از دلیل بودن و دلیل نبودنش، و حکمی که در اینجا می‌خواهیم برای خبر واحد اثبات یا نفی کنیم، «دلیل بودن یا دلیل نبودن آن» است.]

اما محمول و حکمی که درباره آن تحقیق و پژوهش می‌کنیم تا برای آن چیز اثباتش نماییم، «دلیل و حجیت بودن آن چیز» [مثلا خبر واحد] است. پس آن را اثبات و یا نفی می‌کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰

و لا یصح ان نجعل موضوعه الدلیل بما هو دلیل، أو الحجّة بما هی حجّة، أي بصفه كونه دليلا و حجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمي رحمه الله في قوانينه، إذ جعل موضوع أصل علم الاصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة.

و لو كان الأمر كما ذهب إليه - رحمه الله - لوجب ان تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الاصول، لانها تكون حينئذ من مباديه التصوريه لا من مسائله. و ذلك واضح، لان البحث عن حجية الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الذي هو مفاد كان التامه، لا- بحثا عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد «كان الناقصه». و المعروف عند أهل الفن ان البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه و مسائله - معدود من مبادئ العلم التصوريه، لا من مسائله.

و لكن هنا ملاحظه ينبغى التنبيه عليها فى هذا الصدد، و هى:

إن تخصيص موضوع علم الاصول بالأدلة الأربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعى ان يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، و ذلك لان هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فانما خصصوه بها لانها معلومه الحجية عندهم، فلا بد انهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هى أدلة، لا بما هى هى، و الا لجعلوا الموضوع شاملا لها و لغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس و الاستحسان و نحوهما، و ما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

و حينئذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، و هو لزوم خروج عمده مسائل علم الاصول عنه.

و على هذا يتضح ان مناقشه صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست فى محلها، لان دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱

باید توجه داشت که نمی توان موضوع این مقصد را «دلیل از آن جهت که دلیل است»، یا «حجت از آن جهت که حجت است» - یعنی به وصف دلیل و حجت بودن - در نظر گرفت، چنانکه به محقق قمی رحمه الله نسبت داده شده که در کتاب قوانین خود این رأی را برگزیده است، زیرا موضوع علم اصول را ادله چهارگانه از آن جهت که دلیل اند، قرار داده است.

اگر مطلب آن گونه باشد که محقق قمی پنداشته است، باید همه مباحث این مقصد از علم اصول بیرون باشد، زیرا این مباحث [براساس نظر محقق قمی] مبادی تصوری علم اصول را فراهم می سازد نه مسائل آن را. و این روشن است، زیرا بحث از حجیت دلیل، بحث از اصل وجود و ثبوت موضوع این علم خواهد بود که مفاد «کانی تامه» است، نه بحث از لواحق و اوصاف موضوع که مفاد «کانی ناقصه» است. و معروف نزد اهل فن آن است که بحث از وجود موضوع - هر موضوعی، خواه موضوع خود علم و خواه موضوع یکی از ابواب یا مسائل علم - از مبادی تصوری آن علم بشمار می رود، نه از مسائل آن.

اما یک نکته است که خوب است در اینجا متذکر شویم و آن اینکه:

اختصاص دادن موضوع علم اصول به ادله چهارگانه - چنان که بسیاری از نویسندگان ما مرتکب شده اند - ما را ناچار می کند که موضوع علم اصول را «دلیل از آن جهت که دلیل است» قرار دهیم، همان گونه که محقق قمی قرار داده است. زیرا اینان وقتی موضوع را منحصر در این چهار امر کرده اند، از آن جهت چنین کرده اند که حجیت این امور نزد ایشان معلوم و مسلم بوده است، پس آنان ناگزیر این امور را از آن جهت که دلیل بوده اند، موضوع این علم بشمار آورده اند، نه به لحاظ ذاتشان و با قطع نظر از دلیل بودنشان، و گرنه موضوع علم اصول را گسترده تر در نظر می گرفتند تا هم این امور را شامل شود و هم چیزهای دیگر را که از نظر ایشان حجت و معتبر نیست، مانند قیاس، استحسان و امثال آن، و دیگر منحصر کردن موضوع علم اصول در ادله چهارگانه وجهی نخواهد داشت.

در این هنگام اشکال پیشین برایشان وارد می شود و راه گریزی از آن ندارند، و آن اینکه لازم می آید عمده مسائل علم اصول از علم اصول خارج شود [و جزء مبادی آن قرار گیرد].

از اینجا روشن می شود که اشکال صاحب فصول بر صاحب قوانین وارد نیست، زیرا پس از قبول اینکه موضوع علم اصول خصوص ادله چهارگانه است، باید پذیرفت که موضوع این علم عبارت است از «دلیل از آن جهت که دلیل است». گرچه این اشکال همچنان

باقی است که لازم می‌آید

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲

الأدلة الأربعة، و ان لزم علیه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

و لو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، و لوجب تعميمه لكل ما يصلح ان يبحث عن دليлите و إن ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

و الخلاصة: انه اما ان نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب ان نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، و اما ان نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح ان يدعى انه دليل، فلا يختص بالأربعة. و حينئذ يصح ان نلتزم بما التزم به صاحب الفصول و تدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بانها بما هي هي لا يجتمعان.

و هذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الأدلة الأربعة، و هو الذي نريد إثباته هنا. و قد سبقت الإشارة إلى ذلك. [۹]

و النتيجة: ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو: «كل شيء يصلح ان يدعى انه دليل و حجة».

فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد و الظواهر و الشهرة و الإجماع المنقول و القياس و الاستحسان و نحو ذلك، بالاضافة إلى البحث عن أصل الكتاب و السنة و الإجماع و العقل.

فما ثبت انه حجة من هذه الامور أخذنا به، و ما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل و التراجيح، لان البحث فيها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳

مهم ترین مسائل علم اصول از آن بیرون باشد.

اگر موضوع ذات دلیل باشد - آن گونه که صاحب فصول پنداشته است - دیگر منحصر کردن آن در خصوص ادله چهارگانه وجهی نخواهد داشت، بلکه باید آن را به گونه‌ای تعمیم داد که شامل هر چیزی شود که صلاحیت دارد دلیل بودن آن مورد بررسی قرار گیرد، هر چند در پایان بحث معلوم گردد که دلیل نیست.

خلاصه آنکه: یا باید موضوع را خصوص ادله چهارگانه بدانیم و بدانچه صاحب قوانین ملتزم گشته، ملتزم شویم، که در این صورت - مباحث این مقصد از علم اصول خارج می‌شود، و یا باید موضوع علم اصول را تعمیم دهیم - که همین صحیح است - تا شامل هر چیزی شود که صلاحیت دارد کسی مدعی دلیل بودن آن گردد، که در این صورت موضوع منحصر در چهارتا نخواهد بود. در این هنگام است که می‌توان به آنچه صاحب فصول خود را بدان ملتزم ساخته، ملتزم شد و مباحث این مقصد را جزء مسائل علم اصول قرار داد.

بنابراین، نمی‌توان از یک سو پذیرفت که «موضوع این علم تنها چهار چیز است»، و سپس پذیرفت که «موضوع این علم ذات این چهار چیز است [نه به وصف دلیل بودن]». این دو گزاره متنافی هستند و باهم جمع نمی‌شوند.

این یکی از شواهد ما بر آن است که موضوع علم اصول تعمیم دارد و شامل غیر ادله چهارگانه نیز می‌شود، و این همان چیزی است که می‌خواستیم در اینجا اثبات کنیم، و پیش از این [در مقصد اول] به آن اشاره کرده بودیم.

نتیجه آنکه: موضوعی که در این مقصد از آن بحث می‌شود عبارت است از: «هر چیزی که صلاحیت دارد ادعای حجت و دلیل بودن آن بشود».

بنابراین، این بحث همه چیزهایی را که از سوی کسانی حجت دانسته شده، فرامی‌گیرد، و در نتیجه علاوه بر بحث از حجت اصل

کتاب و سنت و اجماع و عقل، بررسی حجیت خبر واحد، ظواهر، شهرت، اجماع منقول، قیاس، استحسان و مانند آن نیز، همگی در این بحث داخل می‌شود [و جزء مسائل این مقصد خواهد بود.] از امور یادشده، هر کدام ثابت شود که حجت است آن را می‌گیریم [و بدان تمسک می‌کنیم]، و آنچه را حجیتش ثابت نشود، کنار می‌گذاریم.

همچنین بحث تعادل و تراجیح نیز جزء مباحث این مقصد قرار می‌گیرد، زیرا آنچه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴

- فی الحقیقه- عن تعیین ما هو حجته و دلیل من بین المتعارضین، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجته.

و نحن جعلناها خاتمة لعلم الاصول [۱۰] اتباعا لمنهج القوم، و رأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها و للاختصار.

۲- معنی الحجته ۱- الحجته لغه: کل شیء يصلح ان يحتج به على الغير.

و ذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. و الظفر على الغير على نحوین:

اما باسكاته و قطع عذره و إبطاله.

و اما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجته فتكون الحجته معذرة له لدى الغير.

۲- و اما الحجته فى الاصطلاح العلمى فلها معنیان أو اصطلاحان:

أ- ما عند المناطقه. و معناها: «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا»، أى مجموع القضايا المترابطة التى يتوصل بتأليفها و ترابطها إلى العلم بالمجهول سواء كان فى مقام الخصومه مع أحد أم لم يكن. و قد يطلقون الحجته أيضا على نفس «الحد الأوسط» فى القياس.

ب- ما عند الاصوليين، و معناها عندهم حسب تتبع استعمالها:

«كلّ شیء يثبت متعلقه و لا يبلغ درجه القطع»، أى لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، و الاعم القطع يكون القطع هو الحجته و لكن هو حجته بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵

زیر این عنوان بررسی می‌شود در حقیقت تعیین حجت و دلیل از میان دو دلیل متعارض است، و در نتیجه این مسئله از مباحث حجت خواهد بود.

ما در گذشته به پیروی از روش اصول دانان، بحث تعادل و تراجیح را پایان بخش علم اصول قرار دادیم، اما اینک برای رعایت اختصار و آنچه درست است از آن نظر باز گشتیم.

۲- معنای حجت

۱- حجت در لغت هر چیزی است که صلاحیت داشته باشد به آن بر دیگری احتجاج کرد.

بدین صورت که هنگام بحث و اختلاف با دیگری بوسیله آن بر او پیروز شویم.

پیروزی و غلبه بر طرف بحث دو گونه است:

یکی آنکه او را خاموش کنیم و عذرش را غیر موجه سازیم و بطلان آن را روشن نماییم؛

دیگر آنکه او را وادار کنیم عذر صاحب حجت را بپذیرد، که در این صورت حجت برای او نزد دیگری عذرآور خواهد بود.

۲- حجت در اصطلاح علمی دو معنا یا دو اصطلاح دارد:

الف- اصطلاح آن نزد منطوق دانان: حجت در اصطلاح منطوق دانان عبارت است از:

«هر چیزی که از چند قضیه تشکیل می‌شود که مطلوبی را نتیجه دهد»؛ یعنی مجموعه‌ای از قضایای مرتبط باهم که بوسیله تألیف و

چینش و مرتبط ساختن آنها با یکدیگر مجهولی برای ما معلوم می‌گردد، خواه در مقام بحث و ستیز با کسی باشیم یا نباشیم. منطق دانان گاهی حجت را بر خود «حدّ اوسط» در قیاس نیز اطلاق می‌کنند.

ب- اصطلاح آن نزد اصول دانان: معنای حجت نزد اینان- بنا بر آنچه از تتبع در کاربردهای آن بدست می‌آید- عبارت است از: ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶

«الحجّة: کل شیء یکشف عن شیء آخر و یحکی عنه علی وجه یكون مثبتا له».

و نعتی بگونه مثبتا له: ان اثباته له یكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته و یكون معنی إثباته له حیث انّه یثبت الحکم الفعلی فی حق المکلف بعنوان انه هو الواقع. و انما یصح ذلك و یكون مثبتا له فبضمیمه الدلیل علی اعتبار ذلك الشیء الکاشف الحاکمی و علی انه حجّة من قبل الشارع.

و سیأتی ان شاء الله تعالی تحقیق معنی الجعل للحجیة و کیف یثبت الحکم بالحجّة.

و علی هذا، فالحجّة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، اى ان القطع لا یسمى حجّة بهذا المعنی بل بالمعنی اللغوی، لان طریقۀ القطع- كما سیأتی- ذاتیة غیر مجعولة من قبل أحد.

و تكون الحجّة بهذا المعنی الاصولی مرادفة لكلمة «الأماره».

كما ان كلمة «الدلیل» و كلمة «الطریق» تستعملان فی هذا المعنی، فیکونان مرادفتین لكلمة الأماره و الحجّة أو كالمترادفتین.

و علیه، فلك ان تقول فی عنوان هذا المقصد بدل كلمة «مباحث الحجّة»:

مباحث الأمارات؛ أو مباحث الأدلة؛ أو مباحث الطرق و كلها تؤدی معنی واحدا.

و مما ینبغی التنبیه علیه فی هذا الصدد ان استعمال كلمة «الحجّة» فی المعنی الذی تؤدیه كلمة «الأماره» مأخوذ من المعنی اللغوی من باب تسمیة الخاص باسم العام، نظرا إلى ان الأماره مما یصح ان یحتج المکلف بها إذا عمل بها و صادفت مخالفه الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما یصح ان یحتج بها المولی علی المکلف إذا لم یعمل بها و وقع فی مخالفه الحکم الواقعی فیستحق العقاب علی المخالفه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷

«هر چیزی که متعلقش را اثبات کند و به درجه قطع نرسد»؛ یعنی موجب حصول قطع به متعلق خود نشود، و اگر قطع آور باشد، همان قطع حجت خواهد بود، لکن حجت به معنای لغوی آن، به بیانی دیگر: «حجت هر چیزی است که کاشف و حاکی از چیز دیگری باشد به گونه‌ای که آن را اثبات کند.» و مقصود از «اثبات آن» این است که اثباتش برحسب جعل شارع باشد نه برحسب ذاتش، و معنای «به گونه‌ای که آن را اثبات کند» آن است که حجت حکم فعلی را در حق مکلف به عنوان اینکه همان حکم واقعی است، اثبات می‌کند. و این در صورتی درست می‌آید و آن را اثبات می‌کند که دلیل بر معتبر بودن و حجت بودن آن شیء کاشف و حاکی، از سوی شارع به آن ضمیمه شود.

در آینده تحقیق و توضیح معنای جعل حجیت و اینکه چگونه حکم توسط حجت اثبات می‌شود، خواهد آمد.

بنابراین، حجت در این اصطلاح شامل قطع نمی‌شود، یعنی قطع بدین معنا حجت نیست، هرچند معنای لغوی حجت شامل آن می‌شود، زیرا طریق بودن قطع- چنان که خواهد آمد- برای آن ذاتی است، نه آنکه توسط کسی برایش جعل شده باشد.

حجت به معنای اصولی آن مرادف واژه «اماره» است. همان گونه که واژه «دلیل» و واژه «طریق» در این معنا بکار می‌روند. از این رو، این دو واژه‌های اماره و حجت مترادف یا همچون مترادف هستند.

بنابراین، شما می‌توانید در عنوان این مقصد به جای تعبیر «مباحث حجت»، تعبیر مباحث امارات، مباحث ادله، و یا مباحث طرق را

بکار برید، زیرا همه آنها یک معنا را افاده می‌کنند.

نکته‌ای که شایسته است در این مقام متذکر شویم آن است که کاربرد واژه «حجت» در معنایی که واژه «اماره» افاده می‌کند از همان معنای لغوی حجت گرفته‌شده و از باب اطلاق عام بر معنای خاص (تسمیة الخاص باسم العام) است، زیرا اماره از جمله چیزهایی است که مکلف هر گاه بدان عمل کند و مرتکب مخالفت با واقع شود، می‌تواند بدان احتجاج کند، و در نتیجه برای او عذرآور خواهد بود، همان گونه که هر گاه مکلف بدان عمل نکند و بدین جهت مرتکب مخالفت با حکم واقعی گردد، مولا می‌تواند بدان علیه مکلف احتجاج نماید، و مکلف به سبب این مخالفت مستحق عقوبت می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸

۳- مدلول کلمه الأماره و الظن المعتبر بعد ان قلنا: ان الأماره مرادفة لكلمه الحجته باصطلاح الاصوليين، ينبغي ان نقل الكلام إلى كلمة «الأماره» لنسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجته في المباحث الآتية فنقول: انه كثيرا ما يجرى على السنة الاصوليين إطلاق كلمة الأماره على معنى ما تؤديه كلمة «الظن». و يقصدون من الظن، «الظن المعتبر»، أى الذى اعتبره الشارع و جعله حجة، و يوهم ذلك ان الأماره و الظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحدا، مع انهما ليسا كذلك.

و فى الحقيقة ان هذا تسامح فى التعبير منهم على نحو المجاز فى الاستعمال لا- انه وضع آخر لكلمه الأماره. و انما مدلول الأماره الحقيقى هو كل شىء اعتبره الشارع لأجل انه يكون سببا للظن كخبر الواحد و الظواهر. و المجاز هنا:

اما من جهة إطلاق السبب على سببه، فيسمى الظن المسبب «أماره»؛

و اما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الأماره التى هى سبب للظن «ظنا» فيقولون: الظن المعتبر و الظن الخاص، و الاعتبار و الخصوصية انما هما لسبب الظن. و منشأ هذا التسامح فى الإطلاق هو ان السر فى اعتبار الأماره و جعلها حجة و طريقا هو إفادتها للظن دائما أو على الأغلب، و يقولون للثانى الذى يفيد الظن على الأغلب: «الظن النوعى» على ما سيأتى بيانه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹

۳- مدلول واژه اماره و ظن معتبر

گفتیم: اماره مرادف واژه حجت در معنای اصولی آن است. اینک خوب است درباره اماره و معنای گوناگون آن سخن بگوییم تا با پاره‌ای از کاربردهای آن آشنا شویم، چنان که در مباحث آینده آن را به جای واژه حجت بکار خواهیم برد. بنابراین می‌گوییم: در بسیاری از موارد، اصول‌دانان واژه اماره را بر معنایی که واژه «ظن» افاده می‌کند، اطلاق می‌کنند، و مقصودشان از ظن، «ظن معتبر» است، یعنی ظنی که شارع آن را معتبر ساخته و حجت قرار داده است، و این امر موهم آن است که اماره و ظن معتبر دو لفظ مترادف‌اند که یک معنا را می‌رسانند، درحالی که چنین نیستند.

در حقیقت این اطلاق از روی تسامح در تعبیر است که در کلام ایشان رخ داده و از باب استعمال اماره در معنای مجازی آن است، نه آنکه اماره را برای معنای دیگری وضع کرده باشند. مدلول و معنای حقیقی اماره عبارت است از: هر چیزی که شارع آن را معتبر ساخته است به خاطر آنکه سبب ظن می‌باشد، مانند خبر واحد و ظواهر.

در اینجا دو مجاز وجود دارد:

الف- از جهت اطلاق سبب بر مسبب، بدین گونه که ظنی که به سبب اماره پدید می‌آید، اماره خوانده می‌شود.

ب- از جهت اطلاق مسبب بر سببش، بدین گونه که اماره‌ای که سبب ظن است «ظن» خوانده می‌شود، و می‌گویند: ظن معتبر و ظن خاص، درحالی که اعتبار و خصوصیت به سبب ظن تعلق دارد [نه به خود ظن]. این تسامح در اطلاق از اینجا ناشی شده که سر معتبر گشتن اماره و حجت، و طریق شدنش آن است که همواره یا بیشتر اوقات افاده ظن می‌کند. به این دومی، یعنی چیزی که بیشتر اوقات [و نه همیشه] افاده ظن می‌کند، «ظن نوعی» گویند که بیانش خواهد آمد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰

۴- الظن النوعی و معنی «الظن النوعی»: ان الأماره تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس و نوعهم. و اعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلا يضمر في اعتبارها و حجيتها الا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الأماره، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حيث ان دليل اعتبارها دل على ان الشارع انما اعتبرها حجة و رضی بها طریقا لان من شأنها ان تفيد الظن و ان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يخفى عليك انا قد نعبر فيما يأتي تبعا للاصوليين فنقول: الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجة، و أمثال هذه التعبيرات، و المقصود منها دائما سبب الظن، أعنى الأماره المعتبره و ان لم تفد ظنا فعليا. فلا يشبه عليك الحال.

۵- الأماره و الأصل العملي و اصطلاح الأماره لا يشمل «الأصل العملي» كالبراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، بل هذه الاصول تقع في جانب و الأماره في جانب آخر مقابل له، فان المكلف انما يرجع إلى الاصول إذا افتقد الأماره، أي إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي. على ما سيأتي توضيحه و بيان السرفيه.

و لا- ينافي ذلك ان هذه الاصول أيضا قد يطلق عليها انها حجة، فان إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوي باعتبار انها معذرة للمكلف إذا عمل بها و أخطأ الواقع، و يحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها و لم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب. و لأجل هذا جعلنا باب «الاصول العمليه» بابا آخر مقابل باب «مباحث الحجة».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱

۴- ظن نوعی

معنای ظن نوعی آن است که اماره به گونه‌ای است که انتظار می‌رود برای بیشتر مردم و نوع ایشان افاده ظن کند، (یعنی شأنیت و صلاحیت آن را دارد) و به دلیل همین ویژگی، شارع آن را معتبر ساخته است. بنابراین، اگر احیانا برای کسی که اماره بدست او آمده، ظن حاصل نگردد، خللی در اعتبار و حجیت آن وارد نخواهد شد، بلکه اماره برای همان شخص هم حجت خواهد بود، زیرا دلیل اعتبار آن بیانگر آن است که شارع آن را حجت در نظر گرفته و به طریق بودن آن راضی شده، به جهت آنکه صلاحیت و شأنیت افاده ظن را دارد، هرچند از آن برای برخی افراد، ظن فعلی حاصل نگردد.

نکته دیگر آنکه ما گاهی به پیروی از اصول‌دانان تعابیر ظن خاص یا ظن معتبر یا ظن حجت و مانند آنها بکار می‌بریم. در همه این موارد، مقصود ما همواره سبب ظن است، یعنی اماره معتبر گرچه ظن فعلی تولید نکند. پس توجه داشته باشید که به اشتباه نیفتید.

۵- اماره یا اصل عملی

اصطلاح اماره شامل «اصل عملی»- مانند براءت، احتیاط، تخییر و استصحاب- نمی‌شود و بر آنها اطلاق نمی‌گردد. در واقع این اصول در یک طرف، و اماره در طرف مقابل آن قرار می‌گیرد. زیرا مکلف تنها هنگامی حق دارد به اصول مراجعه کند که اماره در

دست نداشته باشد، یعنی هنگامی که حجت بر حکم شرعی واقعی در اختیارش نباشد، که توضیح این مسئله و بیان علت آن خواهد آمد.

این نکته منافاتی با آن ندارد که گاهی بر این اصول نیز حجت اطلاق می‌شود، زیرا حجت، هنگام اطلاق بر اصل، به معنای حجت در باب امارات نیست، بلکه به معنای لغوی آن است، و به این اعتبار به اصل، حجت گفته می‌شود که اگر مکلف به آن عمل کند و مرتکب خلاف واقع گردد، برای وی عذرآور خواهد بود، و از آن سو، اگر مکلف بدان عمل نکند و با آن مخالفت ورزد و در نتیجه واقع و مطلوب را از دست بدهد، مولا می‌تواند بدان علیه مکلف احتجاج نماید.

از این رو، ما باب «اصول عملی» را فصل مستقلی در برابر باب «مباحث حجت» قرار دادیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲

وقد اشیر فی تعریف الأمانة إلى خروج الاصول العملية بقولهم: «يثبت متعلقه»، لان الاصول العملية لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وانما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه. وغاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف.

و من هنا اختلفوا في الاستصحاب، انه أمانة أو أصل، باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع و إحراره في الجملة، لان اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، و لان حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل و لم يشك في بقائه. و لأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلا: «أصلا محرزا».

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من إحرار و انه يوجب الظن و اعتبر حجته من هذه الجهة عدّه من الأمارات. و من لاحظ فيه ان الشارع انما جعله مرجعا للمكلف عند الشك و الحيرة و اعتبر حجته من جهة دلالة الأخبار عليه عدّه من جملة الاصول. و سيأتي ان شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

۶- المناط في إثبات حجية الأمانة مما يجب ان نعرفه - قبل البحث و التفتيش عن الأمارات التي هي حجة - المناط في إثبات حجية الأمانة و انه بأى شيء يثبت لنا انها حجة يعول عليها. و هذا هو أهم شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول:

انه لا- شك في ان الظن بما هو ظن لا- يصح ان يكون هو المناط في حجية الأمانة و لا يجوز ان يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي*

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳

در تعریف اماره نیز قیدی آمده که اصول عملی را از آن خارج می‌کند، آنجا که گفتیم: «متعلق خود را اثبات کند»، زیرا اصول عملی متعلق خود را اثبات نمی‌کند، زیرا زبانش زبان اثبات واقع و حکایت آن نیست؛ اصل عملی در واقع مرجعی برای مکلف در مقام عمل است که هنگام تحیر و شک در حکم واقعی و عدم دسترسی به حجت بدان مراجعه می‌کند. نهایت کاری که این اصول انجام می‌دهند آن است که عذری برای مکلف فراهم می‌آورند.

منشأ اختلاف اصولیون در اینکه استصحاب اماره است یا اصل، همین نکته است، زیرا استصحاب علاوه بر عذرآور بودن، صلاحیت حکایت از واقع و احراز واقع را فی الجملة داراست، زیرا یقین قبلی غالبا موجب ظنّ به بقای متیقن در زمان بعدی است، و به خاطر آنکه حقیقت استصحاب - چنان که خواهد آمد - عبارت است از بنا گذاشتن بر یقین قبلی پس از شک، گویا امر متیقن قبلی زایل نشده و شکی در بقایش راه نیافته است. به همین دلیل، استصحاب نزد کسانی که آن را اصل می‌شمارند، «اصل محرز» است.

کسانی که به جنبه احراز کنندگی استصحاب و سبب ظن بودن آن توجه کرده‌اند و حجیت آن را از این جنبه در نظر گرفته‌اند، آن را اماره دانسته‌اند. و کسانی که به این جنبه توجه کرده‌اند که شارع استصحاب را محلّ رجوع مکلف به هنگام شک و حیرت قرار داده، و حجیت آن را از جهت دلالت اخبار بر آن در نظر گرفته‌اند، استصحاب را در زمره اصول عملی دانسته‌اند. شرح این نکته در

آینده همراه با بیان قول صحیح خواهد آمد.

۶- مناط در اثبات حجیت اماره

پیش از بررسی و پژوهش درباره اماراتی که حجت هستند، لازم است بدانیم مناط در اثبات حجیت اماره چیست؟ و به چه وسیله برای ما ثابت می‌شود که یک اماره حجت است و می‌توان بر آن تکیه کرد؟ این مهم‌ترین چیزی است که باید پیش از ورود در اصل بحث از آن آگاه شویم پس می‌گوییم:

تردید نیست که ظن از آن جهت که ظن است صلاحیت ندارد که مناط در حجیت اماره باشد، و روا نیست که در اثبات واقع بر آن اعتماد کرد، چون در قرآن کریم آمده:

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا؛ ظَنٌّ وَ گمان هیچ اندازه ما را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.» (نجم / ۲۸)،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴

مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا* [۱۱]، و قد ذمَّ الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ* [۱۲]، و قال تعالى: قُلْ أَلَلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ [۱۳].

و فی هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بد ان يكون افتراء بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراء محرما مذموما بمقتضى الآية. و لا شك في ان العمل بالظن و الالتزام به على انه من الله و مثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم. و على هذا التقرير، فالقاعدة تقتضى ان الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه و لا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأنه «لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»*، فيكون خرصا باطلا، و افتراء محرما.

هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، و لكن لو ثبت بدليل قطعي و حجة يقينية ان الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طريقا لأحكامه و اعتبره حجة عليها و ارتضاه أماره يرجع إليها و جوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن - فان هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ لا يكون خرصا و تخمينا و لا افتراء.

و خروجه من القاعدة يكون تخصيصا بالنسبة إلى آية النهي عن اتباع الظن، و يكون تخصصا بالنسبة إلى آية الافتراء لأنه يكون حينئذ من قسم ما إذن الله تعالى به، و ما إذن به ليس افتراء.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵

و نیز خداوند در قرآن مجید کسانی را که از گمان به خاطر خودش پیروی می‌کنند نکوهش کرده و فرموده است: «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ*»؛ آنان جز از گمان خویش پیروی نمی‌کنند و فقط تخمین می‌زنند [یعنی تنها بر پایه پندار و تخمین عمل می‌کنند و سخن می‌گویند] (انعام / ۱۱۶)

و در جای دیگر فرموده است: «قُلْ أَلَلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ؛ بگو آیا خداوند به شما اجازه داده است یا بر خدا افترا می‌بندید؟» (یونس / ۵۹)

در آیه اخیر، بخصوص، خداوند دو چیز را در برابر هم قرار داده است: یکی اذن و اجازه، و دیگری افترا و دروغ بستن. بنابراین، به حکم مقابله این دو باهم، اگر اذن و اجازه در کار نباشد، افترا خواهد بود. پس اگر حکمی را بدون اذن خداوند به او نسبت دهیم [و بگوییم: خداوند فلان کار را حرام یا واجب کرده است]، ناگزیر به مقتضای این آیه، افترای حرام و نکوهیده خواهد بود.

و تردیدی وجود ندارد که عمل کردن به ظن و ملتزم شدن به آن به عنوان اینکه از جانب خداوند و اثبات‌کننده احکام اوست، به

نحوی دربردارنده انتساب حکم به خداوند بدون اذن اوست، و در نتیجه در قسم افترای حرام داخل می‌شود.

بنا بر آنچه بیان شد، مقتضای قاعده آن است که عمل به ظن و گمان، به‌خودی‌خود، جایز نباشد و نتوان به آن برای اثبات احکام خداوند تمسک کرد، سبب پیدایش آن هرچه می‌خواهد باشد، فرقی نمی‌کند، زیرا گمان «ما را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد» و از این روی، عمل به آن تخمین باطل و افترای حرام می‌باشد.

این مقتضای قاعده اولی درباره ظنّ است که از آیات قرآن بدست آمد. لکن اگر با دلیل قطعی و حجت یقینی ثابت شود که شارع، گمان خاصی را که از سبب مشخصی حاصل آمده، طریقی برای رسیدن به احکامش قرار داده و آن را حجت بر احکام خود در نظر گرفته و به اماره بودنش راضی گشته و به ما اجازه داده که آن سبب ظن آور را بگیریم [و به مفادش عمل کنیم]، در این صورت این ظنّ از مقتضای آن قاعده اولی بیرون می‌رود، زیرا دیگر عمل به آن حدس و تخمین و افترا نخواهد بود.

خارج شدن چنین موردی از قاعده یادشده، نسبت به آیه نهی از پیروی از ظن (انعام/ ۱۱۶) به نحو تخصیص، و نسبت به آیه افترا (یونس/ ۵۹) به نحو تخصّص می‌باشد، زیرا چنین ظنّی مورد اذن خداوند است، و آنچه خداوند به آن اذن داده افترا نخواهد بود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶

و فی الحقیقه ان الأخذ بالظنّ بالمعتبر الذی ثبت علی سبیل القطع بأنه حجّة لا یكون أخذًا بالظنّ بما هو ظنّ و ان كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظنًا، بل یكون أخذًا بالقطع و الیقین ذلك القطع الذی قام علی اعتبار ذلك السبب للظنّ، و سیأتی ان القطع حجّة بذاته لا یحتاج إلى جعل من أحد.

و من هنا یظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخباریین علی الاصولیین من أخذهم ببعض الأمارات الظنیة الخاصة كخبر الواحد و نحوه. إذ شنعوا علیهم بانهم أخذوا بالظنّ الذی «لا یُعنی من الحقّ شیئاً».*

و قد فاتهم ان الاصولیین إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة انها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة انها معلومة الاعتبار علی سبیل القطع بحجیتها، فكان أخذهم بها فی الحقیقه أخذًا بالقطع و الیقین، لا بالظنّ و الخرص و التخمین.

و لأجل هذا سمیت الأمارات المعتبرة بالطرق العلمیة نسبة إلى العلم القائم علی اعتبارها و حجیتها، لان حجیتها ثابتة بالعلم.

إلی هنا یتضح ما أردنا ان نرمی إلیه، و هو ان المناط فی إثبات حجیة الأمارات و مرجع اعتبارها و قوامه ما هو؟

– انه العلم القائم علی اعتبارها و حجیتها، فإذا لم یحصل العلم بحجیتها و الیقین بإذن الشارع بالتعویل علیها و الأخذ بها، لا یجوز الأخذ بها و ان أفادت ظنًا غالبًا لان الأخذ بها یكون حیثئذ خرصًا و افتراء علی الله تعالی.

و لأجل هذا قالوا: یکفی فی طرح الأماره ان یقع الشک فی اعتبارها، أو فقل علی الاصح: یکفی الا یحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك کاف فی حصول العلم بعدم اعتبارها أى بعدم جواز التعویل علیها و الاستناد إلیها. و ذلك کالقیاس و الاستحسان و ما إلیهما و ان أفادت ظنًا قویًا.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷

در حقیقت، استناد به ظنّ معتبر که به‌طور قطعی حجت بودنش ثابت شده، استناد به ظن از آن جهت که ظن است، نمی‌باشد – هرچند شارع آن را به خاطر ظنّ بودنش اعتبار بخشیده باشد – بلکه استناد به قطع و یقین است، همان قطع و یقینی که اعتبار آن سبب ظنّ آور را ثابت کرده است. در آینده خواهیم گفت که قطع بذاته [– به‌خودی‌خود] حجت است و نیازمند آن نیست که کسی آن را حجت کند.

از اینجا پاسخ ایرادی که گروهی از اخباریون بر اصولیون – در عمل کردن ایشان به بعضی از امارات ظنّی خاص – گرفته‌اند دانسته می‌شود. اخباریون خرده گرفته‌اند که اینان به ظنّی استناد کرده‌اند که «از حق بی‌نیاز نمی‌سازد».

اخباریون در این ایراد به این نکته توجه نکرده‌اند که اصولیون وقتی به ظنون خاصی تمسک می‌کنند فقط به خاطر ظن بودن آنها نیست، بلکه بدین جهت است که اعتبار این ظنون معلوم است و حجیت آنها به‌طور قطعی ثابت شده است. پس گویا استناد آنان به ظنون در حقیقت استناد به قطع و یقین است، نه به ظن و حدس و تخمین.

به همین دلیل امارات معتبر، طرق علمی نامیده شده‌اند. در این نامگذاری اماره به علم نسبت داده شده، همان علمی که به اعتبار و حجیت آن داریم، چون حجیت اماره با علم و یقین ثابت می‌شود [نه ظن و گمان].

تا اینجا آنچه در پی بیانش بودیم روشن شد، و آن اینکه مناط در اثبات حجیت امارات و ملاک اعتبار و قوامش چیست؟ در پاسخ می‌گوییم: علمی است که بر اعتبار و حجیت آن قائم می‌شود. پس هرگاه حجیت آن معلوم نگردد و یقین حاصل نشود که شارع اجازه داده که به آن تکیه و تمسک کنیم، استناد به آن جایز نخواهد بود اگرچه غالباً تولید ظن کند، زیرا استناد به آن در این صورت تخمین و افترای بر خدای متعال خواهد بود.

از این رو، اصولیون گفته‌اند: برای کنار گذاشتن یک اماره کافی است که در اعتبار آن شک شود، یا بنا بر قول صحیح‌تر، کافی است علم به اعتبار آن حاصل نگردد، زیرا نفس عدم علم به اعتبار یک اماره، برای علم به عدم اعتبار آن کافی است، یعنی برای اینکه بدانیم جایز نیست بر آن تکیه و بدان استناد کنیم، مانند قیاس، استحسان، و نظایر آنها، هر چند ظن قوی تولید کنند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸

و لا نحتاج فی مثل هذه الامور إلى الدلیل علی عدم اعتبارها و عدم حجیتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجیه الشیء یحصل القطع بعدم جواز الاستناد إلیه فی مقام العمل، و بعدم صحه التعویل علیه، فیکون القطع مأخوذاً فی موضوع حجیه الأماره. و یتحصل من ذلك کله ان اماریه الأماره و حجیه الحجّه انما تحصل و تتحقق بوصول علمها إلی المکلف، و بدون العلم بالحجیه لا معنی لفرض کون الشیء أماره و حجّه، و لذا قلنا:

ان مناط إثبات الحجّه و قوامها، العلم. فهو مأخوذ فی موضوع الحجیه فان العلم تنتهی إلیه حجیه کل حجّه.

و لزیاده الإیضاح لهذا الأمر، و لتمکین النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقیقه البديهیه، نقول من طریق آخر لإثباتها:

أولاً- ان الظن بما هو ظن لیس حجّه بذاته.

و هذه مقدمه واضحه قطعیه، و الا- لو كان الظن حجّه بذاته لما جاز النهی عن اتباعه و العمل به و لو فی بعض الموارد علی نحو الموجبه الجزئیه، لان ما هو بذاته حجّه یتحیل النهی عن الأخذ به، كما سیأتی فی حجیه القطع (المبحث الآتی) و لا شک فی وقوع النهی عن اتباع الظن فی الشریعه الاسلامیه المطهره، و یکفی فی إثبات ذلك قوله تعالی: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...***[۱۴].

ثانیا- إذا لم یکن الظن حجّه بذاته، فحجیته تكون عرضیه، أى انها تكون مستفاده من الغیر.

فننقل الکلام إلی ذلك الغیر المستفاده منه حجیه الظن. فان كان هو القطع،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹

در چنین اموری به دلیل بر عدم اعتبار و عدم حجیت آن نیازی نیست، بلکه به مجرد عدم حصول قطع به حجیت یک شیء، قطع به عدم جواز استناد به آن در مقام عمل پدید می‌آید، و یقین حاصل می‌شود که تکیه کردن بر آن صحیح نیست. از این رو، قطع در موضوع حجیت اماره اخذ شده است.

از مجموع آنچه گذشت بدست می‌آید که اماره بودن اماره و حجّت بودن حجّت تنها و تنها وقتی حاصل می‌شود مکلف بدان علم یابد، و بدون علم به حجیت معنا ندارد چیزی را اماره و حجت فرض کنیم. از این رو، گفتیم:

معیار و مناط اثبات حجت و قوام‌دهنده‌اش، علم است. و علم در موضوع حجیت اخذ شده است. زیرا حجیت هر حجتی سرانجام به

علم منتهی می‌شود.

برای آنکه این نکته روشن‌تر شود، و نوآموزان این دانش، این حقیقت بدیهی را باور کنند، برای اثبات آن از راهی دیگر وارد می‌شویم و می‌گوییم:

اولاً: گمان از آن جهت که گمان است بذاته حجت نیست.

این مقدمه روشن و مسلم است، زیرا اگر گمان بذاته حجت بود نهی از پیروی و عمل به آن، هرچند در پاره‌ای از موارد و به نحو موجه جزئی‌ه جایز نبود، زیرا نهی از تمسک به آنچه بذاته حجت است، محال می‌باشد- شرح این نکته در بحث بعدی (حجیت قطع) خواهد آمد- از طرفی، به‌طور مسلم در شریعت پاک اسلام از پیروی ظنّ نهی شده است، که برای اثبات آن، آیه «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...» (انعام/ ۱۱۶) کفایت می‌کند.

ثانیاً: هرگاه گمان بذاته حجت نباشد، حجیت آن عرضی خواهد بود، یعنی مستفاد از دیگری می‌باشد.

حال سخن را به آن دیگری که حجیت گمان مستفاد از آن است، منتقل می‌کنیم، و می‌گوییم: آن دیگری اگر قطع باشد مطلوب ما ثابت است، و اگر قطع نباشد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰

فذلک هو المطلوب. و ان لم یکن قطعاً، فما هو؟ و لیس یمكن فرض شیء آخر غیر نفس الظن، فانه لا- ثالث لهما یمكن فرض حجیته. و لكن الظن الثانی القائم علی حجیة الظن الأول ایضاً لیس حجة بذاته. إذ لا فرق بین ظن و ظن من هذه الناحیة. فننقل الکلام إلی هذا «الظن الثانی»، و لا بد أن تكون حجیته ایضاً مستفاده من الغیر، فما هو ذلک الغیر؟

فان كان هو القطع، فذلک هو المطلوب. و ان لم یکن قطعاً، فظن ثالث. فننقل الکلام إلی هذا «الظن الثالث»، فیحتاج إلی «ظن رابع». و هكذا إلی غیر النهایة، و لا یقطع التسلسل الا بالانتهاء إلی ما هو حجة بذاته و لیس هو الا العلم.

ثالثاً- فانتهی الأمر بالأخیر إلی العلم. فتم المطلوب.

و بعبارة أسدّ و أخصر، نقول:

ان الظن لما كانت حجیته لیست ذاتیة، فلا- تكون الا- بالعرض؛ و کل ما بالعرض لا بد ان ینتهی إلی ما هو بالذات، و لا مجاز بلا حقیقة. و ما هو حجة بالذات لیس الا «العلم». فانتهی الأمر بالأخیر إلی «العلم». و هذا ما أردنا إثباته، و هو ان قوام الأمانة و المناط فی إثبات حجیته هو العلم، فانه تنتهی إلیه حجة کل حجة، لان حجیته ذاتیة.

۷- حجیة العلم ذاتیة کررنا فی البحث السابق القول بأن «حجیة العلم ذاتیة» و وعدنا بیانها، و قد حل هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

قد ظهر مما سبق معنی کون الشیء حجیته ذاتیة، فان معناه ان حجیته منبعثة من نفس طبیعة ذاته، فلیست مستفاده من الغیر و لا تحتاج إلی جعل من الشارع و لا إلی صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذی یكون حاکماً بوجوب اتباع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱

چه چیز است؟ نمی‌توان چیز دیگری را جز گمان در نظر گرفت. زیرا غیر از قطع و گمان چیز سومی وجود ندارد که بتوان حجیت آن را فرض کرد. اما ظنّ دوم که بر حجیت ظنّ نخست دلالت کرده است، نیز خودش بذاته حجت نیست، زیرا از این جهت فرقی میان این ظن و آن ظن وجود ندارد. پس نقل سخن به «ظن دوم» می‌کنیم و می‌گوییم: حجیت آنهم باید مستفاد از چیز دیگری باشد. اما آن چیز دیگر چیست؟

اگر قطع باشد، همان مطلوب است. و اگر قطع نباشد، ظن سومی خواهد بود. پس نقل کلام به این ظنّ سوم می‌کنیم، در نتیجه به ظن چهارمی نیازمند خواهیم بود. و به همین ترتیب تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و این تسلسل پایان نمی‌یابد مگر آنکه به چیزی برسیم که بذاته حجت می‌باشد، و آن جز علم نیست.

ثالثاً: این سلسله سرانجام به علم رسید. پس مطلوب ثابت شد.

به سخنی استوارتر و کوتاه‌تر می‌گوییم:

از آنجا که حجیت گمان ذاتی نیست، باید بالعرض باشد، و هر امر بالعرض ناچار به امر بالذات منتهی می‌گردد، و هیچ مجازی بدون حقیقت نمی‌شود. و آنچه بالذات حجت است، جز علم نیست. پس در نهایت به علم می‌رسیم. و این همان چیزی بود که می‌خواستیم اثباتش کنیم، و آن اینکه قوام اماره و مناط در اثبات حجیت آن علم است، زیرا حجیت هر حجتی سرانجام به آن می‌رسد، چرا که حجیتش ذاتی است.

۷- حجیت علم ذاتی است

در بحث پیشین مکرر گفتیم که «حجیت علم ذاتی است» و بیانش را به بعد موکول کردیم.

اینک زمان وفای به آن وعده فرارسیده، پس می‌گوییم:

از مطالب گذشته معنای ذاتی بودن حجیت یک شیء روشن شد. معنایش آن است که حجیتش از نفس طبیعت ذاتش برخاسته، و مستفاد از غیر نبوده، به جعل شدن از ناحیه شارع و یا صدور فرمان به پیروی از آن نیازمند نمی‌باشد، بلکه در اینجا عقل است که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲

ذلک الشیء. و ما هذا شأنه لیس هو الا العلم.

و لقد أحسن الشيخ العظيم الانصاری قدس سرّه مجلّی هذه الأبحاث فی تعلیل وجوب متابعه القطع؛ [۱۵] فانه بعد ان ذکر انه «لا إشکال فی وجوب متابعه القطع و العمل علیه ما دام موجوداً» علل ذلک بقوله: «لأنه بنفسه طریق إلى الواقع و لیست طریقته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفیاً».

و هذا الکلام فیه شیء من الغموض بعد ان اختلفت تعبيرات الاصولیین من بعده، فنقول لیبانه: ان هنا شیئین أو تعبيرین:

أحدهما: وجوب متابعه القطع و الأخذ به؛

ثانیهما: طریقته القطع للواقع.

فما المراد من کون القطع حجة بذاته؟ هل المراد ان وجوب متابعتة أمر ذاتی له، كما وقع فی تعبيرات بعض الاصولیین المتأخرین، أم

ان المراد ان طریقته ذاتیه؟ و انما صح ان یسأل هذا السؤال، فمن أجل قیاسه علی الظن حینما نقول:

انه حجة، فان فیه جهتین:

۱- جهة طریقته للواقع، فحینما نقول: ان حجیته مجعولة، نقصد ان طریقته مجعولة، لانها لیست ذاتیه له، لوجود احتمال الخلاف، فالشارع یجعله طریقاً إلى الواقع بالغاء احتمال الخلاف، كأنه لم یکن، فتمم بذلك طریقته الناقصة لیكون كالقطع فی الایصال إلى الواقع. و هذا المعنی هو المجعول للشارع.

۲- جهة وجوب متابعتة، فحینما نقول: انه حجة، نقصد ان الشارع أمر بوجوب

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳

حکم به وجوب پیروی از آن شیء می‌کند. و چیزی جز علم دارای چنین شأن و منزلتی نیست.

اصول‌دان برجسته شیخ انصاری- که روشنگر این مطالب بوده است- در بیان علت لزوم پیروی از قطع [۱۶]، سخنی نیکو دارد. او پس از آنکه گفت «وجوب پیروی از قطع و عمل برطبق آن تا وقتی قطع وجود دارد، امری مسلم است و هیچ تردیدی در آن راه ندارد.» در تعلیل آن می‌گوید: «زیرا قطع بنفسه راهی به سوی واقع است، و طریق بودن آن نفیاً و اثباتاً قابل جعل از ناحیه شارع

نیست.»

در این سخن اندکی ابهام و پیچیدگی وجود دارد که موجب شده اصولیون بعدی برداشتهای متفاوتی از آن داشته باشند. از این رو برای رفع این ابهام می‌گوییم: در اینجا دو چیز یا دو تعبیر وجود دارد:

یکم: وجوب پیروی از قطع و تمسک به آن؛

دوم: طریق بودن قطع برای واقع.

می‌پرسیم: مقصود از اینکه قطع بذاته حجت است، چیست؟ آیا مقصود آن است که وجوب پیروی از قطع امری ذاتی برای آن است - چنان که برخی از اصولیون متأخر گفته‌اند - یا مقصود آن است که طریق بودن آن امری ذاتی است؟ طرح این پرسش براساس قیاس کردن قطع به ظن است، وقتی می‌گوییم: «ظن حجت است.» زیرا در ظن دو جهت وجود دارد، [و حجیت ظن می‌تواند با هریک از این دو مرتبط شود]:

۱- جهت طریق بودن آن برای واقع، به این صورت که وقتی می‌گوییم: حجیت ظن جعل شده است، مقصودمان آن است که طریق بودن آن جعل شده است، زیرا طریق بودن برای ظن ذاتی نیست. [- و در نتیجه نیاز به جعل دارد-] چون احتمال خلاف در آن راه دارد. پس شارع دخالت می‌کند و آن را طریق به سوی واقع قرار می‌دهد، بدین صورت که احتمال خلاف را الغا می‌کند، گویا که از اول چنین احتمالی در کار نبوده است. بدین شکل طریقیت ظن که ناقص بود، تام می‌گردد، و در رساندن به واقع، مانند قطع می‌شود. مجعول شارع [در این فرض] همین معنا [- طریق بودن به واقع] است.

۲- جهت وجوب پیروی از ظن، به این صورت که وقتی می‌گوییم: «ظن حجت است»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴

متابعه ذلك الظن و الأخذ به أمر مولویا؛ فینتزع من هذا الأمر ان هذا الظن موصل إلى الواقع و منجز له؛ فيكون المجعول هذا الوجوب، و يكون هذا معنى حجیه الظن. و إذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي ان يكون له أيضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلا: ان حجیته ذاتیه اما من جهة كونه طريقا بذاته و اما من جهة وجوب متابعتة لذاته.

و لكن - في الحقيقة - ان التعبير بوجوب متابعه القطع لا- يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود، إذ يقاس على الظن، و السر في ذلك واضح، لأنه ليس للقطع متابعه مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن ان يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الانسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد ان يأخذ به.

و هذه اللابديه لابديه عقلية [۱۷] منشأها ان القطع بنفسه طريق إلى الواقع، و عليه فيرجع التعبير بوجوب متابعه القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع، و ان نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة.

و هذا هو السر في تعليل الشيخ الانصاري رحمه الله لوجوب متابعتة بكونه طريقا بذاته و لم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. و من أجل هذا ركز البحث كله على طریقته الذاتیه.

و يظهر لنا - حينئذ - انه لا معنى لان يقال في تعليل حجیته الذاتیه: ان وجوب متابعتة أمر ذاتی له.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵

مرادمان آن است که شارع به نحو مولوی امر کرده است که از آن ظن پیروی و بدان تمسک کنیم.

آنگاه از این امر انتزاع می‌شود که آن ظن ما را به واقع می‌رساند و واقع را منجز می‌کند. در این فرض، آنچه شارع جعل کرده همین وجوب است، و معنای حجیت ظن نیز همین [- جعل وجوب برای آن] است.

و چون ظنّ دارای دو جهت است، سزاوار است که قطع نیز دارای این دو جهت باشد. پس وقتی می‌گوییم: «حجّیت قطع ذاتی است» یا آن را از این جهت در نظر می‌گیریم که بذاته طریق است، و یا از این جهت که ذاتا پیروی از آن واجب است.

اما حقیقت آن است که در عبارت «وجوب پیروی از قطع» نوعی تسامح و سهل‌انگاری آشکار وجود دارد، که منشأ آن نارسائی عبارت از رساندن مقصود است. این خطا و تسامح از قیاس قطع به ظن ناشی شده است. نکته وجود تسامح در این تعبیر روشن است، و آن اینکه اساسا برای قطع نمی‌توان پیروی مستقلى در نظر گرفت، جز اخذ به واقعی که قطع به آن یافته‌ایم، چه رسد به اینکه این متابعت، وجوب مستقلى داشته باشد، غیر از وجوب اخذ به واقع مورد قطع، یعنی وجوب اطاعت از حکم واقعی که توسط قطع معلوم و آشکار شده، خواه آن حکم، وجوب باشد یا حرمت، یا حکم دیگری. زیرا بعد از آشکار شدن واقع چیز دیگری باقی نمی‌ماند که شخص در انتظارش باشد. پس هرگاه واقع آشکار و معلوم شد باید آن را گرفت و بدان عمل کرد.

این «باید» یک «باید عقلی» [۱۸] است، و منشأ آن این است که قطع بذاته طریق به سوی واقع است. بنابراین، بازگشت تعبیر «وجوب پیروی از قطع» به این معناست که قطع بذاته طریق به واقع است و خودش همان انکشاف و آشکارگی واقع می‌باشد. بنابراین، دو جهت یاد شده در قطع، در حقیقت، یک جهت را تشکیل می‌دهند.

نکته اینکه شیخ انصاری علت وجوب پیروی از قطع را طریقیت ذاتی آن بیان کرد و در بیان علت آن سخنی از خود وجوب به میان نیاورد، همین است. به همین دلیل است که شیخ انصاری همه بحث خود را روی طریقیت ذاتی قطع متمرکز ساخت، [و سخنی از وجوب پیروی از آن نگفت].

از اینجا برای ما روشن می‌شود که معنا ندارد بگوییم: علت ذاتی بودن حجّیت قطع آن است که وجوب پیروی از قطع امری ذاتی برای آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶

و إذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا، و هو كل البحث عن حجیة القطع و ما وراءه من الكلام فكله فضول، و عليه فنقول:

تقدم ان القطع حقیقه انکشاف الواقع، لأنه حقیقه نوریة محضه لا غطش فيها و لا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغیره، فذاته نفس الانکشاف لا انه شيء له الانکشاف.

و قد عرفتم فى مباحث الفلسفه ان الذات و الذاتی يستحيل جعله بالجعل التألیفی، لان جعل شيء لشيء انما يصح ان يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول و المجعول له. و واضح انه يستحيل التفكيك بين الشيء و ذاته، أى بين الشيء و نفسه، و لا بينه و بين ذاتياته.

و هذا معنى قولهم المشهور: «الذاتى لا يعلل».

و انما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أى خلقه و ايجاده.

و عليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقيه للقطع جعلاً تألیفياً، بأى نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوینياً أم جعلاً تشريعياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، و جعل الطريق لذات الطريق.

و على تقدير التنزل عن هذا و قلنا مع من قال: ان القطع شيء له الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع، كما وقع فى تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ - فعلى الأقل تكون الطريقيه من لوازم ذاته التى لا تنفك عنه، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة. و لوازم الذات كالذات يستحيل أيضا جعلها بالجعل التألیفی على ما هو الحق، و انما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. و قد أوضحنا ذلك فى مباحث الفلسفه [۱۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷

اینک- پس از روشن شدن مطالب پیشین- بر ما لازم است معنای این را که «قطع بذاته طریق است» روشن سازیم. بحث اصلی درباره حجیت قطع تبیین همین مطلب است، و مطالب دیگر در این باره زاید است. بنابراین می‌گوییم:

پیش از این گفتیم که حقیقت قطع انکشاف و آشکارگی واقع است، زیرا قطع یک حقیقت نوری محض است که هیچ تاریکی در آن نیست، و هیچ احتمال خلافی با آن همراه نیست. علم برای خود نور است و برای دیگر چیزها نیز نور است، و ذاتش همان انکشاف و آشکار ساختن است نه آنکه چیزی باشد دارای انکشاف [که انکشاف یک وصف زاید بر ذات آن باشد].

در بحثهای فلسفه دانسته‌اید که جعل تألیفی در مورد ذات و ذاتی امری محال است، زیرا جعل چیزی برای چیزی [- جعل تألیفی] تنها در صورتی فرض صحیح دارد که تفکیک و جدایی میان آن دو [- مجعول و مجعول له] ممکن باشد. و روشن است که شیء هرگز از ذاتش- یعنی از خودش- و از ذاتیاتش منفک و جدا نمی‌شود. و این معنای آن سخن معروف است که «ذاتی تعلیل نمی‌شود».

معنای صحیح و معقولی که برای «جعل شدن قطع» می‌توان در نظر گرفت جعل بسیط است [در برابر جعل مرکب]، که همان آفریدن و ایجاد کردن قطع است. [۲۰]

بنابراین، به هیچ نحو نمی‌توان پذیرفت و فرض کرد که طریقت برای قطع، به نحو جعل تألیفی، جعل شده باشد، خواه جعل تکوینی باشد و خواه جعل تشریحی، زیرا چنین جعلی به معنای جعل کردن و قرار دادن قطع برای قطع، و جعل کردن طریق برای خود طریق است. [و به تعبیری به معنای آن است که شارع قطع را قطع کرده است، یا طریق را طریق کرده است!]

برفرض هم که یک پله پایین بیاییم و هم سخن شویم با کسی که می‌گوید: «قطع دارای طریقت و کاشفیت از واقع است» [- نه آنکه خودش طریقت و کاشفیت از واقع باشد-] چنان که در تعابیر بعضی از اصولیون پس از شیخ انصاری راه یافته است، باید بپذیریم که طریقت از لوازم ذاتی قطع است و هرگز از آن جدا نمی‌شود، مانند زوجیت نسبت به عدد چهار. جعل تألیفی در مورد لوازم ذات نیز مانند خود ذات- بنا بر نظر صحیح- امری محال است.

لوازم ذات با جعل خود ذات، به نحو جعل بسیط، جعل می‌شوند، و جعل مستقلی، علاوه بر جعل ذات، به آنها تعلق نمی‌گیرد. ما این نکته را در بحثهای فلسفه شرح داده‌ایم. [۲۱]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸

و إذا استحال جعل الطریقیة للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفي الذات و لوازمها عنها و سلبها بالسلب التألیفی.

بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات و الذاتی و لوازم الذات بالجعل التألیفی لانا نعرف أولا امتناع انفكاك الذات عن نفسها و امتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على ان نفي الطریقیة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع و فی نظره، فانه- مثلا- حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه ان يقطع ثانيا بأن هذا القطع ليس طريقا موصلا إلى الواقع، فان معنى هذا ان يقطع ثانيا بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله.

و هذا تناقض بحسب نظر القاطع و وجدانه يستحيل ان يقع منه حتى لو كان فی الواقع على خطأ فی قطعه الأول و لا يصح هذا الا إذا تبدل قطعه و زال. و هذا شيء آخر غير ما نحن فی صدده.

و الحاصل: ان اجتماع القطعين بالنفي و الإثبات محال كاجتماع النفي و الإثبات بل يستحيل فی حقه حتى احتمال ان قطعه ليس طريقا إلى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، و انقلابه إلى الظن. فما فرض انه قطع لا يكون قطعا و هو خلف محال.

و هذا الكلام لا- ينافي ان يحتمل الانسان أو يقطع ان بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص و لا في زمن من الأزمنة كان على خطأ، فانه بالنسبة إلى كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطئه و الا لو اتفق له ذلك لا نسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة و معينة في وقت واحد فانه لا بد ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹

و از آنجا که جعل طریقت برای قطع محال است، نفیش از آن نیز محال می‌باشد، زیرا همان گونه که جعل ذات و لوازم ذات محال است، نفی ذات و لوازم ذات از ذات و سلبش از آن به نحو سلب تألیفی نیز ممتنع می‌باشد.

بلکه باید گفت: ما ابتدا امتناع انفکاک ذات از خودش و امتناع انفکاک لوازم ذات از خودش را می‌فهمیم و سپس پی می‌بریم به اینکه جعل ذات و ذاتی و لوازم ذات به جعل تألیفی محال می‌باشد، که توضیح آن گذشت.

افزون بر آنکه نفی طریقت از قطع مستلزم وقوع تناقض در نظر قاطع است. مثلاً شخص وقتی قطع می‌یابد که فلان کار واجب است، محال است که پس از آن یقین کند که آن قطع طریق و رساننده به واقع نیست، زیرا معنایش آن است که یقین کرده به اینکه آنچه قطع به وجوبش دارد، واجب نیست، با فرض اینکه قطع و یقین اول او بر جای خود باقی است.

این حالت از نگاه کسی که دارای قطع است [قاطع] و در وجدان او تناقض است، و محال است که چنین حکمی از او صادر شود، حتی اگر در واقع قطع نخست او [قطع به وجوب آن کار] بر خطا باشد [و آن کار در واقع واجب نبوده باشد]. چنین چیزی صحیح نیست مگر به این صورت که قطع نخست او از بین برود و جای خود را به چیز دیگری بدهد، که این امر دیگری است، و از موضوع بحث ما بیرون می‌باشد. حاصل آنکه: اجتماع دو قطع که یکی به نفی و دیگری به اثبات تعلق گرفته باشد، محال است، همان گونه که اجتماع نفی و اثبات [که نقیض یکدیگرند] محال است. بلکه در مورد کسی که قطع دارد حتی احتمال اینکه قطع او طریق به واقع نیست نیز محال می‌باشد، زیرا این احتمال به معنای از میان رفتن قطع نزد او، و تبدیل شدنش به ظنّ است. در نتیجه آنچه فرض شده که قطع است، قطع نخواهد بود، و این خلف و محال است.

این سخن منافاتی با آن ندارد که انسان احتمال دهد یا قطع یابد که برخی از علوم و آگاهیهای او به نحو اجمالی- بدین صورت که نداند این خطا در کدام نوع از علوم و چه هنگام رخ داده- بر خطاست. زیرا چنین کسی به هر قطع فعلی خاص که توجه کند احتمال خطا را در آن متنفی می‌بیند، و گرنه اگر احتمال خطا در آن مورد در نظرش راه یابد، قطع او از میان می‌رود و دیگر او در آن مورد خاص فاقد قطع و جزم خواهد شد.

آری، اگر برای کسی در مجموعه محدود و معینی از علوم در زمان واحدی احتمال خطا بودن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰

تسلخ کلها عن کونها اعتقاداً جازماً، فان بقاء قطعه فی جمیعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا علی التعمین لا یجتمعان.

و الخلاصة: ان القطع یستحیل جعل الطریقیة له تکویناً و تشریعاً، و یستحیل نفیها عنه، مهما کان السبب الموجب له.

و علیه فلا- یعقل التصرف باسبابه، کما نسب ذلك إلى بعض الأخباریین من حکمهم بعدم تجویز الأخذ بالقطع اذا کان سببه من مقدمات عقلیه، و قد أشرنا إلى ذلك [۲۲].

و كذلك لا یمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن یعتبر قطع شخص و لا یعتبر قطع آخر، کما قیل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قیاساً علی کثیر الشک الذی حکم شرعاً بعدم الاعتبار بشکة فی ترتب أحكام الشک.

و كذلك لا یمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة و لا من جهة متعلقه بأن یفرق فی اعتباره بین ما إذا کان متعلقه الحکم فلا یعتبر، و بین ما إذا کان متعلقه موضوع الحکم أو متعلقه فیعتبر.

فان القطع فی کل ذلك طریقیته ذاتیه غیر قابلۀ للتصرف فیها بوجه من الوجوه و غیر قابلۀ لتعلق الجعل بها نفیا و إثباتا. و انما الذی یصح و یمکن ان یقع فی الباب هو إلفات نظر الخاطی فی قطعه إلی الخلل فی مقدمات قطعه، فإذا تته إلی الخلل فی سبب قطعه فلا محالۀ ان قطعه سیتبدل اما إلی احتمال الخلاف أو إلی القطع بالخلاف و لا ضیر فی ذلك. و هذا واضح.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱

یکی از آنها راه یابد، [مثلا کسی احتمال دهد یکی از صد قاعده‌ای که در زیست‌شناسی خوانده و فراگرفته اشتباه است]، دیگر نسبت به هیچ‌یک از آنها اعتقاد جازم نخواهد داشت، زیرا قطع به درستی همه آنها با احتمال نادرستی یکی از آنها به نحو نامشخص، جمع نمی‌شود.

خلاصه سخن آنکه: جعل طریقت برای قطع، چه به‌طور تکوینی و چه به‌طور تشریحی، ممتنع است، و نفی طریقت از آن نیز محال است، علت و سبب آن هر چه می‌خواهد باشد، فرقی نمی‌کند.

بنابراین، تصرف در عوامل قطع آور معقول نیست، چنانکه به برخی از اخباریون نسبت داده شده که گفته‌اند: هرگاه سبب حصول قطع مقدمات عقلی باشد، تمسک و عمل به آن صحیح نیست. در گذشته به این نکته اشاره کرده بودیم.

همچنین تصرف در آن از جهت افراد ناممکن است، به این صورت که قطع کسی را معتبر و قطع دیگری را غیر معتبر بشماریم، چنانکه برخی گفته‌اند: قطع قطع [۲۳] معتبر نمی‌باشد همچون فرد کثیر الشک که شارع شک او را غیر معتبر دانسته و احکام شک را بر آن مترتب نساخته است.

همچنین تصرف در آن از جهت زمان و یا از جهت متعلق ناممکن است، به این صورت که اگر متعلق آن، حکم [۲۴] بود معتبر نباشد، و اگر متعلقش موضوع حکم [۲۵] یا متعلق موضوع حکم [۲۶] بود معتبر باشد.

در همه این موارد طریقت ذاتی است و به هیچ وجه نمی‌توان در آن تصرف کرد، و تعلق جعل به آن، چه به نفی و چه به اثبات، ممکن نیست. تنها چیزی که در این مورد وقوعش صحیح و ممکن است اینکه کسی را که در قطعش مرتکب خطا شده متوجه نادرستی مقدمات قطعش سازیم، و هرگاه او متوجه وجود خللی در سبب قطعش شود، ناگزیر قطعش به احتمال خلاف یا به قطع به خلاف تبدیل می‌شود، و اشکالی در آن نیست، و این روشن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲

۸- موطن حجیه الأمارات قد أشرنا فی مبحث الإجزاء إلی ان جعل الطرق و الأمارات یكون فی فرض التمكن من تحصیل العلم. و أحلنا بیانه إلی محله. و هذا هو محله، فنقول:

ان غرضنا من ذلك القول هو اننا إذ نقول: ان أمارۀ حجةً كخبر الواحد- مثلا- فانما نعني ان تلك الأمارۀ مجعولة حجةً مطلقۀ، أي انها فی نفسها حجةً مع قطع النظر عن كون الشخص الذی قامت عنده تلك الأمارۀ متمكنا من تحصیل العلم بالواقع أو غیر متمكن منه فهي حجةً یجوز الرجوع إلیها لتحصیل الأحكام مطلقا حتی فی موطن یمکن فیہ ان یحصل القطع بالحکم لمن قامت عنده الأمارۀ، أي كان باب العلم بالنسبة إلیه مفتوحا.

فمثلا، إذا قلنا بحجیه خبر الواحد فاننا نقول انه حجةً حتی فی زمان یسع المكلف ان یرجع إلی المعصوم رأسا فیاخذ الحکم منه مشافهۀ علی سبیل الیقین، فانه فی هذا الحال لو كان خبر الواحد حجةً، یجوز للمكلف ان یرجع إلیه، و لا یجب علیه ان یرجع إلی المعصوم. و علی هذا، فلا- یكون موطن حجیه الأمارات فی خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي لیس فی خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك. فیشمل حتی موطن التمكن من تحصیل العلم و انفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا یبقی موضع للرجوع إلی الأمارۀ بل لا معنی لحجیتها حینئذ، لا سیما مع مخالفتها للعلم، لان معنی

ذلك انكشاف خطأها.

و من هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين و بحثهم، إذ للسائل - كما سيأتي - ان يسأل: كيف جاز ان تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظئية مع ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳

۸- جایگاه حجیت امارات

در بحث اجزاء به این نکته اشاره کردیم که جعل طرق و امارات در فرضی است که مکلف قدرت بر تحصیل علم دارد، و شرح و تبیین آن را به جای خود موکول کردیم. و محل موعود همین جاست. پس می‌گوییم: مقصود ما از آن سخن این است که وقتی می‌گوییم: اماره‌ای، مانند خبر واحد، حجت است، مرادمان آن است که آن اماره یک حجت مطلق جعل شده است، یعنی فی نفسه حجت است، با چشم‌پوشی از اینکه شخصی که آن اماره در دست اوست بتواند علم به واقع بیابد، یا نتواند. اماره مورد نظر حجت است و در هر شرایطی برای بدست آوردن احکام می‌توان به آن رجوع کرد، حتی در جایی که شخص واجد این اماره بتواند راهی رود و کاری کند که قطع به حکم برایش حاصل شود، یعنی باب علم برای او گشوده باشد.

مثلاً وقتی می‌گوییم خبر واحد حجت است، می‌گوییم چنین خبری حجت است حتی در زمانی که مکلف بتواند مستقیماً به معصوم مراجعه کند و حکم را به‌طور شفاهی و به نحو یقینی از زبان وی بشنود و دریافت کند. در این فرض، اگر خبر واحد حجت باشد، برای مکلف جایز است که بدان مراجعه کند، و بر او لازم نیست که به معصوم مراجعه نماید.

بنابراین، موطن و محلّ حجیت اماره منحصر به جایی نیست که حصول علم دشوار یا محال باشد، یعنی منحصر در مورد انسداد باب علم نیست، بلکه اعم از آن است، و حتی آنجا را که شخص قدرت بر تحصیل علم دارد و باب علم گشوده است، دربر می‌گیرد. آری، اگر شخص بالفعل علم به واقع داشته باشد، دیگر مجالی برای رجوع به اماره باقی نمی‌ماند، بلکه در این هنگام حجیت آن بی‌معنا خواهد بود، به ویژه اگر آن اماره برخلاف علم باشد، زیرا این امر به معنای روشن شدن خطای اماره است. همین نکته موجب شده که اصولیون متحیر شوند و بحث و گفتگو داشته باشند. زیرا - چنان که خواهد آمد - ممکن است کسی بپرسد: چگونه می‌شود فرض کرد که در صورت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴

انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ و لا يحسن من الشارع ان يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

و لأجل هذا السؤال المحرج سلك الاصوليون عدّة طرق للجواب عنه و تصحيح جعل حجیة الأمارات. و سیأتي بیان هذه الطرق و الصحيح منها [۲۷].

و غرضنا من ذكر هذا التنبيه هو ان هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من ان موطن حجیة الأمارات و موردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه.

و من هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجیة خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم [۲۸]، فانه لما كان المقصود إثبات حجیة خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجیته بدليل الانسداد.

على ان دليل الانسداد انما يثبت فيه حجیة مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه، فلا يثبت به حجیة ظن خاص بما هو ظن

خاص.

نعم، استدلال بعضهم على حجة خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولا يبعد صحة ذلك، و يعنون به انسداد باب العلم فى خصوص الأخبار التى بأيدىنا التى نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع و محصل له. و لا- يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة فى هذه الأخبار التى بأيدىنا.

و حينئذ نلتجى إلى الاكتفاء بما يفيد الظن و الاطمئنان من هذه الأخبار و هذا ما نعنيه بخبر الواحد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵

گشوده بودن باب علم به احکام، باز هم رجوع به اماره صحیح باشد، زیرا گاهی تمسک به اماره- هنگامی که اماره بر خطا می‌باشد- موجب از دست دادن واقع می‌شود، درحالی که برای شارع نیکو نیست که در صورت قدرت داشتن بر تحصیل علم، تفویض [از دست دادن] واقع را مجاز بشمارد، بلکه چنین کاری از شارع قبیح و محال می‌باشد.

برای پاسخ دادن به پرسش دردرسزا، و درست کردن جعل حجیت برای امارات، اصولیون چند راه در پیش گرفته‌اند، که بیان آنها و اینکه کدامینشان صحیح است خواهد آمد.

هدف ما از یادآوری این مطلب آن است که نفس تلاشی که ایشان برای تصحیح جعل حجیت برای اماره بکار بسته‌اند گواه درستی نکته‌ای است که ما می‌خواستیم در اینجا به آن اشاره کنیم، و آن اینکه: محل و مورد حجیت امارات هم شامل آنجا می‌شود که شخص قدرت و تمکن از تحصیل علم دارد و باب آن به رویش گشوده است، و هم آنجا که باب علم به رویش بسته است.

از اینجا اشکال استدلال برخی از اصولیون، مانند صاحب معالم، بر حجیت خصوص خبر واحد دانسته می‌شود که برای اثبات آن به دلیل انسداد [بسته بودن] باب علم تمسک کرده‌اند، چون مقصود اثبات حجیت خبر واحد فی نفسه است حتی در فرض گشوده بودن باب علم، و لذا استدلال بر حجیت آن با تمسک به دلیل انسداد بی‌معنا خواهد بود.

افزون بر آنکه در دلیل انسداد- چنانکه خواهد آمد- فقط حجیت مطلق ظن از آن جهت که ظن است اثبات می‌شود، و نمی‌توان حجیت ظن خاص را از آن جهت که ظن خاص است، با تمسک به آن اثبات کرد.

آری، برخی از اصولیون برای اثبات حجیت خبر واحد به دلیل انسداد صغیر تمسک کرده‌اند، که بعید نیست این استدلال درست باشد. مقصود ایشان از انسداد صغیر، بسته بودن باب علم در خصوص اخبار و روایاتی است که در اختیار ماست، که به نحو اجمالی می‌دانیم برخی از آنها ما را به واقع می‌رساند و واقع را نشان می‌دهد، اما مشخص نیست کدامین آنها ما را به واقع می‌رساند و کدامین آنها چنین نیستند.

از سوی دیگر، سنت منحصر است در همین روایاتی که در اختیار ماست.

در این شرایط ما به روایاتی که مفید ظن و اطمینان هستند روی می‌آوریم و به آنها اکتفا می‌کنیم، و مقصود ما از خبر واحد همین است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶

و الفرق بين دليل الانسداد الكبير و الصغير: ان الكبير هو انسداد باب العلم فى جميع الأحكام من جهة السنة و غيرها، و الصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم فى الطرق الأخرى، و المفروض انه ليس لدينا الا هذه الأخبار التى لا يفيد أكثرها العلم، و بعضها حجة قطعا و موصل إلى الواقع.

۹- الظن الخاص و الظن المطلق تكرر منا التعبير بالظن الخاص و الظن المطلق، و هو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغى بيان ما يعنون بهما، فنقول:

۱- يرد من «الظن الخاص»: كل ظن قام دليل قطعي على حجتيه و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير. و عليه فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم، و يسمى أيضا «الطريق العلمي» نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجتيه كما تقدم.

۲- يرد من «الظن المطلق»: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجتيه و اعتباره. فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم و العلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام و باب الطرق العلمية المؤدية إليها. و نحن في هذا المختصر لا نبحث الا عن الظنون الخاصة فقط، اما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجتيه جملة من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلمي فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجتيه مطلق الظن.

و لكن بعد ان انتهينا إلى هنا ينبغي الا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷

تفاوت میان دلیل انسداد كبير و دليل انسداد صغير در اين است که اولی انسداد باب علم در همه احکام است چه از جهت سنت و چه از جهت غير آن، اما دومی انسداد باب علم در خصوص سنت با فرض گشوده بودن باب علم در مورد طرق دیگر می باشد. و فرض آن است که ما جز همین روایاتی که بیشترشان علم آور نیستند، چیزی در اختیار نداریم، و برخی از آنها قطعا حجت و رساننده به واقع هستند.

۹- ظن خاص و ظن مطلق

در بحثهای گذشته ما به کرات از تعابیر «ظن خاص» و «ظن مطلق» استفاده کردیم. این دو تعبیر از اصطلاحات اصولیون متأخر است و از این روی شایسته است مقصود ایشان را تبیین کنیم، پس می گوئیم:

۱- مقصود از «ظن خاص»: هر ظنی است که یک دليل قطعي، جز دليل انسداد كبير، بر حجیت و اعتبار خصوص آن قائم شده باشد. بنابراین مراد از ظن خاص، اماره‌ای است که مطلقا حجت است حتی در صورت انفتاح باب علم، و به آن «طريق علمی» نیز می گویند، که به علم نسبت داده شده به لحاظ اینکه، چنانکه گذشت، دليل علمی و قطعي بر حجیت آن اقامه شده است.

۲- مقصود از «ظن مطلق»: هر ظنی است که دليل انسداد كبير حجیت و اعتبار آن را اثبات کرده است. بنابراین، مقصود از ظن مطلق اماره‌ای است که در خصوص حالت انسداد باب علم و علمی حجت می باشد، یعنی در جایی که هم باب علم به احکام بسته است و هم باب طرق علمی که ما را به آن احکام می رسانند.

ما در این نوشته مختصر فقط از ظنون خاص بحث می کنیم، و متعرض ظنون مطلق نمی شویم، چون اماراتی که حجیتشان از نظر ما ثابت است ما را از فرض انسداد باب علم و علمی بی نیاز می سازد. از این رو، نوبت به این فرض [فرض انسداد علم و علمی] نمی رسد تا بخواهیم به دليل انسداد برای اثبات حجیت مطلق ظن تمسک کنیم. [به دیگر سخن: با توجه به اثبات حجیت اماراتی مانند خبر واحد، دیگر باب علمی منسد نیست، و از این رو دليل انسداد ناتمام خواهد بود، چون یکی از مقدمات آن، یعنی «مسند بودن باب علم و علمی است» از نظر ما نادرست می باشد.]

اما اینکه که بحث به این نقطه رسید، سزاوار است در این نوشته کوتاه به نحو اختصار مقدمات دليل انسداد را بیان کنیم تا ذهن دانشجو روشن شود. پس می گوئیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸

۱۰- مقدمات دلیل انسداد ان الدلیل المعروف ب «دلیل الانسداد» يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام أي ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالتقياس مثلا. و نحن نذكر باختصار هذه المقدمات:

۱- «المقدمة الاولى»: دعوى انسداد باب العلم و العلمی فی معظم أبواب الفقه فی عصورنا المتأخرة عن عصر ائمتنا عليهم السلام. و قد علمت ان أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، و هي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه. فانهار هذا الدليل من أساسه؛

۲- «المقدمة الثانية»: انه لا يجوز إهمال امثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالا، و لا يجوز طرحها في مقام العمل. و إهمالها و طرحها يقع بفرضين:

اما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم و الأطفال لا تكليف علينا.

و اما بأن نرجع إلى أصالة البراءة و أصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه و حرمة. و كلا الفرضين ضروري البطلان؛

۳- «المقدمة الثالثة»: بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالا فان الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ- تقليد من يرى انفتاح باب العلم؛

ب- الأخذ بالاحتياط في كل مسألة؛

ج- الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة؛

د- الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، و فيما عداها يرجع إلى الاصول العملية؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۹

۱۰- مقدمات دلیل انسداد

دلیل معروف به «دلیل انسداد» از چهار مقدمه تشکیل می‌شود، که در صورت درست بودن آنها نتیجه‌اش حکم عقل خواهد بود به لزوم عمل کردن به آنچه ظن در احکام بر آن دلالت کرده است، هر ظنی باشد، مگر ظنی که به نحو قطعی عدم جواز عمل کردن به آن ثابت شده است، مانند قیاس.

ما این مقدمات چهارگانه را به اختصار بیان می‌کنیم:

۱- مقدمه نخست ادعای انسداد باب علم و علمی در بخش عمده ابواب فقه در دوره‌های متأخر از دوره امامان علیهم السلام است. قبلا دانستید که رکن اصلی مقدمات انسداد همین مقدمه است.

از نظر ما نادرستی این مقدمه ثابت است، چون از نظر ما باب ظن خاص بلکه علم در عمده ابواب فقه گشوده و باز است. بنابراین بنیان دلیل انسداد فرومی‌ریزد.

۲- مقدمه دوم آن است که مهمل گذاردن و رها کردن امثال احکام واقعی، که علم اجمالی به ثبوت آنها داریم، جایز نیست و

نمی‌توان عمل به آنها را ترک کرد. اهمال و ترک عمل به احکام دو گونه فرض می‌شود: [۲۹]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۵۹

ی اینکه خود را مانند چهارپایان و کودکان فرض کنیم که تکلیفی بر ما نباشد؛ دیگر آنکه هر جا که وجوب و حرمت چیزی را نمی‌دانیم به اصالت براءت و اصالت عدم تکلیف تمسک کنیم. این دو فرض هر دو بالضرورة باطل و نادرست است. [در نتیجه: نمی‌توانیم امثال احکام واقعی را مهمل گذاریم.]

۳- مقدمه سوم آن است که پس از فرض لزوم پرداختن و عمل کردن به احکامی که علم اجمالی به آنها داریم، برای اینکه ذمه خود را از آنها فارغ سازیم یکی از چهار راه زیر را باید بیماییم و راه پنجمی وجود ندارد:

الف- از مجتهدی که باب علم را گشوده می‌داند تقلید کنیم؛

ب- در همه مسائل برطبق احتیاط عمل نماییم؛

ج- در هر مسئله به یکی از اصول علمی براءت، احتیاط، تخییر و استصحاب که با آن مسئله مناسب است، تمسک کنیم؛

د- در هر مسأله‌ای که ظنّ به حکم شارع داریم برطبق آن ظنّ عمل کنیم، و در سایر موارد به اصول عملی مراجعه نماییم.

سه راه نخست درست نیست، پس راه چهارم متعیّن می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۰

ولا یصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الاوّلی، فتتعیّن الرابعه.

اما الاوّلی، و هی تقلید الغیر فی انفتاح باب العلم فلا یجوز، لان المفروض ان المکلف یعتقد بالانسداد فکیف یصح له الرجوع الی من یعتقد بخطئه و انه علی جهل.

و اما الثانیه، و هی الأخذ بالاحتیاط، فانه یلزم منه العسر و الحرج الشدیدان، بل یلزم اختلال النظام لو کلف جمیع المکلفین بذلک.

و اما الثالثه، و هی الأخذ بالأصل الجاری فلا یصحّ ایضا لوجود العلم الإجمالی بالتکالیف و لا یمکن ملاحظه کل مسأله علی حده غیر منضمّه الی غیرها من المسائل الاخری المجهوله الحکم. و الحاصل، ان وجود العلم الإجمالی بوجود المحرمات و الواجبات فی جمیع المسائل المشکوکه الحکم ینمع من إجراء أصل البراءه و الاستصحاب، و لو فی بعضها.

۴- المقدمه الرابعه: انه بعد ان أبطلنا الرجوع الی الحالات الثلاث ینحصر الأمر فی الرجوع الی الحالة الرابعه فی المسائل التي یقوم فیها الظن، و فیها یدور الأمر بین الرجوع الی الطرف الراجح فی الظن و بین الرجوع الی الطرف المرجوح ای الموهوم. و لا شک فی ان الأخذ بطرف المرجوح ترجیح للمرجوح علی الراجح، و هو قبیح عقلا.

و علیه، فیتعیّن الأخذ بالظن ما لم یقطع بعدم جواز الأخذ به کالقیاس. (و هو المطلوب).

و فی فرض الظن المقطوع بعدم حجیته یرجع الی الاصول العملیه، كما یرجع الیها فی المسائل المشکوکه التي لا یقوم فیها ظن أصلا. و لا ضیر حیثئذ بالرجوع الی الاصول العملیه لانحلال العلم الإجمالی بقیام الظن فی معظم المسائل الفقهیة الی: علم تفصیلی بالأحكام التي قامت علیها الحجّه، و شک بدوی فی الموارد الاخری، فتجرى فیها الاصول.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۱

اما راه نخست- یعنی تقلید از دیگری در مسأله گشوده بودن باب علم- درست نیست، به خاطر آنکه فرض آن است که از نظر مکلف باب علم بسته است، پس مکلف چگونه می‌تواند به کسی مراجعه کند که او را بر خطا و جاهل می‌داند.

اما راه دوم- یعنی عمل برطبق احتیاط- درست نیست، چون مستلزم عسر و حرج [- سختی و مشقت] فراوان است، بلکه اگر همه مکلفین را بدین کار موظف کنیم، نظم عمومی جامعه برهم خواهد خورد.

اما راه سوم- یعنی عمل برطبق اصل جاری در هر مورد- درست نیست، چون علم اجمالی به تکالیف شرعی داریم، و نمی‌توانیم هر

مسئله را جداگانه و بدون در نظر گرفتن سایر مسائل مجهول الحکم ملاحظه کنیم. حاصل آنکه علم اجمالی به وجود محرّمات و واجبات در میان مجموعه مسائلی که حکمشان مشکوک است، نمی‌گذارد اصل برائت و استصحاب، هرچند در بعضی از آنها، جاری شود.

۴- مقدمه چهارم آن است که پس از آنکه رجوع به سه حالت نخست را نادرست شمردیم تنها یک راه باقی می‌ماند و آن اینکه در مسائلی که در آنها ظن وجود دارد، به حالت چهارم رجوع کنیم. در اینجا امر دائر است میان آنکه به طرف راجح در ظن رجوع کنیم و یا اینکه به طرف مرجوح یعنی موهوم عمل نماییم. [مثلا وقتی ۷۰٪ احتمال می‌دهیم نوشیدن شراب حرام باشد و ۳۰٪ احتمال می‌دهیم حرام نباشد، طرف راجح، حرمت نوشیدن شراب است و طرف مرجوح، عدم حرمت آن. در اینجا، حرمت، مظنون و عدم حرمت، موهوم است.] بی‌شک اخذ به طرف مرجوح، مصداق ترجیح دادن مرجوح بر راجح است، که به حکم عقل، قبیح است. بنابراین، به‌طور مشخص باید برطبق ظن و گمان عمل کنیم مگر آنکه قطع به عدم جواز تمسک به آن داشته باشیم، مانند قیاس [که دلیل قطعی بر عدم جواز عمل به آن در دست داریم.] و این همان مطلوب ماست.

اما در مورد ظنی که قطع به عدم حجیت آن داریم [مانند قیاس] به اصول عملی رجوع می‌کنیم، چنانکه در مسائل مشکوک که هیچ ظنی در آنها وجود ندارد، نیز به اصول عملی تمسک می‌کنیم.

در این شرایط تمسک به اصول علمی مانعی ندارد، چون علم اجمالی، به خاطر وجود ظن در بخش عمده مسائل فقهی، انحلال یافته و تبدیل شده به علم تفصیلی به احکامی که حجت بر آنها قائم شده، و شک بدوی در موارد دیگر. در نتیجه اصول عملی در آن موارد جاری می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۲

هذه خلاصه «مقدمات دلیل انسداد»، و فيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، و يكفي ما ذكرناه عنها باختصار.

۱۱- اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل قام إجماع الامامية على ان أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم و الجاهل بها، أي ان حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فانه مكلف به على كل حال.

فالصلاة- مثلا- واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا. و غاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى انه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب الا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيليا أو إجماليا [۳۰]، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم. فالعلم و ما يقوم مقامه يكون- على ما هو التحقيق- شرطا لتنجز التكليف لا علة تامه، خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفاية قدس سره. فإذا لم يحصل العلم و لا- ما يقوم مقامه بعد الفحص و اليأس لا- يتنجز عليه التكليف الواقعي، يعني لا- يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل، و الا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، و هو قبيح عقلا، (و سيأتي ان شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك). و في قبال هذا القول زعم من يرى ان الأحكام انما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم و لم تقم لديه الحجة عليه لا حكم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۳

این بود خلاصه مقدمات دلیل انسداد. در اینجا بحثهای دقیق و مفصّلی وجود دارد که نیازی به آنها نداریم، و همین مقدار کوتاه که بیان کردیم کفایت می‌کند.

امامیه اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه احکام خدای متعال میان کسی که آنها را می‌داند و کسی که جاهل به آنهاست، مشترک می‌باشد، یعنی حکم خدا برای موضوع خودش در واقع ثابت است، خواه مکلف به آن علم داشته باشد و خواه نداشته باشد، در هر حال وی مکلف به آن حکم است.

مثلاً- نماز بر همه مکلفان واجب است چه علم به وجوب آن داشته باشند و چه از آن بی‌خبر باشند. بنابراین، علم هیچ دخالتی در ثبوت حکم ندارد.

نهایت چیزی که ما درباره دخالت و نقش علم در تکلیف می‌پذیریم، نقش آن در تنجز حکم تکلیفی است، بدین معنا که تا مکلف علم به حکم نداشته باشد حکم بر او منجز نمی‌شود به گونه‌ای که به خاطر مخالفت با آن مستحق عقوبت شود، خواه علم اجمالی [۳۱] داشته باشد و خواه علم تفصیلی، و یا اینکه حجت معتبری که قائم مقام علم می‌شود بر آن حکم در دست داشته باشد.

بنابراین، برخلاف نظر صاحب کفایه رحمه الله، علم و آنچه قائم مقام علم است- بنا بر نظر صحیح- شرط تنجز حکم می‌باشد، نه علت تامه آن. بنابراین، هرگاه پس از جستجو و ناامید شدن، علم و یا چیزی که به منزله علم باشد بدست نیاید، تکلیف واقعی منجز نمی‌شود، یعنی اگر مکلف از روی ناآگاهی با آن حکم مخالفت کند، عقوبت نمی‌شود، زیرا چنین عقوبتی مصداق «عقاب بدون بیان» است، که به حکم عقل کاری زشت و ناپسند می‌باشد. شرح این نکته به خواست خدا در اصل برائت خواهد آمد.

در برابر این نظر، عقیده کسانی است که می‌پندارند حکم خدا فقط برای کسی که علم به آن یا حجت بر آن دارد ثابت می‌باشد. پس در حق کسی که علم به حکم ندارد و حجتی بر آن نیز در

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۴

فی حقه حقیقه و فی الواقع.

و من هؤلاء من یدهب إلى تصویب المجتهد، إذ یقول: ان کل مجتهد مصیب و سیأتی بیانہ فی محلہ ان شاء الله تعالی فی هذا الجزء. و عن الشیخ الانصاری رحمه الله و عن غیره أيضا کصاحب الفصول رحمه الله، ان أخبارنا متواترة معنی فی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل و هو كذلك.

و الدلیل علی هذا الاشتراک- مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار- واضح، و هو ان نقول:

۱- ان الحکم لو لم یکن مشترکا لکان مختصا بالعالم به إذ لا یجوز ان یكون مختصا بالجاهل به، و هو واضح؛

۲- و إذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعلیق الحکم علی العلم به؛

۳- و لکن تعلیق الحکم علی العلم به محال، لأنه یلزم منه الخلف؛

۴- إذن یتعین ان یكون مشترکا بین العالم و الجاهل.

بیان لزوم الخلف: انه لو كان الحکم معلقا علی العلم به کوجوب الصلاة مثلا، فانه یلزمه- بل هو نفس معنی التعلیق- عدم الوجوب لطبیعی الصلاة، إذ الوجوب یكون حسب الفرض للصلاة المعلومه الوجوب بما هی معلومه الوجوب، بینما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لا- یمکن فرضه الا- إذا كان الوجوب متعلقا بطبیعی الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبیعی الصلاة لم یکن متعلقا بطبیعیها، بل بخصوص معلوم الوجوب.

و هذا هو الخلف المحال.

و بیان آخر فی وجه استحالة تعلیق الحکم علی العلم به، نقول:

ان تعلیق الحکم علی العلم به یمتثل من المحال، و هو استحالة العلم بالحکم، و الذی یمتثل من المحال محال، فیمتثل نفس الحکم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۵

اختیارش نیست، در حقیقت و واقع حکمی ثابت نیست.

گروهی از ایشان قائل به تصویب مجتهد [بر صواب بودن او در همه فتاوايش] هستند، و می‌گویند: همه مجتهدان در فتاوی خود بر صواب‌اند. در جای خود این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

شیخ انصاری رحمه الله و نیز دیگران، مانند صاحب فصول رحمه الله، گفته‌اند: روایات ما تواتر معنوی دارند در اینکه احکام خدا میان عالم و جاهل مشترک‌اند. و حق با ایشان است.

دلیل مشترک بودن احکام - با چشم‌پوشی از اجماع و تواتر روایات - روشن است، بدین صورت که می‌گوییم:

۱- اگر حکم مشترک نباشد، مختص به عالم خواهد بود، زیرا ممکن نیست آن را مختص به جاهل بدانیم، [و بگوییم احکام خدا تنها مربوط به شخص جاهل به حکم است و در حق عالم به حکم ثابت نیست!] و این روشن است.

۲- اگر ثابت شود که حکم مختص به عالم است، معنایش معلق و مشروط بودن حکم به علم به آن است.

۳- معلق شدن حکم به علم به آن محال است، چون مستلزم خلف می‌باشد.

۴- در نتیجه، این فرض ثابت و متعین می‌شود که حکم میان عالم و جاهل مشترک است.

بیان لزوم خلف: اگر حکم - مثلاً وجوب نماز، معلق و مشروط به علم به آن باشد، لازم می‌آید.

- بلکه معنای تعلیق همین است - که وجوب به طبیعی نماز [۳۲] تعلق نگرفته باشد، چون بنا بر فرض، وجوب به «نمازی که وجوبش معلوم است از آن جهت که وجوبش معلوم می‌باشد» تعلق گرفته است، درحالی که علم تنها در صورتی می‌تواند به وجوب نماز تعلق بگیرد که وجوب متعلق به طبیعی نماز باشد. پس آنچه متعلق به طبیعی نماز است متعلق به طبیعی نماز نیست، بلکه به خصوص «نمازی که علم به وجوب آن داریم» تعلق گرفته است. این خلف و محال است.

محال بودن تعلیق حکم بر علم را به گونه‌ای دیگر توضیح می‌دهیم. به این صورت که می‌گوییم:

تعلیق حکم بر علم به آن مستلزم محال است، و آن محال عبارت است از «امتناع علم به حکم». و آنچه مستلزم محال است، خودش محال می‌باشد، پس نفس حکم نیز محال خواهد بود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۶

و ذلك لأنه قبل حصول العلم لا حکم - حسب الفرض - فإذا أراد ان يعلم، يعلم بما ذا؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.

و إذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. و هو واضح.

و علی هذا، فیستحیل تقييد الحكم بالعلم به. و إذا استحال ذلك تعین ان يكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل، أي ثبوتها واقعا فی صورتی العلم و الجهل، و ان كان الجاهل القاصر معذورا أي انه لا يعاقب علی المخالفة. و هذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فی حقه.

و لکنه قد يستشکل فی استکشاف اشتراك الأحكام فی هذا الدلیل بما تقدم منا فی المقصد الأول [۳۳]، من ان الإطلاق و التقييد متلازمان فی مقام الإثبات لانهما من قبیل العدم و الملكة، فإذا استحال التقييد فی مورد استحال معه الإطلاق أيضا. فكيف - إذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم؟ و الإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم فی أدلة الأحكام. و قد اصر شيخنا النائینی رحمه الله علی امتناع الإطلاق فی ذلك، و قال بما محصله:

انه لا يمكن ان نحکم بالاشترک من نفس أدلة الأحكام، بل لا بد لإثباته من دلیل آخر سماه «متّم الجعل»، علی ان يكون الاشتراك من باب «نتیجة الإطلاق»، کاستفاده تقييد الأمر العبادی بقصد الامتثال من دلیل ثان متّم للجعل علی ان يكون ذلك من باب «نتیجة

التقیید» و کاستفاده تقیید وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الاتمام بالعلم بالوجوب من دلیل آخر، متمم للجعل، علی ان یکون ذلك أيضا من باب نتیجه التقیید.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۷

توضیح اینکه: پیش از حصول علم- بنا بر فرض- حکمی در کار نیست. پس هرگاه می‌خواهیم علم پیدا کنیم، و بدانیم، چه چیز را می‌خواهیم بدانیم؟

حصول علم برای شخص بدون متعلقی که وجودش مفروض است، معقول نیست.

اگر حصول علم محال باشد حصول حکمی که معلق به علم است نیز محال خواهد بود، چون امکان ندارد حکم بدون موضوعش تحقق یابد. و این روشن است. بنابراین، محال است که حکم مقید به علم به آن باشد. و چون این امر محال است، لاجرم حکم میان عالم و جاهل مشترک خواهد بود، یعنی حکم هم در صورت علم و هم در صورت جهل، ثابت می‌باشد، هرچند جاهل بی‌تقصیر معذور است، یعنی در اثر مخالفت با آن حکم عقوبت نمی‌شود. و این مسأله دیگری است متفاوت با مسأله عدم ثبوت حکم در حق وی.

لکن گاهی اشکال می‌شود که براساس آنچه در مقصد نخست گفته شد، نمی‌توان اشتراک احکام را از دلیل بالا بدست آورد. آن مطلب این بود که اطلاق و تقیید در مقام اثبات ملازم یکدیگرند، زیرا از قبیل عدم و ملکه می‌باشند، در نتیجه، هرگاه در موردی تقیید محال باشد در آن مورد اطلاق نیز محال خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان از اطلاق دلیل حکم به مشترک بودن آن حکم پی برد، چون اطلاق نیز، همچون تقیید، نسبت به قید علم در ادله احکام محال است.

استاد ما [علامه] نائینی رحمه الله اصرار دارد که اطلاق در این مورد محال است. حاصل سخن ایشان آن است که: ما با استناد به خود ادله احکام نمی‌توانیم حکم به اشتراک کنیم، بلکه برای اثبات آن باید به دلیل دیگری تمسک کنیم به نام «متمم جعل»، تا اشتراک حکم میان عالم و جاهل از باب «نتیجه اطلاق» باشد، همان گونه که ما امر عبادی را با استناد به دلیل دومی که متمم جعل است مقید به قصد امتثال می‌کنیم، تا از باب «نتیجه تقیید» باشد، و یا وجوب جهر [- بلند خواندن نماز] یا إخفات [- آهسته خواندن نماز] را و نیز شکسته یا تمام خواندن نماز را با استناد به دلیل دیگری که متمم جعل است مقید به علم به وجوب می‌سازیم، تا آن نیز از باب نتیجه تقیید باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۸

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلة التي ادعى الشيخ الانصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله:

ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفة على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير ان المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام و اختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب و الايجاب، لا من باب تقابل العدم و الملكة، لان المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم. و هذا السلب يكفي في استفادته من أدلة الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص، و لا يحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق بتمام الجعل من إجماع أو أدلة أخرى، لأنه من نفس امتناع التقیید نعلم ان الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقیید ليس الا من جهة بيانية و في مرحلة الانشاء في دليل نفس الحكم، و ان كان واقعه يمكن ان يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فانه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأول فحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسيمه متمم الجعل و لأجل ذلك نسيمه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقیید من دون ان يحصل

تقیید أو إطلاق المفروض انهما مستحیلان، كما كان الحال فی تقیید الوجوب بقصد الامتثال فی الواجب التعبدی.

اما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن ادائه بأیه عبارة كانت- كما فیما نحن فیہ- يستحيل تقییده سواء أدى ذلك بیان واحد أو بیانین أو بالف

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۹

خلاصه سخن ایشان آن است که در این مقام می توان اطلاق را از ادله‌ای که شیخ انصاری مدعی تواتر آن است استفاده کرد. در نتیجه این ادله نقش متمم جعل را ایفا خواهد کرد.

سخن من آن است که: می توان اشکال مرحوم نائینی را چنین پاسخ داد که:

این سخن در صورتی صحیح است که استفاده مشترک بودن احکام میان عالم و جاهل متوقف باشد بر اثبات اطلاق ادله احکام نسبت به عالم به آنها، درحالی که آنچه برای ما مطلوب و مفید است نفس عدم اختصاص احکام به عالم است به نحو سالبه محصله. در نتیجه، تقابل میان اشتراک احکام و اختصاص آن به عالم از نوع تقابل سلب و ایجاب است، نه از باب تقابل عدم و ملکه، چون مراد از اشتراک، نفس مختص نبودن حکم به عالم است. و برای بدست آوردن این سلب از ادله احکام، نفس اثبات ممتنع بودن اختصاص حکم به عالم کفایت می کند، و دیگر نیازی به مؤنه زاید برای اثبات اطلاق یا اثبات نتیجه اطلاق به کمک متمم جعل نیست، خواه آن متمم، اجماع باشد یا ادله دیگر، زیرا از خود ممتنع بودن تقیید پی می بریم به اینکه حکم مشترک است و اختصاص به عالم ندارد.

آری، این اشکال در صورتی وارد است که امتناع تقیید صرفا از جنبه بیانی و در مرحله انشاء در دلیل خود حکم باشد، و در واقع و با قطع نظر از بیان لفظی، تقیید و اطلاق هر دو برای حکم ممکن باشد. در این صورت بیان چگونگی حکم با خود دلیل نخست ممکن نیست و از این رو برای پی بردن به اینکه حکم در واقع چگونه است به دلیل دیگری نیاز داریم که آن را متمم جعل می نامیم، و به همین جهت آن را متمم جعل [تکمیل کننده جعل] می نامیم. در فرض یادشده، نتیجه اطلاق یا نتیجه تقیید برای ما حاصل می شود بدون آنکه تقیید یا اطلاق- که بنا بر فرض محال هستند- تحقق یابد، و در مورد تقیید وجوب به قصد امتثال در واجب تعبیدی جریان بر این منوال است.

اما اگر خود حکم در واقع با قطع نظر از بیان آن با هر عبارتی که گفته شود، به گونه‌ای باشد که تقیید آن محال باشد، خواه با یک بیان یا دو بیان یا هزار بیان،- که در مورد بحث ما وضع این گونه است-

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۰

بیان، فان واقعه لا محاله ینحصر فی حاله واحده، و هو ان یكون فی نفسه شاملا لحالته وجود القید المفروض و عدمه.

و علیه، فلا حاجه فی مثله الی استکشاف الاشتراک من نفس إطلاق دلیله الأول و لا من دلیل ثان متمم للجعل. و لا نمانع ان نسمی ذلك «نتیجه الإطلاق» إذا حلّا لکم هذا التعییر.

و ینقی الکلام حیثئذ فی وجه تقیید وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتی بتمم الجعل، و المفروض ان هذا التقیید ثابت فی الشریعه، فکیف تصحون ذلك؟ فنقول:

انه لما امتنع تقیید الحكم بالعلم فلا بد ان نلتمس توجیها لهذا الظاهر من الأدله. و ینحصر التوجیه فی ان نفرض ان یكون هذا التقیید من باب إعفاء الجاهل بالحکم فی هذین الموردين عن الإعادة و القضاء و إسقاطهما عنه اکتفاء بما وقع کإعفاء الناسی، و ان كان الوجوب واقعا غیر مقید بالعلم. و الإعادة و القضاء بید الشارع رفعهما و وضعهما.

و یشهد لهذا التوجیه ان بعض الروایات فی البایین عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالروایة عن أبی جعفر علیه السلام فیمن صلی فی السفر أربعا: «ان كانت قرئت علیه آیه التقصیر [۳۴] و فسرت له فصلی أربعا أعاد، و ان لم یکن قرئت علیه و لم یعلمها فلا إعادة» [۳۵].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۱

در این صورت واقع لاجرم منحصر در یک حالت خواهد بود، و آن این است که حکم فی نفسه هر دو حالت را، یعنی حالت وجود قید مورد نظر و حالت عدم وجود آن را، دربر می‌گیرد.

بنابراین، در چنین موردی نیازی به آن نیست که اشتراک را از خود اطلاق دلیل نخست یا از دلیل دوم که متمم جعل است، بدست آوریم.

البته از نظر ما مانعی ندارد آن را نتیجه اطلاق بنامیم، اگر این تعبیر در ذائقه شما شیرین است.

نکته‌ای باقی ماند و آن اینکه تقیید وجوب بلند و آهسته و نیز شکسته و تمام خواندن نماز به علم چه وجهی دارد، با توجه اینکه تقیید به علم حتی با کمک متمم جعل امری محال است، و فرض آن است که این تقیید در شریعت ثابت است. چگونه این تقیید را درست می‌کنید؟ در پاسخ می‌گوییم:

از آنجا که تقیید حکم به علم، محال است باید توجیهی برای آنچه ظاهر ادله بر آن دلالت دارد بیابیم. و توجیه آن منحصر در این است که فرض کنیم این تقیید از باب بخشودن جاهل به حکم در این دو مورد و مکلف نکردن وی به اعاده و قضا و ساقط کردن این‌ها از اوست به جهت اکتفا به همان نمازی که خوانده است، مانند معاف کردن کسی که فراموش کرده است، با آنکه وجوب در واقع مقید به علم نیست. [و این کار ممکن است، زیرا] امر اعاده و قضا به دست شارع است که آن را بردارد یا بگذارد.

شاهد ما بر این توجیه آن است که در برخی از روایات این دو مسئله [بلند و آهسته خواندن و شکسته و تمام خواندن نماز] تعبیر سقوط اعاده به کار رفته است، مانند روایات منقول از امام باقر علیه السلام که درباره مسافری که نمازش را چهار رکعتی خوانده می‌فرماید:

«اگر آیه مربوط به شکستن نماز [۳۶] در سفر بر او خوانده و برایش تفسیر شده و آنگاه نمازش را چهار رکعتی خوانده، باید اعاده کند، و اگر این آیه بر او خوانده نشده و آن را نمی‌دانسته اعاده لازم نیست.» [۳۷]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۲

۱۲- تصحیح جعل الأماره بعد ما ثبت ان جعل الأماره يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل - تنشأ «شبهه عویصه» فی صحه جعل الأماره، قد أشرنا إليها فیما سبق [۳۸]، و هی:

انه فی فرض التمكن من تحصیل الواقع و الوصول إليه کیف جاز ان يأذن الشارع باتباع الأماره الظنیه، و هی - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوت للواقع. و الإیذن فی تفویته قبیح عقلا لان الأماره لو كانت داله علی جواز الفعل - مثلا - و كان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فان الإیذن باتباع الأماره فی هذا الفرض یكون إذنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع ان الفعل لا یزال باقیا علی وجوبه الواقعی أو حرمة الواقعیه مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفه الواقع حسب الفرض. و لا شك فی قبح ذلك من الحكيم.

و هذه الشبهه هی التي الجأت بعض الاصولیین إلى القول بأن الأماره مجعوله علی نحو «السببیه»، إذ عجزوا عن تصحیح جعل الأماره علی نحو «الطریقیه» التي هی الأصل فی الأماره علی ما سیأتی من شرح ذلك قریبا.

و الحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحیح جعل الأماره علی نحو الطریقیه، لان المفروض ان الأماره قد ثبتت حجیتها قطعاً فلا بد ان یفرض - حیثنذ - فی قیام الأماره أو فی اتباعها مصلحه یتدارک بها ما یفوت من مصلحه الواقع علی تقدیر خطاها حتی لا یكون إذن الشارع بتفویت الواقع قبیحا، ما دام ان تفویته له یكون لمصلحه أقوى و اجدی أو مساویه لمصلحه الواقع، فینشأ علی طبق مؤدی الأماره حکم ظاهری بعنوان انه الواقع، اما ان یكون مماثلا للواقع عند الإصابه أو مخالفا له عند الخطأ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۳

۱۲- تصحیح جعل اماره

پس از آنکه ثابت شد جعل اماره، فرض انفتاح باب علم را نیز شامل می‌شود، و با توجه به مشترک بودن احکام میان عالم و جاهل، مسأله دشواری بر سر راه صحت و درستی جعل اماره پدید می‌آید، که پیش از این به آن اشارتی شد، و آن مسئله این است: در آنجایی که مکلف می‌تواند واقع را بدست آورد و به آن دست یابد، چگونه می‌شود شارع اجازه دهد که مکلف از اماره ظنی- که بنا بر فرض احتمال خطا و از میان رفتن مصلحت واقع در آن می‌رود- پیروی کند؟ درحالی که می‌دانیم به حکم عقل اگر شارع به مکلف اذن در تفویت مصلحت واقع دهد کاری قبیح و ناپسند مرتکب شده است؛ زیرا اگر مثلاً اماره بر جواز فعل دلالت کند، و حکم آن فعل در واقع وجوب یا حرمت باشد، اذن دادن به پیروی از اماره در این فرض در حقیقت، اذن دادن به ترک واجب یا فعل حرام است، درحالی که بنا بر فرض، آن فعل همچنان بر وجوب یا حرمت واقعی خود باقی است و مکلف می‌تواند حکم واقعی را بشناسد.

تردید نیست که چنین کاری از سوی حکیم و خردمند زشت و ناپسند است.

همین شبهه موجب گشته که برخی از اصول‌دانان جعل اماره را به گونه سببیت بدانند، چرا که از توجیه جعل اماره به گونه طریقت- که اصل در اماره است و شرح آن خواهد آمد- ناتوان و درمانده شده‌اند.

به واقع اگر ما از تصحیح جعل اماره به گونه طریقت ناتوان شویم، حق با آنان خواهد بود، زیرا فرض آن است که حجیت اماره به‌طور قطع امری ثابت شده است، در نتیجه باید در قیام اماره یا پیروی کردن از آن مصلحتی باشد که در فرض خطا، مصلحت از دست رفته واقع را جبران کند تا اذن دادن شارع به تفویت واقع کاری قبیح نباشد، زیرا در این صورت این اذن به جهت مصلحتی بیشتر از مصلحت واقع یا دست کم برابر با آن است.

در چنین حالتی بر طبق مضمون و مؤدای اماره، حکمی ظاهری به عنوان اینکه همان حکم واقعی است جعل می‌شود، که اگر اماره درست بود آن حکم ظاهری مماثل واقع خواهد بود، و اگر خطا بود مخالف آن می‌باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۴

و نحن - بحمد الله تعالى - نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقتية، فلا حاجة إلى فرض السببية.

و الوجه في دفع الشبهة: انه بعد ان فرضنا القطع قام على ان الأمانة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم؛ فلا بد ان يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به و غاب عنا علمه. و لا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، و كل منهما جائز عقلا لا مانع منه:

۱- ان يكون قد علم بأن إصابة الأمانة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها. بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الأمانة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

۲- ان يكون قد علم بأن في عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الأحكام و الاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين و مشقة عليهم، لا سيما بعد ان كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها و الأخذ بها في شئونهم الخاصة و امورهم الدنيوية و بناء العقلاء كلهم كان عليها.

و هذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جدا، فانه لا نشك في ان تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق و المشقة، لا سيما ان ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشئونهم الدنيوية.

و علیه، فمن القریب جدا ان الشارع انما رخص فی اتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهیل الأخذ باحكامه و الوصول إليها. و مصلحة التسهیل من المصالح النوعیة المتقدمة فی نظر الشارع علی المصالح الشخصیة التي قد نفوت أحيانا علی بعض المكلفین عند العمل بالأمارة لو أخطأت. و هذا أمر معلوم من طريقة الشریعة الاسلامیة التي بنيت فی تشريعها علی التیسیر و التسهیل.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۵

به عقیده ما این شبهه را می توان بر فرض طریقت پاسخ داد و آن را دفع کرد، و از این رو به فرض سببیت نیازی نیست. نحوه پاسخ به شبهه: فرض مسئله در جایی است که دلیل قطعی قائم است بر اینکه فلائن اماره، مثلا خبر واحد، حجت است و با وجود امکان تحصیل علم می توان از آن پیروی کرد؛ پس لاجرم این اذن از سوی شارع که از حقایق واقعی آگاه است، سری دارد و نکته‌ای در آن هست که او می داند و ما از آن بی خبریم، و آن یکی از دو امر زیر می تواند باشد، که هر کدام عقلا رواست و مانعی از آن وجود ندارد، و احتمال سومی در کار نیست:

۱- شارع دانسته است که موارد مطابقت اماره با واقع با موارد مطابقت علمی که مکلفین بدان دست می یابند برابر و یا بیشتر است؛ بدین معنا که شارع می داند در علمی که مکلف می تواند تحصیل کند به اندازه اماره معقول و یا بیشتر، خطا راه پیدا می کند.
۲- شارع دانسته است که اگر امارات خاصی را برای رسیدن به احکام شرعی جعل نکند و بر علم و قطع بسنده نماید مکلفین در فشار و تنگنا قرار خواهند گرفت و امر بر ایشان دشوار خواهد شد، به ویژه اگر اماره به گونه‌ای باشد که در زندگی روزمره و کارهای دنیوی خود عادت بر تمسک به آن و عمل بر طبق آن کرده باشند، و همه خردمندان و عقلایی جامعه آن را به رسمیت شناخته باشند و بنا بر عمل کردن به آن داشته باشند.

احتمال اخیر به تصدیق و درستی بسیار نزدیک است، زیرا تردیدی نیست که مکلف کردن هریک از مردم به اینکه برای دانستن و بدست آوردن همه احکام سراغ معصوم یا اخبار متواتر بروند چندان سخت و دشوار است که در وصف نیاید، به ویژه آنکه چنین کاری برخلاف روش و شیوه‌ای است که در زندگی روزمره و امور دنیوی خویش بکار می‌برند.

بنابراین، به احتمال قوی غرض شارع از رخصت دادن به پیروی کردن از پاره‌ای امارات خاص آن است که خواسته راه رسیدن به احکام را هموار ساخته و آنها را در دسترس مردم قرار دهد. و می‌دانیم که مصلحت تسهیل [- آسان کردن کار بر مردم] از مصالح نوعی است و شارع، مصالح نوعی را بر مصالح شخصی - که در صورت خطا بودن اماره فوت می‌شود - مقدم می‌دارد. و این چیزی است که از شیوه شریعت اسلامی معلوم می‌گردد، شریعتی که بنیان تشریح آن بر آسان کردن و هموار ساختن امور است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۶

و علی التقديرین و الاحتمالین فان الشارع فی اذنه باتباع الأمارة طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد ان يفرض فيه انه قد تسامح فی التكاليف الواقعیة عند خطأ الأمارة، أی ان الأمارة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب فی مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة فی خطأ القطع، لانه بقیام الأمارة يحدث حکم آخر ثانوی، بل شأنها فی هذه الجهة شأن القطع بلا فرق. و لذا ان الشارع فی الموارد التي یرید فیها المحافظة علی تحصیل الواقع علی کل حال أمر باتباع الاحتیاط و لم یکتف بالظنون فیها، و ذلك كموارد الدماء و الفروج.

۱۳- الأمارة طریق أو سبب؟ قد أشرنا فی البحث السابق إلى مذهبی السببیة و الطریقیة فی الأمارة و قد عقدنا هذا البحث لیان هذا الخلاف.

فان ذلك من الامور التي وقعت أخیرا موضع البحث و الرد و البديل عند الاصولیین، فاختلفوا فی ان الأمارة هل هی حجة مجعولة علی

نحو «الطریقیه»، أو انها حجه مجعوله على نحو «السببیه»، أى انها طریق أو سبب؟

و المقصود من كونها «طریقاً»: انها مجعوله لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فان إصابته فانه يكون منجزاً بها و هی منجزه له، و ان أخطأته فانها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف فى مخالفه الواقع.

و المقصود من كونها «سبباً»: انها تكون سبباً لحدوث مصلحه فى مؤداها تقاوم تفويت مصلحه الأحكام الواقعيه على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت إليه الأماره.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۷

در هر دو فرض، وقتی شارع به مکلف رخصت داده است که از اماره پیروی کند و آن را راهی برای رسیدن به احکام واقعی بداند، باید چنین در نظر گرفت که هنگام خطا بودن اماره، شارع در مورد تکالیف واقعی خود تسامح کرده است، یعنی اماره برای مکلف عذرآور است، و در نتیجه مخالفت با حکم موجب نمی‌شود که مکلف مستحق کیفر و مجازات شود، چنان که در صورت خطا بودن قطع و علم، مستحق کیفر نمی‌گردد، نه آنکه در اثر قیام اماره حکم دومی پدید آید، بلکه شأن اماره از این جهت همان شأن قطع است و فرقی میان آن دو نیست.

به همین دلیل، شارع در مواردی که می‌خواهد واقع در هر حال و به هر صورت رعایت شود، به احتیاط فرمان داده و به گمان و ظن بسنده نکرده است، مانند مواردی که خون و ناموس مردم در آن مطرح است.

۱۳- اماره طریق است یا سبب

در بحث پیشین به دو دیدگاه درباره جعل اماره اشاره کردیم، دیدگاه سببیت و دیدگاه طریقیت.

این فصل برای بررسی این دو دیدگاه منعقد شده است.

این مسئله از مباحثی است که اصول‌دانان اخیراً مورد بحث و گفت‌وگو قرار داده‌اند، و اختلاف کرده‌اند که آیا اماره به گونه طریقیت جعل شده است یا به گونه سببیت؛ و به بیان دیگر، طریق است یا سبب؟

مقصود از طریق بودن اماره آن است که جعل آن فقط برای این باشد که مکلف را به واقع برساند و آن را برای مکلف آشکار و مکشوف نماید. حال اگر اماره مطابق با واقع باشد، حکم واقعی بواسطه اماره منجز می‌شود، و اماره منجز حکم واقعی بشمار می‌رود؛ و اگر اماره مطابق با واقع نباشد، مکلف را در مخالفت با واقع معذور قرار می‌دهد، فقط همین.

مقصود از سبب بودن اماره آن است که اماره سبب پیدایش مصلحتی در مؤدای خود [حکمی که بر آن دلالت دارد] می‌گردد که در موارد خطا مصلحت فوت شده احکام واقعی را تدارک و جبران می‌کند؛ در نتیجه شارع، حکمی ظاهری مطابق با مؤدای اماره جعل می‌کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۸

و الحق انها مأخوذة على نحو «الطریقیه».

و السر فى ذلك واضح بعد ما تقدم، فان القول بالسببیه- كما قلنا- مترتب على القول بالطریقیه، یعنی ان منشأ قول من قال بالسببیه هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطریقیه، فيلتجئ إلى فرض السببیه.

اما إذا أمكن تصحيح الطریقیه فلا يبقى دليل على السببیه و يتعين كون الأماره طریقا محضاً، لان الطریقیه هی الأصل فیها.

و معنى ان الطریقیه هی الأصل: ان طبع الأماره لو خلیت و نفسها یقتضى أن تكون طریقا محضاً إلى مؤداها، لان لسانها التعبير عن الواقع و الحکایه و الكشف عنه. على ان العقلاء انما یعتبرونها و یستقر بناؤهم علیها فلأجل كشفها عن الواقع، و لا معنى لان يفرض

فی بناء العقلاء انه على نحو السببية، و بناء العقلاء هو الاساس الأول فى حجیه الأماره كما سیأتی.

نعم إذا منع مانع عقلی من فرض الأماره طریقا من جهة الشبهه المتقدمه أو نحوها، فلا بد ان تخرج على خلاف طبعها و نلتجئ إلى فرض السببية.

و لما كنا دفعنا الشبهه فى جعلها على نحو الطریقيه فلا تصل النوبه إلى التماس دلیل على سببیتها أو طریقیتها، إذ لا موضع للتردید و الاحتمال لنحتاج إلى الدلیل.

هذا و قد یلمس الدلیل على السببية من نفس دلیل حجیه الأماره بأن یقال:

ان دلیل الحجیه- لا شک- يدل على وجوب اتباع الأماره. و لما كانت الأحكام تابعه لمصالح و مفسد فى متعلقاتها، فلا بد ان یكون فى اتباع الأماره مصلحه تقتضى وجوب اتباعها و ان كانت على خطأ فى الواقع. و هذه هی السببية بعینها.

أقول: و الجواب عن ذلك واضح، فأننا نسلم ان الأحكام تابعه للمصالح و المفسد، و لكن لا یلزم فى المقام ان یكون فى نفس اتباع الأماره مصلحه، بل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۹

حق آن است که اماره به گونه طریقیت جعل شده است.

سرّ مطلب با توجه به مطالب پیش گفته روشن است؛ زیرا نظریه سببیت مترتب بر نظریه طریقیت است؛ بدین معنا که اگر کسانی نظریه سببیت را پذیرفته‌اند به جهت آن بوده که نتوانسته‌اند جعل امارات را به نحو طریقیت درست کنند، و از این رو به فرض سببیت پناه آورده‌اند.

اما در صورتی که بتوان طریقیت را درست کرد دلیلی بر اختیار نظریه سببیت باقی نمی‌ماند و طریق محض بودن اماره تعیین می‌یابد، زیرا در اماره، اصل همان طریقیت است.

معنای اینکه در اماره، اصل همان طریقیت است آن است که طبیعت اماره اگر خودش در نظر گرفته شود، اقتضای طریق محض بودن به سوی مؤدایش را دارد، زیرا زبان اماره بیان واقع و حکایت از آن و پرده برداشتن از آن است؛ افزون بر آنکه خردمندان و عقلای جامعه که به اماره عمل می‌کنند و آن را معتبر می‌دانند به جهت کاشف بودنش از واقع است، و در بنای ایشان فرض سببیت کاملاً بی‌معناست؛ از سوی دیگر اساس اولیه در حجیت اماره، چنان که خواهد آمد، همان بنای عقلاست.

آری، اگر یک مانع عقلی- از قبیل شبهه پیش گفته و مانند آن- نگذارد اماره را طریق در نظر بگیریم، لاجرم برخلاف طبیعت اماره عمل می‌کنیم و فرض سببیت را می‌پذیریم.

از آنجا که ما شبهه مطرح شده درباره طریقیت اماره را پاسخ گفتیم و آن را حل کردیم دیگر نوبت به آن نمی‌رسد که برای سبب یا طریق بودن آن دلیلی بجوئیم، زیرا جایی برای تردید و احتمال نیست تا نیاز به اقامه دلیل افتد.

برخی خواسته‌اند با تمسک به خود دلیل حجیت اماره، دلیلی برای سبب بودن آن فراهم کنند، بدین صورت که می‌گویند: دلیل حجیت به وضوح بر وجوب پیروی از اماره دلالت دارد، و چون احکام تابع مصالح و مفسد است که در متعلق آنهاست، باید پیروی کردن از اماره نیز حتی در صورت خطا بودنش مصلحتی داشته باشد که باعث تعلق وجوب به آن شود. و این همان نظریه سببیت است.

نقد و بررسی: پاسخ این سخن روشن است، ما می‌پذیریم که احکام تابع مصالح و مفسد است، اما در مسأله ما لازم نیست که در نفس اتباع اماره مصلحت وجود داشته باشد، بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۰

یکفیی ان ینبعث الوجوب من نفس مصلحه الواقع، فیکون جعل وجوب اتباع الأماره لغرض تحصیل مصلحه الواقع، بل یجب ان یكون

الحال فيها كذلك، لأنه - لا شك - ان الغرض من جعل الأمانة هي الوصول بها إلى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الأمانة لغرض تنجيزه و تحصيله، فيكون الأمر باتباع الأمانة طريقاً إلى تحصيل الواقع.

ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، و ما هي الا المعذرية في مخالفته و رفع العقاب على المخالفة، لا أكثر و هذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الأمانة التي قد تخطئ.

و على هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الأمانة بما هو أمر طريقي مخالفة و لا موافقة، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الأمانة مستقلاً عن الأمر الواقعي و انما هو جعل للأمانة منجزاً للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، و لا طاعة غير طاعة الواقع، إذ لا بعث فيه الا بعث الواقع.

۱۴- المصلحة السلوكية ذهب الشيخ الانصاري قدس سره [۳۹] إلى فرض المصلحة السلوكية في الأوامر لتصحیح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الأجزاء [۴۰] - و حمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة و العلامة في النهاية.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۱

كافي است منشأ و خاستگاه این وجوب [- وجوب اتباع اماره] همان مصلحت واقع باشد؛ بلکه به نحو قطعی قضیه همین گونه باید باشد، زیرا روشن است که غرض از جعل اماره این بوده که مکلف بوسیله آن به واقع دست یابد، بنابراین علت و انگیزه جعل اماره همان محافظت بر واقع و رسیدن به آن بوده تا اماره آن را منجز کند و در دسترس مکلف قرار دهد. پس امر به اتباع اماره راهی است برای تحصيل واقع.

از این رو می‌گوییم: اگر اماره مطابق با واقع نباشد تکلیفی در کار نخواهد بود و حکم واقعی فوت شده نیز تدارک و جبران نشده است؛ تنها چیزی که هست [و خاصیتی که اماره دارد] آن است که مکلف را در مخالفت با واقع معذور می‌سازد و کیفر مخالفت با واقع را از او برطرف می‌سازد، نه بیشتر. در واقع همان رخصت دادن شارع در عمل برطبق اماره که ممکن است خطا کند، اقتضای این معذور ساختن را دارد.

بنابراین، امر طريقي متعلق به پیروی از اماره از آن جهت که یک امر طريقي است، مخالفت و موافقت مستقلى ندارد، زیرا در حقیقت این امر، انگیزش مستقلى به فعلی که مؤدای اماره است، جدا از انگیزش امر واقعی، ندارد بلکه تنها کاری که می‌کند آن است که اماره را تنجیزکننده امر واقعی قرار می‌دهد، و بنابراین موجب دعوت و انگیزش امر واقعی می‌گردد. بنابراین، بحت و تحریک حقیقی‌ای در برابر بعث امر واقعی وجود ندارد و در نتیجه، مصلحتی جز مصلحت واقع در کار نیست، و نیز طاعتی جز طاعت واقع وجود ندارد، زیرا بعث و انگیزشی جز بعث واقع در کار نیست.

۱۴- مصلحت سلوکی

چنان که در بحث اجزاء اشاره شد، شیخ انصاری برای تصحیح جعل اماره، فرض مصلحت سلوکی را مطرح کرده و آن را پذیرفته است، و کلام شیخ طوسی در کتاب عده و سخن علامه در کتاب نهایه را بر آن حمل کرده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۲

و انما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحیح جعل الأمانة على نحو الطريقيّة المحضه، و وجد أيضا ان القول بالسببية المحضه يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية فسلک طريقاً وسطاً لا يذهب به إلى الطريقيّة المحضه و لا إلى السببية المحضه و هو ان يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمانة و تطبيق العمل على ما أدت اليه، و بهذه المصلحة يتدارك ما

يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الأمانة من ناحية لها شأن الطريقة إلى الواقع، و من ناحية أخرى لها شأن السببية. و غرضه من فرض المصلحة السلوكية ان نفس سلوك طريق الأمانة و الاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون ان يحدث في نفس المؤدى- أى في ذات الفعل و العمل- مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمانة الذي هو نوع من التصويب.[۴۱] قال رحمه الله في رسائله فيما قال: «و معنى وجوب العمل على طبق الأمانة و وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون ان تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع»[۴۲].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۳

علت پذیرش این نظریه از سوی شیخ انصاری آن بوده که تصحیح اماره به گونه طریقت محض نزد او تمام نبوده، و از سوی دیگر قول به سببیت محض را نیز مستلزم قول به تصویب دانسته که امامیه اجماع بر بطلان آن دارد، بدین جهت راه میانه‌ای را پیمود که متفاوت است با طریقت محض و سببیت محض؛ بدین صورت که مصلحت را در نفس سلوك اماره و تطبیق عمل بر مؤدای آن در نظر بگیریم، و بگوئیم که همین مصلحت است که مصلحت فوت شده واقع را هنگام خطای اماره تدارک می‌کند؛ در نتیجه اماره از یک سو، شأن طریقت به سوی واقع را دارد و از سوی دیگر، شأن سببیت را.

مقصود شیخ انصاری از فرض مصلحت سلوکی آن است که نفس پیروی از اماره و استناد به آن در عمل کردن به مضمون و مؤدای اماره، مصلحتی دارد که به شخص مکلف بازمی‌گردد، و باعث تدارک مصلحت فوت شده حکم واقعی در هنگام خطای اماره می‌گردد بی آنکه در خود مؤدای اماره- یعنی در خود فعل و کار- مصلحتی پدید آید، که در این صورت مستلزم انشاء حکم دیگری- غیر از حکم واقعی- بر طبق مؤدای اماره خواهد بود، که خود نوعی تصویب است.[۴۳]

وی در کتاب رسائل خود می‌گوید: «معنای وجوب عمل بر طبق اماره، واجب بودن مترتب کردن احکام واقع بر مؤدای آن می‌باشد [یعنی مکلف باید حکمی را که اماره بر آن دلالت دارد همان حکم واقعی بداند و آثار حکم واقعی را بر آن مترتب کند] بی آنکه در فرض مطابق نبودن اماره با واقع، مصلحتی در آن فعل پدید آید.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۴

و لا ینبغی ان یتوهم ان القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقة من فرض مصلحة التسهيل، لان الغرض من القول بالمصلحة السلوكية ان تحدث مصلحة في سلوك الأمانة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا- تعود لشخص من قامت عنده الأمانة، و تلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

و إذا اتضح الفرق بينهما، نقول: ان القول بالمصلحة السلوكية و فرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل. یعنی انه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، و لم يصح عندنا أيضا احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم فانا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل. و اما نحن فإذا ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية و مقدمة عليها عند الشارع، اصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية.

على ان المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها و لم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فان في عبارته شيئا من الاضطراب و الایهام، و كفى ان يقع في بعض النسخ زيادة كلمة «الأمر» على قوله: «الا ان العمل على طبق تلك الأمانة» فتصير العبارة هكذا «إلا ان الأمر بالعمل...»[۴۴] فلا يدري مقصوده هل انه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۵

نباید گمان شود که مصلحت سلوکی همان مصلحت تسهیل است که ما یکی از وجوه تصحیح طریق بودن اماره بیان کردیم، زیرا هدف از طرح مصلحت سلوکی آن است که گفته شود هنگام عمل برطبق اماره، مصلحتی در نفس پیروی و سلوک اماره پدید می آید که به شخص مکلف می رسد، و این مصلحت مصلحت فوت شده حکم واقعی را تدارک می کند، حال آنکه مقصود ما از مصلحت تسهیل یک مصلحت نوعی است [نه شخصی] که گاهی به شخص کسی که اماره نزد او قائم شده نمی رسد، و این مصلحت نوعی در نظر شارع هنگام تراحم، بر مصلحت واقع که گاهی شخص مکلف از آن محروم می شود، مقدم است.

اینکه که تفاوت این دو نظریه روشن شد، می گوئیم: نظریه مصلحت سلوکی، مرتبه و جایگاهش متأخر از نظریه مصلحت تسهیل است؛ یعنی وقتی مصلحت تسهیل برای ما ثابت نشود، یا مصلحت نوعی را بر مصلحت شخصی مقدم ندانیم، و نیز احتمال برابر بودن خطای امارات با خطای علوم در نظر ما درست نباشد، آنگاه برای فرار از قرار گرفتن در تصویب باطل، به راهی که شیخ پیموده، یعنی مصلحت سلوکی، پناه می آوریم، البته در صورتی که بتوانیم وجه صحیحی برایش بیابیم.

اما اگر برای ما ثابت باشد که در جعل اماره مصلحت تسهیل وجود دارد و این مصلحت بر مصالح شخص برتری دارد و بر آنها مقدم می شود، دیگر از فرض مصلحت سلوکی بی نیاز خواهیم شد.

افزون بر آنکه ما تاکنون مراد شیخ از مصلحت سلوکی را نفهمیدیم و وجهی برای درستی مصلحت سلوکی فی نفسه نیافتیم، زیرا عبارات شیخ در این باره کمی مضطرب و دارای ابهام است. از جمله چیزهایی که موجب ابهام مقصود وی شده آن است که در برخی از نسخه ها، واژه «امر» بر عبارت «الا ان العمل علی طبق تلك الامارة» افزوده شده و به این صورت در آمده «الا ان الامر بالعمل...» و این اختلاف نسخه باعث شده

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۶

فی نفس العمل مصلحة سلوکیه أو فی الأمر به؟ و قیل: ان هذا التصحیح وقع من بعض تلامذته إذ أوکل إليه أمر تصحیح العبارة بعد مناقشات تلامیذه لها فی مجلس البحث.

و علی کل حال، فان الظاهر ان الفارق عنده بین السببیه المحضه و بین المصلحة السلوکیه بمقتضی عبارته قبل التصحیح المذكور ان المصلحة علی الأول تكون قائمه بذات الفعل و علی الثانی قائمه بعنوان آخر هو السلوک فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل. و لکننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأنه انما يتم إذا استطعنا ان نتعقل لعنوان السلوک عنوانا مستقلا فی وجوده عن ذات الفعل لا ینطبق علیه و لا يتحد معه حتی لا تراحم مصلحته، مصلحة الفعل، و تصویر هذا فی غایه الإشکال. و لعل هذا هو السرفی مناقشه تلامیذه له فحمل بعضهم علی اضافه کلمه «الأمر»، لیجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا- إلى متعلقه فلا- يقع التراحم بین المصلحتین.

وجه الإشکال: أولاً، اننا لا نفهم من عنوان السلوک و الاستناد إلى الأماره الا عنوانا للفعل الذی تؤدي إليه الأماره بأی معنی فسرنا السلوک و الاستناد، إذ لیس للسلوک و متابعه الأماره وجود آخر مستقل غیر نفس وجود الفعل المستند إلى الأماره.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأماره معنی آخر، و هو الفعل القصدی من النفس، فان له وجودا آخر غیر وجود الفعل لأنه فعل قلبی جوانحی لا وجود له الا وجودا قصديا. و لکنه من البعید جدا ان يكون ذلك غرض الشيخ من السلوک، لان هذا الفعل القلبی انما یصح ان يفرض وجوبه ففی خصوص الامور العبادیه. و لا- معنی للالتزام بوجوب القصد فی جمیع أفعال الانسان المستند فعلها إلى الأماره.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۷

که ندانیم آیا مراد شیخ آن است که در خود عمل به اماره مصلحت سلوکی وجود دارد، یا در امر کردن شارع به عمل کردن به آن؟ برخی گفته‌اند: وقتی در مجلس بحث، شاگردان شیخ درباره این عبارت به بحث و مناقشه پرداختند، یکی از شاگردان وی مأمور تصحیح عبارت شیخ شد، و این کلمه را او برای درست کردن عبارت شیخ بدان افزود.

در هر حال، ظاهراً تفاوت میان سببیت محض و مصلحت سلوکی از نظر شیخ - اگر عبارت شیخ را قبل از افزودن کلمه «امر» در نظر بگیریم - آن است که بنا بر سببیت محض، مصلحت قائم به خود فعل است، و بنا بر مصلحت سلوکی، مصلحت قائم به عنوان دیگری، یعنی «سلوک برطبق اماره»، می‌باشد، که مصلحت آن تراحمی با مصلحت فعل ندارد.

اما این تفاوت برای ما روشن نیست، زیرا این تفاوت وقتی تمام است که بتوانیم برای سلوک، عنوانی که در وجودش مستقل از ذات فعل باشد در نظر بگیریم، که نه بر آن منطبق شود و نه با آن یکی باشد، تا مصلحت آن با مصلحت فعل تراحم نکند، و تصویر این معنا بسیار دشوار است. شاید همین نکته شاگردان شیخ را برانگیخته که در کلام او مناقشه کنند، و برخی را واداشته که کلمه «امر» را بر عبارت او بیفزاید، تا مصلحت به خود امر برگردد نه به متعلق آن، و در نتیجه تراحمی میان دو مصلحت واقع نشود.

وجه اشکال: اولاً: ما از عنوان سلوک و استناد به اماره به هر معنا که آن را تفسیر کنیم، چیزی نمی‌فهمیم مگر عنوانی برای فعلی که اماره مؤدی به آن است، زیرا سلوک و پیروی اماره، وجودی مستقل جدا از وجود فعلی که مستند به اماره است، ندارد.

آری، اگر مقصودمان از استناد به اماره معنای دیگری باشد، یعنی یک فعل قصدی از نفس، در این صورت، وجودی دیگر جدا از وجود فعل خواهد داشت، زیرا یک فعل قلبی و جوانحی است که فقط وجود قصدی دارد. اما بسیار بعید است که مقصود شیخ از سلوک چنین چیزی باشد، زیرا این فعل قلبی را فقط در امور عبادی می‌توان فرض کرد که واجب باشد، و معنا ندارد که ما ملتزم شویم در همه افعالی که انجام آن مستند به اماره است انسان باید چنین قصدی داشته باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۸

ثانیاً، علی تقدیر تسلیم اختلافهما وجوداً فان قیام المصلحة بشیء انما یدعو الی تعلق الأمر به لا بشیء آخر غیره وجوداً و ان كانا متلازمین فی الوجود.

فهما فرضنا من معنی للسلوک و ان كان بمعنی الفعل القلبی فانه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف یصح توجیه الأمر الی ذات الفعل و المفروض ان له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة.

و اما اضافه کلمه «الأمر» علی عبارة الشیخ فهی بعیده جدا عن مراده و عباراته الاخری.

۱۵- الحجیة أمر اعتباری أو انتزاعی؟ من الامور التي وقعت موضع البحث أيضا عند المتأخرین مسألة ان الحجیة هل هی من الامور الاعتباریة المجعولة بنفسها و ذاتها، أو انها من الانتزاعیات التي تنتزع من المجعولات؟ و هذا النزاع فی الحجیة فرع - فی الحقیقة - عن النزاع فی أصل الأحكام الوضعیة. و هذا النزاع فی خصوص الحجیة - علی الأقل - لم أجد له ثمرة عملیة فی الاصول.

علی ان هذا النزاع فی أصله غیر محقق و لا مفهوم لان لكلمتی الاعتباریة و الانتزاعیة مصطلحات كثيرة، فی بعضها تكون الكلمتان متقابلتین، و فی البعض الآخر متداخلتین. و تفصیل ذلك یخرجنا عن وضع الرسالة.

و نكتفی ان نقول علی سبیل الاختصار:

ان الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين فی المسألة ان المراد من الأمر الانتزاعی هو المجعول ثانياً و بالعرض فی مقابل المجعول أولاً و بالذات. بمعنی ان الایجاد و الجعل الاعتباری ینسب أولاً و بالذات إلى شیء هو المجعول حقیقه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۹

ثانیا: برفرض که بپذیریم سلوک اماره و فعلی که مؤدای اماره است، وجودهای مستقل و جداگانه‌ای دارند، باید توجه کنیم که تحقق مصلحت در چیزی باعث تعلق گرفتن امر به همان چیز می‌شود، نه چیز دیگری که وجودی جدا از آن دارد، هرچند ملازم باهم باشند. بنابراین، سلوک برطبق اماره را به هر معنایی در نظر بگیریم، و لو به معنای فعل قلبی، چون مصلحتی که مقتضی امر است قائم به آن می‌باشد، نمی‌تواند تعلق امر به خود فعل را تصحیح کند، چون فرض آن است که فعل وجود جداگانه‌ای دارد که مصلحت قائم به آن نیست.

و اما افزودن کلمه «امر» بر عبارت شیخ، از مراد شیخ و نیز عبارتهای دیگر وی بسیار فاصله دارد.

۱۵- حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟

از جمله مسائلی که میان اصول‌دانان متأخر مورد بحث قرار گرفته این مسئله است که حجیت آیا از امور اعتباری است که خودش توسط شارع جعل شده، یا آنکه از امور انتزاعی است که از مجعولات شارع انتزاع و گرفته شده است؟ منشأ این نزاع در مسأله حجیت در واقع یک نزاع ریشه‌ای تر است که درباره احکام وضعی عموما وجود دارد. باید بگوییم دست کم در خصوص مسأله حجیت، ما ثمره عملی‌ای برای این نزاع در علم اصول نیافتیم.

افزون بر آنکه اصل این نزاع چندان روشن و خالی از ابهام نیست، زیرا واژه‌های اعتباری و انتزاعی هر کدام معانی اصطلاحی گوناگونی دارند، که در برخی از آن معانی میانشان تقابل و در برخی از معانی میانشان تداخل برقرار است، و تفصیل بحث ما را از چارچوب کتاب خارج می‌کند.

در اینجا به همین اندازه بسنده می‌کنیم که به اختصار بگوییم: آنچه از بیشتر کلمات طرفین مسئله بدست می‌آید آن است که مقصودشان از انتزاعی بودن چیزی آن است که ثانیا و بالعرض جعل شده باشد، در برابر چیزی که اولاً و بالذات جعل شده است. بدین معنا که ایجاد و جعل اعتباری اولاً و بالذات به چیزی نسبت داده می‌شود که همان در حقیقت مجعول است،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۰

ثم ينسب الجعل ثانیا وبالعرض إلى شيء آخر. فالمجعول الأول هو الأمر الاعتباری والثانی هو الأمر الانتزاعی.

فیکون هناک جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات و إلى الثانی بالعرض، لانه هناک جعلان و اعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداء و ينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعا.

فيقال في الملكية- مثلا- التي هي من جملة موارد النزاع ان المجعول أولاً و بالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها انه مالک، أي ان الجعل ينسب ثانیا و بالعرض إلى الملكية. فالملکیة يقال لها: انها مجعولة بالعرض و يقال لها: انها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعیة، اما إذا قيل انها اعتباریة فتكون عندهم هي المجعولة أولاً و بالذات للشارع أو العرف.

و علی هذا، فإذا ارید من الانتزاعی هذا المعنى- فالحق ان الحجیة أمر اعتباری، و كذلك الملكية و الزوجیة و نحوها من الأحكام الوضعیة. و شأنها في ذلك شأن الأحكام التکلیفیة المسلم فيها انها من الاعتبارات الشرعية.

توضیح ذلك: ان حقیقة الجعل هو الایجاد. و الایجاد علی نحوین:

۱- ما یراد منه ایجاد الشيء حقیقة فی الخارج. و یسمى: الجعل التکوینی، أو الخلق؛

۲- ما یراد منه ایجاد الشيء اعتبارا و تنزیلا، و ذلك بتزیله منزلة الشيء الخارجی الواقعی من جهة ترتیب اثر من آثاره أو لخصوصیة فيه من خصوصیات الأمر الواقعی. و یسمى: الجعل الاعتباری، أو التنزیلی.

و ليس له واقع الا الاعتبار و التنزیل، و ان كان نفس الاعتبار أمرا واقعا حقیقا لا اعتباريا.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۱

سپس همان جعل ثانيا و بالعرض به چیز دیگری نسبت داده می‌شود. در اینجا مجعول نخست، امری اعتباری و دومی، انتزاعی است. بنابراین، در اینجا یک جعل است که اولاً و بالذات به امر اول نسبت داده می‌شود، و ثانيا و بالعرض به امر دوم منسوب می‌گردد، نه آنکه دو جعل و دو اعتبار در کار باشد که یکی ابتدائاً به چیزی نسبت داده شود و دیگری به تبع آن، به شیء دوم منسوب گردد، زیرا این معنا قطعاً مقصود طرفین نزاع نیست.

مثلاً در مورد ملکیت که یکی از موارد نزاع است، گفته می‌شود که آنچه اولاً و بالذات توسط شارع جعل شده عبارت است از مباح بودن تصرف شخص در شیء مملوک، آنگاه مالک بودن شخص نسبت به آن شیء از این جعل انتزاع می‌شود، یعنی همان جعل ثانيا و بالعرض به ملکیت نسبت داده می‌شود. در مورد ملکیت گفته می‌شود که: مجعول بالعرض است، و از اباحه انتزاع شده است. این در صورتی است که ملکیت را امری انتزاعی بدانیم، اما اگر آن را از امور اعتباری بدانیم می‌گوییم: ملکیت اولاً و بالذات توسط شارع یا عرف جعل شده است.

حال، اگر مقصود از انتزاعی این معنا باشد، حق آن است که حجیت یک امر اعتباری است، و ملکیت و زوجیت و دیگر احکام وضعی مانند آنها نیز همین گونه‌اند. این امور از این جهت همان شأن احکام تکلیفی را دارند که نزد همگان از اعتباریات شرعی می‌باشند.

توضیح مطلب آن است که حقیقت جعل همان ایجاد است، و ایجاد بر دو گونه می‌باشد:

۱- ایجاد شیء حقیقتاً در خارج، که به آن جعل تکوینی، و آفریدن می‌گویند.

۲- ایجاد اعتباری و تنزیلی شیء، به این صورت که شیء از جهت مترتب کردن برخی از آثارش بر آن یا به خاطر یکی از ویژگیهای امر واقعی که در آن هست به منزله شیء خارجی قرار داده شود، و به آن جعل اعتباری یا تنزیلی گفته می‌شود. چنین چیزی واقعی جز اعتبار و تنزیل ندارد، هر چند خود اعتبار، یک امر واقعی و حقیقی است نه اعتباری.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۲

مثلاً- حینما یقال: «زید اسد»، فان الاسد مطابقه الحقیقی هو الحيوان المفترس المخصوص، و هو طبعاً مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التکوینی. و لكن العرف يعتبرون الشجاع اسداً. فزید اسد اعتباراً و تنزیلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالاسد الحقیقی.

و من هذا المثال يظهر كيف ان الأحكام التکلیفیة اعتبارات شرعیة، لان الأمر حینما یرید من شخص ان یفعل فعلاً ما فبدلاً ان یدفعه بیده مثلاً لیحرکه نحو العمل ینشی الأمر بداعی جعل الداعی فی دخيلة نفس المأمور. فیکون هذا الانشاء للأمر دفعا و تحریکا اعتباریا تنزیلاً له منزلة الدفع الخارجی بالید مثلاً.

كذلك النهی زجر اعتباری تنزیلاً له منزلة الردع و الزجر الخارجی بالید مثلاً.

و كذلك یقال فی حجیة الأمانة المجعولة، فان القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقیقه و طریقاً بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمانة الظنیة طریقاً إلى الواقع تنزیلاً لها منزلة القطع بالواقع بالغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمانة قطعاً اعتباریا و طریقاً تنزیلیاً.

و متى صح و أمکن أن تكون الحجیة هی المعبرة أولاً و بالذات فما الذی یدعو إلى فرضها مجعولة ثانيا و بالعرض، حتی تكون أمراً انتزاعیاً، الا ان یریدوا من الانتزاعی معنی آخر، و هو ما یریدون من دلیل الحكم على نحو الدلالة الالتزامیة كأن تستفاد الحجیة للأمانة من الأمر بتابعها مثل ما لو قال الامام علیه السلام «صدق العادل» الذی یدل بالدلالة الالتزامیة على حجیة خبر العادل و اعتباره عند الشارع.

و هذا المعنی للانتزاعی صحیح و لا مانع من ان یقال للحجیة انها أمر انتزاعی بهذا المعنی، و لكنه بعید عن مرامهم لان هذا المعنی من

الانتزاعیه لا یقابل الاعتباریه بالمعنی الذی شرحناه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۳

مثلا وقتی گفته می‌شود: «زید شیر است»، مطابق حقیقی شیر همان حیوان درنده خاص است، که طبعا به جعل و خلق تکوینی جعل و آفریده شده است. اما مردم انسان دلیر را شیر اعتبار می‌کنند. در اعتبار مردم، زید شیر است، زیرا ایشان او را به خاطر دلیریش که مانند دلیری شیر حقیقی است، به منزله شیر دانسته‌اند.

از این مثال دانسته می‌شود که احکام تکلیفی چگونه اعتبارات شرعی می‌باشند، زیرا آمر وقتی از کسی می‌خواهد که کاری را انجام دهد به جای آنکه او را مثلا- با دستش به سوی آن کار براند، امر را به داعی جعل داعی در درون نفس مأمور انشاء می‌کند. این انشاء برای آمر، یک راندن و حرکت دادن اعتباری است و آن را به منزله راندن فیزیکی که مثلا- با دست صورت می‌گیرد قرار می‌دهد. همچنین نهی، یک زجر و بازداشتن اعتباری است که به منزله منع و بازداشتن فیزیکی که مثلا با دست صورت می‌گیرد، قرار داده می‌شود.

همین بیان درباره حجیت جعل شده برای اماره گفته می‌شود: از آنجا که قطع و یقین حقیقتا انسان را به واقع می‌رساند و خودش طریق و راهی به سوی واقع است، شارع اماره ظنی را راهی به سوی واقع اعتبار می‌کند و با الغای احتمال خلاف، آن را به منزله قطع به واقع قرار می‌دهد، در نتیجه اماره قطع اعتباری و طریق تنزیلی می‌باشد.

و مادام که بتوان به درستی فرض کرد که حجیت خودش اولاً- و بالذات اعتبار و جعل شده باشد وجهی ندارد که آن را مجعول بالعرض و ثانیاً بدانیم، تا امری انتزاعی بشمار آید، مگر آنکه مقصودشان از انتزاعی معنایی دیگر باشد، که عبارت است از: آنچه به نحو دلالت التزامی از دلیل حکم مستفاد می‌شود، مانند اینکه حجیت اماره از امر به پیروی اماره استفاده شود، مثل آنکه امام علیه السلام بگوید: «عادل را تصدیق کن.» که با دلالت التزامی بر حجیت خبر عادل و معتبر بودنش نزد شارع دلالت دارد.

البته می‌توان چنین معنایی را برای «انتزاعی» در نظر گرفت و مانعی ندارد که گفته شود حجیت بدین معنا یک امر انتزاعی است، اما بعید است که مقصود طرفداران انتزاعی بودن حجیت، چنین معنایی باشد، زیرا انتزاعی به معنای یادشده در برابر اعتباری به معنایی که شرح دادیم، نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۴

و علی کل حال فدعوی انتزاعیه الحجیه بأی معنی للانتزاعی لا موجب لها، لا سیما انه لم یتفق ورود أمر من الشارع باتباع أماره من الأمارات فی جمیع ما بآیدینا من الآیات و الروایات حتی یفرض ان الحجیه منتزعه من ذلك الأمر. هذا کل ما أردنا بیانہ من المقدمات قبل الدخول فی المقصود. و الآن نشرع فی البحث عن المقصود، و هو تشخیص الأدله التي هي حجة علی الأحكام الشرعیة من قبل الشارع المقدس. و نضعها فی أبواب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۵

در هر حال، چیزی در دست نیست که ادعای انتزاعی بودن حجیت را، به معنایی که برای انتزاعی فرض کنیم، تثبیت و الزام کند، به ویژه آنکه در میان همه آیات و روایاتی که در دسترس ما هست هیچ موردی نیست که شارع در آن امر به پیروی اماره‌ای کرده باشد تا بتوان فرض کرد که حجیت از آن امر انتزاع شده است.

این بود همه آن مقدماتی که می‌خواستیم پیش از ورود در مباحث اصلی بیان کنیم.

اینک به مباحث اصلی مورد نظر می‌پردازیم که عبارت است از تعیین ادله‌ای که از سوی شارع مقدس حجت بر احکام شرعی

می‌باشد. مطالب مورد نظر را در چند باب قرار می‌دهیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۶

الباب الأول الكتاب العزيز تمهيد ان القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، و الموجود بأیدی الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى و رحمة و ما كانَ هذا القرآنُ أن يُفترى مِن دُونِ اللَّهِ [۴۵]. فهو - إذن - الحجة القاطعة بيننا و بينه تعالى، التي لا شك و لا ريب فيها، و هو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. و اما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فاليه ينتهى و من منعه يستقى. و لكن الذى يجب ان يعلم انه قطعى الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. و اما من ناحية الدلالة فليس قطعى كله، لان فيه متشابهها و محكما.

ثم «المحكم»: منه ما هو نص، أى قطعى الدلالة؛

و منه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۷

باب اول کتاب عزیز

در آمد

قرآن کریم معجزه جاودان پیامبر ما، محمد صلی الله علیه و آله سلم است. آنچه در میان دو جلد در دسترس مردم است همان کتابی است که بر پیامبر خدا به حق نازل شده، هیچ تردیدی در آن نبوده و هدایت و رحمت است، «و چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا [و] به دروغ ساخته شده باشد».

بنابراین، قرآن، حجتی قاطع میان ما و خدای متعال است، که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نیست، و آیاتی از آنکه بیانگر قوانین خداوند برای بشر است مصدر و منبع اصلی استنباط احکام شریعت اسلامی می‌باشد. حجیت و اعتبار منابع دیگر، مانند سنت و اجماع و عقل، به قرآن می‌رسد و از آن سرچشمه آبیاری می‌شود.

اما باید دانست که قرآن کریم تنها از ناحیه صدور حجیتش قطعی است، چرا که در میان مسلمانان به نحو متواتر از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. اما از جهت دلالت همه آیات قرآن قطعی نیست، زیرا برخی از آن متشابه و برخی محکم است. محکمت نیز، برخی نص است، یعنی دلالتش به نحو قطعی است.

و برخی ظاهر است و حجیتش مشروط به حجت دانستن ظواهر می‌باشد؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۸

و من الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة، و ان كانت الظواهر حجة؛

ثم ان فيه ناسخا و منسوخا، و عاما و خاصا، و مطلقا و مقيدا، و مجملا و مبينا. و كل ذلك لا يجعله قطعى الدلالة فى كثير من آياته.

و من أجل ذلك و جب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجيته. و أهم ما يجب البحث عنه من ناحية اصولية فى امور ثلاثة:

۱- فى حجية ظواهره. و هذا بحث ينبغى ان يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك؛

۲- فى جواز تخصيصه و تقييده بحجة اخرى كخير الواحد و نحوه. و قد تقدم البحث عنه [۴۶]؛

۳- فى جواز نسخه. و البحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة فى الفقه، كما ستعرف، و مع ذلك ينبغى الا يخلو كتابنا من الإشارة إليه

بالاختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزيز حقيقة النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام و نحوها. و المراد من «الثبوت في الشريعة»: الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي. و لذلك، فرغ الحكم- الثابت بظهور العموم أو الإطلاق- بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخاً، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار ان هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينه عليه و كاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعا للحكم الا ظاهراً، و لا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۹

و هستند کسانی که می گویند، اگر ظواهر حجت باشد، خصوص ظواهر قرآن حجت نیست. از سوی دیگر، در قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، و مجمل و مبین وجود دارد؛ و همه اینها موجب می گردد که دلالت بسیاری از آیات قرآن غیر قطعی باشد.

به سبب این ملاحظات است که برای تکمیل حجیت قرآن، باید درباره این جهات بحث شود. اهم مسائلی که در علم اصول باید از آنها بحث شود سه مسئله است:

۱- حجیت ظواهر قرآن. این بحث مناسب است که به مباحث ظواهر بپیوندد و همانجا بررسی می شود، از این رو طرح آن را به آنجا موکول می کنیم.

۲- جواز تخصیص و تقييد قرآن با استناد به حجت دیگری مانند خبر واحد. این بحث را در گذشته آوردیم.

۳- جواز نسخ قرآن. این بحث، چنان که خواهید دانست، فایده چندانی در فقه ندارد. با وجود این شایسته است در این کتاب به اختصار اشاره‌ای به آن بشود.

نسخ کتاب عزیز

حقیقت نسخ

نسخ در اصطلاح عبارت است از: برداشتن آنچه در شریعت ثابت است از احکام و مانند آن. مقصود از «ثبوت در شریعت» ثبوت واقعی و حقیقی است، در برابر ثبوت ظاهری که منشأ آن ظهور لفظی است. از این رو، اگر حکمی که بواسطه ظهور عموم یا اطلاق ثابت است، توسط دلیل مخصّص یا مقید برداشته شود، نسخ نامیده نمی شود، بلکه به آن تخصیص یا تقييد و مانند آن گفته می شود، به جهت آنکه این دلیل دوم که بر ظهور دلیل نخست مقدم می گردد، قرینه بر آن است و مراد واقعی شارع را نشان می دهد، از این رو حکم شارع را بر نمی دارد مگر بر حسب ظاهر، اما در حقیقت حکمی را برداشته است، برخلاف نسخ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۰

و من هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ و بين التخصيص و التقييد. و سيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

و قولنا: «من الأحكام و نحوها»، فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفيه و الوضعية و لكل أمر يبيد الشارع رفعه و وضعه بالجعل

التشریعی بما هو شارع.

و علیه فلا يشمل النسخ الاصطلاحی المجمولات التكوینیة التي بيده رفعها و وضعها بما هو خالق الكائنات.

و بهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار ان القرآن من المجمولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع و ان كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، و لكن باختصار نقول: ان نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعی، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة أو نسخاً لها و لما تضمنته من حكم معاً، و ان كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ [۴۷]، و قوله تعالى: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا [۴۸] و لكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، و لا ظاهرتين، و انما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه.

إمكان نسخ القرآن قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثم في إمكان نسخ القرآن خاصة. و تنويراً للأذهان نشير إلى أهم الشبه و دفعها، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۱

از اینجا تفاوت حقیقی نسخ با تخصیص و تقیید دانسته می‌شود. توضیح بیشتر در این باره در پاسخ به اعتراضهای وارد شده بر نسخ خواهد آمد.

اینکه گفتیم: «از احکام و مانند آن» برای بیان تعمیم نسخ به احکام تکلیفی و وضعی بود و هرچه برداشتن و گذاشتن آن با جعل تشریعی به دست شارع از آن جهت که شارع است، می‌باشد.

بنابراین، نسخ اصطلاحی، مجمولات تکوینی را- که برداشتن و گذاشتن در اختیار خداوند است از آن جهت که آفریننده موجودات است- شامل نمی‌شود.

بدین بیان، نسخ اصطلاحی نسخ تلاوت قرآن کریم را- اگر آن را بپذیریم- شامل می‌گردد، به جهت آنکه قرآن از مجمولات شرعی‌ای است که آن را شارع از آن جهت که شارع است جعل کرده، گرچه ما در مورد ادعای نسخ تلاوت آیاتی از قرآن سخنی داریم که اینجا محلّ تفصیل آن نیست، اما به اختصار می‌گوییم: بازگشت نسخ تلاوت در حقیقت به تحریف است، چون نسخ تلاوت با دلیل قطعی ثابت نشده است، خواه اصل تلاوت نسخ شده باشد خواه تلاوت و حکمی که آن آیه دربر داشته هر دو نسخ شده باشند، اگرچه در قرآن آیاتی هست که به نحوی بیانگر وقوع نسخ تلاوت می‌باشد مانند آیه «و چون آیه‌ای را به جای آیه دیگر بیاوریم- و خدا به آنچه نازل می‌کند داناتر است- می‌گویند: «جز این نیست که تو دروغ‌بافی.» و آیه «هر آیه‌ای را نسخ کنیم یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا مانندش را می‌آوریم.»

اما دلالت این آیات بر وقوع چنین نسخی صریح و روشن نیست، و حتی ظهور در آن‌هم ندارند؛ و نهایت چیزی که بر آن دلالت دارند امکان وقوع آن است.

امکان نسخ قرآن

برای برخی از مردم در مورد امکان اصل نسخ و نیز امکان نسخ خصوص قرآن، شبهه‌هایی مطرح شده، [و از این رو، آن را انکار کرده‌اند]. برای روشن شدن اذهان به مهم‌ترین این شبهه‌ها و پاسخ آن اشاره می‌کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۲

۱- قیل: ان المرفوع فی النسخ اما حکم ثابت أو ما لا ثبات له. و الثابت يستحيل رفعه، و ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. و علی هذا

فلا بد ان يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء امد الحكم.

و الجواب: انا نختار الشق الأول: و هو ان المرفوع ما هو ثابت، و لكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت و حين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود و ليس إعدام الموجود بمستحيل.

و الأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، و لا- يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع و الاعتبار بثبوت الموضوع فرضا، و لا يرتفع الا برفعه تشريعا. و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت، و هو النسخ.

۲- و قيل: ان ما أثبتته الله من الأحكام لا بد ان يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم. و ما له مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، و كذلك العكس، و الا- لزم انقلاب الحسن قبيحا و القبيح حسنا، و هو محال. و حينئذ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمه الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. و الأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس.

و الجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن و القبيح، فان المستحيل انقلاب الحسن و القبيح الذاتيين و لا معنى لقياسها على المصالح و المفاسد التي تتبدل و تتغير بحسب اختلاف الأحوال و الأزمان. و لا يبعد في ان يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر. و ان كان لا يعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. و هذا غير معنى الحسن و القبح اللذين نقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافا إلى ان الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن و القبح باختلاف الأحوال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۳

۱- گفته‌اند: آنچه در نسخ برداشته می‌شود از دو حال خارج نیست: یا حکم ثابت است و یا حکمی است که ثبات ندارد. حکمی که ثابت است برداشتنش محال است، و حکمی که ثبات ندارد نیاز به برداشتن ندارد. بنابراین باید نسخ را به معنای برداشتن مثل حکم، و یا پایان یافتن زمان حکم تأویل برد.

پاسخ: ما فرض نخست را برمی‌گزینیم و می‌گوییم آنچه برداشته می‌شود حکم ثابت است، اما برداشتن حکم ثابت بدین معنا نیست که حکم ثابت با حفظ حالت ثبوتش و در حال فرض ثبوتش برداشته شود تا محال باشد، بلکه از باب معدوم ساختن امر موجود است، و معدوم ساختن موجود محال نیست.

و چون احکام به شکل قضایای حقیقی جعل می‌شوند، قوام حکم به آن است که موضوعش موجود فرض شود، نه آنکه حتما در خارج ثبوت واقعی داشته باشد. پس هرگاه حکم بدین سان انشا شود در عالم تشريع و اعتبار با فرض ثبوت موضوعش ثابت خواهد بود، و جز با برداشتن تشريعی آن برداشته نمی‌شود. و معنای برداشتن حکم ثابت همین است، و این همان نسخ است.

۲- گفته‌اند: احکامی که خداوند ثابت کرده است حتما به خاطر مصلحت یا مفسده‌ای است که در متعلق آن حکم وجود دارد. و آنچه در ذات خود دارای مصلحت است دگرگون نمی‌شود تا دارای مفسده گردد، و نیز به عکس [چیزی که مفسده دارد منقلب نمی‌شود تا دارای مصلحت شود]، و گرنه لازم می‌آید که امر حسن، قبیح و امر قبیح، حسن گردد، و این محال است. بنابراین، نسخ محال خواهد بود، چون مستلزم آن است که چنین انقلاب محالی رخ دهد، یا آنکه نسخ‌کننده فاقد حکمت باشد، یا آنکه از وجه حکمت ناآگاه باشد. و این دو امر اخیر در مورد شارع مقدس محال است.

پاسخ این شبهه با توجه به آنچه در جزء دوم این کتاب در مباحث عقلی درباره معانی حسن و قبیح گفته شد، روشن است، زیرا محال آن است که حسن و قبیح ذاتی منقلب و دگرگون شوند، و معنا ندارد که آن دو را به مصالح و مفاسدی قیاس کنیم که برحسب اختلاف احوال و زمانها دگرگون می‌شوند. بعدی ندارد که چیزی در زمانی مصلحت‌دار باشد و در زمان دیگری مفسده‌دار گردد، هرچند این امر را فقط شارع که به حقایق اشیا احاطه دارد می‌داند. و این غیر از معنای حسن و قبیحی است که

انقلاب را در آنها محال می‌شماریم.

افزون بر آنکه، وجوه حسن و قبح، چنان که در آن بحث گذشت، در چیزهایی که حسن و قبح

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۴

مما لم یکن الحسن و القبح فیہ ذاتین، کما تقدم هناک.

و إذا کان الأمر كذلك فمن الجائز ان یكون الحكم المنسوخ کان ذا مصلحة ثم زالت فی الزمان الثانی فنسخ، أو کان ینطبق علیه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فی الزمان الثانی فنسخ. فهذه هی الحکمة فی النسخ.

۳- و قیل: إذا کان النسخ- کما قلتم- لأجل انتهاء امد المصلحة، فینتهی امد الحكم بانتهاؤها، فانه- و الحال هذه- اما ان یكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من أول الأمر و اما ان یكون جاهلا به.

لا مجال للثانی، لان ذلك مستحيل فی حقه تعالی، و هو البداء الباطل المستحيل، فیتعین الأول، و علیه فیکون الحكم فی الواقع موقتا و ان انشاء الناسخ مطلقا فی الظاهر، و یكون الدلیل علی النسخ فی الحقیقه مبینا و کاشفا عن مراد الناسخ.

و هذا هو معنی التخصیص، غایه الأمر یكون تخصیصا بحسب الأوقات لا الأحوال، فلا یكون فرق بین النسخ و التخصیص الا بالتسمیة. و الجواب: نحن نسلم ان الحكم المنسوخ ینتهی امده فی الواقع و الله عالم بانتهاؤها، و لكن لیس معنی ذلك انه موقت، أى مقید انشاء بالوقت؛ بل هو قد أنشئ علی طبق المصلحة مطلقا علی نحو القضايا الحقیقیة، فهو ثابت ما دامت المصلحة کسائر الأحكام المنشأة علی طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقی الحكم مستمرا، غیر ان الشارع لما علم بانتهاء امد المصلحة رفع الحكم و نسخه. و هذا نظیر ان یخلق الله الشیء ثم یرفعه بإعدامه، و لیس معنی ذلك ان یخلقه موقتا علی وجه یكون التوقیت قیدا للخلق و المخلوق بما هو مخلوق و ان علم به من الأول ان امده ینتهی.

و من هنا یظهر الفرق جلیا بین النسخ و التخصیص، فانه فی «التخصیص»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۵

آنها ذاتی نیست با اختلاف احوال دگرگون می‌شود.

و چون چنین است می‌توان چنین فرض کرد که حکم منسوخ ابتدا دارای مصلحت باشد و سپس در زمان متأخر مصلحتش زایل و در نتیجه نسخ شود، یا آنکه به گونه‌ای باشد که ابتدا عنوان حسنی بر آن منطبق گردد و سپس در زمان متأخر، آن عنوان از آن برداشته و در نتیجه نسخ شود. و این است حکمت نسخ.

۳- گفته‌اند: اگر نسخ، چنان که گفتید، به جهت پایان یافتن زمان مصلحت باشد، در این صورت زمان حکم نیز با پایان یافتن زمان مصلحت تمام می‌شود؛ و در این حال، یا شارع نسخ‌کننده پایان یافتن زمان مصلحت را از آغاز می‌داند یا آنکه نمی‌داند. راهی برای فرض دوم وجود ندارد، زیرا چنین چیزی در حق خدای متعال محال است، و این همان بداء باطل و محال است. بنابراین، فرض اول متعین خواهد بود، و بنا بر آن فرض، حکم در واقع موقت خواهد بود، هرچند ناسخ آن را در ظاهر به صورت مطلق انشا کرده باشد. در این فرض، دلیل بر نسخ در حقیقت بیانگر و کاشف از مراد ناسخ می‌باشد.

و این همان معنای تخصیص است، نهایت آنکه این تخصیص برحسب زمانها می‌باشد نه احوال. در نتیجه نسخ و تخصیص یکی بوده تفاوتشان تنها در نامگذاری خواهد بود.

پاسخ: ما می‌پذیریم که زمان حکم منسوخ در واقع تمام می‌شود و خداوند نیز از این امر آگاه است، اما معنای این سخن آن نیست که حکم منسوخ موقت است، بدین معنا که انشاء آن مقید به وقت خاصی باشد، بلکه آن حکم به شکل قضایای حقیقی به نحو مطلق برطبق مصلحت جعل شده است، و از این رو همانند دیگر احکامی که برطبق مصالحشان انشا می‌شوند، تا مصلحت هست این حکم نیز ثابت است. پس اگر فرض شود که مصلحت آن حکم استمرار می‌یابد حکم نیز باقی و مستمر خواهد بود، جز آنکه شارع

چون دانسته است که زمان مصلحت تمام شده حکم را برداشته و نسخ نموده است.

این مانند آن است که خداوند چیزی را بیافریند و سپس با معدوم کردنش آن را بردارد که نباید آن را بدین معنا دانست که خداوند آن را موقت آفریده است به گونه‌ای که زمان خاص داشتن قید برای خلق و موجود مخلوق از آن جهت که مخلوق است باشد، هر چند خداوند از آغاز می‌داند که زمان وجود آن مخلوق به پایان خواهد رسید.

از اینجا تفاوت میان نسخ و تخصیص به خوبی روشن می‌شود. در تخصیص، حکم از آغاز

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۶

یکون الحکم من أول الأمر أنشئ مقيدا و مخصصا، و لكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد، لا انه مزيل و رافع لما هو ثابت في الواقع. و اما في «النسخ» فانه لما أنشئ الحکم مطلقا فمقتضاه ان يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَنْتِ بٌ... [۴۹]، لا ان الدوام و الاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه و عمومه، و المنشأ في الواقع الحکم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول و يفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحکم من دون ان يكون لفظ دليل الحکم دالا عليه بعموم أو إطلاق.

یعنی ان الحکم المنشأ لو خلی و طبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدوام و استمر ما لم یأت ما یزیله و یرفعه کسائر الموجودات التي تقتضی بطبیعتها الاستمرار و الدوام.

۴- و قيل: ان کلام الله تعالى قديم، و القديم لا يتصور رفعه.

و الجواب: بعد تسليم هذا الفرض، و هو قدم کلام الله [۵۰]، فان هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلا على بطلان أصل النسخ. مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة و ان لم يكن صريحا في وقوعه كقوله تعالى: وَ إِذَا يَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ... [۵۱]، فهو اما ان يدل على ان كلامه تعالى غير قديم أو ان القديم يمكن رفعه. مضافا إلى انه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه و قطع علاقة المكلفين بتلاوته.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۷

به صورت مقید و خاص انشا می‌شود، هر چند لفظ برحسب ظاهر، عام می‌باشد. نقش دلیل مخصیص در اینجا آن است که می‌آید و مراد شارع را بیان می‌کند، نه آنکه آنچه را که در واقع ثابت بوده بردارد و رفع کند. اما در نسخ، حکم به صورت مطلق انشا شده، و مقتضایش آن است که در صورت نسخ نشدن، تداوم یابد.

بنابراین، نسخ عبارت است از محو کردن آنچه ثابت است که «خداوند هر چه را خواهد محو می‌کند و اثبات می‌کند...» نه آنکه لفظ برحسب اطلاق و عمومش ظهور در دوام و استمرار داشته باشد، و حکم انشاشده در واقع موقت باشد، و سپس دلیل ناسخ بیاید و مقصود واقعی از دلیل نخست را بیان و آن را تفسیر کند، بلکه دوام، مقتضای نفس ثبوت حکم است بی‌آنکه لفظ دلیل حکم بواسطه عموم یا اطلاق بر آن دلالت کند.

بدین معنا که حکم انشاشده به تنهایی و با قطع نظر از دلالت دلیلش بر آن، دوام دارد و تا وقتی چیزی که آن را بردارد و زایل کند نیامده، استمرار می‌یابد، مانند دیگر موجوداتی که طبیعتشان اقتضای بقا و استمرار دارد.

۴- گفته‌اند: کلام خداوند قديم است و برداشتن و رفع امر قديم متصور نیست.

پاسخ: برفرض که بپذیریم کلام خدا قديم است، [۵۲] باید بگوییم: این سخن اختصاص به نسخ تلاوت دارد و اصل نسخ را ابطال نمی‌کند. از طرفی، در بحثهای پیشین آیاتی را از خود قرآن کریم آوردیم که بیانگر امکان نسخ تلاوت است، هر چند وقوع چنین نسخی را با صراحت بیان نمی‌کند مانند آیه «و چون آیه‌ای را به جای آیه دیگر بیاوریم...» این آیه یا دلالت می‌کند بر اینکه کلام

خدا قدیم نیست و یا دلالت می‌کند بر اینکه امر قدیم را می‌توان رفع کرد. افزون بر آنکه نسخ تلاوت به معنای برداشتن اصل کلام نیست، بلکه به معنای برداشتن تبلیغ آن و قطع رابطه مکلفین با تلاوت کردن آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۸

وقوع نسخ القرآن و أصالة عدم النسخ هذا هو الأمر الذي يهمننا إثباته من ناحية أصولية. و لا شك في انه قد أجمع علماء الامة الاسلامية على انه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن الا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بقرآن أيضا أو بسنة أو باجماع. كما انه مما أجمع عليه العلماء أيضا أن في القرآن الكريم ناسخا و منسوخا. و كل هذا قطعي لا شك فيه. و لكن الذي هو موضع البحث و النظر تشخيص موارد النسخ و المنسوخ في القرآن. و إذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للاجماع المتقدم.

و اما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لا تهمننا كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها. و على هذا، فالقاعدة الاصولية التي ننتفع بها و نستخلصها هنا هي:

ان النسخ ان كان قطعيا أخذنا به و اتبعناه، و ان كان ظنيا فلا حجة فيه و لا يصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ الا بدليل قطعي.

و لذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على ان «الأصل عدم النسخ» عند الشك في النسخ، و إجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، بل حتى من لا يذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ. و ما ذلك الا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۹

وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ

این مطلبی است که اثبات آن در علم اصول اهمیت دارد. در اینکه عالمان امت اسلامی اتفاق دارند که جز با استناد به دلیل قطعی نمی‌توان حکم به نسخ آیه‌ای از قرآن کرد تردیدی نیست، خواه این نسخ توسط آیه‌ای از قرآن باشد یا توسط سنت باشد و یا اجماع.

همچنین عالمان دین اتفاق نظر دارند که در قرآن کریم ناسخ و منسوخ وجود دارد. این همه مسلم و قطعی است و شکی در آن نیست.

آنچه محل بحث و گفت‌وگوست تشخیص موارد ناسخ و منسوخ در قرآن است. هر گاه در موردی قطع به نسخ حاصل نگردد با توجه به اجماع پیشگفته نمی‌توان با تمسک به ادله ظنی منسوخ بودن آن را اثبات کرد.

مواردی که به صورت یقینی نسخ آنها ثابت شده ناچیز و اندک است و از جهت بحثهای فقهی و استدلالی اهمیت چندانی برای ما ندارد، چرا که مسئله در آنها قطعی است.

بنابراین، قاعده اصولی‌ای که برای ما سودمند است به‌طور خلاصه عبارت است از اینکه:

دلیل ناسخ اگر قطعی باشد به آن تمسک کرده و آن را پیروی می‌کنیم، و اگر ظنی باشد حجیتی ندارد و تمسک به آن روا نیست، زیرا علما اجماع دارند بر اینکه حکم به نسخ جایز نیست مگر آنکه دلیل قطعی بر آن در دست باشد.

به‌همین جهت فقهای همه طوایف مسلمان اجماع دارند بر اینکه هنگام شک در نسخ، اصل عدم نسخ است. اجماع ایشان بر این مطلب، چنان که برخی توهم کرده‌اند، بدین سبب نبوده که همه ایشان استصحاب را حجت می‌دانند، بلکه حتی کسانی که

استصحاب را حجت نمی‌دانند نیز اصالت عدم نسخ را پذیرفته‌اند. و این نیست مگر به خاطر اتفاق و اجماع فقها بر اینکه ثبوت نسخ مشروط به علم و یقین به آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۰

الباب الثانی السُّنَّةُ تمهید السُّنَّةُ فی اصطلاح الفقهاء: «قول النبی أو فعله أو تقریره». و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبی صلی الله علیه و سلم باتباع سنته، فغلبت کلمة «السنة» حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد علی خصوص ما يتضمن بیان حکم من الأحكام من النبی صلی الله علیه و سلم سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقریر، علی ما سیأتی من ذکر مدى ما يدل الفعل و التقریر علی بیان الأحكام.

اما فقهاء الامامية بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت یجری قوله مجری قول النبی من كونه حجة علی العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فی اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومین أو فعله أو تقریره، فكانت السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقریره».

و السر فی ذلك ان الائمة من آل البيت علیهم السلام ليسوا هم من قبیل الرواة عن النبی و المحذین عنه لیكون قولهم حجة من جهة انهم ثقة فی الروایة، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالی علی لسان النبی لتبلیغ الأحكام الواقعیة،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۱

باب دوم سنت

اشاره

سنت در اصطلاح فقها عبارت است از: «گفتار یا رفتار یا تقریر پیامبر». منشأ این اصطلاح آن است که پیامبر صلی الله علیه و سلم به پیروی از سنت خویش امر کرده است. از آن پس، وقتی کلمه «سنت» به صورت مطلق و بدون انتساب به شخص خاصی بکار می‌رود، از آن خصوص چیزی که بیانگر حکمی از احکام از سوی پیامبر صلی الله علیه و سلم است اراده می‌شود، خواه گفتار باشد یا رفتار یا تقریر. در مباحث آینده میزان دلالت فعل (رفتار) و تقریر بر بیان احکام گفته خواهد شد.

اما فقهای امامیه، از آنجا که سخن معصومین از اهل بیت پیامبر را همانند سخن پیامبر، حجت بر بندگان خدا و پیروی از آن را لازم و واجب می‌دانند، اصطلاح سنت را به گونه‌ای گسترش داده‌اند که گفتار یا رفتار یا تقریر هر یک از معصومین را شامل می‌گردد؛ از این رو سنت در اصطلاح ایشان عبارت است از:

«گفتار یا رفتار یا تقریر معصوم».

سر این توسعه در معنای سنت آن است که امامان معصوم علیهم السلام همچون کسانی نیستند که از پیامبر روایت و حدیث نقل می‌کنند تا حجت بودن سخن آنان از این جهت باشد که در نقل روایت مورد وثوق می‌باشند، بلکه حجیت سخن آنان از این جهت است که ایشان از جانب خدای متعال و بر زبان پیامبر به منصب تبلیغ احکام واقعی منصوب شده‌اند، و از این رو

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۲

فلا یحکمون [۵۳] الا- عن الأحكام الواقعیة عند الله تعالی کما هی، و ذلك من طریق الالهام کالنبی من طریق الوحی أو من طریق التلقى من المعصوم قبله، کما قال مولانا امیر المؤمنین علیه السلام: «علمنی رسول الله صلی الله علیه و سلم ألف باب من العلم ینفتح لی من کل باب ألف باب» [۵۴].

و علیه فلیس بیانهم للأحكام من نوع روایة السنة و حکایتها، و لا من نوع الاجتهاد فی الرأی و الاستنباط من مصادر التشريع، بل هم

أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم «سنة» لا حكاية السنة واما ما يجيء على لسانهم أحيانا من روايات و أحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه و سلم، فهي اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، و اما لأجل اقامة الحجة على الغير، و اما لغير ذلك من الدواعي.

و اما إثبات امامتهم و ان قولهم يجرى مجرى قول الرسول صلى الله عليه و سلم فهو بحث يتكفل به علم الكلام. و إذا ثبت ان السنة بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الاسلامى فان حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الاصلى على سبيل الجزم و اليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، و الائمة من آل البيت ثقله الاصغر [۵۵].

اما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى - كما فى العهود المتأخرة عن عصرهم - فانه لا بد له فى أخذ الأحكام من ان يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۳

جز احكام واقعى را، همان گونه که نزد خداوند ثابت است، بیان نمی کنند.

آگاهی آنان از احكام واقعى یا از طریق الهام است، همچون پیامبر که از طریق وحی از آنها آگاه می گردد، و یا از طریق دریافت و تلقی از معصوم پیش از خود، چنان که مولای ما امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «رسول خدا صلى الله عليه و سلم هزار باب از دانش را به من آموخت که از هر باب آن هزار باب برایم گشوده می شود.»

بنابراین، بیان احكام توسط امامان معصوم از نوع نقل و روایت کردن سنت، و یا از نوع اجتهاد و استنباط کردن حکم با مراجعه به مصادر و منابع تشريع نیست، بلکه ایشان خودشان مصدر تشريع اند، و از این رو سخنان «سنت» است نه حکایت سنت. اما اینکه گاهی روایات و احادیثی بر زبان ایشان از پیامبر صلى الله عليه و سلم نقل می شود، یا به جهت آن است که نص سخن پیامبر را نقل کنند، چنان که در مورد سخنان جامع و پرمعناى پیامبر رخ می دهد، و یا به جهت اقامه حجت بر دیگران است، و یا نکته و انگیزه دیگری در کار است.

اما اثبات امامت ایشان و اینکه گفتار آنان به منزله گفتار پیامبر صلى الله عليه و سلم است بحثی است که علم کلام عهده دار آن می باشد.

هرگاه ثابت شد که سنت با معنای گسترده‌ای که امامیه می گویند یکی از مصادر قانون گذاری اسلامی است، در صورتی که انسان خودش آن را از معصوم بشنود و مشاهده کند، حکم را از مصدر اصلی آن به نحو قطع و یقین از جهت سند دریافت کرده است، مانند دریافت از قرآن کریم که ثقل اکبر خداست، و امامان معصوم ثقل اصغر اویند.

اما اگر چنین چیزی برای جوینده حکم واقعى اتفاق نیفتد - چنان که در دورانه‌های متأخر از عصر ایشان چنین است - ناگزیر برای دریافت احكام باید پس از قرآن کریم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۴

الأحاديث التي تنقل السنة، اما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذى سيأتى فى مدى حجية أخبار الآحاد. و على هذا فالأحاديث ليست هي السنة بل هي الناقله لها و الحاكية عنها و لكن قد تسمى بالسنة توسعا من أجل كونها مثبتة لها. و من أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار فى باب السنة، لأنه يتعلق ذلك باثباتها. و نعقد الفصل فى مباحث أربعة:

۱- دلالة فعل المعصوم لا- شك فى ان فعل المعصوم - بحكم كونه معصوما - يدل على إباحة الفعل على الأقل، كما ان تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل.

و لا شك في ان هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، و ذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الاحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء و الصلاة و نحوهما، فانه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحباً أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة.

و لا شبهة في ان هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناط واحد، و كم استدلال الفقهاء على حكم أفعال الوضوء و الصلاة و الحج و غيرها و كیفیاتها بحكایه فعل النبي أو الامام في هذه الامور.

كل هذا لا كلام و لا خلاف لأحد فيه. و انما وقع الكلام للقوم في موضعين:

۱- في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل فقد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۵

به احاديثی مراجعه شود که سنت را به نحو تواتر یا به نحو خبر واحد نقل می کنند، بنا بر اختلاف نظری که در قلمرو حجیت خبر واحد بیان خواهد شد.

بنابراین، احادیث خودشان سنت نیستند، بلکه نقل کننده سنت و حاکی از آن هستند، اما گاهی از باب توسع به آنها نیز سنت گفته می شود، چرا که سنت را اثبات می کنند.

بدین جهت است که ما باید در باب سنت، به بحث درباره خبر پردازیم، چرا که این بحث به اثبات سنت مربوط می شود. مطالب مورد نظر را در چهار بخش عرضه می کنیم.

۱- دلالت فعل معصوم

شکی نیست که فعل معصوم- به حکم اینکه معصوم است- دست کم بر مباح بودن آن فعل دلالت می کند، چنان که ترک یک فعل از سوی وی دست کم واجب نبودن آن را نشان می دهد.

یقیناً این دلالت به این اندازه امری قطعی است و با توجه به ثبوت عصمت امام جای بحث ندارد.

در گام بعد می گوئیم: گاهی فعل معصوم دلالتی گسترده تر از این دارد، و آن در جایی است که فعل صادر از او با قرینه همراه باشد، مانند آنکه احراز شود که او در مقام بیان حکمی از احکام یا عبادتی از عبادات است، مانند وضو، نماز و مانند آن. در این هنگام فعل او ظهوری در وجه فعل خواهد داشت یعنی در وجوب یا استحباب و غیر آن، تا قرینه چه اقتضایی داشته باشد.

بی هیچ شبهه‌ای این ظهور همانند ظواهر الفاظ و با همان ملاک حجت است. بسا مواردی که فقها بر حکمی از افعال وضو و نماز و حج و غیر آن و چگونگی آنها به حکایت فعل پیامبر یا امام در آن مورد استناد و استدلال کرده‌اند. هیچ بحث و اختلافی در این باره نیست، اگر بحثی هست در دو مطلب است:

۱- در دلالت فعلی که مجرد از قرینه است بر بیش از اباحه آن فعل؛ برخی گفته‌اند:

فعل معصوم به تنهایی بر وجوب آن در حق ما دلالت می کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۶

قال بعضهم: انه يدل بمجرد علی وجوب الفعل بالنسبة إلینا. و قيل: يدل علی استحبابه. و قيل لا دلالة له علی شیء منهما، أي انه لا يدل علی أكثر من إباحة الفعل فی حقنا.

و الحق هو الأخير، لعدم ما يصلح ان يجعل له مثل هذه الدلالة.

و قد یظن ظان ان قوله تعالی فی سورة الأحزاب: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ [۵۶] يدل

علی وجوب التأسی و الاقتداء برسول الله صلی الله علیه و سلم فی أفعاله. و وجوب الاقتداء بفعله یلزم منه وجوب کل فعل یفعله فی حقنا و ان کان بالنسبة إلیه لم یکن واجبا، الا ما دل الدلیل الخاص علی عدم وجوبه فی حقنا. و قیل: إنه ان لم تدل الآیة علی وجوب الاقتداء فعلی الأقل تدل علی حسن الاقتداء به و استحبابه.

و قد أجاب العلامة الحلّی قدس سره عن هذا الوهم فاحسن، كما نقل عنه، إذ قال: «ان الاسوء عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله علی الوجه الذی فعله، فان کان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا، و ان کان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا، و ان کان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته».

و غرضه قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فیما إذا کان مباحا، لیس مجرد الاعتقاد حتی یرد علیه- كما فی الفصول- بأن ذلك اسوء فی الاعتقاد لا- الفعل، بل یرید- كما هو الظاهر من صدر كلامه- ان معنی الاسوء فی المباح هو ان نتخیر فی الفعل و الترك أي لا نلتزم بالفعل و لا بالترك، إذ الاسوء فی كل شیء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الاسوء فی المباح بالنسبة إلی الإتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالإباحة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۷

برخی گفته‌اند: بر استحباب آن دلالت می‌کند. برخی گفته‌اند: بر هیچ‌یک از این دو امر دلالت نمی‌کند، یعنی بیش از اباحه آن در حق ما را بیان نمی‌کند.

نظریه اخیر صحیح است، زیرا چیزی که صلاحیت چنین دلالتی داشته باشد در کار نیست.

ممکن است گمان شود آیه «قطعا برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست: برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد» بیانگر وجوب پیروی از پیامبر و اقتدا به او در کارهایش است، و وجوب اقتدا کردن به فعل پیامبر، مستلزم وجوب همه افعال صادر از او در حق ما می‌باشد اگرچه آن کار در حق خود پیامبر واجب نباشد؛ البته مواردی که دلیل خاص بر عدم وجوب فعل در حق ما دلالت دارد از این قاعده استثنا می‌شود. برخی گفته‌اند: اگر آیه بر وجوب اقتدا به پیامبر دلالت نداشته باشد دست کم حسن اقتدا به وی و استحباب آن را بیان می‌کند.

علامه حلّی (ره)- آن گونه که از وی نقل شده- به خوبی این توهّم را پاسخ گفته است، آنجا که می‌گوید: «اسوه و الگو عبارت است از انجام دادن فعل دیگری بر همان وجهی که او انجام داده است، پس اگر واجب باشد متعبد به انجام آن بر وجه وجوب شویم، و اگر مستحب باشد متعبد به انجام آن بر وجه استحباب شویم، و اگر مباح باشد متعبد به اعتقاد به اباحه آن شویم».

مقصود وی از تعبد به اعتقاد اباحه فعل در جایی که مباح است، صرف اعتقاد نیست تا بر وی اشکال شود- چنان که در کتاب فصول آمده- که این اسوه قرار دادن، در اعتقاد است نه در فعل؛ بلکه مقصود وی- چنان که آغاز کلامش نشان می‌دهد- آن است که معنای اسوه قرار دادن در فعل مباح است که ما خود را در فعل و ترک مختار بدانیم، یعنی خود را به فعل یا ترک ملتزم نکنیم، زیرا اسوه در هر چیزی متناسب با حکمی است که دارد. از این رو، در مورد امور مباح اسوه قرار دادن تنها به این صورت محقق می‌شود که فعل را با اعتقاد به اباحه آن انجام دهیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۸

ثم نرید علی ما ذکره العلامة فنقول: ان الآیة الکریمة لا دلالة لها علی أكثر من رجحان الاسوء و حسنها فلا نسلم دلالتها علی وجوب التأسی. مضافا إلی ان الآیة نزلت فی واقعة الأ-حزاب فهی وارده مورد الحث علی التأسی به فی الصبر علی القتال و تحمل مصائب الجهاد فی سبیل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسی أو حسنه فی كل فعل حتی الأفعال العادیة. و لیس معنی هذا اننا نقول بأن المورد یقید المطلق أو یخصص العام، بل انما نقول: انه یكون عقبه فی اتمام مقدمات الحکمة للتمسک بالإطلاق. فهو یضرر بالإطلاق من دون ان

یکون له ظهور فی التقیید، كما نهنا علی ذلک فی اکثر فی مناسبه.

و الخلاصه: ان دعوی دلاله هذه الآیه الکریمه علی وجوب فعل ما یفعله النبی مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبه إلینا بعیده کل البعد عن التحقیق.

و كذلك دعوی دلاله الآیات الأمره باطاعه الرسول أو باتباعه علی وجوب کل ما یفعله فی حقنا، فانها أو هن من ان نذکرها لردّها.
۲- فی حجیه فعل المعصوم بالنسبه إلینا، فانه قد وقع کلام للاصولیین فی ان فعله إذا ظهر وجهه انه علی نحو الإباحه أو الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجه بالنسبه إلینا؟ أی انه هل يدل علی اشتراکنا معه و تعدیه إلینا فیکون مباحا لنا کما کان مباحا له أو واجبا علینا کما کان واجبا علیه ... و هكذا؟

و منشأ الخلاف: ان النبی صلی الله علیه و سلم اختص بأحكام لا- تتعدی إلی غیره و لا- یشارك معه باقی المسلمین: مثل وجوب التهجد فی اللیل و جواز العقد علی أكثر من أربع زوجات. و كذلك له من الأحكام ما یختص بمنصب الولاية العامه فلا تكون لغير النبی أو الامام باعتبار انه أولى بالمؤمنین من أنفسهم.

فان علم ان الفعل الذی وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شک فی انه لا مجال لتوهم تعدیه إلی غیره، و ان علم عدم اختصاصه به بأی نحو من انحاء

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۹

اینک بر سخن علامه می‌افزاییم و می‌گوییم: آیه مورد بحث چیزی بیش از رجحان و حسن اسوه قرار دادن پیامبر را بیان نمی‌کند، از این رو دلالت آن بر وجوب تأسی و پیروی از پیامبر را نمی‌پذیریم. افزون بر آنکه این آیه در مورد حادثه احزاب نازل شده، و در صدد تشویق و ترغیب به پیروی از پیامبر در صبر بر جنگ و تحمل مصیبت‌های جهاد در راه خدا می‌باشد، و از این رو دلالتی بر لزوم و یا حسن اقتدا به پیامبر در همه کارها، حتی کارهای عادی ندارد. البته معنای این سخن آن نیست که ما می‌گوییم مورد، مطلق را تقیید یا عام را تخصیص می‌زند، بلکه می‌گوییم این امر مانعی برای تمام شدن مقدمات حکمت برای تمسک به اطلاق پدید می‌آورد، و از این رو به اطلاق آسیب می‌رساند، بی‌آنکه ظهوری در تقیید داشته باشد. این نکته را در مناسبت‌های گوناگون یادآور شده‌ایم.

خلاصه، ادعای اینکه «این آیه کریمه دلالت می‌کند بر وجوب آنچه پیامبر انجام داده مطلقا یا استحباب آن مطلقا در حق ما» بسیار دور از تحقیق است.

و نیز ادعای اینکه آیات امرکننده به اطاعت از پیامبر یا پیروی او، بر واجب بودن همه کارهای او در حق ما دلالت می‌کند، سست‌تر از آن است که بخواهیم آن را نقل و رد کنیم.

۲- در حجیت فعل معصوم نسبت به ما اصول‌دانان بحثی دارند در اینکه هرگاه وجه فعل معصوم معلوم گردد و بدانیم که وی آن را مثلا بر وجه اباحه یا وجوب یا استحباب انجام داده است آیا برای ما حجت خواهد بود؟ یعنی آیا دلالت می‌کند بر اشتراک ما با او در این حکم و اینکه آن حکم شامل ما نیز می‌شود، تا همان گونه که آن فعل برای وی مباح است برای ما نیز مباح باشد، یا همان گونه که بر او واجب است بر ما نیز واجب باشد و به همین ترتیب؟

منشأ اختلاف در این مسئله آن است که احکامی هست که اختصاص به پیامبر دارد و به دیگران سرایت نکرده سایر مسلمانان در آن حکم با پیامبر مشارکت ندارند، مانند وجوب تهجد در شب، و جایز بودن اختیار کردن بیش از چهار همسر. و همچنین احکامی هست که اختصاص به منصب ولایت عامه دارد و از این رو فقط برای پیامبر یا امام، به اعتبار اینکه به مؤمنان اولاد و سزاوارتر از خود ایشان است، ثابت می‌باشد.

حال، اگر بدانیم فعلی که از معصوم سرزده از مختصات اوست مسلما جایی برای توهم سرایت آن حکم به دیگران نخواهد بود، و

اگر بدانیم که به هیچ صورت از مختصات وی نیست

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۰

الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

و انما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته و لا قرينه تعين أحدهما، فهل هذا بمجرد كاف للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع أو انه غير كاف فلا ظهور له أصلا في كل من النحويين؟ وجوه، بل أقوال. و الأقرب هو الوجه الثاني.

و الوجه في ذلك: ان النبي بشر مثلنا له ما لنا و عليه ما علينا و هو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، الا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام: اما من جهة شخصه بذاته و اما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف. هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف. فإذا صدر منه فعل و لم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله ان حكمه فيه حكم سائر الناس؛ فيكون فعله حجة علينا و حجة لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به.

و لا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فانا لا نرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. و انما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل و الأكثر.

۲- دلالة تقرير المعصوم المقصود من تقرير المعصوم: ان يفعل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلا، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه و علمه بفعله، و كان المعصوم بحالته يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا. و السعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان و

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۱

مسلمًا آن حکم شامل همه مسلمانان می شود و در نتیجه فعل او در حق ما حجت می باشد. این ها همه مسلم است و بحثی در آن نیست.

محلّ بحث و شبهه فعلی است که نمی دانیم آیا از مختصات معصوم هست یا نیست، و قرینه‌ای هم وجود ندارد که یکی از آن دو را معین کند. سؤال این است که آیا همین اندازه کفایت می کند برای حکم کردن به اینکه آن فعل از مختصات معصوم است، یا برای حکم کردن اینکه آن حکم نسبت به همه عمومیت دارد، یا آنکه کفایت نمی کند و در نتیجه اصلا ظهوری در هیچ یک از این دو نحو ندارد.

در اینجا چند احتمال بلکه چند قول وجود دارد. و نزدیک تر به صواب همان وجه دوم است.

به دلیل آنکه پیامبر انسانی است مانند ما، آنچه برای ما هست برای او نیز هست، و آنچه بر ما هست بر او نیز هست. او نیز از سوی خداوند همان تکالیفی را دارد که دیگر مردم دارند، مگر آنکه دلیل خاصی بیان کند که بواسطه شخصیت خاص وی یا به لحاظ منصب ولایت، احکامی به وی اختصاص دارد. پس مادام که دلیل خاصی بر اختصاص وی به حکمی در اختیار نباشد او در تکلیف مانند دیگر مردم خواهد بود. این مقتضای عموم ادله‌ای است که بیانگر اشتراک او با ما در تکلیف است. بنابراین، هرگاه فعلی از او سرزند و ندانیم که از مختصات وی است ظاهر فعل او آن است که حکم پیامبر در آن کار همچون دیگر مردم است و در نتیجه، فعل او حجت بر ما و حجت برای ما خواهد بود، به ویژه با توجه به ادله‌ای که بیانگر رجحان و حسن اقتدا و تأسی به وی است.

مستند ما در این سخن، قاعده حمل مورد مشکوک بر آنچه اعم و اغلب است، نیست، زیرا ما امثال این قاعده را در هیچ موردی حجت نمی دانیم، بلکه مستند ما تمسک به عام است در جایی که تخصیص مردد میان اقل و اکثر است.

مقصود از تقریر معصوم آن است که کسی در حضور وی کاری انجام دهد، و معصوم علیه السّلام با آنکه به آن کار توجه دارد و از آن آگاه است نسبت به آن سکوت کند، مشروط بر آنکه معصوم در شرایطی باشد که اگر فعل آن شخص خطا باشد بتواند وی را متنبه کرده خطایش را متذکر گردد.

این امکان در صورتی فراهم خواهد بود که اولاً وقت کافی برای بیان خطای وی وجود

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۲

من جهة عدم المانع منه كالخوف و التقيء و اليأس من تأثير الإرشاد و التنبيه و نحو ذلك.

فان سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، أو إقرارا عليه، أو امضاء له. ما شئت فعبّر.

و هذا التقرير- إذا تحقق بشروطه المتقدمة- فلا شك في انه يكون ظاهرا في كون الفعل جائزا فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما انه يكون ظاهرا في كون الفعل مشروعا صحيحا فيما إذا كان عبادة أو معاملة، لأنه لو كان في الواقع محرما أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهي عنه و ردعه إذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل، و ذلك من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و لكان عليه بيان الحكم و وجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلا بالحكم، و ذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

و يلحق بتقرير الفعل، التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما أو كيفية عبادة أو معاملة، و كان بوسع المعصوم البيان، فان سكوت الامام يكون ظاهرا في كونه إقرارا على قوله و تصحيحا و امضاء له.

و هذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

۳- الخبر المتواتر ان الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، و خبر واحد.

و المتواتر: ما أفاد سكون النفس سكونا يزول معه الشك و يحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. و يقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الاصوليين، و ان كان المخبر أكثر من واحد، و لكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۳

داشته باشد، ثانيا مانعی از قبیل ترس و تقيه در کار نباشد، ثالثا احتمال تأثیر ارشاد و تذکر وجود داشته باشد، و اموری از این قبیل.

سکوت کردن معصوم علیه السّلام از بازداشتن فاعل یا از بیان چیزی درباره موضوع برای تصحیح آن، تقریر، یا اقرار بر آن، یا امضای آن- هر تعبیری می‌خواهید بکار ببرید- نامیده می‌شود.

هر گاه این تقریر با شرایط پیشگفته تحقق پذیرد مسلما ظاهر در جواز فعل خواهد بود در آنجا که احتمال حرمت آن می‌رود، چنان که ظاهر در مشروعیت و صحت فعل خواهد بود در آنجا که عبادت یا معامله است، زیرا اگر آن عمل در واقع حرام باشد، یا خلل و نقصانی درش وجود داشته باشد معصوم علیه السّلام وظیفه دارد که از باب امر به معروف و نهی از منکر، در صورتی که فاعل آگاهانه مرتکب آن شده باشد، وی را نهی کند و از ارتکاب آن بازدارد، و در صورتی که فاعل جاهل به حکم آن باشد، این وظیفه از باب وجوب تعلیم جاهل خواهد بود.

تقریر بیان حکم نیز مانند تقریر فعل است و به آن ملحق می‌شود، مثل آنکه کسی در محضر معصوم علیه السّلام حکم یا چگونگی عبادت یا معامله‌ای را بیان کند، و معصوم علیه السّلام در شرایطی باشد که بتواند حق را بیان کند، در این صورت سکوت معصوم ظهور دارد در اقرار و تصحیح و امضای سخن وی.

این مطالب همگی روشن است، و کسی در آن مخالفت نکرده است.

۳- خبر متواتر

خبر به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: خبر متواتر، خبر واحد.

خبر متواتر خبری است که گروهی که همدستی و توافقشان بر دروغ گفتن محال است آن را گزارش کنند، چندان که برای انسان اطمینان به صحت آن پدید آید به گونه‌ای که هر شکمی را برطرف کرده جزم قطعی به درستی آن حاصل گردد.

در اصطلاح اصول‌دانان خبر واحد در برابر خبر متواتر است، هر چند ناقل آن بیش از یک نفر باشد، مادام که به حدّ تواتر نرسند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۴

و قد شرحنا حقیقه التواتر فی کتاب المنطق [۵۷] فراجع.

و الذی ینبغی ذکره هنا ان الخبر قد یکون له وسائط کثیره فی النقل، کالأخبار الّتی تصلنا عن الحوادث القدیمة، فانه یجب- لیكون الخبر متواترا موجبا للعلم- ان تتحقق شروط التواتر فی کل طبقه طبقه من وسائط الخبر، و الا- فلا- یکون الخبر متواترا فی الوسائط المتأخره، لان نتیجه تتبع أحسن المقدمات.

و السر فی ذلك واضح، لان الخبر ذا الوسائط یتضمن فی الحقیقه عدّه أخبار متتابعه، إذ ان کل طبقه تخبر عن خبر الطبقه السابقه علیها، فحینما یقول جماعه حدثنا جماعه عن کذا بواسطه واحده مثلا، فان خبر الطبقه الاولی الناقله لنا یکون فی الحقیقه خبرها لیس عن نفس الحادثه بل عن خبر الطبقه الثانیه عن الحادثه. و كذلك إذا تعددت الوسائط إلی أكثر من واحده فهذه الوسائط هی خبر عن خبر حتی تنتهی إلی الواسطه الأخیره الّتی تنقل عن نفس الحادثه، فلا بد أن تكون الجماعه الاولی خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر و هکذا، إذ کل خبر من هذه الأخبار له حکمه فی نفسه. و متى اختلف شرط التواتر فی طبقه واحده خرج الخبر جمله عن کونه متواترا و صار من أخبار الآحاد.

و هکذا الحال فی أخبار الآحاد، فان الخبر الصحیح ذا الوسائط انما یکون صحیحا إذا توفرت شروط الصحه فی کل واسطه من وسائطه، و الا فالنتیجه تتبع أحسن المقدمات.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۵

ما حقیقت تواتر را در کتاب منطق بیان کردیم، بدانجا مراجعه کنید.

آنچه در اینجا شایسته یادآوری است این است که خبر گاهی واسطه‌های فراوانی در نقل دارد، مانند اخباری که از حوادث گذشته به ما می‌رسد. در این صورت، برای آنکه خبر متواتر و علم‌آور باشد، باید شروط تواتر در همه طبقات واسطه خبر محقق شود، و گرنه خبر نسبت به وسایط متأخر، متواتر نخواهد بود، چون نتیجه تابع احسن مقدمات [- مقدمه ضعیف‌تر] است.

سرّ این مطلب روشن است، زیرا خبری که دارای وسایط متعددی است در واقع دربردارنده چند خبر پی‌درپی است، زیرا هر طبقه در واقع از خبر طبقه پیش از خود خبر می‌دهد. مثلا- هرگاه گروهی می‌گویند: جماعتی فلان رویداد را برای ما نقل کردند، با یک واسطه، خبر و گزارش طبقه نخست که چیزی را برای ما نقل می‌کنند در حقیقت از خود آن رویداد نیست، بلکه از خبر و گزارش طبقه دوم از آن رویداد است. همچنین هرگاه وسایط متعدد باشد این وسایط در واقع خبر از خبر است تا آنکه به واسطه آخر که خود رویداد را نقل می‌کند برسد. بنابراین، باید گروه نخست خبرشان متواتر باشد از یک خبر متواتر، از یک خبر متواتر و به همین ترتیب، زیرا هریک از این خبرها حکم خاص خودش را دارد. و هرگاه شرط تواتر در یک طبقه برقرار نباشد خبر به‌طور کلی از متواتر بودن خارج می‌شود و به صورت خبر واحد درمی‌آید.

در مورد خبر واحد نیز جریان همین‌گونه است، زیرا خبر صحیح دارای چند واسطه در صورتی صحیح است که شروط صحت در

همه واسطه‌ها محقق باشد، وگرنه نتیجه پیرو اخس مقدمات خواهد بود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۶

۴- خبر الواحد ان خبر الواحد- و هو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار- قد يفيد علما و ان كان المخبر شخصا واحدا، و ذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، و لا شك في ان مثل هذا الخبر حجة. و هذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغايه القصوى. إذ ليس وراء العلم غايه في الحجية و إليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم.

و اما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، و ان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته و شروط حجيته. و الخلاف في الحقيقة عند الامامية بالخصوص- يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد و عدم قيامه، و الا فمن المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به، لان الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعا، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي و مدى دلالاته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى و من اتبعه انما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، و من يقول بحجيته كالشيخ الطوسي و باقى العلماء يرى وجود الدليل القاطع. و لأجل ان يتضح ما نقول نقل نص أقوال الطرفين في ذلك:

قال الشيخ الطوسي في العدة [۵۸]: «من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۷

۴- خبر واحد

اشاره

خبر واحد- یعنی خبری که به حدّ تواتر نمی‌رسد- گاهی علم آور است هر چند خبردهنده در آن یک نفر باشد، و این در جایی است که خبرش همراه با قرآینی باشد که موجب علم به صدق آن شود. بی تردید چنین خبری حجت خواهد بود. ما در خصوص این اخبار بحثی نداریم، زیرا در صورت حصول علم، هدف نهایی حاصل می‌شود، چرا که در حجیت هدفی بالاتر از دستیابی به علم نیست، و چنانکه گذشت حجیت هر حجتی بدان پایان می‌یابد.

اما اگر خبر واحد با قرائن علم آور همراه نباشد- هر چند قرائنی داشته باشد که موجب اطمینان به درستی آن شود ولی به حدّی نرسد که انسان به درستی آن یقین کند- درباره حجت بودن و شرایط حجت بودنش اختلاف فراوانی میان اصول دانان وجود دارد. البته باید توجه داشت که هسته اصلی اختلاف نظر- به ویژه نزد علمای امامیه- وجود و عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد است، وگرنه همه ایشان قبول دارند که خبر واحد از آن جهت که مفید ظنّ شخصی و یا نوعی است، اعتباری ندارد؛ چرا که از نظر ایشان ظنّ و گمان به تنهایی قطعا حجت نیست. بنابراین، مسأله مهم و تمام مسئله نزد ایشان وجود چنین دلیل قطعی بر حجیت و گستره دلالت آن است.

از اینجا معلوم می‌شود کسانی که حجیت خبر واحد را منکرند، مانند سید مرتضی و پیروانش، در واقع وجود چنین دلیل قطعی‌ای را انکار دارند، و آنان که حجیت خبر واحد را باور دارند، مانند شیخ طوسی و دیگر علما، معتقدند دلیل قاطع بر حجیت آن وجود دارد. برای روشن شدن این نکته، عبارت هر دو گروه را نقل می‌کنیم:

جناب شیخ طوسی (ره) در عده می نویسد: «آنکه به خبر واحد عمل می کند فقط هنگامی به آن عمل می کند که دلیلی از کتاب یا سنت یا اجماع بر وجوب عمل به آن دلالت کند. پس این گونه نیست که بدون علم، عمل کرده باشد.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۸

و صرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات [۵۹] حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس في مقدمة كتابه السرائر [۶۰] فقال: «لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم» إلى ان قال: «و لذلك أبطلنا في الشريعة العمل باخبار الآحاد، لأنها لا توجب علما و لا عملا، و أوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن بصدقه و من ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذبا».

و أصرح منه قوله بعد ذلك: «و العقل لا يمنع من العبادة بالقياس و العمل بخبر الواحد. و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل في باب الصحة لان عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد ان يكون العمل تابعا له».

و على هذا فيتضح ان المسلم فيه عند الجميع ان خبر الواحد لو خلی و نفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذي لا يغني من الحق شيئا. و انما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته.

و على هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة.

فمنهم من انكر حجيته مطلقا، و قد حكي هذا القول عن السيد المرتضى و القاضي [۶۱] و ابن زهرة [۶۲] و الطبرسي و ابن إدريس [۶۳] و ادعوا في ذلك الإجماع.

و لكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۹

سید مرتضی نیز در موصلیات- بنا بر آنچه ابن ادریس در مقدمه کتاب خود (سرائر) از وی نقل کرده است- به این مطلب تصریح کرده و گفته است: «در احکام شرعی به ناچار باید راهی را در پیش گیریم که به علم منتهی شود ... و به همین دلیل است که در شریعت، عمل به اخبار واحد را باطل شمردیم، چرا که این اخبار علم و عملی ایجاب نمی کند، و لازم دانستیم که عمل، تابع علم باشد؛ زیرا خبر واحد وقتی راوی آن عادل باشد نهایت چیزی که اقتضا می کند ظنّ به صادق بودنش است و کسی که ظنّ به صدق او داریم ممکن است کاذب باشد.»

صریح تر از این عبارت سخن بعدی اوست: «عقل، عبادت براساس قیاس و عمل به خبر واحد را منع نمی کند. و اگر خداوند ما را بدان متعبد سازد رواست و از اعمال صحیح شمرده خواهد شد، چرا که تعبد خداوند به آن، علمی را ایجاب می کند که عمل ناگزیر باید تابع آن باشد.»

از اینجا روشن می شود که نزد همگان مسلم است که خبر واحد به تنهایی قابل اعتماد نیست، چرا که بیش از ظنّ افاده نمی کند، و ظنّ نیز چیزی از حق بی نیاز نمی سازد.

اختلاف ایشان تنها در وجود و عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد است.

در این باره، چند نظر وجود دارد:

برخی حجیت خبر واحد را مطلقا انکار کرده اند. این قول از سید مرتضی، قاضی، ابن زهره، طبرسی و ابن ادریس نقل شده است. ایشان در این باره ادعای اجماع کرده اند. اما طرفداری از این دیدگاه ادامه نمی یابد به گونه ای که پس از ابن ادریس تا به امروز، کسی را نمی شناسیم که آن را پذیرفته باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۰

و منهم من قال: «ان الأخبار المدونة في الكتب المعروفة لا سيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق» و هذا ما ينسب إلى جماعة من متأخري الأخباريين، قال الشيخ الانصاري تعقبا على ذلك: «و هذا قول لا فائدة في بيانه و الجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، و الا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبني قطعه...».

و اما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا أيضا: فبعضهم يرى ان المعتبر من الأخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور.

و بعضهم يرى ان المعتبر بعضها و المناط في الاعتبار عمل الاصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، و قيل المناط فيه عدالة الراوى أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوى ... إلى غير ذلك من التفصيلات.

و المقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلى، ثم نظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة ان ننظر أولا في الأدلة التي ذكروها من الكتاب و السنة و الإجماع و بناء العقلاء، ثم في مدى دلالتها:

أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز تمهيدا لا يخفى ان من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بانها نص قطعي للدلالة على المطلوب، و انما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه.

و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجية الحجة يجب ان يكون قطعيا كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية الدلالة، لان ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، و لا ينفع كونها قطعية الصدور.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۱

برخی گفته‌اند: «اخباری که در کتابهای معروف و شناخته شده، به ویژه کتب اربعه، جمع آوری شده قطعا صادق هستند.» این قول به گروهی از متأخرین اخباری‌ها نسبت داده شده است. شیخ انصاری در پی بیان این مطلب می‌گوید: «این قولی است که نقل کردن و پاسخ دادن به آن فایده‌ای دربر ندارد، جز اینکه از پیدایش چنین توهمی برای دیگران جلوگیری کنیم، و گرنه کسی که مدعی قطع است با ذکر ضعف مبنای قطعش ملزم نمی‌شود.»

کسانی که خبر واحد را حجت می‌دانند نیز نظرات گوناگونی دارند: برخی معتقدند تمام روایات موجود در کتب اربعه - به استثنای آنها که مخالف مشهورند - حجتند. برخی دیگر معتقدند برخی از این روایات معتبرند و ملاک در اعتبار آنها عمل اصحاب است. این قول از عبارت نقل شده از محقق در معارج بدست می‌آید. عده‌ای گفته‌اند: ملاک در اعتبار آنها عدالت راوی و یا وثاقت راوی و یا صرف حصول ظن به صدور روایت [از معصوم علیه السلام] است، بی‌آنکه صفت خاصی در راوی معتبر باشد. تفصیلهای دیگری نیز در مسئله داده شده است.

هدف کنونی ما بیان اثبات حجیت خصوص خبر واحد به نحو فی الجملة است در برابر سلب کلی [که می‌گوید: «هیچ خبر واحدی حجت نیست.»] سپس گستره دلالت ادله حجیت آن را ملا-حظه می‌کنیم [تا ببینیم خبر واحد با چه شرایطی و در چه محدوده‌ای حجت است.] بنابراین، مهم آن است که اولاً- ادله‌ای را که از کتاب، سنت، اجماع و بنای عقلا- بر حجیت خبر واحد اقامه شده بررسی کنیم و سپس گستره دلالت آن را بسنجیم.

الف - ادله حجیت خبر واحد از قرآن

مقدمه

روشن است کسی که برای اثبات حجیت خبر واحد به آیات کریمه قرآن استناد می‌کند مدعی آن نیست که این آیات، به نحو

قطعی بر این مدعا دلالت دارد و نص بر آن می‌باشد، بلکه نهایت چیزی که مدعی است ظهور آیات در این امر است. و چون چنین است ممکن است مخالف، اشکال کند که دلیل بر حجیت یک حجّت [مثل خبر واحد] چنان که گذشت، باید قطعی باشد؛ و از این رو استدلال به آیاتی که دلالتش ظنی است، درست نیست، زیرا این کار، اثبات حجیت یک ظن با ظن دیگر می‌باشد، و قطعی بودن صدور آیات نیز در این زمینه نافع نیست؛ [چرا که برای قطعی بودن یک دلیل نقلی باید آن دلیل، هم از جهت صدور هم از جهت دلالت قطعی باشد].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۲

و لكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فالاستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن.

و نحن على هذا المبني نذكر الآيات التي ذكرها على حجية خبر الواحد فنكتفي باثبات ظهورها في المطلوب:

الآية الأولى - آية النبأ و هي قوله تعالى في سورة الحجرات: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ [۶۴].

و قد استدلل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف و من جهة مفهوم الشرط، و الذي يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب. [۶۵]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۱۳۲

و تقرب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولاً، فنقول:

۱- «التبين»، ان لهذه المادة معنيين: «الأول»، بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، فنقول: تبين الشيء، إذا ظهر و بان. و منه قوله تعالى: حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَبِيثَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَبِيثِ الْأَسْوَدِ [۶۶]، حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ [۶۷]. و «الثاني»، بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به و استكشافه، أو التصدي للعلم به و طلبه، فيكون فعلها متعدياً، فنقول: تبين الشيء، إذا علمته، أو إذا تصدیت للعلم به و طلبته. و على المعنى الثاني و هو التصدي للعلم به يتضمن معنى الثبوت فيه و التأني فيه لكشفه و إظهاره و العلم به. و منه قوله تعالى في سورة النساء:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۳

اما پاسخ این توهم روشن است، زیرا حجیت ظواهر قرآن کریم، چنان که خواهد آمد، با دلیل قطعی ثابت شده است؛ و از این رو، استدلال به آن نهایتاً به علم می‌رسد، و اثبات یک ظن با ظن دیگر نخواهد بود.

ما بر این مبنا آیاتی را که برای اثبات حجیت خبر واحد بیان شده، می‌آوریم و به اثبات ظهورشان در مطلوب بسنده می‌کنیم.

آیه نخست: آیه نبأ

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک و ارسی کنید، مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و آنگاه از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید.»

از دو جهت به این آیه برای اثبات حجیت خبر واحد استناد شده است: یکی مفهوم وصف و دیگری، مفهوم شرط؛ اما به نظر می‌رسد استناد به آن از جهت مفهوم شرط برای اثبات مطلوب ما کافی است.

برای بیان استدلال به این آیه باید ابتدا معانی الفاظ و مفردات آن را توضیح دهیم:

۱- واژه «تبین» دو معنا دارد: معنای نخست آن، ظهور [و آشکارگی] است، که در این معنا فعل برگرفته از آن، لازم است [نه

متعدی]. بنابراین، «تَبَيَّنَ الشَّيْءُ» یعنی ظاهر شد و آشکار گشت. در آیه ۱۸۷ از بقره که می‌فرماید: «تا رشته سپید [بامداد] از رشته سیاه [شب] بر شما آشکار شود» و آیه ۵۳ از فِصَلَت که می‌فرماید: «تا بر ایشان روشن شود که او حق است.» همین معنا مورد نظر است. معنای دوم تبیین، ظهور و وقوف بر شیء است به معنای آگاه شدن از چیزی و پی بردن به آن، و یا در پی آگاهی از آن و جستجوی آن رفتن.

در این معنا فعل تبیین متعدی خواهد بود. «تَبَيَّنَتِ الشَّيْءُ» یعنی: آن را دانستم، یا در پی دانستن آن رفتم و آن را جستجو کردم. معنای دوم، یعنی در پی دانستن رفتن، مفهوم بررسی و درنگ و تأمل برای پرده برداشتن و آشکار ساختن و آگاهی از شیء را نیز دربر دارد. در آیه ۹۴ از نساء که می‌فرماید:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۴

إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا [۶۸] و من أجل هذا قرئ بدل فَبَيَّنُوا: «فتثبتوا» و منه كذلك هذه الآية التي نحن بصددنا إن جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبينوا ...

و كذلك قرئ فيها «فتثبتوا» فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين (و هما التبين و الثبت) متقاربان [۶۹].

۲- أَنْ تَصِيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ، يظهر من كثير من التفاسير ان هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. و تبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

و لأجل ذلك قدروا لكلمة فَبَيَّنُوا* مفعولاً، فقالوا مثلاً: «معناه فتبينوا صدقه من كذبه»، كما قدروا لتحقيق نظم الآية و ربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً كلمه تدل على التعليل بأن قالوا: «معناها: خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذار أن تصيبوا، أو لئلا تصيبوا قوماً...» و نحو ذلك.

و هذه التقديرات كلها تكلف و تمحل لا تساعد عليها قرينه و لا قاعدة عربية.

و من العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار و يرسل إرسال المسلمات.

و الذي ارجحه ان مقتضى سياق الكلام و الاتساق مع اصول القواعد العربية ان يكون قوله: أَنْ تَصِيَّبُوا قَوْمًا ... مفعولاً لتبينوا، فيكون معناه «فتثبتوا و احذروا إصابة قوم بجهالة».

و الظاهر ان قوله تعالى: فَبَيَّنُوا أَنْ تَصِيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ يكون كناية عن لازم معناه، و هو عدم حجية خبر الفاسق، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

۳- «الجهالة»، اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۵

«هرگاه در راه خدا سفر می‌کنید رسیدگی کنید» همین معنا مراد است. و به همین دلیل برخی به جای «فَبَيَّنُوا»، «فتثبتوا» قرائت کرده‌اند. در آیه مورد بحث نیز همین معنا مراد است. در این آیه نیز برخی «فتثبتوا» قرائت کرده‌اند. این قرائت نشان می‌دهد که معانی تبیین و تثبت نزدیک به هم است.

۲- «أَنْ تَصِيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»؛ از تفاسیر فراوانی استفاده می‌شود که این فقره از آیه، سخن مستقلی است که برای بیان علت وجوب رسیدگی و بررسی خبر فاسق آمده است. برخی از اصولیون [- دانشمندان علم اصول] نیز که از این آیه در این مقام بحث کرده‌اند، از ایشان پیروی کرده‌اند.

به همین دلیل ایشان برای واژه «فتبينوا» مفعولی را در تقدیر گرفته و مثلاً گفته‌اند: «معنای آیه آن است که راست بودن یا دروغ بودنش را بررسی کنید [و روشن سازید].» همچنین برای آنکه نظم و ارتباط فقرات آیه به گونه‌ای باشد که این قسمت بتواند تعلیل

ما قبل به شمار آید، کلمه‌ای را در تقدیر گرفته‌اند که بر تعلیل دلالت کند، به این صورت که گفته‌اند: معنای آیه این است که: خشیه آن تصبیوا قوما بجهالة [از ترس اینکه به نادانی گروهی را آسیب رسانید]، یا حذار أن تصبیوا [دوری کنید از اینکه به نادانی ...] یا لئلا تصبیوا [برای آنکه ... آسیب نرسانید] و مانند آن.

این در تقدیر گرفتن‌ها همگی تکلف و چاره‌جویی‌هایی است که هیچ قرینه و یا قاعده‌ای در زبان عربی برای توجیه آن وجود ندارد. شگفت اینکه این امر را به دیده اعتبار بنگرند و امری مسلم انگارند.

به نظر من مناسب‌تر آن است که بگوییم: سیاق کلام و همسویی با اصول قواعد زبان عربی اقتضا دارد که عبارت: «أن تصبیوا قوما ...» مفعول «تبینوا» باشد؛ که در این صورت معنایش آن خواهد بود «بررسی کنید و پرهیزید از اینکه به نادانی گروهی را آسیب رسانید.»

از سوی دیگر، ظاهراً عبارت «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» کنایه از لازم معنایش، یعنی عدم حجیت خبر فاسق است؛ زیرا اگر خبر فاسق حجّت بود خدای سبحان ما را به پرهیز از «آسیب رساندن به گروهی از روی نادانی هنگام عمل به آن و آنگاه پشیمان شدن از عمل کردن به آن» فرامی‌خواند.

۳- «جهالت» واژه‌ای است برگرفته از جهل و یا مصدر دومی برای آن است. اهل لغت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۶

«الجهالة: ان تفعل فعلا- بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبّروا عنه تارة بتقابل التضاد و اخرى بتقابل النقيض، و ان كان الاصح في التعبير العلمي انه من تقابل العدم و الملكة.

و الذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل و مشتقاتها في اصول اللغة العربية ان اعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ و كسبها إطارا يناسب الأفكار الفلسفية، و الا فالجهل في أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة و التعقل و الروية، فهو يؤدي تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهي عند ما يكون عن غضب مثلا و حماقة و عدم بصيرة و علم.

و على كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا علميا بعد ذلك. و لكنه ليس هو اياه. و عليه، فيكون معنى «الجهالة» ان تفعل فعلا بغير حكمة و تعقل و روية الذي لازمه عادة إصابة عدم الواقع و الحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها و ما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام:

انها تعطى ان النبأ من شأنه ان يصدق به عند الناس و يؤخذ به من جهة ان ذلك من سيرتهم، و الا فلما ذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق. فاراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين إلى انه لا ينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي الا يؤخذ به بلا ترو، و انما يجب فيه ان يشبثوا ان يصبيوا قوما بجهالة، أى بفعل ما فيه سفه و عدم حكمة قد يضر بالقوم. و السر في ذلك ان المتوقع من الفاسق الا يصدق في خبره فلا ينبغي ان يصدق و يعمل بخبره.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۷

گفته‌اند: «جهالت آن است که بدون علم و آگاهی کاری کنید.» ایشان در توضیح معنای جهل گفته‌اند که: جهل مقابل علم است و تقابل این دو را گاهی تقابل تضاد و گاهی تقابل تناقض دانسته‌اند؛ هرچند در بیان علمی و اصطلاحی درست‌تر آن است که تقابل آن دو از نوع تقابل عدم و ملکه است.

آنچه از تتبع در کاربرد واژه جهل و مشتقات آن در اصول لغت و زبان عربی برایم روشن شده آن است که: این معنای محدود و تنگ برای واژه جهل که آن را در تقابل با علم در نظر می‌گیرد اصطلاح جدیدی است که در اثر نقل [و ترجمه] فلسفه یونانی به

عربی در میان مسلمانان پدید آمده است. این انتقال، تعیین حدود خاصی برای معانی بسیاری از واژه‌ها و ارائه چارچوب‌های مناسب با اندیشه‌های فلسفی را می‌طلبد؛ و گرنه جهل در اصل لغت در برابر حکمت و تعقل و اندیشه قرار می‌گیرد و با آنها تقابل دارد [نه با علم]، و از این رو تقریباً معنای سفاهت [- نابخردی] و عمل سفیهانه [- کار نابخردانه و احمقانه] را می‌رساند آنگاه که مثلاً از روی خشم و حماقت و عدم بصیرت و آگاهی سر می‌زند.

در هر حال، این واژه به معنای لغوی گسترده‌اش، با معنای جهل که در برابر علم است - همان معنایی که به صورت اصطلاح علمی درآمده است - تلاقی دارد اما غیر آن است [و نباید آن دو را یکی پنداشت]. بنابراین، معنای «جهالت» آن است که بدون حکمت و اندیشه و تأمل کاری کنید، که این امر معمولاً مستلزم نرسیدن به واقع و حقیقت است.

اینکه که توضیحات یادشده برای مفردات این آیه کریمه را دانستید برای شما معنای آیه و دلالت آن بر آنچه در این مقام مورد نظر ماست روشن می‌شود:

آیه بیانگر آن است که شأن خبر آن است که مردم آن را تصدیق کنند و به آن تمسک جویند، چرا که سیره و روش ایشان چنین است، و گرنه چرا خداوند از اخذ به خبر فاسق بدین لحاظ که فاسق است، نهی کرده است. خدای سبحان می‌خواهد مؤمنان را به این امر توجه دهد که سزاوار نیست ایشان به هر خبری از هر منبع و مصدري اعتماد کنند، بلکه وقتی آورنده خبر [منبع خبر] فاسق باشد شایسته است بدون اندیشه و تحقیق آن را نپذیرند، و بررسی کنند و پرهیزند از اینکه به نادانی گروهی را آسیب رسانند، یعنی با انجام کاری که درش نابخردی و حماقتی است که گاهی به گروهی زیان می‌رساند. راز آن هم این است که انتظار از شخص فاسق آن است که در خبرش تصدیق نشود، از این رو سزاوار نیست که تصدیق و به خبرش عمل شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۸

فتدل الآیة بحسب المفهوم علی ان خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر و الثبوت من إصابه قوم بجهالة، و لازم ذلك انه حجة.

و الذي نقوله و نستفیده و له دخل فی استفادة المطلوب من الآیة، ان النبأ فی مفروض الآیة مما يعتمد علیہ عند الناس و تعارفوا الأخذ به بلا ثبوت و الا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين فی خبر الفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس [۷۰].

و لما عقلت الآیة و جوب التبين و الثبوت علی مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط ان خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان يبقوا فيه علی سجتهم من الأخذ به و تصدیقه من دون ثبوت و تبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابه قوم بجهالة. و طبعا لا يكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل و حجيته، لان المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع و إلغاء احتمال الخلاف فيه.

و الظاهر ان بهذا البيان للآیة يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت علی الاستدلال بها علی المطلوب فلا تطيل فی ذكرها و ردها. الآیة الثانية - آیه النفر و هی قوله تعالى فی سورة التوبة: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [۷۱].

ان الاستدلال بهذه الآیة الكريمة علی المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۹

بنابراین، آیه برحسب مفهوم دلالت دارد بر اینکه از خبر عادل انتظار درستی و صدق می‌رود، از این رو در مورد آن بررسی و تحقیق و پرهیز از آسیب رساندن به نادانی به گروهی از مردم واجب نیست. و لازمه این مطلب، حجیت چنین خبری است. آنچه ما می‌گوییم و از آیه می‌فهمیم و در استفاده کردن مطلوب از آیه دخیل است آن است که در این آیه مفروض گرفته شده که

خبر مقوله‌ای است که مردم بر آن اعتماد می‌کنند و پذیرفتن آن بدون تحقیق و بررسی میان ایشان متعارف است، و گرنه در صورتی که نزد مردم عمل به خبر از آن جهت که خبر است، معمول و متعارف نبود نیازی نبود که خداوند در این آیه به تحقیق درباره خبر فاسق امر کند.

و چون وجوب بررسی و تحقیق از خبر در این آیه معلق و مشروط بر فاسق بودن راوی و آورنده خبر است، به مقتضای مفهوم شرط، ظاهرش آن خواهد بود که خبر عادل چنین حکمی ندارد، بلکه مردم حق دارند در مورد آن بر همان روش عادی خویش بمانند، یعنی بدون تحقیق و بررسی صادق یا کاذب بودنش و ترس از آسیب رساندن به گروهی از روی نادانی، خبر را بپذیرند و آن را تصدیق کنند. و منشأ این امر طبیعتاً چیزی نیست جز اعتبار و حجیت خبر عادل، چرا که از آن انتظاری جز صادق بودن نمی‌رود. و این کاشف از آن است که شارع، سخن و خبر شخص عادل را معتبر می‌داند و احتمال خلاف را در آن الغا کرده است. به نظر می‌رسد با این شرحی که برای دلالت آیه بیان کردیم، بسیاری از تردیدهایی که درباره استدلال به این آیه بر مطلوب بیان شده برطرف می‌گردد و از این رو از ذکر و رد آنها صرف نظر می‌کنیم تا سخن به درازا نکشد.

آیه دوم: آیه نفر

اشاره

«مؤمنان نمی‌توانند [و لازم نیست] همگی [برای تفقه در دین] کوچ کنند. پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی یابند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند- باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند؟» استدلال به این آیه کریمه بر مطلوب با دو مرحله از بیان تام می‌گردد:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۰

۱- الکلام فی صدر الآیة: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً، تمهیداً للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفی وجوب النفر علی المؤمنین کآفَّةً [۷۲] و المراد من النفر بقرینة باقی الآیة، النفر إلى الرسول للفقہ فی الدین لا النفر إلى الجهاد، و ان كانت الآیات التي قبلها واردة فی الجهاد، فان ذلك وحده غیر كاف لیكون قرینة مع ظهور باقی الآیة فی النفر إلى التعلّم و التفقه. ان الکلام الواحد یفسر بعضه بعضاً.

و هذه الفقرة اما جملة خبریة یراد بها انشاء نفی الوجوب فتكون فی الحقیقة جملة انشائیة، و اما جملة خبریة یراد بها الإخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع اما لاستحالة عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر علیهم جميعاً فتكون دالة بالدلالة الالتزامیة علی عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. و علی كلا الحالین فهی تدل علی عدم تشریع وجوب النفر علی كل واحد واحد، اما انشاء أو إخباراً.

و لكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ینفی وجوب شیء انشاء أو إخباراً الا إذا كان فی مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشیء أو اعتقاده. و اعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لذی العقلاء، لان التعلّم واجب عقلي علی كل أحد و تحصیل الیقین فی المنحصر عادة فی مشافهة الرسول أيضا واجب عقلي. فحق ان یعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصیل المعرفة بالأحكام. و من جهة اخرى، فانه مما لا شبهة فیہ ان نفر جميع المؤمنون فی جميع اقطار الاسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة و عرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عما فیہ من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۱

۱- مرحله نخست بحث درباره آغاز آیه است: «وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً» تا زمینه استدلال به آیه فراهم شود؛ زیرا این فقره از

آیه ظاهرش نفی وجوب کوچ کردن بر همه مسلمانان است. [۷۳] با توجه به دنباله آیه، مقصود از کوچ همان کوچ کردن به سوی پیامبر برای تفقه و آگاهی در دین است نه کوچ کردن به جهاد، هر چند آیات پیشین درباره جهاد است، اما با توجه به اینکه دنباله آیه ظهور در کوچ برای تفقه و یادگیری دارد، این به تنهایی کافی نیست تا قرینه بر آن باشد که مقصود کوچ کردن به جهاد است. چرا که پاره‌ای از کلام معنای پاره دیگر آن را روشن می‌کند.

این فقره از آیه یا یک جمله خبری است که مقصود از آن انشاء نفی وجوب است و در نتیجه در حقیقت جمله انشایی خواهد بود؛ و یا یک جمله خبری است که مقصود از آن جدا خبر دادن به این است که همگان کوچ نمی‌کنند یا به جهت آنکه کوچ همگانی محال عادی است، یا به خاطر آنکه امری دشوار است که در هر حال لازم‌اش آن است که کوچ کردن بر همگان واجب نباشد؛ در نتیجه با دلالت التزامی بر عدم جعل چنین وجوبی از سوی شارع دلالت می‌کند. و در هر دو حال، این فقره به نحو انشا یا اخبار دلالت دارد بر اینکه کوچ کردن بر تک‌تک افراد واجب نیست.

اما باید توجه داشت که کار شارع از آن جهت که شارع است، این نیست که وجوب چیزی را به نحو انشا یا اخبار، نفی کند، مگر آنکه بخواهد توهم وجوب آن و یا باور به وجوب آن را برطرف سازد. و باور به وجوب کوچ کردن چیزی است که از سوی عقلا دور از انتظار نیست؛ زیرا یادگیری [احکام و مسائل دین] به حکم عقل بر همگان واجب است، و راه بدست آوردن یقین به آنکه- عاداتا منحصر در شنیدن از زبان پیامبر است- نیز عقلا واجب خواهد بود. بنابراین مؤمنان حق دارند که معتقد باشند کوچ کردن به سوی پیامبر برای کسب آگاهی از احکام دین شرعا واجب است.

از سوی دیگر، تردیدی در این نیست که کوچ کردن همه مؤمنانی که در نواحی گوناگون سرزمین اسلام زندگی می‌کنند، به سوی پیامبر برای فراگیری بدون واسطه احکام از او- در هر زمان که نیازی بر آمد و مسأله‌ای برایشان پیش آمد- چیزی است که از جهات گوناگون اساسا عملی نیست، افزون بر سختی و دشواری توصیف‌ناپذیری که در آن هست، بلکه چنین کاری محال عادی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۲

إذا عرفت ذلك فنقول: ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة- و الله العالم- ان يرفع عنهم هذه الكلفة و المشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. و لكن هذا التخفيف ليس معناه ان يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. و لا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال و هو التعلم، بتشريع طريقة اخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. و قد بينت بقية الآية هذا العلاج و هذه الطريقة و هو قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ...

و التفريع بالفاء شاهد على ان هذا علاج متفرع على نفى وجوب النفر على الجميع.

و من هذا البيان يظهر ان هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد. و قد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية و بقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

۲- الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع.

انه تعالى بعد ان بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرضهم على اتباع طريقة اخرى بدلالة «لولا» التي هي للتخصيص، و الطريقة هي ان ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد ان يتفقهوا في الدين و يتعلموا الأحكام. و هو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا و هو وجوب المعرفة و التعلم، و إذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي صلى الله عليه و سلم ليتفقه في الدين فلم يجب،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۳

حال که این را دانستید، می‌گوییم: خدای سبحان در این فقره از آیه خواسته است - و خدا داناست - که با برداشتن وجوب نفر، از باب رحمت بر مؤمنان، این سختی و دشواری را از دوش آنان بردارد، اما این کاهش تکلیف معنایش آن نیست که اصل وجوب آگاهی و تفقه در دین برداشته شده باشد، بلکه ضرورتها به اندازه خود سنجیده می‌شوند. و تردیدی نیست که برای سبک کردن تکلیف کافی است حکم به «وجوب کوچ بر تک تک افراد» برداشته شود؛ و آنگاه باید برای این امر [تفقه در دین] که در هر حال باید تحقق یابد، چاره‌ای اندیشیده شود، به این صورت که شیوه و راه دیگری برای یادگیری، متفاوت با یادگیری یقینی با شنیدن از زبان پیامبر، تشریح گردد. دنباله آیه این راه چاره و این شیوه تازه را بیان می‌کند و می‌فرماید: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...» قرار گرفتن «فا» ی تفریع بر سر این قسمت نشانه آن است که این فقره راه چاره‌ای است متفرع بر نفی وجوب نفر بر همگان.

از این بیان روشن می‌شود این فقره (یعنی آغاز آیه) در فهم بقیه آیه - که محل استدلال بر حجیت خبر واحد است - دخالت تامی دارد. اما آنان که به این آیه برای حجیت خبر واحد تمسک کرده‌اند از این نکته غفلت کرده‌اند، و ارتباط میان آغاز آیه و دنباله آن را برای استدلال به آیه به گونه‌ای که می‌آید، روشن نکرده‌اند.

۲- مرحله دوم، بحث درباره خود محل استدلال از آیه بر حجیت خبر واحد است. این قسمت، به دلیل وجود «فای» تفریع، متفرع بر آغاز آیه است.

خدای سبحان پس از آنکه عدم وجوب کوچ کردن بر تک تک افراد را بیان نمود تا تخفیفی بر آنان باشد، ایشان را بر پیمودن راهی دیگر برانگیخت؛ و «لولا» که برای ترغیب و تحریض است بر این امر دلالت دارد. این راه و روش دیگر آن است که از هر گروهی، دسته‌ای کوچ کنند تا احکام را فراگیرند و آنگاه به سوی قوم خویش بازگردند و آن احکام را به ایشان برسانند. و این در حقیقت بهترین چاره بلکه تنها راه حل فراگیری احکام است.

بنابراین، این آیه کریمه در مجموع، یک امر عقلی را بیان می‌کند، و آن وجوب معرفت و یادگیری است؛ و چون کسب معرفت یقینی - از طریق کوچ همگان به سوی پیامبر صلی الله علیه و سلم برای تفقه در دین - نشدنی و یا بسیار دشوار و در نتیجه غیر واجب است،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۴

رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - أعنى التعلم - بان ينفر طائفة من كل فرقة. و الطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك و انما أوجب عليهم ان ينفر طائفة من كل قوم، و يستفاد الوجوب من «لولا» التحضيضية و من الغاية من نفر و هو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل ان يحذروا من العقاب، مضافا إلى ان أصل التعلم واجب عقلی كما قرنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال و الحرام. و يكون ذلك - طبعاً - وجوباً كفاً.

و إذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم - فلا بد ان نستفيد من ذلك ان نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين و الا لكان تشريع هذا نفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا فائدة بعد ان نفى وجوب نفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف و حجة له أو عليه.

و الحاصل: ان رفع وجوب نفر على الجميع و الاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين و يعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الأحكام في الجملة و ان لم يستلزم العلم اليقيني، لان الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك

تكون مطلقه من ناحية قبول الإنذار و التعليم، و الا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا و بلا فائدة و غير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر و تشريعه.

هكذا ينبغي ان تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، و بهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۵

خدای متعال به ایشان رخصت داد تا برای رسیدن به این هدف- یعنی فراگیری احکام- از هر گروهی، دسته‌ای کوچ کنند. و این دسته از افراد [- طایفه] که احکام را فرا گرفته‌اند خود، متولی تعلیم احکام به دیگر افراد گروهشان می‌شوند؛ بلکه باید گفت بالاتر از رخصت، خداوند برایشان واجب کرده است که برای فراگیری احکام، از هر گروهی، دسته‌ای کوچ کنند، و این وجوب از «لو لا»- که برای تحضیض [و برانگیختن به سوی کار] است- و از غایت کوچ کردن- که یادگیری احکام برای انذار سایرین است تا از کيفر خدا بپرهیزند- مستفاد می‌شود، افزون بر آنکه اصل فراگیری احکام- چنان که تقریرش بیان شد- واجب عقلی است. همه این‌ها شواهد روشنی است بر اینکه در میان هر قومی بر گروهی از ایشان یادگیری و تفقه در دین واجب است تا حلال و حرام را به دیگران بیاموزند. طبیعتاً این وجوب، وجوب کفائی خواهد بود.

و چون از آیه استفاده کردیم که تفقه در دین بر گروهی از هر قومی واجب است و یا دست کم این امر با رخصت دادن در آن، تشریح شده است و هدف از آن این بوده که اینان پس از بازگشت، قوم خود را انذار دهند، به ناچار این را نیز از آیه استفاده خواهیم کرد که وقتی ایشان احکام را برای دیگران نقل می‌کنند، خداوند نقل آنان را بر دیگران حجت قرار داده است، و گرنه تشریح این کوچ کردن به نحو وجوب یا ترخیص، پس از نفی وجوب نفر بر همگان، لغو و بی‌ثمر خواهد بود. بلکه اگر نقل احکام حجت نباشد راه دیگری برای فراگیری احکام باقی نمی‌ماند که برای مکلف عذر آور و به سود یا زیان او حجت باشد.

حاصل آنکه برداشتن وجوب کوچ بر همگان و بسنده کردن به کوچ دسته‌ای از ایشان برای آنکه دین را فراگیرند و به دیگران بیاموزانند، در مجموع، دلیل روشنی است بر آنکه نقل احکام فی الجملة حجت است هر چند مستلزم علم یقینی نباشد، زیرا آیه انذار دادن دیگران را مشروط به علم آور بودن آن نکرده و از این جهت مطلق است؛ در نتیجه آیه از جهت پذیرش انذار و تعلیم آنان نیز مطلق می‌باشد، و گرنه این تدبیری که خداوند تشریح کرده لغو و بی‌ثمر خواهد بود و هدف و غرض مورد نظر از کوچ و تشریح آن را محقق نمی‌سازد.

در مقام استدلال بر مطلوب، آیه را باید همین‌گونه فهمید؛ و با این بیان بسیاری از اشکالات وارد شده بر استدلال به آن بر مطلوب، برطرف می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۶

و ينبغي الا- يخفى عليكم انه لا- يتوقف الاستدلال بها على ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت ان هذه الطريقة مشرعة من قبل الله و ان كان بنحو الترخيص بها، لان نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب.

كما ان الاستدلال بها لا- يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا و استفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فان نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلا على وجوب الحذر. نعم يبقى شيء، و هو ان الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، و الطائفة ثلاثة فاكتر، أو أكثر من ثلاثة. و حينئذ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الاثنين.

و لكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآية على انه يجب في الطائفة ان يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة و بمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجة أيضا. يعنى ان العموم فيها افرادى لا مجموعى.

تنبیه: ان هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامى، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، و ذلك ظاهر لان كلمة التفقه عامه للطرفين و قد أفاد ذلك شيخنا النائینی قدس سره كما فى تقریرات بعض الأساطین من تلامذته، فانه قال: «ان التفقه فى العصور المتأخرة، و ان كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث: الصدور و جهة الصدور و الدلالة، و من المعلوم ان تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى اعمال النظر و الدقة، الا ان التفقه فى الصدر الأول لم يكن محتاجا الا إلى إثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافا فى مفهومه، فكما ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۷

البتة این نکته پوشیده نماند که استدلال به این آیه متوقف بر آن نیست که کوچ کردن گروهی از هر قومى واجب باشد، بلکه همین اندازه كافی است که ثابت شود چنین راه و روشی برای فراگیری احکام از سوی خداوند تشریح شده، هر چند به نحو رخصت و جواز باشد، زیرا نفس تشریح آن مستلزم تشریح حجیت نقل احکام از سوی عالم در دین است. از این رو، نیازی نیست درباره استفاده و جوب بحث کنیم و سخن را دراز سازیم.

همچنین استدلال به آیه متوقف بر آن نیست که پرهیز مردمان هنگامی که کوچ کنندگان فقیه شده در دین ایشان را انذار می کنند، واجب باشد، و این وجوب از «لعل» یا از اصل «حسن پرهیز» مستفاد شود، بلکه مطلب به عکس است، زیرا نفس جعل حجیت برای سخن کوچ کنندگان فقیه شده که از آیه مستفاد می شود، دلیل بر وجوب پرهیز می باشد.

آری، یک چیز باقی می ماند، و آن اینکه واجب آن است که از هر گروهی، طایفه‌ای کوچ کنند، و طایفه، سه نفر به بالا یا بالاتر از سه نفر را گویند. و در این صورت، آیه خبر یک یا دو نفر را شامل نمی شود. اما در پاسخ به این اشکال می توان گفت: آیه دلالتی بر آن ندارد که این طایفه هنگام بازگشت وقتی می خواهند قوم خویش را انذار دهند باید باهم و به طور جمعی قومشان را انذار دهند. در واقع، آیه از این جهت مطلق است و به مقتضای اطلاّش، خبر واحد، اگر فقط یک نفر آن را نقل کرده باشد، باز هم حجیت می باشد؛ یعنی عموم در آیه عموم افرادى است نه مجموعى.

تنبیه

این آیه کریمه همان گونه که دلالت دارد بر وجوب پذیرفتن خبر واحد، همچنین دلالت دارد بر وجوب پذیرفتن فتوای مجتهد از سوی مردم عامی، و این روشن است، زیرا کلمه تفقه هر دو را شامل می شود. این نکته را استاد ما نائینی (ره) - بنا بر آنچه در تقریرات برخی از شاگردان برجسته اش آمده - بیان کرده است. ایشان می گوید: «در دوران اخیر، فقاهت عبارت است از استنباط حکم شرعی با بررسی و پژوهش در سه زاویه: صدور، جهت صدور و دلالت، و روشن است که پژوهش در دو جهت اخیر و روشن ساختن آن نیازمند اعمال نظر و دقت است، اما در دوران صدر اسلام تفقه به چیزی جز اثبات صدور نیازمند نبود، اما باید توجه داشت که دگرگون شدن آنچه تفقه را محقق می سازد در اثر تحوّل زمانه، تفاوتی در مفهوم آن پدید نمی آورد؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۸

العارف بالأحكام الشرعية بأعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون أعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة».

و بمقتضى عموم التفقه فان الآية الكريمة - أيضا - تدل على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا

کفائیا، بمعنی انه يجب على كل قوم ان ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه و هو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضا بالملازمة التي سبق ذكرها، على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين و وجوب قبول فتواه عليهم.

الآية الثالثة- آية حرمة الكتمان و هي قوله تعالى في سورة البقرة: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ... [۷۴]

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فانه لما حرم الله تعالى كتمان البيئات و الهدى و وجب ان يقبل قول من يظهر البيئات و الهدى و يبينه للناس و ان كان ذلك المظهر و المبين واحدا لا يوجب قوله العلم، و الا لكان تحريم الكتمان لغوا و بلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا.

و الحاصل: ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار و وجوب القبول، و الا- لكان وجوب الإظهار لغوا و بلا- فائدة. و لما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه ان يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه و هو وجوب القبول لا بد ان يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. و على هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد و حجية فتوى المجتهد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۹

و همان گونه که شخص آشنای با احکام شرعی از طریق اعمال نظر و اندیشه، مصداق فقیه است، کسی که بدون اعمال نظر و اندیشه احکام را بدست آورده نیز حقیقتا مصداق فقیه می باشد.»

از طرفی، به مقتضای عموم تفقه، آیه همچنین دلالت می کند بر وجوب کفائی اجتهاد در دوره‌های پس از عصر معصومین علیهم السلام. بدین معنا که بر هر قومی واجب است که از میان آنان گروهی کوچ کنند و برای فقیه شدن در دین که همان رسیدن به مرتبه اجتهاد است، بار سفر بندند تا قوم خویش را به هنگام بازگشت خود، انذار دهند. همچنین این آیه با دلالت التزامی ای که پیش از این بیان شد، بر حجیت سخن مجتهد بر دیگر مردم و وجوب پذیرش فتوای وی از سوی ایشان نیز دلالت دارد.

آیه سوم: آیه حرمت کتمان

«کسانی که نشانه‌های روشن و رهنمودی را که فروفرستادیم، بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می کند...»

نحوه استدلال به این آیه شبیه استدلال به آیه نفر است. از آنجا که خدای متعال کتمان بیانات و هدایت را حرام کرده است، پذیرش سخن کسی که آنها را برای مردم اظهار و بیان می کند واجب خواهد بود اگرچه آن بیان کننده یک نفر باشد و سخنش یقین آور نباشد؛ وگرنه اگر سخن وی مطلقا حجت نباشد، تحريم کتمان لغو و بی ثمر خواهد بود.

حاصل آنکه: میان وجوب اظهار و وجوب پذیرش در اینجا یک ملازمه عقلی برقرار است، وگرنه وجوب اظهار لغو و بی ثمر می باشد.

و چون وجوب اظهار مشروط به آن نشده که علم آور باشد لازمه اش - که وجوب پذیرش است - نیز ناگزیر باید از این جهت مطلق و غیر مشروط به علم آور بودن باشد.

براساس همین ملازمه ما آیه نفر را دال بر حجیت خبر واحد و حجیت فتوای مجتهد دانستیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۰

و لكن الانصاف ان الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية جدا عما نحن فيه، لان ما نحن فيه و هو حجية خبر الواحد- ان يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا و يعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فإذا وجب التعليم و الإظهار و جب

قبوله علی الآخـرین و الاـ. کان وجوب التعلیم و الإظهار لغوا، و اما هذه الآیة فهی وارده فی مورد کتمان ما هو ظاهر و بین للناس جمیعاً، بدلیل قوله تعالی: مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ لَا إِظْهَارَ مَا هُوَ خَفِيَ عَلَى الْآخِرِينَ.

و الغرض: ان هذه الآیة وارده فی مورد ما هو بین واجب القبول سواء کتم أو أظهر، لا- فی مورد یکون قبوله من جهة الإظهار حتی تكون ملازمه بین وجوب القبول و حرمة الكتمان فیقال: لو لم یقبل لما حرم الكتمان. و بهذا یظهر الفرق بین هذه الآیة و آیه النفر.

و ینسق علی هذه الآیة باقی الآیات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها علی المطلوب فلا تطیل بذکرها.

ب- دلیل حجیة خبر الواحد من السنة من البدیهی انه لا یصح الاستدلال علی حجیة خبر الواحد بنفس خبر الواحد فانه دور ظاهر، بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها علی حجیته معلومة الصدور من المعصومین، اما بتواتر أو قرینه قطعیة.

و لا شك فی انه لیس فی أیدینا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه فی هذا المضمون، و انما كل ما قیل هو تواتر الأخبار معنی فی حجیة خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمناً فی الروایة، كما رآه الشیخ الحر صاحب الوسائل. و هذه دعوی غیر بعیده، فان المتبع یکاد یقطع

جازما بتواتر الأخبار فی هذا المعنی، بل هی بالفعل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۱

اما انصاف آن است که استدلال به این آیه کریمه تام نیست، بلکه باید گفت: هیچ ارتباطی با بحث فعلی ما ندارد. زیرا محل بحث ما- یعنی حجیت خبر واحد- جایی است که خبردهنده چیزی را که آشکار نیست اظهار می‌دارد و احکامی را که آموخته و دیگران از آن بی‌خبرند می‌آموزاند، چنان که در آیه نفر بود. در این فرض است که وجوب تعلیم و اظهار، مستلزم وجوب پذیرش آن بر دیگران است، و گرنه وجوب تعلیم و اظهار، لغو می‌باشد. اما این آیه در مورد کتمان و نهفته داشتن چیزی است که برای همه مردم روشن و آشکار است، چون می‌فرماید: «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ»، نه اظهار آنچه بر دیگران پوشیده و پنهان است.

غرض آنکه این آیه در مورد چیزی است که خواه کتمان شود و خواه اظهار، روشن و پذیرش آن واجب می‌باشد، نه در موردی که پذیرش آن از جهت اظهارش می‌باشد تا میان وجوب پذیرش و حرمت کتمان ملازمه‌ای باشد، و گفته شود: اگر پذیرفته نمی‌شد کتمان حرام نمی‌شد. از اینجا تفاوت میان این آیه و آیه نفر روشن می‌شود.

آیات دیگری که برای استدلال به آن بر مطلوب ذکر شده است نیز بر سیاق همین آیه است [و همین اشکال بر آنها نیز وارد می‌باشد]. از این رو از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم تا سخن دراز نشود.

ب- دلیل حجیت خبر واحد از سنت

بدیهی است که تمسک کردن به خبر واحد برای اثبات حجیت خبر واحد صحیح نیست، زیرا دور آشکاری در آن است، بلکه اخباری که به آنها بر حجیت خبر واحد تمسک می‌شود باید بواسطه تواتر یا قرینه قطعی به گونه‌ای باشند که صدور آنها از معصوم قطعی باشد.

از سویی، تردیدی نیست که ما روایاتی با این مضمون که تواتر لفظی داشته باشند در اختیار نداریم، و نهایت چیزی که گفته شده تواتر معنوی اخبار در حجیت خبر واحدی است که راوی آن ثقة و مورد اعتماد در روایت می‌باشد، چنان که شیخ حرّ، صاحب وسائل، بر آن است. و این ادعا دور از واقع نیست؛ چرا که جستجوگر در اخبار، ای بسا یقین می‌کند که روایات در این معنا و

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۲

متواتره لا ینبغی ان یعتری فیها الریب للمنصف [۷۵].

و قد ذکر الشیخ الانصاری قدس سرّه نفسه طوائف من الأخبار، یحصل بانضمام بعضها إلی بعض العلم بحجیة خبر الواحد الثقة

المؤمن من الكذب في الشريعة، و ان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

و نحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال و على الطالب ان يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) [۷۶] و إلى رسائل الشيخ [۷۷] في حجية خبر الواحد للاطلاع على تفصيلها:

الطائفة الأولى - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجحات كالأعدل و الاصدق و المشهور ثم التخيير عند التساوى. و سيأتى ذكر بعضها في باب التعادل و التراجيح. و لو لا ان خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين و لا معنى للتراجيح بالمرجحات المذكورة و التخيير عند عدم المرجح كما هو واضح.

الطائفة الثانية - ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد اصحاب الأئمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى و الرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» [۷۸] يشير بذلك إلى زرارة. و مثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهدي: «ربما احتاج و لست القاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم» [۷۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۳

مضمون تواتر دارند، بلکه باید گفت این روایات بالفعل متواتر است و سزاوار نیست شخص منصف در آن تردید روا دارد. [۸۰] شیخ انصاری خودش چند دسته از روایات را بیان کرده است، که با انضمام آنها به یکدیگر برای انسان نسبت به حجیت خبر کسی که ثقة و از دروغگویی در شریعت ایمن است، یقین حاصل می‌شود، و انسان پی می‌برد که این امر نزد اهل بیت عليهم السلام مفروغ عنه بوده است.

ما به اجمال به این چند دسته اشاره می‌کنیم و برای آگاهی تفصیلی از آنها جوینده باید خود به وسائل، کتاب قضاء، و یا به رسائل جناب شیخ، بحث حجیت خبر واحد مراجعه کند.

دسته نخست: روایاتی است که درباره دو خبر متعارض وارد شده و عمل به مرجحاتی مانند عادل‌تر، راستگوتر و مشهور بودن را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که در صورت تساوی دو خبر متعارض در همه این امور، شخص مخیر است یکی از آن دو را برگزیند و به آن عمل کند. برخی از این روایات را در باب تعادل و تراجیح خواهم آورد. اینک می‌گوییم: اگر خبر واحد ثقة حجت نباشد فرض تعارض میان دو خبر و نیز ترجیح یکی از آن دو بر دیگری بواسطه مرجحات یادشده و نیز تخیر در صورت عدم وجود مرجح، چنان که روشن است، بی‌معنا خواهد بود.

دسته دوم: روایاتی است که در آن یک‌یک راویان را به یک‌یک اصحاب ائمه عليهم السلام ارجاع می‌دهد، به گونه‌ای که ظاهرش آن است که میان مراجعه برای دریافت فتوا و مراجعه برای دریافت روایت تفاوتی نیست، مانند روایتی که در آن امام علیه السلام راوی را به زراره ارجاع می‌دهد و با اشاره به زراره می‌فرماید: «هرگاه طالب حدیثی بودی سراغ آنکه در اینجا نشسته برو»، که به زراره اشاره دارد. و مثل این عبارت امام علیه السلام، که وقتی عبد العزيز فرزند مهدی گفت: «گاهی [به دانستن مسأله‌ای] نیاز دارم و نمی‌توانم هروقت بخواهم شما را ملاقات کنم؛ آیا یونس بن عبد الرحمن ثقة است تا معالم [احکام] دینم را از وی بگیرم؟» فرمود: «آری».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۴

قال الشيخ الأعظم قدس سره: «و ظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوى فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه» [۸۱].

إلى غير ذلك من الروایات التي تنسق على هذا المضمون و نحوه.

الطائفة الثالثة- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء، مثل قوله عليه السّلام: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله عليهم» [۸۲] ... إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.

الطائفة الرابعة- ما دلّ على الترغيب في الرواية و الحثّ عليها و كتابتها و إبلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على أمتي أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة» [۸۳] الذي لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات [۸۴]، و مثل قوله عليه السّلام للراوى: «اكتب و بثّ علمك في بني عمّك فانه يأتي زمان هرج لا يأمنون الا بكتبهم» [۸۵] إلى غير ذلك من الأحاديث.

الطائفة الخامسة- ما دلّ على ذم الكذب عليهم و التحذير من الكذابين عليهم، فانه لو لم يكن الأخذ باخبار الآحاد أمرا معروفا بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، و لما كان مورد للخوف من الكذب عليهم و لا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار- و هو على حق فيما قال:-

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۵

جناب شيخ اعظم (ره) می فرماید: «ظاهر این روایت آن است که پذیرش سخن ثقه نزد راوی امری مسلم و مفروغ عنه بوده است؛ از این رو، از وثاقت یونس می پرسد تا اخذ معالم دین از وی را بر آن مترتب کند.»

روایات دیگری نیز در دست است که این مضمون و یا شبیه آن را دارد.

دسته سوم: روایاتی است که بر وجوب رجوع به راویان و افراد ثقه و عالمان دلالت دارد، مانند روایتی که می فرماید: «و اما درباره رویدادهایی که پیش می آید به راویان حدیث ما مراجعه کنید، که ایشان حجت من بر شمايند و من حجت خدا بر ایشان هستم.» و روایات در این مضمون فراوان است.

دسته چهارم: روایاتی است که بر تشویق و تحریض به نقل حدیث و نوشتن و رساندن آن به دیگران دلالت دارد، مانند حدیث نبوی مستفیض بلکه متواتر که می فرماید:

«هر کس چهل حدیث بر امت من حفظ کند خداوند روز قیامت وی را فقیه مبعوث می کند.» این روایت موجب گشت بسیاری از عالمان، کتابهای چهل حدیث بنگارند؛ و نیز مانند این سخن امام که به راوی فرمود: «بنویس و دانش خویش را در میان عموزادگان منتشر ساز، که روزگار نابسامانی خواهد رسید که مردم جز به کتابهایشان انس نگیرند.» و احادیث دیگری که هست.

دسته پنجم: روایاتی است که بر نکوهش دروغ بستن به ائمه و بر حذر داشتن مردم از دروغ گویان دلالت دارد؛ زیرا اگر پذیرش خبر واحد در میان مسلمانان امری رایج و شناخته شده نبود، مجالی برای دروغ بستن بر ایشان وجود نداشت، و جایی برای بیم از دروغ بستن بر ایشان و پرهیز دادن از دروغ گویان نبود، چرا که اگر خبر واحد در هر حال نزد مسلمانان نامقبول بود دروغ اینان اثری نداشت.

جناب شيخ اعظم پس از نقل این چند دسته از روایات به حق گفته است:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۶

«إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، و ان لم يفد القطع، و قد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، الا ان القدر المتيقن منها هو خير الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمة و هي أيضا منصرف إطلاق غيرها» [۸۶].

و أضاف: «و اما العدالة فاكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل و في كثير منها التصريح بخلافه.»

ج- دليل حجيه خبر الواحد من الإجماع حكي جماعه كبريه تصريحا و تلويحا الإجماع من قبل علماء الاماميه على حجيه خبر الواحد إذا كان ثقة مأمونا في نقله و ان لم يفد خبره العلم. و على رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي رحمه الله في كتابه العدة [۸۷] لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي و حكي عليه الإجماع ان يكون خبر الواحد واردا من طريق أصحابنا القائلين بالامامة و كان ذلك مرويا عن النبي أو عن الواحد من الائمة و كان ممن لا- يطعن في روايته و يكون سديدا في نقله. و تبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيد رضى الدين بن طاوس، و العلامة الحلبي في النهاية، و المحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكي ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل.

و في مقابل ذلك حكي جماعه اخرى إجماع الاماميه على عدم الحجيه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۷

«و ديگر رواياتي که از مجموع آنها خشنودی ائمه عليهم السلام از عمل به خبر هرچند قطع آور نباشد، مستفاد می گردد، و جناب شيخ حرّ در وسائل مدعی تواتر روايات بر عمل به خبر ثقة است؛ اما قدر متيقن از اين روايات خبر ثقة‌ای است که احتمال کذب در آن به قدری ضعيف است که عقلا بدان اعتنايي نمی کنند و عمل نکردن به آن بواسطه آن احتمال را ناپسند می شمارند، چنان که الفاظ ثقة و مأمون و راستگو و جز آن، که در روايات پيش گفته آمده بر اين امر دلالت دارد، و اطلاق ديگر روايات نیز به همين مورد انصراف دارد.»

ايشان می افزايد: «اما درباره عدالت بايد گفت که در بيشتروايات پيشين ذکری از آن نشده، بلکه در بسياری از آنها به خلاف آنها تصريح شده است.»

ج- دليل حجيت خبر واحد از اجماع

جمع فراوانی به طور صريح يا ضمنی، اجماع عالمان اماميه بر حجيت خبر واحد را در صورتی که ثقة و ايمن در نقل باشد هرچند خبرش علم آور نباشد، حکايت کرده اند. در رأس ايشان جناب شيخ طوسي (ره) است در کتاب عده. اما وی در رأی که برگزیده و اجماع بر آن را حکايت کرده شرط کرده است که خبر واحد از طريق اصحاب ما که معتقد به امامت هستند وارد شده و آن روايت از پیامبر يا یکی از امامان معصوم نقل شده باشد و راوی آن از کسانی باشد که نقل او مورد طعن نبوده در نقلش استوار و دقيق باشد، چنانکه شيخ اعظم در رسائل خود آورده، جناب سيد رضى الدين بن طاوس، علامه حلبي و محدث مجلسي در پاره‌ای از رسائلش در تصريح به اين اجماع از شيخ طوسي پیروی کرده اند.

در برابر، جمع ديگری اجماع عالمان اماميه بر عدم حجيت را حکايت کرده اند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۸

و على رأسهم السيد الشريف المرتضى رحمه الله، و جعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة. و تبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر و نقل كلاما للسيد المرتضى في المقدمة، و انتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، و كرر تبعا للسيد قوله: «ان الخبر لا يوجب علما و لا عملا» و كذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان قدس سرّه تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد.

و الغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ و السيد عن إجماع الاماميه، مع انها متعاصران بل الأول تلمذ على الثاني، و هما الخيران العالمان بمذهب الاماميه، و ليس من شأنهما ان يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبيت و خبره كامله.

فلذلك وقع الباحثون فى حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما. و قد حكى الشيخ الأعظم فى الرسائل وجوها للجمع: مثل ان يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذى حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذى يرويه مخالفونا و الشيخ يتفق معه على ذلك. و قيل: يجوز ان يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة و حينئذ يتقارب مع الشيخ فى الحكاية عن الإجماع و قيل: يجوز ان يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

و هذه الوجوه من التوجيهات قد استحسنتها الشيخ الانصارى منها الأول ثم الثانى. و لكنه يرى ان الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه [۸۸] و أكد عليه أكثر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۹

در رأس ایشان سید مرتضى (ره) است. ایشان خبر واحد را از جهت معروف بودن عمل نکردن به آن در مذهب شیعه همچون قیاس شمرده است. جناب ابن ادریس در سرائر نیز از ایشان پیروی کرده و سخنی را از سید مرتضى در مقدمه خود آورده، و در چند جای کتابش از جناب شیخ طوسی به خاطر عمل کردن به خبر واحد انتقاد کرده است، و به پیروی از سید مرتضى مکرر گفته است: «خبر نه علمى را ایجاب مى کند و نه علمى را.» همچنین جناب طبرسى (ره) صاحب مجمع البیان تصریح ایشان را در نقل اجماع بر عمل نکردن به خبر واحد آورده است.

در این بحث وجود چنین تقابلی میان نقل شیخ و سید از اجماع امامیه به راستی جای شگفتی است، به ویژه که ایشان معاصرند بلکه شیخ شاگرد سید است و هر دو خبره و آگاه به مذهب امامیه‌اند، و اینکه بدون تحقیق و آگاهی کامل چنین اجماعی را حکایت کرده باشند دور از شأن ایشان است.

از این رو محققان برای هماهنگ ساختن نقل این دو سخت به حیرت افتاده‌اند. جناب شیخ اعظم در رسائل چند وجه برای جمع میان این دو اجماع بیان کرده است. یک وجه آن است که بگوییم مقصود سید مرتضى از خبر واحدی که اجماع بر عمل نکردن به آن را نقل کرده، خبر واحدی است که مخالفین ما روایت کرده‌اند، و شیخ در این مسئله با او موافق است. وجه دیگر آن است که: شاید مراد سید از خبر واحد، روایات دیگر باشد در مقابل «روایاتی که راویان ثقة نقل کرده‌اند و در اصول روایی گردآمده و همه خواص امامیه بدان عمل مى کرده‌اند»، و در این صورت در حکایت از اجماع به شیخ طوسی نزدیک می شود.

وجه سوم این است که ممکن است مقصود شیخ از خبر واحد، خبر واحدی باشد که با قرائن علم آور همراه است؛ که در این صورت نقل او با نقل سید هماهنگ خواهد بود.

جناب شیخ انصارى از این میان، وجه اول و سپس وجه دوم را نیکو شمرده است، اما معتقد است وجهی که خود وی بیان داشته و بارها بر آن تأکید کرده از دیگر وجوه مناسب تر است. [۸۹]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۰

من مرة، فقال: «و يمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، و هو ان مراد السيد من العلم الذى ادعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فان المحكى عنه فى تعريف العلم انه «ما اقتضى سكون النفس»، و هو الذى ادعى بعض الأخباريين ان مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا. فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا، و هى موافقة الكتاب و السنة و الإجماع و الدليل العقلى. و مراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمة [۹۰] احتفاف أكثر الأخبار بها هى الامور الموجبة للوثوق بالراوى أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما.»

ثم قال: «و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ و السيد خصوصا مع ملاحظة تصریح السيد فى كلامه بأن أكثر

الأخبار متواترة أو محفوفة أو تصريح الشيخ في كلامه المتقدم بانكار ذلك».

هذا ما أفاده الشيخ الانصاري في توجيه كلام هذين العلمين، و لكنى لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأنه صرح في عبارته المنقولة في مقدمه السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال: «اعلم انه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة» [۹۱].

و اصرح منه [۹۲] قوله بعد ذلك: «و لذلك أبطنا في الشريعة العمل باخبار الآحاد لانها لا توجب علما و لا عملا و أوجبا ان يكون العمل تابعا للعلم لان خبر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۱

ایشان می گوید: «می توان به نحو بهتری میان این دو جمع کرد، به این صورت که بگوییم:

مقصود سید از «علم» که آن را در راست بودن خبر شرط کرده است، صرف اطمینان است؛ زیرا از ایشان نقل شده که در تعریف علم فرموده «علم چیزی است که اقتضای سکون و آرامش نفس دارد.» و این همان است که برخی از اخباریان گفته‌اند: مقصود ما از علم به صدور روایات همین معناست، نه یقین که هیچ احتمال خلافی را نمی‌پذیرد. بنابراین، مقصود جناب شیخ طوسی از همراه نبودن این روایات با قرائن آن است که این روایات با قرائن چهارگانه‌ای که وی قبلاً گفته بود، همراه نیستند، و آن قرائن عبارتند از: موافقت با کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقلی. در حالی که مقصود سید مرتضی از قرائن - که در عبارت پیشین [۹۳] ادعا کرده بیشتر روایات دارای چنین قرائنی هستند - اموری است که موجب اطمینان به راوی و یا روایت می‌شود، بدین معنا که نفس نسبت به آنها آرام می‌گیرد و اطمینان می‌یابد.»

شیخ انصاری در ادامه می‌نویسد: «شاید این وجه بهترین وجه جمع میان سخن شیخ طوسی و سید مرتضی باشد، به ویژه با ملاحظه تصریح سید در کلامش به اینکه بیشتر روایات یا متواترند و یا همراه با قرائن علم‌آورند، در حالی که شیخ طوسی در سخنی که پیش از این از وی نقل کردیم، چنین چیزی را انکار کرده است.»

این چیزی است که جناب شیخ انصاری در توجیه سخن این دو بزرگ بیان کرده است، اما من گمان ندارم که جناب سید مرتضی به این جمع خشنود باشد، زیرا او در عبارتی که در مقدمه کتاب سرائر از وی نقل شده تصریح کرده است که مقصودش از علم، قطع جازم است. وی می‌گوید: «بدان که در احکام شرعی ناگزیر باید راهی را پیش گرفت که ما را به علم به احکام برساند؛ زیرا تا وقتی حکم را ندانیم و با علم، قطع به مصلحت بودن آن نداشته باشیم، احتمال مفسده بودن آن را می‌دهیم.»

از این صریح‌تر [۹۴] سخن بعدی اوست: «به همین سبب ما در شریعت عمل به خبر واحد را باطل دانستیم، زیرا نه علمی را ایجاب می‌کند و نه عملی را، و لازم دانستیم که عمل تابع علم باشد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۲

الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، و من ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذبا و ان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجوز فعاد الأمر في العمل باخبار الآحاد إلى انه اقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح» [۹۵].

هذا، و يحتمل احتمالا بعيدا ان السيد لم يرد من التجوز - الذي قال عنه انه لا يمنع منه الظن - كل تجوز حتى الضعيف الذي لا يعتنى به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجوز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس و يرفع الامان بصدق الخبر، و انما قلنا ان هذا الاحتمال بعيد لأنه يدفعه: ان السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفصلي إلى العلم و إجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

و اما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين و منهم الشيخ نفسه في العدة. و الظاهر انهم يريدون من

سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان و ان لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين. نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا، و كذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول، لأنه كان كثيرا ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقه المرويه في كتب اصحابنا، و من العسير عليه و على غيره ان يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. و على ذلك جرت استنباطاته الفقهيه و كذلك ابن إدريس في السرائر، و لعل عمله هذا يكون قرينه على مراده من ذلك الكلام و مفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الانصاري.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۳

چرا که خبر واحد وقتی راوی آن عادل است، نهایت چیزی که اقتضا دارد ظنّ به راست بودنش است، و کسی که ما ظنّ به راستگو بودنش داریم ممکن است دروغگو باشد هرچند گمان به صدقش داشته باشیم، چرا که ظنّ احتمال خلاف را ردّ نمی‌کند. در نتیجه عمل به خبر واحد در نهایت، اقدامی است که ما از فاسد بودن یا به صلاح نبودنش ایمنی نداریم. البته احتمال بعیدی در اینجا وجود دارد که مقصود سید مرتضی از «احتمال خلاف»- که درباره‌اش فرمود ظنّ آن را ردّ نمی‌کند- هر احتمال خلافی نباشد حتی احتمال ضعیفی که عقلا به آن توجه و اعتنا نمی‌کنند و با اطمینان نفس هم جمع می‌شود، بلکه مقصودش احتمالی باشد که با اطمینان نفس جمع نمی‌شود و ایمنی از صدق خبر را برطرف می‌کند. اما دلیل اینکه چنین احتمالی در کلام سید را بعید دانستیم آن است که سید در برخی از عبارات خود آنچه که احکام را برای کسانی که از معصومین دوراند یا در دوران پس از معصومین زندگی می‌کنند، اثبات می‌کند، منحصر در خصوص خبر متواتر علم آور و اجماع اهل مذهب حق [- امامیه] دانسته است و راه دیگری برای آن ذکر نمی‌کند. این سخن نشان می‌دهد مقصود سید از «احتمال خلاف» چیزی نیست که بیان شد.

اما اینکه سید، علم را به سکون نفس تفسیر کرده، باید گفت در عبارات پیشینان، از جمله خود شیخ طوسی در عده، چنین تفسیری از علم رایج است. و ظاهرا مقصود ایشان از سکون و آرامش نفس جزم قاطع است نه صرف اطمینان اگرچه به حدّ قطع و یقین نرسیده باشد، آن گونه که این تعبیر دوم در میان متأخرین متعارف است.

آری، این هست که سید مرتضی برخلاف اصلی که در اینجا بیان داشته عمل کرده است، و همچنین ابن ادريس که در این قول از وی پیروی کرده است، زیرا او به کزّات خبر واحدی را که موثق است و در کتابهای اصحاب ما نقل شده، می‌پذیرد؛ و برای او بسیار دشوار است که تواتر و یا همراه قرینه علم آور بودن همه آنها را مدّعی شود. استنباطهای فقهی او و ابن ادريس نیز براساس همین روایات صورت گرفته است؛ و شاید این گونه عملکرد وی با روایات، خود قرینه‌ای باشد بر مقصود واقعی‌اش از آن سخن، و آن کلام وی را همان گونه که شیخ انصاری محتمل دانسته، تفسیر کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۴

و على كل حال، سواء استعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع، فان دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب و ان لم يكن عادلا بالمعنى الخاص و لم يوجب قوله العلم القاطع - دعوى مقبولة و مؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد و ابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه ادعى انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلا: «ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومه المشهوره المقطوع عليها - و يقصد بالامور المعلومه عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل - و يقصد بالمشتبه المجمل، وجه عملهم باخبار الآحاد - و قد علم كل موافق و مخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم و كذلك نقول في أخبار الآحاد».

و نحن نقول للسيد المرتضى: صحيح ان المعلوم من طريقة الشيعة الامامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، و لكن خير الواحد الثقة المأمون و ما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها الا- لانها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها و حجيتها. فلم يكن العمل بها عملا بالظن، بل يكون- بالأخير- عملا بالعلم.

و عليه، فنحن نقول معه: «انه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة» [۹۶]. و خير الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۵

در هر حال، خواه ما بتوانیم کلام سید را به گونه‌ای تأویل بریم که با کلام شیخ طوسی موافق افتد یا نتوانیم، این ادعای شیخ طوسی- که امامیه اجماع دارند بر معتبر بودن خبر واحدی که راوی آن مورد وثوق است و از دروغگویی وی ایمنی داریم، هر چند عادل به معنای خاص آن نباشد و سخنش علم قطعی فراهم نسازد- ادعایی پذیرفته و مورد تأیید است؛ این ادعا را عمل همه عالمان از صدر اسلام تا امروز تأیید می‌کند، حتی خود سید مرتضی و ابن ادریس چنان که گذشت، این گونه عمل کرده‌اند. بلکه خود سید مرتضی در پاره‌ای از نوشته‌هایش اعتراف دارد که امامیه به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند، جز آنکه مدعی است: چون ما می‌دانیم ایشان به روایات مجرد از قرینه علم آور عمل نمی‌کردند چنان که به قیاس عمل نمی‌کردند، پس به ناچار باید گفت آنان در مواردی به خبر عمل کرده‌اند که همراه قرینه بوده است؛ وی می‌گوید: «شایسته نیست آنچه را معلوم و مشهور و قطعی است [مقصودش از معلوم و مشهور، عمل نکردن ایشان به ظنون است] رها کنیم و آنچه را مشتبه و مبهم است بگیریم، [مقصودش از مشتبه و مبهم، وجه عمل کردن آنان به خبر واحد است]؛ این در حالی است که هر موافق و مخالفی می‌داند که شیعه امامیه قیاس در امور دینی را نفی می‌کند چرا که علم آور نیست، درباره خبر واحد نیز عقیده ما همین است.»

ما در پاسخ به سید مرتضی می‌گوییم: درست است که عمل نکردن شیعه امامیه به ظن از آن جهت که ظن است امری معلوم و شناخته شده است، اما خبر واحدی که راوی آن ثقة و مورد اطمینان است و همچنین سایر ظنون معتبر، مانند ظواهر، که ایشان به آن عمل کرده‌اند، تنها به سبب آن است که این‌ها ظنونی است که دلیل قاطع بر اعتبار و حجیت آنها وجود دارد. از این رو، عمل ایشان به این امور، عمل به ظن نیست بلکه نهایتاً عمل به علم است.

بنابراین، ما نیز هم‌زبان با سید مرتضی می‌گوییم: «در احکام شرعی ناگزیر باید راهی را پیش گرفت که ما را به علم به احکام برساند؛ زیرا تا وقتی حکم را ندانیم و با علم، قطع به مصلحت بودن آن نداشته باشیم، احتمال مفسده بودن آن را می‌دهیم.» [اما می‌افزاییم:] خبر واحدی که راوی آن ثقة و مورد اطمینان است، چون اعتبارش ثابت شده است، راهی است که ما را

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۶

الی العلم بالأحكام، و نقطع بالعلم- علی حد تعبیره- علی انه مصلحة لا نجوز كونه مفسدة.

و يؤيد أيضا دعوى الشيخ للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصاري فى الرسائل: منها، ما ادعاه الكشى من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فانه من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة. و منها دعوى النجاشى ان مراسيل ابن أبى عمير مقبولة عند الاصحاب، و هذه العبارة من النجاشى تدل دلالة صريحة على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن أبى عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لا يروى أو لا يرسل الا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التى ذكرها الشيخ الانصاري من هذا القبيل.

و عليك بمراجعة الرسائل فى هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، و أجاد فيها الشيخ فيما أفاد، و ألت بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته فى جميع أبحاثه. و قد ختم البحث بقوله السيد: «و الانصاف انه لم يحصل فى مسألة يدعى فيها الإجماع من

الإجماعات المنقولة و الشهرة العظيمة و الإمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب». و أضاف: «لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن». و نحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۷

به علم به احكام می‌رساند، و [آن گونه که در بیان سید آمده] با علم، قطع به مصلحت بودنش داریم و احتمال مفسده بودن آن را نمی‌دهیم.

قرائن فراوانی اجماعی را که شیخ طوسی ادعا کرده تأیید می‌کند. بخشی از این قرائن را جناب شیخ انصاری در رسائل آورده است. یک قرینه، اجماعی است که کشی آن را ادعا کرده مبنی بر اتفاق امامیه بر تصحیح خبری که با سند صحیح به تنی چند از اصحاب می‌رسد. روشن است که معنای این تصحیح که مورد اجماع است صحیح دانستن خبر وی، یعنی عمل کردن به آن، است، نه یقین کردن به صدور آن، چرا که مورد اجماع، تصحیح خبر است نه صحت آن. قرینه دیگر، این ادعای نجاشی است که مرسله‌های ابن ابی عمیر نزد اصحاب پذیرفته است. این عبارت نجاشی به روشنی دلالت دارد بر اینکه اصحاب ائمه علیهم السّلام به مرسله‌های کسی مانند ابن ابی عمیر عمل می‌کردند، نه از آن رو که قطع به صدور آنها از معصوم داشتند، بلکه بدین جهت که او جز از ثقه روایت و یا ارسال نمی‌کند. قرائن دیگری از این دست نیز وجود دارد که شیخ انصاری آنها را ذکر کرده است.

لازم است در این موضوع به کتاب رسائل مراجعه کنید، چرا که شیخ انصاری، چنان که رویه‌اش در همه بحثهاست، به خوبی همه مطالب را مطرح کرده، نیکو سخن گفته، و به جوانب گوناگون موضوع توجه کرده است. پایان بخش مطالب وی این گفتار استوار است: «انصاف آن است که این اندازه از اجماع منقول و شهرت بسیار و امارات فراوان دال بر عمل که در این مسئله فراهم است، در هیچ مسأله دیگری که ادعای اجماع در آن رفته، فراهم نشده است. و اگر کسی در تحقق اجماع در این مسئله تردید روا دارد گمان نمی‌کنم که در هیچ مسأله فقهی به اجماع دست یابد، مگر در ضروریات مذهب».

و می‌افزاید: «اما انصاف آن است که قدر متیقن از همه این‌ها خبری است که اطمینان‌آور باشد نه مطلق ظن». ما نیز نظر ایشان را تأیید می‌کنیم. خداوند بهترین پاداش عالمان عامل را به وی ارزانی دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۸

د- دلیل حجیه خبر الواحد من بناء العقلاء انه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتره الريب استقرار بناء العقلاء طرا و اتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم و أذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يطمثون إلى صدقه و يأمنون كذبه، و على اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. و هذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم و حكامهم و ذوى الأمر منهم. و سر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه و اشتباهه أو غفلته.

و كذلك أخذهم بظواهر الكلام و ظواهر الأفعال، فان بناءهم العمل على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. و ذلك من كل مله و نحلة.

و على هذه السيرة العملية قامت معاش الناس و انتظمت حياة البشر، و لولاها لاختل نظامهم الاجتماعي و لسادهم الاضطراب لقله ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سندا و متنا.

و المسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لانهم متحدو المسلك و الطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية.

الا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من اصحاب النبي صلى الله عليه و سلم أو من اصحاب الائمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟

و هل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم و قبل اليوم فى العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۹

د- دلیل حجیت خبر واحد از بنای عقلا

این امری مسلم است و جای هیچ گونه تردیدی نیست که همه عقلا با همه اختلاف سلیقه‌ها و منش‌هایی که باهم دارند، بنا و سیره عملی‌شان بر پذیرش خبر کسی است که به سخنش و ثوق و به صدقش اطمینان دارند و از دروغگویی وی خود را در امان می‌دانند؛ و نیز برای انتقال و رساندن مقاصد خود به افراد ثقه اعتماد می‌کنند. این سیره عملی حتی در اوامر صادر شده از پادشاهان و حاکمان و صاحبان امر نیز جریان دارد.

سبب تحقق این سیره آن است که احتمالهای ضعیفی که در مقابل آن است در نظر ایشان کنار نهاده و الغا می‌شود و به آن اعتنایی نمی‌کنند؛ مثلاً احتمال اینکه راوی ثقه عمداً دروغ گفته باشد، یا خطا و اشتباه و یا غفلت کرده باشد مورد توجه ایشان نیست و به آن وقعی نمی‌نهند.

همچنین است پذیرش ظواهر سخن و ظواهر افعال. بنای ایشان بر آن است که احتمالهای ضعیف مقابل را کنار گذارند. این سیره در همه ادیان و مذاهب وجود دارد.

زندگی مردم بر این سیره استوار است و حیات انسان را همین سیره انتظام می‌بخشد.

اگر این سیره نبود نظم اجتماعی برهم می‌خورد و آشفتگی بر آن چیره می‌شد، زیرا از اخبار متعارف، آنچه به لحاظ سند و متن، علم قطعی بیار آورد، بس اندک است.

خصوصاً مسلمانان نیز از دیر زمان تاکنون، مانند دیگر مردمان، در استفاده احکام شرعی چنین سیره‌ای داشته و دارند؛ روش و منش آنان در این مسئله با دیگران یکی است، چنان‌که آنان از آن جهت که در شمار عقلایند در غیر احکام شرعی نیز همین سیره و روش را دارند.

آیا دیده‌اید که مسلمانان در پذیرش احکام دینی خود از اصحاب موثق پیامبر صلی الله علیه و سلم یا ائمه علیهم السّلام درنگ و توقف کنند؟

آیا دیده‌اید که مقلدان امروز و یا دیروز در عمل کردن به فتوایی که افراد موثق از مجتهدشان نقل می‌کنند، تردید کنند؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۰

و هل ترى تتوقف الزوجه فى العمل بما يحكيه لها زوجها الذى تطمئن إلى خبره عن رأى المجتهد فى المسائل التى تخصها كالحيض مثلاً؟

و إذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة - فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد ان نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلانية كسائر الناس ما دام انه لم يثبت لنا ان له فى تبليغ الأحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء، و لو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه و بينه للناس و لظهر و اشتهر و لما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقى البشر.

و هذا الدليل قطعی لا یداخله الشک، لأنه مرکب من مقدمتین قطعیتین:

۱- ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة و الأخذ به؛

۲- کشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم و اشتراكه معهم، لأنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني قدس سره كما في تقريرات تلميذه الكاظمي قدس سره: «و اما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل إلى المناقشة في بقیة الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة و الاتكال عليه في محاوراتهم» [۹۷].

و أقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو: ان الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم و رضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها.

و يكفى في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن و ما وراء العلم التي ذكرناها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۱

آیا دیده‌اید که زن در عمل کردن به فتوایی که همسرش - همسری که به صحت خبرش اطمینان دارد- از مجتهد نقل می‌کند در مسائلی که مخصوص بانوان است مانند حیض، توقف و درنگ کند؟

اینک که ثابت شد سیره و روش عقلای مردم- و از جمله مسلمانان- بر قبول و پذیرش خبر واحد ثقه است، می‌افزاییم که شارع مقدس نیز با ایشان هم روش است، زیرا او نیز از عقلا- بلکه رئیس ایشان است، پس تا وقتی که برای ما ثابت نشده که او در تبلیغ احکام راه و روش ابداعی ویژه‌ای متفاوت با روش عقلا در پیش گرفته، باید بدانیم که او همین طریقه عقلایی را مانند دیگر مردم پذیرفته است. چرا که اگر او روش خاصی غیر مسلک عقلا- داشت که آن را ابداع کرده بود آن را منتشر می‌کرد و برای مردم روشن می‌ساخت و آشکار و مشهود می‌شد و دیگر، سیره مسلمانان همانند سیره بقیه مردم شکل نمی‌گرفت.

این بیان، یک دلیل قطعی است و شکی در آن راه ندارد، زیرا مرکب از دو مقدمه قطعی است:

۱- ثبوت بناء عقلا بر اعتماد به خبر ثقه و پذیرش آن؛

۲- کشف این بناء ایشان از موافقت شارع با ایشان و اشتراکش با ایشان، زیرا او با ایشان هم‌روش است.

استاد ما نائینی (ره) بنا بر آنچه در تقریر شاگردش، مرحوم کاظمی آمده، می‌گوید:

«طریقه عقلا- دلیل اصلی در این مسئله است به گونه‌ای که اگر فرض شود سایر ادله را بتوان مورد مناقشه قرار داد طریقه عقلایی را که بر اعتماد به خبر ثقه و تکیه بر آن در گفت‌و شنودهایشان هست، هرگز نمی‌توان مورد مناقشه قرار داد.»

نهایت چیزی که به عنوان شک درباره این استدلال گفته شده آن است که: در صورتی ما می‌توانیم موافقت شارع از روش عقلا و خشنودیش از آن را بدست آوریم که ثابت نشده باشد از آن ردع و منع کرده است.

از طرفی، آیاتی که از پیروی ظن و غیر علم نهی می‌کند و ما پیش از این در

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۲

سابقاً فی البحث السادس من المقدمة، لانها بعمومها تشمل خبر الواحد غیر المفید للعلم.

و قد عالجتنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً* [۹۸] بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع و الحق، بل هو أصل و قاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع و الحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات

موضوعاً.

و هذا العلاج - طبعاً - لا يجري في مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الأمارات الاخرى إثبات الواقع و تحصيل الحق. و لكن مع ذلك نقول: ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

و ذلك بأن يقال - حسبما أفاده استاذنا المحقق الاصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفاية قال: «ان لسان النهي عن اتباع الظن و انه «لا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»* ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية، بل من باب ايكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه و الركون إليه.

فلا نظر في الآيات الناهية إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة. و لذا كان الرواة يسألون عن وثاقه الراوی للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته» [۹۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۳

بحث سوم از مقدمه آوردیم، در ردع و منع کفایت می‌کند، زیرا عموم این آیات، خبر واحد غیر مفید علم را نیز شامل می‌شود. ما این اشکال را نسبت به شمول این آیات نهی‌کننده در مورد استصحاب، در جزء چهارم مبحث استصحاب حل کرده‌ایم و گفته‌ایم: این آیات برای ردع از استصحاب که سیره عقلا بر پذیرش آن جاری است، صلاحیت ندارد، زیرا مقصود از نهی از پیروی غیر علم، نهی از آن است در جایی که مقصود از آن اثبات واقع باشد، مانند آیه شریفه که:

«گمان، هیچ از حق بی‌نیاز نمی‌کند.» در حالی که مقصود از استصحاب، اثبات واقع و حق نیست؛ بلکه یک اصل و قاعده عملی است که در مقام عمل به هنگام شک در واقع و حق به آن مراجعه می‌شود؛ در نتیجه استصحاب خروج موضوعی از عموم این آیات دارد.

[از موضوع این آیات بیرون است.]

این راه حل طبعاً در مثل خبر واحد جاری نمی‌شود؛ زیرا مقصود از آن، مانند دیگر امارات، اثبات واقع و بدست آوردن حق است. اما با این همه می‌گوییم: خبر واحد تخصیصاً از عموم این آیات بیرون است، همچون ظواهری که آن نیز چنان که خواهد آمد، حجیتش مستند به بناء عقلا است.

توضیح مطلب، بنا بر آنچه استاد ما محقق اصفهانی (ره) در حاشیه‌اش بر کفایه بیان کرده است، این است که: «لسان نهی از پیروی ظن و اینکه «هیچ از حق بی‌نیاز نمی‌کند» لسان تعبد به یک امر برخلاف طریقه عقلایی نیست، بلکه از باب ارجاع و واگذاری مسئله به عقل مکلف است، از آن جهت که برای اعتماد و تکیه بر ظن از آن جهت که ظن است، مجوز و توجیهی ندارد. بنابراین این آیات نهی‌کننده به آنچه سیره عقلا به لحاظ آنکه خبر ثقه است بر پیرویش استقرار یافته نظر ندارد. از این رو، راویان، از وثاقت راوی می‌پرسیدند، به سبب فراغت از لزوم پیروی از خبر در صورت وثاقت راوی آن.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۴

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سره علي ما في تقريرات الكاظمي قدس سره قال:

«ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم و استقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص» [۱۰۰].

و علی کل حال، لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها و منهم المسلمون- لعرف ذلك بين المسلمين و انكشف لهم و لما أطبقوا على العمل بها و جرت سيرتهم عليه. فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور الذي اشكلوا به في المقام و الجواب عنه. و ان شئت الاطلاع فراجع الرسائل و كفاية الاصول.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۵

یا آن گونه که استاد ما نائینی (ره) بنا بر آنچه در تقریرات مرحوم کاظمی آمده، بیان نموده، می گویم: «آیات نهی کننده از عمل به ظنّ شامل خبر ثقه نمی شود، زیرا عمل به خبر ثقه در طریقه عقلا، عمل به غیر علم به شمار نمی رود، بلکه از مصادیق علم است، زیرا عقلا به احتمال مخالفت خبر با واقع توجهی ندارند، چرا که طبع و عادت ایشان بر عمل به خبر ثقه استقرار یافته است. از این رو، این کار موضوعا از عمل به ظن بیرون است، و در نتیجه آیات نهی کننده از عمل به غیر علم برای ردع از عمل به خبر ثقه صلاحیت ندارد، بلکه ردع از آن نیازمند آن است که دلیل خاصی بر آن دلالت کند.»

در هر حال، اگر این آیات برای ردع از خبر واحد و ظواهر و اموری مانند آنکه- سیره عقلا- و از جمله مسلمانان بر عمل به آن جریان دارد- صلاحیت داشت، این امر میان مسلمانان شناخته می شد و برایشان آشکار می گشت و دیگر آنان بر عمل کردن به آن اتفاق نمی کردند و سیره ایشان بر این امر جاری نمی شد.

این یک دلیل قطعی است بر صلاحیت نداشتن این آیات برای ردع و منع از عمل به خبر واحد، و از این رو، با بیان دوری که در این مقام بدان اشکال گرفته اند و ذکر پاسخ آن، سخن را دراز نمی کنیم. اگر خواهان آگاهی از این بحث هستید به رسائل و کفایه الاصول مراجعه کنید.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۶

الباب الثالث الإجماع تمهید الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. و المراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص.

و هو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي. أو اتفاق أهل الحل و العقد من المسلمين على الحكم. أو اتفاق امه محمد صلى الله عليه و سلم على الحكم. على اختلاف التعريفات عندهم.

و مهما اختلفت هذه التعبيرات فانها- على ما يظهر- ترمي إلى معنى جامع بينها، و هو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي.

و لذا استثنوا من المسلمين سواد الناس و عوامهم لانهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي، و انما هم تبع للعلماء و لأهل الحل و العقد.

و علی کل حال، فان هذا الإجماع بما له من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب و السنة. اما الامامية فقد جعلوه أيضا أحد الأدلة على الحكم الشرعي، و لكن من ناحية شكلية و اسمية فقط، مجاراة للنهج الدراسي في اصول الفقه عند السنيين أي انهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب و السنة، بل انما

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۷

یکی از معانی اجماع در لغت، اتفاق است، و مقصود از آن در اصطلاح، یک اتفاق خاص می‌باشد که عبارت است از: اتفاق فقهاء مسلمان بر یک حکم شرعی، یا اتفاق اهل حلّ و عقد از مسلمانان بر حکم، و یا اتفاق امت محمد صلی الله علیه و سلم بر حکم؛ بنا بر تعریفهای گوناگونی که از اجماع ارائه شده است، [مقصود از اتفاق یکی از امور یادشده می‌باشد].

هرچند این تعبیرها متفاوتند اما ظاهراً همگی متوجه یک معنای جامع و مشترک هستند و آن اتفاق و هم‌رأی بودن گروهی است که اتفاق کردن آنان بر یک رأی نقش و شأنی در اثبات حکم شرعی دارد.

از این رو، مردم عادی و عوام را از جماعت مسلمانانی [که اتفاقشان اجماع نامیده می‌شود] استثنا کرده‌اند، زیرا آراء ایشان نقشی در کشف حکم شرعی ندارد، بلکه ایشان در این امور پیرو عالمان و اهل حلّ و عقد می‌باشند.

در هر حال، اجماع به معنای یادشده را اصول‌دانان اهل سنت یکی از ادله چهارگانه یا سه‌گانه بر حکم شرعی به شمار آورده‌اند و آن را در کنار کتاب و سنت نشانده‌اند. اما امامیه هرچند اجماع را یکی از ادله حکم شرعی دانسته‌اند، اما این فقط جنبه شکلی و صوری دارد، و از باب همراهی با روش درسی رایج نزد اصولیان سنتی صورت گرفته است؛ یعنی اصول‌دانان امامیه، اجماع را دلیل مستقلاً در برابر کتاب و سنت نمی‌دانند، بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۸

يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنة، أي عن قول المعصوم، فالحجیة و العصمة ليستا للاجماع، بل الحجیة فی الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عند ما تكون له أهلية هذا الكشف.

و لذا توسع الامامیه فی إطلاق کلمة الإجماع علی اتفاق جماعة قليلة لا یسمى اتفاقهم فی الاصطلاح إجماعا، باعتبار ان اتفاقهم یکشف کشفاً قطعياً عن قول المعصوم فیکون له حکم الإجماع، بینما لا- یعتبرون الإجماع الذي لا یکشف عن قول المعصوم و ان سمی إجماعاً بالاصطلاح. و هذه نقطة خلاف جوهریة فی الإجماع، ینبغی ان نجلیها و نلتمس الحق فیها، فان لها کل الأثر فی تقییم الإجماع من جهة حجیته.

و لأجل ان نتوصل إلى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الاسئلة لأنفسنا لنتمس الجواب علیها:

أولاً- من این انبثق للاصولیین القول بالإجماع، فجعلوه حجة و دلیلاً مستقلاً علی الحكم الشرعی: فی مقابل الكتاب و السنة.

ثانياً- هل المعتبر عند من یقول بالإجماع اتفاق جمیع الامه، أو اتفاق جمیع العلماء فی عصر من العصور، أو بعض منهم یعتقد به؟ و من هم الذین یعتقد باقوالهم؟

اما السؤال الأول فان الذي یثیره فی النفس و یجعلها فی موضع الشك فی ان إجماع الناس جمیعاً علی شیء أو إجماع امه من الامم بما هو إجماع و اتفاق لا قیمه علمیه له فی استکشاف حکم الله، لأنه لا ملازمه بینة و بین حکم الله. فالعلم به لا یستلزم العلم بحکم الله بأی وجه من وجوه الملازمه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۹

تنها در صورتی آن را دلیلی معتبر می‌دانند که کاشف از سنت، یعنی قول معصوم، باشد. بنابراین، [از نظر امامیه] حجیت و عصمت [-خطانپذیری] از آن اجماع نیست، بلکه حجت در واقع همان قول معصوم است که اجماع در شرایط خاصی کاشف از آن می‌باشد.

از این رو، امامیه در کلمه اجماع توسعه داده و آن را بر اتفاق جماعت کوچکی که اتفاقشان در اصطلاح معمول اجماع نامیده نمی‌شود، نیز اطلاق کرده‌اند، بدین اعتبار که اتفاق ایشان به‌طور قطعی از قول معصوم پرده برمی‌دارد و در نتیجه حکم اجماع را خواهد داشت. در حالی که ایشان اجماعی را که کاشف از قول معصوم نباشد، هرچند در اصطلاح اجماع خوانده شود، اجماع

نمی‌دانند. این یک نقطه اختلاف عمیق [میان امامیه و اهل سنت] در مسأله اجماع است، که سزاوار است آن را روشن کنیم و حق مطلب را در آن بجوییم؛ چرا که این بحث در تعیین میزان ارزش اجماع از جهت حجیت اثر تامی دارد. برای آنکه به هدف مورد نظر برسیم باید پاره‌ای پرسشها را برای خود مطرح سازیم تا پاسخ آنها را بجوییم: اولاً: منشأ پیدایش قول به اجماع نزد اصول‌دانان چه بود؟ چه چیز موجب شد که آن را، در برابر کتاب و سنت، حجت و دلیل مستقلى بر حکم شرعى قرار دهند.

ثانياً: آیا نزد کسانی که اجماع را قبول دارند، اتفاق همه مردم مسلمان معتبر است، یا اتفاق همه علما در یک دوره خاص، یا اتفاق گروه قابل توجهی از ایشان؟ و این گروه درخور توجه کیانند؟

پرسش نخست

آنچه این پرسش را در انسان برمی‌انگیزد و آدمی را نسبت به آن به تردید می‌افکند، آن است که اتفاق و اجماع همه مردم بر یک چیز، یا اجماع امتی از آنها، از آن جهت که یک اجماع و یک اتفاق است ارزش علمی‌ای برای پی بردن به حکم خدا ندارد، زیرا ملازمه‌ای میان آن و میان حکم خدا نیست، و از این رو علم به آن به هیچ نحو مستلزم علم به حکم خدا نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۰

نعم الشیء الذی یجب الایفوتنا التنبیه علیہ فی الباب انا قد قلنا فیما سبق فی الجزء الثانی و سیأتی: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فی القضايا المشهوره العمليه التي نسميها الآراء المحموده و التي تتعلق بحفظ النظام و النوع، يستكشف به الحكم الشرعی، لان الشارع من العقلاء بل رئيسهم و هو خالق العقل فلا بد ان يحكم بحكمهم.

و لكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجتيه في مقابل الكتاب و السنه و الإجماع. و هو من باب التحسين و التقيح العقلين الذي ينكره هؤلاء الداهيون إلى حجية الإجماع.

اما إجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبيل إلى اتخاذه دليلاً على الحكم الشرعی، لان اتفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقیده أو الانفعال النفسی أو الشبهه أو نحو ذلك. و كل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتزهره عنها. فإذا حكموا بشیء باحد هذه الدوافع لا يجب ان يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق ان هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع.

و لو ان إجماع الناس بما هو إجماع كيفما كان و بأی دافع كان، هو حجه و دليل، لوجب ان يكون إجماع الامم الاخرى غير المسلمه أيضاً حجه و دليلاً. و لا يقول بذلك واحد ممن يرى حجية الإجماع.

إذن! كيف اتخذ الاصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجه؟ و ما الدليل لهم على ذلك؟ و للجواب عن هذا السؤال علينا ان نرجع القهقري إلى أول إجماع اتخذ دليلاً في تاريخ المسلمين. انه الإجماع المدعى على بيعه أبي بكر خليفه للمسلمين. فانه إذا وقعت البيعة له - و المفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآني و السنه النبويه - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۱

آری، باید یادآور شویم که پیش از این گفتیم و در بحثهای آتی نیز خواهد آمد که: تطابق و هماهنگی آراء عقلا از آن جهت که عقلايند در قضایای مشهوره عملی که آنها را آراء محموده می‌نامیم و مربوط به حفظ نظام و نوع انسانند، کاشف از حکم شرعی می‌باشد، زیرا شارع از عقلا بلکه رئیس ایشان و آفریننده عقل است، و از این رو باید به حکم ایشان حکم کند.

اما این تطابق از نوع اجماع مورد نظر در این بحث نیست، بلکه این همان دلیل عقلی است که ما آن را در کنار کتاب و سنت و اجماع، حجت می‌دانیم. و این از باب حسن و قبح عقلی است که طرفداران حجیت اجماع منکر آنند.

در واقع ما راهی نداریم برای اینکه اجماع مردم را- که ربطی به تطابق آرای عقلا از آن جهت که عقلایند، ندارد- دلیل بر حکم شرعی قرار دهیم، زیرا امور گوناگونی می‌تواند منشأ اتفاق ایشان باشد، مانند عادت، باور، انفعال نفسانی و شبهه. چنین اموری همه از ویژگیهای انسان است و شارع چون منزله از آنهاست، در این امور با ایشان مشارکت ندارد. پس هرگاه یکی از این امور، انسان را برانگیزد که به چیزی حکم کند، لازم نیست شارع نیز همان حکم را داشته باشد؛ از این رو، اتفاق ایشان بر یک حکم از آن جهت که اتفاق است کاشف از آن نخواهد بود که این حکم واقعا حکم شارع است.

از طرف دیگر، اگر اجماع مردم از آن جهت که اجماع است- به هر صورت و با هر انگیزه‌ای که این اجماع صورت گرفته باشد- حجت و دلیل باشد، باید اجماع دیگر امتهای غیر مسلمان نیز حجت و دلیل باشد؛ درحالی که هیچ‌یک از قائلین به حجیت اجماع چنین باوری ندارند.

بنابراین، چه شد که اصول‌دانان، اجماع خصوص مسلمانان را حجت دانستند؟ دلیل ایشان بر این امر چیست؟ ما برای پاسخ به این پرسش باید به گذشته بازگردیم و نخستین اجماعی را که در تاریخ مسلمانان دلیل به شمار آمد، بررسی کنیم. این اجماع، اجماعی است که بر بیعت با ابی بکر به عنوان خلیفه مسلمانان ادعا شده است. وقتی بیعت با ابی بکر صورت گرفت- و مفروض آن است که از قرآن و یا سنت مستندی برای آن نبود- ایشان ناچار شدند از راه اجماع مشروعیت آن را درست کنند، از این رو گفتند:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۲

أولاً- ان المسلمین من أهل المدینة أو أهل الحل و العقد منهم أجمعوا علی بیعتهم؛

و ثانیاً- ان الامامة من الفروع لا من الاصول [۱۰۱]؛

و ثالثاً- ان الإجماع حجة فی مقابل الكتاب و السنة، أی انه دلیل ثالث غیر الكتاب و السنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دلیلاً فی جمیع المسائل الشرعیة الفرعیة. و سلکوا لإثبات حجیتة ثلاثة مسالك: الكتاب و السنة و العقل. و من الطبیعی الا يجعلوا الإجماع من مسالکة لأنه یؤدی إلى إثبات الشیء بنفسه، و هو دور باطل.

اما مسلک الكتاب، فآیات استدلالها بها لا تنهض دلیلاً علی مقصودهم و اولها بالذکر آیه سبیل المؤمنین و هی قوله تعالی: وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا [۱۰۲].

فانها توجب اتباع سبیل المؤمنین، فإذا أجمع المؤمنون علی حکم فهو سبیلهم فیجب اتباعه. و بهذه الآیة تمسک الشافعی علی ما نقل عنه [۱۰۳].

و یکفینا فی رد الاستدلال بها ما استظهره الشیخ الغزالی منها إذ قال [۱۰۴]: «الظاهر ان المراد بها ان من یقاتل الرسول و یشاققه و یتبع غیر سبیل المؤمنین فی مشایعته و نصرته و دفع الأعداء عنه نوله ما تولى. فکأنه لم یکتف بترك المشاقفة حتی تنضم إليه متابعه سبیل المؤمنین من نصرته و الذب عنه و الانقیاد له فیما یأمر و ینهی».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۳

أولاً: مسلمانان اهل مدینه و یا اهل حلّ و عقد ایشان بر بیعت با وی اتفاق و اجماع کردند؛

ثانیاً: امامت از فروع است نه از اصول؛

ثالثاً: اجماع در برابر کتاب و سنت حجت است، یعنی جدای از کتاب و سنت، دلیل سومی را فراهم می‌سازد.

در مرحله بعد در آن توسعه دادند و اجماع را در همه مسائل شرعی فرعی، دلیل معتبری دانستند، و برای اثبات حجیت آن سه راه در پیش گرفتند: کتاب، سنت و عقل.

طبیعی است که ایشان اجماع را از راههای اثبات آن به شمار نیاورند، چرا که به اثبات شیء با خودش می‌انجامد، که دوری باطل

می‌باشد.

اما از طریق کتاب: آیاتی که بدان تمسک کرده‌اند نمی‌تواند مقصود ایشان را اثبات کند. مهم‌ترین این آیات، آیه سبیل مؤمنان است که می‌فرماید:

«و هر کس، پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد، و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد، وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم، و چه بازگشتگاه بدی است.» این آیه پیروی از راه مؤمنان را واجب می‌شمارد. پس هرگاه مؤمنان بر حکمی اجتماع کردند، آن حکم راهشان است و باید آن را پیروی کرد. شافعی بنا بر آنچه از وی نقل شده، به این آیه تمسک کرده است.

برای رد استدلال به این آیه، آنچه غزالی از آیه استظهار کرده کافی است. وی می‌گوید: «ظاهراً مراد از آیه این است که کسی که با پیامبر بجنگد و با او به مخالفت برخیزد و از شیوه مؤمنان در همراهی و یاری و دفاع از وی در برابر دشمنان پیروی نکند وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم. گویا خدای سبحان به ترک مخالفت با پیامبر بسنده نکرد و پیروی از راه مؤمنان را- که همان یاری و دفاع از پیامبر و فرمانبرداری از او در اوامر و نواہیش است- نیز به آن افزود.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۴

ثم قال: «و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم» و هو كذلك كما استظهره، اما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حجة الإجماع، فلا نطيل بذكرها و مناقشة الاستدلال بها.

و اما مسلك السنة فهي أحاديث رووها بما يؤدي مضمون الحديث «لا تجتمع امتي على الخطأ»، و قد ادعوا تواترها معني، فاستنبطوا منه عصمة الأمة الإسلامية من الخطأ و الضلالة، فيكون اجتماعها كقول المعصوم حجة و مصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله.

و هذه الأحاديث [۱۰۵]- على تقدير التسليم بصحتها و انها توجب العلم لتواترها معني- لا تنفع في تصحيح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الأمة كل الأمة، لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأمة، بينما ان مقصودهم من الإجماع، إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل و العقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة و هي طائفة أهل السنة، بل يكتفون بانفاق جماعة يطمثون إليهم كما هو الواقع في بيعه السقيفة.

فاني لنا ان نحصل على إجماع جميع الأمة بجميع طوائفها و أشخاصها في جميع العصور الا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة و الزكاة و نحوهما.

و هذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. و لا تحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجة الإجماع. و اما مسلك العقل، الذي عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوي- فغايه ما يقال في توجيهه: ان الصحابة إذا قضاوا بقضية و زعموا انهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۵

وی در ادامه می‌گوید: «آنچه از ظاهر آیه فهمیده می‌شود و به ذهن پیشی می‌گیرد همین معناست.» و حقیقت همان است که وی استظهار کرده است. اما آیات دیگر را غزالی همچون دیگران اعتراف کرده است که ظهور در حجیت اجماع ندارد؛ از این رو با بیان آنها و مناقشه در استدلال بدانها سخن را دراز نمی‌کنیم.

و اما از طریق سنت: روایاتی است که بدین مضمون نقل کرده‌اند: «امت من بر خطا اجتماع نمی‌کنند.» ایشان مدعی تواتر معنوی این روایاتند؛ و معصوم بودن امت اسلامی از خطا و گمراهی را از آن استنباط کرده‌اند. بنابراین، اجتماع امت مسلمان مانند سخن معصوم حجت و مصدر مستقلی برای شناخت حکم خدا خواهد بود.

این روایات - برفرض پذیرش صحت آنها و اینکه به خاطر تواتر معنویشان علم آورند - برای اثبات مدّعی ایشان سودمند نیست، زیرا آنچه از «اجتماع امت» فهمیده می‌شود، اجتماع همه امت است، نه بعض آن، از این رو با این احادیث، معصوم بودن بعضی از امت اثبات نمی‌شود، در حالی که مقصود ایشان از اجماع، اجماع خصوص فقها یا اهل حلّ و عقد در یک عصر خاص، بلکه خصوص فقهای شناخته شده، بلکه خصوص فقهای شناخته شده از یک گروه خاص که همان اهل سنت اند، می‌باشد. بلکه ایشان اتفاق گروهی را که اطمینان به آنان دارند - چنان که در بیعت سقیفه روی داد - کافی می‌دانند.

ما چگونه می‌توانیم اجماع همه امت را با همه گروهها و افرادش در همه زمانها بدست آوریم، مگر در ضروریات دین، مانند وجوب نماز و زکات و امثال آن. و ضروریات دین از نوع اجماع مورد بحث نیست، و اثبات حکم به آن نیازی به باور به حجیت اجماع ندارد.

و اما از طریق عقل، که برخی از ایشان آن را طریق معنوی خوانده است، نهایت چیزی که در توجیه آن می‌توان گفت آن است که: وقتی صحابه به قضیه‌ای حکم کردند و خود را در آن باره قاطع انگاشتند، قطع ایشان ناگزیر مستند به یک دلیل قاطع است، ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۶

عن مستند قاطع، و إذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب و تحيل عليهم الغلط، فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة.

و التابعون و تابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع اكثرتهم. و مثل هذا الدليل يصح ان يناقش فيه: بأن إجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في ان هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجة لأنه قطع بالسنة، و لا كلام لأحد فيه، لان هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنة.

و اما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة و دليلاً في مقابل الكتاب و السنة - فان قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فانه لا يستحيل في حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل ان يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أي دافع من الدوافع الاخرى التي أشرنا إليها سابقاً.

و لأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا - يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة و اشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق [۱۰۶].

و لا - عجب في تطرّق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي، بل تطرّق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرّقه إلى الاتفاق في النقل، لان اسباب الاشتباه و الغلط فيه أكثر.

ثم ان هذا الطريق العقلي أو المعنوي لو تم، فأى شيء يخصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من دون باقي الناس و سائر الامم،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۷

و هرگاه چندان فراوان بودند که به حدّ تواتر رسیدند، قصد کذب داشتن و یا اشتباه کردن در حق ایشان محال عادی خواهد بود. بنابراین، قطع پیدا کردن ایشان در غیر محل قطع عادتاً محال می‌باشد. تابعان و تابعان تابعان نیز هرگاه قطع یابند به آنچه صحابه بدان قطع یافته‌اند عادتاً محال است که ایشان همگی با کثرتی که دارند، از حق جدا افتاده باشند.

می‌توان چنین دلیلی را مورد نقاش قرار داد و گفت: اگر اجماع این افراد موجب علم به قول معصوم شود، بی‌تردید این، یک علم قطعی به حکم واقعی است، و در نتیجه حجت خواهد بود، چرا که قطع به سنت است و کسی در آن حرفی ندارد، زیرا این اجماع از

راههای اثبات سنت می‌باشد.

اما در صورتی که اجماع، موجب علم به قول معصوم نشود- چنان که وقتی گفته می‌شود «اجماع حجت مستقل و دلیلی است در برابر کتاب و سنت» مقصود همین است- قطع اجماع کنندگان هر اندازه که باشند هر چند موجب شود که تعمد بر کذب در ادعای قطع در حق ایشان عادتاً محال باشد، همچون خبر متواتر، اما احتمال غفلت، اشتباه و یا غلط در حق ایشان همچنان باقی است، چنان که این احتمال وجود دارد که منشأ اجماع ایشان عادت یا عقیده یا یکی دیگر از چیزهایی باشد که پیش از این بدان اشاره کردیم.

به همین دلیل- چنان که در کتاب منطق خود شرح داده‌ایم- برای آنکه تواتر، علم آور باشد شرط کردیم که احتمال خطا و یا اشتباه خیر دهندگان در فهم رویداد راه نداشته باشد.

شگفتی ندارد که احتمال خطا در اتفاق مردم بر یک رأی راه یابد، بلکه باید گفت اتفاق در رأی بیش از اتفاق در نقل در معرض چنین احتمالی قرار دارد، زیرا عوامل و زمینه‌های اشتباه و غلط در آن بیشتر است.

نکته دیگر آنکه این راه عقلی یا معنوی اگر تام باشد، چه چیزی آن را به خصوص صحابه یا مسلمانان و یا عالمان گروه خاصی اختصاص می‌دهد به گونه‌ای که دیگر مردم و دیگر امتها را شامل نگردد؛ مگر آنکه از دلیل دیگری دانسته شود که مسلمانان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۸

الا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى و هي العصمة من الخطأ. فإذن- علی التقدير- لا يكون الدليل على الإجماع الا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للامة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلی المدعی. و هذا رجوع إلى المسلك الأول و الثاني و ليس هو مسلکا مستقلا عنهما.

و بالختم نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجیة الإجماع من أصله من جهة انه إجماع، فلا يظهر للإجماع قيمة من ناحية كونه حجة و مصدرا للتشريع الاسلامی مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه. و انما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذي ثبت به السنة. و سیأتی البحث عن ذلك.

و اما السؤال الثاني فالذي يثيره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضى بأن الحجة انما هو إجماع الامة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء فمتى ما شذ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الإجماع الذي قام الدليل على حجیته، فانه مع وجود المخالف و ان كان واحدا لا يحصل القطع بحجیة إجماع من عدها مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما تثبت لجميع الامة لا لبعضها.

و لكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجیة الإجماع- و هو إثبات شرعیة بیعة أبي بكر- لم يحصل لهم، لأنه قد ثبت من طریق التواتر مخالفة على عليه السلام و جماعه كبیرة من بنی هاشم و باقی المسلمين، و لئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة فانه بقى منهم من لم یبایع حتى مات مثل سعد بن عبادة (قتیل الجن!).

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۹

یا بعضی از ایشان ویژگی خاصی، که همان عصمت است، دارند که دیگر امتها ندارند. و در چنین فرضی تنها دلیل بر اجماع همان دلیلی خواهد بود که عصمت را برای امت مسلمان یا بعض ایشان ثابت می‌کند، نه راه عقلی ادعا شده. و این بازگشت به راه اول و دوم است و راه مستقلى از آن دو نخواهد بود.

در پایان می‌گوییم: اگر این راههای سه‌گانه در اساس، ادله تامی بر حجیت اجماع از آن جهت که اجماع است، نباشد، اجماع به عنوان حجت و مصدر تشريع بودن بی‌ارزش خواهد بود، و اعتماد مردم بر آن هر اندازه هم که فزونی یابد، به آن اعتبار نمی‌بخشد.

اعتماد بر اجماع تنها در صورتی صحیح است که کاشف از قول معصوم باشد، که در این صورت مانند خبر متواتری است که سنت را اثبات می‌کند، و بحث از آن خواهد آمد.

پرسش دوم

منشأ طرح پرسش دوم آن است که ظاهر راههای سه‌گانه پیشین حکم می‌کند به آنکه حجّت همان اجماع همه ائمت یا همه مؤمنان بدون استثنا باشد؛ در نتیجه هرگاه یک تن از ایشان، هر که باشد، در جرگه اجماع‌کنندگان نباشد اجماعی که دلیل بر حجّت آن اقامه شد، تحقق نیافته است؛ زیرا با وجود مخالف، هر چند یک تن باشد، به حجّت اجماع دیگران، با همه شأنی که دارند، قطع حاصل نمی‌گردد؛ زیرا عصمت، برفرض ثبوت آن با ادله پیشین، برای همه ائمت ثابت می‌شود نه برای بعضی آن.

اما انتظاری که ایشان از قول به حجیت اجماع داشتند- یعنی اثبات مشروع بودن بیعت با ابی بکر- بر ایشان حاصل نشد، زیرا با تواتر ثابت است که علی علیه السلام و جمع فراوانی از بنی هاشم و دیگر مسلمانان با آن مخالفت کردند؛ و اگر اکثر ایشان بعداً به بیعت مجبور شدند، هنوز کسانی از ایشان- مانند سعد بن عباده (کشته جن!) - باقی ماندند که تا زمان مرگ به آن تن ندادند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۰

و لأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع و واقعه الذی أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال فى هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك - على ما نسب إليه -: ان الحجّة هو إجماع أهل المدينة فقط. و قال قوم: الحجّة إجماع أهل الحرمين مكّة و المدينة و المصرين الكوفه و البصرة. و قال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل و العقد. و قال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الاصوليين خاصة. و قال بعض: الاعتبار باجماع أكثر المسلمين و اشترط بعض فى المجمعين ان يحققوا عدد التواتر. و قال آخرون: الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود [۱۰۷] و شيعته. إلى غير ذلك من الأقوال التى يطول ذكرها المنقولة فى جملة من كتب الاصول.

و كل هذه الأقوال تحکّمات لا سند لها و لا دليل، و لا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. و الذى دفع أولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت فى تاريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع. هذه هى الجذور العميقة للمسألة التى أوقعت القائلين بحجّة الإجماع فى حيص و بيص لتصحيحه و توجيهه، و الا فتلك المسالك الثلاثة - ان سلمت - لا تدل على أكثر من حجّة إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجّيته ببعض الامه دون بعض بلا مخصص. نعم، المخصص هو الرغبة فى إصلاح أصل المذهب و المحافظة عليه على كل حال.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۱

این تباین و تفاوت میان ادله اجماع و رویدادی که ایشان خواهان تصحیح آن بودند، موجب شد اقوال گوناگون در این باب برای حلّ مسئله مطرح گردد. مالک - بنا بر آنچه بدو منسوب است - گفت: تنها اجماع اهل مدینه حجّت است. جمعی گفتند: فقط اجماع اهل حرمین (مکه و مدینه) و دو شهر (کوفه و بصره) حجت است. گروهی دیگر گفتند:

تنها اجماع اهل حلّ و عقد معتبر است. بعضی گفتند: فقط اجماع خصوص فقهاء اصولی معتبر است. و بعضی گفتند: تنها اجماع بیشتر مسلمانان اعتبار دارد، و برخی آن را مشروط به این دانستند که شمار اجماع‌کنندگان به میزانی باشد که عدد تواتر را محقق سازد.

دیگران گفتند: تنها اجماع صحابه معتبر است، نه دیگران که پس از عصر ایشان آمده‌اند.

این قول به داود و پیروانش منسوب است. آراء دیگری نیز در این باب هست که در پاره‌ای از کتابهای اصول نقل شده و ذکر آنها

به طول می‌انجامد.

همه این آراء، ادعاهایی بی‌پایه است که نه مستندی دارد و نه دلیلی؛ و غائله این تباین و تفاوت آشکار را از میان بر نمی‌دارد. آنچه ایشان را به بیان این آراء واداشته رویدادهایی است که در تاریخ بیعت خلفا رخ داده- که شرح آن به طول می‌انجامد- و ایشان خواستند با اجماع آن را تصحیح کنند.

این‌ها ریشه‌های عمیق مسئله است که قائلین به حجیت اجماع را برای تصحیح و توجیه آن به تلاش و جنب‌وجوش انداخته، و گرنه آن راه‌های سه‌گانه- بر فرض پذیرفته شدن- فقط حجیت اجماع همه مسلمانان را بدون استثنا ثابت می‌کند و نه بیشتر. در نتیجه، اختصاص دادن حجیت اجماع به بعضی از ائمه و نه بعضی دیگر، بدون مخصص خواهد بود. آری، مخصص همان میل و رغبت به اصلاح اصل مذهب و محافظت بر آن در هر حال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۲

الإجماع عند الامامیة ان الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمیه له عند الامامیة ما لم یکشف عن قول المعصوم، کما تقدم وجهه. فإذا کشف علی نحو القطع عن قوله فالحجة فی الحقیقة هو المنکشف لا الکاشف، فیدخل حینئذ فی السنه، و لا یکون دلیلا مستقلا فی مقابلها.

و قد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامة عن الخطأ، و انما اقصى ما یثبت عندنا من اتفاق الامة انه یکشف عن رأی من له العصمة. فالعصمة فی المنکشف لا فی الکاشف.

و علی هذا، فیکون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الکاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فکما ان الخبر المتواتر لیس بنفسه دلیلا علی حکم الشرعی رأسا بل هو دلیل علی الدلیل علی حکم، فکذلک الإجماع لیس بنفسه دلیلا بل هو دلیل علی الدلیل. غایة الأمر ان هناک فرقا بین الإجماع و الخبر المتواتر: ان الخبر دلیل لفظی علی قول المعصوم، أى انه یثبت به نفس کلام المعصوم و لفظه فیما إذا کان التواتر للفظ. اما الإجماع فهو دلیل قطعی علی نفس رأی المعصوم لا علی لفظ خاص له، لأنه لا یثبت به- فی أى حال- ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معین فی بیانه للحکم.

و لأجل هذا یرسم الإجماع بالدلیل اللبى، نظیر الدلیل العقلی. یعنی انه یثبت بهما نفس المعنى و المضمون من حکم الشرعی الذی هو کاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاکى عنه الذی هو کالقشر له.

و الثمرة بین الدلیل اللفظی و اللبى تظهر فی المخصص إذا کان لبیا أو لفظیا،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۳

اجماع نزد امامیه

نزد امامیه اجماع از آن جهت که اجماع است تا وقتی کاشف از قول معصوم نباشد، فاقد ارزش علمی است، که توضیح آن گذشت. و هرگاه اجماع به نحو قطعی پرده از قول معصوم بردارد و آن را معلوم سازد، حجّت در حقیقت همان کشف شده [قول معصوم] خواهد بود نه کشف کننده [اجماع]، و در این صورت، داخل در سنت بوده، دلیل مستقلى در برابر سنت به شمار نمی‌رود. قبلا- بیان شد که برای ما عصمت ائمه از خطا ثابت نشده است، و نهایت چیزی که برای اتفاق ائمه نزد ما ثابت شده آن است که رأی کسی را که عصمت دارد کشف می‌کند. بنابراین، عصمت در کشف شده است نه کشف کننده.

بنابراین، جایگاه اجماع همان جایگاه خبر متواتر است که به نحو قطعی قول معصوم را ثابت می‌کند. پس همان گونه که خبر متواتر خودش بنفسه مستقیما دلیل بر حکم شرعی نیست، بلکه دلیل بر دلیل بر حکم است، همچنین اجماع خودش بنفسه دلیل بر آن نیست بلکه دلیل بر دلیل است.

البته در اینجا فرقی میان اجماع و خبر متواتر وجود دارد، و آن اینکه: خبر، در جایی که تواتر لفظی باشد، دلیل لفظی بر قول معصوم است، یعنی توسط آن، نفس کلام معصوم و عین عبارت او ثابت می‌شود. اما اجماع فقط دلیل قطعی بر نفس رأی معصوم است نه لفظ خاصی از وی، زیرا در هیچ حالی با اجماع ثابت نمی‌شود که معصوم، لفظ خاص و معینی را در بیانش برای حکم ادا کرده است.

از این رو، اجماع را دلیل لثبی می‌نامند، مانند دلیل عقلی، یعنی توسط آن، نفس معنا و محتوا ثابت می‌شود، یعنی حکم شرعی که نسبتش با لفظ حاکی از آن، نسبت مغز [- لَبّ] به پوست است.

ثمره تفاوت میان دلیل لفظی و لثبی در مخصص لثبی و لفظی روشن می‌شود؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۴

علی ما ذكره الشيخ الانصاري كما تقدم [۱۰۸] لذهابه إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص ليا دون ما إذا كان لفظيا.

و إذا كان الإجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مبناهم، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق في المعبر [۱۰۹]، بعد ان اناط حجية الإجماع بدخول المعصوم: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، و لو حصل في اثنين كان قولهما حجة».

و قال السيد المرتضى على ما نقل عنه: «إذا كان علم كونه الإجماع حجة كونه الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام في أقوالها فاجماعها حجة».

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. و لكن سيأتي انه على بعض المسالك في الإجماع لا بد من إحرار اتفاق الجميع.

و على هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالإجماع مسامحة ظاهرة، فان الإجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي. و لا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة ان يصح تسميتها بالإجماع، و لكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الامامية على وجه اصبح لهم اصطلاحا آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۵

بنا بر آنچه شیخ انصاری - چنان که گذشت - بیان کرده است. چون ایشان معتقد است در شبهه مصداقی در صورتی که مخصص لثبی باشد می‌توان به عام تمسک کرد، اما در صورتی که لفظی باشد، نمی‌توان.

و چون اجماع از آن جهت حجت است که کاشف از قول معصوم می‌باشد، اتفاق همگان بدون استثنا در آن شرط نیست - برخلاف اصطلاح اهل سنت، آن گونه که مقتضای مبنای ایشان است - بلکه اتفاق هر جماعتی که اتفاق ایشان کاشف از قول معصوم باشد، کافی است، زیاد باشند یا اندک، در صورتی که علم به اتفاق ایشان مستلزم علم به قول معصوم باشد، چنان که تنی چند از علمای ما بدین امر تصریح کرده‌اند.

محقق در معتبر، پس از آنکه حجیت اجماع را منوط به دخول معصوم دانست، می‌گوید: «پس اگر صد تن از فقهای ما فاقد قول معصوم باشد، [اجماع ایشان] حجت نخواهد بود، و اگر قول معصوم در میان دو تن حاصل باشد قول ایشان حجت می‌باشد».

سید مرتضی، بنا بر آنچه از وی نقل شده، می‌گوید: «اگر علت حجت بودن اجماع قرار داشتن امام در زمره ایشان است، پس هر گروهی، فراوان یا اندک، که قول امام در میان اقوال ایشان باشد، حجت خواهد بود.»
و دیگر تصریحاتی که از تعداد فراوانی از علمای ما نقل شده است. البته خواهیم گفت که بنا بر برخی از مسلک‌ها در اجماع، چاره‌ای از احراز اتفاق همگان نیست.

بنابراین، اتفاق جماعتی از علمای امامیه را اجماع نامیدن یک تسامح آشکار است؛ زیرا اجماع، حقیقت عرفی در اتفاق همه علمای مسلمان بر حکم شرعی است. و صرف حجت بودن اتفاق گروهی اندک، مستلزم آن نیست که اجماع نامیدنش هم صحیح باشد. اما این تسامح در لسان خاصه، یعنی علمای امامیه، رواج یافته به گونه‌ای که اصطلاح دیگری برای آنان گردیده است. بنابراین، مقصود ایشان از اجماع هر اتفاقی است که کاشف از قول معصوم می‌باشد، خواه اتفاق همه باشد و یا اتفاق بعض. بنابراین هر دو قسم را شامل می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۶

و الخلاصة التي نريد ان ننص عليها و تعيننا من البحث: ان الإجماع انما يكون حجة إذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله و ان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، و لا دليل على حجية مثله.
اما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه. و قد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ اسد الله التستري في رسالته في الموسعة و المضائق - على ما نقل عنه - إلى اثنتي عشرة طريقا. و نحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة و هي ثلاث بل أربع:

۱- طريقة الحسن، و بها يسمى الإجماع: الإجماع الدخولي، و تسمى الطريقة التضمنية. و هي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى و جماعة سلکوا مسلكه.

و حاصلها: ان يعلم بدخول الامام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم.

و هذه الطريقة انما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه و تتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم و وجد من بينها أقوالا متميزة معلومة لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الامام من جملة أولئك المتفقين أو يتواتر لديه النقل عن أهل البلد أو عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم و لم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.
و من الواضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا في عصر الامام. اما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لا سيما في الصورة الاولى و هي السماع من نفس الامام.

و قد ذكروا انه لا- يضر في حجية الإجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب و ان كثروا ممن يعلم انه غير الامام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۷

خلاصه سخن - که می‌خواهیم صریحا بیان کنیم و مقصود ما از این بحث است - آن است که اجماع در صورتی حجت است که به سبب آن - به نحو قطعی - قول معصوم دانسته شود، پس تا وقتی علم به قول معصوم بدست نیاید، هر چند ظن به آن حاصل شده باشد، نزد ما ارزشی ندارد و دلیلی بر حجیت آن در دست نداریم.

اما چگونه از اجماع به نحو قطعی قول معصوم کشف می‌شود؟ این، چیزی است که سزاوار است درباره‌اش بحث شود. علما راههایی را برای آن بیان کرده و شیخ اسد الله تستری در رساله الموسعة و المضائق - بنا بر آنچه از وی نقل شده - شمار آنها را به دوازده راه رسانده است. ما به ذکر راههای معروف، که سه بلکه چهار تاست، اکتفا می‌کنیم.

۱- راه حسن: به اعتبار این راه، اجماع را اجماع دخولی می‌نامند. و این راه را طریقه تضمینی می‌نامند. این راهی است که میان قدمای

اصحاب شهرت داشته و سید مرتضی و جماعتی که راه وی را پیموده‌اند آن را برگزیده‌اند.

حاصل این راه آن است که دخول امام در بین اجماع‌کنندگان به نحو قطعی دانسته شده باشد، بی‌آنکه شخص او از میان آنان شناخته شده باشد.

این طریقه در صورتی قابل فرض است که بدست آورنده اجماع خودش به جستجو پردازد و اقوال علما را بررسی کند و اتفاق ایشان برایش معلوم گردد و در میان آنان اقوال جدا و شناخته‌شده‌ای را که مربوط به افرادی نامعلوم است بدست آورد تا بدانجا که برایش علم حاصل شود که امام یکی از کسانی است که اتفاق نظر دارند، یا از اهل یک شهر یا یک عصر نقل متواتر برایش حاصل شود و از این راه پی ببرد که امام یکی از آنان بوده و قول وی در میان دیگر اقوال به‌طور مشخص معلوم نباشد، که در این صورت از نوع اجماعی است که با تواتر نقل شده است.

روشن است که این راه غالباً تنها برای کسی محقق می‌شود که در عصر امام زندگی می‌کند، اما نسبت به زمانهای پس از ایشان، تحقیقش بعید به نظر می‌رسد، به ویژه در شکل نخستین، که شنیدن از خود امام است.

گفته‌اند: مخالفت کردن کسی که نام و نسبش شناخته شده است و معلوم است که امام نیست، هرچند تعدادشان زیاد باشد، در این طریقه، به حجیت اجماع زیانی نمی‌رساند، برخلاف کسی که نام و نسبش شناخته شده نیست به گونه‌ای که احتمال می‌رود امام باشد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۸

انه الامام. فانه فی هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الامام فی المجمعين.

۲- طریقه قاعده اللطف، و هی ان يستكشف عقلا رأی المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين فی عصره خاصة أو فی العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم باحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة، اما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق فی المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام و عصمته تقتضى أيضا ان يظهر الامام الحق فی المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، و الا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الامام باعظم ما وجب عليه و نصب لأجله، و هو تبليغ الأحكام المنزلة.

و هذه الطریقه هی التي اختارها الشيخ الطوسي و من تبعه، بل يرى انحصار استكشاف قول الامام من الإجماع فيها. و ربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول فی العدة عنه فی رد هذه الطریقه كونها معروفة قبل الشيخ أيضا.

و لازم هذه الطریقه عدم قدح المخالفة مطلقا سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الامام و لم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه.

و لازم هذه الطریقه أيضا عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آیه أو سنه قطعية على خلاف المجمعين و ان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. إذ يجوز ان يكون الامام قد اعتمد عليها فی تبليغ الحق.

۳- طریقه الحدس، و هی ان يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الامامية وصل إليهم من رئيسهم و امامهم يدا بيد، فان اتفاهم مع كثرة اختلافهم فی أكثر المسائل يعلم منه ان الاتفاق كان مستندا إلى رأی امامهم لا عن اختراع للرأی من تلقاء أنفسهم اتباعا للاهواء أو استقلالا بالفهم. كما يكون ذلك فی اتفاق اتباع سائر ذوی الآراء و المذاهب فانه لا نشك فيها انها مأخوذة من متبوعهم و رئيسهم الذي يرجعون إليه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۹

چرا که در این صورت، علم به دخول امام در میان اجماع‌کنندگان محقق نمی‌گردد.

۲- طریقه قاعده لطف، بدین صورت که رأی معصوم از اتفاق دیگران، یعنی خصوص علمای موجود در عصر امام یا عصرهای پس از وی، عقلا کشف شود، در صورتی که از جانب وی به هیچ شکلی - پنهان یا آشکار، با ظهور خودش یا اظهار کسی که حق را در مسئله بیان کند - منع و ردعی ظاهر نشده باشد. زیرا قاعده لطف همان گونه که مقتضی نصب امام و عصمت وی است، مقتضی آن است که امام در مسأله‌ای که مفتیان اتفاق برخلاف حق دارند، حق را آشکار کنند، و در غیر این صورت لازم می‌آید که تکلیف به آن حکم ساقط شود و یا امام بزرگترین تکلیف خود را که برای آن به امامت نصب شده - یعنی تبلیغ احکام نازل شده از جانب خداوند - ترک گفته باشد.

این راهی است که شیخ طوسی و پیروانش آن را برگزیده‌اند، بلکه کشف قول امام از اجماع را منحصر در آن دانسته‌اند. و چه بسا از کلام سید مرتضی که در کتاب عدّه از وی در ردّ این طریقه نقل شده، بدست آید که این طریقه پیش از شیخ نیز شناخته شده بوده است.

لازمه این طریقه آن است که مخالفت [برخی از علما] خواه نام و نسبش معلوم باشد یا مجهول، زیانی نرساند، البته به شرط آنکه بدانیم امام نیست، و نیز برهانی که دلالت بر درستی فتوایش کند با خود نداشته باشد.

همچنین لازمه این طریقه آن است که اگر آیه یا سنت قطعی برخلاف اجماع کنندگان وجود داشته باشد، هر چند نفهمیده باشند که برخلاف رأی آنان دلالت دارد، اجماع آنان کاشف از قول معصوم نباشد، زیرا ممکن است امام در بیان و ابلاغ حق بر همان آیه و یا سنت قطعی اعتماد کرده باشد.

۳- طریقه حدس: طریقه حدس آن است که انسان قطع یابد که آنچه فقها بر آن اتفاق کرده‌اند دست‌به‌دست از سوی رئیس و پیشوای ایشان به آنان رسیده است؛ زیرا اتفاق آنان بر یک رأی با وجود فراوانی اختلافشان در بیشتر مسائل معلوم می‌دارد که این اتفاق مستند به رأی پیشوای ایشان است نه آنکه به پیروی از هوای نفس یا استقلال در فهم، رأی را از پیش خود ابداع کرده باشند؛ چنان که در اتفاق پیروان دیگر صاحبان اندیشه و مذهب همین گونه است، زیرا در این موارد تردیدی نیست که آن رأی مورد اتفاق، برگرفته از پیشوا و رئیس است که ایشان به وی مراجعه می‌کنند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۰

و الذی يظهر انه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين. و لازمها ان الاتفاق ينبغي ان يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدح في حصول القطع، بل يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

۴- طریقه التقرير، و هی ان يتحقق الإجماع بم رأی و مسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بالقاء الخلاف بينهم، فان اتفاق الفقهاء على حكم - و الحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه و تقریرهم على ما ذهبوا إليه. فيكون ذلك دليلا على ان ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا.

و هذه الطريقة لا تتم الا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة. و مع إحراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بم رأی و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعه و سكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته. و لكن المهم ان يثبت لنا ان الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه إمكان الردع من الامام و لو بالقاء الخلاف، أو هل يجب على الامام بيان الحكم الواقعي و الحال هذه؟ و سيأتي ما ينفع في المقام.

*** هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الامام من الإجماع و قد يحصل للانسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أي لا يجب في كل إجماع ان يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه و ان كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الاولى «الطريقة التضمنية»، أي الإجماع الدخولي، و الشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية «طريقة

قاعده اللطف».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۱

ظاهرا اکثر متأخرین بدین طریقه رفته‌اند. و لازمه‌اش آن است که این اتفاق [برای آنکه کاشف از رأی معصوم باشد] سزاوار است در همه زمانها، از عصر ائمه علیهم السّلام تا عصری که ما در آن بسر می‌بریم، متحقق باشد، زیرا اتفاق اهل یک عصر در صورت مخالفت پیشینیان، برای حصول قطع [به قول معصوم] کفایت نمی‌کند، بلکه مخالفت کسی که نام و نسبش معلوم است در صورتی که نظرش اعتباری داشته باشد، برای حصول قطع زیانبار خواهد بود، چه رسد به کسی که نام و نسبش ناشناخته باشد.

۴- طریقه تقریر: طریقه تقریر آن است که اجماع در جایی که امام می‌بیند و می‌شنود تحقق یابد به شرط آنکه امام بتواند با بیان حق برای ایشان- هرچند با اختلاف انداختن میانشان- از آن منع کند، زیرا اتفاق فقها بر یک حکم در چنین شرایطی، کاشف از اقرار و تقریر معصوم علیه السّلام نسبت به رأی و نظری است که ایشان بر آن اتفاق کرده‌اند، و این دلیلی خواهد بود بر اینکه آنچه ایشان بر آن اتفاق کرده‌اند در واقع همان حکم خداست.

این طریقه تنها در صورتی تام است که همه شرایط تقریر که پیش از این در بحث سنت بیان شد، احراز شده باشد. و در صورت احراز همه آن شرایط، شکی نیست که موافقت معصوم بدست می‌آید. بلکه اگر یک نفر در جایی که امام می‌بیند و می‌شنود و امکان منع برایش هست حکمی را بیان کند و آنگاه امام نسبت به آن سکوت کند، سکوت امام تقریری خواهد بود که کاشف از موافقت امام می‌باشد. اما مهم آن است که برای ما ثابت شود که در مورد اجماع در عصر غیبت آیا برای امام علیه السّلام امکان منع، هرچند با اختلاف انداختن، وجود دارد؟ و یا آیا بر امام واجب است حکم واقعی را در چنین شرایطی بیان کند؟ در ادامه مطالبی که در این خصوص سودمند است بیان خواهد شد.

*** این خلاصه وجوه معروفی بود که برای پی بردن به قول معصوم از اجماع بیان شده است ممکن است برای کسی که در اقوال علما به جستجو پرداخته و در صدد بدست آوردن اجماع ایشان است، بعضی از این وجوه بدست آید و بعضی بدست نیاید؛ یعنی در هر اجماعی لازم نیست بر یک وجه [خاص] از این وجوه مبتنی باشد، هرچند سید مرتضی آن را منحصر در طریقه نخست (طریقه تضمینیه)، یعنی اجماع دخولی، می‌داند و شیخ طوسی آن را منحصر در طریقه دوم (طریقه قاعده لطف) می‌داند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۲

و علی کل حال، فان الإجماع انما یکون حجة إذا کشف کشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أی سبب کان و علی أیه طریقه حصل. فلیس من الضروری ان نفرض حصوله من طریقه مخصوصه من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

*** و التحقیق انه یندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندره لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجمیعها بالنسبة إلى عصور الغیبة. و تفصیل ذلك ان نقول ببرهان السیر و التقسیم:

ان المجمعین اما ان یکون رأیهم الذی اتفقوا علیه بغير مستند و دلیل أو عن مستند و دلیل.

- لا- یصح الفرض الأول، لان ذلك مستحيل عادة فی حقهم. و لو جاز ذلك فی حقهم فلا تبقى قيمة لأرائهم حتی یستکشف منها الحق.

- فیتعین الفرض الثانی، و هو ان یکون لهم مدرک، خفی علینا و ظهر لهم.

و مدارک الأحکام منحصرة عند الامامیة فی أربعة: الكتاب و السنة و الإجماع و الدلیل العقلی. و لا یصح ان یکون مدرکهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

اما الكتاب، فانما لا یصح ان یکون مدرکهم فلاجل ان القرآن الکریم بین أیدینا مقروء و مفهوم، فلا یمکن فرض آیه منه خفیت علینا

و ظهرت لهم. و لو فرض انهم فهموا من آية شيئا خفي علينا وجهه فان فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعي أو موجبا لقيام الحجة علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع. و اما الإجماع، فواضح انه لا يصح ان يكون مدركا لهم، لان هذا الإجماع الذي ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۳

در هر حال، اجماع در صورتی حجت است که به نحو قطعی کاشف از قول معصوم باشد، از هر سببی باشد و به هر طریقه‌ای حاصل شود. بنابراین، ضرورتی ندارد که حصول آن را از طریقه خاصی از این راهها یا مانند آن فرض کنیم، بلکه ملاک برای ما حصول قطع به قول معصوم است.

*** تحقیق آن است که پیدایش قطع به قول معصوم از طریق اجماع محصل چندان کمیاب است که ارزشی برای بیشتر اجماعهایی که ما بدست می‌آوریم - بلکه برای هیچ‌یک از آنها نسبت به زمان غیبت - باقی نمی‌گذارد. تفصیل مطلب آن است که از طریق برهان سبر و تقسیم بگوییم:

اجماع‌کنندگان یا بدون مستند و دلیل بر یک رأی اتفاق کردند، یا با مستند و دلیل. فرض نخست صحیح نیست، زیرا چنین چیزی عادتاً در حق ایشان محال است. و اگر چنین چیزی در حق ایشان روا باشد دیگر ارزشی برای آراء ایشان باقی نمی‌ماند تا کاشف از حق باشد. بنابراین، فرض دوم متعین خواهد بود؛ و آن اینکه آنان مدرکی [برای نظرشان] دارند که بر ما پوشیده مانده و برای آنان آشکار بوده است.

از طرفی، مدارک احکام نزد امامیه منحصر در چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقلی. از این میان، تنها فرض صحیح آن است که مدرک ایشان سنت باشد.

اما کتاب، از این رو نمی‌تواند مدرک ایشان باشد که قرآن کریم در دست ماست و خوانده و فهمیده می‌شود، پس نمی‌توان آیه‌ای از آن را فرض کرد که بر ما پوشیده مانده و برای آنان آشکار بوده باشد. و اگر فرض شود که آنان از یک آیه چیزی را فهمیده‌اند که وجه آن بر ما پوشیده مانده، باید دانست که فهم ایشان برای ما حجت نیست؛ پس اگر اتفاق ایشان مستند به این فهم باشد سبب قطع به حکم واقعی یا سبب قیام حجت بر ما نمی‌شود. در نتیجه چنین اجماعی سودی نمی‌بخشد.

و اما اجماع، روشن است که نمی‌تواند مدرک ایشان بوده باشد، زیرا ما نقل کلام

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۴

صار مدرکا للاجماع نقل الکلام إليه أيضا، فנסأل عن مدرکه. فلا بد ان ينتهي إلى غيره من المدارک الاخری.

و اما الدلیل العقلی، فواضح، لأنه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلى حکم شرعی کانت مستوره علينا و ظهرت لهم، ضرورة انه لا بد في القضية العقلية التي يتوصل بها إلى حکم الشرعی ان تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، و الا فلا يصح التوصل بها إلى حکم الشرعی. فلو ان المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق و موافقة الامام، لانهم يكونون كمن لا مدرک لهم.

فانحصر مدرکهم في جميع الأحوال في السنة. و الاستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

۱- ان يسمع المجمعون أو بعضهم حکم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره. و هذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلا عن القطع، و ان احتمال إمكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للامام.

بل الحال كذلك حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين، أي انه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا إلى رواية و ثقوا بها، و ان كان احتمال المشافهة قريبا جدا. بل هي مضمونة. على انه لا مجال - بالنسبة إلينا - لتحصيل إجماع

الفقهاء الموجودین فی تلك العصور، إذ لیست آراؤهم مدونة، و كل ما دونه هی الأحادیث التي ذكروها فی اصولهم المعروفة بالاصول الأربعمائه.

۲- ان یستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم. و لا مجال فی هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند و الدلالة معا:

اما من جهة السند، فلاحتمال ان المجمعین كانوا متفقین علی اعتبار الخبر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۵

می‌کنیم به این اجماعی که مدرک اجماع مورد نظر ماست، و می‌پرسیم مدرک آن چیست؟ پس ناگزیر باید این سلسله به مدرکی غیر اجماع منتهی گردد.

و اما دلیل عقلی، روشن تر است، زیرا نمی‌توان تصور کرد که قضیه‌ای عقلی که توسط آن به حکم شرعی می‌رسیم وجود داشته باشد که بر ما پوشیده مانده و برای آنان آشکار بوده باشد؛ زیرا روشن است که قضیه‌ای عقلی که توسط آن به حکم شرعی می‌رسیم باید از اموری باشد که آراء همه عقلا- بر آن توافق دارد، و در غیر این صورت نمی‌توان بوسیله آن به حکم شرعی دست یافت. بنابراین اگر اجماع‌کنندگان به قضیه‌ای عقلی تمسک کرده‌اند، که این‌گونه نیست ارزشی برای آراء آنان باقی نمی‌ماند تا کاشف از حق و موافقت امام باشد، زیرا اینان چونان کسانی خواهند بود که مدرکی [برای نظر خویش] ندارند.

بنابراین، مدرک ایشان در همه حالات منحصر در سنت است. و استناد به سنت بر دو وجه تصور می‌شود:

۱- اینکه اجماع‌کنندگان یا برخی از ایشان حکم را از معصوم به‌طور شفاهی بشنوند یا فعل و یا تقریر وی را ببینند. نسبت به زمان ما راهی حتی برای ظن به این امر نیست چه رسد به قطع، هرچند برخی امکان مشافهه بعض ابدال با امام علیه السلام را محتمل دانسته‌اند.

بلکه نسبت به معاصرین ائمه علیهم السلام نیز وضع از همین قرار است، یعنی برای ما قطع به مشافهه ایشان با معصوم حاصل نمی‌شود، زیرا احتمال دارد که ایشان به روایتی که آن را موثق می‌دانستند استناد کرده باشند، هرچند احتمال مشافهه بسیار قریب، بلکه مظنون است. افزون بر آنکه نسبت به ما مجالی برای بدست آوردن اجماع فقهای موجود در آن عصرها نیست، زیرا آراء ایشان مدون نمی‌باشد، و همه آنچه ایشان تدوین کرده‌اند، احادیثی است که در اصول خود معروف به اصول چهارصدگانه آورده‌اند.

۲- اینکه اجماع‌کنندگان به روایتی از معصوم استناد کرده باشند. و چنین اجماعی زمینه‌ای برای افاده قطع به حکم یا کشف از حجت شرعی از هر دو جهت سند و دلالت ندارد.

اما از جهت سند، چون محتمل است که اجماع‌کنندگان بر اعتبار خبر موثق

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۶

الموثق أو الحسن، فمن لا- یری حجیتها لا- مجال له فی الاستناد إلى مثله. فمن أين یحصل لنا العلم بانهم استندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع؟

و اما من جهة الدلالة، فلاحتمال ان یکون ذلك الخبر المفروض- لو فرض انه حجة من جهة السند- لیس نفا فی الحكم. و لا ینفع ان یکون ظاهرا عندهم فی الحكم، فان ظهور دلیل عند قوم لا یستلزم ان یکون ظاهرا لدى كل أحد، و فهم قوم لیس حجة علی غیرهم. الا ترى ان المتقدمین اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر و اشتهر عند المتأخرین عکس ذلك ابتداء من العلامة الحلی.

فعل الخبر الذي كان مدرکا لهم لیس ظاهرا عندنا لو اطلعنا علیه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك ان الإجماع لا یستلزم بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولی و هو بالنسبة إلینا غیر عملی.

و اما القول بأن قاعدة اللطف تقتضى ان يكون الامام موافقا لرأى المجمعين و ان استند المجمعون إلى خبر الواحد الذى ربما لا تثبت لنا حجته من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه- فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة فى المقام وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الانصارى و غيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسى و اتباعه عليها، لان السبب الذى يدعو إلى اختفاء الامام و احتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. و لا يلزم من ذلك إخلال الامام بالواجب عليه و هو تبليغ الأحكام، لان الاحتجاب ليس من سببه. و على هذا فمن اين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للامام من إظهار الحق فى حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟ و للمشكك ان يزيد على ذلك فيقول: لما ذا لا تقتضى هذه القاعدة ان يظهر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۷

يا حسن توافق داشته باشند، و بنابراین کسی که چنین خبری را حجت نمی‌داند نمی‌تواند به چنین اجماعی استناد کند. ما از کجا علم حاصل کنیم که ایشان به چیزی استناد کرده‌اند که همگان آن را حجت می‌دانند؟ اما از جهت دلالت، به خاطر آنکه احتمال دارد آن خبر مفروض- بر فرض آنکه از جهت سند حجت باشد- نص در حکم نباشد. و صرف اینکه از نظر آنان ظاهر در حکم است سودی نمی‌بخشد، زیرا ظهور دلیل نزد یک گروه مستلزم آن نیست که نزد همگان ظاهر باشد؛ و فهم یک گروه برای دیگران حجت نمی‌باشد. مگر نمی‌بینید که نزد متقدمین استفاده نجاست از اخبار چاه شهرت داشت و نزد متأخرین، از علامه حلی به بعد، عکس آن شهرت یافت. پس شاید خبری که مدرک ایشان بوده برای ما اگر از آن آگاه می‌شدیم، ظهوری نمی‌داشت.

حال که این را دانستید، برایتان روشن می‌شود که اجماع مستلزم قطع به قول معصوم نیست، مگر اجماع دخولی، که آن نیز نسبت به ما غیر عملی است.

و اما قول به اینکه قاعده لطف اقتضا دارد که امام با نظر اجماع‌کنندگان موافق باشد- اگرچه آنان به خبر واحدی استناد کرده باشند که در صورت آگاهی از آن، حجیتش از جهت سند و یا دلالت برای ما ثابت نباشد- باید بگوییم: برای ما، همچون شیخ انصارى و دیگران، جريان این قاعده در این مقام ثابت نشده است، هرچند شیخ طوسى و پیروانش بر آن اعتماد کرده‌اند؛ زیرا آنچه موجب پنهان شدن امام و محرومیت مردم از وجود وی می‌باشد با آنکه باعث از میان رفتن بیشتر مصالح نوعی بشر می‌گردد، همان چیز ممکن است سبب نامعلوم ماندن حکم خدا به هنگام اجماع علما بر یک حکم مخالف واقع گردد، به ویژه هنگامی که اجماع از علمای یک عصر باشد. و این امر مستلزم آن نیست که امام در وظیفه واجب خود، یعنی تبلیغ احکام، کوتاهی کرده باشد، زیرا سبب دوری از حکم خدا او نیست.

بنابراین، از کجا برای ما قطع حاصل می‌شود که امام باید در زمان غیبت خود، به هنگام حصول یک اجماع مخالف واقع، حق را اظهار کند؟

تشکیک‌کننده می‌تواند افزون بر این، بگوید: چرا این قاعده اقتضا ندارد که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۸

الامام الحق حتى فى صورة الخلاف، لا- سيما ان بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس فى مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية فى الفقه التى هى الأكثر من مسائله لوجدنا ان كثيرا من الناس لا محالة واقعون فى مخالفة الواقع، فلما ذا لا يجب على الامام هنا تبليغ الأحكام ليقول الخلاف أو ينعدم و به نجاه المؤمنين من الوقوع فى مخالفة الواقع.

و إذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

و اما مسلك الحدس، فان عهده دعواه على مدعيها و ليس من السهل حصول القطع للانسان فى ذلك، الا ان يبلغ الاتفاق درجة

يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريبا من ذلك عند ما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الامام و ان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل. و كذلك يلحق بالحدس، مسلك التقرير و نحوه مما هو من هذا القبيل و على كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الامام في استفادة قول الامام على سبيل القطع و اليقين.

الإجماع المنقول ان الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين:

- ۱- الإجماع المحصل، و المقصود به: الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. و هو الذي تقدم البحث عنه.
- ۲- الإجماع المنقول، و المقصود به: الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه و انما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۹

امام حتی در صورت اختلاف هم حق را بیان کند؟ به ویژه در بعضی از مسائل اختلافی که بیشتر مردم در آن مرتکب خلاف واقع می شوند. بلکه اگر مسائل اختلافی در فقه را - که بیشتر مسائل آن را تشکیل می دهد - برشماریم، خواهیم دید که بسیاری از مردم به ناچار در مخالفت واقع قرار دارند، پس چرا در اینجا بر امام تبلیغ احکام واجب نباشد تا اختلاف کاهش یابد یا به پایان رسد و این امر موجب می گردد مؤمنان از وقوع در مخالفت واقع رهایی یابند.

و وقتی این احتمال بیاید، دیگر مجالی برای آنکه اجماع از طریق قاعده لطف، مستلزم قطع به قول معصوم باشد، باقی نمی ماند. و اما مسلك حدس، مسئولیت ادعای آن برعهده ادعاکننده اش می باشد. و حصول قطع برای انسان در این امر آسان نیست، مگر آنکه اتفاق به درجه ای برسد که حکم در آن از ضروریات دین و یا مذهب، یا نزدیک به آن باشد، در جایی که اتفاق همه علما در همه زمانها بدون استثنا احراز شود؛ زیرا چنین اتفاقی عادتاً مستلزم موافقت آن با قول امام می باشد، هرچند مستند اجماع کنندگان خیر واحد و یا اصل باشد.

مسلك تقرير و مانند آن از راههایی که از این گونه اند، نیز به حدس ملحق می شوند و در هر حال، اطمینانی برای ما نسبت به اجماعی که پس از عصر ائمه منعقد شده در جهت استفاده قول امام به نحو قطع و یقین باقی نمی ماند.

اجماع منقول

اجماع در اصطلاح به دو دسته تقسیم می شود:

- ۱- اجماع محصل: و مقصود از آن اجماعی است که فقیه خودش با جستجو در اقوال اهل فتوا آن را بدست می آورد. بحث پیشین ما درباره این نوع از اجماع بود.
- ۲- اجماع منقول: و مراد از آن اجماعی است که فقیه خودش آن را بدست نیاورده، بلکه فقیهی که آن را بدست آورده برایش نقل می کند، خواه این نقل با یک واسطه باشد یا با چند واسطه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۰

ثم النقل تارة، يقع على نحو التواتر. و هذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

و اخرى، يقع على نحو خبر الواحد، و إذا أطلق قول «الإجماع المنقول» في لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الاخير.

و قد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال.

و لكن الذي يظهر انهم متفقون على حجية نقل الإجماع الدخولي، و هو الإجماع الذي يعلم فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل

اتفاقهم حتی المعصوم، فیدخل المعصوم فی جمله المجمعین. و ینبغی ان یتفقوا علی ذلك، لأنه لا- یشرط فی حجة خبر الواحد معرفة المعصوم تفصیلاً حین سماع الناقل منه، و هذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا- واسطة و ان لم يعرفه بالتفصیل. [۱۱۰]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۲۱۰

غیر ان الإجماع الدخولی مما یعلم عدم وقوع نقله، لا سیما فی العصور المتأخرة عن عصر الائمه، بل لم یعهد من الناقلین للإجماع من ینقله علی هذا الوجه و یدعی ذلك.

و علیه، فموضع الخلاف منحصر فی حجة الإجماع المنقول غیر الإجماع الدخولی، و هو كما قلنا علی أقوال:

۱- انه حجة مطلقاً، لأنه خبر واحد؛

۲- انه ليس بحجة مطلقاً، لأنه لا یدخل فی أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة؛

۳- التفصیل بین نقل إجماع جميع الفقهاء فی جميع العصور الذی یعلم فیہ من طریق الحدس قول المعصوم فیکون حجة، و بین غیره من الإجماعات المنقولة التي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا یكون حجة. و إلى هذا التفصیل مال الشيخ الانصاری الأعظم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۱

نقل گاهی به نحو تواتر واقع می‌شود، که حکمش از جهت حجیت، حکم اجماع محصل خواهد بود.

و گاهی به نحو خبر واحد است. و هرگاه «اجماع منقول» در تغییرات اصولیون گفته می‌شود، مقصود همین نوع اخیر است. در حجیت این نوع از اجماع چند قول وجود دارد.

اما به نظر می‌رسد همگان بر سر حجیت نقل اجماع دخولی اتفاق نظر دارند؛ یعنی اجماعی که از حال نقل کننده آن معلوم است که در فتوهای کسانی که اتفاق ایشان را نقل می‌کند حتی معصوم علیه السلام تتبع کرده، و در نتیجه معصوم نیز در زمره اجماع کنندگان داخل می‌شود. البته سزاوار است که همگان حجیت چنین اجماعی را بپذیرند، زیرا حجیت خبر واحد مشروط به آن نیست که معصوم هنگام شنیدن نقل کننده از وی، او را به‌طور مشخص بشناسد؛ و این نقل کننده بنا بر فرض بدون واسطه از معصوم نقل می‌کند، هرچند وی را به‌طور مشخص نمی‌شناسد.

چیزی که هست اینکه ما می‌دانیم از اجماع دخولی، به ویژه در زمانهای متأخر از عصر ائمه، نقلی صورت نگرفته است، بلکه به یاد نداریم کسی از نقل کنندگان اجماع، آن را بدین گونه نقل کرده باشد و چنین ادعایی داشته باشد.

بنابراین، محل اختلاف منحصر است در حجیت اجماع منقولی که اجماع دخولی نباشد. و چنان که گفتیم در آن چند قول وجود دارد:

۱- اجماع منقول مطلقاً حجت است، چون خبر واحد است؛

۲- مطلقاً حجت نیست، چون از مصادیق خبر واحد از آن جهت که حجت است، نمی‌باشد؛

۳- تفصیل میان نقل اجماع همه فقها در همه دورانها، که از طریق حدس در آن قول معصوم دانسته می‌شود، که حجت می‌باشد؛ و سایر اجماعهای منقول که از طریق قاعده لطف و مانند آن قول معصوم از آن کشف می‌شود، که حجت نمی‌باشد. جناب شیخ انصاری به این تفصیل تمایل دارند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۲

و سر الخلاف فی المسأله یکمن فی ان أدله خبر الواحد من جهة انها تدل علی وجوب التعبد بالخبر لا تشمل کل خبر عن أى شیء کان، بل مختصه بالخبر الحاکمی عن حکم شرعی أو عن ذی أثر شرعی، لیصح ان یتعبدنا الشارع به. و الا فالمحکمی بالخبر إذا لم یکن حکما شرعیا أو ذا أثر شرعی لا معنی للتعبد به، فلا یكون مشمولاً لأدله حجیه خبر الواحد.

و من المعلوم ان الإجماع المنقول - غیر الإجماع الدخولی - انما المحکمی به بالمطابقه نفس أقوال العلماء، و أقوال العلماء فی أنفسها بما هی أقوال علماء لیست حکما شرعیا و لا ذات أثر شرعی.

و علیه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا یصح ان یكون مشمولاً لأدله خبر الواحد. و انما یصح ان یكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم لیصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إن ثبت لدينا: انه یکفی فی صحه التعبد بالخبر كشفه - علی أى نحو کان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم، و لو باعتبار الناقل، نظراً إلى انه لا - یتعبر فی حجیه الخبر حکایه نص ألفاظ المعصوم، لان المناط معرفه حکمه و لذا یجوز النقل بالمعنی - فالإجماع المنقول الذی هو موضع البحث یكون حجه مطلقاً، لأنه کاشف و حاکم عن الحكم باعتقاد الناقل فیكون مشمولاً لأدله حجیه الخبر.

و اما إن ثبت لدينا: ان المناط فی صحه التعبد بالخبر ان یكون حاکم عن الحكم من طریق الحس، أى یجب ان یكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، و لذا لا تشمل أدله حجیه الخبر فتوی المجتهد و ان کان قاطعاً بالحکم مع ان فتواه فی الحقیقه حکایه عن

الحکم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۳

سر اختلاف در این مسئله در این امر نهفته است که ادله خبر واحد از جهت آنکه دلالت می کند بر وجوب تعبد به خبر، شامل خبر از هر چیزی نمی شود، بلکه اختصاص دارد به خبر حاکمی از حکم شرعی یا چیزی که اثر شرعی دارد، تا تعبد شارع به آن صحیح باشد، و گرنه، در صورتی که آنچه خبر حکایت می کند حکم شرعی یا دارای اثر شرعی نباشد تعبد به آن بی معنا خواهد بود، و در نتیجه مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی شود.

از طرفی، روشن است که اجماع منقول - جز اجماع دخولی - با دلالت مطابقی تنها از خود اقوال علما حکایت می کند، و اقوال علما به خودی خود از آن جهت که اقوال علماست حکم شرعی یا دارای اثر شرعی نیست.

بنابراین، نقل اقوال علما از آن جهت که اقوال علماست نمی تواند مشمول ادله حجیت خبر واحد باشد. نقل اقوال ایشان تنها در صورتی می تواند مشمول آن ادله باشد که این نقل کاشف از حکم صادر از معصوم باشد تا تعبد به آن صحیح باشد.

حال که این را دانستید می گوئیم: اگر برای ما ثابت شود که برای درستی تعبد به خبر کافی است که آن خبر به نحوی از انحاء کاشف از حکم صادر از معصوم باشد، هر چند به اعتبار ناقل - به جهت آنکه در حجیت خبر حکایت عین الفاظ معصوم ضرورت ندارد، زیرا ملاک شناخت حکم وی است و به همین دلیل نقل به معنا جایز است - در این صورت اجماع منقولی که مورد بحث است، مطلقاً حجت می باشد؛ زیرا این اجماع به اعتقاد نقل کننده کاشف و حاکمی از قول معصوم است و در نتیجه مشمول ادله حجیت خبر می باشد.

اما اگر برای ما ثابت شود که ملاک در درستی تعبد به خبر آن است که حکم را از طریق حس حکایت کند، یعنی واجب است نقل کننده خودش حکم را از معصوم شنیده باشد، - و به همین دلیل است که ادله حجیت خبر شامل فتوای مجتهد نمی شود هر چند قطع به حکم داشته باشد، با آنکه فتوای وی بنا بر اجتهادش در حقیقت حکایت از حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۴

الذی هو موضع البحث لیس بحجّه مطلقاً.

و اما لو ثبت ان الاخبار عن حدس اللازم للاخبار عن حدس یصح التعبد به لان حکمه حکم الاخبار عن حدس بلا فرق- فان التفصیل المتقدم فی القول الثالث یكون هو الأحق.

و إذا تضح لدينا سر الخلاف فی المسأله، بقى علينا ان نفهم أى وجه من الوجوه المتقدمه هو الأولى بالتصديق و الأحق بالاعتماد، فنقول:

أولاً- ان أدله خبر الواحد جميعها من آیات و روایات و بناء عقلاء، اقصى دلالتها انها تدل على وجوب تصديق الثقة و تصويبه فى نقله لغرض التعبد بما ينقل. و لكنها لا تدل على تصويبه فى اعتقاده.

بيان ذلك: ان معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعيه نقله، و واقعيه النقل تستلزم واقعيه المنقول، بل واقعيه النقل عين واقعيه المنقول، فالقطع بواقعيه النقل لا محاله يستلزم القطع بواقعيه المنقول، و كذلك البناء على واقعيه النقل يستلزم البناء على واقعيه المنقول. و عليه، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر و التعبد به بالنظر إلى هذا المنقول، اما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغايه ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعيه اعتقاده الذى هو المنقول، و الاعتقاد فى نفسه لیس حكماً و لا ذا أثر شرعى. اما صحه اعتقاده و مطابقتها للواقع فذلك شىء آخر أجنبى عنه، لان واقعيه الاعتقاد لا تستلزم واقعيه المعتقد به، يعنى اننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فى ان هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح و له واقعيه.

و من هنا نقول: انه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبني على واقعيه نقله تصديقاً له بمقتضى أدله حجيه الخبر، لان ذلك يستلزم واقعيه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۵

می‌باشد- در این صورت اجماع منقولی که محل بحث است مطلقاً حجت نخواهد بود.

اما اگر ثابت شود که «خبر دادن از حدسی که لازمه خبر دادن از حدس است» می‌تواند مورد تعبد واقع شود- به جهت آنکه حکم همان حکم اخبار از حدس می‌باشد و فرقی با آن ندارد- در این صورت تفصیل پیش گفته در قول سوم درست تر خواهد بود. حال که سر اختلاف در این مسئله بر ایمان روشن شد، باقی می‌ماند که بفهمیم کدامیک از وجوه و اقوال پیش گفته برای پذیرش، سزاوارتر و برای اعتماد شایسته تر است. پس می‌گوییم:

اولاً- همه ادله خبر واحد، اعم از آیات و روایات و بناء عقلاء، نهایت چیزی که بر آن دلالت دارند وجوب تصديق ثقه و بر صواب دانستن وی در نقلش است به جهت تعبد به آنچه وی نقل می‌کند، لکن دلالت ندارد بر اینکه وی را در اعتقادش نیز تصديق کنیم. توضیح مطلب آن است که: معنای تصديق ثقه بنا گذاشتن بر واقعی بودن نقل وی است، و واقعی بودن نقل مستلزم واقعی بودن چیزی است که نقل شده؛ بلکه واقعی بودن نقل عین واقعی بودن چیزی است که نقل شده. بنابراین، قطع به واقعی بودن نقل به ناچار مستلزم قطع به واقعی بودن منقول است؛ و همچنین بنا گذاشتن بر واقعی بودن نقل مستلزم بنا گذاشتن بر واقعی بودن چیزی است که نقل شده است.

بر این اساس، اگر منقول [- آنچه نقل شده] حکم یا دارای اثر شرعی باشد بنا گذاشتن بر خبر و تعبد به آن با نظر به این منقول درست است، اما اگر منقول، اعتقاد ناقل باشد، مانند آنجا که کسی از اعتقادش به یک حکم خبر می‌دهد، نهایت چیزی که بنا گذاشتن بر تصديق نقل وی اقتضا دارد آن است که بنا بگذاریم بر واقعیت داشتن اعتقادی که آن را نقل کرده است. و اعتقاد به خودی خود نه حکم است و نه دارای اثر شرعی. اما درستی اعتقاد وی و مطابقت آن با واقع، چیز دیگری است که ربطی به واقعیت داشتن خود اعتقاد ندارد؛ زیرا واقعیت داشتن یک اعتقاد مستلزم واقعیت داشتن آنچه مورد اعتقاد است نمی‌باشد؛ یعنی ما گاهی

کسی را که از عقیده‌اش خبر می‌دهد تصدیق می‌کنیم و می‌پذیریم که او واقعا به آن امر عقیده دارد، اما این ما را ملزم نمی‌کند که بپذیریم آنچه وی به آن عقیده داشته درست است و واقعیت دارد.

از اینجاست که می‌گوییم: هرگاه کسی خبر دهد که حکمی را از معصوم شنیده است، رواست که به مقتضای ادله حجیت خبر، وی را تصدیق کنیم و بنا بگذاریم که نقل او واقعیت دارد، زیرا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۶

المنقول و هو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعيه النقل و واقعيه المنقول. اما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجيه الخبر، لان البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعيه معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل ان أدله خبر الواحد انما تدل على ان الثقة مصدق و يجب تصويبه في نقله، و لا تدل على تصويبه في رأيه و اعتقاده و حدسه. و ليس هناك أصل عقلائي يقول: ان الأصل في الانسان أو الثقة خاصة ان يكون مصيبا في رأيه و حدسه و اعتقاده.

ثانيا- بعد ان ثبت ان أدله حجيه الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه و حدسه، فنقول: لو ان ما أخبر به الناقل للاجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم و ان لم يكن في نظر الناقل مستلزما لذلك- فهل هذا أيضا غير مشمول لأدلة حجيه الخبر؟

الحق انه ينبغي ان يكون مشمولا لها، لان الأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، و ربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به الا- من جهة تصديقه في نقله، لأنه لما كان المنقول- و هو الإجماع- يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به و البناء على صحته نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التبعد به بلحاظ هذه الجهة.

بل ان الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم. و حينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجيه الخبر، لا سيما إذا كان في نظر الناقل أيضا مستلزما. و لا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعنى ان الخبر عن الإجماع يكون دالا بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۷

این امر مستلزم واقعیت داشتن منقول، یعنی حکم، است، زیرا در اینجا نمی‌توان میان واقعیت داشتن نقل و واقعیت داشتن منقول تفکیک کرد. اما وقتی وی از اعتقادش به اینکه معصوم فلان حکم را صادر کرده خبر دهد، برای آنکه وی را به مقتضای ادله حجیت خبر تصدیق کرده باشیم، درست نیست. بنا بگذاریم بر واقعیت داشتن اعتقادش، چون بنا گذاشتن بر واقعیت داشتن اعتقاد وی برای تصدیق او، مستلزم بنا گذاشتن بر واقعیت داشتن آنچه وی بدان اعتقاد دارد نیست. و از این رو می‌توان میان این دو تفکیک کرد.

نتیجه آنکه: ادله خبر واحد فقط دلالت می‌کند بر اینکه ثقة تصدیق می‌شود و باید وی را در آنچه نقل می‌کند بر صواب دانست، ولی دلالت نمی‌کند بر اینکه او را در رأی و عقیده و حدسش نیز بر صواب بدانیم. و یک اصل عقلائی نیز وجود ندارد که بگوید: اصل در انسان یا خصوص فرد ثقة آن است که در رأی و حدس و اعتقادش بر صواب باشد.

ثانيا: پس از آنکه ثابت شد ادله حجیت خبر دلالت نمی‌کند بر آنکه ناقل در رأی و حدسش بر صواب است، می‌گوییم: اگر آنچه نقل‌کننده اجماع بدان خبر می‌دهد در نظر کسی که برای او نقل می‌شود [- منقول الیه] مستلزم حکم صادر از معصوم باشد- هر چند در نظر نقل‌کننده مستلزم آن نباشد- آیا چنین موردی نیز مشمول ادله حجیت خبر نخواهد بود؟

حق آن است که این مورد شایسته است که مشمول این ادله قرار گیرد. زیرا پذیرش آن در این صورت از جهت تصدیق ناقل در رأیش نمی‌باشد، و چه بسا ناقل چنین استلزامی را نپذیرد، بلکه پذیرش آن فقط از جهت تصدیق وی در نقلش است، زیرا چون آنچه

نقل شده- یعنی اجماع- در نظر کسی که برای وی نقل شده، مستلزم حکم صادر از معصوم است، اخذ به آن و بنا گذاشتن بر درستی نقل آن مستلزم بنا گذاشتن بر صدور حکم می‌باشد. از این رو تعبد به آن بدین لحاظ صحیح می‌باشد. بلکه خبر دادن از فتوای فقها در نظر کسی که این خبر برایش نقل شده ملزوم خبر دادن از رأی معصوم است. و در این هنگام این خبر دوم که لازمه خبر اول است، مشمول ادله حجیت خبر می‌باشد. به ویژه هنگامی که در نظر ناقل نیز مستلزم آن باشد. و بعد از این امر دیگر نیازی نداریم شمول ادله حجیت را نسبت به خبر اول (ملزوم) به لحاظ آنکه مستلزم حکم است، درست کنیم. یعنی خبر دادن از اجماع به دلالت التزامی بر صدور حکم از معصوم دلالت می‌کند، ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۸

المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الالتزامي و هو الاخبار عن صدور الحكم حجة مشمولاً لأدلة حجية الخبر، و ان لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجة مشمولاً لها، لان الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقيه من ناحية الحجية و ان كانت تابعة لها ثبوتاً إذ لا دلالة التزامية الا مع فرض الدلالة المطابقيه و لكن لا تلازم بينهما في الحجية. و إذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك ان الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، و بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلا يكون حجة، لما تقدم ان أدلة خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل في نظره و رأيه. و لعله إلى هذا التفصيل يرمي الشيخ الأعظم قدس سره في تفصيله الذي أشرنا إليه سابقاً.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۹

و در نتیجه از جهت مدلول التزامی خود، که خبر دادن از صدور حکم است، حجت و مشمول ادله حجیت خبر می‌باشد، اگرچه از جهت مدلول مطابقی حجت و مشمول ادله حجیت نباشد؛ زیرا دلالت التزامی از جهت حجیت، تابع دلالت مطابقی نیست، هر چند در تحقق و ثبوت تابع آن می‌باشد، زیرا جز با فرض دلالت مطابقی، دلالت التزامی وجود ندارد، لکن تلازمی در حجیت میان آن دو برقرار نیست.

حال که آنچه شرح دادیم روشن شد، برای شما آشکار می‌شود که بهتر است در اجماع منقول تفصیل دهیم میان اجماعی که در نظر شخص منقول الیه اگر خودش آن را بدست آورده بود، کاشف از حکم شرعی است که در این صورت حجت می‌باشد، و اجماعی که تنها در نظر ناقل حجت است نه کسی که برایش نقل شده، که در این صورت حجت نخواهد بود، زیرا همان گونه که گذشت، ادله خبر واحد بر تصدیق کردن رأی و نظر ناقل دلالت نمی‌کند. و شاید جناب شیخ اعظم در تفصیل خویش که قبلاً بدان اشاره کردیم، به همین تفصیل توجه دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۰

الباب الرابع الدليل العقلي قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجية العقل، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي و بيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة. و قد حصرناها هناك في قسمين رئيسين؛ الأول: حكم العقل بالحسن و القبح و هو قسم المستقلات العقلية، و الثاني: حكمه بالملازمة بين حكم الشرع و حكم آخر، و هو قسم غير المستقلات العقلية. و وعدنا هناك بيان وجه حجية الدليل العقلي، و الآن قد حل الوفاء بالوعد، و لكن قبل بيان وجه الحجية لا بد من الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها و بيان وجه حصرها و تعيينها فيما ذكرناه، فنقول: ان علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها الدليل العقلي، بينما ان بعض

علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة، القياس و نحوه على اختلاف آرائهم. و من هنا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۱

باب چهارم دلیل عقلی

اشاره

در جزء دوم به تفصیل از ملازمات عقلی بحث شد، تا صغریات حجیت عقل مشخص گردد، یعنی قضایای عقلیه‌ای که توسط آنها به حکم شرعی می‌رسیم، معین شود و دلیل عقلی که حجت می‌باشد، بیان گردد.

در آنجا ما این ادله را منحصر در دو قسم اصلی دانستیم: نخست: حکم عقل به حسن و قبح، که قسم مستقلات عقلی است؛ و دوم: حکم عقل به ملازمه میان حکم شرع و حکمی دیگر، که قسم غیر مستقلات عقلی است.

در آنجا وعده دادیم که در آینده وجه حجیت دلیل عقلی را بیان کنیم، و اینک زمان وفای به آن عهد فرارسیده است، اما پیش از بیان وجه حجیت آن، باید با روشی تازه به بحث از آن قضایای عقلی بازگردیم، تا آرای گوناگون را درباره آنها و نیز این را که چرا این ادله منحصر در مواردی هستند که ما ذکر کردیم، بیان کنیم. پس می‌گوییم:

علمای اصولی ما از متقدمین، ادله احکام شرعی را منحصر در چهار دلیل معروف می‌دانستند، که چهارمین آنها دلیل عقلی است، درحالی که برخی از علمای اهل سنت بر آن چهار دلیل، قیاس و مانند آن را، با اختلاف آرای که دارند، نیز افزودند. از اینجا دانسته می‌شود

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۲

نعرف ان المراد من الدلیل العقلی ما لا یشمل مثل القیاس، فمن ظن من الأخباریین فی الاصولیین انهم یریدون منه ما یشمل القیاس لیس فی موضعه، و هو ظن تأباه تصریحاتهم فی عدم الاعتبار بالقیاس و نحوه.

و مع ذلك فانه لم يظهر لی بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدلیل العقلی، حتی ان الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسره بما لا يصلح ان يكون دليلا فی قبال الكتاب و السنة.

و أقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفید (المتوفى سنة ۴۱۳ هـ. ق) فی رسالته الاصولیة التي لخصها الشيخ الكراچکی [۱۱۱]، فانه لم يذكر الدلیل العقلی من جملة أدلة الأحكام، و انما ذكر ان اصول الأحكام ثلاثة: الكتاب و السنة النبویة و أقوال الائمة عليهم السّلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة إلى ما فی هذه الاصول ثلاثة: اللسان، و الأخبار، و أولها العقل، و قال عنه: «و هو سبیل إلى معرفة حجیة القرآن و دلائل الأخبار». و هذا التصريح كما ترى أجنبي عما نحن فی صدده.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسی (المتوفى سنة ۴۶۰ هـ. ق) فی كتابه العدة الذي هو أول كتاب مبسوط فی الاصول، فلم يصرح بالدلیل العقلی فضلا عن ان يشرحه أو يفرد له بحثا. و كل ما جاء فيه فی آخر فصل منه انه بعد ان قسم المعلومات إلى ضروریة و مكتسبة و المكتسب إلى عقلی و سمعی ذكر من جملة أمثلة الضروری العلم بوجوب رد الودیعة و شكر المنعم و قبح الظلم و الكذب، ثم ذكر فی معرض كلامه ان القتل و الظلم معلوم بالعقل قبحه و یرید من قبحه تحريمه. و ذكر أيضا ان الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل یعلم كونها أدلة و لا مدخل للشرع فی ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۳

که مقصود از دلیل عقلی چیزی است که شامل اموری مثل قیاس نمی‌شود. بنابراین، کسانی از اخباریون که گمان بردند مقصود

اصوليون از دليل عقلي، اعم از قياس است، گمانشان بجا نيست؛ و تصريحات ايشان در معتبر نبودن قياس و مانند آن، اين گمان را نفی می‌کند. با اين همه، به‌طور مشخص و مضبوط برای من روشن نيست علمای متقدم ما مقصودشان از دليل عقلي چه بوده است، تا آنجا که بسياری از ايشان آن را در شمار ادله نياورده‌اند، يا آن را تبیین و تفسير نکرده و يا اگر کرده آنچه گفته صلاحيت آن را ندارد که دليلی در کنار کتاب و سنت بشمار آيد.

قدیمی‌ترین عبارتی که در اين باره يافته‌ايم متعلق به شيخ مفيد (متوفا در سال ۴۱۳ ه. ق) است، در رساله اصولی‌اش که آن را شيخ کراجکی تلخیص کرده است. ايشان دليل عقلي را از جمله ادله احکام نمی‌شمارد، بلکه بيان کرده است که اصول احکام سه‌تاست: کتاب، سنت نبوی و اقوال ائمه عليهم السلام؛ آنگاه ذکر کرده است که راههایی که ما را به اين اصول می‌رساند نیز سه‌تاست: لسان، اخبار، و اولين آنها عقل. و درباره عقل گفته است:

«و آن راهی است به معرفت حجيت قرآن و دلائل اخبار.» و اين بيان صريح چنان که ملاحظه می‌کنيد، با آنچه ما در صددش هستيم بی‌ارتباط است.

سپس نوبت به شاگرد وی جناب شيخ طوسی (متوفا در سال ۴۶۰ ه. ق) در کتاب عده‌اش می‌رسد که نخستين کتاب مبسوط در علم اصول است. ايشان اصلاً دليل عقلي را ذکر نکرده است، چه رسد به آنکه آن را شرح کند و يا بحث خاصی را به آن اختصاص دهد. تمام آنچه در اين کتاب، در پايان فصلي از آن، آمده آن است که وی پس از آنکه معلومات را به دو قسم ضروری و مکتسب، و معلومات مکتسب را به دو قسم عقلي و سمعی تقسيم می‌کند، از جمله مثالهای ضروری را علم به وجوب ردّ ودیعه و شکر منعم و قبح ظلم و کذب برمی‌شمارد. آنگاه در ضمن کلام خود بيان می‌کند که قبیح بودن قتل و ظلم توسط عقل دانسته می‌شود و مقصودش از قبیح بودن، تحریم آن است. همچنين بيان کرده است که ما توسط عقل ادله موجب علم را باز می‌شناسيم، و شرع نقشی در اين باره ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۴

و أول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلي، الشيخ ابن إدريس (المتوفى ۵۹۸ ه. ق)، فقال في السرائر: «فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب و السنة و الإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها» [۱۱۲]. و لكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتي المحقق الحلبي (المتوفى ۶۷۶ ه. ق)، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه المعتبر [۱۱۳] بما ملخصه:

و اما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، و هو ثلاثة: لحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب، و ثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه و يحصره في وجوه الحسن و القبح، بما لا يخلو من المناقشة في أمثله.

و يزيد عليه الشهيد الأول (المتوفى ۷۸۶ ه. ق) في مقدمة كتابه الذكري، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، و ثلاثة اخرى و هي: مقدمة الواجب، و مسألة الضد، و أصل الإباحة في المنافع و الحرمة في المضار. و يجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق و أربعة اخرى و هي:

البراءة الاصلية؛ و ما دليل عليه، و الأخذ بالأقل عند التردد بينه و بين الأكثر، و الاستصحاب.

و هكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتداوله، مثل المعالم و الرسائل و الكفاية، لم تبحث هذا الموضوع و لم تعرف الدليل العقلي. و لم تذكر مصاديقه، الا اشارت عابرة في ثنايا الكلام.

و من تصريحات المحقق و الشهيد الأول، يظهر انه لم تتجّل فكرة الدليل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۵

نخستين کسی از اصوليون را که دیده‌ام به دليل عقلي تصريح کرده است، جناب شيخ ابن ادريس (متوفای ۵۹۸ ه. ق) است، که در

سراثر آورده: «هرگاه آن سه - یعنی کتاب و سنت و اجماع - نبود، تکیه‌گاه نزد محققان تمسک به دلیل عقل در مسئله است.» اما ایشان مقصود از دلیل عقلی را بیان نکرده است.

پس از ایشان محقق حلی (متوفای ۶۷۶ ه. ق) می‌آید، و مقصود از دلیل عقلی را شرح می‌دهد. ایشان در کتاب معتبر بیانی دارد که خلاصه‌اش چنین است:

و اما دلیل عقلی بر دو قسم است: یکی آنچه متوقف بر خطاب است، و آن سه امر است: لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب؛ و دوم آنچه عقل به تنهایی بر آن دلالت دارد، و محقق آن را منحصر در وجوه حسن و قبح می‌داند، و مثالهایی می‌آورد که خالی از مناقشه نیست.

شهید اول (متوفای ۷۸۶ ه. ق) در مقدمه کتاب ذکری، بر آن می‌افزاید و قسم نخست را علاوه بر انواع سه‌گانه‌ای که محقق ذکر کرده است، مشتمل بر سه قسم دیگر می‌داند، که عبارتند از: مقدمه واجب، مسأله ضدّ و اصل اباحه در منافع و حرمت در مضارّ. و قسم دوم را علاوه بر آنچه محقق ذکر کرده مشتمل بر چهار امر دیگر می‌داند، که عبارتند از:

برائت اصلی، آنچه دلیلی بر آن نیست، اخذ به مقدار اقلّ هنگام دوران بین اقلّ و اکثر، و استصحاب.

جمع دیگری از نویسندگان نیز همین شیوه را در پیش گرفته‌اند، و این در حالی است که کتابهای درسی رایج، مانند معالم و رسائل و کفایه، درباره این موضوع بحث نکرده‌اند و دلیل عقلی را معرّفی نکرده و مصادیق آن را نگفته‌اند مگر اشاره‌هایی گذرا در لابلای کلام.

از تصریحات محقق و شهید اول روشن می‌شود که اندیشه دلیل عقلی در آن زمانها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۶

العقلی فی تلك العصور، فوسعوا فی مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظیة مثل لحن الخطاب، و هو ان تدل قرینة عقلیة علی حذف لفظ، و فحوی الخطاب، و یعنون به مفهوم الموافقة، و دلیل الخطاب و یعنون به مفهوم المخالفة. و هذه كلها تدخل فی حجیة الظهور، و لا علاقة لها بدلیل العقل المقابل للكتاب و السنة.

و كذلك الاستصحاب، فانه أصل عملی قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون فی مقابل دلیل العقل.

و الغریب فی الأمر انه حتى مثل المحقق القمی (المتوفی سنة ۱۲۳۱ ه. ق) نسق علی مثل هذا التفسیر لدلیل العقل فادخل فیة الظواهر مثل المفاهیم، بینما هو نفسه عرفه بأنه «حکم عقلی یوصل به إلى الحکم الشرعی و ینتقل من العلم بالحکم العقلی إلى العلم بالحکم الشرعی» [۱۱۴].

و أحسن من رأیته قد بحث الموضوع بحثا مفیدا معاصره العلامة السید محسن الكاظمی فی كتابه المحصول، و كذلك تلمیذه المحقق صاحب الحاشیة علی المعالم الشیخ محمد تقی الاصفهانی الذی نسج علی منواله، و ان كان فیما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها و مناقشتها هنا.

و علی کل حال، فان إدخال المفاهیم و الاستصحاب و نحوها فی مصادیق الدلیل العقلی لا یناسب جعله دلیلا فی مقابل الكتاب و السنة، و لا یناسب تعریفه بأنه ما ینتقل من العلم بالحکم العقلی إلى العلم بالحکم الشرعی.

و بسبب عدم وضوح المقصود من الدلیل العقلی اتحنی الأخباریون باللائمة علی الاصولیین إذ یأخذون بالعقل حجة علی الحکم الشرعی، و لكنهم أنفسهم أیضا لم یتضح مقصودهم فی التزهید بالعقل، و هل تراهم یحکمون بغير عقولهم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۷

هنوز وضوح نیافته بود؛ از این رو گاه چنان در مفهوم آن توسعه می‌دهند که اموری چون ظواهر لفظی را نیز شامل می‌شود؛ مانند

لحن خطاب که عبارت است از آنکه قرینه عقلی دلالت کند بر حذف لفظی، و یا فحوای خطاب، که مقصودشان از آن مفهوم موافقت است، و دلیل خطاب، که مرادشان مفهوم مخالفت می‌باشد.

این‌ها همگی در حجیت ظهور داخل است، و با دلیل عقل، که در برابر کتاب و سنت است، ارتباطی ندارد.

همچنین استصحاب، یک اصل عملی مستقل است، چنان‌که متقدمین از آن در برابر دلیل عقل بحث کرده‌اند.

آنچه در اینجا مایه شگفتی است آن است که حتی کسی مثل محقق قمی (متوفای سال ۱۲۳۱ ه. ق) در تفسیر دلیل عقلی به همین ترتیب حرکت کرده است، و ظواهری مانند مفاهیم را در آن داخل دانسته است، درحالی‌که او خودش در تعریف آن می‌گوید:

«حکمی عقلی است که ما را به حکم شرعی می‌رساند و از علم به حکم عقلی به علم به حکم شرعی منتقل می‌شویم.»

بهترین کسی را که دیده‌ایم در این موضوع بحثی مفید ارائه کرده، معاصر وی، علامه سید محسن کاظمی در کتاب محصول است، و نیز شاگرد محقق وی، نویسنده حاشیه بر معالم، جناب شیخ محمد تقی اصفهانی که بر شیوه وی گام برداشته است، هرچند در آنچه بیان کرده ملاحظاتی وارد است که اینجا مجالی برای ذکرش نیست.

در هر حال، مفاهیم و استصحاب و مانند آنها را از مصادیق دلیل عقلی بشمار آوردن با اینکه آن را دلیلی در برابر کتاب و سنت قرار دهیم تناسبی ندارد، و نیز با تعریف آن به اینکه «چیزی است که از علم به حکم عقلی به علم به حکم شرعی منتقل می‌شود» سازگار نیست.

همین واضح نبودن مراد از دلیل عقلی موجب گشته که اخباریون به سرزنش اصولیون که عقل را حجت بر حکم شرعی می‌شمارند، پردازند؛ لکن برای خود اخباریون نیز مقصودشان از پرهیز دادن از عقل روشن نیست. آیا به نظر شما اینان در پرهیز دادن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۸

فی الترهید بالعقول؟

و يتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدّث البحراني في حدائقه، و هذا نص عبارته: «المقام الثالث في دليل العقل. و فسرره بعض بالبراءة و الاستصحاب. و آخرون قصره على الثاني. و ثالث فسرره بلحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب. و رابع بعد البراءة الاصلية و الاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب و استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، و الدلالة الالتزامية» [۱۱۵]. ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. و لم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن و القبح، بينما ان حكم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلا هو خصوص التلازم بين الحكمين و حكم العقل في الحسن و القبح. و ما نقله من الأقوال لم يكن دقيقا كما سبق بيان بعضها.

*** و كيفما كان، فالذي يصلح ان يكون مرادا الدليل العقلي المقابل للكتاب و السنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. و عبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعي بالحكم الشرعي. و قد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين.

و هذا أمر طبيعي، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلا للكتاب و السنة لا بد الا يعتبر حجة الا إذا كان موجبا للقطع الذي هو حجة بذاته. فلذلك لا يصح ان يكون شاملا للظنون و ما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.

و لكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا، و قد وقع خلط و خبط عظيمان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۹

از عقل جز به عقلشان حکم کرده‌اند؟

از آنچه شیخ محدث بحرانی در حدائق گفته به خوبی برای ما روشن می‌شود که مقصود از دلیل عقلی برای ایشان روشن نبوده

است. عین عبارت وی چنین است: «مقام سوم در دلیل عقل است. بعضی آن را به برائت و استصحاب تفسیر کرده‌اند، و بعضی آن را منحصر به استصحاب دانسته‌اند. گروه سومی آن را به لحن خطاب و فحوای خطاب و دلیل خطاب تفسیر کرده‌اند، و گروه چهارمی پس از برائت اصلی و استصحاب آن را به تلازم میان دو حکم تفسیر کرده‌اند، که مقدمه واجب و استلزام امر به شیء نسبت به نهی از ضد خاص آن و دلالت التزامی را دربر می‌گیرد.» آنگاه در ضمن چند مطلب از یک‌یک آنها بحث کرد، جز از تلازم میان دو حکم که درباره آن سخنی نگفت. و در میان اقوالی که مطرح کرد، حکم عقل در مسأله حسن و قبح را نیاورد، در حالی که حکم عقل مورد نظر که شایسته است دلیل قرار داده شود خصوص تلازم میان دو حکم و حکم عقل در حسن و قبح است. و نیز اقوالی که نقل کرد دقیق نیست، چنان‌که بیان برخی از آنها گذشت.

در هر حال، آنچه صلاحیت دارد که مراد از دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد، عبارت است از: «هر حکمی برای عقل که موجب قطع به حکم شرعی شود.» و به عبارت دیگر: «هر قضیه‌ای عقلی که توسط آن به علم قطعی به حکم شرعی برسیم.» و جماعتی از محققین متأخر بدین معنا تصریح کرده‌اند.

و این یک امر طبیعی است، زیرا اگر دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد باید تنها در صورتی حجت به شمار آید که موجب قطع، که بذاته حجت است، شود. از این رو، ظنون و مقدماتی عقلی را که صلاحیت برای قطع به حکم ندارند، شامل نمی‌گردد.

اما این تعریف به این مقدار همچنان مبهم است، و اشتباه زیادی در فهم آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۰

فی فهم هذا الأمر. و لأجل ان ترفع جميع الشكوك و المغالطات و الأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

۱- انه قد تقدم [۱۱۶]، ان العقل ينقسم إلى عقل نظري و عقل عملي. و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك:

فالمراد من «العقل النظري»: إدراك ما ينبغى ان يعلم، أى إدراك الامور التى لها واقع، و المراد من «العقل العملي»: إدراك ما ينبغى ان يعمل، أى حكمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أو لا ينبغى فعله.

۲- انه ما المراد من العقل الذى نقول انه حجة من هذين القسمين؟

- ان كان المراد «العقل النظري» فلا يمكن ان يستقل بادراك الأحكام الشرعية ابتداء، أى لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. و السر فى ذلك واضح، لان أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان أحكام الله ليست من القضايا الأولية و ليست مما تنالها المشاهدة بالبصر و نحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، و ليست أيضا مما تنالها التجربة و الحدس. و إذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! و شأنها فى ذلك شأن سائر المجعولات التى يضعها البشر كاللغات و الخطوط و الرموز و نحوها. و كذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لا- يمكن العلم بها الا- من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها اسرار

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۱

صورت گرفته است. ما برای آنکه همه تردیدها و مغالطات و اوهام برطرف شود، ناگزیریم مطلب را تا اندازه‌ای مبسوط بیان کنیم تا چنان‌که گفته‌اند، نقطه‌ها روی حرف خود قرار داده شوند. پس می‌گوییم:

۱- گذشت که عقل تقسیم می‌شود به عقل نظری و عقلی عملی. این تقسیم به اعتبار متعلق ادراک است.

عقل نظری عبارت است از: ادراک آنچه شایسته است دانسته شود، یعنی ادراک اموری که دارای واقع است. و عقل عملی عبارت

است از: ادراک آنچه شایسته است عمل شود، یعنی حکم عقل به اینکه این فعل، شایسته است انجام شود، یا شایسته نیست انجام شود.

۲- مقصود از عقلی که می‌گوییم حجت است کدامیک از این دو قسم است؟

اگر مراد عقل نظری باشد، عقل نظری نمی‌تواند ابتداء و مستقلا احکام شرعی را ادراک کند، یعنی عقل بدون استمداد از ملازمه، راهی ندارد که بداند فلان فعل نزد شارع بهمان حکم را دارد. سرّ آن نیز روشن است؛ چون احکام خدا توقیفی است، و لذا جز از طریق شنیدن از ابلاغ‌کننده احکام که از جانب خداوند برای تبلیغ و رساندن احکام منصوب شده است، راهی برای دانستن آن وجود ندارد. زیرا روشن است که احکام خدا از بدیهیات اولیه نیست، و نیز از قضایایی نیست که با چشم یا دیگر حواس ظاهری و بلکه باطنی مشاهده و دریافت شود، و نیز تجربه و حدس بدان نائل نمی‌گردد. و چون چنین است چگونه می‌توان از راهی جز شنیدن از ابلاغ‌کننده آن، بدان آگاهی یافت؟ حال احکام در این خصوص، حال دیگر امور جعلی و قراردادی است که بشر آنها را وضع می‌کند، همچون لغات، خطوط، رمزها و امثال آن.

ملاکهای احکام نیز، مانند خود احکام، تنها از طریق شنیدن از ابلاغ‌کننده احکام قابل دستیابی و شناخته شدن است، زیرا ما قاعده مضبوطی در اختیار نداریم که توسط آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۲

أحكام الله و ملاکاتها التي انيطت بها الأحكام عنده [۱۱۷] و الظن لا يغني عن الحق شيئا.

و علی هذا، فمن نفى حجية العقل، و قال: ان الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول - فهو علی حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، و هو نفى استقلال العقل النظري من إدراك الأحكام و ملاکاتها. و لعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول و جماعة من الأخباريين، و لكن خانه التعبير عن مقصوده. و إذا كان هذا مرادهم، فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

- اننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا - و بين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الاجزاء و مقدمة الواجب و نحوهما، و كحكمه باستحالة التكليف بلا - بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، و كحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليه حكم الأهم عند الله، و كحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحموده.

فان هذه الملازمات و أمثالها امور حقیقیه واقعیه یدرکها العقل النظري بالبدهاه أو بالكسب، لكونها من الأوليات و الفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

و إذا قطع العقل بالملازمة - و المفروض انه قاطع بثبوت الملزوم - فانه لا بد ان يقطع بثبوت اللازم و هو - أي اللازم - حكم الشارع. و مع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجية كل حجة كما سبق بيانه [۱۱۸].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۳

اسرار احکام خدا و ملاکهای را که احکام نزد شارع منوط به آنهاست، بشناسیم، و ظنّ نیز هیچ از حق بی‌نیاز نمی‌کند. بنابراین، کسی که حجیت عقل را نفی می‌کند، و می‌گوید: احکام اموری شنیدنی است و توسط عقلها دانسته نمی‌شود، بر حق است اگر مقصودش همین باشد که ما اشاره کردیم، یعنی نفی استقلال عقل نظری از ادراک احکام و ملاکهای آن. و شاید برخی از کسانی که ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع را منکرند، مقصودشان همین معنا باشد، مانند صاحب فصول و جماعتی از اخباریون، لکن تعبیر ایشان وافی به مقصودشان نیست.

و اگر مرادشان این معنا باشد، با آنچه ما در صدد آن هستیم- یعنی اینکه دلیل عقلی حجتی باشد که توسط آن به حکم شرعی برسیم- بی‌ارتباط است.

مقصود ما از دلیل عقلی، حکم عقل نظری است به ملازمه میان حکمی که شرعا یا عقلا ثابت است و حکم شرعی دیگر، مانند حکمش به ملازمه در مسأله اجزاء و مقدمه واجب و مانند آن، و حکمش به محال بودن تکلیف بدون بیان که لازمه‌اش حکم شارع به برائت است، و حکمش به مقدم ساختن هم در مورد تراحم میان دو حکم که از آن فعلی بودن حکم اهم نزد خداوند نتیجه گرفته می‌شود، و حکمش به وجوب مطابقت حکم خدا با آنچه عقلا در آراء محموده به آن حکم کرده‌اند. این ملازمات و مانند آنها اموری حقیقی و واقعی است که عقل نظری آنها را به‌طور بدیهی یا با اکتساب ادراک می‌کند، چون یا از اولیات و فطریاتی است که در قیاسهایش همراهش است، و یا به آنها منتهی می‌شود، و در نتیجه، عقل به نحو یقینی بدان علم می‌یابد.

و چون عقل به ملازمه قطع یافت- و فرض آن است که به ثبوت ملزوم نیز قطع دارد- ناگزیر به ثبوت لازم نیز قطع می‌یابد، و لازم همان حکم شارع است. و با حصول قطع، [دیگر مجالی برای تردید نمی‌ماند، زیرا] قطع حجتی است که نهی از آن محال است، بلکه چنان که بیانش گذشت، حجیت هر حجتی به آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۴

و علیه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها إلى صغريات يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. و لا أظن أحدا بعد التوجه إليها و الالتفات إلى حقيقتها يستطيع انكارها الا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات. و لا أظن ان هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين و غيرهم، و ان أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث.

و إذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري و عدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء و ما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف و سبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم إذا نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع و حجيته، قائلا: ان أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، و غفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداء و بالاستقلال، و لا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم و هو الحكم.

*** ۳- هذا كله إذا اريد من العقل، «العقل النظري». و اما لو اريد به «العقل العملي»، فكذلك لا يمكن ان يستقل في إدراك ان هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لان هذا الإدراك وظيفه العقل النظري، باعتبار ان كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي من الامور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، و انما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بادراك ان هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبتته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعني ان العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۵

بنابراین، این ملازمات عقلی کبراهای قضایای عقلی است که با ضمیمه کردن آن به صغراهاشان، به حکم شرعی می‌رسیم. و گمان ندارم احدی پس از توجه به آن و توجه به حقیقت آن بتواند انکارش کند، مگر سوفسطائی‌ها که اعتماد به هر نوع معرفتی حتی محسوسات را منکرند.

حال که این را دانستید، پی می‌برید اشتباه در فهم مقصود از ادراک عقل نظری و تفکیک نکردن میان احکامی که عقل آنها را ابتداء درک می‌کند و احکامی که آنها را از راه ملازمه ادراک می‌کند، سبب گرفتار شدن در این اختلاف و عامل مغالطه‌ای است

که برخی در آن واقع شده‌اند، آنگاه که مطلقاً ادراک حکم شرعی توسط عقل و حجت بودن این ادراک را نفی کرد و گفت: «احکام خدا توفیقی است، و عقول را در آن راهی نیست.» او از این نکته غافل شد که این استدلال فقط برای نفی ادراک ابتدائی و استقلالی حکم توسط عقل، صلاحیت دارد، نه برای نفی ادراک ملازمه توسط عقل که علم به ثبوت لازم را، که همان حکم است، در پی دارد.

*** ۳- این همه در صورتی است که مقصود از عقل، عقل نظری باشد؛ اما اگر مقصود از آن عقل عملی باشد، همچنان نمی‌تواند مستقلاً ادراک کند که انجام فلان کار از نظر شارع شایسته است یا شایسته نیست، بلکه این امر بی‌معناست، زیرا چنین ادراکی وظیفه عقل نظری است، به اعتبار آنکه شایسته بودن یا نبودن انجام کاری از نظر خصوص شارع، از امور واقعی‌ای است که با عقل نظری ادراک می‌شود نه با عقل عملی، و تنها وظیفه‌ای که عقل عملی دارد آن است که مستقلاً ادراک کند که این فعل فی‌نفسه با قطع نظر از نسبتش به شارع مقدس یا هر حاکم دیگری، انجامش شایسته است یا ناشایسته، یعنی عقل عملی خودش درباره فعل حکم می‌کند، نه آنکه حکم حاکم دیگری را حکایت کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۶

و إذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقبيه، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشارع و قد لا يحكم. و لا يحكم بالملازمة الا في خصوص مورد مسألة التحسين و التقبيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحموده و التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

و حينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة، يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحموده التي يدرکها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدرکها العقل النظري يحصل للعقل النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لأنه حينئذ يقطع باللازم و هو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم و الملازمة. و من هنا قلنا سابقاً: ان المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقبيح العقليين، لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة [۱۱۹].

وجه حجیه العقل ۴- إذا عرفت ما شرحناه، و هو ان العقل النظري يقطع باللازم، أعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، و بعد فرض قطعه بالملازمة نشرع في بيان وجه حجیه العقل، فنقول: لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى ان الدليل العقلي ما أوجب القطع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۷

و هرگاه برای عقل عملی چنین ادراکی حاصل شود، عقل نظری در پیش می‌آید، و گاهی به ملازمه میان حکم عقل عملی و حکم شارع حکم می‌کند و گاهی حکم نمی‌کند.

و تنها در خصوص مسأله تحسین و تقبیح عقلی - یعنی خصوص قضایای مشهوره که آراء محموده نامیده می‌شود و آراء همه عقلا از آن جهت که عقلایند بر آن توافق دارد - عقل حکم به ملازمه می‌کند.

در این هنگام پس از حکم عقل نظری به ملازمه، حکم شارع به نحو قطعی معلوم می‌گردد، چون با ضمیمه کردن مقدمه عقلی مشهور که از آراء محموده است و عقل عملی آن را ادراک می‌کند به مقدمه‌ای که متضمن حکم به ملازمه است و عقل نظری آن را ادراک می‌کند، برای عقل نظری علم حاصل می‌شود به اینکه شارع این حکم را دارد، زیرا در این هنگام، پس از فرض قطع به ملزوم و ملازمه، قطع به لازم، یعنی حکم، حاصل می‌شود.

بدین جهت بود که پیش از این گفتیم: مستقلات عقلی منحصر در یک مسئله است، و آن مسئله تحسین و تقبیح عقلی است، زیرا

شارع فقط در این مورد با حکم عقل عملی مشارکت دارد، یعنی عقل نظری تنها در همین مورد حکم به ملازمه می‌کند.

وجه حجیت عقل

۴- حال که آنچه را توضیح دادیم دانستید- یعنی این را که عقل نظری پس از حصول قطع به ثبوت ملزوم، که حکم شرع و یا حکم عقل است، و پس از فرض قطع وی به ملازمه، قطع به لازم، یعنی حکم شارع، می‌یابد- بیان وجه حجیت عقل را آغاز می‌کنیم و گوییم:

در بحث پیشین به اینجا رسیدیم که دلیل عقلی چیزی است که موجب قطع به

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۸

بحکم الشارع، و إذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فانه تنتهي إليه حجة كل حجة، لانه هو حجة بذاته. و لا يعقل سلخ الحجة عنه.

و هل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ و هل يثبت التوحيد و النبوة الا بالعقل؟

و إذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ و كيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا و اعتقاداتها؟ و هل العقل إلا ما عبد به الرحمن؟ و هل يعبد الديان إلا به؟

ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. و نحن انما نتكلم في حجة العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. و قد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فاثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية، و نفينا بعضا آخر في مثل مقدمه الواجب و مسأله الضد. اما بعد ثبوت الملازمة و ثبوت الملزوم فأى معنى للشك في حجة العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، و هو حكم الشارع.

و لكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين في هذا الموضوع، فلا بد من تجليلته لكشف المغالطة، فنقول:

قد أشرنا في المقصد الثاني إلى هذا النزاع [۱۲۰]، و قلنا: ان مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، و ذلك حسب اختلاف عباراتهم: الأولى- في إمكان ان ينفي الشارع حجة هذا القطع. و قد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجة القطع الذاتية من هذا الجزء فارجع إليه، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۹

حکم شارع شود. و چون چنین است حجتی پس از قطع نیست، چرا که حجیت هر حجتی به آن می‌رسد، چرا که قطع ذاتا حجت است، و جدا شدن حجیت از آن نامعقول است.

آیا شریعت جز به عقل ثابت می‌شود؟ و آیا توحید و نبوت جز به عقل ثابت می‌شود؟

ما در صورتی که خود را از حکم عقل جدا کنیم چگونه رسالتی را تصدیق توانیم کرد؟ و چگونه به شریعتی ایمان خواهیم آورد؟ بلکه چگونه به خود و باورهایمان ایمان بیاوریم؟ و آیا عقل جز آنچه خدای رحمان بدان پرستش می‌شود است؟ و آیا خداوند دین جز به آن پرستیده می‌شود؟

تشکیک در حکم عقل سفسطه‌ای است که بالاتر از آن سفسطه‌ای نباشد. آری، تمام آنچه می‌توان در آن تردید کرد، صغرهاست، یعنی ثبوت ملازمات در مستقلات عقلی یا در غیر مستقلات عقلی. و سخن ما درباره حجیت عقل برای اثبات حکم شرعی پس از ثبوت آن ملازمات است. در جزء دوم، ما موارد فراوانی از آن ملازمات را شرح دادیم و بعضی از آنها را- در مثل مستقلات عقلی-

اثبات کردیم و بعضی دیگر را- در مثل مقدمه واجب و مسئله ضدّ- نفی کردیم. اما پس از ثبوت ملازمه و ثبوت ملزوم، شک در حجیت عقل و یا شک در ثبوت لازم، یعنی حکم شارع، چه معنایی خواهد داشت؟! لکن با همه این‌ها بعضی از اخباریون در این موضوع تردید کرده‌اند. از این رو، باید آن را روشن کنیم تا مغالطه معلوم شود. پس می‌گوییم:

در مقصد دوم به این نزاع اشاره کردیم و گفتیم: این نزاع، با توجه به اختلاف عبارات ایشان، به سه جهت بازمی‌گردد: نخست: در امکان اینکه شارع حجیت این قطع را نفی کند. با توجه به آنچه در شرح ذاتی بودن حجیت قطع در این جزء بیان کردیم، حق مطلب در اینجا روشن می‌شود، پس به آن بحث مراجعه کنید، تا بدانید نهی از پیروی قطع محال است. ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۰

الثانیة- بعد فرض امکان نهی الشارع عن حجية القطع، هل نهی الشارع عن الأخذ بحکم العقل؟ و قد ادعی ذلک جمله من الأخباریین الذین وصل إلینا کلامهم مدعین ان الحکم الشرعی لا یتنجز و لا یجوز الأخذ به الا إذا ثبت من طریق الكتاب و السنّة. أقول: و مردّ هذه الدعوی فی الحقیقه إلى دعوی تقييد الأحكام الشرعیة بالعلم بها من طریق الكتاب و السنّة. و هذا خیر ما یوجه به کلامهم و لکن قد سبق الکلام مفصلا فی مسألة اشتراك الأحكام بین العالم و الجاهل من هذا الجزء فقلنا: انه يستحيل تعلق الأحكام علی العلم بها مطلقا، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، و هذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفی حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك.

و اما ما ورد عن آل البيت عليهم السّلام من نحو قولهم: «ان دين الله لا- يصاب بالعقول» فقد ورد في قبالة مثل قولهم: «ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسول و الانبياء و الائمة عليهم السلام و اما الباطنة فالعقول» [۱۲۱]. و الحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام و مداركها، في قبال الاعتماد على القياس و الاستحسان، لأنها واردة في هذا المقام، أي ان الأحكام و مدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. و هو حق كما شرحناه سابقا. و من المعلوم ان مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى ان للعقل ان يدرك الأحكام مستقلا و يدرك ملاكاتها، و مقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۱

دوم: پس از فرض امکان نهی شارع از حجیت قطع، آیا شارع از پذیرش حکم عقل نهی کرده است؟ گروهی از اخباریون که کلامشان به ما رسیده ادعا کرده‌اند که حکم شرعی تنها در صورتی منجز می‌گردد و می‌توان آن را پذیرفت که از طریق کتاب و سنّت ثابت شده باشد.

ما می‌گوییم: بازگشت این ادعا در حقیقت به این ادعاست که احکام شرعی مقید است به آگاهی از آنها از طریق کتاب و سنّت. این بهترین توجیه برای کلام ایشان است، لکن در مسأله اشتراک احکام میان عالم و جاهل در همین جزء به تفصیل در این باره بحث کردیم، و گفتیم مطلقا محال است که احکام معلق و مشروط به علم به آنها باشد، چه رسد به آنکه مقید باشد به علم حاصل از یک سبب خاص. این محال بودن، حتی اگر نفی حجیت قطع را ممکن بدانیم، نیز ثابت است، زیرا چنان که گفتیم، مستلزم خلف است، که شرحش گذشت.

اما روایاتی نظیر «دین خدا با عقلها بدست نمی‌آید» که از اهل بیت عليهم السّلام نقل شده، در برابرش مانند این روایات وارد شده که: «خداوند بر مردم دو حجّت دارد: یک حجّت آشکار و یک حجّت نهان. حجّت آشکار پیامبران و انبیاء و ائمه عليهم السّلام

هستند، و حجت نهان عقل هاست.»

حلّ این تعارض ظاهری میان این دو گروه آن است که بگوییم: مقصود از گروه نخست بیان مستقل نبودن عقل در ادراک احکام و مدارک آنهاست؛ در برابر اعتماد بر قیاس و استحسان؛ زیرا این روایات در این مورد وارد شده‌اند؛ بنابراین مفاد این روایات آن است که:

احکام و مدارک احکام با عقلها به استقلال بدست نمی‌آیند. و این مطلب چنان که شرحش گذشت، حق است. و روشن است که کسانی که بر استحسان در برخی از صور آن تکیه می‌کنند، مدعی‌اند که عقل می‌تواند احکام و ملاکات آن را مستقلاً ادراک کند، و کسانی که بر قیاس تکیه می‌کنند مدعی‌اند که عقل می‌تواند ملاکهای احکام را در مقیاس علیه ادراک کند

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۲

لاستتاج الحكم في المقيس. و هذا معنى الاجتهاد بالرأى. و قد سبق ان هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظرى و لا العقل العملى، لان هذه امور لا تصاب الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

و عليه، فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لانها وارده في مقام معارضة الاجتهاد بالرأى، و لكنها أجنبية عما نحن بصدده و عما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعى. كما انها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تثنى على العقل و تنص على انه حجة الله الباطنة، لانها تثنى على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه، لا على الظنون و الأوهام، و لا على ادعاءات ما لا يدركه العقل بطبيعته.

الناحية الثالثة- بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع و النهى عنه، يجب ان نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

و الجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه إدراك الشارع و علمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. و هذا شىء آخر غير أمره و نهيه، و النافع هو ان نستكشف أمره و نهيه، فيحتاج إثبات أمره و نهيه إلى دليل آخر سمعى، و لا يكفى فيه ذلك الدليل العقلى الذى اقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، أو انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء فلا يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى.

أقول: و هذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكرى حجية العقل، و هو توجيه يختص بالمستقلات العقلية. و لهذا التوجيه صورة ظاهريه يمكن ان تنطلى على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات فى المراحل السابقة. و هذا التوجيه ينطوى على احدى دعويين:

۱- دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و قد تقدم تنفيذها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۳

تا حكم را در مقیاس نتیجه بگیرد. و معنای اجتهاد به رأی همین است. قبلاً گذشت که این ادراکات نه وظیفه عقل نظری است و نه وظیفه عقل عملی، زیرا این امور جز از طریق شنیدن از ابلاغ‌کننده احکام بدست نمی‌آید.

بنابراین، پذیرش ظاهر این گروه از اخبار مانعی ندارد، زیرا در مقام معارضة با اجتهاد به رأی وارد شده‌اند؛ و با آنچه ما در صدد بیانش هستیم و آنچه درباره قضایای عقلی که توسط آنها به حکم شرعی می‌رسیم می‌گوییم، بی‌ارتباط است! چنان‌که با گروه دوم از روایات نیز که عقل را می‌ستاید و تصریح می‌کند که حجت نهان خداوند است، بی‌ارتباط می‌باشد، زیرا این روایات عقل را به خاطر آنچه وظیفه دارد ادراک کند می‌ستاید، نه بر ظنون و اوهام، و نه بر ادعای ادراک آنچه عقل طبیعتاً آن را ادراک نمی‌کند.

جهت سوم: پس از عدم امکان نفي حجیت قطع و نهی از آن از سوی شارع، باید پیرسیم معنای حکم کردن شارع بر طبق حکم عقل چیست؟

پاسخ صحیح به این پرسش از نظر اخباری‌ها این است که گفته شود: معنایش ادراک و علم شارع است به اینکه این فعل انجام دادن

و یا ترکش نزد عقلا شایسته است. و این غیر از امرونهی شارع است. درحالی که آنچه برای ما سودمند است آن است که امرونهی شارع را بدست آوریم. پس برای اثبات امرونهی شارع به دلیل دیگری که سمعی [- نقلی] باشد نیازمندیم، و دلیل عقلی برای آن کافی نیست، زیرا نهایت چیزی که از این دلیل عقلی نتیجه می‌شود آن است که شارع حکم عقلا را می‌داند، یا به همان حکم عقلا، حکم کرده است، و چنین حکمی امری مولوی یا نهی مولوی از سوی او نمی‌باشد.

می‌گوییم: این آخرین مرحله توجیه سخن منکران حجیت عقل است، که البته به مستقلات عقلیه اختصاص دارد. این توجیه ظاهر آراسته‌ای دارد که ممکن است بیش از توجیها پیشین در نظر مبتدیان جلوه کند. این توجیه یکی از این دو ادعا را دربردارد:

۱- ادعای انکار ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع که در مقصد دوم خطا بودن آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۴

فی المقصد الثانی [۱۲۲]، فلا نعید؛

۲- الدعوی الثی أشرنا إليها هناك فی المقصد الثانی [۱۲۳] و توضیحا:

ان ما تطابقت علیه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط: و المدح و الذم غیر الثواب و العقاب، فاستحقاقهما لا یستلزم استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولی. و الذی ینفع فی استکشاف حکم الشارع هو الثانی و لا یکفی الأول.

و لو فرض انا صححنا الاستلزام للثواب و العقاب، فان ذلك لا یدرکه کل أحد. و لو فرض انه إدراکه کل أحد فان ذلك لیس کافیا للدعوة إلى الفعل الا عند الفذ من الناس. و علی أى تقدير فرض، فلا یستغنی أكثر الناس عن توجیه الأمر من المولی أو النهی منه فی مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه.

و إذا کان نفس إدراک الحسن و القبح غیر کاف فی الدعوة- و المفروض أنه لم یقم دلیل سمعی علی الحکم- فلا نستطیع ان نحکم بأن الشارع له امر و نهی علی طبق حکم العقل قد اکتفی عن بیانه اعتمادا علی إدراک العقل، لیکون حکم العقل کاشفا عن حکمه. لاحتمال الا یكون للشارع حکم مولوی علی طبق حکم العقل حیثئذ. و «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، لان المدار علی القطع فی المقام.

و الجواب: انه قد أشرنا فی الحاشیة [۱۲۴] إلى ما یفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانیة، إذ قلنا: الحق ان معنی استحقاق المدح لیس الا استحقاق الثواب، و معنی استحقاق الذم لیس الا استحقاق العقاب، لا انهما شیئان أحدهما یستلزم الآخر، لان حقیقه المدح و المقصود منه هو المجازاة بالخیر لا المدح باللسان، و حقیقه الذم و المقصود منه المجازاة بالشر لا الذم باللسان. و هذا المعنی هو الذی یحکم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۵

را آشکار ساختیم، و دیگر تکرارش نمی‌کنیم.

۲- ادعایی که همان‌جا در مقصد دوم به آن اشاره کردیم و شرحش چنین است:

آراء عقلا فقط بر مدح و ذم توافق دارد؛ و مدح و ذم غیر از پاداش و کیفر است.

بنابراین، استحقاق مدح و ذم مستلزم استحقاق پاداش و کیفر از سوی مولا نمی‌باشد، درحالی که آنچه برای بدست آوردن حکم شارع سودمند است دومی [- استحقاق پاداش و کیفر] است و اولی [- استحقاق مدح و ذم] کفایت نمی‌کند.

برفرض که ما اثبات کردیم که مدح و ذم مستلزم پاداش و کیفر است، اما چنین چیزی را هرکس ادراک نمی‌کند. و برفرض که آن را همگان ادراک کنند، این امر برای دعوت [و سوق دادن] افراد به انجام کار کافی نیست مگر در مورد اشخاص ممتاز. و به هر صورت که در نظر بگیریم، بیشتر مردم در مقام دعوت به فعل یا بازداشتن از آن نیازمند آنند که امر و یا نهی از سوی شارع متوجه

آنان شود.

اینک که نفس ادراک حسن و قبح برای دعوت [و سوق دادن مردم به انجام تکالیف] کافی نیست- و فرض آن است که دلیل سمعی بر حکم اقامه نشده است- نمی‌توانیم حکم کنیم که شارع امر و نهی برطبق حکم عقل دارد و با تکیه بر ادراک عقل از بیان آن صرف نظر کرده است، تا حکم عقل از حکم او پرده بردارد. چون در این صورت احتمال دارد که شارع اصلا حکمی مولوی مطابق با حکم عقل نداشته باشد. و «هرگاه احتمال خلاف بیاید استدلال باطل می‌شود.» زیرا ما در اینجا بر مدار قطع می‌چرخیم.

پاسخ: ما در یک پاورقی در همان‌جا به مطلبی اشاره کردیم که خطای شق نخست این ادعای دوم را می‌نمایاند. در آنجا گفتیم: حق آن است که معنای استحقاق مدح همان استحقاق پاداش، و معنای استحقاق ذم همان استحقاق کیفر است، نه آنکه این‌ها دو چیزند که یکی مستلزم دیگری است؛ زیرا حقیقت مدح و مقصود از آن جزای خیر دادن است، نه ستایش زبانی؛ و حقیقت ذم و مقصود از آن جزای شرّ دادن است، نه نکوهش زبانی.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۶

به العقل، و لذا قال المحققون من الفلاسفة: «ان مدح الشارع، ثوابه و ذمه، عقابه».

و أرادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذم اللسانين عنده، بل ليست مجازاته بالخير الا الثواب و ليست مجازاته بالشر الا العقاب.

و اما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: انه لما كان المفروض ان المدح و الذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه ان يكون صالحا لدعوة كل واحد من الناس. و من هنا نقول: انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانيا لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد و لفت النظر. و لذا ذهبنا هناك إلى ان الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أى مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أى إرشادية).

و اما ان هذا الإدراك لا يدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا و لكن لا يضر في مقصودنا، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد- و هو النافع لنا- انه صالح للدعوة.

و هذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية، فانه لا يترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعيا، يعنى ليس المجعول في الأمر فعلية الدعوة. و عليه، فلا يضر في كونه صالحا للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۷

و این معناست که عقل به آن حکم می‌کند، و از این‌رو محققان از فلاسفه گفته‌اند: «مدح شارع همان پاداش دادن وی و ذم شارع همان کیفر دادن وی است.» و مرادشان همین معناست.

بلکه نسبت به خدای متعال فرض استحقاق مدح و ذمّ زبانی نزد او بی‌معناست، بلکه مجازات خیر او همان پاداش دادن و مجازات شرّ او همان کیفر دادن است.

اما شق دوم این ادعا پاسخش آن است که: چون مفروض آن است که مدح و ذمّ از قضایای مشهوره‌ای است که آراء همه عقلا بر آن توافق دارد، ناگزیر باید فرض کنیم که برای دعوت همه مردم صلاحیت دارد. و از اینجا می‌گوییم: با این فرض، متوجه ساختن یک دعوت مولوی از جانب خدای متعال برای بار دوم محال می‌باشد؛ زیرا با فرض اینکه چیزی نزد مکلف هست که برای دعوت

وی به فعل صلاحیت دارد، جعل داعی [- قرار دادن انگیزه در وی] محال خواهد بود، مگر از باب تأکید و توجه دادن. از این رو، ما در آن بحث معتقد شدیم محال است اوامر شرعی که در مورد حکم عقل وارد شده- مثل وجوب طاعت و مانند آن- احکامی تأسیسی (یعنی مولوی) باشند، بلکه اوامری تأکیدی (یعنی ارشادی) هستند.

و اما اینکه این ادراک تنها اشخاص ممتاز را به سوی فعل دعوت می‌کند، صحیح است، لکن زیانی به مقصود ما وارد نمی‌آورد، زیرا مراد ما از اینکه حکم عقل دعوت کننده است آن نیست که عقل بالفعل همگان را دعوت می‌کند، بلکه مقصودمان فقط این است- و همین بر ایمان سودمند است- که عقل صلاحیت دعوت دارد.

در واقع هر دعوت کننده‌ای حتی اوامر مولوی چنین است؛ زیرا از این اوامر انتظاری جز این نیست که صلاحیت برای دعوت داشته باشند نه آنکه بالفعل دعوت کنند، زیرا قوام امر بودن امر- خواه از سوی شارع باشد و خواه از سوی دیگری- به آن نیست که بالفعل همه مکلف‌ها را دعوت کند، بلکه امر در حقیقتش جز جعل چیزی که صلاحیت برای دعوت دارد نیست. بنابراین، عدم امتثال بیشتر مردم به صلاحیت داشتن آن برای دعوت زیانی نمی‌رساند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۸

الباب الخامس حجیة الظواهر تمهیدات ۱- تقدم في الجزء الأول [۱۲۵]: ان الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة والغاية منه- كما ذكرنا- تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعاً انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

و قلنا: اننا سنبحث عن الكبرى، و هي حجیة «أصالة الظهور»، في المقصد الثالث. و قد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

۲- ان البحث عن حجیة الظواهر من توابع البحث عن الكتاب و السنة، أعني ان الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب و السنة بل انما تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب و السنة، فهي من متممات حجيتها، إذ من الواضح انه لا مجال للاخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة. و النصوص التي هي قطعياً الدلالة أقل القليل فيهما.

۳- تقدم ان الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيتها،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۹

باب پنجم حجیت ظواهر

چند نکته مقدماتی

۱- در جزء اول گذشت که غرض از مقصد اول مشخص کردن ظواهر بعضی از الفاظ از یک جهت عمومی است و نتیجه آن- چنان که گفتیم- منقح ساختن صغرای اصالت ظهور است. طبیعتاً در آنجا تنها از مواردی بحث شد که درباره آنها اختلاف نظر وجود دارد.

آنجا گفتیم: ما در آینده درباره کبرا، که عبارت است از حجیت اصالت ظهور، در مقصد سوم بحث خواهیم کرد. و اینک بحمد الله محل بحث از آن فرارسید.

۲- بحث از حجیت ظواهر از توابع بحث از کتاب و سنت است؛ یعنی ظواهر دلیلی در برابر کتاب و سنت نیست، بلکه نیاز به اثبات حجیت آن تنها برای اخذ به کتاب و سنت است؛ و در واقع متمم کننده حجیت آن دو می‌باشد، زیرا روشن است که بدون حجیت ظواهر کتاب و سنت، مجالی برای اخذ به آن دو نخواهد بود. و نصوصی که دلالتشان قطعی است در کتاب و سنت بسیار اندک

است.

۳- قبلاً گذشت که تا وقتی دلیل قطعی بر حجیت ظنّ دلالت نکرده، اصل حرمت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۰

و الظواهر من جمله الظنون، فلا بد من التماس دلیل قطعی علی حجیتها لیصح التمسک بظواهر الآیات و الأخبار. و سیأتی بیان هذا الدلیل.

۴- ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين:

الاولی- فی ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر فی هذا المعنی المخصوص أم غیر ظاهر. و المقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف فی ظهورها، كالأوامر و النواهی و العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد.

و هی فی الحقیقه من بعض صغریات أصالة الظهور.

الثانیة- فی ان اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع فی ذلك المعنی، فیصح ان یحتج به المولی علی المكلفین و یصح ان یحتج به المكلفون؟

و البحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من أجله هذا الباب، و هو الكبرى التي إذا ضمناها إلى صغریاتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآیات و الروایات.

۵- ان المرحلة الاولى- و هی تشخیص صغریات أصالة الظهور- تقع بصورة عامة فی موردين:

الأول- فی وضع اللفظ للمعنی المبحوث عنه، فانه إذا أحرز وضعه له لا- محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صیغته افعال للوجوب و الجملة الشرطیة لما یستلزم المفهوم، إلى غیر ذلك.

الثانی- فی قیام قرینة عامة أو خاصة علی إرادة المعنی من اللفظ. و الحاجة إلى القرینة اما فی مورد إرادة غیر ما وضع له اللفظ، و اما فی مورد اشتراك اللفظ فی أكثر من معنی. و مع فرض وجود القرینة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت علیه القرینة سواء كانت القرینة متصلة أو منفصلة.

و إذا اتضحت هذه التمهيدات فینبغی ان نتحدث عما یهم من كل من المرحلتين فی مباحث مفیده فی الباب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۱

عمل کردن به آن است، و ظواهر نیز از جمله ظنون هستند؛ پس باید دلیلی قطعی بر حجیت آن بیاییم تا تمسک به ظواهر آیات و اخبار صحیح باشد. و بیان این دلیل بزودی خواهد آمد.

۴- بحث از ظهور در دو مرحله به انجام می‌رسد:

مرحله نخست: در اینکه این لفظ خاص در این معنای خاص ظهور دارد یا ندارد.

مقصد نخست تماماً عهده‌دار بحث از ظهور بعضی از الفاضی بود که درباره ظهورشان اختلاف نظر وجود داشت، مانند اوامر، نواهی، عموم و خصوص و اطلاق و تقييد. و این‌ها در واقع بعضی از صغرای اصالت ظهور هستند.

مرحله دوم: در اینکه لفظی که ظهورش احراز شده آیا نزد شارع حجت در آن معناست، تا هم احتجاج مولا به آن بر مکلف صحیح باشد، و هم احتجاج مکلف به آن.

بحث از این مرحله دوم همان هدفی است که برای آن این باب ترتیب داده شده است، و نتیجه آن فراهم آوردن کبرایی است که با انضمامش به صغرایش می‌توانیم به ظواهر آیات و روایات تمسک کنیم.

۵- مرحله نخست- که مشخص کردن صغرای اصالت ظهور است- به صورتی عام در دو مورد واقع می‌شود:

نخست: در وضع الفاظ برای معنای مورد بحث؛ زیرا وقتی وضع لفظ برای یک معنا احراز شود ناگزیر ظاهر در آن معنا خواهد بود؛ مانند وضع صیغه افعال برای وجوب، و وضع جمله شرطی برای معنایی که مستلزم مفهوم است، و مانند آن.

دوم: در قیام قرینه‌ای عام یا خاص بر اراده معنا از لفظ. نیاز به قرینه یا در جایی است که معنایی دیگر غیر از معنایی که لفظ برای آن وضع شده، مراد باشد، و یا لفظ میان چند معنا مشترک باشد. و با فرض وجود قرینه، ناگزیر لفظ در معنایی که قرینه بر آن قائم شده ظهور خواهد داشت، خواه قرینه، متصل باشد و خواه منفصل.

حال که این نکات مقدماتی روشن شد، شایسته است درباره امور مهم هر یک از این دو مرحله در ضمن مباحثی که در این باب سودمند است، سخن بگوییم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۲

طرق إثبات الظواهر إذا وقع الشك في الموردین السابقین، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ و معرفة القرائن العامة: منها: ان يتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب و يعمل رأیه و اجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان و المعرفة بالنكات البيانية. و نظير ذلك ما استنبطناه من ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء و الطلب [۱۲۶]، و ذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين و اختلاف الجمع فيها بحسبهما.

و منها: ان يرجع إلى علامات الحقيقة و المجاز كالتبادر و أخواته. و قد تقدم الكلام عن هذه العلامات [۱۲۷].

و منها: ان يرجع إلى أقوال علماء اللغة. و سیاتی بیان قیمة أقوالهم.

و هناك اصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها، في موارد تعارض أحوال اللفظ. و الحق انه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. و قد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم [۱۲۸].

و هي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك و بين الحقيقة و المجاز، و مثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

اما انه لا دليل على اعتبارها، فلان حجية مثل هذه الاصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء. و المسلم من بنائهم هو ثبوته في الاصول التي تجرى لإثبات

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۳

راههای اثبات ظواهر

هرگاه درباره دو مورد پیشین دچار تردید شویم، راههایی برای شناخت وضع الفاظ و شناخت قرائن عامه وجود دارد [که با تمسک به آنها می‌توانیم تردید خود را برطرف کنیم].

یک راه آن است که پژوهشگر، در صورتی که زبان‌شناس باشد و نکات بیانی را بداند، خودش استعمالهای عرب را بررسی کند و به نظر و اجتهاد خودش عمل کند، نظیر آنجا که ما استنباط کردیم کلمه «امر» میان دو معنای شیء و طلب مشترک می‌باشد، به دلیل آنکه اشتقاق و نیز جمع این کلمه به لحاظ این دو معنا گوناگون است.

راه دیگر آن است که شخص به نشانه‌های حقیقت و مجاز، مانند تبادر و امثال آن، مراجعه کند. قبلاً درباره این نشانه‌ها بحث شد.

راه دیگر آن است که به گفته‌های علمای لغت مراجعه شود. در آینده درباره ارزش گفته‌های ایشان بحث خواهیم کرد.

در اینجا اصول و قواعدی هست که برخی از پیشینیان برای تعیین وضع الفاظ و ظهورهای آنها در موارد تعارض احوال الفاظ به آنها تمسک می‌کردند. حق آن است که این اصول مطلقاً بی‌اساس است، زیرا دلیلی بر اعتبار آنها وجود ندارد. در گذشته ما به این

مطلب اشاره کردیم.

مثلا ایشان هنگام تردید بین اشتراک و بین حقیقت و مجاز، به اصالت عدم اشتراک تمسک می کردند، یا هنگام تردید میان حقیقت و یا مجاز بودن لفظ در یک معنا، برای اثبات وضع لفظ در آن معنا به اصالت حقیقت تمسک می کردند.

اما اینکه دلیلی بر اعتبار این اصول نداریم، به خاطر آن است که حجیت چنین اصولی ناگزیر باید به بنای عقلا- مستند باشد. درحالی که مقدار مسلم از بنای ایشان، ثبوت آن در

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۴

مرادات المتکلم دون ما یجری لتعین وضع الألفاظ و القرائن. و لا دلیل آخر فی مثلها غیر بناء العقلاء.

حجیه قول اللغوی ان أقوال اللغویین لا- عبرة باکثرها فی مقام استکشاف وضع الألفاظ، لان أكثر المدونین للغة مهمم ان یذکروا المعانی التي شاع استعمال اللفظ فیها من دون کثیر عنایة منهم بتمییز المعانی الحقیقیة من المجازیة الا نادرا، عدا الزمخشری فی کتابه «أساس اللغة»، و عدا بعض المؤلفات فی فقه اللغة.

و علی تقدیر ان ینص اللغویون علی المعنی الحقیقی، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، و الا فلا بد من التماس الدلیل علی حجیه الظن الناشئ من قولهم.

و قیل فی الاستدلال علیه وجوه من الأدلة لا بأس بذکرها و ما عندنا فیها:

أولا- قیل: الدلیل الإجماع. و ذلك لأنه قائم علی الأخذ بقول اللغوی بلا نکیر من أحد و ان کان اللغوی واحدا.

أقول: و انی لنا بتحصیل هذا الإجماع العملی المدعی بالنسبة إلى جمیع الفقهاء؟ و علی تقدیر تحصیله فانی لنا من إثبات حجیه مثله؟ و قد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجیه الإجماع، و لیس هو مما یشمل هذا المقام بما هو حجیه، لان المعصوم لا یرجع إلى نصوص أهل اللغة حتی یتکشف من الإجماع موافقته فی هذه المسألة، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملا.

ثانیا- قیل: الدلیل بناء العقلاء. لان سیره العقلاء و بنائهم العملی علی الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم فی جمیع الامور التي یتحتاج فی معرفتها إلى خبرة و اعمال الرأی و الاجتهاد، کالشیئون الهندسیة و الطبیة و منها اللغات و دقائقها، و من المعلوم ان اللغوی معدود من أهل الخبرة فی فنه. و الشارع لم یشب منه الردع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۵

اصولی است که برای اثبات مرادهای متکلم جاری می شود نه اصولی که برای تعیین وضع الفاظ و قرائن جاری می گردد. و دلیل دیگری جز بنای عقلا در چنین اموری وجود ندارد.

حجیت قول لغوی

برای بدست آوردن وضع الفاظ، اکثر گفته‌های اهل لغت بی اعتبار است، زیرا بیشتر تدوین کنندگان کتابهای لغت اهتمامشان بر آن بوده که معانی ای را که استعمال لفظ در آن رواج داشته ذکر کنند و جز موارد نادر، توجه زیادی به اینکه معانی حقیقی را از مجازی بازشناسند، نداشتند، مگر زمخشری در کتاب اساس اللغة و مگر برخی از کتابهای فقه اللغة.

بر فرض که اهل لغت به معنای حقیقی لفظ تصریح کنند، اگر تصریح ایشان باعث علم یافتن به وضع شود که مطلوب حاصل است؛ در غیر این صورت باید دلیلی بر حجیت ظن ناشی از اقوال ایشان جست. برای استدلال بر حجیت این ظن ادله‌ای چند عرضه شده که بی مناسبت نیست آنها را ذکر کنیم و نظر خود را بگوییم.

اولا- گفته شده: دلیل بر آن اجماع است. زیرا اجماع بر اخذ به قول اهل لغت وجود دارد و هیچ کس آن را نفی نکرده است، حتی اگر فقط یک نفر از اهل لغت آن را بیان کرده باشد.

می‌گوییم: ما از کجا می‌توانیم این اجماع عملی ادعا شده را نسبت به همه فقها بدست آوریم؟ و بر فرض بدست آوردن آن از کجا می‌توانیم حجیت چنین اجماعی را اثبات کنیم؟ ما قبلاً به تفصیل از منشأ حجیت اجماع سخن گفتیم، و اجماعی که حجت باشد شامل این گونه موارد نمی‌شود، زیرا معصوم علیه السلام به عبارات اهل لغت مراجعه نمی‌کند تا از اجماع، موافقت ایشان در این مسئله- یعنی رجوع عملی ایشان به اهل لغت- دانسته شود.

ثانیاً: گفته شده: دلیل بر آن بنای عقلاست؛ زیرا سیره و بنای عملی عقلا بر رجوع به اهل خبره مورد وثوق در همه اموری است که در شناخت آن به تخصیص و اعمال رأی و اجتهاد نیاز است، مانند امور مهندسی و پزشکی، و از جمله این امور معانی لغات و ظرایف آن است. و روشن است که لغوی در شمار کسانی است که در رشته خود متخصص است. و از شارع منعی از این سیره ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۶

عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقة لهم و رضاه بها.

أقول: ان بناء العقلاء انما يكون حجة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و امضاؤه لطريقتهم. و هذا بديهى. و لكن نحن نناقش إطلاق المقدمة المتقدمة القائلة: ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا باحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام:

۱- الا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء و السيرة، فانه في هذا الفرض لا بد ان يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم. و لو كان له مسلك ثان لئنه و لعرفناه، و ليس هذا مما يخفى. و من هذا الباب، الظاهر و خبر الواحد، فان الأخذ بالظواهر و الاعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، و الشارع لا بد ان يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه و هو منهم بما هم عقلاء و لم يثبت منه ردع. و كذلك يقال في خبر الواحد الثقة فانه لا مانع ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام و لم يثبت منه الردع. اما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشئون حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك لا سيما في اللغة العربية.

۲- إذا كان هناك مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، فلا بد ان يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية بمرأى و مسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۷

عملی ثابت نشده است. در نتیجه به موافقت و خشنودیش از آن پی می‌بریم.

می‌گوییم: بنای عقلا تنها در صورتی حجت است که از آن به نحو یقین، موافقت و تأیید شارع نسبت به شیوه آنان دانسته شود. و این بدهی است. لکن ما در اطلاق مقدمه پیشین- که می‌گفت: موافقت شارع با بنای عقلا از مجرد عدم ثبوت منع وی از شیوه ایشان دانسته می‌شود- مناقشه داریم، و می‌گوییم: موافقت شارع تنها در صورت تحقق یکی از شرایط زیر بدست می‌آید، و هیچ کدام در این مورد تحقق ندارد:

۱- مانعی از هم روش بودن شارع با عقلا در بنا و سیره ایشان وجود نداشته باشد. در این فرض به مجرد عدم ثبوت منع شارع ناگزیر پی می‌بریم که وی با ایشان موافق است، زیرا او از عقلا و بلکه رئیس ایشان است. و اگر وی شیوه دیگری داشت آن را بیان می‌کرد و ما آن را می‌شناختیم. این چیزی نیست که پوشیده بماند.

ظواهر و خبر واحد از همین باب است، زیرا اخذ به ظواهر و تکیه بر آنها در مقام تفهیم، از اموری است که سیره عقلا بر آن جاری است، و شارع ناگزیر با ایشان هم روش است، زیرا مانعی برای وی در اتخاذ این روش وجود ندارد، و او یکی از ایشان، از آن جهت که عقلایند، می‌باشد، و منعی از وی ثابت نشده است. درباره خبر واحد ثقة نیز همین گونه گفته می‌شود، زیرا مانعی نیست

که شارع با عقلا در تکیه کردن بر آن برای رساندن احکام، هم روش باشد و منعی از وی ثابت نشده است.

اما در مورد مراجعه متخصص و اهل خبره معنا ندارد که شارع با عقلا هم‌روش بوده باشد، زیرا نیازمند بودن او به متخصص در امری از امور فرض صحیحی ندارد، و لذا نمی‌توان فرض کرد که وی در این خصوص سیره‌ای عملی دارد، به ویژه در مورد لغت عربی.

۲- اگر برای هم‌روش بودن شارع با عقلا مانعی وجود داشته باشد، ناگزیر باید برای ما جریان سیره عملی حتی در امور شرعی در جایی که امام آن را می‌بیند و می‌شنود، ثابت شده باشد. پس اگر در این هنگام منعی از وی ثابت نشده باشد سکوت وی به مثابه تقریر مسلک

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۸

العقلاء. و هذا مثل الاستصحاب فانه لما كان مورد الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا- معنى لفرض شكه في بقاء حكمه، و لكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الامور الشرعية و لم يثبت ردع الشارع عنه فانه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم.

اما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الامور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعية.

۳- إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع و إمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. و في مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

ثالثا- قيل: الدليل حكم العقل. لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد ان يحكم الشارع بذلك أيضا، إذ ان هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، و الشارع منهم، بل رئيسهم. و بهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر انا اشترطنا في المجتهد شروطا خاصة كالعدالة و الذكورة لدليل خاص. و هذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنه في الشئون الفنية لم يحكم العقل الا ب رجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء و المهندسين. و ليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

أقول: و هذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجية قول اللغوي، و لم أجد الآن ما يقدر به.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۹

عقلا خواهد بود، مانند استصحاب که چون موردش شک در حالت سابق است معنا ندارد فرض کنیم شارع با عقلا در اخذ به حالت سابق هم‌روش بوده باشد، چون فرض شک وی در بقای حکم آن بی‌معناست.

لکن از آنجا که سیره در استصحاب حتی در امور شرعی جریان داشته و منع شارع از آن ثابت نشده است، امضای وی نسبت به روش ایشان دانسته می‌شود.

اما در مورد رجوع به متخصص در امر لغت، جریان سیره عقلانی در اخذ به قول لغوی در خصوص امور شرعی معلوم نیست، تا از عدم ثبوت منع شارع به خشنودی وی از این سیره پی ببریم.

۳- اگر دو شرط پیشین منتفی باشد در این صورت ناگزیر باید دلیل خاص قطعی بر خشنودی و امضای شارع نسبت به سیره عملی عقلا وجود داشته باشد. و در این بحث ما چنین دلیلی در دست نداریم، بلکه آیات نهی‌کننده از پیروی ظن برای ثبوت منع از این سیره کافی است.

ثالثاً: گفته شده: دلیل بر آن حکم عقل است. زیرا عقل به رجوع جاهل به عالم حکم می‌کند، پس ناگزیر باید شارع نیز به آن حکم کند، زیرا این حکم عقلی از آراء محموده‌ای است که آراء عقلا بر آن توافق دارد، و شارع نیز از ایشان بلکه رئیس ایشان است. ما براساس همین حکم عقلی رجوع عامی به مجتهد در تقلید را واجب شمردیم، نهایت اینکه به خاطر دلیل خاص، شرایط ویژه‌ای را مانند عدالت و مذكر بودن در مجتهد لازم دانستیم. و چنین دلیل خاصی در مورد رجوع به قول اهل لغت وجود ندارد، زیرا در امور تخصصی عقل فقط به رجوع جاهل به عالم مورد وثوق حکم می‌کند و اموری مثل عدالت و مانند آن را معتبر نمی‌داند، همچون رجوع به پزشکان و مهندسان. و دلیل خاصی در دست نیست که عدالت و مانند آن را در اهل لغت شرط بداند، آن گونه که در مجتهد وارد شده است.

می‌گویم: این وجه نزدیک‌ترین وجه برای اثبات حجیت اهل لغت است، و در حال حاضر اشکالی بر آن به نظر نمی‌رسد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۰

الظهور التصوری و التصدیقی قیل: ان الظهور علی قسمین: تصویری و تصدیقی.

۱- الظهور التصوری الذی ینشأ من وضع اللفظ لمعنی مخصوص. و هو عبارة عن دلالة مفردات الکلام علی معانیها اللغویة أو العرفیة. و هو تابع للعلم بالوضع سواء کان فی الکلام أو فی خارجه قرینة علی خلافه أو لم تکن.

۲- الظهور التصدیقی الذی ینشأ من مجموع الکلام. و هو عبارة عن دلالة جملة الکلام علی ما یتضمنه من المعنی، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات و قد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الکلام بقرینة توجب صرف مفاد جملة الکلام عما یقتضیه مفاد المفردات. و الظهور التصدیقی یتوقف علی فراغ المتکلم من کلامه فان لكل متکلم ان یلحق بکلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالکلام لا ینعقد لکلامه الظهور التصدیقی.

و یتستبع هذا الظهور التصدیقی ظهور ثان تصدیقی، و هو الظهور بأن هذا هو مراد المتکلم، و هذا هو المعین لمراد المتکلم فی نفس الأمر. فیتوقف علی عدم القرینة المتصلة و المنفصلة، لان القرینة مطلقاً تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصدیقی الأول فانه لا تهدمه القرینة المنفصلة.

أقول: و نحن لا نتعقل هذا التقسیم، بل الظهور قسم واحد، و لیس هو الا دلالة اللفظ علی مراد المتکلم. و هذه الدلالة هی التي نسیمها الدلالة التصدیقیة. و هی ان یلزم من العلم بصدور اللفظ من المتکلم العلم بمراده من اللفظ، أو یلزم منه الظن بمراده. و الأول یرسمی «النص»، و یختص الثانی باسم «الظهور».

و لا معنی للقول بأن اللفظ ظاهر ظهوراً تصوریاً فی معناه الموضوع له، و قد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۱

ظهور تصویری و تصدیقی

گفته‌اند: ظهور بر دو قسم است: تصویری و تصدیقی.

۱- ظهور تصویری که منشأ آن، وضع لفظ برای معنایی خاص است، عبارت است از دلالت مفردات کلام بر معانی لغوی یا عرفی‌اش. و آن تابع علم به وضع است، خواه در کلام و یا در بیرون آن، قرینه‌ای برخلاف آن باشد یا نباشد.

۲- ظهور تصدیقی که منشأ آن، مجموع کلام است، عبارت است از دلالت تمام کلام بر معنایی که دربردارد. پس گاهی دلالت تمام کلام با دلالت مفردات آن توافق دارد و گاهی مغایرت دارد، مانند آنجا که قرینه‌ای همراه کلام است که موجب برگرداندن تمام کلام از مقتضای مفاد مفردات آن می‌شود. ظهور تصدیقی متوقف بر فارغ شدن گوینده از سخنش است، زیرا هر گوینده‌ای حق دارد هر قرینه‌ای که می‌خواهد به کلامش بیفزاید، از این رو تا وقتی در حال سخن گفتن است برای کلامش ظهور تصدیقی

صورت نمی‌بندد.

این ظهور تصدیقی، ظهور تصدیقی دومی را به دنبال می‌آورد، یعنی ظهور در اینکه این معنا همان مراد گوینده است. و این است که مراد گوینده در واقع را معین می‌کند.

از این رو، این ظهور متوقف است بر نبودن قرینه متصل و منفصل، زیرا قرینه مطلقا این ظهور را از میان می‌برد، برخلاف ظهور تصدیقی نخست که قرینه منفصل آن را از میان نمی‌برد.

می‌گوییم: ما این تقسیم را نمی‌فهمیم. بلکه ظهور یک قسم است، و آن عبارت است از دلالت لفظ بر مراد گوینده. و این دلالت را ما دلالت تصدیقی می‌نامیم. و آن به این صورت است که از علم به صدور لفظ از گوینده علم به مراد وی از لفظ یا ظنّ به آن لازم آید.

حالت اول را [که علم به مراد لازم می‌آید] نصّ و حالت دوم را [که ظنّ به مراد لازم می‌آید] ظهور می‌نامند. و معنا ندارد که بگوییم لفظ ظهور تصویری در معنای موضوع له خود دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۲

سبق فی المقصد الأول [۱۲۹] بیان حقیقه الدلاله، و ان ما یسمونه بالدلاله التصویریه لیست بدلاله، و انما کان ذلک منهم تسامحا فی التعبير بل هی من باب تداعی المعانی، فلا- علم و لا- ظنّ فیها بمراد المتکلم، فلا- دلالة فلا ظهور، و انما کان خطور. و الفرق بعید بینهما.

و اما تقسیم الظهور التصدیقی إلى قسمین فهو تسامح أيضا، لأنه لا یكون الظهور ظهورا الا إذا كشف عن المراد الجدی للمتکلم اما علی نحو یقین أو الظن، فالقرینه المنفصله لا محاله تهدم الظهور مطلقا. نعم قبل العلم بها یحصل للمخاطب قطع بدوی أو ظنّ بدوی یزولان عند العلم بها، فیقال حینئذ قد انعقد للكلام ظهور علی خلاف ما تقتضیه القرینه المنفصله. و هذا کلام شایع عند الاصولیین [۱۳۰]. و فی الحقیقه ان غرضهم من ذلک، الظهور الابتدائی البدوی الذی یزول عند العلم بالقرینه المنفصله، لانه هناك ظهوران، ظهور لا یزول بالقرینه المنفصله و ظهور یزول بها. و لا بأس ان یسمى هذا الظهور البدوی، الظهور الذاتى و تسميته بالظهور مسامحه علی کل حال.

و علی کل حال، سواء سمیت الدلاله التصویریه ظهورا أم لم تسم، و سواء سمى الظن البدوی ظهورا أم لم یسم، فان موضع الکلام فی حجیه الظهور، هو الظهور الکاشف عن مراد المتکلم بما هو کاشف و ان کان کاشفا نوعیا.

وجه حجیه الظهور ان الدلیل علی حجیه الظاهر منحصر فی بناء العقلاء. و الدلیل يتألف من مقدمتین قطعیتین، علی نحو ما تقدم فی الدلیل علی حجیه خبر الواحد من طریق بناء

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۳

در مقصد اول بیان حقیقت دلالت گذشت، و روشن شد که آنچه ایشان دلالت تصویری می‌نامند، دلالت نیست- و این نوعی تسامح در تعبیر از جانب ایشان است- بلکه از باب تداعی معانی می‌باشد. زیرا علم و یا ظنّ به مراد متکلم در آن نیست، در نتیجه دلالتی در کار نیست، و بنابراین ظهوری وجود ندارد، بلکه خطور به ذهن است. و فرق زیادی میان این دو هست.

و اما تقسیم ظهور تصدیقی به دو قسم نیز تسامح است، زیرا ظهور تنها در صورتی ظهور است که مراد جدی گوینده را به نحو یقین یا ظنّ معلوم دارد. بنابراین، قرینه منفصل به ناچار مطلقا ظهور را از میان می‌برد. آری، پیش از علم به آن برای مخاطب قطع ابتدایی و یا ظنّ ابتدایی حاصل می‌گردد که پس از اطلاع از قرینه، زایل می‌شود. در این هنگام گفته می‌شود برای کلام ظهوری برخلاف قرینه منفصل صورت بسته است. و این تعبیر نزد اصولیان شایع است. در حقیقت مقصود ایشان از این سخن آن است که ظهور

ابتدایی و بدوی است که هنگام اطلاع از قرینه منفصل زایل می‌گردد، نه آنکه دو ظهور وجود دارد: ظهوری که با قرینه منفصل از بین نمی‌رود و ظهوری که با آن از بین می‌رود.

اشکالی ندارد که این ظهور بدوی را ظهور ذاتی بنامیم و ظهور نامیدن آن در هر حال مسامحه است.

در هر حال، خواه دلالت تصویری ظهور نامیده بشود یا نشود، و خواه ظنّ بدوی ظهور خوانده بشود یا نشود، همان ظهور کاشف از مراد گوینده از آن جهت که کاشف است هر چند کشف نوعی باشد، محلّ بحث در حجّیت ظهور است.

وجه حجیت ظهور

اشاره

تنها دلیل حجیت ظاهر همان بنای عقلاست. این دلیل از دو مقدمه قطعی تشکیل می‌شود، به همان صورت که در دلیل بر حجّیت خبر واحد از طریق بنای عقلا گذشت.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۴

العقلاء. و تفصیلهما هنا ان نقول:

المقدمة الاولى- انه من المقطوع به الذی لا- يعتریه الريب ان أهل المحاوره من العقلاء قد جرت سيرتهم العمليّة و تبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، و لا يفرضون عليه ان يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. و كذلك- تبعا لسيرتهم الاولى- تبانوا أيضا على العمل بظواهر كلام المتكلم و الأخذ بها في فهم مقاصده، و لا يحتاجون في ذلك إلى ان يكون كلامه نصا في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه و يحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، و يكون أيضا حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه و يحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. و من أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره و يدان به و ان لم يكن نصا في المراد.

المقدمة الثانية- ان من المقطوع به أيضا ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته و استعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاوره من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، و لا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، و لم يثبت من قبله ما يخالفه.

و إذا ثبت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، و حجة معذرة للمكلفين.

هذا، و لكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها و كشف الحقيقة فيها.

اما المقدمة الاولى، فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

۱- في ان تباني العقلاء على حجّية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۵

تفصیل آن دو مقدمه در اینجا به قرار زیر است:

مقدمه نخست: این يك امر قطعی و غیر قابل تردید است که سیره عملی اهل محاوره از عقلا و بنایشان در گفتگوهایشان بر آن است

که گوینده در فهماندن مقاصد خود بر ظواهر سخنش تکیه و اعتماد می‌کند، و بر وی لازم نمی‌دانند که کلامی بگوید که صریح در مقصودش باشد و احتمال خلاف در آن نرود. همچنین - پیرو این سیره - بنایشان در فهم مقاصد گوینده بر عمل به ظواهر سخن وی و اخذ به آن ظواهر می‌باشد، و در این باره خود را نیازمند آن نمی‌دانند که سخن وی صریح در مقصود باشد و احتمال خلاف در آن نرود.

از این رو ظاهر حجتی برای گوینده علیه شنونده است که اگر شنونده سخنش را برخلاف ظاهر حمل کند بر مبنای ظاهر وی را به حساب می‌کشد و علیه وی به آن احتجاج می‌کند. و نیز ظاهر، حجتی برای شنونده علیه گوینده است که اگر گوینده ادعای خلاف ظاهر کند وی را بر مبنای آن به حساب می‌کشد و علیه وی به آن احتجاج می‌کند. و بدین جهت، شخص به ظاهر اقرارش اخذ و محاکمه می‌شود، هر چند صریح در مراد نباشد.

مقدمه دوم: این نیز قطعی است که شارع مقدس در محاورات و بکار بردن الفاظ برای فهماندن مقاصد خویش از روش عقلای اهل محاوره عدول نکرده است، به دلیل آنکه شارع از عقلا و بلکه رئیس ایشان است، و از این رو با آنان هم‌روش می‌باشد. و مانعی از همسویی وی با عقلا در این روش وجود ندارد، و از جانب او مخالفت و منعی ثابت نشده است.

هر گاه این دو مقدمه قطعی ثابت شوند ناگزیر به نحو قطعی ثابت می‌شود که ظاهر نزد شارع حجت است، حجتی برای او علیه مکلف و حجتی که برای مکلف عذر آور است.

لکن با وجود این، در عمومیت هریک از این دو مقدمه تردیدهایی برای برخی روی داده، که باید مطرح شود و حقیقت در آن روشن گردد.

اما مقدمه نخست، چند بحث در آن مطرح است:

۱- آیا بنای عقلا بر حجیت ظاهر مشروط به حصول ظن فعلی به مراد است؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۶

۲- فی ان تبانیهم هل یشرط فیه عدم الظن بخلاف الظاهر؟

۳- فی ان تبانیهم هل یشرط فی جریان أصالة عدم القرینة؟

۴- فی ان تبانیهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط، أو یعم غیرهم فیکون الظاهر حجة مطلقا؟

و اما المقدمه الثانيه، فقد وقع البحث فیها فی حجیه ظواهر الكتاب العزیز، بل قيل: ان الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم یکن متحد المسلك فیه مع العقلاء. و هذه المقالة منسوبة إلى الأخباریین. و علیه فینبغی البحث عن كل واحد واحد من هذه الامور، فنقول: أ- اشتراط الظن الفعلی بالوافق قيل: لا بد فی حجیه الظاهر من حصول ظن فعلی بمراد المتكلم، و الا فهو ليس بظاهر. یعنی ان المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلی للمخاطب بالمراد منه، و الا فلا یكون ظاهرا، بل یكون مجملا.

أقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، و هو كونه بحالة یكون كاشفا عن مراد المتكلم و دالا علیه، و الظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف یكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا، و انما اقصى ما یقال انه یستلزم الظن، فمن هذه الجهة یتوهم ان الظن یكون مقوما لظهوره.

و فی الحقیقه ان المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتی عن المراد، أي كون الكلام من شأنه ان یشیر الظن عند السامع بالمراد منه، و ان لم یحصل ظن فعلی للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومه لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره. و المدرك لحجیه الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع فی أصل الحجیه و خصوصياتها. الا ترى لا یصح للسامع ان یحتج

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۷

۲- آیا بنای عقلا مشروط به عدم ظنّ به خلاف ظاهر است؟

۳- آیا بنای عقلا مشروط به جریان اصالت عدم قرینه است؟

۴- آیا بنای عقلا اختصاص دارد به کسی که فهماندن به وی مقصود است، یا دیگران را هم شامل می‌شود، و در نتیجه ظاهر مطلقا حجت می‌باشد؟

اما در مقدمه دوم، حجیت ظواهر کتاب عزیز مورد بحث قرار گرفته است، بلکه گفته‌اند: شارع از تمسک به ظواهر کتاب منع کرده و از این رو، در این مورد با عقلا هم‌روش نیست. این سخن به اخباری‌ها منسوب است. بنابراین بجاست درباره یک‌یک این‌ها بحث کنیم. پس می‌گوییم:

الف - شرط بودن ظنّ فعلی به وفاق

گفته‌اند: حجیت ظاهر مشروط است به حصول ظنّ فعلی به مراد گوینده، و گرنه [سخن وی در معنای مورد نظر] ظاهر نخواهد بود. یعنی حصول ظنّ فعلی برای مخاطب به مراد از سخن، مقوم ظاهر بودن سخن است، و در غیر این صورت آن سخن، ظاهر نیست، بلکه مجمل می‌باشد.

می‌گوییم: معلوم است که ظهور صفتی قائم به لفظ است، و آن عبارت است از اینکه لفظ به گونه‌ای باشد که کاشف از مراد گوینده باشد و بر آن دلالت کند. و ظنّ از آن جهت که ظنّ است قائم به شنونده است نه به لفظ، پس چگونه می‌تواند از مقوم ظاهر بودن لفظ بوده باشد. نهایت چیزی که گفته می‌شود آن است که ظاهر مستلزم ظنّ است، و از این جهت توهم می‌شود که ظنّ، مقوم ظهور باشد.

در حقیقت مقوم ظاهر بودن سخن برای اهل محاوره، کشف کردن ذاتی از مراد است، یعنی کلام این شأنیت را داشته باشد که برای شنونده ظنّ به مراد از آن را برانگیزد، هر چند ظن فعلی برای شنونده حاصل نگردد. آیا نمی‌بینید که شنونده وقتی می‌خواهد با ظاهر مخالفت کند نمی‌تواند این‌گونه احتجاج کند که «برای وی از ظاهر سخن،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۸

بعدم حصول الظنّ الفعلی عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، ما دام ان اللفظ بحاله من شأنه ان یشیر الظن لدی عامه الناس.

و هذا ما یسمى بالظن النوعی، فیکتفی به فی حجیه الظاهر، كما یکتفی به فی حجیه خبر الواحد كما تقدم، و الا لو كان الظنّ الفعلی معتبرا فی حجیه الظهور لكان کل کلام فی آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غیر حجة بالنسبة إلى شخص آخر. و هذا ما لا یتوهمه أحد. و من البدیهی انه لا یصح ادعاء ان الظاهر لکی یکون حجة لا بد ان یستلزم الظنّ الفعلی عند جمیع الناس بغير استثناء، و الا فلا یکون حجة بالنسبة إلى کل أحد.

ب- اعتبار عدم الظن بالخلاف قیل: ان لم یعتبر الظن بالوفاق فعلی الأقل یعتبر الا یحصل ظن بالخلاف.

قال الشیخ صاحب الکفایة فی رده: «و الظاهر ان سیرتهم علی اتباعها [أی الظواهر] من غیر تقیید بإفادتها الظن فعلا، و لا بعدم الظن كذلك علی خلافها قطعا، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف» [۱۳۱].

أقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر یصح فی نظر العقلاء الاعتماد علیه فی التفهیم، فانه لا ینبغی الشک فی ان مثل هذا الظن یضر فی حجیه الظهور بل - علی التحقیق - لا. ینیقی معه ظهور للكلام حتی یکون موضعا لبناء العقلاء، لان الظهور یکون حینئذ علی طبق ذلك الأمر المعتمد علیه فی التفهیم، حتی لو فرض ان ذلك الأمر لیس بأماره معتبرة عند الشارع، لان الملاك فی ذلك، بناء العقلاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۹

ظنّ فعلی حاصل نشده است.» سبب عدم حصول ظنّ هر چه می‌خواهد باشد، تا وقتی که لفظ به گونه‌ای باشد که شأنیت برانگیختن ظنّ را نزد عموم مردم دارد [این عذر پذیرفته نیست].

این همان چیزی است که ظنّ نوعی خوانده می‌شود، و در حجّیت ظاهر به آن اکتفا می‌شود، همان گونه که در حجّیت خبر واحد به آن اکتفا می‌گردد، که بحث آن گذشت.

وگرنه، در صورتی که ظنّ فعلی در حجّیت ظهور معتبر می‌بود هر سخنی می‌توانست هم‌زمان برای یک شخص حجت و برای شخص دیگر، غیر حجت باشد. و این چیزی است که هیچ‌کس آن را توهم نمی‌کند. و روشن است که این ادعا درست نیست که «ظاهر برای آنکه حجت باشد باید برای همه مردم بدون استثنا مستلزم ظنّ فعلی باشد، وگرنه نسبت به هیچ‌کس حجت نخواهد بود.»

ب- اعتبار عدم ظنّ به خلاف

گفته‌اند: اگر ظنّ فعلی به وفاق لازم نباشد دست کم عدم حصول ظنّ به خلاف معتبر می‌باشد.

جناب صاحب کفایه در ردّ این سخن می‌گوید: «ظاهراً سیره عقلا بر پیروی از ظواهر است، بی‌آنکه مقید باشد به اینکه بالفعل مفید ظنّ باشد، و یا بالفعل ظنّ برخلاف حاصل نباشد به‌طور قطع، چون روشن است که کسی نمی‌تواند از مخالفت با ظاهر این گونه عذر آورد که آن [برای من] ظنّ به وفاق افاده نکرد، و یا من ظنّ به خلاف داشتم.»

می‌گویم: اگر منشأ ظنّ به خلاف چیزی باشد که در نظر عقلا تکیه کردن بر آن در مقام فهماندن درست باشد، نباید شک کرد که چنین ظنّی برای حجّیت ظهور زیانبار است، بلکه- بنا بر تحقیق- با وجود چنین چیزی دیگر ظهوری برای کلام باقی نمی‌ماند تا مورد بنای عقلا- باشد، زیرا در این فرض، ظهور مطابق با همان چیزی است که در فهماندن بر آن تکیه شده است، حتی اگر فرض شود که آن چیز اماره‌ای معتبر نزد شارع نباشد زیرا در این مسئله، ملاک همان بنای عقلاست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۰

و اما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لان الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور.

و الظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من «الظن بالخلاف» هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الأول.

و لعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

ج- أصالة عدم القرينة ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى ان الاصول الوجودية- مثل أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة الإطلاق و نحوها التي هي كلها أنواع لأصالة الظهور- ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، و أصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص ... و هكذا. و الظاهر ان غرضه من الرجوع: ان حجية أصالة الظهور انما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة.

و ذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أي انه يرى ان أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور. يعنى ان العقلاء ليس لهم الابداء واحد و هو البناء على أصالة الظهور، و هو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لانه هناك بناء ان عندهم: بناء على أصالة عدم القرينة و بناء آخر على أصالة الظهور و البناء الثاني بعد البناء الأول و متوقف عليه، و لا ان البناء على أصالة الظهور مرجع حجيته و معناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق ان الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم و لا كما أفاده صاحب الكفاية،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۱

اما در صورتی که منشأ ظنّ چیزی نباشد که از نظر عقلا- بتوان در فهماندن بر آن تکیه کرد، این ظنّ از جهت بنای عقلا بر پیروی ظواهر، فاقد ارزش می‌باشد، زیرا ظهور برخلاف آن است، و نباید تردید کرد که چنین اموری در بنای عقلا بر حجیت ظهور بی‌تأثیر است. ظاهراً مقصود صاحب کفایه از «ظنّ به خلاف» تنها همین قسم دوم است نه چیزی که قسم نخست را هم شامل شود. و شاید مقصود کسی که عدم ظنّ به خلاف را لازم می‌داند، تنها قسم اول باشد، نه آنچه قسم دوم را هم شامل می‌گردد. و بدین ترتیب میان دو طرف آشتی واقع می‌شود.

ج- اصالت عدم قرینه

شیخ انصاری در رسائل معتقد است که اصول وجودی- مانند اصالت حقیقت و اصالت عموم و اصالت اطلاق و مانند آنکه همگی انواع اصالت ظهورند- به اصالت عدم قرینه بازمی‌گردند، بدین معنا که اصالت حقیقت به اصالت عدم قرینه بر مجاز، و اصالت عموم به اصالت عدم مخصص بازمی‌گردد و به همین ترتیب. ظاهراً مقصود ایشان از بازگشت، آن است که حجیت اصالت ظهور فقط از این روست که بنای عقلا بر حجیت اصالت عدم قرینه است.

جناب صاحب کفایه عکس این مطلب را باور دارد. یعنی معتقد است این اصالت عدم قرینه است که به اصالت ظهور بازمی‌گردد. یعنی عقلا- جز یک بنا ندارند و آن بنای بر اصالت ظهور است. و این خودش بنای بر اصالت عدم قرینه است، نه آنکه ایشان دو بنا داشته باشند: یکی بنای بر اصالت عدم قرینه و دیگری بنای بر اصالت ظهور، و بنای دوم پس از بنای اول و متوقف بر آن باشد، و نه آنکه حجیت و معنای اصالت ظهور به بنای بر اصالت عدم قرینه بازگردد.

می‌گویم: حق آن است که مطلب نه آن گونه است که شیخ اعظم بیان کرده و نه آن گونه که صاحب کفایه افاده فرموده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۲

فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له: أصالة عدم القرينة، فضلا عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو ان أصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لا بد ان يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. و هذا الاحتمال لا يخرج عن احدى صورتين لا ثالثه لهما:

الاولى، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصله و لا منفصله. و هذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك- فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، و يكون حجة له أيضا على الآخرين. و لا تسمع منه دعوى الغفلة و نحوها، و كذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة و نحوها، و هذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي ان الظهور هو الحجة عندهم- كالنص- بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

و من الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل. فلا موقع إذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، و لا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

الثانية، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفية علينا- فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، و لكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور- كما تقدم- انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. و من جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت، احتمال نصب القرينة. و حكمه حكم احتمال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۳

در حقیقت عقلا جز اصالت ظهور، اصل دیگری ندارند که بتوان آن را اصالت عدم قرینه خواند، چه رسد به آنکه اصالت ظهور به آن باز گردد یا آن اصل به اصالت ظهور باز گردد.

توضیح مطلب آن است که: به هنگام نیاز به اجرای اصالت ظهور، ناگزیر باید احتمال دهیم که گوینده حکیم خلاف ظاهر سخنش را اراده کرده است. این احتمال از دو صورت بیرون نیست و فرض سومی ندارد:

نخست: اینکه احتمال اراده خلاف ظاهر همراه با علم به این باشد که قرینه متصل و یا منفصلی بر مراد خود قرار نداده است. این احتمال یا از جهت احتمال غفلت وی از آوردن قرینه است، یا احتمال قصد ابهام، یا احتمال خطا، یا احتمال قصد شوخی، و یا امر دیگری. در چنین مواردی گوینده به ظاهر سخنش ملزم می‌گردد، و همان ظاهر حجت علیه وی و نیز حجت برای وی علیه دیگران خواهد بود. و ادعای غفلت و مانند آن از وی پذیرفته نیست؛ همچنین از دیگران ادعای محتمل دانستن غفلت وی و مانند آن پذیرفته نیست. و این معنای اصالت ظهور نزد عقلاست، یعنی با الغاء این احتمالات، ظهور همچون نص نزد ایشان حجت می‌باشد.

روشن است که در این موارد جایی برای اصالت عدم قرینه نیست و این اصل، سالبه به انتفای موضوع است، زیرا احتمال وجود قرینه نمی‌رود تا برای نفی آن نیازمند تمسک به چنین اصلی باشیم. بنابراین، در چنین حالتی جایی برای قول به بازگشت اصالت ظهور به این اصل، و یا قول به بازگشت این اصل به اصالت ظهور نخواهد بود.

دوم: اینکه احتمال اراده خلاف ظاهر از جهت احتمال نصب قرینه‌ای باشد که بر ما پوشیده مانده است؛ در چنین فرضی، توهم جریان اصالت عدم قرینه جا دارد. اما در حقیقت، معنای بنای عقلا بر اصالت ظهور - چنان که گذشت - آن است که ایشان با الغای احتمال خلاف هر احتمالی که باشد، ظهور را همچون نص، حجت می‌دانند. و از جمله احتمالهایی که اگر یافت شود، الغا می‌شود، احتمال نصب قرینه است. و حکم این احتمال، همان حکم احتمال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۴

الغفلة و نحوها من جهة انه احتمال ملغى و منفى لدى العقلاء.

و علیه، فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفى وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء و لا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفى وجود القرينة، لا البناء على نفى احتمالاتها، و البناء على نفى الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئا آخر.

و إذا تضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضا أصل يقال له «أصالة عدم القرينة»، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه، سالبه بانتفاء الموضوع.

و الخلاصة: انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، و ليس لهم الا بناء واحد، و هو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الايهام، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك.

فكل هذه الاحتمالات - ان وجدت - ملغية في نظر العقلاء، و ليس معنى إلغائها الا - اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف، لا انه هناك لدى العقلاء اصول متعددة و بناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدما على بعض، أو بعضها يساند بعضا.

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، و كذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها ... و هكذا في كل تلك الاحتمالات و لكن ليس ذلك الا تعبيرا آخر عن أصالة الظهور. و لعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. و حينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا و لكان مآلهما واحدا، فلا خلاف.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۵

غفلت و مانند آن است، از این جهت که عقلا آن را الغا و نفی می‌کنند.

بنابراین، آنچه عقلا نفی می‌کنند همان احتمال است، نه وجود قرینه واقعی، زیرا قرینه‌ای واقعی که به مخاطب نرسیده باشد در نظر عقلا اثری ندارد و به ظهور آسیبی نمی‌رساند تا نیاز باشد توسط اصل آن را نفی کنیم، درحالی که معنای اصالت عدم قرینه - اگر چنین اصلی وجود داشته باشد - بناداشتن بر نفی وجود قرینه است، نه بناداشتن بر نفی احتمال آن؛ و بناداشتن بر نفی احتمال همان معنای بناداشتن بر اصالت ظهور است و نه چیزی دیگر.

حال که این نکته روشن شد، برای ما واضح خواهد بود که عقلا در این فرض دوم نیز اصلی به نام اصالت عدم قرینه ندارند، تا گفته شود که به اصالت ظهور بازمی‌گردد و یا اصالت ظهور به آن بازمی‌گردد، از باب سالبه به انتفای موضوع.

خلاصه آنکه: عقلا - جز یک اصل ندارند، و آن اصالت ظهور است؛ و جز یک بنا ندارند و آن بنای بر الغای هر نوع احتمال ناسازگار با ظهور است، از قبیل احتمال غفلت، یا خطا، یا تعمد ابهام، یا نصب قرینه برخلاف و مانند آن. همه این احتمالات - اگر یافت شود - در نظر عقلا - کنار نهاده می‌شود، و معنای الغای آن جز این نیست که ایشان ظهور را حجت می‌دانند، گویا سخن صریحی است که هیچ احتمال خلافی در آن نمی‌رود، نه آنکه اصول متعدد و بناهای مرتبط و پیوسته‌ای نزد عقلا - بوده باشد، چنان که گاهی توهم می‌شود، تا بعضی بر بعض دیگر مقدم باشد و یا برخی پشتوانه برخی دیگر باشد.

آری، مانعی ندارد که از باب مسامحه، الغای احتمال غفلت را اصالت عدم غفلت بنامیم، و یا الغای احتمال قرینه را اصالت عدم قرینه بخوانیم ... و به همین شکل در همه آن احتمالات عمل کنیم. لکن این نیست مگر تعبیر دیگری از اصالت ظهور. و شاید کسی که اصالت ظهور را به اصالت عدم قرینه بازمی‌گرداند، و یا به عکس عمل می‌کند مقصودش از اصالت عدم قرینه همین معنا باشد. و در این صورت اگر مرادشان این باشد هر دو قول درست است و بازگشتشان به یک چیز خواهد بود و در نتیجه اختلافی وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۶

د- حجیه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجیه الظهور بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام. و مثل لغیر المقصودین بالإفهام باهل زماننا و أمثالهم الذین لم یشافهوا بالکتاب العزیز و بالسنة، نظرا إلى ان الکتاب العزیز لیست خطاباته موجهة لغير المشافهين، و لیس هو من قبیل تألیفات المصنفین التي یقصد بها إفهام کل قارئ لها. و اما السنة فبالنسبه إلى الأخبار الصادرة عن المعصومین فی مقام الجواب عن سؤال السائلین لا یقصد منها الا إفهام السائلین دون سواهم.

أقول: ان هذا القول لا یتستقیم، و قد ناقشه کل من جاء بعده من المحققین، و خلاصة ما ینبغی مناقشته به ان یقال: ان هذا کلام مجمل غیر واضح، فما الغرض من نفی حجیه الظهور بالنسبه إلى غیر المقصود إفهامه؟

۱- ان كان الغرض ان الکلام لا ظهور ذاتی له بالنسبه إلى هذا الشخص فهو أمر یکذبه الوجدان.

۲- و ان كان الغرض - كما قيل فی توجيه کلامه - دعوی انه لیس للعقلاء بناء علی إلغاء احتمال القرینة فی الظواهر بالنسبه إلى غیر المقصود بالإفهام، فهي دعوی بلا دلیل، بل المعروف فی بناء العقلاء عکس ذلك، قال الشیخ الانصاری فی مقام رده: «انه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و أصالة عدم الصارف عن الظاهر: بین من قصد إفهامه و من لم یقصد».

۳- و ان كان الغرض - كما قيل فی توجيه کلامه أيضا - انه لما كان من الجائز عقلا ان يعتمد المتکلم الحکیم علی قرینة غیر معهودة و لا معروفة الا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ینفیه العقل، لأنه لا یقبح من الحکیم و لا یلزم نقض غرضه إذا نصب قرینة تخفی علی غیر المقصودین بالإفهام. و مثل هذه القرینة الخفیة علی تقدیر وجودها لا یتوقع من غیر المقصود بالإفهام ان یعثر علیها بعد

الفحص.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۷

د- حجیت ظهور برای کسانی که فهماندن به آنان مورد نظر نبوده

محقق قمی در کتاب قوانین معتقد است ظهور برای کسانی که فهماندن به آنان مورد نظر نبوده، حجت نیست. وی برای کسانی که فهماندن به آنان مقصود نبوده به اهل زمان ما و امثال ایشان که مشافهه با کتاب عزیز و سنت نداشته‌اند، مثال زده است، نظر به اینکه خطابه‌های کتاب عزیز متوجه غیر مشافهین نیست، و از قبیل تألیف نویسندگان نیست که نویسندگان فهماندن به همه خوانندگان آن را در نظر دارد. و اما سنت، در خصوص اخباری که از معصومین علیهم السلام در پاسخ به پرسش سؤال کننده صادر شده تنها فهماندن به همان پرسشگر مقصود است.

می‌گویم: این سخن استوار نیست، و همه محققان پس از وی بر آن خرده گرفته‌اند. خلاصه اشکالی که می‌توان بر آن وارد ساخت آن است که: این سخن مجمل و غیر واضح است. مقصود شما از نفی حجیت ظهور برای غیر کسانی که فهماندن به ایشان مقصود است، چیست؟

۱- اگر مقصود آن است که کلام برای چنین کسی ظهور ذاتی ندارد، وجدان آن را تکذیب می‌کند.

۲- اگر مقصود- چنان که در توجیه کلام وی گفته‌اند- این ادعاست که عقلا- بنائی بر الغای احتمال قرینه در ظواهر نسبت به غیر کسانی که فهماندن به ایشان مقصود است، ندارند، این ادعا بدون دلیل است، بلکه عکس آن در بنای عقلا معروف است. شیخ انصاری در مقام ردّ این سخن می‌گوید: «در عمل به ظهور لفظی و اصالت عدم قرینه‌ای که لفظ را از ظاهرش برگرداند، میان کسی که فهماندن به وی مقصود است و کسی که فهماندن به وی مقصود نیست، تفاوتی وجود ندارد.»

۳- اگر مراد وی- چنان که در توجیه کلامش گفته‌اند- این باشد که عقلا این احتمال وجود دارد که گوینده حکیم بر قرینه‌ای تکیه کرده باشد که فقط کسی که فهماندن به وی مقصود است آن را می‌داند و می‌شناسد؛ و این احتمال را عقل نفی نمی‌کند، زیرا از حکیم قبیح نیست و نقض غرض وی لازم نمی‌آید اگر قرینه‌ای را قرار دهد که بر غیر کسی که مقصود به فهماندن است پوشیده باشد، و جز کسی که مقصود به فهماندن است، انتظار نمی‌رود کس دیگری چنین قرینه پوشیده‌ای را، بر فرض که باشد، پس از جستجو بدست آورد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۸

فهو کلام صحیح فی نفسه الا انه غیر مرتبط بما نحن فيه، اى لا یضر بحجیة الظهور ببناء العقلاء.

و توضیح ذلك: ان الذی یقوم حجیة الظهور هو نفی احتمال القرینه ببناء العقلاء لا نفی احتمالها بحکم العقل، و لا ملازمه بینهما، اى انه إذا كان احتمال القرینه لا ینفیه العقل فلا یلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع فی حجیة الظهور.

بل الأمر أكثر من ان یقال انه لا ملازمه بینهما، فان الظهور لا یكون ظهورا الا إذا كان هناك احتمال للقرینه غیر منفی بحکم العقل، و الا لو كان احتمالها منفیا بحکم العقل كان الکلام نصا لا ظاهرا.

و علی نحو العموم نقول: لا- یكون الکلام ظاهرا لیس بنص قطعی فی المقصود الا- إذا كان مقترنا باحتمال عقلی أو احتمالات عقلیة غیر مستحیلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتکلم، أو غفلته، أو تعمدہ للإیهام لحکمته، أو نصبه لقرینه تخفی علی الغیر أو لا تخفی. ثم لا یكون الظاهر حجة الا إذا كان البناء العملی من العقلاء علی إلغاء مثل هذه الاحتمالات، اى عدم الاعتناء بها فی مقام العمل بالظاهر.

و علیه، فالنفي الادعائي العملي للاحتتمالات هو المقوم لحجیه الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلا من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا- تكون محتملات و يكون الكلام حينئذ نصا لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

و إذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجیه الظهور لا وجه له، فانه أكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلا. و لكن هذا لا يمنع من ان يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن ان يعثر على هذه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۹

این سخن فی نفسه درست است، جز آنکه با مسأله کنونی ما بی ارتباط است؛ یعنی به حجیت ظهور به واسطه بنای عقلا- زیان نمی‌رساند.

توضیح مطلب آن است که: مقوم حجیت ظهور همان نفي احتمال قرینه به واسطه بنای عقلاست، نه نفي احتمال آن به واسطه حکم عقل، و میان این دو ملازمه‌ای نیست، یعنی این گونه نیست که اگر عقل احتمال قرینه را نفي نکرد بنای عقلا- که در حجیت ظهور نافع است- نیز آن را نفي نکند. بلکه مسئله بالا-تر از نفي ملازمه میان این دو است، زیرا ظهور تنها در صورتی ظهور است که احتمال قرینه‌ای که به حکم عقل نفي نشده وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت، اگر احتمال قرینه به حکم عقل نفي شود کلام صریح خواهد بود نه ظاهر.

به صورت عام می‌گوییم: سخن فقط در صورتی ظاهر بوده نص قطعی و صریح در مقصود نمی‌باشد که با احتمال یا احتمالهایی عقلی که امکان تحقق آنها هست همراه باشد، مانند احتمال خطای گوینده، یا غفلت وی، یا تعمدش بر ابهام به خاطر حکمتی، یا اینکه قرینه‌ای قرار داده باشد که بر دیگران پوشیده بوده یا پوشیده نبوده. از طرفی، ظاهر تنها در صورتی حجت است که عقلا بنای عملی بر الغای چنین احتمالاتی داشته باشند، یعنی در مقام عمل به ظاهر، به آن توجهی نکنند.

بنابراین، نفي ادعایی و عملی نسبت به احتمالها در واقع، مقوم حجیت ظهور است، نه نفي عقلی احتمالات به جهت محال بودن تحقق محتمل، زیرا در صورتی که تحقق این احتمالها محال باشد دیگر آنها محتمل نخواهند بود و سخن در این صورت، صریح و نص می‌باشد و برای پذیرش آن نیازمند فرض بنای عقلا بر الغای این احتمالها نمی‌باشیم.

حال که این نکته روشن شد می‌توانیم بفهمیم که این توجیه بیان شده برای قول به تفصیل در حجیت ظهور وجهی ندارد، زیرا نهایت آنچه ثابت می‌کند آن است که قرار دادن قرینه پوشیده نسبت به کسی که فهماندن به وی مقصود نیست، امری محتمل است و تحقق آن محال نیست، زیرا از حکیم قبیح نیست که چنین کند، بنابراین، احتمال قرینه عقلا هست. اما این مانع از آن نمی‌شود که عقلا بنای عملی بر الغای چنین احتمالی داشته باشند، خواه دستیابی به این قرینه- اگر باشد-

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۰

القرينة بعد الفحص - لو كانت - أو لا يمكن.

۴- ثم على تقدير تسليم الفرق في حجیه الظهور بين المقصود بالإفهام و بين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعا بالنسبة إلى الكتاب العزيز و السنة:

اما الكتاب العزيز، فانه من المعلوم لنا ان التكليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين و لا اختصاص لها بالمشافهين. و بمقتضى عمومها يجب الا- تفتن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

و اما السنه، فان الأحادیث الحاکیه لها علی الأ- کثر تتضمن تکالیف عامه لجميع المکلفین أو المقصود بها إفهام الجميع حتی غیر المشافهین، و قلما یقصد بها إفهام خصوص المشافهین فی بعض الجوابات علی اسئله خاصه. و إذا قصد ذلك فان التکلیف فیها لا بد ان یعم غیر السائل بقاعده الاشتراک. و مقتضى الامانه فی النقل و عدم الخیانه من الراوی المفروض فیہ ذلك ان ینبہ علی کل قرینه دخیله فی الظهور، و مع عدم بیانها منه یحکم بعدمها.

ه- حجیه ظواهر کتاب نسب إلى جماعه من الأخباریین القول بعدم حجیه ظواهر کتاب العزیز، و أكدوا: انه لا یجوز العمل بها من دون ان یرد بیان و تفسیر لها من طریق آل البيت علیهم السلام.

أقول: ان القائلین بحجیه ظواهر کتاب:

۱- لا- یقصدون حجیه کل ما فی کتاب، و فیہ آیات محکّمات و آخر متشابهات. بل المتشابهات لا یجوز تفسیرها بالرأی. و لکن التمییز بین المحکم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۱

پس از جستجو ممکن باشد، یا نباشد.

۴- بر فرض که بپذیریم کسی که فهماندن به وی مقصود است با دیگران در حجیت ظهور فرق دارد، آنچه کمال اهمیت را دارد انطباق آن بر واقعیت ما در ارتباط با کتاب عزیز و سنت می باشد.

اما کتاب عزیز، می دانیم تکالیفی که قرآن در بردارد همه مکلفها را شامل می شود و اختصاص به مخاطبان حضوری ندارد. و چون عمومیت دارد لازم است همراه با قرائنی نباشد که بر غیر مخاطبان حضوری پوشیده می ماند. بلکه تردیدی نیست که کسانی که با خطابهای قرآن کریم فهماندن به آنان مقصود است فقط مخاطبان حضوری نیستند.

و اما سنت، روایاتی که سنت را حکایت می کند در بیشتر موارد تکالیف عامی برای همه مکلفها را در بردارد و یا فهماندن به همگان حتی غیر مخاطبان حضوری از آن مقصود است، و کمتر اتفاق می افتد که در برخی پاسخها به پرسشهای خاص، خصوص مخاطب حاضر مقصود به فهماندن باشد. و هرگاه مقصود این باشد تکلیف بیان شده در آن، به واسطه قاعده اشتراک، ناگزیر غیر پرسش کننده را نیز شامل می شود. و امانت در نقل و عدم خیانت از سوی راوی که بنا بر فرض مورد وثوق است، اقتضا دارد که هر قرینه‌ای را که دخالت در ظهور دارد ذکر کند و در صورتی که آن را بیان نکند به نبودنش حکم می شود.

ه- حجیت ظواهر کتاب

قول به حجت نبودن ظواهر کتاب عزیز به گروهی از اخباری‌ها منسوب است؛ ایشان تأکید کرده‌اند که عمل به این ظواهر بدون آنکه بیان و تفسیری برایش از جانب اهل بیت وارد شده باشد، جایز نیست.

می گویم: طرفداران حجیت ظواهر کتاب:

۱- نمی گویند همه آنچه در قرآن هست، اعم از آیات محکم و آیات متشابه، حجت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۲

و المتشابه لیس بالأمر العسیر علی الباحث المتدبر، إذا کان هذا ما یمنع من الأخذ بالظواهر التی هی من نوع المحکم.

۲- لا یقصدون- أيضا- بالعمل بالمحکم من آیاته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص کامل عن کل ما یصلح لصفه عن الظهور فی کتاب و السنه من نحو الناسخ و المخصص و المقید و قرینه المجاز ...

۳- لا یقصدون- أيضا- انه یصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره و ان لم تکن له سابقه معرفه و علم و دراسه لكل ما یتعلق بمضمون

آیات. فالعامی و شبه العامی لیس له ان یدعی فهم ظواهر الکتاب و الأخذ بها.

و هذا أمر لا- اختصاص له بالقرآن الکریم، بل هذا شأن کل کلام یتضمن المعارف العالیة و الامور العلمیة و هو یتوخی الدقة فی التعبير. الا- ترى ان لكل علم أهلا یرجع إلیهم فی فهم مقاصد کتب ذلك العلم، و ان له اصحابا یؤخذ منهم آراء ما فیہ من مؤلفات. مع ان هذه الکتب و المؤلفات لها ظواهر تجری علی قوانین الکتلام و اصول اللغۀ، و سنن أهل المحاورۀ هی حجة علی المخاطبین بها و هی حجة علی مؤلفیها، و لکن لا- یکفی للعامی ان یرجع إلیها لیکون عالما بها یرتجح بها أو یرتجح علیها بغير تلمذۀ علی أحد أهلها، و لو فعل ذلك هل تراه لا یؤنب علی ذلك و لا یلام. و کل ذلك لا یسقط ظواهرها عن كونها حجة فی نفسها، و لا یرجحها عن كونها ظواهر یصح الاحتجاج بها.

و علی هذا، فالقرآن الکریم إذ نقول انه حجة علی العباد، فلیس معنی ذلك ان ظواهره کلها هی حجة بالنسبة إلی کل أحد حتی بالنسبة إلی من لم یتزود بشيء من العلم و المعرفة.

و حیث نقول لمن ینکر حجة ظواهر الکتاب: ما ذا تعنی من هذا الانکار؟

۱- ان کنت تعنی هذا المعنی الذی تقدم ذکره، و هو عدم جواز التسرع بالأخذ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۳

می باشد. بلکه متشابهها را نباید تفسیر به رأی نمود. لکن تفکیک میان محکم و متشابه بر پژوهشگر ژرف اندیش دشوار نیست، اگر مانع از پذیرش ظواهری که از نوع محکم است، این مسئله باشد.

۲- همچنین ایشان نمی گویند که در عمل کردن به آیات محکم انسان می تواند به سرعت اقدام کند، بدون آنکه برای بدست آوردن هر چه برای بازگرداند ظهور آن صلاحیت دارد- مانند ناسخ، مخصص، مقید و قرینه مجاز- در کتاب و سنت جستجوی کامل کرده باشد.

۳- ایشان همچنین نمی گویند که هر کس می تواند اخذ به ظواهر قرآن کند، هر چند سابقه علم و معرفت و تحصیل هر آنچه را مربوط به محتوای آیه است نداشته باشد.

بنابراین عامی و شبیه عامی حق ندارد مدعی فهم ظواهر قرآن و اخذ به آن شود.

این امر اختصاص به قرآن کریم ندارد، بلکه هر کلامی که مشتمل بر معارف عالی و مطالب علمی باشد- و اینها خواهان دقت در تعبیر است- این گونه است. آیا نمی بینید هر علمی متخصصانی دارد که برای فهمیدن مطالب کتابهای آن علم به ایشان مراجعه می شود، و دانشمندانی دارد که نظریات کتابهای آن رشته از ایشان گرفته و آموخته می شود، با اینکه این کتابها و تألیفات ظواهری دارد که براساس قوانین کلام و اصول لغت جاری می شود، و راه و روشهای اهل محاوره بر مخاطبین و نیز بر مؤلفان آنها حجت می باشد،

اما برای انسان عامی کافی نیست که بدون آموختن از اهلش مستقیماً به آن کتابها مراجعه کند تا به آنها عالم شود و به آنها احتجاج کند یا علیه وی به آنها احتجاج شود. و اگر چنین کند آیا او را بر این کار نکوهش و سرزنش نمی کنند؟ اما این امور، ظواهر آن کتابها را از آنکه فی نفسه حجت باشند ساقط نمی کند، و نیز آنها را از آنکه ظواهری باشند که احتجاج به آنها صحیح است بیرون نمی کند.

بنابراین، وقتی می گوئیم قرآن کریم بر بندگان حجت است، معنایش آن نیست که همه ظواهرش در حق همگان حجت است، حتی کسی که توشه ای از علم و دانش فراهم نساخته است.

اینکه به منکر حجیت ظواهر کتاب می گوئیم: مقصود شما از این انکار چیست؟

۱- اگر مراد شما همین معنایی است که ذکر شد، یعنی عدم جواز شتاب در اخذ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۴

بها من دون فحوص عما يصلح لصرافها عن ظواهرها و عدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد- فهو كلام صحيح. و هو أمر طبيعي في كل كلام عال رفيع، و في كل مؤلف في المعارف العالیة. و لكن قلنا: إنه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقا ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد.

۲- و ان كنت تعنى الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السّلام، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن و الأخذ بها مطلقا فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام و أساليبه و مقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقريئة أو ما يصلح لنسخه- فانه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدلة.

كيف، و قد ورد عنهم عليهم السّلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك و هو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، و وردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السّلام لزرارة لما قال له: «من اين علمت ان المسح ببعض الرأس؟» فقال عليه السّلام: «لمكان الباء» [۱۳۲] و يقصد الباء من قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ» [۱۳۳]. فعرف زرارَةَ كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. و حينئذ نقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر و بصيرة و معرفة، و من دون فحص عن القرائن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۵

به ظاهر بدون جستجو از آنچه برای منصرف کردن آیات از ظاهرشان صلاحیت دارد، و اینکه هر کسی صلاحیت ندارد شتاب در اخذ به ظواهر کند، این سخن درستی است. و این یک امر طبیعی در مورد هر کلام بلند و عمیق، و در هر کتابی است که به معارف عالی می پردازد. اما گفتیم: معنای این سخن آن نیست که ظواهر قرآن مطلقا و نسبت به هیچ کس حجت نباشد.

۲- اگر مراد شما جمود بر خصوص مواردی است که از اهل بیت عليهم السّلام وارد شده، به گونه‌ای که در مواردی که بیانی از سوی ایشان وارد نشده تعرض به ظواهر قرآن و اخذ به آن مطلقا روا نباشد، حتی برای آنان که جایگاه سخن و اسلوبها و مقتضیات احوال را می شناسند و می توانند آن را بفهمند، و پس از جستجو از هر چه برای قرینه بودن یا ناسخ بودن صلاحیت دارد، باید بگوییم چنین چیزی را ادله‌ای که برای آن ذکر کرده‌اند ثابت نمی کند.

چگونه چنین باشد، و حال آنکه از ائمه عليهم السّلام روایاتی در دست است که در آنها مردم را به قرآن کریم ارجاع داده‌اند، مانند روایاتی که به عرضه کردن اخبار متعارض بر قرآن امر می کند، بلکه بالاتر از آن، خواهان عرضه همه روایات وارده از ایشان بر قرآن کریم است، چنان که در روایاتی در ابواب عقود، به ردّ کردن شروط مخالف با کتاب امر شده است، و نیز اخبار خاصی از ایشان وارد شده که بر جواز تمسک به ظاهر قرآن دلالت دارد، مانند اینکه در روایتی وقتی زراره از امام می پرسد: «از کجا دانستید که قسمتی از سر را باید مسح کرد؟» امام فرمود: «به خاطر باء» و مقصودشان «باء» در آیه «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ» است. و بدین گونه به زراره می آموزد که چگونه از ظاهر قرآن استفاده کند.

از طرفی، اگر جمود بر آنچه در روایات اهل بیت آمده لازم باشد، معنای آن گرفتن ظواهر سخنان ایشان است نه ظواهر قرآن. و در این صورت ما نقل کلام می کنیم به خود اخبار ایشان حتی اخباری که مربوط به تفسیر قرآن است، و می پرسیم: آیا هر کسی می تواند بدون تدبّر و بصیرت و معرفت، و بدون جستجو از قرائن و آگاهی از همه آنچه مربوط به محتوای آنهاست،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۶

و اطلاع علی کل ما دخل فی مضامینها؟

بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها اعظم لان سندها يحتاج إلى تصحيح و تنقيح و فحص، و لان جملة منها منقول بالمعنى، و ما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم و تعبیره و لا مراداته. و لا يحرز في أكثرها ان النقل كان لنص الألفاظ.

*** و اما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى، مثل النبوى المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» [۱۳۴] فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر و الأخذ بالظاهر لا- يسمى تفسيرا. على ان مقتضى الجمع بينها و بين تلك الأخبار المجوزة للاخذ بالكتاب و الرجوع إليه حمل التفسير بالرأى- إذا سلمنا انه يشمل الأخذ بالظاهر- على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص و من دون سابق معرفة و تأمل و دراسة كما يعطيه التعليل فى بعضها بأن فيه ناسخا و منسوخا، و عاما و خاصا. مع أنه فى الكتاب العزيز من المقاصد العالیه ما لا ينالها الا أهل الذکر، و فيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراکه أكثر الناس. و لا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافيا على المفسرين كلما تقدمت العلوم و المعارف مما يوجب الدهشة و يحقق اعجازه من هذه الناحیه.

و التحقيق ان فى الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهورا و خفاء، و ليست ظواهره من هذه الناحیه على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس، و كذلك كل كلام، و لا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۷

به ظواهر آنها مراجعه کند؟

بلکه این روایات از این جهت کمتر از ظواهر قرآن نیست، بلکه کارشان دشوارتر است، زیرا سند آنها نیز به تصحیح و بررسی و جستجو نیاز دارد، و به سبب آنکه پاره‌ای از آنها نقل به معنا شده است؛ و در روایتی که نقل به معنا شده، عین الفاظ معصوم و عبارت و مراد وی احراز نمی‌شود، و در بیشتر روایات نمی‌توان احراز کرد که عین الفاظ نقل شده است.

*** اما روایاتی که در آن از تفسیر به رأی نهی شده، مانند این نبوی مشهور که می‌فرماید:

«هر کس قرآن را تفسیر به رأی کند باید جایگاهش را در آتش فراهم سازد.» پاسخش آن است که تفسیر قرآن غیر از گرفتن ظاهر آن است، و گرفتن ظاهر را تفسیر نمی‌گویند.

افزون بر آنکه مقتضای جمع میان این روایات و اخباری که اخذ به کتاب و مراجعه به آن را روا می‌شمارد، آن است که بگوییم مقصود از تفسیر به رأی- بر فرض که شمول آن نسبت به گرفتن ظاهر را بپذیریم- شتاب کردن در اخذ به ظاهر براساس اجتهادهای شخصی و بدون جستجو و بدون پیشینه معرفت و تدبّر و آموزش است، چنان که تعلیلی که در بعضی از این روایات آمده- که در آن ناسخ و منسوخ و عام و خاص است- همین معنا را افاده می‌کند.

افزون بر آنکه مطالب بلندی در قرآن کریم هست که جز اهل ذکر به آن دست نمی‌یابند، و اموری در آن بیان شده که بیشتر مردم از ادراک آن عاجزند. و هرچه علوم و معارف تکامل می‌یابد اسرار تازه‌ای از آنکه بر مفسران پوشیده بود، روشن می‌گردد، به گونه‌ای که شگفتی و حیرت می‌آفریند و اعجاز آن را از این جهت محقق می‌سازد.

حقیقت آن است که قرآن کریم جهات گوناگونی از ظهور دارد که درجه وضوح و خفای آن متفاوت است، و ظواهر قرآن از این جهت نسبت به بیشتر مردم بر یک منوال نیست، و هر کلامی این گونه است، و این ویژگی، کلام را از اینکه ظاهر باشد و بتوان به

آن نزد اهلش احتجاج نمود، خارج نمی‌سازد. بلکه گاهی یک آیه از جهتی ظهوری دارد که بر هیچ کس پوشیده نیست، و ظهور

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۸

و ظهور آخر یحتاج إلى تأمل و بصیره فیخفی علی کثیر من الناس.

و لنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى: **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثُرَ** [۱۳۵]، فان هذه الآية الكريمة ظاهرة في ان الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه و سلم باعطائه الكوثر. و هذا الظهور بهذا المقدار لا- شك فيه لكل أحد. و لكن ليس كل الناس فهموا المراد من «الكوثر» فقيل: المراد به نهر في الجنة و قيل: المراد القرآن و النبوة. و قيل:

المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. و قيل غير ذلك. و لكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه، و هي الآية التي بعدها **إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ** [۱۳۶] و «الْأَبْتَرُ»: الذي لا- عقب، له فانه بمقتضى المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب و الذرية. و كلمة «الْكَوْثُرُ» لا- تأتي عن ذلك، فان «فوعل» تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، و الكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: انا اعطيناك الكثير من الذرية و النسل. و بعد هذه المقارنة و وضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به و لكنه ظهور بعد التأمل و التبصر. و حينئذ ينكشف صحة تفسير كلمة «الْكَوْثُرُ» بفاطمه عليها السلام لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على أن تكون الكلمة من أسمائها.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۹

دیگری نیز دارد که نیازمند اندیشه و بصیرت می‌باشد و در نتیجه بر بیشتر مردم پوشیده می‌ماند.

برای مثال، آیه «**إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثُرَ**» را در نظر بگیرید. ظاهر این آیه آن است که خدای متعال به پیامبرش محمد صلی الله علیه و سلم با دادن کوثر به وی نعمت بخشیده است. این ظهور به این مقدار برای هیچ کس جای تردید ندارد. اما هر کسی مراد از «کوثر» را نمی‌داند.

برخی گفته‌اند: مقصود از آن نهری در بهشت است؛ برخی گفته‌اند: مراد قرآن و نبوت است. برخی گفته‌اند: مراد از آن دخترش فاطمه علیها السلام است، و چیزهای دیگری که گفته شده است. اما با دقت در سوره دانسته می‌شود که قرینه‌ای در آن وجود دارد که مقصود را روشن می‌کند، یعنی آیه «**إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ؛** دشمن تو همو ابتر است». و ابتر کسی است که دنباله ندارد. به مقتضای مقابله دانسته می‌شود که مقصود، ارزانی داشتن نعمت فراوانی دنباله و نسل به پیامبر است. و کلمه «کوثر» ابای از این معنا ندارد، زیرا وزن فوعل برای مبالغه می‌آید، بنابراین معنای کوثر مبالغه در فراوانی است و فراوانی، افزایش تعداد است. در نتیجه معنای آیه این است که: «ما به تو ذریه و نسل فراوان عطا کردیم.» پس با این مقایسه و روشن شدن معنای کوثر، آیه ظهوری خواهد یافت که می‌توان به آن احتجاج کرد، اما این ظهور پس از تدبّر و دقت بدست آمد. و در این هنگام، درستی تفسیر کلمه «کوثر» به فاطمه علیها السلام روشن می‌شود، زیرا نسل فراوان پیامبر تنها از طریق فاطمه علیها السلام است، نه آنکه یکی از نامهای آن حضرت، کوثر باشد. [۱۳۷]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۲ ؛ ص ۲۹۰

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۰

الباب السادس الشهرة تمهيد ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذیوع الشیء و وضوحه. و منه قولهم: «شهر فلان سیفه»، «سیف مشهور».

و قد أطلقت «الشهرة» باصطلاح أهل الحديث علی کل خبر کثر راویه علی وجه لا يبلغ حد التواتر. و الخبر یقال له حينئذ: مشهور، كما قد یقال له: مستفیض.

و كذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. والقول يقال له: مشهور، كما ان المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: مشهور، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا ... و هكذا.

و على هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين:

۱- الشهرة في الرواية، و هي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. و لا يشترط في تسميتها بالشهرة ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا، فقد يشتهر و قد لا يشتهر. و سيأتي في مبحث التعادل و التراخي ان هذه الشهرة من اسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۱

باب ششم شهرت

مقدمه

شهرت در لغت معنای انتشار و روشنی را دربردارد. و از اینجاست که می گویند: «شهر فلان سیفه؛ فلانی شمشیرش را برکشید و آشکار کرد» و «سیف مشهور؛ شمشیری برکشیده و آشکار».

در اصطلاح اهل حدیث، شهرت به خبری گفته می شود که راوی آن فراوان است به گونه‌ای که به حدّ تواتر نرسد. به چنین خبری، مشهور و گاهی مستفیض گفته می شود.

همچنین در اصطلاح فقها، شهرت به فتوایی گفته می شود که به حدّ اجماع نرسد. بنابراین شهرت نزد فقها هر فتوایی است که قائل به آن فراوان است، در برابر قول نادر. در این اصطلاح فتوا، مشهور خوانده می شود، چنان که فتوا دهندگان فراوان خودشان نیز مشهور خوانده می شوند.

و می گویند: مشهور برآند که ... و مشهور چنین نظر داده‌اند ... و به همین ترتیب.

بنابراین، شهرت در اصطلاح بر دو قسم است:

۱- شهرت در روایت، و آن چنان که گذشت، عبارت است از شایع بودن نقل خبر از سوی چند راوی به گونه‌ای که به حدّ تواتر نرسد. برای آنکه روایتی مشهور باشد لازم نیست عمل به آن نزد فقها شهرت داشته باشد؛ گاهی شهرت دارد و گاهی شهرت ندارد. در بحث تعادل و تراخی خواهد آمد که این شهرت از اسباب ترجیح دادن یک خبر بر خبر معارض با آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۲

فیکون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

۲- الشهرة في الفتوى، و هي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، و ذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة- إذن- ذیوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

و هذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:

الأول- ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين أئدينا. و تسمى حينئذ «الشهرة العملية». و سيأتي في باب التعادل و التراخي البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، و البحث أيضا عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

الثانی - الا يعلم فیها ان مستندها أى شیء هو، فتكون شهرة فی الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة و لكن لم يستند إليه المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلا. و ینبغی ان تسمى هذه ب «الشهرة الفتوائية».

و هی - أعنی الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هنا الذى لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل [۱۳۸]: ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذى وقعت علیه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. و قيل: لا دلیل على حجيتها. و هذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر و لا يجوز التعويل علیها. و هذا معنی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۳

در نتیجه خبر مشهور از این جهت حجت می باشد.

۲- شهرت در فتوا، و آن چنان که گذشت، عبارت است از شایع بودن فتوای به یک حکم شرعی نزد فقها. و آن به این صورت است که فتوادهندگان فراوان باشند اما به حد اجماع که موجب قطع به قول معصوم شود، نرسند.

بنابراین، مقصود از شهرت، انتشار و فراوانی فتوا است که موجب اعتقاد به مطابقت آن با واقع می شود، بی آنکه به حد قطع برسد.

این شهرت در فتوا به لحاظ بحث و اختلافی که در آن واقع شده، بر دو قسم است:

نخست: اینکه بدانیم مستند آن فتوا خبر خاصی است که در دست ما موجود است. در این صورت آن را شهرت عملی می نامند. در باب تعادل و تراجیح درباره اینکه این شهرت عملی باعث جبران خبر ضعیف از جهت سند می شود، و نیز باعث جبران خبر غیر ظاهر از جهت دلالت می گردد، بحث خواهد شد.

دوم: اینکه بدانیم مستند آن چیست، که در این صورت شهرت فقط در فتوا خواهد بود، خواه خبری مطابق با آن شهرت وجود داشته باشد اما مشهور به آن استناد نکرده باشد و یا استنادشان به آن معلوم نباشد، و خواه اصلا خبری وجود نداشته باشد. بجاست چنین چیزی را شهرت فتوایی بنامیم.

موضوع بحث ما در اینجا، که به خاطر آن این باب را ترتیب داده ایم، همین شهرت فتوایی است. برخی گفته اند [۱۳۹]: این شهرت از آن جهت که شهرت است، بر حکمی است فتوا به آن داده شده حجت است و در نتیجه مانند خبر واحد از ظنون خاص می باشد. و برخی گفته اند: دلیلی بر حجیت آن نیست. این اختلاف نظر پس از توافق بر این است که فتوای یک یا چند مجتهد تا به حد شهرت نرسد، بر مجتهد دیگر حجت نیست و تکیه کردن بر آن جایز نمی باشد. و این، معنای جایز نبودن تقلید برای کسی است که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۴

ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أى بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط.

و الحق انه لا دلیل على حجیة الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، و ان كان من المسلم به ان الخبر الذى عمل به المشهور حجة و لو كان ضعيفا من ناحية السند، كما سیأتی بیانه فى محله. و قد ذكروا لحجیة الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة:

الدلیل الأول - اولویتها من خبر العادل قيل: ان أدلة حجیة خبر الواحد تدل على حجیة الشهرة بمفهوم الموافقة، نظرا إلى ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة أولى بالحجیة من خبر العادل.

و الجواب: ان هذا المفهوم انما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين ان العلة فى حجیة خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا أولى بالحجیة. و لكن هذا غير ثابت فى وجه حجیة خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلى.

الدلیل الثانی - عموم تعلیل آیه النبأ و قيل: ان عموم التعلیل فى آیه النبأ أن تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ يدل على اعتبار مثل الشهرة: لان الذى يفهم من التعلیل ان الإصابة من الجهالة هی المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فیدل على ان كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. و الشهرة كذلك.

و الجواب: ان هذا ليس تمسكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه الفقرة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۵

قدرت بر استنباط دارد، که فقها در آن توافق نظر دارند.

حق آن است که دلیلی بر حجیت ظنّ حاصل از شهرت، قوّت آن هر مقدار که باشد، وجود ندارد، هرچند مسلم است خبری که مشهور به آن عمل کرده هرچند از ناحیه سند ضعیف باشد حجت می‌باشد، که در جای خود بیان خواهد شد. چند دلیل برای حجیت شهرت ارائه شده، که همگی مردود است:

دلیل اول: اولویت شهرت بر خبر واحد

گفته‌اند: ادله حجیت خبر واحد با مفهوم موافقت بر حجیت شهرت دلالت دارد، به لحاظ آنکه ظنّ حاصل از شهرت غالباً قوی‌تر از ظنّ حاصل از خبر واحد حتی اگر عادل باشد، است. بنابراین، شهرت به حجیت اولای از خبر عادل است. پاسخ: این مفهوم موافقت در صورتی تامّ خواهد بود که ما به نحو یقین احراز کنیم که علت حجیت خبر عادل آن است که افاده ظنّ می‌کند، تا آنچه ظنّ قوی‌تری تولید می‌کند اولای به حجیت باشد. اما معلوم نیست وجه حجیت خبر واحد چنین چیزی باشد، اگر عدم اعتبار ظنّ فعلی معلوم و ثابت نباشد.

دلیل دوم: عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ

برخی گفته‌اند: عمومیت تعلیل در آیه نبأ که می‌فرماید: «أَنْ تُصَدِّقُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ؛ مبدا به نادانی به قومی آسیب رسانید.» بر معتبر بودن چنین شهرتی دلالت می‌کند، زیرا آنچه از این تعلیل فهمیده می‌شود آن است که مانع از پذیرش خبر فاسق بدون بررسی و تحقیق همان آسیب رساندن از روی نادانی است. پس آیه دلالت می‌کند بر آنکه هرچه با آن از آسیب رساندن به نادانی ایمن باشیم حجت است و باید آن را گرفت. و شهرت این گونه است.

پاسخ: بر فرض که بپذیریم این قسمت از آیه در مقام تعلیل است - که بحث آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۶

من الآیة وارده مورد التعلیل و قد تقدم بیان ذلك فی أدلة حجیة خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعلیل. و لا دلالة فی الآیة علی نقيض التعلیل بالضرورة، لان هذه الآیة نظیر نهی الطیب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلا، فان هذا التعلیل لا يدل علی ان كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله.

و كذلك هنا، فان حرمة العمل بنبا الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لا تدل علی وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الإصابة بجهالة.

و اما دلالتها علی خصوص حجیة خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طریق آخر، و هو طریق مفهوم الشرط علی ما تقدم شرحه، لا من طریق عموم نقيض التعلیل.

و بعبارة أخرى: ان أكثر ما تدل الآیة فی تعليلها علی ان الإصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضى لحجیة الخبر، و لا تدل علی وجود المقتضى للحجیة فی كل شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة علی حجیة مثل الشهرة المفقود فيها المانع. أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجیة فی مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجیة و لا تدل الآیة علی ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

الدلیل الثالث - دلالة بعض الأخبار قيل: ان بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة:

قال زرارة: قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك. ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدي هما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما ... إلى آخر الخبر [۱۴۰].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۷

در ادله حجیت خبر واحد گذشت - می گوئیم: این، تمسک به عمومیت تعلیل نیست، بلکه در واقع استدلال به عمومیت نقیض تعلیل است. و بدیهی است که آیه دلالتی بر نقیض تعلیل ندارد، زیرا این آیه همانند نهی پزشک از خوردن بعضی از خوراکی هاست مثلاً به خاطر آنکه ترش هستند. و روشن است که این تعلیل دلالت ندارد بر اینکه هرچه ترش نیست خوردنش جایز است. در اینجا نیز حرمت عمل به خبر فاسق بدون بررسی به سبب آنکه مستلزم آسیب رساندن از روی نادانی است دلالت نمی کند بر وجوب اخذ به هر چیزی که در آن از این امر ایمن هستیم و مستلزم آسیب رساندن از روی نادانی نمی باشد. اما دلالت آیه بر خصوص حجیت خبر واحد عادل را ما از راه دیگری استفاده کردیم، و آن تمسک به مفهوم شرط بود که شرحش گذشت، نه تمسک به عمومیت نقیض تعلیل.

به دیگر سخن، بیشترین چیزی که آیه در تعلیل خود بر آن دلالت دارد آن است که آسیب رساندن از روی نادانی مانع از تأثیر مقتضی برای حجیت خبر است، و دلالت ندارد بر اینکه هرچه مانع حجیت در آن نیست مقتضی حجیت در آن موجود است تا دلالت کند بر حجت بودن چیزی مثل شهرت که مانع حجیت در آن مفقود است. به بیان دیگر، نبودن مانع از حجیت در چیزی مثل شهرت مستلزم وجود مقتضی در آن برای حجیت نیست، و آیه دلالت نمی کند بر اینکه هرچه در آن مانع نبود مقتضی در آن موجود است.

دلیل سوم: دلالت بعضی از اخبار

برخی گفته اند: بعضی از روایات بر اعتبار شهرت دلالت دارد، مانند مرفوعه زراره:

زراره می گوید: گفتم: فدایت شوم! دو خبر و دو حدیث متعارض از شما نقل می شود، به کدامیک عمل کنیم؟ امام علیه السلام فرمود: «آن را بگیر که میان یاران شهرت دارد، و خبر شاذ و نادر را رها کن.» گفتم: ای آقای من! هر دو مشهورند و از شما نقل شده اند. فرمود:

آن را بگیر که عادل ترینشان می گویند ... تا آخر روایت.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۸

و الاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين:

الأول - ان المراد من الموصول فی قوله: «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لان الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هي الصلة، و هنا و هي قوله «اشتهر» تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى.

الثاني - انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة. فتدل على ان الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر المشهور.

و الجواب: اما عن الوجه الأول، فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الاخرى المحفوفة به. و الذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر و الجواب لا بد ان يطابق السؤال. و هذا نظير ما لو سئلت: أي اخوتك أحب

إلیک؟ فاجبت: من کان أكبر منی، فانه لا ینبغی ان یتوهم أحد ان الحکم فی هذا الجواب یرم کل من کان أكبر منک و لو کان من غیر اخوتک.

و اما عن الوجه الثانی، فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول یرم الظاهر من الجملة تعليق الحکم علی الشهرة فی خصوص الخبر، فیکون المناط فی الحکم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هی و ان كانت منسوبة لشیء آخر. و كذلك یقاس الحال فی مقبولة ابن حنظلة الآتیة فی باب التعادل و التراجیح.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۹

استدلال به این مرفوعه از دو جهت است:

نخست: اینکه در عبارت «ما اشتهر، آنچه شهرت دارد» مراد از موصول، مطلق مشهور از آن جهت که مشهور است، می باشد، نه خصوص خبر. از این رو شهرت فتوایی را نیز شامل می شود، زیرا موصول از اسمهای مبهم است و نیازمند چیزی است که مدلول آن را مشخص سازد، و آنچه مدلول موصول را معین می کند همان صله است، و صله در اینجا جمله «اشتهر؛ شهرت دارد» است، که شامل هر چیزی که شهرت دارد می شود حتی فتوا.

دوم: بر فرض که مقصود از موصول خصوص خبر باشد، از مرفوعه فهمیده می شود که حکم منوط به شهرت است. پس دلالت می کند بر اینکه شهرت از آن جهت که شهرت است باعث اعتبار آنچه شهرت دارد می شود. بنابراین، حکم دایر مدار شهرت است. بنابراین، فتوای مشهور نیز مانند خبر مشهور معتبر می باشد.

پاسخ: اما در مورد وجه نخست، پاسخ آن است که مراد از موصول همان گونه که با صله مشخص می شود با قرائن دیگری که همراه آن است نیز معین می گردد. و آنچه در اینجا مراد از آن را معلوم می سازد پرسش پیش از آن است، زیرا پرسش از خود خبر است و ناگزیر پاسخ با پرسش مطابقت دارد. و این مانند آن است که از شما بپرسند:

کدامیک از برادرانت نزد تو محبوب ترند؟ و شما پاسخ دهید: آنکه از من بزرگ تر است.

در اینجا نباید کسی توهم کند که حکمی که در این پاسخ بیان شده هرکسی را که بزرگ تر از شماست شامل می شود هرچند از برادران شما نباشد.

اما در مورد وجه دوم، پاسخ آن است که پس از آنکه روشن شد مراد از موصول خبر است، ظاهر جمله تعليق حکم بر شهرت در خصوص خبر خواهد بود، بنابراین مناط در حکم، شهرت خبر است از آن جهت که شهرت خبر می باشد، نه شهرت از آن جهت که شهرت است، هرچند منسوب به چیز دیگری باشد.

سخن درباره مقبولة ابن حنظله که در باب تعادل و تراجیح ذکر خواهد شد، نیز بر همین قیاس است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۰

تنبيه من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا- یجرون علی مخالفه المشهور الا- مع دلیل قوی و مستند جلی یصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا یحرصون علی موافقه المشهور و تحصیل دلیل یوافق و لو کان الدال علی غیره أولى بالأخذ و أقوى فی نفسه، و ما ذلک من جهة التقليد للأكثر و لا من جهة قولهم بحجية الشهرة. و انما منشأ ذلک أكابر المشهور من آراء العلماء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق و النظر.

و هذه طريقة جاریة فی سائر الفنون، فان مخالفه أكثر المحققين فی کل صناعة لا تسهل الا مع حجة واضحة و باعث قوی، لان المنصف قد یشک فی صحة رأیه مقابل المشهور فیجوز علی نفسه الخطأ، و یخشی ان یرأه عن جهل مرکب لا سيما إذا کان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۱

تنبیه

معروف است که علمای محقق ما جرأت و جسارت مخالفت با مشهور را ندارند مگر آنکه دلیلی قوی و مستندی روشن ایشان را از قول مشهور بازگرداند. بلکه ایشان همواره بر موافقت با مشهور و بدست آوردن دلیلی که موافق آن باشد اصرار دارند، هرچند دلیلی که بر قول دیگر دلالت می‌کند فی نفسه قوی‌تر و اولای به گرفتن باشد. و این شیوه نه به جهت تقلید ایشان از اکثریت است و نه از جهت اینکه شهرت را حجت می‌دانند، بلکه منشأ آن بزرگ شمردن آرای مشهور علماست، به ویژه هنگامی که اهل تحقیق و نظر می‌باشند.

این روش در سایر فنون نیز جاری است. زیرا مخالفت با اکثر محققان در هر رشته‌ای کاری دشوار است مگر آنکه حجتی روشن و انگیزه‌ای قوی بر آن باشد، زیرا شخص با انصاف در درستی رأی خود در برابر مشهور تردید روا می‌دارد، و احتمال می‌دهد که خودش خطا کرده باشد، و می‌ترسد از آنکه رأی وی از روی جهل مرکب بوده باشد، به ویژه اگر قول مشهور با احتیاط موافق باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۲

الباب السابع السيرة المقصود من «السيرة» - كما هو واضح - استمرار عادة الناس و تبانیهم العمل علی فعل شیء، أو ترك شیء. و المقصود بالناس: اما جمیع العقلاء و العرف العام من كل مله و نحلّه، فیعم المسلمین و غیرهم. و تسمى السيرة حينئذ «السيرة العقلانية». و التعبير الشائع عند الاصوليين المتأخرين تسميتها ب «بناء العقلاء». و اما جمیع المسلمین بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلّه خاصه منهم كالامامیه مثلا. و تسمى السيرة حينئذ «سيرة المتشرعة» أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الاسلامیه».

و ینبغی التنبیه علی حجیه کل من هذین القسمین لاستکشاف الحکم الشرعی فیما جرت علیه السیره، و علی مدى دلالة السیره، فنقول: ۱- حجیه بناء العقلاء لقد تکلمنا أكثر من مرة فیما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء»، و استدللنا به علی حجیه خبر الواحد و حجیه الظواهر. و قد أشبعنا الموضوع بحثا فی مسألة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۳

باب هفتم سیره

اشاره

مقصود از «سیره» - چنانکه روشن است - استمرار عادت مردم و تبانی عملی آنها بر انجام یا ترک چیزی است. و مقصود از «مردم»: یا جمیع عقلا و عرف عام از هر ملت و مذهبی است که شامل مسلمین و غیر مسلمین می‌شود و سیره در این صورت «سیره عقلانی» نامیده می‌شود و تعبیر شایع در نزد اصولیین متأخر، «بناء عقلا» است.

و یا مقصود از مردم، جمیع مسلمانان - از آن حیث که مسلم‌اند - می‌باشد، و یا خصوص اهل یک مذهب خاص مثل امامیه منظور است. و سیره در این صورت «سیره متشرعه» یا «سیره شرعی» یا «سیره اسلامی» نامیده می‌شود.

و بجاست توجهی به حجیت هریک از این دو قسم برای کشف حکم شرعی در آنچه سیره بر آن جاری شده و نیز توجهی به میزان دلالت سیره داشته باشیم. پس می‌گوئیم:

۱- حجیت بناء عقلا

ما در این بخش از کتاب- در گذشته- بیش از یک بار درباره «بناء عقلا» سخن گفتیم و براساس آن بر حجیت خبر واحد و حجیت ظواهر استدلال کردیم. و بحث کامل در این باره را در مسئله

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۴

«حجیه قول اللغوی».

و هناک قلنا: ان بناء العقلاء لا يكون دليلا الا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و امضاؤه لطريقة العقلاء، لان اليقين تنتهي إليه حجیه كل حجة.

و قلنا هناک: ان موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين الا بأحد شروط ثلاثه. و نذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

ان السيرة اما ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، إذ لا مانع من ذلك.

و اما الا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فان كان الأول فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجیه فيها قطعا.

و ان لم يثبت الردع منه فلا بد ان يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها و لم يتخذها مسلکا له كسائر العقلاء لبين ذلك و لردعهم عنها و لذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلا عنها، لا سيما في الإمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة و الظواهر.

و ان كان الثاني فاما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الامور الشرعية، كما في الاستصحاب.

و اما الا يعلم ذلك كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات.

فان كان الأول، فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لان ذلك مما يعنيه و يهمله، فلو لم يرتضها- و هي بمراى و مسمع منه- لردعهم عنها، و لبلغهم بالردع، بأى نحو من انحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة ان الردع الواقعى غير الواصل لا يعقل ان يكون ردعا فعليا و حجة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۵

«حجیت قول لغوی» ص ۱۴۱ در همین جزء (کتاب عربی) آوردیم. و در آنجا گفتیم: بناء عقلا نمی تواند دلیل باشد مگر آنجا که یقینا کاشف از موافقت شارع و امضای او نسبت به طریقه عقلا باشد، چون حجیت هر حجیتی به یقین منتهی می شود.

و آنجا گفتیم که: موافقت شارع بنحو یقینی کشف نمی گردد مگر با یکی از سه شرط.

و خلاصه این سه شرط را با شیوه دیگری بیان می کنیم و می گوئیم:

در بحث سیره، یا نظر بر این است که مسلک شارع با مسلک عقلا یکی است چرا که محظوری در این امر وجود ندارد: و یا نظر به این نیست، چرا که برای هماهنگی مسلک شارع با عقلا، مانعی وجود دارد، كما اینکه در استصحاب چنین است.

اگر صورت اول باشد: در صورتی که از ناحیه شارع منعی در عمل به سیره برسد، قطعا حجیتی در سیره وجود نخواهد داشت. و اگر

منعی از شارع نرسید، پس معلوم می شود که شارع با عقلا هم مسلک است زیرا شارع خود یکی از عقلا، بلکه رئیس آنان است. و

لذا اگر راضی به مسلک عقلا نبود و شیوه آنان را برای خود نمی پسندید، حتما این مخالفت را آشکار می کرد و عقلا را از روشنشان

منع می کرد و مسلک خودش را بجای مسلک آنان مطرح می کرد، بخصوص در اماراتی که در نزد عقلا بدانها عمل می شود مثل

خبر واحد ثقه و ظواهر.

و اگر صورت دوم باشد: یا جریان سیره عقلا در عمل به این سیره در امور شرعیه معلوم است مثل استصحاب و یا این امر معلوم نیست مثل رجوع به اهل خبره در اثبات لغات. در فرض (اول) صرف عدم ثبوت ردع (منع) برای استکشاف موافقت شارع با عقلا، کافی است. چون این امر چیزی است که شارع به آن عنایت دارد و اهمیت می‌دهد. و لذا اگر راضی به آن نبود- درحالی که این امر در حضور شارع است و آن را می‌شنود- حتما باید عقلا را منع می‌کرد و نهی خودش را به هر طریق به آنان می‌رسانید. پس به صرف عدم ثبوت نهی از جانب شارع، موافقت او را بدست می‌آوریم، زیرا بدیهی است ردع واقعی‌ای که بدست ما نرسد، معقول نیست که ردع فعلی و حجّت باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۶

و بهذا ثبت حجیه مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون و قد أجزوه في الامور الشرعية بمرأى و مسمع من الامام، و المفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع و تبليغه من تقيه و نحوها- فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقه في الامور الشرعية.

و ان كان الثاني- أى لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية- فانه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها، أو لعلهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. و عليه، فلاجل استكشاف رضا الشارع و موافقته على إجرائها في الشرعيات لا بد من إقامة دليل خاص قطعي على ذلك.

و بعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع امضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء و مقاديرها، نظير القيميات المضمونه بالتلف و نحوه، و تقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب و نحو ذلك.

اما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، و ان حصل الظن منها، لان الظن لا يغني عن الحق شيئا. كما تقدم ذلك هناك.

۲- حجیه سیره المتشرعۀ ان السیره عند المتشرعۀ من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لانها إجماع عملي، من العلماء و غيرهم. و الإجماع في الفتوى إجماع قولی، و من العلماء خاصة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۷

و از همین راه، حجیت مثل استصحاب را براساس بناء عقلا اثبات می‌کنیم. چون استصحاب از چیزهایی است که عقلا- با توجه به اینکه مسلمین نیز در میان عقلا هستند- بآن عمل کرده‌اند و در امور شرعیه در مرأی و مسمع [جای دیدن و شنیدن] امام معصوم آن را اجرا کرده‌اند. و فرض این است که مانعی هم برای اظهار ردع و تبلیغ نهی از قبیل تقيه و امثال آن در کار نبوده است.

پس در این صورت معلوم می‌شود که شارع استصحاب را بعنوان طریقی در امور شرعیه، امضا نموده است. و اگر فرض (دوم) باشد- یعنی ثبوت سیره در امور شرعیه معلوم نباشد- در این صورت برای کشف موافقت شارع، صرف عدم ثبوت ردع شارع، کافی نیست. زیرا چه بسا او عقلا را از اجراء سیره در امور شرعیه منع کرده است ولی آنان توجه نکرده‌اند، و یا شاید خود عقلا آن سیره را در امور شرعیه اجرا نکرده‌اند که در این صورت وظیفه شارع نیست که- اگر سیره را در شرعیات نمی‌پسندد- از اجراء آن در غیر امور شرعیه نیز منع کند.

پس برای کشف رضایت شارع و موافقتش بر اجراء سیره در شرعیات، حتما باید دلیل خاص قطعی بر این مطلب اقامه شود.

و برخی سیره‌ها از این قبیل داریم که امضاء شارع نسبت به آنها ثابت شده است. مثل رجوع به اهل خبره در جائی که بر سر قیمت

اشیاء و مقدار آنها نزاع باشد: مثل اشیاء قیمی که اگر تلف شوند و یا ...، شخص تالف ضامن است. و یا مثل مشخص کردن کفایت در نفقه [خرجی] نزدیکان و امثال این‌ها.

اما در سیره‌هایی که دلیل خاصی بر آنها نداریم، مثل سیره رجوع به اهل خبره در لغات، اعتباری نیست و لو اینکه از راه سیره، ظن حاصل شود. چون ظن ما را از حق بی‌نیاز نمی‌کند، کما اینکه قبلا گذشت.

۲- حجیت سیره متشرعه

سیره متشرعه از مسلمین بر انجام یا ترک چیزی در حقیقت از انواع اجماع است. بلکه بالاترین نوع اجماع است، زیرا اجماعی عملی از علما و غیر علما است. و حال آنکه اجماع در فتوی، اجماع قولی و از جانب خصوص علما است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۸

و السیره علی نحوین: تارة يعلم فیها انها كانت جاریة فی عصور المعصومین علیهم السّلام، حتی یکون المعصوم أحد العاملین بها أو یکون مقرررا لها، و اخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدودها بعد عصورهم.

فان كانت علی النحو الأول- فلا شک فی انها حجة قطعیة علی موافقة الشارع، فتكون بنفسها دلیلا علی الحکم كالإجماع القولی الموجب للحدس القطعی برأی المعصوم. و بهذا تختلف [۱۴۱] عن «سیره العقلاء» فانها انما تكون حجة إذا ثبت من دلیل آخر إمضاء الشارع لها و لو من طریق عدم ثبوت الردع من قبله کما سبق.

و ان كانت علی النحو الثانی- فلا- نجد مجالاً- للاعتماد علیها فی استکشاف موافقة المعصوم علی نحو القطع و البقین، کما قلنا فی الإجماع، و هی نوع منه.

بل هی دون الإجماع القولی فی ذلك کما سیأتی وجهه.

قال الشیخ الأعظم قدس سرّه فی کتاب البیع فی مبحث المعاطاة: «و اما ثبوت السیره و استمرارها علی التوریت- یقصد توریت ما بیاع معاطاة- فهی کسائر سیراتهم الناشئة من المسامحة و قلة المبالاة فی الدین، مما لا- یحصی فی عبادتهم، و معاملاتهم، کما لا یخفی» [۱۴۲].

و من الواضح انه یعنی من السیره هذا النحو الثانی. و السر فی عدم الاعتماد علی هذا النحو من السیره، هو ما نعرف من اسلوب نشأة العادات عند البشر و تأثیر العادات علی عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذین أو المغامرین قد یعمل شیئا، استجابة لعادة غیر اسلامیة أو لهوی فی نفسه، أو لتأثیرات خارجیة نحو تقلید الاغیار، أو لبواعث انفعالات نفسیة مثل حب التفوق علی الخصوم أو

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۹

و سیره بر دو گونه است: گاهی علم داریم به اینکه این سیره در عصر معصومین علیهم السّلام نیز جاری بوده است بگونه‌ای که معصوم علیه السّلام نیز یکی از عاملین به این سیره یا تقریرکننده آن است. و گاهی این امر معلوم نیست و یا علم داریم که سیره بعد از عصر ائمه علیهم السّلام بوده است.

اگر سیره به گونه (اول) باشد [در زمان معصوم علیه السّلام جاری باشد]: شکی نیست که حجت قطعی بر موافقت شارع است. و لذا خودش دلیل بر حکم محسوب می‌گردد مثل اجماع قولی که موجب حدس قطعی به رأی معصوم می‌شود. و این سیره با همین امتیاز، از سیره عقلا جدا می‌شود [۱۴۳]. چون سیره عقلا وقتی حجت است که از دلیل دیگری امضای شارع نسبت به آن ثابت شود و لو از طریق عدم ثبوت منع از جانب شارع باشد، همان گونه که قبلا گفته شد.

و اگر سیره متشرعه به گونه (دوم) باشد [در زمان معصوم علیه السّلام جاری نباشد]: دیگر جایی برای اعتماد بر آن در استکشاف

موافقت معصوم بنحو قطعی و یقینی - چنانکه در اجماع گفتیم - وجود ندارد. و سیره هم نوعی از اجماع است، بلکه سیره از این حیث از اجماع قولی پائین تر است، و سرش خواهد آمد.

شیخ اعظم انصاری (ره) در کتاب بیع و مبحث معاطه می‌فرماید [۱۴۴]: «و اما درباره وجود سیره و استمرار آن بر مسئله توریث - یعنی بارث گذاشتن آنچه بنحو معاطه فروخته می‌شود برای پس از مرگ - باید گفت که این سیره مانند سایر سیره‌های مردم که ناشی از مسامحه و کمی مبالغت در دین است، در عبادات و معاملات مردم، فراوان است، همان‌طور که این امر مخفی نیست». و روشن است که مقصود ایشان از سیره، همین گونه دوم است. و سرّ عدم اعتماد بر این گونه سیره اینست که ما می‌دانیم نحوه پیدایش عادات بشر و تأثیر آنها بر عواطف مردم چگونه است:

[مثلاً] بعضی از افراد متنفذ یا ماجراجو گاهی کاری انجام می‌دهند و این کار یا براساس یک عادت غیر اسلامی و یا لهوی است و یا در اثر تأثیرات خارجی مثل تقلید از بیگانگان است و یا در پی انفعالات نفسانی مثل علاقه به پیروزی بر خصم و یا برای اظهار عظمت خودش و یا دینش و یا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۰

إظهار عظمه شخصه أو دینه أو نحو ذلك. و یأتی آخر فیقلد الأول فی عمله، و یستمر العمل، فیشیع بین الناس من دون ان یحصل من یردعهم عن ذلك، لغفلة، أو لتسامح، أو لخوف، أو لغلبة العاملين فلا یصغون إلی من ینصحهم، أو لغير ذلك. و إذا مضت علی العمل عهود طویله یتلقاه الجیل بعد الجیل، فیصبح سیره المسلمین، و ینسی تاریخ تلك العادة. و إذا استقرت السیره یكون الخروج علیها خروجاً علی العادات المستحکمة التي من شأنها ان تتكون لها قدسیة و احترام لدى الجمهور، فیعدون مخالفتها من المنكرات القبیحة و حیثند یتراءى انها عادة شرعیة و سیره اسلامیة، و ان المخالف لها مخالف لقانون الاسلام و خارج علی الشرع. و یشبه ان یكون من هذا الباب سیره تقبیل الید، و القيام احتراماً للقادم، و الاحتفاء بیوم النوروز، و زخرفة المساجد و المقابر ... و ما إلی ذلك من عادات اجتماعیه حادثه.

و کل من یغتر بهذه السیرات و أمثالها، فانه لم یتوصل إلی ما توصل إلیه الشیخ الانصاری الأعظم قدس سره من إدراک سر نشأة العادات عند الناس علی طول الزمن، و ان لكل جیل من العادات فی السلوك و الاجتماع و المعاملات و المظاهر و الملابس ما قد یختلف کل الاختلاف عن عادات الجیل الآخر. هذا بالنسبة إلی شعب واحد و قطر واحد، فضلاً عن الشعوب و الأقطار بعضها مع بعض. و التبدل فی العادات غالباً یحدث بالتدریج فی زمن طویل قد لا یحس به من جرى علی أیدیهم التبدیل. و لأجل هذا لا نثق فی السیرات الموجودة فی عصورنا انها كانت موجودة فی العصور الاسلامیه الأولى. و مع الشک فی ذلك فأجدر بها الا تكون حجة لان الشک فی حجة الشیء کاف فی وهن حجیته، إذ لا حجة الا بعلم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۱

امثال ذلك است. بدنبال این فرد، شخص دیگری نیز از او تقلید می‌کند و این کار ادامه پیدا می‌کند و در نتیجه بتدریج بین مردم شایع می‌شود بدون آنکه کسی آنها را منع کند و این یا بخاطر غفلت است یا تسامح، یا ترس یا غلبه کسانی که مرتکب آن عمل می‌شوند. و لذا به کسی که آنان را نصیحت می‌کند گوش نمی‌دهند، و یا بدلائل دیگری سیره ادامه پیدا می‌کند. و وقتی بر این عمل مدتی طولانی بگذرد بگونه‌ای که نسلهای یکی پس از دیگری با آن سیره روبرو شوند، کم‌کم تبدیل به سیره مسلمین می‌شود و تاریخ گذشته این عادت، فراموش می‌شود.

و وقتی این سیره مستقر شود، دیگر خروج از آن، به منزله خروج علیه عادات جا افتاده‌ای می‌شود که در نزد توده مردم از قداست و احترام برخوردارند. و لذا مخالفت با آنها از منکرات زشت شمرده می‌شود. و در این صورت چنین بنظر می‌رسد که آن عادت،

عادت‌های شرعی و سیره‌های اسلامی است، و مخالف با آن، مخالف قانون اسلام و خارج از شرع است.

و می‌توان سیره بوسیدن دست، ایستادن با احترام کسی که وارد می‌شود، و جشن گرفتن در عید نوروز، و آراستن مساجد و مقابر و ... امثال این‌ها از عادات اجتماعی جدید را از همین قبیل شمرد.

و هر کس که فریب این سیره‌ها و امثال آنها را بخورد، نمی‌تواند به آنچه شیخ انصاری (ره) بدان رسیده، برسد یعنی نمی‌تواند ادراک کند که سرّ پیدایش عادات مردم در طول زمان چه بوده است و اینکه هر نسلی از انسانها، در سلوک و جامعه و معاملات و در ظواهر زندگی و پوشیدنیهایشان عاداتی دارند که گاهی با عادات نسل دیگر کاملاً اختلاف دارد. این اختلاف در یک ملت و در یک منطقه واحد است، چه رسد به اختلافات بین برخی ملتها با ملتهای دیگر و بعضی مناطق با مناطق دیگر. و تبدل در عادات غالباً بتدریج و در طول زمان حاصل می‌شود بگونه‌ای که گاه خود کسانی که تبدیل بدست آنان صورت می‌پذیرد، آن را حس نمی‌کنند.

و به همین خاطر ما اطمینانی به سیره‌های موجود در عصر خودمان نداریم که آیا این‌ها در اعصار اولیه اسلام هم موجود بوده‌اند یا نه! و با وجود شک در این مسئله، مناسب‌تر آن است که این سیره‌ها را حجت ندانیم چون صرف شک در حجیت چیزی، برای سستی حجیت آن کافی است، زیرا حجّت جز بر اساس علم، استوار نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۲

۳- مدی دلالة السيرة ان السيرة عند ما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه ان تدل على مشروعية الفعل و عدم حرمة في صورة السيرة على الفعل؛ أو تدل على مشروعية الترك و عدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

اما استفاده‌ی الوجب من سيرة الفعل، و الحرمة من سيرة الترك - فامر لا تقتضيه نفس السيرة؛ بل كذلك الاستصحاب و الكراهة، لان العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك. نعم المداومة و الاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل.

و لكن يمكن ان يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كونه اصبح عادة لهم، و العادات من شأنها ان يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور و تاركها مذموماً عندهم. فلا- يوثق- إذن- فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل و الذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

و الغرض ان السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل و لا استحبابه، في سيرة الفعل، و لا يستكشف منها حرمة الفعل و لا كراهته في سيرة الترك.

نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، و الا لم تكن مشروعية. و ذلك مثل الأمانة كخبر الواحد و الظواهر، فان السيرة على العمل بالأمانة لما دلت على مشروعية العمل بها فان لازمه ان يكون واجبا، لأنه لا يشرع العمل بها و لا يصلح الا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام و استكشافها. و إذا كانت حجة و جب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام و تعلمها. فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالأمانة مع فرض عدم وجوبه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۳

۳- میزان دلالت سیره

سیره در صورتی که حجت باشد، نهایت آنچه اقتضا دارد اینست که بر مشروعیت فعل و عدم حرمت آن- در صورتی که سیره بر

فعل باشد- دلالت کند. و یا بر مشروعیت ترک و عدم وجوب فعل- در صورتی که سیره بر ترک باشد- دلالت نماید. و اما استفاده حکم و وجوب از سیره بر فعل، و یا حکم حرمت از سیره بر ترک، چیزی است که خود سیره ذاتا آن را اقتضا نمی‌کند. بلکه استحباب و کراهت نیز از آن استفاده نمی‌شود زیرا عمل فی حد ذاته مجمل است و دلالتی بر بیشتر از مشروعیت فعل یا ترک ندارد.

آری، از مداومت و استمرار عمل از جانب همه مردم متشرع گاهی استحباب آن استظهار می‌شود، چون این مداومت لااقل بر استحسان فعل در نظر مردم دلالت دارد. ولی ممکن است گفته شود که شاید منشأ این استحسان این است که این فعل برای مردم عادت شده است. و عادات بگونه‌ای هستند که فاعل آنها در نظر مردم مدح می‌شود و مردم به او تمایل پیدا می‌کنند، و کسی که عادات را ترک کند، در نزد مردم مذمت می‌شود. پس- بنابراین- در سیره‌ها اطمینانی نیست که مدح فاعل و ذم تارک، از جهت شرعی باشد.

غرض آنکه از سیره، از آن حیث که سیره است، وجوب فعل یا استحباب فعل را- در صورتی که سیره بر فعل باشد- نمی‌توان کشف کرد و در سیره بر ترک نیز حرمت یا کراهت فعل استکشاف نمی‌شود.

آری بعضی امور هستند که لازمه مشروعیتشان، وجوب آنهاست و الا [اگر واجب نبودند] اصلا مشروع نمی‌شدند: مثل امارات نظیر خیر واحد و ظواهر. یعنی سیره عمل به امارات، چون دال بر مشروعیت این عمل است، لازمه‌اش اینست که این عمل واجب باشد. زیرا عمل به امارات مشروع و صحیح نیست مگر اینکه حجت منصوب از طرف شارع برای تبلیغ و کشف احکام، باشد. و اگر اماره حجت باشد، قطعاً واجب و لازم است بدان عمل شود چرا که تحصیل احکام و فراگیری آنها واجب است. پس نتیجه می‌گیریم که فرض مشروعیت عمل به اماره با فرض عدم وجوب عمل به اماره امکان ندارد [۱۴۵].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۴

الباب الثامن القیاس تمهید ان القیاس- علی ما سیأتی تحدیده و بیان موضع البحث فیه- من الأمارات التی وقعت فیها معرکه الآراء بین الفقهاء.

و علماء الامامیه- تبعاً لآل البيت علیهم السّلام- أبطلوا العمل به. و من الفرق الاخری أهل الظاهر المعروفین ب «الظاهرية» أصحاب داود بن علی بن خلف امام أهل الظاهر [۱۴۶]. و كذلك الحنابلة لم یکن یقیمون له وزناً.

و أول من توسع فیه فی القرن الثانی ابو حنیفه (رأس القیاسیین)، و قد نشط فی عصره، و أخذ به الشافعیة و المالکیة. و لقد بالغ به جماعةً فقدموه علی الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الأحادیث بالقیاس، و ربما صار بعضهم یؤول الآیات بالقیاس.

و من المعلوم عند آل البيت علیهم السّلام انهم لا یجوزون العمل به، و قد شاع عنهم: «ان دین الله لا یصاب بالعقول» و «ان السنه إذا قیست محق الدین». بل شنوا حرباً

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۵

باب هشتم قیاس

مقدمه

قیاس- چنانکه تعریفش و موضع بحث آن بیان خواهد شد- از اماراتی است که معرکه آراء بین فقها شده است. و علمای امامیه- به پیروی از اهل بیت علیهم السّلام- عمل به قیاس را باطل شمرده‌اند.

و از میان فرقه‌های دیگر، اهل ظاهر که معروف به «ظاهریه» و پیروان داود بن خلف پیشوای اهل ظاهر هستند، و همچنین حنبلی‌ها برای قیاس، اعتباری قائل نشده‌اند.

و اولین کسی که در قرن دوم قیاس را توسعه داد، ابو حنیفه رئیس اهل قیاس بود و این مطلب در زمان وی رشد و توسعه پیدا کرد و شافعی و مالکیه [پیروان امام شافعی و امام مالک] نیز آن را قبول کردند. و گروهی در باب قیاس مبالغه کردند و آن را بر اجماع مقدم داشتند، بلکه عده‌ای دیگر غلو کردند و احادیث را با قیاس رد کردند و برخی تا آنجا پیش رفتند که آیات قرآن را با قیاس تأویل کردند.

و در نزد اهل بیت علیهم السّلام معلوم بود که آنان اجازه عمل به قیاس نمی‌دهند و از لسان آنان شایع است که: «دین خدا به وسیله عقول بدست نمی‌آید» و «اگر سنت مورد قیاس واقع شود، دین از بین می‌رود».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۶

شعواء لا هواده فیها علی أهل الرأی و قیاسهم ما وجدوا للكلام متسعا. و مناظرات الامام الصادق علیه السّلام معهم معروفه، لا سیما مع ابی حنیفه، و قد رواها حتی أهل السنه إذ قال له فیما رواه ابن حزم [۱۴۷] «اتق الله و لا تقس، فانا نقف غدا بین یدی الله فنقول: «قال الله و قال رسوله» و تقول انت و أصحابك: سمعنا و رأینا».

و الذی یبدو ان المخالفین لآل البیت الذین سلکوا غیر طریقهم و لم یعجبهم ان یستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله و ما جاء به الرسول صلی الله علیه و سلم، فالتجئوا إلی ان یصطنعوا الرأی و الاجتهادات الاستحسانیه للفتیا و القضاء بین الناس، بل حکموا الرأی و الاجتهاد حتی فیما یخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما فی قصة تبریر الخلیفه الأول لفعلة خالد بن الولید فی قتل مالک بن نویره و قد خلا بزوجه لیله قتله، فقال عنه: «انه اجتهد فاحطأ!؟»، و ذلك لما أراد الخلیفه عمر بن الخطاب ان یقاد به و یقام علیه الحد [۱۴۸].

و كان الرأی و القیاس غیر واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه و التابعین، حتی بدأ البحث فیہ لترکیزه و توسعه الأخذ به فی القرن الثانی علی ید ابی حنیفه و أصحابه. ثم بعد ان أخذت الدوله العباسیه تساند أهل القیاس و بعد ظهور النقاد له، انبری جماعه من علمائهم لتحديد معالمه و توسیع أبحاثه، و وضع القیود و الاستدراکات له، حتی صار فنا قائما بنفسه. و نحن یهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فیہ و حجیته، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۷

بلکه اهل بیت علیهم السّلام هجمات و حملات همه‌جانبه‌ای که هیچ نرمی و مسامحه‌ای در آن نبود علیه اهل رأی و قیاس - در هر کجا که مجالی برای سخن بود - براه انداختند. و مناظرات امام صادق علیه السّلام با اهل قیاس - بخصوص با ابو حنیفه - معروف است.

و این مناظرات را حتی اهل سنت روایت کرده‌اند. از جمله ابن حزم [۱۴۹] روایت می‌کند که امام صادق علیه السّلام به ابو حنیفه فرمودند: «از خدا بترس و قیاس مکن، ما روز قیامت در پیشگاه خداوند می‌ایستیم و می‌گوئیم: (خدا و رسول خدا [چنین و چنان] گفتند) و تو و اصحابت می‌گوئید:

شندیم و رأی دادیم.

بنظر می‌رسد مخالفین اهل بیت علیهم السّلام که راهی غیر از راه آنان را طی کردند و از این فرصت استفاده نکردند که از منبع علوم اهل بیت بهره گیرند، ضرورت دسترسی به احکام خدا و آنچه رسول او آورده آنها را محتاج نمود که از خودشان رأی بسازند و برای فتوا و قضاوت بین مردم به اجتهادات استحسانی روی آورند. بلکه حتی در مواردی برخلاف نص به رأی و اجتهاد حکم

کردند و یا اجتهاد خود را بعنوان عذر در مخالفت با نص مطرح کردند. مثل آنجا که خلیفه اول کار خالد بن ولید در قتل مالک بن نویره را در شبی که با همسر مالک خلوت کرده بود تجویز نمود و درباره‌اش گفت: «او [خالد بن ولید] اجتهاد نموده و خطا کرده است». و این حادثه در وقتی بود که خلیفه یعنی عمر بن خطاب خواست که او [خالد] به بند کشیده شود و بر او حد جاری گردد [۱۵۰].

و جوانب مبحث رأی و قیاس برای کسانی از صحابه و تابعین که به آن تمسک می‌کردند واضح نبود تا اینکه در قرن دوم بدست ابو حنیفه و اصحابش بحث برای تحکیم و توسعه قیاس آغاز شد. پس از آنکه دولت عباسی به پشتیبانی اهل قیاس برخاست و بعد از ظهور کسانی که به نقادی قیاس پرداختند، جماعتی از علمای حنفی پیدا شدند تا جوانب و ابعاد قیاس را مشخص سازند، مباحثش را توسعه دهند و حد و مرزهایش را مشخص کنند و کمبودهایش را جبران نمایند؛ تا اینکه قیاس، خود فنی مستقل شد. و آنچه برای ما از بحث قیاس اهمیت دارد، تعیین موضع خلاف در آن و حجیت قیاس است. پس می‌گوئیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۸

۱- تعریف القیاس ان خیر التعریفات للقیاس- فی رأینا- ان یقال: «هو إثبات حکم فی محل بعلة لثبوته فی محل آخر بتلك العلة». و المحل الأول، و هو المقیس، یسمى «فرعا».

و المحل الثانی، و هو المقیس علیه، یسمى «أصلا». و العلة المشتركة تسمى «جامعا».

و فی الحقیقه ان القیاس عملیه من المستدل- ای القائس- لغرض استنتاج حکم شرعی لمحل لم یرد فیه نص بحکمه الشرعی، إذ توجب هذه العملیه عنده الاعتقاد یقینا أو ظنا بحکم الشارع.

و العملیه القیاسیه هی نفس حمل الفرع علی الأصل فی الحکم الثابت للأصل شرعا، فیعطى القائس حکما للفرع مثل حکم الأصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، و ان كان الحرمة فالحرمة ... و هكذا.

و معنی هذا الإعطاء ان یحکم بأن الفرع ینبغی ان یکون محکوما عند الشارع بمثل حکم الأصل للعلة المشتركة بینهما. و هذا الإعطاء أو الحکم هو الذی یوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحکم عند الشارع، و یکون هذا الإعطاء أو الحکم أو الإثبات أو الحمل- ما شئت فعبّر- دلیلا عنده علی حکم الله فی الفرع.

و علیه: ف «الدلیل»: هو الإثبات الذی هو نفس عملیه الحمل و إعطاء الحکم للفرع من قبل القائس. و «نتیجه الدلیل»: هو الحکم بأن الشارع قد حکم فعلا علی هذا الفرع بمثل حکم الأصل.

فتكون هذه العملیه من القائس دلیلا علی حکم الشارع، لانها توجب اعتقاده یقینی أو الظنی بأن الشارع له هذا الحکم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۹

۱- تعریفات قیاس

بنظر ما بهترین تعریف قیاس اینست که گفته شود: «قیاس، اثبات حکم است در محلی بعلتی، بخاطر اینکه آن حکم در محل دیگر با همان علت، ثابت است». و محل اول که مقیس [مقایسه شده] است (فرع) نامیده می‌شود. و محل دوم که مقیس علیه [آنچه با آن مقایسه می‌شود] است (اصل) نامیده می‌شود و علتی که مشترک بین دو طرف است (جامع) نامگذاری می‌شود.

و در حقیقت قیاس، عملیاتی از جانب مستدل (یعنی قیاس‌کننده) است برای استنتاج حکم شرعی در محلی که نص بر حکم شرعی وارد نشده است. چرا که این عملیات برای مستدل موجب می‌شود که او بصورت یقینی یا ظنی به حکم شارع اعتقاد پیدا کند.

و عمل قیاس، همان حمل فرع بر اصل در حکمی است که شرعا برای اصل ثابت است و در نتیجه قیاس، قایس [مستدل] حکمی مثل حکم اصل را به فرع می‌دهد. یعنی اگر حکم اصل، وجوب باشد همان وجوب را به فرع هم می‌دهد، و اگر حکم اصل، حرمت باشد، همان حرمت را به فرع نیز می‌دهد و ... همین‌طور.

و معنای این اعطا اینست که حکم می‌کند به اینکه بایستی فرع در نزد شارع محکوم باشد به همان حکمی که اصل دارد بخاطر علت مشترکی که بین آن دو وجود دارد. و همین اعطا یا حکم است که موجب می‌شود وی اعتقاد پیدا کند که در نزد شارع، فرع حکمی مثل حکم اصل دارد. و همین اعطا یا اثبات یا حمل - هر تعبیری خواهی داشته باش - در نزد مستدل، دلیل بر حکم خدا در فرع محسوب می‌شود.

و بنابراین:

(دلیل): همان اثباتی است که در واقع خود عملیات حمل و اعطاء حکم به فرع از جانب مستدل است.

(و نتیجه دلیل): همان حکم به اینست که شارع فعلا برای فرع حکمی مثل حکم اصل قرار داده است.

پس این عملیات از جانب قایس، دلیل بر حکم شارع است، چرا که موجب اعتقاد یقینی یا ظنی اش به اینکه شارع چنین حکمی دارد، می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۰

و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل - وهو الإثبات - نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الإثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القائس و حكمه - لا حكم الشارع - و هو الدليل. و اما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، و انما حصل للقائس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي اجراها.

و من هنا يظهر ان هذا التعريف أفضل التعريفات و أبعداها عن المناقشات. و اما تعريفه بالمساواة بين الفرع و الأصل في العلة أو نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، و ليست المساواة قياسا. و على كل حال، لا يستحق الموضوع الإطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحا [۱۵۱].

۲- أركان القياس بما تقدم من البيان يتضح ان للقياس أربعة أركان:

۱- «الأصل»، و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا؛

۲- «الفرع»، و هو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعا؛

۳- «العلة»، و هي الجهة المشتركة بين الأصل و الفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. و تسمى «جامعا»؛

۴- (الحكم)، و هو نوع الحكم الذي ثبت للأصل و يراد إثباته للفرع.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۱

و با این تقریر، جلو اعتراض بر مثل این تعریف بسته می‌شود. اعتراض اینست که دلیل - یعنی اثبات - همان نتیجه دلیل است، درحالی که باید دلیل غیر از مستدل علیه [نتیجه] باشد.

وجه دفع اعتراض اینست که: با بیان فوق روشن شد که در حقیقت اثبات - که همان عملیات حمل است - عمل و حکم قایس است (نه حکم شارع) و این همان دلیل است. و اما مستدل علیه عبارتست از حکم شارع بر فرع. و آنچه برای قایس حاصل شده، صرفا همین استدلال است برای اینکه از راه اجرای این عمل قیاس، اعتقاد پیدا کند که حکم شارع چیست.

و از اینجا روشن می‌شود که این تعریف، بهترین تعریفات است و نسبت به تعاریف دیگر، از مناقشات به دورتر است. و امّا اینکه قیاس را به «مساوات فرع و اصل در علت» و امثال این تعریف کنیم، این‌ها تعریف با مورد قیاس است، چرا که خود مساوات، قیاس نیست. و در هر حال، بجا نیست موضوع طولانی شود، درحالی که مقصود از قیاس واضح و روشن است.

۲- ارکان قیاس

با بیانی که گذشت روشن می‌شود که قیاس چهار رکن دارد:

- ۱- (اصل): و آن همان مقیس علیه است که ثبوت حکم شرعی برایش معلوم است.
- ۲- (فرع): و آن همان مقیس است که اثبات حکم شرعی برای آن مطلوب ما است.
- ۳- (علت): و آن جهت مشترک بین اصل و فرع است که مقتضی ثبوت حکم می‌باشد و «جامع» نامیده می‌شود.
- ۴- (حکم): و آن، نوع حکمی است که برای اصل ثابت است و می‌خواهیم برای فرع نیز اثبات کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۲

و قد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهمننا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجيته و ما يرتبط بذلك. و بهذا الكفاية.

۳- حجیه القیاس ان حجیه كل أمانة تناط بالعلم- و قد سبق بیان ذلك فی هذا الجزء أكثر من مرة- فالقیاس، كباقي الأمارات، لا يكون حجّة الا فی صورتين لا ثالث لهما:

- ۱- ان يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي.
 - ۲- ان يقوم دليل قاطع على حجيته، إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم.
- و حينئذ لا بد من بحث موضوع حجیه القیاس من الناحيتين، فنقول:
- أ- هل القیاس يوجب العلم؟ ان القیاس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه فی المنطق. و قلنا هناك: «ان التمثيل من الأدلة التي لا تفيد الا الاحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدة امور، ان يتشابهما من جميع الوجوه و الخصوصيات» [۱۵۲].
- نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل و الفرع و تعددت، يقوى فی النفس الاحتمال حتى يكون ظنا و يقرب من اليقين. و القیافة من هذا الباب. و لكن كل ذلك لا يغني عن الحق شيئا.
- غير انه إذا علمنا- بطريقة من الطرق- ان جهة المشابهة علة تامّة لثبوت الحكم فی الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها فی الفرع، فانه لا محالة يحصل لنا، على نحو اليقين، استنباط ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۳

و درباره هریک از این ارکان بحثهای زیادی واقع شده که پرداختن به آنها برای ما اهمیتی ندارد مگر بحثهایی که مربوط به اصل حجیت قیاس و مانند آن است، و همین مقدار برای ما کافی است.

۳- حجیت قیاس

حجیت هر اماره‌ای منوط به علم است- و این نکته در این بخش از کتاب مکررا بیان شد- پس قیاس همچون سایر امارات، جز در دو صورت حجّت نیست و فرض سوم ندارد:

۱- یا اینکه باید خود به تنهایی موجب علم به حکم شرعی شود.

۲- و یا اگر خود موجب علم نیست باید دلیل بر حجیت آن قائم شود و در این صورت از دو جهت باید درباره حجیت قیاس بحث شود.

پس می‌گوئیم:

۱- آیا قیاس موجب علم است؟

قیاس نوعی از «تمثیل»- باصطلاح علم منطق است [رجوع کنید به المنطق از مؤلف ج ۲ ص ۱۴۷-۱۴۹] و در آنجا گفته‌ایم که: تمثیل از ادله‌ای است که جز احتمال، مفید معنای دیگر نیست. چون از تشابه دو چیز در یک امر، بلکه در چندین امر، لازم نمی‌آید که آنها از جمیع جهات و خصوصیات، شبیه یکدیگر باشند.

آری، اگر وجوه تشابه بین اصل و فرع، قوی و متعدد باشد، در ذهن انسان درجه احتمال بالا می‌رود تا آنجا که تبدیل به ظن شده و به یقین نزدیک می‌شود. و علم قیافه‌شناسی از همین باب است. ولی هیچیک از این راهها [حقیقت صددرصد را نشان نمی‌دهند] و انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازند.

البته اگر ما- از یکی از راهها- بدانیم که جهت تشابه در نظر شارع، علت تامه ثبوت حکم در اصل است و سپس بدانیم که همین علت تامه با تمام خصوصیاتش در فرع موجود است، در این صورت حتما بطور یقین استنباط می‌کنیم که مثل چنین حکمی ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۴

مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. و يكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين.

و لكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع علة تامه للحكم الشرعي. و قد سبق، ان ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلا تعلم الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغا و هاديا. و الغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها ان أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لأنه أمر توقيفي، اما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس و نحوه، لكن لا بما هو علة و ملاك، كالاسكار فان كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية، اما وجود الاسكار في الخمر و غيره من المسكرات فامر يعرف بالوجدان، و لكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات.

و على كل حال، فان السر في ان الأحكام و ملاكاتهما لا- مسرح للعقول في معرفتها واضح، لانها امور توقيفية من وضع الشارع، كاللغات و العلامات و الإشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعها، و لا تدرك بالنظر العقلي، الا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. و في دليل العقل من هذا الجزء. و القياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس.

نعم، إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: الأول، ان نعلم بأن العلة المنصوصة تامه يدور معها الحكم اينما دارت، و الثاني، ان نعلم بوجودها في المقيس.

۴- احتمال ان يكون ما ظنه القائس علة- ان كان مصيبا في ظنه- ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه أعني «الأصل» لخصوصية فيه.

مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في افساد البيع، و أراد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۷

و خلاصه: قیاس، خودش به تنهایی مفید علم به حکم نیست، چون خود قیاس عهده‌دار وجود ملازمه بین حکم مقیس علیه و حکم مقیس نمی‌باشد. و البته قیاس منصوص العلة که واجد دو شرط فوق باشد، از حکم قیاسات دیگر، مستثنی است. و در حقیقت، قیاس منصوص العلة از نوع قیاس نیست، چنانکه توضیحش خواهد آمد. و نیز قیاس اولویت، از نوع قیاس - حقیقتا- نیست. *** و برای اینکه موضوع بیشتر روشن شود می‌گوییم: احتمالاتی که در هر قیاس هست، پنج‌تاست و با وجود این احتمالات، ملازمه‌ای بین حکم اصل و حکم فرع حاصل نمی‌شود. و نمی‌توان این احتمالات را رد کرد مگر با ورود نصّ از ناحیه شارع. و این احتمالات عبارتند از:

۱- احتمال می‌رود که حکم در اصل، در نزد خداوند، معلّل به علتی غیر از آنچه قایس پنداشته، باشد. بلکه روی این مذهب [۱۵۳]، احتمال می‌رود که حکم در نزد خداوند، اصلا معلّل به علتی نباشد. چون پیروان این مذهب عقیده ندارند که احکام شرعی، معلّل به مصالح و مفاسد باشد. و این نظر، از ممیزات آراء اینان است. سؤال این است که چنین افرادی که به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد اعتقادی ندارند، چگونه بر تعلیل حکم شرعی مقیس علیه با علت مظنون تأکید دارند، و اصلا ظنّ به تعلیل چگونه برای اینان حاصل می‌شود؟

۲- احتمال می‌رود که وصف دیگری موجود باشد و به آنچه قایس آن را علت پنداشته، ضمیمه شود بگونه‌ای که مجموع این دو علت حکم باشد، البته در صورتی که فرض کنیم قایس در اصل تعلیل به خطا نرفته است.

۳- احتمال می‌رود که خود قایس، یک امر بیگانه را به علت حکم اضافه نموده که این امر دخلی در حکم مقیس علیه ندارد.

۴- احتمال می‌رود که آنچه قایس آن را علت پنداشته- اگر در گمانش مصیب باشد- صرف وصف خالی نباشد بلکه وصف از آن حیث که مضاف به موضوع (یعنی اصل) است و بخاطر خصوصیتی که در موضوع است، علت حکم باشد. مثال: اگر فردی بداند که جهل به ثمن، شرعا علت افساد بیع است و بخواهد عقد نکاح را

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۸

ان یقیس علی البیع عقد النکاح إذا كان المهر فيه مجهولا، فانه یحتمل ان یكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البیع هو الجهل بخصوص العوض فی البیع، لا مطلق الجهل بالعوض من حیث هو جهل بالعوض لیسری الحکم الی کل معاوضه، حتی فی مثل الصلح المعاوضی و النکاح باعتبار انه یتضمن معنی المعاوضه عن البضع.

۵- احتمال آن تكون العلة الحقيقية لحکم المقیس علیه غیر موجوده أو غیر متوفرة بخصوصیاتها فی المقیس.

و کل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها لیحصل لنا العلم بالنتیجه، و لا یدفعها الا الأدلة السمعیه الواردة عن الشارع.

و قیل: من الممكن تحصیل العلم بالعله بطریق «برهان السبر و التقسیم». و برهان السبر و التقسیم عبارة عن عد جمیع الاحتمالات الممكنه، ثم یقام الدلیل علی نفی واحد واحد حتی ینحصر الأمر فی واحد منها، فیتعین، فیقال مثلا:

حرمة الربا فی البر: اما أن تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالکیل. و الكل باطل ما عدا الکیل. فیتعین التعلیل به.

أقول: من شرط برهان السبر و التقسیم لیكون برهانا حقیقیا، ان تحصر المحتملات حصرا عقليا من طریق القسمه الثنائیه [۱۵۴] التي تتردد بین النفی و الإثبات. و ما یدکر من الاحتمالات فی تعلیل الحکم الشرعی لا- تعدو أن تكون احتمالات استطاع القائس ان یحتملها و لم یحتمل غيرها، لا انها مبنیه علی الحصر العقلي المردد بین النفی و الإثبات.

و إذا كان الأمر كذلك، فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز ان يكون وراءها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۹

- در صورتی که مهریه مجهول است- با عقد بیع قیاس کند، در این صورت احتمال می‌رود که جهل به عوضی که موجب فساد بیع شده، جهل به خصوص عوض در بیع باشد نه مطلق جهل به عوض از آن حیث که جهل به عوض است تا اینکه حکم به هر معاوضه‌ای سرایت کند، حتی در مثل صلح معاوضی و نکاح، باعتبار اینکه نکاح هم معنای معاوضه در برابر بضع [فرج] را در بردارد.

۵- احتمال می‌رود که علت حقیقی حکم در مقیاس علیه، با تمام خصوصیات در مقیاس نباشد و بوجود نیاید. و همه این احتمالات به ناچار باید دفع شود تا علم به نتیجه برای ما حاصل شود، و این احتمالات را جز ادله نقلی که از جانب شارع وارد شده، دفع نمی‌کند.

*** و گفته‌اند: ممکن است از راه برهان سبر و تقسیم، به علت حکم علم پیدا کنیم. و برهان سبر و تقسیم بدین صورت است که تمام احتمالات ممکن را شمارش کنیم، سپس بر نفی تک‌تک احتمالات دلیل اقامه کنیم تا اینکه یک احتمال باقی بماند و همین یک احتمال متعین شود. مثلاً گفته می‌شود: حرمت ربا در گندم یا بخاطر طعم آن است یا بخاطر جنبه غذایی آن و یا بخاطر مکیل بودن آن است. ولی همه احتمالات فوق باطل است جز مکیل بودن، پس حرمت ربا بخاطر همان [مکیل بودن] است.

می‌گویم: شرط برهان سبر و تقسیم برای اینکه برهان حقیقی باشد این است که تمام محتملات محصور به حصر عقلی- از راه تقسیم ثنایی [۱۵۵] که مردّد بین نفی و اثبات است- باشد.

و آنچه از احتمالات در تعلیل حکم شرعی ذکر می‌شود، بیش از آنچه قیاس می‌تواند احتمال بدهد نیست و قیاس غیر از این‌ها را احتمال نمی‌دهد. ولی این‌ها مبتنی بر حصر عقلی‌ای که مردّد بین نفی و اثبات است، نمی‌باشد.

با این وضعیت، پس ممکن است فراتر از احتمالات قیاس، احتمالات دیگری باشد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۰

احتمالات لم يتصورها أصلاً. و من الاحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القائس. و من الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدى إليه القائس، مثل التعليل في قوله تعالى: فَبَطَّلْ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ [۱۵۶]، فان الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القائس الذي لا يرى تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات ان الحكم لا ملاك و لا علة له، فكيف يمكن ان يدعى حصر العلة فيما احتمله و قد لا تكون له علة.

و على كل حال، فلا يمكن ان يستنتج من مثل السبر و التقسيم هنا أكثر من الاحتمال. و إذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن و إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً [۱۵۷].

و في الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. و في البحث الآتي نبحث عن أدله حجته.

ب- الدليل على حجية القياس الظني بعد ان ثبت ان القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا ان نبحث عن الأدلة على حجية الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، و الظواهر فنقول:

اما نحن - الامامية - ففی غنی عن هذا البحث، لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۱

که وی اصلاً آنها را تصور نکرده است. و یکی از احتمالات این است که علت حکم، ترکیب دو محتمل یا بیشتر از دو محتمل باشد. و نیز یکی از احتمالات این است که ملاک حکم، چیزی خارج از اوصاف مقیس علیه باشد که اصلاً قایس نمی‌تواند بدان دست یابد. مثل تعلیلی که در آیه ۱۶۰ سوره نساء آمده: «فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا...» یعنی: بخاطر ظلمی که یهودیان مرتکب شدند، ما طیبیاتی را که بر آنان حلال بود، حرام کردیم».

ظاهر این آیه این است که علت تحریم طیبیات، عصیان و سرکشی یهودیان است، نه اوصاف این چیزها. بلکه برای قایسی که معتقد به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیست، محتمل است که حکم شرعی، اصلاً ملاک و علتی نداشته باشد. با این وضعیت، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که احتمالات، منحصر به همان مواردی است که قایس پنداشته؟ و حال آنکه چه بسا حکم اصلاً علتی نداشته باشد.

و در هر حال، امکان ندارد که از راه سیر و تقسیم، چیزی بیش از احتمال، بدست آید. و اگر بخواهیم از این ادعا تنزل کنیم، می‌گوئیم نهایت چیزی که از راه سیر و تقسیم حاصل می‌شود، ظن است. پس بالاخره، مسئله به ظن منتهی می‌شود (و ظن، به هیچ وجه ما را از حق بی‌نیاز نمی‌کند).

و در حقیقت کسانی که قائل به قیاس‌اند، ادعا نمی‌کنند که قیاس مفید علم است، بلکه نهایت توقع آنها اینست که قیاس مفید ظن باشد، اما معتقدند که چنین ظنی حجت است. و ما در بحث بعدی از ادله حجیت قیاس، بحث می‌کنیم:

۲- دلیل بر حجیت قیاس ظنی:

اشاره

بعد از اینکه ثابت شد قیاس به تنهایی مفید علم نیست، این نکته باقی است که از ادله حجیت ظنی که از قیاس حاصل می‌شود بحث کنیم تا این ظن، از جمله ظنون خاصی شود که از عموم آیات ناهی از تبعیت ظن، استثناء شده‌اند، همان گونه که در خبر واحد و حجیت ظواهر چنین کردیم. پس می‌گوئیم:

و اما ما - علمای امامیه - از این بحث بی‌نیاز هستیم، چون از طریق اهل بیت علیهم السلام بنحو قطعی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۲

من طریق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، و «ان دين الله لا يصاب بالعقول»، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، و لا ملاكاتها و عللها.

علی انه يكفينا في إبطال القياس ان يبطل ما تمسكوا به لإثبات حجته من الأدلة، لرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظن و ما وراء العلم.

اما غیرنا - من أهل السنة الذين ذهبوا إلى حجته - فقد تمسكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب و السنة و الإجماع و العقل. و لا بأس ان نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لئري ان ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

الدليل من الآيات القرآنية منها: قوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ [۱۵۸]، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور و المجاورة، و القياس عبور و مجاوزة من الأصل إلى الفرع.

و فيه ان الاعتبار هو الاتعاظ لغه، و هو الانسب بمعنى الآيه الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم و أيدي المؤمنين. و اين هي من القياس الذي نحن فيه؟
 و قال ابن حزم في كتابه إبطال القياس: «و محال ان يقول لنا: فاعتبروا يا اولی الأبصار، و يريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن و لا في الحديث: أي شيء نقيس؟ و لا متى نقيس؟ و لا على أي نقيس؟ و لو وجدنا ذلك لوجب ان نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، و حرم علينا ان نقيس ما لا نص فيه جمله، و لا نتعدى حدوده» [۱۵۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۳

برای ما ثابت شده که ظن حاصل از قیاس، اعتبار ندارد: [چون] خبر متواتر از اهل بیت علیهم السلام در نهی از تمسک به قیاس وارد شده و همچنین روایت است که با عقول به دین خدا نمی‌توان رسید. پس عقول نه به خود احکام می‌رسند و نه به ملاکات و علل احکام.

بعلاوه برای ابطال قیاس کافی است که ما ادله‌ای را که در اثبات حجیت قیاس آورده‌اند، ابطال کنیم. در این صورت باید به عموماً رجوع کنیم که از تبعیت ظن و غیر علم، نهی می‌کنند.

و اما غیر ما- یعنی کسانی از اهل سنت که قائل به حجیت قیاس‌اند- در این زمینه به ادله اربعه تمسک کرده‌اند یعنی: کتاب و سنت و اجماع و عقل. و بد نیست که به نمونه‌هایی از استدلال‌های اینان اشاره کنیم تا ببینیم آنچه بدان تمسک کرده‌اند، برای اثبات مقصودشان مناسب نیست. پس می‌گوئیم:

دلیل از آیات قرآنی:

(آیه اول) کلام خداوند در سوره حشر، آیه ۵۹ است که می‌فرماید: «پس عبرت بگیرید [عبور کنید] ای صاحبان بصیرت». در این آیه اگر اعتبار را به عبور و انتقال تفسیر کنیم، دال بر مطلوب است، چرا که قیاس به معنای عبور و تجاوز از اصل به فرع است. و (اشکال) این است که اعتبار در لغت به معنای پند گرفتن است و همین معنا در این آیه که مربوط به کفار از اهل کتاب است، مناسب‌تر است. این کفار کسانی بودند که خداوند در دل آنها ترس انداخت و لذا خودشان بدست خودشان و بدست اهل ایمان، خانه‌هایشان را خراب کردند.

با این معنا چه ربطی بین معنای این آیه و بحث قیاس ما وجود دارد!؟

و ابن حزم در کتابش بنام «ابطال قیاس» ص ۳۰ گفته است: «و محال است که خداوند بما بگوید: فاعتبروا یا اولی الأبصار، و مقصودش قیاس باشد، اما نه در قرآن و نه در حدیث برای ما روشن نسازد که چه چیزی را قیاس کنیم؟ و کی قیاس کنیم؟ و بر چه چیزی قیاس کنیم؟ و اگر هم چنین مطلبی را می‌یافتیم بر ما واجب بود که فقط آنچه را بدان امر شده‌ایم قیاس کنیم و بر ما حرام بود که بطور کلی آنچه را نصی ندارد، قیاس کنیم و نمی‌بایست ما از حدود نص فراتر برویم!».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۴

و منها: قوله تعالى: قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ [۱۶۰]، باعتبار ان الآيه تدل على مساواة النظير للنظير، بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر إحياء العظام و هي رميم. و لو لا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

و فيه ان الآيه لا تدل على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أية جهة كانت، كما انها ليست استدلالاً بالقياس، و انما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآيه ان تثبت الملازمة بين القدرة على انشاء العظام و ايجادها لأول مرة بلا- سابق وجود و بين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، و إذا ثبتت الملازمة و المفروض ان

الملزوم (و هو القدرة على انشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد ان يثبت اللازم (و هو القدرة على إحياؤها و هي رميم). و این هذا من القياس؟

و لو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعه، و این هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجيته، و هو الذي يبتنى على ظن المساواة في العلة؟

و قد استدلوا بآيات اخر مثل قوله تعالى: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ [۱۶۱]، يَا مُرُّ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ [۱۶۲]. و التثبت بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب [۱۶۳] - كما يقولون.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۵

(آیه دوم) قول خدا در سوره یس، آیه ۳۶ است که می فرماید: «گفت: چه کسی استخوانها را زنده می کند در حالی که پوسیده شده‌اند؟ بگو همان کسی که اولین بار آنها را پدید آورد». این آیه دلالت بر مساوات نظیر با نظیر دارد. و بلکه استدلالی قیاسی برای مغلوب نمودن کسی است که احیای استخوانهای پوسیده را انکار می کند. و اگر قیاس حجت نبود، استدلال در این آیه صحیح نمی بود.

(و اشکال) این است که این آیه بر مساوات بین دو نظیر فوق - مثل هر دو نظیر در هر جهتی که شبیه باشد - دلالت ندارد، مضافا اینکه استدلال قیاسی نیست. این آیه فقط برای رفع استبعاد منکرین معاد (بعث) آمده است. چرا که آنان خیال می کردند خداوند عاجز از زنده کردن استخوانهای پوسیده است. این آیه می خواهد اثبات کند که بین قدرت بر ایجاد اولیه استخوانها بدون سابقه قبلی و بین قدرت احیاء دوباره آنها ملازمه وجود دارد، بلکه قدرت بر دوّمی، اولویت دارد. و اگر این ملازمه ثابت باشد و فرض این است که ملزوم یعنی «قدرت بر انشاء اولیه» موجود است، پس حتما لازم یعنی «قدرت بر احیای استخوانهای پوسیده» نیز ثابت است. و این معنا کجا و قیاس کجا؟

و اگر صحیح باشد که بگوئیم مراد از آیه، قیاس است، این قیاس نوعی از قیاس اولویت قطعی است. و این، چه ربطی به قیاس مساوات دارد که مطلوب ما اثبات حجیت آن است، یعنی قیاسی که مبتنی بر ظن به مساوات در علت است؟! و قائلین به قیاس به آیات دیگری نیز استدلال کرده‌اند مثل آیه ۹۵ مائده: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا] فجزاء مثل ما قتل من النعم، و آیه: [إِنَّ اللَّهَ] يَا مُرُّ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. و تمسک و چنگ انداختن به مثل چنین آیاتی - همان گونه که گفته‌اند - همانند تشبث غریق به حشیش [چیز اندک، علف هرزه کوچک] است [۱۶۴].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۶

الدليل من السنة رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. و لا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

منها: الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه قاضيا إلى اليمن و قال له فيما قال: بما ذا تقضى إذا لم تجد في كتاب الله و لا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: اجتهد رأيي و لا آلو، فقال صلى الله عليه وسلم: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله» [۱۶۵].

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأى. و اجتهاد الرأى لا بد من رده إلى أصل، و الا كان رأيا مرسلا، و الرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

و الجواب: ان الحديث مرسل لا - حجة فيه، لان راويه - هو الحارث بن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبة - رواه عن اناس من أهل حمص!. ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ و لا يعرف له غير هذا الحديث.

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر [۱۶۶] في نفس الواقعة، إذ جاء فيه: «لا تقضين ولا تفضلن الا بما تعلم. و ان أشكل عليك أمر فقف حتى. تتبينه أو تكتب إلي». فاجدر بذلك الحديث ان يكون موضوعا على الحارث أو منه. مضافا إلى انه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، و لو بالرجوع إلى العمومات أو الاصول. و لعله يشير إلى ذلك قوله «و لو آلو».

و منها: حديث الخثعمية التي سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم عن قضاء الحج عن ابیها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۷

دلیل از سنت:

قائلین به حجیت قیاس روایاتی را از پیامبر صلی الله علیه و سلم برای درستی قیاس نقل کرده‌اند که بنظر ما دلالت آنها تام نیست. و بد نیست نمونه‌هایی از این احادیث را نقل کنیم.

(روایت اول) حدیثی است که معاذ نقل کرده است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و سلم او را بعنوان قاضی به یمن فرستاد، در ضمن سفارشاتش فرمود: اگر در کتاب خدا و سنت رسول او چیزی نیافتی، با چه مدرکی قضاوت خواهی کرد؟ معاذ عرض کرد: اجتهاد می‌کنم و البته کوتاهی نخواهم کرد.

پیامبر فرمود: شکر خدایی را که فرستاده رسول خدا را به آنچه رسول الله راضی است، موفق گردانید». قائلین گفته‌اند: پس پیامبر صلی الله علیه و سلم اجتهاد در رأی را تأیید فرموده است. و اجتهاد در رأی بایستی به یک اصل و ریشه‌ای برگردد، و الا رأیی بدون پایه خواهد بود و چنین رأیی معتبر نیست. پس راه چاره فقط قیاس است.

و (جواب) از این استدلال اینست که: این حدیث مرسله [۱۶۷] است و لذا حجیت ندارد. چون راوی حدیث - حارث بن عمرو که پسر برادر مغیره بن شعبه است - آن را از جماعتی از مردم شهر حمص [۱۶۸] نقل کرده است. بعلاوه خود حارث، مجهول الهویه است و کسی از علمای رجال، او را نمی‌شناسند! و غیر از این حدیث، حدیث دیگری از طریق او شناخته نشده است.

مضافا این حدیث با حدیث دیگری در خصوص همین واقعه [فرستادن معاذ به یمن] تعارض دارد، زیرا در آن روایت دیگر آمده است: «قضاوت نکن و کسی را بر دیگری ترجیح مده مگر براساس علم. و اگر امر بر تو مشکل شد، توقف کن تا اینکه برای روشن شود و یا با من مکاتبه کن». پس بهتر است در مورد این حدیث بگوئیم که دیگران آن را برای حارث ساخته‌اند و یا خودش ساخته است. بعلاوه معنای اجتهاد منحصر در آنچه قائلین به قیاس گفته‌اند نیست، چون چه بسا مراد از اجتهاد در رأی، تلاش برای جستجو در حکم و لو با مراجعه به عمومات و اصول باشد [نه قیاس]. و شاید جمله [و لا آلو] اشاره به همین معنا باشد.

(حدیث دوم) حدیث زنی بنام خثعمیه است که درباره قضاء حج از طرف

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۸

الذی فاتته فریضة الحج: أینفعه ذلک؟ فقال صلی الله علیه و سلم لها: «أ رأیت لو کان علی أبیک دین فقضیته أ کان ینفعه ذلک؟» قالت: نعم. قال: «فدین الله أحق بالقضاء» [۱۶۹].

قالوا: فألحق الرسول دین الله بدین الآدمی فی وجوب القضاء. و هو عین القیاس.

و الجواب: انه لا معنی للقول بأن الرسول صلی الله علیه و سلم أجرى القیاس فی حکمه بقضاء الحج، و هو المشرع المتلقى الأحکام من الله تعالی بالوحی، فهل کان لا یعلم بحکم قضاء الحج فاحتاج ان یستدل علیه بالقیاس؟ ما لکم کیف تحکمون!

و انما المقصود من الحدیث - علی تقدیر صحته - تنبیه الخثعمیه علی تطبیق العام علی ما سألت عنه، و هو - أعنی العام - وجوب قضاء

كل دين إذ خفى عليها ان الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، و هو أولى بالقضاء لأنه دين الله. و لا شك في ان تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لان الانطباق قهري. و ليس هو من نوع القياس.

و لا ينقضى العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج و لا الصوم كالحنفية، و يقول «دين الناس أحق بالقضاء» ثم يستدل بهذا الحديث على حجیه القياس؟

و منها: حديث بيع الرطب بالتمر، فان رسول الله صلى الله عليه و سلم سأل: أ ينقص الرطب إذا يبس؟ فلما اجيب بنعم، قال: «فلا، إذن» [۱۷۰].

و الجواب: ان هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخثعمية، فان المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية. و ليس هو من القياس في شيء.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۹

پدرش - که حج بجا نیاورده - از رسول خدا سؤال کرد که آیا چنین حجتی نفعی به حال پدرم دارد؟

پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: «آیا اگر بر گردن پدرت دینی بود و تو آن را ادا می‌کردی بحال پدرت نفعی داشت یا نه؟ زن گفت: آری. پیامبر فرمود: پس دین خدا سزاوارتر به قضاء است».

قائلین به قیاس گفته‌اند که رسول خدا دین [قرض] الهی را به دین انسانها از نظر حکم و وجوب قضاء ملحق کرده است و این، عین قیاس است.

و (جواب) این است که: معنا ندارد بگوئیم پیامبر صلی الله علیه و سلم در حکمش به قضاء حج، قیاس اجرا نموده است، درحالی که پیامبر صلی الله علیه و سلم خود مشرعی است که از طریق وحی احکام را از خدا دریافت می‌کند. آیا مگر پیامبر حکم قضاء حج را نمی‌دانست و احتیاج داشت که با قیاس بر آن استدلال کند؟ چه شده است شما (قیاسین) را و چگونه حکم می‌کنید؟!

تنها معنا و مقصود حدیث - بفرض صحت - توجه دادن آن زن است به تطبیق یک قاعده عام بر موردی که او پرسیده است. و این قاعده عام، وجوب قضای هر دینی است. زیرا او نمی‌دانست که حج از دیونی است که قضائش از جانب میت واجب است و بلکه نسبت به سایر دیون، اولویت دارد چون «دین الله» است.

و بدون شک، تطبیق عام بر مصادیق معلومش احتیاج به تشریع جدیدی غیر از تشریع خود عام ندارد، زیرا انطباق عام بر مورد، قهری است، و این، از نوع قیاس محسوب نمی‌شود.

و جای تعجب است که کسانی مثل حنفیه [پیروان ابو حنیفه] می‌گویند قضاء حج و قضاء روزه واجب نیست و می‌گویند: «دین مردم به قضاء سزاوارتر است و سپس با همین حدیث (خثعمیه) بر حجیت قیاس استدلال می‌کنند؟!

و (حدیث سوم) حدیث فروختن رطب [خرمای تازه] در برابر تمر [خرمای خشک] است [۱۷۱].

پیامبر صلی الله علیه و سلم سؤال کرد: آیا رطب وقتی خشک شود، کمتر می‌شود؟ وقتی جواب شنید که: آری؛ فرمود: «بنابراین جایز نیست» [۱۷۲].

و (جواب) این است که این حدیث - بفرض صحت - شبیه حدیث خثعمیه است. چون مقصود از این کلام، توجه دادن به تطبیق یک قاعده عام بر یکی از مصادیق خفیه‌اش می‌باشد و اصلاً ربطی به قیاس ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۰

و كذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب. على انها بجملتها معارضة بأحاديث اخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأى من

دون الرجوع إلى الكتاب و السنة [۱۷۳].

الدليل من الإجماع و الإجماع هو أهم دليل عندهم، و عليه معولهم في هذه المسألة. و الغرض منه إجماع الصحابة. و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأى و أكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم. و الانصاف ان ذلك لا ينبغي ان ينكر من طريقتهم، و لكن - كما سبق ان أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله، و لم يعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أ كانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانةً بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم. و في الحقيقة انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى في تنويعه و خصائصه في القرن الثاني و الثالث كما سبق بيانه، فميزوا بين القياس و الاستحسان و المصالح المرسله.

و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله انا محرمهما و معاقب عليهما» [۱۷۴] و منها: جمعه الناس لصلاة التراويح، [۱۷۵] و منها: إلغاؤه في الأذان «حي على خير العمل» [۱۷۶]. فهل كان ذلك من القياس

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۱

و همین طور است سخن در اکثر احادیثی که در این باب روایت شده است.

بعلاوه تمامی این احادیث در تعارض اند با احادیث دیگری که در آنها از اتخاذ رأی بدون رجوع به کتاب و سنت نهی شده است.

دلیل اجماع:

اشاره

و اجماع مهم ترین دلیل اهل قیاس و تکیه گاه آنهاست. و مراد از اجماع، اجماع صحابه است.

و باید اعتراف کرد که بعضی از صحابه، اجتهاد در رأی را در موارد زیادی اعمال کردند. حتی در آنجا که خلاف نص بود، با اجتهاد خودشان تصرف در شریعت نمودند. و انصاف اینست که اعمال این روش توسط برخی صحابه قابل انکار نیست. ولی - چنانکه قبلاً توضیح دادیم - کاملاً روشن نیست که این اجتهادات از باب قیاس بوده یا استحسان و یا مصالح مرسله؟ و از جانب خود صحابه معلوم نشده که این اجتهادات بر چه اساس بوده است: آیا تأویل نصوص بوده یا جهل به نصوص داشته‌اند و یا نصوص را سبک شمرده‌اند؟ چه بسا بگوئیم از برخی آنان، بعضی از این موارد یا تمام این موارد واقع شده است!

و در حقیقت - چنانکه گذشت - در قرن دوم و سوم هجری بود که بحث درباره انواع و ویژگیهای اجتهاد در رأی دگرگون شد و در نتیجه فرقه‌های بین قیاس و استحسان و مصالح مرسله [۱۷۷] روشن شد.

و یکی از اجتهادات صحابه، کلام عمر بن خطاب است که گفت: «دو متعه در زمان رسول الله حلال بود که من آن دو را حرام و مرتکب آنها را عقوبت می‌کنم». و یکی دیگر از اجتهادات وی این بود که مردم را برای نماز «تراویح» [۱۷۸] جمع می‌کرد. و یکی دیگر از اجتهادات او این بود که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۲

أو من الاستحسان المحض؟

لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء. و كذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

و عليه، فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار ان يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس: «ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم و أنكره سائرهم و تبرءوا منه» [۱۷۹] و قال في كتابه الأحكام [۱۸۰]:

«انه بدعه حدث في القرن الثاني ثم فشا و ظهر في القرن الثالث» اما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابة- و هو لا يريد ذلك قطعا- فهو إنكار لأمر ضروري متواتر عنهم.

و قد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى [۱۸۱] كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، و لكن لم يستطيع ان يثبت انها على نحو القياس الا- أنه لمن ير وجهها لتصحيحها الا بالقياس و تعليل النص. و ليس هو منه الا من باب حسن الظن، لا أكثر. و أكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

و على كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقيق إجماع الامه و الصحابة على الأخذ بالقياس و نحن نمنعه أشد المنع. اما أولاً، فلما قلناه قريبا انه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمه و مثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، و نحو ذلك. و اما ثانيا، فان استعمال بعضهم للرأى- سواء كان مبنيا على القياس أو على

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۳

عبارت (حی علی خیر العمل) را در اذان لغو کرد. حال آیا این موارد از نوع قیاس بود یا استحسان محض؟! بدون تردید این موارد به هیچ وجه از مصادیق قیاس نبود، کما اینکه بسیاری از اجتهادات صحابه نیز ربطی به قیاس نداشت.

و بنابراین اگر ابن حزم قصد انکار سابقه شناخته شده و دقیق قیاس در اجتهادات صحابه را داشته باشد برحق است آنجا که در کتابش «ابطال قیاس» ص ۵ می گوید: «سپس در قرن دوم، قیاس پدید آمد و عده‌ای بآن قائل شدند و دیگران آن را انکار نمودند و از آن دوری جستند». و نیز در کتاب «احکام» ج ۷ ص ۱۷۷ می گوید: «قیاس بدعتی بود که در قرن دوم پدید آمد و سپس در قرن سوم آشکار و شایع شد». و اما اگر مقصود ابن حزم انکار اصل اجتهاد برأی از جانب بعضی صحابه باشد- که البته مقصود او قطعا این نیست- این انکار امری بدیهی است که خود آنان متواترا نقل کرده‌اند.

و غزالی در کتابش «مستصفی» ج ۲ ص ۵۸-۶۲ بسیاری از موارد اجتهاد به رأی صحابه را ذکر کرده است، ولی نتوانسته ثابت کند که این‌ها بصورت قیاس بوده مگر از این باب که ایشان وجهی برای تصحیح این اجتهادات جز از راه قیاس و تعلیل نص پیدا نکرده است! و این از ناحیه غزالی چیزی نیست جز از باب حسن ظن به صحابه، نه بیشتر! و حال آنکه اکثر این اجتهادات قابل تطبیق بر قیاس نیستند.

و در هر حال، همه بحث در محقق بودن اجماع امت و صحابه در اخذ به قیاس است و ما به شدت تحقق این اجماع را منکریم: اما (اولا) بخاطر آنچه پیشتر گفتیم که ثابت نشده که اجتهادات صحابه از نوع قیاس بوده، بلکه در بعضی از آنها عکس این مطلب ثابت شده است. مثل اجتهادات عمر بن خطاب که قبلا گذشت و نیز مثل اجتهاد عثمان در آتش زدن قرآن‌ها و امثال این‌ها. و امیاً (ثانیا) بکار گرفتن رأی از سوی بعضی صحابه- خواه بر مبنای قیاس باشد و خواه بر مبنای دیگر- کاشف از موافقت جمیع صحابه نیست، چنانکه ابن حزم منصفانه گفته

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۴

غیره- لا یکشف عن موافقة الجميع، کما قال ابن حزم [۱۸۲] فأنصف:

«أین وجدتم هذا الإجماع؟ و قد علمتم ان الصحابة الوف لا تحفظ الفتيا عنهم فی أشخاص المسائل الا عن مائه و نیف و ثلاثین نفرا: منهم سبعة مکثرون و ثلاثة عشر نفسا متوسطون، و الباقون مقلون جدا تروی عنهم المسألة و المسألان حاشا المسائل التي تیقن إجماعهم علیها [۱۸۳] كالصلوات و صوم رمضان.

فأین الإجماع علی القول بالرأى؟».

و الغرض الذی نرمی إليه انه لا ینکر ثبوت الاجتهاد بالرأی عند جملة من الصحابة کأبی بکر و عمر و عثمان و زید بن ثابت، بل ربما من غیرهم. و انما الذی ینکر ان یشکک بذلك بمجرد محققا لإجماع الامة أو الصحابة و اتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرین لیس إجماعا مهما كانوا.

نعم أقصى ما يقال فی هذا الصدد: ان الباقین سکتوا و سکوتهم إقرار، فیتحقق الإجماع.

و لكن ینبغ عن ذلك ان السکوت لا نسلم انه یشکک الإجماع، لأنه لا يدل على الإقرار الا من المعصوم بشروط الإقرار. و السر فی ذلك ان السکوت فی حد ذاته مجمل، فيه عند غیر المعصوم أكثر من وجه واحد و احتمال: إذ قد ینشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحکم الشرعی، أو وجهه أو عدم وصول نبأ الفتيا إليهم ... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غیر المعصوم. و قد یتجمع فی شخص واحد أكثر من سبب واحد للسکوت عن الحق. و من الاحتمالات أيضا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۵

است: «شما کجا این اجماع را پیدا کرده‌اید؟ و حال آنکه می‌دانید که صحابه هزاران نفر هستند که فتوایی در مسائل خاص از آنها باقی نمانده مگر از صد و سی و خرده‌ای افراد که: از این میان، هفت نفرند که زیاد مسئله از ایشان نقل شده و سیزده نفرند که در حد متوسط فتوا دارند و بقیه کسانی هستند که جدا در حد اندک یک یا دو مسئله غیر از مسائل اجماعی بین صحابه مثل نمازها و روزه رمضان، از آنان روایت شده است. پس کجاست اجماع صحابه بر اخذ به رأی؟!»

و غرض ما اینست که بگوئیم ثبوت اجتهاد به رأی در نزد گروهی از صحابه مانند ابو بکر، عمر، عثمان و زید بن ثابت قابل انکار نیست بلکه غیر این‌ها هم مرتکب این اجتهادات می‌شدند. اما آنچه انکار می‌کنیم این است که این امر، اجماع امت یا کل صحابه را محقق نمی‌سازد. و اتفاق نظر سه یا ده و بلکه بیست نفر - هر طور باشند - اجماع نیست.

آری نهایت چیزی که در اثبات این اجماع می‌توان گفت اینست که بگوئیم بقیه صحابه سکوت کرده‌اند و همین سکوت، به معنای اقرار است و بنابراین اجماع محقق شده است!

ولی از این سخن پاسخ داده می‌شود که ما نمی‌پذیریم سکوت، محقق اجماع باشد.

چون سکوت جز از ناحیه معصوم - آن‌هم با شروط اقرار - دلالت بر اقرار ندارد. و سرّ این مطلب این است که سکوت فی نفسه مجمل است و اگر از ناحیه غیر معصوم باشد، بیش از یک وجه و احتمال در آن ممکن است: زیرا گاهی سکوت ناشی از ترس است، گاهی از حالت ترسویی و خجالت است، گاهی ناشی از روحیه مسالمت یا عدم توجه به بیان حق یا جهل به حکم شرعی و یا جهل به وجه حکم شرعی [مثل تقیه و توریه و ...] است و یا ناشی از نرسیدن خبر فتوی به آدمی است ... و این احتمالات فراوانند، یعنی احتمالاتی که در غیر معصوم نمی‌شود آنها را نادیده گرفت. و گاهی در شخص واحد، بیش از یک سبب برای سکوت از حق، وجود دارد. و احتمال دیگر این است

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۶

ان یشکک قد أنکر بعض الناس و لكن لم یصل نبأ الإنکار إلینا. و دواعی إخفاء الإنکار و خفائه کثیرة لا تحد و لا تحصر.

و اما ثالثا، فان سکوت الباقین غیر مسلم. و یکفی لإبطال الإجماع إنکار شخص واحد له شأن فی الفتيا إذ لا یتحقق معه اتفاق الجميع، فکیف إذا کان المنکرون أكثر من واحد، و قد ثبت تخبطة القول بالرأی عن ابن عباس و ابن مسعود و اضرابهما، بل روی ذلك حتی عن عمر بن الخطاب: «ایاکم و أصحاب الرأی فانهم أعداء السنن أعتیهم الأحادیث ان یحفظوها فقالوا بالرأی فضلوا و أضلوا». [۱۸۴] و ان کنت أظن ان هذه الروایة موضوعة علیه لثبوت انه فی مقدمه أصحاب أهل الرأی، مع ان اسلوب بیان الروایة بعیده عن النسبة إليه و

إلى عصره.

و على كل حال، لا شيء ابلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف و الفتوى بالزند، و هذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس و ابن مسعود ان انتهى إلى ذكر المباهلة و التخويف من الله تعالى، و هل شيء ابلغ في الإنكار من هذا؟ فاین الإجماع؟ و نحن يكفيننا إنكار على بن ابي طالب عليه السلام و هو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف [۱۸۵] و إنكاره معلوم من طريقته، و قد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره» [۱۸۶]. و هو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس أو الاستحسان.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۷

که چه بسا بعضی از مردم (صحابه) قیاس را انکار کرده باشند ولی خبر انکار آنها به ما نرسیده باشد. و انگیزه‌های پنهان نگاه داشتن انکار و مخفی ماندن آن، بسیار زیاد است.

و اما (ثالثا) سکوت سایر صحابه، مسلم نیست. و برای ابطال اجماع، انکار یک نفر از کسانی که شأنت فتوا دارند کافیت زیرا با انکار وی، دیگر اتفاق جمیع حاصل نمی‌شود چه رسد آنجا که منکرین حجیت قیاس بیش از یک نفر باشند. و از قضا ثابت شده که ابن عباس و ابن مسعود و امثال آنها از صحابه، قول به رأی را تخطئه کرده‌اند و حتی از عمر بن خطاب نیز روایت شده است [۱۸۷] که: «بر حذر باشید از اصحاب رأی، چون آنان دشمنان سنت‌اند. حفظ احادیث بر آنان سخت و خسته‌کننده آمده و لذا براساس رأی سخن می‌گویند و در نتیجه گمراه شده‌اند و دیگران را نیز گمراه کرده‌اند». گرچه من گمان می‌کنم که این روایت را از جانب وی ساخته‌اند چرا که او (عمر بن خطاب) در پیشاپیش اصحاب و اهل رأی است، مضافا اینکه اسلوب بیان روایت نسبت به او و زمان او بعید است.

و به هر حال برای انکار، هیچ چیزی بلیغ‌تر از مخالفت آشکار و فتوای بر ضد نیست و این دو امر از ناحیه گروهی - چنانکه گفتیم - تحقق یافته است. بلکه برخی مثل ابن عباس و ابن مسعود چنان در این مخالفت پیش رفتند که نهایتا کار به مباحله [مناظره و لعن] و ترسانیدن از خشم خدا کشید. و آیا در انکار [قیاس] چیزی رساتر از این یافت می‌شود؟ پس اجماع کجاست؟ و برای ما انکار علی بن ابی طالب علیه السلام کافی است چرا که او معصوم است و همان گونه که در حدیث نبوی معروف آمده، هر کجا علی علیه السلام باشد، حق همان جاست [۱۸۸]. و انکار آن حضرت علیه السلام از روش آن امام علیه السلام معلوم است و از او روایت کرده‌اند که: «اگر دین با رأی بدست می‌آمد، بایستی مسح بر داخل کفش نسبت به مسح بر ظاهر آن، اولی باشد» [۱۸۹] و آن حضرت با این بیان می‌خواهد قول اهل سنت به جواز مسح بر روی کفش - که هیچ مدرکی جز قیاس و استحسان ندارد - را ابطال نماید.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۸

الدليل من العقل لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته [۱۹۰]، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع أنه من أوهن الاستدلالات. الدليل: انا نعلم قطعا بأن الحوادث لا نهاية لها.

و نعلم قطعا انه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، و يستحيل ان يستوعب المتناهي ما لا يتناهي.

إذن، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافى النواقص من الحوادث و ليس هو الا القياس.

و الجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، و لكن لا يجب في كل حادثه جزئية ان يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي ان تدخل في أحد العمومات. و الامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها و لا يمتنع استيعاب النصوص لها. على ان فيه مناقشات

اخری لا حاجة بذکرها.

۴- منصوص العلة و قیاس الاولویة ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلبي إلى انه يستثنى من القیاس الباطل، ما كان منصوص العلة و قیاس الاولویة، فان القیاس فیهما حجة. و بعض قال [۱۹۱]: لا! ان الدلیل الدال علی حرمة الأخذ بالقیاس شامل للقسمین، و لیس هناك ما یوجب استثناءهما.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۹

دلیل از عقل:

اکثر اهل قیاس و کسانی که درباره آن بحث کرده‌اند، دلیل عقلی‌ای بر حجیت قیاس ذکر نکرده‌اند [۱۹۲]، ولی برخی از آنان وجوهی را برای آن ذکر کرده‌اند که بهترینش بنظر ما وجوهی است که آئین ذکر می‌کنیم، درحالی که این‌ها از سست‌ترین استدلال‌ات است.

دلیل: ما قطعاً می‌دانیم که حوادث نهایی ندارند. و قطعاً می‌دانیم که در همه حوادث، نصی وارد نشده است چرا که تعداد نصوص متناهی است، و محال است که نصوص متناهی، همه حوادث نامتناهی را شامل گردد. بنابراین بایستی مرجعی برای استنباط احکام وجود داشته باشد تا کمبود نصوص نسبت به حوادث، جبران شود و هیچ مرجعی جز قیاس وجود ندارد.

جواب: درست است که حوادث جزئی نامتناهی است ولی لازم نیست که از ناحیه شارع در هر حادثه جزئی‌ای نصی بخصوص وارد شود، بلکه کافی است آن حادثه در یکی از عمومات داخل شود. و امور کلی و عام، محدود و متناهی‌اند و مضبوط کردن آنها محال نیست و امتناعی ندارد که نصوص، همه آن عمومات را فراگیرد. علاوه بر این‌ها مناقشات دیگری در استدلال فوق هست که نیازی به ذکر آنها نیست.

۴- منصوص العلة و قیاس اولویت

اشاره

برخی از علمای ما مثل علامه حلّی گفته‌اند که قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت از قیاسات باطل استثناء شده است. یعنی قیاس در این دو مورد حجّت است. و برخی گفته‌اند:

خبر، دلیلی که دال بر حرمت قیاس است، شامل این دو نیز می‌شود و دلیلی که موجب استثناء این دو باشد، وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۰

و الصحیح ان یقال: ان منصوص العلة و قیاس الاولویة هما حجة، و لکن لا استثناء من القیاس. لانهما فی الحقیقة لیسما من نوع القیاس، بل هما من نوع الظواهر، فحجیتهما من باب حجیة الظهور. و هذا ما یحتاج إلى البیان، فنقول:

منصوص العلة: اما منصوص العلة، فان فهم من النص علی العلة ان العلة عامه علی وجه لا اختصاص لها بالمعلل - الذی هو کالأصل فی القیاس - فلا شک فی ان الحکم یكون عاماً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لأنه مسکر، فیفهم منه حرمة النبیذ لأنه مسکر أيضاً. و اما إذا لم یفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدیة الحکم إلى الفرع الا بنوع من القیاس الباطل، مثل ما لو قیل: هذا العنب حلو لان

لونه اسود، فانه لا يفهم منه ان كل ما لونه اسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

و في الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) وغيره، و يكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة، لا- ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) و نستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل و القياس. كما في الصورة الثانية أى التي لم يفهم فيها عموم العلة.

و لأجل هذا نقول: ان الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، و ليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحیحہ ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ...

لان له مادة»، فان المفهوم منه- أى الظاهر منه- ان كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، و اما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر و ماء الحمام و ماء العيون و ماء حنفية الاسالة ...

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۱

و صحيح آن است که گفته شود: منصوص العلة و قياس اولويت هر دو حجّت اند، ولی استثناء از قياس محسوب نمی شوند، چون این دو در واقع از نوع قياس نیستند بلکه از نوع ظواهرند، پس حجّت آنها از باب حجّت ظواهر است. و این مطلب، نیاز به بیان دارد، لذا می گوئیم:

منصوص العلة:

اما (منصوص العلة): اگر از نص بر علت، فهمیده شود که علت عام است و اختصاص به معلل (یعنی آنچه که مانند اصل در قياس است) ندارد، در این صورت شکی نیست که حکم عام است و شامل فرع نیز می شود. مثل اینکه شارع بفرماید: خمر چون مسکر است، حرام است. از این سخن فهمیده می شود که آب جو نیز چون مسکر است، حرام است. و اما اگر چنین مطلبی از سخن شارع فهمیده نشود، وجهی برای سرایت دادن حکم به فرع نیست مگر از راه قياس باطل. مثل اینکه گفته شود: این انگور شیرین است چون رنگش سیاه است. در اینجا فهمیده نمی شود که هر چه سیاه است، شیرین است، بلکه فقط انگور سیاه، شیرین است.

و در حقیقت با ظهور نص در اینکه علت عام است، موضوع از اینکه حکم مختص به آن باشد منقلب می شود به اینکه موضوع حکم، هر چیزی است که این علت در آن باشد. پس موضوع عام می شود و شامل معلل (اصل) و غیر آن می گردد و معلل، از قبیل مثال برای یک قاعده عام می شود. نه اینکه موضوع حکم، خصوص معلل (اصل) باشد و ما از آن حکم فرع را بجهت علت مشترک، استنباط کنیم تا اینکه مدرك ما صرف حمل (فرع بر اصل) و قياس باشد! كما اینکه در صورت دوم که عمومیت در آن فهمیده نمی شود، همین طور است.

و باین خاطر می گوئیم: اخذ به حکم در فرع در صورت اول، از باب اخذ به ظاهر عموم است و اصلا از باب قياس نیست تا اینکه قول به حجّت تعلیل [در منصوص العلة] استثنایی از عمومات نهی از قياس شمرده شود.

مثال این مورد، قول معصوم علیه السلام در صحیحہ ابن بزيع است که می فرماید: «آب چاه واسع است و چیزی آن را فاسد نمی کند ... زیرا این آب دارای ماده است» [۱۹۳]. از این کلام فهمیده می شود- یعنی ظاهر است- که هر آبی که دارای ماده باشد واسع است و چیزی آن را فاسد نمی سازد. و اما آب چاه یکی از مصادیق موضوع عام قاعده است. پس این موضوع با شمولش آب چاه، آب

حمام،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۲

و غیرها، فالأخذ بهذا الحكم و تطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، و الظهور حجة. هذا، و في عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ما له مادة و ان لم يكن ماء مطلقاً، فان الحكم (و هو الاعتصام من التنجس) لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، و هو ليس بحجة. و من هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة و الأخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لتلايق الخلط بينهما. و من أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف الموضوع للحكم. و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، و من لا يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس. و الخلاصة: ان المدار في منصوص العلة ان يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أى المعلل الأصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. و لا- بد حينئذ أن تكون حجته على مقدار ما له من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمل ظهور العموم فان التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل و القياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه. قياس الاولوية: اما قياس الاولوية، فهو نفسه الذي يسمى «مفهوم الموافقة» الذي تقدمت الإشارة إليه و قلنا هناك: انه يسمى «فحوى الخطاب»، كمثال الآية الكريمة فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ [۱۹۴] الدالة بالاولوية على النهي عن الشتم و الضرب و نحوهما.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۳

آب چشمه‌ها و آب لوله‌کشی و ... غیر این‌ها را شامل می‌شود. پس اخذ به این حکم و تطبیق آن بر این موارد غیر از آب چاه، اخذ به قیاس نیست بلکه اخذ به ظهور عموم است و ظهور حجت است. در عین حال چون ما از این روایت شمول علت (لان له ماده) را- نسبت به هر چیزی که دارای ماده است و لو اینکه آب مطلق نباشد- استظهار نمی‌کنیم، حکم (یعنی مصونیت از تنجس) را به آب مضافی که دارای ماده است، سرایت نمی‌دهیم مگر از راه قیاس! که البته قیاس حجت نیست. و از اینجا روشن می‌شود که بین اخذ به عموم در منصوص العلة و اخذ به قیاس، تفاوت وجود دارد، پس باید بین این دو در هر کجا که علت منصوص است فرق گذاشت تا خلطی صورت نگیرد. و بخاطر همین خلط، لغزشها در شناخت موضوع حکم، زیاد است. و با این بیان و جداسازی بین دو صورت فوق، می‌توان بین کسانی که در حجیت منصوص العلة نزاع دارند، توافق برقرار کرد بدین صورت که بگوئیم: کسی که آن را حجت می‌داند، نظرش به جایی است که ظهور در عمومیت علت، وجود دارد. و کسی که منصوص العلة را حجت نمی‌داند، مقصودش در جایی است که اخذ به منصوص العلة، از قبیل اخذ به قیاس باشد. خلاصه: آنچه مدار منصوص العلة است اینست که ظهور در عمومیت موضوع- نسبت به غیر آنچه حکم برایش آمده (یعنی معلل اصل)- داشته باشد و این عمومیت از جمله ظواهری است که حجت است. و بنابراین حجیت منصوص العلة به مقدار ظهور آن در عموم است. پس اگر بخواهیم آن را به غیر آنچه مشمول ظهور عموم است، سرایت دهیم، این تسری به ناچار از نوع حمل و قیاسی است که دلیلی بر آن نداریم، بلکه دلیل بر بطلانش داریم.

قیاس اولویت

و اما «قیاس اولویت» همان است که «مفهوم موافقت» نامیده می‌شود و قبلاً در ج ۱ ص ۱۰۹ [عربی] به آن اشاره شد. در آنجا گفتیم که «فحوی خطاب» نامیده می‌شود مثل آیه کریمه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» که بنحو اولویت دلالت بر نهی از فحش و ضرب و امثال

این‌ها دارد [۱۹۵].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۴

و تقدم فی هذا الجزء ان هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهرا من اللفظ، لا من أجل كونه قياسا، حتى يكون استثناء من عموم النهی عن القياس، و ان أشبه القياس، و لذلك سمى بقياس الاولوية و القياس الجلی.

و من هنا لا يفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدی الحكم إلى ما هو أولى فی عله الحكم، كآیه التأیید المتقدمة. و منه دلالة الاذن بسكنی الدار علی جواز التصرف بمرافقتها بطریق أولى. و يقال لمثل هذا فی عرف الفقهاء: «اذن الفحوی» و منه الآیه الکریمه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ [۱۹۶] الدالة بالاولوية علی ثبوت الجزاء علی عمل الخیر الكثير.

و بالجملة انما نأخذ بقياس الاولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوی الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوی فی ثبوت الحكم فيما هو أولى فی عله الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر. و من أجل هذا عدوه من المفاهیم و سموه «مفهوم الموافقة».

اما إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوی الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما بالاصطلاح، و لا تكفی مجرد الاولوية وحدها فی تعدیه الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

و يشهد لذلك ما ورد من النهی عن مثله فی صحیحه أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق علیه السلام [۱۹۷]. قال أبان:

قلت له: ما تقول فی رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشر من الإبل. قلت: قطع اثنتين [۱۹۸]. قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۵

و قبلا- در همین جزء کتاب ص ۱۲۳ (عربی) گذشت که این اولویت، از ظواهر محسوب می‌شود، پس حجت است چرا که ظاهر از لفظ است، نه بخاطر اینکه قیاس است تا اینکه از عمومات نهی از قیاس، استثناء شود. گرچه شباهتی به قیاس دارد و لذا قیاس اولویت و قیاس جلی [آشکار] نامیده شده است.

و بر این اساس، مفهوم موافقت فرض ندارد مگر در جایی که لفظ ظهور داشته باشد که حکم به چیزی که در علت حکم اولویت دارد، سرایت می‌کند مانند آیه تأیید [أف گفتن] که قبلا گذشت. و از همین قبیل است آنجا که کسی اذن می‌دهد که شبها در منزلش سکنی کنید و این، بطریق اولی اجازه تصرف در تاقچه‌های منزل نیز هست.

و در عرف فقهاء به مثل چنین چیزی «اذن فحوی» گفته می‌شود. نمونه دیگر آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» است که بطریق اولویت دلالت می‌کند بر اینکه جزاء برای خیر کثیر [قطعا] وجود دارد.

و بطور کلی ما وقتی به قیاس اولویت تمسک می‌کنیم که این معنای اولویت از فحوای خطاب فهمیده شود. زیرا در این صورت از طریق فحوی، ظهوری درست می‌شود در اینکه حکم در چیزی که نسبت به علت حکم اولویت دارد، ثابت است. پس قیاس اولویت از باب ظواهر حجت است. و به همین خاطر علما آن را از باب مفاهیم شمرده‌اند و اسمش را مفهوم موافقت گذاشته‌اند.

و امّا اگر این ظهور از فحوای خطاب، فهمیده نشود، اصطلاحاً مفهوم نامیده نمی‌شود و صرف اولویت برای تسری حکم کافی نیست، زیرا از قبیل قیاس باطل خواهد بود.

و شاهد بر این مدعی روایتی است که در آن از مثل این گونه قیاسات نهی شده است. این روایت صحیحه أبان بن تغلب از امام صادق علیه السلام است [۱۹۹]. أبان می‌گوید: به امام عرض کردم: چه می‌گوئید در مورد مردی که یک انگشت از انگشتان زنی را بریده است؟ ديه اش چقدر است؟ فرمود: ده شتر.

عرض کردم: اگر دو انگشت قطع کند [۲۰۰]؟ فرمود: بیست شتر. عرض کردم: اگر سه انگشت قطع کند؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۶

قلت: قطع أربعا؟ قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعا فيكون عليه عشرون؟! ان هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبأ ممن قاله، و نقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: مهلا يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه و سلم ان المرأة تعاقل [۲۰۱] الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! انك أخذتني بالقياس. و السنه إذا قيست محق الدين».

فهنأ في هذا المثال لم يكن في المسأله خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الاولوية تعديء الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقه. و انما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الاولوية، إذ تصور- بمقتضى القاعدة العقلية الحسائية- ان الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث، ثلاثون من الإبل فلا بد ان يكون في قطع الأربع، أربعون، لان قطع الأربع قطع للثلاثه و زياده. و لكن «أبان» كان لا يدري ان المرأة ديته نصف ديء الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد، و هي مائه من الإبل.

و الخلاصه: انا نقول بطلان قياس الاولوية إذا كان الأخذ به لمجرد الاولوية، اما إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجه من باب الظواهر، فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۷

فرمود: سی شتر، عرض کردم: اگر چهار انگشت قطع کند؟ فرمود: بیست شتر! عرض کردم: سبحان الله! اگر سه انگشت قطع کند، سی شتر می دهد، امّا اگر چهار انگشت قطع کند، آیا بیست شتر بدهد؟! البته چنین حکمی به گوش ما در عراق می رسید و ما از گوینده اش تبرّی می جستیم و می گفتیم: آن کس که چنین حکمی داده، شیطان است!! حضرت فرمود: صبر کن ای أبان! این حکم پیامبر است که فرمود زن تا ثلث (یک سوم) دیه با مرد برابری می کند [۲۰۲] ولی وقتی به ثلث رسید، به نصف برمی گردد. ای أبان تو خواستی با قیاس وارد بحث با من شوی. و حال آنکه سنّت اگر قیاس شود، دین نابود می شود.

می بینیم در این مثال و در این مسئله، خطابی که از فحوای آن مفهوم اولویت فهمیده شود وجود ندارد تا حکم را به غیر آنچه در خطاب آمده سرایت دهیم تا از باب مفهوم موافقت تلقی شود. و آنچه از ناحیه أبان واقع شد، قیاسی صرف بود که مستندش جز اولویت چیزی دیگری نبود. زیرا ایشان- به مقتضای قاعده عقلی حسابی- گمان کرد که دیه به نسبت افزایش قطع انگشتان، افزایش می یابد و در نتیجه اگر در قطع سه انگشت، سی شتر باشد، پس در قطع چهار انگشت، باید چهل شتر باشد چون قطع چهار انگشت، همان قطع سه انگشت و یک انگشت اضافه است. ولی أبان نمی دانست که دیه زن در صورتی که به ثلث دیه کامل یا بیشتر برسد شرعا نصف دیه مرد است، و دیه کامل صد شتر است [۲۰۳].

و خلاصه: ما قائل به بطلان قیاس اولویت هستیم البته اگر اخذ به قیاس، بصرف اولویت باشد. و امّا اگر از فحوای خطاب و از اولویت، ظهور حاصل شود، از باب ظواهر حجت است و در این صورت [از باب] قیاس نیست که از قیاس باطل، مستثنی شده باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۸

تنبيه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع بقى من الأدلة المعبره عند جمله من علماء السنه: «الاستحسان»، و «المصالح المرسله» و «سد الذرائع».

و هی- ان لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعیه أو الملازمات العقلیه- لا دلیل علی حجیتها، بل هی أظهر أفراد الظن المنهی عنه. و هی

دون القیاس من ناحیه الاعتبار. [۲۰۴]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۳۵۸

و لو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهي عن الظن بلا موضوع. و من البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر. على انه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الأحكام و ملاكاتها لا يستقل العقل بادراكها ابتداء، أي ليس من الممكن للعقول ان تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام او بالملازمة العقلية. و شأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات و الإشارات و العلامات و نحوها، فانه لا معنى للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري. و لو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثه الرسل، و نصب الأئمة، إذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، و يصبح كل مجتهد نبياً أو اماماً. و من هنا تعرف السر في اصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، و قد اعترف الامام الغزالي [۲۰۵] بأنه لا يمكن إثبات حجیه القیاس الا بتصویب كل مجتهد، و زاد على ذلك قوله بأن المجتهد و ان خالف النص فهو مصيب و ان الخطأ غير ممكن في حقه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۹

تنبیه

استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع

از میان ادله‌ای که در نزد برخی از علما اهل سنت معتبر است، «استحسان» [۲۰۶]، «مصالح مرسله» [۲۰۷] و «سد ذرایع» [۲۰۸] باقی مانده است.

و این ادله - اگر به ظواهر ادله سمعی یا به ملازمات عقلیه بازنگردند - دلیلی بر حجیتشان نیست، بلکه این‌ها آشکارترین مصادیق ظنی هستند که از آن نهی شده است. و این ادله از جهت ارزش و اعتبار، پائین‌تر از قیاس‌اند.

و اگر بخواهیم این ادله را از عمومات حرمت عمل به ظن خارج کنیم دیگر چیزی قابل ذکر باقی نمی‌ماند که مصداق انطباق این عمومات باشد و در نتیجه نهی از ظن بدون موضوع خواهد شد. و بديهي است که تخصيص اكثر، جایز نیست. بعلاوه ما قبلاً در دلیل عقلی توضیح دادیم که عقل ابتداء و مستقلاً نمی‌تواند احکام و ملاکات احکام را درک کند. یعنی برای عقول، ممکن نیست که ابتداء به آنها دست یابند بدون اینکه از مبلغ احکام (پیامبران) بشنوند یا از ملازمات عقلیه بدانها برسند. و شأن احکام از این جهت، شأن همه مجعولات دیگر است مثل لغات، اشارات، علامات و امثال این‌ها. و لذا معنا ندارد گفته شود که این‌ها [مثل لغات و زبانها] از طریق عقلی صرف، معلوم می‌شوند، خواه از طریق بديهي باشد و خواه نظری.

و اگر این امر برای عقل صحیح و روا باشد، پس دیگر نباید به بعثت رسولان و نصب ائمه نیازی باشد، زیرا در این صورت هر صاحب عقلی باید خودش بتواند احکام خدا را بشناسد و هر مجتهدی نبی یا امام می‌شود. و از این‌ها سر اصرار اصحاب رأی بر این قول که «هر مجتهدی مصیب [دارای رأی صحیح و صائب] است» روشن می‌شود. و امام غزالی اعتراف کرده است [۲۰۹] که اثبات حجیت قیاس ممکن نیست مگر با تصویب [صائب دانستن] رأی هر مجتهدی. و علاوه بر این گفته است: مجتهد گرچه رأیش برخلاف نص باشد، باز هم مصیب است و اصلاً خطا در حق او غیر ممکن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۰

و من أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجیه مثل هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة و مرادهم منها و مناقشة أدلتهم. و نحيل الطلاب على محاضرات «مدخل الفقه المقارن» التي القاها استاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقی الحكيم، فان فيها الكفاية.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۱

و بخاطر همین نکته که گفتیم اثبات حجیت امثال این ادله ناممکن است، به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و دیگر به شرح این ادله و مراد طرفداران آنها و مناقشه در این دلائل نمی‌پردازیم. و طلاب را به مباحث (مدخل فقه مقارن) که توسط استاد این رشته آقای سید محمد تقی حکیم در دانشکده فقه ایراد شده، ارجاع می‌دهیم. در آنجا بنحو کافی بحث شده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۲

الباب التاسع التعادل و التراجیح تمهید عنوان الاصولیون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور. و مرادهم من کلمه «التعادل»: تکافؤ الدلیلین المتعارضین فی کل شیء یقتضی ترجیح أحدهما علی الآخر. و مرادهم من کلمه «التراجیح»: جمع ترجیح علی خلاف القیاس فی جمع المصدر، إذ جمعه ترجیحات. و المقصود منه المصدر بمعنی الفاعل، أى المرجح.

و انما جاءوا به علی صیغة الجمع دون «التعادل»، لان المرجحات بین الدلیلین المتعارضین متعددة، و التعادل لا یكون الا فی فرض واحد، و هو فرض فقدان کل المرجحات.

و الغرض من هذا البحث: بیان أحكام التعادل بین الدلیلین المتعارضین و بیان أحكام المرجحات لأحدهما علی الآخر. و من هنا نعرف ان الانسب ان تعنون المسألة بعنوان «التعارض بین الأدلة»، لان التعادل و التراجیح بین الأدلة انما یفرض فی مورد التعارض بینهما، غیر انه لما كان هم الاصولیین فی البحث و غایتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۳

باب نهم تعادل و تراجیح

تمهید:

از قدیم الایام اصولیون این مسئله را با همین عنوان مطرح کرده‌اند. و مراد آنان از کلمه «تعادل»، برابری دو دلیل متعارض در یک چیز بوده که اقتضا می‌کند یکی بر دیگری ترجیح داده شود. و مراد آنان از کلمه «تراجیح» جمع ترجیح است که برخلاف قاعده در جمع مصدر می‌باشد، زیرا جمع آن، ترجیحات است. و مقصود از این مصدر، مصدر به معنای فاعل است یعنی مرجح [ترجیح‌دهنده].

و اینکه علما تراجیح را بصورت جمع آورده‌اند ولی کلمه «تعادل» را مفرد ذکر کرده‌اند، بخاطر اینست که مرجحات بین دو دلیل متعارض، متعدد است اما تعادل، جز در یک فرض واحد، یعنی فرض فقدان همه مرجحات، متصور نیست.

و غرض از این بحث، بیان احکام تعادل بین دو دلیل متعارض و نیز بیان احکام مرجحات یکی بر دیگری است. و از اینجا بدست می‌آید که مناسب‌تر در عنوان مسئله این بود که عبارت «تعارض بین ادله» آورده شود. چون تعادل و ترجیح بین ادله در فرضی است که بین آنها تعارض باشد. اما از آنجا که تلاش اصولیون در این بحث و غایت آنان، شناخت کیفیت عمل به ادله

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۴

المتعارضة عند تعادلها و ترجيحها عنونها بما ذكرناه.

و هذه المسألة- كما ذكرناه سابقا- اليق شىء بها مباحث الحجّة، لان نتيجتها تحصيل الحجّة على الحكم الشرعى عند التعارض بين الأدلة. و قبل الشروع فى بيان أحكام التعارض ينبغى فى:

المقدمة بيان امور يحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض و شروطه، و قياسه بالتراحم، و الحكومه و الورود، و مثل القواعد العامة فى الباب، فنقول:

۱- حقيقة التعارض التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذى يقتضى فاعلين، و لا يقع الا من جانبيين، فيقال: تعارض الدليلان. و لا تقول: «تعارض الدليل»، و تسكت. و عليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.

و معنى المعارضه: ان كلا- منهما- إذا تمت مقومات حجته- يبطل الآخر و يكذبه. و التكاذب اما ان يكون فى جميع مدلولاتهما و نواحى الدلالة فيهما، و اما فى بعض النواحى على وجه لا- يصح فرض بقاء حجيه كل منهما مع فرض بقاء حجيه الآخر و لا يصح العمل بهما معا.

فمرجع التعارض فى الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين فى ناحية ما، أى ان كلا منهما يكذب الآخر، و لا يجتمعان على الصدق. هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. و هو مأخوذ من «عارضه»، أى جانبه و عدل عنه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۵

متعارض در فرض تعادل و یا ترجیح آنهاست، مسئله را با عنوان مزبور مطرح کرده‌اند.

و- همان‌طور که قبلاً گفتیم- مناسب‌ترین جا برای طرح این مسئله، «مباحث حجت» است. زیرا نتیجه این مبحث، دستیابی به حجت بر حکم شرعی در هنگام تعارض بین ادله است.

و قبل از شروع در بیان احکام تعارض، مقدمه‌ای لازم است:

— مقدمه —

اشاره

در این مقدمه چند امر که به آنها نیازمندیم بیان می‌شود: مثل حقیقت تعارض و شروط آن- و مقایسه تعارض با تراحم، حکومت و ورود، و مثل قواعد کلی در باب تعارض. پس می‌گوئیم:

۱- حقیقت تعارض:

تعارض، مصدری از باب «تفاعل» است که اقتضای دو فاعل دارد و واقع نمی‌شود مگر از دو جانب. و لذا گفته می‌شود: «دو دلیل باهم تعارض کرده‌اند.» و نباید بگوئی: «دلیل تعارض کرد» و سپس ساکت شوی. و بنابراین، حتماً باید دو دلیل فرض شود که هریک با دیگری تعارض داشته باشد.

و معنای معارضه: این است که هریک از دو دلیل- در فرضی که مقومات حجیت آنها تام باشد- دیگری را ابطال و تکذیب کند. و

تکاذب [تکذیب دو طرفه] یا در جمیع مدلولات و ابعاد دلالت هر یک از طرفین است، و یا تکاذب در بعضی جنبه‌هاست بگونه‌ای که فرض بقاء حجیت هر یک از طرفین با بقاء حجیت طرف مقابل، امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان به هر دو طرف عمل نمود. پس بازگشت تعارض - در حقیقت - به تکاذب دو دلیل در جهتی از جهات است. یعنی هر یک دیگری را تکذیب می‌کند و هر دو اجتماع در صدق ندارند.

این همان معنای اصطلاحی تعارض است. و این معنا از «عارضه به معنای: او را کنار زد و از او عدول کرد» گرفته شده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۶

۲- شروط التعارض و لا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض نذكرها لتوضح حقيقة التعارض و مواقعه:

۱- الا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فانه يعلم منه كذب الآخر، و المعلوم كذبه لا يعارض غيره. و اما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع؛

۲- الا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتهما معاً، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر؛

۳- ان يتنافى مدلولاهما و لو عرضاً و في بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمني أو الالتزامي. و الجامع في ذلك ان يؤديا إلى ما لا يمكن تشريعه و يمتنع جعله في نفس الأمر، و لو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليلين في نفسهما لا- تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، و لكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما. و على هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما اما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية.

أو يقال بعبارة جامعة: الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۷

۲- شروط تعارض:

معنای تعارض محقق نمی‌شود مگر با شرائط هفتگانه‌ای که مقومات تعارض‌اند. ما این شروط را ذکر می‌کنیم تا حقیقت تعارض و موارد وقوع آن روشن شود:

۱- شرط اول این است که یکی از دو دلیل یا هر دو، قطعی نباشد. چون اگر یکی قطعی باشد، معلوم می‌شود دیگری کاذب است و آنچه کذبش معلوم است قدرت تعارض با دیگری را ندارد. و اما قطع به دو دلیل متنافی، ذاتاً محال است و واقع نمی‌شود.

۲- شرط دوم اینست که در حجیت آن دو، ظن فعلی معتبر حاصل نباشد. چون حصول ظن فعلی به دو دلیل متکاذب محال است همان گونه که قطع به آن دو محال است. آری ممکن است که در یک طرف معین، ظن فعلی اعتبار شود نه در طرف دیگر.

۳- شرط سوم اینست که باید مدلول دو دلیل - و لو بنحو عرضی [و نه ذاتاً] و در بعضی جهات باهم تنافی داشته باشد، تا تکاذب بین آن دو محقق گردد. خواه این تنافی در مدلول مطابقی باشد یا در مدلول تضمینی و یا در مدلول التزامی. و جامع بین این موارد این است که دو دلیل منتهی به چیزی شوند که تشریع آن ممکن نیست و در واقع نتوان آن را جعل کرد، و لو اینکه این امتناع بخاطر

امری خارج از خود مدلولها باشد، مثل تعارضی که بین دلیل وجوب نماز جمعه و دلیل وجوب نماز ظهر در روز جمعه وجود دارد. در اینجا تکاذبی در خود دو دلیل وجود ندارد چون محال نیست که در وقت واحد، دو نماز واجب باشد. ولی چون از دلیل دیگری می‌دانیم که در وقت واحد [ظهر جمعه] یک نماز بیشتر واجب نیست، لذا این دو دلیل بضمیمه این دلیل سوم که خارج از آن دوست، همدیگر را تکذیب می‌کنند.

و بنابراین می‌توان ضابطه تعارض را مشخص کرد بدین صورت که گفته شود:

ضابطه در تعارض اینست که: اجتماع مدلول هر دو دلیل در ظرف مناسبشان یا از جهت تکوینی و یا از حیث تشریحی ناممکن باشد. و یا به عبارت جامع‌تر گفته شود:

ضابطه در تعارض اینست که: دو دلیل یکدیگر را تکذیب کنند بگونه‌ای که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۸

اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

و من هنا يعلم ان التعارض ليس و صفا للمدلولين كما قيل [۲۱۰]، بل المدلولان يوصفان بانهما متنافيان لا متعارضان. و انما التعارض و صف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا- يجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معا و تكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين.

و لأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات». [۲۱۱] فحصر التعارض في مقام الإثبات و مرحلة الدلالة.

۴- ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية، بمعنى ان كلا منهما لو خلى و نفسه و لم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، و ان كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

و السر في ذلك واضح، فانه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة و ان كان منافيا له في مدلوله فلا يكون معارضا له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدليلين بما هما دالان في مقام الإثبات، و إذ لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الإثبات.

إذن، لا تعارض بين الحجية و اللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجيتين.

و من هنا يتضح انه لو كان هناك خبر- مثلا- غير واجد لشرائط الحجية و اشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجرى عليهما أحكامه و قواعده، و ان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالي.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۹

اجتماع صدق یکی با صدق دیگری ممتنع باشد.

و از اینجا معلوم می‌شود که تعارض- چنانکه گفته شده- وصف دو مدلول نیست، بلکه در توصیف دو مدلول باید گفت متنافی هستند نه متعارض. و تعارض صرفا وصف دو دلیل- از آن حیث که دلیل بر دو امر متنافی غیر قابل اجتماع‌اند- می‌باشد. چون امتناع صدق دو دلیل باهم و تکاذب آن دو ناشی از تنافی دو مدلول است.

و بهمین خاطر صاحب کفایه می‌فرماید: «تعارض، تنافی دو دلیل و یا بیشتر از دو دلیل، بلحاظ دلالت و مقام اثبات است»، یعنی ایشان تعارض را منحصر به مقام اثبات و مرحله دلالت دانسته است.

۴- شرط چهارم اینست که هریک از دو دلیل واجد شرائط حجیت باشد. بدین معنا که هریک از آن دو- خودش با صرفنظر از دلیل

معارض - حجت و مستوجب عمل باشد، گرچه یکی از آنها - لا علی التعین - به مجرد تعارض، از حجیت فعلی ساقط می‌شود. و سر این مطلب واضح است، چون اگر یکی از آن دو ذاتا واجد شرائط حجیت نباشد، صلاحیت ندارد که مکذّب حجّت باشد گرچه در مدلولش با آن منافی باشد، و لذا نمی‌تواند معارض با حجّت باشد. چون گفتیم که تعارض وصف دو دال - از آن حیث که دال هستند - در مقام اثبات است. و چون در چیزی که حجت نیست، اثباتی نیست، پس نمی‌تواند مکذّب چیزی باشد که اثبات در آن است.

بنابراین، تعارضی بین حجّت و غیر حجّت وجود ندارد کما اینکه بین دو غیر حجّت تعارضی نیست. و از اینجا روشن می‌شود اگر - مثلا - خبری وجود داشته باشد که شرائط حجیت را ندارد و این خبر، با خبر واجد شرائط مشتبه گردد، در این صورت هیچیک از این دو خبر در باب تعارض داخل نمی‌شوند و لذا احکام و قواعد تعارض بر این دو جاری نمی‌شود، گرچه از آن جهت که علم به کذب یکی از آن دو داریم، حال آنها، حال متعارضین است. آری در مثل این دو خبر، قواعد علم اجمالی جاری می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۰

۵- الا يكون الدليلان متزاحمين، فان للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي، و ان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، و هي امتناع اجتماع الحكمين في التحقق في موردهما، و لكن الفرق في جهة الامتناع: فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، و في التزاحم من جهة الامتثال فلا يتكاذبان. و لا بد من افراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي.

۶- الا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر.

۷- الا يكون أحدهما واردا على الآخر.

و سيأتي ان الحكومة و الورود يرفعان التعارض و التكاذب بين الدليلين. و لا بد من افراد بحث عنهما أيضا، فانه أمر أساسي في تحقيق التعارض و فهمه.

۳- الفرق بين التعارض و التزاحم تقدم في [۲۱۲] بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض و التزاحم، ثم بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهي.

و خلاصته: ان التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفى حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. و اما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل و التشريع.

و حينئذ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۱

۵- شرط پنجم اینست که دو دلیل متزاحم نباشند. چون قواعد تعارض - چنانکه خواهد آمد - غیر از قواعد تزامم است، گرچه از یک جهت، دو دلیل متعارض با دو دلیل متزاحم، اشتراک دارند. و آن جهت، امتناع اجتماع حقیقی دو حکم در موارد خودشان است. ولی فرقی از حیث جهت امتناع است: یعنی امتناع در تعارض از جهت تشريع است بدین صورت که دو دلیل یکدیگر را تکذیب می‌کنند. ولی در تزامم، امتناع از جهت امتثال است و تکاذبی در کار نیست. و - چنانکه خواهد آمد - بایستی بحث مستقلی در فرق تعارض و تزامم داشته باشیم.

۶- شرط ششم اینست که یکی از دو دلیل، حاکم بر دیگری نباشد.

۷- شرط هفتم اینست که یکی از دو دلیل بر دیگری وارد نباشد.

و بزودی خواهد آمد که حکومت و ورود، تعارض و تکاذب دو دلیل را رفع می‌کنند.

و بایستی بحث جداگانه‌ای در حکومت و ورود نیز داشته باشیم، چرا که این بحث، برای تحقیق تعارض و فهم آن، امری اساسی است.

۳- فرق بین تعارض و تراحم

در ص ۳۲۱ ج ۲ [عربی] گذشت که قول حق در سرّ تفرقه بین باب تعارض و باب تراحم و همچنین بین این دو با بحث اجتماع امر و نهی چیست؟

و خلاصه آن بحث اینست که: تعارض- در خصوص اموری که بین آنها نسبت عام و خاص من وجه باشد- فقط وقتی حاصل می‌شود که هریک از دو دلیل، به دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری در مورد اجتماع آنها دلالت نماید که در این صورت آن دو از این جهت متکاذب می‌شوند. ولی اگر این دو عام من وجه، چنین دلالت التزامیه‌ای نداشته باشند، تعارضی بین آن دو نخواهد بود، چون در مقام جعل و تشریح تکاذبی بین آنها وجود ندارد.

و در این صورت- یعنی اگر هر دو فاقد دلالت التزامی مزبور باشند- اگر به هر سببی بر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۲

یجمع بینهما فی الامتثال لأى سبب من الاسباب، فان الأمر فى مقام الامتثال يدور بينهما: بأن يمثل اما هذا أو ذاك. و هنا يقع التراحم بين الحكمين. و طبعا انما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان الزاميين.

و من أجل هذا قلنا فى الشرط الخامس من شروط التعارض: ان امتناع اجتماع الحكمين فى التحقق إذا كان فى مقام التشريع دخل الدليلان فى باب التعارض لانهما حينئذ يتكاذبان. اما إذا كان الامتناع فى مقام الامتثال دخلا فى باب التراحم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين.

و هذا هو الفرق الحقيقى بين باب التعارض و باب التراحم فى أى مورد يفرض.

و ينبغى الا- يغيب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط فى مقام التفرقة بين البابين- كما تقدم فى الجزء الثانى- لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهى. و قد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع.

و عليه، فالضابط فى التفرقة بين البابين- كما أشرنا إليه أكثر من مرة- هو ان الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا فى مقام التشريع، و يكونان متراحمين إذا امتنع الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع عدم التكاذب فى مقام التشريع.

و فى تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتى، و قد عقد هذا الباب لأجلها و ينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة.

و اما التراحم فله قواعد اخرى تتصل بالحكم نفسه و لا ترتبط بالسند أو الدلالة. و لا ينبغى ان يخلو كتابنا من الإشارة إليها. و هذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۳

مكلف ممتنع باشد که بین هر دو در مقام امتثال جمع کند، چرا که در مقام امتثال یا این و یا آن را باید امتثال کند- در این صورت تراحم بین دو حکم پدید می‌آید. و طبیعتا این تراحم در جایی فرض می‌شود که هر دو حکم، الزامی باشند. و به همین خاطر در شرط پنجم از شروط تعارض گفتیم که: امتناع اجتماع دو حکم در مقام تحقق، اگر در مقام تشریح باشد، دو دلیل در باب تعارض داخل می‌شوند چون در این صورت، متکاذب می‌شوند. و اما اگر امتناع در مقام امتثال باشد، دو دلیل در باب تراحم داخل

می‌شوند، چون در این صورت تکاذبی بین دو دلیل وجود ندارد.

و فرق حقیقی بین باب تعارض و باب تراحم در همه موارد، همین است.

و بجاست این نکته از ذهن طلاب نرود که اگر ما فقط دو عام من وجه را در مقام تمییز دو باب [تعارض و تراحم] ذکر کردیم- کما اینکه در جزء دوم کتاب (عربی) گذشت- از این جهت نبود که این دو باب، اختصاص به عام من وجه دارد، بلکه از آن جهت است که دو عام من وجه، در بحث عدم فرق بین دو باب و نیز عدم فرق بین این دو باب و باب اجتماع امر و نهی، محل شبهه واقع شده است. و تفصیل این مطلب قبلاً گذشت، مراجعه کن.

و بنابراین، ضابطه تمییز بین دو باب- همان‌طور که مکرراً اشاره کرده‌ایم- این است که اگر دو دلیل در مقام تشریح، یکدیگر را تکذیب کنند، متعارض هستند. و اگر در مقام تشریح، تکاذبی در کار نباشد و جمع بین آنها در مقام امثال ناممکن باشد، دو دلیل متراحم هستند.

و در تعارض ادله قواعدی برای ترجیح وجود دارد که بزودی خواهد آمد. و این باب برای همین قواعد منعقد شده است و ترجیح در ادله یا با قوت سند است و یا با قوت دلالت. و اما تراحم، قواعد دیگری دارد که به خود حکم مربوط است و ربطی به سند یا دلالت ندارد. و مناسب نیست که کتاب ما از اشاره به این قواعد (تراحم) خالی باشد و همین جا بهترین مناسبت برای ذکر این قواعد است. پس می‌گوئیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۴

۴- تعادل و تراجم المتراحمین لا شک فی انه إذا تعادل المتراحمان فی جمیع جهات الترجیح الآتیة، فان الحكم فیهما هو التخییر. و هذا أمر محل اتفاق، و ان وقع الخلاف فی تعادل المتعارضین انه یقتضی التساقط أو التخییر علی ما سیأتی.

و فی الحقیقه ان هذا التخییر انما یحکم به العقل، و المراد به العقل العملی. بیان ذلك:

انه بعد فرض عدم امکان الجمع فی الامثال بین الحكمین المتراحمین و عدم جواز ترکهما معاً، و لا مرجح لأحدهما علی الآخر حسب الفرض و یستحیل الترجیح بلا مرجح- فلا مناص من ان یتروک الأمر إلی اختیار المکلف نفسه إذ یستحیل بقاء التکلیف الفعلی فی کل منهما، و لا موجب لسقوط التکلیف فیهما معاً. و هذا الحكم العقلی مما تطابقت علیه آراء العقلاء.

و من هذا الحكم العقلی یتکشف حکم الشرع علی طبق هذا الحكم العقلی کسائر الأحکام العقلیة القطعیة، لان هذا من باب المستقلات العقلیة التي تبنتی علی الملازمات العقلیة المحضه.

مثاله: إذا دار الأمر بین انفاذ غریقین متساویین من جمیع الجهات لا ترجیح لأحدهما علی الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ- فانه لا مناص للمکلف من ان یفعل أحدهما و یتروک الآخر، فهو علی التخییر عقلاً بینهما المستکشف منه رضی الشارع بذلك و موافقه علی التخییر.

إذا عرفت ذلك، فیکون من المهم جدا ان نعرف ما هی المرجحات فی باب التراحم. و من الواضح انه لا بد ان تنتهی کلها إلی أهمیة أحد الحكمین عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح فی التقدیم. و لما كانت الأهمیة تختلف جهتها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۵

۴- تعادل و تراجم در دو دلیل متراحم:

شکی نیست که اگر دو امر متراحم، در همه جهات ترجیح- که خواهد آمد- معادل یکدیگر باشند، حکم در آنها تخییر است. و این، محل وفاق بین علماست، گرچه اختلاف نظری وجود دارد در اینکه تعادل متعارضین آیا مقتضی تساقط است یا تخییر، چنانکه

خواهد آمد.

و در حقیقت این تخییر، بحکم عقل است و مراد از عقل، عقل عملی است. توضیح مطلب اینست که: پس از فرض اینکه در مقام امثال، جمع بین دو حکم متزاحم امکان ندارد و ترک هر دو نیز جائز نمی‌باشد و بحسب فرض مرجحی هم برای یکی بر دیگری نیست و ترجیح بدون مرجح هم محال می‌باشد، پس راه چاره‌ای وجود ندارد جز اینکه مسئله به اختیار خود مکلف واگذار شود. چون بقاء تکلیف فعلی [بالفعل] در هر دو محال است و سببی هم برای سقوط تکلیف در هر دو وجود ندارد. و این حکم عقلی (تخییر) از احکامی است که همه عقلا بر آن اتفاق نظر دارند.

و از همین حکم عقلی، حکم شرع نیز برطبق این حکم عقلی استکشاف می‌شود، چنانچه در سائر احکام عقلی قطعی، همین طور است. چون این موارد از باب مستقلات عقلیه‌ای است که مبتنی بر ملازمات عقلی صرف است.

مثال تزاحم: اگر امر دائر شود بین نجات دادن دو غریقی که از هر جهت مساوی‌اند و از جهت وجوب انقاذ [نجات دادن] شرعا هیچیک ترجیحی بر دیگری ندارد؛ در این صورت مکلف هیچ راهی ندارد جز اینکه یکی را نجات دهد و دیگری را ترک کند. یعنی مخیر است و از این تخییر عقلی کشف می‌شود که شارع هم بر آن رضایت دارد و با تخییر موافق است.

حال که این نکته را دانستی، نکته مهم و جدی اینست که بدانیم مرجحات در باب تزاحم کدامند؟ و روشن است که تمامی این مرجحات بایستی به اهمیت یکی از دو حکم در نظر شارع برگردد، یعنی آنچه در نظر او مهم‌تر است، اقدم و ارجح است. و چون ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۶

و منشأها، فلا بد من بیان تلك الجهات و هی تستكشف بامور نذکرها علی الاختصار:

۱- ان يكون أحد الواجبين لا- بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البديل اختياريا كخصال الكفارة، أو اضطراريا كالتميم بالنسبة إلى الوضوء، و كالجوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

و لا شك في ان ما لا بدل له أهم مما له البديل قطعا عند المزاحمة و ان كان البديل اضطراريا، لان الشارع قد رخص في ترك ذی البديل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة و لم يرخص في ترك ما لا بدل له، و لا شك في ان تقديم ما لا بدل له جمع بين التکلیفین فی الامثال دون صورة تقديم ذی البديل، فان فيه تفويتا للاول بلا تدارك.

۲- ان يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعا، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد و إقامة الصلاة في سعة وقتها.

و هذا الثاني ينسق على الأول، لان الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق و الفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التکلیفین فی الامثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتکلیف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك.

و مثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفوري كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها و إزالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة إذ لا تدارك لها؛

۳- ان يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، و كان كل منهما مضيقا، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها و بين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصا باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين و انما اتفق حصول

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۷

جهت و منشأ اهمیت فرق می‌کند، لازم است این جهات را بیان کنیم و این جهات بوسیله امور زیر که باختصار ذکر می‌کنیم، معلوم می‌شوند:

۱- یکی از دو واجب، بدل نداشته باشد ولی واجب دیگر که مزاحم است، بدل داشته باشد، خواه بدل اختیاری باشد مثل خصال

کفاره [۲۱۳] یا اضطراری [۲۱۴] باشد مثل تیمم که بدل وضو است و مثل جلوس که بدل قیام در نماز است.

و شکی نیست که آنچه بدل ندارد، در هنگام تراحم، از آنچه بدل دارد، قطعا مهم‌تر است، گرچه بدل اضطراری باشد. چون شارع در هنگام ضرورت اجازه داده که دارای بدل ترک شود و بجای آن بدل اضطراری اش انجام گیرد ولی برای ترک آنچه بدل ندارد، اجازه نداده است. و شکی نیست که مقدم کردن آنچه بدل ندارد، در مقام امثال، جمع بین هر دو تکلیف است. اما اگر دارای بدل مقدم شود، جمع بین دو تکلیف نیست، زیرا به معنای تفویت تکلیف اول (بدون بدل) بدون جبران است.

۲- یکی از دو واجب مضیق یا فوری [۲۱۵] باشد ولی واجب دیگر که مزاحم است، موسع باشد.

در این صورت واجب مضیق یا فوری قطعا از موسع مهم‌تر است. مثل اینکه امر دائر شود بین پاک کردن نجاست مسجد و نماز خواندن در وسعت وقت.

و این مورد دوم بر نسق [وضعیت] همان مورد اول است، چون واجب موسع دارای بدل طولی اختیاری است ولی واجب مضیق و فوری دارای بدل نیست. پس مقدم داشتن مضیق و فوری، جمع بین دو تکلیف در مقام امثال است ولی تقدیم موسع چنین نیست، زیرا به معنای تفویت تکلیف مضیق یا فوری بدون جبران است.

مثال دیگر اینکه بین واجب مضیق و فوری دوران پدید آید مثل دوران امر بین نماز خواندن در آخر وقت و پاک کردن نجاست از مسجد که در اینجا نماز مقدم می‌شود زیرا جبران و تدارکی برای نماز وجود ندارد.

۳- یکی از دو واجب دارای وقت مختص باشد ولی دیگری چنین نباشد درحالی که هر دو واجب مضیق‌اند. مثل اینکه دوران پدید آید بین نماز یومیه در آخر وقتش و بین نماز آیات در تنگی وقتش. در اینجا چون وقت مختص نماز یومیه است، در صورت مزاحمت، اولویت دارد نسبت به نمازی که در اصل شریعت، اختصاص به وقت معین [ساعت یا روز معین] ندارد و فقط

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۸

سبیه فی ذلک الوقت و تضیق وقت أدائه. و مسألة تقدیم الیومیة علی صلاة الآیات إذا تضیق وقتها معا أمر إجماعی متفق علیه، و لا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروایات.

۴- ان یکون أحد الواجبین وجوبه مشروطا بالقدرة الشرعية دون الآخر.

و المراد من القدرة الشرعية هی القدرة المأخوذة فی لسان الدلیل شرطا للوجوب، کالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة و نحوه.

و مع فرض المزاحمة بینة و بین واجب آخر وجوبه غیر مشروط بالقدرة لا یحصل العلم بتحقیق ما هو شرط فی الوجوب، لاحتمال ان مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة فی الوجوب، و مع عدم الیقین بحصول شروط الوجوب لا یحصل الیقین بأصل التکلیف، فلا یزاحم ما کان وجوبه منجزا معلوما.

و لو قال قائل: ان کل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلا، إذن فالواجب الآخر أيضا مشروط بالقدرة، فأی فرق بینهما؟

فالجواب: نحن نسلم باشتراط کل واجب بالقدرة عقلا، لکنه لما لم تؤخذ القدرة فی الواجب الآخر فی لسان الدلیل، فهو من ناحية الدلالة اللفظیة مطلق و انما العقل هو الذی یحکم بلزوم القدرة. و یکفی فی حصول شرط القدرة العقلیة نفس تمکن المکلف من فعله و لو مع فرض المزاحمة، إذ لا شک فی ان المکلف فی فرض المزاحمة قادر و متمکن من فعل هذا الواجب المفروض، و ذلک بترک الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعیة.

و الخلاصة: ان الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه و هو القدرة العقلیة، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذکرنا من احتمال ان ما أخذ فی الدلیل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة. فلا یحرز تنجزه و لا تعلم فعلیته.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۹

بحسب اتفاق، سببش [مثل زلزله یا خسوف یا کسوف و ...] در آن وقت پدید آمده و وقت ادائش تنگ شده است. و مسئله تقدیم نماز یومیّه بر نماز آیات در فرض تنگی وقت هر دو از اجماعیات است و همه علما بر آن متفق‌اند و منشئی ندارد جز اهمیت نماز دارای وقت مختص که این اهمیت از بعضی روایات، فهمیده شده است.

۴- وجوب یکی از دو واجب، مشروط به قدرت شرعی باشد ولی دیگری چنین نباشد. و مراد از قدرت شرعی، همان قدرتی است که در لسان دلیل، بعنوان شرط وجوب اخذ می‌شود مثل حج که وجوبش مشروط به استطاعت است و امثال حج.

و در فرض مزاحمت بین این واجب [مثل حج] و واجبی دیگر [مثل اداء قرض] که وجوبش مشروط به قدرت نیست، برای مکلف علم حاصل نمی‌شود که آنچه شرط وجوب [مثل حج] است حاصل شده، زیرا احتمالاً همین مزاحمتش با واجب دیگر به منزله سلب قدرت معتبره در وجوب است. و در صورت عدم یقین به حصول شرط وجوب، یقین به اصل تکلیف هم حاصل نمی‌شود و لذا این تکلیف [مثل حج]، مزاحم تکلیفی دیگر که وجوبش منجز و معلوم است نمی‌شود.

و اگر کسی بگوید: عقلاً هر واجبی، مشروط به قدرت است و بنابراین، واجب دیگر [مثل اداء قرض] نیز مشروط به قدرت است پس چه فرقی بین این دو واجب هست؟

در جواب می‌گوئیم: ما قبول داریم که عقلاً هر واجبی مشروط به قدرت است، ولی چون در لسان دلیل، قدرت در واجب دیگر اخذ نشده، پس از جهت دلالت لفظی مطلق است و این عقل است که به لزوم قدرت حکم می‌کند. و در حصول شرط قدرت عقلی، همان تمکن مکلف از انجام واجب و لو با فرض مزاحمت، کافی است. زیرا شکی نیست که مکلف در فرض مزاحمت، قدرت و توانایی انجام آن واجب مفروض را دارد و این در صورتی است که واجب مزاحم با آن را که مشروط به قدرت شرعی است ترک کند.

و خلاصه سخن اینکه: وجوب واجب دیگر [مثل اداء قرض] منجز و فعلی است زیرا شرطش که قدرت عقلی است، حاصل است، برخلاف مزاحمتش که مشروط به قدرت شرعی است. زیرا گفتیم احتمال می‌رود آنچه در دلیل بعنوان قدرت مخصوص اخذ شده، شامل این قدرت که در فرض تراحم حاصل است، نشود. بنابراین تنجز آن واجب [مثل حج] و فعلیت آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۰

و علیه، فیرتفع التزاحم بین الوجوبین من رأس، و یخلو الجوب للواجب المطلق، و ان كان مشروطاً بالقدرة العقلية؛

۵- ان يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امثالها على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة و بين القيام للركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من احدهما فقط. فانه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال. و لا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معاً، اما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية و ان كان زمان فعله متأخراً.

۶- ان يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

و الاولوية تعرف اما من الأدلة، و اما من مناسبة الحكم للموضوع، و اما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية، و من أجل ذلك فان الاولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، و لا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك:

فمن تلك الاولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة.

و منها، ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضه، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها. و منها، ما كان من قبيل الدماء و الفروج، فانه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۱

محرز و معلوم نیست. و بنابراین اساساً تراحم بین این دو وجوب برداشته می‌شود و زمینه برای واجب مطلق فراهم می‌گردد گرچه این واجب مطلق، مشروط به قدرت عقلی است.

۵- یکی از دو واجب بحسب زمان امتثال، مقدم بر دیگری باشد. مثل اینکه امر دائر شود بین قیام برای رکعت متقدم و قیام برای رکعت بعدی، با فرض اینکه مکلف از قیام برای هر دو رکعت باهم عاجز باشد و فقط برای یکی قدرت داشته باشد.

در این فرض وجوب رکعتی که متقدم است بجای خود مستقر است زیرا قدرت بالفعل نسبت به آن حاصل است. پس وقتی مکلف آن را انجام دهد، قدرت فعلی بر انجام رکعت متأخر منتفی می‌شود و دیگر مجالی برای آن باقی نمی‌ماند. و در این فرض فرقی نیست بین اینکه هر دو مشروط به قدرت شرعی باشند یا هر دو مطلق باشند. اما اگر متفاوت باشند، واجبی که مطلق است بر واجبی که مشروط به قدرت شرعی است مقدم است گرچه زمان انجام واجب مطلق، متأخر باشد.

۶- یکی از دو واجب در نزد شارع بخاطر جهتی غیر از آنچه گفتیم، اولویت در تقدیم داشته باشد. و این اولویت یا از ادله معلوم می‌شود و یا از مناسبت حکم با موضوع روشن می‌شود و یا از طریق ادله سمعی با شناخت ملاکات احکام مشخص می‌گردد. و لذا اولویت بحسب اختلافات این امور، مختلف است و ضابطه عامی که هنگام شک بآن رجوع شود، وجود ندارد.

- یکی از این اولویت‌ها، اینست که حکمی برای حفظ کیان اسلام باشد. چنین حکمی در مقام مزاحمت با سایر احکام، بر هر چیزی مقدم است.

- مورد دیگر اولویت، آنجاست که حکم مربوط به حقوق مردم باشد. چنین حکمی بر سایر تکالیف شرعی صرفاً - یعنی احکامی که ربطی به حقوق دیگران ندارد - اولویت دارد.

- اولویت دیگر در مورد دماء و فروج [جان و ناموس] است. حفظ و صیانت در این موارد بیشتر از سایر موارد است. چون امر به احتیاط شدید در این موارد [دماء و فروج] از ناحیه شارع معروف و مشهور است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۲

الأمر بین حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم علی حفظ ماله قطعاً.

و منها، ما كان ركناً في العبادة، فانه مقدم علی ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة و الركوع، فان الركوع مقدم علی القراءة و ان كان زمان امثاله متأخراً عن القراءة.

و علی مثل هذه فقس، و أمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم، فان الصلح مقدم علی الصدق. و هذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامی.

و مما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فان الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الأهمية. و هذا الحكم العقلی بالاحتياط یجری فی كل مورد یدور فيه الأمر بين التعيين و التخيیر فی الواجبات.

و عليه، فلا يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال. و هذا أصل ینفع كثيرا فی الفروع الفقهيّة، فاحتفظ به.

۵- الحکومة و الورود و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاری رحمه الله، و قد فتح به باباً جدیداً فی الاسلوب الاستدلالي، و لئن نشأ هذا الاصطلاح فی عصره من قبل غیره - كما يبدو من التعبير بالحکومة و الورود فی «جواهر الكلام» - فانه لم یکن بهذا التحديد و السعة اللذین انتهى إليهما الشيخ قدس سرّه. و كان رحمه الله - علی ما ينقل عنه - یصرح بأن أساطین الفقه المتقدمین لم یغفلوا عن مغزی ما كان یرمی إليه، و ان لم یبحثوه بصریح القول و لا بهذا المصطلح.

و اللّفنة الکریمة منه كانت فی ملاحظته لنوع من الأدلة، إذ وجد ان من حقها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۳

پس اگر امر دائر شود بین حفظ جان مؤمن و حفظ مال او، حفظ جانش قطعاً بر حفظ مالش مقدم است. اولویت دیگر در باب رکن عبادت است. در هنگام مزاحمت، رکن عبادت بر غیر رکن مقدم است. مثل اینکه در نماز بین اداء قرائت و انجام رکوع تراحم واقع شود، در این صورت رکوع بر قرائت مقدم است و لو اینکه زمان امثال رکوع متأخر از زمان قرائت است.

و طبق همین مثالها [سایر موارد را] قیاس کن. و امثال این اولویت‌ها فراوان و بی‌شمار است، مثل اینکه امر دائر شود بین اینکه یا از راه دروغ گفتن بین مؤمنین صلح و آشتی برقرار شود و یا سخن صادقانه‌ای بیان شود که با آن فتنه‌ای بین مؤمنین پدید آید، در اینجا صلح مقدم بر صدق است، و این بعنوان یکی از ضروریات شرع اسلام، معروف است.

و نکته‌ای که در اینجا باید آن را بدانیم اینست که اگر اهمیت یکی از دو متراحم، محتمل باشد، احتیاط اقتضا می‌کند که آن را بر دیگری مقدم بدانیم. و این حکم عقلی احتیاط، در همه واجباتی که امر در آنها دائر بین تعیین و تخییر است، جاری می‌شود. و بنابراین، احراز اهمیت یکی از دو متراحم، واجب و لازم نیست، بلکه صرف احتمال اهمیت، کافی است. و این، اصلی است که در بسیاری از فروع فقهی نافع است، لذا آن را در خاطر بسپار.

۵- حکومت و ورود:

اشاره

این مبحث از ابتکارات شیخ انصاری (ره) است و ایشان باب جدیدی در روش استلال باز کرد. و گرچه در عصر ایشان از جانب دیگران این اصطلاحات آغاز شد- چه اینکه تعبیر حکومت و ورود در جواهر الکلام دیده می‌شود- ولی با آن مشخصات و وسعتی که نهایتاً شیخ (ره) بدانها رسید، نبود. و بنا بر آنچه از شیخ (ره) نقل شده، ایشان تصریح می‌کرد که پیشینیان از اسطوانه‌های فقه، از لب و مقصود وی در بحث حکومت و ورود غافل نبوده‌اند، گرچه با بیانی صریح و با این مصطلحات از آن بحث نکرده‌اند. و توجه ارزشمند شیخ (ره) اینست که مبحث حکومت و ورود را بعنوان نوعی از ادله مطرح کرده است. زیرا ایشان بدین نکته رسید که حق ادله حاکم و وارد اینست که بر ادله دیگر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۴

ان تقدم علی أدلة اخرى، فی حین انها لیست بالنسبة إلیها من قبیل الخاص و العام، بل قد یكون بینهما العموم من وجه. و لا یوجب هذا التقدیم سقوط الأدلة الاخری عن الحجیة، و لا- تجری بینهما قواعد التعارض، لأنه لم یکن بینهما تکاذب بحسب لسانهما من ناحیة أدائیة و لا منافاة، یعنی ان لسان أحدهما لا یکذب الآخر و لا یبطله، بل أحدهما المعین من حقه بحسب لسانه و أدائه لمعناه و عنوانه ان یكون مقدما علی الآخر تقدیما لا یستلزم بطلان الآخر و لا تکذیبه و لا صرفه عن ظهوره.

و هذا هو العجیب فی الأمر و الجدید علی الباحثین، و ذلك مثل تقدیم أدلة الأمانة علی أدلة الاصول العملیة بلا اسقاط لحجیة الثانیة و لا صرف لظهورها.

و المعروف ان أحد اللامعین من تلامذته [۲۱۶] التقی به فی درس الشیخ صاحب الجواهر قدس سرّه قبل ان یتعرف علیه و قبل ان یتعرف الشیخ قدس سرّه بین الناس، و سأله سؤال امتحان و اختبار عن سر تقدیم دلیل علی آخر جاء ذکرهما فی الدرس المذكور، فقال له: انه حاکم علیه: قال: و ما الحکومة؟ فقال له: یحتاج إلی ان تحضر درسی سته أشهر علی الأقل لتفهم معنی الحکومة. و من هنا ابتدأت علاقة التلمیذ باستاذه.

ان موضوعاً یحتاج إلی درس سته أشهر- و ان کان فی نوع من المبالغة- کم یحتاج إلی البسط فی البیان فی التألیف، بینما ان الشیخ

فی کتبه لم یوفه حقه من البیان، الا- بعض الشیء فی التعادل و التراجیح، و بعض اللقطات المتفرقة فی غضون کتبه. و لذا بقی الموضوع متأرجحا فی کتب الاصولیین من بعده، و ان کان مقصودهم و مقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم فی العصور المتأخرة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۵

مقدم شود، با اینکه این ادله نسبت به سایر ادله از قبیل خاص و عام نیستند بلکه گاهی بین آنها نسبت عام و خاص من وجه حاکم است. و این تقدیم، موجب سقوط ادله دیگر از حجیت نمی‌شود. و در بین آنها قواعد تعارض هم اجرا نمی‌شود، زیرا بحسب لسان دلیل و نحوه ادای مطلب، بین آنها تکاذب و منافاتی وجود ندارد. یعنی لسان یکی، دیگری را تکذیب و ابطال نمی‌کند. بلکه یک طرف معین [دلیل حاکم و وارد] بحسب لسان و نحوه ادای معنا و عنوانش بگونه‌ای است که شایسته است بر طرف مقابل مقدم شود، البته تقدیمی که مستلزم بطلان طرف دیگر و تکذیب آن نیست و ظهورش را منصرف نمی‌گرداند.

و همین نکته امر عجیبی و برای علما جدید بود. و این، از قبیل تقدیم ادله امارات بر ادله اصول عملیه است بدون اینکه حجیت اصول اسقاط شود و ظهور آنها تغییر یابد.

و معروف است که یکی از شاگردان [۲۱۷] درخشان شیخ انصاری (ره) به این اصطلاح حکومت و ورود در درسه‌های شیخ صاحب جواهر برخورد کرده بود، پیش از آنکه شیخ انصاری را بشناسد و قبل از آنکه شیخ انصاری در بین مردم معروف شده باشد. و [روزی] از شیخ انصاری درباره سرّ تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر که در درس صاحب جواهر آمده بود، سؤال کرد. شیخ انصاری فرمود: این دلیل بر آن دلیل حاکم است [و لذا مقدم است]. پرسید: حکومت یعنی چه؟ شیخ فرمود: شما بایستی لا اقل شش ماه در جلسه درس من حاضر شوی تا معنای حکومت را بفهمی! و از اینجا بود که علاقه شاگرد به استادش آغاز شد.

و به راستی موضوعی که احتیاج به شش ماه درس دارد- گرچه در آن نوعی مبالغه هست- چه بسیار محتاج تفصیل و بسط در بیان و تألیف است! درحالی که شیخ انصاری (ره) در کتابهایش حق این مطلب را بیان نکرده، مگر اندکی در باب تعادل و تراجیح و در بعضی مطالب متفرقه در لابلای کتابهایش!

و لذا اولویت بیان این موضوع همچنان در کتب اصولیون بعدی باقی است. گرچه مقصود علما و مقصود شیخ (ره) برای علما در اعصار اخیر روشن و واضح شده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۶

و لا یسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا کافیا، و انما نکتفی بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنی الحكومة و فهم معنی أخیها (الورود) قدر الإمكان، فنقول:

أ- الحكومة ان الذی نفهمه من مقصودهم فی الحكومة هو: ان یقدم أحد الدلیلین علی الآخر تقدیم سيطرة و قهر من ناحية أدائیة، و لذا سمیت بالحكومة. فیکون تقدیم الدلیل الحاکم علی المحکوم لیس من ناحية السند و لا من ناحية الحجیة، بل هما علی ما هما علیه من الحجیة بعد التقدیم، أی انهما بحسب لسانهما و أدائهما لا یتکاذبان فی مدلولهما، فلا یتعارضان. و انما التقدیم- كما قلنا- من ناحية أدائیة بحسب لسانهما، و لکن لا من جهة التخصیص و لا من جهة الورد الآتی معناه.

فأی تقدیم للدلیل علی الآخر بهذه القیود فهو یسمى حكومة.

و هذا فی الحقیقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضیح الفرق بینها و بین التخصیص من جهة، ثم بینها و بین الورد من جهة اخرى، لیتضح معناها بعض الوضوح:

اما الفرق بینها و بین التخصیص فنقول: ان التخصیص لیکون تخصیصا لا بد ان یفرض فیہ الدلیل الخاص منافیا فی مدلوله للعام. و لأجل هذا یکونان متعارضین متکاذبین بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غیر انه لما کان الخاص أظهر من العام فیجب ان

يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام و ان كان ظاهر اللفظ العموم و الشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۷

و این نوشته مختصر ما، جای شرح کافی این مطلب نیست و ما اکتفا می کنیم به اینکه اشاره‌ای مختصر به خلاصه آنچه از معنای حکومت و معنای ورود به اندازه توانمان فهمیده‌ایم، داشته باشیم، پس می گوئیم:

۱- حکومت

طبق آنچه ما می فهمیم مقصود از حکومت اینست که: یکی از دو دلیل بخاطر سیطره و غلبه‌ای که از جنبه اداء مطلب دارد بر دیگری مقدم شود و به همین خاطر، این تقدیم، حکومت نامیده شده است. پس تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، نه از ناحیه سندی است و نه از جهت حجیت، بلکه هر دو دلیل بعد از تقدیم حاکم بر محکوم، همچنان بر حجیت خودشان باقی هستند. یعنی بحسب لسان و اداء، همدیگر را در مدلول، تکذیب نمی کنند و لذا تعارضی باهم ندارند. و تقدیم حاکم بر محکوم - چنانکه گفتیم - فقط از جنبه اداء مطلب بحسب لسان دلیل است، ولی این تقدیم از جهت تخصیص و یا از جهت «ورود» - که معنایش می آید - نیست. پس هر تقدیمی که دلیلی بر دلیل دیگر پیدا کند و این قیود را داشته باشد، «حکومت» نامیده می شود.

و این در حقیقت، ملاک و ضابطه حکومت است. و لذا لازم است فرق بین حکومت و تخصیص از جهتی توضیح داده شود و سپس فرق بین حکومت و ورود از جهت دیگر روشن شود تا معنای حکومت تا حدودی تبیین گردد:

و اما در فرق بین «حکومت» و «تخصیص» می گوئیم: تخصیص برای اینکه واقعا تخصیص باشد، باید فرض کنیم که دلیل خاص در مدلولش با عام، منافی باشد. و بهمین خاطر خاص و عام بحسب لسانشان نسبت به موضوع خاص، متعارض و متکاذب هستند. البته خاص اظهر از عام است و لذا واجب است بر عام مقدم گردد زیرا بنای عقلا، بر عمل به خاص است. و از اینجا کشف می شود که متکلم حکیم، از عام اراده عموم نکرده است گرچه ظاهر لفظ، عمومیت و شمول است! چرا که عقل چنین امری را از حکیم - با فرض اینکه اهل محاوره از عقلا، به خاص عمل می کنند - قبیح می داند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۸

و عليه، فالتخصیص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص و إخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه و ظهوره الذاتى.

اما الحكومة (فی بعض مواردها) هی كالتخصیص بالنتیجة، من جهة خروج مدلول أحد الدلیلین عن عموم مدلول الآخر، و لكن الفرق فی کیفیتة الإخراج، فانه فی التخصیص إخراج حقیقی مع بقاء الظهور الذاتى للعموم فی شموله، و فی الحكومة إخراج تنزیلی علی وجه لا یبقى ظهور ذاتى للعموم فی الشمول، بمعنی ان الدلیل الحاکم یكون لسانه تحدید موضوع الدلیل المحکوم أو محموله، تنزیلا و ادعاء، فلذلك یكون الحاکم متصرفا فی عقد الوضع أو عقد الحمل فی الدلیل المحکوم.

و نستعین علی بیان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الأمر عقیب أمره یا کرام العلماء: «لا تکرّم الفاسق»، فان القول الثانى یكون مخصصا للاول لأنه لیس مفاده الا عدم وجوب إکرام الفاسق مع بقاء صفه العالم له. اما لو قال عقیب أمره:

«الفاسق لیس بعالم» فانه یكون حاکما علی الأول، لان مفاده إخراج الفاسق عن صفه العالم تنزیلا، بتنزیل الفسق منزله الجهل أو علم الفاسق بمنزله عدم العلم. و هذا تصرف فی عقد الوضع، فلا یبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء و التنزیل. و بالطبع لا یعطى له حیثند حکم العلماء من وجوب الإکرام و نحوه.

و مثاله فی الشرعیات قوله علیه السلام: «لا شك لكثير الشك» و نحوه مثل نفی شك المأموم مع حفظ الامام و بالعكس، فان هذا و نحوه يكون حاكما على أدلة حكم الشك، لان لسانه إخراج شك كثير الشك و شك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلا، فمن حقه حينئذ الا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۹

و بنا براین، تخصیص عبارت است از حکم کردن به اینکه حکم عام از خاص سلب می‌شود و خاص از عموم عام، خارج است درحالی که فرض اینست که عمومیت لفظ عام بحسب لسان و ظهور ذاتی‌اش همچنان شامل خاص می‌شود. و اما «حکومت» در بعضی مواردش، از حیث نتیجه مثل تخصیص است چرا که مدلول یکی از دو دلیل، از عمومیت مدلول دیگری خارج می‌شود، و لکن فرق در کیفیت اخراج است. یعنی در «تخصیص» اخراج حقیقی است و ظهور ذاتی عموم در شمولش همچنان باقی است. ولی در «حکومت» اخراج تنزیلی است به گونه‌ای که ظهور ذاتی‌ای برای عموم در شمولش باقی نمی‌ماند. بدین معنا که لسان دلیل حاکم این است که موضوع دلیل محکوم یا محمول آن را- تنزیلا- و ادعاء- محدود می‌کند و از این رو دلیل حاکم در عقد الوضع یا عقد الحمل دلیل محکوم تصرف می‌کند. و با مثال می‌توانیم فرق تخصیص و حکومت را چنین بیان کنیم: اگر آمری که می‌گوید:

«اکرم العلماء»، سپس بگوید: «لا تکرّم الفاسق» این قول دوم، مخصّص اولی می‌شود چون مفاد دومی جز این نیست که فاسق نباید اکرام شود و لو اینکه صفت عالم برای فاسق موجود باشد. اما اگر آمر در پی سخن اول بگوید: «الفاسق لیس بعالم» [یعنی فاسق، عالم نیست] در این صورت دومی حاکم بر اولی است چون مفاد دومی اینست که گویا فاسق از صفت عالم بیرون است، یعنی فسق به منزله جهل شمرده شده و یا علم فاسق به منزله عدم علم دانسته شده است.

و این، تصرف در عقد الوضع است و در نتیجه دیگر عمومیت لفظ علما- بحسب این ادعا و تنزیل- شامل فاسق نمی‌شود. و طبعا حکم علما یعنی وجوب اکرام و امثال آن شامل فاسق نمی‌گردد.

و مثال شرعی مسئله اینست که امام علیه السلام می‌فرماید: «لا شك لكثير الشك». و مثل همین است مسئله: نفی شك مأموم با فرض اینکه امام شك ندارد و بالعکس [یعنی امام شك دارد و مأموم شك ندارد]. این ادله و امثال آنها، بر ادله حکم شك، حاکم‌اند. چون لسان این ادله این است که شك فرد كثير الشك و شك مأموم یا امام از قلمرو صفت شك- گویا و تنزیلا- بیرون می‌باشند. و لذا شایسته است که در این صورت احکام شك مثل ابطال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۰

الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك.

و انما قلنا: «الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص»، فلان بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص، لان الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثلة المتقدمة، و قسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر يا كرام العلماء: «المتقى عالم»، فان هذا يكون حاكما على الأول و ليس فيه إخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل المتقى، تنزيلا للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الإكرام و نحوه.

و مثاله في الشرعیات: «الطواف صلاة»، فان هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك. و مثله: «لحمه الرضاع كلحمه النسب» الموسع لموضع أحكام النسب.

ب- الورد و اما الفرق بين الحكومة و بين الورد، فنقول: كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورد كالتخصص في النتيجة، لان كلا من الورد و التخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجا حقيقيا، و لكن الفرق ان الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التبعيد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال: ان الجاهل خارج عن

عموم العلماء تخصصاً، و اما فی الورد فان الخروج من الموضوع بنفس التعب من الشارع بلا خروج تکوینی، فیکون الدلیل الدال علی التعب و اردا علی الدلیل المثبت لحکم موضوعه.

مثاله دلیل الأماره الوارد علی أدله الاصول العقلیه كالبراءه و قاعدة الاحتیاط

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۱

نماز یا بنا گذاشتن بر اکثر یا بر اقل یا غیر این‌ها، در مورد این شکها اجرا نشود.

و اینکه ما گفتیم: «حکومت در بعضی مواردش مثل تخصیص است» از این جهت است که بعضی موارد دیگر حکومت، عکس تخصیص است. چون حکومت بر دو قسم است: در یک قسم، تصرف دلیل حاکم از راه تضییق موضوع است مثل نمونه‌های پیشین. و در قسم دیگر، تصرف از راه توسعه موضوع است، مثل آنجا که آمر بدنبال امر به اکرام علما بگوید: «متقی عالم است». این دومی نیز حاکم بر اولی است و در آن، اخراج نیست بلکه تصرف در موضوع است بدین صورت که ادعای معنای عالم را توسعه می‌دهد به گونه‌ای که شامل متقی هم بشود و گویا تنزیلاً- تقوی به منزله علم تلقی می‌شود و در نتیجه به فرد متقی نیز حکم مربوط به عالمان یعنی وجوب اکرام و امثال آن داده می‌شود.

و مثال شرعی «الطواف صلاه» است که این تنزیل، احکام متناسب و مخصوص نماز مثل احکام شکوک را به طواف می‌دهد. و مثال دیگر «لحمه الرضاع کلحمه النسب»[: گوشت رابطه رضاعی مثل گوشت رابطه نسبی است] می‌باشد که موضوع احکام روابط نسبی را توسعه می‌دهد.

۲- ورود

و اما در فرق بین «حکومت» و «ورود» می‌گوئیم:

همان‌طور که نتیجه حکومت همانند نتیجه تخصیص است- چنانکه گفتیم- ورود نیز از حیث نتیجه مثل تخصص است. چون هر یک از ورود و تخصص به معنای خروج شیء- بوسیله دلیل- از موضوع دلیل دیگر است بنحو خروج حقیقی. و لکن فرقی از این است که در تخصص، خروج، تکوینی و بدون عنایت تعبید از جانب شارع است. مثل اینکه جاهل خودبخود از موضوع دلیل «اکرام العلماء» بیرون است و لذا گفته می‌شود که: جاهل از عموم «العلماء» تخصصاً خارج است. و اما در «ورود» خروج از موضوع صرفاً بخاطر تعبید از جانب شارع است بدون اینکه خروج، تکوینی باشد. در این صورت است که دلیل دال بر تعبید، بر دلیلی که مثبت حکم در موضوع مزبور است، وارد می‌باشد. مثال این مورد، دلیل اماره است که بر ادله اصول عقلیه مثل براءت و قاعدة احتیاط

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۲

و قاعدة التخییر، فان البراءة العقلیه لما كان موضوعها عدم البیان الذی یحکم فیہ العقل بقبح العقاب معه، فالدلیل الدال علی حقیة الأماره یعتبر الأماره بیانا تعبداً، و بهذا التعبید یرتفع موضوع البراءة العقلیه و هو عدم البیان. و هكذا الحال فی قاعدتی الاحتیاط و التخییر فان موضوع الاولی عدم المؤمن من العقاب، و الأماره بمقتضی دلیل حجیتها مؤمنه منه، و موضوع الثانیة الحیره فی الدوران بین المحذورین، و الأماره بمقتضی دلیل حجیتها مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحیره.

و بهذا البیان لمعنی الورد یتضح الفرق بینه و بین الحکومه، فان ورود أحد الدلیلین باعتبار کون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقیقه و لکن بعنایة التعبید، فیکون الأول و اردا علی الثانی، اما الحکومه فانها لا توجب خروج مدلول الحاکم عن موضوع مدلول المحکوم وجدانا و علی وجه الحقیقه، بل الخروج فیها انما یکون حکمیا و تنزیلیا و بعنایة ثبوت المتعبد به اعتبارا.

۶- القاعدة فی المتعارضین (التساقط أو التخییر) أشرنا فیما تقدم إلى ان القاعدة فی التعادل بین المتزاحمین هو التخییر بحکم العقل، و ذلك محل وفاق، اما فی تعادل المتعارضین فقد وقع الخلاف فی ان القاعدة هی التساقط أو التخییر؟

و الحق ان القاعدة الاولى هي التساقط و عليه أساتذتنا المحققون، و ان دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتي، و نحن نتكلم في القاعدة بناء على المختار من ان الأمارات مجعولة على نحو الطريقة. و لا حاجة للبحث عنها بناء على السببية، فنقول: ان الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو: ان التعارض لا يقع بين الدليلين الا إذا كان كل منهما واجدا لشرائط الحجية، كما تقدم في شروط التعارض و التعارض

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۳

و قاعده تخيير وارد است. يعنى از آنجا که موضوع براءت عقليه، عدم بيان است- چون عقل در اين صورت به قبح عقاب حکم می‌کند- پس دلیلی که دال بر حجیت اماره است، اماره را به منزله بیان تعبدی قرار می‌دهد. و با این تعبد موضوع اولی براءت عقلی یعنی عدم بیان مرتفع می‌شود.

و همین‌طور است در دو قاعده احتیاط و تخيير. چون موضوع اولی [احتیاط] عدم مؤمن [نگهدارنده] از عقاب است و اماره به مقتضای دلیل حجیتش، حافظ و نگهدارنده از عقاب می‌شود. و موضوع دومی [تخيير] تحيّر در دوران امر بین محذورین است، درحالی که اماره به مقتضای دلیل حجیتش مرجح یکی از طرفین است و در نتیجه تحيّر بر طرف می‌شود. و با این توضیح درباره «ورود» فرق آن با حکومت [نیز] روشن می‌شود: یعنی ورود یکی از دو دلیل بر دیگری به اعتبار این است که دلیل وارد، حقیقتاً موضوع دلیل دیگر (مورود) را- البته با توجه به تعيّد- برمی‌دارد و در نتیجه، دلیل اول وارد بر دلیل دوم می‌شود. امّا حکومت، موجب نمی‌شود که وجدانا و حقیقتاً، مدلول حاکم از موضوع مدلول محکوم خارج شود، بلکه خروج در بحث حکومت، خروج حکمی و تنزیلی و با عنایت به اینکه متعبد به [۲۱۸] اعتباراً وجود و ثبوت دارد، می‌باشد.

۶- قاعده در متعارضین، تساقط یا تخيير؟

در گذشته (ص ۲۱۴ عربی) اشاره کردیم که به حکم عقلي، قاعده در تعادل بین دو دلیل متزاحم، تخيير است، و این مطلب، محل وفاق است. و اما در تعادل بین دو دلیل متعارض، اختلاف شده که قاعده تساقط است یا تخيير؟ و حق اینست که قاعده اولیه تساقط است و اساتید محقق ما نیز بر همین عقیده‌اند، گرچه- چنانکه خواهد آمد- دلیل از اخبار دال بر تخيير است. و ما درباره قاعده تخيير یا تساقط بر مبنای مختار صحبت می‌کنیم یعنی بنا بر اینکه امارات بنحو طریقت جعل شده‌اند. و نیازی نیست که بر مبنای سببیت از این قاعده‌ها بحث کنیم. پس می‌گوئیم:

دلیلی که موهم لزوم تخيير است اینست که: تعارض بین دو دلیل واقع نمی‌شود مگر آنکه هریک از آنها واجد شرائط حجیت باشند، چه اینکه این مطلب قبلاً در باب شروط تعارض (ص ۲۱۶ عربی)

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۴

أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعا، و لما لم يمكن تعيينه و المفروض ان الحجة الفعلية منجزه للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما. و الجواب: ان التخيير المقصود اما ان يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع:

فان كان الأول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما انما مفاده حجة أفراده على نحو التعيين لا حجة هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتى يصح ان يفرض ان أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلا، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما. و بعبارة اخرى: ان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه انما يدل على وجود المقتضى للحجية في كل منهما لو لا المانع، لا فعليه الحجية. و لما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محالة يسقط

أحدهما غير المعين عن الفعلية، أى يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجية الآخر. و إذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا، حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أى ان كلا منهما يكون ساقطا عن الحجية الفعلية و خارجا عن دليل الحجية.

و ان كان الثانى فنقول:

أولاً- لا- يصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا- إذا علم بأصالة أحدهما للواقع، و لكن ليس ذلك أمرا لازما فى الحجيتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما ان يكونا معا كاذبتين. و انما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۵

گذشت. و نهایت چیزی که تعارض آن را ایجاب می کند، سقوط یکی از دو دلیل - بنحو غیر معین - از حجیت فعلی بسبب تکاذب بین دو دلیل است. و در نتیجه دلیل دوم - بنحو غیر معین - بر همان حجیت فعلی خود واقعا باقی می ماند. و چون تعیین دلیل حجت ممکن نیست و فرض اینست که حجت بالفعل، منجز تکلیف است و باید برطبق آن عمل نمود، پس چاره‌ای جز تخییر بین آن دو نیست.

و جواب: اینست که مراد از این تخییر، یا تخییر از جهت حجیت است و یا تخییر از جهت واقع: اگر تخییر از جهت حجیت باشد، و جواب تخییر بین دو دلیل متعارض، بی معناست چون دلیل حجیت که شامل هر یک از دو دلیل - فی نفسه - می شود، مفادش حجیت فرد متعین است نه حجیت این یا آن فرد بصورت نامتعین، تا اینکه فرض کنیم یکی از دو دلیل بنحو نامتعین حجت است و باید فعلا آن را اخذ کرد، و در نتیجه در تطبیق دلیل حجیت بر هر یک از آنها که بخواهیم، بایستی تخییر را اجرا کنیم!

و به عبارت دیگر: حجیت که شامل هر یک از آن دو - فی حد نفسه - می شود، فقط بر این دلالت می کند که اگر مانعی نباشد، مقتضی حجیت در هر یک از آنها هست، نه اینکه حجیت در هر دو بالفعل باشد. و چون تعارض، اقتضای تکاذب آن دو را دارد، پس به ناچار یکی از آن دو - بنحو نامعین - از حجیت بالفعل ساقط می شود، یعنی هر یک، مانع از فعلیت حجیت دیگری است. و چون چنین است، پس در هیچیک مقومات حجیت فعلی تمام نیست تا اینکه منجز واقع باشد و عمل به آن لازم گردد. پس فعلا هیچیک از آنها بگونه‌ای نیست که اخذ به آن واجب باشد تا تخییر لازم شود. بلکه هر دو در این صورت ساقط می شوند. یعنی هر کدام را در نظر بگیریم از حجیت فعلی ساقط است و از دلیل حجیت خارج می باشد.

و اگر غیر از جهت واقع باشد، می گوئیم:

(اولا) فرض تخییر از حیث واقع صحیح نیست مگر اینکه علم داشته باشیم که یکی از آن دو مطابق واقع است. ولی چنین چیزی در دو جهت متعارض، لزومی ندارد زیرا ممکن است که هر دو کاذب باشند. آنچه که در دو جهت متعارض لازم است، علم به کذب یکی از آنها - بجهت تعارض - است

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۶

لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. و على هذا فليس الواقع محرزا فى أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

و ثانيا- على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فانه أيضا لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع و غيره. و هذا واضح.

و غاية ما يقال: انه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي، و حينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. و لكن لا- يرتبط حينئذ بمسألتنا- و هى مسألة: ان القاعدة فى المتعارضين هو التساقط أو التخيير- لان قواعد العلم الإجمالي تجرى حينئذ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معا. و قد يقتضى العلم الإجمالي فى بعض الموارد التخيير و قد يقتضى الاحتياط فى البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الاولى بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضى الترجيح.

اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفى حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما في نفى الثالث؟

الحق انه لا- يقتضى ذلك لان المعارضه بينهما أقصى ما تقتضى سقوط حجيتهما في دالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبيان في دالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معا في ذلك. وقد سبق ان قلنا ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من ان يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقية. هذا فيما إذا كانت احدي الدالتين تابعة للاخرى في الوجود، فكيف الحال في الدالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجية احدهما بسقوط الاخرى أولى.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۷

نه علم به مطابقت یکی از آنها با واقع. و بنابراین در هیچیک از آنها، اصل واقع محرز نیست تا اینکه بخاطر واقع، تخییر واجب باشد. و (ثانیا) بر فرض که علم حاصل کنیم به اینکه یکی از آن دو- بنحو نامعین- مطابق واقع است، باز هم وجهی برای تخییر وجود ندارد، زیرا تخییر بین واقع و غیر واقع، وجهی ندارد، و این مطلب واضح است.

و نهایت آنچه گفته می شود اینست که: وقتی ما علم به مطابقت یکی با واقع پیدا کنیم، با این علم اجمالی، واقع بر ما منجز می شود و در این صورت بایستی قواعد علم اجمالی اجرا شود و لکن این، ربطی به مسئله ما پیدا نمی کند. و مسئله ما این است که: قاعده در متعارضین، تساقط است یا تخییر؟ چون قواعد علم اجمالی در اینجا حتی در صورت علم و عدم حجیت هر دو دلیل، اجرا می شود [۲۱۹]، و این علم اجمالی در بعضی موارد اقتضای تخییر دارد [مثل دوران امر بین وجوب یا حرمت دفن کافر] و در بعضی موارد مقتضی احتیاط است [مثل نماز ظهر و نماز جمعه] که بحسب موارد، مختلف است.

*** پس از شناخت مطالب فوق، این نتیجه حاصل می شود که: قاعده اولیه در بین متعارضین تساقط است [۲۲۰] البته در فرضی که یکی بر دیگری مزیتی نداشته باشد که مقتضی ترجیح باشد. و اما اگر هر دو دلیل متعارض، مقتضی نفی حکم سومی باشند، سؤال اینست که آیا مقتضای تساقط آنها اینست که در نفی این حکم سوم، حجیت ندارند؟

حق اینست که تساقط چنین اقتضایی ندارد زیرا نهایت چیزی که مقتضای تعارض آنهاست این است که آن دو در دلالتشان بر چیزی که در همان چیز متعارضند، از حجیت ساقط می شوند. اما در دلالت دیگرشان همچنان بر حجیت خود باقی اند. زیرا مانعی وجود ندارد که ادله حجیت شامل هر دوی آنها- در این جهت- بشود.

و ما قبلا- گفتیم که دلالت التزامی از دلالت مطابقی تبعیت می کند [البته] در اصل وجود نه در حجیت. پس مانعی نیست که یک دلیل، در دلالت التزامی اش حجت باشد ولی برای حجیت در دلالت مطابقی اش مانعی وجود داشته باشد. و این در جایی است که یکی از دو دلالت، در وجودش تابع دیگری باشد، چه رسد به آنجا که هیچ تبعیتی در وجود بین دو دلالت نباشد [۲۲۱]. در این صورت بطریق اولی حکم می کنیم که حجیت یکی با سقوط دیگری، ساقط نمی شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۸

۷- الجمع بین المتعارضین أولى من الطرح اشتهر بينهم ان الجمع بین المتعارضین مهما امکن أولى من الطرح، و قد نقل عن «غوالی اللالی» دعوی الإجماع علی هذه القاعدة.

و ظاهر ان المراد من الجمع الذی هو أولى من الطرح، هو الجمع فی الدلالة، فانه إذا كان الجمع بینهما فی الدلالة ممکنا تلاءما فیرتفع التعارض بینهما فلا یتکاذبان.

و تشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضین فی السند، و صورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضى ترجیحه فی السند، لأنه

فی الصورة الثانية بتقديم ذی المزیة یلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع.

و علیه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط، و عدم طرح أحدهما غیر المعین على القول بالتخیر، و عدم طرح أحدهما المعین غیر ذی المزیة مع الترجیح.

و من أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة فی العمل بالمتعارضین، فیجب البحث عنها من ناحية مدرکها، و من ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعی.

۱- اما من الناحية الاولى فمن الظاهر انه لا مدرک لها الا حکم العقل باولوية الجمع، لان التعارض لا يقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية فی کل منهما من ناحية السند و الدلالة، كما تقدم فی الشرط الرابع من شروط التعارض و مع فرض وجود مقومات الحجية، أى وجود المقتضى للحجية، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من تأثير المقتضى؛ و ما المانع فی فرض التعارض الا تكاذبهما. و مع فرض إمكان الجمع فی الدلالة بينهما لا یحرز

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۹

۷- جمع بین متعارضین، اولی از طرح [کنار زدن] است:

در بین علما مشهور است که جمع بین متعارضین در هر جا ممکن باشد، اولی از طرح آنهاست. و از کتاب «غوالی اللالی» [۲۲۲] نقل شده که همه علما بر این قاعده، اجماع دارند.

و روشن است که مراد از جمعی که نسبت به طرح اولویت دارد، جمع دلالی است زیرا وقتی جمع دلالی بین دو دلیل ممکن باشد، بین آنها توافق برقرار می‌شود و تعارض آنها مرتفع می‌گردد و دیگر تکاذبی بین آنها باقی نمی‌ماند. و این قاعده بدین صورت شامل موردی که متعارضین از نظر سند متعادل باشند و یا یکی بر دیگری از حیث سند، مزیت و ترجیح داشته باشد، هر دو می‌شود. چون در صورت دوم اگر دلیل راجح و دارای مزیت را بخواهیم بر دیگری مقدم کنیم، به معنای طرح [کنار زدن] دیگری است درحالی که امکان جمع بین آنها وجود دارد!

و بنابراین، مقتضای قاعده اینست که: بنا بر قول به تساقط، با امکان جمع، طرح هر دو جایز نیست، و بنا بر قول به تخیر طرح یکی از آن دو بنحو نامعین جایز نیست. و در صورتی که یکی بر دیگری ترجیح دارد، طرح آن دیگری که مزیتی ندارد [و مرجوح است] جایز نیست!

از این رو این قاعده در باب عمل به متعارضین، از اهمیت زیادی برخوردار است و لذا بحث درباره مدرک آن ضروری است و نیز از حیث شمولش نسبت به هر جمعی - حتی جمع تبرعی [۲۲۳] - باید مورد بحث قرار گیرد.

۱- و اما از (ناحیه اول)، ظاهر است که مدرکی برای این قاعده جز حکم عقل به اولویت جمع، وجود ندارد. چون تعارض واقع نمی‌شود مگر بعد از اینکه فرض کنیم مقومات حجیت در هریک از آن دو از حیث سند و دلالت تمام است، چنانکه در شرط چهارم از شروط تعارض (ص ۲۱۲ عربی) گذشت. و با فرض وجود مقومات حجیت، یعنی وجود مقتضی حجیت، دیگر وجهی برای دست کشیدن از این دو دلیل وجود ندارد مگر اینکه مانعی برای تأثیر مقتضی موجود باشد و این مانع - در فرض تعارض - چیزی نیست جز تکاذب میان آن دو. و با فرض امکان جمع دلالی بین آنها، این تکاذب

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۰

تکاذبهما فلا یحرز المانع عن تأثیر مقتضی الحجية فیهما، فکیف یصح ان نحکم بتساقطهما أو سقوط أحدهما؟

۲- و اما من الناحية الثانية فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعی ما یرجع إلى التأویل کیفی الذی لا یساعد علیه عرف أهل المحاوره

و لا شاهد علیه من دلیل ثالث.

و قد یظن الظان ان امکان الجمع التبرعی یحقق هذه القاعدة و هی أولیة الجمع من الطرح بمقتضى التقدير المتقدم فی مدرکها، إذ لا یحرز المانع و هو تکاذب المتعارضین حینئذ، فیکون الجمع أولى.

و لکن یجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع علیها ما یشمل الجمع التبرعی فلا یبقى هناک دلیلان متعارضان و للزم طرح کل ما ورد فی باب التعارض من الأخبار العلاجیة الا فیما هو نادر ندره لا یصح حمل الأخبار علیها، و هو صورة کون کل من المتعارضین نفا فی دلالتہ لا یمکن تأویله بوجه من الوجوه. بل ربما یقال: لا وجود لهذه الصورة فی المتعارضین.

و بیان آخر برهانی، نقول: ان المتعارضین لا یخلوان عن حالات أربع: اما ان یکونا مقطوعی الدلالة مظنونی السند، أو بالعکس أى یکونان مظنونی الدلالة مقطوعی السند، أو یکون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند و الآخر بالعکس، أو یکونان مظنونی الدلالة و السند معا. اما فرض أحدهما أو کل منهما مقطوع الدلالة و السند معا فان ذلك یرجحها عن کونهما متعارضین، بل الفرض الثانی مستحیل كما تقدم. و علیه فللمتعارضین أربع حالات ممکنه لا غیرها:

فان كانت الاولى، فلا مجال فیها للجمع فی الدلالة مطلقا للقطع بدلالة کل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأسا كما أشرنا إلیه، بل هما فی هذه الحالة اما ان یرجع فیهما إلی الترجیحات السندیة أو یتساقطان حیث لا مرجح أو یتخیر بینهما.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۱

محرز نیست. پس وجود مانع از تأثیر مقتضی حجیت در دو دلیل، محرز نیست و لذا چگونه صحیح است که به تساقط هر دو و یا سقوط یکی از آن دو حکم کنیم؟

۲- و اما از (ناحیه دوم) ما می گوئیم: مراد از جمع تبرعی، جمعی است که به تأویل کیفی ای برمی گردد که عرف اهل محاوره آن را نمی پسندد و از دلیل دیگری هم (شاهدی بر آن جمع وجود ندارد. و ممکن است کسی گمان نماید به مقتضای آنچه در مدرک قاعده گفتیم امکان جمع تبرعی، محقق کننده همین قاعده یعنی اولویت جمع نسبت به طرح [کنار زدن] است زیرا با امکان این جمع، دیگر مانع یعنی تکاذب متعارضین احراز نمی شود و لذا این جمع تبرعی اولی است.

ولی از این اشکال جواب داده شده که اگر مضمون این قاعده که همه بر آن اتفاق دارند، شامل جمع تبرعی هم بشود، دیگر اصلا دو دلیل متعارضی باقی نمی ماند و لازم می شود که همه اخبار علاجیه ای که در باب تعارض وارد شده را طرح کنیم (کنار بزنیم) مگر در موارد بسیار اندکی که حمل اخبار بر آن موارد صحیح نیست. و این موارد آنجاست که دو دلیل متعارض هر دو در دلالتشان صریح باشند بگونه ای که به هیچ وجه تأویل آنها ممکن نباشد. و بلکه چه بسا گفته شود که: چنین موردی در متعارضین اصلا وجود خارجی ندارد [و مصداقی برای آن یافت نمی شود]. و با بیانی دیگر که برهانی است می گوئیم: دو دلیل متعارض از چهار حالت بیرون نیستند: یا هر دو در دلالت قطعی و در سند، ظنی هستند (حالت اول)- و یا بالعکس هر دو در دلالت ظنی و در سند قطعی هستند (حالت دوم)- یا یکی در دلالت قطعی و در سند ظنی است و دلیل دیگر عکس آن است (حالت سوم)- و یا هر دو دلیل در دلالت و سند ظنی هستند (حالت چهارم).

و اما فرض اینکه یکی از دو دلیل یا هر دو، در دلالت و سند قطعی باشند، دو دلیل را از حالت تعارض خارج می کند، بلکه اصلا فرض دوم (هر دو در دلالت و سند قطعی باشند) محال است چنانکه قبلا در ص ۲۱۱ (عربی) گذشت. و بنابراین دو دلیل متعارض چهار حالت ممکن دارند و بس:

پس اگر حالت (اول) باشد، اصلا مجالی برای جمع دلالتی- مطلقا- باقی نمی ماند چون قطع به دلالت هر دو داریم و لذا این مورد بطور کلی از حیثه قاعده- چنانکه اشاره کردیم- بیرون است. بلکه در این حالت یا باید به ترجیحات سندی مراجعه کنیم و اگر مرجحی نباشد، تساقط می کنند و یا بین آنها مختیریم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۲

و ان كانت الثانية، فانه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبق الا- التصرف فيهما من ناحية الدلالة. و لا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معا لتكاذبهما في الظهور. و حينئذ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينه على الآخر أو كل منهما قرينه على الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فان هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر و يتعين الأخذ بهذا الظهور. و ان لم يكن هنا جمع عرفي فان الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل في باب الظواهر و يكون موضعا لبناء العقلاء. و لا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذي يصح الأخذ بهذا التأويل التبرعي. و يكون دليلا على حجيته؟

و غاية ما يقتضى تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، و لا يقتضى ان يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فان هذا يحتاج إلى دليل يعينه و يدل على حجيتها فيه. و لا دليل حسب الفرض؟

و ان كانت الثالثة، فانه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مظنون السند و بين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معا، فان كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاوره في ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينه على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة. و اما إذا لم يكن المقطوع الدلالة هذه الصلاحية فان تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة بناء العقلاء و لا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية. و يتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، و طرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلا يكون الجمع أولى،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۳

و اگر حالت (دوم) باشد، چون قطع به سند هر دو داریم مثل قطع به دو خبر متواتر و یا دو آیه قرآن، لذا طرح هر دو و یا طرح یکی از آن دو از حیث سند، معقول نیست. پس چاره‌ای نیست جز اینکه از جهت دلالت در آنها تصرف کنیم. و جریان اصالت ظهور در هر دو نیز معقول نیست چون بین ظهور آنها تکاذب برقرار است. در این صورت اگر جمع عرفی بین آن دو وجود داشته باشد: بدین صورت که یک طرف معین، قرینه برای طرف دیگر باشد و یا هر یک قرینه برای تصرف در دیگری باشد- بگونه‌ای از گونه‌های جمع دلالتی که بیانش خواهد آمد- چنین جمعی، در حقیقت، ظاهر دو دلیل خواهد بود و لذا آن دو بلحاظ این ظاهر، در باب ظواهر داخل می‌شوند و اخذ این ظهور، متعین خواهد بود. و اما اگر جمع عرفی وجود نداشته باشد، جمع تبرعی نمی‌تواند ظهوری برای دو دلیل درست کند تا در باب ظواهر داخل شود و از مواضع بناء عقلا محسوب گردد. و در این مقام، دلیلی جز بنای عقلا در اخذ ظواهر نداریم. پس چه دلیلی می‌تواند مصحح اخذ به این تأویل تبرعی و گواه حجیت آن باشد؟!

و نهایت چیزی که تعارض دو دلیل، آن را اقتضا می‌کند اینست که ظهور هر دوی آنها مراد نیست. اما این تعارض اقتضا نمی‌کند که غیر ظاهر آن دو یعنی همان جمع تبرعی، مراد باشد. چنین چیزی احتیاج به دلیلی دارد که مؤید [۲۲۴] تبرعی باشد و بر حجیت دو دلیل در معنای جمع تبرعی دلالت کند و فرض اینست که چنین دلیلی نداریم!!

و اگر حالت (سوم) باشد، امر دائر است بین اینکه در سند ظنی تصرف کنیم و یا در ظهور دلالت ظنی تصرف نمائیم و یا هر دو را کنار بزنیم. حال اگر دلیلی که دلالتش قطعی است، بحسب عرف اهل محاوره صلاحیت برای تصرف در ظهور دلیل دیگر را داشته باشد، همین تصرف بایستی صورت گیرد، زیرا دلیل قطعی قرینه مراد از دلیل دیگر محسوب می‌شود و لذا بلحاظ این قرینه، داخل در ظواهر حجّت می‌شوند. و اما اگر دلیل مقطوع الدلالة، چنین صلاحیتی نداشت، در این صورت تأویل ظاهر بنحو تبرعی، داخل در ظواهر نمی‌شود تا اینکه بر مبنای عقلا- حجّت شمرده شود. و- چنانکه در صورت دوم گفتیم- دلیل دیگری هم بر جمع تبرعی نداریم. و در این فرض، راهی جز کنار زدن دو دلیل نداریم، یعنی: طرح مقطوع الدلالة از حیث سندش و کنار زدن مقطوع السند از جنبه دلالتش. بنابراین جمع (بین دو دلیل) اولویت ندارد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۴

إذ ليس إجراء دليل أصالة السند باولي من دليل أصالة الظهور، و كذلك العكس، و لا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

و ان كانت الرابعة، فان الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما و التصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا ان الأمر يدور بين السندين و لا بين الظهورين، و السر في هذا الدوران: ان دليل حجیه السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، و كذلك دليل حجیه الظهور. و لما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا ان نأخذ بسندهما معا، لا بد ان نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصدم حجیه سند أحدهما حجیه ظهور الآخر، و كذلك إذا اردنا ان نأخذ بظهورهما معا لا بد ان نحكم بكذب سند أحدهما فيصدم حجیه ظهور أحدهما حجیه سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجیه سند أحدهما و حجیه ظهور الآخر.

و إذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.

نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فانه حينئذ لا- تجرى أصالة الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضى الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضه الآخر.

و من هنا نقول: ان الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرج عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا.

اما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فان الجمع التبرعي لا- يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فبقي أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان.

فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول باولوية الجمع التبرعي من الطرح في

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۵

چون اجرای دلیل اصالت سند، نسبت به دلیل اصالت ظهور اولویتی ندارد. و همین طور بالعکس [۲۲۵]. و در این حالت- چنانکه روشن و واضح است- با فرض اینکه قطع به سند یکی از دو دلیل داریم، رجوع به مرجحات سندی، بی‌معناست.

و اگر حالت (چهارم) باشد، امر دائر است بین اینکه در اصالت سند یکی از دو دلیل تصرف کنیم و یا در اصالت ظهور دیگری تصرف نمائیم. نه اینکه امر دائر بین دو سند و یا دو ظهور باشد.

و سرّ این دوران اینست که: طبق فرض، دلیل حجیت سند بنحو مساوی شامل هر دو می‌شود و هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد، و نیز دلیل حجیت ظهور شامل هر دو می‌باشد.

و چون با فرض تعارض، اجتماع ظهور هر دو دلیل ممتنع است، پس اگر بخواهیم سند هر دو را بگیریم، بایستی حتماً به کذب ظهور یکی از آنها حکم کنیم و در این صورت حجیت سند یکی از آن دو با حجیت ظهور دیگری تصادم پیدا می‌کند. و همین طور اگر بخواهیم ظهور هر دو را بگیریم، حتماً باید به کذب سند یکی از آنها حکم کنیم و در نتیجه حجیت ظهور یکی از آنها با حجیت سند دیگری مصادم می‌شود.

پس در این حالت (چهارم) امر برمی‌گردد به دوران بین حجیت سند یک دلیل و حجیت ظهور دلیل دیگر. و در این وضعیت،- چنانکه گذشت- یکی بر دیگری اولویت ندارد.

آری اگر جمع عرفی بین دو ظهور وجود داشته باشد، دیگر اصالت ظهور بنحو مساوی در آنها جاری نمی‌شود، بلکه آنچه در بناء عقلاً متبع است، همانست که جمع عرفی اقتضا می‌کند.

یعنی چیزی که موجب ملائمت (هماهنگی) بین دو دلیل است، و در نتیجه هیچیک از دو دلیل، صلاحیت معارضه با دیگری را

ندارد.

و از اینجاست که می‌گوئیم: جمع عرفی اولی از طرح است. بلکه بوسیله جمع عرفی، چنانکه خواهیم گفت، دو دلیل از تعارض خارج می‌شوند و سپس مقتضی‌ای برای کنار زدن یکی یا هر دو باهم وجود ندارد.

و امّا اگر جمع عرفی بین دو دلیل وجود نداشته باشد، جمع تبرعی صلاحیت ایجاد هماهنگی بین دو ظهور را ندارد. و در نتیجه، اصالت ظهور در هر دو باقی است و لذا همچنان بر تعارض خود باقی هستند: یا یکی بر دیگری بخاطر مزیتی مقدم می‌شود، یا بین آنها تخیر است و یا هر دو ساقط می‌شوند.

حاصل همه آنچه گفتیم اینست که جایی برای قول به اولویت جمع تبرعی بر طرح [کنار زدن]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۶

کل صورة مفروضه للمتعارضین.

إذا عرفت ما ذکرناه من الامور فی المقدمه - فلنشرع فی المقصود، و الامور التي ینبغی ان نبحثها ثلاثه: الجمع العرفی، و القاعدة الثانویة فی المتعادلین، و المرجحات السندیة و ما یتعلق بها.

الأمر الأول - الجمع العرفی بمقتضی ما شرحناه فی المقدمه الأخيرة یتضح ان القدر المتیقن من قاعدة أولویة الجمع من الطرح فی المتعارضین هو «الجمع العرفی» الذی سماه الشیخ الأعظم قدس سرّه ب «الجمع المقبول»، و غرضه المقبول عند العرف. و یرسمی الجمع الدلالتی.

و فی الحقیقه - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - انه بالجمع العرفی یرجح الدلیلان عن التعارض. و الوجه فی ذلك انه انما نحکم بالتساقط أو التخییر أو الرجوع إلى العلاجات السندیة حیث تكون هناك حیره فی الأخذ بهما معاً. و فی موارد الجمع العرفی لا حیره و لا تردد.

و بعبارة اخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافین مستحیلاً، فلا بد من العلاج اما بطرحهما أو بالتخییر بینهما أو بالرجوع إلى المرجحات السندیة و غیرها، و اما لو كان الدلیلان متلائمین غیر متنافین بمقتضی الجمع العرفی المقبول فان التعبد بهما معاً یرجح تعبداً بالمتلائمین، فلا استحالة فیها و لا محذور حتی نحتاج إلى العلاج.

و یتضح من ذلك انه فی موارد الجمع لا - تعارض، و فی موارد التعارض لا جمع. و للجمع العرفی موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدریب:

فمنها: ما إذا كان أحد الدلیلین أخص من الآخر، فان الخاص مقدم علی العام یوجب التصرف فیها، لأنه بمنزلة القرینة علیه. و قد جرى البحث فی ان الخاص

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۷

در هر یک از صورتهای مفروض متعارضین، وجود ندارد.

حال که امور مذکور در مقدمه را دانستی، بحث از مقصود را شروع می‌کنیم: و اموری که باید از آنها بحث کنیم، سه تا هستند: جمع عرفی - قاعده ثانویه در دو دلیل متعادل - و مرجحات سندی و امور مربوط به آن.

امر اول جمع عرفی

به مقتضای آنچه در مقدمه اخیر شرح دادیم، روشن می‌شود که قدر متیقن از قاعده اولویت جمع نسبت به طرح متعارضین، «جمع عرفی» است که شیخ انصاری (ره) آن را «جمع مقبول» نامیده و مقصودش، مقبولیت در عرف است و جمع دلالتی هم نامیده می‌شود.

و در حقیقت - چنانکه قبلا اشاره شد - با جمع عرفی، دو دلیل از تعارض خارج می‌شوند. و وجه مطلب اینست که ما آن هنگام حکم به تساقط یا تخییر می‌کنیم و یا به علاجات سندی رجوع می‌کنیم که در اخذ به هر دو دلیل متحیر باشیم، و حال آنکه در صورت جمع عرفی، تخییر و تردّدی در کار نیست.

و به عبارت دیگر: از آنجا که تعبد به دو امر متنافی، محال است؛ پس باید راه علاجی پیدا کنیم:

یا هر دو را کنار بگذاریم و یا قائل به تخییر شویم و یا به مرجحات سندی و غیر سندی رجوع کنیم.

و اما اگر دو دلیل به مقتضای جمع عرفی مقبول، سازگار و غیر متنافی باشند، تعبد به هر دو به معنای تعبد به دو دلیل سازگار خواهد بود، پس دیگر نه استحاله‌ای در آن است و نه محذوری دارد تا احتیاج به علاج پیدا کنیم.

و از اینجا روشن می‌شود که در موارد جمع، اصلا تعارضی نیست و در موارد تعارض، جمع وجود ندارد. و جمع عرفی مواردی دارد که بد نیست به بعضی از آنها - جهت تمرین و آزمون - اشاره کنیم:

(مورد اول) آنجاست که یک دلیل اخص از دلیل دیگر باشد که در این صورت خاص بر عام مقدم می‌شود و تصرف در عام را ایجاب می‌کند چون خاص قرینه بر عام است. در اینجا بحثی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۸

مطلقا بما هو خاص مقدم علی العام، أو انما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم، و مال الشيخ الأعظم قدس سره إلى الثاني. كما جرى البحث في ان أصالة الظهور في الخاص حاکمة، أو واردة على أصالة الظهور في العام، أو ان في ذلك تفصيلا. و لا يهمننا التعرض إلى هذا البحث، فان المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من انحاء التقديم و يلحق بهذا الجمع العرفی، تقديم النص على الظاهر، و الأظهر على الظاهر، فانها من باب واحد.

و منها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، و لكن لا على ان يكون قدرا متيقنا من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فان الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذ و لا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفی للمتعارضين سألبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد «ثمن العذرة سحت» و ورد أيضا «لا بأس ببيع العذرة»، فان عذرة الانسان قدر متيقن من الدليل الأول، و عذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحية لفظية متباينان متعارضان، و لكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، و يتلاءمان عرفا.

و منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبه لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القلة لا يحسن ان يراد من العموم، فان مثل هذا العام يقال عنه، انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينه على تخصيص العام الثاني.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۹

پیش آمده که آیا خاصّ مطلق، از آن جهت که خاص است بر عام مقدم است یا از آن جهت که ظهورش قوی تر است؟ که در صورت اخیر اگر عام ظهورش قوی تر باشد، بر خاص مقدم خواهد شد! و شیخ اعظم (ره) به همین قول دوم گرایش پیدا کرده است. همین طور بحثی در گرفته است در اینکه آیا اصالت ظهور در خاص، نسبت به اصالت ظهور در عام، حاکم است یا وارد است و یا در این مسئله باید تفصیل داد؟ و پرداختن به این بحث الآن برای ما اهمیتی ندارد. آنچه مهم است اینست که تقدیم خاص بر عام، چگونه تقدیمی است؟

و تقدیم نصّ بر ظاهر و تقدیم اظهر بر ظاهر نیز از قبیل همین جمع عرفی (مثل تقدیم خاص بر عام) است و همه این‌ها از یک

باب‌اند.

(مورد دوم) آنجاست که یکی از دو متعارض، قدر متیقن مراد داشته باشد و یا هریک از دو دلیل، قدر متیقن داشته باشند، اما نه بدین صورت که قدر متیقن ناشی از لفظ باشد، بلکه از خارج باشد. چون اگر لفظ دارای قدر متیقن باشد، این دو دلیل از ابتدا- اصلا- غیر متعارض‌اند، چرا که در این صورت لفظ نه دارای اطلاق است و نه دارای عموم. و چنین موردی از نوع جمع عرفی متعارضین نیست، بلکه سالبه بانتفاء موضوع است، زیرا اصلا تعارضی در کار نیست.

مثال قدر متیقن از خارج (لفظ) اینست که از سویی وارد شده که: «ثمن العذرة سحت» و از طرف دیگر وارد شده که: «لا بأس ببيع العذرة» [۲۲۶]. در اینجا قدر متیقن از دلیل اول، عذره انسان است و قدر متیقن از دلیل دوم، عذره مأكول اللحم [حیوانی که گوشتش حلال و قابل خوردن است] می‌باشد. پس این دو دلیل از جهت لفظی متباین و متعارض‌اند، امّا چون هر دو قدر متیقن دارند، تکاذب بین آنها نسبت به غیر متیقن است. لذا هریک بر قدر متیقن خود حمل می‌شود و تکاذب بین آنها مرتفع می‌گردد و عرفا هماهنگ و سازگار می‌شوند.

(مورد سوم) آنجاست که یکی از دو عام من وجه، بگونه‌ای باشد که اگر بخواهیم در آن به غیر موارد اجتماع، اکتفا کنیم، تخصیص مستهجن (ناپسند عرفی) لازم آید چرا که آنچه از آن اندک باقی می‌ماند، بجا و در حدی نیست که از عموم، اراده شود. در چنین عامی گفته می‌شود که این عام، ابای از تخصیص دارد [یا آبی از تخصیص است]. این خود قرینه است بر اینکه عام دوم تخصیص می‌خورد [۲۲۷].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۰

و منها: ما إذا كان أحد العامین من وجه واردا مورد التحديدات كالاوزان و المقادير و المسافات، فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه: انه يأتي عن التخصيص.

و هناك موارد اخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي، مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته، و مثل ما إذا لم يكن لكل منهما الا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، و مثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك و قد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الأول [۲۲۸]، فراجع ... و لا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

الأمر الثاني - القاعدة الثانوية للمتعادلين قد تقدم ان القاعدة الاولى في المتعادلين هي التساقط، و لكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط، غير ان آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال:

- ۱- التخيير في الأخذ بأحدهما، و هو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه.
- ۲- التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، و لو كان الاحتياط مخالفا لهما كالجمع بين القصر و الاتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.

و انما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لان التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق أحدهما، و هذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص، مع العلم الإجمالي بالحكم؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۱

(مورد چهارم) آنجاست که یکی از دو عام من وجه، در مورد اندازه‌گیری‌ها وارد شده باشد مثلا- در زمینه وزن‌ها، مقدارها و مسافت‌ها. چنین چیزی موجب می‌شود ظهور عام تقویت گردد بگونه‌ای که ملحق به نصّ شود. زیرا چنین عامی از مواردی است که گفته می‌شود: آبی از تخصیص است.

البته موارد دیگری نیز هست که بحساب آوردن آنها از موارد جمع عرفی، محل خلاف است: مثل آنجا که برای هر یک از دو دلیل، مجازی باشد که اقرب مجازات است. و مثل آنجا که هیچیک از دو دلیل، مجازی نداشته باشند مگر مجاز بعید یا مجازات متساوی النسبۀ به معنای حقیقی. و مثل آنجا که امر دائر بین تخصیص و نسخ باشد که در اینجا سؤال می‌شود مقتضای جمع عرفی، مقدم داشتن تخصیص است یا نسخ؟ یا بایستی به تفصیل قائل شد؟ و پیشتر بحث از این مسئله در جزء اول ص ۱۶۴ (عربی) گذشت و اینک مراجعه کن ... و البته این رساله مختصر، گنجایش طرح همه این اباحت را ندارد.

امر دوم قاعده ثانویه در متعادلین

گذشت که قاعده اولیه در دو دلیل متعادل، تساقط است، ولی اخبار مستفیضه و بلکه متواتر، بر عدم تساقط وارد شده است. ولی آراء اصحاب [فقهاء] در اینکه از این اخبار چه نوع حکمی استفاده می‌شود، مختلف است. اصحاب بر سه قولند:

۱- قول اول تخییر در اخذ به هر یک از دو دلیل است. و این قول شهرور است و حتی بر آن نقل اجماع شده است.

۲- قول دوم توقف است که منجر به احتیاط در عمل می‌شود، و لو اینکه احتیاط مخالف با هر دو دلیل باشد، مثل جمع بین قصر و اتمام نماز در آنجا که ادله نسبت به قصر و اتمام متعارض باشد. و اینکه توقف به احتیاط برمی‌گردد بخاطر اینست که مراد از توقف، توقف در فتوا برطبق یکی از دو دلیل است. و این توقف، مستلزم احتیاط در عمل است، کما اینکه در موارد علم اجمالی به حکم و فقدان نص، همین گونه است [توقف، مستلزم احتیاط در عمل است].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۲

۳- وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتیاط، فان لم یکن فیهما ما یطابق الاحتیاط تخییر بینهما.

و لا بد من النظر فی الأخبار لاستظهار الاصح من الأقوال. و قبل النظر فیها ینبغی الکلام عن إمكان صحه هذه الأقوال جمله، بعد ما سبق من تحقیق ان القاعدة الاولية بحکم العقل هی التساقط، فكیف یصح الحکم بعدم تساقطهما حیثند؟ و أكثرها إشکالا هو القول بالتخییر بینهما، للمنافاة الظاهرة بین الحکم بتساقطهما و بین الحکم بالتخییر.

نقول فی الجواب عن هذا السؤال: انه إذا فرضت قیام الإجماع و نهوض الأخبار علی عدم تساقط المتعارضین، فان ذلك یكشف عن جعل جدید من قبل الشارع لحجیه أحد الخبرین بالفعل لا علی التعین، و هذا الجعل جدید لا ینافی ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضین بناء علی الطریقیه، لأنه انما حکمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجیه الأمانة عن شمولها للمتعارضین أو لأحدهما لا علی التعین، و لكن لا یقدح فی ذلك ان یرد دلیل خاص یتضمن بیان حجیه أحدهما غیر المعین بجعل جدید، لا بنفس الجعل الأول الذی تتضمنه الأدلة العامة.

و لا- یلزم من ذلك- كما قیل- أن تكون الأمانة حیثند مجعولة علی نحو السببیه، فانه انما یلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

و بعبارة اخرى أوضح: انه لو خلینا نحن و الأدلة العامة الدالة علی حجیه الأمانة فانه لا یتقی دلیل لنا علی حجیه أحد المتعارضین، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلا- بد من الحکم بعدم حجیتهما معا. اما و قد فرض قیام دلیل خاص فی صورة التعارض بالخصوص علی حجیه أحدهما فلا بد من الأخذ به و یدل علی حجیه أحدهما بجعل جدید، و لا مانع عقلی من ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۳

۳- قول سوم، لزوم اخذ دلیلی است که مطابق احتیاط است. و اگر دلیلی موافق احتیاط نبود، بایستی قائل به تخییر شد.

و برای استظهار بهترین اقوال بایستی نظری به اخبار بیندازیم. و قبل از ملاحظه اخبار، جا دارد از امکان درستی این اقوال- فی

الجملة- صحبت کنیم، چرا که قبلا بدین نتیجه رسیدیم که قاعده اولیه بحکم عقل، تساقط است، پس چگونه صحیح است که در صورت تعادل، به عدم تساقط حکم کنیم؟
و قولی که بیشترین اشکال را دارد، قول به تخییر است، چون منافات روشنی بین حکم به تساقط و حکم به تخییر وجود دارد. در جواب این سؤال می‌گوئیم: اگر فرض کنیم اجماع و اخبار، دال بر عدم تساقط متعارضین اند، این خود کاشف از جعل جدیدی از جانب شارع بر حجیت فعلی یکی از دو خبر است، نه حجیت یک دلیل معین. و این جعل جدید با آنچه قبلا در سر تساقط متعارضین بنا بر طریقت گفتیم منافات ندارد. چون ما اگر حکم به تساقط کردیم، از این جهت بود که ادله حجیت اماره، قاصر از این است که شامل متعارضین و یا یکی از آن دو بنحو نامعین شود. ولی این امر منافات ندارد با اینکه دلیل خاصی وارد شود و با جعل جدیدی، حجیت یکی از دو دلیل را بنحو نامعین بیان کند. [البته به جعل جدید] نه با آن جعل اول که ادله عامه، شامل آن می‌شود.

و از این مطلب- چنانکه گفته شده- لازم نمی‌آید که اماره بنحو سببیت جعل شود، چون چنین چیزی وقتی لازم می‌آید که عدم تساقط باعتبار جعل اول باشد!

و به عبارت واضح‌تر می‌گوئیم: اگر ما باشیم و ادله عامه‌ای که دال بر حجیت اماره‌اند، دیگر برای ما دلیلی بر حجیت یکی از دو متعارض باقی نمی‌ماند. چون شمول این ادله نسبت به متعارضین قاصر است و لذا باید به عدم حجیت هر دو دلیل، حکم شود. اما اگر فرض کرده‌ایم که در خصوص صورت تعارض، دلیل خاصی بر حجیت یکی از آن دو وارد شده، باید آن را اخذ کنیم و این دلیل، بر حجیت یکی از دو دلیل با جعلی جدید، دلالت می‌کند و عقلا مانعی بر این امر وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۴

و علی هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدلیل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد ان كانت القاعدة الاولى بحکم العقل هي التساقط.

بقی علینا ان نفهم معنی التخییر علی تقدیر القول به، بعد ان بینا سابقا انه لا معنی للتخییر بین المتعارضین من جهة الحجیة، و لا من جهة الواقع فنقول:

ان معنی التخییر بمقتضی هذا الدلیل الخاص ان کل واحد من المتعارضین منجز للواقع علی تقدیر إصابته للواقع و معذر للمكلف علی تقدیر الخطأ، و هذا هو معنی الجعل جدید الذی قلناه، فللمكلف ان یختار ما یشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به و الا فهو معذور. و هذا بخلاف ما لو كنا نحن و الأدلة العامة، فانه لا منجزیه لأحدهما غیر المعین و لا معذریة له.

و الشاهد علی ذلك انه بمقتضی هذا الدلیل الخاص لا یجوز ترك العمل بهما معا، لأنه علی تقدیر الخطأ فی تركهما لا معذر له فی مخالفة الواقع، بینما انه معذور فی مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما. و هذا بخلاف ما لو لم یکن هذا الدلیل الخاص، موجودا فانه یجوز له ترك العمل بهما معا و ان استلزم مخالفة الواقع إذ لا منجز للواقع بالمعارضین بمقتضی الأدلة العامة.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب لیتضح الحق فی المسألة، فان منها ما يدل علی التخییر مطلقا، و منها ما يدل علی التخییر فی صورة التعادل، و منها ما يدل علی التوقف، ثم نعقب علیها بما یقتضی، فنقول: ان الذی عثرنا علیه من الأخبار هو كما یلی:

۱- خبر الحسن بن جهم عن الرضا علیه السلام:

«قلت: یجیننا الرجلان و كلاهما ثقة بحدیثین، مختلفین، فلا نعلم ایهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم، فموسع علیك بایهما أخذت» [۲۲۹].

و بنابراین، قاعده مستفاد از این دلیل خاص، قاعده ثانویه‌ای است که از جانب شارع جعل شده است. و این، پس از قاعده اولیه‌ای است که عقل بدان حکم می‌کند یعنی تساقط.

این نکته باقی است که ببینیم بنا بر قول به تخییر، معنای تخییر چیست؟ و این، پس از آن است که گفتیم از جهت حجیت و از جهت واقع، تخییر بین متعارضین بی‌معناست. پس می‌گوئیم:

به مقتضای این دلیل خاص، معنای تخییر اینست که هر یک از دو دلیل متعارض، در صورتی که با واقع مطابق باشد، منجز واقع است و در صورتی که خطا باشد، معذّر مکلف است. و این همان معنای جعل جدید است که گفتیم. پس مکلف مختار است هر یک از آن دو را برگزیند:

اگر به واقع رسید، آن را تحصیل کرده است و اگر بواقع نرسید، معذور است. و این برخلاف آنجاست که ما باشیم و ادله عامه، چرا که با این ادله، هیچ منجزیت و معذرتی برای هیچیک از دو دلیل وجود ندارد.

و شاهد بر این مطلب اینست که به مقتضای دلیل خاص، نمی‌توان عملاً هر دو دلیل را ترک کرد.

چون اگر ترک هر دو، خطا باشد، معذری در مخالفت با واقع برای مکلف وجود ندارد.

درحالی که اگر یکی را بگیرد و با واقع مخالفت کرده باشد، معذور است. و این برخلاف آنجاست که این دلیل خاص وجود نداشته باشد: در این صورت می‌تواند هر دو را ترک کند گرچه مستلزم مخالفت با واقع باشد، چون به مقتضای ادله عامه، بوسیله متعارضین منجزی برای واقع نیست.

*** اینک که مطالب گذشته را دانستی، لازم است اخبار این باب را برایت ذکر کنیم تا حق در مسئله روشن شود: برخی از این روایات دال بر تخییر مطلق هستند، برخی روایات دال بر تخییر در صورت تعادل می‌باشند، بعضی روایات دلالت بر توقف دارند. و پس از ذکر اخبار، آنچه را مقتضی است خواهیم گفت. پس می‌گوئیم: آنچه از اخبار بد آنها دست یافتیم، عبارتند از:

۱- خبر حسن بن جهم از امام رضا علیه السلام: [۲۳۰]

«گفتم: دو نفر نزد ما می‌آیند که هر دو ثقه هستند و دو حدیث مختلف نقل می‌کنند، و ما نمی‌دانیم کدامیک حق است؟»

حضرت فرمودند: وقتی نمی‌دانی، مختار هستی که هر یک را خواستی بگیری.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۶

و هذا الحدیث بهذا المقدار منه ظاهر فی التخییر بین المتعارضین مطلقاً، و لکن صدره - الذی لم نذکره - مقید بالعرض علی الكتاب و السنه، فهو يدل علی ان التخییر انما هو بعد فقدان المرجح و لو فی الجملة.

۲- خبر الحارث بن المغیره عن ابی عبد الله علیه السلام:

«إذا سمعت من أصحابك الحدیث و کلهم ثقة «فموسع علیک» حتی ترى القائم فترد علیه» [۲۳۱].

و هذا الخبر أيضا يستظهر منه التخییر مطلقاً من كلمة «فموسع علیک» و یقید بالروایات الدالة علی الترجیح الآتیة.

و لکن یمکن ان یناقش فی استظهار التخییر منه:

أولاً- بأن الخبر وارد فی فرض التمكن من لقاء الامام و الأخذ منه، فلا یعلم شموله لحال الغیبة الذی یهمنا إثباته، لان الرخصة فی التخییر مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فیها ابدًا و لا تدل علیها.

ثانیاً- بأن الخبر غیر ظاهر فی فرض التعارض. بل ربما یكون واردا لبيان حجیة الحدیث الذی یرویه الثقات من الأصحاب. و معنی «موسع علیک» الرخصة بالأخذ به کناية عن حجیته، غایة الأمر انه يدل علی ان الرخصة مغیابة برؤية الامام لأخذ منه الحكم علی سبیل الیقین. و هذا أمر لا بد منه فی کل حجة ظنیة، و ان كانت عامه حتی لزمان حضور الامام الا انه مع حصول الیقین بمشافهته لا بد ان ینتهی امد جواز العمل بها. و علیه، فلا شاهد بهذا الخبر علی ما نحن فیه.

۳- مکاتبه عبد الله بن محمد إلى ابی الحسن علیه السلام:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۷

این قسمت از حدیث، ظهور در تخییر مطلق بین متعارضین دارد. ولی صدر روایت- که ما آن را ذکر نکردیم- مقید است به اینکه دو خبر باید به کتاب و سنت عرضه شوند. و لذا روایت دال بر اینست که تخییر زمانی است که مرجحی- و لو فی الجملة- در کار نباشد.

۲- خبر حارث بن مغیره از ابی عبد الله علیه السلام [۲۳۲].

«وقتی از دوستان حدیثی شنیدی، درحالی که همگی آنان مورد وثوق اند، مختار هستی. تا اینکه قائم [امام معصوم] را زیارت کنی و حدیث را به ایشان برگردانی [و پاسخ بگیری].»

در این خبر نیز، از عبارت (فموسع عليك) تخییر مطلق استظهار می شود. و این معنا با روایاتی که دال بر ترجیح است و می آید، مقید می شود.

ولی می توان در استظهار تخییر از این روایت، مناقشه نمود:

(اولا): این خبر در موردی است که امکان دیدار امام معصوم و گرفتن مطلب از ایشان وجود دارد. و لذا معلوم نیست که شامل زمان غیبت- که مورد نظر ماست- بشود. چون رخصت در تخییر برای مدتی کوتاه، مستلزم رخصت در تخییر برای ابد نیست و بر آن دلالتی ندارد.

(ثانیا): این خبر در فرض تعارض، ظهوری ندارد. بلکه چه بسا وارد شده که حجیت حدیثی را که ثقات از اصحاب روایت می کنند، بیان کند. و معنای (موسع عليك) رخصت در گرفتن حدیث است که کنایه از حجیت آن می باشد. غایت الامر دلالت می کند بر اینکه رخصت، تا رؤیت امام است تا شخص بصورت یقینی حکم را از امام دریافت کند. و این مسئله ای است که در هر حجّت ظنی لازم و اجتناب ناپذیر است، گرچه حتی زمان حضور امام را هم شامل شود. آنگاه اینکه با حصول یقین از راه سخن شفاهی امام، ضرورتا بایستی جواز عمل به رخصت، پایان پذیرد.

و بنابراین، این خبر شاهدی بر بحث ما نیست.

۳- مکاتبه عبد الله بن محمد با حضرت ابو الحسن علیه السلام [۲۳۳]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۸

اختلف أصحابنا فی روایتهم عن ابی عبد الله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر:

فروی بعضهم ان صلها فی المحمل، و روی بعضهم ان لا تصلها الا علی الأرض، فاعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک. فوقع علیه السلام: «موسع عليك بأیه عملت» [۲۳۴].

و هذه أيضا استظهروا منها التخییر مطلقا و تحمل علی المقیدات کالثانیة.

و لکن یمكن المناقشة فی هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان یراد من التوقع بیان التخییر فی العمل بکل من المروین باعتبار ان الحكم الواقعی هو جواز صلاة رکعتی الفجر فی السفر فی المحمل و علی الأرض معا، لا- ان المراد التخییر بین الروایتین، فیکون الغرض تخطئه الروایتین.

و هو احتمال قریب جدا، لا سیما ان السؤال لم یکن عن کیفیة العمل بالمتعارضین بل السؤال عن کیفیة عمل الامام لیقتدی به، أى انه سؤال عن حکم صلاة رکعتی الفجر لا- عن حکم المتعارضین، و الجواب ینبغی ان یطابق السؤال، فکیف صح ان یحمل علی بیان کیفیة العمل بالمتعارضین، و علیه فلا یكون فی هذا الخبر أيضا شاهد علی ما نحن فیہ کالخبر الثانی.

۴- جواب مکاتبه الحمیری إلى الحجّة- عجل الله فرجه-

«فی ذلك حدیثان: اما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التکبیر. و اما الحدیث الآخر فانه روی انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و کبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فی القيام بعد القعود تکبیر. و كذلك التشهد الأول یجرى هذا المجرى. و بأیها أخذت من باب التسليم كان صوابا» [۲۳۵].

و هذا الجواب أيضا استظهِروا منه التخییر مطلقا و یحمل علی المقیدات.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۹

«اصحاب ما در روایتشان از امام صادق علیه السلام در باب دو رکعت نماز فجر در سفر اختلاف کرده‌اند: بعضی روایت کرده‌اند که این دو رکعت را در محمل بخوانید. و بعضی روایت کرده‌اند که این دو رکعت را جز بر روی زمین بجا نیاورید. پس اینک مرا آگاه کن که شما چگونه عمل می‌کنید تا در این مسئله به شما اقتدا کنم؟»
حضرت در توقیعی فرمودند: «مختار هستی که به هر کدام عمل کنی».

و از این روایت نیز تخییر مطلق را استظهار کرده‌اند و مانند روایت دوم، حمل بر مقیدات می‌شود. ولی در این استظهار، مناقشه امکان دارد، چون محتمل است که مراد از توقیع، بیان تخییر در عمل به هر یک از دو روایت باشد چرا که شاید حکم واقعی، جواز دو رکعت نماز فجر در سفر، هم بر روی محمل و هم بر روی زمین - هر دو - باشد. نه اینکه مراد، تخییر بین دو روایت باشد. پس غرض، تخطئه هر دو روایت است!

و این احتمال، جدا قریب است، بخصوص که سؤال از کیفیت عمل به متعارضین نیست، بلکه سؤال از چگونگی عمل امام است تا بدان اقتدا کند. یعنی سؤال از حکم نماز دو رکعتی فجر است نه از حکم متعارضین. و جواب بایستی با سؤال مطابق باشد. پس چگونه صحیح است که جواب امام بر بیان کیفیت عمل به متعارضین حمل شود؟ و بنابراین در این خبر نیز - همچون خبر دوم - شاهی بر بحث ما نیست.

۴- جواب مکاتبه حمیری با امام زمان علیه السلام [در باب گفتن تکبیر پس از تشهد اول در نماز] [۲۳۶].

«در این زمینه دو حدیث است: حدیثی می‌گوید مکلف وقتی از حالتی به حالت دیگر [مثلا- از قیام به رکوع] منتقل می‌شود، باید تکبیر بگوید. و حدیث دیگر می‌گوید وقتی مکلف سر از سجده دوم برمی‌دارد و تکبیر می‌گوید و سپس می‌نشیند و سپس برمی‌خیزد، دیگر لازم نیست در قیام بعد از قعود [نشستن] تکبیر بگوید. و همین‌طور در تشهد اول به همین گونه عمل می‌شود. و شما هر حدیث را از باب تسلیم، بگیری، بر صواب هستی».

و از این جواب نیز تخییر مطلق را استظهار کرده‌اند و البته حمل بر مقیدات می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۰

و لکنه أيضا یناقش فی هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قریبا ان المراد بیان التخییر فی العمل بالتکبیر لیان عدم وجوبه، لا التخییر بین المتعارضین. و یشهد لذلك التعبیر بقوله: «كان صوابا»، لان المتعارضین لا- یمکن ان یکون کل واحد منهما صوابا، ثم لا معنی لجواب الامام علی السؤال عن الحكم الواقعی بذكر روایتین متعارضتین ثم العلاج بینهما، الا لیان خطأ الروایتین و ان الحكم الواقعی علی خلافهما.

۵- مرفوعة زرارة المرویه عن «غوالی اللالی»، و قد جاء فی آخرها: «إذن فتخییر أحدهما، فتأخذ به و تدع الآخر» [۲۳۷].

و لا شك فی ظهور هذه الفقرة منها فی وجوب التخییر بین المتعارضین و فی انه بعد فرض التعادل، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات و فرض انعدامها، و لکن الشأن فی صحه سندها و سیاتی التعرض له. و هی من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها.

۶- خبر سماعه عن ابی عبد الله علیه السلام:

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دینه فی أمر، کلاهما یرویه: أحدهما یأمر بأخذه، و الآخر ینهاه عنه، کیف یصنع؟ فقال: «یرجئه حتی یلقى من یخبره، فهو فی سعة حتی یلقاه» [۲۳۸].

و قد استظهروا من قوله علیه السلام: «فهو فی سعة» التخییر مطلقا. و فیه: أولا- ان الروایة وارده فی فرض التمكن من لقاء الامام أو کل من یخبره بالحکم علی سبیل الیقین من نواب الامام خصوصا أو عموما. فهی تشبه من هذه الناحیه الروایة الثانیة المتقدمة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۱

ولی در این استظهار نیز مناقشه راه دارد. چون احتمال زیاد می‌رود که مراد از ذکر تخییر در عمل تکبیر، بیان عدم وجوب تکبیر باشد، نه تخییر در متعارضین، و شاهد این معنا، تعبیر «کان صوابا» است. چون دو متعارض نمی‌توانند هر دو بر صواب باشند. و همچنین معنا ندارد که جواب امام از سؤال درباره حکم واقعی، ذکر دو روایت متعارض و راه علاج بین آنها باشد مگر اینکه امام بخواهد خطای دو روایت را بیان نماید و اینکه حکم واقعی برخلاف آن دوست.

۵- مرفوعه [۲۳۹] زراره که از غوالی اللثالی روایت شده و در آخر آن آمده است:

«در این صورت یکی را اختیار کن و آن را بگیر و دیگری را رها کن».

و شکی نیست که این بخش از روایت، در وجوب تخییر بین متعارضین و اینکه تخییر بعد از فرض تعادل است ظهور دارد، چون این بخش بعد از ذکر مرجحات و فرض نبود مرجحات آمده است. ولی بحث بر سر صحت سند این روایت است و در این مورد، بحث خواهد شد. و این روایت از حیث مضمون از مهم‌ترین اخبار این باب است.

۶- خبر سماعه از ابی عبد الله علیه السلام [۲۴۰]:

گفت: پرسیدم از فردی که دو نفر از همدینانش در یک مسئله اختلاف نظر دارند و هر دو روایت نقل می‌کنند و یکی امر به انجام می‌کند و دیگری او را از کار نهی می‌کند، این فرد چه کند؟

سپس امام فرمود: باید انتظار بکشد تا با خیره‌ای برخورد کند. پس مختار است تا وقتی که او (خبره) را ملاقات کند. و علما از قول امام «فهو فی سعة» تخییر مطلق را استظهار کرده‌اند.

ولی در این سخن اشکالاتی هست:

(اولا) این روایت در موردی است که دیدار امام یا کسی که بنحو یقینی از حکم خبر می‌دهد مانند نواب عام یا خاص، ممکن است. پس این روایت از این جهت شبیه روایت دوم است که قبلا گذشت.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۲

و ثانیاً- ان الاولی فیها ان تجعل من أدله التوقف، لا التخییر، و ذلك لكلمة «یرجئه». و اما قوله «فی سعة» فالظاهر ان المراد به التخییر بین الفعل و الترك، باعتبار ان الأمر حسب فرض السؤال یدور بین المحذورین و هو الوجوب و الحرمة. إذن، فلیس المقصود منه التخییر بین الروایتین، لا سیما ان ذلك لا یلتئم من الأمر بالارجاء، لان العمل بأحدهما تخییرا لیس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معا.

فلا دلالة لهذه الروایة علی التخییر بین المتعارضین.

۷- و قال الكلینی بعد تلك الروایة: «و فی روایة اخرى: بایهما أخذت من باب التسلیم وسعک».

و ینظر منه انها روایة اخرى، لا انها نص آخر فی الجواب عن نفس السؤال فی الروایة المتقدمة، و الا لکان المناسب ان یقول «بایهما أخذ» لضمیر الغائب، لا «بایهما أخذت» بنحو الخطاب. و ظاهرها الحکم بالتخییر بین المتعارضین مطلقا، و یحمل علی المقیدات.

۸- ما فی عیون اخبار الرضا للصدوق فی خبر طویل جاء فی آخره:

«فذلک الذی یسع الأخذ بهما جمیعاً، أو بأیهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتباع و الرد إلی رسول الله» [۲۴۱].
و الظاهر من هذه الفقرة هو التخییر بین المتعارضین، الا انه بملاحظه صدرها و ذیلها یمکن ان یمتثل لها منها إرادة التخییر فی العمل بالنسبه إلی ما أخبر عن حکمه انه علی نحو الکراهه، و لذا انها فیما یتعلق بالأخبار عن الحکم الالزامی صرحت بلزوم العرض علی الکتاب و السنه، لا سیما و قد أعقب تلك الفقرة التي

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۳

و (ثانیا) اولی این است که این روایت از ادله توقف بشمار رود نه تخییر، چرا که کلمه (یرجئه) در آن آمده است [یعنی آن را به تأخیر اندازد]. و امّا کلام امام (فی سعه) ظاهرش آن است که مراد از آن تخییر بین فعل و ترک است: باعتبار اینکه امر- بحسب فرض سؤال- دائر بین محذورین یعنی وجوب و حرمت است. بنابراین مقصود از آن تخییر بین دو روایت نیست. به ویژه که این معنا با امر به ارجاء (تأخیر انداختن و توقف کردن) نمی‌سازد. چون عمل به یکی از آن دو و اختیارا، ارجاء نیست. بلکه ارجاء، ترک عمل به هر دو است.

پس این روایت بر تخییر بین متعارضین، دلالتی ندارد.

۷- و شیخ کلینی (ره) بعد از روایت فوق فرموده: «و در روایت دیگری آمده است: هر یک از دو روایت متعارض را از باب تسلیم بگیری، آزادی». و ظاهر این سخن این است که این، روایت دیگری است نه اینکه تصریح دیگری در جواب از همان سؤال قبلی در روایت پیشین باشد. و الا مناسب بود بگوید (هر یک را بگیرد) یعنی ضمیر غائب بیاورد، نه اینکه بگوید (هر کدام را بگیری) که با ضمیر خطاب است.

و ظاهر این روایت نیز تخییر مطلق بین متعارضین است و حمل بر مقیدات می‌شود.

۸- در کتاب عیون اخبار الرضا [۲۴۲] از شیخ صدوق در پایان خبری طولانی آمده است:

«اینجاست که در گرفتن هر یک از دو دلیل- جمیعاً- آزادی و اختیار وجود دارد. یا نسبت به هر یک که خواستی، مختار هستی. البته از باب تسلیم و پیروی و ارجاع به رسول الله».

و ظاهر این قسمت از روایت، تخییر بین متعارضین است. الا اینکه به لحاظ صدور ذیل روایت، می‌توان برای کسی که باخبر شده که حکم عمل کراهت است، اختیار در عمل را از آن استظهار نمود. و از این روایت مذکور در مورد احکام الزامی [مثل وجوب و حرمت] تصریح دارد که بایستی بر کتاب و سنت عرضه شود. بخصوص که بدنبال فراز مزبور که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۴

نقلناها قوله عليه السلام: «و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فیه بآرائکم، و علیکم بالكف و الثبوت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا».

و هذه الفقرات صریحه فی وجوب التوقف و التریث. و علیه فالأجدر بهذه الروایه ان تجعل من أدله التوقف، لا التخییر.

۹- مقبوله عمر بن حنظله الآتی ذکرها فی المرجحات، و قد جاء فی آخرها:

«إذا کان ذلک- أی فقدت المرجحات- فارجئه حتی تلقی امامک. فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» [۲۴۳].

و هذه ظاهره فی وجوب التوقف عند التعادل.

۱۰- خبر سماعه عن ابی عبد الله علیه السلام:

«قلت: یرد علینا حدیثان: واحد یأمرنا بالعمل به، و الآخر ینها عن العمل به؟»

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه، قلت: لا بد ان يعمل بأحدهما. قال: أعمل بما فيه خلاف العامّة» [۲۴۴].
 ۱۱- مرسله صاحب غوالی اللالی، علی ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ۵ قال: «و فی روایة انه قال علیه السلام: إذن فارجه حتى تلقی امامک فتسأله» [۲۴۵].

*** هذه جملة ما عثرت عليه من الروایات فيما يتعلق بالتخیر أو التوقف.

و الظاهر منها- بعد ملاحظة أخبار الترجیح الآتی، و بعد ملاحظة مقیداتها بصورة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۵

نقل کردیم، امام فرموده است: «و اگر موردی را در هیچ‌یک از این وجوه نیافتید، علم آن مورد را به ما برگردانید چرا که ما اولی به این علوم هستیم. و در آن با آراء خودتان سخن نگوئید و بر شما باد که خود را از رأی نگه دارید و توقف کنید و شما می‌توانید در طلب باشید و بحث کنید تا اینکه بیان از جانب ما برسد».
 و این فرازهای روایی، صراحت در وجوب توقف و درنگ دارند. و بنابراین سزاوارتر اینست که این روایت از ادله توقف باشد نه تخیر.

۹- در ذیل مقبوله [۲۴۶] عمر بن حنظله که در آینده در باب مرجحات ذکر می‌شود، آمده است:

«اگر چنین بود- یعنی مرجحی وجود نداشت- آن را تأخیر بینداز تا امامت را ملاقات کنی، چون وقوف در شبهات بهتر از فروافتادن در مهلکه‌هاست».

و این روایت ظهور دارد که در تعادل دو دلیل، باید متوقف شد.

۱۰- خبر سماعه از ابی عبد الله (علیه السلام): [۲۴۷]

گفتم: بر ما دو حدیث وارد می‌شود: یکی امر به عمل می‌کند، و دیگری ما را از عمل بازمی‌دارد؟

فرمود: به هیچ‌یک از آن دو عمل نکن تا صاحب برسد، آنگاه از او سؤال کن.

گفتم: چاره‌ای نیست و باید به یکی از آنها عمل شود؟

فرمود: عمل کن به آنچه که خلاف عامّه [اهل سنت] است.

۱۱- مرسله [۲۴۸] صاحب غوالی اللالی: بحسب آنچه از ایشان نقل شده، وی پس از نقل روایت مرفوعه پیشین [روایت پنجم]

می‌گوید: «و در روایتی آمده که حضرت فرمود: در این صورت منتظر بمان تا اینکه امامت را ملاقات کنی و از او بپرسی».

*** این‌ها بخشی از روایاتی بود که در باب تخیر یا توقف ما بدانها دست یافتیم. و پس از ملاحظه روایات ترجیح- که خواهد

آمد- و بعد از ملاحظه اینکه این روایات مقیدند به صورتی که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۶

فقدان المرجح و لو فی الجملة- ان الرجوع إلى التخییر أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها علی مقیداتها.

و الخلاصة: ان المتحصل منها جميعا انه يجب أولا ملاحظة المرجحات بین المتعارضین فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هی التخییر أو التوقف علی حسب استفادتنا من الأخبار، لا ان القاعدة التخییر أو التوقف فی کل متعارضین و ان كان فیهما ما یرجح أحدهما علی الآخر.

نعم، المستفاد من الروایة العاشرة فقط- و هی خبر سماعه- ان التوقف هو الحكم الاولی، إذ ارجعه إلى الترجیح بمخالفة العامّة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

و لكن التأمل فیها يعطى انها لا تنافی أدلته تقدیم الترجیح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاة الامام، لا التوقف

و العمل بالاحتیاط.

و بعد هذا یبقی علینا ان نعرف وجه الجمع بین اخبار التخییر و اخبار التوقف فیما ذکرناه من الأخبار المتقدمه. و قد ذکرنا وجوها للجمع لا یغنی اکثرها [۲۴۹].

و انت- بعد ملاحظه ما مر من المناقشات فی الأخبار التي استظہروا منها التخییر- تستطيع ان تحکم بأن التوقف هو القاعدة الاولیه، و ان التخییر لا مستند له، إذ لم یبق ما یصلح مستندا له الا الروایه الاولی، و هی لا تصلح لمعارضه الروایات الكثيره الداله علی وجوب التوقف و الرد إلی الامام.

اما الخامسه، و هی مرفوعه زراره فهی ضعیفه السند جدا، و قد أشرنا فیما سبق إلی ذلك و سیأتی بیانہ، علی ان راویها نفسه عقبها بالمرسله المتقدمه (برقم ۱۱) الوارده فی التوقف و الارجاع.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۷

مرجحی- و لو فی الجمله- نباشد، آنچه از این روایات ظاهر است این است که رجوع به تخیر و یا توقف، پس از فقدان مرجحات است و لذا مطلقا روایات، حمل بر مقیدات می شود.

و خلاصه اینکه براساس آنچه از جمیع روایات حاصل می شود، اولاً- لایزم است مرجحات بین متعارضین ملا-حظه گردد. و اگر مرجحات یافت نشد، قاعده- برحسب آنچه ما از اخبار استفاده کردیم- یا تخیر است و یا توقف. نه اینکه قاعده در هر تعارضی، تخیر یا توقف باشد و لو اینکه مرجح برای یکی بر دیگری موجود باشد!

آری فقط از روایت دهم- روایت سماعه- استفاده می شد که حکم اولی، توقف است. زیرا مکلف را به ترجیح از راه مخالفت با عامه ارجاع داد، البته پس از فرض اینکه عمل به یکی از دو دلیل بحسب فرض سائل ضرورت پیدا کند.

و لکن با دقت در این روایت می فهمیم که با ادله تقدیم ترجیح، منافات ندارد. چون ظاهر آن است که مراد از توقف در این روایت، ترک کلی عمل و انتظار ملاقات با امام علیه السلام است، نه توقف کردن و عمل به احتیاط نمودن.

و پس از این مطالب، اینک باید وجه جمع بین اخبار تخیر و اخبار توقف در مجموعه اخبار مذکور را بشناسیم. و علما راه جمع‌هایی بیان کرده‌اند که اکثر آنها بی فائده است (رجوع کنید به حدائق، محدث بحرانی، ج ۱ ص ۱۰۰)

و پس از مناقشاتی که در اخبار تخیر داشتیم، شما می‌توانی حکم کنی که توقف، قاعده اولیه است و مستندی برای تخیر وجود ندارد. چون مستندی برای آن نیست مگر روایت اول، و این یک روایت هم نمی‌تواند معارضه کند با روایات متعددی که دال بر وجوب توقف و ارجاع دادن به امام است.

و اما روایت (پنجم) که مرفوعه زراره است، از نظر سند جدا ضعیف است و قبلا بدین نکته اشاره کردیم و در آینده نیز بیان خواهیم کرد. بعلاوه راوی آن خودش، بدنبال آن روایت، مرسله پیشین (روایت یازدهم) را که در توقف و ارجاع (تأخیر انداختن و انتظار کشیدن دیدار امام) وارد شده، ذکر کرده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۸

و اما السابعه، مرسله الکلینی، فلیس من البعید انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروایات، لا انها روایه مستقله فی قبال سائر روایات الباب. و یشهد لذلك ما ذکره فی مقدمه الکافی [ص ۹] من مرسله اخرى بهذا المضمون: «بأیها أخذتم من باب التسلیم وسعکم»، لأنه لم ترد عنده روایه بهذا التعبير الا تلك المرسله التي نحن بصددہا و هی بخطاب المفرد، و هذه بخطاب الجمع. و علیہ فیظہر ان المرسلتين معا هما من مستنباطاته، فلا یصح الاعتماد علیهما.

إذا عرفت ما ذکرناه یظہر لك ان القول بالتخییر لا- مستند له یصلح لمعارضه أخبار التوقف، و لا- للخروج عن القاعدة الاولیه

للمتعارضین و هی التناقض، و ان كان التخییر مذهب المشهور.

و اما اخبار التوقف فانها مضافا إلى کثرتها و صحة بعضها و قوة دلالتها لا تنافی قاعدة التناقض فی الحقيقة، لان الارحاء و التوقف لا یزید علی التناقض، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون علی القاعدة. [۲۵۰]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۴۲۸

و قيل فی وجه تقديم أخبار التخییر: ان أدلة التخییر مطلقه بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما ان أخبار التوقف مقیده به. و صناعة الإطلاق و التقييد تقتضی رفع التعارض بينهما بحمل المطلق علی المقيد. و نتیجة ذلك التخییر فی زمان الغیبة كما علی المشهور. أقول: ان أخبار التوقف كلها بلسان الارحاء إلى ملاقة الامام فلا استفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف علی ان يكون للغایة مفهوم، و قد تقدم [۲۵۱] بیان المناط فی استفادة مفهوم الغایة، فقلنا: «ان الغایة إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها علی المفهوم، و لا تدل علی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۹

و امّا در روایت (هفتم) یعنی مرسله کلینی (ره): بعید نیست که این عبارات از استنباطات خود کلینی پس از فهم روایات باشد، نه اینکه روایت مستقلى در کنار سایر روایات این باب باشد.

و شاهد بر این مطلب سخنی است که ایشان در مقدمه کافی (ص ۹) از مرسله دیگری با همین مضمون آورده و نقل می کند که: «هریک از دو دلیل را از باب تسلیم اخذ کنید، مختار و آزاد هستید.» چون در نزد ایشان روایتی با این تعبیر وارد نشده جز همان مرسله‌ای که ما در صدد توضیح آن هستیم و آن روایت با خطاب مفرد است و حال آنکه در مقدمه با خطاب جمع آمده است. پس روشن می شود که هر دو مرسله، از استنباطات کلینی است و لذا نمی توان بر آنها اعتماد کرد.

با شناخت آنچه گفتیم، برایت روشن می شود که قول به تخییر، مستندی که توان معارضه با اخبار توقف داشته باشد، ندارد و نمی تواند از قاعده اولیه متعارضین یعنی تساقط، خارج شود، گرچه تخییر مذهب مشهور است.

و اما اخبار توقف، علاوه بر اینکه متعددند و بعضی از آنها صحیح و قوی الدلالة هستند، در حقیقت منافاتی با قاعده تساقط ندارند. چون ارجاء (بتأخیر انداختن) و توقف، چیزی فراتر از تساقط نیست بلکه از لوازم تساقط است، پس اخبار توقف، طبق قاعده‌اند. و در وجه تقديم اخبار تخییر گفته شده که: ادله تخییر نسبت به زمان حضور مطلق‌اند.

درحالی که اخبار توقف مقید به زمان حضورند. و رابطه اطلاق و تقييد اقتضا می کند که برای رفع تعارض آن دو، مطلق بر مقید حمل شود. و نتیجة چنین حملی، تخییر در زمان غیبت است یعنی قول مشهور.

می گویم: لسان اخبار توقف تماما این است که حکم تا ملاقات امام، بتأخیر افتد. پس از این اخبار استفاده نمی شود. که حکم توقف، مقید به زمان حضور است. چون استفاده چنین مطلبی متوقف بر این است که غایت، دارای مفهوم باشد. و قبلا در (ج ۱ ص ۱۲۵ عربی) مناط در استفاده مفهوم غایت بیان شد و گفتیم که: «غایت اگر فقط قید موضوع یا قید محمول باشد، دلالت بر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۰

المفهوم الا إذا كان التقييد بالغایة راجعا إلى الحكم».

و الغایة هنا غایة لنفس الارحاء لا لحکمه و هو الوجوب، یعنی ان المستفاد من هذه الأخبار ان نفس الارحاء مغيا بملاقة الامام، لا وجوبه.

و الحاصل: انه لا يفهم من أخبار التوقف، الا انه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، و لا العمل بواحد منها، و انما يحال الأمر

فی شأنها الى الامام و يؤجل البتّ فيها إلى ملاقاته، لتحصيل الحجّة على الحكم بعد السؤال عنه. فهى تقول بما يؤول إلى ان الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى و لا العمل بأحدها. و ينحصر الأمر حينئذ بملاقاة الامام و السؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقاة و لو لغيبة الامام فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

و على هذا، فتكون هذه الأخبار مביئة لأخبار التخيير لا أخص منها.

الأمر الثالث- المرجحات تقدم [۲۵۲] ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية فى حد نفسه، لأنه لا تعارض بين الحجّة و اللاحجة، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نعيه ان نبحت عما يرجح الحجّة على الاخرى، بعد فرض حجيتها معا فى أنفسهما، لا- عما يقوم أصل الحجّة و يميزها عن اللاحجة. و عليه فالجبهة التى تكون من مقومات الحجّة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل فى مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجّة عن اللاحجة.

و من أجل هذا يجب ان تنتبه إلى الروايات المذكورة فى باب الترجيحات إلى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۱

مفهوم ندارد، و دلالت بر مفهوم فقط وقتى است که قيد غایت، به حکم باز گردد».

و غایت در اینجا، غایت خود ارجاء است نه غایت حکمش يعنى وجوب. يعنى آنچه از این اخبار استفاده می شود این است که خود ارجاء، مغیا (دارای غایت) به ملاقات امام است، نه وجوبش.

و حاصل آنکه: از اخبار توقف چیزی فهمیده نمی شود مگر این مطلب که اخذ دو خبر متعارض متعادل، جایز نیست. و نیز عمل به یکی از آنها مجاز نمی باشد. و در این موارد بایستی به امام معصوم علیه السلام احواله شود و یقین در آن مورد، زمانی حاصل می شود که به حضور امام برسیم و از او پرسیم تا حجت بر حکم، تحصیل شود.

پس اخبار توقف به این برمی گردد که اخبار متعارض برای اثبات حکم صلاحیت ندارند و لذا با هیچیک از این اخبار متعارض نه می توان فتوی داد و نه می توان بدانها عمل نمود. و تنها راه، ملاقات امام و سؤال از ایشان است. و اگر ملاقات حاصل نشود و لو بخاطر غیبت امام معصوم، اقدام بر عمل براساس متعارضین، جایز نمی باشد.

و بنابراین، اخبار توقف با اخبار تخییر مبین می باشند نه اینکه اخص از آنها باشند.

امر سوم مرجحات

اشاره

قبلا در ص ۲۱۲ (عربی) گذشت که یکی از شروط تحقق تعارض این است که هر یک از دو دلیل، فى نفسه دارای شرائط حجیت باشد. چون هرگز تعارض بین حجت و غیر حجت واقع نمی شود. پس ما وقتى از مرجحات بحث می کنیم، مقصودمان مرجحاتى است که حجتي را بر حجت دیگر ترجیح می دهد و این، پس از فرض حجیت هر دو دلیل- فى نفسه- است. پس بحث ما از چیزی که مقوم اصل حجت و ممیز آن از غیر حجت است، نیست. و بنابراین، آن جهتی که از مقومات حجت- با قطع نظر از معارضه- است در مرجحات باب تعارض داخل نمی شود، بلکه از مميزات حجت از غیر حجت است.

و به همین خاطر باید توجه کنیم که روایات مذکور در باب ترجیحات کدامند؟ و اینکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۲

انها وارده فی صدد ای شیء من ذلك: فی صدد الترجیح أو التمییز.

فلو كانت علی النحو الثانی لا- یكون فیها شاهد علی ما نحن فیہ، كما قاله الشیخ صاحب الکفایة قدس سرّه فی روایات الترجیح بموافقة الکتاب كما سیأتی.

إذا عرفت ما ذکرناه من جهة البحث التي نقصدها فی بیان المرجحات، فنقول:

ان المرجحات المدعی انها منصوص علیها فی الأخبار خمسة اصناف:

الترجیح بالأحدث تاریخا، و بصفات الراوی، و بالشهرة، و بموافقة الکتاب و بمخالفة العامة.

فینبغی أولا البحث عنها واحدة واحدة، ثم بیان آیه منها أولى بالتقدیم لو تعارضت، ثم بیان انه هل یجب الاقتصار علیها أو یتعدی إلی غیرها. فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول- المرجحات الخمسة ۱- الترجیح بالأحدث فی هذا الترجیح روایات أربع، نکتفی منها بما رواه الكلینی بسنده إلی ابی عبد الله علیه السلام قال: «أ رأیت لو حدّثتک بحديث- العام- ثم جئتنی من قابل فحدّثتک بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: آخذ بالأخیر. فقال: لی: رحمک الله!» [۲۵۳].

أقول: ان الذی یستظهره بعض أجلة مشایخنا قدس سرّه ان هذه الروایات لا شاهد بها علی ما نحن فیہ، أي انها لا تدل علی ترجیح الأحدث من البیانین كقاعدة عامة بالنسبة إلی کل مكلف و بالنسبة إلی جمیع العصور، لأنه لا تدل علی ذلك الا إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۳

این روایات در صدد بیان چه مطلبی هستند: ترجیح یا تمییز؟ پس اگر این روایات برای تمییز باشند، شاهدی بر مقصود ما نمی باشند، کما اینکه شیخ صاحب کفایه در روایات ترجیح از راه موافقت با کتاب- چنانکه خواهد آمد- این نکته را بیان نموده است [۲۵۴]. اینک پس از شناخت آنچه مقصود ما از بیان مرجحات است، می گوئیم:

مرجحاتی که ادعا شده در اخبار بر آنها تصریح شده است، پنج صنف می باشند:

الف) ترجیح از راه نو بودن تاریخی. ب) ترجیح از راه صفات راوی. ج) ترجیح از راه شهرت. د) ترجیح از راه موافقت با کتاب. ه) ترجیح از راه مخالفت با عامه.

بجاست اولاً از تک تک این ها بحث کنیم و سپس بیان نمائیم که در صورت تعارض این ها، کدامیک مقدم است. و سپس توضیح دهیم که آیا بایستی بر همین مرجحات اکتفا کرد یا می توان از آنها تعدی نمود؟

پس در اینجا سه مقام است:

مقام اول: مرجحات پنجگانه

۱- ترجیح أحدث [جدیدتر]:

در این زمینه چهار روایت وارد شده است و ما به آنچه کلینی (ره) روایت کرده، بسنده می کنیم.

ایشان با سلسله سند خودش از ابی عبد الله علیه السلام نقل می کند که فرمود [۲۵۵]: «اگر امسال برایت حدیثی بگویم و سال آینده نیز نزد من بیایی و حدیثی برخلاف گذشته بگویم، آیا کدامیک را می گیری (و بدان عمل می کنی)؟

عرض کردم: حدیث آخر را. حضرت فرمود: خداوند تو را رحمت کند!»

می گویم: بعضی از بزرگان مشایخ ما چنین استظهار کرده اند که این روایات، شاهد بر مقصود ما نیستند، یعنی دلالت نمی کنند که

بصورت قاعده‌ای کلی برای همه و در همه اعصار حدیث جدیدتر مقدم می‌شود! چون این روایات نمی‌توانند بر چنین مطلبی دلالت کنند مگر اینکه از آنها ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۴

فهم منها ان الأحداث هو الحكم الواقعي و ان الأول واقع موقع التقيۀ أو نحوها، مع أنه لا- يفهم منها أكثر من ان من القى إليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الأخير. وليست ناظره إلى انه هو الحكم الواقعي، فربما كان حكما ظاهريا بالنسبة إليه من باب التقيۀ. كما انه ليست ناظره إلى ان هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد و في كل زمان.

و الحاصل: ان هذه الطائفة من الروایات لا- دلالة فيها على ان البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي، و ان ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الازمنه، حتى يكون الأخذ بالأحداث وظيفه عامه لجميع المكلفين و لجميع الازمان حتى زمن الغيبه و لو كان من باب التقيۀ، و لا شك ان الازمان و الأشخاص متفاوت و تختلف من جهة شدة التقيۀ أو لزومها.

۲- الترجيح بالصفات ان الروایات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زرارة المشار إليهما سابقا. و المرفوعه كما قلنا ضعيفه جدا، لانها مرفوعه و مرسله و لم يروها الا صاحب «غوالي اللآلي». و قد طعن صاحب «الحقائق» في التأليف و المؤلف إذ قال: «فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع و الارسال، و ما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها» [۲۵۶].
إذن، الكلام فيها فضول، فالعمده في الباب المقبوله التي قبلها العلماء لان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۵

فهميده شود که حدیث جدیدتر، همیشه حکم واقعی است و حدیث قبلی، در موقعیت تقيۀ و امثال آن صادر شده است. حال آنکه از این روایات بیش از این فهميده نمی‌شود که شخصی که حدیث برای خصوص او وارد شده، حکم فعلیش همانست که در بیان اخیر آمده است. اما ناظر به این نیست که این حکم، حکم واقعی است.

پس چه بسا نسبت به او حکم ظاهری و از باب تقيۀ باشد. کما اینکه ناظر به این نیست که این حکم فعلی، حکم همه افراد و در همه زمانهاست.

حاصل آنکه این طائفه از روایات، دلالتی ندارند که بیان اخیر متضمن حکم واقعی است و اینکه این حکم برای همه مکلفین در تمامی زمانهاست، تا اینکه حدیث نوتر را گرفتن، وظيفه همه مکلفین در همه زمانها حتی در زمان غیبت باشد، و لو اینکه حدیث نوتر از باب تقيۀ صادر شده باشد! و حال آنکه شکی نیست که زمانها و اشخاص از حیث شدت تقيۀ و یا لزوم تقيۀ، متفاوت و مختلف‌اند.

۲- ترجیح با صفات:

روایاتی که ترجیح با صفات را ذکر کرده‌اند منحصر در مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره است که قبلا بدانها اشاره شد. و روایت مرفوعه زراره- چنانکه گفتیم- جدا ضعیف است، چون مرفوعه و مرسله است و جز صاحب «غوالي اللثالی» آن را روایت نکرده است. و صاحب حدائق [۲۵۷] هم کتاب و هم نویسنده آن را مورد طعن قرار داده است و در ج ۱ ص ۹۹ حدائق می‌فرماید: «ما این روایت را جز در کتاب غوالي اللثالی نیافتیم، مضافا اینکه این روایت دچار رفع و ارسال است. و بعلاوه به صاحب این کتاب نسبت داده شده که در نقل اخبار و اهمال و خلط ضعیف و قوی و نیز صحیح و ناصحیح متساهل بوده است».

بنابراین سخن گفتن در مورد روایت مرفوعه، بی‌فائده است و آنچه در این باب، عمده است روایت مقبوله عمر بن حنظله است که

علما آن را قبول کرده‌اند. چون راوی آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۶

راویها صفوان بن یحیی الذی هو من أصحاب الإجماع، أى الذین أجمع العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم، كما رواها المشایخ الثلاثة فی کتبهم [۲۵۸]. و الیک نصها بعد حذف مقدمتها:

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا- من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما، و اختلفا فيما حکما، و کلاهما اختلفا فى حدیثکم؟

قال: الحکم ما حکم به أعدلها و أفقهما و أصدقهما فى الحدیث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما یحکم به الآخر.

قلت: فأنهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر؟

قال: ینظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى به حکما المجمع علیه من أصحابک، فیؤخذ به من حکمنا، و یترک الشاذ الذى لیس بمشهور عند أصحابک فان المجمع علیه لا-ریب فيه. و انما الامور ثلاثة: أمر بین ریشه فیتبع، و أمر بین غیه فیتجنب، و أمر مشکل یرد علمه إلى الله و رسوله. قال رسول الله صلى الله علیه و سلم: «حلال بین، و حرام بین، و شبهات بین ذلك، فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا یعلم».

قلت: فان كان الخبران عنکما [۲۵۹] مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قال: ینظر: فما وافق حکمه حکم الكتاب و السنة و خالف العامة فیؤخذ به، و یترک ما خالف حکمه حکم الكتاب و السنة و وافق العامة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۷

صفوان بن یحیی است که از اصحاب اجماع است و اصحاب اجماع کسانی هستند که همه علمای شیعه روایت آنها را صحیح می‌شمارند، کما اینکه مشایخ سه گانه [۲۶۰] در کتابشان این روایت مقبوله را نقل کرده‌اند. [۲۶۱] و [۲۶۲] و اینک متن روایت را با حذف مقدمه، می‌آوریم:

گفتم: اگر دو شخص که باهم اختلاف و نزاع دارند، هر کدام یکی از اصحاب ما را بعنوان ناظر در حقشان انتخاب کردند و آنگاه این دو ناظر در حکم باهم اختلاف کردند و هر دو در حدیث شما با یکدیگر نظر داشتند، تکلیف چیست؟

فرمود: حکم، حکم کسی است که عادل‌تر، فقیه‌تر، در حدیث راستگوتر و پرهیزگارتر است.

و به حکم دیگری نباید توجه شود.

عرض کردم: اگر هر دو عادل و مورد رضایت اصحاب باشند و هیچیک بر دیگری ترجیحی نداشته باشد، تکلیف چیست؟

فرمود: باید دید کدامیک از روایتهای طرف ما در موضوعی که آن دو بر آن حکم کرده‌اند، مورد اجماع اصحاب است، پس باید همان حکم، اتخاذ شود و روایت دیگر که نادر است و در نزد اصحاب مشهور نمی‌باشد، ترک شود، چون آنچه اجماعی است، در آن تردید وجود ندارد.

و بدان که امور سه گونه‌اند: یک قسم آن است که رشد آن روشن است و لذا باید تبعیت شود، و قسم دوم آن است که گمراهی روشن است و لذا باید از آن اجتناب کرد، و قسم سوم آنست که محل اشکال است و باید علم آن به خدا و رسولش برگردد. پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: «حلالی داریم که روشن است و حرامی داریم که روشن است و امور شبهه‌ناکی هم هست که بین حلال و حرام مردد است. پس هر کس شبهات را ترک کند، از محرمات نجات پیدا می‌کند و هر کس شبهات را بگیرد، مرتکب محرمات خواهد شد و از آنجا که خود آگاه نیست، هلاک خواهد شد».

عرض کردم: اگر هر دو خبر از شما دو بزرگوار [۲۶۳] مشهور بودند و افراد مورد وثوق آنها را از شما روایت کردند، تکلیف چیست؟

فرمود: باید آن روایتی که حکمش با کتاب و سنت موافق و با عامه مخالف است، اتخاذ گردد.
و آن دلیلی که حکمش با حکم کتاب و سنت مخالف است و با عامه موافقت دارد، ترک شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۸

قلت: جعلت فداک! أ رأیت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرین موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم، بأی الخبرین یؤخذ؟

قال: ما خالف العامه ففیه الرشاد.

قلت: جعلت فداک! فان وافقهم الخبران جميعا؟

قال: انظر إلى ما هم إليه امیل - حکامهم و قضاتهم - فیترک و یؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حکامهم الخبرین جميعا؟

قال: إذا کان ذلك فأرجه (و فی بعض النسخ: فأرجئه) حتی تلقی امامک، فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات. انتهت المقبوله.

أقول: من الواضح ان موردها التعارض بین الحاکمین، لا بین الراویین و لكن لما کان الحكم و الفتوی فی الصدر الأول یقعان بنص الأحادیث، لا- انهما یقعان بتعبیر من الحاکم أو المفتی كالعصور المتأخره استنباطا من الأحادیث- تعرضت هذه المقبوله للروایه و الراوی لارتباط الروایه بالحکم. و من هنا استدل بها علی الترجیح للروایات المتعارضه.

غیر انه- مع ذلك- لا يجعلها شاهدا علی ما نحن فیه. و السر فی ذلك واضح لان اعتبار شیء فی الراوی بما هو حاکم غیر اعتباره فیه بما هو راو و محدث، و المفهوم من المقبوله ان ترجیح الأعدل و الأورع و الأفقه انما هو حاکم فی مقام نفوذ حکمه، لا فی مقام قبول روايته.

و یشهد لذلك انها جعلت من جمله المرجحات کونه «أفقه» فی عرض کونه «أعدل» و «أصدق» فی الحدیث. و لا- ربط للأفقیه بترجیح الروایه من جهه کونها روايه.

نعم، ان المقبوله انتقلت بعد ذلك إلى الترجیح للروایه بما هی روايه ابتداء من الترجیح بالشهره، و ان کان ذلك من أجل کونها سندا لحکم الحاکم، فان هذا أمر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۹

عرض کردم: فدایت گردم! اگر هر دو فقیه، حکمشان را از کتاب و سنت فهمیده باشند و ما بینیم که یکی از دو خبر موافق عامه و دیگری مخالف با آنان است، کدام خبر بایستی اخذ شود؟

فرمود: در آنچه مخالف عامه است، رشد و رشاد هست.

عرض کردم: فدایت شوم! اگر هر دو با عامه موافق بود، تکلیف چیست؟

فرمود: بین که حکام و قضات آنها به کدامیک تمایل بیشتری دارند، پس این باید ترک شود و آن دیگری اخذ شود.

عرض کردم: اگر حکام آنها با هر دو خبر موافق بودند [و بدان تمایل داشتند] تکلیف چیست؟

فرمود: اگر چنین بود، آن را بتأخیر بینداز تا اینکه امامت را ملاقات کنی، زیرا وقوف در شبهات، بهتر از افتادن در هلکات است. [پایان روایت مقبوله].

می‌گوییم: روشن است که مورد روایت فوق، تعارض بین دو حاکم است نه بین دو روایت.

ولی از آنجا که حکم و فتوی در صدر اول اسلام، با نص احادیث بود نه اینکه همچون اعصار اخیر، براساس استنباط از احادیث و با تعبیری از ناحیه خود حاکم یا مفتی باشد، روایت مقبوله متعرض روایت و راوی شده چرا که روایت با حکم [قاضی] ارتباط داشته است و از همین جاست که با این روایت بر ترجیحات روایات متعارض استدلال شده است.

ولی با این امر علاوه بر اشکال قبلی - این روایت مقبوله، شاهدی بر بحث ما نمی‌شود. و سر مسئله روشن است: چون معتبر بودن شرطی در راوی از آن حیث که حاکم است، غیر از اعتبار آن از جهت راوی و محدث بودن است. و آنچه از مقبوله، فهمیده می‌شود اینست که ترجیح عادل‌تر و متقی‌تر و فقیه‌تر فقط از جهت نفوذ بیشتر حکم حاکم است نه از حیث قبول روایتش. و شاهد بر این مدعی اینست که این روایت یکی از مرجحات را «افقه» بودن در کنار اعدل و اصدق بودن در حدیث قرار داده است! و حال آنکه افقهیت، ربطی به ترجیح روایت از آن جهت که روایت است، ندارد.

آری، گفتگو در ذیل بحث در روایت مقبوله منتقل به ترجیح روایت - از آن حیث که روایت است - شده و نخست از ترجیح با شهرت، آغاز شده است، گرچه این بحث نیز از آن جهت است

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۰

آخر غیر الترجیح لنفس الحکم و بیان نفوذه.

و علیه، فالمقبوله لا دلیل فیها علی الترجیح بالصفات. و اما الترجیح بالشهره و ما یلیها فسیأتی الکلام عنه. و یؤید هذا الاستنتاج ان صاحب الکافی لم یذکر فی مقدمه کتابه الترجیح بصفات الراوی.

۳- الترجیح بالشهره تقدم [۲۶۴] ان الشهره لیست حجه فی نفسها، و اما إذا كانت مرجحه للروایه - علی القول به - فلا ینافی عدم حجیتها فی نفسها.

و الشهره المرجحه علی نحوین: شهره عملیه و هی الشهره الفتوائیه المطابقه للروایه، و شهره فی الروایه و ان لم یکن العمل علی طبقها مشهورا.

اما الاولی، فلم یرد فیها من الأخبار ما یدل علی الترجیح بها، فإذا قلنا بالترجیح بها، فلا بد ان یكون بمناط وجوب الترجیح بكل ما یوجب الأقربیه إلى الواقع، علی ما سیأتی وجهه، غایه الأمر ان تقویة الروایه بالعمل بها یشرط فیها أمران:

۱- ان یعرف استناد الفتوی إليها، إذ لا یکفی مجرد مطابقه فتوی المشهور للروایه فی الوثوق بأقربیتها إلى الواقع.

۲- أن تكون الشهره العملیه قديمه، أي واقعه فی عصر الاثمه أو العصر الذی یلیه الذی تم فیہ جمع الأخبار و تحقیقها، اما الشهره فی العصور المتأخره فیشكل تقویة الروایه بها.

هذا من جهه الترجیح بالشهره العملیه فی مقام التعارض، اما من جهه جبر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۱

که روایت، سند حکم حاکم است. و این، امر دیگری است غیر از ترجیح خود حکم و بیان نفوذ حکم.

و بنابراین، در مقبوله دلیلی بر ترجیح از راه صفات وجود ندارد. و اما ترجیح از راه شهرت و آنچه پس از آن آمده، مورد بحث واقع خواهد شد. و مؤید این برداشت ما این است که صاحب «کافی» در مقدمه کتابش در باب ترجیح از راه صفات راوی، این روایت را ذکر نکرده است.

۳- ترجیح از راه شهرت:

قبلا در ص ۱۶۴ (عربی) گذشت که شهرت - فی نفسه - حجت نیست. ولی اگر مرجح روایت باشد - بنا بر اینکه قائل به مرجحیت

شهرت باشیم منافاتی با عدم حجیتش فی نفسه ندارد.

و شهرت مرجح بر دو گونه است: شهرت عملی که همان شهرت فتوایی برطبق روایت است. و شهرت در روایت (شهرت روایی)، و لو اینکه عمل برطبق روایت، مشهور نباشد.

و اما در باب (اولی: شهرت عملی فتوایی) چیزی در اخبار وارد نشده که دلالت بر ترجیح با شهرت کند.

پس اگر قائل به ترجیح از راه شهرت شویم، بایستی مناط ما این باشد که ترجیح از هر راهی که موجب اقریبیت به واقع می‌شود واجب است - چنانکه وجهش خواهد آمد. نهایت اینکه تقویت روایت با عمل به روایت، مشروط به دو امر است:

۱- شرط اول اینکه استناد فتوی به شهرت، معلوم باشد. چون صرف مطابقت فتوای مشهور با روایت برای وثوق به اقریبیت روایت نسبت به واقع، کافی نیست.

۲- شرط دوم اینکه شهرت عملی، قدیمی باشد یعنی در عصر ائمه علیهم السلام و یا عصر بعد از ائمه که جمع و تحقیق روایات در آن پایان یافته، واقع شده باشد. و اما شهرتی که در اعصار اخیر پیدا شده، مشکل است بتواند روایت را تقویت کند.

آنچه گفتیم از جهت ترجیح با شهرت عملی در مقام تعارض بود. اما از جهت اینکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۲

الشهرة للخبر الضعیف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. و الحق انها جابرة له إذا كانت قديمة أيضا، لان العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. و الوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم. و بالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه و ان كان راويه ثقة و كان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فاعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

و اما الثانية، و هي الشهرة في الرواية - فان إجماع المحققين قائم على الترجيح بها، و قد دلت عليه المقبولة المتقدمة، و قد جاء فيها «فان المجمع عليه لا ريب فيه». و المقصود من «المجمع عليه»، المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقبه بالسؤال: «فان كان الخبران عنكما مشهورين». و لا معنى لان يرد من الشهرة، الإجماع.

و قد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، و على الأقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. و إذا كان كذلك فالشاذ المعارض له اما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. و عليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدي الحجتين بل تكون لتمييز الحجته عن اللاجته.

و الجواب: ان الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطاعا، و اما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لان الظاهر كفاية وثاقه الراوی في قبول خبره من دون اناطة بالوثوق الفعلي بخبره. و قد تقدم في حجية خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظن الفعلي به و لا عدم الظن بخلافه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۳

شهرت بتواند خبر ضعیف را - با قطع نظر از وجود آنچه که معارض باخبر است - جبران کند، بین علما محل نزاع است. و حق این است که شهرت اگر قدیمی باشد، جبران ضعف روایت نیز می‌کند. چون عمل به یک خبر در نزد مشهور قدماء، موجب وثوق به صدور آن خبر می‌شود و - چنانکه پیشتر گفتیم - وثوق و اطمینان، مناط حجیت خبر است. و برعکس، اعراض اصحاب از یک خبر، موجب سستی آن خبر می‌شود، گرچه راوی آن ثقة و سندش قوی باشد. بلکه هرچه سند خبر قوی‌تر باشد ولی باز هم اصحاب (فقهاء) از آن اعراض کرده باشند، دلالت بیشتری بر سستی روایت خواهد داشت.

و اما در باب (دومی: شهرت روایی) اجماع محققین بر اینست که ترجیح با آن واقع می‌شود و مقبوله پیشین نیز بر آن دلالت داشت.

و در آن روایت آمد که «در چیزی که محل اجماع است، تردیدی نیست». و مقصود از (المجمع علیه) همان مشهور است چرا که سائل چنین فهمید و لذا سپس پرسید: «اگر هر دو خبر از شما مشهور باشند». و معنا ندارد که مراد از شهرت، اجماع باشد [۲۶۵].

و گاهی گفته می‌شود: شهرت روایت در عصر ائمه. موجب می‌شود که روایت، مقطوع الصدور باشد و لا اقل موجب می‌شود که به صدور روایت، و ثوق پیدا کنیم. و در این صورت، روایت نادری که با آن معارض باشد یا مقطوع العدم است و یا عدمش مورد وثوق است و لذا ادله حجیت خبر، شامل آن نمی‌شود. و بنابراین، اقتضای شهرت روایی از مسئله ترجیح یک حجّت بر حجّت دیگر خارج می‌شود، بلکه شهرت از اسباب تمیز حجّت از غیر حجّت می‌شود.

و جواب: این است که روایت شاذ و نادری که مقطوع العدم باشد، قطعاً در بحث ما داخل نیست و اما روایتی که وثوق به عدمش - بخاطر وثوق فعلی به معارضش - داریم، مانعی ندارد که مشمول ادله حجیت خبر باشد. چون ظاهر اینست که صرف وثاقت راوی در قبول خبرش کافی است و این قبول، منوط به وثوق بالفعل به خبرش نمی‌باشد. و قبلاً در بحث حجیت خبر ثقه گذشت که حصول ظن فعلی به خبر و عدم ظن برخلاف، شرط نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۴

۴- الترجیح بموافقه الكتاب فی ذلک روایات کثیره، منها: مقبوله ابن حنظله المتقدمه.

و منها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ۱) فقد جاء فی صدره:

قلت له: تجیئنا الأحادیث عنکم مختلفه؟

قال: ما جاءك عنا فقهه علی کتاب الله عز و جل و أحادیثنا: فان كان يشبههما فهو منا، و ان لم يكن يشبههما فليس منا.

قال فی الکفایه: «ان فی کون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوه احتمال ان يكون المخالف للكتاب فی نفسه غیر حجه، بشهاده ما ورد فيه انه زخرف و باطل و ليس بشيء أو انه لم نقله أو أمر بطرحه علی الجدار...» [۲۶۶].

أقول: فی مسأله موافقه الكتاب و مخالفته طائفتان من الأخبار:

الاولی- فی بیان مقياس أصل حجیه الخبر، لا- فی مقام المعارضة بغیره، و هی التي ورد فيها التعبيرات المذكوره فی الکفایه: انه زخرف و باطل ... إلى آخره.

فلا بد ان تحمل هذه الطائفة علی المخالفه لصريح الكتاب، لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف و باطل و نحوهما.

و الثانيه- فی بیان ترجیح أحد المتعارضين. و هذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، و قد قرأت بعضها. و ينبغي ان تحمل علی المخالفه لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سيما ان مورد بعضها مثل المقبوله فی الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به و انما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالأخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فی المقبوله بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۵

۴- ترجیح از راه موافقت با کتاب:

در این زمینه روایات زیادی هست:

(یک روایت) مقبوله ابن حنظله است که گذشت.

(روایت دیگر) خبر (شماره یک) حسن بن جهم است که قبلاً نقل کردیم و در آغاز روایت آمده: «عرض کردم: بر ما احادیث مختلف از جانب شما می‌رسد، چه کنیم؟ حضرت فرمود:

آنچه از ما می‌رسد با کتاب خدا و احادیث ما مقایسه کن: اگر شبیه آنها بود، از ماست و اگر شباهتی به آنها نداشت از ما نیست.

صاحب کفایه در کفایه می گوید: «در اینکه اخبار مربوط به موافقت کتاب یا مخالفت قوم (عامه: اهل سنت) از اخبار باب ترجیحات باشد، نظر و اشکال است: وجه اشکال این است که به احتمال قوی روایتی که مخالف کتاب باشد، فی نفسه اصلا حجت نیست. و گواه بر این مدعی اینست که در روایات آمده که چنین سخنی مزخرف و باطل است و چیزی بحساب نمی آید. و یا ائمه گفته اند ما آن را نقل نکرده ایم و یا امر شده که چنین خبری را به دیوار بکوبیم...!»

می گویم: در مسئله موافقت و مخالفت با کتاب، دو دسته خبر داریم:

(اول): اخباری هستند که بیانگر مقیاس برای اصل حجیت خبر می باشند و نه اینکه در مقام معارضه خبری با خبر دیگر، ملاک ارائه دهند. و همین اخبارند که تعبیرات مذکور در کتاب کفایه از قبیل: زخرف و باطل و ... الخ در آنها آمده است. پس باید این طائفه از احادیث را بر مورد مخالفت صریح با کتاب حمل کنیم، چون چنین خبرهای مخالفی است که می توان آنها را زخرف، باطل و امثال اینها توصیف کرد.

(دوم) اخباری هستند که در مقام ترجیح یک متعارض بر خبر دیگر است. و در این دسته از اخبار، آن تعبیرات که برخی از آنها را دیدی، نیامده است. و این دسته می بایست بر مخالفت با ظاهر کتاب حمل شود نه بر نص کتاب. بخصوص که مورد بعضی از این روایات مثل مقبوله عمر بن حنظله، خبری است که اگر خودش به تنهایی باشد، اخذ می شود و تنها مانعی که برای اتخاذ آن هست، وجود معارض است. زیرا امر کردن به اخذ موافق و ترک مخالف کتاب در این روایت، بعد از فرض این است که هر دو مشهورند و افراد ثقه آن دو را روایت کرده اند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۶

فرض السائل موافقتها معا للکتاب بعد ذلک إذ قال: «فان كان الفقيهان عرفا حکمه من الكتاب و السنه». و لا يكون ذلک الا الموافقه لظاهره و الا- لزم وجود نصين متبائنين في الكتاب. کل ذلک يدل علی ان المراد من مخالفة الكتاب في المقبوله مخالفة الظاهر لا النص.

و يشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن المتقدم: «فان كان يشبههما فهو منا»، فان التعبير بكلمة «يشبههما» يشير إلى ان المراد الموافقه و المخالفة للظاهر.

۵- مخالفة العامة ان الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة و ترک ما وافقها كلها منقولة عن رساله للقطب الراوندي، و قد نقل عن الفاضل النراقی انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتا شايعا فلا حجة فيما نقل عنه.

و هناك روايه مرسله عن «الاحتجاج» تقدمت في (رقم ۱۰) لا حجة فيها لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في «المقبوله» المتقدمه. و ظاهرها كما سبق قريبا ان الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في أنفسهما، فتدل علی الترجيح لا علی التمييز كما قيل.

و النتيجة: ان المستفاد من الأخبار، ان المرجحات المنصوصه ثلاثة: الشهرة، و موافقه الكتاب و السنه، و مخالفة العامة. و هذا ما استفاده الشيخ الكليني قدس سزه في مقدمه الكافي.

المقام الثاني- في المفاضلة بين المرجحات ان المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

۱- ما يكون مرجحا للصدور، و يسمى «المرجح الصدوري»، و معنى ذلك ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۷

سپس سائل فرض کرده که هر دو موافق کتابند چون می گوید: «اگر هر دو فقیه حکم خود را از کتاب و سنت بدست آورده باشند». و این فرض، ممکن نیست مگر در صورت موافقت با ظاهر کتاب و الا لازم می آید دو نص متباین در قرآن وجود داشته باشد. همه اینها دال بر این است که مراد از مخالفت در روایت مقبوله، مخالفت با ظاهر است نه با نص. و نیز شاهد قول ما، مطلبی است که در

روایت حسن بن جهم - قبلا - گذشته که فرمود: اگر خبر با کتاب و سنت شباهت داشت، از ماست چون تعبیر (یشبههما) اشاره به این است که موافقت و مخالفت با ظاهر، مراد است.

۵- مخالفت با عامه:

اخباری که بطور مطلق امر می‌کنند که مخالفت با عامه را اخذ کنیم و موافق با آنها را ترک کنیم، تماما از رساله‌ای از قطب راوندی نقل شده‌اند. و از فاضل نراقی نقل شده که فرمود: بنحو شایع و مسلم ثابت نشده که این رساله از قطب است و لذا آنچه از این رساله نقل شود، حجت نیست.

و روایت مرسله‌ای از کتاب احتجاج قبلا در رقم شماره (۱۰) گذاشت که چون مرسله و ضعیف است، حجت نمی‌باشد. پس تنها دلیل، همان مقبوله پیشین است. و ظاهر این مقبوله - کما اینکه الآن گفتیم - اینست که ترجیح از راه موافقت کتاب و مخالفت عامه بعد از فرض حجیت هر دو خبر - فی نفسه - است. پس این روایت دلالت بر ترجیح دارد نه بر تمییز [حجت از غیر حجت]، کما اینکه چنین گفته‌اند.

و نتیجه: اینکه از اخبار استفاده می‌شود که مرجحات منصوص سه‌تاست: شهرت، موافقت کتاب و سنت، و مخالفت با عامه. و این همان مطلبی است که شیخ کلینی در مقدمه کافی از اخبار استفاده کرده است.

مقام دوم - در تقاضا [مقایسه رتبه] بین مرجحات

مرجحات بطور کلی به سه ناحیه برمی‌گردند و از این سه بیرون نیستند:

۱- گونه‌ای آنست که مرجح صدور روایت است و «مرجح صدور» نامیده می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۸

المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. و ذلك مثل موافقة المشهور و صفات الراوی.

۲- ما يكون مرجحا لجهة الصدور، و يسمى «المرجح الجهتی»، فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة أو تعبدا - قد يكون لجهة الحكم الواقعی و قد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. و ذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفا للعامه، فانه يرجح فی مورد معارضة بخبر آخر موافق لهم ان صدوره كان لبيان الحكم الواقعی، لأنه لا- يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

۳- ما يكون مرجح للمضمون، و يسمى «المرجح المضمونی». و ذلك مثل موافقة الكتاب و السنه، إذ يكون مضمون الخبر موافق أقرب إلى الواقع فی النظر.

و قد وقع الكلام فی هذه المرجحات انها مترتبة عند التعارض بينها أو انها فی عرض واحد، علی أقوال:

الأول - انها فی عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين، واجدا لبعضها و الخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناطا، فان لم يكن أحدهما أقوى مناطا، تخير بينهما. و هذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية [۲۶۷].

الثاني - انها مترتبة و يقدم المرجح الجهتی علی غيره، فالمخالف للعامه أولى بالتقديم علی موافق لهم و ان كان مشهورا. و هذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانی [۲۶۸].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۹

و معنای آن این است که این مرجح، صدور یکی از دو خبر را اقرب از دیگری نشان می‌دهد، مثل موافقت مشهور و مثل صفات راوی.

۲- گونه دیگر که مرجح جهت صدور است و «مرجح جهتی» نامیده می‌شود. چون صدور خبر- خواه معلوم الصدور حقیقی و یا تعبدی- گاهی برای بیان حکم واقعی است و گاهی برای بیان خلاف حکم واقعی- بخاطر تقیه یا غیر تقیه از مصالح اظهار خلاف واقع- می‌باشد. مثل آنجا که خبر مخالف با عامه باشد که در صورت معارضه با خبر دیگری که موافق عامه است، ترجیح با این است که صدورش برای بیان حکم واقعی است. چون در این روایت مخالف با عامه، احتمال داده نمی‌شود که اظهار خلاف واقع باشد، بخلاف روایت دیگر (موافق با عامه) که اظهار خلاف در آن محتمل است.

۳- گونه سوم آنست که مرجح مضمون است و «مرجح مضمونی» نامیده می‌شود:

مثل موافقت با کتاب و سنت، چرا که مضمون خبر موافق، در نظر ما به واقع نزدیکتر است.

و در صورتی که بین خود این مرجحات تعارض واقع شود، در اینکه این‌ها مترتبانند یا همگی در عرض همنند، اقوال علما مختلف است:

(قول اول) اینست که آنها در عرض یکدیگرند و لذا اگر یکی از دو خبر متعارض واجد بعضی مرجحات باشد و خبر دیگر هم دارای مرجحات دیگر باشد، بین آن دو خبر تراحم پدید می‌آید و نهایتاً خبری که مناط قوی‌تری دارد مقدم می‌گردد و اگر هیچ‌کدام مناط قویتری ندارد، بین آن دو تخییر است. این رأی، نظر شیخ صاحب کفایه است.

(قول دوم) اینست که این مرجحات، مترتبانند و مرجح جهتی بر سایر مرجحات مقدم است. پس روایتی که مخالف عامه است، بر موافق تقدم دارد گرچه موافق، مشهور باشد. این نظر منسوب به وحید بهبهانی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۰

الثالث- انها مترتبة، و لكن على العكس من الأول، أي انه يقدم المرجح الصدوري على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامه على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائيني.

الرابع- انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الاخرى، بأن يقدم- مثلا حسبما يظهر من المقبولة- المشهور فان تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب و السنة، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة. و هناك أقوال اخرى لا فائدة في نقلها.

و في الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على أشياء:

منها: انه يبتنى على القول بوجود الاقتصار على المرجحات المنصوصه، فان مقتضى ذلك ان يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، و إلى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فيه، و قد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

و الذي نقوله- على نحو الاقتصار- انه يبدو من تتبع الأخبار انه لا تفاضل في الترجيح بين الامور المذكورة فيها. و يشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها. ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة و المرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها كلها؛ كما لم تتفق في الترتيب بينها.

نعم، ان المقبولة- التي هي عمدتنا في الباب و التي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم- ذكرت الشهرة أولا، و يظهر منها ان الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح. و اما باقى المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف و قد جمعت بينها في الجواب عند ما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة.

و على كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۱

(قول سوم) اینست که مرجحات، مترتبانند ولی بعکس قبلی. یعنی مرجح صدور بر بقیه مقدم است. در نتیجه روایت مشهور و موافق با عامه، بر شاذ مخالف با عامه، مقدم است. و این، نظر شیخ ما نائینی (ره) است.

(قول چهارم) اینست که مرجحات بحسب آنچه در روایت مقبوله و یا در روایات دیگر آمده، ترتیب دارند یعنی روایت مشهور- بحسب آنچه ظاهر مقبوله است- مقدم است. و اگر هر دو مشهور باشند، روایت موافق با کتاب و سنت مقدم می‌شود. و اگر در این صفت نیز مساوی بودند، روایتی که مخالف عامه است، مقدم می‌شود. و البته اقوال دیگری نیز موجود است که فائده‌ای در ذکر آنها نیست.

و در حقیقت این اختلاف اقوال، بر پایه واحدی نیست، بلکه مبتنی بر چند چیز است:

(اول) اینکه بایستی به مرجحات منصوص اکتفا شود، و مقتضای این مطلب اینست که به مقدار دلالت اخبار باب، رجوع شود و همچنین در موارد اختلاف، آنچه از جمع عرفی امکان دارد، ملاحظه شود. و در این زمینه، سخنان بسیار مفصلی از بسیاری از بزرگان موجود است که جمع و نقل آنها احتیاج به فرصتی طولانی دارد.

و آنچه مختصراً ما می‌گوئیم اینست که: از جستجوی در اخبار بدست می‌آید که تفاضلی در ترجیح بین مرجحات مذکور در اخبار وجود ندارد. و شاهد بر این مدعی اینست که بعضی از روایات، اکتفا به یک مرجح کرده‌اند. و آن روایاتی که مرجحات متعدد در آنها آمده مثل مقبوله و مرفوعه- برفرض که بر آنها بتوان اعتماد کرد- همه مرجحات را ذکر نکرده‌اند، علاوه بر اینکه در ترتیب بین مرجحات، متفق نیستند.

آری، البته روایت مقبوله- که عمده در باب، همان است و ما چنانکه گفتیم، از آن ترجیح با صفات را استفاده نکردیم- شهرت را در درجه اول ذکر کرده است و چنین پیدا است که اهمیت شهرت از هر مرجح دیگری، بیشتر است. و اما در مورد سایر مرجحات گفته شده است که ترتیبی برای آنها از مقبوله بدست نمی‌آید، چرا که در این روایت در مقام پاسخ- آنجا که سائل فرض می‌کند هر دو خبر از حیث شهرت مساوی باشند- بین همه مرجحات دیگر جمع شده است. و به‌هرحال، استفاده ترتیب بین مرجحات از اخبار، جدا مشکل است، مگر مسئله تقدیم شهرت بر سایر مرجحات که قابل استفاده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۲

و منها: انه یبتنی - بعد فرض القول بالتعدی الی غیر المرجحات المنصوصه - علی ان القاعدة هل تقتضی تقدیم المرجح الصدوری علی المرجح الجهتی، أو بالعکس، أو لا تقتضی شیئاً منهما؟ و علی التقدير الثالث لا بد ان یرجع الی أقوائیه المرجح فی الکشف عن مطابقه الخبر للواقع، فکل مرجح یكون أقوى من هذه الجهه أیا کان فهو أولى بالتقدیم.

و قد أصرّ شیخنا النائینی قدس سرّه علی الأول، أی انه یری ان القاعدة تقتضی تقدیم المرجح الصدوری علی المرجح الجهتی. و بنی ذلك علی أنّ کون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعی لا لغرض آخر یتفرع علی فرض صدوره حقیقه أو تعبداً؛ لان جهه الصدور من شئون الصادر، فما لا صدور له لا معنی للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعی أو لبيان غیره. و علیه، فإذا کان الخبر الموافق للعامه مشهوراً و کان الخبر الشاذ مخالفاً لهم کان الترجیح للشهره دون مخالفه الآخر للعامه، لان مقتضی الحكم بحجیه المشهور عدم حجیه الشاذ فلا معنی لحمله علی بیان الحكم الواقعی، لیحمل المشهور علی التقیه، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حیثیند.

أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبه الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقیقه أو تعبداً و توقف الأول علی الثانی، و لكن ذلك غیر المدعی، و هو توقف مرجح الأول علی مرجح الثانی فانه لیس المسلم نفس المدعی، و لا یلزمه.

اما انه لیس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الأول علی الثانی و هو بالبدیهه غیر توقف مرجحه علی مرجحه الذی هو

المدعی.

و اما انه لا يستلزمه فكذلك واضح، فانه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

۱- مشهورا موافقا للعامه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۳

(دوم) مبتنی بر اینست که- در فرض قول به تعدی به مرجحات غیر منصوص- قاعده آیا اقتضا می کند که مرجح صدوری بر مرجح جهتی مقدم شود یا برعکس، یا قاعده هیچیک را اقتضا ندارد؟

و بر فرض سوم، باید به اقوائت مرجح در کشف از مطابقت خبر با واقع رجوع کنیم، یعنی هر مرجحی که از این جهت، اقوی باشد- هرچه باشد- اولویت در تقدیم دارد.

البته شیخ ما نائینی (ره) بر اولی اصرار داشت. یعنی نظرش این بود که قاعده اقتضا می کند مرجح صدوری بر مرجح جهتی مقدم شود. و مبنایش این بود که خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده، نه برای غرض دیگری. و این، فرع بر این است که خبر حقیقتا و یا تعبدا صادر شده باشد. چون جهت صدور، از شئون خبر صادر شده است. پس آنچه صادر نشده، اصلا معنا ندارد که درباره اش بحث کنیم که آیا برای بیان حکم واقعی صادر شده یا برای بیان چیز دیگر. و بنابراین اگر خبر موافق با عامه مشهور باشد و خبر شاذ، مخالف باشد، ترجیح با شهرت است نه با تخالف با عامه. چون مقتضای حکم به حجیت مشهور اینست که شاذ، حجت نباشد. پس معنا ندارد که شاذ، حمل بر بیان حکم واقعی شود تا مشهور حمل بر تقیه گردد، زیرا در این صورت، اصلا تعدی نسبت به صدور روایت شاذ وجود ندارد.

می گویم: آنچه مسلم است اینست که مرتبه حکم کردن به اینکه خبر برای بیان واقع صادر شده یا غیر آن (مرجح جهتی)، از رتبه حکم کردن به صدور حقیقی یا تعدی روایت (مرجح صدوری) متأخر است و اولی بر دومی توقف دارد. ولی این، غیر از مدعی است چون مدعی، توقف مرجحیت اولی (مرجح جهتی) بر مرجحیت دومی (مرجح صدوری) است. و حال آنکه آنچه مسلم است. این مدعی نیست و ملازمه‌ای هم با آن ندارد.

و اما اینکه مسلم، همان مدعی نیست، واضح است چرا که گفتیم آنچه مسلم است توقف اولی بر دومی است و این- بالبداهه- غیر از اینست که مرجح اول (مرجح جهتی) بر مرجح دوم (مرجح صدوری) توقف داشته باشد، و مدعی اینست!

و اما اینکه آنچه مسلم است، ملازمه‌ای با مدعی ندارد، باز هم واضح است. چون اگر فرض کنیم دو خبر متعارض داریم که عبارتند از:

۱- مشهور موافق با عامه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۴

۲- شاذا مخالفا لهم.

فان الترجیح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف على حجیته الاقتضائیة الثابتة له فی نفسه، لا على فعلیة حجیته، و لا على عدم فعلیة حجیة المشهور فی قبالة، بل فعلیة حجیة الشاذ تنشأ من الترجیح له بالمخالفة و یترتب علیها حیثند عدم فعلیة حجیة المشهور.

و كذلك الترجیح للمشهور بالشهرة انما يتوقف على حجیته الاقتضائیة الثابتة له فی نفسه، لا على فعلیة حجیته و لا على عدم فعلیة حجیة الشاذ فی قبالة، بل فعلیة حجیة المشهور تنشأ من الترجیح له بالشهرة و یترتب علیها حیثند عدم فعلیة حجیة الشاذ.

و علیه فکما لا يتوقف الترجیح بالشهرة على عدم فعلیة الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجیح بالمخالفة على عدم فعلیة المشهور المقابل له، و من ذلك يتضح انه كما يقتضى الحكم بحجیة المشهور عدم حجیة الشاذ فلا معنى لحمله على بیان الحكم الواقعی،

كذلك يقتضى الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى. و ليس الأول أولى بالتقديم من الثانى.

نعم، إذا دل دليل خاص مثل المقبولة، على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شىء آخر هو مقتضى الدليل، لا انه مقتضى القاعدة.

و النتيجة: انه لا قاعدة هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التى دلت المقبولة على تقديمها، و ما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطا، أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هى التساوت لا التخيير. و مع التساوت يرجع إلى الاصول العمليّة التى يقتضيه المورد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۵

۲- شاذ مخالف با عامه.

در این صورت اگر بخواهیم شاذ را بخاطر مخالفت با عامه ترجیح بدهیم، متوقف بر این است که فى نفسه، حجیت اقتضایی را داشته باشد نه اینکه متوقف بر فعلیت حجیت اش باشد و یا بر عدم فعلیت حجیت روایت مشهور در مقابلش، متوقف باشد. بلکه فعلیت حجیت شاذ ناشی از این است که آن را بخاطر مخالفتش با عامه ترجیح دهید و در این صورت، عدم فعلیت حجیت شاذ، بر آن مترتب خواهد شد.

و همین طور ترجیح مشهور بخاطر شهرتش متوقف بر این است که فى نفسه حجیت اقتضایی برایش ثابت باشد. ولی بر فعلیت حجیتش متوقف نیست و نیز بر عدم فعلیت حجیت شاذ در مقابلش، توقف ندارد. بلکه فعلیت حجیت مشهور ناشی از این است که مشهور را بخاطر شهرتش ترجیح بدهیم و در این صورت عدم فعلیت حجیت شاذ، بر آن مترتب خواهد شد.

و بنابراین همان طور که ترجیح با شهرت، بر عدم فعلیت شاذ مقابلش توقف ندارد، ترجیح با مخالفت نیز بر عدم فعلیت مشهور مقابلش توقف ندارد. و از اینجا روشن می شود همان طور که حکم به حجیت مشهور، عدم حجیت شاذ را اقتضا می کند و لذا حمل شاذ بر بیان حکم واقعی معنا ندارد، [همین طور] حکم به حجیت شاذ، عدم حجیت مشهور را اقتضا می کند و لذا حمل مشهور بر بیان حکم واقعی - نیز - معنایی ندارد. و اول [مشهور موافق عامه] اولیتی در تقدیم بر دومی [شاذ مخالف با عامه] ندارد. آری، اگر دلیل خاصی مثل مقبولة دلالت کند که شهرت بر مخالفت با عامه، اولویت و تقدم دارد، البته بحث دیگری است و مقتضای دلیل است نه اینکه مقتضای قاعده باشد.

نتیجه: قاعده‌ای وجود ندارد که مقتضی تقدیم یکی از مرجحات بر دیگری باشد، بجز مرجح «شهرت» که مقبولة، دال بر تقدیم آن است. و اما در بقیه، مقدم آن است که مناط قوی تری داشته باشد یعنی در نظر مجتهد به واقع نزدیکتر باشد. و اگر تفاضلی از این جهت حاصل نشد، قاعده، تساقط است نه تخییر و در صورت تساقط باید به اصول عملیه‌ای که مقتضای مورد است، مراجعه کرد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۶

المقام الثالث - فى التعدى عن المرجحات المنصوصة لقد اختلفت انظار الفقهاء فى وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال:

۱- وجوب التعدى إلى كل ما يوجب الأقریبة إلى الواقع نوعا، و هو القول المشهور، و مال إليه الشیخ الأعظم و جماعة من محققى أساتذتنا. و زاد بعض الفقهاء الاعتبار فى الترجیح بكل مزیة، و ان لم تفد الأقریبة إلى الواقع أو الصدور، مثل تقدیم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الاباحة.

۲- وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، و هو الذى يظهر من كلام الشیخ الكلینی فى مقدمه الكافى، و مال إليه الشیخ

صاحب الكفاية. و هو لازم طريقة الأخباريين في الاقتصار على نصوص الأخبار و الجمود عليها.

۳- التفصيل بين صفات الراوى فيجوز التعدى فيها و بين غيرها فلا يجوز.

و لما كانت المباني في الأصل في المتعارضين مختلفة، فلا بد ان تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول:

أولاً- إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التساقط- و هو المختار- فان الأصل يقتضى عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شىء

مرجحاً، و لكن هذا الدليل هل يكفى فيه نفس حجية الأمانة، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟

فان قلنا: ان دليل الأمانة كاف في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الأقرية إلى الواقع نوعاً. و الظاهر ان الدليل كاف في

ذلك، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى هو أقوى أدلته حجيتها، فان الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع

من الخبرين المتعارضين، أى ان العقلاء و أهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۷

مقام سوم- در تعدی از مرجحات منصوص

نظرات فقها در وجوب ترجیح با غیر مرجحات منصوصه مختلف است و قائل به چند قول اند:

۱- یک قول اینست که باید به هر چیزی که نوعاً موجب اقریبیت به واقع می شود، تعدی نمود.

و این، قول مشهور است. و شیخ اعظم انصاری (ره) و گروهی از محققین از اساتید ما بدین قول تمایل دارند. و بعضی از فقها علاوه

بر این، افزوده اند که در مقام ترجیح، هر گونه مزیتی معتبر است و لو اینکه مفید اقریبیت به واقع و یا به صدور نباشد. مثل مقدم داشتن

دلیلی که متضمن منع است بر دلیلی که در بردارنده اباحه است.

۲- قول دیگر اینست که باید بر مرجحات منصوصه، اکتفا کرد و این قول همان است که از ظاهر کلام شیخ کلینی (ره) در مقدمه

کتاب کافی بدست می آید و صاحب کفایه نیز بدان تمایل دارد. و این قول، لازمه روشن اخباریون است که به نصوص روایات

اکتفا می کنند و بر آن تجمّد دارند.

۳- قول سوم تفصیل بین صفات راوی و مرجحات دیگر است، یعنی تعدی در صفات جایز است و در مرجحات دیگر جایز نیست.

و چون در مورد اصل و قاعده در متعارضین، مبانی مختلف است، لاجرم اقوال نیز در این مسئله بحسب مبانی، مختلف است. پس

می گوئیم:

اولاً: اگر گفتیم اصل در متعارضین، تساقط است- که نظر مختار ماست- این اصل اقتضای عدم ترجیح دارد مگر آنجا که از روی

دلیل بدانیم فلان چیز مرجح است. و لکن سؤال اینست که آیا صرف حجیت اماره در این دلیل کافی است یا احتیاج به دلیل خاص

و جدیدی دارد؟

پس اگر بگوئیم: دلیل اماره برای ترجیح کافی است، بدون شک هر مزیتی که نوعاً موجب اقریبیت به واقع شود، معتبر خواهد بود. و

ظاهراً دلیل حجیت اماره، برای این منظور کافی است، بخصوص اگر دلیل حجیت اماره، بنای عقلا باشد که قوی ترین دلیل است.

چون ظاهر اینست که بنای عقلا بر عمل کردن به خبری است که به واقع نزدیکتر باشد. یعنی عقلا و اهل عرف در آنجا که دو خبر

متعارض باشند ولی متعادل و برابر نباشند، در عمل به آنچه که به نظرشان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۸

أقرب إلى الواقع في نظرهم و لا- يبقون في حيرة من ذلك، و ان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض. و إذا

كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فانه يستكشف منه رضی الشارع و امضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد و الظواهر.

و ان قلنا: ان دليل الأماره غير كاف و لا بد من دليل جديد، فلا محاله يجب الاقتصار على المرجحات المنصوّه، الا إذا استفدنا من أدله الترجيح عموم الترجيح بكل مزيه توجب أقربيه الأماره إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فانه أكد في الرسائل على ان المستفاد من الأخبار ان المناط في الترجيح هو الأقربيه إلى مطابقه الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهه انه أقرب من دون مدخليه خصوصيه سبب و مزيه. و قد ناقش هذه الاستفاده صاحب الكفايه فراجع [۲۶۹].

ثانيا- إذا قلنا بأن القاعدة الاولى في المتعارضين هو التخيير، فان الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فان احتمال تعيين الراجح كاف في لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين و التخيير، و العقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا- سيما في مقامنا، و ذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع اما تعيينا و اما تخييرا و كذلك هو معذر عند المخالفه للواقع، و اما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا و لا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع. و عليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا- شك، لأنه معذر قطعاً على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، و لا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۹

اقترب به واقع باشد، توقف نمی کنند و از این جهت، متحیر نمی مانند، گرچه به خبر دیگر مرجوح- در صورتی که تنها باشد و معارض نداشته باشد- نیز عمل می کنند.

و اگر عقلاً- چنین بناء عملی ای داشته باشند، رضایت و امضای شارع از آن کشف می شود همان گونه که وجهش در بحث خبر واحد و ظواهر قبلاً گذشت.

و اما اگر بگوئیم: دليل اماره کافی نیست و دليل جديد حتماً لازم است، به ناچار بایستی بر مرجحات منصوص اکتفا کرد. مگر اینکه از ادله ترجیح، استفاده کنیم که بطور کلی ترجیح با هر مزیتی که موجب اقریبیت اماره به واقع شود، معتبر است. کما اینکه شیخ انصاری معتقد شده و در رسائل تأکید کرده که آنچه از اخبار استفاده می شود اینست که مناط ترجیح، اقریبیت در مطابقت با واقع از دیدگاه کسی است که در متعارضین نظر می کند، و صرفاً همین اقریبیت ملاک است بدون اینکه خصوصیت سبب و مزیت، دخلی داشته باشد.

و البته صاحب کفایه در این استفاده شیخ (ره) مناقشه کرده است، مراجعه کن.

ثانيا: اگر بگوئیم قاعده اولیه در متعارضین تخییر است، در هر حال ترجیح احتیاج به دليل جديد ندارد. چون احتمال تعیین راجح، در لزوم ترجیح کافی است، زیرا این مورد از باب دوران بین تعیین و تخییر خواهد بود. و عقل حکم می کند که تقدیم مرجوح بر راجح- بخصوص در این مقام- جایز نیست. چرا که بنا بر قول به تخییر، علم حاصل می شود به اینکه راجح، منجز واقع است یا تعییناً و یا تخییراً، و همچنین راجح بر فرض مخالفت با واقع، معذّر است. و اما در مورد مرجوح، معذریتش محرز نیست و اگر مخالف با واقع باشد، عمل به آن معذّر بالفعل نیست.

و بنابراین، بدون شک می توان بر عمل به راجح اکتفا کرد چون در هر حال- چه موافق واقع باشد و چه مخالف آن- قطعاً معذّر است اما بر عمل به مرجوح نمی توان اکتفا کرد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۰

لعدم إحراز كونه معذراً.

ثالثاً- إذا قلنا بأن القاعدة الثانويه الشرعيه في المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور و ان كانت القاعدة الاولى العقلية هي التسايط- فلا بد ان نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فان استفدنا منها التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار

الترجيح مطلقا بأى مرجح كان. و ان استفدنا منها التخيير فى صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة و قد عرفت ان الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم. إذا عرفت ما شرحناه، فانك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الذى هو مذهب المشهور، و هو الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع نوعا، و ذلك بناء على المختار من ان القاعدة هى التساقط فانها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين. و اما ما فيه المزية الموجبة لأقربية الأمانة إلى الواقع فى نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذى المزية الموجبة للأقربية إلى الواقع كما تقدم. و لا نحتاج بناء على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار و ان كان الحق ان الأخبار تشعر بذلك، فهى تؤيد ما نقول، و لا حاجة إلى التويل فى بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما اردنا بيانه فى مسألة التعادل و التراجيح، و بقيت هناك أبحاث كثيرة فى هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات. و الحمد لله رب العالمين

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۱

چون معلوم نيست كه معذر باشد.

ثالثا: اگر گفتم قاعده ثانويه شرعيه در متعارضين تخيير است كماينكه قول مشهور همين است - گرچه قاعده اوليه عقليه تساقط است - به ناچار بايد به مقدار دلالت اخبار باب (تعارض) رجوع كنيم: اگر از آنها تخيير مطلق - حتى با وجود مرجحات - استفاده كرديم، اين خود دليل بر عدم اعتبار ترجيح بطور مطلق و با هر مرجحي، است. و اگر از اين اخبار، تخيير را فقط در صورت تعادل متعارضين استفاده كرديم، پس بايد ترجيح را از خود اخبار استفاده كنيم: حال يا ترجيح با هر مزيتى و يا ترجيح با خصوص مزياى منصوص را. و قبلا دانستى كه شيخ اعظم، از اين اخبار عموميت [با هر مزيتى] را استفاده نمود.

*** پس از آنچه مشروحا بيان كرديم، برايت معلوم مى شود كه در هر حال حق همانست كه شيخ انصارى (ره) بدان معتقد گشته و آن، قول مشهور است. يعنى با هر مزيتى كه نوعا موجب اقربيت اماره به واقع مى شود، ترجيح صورت مى گيرد. و اين بر مبنای مختار است يعنى تساقط. چرا كه تساقط مخصوص موردى است كه متعارضين، متعادل و متساوى باشند. و امّا در آنجا كه يكي داراى مزيتى است كه در نظر ناظر، موجب اقربيت اماره به واقع مى شود، بناى عقلا بر اين مستقر است كه - چنانكه قبلا گذشت - عمل به دليلى كنند كه داراى مزيت مزبور است. و بر اين مبنای، احتياجى نداريم كه عموميت ترجيح را از اخبار استفاده كنيم، گرچه حق اينست كه اخبار، مشعر به اين معنا هستند و سخن ما را تأييد مى كنند. و ديگر نيازى به تطويل كلام در چگونگى اين استفاده از اخبار نيست.

اين بود پايان آنچه ما در مسئله تعادل و تراجيح قصد بيانش را داشتيم. و البته بحثهاى زيادى در اين مسئله هنوز باقى است و ما علاقمندان را به كتب مفصل ارجاع مى دهيم. و حمد و سپاس از آن پروردگار عالميان است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۳

المقصد الرابع مباحث الاصول العمليّة

اشاره

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۴

تمهيد لا- شك فى ان كل متشرع يعلم علما إجماليا بأن لله تعالى أحكاما الزامية من نحو الوجوب و الحرمة يجب على المكلفين

امثالها يشارك فيها العالم و الجاهل بها.

و هذا «العلم الإجمالى» منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التى يعلم بفراغ ذمته بإتباعها. و من أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة و بوجوب الفحص من الأدلة و الحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه فى البحث و يستنفد مجهوده الممكن له [۲۷۰].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۵

مقدمه:

شكى نیست که هر متشرعى علم اجمالى دارد به اینکه خداوند احکام الزامی ای مثل وجوب و حرمت دارد که بر مکلفین امتثال آنها واجب است و عالم و جاهل در آن احکام مشترکند.

و این «علم اجمالى» منجز آن تکالیف الزامی واقعی است. پس بر مکلف - به مقتضای حکم عقل به وجوب تفرغ [خالی کردن] ذمه از تکلیفی که اشتغال بدان معلوم است - واجب است که در تحصيل شناخت تکالیف از راههایی که وی را تأمین می کنند و علم دارد که اگر آن راهها را تبعیت کند، ذمه اش فارغ می شود، تلاش نماید.

و به همین خاطر است که ما قائل به وجوب معرفت و وجوب فحص از ادله و حجت هایی هستیم که تکالیف مزبور را اثبات می کنند. تا اینکه مکلف نهایت توانایی خودش را در بحث بکار گیرد و آخرین سعی ممکن اش را در این راه انجام دهد [۲۷۱].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۶

و حينئذ إذا فحص المكلف و تمت له إقامة الحجّة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب و هو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث و يطلب منه، و لكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

و اما إذا فحص و لم تتم له إقامة الحجّة الا على جملة من الموارد، و بقيت لديه موارد اخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف و يتعذر فيها إقامة الحجّة لأى سبب كان [۲۷۲] فان المكلف يقع لا محالة فى حالة من الشك تجعله فى حيرة من أمر تكليفه.

فما ذا تراه صانعاً؟ هل هناك حكم عقلى يركن إليه و يطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو ان الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة و يعمل بها لتطمينه من الوقوع فى العقاب؟

هذه اسئلة يجب الجواب عنها. و هذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التى يجب عليه ان يعمل بها عند الشك و الحيرة.

و هذه الوظيفة أو الوظائف هى التى تسمى عند الاصوليين بالأصل العملى، أو القاعدة الاصولية، أو الدليل الفقاهتى.

و قد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية فى جميع ابواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هى على أربعة أنواع:

۱- أصالة البراءة.

۲- أصالة الاحتياط.

۳- أصالة التخيير.

۴- أصالة الاستصحاب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۷

و در این صورت اگر مکلف فحص کرد و اقامه حجت بر تمام مواردی که احتمال تکلیف می‌داد برایش صورت گرفت، کل مطلوب حاصل شده است و این نهایت مقصدی است که مجتهد جستجوگر بدنبال آن است. ولی این، فرضی است که برای هیچیک از مجتهدین واقع نشده است بدین صورت که ادله تمام احکام الزامی برایش حاصل شود، چون ادله بر جمیع احکام، اصلاً موجود نیست.

و اما اگر مکلف فحص کند و اقامه حجت جز در چند مورد برایش حاصل نشود، یعنی موارد دیگری باقی بماند که در آنها احتمال تکلیف وجود داشته باشد درحالی که اقامه حجت در آنها به هر علتی، ناممکن باشد [۲۷۳]، در این صورت مکلف به ناچار در حالتی از شک قرار می‌گیرد و نسبت به امر تکلیفش متحیر خواهد شد. حال بنظر شما چه باید بکنید؟ آیا در اینجا حکم عقلی‌ای وجود دارد که بدان تکیه کند و با رجوع به مقتضایش، مطمئن شود؟ یا شارع این حالت مکلف را ملاحظه نموده، چرا که علم داشته به اینکه مکلف در چنین حالتی واقع می‌شود و لذا وظائف عملی‌ای برایش قرار داده که هنگام نیاز بد آنها رجوع کند و برطبقش عمل نماید تا از وقوع در عقاب الهی، مصون بماند؟

این‌ها سؤالاتی است که باید بدانها پاسخ داد. و این مقصد چهارم برای پاسخگویی به همین سؤالات وضع شده است تا برای مکلف یقین حاصل شود که وظیفه‌اش در هنگام شک و حیرت چیست و چگونه باید عمل کند. *** و این وظیفه یا وظائف، همان است که در نزد اصولیون «اصل عملی» یا «قاعده اصولی» و یا «دلیل فقهاتی» نامیده می‌شود. و برای اصولیون روشن شده است که وظیفه جاری در همه ابواب فقه، بدون اینکه اختصاصی به یک باب خاص داشته باشد، بر چهار نوع است:

۱- اصل براءت ۲- اصل احتیاط ۳- اصل تخیر ۴- اصل استصحاب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۸

و من جمیع ما تقدم يتضح لنا:

أولاً- ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم [۲۷۴].

ثانياً- ان هذه الاصول الأربعة مأخوذ فی موضوعها الشك بالحكم أيضا.

ثم اعلم ان الحصر فی هذه الاصول الأربعة حصر استقرائی، لانها هی التي وجدوا انها تجرى فی جمیع ابواب الفقه، و لذا يمكن فرض اصول اخرى غيرها و لو فی ابواب خاصة من الفقه. و بالفعل هناك جملة من الأ-صول فی الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك فی الحكم مثل أصالة الطهارة الجارية فی مورد الشك بالطهارة فی الشبهة الحكيمة و الموضوعية. و انما تعددت هذه الاصول الأربعة فلتعدد مجاريها، أي مواردھا التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هی مجراه على وجه لا يجرى فيها غيره من باقي الاصول.

غير انه مما يجب علمه ان مجاری هذه الاصول لا تعرف، كما لا يعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً إلا من طریق أدلة جریان هذه الاصول و اعتبارها. و فی بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

وقد ذكر مشايخ الاصول على سبيل الفهرس فی مجاريها وجوها مختلفة لا يخلو بعضها من نقد و ملاحظات. و أحسنها- فيما يبدو- ما أفاده شيخنا النائيني قدس سره [۲۷۵].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۹

و از همه آنچه گفتیم روشن می‌شود که:

اولاً: موضوع این مقصد چهارم، شک در حکم است. [۲۷۶]

ثانیاً: در موضوع این اصول چهارگانه نیز شک در حکم، مأخوذ است.

*** اینک بدان که حصر در این اصول چهارگانه، حصر استقرائی [و نه عقلی] است چون این‌ها اصولی است که علما آنها را بگونه‌ای یافته‌اند که در جمیع ابواب فقه جاری می‌شوند. و لذا غیر از این‌ها اصول دیگری هم می‌توان فرض کرد که در ابواب خاصی از فقه جاری می‌شوند. و هم‌اکنون اصول دیگری داریم که در موارد خاصی، وقتی کسی شک در حکم دارد به آنها مراجعه می‌کند مثل اصل طهارت که در مورد شک در طهارت در شبهات حکمیه و موضوعیه جاری می‌شود.

و سرّ تعدد این اصول چهارگانه اینست که مجاری یعنی موارد آنها مختلف است و این اختلاف بخاطر اختلاف در حالت شک است. چرا که هر یک از اصول، حالت شک مخصوصی دارد که مجرای همان اصل است و بگونه‌ای است که در این حالت و مجرای خاص، اصول دیگر جاری نمی‌شوند.

البته دانستن این نکته لازم است که مجاری این اصول تعریف نشده‌اند، کما اینکه به درستی تعریف نشده که فلائن حالت شک، مجرای کدام اصل است مگر از طریق ادله جریان این اصول و ادله اعتبارشان. و در بعضی از این ادله - بحسب اختلاف اقوال علما - اختلاف است.

و بزرگان علم اصول در باب مجاری این اصول چهارگانه، فهرست‌وار وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند که البته بعضی از این وجوه خالی از نقد و مناقشه نیست. و بنظر می‌رسد بهترین این بیانات، افادات شیخ ما مرحوم نائینی (ره) است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۰

و خلاصه: ان الشك على نحوين:

۱- أن تكون للمشكوك حالة سابقة و قد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها. و هذا هو مجرى «الاستصحاب».

۲- الا تكون له حالة سابقة أو كانت و لكن لم يلاحظها الشارع. و هذه الحالة لا تخلو عن احدى صور ثلاث:

أ- ان يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أي لم يعلم حتى بجنسه، و هذه هي مجرى «أصالة البراءة».

ب- ان يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط. و هذه مجرى «أصالة الاحتياط».

ج- ان يكون التكليف معلوماً كذلك و لا يمكن الاحتياط. و هذه مجرى «قاعدة التخيير».

و قبل الكلام في كل واحدة من هذه الاصول لا بد من بيان امور من باب المقدمة تنويراً للاذهان. و هي:

الأول- ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

۱- ان يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فانه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

۲- ان يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. و هذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. و اما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه.

الثاني- ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أي الشيء المشكوك فيه على نحوين:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۱

و خلاصه فرمایش ایشان اینست که:

شک بر دو گونه است:

۱- گاهی مشکوک حالت سابقه دارد و شارع آن حالت سابقه را لحاظ کرده و در نظر گرفته است. این مورد، مجرای «استصحاب»

است.

۲- و گاهی مشکوک حالت سابقه ندارد و یا اگر دارد، شارع آن را ملاحظه نکرده است.

و این حالت از سه صورت بیرون نیست:

(الف) یا تکلیف مجهول مطلق است یعنی حتی جنس آن معلوم نیست. این همان مجرای «اصل برائت» است.

(ب) و یا تکلیف فی الجملة معلوم است و امکان احتیاط نیز وجود دارد. این مجرای «اصل احتیاط» است.

(ج) و یا تکلیف فی الجملة معلوم است ولی احتیاط ممکن نیست. این، مجرای «قاعده تخییر» است.

و قبل از سخن گفتن پیرامون هر یک از این اصول، برای روشن شدن اذهان، چند امر را بعنوان مقدمه باید بیان کنیم:

(اول)- شک در یک شیء باعتبار حکمی که در آن اخذ شده بر دو قسم است:

۱- گاهی شک بعنوان موضوعی برای حکم واقعی اخذ شده است مثل شک در عدد رکعات نماز که موجب می شود در بعضی

حالات، حکم واقعی مبدل به رکعات جداگانه ای شود (مثل نماز احتیاط ایستاده یا نشسته).

۲- گاهی شک بعنوان موضوع برای حکم ظاهری است. و شکی که در این مقام [بحث اصولی] مقصود ماست، همین شک است. و

اما آن قسم قبلی، داخل در مسائل فقه است.

(دوم) شک در یک چیز، باعتبار متعلق یعنی شیء مشکوک، بر دو گونه تقسیم می شود:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۲

۱- ان يكون المتعلق موضوعا خارجيا، كالشك في طهارة ماء معين أو في ان هذا المائع المعين خلّ أو خمر، و تسمى الشبهة حينئذ

«موضوعية».

۲- ان يكون المتعلق حكما كليا، كالشك في حرمة التدخين، أو انه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب

ثلثيه. و تسمى الشبهة حينئذ «حکمیة».

و الشبهة الحکمیة هی المقصودة بالبحث فی هذا المقصد الرابع، و إذا جاء التعرض لحکم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادی قد

تقتضيه طبيعة البحث باعتبار ان هذه الاصول فی طبيعتها تعم الشبهات الحکمیة و الموضوعية فی جريانها، و الا فالبحث عن حکم

الشك فی الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

الثالث- انه قد علم مما تقدم فی صدر التنبيه ان الرجوع إلى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص و اليأس من الظفر بالأمارة علی

الحکم الشرعی فی مورد الشبهة. و منه يعلم انه مع الامل و وجود المجال للفحص لا- وجه لإجراء الاصول و الاكتفاء بها فی مقام

العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ییأس، لان ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة و التعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع فی

مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۳

۱- گاهی متعلق، موضوع خارجی است مثل شک در طهارت آبی خاص. یا شک در اینکه این مایع خاص، سرکه است یا خمر. و

این شبهه «موضوعیه» نامیده می شود.

۲- و گاهی متعلق، حکمی کلی است مثل شک در حرمت تدخین (استعمال دخانیات) یا شک در اینکه آیا تدخین از مفطرات روزه

است یا نه؟ و آیا آب انگور در صورتی که بجوش آید و قبل از رفتن دو سوم آن، نجس است یا نه؟ و در این صورت شبهه

«حکمیة» نامیده می شود.

و شبهه ای که در این مقصد چهارم، مورد بحث و مقصود ماست، شبهه حکمیة است.

و اگر گاهی متعرض حکم شبهات موضوعیه بشویم، استطرادی (و جنبی) و به اقتضای طبیعت بحث است. چرا که این اصول، طبیعتاً هم در شبهات حکمیه جاری می‌شوند و هم در شبهات موضوعیه. ولی بحث از حکم شک در شبهات موضوعیه، از مسائل فقه است.

(سوم) از آنچه در ابتدای تنبیه گفته شد، معلوم گردید که مراجعه به اصول عملیه تنها در صورتی صحیح است که فحص و جستجو از اماره بر حکم شرعی در مورد شبهه صورت گیرد و یأس حاصل شود. و از اینجا روشن می‌شود که با وجود امید و فرصت برای جستجوی اماره، وجهی برای اجرای اصول و اکتفاء به آنها در مقام عمل، وجود ندارد. بلکه لازم است فحص شود تا یأس حاصل گردد. زیرا مقتضای وجوب شناخت و فراگیری، همین است. پس اگر کسی با عمل به اصل، در مخالفت با تکلیف واقعی بیفتد - بخصوص با مثل اصل براءت - معذری برایش نیست [و عذری در پیشگاه خدا ندارد].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۴

الاستصحاب تعریفه إذا تیقن المكلف بحکم أو بموضوع ذی حکم ثم تزلزل یقینه السابق بأن شک فی بقاء ما کان قد تیقن به سابقاً - فانه بمقتضی ذهاب یقینه السابق یقع المكلف فی حیره من أمره فی مقام العمل: هل یعمل علی وفق ما کان متیقناً به و لکنه ربما زال ذلك المتیقن فیقع فی مخالفه الواقع، أو لا یعمل علی وفقه فینقضی ذلك الیقین بسبب ما عراه من الشک و یتحلل مما تیقن به سابقاً و لکنه ربما کان المتیقن باقیا علی حاله لم یزل فیقع فی مخالفه الواقع؟

إذن ما ذا تراه صانعاً؟

- لا شک ان هذه الحیره طبیعیه للمکلف الشاک فتحتاج إلى ما یرفعها من مستند شرعی، فان ثبت بالدلیل ان القاعدة هی ان یعمل علی وفق الیقین السابق وجب الأخذ بها و یكون معذوراً لو وقع فی المخالفه، و الا فلا بد ان یرجع إلى مستند یطمئنه من التحلل مما تیقن به سابقاً و لو مثل أصل البراءة أو الاحتیاط.

و قد ثبت لدى الكثير من الاصولیین ان القاعدة فی ذلك ان يأخذ بالمتیقن السابق عند الشک اللاحق فی بقاءه، علی اختلاف أقوالهم فی شروط جریان هذه القاعدة و حدودها علی ما سیأتی. و سموها هذه القاعدة ب «الاستصحاب».

و کلمه الاستصحاب: مأخوذة فی أصل اشتقاقها من کلمه «الصحبه» من باب الاستفعال، فتقول: استصحب هذا الشخص، أى اتخذته صاحباً مرافقاً لک. و تقول: استصحبت هذا الشيء، أى حملته معک.

و انما صح إطلاق هذه الکلمه علی هذه القاعدة فی اصطلاح الاصولیین، فباعتراف ان العامل بها یتخذ ما تیقن به سابقاً صحیباً له إلى الزمان اللاحق فی مقام العمل.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۵

استصحاب

تعریف استصحاب:

وقتی که مکلف به حکم یا موضوع دارای حکمی یقین داشته باشد و سپس یقین سابقش متزلزل شود، بدین صورت که در بقاء آنچه سابقاً بدان یقین داشت، شک کند، در این حالت به مقتضای از بین رفتن یقین سابق، مکلف در مقام عمل، در وظیفه‌اش دچار تحیر می‌شود: که آیا برطبق آنچه بدان یقین داشت عمل کند؟ ولی شاید آن متیقن از بین رفته باشد و در نتیجه مکلف برخلاف واقع عمل کند؛ یا نباید برطبق آن یقین سابق عمل کند چرا که در اثر عروض شک، آن یقین منقضی شده و مکلف از قید آن متیقن

سابق، آزاد شده است؟ ولی از طرفی شاید متیقن همچنان بر حال خود باقی است و زائل نشده و چه بسا مکلف (با عمل نکردن برطبق یقین سابق) با واقع مخالفت کند؟! اینک بنظر شما مکلف چگونه باید عمل کند؟

شکی نیست که چنین تحیری برای مکلف شاک، طبیعی است و لذا نیاز دارد که براساس یک مستند شرعی این تحیر برداشته شود. حال اگر با دلیل ثابت شد که قاعده در این گونه موارد این است که برطبق یقین سابق عمل کند، واجب است مکلف آن قاعده را أخذ کند و اگر هم در مخالفت با واقع بیفتد، معذور خواهد بود. و اگر چنین قاعده‌ای ثابت نشد، بایستی مکلف به یک مستندی رجوع کند که مطمئن شود از قید متیقن سابق آزاد است و لو این مستند، مثل اصل براءت یا احتیاط باشد. در نزد بسیاری از اصولیون ثابت شده که قاعده در چنین مواردی این است که مکلف وقتی در بقاء متیقن سابق شک می‌کند، همان متیقن را أخذ کند (و برطبق آن عمل نماید) و البته اقوال علما در مورد شروط جریان این قاعده و حدود آن - چنانکه خواهد آمد - مختلف است. و نام این قاعده را «استصحاب» گذاشته‌اند.

*** و کلمه «استصحاب»: در اصل اشتقاقش، از کلمه «صحبت: همراهی» و از باب استفعال است. لذا وقتی می‌گوئی: استصحاب کردی این شخص را، معنایش این است که او را همراه و رفیق خود قرار دادی. و وقتی می‌گوئی: این شیء را استصحاب کردی، معنایش این است که آن را با خود حمل کردی.

و اینکه اطلاق این کلمه (استصحاب) بر این قاعده در اصطلاح علمای اصول صحیح است، تنها بدین اعتبار است که عامل به این قاعده، در مقام عمل متیقن سابق را تا زمان لاحق، بعنوان مصاحب و همراه خودش اتخاذ می‌کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۶

و علیه، فکما یصح ان تطلق کلمه الاستصحاب علی نفس الإبقاء العملی من الشخص المکلف العامل كذلك یصح إطلاقها علی نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملی، لان القاعدة فی الحقیقه إبقاء و استصحاب من الشارع حکما.

إذا عرفت ذلك، فینبغی ان يجعل التعریف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملی من المکلف العامل بالقاعدة، لان المکلف یقال له: عامل بالاستصحاب و مجرد له، و ان صح ان یقال له: انه استصحاب، كما یقال له: اجری الاستصحاب.

و علی کل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. و المقصود بالبحث إثباتها و إقامة الدلیل علیها و بیان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعریف لذات الإبقاء العملی الذی هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع فی حیره من توجیه التعریفات. و إلى تعریف القاعدة نظر من عرف الاستصحاب بأنه: «إبقاء ما كان».

فان القاعدة فی الحقیقه معناها إبقاؤه حکما، و كذلك من عرفه بأنه: «الحکم ببقاء ما كان»، و لذا قال الشیخ الانصاری قدس سرّه عن ذلك التعریف: «و المراد بالإبقاء:

الحکم بالبقاء»، بعد ان قال: إنه اسدّ التعاریف و أخصرها.

و لقد أحسن و أجاد فی تفسیر الإبقاء بالحکم بالبقاء، لیدلنا علی ان المراد من الإبقاء، الإبقاء حکما الذی هو القاعدة، لا الإبقاء عملا الذی هو فعل العامل بها.

و قد اعترض علی هذا التعریف الذی استحسنته الشیخ بعده امور نذكر أهمها و نجیب عنها:

منها: لا- جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المبانی الثلاثة الآتیة فی حجیته، و هی: الأخبار، و بناء العقلاء، و حکم العقل. فلا یصح ان یعبّر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۷

و بنابراین، همان‌طور که اطلاق کلمه استصحاب بر خود ابقاء عملی از جانب شخص مکلف عامل صحیح است، اطلاق آن بر خود قاعده این ابقاء عملی نیز صحیح است. چرا که در حقیقت، این قاعده در حکم ابقاء و استصحاب از جانب شارع است.

اینک که این نکته را دانستی، بجاست که تعریف، برای این قاعده مجعول (شرعی) قرار داده شود، نه برای خود ابقاء عملی از جانب مکلف که به قاعده عمل می‌کند، زیرا در مورد مکلف گفته می‌شود که او عامل به استصحاب است و آن را اجرا می‌کند. گرچه درست است که گفته شود: مکلف استصحاب کرد، کما اینکه گفته می‌شود: مکلف استصحاب را اجرا کرد.

و به هر حال، موضوع بحث در اینجا، همین قاعده عام است. و مقصود از بحث، اثبات این قاعده و اقامه دلیل بر آن و بیان محدوده عمل به آن است. پس وجهی ندارد که ما تعریف را برای خود ابقاء عملی که کار عامل به قاعده است قرار دهیم چنانکه بعضی چنین کرده‌اند و آنگاه در توجیه تعاریف، دچار تحیر شده‌اند.

و کسی که در تعریف استصحاب می‌گوید: «ابقاء ما کان: باقی نهادن آنچه بوده است»، نظر به تعریف قاعده دارد (نه به عمل مکلف).

چرا که معنای این قاعده در حقیقت، ابقاء حکمی متیقن سابق است. و همچنین کسی که در تعریف استصحاب می‌گوید: «حکم به بقاء آنچه بوده، می‌باشد» نظرش به تعریف قاعده است. و لذا شیخ انصاری (ره) در مورد تعریف اول، پس از اینکه آن را متقن‌ترین و مختصرترین تعریف می‌داند، می‌گوید: «مراد از ابقاء، همان حکم به بقاء است».

و البته ایشان نیکو و بجا گفته است که مراد از ابقاء، حکم به بقاء است، زیرا می‌خواهد ما را راهنمایی کند که مراد از ابقاء، «ابقاء حکمی» است که همان قاعده استصحاب است، نه «ابقاء عملی» که کار عامل به قاعده است.

*** و بر این تعریف که شیخ انصاری (ره) آن را نیکو شمرد، از چند جهت اعتراض شده [۲۷۷] که اینک اهم آنها را ذکر می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم:

(اعتراض اول) این است که وجه جامعی برای استصحاب وجود ندارد چرا که مشرب‌های علما از جهت مبانی در حجیت استصحاب مختلف است و این مبانی سه‌گانه عبارتند از: اخبار، بناء عقلا، حکم عقل.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۸

عنه بالإبقاء علی جمیع هذه المبانی، و ذلك لان المراد منه ان كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورد الحكم العقل، لان المراد من حكم العقل هنا إذعانه كما سيأتي، و إذعانه انما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العملي من المكلف. و ان كان المراد من الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح انه لا جهة جامعة بين الالزام الشرعي الذي هو متعلق بالإبقاء و بين البناء العقلاني و الادراك العقلي.

و الجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، و هي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الأمر ان الدليل عليها تارة يكون الأخبار، و اخرى بناء العقلاء، و ثالثه إذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

و منها: ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق و الشك اللاحق.

و الجواب: ان التعبير «إبقاء ما كان» مشعر بالركنين معا: اما الأول و هو اليقين السابق فيفهم من كلمة «ما كان»، لأنه - كما أفاده الشيخ الانصاري - «دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء انه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله». و حينئذ لا يفرض انه كان الا - إذا كان متيقنا. و اما الثاني و هو الشك اللاحق فيفهم من كلمة «الإبقاء» الذي معناه الإبقاء حكما و تنزيلا و تعبدا، و لا يكون الحكم التعبدی التنزيلي الا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء و انما يكون بقاء للحكم و يكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان.

و لذا براساس همه این مبانی نمی‌توان تعبیر ابقاء را در مورد استصحاب بکار برد.

چون اگر مراد از ابقاء، ابقاء عملی از جانب مکلف باشد، چنین معنایی مورد حکم عقل نیست. چرا که مراد از حکم عقل در اینجا- چنانکه می‌آید- اذعان و تصدیق عقل است و اذعان عقل در مورد بقاء حکم است نه ابقاء عملی آن از جانب مکلف. و اگر مراد از ابقاء، ابقائی است که منسوب به مکلف نیست، واضح است که یک جهت مشترک و جامعی بین الزام شرعی‌ای که به ابقاء تعلق می‌گیرد و بین بناء عقلایی و ادراک عقلی وجود ندارد.

و جواب این اعتراض از آنچه گذشت پیداست چرا که مراد از استصحاب، همان قاعده در عمل است که از جانب شارع جعل شده است. و این قاعده برطبق جمیع مبانی، معنای واحدی دارد. منتها دلیل برآن، گاهی اخبار است و گاهی بناء عقلا است و گاهی تصدیق عقلی است که حکم شرع از آن کشف می‌شود.

(اعتراض دوم) این است که تعریف مذکور، ارکان استصحاب مثل «یقین سابق» و «شک لاحق» را بیان نکرده است.

و اما جواب این است که تعبیر «ابقاء ما کان» به هر دو رکن اشعار و اشاره دارد: چرا که معنای «یقین سابق» از کلمه «ما کان» فهمیده می‌شود. زیرا- همان گونه که شیخ انصاری (ره) بیان فرموده- «داخل شدن وصف در موضوع، مشعر به علت آن وصف برای حکم است و لذا علت ابقاء، این است که قبلا وجود داشته است. و لذا [ابقاء حکم بخاطر وجود علت تکوینی آن و یا بخاطر وجود دلیل تشریحی آن] از تعریف استصحاب خارج می‌شود» و در این صورت بودن سابق، فرض ندارد مگر اینکه متیقن باشد. و اما معنای «شک لاحق» از کلمه «ابقاء» فهمیده می‌شود زیرا معنای ابقاء، ابقاء حکمی و تنزیلی و تعبدی است (نه ابقاء تکوینی). و حکم تعبدی تنزیلی معنا ندارد مگر در موردی که نسبت به واقع حقیقی، شک شده باشد. و اصلا اگر شک در بقاء، وجود نداشته باشد، فرض ابقاء معنایی ندارد بلکه بقاء خود حکم خواهد بود و عمل برطبق آن حکم، عمل به یقین حاضر خواهد بود نه عمل به آنچه قبلا یقینی بوده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۰

مقومات الاستصحاب بعد ان أشرنا إلى ان لقاعدة الاستصحاب أركاناً نقول تعقياً على ذلك: ان هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور إذا لم تتوفر فيها فاما الا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشموله لأدلته الآتية: و يمكن ان ترتقى هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين:

۱- «اليقين»: و المقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي. و قد قلنا سابقاً ان ذلك ركن في الاستصحاب، لأن المفهوم من الأخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة و ان لثبوت هذا اليقين على في القاعدة. و لا فرق في ذلك بين ان نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس و بين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقاً و كاشفاً. و سيأتي بيان وجه الحق من القولين.

۲- «الشك»: و المقصود منه الشك في بقاء المتيقن. و قد قلنا سابقاً انه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة و لا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، و لا يصح ان تجرى الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقناً. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد ان يكون مأخوذاً في موضوعها.

و لكن ينبغي الا- يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، و من الظن غير المعبر. فيكون المراد منه عدم العلم و العلمي مطلقاً، و سيأتي الإشارة إلى سر ذلك.

۳- «اجتماع اليقين و الشك في زمان واحد»: بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين و الشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۱

مقومات استصحاب

پس از اشاره به اینکه قاعده استصحاب ارکانی دارد، در ادامه می‌گوییم: این قاعده متقوم به اموری است که اگر این امور محقق نباشند، یا این قاعده، استصحاب نامیده نمی‌شود و یا مشمول دلائلی که در بحثهای آینده برای آن ذکر می‌کنیم، نمی‌شود. و تعداد این امور- بحسب آنچه از کلمات علما بدست می‌آید- حدود هفت عنصر است:

۱- (یقین): مقصود از این یقین، یقین به حالت سابق است، چه این حالت سابق، حکم شرعی باشد و چه موضوعی باشد که دارای حکم شرعی است. و ما قبلاً گفتیم که این یقین، یکی از ارکان استصحاب است. چون از اخباری که دال بر استصحاب است و بلکه از معنای استصحاب فهمیده می‌شود که یقین به حالت سابقه وجود دارد و وجود همین یقین، علت قاعده است. و در این علّیت، فرقی نمی‌کند که بگوئیم معتبر بودن یقین سابق، از این جهت است که یقین، صفتی قائم به نفس انسان است و یا بگوئیم معتبر بودن یقین سابق از این جهت است که یقین، طریق و کاشف از واقع است [۲۷۸]. و بزودی تبیین قول حق از این دو قول، خواهد آمد.

۲- (شک): مقصود از این شک، شک در بقاء متیقن است. و قبلاً گفتیم که این شک، از ارکان استصحاب است. چون اگر فرض کنیم که یقین سابق همچنان باقی است و یا فرض کنیم که یقین سابق به یقین دیگری مبدل شود، دیگر معنایی برای این قاعده و نیاز به آن وجود ندارد. پس جریان این قاعده فرض صحیحی ندارد مگر در صورتی که نسبت به متیقن سابق، شک شود. پس در فرض جریان قاعده استصحاب، وجود شک مفروغ عنه است و لذا بایستی در موضوع قاعده، وجود شک، اخذ شود.

و لکن مخفی نماند که مقصود از شک، اعم از شک به معنای حقیقی‌اش یعنی تساوی دو احتمال و اعم از ظنّ غیر معتبر است. پس مراد از شک، عدم علم و علمی- بطور مطلق- است. و بزودی به سرّ این نکته (یعنی مقصود از شک) اشاره خواهیم نمود.

۳- (اجتماع یقین و شک در زمان واحد): بدین معنا که حصول یقین و شک در آن واحد اتفاق بیفتد، البته نه به این معنا که مبدأ پیدایش این دو در آن واحد باشد. چرا که گاهی مبدأ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۲

حدوث یقین قبل حدوث الشک كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، و قد يكونان متقارنين حدوثاً كما لو علم يوم الجمعة- مثلاً- بطهارة ثوبه يوم الخميس، و في نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة و قد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه و استمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

و الوجه في اعتبار اجتماع اليقين و الشك في الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فانه لا يفرض ذلك الا فيما إذا تبدل اليقين بالشك و سرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاءً لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المبانيئة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب و ستأتي الإشارة إليها؛

۴- «تعدد زمان المتيقن و المشكوك»: و يشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين و الشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن و المشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضاً. و ذلك لان معناه اجتماع اليقين و الشك بشيء واحد و هو محال. و الحقيقة ان وحدة زمان صفتي اليقين و الشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، و بالعكس، أي ان وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين.

و عليه، فلا يفرض الاستصحاب الا- في مورد اتحاد زمان اليقين و الشك مع تعدد زمان متعلقهما. و اما في فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما يتيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، و العمل باليقين

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۳

پیدایش یقین، قبل از پیدایش شک است کما اینکه متعارف در مثالهای استصحاب، همین است، و گاهی پیدایش یقین و شک، باهم است. مثل اینکه انسان روز جمعه یقین کند که لباسش روز پنجشنبه طاهر بوده و در همان روز جمعه و در همان آن پیدایش علم، شک کند که آیا طهارت سابق لباسش، تا روز جمعه باقی مانده است یا نه. و گاهی مبدأ پیدایش یقین، متأخر از حدوث شک است. مثل اینکه در روز جمعه، نسبت به طهارت لباسش شک کند و این شک تا روز شنبه ادامه پیدا کند و سپس در همان روز شنبه برایش یقین حاصل شود که لباسش در روز پنجشنبه طاهر بوده است. تمام فرضهای فوق، مجرای استصحاب اند.

و وجه اینکه یقین و شک بایستی در زمان واحد، باهم موجود باشند، واضح است. زیرا این اجتماع و معیت، از مقومات حقیقت استصحاب به معنای «ابقاء ما کان» است. زیرا اگر یقین سابق با شک لاحق در زمان واحد محقق نباشند، این امر فرض ندارد مگر اینکه یقین به شک تبدیل شود و شک به یقین سرایت کند که در این صورت، عمل به یقین، ابقاء ما کان نخواهد بود، بلکه این مورد، از موارد اجرای «قاعده یقین» می شود که حقیقتاً با قاعده استصحاب تفاوت دارد و بزودی بدان اشاره خواهیم کرد.

۴- (تعدد زمان متیقن و مشکوک): و خود شرط سوم قبلی، به این شرط اشاره و اشعار دارد. زیرا اگر فرض کنیم زمان یقین و شک، یکی است، دیگر محال است فرض کنیم زمان متیقن و مشکوک نیز یکی است، آنهم با فرض اینکه متیقن همان مشکوک است، چه اینکه بزودی خواهیم گفت که شرط استصحاب این است که متیقن و مشکوک، یک چیز باشد. و اگر زمان متیقن و مشکوک یکی باشد، معنایش اجتماع یقین و شک نسبت به شیء واحد است و این محال است. و حقیقت این است که وحدت زمان دو صفت یقین و شک نسبت به شیء واحد، مستلزم این است که زمان متعلق آن دو صفت، مختلف باشد و نیز برعکس، اگر زمان متعلق این دو صفت یکی باشد، مستلزم این است که زمان دو صفت، مختلف باشد.

و بنابراین، استصحاب فرض ندارد مگر در جایی که زمان یقین و شک یکی باشد و زمان متعلق این دو [متیقن و مشکوک] مختلف باشد. و اگر مسئله بعکس شود یعنی زمان یقین و شک مختلف شود و زمان متعلق آنها یکی باشد، بدین صورت که آدمی در زمان لاحق در همان متیقن سابق با همان وصف سابق شک کند [یعنی شک اش به یقین سابق سرایت کند] چنین موردی از موارد «قاعده یقین» است و عمل به یقین در اینجا،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۴

لا یكون إبقاء لما كان:

مثلاً: إذا تیقن بحیاء شخص یوم الجمعة ثم شك یوم السبت بنفس حیاته یوم الجمعة بأن سری الشك إلى یوم الجمعة، أی انه تبدل یقینه السابق إلى الشك، فان العمل علی یقین لا یكون إبقاء لما كان لأنه حیثاً لم یحرز ما كان تیقن به انه كان. و من أجل هذا عبروا عن مورد قاعده یقین بالشك الساری.

و هذا هو الفرق الاساسی بین القاعدتین. و سیأتی ان أخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دلیل علیها غیرها.

۵- «وحده متعلق یقین و الشك»: أی ان الشك یتعلق بنفس ما تعلق به یقین مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. و هذا هو المقوم لمعنی الاستصحاب الذی حقیقته إبقاء ما كان.

و بهذا تفرق قاعده الاستصحاب عن قاعده المقتضی و المانع التي موردها ما لو حصل یقین بالمقتضی و الشك فی الرفع أی المانع فی تأثیره، فیکون المشكوك فیها غیر المتیقن. فان من یدهب إلى صحه هذه القاعدة یقول: انه یجب البناء علی تحقق المقتضی (بالتفتح) إذا تیقن بوجود المقتضی (بالکسر) و یکفی ذلک بلا حاجه إلى إحراز عدم المانع من تأثیره، أی ان مجرد إحراز المقتضی کاف فی ترتیب آثار مقتضاه. و سیأتی الکلام ان شاء الله تعالی فیها.

۶- «سبق زمان المتیقن علی زمان المشكوك»: أی انه یجب ان یتعلق الشك فی بقاء ما هو متیقن الوجود سابقاً، و هذا هو الظاهر من

معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر، فان هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغته افعال حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۵

«ابقاء ما كان» نیست:

مثلاً: اگر کسی نسبت به زنده بودن شخصی در روز جمعه یقین کند و سپس در روز شنبه شک کند که آیا شخص مزبور در روز جمعه زنده بوده یا نه، یعنی شک‌اش به روز جمعه سرایت کند، و به تعبیر دیگر یقین سابقش به شک مبدل گردد، در این صورت عمل به یقین، «ابقاء ما کان» نیست چون در این صورت، آنچه که یقین داشت موجود بوده، احراز نمی‌شود. و لذا علما از مورد قاعده یقین با «شک ساری» تعبیر کرده‌اند.

و این همان فرق اساسی بین «قاعده استصحاب» و «قاعده یقین» است. و بزودی خواهیم گفت که اخبار استصحاب شامل قاعده یقین نمی‌شود.

۵- (وحدت متعلق یقین و شک): یعنی با قطع نظر از ملاحظه زمان، شک [در استصحاب] به همان چیزی تعلق می‌گیرد که یقین بدان تعلق گرفته است. و این همان مقوم معنای استصحاب است که حقیقت‌اش «ابقاء ما کان» است. و با این شرط، قاعده استصحاب با «قاعده مقتضی و مانع» تفاوت پیدا می‌کند و مورد قاعده مقتضی و مانع آنجاست که نسبت به مقتضی یقین داشته باشیم و نسبت به رافع یعنی مانع از تأثیر مقتضی، شک داشته باشیم. در این صورت در این قاعده، مشکوک غیر از متیقن است. کسی که قائل به صحت این قاعده (مقتضی و مانع) است می‌گوید:

در فرض یقین به وجود مقتضی لازم است بناء را بر تحقق مقتضی بگذاریم و بدون اینکه نیاز به احراز عدم مانع از تأثیر باشد، همین کافی است. یعنی صرف احراز مقتضی برای ترتیب آثار مقتضای آن کافی است. و بزودی سخن درباره قاعده مقتضی و مانع- ان شاء الله- خواهد آمد.

۶- (تقدم زمان متیقن بر زمان مشکوک): یعنی لازم است شک تعلق گیرد به بقاء همان چیزی که سابقاً وجودش یقینی بوده است. و معنای ظاهر از استصحاب هم همین است. حال اگر امر معکوس شود، یعنی زمان متیقن، متأخر از زمان مشکوک باشد بدین صورت که در آغاز پیدایش چیزی که هم‌اکنون و در زمان حاضر متیقن الوجود است، شک شود- چنین موردی به «استصحاب قهقري» برمی‌گردد که هیچ دلیلی بر صحت آن وجود ندارد.

مثال استصحاب قهقري: این است که فرضاً علم داریم به اینکه در زبان فعلی و کنونی ما،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۶

و شك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلی إلى هذا المعنى في العصور الاسلامیة؟- فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل، لغرض إثبات انها موضوعه لهذا المعنى في أصل اللغة.

و معنى ذلك في الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. و مثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص و لا تكفي فيه أخبار الاستصحاب و لا أدلته الاخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

۷- «فعلية الشك و اليقين»: بمعنى انه لا يكفي الشك التقديري و لا اليقين التقديري. و اعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك و اليقين في أخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

و انما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري، و مثاله- كما ذكره بعضهم:- ما لو تيقن

المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله و صلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة. فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل و عدم وجود الشك قبله. و لا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة. و اما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ. اما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى و كان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة، فان المصلى حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة و هو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته و ان كان غافلا حين الصلاة و لا تصحها قاعدة الفراغ لانها لا تكون حاکمة على الاستصحاب الجارى قبل الدخول في الصلاة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۷

صيغه افعل حقیقت در وجوب است، و شك می کنیم در آغاز وضع این صیغه برای این معنا که آیا این وضع در اصل زبان عربی صورت گرفته است یا در اعصار اسلامی از معنای اصلیش به این معنای جدید منتقل شده است؟ در پاسخ گفته می شود که اصل، عدم نقل است و از این راه اثبات می شود که این صیغه، در اصل لغت عربی برای همین معنای وجوب وضع شده است. و معنای این امر، در حقیقت، کشانیدن یقین لاحق به زمان سابق است. و این گونه استصحاب، احتیاج به دلیل خاصی دارد و اخبار استصحاب برای آن کافی نیست و ادله دیگر استصحاب نیز کفایت نمی کند. چون این مورد، از باب عدم نقض یقین بوسیله شک نیست، بلکه به نقض شک متقدم با یقین متأخر برمی گردد.

۷- (فعلیت شک و یقین): بدین معنا که شک و یقین تقدیری (فرضی) کفایت نمی کند. و معتبر دانستن این شرط نه بخاطر این است که بگوئیم استصحاب جز در فرض تحقق این شرط معنا ندارد، بلکه بخاطر این است که مقتضای ظهور لفظ شک و یقین در اخبار استصحاب، همین (فعلیت) است. چرا که دو لفظ شک و یقین - همانند سائر الفاظ که ظهور در فعلیت عناوینشان دارند - ظهور در فعلیت دارند.

و معتبر شمردن این شرط در برابر کسی است که می پندارد استصحاب در مورد شک تقدیری (فرضی) نیز جاری می شود. و مثال این مورد متوهم - چنانکه برخی علما ذکر کرده اند - این است که:

مكلف یقین به حدث پیدا کند و سپس از حال خود غافل شود و نماز بگذارد. و پس از فراغ از نماز شك کند که آیا قبل از داخل شدن در نماز، تحصیل طهارت کرده یا نه؟ در اینجا مقتضای قاعده فراغ، صحت نماز این فرد است چرا که شك بعد از فراغ از عمل حاصل شده و قبل از عمل، شکی وجود نداشته است. و ما در اینجا قائل به جريان استصحاب حدث تا زمان نماز نیستیم چرا که شك فعلیت نیافته مگر بعد از نماز، و اما استصحابی که بعد از نماز جاری می شود، محکوم قاعده فراغ است [۲۷۹].

و اما اگر قائل به جريان استصحاب در شك تقدیری شویم و بگوئیم اگر مكلف قبل از نماز ملتفت بود و غافل نمی شد، شك در حدث می کرد، در این صورت نماز گزار به منزله کسی می شود که داخل در نماز شده درحالی که یقین به طهارت نداشته است، و لذا نماز او صحیح نیست، گرچه در حین نماز غافل بوده است. و در این صورت قاعده فراغ، نماز وی را تصحیح نمی کند، چرا که این قاعده، بر استصحابی که قبل از دخول در نماز جاری می شود، حاکم نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۸

معنی حجیه الاستصحاب من جمله المناقشات فی تعریف الاستصحاب المتقدم و هو «إبقاء ما كان» و نحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجیه، مع أنه لو ارید منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا يصح وصفه بالحجیه، لأنه ان ارید منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجیه، لأنه ليس الإبقاء العملي يصح ان يكون دليلا على شيء و حجیه فيه. و ان ارید منه الاثبات الشرعی فانه مدلول الدليل، لا انه دليل على نفسه و حجیه على نفسه، و كيف يكون دليلا على نفسه و

حجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذي هو مؤدى الاستصحاب، و هو ان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف و لا الالتزام الشرعي، فيصح توصيفه بالحجة و لكن لا بمعنى الحجة في باب الأمارات بل بالمعنى اللغوي لها، لأنها لا- معنى لكون قاعدة العمل دليلا على شيء مثبت له، بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع فتحتاج إلى إثبات و دليل كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، و لكنه نظرا إلى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة- صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي. و بهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العملية و القواعد الفقهية المجعولة للشاكن الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، و لا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة في باب الأمارات،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۹

معناى حجّت استصحاب

يكي دیگر از مناقشاتی که در تعریف قبلی از استصحاب یعنی (ابقاء ما كان) و امثال آن شده، این است که برخی گفته‌اند: شکی نیست که می‌توانیم استصحاب را با وصف حجّت توصیف کنیم [۲۸۰]. در حالی که اگر مراد از استصحاب معناى «ابقاء» باشد، دیگر صحیح نیست آن را حجّت بخوانیم. چون اگر مراد از ابقاء، ابقاء عملی منسوب به مکلف باشد، روشن است که نمی‌توان آن را با وصف حجّت، توصیف کرد، چون ابقاء عملی را نمی‌توان دلیل بر چیزی و حجّت بر آن دانست. و اگر مراد از ابقاء، الزام شرعی باشد، این خودش مدلول دلیل است، نه اینکه دلیل بر خودش و حجّت بر خودش باشد. و اصلا چگونه می‌تواند دلیل و حجت بر خودش باشد؟ و لذا ابقاء به این معنا، همانند احکام تکلیفیه‌ای است که مدلول ادله شمرده می‌شوند (نه اینکه دلیل و حجّت باشند). می‌گوییم: با رجوع به آنچه ما در معناى ابقاء که مفاد استصحاب است گفتیم، می‌توانیم این شبهه را حل کنیم. و آن این است که مراد از ابقاء، قاعده شرعی‌ای است که در مقام عمل جعل شده است. پس مراد از ابقاء، ابقاء عملی منسوب به مکلف و نیز معناى الزام شرعی نیست. و لذا می‌توان این قاعده را با وصف حجّت، توصیف کرد ولی نه به معناى حجّت در باب امارات، بلکه به معناى لغوی حجّت. چون معنا ندارد که قاعده عمل، دلیل بر چیزی و مثبت آن باشد. بلکه این قاعده، امری است که از جانب شارع جعل می‌شود و لذا خودش از این جهت همانند سائر احکام تکلیفی احتیاج به اثبات و دلیل دارد.

و لكن از آن جهت که در هنگام جهل به واقع، عمل برطبق این قاعده، مکلف را- بر فرض که با واقع مخالفت کرده باشد- معذور می‌کند، کما اینکه اگر مکلف برطبق آن عمل نکند و در نتیجه با واقع مخالفت کند می‌توان علیه او بوسیله همین قاعده احتجاج کرد، از این رو می‌توان این قاعده را حجّت به معناى لغوی دانست. و از این جهت، سائر اصول عملیه و قواعد فقهیه‌ای که برای شاکن جاهل به واقع جعل شده‌اند را- نیز- می‌توان حجّت نامید و لذا تمام این اصول و قواعد در تعابیر علما با عنوان حجّت توصیف می‌شوند. و شکی نیست که معناى حجّت در باب امارات در اینجا مراد نیست،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۰

فیتعین ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجّة.

و بهذه الجهة تفتقر القواعد و الاصول الموضوعه للشاكن عن سائر الأحكام التکلیفیه، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوي.

غير انه يجب الا يغيب عن البال ان توصيف القواعد و الاصول الموضوعه للشاكن بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع

بالدلیل الدال علیها. فالحجّه فی الحقیقه هی القاعده المجعلوه للشاک بما انها مجعلوه من قبله.

و الا إذا لم تثبت مجعلولیتها لا یصح ان تسمی قاعده فضلا عن توصیفها بالحجّه.

و علیه، فیکون المقوم لحجیه القاعده المجعلوه للشاک- أیة قاعده کانت- هو الدلیل الدال علیها الذی هو حجّه بالمعنی الاصطلاحی.

و إذا ثبت صحه توصیف نفس قاعده الاستصحاب بالحجّه بالمعنی اللغوی لم تبق حاجه إلى التأویل لتصحیح توصیف الاستصحاب

بالحجّه- كما صنع بعض مشایخنا قدس سره- إذ جعل الموصوف بالحجّه فیه علی اختلاف المبانی أحد امور ثلاثه:

۱- «الیقین السابق»، باعتبار انه یکون منجزا للحکم حدوثا عقلا و الحکم بقاء بجعل الشارع.

۲- «الظن بالبقاء اللاحق»، بناء علی اعتبار الاستصحاب من باب حکم العقل.

۳- «مجرد الیون السابق»، فان الیون السابق یکون حجّه فی نظر العقلاء علی الیون الظاهری فی اللاحق، لا من جهه وثاقه الیقین

السابق، و لا من جهه رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهه الاهتمام بالمقتضیات و التحفظ علی الأغراض الواقعیة.

فان کل هذه التأویلات انما نلتجی إليها إذا عجزنا عن تصحیح توصیف نفس الاستصحاب بالحجّه، و قد عرفت صحه توصیفه بالحجّه

بمعناها اللغوی. ثم لا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۱

پس لزوما معنای لغوی حجت مراد است.

و از همین جهت قواعد و اصولی که برای شاک وضع شده‌اند، از سائر احکام تکلیفیه امتیاز پیدا می‌کنند، زیرا احکام تکلیفیه را به

هیچ وجه- حتی به معنای لغوی- نمی‌توان حجت نامید.

البته نباید از این نکته غافل شد که حجت شمردن قواعد و اصولی که برای شاک وضع شده‌اند، متوقف بر این است که بوسیله دلیل

ثابت شود که این قواعد از جانب شارع، جعل شده‌اند. پس در حقیقت آنچه حجت است، قاعده‌ای است که از قبل شارع برای فرد

شاک جعل شده است. و الا اگر مجعلولیت قاعده از ناحیه شارع اثبات نشود، نمی‌توان آن را «قاعده» نامید چه رسد به اینکه بخواهیم

آن را «حجت» بدانیم.

و بنابراین، آنچه که مقوم حجیت قاعده مجعلول برای شاک است- هر قاعده‌ای باشد- همان دلیل است که دال بر قاعده است و این

دلیل، حجت به معنای اصطلاحی است.

و اگر ثابت شد که خود قاعده استصحاب را می‌توان حجت به معنای لغوی دانست، دیگر نیازی به تأویل- چنانکه برخی از مشایخ

ما (طیب الله ثراه) مرتکب شده‌اند- برای تصحیح توصیف استصحاب به وصف حجیت نیست، زیرا آنچه که در استصحاب،

موصوف به وصف حجیت قرار می‌گیرد، با توجه به اختلاف مبانی علما، یکی از عناصر سه‌گانه زیر است:

۱- (یقین سابق): بدین اعتبار که این یقین منجز حدوث حکم از ناحیه عقل و منجز بقاء حکم به جعل شارع است.

۲- (ظن لاحق به بقاء): بنا بر اینکه حجیت و اعتبار استصحاب از جانب حکم عقل باشد.

۳- (صرف بودن سابق): در نظر عقلاء وجود سابق، حجت بر وجود ظاهری در زمان لاحق است، البته نه از جهت وثوق به یقین

سابق، و نه از جهت ملاحظه ظن لاحق به بقاء؛ بلکه از جهت توجه و عنایت به مقتضیات و حفظ و مراعات اغراض واقعی [۲۸۱].

ما وقتی به این تأویلات دست می‌زنیم که نتوانیم خود استصحاب را به وصف حجیت، توصیف کنیم، و حال آنکه دانستی که بنظر ما

بکار بردن عنوان حجت به معنای لغوی در مورد استصحاب صحیح است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۲

شک فی ان الموصوف بالحجّه فی لسان الاصولیین نفس الاستصحاب، لا الیقین المقوم لتحققه، و لا الظن بالبقاء، و لا مجرد الیون

السابق، و ان کان ذلک کله مما یصح توصیفه بالحجّه.

هل الاستصحاب أماره أو أصل؟ بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك - أيه قاعدة كانت - بالحجة في باب الأمارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالأماره فانه تكون أماره على أي شيء و على أي حكم. و لا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب و بين غيرها من الاصول العمليه و القواعد الفقهيّه.

إذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام و أصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك و الحيرة ببقاء ما كان. و لا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، و حكم العقل، و الإجماع.

و لكن الشيخ الانصاري قدس سرّه فرّق في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، و بين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون أماره. قال ما نصه:

«ان عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابته للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة و قاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار. و اما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس و الاستقراء على القول بهما».

أقول: و كأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأي ارسال المسلمات، و الذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الأمارات كالقياس إذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذي يبدو لي ان الاستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۳

از طرفی شکی نیست که آنچه در زبان اصولیین، حجت خوانده می شود خود استصحاب است، نه یقین که مقوم استصحاب است و نه ظنّ به بقاء و نه صرف بودن سابق، گرچه هریک از اینها را - نیز - می توان حجت تلقی کرد.

استصحاب، اماره است یا اصل؟

پس از اینکه گفتیم نمی توان قاعده عمل شاک را - هر قاعده‌ای که باشد - حجت به معنای باب امارات نامید، روشن می شود که نمی توان قاعده استصحاب را اماره نامید، چون معلوم نیست که اماره بر چه چیزی و بر چه حکمی است! و از این جهت فرقی بین قاعده استصحاب و قواعد دیگر از اصول عملیه و قواعد فقهیه نیست [۲۸۲].

زیرا مضمون و مفاد قاعده استصحاب در حقیقت، حکمی عام و اصلی عملی است که مکلف در هنگام شک و تحیر نسبت به بقاء آنچه قبلاً بوده، بدان رجوع می کند. و در این مفاد، فرقی نیست که دلیل بر این قاعده، اخبار باشد یا غیر اخبار از ادله دیگر مثل بناء عقلا و حکم عقل و اجماع.

و اما شیخ انصاری اعلی الله مقامه تفاوت قائل شده است بین اینکه مبنای استصحاب را اخبار بدانیم که در این صورت، استصحاب، اصل تلقی می شود. و بین اینکه مبنای آن را حکم عقل بدانیم که در این صورت، اماره خواهد بود. متن کلام شیخ انصاری (ره) چنین است:

«اینکه ما استصحاب را از احکام ظاهریه بدانیم - همانند اصل براءت و قاعده اشتغال که برای یک شیء از آن جهت که حکمش مشکوک است جعل شده‌اند - مبتنی بر این است که استصحاب را از راه اخبار و احادیث اثبات کنیم. و اما بنا بر اینکه آن را از احکام عقل بدانیم، نظیر قیاس و استقراء - اگر قائل به دلالت آنها شویم - دلیل ظنی اجتهادی شمرده می شود» [۲۸۳].

می گویم: گویا متأخرین پس از شیخ انصاری (ره) رأی ایشان را جزء مسلّمات دانسته‌اند. و آنچه که از ظاهر کلمات قدما بدست می آید این است که استصحاب در نظر آنان - همانند قیاس - جزو امارات شمرده می شده است زیرا قدما هیچ مستندی برای استصحاب، جز حکم عقل قائل نبوده‌اند.

اما آنچه بنظر ما می رسد این است که استصحاب - و لو اینکه مستندش حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۴

العقل لا- يخرج عن كونه قاعدةً عمليةً ليس مضمونها الا حکما ظاهريا مجعولا للشاك. و اما الظن ببقاء المتيقن- على تقدير حکم العقل و على تقدير حجیه مثل هذا الظن- لا يكون الا مستندا للقاعدة و دليلا عليها و شأنه في ذلك شأن الأخبار و بناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون أماره، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لأجل العمل بها عند الشك و الحيرة.

و الحاصل، ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، و هو من هذه الجهة كالأخبار و بناء العقلاء، فكما ان الأخبار يصح ان توصف بانها أماره على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها و لا- يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب أماره، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بأنه أماره إذا قام الدليل القطعي على اعتباره و لا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب أماره.

فاتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أماره على جميع المباني فيه، و إنما هو أصل عملي لا غير.

الأقوال في الاستصحاب قد تشعب في الاستصحاب أقوال العلماء تشعبت يصعب حصرها على ما يبدو.

و نحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الانصاري ثقةً بتحقيقه- و هو خزيت هذه الصناعة الصبور على ملاحظه أقوال العلماء و تتبعها- قال رحمه الله بعد ان توسع في نقل الأقوال و التعقيب عليها ما نصه:

«هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، و المتحصل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۵

عقل باشد- از تحت عنوان قاعده عملی، خارج نمی‌شود و مفادش جز این نیست که حکمی ظاهری و مجعول برای شاك است. و امّا ظنّ به بقاء متيقن- بفرض که عقل در این مورد حکمی داشته باشد و فرض کنیم که مثل چنین ظنّی حجّت است- جز اینکه مستند قاعده و دلیل بر آن باشد، نیست و شأن ظن در اینجا، شأن اخبار و بناء عقلاست. نه اینکه این ظن، خود قاعده باشد تا اینکه قاعده از امارات شمرده شود. زیرا ما از این ظن، استنتاج می‌کنیم که شارع این قاعده استصحابیه را برای عمل در هنگام شك و تخیر جعل نموده است.

حاصل آنکه این ظن، مستند استصحاب است نه اینکه خودش همان استصحاب باشد و لذا این ظن از این جهت مثل اخبار و بناء عقلاست. پس همان‌طور که می‌توانیم اخباری را که دلیل قطعی بر اعتبار آنها اقامه شده، اماره بنامیم ولی از این لازم نمی‌آید که استصحاب اماره باشد، همین‌طور صحیح است که ما ظن مزبور را- اگر دلیل قطعی بر حجّیت و اعتبار آن اقامه شده- اماره بنامیم ولی لازم نمی‌آید که خود استصحاب- اماره باشد.

پس روشن شد که بر هر مبنایی، نمی‌توان استصحاب را اماره دانست، بلکه اصل عملی است و لا غیر.

اقوال در استصحاب:

اقوال علما در استصحاب بسیار متنوع و گوناگون است بگونه‌ای که بنظر می‌رسد حصر و شمارش آنها سخت و صعب است. و ما برای نقل خلاصه آراء، شما را ارجاع می‌دهیم به آنچه در رسائل شیخ انصاری (ره) آمده است، چرا که ما به تحقیقات ایشان اطمینان داریم و ایشان در این فن، متخصص هستند و در نیل به اقوال علما و تتبع درباره آنها، صبور و شکبیا می‌باشند.

ایشان پس از نقل و پی‌گیری وسیع و گسترده در اقوال علما می‌فرمایند: «آنچه گفتیم بخشی از سخنان علما در نزد ماست و بنظر می‌رسد که از این میان، یازده قول بدست می‌آید:

۱- قول به حجّیت مطلق استصحاب [۲۸۴].

- ۲- قول به عدم حجیت استصحاب [۲۸۵].
- ۳- قول به تفصیل بین استصحاب عدمی و استصحاب وجودی [۲۸۶].
- ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۶
- ۱- القول بالحجیه مطلقاً [۲۸۷].
- ۲- عدمها مطلقاً.
- ۳- التفصیل بین العدمی و الوجودی.
- ۴- التفصیل بین الامور الخارجیه و بین الحكم الشرعی مطلقاً، فلا يعتبر فی الأول.
- ۵- التفصیل بین الحكم الشرعی الکلی و غیره فلا يعتبر فی الأول الا فی عدم النسخ.
- ۶- التفصیل بین الحكم الجزئی و غیره فلا يعتبر فی غیر الأول. و هذا هو الذی ربما يستظهر من کلام المحقق الخوانساری فی حاشیه شرح الدروس علی ما حکاه السید فی شرح الوافیة.
- ۷- التفصیل بین الأحکام الوضعیه- یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الأحکام التکلیفیه التابعه لها- و بین غیرها من الأحکام الشرعیة فتجرى فی الأول دون الثانی.
- ۸- التفصیل بین ما ثبت بالإجماع و غیره فلا يعتبر فی الأول.
- ۹- التفصیل بین کون المستصحب مما ثبت بدلیله أو من الخارج استمراره فشک فی الغایة الرافعة له، و بین غیره، فيعتبر فی الأول دون الثانی، كما هو ظاهر المعارج.
- ۱۰- هذا التفصیل مع اختصاص الشک بوجود الغایة كما هو الظاهر من المحقق السبزواری.
- ۱۱- زیاده الشک فی مصداق الغایة من جهة الاشتباه المصداقی دون المفهومی، كما هو ظاهر ما سیجیء من المحقق الخوانساری.
- ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۷
- ۴- قول به تفصیل بین امور خارجی و حکم شرعی بطور مطلق: بدین صورت که استصحاب در امور خارجی، حجت نیست ولی در حکم شرعی، حجت است.
- ۵- قول به تفصیل بین حکم شرعی کلی و غیر کلی، بدین صورت که استصحاب در حکم شرعی کلی حجت نیست مگر استصحاب عدم نسخ (که حجت است) [۲۸۸]
- ۶- قول به تفصیل بین حکم جزئی و غیر حکم جزئی، بدین صورت که استصحاب در غیر حکم جزئی، معتبر نیست. و این قول همانست که از ظاهر کلمات محقق خوانساری در حاشیه شرح کتاب دروس- بنا بر حکایت سید در شرح وافیة- بدست می آید.
- ۷- قول به تفصیل بین احکام وضعیه یعنی خود اسباب [۲۸۹] و شروط و موانع و احکام تکلیفیه [۲۹۰] ای که تابع این اسباب و شروط و موانعند [۲۹۱]، و بین غیر اینها از احکام شرعیه، بدین صورت که استصحاب در دسته اول جاری و حجت است ولی در غیر اینها، جاری و حجت نیست. [۲۹۲]
- ۸- قول به تفصیل بین آنچه که با اجماع ثابت شده و غیر آن، بدین صورت که استصحاب در امر اجماعی حجت نیست [۲۹۳].
- ۹- قول به تفصیل بین اینکه مستصحب از چیزهایی باشد که از راه دلیلش و یا از خارج، استمرارش ثابت باشد [۲۹۴]، و بین غیر این مورد: بدین صورت که استصحاب در اولی حجت است و در غیر آن حجت نیست. این قول، ظاهراً همان نظر صاحب معارج (محقق اول) است.
- ۱۰- قول به تفصیل فوق، با اختصاص شک در وجود غایت رافع، چنانکه ظاهر نظر محقق سبزواری (ره) همین است [یعنی محقق

سبزواری می‌گوید اگر مستصحب امری مستمر الوجود باشد و شک در وجود رافع باشد نه در رافعیت موجود مثل شک در وجود حدث در فرض یقین به وضو، در این صورت استصحاب جاری می‌شود و در غیر این مورد، جاری و حجّت نیست].

۱۱- قول به تفصیل قبلی [همانند محقق سبزواری] به اضافه این نکته که شک در مصداق غایت، از حیث اشتباه مصداقی باشد نه مفهومی، کمالینکه ظاهر نظر آینده محقق خوانساری (ره) همین است [۲۹۵]. [۲۹۶]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۴۹۷

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۸

ثم إنّه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة فى الاصول و الفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد فى المسألة، الا ان صرف الوقت فى هذا مما لا ينبغى. و الأقوى هو القول التاسع، و هو الذى اختاره المحقق». انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الأعظم قدس سرّه.

و ینبغى ان یزاد تفصیل آخر لم یتعرض له فى نقل الأقوال، و هو رأى خاص به، إذ فصل بین کون المستصحب مما ثبت بدلیل عقلی فلا یجرى فيه الاستصحاب، و بین ما ثبت بدلیل آخر فیجرى فيه. و لعله انما لم یذکره فى ضمن الأقوال لأنه یرى ان الحكم الثابت بدلیل عقلی لا یمکن ان یتطرق إليه الشک، بل اما ان یعلم بقاءه أو یعلم زواله، فلا یتحقق فيه رکن الاستصحاب و هو الشک. فلا یکون ذلك تفصیلا فى حجة الاستصحاب.

و قبل ان ندخل فى مناقشة الأقوال و الترجیح بینها ینبغى ان نذکر الأدلة على الاستصحاب التى تمسک بها القائلون بحجته لنناقشها و نذکر مدى دلالتها.

أدلة الاستصحاب الدلیل الأول- بناء العقلاء لا شک فى ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم و أذواقهم جرت سیرتهم فى عملهم و تباؤوا فى سلوکهم العملی على الأخذ بالمتیقن السابق عند الشک اللاحق فى بقاءه. و على ذلك قامت معایش العباد، و لولا ذلك لاختل النظام الاجتماعی و لما قامت لهم سوق و تجاره.

و قيل: ان ذلك مرتکز حتى فى نفوس الحيوانات: فالطیور ترجع إلى أوكارها و الماشیة تعود إلى مراتبها. و لكن هذا التعمیم للحيوانات محل نظر، بل ینبغى ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۹

این نکته را اضافه کنیم که اگر قرار باشد ظواهر سخنان تمام علمایی را که در اصول و فروع مسئله استصحاب وارد شده‌اند، ملاحظه کنیم، تعداد اقوال خیلی بیشتر از یازده قول می‌شود و بلکه برای برخی از آنان، دو قول در مسئله بدست می‌آید، ولی صرف وقت در این اقوال، بجا نیست.

در بین اقوال فوق، قول نهم، قوی‌ترین [۲۹۷] قول است که همان مختار محقق اول، صاحب معارج است [۲۹۸]

و بجاست تفصیل دیگری که شیخ انصاری (ره) در نقل اقوال متعرض آن نشده، در اینجا اضافه شود و آن نظر خاص خود شیخ (ره) است. ایشان در باب استصحاب تفصیل داده است بین آنجا که مستصحب با دلیل عقلی ثابت شده باشد که استصحاب در آن جاری نمی‌شود، و بین آنجا که مستصحب با دلیل دیگری ثابت شده باشد که استصحاب در آن جاری می‌شود. و شاید علت اینکه شیخ (ره) این رأى را در ضمن اقوال ذکر نکرده این است که بنظر ایشان اگر حکمی با دلیل عقل ثابت شود، دیگر شک در آن راه پیدا نمی‌کند، بلکه یا بقاء آن حکم معلوم و یقینی است و یا زوالش یقینی است و لذا رکن استصحاب یعنی شک در آن وجود ندارد. پس این رأى، تفصیلی در حجیت استصحاب محسوب نمی‌شود.

و قبل از اینکه وارد مناقشه اقوال و ترجیح بین آنها شویم، بجاست ادله‌ای را که قائلین به حجیت استصحاب بدانها تمسک کرده‌اند

ذکر کنیم و در آنها مناقشه نموده و میزان دلالت آنها را بررسی کنیم.

ادله استصحاب

دلیل اول: بناء عقلا

شکی نیست که مبنای رفتار و سیره عملی عقلای از میان مردم، با وجود اختلاف در مشرب و ذوق، بر این است که در هنگام شک لاحق در بقاء متیقن سابق، أخذ به متیقن سابق می‌کنند. و معیشت و زندگی مردم بر همین اساس است و اگر این قاعده نبود، نظام اجتماعی مختل می‌شد و بازار و تجارتی برای مردم وجود نداشت. و گفته شده است که این قاعده حتی در نفوس حیوانات نیز مرتکز است: (مثلاً) پرندگان (پس از پرواز دوباره) به لانه‌هایشان برمی‌گردند و چهارپایان (پس از چریدن) به طویله‌هایشان مراجعت می‌کنند (و این براساس استصحاب و أخذ به متیقن سابق است).

ولی این تعمیم نسبت به حیوانات، محل اشکال است. بلکه می‌توان آن را نوعی شوخی دانست

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۰

یعدّ من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا، بل تجرى في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوری. و على كل حال، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم و شئونهم، مع الالتفات إلى ذلك و التوجه إليه.

و إذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية ثبت على سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم و الا لظهر و بان و لبلغه الناس. و قد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد.

و هذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعيتين:

۱- ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

۲- كشف هذا البناء عن موافقة الشارع و اشتراكه معهم.

و قد وقعت المناقشة في المقدمتين معا. و يكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعية و الا فلا يثبت بها المطلوب و لا تقوم بها للاستصحاب و نحوه حجة.

اما الاولى، فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني رحمه الله [۲۹۹]: بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما إذا كان الشك في الرفع، اما إذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى و الرفع اللذين يقصدهما الشيخ الانصاري قدس سره). فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له و هو القول التاسع.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۱

چرا که مسئله «احتمال [و شک]» اصلا در مورد حیوانات تحقق پیدا نمی‌کند تا این رفتارهای آنان استصحاب نامیده شود. بلکه حیوانات در این موارد بصورت غیر آگاهانه، مطابق عادتشان رفتار می‌کنند.

به هر حال، بناء عقلا در رفتارشان بر این است که در هنگام شک در بقاء حالت سابق، در همه احوال و شئونشان اخذ به همان متیقن سابق می‌کنند و کاملا به این مسئله توجه و التفات دارند.

حال که این مقدمه ثابت شد، اینک به مقدمه دیگری منتقل می‌شویم و آن این است که:

شارع مقدس از عقلا، بلکه رئیس آنهاست و بنابراین مسلک شارع با عقلا یکی است. پس وقتی از جانب شارع، منعی نسبت به شیوه عقلا دیده نشود، بنحو قطعی اثبات می‌شود که شارع مسلک دیگری غیر از مسلک عقلا ندارد و الا می‌بایست آشکار می‌شد و شارع آن را به مردم ابلاغ می‌کرد. و نظیر همین بیان در حجیت خبر واحد قبلا گذشت.

و این دلیل - چنانکه ملاحظه می‌کنید - از دو مقدمه قطعی تشکیل شده است:

۱- ثبوت بناء عقلا بر اجرای استصحاب.

۲- کشف کردن این بناء از اینکه شارع نیز با آنان موافق بوده، در این قاعده با آنان مشترک است.

ولی در هر دو مقدمه فوق، مناقشه شده است. و برای مناقشه، کافی است که احتمال خلاف در کار بیاید که در نتیجه، استدلال باطل می‌شود. چرا که این مقدمات بایستی قطعی باشند و الا مطلوب با این مقدمات ثابت نمی‌شود و نمی‌توان براساس آنها برای استصحاب و امثال آن، دلیل و حجت اقامه کرد. اما در مورد مقدمه اول، استاد ما شیخ نائینی (ره) چنین مناقشه کرده است که: بناء عقلا ثابت نشده مگر در جائی که شک در رافع باشد. و اما آنجا که شک در مقتضی است، چنین بنایی از سوی عقلا ثابت نشده است [بنا بر معنایی که در آینده برای مقتضی و رافع که مقصود شیخ انصاری (ره) است، خواهد آمد] پس این بناء عقلا، دلیل بر تفصیل مورد اختیار شیخ انصاری یعنی همان قول نهم (از اقوال استصحاب) است [۳۰۰].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۲

و لا- یبعد صحه ما افاده من التفصیل فی بناء العقلاء، بل یکفی احتمال اختصاص بنائهم بالشک فی الرفع. و مع الاحتمال یبطل الاستدلال كما سبق.

و اما المقدمه الثانيه، فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند قدس سره في الكفاية بوجهين نذكرهما و نذكر الجواب عنهما:

أولاً- ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا إذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أي انهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل انها سابقه، لنستكشف منه تعبد الشارع. و لكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل انها حالة سابقه بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مره، أو لأجل الاحتياط اخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه، أو لأجل ظنهم بالبقاء و لو نوعا رابعه، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحيانا خامسه. و إذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

و الجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي على الأخذ بالحالة السابقة، و هذا ثابت عندهم من غير شك، أي ان لهم قاعدة عمليه تباينوا عليها و يتبعونها أبدا مع الالتفات و التوجه إلى ذلك، اما فرض الغفلة من بعضهم أحيانا فهو صحيح و لكن لا- يضر في ثبوت التباين منهم دائما مع الالتفات. و لا يضر في استكشاف مشاركه الشارع معهم في تباينهم اختلاف اسباب التباين عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبه أو لائى شىء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضا عند الشارع و لا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التي لاحظوها. و إذا ثبت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجه على المكلف و له.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۳

و بعيد نیست که سخن میرزای نائینی (ره) یعنی تفصیل در بنای عقلا صحیح باشد و بلکه برای مناقشه کافی است که احتمال بدیهیم بنای عقلا اختصاص به شک در رافع دارد. و چنانکه گفتیم با وجود این احتمال، استدلال فوق باطل می‌شود.

و اما در مورد مقدمه دوم، شیخ ما آخوند صاحب کفایه در کتابش از دو جهت مناقشه کرده است که اینک ما آن دو جهت را ذکر

می‌کنیم و جواب آن دو را نیز بیان می‌کنیم:

(اولاً): از راه بناء عقلا- نمی‌توان اعتبار استصحاب در نزد شارع را کشف کرد مگر اینکه احراز کنیم منشأ بنای عملی عقلا بر تعبد نسبت به حالت سابقه است، یعنی اگر آنها أخذ به حالت سابقه می‌کنند صرفاً بخاطر حالت سابقه بودن است تا در این صورت بتوانیم از بنای عقلا، تعبد شارع را نیز کشف کنیم. و لکن این امر از ناحیه عقلا، اگر نگوئیم که قطعاً وجود ندارد، حد اقل وجود آن محرز نیست. چرا که ممکن است أخذ به حالت سابقه از طرف عقلا، از حیث حالت سابقه نباشد بلکه گاهی از حیث امید به تحصیل و دستیابی به واقع باشد، یا گاهی از جهت احتیاط باشد، و یا بخاطر اطمینان به بقاء آنچه قبلاً بوده، باشد. و یا بجهت ظن نوعی به بقاء باشد [یعنی نوع مردم عاقل در این موارد، ظن به بقاء دارند]، و یا احیاناً بخاطر غفلت از شک باشد. و در هریک از این صور، دیگر تعبد شارع نسبت به حالت سابق- که در بحث استصحاب مورد نظر است- احراز نخواهد شد.

و (جواب) این است که: هدف از ثبوت بنای عقلا- که در بحث ما نافع و سودمند است، این است که عقلا تبانی عملی بر أخذ به حالت سابقه داشته باشند و این امر، بدون هیچ شککی ثابت و مسلم است. یعنی این قاعده عملی در بین آنها وجود دارد و همیشه بر آن توافق داشته و برطبق آن عمل می‌کنند و بدان توجه و التفات نیز دارند. البته این فرض- نیز- که احیاناً بعضی از این قاعده غفلت می‌کنند، فرض صحیحی است و لکن منافاتی با ثبوت این تبانی و توافق دائمی همراه با التفات، ندارد. و در کشف مشارکت شارع با عقلا در این تبانی، اختلاف و گوناگونی اسباب تبانی ضرری نمی‌زند. یعنی خواه سبب تبانی، صرف بودن سابق باشد یا بجهت اطمینان باشد، بخاطر ظن ناشی از غلبه باشد و یا هر دلیل دیگری از این قبیل در کار باشد، به‌رحال این قاعده در نزد عقلا ثابت و مسلم است و بنابراین در نزد شارع نیز ثابت و محقق می‌باشد. و لازم نیست که ثبوت این قاعده در نزد شارع، بجهت همه اسبابی باشد که عقلا- لحاظ کرده‌اند. و وقتی این قاعده در نزد شارع ثابت باشد، این ثبوت معنایی جز تعبد شارع به اجرای این قاعده ندارد. و بنابراین، قاعده مزبور حجت بر مکلف و برای مکلف خواهد بود [۳۰۱].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۴

نعم، احتمال کون السبب فی بنائهم و لو أحياناً رجاء تحصیل الواقع أو الاحتیاط من قبلهم قد یضر فی استکشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة، و لكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم یکن هناك عندهم اطمینان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد یترتب علی عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء علی البقاء خلاف الرجاء. و كذلك الاحتیاط قد یقتضی البناء علی عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة فی كونها سبباً لتبانی العقلاء و لو أحياناً.

ثانياً- بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان، نقول: ان هذا لا یستکشف منه حکم الشارع الا إذا أحرزنا رضاه بینائهم و ثبت لدینا انه ماض عنده. و لكن لا- دلیل علی هذا الرضا و الامضاء، بل ان عموماً الآیات و الأخبار الناهیه عن اتباع غیر العلم کافیة فی الردع عن اتباع بناء العقلاء. و كذلك ما دل علی البراءة و الاحتیاط فی الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كاف فی تزلزل الیقین بهذه المقدمه. فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بد فی اتباعه من قیام الدلیل علی انه ممضی من قبل الشارع. و لا دلیل.

و الجواب ظاهر من تقریبنا للمقدمه الثانيه علی النحو الذی بیناه، فانه لا یجب فی کشف موافقه الشارع إحراز إمضائه من دلیل آخر، لاین نفس بناء العقلاء هو الدلیل و الکاشف عن موافقه كما تقدم. فیکفی فی المطلوب عدم ثبوت الردع و لا حاجه إلی دلیل آخر علی إثبات رضاه و امضائه.

و علیه، فلم یبق علینا الا النظر فی الآیات و الأخبار الناهیه عن اتباع غیر العلم فی انها صالحة للردع فی المقام أو غیر صالحة؟ و الحق انها غیر صالحة، لاین المقصود من النهی عن اتباع غیر العلم هو النهی عنه لإثبات الواقع به، و لیس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا یشمل هذا النهی الاستصحاب الذی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۵

آری، احتمال اینکه سبب بناء عقلا، احيانا امید به تحصیل و دستیابی به واقع یا رعایت احتیاط باشد، در امر استکشاف عمل به استصحاب بعنوان یک قاعده در نزد شارع، مضر است، زیرا در این صورت دیگر استصحاب در نزد عقلا بعنوان قاعده‌ای بجهت حالت سابقه نخواهد بود. و لکن - با همه این‌ها - امید به تحصیل واقع (از راه استصحاب) از جانب عقلا، مادام که اطمینان یا ظن یا تعبد به حالت سابقه در نزد آنان نباشد، بسیار بعید است. چرا که این احتمال وجود دارد که واقع، غیر از حالت سابقه باشد. بلکه گاهی بر عدم بقاء حالت سابقه، اغراض مهمی مترتب می‌شود.

بنابراین بناء بر بقاء حالت سابقه، خلاف امید و انتظار است. و همچنین احتیاط گاهی - بعکس - اقتضای بناء بر عدم بقاء دارد. پس این گونه احتمالات (امید به تحصیل واقع، رعایت احتیاط و ...) در اینکه سبب تبانی عقلا - و لو در برخی موارد - باشند، از درجه اعتبار ساقطاند.

(ثانیا) بعد از پذیرش اینکه منشأ بنای عقلا، تعبد به بقاء آنچه قبلا بوده، می‌باشد، می‌گوئیم:

از این امر حکم شارع کشف نمی‌شود مگر اینکه رضایت شارع را نسبت به بنای عقلا احراز کنیم و برای ما ثابت شود که این بنای عقلا در نزد شارع نافذ است. و لکن دلیلی بر این رضایت و امضای شارع وجود ندارد. بلکه عمومات آیات و احادیثی که از پیروی غیر علم نهی می‌کنند، برای منع از تبعیت بنای عقلا کافی است. و نیز دلائلی که برای قاعده براءت و احتیاط در شبهات وارد شده و بلکه احتمال شمول آنها نسبت به این مورد (استصحاب) برای تزلزل در یقین به مقدمه مذکور، کافی است. پس وجهی برای پیروی از این بنای عقلا - وجود ندارد. زیرا برای تبعیت از این بناء، ضرورتا بایستی دلیلی اقامه شود مبنی بر اینکه این بنا از طرف شارع، امضاء شده است و حال آنکه دلیلی بر این امضاء وجود ندارد.

(جواب) این اشکال از مقدمه دوم بگونه‌ای که ما بیان کردیم، آشکارا بدست می‌آید. زیرا برای کشف موافقت و رضایت شارع، لازم نیست رضایت وی از دلیل بدست آید، چون خود بنای عقلا - چنانکه قبلا گفتیم - دلیل و کاشف از موافقت شارع است. پس در اثبات مطلوب (رضایت شارع) صرف عدم منع کافیست و نیاز به دلیل دیگری برای اثبات رضایت و امضای شارع نیست.

و بنابراین، یک نکته باقی است و آن این است که در آیات و اخباری که از اتباع غیر علم نهی می‌کنند، دقت کنیم و ببینیم آیا برای منع در این مقام (استصحاب) صلاحیت دارند یا نه؟

و حق این است که آیات و اخبار دلالتی بر منع ندارند. زیرا مقصود از نهی از اتباع غیر علم در این ادله، این است که برای اثبات واقعیت، نباید از غیر علم تبعیت کرد و حال آنکه مقصود از استصحاب، اثبات واقع نیست. بنابراین، نهی مذکور شامل استصحاب بعنوان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۶

هو قاعدة کلیة يرجع إليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شاملة لمثله، أي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصا.

و اما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لان كلا منهما موضوعه الشك، بل أدلة الاستصحاب مقدمه على أدله هذه الاصول كما سيأتي.

الدليل الثاني - حكم العقل و المقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي، إذ يدعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق و بين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أي انه إذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه و بأنه مضمون البقاء. و إذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء.

و إلى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب «بأن معناه ان الحكم الفلاني قد كان و لم يعلم عدمه و كل ما كان

كذلك فهو مضمون البقاء».

أقول: و هذا حكم العقل لا ينهض دليلا على الاستصحاب على ما سنشرحه، و الظاهر ان القدماء القائلين بحجته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جليا من تعريف العضدى المتقدم، اذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، و لعله لأجل هذا أنكروه من أنكروه من قدماء أصحابنا إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فانه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلی قدس سرّه فی النهاية، و أول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي و تبعه صاحب الذخیره

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۷

قاعدۀ ای کلی که در هنگام شک بدان رجوع می‌شود - نخواهد شد. پس اصلا این قاعدۀ (استصحاب) به موضوعی که آیات و اخبار از آن نهی کرده‌اند، ربطی ندارد تا اینکه این ادله، شامل مثل استصحاب گردند، یعنی استصحاب تخصصا از دائره این آیات و اخبار خارج است.

و اما ادله براءت و احتیاط، در عرض دلیل استصحاب قرار می‌گیرند و نمی‌توانند از آن منع کنند زیرا موضوع هریک از این دو نوع دلیل، شک است، بلکه ادله استصحاب - چنانکه خواهد آمد - مقدم بر ادله دو اصل براءت و احتیاط است.

دلیل دوم: حکم عقل

مقصود از حکم عقل در اینجا، حکم عقل نظری است نه عقل عملی، چرا که عقل نظری حکم می‌کند که بین علم به ثبوت یک شیء در زمان سابق و بین رجحان بقاء آن شیء در زمان لاحق - آنگاه که شک در بقاء آن شیء داشته باشیم - ملازمه وجود دارد. یعنی اگر آدمی به وجود چیزی در زمانی علم پیدا کند، سپس چیزی موجب شود که انسان در علم به بقاء آن شیء در زمان لاحق متزلزل گردد، عقل حکم می‌کند که بقاء رجحان دارد و آن شیء مضمون البقاء است. و هرگاه عقل به رجحان بقاء حکم کند، ضرورتا شرع نیز به رجحان بقاء حکم می‌کند.

و آنچه از عضدی در تعریف استصحاب نقل شده به همین معنا برمی‌گردد، وی می‌گوید:

«معنای استصحاب این است که فلان حکم قبلا بوده و هنوز عدم آن بر ما معلوم نگشته است و هر چیزی که چنین باشد (یعنی وجود سابقش متیقن باشد و هنوز علم به عدم آن پیدا نکرده باشیم) مضمون البقاء است».

می‌گوییم: براساس توضیحی که خواهم داد، این حکم عقل نمی‌تواند دلیلی بر استصحاب باشد. و ظاهرا قداما که قائل به حجیت استصحاب بوده‌اند، دلیل دیگری غیر از همین دلیل نداشته‌اند، کما اینکه این مطلب از تعریف پیشین عضدی بدست می‌آید، چرا که ایشان دقیقا همین حکم عقلی را بیان کرده است. و شاید بخاطر همین امر است که منکرین استصحاب از بین قدماء [۳۰۲]، آن را انکار کرده‌اند، چرا که ظاهرا توجهی به ادله دیگر استصحاب نکرده‌اند. باید دانست اولین کسی که در استصحاب به بناء عقلا تمسک کرده، علامه حلی در کتاب «نهایه» است. و اولین کسی که در استصحاب متمسک به اخبار شده، شیخ عبد الصمد پدر شیخ بهائی است و به پیروی از ایشان صاحب «ذخیره»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۸

و شارح الدروس و شاع بین من تأخر عنهم، کما حقق ذلك الشيخ الأنصاري في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر من استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال غيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. و هذه العبارة ظاهرة أنها مأخوذة من الأخبار».

و علی کل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

الأول، فی أصل الملازمه العقلیه المدعاة. و یکفی فی تکذیبها الوجدان، فانا نجد ان كثيرا ما يحصل العلم بالحاله السابقه و لا يحصل الظن ببقائها عند الشک لمجرد ثبوتها سابقا.

الثانی، علی تقدیر تسلیم هذه الملازمه، فان أقصى ما یثبت بها حصول الظن بالبقاء، و هذا الظن لا یثبت به حکم الشرع الا بضمیمه دلیل آخر یدل علی حجیه هذا الظن بالخصوص لیستثنی مما دل علی حرمة التعبد بالظن و الشأن کل الشأن فی إثبات هذا الدلیل. فلا تنهض هذه الملازمه العقلیه علی تقدیرها دلیلا بنفسها علی حکم الشرعی. و لو کان هناك دلیل علی حجیه هذا الظن بالخصوص لکان هو الدلیل علی الاستصحاب لا الملازمه و انما تكون الملازمه محققه لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع یحکم برجحان البقاء علی طبق حکم العقلاء، فانه علی إطلاقه موجب للایهام و المغالطه، فانه ان کان المراد انه یظن بالبقاء كما یظن سائر الناس فلا معنی له. و ان کان المراد انه یحکم بحجیه هذا الرجحان فهذا لا تقتضیه الملازمه بل یتحتاج إثبات ذلك إلی دلیل آخر كما ذکرنا. و ان کان المراد انه یحکم بأن البقاء مظنون و راجح عند الناس، أی یعلم بذلك، فهذا و ان کان تقتضیه الملازمه و لکن هذا المقدر غیر نافع و لا یکفی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۹

و شارح «دروس» نیز به اخبار تمسک کرده‌اند و سپس این مطلب (تمسک به احادیث) پس از آنها در میان علما شایع شده است. چه اینکه در این زمینه شیخ انصاری (ره) در امر اول از مقدمات استصحاب در کتاب رسائلش تحقیق نموده است. سپس [شیخ انصاری] در ادامه می‌گوید: «آری، گاهی از کلمات علامه حلی در کتاب «سرائر» چنین پیداست که ایشان در باب استصحاب، بر همین اخبار اعتماد کرده است. زیرا ایشان در مورد استصحاب نجاست آب متغیر پس از زوال تغیر بطور خودبخود، تعبیر [نقض یقین با یقین] را بکار برده است. و این عبارت ظهور در این دارد که از احادیث گرفته شده است» (انتهای کلام شیخ انصاری).

و به‌هرحال در این دلیل عقلی، از دو جهت جای مناقشه وجود دارد:

(اول) یک مناقشه در اصل ملازمه عقلیه‌ای است که ادعا شده است. و در تکذیب این ملازمه، وجدان کفایت می‌کند. چرا که ما وجدانا می‌یابیم در بسیاری از موارد علم به حالت سابقه حاصل می‌شود ولی هنگام شک، به صرف ثبوت آن حالت در سابق، ظن به بقاء حاصل نمی‌شود.

(دوم) بر فرض که این ملازمه را بپذیریم، نهایت چیزی که با آن ثابت می‌شود، ظن به بقاء است. و با این ظن، حکم شرعی ثابت نمی‌شود مگر اینکه دلیل دیگری بر حجیت این ظن خاص، بدان ضمیمه گردد تا آنگاه این ظن خاص از قاعده کلی حرمت تعبد به ظن، استثناء شود.

و همه بحث در اثبات همین دلیل [بر حجیت این ظن خاص] است. پس بر فرض که این ملازمه عقلیه وجود داشته باشد، به تنهایی نمی‌تواند دلیل بر حکم شرعی باشد. و اگر هم دلیل بر حجیت این ظن مخصوص وجود داشته باشد، در حقیقت دلیل بر استصحاب خواهد بود نه دلیل بر ملازمه! و البته خود ملازمه، محقق موضوع استصحاب می‌شود [۳۰۳].

نکته دیگر اینکه مراد از قول علما چیست که می‌گویند: شارع برطبق حکم عقلا [یا حکم عقل]، به رجحان بقاء، حکم می‌کند؟ این حکم اگر بطور مطلق مطرح شود، موجب ایهام و مغالطه می‌شود: زیرا اگر مراد این باشد که شارع (خداوند) نیز همانند سایر مردم، ظن به بقاء پیدا می‌کند، چنین امری بی‌معناست، و اگر مراد این است که شارع (خداوند) به حجیت این رجحان حکم می‌کند، چنین چیزی مقتضای ملازمه نیست، بلکه - چنانکه گفتیم - اثبات چنین مطلبی احتیاج به دلیل دیگری دارد. و اگر مراد این است که شارع (خداوند) حکم می‌کند که بقاء در نظر مردم، مظنون و راجح است بدین معنا که شارع علم به این مسئله دارد، (البته) این مطلب، گرچه مقتضای ملازمه است ولی این مقدار

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۰

وحده فی إثبات المطلوب، إذ لا- يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن و رضاه به. و النافع فی الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حکمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس.

الدلیل الثالث- الإجماع نقل جماعة الاتفاق علی اعتبار الاستصحاب. منهم صاحب المبادئ علی ما نقل عنه، إذ قال: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء علی انه متى حصل حکم ثم وقع الشک فی انه طراً ما یزیله أم لا وجب الحکم ببقائه علی ما كان أولاً» [۳۰۴]. أقول: ان تحصيل الإجماع فی هذه المسألة مشکل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فیها كما سبق الا ان یراد منه حصول الإجماع فی الجملة علی نحو الموجبة الجزئية فی مقابل السلب الكلی و هذا الإجماع بهذا المقدار قطعی. الا ترى ان الفقهاء فی مسألة من تیقن بالطهارة و شك فی الحدث أو الخبث قد اتفقت کلماتهم من زمن الشيخ الطوسی قدس سره بل من قبله إلى زماننا الحاضر علی ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، و كذا فی كثير من المسائل مما هو نظیر ذلك. و معلوم ان فرض كلامهم فی مورد الشك اللاحق لا فی مورد الشك الساری، فلا یكون حکمهم بذلك من جهة قاعدة یقین، بل و لا من جهة قاعدة مقتضى و المانع. و الحاصل: ان هذا و مثله یكفی فی الاستدلال علی اعتبار الاستصحاب فی الجملة فی مقابل السلب الكلی، و هو قطعی بهذا المقدار. و یمكن حمل قول منکر الاستصحاب مطلقاً علی إنكار حجیته من طریق الظن لا من أى طریق

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۱

به تنهایی کافی نیست و برای اثبات مطلوب، فائده‌ای ندارد. زیرا صرف اینکه شارع علم دارد به اینکه چنین ظنی برای مردم حاصل می‌شود، کاشف از این نیست که خود شارع هم آن ظن را معتبر می‌داند و بدان رضایت می‌دهد. آنچه که در این باب مفید است، اثبات این مطلب است که خود شارع این ظن را معتبر می‌داند، نه اثبات اینکه شارع حکم می‌کند به اینکه این شیء در نزد مردم مظنون البقاء است.

دلیل سوم: اجماع

گروهی از علما بر حجیت استصحاب، نقل اجماع کرده‌اند. یکی از آنها- صاحب «مبادئ» [۳۰۵] است که از ایشان نقل شده که فرمود: «استصحاب حجت است زیرا فقهاء اجماع دارند بر اینکه هرگاه حکمی حاصل گردد و سپس شك شود که آیا چیزی موجب زوال آن حکم شده یا نه، واجب است به بقاء آنچه قبلاً بوده، حکم گردد». می‌گویم: تحصيل اجماع در این مسئله استصحاب، جدا مشکل است، برای اینکه اختلافات زیادی در آن وجود دارد، چنانکه قبلاً گذشت. مگر اینکه مراد حصول اجماع- فی الجملة- بصورت موجه جزئی در مقابل سالبه کلیه باشد، و این چنین اجماعی تا این حد، قطعی است.

مگر نمی‌بینید که در مسئله کسی که یقین به طهارت دارد و سپس شك در حدث یا خبث می‌کند، همه فقهاء از عصر شیخ طوسی (ره) بل پیش از وی تا زمان ما اتفاق نظر دارند در اینکه مکلف بایستی آثار طهارت سابق را مرتب کند و هیچ کس منکر این مطلب نیست؟ و همین طور است در بسیاری از مسائل دیگر که نظیر مسئله فوق است. و روشن است که فرض کلام علما در مورد شك لاحق است، نه در مورد شك ساری. پس حکم علما به استصحاب، از باب «قاعده یقین» نیست، بلکه از حیث قاعده «مقتضى و مانع» نیز نمی‌باشد (پس لا بد از جهت قاعده استصحاب است).

حاصل آنکه این مقدار از اتفاق نظر علما برای استدلال بر اعتبار فی الجملة استصحاب در مقابل سلب کلی، کافی است و ثبوت

اجماع به این مقدار قطعی است. و ممکن است قول کسی را که بطور مطلق منکر استصحاب شده بر این معنا حمل کنیم که مرادش انکار حجیت استصحاب از طریق ظن (عقلی) است نه اینکه حجیت استصحاب از هر طریقی را منکر شود،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۲

كان، فی مقابل من قال بحجته لأجل تلك الملازمه العقلية المدعاة.

نعم، دعوى الإجماع على حجیه مطلق الاستصحاب أو فی خصوص ما إذا كان الشك فی الرفع فی غاية الإشكال، بعد ما عرفت من تلك الأقوال.

الدلیل الرابع- الأخبار و هی العمده فی إثبات الاستصحاب و علیها التعویل، و إذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجیه خبر الواحد، مضافا إلى انها مستفیضة و مؤیده بكثير من القرائن العقلیه و النقلیه. و إذا كان الشیخ الانصارى قدس سرّه قد شك فیها بقوله: «هذه جمله ما وقفت علیه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحه الظاهر منها»، فانها فی الحقیقه هی جل اعتماده فی مختاره، و قد عقب هذا الكلام بقوله: «فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد»، ثم أیدها بالأخبار الواردة فی الموارد الخاصه.

و على كل حال، فینبغی النظر فیها حجیتها و لمعرفة مدى دلالتها و لذکرها واحده واحده، فنقول:

۱- صحیحه زراره الاولى و هی مضمرة لعدم ذکر الامام المسئول فیها، و لكنه كما قال الشیخ الانصارى قدس سرّه لا یضرها الاضمار، و الوجه فی ذلك ان زراره لا یروی عن غیر الامام لا سیما مثل هذا الحكم بهذا بیان، و المنقول عن فوائد العلامة الطباطبائی ان المقصود به الامام الباقر علیه السلام:

«قال زراره: قلت له: الرجل ینام و هو على وضوء، أ یوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء؟ قال یا زراره! قد تنام العین و لا ینام القلب و الاذن، فإذا نامت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۳

بلکه فقط در مقابل کسی که براساس ملازمه مورد ادعا قائل به حجیت استصحاب شده، آن را انکار می کند.

آری، پس از ملاحظه اقوال مختلف، ادعای اجماع بر حجیت مطلق استصحاب یا در خصوص آنجا که شک در رافع باشد، خیلی مشکل است.

دلیل چهارم: اخبار

اشاره

دلیل عمده در اثبات «استصحاب» اخبار است و در این باب تنها بر همین اخبار تکیه می شود.

و اگر این احادیث در حدّ خبر واحد باشند، قبلا گذشت که خبر واحد حجّت است. هر چند اخبار باب استصحاب، مستفیض بوده، بسیاری از قرائن عقلیه و نقلیه، مؤید آنهاست. و اگر (بگوئید) شیخ انصارى (ره) در این روایات شک کرده و فرموده است: «این، همه اخباری است که من بد آنها دست یافتم و دیدم که براساس آنها بر حجیت استصحاب استدلال شده است. و شما دانستی که صحیح از این روایات، ظهوری در حجیت استصحاب ندارد و روایاتی هم که ظهور در حجیت دارند، صحیح نمی باشند»، باید دانست که این اخبار در حقیقت، اخباری هستند که شیخ انصارى (ره) در نظریه مختار خودش در استصحاب، بیشتر به آنها اعتماد نموده است. در عین حال ایشان بدنبال کلام فوق می فرماید: «شاید استدلال بر حجیت استصحاب با مجموعه اخبار و احادیث، باعتبار این باشد که برخی از اخبار، معاضد و مجبر ضعف سایر اخبار می باشند».

سپس ایشان این اخبار را بوسیله اخباری که در موارد خاص (استصحاب) وارد شده، تأیید می‌کنند. و به هر حال، بجاست نظری به اخبار داشته باشیم تا حجیت و میزان دلالت آنها را بدانیم. و اینک یک‌به‌یک آنها را ذکر می‌کنیم، و می‌گوئیم:

[اخبار]

۱- روایت صحیح اول از زراره

این حدیث، مضمراً است زیرا نام امامی که از ایشان سؤال شده در این روایت ذکر نشده است. و لکن همان‌طور که شیخ انصاری فرموده، اضممار ضرری به این روایت نمی‌زند. چرا که زراره از غیر امام، حدیثی نقل نمی‌کند، بخصوص با چنین بیان و در مثل چنین حکمی. و براساس نقل کتاب فوائد علامه طباطبائی، مقصود از امام در روایت، امام باقر علیه السلام است. «زراره می‌گوید:

در محضر امام علیه السلام عرض کردم: شخصی در حالی که وضو دارد، می‌خواهد، آیا یک چرت و دو چرت موجب می‌شود که دوباره وضو بگیرد؟ حضرت فرمودند: ای زراره! گاهی چشم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۴

العين و الاذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرَّك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمر بين. و الا فانه على يقين من وضوئه. و لا ينقض اليقين بالشك أبداً، و لكنه ينقضه بيقين آخر» [۳۰۶].

و نذكر في هذه الصحیحه بحثين:

الأول- في فقها. و لا يخفى ان فيها سؤالين، أولهما عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضاً للوضوء، إذ لا- شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغته و لا- عن كون الخفقه أو الخفتين ناقضاً للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر ان يكون مراده- و الجواب قرينه على ذلك أيضا- هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقه و الخفتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة و ضعفاً و منه الخفقه و الخفتان، و مع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة؛ فلذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض و هو الذي تنام فيه العين و الاذن معاً. اما ما تنام فيه العين دون القلب و الاذن كما في الخفقه و الخفتين فليس ناقضاً.

و اما السؤال الثاني فهو- لا شك- عن شبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة اخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. و لو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الامام ثم إجراء الاستصحاب، و لما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارة و عدم استيقانه اخرى، لان شبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالمه بأن هذه المرتبة هي من النوم، و لكن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۵

می‌خواهد ولی قلب و گوش نمی‌خواهد، پس هرگاه چشم و گوش هر دو خوابیدند، وضوء واجب می‌شود. عرض کردم: اگر در کنار او چیزی حرکت کند و او متوجه نشود؟ [آیا مصداق خواب است و وضوء دوباره واجب می‌شود؟]

حضرت فرمودند: خیر، مگر اینکه یقین کند که خوابیده است. یعنی تا وقتی که دلیل روشنی بر تحقق خواب وجود ندارد، او همچنان در حال یقین به وضو است. و هرگز یقین بوسیله شک، نقض نمی‌شود، آری یقین بعدی می‌تواند، یقین قبلی را نقض کند». ما در این صحیحه، متذکر دو بحث می‌شویم:

(اول) در فقه و فهم این روایت: و مخفی نماند که در این روایت دو سؤال وجود دارد (که سائل از امام علیه السلام می‌پرسد): (اولین سؤال سائل) در زمینه یک شبهه مفهومی حکمی است و مراد این است که سائل محدوده موضوع خواب را از جهت اینکه ناقض وضوء است، بداند. زیرا در این شکی نیست که مقصود سائل، پرسش از معنای لغوی «نوم» [خوابیدن] نبوده است. و نیز پرسش درباره این نبوده که یک چرت یا دو چرت بنحو استقلالی و جداگانه در عرض «خواب» آیا ناقض وضوء می‌باشد یا نه. پس منحصرآ مراد سائل - با توجه به اینکه جواب امام، قرینه است - این است. که آیا مفهوم خواب، شامل یک چرت و یا دو چرت می‌شود یا نه؟ در حالی که سائل خود می‌داند که خواب مراتبی دارد که از نظر شدت و ضعف مختلف‌اند و یکی از این مراتب، یک چرت و دو چرت است. و همچنین سائل علم دارد که خواب - فی الجمله - ناقض وضوء است. و لذا امام علیه السلام در جواب سائل، حدود خواب ناقض وضوء را بیان کرده و فرموده‌اند مراد از آن، خوابی است که در آن چشم و گوش هر دو بخوابند. و اما در صورتی که چشم بخوابد ولی قلب و گوش به خواب نروند، این خواب که شامل یک چرت و دو چرت می‌شود، ناقض وضوء نیست. و اما (سؤال دوم سائل) - با توجه به قرینه جواب - از یک شبهه موضوعیه است. چون اگر مراد سائل، پرسش از مرتبه دیگری از خواب - که انسان در آن مرتبه حرکت شیء متحرک در کنارش را احساس نمی‌کند - باشد، می‌بایست امام علیه السلام شبهه سائل را با تعریف و تحدید دیگری از نوم ناقض، برطرف می‌نمود. و اگر شبهه دوم سائل، شبهه مفهومی حکمی باشد، معنا ندارد که در جواب امام علیه السلام، شک در حکم واقعی فرض شود و آنگاه استصحاب جاری گردد. و نیز فرض صحیحی ندارد که امام علیه السلام یک‌بار یقین سائل به خواب را ملاحظه کند و بار دیگر، عدم یقین او را. چون اگر شبهه مفهومی و حکمی باشد، معنایش این است که سائل می‌دانسته که مرتبه مزبور [یک چرت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۶

یجهل حکمها کالسؤال الأول.

و إذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمناً لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذ: لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمننا بالدرجة الأولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الأول أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وأن لم يكن صالحاً للقرينة، لما هو المعروف أن المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق.

نعم قد يقال في الجواب: أن كلمة «أبدا» لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطى في ظهورها القوى أن كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبداً.

الثاني - في دلالتها على الاستصحاب. و تقريب الاستدلال بها أن قوله عليه السلام:

«فانه على يقين من وضوئه» جمله خبریه هی جواب الشرط [۳۰۷] و معنی هذه الجملة الشرطية: انه ان لم يستيقن بأنه قد نام فانه باق على يقين من وضوئه، أي انه لم يحصل ما يرفع اليقين به و هو اليقين بالنوم. و هذه مقدمة تمهيدية و توطئة لبيان ان الشك ليس رافعا لليقين و انما الذي يرفعه اليقين بالنوم، و ليس الغرض منها الا بيان انه على يقين من وضوئه، ليقول ثانيا انه لا ينبغي ان يرفع اليد عن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۷

و دو چرت] مصداق خواب است، و لكن حکمش را نمی‌دانسته و این همانند سؤال اول است.

و اگر مسئله از این قرار است [یعنی سؤال دوم، شبهه موضوعیه است] پس جواب اخیر امام علیه السلام اگر در بردارنده قاعده استصحاب باشد، چنانکه خواهد آمد، منحصر به مواردی است که شبهه موضوعیه مطرح باشد. در این صورت گفته می‌شود: از اطلاق جواب حضرت علیه السلام کشف نمی‌شود که قاعده مذکور، شامل شبهه حکمیه - که اثبات آن در درجه اول اهمیت است - نیز می‌شود. چرا که این مورد، از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب است و قبلا - در جزء اول گذشت که این قدر متیقن، گرچه صلاحیت قریبیت ندارد، ولی مانع تمسک به اطلاق می‌شود. چرا که معروف این است که مورد، نه مخصص عام است و نه مقید مطلق. آری گاهی در جواب گفته می‌شود: کلمه «ابدا» در دلالت بر عموم و اطلاق از چنان قوتی برخوردار است که قدر متیقن در مقام تخاطب نمی‌تواند این دلالت را منع و محدود کند. بنابراین کلمه مزبور با ظهور قوی‌ای که دارد مفید این معناست که هر یقینی با هر متعلق و در هر موردی که باشد، هرگز با شک نقض نمی‌شود.

(دوم) بحث دوم در دلالت این روایت بر استصحاب است. و تقریب استدلال باین حدیث این است که: قول حضرت یعنی «فانه علی یقین من وضوئه» (او همچنان بر حالت یقین به وضویش می‌باشد) جمله خبریه است و این جمله، جواب شرط است [۳۰۸] و معنای این جمله شرطیه این است که: اگر شخص یقین نداشته باشد که تحقیقا خوابیده، همچنان بر یقین به وضویش باقی است، یعنی هنوز چیزی که یقین با آن برطرف شود - که همان یقین به خواب است - حاصل نشده است. و این مقدمه، تمهید و زمینه‌سازی برای این مطلب است که شک، رافع یقین نیست و تنها چیزی که یقین به وضو را رفع می‌کند، یقین به خواب است. و غرض از این مقدمه چیزی جز بیان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۸

هذا یقین إذ لا موجب لانهاله و رفع الید عنه الا الشک الموجود، و الشک بما هو شک لا یصلح ان یکون رافعا و ناقضا للیقین، و انما ینقض الیقین لا غیر.

فقوله: «و الا فانه علی یقین من وضوئه» بمنزله الصغری، و قوله: «و لا ینقض الیقین بالشک أبدا» بمنزله الکبری، و هذه الکبری مفادها قاعده الاستصحاب، و هی البناء علی الیقین السابق و عدم نقضه بالشک اللاحق؛ فیفهم منها ان کل یقین سابق لا ینقضه الشک اللاحق.

هذا و قد وقعت المناقشه فی الاستدلال بهذه الصحیحه من عدّه وجوه:

منها: ما أفاده الشیخ الانصاری قدس سرّه إذ قال: «و لکن مبنی الاستدلال علی کون اللام فی الیقین للجنس، إذ لو کانت للعهد لکانت الکبری المنضمه إلی الصغری (و لا- ینقض الیقین بالوضوء بالشک) فیفید قاعده کلیه فی باب الوضوء» إلی آخر ما أفاده، و لکنه استظهر أخیرا کون اللام للجنس.

أقول: ان کون اللام للعهد یقتضی ان یکون المراد من الیقین فی الکبری شخص الیقین المتقدم فان هذا هو معنی العهد. و علیه فلا تفید قاعده کلیه حتی فی باب الوضوء. و منه یتضح غرابه احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا، فان ظاهر الکلام هو تطبیق کبری علی صغری لا سیما مع إضافة کلمه «أبدا».

فیتعین أن تكون اللام للجنس. و لکن مع ذلك هذا وحده غیر کاف فی التعمیم لكل یقین حتی فی غیر الوضوء، لا مکان ان یراد جنس الیقین بالوضوء بقرینه تفسیره فی الصغری به لا- کل یقین فیکون ذلك من قبیل القدر المتیقن فی مقام التخاطب، فیمنع من التمسک بالإطلاق، كما سبق نظیره، و هذا الاحتمال لا ینافی کون الکبری کلیه غایه الأمر تكون کبری کلیه خاصه بالوضوء.

فیتضح ان مجرد کون اللام للجنس لا یتم به الاستدلال مع تقدم ما یصلح

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۹

اینکه شخص همچنان بر یقین به وضویش می‌باشد، نیست. و این مطلب، زمینه‌ای است برای اینکه مجددا بگوید نباید شخص از این

یقین‌اش دست بردارد، چرا که سببی برای انحلال و دست کشیدن از این یقین وجود ندارد جز شک! و شک - از آن حیث که شک است - صلاحیت ندارد که رافع و ناقض یقین باشد. و تنها چیزی که می‌تواند ناقض یقین باشد، یقین دیگر است، نه چیز دیگر. پس قول حضرت که فرمود: (و اَلَا فانه علی یقین من وضوئه) به منزله صغرای استدلال است و قول دیگر (و لا ینقض الیقین بالشک ابدا) به منزله کبری است. و مفاد این کبری، همان قاعده استصحاب است یعنی: بنا گذاشتن بر یقین سابق و عدم نقض یقین با شک لاحق. پس از این قاعده فهمیده می‌شود که هیچ‌گاه شک لاحق، یقین سابق را نقض نمی‌کند.

با همه آنچه گفتیم، از چند جهت در استدلال باین روایت مناقشه شده است:

(مناقشه اول): آن است که شیخ انصاری (ره) مطرح نموده و فرموده است: «و اما مبنای استدلال بر این است که (ال) در کلمه (الیقین) مفید جنس است، زیرا اگر (ال) برای عهد باشد، کبرایی که منضم به صغرا می‌شود جمله (و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشک) خواهد بود و در این صورت، این قاعده، قاعده‌ای کلی در باب وضوء خواهد شد». شیخ (ره) کلام خود را ادامه می‌دهد ولی در نهایت چنین استظهار می‌کند که (ال) برای جنس است.

می‌گوییم: اگر (ال) در کلمه یقین برای عهد باشد، اقتضا می‌کند که مراد از یقین در کبری، شخص همان یقین پیشین باشد، چرا که معنای عهد همین است. و بنابراین، روایت مزبور مفید قاعده‌ای کلی - حتی در باب وضوء هم - نخواهد بود. و از اینجا روشن می‌شود که احتمال اراده الف و لام عهد، بسیار بعید است، بلکه جدا مستهجن و نابجا است. چرا که ظاهر این روایت، بخصوص با توجه به اضافه شدن کلمه (ابدا)، تطبیق کبرایی [کلی] بر صغرای [جزئی] است (نه اینکه قضیه، شخصی باشد).

پس ضرورتا (ال) برای جنس است. و لکن با این حال، این امر به تنهایی برای تعمیم قاعده در مورد هر یقینی - حتی در غیر وضوء - کافی نیست. زیرا ممکن است جنس یقین به وضوء اراده شده باشد [نه هر یقین با هر متعلق] و قرینه بر این نکته، تقييد یقین به وضوء در صغری باشد. در چنین صورتی، مورد بحث از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب می‌شود و این امر، مانع از تمسک به اطلاق می‌شود، کما اینکه قبلا نظیرش گذشت. و این احتمال، منافاتی با کلیت کبری ندارد، منتها این کبری کلی، مخصوص وضوء خواهد بود.

پس روشن است که صرف اینکه (ال) را برای جنس بدانیم برای تمامیت استدلال -

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۰

للقرینه، و لعل هذا هو مراد الشيخ قدس سره من التعبير بالعهد، و مقصوده تقدم القرینه، فکان ذلك تسامحا في التعبير. و علی کل حال، فالظاهر من الصحیحه ظهورا قویا: إرادة مطلق الیقین لا- خصوص الیقین بالوضوء، و ذلك لمناسبة الحكم و الموضوع، فان المناسب لعدم النقص بالشک بما هو شک هو الیقین بما هو یقین، لا بما هو یقین بالوضوء، لان المقابله بین الشک و الیقین و اسناد عدم النقص إلى الشک تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقص هو جهة الیقین بما هو یقین لا الیقین المقید بالوضوء من جهة كونه مقیدا بالوضوء.

و لا یصلح ذکر قید «من وضوئه» فی الصغری ان یكون قرینه علی التقييد فی الكبرى و لا ان یكون من قبیل القدر المتیقن فی مقام التخاطب، لان طبیعه الصغری أن تكون فی دائرة اضیق من دائرة الكبرى و مفروض المسألة فی الصغری باب الوضوء فلا بد من ذكره. و علیه، فلا یبعد أن مؤدی الصغری هكذا «فانه من وضوئه علی یقین» فلا تكون کلمه «من وضوئه» قیدا للیقین، یعنی ان الحد الاوسط المتكرر هو «الیقین» لا «الیقین من وضوئه».

و منها: ان الوضوء أمر آنی متصرم لیس له استمرار فی الوجود و انما الذی إذا ثبت استدام هو اثره و هو الطهارة، و متعلق الیقین فی الصحیحه هو الوضوء لا- الطهارة، و متعلق الشک هو المانع من استمرار الطهارة اثر المتیقن، فیکون الشک فی استمرار اثر المتیقن لا المتیقن نفسه. و علیه فلا یكون متعلق الیقین نفس متعلق الشک، فانخرم الشرط الخامس فی الاستصحاب، و یكون ذلك موردا لقاعدة

المقتضى و المانع. فتكون الصحيحة دليلا عليه لا على الاستصحاب.

و فيه: ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، و لكن المتعارف من مثل هذا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۱

با توجه به قرینه قبلی در کلام که مربوط به وضو است - کافی نمی‌باشد. و شاید مراد شیخ از تعبیر (عهد) همین است و مقصود وی، مقدم شدن قرینه است، و آنچه ایشان فرموده (یعنی طرح «ال» عهد) نوعی مسامحه در تعبیر است.

و در هر حال آنچه در این صحیحه ظهور قوی دارد اینست که مراد، مطلق یقین است نه فقط یقین به وضوء. و این مطلب از جهت تناسب حکم و موضوع است. زیرا آنچه مناسب عدم نقض بوسیله شک - بما هو شک - است، یقین - بما هو یقین - است نه یقین - از آن جهت که یقین به وضوء است. چون مقابله بین شک و یقین و اسناد عدم نقض به شک، الفاظ روایت را همچون نص صریح کاشف از این معنا قرار می‌دهد که آنچه در عدم جواز نقض، معتبر و عمدۀ است، حیثیت یقین از همان جهت که یقین است، می‌باشد، نه یقینی که مقید به وضوء می‌باشد از آن حیث که مقید به وضوء است.

و شایسته نیست که ذکر قید «من وضوئه» در صغری، بعنوان قرینه بر تقید در کبری تلقی شود.

و نیز از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب محسوب نمی‌شود، زیرا طبیعت صغری همواره این است که دائره‌ای محدودتر از دائره کبری داشته باشد و فرض مسئله در صغرا این است که مربوط به باب وضوء می‌باشد و لذا ضرورت دارد که کلمه وضوء در صغری ذکر شده باشد (اما در کبری مذکور نیست).

و بنابراین، بعید نیست که مفاد صغری چنین باشد: (فانه من وضوئه علی یقین) [و از جهت وضویش بر حالت یقین است]. بنابراین کلمه (من وضوئه) قید یقین نیست، یعنی حدّ وسط متکرر کلمه (یقین) است نه عبارت (الیقین من وضوئه).

(مناقشه دوم): وضوء یک امر آنی متصرّم (منقطع الوجود) است که استمرار در وجود ندارد (و پایان‌پذیر است) و آنچه که پس از تحقق وضوء استمرار پیدا می‌کند اثر وضوء یعنی طهارت است. و متعلّق یقین در این روایت، وضوء است نه طهارت، و متعلّق شک، همان چیزی است که مانع استمرار طهارت - اثر متیقن - است. پس شک در استمرار اثر متیقن است نه در خود متیقن.

و بنابراین متعلّق یقین عینا همان متعلّق شک نیست و در این صورت شرط پنجم از شرائط استصحاب مختل است. و در نتیجه این مورد، از موارد قاعده مقتضی و مانع می‌شود. پس این روایت صحیحه، دالّ بر قاعده مقتضی و مانع خواهد بود نه قاعده استصحاب.

و در (ردّ این اشکال) باید گفت که تجمّد بر لفظ «وضوء»، موهم چنین مطلبی است. و لکن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۲

التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي اثر له بإطلاق السبب و إرادة المسبب، و نفس صدر الصحيحة (الرجل ينام و هو على وضوء) يشعر بذلك.

فالمتبادر و الظاهر من قوله «فانه على يقين من وضوئه» انه متيقن بالطهارة المستمرة لو لا- الرفع لها، و الشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرفع.

فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما بعدها عن قاعدة مقتضى و المانع.

و منها: ما أفاده الشيخ الانصاري قدس سرّه في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، و استنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرفع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال قدس سرّه: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، و فيه تأمل قد فتح باب المحقق الخوانساري في شرح الدروس».

و سيأتي ان شاء الله تعالى في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة و نقدها.

۲- صحیحۀ زرارة الثانية و هي مضمرة أيضا كالسابقة.

«قال زرارة: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غيره أو شيء من المنی فعلمت اثره إلى ان اصیب له الماء، فحضرت الصلاة و نسیت ان بثوبی شیئا و صلیت ثم انی ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعید الصلاة و تغسله. قلت: فان لم أکن رأیت موضعه و علمت انه أصابه فطلبته و لم أقدر علیه، فلما صلیت وجدته؟ قال: تغسله و تعید. قلت: فان ظننت انه أصابه و لم أتیقن، فنظرت و لم أر شیئا، فصلیت فیه، فرأیت فیه؟ قال: تغسله و لا تعید الصلاة.»

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت. و ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبدا. قلت: فاني قد علمت انه قد أصابه و لم ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۳

متعارف از مثل چنین تعبیری در لسان اخبار، اراده طهارت است که اثر وضوء می باشد و این از قبیل اطلاق سبب و اراده مسبب است. و ابتدای خود روایت یعنی عبارت (الرجل ینام و هو علی وضوء) بر این نکته اشعار دارد. پس آنچه از عبارت (فانه علی یقین من وضوئه) متبادر و ظاهر است این است که اگر رافعی برای طهارت پدید نیاید، او همچنان یقین به طهارت مستمره دارد. و شکی که هست این است که آیا این طهارت مرتفع شده یا نه؟ و این بخاطر شک در وجود رافع است. پس متعلق یقین همان متعلق شک است، و لذا این روایت از قاعده مقتضی و مانع، بسیار بعید است.

(مناقشه سوّم) همان مناقشه‌ای است که شیخ انصاری (ره) نسبت به همه اخبار عام مطرح نموده است، یعنی اخباری که بوسیله آنها بنحو کلی بر حجیت مطلق استصحاب استدلال شده است. شیخ (ره) با این مناقشه، نتیجه گرفته است که این اخبار مختص شک در رافع بوده، و استصحاب فقط در همین مورد، حجت است. شیخ می فرماید: «آنچه در بین متأخرین معروف است این است که با این روایت بر حجیت استصحاب در همه موارد استدلال می کنند، ولی در این سخن جای تأمل و اشکال است و باب اشکال را محقق خوانساری در شرح دروس، گشوده است.» و ان شاء الله بزودی در پایان اخبار، تبیین این مناقشه و نقد و بررسی آن خواهد آمد.

۲- روایت صحیح دوم از زرارة

این روایت نیز همچون روایت قبلی، مضمومه است (یعنی شخص امام علیه السلام معلوم نیست). «زراره می گوید: به امام (ع) گفتم: گاهی خون تازه یا غیر تازه یا قطره‌ای منی به لباسم اصابت می کند و من محل اصابت را مشخص می کنم تا با آب آن را تطهیر کنم، امّا موقع نماز فراموش می رسد و من فراموش می کنم که به لباسم نجاستی اصابت کرده و همان طور نماز می خوانم و پس از نماز یادم می آید؟ (حال چه باید بکنم؟) حضرت فرمود: نماز را اعاده می کنی و لباس را می شویی. عرض کردم: اگر محل اصابت را ندیده باشم ولی بدانم که یقینا نجاست به لباس اصابت نموده و جستجو کنم و آن را نیابم، امّا وقتی نماز را بجا آوردم محل نجاست را بیابم؟ (حکم چیست؟) فرمود: آن را تطهیر و نماز را اعاده می کنی. عرض کردم: اگر گمان به اصابت نجاست داشته باشم ولی یقین نداشته باشم و لباس را نگاه کنم و اثری در آن نیابم و سپس با آن نماز بخوانم و پس از نماز محل نجس را در لباس بیابم؟ (حکم چیست؟) حضرت فرمود: لباس را آب می کنی و لباس را اعاده نمی کنی.

عرض کردم: چرا نماز اعاده لازم ندارد؟

فرمود: چون شما یقین به طهارت داشته‌ای و سپس شک کرده‌ای. و شما نبایستی هرگز یقین را با شک نقض کنی.

عرض کردم: اگر بدانم که نجاست قطعا به لباس اصابت نموده ولی محل اصابت را ندانم،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۴

أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي تری انه قد أصابها، حتى تكون علی یقین من طهارتك. قلت: فهل علی ان شككت انه أصابه شيء ان انظر فيه؟ قال: لا! ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، و ان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت علی الصلاة، لانك لا تدری لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقین بالشك» الحديث [۳۰۹].

و الاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:

الاولی - قوله: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت...» الخ بناء علی ان المراد من اليقین بالطهارة هو اليقین بالطهارة الواقع قبل ظن الإصابة بالنجاسة.

و هذا المعنى هو الظاهر منها. و يحتمل بعيداً ان يراد منه اليقین بالطهارة الواقع بعد ظن الإصابة و بعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: «فظرت و لم أر شيئاً»، علی ان يكون قوله «و لم أر شيئاً» عبارة اخرى عن اليقین بالطهارة. و علی هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقین لا الاستصحاب، لأنه يكون حينئذ مفاد قوله «فأريت فيه» تبدل اليقین بالطهارة باليقین بالنجاسة. و وجه بعد هذا الاحتمال ان قوله «و لم أر شيئاً» ليس فيه أى ظهور بحصول اليقین بالطهارة بعد النظر و الفحص.

الثانية - قوله أخيراً: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقین بالشك» و دلالتها كالفقرة الاولى ظاهرة علی ما تقدم في الصحيحة الاولى من ظهور كون اللام في اليقین لجنس اليقین بما هو یقین. و هذا المعنى هنا أظهر مما هو في الصحيحة الاولى.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۵

آیا باید لباس را آب بکشم؟

فرمود: همان ناحیه‌ای از لباس را که قطعاً دیده‌ای نجاست بآن اصابت کرده، آب می‌کشی تا اینکه یقین به طهارت پیدا کنی.

گفتم: اگر شک داشتم که نجاستی به لباس اصابت کرده یا نه، آیا لازم است آن را مورد تفحص قرار بدهم؟

فرمود: خیر! و لکن شما می‌خواهی شکی را که در درونت پیداشده، برطرف کنی.

عرض کردم: اگر در حال نماز، نجاست را در لباس مشاهده کنم؟ (حکم چیست؟)

فرمود: اگر نخست شک در نجاست داشته‌ای و سپس آن را مشاهده کرده‌ای نماز را قطع می‌کنی و سپس آن را اعاده می‌کنی. و

اگر شک نکرده‌ای و نجاست را بصورت تازه دیده‌ای نماز را قطع می‌کنی و آن را می‌شویی و سپس نماز را دوباره می‌خوانی، چون

شما چه می‌دانی، شاید این نجاست، چیزی است که بر تو واقع شده است. و شما نایستی یقین را با شک نقض کنی» پایان حدیث.

*** و استدلال بر مطلوب (حجیت استصحاب) در دو فراز بلکه سه فراز این حدیث است:

(فراز اول): قول حضرت است که می‌فرماید: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت...» تا آخر کلام. استدلال بر این اساس

است که مراد از یقین به طهارت، یقین به طهارتی است که قبل از گمان بردن به نجاست، موجود است. و همین معناست که از ظاهر

روایت بدست می‌آید. و احتمال بعیدی است که مراد از یقین، یقین به طهارتی باشد که بعد از گمان اصابه نجاست و بعد از

جستجوی نجاست حاصل می‌شود، یعنی زمانی که مکلف می‌گوید: نگاه کردم و چیزی ندیدم، بنا بر اینکه عبارت «چیزی ندیده‌ام»

تعبیر دیگری از یقین به طهارت باشد. و بنا بر این احتمال، مفاد روایت، «قاعده یقین» خواهد بود نه «قاعده استصحاب». چون در این

صورت، معنای عبارت «فأريت فيه» جانشین شدن یقین به نجاست بجای یقین به طهارت است. و علت بعید بودن این احتمال این

است که در عبارت «و لم أر شيئاً» هیچ ظهوری نیست که بعد از مشاهده و تفحص، یقین به طهارت حاصل شده است.

(فراز دوم) قول پایانی حضرت است که فرمود: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقین بالشك» و دلالت این فراز نیز همچون فراز اول -

بنا بر آنچه در روایت صحیحه (اول گذشت) - روشن است و آنچه گذشت این بود که «ال» در کلمه «الیقین» برای جنس یقین - بما هو یقین - است. و این معنا در این روایت، ظاهرتر از روایت صحیحه اول است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۶

الثالثه - قوله: «حتى تكون علی یقین من طهارتك»، فانه علیه السّلام إذ جعل الغایه حصول الیقین بالطهاره من غسل الثوب فی مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل الیقین بالطهاره فهو محكوم بالنجاسه لمكان سبق الیقین بها. و لكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني علی ان إحراز الطهاره ليس شرطاً فی الدخول فی الصلاة، و الا لو كان إحراز شرطاً فيحتمل ان يكون علیه السّلام انما جعل الغایه حصول الیقین بالطهاره لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلص من جریان استصحاب النجاسه. فلا يكون لها ظهور فی الاستصحاب.

۳- صحیحه زراره الثالثه «قال زراره: قلت له (أی الباقر أو الصادق علیهما السّلام): من لم یدر فی أربع هو أو فی ثنتين و قد أحرز الثنتين؟

قال: یركع برکعتین و أربع سجّدت و هو قائم بفاتحه الكتاب، و یتشهد، و لا شیء علیه. و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث - قام فأضاف إليها اخرى، و لا شیء علیه. و لا ینقض الیقین بالشک. و لا یدخل الشک فی الیقین. و لا یخلط أحدهما بالآخر. و لكن ینقض الشک بالیقین. و يتم علی الیقین فیینی علیه. و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات» [۳۱۰].
وجه الاستدلال بها - علی ما قبل - إنه فی الشک بین الثلاث و الأربع و قد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه الیقین بعدم الإتيان بالرابعه، فيستصحب. و لذلك وجب علیه ان یضيف إليها رابعه، لأنه لا يجوز نقض الیقین بالشک، بل لا بد ان ینقضه بالیقین باتیان الرابعه فينقض شكه بالیقین. و تكون هذه الفقرات

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۷

(فراز سوم) قول حضرت است که فرمود: «حتى تكون علی یقین من طهارتك».

حضرت علیه السّلام در موردی که شخص سابقاً علم به نجاست داشته، غایت و انتهاء را حصول یقین به طهارت از راه شستن لباس می‌دانند. از این مطلب، روشن می‌شود که اگر یقین به طهارت حاصل نشود، لباس همچنان محکوم به نجاست است چرا که یقین به نجاست، سبقت دارد.

و لكن استدلال باین فراز روایت، مبتنی بر این است که احراز کنیم طهارت شرط دخول در نماز نیست. و الا اگر این احراز، شرط باشد، احتمال دارد حضرت (علیه السلام) برای احراز همین شرط بوده که غایت را حصول یقین به طهارت قرار داده‌اند، نه برای تخلص از جاری شدن استصحاب نجاست. بنابراین، فراز سوم روایت، ظهوری در استصحاب ندارد.

۳- روایت صحیحه سوم از زراره

«زراره می‌گوید:

به ایشان [امام باقر علیه السّلام یا امام صادق علیه السّلام] عرض کردم: کسی که در نماز نمی‌داند در رکعت چهارم است یا در رکعت دوم، درحالی که به دو رکعت یقین دارد، حکمش چیست؟

حضرت فرمود: دو رکعت همراه با چهار سجده بجا می‌آورد و در حال قیام، سوره فاتحه الكتاب (حمد) قرائت می‌کند و تشهد می‌خواند و تکلیف دیگری ندارد. و آنگاه که نمی‌داند در رکعت سوم است یا چهارم، درحالی که سه رکعت را یقیناً احراز نموده، برمی‌خیزد و یک رکعت دیگر می‌خواند، و دیگر تکلیفی ندارد، و نباید یقین را با شک نقض کند. و نباید شک را در یقین داخل

کند و یکی را با دیگری مخلوط نماید. و لکن شک را با یقین می‌تواند نقض کند و نماز را با یقین تمام می‌کند و بنا را بر یقین می‌گذارد، و نباید در هیچ حالی از حالات به شک اعتنا کند».

*** نحوه استدلال باین روایت- بنا بر آنچه منقول است- این گونه است که مکلف در شک بین سه و چهار، در حالیست که سه رکعت را یقیناً احراز کرده و یقین سابق به عدم انجام رکعت چهارم دارد، پس بایستی همین یقین را استصحاب کند. و لذاست که واجب است رکعت چهارم را اضافه کند، چرا که نقض یقین با شک جایز و روا نیست. بلکه بایستی یقین را با یقین دیگر یعنی انجام رکعت چهارم نقض کند، و در این صورت، شک با یقین نقض می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۸

الست کلها تأکیداً علی قاعدة الاستصحاب.

و قد تأمل الشيخ الانصاری قدس سرّه فی هذا الاستدلال، لأنه انما يتم إذا كان المراد بقوله «قام فأضاف إليها أخرى» القيام للركعة الرابعة من دون تسليم فی الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء علی الأقل.

و لکن هذا مخالف للمذهب و موافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى و هی قوله «رکع برکعتین و هو قائم بفاتحة الكتاب» فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة فی إرادة رکعتین منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط.

و عليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم فی الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة. و إذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة بالحاصل من الاحتياط باتيان الركعة. فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بفرغ الذمة. و هذا أجنبى عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، و لکن حمل الفقرة الاولى «و لا ينقض اليقين بالشك» على إرادة اليقين ببراءة الذمة بالحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيد جداً عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله و هو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة.

و عليه، فمن القريب جداً ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث و صحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «و قد أحرز الثلاث»- لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ- و حينئذ فلو أراد المكلف ان يعتد بشكته فقد نقض اليقين بالشك، و اعتداده بشكته بأحد امور

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۹

و همه این فرازهای ششگانه، تأکیدی بر قاعده استصحاب‌اند.

و اما شيخ انصاری (ره) در این استدلال، تأمل و اشکالی دارد: چون این استدلال وقتی تمام است که مراد از جمله «قام فاضاف إليها أخرى» قیام برای رکعت چهارم باشد بدون اینکه در رکعت مردّد بین سه و چهار، سلام بدهد، تا در نتیجه، حاصل جواب امام علیه السلام، بناء بر اقل باشد.

و لکن این معنا، مخالف مذهب شیعه و موافق قول اهل سنت است، بلکه مخالف ظاهر فراز اول روایت است که می‌گوید «رکع برکعتین و هو قائم بفاتحة الكتاب» چرا که این فراز از آنجا که خواندن فاتحه را تعیین می‌کند، ظهور در این دارد که مراد، انجام دو رکعت جداگانه، یعنی نماز احتیاط است.

و بنابراین، بایستی مراد این باشد که در رکعت مردّد سلام بدهد و سپس قیام کند و یک رکعت مستقل و جداگانه بجا آورد. و اگر معنا چنین باشد، پس مراد از یقین در تمام این فقرات، یقین به برائت است که از طریق احتیاط با انجام رکعت چهارم حاصل می‌شود. پس تمام این فرازهای ششگانه، بیانگر وجوب احتیاط و تحصيل یقین به فرغ ذمه است. و این معنی، غیر از قاعده

استصحاب است.

می‌گویم: این خلاصه فرمایشات شیخ (ره) است. و لکن حمل کردن معنای فراز اول یعنی «و لا ینقض الیقین بالشک» بر اینکه مراد، یقین به براءت ذمه است که از راه احتیاط حاصل می‌شود، جدا از سیاق روایت بعید است، بلکه از بعید هم، دورتر است. زیرا ظاهر این تعبیر، بلکه صریح آن این است که حصول یقین مفروض است، سپس نهی شده از اینکه در فرض حصول یقین، آن را نقض کنیم. و حال آنکه یقین به براءت، چیزی است که تحصیلش مطلوب ماست و هنوز حاصل نیست. پس چگونه می‌توان جمله فوق را بر امر به تحصیل این یقین، حمل نمود؟

لذا بایستی مراد از یقین، چیزی دیگر غیر از یقین به براءت باشد. و بنابراین، کاملاً قریب بنظر می‌رسد که مراد از یقین، یقین به وقوع رکعت سوم و صحت سه رکعت است. کما اینکه فرض مسئله نیز با عبارت «و قد احرز الثلاث» همین است - نه اینکه مراد از یقین، یقین به عدم انجام رکعت چهارم باشد آن گونه که مستدل مزبور گمان کرده تا اشکال و تأمل شیخ (ره) بر او وارد باشد - و در این صورت اگر مکلف بخواهد به شکش اعتنا کند، قطعاً یقین را با شک نقض کرده است. و اعتنا به شک، با یکی از سه صورت ذیل است:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۰

ثلاثة: اما بابطال الصلاة و إعادتها رأساً، و اما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، و اما بالأخذ باحتمال

كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعة متصلة و خلط أحدهما بالآخر. و لأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث و عدم نقضه بالشك، و ذلك بأن أمره بالقيام و إضافة ركعة اخرى، و لا بد انها مفصلة، و يفهم كونها مفصلة من صدر الرواية «ر كع بر كعتين و هو قائم بفاتحة الكتاب» فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحدا في الفرضين، مضافاً إلى ان ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط و إدخال الشك في اليقين.

و عليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، و لكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما انها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة اخرى، و ذلك بامر بالقيام و إضافة ركعة منفصلة لتحصیل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة و ان كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً.

و منه يعلم ان المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة و الخامسة «و لكنه ینقض الشك بالیقین و يتم على اليقين و يبني عليه» غير اليقين من الفقرات الاولى فان المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة و المراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضاً للشك باليقين الحادث من الاحتياط. و يفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك و هو قوله «و لكنه» فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله «لكنه» فهو أمر بنقض الشك باليقين و الاتمام على اليقين و البناء عليه، و لا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة. و لا يجب - كما قيل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۱

یا نماز را باطل می‌کند و دوباره آن را اعاده می‌نماید، و یا احتمال نقصان نماز را می‌گیرد و آن را با رکعت چهارم، تکمیل می‌کند کما اینکه مذهب اهل سنت همین است، و یا احتمال تمامیت نماز را با بنا گذاشتن بر اکثر می‌گیرد و در همان رکعت مردّد، سلام می‌دهد بدون اینکه رکعت چهارمی را به نماز متصل نماید و یقین را با شک مخلوط کند. و بخاطر آنچه گفتیم (وقوع یقین به سه رکعت) امام علیه السلام اشکال نماز این فرد شاک را از راه حفظ یقین به سه رکعت و عدم نقض یقین با شک، معالجه نمود، یعنی امر فرمود که مکلف قیام کند و یک رکعت دیگر بجا آورد. و این رکعت چهارم، ضرورتاً جدا و مستقل از سه رکعت قبلی است و این نکته (جداگانه بودن) را از صدر روایت یعنی از عبارت «ر کع بر کعتین و هو قائم بفاتحة الكتاب» می‌توان فهمید. چرا که اسلوب

علاج در هر دو فرض ضرورتاً یکی است. بعلاوه، این نکته از اینجا استفاده می‌شود که امام علیه السلام تأکید می‌فرماید که مکلف شك را در یقین داخل نکند و یکی را با دیگری مخلوط ننماید.

زیرا با اضافه کردن یک رکعت متصل، خلط صورت می‌گیرد و شك در یقین داخل می‌شود.

و بنابراین، روایت مذکور از جهتی دال بر قاعده استصحاب است، و لکن مراد از استصحاب، استصحاب صحت سه رکعت پیشین است. کما اینکه از جهت دیگری دال بر این است که در حالت شك، نبایستی یقین را با شك نقض کرد. و این نکته را از اینجا می‌توان فهمید که امام علیه السلام امر می‌کنند که مکلف قیام کند و جداگانه یک رکعت دیگر بجای آورد تا یقین کند که نمازش صحیح واقع شده است. زیرا اگر سه رکعت خوانده باشد، با چهارمی تکمیل می‌شود و اگر چهار رکعت خوانده باشد، رکعت جداگانه نافله محسوب می‌شود.

و از اینجا معلوم می‌شود که مراد از یقین در دو فراز چهارم و پنجم روایت: «و لکنه ینقض الشک بالیقین و يتم على اليقين و يبنى عليه» غیر از یقین در فرازهای اولیه روایت است، چرا که مراد از یقین در فراز اول، یقین به وقوع صحیح سه رکعت است و مراد از یقین در این دو فراز، یقین به براءت است. چون مکلف با انجام یک رکعت منفصل، یقین به براءت ذمه برایش حاصل می‌شود و این خود، به سبب یقینی که از راه احتیاط پدید می‌آید، نقض شك شمرده می‌شود. و این تفصیل در مورد معنای یقین، از جمله استدراک یعنی «و لکنه» فهمیده می‌شود. چرا که حضرت علیه السلام پس از اینکه از نقض یقین بوسیله شك نهی می‌کند، راه علاج را با عبارت «لکنه» ذکر می‌فرماید و راه علاج این است که امر می‌کند که شك با یقین نقض شود و نماز بر مبنای یقین با تمام برسد و این، متصور نیست مگر اینکه یک رکعت جداگانه بجای آورد. و - چنانکه گفته‌اند -

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۲

- ان يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فان اسلوب الكلام لا يساعد عليه، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذي ينفضه الشك.

و الحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الإبطال و النهي على الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل و النهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدي معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين و الاتمام على اليقين و البناء عليه.

و على هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب و تنطبق أيضا على باقي الروايات المبينة لمذهب الخاصة، و ان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة، و لكن صدرها يفسرها. و يظهر ان الامام عليه السلام أو كل الحكم و تفصيله إلى معروفة هذا الحكم عند السائل و إلى فهمه و ذوقه، و انما أراد ان يؤكد على سر هذا الحكم و الرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك و عدم الأخذ باليقين.

۴- رواية محمد بن مسلم محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام، قال:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين».

و في رواية اخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك».

استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۳

لازم نیست که مراد از یقین در تمام فرازهای روایت معنای واحدی داشته باشد، بلکه اصلاً چنین چیزی صحیح نیست زیرا اسلوب کلام، با آن مساعد نمی‌باشد. چرا که ناقض شك، حتماً بایستی غیر از چیزی باشد که شك، ناقض آن است.

حاصل آنکه خلاصه معنای روایت، نهی از ابطال نماز و نهی از تکیه بر مذهب عامّه (اهل سنت) است که بنا را بر اقل می‌گذارند و نیز نهی از بنا گذاشتن بر اکثر بدون انجام یک رکعت جداگانه، است. همچنین روایت متضمن امر به چیزی است که مفید معنای اخذ به احتیاط است یعنی انجام یک رکعت جداگانه، چرا که از این راه، نقض شک با یقین و اتمام صلات بر یقین و بنای بر یقین محقق می‌گردد.

و بنابراین، روایت مذکور مشتمل بر قاعده استصحاب است و بر بقیه روایاتی که مذهب خاصه (تشیع) را بیان می‌کنند، منطبق است. گرچه چندان ظهور در مذهب خاصه ندارد که بیانگر صریح مذهب خاصه باشد، ولی صدر روایت آن (مذهب خاصه) را تفسیر می‌کند. و معلوم می‌شود که امام علیه السلام بیان حکم و تفصیل آن را به معروفیت این حکم در نزد سائل و به فهم و ذوق او موکول کرده‌اند. و فقط تأکید حضرت بر سزای حکم و ردّ مخالف آن یعنی نقض یقین با شک و عدم اخذ به یقین بوده است.

۴- روایت محمد بن مسلم

محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند: «کسی که یقین دارد و سپس شک می‌کند، باید همچنان بر یقینش عمل کند و بماند، چرا که شک، یقین را نقض نمی‌کند».

و در روایت دیگری از ایشان همین مضمون آمده است که: «هرکس بر یقین باشد و سپس شک بر او وارد شود، باید بر همان یقین باقی بماند، چون یقین با شک، دفع نمی‌شود».

برخی علما با این روایت بر استصحاب استدلال کرده و مدعی شده‌اند که این روایت ظهور در استصحاب دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۴

و لکن الذی نراه انها غیر ظاهره فیه، فان القدر المسلم منها انها صریحه فی ان مبدأ حدوث الشک بعد حدوث الیقین من أجل کلمه الفاء التي تدل علی الترتیب. غیر ان هذا القدر من البیان یصح ان یراد منه قاعدة الیقین و یصح ان یراد منه قاعدة الاستصحاب، إذ یجوز ان یراد ان الیقین قد زال بحدوث الشک فیتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الاولى، و یجوز ان یراد ان الیقین قد بقی الی زمان الشک فیختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب و لیس فی الروایه ظهور فی أحدهما بالخصوص [۳۱۱]، و ان قال الشیخ الانصاری قدس سره: انها ظاهره فی وحده زمان متعلقهما، و لذلك قرب أن تكون داله علی قاعدة الیقین، و قال الشیخ الآخوند قدس سره: انها ظاهره فی اختلاف زمان متعلقهما، فقرب أن تكون داله علی الاستصحاب. و قد ذکر کل منهما تقریبات لما استظهره لا نراها ناهضه علی مطلوبهما.

و علیه، فتكون الروایه مجمله من هذه الناحیه، الا إذا جوزنا الجمع فی التعبير بین القاعدتين و حیث تدل علیهما معا، یعنی انها تدل علی ان الیقین بما هو یقین لا- یجوز نقضه بالشک سواء كان ذلك الیقین هو المجامع للشک أو غیر المجامع له، و قیل: إنه لا یجوز الجمع فی التعبير بین القاعدتين لأنه یلزم استعمال اللفظ فی أكثر من معنی و هو مستحیل. و سیأتی ان شاء الله تعالی ما ینفع فی المقام.

نعم، یمكن دعوی ظهورها فی الاستصحاب بالخصوص، بأن یقال- كما قربه بعض أساتذتنا- ان الظاهر فی کل کلام هو اتحاد زمان النسبه مع زمان الجری،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۵

ولی ما آن را ظاهر در استصحاب نمی‌بینیم، بلکه قدر مسلم از این روایت این است که صراحتاً می‌گوید آغاز پیدایش شک بعد از پیدایش یقین است، چرا که کلمه «فاء» دلالت بر ترتیب دارد. البته مراد از این مطلب، ممکن است قاعده یقین باشد و ممکن است

قاعده استصحاب باشد. زیرا مراد از یقین ممکن است یقینی باشد که با حدوث شک زائل شده و در نتیجه زمان متعلق هر دو حالت یقین و شک، یکی است، در این صورت از موارد قاعده اول (قاعده یقین) خواهد بود. و ممکن است مراد از یقین، یقینی باشد که هنوز تا زمان شک باقی است و لذا زمان متعلق آنها مختلف است که در این صورت از موارد قاعده استصحاب خواهد بود. و روایت، ظهور خاصی در یکی از این دو ندارد [۳۱۲] گرچه شیخ انصاری فرموده است: این روایت ظهور در وحدت زمان متعلق شک و یقین دارد، و لذا دلالتش بر قاعده یقین، نزدیکتر به واقع است. و شیخ آخوند (صاحب کفایه) فرموده است: این روایت ظهور در این دارد که زمان متعلق یقین و شک مختلف است و لذا دلالت بر استصحاب، نزدیکتر به واقع است. و هر یک از این دو بزرگوار، تقریب‌هایی برای استظهار خود ذکر کرده‌اند که ما آنها را کافی برای افاده مطلوبشان نمی‌دانیم.

و بنابراین، روایت از این جهت مجمل است مگر اینکه جمع بین هر دو قاعده در تعبیر واحد را جایز بشماریم که در این صورت روایت بر هر دو قاعده دلالت خواهد کرد. یعنی روایت دال بر این است که جایز نیست یقین - از آن حیث که یقین است - با شک نقض گردد، خواه این یقین، با شک همراه باشد و خواه نباشد. ولی گفته‌اند: جمع دو قاعده در یک تعبیر جایز نیست زیرا مستلزم استعمال لفظ در بیش از معنای واحد است و این، محال است. و بزودی - ان شاء الله - بحثهای مفیدی در این زمینه خواهد آمد.

آری، ممکن است ادعا کنیم این روایت در خصوص استصحاب ظهور دارد. بدین صورت - چنانکه برخی استادان ما بیان کرده‌اند - که بگوئیم: ظاهر در هر سخنی و کلامی این است که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۶

فقوله علیه السلام: «فلیمض علی یقینه» یكون ظاهرا فی أنّ زمان نسبة وجوب المضی علی یقین نفس زمان حصول یقین. و لا ینطبق ذلك الا - علی الاستصحاب لبقاء یقین فی مورد محفوظا إلى زمان العمل به. و اما قاعده یقین فان موردها الشک الساری فیکون یقین فی ظرف وجوب العمل به معدوما. و لعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهار دلالة الروایة علی الاستصحاب.

۵- مکاتبه علی بن محمد القاسانی قال: کتبت إليه - و أنا بالمدينة - عن الیوم الذی یشکّ فیه من رمضان، هل یصام أم لا؟ فکتب: یقین لا یدخله الشک. صم للرؤية و أفطر للرؤية [۳۱۳].

قال الشیخ الانصاری قدس سره: «و الانصاف ان هذه الروایة أظهرها فی هذا الباب، الا ان سندها غیر سلیم». و ذکر فی وجه دلالتها: «ان تفریح تحدید کل من الصوم و الإفطار علی رؤیة هلالی رمضان و شوال لا یرتفع الا بارادة. عدم جعل یقین السابق مدخولا بالشک، اى مزاحما به».

و قد آورد علیه صاحب الكفایة [۳۱۴] بما محصله مع توضیح منا: انا نمنع من ظهور هذه الروایة فی الاستصحاب فضلا عن أظهریتها، نظرا إلى ان دلالتها علیه تتوقف علی ان یراد من یقین، یقین بعدم دخول رمضان و عدم دخول شوال، و لكن لیس من البعید ان یراد من یقین به یقین بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم و یقین بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار. و معنی انه لا یدخله الشک انه لا یعطى حکم یقین للشک و لا ینزل منزلته، بل المدار فی وجوب الصوم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۷

زمان نسبت با زمان جری (حمل) یکی است. پس قول حضرت که می‌فرماید: «فلیمض علی یقینه» ظهور در این معنا دارد که زمان نسبت وجوب بناگذاری بر یقین، عینا همان زمان حصول یقین است. و این امر جز بر قاعده استصحاب منطبق نمی‌شود چرا که یقین در مورد استصحاب، تا زمان عمل به استصحاب همچنان باقی و محفوظ است.

و اما مورد قاعده یقین، شک ساری است و لذا یقین در ظرف وجوب عمل به این قاعده، وجود خارجی ندارد. و شاید بخاطر همین ظهور است که کسانی، دلالت روایت بر استصحاب را ظاهر دانسته‌اند.

۵- مکاتبه علی بن محمد قاسانی

می‌گوید: در مدینه بودم و به امام علیه السلام نامه نوشتم و در مورد روز مشکوک در ماه رمضان سؤال کردم که آیا باید آن روز را روزه گرفت یا نه؟

امام در پاسخ فرمود: «شک در یقین داخل نمی‌شود، با رؤیت (هلال) روزه بگیر و با رؤیت (هلال) افطار کن».

شیخ انصاری می‌گوید: «انصاف این است که این روایت، ظاهرترین روایات در باب استصحاب است، ولی سند آن سالم نیست». و شیخ در نحوه دلالت این روایت می‌گوید: «متفرع کردن حد و مقدار هریک از دو امر یعنی روزه گرفتن و افطار کردن بر رؤیت هلال رمضان و شوال، درست نیست مگر اینکه این معنا اراده شده باشد که شک لاحق را نباید در یقین سابق دخالت داد، یعنی شک مزاحم یقین سابق نمی‌باشد».

و صاحب کفایه بر این سخن ایراد گرفته و حاصل ایراد ایشان با توضیحی از ما این است که:

ما ظهور این روایت در استصحاب را ممنوع می‌دانیم چه رسد به اظهاریت روایت نسبت به سایر روایات! زیرا دلالت روایت بر استصحاب، متوقف بر این است که مراد از یقین، یقین به عدم دخول رمضان و عدم دخول شوال باشد. ولی بعید نیست که مراد از آن، یقین به داخل شدن رمضان که وجوب روزه منوط به آن است و داخل شدن شوال که وجوب افطار منوط به آن است، باشد. و معنای اینکه شک در این یقین داخل نمی‌شود این است که حکم یقین به شک داده نمی‌شود و شک بجای یقین نمی‌نشیند. بلکه مدار وجوب روزه و افطار، فقط بر یقین است

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۸

و الإفطار علی یقین فقط، فانه وحده هو المناط فی وجوبهما، أى ان الصوم و الإفطار یدوران مداره. و لذا قال بعده: «صم للرؤية و أفر للرؤية» مؤکدا لاشتراط وجوب الصوم و الإفطار بالیقین.

و هذا المضمون دلت علیه جمله من الأخبار بقرب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية و يؤكد، و لا بأس فی ذکر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

منها: قول ابی جعفر علیه السلام: «إذا رأيت الهلال فصوموا، و إذا رأيتموه فافطروا. و ليس بالرأى و لا بالتظنى، و لكن بالرؤية».

و منها: صم للرؤية و أفر للرؤية. و اياك و الشك و الظن. فان خفي عليكم فاتموا الشهر الأول ثلاثين.

و منها: صيام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظن.

مدی دلالة الأخبار ان تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب. و هناك أخبار خاصة تؤيدها. ذكر بعضها الشيخ الانصاری قدس سرّه، و نحن نذكر واحدة منها للاستئناس، و هي رواية عبد الله بن سنان الواردة: «فيمن يعير ثوبه الذمي و هو يعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير».

قال: فهل علي ان أغسله؟

فقال: لا! لأنك أعرته اياه و هو طاهر، و لم تستيقن انه نجسه» [۳۱۵].

قال الشيخ قدس سرّه: «و فيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة و عدم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۹

و منحصرًا یقین است که مناط وجوب این دو است، یعنی روزه و افطار دائر مدار یقین است. و لذا حضرت در ذیل مطلب فوق می‌فرماید: «با رؤیت روزه بگیر و با رؤیت افطار کن»، و این تأکیدی بر اینست که وجوب روزه و افطار مشروط به یقین است.

و شماری از روایات بر همین مضمون و تقریباً با همین تعابیر دلالت دارند و این نشان می‌دهد که از این روایت، صرفاً همین معنا اراده شده و این معنا مورد تأکید است. و بد نیست برخی از این روایات را ذکر کنیم تا هماهنگی آنها با روایت فوق، روشن شود:

(اول) روایت امام باقر علیه السلام: «وقتی هلال را رؤیت کردید روزه بگیرید و هرگاه آن را مشاهده کردید، افطار کنید. و این واجبات براساس رأی و گمان نیست، بلکه مبتنی بر رؤیت است.»

(دوم) «با رؤیت روزه بگیر و با رؤیت، افطار کن. و بر حذر باش از شک و گمان، و اگر هلال ماه، بر شما مخفی شد، ماه رمضان را تا سی روز به پایان رسانید.»

(سوم) «روزه ماه رمضان با رؤیت (هلال) است و نه براساس ظن (گمان).»

میزان دلالت اخبار

اشاره

اخبار کلی و عامی که ذکر شد، مهم‌ترین ادله استصحاب‌اند، و البته اخبار خاصی هم هستند که مؤید این اخبار عام می‌باشند. شیخ انصاری (ره) برخی از این اخبار خاص را ذکر فرموده است. و ما یکی از آنها را برای آشنایی بیشتر ذکر می‌کنیم، و آن روایت عبد الله بن سنان است که در مورد کسی است که لباس‌اش را به کافر ذمی عاریه می‌دهد، درحالی که می‌داند که وی خمر می‌نوشد و گوشت خوک مصرف می‌کند. راوی پرسید که آیا بر من لازم است که آن لباس را پس از گرفتن، تطهیر کنم؟ حضرت فرمود: خیر! زیرا شما لباس را درحالی که طاهر بود، عاریه داده‌ای و پس از گرفتن، یقین نداری که او آن را نجس کرده است.

شیخ انصاری (ره) می‌گوید: «این روایت بوضوح دلالت دارد بر اینکه وجه بنا گذاشتن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۰

و جوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها.»

و المهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تلکم الأخبار من جهة بعض التفصیلات المهمة فی الاستصحاب، فنقول:

۱- التفصیل بین الشبهة الحکمیة و الموضوعیة ان المنسوب إلى الأخباریین اعتبار الاستصحاب فی خصوص الشبهة الموضوعیة، و اما الشبهات الحکمیة مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتیاط. و علل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا- إطلاق يشمل الشبهة الحکمیة، لان القدر المتیقن منها خصوص الشبهة الموضوعیة، لا سیما ان بعضها وارد فی خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتیاط.

و لكن الانصاف ان لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق و الشمول ما يجعلها ظاهرة فی شمولها للشبهة الحکمیة، و لا سیما ان أكثرها وارد مورد التعلیل و ظاهرها تعلیق الحکم على یقین من جهة ما هو یقین، كما سبق بیان ذلك فی الصحیحة الاولى. فیکون شمولها للشبهة الحکمیة حیث من باب التمسک بالعلة المنصوصة. على ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد فی خصوص الشبهة الموضوعیة. فالحق شمول الأخبار للشبهتين.

و اما أدلة الاحتیاط فقد تقدمت المناقشة فی دلالتها فلا تصلح لمعارضه أدلة الاستصحاب.

۲- التفصیل بین الشک فی المقتضى و الرافع هذا هو القول التاسع المتقدم، و الأصل فی المحقق الحلی، ثم المحقق الخوانساری، و ایده کل التأيید الشیخ الأعظم قدس سرّه، و قد دعمه جملة من تأخر عنه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۱

بر طهارت و عدم وجوب تطهیر آن، سابقه طهارت و عدم علم به ارتفاع طهارت است» [۳۱۶].

و آنچه اینک مهم است بحث از میزان دلالت این اخبار از جهت برخی تفصیلات مهمی است که در باب استصحاب مطرح

می‌شوند. لذا می‌گوئیم:

۱- تفصیل بین شبهه حکمیه و موضوعیه

به اخباریون نسبت داده شده که ایشان استصحاب را فقط در شبهه موضوعیه معتبر می‌دانند، و اما در شبهات حکمیه بطور مطلق، می‌بایست طبق قاعده کلی عمل کرد یعنی بایستی به احتیاط رجوع نمود. برخی از اخباریون علت این نظر را چنین بیان کرده‌اند که اخبار استصحاب، دارای عموم و اطلاقی نیست که شامل شبهات حکمیه هم بشود. چون قدر متیقن از این اخبار، خصوص شبهات موضوعیه است و بخصوص با توجه به اینکه برخی از این اخبار مشخصاً در مورد شبهات موضوعیه وارد شده است و لذا نمی‌تواند با ادله احتیاط، معارضه کند. و لکن انصاف این است که اخبار استصحاب-ظاهراً- از چنان اطلاق و شمولی برخوردارند که می‌توانند شامل شبهه حکمیه نیز بشوند، به ویژه که اکثر این اخبار در مقام تعلیل وارد شده‌اند و ظاهر آنها این است که حکم، بر یقین- از آن حیث که یقین است- استوار می‌باشد، کما اینکه بیان این مطلب در روایت صحیحه اول گذشت. پس در این صورت شمول این اخبار نسبت به شبهه حکمیه براساس علت منصوص خواهد بود. بعلاوه روایت محمد بن مسلم که قبلاً گذشت، عام است و در خصوص شبهه موضوعیه نیست. پس حق این است که این اخبار شامل هر دو شبهه می‌شود. و اما دلایل احتیاط قبلاً مورد مناقشه دلالی واقع شدند و لذا صلاحیت معارضه با ادله استصحاب را ندارند.

۲- تفصیل بین شک در مقتضی و رافع:

اشاره

این تفصیل، همان قول نهم است که قبلاً ذکر شد. و سخن اولیه و اصلی در اینجا از آن محقق حلّی و سپس محقق خوانساری است و شیخ اعظم (انصاری) نیز آن را کاملاً تأیید کرده است و جمعی از علما متأخر از شیخ (ره) نیز پایه‌های آن را تحکیم کرده‌اند. ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۲

و خالفهم فی ذلك الشيخ الآخوند قدس سرّه فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً و هو الحق و لكن بطريقة اخرى غير التي سلکها الشيخ الآخوند قدس سرّه.

و من أجل هذا أصبح هذا التفصیل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا. و يلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى و المانع، و من جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

أ- المقصود من المقتضى و المانع و نحيل ذلك إلى تصريح الشيخ قدس سرّه نفسه فقد قال: «المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده و قابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الأول».

فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى- كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة المقتضى- مقتضى الحكم أي الملاك و المصلحة فيه، و لا المقتضى لوجود الشيء في باب الاسباب و المسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل ان يقال: ان الوضوء مقتضى للطهارة و عقد النكاح مقتضى للزوجة. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء و قابليته له من أيّة جهة كانت تلك القابلية و سواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج. و يختلف ذلك باختلاف المستصحابات و أحوالها، فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ قدس سرّه.

و التعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الإيهام. و ينبغي ان يعبر عن الشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، و لكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

و اما الشك في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۳

امّا مرحوم آخوند صاحب کفایه با آنان مخالف است و استصحاب را بطور مطلق (در مقتضی و رافع) معتبر دانسته است. و همین سخن، حق است و لکن طریقه اثبات آن بنظر ما غیر از آن طریقی است که آخوند (ره) پیموده است. و لذا این تفصیل از مهم ترین اقوال در مناقشات علمی عصر ماست. و لازم است از دو جهت در آن تأمل کنیم: یکی از جهت مراد از مقتضی و مانع، و دیگر از جهت میزان دلالت اخبار بر این مطلب.

۱- مقصود از مقتضی و مانع

ما بیان این مطلب را به تصریح خود شیخ انصاری (ره) احاله می‌دهیم، ایشان می‌گوید: «مراد از شک از جهت مقتضی، شک از حیث استعداد و قابلیت ذاتی آن برای بقاء است، مثل شک در بقاء شب و روز و بقاء خیار غبن [۳۱۷] بعد از زمان اول». از سخن فوق فهمیده می‌شود که مراد از مقتضی - چنانکه گاهی از اطلاق کلمه مقتضی چنین انصرافی فهمیده می‌شود - مقتضی حکم یعنی ملاک و مصلحت حکم نیست. و نیز مقتضی وجود یک چیز در باب اسباب و مسببات که در شریعت جعل شده‌اند - مثل اینکه گفته می‌شود:

وضو مقتضی طهارت، و عقد نکاح مقتضی زوجیت است - مراد نیست. بلکه مراد، خود استعداد ذاتی و قابلیت مستصحب برای بقاء است. حال این قابلیت از هر جهتی باشد فرقی نمی‌کند، خواه این قابلیت از دلیل فهمیده شود و یا از خارج دلیل. و این امر به حسب مستصحات و حالات آنها متفاوت است. و لذا در مستصحب، نوع و صنف خاصی که از حیث مقدار استعداد، معین و مشخص باشد، وجود ندارد، کما اینکه شیخ (ره) بدین نکته تصریح کرده است.

و در تعبیر کردن از شک در قابلیت با عبارت «شک در مقتضی» نوعی مسامحه وجود دارد که موجب ایهام می‌شود. و بجاست از این امر، با عبارت «شک در اقتضای مقتضی برای بقاء» تعبیر شود نه «شک در مقتضی»، ولی پس از روشن شدن مقصود، مسئله آسان است.

و اما شک در رافع: با توجه به آنچه گفتیم، مقصود از این شک، شک در عارض شدن چیزی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۴

المستصحب مع القطع باستعداده و قابلیته للبقاء لو لا طرو الرافع، كما صرح به الشيخ قدس سرّه، و ذکر انه على أقسام. و المتحصل من مجموع کلامه فی جمله مقامات انه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرافع و الشك في رافعيه الموجود. و هذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواری حجية الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية و هو القول العاشر في تعداد الأقوال. و نحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ قدس سرّه.

۱- «الشك في وجود الرافع»: و مثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. و هو - رحمه الله - لا يعني به الا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة و اما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمله كلامه، لان الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه. و إجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - إجماع بل ضروري. و السر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان إجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل قطعي، فمع الشك لا بد ان يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي ان الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب.

۲- «الشك في رافعيه الموجود»: و ذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً و لكن يشك في كونه رافعاً للحكم. و هو على أقسام ثلاثة:

الأول - فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له و بين ما لا يكون. و مثل له بما إذا علم بأنه

مشغول الذمه بصلاة ما، فی ظهر يوم الجمعة، و لا يعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلا فانه يتردد أمره لا محالة فی ان هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۵

است که مستصحب را رفع می کند، در فرضی که ما قطع داریم به اینکه اگر این مانع عارض نشود، مستصحب استعداد و قابلیت بقاء را دارد. شیخ نیز به این معنا تصریح نموده و برای شک در مانع اقسامی ذکر کرده است. و از مجموع کلمات شیخ در جاهای مختلف بدست می آید که شک در رافع به دو قسم اساسی تقسیم می شود: شک در وجود رافع - شک در رافعیت موجود. و محقق سبزواری حجیت استصحاب با هر سه معنایش - که بزودی می آید - را در این قسم دوم (رافعیت موجود) انکار کرده است و این همان قول دهم در زمره اقوال علما در استصحاب است. و ما برای توضیح مقصود شیخ انصاری (ره) این اقسام را ذکر می کنیم:

۱- (شک در وجود رافع): ایشان برای این مورد، شک در حدوث بول با علم به سابقه طهارت را مثال زده است. و شیخ (ره) مقصودش از این شک، منحصرأ شک در خصوص شبهه موضوعیه است. و اما کلام ایشان، شامل شک در شبهه حکمیه نمی شود. چون بنظر ایشان شک در وجود رافع در باب شبهه حکمیه، مخصوص شک در نسخ است، چون رفع حکم، معنایی جز نسخ ندارد. و اجرای قاعده استصحاب در عدم نسخ - همان گونه که شیخ فرموده - اجماعی بلکه ضروری (بدیهی) است. و سر این مطلب همان است که در مباحث نسخ در جلد سوم (اصول فقه عربی) گذشت مبنی بر اینکه اجماع مسلمانان بر این است که نسخ جز با دلیل قطعی، ثابت نمی شود. پس در صورت شک باید همان حکم سابق که نسخ آن مشکوک است، اخذ شود.

یعنی اصل بر عدم نسخ است، البته بدلیل این اجماع و نه بخاطر حجیت استصحاب.

۲- (شک در رافعیت موجود): این شک در جایی است که امری قطعاً موجود باشد ولی شک کنیم که آیا این امر، رافع حکم است یا نه؟ و این شک بر سه قسم است:

(اول) صورتی است که شک بخاطر این باشد که مستصحب مردّد است بین چیزی که امر موجود، رافع آن باشد و یا چیزی که امر موجود، رافع آن نباشد. مثالی که زده شده این است که شخص علم دارد به اینکه ذمه اش به نمازی در ظهر جمعه مشغول است، اما نمی داند که این نماز، نماز جمعه است یا نماز ظهر. حال اگر - مثلاً - نماز ظهر را بجای آورد، تردید برایش پیش می آید که آیا این نمازی که بجا آورده، رافع مشغولیت ذمه اش به تکلیف مذکور هست یا نه؟!

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۶

الثانی - فیما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعا مستقلا في الشرع، كالمذی المشكوك في كونه ناقضا للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقا للرافع المعلوم و هو البول.

الثالث - فیما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقا للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به في كونه مصداقا للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول، الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولا، أو مذيا مع معلومية مفهوم البول و المذی و حكمهما. و مثال الثانی، الشك في النوم الحادث في كونه غالبا للسمع و البصر أو غالبا للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

و رأى الشيخ قدس سرّه ان الاستصحاب يجرى في جميع هذه الأقسام، سواء كان شكا في وجود الرفع أو في رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافا للمحقق السبزواری إذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرفع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

ب- مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: «ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض

الجبلى. و الأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت» إلى ان قال:

«فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار».

و عليه، فلا يشمل اليقين المنهى عن نقضه بالشك في الأخبار اليقين إذا تعلق بامر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره. توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الإمكان: ان النقص لغه لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الجبل، فان هذا المعنى الحقيقى ليس هو

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۷

(دوم) صورتى است که شك بخاطر جهل به صفت امر موجود است يعنى معلوم نيست که امر موجود، در شريعت رافع مستقل شمرده شده يا نه؟ مثل مذى (رطوبتى که گاهى بى اختيار از انسان خارج مى شود) که ناقض طهارت بودنش مشکوک است، و در عين حال معلوم است که مصداق رافع معلوم يعنى بول، نيست.

(سوم) صورتى است که شك يا بخاطر جهل به صفت امر موجود است البته از اين حيث که آيا اين امر، مصداق رافعى که مفهومش معلوم است مى باشد يا نه؟ و يا بخاطر جهل به اين است که آيا اين امر، مصداق رافعى که مفهومش مجهول است مى باشد يا نه؟ مثال اول: شك در رطوبتى است که از انسان خارج مى شود و آدمى نمى داند که بول است يا مذى، با اين فرض که مفهوم بول و مذى و حکم اين دو براى انسان معلوم است. و مثال دوم: شك درباره خوابى است که عارض مى شود و آدمى ترديد دارد که آيا اين خواب بر گوش و چشم [هر دو] غالب شده يا فقط بر چشم غلبه کرده است، مضافاً بر اينکه نمى داند که مفهوم خوابى که ناقض طهارت است، آيا خوابى را که فقط بر بينائى غلبه کند [نيز] شامل مى شود؟

و نظر شيخ انصارى (ره) اين است که در تمامى اين اقسام، استصحاب جارى مى شود، خواه شك در وجود رافع باشد و خواه شك در رافعيّت موجود (با اقسام سه گانه اش) باشد. برخلاف محقق سبزوارى که استصحاب را فقط در مورد شك در وجود رافع معتبر دانسته است نه در مورد شك در رافعيّت موجود، كما اينکه بدین نکته اشارت شد.

۲- ميزان دلالت اخبار بر تفصيل مذکور

شيخ اعظم [انصارى] مى فرمايد: «حقيقت نقض، از بين بردن هيئت اتصاليه است، آن سان که در نقض [بريدن] ريسمان گفته مى شود. و در فرض معنای مجازى، نزديکترين معنا به حقيقت، رفع امر ثابت است». سپس شيخ مى فرمايد: «پس متعلق نقض، اختصاص به چيزى دارد که شأنيّت استمرار داشته باشد». و بنا بر اين، يقينى که در روايات از نقض آن با شك نهي شده، شامل يقين به امرى که شأنيّت استمرار ندارد و يا استمرارش مشکوک است نمى شود.

در توضيح مقصود شيخ (ره)، حتى الامکان با حفظ الفاظ و عبارات خود ايشان مى گوئيم: از آنجا که نقض در لغت به معنای رفع هيئت اتصاليه است مثل نقض ريسمان، مسلماً اين معنای

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۸

المراد من الروايات قطعاً، لان المفروض فى مواردھا طرؤ الشك فى استمرار المتيقن، فلا هيئت اتصاليه باقيه لليقين و لا لمتعلقه بعد الشك فى بقاءه و استمراره.

فيتعين ان يكون اسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز، و لكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، و إذا تعددت المعاني المجازية فلا بد ان يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقى. و هذا يكون قرينه معينه للمعنى المجازى. و هنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، و هما:

۱- ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشىء و ترك العمل به و ترتيب الاثر عليه و لو لعدم المقتضى له، فيكون المنقوض عاماً

شاملا لكل یقین.

۲- ان یراد منه رفع الأمر الثابت.

و هذا المعنى الثانى هو الأقرب إلى المعنى الحقیقى، فهو الظاهر من اسناد النقض.

و حينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

و الظاهر رجحان هذا المعنى الثانى على الأول، لان الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه إذا كان متعلقه عاما، كما فى قول القائل: «لا

تضرب أحدا»، فان الضرب يكون قرينه على اختصاص متعلقه بالاحياء، و لا يكون عمومه للاموات قرينه على إرادة مطلق الضرب.

هذه خلاصه ما أفاده الشيخ قدس سره، و قد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها و نذكر ما عندنا ليتضح مقصوده و ليتجلى الحق ان

شاء الله تعالى:

۱- المناقشة الاولى- ان النقض يقابل الإبرام. و النقض - كما فسروه فى اللغة-:

إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. و عليه، فتنفسيره

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۹

حقیقى در روایات مزبور مورد نظر نیست. چرا که فرض اینست که در موارد این روایات، در استمرار متیقن، شک عارض شده و لذا

دیگر پس از شک در بقاء و استمرار یقین، هیئت اتصالیه‌ای برای یقین و متعلق آن باقی نمانده است.

بنابراین مشخص است که اسناد نقض به یقین، به نحو مجازى است، و لکن این مجاز، دوتا معنا دارد [که یکی را باید برگزید]. و

هرگاه معنای مجازى متعدد باشد، باید لفظ را بر معنایی که به معنی حقیقى نزدیک‌تر است حمل کنیم. و این خود قرینه‌ای برای

تعیین معنای مجازى است.

و در اینجا دو معنای مجازى داریم که یکی نزدیکتر به معنای حقیقى است. و این دو معنا عبارتند از:

۱- مقصود از نقض، رفع ید [دست کشیدن] از یک شیء و ترک عمل به آن و عدم ترتیب اثر بر آن- و لو بخاطر عدم مقتضى برای

آن شیء- است، که در این صورت مراد از منقوض، معنای عامی است که شامل هر یقینی می‌شود.

۲- مراد از نقض، رفع امر ثابت است. و این معنای دوم، به معنای حقیقى نزدیکتر است و لذا اسناد نقض، ظهور در همین معنا دارد.

و بنابراین متعلق نقض، اختصاص به چیزی دارد که شأنیت استمرار داشته باشد و این استمرار مختص مواردی است که این معنا

(استمرار) در آنها یافت شود. و روشن است که این معنای دوم بر معنای اول ترجیح دارد. زیرا فعل خاص، در صورتی که متعلقش

عام باشد، مخصص متعلقش می‌شود، مثل اینکه شخص بگوید: «هیچ کس را مزین»، در اینجا خود فعل زدن قرینه است بر اینکه متعلق

فعل زدن، اختصاص به زندگان دارد و عمومیت و شمول متعلق (احدا) نسبت به مردگان، قرینه بر اراده مطلق ضرب نیست.

*** آنچه گذشت خلاصه بیانات شیخ (ره) است و مناقشات متعددی در این بیانات وارد شده است و ما مهم‌ترین این مناقشات را

در اینجا ذکر می‌کنیم و نظر خودمان را نیز بیان می‌کنیم تا مقصود شیخ (ره) واضح شود و حق مطلب آفتابی گردد، ان شاء الله:

۱- (مناقشه اول): نقض، مقابل ابرام است. و نقض - چنانکه در لغت تفسیر کرده‌اند- به معنای باطل و فاسد کردن چیزی مانند عقد،

ساختمان، ریسمان و امثال اینهاست که محکم شده باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۰

من الشيخ قدس سره برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحا بل ليس صحيحا، إذ ان مقابل الاتصال، الانفصال، فيكون معنى النقض حينئذ

انفصال المتصل. و هو بعيد جدا عن معنى نقض العهد و العقد.

أقول: ليس من البعيد ان یرید الشيخ قدس سره من الاتصال ما يقابل الانحلال و ان كان ذلك على نحو المسامحة منه فى التعبير، لا ما

يقابل الانفصال. فلا إشكال.

۱- المناقشه الثانية، و هي أهم مناقشه عليها يتنى صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. و حاصلها: ان هذا التوجيه من الشيخ قدس سره للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، كما نثبه عليه نفس، لأنه لو كان النقص مستندا إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم و محكم فيصح اسناد النقص إليه و لو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لا يحتاج فرض الابرام في المنقوض إلى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا و مبرما في نفسه حتى تختص حرمة النقص بالشك في الرفع. و لكن لا- يصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه انما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، و كلا- الوجهين بعيدان كل البعد، إذ لا- علاقة بين اليقين و المتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط. و اما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينه لفظية مفقودة.

و من أجل هذا استظهر المحقق الآخوند قدس سره عموم الأخبار لمورد الشك في المقتضى و الرفع، لان النقص إذا كان مستندا إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقص إليه إلى فرض ان يكون المتيقن ممّا له استعداد للبقاء.

أقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه و تعقيب كل ما قيل في هذا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۱

و بنا براین، تفسیر شیخ (ره) از معنای نقض با تعبیر رفع هیئت اتصالیه، واضح نیست بلکه ناصحیح است. زیرا مقابل اتصال، انفصال است و بنا براین معنای نقض، «انفصال متصل» خواهد شد، و چنین مفهومی از معنای نقض عهد و عقد، جدا دور است.

می‌گوییم: بعید نیست که شیخ (ره) از اتصال، معنای مقابل انحلال را اراده کرده باشد نه مقابل انفصال را، گرچه این امر، مسامحه‌ای در تعبیر از ناحیه شیخ است، ولی اشکال برطرف می‌شود.

۲- (مناقشه دوم): و این مهم‌ترین مناقشه‌ای است که بر نظر شیخ وارد شده، و صحت استدلال شیخ مبتنی بر این است که یا قائل به تفصیل شود و یا این مناقشه را باطل کند. و حاصل این مناقشه بقرار زیر است:

توجهی که شیخ برای استدلال خود آورده، متوقف بر این است که در کلمه یقین تصرف شود و متیقن از آن اراده شود کما اینکه خود شیخ (ره) به این مطلب اشاره کرده است. چون اگر نقض به خود یقین اسناد داده شود، چه اینکه ظاهر تعبیر همین است، خود یقین ذاتا مبرم و محکم است و لذا اسناد نقض به آن درست است و لو متعلق یقین، ذاتا دارای استعداد بقاء نباشد. زیرا بدیهی است که فرض ابرام در منقوض [متعلق نقض] احتیاج به این ندارد که فرض شود متعلق یقین فی نفسه ثابت و مبرم باشد تا اینکه حرمت نقض، اختصاص به شک در رافع پیدا کند.

و لكن اراده متیقن از یقین، به گونه‌ای که اسناد لفظی به خود متیقن باشد، صحیح نیست، زیرا این اسناد لفظی فقط در صورتی صحیح است که بصورت مجاز در کلمه باشد و یا مضاف محذوف باشد. و این هر دو وجه، کاملا بعید است، زیرا هیچ تناسبی بین یقین و متیقن وجود ندارد که استعمال یکی بجای دیگری بصورت مجاز در کلمه صحیح باشد، بلکه بایستی این استعمال از موارد خطا و اشتباه شمرده شود. و امّا در تقدیر گرفتن مضاف بدین گونه که متعلق یقین یا امثال آن را مقدر بدانیم، احتیاج به قرینه لفظیه‌ای دارد که در این مقام مفقود است.

و از همین رو، محقق آخوند [صاحب کفایه] استظهار کرده که اخبار، شامل شک در مقتضی و رافع هر دو می‌شود، چون نقض وقتی به خود یقین اسناد داده شود، برای صحت اسناد نقض به آن، نیاز به این نیست که فرض شود متیقن دارای استعداد بقاء و استمرار باشد.

می‌گوییم: بحث از این موضوع با تمام جوانبش و بررسی و پیگیری همه آنچه در این زمینه از

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۲

الشأن من أسانذتنا و غيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا ان نكتفي بذكر خلاصه ما نراه من الحق في المسأله متجنيين الإشاره إلى خصوصيات الآراء و الأقوال فيها حد الإمكان.

و عليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، و هي:

أولاً- انه لا- شك في ان النقص المنهى عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار، و ظاهرها ان وثاقه اليقين من جهه ما هو يقين هي المقتضيه للتمسك به و عدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن و التزلزل، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: «لا ينبغي»، و التعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه». و لا سيما مع مقابله اليقين بالشك، و لا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك.

و على هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمه أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعترض و لذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الأعظم قدس سره من المجاز المجاز في الكلمه، و هو استبعاد في محله و أبعد منه إرادة حذف المضاف.

ثانياً- انه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه أيضا ان النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. و السر واضح، لان اليقين حسب الفرض منتقض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه.

و حينئذ، فلا- معنى للنهي عنه الا- ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملاً- و البناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، و لكن لا يصح ان يقصد أحكام اليقين من جهه انه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۳

سوى استادهای ما و ديگران گفته شده، ما را از حدود اين كتاب خارج می کند، لذا بجاست که ما تنها به ذکر رأی که آن را حق در اين مسئله می دانيم اکتفا کنیم و تا جایی که ممکن است از اشاره به خصوصيات و جزئیات آراء و اقوال پرهیز کنیم.

و بنابراین می گوئيم: قبل از بيان رأی مختار، بجاست مقدماتی را مطرح کنیم و آن مقدمات عبارتند از:

(اولاً) شکی نیست که در لفظ اخبار، نقضی که از آن نهی شده، به خود يقين اسناد داده شده است و ظاهر اين روايات اين است که وثاقت يقين- از آن جهت که يقين است- مقتضی تمسک بآن و عدم نقض آن- در مقابل شکی که عين وهن و تزلزل است- می باشد. بخصوص که در بعضی اخبار تعبير «لا ينبغي» از سوی امام معصوم عليه السلام آمده است. و در بعضی ديگر از روايات، علت اين امر، وجود يقين شمرده شده است که مشعر آن است که همین يقين، علت حکم است. کما اینکه سابقاً بيان اين نکته در فرمایش معصوم عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» گذشت. و بخصوص با توجه به مقابله بين يقين و شك، اين مطلب واضح است. و بدون تردید، مراد از شك، مشکوک نیست.

و بنابراین بوضوح آشکار می شود که اگر بخواهيم يقين را بر متيقن حمل کنیم به گونه‌ای که اسناد لفظی به متيقن بنحو مجاز در کلمه یا بنحو حذف مضاف باشد، خلاف ظاهر روايات بلکه خلاف سياق روايات و بلکه- جدا- زشت و مستهجن است و در نتیجه قول معترض، تأييد می شود. و از اين روست که شيخ ما محقق النائيني (ره) بعيد دانسته که شيخ اعظم [انصاری (ره)] از مجاز، مجاز در کلمه را اراده کرده باشد و اين استبعاد، بجاست و بعيدتر از آن، اراده حذف مضاف است.

(ثانياً) نیز آنچه در نزد همه از مسلمات است و شکی در آن نیست اين است که نهی از نقض يقين در روايات، نهی حقیقی نیست و سرّ اين امر واضح است. زیرا يقين- به حسب فرض- فعلاً بوسيله شك، نقض شده است و لذا تحت اختيار مکلف واقع نمی شود و بنابراین نهی از آن، صحيح نیست.

و در اين صورت، معنایی برای نهی از نقض يقين وجود ندارد مگر اینکه مراد از آن عدم اعتبار به شك در مقام عمل و بنا گذاشتن

بر این باشد که انگار شکی وجود ندارد تا در نتیجه هنگام چنین شکی، مکلف احکام یقین را مترتب گرداند. و اما صحیح نیست که مراد، احکام یقین از آن جهت که صفتی از صفات است باشد زیرا احکام این صفت با ارتفاع خودش، قطعاً مرتفع می‌شود. و لذا رفع ید از حکم [۳۱۸] در مقام عمل، نقض یقین با شک محسوب نمی‌شود، بلکه نقض

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۴

موضوع حکم قطعاً.

و علیه، فالمراد من الأحكام، الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق ... بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك و لا تعتن بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أي وجه يصح ان يكون التعبير بحرمه نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد امور أربعة:

۱- ان يكون المراد من اليقين، المتيقن على نحو المجاز في الكلمة.

۲- ان يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن و لكن على حذف المضاف.

۳- ان يكون النقض المنهى عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الاسناد و يكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقن، و المصحح لذلك اتحاد اليقين و المتيقن أو كون اليقين آله و طريقاً إلى المتيقن.

۴- ان يكون النهى عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن و إجراء أحكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشىء مقتضى للعمل به، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشىء أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه، أعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه.

و قد عرفت في المقدمة الأولى و في مناقشة الشيخ قدس سره بعد إرادة الوجهين الأولين، فيدور الأمر بين الثالث و الرابع، و الرابع هو الأوجه و الأقرب، و لعله هو مراد الشيخ الأعظم قدس سره، و ان كان الذى يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۵

يقين با يقين است چرا که موضوع حکم قطعاً زائل شده است.

و بنابراین، مراد از احکام، احکامی است که بواسطه یقین برای متیقن ثابت شده است. و لذا تعبیر فوق (عدم نقض) تعبیر دیگری از امر به عمل کردن برطبق حالت سابقه در وقت لاحق است. بدین معنا که در مقام شک واجب است عمل مکلف همانند عمل در مقام یقین باشد، تو گویی شکی اصلاً وجود ندارد. پس گویا حضرت می‌فرماید: در حالت شک به همان گونه‌ای عمل کن که در مقام یقین عمل می‌کنی و به شکات اعتنائی نکن.

حال که این مطلب را فهمیدی، یک نکته دیگر باقی مانده و آن این است که بینیم چگونه صحیح است که تعبیر «حرمت نقض یقین» تعبیر دیگری از معنای فوق باشد. این مطلب بحسب تصور خالی از یکی از امور چهارگانه زیر نیست:

۱- یا مراد از یقین، متیقن بصورت مجاز در کلمه است.

۲- و یا نقض - همچنین - در لسان دلیل، متعلق به خود متیقن است و لكن بنا بر حذف مضاف.

۳- و یا نقضی که مورد نهی قرار گرفته بصورت مجاز در اسناد، به یقین اسناد دارد و در حقیقت به خود متیقن برمی‌گردد. و مصحح این امر، یا اتحاد یقین و متیقن است و یا اینکه یقین، ابزار و طریقی برای متیقن است.

۴- و یا نهی از نقض یقین، کنایه از لزوم عمل به متیقن و اجراء احکام آن است، چرا که این امر، لازمه معنای نهی است، بدین اعتبار که یقین به یک شىء، مقتضى عمل به آن است. پس منحل کردن یقین، ملازم با دست کشیدن از آن شىء یا دست کشیدن

از حکم آن شیء است، زیرا در این صورت، (منحل کردن یقین) چیزی که مقتضی عمل به آن باشد وجود ندارد. پس نهی از منحل کردن و از بین بردن یقین، ملازم با نهی از ترک مقتضای یقین است یعنی نهی از ترک عمل برطبق متعلق یقین. و شما در مقدمه اول و در مناقشه شیخ انصاری (ره) دانستی که اراده دو وجه اول [از وجوه چهارگانه فوق] بعید است. پس امر دائر بین وجه سوم و چهارم است و [بنظر ما] وجه چهارم، وجیه‌تر و قریب‌تر است و شاید مراد شیخ اعظم (ره) نیز همین وجه باشد. گرچه از برخی تعابیر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۶

الذی استبعد شیخنا المحقق النائینی قدس سره ان یکون مقصوده ذلک كما تقدم. اما هو- أعنی شیخنا النائینی قدس سره- فلم یصرح باراده‌ای من الوجهین الآخرین، و الأنسب فی عبارة بعض المقرین لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال: «انه یصح ورود النقض علی الیقین بعناية المتیقن».

و علی کل حال، فالوجه الرابع أعنی الاستعمال الکنائی أقرب الوجوه و أولاهها، و فیه من البلاغۃ فی البیان ما لیس فی غیره، كما ان فیه المحافظۃ علی ظهور الأخبار و سیاقها فی اسناد النقض إلی نفس الیقین، و قد استظهرنا منها كما تقدم فی المقدمۃ الاولى ان وثاقۃ الیقین بما هو یقین هی المقتضیۃ للتمسک به. و فی الکنایۃ- كما هو المعروف- بیان للمراد مع إقامۃ الدلیل علیه، فان المراد الاستعمالی هنا الذی هو حرمة نقض الیقین بالشک یکون کالدلیل و المستند للمراد الجدی المقصود الاصلی فی البیان، و المراد الجدی هو لزوم العمل علی وفق المتیقن بلسان النهی عن نقض الیقین.

ثالثا- بعد ما تقدم ینبغی ان نسأل عن المراد من النقض فی الأخبار هل المراد النقض الحقیقی أو النقض العملی؟ المعروف ان إرادة النقض الحقیقی محال فلا بد ان یراد النقض العملی، لان نقض الیقین- كما تقدم- لیس تحت اختیار المکلف فلا یصح النهی عنه. و علی هذا بنی الشیخ الأعظم و صاحب الکفایۃ و غیرهما.

و لکن التذقیق فی المسأله ینبغی غیر هذا: انما یلزم هذا المحذور لو کان النهی عن نقض الیقین مرادا جدیا، اما علی ما ذکرناه من انه علی وجه الکنایۃ، فانه- كما ذکرنا- یکون مرادا استعمالیا فقط، و لا محذور فی کون المراد الاستعمالی فی الکنایۃ- محالا أو کاذبا فی نفسه، انما المحذور إذا کان المراد الجدی المکنی عنه کذلک.

و علیه، فحمل النقض علی معناه الحقیقی أولى ما دام ان ذلک یصح بلا محذور.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۷

ایشان چنین بنظر می‌آید که وجه اول را قائل شده یعنی همان وجهی که شیخ محقق نائینی (ره) - چنانکه گفتیم - بعید می‌داند که مراد شیخ (ره) آن باشد. و اما خود شیخ نائینی تصریحی به اراده یکی از دو وجه دیگر نکرده است. و مناسب‌تر با عبارت برخی از مقررین بحثهای ایشان این است که ایشان وجه سوم را اراده کرده است چرا که می‌گوید: «صحیح است که نقض بر یقین وارد شود ولی عنایت به متیقن باشد».

در هر حال وجه چهارم یعنی استعمال کنایه‌ای نزدیک‌ترین وجوه و اولای وجوه است. و در این وجه، بلاغتی بیانی وجود دارد که در سایر وجوه نیست. کما اینکه در این وجه ظهور اخبار و سیاق آنها محفوظ است چرا که نقض به خود یقین اسناد داده می‌شود. و ما از این اخبار استظهار نمودیم - چنانکه در مقدمه اول گذشت - که وثاقت خود یقین از آن جهت که یقین است، مقتضی تمسک بآن است. و در کنایه - چنانکه معروف است - بیان مقصود همراه با اقامه دلیل است. چرا که مراد استعمالی در اینجا که همان حرمت نقض یقین با شک است، به منزله دلیل و مستند برای مراد جدی و مقصود اصلی در بیان محسوب می‌شود. و مراد جدی همان لزوم عمل برطبق متیقن است که با تعبیر نهی از نقض یقین بیان شده است.

(ثالثاً) پس از آنچه گذشت جای این است که پرسیم از مراد از نقض در این اخبار، نقض حقیقی است یا نقض عملی؟ معروف این است که اراده نقض حقیقی در اینجا محال است. پس حتماً باید نقض عملی مراد باشد، چرا که نقض یقین - چنانکه گذشت - در اختیار مکلف نیست و لذا نهی از آن صحیح نمی‌باشد. و شیخ اعظم و صاحب کفایه و غیر آن دو بنایشان را بر همین مبنی نهاده‌اند. ولی دقت در مسئله مفید نتیجه‌ای دیگر است زیرا: این محذور وقتی لازم می‌آید که نهی از نقض یقین، مراد جدی باشد، اما بنا بر آنچه گفتیم که این سخن بنحو کنایی است، در این صورت - چنانکه ذکر کردیم - نهی مزبور فقط مراد استعمالی است. و محذوری وجود ندارد که در کنایه مراد استعمالی، در واقع محال یا کاذب باشد. آنچه که محذور دارد این است که مراد جدی که کنایه برای آن است، محال یا دروغ باشد!

و بنابراین، حمل نقض بر معنای حقیقی‌اش - مادام که این امر صحیح و بدون اشکال است - اولی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۸

النتیجه: انه إذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقص الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، و ان كان النهی عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فانا نقول: ان اليقين لما كان في نفسه مبرماً و محكماً فلا يحتاج في صحة اسناد النقص إليه إلى فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، و انما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن و لو على نحو المجاز. و اما كون المراد الجدي هو النهی عن ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لبي و ليس فيه اسناد للنقص إلى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن. و السر في ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ الممكني عنه على ان الممكني عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظاً و لا لباً، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ما له استعداد في ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرماً يصح اسناد النقص إليه.

الخلاصة و خلاصة ما توصلنا إليه هو: ان الحق، ان النقص مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة و لا في الاسناد و لا على حذف مضاف، و لكن النهی عنه جعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه، و هو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثانی الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، و هذا الممكني عنه عبارة اخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. و إذا كان النهی عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقص لأنه متحقق بدون ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۹

نتیجه

با توجه به تمامیت مقدمات فوق، پس اسناد دادن نقض حقیقی به خود یقین بخاطر وثاقت یقین از آن حیث که یقین است، صحیح می‌باشد؛ گرچه مراد از نهی از نقض یقین، لازمه معنای نهی بنحو کنایی است. حال می‌گوئیم: یقین چون فی نفسه متقن و محکم است، پس دیگر برای درستی اسناد نقض به آن احتیاجی ندارد که فرض کنیم متعلق یقین حتماً از چیزهایی باشد که ذاتاً استعداد بقاء را داشته باشد. و این امر فقط در صورتی لازم می‌شود که اسناد لفظی به خود متیقن باشد و لو بصورت مجاز. و اما اینکه مراد جدی، نهی از ترک مقتضای یقین است که همان لزوم عمل به متیقن می‌باشد؛ چنین مرادی، مراد لبی (عقلی) است و در آن، در مقام لفظ اسنادی از جانب نقض به متیقن وجود ندارد تا این خودش قرینه لفظی بر مراد از متیقن محسوب شود. و سر این مطلب آن است که در کنایه، لفظ مکئی در تقدیر گرفته نمی‌شود. مضافاً اینکه مکئی در اینجا حرمت نقض متیقن نیست، بلکه - چنانکه گذشت - حرمت ترک مقتضای یقین است که بعبارتی لزوم عمل به متیقن است. پس نقض - نه لفظاً و نه عقلاً - به متیقن اسناد داده

نمی‌شود تا این خود قرینه باشد بر اینکه مراد از متیقن، چیزی است که ذاتاً استعداد بقاء دارد تا پایدار باشد و بشود نقض را بآن اسناد داد.

خلاصه

خلاصه آنچه بدان رسیدیم اینست که حق در مسئله این است که نقض به خود یقین اسناد دارد بدون اینکه مجازی در کلمه یا در اسناد وجود داشته باشد و بدون اینکه مضاف را محذوف بدانیم. و لکن نهی از نقض یقین - بنحو کنایه - عنوانی برای لازمه معنای نهی قرار گرفته است و این لازمه، لزوم اخذ متیقن در حال بعدی است که به معنای ترتیب آثار شرعی بر متیقن است. و این مکئی عنه عبارت دیگری از حکم به بقاء متیقن است. و چون نهی از نقض یقین از باب کنایه است، لازم نیست فرض کنیم که در متعلق آن بایستی استحقاق بقاء وجود داشته باشد تا معنای نقض محقق شود، چرا که نقض بدون استعداد بقاء در اینجا محقق است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۰

و علیه، فمقتضى الأخبار حجة الاستصحاب فى موردی الشك فى المقتضى و الرفع معا.

و نحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجة الاستصحاب مطلقاً فى مقابل التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الانصارى قدس سره - لا نجد كثير حاجة فى التعرض للتفصيلات الاخرى فى هذا المختصر و نحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رسالة الشيخ قدس سره فى الاستصحاب فان فى ما ذكره الغنى و الكفاية.

تنبيهات الاستصحاب بعد فراغ الشيخ الانصارى قدس سره من ذكر الأقوال فى المسألة و مناقشتها شرع فى بيان امور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمراً، و اشتهرت باسم «تنبيهات الاستصحاب»، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين، و صارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة فى الفقه و لما لها من المباحث الدقيقة الاصولية. و زاد فيها شيخ أساتذتنا فى الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً [۳۱۹]. و نحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان و الاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

التنبيه الأول - استصحاب الكل [۳۲۰] الغرض من استصحاب الكل: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده فى ضمن فرد من أفراد ثم شك فى بقاء نفس ذلك الكل. و هذا الشك فى بقاء الكل فى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۱

و بنابراین مقتضای روایات، حجیت استصحاب است: هم در مورد شك در مقتضى و هم در مورد شك در رافع.

و ما اینک که بدینجا رسیده‌ایم یعنی پس از بیان حجیت استصحاب بطور مطلق - در مقابل تفصیلی که شیخ انصاری بدان قائل شده - دیگر نیاز چندانی نمی‌بینیم که در این کتاب مختصر متعرض تفصیلات دیگر بشویم و این اقوال مفصل را به کتابهای مبسوطتر ارجاع می‌دهیم، بخصوص رساله‌ای که خود شیخ در استصحاب نوشته است که در آن بحدّ نیاز و کفایت، بحث شده است.

تنبيهات استصحاب

اشاره

شیخ انصاری پس از فراغت از ذکر اقوال در مسئله استصحاب و مناقشه در آنها، به بیان اموری می‌پردازد که به استصحاب مربوط

است و این امور به دوازده امر می‌رسد و به اسم «تنبیهات استصحاب» مشهور شده است. و این امور جایگاه مهمی در نزد اصولیون پیدا کرده و مورد توجه قرار گرفته است چرا که اکثر آنها دارای فوائد زیادی در فقه بوده و مباحث دقیقی در اصول پیرامون آنها مطرح می‌شود. و شیخ اساتید ما صاحب کفایه نیز دو امر بر امور دوازده گانه افزوده و این تنبیهات به چهارده تا رسیده است. و ما در اینجا به یاری پروردگار مهم‌ترین این تنبیهات را در حد امکان باختصار ذکر می‌کنیم به گونه‌ای که برای طلاب مبتدی نافع باشد.

تنبیه اول استصحاب کلی [۳۲۱]

اشاره

غرض از استصحاب کلی: آن است که ما یقین به وجود کلی در ضمن فردی از افرادش داشته باشیم سپس شک در بقاء خود آن کلی پیدا کنیم: و این شک در بقاء کلی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۲

ضمن افرادی تصور علی انحاء ثلاثه گرفت باسم أقسام استصحاب الکلی:

۱- ان يكون الشك في بقاء الکلی من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذی یقین بوجوده.

۲- ان يكون الشك في بقاء الکلی من جهة الشك في تعیین ذلك الفرد المتیقن سابقا بأن یتردد الفرد بین ما هو باق جزما و بین ما هو مرتفع جزما، أي انه كان قد یقین علی الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الکلی فیتیقن بوجود الکلی فی ضمنه، و لكن هذا الفرد الواقعی مردّد عنده بین ان يكون له عمر طویل فهو باق جزما فی الزمان الثانی و بین ان يكون له عمر قصیر فهو مرتفع جزما فی الزمان الثانی. و من أجل هذا التردد یحصل له الشك فی بقاء الکلی.

مثاله: ما إذا علم علی الإجمال بخروج بلبل مردد بین ان يكون بولا أو متیا، ثم توضأ فانه فی هذا الحال ییقین بحصول الحدث الکلی فی ضمن هذا الفرد المردد، فان كان البلبل بولا فحدثه اصغر قد ارتفع بالوضوء جزما و ان كان متیا فحدثه أكبر لم یرتفع بالوضوء، فعلی القول بجریان استصحاب الکلی یستصحب هنا کلی الحدث، فتترتب علیه آثار کلی الحدث مثل حرمة دخول المسجد و قراءة العزائم. خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد و قراءة العزائم.

۳- ان يكون الشك فی بقاء الکلی من جهة الشك فی وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثة و ارتفاعه، أي ان الشك فی بقاء الکلی مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غیر الفرد المعلوم حدوثة و ارتفاعه، لأنه ان كان الفرد الثانی قد وجد واقعا فان الکلی باق بوجوده و ان لم یکن قد وجد فقد انقطع وجود الکلی بارتفاع الفرد الأول.

اما القسم الأول- فالحق فی جریان الاستصحاب بالنسبة إلى الکلی فیترتب

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۳

در ضمن افرادش به سه صورت متصور است که با عنوان اقسام استصحاب کلی معروف است:

۱- شک در بقاء کلی بخاطر شک در بقاء خود همان فردی است که یقین به وجود آن داشته‌ایم.

۲- شک در بقاء کلی بخاطر شک در تعیین آن فرد متیقن سابق است بدین صورت که این فرد مردّد شود بین فردی که جزما باقی است و فردی که قطعاً مرتفع شده است. یعنی اجمالا بوجود فردی از افراد کلی یقین داریم و می‌دانیم که کلی هم در ضمن آن فرد قطعاً وجود دارد امّا نمی‌دانیم که این فرد، از افرادی است که دارای عمر طولانی است و در نتیجه هنوز هم در زمان بعدی موجود است یا از افرادی است که دارای عمر کوتاه بوده و در نتیجه در زمان بعدی باقی نمانده است؟ و بخاطر این تردید، برای انسان شک در بقاء کلی حاصل می‌شود.

مثال: اگر انسان اجمالا علم پیدا کند که رطوبتی از او خارج شده ولی نمی‌داند که بول است یا منی، و بعد وضو بگیرد. در این صورت به وقوع حدث کلی در ضمن این فرد مردد یقین دارد. حال اگر این رطوبت بول باشد، پس حدث اصغر است و با وضو قطعاً مرتفع شده است. و اما اگر منی باشد، پس حدث اکبر است و با وضو رفع نشده است. حال اگر قائل به استصحاب کلی، باشیم، در اینجا استصحاب کلی حدث جاری می‌شود و آثار کلی حدث بر آن مترتب می‌شود مثل حرمت مس قرآن، و اما آثار خصوص حدث اکبر یا حدث اصغر مثل حرمت دخول به مسجد و حرمت قرائت سوره‌های عزائم [۳۲۲] مترتب نمی‌شود.

۳- شک در بقاء کلی از جهت شک در وجود فرد دیگری است که جایگزین فرد اول- که یقیناً موجود بوده و زائل گشته- شده است. یعنی شک در بقاء کلی بخاطر این است که احتمال می‌دهیم فرد دومی بجای فرد اول- که حدوث و ارتفاعش بر ما معلوم است- آمده است. در این صورت اگر فرد دوم واقعا موجود شده باشد، پس کلی هنوز هم باقی است و اگر فرد دوم جایگزین نشده باشد، پس کلی با زوال فرد اول، از بین رفته است.

و اما (قسم اول):

حق این است که در این قسم، استصحاب کلی جریان پیدا می‌کند و اثر شرعی هم بر کلی بار

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۴

علیه اثره الشرعی، کما لا کلام فی جریان استصحاب نفس الفرد فیرتب علیه اثره الشرعی بما له من الخصوصية الفردية. و هذا لا خلاف فيه.

و اما القسم الثاني- فالحق فيه أيضا جریان الاستصحاب بالنسبة إلى الکلی، و اما بالنسبة إلى الفرد فلا یجری قطعا، بل الفرد یجری فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم یجری استصحاب کلی الحدث بعد الوضوء فلا یجوز له مس المصحف، اما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلا لا یجب الأخذ بها فلا یحرم قبل الغسل ما یحرم علی الجنب من نحو دخول المساجد و قراءة العزائم کما تقدم.

و لأجل بیان صحة جریان الاستصحاب فی الکلی فی هذا القسم الثاني و حصول أركانه لا بد من ذکر ما قيل إنه مانع من جریانه و الجواب عنه. و قد أشار الشيخ قدس سره إلى وجهین فی المنع و اجاب عنهما، و هما کل ما یمكن ان یقال فی المنع: الأول- قال: «و توهم عدم جریان الأصل فی القدر المشترك من حیث دورانه بین ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشکوک الحدوث و هو محکوم الانتفاء بحکم الأصل».

توضیح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو یقین بالحدوث و الشک فی البقاء، و فی المقام ان حصل الرکن الأول و هو یقین بالحدوث، فان الرکن الثاني و هو الشک فی البقاء غیر حاصل. وجه ذلك ان الکلی لا وجود له الا بوجود أفراد، و من الواضح ان وجود الکلی فی ضمن الفرد القصیر مقطوع الارتفاع فی الزمان الثاني وجدانا، و اما وجوده فی ضمن الفرد الطویل فهو مشکوک الحدوث من أول الأمر و هو منفی بالأصل فیکون الکلی مرتفعا فی الزمان الثاني اما وجدانا أو بالأصل تعبدا، فلا شک فی بقائه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۵

می‌شود. کما اینکه بدون شک استصحاب در خود فرد- با خصوصیت فردی اش- نیز جاری است و اثر شرعی بر آن مترتب می‌شود. در این، اختلافی نیست.

و اما (قسم دوم):

حق این است که در این قسم نیز استصحاب کلی جریان دارد ولی نسبت به فرد، قطعاً استصحاب جاری نمی‌شود، بلکه در آن استصحاب عدم خصوصیت فرد جاری است. یعنی در مثال گذشته، استصحاب کلی حدث بعد از وضو جاری می‌شود و در نتیجه

مس قرآن برای مکلف جایز نیست. اما نسبت به خصوصیت فرد، اصل عدم خصوصیت است. پس آنچه از آثار خصوص جنابت است - مثلا - اخذ به آنها واجب نیست. و لذا آنچه بر جنب قبل از غسل حرام است مثل دخول به مساجد و یا قرائت سور عزائم: بر این مستصحب حرام نیست، چنانکه قبلا گذشت.

و برای بیان صحت جریان استصحاب کلی در این قسم دوم و حصول ارکان استصحاب، لازم است آنچه را که بعنوان مانع مطرح شده بیان کنیم و پاسخ آن را بدهیم. و شیخ انصاری (ره) به دو وجه برای منع استصحاب در این قسم اشاره نموده و آنها را جواب داده است. و این دو وجه، همه آن چیزی است که ممکن است برای منع استصحاب گفته شود:

(اول) شیخ می گوید: «برخی پنداشته‌اند که اصل استصحاب در قدر مشترک [کلی] جاری نمی‌شود چرا که این کلی دائر است بین چیزی که قطعاً منتفی است [مثل بول] و چیزی که حدوثش مشکوک است [مثل منی] که به حکم اصل محکوم به انتفاء و عدم است».

توضیح توهم: مهم‌ترین ارکان استصحاب، یقین به حدوث و شک در بقاء است. و در قسم دوم که محل بحث ماست اگر رکن اول که یقین به حدوث است حاصل باشد، رکن دوم که شک در بقاء است، حاصل نیست. چرا که کلی جز به وجود افرادش، موجود نیست، و معلوم است که وجود کلی در ضمن فرد کوچک [مثل بول] قطعاً و وجدانا در زمان دوم زائل شده است. و اما وجود کلی در ضمن فرد بزرگتر [مثل منی] از ابتداء مشکوک است که اصلاً پدید آمده یا نه، و لذا با اصل عدم به منزله معدوم تلقی می‌شود. پس در زمان بعد کلی [حدث] منتفی است یا وجدانا و یا با اصل تعدی. پس شکی در بقاء کلی وجود ندارد [تا استصحاب جاری گردد].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۶

و الجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي و فرده، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصه من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي و بين الحصه منه بما لها من الخصوصيه و التعین الخاص، فان الذی هو معلوم الارتفاع اما وجدانا أو تعبدا انما هو الحصه بما لها من التعین الخاص، و هی بالإضافة إلى ذلك غير معلومه الحدوث أيضا، فلم يتحقق فيها الركنان معا، لأنه كما ان كل فرد من الفردين مشکوک الحدوث في نفسه فان الحصه الموجوده به بما لها من التعین الخاص كذلك مشکوکه الحدوث، إذ لا یقین بوجوده هذه الحصه و لا یقین بوجود تلك الحصه، و لا موجود ثالث حسب الفرض. و اما ذات الحصه المتعینه واقعا لا بما لها من التعین الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما، ففي الوقت الذی هی فيه معلومه الحدوث هی مشکوکه البقاء إذ لا علم بارتفاعها و لا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعین الخاص يشك في ارتفاعها و بقاءها لاحتمال كون تعینها هو التعین الباقی أو هو التعین الزائل، و ارتفاع الفرد لا- يقتضى الا ارتفاع الحصه المتعینه به، و هی كما قدمنا غير معلومه الحدوث و انما المعلوم ذات الحصه أي القدر المشترك.

و الحاصل: ان ما هو غير مشکوک البقاء اما وجدانا أو تعبدا لا یقین بحدوثه أصلا و هو الحصه بما لها من التعین الخاص و ما هو متیقن الحدوث هو مشکوک البقاء وجدانا و هو ذات الحصه لا بما لها من التعین الخاص. و قد أشار الشيخ قدس سره إلى هذا الجواب بقوله: «انه لا یقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه و ارتفاعه».

الثانی: قال الشيخ الاعظم: «توهم كون الشك في بقاءه مسیبا عن الشك في حدوث ذلك المشکوک الحدوث، فإذا حکم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۷

جواب: در این توهم، بین کلی و فردش خلط شده است. و یا بتعبیر دیگر بین ذات حصه‌ای از کلی یعنی ذات کلی طبیعی و بین

حصه‌ای از کلی با خصوصیت و تعیین خاص خلط شده است.

چرا؟ چون آنچه که وجدانا یا تعبدا زائل و مرتفع شده، همان حصه‌ای است که تعیین خاص دارد و این حصه علاوه بر این، حدوثش نیز معلوم نیست، پس هر دو رکن استصحاب در آن محقق نیست. چون همان گونه که هریک از دو فرد [بول یا منی] در واقع مشکوک الحدوث است، همین طور آن حصه‌ای هم که در ضمن آنها با تعیین خاص محقق است، مشکوک الحدوث می‌باشد، چون نه یقینی به وجود این حصه وجود دارد و نه آن حصه، و فرض این است که حصه سوّمی هم وجود ندارد. و اما ذات حصه‌ای که در واقع متعین است - نه از آن حیث که تعیین خاصی به این فرد یا آن فرد یافته باشد یعنی همان قدر مشترک بین این دو - [این قدر مشترک] در همان وقتی که معلوم الحدوث است، مشکوک البقاء نیز هست. زیرا نه علم به ارتفاع آن وجود دارد و نه تعیینی به ارتفاع آن در کار است، بلکه بخاطر قطع به زوال تعیین خاص، شک در ارتفاع و بقاء این حصه لا بعینه حاصل می‌شود، چرا که محتمل است تعیین این حصه، تعیین باقی و پایدار باشد و همچنین محتمل است تعیین زائل باشد. و مرتفع شدن فرد اقتضا ندارد مگر ارتفاع حصه متعین به خودش را، و چنین حصه‌ای - چنانکه گفتیم - معلوم نیست که حادث شده باشد، و آنچه معلوم است ذات حصه یعنی قدر مشترک است.

حاصل: آنکه چیزی که وجدانا یا تعبدا مشکوک البقاء نیست، نسبت به حدوثش اصلا یقین وجود ندارد و این همان حصه است که تعیین خاص دارد. و آنچه که حدوثش یقینی است، وجدانا بقایش مشکوک است و آن همان ذات حصه است نه از آن حیث که تعیین خاصی دارد. و خود شیخ (ره) به این جواب اشاره نموده و فرموده: «چنین امری در استصحاب کلی مشکل ایجاد نمی‌کند چرا که فرض شک در بقاء و ارتفاع کلی متصور است».

(دوم) شیخ اعظم می‌فرماید: «برخی توهم کرده‌اند که شک در بقاء کلی [قدر مشترک] ناشی از شک در حدوث آن فرد مشکوک الحدوث است، پس اگر با اصل عدم حکم به عدم حدوث این فرد بشود، لازمه‌اش مرتفع شدن قدر مشترک است چرا که این قدر مشترک از آثار آن است».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۸

و الجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: «ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر».

نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. و بينهما فرق واضح».

توضیح ما افاده من الجواب: انا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل و عدمه، لان وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر اما في ضمن القصير أول الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول و الا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلي أي في وجوده و عدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند الى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعني يستند إلى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل و يحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

و الحاصل: ان احتمال وجود الكلي و عدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لانه مسبب عند خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك و الاصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي. و اما القسم الثالث - و هو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه -

فهو علی نحوین:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۹

و جواب صحیح همان است که خود شیخ فرموده: «ارتفاع قدر مشترک از لوازم این است که آنچه حادث شده همان فرد مقطوع الارتفاع باشد، نه اینکه از لوازم عدم حدوث فرد دیگر باشد.

آری لازمه عدم حدوث آن فرد دیگر، این است که در زمان بعدی چیزی که قدر مشترک در ضمن آن محقق باشد، وجود نداشته باشد نه اینکه اصلاً قدر مشترک بین دو فرد، مرتفع شود، و بین این دو مطلب فرق آشکاری است».

توضیح جواب شیخ (ره) اینست که: ما نمی‌پذیریم که شک در بقاء قدر مشترک - یعنی کلی - ناشی از شک در حدوث فرد طویل [مثل منی] و عدم آن باشد چون وجود کلی - به حسب فرض - از ابتدای امر، یقیناً حادث است، چه در ضمن فرد کوتاه [مثل بول] و چه در ضمن فرد طویل [مثل منی]، و لذا معقول نیست که عدم بعد از وجودش مستند به عدم فرد طویل از ابتدای امر باشد و الا می‌بایست از ابتدا موجود نمی‌شد. بلکه در حقیقت شک در بقاء کلی یعنی در وجود و عدمش - بعد از اینکه فرض کرده‌ایم قطع به وجودش داریم - مستند به دو احتمال است: احتمال وجود فرد طویل همراه با احتمال وجود فرد کوتاه. یعنی این شک ناشی از هر دو احتمال باهم است نه خصوص احتمال وجود فرد طویل، چرا که محتمل است وجود اول کلی باقی باشد بخاطر احتمال حدوث طویل؛ و محتمل است کلی بعد از وجود، باقی نباشد بخاطر احتمال حدوث فرد کوتاه که قطعاً می‌دانیم در زمان بعدی مرتفع شده است.

و حاصل: آنکه احتمال وجود کلی و عدم آن در زمان بعدی مسبب از این شک است که نمی‌دانیم آن حادثی که معلوم ماست، آیا فرد طویل (منی) است یا فرد قصیر (بول). نه اینکه شک در وجود کلی ناشی از خصوص احتمال حدوث طویل باشد تا اینکه اگر آن را با اصل عدم نفی کردیم موجب نفی شک در کلی در زمان بعدی گردد. پس لازم است هر دو فرد با اصل عدم نفی گردد تا این اجرای اصل موجب ارتفاع قدر مشترک شود. ولی از طرف دیگر می‌دانیم که با وجود علم اجمالی [به حدوث یکی از دو فرد] این دو اصل باهم قابل اجراء نیست.

و اما (قسم سوم):

این استصحاب کلی در آنجاست که شک در بقاء کلی مستند به این احتمال باشد که فرد دومی غیر از فرد اول - که می‌دانیم حادث بوده و مرتفع گردیده - موجود باشد. و این بدو صورت است:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۰

۱- ان یحتمل حدوث الفرد الثانی فی ظرف وجود الأول.

۲- ان یحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأول، و هو علی نحوین: اما بتبدله إلیه أو بمجرد المقارنۃ الاتفاقیۃ بین ارتفاع الأول و حدوث الثانی.

و فی جریان الاستصحاب فی هذا (القسم الثالث من الکلی) احتمالات أو أقوال ثلاثه:

أ- جریان مطلقاً.

ب- عدم جریان مطلقاً.

ج- التفصیل بین النحوین المذكورین، فیجری فی الأول دون الثانی مطلقاً. و هذا التفصیل هو الذی مال إلیه الشیخ الأعظم قدس سره. و السر فی الخلاف یعود إلی: ان الأركان فی الاستصحاب هل هی متوفره هنا أو غیر متوفره، و المشکوک توفره فی المقام هو الرکن الخامس، و هو اتحاد متعلق یقین و الشک.

و لا شك في ان الكلي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاءه في هذا القسم فهو واحد نوعا، فينبغي ان يسأل:

أولاً- هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن و المشكوك كافية في تحقق الوحدة المعتمدة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا بد له من وحدة خارجية؟

ثانياً- بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفراد، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية معروضا لتعينات أفراده المتباينة، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلي إلى أفراده من باب نسبة الاب الواحد إلى الأبناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلي الطبيعي لا وجود له الا بوجود أفراد بالعرض ففي كل فرد حصه موجودة منه غير الحصه الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۱

۱- يك احتمال اين است كه فرد دوم در ظرف وجود اول حادث شده باشد.

۲- احتمال ديگر اينست كه حدوث دومى مقارن با ارتفاع اولى باشد. و اين خود بدو گونه است: يا اولى تبديل به دومى شده و يا صرفا يك همزمانى اتفاقي بين ارتفاع اولى و پيدايش دومى رخ داده است.

و در جريان استصحاب در اين قسم سوم از كلي، احتمالات يا اقوال سه گانه‌اي وجود دارد:

الف) جريان استصحاب بنحو مطلق. ب) عدم جريان بنحو مطلق. ج) تفصيل بين دو صورت فوق الذكر. يعنى در صورت اول جارى است ولى در صورت دوم جارى نيست بنحو مطلق. و اين تفصيل همان است كه شيخ اعظم بدان تمايل دارد.

و سرّ اين اختلاف نظر به اين سؤال برمي گردد كه: ارکان استصحاب آيا در اینجا موجود است يا نه؟ و آنچه كه موجوديتش محل ترديد است، ركن پنجم استصحاب است يعنى يكي بودن متعلق يقين و شك.

و شكى نيست كه كلى متيقن در اين قسم عينا همان امرى است كه بقايش مشكوك است و لذا متيقن و مشكوك بلحاظ نوعى، واحد است. پس جا دارد كه دو پرسش زير مطرح شود:

اولاً: آيا همين وحدت نوعى بين متيقن و مشكوك، براى تحقق وحدتى كه در استصحاب معتبر است، كافى است يا نه، بلكه احتياج به وحدت خارجى داريم؟

ثانياً: اگر فرض كرديم كه وحدت نوعى كافى نيست، آيا كلى طبيعى بخاطر وجود افرادش، برخوردار از وحدت خارجى است؟ يعنى آيا كلى طبيعى با وحدت خارجى اش معروض تعينات افراد متباينش قرار مى گيرد- بنا بر آنچه گفته شده كه نسبت كلى به افرادش از قبيل نسبت پدر واحد به فرزندان متعددش مى باشد چنانكه اين قول را ابن سينا از بعضى معاصرين خود نقل کرده است-؟ يا كلى طبيعى، وجودى ندارد جز وجود افرادش و لذا وجودش بالعرض است؟ پس در اين صورت در هر فردى، حصه‌اي از كلى طبيعى موجود است و اين حصه، غير از حصه‌اي است كه در فرد ديگر موجود است. پس كلى طبيعى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۲

أفراد المتعددة بل نسبته إلى أفراد من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء المتعددة، و هذا هو المعروف عند المحققين-؟

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب و اما ان يلتزم بأن الكلي له وحدة خارجية بوجود أفراد المتعددة، و الا فلا يجرى الاستصحاب.

و إذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمثبات الأقوال في المسألة يتضح الحق فيها، و هو القول الثانى و هو عدم جريان الاستصحاب مطلقا.

اما أولاً، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به. و نحن لا نعى من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجى لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

و اما ثانيا، فلانه من الواضح أيضا ان الحق ان نسبة الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء إلى الابناء، لأنه من الضروري ان الكلّي لا وجود له الا بالعرض بوجود أفراده.

و في مقامنا قد وجدت حصّة من الكلّي وقد ارتفعت هذه الحصّة يقينا، و الحصّة الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكه الحدوث، فلم يتحد المتيقن و المشكوك [۳۲۳]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۵۷۲

و بهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنه في القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصّة من الكلّي المتعيّنه واقعا المعلومة الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكه البقاء، حيث لا يدرى انها الحصّة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۳

با وجود افراد متعددش وحدت خارجي ندارد بلکه نسبتش به افرادش از قبيل نسبت پدران متعدد به فرزندان متعدد است و همین قول است که بين اهل تحقيق معروف است.

پس قائل به جريان استصحاب در اين قسم، يا بدین نکته ملتزم می شود که وحدت نوعی در تحقيق رکن استصحاب کفایت می کند، و يا ملتزم می گردد که کلی با وجود افراد متعددش، دارای وحدت خارجي است. در غير این دو صورت استصحاب جاری نخواهد شد.

و اینک که این تحلیل دقیق برای منشأ اقوال در مسئله روشن شد، قول حق آشکار می شود که همان قول دوم است یعنی عدم جريان استصحاب بی هیچ قيد و شرط.

اما (اولا): چون واضح است که وحدت نوعی برای استصحاب کافی نیست. زیرا معنای بقای مستصحاب این است که پس از یقین به آن، خارجا استمرار یابد. و مقصود ما از استصحاب کلی، استصحاب ذات ماهیت از آن حیث که ماهیت است، نمی باشد چون استصحاب چنین چیزی معنا ندارد. بلکه مراد، استصحاب ماهیت است از آن حیث که وجود خارجي دارد چرا که غرض، ترتیب احکام دارای فعلیت بر آن ماهیت موجود است.

و اما (ثانيا) چون این نکته نیز روشن است که قول حق در نسبت کلی به افراد این است که این رابطه از قبيل نسبت پدران متعدد به فرزندان متعدد است، زیرا بدیهی است که کلی جز وجود بالعرض بواسطه وجود افرادش ندارد.

و در محل بحث ما، حصه‌ای از کلی موجود شده و سپس یقینا این حصّه مرتفع گردیده است. و حصه دیگر کلی در فرد دوم، حصه‌ای است که از ابتدای امر، مشکوک الحدوث است، پس متيقن و مشکوک یک چیز نیستند.

و با همین امتیاز، فرق بین قسم سوم با قسم دوم استصحاب کلی روشن می شود. زیرا در قسم دوم - چنانکه گذشت - ذات حصه‌ای از کلی که واقعا متعین و اجمالا معلوم الحدوث است، عینا همان چیزی است که مشکوک البقاء است، چرا که معلوم نیست این حصه، حصه‌ای است که به فرد طویل (منی) منسوب است یا حصه‌ای است که به فرد قصیر (بول) نسبت دارد؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۴

و بهذا أيضا يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم و لا يؤخر و لا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن و المشكوك الا اذا قلنا بمقاله من يذهب إلى ان نسبة الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبة الاب الواحد إلى ابناؤه، و حاشا للشيخ قدس سرّه ان يرى هذا الرأي. و لا شك ان الحصّة الموجودة في ضمن

الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكه الحدوث، و اما المتيقن حدوثة فهو حصه اخرى و هي في عين الحال متيقنه الارتفاع. و يكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره.

تنبيه: و قد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل و شك في ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد اضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. و من هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفه كثرة الشك عنه أصلا أو تبدلها إلى مرتبه من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الأعظم قدس سره في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «العبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقه للفرد السابق». يعني ان العبارة في اتحاد المتيقن و المشكوك هو الاتحاد عرفا و بحسب النظر المسامحي و ان كانا بحسب الدقه العقلية متغايرين كما في المقام.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۵

و با بيان فوق همچنين روشن می شود که وجهی برای تفصیل شیخ انصاری (ره) وجود ندارد زیرا احتمال وجود فرد دوم در ظرف وجود فرد اول که نه مقدم بر آن باشد و نه مؤخر از آن، تضمین کننده وحدت خارجی متيقن و مشکوک نیست. مگر اینکه قول کسی را قائل شویم که می گوید نسبت کلی به افرادش از قبیل نسبت پدر واحد به فرزندان می باشد، و بعيد است که شیخ انصاری (ره) چنین رأیی داشته باشد. و شکی نیست که حصه موجود در ضمن فرد دوم از ابتدای امر مشکوک الحدوث است. و اما آنچه یقینا حادث است حصه دیگر است که در عين حال، یقینا مرتفع گردیده است. و چگونگی این قسم از استصحاب کلی، همانند استصحاب فرد مردد است که ذکرش خواهد آمد.

تنبيه

يک مورد از قسم سوم، مستثنی شده و آن مربوط به مواردی است که عرف در آن مسامحه می کند و فرد لاحق را که مشکوک الحدوث است با فرد سابق به منزله یک امر مستمر واحد تلقی می کند. مثل آنجا که علم داشته باشیم رنگ سیاه شدید در محلی موجود بوده و شک کنیم که آیا اصلا مرتفع شده یا به سیاه ضعیف تر مبدل گشته؟ در چنین مواردی، همه حکم می کنند که استصحاب جاری است. و از همین قبیل است آنجا که فردی كثير الشك باشد و بعد شك کنیم که صفت كثير الشك بطور کلی از این شخص برطرف شده یا به درجه ای پائین تر از حالت اولیه رسیده است [۳۲۴].

شیخ انصاری (ره) در تعلیل جريان استصحاب در این باب می گوید: «آنچه در جريان استصحاب معتبر است، این است که موجود سابق بعنوان مستمر تا زمان بعد شمرده شود، گرچه موجود بعدی با نظر دقّی - بفرض وجود - با فرد سابق مغاير باشد».

یعنی آنچه در متيقن و مشکوک معتبر است، اتحاد عرفی و با نظر مسامحی است، گرچه با دقت عقلی - مانند این مقام - متغاير باشند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۶

التنبیه الثاني - الشبهه العباية أو استصحاب الفرد المردد [۳۲۵] ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند قدس سره فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها و صارت عندهم موضعا للرد و البدل و اشتهرت بالشبهه العباية.

و حاصلها: انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة و لم يعلم انه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم طهر أحد الطرفين و ليكن الأسفل مثلا، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع فينبغي ان يجري استصحابها، بينما ان مقتضى جريان

استصحاب النجاسة في هذه العباءة ان يحكم بنجاسة البدن - مثلا - الملاقى لطرفى العباءة معا. مع ان هذا اللازم باطل قطعا بالضرورة، لان ملاقى أحد طرفى الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم فى محله. و هنا لم يلاق البدن الا أحد طرفى الشبهة و هو الطرف الأعلى و اما الطرف الأسفل - و ان لاقاه - فانه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقينا فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

و النكتة فى الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلى من القسم الثانى، و لا شك فى ان مستصحب النجاسة لا بد ان يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقى، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلى القسم الثانى. و قد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلى، بل هو من نوع آخر سموه: «استصحاب الفرد المردد» و قد اتفقوا على عدم صحته جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجلة فى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۷

تنبیه دوم [۳۲۶] شبهه عبائیه یا استصحاب فرد مردد

نقل شده که سید بزرگوار آقای سید اسماعیل صدر (قده) در زمان شیخ محقق آخوند صاحب کفایه برای زیارت به نجف اشرف رفت و در محافل علمی نجف مسئله‌ای را طرح نمود که در همه جا آن را نقل می‌کردند و موضوعی برای رد و بدل‌های علمی و مباحثات گردید و به شبهه عبائیه معروف شد.

و حاصل این شبهه اینست: اگر نجاستی در گوشه‌ای از عبا واقع شود اما ندانیم که در طرف بالای عبا واقع شده یا در طرف پائین آن، و سپس یک طرف عبا - مثلا - پائین آن - تطهیر شود، در این صورت این نجاستی که علم به حدوث آن داریم، مشکوک الارتفاع می‌شود و جا دارد که استصحاب آن جاری شود.

درحالی که مقتضای جریان استصحاب نجاست در این عبا این است که بدن فرد - مثلا - که ملاقات با هر دو طرف عبا داشته، محکوم به نجاست باشد. با اینکه این لازمه قطعا و ضرورتا باطل است. چون همان‌طور که در جای خود گفته شد، ملاقی با یکی از دو طرف شبهه محصوره، اجماعا محکوم به طهارت است.

و در این مثال (عبا) بدن جز با یکی از دو طرف شبهه ملاقات نکرده و آن همان طرف بالای عباست. و اما طرف پائین عبا - گرچه با بدن ملاقات کرده - ولی - بحسب فرض - با تطهیر یقینا از طرف شبهه خارج شده است پس دیگر معنا ندارد که ملاقی با آن محکوم به نجاست شود.

و نکته‌ای که در این شبهه هست اینست که این استصحاب از قبیل استصحاب کلی قسم دوم بنظر می‌رسد، و شکی نیست که چیزی که نجاست آن استصحاب می‌شود حتما باید به نجاست ملاقی آن نیز حکم شود، درحالی که در اینجا به نجاست ملاقی حکم نمی‌شود. و این کاشف از آنست که استصحاب کلی قسم دوم صحیح نمی‌باشد.

و جواب این شبهه توسط اهل تحقیق بر این نکته مبتنی شده که: این استصحاب از قبیل استصحاب کلی نیست، بلکه این از نوع دیگری است که بآن «استصحاب فرد مردد» می‌گویند.

و علما متفق‌اند که این استصحاب نادرست است الا اینکه از برخی بزرگان نقل شده که در

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۸

حاشیته علی کتاب البیع للشیخ الأعمش قدس سرّه، إذ قال بما محصله: «بان تردده بحسب علمنا لا یضر بیقین وجوده سابقا، و

المفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ قدس سره فيه باستصحاب كل من الكلي و فرده».

أقول: و يجب ان يعلم- قبل كل شيء- الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني أو من باب استصحاب الفرد المردد، فان عدم التفرقة بين الموردین هو الموجب للاشتباه و تحکم تلك الشبهة. إذن ما الضابط لهما؟

ان الضابط في ذلك ان الاثر المراد ترتيبه اما ان يكون اثراً للكلي، أي اثراً لذات الحصّة من الكلي لا- بما لها من التعین الخاص و الخصوصية المفردة، أو اثراً للفرد، أي اثراً للحصّة بما لها من التعین الخاص و الخصوصية المفردة. فان كان الأول فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصّة الموجودة اما في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني، و قد تقدم اننا لا- نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها. و إن كان الثاني فلا يكفي استصحاب القدر المشترك و انما الذي ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد.

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني، لان الموضوع للنجاسة المستصحة ليس أصل العباءة أو الطرف الكلي منها، بل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۹

حاشیه خود بر کتاب البیع شیخ انصاری مطالبی نوشته که حاصلش اینست: «تردد فرد به حسب علم ما ضرری به یقینی بودن وجود این فرد در زمان سابق نمی‌زند و فرض بر اینست که اثر قدر مشترک، اثر هر یک از دو فرد محسوب می‌شود. پس می‌توان با استصحاب شخص واقعی‌ای که سابقاً معلوم است، این اثر را مترتب کرد، همان‌طوری که در قسم اول، شیخ انصاری حکم کرد که کلی و فرد هر دو استصحاب می‌شوند».

می‌گویم: و قبل از هر چیزی باید بدانیم که معیار برای استصحاب کلی قسم دوم و استصحاب فرد مردّد چیست؟

چون همین فرق نگذاشتن بین دو مورد، موجب اشتباه و جا افتادن این شبهه شده است. پس اینک باید دید معیار این دو چیست؟ معیار و ملاک این است که ببینیم اثری که می‌خواهیم مترتب کنیم، اثر کلی است یعنی آیا این اثر مربوط به ذات حصه کلی، نه از آن حیث که تعین خاص و خصوصیت فردی دارد، است؟ یا اثر فرد است یعنی اثر حصه‌ای است که تعین خاص و خصوصیت فردی دارد؟ در صورت (اول) کافی است که قدر مشترک را استصحاب کنیم یعنی ذات حصّه را که یا در ضمن فرد مقطوع الارتفاع- بفرض که این فرد حادث شده باشد- موجود است و یا در ضمن فرد مقطوع البقاء- بفرض که این فرد پدید آمده باشد- موجود می‌باشد. و این استصحاب از قبیل استصحاب کلی قسم دوم می‌شود. و ما قبلاً گفتیم که مقصود ما از استصحاب کلی، استصحاب خود ماهیت کلی نیست بلکه مراد استصحاب وجود ماهیت است. و امّا در صورت (دوم) صرف استصحاب قدر مشترک کافی نیست و آنچه که منظور است استصحاب فرد است از آن جهت که خصوصیت فردی دارد و فرض اینست که این، مردّد است بین فردی که مقطوع الارتفاع است- بنا بر اینکه این فرد حادث شده باشد- و بین فردی که مقطوع البقاء است- بنا بر اینکه این فرد پدید آمده باشد- و این مورد، از قبیل استصحاب فرد مردّد است.

حال که این معیار را دانستی، معلوم می‌شود مثالی که در آن شبهه مطرح شده، از نوع دوم است زیرا موضوع نجاست مستصحب، اصل عبا یا یک طرف عبا بنحو کلی نیست، بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸۰

نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الأعلى أو الأسفل.

و بعد هذا یبقی ان نتساءل: لما ذا لا یصح جریان استصحاب الفرد المردد؟

نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة فی وجهه، فقد قيل: لأنه لا- يتوفر فيه الركن الثانى و هو الشك فى البقاء، و قيل: بل لا يتوفر الركن الأول و هو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثانى.

اما الوجه الأول، فبیانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بین ما هو مقطوع البقاء و بین ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك فى بقاء الفرد الواقعى الذى كان معلوم الحدوث لأنه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

و اما الوجه الثانى- و هو الأصح- فبیانه: ان اليقين بالحدوث ان ارید به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب الفرض، فالیقین موجود و لكن المتیقن حیثذ هو الكلى الذى يصلح للانطباق على كل من الفردين. و ان ارید به اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح انه غير حاصل فعلا لان المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة و مرددة بین خصوصیتین، فكيف تكون متیقنة فی عین الحال، إذ المردد بما هو مردد لا- معنى لان يكون معلوما متعینا، هذا خلف محال، و انما المعلوم هو القدر المشترك. و فی الحقیقة ان كل علم إجمالى مؤلف من علم و جهل و متعلق العلم هو القدر المشترك و متعلق الجهل خصوصياته، و الا- فلا- معنى للإجمال فى العلم و هو عین یقین و الانکشاف. و انما سُمى بالعلم الإجمالى لانضمام الجهل بالخصوصیات إلى العلم بالجامع.

و علیه، فان ما هو متیقن- و هو الكلى- لا فائدة فی استصحابه لغرض ترتیب اثر الفرد بخصوصه، و ما له الأثر المراد ترتبه علیه- و هو الفرد بخصوصيته- غير متیقن بل هو مجهول مردد بین خصوصیتین، فلا یتحقق فی استصحاب الفرد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸۱

نجاست یک طرف خاص از آن حیث که خاص است، می‌باشد: یا طرف بالا و یا طرف پائین.

اینک یک سؤال باقی مانده است و آن اینکه: چرا جریان استصحاب فرد مردد صحیح نمی‌باشد؟

می‌گوئیم: تعابیر اساتید در این زمینه مختلف است. عده‌ای گفته‌اند: علت آن است که رکن دوم استصحاب یعنی شک در بقاء، در این استصحاب وجود ندارد. و عده‌ای گفته‌اند: چه بسا بگوئیم علاوه بر فقدان رکن دوم، اصلا رکن اول یعنی یقین به حدوث نیز مفقود است.

و اما وجه قول اول این است که فرد از آن حیث که خاص است، بحسب فرض مردد است بین فردی که مقطوع البقاء است و فردی که مقطوع الارتفاع است. پس شکی در بقاء فرد واقعی‌ای که حدوثش معلوم است وجود ندارد چون این فرد، یا مقطوع البقاء است و یا مقطوع الارتفاع.

و اما وجه قول دوم- که اصح است- این است که: اگر مراد از یقین به حدوث، یقین به حدوث فرد جدای از خصوصیت فردی‌اش باشد- چرا که علی الفرض این خصوصیت مجهول است- این یقین موجود است ولی در این صورت متیقن، امری کلی خواهد بود که قابلیت انطباق بر هریک از دو فرد را دارد. و اگر مراد از یقین، یقین به حدوث فرد همراه با خصوصیت فردی باشد، روشن است که چنین یقینی بالفعل وجود ندارد. چون علی الفرض این خصوصیت فردی مجهول و مردد بین دو خصوصیت است. پس چگونه امکان دارد که در عین حال متیقن هم باشد؟ زیرا فرد مردد از آن حیث که مردد است معنا ندارد که معلوم و متعین نیز باشد، این خلف و محال است! و آنچه که معلوم است، فقط قدر مشترک است. و در حقیقت هر علم اجمالی‌ای مرکب از یک علم و یک جهل است. و متعلق علم همان قدر مشترک است و متعلق جهل خصوصیات قدر مشترک است. و الا معنایی برای اجمال در علم- که عین یقین و انکشاف است- وجود نخواهد داشت. و اینکه این علم، اجمالی نامیده شده فقط بدین جهت است که جهل به خصوصیات، ضمیمه علم به جامع شده است.

و بنابراین، آنچه متیقن است- یعنی کلی- فائده‌ای در استصحابش برای ترتیب اثر فرد خاص نیست.

و آنچه که دارای اثر مورد نظر است - یعنی فرد خاص - غیر متیقن است بلکه مجهول و مردّد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸۲

المردد رکن یقین بالحاله السابقه، لا ان الفرد المردد متیقن و لكن لا شك فی بقاءه.

و الوجه الأصح هو الثانی كما ذكرنا. و اما الوجه الأول - و هو انه لا شك فی بقاء المتیقن - فغریب صدوره عن بعض أهل التحقيق، فان كونه مرددا بین ما هو مقطوع البقاء و بین ما هو مقطوع الارتفاع معناه فی الحقیقه هو الشك فعلا فی بقاء الفرد الواقعی و ارتفاعه، لاین المفروض ان القطع بالبقاء و القطع بالارتفاع لیسا قطعین فعلیین بل كل منهما قطع علی تقدير مشکوك، و القطع علی تقدير مشکوك لیس قطعاً فعلاً، بل هو عین الشك.

و علی كل حال، فلا - معنی لاستصحاب الفرد المردد، و لا معنی لأن یقال - كما سبق عن بعض الأجله: «ان تردده بحسب علمنا لا یضر یقین وجوده سابقاً» فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا یضر بالیقین؟ و هل یقین الا العلم؟ الا إذا أراد من یقین بوجوده سابقاً یقین بالقدر المشترك و التردد فی الفرد، فالیقین متعلق بشیء و التردد بشیء آخر، فیتوفر ركن الاستصحاب بالنسبه إلى القدر المشترك لا بالنسبه إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متیقن لا یراد استصحابه و ما یراد استصحابه غیر متیقن علی ما سبق بیان.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸۳

بین دو خصوصیت است. پس در استصحاب فرد مردد، رکن یقین به حالت سابقه تحقق نمی‌یابد، چون فرد مردد متیقن است ولی شکی در بقایش نیست.

و وجه صحیح تر همان گونه که گفتیم وجه دوم است. و اما وجه اول - یعنی اینکه شکی در بقاء متیقن نیست - صدورش از جانب برخی اهل تحقیق بعید است. چون مردد بودن فرد بین فردی که مقطوع البقاء است و فردی که مقطوع الارتفاع است در حقیقت به معنای شك فعلی در بقاء یا ارتفاع فرد واقعی است. چون فرض بر این است که قطع به بقاء و قطع به ارتفاع هر دو قطع فعلی نیستند بلکه هریک از این دو در فرض امری مشکوک، قطع‌اند! و قطع در فرضی مشکوک، بالفعل قطع محسوب نمی‌شود بلکه عین شك است.

و در هر حال، استصحاب فرد مردد معنایی ندارد. و معنا ندارد گفته شود - کما اینکه از برخی بزرگان گذشت - «تردد فرد بحسب آگاهی ما ضرری به یقین به وجود سابقش نمی‌زند!» چون چگونه ممکن است تردد بحسب علم ما ضرری به یقین نزند؟ و مگر یقین غیر از علم است؟ مگر اینکه مراد گوینده از یقین به وجود سابق فرد، یقین به قدر مشترک و تردید در فرد باشد. پس یقین [در این صورت] متعلق به چیزی است و تردد متعلق به چیز دیگر. پس در این فرض هر دو رکن استصحاب نسبت به قدر مشترک موجود است نه نسبت به فردی که قصد استصحاب آن را داریم. بنابراین آنچه متیقن است استصحابش مراد نیست و آنچه استصحابش منظور است - بنا بر آنچه گفتیم - متیقن نیست.

و الحمد لله قم المقدسه محسن غرویان - ۱۳۸۲ ه. ش [۳۲۷]

[۱] (۱) - نخستین رساله اصولی، توسط شیخ مفید (ف ۴۱۳ ه. ق) تألیف شد، به نام التذکره باصول الفقه.

[۲] (۲) - صاحب این قلم که خود سالها در مکتب اصولی شهید صدر، علم اصول را آموخته و نکته‌های فراوان از شاگردان آن عزیز (آیه الله سید کاظم حائری و آیه الله سید محمود هاشمی شاهرودی) فرا گرفته و نوشته‌های اصولی وی را (حلقات فی علم

الاصول) تدریس کرده است، به خوبی با نوآوری‌های آن شهید سعید آشناست و به آن گواهی می‌دهد.

[۳] (۱) - کسانی که می‌خواهند خلاصه‌ای از مطالب کتاب اصول فقه را در دست داشته باشند، نیز می‌توانند از این نوشته استفاده کنند.

[۴] (۲) - لازم به ذکر است که نیمه نخست این جلد (تا پایان بحث شهرت) به خامه صاحب این قلم و نیمه دوم آن به قلم فاضل ارجمند جناب استاد غرویان است.

[۵] (۱) - ان بعض مشايخنا الأعظم قدس سره التزم في المسألة الاصولية انها يجب ان تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه الحكم الشرعي و جعل ذلك مناطا في كون المسألة اصولية، و وجه المسائل الاصولية على هذا النحو. و هو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم و قد أوضحنا الحقيقة هنا و فيما سبق. (المؤلف)

[۶] (۱) - برخی از اساتید بزرگوار ما در مسائل اصولی لازم دانسته‌اند که حتماً آن مسئله در قیاس استنباط حکم شرعی، کبرا قرار گیرد، و این ویژگی را معیار اصولی بودن یک مسئله بشمار آورده‌اند و مسائل اصولی را بدین گونه توجیه کرده‌اند. اما در واقع این شرط زاید و غیر معتبر است، و ما حقیقت مطلب را اینجا و در بحثهای پیشین روشن ساختیم.

[۷] (۱) - سیأتي في المبحث السادس بيان انه لما ذا يجب ان يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي و لا يكفي الدليل الظني. (المؤلف)

[۸] (۱) - در مبحث ششم بیان خواهد شد که چرا باید ثبوت حجیت یک دلیل [مثلاً خبر واحد] با مدرک قطعی صورت گیرد و مدرک ظنی برای این مقصود کفایت نمی‌کند.

[۹] (۱) - المقصد الأول، ص ۱۶.

[۱۰] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۰.

[۱۱] (۱) - النجم / ۲۸ - یونس / ۳۶.

[۱۲] (۲) - الانعام / ۱۱۶ - یونس / ۶۶.

[۱۳] (۳) - یونس / ۵۹.

[۱۴] (۱) - الانعام / ۱۱۶ - یونس / ۶۶.

[۱۵] (۱) - مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو «القطع»، أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، و لا يعتبر فيه ان يكون مطابقا للواقع في نفسه، و ان كان في نظر القاطع لا- يراه الا- مطابقا للواقع، فالقطع الذي هو حجة تجب متابعتها أعم من اليقين و الجهل المركب. یعنی ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

[۱۶] (۱) - لازم به ذکر است که مقصود از «علم» در اینجا همان «قطع» است، یعنی جزمی که هیچ احتمال خلاف در آن راه ندارد، اما مطابق بودن با واقع در آن شرط نیست، گرچه کسی که قطع دارد همواره آن را مطابق با واقع می‌بیند.

بنابراین، قطعی که حجت بوده پیروی از آن لازم است، اعم از یقین و جهل مرکب می‌باشد. یعنی محل بحث علم است از آن جهت که جزمی است که در نظر کسی که قطع دارد احتمال خلاف در آن راه ندارد.

[۱۷] (۱) - هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي. لأنه داخل في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني. (المؤلف)

[۱۸] (۱) - این «باید عقلی» همان وجوب اطاعت است که یک وجوب عقلی است، زیرا در زمره آراء محموده‌ای است که عقلا، از آن جهت که عاقلند، بر آن اتفاق کرده‌اند، که شرح آن در مقصد دوم گذشت.

[۱۹] (۱) - راجع الفلسفة الاسلامية للمظفر، الدرس الحادی عشر، ص ۳۱، ۳۲.

[۲۰] (۱). مفاد جعل مرکب همان مفاد کان‌ی ناقصه است و به معنای قرار دادن و پدید آوردن وصفی برای چیزی، و یا دادن یک ویژگی به موضوع مورد نظر می‌باشد، یعنی ایجاد چیزی برای چیزی است، که امر اول را مجعول و امر دوم را مجعول له می‌گویند. اما جعل بسیط همان مفاد کان‌ی تامه است که بیانگر اصل وجود و تحقق شیء است، نه ایجاد صفتی برای آن. بنابراین، جعل بسیط الف، همان پدید آوردن الف است. برای مثال: ناطق بودن برای انسان به جعل مرکب جعل نمی‌شود بلکه جعل آن، جعل بسیط است، و آن جعل بسیط به انسان تعلق می‌گیرد، و با جعل انسان همه ذاتیات آن نیز جعل می‌شود. در مورد قطع نیز جعل بسیط وجود دارد. یعنی قطع ایجاد می‌شود و تحقق می‌یابد، و با تحقق آن، همه ذاتیاتش نیز تحقق می‌یابند، و ذاتیات دیگر نیازی به جعل مستقل ندارند. و همین است معنای این سخن که «ذاتی تعلیل نمی‌شود». م.

[۲۱] (۲). نگاه کنید به: محمد رضا مظفر، الفلسفة الاسلامیة، درس یازدهم، صص ۳۱ و ۳۲.

[۲۲] (۱) - المقصد الثانی، ص ۲۹۶.

[۲۳] (۱). قطع کسی را گویند که به سرعت به چیزی قطع و یقین می‌یابد؛ در برابر شکاک، که خیلی دیر به چیزی یقین می‌کند.

م.

[۲۴] (۲). مثل آنکه یقین کند به «حرمت شرب خمر». در اینجا متعلق قطع، حرمت است که حکم شرعی است. م.

[۲۵] (۳). مثل آنکه یقین کند به «شرب خمر» یعنی یقین کند شراب خورده است. در اینجا متعلق قطع، موضوع حکم، یعنی حرمت، است نه خود حکم. م.

[۲۶] (۴). مثل آنکه یقین کند به «خمر بودن مایعی که در ظرف است»، که خمر متعلق موضوع حکم است. م.

[۲۷] (۱) - المقصد الثالث، البحث ۱۲ (تصحیح جعل الأمانة).

[۲۸] (۲) - المعالم، ص ۱۹۲.

[۲۹] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۳۰] (۱) - سیأتی فی الجزء الرابع ان شاء الله تعالی مدى تأثير العلم الاجمالي فی تنجيز الأحكام الواقعية. (المؤلف)

[۳۱] (۱). در آینده میزان تأثیر علم اجمالی در تنجیز حکم واقعی بیان خواهد شد.

[۳۲] (۱). یعنی عنوان نماز بدون قید و شرط زاید. رجوع شود به اصطلاح «کلی طبیعی» در منطق.

[۳۳] (۱) - المقصد الأول، ص ۱۳۶.

[۳۴] (۱) - آیه التقصیر: النساء / ۱۰۱.

[۳۵] (۲) - وسائل الشیعة، الباب ۱۷، ۵ / ۵۲۱.

[۳۶] (۱). نساء / ۱۰۱

[۳۷] (۲). وسائل الشیعة، باب ۱۷، ج ۵، ص ۵۲۱.

[۳۸] (۱) - المقصد الثالث، موطن حجیة الإمارات.

[۳۹] (۱) - راجع فرائد الاصول طبع مؤسسه النشر الاسلامی بتحقیق النورانی، ۱ / ۴۲ و عدة الاصول، ص ۳۸.

[۴۰] (۲) - المقصد الثانی، ص ۴۳۶.

[۴۱] (۱) - ان التصویب الباطل علی ما بینة الشیخ علی نحوین: (الأول) ما ینسب الی الأشاعرة و هو ان یفرض ان لا حکم ثابتا فی

نفسه یشترک فیہ العالم و الجاهل، بل الشارع ینشیء أحكامه علی طبق ما تؤدی الیه آراء المجتهدین.

(الثانی) ما ینسب الی المعتزلة و هو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة فی نفسها یشترک فیها العالم و الجاهل.

و لكن لرأى المجتهد أثرا فی تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث علی وفق ما أدى الیه رأیه مصلحة غالبه علی مصلحة

- الواقع، فينشئ الشارع أحكاماً ظاهريّةً ثانويّةً غير الأحكام الواقعيّة. و هذا المعنى من التصويب ترجع اليه السببيّة المحضّة. و انما كان هذا تصويبا باطلا لان معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأمانة على خلافه. (المؤلف)
- [۴۲] (۲) فرائد الاصول، ۱/ ۴۵، بتحقيق النوراني: «و معنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة الرخصة في أحكام الواقع على مؤدّاه من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع».
- [۴۳] (۱). تصويب باطل، آن گونه که شيخ انصاری بیان کرده، بر دو صورت است: صورت نخست: دیدگاه منسوب به اشاعره است، بدین گونه که فرض می‌شود حکم ثابتی که میان عالم و جاهل مشترک باشد وجود ندارد، بلکه شارع احکام خود را بر طبق آرا و فتاوی مجتهدان جعل و انشا می‌کند. صورت دوم: دیدگاه منسوب به معتزله است، بدین شکل که بگوئیم احکام واقعی در جای خود ثابت و مشترک میان عالم و جاهل است، اما رأی مجتهد در تغییر یافتن عنوان موضوع حکم یا متعلق آن مؤثر می‌باشد، و در نتیجه مطابق با رأی و فتوی مجتهد، مصلحتی پدید می‌آید که بر مصلحت واقع غلبه دارد، و در نتیجه، شارع یک سری احکام ظاهری نیز جدا از احکام واقعی جعل می‌کند. این معنای از تصویب نیز به دیدگاه سببیت محض بازمی‌گردد، و باطل بودن این تصویب از آن روست که معنایش خالی بودن واقع از حکم به هنگام قیام اماره برخلاف آن می‌باشد.
- [۴۴] (۱) - فی رسائله: «الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه و لا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الأمانة»، ۱/ ۴۴.
- [۴۵] (۱) - یونس / ۳۷.
- [۴۶] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۸۶.
- [۴۷] (۱) - النحل / ۱۰۱.
- [۴۸] (۲) - البقرة / ۱۰۶.
- [۴۹] (۱) - الرعد / ۳۹.
- [۵۰] (۲) - ان قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسى و ان من صفات الله تعالى الذاتية انه متكلم. و الحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأى في أصله و ما يتفرع عليه من فروع. و هذا أمر موكول اثباته الى الفلسفة و علم الكلام (المؤلف)
- [۵۱] (۳) - النحل / ۱۰۱.
- [۵۲] (۱). قدیم بودن کلام خداوند با مسأله کلام نفسی مرتبط است و اینکه یکی از صفات ذاتی خداوند آن است که او متکلم است. به عقیده ما اساس این نظریه و نتایج متفرع بر آن همگی باطل است. البته این مدعا در بحثهای فلسفی و کلامی اثبات می‌شود.
- [۵۳] (۱) - الظاهر انّ الصحيح: فلا يحكون.
- [۵۴] (۲) - احقاق الحق، ۴/ ۳۴۲ - ۶/ ۴۰، ۴۳.
- [۵۵] (۳) - احقاق الحق، ۴/ ۴۲۶ - ۴۴۳، ۹/ ۳۰۹ - ۳۷۵.
- [۵۶] (۱) - الأحزاب / ۲۱.
- [۵۷] (۱) - المنطق، الجزء الثالث، ص ۲۸۴.
- [۵۸] (۱) - عدة الاصول، ۱/ ۴۴.
- [۵۹] (۱) - رسائل السيد، ۱/ ۲۰۲.
- [۶۰] (۲) - السرائر، ۱/ ۴۶.
- [۶۱] (۳) - القاضي: هو أبو القاسم عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز بن البرّاج (المتوفى: ۴۸۱ هـ. ق) المعروف بالقاضى لكونه قاضيا

في طرابلس الشام مدة عشرين أو ثلاثين سنة و كان خليفه الشيخ الطوسي في البلاد الشامية.

[۶۲] (۴) - ابن زهرة: هو أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي المعروف بابن زهرة (المتوفى: ۵۸۵ هـ. ق.) صاحب كتاب «غنية النزوع».

[۶۳] (۵) - ابن ادریس: هو محمد بن أحمد بن ادریس العجلي الحلبي (المتوفى: ۵۹۸ هـ. ق.) صاحب كتاب «السرائر».

[۶۴] (۱) - الحجرات / ۶.

[۶۵] شيرواني، علي، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۶۶] (۲) - البقرة / ۱۸۷.

[۶۷] (۳) - فصلت / ۵۳.

[۶۸] (۱) - النساء / ۹۴.

[۶۹] (۲) - راجع الكشاف، ۴ / ۳۶۰.

[۷۰] (۱) - راجع الميزان، ۱۸ / ۳۱۱، طبع بيروت.

[۷۱] (۲) - التوبة / ۱۲۲.

[۷۲] (۱) - يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر الكافة. و هي استفادة بعيدة جدا و ليست كلمة «ما» من أدوات النهي. اذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفي الوجوب. (المؤلف)

[۷۳] (۱). برخی از این آیه، نهی از کوچ کردن همگان را استفاده کرده‌اند. اما این استفاده جدا بعید است، چرا که کلمه «ما» از ادوات نهی نیست. بنابراین آیه بیش از نفي وجوب را نمی‌رساند.

[۷۴] (۱) - البقرة / ۱۵۹.

[۷۵] (۱) - ان الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معني، و انما اقصى ما اعترف به «انها متواترة اجمالا» و غرضه من التواتر الاجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقينا. و تسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة.

(المؤلف)

[۷۶] (۲) - وسائل الشيعة، باب ۱۱، ۱۸ / ۹۸ - ۱۱۱.

[۷۷] (۳) - فرائد الاصول، ص ۸۴.

[۷۸] (۴) - بحار الأنوار، ۲ / ۲۴۶.

[۷۹] (۵) - بحار الأنوار، ۲ / ۲۵۱ - وسائل الشيعة، ۱۸ / ۱۰۷.

[۸۰] (۱). برای صاحب کفایه تواتر معنوی اخبار واضح نیست، و نهایت چیزی که بدان اعتراف دارد آن است که: «این روایات تواتر اجمالی دارند.» مقصود او از تواتر اجمالی علم يقيني به صدور برخی از این روایات از معصومین عليهم السلام است. و چنین چیزی را تواتر نامیدن، مسامحه‌ای روشن است.

[۸۱] (۱) - فرائد الاصول، ص ۸۵.

[۸۲] (۲) - بحار الأنوار، ۲ / ۹۰.

[۸۳] (۳) - میزان الحکمة، ۲ / ۲۹۰.

[۸۴] (۴) - راجع الذريعة، ۱ / ۴۰۹ - ۴۳۴.

[۸۵] (۵) - الكافي، ۱ / ۵۶.

[۸۶] (۱) - فرائد الاصول، ص ۸۸.

- [۸۷] (۲) - عدة الاصول، ۴۷ / ۱.
- [۸۸] (۱) - ذكر المحقق الآشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق اليه بعض أفاضل المتأخرين و هو المحقق النراقي صاحب المناهج، و نقل نص عبارته. (المؤلف)
- [۸۹] (۱) .محقق آشتياني در حاشیه خود بر رسائل در همین محلّ می نویسد: «جناب محقق نراقی صاحب مناہج پیش از شیخ انصاری این وجه را بیان کرده بود.» آنگاه عین عبارت محقق نراقی را نقل می کند.
- [۹۰] (۱) - غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد و قد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل. (المؤلف)
- [۹۱] (۲) - السرائر، ۴۶ / ۱.
- [۹۲] (۳) - انما قلت أصرح منه، لأنه يحتمل في العبارة المتقدمة انه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم و العلم بمشروعية الطريق اليه و ان كان الطريق في نفسه ظنيا. و هذا الاحتمال لا يتطرق الى عبارته الثانية. (المؤلف)
- [۹۳] (۱) .مقصود شیخ از «عبارت پیشین» عبارتی است که در سرائر از سید مرتضی نقل شده و شیخ اعظم در رسائل آورده است.
- [۹۴] (۲) .علّت اینکه گفتم «از این صریح تر» آن است که در عبارت پیشین این احتمال وجود دارد که مقصود وی از علم، اعم از علم به حکم و علم به مشروع بودن راه رسیدن به آن باشد در جایی که خود آن راه فی نفسه ظنی است. اما این احتمال در عبارت دوم راه ندارد.
- [۹۵] (۱) - السرائر، ۴۷ / ۱، طبع مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۹۶] (۱) - رسائل الشریف المرتضی، ۲۰۲ / ۱.
- [۹۷] (۱) - فوائد الاصول، ۶۹ / ۳.
- [۹۸] (۱) - النجم / ۲۸ - یونس ۳۶.
- [۹۹] (۲) - ج ۶۹ / ۳.
- [۱۰۰] (۱) - فوائد الاصول، ۶۹ / ۳.
- [۱۰۱] (۱) - شرح المواقف، ۳۴۴ / ۸، طبع منشورات الرضی - قم.
- [۱۰۲] (۲) - النساء / ۱۱۵.
- [۱۰۳] (۳) - راجع الاصول العامة لفقہ المقارن محمد تقی حکیم، ص ۲۵۳ - ۳۰۰.
- [۱۰۴] (۴) - المستصفی، ۱۱۱ / ۱.
- [۱۰۵] (۱) - راجع اصول الفقه للخضری بکر، ص ۲۷۹ و الاصول العامة للحکیم، ص ۲۶۱.
- [۱۰۶] (۱) - المنطق، الجزء الثالث، ص ۲۸۴.
- [۱۰۷] (۱) - هو أبو سفیان داود بن علی بن خلف الاصبهانی المعروف بالظاهری و امام اصحاب الظاهر کان مولده بالكوفة سنة ۲۰۲ هـ. ق و توفي ۲۷۰ هـ. ق (راجع وفيات الأعيان ابن خلکان، ۲ / ۲۷ و ۲۸ بتحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید).
- [۱۰۸] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۲۱.
- [۱۰۹] (۲) - المعبر، ص ۶.
- [۱۱۰] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.
- [۱۱۱] (۱) - راجع تألیفه کنز الفوائد، ص ۱۸۶، المطبوع علی الحجر فی ایران سنة ۱۳۲۲ هـ. ق.
- [۱۱۲] (۱) - السرائر، ۴۶ / ۱، طبع مؤسسه الاسلامی.
- [۱۱۳] (۲) - المعبر فی شرح المختصر، ص ۶.

[۱۱۴] (۱) - راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

[۱۱۵] (۱) - الحدائق، الجزء الأول، ص ۴۰، طبع النجف - ۱/ ۴۰، ۴۱، طبع مؤسسة الاسلامی - قم.

[۱۱۶] (۱) - المقصد الثاني، ص ۳۸۶.

[۱۱۷] (۱) - راجع ما تقدم في المقصد الثاني، ص ۴۱۸.

[۱۱۸] (۲) - المقصد الثالث، المناط في اثبات حجية الأمارات.

[۱۱۹] (۱) - راجع البحث الرابع في اسباب حكم العقل العملي، الجزء الثاني، ص ۳۹۰، فما بعدها لتعرف السر في التخصيص بالآراء المحموده.

[۱۲۰] (۱) - المقصد الثاني، ص ۳۷۲.

[۱۲۱] (۱) - راجع كتاب «العقل» من اصول الكافي و هو أول كتبه، ۱/ ۱۶ طبع دار الكتاب الاسلاميه.

[۱۲۲] (۱) - المقصد الثاني، ص ۴۱۴.

[۱۲۳] (۲) - المقصد الثاني، ص ۴۱۸.

[۱۲۴] (۳) - المقصد الثاني، ص ۴۱۸.

[۱۲۵] (۱) - المقصد الأول، ص ۹۲.

[۱۲۶] (۱) - المقصد الأول، ص ۱۱۰.

[۱۲۷] (۲) - المقصد الأول، ص ۵۰.

[۱۲۸] (۳) - المقصد الأول، ص ۵۸.

[۱۲۹] (۱) - المقصد الأول، ص ۴۲.

[۱۳۰] (۲) - المقصد الأول، ص ۲۵۲.

[۱۳۱] (۱) - كفاية الاصول، ص ۳۲۴، طبع مؤسسة النشر الاسلامي.

[۱۳۲] (۱) - من لا يحضره الفقيه، ۱/ ۳۰.

[۱۳۳] (۲) - المائدة/ ۶.

[۱۳۴] (۱) - راجع ميزان الحكمه، ۸/ ۹۵.

[۱۳۵] (۱) - الكوثر/ ۱.

[۱۳۶] (۲) - الكوثر/ ۳.

[۱۳۷] شيرواني، علي، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۳۸] (۱) - نسب الى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول و نقله عن بعض الأصحاب من دون يذكر اسمه. و نسب أيضا الى المحقق

الخوانساري اختيار هذا القول و عزي كذلك الى صاحب المعالم. و لكن الشهرة على خلافهم. (المؤلف)

[۱۳۹] (۱). به شهيد اول نسبت داده‌اند كه اين قول را ترجيح می‌داده و آن را از بعضی از اصحاب نقل کرده بی‌آنکه نامش را ذکر

کند. همچنین به محقق خوانساری و نیز صاحب معالم منسوب است که این قول را برگزیده‌اند. لکن شهرت برخلاف ایشان است.

[۱۴۰] (۱) - غوالي اللثالی، ۴/ ۱۳۳ - جامع أحاديث الشيعة، ابواب المقدمات، ۱/ ۶۲.

[۱۴۱] (۱) - راجع حاشية شيخنا الأصفهاني قدس سرّه على مكاسب الشيخ، ص ۲۵. (المؤلف)

[۱۴۲] (۲) - المكاسب، ص ۸۳، طبع تبريز سنة ۱۳۷۵ ه. ق.

[۱۴۳] (۱) - رجوع کنید به حاشیه شیخ ما مرحوم غروی اصفهانی بر مکاسب شیخ انصاری، ص ۲۵.

- [۱۴۴] (۲) - مکاسب ص ۸۳ طبع تبریز، سنه ۱۳۷۵.
- [۱۴۵] (۱) - مراد مصنف اینست که در اینجا بین «مشروعیت» و «جوب» ملازمه برقرار است (غ).
- [۱۴۶] (۱) - راجع وفيات الأعيان ابن خلكان، ۲/ ۲۷، ترجمه ابو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني.
- [۱۴۷] (۱) - ابطال القياس، ص ۷۱، مطبعة جامعة دمشق ۱۳۷۹ ه. ق.
- [۱۴۸] (۲) - راجع كتاب «السقيفة» للمؤلف، ص ۱۷، الطبعة الثالثة و الغدير، ۷/ ۱۵۸.
- [۱۴۹] (۱) - ابطال القياس، ص ۷۱، مطبعة دانشگاه دمشق، ۱۳۷۹.
- [۱۵۰] (۲) - رجوع کنید به كتاب «سقيفة» از مؤلف، ص ۱۷، چاپ سوم.
- [۱۵۱] (۱) - راجع الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۳۳۸ - ۳۴۴ و بحار الأنوار، باب البدع و الرأي و المقاييس، ۲/ ۲۸۳ و وسائل الشیعة، ۱۸/ ۲۰.
- [۱۵۲] (۱) - المنطق (للمؤلف)، الجزء الثاني، ص ۲۶۷، س ۳.
- [۱۵۳] (۱) - اشاره به مذهب اشاعره است (غ).
- [۱۵۴] (۱) - المنطق (للمؤلف)، الجزء الأول، ص ۱۱۱.
- [۱۵۵] (۱) - المنطق، از مؤلف، ج ۱، ص ۱۰۶ الی ۱۰۸، چاپ دوم (عربی).
- [۱۵۶] (۱) - النساء / ۱۶۰.
- [۱۵۷] (۲) - النجم / ۲۸ - یونس / ۳۶.
- [۱۵۸] (۱) - الحشر / ۲.
- [۱۵۹] (۲) - ابطال القياس، ص ۳۰.
- [۱۶۰] (۱) - يس / ۷۸ - ۷۹.
- [۱۶۱] (۲) - المائدة / ۹۵.
- [۱۶۲] (۳) - النحل / ۹۰.
- [۱۶۳] (۴) - الطحلب: (بضم الطاء و اللام مضمومة و مفتوحة) شيء أخضر لزج يخلق في الماء و يعلوه (مصباح المنير فيومي ۲/ ۳۶۹، مختار الصحاح الرازي ص ۱۶۳).
- [۱۶۴] (۱) - ضرب المثل معروف می گوید: الغريق يتشبث بكل حشيش (غ).
- [۱۶۵] (۱) - سنن الدارمی، ص ۱/ ۶۰.
- [۱۶۶] (۲) - راجع تعليقه الناشر لكتاب ابطال القياس لابن حزم، ص ۱۵.
- [۱۶۷] (۱) - حدیث مرسل، حدیثی است که بخشی از سلسله سند آن، مبهم است و از تعابیری مثل «عن جماعة» در آن استفاده شده است (غ).
- [۱۶۸] (۲) - شهری است در سوریه (غ).
- [۱۶۹] (۱) - المسند لأحمد حنبل، ۱/ ۲۱۲.
- [۱۷۰] (۲) - السنن للنسائي، ۷/ ۳۶۹: «عن سعد قال سئل عن رسول الله عن التمر بالرطب...».
- [۱۷۱] (۱) - سؤال این است که آیا چنین بیعی، ربوی است یا نه؟ (غ).
- [۱۷۲] (۲) - قیاسین گفته‌اند پیامبر در اینجا بیع رطب با تمر را با بیوع دیگر قیاس کرده است و حکم آنها را روی این مورد آورده است! (غ)

[۱۷۳] (۱) - راجع الكافي للكليني، كتاب العلم، باب البدع و الرأي و المقاييس.

[۱۷۴] (۲) - النص و الاجتهاد، ص ۱۸۵ - مفتاح كنوز السنه، ص ۵۰۹.

[۱۷۵] (۳) - راجع النص و الاجتهاد، ص ۲۱۶.

[۱۷۶] (۴) - النص و الاجتهاد، ص ۲۰۷.

[۱۷۷] (۱) - المصالح المرسله هي المصالح التي لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها و لم يدل دليل شرعي على اعتبارها او الغائها. و سميت مرسله لانها مطلقة غير مقيدة بدليل اعتبار و لا دليل الغاء: مصالح مرسله، مصلحتهايبي است كه شارع حكمي در مورد آنها نداده و دليل شرعي بر اعتبار يا عدم اعتبار آنها نداريم. و اگر مرسله ناميده مي شوند به همين جهت است كه مطلق بوده، مقيد به دليلي بر اعتبار يا الغاء نيستند (غ).

[۱۷۸] (۲) - «التراويح» جمع ترويح: هي في الأصل اسم للجلسة التي بعد اربع ركعات في ليالي رمضان لاستراحة الناس بهائم سمي كل اربع ركعات ترويح، و هي ايضا اسم لعشرين ركعة في الليالي نفسها: تراويح جمع ترويح [استراحت دادن] است و در اصل اسم است براي نشستني كه در شبهاي ماه رمضان پس از چهار ركعت نماز واقع مي شود و سپس هر چهار ركعت از نماز «ترويح» ناميده شده و همچنين اسم هر بيست ركعت در شبهاي رمضان «ترويح» گذشته شده است (غ).

[۱۷۹] (۱) - ابطال القياس، ص ۵.

[۱۸۰] (۲) - الأحكام لابن حزم المشهور بالمحلي، ۱۷۷ / ۷.

[۱۸۱] (۳) - المستصفي، ۵۸ / ۲ - ۶۲.

[۱۸۲] (۱) - ابطال القياس ص ۱۹.

[۱۸۳] (۲) - هذه ليست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروريات الدين. و قد تقدم ان الأخذ بها ليس أخذا بالإجماع. (المؤلف)

[۱۸۴] (۱) - ابطال القياس، ص ۵۸ - المستصفي، ۶۱ / ۲.

[۱۸۵] (۲) - احقاق الحق، ۲۷ / ۴.

[۱۸۶] (۳) - روى ابن قتيبة الدينوري هذه عن عمر بن خطاب في كتابه «تأويل مختلف الحديث»، ص ۲۰، طبع دار الجيل - بيروت. و روى ابن حزم في «المحلي» هذه الرواية عن علي عليه السلام المحلي، ۶۱ / ۱، طبع دار الجيل و دار الآفاق الجديدة - بيروت.

[۱۸۷] (۱) - ابطال قياس، ص ۵۸ و مستصفي ج ۲ ص ۶۱.

[۱۸۸] (۲) - علي مع الحق و الحق مع علي عليه السلام يدور حيثما دار. (غ)

[۱۸۹] (۳) - اهل سنت مسح بر روى دمپايي را جازمى دانند و حال آنكه داخل دمپايي به پاى انسان نزديكتر است و بدان متصل است. پس - طبق معنای روایت - باید مسح بر داخل كفش باشد نه بر خارج آن (غ).

[۱۹۰] (۱) - قال الشيخ الطوسى قدس سره فى العدة، ۸۴ / ۲: «فاما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا و هم شذاذ غير محصلين».

[۱۹۱] (۲) - راجع الحدائق الناضرة، ۶۳ / ۱، المقدمة الثالثة.

[۱۹۲] (۱) - شيخ طوسى (ره) در «عدة» ج ۲، ص ۸۴ می فرماید: «و اما كسانی كه حجیت قیاس را اثبات کرده اند، مختلف اند:

يك دسته كسانی هستند كه عقلا آن را اثبات کرده اند و اینان نادرند و اهل تحصیل نیستند».

[۱۹۳] (۱) - مراد از آب دارای ماده، آبی است كه به منبع و سرچشمه ای متصل است (غ).

[۱۹۴] (۱) - الاسراء / ۲۳.

[۱۹۵] (۱) - یعنی وقتی آیه می گوید به پدر و مادرتان «أف» نگوئید، به طریق اولی دلالت می کند كه ضرب و شتم پدر و مادر

حرام است (غ).

[۱۹۶] (۱) - الزلزلة / ۷.

[۱۹۷] (۲) - الكافي، ۷/ ۲۹۹، طبع طهران بالحروف سنة ۱۳۷۹ هـ. ق.

[۱۹۸] (۳) - في النسخة المطبوعة (اثنين).

[۱۹۹] (۱) - كافي ج ۷/ ۲۹۹ طبع طهران، حروفی، سنه ۱۳۷۹.

[۲۰۰] (۲) - در نسخه مزبور بجای «اثنتین»، «اثنین» آمده است.

[۲۰۱] (۱) - تعادل: توازن. و في النسخة المطبوعة (تقابل)، و أحسبه من تصحيح الناشر اشتباها.

[۲۰۲] (۱) - تعادل به معنای توازن است. و در نسخه چاپ شده «تقابل» آمده است و من گمان می‌کنم ناشر در تصحيح اشتباه کرده است.

[۲۰۳] (۲) - انسان دارای ۱۰ انگشت است و ديه هر انگشت، ده شتر است و بنابراین ديه کامل ۱۰ انگشت، صد شتر می‌شود. و ديه چهار انگشت يعني ۴۰ شتر از ثلث ديه کامل بیشتر است و در اینجا است که تنصيف ديه زن نسبت به مرد آغاز می‌شود. یعنی تنصيف از ۴۰ آغاز می‌شود و تا صد ادامه دارد (غ).

[۲۰۴] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۲۰۵] (۱) - المستصفي، ۲/ ۵۷.

[۲۰۶] (*) الاستحسان: هو رجحان ينقدح في نفس الفقيه بالنسبة الى حكم خاص لموضوع بسبب كثرة ملاحظة احكام الشرع -- في الموارد المناسبة لهذا الموضوع بلا ورود دليل عليه بالخصوص كرجحان حرمة التكلّم مع المرأة الاجنبية او حرمة تخيل صورتها في نظره بواسطة ملاحظة حال النظر و اللّمس و التقييل و نحوها. [ر. ك: اصطلاحات الأصول، علی مشکيني، ص ۳۰]. استحسان را به چهار قسم تقسیم می‌کنند: ۱- استحسان قیاسی ۲- استحسان ضرورت ۳- استحسان سنت ۴- استحسان اجماع (غ).

[۲۰۷] (*) (۲) - «هي كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها». مصالح مرسله بعنوان يك دليل مورد قبول مالکيه و حنابله است ولی شافعيه، حنفيه، اماميه و ظاهريه آن را قبول ندارند. بعنوان مثال حنابله براساس همین دليل معتقدند معامله شخص ورشکسته که دين مستغرق بر ذمه دارد، از نظر فقهی باطل است. (غ)

[۲۰۸] (*) (۳) - مراد از سد ذرايع، ممنوع کردن هر راهی است که به گناه و مفسده منجر می‌شود. مثلاً حنابله می‌گویند: زنان نباید به مقابر بروند چون در هنگام شیون، سر و صورت آنها مکشوف می‌شود و این حرام است. پس باید مقدمات آن نیز - مثل رفتن به قبرستان - حرام گردد. (غ)

[۲۰۹] (۱) - مستصفي ج ۲ ص ۵۷.

[۲۱۰] (۱) - فرائد الاصول، ص ۴۳۱.

[۲۱۱] (۲) - كفاية الاصول، ص ۴۹۶، طبع مؤسسه الاسلامی.

[۲۱۲] (۱) - المقصد الثاني، ص ۵۶۶.

[۲۱۳] (۱) - اطعام شصت مسکين یا شصت روز روزه و یا آزاد کردن يك بنده که مکلف مختار است یکی را برگزیند (غ).

[۲۱۴] (۲) - تیمم وقتی است که وضو ممکن نباشد و جلوس در نماز وقتی صحیح است که قیام متعسر یا متعذر باشد (غ).

[۲۱۵] (۳) - واجب مضیق غیر از واجب فوری است چرا که مضیق آنست که دارای وقت وسیع بوده ولی الآن مضیق شده است مثل نماز در آخر وقت. ولی واجب فوری اصلاً وقتی ندارد تا بعداً مضیق شود (غ).

[۲۱۶] (۱) - قيل هو ميرزا حبيب الله الرشتي.

[۲۱۷] (۱) - گفته‌اند ایشان میرزا حبیب‌الله رشتی (ره) بوده است.

[۲۱۸] (۱) - در مثال «اکرم العالم» و «المتقی عالم» آنچه بدان متعبدیم اینست که «متقی عالم است» پس متعبد به، عالم بودن متقی است، و لو اینکه در واقع، متقی همان عالم نیست و حیثیت تقوی با حیثیت علم تفاوت دارد، ولی تعبداً متقی را همانند عالم اعتبار می‌کنیم (غ).

[۲۱۹] (۱) - یعنی اگر اجمالاً علم داریم به اینکه یکی از این دو مطابق با واقع است، باید کاری کنیم که بواقع برسیم و لو اینکه این دو روایت هر دو - مثلاً از حیث سند - ضعیف و غیر حجّت باشند، چون در اینجا ما کاری به روایات نداریم، بلکه دنبال واقع هستیم (غ).

[۲۲۰] (۲) - محقق نائینی (ره) می‌گوید در اینجا سه قول است: ۱- تساقط مطلق ۲- عدم تساقط، مطلقاً ۳- تساقط در صورت تنافی ذاتی و عدم تساقط در صورت تنافی عرضی. رجوع کنید به فوائد الأصول، مبحث تعارض (غ).

[۲۲۱] (۳) - مثلاً مولی می‌گوید: «لا تبع وقت النداء» که دال بر حرمت و فساد بیع در هنگام اذان ظهر جمعه است. و در کلام دیگر می‌گوید: «البيع وقت النداء لیس بفساد» که دال بر عدم فساد معامله است و لذا در این دلالت، با کلام اول معارض است. در نتیجه حدیث اول در دلالت بر حرمت - و نه فساد - بلا معارض می‌باشد و همچنان بر حجّیت و دلالت خود باقی است (غ).

[۲۲۲] (۱) - از مؤلفات ابن ابی جمهور است (غ).

[۲۲۳] (۲) - جمع تبرعی، جمع سلیقه‌ای و ذوقی و شخصی است که چه بسا توجهات ریز عقلی دارد ولی عرفی و عقلانی نیست (غ).

[۲۲۴] (۱) - اگر «یعینه» بخوانیم، مراد تعیین جمع تبرعی از جانب دلیل است و اگر «یعینه» بخوانیم، مراد کمک به جمع تبرعی از جانب دلیل است و بنظر ما معنای «تأیید» با هر دو قرائت سازگار است (غ).

[۲۲۵] (۱) - یعنی دلیل اصالت ظهور نسبت به دلیل سند، اولویت ندارد (غ).

[۲۲۶] (۱) - روایت اول می‌گوید: قیمت نجاست، حرام است، و روایت دوم می‌گوید: خرید و فروش نجاست اشکال ندارد.

بین این دو روایت تعارض است، اما با قدرمتیقن‌گیری از هر دو روایت، تعارض برطرف می‌شود (غ).

[۲۲۷] (۲) - مصنف (ره) مثالی برای این مورد ذکر نکرده است. ما مثالی عرفی می‌آوریم: اگر سلطانی بگوید «همه فرزندانم را اکرام کنید» و سپس بگوید «ظالمین را اکرام نکنید» و از قضا بدانیم که اکثر فرزندان وی ظالم‌اند. در این صورت جمع عرفی اقتضا می‌کند که عام دوم را تخصیص بزیم و بگوئیم مراد سلطان اینست که: ظالمین را اکرام نکنید بجز فرزندان من» (غ).

[۲۲۸] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۹۰.

[۲۲۹] (۱) - الوسائل، کتاب القضاء، الباب ۹ من ابواب صفات القاضی، ۸۷/۱۸، الحدیث ۴۰، عن الاحتجاج.

[۲۳۰] (۱) - وسائل الشیعه، کتاب قضاء، باب ۹، از ابواب صفات قاضی، از کتاب احتجاج.

[۲۳۱] (۱) - نفس المصدر، الحدیث ۴۱.

[۲۳۲] (۱) - مصدر قبلی.

[۲۳۳] (۲) - مصدر قبلی.

[۲۳۴] (۱) - نفس المصدر، الحدیث ۴۴ مع اختلاف یسیر.

[۲۳۵] (۲) - نفس المصدر، الحدیث ۳۹.

[۲۳۶] (۱) - مصدر قبلی.

[۲۳۷] (۱) - غوالی اللآلی، ۴/۳۳.

[۲۳۸] (۲) - الکافی، ۱/ ۶۶، الطبعة الثانية بطهران سنة ۱۳۸۰ هـ. ق.

[۲۳۹] (۱) - مرفوعه به روایتی گفته می‌شود که راوی، قول و یا فعل و یا تقریری را به معصوم نسبت دهد خواه اسنادش به معصوم متصل باشد یا منقطع باشد، بدین صورت که بعضی از روایات ترک کند و یا مبهم بگذارد و یا بعضی روایات از کسانی که آنها را ندیده‌اند، روایت کنند (غ).

[۲۴۰] (۲) - کافی، ج ۱، ص ۶۶، چاپ دوم، طهران، سال ۱۳۸۰ (ه. ق).

[۲۴۱] (۱) - راجع عنه تعلیقه الکافی، ۱/ ۶۶.

[۲۴۲] (۱) - درباره این کتاب، رجوع کن به تعلیقات کافی ج ۱ ص ۶۶.

[۲۴۳] (۱) - وسائل الشیعه، ۱۸/ ۸۶، الحدیث ۳۵.

[۲۴۴] (۲) - وسائل الشیعه، ۱۸/ ۸۸، الحدیث ۴۲.

[۲۴۵] (۳) - عوالی اللآلی، ۴/ ۳۳.

[۲۴۶] (۱) - «مقبوله» روایتی است که علما آن را تلقی به قبول کرده‌اند و به مضمونش عمل نموده‌اند بدون اینکه التفاتی به صحت و یا عدم صحتش از حیث سند، داشته باشند (غ).

[۲۴۷] (۲) - وسائل الشیعه، کتاب القضاء، باب ۹، از ابواب صفات قاضی.

[۲۴۸] (۳) - «مرسله» روایتی است که راوی آن امام معصوم را درک نکرده است ولی بی‌واسطه آن را از امام نقل می‌کند و یا واسطه را فراموش کرده و یا واسطه را ترک کرده و یا آن را مبهم گذاشته است مثل اینکه می‌گوید: عن رجل، عن بعض و امثال این‌ها. (غ).

[۲۴۹] (۱) - راجع الحدائق الناظره، للبحرانی، ۱/ ۱۰۰.

[۲۵۰] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۲۵۱] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۱۸.

[۲۵۲] (۱) - المقصد الثالث، الباب التاسع، الشرط الرابع.

[۲۵۳] (۱) - الکافی، ۱/ ۶۷.

[۲۵۴] (۱) - آخوند صاحب کفایه معتقد است موافقت با کتاب و یا مخالفت با عامه از ممیزات حجت از غیر حجت است نه از مرجحات حجتی بر حجت دیگر. (غ)

[۲۵۵] (۲) - کافی، ج ۱ ص ۶۷ - وسائل ج ۱۸ ص ۷۹.

[۲۵۶] (۱) - الحدائق الناظره، ۱/ ۹۹.

[۲۵۷] (۱) - محدث بحرانی (ره).

[۲۵۸] (۱) - الکافی، ۱/ ۶۷ - من لا یحضره الفقیه، ص ۳۱۸، المطبوع بطهران سنة ۱۳۷۶ هـ. ق - التهذیب فی باب الزیادات من کتاب القضاء.

[۲۵۹] (۲) - یقصد الباقر و الصادق علیهما السلام.

[۲۶۰] (۱) - مشایخ ثلاثه عبارتند از: شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی (رهم) (غ).

[۲۶۱] (۲) - کتب اربعه از مشایخ ثلاثه عبارتند از: «کافی» از کلینی - «من لا یحضره الفقیه» از شیخ صدوق - «تهذیب» و «استبصار» از شیخ طوسی (غ).

[۲۶۲] (۳) - کافی ج ۱ ص ۶۷، من لا یحضره الفقیه، چاپ تهران، سنه ۱۳۷۶ هـ. ق ص ۳۱۸. تهذیب، باب زیادات از کتاب قضاء.

[۲۶۳] (۴) - مقصود امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) است.

[۲۶۴] (۱) - المقصد الثالث، الباب السادس.

[۲۶۵] (۱) - ولی می‌توان از اجماع، شهرت را اراده کرد (غ).

[۲۶۶] (۱) - کفایة الاصول، ص ۵۰۵.

[۲۶۷] (۱) - کفایة الاصول، ص ۵۱۸.

[۲۶۸] (۲) - نفس المصدر - الفوائد القديمة، ص ۱۲۰.

[۲۶۹] (۱) - کفایة الاصول، ص ۵۰۹، ۵۱۰.

[۲۷۰] (۱) - لو فرض ان مکلفا لا یسعه فحص أدلة الأحكام لسبب ما، و لو من جهة لزوم العسر و الحرج - فانه یجوز له ان یقلد من یطمئن الیه من المجتهدين الذى تم له فحص الأدلة و تحصیل الحجته، و ذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم، كما یجوز له ان یعمل بالاحتیاط فى جميع الموارد المحتملة للتکلیف و التى یمکن فیها الاحتیاط على النحو الذى یأتى بیانہ فى موقعه و من هنا قسموا المكلف الى: مجتهد و مقلد و محتاط.

و نحن غرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط. و هو المناسب لعلم الاصول. (المؤلف)

[۲۷۱] (۱) - فرضا اگر مکلفی بسببى نتواند از ادله احکام فحص کند، و لو از جهت لزوم عسر و حرج، جایز است که از یکی از مجتهدين که مورد اطمینان اوست و ادله را فحص کرده و تحصیل حجت نموده، تقلید کند. و این به مقتضای ادله جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم است. کما اینکه مکلف می‌تواند در جميع مواردی که احتمال تکلیف می‌رود و احتیاط در آنها ممکن است، به صورتی که بیانش خواهد آمد، عمل به احتیاط کند. از این رو علما مکلفین را به سه قسم مجتهد، مقلد و محتاط تقسیم کرده‌اند. و غرض ما در این مقصد، فقط بحث از وظیفه مجتهد است و همین است که مناسب علم اصول می‌باشد.

[۲۷۲] (۱) - ان تعذر اقامة الحجته قد یحصل من جهة فقدان الدلیل، و قد یحصل من جهة اجماله، و قد یحصل من جهة تعارض الدلیلین و تعادلها من دون مرجح لأحدهما على الآخر. (المؤلف)

[۲۷۳] (۱) - ناممکن بودن اقامه حجت گاهی از جهت فقدان دلیل است و گاهی بخاطر اجمال دلیل است و گاهی ناشی از تعارض و تعادل دو دلیل می‌باشد که هیچیک بر دیگری ترجیحی ندارد.

[۲۷۴] (۱) - المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقیقى (و هو تساوى الطرفين) و من الظن غیر المعبر، نظرا الى ان حکمه حکم الشك، بل باعتبار آخر یدخل الظن غیر المعبر فى الشك حقیقه، من ناحیه انه لا یرفع حیره المكلف باتباعه فیبقى العامل به شاكا فى فراغ ذمته. (المؤلف)

[۲۷۵] (۲) - راجع فوائد الاصول، ۴/ ۳۲۵ - ۳۴۰.

[۲۷۶] (۱) - مقصود از شك، اعم از شك حقیقى (یعنی تساوى طرفین) و ظن غیر معتبر است، چرا که حکم چنین ظنی، حکم شك است. و به یک اعتبار، ظن غیر معتبر حقیقتا داخل در شك است. چرا که ظن غیر معتبر، تحیر مکلف را رفع نمی‌کند و عامل به ظن، همچنان نسبت به فراغ ذمه‌اش در شك باقی می‌ماند.

[۲۷۷] (۱) - ر. ک: نهاية الدراية فى شرح الكفاية، للعلامة الأصفهاني، جلد ۳ ص ۱، (غ).

[۲۷۸] (۱) - اگر اعتبار یقین سابق از حیث صفت نفسانی‌اش باشد، این یقین، یقین موضوعی است و در این صورت، خبر واحد و امارات معتبره شرعیه، جای آن را نمی‌گیرند. و اگر اعتبار یقین سابق از حیث طریقت آن باشد، این یقین، یقین طریقی است و در این صورت، امارات معتبره شرعیه، جای آن را می‌گیرند و حکم همان یقین را دارند (غ).

[۲۷۹] (۱) - یعنی با وجود قاعده فراغ، قاعده استصحاب، سالبه بانتفاء موضوع می‌شود و معنای حکومت قاعده فراغ بر قاعده

استصحاب، همین است (غ).

[۲۸۰] (۱) - یعنی بگوئیم: استصحاب حجت است (غ).

[۲۸۱] (۱) - یعنی عقلا در زندگی روزمره و برای نیل به اغراض واقعی، وجود قبلی یک موجود را دال بر استمرار وجود آن موجود در زمان بعدی تلقی می‌کنند (غ).

[۲۸۲] (۱) - یعنی هیچیک از اصول عملیه و قواعد فقهیه را که برای عمل شاگّ جعل شده‌اند، نمی‌توان اماره دانست (غ).

[۲۸۳] (۲) - مقصود از دلیل ظنی اجتهادی در کلام شیخ انصاری (ره)، همان اماره است. و به اصول عملیه، دلیل فقاهتی گفته می‌شود (غ).

[۲۸۴] (۱) - از میان متأخرین، مرحوم آخوند صاحب کفایه قائل به همین قول است. مختار مصنف کتاب یعنی مرحوم مظفر نیز همین است (غ).

[۲۸۵] (۲) - این قول، مختار سید مرتضی است (غ).

[۲۸۶] (۳) - این قول مختار شریف العلماء استاد شیخ انصاری و مختار صاحب ریاض، مرحوم سید علی است (غ).

[۲۸۷] (۱) - ذهب الی هذا القول من المتأخرین الشیخ الآخوند صاحب الکفایه رحمه الله.

[۲۸۸] (۱) - اجماع علما بر این است که مثلاً استصحاب عدم نسخ احکام شرایع سابقه، حجت است (غ).

[۲۸۹] (۲) - مثلاً وضو و طهارت باطنی، خود شرط است و شرطیت آن در نماز، مجعول شرعی است (غ).

[۲۹۰] (۳) - حکم تکلیفی تخیری مانند اباحه، و بعثی مانند وجوب و استحباب، و زجری مانند حرمت و کراهت است (غ).

[۲۹۱] (۴) - مانند حکم حرمت استعمال نجس، که حرمت، حکم تکلیفی و نجاست، حکم وضعی است (غ).

[۲۹۲] (۵) - این قول مختار فاضل تونی صاحب وافیه است. طبق این قول، اگر کسی با تیمّم وارد نماز شود و در بین نماز آب پیدا شود و شک کند که باید نماز را ادامه دهد یا نه؟ در اینجا استصحاب کرده می‌گوید هنوز متطهرم. یعنی خود شرط را اثبات می‌کند نه شرطیت طهارت برای نماز را، چرا که این شرطیت برایش مسلم است. و بدنبال استصحاب این حکم وضعی، وجوب تکلیفی استمرار نماز هم استصحاب می‌شود (غ).

[۲۹۳] (۶) - این قول مختار غزالی است (غ).

[۲۹۴] (۷) - مثل یقین به وضو و شک در حدث، اعم از اینکه شک در وجود رافع باشد و یا در رافعیّت موجود (غ).

[۲۹۵] (۸) - صور شک در رافع پنج قسم است: (۱) شک در اصل وجود رافع (۲) شک در رافعیّت موجود (۳) شک در اندراج موجود در تحت عنوان رافع (۴) شک در مصداقیّت موجود برای رافع (۵) شک در اینکه متیقن با حادث مرتفع می‌شود یا نه؟ محقق خوانساری در مثل قسم چهارم قائل به جریان و حجیت استصحاب است (غ).

[۲۹۶] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۲۹۷] (۱) - قول نهم در نظر شیخ انصاری (ره) قوی‌ترین قول است (غ).

[۲۹۸] (۲) - پایان کلام شیخ انصاری (ره) (غ).

[۲۹۹] (۱) - فوائد الاصول، للکاظمی، (تقریرات بحث النائینی)، ۴ / ۳۳۱ - ۳۳۴.

[۳۰۰] (۱) - یعنی شیخ انصاری (ره) شک در استصحاب را به دو قسم شک در مقتضی و شک در رافع تقسیم می‌کند و می‌گوید بناء عقلا فقط در شک رافع است نه شک در مقتضی. و این همان قول نهم است (غ).

[۳۰۱] (۱) - یعنی هم شارع می‌تواند براساس قاعده استصحاب، علیه مکلف احتجاج کند و هم مکلف می‌تواند با قاعده استصحاب در نزد شارع احتجاج نماید (غ).

[۳۰۲] (۱) - مانند سید مرتضی (ره) (غ).

[۳۰۳] (۱) - مراد از ملازمه، ملازمه بین علم به حالت سابقه و ظن به بقاء است. اگر دلیلی بر حجیت ظن به بقاء داشته باشیم، در حقیقت دلیل بر حجیت استصحاب است و ملازمه مزبور، موضوع استصحاب را تأمین می‌کند (غ).

[۳۰۴] (۱) - مبادی الاصول، ص ۲۵۱، (بتحقیق عبدالحسین البقال).

[۳۰۵] (۱) - علّامه، صاحب مبادی الاصول و نهایت الاصول، بر حجیت استصحاب در ص ۲۵۰ مبادی الاصول نقل اجماع کرده است. و نیز شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل ص ۳۲۹ از نهایت الاصول وی، نقل اجماع کرده است (غ).

[۳۰۶] (۱) - وسائل الشیعه، ۱/ ۱۷۴، الحدیث ۱.

[۳۰۷] (۱) - بنی الشیخ الانصاری و من حدّا حذوه الاستدلال بهذه الصحیحۃ علی ان جواب الشرط محذوف و ان قوله «فانه علی یقین من وضوئه» علت للجواب قامت مقامه. و قال: «و جعله نفس الجزاء یحتاج الی تکلف». فیکون معنی الروایۃ علی قوله ان لم یستیقن انه قد نام فلا یجب علیه الوضوء لأنه علی یقین من وضوئه فی السابق.

فحذف «فلا- یجب علیه الوضوء» و أقام العلة مقامه. و هذا الوجه الذی ذکره و ان کان وجیها و لکن الحذف خلاف الأصل و لا موجب له و لا- تکلف فی جعل الموجود نفس الجزاء علی ما بیناه فی المتن. و لا یتوقف الاستدلال بالصحیحۃ علی هذا الوجه و لا علی ذلك الوجه و لا علی أى وجه آخر ذکره. فان المقصود منها فی بیان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح یحصل فی جمیع هذه الوجوه. (المؤلف)

[۳۰۸] (۱) - بنای شیخ انصاری (ره) و پیروان ایشان در استدلال باین روایت بر این است که جواب شرط محذوف است و جمله حضرت «فانه علی یقین من وضوئه» علت جواب است که جانشین خود جواب شده است. و شیخ انصاری فرموده است: «اگر بخواهیم این جمله را خود جزاء بدانیم، احتیاج به تکلف دارد». پس معنای روایت بنا بر قول شیخ انصاری (ره) این است که اگر شخص یقین ندارد که تحقیقا خوابیده، دیگر وضو بر وی واجب نیست چون همچنان یقین دارد که سابقا وضو گرفته است. پس جمله «فلا- یجب علیه الوضوء» [دیگر وضو بر وی واجب نیست] حذف شده است و امام علیه السلام علت [جمله فانه علی ...] را جانشین آن جمله قرار داده است. و این توجیهی که شیخ انصاری بیان نموده، گرچه توجیه خوبی است و لکن، حذف برخلاف اصل است و سببی برای حذف وجود ندارد و همان گونه که در متن توضیح داده‌ایم هیچ تکلفی نیست که همان جمله موجود (نه محذوف) را خود جزاء بدانیم. و استدلال با این روایت صحیح، متوقف بر این یا آن وجه و یا هر دو وجه دیگری که علما ذکر کرده‌اند، نیست. چرا که مقصود از این روایت در بیان قاعدة استصحاب، مفهومی واضح و روشن است که در تمامی این وجوه، این مفهوم و مقصود بدست می‌آید.

[۳۰۹] (۱) - تهذیب الأحکام، ۱/ ۴۲۱، الحدیث ۸.

[۳۱۰] (۱) - وسائل الشیعه، ۵/ ۳۲۱، الحدیث ۳.

[۳۱۱] (۱) - لا یخفی ان هنا مقدمه مطویه یجب التنبه لها، و هی ان تجرد کلمه الیقین و الشک فی الروایۃ من ذکر المتعلق یدل علی وحدۃ المتعلق، یعنی ان هذا التجرد یدل علی ان ما تعلق به الیقین هو نفس ما تعلق به الشک، و إلا فإن من المقطوع به انه لیس المراد الیقین بأى شیء کان و الشک بأى شیء کان لا یرتبط بالمتیقن. و لکن کونها داله علی وحدۃ المتعلق لا یجعلها ظاهره فی کونه واحدا فی جمیع الجهات حتی من جهة الزمان لتکون ظاهره فی قاعدة الیقین کما قیل. (المؤلف)

[۳۱۲] (۱) - ناگفته نماند که در این بحث، یک مقدمه مطویه (پیچیده) وجود دارد که لازم است بدان توجه کنیم و آن اینست که عدم ذکر متعلق برای دو کلمه یقین و شک در روایت، دال بر وحدت متعلق است. یعنی همین تجرد، دال بر این است که آنچه یقین بدان تعلق گرفته، عینا همان چیزی است که شک بدان تعلق گرفته است. و اما روشن و قطعی است که مراد، یقین به هر چیزی و

شک در هر چیزی که ربطی به متیقن ندارد، نیست. ولی دلالت بر وحدت متعلق، ظهوری در این معنا ندارد که متعلق از همه جهات، حتی از جهت زمان، یکی است تا اینکه روایت - چنانکه گفته‌اند - ظهور در قاعده یقین داشته باشد.

[۳۱۳] (۱) - وسائل الشیعه، ۷/ ۱۸۴، الحدیث ۱۳.

[۳۱۴] (۲) - کفایه الاصول، ص ۴۵۲.

[۳۱۵] (۱) - تهذیب الأحکام، ۲/ ۳۶۱.

[۳۱۶] (۱) - یعنی ملاک حکم به طهارت فعلی، یقین سابق به طهارت و شک لاحق در آن است و این همان مفاد قاعده استصحاب است (غ).

[۳۱۷] (۱) - اگر مشتری پس از معامله بفهمد که از حیث ثمن یا مثن، مغبون واقع شده می‌بایست فوراً رجوع کند و معامله را فسخ کند. حال اگر در این فرصت از این خیار غبن استفاده نکند، شک می‌کنیم که آیا هنوز حق خیار غبن باقی است یا نه؟ عده‌ای می‌گویند چون شک در مقتضی است، پس استصحاب جاری می‌شود و در نتیجه باید گفت خیار غبن باقی است (غ).

[۳۱۸] (۱) - مراد از حکم، حکم یقین بعنوان صفت است. و مراد مصنف این است که اگر مکلف در مقام عمل، رفتار شاک در تکلیف را دارد ولی نهایتاً حکم متیقن را ملتزم می‌شود، این به معنای نقض یقین با یقین است زیرا واقعا صفت یقین زائل شده و یقیناً صفت شک جایگزین آن شده است (غ).

[۳۱۹] (۱) - کفایه الاصول، ص ۴۵۹ - ۴۸۹.

[۳۲۰] (۲) - هذا هو التنبيه الأول في تعداد الرسائل و التنبيه الثالث في تعداد الكفایه.

[۳۲۱] (۱) - این همان تنبیه اول در کتاب رسائل شیخ (ره) و تنبیه سوم در کتاب کفایه الاصول [آخوند] است.

[۳۲۲] (۱) - چهار سوره ۳۲، ۴۱، ۵۳ و ۹۶ را که بترتیب عبارتند از: سجده، فصلت، نجم و علق، سور عزائم گویند (غ).

[۳۲۳] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۳۲۴] (۱) - در این صورت اصل صفت «کثرت شک» استصحاب می‌شود چون عرف مسامحه می‌کند و متیقن و مشکوک را یک چیز می‌داند (غ).

[۳۲۵] (۱) - لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل و لا في الكفایه.

[۳۲۶] (۱) - این تنبیه نه در رسائل آمده و نه در کفایه.

[۳۲۷] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار - ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه

الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳-۲۳۵۷۰۲۳ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

