



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما السلام

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

# ادوار اصول الفقه

دکتر ابوالقاسم گرجی

استاد دانشگاه تهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# ادوار اصول فقه (تحولات اصول فقه و ...)

نویسنده:

ابوالقاسم گرگی

ناشر چاپی:

میزان

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۲	ادوار اصول فقه (تحولات اصول فقه و ...)
۱۲	مشخصات کتاب
۱۲	فهرست مطالب
۱۶	مقدمه
۱۹	۱ نگاهی به تحوّل علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر
۱۹	اشاره
۱۹	مقدمه:
۲۱	گفتار اول- پیدایش علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر
۲۳	گفتار دوم- تحوّل علم اصول در طول تاریخ
۲۳	اشاره
۲۳	دوره اول- دوره تأسیس
۲۵	دوره دوم- دوره تصنیف
۲۵	اشاره
۲۶	خلاصه امتیازات این دوره
۲۷	دوره سوم- دوره اختلاط
۲۷	اشاره
۲۹	خلاصه امتیازات این دوره
۳۰	دوره چهارم- دوره کمال و استقلال مجدد
۳۰	اشاره
۳۲	خلاصه امتیازات این دوره
۳۲	دوره پنجم- دوره رکود استنباط و توقّف علم اصول شیعه امامیه
۳۳	دوره ششم- دوره نهضت مجدّد

- ۳۳ ..... اشاره
- ۳۵ ..... خلاصه امتیازات این دوره
- ۳۵ ..... دوره هفتم - دوره ضعف و فتور علم اصول
- ۳۷ ..... دوره هشتم - دوره جدید علم اصول
- ۳۷ ..... اشاره
- ۴۰ ..... خلاصه مهم‌ترین امتیازات این دوره:
- ۴۱ ..... ۲ سید مرتضی و آرای اصولی او
- ۶۲ ..... ۳ شیخ طوسی و عدّه الاصول
- ۶۲ ..... اشاره
- ۶۲ ..... اَبیوگرافی شیخ طوسی
- ۶۴ ..... مصنفات «شیخ» در علم اصول فقه
- ۶۴ ..... اشاره
- ۶۴ ..... مقایسه اجمالی کتاب «عدّه الأصول» با کتب متقدّمان و متأخران:
- ۶۶ ..... [آرای «شیخ» در عدّه (و فصول):]
- ۶۶ ..... اشاره
- ۶۷ ..... فصل اول: در اولین فصل از فصل‌های مقدّماتی: اصول فقه را به ادله فقه تعریف کرده
- ۶۷ ..... فصل دوم: تعریف و تقسیم علم اصول
- ۶۹ ..... فصل سوم: اقسام افعال مکلف
- ۶۹ ..... فصل چهارم: تعریف و بیان اقسام از احکام کلام
- ۷۱ ..... فصل پنجم در فصل پنجم، مرحوم «شیخ» آن قسمت از صفات خداوند یا معصومین
- ۷۲ ..... فصل ششم در فصل ششم، وجهی که خطاب خداوند باید بر آن حمل گردد ذکر کرده
- ۷۴ ..... فصل هفتم: در حقیقت خبر و آنچه قوام خبر بدان است و در بیان اقسام خبر
- ۷۴ ..... اشاره
- ۷۵ ..... خبر بر دو قسم است: معلوم الصدق، غیر معلوم الصدق.

- فصل هشتم: در اینکه بعضی از اخبار موجب حصول علم است و در کیفیت حصول علم به اخبار و اقسام آن ..... ۷۵
- فصل نهم: در اخبار معلوم الکذب، راه علم به کذب آن ..... ۷۸
- فصل دهم: در خبر واحد و پاره‌ای از احکام آن ..... ۷۸
- فصل یازدهم: قرائن صحت یا بطلان اخبار، مرجحات اخبار متعارضه، حکم مراسیل را بیان می‌نماید ..... ۸۰
- «سخن در اوامر» فصل دوازدهم: در حقیقت امر و آنچه قوام امر بدان می‌باشد ..... ۸۲
- فصل سیزدهم: در اینکه مقتضای امر و وجوب است یا ندب یا وقف؟ ..... ۸۳
- فصل چهاردهم: در حکم امر عقیب حضر ..... ۸۴
- فصل پانزدهم: در اینکه امر به شیء، امر به مقدمات آن شیء نیز هست یا خیر؟ ..... ۸۴
- فصل شانزدهم: در شمول اوامر نسبت به کافر و عبد ..... ۸۵
- فصل هفدهم: در اینکه امر به شیء، نهی از ضد آن است یا خیر؟ ..... ۸۶
- فصل هیجدهم: در اینکه امر، مقتضی مزه است یا تکرار؟ ..... ۸۶
- فصل نوزدهم: در اینکه امر معلق بر صفت یا شرطی به تکرر یا شرط تکرر می‌شود یا خیر؟ ..... ۸۸
- فصل بیستم: در اینکه هرگاه امر موقت، در وقت امتثال نشد ..... ۸۹
- فصل بیست و یکم: در اینکه امر، مقتضی اجزاء مأمور به است یا خیر؟ ..... ۸۹
- فصل بیست و دوم: در حکم امر متکرر بدون واو عطف و یا با واو عطف ..... ۸۹
- فصل بیست و سوم: در امر به چند چیز بر وجه تخییر ..... ۹۰
- فصل بیست و چهارم: در فور و تراخی ..... ۹۱
- فصل بیست و پنجم: در امر موقت ..... ۹۲
- فصل بیست و ششم: در اینکه آیا امر، تحت امر خود داخل است یا خیر؟ ..... ۹۲
- فصل بیست و هفتم: در شروط حسن امر ..... ۹۲
- «سخن در نهی» فصل بیست و هشتم: در حقیقت نهی، مقتضای نهی و پاره‌ای از احکام آن ..... ۹۳
- فصل بیست و نهم: در دلالت نهی بر فساد ..... ۹۴
- فصل سی‌ام: در آنچه مقتضای امر است از جمع و وحدت ..... ۹۵
- اشاره ..... ۹۵

- ۹۶ ..... «سخن در عموم و خصوص»
- ۹۶ ..... فصل سی و یکم: در حقیقت عموم و ذکر الفاظ آن
- ۹۶ ..... فصل سی و دوم: در اینکه آیا عموم، صیغه خاصی دارد یا خیر؟
- ۹۶ ..... فصل سی و سوم: در الفاظ جمع و جنس و غیره.
- ۹۷ ..... فصل سی و چهارم: در اقل جمع.
- ۹۷ ..... فصل سی و پنجم: در معنی اینکه عموم مخصوص است و در اینکه آیا خداوند می‌تواند از عام، خاص بخواهد؟
- ۹۸ ..... فصل سی و ششم: در مجاز بودن عام مخصوص.
- ۹۹ ..... فصل سی و هفتم: در بیان پاره‌ای از احکام استثناء
- ۱۰۰ ..... فصل سی و هشتم: در اینکه استثناء پس از چند جمله به همه برمی‌گردد یا به جمله اخیر؟
- ۱۰۰ ..... فصل سی و نهم: در پاره‌ای از احکام شرط و در تخصیص عموم به شرط
- ۱۰۰ ..... فصل چهلم: سخن درباره مطلق و مقید
- ۱۰۱ ..... فصل چهل و یکم: در تخصیص عموم به ادله منفصله‌ای که موجب علم است.
- ۱۰۲ ..... فصل چهل و دوم: در تخصیص عموم به اخبار آحاد.
- ۱۰۴ ..... فصل چهل و سوم: درباره تخصیص عموم به قیاس
- ۱۰۴ ..... فصل چهل و چهارم: در تخصیص عموم به اقوال صحابه و به عادات و به قول راوی
- ۱۰۵ ..... فصل چهل و پنجم: در تخصیص اجماع و تخصیص سخن پیغمبر (ص)
- ۱۰۶ ..... فصل چهل و ششم: در اینکه صدور عام بر سببی خاص، موجب قصر عام بر آن سبب نیست
- ۱۰۷ ..... فصل چهل و هفتم: در بیان آنچه به عموم ملحق شده ولی از عموم نیست و یا از عموم خارج شده و در حقیقت از عموم است
- ۱۰۸ ..... فصل چهل و هشتم: در بیان آخرین حدی که جایز است عموم را تا آن حد تخصیص داد
- ۱۰۹ ..... فصل چهل و نهم: در بیان آنچه حقیقتاً یا معنا تخصیص می‌خورد و آنچه در آن تخصیص جایز نیست
- ۱۰۹ ..... فصل پنجاه: در اینکه تعلق شرط و استثناء به بعض مصادیق عام موجب تخصیص عموم نیست
- ۱۱۰ ..... فصل پنجاه و یکم: در جواز تخصیص اخبار، و اینکه اخبار از این جهت مانند اوامر است
- ۱۱۱ ..... فصل پنجاه و دوم: در بنای عام بر خاص و حکم عمومین متعارضین
- ۱۱۱ ..... اشاره



- ۱۱۲ ..... «سخن در بیان و مجمل»
- ۱۱۲ ..... فصل پنجاه و سوم: در حقیقت بیان، مجمل، نصّ و غیره
- ۱۱۲ ..... اشاره
- ۱۱۳ ..... مجمل بر دو قسم است:
- ۱۱۴ ..... فصل پنجاه و چهارم: در بیان جمله خطابات‌ی که به بیان نیازمند است و آنچه نیازمند نیست [۴۷۰]
- ۱۱۵ ..... ۴ نقش و جایگاه شیخ مرتضی انصاری در علم اصول
- ۱۱۵ ..... اشاره
- ۱۱۶ ..... توضیح و اثبات این مدّعا به بررسی چند امر نیاز دارد:
- ۱۱۶ ..... امر اوّل: ابتکارات مرحوم شیخ
- ۱۱۹ ..... امر دوم: شیخ انصاری از کدام یک از اصولیین اثر پذیرفته است؟
- ۱۱۹ ..... امر سوم چنان‌که از بررسی امر اوّل این فصل،
- ۱۲۰ ..... امر چهارم چرا مباحث اصولی مرحوم شیخ تنها در مورد قطع و أمارات و اصول دور می‌زند؟
- ۱۲۱ ..... امر پنجم شیخ مرحوم در روند مبارزه با اخباریان چه نقشی داشت و چه معضلی را حلّ کرد؟
- ۱۲۱ ..... امر ششم برخی تصوّر می‌کنند که تحقیقات گسترده مرحوم شیخ در علم اصول صرفاً جنبه علمی دارد و در فقه، او چندان مؤثر نیست. ---
- ۱۲۱ ..... [امر هفتم دلیل عقل و بنای عقلاء]
- ۱۲۲ ..... [امر هشتم لزوم تجدید چاپ]
- ۱۲۲ ..... اشاره
- ۱۲۲ ..... قسمت اوّل استصحاب، حکم به بقای حکم
- ۱۲۳ ..... قسمت دوم در حقوق اسلام سه قاعده وجود
- ۱۲۴ ..... قسمت سوم- تفاوت بین شک در مقتضی و شک در رافع
- ۱۲۵ ..... قسمت چهارم دلیل بر عدم جریان استصحاب در شک در مقتضی
- ۱۲۶ ..... ۵ علوم قرآنی و اصول فقه
- ۱۲۶ ..... اشاره
- ۱۲۶ ..... مقدّمه

- ۱۲۷ ..... اشاره
- ۱۲۷ ..... ۱. علومی که درک و فهم آیات قرآنی به آن‌ها بستگی دارد: .....
- ۱۲۷ ..... ۲. علومی که از قرآن کریم سرچشمه گرفته است: .....
- ۱۲۷ ..... ۳. علومی که از قرآن مجید بحث نموده است: .....
- ۱۲۷ ..... گفتار اول: مفهوم و معنای تفسیر .....
- ۱۲۷ ..... اشاره
- ۱۲۸ ..... (۱) تفسیر چیست؟ .....
- ۱۲۹ ..... (۲) تفسیر به رأی .....
- ۱۲۹ ..... (۳) تفسیر به خبر ثقة .....
- ۱۳۱ ..... گفتار دوم: بررسی نسخ قرآن به وسیله حدیث .....
- ۱۳۲ ..... گفتار سوم: بررسی بنای عقلا بر حجیت و اعتبار ظهور قرآن .....
- ۱۳۳ ..... گفتار چهارم: تواتر و عدم تواتر قرانات .....
- ۱۳۷ ..... گفتار پنجم: مرجحات درباره دو خبر متعارض .....
- ۱۳۷ ..... ۶ تأثیر منطق در علم اصول .....
- ۱۳۷ ..... اشاره
- ۱۴۱ ..... گفتار اول- منطق و ماهیت علم اصول .....
- ۱۴۲ ..... گفتار دوم- منطق و مبادی علم اصول .....
- ۱۴۲ ..... گفتار سوم- منطق و استفاده علم اصول از آن .....
- ۱۵۸ ..... ۷ موارد اختلاف شیعه و اهل سنت در اصول فقه .....
- ۱۵۸ ..... اشاره
- ۱۵۸ ..... ۱- حجیت اجماع .....
- ۱۵۸ ..... ۲- در باب قیاس مستنبط العله .....
- ۱۵۸ ..... ۳- استحسان .....
- ۱۶۰ ..... ۴- حجیت .....

۱۶۱	۵- تصویب و تخطئه
۱۶۲	فهرست منابع
۱۹۰	درباره مرکز

## ادوار اصول فقه (تحولات اصول فقه و ...)

### مشخصات کتاب

سرشناسه: گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۰۰ -  
 عنوان و نام پدید آور: ادوار اصول فقه (تحولات اصول فقه و ...) / ابوالقاسم گرجی .  
 مشخصات نشر: تهران: میزان، ۱۳۸۵.  
 مشخصات ظاهری: ۲۸۸ ص.  
 فروست: نشر میزان؛ ۶۰.  
 شابک: ۳۵۰۰ ریال: ۹۶۴۷۸۹۶۵۹X  
 وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Abolghasem Gorji. The terms of principles of islamic.

### Jurisprudence

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۸۵] - ۲۸۸: همچنین به صورت زیرنویس.  
 عنوان دیگر: تحولات اصول فقه و ...  
 موضوع: اصول فقه -- تاریخ.  
 موضوع: فقه -- تاریخ.  
 رده بندی کنگره: BP۱۶۹/۹/گ۴الف ۴ ۱۳۸۵  
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۹  
 شماره کتابشناسی ملی: م ۸۵- ۳۲۳۸۱

### فهرست مطالب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ  
 «سوره حدید، آیه ۲۵»

ادوار اصول الفقه، ص: ۵

مقدمه ۱۱

۱ نگاهی به تحوّل علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر ۱۷

گفتار اول- پیدایش علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر ۲۲

گفتار دوم- تحوّل علم اصول در طول تاریخ ۲۴

دوره اول- دوره تأسیس ۲۵

دوره دوم- دوره تصنیف ۲۹

دوره سوم- دوره اختلاط ۳۲

دوره چهارم- دوره کمال و استقلال مجدد ۳۷

دوره پنجم- دوره رکود استنباط و توقّف علم اصول شیعه امامیه ۴۲

- دوره ششم - دوره نهضت مجدد ۴۳
- دوره هفتم - دوره ضعف و فتور علم اصول ۴۷
- دوره هشتم - دوره جدید علم اصول ۵۱
- ۲ سید مرتضی و آرای اصولی او ۶۱
- ادوار اصول الفقه، ص: ۶
- ۳ شیخ طوسی و عدّه الاصول ۱۰۳
- مصنّفات «شیخ» در علم اصول فقه ۱۰۸
- آرای «شیخ» در عدّه ۱۱۳
- فصل اول: ۱۱۳
- فصل دوم: تعریف و تقسیم علم اصول ۱۱۴
- فصل سوم: اقسام افعال مکلف ۱۱۷
- فصل چهارم: تعریف و بیان اقسام از احکام کلام ۱۱۸
- فصل پنجم ۱۲۲
- فصل ششم ۱۲۲
- فصل هفتم: در حقیقت خبر و آنچه قوام خبر بدان است و در بیان اقسام خبر ۱۲۶
- فصل هشتم: در اینکه بعضی از اخبار موجب حصول علم است و در کیفیت حصول علم به اخبار و اقسام آن ۱۲۸
- فصل نهم: در اخبار معلوم الکذب، راه علم به کذب آن ۱۳۲
- فصل دهم: در خیر واحد و پاره‌ای از احکام آن ۱۳۲
- فصل یازدهم: قرائن صحّت یا بطلان اخبار، مرجّحات اخبار متعارضه، حکم مراسیل را بیان می‌نماید ۱۳۵
- فصل دوازدهم: در حقیقت امر و آنچه قوام امر بدان می‌باشد ۱۳۹
- فصل سیزدهم: در اینکه مقتضای امر و وجوب است یا ندب یا وقف؟ ۱۴۲
- فصل چهاردهم: در حکم امر عقیب حظر ۱۴۳
- فصل پانزدهم: در اینکه امر به شیء، امر به مقدمات آن شیء نیز هست یا خیر؟ ۱۴۴
- فصل شانزدهم: در شمول اوامر نسبت به کافر و عبد ۱۴۵
- فصل هفدهم: در اینکه امر به شیء، نهی از ضدّ آن است یا خیر؟ ۱۴۶
- فصل هیجدهم: در اینکه امر، مقتضی مرّه است یا تکرار؟ ۱۴۷
- ادوار اصول الفقه، ص: ۷
- فصل نوزدهم: ۱۴۹
- فصل بیستم: ۱۵۱
- فصل بیست یکم: در اینکه امر، مقتضی اجزاء مأمور به است یا خیر؟ ۱۵۱
- فصل بیست دوم: در حکم امر متکثر بدون واو عطف و یا با واو عطف ۱۵۲
- فصل بیست سوم: در امر به چند چیز بر وجه تخییر ۱۵۳
- فصل بیست چهارم: در فور و تراخی ۱۵۴

فصل بیست پنجم: در امر موقت ۱۵۶

فصل بیست ششم: در اینکه آیا آمر، تحت امر خود داخل است یا خیر؟ ۱۵۷

فصل بیست هفتم: در شروط حسن امر ۱۵۷

فصل بیست هشتم: در حقیقت نهی، مقتضای نهی و پاره‌ای از احکام آن ۱۵۹

فصل بیست نهم: در دلالت نهی بر فساد ۱۶۱

فصل سی‌ام: در آنچه مقتضای امر است از جمع و وحدت ۱۶۲

فصل سی‌ویکم: در حقیقت عموم و ذکر الفاظ آن ۱۶۲

فصل سی‌ودوم: در اینکه آیا عموم، صیغه خاصی دارد یا خیر؟ ۱۶۳

فصل سی‌وسوم: در الفاظ جمع و جنس و غیره ۱۶۴

فصل سی‌چهارم: در اقل جمع ۱۶۵

فصل سی‌پنجم: در معنی اینکه عموم مخصوص است و در اینکه آیا خداوند می‌تواند از عام، خاص بخواهد؟ ۱۶۶

فصل سی‌ششم: در مجاز بودن عام مخصوص ۱۶۶

فصل سی‌هفتم: در بیان پاره‌ای از احکام استثناء ۱۶۸

فصل سی‌هشتم: در اینکه استثناء پس از چند جمله به همه برمی‌گردد یا به جمله اخیر؟ ۱۶۹

فصل سی‌نهم: در پاره‌ای از احکام شرط و در تخصیص عموم به شرط ۱۷۰

فصل چهلم: سخن درباره مطلق و مقید ۱۷۱

فصل چهل یکم: در تخصیص عموم به ادله منفصله‌ای که موجب علم است ۱۷۲

ادوار اصول الفقه، ص: ۸

فصل چهل دوم: در تخصیص عموم به اخبار آحاد ۱۷۴

فصل چهل سوم: درباره تخصیص عموم به قیاس ۱۷۷

فصل چهل چهارم: در تخصیص عموم به اقوال صحابه و به عادات و به قول راوی ۱۷۸

فصل چهل پنجم: در تخصیص اجماع و تخصیص سخن پیغمبر (ص) ۱۷۹

فصل چهل ششم: در اینکه صدور عام بر سببی خاص، موجب قصر عام بر آن سبب نیست ۱۸۰

فصل چهل هفتم: در بیان آنچه به عموم ملحق شده ولی از عموم نیست و یا از عموم خارج شده و در حقیقت از عموم است ۱۸۲

فصل چهل هشتم: در بیان آخرین حدی که جایز است عموم را تا آن حد تخصیص داد ۱۸۴

فصل چهل نهم: در بیان آنچه حقیقتاً یا معنا تخصیص می‌خورد و آنچه در آن تخصیص جایز نیست ۱۸۵

فصل پنجاه: در اینکه تعلق شرط و استثناء به بعضی مصادیق عام موجب تخصیص عموم نیست ۱۸۶

فصل پنجاه یکم: در جواز تخصیص اخبار، و اینکه اخبار از این جهت مانند اوامر است ۱۸۸

فصل پنجاه دوم: در بنای عام بر خاص و حکم عمومین متعارضین ۱۸۹

فصل پنجاه سوم: در حقیقت بیان، مجمل، نص و غیره مجمل بر دو قسم است: ۱۹۲

فصل پنجاه چهارم: در بیان جمله خطاباتاتی که به بیان نیازمند است و آنچه نیازمند نیست ۱۹۴

۴ نقش و جایگاه شیخ مرتضی انصاری در علم اصول ۱۹۷

امر اول: ابتکارات مرحوم شیخ ۱۹۹

امر دوم: شیخ انصاری از کدام یک از اصولیین اثر پذیرفته است؟ ۲۰۴

ادوار اصول الفقه، ص: ۹

امر سوم ۲۰۵

امر چهارم ۲۰۷

امر پنجم ۲۰۷

امر ششم ۲۰۸

امر هفتم ۲۰۸

امر هشتم ۲۰۹

قسمت اول ۲۱۰

قسمت دوم ۲۱۱

قسمت سوم- تفاوت بین شک در مقتضی و شک در رافع ۲۱۲

قسمت چهارم ۲۱۵

۵ علوم قرآنی و اصول فقه ۲۱۷

مقدمه ۲۱۸

۱. علمی که درک و فهم آیات قرآنی به آن‌ها بستگی دارد: ۲۱۸

۲. علمی که از قرآن کریم سرچشمه گرفته است: ۲۱۸

۳. علمی که از قرآن مجید بحث نموده است: ۲۱۸

گفتار اول: مفهوم و معنای تفسیر ۲۱۹

(۱) تفسیر چیست؟ ۲۱۹

(۲) تفسیر به رأی ۲۲۲

(۳) تفسیر به خبر ثقة ۲۲۳

گفتار دوم: بررسی نسخ قرآن به وسیله حدیث ۲۲۷

گفتار سوم: بررسی بنای عقلا بر حجیت و اعتبار ظهور قرآن ۲۲۸

گفتار چهارم: تواتر سبع یا عشر متواتر است؟ ۲۲۹

(۱) آیا قرائات سبع یا عشر متواتر است؟ ۲۲۹

(۲) صرف نظر از تواتر و عدم تواتر قرائت‌ها، آیا هر کدام از این قرائت‌ها حجّت است؟ یعنی در مقام استنباط حکم شرعی قابل استناد

است؟ ۲۳۴

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰

(۳) آیا در نماز می‌توان به هریک از قرائت‌ها اکتفا کرد ۲۳۵

گفتار پنجم: مرجّحات درباره دو خبر متعارض ۲۳۶

۶ تأثیر منطق در علم اصول ۲۳۷

گفتار اول- منطق و ماهیت علم اصول ۲۴۳

گفتار دوم- منطق و مبادی علم اصول ۲۴۵

گفتار سوم - منطق و استفاده علم اصول از آن ۲۴۶

۷ موارد اختلاف شیعه و اهل سنت در اصول فقه ۲۷۵

۱- حجیت اجماع ۲۷۶

۲- در باب قیاس مستنبط العله ۲۷۷

۳- استحسان ۲۷۷

۴- حجیت ۲۸۰

۵- تصویب و تخطئه ۲۸۳

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ\* الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على سيدنا، محمد و آله الطاهرين.

## مقدمه

این جانب (ابو القاسم گرگی) حدود ۱۲ اثر حول و حوش علم اصول به رشته تحریر درآورده‌ام که غالباً به چاپ هم رسیده است و نسبت به انتشار بقیه آن آثار از خداوند درخواست توفیق دارم. این آثار عبارت است از سه کتاب و ده مقاله اما سه کتاب عبارت است از: ۱- الذریعه الی اصول الشریعه اولین تألیف اصولی شیعه امامیه، اثر علم الهدی سید مرتضی (ره) که اینجانب آن را در دو جلد در انتشارات دانشگاه تهران به چاپ تحقیقی رسانده‌ام و تاکنون به کرات تجدید چاپ شده است. ۲- دومین کتاب «عده الاصول» دومین تألیف اصولی شیعه امامیه، اثر شیخ الطائفه شیخ طوسی (قده) که این جانب آن را به عنوان تلخیص عده الاصول در کنگره هزاره شیخ طوسی در دانشگاه فردوسی مشهد به چاپ رسانده‌ام. ۳- سومین اثر کتابی اینجانب در علم اصول تألیف کاملی است در علم اصول در چندین مجلد، که متأسفانه هنوز به چاپ نرسیده است. امید است با مساعدت توفیق آن‌هم به چاپ برسد.

و اما مقالات اصولی چنانکه اشاره شده، مقالاتی است که غالباً به چاپ رسیده و احياناً زیر چاپ است. ۷ مقاله از آن مقالات همین مقالاتی است که ان شاء الله تعالی در مجموعه‌ای به چاپ رسیده و با همین مقدمه انتشار می‌یابد.

در این مقدمه مناسب است به چند چیز اشاره شود:

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲

۱- تعریف علم اصول؟ [۱]

علم اصول را به تعبیراتی گوناگون تعریف کرده‌اند که بدون شك مقصود همه معرفان از آن تعبیرات مختلف یک چیز است که آن، مفاد این تعبیر است: «هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحكام. الشرعیة الفرعیة» علم اصول علم به قواعد یعنی کبریات کلیه‌ای است که چنانچه صغریات آنها به آنها ضمیمه گردد حکم شرعی فرعی نتیجه می‌دهد و واقعی یا ظاهری.

مثلاً: «دلاله امر بر وجوب» قاعده‌ای است اصولی؛ زیرا اگر مصداقی از امر را به دست آورده، فی المثل: امری که به نفقه دادن به زن و فرزند تعلق گرفته است و این مصداق را به آن قاعده ضمیمه کنیم یعنی بگوییم: «به نفقه دادن به زن و فرزند امر شده است» و «هر چیز که به آن امر شده واجب است» (زیرا امر بر وجوب دلالت می‌کند) نتیجه می‌دهد که: «پس نفقه دادن به زن و فرزند واجب است» و این نتیجه، حکمی است فقهی.

۲- موضوع علم اصول چیست؟ یعنی این علم در اطراف چه چیز بحث می‌کند؟ بین دانشمندان علم اصول به ویژه متأخران، مشهور است که: موضوع علم اصول، ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل است. [۲] در نهایت بعضی از دانشمندان، این ادله را با



وصف دلیلیت (دلیل بودن)، موضوع این علم قرار داده‌اند. بنابراین، گفتگو از حجّت بودن، یعنی دلیل بودن این ادله مانند بحث از حجّیت ظواهر، حجّیت خبر و غیره، از مسائل اصلی این علم محسوب نمی‌شود، بلکه از مبادی [۳] این علم است. این قول را به ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳

صاحب قوانین نسبت داده‌اند. [۴] بعضی دیگر ذات این ادله را صرف نظر از وصف دلیل بودن، موضوع علم اصول قرار داده‌اند، بنابراین بحث از دلیل بودن این ادله هم جزء مسائل همین علم است صاحب فصول این قول را پذیرفته است. [۵] صاحب کفایه نظر به اشکالاتی که بر عقیده مشهور وارد است، موضوع علم اصول را خصوص ادله اربعه قرار نداده بلکه می‌گوید: موضوع علم اصول، کلی‌ای است که بر تمام موضوعات مسائل این علم منطبق است، چه از ادله اربعه باشد و چه نباشد (ضرورتی ندارد تحت نام و عنوانی خاص داخل باشد). بنابراین حتّی مثل خبر واحد هم که از ادله اربعه نیست [۶]، چون موضوع یک مسأله اصولی است تحت موضوع علم اصول داخل است. [۷]

۳- مسائل علم اصول: از آنچه ذکر شد به دست آمد که: مسائل علم اصول مسائلی است که می‌تواند (و لو بنا بر یکی از اقوال) کبرای قیاس استنباط قرار گیرد، یعنی کبرای قیاسی که اگر صغرای مناسب، ضمیمه آن گردد نتیجه آن حکم کلی شرعی فرعی، مانند: مسأله حجّت بودن و یا حجّت نبودن خبر واحد، استصحاب، قیاس و غیر ذلک.

۴- بنابراین، فایده علم اصول هم روشن شد و آن به دست آوردن قدرت و نیروی استنباط احکام شرعی فرعی است.

۵- مسأله مهمّی که در این مقدمه طرح آن لازم است این است که تمایز علوم به چیست؟ به موضوعات علوم، یا به اغراض آن و یا به امر دیگر؟

صاحب کفایه، تمایز علوم را به اختلاف اغراضی که سبب تدوین علوم شده‌اند می‌داند و بر این عقیده مترتب کرده است که بنابراین ممکن است یک یا چند مسئله از

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴

مسائل دو علم محسوب شوند، چه، ممکن است بر یک یا چند مسئله، دو غرض مترتب باشد که به اعتبار هر کدام علمی تدوین شده است. [۸]

مثلاً- مسأله جواز یا عدم جواز اجتماع امر و نهی که از مسائل علم اصول است و مقصود از طرح آن در علم اصول این است که از آن، جواز یا عدم جواز بقاء هر دو حکم باهم، و یا صحت یا عدم صحت عملی که به، دو عنوان امر و نهی تعلق گرفته است استنباط کنیم، همین مسئله ممکن است از مسائل علم کلام هم باشد، به اعتبار اینکه علم کلام علمی است که از احوال مبدأ و معاد و از اموری که صحیح است و یا ممتنع است از مبدأ صادر و یا به او مستند شود بحث می‌کند و مسئله اجتماع امر و نهی هم از همین قبیل است، زیرا در این مسئله بحث در این است که آیا عقلاً- جایز است خداوند عملی را که به آن عمل از جهتی امر کرده، از همان عمل از جهت دیگر نهی کند یا خیر؟

تاکنون به نحو مختصر به تعریف علم اصول، موضوع و مسائل آن، و نیز به فایده علم اصول و بالاخره به وجه تمایز علوم پرداختیم. اینک جا دارد که خلاصه هریک از مقالات را نیز بازگو نمایم:

مقاله اول تحت عنوان، «نگاهی به تحوّل علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر»، به بحث از تحولات علم اصول می‌پردازد. و چون توجّه به آثار ارزشمند علمای شیعه در تبیین این تحولات حائز کمال اهمّیت است لذا در هر دوره به ذکر تعدادی از آثار آن دوره نیز پرداخت شده است. در هر حال، پیدایش علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر و سپس تحوّل علم اصول در طول تاریخ شامل ادوار تأسیس، تصنیف، اختلاط علم اصول با مسائل سایر علوم، کمال و استقلال مجدد، رکود استنباط و توقف علم اصول شیعه امامیه، نهضت مجدد و بالاخره دوره جدید علم اصول همه را شامل می‌شود لذا همه این ادوار مورد بحث قرار گرفته

است.

مقاله دوم به بررسی آراء اصولی سید مرتضی متولد ۳۵۵ ه. ق. اختصاص دارد، ایشان شخصیتی ممتاز، فقیه، متکلم، اصولی، مفسر، ادیب و یگانه عصر خویش بوده است. وی از شاگردان برجسته شیخ مفید بوده و به همراه برادرش سید رضی، سال‌ها در محضر آن استاد جلیل‌القدر تلمذ نموده است. شخصیت‌های برجسته علمی، نظیر شیخ

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵

طوسی، سلار، ابن براج از شاگردان سید مرتضی بوده‌اند. سید مرتضی که به «علم الهدی» نیز شهرت دارد، ۸۰ کتاب تألیف نموده و در ۸۰ قریه مالک بوده و ۸۰ سال زندگی کرده است، لذا او را ذو الثمانین و یا ثمانینی لقب داده‌اند. الانتصار در فقه، الناصریات در فقه و کلام، الشافی فی الامامه، انقاذ البشر من الجبر و القدر، المحکم و المتشابه، تنزیه الانبیاء، الاصول الاعتقادیه، الفصول المختاره، و ... از آثار مهم ایشان است.

مهم‌ترین اثر اصولی سید مرتضی، کتاب «الذریعه الی اصول الشریعه» است. [۹] سید مرتضی را باید آغازگر روش نوین در نگارش اصول فقه و نویسنده اولین کتاب کامل در این علم دانست. در این مقاله، اهم آرای سید مرتضی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. شیخ طوسی، با بهره‌گیری از محضر سید مرتضی دومین اثر مبسوط و کامل امامیه را در علم اصول فقه تحت عنوان «عدّه الاصول» به رشته تحریر درآورد.

مقاله سوم این کتاب، به بررسی و معرفی این کتاب (عدّه الاصول) اختصاص دارد.

شیخ طوسی متولد ۳۸۵ ه. ق، که از شاگردان برجسته شیخ مفید و سید مرتضی است، مؤسس طریقه اجتهاد مطلق و ملقب به «شیخ مطلق» و شیخ الطائفه، از اکابر و اعظام محدثان و فقیهان امامیه محسوب می‌شود. او در کتاب مهم خود تهذیب الاحکام که یکی از کتب اربعه مورد اعتماد شیعه امامیه است حدود ۱۳ هزار حدیث و در کتاب مهم دیگرش، «الاستبصار فیما اختلف بین الاخبار» ۵۵۱۱ حدیث از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین گردآوری کرده است. وی دارای کتب بسیار مهمی در فقه، از جمله کتاب الخلاف در مجزّد فقه تطبیقی، نهاییه در فقه و فتوی و المبسوط در فقه استدلالی می‌باشد.

کتب تمهید الاصول در علم کلام و تبیان در علم تفسیر از آثار مهم آن جناب می‌باشد.

پس از شیخ طوسی، بر اهمیت علم اصول در فقه امامیه روز به روز رو به فزونی نهاد و ده‌ها کتاب در این علم به وسیله اعظام اکابر علمای امامیه به رشته تحریر درآمد. که در مقاله اول به تجزیه و تحلیل این دوره‌ها، به‌طور مستوفی پرداخته شد.

دوره جدید علم اصول به وسیله مرحوم وحید بهبهانی آغاز و با کتاب فرائد الاصول

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶

شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ ه. ق) و کفایه الاصول آخوند مولى محمد کاظم خراسانی (متوفی ۱۳۲۹ ه. ق.) به اوج خود رسید. اکنون این دو کتاب به عنوان دو کتاب بسیار مهم درسی اصول فقه در تدریس سطوح عالی علم اصول حوزه‌های علمیه جهان تشیع به حساب می‌آیند.

در مقاله چهارم به بررسی نقش و جایگاه شیخ مرتضی انصاری در علم اصول و بررسی چند مسئله اصولی از دیدگاه شیخ، پرداخته شده. شیخ مرتضی انصاری (ره) هرچند آغازگر دوره جدید علم اصول محسوب نمی‌شود، ولی باید به دلیل غنای مطالب مطرح شده توسط معظم‌له، آن جناب را پیشوای عالی‌ترین مرحله از مراحل پیشرفت علم اصول دانست. بلکه نه تنها در علم اصول، کتاب مکاسب او در فقه معاملات و فرائد الاصولش معروف به رسائل در علم اصول، از مهم‌ترین کتب درسی حوزه‌های علمیه امامیه محسوب می‌شوند.

ضمن آشنائی با ادوار مختلف علم اصول مناسب دیده شد به رابطه علم اصول با برخی از علوم دیگر. و نیز به اهم موارد اختلاف

شیعه و اهل سنت در اصول فقه اشاره شود، از این رو در مقاله پنجم به رابطه علم اصول با علوم قرآنی و در مقاله ششم به تأثیر علم منطق در علم اصول، و بالاخره در مقاله هفتم به اهم موارد اختلاف بین شیعه امامیه و اهل سنت در اصول فقه پرداخته شد.

ابو القاسم گرجی

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷

## ۱ نگاهی به تحوّل علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر

### اشاره

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸

### مقدمه:

مسائل علم اصول فقه چون دیگر مسائل و همه پدیده‌ها یکباره پدید نیامده و پیوسته به یک حال باقی نمانده است. ولی چه وقت پیدا شده و چه تحوّل‌هایی در آن رخ داده است، مسأله‌ای است قابل بحث و درخور تحقیق. مقاله‌ای که در زیر می‌خوانید کوششی است در راه پاسخ به این پرسش. امید است بتواند لااقل تا حدودی از این راز پرده برداشته و از این معما گره گشاید. متأسفانه با کوششی که به کار رفت، منبع جامع الاطرافی که بتوان از هر لحاظ بر آن متکی بود به دست نیامد.

تاریخچه مختصری که در خلال برخی از کتب یا به‌طور استقلال و یا در آغاز کتاب‌های اصولی گرد آمده است گرچه بی‌شک سودمند است و توانسته است تا حدود نسبتاً زیادی راه را برای پاسخ به پرسش فوق، از لحاظ مذاهب اهل سنت و حتی مذاهبی که به قول نویسندگان، از مذاهب بائده است چون مذهب ظاهریان و غیره هموار سازد ولی به یقین نتوانسته است جوابگوی مذهب شیعه امامیه باشد که قطعاً پس از اهل سنت، بزرگ‌ترین جمعیت‌های اسلامی را تشکیل می‌دهد و در آن، آثار بسیاری از قبیل:

نهایه و خلاف و مبسوط شیخ الطائفه، تذکره و منتهی و مختلف و تحریر و قواعد و ارشاد علّامه حلی، سرائر ابن ادریس، شرایع و معتبر محقق، لمعه و دروس و ذکری و بیان شهید اول، مسالک و شرح لمعه شهید ثانی، جامع المقاصد محقق کرکی، شرح ارشاد اردبیلی، کفایه و ذخیره محقق سبزواری، ریاض المسائل سید علی طباطبائی، حدائق بحرانی، مفتاح الکرامه سید جواد عاملی، جواهر شیخ محمد حسن نجفی، متاجر شیخ انصاری، مصباح الفقیه حاج آقا رضا همدانی و بسیاری تألیفات مهم دیگر در فقه، و همین‌طور آثار بسیاری از قبیل: ذریعه سید مرتضی، عده شیخ طوسی، تهذیب

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹

و نهایه و مبادی علّامه و بالاخره معارج و مناهج و زبده و معالم و ضوابط و قواعد و حقائق و فصول و قوانین و رسائل و کفایه و تعداد زیادی کتب مهم دیگر در اصول وجود دارد که اکنون مجال ذکر آنها نیست.

نویسنده یقین دارد که هیچ دانشمند منصفی، اهل هر مذهب باشد، این حقیقت را انکار نمی‌کند که در بین تألیفات دیگر مذاهب کمتر می‌توان به کتبی نظیر حدائق و جواهر و مکاسب و یا همانند قوانین و فصول و رسائل و کفایه در وسعت و دقت و تحقیق، دست یافت.

افسوس که حتی برخی از نویسندگان شیعه نیز در این باب، عنایت لازم مبذول نداشته و نوشته‌های خود را منحصر بر تاریخچه‌هایی که بدان اشارت رفت، استوار ساخته و آن‌طور که شایسته است به اصول حقوقی مذهب شیعه توجه نکرده‌اند.

نگارنده با اینکه در این تحقیق کوشش فراوان به کار برده، لیکن نیک می‌داند کار کافی نکرده است چه تحقیق در این باره مستلزم

آن است که یکایک مسائل اصول فقه بررسی شود تا معلوم گردد که هر مسأله‌ای چه موقع پدید آمده و در طول تاریخ، چه تحوّل‌هایی در آن پیدا شده است و این خود کاری است عظیم و چه بسا سالیان دراز وقت می‌خواهد. امید است این مختصر، فتح بایی باشد برای کار وسیع‌تر و محققانه‌تر.

#### ۱- علم اصول چیست؟

علم اصول را به تعبیراتی گوناگون تعریف کرده‌اند که ظاهراً مقصود همه یکی است. جامع‌ترین تعبیرات، تعریف علم اصول است به: دانستن قواعد کلیه‌ای که اگر مصادیق و افراد آنها را به دست آورده و به آن قواعد ضمیمه کنیم نتیجه آن، حکم کلی فقهی می‌شود (چه حکم واقعی و چه حکم ظاهری). مثلاً: «دلالت امر بر وجوب» قاعده‌ای است اصولی زیرا اگر مصداقی از امر را به دست آورده، فی‌المثل: امری که به نفقه دادن به زن و فرزند تعلق گرفته است و این مصداق را به آن قاعده ضمیمه کنیم یعنی بگوییم: «به نفقه دادن به زن و فرزند امر شده است» و «هر چیز که به آن امر شده واجب است» (زیرا امر بر وجوب دلالت می‌کند) نتیجه می‌دهد که: «پس نفقه دادن به زن و فرزند واجب است» و این نتیجه، حکمی است فقهی.

#### ۲- موضوع علم اصول چیست؟ یعنی این علم در اطراف چه چیز بحث می‌کند؟

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰

بین دانشمندان علم اصول به ویژه متأخران، مشهور است که: موضوع علم اصول، ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل است. [۱۰] نهایت بعضی از دانشمندان، این ادله را با وصف دلیل بودن، موضوع این علم قرار داده‌اند. بنابراین، گفتگو از حجت بودن، یعنی دلیل بودن این ادله، از مسائل اصلی این علم محسوب نمی‌شود بلکه از مبادی [۱۱] این علم است. این قول را به صاحب قوانین نسبت داده‌اند. [۱۲] بعضی دیگر ذات این ادله را صرف نظر از وصف دلیل بودن، موضوع علم اصول قرار داده‌اند بنابراین بحث از دلیل بودن این ادله هم جزء مسائل همین علم است صاحب فصول این قول را پذیرفته است. [۱۳]

صاحب کفایه نظر به اشکال‌هایی که بر عقیده مشهور وارد است موضوع علم اصول را خصوص ادله اربعه قرار نداده بلکه می‌گوید: موضوع علم اصول، کلی‌ای است که بر تمام موضوعات مسائل این علم منطبق است، چه از ادله اربعه باشد و چه نباشد بنابراین حتی مثل خبر واحد هم که از ادله اربعه نیست [۱۴] چون موضوع یک مسأله اصولی است تحت موضوع علم اصول داخل است. [۱۵]

۳- از آنچه ذکر شد به دست آمد که: مسائل علم اصول مسائلی است که می‌تواند (و لو بنا بر یکی از اقوال) کبرای قیاس استنباط قرار گیرد، یعنی کبرای قیاسی که اگر

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱

صغرای مناسب، ضمیمه آن گردد نتیجه آن حکم کلی فقهی است، مانند: مسأله حجت بودن و یا حجت نبودن خبر واحد، استصحاب، قیاس و غیر ذلک.

#### ۴- بنابراین، فایده علم اصول هم روشن شد و آن به دست آوردن قدرت و نیروی استنباط است.

۵- مسأله مهمی که در این مقدمه طرح آن لازم است این است که تمایز علوم به چیست؟ به موضوعات علوم یا به اغراض آن و یا به امر دیگر؟

صاحب کفایه، تمایز علوم را به اختلاف اغراضی که سبب تدوین علوم شده‌اند می‌داند و بر این عقیده مترتب کرده است که بنابراین ممکن است یک یا چند مسئله از مسائل دو علم محسوب شوند، چه ممکن است بر یک یا چند مسئله، دو غرض مترتب باشد که به اعتبار هر کدام علمی تدوین شده است. [۱۶]

مثلاً- مسأله جواز یا عدم جواز اجتماع امر و نهی که از مسائل علم اصول است و مقصود از طرح آن در علم اصول این است که از

آن، صحت یا عدم صحت عملی را که به آن به دو عنوان امر و نهی تعلق گرفته است استنباط کنیم، همین مسئله ممکن است از مسائل علم کلام هم باشد، به اعتبار اینکه علم کلام علمی است که از احوال مبدأ و معاد و از اموری که صحیح است و یا ممتنع است از مبدأ صادر و یا به او مستند شود بحث می‌کند و مسئله اجتماع امر و نهی هم از همین قبیل است زیرا در این مسئله بحث در این است که آیا عقلا جایز است خداوند عملی را که به آن عمل از جهتی امر کرده، از همان عمل از جهت دیگر نهی کند یا خیر؟ بحث خود را در دو گفتار دنبال می‌کنم:

گفتار اول- در پیدایش علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر.

گفتار دوم- در تحوّل و سیر این علم در طول تاریخ.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲

### گفتار اول- پیدایش علم اصول و مقام آن در میان علوم دیگر

بهره‌برداری از علم اصول و استخدام این علم برای علم فقه بدون شک پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) آغاز شد و به تدریج در اثر ازدیاد مسائل مورد ابتلا و دور شدن از زمان حیات آن بزرگوار رو به فزونی و توسعه رفت و حتی نسبت به فقه شیعه بهره‌برداری از علم اصول مخصوصا به معنای وسیع آن پس از غیبت کبری (۳۲۹ هـ ق) آغاز شد، چه در زمان پیغمبر و نسبت به شیعه حتی در زمان امامان به علت دسترسی به کسانی که قول و فعل و تقریر آنان حجیت داشت چندان نیازی به اجتهاد و به کار بردن قواعد اصولی نبود.

ولی این تأخر احتیاج به به کار بردن مسائل اصولی برای استنباط احکام فرعی به هیچ وجه دلیل بر تأخر نفس مسائل از ظهور اسلام و یا از امر دیگر نیست، بلکه این مسائل غالبا قدیم‌تر از ظهور اسلام و حتی پاره‌ای از آنها بسیار قدیم‌تر می‌باشد.

توضیح اینکه مسائلی که در علم اصول مورد بحث واقع شده است از چند نوع مسائل خارج نیست:

۱- مبادی لغوی علم اصول مانند: وضع، اقسام وضع، حقیقت و مجاز، منقول، مشترک، علائم حقیقت، استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی و غیره.

این نوع مسائل از مسائل اصلی علم اصول نیست، بلکه غالبا از مسائل ادبی است و اگر در علم اصول مطرح شده است برای این است که درک موضوعات یا محمولات یا نسبت‌های پاره‌ای از مسائل علم اصول بر آنها توفّف دارد. بنابراین مسائلی از این قبیل را نباید در تاریخ پیدایش و تحوّل علم اصول به حساب آورد.

۲- مباحث الفاظ مانند: مدلول امر، مدلول نهی، مدلول جمل خبریه، فور و تراخی، مژه و تکرار، توجّیلی و تعبدی، امر عقیب حظر، مدلول الفاظ عموم، اسم جنس، مجمل و مبین و نظیر این‌ها.

این نوع مسائل از مسائل اصلی علم اصول است ولی علم اصول، این مسائل را از لغت و ادب و احیانا عرف و عقل اخذ کرده است. بنابراین، تاریخ این نوع مسائل را باید غالبا در تاریخ علوم لسانی و علوم ادبی و غیره جستجو کرد و لذا تاریخ آن قدیم‌تر از تاریخ اسلام است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳

۳- مباحث استلزامات (عقلیات غیر مستقله) مانند: وجوب مقدمه، مبحث ضد، اجتماع امر و نهی، دلالت نهی بر فساد، (مفاهیم را نیز باید به همین دسته ملحق کرد).

این نوع مسائل، ترکیبی است از لفظ و حکم عقل، لیکن در علم اصول، جنبه عقلی مسئله مطرح است نه جنبه لفظی آن، یعنی در علم اصول بحث در این است که: آیا بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن عقلا ملازمه است یا خیر؟ آیا وجوب شیء عقلا ملازم

است با حرمت ضد آن یا خیر؟ آیا اجتماع امر و نهی در یک چیز با تعدد جهت، مصداق اجتماع ضدین است یا خیر؟ و هکذا. بنابراین، تاریخ این مسائل به تاریخ علوم عقلی ارتباط پیدا می‌کند که باز بسیار قدیم‌تر از تاریخ اسلام است. آری در باب مفاهیم که باز ترکیبی است از لفظ و عقل، علم اصول در جنبه لفظی آن گفتگو می‌کند نه در جنبه عقلی آن، یعنی مثلا در باب مفهوم شرط، علم اصول از این بحث می‌کند که آیا جمله شرطیه بر علّیت منحصره شرط برای جزا دلالت دارد تا از آن (علّیت منحصره) به حکم این قاعده عقلیه که: انتفای علّت منحصره مستلزم انتفای معلول است» استفاده مفهوم بشود و یا دلالت ندارد تا چنین استفاده‌ای نشود؟ ولی در عین حال جنبه لفظی مذکور هم به علوم ادبی مربوط می‌شود که تاریخ آن قدیم‌تر از اسلام است.

۴- مباحث عقلیات مستقله مانند تحسین و تقبیح عقلی، ملازمه بین حکم عقل و شرع و اصول عقلیه.

چنان‌که پیدا است تاریخ این نوع مسائل هم که مسائلی است عقلی به قبل از اسلام مربوط می‌گردد.

۵- مسائل عقلایی مانند حجّیت ظهورات، حجّیت خبر ثقه و غیرذلک.

این نوع مسائل هم مسائلی است عقلایی یعنی روش عقلا از قدیم الایام برطبق آنها معمول بوده و شارع مقدّس هم این روش را رد نکرده، بلکه احیانا بالخصوص آن را امضا کرده است. بنابراین در این باب هم شارع، حکم تأسیسی ندارد تا تاریخ آن به پس از اسلام مربوط گردد.

۶- مباحث شرعیه؛ که از آن به ادله سمعیه تعبیر می‌کنند مانند اصل برائت شرعی، اصل احتیاط شرعی، استصحاب و غیره. تنها در این نوع مسائل است که می‌توان گفت:

تاریخ پیدایش آن به پس از ظهور اسلام مربوط می‌شود ولی در عین حال بعید نیست که

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴

حکم شرع در این باب، ارشاد به احکام عقلی و یا امضای احکام عقلایی باشد که تاریخ پیدایش آن به قبل از ظهور اسلام راجع می‌گردد.

۷- تعارض ادله؛ که از آن به «تعادل و تراجیح» تعبیر می‌شود.

اصول مباحث این باب نیز عقلی و یا عقلایی است مانند: اصل تساقط متعارضین، جمع عرض در مواردی که متعارضین جمع عرفی دارند. و نظیر این‌ها، و به ندرت به مسائلی بر غیر این نحو برخورد می‌کنیم مانند: رجوع به مرجّحات منصوصه. در این صورت این نوع هم غالبا ریشه قدیم‌تر از اسلام دارد.

۸- اجتهاد و تقلید؛ این باب و لو در گذشته غالبا در کتب اصولی مطرح می‌شده است ولی به یقین مسائل آن فرعی است و به علم اصول مربوط نمی‌باشد.

بنابراین، علم اصول از لحاظ مسائل، علمی است التقاطی، زیرا قریب به همه مسائل آن از علوم دیگر اقتباس شده است. ولی در عین حال نمی‌توان گفت: علم اصول علم مستقلی نیست و از قبیل جنگ و کشکول است، چه دانسته شد که تمایز علوم به اختلاف اغراض است نه به اختلاف مسائل. ممکن است دو علم در پاره‌ای از مسائل اشتراک داشته باشند. نهایت در این صورت باید بر این مسائل دو غرض مترتب باشد که به اعتبار هریک، علمی تدوین شده است. مسائل علم اصول غالبا از همین قبیل مسائل است. بر بسیاری از آنها چند غرض مترتب است که به اعتبار هریک احیانا علمی تدوین شده و یا ممکن است تدوین شود: اگر در علم اصول مطرح است برای این است که کبرای قیاس استنباط، واقع می‌شود و اگر در علوم دیگر مطرح می‌شود به جهت امر دیگری است.

در خاتمه این بحث مناسب است متذکر گردد که علم اصول مانند علم منطقی، علمی است آلی و نسبت آن به علم فقه مانند نسبت

منطق است به علوم عقلی.

## گفتار دوم - تحوّل علم اصول در طول تاریخ

### اشاره

برای این علم در طول تاریخ، ادواری متصور است که هر یک دارای مزایای خاص است و در تاریخ تحوّل این علم تأثیر بسزایی داشته است. این ادوار، بعضی به اهل سنت اختصاص دارد و بعضی به شیعه. برخی هم بین هر دو مذهب مشترک است. ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵

### دوره اول - دوره تأسیس

استاد محمد ابو زهره، واضع علم اصول را شافعی دانسته و در کتاب «محاضرات فی اصول الفقه الجعفری» گفته: «و الجمهور من الفقهاء یقرون للشافعی بأس بقیته بوضع علم الاصول» [۱۷]. او در کتاب «الشافعی» پس از ذکر این معنی اضافه می‌کند که فخر رازی گفته است: «اعلم أن نسبة الشافعی الی علم الاصول کنسبته ارسطو الی علم المنطق کنسبته الخلیل بن احمد الی علم العروض» [۱۸]. به نظر اینجانب: اگر مقصود از وضع علم اصول، تأسیس و اختراع باشد به یقین، نسبت آن به شافعی و یا هر شخص دیگر، در امثال این علوم درست نیست، چه دانسته شد که علم اصول دارای انواعی از مسائل است که به زبان، ادب، علوم عقلی، بناء عقلا و شارع مربوط می‌شود. در این صورت باید تأسیس و اختراع آن را به اهل زبان، عقل، عقلا و شارع نسبت داد نه به شخص دیگر. چگونه می‌توان گفت: دلالت امر بر وجوب نهی بر حرمت، حکم عقل به حسن و قبح افعال، عمل به خبر ثقه و حجیت استصحاب را شافعی تأسیس کرده و بنا نهاده است؟! نسبت وضع منطق به ارسطو نیز همین حالت را دارد.

اما اگر مقصود از وضع علم اصول، کشف و تبیین و یا به کار بردن قواعد اصولی در استنباط احکام باشد، چنانچه نسبت این معانی به شافعی در برخی از قواعد اصولی درست باشد یقیناً در همه درست نیست. بدیهی است از صدر اسلام خصوصاً پس از رحلت پیامبر اسلام باب اجتهاد و تمسک به قواعد اصولی برای استنباط احکام مفتوح بوده و صحابه و تابعین و فقها پیوسته در استنباطات خود و لو به طور ارتکازی به این قواعد استناد می‌جستند، یعنی مثلاً امر را بر وجوب، نهی را بر حرمت حمل می‌کرده، عام را به خاص تخصیص می‌داده و مطلق را به مقید تقیید می‌کردند، به ظواهر الفاظ، عمل و به اجماع و خبر ثقه استناد می‌جستند. آیا این، اجتهاد و تمسک به قواعد اصولی نیست؟! آیا می‌توان گفت که: صحابه، تابعین، فقها مثلاً ابن عباس، ابن مسعود، شعبی، ابن سیرین، ابن ابی لیلی، ابو حنیفه، مالک، محمد بن الحسن و دیگران که همه پیش از شافعی می‌زیسته‌اند اجتهاد نمی‌کردند؟! یا از مسائل اصولی مانند تمسک به ظواهر

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶

کتاب و سنت، عمل به رأی و اجماع صحابه و مصالح مرسله و قیاس و غیر ذلک و به کار بردن این قواعد در استنباط احکام بی‌خبر بودند؟! و اگر خبر داشتند باز به آنها استناد نمی‌جستند؟! چرا؟ در این صورت چگونه بر آنان فقیه اطلاق می‌شده است؟! چطور ابو حنیفه صاحب رأی و قیاس بوده است؟!

آری در آغاز به علت قلت و سادگی مسائل مورد ابتلاء دسترسی به مثل پیغمبر و صحابه، وقوف به مقصود آیات و سنت به جهت اطلاع از شأن نزول و سایر شواهد و قرائن، اجتهاد در سطح ساده‌تری قرار داشت. برخلاف زمان‌های متأخر که مسائل بیشتر و



پیچیده‌تر شد، زمان نزول کتاب و صدور سنت دورتر گشت و قرائن و شواهد به خفا گرایید، لذا اجتهاد دشوارتر شد. بنابراین بدون تردید، اجتهاد در عصر شافعی دشوارتر از زمان‌های قبل بود.

در اینجا مناسب می‌دانم که به پاره‌ای از آیات و روایات عامه و خاصه که بر ثبوت اجتهاد از زمان پیغمبر اکرم یا بر حجیت فتوا به‌طور فی الجمله و یا بر استناد پیشوایان مذهب به ظواهر کتاب یا سنت و حتی بر وجود پاره‌ای از مصطلحات اصولی در عهد صحابه دلالت دارد اشاره کنم:

۱- خداوند در قرآن فرموده است: «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» [۱۹].

این آیه شریفه بر وجوب کفائی تفقه در دین دلالت دارد. آیا تفقه در دین جز طلب شریعت و احکام آن و تخصیص یافتن در این زمینه، معنای دیگری دارد [۲۰]؟! و آیا این معنی جز به وسیله به کار بردن قواعد اصولی (و لو در سطح ساده) میسر است؟!

۲- از پیغمبر (ص) روایت شده است که در آن هنگام که معاذ را به یمن فرستاد به او فرمود: «بم تحکم؟ قال: بكتاب الله، قال: فان لم تجد؟ قال بسنة رسول الله (ص) قال: فان لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي». [۲۱]

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷

و نیز پیغمبر (ص) به ابن مسعود فرمود: «اقض بالكتاب و السنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك». [۲۲]

روایات از طرق اهل سنت در مدح و ذم عمل به رأی و اجتهاد، بسیار وارد شده است [۲۳] و از مجموع آنها به‌طور قطع به دست می‌آید که عمل به اجتهاد در زمان صحابه بلکه در عهد خود پیغمبر بسیار معمول و متداول بوده است و پیدا است که عمل به رأی و اجتهاد، بدون استناد به قواعد اصولی و لو در سطحی بسیار ساده غیرممکن است.

۳- از طرق شیعه نیز روایات بسیاری بر حجیت فتوا [۲۴] و عدم جواز عمل به قیاس و رأی وارد شده است، از جمله حضرت صادق (ع) به ابان بن تغلب می‌فرماید: اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فاني أحب أن أرى في شيعتي مثلك». [۲۵]

و نیز به معاذ بن مسلم نحوی می‌فرماید: «بلغني أنك تقعد في الجامع و تفتي الناس.

قلت: نعم و أردت أن أسألك عن ذلك» تا اینکه می‌فرماید: «اصنع ذلك فاني كذا أصنع». [۲۶]

اطلاق، بلکه صریح این روایات نیز بر معمول بودن اجتهاد در آن ازمنه دلالت دارد.

۴- پاره‌ای از روایات بر این دلالت دارد که امامان - علیهم السلام - خود به ظواهر کتاب و سنت استناد می‌کرده‌اند، از جمله: روایت صحیحی از زراره وارد شده است که از حضرت ابی جعفر (ع) سؤال می‌کند: «ألا تخبرني من أين علمت و قلت أن المسح

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸

ببعض الرأس و بعض الرجلين، فضحك و قال: يا زرارة قاله رسول الله و نزل به الكتاب من الله (عز و جل) لان الله (عز و جل) قال: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ: وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمِرْفَاقِ، فَوَصِلَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَاقَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، ثُمَّ فَصَلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ: وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ، فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: بِرُءُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ، ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ فَقَالَ: وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهِمَا، ثُمَّ فَسَّرَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ لِلنَّاسِ فَضِيعُوهُ» [۲۷].

۵- در پاره‌ای از روایات برخی از مصطلحات اصولی مانند: ناسخ و منسوخ، عام و خاص و غیره وارد شده است. [۲۸]

۶- به اطلاق آیات و روایاتی که بر حجیت بودن خبر واحد، اصل براءت، استصحاب و غیره دلالت دارد نیز می‌توان استدلال نمود و به کار بردن پاره‌ای از قواعد اصولی را برای استنباط احکام از صدر اسلام اثبات کرد. [۲۹]

خلاصه سخن اینکه این قبیل آیات و روایات، همه بر این دلالت دارد که اجتهاد و به کار بردن قواعد اصولی (و لو در سطحی بسیار ساده) از همان صدر اسلام معمول و متعارف بوده است.



و اگر مقصود استاد ابو زهره و دیگران، از کلماتی نظیر وضع، تدوین علم اصول باشد، به این معنی که شافعی اولین کسی است که در علم اصول، کتابی تدوین کرده است، پاسخ آن به زودی در دوره دوم تحوّل علم اصول داده خواهد شد.

آیه الله سید حسن صدر در کتاب تأسیس الشیعه، مؤسس علم اصول را امامین هم‌امین: حضرت باقر و حضرت صادق - علیهما السلام - دانسته و گفته است: «اول من

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۹

أسیس علم الصول و فتح بابہ و فتق مسائله: الامام ابو جعفر الباقر (ع) ثم بعده ابنه الامام أبو عبد الله الصادق (ع) أملیا علی أصحابهما قواعد الخ». [۳۰]

این سخن نیز از لحاظ تعبیر به تأسیس، مانند تعبیر ابو زهره خالی از بحث و انتقاد نیست.

## دوره دوم - دوره تصنیف

### اشاره

دوره دوم دوره تصنیف علم اصول است. این دوره از لحاظ نقص و کمال، خلط و عدم خلط با سایر علوم، خود قابل تقسیم به چند دوره است که اکنون مقصود، دوره آغاز تصنیف این علم است:

مسائل علم اصول که در گذشته استقلال نداشت و در خلال مسائل فقهی مطرح می‌شد در این دوره استقلال خود را به دست آورد. ابن خلدون در مقدمه تاریخ خود گوید: «کان اول من کتب فیه (یعنی: فی علم الاصول) الشافعی - رضی الله عنه - أملی فیه رسالته المشهوره تکلم فیها فی الاوامر و النواهی و ...» [۳۱].

علامه سید حسن صدر - چنان که ذکر شد - مؤسس علم اصول را صادقین علیهما السلام - دانسته و برخی از امالی آنان را که بعداً به صورت تصنیفات در آمده از جمله: «اصول آل الرسول» نوشته سید شریف موسوی هاشم بن زین العابدین خوانساری اصطهبانی و «الاصول الاصلیه» نوشته سید عبد الله علامه محدث شبری و «الفصول المهمه» نوشته شیخ محدث محمد بن الحسن بن علی بن الحر المشغری - صاحب کتاب وسائل الشیعه - بر شمرده است و بعد گفته است: بنابراین سخن جلال سیوطی در کتاب اوایل: «اول من صنّف فی اصول الفقه الشافعی بالاجماع» اگر مقصود او تأسیس باشد به جا نیست و اگر هم مقصود، تصنیف متعارف باشد باز درست نیست چه اولین مصنّف در علم اصول، هشام بن الحکم، شیخ متکلمان امامیه است که کتاب «الالفاظ و مباحثها» را تصنیف کرده و پس از او یونس بن عبد الرحمن، کتاب «اختلاف الحدیث» را که همان مبحث تعادل و ترجیح است از امام موسی بن جعفر (ع) روایت

ادوار اصول الفقه، ص: ۳۰

کرده و شافعی از هر دو متأخر است. [۳۲]

ابو زهره در مقدمه «اصول الفقه الجعفری» در پاسخ سخن سید صدر، انتقاد کرده است به اینکه: درست است که امامین: باقر و صادق (علیهما السلام) مسائل علم اصول را بر اصحاب خود املا کرده‌اند ولی این، تصنیف نیست، در حالی که شافعی در این علم تصنیف کرده است. از طرف دیگر درست است که: هشام بن الحکم و یونس بن عبد الرحمن پیش از شافعی اثر خود را به وجود آورده‌اند ولی اولاً - این اثر بین علم اصول و علمی دیگر مشترک است. ثانیاً - برفرض اختصاص به علم اصول - تنها مسأله‌ای است از مسائل علم اصول، درحالی که شافعی همه مسائل این علم را به ترتیبی بدیع تصنیف کرده است. [۳۳]

به نظر این جانب امام شافعی نه (چنان که گذشت) این علم را تأسیس کرده و نه (چنان که ابو زهره خود اعتراف کرده است) [۳۴]

تصنیف کاملی به وجود آورده، بلکه تنها بر آنچه دیگران آورده‌اند افزوده و درباره آن، درخور استعداد سرشار خویش تحقیق کرده است و این خود کمالی است که جز از مانند او نمی‌توان انتظار داشت.

به‌علاوه این کتاب (مانند کتبی که سید حسن صدر از امالی امامین ذکر کرده است) از امالی شافعی است نه تألیف او [۳۵] و چه بسا متن کتاب هم که مطالب را غالباً به صورت (قال الشافعی) از او نقل کرده است به خوبی این مدعا را ثابت می‌کند. ناگفته نماند که: در رساله شافعی، مسائل (چنان که در ادوار بعد شایع شد) به‌طور مجرّد مطرح نشده، بلکه در لباس کتاب و سنت بدانها توجه شده است. مقایسه این عناوین: «باب ما نزل من الكتاب [۳۶] عما یراد به العام و یدخله الخصوص» «باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر و هو یجمع العام و الخاص» [۳۷] «باب بیان ما نزل من الكتاب عام الظاهر یراد به کله الخاص» [۳۸] با آنچه در کتب متأخران آمده به خوبی این حقیقت را آشکار می‌سازد.

و نیز در این کتاب مسائل علم اصول بر مسائل دیگر علوم غالب نیست تا بتوانیم به

ادوار اصول الفقه، ص: ۳۱

حکم تغلیب، این کتاب را از کتب این علم بنامیم، در این کتاب این عناوین به چشم می‌خورد: «باب فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعة الله و مذکوره وحدها» [۳۹] «باب ما أمر الله من طاعة رسوله» [۴۰] «باب من أبان الله لخلقه من فرضه علی رسوله اتباع ما أوحی الیه و ما شهد له به من اتباع ما أمر به و من هداه و أنه هاد لمن اتبعه» [۴۱] «باب فرض الصلاة الذی دلّ الكتاب ثم السنة علی من تزول عنه بالعدر و علی من لا تکتب صلاته بالمعصية» [۴۲] «باب الفرائض التي انزله الله نصاً» [۴۳] «الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله معها» [۴۴] «جمل الفرائض» [۴۵] «فی الزکاة» [۴۶] «فی الحج» [۴۷] «فی العدد» [۴۸] «فی محرّمات النساء» [۴۹] «فی محرّمات الطعام» [۵۰] و عناوین دیگر از این قبیل. بنابراین با توجه به حجم این کتاب، اطلاق کتاب اصول فقه بر آن، چه بسا اطلاق حقیقی نباشد.

در عین حال مطالعه این کتاب مانند سایر آثار شافعی به خوبی می‌تواند عظمت علمی او را آشکار سازد.

در اینجا تذکر یک نکته را ضروری می‌دانم و آن نکته این است که:

درست است که دانشمندان شیعه پیش از اهل سنت به تدوین پاره‌ای از مسائل علم اصول مشغول شدند، لیکن این نه به خاطر آن بود که می‌خواستند مسائل اصولی را در راه استنباط احکام فرعی به کار برند، چه در این زمان هنوز پیشوایان مذهبی آنان در قید حیات بودند و با وجود آنان، شیعه برای استنباط احکام، خود را نیازمند به کار بردن مسائل اصولی نمی‌دیدند، بلکه غالباً به خاطر این بود که در مقابل اهل سنت از عقاید خاص خویش دفاع کنند. از این روی بیشتر در مسائلی از قبیل: «اختلاف الحدیث»

ادوار اصول الفقه، ص: ۳۲

«ابطال القیاس» که خود درباره آنها نظری خاص داشتند به تصنیف می‌پرداختند.

اما اهل سنت گرچه دیرتر از شیعه به کار تدوین پرداختند، لیکن بدون شک زودتر از آنان به فکر طرح و تکمیل این علم بودند تا از آن در راه استنباط احکام بهره جویند:

نخست- به خاطر اینکه زودتر از شیعه یکی از مهم‌ترین منابع احکام را که سنت است با رحلت پیغمبر اکرم از دست دادند.

دوم- برای اینکه آنچه به طریق صحیح از پیامبر به ایشان رسیده بود برای رفع تمام نیازهای مذهبی آنان کافی نبود.

از این روی از همان آغاز، مسئله رأی و اجماع را مطرح ساخته و سپس برای جبران کمبود، به مثل: قیاس، فتوای اهل مدینه، مصالح مرسله و استحسان متوسّل شدند و در این زمینه به تدریج کتاب‌هایی نیز تصنیف کردند.

مهم‌ترین امتیازات این دوره عبارت است از:

- ۱- مسائل علم اصول قبل از دوره تدوین، توأم با مسائل فقهی، بلکه در ضمن آن مسائل مطرح می‌شد، ولی در این دوره استقلال خود را به دست آورد.
- ۲- چون علم اصول در این دوره مراحل ابتدایی خود را طی می‌کرد و به علاوه هنوز مسائل فقهی پیچیده و بغرنج مطرح نشده بود، لذا دارای سادگی خاص بود و به دقت‌ها و موشکافی‌های عصرهای متأخر دچار نشده بود.
- ۳- گرچه بحث‌های کلامی در عهد امویان آغاز و در عهد عباسیان رونق گرفت ولی چون در این دوره هنوز مبارزات کلامی مانند قرن سوم به بعد شدت نگرفته بود، و به‌علاوه پیشوایان مذاهب حتی الامکان از ورود در این مسائل ابا داشتند و حتی احیانا پیروان خود را از آن منع می‌کردند، لذا در این دوره هنوز مسائل کلامی و همین‌طور مباحث منطقی که از لوازم بحث‌های کلامی است در علم اصول وارد نشده بود.

### دوره سوم - دوره اختلاط

#### اشاره

دوره سوم، دوره اختلاط علم اصول با علم کلام است. این دوره بیشتر به اهل سنت اختصاص دارد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۳۳

متکلمان اهل سنت مخصوصاً معتزله که بیشتر اهل بحث و جدل بودند در علم اصول وارد شده و آن را از مسیر اصلی خود که استنتاج احکام فرعی است تا حد زیادی منحرف ساختند و مسائل اصولی را کلی و مجرد از مسائل فرعی مورد مطالعه قرار دادند. در حقیقت با توجه به غرض تدوین علم اصول، کتب اصولی این دوره را باید مجموعه‌ای از علوم لغوی، ادبی، کلامی، و احیانا منطقی و نظیر این‌ها دانست نه کتب اصولی، مانند حالتی که قبل از به کار بردن این علم برای استنباط احکام، وجود داشت. کتبی که در این دوره تصنیف شده غالباً از متکلمان، خاصه معتزلیان است و چون به علت سد باب اجتهاد (در قرن چهارم) در حقیقت اصول اهل سنت تاکنون دنباله همین دوره را طی می‌کند و تغییر فاحشی در اساس آن به وجود نیامده است، جز اینکه (چنان‌که اشاره شد) قسمتی از مسائل منطقی هم به تدریج در آن وارد شد و غالباً متأخران به شرح و توضیح و تعلیق کتب متقدمان پرداختند نه به تصنیف کتب مستقل، لذا قسمتی از مهم‌ترین کتب اصولی اهل سنت از مذاهب مختلف را که در این دوره به بعد تصنیف شده با ذکر تاریخ وفات مصنف برمی‌شمریم، از جمله:

۱- آراء اصولی ابو علی محمد بن عبد الوهاب بن سلام جبائی (متوفی ۳۰۳ ه ق).

۲- آراء اصولی ابو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب جبائی (متوفی ۳۲۱ ه ق). [۵۱]

۳- اصول ابو الحسن عبید الله بن الحسن کرخی (متوفی ۳۴۰ ه ق). [۵۲]

۴- اصول الفقه ابو بکر احمد بن علی رازی جصاص (متوفی ۳۷۰ ه ق).

۵- العمد، تصنیف قاضی عبد الجبار بن احمد معتزلی اسدآبادی (متوفی ۴۱۵ ه ق).

۶- المغنی (بعضی از مجلدات آن مانند جلد هفدهم) تصنیف قاضی عبد الجبار معتزلی اسدآبادی ۷- التحصیل، تصنیف ابو منصور

عبد القاهرین طاهر تمیمی

ادوار اصول الفقه، ص: ۳۴

اسفرائینی (متوفی ۴۲۹ ه ق).

- ۸- تقویم الأدلة، تصنیف ابو زید عیید الله بن عمر بن عیسی دبوسی قاضی حنفی (متوفی ۴۳۰ ه ق).
- ۹- المعتمد، تصنیف ابو الحسین محمد بن علی الطیب بصری (متوفی ۴۳۶ ه ق).
- ۱۰- الاحکام فی اصول الاحکام، تصنیف ابو محمد علی بن احمد بن سعید ابن حزم اندلسی ظاهری (متوفی ۴۵۶ ه ق).
- ۱۱- الکفایه، تصنیف ابو یعلی محمد بن الحسین بن محمد بن الفراء حنبلی (متوفی ۴۵۸ ه ق).
- ۱۲- البرهان، تصنیف ابو المعالی عبد الملک بن ابی محمد عبد الله بن یوسف امام الحرمین جوینی (متوفین ۴۷۸ ه ق).
- ۱۳- کنز الوصول، تصنیف فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی (متوفی ۴۸۲ ه ق).
- ۱۴- اصول ابو بکر سرخسی محمد بن احمد بن ابی بکر (یا ابی سهل) شمس الائمہ حنفی (متوفی ۴۸۳ یا ۴۹۰ ه ق).
- ۱۵- المستصفی، تصنیف حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه ق).
- ۱۶- کفایه الفحول فی علم الاصول، تصنیف عبد العزیز بن عثمان بن ابراهیم، معروف به قاضی نسفی (متوفی ۵۳۳ ه ق).
- ۱۷- المحصول، تصنیف محمد بن عمر بن حسین بن حسن، معروف به امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ه ق).
- ۱۸- الاحکام فی اصول الاحکام، تصنیف ابو الحسن، علی بن محمد بن سالم آمدی (متوفی ۶۳۱ ه ق).
- ۱۹- منتهی السؤل و الامل، تصنیف أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبی بکر بن یونس، معروف به ابن حاجب (متوفی ۶۴۶ ه ق).
- ۲۰- مختصر المنتهی، تصنیف همان دانشمند.
- ۲۱- الحاصل، تصنیف محمد بن الحسین، معروف به تاج الدین أرموی (متوفی ۶۵۶ ه ق). [۵۳]
- ۲۲- التحصیل، تصنیف ابو الثناء، محمود بن أبی بکر، معروف به سراج الدین أرموی
- ادوار اصول الفقه، ص: ۳۵
- (متوفی ۶۸۲ ه ق).
- ۲۳- تنقیح الفصول فی علم الاصول، تصنیف ابو العباس، احمد بن ادریس بن عبد الرحمن قرافی (متوفی ۶۸۴ ه ق).
- ۲۴- منهاج الوصول الی علم الاصول، تصنیف ابو الخیر یا ابو سعید، عبد الله بن عمر بن احمد، معروف به ناصر الدین بیضاوی (متوفی ۶۸۵ ه ق).
- ۲۵- بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی و الاحکام، تصنیف احمد بن علی بن تغلب (یا ثعلب) حنفی، معروف به ابن الساعاتی (متوفی ۶۹۴ ه ق).
- ۲۶- منار الانوار، تصنیف ابو البرکات، عبد الله بن أحمد بن محمود، معروف به حافظ الدین نسفی (متوفی ۷۱۰ ه ق).
- ۲۷- شرح منار الانوار، به نام کشف الاسرار، تصنیف همان دانشمند.
- ۲۸- اصول الفقه از: ابو العباس، احمد بن عبد الحلیم بن تیمیه حنبلی (متوفی ۷۲۸ ه ق) [۵۴].
- ۲۹- تنقیح الاصول، تصنیف عیید الله بن مسعود بخاری (متوفی ۷۴۷ ه ق).
- ۳۰- توضیح، شرح تنقیح الاصول، تصنیف دانشمند فوق.
- ۳۱- شرح مختصر المنتهی، تصنیف عبد الرحمن بن رکن الدین أحمد بن عبد الغفار، معروف به قاضی عضد ایجی (متوفی ۷۵۶ ه ق).
- ۳۲- جمع الجوامع، تصنیف ابو النصر، عبد الوهاب بن علی بن عبد الکافی سبکی (متوفی ۷۷۱ ه ق).
- ۳۳- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب تصنیف همان دانشمند.
- ۳۴- شرح منهاج بیضاوی شرح منهاج بیضاوی، باز تصنیف همان دانشمند.
- ۳۵- نهایت السؤل فی شرح منهاج الاصول، تصنیف ابو محمد، عبد الرحیم بن حسن بن علی أسنوی (متوفی ۷۷۲ ه ق).

- ۳۶- الموافقات، تصنیف ابو اسحاق، ابراهیم بن موسی بن محمد لخمی، معروف به شاطبی (متوفی ۷۹۰ ه. ق).  
ادوار اصول الفقه، ص: ۳۶
- ۳۷- معیار العلوم فی علم الاصول، تصنیف احمد بن یحیی زیدی، صاحب البحر الزخار (متوفی ۸۴۰ ه. ق).
- ۳۸- شرح جمع الجوامع سبکی، تصنیف احمد بن امین الدین رملی (متوفی ۸۴۴ ه. ق).
- ۳۹- شرح منتهی السؤل ابن حاجب، تصنیف احمد بن امین الدین رملی دانشمند فوق.
- ۴۰- شرح منهاج الوصول بیضاوی، تصنیف احمد بن امین الدین رملی.
- ۴۱- التحریر، تصنیف کمال الدین محمد حسن بن عبد الواحد، معروف به ابن همام حنفی (متوفی ۸۶۱ ه. ق).  
و کتب بسیار دیگر که از حوصله این مختصر خارج است.

این دوره و لو به اهل سنت اختصاص دارد ولی شیعه هم مقارن این دوره در پاره‌ای از مسائل اصولی تصنیفاتی دارد که برخی از آنها به قرار زیر است:

- ۱- کتاب الخصوص و العموم، تصنیف أبو سهل، اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی (دانشمند قرن سوم ه. ق).
  - ۲- کتاب ابطال القیاس، تصنیف همان دانشمند.
  - ۳- کتاب خبر الواحد و العمل به، تصنیف ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (دانشمند قرن سوم ه. ق).
  - ۴- کتاب العموم و الخصوص، تصنیف همان دانشمند.
  - ۵- کتاب نقض اجتهاد الرأی علی ابن الراوندی، تصنیف ابو سهل، اسماعیل بن علی نوبختی (قرن سوم ه. ق).
  - ۶- کتاب ابطال القیاس، تصنیف ابو منصور صرام نیشابوری (قرن سوم-ه. ق).
  - ۷- کتاب مسائل الحدیثین المختلفین، تصنیف محمد بن احمد بن داود معروف به ابن داود (متوفی ۳۶۸ ه. ق).
  - ۸- کتاب کشف التمیوه و الالتباس فی ابطال القیاس، تصنیف محمد بن احمد بن الجنید (متوفی ۳۸۱ ه. ق).
- ادوار اصول الفقه، ص: ۳۷

### خلاصه امتیازات این دوره

امتیازات این دوره عبارت است از:

- ۱- در دوره‌های گذشته، علم اصول برای استنباط احکام شرعی تدوین می‌شد ولی در این دوره این علم تا حدود زیادی جنبه عملی خود را از دست داد و به تجرد و نظریت گرایید.
  - ۲- در این دوره علم اصول با استدلال‌های منطقی توأم بود و تنها تمسک به ظواهر کتاب و سنت و اجماع و غیره نبود. از این روی به تدریج قسمتی از مسائل منطقی هم بر مسائل اصولی افزوده شد.
  - ۳- قسمتی از مسائل عقلی و کلامی نیز در مسائل اصولی داخل شد، مثلاً تحسین و تقبیح عقلی، ملازمه بین حکم عقل و شرع، وجوب شکر منعم، اختصاص وجوب شکر منعم به پس از ورود شرع و یا شمول آن نسبت به قبل از ورود شرع، تکلیف به محال، تکلیف به معدوم، صفت علم حاصل از تواتر، عصمت انبیاء، اختصاص عصمت آنان به پس از نبوت و یا شمول آن نسبت به قبل از نبوت و مسائل دیگر. [۵۵]
- این مسائل در دوره‌های بعد به تدریج از علم اصول خارج شد ولی هیچ‌گاه این علم از تأثیر شدید علوم عقلی و کلامی و همچنین از تأثیر علم منطق بیرون نرفت.

## دوره چهارم - دوره کمال و استقلال مجدد

## اشاره

دوره چهارم - دوره کمال و استقلال مجدد علم اصول است. این دوره برخلاف دوره گذشته به شیعه اختصاص دارد و در حقیقت، دومین دوره تدوین اصول فقه شیعه امامیه است.

در این دوره، علم اصول سادگی اولی خود را از دست داد، کمال و پختگی پیدا کرد و از آمیختگی با مسائل علم کلام تا حدودی رهایی یافت.

چنان که در گذشته اشاره شد اهل سنت به مجرد رحلت پیغمبر (ص) باب اجتهاد را

ادوار اصول الفقه، ص: ۳۸

گشودند و تا پایان عمر امام احمد بن حنبل: چهارمین امام فقه اهل سنت (۲۴۱ هجری) و اندکی پس از آن، راه را ادامه داده و در تکمیل آن کوشیدند. پس از استقرار مذاهب چهارگانه، در حدود آغاز قرن چهارم این باب را سد نموده و به شیوه تقلید گراییدند. [۵۶]

از این پس کتب استدلالی، غالباً جنبه شرح و توضیح و یا تطبیق قواعد اصولی با فقه مذهبی خاص داشت و نتیجه اجتهاد از حدود مذاهب امامان اربعه تجاوز نمی کرد. از ادله جز این انتظار نداشتند که مذهب را اثبات کند، نه اینکه نتیجه دلیل هرچه هست آن را اخذ کنند. کوتاه سخن آنکه در باب اجتهاد، آزادی عمل نداشتند لذا در این باب پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نصیب آنان نگشت. برخلاف شیعه که تا مقارن همین ازمه یعنی تا اوایل قرن چهارم (سال ۳۲۹ هجری) که غیبت کبری به وقوع پیوست به علت دسترسی به امامان یا به نواب خاص، خود را به اجتهاد به معنای وسیع نیازمند نمی دیدند و پس از غیبت امام، نیاز شدید خود را به فتح این باب احساس کردند.

اولین کسانی که به این ضرورت پی برده و فقه را از صورت نقل متون روایات خارج ساخته و در حقیقت اجتهاد شیعه را پی ریزی نمودند: حسن بن علی بن ابی عقیل عمانی، معروف به ابن ابی عقیل (دانشمند قرن سوم تا اوایل چهارم ه ق) و محمد بن احمد بن الجنید، معروف به اسکافی و ابن جنید (متوفی به سال ۳۸۱ ه ق) بودند.

ظاهراً ابن ابی عقیل در علم اصول کتابی تصنیف نکرده ولی در فقه، کتابی بزرگ به نام «التمسک بحبل آل الرسول» تصنیف کرده است. [۵۷] اما ابن جنید، کتب بسیاری تألیف کرده [۵۸] که یکی از آنها کتاب کشف التمویه و الالتباس در علم اصول است. نام این کتاب در دوره گذشته ذکر شده ولی چه بسا با کتب این دوره مناسب تر است. از این دو دانشمند در کتب فقها به عنوان «قدیمین» یاد شده است.

پس از این دو دانشمند، ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، معروف به شیخ مفید (متوفی به سال ۴۱۳ ه ق) اجتهاد شیعه را سازمان داد. مفید در علوم مختلف، تصنیفات

ادوار اصول الفقه، ص: ۳۹

بسیاری دارد. از جمله تصنیفات او کتابی است در اصول فقه که یکی از شاگردانش به نام شیخ ابو الفتح کراچکی (متوفی به سال ۴۴۹ ه ق) از او روایت کرده و همه آن را در کتاب کنز الفوائد خود درج کرده است.

پس از مفید، دو تن از شاگردانش که از بزرگ‌ترین دانشمندان شیعه امامیه‌اند: علم الهدی، علی بن الحسین الموسوی، معروف به سید مرتضی (متوفی به سال ۴۳۶ ه ق) و شیخ الطائفه، محمد بن الحسن الطوسی، معروف به شیخ طوسی (متوفی به سال ۴۶۰ ه ق) علم اصول را به غایت کمال عصر خویش رساندند.

این دو بزرگ را در علم اصول آثار متعددی است که مهم‌تر و کامل‌تر از همه این دو اثر است:

۱- «الذریعة الی اصول الشریعة» تألیف سید مرتضی.

۲- «عدة الاصول» تألیف شیخ الطائفة.

این دو کتاب همانند یکدیگر تمام مسائل اصولی را مطرح ساخته و پس از نقل اقوال و ادله هریک، آن‌طور که مذهب شیعه و مبانی علمی مصنف اقتضا داشته تحقیق کرده است. [۵۹].

سید مرتضی در مقدمه ذریعه به اجتناب خود از اختلاط مسائل اصولی به مسائل کلامی تصریح کرده است. او می‌گوید: «فقد وجدت بعض من أفرد فی اصول الفقه کتابا و ان کان قد أصاب فی کثیر من معانیه و أوضاعه و مبانیه قد شرد من قانون أصول الفقه و أسلوبها و تعداها کثیرا و تخطاها فتکلم علی حد العلم و الظن و کیف یولد النظر العلم؟ و الفرق بین وجوب المسبب عن السبب و بین حصول الشیء عند غیره علی مقتضى العادة و ... الی غیر ذلك من الکلام الذی هو محض صرف خالص للکلام فی أصول الدین دون اصول الفقه.

فان کان دعا الی الکلام علی هذه المواضع أن اصول الفقه لا تتم و لا تثبت الا بعد ثبوت هذه الاصول فهذه العلة تقتضى أن یتکلم علی سائر أصول الدین من أولها الی

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۰

آخرها و علی ترتیبها فان اصول الفقه مبنیة علی جمیع أصول الدین مع التأمل الصحیح، و هذه یوجب علینا أن نبتدئ فی أصول الفقه بالکلام علی حدوث الاجسام و اثبات المحدث و صفاته و جمیع أبواب التوحید ... و معلوم أن ذلك لا یجوز».

و بالاخره می‌گوید: «و الکلام فی هذا الباب انما هو الکلام فی أصول الفقه بلا واسطه من الکلام فیما هو أصول لأصول الفقه و الکلام فی هذا الفن انما هو مع من تقررت معه أصول الدین و تمهدت ثم تعداها الی غیرها مما هو مبنی علیها،- فاذا کان المخالف لنا مخالفًا فی أصول الدین كما انه مخالف فی أصول الفقه أحلناه علی الكتب الموضوعه للکلام فی أصول الدین، لم نجتمع له فی کتاب واحد بین الامرین» [۶۰].

شیخ طوسی نیز در فصل اول کتاب عدة الاصول پس از اشاره به فهرست مطالب کتاب و به اینکه اگر احیانا به مسائل اصول دین نیاز افتد در نهایت اختصار، مسائل مطرح می‌شود و بر سبیل اشاره، آنچه شایسته اعتماد است بیان می‌گردد، می‌گوید: «لان لشرح ذلك موضعا غیر هذا و المطلوب من هذا الکتاب بیان ما یختصه من تصحیح أصول الفقه التي ذکرناها و بیان الصحیح منها و الفاسد» [۶۱].

متأسفانه با کوششی که این دو بزرگوار در این باره کرده‌اند باز نتوانسته‌اند خود را در این علم به کلی از قید مسائل کلامی که به قواعد استنباط مربوط نیست برهانند، مثلا در کتاب ذریعه و عده این مسائل به چشم می‌خورد:

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۱

۱- فی ذکر ما یجب معرفته من صفات الله و النبی و الائمه. [۶۲]

۲- فی صفة العلم الواقع عند الاخبار. [۶۳]

۳- فی أنه هل کان النبی متعبدا بشرائع من تقدمه من الانبیاء. [۶۴]

۴- فی أنه لا- یجوز أن یفوض الله- تعالی- الی النبی أو الی العالم أن یحکم فی الشرعیات بما شاء اذا علم أنه لا یختار الا الصواب، [۶۵] و مسائلی دیگر از این قبیل.

نکته قابل توجه این است که با اینکه علم اصول از این تاریخ به تدریج استقلال کامل خود را به دست آورد و حتی مسائلی از قبیل: مسائل فوق در دوره‌های بعد به کلی از علم اصول خارج شد، مع ذلك پیوسته این علم تحت تأثیر مسائل کلامی و احیانا منطقی



باقی ماند، بلکه (چنان‌که خواهیم دید) در دوره‌های اخیر مسائل فلسفی نیز در آن به نحوی نافذ و عمیق رخنه کرد. تحقیق در این باره و استخراج موارد تأثیر سایر علوم (مخصوصاً علوم عقلیه) در علم اصول به مجال وسیع‌تری نیاز دارد که در حال حاضر از دسترس این جانب خارج است.

ناگفته نماند با اینکه شیعه در حدود سه قرن دیرتر از اهل سنت به کار اجتهاد و به کار بردن قواعد اصولی برای استنباط احکام شرعی پرداختند، مع ذلک دیری نپایید که آن را به غایت کمال ممکن آن عصر رساندند و این بدان علت بود که: اولاً- علم اصول که طی چند قرن نزد اهل سنت مورد بحث و تحقیق قرار گرفته بود به طور حاضر و آماده به دست شیعه افتاد و ایشان هم با کوشش فراوان در موارد لازم، نظرات خود را آن‌طور که مبانی علمی و مذهبی خودشان اقتضا داشت در این علم وارد ساختند.

ثانیاً- باب اجتهاد نزد شیعه به طور مطلق مفتوح بود و برخلاف اهل سنت که در این زمان نمی‌توانستند از حدود اجتهادات امامان اربعه تجاوز کنند، شیعه آزادی عمل داشتند و تنها مخالفت اجماع بود که می‌توانست در اجتهاد آنان محدودیتی ایجاد کند نه مخالفت شخصیت‌ها. از این روی علم اصول و به کار بردن مسائل این علم نزد ایشان هرچه سریع‌تر کمال ارتقاء و پیشرفت را به دست آورد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۲

### خلاصه امتیازات این دوره

مهم‌ترین امتیازات علم اصول در این دوره عبارت است از:

- ۱- کمال علم اصول نزد شیعه.
  - ۲- استحکام مبانی و قوت استدلال به مسائل آن.
  - ۳- استقلال و تخلص نسبی علم اصول از مسائل علم کلام.
- البته این استقلال، با تأثر شدید علم اصول از علم کلام که در این دوره بلکه در دوره‌های بعد تا امروز به خوبی محسوس است ابداً منافاتی ندارد.

### دوره پنجم - دوره رکود استنباط و توقف علم اصول شیعه امامیه.

این دوره از وفات شیخ طوسی تا عصر ابن ادریس حلی (متوفی ۵۹۸ ه ق) ادامه داشت. پس از شیخ طوسی تا حدود متجاوز از یک قرن، اجتهاد شیعه متوقف ماند. ابن ادریس و جماعتی، دانشمندان این عصر را مقلد می‌نامیدند چه آنان همه در فقه از شیخ طوسی پیروی می‌کردند و خود در مقام استنباط و به کار بردن قواعد اصولی بر نمی‌آمدند. [۶۶]

علت این رکود چه بود؟ وقوف بر عظمت و نبوغ علمی شیخ، احساس عجز از استنباط در مقابل استحکام مبانی و قوت استنباط شیخ، تلقی اهانت نسبت به شیخ از استنباط در مقابل استنباط او و غیر ذلک، به خوبی معلوم نیست و شاید هم همه و یا چند علت از این علل در این امر تأثیر داشته است. [۶۷]

در عین حال در این دوره نیز کتاب‌هایی در علم اصول نوشته شد که مهم‌ترین آنها

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۳

عبارتست است از:

- ۱- «التقریب» نوشته حمزه بن عبد العزیز، معروف به سلار (یا سالار) در گذشته به سال ۴۴۸ یا ۴۶۳ ه ق. [۶۸]



۲- کتاب «المصادر» نوشته شیخ سدید الدین محمود بن علی حمصی رازی (در گذشته در اواخر قرن ششم ه ق).

۳- کتاب «التبیین و التنقیح فی التحسین و التقیح» از نویسنده فوق.

۴- قسمت اصولی کتاب «غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع» نوشته ابو المکارم حمزه بن علی بن زهره، معروف به ابن زهره (متوفی به سال ۵۸۵- ه ق).

شاید بتوان کتاب اخیر یعنی غنیه را سر فصل کتاب‌های دوره بعد دانست چه نویسنده این کتاب احیانا به مخالفت‌هایی با شیخ برخاسته است، مثلا در باب دلالت امر بر فور: شیخ به دلالت امر بر فور قائل شده در حالی که ابن زهره می گوید: نه بر فور دلالت دارد نه بر تراخی، و یا در باب دلالت نهی بر فساد، شیخ به دلالت نهی بر فساد قائل شده است و ابن زهره ملازمه بین حرمت و فساد را نفی می کند و هکذا. [۶۹]

امتیاز این دوره تنها در این است که دانشمندان این دوره در استنباط، سخت تحت تأثیر استنباطات شیخ قرار گرفته بودند بلکه احیانا حتی در تعبیرات هم از او تقلید می کردند.

### دوره ششم - دوره نهضت مجدد

#### اشاره

این دوره (چنان که اشاره شد) به وسیله دانشمند بزرگوار محمد بن احمد بن ادریس حلّی معروف به ابن ادریس حلّی (متوفی ۵۹۸ ق.) آغاز شد و ابن زهره علوی (متوفی به سال ۵۸۵ ه ق) تا حدودی به تکون آن کمک کرد.

ابن زهره در اصول فقه کتاب غنیة النزوع با پاره‌ای از آراء شیخ که تا آن زمان مورد مخالفت واقع نشده بود به مخالفت برخاست.

ابن ادریس کتاب سرائر را که یکی از مهم‌ترین منابع فقهی شیعه است تصنیف کرد.

وی در این کتاب تنها به بیان آرای فقهی خود نپرداخته است بلکه در هر فرع، مبنای

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۴

اصولی مسئله را نیز ذکر کرده و حتی گاهی در یک فرع، چندین مسئله اصولی را مطرح ساخته است. بنابراین مخالفت او با کسی در این کتاب، تنها مخالفت در کیفیت استنتاج نیست بلکه مخالفت در اصول و مبانی استنباط نیز هست.

او در این کتاب بیش از هر دانشمند دیگر به ذکر آراء و نظرات شیخ الطائفه در نهاییه و مخصوصا در مبسوط و احیانا در کتب دیگر پرداخته است. شاید صفحه‌ای از این کتاب را نیایم که لااقل یک بار یا بیشتر، در آن، نام شیخ و نظرات او نقل نشده باشد. عموما

هدف او از نقل آراء شیخ، مجرد نقل نیست بلکه شدیدا آراء فقهی و اصولی او را مورد نقد قرار داده است و نه تنها بر شیخ، بلکه بر پیروان او نیز به سختی حمله برده است؛ گویی جز با شیخ و پیروان او با کس دیگری بحث و گفتگو نداشته است. سیر اجمالی در

این کتاب و مقدمه‌اش به خوبی رنج شدیدی را که ابن ادریس از روح تقلید می برده آشکار می سازد.

این نهضت متوقف نماند، پیوسته به پیش می رفت تا اینکه به وسیله محققان و نوابغی از قبیل: نجم الدین جعفر بن الحسین بن یحیی بن سعید، معروف به محقق حلّی (متوفی به سال ۶۷۶ ه ق) و شاگرد و خواهرزاده او: حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی،

معروف به علامه حلّی (متوفی به سال ۷۲۶ ه ق) و دیگران، علم اصول و همچنین علم فقه بار دیگر کمال خود را بازیافت.

برخی از نوشته‌های این دانشمندان، جای بعضی از نوشته‌های شیخ را گرفت: شرایع محقق حلّی به جای نهاییه شیخ طوسی محور بحث و تدریس و شرح و تعلیق قرار گرفت.

اکنون به برخی از آثار اصولی این دوره اشاره می شود:

۱- نهج الوصول الى معرفة الاصول، تصنيف محقق حلی.

۲- معارج الاحکام، تصنيف همان دانشمند.

۳- تهذيب الوصول الى علم الاصول، تصنيف علامه حلی که گزیده‌ای است از مختصر المنتهی، نوشته ابن حاجب.

۴- مبادئ الوصول الى علم الاصول، تصنيف علامه حلی که يك بار با کتاب معارج محقق و بار دیگر مستقلاً چاپ شده است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۵

۵- نهاية الوصول الى علم الاصول، تصنيف علامه حلی که بسیار مبسوط است. [۷۰]

۶- غاية الوصول و ايضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل و الامل - في علمي الاصول و الجدل، باز تصنيف جمال الدين حسن

بن يوسف؛ علامه حلی. [۷۱]

۷- النكت البديعة في تحرير الذريعة، تصنيف همان دانشمند. او در «خلاصه» از این کتاب یاد کرده است. [۷۲]

۸- شرح غاية الوصول في علم الاصول که متن از حجة الاسلام غزالی و شرح از علامه حلی است. [۷۳]

۹- منتهی الوصول الى علمي الكلام و الاصول، تصنيف علامه حلی که يك مجلد است و كتوري نسخه آن را دیده است (ص

[۷۴]. ۵۶۲)

۱۰- نهج الوصول الى علم الاصول، تصنيف علامه حلی. [۷۵]

۱۱- منية اللبيب في شرح التهذيب، تصنيف ضياء الدين؛ عبد الله بن مجد الدين أبو الفوارس محمد بن الاعرج حسيني، خواهرزاده

علامه حلی. [۷۶]

۱۲- غاية البادي في شرح المبادئ، تصنيف ركن الدين جرجاني، شاگرد علامه، معاصر سيد عميد الدين فرزند خواهر علامه. [۷۷]

۱۳- غاية السؤل في شرح تهذيب الاصول، تصنيف ابو طالب، محمد بن الحسن بن

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۶

يوسف بن علي بن مطهر، معروف به فخر المحققين (متوفى ۷۷۱ ه ق).

۱۴- شرح المبادئ، تصنيف ابو طالب، محمد بن الحسن، فخر المحققين.

۱۵- شرح تهذيب الاصول، تصنيف سيد جمال الدين بن عبد الله بن محمد بن الحسن حسيني گرگاني. [۷۸]

۱۶- شرح مبادئ الاصول، تصنيف ابو عبد الله مقداد به عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد سيوري، معروف به فاضل مقداد

(متوفى ۸۲۶ ه ق).

۱۷- تمهيد القواعد، تصنيف زين الدين بن نور الدين علي بن احمد جبعي - عاملي، معروف به شهيد ثاني (مقتول به سال ۹۶۵ ه ق).

این کتاب مجموعه‌ای است از قواعد اصولی و ادبی، هر کدام ۱۰۰ قاعده.

۱۸- معالم الاصول، تصنيف شيخ محمد حسن بن زين الدين، فرزند شهيد ثاني (متوفى به سال ۱۰۱۱ ه ق) این کتاب به علت کمال،

اختصار، سادگی تعبيرات و مزایای دیگر به جای مختصر و تهذيب، کتاب درسی شد و تاکنون هم چه بسا کتاب دیگری جای آن را

نگرفته است.

۱۹- زبدة الاصول، تصنيف محمد بن الحسين بن عبد الصمد جبعي عالمي، معروف به شيخ بهائي (متوفى به سال ۱۰۳۱ ه ق). شيخ

در این کتاب مانند مختصر ابن حاجب و تهذيب علامه و بسیار فشرده‌تر تمامی مسائل اصولی را آورده است و به پیروی از اهل سنت

چون غزالی در مستصفي و ابن حاجب در مختصر، قسمتی از مسائل منطقی را هم در آغاز گرد آورده است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۷

## خلاصه امتیازات این دوره

مهم‌ترین امتیازات این دوره عبارت است از:

- ۱- روح اجتهاد که از کالبد جامعه دانشمندان شیعه رخت بر بسته بود بار دیگر بازگشته و به تدریج تکامل یافت.
- ۲- علم اصول، در این دوره- مخصوصا در اواخر آن- بیشتر جنبه شرح و تعلیق و تلخیص کتب گذشتگان را پیدا کرد و از صورت تصنیف مستقل خارج شد و این به شیعه اختصاص نداشت بلکه اصول اهل سنت هم همین حال را داشت.
- ۳- در این دوره برخی از دانشمندان شیعه به پیروی از بعضی از دانشمندان اهل سنت پاره‌ای از مسائل منطقی را نیز در کتب اصولی خود داخل کردند و همین امر سبب شد که علم اصول، علاوه بر علم کلام، تحت تأثیر مسائل منطقی نیز قرار گیرد.

## دوره هفتم- دوره ضعف و فتور علم اصول

این دوره در اثر نهضت اخباریان به وجود آمد و از مهم‌ترین پیشاهنگان این نهضت، مولی محمد امین استرآبادی (متوفی به سال ۱۰۳۳ ه ق) نویسنده کتاب «الفوائد المدنیة» بود.

او از دشمنان سرسخت مجتهدان بود و همه را از قدیمین تا شهیدین و دیگر دانشمندان به سختی انتقاد می کرد و پیروان مکتب اهل سنت می دانست و کتاب «الفوائد المدنیة» خود را که در ربیع الاول ۱۰۳۱ در مکه معظمه به پایان رسانده بود در رد بر مجتهدان نگاشت.

اخباریان می گفتند:

۱- مؤسس علم اصول، اهل سنت اند، اگر در استنباط احکام، قواعد اصولی به کار رود لازم می آید فروع مذهب تحت تأثیر افکار آنان قرار گیرد.

۲- و نیز اگر فقه به کار بستن قواعد اصولی نیاز داشته باشد لازم می آید اصحاب ائمه،

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۸

فقیه نبوده باشند، چه مسائل این علم در شیعه پس از غیبت کبری به وجود آمده است.

۳- و بالاخره این علم سبب می شود که نصوص مذهب، اهمیت خود را از دست بدهد.

فساد این سخنان، آشکار و نیاز وافر به اطاله کلام ندارد، چه:

اولا- دانسته شد که مؤسس این علم، اهل سنت نیستند.

و ثانيا- منشأ نیاز استنباط احکام به قواعد اصولی این نیست که اساسا تفقه به طور مطلق نیازمند به کار بستن قواعد اصولی-

مخصوصا به معنای وسیع امروزی- است تا لازم آید اصحاب ائمه، فقیه نبوده باشند بلکه این دوری از زمان نصوص و عدم دسترسی

به معصوم است که ما را تا این حد به این علم نیازمند ساخته و لذا اهل سنت از همان آغاز دوران خلافت به این علم احتیاج پیدا

کردند و شیعه پس از غیبت کبری. بنابراین هم اصحاب ائمه فقیه بوده‌اند و هم ما به علم اصول نیازمندیم.

و ثالثا- هدف از قواعد اصولی این نیست که در مقابل ادله قطعی، ادله دیگری برای استنباط تراشیده شود بلکه هدف این است که

به وسیله این قواعد بتوان نیروی استنباط احکام از کتاب و سنت و أحيانا سایر ادله را به دست آورد.

بنابراین هیچ‌یک از اشکالات اخباریان وارد نیست.

پیدایش اخباریان در این عصر، زمینه مساعدی بود برای به وجود آمدن جوامع بزرگ روایات، از قبیل:

۱- کتاب وافی در سه جلد بزرگ، نوشته مولی محسن فیض کاشانی (متوفی به سال ۱۰۹۱ ه ق).

۲- کتاب وسائل الشیعه در سه جلد بزرگ، نوشته شیخ محمد بن حسن حر عاملی (متوفی به سال ۱۱۰۴ ه ق). [۷۹]

۳- بحار الانوار در ۲۵ جلد بزرگ نوشته مولی محمد باقر مجلسی (متوفی به سال ۱۱۱۰ ه ق). [۸۰]

تألیف این کتاب‌ها در این دوره از این جهت نبود که نویسندگان آنها طرفدار مکتب

ادوار اصول الفقه، ص: ۴۹

اخباریان بودند یعنی به کار بردن قواعد اصولی را برای استنباط احکام، زیان‌بخش می‌دانستند. اساساً نهضت اخباریان را نمی‌توان سبب پیدایش این تألیفات دانست. علل پیدایش این نوشته‌ها امور دیگری بود که شاید مهم‌تر از همه، دست یافتن به منابعی است که نویسندگان کتاب‌های اربعه از وجود آنها بی‌خبر بودند. تنها تأثیر این نهضت این بود که زمینه را برای به‌وجود آوردن این تألیفات مساعد ساخت. [۸۱]

در هر حال، علت هرچه باشد، تألیف این کتاب‌ها از بزرگ‌ترین خدمت‌هایی بود که به عالم استنباط فقه شیعه انجام گرفت. در پاره‌ای از موارد که دانشمندان شیعه به علت فقد نصوص در استنباط احکام فقهی یا اصولی (اصول فقه) دچار محذور می‌شدند به برکت تألیف این جوامع، محذور استنباط به کلی برطرف شد.

مثلاً در باب حجیت استصحاب و یا بعض اصول دیگر در گذشته دانشمندان شیعه به پیروی از اهل سنت از وجوه عقلی اعتباری استفاده می‌کردند که طبیعی است این وجوه نمی‌توانست در خاطر اهل تحقیق، ایجاد سکونت کند. پس از نوشتن این کتاب‌ها در این گونه موارد از روایات معتبره‌ای که در این کتاب‌ها روایت شده است استفاده کردند که گذشته از اینکه موجب اطمینان خاطر محققان گردید، بهتر توانست روشنگر خصوصیات و جوانب امر باشد.

در این دوره، با برخورد شدیدی که میان اخباریان و اصولیان وجود داشت کتاب‌های مهمی در علم اصول نوشته شد که نام برخی از آنها در ذیل ذکر می‌گردد:

۱- غایه المأمول فی شرح زبده الاصول، نوشته جواد بن سعد الله بن جواد کاظمی، معروف به فاضل جواد (متوفی اواسط قرن ۱۱ ه ق). [۸۲]

ادوار اصول الفقه؛ ص ۴۹

حاشیه معالم، نوشته سید حسین بن میرزا رفیع الدین آملی اصفهانی، معروف به سلطان العلماء (متوفی به سال ۱۰۶۴ ه ق).

۳- حاشیه زبده الاصول، نوشته دانشمند سابق الذکر.

۴- وافیه، نوشته مولی عبد الله بن محمد تونی، معروف به فاضل تونی (متوفی به سال ۱۰۷۱ ه ق).

۵- شرح زبده الاصول شیخ بهائی، نوشته مولی محمد صالح بن مولی احمد سروی،

ادوار اصول الفقه، ص: ۵۰

معروف به ملا صالح مازندرانی (متوفی ۱۰۸۱ ه ق).

۶- حاشیه معالم الاصول، نوشته مولی محمد صالح مذکور.

۷- شرح عدة الاصول، نوشته مولی خلیل بن الغازی، معروف به ملا خلیل قزوینی (متوفی به سال ۱۰۸۹ ه ق).

۸- حاشیه معالم الاصول حاشیه معالم الاصول، نوشته محمد بن الحسن شیروانی (متوفی به سال ۱۰۹۸ ه ق).

۹- حاشیه شرح مختصر عضدی، نوشته آغا جمال خوانساری (متوفی به سال ۱۱۲۵ ه ق) فرزند آغا حسین خوانساری (متوفی ۱۰۹۸ ه ق).

۱۰- شرح وافیه، نوشته سید صدر الدین بن محمد باقر رضوی قمی (متوفی ۱۱۶۰ تا ۷۰ ه ق).

ناگفته نماند که کتاب مشارق الشمس فی شرح الدروس، نوشته آغا حسین خوانساری و لو از کتاب‌های فقهی است ولی چون متضمن نظرات و افکار اصولی مصنف است و ضمناً رنگ فلسفی هم به خود گرفته است و از این لحاظ در آثار اصولی دوره بعد، تأثیر بسزایی داشته است، مناسب است نام آن نیز در ضمن نوشته‌های این دوره ذکر گردد. [۸۳]

همان‌طور که در آغاز این دوره اشاره شد علم اصول در این دوره رو به ضعف رفت و رونق گذشته خود را از دست داد. ولی در عین حال این مطلب را نمی‌توان انکار کرد که کتاب‌های این دوره - مخصوصاً کتاب‌هایی که در پایان این دوره نوشته شده است - از این لحاظ که در تکون نطفه دوره اخیر و در ایجاد زمینه مساعد برای پیدایش آن، نقش اساسی به عهده داشت حایز کمال اهمیت و درخور مزید غور و بررسی است.

در این دوره به تأثیر شدید دوره قبل، دانشمندان، کمتر به فکر تدوین کتاب مستقل در علم اصول بوده و تقریباً عموم نوشته‌های ایشان به‌عنوان شرح و تعلیق کتاب‌های گذشتگان بوده است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۵۱

## دوره هشتم - دوره جدید علم اصول

### اشاره

این دوره که مؤسس آن استاد اکبر مولی محمد باقر بن محمد اکمل معروف به وحید بهبهانی و آغا باقر بهبهانی (متوفی به سال ۱۲۰۶ ه ق) است به تدریج علم اصول را به جانب بالاترین درجه کمال خود سوق داد. رهبران این دوره یعنی وحید بهبهانی و شاگردان او در راه مقاومت و شکست نهضت اخباری از بذل هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند. آنجا در آغاز جز دفع شبهات و اتهامات اخباریان و اثبات احتیاج استنباط مسائل فرعی به قواعد اصولی هیچ اندیشه‌ای در سر نداشتند.

وحید در کتاب «الفوائد الحائریه» می‌گوید: «لما بعد العهد عن زمان الائمه و خفیت أمارات الفقه و الأدلة علی ما کان المقرر عند الفقهاء و المعهود بینهم بلا خفاء بانقضائهم و خلو الدیار عنهم الی أن انطمس اکثر آثارهم کما کانت طریقة الامم السابقه، و العادة الجاریة فی الشرائع الماضیه أنه كلما یبعد العهد عن صاحب الشریعة تخفی أمارات قدیمه و تحدث خیالات جدیده الی أن تضحل تلك الشریعة، توهم متوهم أن شیخنا المفید و من بعده من فقہائنا الی الآن کانوا مجتمعین علی الضلاله مبدعین بدعا کثیره ... متابعین للعامه مخالفین لطریقہ الائمه و مغیرین لطریقہ الخاصه مع غایه قربهم لعهد الائمه و نهائیه جلالتهم و عدالتهم و معارفهم فی الفقه و الحدیث و تبرهم و زهدهم و ورعهم».

بعد می‌گوید: «و شبهتهم الاخری هی أن رواه هذه الاحادیث ما کانوا عالمین بقواعد المجتهدین مع أن الحدیث کان حجه لهم فنحن أيضا مثلهم لا نحتاج الی شرط من شرائط الاجتهاد و حالنا بعینه حالهم و لا یقطعون بأن الراوی کان یعلم أن ما سمعه کلام امامه و کان یفهم من حیث إنه اهل اصطلاح زمان المعصوم (ع) و لم یکن مبتلی بشیء من الاختلالات الی ستعرفها و لا محتاجا الی علاجها». [۸۴]

سپس قسمتی از موارد اختلاف بین اخباریان و اصولیان را مانند: حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه، حجیت ظواهر کتاب، جریان اصل برائت در شبهات حکمیه تحریمیه، به‌نحوی که در گذشته سابقه نداشت به تفصیل مورد بحث قرار دادند.

و بالاخره مباحثی را که دانشمندان شیعه در ادوار سابق به پیروی از اهل سنت در

ادوار اصول الفقه، ص: ۵۲

کتاب‌های اصولی خود مطرح می‌ساختند مانند: قیاس، استحسان، مصالح مرسله و غیره به تدریج از علم اصول خارج کردند.

خارج کردن این مسائل از علم اصول علاوه بر اینکه این تأثیر را داشت که شیعه را از پاره‌ای از اتهام‌های اخباریان مبرا می‌ساخت، این تأثیر را هم داشت که معلوم می‌ساخت که دانشمندان شیعه، راه خود را در تدوین علم اصول انتخاب کرده‌اند، موضوع و هدف آنان در طرح مسائل اصولی مشخص شده است، غرض ایشان تکمیل منابع استنباط نبوده تا احوانا علاوه بر منابع اصلی استنباط، منابع دیگری را نیز بر آنها بیفزایند، چه منابع استنباط نزد آنان ناقص نبوده تا به افزودن مسائلی آن را تکمیل کنند، بلکه هدف ایشان از تدوین علم اصول، تحقیق در جوانب مختلف منابع فقه اسلامی و به دست آوردن راه صحیح استنتاج از آن است.

مثلاً: خبر واحد که یکی از موضوعات مسائل اصولی است در علم اصول این دوره در چند باب در جوانب مختلف آن بحث و گفتگو به عمل آمده است:

یکی در باب حجیت خبر واحد، از لحاظ حجیت سند خبر، دیگر در باب حجیت ظهور، از لحاظ حجیت دلالت آن، سوم در باب تعادل و ترجیح، از لحاظ جهت صدور و علاج معارضه و چهارم در باب عام و خاص، از لحاظ جواز تخصیص عام کتاب به خبر واحد و همچنین اجماع و استصحاب و سایر موضوعات.

بنابراین ابدا ضرورت ندارد که موضوعاتی از قبیل: قیاس، استحسان، مصالح مرسله و غیره از آمارات ظنیه که ابدا در استنباط فقه شیعه مؤثر نیست بلکه از به کار بردن بعضی از آنها در راه استنباط در احادیث آنان به صراحت نهی شده است مورد بحث واقع شود، لذا این گونه از مسائل را به تدریج به کلی از علم اصول شیعه بیرون ساختند.

در عوض به حکم ضرورت پاره‌ای از مسائل را که در کتاب‌های سابقین اساساً مطرح نشده و یا در سطحی بسیار ساده و محدود مطرح شده است در علم اصول به تفصیل مورد بحث قرار دادند، مثلاً حجیت ظن مطلق، علم اجمالی و مسائل مربوط به آن از قبیل اضطرار به بعض اطراف علم اجمالی، خروج از محل ابتلاء و مسائل دیگر که بعد از این احوانا به نمونه‌های دیگری از آن نیز برمی‌خوریم.

بنابراین علم اصول در این دوره از قید پاره‌ای از مسائل رهایی یافته و در عوض علاوه بر مسائل جدیدی که پیدا کرد، بسیار دقیق، عمیق و توأم با تحقیق شد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۵۳

در این دوره، علم اصول شیعه تدریجاً به نهایت اوج کمال خود رسید، مقایسه کتبی از قبیل: رسائل و کفایه با کتب سایر ادوار و با کتب سایر مذاهب به خوبی این حقیقت را آشکار می‌سازد.

صاحب کتاب المعالم الجدیدة سه دسته از دانشمندان این دوره را برشمرده که در حدود متجاوز از نیم قرن، راه استاد را ادامه داده و این علم را به ذروه کمال و ارتقاء خود رسانده‌اند:

نخست- شاگردان مستقیم استاد اکبر، محقق وحید، مانند سید مهدی بحر العلوم (متوفی ۱۲۱۲ ه ق)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفی ۱۲۲۷ ه ق)، میرزا ابو القاسم قمی (متوفی ۱۲۳۱ ه ق)، سید علی طباطبائی (متوفی ۱۲۲۱ ه ق)، شیخ اسد الله شوشتری (متوفی ۱۲۳۴ ه ق).

دوم- شاگردان برخی از دسته اول مانند: سید محسن اعرجی کاظمی- (متوفی ۱۲۴۰ و یا ۱۲۲۷ ه ق)، شریف العلماء، محمد شریف بن حسن علی (متوفی ۱۲۴۵ ه ق)، مولی احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵ ه ق)، شیخ محمد تقی بن عبد الرحیم (متوفی ۱۲۴۸ ه ق)، شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر (متوفی ۱۲۶۶ ه ق).

سوم- طبقه بعد که در رأس ایشان شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ ه ق) شاگرد شریف العلماء است که تاکنون شاگردان مستقیم و غیر مستقیم او در راه تکمیل این دوره کوشیده و آن را به اوج کمال و ترقی رسانیده‌اند. [۸۵] در این صورت شیخ انصاری (قدس الله نفسه) را باید پیشوای عالی‌ترین مرحله از مراحل پیشرفت علم اصول دانست بلکه باید او را مؤسس آخرین و پیشرفته‌ترین

دوره علم اصول که دوره نهم علم اصول است و مناسب است نام آن را دوره معاصر بنامیم قرار داد. قسمتی از مهم‌ترین کتاب‌هایی که در این دوره و یا در این دوره اخیر نوشته شده است عبارت است از:

۱- الفوائد الحائریه، نوشته استاد اکبر محمد باقر بن محمد اکمل، وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۸ ه. ق).

۲- قوانین الاصول، نوشته میرزا ابو القاسم بن مولی محمد حسن گیلانی، معروف به

ادوار اصول الفقه، ص: ۵۴

میرزای قمی (متوفی ۱۲۳۱ ه. ق).

۳- المحصول، نوشته سید محسن بن سید حسن حسینی اعرجی کاظمین (متوفی ۱۲۴۰ ه. ق).

۴- الوافی فی شرح الوافیة، نوشته سید محسن اعرجی مذکور.

۵- مصابیح الاصول، نوشته مولی احمد خوانساری.

۶- مفاتیح الاصول نوشته سید محمد بن علی بن محمد علی طباطبائی (متوفی ۱۲۴۲ ه. ق).

۷- مفتاح الاصول، نوشته مولی احمد بن محمد مهدی نراقی (متوفی ۱۲۴۴ ه. ق).

۸- مناهج الوصول الی علم الاصول، نوشته مولی احمد نراقی.

۹- هداية المسترشدين، نوشته شیخ محمد تقی بن عبد الرحیم (متوفی ۱۲۴۷ ه. ق).

۱۰- عناوین الاصول، نوشته میر عبد الفتاح بن علی حسینی مراغی (متوفی ۱۲۵۰ ه. ق). این کتاب ترکیبی است از قواعد فقهی و اصولی.

۱۱- حقائق الاصول نوشته حاج مولی عبد الرحیم بن علی نجف آبادی.

۱۲- الفصول فی علم الاصول، نوشته شیخ محمد حسن بن عبد الرحیم (متوفی ۱۲۶۱ ه. ق).

۱۳- اشارات الاصول، نوشته حاج مولی محمد ابراهیم بن محمد حسن کاخکی اصفهانی معروف به کلباسی (متوفی ۱۲۶۲ ه. ق).

۱۴- ضوابط الاصول، نوشته سید محمد ابراهیم بن محمد باقر موسوی قزوینی (متوفی ۱۲۶۴ ه. ق).

۱۵- نتایج الافکار، نوشته دانشمند فوق الذکر.

۱۶- فرائد الاصول، نوشته شیخ مرتضی بن محمد امین بن شمس الدین انصاری (متوفی ۱۲۸۱ ه. ق).

۱۷- مفاتیح الاصول، نوشته سید محمد باقر بن سید علی قزوینی (متوفی ۱۲۸۶ ه. ق).

۱۸- نخبة الاصول، نوشته سید محمد باقر بن سید علی قزوینی (متوفی ۱۲۸۶ ه. ق).

۱۹- مطارح الانظار، نوشته میرزا ابو القاسم بن حاج محمد علی تهرانی معروف به کلانتر (متوفی ۱۲۹۲ ه. ق).

ادوار اصول الفقه، ص: ۵۵

۲۰- بشری الوصول الی علم الاصول، نوشته سید حسین بن محمد بن الحسن کوه‌کمری (متوفی ۱۲۹۹ ه. ق).

۲۱- اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، نوشته موسی بن جعفر بن مولی احمد تبریزی.

۲۲- جوامع الشتات، نوشته محمود بن جعفر بن الباقر بن القاسم میثمی (متوفی ۱۳۱۰ ه. ق).

۲۳- قوامع الفضول، نوشته دانشمند فوق الذکر.

۲۴- بدائع الاصول، نوشته حاج میرزا حبیب الله رشتی (متوفی ۱۳۱۲ ه. ق).

۲۵- غایة المسئول فی علم الاصول، نوشته ضیاء الدین محمد حسین بن محمد علی شهرستانی (متوفی ۱۳۱۵ ه. ق).

۲۶- بحر الفوائد فی شرح الفرائد، نوشته حاج میرزا محمد حسن آشتیانی (متوفی ۱۳۱۹ ه. ق).

۲۷- مجمع الاصول، نوشته محمد باقر بن محمد علی مازندرانی (متوفی ۱۳۲۲ ه. ق).



- ۲۸- کفایه الاصول، نوشته آخوند مولی محمد کاظم خراسانی (متوفی ۱۳۲۹ ه ق).
- ۲۹- فوائد الاصول، نوشته دانشمند فوق الذکر.
- ۳۰- تعلیقه بر رسائل شیخ، نوشته آخوند خراسانی.
- ۳۱- ایضاح الفرائد فی علم الاصول، نوشته سید محمد بن الامیر محمد تقی تنکابنی (متوفی ۱۳۵۹ ه ق).
- ۳۲- نهایه الدراییه فی شرح الکفایه، نوشته شیخ محمد حسین نجفی اصفهانی، معروف به کمپانی (متوفی ۱۳۶۱ ه ق).
- ۳۳- مقالات الاصول، نوشته آقا ضیاء الدین عراقی (متوفی ۱۳۶۱ ه ق).
- ۳۴- فوائد الاصول (تقریر درس نایینی) نوشته شیخ محمد علی کاظمی (متوفی حدود ۱۳۲۴ ه شمسی).
- ۳۵- اجود التقریرات (تقریر درس نایینی) نوشته آقا سید ابو القاسم خوئی.
- ۳۶- شرح کفایه الاصول، نوشته شیخ عبد الحسین رشتی.
- ۳۷- نهایه النهایه فی شرح الکفایه، نوشته حاج میرزا علی ایروانی.
- ۳۸- درر الاصول، نوشته حاج شیخ عبد الکریم حائری یزدی (متوفی به سال ۱۳۵۵ ه ق).
- ادوار اصول الفقه، ص: ۵۶
- ۳۹- حقائق الاصول (شرح کفایه) نوشته سید محسن حکیم (متوفی ۱۳۴۹ ه شمسی).
- ۴۰- نهایه الافکار (تقریر درس آقا ضیاء الدین عراقی) نوشته شیخ محمد تقی بروجردی (متوفی ۱۳۵۰ ه ش).
- ۴۱- بدائع الافکار (تقریر درس آقا ضیاء الدین عراقی) نوشته میرزا هاشم آملی.
- ۴۲- دراسات الاصول (تقریر درس آقا سید ابو القاسم خوئی) نوشته سید علی شاهرودی.
- ۴۳- مصباح الاصول (تقریر درس آقای خوئی) نوشته سید محمد سرور واعظ حسینی بهبودی.
- ۴۴- جواهر الاصول (تقریر درس آقای خوئی) نوشته فخر الدین زنجانی.
- ۴۵- مصابیح الاصول (تقریر درس آقای خوئی) نوشته علاء الدین بحر العلوم.
- و کتاب‌های بسیار دیگر که ذکر همه آنها از حوصله این مختصر خارج است.
- ادوار اصول الفقه، ص: ۵۷

### خلاصه مهم‌ترین امتیازات این دوره:

- ۱- در این دوره، مخصوصاً از زمان شیخ انصاری تاکنون بیش از هر دوره دیگر، تحقیق درباره مسائل اصولی رونق پیدا کرده و کتاب‌های تحقیقی بسیاری اعم از کتاب‌های مستقل و یا شرح و تعلیق بر آثار گذشتگان نوشته شده است. اگر نوشته‌های اصولی این دوره را از لحاظ تعداد بتوانیم با کتبی که در ادوار گذشته در این علم نوشته شده است مقایسه کنیم به یقین می‌توانیم تحقیقات اصولی این دوره را مخصوصاً تحقیقاتی که در این یک قرن اخیر یعنی از زمان شیخ انصاری تاکنون انجام گرفته است - با مجموع تحقیقات اصولی گذشته یعنی تحقیقاتی که در حدود ۱۱ قرن انجام گرفته است مقایسه کنیم. در این صورت بدون شک چه از لحاظ کم و چه از لحاظ کیف، ترجیح با تحقیقات این دوره است.
- ۲- در این دوره - مخصوصاً در زمان حاضر - قسم دیگری از تألیف، بلکه مطلق تبیین شایع شده است که اصطلاحاً تقریر نامیده می‌شود و در گذشته کمتر سابقه داشته است و مقصود از آن این است که دانشجو، درس استاد را عیناً با همان خصوصیات که تدریس شده است برای سایر دانشجویان تبیین کرده و یا احیاناً تألیف کند.
- ۳- علاوه بر نظرات کلی اخباریان درباره علم اصول که در آغاز این دوره به وسیله رهبران این دوره مطرح و مورد انتقاد قرار گرفته



است، نظرات خاصی که احیاناً اخباریان در پاره‌ای از مسائل، ابراز می‌داشتند مانند: عدم جواز اعتماد بر مقدمات عقلیه برای استنباط حکم شرعی، عدم حجیت ظواهر کتاب، عدم جواز اجراء اصل برائت در

ادوار اصول الفقه، ص: ۵۸

شبهات حکمیه تحریمیه و نظیر این‌ها در همین دوره مورد بحث و انتقاد اصولیان قرار گرفت.

۴- علم منطق و کلام از دیرباز در علم اصول تأثیر کرده بود و حتی پاره‌ای از مسائل آنها عیناً در این علم وارد شده بود. در این دوره از تأثیر آنها کاسته شد و دیگر، مسائل کلامی و منطقی در این علم مطرح نشد. مع ذلک پیوسته علم اصول تحت تأثیر مسائلی از قبیل: جزئی و کلی، کلی طبیعی و عقلی، جنس و فصل، قضیه حقیقیه و خارجی، کلام نفسی و لفظی، اتحاد طلب و اراده، جبر و اختیار، اختیاریت اراده و نظیر این‌ها قرار دارد.

علاوه بر این در همین دوره بلکه در اواخر دوره گذشته مردانی از قبیل آغا حسین خوانساری [۸۶] و دیگران، این علم را به تدریج تحت تأثیر فلسفه نیز درآوردند. مسائلی از قبیل اعتباری و انتزاعی، [۸۷] عدم صدور کثیر از واحد و بالعکس، [۸۸] توارد علتین بر معلول واحد، [۸۹] اصالت وجود و ماهیت، [۹۰] حرکت قطعی و توسطی، [۹۱] عدم تغیر و عدم تعلل ذاتی، [۹۲] استحاله تأخر اجزای علت از معلول، [۹۳] بساطت مشتق، [۹۴] فرق بین مبدأ و مشتق، [۹۵] فرق بین جنس و ماده و بین فصل و صورت، [۹۶] شوق مؤکد مستتبع تحریک عضلات، [۹۷] مبادی اراده، [۹۸] اتحاد حکم امثال، [۹۹] جعل بالذات و بالعرض و بالتبع، جعل بسیط و

ادوار اصول الفقه، ص: ۵۹

مرکب، [۱۰۰] عدم وجود شیء مادامی که واجب نشده، [۱۰۱] موجود به یک وجود نمی‌تواند بیش از یک ماهیت داشته باشد، [۱۰۲] حیثیت تعلیلی و تقییدی، [۱۰۳] طبیعت از لحاظ ذات طبیعت چیزی جز خود طبیعت نیست [۱۰۴] و نظیر این‌ها.

امید است توفیق رفیق شده و در فرصت مناسب، مسائل فلسفی که در علم اصول رخنه کرده استخراج و مورد بررسی قرار گیرد.

۵- بسیاری از مسائل کنونی علم اصول که احیاناً از ارکان این علم محسوب می‌شود و چه بسا دارای فروع بسیاری است که به‌طور وسیع از هر کدام بحث و گفتگو به میان می‌آید، مسائلی است که در گذشته ابداً مورد بحث واقع نشده و یا به‌طور بسیار ساده و مختصر از آن بحث می‌شده است، مانند: صحیح و اعم، ترتب، اجتماع امر و نهی، تمسک به عام در شبهات مصداقیه، دوران امر بین متباینین، دوران امر بین اقل و اکثر، دوران امر بین محذورین، علم اجمالی، شبهه محصوره و غیره محصوره، اضطرار به بعض اطراف علم اجمالی، خروج از محل ابتلاء، استصحاب کلی، اصل مثبت، تمسک به عام و استصحاب حکم مخصّص، استصحاب امور تدریجی، استصحاب احکام شرایع سابقه، استصحاب تعلیقی، مناط بقای موضوع در باب استصحاب، نسبت بین اصول، نسبت بین اصل و اماره، حکومت و ورود و مسائل بسیار دیگر.

۶- در این دوره، راه ورود و خروج در مطالب و نحوه استدلال برای هر مسئله با گذشته به‌طور بسیار فاحش و محسوسی تفاوت کرده است به‌طوری که از گذشته تقریباً جز اصطلاحاتی بیش نمانده و به کلی اساس مباحث دگرگون شده است، مثلاً آن‌طور که مباحث استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی، صحیح و اعم، مبحث ضد، اجتماع امر و نهی، مفهوم شرط، تمسک به عام در شبهات مصداقی و مفهومی، برائت، استصحاب و غیر ذلک در مثل کتاب‌های کفایه و رسائل، مورد بحث واقع شده در هیچ‌یک از

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۰

نوشته‌های ادوار گذشته مورد بحث و گفتگو نیست. مقایسه این دو کتاب با کتب ادوار سابق از جمله: معتمد، مستصفی، مختصر ابن حاجب و شرح آن، معالم و زبده و حتی قوانین و فصول و غیره، این حقیقت را به خوبی روشن و آشکار می‌سازد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۱

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۲

در سال ۳۵۵ هجری از زنی به نام «فاطمه» در بغداد فرزندی تولد یافت که پدرش شریف «ابو احمد» موسوی نام او را علی نهاد و بعدها به القابی چون «مرتضی» و «علم الهدی» و «ذو المجدین» و «ذو الثمانین» یا «ثمانینی» ملقب گشت. پدرش «ابو احمد» - که برای او نیز مورخان القابی چون «اجل، طاهر، اوحد، ذو المناقب» آورده‌اند - «حسین» نام داشت و نقیب طالبیان در بغداد و فرزند موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن موسی الکاظم (هفتمین امام شیعه امامیه) بود. مادرش «فاطمه» فرزند «حسن» ملقب به «الناصر الصغیر» نقیب علویان در بغداد و «حسن» فرزند احمد بن الحسن (الناصر الکبیر الاطروش) بن علی بن الحسن بن علی بن عمر الاشرف بن علی زین العابدین (چهارمین امام شیعه امامیه) بود. بنابراین از طرف مادر، نسب او به علویان طبرستان می‌رسد.

از کتاب‌های بسیار به دست می‌آید که پدر و اجداد «مرتضی» دارای مقامات عالی و مناصب رفیعه ظاهری و معنوی بوده‌اند [۱۰۵] و چنان‌که از سلسله نسبت او هویدا است از ناحیه ابویں در فاصله کوتاهی به امامین هم‌امین «موسی الکاظم» و «علی زین العابدین» منتهی می‌گردیده است.

این نسبت رفیع و وقایعی که اتفاق می‌افتاد [۱۰۶] موجب شد که برای معاصران او و حتی برای خود او نسبت به آینده‌اش احساسی بس شگرف پدید آید که در پیدایش شخصیت عظیم علمی و اجتماعی او فوق‌العاده مؤثر واقع شود: معاصران، وی را به دیده تعظیم و تکریم می‌نگریستند و خود او نیز غالباً به شخصیت ممتاز خود و پدرانش فخر و مباهات می‌کرد [۱۰۷] و همین موجبات، او را به وظایف خطیری که آینده به عهده او می‌گذاشت آگاه می‌ساخت و لذا همواره در تکمیل شخصیت خود از هر حیث، نهایت کوشش را مبذول می‌داشت.

به خوبی معلوم نیست که او از چه وقت و به چه چیز، در آغاز تحصیل دانش اشتغال

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۳

ورزیده. همین قدر معلوم است که در کودکی بین دوازده و پانزده سالگی نزد ابن نباته به فراگرفتن ادب اشتغال داشته [۱۰۸] و بنابراین به نظر می‌رسد که در آن هنگام که مادرش او را برای تحصیل فقه، نزد «مفید» برده، سن او از حدود پانزده سال کمتر نبوده زیرا برادرش «رضی» نیز با او بوده و «رضی» در حدود چهار یا پنج سال از او کوچک‌تر بوده. بعید است که او قبل از اینکه طرفی از علوم ادبی - که مقدمه فقه است - بسته باشد به تحصیل فقه اشتغال ورزیده باشد.

آثار علمی و ادبی او گواه صادقی است بر اینکه او از سنین کودکی در تحصیل دانش نهایت کوشش را مبذول می‌داشته به طوری که در بیست و هفتمین سال عمر خود مرجع فقهی و کلامی شمرده شد و از این پس امامیه و غیر امامیه از بلاد مختلف اسلامی به وسیله نامه‌ها و رساله‌ها به او رجوع می‌کردند. [۱۰۹]

مقام علمی «مرتضی» بی‌نیاز از بیان است. وی بی‌شک یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان شیعه امامیه محسوب می‌شود و چنان‌که از تصنیفات و تألیفات بسیار او به دست می‌آید در بسیاری از علوم عصر خویش چون کلام، فقه، اصول، تفسیر، فلسفه الهی، فلک، انواع ادب: از لغت، نحو، معانی، انشاء، شعر و مانند این‌ها استادی ماهر، بلکه یگانه عصر خویش بوده است. او کوشش خود را بیشتر به فقه و کلام و ادب اختصاص می‌داد و از این رهگذر به مذهب شیعه امامیه و استحکام آرای اصلی و فرعی ایشان خدمت می‌کرد. روش او در اصول، پیروی از دلیل عقل بود و از این رو نه تنها با اشاعره بلکه حتی با ظاهریان از امامیه نیز مخالفت می‌کرد. در فقه به خبر واحد عمل نمی‌کرد و در استنباط احکام از ادله اصولیه لفظیه و عقلیه استفاده می‌کرد و لذا با محدثان و اخباریان از امامیه نیز موافقت نداشت.

در بیان مطالب بدون اینکه به تمهید مقدمه بپردازد وارد اصل مطلب می‌شد و هیچ‌گاه از غرض به دور نمی‌رفت. جز به قصد توضیح و یا تمثیل به‌طور استطراد چیزی به میان نمی‌آورد و در این صورت پس از انجام مقصود به‌زودی به اصل مطلب بازمی‌گشت.

در بحث‌ها و سخنان خود طالب چیزی جز حقیقت نبود و لذا راه جدل و خصومت نمی‌پیمود و از طریقه اعتدال منحرف نمی‌شد و خلاصه: همواره متوجه مسئولیت خود

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۴

در مقابل خالق و خلق بود.

منزلت علمی سید بین معاصران از کتب و رسایلی که در مقام پاسخ به مسائلی که از اقطار مختلفه اسلامی از او سؤال شده تألیف کرده به‌خوبی مشهود است. [۱۱۰] این سؤالات بعضی به قصد اخذ رأی از راه استدلال بوده [۱۱۱] و بعضی به قصد عمل به مضمون جواب به عنوان تقلید [۱۱۲] و بعضی دیگر به قصد انکار و تعجیز [۱۱۳]. بالاخره قسمتی نیز به قصد تعرض به بعضی از آرای امامیه و یا متکلمین به‌طور کلی بوده است.

چنان‌که ذکر شد بعضی از این رسایل، جواب مسائلی است که در سنین جوانی پیش از آنکه به زعامت امامیه برسد از او سؤال شده [۱۱۴] و این خود روشن‌ترین گواه است بر عظمت منزلت او نزد معاصران.

سید، بعضی از مؤلفات و قصاید خود را به جهت پاسخ به خواسته بعضی از خلفا و پادشاهان [۱۱۵] و یا به اقتراح بعضی از وزیران [۱۱۶] ساخته و پرداخته و آنان در تقدیم خواسته و اقتراح خود نهایت ادبی را که سائل نسبت به مسئول مرعی می‌داشته به کار می‌برده‌اند.

شیخ مفید که استاد سید و بزرگ‌ترین مقام و مرجع شیعه امامیه محسوب می‌شد سید را در جای خود می‌نشانند و دوست می‌داشت که به جهت تقدیر از مکانت علمی او و به خاطر تربیت او برای جانشینی خود در زعامت امامیه، چون شاگردی در محضر او بنشیند. [۱۱۷]

مجلس سید مرتضی مجمع مردان متفکر و مرکز انتشار بحث‌های کلامی و فقهی و ادبی بود. ابو العلاء معری (متوفی ۴۴۹) هم‌زمان با ورودش به بغداد به مجلس سید مراده پیدا کرد و بین آنان سخنانی طریف و نغز از ادب و جدل ردوبدل می‌شد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۵

ابو اسحاق صابی (متوفی ۳۸۴) و عثمان بن جنی (متوفی ۳۹۲) نیز از ملازمان مجلس سید بودند. [۱۱۸]

سید مرتضی کتابی را که تألیف می‌کرد هنوز پایان نیافته بود بین مردم منتشر می‌شد به‌طوری‌که گاه از دست او خارج می‌شد و دیگر نمی‌توانست در آن تجدیدنظر کند. [۱۱۹]

عنایت مردم به نوشته‌های سید به حدی بود که در ایام حیات وی کتاب‌هایی از ناحیه مخالفان در نقض [۱۲۰] و از ناحیه موافقان در تأیید و شرح آنها نوشته می‌شد. [۱۲۱] گاه کتابی که در نقض کتاب سید نوشته شده بود، در همان زمان حیات وی به کتابی دیگر نقض می‌شد. [۱۲۲]

تأثیر سید در متأخران از خود بر اهل فضل و دانش پوشیده نیست و مطالعه آثار فقها و اصولیین و دیگر دانشمندان این حقیقت را به خوبی اثبات می‌کند. ولی ذکر بعضی از کتب که به شیوه تألیفات سید تألیف شده و یا نویسندگان آن کتب که به تحقیق در موضوع تحقیق او پرداخته و یا به شرح یا ایجاز آثار وی همت گماشته‌اند، در این مقام بدون فایده نیست.

سید کتاب «انتصار» را در متفردات امامیه تألیف کرد. شاگرد او شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) نیز کتابی بر همان منوال به نام «خلاف» در موارد اختلاف شیعه با مذاهب اهل سنت به رشته تحریر و تألیف درآورد و می‌توان «مختلف الاحکام» علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶)

را نیز تا حدی مقتبس از همان سبک دانست.

سید کتاب «الحدود و الحقائق» را در تعریف مصطلحات شرعیه نگاشت و کفعمی (متوفی ۹۰۵) کتاب «اختصار الحدود و الحقائق» را [۱۲۳].

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۶

سید کتاب «تنزیه الانبیاء» را تألیف کرد و «عبد الوهاب بن علی الحسینی» [۱۲۴] کتابی به همین نام در تلخیص و اتمام و توضیح آن نگاشت [۱۲۵]. شاید کتاب «تخطئه الانبیاء» نوشته «امام غزالی» (متوفی ۵۰۵) نیز نقض همین کتاب سید باشد. [۱۲۶]

سید کتاب «انقاذ البشر من الجبر و القدر» را نوشت و «علامه حلی» در موضوع همین کتاب، کتابی به نام «استقصاء النظر فی القضاء و القدر» [۱۲۷] را به رشته تحریر درآورد.

راجع به کتاب «غرر و درر» دو کتاب نوشته شده: یکی تعلیقی است به نام «التعلیقات علی کتاب الغرر و الدرر» از دانشمند «سید ضیاء الدین، فضل الله» [۱۲۸] و دیگری شرحی است به نام «الفوائد الغوالی فی شرح شواهد الامالی» از دانشمند «شیخ محسن جواهری» متوفی ۱۳۵۵. [۱۲۹]

ناگفته نماند که شیخ «سعید بن هبه الله بن الحسن» راوندی متوفی به سال ۵۷۳ و مدفون در قم، کتابی در موارد اختلاف بین «سید» و «شیخ مفید» به نام «الاختلافات بین الشیخ المفید و السید المرتضی» تألیف کرده و در آن کتاب در ۹۵ مورد، اختلافات بین آن دو را برشمرده است. [۱۳۰]

خلاصه: آرای سید در فقه و اصول و تفسیر و کلام و ادب همواره زنده و در نوشته‌های دانشمندان پس از او مذکور است و در محافل علمی مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد.

منزلت اجتماعی سید: آنچه در عصر سید موجب افتخار و منشأ شرف و احترام بود در وجود او مجتمع بود.

وی دارای نسب علوی بود و غالباً پدران و اجدادش مردان با فضیلت و از برجستگان عصر خویش محسوب می‌شدند. مادرش نیز علوی بود و در سلسله پدران و اجداد او مردانی بزرگ چون «ابو محمد اطروش، حسن بن علی» ملقب به «ناصر الحق» و ادوار اصول الفقه، ص: ۶۷

«الناصر الکبیر» صاحب دیلم و طبرستان قرار داشت. از طریق مادر با خاندان «آل بویه» نیز نسبت عرضی داشت. در کتاب ناصریات، سید مرتضی خود گوید: حسن «الناصر الصغیر» - که جد مادر وی است - پسر خاله «بختیار عزالدوله» بود. [۱۳۱]

پدر و اجداد مادری و پدری «سید»، نقیبان و امیران حج و والیان مظالم و سفیران پادشاهان بودند.

او خود زعیم مذهبی و علمی بود. رئیس و فقیه امامیه، دانشمند یگانه و ادیب فرزانه عصر خویش بود.

در حال حیات پدر با اینکه هنوز بیش از ۲۵ بهار از زندگیش نمی‌گذشت به جانشینی از پدر برای نقابت طالبیان، نظر در مظالم و امارت حج برگزیده شد. ابن جوزی در منتظم در حوادث ۳۸۰ گوید: از جمله حوادث این سال، فرمان نقابت طالبیان و نظر در مظالم و امارت حج بود که برای «ابو محمد، حسین بن موسی، موسوی» نوشته شد و دو فرزندش «مرتضی، ابو القاسم» و «رضی، ابو الحسن» به جانشینی او انتخاب شدند و از دار الخلافه به ایشان خلعت داده شد. [۱۳۲]

این مناصب بزرگ را شریف مرتضی اصالة بین سال‌های ۴۰۶ - ۴۳۶ هجری متصدی شد. در روز تصدی، عهدنامه او در حضور فخر الملک و اشراف و قضات و فقها قرائت شد و این عبارت از آن عهدنامه است: «هذا ما عاهد عبد الله ابو العباس احمد الامام القادر بالله امیر المؤمنین» الی علی بن موسی العلوی حین قربته الیه الانساب الزکیة و قدمته لیدیه الاسباب القویة و استظل معه باغصان الدوحة الکریمه و اختص عنده به وسائل الحرمة الوکیده فقلد الحج و النقابة و امره بتقوی الله. [۱۳۳]

در سال ۳۹۷ بهاء الدوله به موجب فرمانی سید را به ذو‌المجدین ملقب ساخت. [۱۳۴]

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۸

انتشار امر فاطمیان مصر، خلیفه عباسی را به وحشت انداخت و وی را برانگیخت تا برای شهادت به نادرستی نسب فاطمیان، به شخصیات بارزه مجتمع خود پناه برد. در مقدم ایشان از «مرتضی» و «رضی» درخواست توفیق کرد. [۱۳۵]

مقام اجتماعی سید به طوری بالا-رفت که در آن هنگام که لشکریان بر پادشاه بویه‌ای شوریدند خانه سید پناهگاه پادشاه و وزرا شد. [۱۳۶]

از این مقوله سخن بسیار است و در تواریخ، مسطور و خلاصه اینکه: سید در وقایع سیاسی، مرجع بسیار مهمی بوده و گاه مثل پادشاه و خلیفه و دیگر پیشوایان بدو پناه می‌بردند. [۱۳۷]

سید بسیار توانگر و ثروتمند بود و در رجال دین و علم و ادب از معاصران او کمتر می‌توان نظیر او را یافت. گویند: او و برادرش «رضی» در آن ایام که به جانشینی پدر، متصدی امارت حج بودند در راه سلامت حجاج، از مال شخصی خود نه هزار دینار به راهزنان عرب پرداختند. [۱۳۸] از یحیی بن الحسین علوی زیدی روایت شده که سید هر سال بیست و چهار هزار دینار عایدی ملکی داشت. [۱۳۹] از قاضی تنوخی روایت شده که «مرتضی» به قدری از املاک به جای گذاشت که در وصف نگنجد. وی دارای هشتاد و سه قریه آباد بین بغداد و کربلا بود. [۱۴۰] گویند: سید، مدرسه و طلبی داشت که خود متکفل مخارج آنها بود و احیانا به هر دانشجو در ماه، دوازده و یا هشت دینار می‌پرداخت و بعضی از فقراء غیر مسلمان نیز به قصد استفاده از این شهریه نزد او علم فلک می‌آموختند. [۱۴۱] او قریه‌ای را نیز برای کاغذ فقها وقف کرده بود. [۱۴۲]

وی ۸۰ هزار مجلد کتاب از مقروئات و مصنفات و محفوظات خود به جای گذاشت.

صاحب روضات الجنات از ثعالبی نقل می‌کند که پس از اینکه قسمت مهمی از این کتب

ادوار اصول الفقه، ص: ۶۹

به رؤسا و وزرا اهدا گردید بقیه به ۳۰ هزار دینار تقویم شد. [۱۴۳]

سید مرتضی را به «ذو الثمانین» و یا «ثمانینی» ملقب کرده‌اند، چرا که ۸۰ کتاب تألیف نمود و ۸۰ قریه مالک بود و ۸۰ سال زندگی کرد. [۱۴۴] و چنان که گفته شد ۸۰ هزار جلد کتاب داشت.

او به «علم الهدی» نیز ملقب شد زیرا در سال ۴۲۰ که وزیر «ابو سعید، محمد بن عبد الرحیم» مریض شد علی بن ابی طالب- علیه السلام- را در خواب دید که به او می‌گوید: به «علم الهدی» بگو: بر تو فاتحه بخواند تا بهبود یابی. پرسید: «علم الهدی» کیست؟ فرمود: «علی بن الحسین الموسوی». وزیر بدین عنوان بر او نامه نوشت. سید این لقب را بر خودشناسی دانست و از قبول آن امتناع ورزید، وزیر گفت: به خدا سوگند برای تو نوشتم جز آنچه امیر المؤمنین (ع) فرمود. چون «القادر بالله» این قصه بشنید برای مرتضی نوشت: آنچه جدت تو را بدان ملقب نموده پذیر، مرتضی پذیرفت. [۱۴۵]

گویند: «ابو العلاء معری» را پس از بازگشت از عراق از شأن سید مرتضی پرسیدند. در جواب گفت:

یا سائلی عنه لما جئت أسأله الا هو الرجل العاری من العار

لو جئته لرأیت الناس فی رجل والد هر فی ساعه و الارض فی دار [۱۴۶]

در سال ۴۰۶ برادرش «رضی» وفات یافت. مردم همه بر جنازه او حاضر شدند او نتوانست برادرش را در حال نزع و یا روی شانه‌ها ببیند. به مشهد کاظمین (ع) پناه برد.

وزیر «فخر الملک» او را به خانه بازگردانید و در مجلس تعزیت بنشست و برادر را به قصیده‌یی لبریز از حزن و اندوه مرثیه گفت. [۱۴۷]

سید مرتضی هشتاد سال عمر خود را توأم با سیاست و نگارش و کارهای بزرگ دیگر گذرانید و در روز یکشنبه ربیع الاول سال ۴۳۶ بدرود حیات گفت. جنازه‌اش را گروهی از شاگردانش تشییع کردند. «احمد بن الحسین، النجاشی» به کمک «شریف، ابو یعلی، محمد بن الحسن الجعفری» و «سلار بن عبد العزیز» که از اعلام شاگردان او بودند متصدی ادوار اصول الفقه، ص: ۷۰

غسل او شد. پسرش در خانه‌اش در محله کرخ بر او نماز خواند و در شب همان روز که وفات یافته بود به خاک سپرده شد و به مرگش طومار زندگی یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان قرن چهارم پیچیده شد. در حال حاضر در کاظمین در نزدیکی صحن، دو ضریح است که به سیدین سندین «مرتضی» و «رضی» منسوب است و عامه به آنها تبرک می‌جویند و شب‌ها در آنها چراغ روشن است. ولی بعضی از مورخان گویند: که جنازه هر دو به کربلا منتقل و در نزدیکی ضریح امام حسین - علیه السلام - در مقبره جدشان ابراهیم دفن شد [۱۴۸]. برخی دیگر، قبر آنان را در بغداد در خانه خودشان می‌دانند. [۱۴۹]

مرتضی پسری داشت که به «ابو جعفر، محمد» موسوم بود [۱۵۰] و «ابو العلاء» او را «اطهر مرضی» لقب داده و در مرثیه جدش «ابو احمد نقیب» وی را نظیر پدر و عمویش شمرده است. [۱۵۱] مرتضی در تربیت او بسیار کوشید و «ابو الفتح» نیشابوری نحوی را بر تأدیب او گماشت. [۱۵۲] صاحب ادب المرتضی گوید: آن‌طور که برای من ظاهر شده او بهره‌ی بی‌از علم نداشته زیرا در تراجم اعلام امامیه نامی از او برده نشده است. [۱۵۳]

ابن خلکان او را از وفات یافتگان سال ۴۴۳ دانسته و نامش را «ابو عبد الله الحسین» ذکر کرده است. این پسر در زمان حیات پدر ازدواج کرد و از او فرزندی تولد یافت که نسل سید از این فرزند باقی ماند تا به «ابو القاسم النسابة» صاحب کتاب دیوان النسب رسید. «ابو القاسم النسابة» را پسری بود نامش احمد که به موت او خاندان شریف منقرض شد. [۱۵۴]

صاحب «ادب المرتضی» از کتاب روضات الجنات نقل کرده که در کتاب انساب الطالبین برای سید مرتضی دو دختر نیز به نام «زینب» و «خدیجه» ذکر شده و خود گوید:

ادوار اصول الفقه، ص: ۷۱

بنا بر آنچه من قرائت کرده‌ام برادرش «رضی» در سه قصیده او را به سه دختر تهنیت گفته [۱۵۵] و به وفات دو دختر او را تعزیت. [۱۵۶] بعد می‌گوید: ممکن است دختر سوم همان باشد که زنده ماند و چنان که صاحب ریاض العلماء گفته است: زنی فاضله و جلیله بوده و از عموی خود کتاب «نهج البلاغه» را روایت کرده است و بنا بر آنچه «قطب راوندی» در آخر شرح خود بر نهج البلاغه آورده شیخ «عبد الرحیم» بغدادی معروف به «ابن الاخوه» از او روایت می‌کرده است. [۱۵۷]

لیکن پوشیده نماند که اگر آنچه صاحب ادب المرتضی از خود گفته صحیح باشد، آنچه به روضات الجنات نسبت داده که انساب الطالبین دو دختر به سید مرتضی نسبت داده قطعاً صحیح نیست زیرا منقول از انساب الطالبین نسبت دو دختر (زینب و خدیجه) به پدر شریف مرتضی است نه به خود او (مراجعه شود).

استادان سید مرتضی: مورخان، جماعتی از اعلام قرن رابع در فنون مختلفه را بر شمرده‌اند که سید نزد آنان درس می‌خوانده و یا از آنان روایت می‌کرده است که ذیلاً نام عده‌ای از آنان ذکر می‌شود:

۱- «عبد الرحیم بن نباته الخطیب» متوفی در سال ۳۷۴ که در علوم ادب و صناعت و خطابه، امام و استادی ماهر بوده [۱۵۸] و «مرتضی» و برادرش «رضی» در کودکی شاگردی او می‌کرده‌اند. [۱۵۹]

صاحب «ادب المرتضی» در این نسبت تشکیک می‌کند و می‌گوید: من ترجیح می‌دهم که استاد، ابن نباته سعدی شاعر باشد نه خطیب زیرا خطیب، حلبی و اهل «میافارقین» بود و تا آنجا که من فحوص کرده‌ام به بغداد نیامده ولی «ابن نباته سعدی» معاصر



مرتضی بوده و اغلب ایام زندگی را در بغداد گذرانده است و از لحاظ ادب به پایه‌ای بود که ممکن است «مرتضی» در کودکی شاگردی او کرده باشد. وی در سال ۳۲۷ متولد شده و در ۴۰۵ وفات یافته است و ممکن است کلمه «خطیب»، اشتباهی از قلم ادوار اصول الفقه، ص: ۷۲

«شهید» باشد که ناقل خبر است. [۱۶۰]

۲- «ابو عبد الله، محمد بن محمد بن نعمان» معروف به «مفید» و «ابن المعلم» متولد به سال ۳۳۶ و متوفی به سال ۴۱۳. وی متکلم و فقیه و یکی از بزرگ‌ترین زعمای مذهب شیعه امامیه محسوب می‌شود و چنان که در کتاب‌های مسطور و از رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی و کتاب‌های دیگر به دست می‌آید دارای نزدیک به دویست تألیف می‌باشد. او در دولت بویه با اهل هر مذهب و عقیده‌یی با جلالت و عظمت مناظره می‌کرد. [۱۶۱]

۳- «محمد بن عمران الکاتب» معروف به «مرزبانی» متوفی به سال ۳۸۴، خود از «بغوی» و «ابن درید» و «ابن انباری» و «نفظویه» و دیگران روایت می‌کرده و «صیمری» و «تنوخی» و «جوهری» و «شریف مرتضی» از او روایت کرده‌اند. [۱۶۲] روایات مرتضی در امالی بیشتر از «مرزبانی» است. وی دارای کتب و روایات ادبی بسیار است که از آن جمله باید «موشح» و «معجم الشعراء» را نام برد. صاحب منتظم، عیب او را سه چیز می‌داند:

میل به تشیع و به اعتزال و تخلیط مسموع به اجازه. [۱۶۳]

۴- «الحسین بن علی بن الحسن» معروف به «وزیر مغربی» ۳۷۰-۴۱۸ که بنا بر نقل کتاب «ادب المرتضی» [۱۶۴] صاحب ریاض العلماء در صفحه ۷۲ گوید: از کلام فهرست برمی‌آید که «مرتضی» از او روایت می‌کرده. وی دارای کتاب‌هایی است که از آن جمله باید «خصائص علم القرآن» و «اختصار علم المنطق» و «اختصار غریب المصنف» و «اختیار شعر ابی تمام» و «اختیار شعر البحتری» و «اختیار شعر المتنبی و الطعن علیه» را نام برد. [۱۶۵] او در میافارقین درگذشت و به مشهد «امیر المؤمنین علی»- علیه السلام- منتقل و در آنجا دفن شد. [۱۶۶] «مرتضی» رساله «الولایة من قبل الظالمین» خود را برای او تألیف کرده است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۷۳

۵- «ابو القاسم علی بن حبشی الکاتب» تلعبیری از او روایت کرده و حدیث شنیده است (سال ۳۳۲). شیخ طوسی کتابی از او به نام «الهدایا» یاد کرده و شیخ مفید و سید مرتضی از او روایت کرده‌اند. [۱۶۷]

۶- «سهل بن احمد الدیاجی» ۲۸۶-۳۸۰ از رواة قرن چهارم. کتاب «محمد بن محمد بن اشعث» از اوست. هیچ‌یک از امامیه و اهل سنت به روایت او اعتماد نمی‌کنند. امامیه او را به وضع و واقفیت متهم کرده‌اند [۱۶۸] و اهل سنت او را کذاب و رافضی و غالی و زندیق می‌دانند. [۱۶۹] صاحب «ادب المرتضی» گوید: من برای «مرتضی» از سهل روایتی به دست نیاورده‌ام ولی «خطیب بغدادی» و صاحب «ریاض العلماء» [۱۷۰] قائل به ثبوت روایت می‌باشند. ۷- «الحسین بن علی بن الحسن بابویه القمی» برادر «شیخ صدوق» که نزد امامیه ثقه، جلیل و عظیم الشان بوده و «مرتضی» بلا- واسطه و «نجاشی» با واسطه از او روایت می‌کنند. [۱۷۱] وی دارای کتاب‌هایی است که از آن جمله «الرد علی الواقفة» و کتاب «التوحید و نفی التشبیه» [۱۷۲] است.

صاحب «ادب المرتضی» گوید: «مرتضی» را استادان دیگری نیز بوده که من در اثناء مطالعه کتب رجال خصوصاً کتاب «ریاض العلماء» به نام آنان برخورد کرده‌ام. [۱۷۳]

شاگردان سید مرتضی: شریف مرتضی را شاگردان بسیاری نیز بوده که از عده‌ای از آنان ذیلاً نام برده می‌شود:

۱- «محمد بن الحسن بن علی الطوسی» ۳۸۵-۴۶۰ شیخ و رئیس طایفه امامیه پس از مرتضی، جلیل القدر، عظیم المنزله، ثقه، عین، صدوق، عارف به اخبار و رجال و فقه و اصول و کلام و ادب و دانش‌های دیگری بود که در آن عصر رواج داشت. سید هر ماه به او ۱۲ دینار شهریه می‌پرداخت. وی پس از وفات سید، جانشین او در زعامت امامیه

ادوار اصول الفقه، ص: ۷۴

گشت و کرسی کلام در بغداد- که جز به یگانه‌ای از اعلام عصر داده نمی‌شد- به او تفویض شد. در بغداد فتنه‌ها برپا شد و کتاب‌های شیخ در آن فتنه‌ها بسوخت لذا به نجف اشرف مهاجرت کرد و حوزه علمیه نجف که تا به حال مورد افتخار دانشمندان شیعی است تأسیس، و عقاید اصولی و فروعی را تهذیب نمود و از خود در این باب نظراتی به جای گذاشت که تا حدود یک قرن دانشمندان شیعه، مقلدان وی محسوب می‌شدند و تا به حال آراء و نظرات او مورد بحث و تدقیق و استفاده دانشمندان بزرگ واقع شده و می‌شود. شیخ طوسی دارای نوشته‌های بسیاری است که مهم‌ترین آنها در حدیث، «تهذیب» و «استبصار» است که از اصول چهارگانه امامیه است و در فقه، «نهایه» و «خلاص» و «مبسوط» و در تفسیر، «تبیان» و در اصول فقه، «عده الاصول» و در کلام «تلخیص الشافی» که تلخیص «الشافی» سید است و «شرح جمل العلم و العمل» که به «تمهید الاصول» موسوم و اصل آن نیز از «سید» است و در رجال، «فهرست» که به خواست «سید مرتضی» آن را تألیف کرده و «الابواب» که به «کتاب الرجل» معروف است و در ادعیه، «مصباح المتعبد» و نیز شیخ دارای کتب دیگری است که ذکر آنها خلاف وضع این مختصر است.

۲- «حمزه بن عبد العزیز الدیلمی» ملقب به «سلار» (سالار) در گذشته به سال ۴۴۸ و ۴۶۳ که یکی از اعظم امامیه و از اکابر تلامذ مرتضی و از خواص اصحاب او بود که بدیشان در فتوی اعتماد می‌داشت. سید او را نایب خود در شهر حلب و گاه جانشین خود در تدریس نیز قرار می‌داد. او اولین کسی بود که به حرمت نماز جمعه در زمان غیبت فتوی داد.

سلار دارای تألیفاتی است که از آن جمله باید «المقنع» و «التقریب» [۱۷۴] و «المراسم» و «الرد علی ابی الحسین البصری» و «تمه المملخص» را برشمرد که به ترتیب درباره مذهب و اصول فقه، فقه، رد بر ابو الحسین بصری در نقض کتاب «الشافی» سید مرتضی و تکمیل کتاب «المملخص» سید مرتضی نوشته شده است. [۱۷۵]

ادوار اصول الفقه، ص: ۷۵

۳- قاضی «عبد العزیزین نحیر بن عبد العزیز» [۱۷۶] بن البراج الطرابلسی در گذشته به سال ۴۸۱ ه، زاده و بزرگ شده در مصر. وی وجهی از وجوه و از فقهاء امامیه و مدت بیست سال متصدی قضا در طرابلس بوده است.

در اصول و فروع کتاب‌هایی دارد که از آن جمله باید کتاب «المهدب» و «شرح جمل العلم و العمل» که اصل آن از سید مرتضی است- و «الجواهر» و «المعالم» و «المنهاج» و «الکامل» و «المقرب» را برشمرد. [۱۷۷]

۴- «نظام الدین ابو الحسن (و یا ابو عبد الله) سلیمان بن الحسن (و یا الحسین) الصهرشتی الدیلمی» فقیه فاضل دیندار، در مجلس درس سید مرتضی می‌نشست و از بزرگان شاگردان او بود. او را اقوالی است که گاه در کتاب‌های فقه به نام او نقل می‌شود.

وی دارای تألیفاتی است که از آن جمله است: «شرح ما لا یسع جهله» [۱۷۸] و «تنبیه الفقیه» و «النصیر فی نقض کلام صاحب التفسیر» یعنی «قاضی ابو یوسف قزوینی» و «الانفرادات بالفتوی» و «عمده الولی» و کتاب‌های دیگر. [۱۷۹]

۵- ابو الفتح «محمد بن علی الکرآجکی» در گذشته به سال ۴۴۹. یافعی گوید: رأس شیعه و صاحب تصانیف نحوی، لغوی، منجم، طبیب، متکلم و از بزرگان اصحاب مرتضی بوده. اغلب ایام عمر را در گردش به سر می‌برد، ولی قسمت مهم در قاهره اقامت داشته است. [۱۸۰]

او دارای تألیفاتی است که از جمله: «التعجب من اغلاط العامة فی مسألة الامامة» [۱۸۱] و «کتاب النوادر و کنز الفوائد» و «الاستظهار فی النص علی الائمة الاطهار» و «معونه الفاراض فی استخراج سهام الفرائض» را باید نام برد. در کتب امامیه از نظرهای او بسیار

ادوار اصول الفقه، ص: ۷۶

نقل شده است. [۱۸۲]

۶- «ابو عبد الله جعفر بن محمد الدوریستی» [۱۸۳] که از طریق قرائت روایت بر مفید و مرتضی شاگردی آنان نموده است. [۱۸۴] او



دارای کتاب‌هایی است که از جمله آنها است:

«کتاب الکفایه فی العبادات» و «کتاب الاعتقادات» و «کتاب الرد علی الزیدیة» [۱۸۵].

۷- «یعقوب بن ابراهیم الفقیه البیهقی» که دیوان سید را به اجازة او در سال ۴۰۴ روایت کرده است. [۱۸۶]

سید مرتضی شاگردان بسیار دیگری نیز داشته که برخی از آنان را صاحب «ادب مرتضی» در پاورقی ص ۱۲۰ کتاب خود ذکر کرده است. (رجوع شود).

آثار علمی و ادبی مرتضی: برای سید مرتضی حدود هشتاد اثر علمی و ادبی ذکر شده که در این مقدمه بر آنچه صاحب ادب المرتضی ذکر کرده اقتصار می‌شود:

۱- «الانتصار»: کتابی است در فقه. متضمن احکامی که قطعاً و یا ظناً امامیه در آنها منفردند. این کتاب دو مرتبه در ایران چاپ سنگی شده است: یکی در سال ۱۲۷۵ در ضمن «الجوامع الفقهیه» و دیگری در سال ۱۳۱۵ به‌طور جداگانه. در مقدمه کتاب آمده است که:

«و بعد فانی محتمل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية [۱۸۷]- ادام الله سلطانها و اعلى شأنها- من بيان المسائل الفقهية التي يشنع بها الامامية و ادعى عليهم فيها مخالفة الاجماع و اكثرها يوافق فيها الشيعة غيرهم من العلماء و الفقهاء المتقدمين و المتأخرين و ما ليس لهم فيه موافق فعليه من الادلة الواضحة و الحجج اللائحة ما يغني عن وفاق

ادوار اصول الفقه، ص: ۷۷

الموافق و لا يوحش معه خلاف المخالف».

این کتاب بر بیش از ۳۱۹ مسأله فقهی مشتمل است.

این کتاب هم از نظر تاریخی و هم از نظر علمی حایز کمال اهمیت است زیرا قدیم‌ترین کتاب فقهی شیعه است که متعرض مسائل خلافی شده و اقوال مختلفه‌ای در آن مسائل را بیان داشته و به‌علاوه فقه شیعه امامیه را براساس محکم و حججی قوی بنا نهاده است. فقهای متأخر چون «شیخ طوسی» و «علّامه حلی» و دیگران از این روش پیروی کرده و تألیفات فقهی خود را بر این پایه استوار داشته‌اند.

در این کتاب، «شریف مرتضی» برخی از تألیفات خود را مانند «مسائل ابی عبد الله بن التبان» [۱۸۸] و «مسائل الخلاف» [۱۸۹] و «مسائل اهل الموصل» [۱۹۰] و «المسائل الطرابلسيات» [۱۹۱] و «اصول الفقه» [۱۹۲] نام برده است.

سید مرتضی «انتصار» را پس از سال ۴۲۰ تألیف کرده است. [۱۹۳]

۲- «الناصریات»: این کتاب بر ۲۰۷ مسئله فقهی و اعتقادی مشتمل است و سید مرتضی آن را در مقام شرح و نقد و تسدید فقه جدّ خود «حسن اطروش» صاحب «دیلم» و «طبرستان» تألیف کرده است.

صاحب ادب المرتضی گوید: «معروف است که «حسن اطروش» زیدی بوده ولی بسیاری از علمای امامیه او را شیعه اثناعشری می‌دانند و برحسب آنچه از همین رساله به دست می‌آید او امامی اثناعشری نبوده زیرا در بیشتر مسائل فرعی و بسیاری از مسائل اعتقادی برخلاف مذهب امامیه حکم کرده است» و برای اثبات نظر خود به مسئله ۲۰۵ و ۲۰۷ استشهاد کرده است. [۱۹۴]

این کتاب به سال ۱۲۷۶ ه در ضمن «الجوامع الفقهیه» در ایران چاپ شده و از این

ادوار اصول الفقه، ص: ۷۸

لحاظ حایز اهمیت است که اولاً مذهب «الناصر» و دعوت او را در بلاد دیلم بیان داشته و ثانیاً مذاهب مختلفه خصوصاً دو مذهب زیدی و اثناعشری را در یکجا جمع کرده است.

در این کتاب نیز بعضی از نوشته‌های خود را از جمله: «کتاب الخلاف» [۱۹۵] و «مسائل اصول الفقه» [۱۹۶] و «العدد» [۱۹۷] و «تنزیه

الانبیاء» [۱۹۸] نام برده است.

۳- «الشافی فی الامامة»: این کتاب را سید در نقد کتاب «المغنی من الحجاج» تألیف دانشمند معتزلی معاصر خود قاضی «عبد الجبار» تألیف کرده و به سال ۱۳۰۱ ه در دو مجلد در ایران چاپ سنگی شده: جلد اول در ۱۴۸ صفحه، هر صفحه ۳۵ سطر، هر سطر تقریباً ۲۲ کلمه و جلد دوم در ۱۴۷ صفحه مانند صفحات جلد اول.

نقص این کتاب- چنان که خود در مقدمه تصریح کرده- این است که سید به جهت اختصار، تنها اوایل کلام صاحب «المغنی» را ذکر کرده و نسبت به بقیه بر اصل که در آن روزها در دست مردم بوده حواله داده و چون در اثنای نوشتن، متوجه این عیب شده و در صدد جبران آن برآمده نسبت به مقدار باقی توانسته است جبران کند ولی نسبت به گذشته چون اصل از دست او خارج و بین مردم منتشر شده و جمع آن غیرممکن بوده نتوانسته است در آن تجدیدنظر کند.

«شیخ طوسی» در تلخیص این کتاب «تلخیص الشافی» و «ابو الحسین بصری» در نقض برآن، «نقض الشافی» و «ابو یعلی سلار بن عبد العزیز» در نقض بر این نقض «النقض علی النقض» [۱۹۹] را تألیف نموده‌اند و همه در حال حیات مرتضی بوده است. این کتاب بهترین وسیله برای دریافت عمق اندیشه امامی درباره مذهب است و در این باب جز این کتاب نمی‌تواند- چنان که شایسته است- رهنمون طالبان حقیقت باشد.

در این کتاب فرق بین زیدیه و امامیه در امامت، [۲۰۰] و همچنین فرق بین معتزله و امامیه [۲۰۱] و

ادوار اصول الفقه، ص: ۷۹

تکذیب اتهامات بر شیعه در باب اعتقاد به زیادتی علم امام بر پیغمبر و اعتقاد به اینکه اگر امام نباشد آسمان‌ها برپا نیست [۲۰۲] و اینکه معارف همه ضروری است [۲۰۳] و رأی امامیه در باب بداء [۲۰۴] و فرق بین اجماع نزد امامیه و دیگران [۲۰۵] و عدم وجوب علم امام به بواطنی که آگاهی بر آن واجب نیست [۲۰۶] و مطالب دیگر مطالعه می‌شود.

سید مرتضی در این کتاب به رساله‌ایی که در باب شبهه‌ای بر حدیث «انت منی بمنزله هارون من موسی» تألیف کرده [۲۰۷] و همچنین به سخنی که در باب وعید در پاسخ از پرسش‌های اهل موصل بیان کرده [۲۰۸] اشاره کرده است و نیز اشاره کرده است به اینکه در نظر دارد کتاب مستقلی درباره جواز اظهار معجزات به دست غیر پیغمبران تألیف کند. [۲۰۹]

۴- «انقاذ البشر من الجبر و القدر»: رساله‌یی است کوچک در کلام که در آن سید به اسلوب خطابی بلیغ، مسأله قضا و قدر را بررسی کرده و آیات بسیاری از قرآن را در مقام استدلال بر رأی خود ذکر کرده است و ضمناً تاریخ این عویصه را از روز پیدایش آن به وسیله «معبد جهنمی» و «ابو الاسود دوئلی» تا روزگار خویش بیان داشته است.

این رساله در سال ۱۹۳۵ م به کوشش شیخ «علی خاقانی» در حدود ۹۰ صفحه به قطع کوچک در نجف به چاپ رسیده. نام این رساله در اجازه بصروی [۲۱۰] نیامده ولی در معالم العلماء مذکور است. [۲۱۱] سید در این رساله به یکی از نوشته‌های خود به نام ادوار اصول الفقه، ص: ۸۰

«صفوة النظر» اشاره کرده است. [۲۱۲]

۵- «المحکم و المتشابه»: رساله کوچکی است که در ایران ضمن چند رساله دیگر در ۱۲۸ صفحه به قطع کوچک ۱/۴ به چاپ رسیده. در این رساله از ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عامی که از آن خاص اراده شده، تحریف در قرائت، فرق بین رخصت و عزیمت و مطالب دیگر بحث شده است.

فهرست‌نویسان، این رساله را به سید نسبت داده‌اند ولی در صفحه اول رساله، نص صریح است بر اینکه این رساله همه از تفسیر «محمد بن ابراهیم بن حفص النعمانی» که قبل از عصر مرتضی می‌زیسته- نقل شده. بنابراین وجهی برای نسبت رساله به سید جز اینکه او ناسخ رساله باشد نیست. این رساله در ضمن فهرست کتاب‌هایی که بصروی روایت کرده نیست ولی صاحب بحار و «شیخ

شهید» در حواشی، خلاصه این رساله را در عداد نوشته‌های سید ذکر کرده‌اند. [۲۱۳]

۶- «تنزیه الانبیاء»: این کتاب در ۱۸۹ صفحه، هر صفحه ۱۹ سطر در ایران به چاپ سنگی رسیده. مسائل مختلفه این کتاب به نقطه مرکزی بحث و خلاف بین امامیه و معتزله در مسئله عصمت انبیا منتهی می‌شود. امامیه می‌گویند: انبیاء هیچ‌گاه مرتکب گناه نخواهند شد، چه گناه بزرگ و چه گناه کوچک و چه قبل از نیل به مقام نبوت و چه بعد از آن. ولی معتزله تنها ارتکاب گناهان کبیره و یا صغیره‌یی را که موجب استخفاف شود بر ایشان محال می‌دانند و اما ارتکاب گناهان صغیره را که موجب استخفاف نگردد چه قبل از نیل به مقام نبوت و چه بعد از آن بر ایشان تجویز می‌کنند. این کتاب بار دیگر در سال ۱۳۵۲ هـ در نجف به چاپ رسیده است.

سید در قسمت مهم این کتاب، هم خود را بر صرف ظواهر آیات و یا احادیث نبویه‌ای که از آنها نسبت خطاء و گناهان کوچک بر پیغمبران استفاده می‌شود به کار برده است و نیز امامان شیعه امامیه را- چنان که مقتضای مذهب ایشان است- چون پیغمبران معصوم دانسته و حکم به حسن سیرت همه آنان کرده است.

سید در این کتاب مسائلی را به کتاب «الشافی» [۲۱۴] و رساله «المقنع فی الغیبه» [۲۱۵] خود

ادوار اصول الفقه، ص: ۸۱

حوالت داده است. این کتاب را تتمه‌یی است که «عبد الوهاب الحسینی»- که از افاضل قرن نهم و اوایل قرن دهم است- آن را تألیف نموده است. [۲۱۶]

۷- «الاصول الاعتقادیه»: این رساله کوچک که درباره صفات خدا، نبوت، امامت، بعث، وعد و وعید، شفاعت، عذاب قبر، فنای عالم، میزان، صراط، بهشت و دوزخ نوشته شده است در بغداد در سال ۱۹۵۴ م در ۴ صفحه به چاپ رسیده است. [۲۱۷]

۸- «الفصول المختاره»: این کتاب در دو جزء در نجف به چاپ رسیده. سید در این کتاب چنان که خود در مقدمه آن گفته فصولی از کتب «شیخ مفید» به طور عموم و نکته‌هایی از کتاب «العیون و المحاسن» او را به خصوص گردآورده و- چنان که از خلال کتاب به دست می‌آید- آنچه را که «مفید» بر او املا کرده بدان افزوده است.

از کتب رجال به دست می‌آید که نسبت این کتاب به «شریف مرتضی» مشکوک است زیرا در اجازه بصروی مذکور نیست. بعضی از نویسندگان کتاب‌های روایت، آن را به «مفید» نسبت داده‌اند [۲۱۸]. ابن شهر آشوب نیز این کتاب را از نوشته‌های «مفید» شمرده است [۲۱۹] ولی از رجوع به خود کتاب به طور وضوح به دست می‌آید که از «شریف مرتضی» است. سبط «کرکی عاملی» در کتاب «رفع البدعه» خود از دو کتاب مختلف نقل می‌کند که یکی از «مفید» است به نام «العیون و المحاسن» و دیگری از «سید مرتضی» به نام «الفصول المختاره» و همچنین در کتاب «دفع المناوئه عن التفضیل و المساواة» [۲۲۰].

بنابراین ممکن است نام کتاب سید «الفصول المختاره من العیون و المحاسن» باشد زیرا بیشتر مطالب آن از کتاب «العیون و المحاسن» «مفید» اقتباس شده است.

۹- «الولایه عن الجائر» و یا «الولایه من قبل الظالمین»: رساله کوچکی است که «سید» آن را در سال ۴۱۵ برای وزیر «ابو القاسم حسین بن علی مغربی» نوشته. این رساله درباره حکم ولایت از طرف خلفاء جور است که غالباً در بین امامیه مطرح و مورد اشکال بوده است. «سید» در این رساله آنچه را که والی از جانب جائر می‌تواند انجام

ادوار اصول الفقه، ص: ۸۲

دهد و آنچه را نمی‌تواند انجام دهد بیان داشته است. این رساله در ضمن اجازه بصروی ذکر شده و صاحب ادب المرتضی گوید: نسخه‌ای خطی از این رساله به قلم آقای «شیخ آقا بزرگ تهرانی» نزد من موجود است. [۲۲۱]

۱۰- «المقنع فی الغیبه»: این رساله در سال ۱۳۱۹ هـ در حاشیه «درر الفرائد فی شرح الفوائد» به چاپ سنگی رسیده. [۲۲۲] سید در این

رساله مشکل غیبت امام دوازدهم را که پیوسته باب هجوم بر امامیه بوده و از دیرباز در مقام دفع آن برآمده‌اند و رساله‌های زیادی در این باب نوشته‌اند دفع کرده است.

صاحب «ادب المرتضی» گوید: این رساله در اجازه بصروی و تذکره المتبحرین و معالم العلماء مذکور است و از صاحب تذکره نقل می‌کند که گفته است: سید این رساله را برای «وزیر مغربی» تألیف کرده است. [۲۲۳]

۱۱- «احکام اهل الآخرة»: رساله کوچکی است در اطراف آرای متکلمین در شأن اهل آخرت و چنان که از خود رساله به دست می‌آید پیش از سید «ابو الهذیل العلاف» در اطراف این مسئله سخن گفته است. این رساله در سال ۱۳۱۹ هـ در حاشیه کتاب «درر الفرائد» به چاپ رسیده است. [۲۲۴]

۱۲- «المسائل الطرابلسیه الاولی»: صاحب «ادب المرتضی» گوید: نسخه‌ای از آن نیافتیم ولی «شریف» در «المسائل الطرابلسیه الثانیة» بدان حواله داده و از این حواله به دست می‌آید که چنین رساله‌ای نیز از نوشته‌های او بوده است. [۲۲۵]

۱۳- «المسائل الطرابلسیه الثانیة»: رساله‌ای است کوچک در ۱۱ صفحه، هر صفحه ۲۱ سطر. سید این رساله را در پاسخ پرسش‌هایی که از شیخ «ابو الفضل، ابراهیم بن الحسن الابانی» دریافت داشته نوشته است. [۲۲۶]

این رساله بر اصول مذهب امامی مشتمل، و سید در آن به کتاب «المقنع فی الغیبه» و

ادوار اصول الفقه، ص: ۸۳

«الشافی فی الامامة» خود حواله داده است. [۲۲۷]

۱۴- «المسائل الطرابلسیه الثالثه»: رساله‌ی است خطی [۲۲۸] مشتمل بر ۲۳ مسئله که سید در جواب پرسش‌هایی که از شیخ «ابو الفضل، ابراهیم بن الحسن الابانی» در سال ۴۲۷ دریافت داشته [۲۲۹] تألیف کرده است. از روح پرسش‌ها پیدا است که پرسش‌کننده امامی بوده و دوست می‌داشته که مشکلات کلامی مربوط به مذهب از قبیل معنی علم خداوند به اشیاء و نزول قرآن جمله واحد و زندگی شهیدان پس از مرگ و خبرهای کاهنان و حدود صحت آنها برای او روشن شود. [۲۳۰]

سید در این رساله مسائلی را به کتاب «الملخص» [۲۳۱] و «الذخیره» و «تنزیه الانبیاء» [۲۳۲] حواله داده و چون به خبر واحد عمل نمی‌کرده تصریح به وجوب حذر از قبول احادیث کتاب «الکافی» کلینی کرده است. [۲۳۳]

۱۵- «المسائل الرسیة الاولی»: رساله‌ی است خطی مشتمل بر ۲۸ مسئله در ۲۴ صفحه، هر صفحه ۲۱ سطر که سید در جواب مطالبی که «ابو الحسین، المحسن بن محمد بن الناصر الحسینی الرسی»، از او سؤال کرده نوشته است. سائل - چنان که «ابن ادریس» او را وصف کرده [۲۳۴] و سؤالاتش بدان گواه است - دانشمندی بوده مدقق و فقیهی حاذق، الزام‌کننده خصم، احتجاج‌کننده‌ای که جز مثل سید از عهده جواب احتجاجات او بر نمی‌آمده. سید مرتضی خود نیز از او تقدیر کرده و بر او ثنا گفته است.

این رساله بر مسائل فقهی و کلامی مشتمل است و سید در این رساله مسائلی را به کتاب خود «مسائل فی اصول الفقه» و «المسائل المطلیبات» حواله داده است. سید این رساله را در سال ۴۲۸ تألیف کرده و از این جهت که بر آخرین فتوهای فقهی و نظرهای کلامی او مشتمل است حایز بسی اهمیت است. صاحب «ادب المرتضی» گوید:

ادوار اصول الفقه، ص: ۸۴

نسخه‌ای از این رساله به قلم «آقا شیخ آقا بزرگ» نزد من موجود است. [۲۳۵]

۱۶- «المسائل الرسیة الثانیة»: این رساله نیز در پاسخ سؤالات «ابو الحسین، المحسن بن محمد بن الناصر الحسینی الرسی» است که پس از رساله سابق الذکر بر «سید» وارد شده و «سید» آن را به همان رساله الحاق کرده است. این رساله پنج مسئله است در ۴ صفحه، هر صفحه ۲۲ سطر و هر سطر ۲۸ کلمه. مسأله اول، فقهی و بقیه آمیخته‌ای است از فقه و کلام. این رساله از آخرین نوشته‌های سید و بدین سبب معرّف آخرین آراء و نظرات او می‌باشد.

صاحب «ادب المرتضی» گوید: نسخه‌ای از این رساله به قلم «آقا شیخ آقا بزرگ» نزد من موجود است. [۲۳۶]

۱۷- «المسائل الموصلیه الاولی»: در سه مسئله است: اعتماد، وعید و قیاس. [۲۳۷] صاحب «ادب المرتضی» گوید: نسخه‌ی از این رساله نیافتم ولی سید در کتب خود بسیار بدان حواله داده است. این مسائل در آغاز جوانی از سید سؤال شده است. [۲۳۸]

۱۸- «المسائل الموصلیه الثانیه»: نه مسئله فقهی است که بیشتر به متفردات امامیه و یا چیزهایی که تفرد امامیه به آن‌ها مظنون است می‌رسد. این رساله، ۷ صفحه و هر صفحه ۲۲ سطر و هر سطر تقریباً ۲۵ کلمه است. صاحب «ادب مرتضی» گوید: نسخه‌ای از این رساله نزد من و نسخه دیگری در کتابخانه آستان قدس موجود است. [۲۳۹]

۱۹- «المسائل الموصلیه الثالثه»: این رساله ۱۰۹ مسئله است در ۳۶ صفحه، هر صفحه ۲۶ سطر، و غالباً مسائلی است فقهی شبیه به کتاب «انتصار». سید در این رساله به «مسائل التبانیات» [۲۴۰] و «المسائل الموصلیه الاولی» [۲۴۱] و «المسائل الموصلیه الثانیه» [۲۴۲] حواله داده است. صاحب «ادب مرتضی» گوید: نسخه‌ای خطی از این رساله در ادوار اصول الفقه، ص: ۸۵

کتابخانه آستان قدس موجود است که تاریخ کتابت آن سال ۶۷۶ است [۲۴۳] و نسخه دیگری به خط «آقا شیخ آقا بزرگ» نزد خود من است. [۲۴۴] این رساله از این جهت حایز اهمیت است که بر مقدار انتشار تشیع در موصل و جزیره در قرن چهارم دلالت می‌کند.

۲۰- «مسائل اهل میافارقین»: این رساله دارای ۶۶ مسئله فقهی و اعتقادی است که عوام اهل میافارقین از سید به‌عنوان اخذ رأی سؤال کرده‌اند و سید از آنها جواب گفته است. صاحب «ادب مرتضی» گوید: نسخه‌ای خطی از این رساله در کتابخانه آستان قدس موجود است که تاریخ کتابت آن سال ۶۷۶ ه است. این نسخه دارای ۱۰ ورق است که هر صفحه از ۲۲ سطر است و در آخر آن مناظره سید با «ابو العلاء معری» مسطور است و نسخه دیگری به خط «آقا شیخ آقا بزرگ» نزد من موجود است. [۲۴۵]

۲۱- «مجموعه المسائل المتفرقه»: ۲۷ مسئله است در ۲۷ صفحه.

صاحب «ادب المرتضی» گوید: [۲۴۶] نسخه‌ی از آن به خط «آقا شیخ آقا بزرگ» نزد من است و از آن به دست می‌آید که این رساله از بعضی از رساله‌ها و کتاب‌های مختلفه سید مانند رساله «رملیه» و رساله «واسطیه» و کتاب «غرر و درر» گردآمده [۲۴۷] و گردآورنده هم خود سید نبوده بلکه دیگری آنها را جمع کرده و به صورت کتابی درآورده است و لذا مسائل آن به تاریخ‌های مختلفه از جانب «شریف» نوشته شده است. [۲۴۸] در این رساله «سید» به کتاب «مصباح» خود در فقه حواله داده است. [۲۴۹]

۲۲- «مسأله فی العصمه»: دو صفحه است که در ضمن مجموعه «آقا شیخ آقا بزرگ» موجود است. [۲۵۰]

۲۳- «مسأله فی الاعتراض علی من یتبث قدم الاجسام»: این رساله نیز در دو صفحه در ضمن مجموعه «آقا شیخ آقا بزرگ» موجود است. [۲۵۱]

ادوار اصول الفقه، ص: ۸۶

سید در این رساله به کتاب خود «الملخص فی الاصول» حواله داده. این رساله، رساله‌ی است فلسفی محض.

۲۴- «ابطال العمل بخبر الآحاد»: این رساله را «آقا شیخ آقا بزرگ» از خط «شیخ شهید» و او از خط جدش، و جد شهید از خط «شریف مرتضی» استنساخ کرده است.

صاحب «ادب المرتضی» گوید: نسخه‌ای از آن نزد من است که دارای دو صفحه است و سید در آن به «المسائل الحلیات» و «المسائل التبانیات» حواله داده است. [۲۵۲] در این رساله نسبت به بعضی از روایان حدیث از امامیه مانند «طاطری» و «ابن سماعه» و دیگران از «غلات» و «مجسمه» و «خطابیه» و «مشبهه» و «مجبره» تعریض شده است. [۲۵۳]

۲۵- «مجموعه‌ای مشتمل بر چهار مسئله»: اول در طرق استدلال، دوم در اینکه عدم الدلیل دلیل بر عدم است، سوم در ولایت از جانب جائز،- این مسئله در جمادی الاولی سال ۴۱۵ در مجلس وزیر «ابو القاسم، الحسین بن علی المغربي» مورد سخن واقع گشته

است - مسئله چهارم در حکم بقاء تعدیه. بنابراین، این رساله مجموعه‌ای است فقهی، اصولی و نحوی. صاحب «ادب المرتضی» گوید: نسخه‌ای از این مجموعه به قلم «آقا شیخ آقا بزرگ» نزد من موجود است. [۲۵۴]

۲۶- «مقدمه فی الاصول»: به طور موجز از اصول عقاید امامیه: توحید، عدل، امامت، معاد، وعد و وعید بحث و در بعضی از آرای معتزله مناقشه می‌کند. صاحب «ادب المرتضی» گوید: نسخه‌ای از این رساله ضمن مجموعه «آقا شیخ آقا بزرگ» در یک ورق به خط نسخ ریز نزد من موجود است. [۲۵۵]

۲۷- «فی من یتولی غسل الامام»: رساله کوچکی است در یک صفحه راجع به این عقیده که امام را جز امام غسل نمی‌دهد. «سید مرتضی» این عقیده را صحیح نمی‌داند بلکه احیانا آن را محال می‌داند. در این رساله به کتاب «الذخیره» حواله شده است. [۲۵۶]

۲۸- «منع تفضیل الملائکة علی الانبیاء»: رساله‌ای است در سه صفحه ضمن مجموعه «آقا شیخ آقا بزرگ» ص ۲۳۲-۲۳۴.

ادوار اصول الفقه، ص: ۸۷

سید در این رساله از تفسیر آیه شریفه: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» سخن گفته است.

۲۹- «العدد» و یا «الرد علی اصحاب العدد»: در این رساله، سید این عقیده را که روزه به اکمال عدد (سی روز) ثابت می‌شود رد کرده و رؤیت هلال را ملاک عمل قرار داده است. [۲۵۷]

۳۰- «مناظره الشریف المرتضی لابی العلاء المعری»: رساله‌ای است در یک ورق به خط ریز که در اصل، شاگرد سید «شیخ سلیمان صهرشتی» از او روایت [۲۵۸] و سپس «شیخ طبرسی» در کتاب «احتجاج» آن را نقل کرده است و دیگر ناسخان از او نقل کرده‌اند. در این رساله «سید» بر حدوث عالم و «ابو العلاء» بر قدم آن احتجاج می‌کند.

صاحب «ادب المرتضی» در این نسبت خدشه کرده و به علاوه اسلوب رساله را نزدیک به اسلوب مرتضی نمی‌داند و لذا به صحت ورود و نسبت رساله به هریک از «شریف مرتضی» و «ابو العلاء معری» مطمئن نیست. [۲۵۹]

۳۱- «الذخیره»: این کتاب از نوشته‌های «سید» و او خود در کتاب «ذریعه» از آن نام برده است [۲۶۰] و به علاوه در کتاب‌ها و فهرس نیز از این کتاب به نام «سید» یاد شده، ولی بر حسب فحوصی که از طرف اینجانب به عمل آمده نسخه‌ای از آن در دست نیست.

صاحب «ادب المرتضی» نیز گوید: از این کتاب نسخه‌ای در کتابخانه‌های ایران و عراق نیافتم ولی در ضمن رساله‌ای به نام «مجموعه من کلام المرتضی فی فنون الکلام» قسمتی از آن نقل شده و از آن قسمت به دست می‌آید که کتاب در اصول عقاید امامیه است و در آن از رسالت، معجزه، صفات خداوند، امامت و شروط آن گفتگو شده است. [۲۶۱] لکن از کتاب «ذریعه» (کتاب حاضر) به دست می‌آید که مسائل دیگری از اصول فقه و کلام نیز چون اجماع و صفت علم حاصل از خبر در این کتاب مطرح است. [۲۶۲] در بعضی از کتاب‌ها مانند کتاب ریحانه الادب نیز این کتاب مانند «ذریعه» از نوشته‌های

ادوار اصول الفقه، ص: ۸۸

«سید» در اصول فقه شمرده شده است (ج ۳ ص ۱۱۹).

۳۲- «مسأله و جیزه فی الغیبه»: سه صفحه است درباره حل مسئله غیبت امام منتظر، بین ادله این رساله با سایر آنچه سید در این باره نوشته - خصوصاً «المقنع فی الغیبه» - هیچ گونه اختلافی به چشم نمی‌خورد. [۲۶۳]

۳۳- «المسائل التبانیه»: مسائلی است که «ابو عبد الله محمد بن عبد الملك التبانی» از سید سؤال کرده و چنان که از سؤالات او پیدا است متکلمی ماهر بوده بلکه چه بسا از دیگر کسان که از سید سؤالاتی کرده‌اند فاضل تر بوده است. وی سؤال کرده است از اینکه: چرا امامیه اجماع و قیاس را رفض کرده‌اند؟ چرا سید خود خبر واحد را حجت نمی‌داند با اینکه به رفتن خبر، معظم احکام شریعت از بین می‌رود؟



بنا بر نقل صاحب «ادب المرتضی» نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه آستان قدس موجود است که دارای ۳۰ ورق و در سال ۶۷۶ ه نوشته شده است و نسخه دیگری نیز به خط «آقا شیخ آقا بزرگ» نزد خود ایشان موجود است. [۲۶۴]

۳۴- «اجوبه المسائل الدلیمیة»: نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است. [۲۶۵]

۳۵- «اجوبه المسائل البطرية»: نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس است که در سال ۱۰۹۳ ه نوشته شده است. [۲۶۶]

۳۶- «دیوان مرتضی»: شعر «مرتضی» چنان که از سخن بعض مورخان به دست می‌آید به بیست هزار می‌رسد. [۲۶۷] از کتاب‌های ترجمه شده برمی‌آید که بسیاری از نویسندگان در عصرهای مختلفه بر نسخه‌هایی از دیوان «مرتضی» دست یافته‌اند. [۲۶۸]

صاحب «ادب المرتضی» چند نسخه از آن را که خود دیده یاد کرده و به تفصیل، خصوصیات آنها را ذکر کرده است. [۲۶۹]

ادوار اصول الفقه، ص: ۸۹

به نظر می‌رسد که کامل‌ترین آنها دو نسخه است: یکی نسخه «شیخ محمد سماوی» که صاحب «ادب المرتضی»- چنان که گوید- خود مالک آن شده و دارای ۶ جزء است و دیگری نسخه «شیخ بن الشیخ محسن جواهری». این دیوان در سال ۱۸۵۸ در سه مجلد به تحقیق محامی «رشید الصفار» در مصر به چاپ رسیده است.

در آغاز دارای مقدمه‌ای است از استاد «الشیخ محمد رضا الشیبی» در سیرت شریف مرتضی که از اشعار خود او گرفته شده.

و سپس مقدمه دیگری از «الدکتور مصطفی جواد» (مراجع و مترجم اعیان دیوان) درباره مرتضی و دیوان و مدفن و خانه او.

و بالاخره مقدمه سومی از محقق دیوان که در آن مقدمه پس از ترجمه مبسوط و محققانه از سید مرتضی، نسخه‌هایی از دیوان را که بر آنها اعتماد نموده معرفی کرده و خصوصیات کار خود را تشریح کرده است.

محقق دیوان، ترتیب اصل را که ظاهراً بر مبنای تاریخ بوده از دست داده و حروف هجای قوافی را اساس ترتیب قرار داده و لغات اشعار را تفسیر نموده است.

محقق، تنها به درج اشعار دیوان قناعت نکرده، بلکه اشعار دیگری را که به طریق صحیحی نسبت آنها به سید به ثبوت رسیده مانند اشعار کتاب‌های «الشهاب فی الشیب و الشباب» و «طیف الخیال» خود سید، و آنچه در «مناقب» ابن شهر آشوب و «کشکول» شیخ بهائی و «انوار الریع» و مانند این‌ها به سید نسبت داده شده نیز درج کرده است.

۳۷- «شرح قصیده السید الحمیری»: این شرح در سال ۱۳۱۳ ه در ضمن چند رساله فارسی و عربی در قاهره به چاپ رسیده است. قصیده در مدح امام «علی بن ابی طالب» و آغاز آن این بیت است:

هلا وقت علی المكان المعشبین الطویل فاللوی من کبکب

در این شرح، «سید» سیره و فضایل و مواقف «علی»- علیه السلام- را بیان داشته و مفردات قصیده را از لحاظ لغت و ادب شرح و در ضمن، بعضی از قضایای تاریخی و ادبی را نقل کرده است. «سید» این شرح را برای فرزند خود نگاشته است. صاحب «ادب المرتضی» گوید: نسخه‌ای از این شرح نزد محامی «سید صادق کمونه» در بغداد است. [۲۷۰]

ادوار اصول الفقه، ص: ۹۰

۳۸- «الغرر و الدرر» و یا «امالی المرتضی»: صاحب ریاض العلماء نسخه‌هایی از این کتاب را وصف کرده و در کتب خطی کتابخانه آستان قدس، چند نسخه از آن موجود است که با نسخه‌های چاپی ایران و مصر از لحاظ عدد مجالس و ترتیب ابواب، قدری فرق دارد. [۲۷۱]

این کتاب دارای تکمله‌هایی است که صاحب «ادب المرتضی» گوید: نسخه‌ای خطی از آن را که «فضل الله بن علی الحسینی ابن الرضا» به سال ۵۵۵ ه نگاشته، نزد «شیخ محمد رضا فرج الله» دیده‌ام. [۲۷۲]

این کتاب با تکمله‌اش به نام «درر القلائد و غرر الفوائد» در سال ۱۲۷۳ ه در تهران به چاپ رسیده و بدون تکمله به نام «امالی

المرتضی» در سال ۱۳۲۵ ه در مصر در مطبعة السعادة چاپ شده و سید «محمد بدر الدین النعسانی الحلبي» و سید «احمد امنی الشنقیتی» بر آن شروح و تعلیقاتی نوشته‌اند. اخیراً در مصر استاد «محمد ابو الفضل ابراهیم» این کتاب را با استفاده از پنج نسخه، پاکیزه و محققانه به چاپ رسانده است.

صاحب «ادب المرتضی» گوید: امالی شریف مرتضی دارای شرح معاصر است به نام «الفوائد الغوالی فی شرح شواهد الامالی» که علامه جلیل، شیخ «محسن بن الشیخ شریف» جواهری نجفی متوفی به سال ۱۳۵۵ ه آن را نگاشته و من به سال ۱۹۵۵ م نسخه خطی آن را در نجف نزد فرزند فاضل او شیخ «محمد حسن» جواهری دیده‌ام. این شرح در چهار جلد بزرگ، بیش از دو هزار ورق، و مانند خود «امالی» جامع بین تفسیر و ادب و تاریخ و لغت است. [۲۷۳]

چون این کتاب در بعضی از موارد متضمن ستایش «شریف» و دعا به طول بقا برای او است لذا بعضی آن را املائی «سید» و جمع بعضی شاگردان او دانسته‌اند، ولی صاحب «ادب المرتضی» گوید: از وحدت اسلوب کتاب به دست می‌آید که نوشتن و جمع هر دو از خود «سید» است، برای شاگردان جز فضیلت روایت از «سید» و قرائت بر او چیز دیگری نیست؛ زیرا اگر کتاب جمع خود «سید» نباشد چون طرق روایت مختلف است عادتاً باید اسلوب نیز مختلف باشد در صورتی که اسلوب یکی است و ممکن است ادوار اصول الفقه، ص: ۹۱

ستایش و دعای به شریف، کار شاگردان باشد که در آغاز هر بحث که از خود سید است در متن داخل می‌کردند تا سخن خود سید از آنچه از دیگران نقل کرده ممتاز باشد. [۲۷۴]

بیشتر روایات «سید» در این کتاب از استاد خود «مرزبانی» است که شخصیت معروفی است ولی در بسیاری از موارد از دو شخصیت غیر معروف نیز روایت می‌کند که یکی «علی بن محمد الکاتب» و دیگری «ابو القاسم عبید الله بن عثمان بن جنیق الدقاق» است. [۲۷۵]

۳۹- «الشهاب فی الشیب و الشباب»: این کتاب در سال ۱۳۰۲ ه با کتاب «سلوة الخریف» منسوب به «جاحظ» در مطبعة الجوائب به چاپ رسیده است. «سید» در این کتاب - که در سال ۴۱۹ ه تألیف یافته [۲۷۶]، بهترین سخنانی را که درباره «شیب» و «شباب» گفته شده گرد آورده و معانی را با یکدیگر سنجیده و نقد کرده است. او در این زمینه از شعر «ابن الرومی» ۴۶ بیت، از شعر «ابو تمام» ۳۹ بیت، از شعر «ابو عباده البحری» ۱۴۰ بیت، از شعر برادرش «رضی» ۳۱۴ بیت و از شعر خود ۴۶۳ بیت در این کتاب آورده [۲۷۷] و آخرین شعری که از خود آورده شعری است که در سال ۴۲۱ ه سروده است.

«مرتضی» در این کتاب از کتاب «الغرر و الدرر» خود بسیار یاد کرده است. [۲۷۸]

صاحب «ادب المرتضی» گوید: در این کتاب نصوصی از کتاب «الموازنه» آمدی آمده که اثری از آن در نسخه چاپی «الموازنه» نیست، لذا به نظر می‌رسد که نسخه چاپی ناقص باشد. [۲۷۹]

۴۰- «طیف الخیال»: بیشتر فهرست نویسان، این کتاب را در جمله آثار «مرتضی» ذکر کرده‌اند. وی این کتاب را پس از کتاب «الشهاب» [۲۸۰] و همانند همان کتاب در تتبع و عرض ابیات معانی و موازنه بین آنها و نقد «آمدی» در موازنه تألیف کرده و در موضوع «طیف» متجاوز از ۲۲۰ بیت از شعر «ابو تمام» و در همین حدود از شعر برادرش «رضی»

ادوار اصول الفقه، ص: ۹۲

و تعداد بسیاری از شعر «بحتری» و ۳۲۵ بیت از شعر خود و نیز اشعاری از دیگران در مقام موازنه و تتبع ابیات معانی در این کتاب گرد آورده است. [۲۸۱] این کتاب یک بار در سال ۱۳۷۴ ه در مصر از روی نسخه دار الکتب المصریة تحت شماره ۱۰۳۱۳ که از نسخه خطی کتابخانه «اسکوریا» عکس برداری شده است و بار دیگر در سال ۱۹۵۸ م در بغداد در مطبعة دار المعرفه به چاپ رسیده است.



۴۱- «الذریعة الی اصول الشریعة»: کتاب حاضر که در اصول فقه شیعه امامیه و دارای ۱۴ باب و هر باب مشتمل بر چندین فصل است و از خطاب، امر و نهی، عموم و خصوص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، نسخ، اخبار، افعال، اجماع، قیاس، اجتهاد و تقلید، حظر و اباحه، نافی و مستصحب حال بحث می‌کند.

این کتاب از دو جهت حایز اهمیت بسیار است:

۱- از این جهت که اولین کتاب کامل در اصول فقه شیعه امامیه است. بدیهی است بر خلاف اهل سنت که باب اجتهاد را از همان زمان رحلت پیغمبر اکرم مفتوح می‌دانسته و تا پایان عمر «احمد بن حنبل» (۲۴۱) عملاً این شیوه را معمول می‌داشته و پس از او راه تقلید پیموده‌اند، شیعه امامیه تا زمان غیبت امام منتظر (عج) یعنی سال ۲۶۶ هـ بلکه تا آخر غیبت صغری (۳۲۹ هـ) باب اجتهاد به معنی وسیع آن را مسدود می‌دانسته و احکام خود را بلاواسطه و یا مع الواسطه به وسیله راویان و یا سفیران و نواب خاص از امام خود دریافت می‌داشته‌اند و اگر احیاناً در این ازمه کتاب‌هایی در احکام نوشته می‌شد یا مشتمل بر اخباری پراکنده بود چون اصول اربع مائه و یا اگر تا حدودی دارای نظم و ترتیب صحیح بود چون «التکلیف» ابو جعفر محمد بن علی شلمغانی، «النوادر» ابو جعفر احمد قمی، «المحاسن» احمد بن ابی عبد الله برقی و بهتر از همه «الشرائع» علی بن الحسین بن موسی بن بابویه، احادیثی بود که به صورت فتوا نوشته می‌شد. اولین ازمه‌ای که ضرورت اجتهاد احساس شد آغاز حدوث غیبت کبری (۳۲۹ هـ) بود. در این ازمه گرچه مجتهدینی عالی‌مقام از شیعه امامیه قدم به عرصه وجود نهادند چون قدیمین: «الحسن بن ابی عقیل العمانی» و «محمد بن احمد بن الجنید» و بزرگ‌تر از همه «شیخ مفید» لکن از هیچ‌یک کتابی در علم اصول فقه در دست نیست. گویند: «شیخ

ادوار اصول الفقه، ص: ۹۳

مفید» کتابی در اصول فقه تألیف کرده که «ابو الفتح محمد بن علی الکرّاجکی» که یکی از بزرگان شاگردان «مفید» و «مرتضی» بوده تمامی آن کتاب را در «کنز الفوائد» خود گنجانده است و نیز رسایی در بعض مسائل اصول فقه مانند قیاس و اجماع به وی نسبت داده‌اند [۲۸۲] و در هر صورت قبل از نوشتن این کتاب، کتاب کاملی در اصول فقه امامیه خصوصاً با روشی که در این کتاب به کار برده شده و عن‌قریب بدان اشارت خواهد رفت در دست نیست و اگر فرضاً نوشته و یا نوشته‌هایی قبل از این کتاب موجود باشد تنها بعض مسائل متفرقه‌ای است از اصول فقه که از اهل سنت اقتباس شده است. بنابراین کتاب «ذریعه» را باید مهم‌ترین و قدیم‌ترین منبع اصول فقه شیعه امامیه دانست. «سید» در این کتاب گرچه تنها آرای اهل سنت چون «ابو حنیفه» و «شافعی» و «جائیان»، «ابو علی»، «ابو هاشم»، «ابو الحسین البصری»، «نظام»، «ابو العباس بن شریح»، «ابو بکر الفارسی»، «قفال»، «ابو القاسم البجلی» و امثال آنان را نقل کرده ولی چون در هر مسئله از مسائل علم اصول مانند سایر علوم، خود دارای نظری متین و رأی رزین است تألیف این کتاب را باید مبدأ تاریخ استقلال علم اصول شیعه امامیه دانست. [۲۸۳]

۲- از این جهت که «سید مرتضی» در این کتاب چنان که خود در مقدمه گوید [۲۸۴] مسائل اصول فقه را از مسائل اصول دین جدا کرده است در حالی که در کتاب‌هایی که قبل از این کتاب نوشته می‌شده مسائل اصولی‌ها به یکدیگر خلط می‌شده است. [۲۸۵] «سید» در این کتاب در هر مسئله آرای دانشمندان عامّه را نقل و ادله ایشان را به تفصیل ذکر کرده و در مقام نقد برآمده و بالاخره مختار خود را با تحقیقی کافی و وافی اثبات کرده و در برخی از موارد نظر بعضی از ایشان را صحیح دانسته و ادله آنان را تأیید و یا ادله جدیدی بر مختار خود اقامه کرده است.

او تمام مسائل علم اصول را چنان که در کتاب‌های عامّه مطرح است و شاید به همان نسق و ترتیب، طرح کرده و آن‌طور که شایسته است و مذهب امامیه اقتضا دارد درباره

ادوار اصول الفقه، ص: ۹۴

آنها بحث و تحقیق کرده است و حتی در اطراف مسائلی مثل قیاس و رأی که حجیت آنها برخلاف نظر شیعه امامیه است به تفصیل

سخن رانده و ادله مخالف و همچنین مقتضای مذهب را کما هو حقّه بیان داشته است.

تأثیر آرای «سید» در نظرات دانشمندان پس از او به خوبی از تألیفات آنان مشهود است. در تمام مسائل، آرای خاصه او را نقل و چه بسا از او پیروی کرده و احیاناً با او به مخالفت برخاسته‌اند. در بسیاری از موارد، عین عبارت‌های او را نقل کرده‌اند. [۲۸۶] عده الاصول «شیخ طوسی» که خود یکی از مهم‌ترین منابع اصول شیعه امامیه است غالباً همان نظرات و استدلالات «سید» را ذکر کرده و بلکه در بیشتر موارد همان تعبیرها را نیز با کمی اختلاف به کار برده و حتی در بعض موارد، یک بحث مفصّل که مشتمل بر صفحات عدیده است عیناً از کتاب «ذریعه» اقتباس و خود «شیخ» نیز بدین معنی تصریح و اعتراف کرده است. [۲۸۷]

ظاهراً از این کتاب نسخه‌های بسیاری در دست بوده که مورد استفاده دانشمندان قرار می‌گرفته و در نوشته‌های خود بدان استناد می‌کرده‌اند. صاحب «ادب المرتضی» چند نسخه را با مشخصات نام برده. [۲۸۸] این جانب نیز در چاپ این کتاب از سه نسخه استفاده کرده‌ام که بعداً مشخصات آن‌ها را ذکر خواهم کرد.

اینک بعضی از آرای «سید» در اصول فقه که در این کتاب آمده یاد می‌شود:

الف: «سید مرتضی» در باب «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی» به جواز قائل است چه معانی که لفظ در آن‌ها استعمال شده همه حقیقی باشند و چه بعضی حقیقی و بعضی مجازی و به‌طور خلاصه در مقام استدلال گوید: امتناع یا از ناحیه معبر است و یا از ناحیه عبارت: صورت اول صحیح نیست زیرا در این صورت لازم می‌آید که اراده دو معنی حتی با فقد عبارت نیز مستحیل باشد، در حالی که می‌دانیم صحیح است گفته شود:

«لا تنكح ما نکح ابوک» و مقصود کسی است که در عقد پدر می‌باشد و پدر با وی نزدیکی کرده است و یا گفته شود: «این لمست امرأتک فأعد الطهاره» و مقصود جماع و لمس به

ادوار اصول الفقه، ص: ۹۵

دست هر دو باشد، و یا «ان كنت محدثاً فتوضأ» و مقصود همه أحداث باشد. صورت دوم نیز صحیح نیست زیرا بر حسب وضع، لفظ عبارت از هر دو معنی گردیده پس مانعی نیست که مقصود از آن هر دو باشد. [۲۸۹] [۲۹۰]

ادوار اصول الفقه؛ ص ۹۵

«سید» یکی از علایم حقیقت را مجرّد استعمال می‌داند و معتقد است: هر گاه دلیلی بر مجازیت قائم نشود، ظاهر از استعمال لفظ در معنی حقیقت است [۲۹۱] و بر این اصل، اموری را مترتب ساخته: از قبیل اشتراک لفظ امر بین قول و فعل، [۲۹۲] اشتراک صیغه امر بین امر و اباحه، [۲۹۳] اشتراک امر بین ایجاب و ندب، [۲۹۴] اشتراک امر بین مژه و تکرار، [۲۹۵] اشتراک امر بین فور و تراخی، [۲۹۶] اشتراک الفاظی که ادعای وضع آن‌ها برای عموم شده در لغت بین عموم و خصوص، [۲۹۷] اشتراک استثنای عقیب جمل بین رجوع به جمیع و اخیره [۲۹۸] و موارد دیگر.

ج: «سید مرتضی» کافران را چون مسلمانان به فروع نیز مانند اصول مکلف می‌داند و در این باب مهم‌ترین چیزی که بدان استناد کرده این است که کافران نیز مانند مسلمانان واجد شرایط صحت تکلیف بوده و اگر به لحاظ کفر فاقد شرط صحت عمل‌اند چون می‌توانند ایمان آورند تا عبادات از ایشان صحیحاً واقع شود پس تکلیف ایشان به عبادات مانند اصل ایمان بلامانع می‌باشد و چون خطابات، مطلق و شامل عموم مردم می‌شود پس کافر نیز مانند مؤمن مشمول آنها خواهد بود [۲۹۹] و به‌علاوه آیه شریفه «ما»

ادوار اصول الفقه، ص: ۹۶

سَلَكُكُمْ فِي سَبَقٍ، قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ، وَكُنَّا نَحْوُضُ مَعَ الْخَائِضِينَ، وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ «آیات ۴۲ تا ۴۶ سوره مدثر» دلالت دارد بر اینکه کفار به مثل خواندن نماز نیز مکلف و بر ترک آن معاقبند. [۳۰۰]

د: «صاحب معالم» در مقام نقل اقوال در باب مقدمه واجب می‌گوید: «حکایت قول به تفصیل بین سبب و غیر سبب از «سید مرتضی» شهرت یافته ولی سخنش در «ذریعه» و «شافی» موافق این حکایت نیست بلکه در آغاز ملاحظه چنان موهم است.» [۳۰۱]

از تعمق در عبارت «سید» در «ذریعه» - چنان که «صاحب معالم» نیز نقل کرده به دست می‌آید که «سید» مقدمه واجب را به قول مطلق واجب می‌داند، لکن چون این بحث را مانند بسیاری از اصولی‌ها به مقدمات واجب مطلق اختصاص داده لذا در مقام تمییز مقدمات وجودی (مقدماتی که وجوب واجب نسبت به آنها مطلق است) از مقدمات وجوبی (مقدماتی که وجوب واجب نسبت به آنها مشروط است) مقدمات سببی را به ناچار از مقدمات وجودی دانسته، ولی نسبت به مقدمات دیگر گفته است:

ممکن است از مقدمات وجودی باشند و ممکن است از مقدمات وجوبی. بنابراین مقدمات سببی را - چون مطلقا مقدمه وجودی هستند - به قول مطلق واجب دانسته و نسبت به مقدمات دیگر وجوب را منوط به اطلاق وجوب واجب نسبت به آنها دانسته است. [۳۰۲]

ه: «سید مرتضی» قضا را تابع ادا ندانسته و برای ثبوت قضا در حق کسی که در وقت، عمل را انجام ندهد دلیلی جدید لازم می‌داند زیرا ایجاب فعل در وقت مخصوص مانند ایجاب فعل بر صفت مخصوصه است، چنان که این شامل فاقد صفت نیست، آن نیز شامل غیر وقت نخواهد بود. [۳۰۳]

و: «سید» در واجبات موسعه به جواز تأخیر عمل از اول وقت معتقد است و برای این که این جواز تأخیر موجب الحاق واجب به نقل نگردد برای کسی که در اول وقت عمل را انجام ندهد به وجوب بدل قائل شده و بدل را عزم بر اداء در آینده دانسته است. [۳۰۴]

ادوار اصول الفقه، ص: ۹۷

ز: «مرتضی» تخصیص اکثر را جایز می‌داند و برای جواز تخصیص عام به غایتی قائل نیست. [۳۰۵]

ح: تأخیر بیان از وقت حاجت بدون خلاف، قبیح و غیر جایز است ولی در تأخیر بیان از وقت خطاب تا وقت حاجت اختلاف است: دسته‌یی آن را مطلقا جایز، و دسته دیگر مطلقا غیر جایز دانسته‌اند. گروهی بین مجمل و عموم و شبه آن به تفصیل قائل شده:

تأخیر بیان مجمل را جایز دانسته و تأخیر بیان عام و شبهه آن را جایز ندانسته‌اند و جماعتی بین اوامر و اخبار به فرق قائل شده: تأخیر بیان اوامر را جایز و تأخیر بیان اخبار را غیر جایز شمرده‌اند. مستفاد از سخن «سید مرتضی» در این باب این است که هر چیز که مجمل و یا در حکم مجمل است در اینکه بدون بیان بر چیزی حمل نمی‌شود تأخیر بیان آن جایز است و هر چند که با عدم بیان لا محاله بر وجهی از وجوه حمل می‌شود تأخیر بیان آن جایز نیست. بنابراین چنان که تأخیر بیان مجمل جایز است تأخیر بیان عام نیز در صورتی که بر اصل لغت باقی باشد جایز است زیرا در این صورت عام در حکم مجمل است و عموم و خصوص هر دو در آن محتمل. ولی در صورتی که عام از اصل لغت به عرف شرع که ظهور در عموم است منتقل شود تأخیر بیان آن جایز نیست. [۳۰۶]

حاصل آنچه در وجه این تفصیل ذکر کرده این است که در صورت اول هرگاه مصلحتی مقتضی تأخیر بیان باشد، بر این تأخیر بیان هیچ گونه مفسده و قبحی مترتب نمی‌شود ولی در صورت دوم چون مفروض این است که کلام دارای ظهور است و القای کلامی که ظاهر است در معنایی که مراد متکلم نیست بدون نصب قرینه در حال خطاب از حکیم قبیح است، پس تأخیر بیان در این صورت، قبیح و غیر جایز است. [۳۰۷]

ط: «سید مرتضی» حتی در مورد مفهوم شرط و غایت که قوی‌ترین مفاهیم است به مفهوم قائل نیست و حاصل سخن او در باب مفهوم شرط این است که تأثیر شرط، چیزی جز این نیست که حکم بر شرط معلق است و ممتنع نیست چیزی جانشین شرط شود و این جانشینی، شرط را از شرطیت ساقط نمی‌کند، چنان که آیه شریفه «وَأَسْتَشْهِدُوا

ادوار اصول الفقه، ص: ۹۸

شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» دلالت دارد بر اینکه انضمام شاهد دوم شرط قبول قول شاهد اول است و این، منافات ندارد با اینکه به حکم

دلیل دیگر، انضمام دو زن به شاهد اول و یا به حکم دلیل سوم انضمام یمین به شاهد اول، قائم مقام انضمام شاهد دوم باشد. پس نیابت چیزی از شرط بسیار است و به این نیابت، شرط از شرطیت ساقط نمی‌شود. [۳۰۸] وی در باب مفهوم غایت گوید: تعلیق حکم بر غایت جز بر این دلالت ندارد که حکم تا آن غایت ثابت است و اما پس از غایت حکم ثابت است یا ثابت نیست به ناچار باید از دلیل دیگر به دست آید نه از دلیل مغیا. [۳۰۹]

ی: «سید مرتضی» تعبد به خبر واحد را عقلاً جایز [۳۱۰] و شرعاً غیر واقع دانسته [۳۱۱] و به مقتضای اصل کلی که تأسیس کرده [۳۱۲] و دیگران نیز پذیرفته‌اند [۳۱۳] که: «شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است» خبر واحد را حجّت ندانسته است. دانشمندان دیگر چون غالباً ادله حجیت خبر واحد را تمام دانسته‌اند اصل مزبور را محکوم به آن ادله قرار داده‌اند ولی «سید» چون در همه ادله حجیت خبر واحد خدشه کرده اصل را به قوت خود باقی دانسته است.

«سید مرتضی» چون خبر واحد را حجّت نمی‌داند خود را محتاج به بحث پیرامون مسائل تعارض، ترجیح، تخیر، قبول و یا رد مراسیل و مانند این‌ها نمی‌بیند. [۳۱۴]

او تخصیص کتاب به خبر واحد را حتی بنا بر حجیت خبر واحد جایز نمی‌داند و می‌گوید:

بین وجوب عمل به خبر واحد و عدم مقاومت خبر با ظهورات قرآنی منافاتی نیست. [۳۱۵]

یا: در باب تعبد پیغمبر قبل از پیغمبری به شرایع سابقه، «سید» توقف کرده و می‌گوید: دلیل موجب قطع بر یکی از دو طرف مسئله (تعبد و عدم تعبد) نیست و در جواب اینکه تعبد پیغمبر به شرایع سابقه تبعیت افضل از مفضول است گوید: در صورتی ادوار اصول الفقه، ص: ۹۹

که تعبد بر وجه اقتدا نباشد تبعیت افضل از مفضول نیست [۳۱۶] و در جواب اینکه بدون تعبد به شرایع سابقه چگونه ممکن است افعالی از قبیل حج و عمره انجام داده باشد؟ گفته است: معلوم نیست پیغمبر قبل از پیغمبری چنین افعالی انجام داده باشد. ممکن است تنها به افعالی دست زده باشد که در حکم به جواز آن‌ها عقل کافی است. [۳۱۷] و اما تعبد به شرایع سابقه پس از نبوت، در این باب، «سید» بدون تأمل، حکم به عدم صحت کرده است. [۳۱۸]

ی: «سید مرتضی» چون دیگر دانشمندان اجماع را حجّت دانسته لکن نه از این جهت که اجماع است بلکه از این جهت که کاشف از رأی و نظر معصوم است [۳۱۹] و علت حجیت اجماع را دخول قول معصوم در اقوال مجمعین [۳۲۰] و کاشف از ثبوت این علت را در مورد اجماع، قاعده لطف می‌داند. [۳۲۱]

یج: «سید مرتضی» در فصلی اقوال مختلفه در باب قیاس را نقل [۳۲۲] و در فصل دیگر جواز تعبد به قیاس را اثبات و وجوه مختلفه‌ای را که در بطلان تعبد به قیاس گفته شده رد کرده [۳۲۳] و در [۳۲۴] فصل سومی به تفصیل در مقام اثبات عدم ورود تعبد به قیاس برآمده است.

سید در این فصل به دو دلیل تمسک جسته و عدم حجیت قیاس را اثبات کرده است:

اول اصل عدم حجیت که در مورد شک در حجیت جاری است و به مقتضای آن هر چیز که حجیت آن مشکوک باشد محکوم به عدم حجیت می‌شود چنان‌که در باب خبر واحد دانسته شد.

دوم اجماع امامیه بر عدم حجیت قیاس. [۳۲۵] (پوشیده نماند این دلیل بر دلیل اول حاکم است و با تمامیت آن، مجالی برای جریان دلیل اول باقی نمی‌ماند).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۰

ید: «سید» رجوع عامی به مفتی را به اجماع امت واجب دانسته است و در مفتی، امور ذیل را معتبر می‌داند: علم به جمیع اصول بر سبیل تفصیل، تمکن از حلّ شبهات وارده بر آن، علم به طریقه استخراج احکام از کتاب و سنت، دانستن لغت و عربیت به مقداری

که بتواند در همه و یا لااقل بیشتر مسائل و حوادث فتوی دهد و به‌علاوه در مفتی ورع و دیانت و صیانت نفس و عدالت و تنزه را شرط می‌داند. در صورت تعدد مفتی با تساوی در فضیلت، حکم به تخییر در استفتاء و با رجحان بعضی در علم و ورع و دین، حکم به تقدیم راجح کرده است. [۳۲۶]

یه: اختلاف است در اینکه اصل در چیزهای قابل انتفاع و خالی از ضرر با قطع نظر از ادله شرعیه حذر است یا اباحه: بعضی اصل را حذر دانسته و بعضی اباحه و گروهی توقف کرده‌اند. دسته اول نیز اختلاف کرده: بعضی موضوع بحث را هر چیز که دارای دو وصف مذکور است دانسته و بعضی ضروریات زندگی را استثنا کرده‌اند و در ضروریات به اباحه قائل شده‌اند. قائل به حذر و متوقف، هر دو در عمل از اقدام خودداری می‌کنند ولی قائل به حذر برای اینکه اگر اقدام کند بر قبیح قطعی اقدام کرده و متوقف برای اینکه در صورت اقدام از اقدام بر قبیح، ایمن نیست.

«سید مرتضی» در این باب ادعای علم ضروری بر اباحه می‌کند و این حکم را از قبیل حکم عقل به حسن احسان و قبح ظلم می‌داند. [۳۲۷]

یو: «سید مرتضی» استصحاب حال را حجت نمی‌داند و معتقد است: کسی که به استصحاب حال تمسک می‌جوید حکم را بدون دلیل اثبات می‌کند زیرا مفروض این است که دلیل تنها بر ثبوت حکم در حالت اول دلالت می‌کند، پس اثبات حکم برای حالت دوم که با حالت اول مغایر است جمع بین دو حالت مختلف است در حکم بدون دلیل جامع و چنان که در حالت اول اثبات حکم بدون دلیل صحیح نبود همچنین در حالت دوم نیز صحیح نیست و همان‌طور که اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر بدون دلیل خاص بر ثبوت حکم در موضوع دوم و بدون دلیل جامع درست نیست، همین‌طور در مورد دو حالت طاری بر یک موضوع، اثبات حکمی که ثابت است برای

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۱

موضوع در یکی از دو حالت برای همان موضوع در حالت دیگر نیز صحیح نیست. [۳۲۸]

«سید» در کتاب «ذریعه» برخی از نوشته‌های خود را نام برده است مانند: «الشافی» و «الذخیره» و «مسائل اهل الموصل الاولى» و «قطعه من مسائل الخلاف فی اصول الفقه» و «العمده» یا «العمد». [۳۲۹]

صاحب «ادب المرتضی» گوید: این کتاب‌ها نیز از نوشته‌های ادبی «سید مرتضی» است ولی من نه از اصول نسخ آن‌ها ذکری یافتیم و نه از بعضی از عبارت‌های آنها نقلی: [۳۳۰]

۱- «ابیات المعانی التي تكلم عليها ابن جنی».

۲- «النقض علی ابن جنی فی الحکایة و المحکی».

۳- کتاب «البرق» و یا «البروق» (و یا «المرموق فی اوصاف البروق»)

۴- کتاب «الصرفه» که رأی «سید» را در اعجاز قرآن بیان می‌کند.

و نیز گوید: این کتاب‌ها نیز به «سید» نسبت داده شده ولی در فهرس مذکور نیست. [۳۳۱]

۱- «المسائل الفخریه»: که شیخ «زین الدین البیاضی» در کتاب «الصرط المستقیم» خود آن را به «سید» نسبت داده است. [۳۳۲]

۲- «تنبيه الغافلین عن فضائل الطالبین»: که «سید حسین مجتهد» در کتاب «دفع المناواة» خود آن را به «سید» نسبت داده و مقدار زیادی از آن را نقل کرده است. [۳۳۳]

۳- «الخطبة المقمصة» [۳۳۴]

۴- «شرح الرسالة»: این کتاب را «شهید» در بحث تیمم از کتاب «شرح الارشاد» به «سید» نسبت داده است. [۳۳۵]

۵- «عیون المعجزات»: صاحب «ادب المرتضی» از صاحب «ریاض العلماء» نقل کرده که گفته است: «سید هاشم بحرانی» در کتاب

«صله الابرا» به نسبت این کتاب به

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۲

«سید» تصریح کرده ولی برای خود من ثابت نشده است که از نوشته‌های او باشد. کتابی است لطیف و نسخه‌ای قدیمی از آن نزد ما است و شاید تألیف یکی از محدثان قدیم باشد. او در این کتاب از «ابی علی محمد بن همام» و «علی بن محمد بن ابراهیم» روایت کرده است. [۳۳۶]

در کتاب «ادب المرتضی» پاورقی ص ۱۶۴-۱۶۶ متن اجازه بصروی که متضمن نص «سید» است بر نوشته‌های خود نقل شده که مراجعه به آن خالی از فایده نیست.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۳

### ۳ شیخ طوسی و عده الاصول

#### اشاره

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۴

#### [بیوگرافی شیخ طوسی]

باسمه تعالی و له الحمد شیخ بزرگوار «ابو جعفر، محمد بن الحسن بن علی الطوسی» - زاده در طوس به سال ۳۸۵ ه. ق. و در گذشته در نجف اشرف به سال ۴۶۰ ه. ق. - از بزرگ‌ترین دانشمندان شیعه امامیه بلکه عالم اسلامی و از نوادر دهر و غرایب روزگار بود. او از شاگردان «ابو عبد الله محمد بن محمد النعمان» معروف به «مفید» (م ۴۱۳ ه) و «ابو القاسم، علی بن الحسین بن موسی الموسوی» مشهور به «سید مرتضی، علم الهدی» (م ۴۳۶ ه) و از استادان بیش از ۳۰۰ دانشمند شیعی، و تعداد بی‌شماری از اهل سنت بوده است. [۳۳۷]

در علوم عصر خویش، بی‌همتا و در عظمت مقام به پایه‌ای رسید که به فرمان «القائم بامر الله بن القادر بالله» کرسی تدریس کلام در بغداد که جز به برجسته‌ترین دانشمند داده نمی‌شد به وی تفویض گردید.

در بغداد فتنه‌ها برپا شد و کتب «شیخ» در آن فتنه‌ها بسوخت، لذا به نجف اشرف مهاجرت کرد و حوزه علمیه را نجف که تاکنون مورد افتخار دانشمندان، بلکه هر فرد شیعی امامی است تأسیس نمود.

پس از وفات «شیخ» سالیان دراز همه دانشمندان شیعه امامیه از فتاوی «شیخ» پیروی نموده و چه بسا اظهار نظر در قبال فتاوی «شیخ» را اهانت به او تلقی می‌کردند. اولین کس که باب مخالفت و رد نظرات او را گشود «ابن ادریس حلی» (م ۵۹۸) بود. «ابن ادریس» دانشمندان بین عصر «شیخ» و عصر خود را مقلده می‌نامید. با این همه هیچ‌گاه تاکنون آرای «شیخ» در علوم مختلفه اهمیت و اعتبار خود را از دست نداده، مخصوصاً در فقه و اصول که قاطبه فقها و اصولیین در کتب خود بیش از هر کتاب، کتب مرحوم «شیخ» را مرجع، و موافقت و مخالفت او را در مسائل، مورد توجه قرار داده‌اند. مرحوم «شیخ

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۵

اسد الله شوشتری» پس از اشاره به این معنی گوید: «حتی ان کثیرا ما یدکر مثل المحقق و العلامه أو غیرهما فتاویه من دون نسبتها إلیه ثم یدکرون ما یقتضی التردد أو المخالفه فیها فیتوهم التنافی بین الکلامین مع أن الوجه فیهما ما قلناه» [۳۳۸].

«شیخ طوسی» مؤسس طریقه اجتهاد مطلق [۳۳۹] و در علوم نقلی به «شیخ» مطلق [۳۴۰] و «شیخ الطائفه» و «شیخ الإمامیه» معروف



است. در عظمت «شیخ»، همین بس که مهم‌ترین منابع علوم نقلی مذهب جعفری از تألیفات و تصنیفات او است.

در اخبار دو کتاب از کتب اربعه معتمده شیعه امامیه را تألیف نموده: «تهذیب الاحکام» و «الاستبصار فیما اختلف من الاخبار».

«تهذیب» را در شرح مقنعه استاد خود، «مفید» نوشته و در آن - چنان که محقق شهیر آقا شیخ آقا بزرگ تهرانی در مقدمه تبیان چاپ نجف ذکر کرده است [۳۴۱] ۱۳۵۹ حدیث گردآورده است [۳۴۲].

«استبصار» را در اخبار متعارضه و جمع بین آنها نوشته و - چنان که خود در آخر کتاب فرموده - در این کتاب ۵۵۱۱ حدیث جمع کرده است [۳۴۳].

این دو کتاب از مهم‌ترین مجامیع معتبره‌ای است که از عصر تألیف تاکنون نزد فقهاء مذهب جعفری، مدار استنباط احکام شرعیّه بوده است.

در فقه از جمله آثار گرانبهای او سه کتاب نفیس: نهاییه، مبسوط و خلاف است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۶

«نهاییه» در مجرّد فقه و فتاوی [۳۴۴]، مبسوط در فقه وسیع استدلالی [۳۴۵] و خلاف در فقه مقارن [۳۴۶].

پیش از مرحوم «شیخ»، دانشمندان بزرگ شیعه چون «مفید» و «مرتضی» و دیگران، کتاب‌های نفیسی در این زمینه‌ها تألیف کرده‌اند، ولی به‌طور قطع در جامعیت و کمال و قوّت استدلال همپایه کتب «شیخ» نیست.

پس از آن بزرگوار به یقین این علم راه کمال پیموده، لیکن بدون شک از مهم‌ترین منابع اصلی آن، کتب مرحوم «شیخ» است.

آنچه موجب اعجاب اینجانب است این است که از زمان تصنیف کتاب شریف «خلاف» تاکنون که هزاره «شیخ طوسی» - علیه الرّحمه - تشکیل می‌شود - یعنی حدود ده قرن - هنوز برحسب ظاهر، کتابی در فقه مقارن نوشته نشده است که حاوی تمام مزایای کتاب خلاف باشد یعنی بین ایجاز، حسن اسلوب، زیبایی و سلاست تعبیر، استدلال و بالاخره ذکر اقوال همه مذاهب اسلامی جمع کرده باشد.

در اصول فقه مهم‌ترین اثر «شیخ»، کتاب عدّه الاصول است که از امّهات منابع اصول فقه شیعه و دومین اثر مبسوط و کامل است که دانشمندی شیعی آن را به وجود آورده است [۳۴۷].

پس از این، پیرامون این اثر نفیس و آرای «شیخ» در آن مطالبی به عرض خواهیم رساند.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۷

در علم کلام، «شیخ» را نوشته‌هایی است که شاید اهمّ آنها کتاب تمهید الاصول [۳۴۸] و تلخیص الشافی [۳۴۹] باشد.

در علم تفسیر، مرحوم «شیخ» یکی از برجسته‌ترین آثار علمی خود، «تبیان» [۳۵۰] را تألیف نمود. او در این کتاب انواع علوم قرآن از: قرائت، معانی، اعراب، تحقیق در اطراف آیات متشابه، پاسخ از مطاعن ملحدین و از فرق ملحدین چون مجتبه، مشبّه، مجتسمه و دیگران و به‌علاوه نحوه استدلال شیعه به آیات در اثبات معتقدات و اقوال خود در اصول و فروع، همه و همه را با عبارتی موجز بیان داشته است. «شیخ» خود این معنی را در آغاز مقدمه کتاب کبیر «تبیان» بیان فرموده است. [۳۵۱] امام المفسرین «طبرسی» درباره این تفسیر در مقدمه تفسیر کبیر خود «مجمع البیان» گوید: «فإنّه «کتاب التبیان» الکتب الذی یقتبس منه ضیاء الحقّ، و یلوح علیه رواء الصّیّدق، قد تضمّن من المعانی الأسرار البدیعه، و احتضن من الألفاظ اللّغه الواسعه و لم یقع بتدوینها و لا دون تبینها و لا بتنیقها دون تحقیقها و هو القدوة أستضیء بأنواره و أطأ مواقع آثاره [۳۵۲].»

«شیخ» بزرگوار در علوم مختلفه دیگر نیز تألیفات بسیار گرانبهای دارد که یکی از بهترین آن‌ها کتاب ثمین فهرست می‌باشد.

در این کتاب اصحاب کتب و اصول را ذکر کرده و اساتید خود را به آن‌ها منتهی نموده است. [۳۵۳]

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۸

## مصنّفات «شیخ» در علم اصول فقه

## اشاره

مصنّفات مرحوم «شیخ» که همه یا قسمتی از آن در علم اصول فقه است عبارت است از:

۱- «مسأله فی العمل بخبر الواحد و بیان حجّیته»: این اثر را صاحب ذریعه در جلد ۶ صفحه ۲۷۰ کتاب «ذریعه» و همچنین در «حیات شیخ طوسی» مقدمه تبیان چاپ نجف، صفحه ۴ ذکر کرده است.

۲- «النقض علی این شاذان فی مسأله الغار»: این اثر به همین نحو در کتاب فهرست آمده ولی «آقا شیخ آقا بزرگ تهرانی» در «حیات شیخ طوسی» از علامه «سید مهدی بحر العلوم» در «الفوائد الرّجالیّه» نقل می‌کند که: «انّه نقض فی مسأله الغار و مسأله العمل بخبر الواحد» و بعد خود فرموده است: «فظاهر کلامه انّه رأه» [۳۵۴].

۳- «عدّه الاصول»: علامه «آقا شیخ آقا بزرگ تهرانی» درباره این اثر «شیخ گوید: «ألفه فی حیاة استاذه السید المرتضی و قسّمه قسمین: الأوّل فی اصول الدّین و الثّانی فی اصول الفقه» [۳۵۵].

در اینجا تذکر دو امر خالی از فایده نیست:

اوّل- اینکه فرموده‌اند که: مرحوم «شیخ» کتاب «عدّه الاصول» را در حال حیات استاد خود، «مرتضی» تألیف کرده است، این تنها نسبت به حدود سی و چهار صفحه از کتاب قطعی است زیرا مرحوم «شیخ» در کتاب عدّه در بسیاری از موارد نام استاد خود «سید مرتضی» را می‌برد و تنها ظاهراً در دو جا، نام آن بزرگ را به دعای «أدام الله علوه» که بر حیات دلالت می‌کند تعقیب می‌نماید، یکی در صفحه اوّل کتاب و دیگر در صفحه ۳۴، اما در بقیه موارد یا به دعای «قدّس الله روحه» و «رحمه الله» نام او را یاد می‌کند مانند صفحات ۶۸، ۱۲۴، ۱۹۹، ۲۰۳ و غیرها و یا بدون دعا مانند صفحات ۸۶، ۱۹۲، ۱۷۹ و موارد دیگر ظاهراً اوّلین جایی که «شیخ»، مرحوم «سید» را به دعای مردگان یاد می‌کند

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۰۹

صفحه ۶۸ کتاب است، بنابراین مرحوم «شیخ» تنها صفحات اوّل کتاب را در زمان حیات استاد نوشته است نه همه آن را.

دوم- آنچه بحائنه کبیر، آقای «شیخ آقا بزرگ تهرانی» در ذیل کلام خود فرموده‌اند که:

مرحوم «شیخ» کتاب عدّه را به دو قسمت تقسیم کرده است: قسمتی در اصول دین و قسمت دیگر در اصول فقه. به نظر اینجانب این نیز خالی از اشتباه نیست زیرا مرحوم «شیخ» در اوّلین سطر کتاب می‌فرماید: «قد سألتكم أیّدکم الله املاء مختصر فی اصول الفقه یحیط بجمیع ابوابه علی سبیل الإیجاز و ... و أنا مجیب الی سألتكم ما عنہ مستعینا بحوله» و در پایان فصل اوّل که در بیان ماهیت اصول فقه و بیان مسائل و کیفیت ترتیب آن است می‌فرماید: «و المطلوب من هذا الكتاب بیان ما یختصّه من تصحیح أصول الفقه الّتی ذکرناها و بیان الصّیح منها و الفاسد». و به علاوه مراجعه به این کتاب از آغاز تا پایانش به خوبی این معنی را روشن می‌کند که مقصود جز ذکر مسائل اصول فقه نیست و اگر أحياناً مسأله‌ای از مسائل اصول دین مطرح شود، استطراد و یا به جهت مسیس حاجت است. او خود در ذیل فصل اوّل به این معنی تصریح می‌کند.

## مقایسه اجمالی کتاب «عدّه الاصول» با کتب متقدّمان و متأخران:

اگر برای علم اصول، ادواری فرض کنیم اوّلین دوره آن را باید هنگامی بدانیم که در علم اصول تنها مسائل اصول مطرح است و از آلودگی به مسائل علوم دیگر چون کلام و منطق و مسائل فلسفی و دیگر علوم مبرّا است. شاید بهترین مصداق برای این دوره، کتاب رساله شافعی (م ۲۰۴) است اعّم از آنکه این کتاب اوّلین کتاب مدوّن در این علم، باشد یا نباشد زیرا رساله شافعی گرچه



همه مسائل اصولی را مطرح نکرده است ولی در عوض چون تا آن زمان هنوز نزاع بین اشاعره یا معتزله در نگرفته است، این کتاب مسائل اصولی را به مسائل کلامی درنیامیخته است.

در این صورت دوره دوم دوره‌ای است که علم اصول در اثر شدت نزاع بین اشعریان و معتزلیان، سخت با مسائل کلامی درآمیخته است. بارزترین کتبی که در این دوره نوشته شده است عمد قاضی عبد الجبار معتزلی (م ۴۱۵) و معتمد ابو الحسین بصری (م ۴۳۶) است.

و دوره سوم، دوره‌ای است که به شیعه اختصاص دارد بلکه اولین دوره اصول شیعه

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۰

است و در این دوره اگر علم اصول، سادگی اولی خود را از دست داد، در عوض پختگی پیدا کرده و از آمیختگی با مسائل علم کلام تا حدود بسیاری رهایی یافته است. از بهترین آثار علم اصول در این دوره «الذریعه الی اصول الشریعه» سید مرتضی (م ۴۳۶) و عدّه الاصول شیخ طوسی است. سید مرتضی به این رهایی علم اصول از مسائل کلام در مقدمه کتاب ذریعه تصریح کرده است (ص ۲-۴). شیخ طوسی نیز به این معنی اشاره‌ای دارد (ص ۴ سطر ۷-۱۰).

در دوره‌های بعد، علم اصول باز آمیختگی‌هایی پیدا کرده لکن نه با مسائل علم کلام بلکه با مسائل علم منطق و علوم دیگر. به کتاب‌های مستصفی غزالی (م ۵۰۵) و الاحکام آمدی (م ۶۳۱) و مختصر ابن حاجب (م ۶۴۶) و کتب دیگر مراجعه شود. بنابراین مانند کتاب ذریعه و عدّه را از کتب عصرهای درخشان اصول فقه باید دانست.

شگفتی: آنچه موجب شگفتی اینجانب است این است که شیخ طوسی کتاب عدّه الاصول را اولین کتاب کامل در اصول فقه شیعه می‌داند در حالی که به‌طور قطع، ذریعه استاد او پیش از کتاب عدّه تصنیف شده است.

شیخ در این باره در آغاز کتاب عدّه می‌گوید: «قد سألتم أئیدکم الله إملاء مختصر فی أصول الفقه یحیط بجمع أبوابه علی سبیل الإیجاز و الاختصار علی ما تقتضیه مذاهبننا و توجیه أصولنا فإن من صنّف فی هذا الباب سلک کلّ قوم منهم المسلك الذی اقتضاه أصولهم و لم یعهد لأحد من أصحابنا فی هذا المعنی إلّا ما ذکره شیخنا أبو عبد الله - رحمه الله - فی المختصر الذی له فی أصول الفقه و لم یستقصه و شدّ منه أشياء یحتاج إلی استدراکها و تحریرات غیر ما حرّرها و أنّ سیدنا الأجلّ المرتضی أدام الله علوه - و إن کثر فی أمالیه و ما یقرأ علیه شرح ذلك فلم یصنّف فی هذا المعنی شیئا یرجع إلیه و یجعل ظهرا یستند إلیه و قلت: ... و أنا مجیبکم إلی ما سألتهم عنه ...».

بنابراین چند سؤال آمیخته به تعجب پیش می‌آید: چگونه «شیخ» با اینکه از خواصّ شاگردان «سید» بوده و مدت بیست و سه سال از اواخر عمر «سید» در ملازمت او بوده از وجود این تصنیف «سید» با اینکه از اهمّ مصنفات او است بی‌خبر بوده!! و در این صورت پس این تشابه شدید لفظی و معنوی بین عدّه و ذریعه برای چیست؟! و به‌علاوه

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۱

این نقل قول‌های مکرر «شیخ» از «سید» در غالب مسائل، خصوصا در نیمه دوم کتاب [۳۵۶] که بجز چهار مورد [۳۵۷] هیچ کدام به کتابی از کتب «سید» مستند نیست از کدام کتاب او اقتباس شده؟

آیا همه از کتابی غیر «ذریعه» اخذ شده است؟ آن کتاب کدام کتاب است؟

در گذشته دانسته شد که تألیف «عدّه» جز چند صفحه‌ای از آغاز آن در حال حیات «سید» نبوده، پس نمی‌توان سؤالات را از این راه که عدّه پیش از «ذریعه» تألیف یافته پاسخ گفت، بلکه یا باید گفت که:

کتاب‌ها و رسائل دیگر «سید» مورد استناد «شیخ» بوده و چون بین آن کتاب‌ها و رسائل و بین «ذریعه» تشابه کامل وجود داشته، لذا بین «عدّه» و «ذریعه» نیز تا این حد تشابه پیدا شده است. «سید» خود در مقدمه «ذریعه» (ص ۴) گوید: «و لعلّ القلیل التّافه من مسائل

أصول الفقه مما لم أملل فيه مسألة مفردة مستقلة مستقصاه لا سيما مسائله المهمات الكبار» و چه بسا همه و یا قسمتی از آن مسائل در دست نیست.

و یا اینکه مطالب نقل شده را مرحوم «شیخ» از محضر درس «سید» استفاده کرده است.

و یا از اجزاء همین «ذریعه» پیش از اینکه به صورت کتابی مستقل درآید، اقتباس نموده است.

و بالاخره ممکن است از همین «ذریعه» استفاده کرده باشد، لکن پس از تدوین صفحاتی از آغاز کتاب، یعنی مرحوم «شیخ» پس از تدوین صفحاتی از «عده» به کتاب «ذریعه» دست یافته، نهایت به علت غفلت یا احساس عدم ضرورت، نامی از آن نبرده است.

تأثیر دانشمندان متقدم در «شیخ»: مرحوم «شیخ» در این کتاب از دانشمندان شیعه تنها دو تن از استادان خود را نام می‌برد: یکی «شیخ مفید» و دیگری «سید مرتضی». او این دو تن را با تجلیل تمام یاد می‌کند و به تحقیق می‌توان گفت که بیش از هر دانشمند دیگر اعم از شیعی یا سنی، تحت تأثیر افکار و نظرات «سید مرتضی» قدس سره بوده است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۲

در بین اهل سنت، بیشتر، بلکه همه صاحب نظران در این فن را نام می‌برد و آرای آنان را در مسائل مختلفه ذکر می‌کند.

به نظر اینجانب در بین اهل سنت بیش از هر کس جبائیان «قاضی عبد الجبار بن احمد معتزلی اسدآبادی» صاحب کتاب «العمد» (م: ۴۱۵) در آرای او تأثیر داشته است. [۳۵۸]

تأثیر «شیخ» در دانشمندان متأخر: تأثیر «شیخ» در دانشمندان متأخر بر هیچ کس از اهل فن پوشیده نیست.

او در قاطبه متأخران شیعه امامیه در فقه، اصول، رجال، روایت و دیگر دانش‌های نقلی تأثیر فراوان داشته، در فروع و مسائل مورد اختلاف مخصوصاً در فقه و اصول مهم‌ترین نظرهایی که مورد توجه دانشمندان شیعه امامیه است و احیاناً طرفداران و پیروان بسیار دارد همانا نظرات «شیخ الطائفه» است. به یقین می‌توان گفت: هیچ فقیه اصولی نیست که تا این حد، آراء او در کتاب‌های شیعه مورد توجه و عنایت دانشمندان قرار گرفته باشد.

«شیخ طوسی» برخلاف استاد خود «مرتضی» - که در کتاب «ذریعه» در موارد لزوم به ذکر روایات عامه اقتصار می‌کند - گاه در کتاب «عده» روایاتی از طریق شیعه از امامان - علیهم السلام - نقل می‌کند [۳۵۹] و احیاناً از راویان شیعه، و یا از اهل سنت آنان که از امامان شیعه روایت می‌کنند نام می‌برد [۳۶۰].

از تألیفات خود، «استبصار» [۳۶۱]، «تهذیب الاحکام» [۳۶۲]، «تلخیص الشافی» [۳۶۳] و «کتاب

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۳

الامامه» [۳۶۴]، و از نوشته‌های استاد خود «مفید»، «مختصری در اصول فقه ۳۶۵»، و از نوشته‌های استاد دیگرش «مرتضی» کتاب «ذخیره» [۳۶۶]، «ابطال القیاس» [۳۶۷]، «شافی» [۳۶۸] و بعضی از مسائل [۳۶۹] را یاد کرده است.

«شیخ» از تألیفات اهل سنت رساله «شافعی» [۳۷۰] و به‌طور مکرر کتاب «العمد» تألیف قاضی عبد الجبار معتزلی [۳۷۱] را نام برده است. از ملتها و نحله‌های دینی و مذهبی نیز نام بسیاری در این کتاب آورده شده است [۳۷۲].

## آرای «شیخ» در عده (و فصول):

### اشاره

این کتاب در دو جلد تنظیم یافته و پس از چند فصل مقدماتی، بر ده گفتار (کلام) مشتمل، و هر گفتار متضمن فصولی است. تعداد مجموع فصل‌های کتاب ۹۲ فصل می‌باشد.

## فصل اول: در اولین فصل از فصل‌های مقدماتی: اصول فقه را به ادله فقه تعریف کرده

و تکلم در این ادله را تکلم در اصول فقه دانسته است و چون اصل در اصول فقه، خطاب و طریق اثبات خطاب است، در تعریف خطاب وارد شده و آن را به «الکلام الواقع علی بعض الوجوه» تعریف کرده است. «شیخ» مقوم خطاب را قصد خطاب می‌داند. در مقام بیان حصه مسائل علم اصول فرموده: سخن یا در خود خطاب است و یا در ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۴

طریق اثبات خطاب و یا در آنچه خطاب، خود طریق اثبات آن است. برای قسم اول، پنج باب: اوامر و نواهی، عموم و خصوص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، و برای قسم دوم، یک باب: اخبار، و برای قسم سوم نیز یک باب: افعال را ذکر کرده است.

در باب اجماع، قیاس، اجتهاد، صفت مفتی و مستفتی، و خطر و اباحه که گروهی آنها را از قسم سوم دانسته‌اند فرموده است: اما اجماع چون حجیت آن نزد شیعه از این باب است که معصوم در آن داخل است و خطا بر او جایز نیست و این امری است عقلی، پس طریق اثبات آن عقل است نه سمع. و اما قیاس و اجتهاد نزد شیعه حجیت نیست، و اما درباره صفت مفتی و مستفتی، عقیده خود را در این باب بیان خواهیم داشت. و اما خطر و اباحه هم از این باب خارج است زیرا طریق اثبات آن نیز- چنان که خواهد آمد- عقل است نه سمع.

و در مقام ترتیب، در آغاز، اخبار را که طریق اثبات خطاب است و سپس اقسام خطاب و بالاخره افعال را که خطاب، خود طریق اثبات آن است آورده و در پایان، آنچه را که مخالفان اصل دانسته و در حقیقت، اصل نیست بیان داشته است (ص ۲-۴).

## فصل دوم: تعریف و تقسیم علم اصول

در فصل دوم به مناسبت اینکه از اصول، «علم» به دست می‌آید به تعریف و تقسیم «علم» پرداخته، آن‌گاه فرق بین علم و ظن را بیان نموده و بالاخره درباره «نظر» که مقدمه علم است و همین‌طور معنی «دلاله»، بیاناتی اظهار داشته است. در حد «علم» گفته است: «ما اقتضی سکون النفس» و این تعریف را بهترین تعاریف «علم» دانسته است. «علم» را به ضروری و مکتسب تقسیم نموده و در تعریف ضروری گفته است: «ما کان من فعل غیر العالم به علی وجه لا یکنه دفعه عن نفسه بشک أو شبهة» و آن را بر دو قسم دانسته:

- ۱- علمی که ابتدائاً در نفس عاقل پدید می‌آید، علم به اینکه موجود قدیم است یا حادث.
- ۲- علمی که حصول آن به تحقق شرطی متوقف است مانند علم به مدرکات که بر ادراک توقف دارد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۵

علم مکتسب را به «ما یکون من فعل العالم به» تعریف کرده و آن را نیز بر دو قسم دانسته است:

- ۱- علمی که جز از نظر در دلیل پدید نمی‌آید.
  - ۲- علمی که عالم آن را ابتدائاً در نفس خود ایجاد می‌کند.
- قسم اول خود به بر سه قسم است:
- ۱- اینکه از نظر در چیزی به چیز دیگر علم حاصل شود، مانند نظر در حوادث که موجب علم به محدث گردد، و این تنها در عقائات است نه در شرعیات.

۲- اینکه از نظر در حکم ذاتی به صفت آن ذات، علم به دست آید، مانند نظر در صحت فعل از زید که موجب علم به قدرت او گردد.

۳- اینکه از نظر در حکم ذاتی به کیفیت صفتی برای آن ذات، علم پیدا شود، مانند نظر در جواز عدم بر ذاتی که موجب علم به محدثیت او گردد. و در شرعیات مانند نظر در وجوب چیزی که موجب علم به وجود جهت وجوب برای آن چیز گردد. قسم دوم از علوم مکتسبه که بدون نظر حاصل می‌آید- علمی است که برای کسی که در گذشته در معرفت خداوند نظر نموده ولی در اثر خواب غفلت برای او علم به دست نیامده، پس از مرور زمانی که از خواب بیدار شده و ادله به خاطرش خطور می‌نماید علم برایش حاصل می‌شود.

و اما «ظن» که شرعا قابل استناد نیست ولی احکام بسیاری بر آن بستگی دارد مانند تنفیذ حکم به شهادت و جهات قبله و نظیر این‌ها عبارت است از «ما قوی عند الظان کون المظنون علی ما ظنه و یجوز مع ذلك کونه علی خلافه» [۳۷۳].  
و تعریف «شک» را به تعریف «شاک» معلوم داشته و فرموده است: «و اما الشاک فهو الخالی من اعتقاد الشيء علی ما هو به و لا علی ما هو به مع خطوره بباله و تجویزه کل واحد من الصیفتین علیه» [۳۷۴] و در تعریف «دلالت» گفته است: «هی ما أمکن الاستدلال بها علی ما هی داله علیه الا أنها لا یسمی بذلك إلا اذا قصد فاعلها الاستدلال» [۳۷۵].  
ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۶

و «دال» و «دلیل» را فاعل دلالت دانسته، ولی فرموده است: گاهی مجازا در خود دلالت استعمال می‌شوند چنان که گفته می‌شود: «قول الله- تعالی- و قول الرسول دال علی کذا و کذا من الاحکام» با اینکه در حقیقت، «دال» خود خداوند و رسول است و همین‌طور درباره اجسام گفته می‌شود: «إنها دلیل علی خالقها» و یا درباره قرآن گفته می‌شود: «دلیل علی الأحکام» و درعین حال در ذیل این بیان فرموده است: «و لا یمتنع أن یقال أيضا أنه حقیقه فیهما».  
«مدلول» مکلف است که برای او دلالت نصب شده تا به آن استدلال کند. و گاهی مجازا بر مدلول علیه اطلاق می‌شود چنان که گویند: «هذا مدلول الدلالة».

«مدلول علیه» چیزی است که نظر در دلالت به علم به آن چیز منتهی گردد.  
«مستدل» همان ناظر است لیکن پس از آنکه استدلال کند، چنان که «مستدل به» عینا همان دلالت است لیکن پس از استدلال به آن، و «مستدل علیه» همان مدلول علیه است ولی پس از حصول استقلال. «نظر» به این معانی اطلاق می‌شود: گرداندن جارحه درست به جانب مرئی به طلب رؤیت آن، انتظار، تعطف، رحمت و فکر. و نظری که واجب است همان فکر است.  
«ناظر»، خود را به ضرورت ناظر می‌داند و بین این حال با سایر صفات خود چون معتقد، ظان و مرید، فرق می‌نهد.

از جمله شرط ناظر این است که به دلیل بر آن وجه که بر مدلول علیه خود دلالت می‌کند آگاه باشد تا صحیح باشد نظرش تولید علم کند و لذا تا صحت فعل از زید معلوم نباشد قدرت او بر فعل معلوم نیست و تا اتقان و حکیمانه بودن فعل معلوم نباشد ممکن نیست بر عالم بودن فاعل استدلال شود و تا معلوم نباشد که «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» \* سخن خداوند است و بر خداوند قبیح و تعمیه و إلغاز جایز نیست نمی‌توان به این سخن بر وجوب صلوات و زکات استدلال نمود. و لذا مجبیره نمی‌توانند به سخن خداوند استدلال کنند زیرا همه قبیح را بر او تجویز کرده‌اند.

مرحوم شیخ پس از آنکه بسیاری از احکام نظر را ذکر کرده است فرموده است: «و النَّظَرُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ لَا يَصِحُّ إِلَّا مِنْ كَامِلِ الْعَقْلِ» و درباره ماهیت عقل گفته است: «و العقل»  
ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۷

هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلا»، و بسیاری از علوم را که در ماهیت عقل به آن اشاره کرده است برشمرده و به دو دلیل، عقلی بودن آن‌ها را اثبات نموده است.  
آن‌گاه درباره اماره گفته است:

و اما «الأماره» فلیست موجباً للظن بل یختار الناظر فیها عندها الظن ابتداءً (۴-۱۰).

### فصل سوم: اقسام افعال مکلف

و در فصل سوم: اقسام افعال مکلف را از لحاظ حسن و قبح ذکر کرده و مقسم را افعالی قرار داده که مکلف به آن عالم و یا متمکن از علم باشد و نیز به طور سهو و الجاء مرتکب نشده باشد. این گونه افعال را بر دو قسم دانسته: حسن و قبیح. فعل «حسن» بر دو قسم است:

۱- فعلی که دارای صفتی علاوه بر حسن نیست، این نوع فعل در صورتی که فاعل، بر حسن آن دلالت شده باشد به مباح موصوف می‌گردد، چنان که شرعاً به حلال و طلق و غیره نیز موصوف می‌گردد.  
۲- فعلی که دارای صفت زاید است. این قسم بر دو نوع است:  
یکی - آنکه فعلش موجب استحقاق مدح است ولی ترکش موجب استحقاق ذم نیست. این نوع به مرغّب فیه مندوب الیه، نفل، تطوع موصوف، و هر گاه به دیگران تعدی کند إحسان و إنعام نامیده می‌شود.  
دیگر - آنکه فعلش موجب استحقاق مدح، و ترکش موجب استحقاق ذم است. این نوع دارای دو صورت است:  
اول - اینکه ترک فعل به عینه موجب استحقاق مذمت است، مانند ردّ ودیعه و صلوات معینه مفروضه. این قسم را واجب مضیق گویند. [۳۷۶]

دوم - اینکه ترک فعل با ترک قائم مقامش موجب استحقاق مذمت است، مانند کفارات، صلوات در اوقات مخیر فیه، اداء دین به وسیله یکی از افراد پول خود. این قسم را واجب مخیر فیه نامند. [۳۷۷]

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۸

در بعضی از واجبات، فعل شخص دیگر، قائم مقام فعل مکلف می‌شود مانند جهاد، غسل و نماز و دفن اموات. این نوع واجب را به فرض علی الکفایه موصوف کنند.

«قیح» بیش از یک قسم نیست. مرحوم شیخ در تعریف آن فرموده: «کلّ فعل یستحقّ فاعله الذمّ علی بعض الوجوه».

قیح را شرعاً محظور و محرم گویند به شرط آنکه فاعل بر حظر فعل دلالت و یا اعلام شده باشد.

مکروه به فعلی گویند که قبیح نیست ولی ترک آن از فعلش اولی است.

بعضی از افعال حکمی را بر غیر فاعل ایجاب کند مانند اتلاف طفل و مجنون که ردّ عوض تالف را از مال طفل و مجنون بر ولی ایجاب می‌کند.

بعضی از افعال، حکمی را بر خود فاعل ایجاب می‌کند مانند نماز باطل که اعاده‌اش واجب می‌باشد.

بطلان شهادت به معنی عدم جواز تنفیذ، حکم با آن و صحت شهادت به معنی جواز تنفیذ آن است.

عدم جواز وضو به آب مغضوب به معنی وجوب اعاده، و جواز آن به معنی به جای صحیح واقع شدن آن است. صحت بیع به معنی وقوع تملیک به آن، و فساد بیع به معنی خلاف آن است.

مرحوم «شیخ» پس از آنکه سخنانی درباره پاره‌ای از احکام وضعیه بیان داشته، به عدم تأصل آن‌ها در جعل، و تبعیت آن‌ها از احکام تکلیفیه اشاره کرده و فرموده است:

«و هذه الألفاظ اذا توقّلت یرجع معناها إلی ما قدّمناه من الأقسام غیر أنّ لها فوائد فی الشریعة تکشف عن أسباب أحكامها» (۱۰-۱۱).

### فصل چهارم: تعریف و بیان اقسام از احکام کلام

در فصل چهارم از این جهت که «خطاب» نوعی از «کلام» است، به تعریف و بیان اقسام و پاره‌ای از احکام «کلام» پرداخته و فرموده است:

«حقیقه الکلام ما انتظم من حرفین فصاعدا من هذه الحروف المعقوله إذا وقع ممن

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۱۹

یصح منه أو من قبيله الإفاده». بعد آن را به دو قسم تقسیم نموده: مهمل و مفید. در تعریف مهمل گفته است: «هو الذی لم یوضع لیفید فی اللغه شیئا» و مفید را بر دو قسم کرده:

۱- مفیدی که دارای معنی صحیح است ولی در مورد ما وضع له مفید نیست مانند اسماء القاب و امثالش.

۲- مفیدی که در ما وضع له مفید است. قسم دوم دو نوع است: حقیقت و مجاز.

حقیقت سخنی است که به وسیله آن معنایی که لغه برای آن وضع شده فهمانده شده است و باید لفظ بدون زیاده و نقصان و نقل، قالب معنی باشد، مانند «و لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق».

مجاز، لفظی است که به وسیله آن معنایی که در لغت برای آن وضع نشده افاده شده است و باید یا به زیاده، یا به نقصان و یا به وضع در غیر موضع، لفظ با معنی مطابق نباشد: به زیاده مانند «لیس کمثله شیء» که کاف زائده است، به نقصان مانند «و اسأل القریة» که أهل حذف شده است. به وضع در غیر موضع مانند «و أضلهم السامر» که فعل را به سامری نسبت داده است با اینکه آنان در حقیقت، خود گمراه شده بودند زیرا این گمراهی به دعوت سامری بود.

حقیقت را بدون انتظار دلیل باید بر ظاهر خود حمل نمود ولی مجاز را بدون دلیل نمی‌توان بر معنی مجازی حمل کرد.

حقیقت مطلق است مگر اینکه مانعی سمعی یا عرفی و یا مانع دیگر اقتضاء عدم اطراد کند. و گاه وضع، خود مقتضی عدم اطراد است. چنان که «خل» به مفید حموضت گویند لکن در مورد جنسی مخصوصی. و به اعتبار همین اطراد است که می‌گویند: «الحقائق یقاس علیها». و اما مجاز مطلق نیست و نمی‌توان بر آن قیاس نمود و لذا گفتن «سل الحمیر» و اراده کردن مالک حمیر درست نیست با اینکه «سل القریة» و اراده أهل قریه درست است.

حقیقت ممکن است استعمالش کم شود و مانند مجاز گردد مانند استعمال صلاة در دعا، چنان که مجاز ممکن است در اثر کثرت استعمال، حقیقت عرفی شود مانند استعمال غائط در حدث مخصوص و یا دابه در حیوان مخصوص.

کلام مفید جز از دو اسم، یا از یک اسم و یک فعل مرکب نمی‌شود و در غیر این دو

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۰

صورت، کلام جز به تقدیر یکی از دو قسم مزبور مفید نیست مانند «یا زید» که به معنی «أدعو زیدا» می‌باشد.

کلام مفید یا امر است و معنای امر، مانند سؤال و طلب و دعاء و یا نهی است و یا خبر. جحد، قسم، أمثال، تشبیه و مانند این‌ها همه در خبر داخل است. استخبار، استفهام، تمنی، ترجی همه به اخبار شبیه است. گروهی مرجع همه اقسام کلام را به خبر می‌دانند زیرا مرجع امر به «ارید منک أن تفعل»، و مرجع نهی به «اکره منک الفعل» است و همین‌طور در سایر موارد.

اسم‌های مفید بر دو قسم است: مفید یک عین و مفید بیشتر از یک عین. قسم اول، اسماء اجناس است و قسم دوم بر دو نوع است: یکی آنکه در اعیان متعدده مفید یک معنی است مانند لون. دوم آنکه مفید معانی مختلفه است مانند اسم‌های مشترک چون قرء و جون و عین.

گروهی مشترک لفظی (قسم دوم) را نفی کرده‌اند. ولی این، خلاف حادثی است که قابل توجه نیست زیرا ظاهر مذهب أهل لغت، خلاف آن است.

«شیخ» در اینجا برخی از حروف و شبه حروف را که مغیّر معنی جمله است مانند واو، فاء، ثم، بعد، إلی، من، باء، او و فی آورده و معانی آن‌ها را ذکر کرده است ولی به جهت اختصار از ذکر آن‌ها خودداری می‌نمایم.

سپس قول منکران مجاز را به استعمالات ردّ کرده و علایق مجاز را کثیر و غیر منضبط دانسته و به مجاز بدون حقیقت قائل نشده، او مخاطبه خداوند و همچنین پیغمبر را به مجاز پذیرفته و قول مخالفان را در این باب غیر قابل التفات دانسته و تنها استعاره را از این جهت که موهم حاجت است شایسته سخن خداوند ندانسته و لذا در مقام بیان فصل بین حقیقت و مجاز برآمده و در این مقام وجوهی را ذکر کرده است:

۱- نصّ اهل لغت [۳۷۸] و یا دلالتی بر اینکه لفظ مجاز است.

۲- علم به اینکه لفظ در آغاز برای چیزی وضع شده و سپس بر وجه تشبیه در معنی دیگر به کار رفته است.

۳- علم به اطّراد لفظ در موردی و عدم اطّراد آن بدون مانع عرفی یا شرعی در مورد

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۱

دیگر.

۴- علم به اینکه لفظ دارای حکم خاصّ و تصرّفات مخصوصه‌ای است از قبیل اشتقاق، تشبیه، جمع و تعلق به غیر. پس هرگاه لفظ در موردی بدون این احکام به کار رفت معلوم می‌شود که مجاز است و لذا لفظ امر در قول، حقیقت و در فعل، مجاز است زیرا اشتقاق لفظ امر تنها در امر به معنای قول صحیح است نه در امر به معنای فعل.

۵- علم به اینکه تعلق لفظ به امر مذکور صحیح نیست مانند تعلق سؤال به قریه در «اسأل القریه» (مجاز در حذف).

۶- استعمال لفظ در موردی از این جهت که جزاء دیگری است مانند «جزاء سیئه سیئه مثلها» (علاقه مقابله).

۷- استعمال لفظ در موردی از این جهت که به امر دیگری منتهی می‌شود مانند «حضره الموت» در مورد بیمار سخت (علاقه ما یئول).

۸- استعمال لفظ در چیزی به علاقه مجاورت با دیگری.

بسیاری از اسم‌ها از معنای اصلی به معنای دیگری نقل شده است: عرفا مانند دابه و یا شرعا مانند صلاه.

در این صورت، هرگاه در کتاب یا سنّت، لفظی وارد شده باشد که مراد از آن معلوم نیست: اگر استعمال لفظ در معنای لغوی و عرفی و شرعی یکسان باشد باید بر معنای لغوی حمل گردد و اگر در لغت برای معنایی وضع شده و در عرف در معنای دیگری حقیقت شده است باید بر معنای عرفی حمل شود. و اگر در لغت یا عرف در معنایی حقیقت است و شرعا در معنای دیگری حقیقت شده است باید بر معنای شرعی حمل شود. و همین‌طور در صورتی که لفظ از معنای لغوی به معنای عرفی نقل شده و سپس در شرع در معنای دیگری غیر از معنای عرفی به کار رفته است در این صورت نیز باید بر معنای شرعی حمل گردد زیرا خطاب خداوند و پیغمبر باید بر مقتضای شریعت محمول واقع شود.

و هرگاه خداوند یا پیغمبر، اسمی را از معنای لغوی به معنای شرعی نقل کرده باشند واجب است تنها مخاطب را از این نقل آگاه سازند نه دیگران را و لذا بر خداوند واجب نیست که مراد خود را از کتاب‌های سالفه برای ما بیان دارد (۱۱-۱۷).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۲

### فصل پنجم در فصل پنجم، مرحوم «شیخ» آن قسمت از صفات خداوند یا معصومین

را که در فهم مراد آنان از خطاب دخیل است از قبیل علم به اینکه خطاب از خداوند است و خطاب خداوند جایز نیست لغو و بی‌فایده باشد، و غیره ذکر کرده است. ولی چون این بحث، کلامی محض است از تفصیل و تطویل آن خودداری می‌نمایم (۱۷-۱۷).



### فصل ششم در فصل ششم، وجهی که خطاب خداوند باید بر آن حمل گردد ذکر کرده

و به‌طور خلاصه فرموده است:

اگر خطاب دارای ظهور باشد ناگزیر باید خطاب را بر آن ظهور حمل نمود، مگر اینکه دلیلی برخلاف ظاهر دلالت کند که لا محاله باید بر طبق آن دلیل عمل شود.

بنابراین هرگاه دلیل خاصی وارد شود:

اگر دلیلی دلالت کند بر اینکه از دلیل خاص، چیز دیگری اراده شده است، واجب است دلیل خاص بر مدلول این دلیل حمل گردد. و اگر دلیل، تنها بر این دلالت کند که خاص اراده نشده است ملاحظه می‌شود: اگر دلیل خاص بر بیش از یک معنی عنائی قابل حمل نباشد واجب است بر خصوص آن معنی حمل شود و اگر بر معانی عنائی متعدّد قابل حمل باشد باید توقّف کرد و نمی‌توان خاص را بر بعض، یا همه آن معانی حمل نمود زیرا چه بسا یک وجه خاص اراده شده، لیکن به علت جواز تأخیر بیان تا وقت حاجت، بیان به تأخیر افتاده است. آری اگر حتی وقت حاجت نیز مراد بیان نشد واجب است خاص بر همه وجوه حمل گردد زیرا حمل بر بعضی، از حمل بر بعض دیگر اولی نیست.

و اگر دلیل بر وجه خاصی دلالت کند واجب است دلیل خاص بر همان وجه خاص حمل گردد و نمی‌توان آن را بر همه وجوه حمل نمود زیرا دلیل خاص مانند دلیل عام و یا ظاهر دیگر در بقیه ظهور ندارد تا بتوان آن را بر همه حمل نمود.

و اگر دلیل بر این دلالت کرد که از دلیل خاص هم خاص اراده شده و هم چیز دیگر باید یقین کرد که از دلیل خاص همان خاص اراده شده است و چیز دیگر به دلیل دیگری اراده شده است مانند آیه شریفه «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ الْآيَةَ» که خود

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۳

پیغمبر (ص) از لفظ آیه اراده شده و دیگران به دلیلی دیگر.

و هرگاه دلیل عامی وارد شد:

اگر دلیلی دلالت کند بر اینکه از عام، چیز دیگری غیر از آنچه ظاهر آن اقتضا دارد اراده شده است واجب است دلیل عام بر مقتضای این دلیل، حمل گردد.

و اگر دلیل بر این دلالت کند که مراد از عام، بعض مصادیق آن است، این دلیل مانع از آن نیست که عام را بر همه مدلول خود حمل نماییم و اگر بر این دلالت کند که بعض مصادیق اراده نشده است این بعض از تحت عام خارج شده و به یقین باقی مراد است و در این نباید توقّف نمود زیرا عام برخلاف خاص در باقی ظهور دارد.

و هرگاه در دلیل، لفظ مشترکی وجود داشت:

اگر دلیلی بر اراده همه معانی دلالت کند واجب است بر همه حمل شود.

و اگر بر اراده بعض دلالت کند اراده این بعض، قطعی است و نسبت به غیر آن باید توقّف شود زیرا اراده یکی مانع از اراده دیگری نیست و اگر بر عدم اراده بعضی دلالت کند واجب است بر اراده دیگری یقین حاصل شود هرگاه لفظ بین دو معنی مشترک باشد و الا لازم می‌آید که هیچ چیز از خطاب اراده نشده باشد ولی اگر لفظ بین چند معنی مشترک باشد، آن معنی که دلیل بر عدم اراده آن وارد شده یقیناً مراد نیست و در باقی باید توقّف نمود و منتظر بیان شد.

هرگاه لفظ مشترک بدون قرینه معینه به کار رود توقّف واجب است زیرا حمل بر بعض معانی، اولی از حمل بر جمیع نیست. آری اگر حتی در وقت حاجت نیز قرینه نصب نشود واجب است بر همه معانی حمل شود زیرا حمل بر بعض معانی، اولی از حمل بر



بعض دیگر نیست و اگر مراد، بعض معانی بود لااقل در وقت حاجت بیان می‌شد.

آنان که تأخیر بیان از وقت خطاب را نیز جایز نمی‌شمارند در صورت اطلاق و عدم نصب قرینه حتی در زمان خطاب نیز لفظ مشترک را بر همه معانی حمل می‌کنند.

لیکن حمل بر جمیع در وقت حاجت در صورتی است که جمع بین معانی ممکن باشد و آنگاه به یقین بر اراده تخییر، حمل گردد. [۳۷۹] قومی گفته‌اند: جایز است خداوند از

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۴

هر مکلفی مؤدای اجتهاد او را بخواهد. ولی این سخن بنا بر تصویب صحیح است و چون تصویب نزد ما باطل است پس جز تخییر، وجهی ندارد.

بنابراین، آیتی که به دو قرائت مختلف المعنی قرائت شده است در صورتی که دلیلی بر اراده یکی از آن دو نباشد و همین‌طور خبرهای متعارض در صورتی که مرجحی برای یکی نباشد و نیز تاریخ، اقتضای نسخ نداشته باشد باید بر تخییر حمل شوند و هرگاه در دلیل لفظ، منقول شرعی باشد واجب است بر معنای شرعی حمل شود.

و اگر دلیل بر عدم اراده معنای شرعی دلالت کند باید سایر معانی ملاحظه شود: اگر وجوهی که حمل خطاب بر آنها ممکن است محصور، و وقت، و وقت حاجت باشد باید بر همه معانی حمل شود زیرا حمل بر بعض از حمل بر همه اولی نیست و اگر بعض معانی مراد بود چون مفروض این است که وقت، وقت حاجت است باید بیان می‌کرد. آری اگر وقت، وقت حاجت نباشد لازم است توقف شود تا بیان بیاید (مانند مشترک).

و اگر دلیل بر اراده بعضی از وجوه دلالت کند چون اراده بعض با اراده وجوه دیگر منافات ندارد اگر وقت، وقت حاجت باشد باید بر همه حمل شود و آنگاه لازم است توقف شود تا بیان بیاید.

و اما کیفیت اراده معانی مختلفه از یک لفظ:

اگر لفظ همه معانی را بر نحو حقیقت شامل شود و در همه مفید یک معنی باشد بدون خلاف می‌توان به یک لفظ همه معانی را اراده کرد و اگر در همه مفید یک معنی نباشد بلکه مفید معانی مختلفه باشد [۳۸۰] ابو هاشم و ابو عبد الله و پیروان آنان معتقدند که به یک لفظ نمی‌توان دو معنای مختلف را اراده کرد، و اگر فرضاً دلیلی بر اراده هر دو باشد باید فرض کرد که متکلم لفظ را دو مرتبه تکلم نموده و در هر مرتبه یکی از دو معنی را اراده کرده است. بنابراین در آیه شریفه قرء [۳۸۱] چون دلیل بر اراده دو معنی دلالت کرده است [۳۸۲] خداوند- تبارک و تعالی- دو مرتبه آیه را تکلم فرموده و سپس بر پیغمبر (ص) نازل فرموده است. اینان در حقیقت و مجاز و کنایه و صریح نیز همین را گفته‌اند. مثلاً در

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۵

آیه شریفه «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» [۳۸۳] جایز نیست که هم جماع اراده شده باشد هم لمس به دست و یا در آیه شریفه «لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ» [۳۸۴] هم عقد اراده شده باشد هم وطی و گفته‌اند: «لا- یجوز أن یرید باللفظ الواحد الاقتصار علی الشیء و تجاوزه» [۳۸۵] و در مقام استدلال گفته‌اند: «لا- یصح أن یقصد المعبر باللفظ الواحد استعماله فیما وضع له و العدول به عن ذلك» [۳۸۶].

ابو الحسن عبد الجبار بن احمد بن تفصیل قائل شده است: در صورتی که لفظ بین دو چیز مختلف مشترک باشد به طوری که با اراده یکی اراده دیگری صحیح نباشد و محال باشد استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی جایز نیست و در غیر این صورت جایز است ولی در استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی به عدم جواز قائل شده است. [۳۸۷]

مرحوم «شیخ» عین عبارت ابو الحسن را از کتاب عمد نقل کرده و بعد فرموده است:

«و هذا المذهب أقرب إلى الصواب من مذهب الی عبد الله و الی هاشم و ما ذکر سدید واقع موقعه و القول فی الکنايه و الصیریح یجری أيضا علی هذا المنهاج». لیکن درباره استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی فرموده است: «و اما ما ذکره عبد الجبار من أنه لا يجوز أن يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء و تجاوزه عنه لأنه يتنافى أن يريد الزيادة و أن لا يريدھا فالذی یلیق بما ذکره من المذهب الصّحیح غیر ذلك و هو أن یقال:

إنّ ذلك غیر ممتنع لأنه لا یمتنع أن یرید الاقتصار على الشيء و یرید أيضا ما زاد على ذلك على وجه التخییر و لیس بینھما تناف و لیس ذلك باكثر من ارادة الطهر و الحیض باللفظ الواحد و قد أجاز ذلك فکذلك القول فی هذا» [۳۸۸].

مرحوم «شیخ»، جمع بین اراده معنی لغوی و اراده معنی عرفی را نیز جایز دانسته و در مقام بیان ضابط کلی فرموده است: در صورتی که هر دو معنی حقیقت باشد، اگر وقت، وقت حاجت باشد و قرینه‌ای برای یکی به خصوص نباشد باید قطع به اراده هر دو از لفظ نمود و اگر بر یکی از دو معنی قرینه‌ای دلالت کند باید لفظ را به آن یک حمل نمود

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۶

و اگر وقت، وقت حاجت نباشد باید توقف شود و انتظار بیان کشیده شود زیرا تأخیر بیان از وقت خطاب مانعی ندارد و در صورتی که لفظ در یک معنی حقیقت و در دیگری مجاز باشد واجب است لفظ بر معنی حقیقی حمل شود مگر اینکه دلیلی بر اراده مجاز و یا بر اراده حقیقت و مجاز وجود داشته باشد و اگر دلیلی بر اراده مجاز در بین باشد، این دلیل مانع از آن نیست که حقیقت نیز اراده شده باشد و لذا باید بر دو حمل شود مگر اینکه دلیلی بر عدم اراده حقیقت دلالت کند و یا جمع بین معنی حقیقی و معنی مجازی ممکن نباشد.

و اگر لفظ در لغت به معنایی و در شرع به معنای دیگر باشد باید بر معنای شرعی حمل شود مگر اینکه دلیلی بر اراده معنای لغوی و یا بر اراده هر دو دلالت کند که در این صورت بر مقتضای دلیل حمل می‌شود.

حکم کنایه و صریح نیز همین‌طور است: باید بر صریح حمل شود مگر اینکه دلیلی بر کنایه یا هر دو وجود داشته باشد که در این صورت بر مقتضای دلیل حمل می‌شود.

حکم معنای لغوی و عرفی، یا معنای عرفی و شرعی همان‌طور است که در لغوی و شرعی دانسته شد (۱۹-۲۵).  
«سخن در اخبار»

## فصل هفتم: در حقیقت خبر و آنچه قوام خبر بدان است و در بیان اقسام خبر

### اشاره

مرحوم «شیخ» در این فصل در حدّ خبر گفته است: «ما صحّ فیہ الصّدق أو الکذب» و این تعریف را بهتر از تعریف به «ما صحّ فیہ الصّدق و الکذب» دانسته زیرا اولاً صحّت صدق و کذب هر دو باهم محال است و ثانیاً این تعریف، منقوض است به اخباری که محتمل الکذب نیست مانند اخبار به توحید و صفات خداوند و یا اخباری که محتمل الصّدق نیست مانند اخبار به وجود شریک الباری. و اگر مراد به تعریف دوم همان تعریف اول باشد تعریف، صحیح است جز اینکه باید عبارت آن تصحیح شود.

جماعتی خبر را به «ما احتمل التصدیق و التّکذیب» تعریف کرده‌اند. این تعریف از این جهت قابل خدشه است که در تعریف، شایسته است صفت خود معرّف ذکر گردد نه صفت چیز دیگر و تصدیق و تکذیب، به غیر راجع است نه به خود خبر.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۷

او قوام خبر را به قصد اخبار دانسته و مجرّد تکلم به جمله خبریّه را در این باب کافی ندانسته است.

هر گاه مخبر به با واقع مطابق باشد خبر صدق، و هر گاه چنین نباشد خبر کذب می‌باشد. در کذب، قید خلاف معتبر نیست. بدیهی است در صورتی که زید قاعد باشد این خبر «لیس زید قاعدا» کذب است با اینکه خلاف نیست. بنابراین، هر گاه گفته شود: «محمّد بن عبد الله (ص) و مسیلمه صادقان» یا «... کاذبان» این دو خبر از این جهت که به ظاهر، یک خبر بیش نیست و مخبر به من حیث المجموع با واقع مطابق نیست، جز اتّصاف به کذب را شایسته نیست، نه- چنان که ابو هاشم جبّایی گفته- یک خبر به تقدیر دو خبر بوده: یکی صدق باشد و دیگری کذب [۳۸۹].

### خبر بر دو قسم است: معلوم الصدق، غیر معلوم الصدق.

خبر غیر معلوم الصدق بر دو نوع است: خبری که خلاف آن معلوم است، خبری که خلاف و وفاقش هیچ کدام معلوم نیست. خبر معلوم الصدق نیز بر دو نوع است:

۱- خبری که صدق آن را می‌توان به ضرورت دریافت و می‌توان به اکتساب، مانند اخبار بلدان، وقایع، ملوک، مبعث، غزوات پیغمبر و مانند این‌ها.

۲- خبری که صدق آن را تنها به استدلال می‌توان فهمید، مانند اخبار خداوند، پیغمبر، ائمه، امت و امثال آنها. خبر معلوم الخلاف هم دارای همین دو قسم است: خبری که معلوم الخلاف بودن آن را می‌توان به ضرورت دریافت و می‌توان به اکتساب مانند اخبار به اینکه پیغمبر (ص) به خراسان مهاجرت کرده است. خبری که معلوم الخلاف بودن آن را تنها به استدلال می‌توان دریافت مانند اخبار از چیزی که اگر درست باشد قطعاً به تواتر نقل می‌شود که از واحد بودن خبر، یقین به کذب خبر حاصل می‌شود.

خبری که صدق و کذب آن معلوم نیست آن نیز بر دو قسم است: واجب العمل، غیر واجب العمل.

خبر واجب العمل دو نوع است: واجب العمل عقلی، واجب العمل سمعی. عقلی

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۸

مانند اخبار مربوط به منافع و مضارّ دنیوی، سمعی مانند شهادت، اخبار مربوط به فروع دین که دارای صفات و شرایط خاصی است. خبر غیر واجب العمل نیز بر دو نوع است: خبری که ظاهر آن مقتضی ردّ خبر است؛ خبری که واجب التوقف است و صدق و کذب هر دو در آن به طور تساوی محتمل است (۲۷-۲۵).

### فصل هشتم: در اینکه بعضی از اخبار موجب حصول علم است و در کیفیت حصول علم به اخبار و اقسام آن

مرحوم «شیخ» فرمود: از سمّیه حکایت شده است که وقوع علم به اخبار و هنگام اخبار را انکار کرده‌اند و علم را به ادراکات اختصاص داده‌اند. ولی این مذهب چون مذهب سوفسطائیه که انکار حصول علم به مشاهده و سایر انواع ادراک کرده‌اند ظاهر البطلان است بدیهی است نفوس، همانند مشاهدات، به وجود بلدان، ملوک، هجرت، غزوات پیغمبر (ص) و همچنین دیگر وقایع گذشته که برای ما نقل شده علم یعنی سکونت و آرامش نفس پیدا می‌کند و ادّعی اینک این انکشاف، ظنّ و حسابان است نه علم، واضح الفساد است (۲۷-۲۸).

و اما کیفیت حصول علم: ابو القاسم بلخی و پیروان او علم حاصل از اخبار متواتره را علم مکتسب دانسته‌اند. شیخ مفید- رحمه الله- نیز همین مذهب را پذیرفته است.

ابو علی و ابو هاشم و بصریان و بیشتر فقها و اصحاب اشعری علم به این اخبار را ضروری از فعل خداوند دانسته‌اند. سید مرتضی- قدس سره- [۳۹۰] به تفصیل قائل شده: درباره اخبار بلدان، وقایع، ملوک، هجرت و غزوات پیغمبر (ص) و مانند این‌ها ضرورت و اکتساب هر دو را ممکن شمرده و در مثل معجزات پیغمبر، بسیاری از احکام شریعت، نصوص بر امامان، به استدلالی بودن قاطع

شده است (۲۸).

«شیخ»، خود مذهب «سید» را از دو مذهب دیگر واضح‌تر دانسته و پس از این به استدلال او اشارت خواهد رفت. از «ابو القاسم بلخی» و پیروان او دو دلیل بر مذهب خویش نقل کرده:

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۲۹

۱- چیزهایی که مدرک (محسوس) نیست علم ضروری به آن تعلق نخواهد گرفت.

۲- در اخبار، هنگامی به مخبر به علم حاصل می‌شود که در آغاز احوال و صفات مخبران مورد تأمل واقع شده باشد و این تأمل بر مکتسب بودن این علم دلالت می‌کند (۲۹).

مرحوم شیخ در جواب دلیل اول گفته: به چه دلیل این‌طور پنداشتی که علم به غایب از حس، نمی‌تواند ضروری باشد؟ آیا خداوند نمی‌تواند نسبت به غایب از حس، علم ایجاد کند؟! این علم مانند علم مخلوق به ذات خداوند نیست که بلخی معتقد است خداوند به قدرت بر ایجاد آن موصوف نمی‌گردد، زیرا او معتقد است که علم به مدرکات بنا بر بعض وجوه ممکن است فعل خداوند باشد و در این صورت لا محاله مقدور او است در حالی که علم به ذات خداوند بر مذهب او چنین نیست زیرا به هیچ وجه وقوع این علم از او صحیح نیست.

بنابراین چه فرق است بین علم به مدرک هنگام ادراک و همین علم هنگام اخبار؟ اگر ممکن است اولی فعل خداوند باشد، دومی نیز ممکن است.

و در جواب دلیل دوم گفته است: این مجزّد دعوی است و خصوم بلخی قبول ندارند که علم مذکور پس از تأمل صفات مخبران حاصل می‌شود، بلکه می‌گویند این علم بدون تأمل در احوال آنان واقع می‌گردد (۲۹-۳۰).

قائلان به ضرورت این علم به چند وجه تمسک کرده‌اند:

۱- اگر این علم مکتسب باشد و پس از تأمل احوال مخبران و رسیدن آنان به حدی که کذب بر آنان جایز نباشد حاصل گردد لازم می‌آید که کسانی که استدلال و تأمل نکرده‌اند، مانند عوام و مقلدان و دیگر مردمان به بلدان و حوادث عظام علم پیدا نکنند در حالی که بالضروره این علم بین همه مشترک است.

۲- حدّ علم ضروری در مورد علم به مخبر به این اخبار صادق است زیرا ما نمی‌توانیم آن را از نفوس خود زایل کنیم و یا در آن تشکیک نماییم و همین حدّ علم ضروری است.

۳- اعتقاد قائلان به ضرورت این علم از نظر و استدلال، صارف است، پس لازم می‌آید که قائلان به ضرورت، به بلدان و مانند آن عالم نباشند و این بالضروره برخلاف واقع است (۳۰).

جواب از استدلال اول اینکه چون تأمل یسیر برای تحصیل علم در این باب کافی

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۰

است لذا از مثل عوام و مقلدان هم تحصیل این علم ممکن می‌باشد.

و جواب از استدلال دوم اینکه قبول نداریم حدّ علم ضروری «ما یمتنع علی العالم دفعه عن نفسه» باشد، بلکه حدّ علم ضروری «ما فعله فینا من هو أقدر منا علی وجه لا یمکننا دفعه عن أنفسنا» می‌باشد.

و جواب از استدلال سوم اینکه عالم بودن قائلان به ضرورت از آن جهت نیست که این علم ضروری است و نیازی به استدلال ندارد، بلکه از آن جهت است که علم به فرق بین صفت جماعتی که کذب بر آنان جایز نیست و صفت غیر این جماعت مانند ملجأ است.

هر کس به مجزّد کمال عقل و نیاز به تفتیش و تصرف در خود، احساس ضرورت تحصیل این علم می‌کند و لذا پیش از آنکه اعتقاد

ضرورت این علم که آن را صارف دانسته‌اند پیدا شود علم به فرق مذکور به دست می‌آید و لذا حتی مخالفان از این علم خالی نمی‌باشند.

مرحوم شیخ از این استدلال جواب نقضی نیز داده است به اینکه بنا بر صحت این استدلال لازم می‌آید ابو القاسم بلخی به احتیاج محدثات به محدث عالم نباشد زیرا او بر خلاف دیگران این علم را ضروری می‌داند و اعتقاد او از نظر و استدلال، صارف است هرچه مستدل در جواب از این نقض گوید، ما در جواب از استدلال او گوئیم (۳۰-۳۱).

بعضی علم حاصل از اخبار را متولد از اخبار می‌دانند. بنابراین، آن را فعل مخبر می‌پندارند.

شیخ در جواب اینان فرموده: بنابراین باید این علم از خبر آخرین مخبر به وجود آمده باشد زیرا پس از خبر او به دست آمده است و لازمه آن این است که اگر این مخبر در آغاز خبر دهد باز علم به دست آید در حالی که بالضروره چنین نیست. به علاوه اگر خبر او موجب حصول علم باشد لازم می‌آید که اگر به امری که به استدلال نیاز دارد خبر دهد باز خبر او موجب حصول علم شود در حالی که قطعاً چنین نیست (۳۱).

مرحوم شیخ چون هیچ‌یک از ادله اقوال را درست ندانسته به تبع استاد خود «مرتضی» به توقف گزاشیده و در مقام اثبات به دو دلیل استدلال نموده است:

۱- دلیل قاطعی بر صحت هیچ‌یک از مذاهب نیست، و این، به منزله تکافؤ ادله است و لذا وقف واجب است.

۲- چنانچه ممکن است عالم به این اخبار پیش از شنیدن این اخبار بر حسب عادت به طور اجمال از صفت جماعتی که اتفاق آنان بر کذب جایز نیست اطلاع داشته باشد و پس

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۱

از شنید خبری بر آن صفت در خود به سبب علم اجمالی سابق صفت علم ایجاد کند تا علم او به مضمون خبر کسبی باشد، همان‌طور ممکن است خداوند عادت بر این جاری کرده باشد که هنگام سماع اخبار در سامع ایجاد علم کند تا علم او به مضمون خبر ضروری و فعل خداوند باشد و چون دلیلی بر هیچ‌یک از دو وجه نیست لذا باید هر دو را تجویز نمود (۲۸-۲۹).

اکنون که علم ضروری تجویز گردید پس باید شرایط این علم نیز دانسته شود.

در شرایط علم ضروری مرحوم شیخ سه شرط از بصریان نقل کرده که خود نیز به آن شروط قائل است و شرط چهارمی نیز به تبع استاد خود «مرتضی» [۳۹۱] اعتبار کرده که در ذیل، همه آن شروط را ذکر می‌کنیم:

نخست: آنکه مخبرین از چهار بیشتر باشند و الا لازم می‌آید که از خبر شهود زنا که چهار نفرند برای حاکم علم حاصل شود و در غیر این صورت علم به کذب آنان حاصل کند و بدین سبب ردّ شهادت آنان و اقامه حدّ قذف بر ایشان، واجب باشد و لو در ظاهر، عادل مزگی باشند، در حالی که مسلمین برخلاف آن اجماع کرده‌اند. بعضی در این مقام عدد ۲۰ و بعضی دیگر عدد ۷۰ و بالاخره برخی هم عدد ۳۰۰ را اعتبار کرده‌اند.

مرحوم شیخ ادله این اقوال را ذکر و همه را ردّ نموده است (۳۲).

دوم: آنکه مخبران به آنچه خبر داده‌اند به ضرورت آگاه باشند زیرا اگر علم مخبران اکتسابی باشد لازم می‌آید در صورتی که مخبر از این خبر، علم ضروری حاصل کند، حال مخبر اقوی از حال مخبر باشد و این، جایز نیست.

سوم: آنکه هر عددی که خبر آن موجب حصول علم می‌شود باید عادت در آن مطرد باشد یعنی هر عددی مانند آن در صورت تساوی در اخبار به معلوم ضروری، موجب حصول علم باشد زیرا در غیر این صورت ما از آن مأمون نیستیم که در بین مردم کسانی باشند که از اخبار جماعت کثیره علم حاصل نکنند.

چهارم (شرط اختصاصی شیخ): ممکن است یکی از شرایط حصول علم ضروری این باشد که ذهن سامع در اثر شبهه یا تقلید،

مسبوق به اعتقاد مخالف مضمون خبر نباشد [۳۹۲] زیرا با عدم اعتبار این شرط ممکن است گفته شود: چه فرق است بین خبر بلدان ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۲

و اخبار وارده در باب معجزات پیغمبر به استثنای قرآن مانند حنین جذع، انشقاق قمر، تسبیح حصی و غیر ذلک؟ و چه فرق است بین خبر بلدان و خبر نصّ جلی (برخلاف علی (ع) که امامیه تنها آن را نقل کرده‌اند؟ و چرا این اخبار مانند اخبار بلدان و نظیر آن ضروری نیست؟ و ممتنع نیست که مسبوق بودن خبر به اعتقاد مخالف از به وجود آمدن علم ضروری، مانع باشد، چنان که نزد مخالفان، مسبوق بودن نظر به اعتقاد مخالف، مانع است از اینکه نظر، تولید علم کند (۳۲-۳۴). و اما شرایط علم استدلالی: مرحوم شیخ در این باب، عین عبارت سید مرتضی در ذخیره را نقل کرده و ما در اینجا خود شرایط را بدون ذکر دلیل و بدون بیان طریق اثبات آن در جمیع طبقات ذکر می‌نماییم: یکی: آنکه کثرت مخبران به حدی باشد که اتفاق کذب از آنان صحیح نباشد. دو دیگر: آنکه بدانیم جامعی چون تواطؤ و مانند آن موجب اجتماع آنان بر کذب نشده است. سوم: آنکه بدانیم لبس و شبهه از آنچه خبر داده‌اند زایل است (۳۴-۳۶). مرحوم شیخ در ذیل این فصل، تعدادی از اخبار معلوم الصحّه را با ذکر دلیل صحّت آن ذکر نموده که به علت اختصار از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

### فصل نهم: در اخبار معلوم الکذب، راه علم به کذب آن

در این فصل، اقسامی از اخبار معلوم الکذب را گرد آورده که به علت اختصار از ذکر آن نیز خودداری می‌شود (۳۷-۴۰).

### فصل دهم: در خبر واحد و پاره‌ای از احکام آن

در آغاز این فصل، اختلاف دانشمندان را در خبر واحد به ترتیب ذیل ذکر کرده:

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۳

از نظام حکایت شده که در آغاز معتقد بوده است به اینکه خبر واحد هر گاه با سبب قرین باشد موجب علم است و خبر طایفه کثیره ممکن است موجب حصول علم نشود.

از قومی از اهل ظاهر حکایت شده که: خبر واحد مطلقاً موجب علم است و چه بسا این علم را علم ظاهری نامیده‌اند. دیگران از متکلمان و فقیهان معتقدند که خبر واحد موجب حصول علم نیست. اینان نیز اختلاف کرده‌اند:

بعضی عمل به خبر واحد را جایز ندانسته‌اند.

بعضی دیگر عمل به خبر واحد را واجب دانسته‌اند.

مانعان نیز اختلاف کرده‌اند:

گروهی عمل به خبر واحد را عقلاً جایز ندانسته‌اند و گروهی شرعاً: یا به جهت عدم ورود تعبد به عمل به خبر واحد و یا به جهت ورود دلیل سمعی بر منع.

در میان کسانی که عمل به خبر واحد را واجب دانسته‌اند، گروهی عقلاً واجب دانسته‌اند و گروهی شرعاً. از ابن شریح و بعضی دیگر، مذهب اول حکایت شده و از اکثر فقها و متکلمان مذهب دوم.

این گروه بعضی در مخبر، عددی اعتبار نکرده‌اند و بعضی عدد بیش از یک را اعتبار نموده‌اند. مذهب دوم از ابو علی جبّایی حکایت شده است (۴۰-۴۱).

مرحوم شیخ، خبر واحد را موجب علم نمی‌داند و تعبد به عمل به خبر را عقلاً جایز و شرعاً وارد می‌داند.

او در صورتی عمل به خبر واحد را جایز می‌داند که از طریق طایفه محققه روایت شود و راوی به عدالت و سایر اوصاف معتبره موصوف باشد (۴۱).

در مقام اثبات عدم ایجاب علم گوید: اگر خبر واحد موجب علم باشد باید هر خبری که مخبر آن صادق و به آنچه خبر داده است مضطرب باشد موجب علم باشد و در این صورت باید به صدق یکی از متلاعین و کذب دیگری علم حاصل شود. و همچنین در خبر پیغمبر (ص) به معراج، شک صحیح نباشد در حالی که چنین نیست: نه صدق یکی از متلاعین قطعی است و نه شک در نبوت پیغمبر (ص) و بالتیجه شک در خبر معراج، غیر قابل تجویز (۴۱).

و در مقام اثبات جواز تعبد عقلاً فرماید: تعبد به شیء تابع مصلحتی است که در آن شیء است و چنان که ممکن است شیء به نحو اطلاق دارای مصلحت باشد ممکن است

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۴

مصلحت آن منوط باشد به اینکه بدانیم به صفتی موصوف است و در این صورت شایسته است شارع مقدس، ما را هم بر خود آن شیء و هم بر صفت آن شیء دلالت نماید. بنابراین ممکن است خداوند دلالتی نصب کند که مفاد خبر واحد مأمور به است هرگاه بدانیم مخبر دارای صفتی است که با وجود آن صفت به صدق خبر، ظن حاصل می‌نماییم (۴۲).

و در مقام اثبات ورود تعبد شرعاً، به اجماع فرقه محققه بر عمل به اخبار مدونه در کتب اصول خود ایشان استدلال نموده است. او در این باب گوید: «و الذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رويها في تصانيفهم و دونها في أصولهم لا- يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه حتى أن واحدا منهم إذا أفتى شيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان رواية ثقة لا ينكر حديثه سكتوا و سلموا الأمر في ذلك و قبلوا قوله و هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبي و من بعده من الأئمة (ع) و من زمن الصادق جعفر بن محمد (ع) الذي انتشر العلم عنه و كثرت الرواية من جهته فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جازيا لما أجمعوا على ذلك و لأنكروه لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو» (ص ۵۱).

«شیخ» در جواب از این اشکال که چگونه چنین ادعایی می‌کنید در حالی که بالعکس، از حال فرقه محققه معلوم است که به خبر واحد مانند قیاس عمل نمی‌کنند؟! فرمود:

خبر واحدی که چون قیاس به آن عمل نمی‌کنند خبر واحدی است که تنها از طریق مخالفان روایت شده نه آن خبری که از طریق خود فرقه محققه روایت شده است (ص ۵۱-۵۲).

و در جواب از اشکال دیگر که چطور این ادعا می‌کنید در حالی که پیوسته استادان شما در مقام مناظره با مخالفان خود اظهار می‌دارند که: به خبر واحد عمل نمی‌شود، حتی بعضی آن را عقلاً جایز نمی‌دانند و بعضی به ورود و دلیل سمعی به آن قائل نیستند و دیده نشده است که هیچ کدام در باب جواز عمل به خبر واحد سخنی گفته و یا کتابی تصنیف و مسأله‌ای املا کرده باشند؟! فرموده: این در صورتی است که با مخالفان خود در اعتقاد مناظره می‌کردند و آنان روایاتی مخالف با روایات خود ایشان نقل می‌کردند. و

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۵

اما در صورتی که با اهل مذهب خود بحث می‌کردند چنین چیزی یافت نشده است مگر در صورتی که دلیلی قطعی برخلاف روایت در دست داشتند. به علاوه مخالفت ایشان که معلوم التاسب اند مضرّ به حال اجماع نیست (ص ۵۲).

دلیل دیگری که مرحوم شیخ بر حجیت خبر اقامه نموده این است که اگر عمل به خبر واحد جایز نباشد باید دانشمندان، مخالفان



خود را که به استناد خبر واحدی برخلاف فتوای آنان، فتوا داده‌اند تضلیل و تفسیق کنند و از موالات ایشان دست بردارند و از مخالفت ایشان برائت جویند و لازمه این معنی - خصوصاً بنا بر اصول ما که هر گناهی کبیره است - این است که همه طایفه و همه بزرگان متقدم، تضلیل و تفسیق شوند زیرا به طور اجمال هر کس می‌داند که در مواردی با دیگران در فتوا اختلاف دارد، در حالی که هیچ کس با دیگران این گونه معامله نکرده است و این نیست جز بدین جهت که عمل به خبر واحد و سایر آنچه را که به آن عمل می‌کردند جایز می‌دانسته است (ص ۵۶).

آخرین دلیلی که مرحوم شیخ بر مذهب خویش آورده این است که طایفه در مقام تمییز رجالی احادیث برآمده: بعضی را توثیق و بعضی را تضعیف، بعضی را قابل اعتماد و بعض دیگر را غیر قابل اعتماد، برخی را مدح و برخی را ذمّ نموده‌اند و گروهی از اهل حدیث را به اتهام در حدیث، کذب، تخیل، مخالفت در مذهب و اعتقاد واقفیت، فطحیت و دیگر طعون طعن کرده‌اند و در این باب کتاب‌هایی تصنیف نموده‌اند و هرگاه کسی حدیثی را انکار کند اسناد حدیث را ملاحظه نموده و آن را تضعیف نماید. این عادت از دیرباز تاکنون معمول بوده، بنابراین اگر خبر سالم موثوق به جائز العمل نباشد و جهی برای این قبیل کوشش‌ها نیست (ص ۵۸).

### فصل یازدهم: قرائن صحّت یا بطلان اخبار، مرجّحات اخبار متعارضه، حکم مراسیل را بیان می‌نماید

قرائن صحّت مضمون خبر غیر علمی را عبارت از: موافقت با دلیل عقل، موافقت با نصّ کتاب، موافقت با سنت مقطوع بها، موافقت با اجماع فرقه محقّه می‌داند (ص ۵۸-۵۹).

خبر مجرّد از این قرائن را خبر واحد محض نامیده و در حکم آن فرموده است:

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۶

هرگاه از کتاب و سنت و اجماع، دلیلی برخلاف آن باشد باید خبر طرح شده و به آن دلیل مخالفت عمل گردد. و اگر از این گونه ادله دلیلی برخلاف خبر نباشد: اگر خبر واحد محض دیگری با این خبر معارض باشد باید به مرجّحاتی - که بعداً خواهد آمد - یکی را بر دیگری ترجیح داد و الاً عمل به خبر، واجب و متعیّن خواهد بود. و همچنین در صورتی که فتاوی طایفه، مختلف باشد و فتوای مخالف با خبر، به خبر دیگر یا به دلیل موجب عملی مستند نباشد، که در این صورت نیز طرح قول مخالف و عمل به قول موافق با خبر، واجب می‌باشد زیرا در این صورت برای قول مخالف، دلیلی جز اجتهاد و قیاس متصوّر نیست و اجتهاد و قیاس نزد طایفه محقّه جایز العمل نیست (ص ۵۹).

قرائن عدم صحّت مضمون خبر عبارت است از: دلیلی مقطوع به از کتاب یا سنت یا اجماع فرقه محقّه برخلاف مضمون خبر. بدیهی است این ادله، موجب علم و خبر واحد، حدّ اکثر مقتضی غلبه ظنّ است و ظنّ نمی‌تواند با علم مقابله کند. و به علاوه از معصومین (ع) روایت شده است: «إذا جاءكم عنّا حدیثان فأعرضوهما علی کتاب اللّٰه و سنّة رسولہ (ص) فإن وافقهما فخذوا به و ما لم یوافقهما فردّوه إلینا [۳۹۳]» (ص ۵۹-۶۰).

مرجّحات أخبار متعارضه عبارت است از: موافقت با کتاب، سنت، اجماع، عدالت، اشتهریت در روایت، ابعديت از قول عامّه، بودن خبر به نحوی که با عمل به آن، بتوان به وجهی به دیگری نیز عمل نمود. و در صورتی که هیچ‌یک از این مرجّحات وجود نداشت حکم تخیر است (ص ۶۰).

ظاهر کلام مرحوم شیخ این است که در باب تعارض، هم رجوع به مرجّحات واجب است، هم رعایت ترتیب به نحوی که در بالا ذکر شد.

مرحوم شیخ در تعریف عدالت در باب ترجیح فرموده است: «فهو أن یکون الزّواوی معتقداً للحقّ، مستبصراً، ثقّه فی دینه،



متحرّجاً [۳۹۴] من الکذب، غیر متّهم فیما یرونه» (ص ۶۰).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۷

خبری که از طریق مخالفان از امامان-ع- نقل شده است در صورتی واجب العمل است که از طریق فرقه محقّه روایتی برخلاف آن وارد نشده باشد زیرا از حضرت صادق-ع- روایت شده است که: «إذا نزلت بکم حادثه لا تجدون حکمها فیما روی عنّا فانظروا إلی ما روه عن علیّ-ع- فاعملوا به» و به همین جهت است که طایفه به روایات حفص بن غیاث و غیاث بن کلوب، نوح بن درّاج، سکونی و دیگران عمل کرده‌اند (ص ۶۱).

روایات سایر فرق شیعه جز امامیه، مانند فطحیه، واقفه، ناووسیّه و دیگران نیز به دو شرط واجب العمل می‌باشد: یکی آنکه راوی متحرّج و ثقّه [۳۹۵] باشد. دیگر آنکه برخلاف آن روایتی از طریق طایفه امامیه وارد نشده باشد و لذا طایفه امامیه به اخبار فطحیه مانند عبد الله بن بکیر و دیگران و واقفه مانند سماعه بن مهران و علی بن ابی حمزه و عثمان بن عیسی و پس از ایشان به روایت بنو فضال و بنو سماعه و طاهریون و دیگران عمل کرده‌اند (ص ۶۱).

و اما غلات: اگر به حالت استقامتی نیز شناخته شده باشند: آنچه در حال استقامت روایت کرده‌اند مقبول و آنچه در حال غلو نقل کرده‌اند مردود می‌باشد و لذا به آنچه ابو الخطاب محمد بن ابی زینب و احمد بن هلال عبرتایی و ابن ابی عذافر و دیگران در حال استقامت نقل کرده‌اند عمل شده است.

و همین‌طور است حال متّهمان و مضعّفان. آری اگر دلیلی بر صحّت روایات آنان یافت شود عمل به آن واجب و در غیر این صورت باید توقّف نمود و به همین جهت است که مشایخ از روایت اخبار بسیاری که به همین صورت است در تصنیفات خود، خودداری کرده‌اند (ص ۶۱).

و اما فساق و خطاکاران: اگر در روایت، ثقّه و متحرّز باشند مجرد فسق و گناه از عمل به روایات آنان مانع نیست زیرا عدالتی که در باب روایت مطلوب است همین ثقّه و تحرّز از کذب است، آری در باب شهادت، مجرد ثقّه و تحرّز از کذب کافی نیست، لذا شهادت فاسق مسموع نیست، اما در باب روایت، مجرد ثقّه کافی است و لذا طایفه امامیه از قبول روایت این‌گونه اشخاص خودداری نکرده‌اند (ص ۶۱-۶۲).

و ترجیح اخبار متعارضه به اصل خطر یا اباحه قابل اعتماد نیست زیرا اصل، توقّف

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۸

است نه خطر یا اباحه، پس شایسته، توقّف است یا تخیر (ص ۶۲).

و ترجیح منقول به لفظ بر منقول به معنی در صورتی که ناقل به معنی، ضابط و عارف به معنی باشد وجهی ندارد زیرا ضابط عارف به معنی حقّ دارد روایت را به لفظ نقل کند و حقّ دارد به معنی نقل کند. بنابراین وجهی برای ترجیح یکی بر دیگری نیست. آری اگر ناقل به معنی ضابط نباشد یا به علت احتمال عدم معرفت، معنی غلط در منقول او محتمل باشد، بدون شک، ترجیح با منقول به لفظ است (ص ۶۲).

و هر گاه یکی از دو راوی از دیگری أعلم و أفضّه و أضبط باشد، شایسته است خبر او بر خبر دیگری ترجیح داده شود. به همین علت طایفه امامیه روایت زراره، محمد بن مسلم، برید، أبو بصیر، فضیل بن یسار و مانند آنان را بر روایات دیگران ترجیح داده‌اند (ص ۶۲).

و همچنین خبر ضابط متیقّظ بر خبر کسانی که احیاناً به غفلت و نسیان دچار می‌شوند مقدّم است (ص ۶۲).

و هر گاه یکی بر دو راوی به سماع و قرائت روایت کند و دیگری به اجازه، شایسته است سامع بر مستجیز ترجیح داده شود مگر اینکه مستجیز، اصل معروف، یا مصنّف مشهوری را روایت کند که در این صورت ترجیح ساقط است (ص ۶۲).

و هرگاه یکی از دو راوی همه مرویات خود را به سماع از شیخ مستند کند و راوی دیگر، همه را از کتاب شیخ نقل کند: اگر آنکه از کتاب نقل کرده، به طور اجمال همه را به سماع مستند نماید هیچ یک را بر دیگری ترجیحی نیست زیرا آنکه از کتاب نقل کرده گرچه به تفصیل همه را به سماع مستند نکرده ولی همان ذکر اجمالی کافی است. و اگر آنکه از کتاب نقل کرده حتی به طور اجمال روایت را به سماع مستند نماید جایز نیست آن را از شیخ روایت نمود [۳۹۶] و به طور قطع آنچه به سماع مستند شده بر این ترجیح دارد (ص ۶۲).

و هرگاه یکی از دو راوی معروف و دیگری مجهول باشد، خبر راوی معروف را بر خبر راوی مجهول باید مقدم داشته زیرا ممکن است مجهول دارای صفتی باشد که با آن صفت، قبول خبرش جایز نباشد (ص ۶۲). و هرگاه یکی از دو راوی مصرّح و دیگری مدّلس باشد خبر مصرّح را بر خبر مدّلس ترجیحی نیست زیرا تدلیس عبارت است از ادوار اصول الفقه، ص: ۱۳۹

اینکه کسی را به اسم یا صفت غریبی ذکر کنند و یا او را به قبیله و یا صنعتی نسبت دهند که به غیر آن معروف می‌باشد و این موجب ترک خبر او نخواهد بود (ص ۶۳).

و هرگاه یکی از دو راوی مسند و دیگری مرسل باشد: اگر معلوم باشد که مرسل جز از ثقه روایت نمی‌کند، روایت مسند را بر روایت مرسل ترجیحی نیست و بدین جهت است که به روایات مرسله محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر و دیگران در حال انفراد عمل می‌کنند و روایات مسنده دیگران را بر روایات مرسله ایشان هنگام تعارض مقدم نمی‌دارند. و در غیر این صورت تقدیم خبر مسند بر خبر مرسل واجب است و در حال انفراد در عمل به خبر مرسل باید توقف نمود مگر اینکه دلیلی بر وجوب عمل به آن دلالت نماید (ص ۶۳).

و هرگاه یکی از دو روایت افزون‌تر از روایت دیگر، چیزی داشته باشد، عمل به آن، اولی از عمل به روایت دیگر است زیرا زیاده به منزله روایت دیگری است که به مزید علیه افزوده شده است (ص ۶۳).

و هرگاه یکی از دو روایت به اجماع معتضد باشد، از باب ترجیح خارج است، بلکه اجماع، دلیل قاطع است بر صحّت این خبر و بطلان خبر دیگر. آری عمل اکثر مرجّح خبر است نسبت به خبری که به آن کم عمل شده است (ص ۶۳).

### «سخن در اوامر» فصل دوازدهم: در حقیقت امر و آنچه قوام امر بدان می‌باشد

مرحوم شیخ، امر را تنها در مورد سخن عالی به دانی: «افعل» حقیقت می‌داند بر خلاف سخن آنان که امر را بین قول و فعل مشترک می‌دانند.

او به چند دلیل مدّعی خود را اثبات نموده است:

یکی اینکه: اهل لغت، کلام را به چند قسم تقسیم کرده‌اند و از جمله آن اقسام، سخن عالی به دانی: «افعل» را امر نام داده‌اند. اگر مخالفت اهل لغت در این مورد جایز باشد، در سایر موارد نیز جایز است و چون جایز نیست در هیچ جا جایز نیست.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۰

دیگر اینکه: اهل لغت در این صیغه بین امر و دعاء و مسألت به اعتبار رتبه، فرق گذاشته‌اند: اگر گوینده عالی باشد آن را امر و اگر دانی باشد سؤال و طلب و دعاء نام داده‌اند. اگر مخالفت آنان در امر، جایز باشد در سؤال و طلب نیز جایز است و چون جایز نیست پس در هیچ کدام جایز نیست [۳۹۷].

سوم اینکه: امر در قول، مطرّد است و در فعل مطرّد نیست و اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد علامت مجاز می‌باشد.

چهارم اینکه: امر دارای مشتقاتی است: آمر، مأمور، آمر، یأمر و اشتقاق در فعل ممکن نیست (ص ۶۳-۶۴).

قائلان به اشتراک به دو دلیل استدلال کرده‌اند:

اول آنکه: در هر دو استعمال شده و استعمال، دلیل حقیقت است.

جواب اینکه: مجزّد استعمال، دلیل حقیقت نیست و به‌علاوه آیاتی که به آن‌ها استناد شده [۳۹۸] ممکن است بر قول حمل شود نه فعل.

دوم آنکه: اهل لغت امر به معنای قول را بر اوامر و امر به معنای فعل را بر امور جمع بسته‌اند و تعدّد جمع، دلیل بر اشتراک است.

جواب اینکه: صحیح این است که جمع امر منحصر امور است و اوامر برخلاف قیاس و بر فرض سماع از قبیل جمع الجمع است.

بالاخره شیخ فرموده است: صیغه «افعل» برای استدعای فعل وضع شده: اگر قائل، فوق مقول له باشد، امر و اگر دون او باشد سؤال و طلب و دعا نامیده می‌شود و استعمال در غیر استدعای فعل مانند تهدید، اباحه، تحدی، تکوین و نظیر این‌ها استعمال مجازی است. گروهی از فریقین معتقدند که صیغه امر، بین معانی مذکور، مشترک و در همه حقیقت است و به قصد به هر یک اختصاص پیدا می‌کند: اگر متکلم، مأمور به را اراده داشته باشد بر حسب اختلاف رتبه، امر یا سؤال و اگر از آن کراهت داشته باشد نهی و تهدید نامیده می‌شود (ص ۶۵).

«شیخ» - رحمه الله - در مقام استدلال بر مدعای خود گوید: اهل لغت بین صیغه امر و صیغه نهی و صیغه خبر، فرق گذاشته‌اند به اینکه اول این است که گوینده به پست تر از

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۱

خود بگوید: «افعل» و دوم این است که گوینده به پست تر از خود بگوید: «لا تفعل» و سوم این است که سخن از مبتدا و خبر یا فعل یا فاعل ترکیب شود. اگر مطلب آن‌طور باشد که گروه مزبور گفته‌اند این فرق، معنی نداشت (ص ۶۵).

و در مقام ابطال سخن مذکور فرموده است: اگر اعتبار به اراده و کراهت بود باید «لا تفعل» با اراده فعل امر باشد و «افعل» با کراهت فعل نهی، در حالی که قطعاً چنین نیست.

و نمی‌توان در مقام الزام اشتراک، به این استشهاد نمود که گاه صیغه خبر در امر استعمال می‌شود مانند «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» [۳۹۹] و «الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ» [۴۰۰] و گاه صیغه امر در نهی و اباحه و تحدی و مانند این‌ها به کار می‌رود.

زیرا این استعمالات مجاز است و به مجزّد استعمال نمی‌توان بر حقیقت بودن آن‌ها استدلال نمود، چه: مجاز نیز مستعمل است. حقیقت را تنها به تنصیص [۴۰۱] و اطراد و سایر علایم، حقیقت می‌توان دانست (ص ۶۵-۶۶).

مرحوم شیخ پس از اعتراضات و پاسخ‌های مکرر فرموده است:

«فإن قيل: فبأي شيء يدخل في أن يكون مستعملاً لما وضعه أهل اللغة حقيقة دون المجاز.

قلنا: بأن يقصد إلى استعماله فيما وضعوه وأطلق القول فإنه إذا كان حكيماً فإننا نعلم أنه أمر لأنه لو أراد غير ما وضع له على وجه التجوّز لبيّنه فمتى لم يقرب به البيان دلّ على أنه أراد ما وضع له حقيقةً ومتى لم نعرف أن القائل حكيم لا- نفهم مراده ألّا بقرينة أو يضطرّ إلى قصده لأنه يجوز أن يكون أراد غير ما وضع له و إن لم يبيّن ذلك في الحال لأنّ القبيح غير مأمون منه» (ص ۶۷).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۲

### فصل سیزدهم: در اینکه مقتضای امر و وجوب است یا ندب یا وقف؟

اکثر متکلمان از معتزله و دیگران و گروهی از فقها، امر را مقتضی ایجاب نمی‌دانند.

گروهی از متکلمان و بیشتر فقها آن را مقتضی ایجاب می‌دانند. بسیاری از متکلمان هم در این باره توقّف کرده‌اند. سید مرتضی -

قدّس الله روحه- [۴۰۲] همین قول را اختیار کرده است. نهایت اینکه عقیده دارد در خصوص شرع، اوامر بر وجوب استقرار یافته

است.

مرحوم شیخ، خود معتقد است که امر هم لغه و هم شرعا بر ایجاب دلالت دارد. اگر امر حکیم باشد صفت وجوب [۴۰۳] نیز در فعل دانسته می‌شود و آما به مجرد امر، این صفت معلوم نمی‌شود زیرا غیر حکیم ممکن است قبیح را ایجاب کند چنان که ممکن است واجب را ایجاب نماید. پس امر او بر هیچ‌یک دلالت نمی‌کند.

مرحوم شیخ در این باره به چند دلیل تمسک جسته است:

۱- ذم عقلا بر مخالفت امر.

۲- آیه شریفه: «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَتَّخِذَ إِذْ أَمَرْتُكَ» [۴۰۴] که بر توییح ابلیس بر مخالفت امر دلالت می‌کند.

۳- آیه مبارکه: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» [۴۰۵] که مخالفت اوامر پیغمبر (ص) را موجب وجوب حذر دانسته است.

۴- روایت پیغمبر (ص) که به بریره فرمود: «ارجعی الی زوجک...» بریره گفت: «یا رسول الله ا تأمرنی بذلک» فرمود: «لا و انما أنا شافع» بدیهی است اگر امر مانند شفاعت بر مجرد ترغیب دلالت داشت وجهی برای نفی امر و اثبات شفاعت نبود پس معلوم می‌شود که امر برخلاف شفاعت بر ایجاب دلالت می‌کند.

۵- احتیاط را نیز از ادله وجوب دانسته، لکن فرموده است: این دلیل برای نفس وجوب فعل کافی است، اما برای اعتقاد به اینکه در فعل، صفت وجوب است، خیر،

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۳

بدیهی است ممکن است صفت وجوب نباشد و در این صورت این اعتقاد، جهل (و تشریح) می‌باشد.

۶- رجوع همه مسلمانان از زمان پیغمبر (ص) تاکنون در وجوب افعال به اوامر خداوند و پیغمبر، اگر امر مقتضی وجوب نبود این رجوع و احتجاج درست نبود زیرا خصم می‌توانست بگوید: امر بر وجوب دلالت ندارد (۶۸-۷۱).

### فصل چهاردهم: در حکم امر عقیب حضر

در این فصل از اکثر فقها و مصنفان اصول فقه، قول به اباحه را نقل می‌کند و از قومی این عقیده را که امر عقیب حضر همان را اقتضا دارد که امر ابتدایی اقتضا داشت یعنی ایجاب یا ندب یا وقف و تقدّم حضر، هیچ‌گونه تأثیری در تغییر معنای امر نخواهد داشت.

«شیخ»، خود قول دوم را پذیرفته و در مقام استدلال گوید:

در باب الفاظ، اعتبار به ظواهر و معانی وضعی الفاظ است و آلا به هیچ سخنی نمی‌توان استدلال نمود و چون صیغه امر و صورت آن پس از حضر، همان صورت قبل از حضر است پس باید مقتضای آن نیز همان مقتضای سابق باشد مگر اینکه دلیلی بر خلاف آن دلالت کند که در این صورت صیغه امر را بر مقتضای آن دلیل باید حمل نمود، چنان که هر گاه این دلیل از آغاز برخلاف مقتضای وضعی صیغه امر دلالت کند.

و نیز ورود امر، عقیب حضر شرعی، بیشتر از ورود امر، عقیب حضر عقلی نیست و چنان که این امر دوم موجب نمی‌شود که امر از معنی وضعی خود خارج شود، مانند صلاه و رمی جمار که قبل از ورود شرع، به حکم عقل، قبیح بود و این قبح موجب نمی‌شود که امری که پس از ورود شرع به آنها شده است از حقیقت وضعی خود خارج شود. همین طور آن امر اول نیز موجب نمی‌شود که امر از معنی وضعی خود خارج شود و بر اباحه دلالت نماید (ص ۷۳-۷۴).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۴

### فصل پانزدهم: در اینکه امر به شیء، امر به مقدمات آن شیء نیز هست یا خیر؟

در این فصل، قید وجوب را تحت دو عنوان، واجب التحصیل ندانسته:

یکی: اینکه امر به کسی تعلق گیرد که دارای صفت مخصوصه‌ای است [۴۰۶] مانند «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [۴۰۷] که در این صورت لازم نیست شخص تحصیل استطاعت کند تا مشمول دلیل تکلیف واقع شود (ص ۷۴).

دوم: اینکه وجوب مشروط به شرطی به چیزی تعلق گیرد [۴۰۸] مثل اینکه بگوید: «اذا كان امر من الامور وجب عليك كذا» که در این صورت نیز تحصیل آن امر واجب نیست تا انسان مشمول تکلیف گردد، مانند وجوب زکات که مشروط به حصول نصاب است (ص ۸۵).

قید واجب را نیز تحت دو عنوان واجب التحصیل دانسته است:

یکی: آنکه عمل به هیچ وجه صحیح نیست جز به انجام فعل دیگری مانند امر به مسبب که جز از راه سبب، تحقق پذیر نیست [۴۰۹] و از این قبیل است اسلام نسبت به تکالیف عبادی کفار. بدیهی است ایقاع فعل بر وجه قربت که شرط عبادت است جز با اسلام تحقق پذیر نیست.

دوم: آنکه مأمور به به وجهی ممکن است حاصل شود لیکن به دلیل شرعی معلوم شده است که عمل، شرعی نیست جز با انجام فعل دیگری. مرجع این قسم - پس از ورود دلیل شرعی - به قسم اول است، یعنی قید شرعی. قید وجود واجب است و تا انجام نگیرد مأمور به به نحو صحیح تحقق نخواهد یافت، مانند طهارت و ستر و مانند آن نسبت به نماز (ص ۷۴-۷۵). [۴۱۰]

ادوار اصول الفقه ؛ ص ۱۴۴

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۵

### فصل شانزدهم: در شمول اوامر نسبت به کافر و عبد

مرحوم شیخ برای شمول اوامر نسبت به کفار به چند وجه استدلال کرده است:

۱- اطلاعات ادله احکام به ضمیمه تمکن کافر از امتثال. تنها در احکامی که مصدر است به مثل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»\* به اختصاص آن‌ها به خصوص مؤمنین قائل شده است، البته در صورتی که دلیل خارجی بر شمول دلالت نکند.

اگر گفته شود: چگونه تکلیف عبادی شامل کافر نیز می‌شود درحالی که به اعتراف شما، عبادت به نحو صحیح از او انجام نمی‌گیرد، در پاسخ گفته می‌شود: درست است که در حال کفر از او عبادت به نحو صحیح انجام نمی‌گیرد ولی چون شرط صحت، ایمان است و کافر از تحصیل آن متمکن است، بنابراین از انجام عبادت به نحو صحیح متمکن می‌باشد.

۲- آیه شریفه «وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» [۴۱۱] که مشرکان را به علت عدم پرداخت زکات مورد مذمت قرار داده و نیز آیه مبارکه «ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ...» [۴۱۲] که کافران علت عقوبت خود را نبودن در زمره نمازگزاران و مانند آن شمرده‌اند.

۳- قیام اجماع بر وجوب حد زنا و سرقت نسبت به کافران (ص ۷۶-۷۷).

و در مقام پاسخ از ادله مخالفان فرموده است:

اما عدم صحت صلوات کافر، جواب آن دانسته شد.

و اما عدم وجوب قضاء بر کافر، بر مدعا (عدم تکلیف کافر) دلالت ندارد، زیرا قضاء فرض ثانی است و به دلیل جدید نیازمند است. دلیل وجوب عمل، بر وجوب قضاء آن دلالت ندارد، چنان که نماز جمعه و عیدین واجب است ولی قضای آن‌ها واجب نیست، همین‌طور دلیل وجوب قضاء نیز بر وجوب مقضی دلالت ندارد، چنان که قضای صوم بر حایض واجب است درحالی که خود صوم

بر او واجب نیست. و ادعای اینکه صوم به وجهی [۴۱۳] بر حیض واجب است لذا قضای آن نیز بر او واجب است، منتقض است به ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۶

صلوات که آن نیز به وجهی بر حائض واجب است و مع ذلك قضای آن بر او واجب نمی‌باشد (ص ۷۷).

و سخن درباره عبد بدون تفاوت چون سخن درباره کافر است، یعنی هرگاه موضوع دلیل حکم شامل او بشود حکم نیز شامل او خواهد بود و نمی‌توان گفت که: چون عبد، مالک تصرف خود نیست نمی‌شود قسمتی از آن بر او واجب گردد زیرا ما قبول نداریم که عبد مطلقاً مالک تصرف خود نیست بلکه اوقات عبادات از این جمله مستثنا است (ص ۷۷).

و اما کودک، گرچه عنوان موضوع ادله تکالیف شامل او نیز می‌شود ولی چون تکلیف غیر کامل العقل و متمکن، عقلاً- صحیح نیست لذا کودک از تحت ادله تکالیف خارج می‌باشد. لیکن نسبت به احکام متعلق به اموال، چون زکوات، قیم متلفات، اروش جنایات و مانند این‌ها کودک نیز چون کبیر، تحت عنوان موضوع، داخل و دلیلی بر خروج او نیست بدیهی است چنان که ضمیر غایب در آیه شریفه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» [۴۱۴] بالغان را شامل می‌شود، کودکان را نیز به طور قطع شامل می‌باشد (ص ۷۸).

و اما زن: اگر خطاب به زنان اختصاص داشته باشد، خلافی در دخول آنان تحت خطاب نیست و همچنین اگر موضوع دلیل، اسم جنس باشد مانند «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ...» [۴۱۵] ولی اگر خطاب به ذکور اختصاص داشته باشد بعضی گفته‌اند: زنان را شامل نمی‌شود مگر اینکه دلیلی بر شمول آنان دلالت کند و همین، ظاهر مذهب شافعی است و بسیاری از فقها نیز به همین عقیده‌اند. دیگران گفته‌اند: زنان نیز با مردان تحت خطاب داخل‌اند؛ زیرا هرگاه مردان و زنان هر دو مشمول خطاب باشند به حکم تغلیب حکم تذکیر، خطاب مذکر آورده می‌شود و همین ظاهر مذهب اهل لغت است. و «شیخ»، خود همین قول را شایسته اعتماد دانسته (ص ۷۸).

### فصل هفدهم: در اینکه امر به شیء، نهی از ضد آن است یا خیر؟

عدلیه و بسیاری از فقها امر به شیء را نهی از ضد نمی‌دانند. مجتبه و باقی فقها امر به شیء را نهی از ضد می‌دانند.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۷

دسته دوم: بعضی امر به شیء را لفظاً نهی از ضد دانسته‌اند و بعضی معنی.

مرحوم شیخ، معتقد است که: امر به شیء به هیچ وجه لفظاً نهی از ضد نیست و اما معنی بنا بر مذهب مختار که امر، مقتضی ایجاب است و هرگاه از حکیم صادر شود بر وجوب شیء نیز دلالت می‌کند، باید مقتضی قبح ترک هم باشد، چه یک ترک داشته باشد، چه بسیار و درعین حال فرموده است: این را نمی‌توان نهی از ضد نامید زیرا نهی، از صفات اقوال است نه معانی و هر چیز که معلوم القبح باشد جز به نحو مجاز نمی‌توان آن را منهی عنه نامید.

بر این مدعا استدلال می‌کند به اینکه اهل لغت بین صیغه امر و صیغه نهی به این فرق گذاشته‌اند که اول، قول عالی است به دانی: «افعل» و ثانی قول عالی است به دانی: «لا تفعل» و این هر دو محسوس به حاشه سمع است و از گفتن یکی دیگری شنیده نمی‌شود. پس امر به شیء از لحاظ لفظ، نهی از ضد نیست و اما معنی نظر ما دانسته شد (ص ۷۸).

و در جواب شبهه مخالفان که امر مقتضی اراده مأمور به است و اراده شیء کراهت ضد آن است فرمود:

اولا در گذشته [۴۱۶] دانسته شد که امر، مقتضی اراده مأمور به نیست و ثانياً بر فرض اقتضاء، اراده شیء، کراهت ضد نیست، مانند مورد نوافل (ص ۷۹).

### فصل هیجدهم: در اینکه امر، مقتضی مَرّه است یا تکرار؟

بیشتر متکلمان و فقها، امر را به ظاهر، مقتضی بیش از مَرّه ندانسته و زیاده را به دلیل دیگر نیازمند می‌دانند. این قول، محکی از ابو

الحسن و ظاهر سخن شافعی است. برخی آن را مقتضی تکرار دانسته و گروهی هم توقف کرده‌اند.

مختار «شیخ» مذهب اول است و بر آن به وجوهی استدلال نموده است:

۱- از امر جز مره فهمیده نمی‌شود، حتی اگر مأمور در مقام امثال «اسقنی ماء» بیش از یک مرتبه آب بیاورد سفیه شمرده می‌شود.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۸

۲- اگر امر، مقتضی استغراق زمانی باشد باید مقتضی استغراق احوالی و مکانی نیز باشد. در حالی که هیچ کس چنین ادعایی ننموده است.

۳- خلافتی نیست در اینکه هرگاه کسی وکیل خود را به طلاق زوجه‌اش امر کند، وکیل نمی‌تواند زوجه او را بیش از یک طلاق دهد.

۴- امر به شیء، امر به احداث آن شیء است و امر به احداث شیء، جاری مجرای خبر از احداث آن است و چنان که خبر از احداث شیء، اقتضای بیش از یکی را ندارد، همین‌طور امر به شیء، مقتضی امر به بیش از یک مرتبه نیست.

۵- روایتی که از پیغمبر (ص) نقل شده که در آن هنگام که سراقه بن مالک بن جعشم مدلجی (۱) درباره حج از آن حضرت سؤال کرد: «ألعامنا هذا یا رسول الله أم للأبد».

حضرت در جواب فرمود: «لا بل لعامنا هذا و لو قلت: نعم لوجب».

اگر امر مقتضی تکرار بود به «نعم» احتیاج نبود.

اگر گفته شود: اگر امر برای مره بود پس چرا سراقه استفهام کرده است. در پاسخ گفته می‌شود: استفهام کرده است بدین جهت که احتمال می‌داده است حج مانند صلوات و زکات به دلیلی دیگر غیر از ظاهر امر برای ابد باشد (ص ۸۰-۷۹).

مخالفان نیز به چند وجه استدلال نموده‌اند:

۱- حمل امر بر نهی و چنان که نهی مقتضی تکرار است همان‌طور امر که ضد آن است.

جواب اینکه: ما در نهی نیز به همان قائلیم که در امر.

بعضی در مقام فرق گفته‌اند که استعمال است که بین امر و نهی فرق گذاشته است.

بعض دیگر گفته‌اند که: چون نهی مقتضی کف است و کف، ضیق و حرجی ندارد لذا مقتضی دوام است برخلاف امر. دیگران گفته‌اند که: به کسی گفته می‌شود از ارتکاب منهی عنه خودداری کرده که منهی عنه را در همه زمان‌ها ترک کند، برخلاف امر

که انجام فعل در مرتبه دوم، انجام مأمور به نیست. شیخ از این وجوه اول و بعد، و وجه دوم را مورد اعتماد قرار داده است. [۴۱۷]

۲- در صورتی که امر، مطلق باشد چون وقتی از وقت دیگر اولی نیست باید بر همه اوقات حمل گردد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۴۹

مرحوم شیخ در جواب می‌گوید: چون ما معتقدیم که امر مقتضی فور است پس به نظر ما باید آن را بر وقت دوم حمل نمود. قائلان به تراخی هم به تخییر در همه اوقات معتقدند. و متوقفان به انتظار بیان وقت فعل قایلند. بنابراین نزد هیچ کس استغراق اوقات مطرح نیست تا ادعای عموم شود.

۳- اگر امر مقتضی تکرار نباشد نسخ صحیح نیست زیرا معنی نسخ: ازاله مثل حکم ثابت به نقص اول است، در زمان ثانی به نص دیگر به طوری که اگر نص دوم نباشد حکم در اوقات متأخر نیز ثابت است و این معنی با مره سازگار نیست. «شیخ» در جواب

فرموده است که نسخ هنگامی صحیح است که دلیل دیگری غیر از ظاهر امر، اقتضای تکرار فعل کند و در غیر این صورت به هیچ وجه نسخ نیست.

۴- چون همه اوامر قرآن را دال بر تکرار یافته‌ایم پس باید تکرار، مقتضای صیغه امر باشد.



جواب اینکه: اولاً همه اوامر قرآن مقتضی تکرار نمی‌باشند. بعضی چون امر به حج، مقتضی بیش از یکی نیست و ثانیاً اوامری که مقتضی تکرار است به اقتضای دلیل دیگری است غیر از ظاهر امر مانند اجماع. پس نمی‌توان گفت: تکرار، مقتضای خود امر است (ص ۸۱-۸۰).

### فصل نوزدهم: در اینکه امر معلق بر صفت یا شرطی به تکرر یا شرط تکرر می‌شود یا خیر؟

شیخ در این مسئله پس از نقل اختلاف، قول به عدم تکرر را انتخاب می‌کند و در مقام استدلال می‌گوید:

۱- از سخن آمر «إِذَا دَخَلَ السُّوقَ فَاشْتَرِ الْفَاكِهَةَ» فهمیده نمی‌شود که هر بار مأمور داخل بازار شد واجب است میوه بخرد بلکه نهایت مدلول آن این است که مأمور در اولین بار که وارد بازار شد باید میوه بخرد و لذا اگر بیش از یک مرتبه بخرد چه بسا مستحق توبیخ و ذم باشد.

۲- تعلیق بیش از این دلالت ندارد که عمل باید هنگام تحقق شرط یا صفت انجام شود و اما تکرار، تابع دلالت خود امر است: اگر امر مقتضی تکرار شود عمل باید تکرار شود و الا فلا.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۰

۳- هر گاه کسی به وکیل خود گوید: «طَلَّقْ فُلَانَةَ إِذَا دَخَلَ الدَّارَ» بدون خلاف بر بیش از این دلالت ندارد که تنها برای یک بار قائلان به تکرر نیز به چند وجه استدلال کرده‌اند:

پس از دخول خانه به طلاق مأمور است، نه اینکه پس از هر مرتبه به طلاق مأمور باشد. ۱- تعلیق به شرط یا صفت جاری مجرای تعلیق به علت است، چنانکه تعلیق به علت مستلزم تکرار است به تکرر علت. همین‌طور است تعلیق به شرط یا صفت. مرحوم شیخ در جواب گفته است: اولاً- قیاس، باطل است و ثانیاً این قیاس مع الفارق است زیرا علت، دلیل حکم است و تکرر دلیل موجب تکرر مدلول است، برخلاف شرط و صفت.

۲- اگر تکرر شرط و صفت موجب تکرر امر نگردد لازم می‌آید در صورتی که مکلف اولین مرتبه پس از تحقیق شرط، مأمور به را انجام نداد، اتیان آن ثانیاً پس از آنکه شرط دوباره تحقق یافت قضا باشد نه اداء، در حالی که قطعاً چنین نیست.

در پاسخ، مرحوم شیخ، این فرض را در حقیقت قضا دانسته و فرموده است: اگر احیاناً از طلاق قضا بر این فرض منع می‌شود اعتباری به آن نیست زیرا اعتماد بر معانی است نه بر تعبیرات.

۳- چنان که در باب نواهی، تکرر صفت موجب تکرر نهی است همین‌طور در باب اوامر.

مرحوم شیخ در جواب این استدلال، نواهی و اوامر هر دو را از یک وادی دانسته و ظاهر نهی را نیز مقتضی تکرر ندانسته است.

۴- گفته‌اند که، اوامر و قرآن را بدین گونه یافته‌ایم که هر گاه به صفت یا شرطی معلق باشند به تکرر آن صفت یا شرط، اقتضاء تکرار کنند مانند «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى الْغَسَقِ اللَّيْلِ» [۴۱۸] و «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» [۴۱۹] و «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» [۴۲۰] و «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» [۴۲۱] و آیه‌های دیگر.

جواب اینکه: این آیه‌ها همه به دلیلی دیگر جز ظاهر امر مانند اجماع و نظیر آن، اقتضاء تکرار کرده‌اند.

بعضی، پاره‌ای از این آیه‌ها را از قبیل ما نحن فيه ندانسته‌اند، گفته‌اند: آیه شریفه «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي» از قبیل تعلیل است نه تعلیق، کأنه فرموده است: «وَ إِنْ

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۱

كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا لِأَنَّكُمْ جُنُبًا» و «فَاجْلِدُوا الزَّانِيَةَ وَالزَّانِي لِأَنَّهُمَا زَانِيَا». بنابراین ممکن است اقتضاء تکرار کند و لو در تعلیق بر صفت یا شرط، چنین نیست (۸۲-۸۱).

### فصل بیستم: در اینکه هرگاه امر موقت، در وقت امتثال نشد

انجام آن در خارج وقت به دلیلی نیازمند است یا خیر؟

اکثر فقها و متکلمان بر آنند که در این فرض بلکه حتی در امر مطلق بنا بر فور، هرگاه مأمور به در وقت و یا پس از امر انجام نگردید و وجوب آن در اوقات متأخر به دلیل دیگری نیازمند است و بعضی گفته‌اند: دلیل اول کافی است و نیازی به دلیل دیگر نیست. مرحوم شیخ، خود قول اول را برگزیده و در مقام استدلال فرموده است: امر معلق به وقت بر بیش از این دلالت ندارد که ایقاع در همان وقت مصلحت است. بنابراین در صورت عدم اتیان در وقت از کجا معلوم است که در وقت متأخر نیز مصلحت است؟ در این باره دلیلی دیگر لازم است و علی هذا قضا فرض دیگری است (۱) و به دلیل دیگری غیر از دلیل وجوب مقتضی نیازمند می‌باشد (ص ۸۳-۸۲).

### فصل بیست و یکم: در اینکه امر، مقتضی اجزاء مأمور به است یا خیر؟

همه فقها و بسیاری از متکلمان، امر به شیء را مقتضی اجزاء می‌دانند در صورتی که مأمور به، بر آن وجه که مشمول امر است انجام شود، بسیاری از متکلمان هم بر این عقیده‌اند که امر مقتضی اجزا نیست. «شیخ» خود، قول اول را صحیح دانسته و استدلال کرده است به اینکه امر بر وجوب مأمور به، بر مصلحت بودن آن دلالت می‌کند هرگاه بر آن وجه که مشمول امر است انجام گردد. بنابراین اگر مأمور به بر این وجه انجام شود ناگزیر مصلحت آن حاصل شده و موجب استحقاق ثواب گردد و لذا برای تکرار آن وجهی باقی نمی‌ماند و نمی‌توان گفت ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۲

که: حصول مصلحت و استحقاق ثواب منافات ندارد با اینکه امر، مقتضی انجام بار دیگر باشد چنان که مفسد حج باید خود را به آخر رساند و در عین حال بار دیگر آن را انجام دهد و همچنین کسی که در آخر وقت به طهارت مظنه دارد باید نماز خود را با همین حال انجام دهد و در عین حال دوباره پس از کشف خلاف، آن را قضا کند زیرا: این دوباره انجام دادن بر عدم اجزاء دلالت نمی‌کند بلکه بر این دلالت دارد که بار دوم نیز مصلحت است مانند فعل که در دو وقت به آن امر شده است، فعل دوم تکرار فعل اول نیست بلکه مطلوب دیگری است و اگر به این فعل دوم قضا نام داده‌اند این، مجرد تعبیر است و در حقیقت قضا نیست. تکرار حج و صلوات در مثالهای گذشته به دلیل دیگر است نه به دلیل اول و - چنان که ذکر شد - اعتباری به تسمیه و تعبیر به قضا نیست. دلیل دیگری که بر این مدعا اقامه نموده این است که - چنان که خواهد آمد - نهی، مقتضی فساد منهی عنه است، پس امر که ضد نهی است باید اقتضاء صحت و اجزاء مأمور به را داشته باشد (ص ۸۴-۸۳)

### فصل بیست و دوم: در حکم امر متکرر بدون واو عطف و یا با واو عطف

در صورتی که امر بدون واو عطف تکرار شود مانند «صَلُّوا صَلَاةً صَلَّوْا صَلَاةً» مرحوم شیخ برخلاف قومی که به تأکید قائل‌اند، نظر اکثر فقها و متکلمان را ترجیح داده و امر دوم را بر تأسیس حمل نموده و دوباره انجام دادن مأمور به را واجب دانسته است. او در مقام استدلال فرموده: هر کدام از این دو امر اگر به تنهایی وارد می‌شد اقتضا داشت مأمور به انجام گردد. پس شایسته است در صورت تکرار بدون حرف عطف نیز همین اقتضا را داشته باشد و مجرد اینکه یکی پس از دیگری آمده، اقتضا ندارد که دوم بر تأکید حمل شود مگر اینکه دلیلی بر تأکید دلالت کند و یا هر دو معرّف یا اشاره به معهود باشد چنان که از ابن عباس روایت شده که درباره آیه شریفه «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» گفته است: «لَنْ يَغْلِبَ عَسْرٌ وَاحِدٌ يَسْرِينَ» (ص ۸۴).

در صورتی که امر دوم به وسیله حرف عطف بر امر اول عطف شده باشد چند صورت متصور است:

۱- اینکه مقتضای امر دوم بدون کم و زیاد، همان مقتضای امر اول باشد، در این

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۳

صورت چون بین اقتران امر دوم به امر اول (صورت قبل) و افتراق امر دوم از امر اول به وسیله حرف عطف (همین صورت) هیچ گونه فرقی نیست، تکرار امر به یک فعل مانند تعلق یک امر به دو فعل است لذا باید امر دوم مانند فرض گذشته بر تأسیس حمل شود، و لذا فقها «انت طالق و طالق» را در صورتی که دلیلی بر تأکید دلالت نکند بر دو طلاق حمل کرده‌اند.

۲- اینکه مقتضای امر دوم غیر از مقتضای امر اول باشد، در این صورت، امر دوم بر ظاهر خود حمل شده و منافاتی بین امرین نیست.

۳- اینکه مقتضای امر دوم، قسمتی از مقتضای امر اول باشد، در این صورت چون ظاهر، عطف مغایرت معطوف و معطوف علیه است لذا باید ملاحظه شود: اگر آن قسمت که مراد امر دوم است ممکن نیست مراد امر اول باشد، امر اول بر غیر آن قسمت که مراد امر دوم است حمل می‌شود و اگر آن قسمت، ممکن است مراد امر اول نیز باشد امر اول بر همه و امر دوم بر تأکید و یا تعظیم و تفخیم حمل می‌گردد مانند «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَنظیر آن است این آیه شریفه «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ» و همچنین این آیه «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ»

۴- اینکه مقتضای امر دوم اعم از مقتضای امر اول باشد، سخن در این صورت مانند صورت قبل است جز اینکه تعظیم و تفخیم در این صورت متصور نیست.

۵- امر اول به چند چیز و امر دوم به بعضی آن‌ها تعلق گرفته باشد. این صورت، گاهی نسخ است و گاهی نسخ نیست و در باب نسخ، بیان آن خواهد آمد (ص ۸۵-۸۴).

### فصل بیست و سوم: در امر به چند چیز بر وجه تخییر

بسیاری از متکلمان، همه را بر وجه تخییر، واجب دانسته‌اند و از ابو علی و ابو هاشم همین حکایت شده و اصحاب ما نیز همین قول را اختیار کرده‌اند. اکثر فقها به وجوب واحد لا بعینه قائل شده‌اند. جماعتی از متکلمان نیز به همین قول رفته‌اند. ابو عبد الله از ابو الحسن این هر دو قول را حکایت کرده. شیخ ما ابو عبد الله (مفید ره) نیز واحد لا بعینه را اختیار نموده. سید ما مرتضی همه را بر وجه تخییر، واجب دانسته.

مرحوم شیخ، همه را واجب دانسته جز اینکه فرموده است: بر مکلف واجب است

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۴

یکی را اختیار کند (۱). او برای اثبات نظر خویش به چند وجه تمسک کرده است:

۱- اگر واجب یکی باشد، بر خداوند واجب است که آن را تعیین و بر آن دلالت نماید زیرا برای مکلف، طریقی به معرفت آن نیست و چون چنین نکرده ممکن نیست واجب یکی باشد و الا لازم می‌آید خداوند به چیزی تکلیف کرده باشد که دلیلی بر آن نیست و این جایز [۴۲۲] نیست و نمی‌توان گفت: واجب به اختیار مکلف متعین می‌شود زیرا تکلیف پس از اختیار ساقط می‌شود، در حالی که واجب قبل از اختیار باید متعین باشد تا اختیار مکلف به آن تعلق گیرد.

۲- اگر تنها یکی از چند چیز واجب باشد لازم می‌آید که باقی مجزی نباشد و این خلاف اجماع است.

۳- اگر تنها یکی واجب باشد لازم می‌آید جایز نباشد خداوند مکلف را بین آن یک و بقیه افراد، مخیر نماید زیرا تخییر بین واجب و غیر واجب صحیح نیست و علم خداوند به اینکه مکلف، واجب را اختیار می‌نماید موجب حسن تکلیف به واحد لا بعینه نیست چنانکه علم او به اختیار واجب، حسن تخییر بین واجب و مباح نخواهد بود.

کسانی که به وجوب واحد لا بعینه قائلند به دو وجه استدلال کرده‌اند:

- ۱- اگر مکلف، همه اطراف تخییر را انجام دهد ناگزیر واجب یکی از آن‌ها خواهد بود پس قبل از انجام هم همین طور است.
  - ۲- اگر هیچ‌یک را انجام ندهد استحقاق عقاب، تنها بر ترک یکی از آنها خواهد بود پس واجب همان یکی می‌باشد.
- جواب هر دو استدلال اینکه چون وجوب بر وجه تخییر است لذا در صورت انجام همه، استحقاق ثواب، تنها بر یکی و در صورت ترک همه، استحقاق عقاب نیز تنها بر یکی از آن‌ها می‌باشد (ص ۸۷-۸۵).

### فصل بیست و چهارم: در فور و تراخی

بسیاری از فقها و متکلمان، امر را مقتضی فور دانسته و این قول از ابو الحسن کرخی

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۵

شده است. بسیاری هم به تراخی قائل شده‌اند و این قول از ابو علی و ابو هاشم نقل شده است. قومی هم توقّف کرده‌اند. از این قوم آنان که به جواز تأخیر بیان مجمل از وقت خطاب قائلند گفته‌اند: هرگاه در زمان خطاب، دلیلی بر اراده فعل در زمان ثانی دلالت نکند به عدم اراده فعل در زمان ثانی، یقین و در زمان سوم و چهارم و بعد از آن توقّف می‌شود و همچنین هرگاه در زمان دوم، دلیلی اراده فعل در زمان سوم را بیان نکند به عدم اراده فعل در زمان سوم نیز یقین حاصل می‌شود و به همین ترتیب. این قول مختار سید مرتضی است. و آنان که تأخیر بیان از وقت خطاب را جایز ندانسته‌اند تأخیر بیان را تجویز ننموده‌اند. مرحوم شیخ، خود قول اول را اختیار کرده و بر آن به چند وجه استدلال کرده است:

۱- امر، مقتضی ایجاب است، پس اگر مقتضی فعل در زمان دوم نباشد واجب با غیر واجب فرقی نخواهد داشت زیرا غیر واجب را هم همین طور می‌توان ترک نمود. اگر گفته شود: واجب را می‌توان تأخیر انداخت لیکن با بدلی که آن عزم بر فعل در زمان بعد است و یا خود فعل، برخلاف غیر واجب.

در جواب گفته می‌شود: اما بدلیت عزم به دلیل نیازمند است و دلیلی وجود ندارد و نمی‌توان گفت: دلیل این است که فعل، واجب است و اوقات متساوی. اگر عزم واجب نباشد واجب از وجوب خواهد افتاد زیرا این در صورتی است که ثابت شود اوقات متساوی است، در حالی که تساوی اوقات را نمی‌توان اثبات نمود.

و به علاوه اگر بین فعل و عزم، تخییر باشد جایز است بر عزم، اقتضار شده و واجب انجام نشود و این، اغراء بر ترک واجب است و خروج از دین.

و اما بدلیت فعل در زمان سوم، این نیز به دو دلیل صحیح نیست: اول اینکه لازمه آن این است که در زمان دوم بین فعل و ترک، تخییر باشد و این، صفت ندب است. دوم این که معلوم نیست در زمان سوم، فعل انجام شود تا تأخیر فعل به آن زمان جایز باشد.

۲- به وضوح از امر، فوریت درک می‌شود. بدیهی است اگر مأمور، فعل را انجام ندهد استحقاق مذمت پیدا می‌کند، در حالی که اگر برای فور نباشد می‌تواند فعل را انجام نداده و در مقام تعلیل، تخییر بین فعل و عزم را مطرح کند.

۳- اگر تأخیر جایز باشد از دو حال خارج نیست: یا بدون غایت است و یا با غایت. در صورت اول، واجب از وجوب می‌افتد و در صورت دوم، غایت باید معلوم باشد و الا لازم

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۶

می‌آید تکلیف تعلق گرفته باشد به ایقاع فعل در وقتی که طریقی به معرفت آن نیست که این تکلیف ما لا یطاق است. و تخییر بین فعل و عزم هم، بطلان دانسته شد.

مرحوم شیخ استدلال به آیه «سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ» و مانند آن را صحیح ندانسته است زیرا ظاهر آیه این است که مراد از مغفرت، توبه

است و اگر مراد، استحقاق ثواب باشد لازم می‌آید آیه مجمل شود چه در این صورت، هم واجب را شامل می‌شود و هم ندب را (ص ۹۰-۸۷).

### فصل بیست و پنجم: در امر موقت

بدون اشکال، امر به فعل در وقتی که از فعل قاصر است جایز نیست و در وقت مستغرق، جایز و اداء واجب در آن وقت بدون خلاف، واجب است مانند صوم. و اما در وقت موسع، اختلاف است: بعضی وجوب را به اول وقت اختصاص داده‌اند و برخی به آخر وقت و برخی هم به تخییر قائل شده و تأخیر تا آخر وقت را موجب تضییق واجب دانسته‌اند. این دسته، بعضی در صورت ترک در اول وقت، عزم را واجب دانسته و بعضی واجب ندانسته و برخی هم توقف کرده‌اند.

مرحوم شیخ، خود به تخییر، وجوب عزم و تضییق واجب در آخر وقت قائل شده و در مقام استدلال گفته است: وقت دوم در تناول امر، مانند وقت اول است و نمی‌توان واجب را به یکی از آن دو اختصاص داد و تضییق واجب در آخر وقت بدین جهت است که در غیر این صورت، امر به فوات واجب منتهی می‌شود برخلاف وقت اول و نمی‌توان این سخن را به فور منتقض دانست زیرا فور در اوامر مطلقه‌ای است که وقت در آن‌ها تعیین نشده است نه در موقتاتی که اول و آخر وقت آن ذکر شده.

در وجوب عزم نیز نمی‌توان این بحث را با بحث گذشته مقایسه کرد، زیرا اگر حسب الفرض، امر مقتضی وجوب است و وقت دوم را مانند وقت اول شامل می‌شود، عدم وجوب عزم در زمان دوم، واجب را از وجوب می‌اندازد، برخلاف اوامر مطلقه که نه برای خصم (قائل به تراخی) وجوب فعل در همه اوقات ثابت شده و نه اینکه شمول امر نسبت به اوقات بر وجه بدلیت است، پس چطور می‌تواند بدلیت عزم را اثبات کند؟

و اما کسانی که وقت واجب را آخر وقت می‌دانند و معتقدند انجام مأمور به در اول

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۷

وقت از قبیل نفلی است که فرض به آن ساقط می‌شود، سخن آنان مردود است به اینکه امر، مقتضی ایجاب است و بدون دلیل نمی‌توان آن را بر ندب حمل نمود. این قول از ابو الحسن کرخی حکایت شده و باقی فقها به تخییر قائلند: بعضی با اعتقاد به افضلیت اول وقت، بعضی بدون این اعتقاد.

اصحاب ما نیز اختلاف کرده‌اند: مفید (علیه‌الرحمه) وجوب را به اول وقت اختصاص داده و انجام آن را در آخر وقت موجب سقوط عقاب دانسته و سید مرتضی (رحمه‌الله) به تخییر قائل شده و اول وقت را افضل قرار داده است (ص ۹۳-۹۰).

### فصل بیست و ششم: در اینکه آیا امر، تحت امر خود داخل است یا خیر؟

مرحوم شیخ، عدم دخول را صحیح دانسته و استدلال کرده است به اینکه در باب امر لازم است رتبه امر با مأمور اختلاف داشته باشد، پس اگر امر تحت امر خود داخل باشد لازم می‌آید که انسان با خودش در رتبه اختلاف داشته باشد (ص ۹۴-۹۳).

### فصل بیست و هفتم: در شروط حسن امر

این شروط عبارت است از صفاتی که بعضی در امر معتبر است و بعضی در مأمور، برخی در مأمور به [۴۲۳] معتبر است و برخی در امر.

اما صفات امر، اگر امر به عواقب عالم باشد مانند خداوند باید:

۱- به تمکن مأمور نسبت به انجام مأمور به علم داشته باشد.

۲- از وجود وجه حسن در مأمور به آگاهی داشته باشد.

۳- از اینکه انجام مأمور به موجب استحقاق ثواب است اطلاع داشته باشد.

۴- غرض او از امر، رسیدن مأمور به ثواب باشد.

و اگر به عواقب عالم نباشد باید:

۱- به تمکن مأمور لااقل ظنّ داشته باشد که در این صورت شرط امتثال را قدرت

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۸

مأمور به انجام مأمور به قرار می‌دهد.

۲- حسن مأمور به را بداند و به امر، وجهی از وجوه حسن را قصد داشته باشد. در این باب ظن، قائم مقام علم نمی‌باشد و برخلاف قدرت، شرط هم در آن کافی نیست.

بالاخره مرحوم شیخ فرموده است: «و لو أنّ قائلًا سؤی بین حسن الشّروط فی الأمرین لم یکن ذلک بعیدا لأنّ الواحد منّا یأمر غلامه بأن یردّ ودیعة انسان فی الغد و لا تدمن اشتراط کونه قادرا علیه فی حال الرّدّ و لا بدّ بین شرط کونه حسنا فی ذلک الوقت أيضا لأنّه لو عرض فی حال الرّدّ وجه من وجوه القبح من غصب ظالم لها أو غیر ذلک من وجوه الفساد لم یحسن ردها فی تلک الحال و أمّا القصد بذلک وجهها من وجوه الحسن فلا بدّ منه علی کلّ حال» (ص ۹۵-۹۴).

برخی درباره قدیم (تعالی) نیز تجویز کرده‌اند که از زمان عمل، مکلف را به شرط قدرت و به شرط عدم منع او از عمل، امر کند. مرحوم شیخ، این سخن را صحیح ندانسته و صحّت شرط مزبور را به غیر عالم به عواقب اختصاص داده است (۹۵).

او خود در قدیم- تعالی- شرط دیگری کرده و آن این است که بداند مکلف، مأمور به را انجام می‌دهد و یا لااقل در صورت عصیان، این تکلیف، لطفی است در حقّ دیگران (۹۵).

برخی هم در حسن امر خداوند شرط کرده‌اند که در آینده از فعل، نهی نکند. مرحوم شیخ گوید: نظر صحیح را در این باره در باب ناسخ و منسوخ بیان خواهیم داشت.

(ص ۹۵).

و اما صفات مأمور:

۱- تمکن او از انجام مأمور به بر وجهی که به آن امر شده است. در این باره اگر مجرّد قدرت کافی باشد بر همان اقتصار شده و اگر به چیز دیگر از قبیل علم، آلت، اراده، نظر و سبب، نیازی باشد، همه این‌ها به همان نحو که به آن نیاز است باید وجود داشته باشد (ص ۹۵).

۲- عدم إلجاء به انجام مأمور به، زیرا در صورت إلجاء، امر شخص به انجام فعل نزد عقلا نیکو نیست.

و اما صفات امر: در این قسمت تنها یک صفت برای حسن امر ذکر کرده است و آن تقدّم امر است بر وقت عمل. بدیهی است در غیر این صورت امر نمی‌تواند مفید ترغیب

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۵۹

باشد و مکلف نمی‌تواند به آن بر وجوب عمل استدلال کند.

و سخن مجبّره را که در امر، اعتبار مقارنت کرده و امر متقدّم را اعلام دانسته‌اند نه امر، صحیح ندانسته است زیرا اگر مقصود از اعلام این است که به وسیله آن لزوم مأمور به در وقت خود دانسته می‌شود که این مجرّد خلاف در عبارت است (بحث لفظی است) و اگر مقصود این است که به وسیله آن، امر آینده دانسته می‌شود، ابدا در امر متقدّم، دلالتی بر این معنی نیست.

سخن عالی به دانی: «لا تفعل» را نهی نامند. اهل لغت آن را برای ایجاب امتناع از فعل وضع کرده‌اند. صیغه نهی اگر از حکیم صادر شود بر قبح منهی عنہ نیز دلالت می‌کند زیرا حکیم خودداری از فعل نیک را ایجاب نمی‌کند. صیغه نهی - چنان که در امر دانسته شد - ممکن است مجازاً در معنای دیگری غیر از نهی حقیقی به کار رود. آیه شریفه: «لا تَقْرَبْ هَذِهِ الشَّجَرَةَ» [۴۲۴] را از همین قبیل باید محسوب داشت.

درباره مَرّه و تکرار: بیشتر متکلمان و فقها - حتی آنان که در امر بر مَرّه قائلند - نهی را مفید تکرار دانسته‌اند. بعضی در صیغه نهی نیز مانند امر به مَرّه قائل شده‌اند و زاید بر مَرّه را به دلیل دیگر نیازمند دانسته‌اند. عدّه‌ای هم در هر دو توقف کرده‌اند.

مرحوم شیخ، خود قول دوم را اختیار نموده و در مقام استدلال فرموده است:

مقتضای نهی - چنان که عن قریب بیاید - فور است، پس هر گاه از حکیم صادر شود. تنها بر قبح منهی عنہ در زمان ثانی دلالت می‌کند. بنابراین قبح فعل در زمان‌های بعد ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۰

به دلیل دیگری جز خود نهی نیازمند می‌باشد و ادّعی تساوی اوقات - همان گونه که در امر دانسته شد - باطل است (ص ۹۷). او نهی را به همان دلیل که در امر دانسته شد مقتضی فور می‌داند و دلالت آن را بر قبح فعل در ازمنه متأخره مادامی که قرینه‌ای در بین نباشد نمی‌پذیرد و لذا معتقد است که اگر اجماع و مانند آن نبود نواهی کتاب و سنت نیز بر تأیید دلالت نداشت. و اما نهی مقید به وقت خاص، بدون خلاف بر وجوب انتهای در اوقات دیگر دلالت ندارد مگر اینکه دلیل دیگری بر این وجوب انتهای، دلالت کند چنان که در صیغه امر دانسته شد (ص ۹۸).

نهی از شیء به همان دلیل که در امر ذکر شد نه لفظاً و نه معنی امر به ضدّ نیست. آری اگر از حکیم صادر شود بر این دلالت دارد که اضداد منهی عنہ در حکم، با خود منهی عنہ مخالف است و الاّ لازم می‌آید که اضداد نیز منهی عنہ باشد. بنابراین اضداد، یا به وجوب محکوم‌اند و یا به ندب یا به اباحه، پس نمی‌توان گفت: نهی از شیء، امر به ضدّ است، بلکه با این اضافه که اگر ضدّ واجب یا ندب باشد بیان می‌خواهد به اباحه ضدّ می‌توان حکم نمود.

این سخن در صورتی است که انفکاک از همه اضداد ممکن باشد. اما در صورتی که انفکاک، ممکن نباشد، بلکه انجام یکی از اضداد ضروری و لازم باشد باز نمی‌توان آن یک را به وجوب محکوم دانست زیرا در صورتی می‌توان فعلی را واجب دانست که انجام و ترک آن هر دو ممکن باشد، نه در صورتی که یکی از انجام یا ترک ضروری باشد (ص ۹۸). و اما تعلق نهی به چند چیز از دو حال خارج نیست:

۱- اینکه بین آن چند چیز تضادّ باشد، در این صورت اگر انفکاک از همه ممکن باشد تنها بر وجه تخییر می‌توان از آن‌ها نهی نمود نه بر وجه جمع، زیرا اموری که به علّت تضادّ، جمع بین آن‌ها صحیح نیست نهی از همه آنها بر وجه جمع صحیح نخواهد بود. و اگر انفکاک از همه ممکن نباشد تعلق نهی به همه به هیچ وجه صحیح نیست زیرا در این صورت، نهی، تکلیف به ما لا - یطاق می‌باشد.

۲- اینکه بین آن اشیاء اختلاف باشد نه تضادّ، در این صورت نهی از همه آن‌ها به هر وجه صحیح خواهد بود.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۱

احکام دیگر نهی، به عینه همانند احکامی است که برای امر دانسته شد (ص ۹۹-۹۸).



مرحوم شیخ پس از نقل قول به دلالت از اهل ظاهر و بسیاری از فقهای اصحاب شافعی و ابو حنیفه و بسیاری از متکلمان و نقل قول به عدم دلالت از بیشتر متکلمان و دیگر فقها فرموده است: قول دوم را ابو عبد الله بصری از ابو الحسن کرخی نقل کرده و بعضی از اصحاب شافعی اختیار کرده‌اند.

او خود قول اول برگزیده و در معنی عدم اجزاء گفته است: هر گاه ذمه به عنوان عبادت به علمی تعلق گیرد ناگزیر باید با شروطی انجام گردد و اگر بر وجه قبیح و منتهی عنه انجام گردد با شروط انجام نشده و لذا ذمه بری نمی‌شود و باید قضا گردد. ولی مخالف گوید: مخالف امر و ارتکاب منتهی عنه بر عدم براءت ذمه دلالت ندارد و ممکن است ذمه به فعل قبیح بری شود چنان که ممکن است به فعل حسن بری گردد.

مرحوم شیخ به چند وجه بر مدعای خود استدلال می‌کند:

۱- اینکه مأمور به، به بودن چیز، اقتضا دارد: نیکو و مصلحت مکلف باشد و منتهی عنه بودن آن اقتضا دارد مفسده مکلف باشد و محال است که مفسده، قائم مقام مصلحت گردد، زیرا اجتماع ضدین جایز نیست.

اگر گفته شود: چه مانعی دارد گفته شود: فلان عمل انجام مده، لیکن اگر انجام دادی قائم مقام مصلحت می‌گردد؟ در جواب گفته می‌شود: این ممتنع نیست، ولی دلیل می‌خواهد و ظاهر نهی این است که هر گاه انجام شود مأمور به انجام نشده است و در این صورت براءت ذمه حاصل نمی‌گردد.

در جواب این اشکال که وجوب قضا نیز دلیل می‌خواهد گفته است: هر گاه مأمور به بر وجه منتهی عنه انجام گردد بر این دلالت دارد که مأمور به انجام نشده و در این صورت بدون خلاف قضا واجب می‌باشد زیرا در وجوب قضا فرقی نیست بین اینکه مأمور به ابتدا انجام نشود و یا اینکه بدون شرط انجام شود.

پس از این، چند اشکال و جواب دیگری ذکر کرده که از مجموع آنها این نتایج به دست می‌آید:

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۲

اول- نهی در صورتی بر فساد دلالت می‌کند که به خود عبادت تعلق گیرد و یا به شرطی از شروط آن، نه به امر خارج.

دوم- از اینکه به صلاۀ در دار مغصوبه مثال زده است معلوم می‌شود که اولاً- اجتماع امر و نهی و نهی در عبادت را از وادی واحد دانسته و ثانیاً ملاک فساد را تعلق نهی به عین متعلق امر قرار داده است.

سوم- بین تعلق نهی به عبادت و تعلق نهی به معامله در دلالت بر فساد فرق نگذاشته است ۲- امت اسلامی از عهد صحابه تاکنون همه در فساد و بطلان امور به شمول نهی استدلال کرده‌اند.

۳- امر مقتضی اجزاء مأمور به است پس باید نهی هم که ضد امر است بر عدم اجزاء دلالت کند.

۴- روایتی که از پیغمبر (ص) نقل شده است: «من أدخل فی دیننا ما لیس منه فهو رد» زیرا این روایت بر این دلالت دارد که هر چیز که از دین نیست هر گاه در دین داخل شود مردود و باطل است و ارتکاب منتهی عنه هم بدون خلاف از همین قبیل است پس فاسد است (ص ۱۰۲-۹۹).

## فصل سی‌ام: در آنچه مقتضای امر است از جمع و وحدت

### اشاره

در این فصل، تقسیم واجب به عینی و کفائی و تقسیم آن به مطلق و مشروط ذکر شده است (ص ۱۰۳-۱۰۲). [۴۲۵]

## «سخن در عموم و خصوص»

## فصل سی و یکم: در حقیقت عموم و ذکر الفاظ آن

معنی عموم لفظ این است که همه آنچه صلاحیت شمول آن را دارد فراگیرد و معنی

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۳

خصوص لفظ این است که چیز مخصوصی را شامل شود.

مرحوم شیخ پس از اینکه الفاظ تشبیه و جمع و نکره و مانند آن را از این جهت که بر وجه استغراق شامل نمی‌شود به عموم موصوف ندانسته، به ذکر الفاظ عموم پرداخته و در این مقام، این الفاظ را برشمرده است:

«من» در جمیع عقلا، در صورتی که نکره باشد برای شرط یا استفهام.

«ما» در غیر عاقل، در صورتی که نکره و برای شرط یا استفهام باشد. بعضی گفته‌اند «ما» عاقل و غیر عاقل هر دو را شامل می‌شود.

«أی» برای عاقل و غیر عاقل، هر دو. مرحوم شیخ خود این کلمه را مفید استغراق نمی‌داند مگر به دلیل خارجی.

«متی» در اوقات.

«این» در مکان.

«نکره در سیاق نفی».

«اسم جنس مدخول ال» در صورتی که مقصود تعریف نباشد، مانند: «وَ الْعَصِيرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» [۴۲۶] و «أَهْلَكَ النَّاسَ الدَّيْنَارَ وَ الدَّرْهَمَ».

«مشتقاتی که الف و لام بر آن داخل شود» در صورتی که عهد مقصود نباشد، مانند:

«وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ» [۴۲۷] و «الزَّائِنَةُ وَ الزَّائِنِي» [۴۲۸]

«جمع محلی به لام» هر گاه برای تعریف و عهد نباشد. در اینجا به اختلاف متکلمان در دلالت الفاظ جموع و اجناس مدخول ال بر استغراق یا تعریف جنس و در دلالت جمع بر سه فرد اشاره نموده و گفته است: پس از این در این باب، نظر صحیح را بیان خواهیم داشت.

لفظ «کل». (ص ۱۰۵-۱۰۳)

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۴

## فصل سی و دوم: در اینکه آیا عموم، صیغه خاصی دارد یا خیر؟

همه فقها و بیشتر متکلمان، عموم را دارای صیغه خاص می‌دانند. قومی از مرجئه و دیگران بر این عقیده‌اند که عموم، صیغه خاصی ندارد و الفاظ عموم بر اقل ما ممکن دلالت می‌کند. بیشتر مرجئه، الفاظ عموم را مشترک می‌دانند. عده‌ای هم دلالت الفاظ بر عموم را به این شرط، مشروط دانسته‌اند که در تلو امر یا نهی واقع شود نه در تلو اخبار.

شیخ خود قول اول را برگزیده و به حسن استثناء استدلال نموده است.

او پس از ذکر اشکالات و اجوبه بسیار، دلیل دیگری اقامه نموده که حاصل آن استدلال به سخن اهل لغت است (۱۱۲-۱۰۵).

## فصل سی و سوم: در الفاظ جمع و جنس و غیره.

بیشتر قائلان به عموم، اسم جنس مدخول ال مانند «وَ الْعَصِيرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» [۴۲۹] و جمع محلی به لام مانند «فَاقْتُلُوا

المُشْرِكِينَ» [۴۳۰] و مشتقات محلی به لام، مانند «يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» [۴۳۱] را در صورتی که دلیلی بر عهد دلالت نکند، مفید عموم دانسته‌اند.

ابو علی تنها در اسم جنس و اسماء جموع به این قول قائل شده و در مشتقات از این سخن امتناع نموده. ابو هاشم در هیچ‌یک به عموم قائل نشده و الف و لام را برای عهد یا تعریف جنس دانسته، مگر اینکه دلیلی بر استغراق دلالت کند. بعضی بالعکس، تعریف جنس را غیر معقول دانسته و به جز به استغراق و عهد، قائل نمی‌باشند.

مرحوم شیخ، خود به قول اول قائل شده و به دو دلیل استدلال می‌کند:

۱- حسن استثناء، مثلاً می‌توان گفت: «اقتلوا المشركين إلا فلانا» و «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» و «يقول الكافر إلا من كان كذا و كذا» و حسن استثناء دلیل عموم است

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۵

زیرا حق استثناء این است که چیزی را از کلام اخراج کند که اگر استثناء نباشد به‌طور مسلم داخل است.

۲- تصریح اهل لغت به اینکه اسماء أجناس بر قلیل و کثیر دلالت می‌کند و به همین جهت است که گفته‌اند: اسم جنس جز در صورت اختلاف أجناس، جمع بسته نمی‌شود و استعمال الف و لام در عهد و تعریف جنس مستلزم نیست که مفید استغراق نباشد چنان‌که «من» و «ما» گاهی در معهود استعمال می‌شود و این دلالت ندارد بر اینکه ابداء در استغراق استعمال نشود.

مرحوم شیخ پس از رد استدلال ابو علی و ابو هاشم گفته است: دلیل استثناء بر بیش از این دلالت ندارد که جمع محلی به لام به‌طور حقیقت، مفید استغراق است، لیکن این معنی، دلالت ندارد بر اینکه در اقل جمع، حقیقت نیست، ولی با این حال هرگاه از حکیم صادر شود و قرینه‌ای بر اقل جمع نباشد باید بر استغراق حمل شود و نمی‌توان عکس نمود زیرا در این صورت برای ادخال الف و لام فایده‌ای نمی‌ماند (ص ۱۱۵-۱۱۲).

### فصل سی و چهارم: در اقل جمع.

متکلمان و اکثر فقها اقل جمع را سه فرد می‌دانند و کمی از فقها دو فرد.

«شیخ»، خود قول اول را اختیار کرده و به چهار دلیل استدلال می‌کند:

یکی - اینکه اهل لغت چنان‌که بین مفرد و مثنی فرق گذاشته‌اند، همین‌طور بین مثنی و جمع نیز فرق گذاشته و هر یک را به علامتی اختصاص داده‌اند، پس اگر بتوان گفت که:

بر دو فرد جمع صادق است، باید بتوان گفت که: بر یک فرد نیز مثنی یا جمع صادق است و چون این صحیح نیست، آن نیز صحیح نخواهد بود.

دیگر - آنکه برای امر به دو فرد می‌گویند: «افعلوا» و برای امر به بیشتر «افعلوا» و بنا بر مذهب خصم باید بین آن دو فرقی نباشد.

سوم - آنکه اهل لغت برای تفسیر عدد سه، لفظ جمع به کار می‌برند و می‌گویند:

«ثلاثة رجال» و برای عدد دو چنین نمی‌کنند، بلکه می‌گویند: «رجلان». از این معلوم می‌شود که بین آنها فرق است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۶

چهارم - آنکه هرگاه متکلم بگوید: «رأيت رجالا» شنونده جز سه فرد از آن نفهمیده و به ذهنش متبادر نمی‌شود پس معلوم می‌شود که در سه حقیقت است نه در دو (ص ۱۱۶-۱۱۵).

### فصل سی و پنجم: در معنی اینکه عموم مخصوص است و در اینکه آیا خداوند می‌تواند از عام، خاص بخواهد؟

معنی مخصوص بودن عموم این است که عامّ در بعضی ما وضع له استعمال شده است و استعمال کلمه مخصوص در این مورد مجاز است به علاقه شباهت به مخصوصی که از آغاز برای خصوص وضع شده، چه در گذشته دانسته شد که عموم دارای صیغه مخصوصی است که معنای حقیقی آن استغراق است پس اگر در غیر استغراق استعمال شود ناگزیر باید مجاز باشد. و هرگاه گفته شود: «فلان خصّ العموم» مقصود این است که به وسیله دلیلی دانست که از عموم، خصوص قصد شده است و یا لااقلّ چنین اعتقادی پیدا کرد و لو اعتقادش علمی نباشد.

بسیاری از فقها لفظ «تخصیص» را در موردی به کار برده‌اند که دلیل فی نفسه عامّ نیست ولی به دلیل دیگر، عموم آن دانسته شده است مانند افعال.

در اینجا مرحوم شیخ وجوه فرق بین تخصیص و نسخ را بیان کرده و آن‌گاه فرموده است: چنان‌که خداوند می‌تواند بر حسب عادت اهل لغت در سخن خود، حقیقت، مجاز، اطاله، ایجاز، تأکید و مانند این‌ها بیاورد، همین‌طور می‌تواند عامّ، القاء کند و خاصّ اراده داشته باشد (ص ۱۱۸-۱۱۶).

### فصل سی و ششم: در مجاز بودن عامّ مخصوص.

بسیاری از اصحاب شافعی و ابو حنیفه بر این عقیده‌اند که عامّ مخصوص در باقی حقیقت است، چه دلیل خاصّ، لفظ متصل یا منفصل باشد و چه غیر لفظ. ابو عبد الله بصری بین دلیل لفظی متصل و غیر آن فرق گذاشته، در صورت اول، عامّ مخصوص را ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۷

حقیقت می‌داند و در صورت دوم مجاز. ابو علی و ابو هاشم و پیروان آنان و اکثر متکلمان و باقی فقیهان مطلقاً عامّ مخصوص را مجاز دانسته‌اند.

مرحوم شیخ، همین قول اخیر را اختیار کرده و بر این مدعا استدلال کرده است به اینکه:

در گذشته بیان کردیم که مجاز، استعمال لفظ است در غیر ما وضع له و اثبات کردیم که عامّ را صیغه مخصوصی است. بنابراین هرگاه این صیغه مخصوص در غیر استغراق به کار رود، در غیر ما وضع له استعمال شده و مجاز می‌گردد، بدون فرق بین اینکه خاصّ، لفظ متصل یا منفصل باشد و یا غیر لفظ. و نمی‌توان گفت که: عامّ مخصوص شامل نمی‌شود مگر آنچه را که از آغاز شامل می‌شد، پس چطور مجاز می‌شود؟! زیرا مجازیت به این جهت نیست که شامل ما بقی می‌شود، بلکه به این جهت است که شامل ما زاد نمی‌شود.

اگر گفته شود: آیا چنین نیست که انضمام بعضی از اجزای سخن به بعضی دیگر با اینکه موجب اختلاف معنی است موجب مجازیت نیست؟ مثلاً انضمام خبر به مبتدا و یا انضمام حروفی که بر جمل داخل می‌شود به جمل مانند حروف شرط و استفهام و نفی و تمنی که معنی را تغییر می‌دهد و در عین حال موجب مجازیت نیست، پس درباره عامّ مخصوص هم همین‌طور باید گفت. در جواب گفته می‌شود که:

اولاً: لازمه این اشکال این است که ابتدا در کلام، مجازی یافت نشود زیرا ممکن است گفته شود: مجموع لفظ و قرینه، حقیقت است در آنچه اراده شده است.

و ثانیاً: این اشکال تنها در مخصّص متصل وارد است نه در مخصّص منفصل.

و ثالثاً: انضمام خبر به مبتدا از قبیل انضمام بعضی حروف کلمه است به بعضی دیگر.

مبتدا به تنهایی مفید نیست و پس از انضمام خبر، مفید می‌گردد، برخلاف عامّ که قبل از انضمام خاصّ، خودداری معنایی است مستقلّ که برای آن وضع شده است و پس از انضمام خاصّ، معنای آن تغییر نمی‌کند.

و اما حروفی که بر جمل داخل می‌شوند، این حروف، خود در جمله معنایی به وجود می‌آورند، نه اینکه معنای جمله را از زیاده به نقصان و یا به نقل به غیر ما وضع له تغییر دهند، برخلاف عامّ مخصوص که معنای آن پس از ورود خاصّ یا پیش از ورود خاصّ، تغییر می‌کند.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۸

آنچه موجب خاصّ شدن عامّ است قصد متکلم است که پیوسته به خطاب مقرون است، مانند قصد استدعاء و تهدید و نظیر آن در امر، نه ادله‌ای که کاشف قصد است و ممکن است به خطاب مقترن باشد و ممکن است متقدم یا متأخر. ادله‌ای که عامّ را خاصّ می‌کند بر دو قسم است: متصل یا منفصل. متصل دارای اقسامی است چون استثناء و شرط و صفت.

منفصل هم بر دو قسم است: موجب علم، چون دلیل عقل، کتاب، سنت قطعی و اجماع. تخصیص به این قسم بدون خلاف جایز است و غیر موجب علم که آن تنها خبر واحد و قیاس است. در باب تخصیص به خبر واحد در فصل جداگانه‌ای عقیده خود را خواهیم گفت. و اما قیاس، عمل به آن ابداء جایز نیست نه در تخصیص عامّ و نه در احکام دیگر و پس از این، دلیل آن را بیان خواهیم داشت (۱۲۱-۱۱۸).

### فصل سی و هفتم: در بیان پاره‌ای از احکام استثناء

در این فصل، سه چیز مورد بحث واقع شده است:

۱- جواز و عدم انفصال استثناء از کلام. در این باره از ابن عباس، حکایت قول به جواز را نقل می‌کند و خود آن را بعید می‌شمارد و برای عدم جواز به دو وجه استدلال می‌کند:

اول- اینکه اهل لغت، استثناء منفصل را مانند استثنای متقدم، استثناء محسوب نمی‌دارند.

دوم- اینکه استثنای منفصل، اساساً مفید معنایی نیست.

۲- جواز و عدم جواز استثناء اکثر. از اکثر محصّیان متکلمان و فقها و اهل لغت، قول به جواز و از بعضی، قول به عدم جواز را نقل می‌کند و خود، جواز نقل را اختیار می‌کند و در مقام استدلال گوید:

استثناء، نوعی از تخصیص است و چون تخصیص اکثر جایز است، پس استثنای اکثر نیز جایز می‌باشد.

و نیز حقّ استثناء این است که از کلام چیزی را خارج کند که اگر استثناء نبود دخولش واجب بود و در این معنی اقلّ و اکثر را هیچ تفاوتی نیست.

و در ردّ قول مخالفان که به عدم استعمال، استناد می‌کنند گوید: قلت استعمال، دلیل

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۶۹

عدم حسن استعمال نیست و الاّ باید استثنای نصف و یا قریب به نصف نیز جایز نباشد زیرا آن نیز مستعمل نیست.

۳- استثناء از غیر جنس. «شیخ» آن را جایز و برخلاف قومی به مجازیت آن قائل می‌باشد.

برای اصل صحّت این استثناء به استعمال، استدلال می‌کند، چه گفته‌اند: «ما فی الدار احد الاّ وتد» و «و بلدة لیس بها أنیس إلاّ الیغافیر و إلاّ العیس».

و برای مجازیت آن به اینکه- چنان که بیان شد: حقّ استثناء این است که از کلام چیزی را خارج کند که اگر استثناء نبود دخولش واجب بود و استثنای مورد سخن از این قبیل نیست.

اگر گفته شود: ممکن است این استثناء به کلی نادرست باشد در جواب گفته می‌شود که: چون می‌توان مستثنی منه را به وجهی

تأویل نمود که با آن تأویل، حقّ استثناء ادا شده باشد، پس باید گفت که این استثناء صحیح است، لیکن بر وجه مجازیت (ص ۱۲۳-۱۲۱).

### فصل سی و هشتم: در اینکه استثناء پس از چند جمله به همه برمی‌گردد یا به جمله اخیر؟

در این فصل پس از آنکه از شافعی و یارانش قول اول و از ابو الحسن کرخی و اکثر اصحاب ابی حنیفه قول دوم و از سید مرتضی - قدس سره - وجوب رجوع به آخرین جمله و جواز رجوع به همه را بر تقدیر بیان نقل می‌کند، خود قول اول را اختیار کرده و به سه وجه استدلال می‌کند که:

۱- هر گاه قسمتی از کلام به وسیله واو حرف عطف - که برای جمع وضع شده - به قسمت دیگر عطف شود مثل اینکه گفته شود: «رأیت زیدا و عمرا و خالدا» این قسمت‌ها که به یکدیگر عطف شده به مثابه لفظ واحد است و کأنه به جای مثال مزبور گفته شده است: «رأیتهم» و چنان که اگر به یک لفظ گفته می‌شد استثناء به همه برمی‌گشت، همین‌طور در صورت عطف.

۲- چنان که هر گاه چند جمله به دنبال یک شرط قرار گیرد بدون خلاف، این شرط به همه آن جمل رجوع می‌کند، همین‌طور در صورتی که یک استثناء پس از چند جمله

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۰

واقع شود، جامع بین این دو این است که هر دو غیر مستقل است و در افاده معنی به چیز دیگر نیازمند می‌باشد. و جواز تقدّم شرط مانند عدم دخول آن جز بر مستقبل، صلاحیت ندارد فارق بین شرط و استثنا باشد.

۳- چنان که استثناء به مشیة الله هر گاه پس از چند جمله قرار گیرد به همه آن جمل برمی‌گردد، همین‌طور استثناء به غیر مشیة الله در صورتی که پس از چند جمله واقع شود، جامع بین آنها این است که هر دو در معنی، محتاج به غیر و غیر مستقل می‌باشد (ص ۱۲۶-۱۲۳).

### فصل سی و نهم: در پاره‌ای از احکام شرط و در تخصیص عموم به شرط

۱- از جمله احکام شرط این است که جز بر مستقبل لفظی و یا تقدیری داخل نمی‌شود زیرا گذشته یا حال صحیح نیست مدخول شرط واقع شود.

۲- حکم دیگر اینکه حقّ شرط این است که مشروط را تخصیص دهد مگر اینکه دلیلی بر تأیید دلالت کند که در این صورت بر تأکید حمل شده و در حقیقت از معنای شرط خارج می‌گردد. شرط مخصّص مشروط مانند «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا» \* [۴۳۲] و «فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا» [۴۳۳] و در این حکم بین شرط متقدّم و شرط متأخر فرقی نیست.

۳- ممکن است یک چیز شرط چند امر و یا یک امر به چند چیز مشروط باشد.

گروهی تعلیق به غایت را به تعلیق به شرط ملحق کرده‌اند زیرا مثلاً - «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» [۴۳۴] بر این دلالت دارد که نفی تطهّر، شرط حرمت قرب و ثبوت تطهّر، شرط اباحه قرب می‌باشد.

چنان که در شرط گفته شد ممکن است یک حکم دارای دو غایت یا بیشتر و یا یک چیز غایت چند حکم باشد (ص ۱۲۷-۱۲۶).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۱

### فصل چهلم: سخن درباره مطلق و مقید

تقیید، هم عامّ را تخصیص می‌دهد مانند «من دخل داری را کبا اکرته» و «لقتی الرجال الأشراف» و هم مطلق غیر عامّ را مانند

«فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» [۴۳۵].

تقیید، از دو حالت خارج نیست: یا به مطلق متصل است و یا منفصل.

اگر متصل باشد بدون اختلاف، مطلق را تخصیص می‌دهد (مانند مثال فوق) و اگر منفصل باشد باز از دو حال خارج نیست: یا همان که در جایی مطلق آمده به عینه در جای دیگر مقید آمده و یا بالعکس آنچه مطلق آمده غیر از آن است که مقید آمده: قسم اول [۴۳۶] بدون خلاف باز مطلق را تخصیص می‌دهد.

قسم دوم نیز بر دو نوع است: یا مطلق از جنس مقید است و یا از غیر جنس آن.

اگر مطلق از جنس مقید نباشد بدون خلاف، تخصیص واجب نیست و باید مطلق بر اطلاق و مقید بر تقیید خود باقی بماند، مانند اینکه آزاد کردن رقبه در باب کفاره قتل خطاء، مقید به ایمان وارد شود و در باب نذر یا عتق تبرعی مطلق. و اگر مطلق از جنس مقید باشد از دو حال خارج نیست: یا هم جنس آن در جای دیگر تنها مقید آمده و یا در جایی مطلق و در جای دیگر مقید.

در صورت دوم، باز حمل مطلق بر مقید درست نیست زیرا حمل مطلق بر مقید به این جهت که جنس آن در جایی مقید وارد شده بهتر از این نیست که مطلق بر اطلاق خود باقی بماند به این جهت که همین جنس در جای دیگر مطلق وارد شده است. مثلاً حمل روزه در کفاره یمین بر کفاره ظهار که در آن تتابع شرط است از این اولی نیست که بر صوم متمتع حمل شود که در آن، تفریق شرط است و لذا هر کدام را باید بر ظاهر خود حمل نمود.

و اما در صورت اول مانند اطلاق رقبه در ظهار و تقیید آن به ایمان در کفاره قتل خطاء، بین دانشمندان اختلاف است: بعضی مطلق را بر اطلاق خود باقی گذاشته، مانند اصحاب ابو حنیفه و بعضی از اصحاب شافعی و بعضی آن را تقیید کرده‌اند. این جماعت: بعضی گفته‌اند: حمل مطلق بر مقید لغو و عرفاً واجب است و نیازی به

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۲

قیاس نیست و بعضی لغت را مقتضی حمل ندانسته، بلکه به عنوان قیاس، مطلق را بر مقید حمل نموده‌اند. و این، قول جماعتی از اصحاب شافعی است.

دسته اول [۴۳۷] اختلاف کرده‌اند: بعضی گفته‌اند: تقیید مطلق به اینکه به طور قیاس بر مقید حمل شود جایز نیست زیرا تقیید، زیاده در نقص است و زیاده در نص، نسخ است و نسخ حکم به قیاس صحیح نیست، این قول، از متقدمان اصحاب ابو حنیفه و همچنین از ابو الحسن حکایت شده است. بعض دیگر تقیید را جایز دانسته‌اند [۴۳۸] یا بدین جهت که تقیید، مقتضی تخصیص مطلق است نه زیاده در نص، چنان که بعضی از ایشان گفته‌اند و یا بدین جهت که تقیید، زیاده در نص است و زیاده در نص، نسخ نیست و لذا می‌توان به وسیله قیاس به آن قائل شد، چنان که بعض دیگر از آنان گفته‌اند.

مرحوم شیخ خود گفته است: شایسته است مطلق بر اطلاق و مقید بر تقیید خود حمل شود و نمی‌توان یکی را مخصص دیگری قرار داد و در مقام استدلال فرموده است:

حمل مطلق بر مقید یا به عنوان قیاس است و یا به غیر عنوان قیاس. اما به عنوان قیاس نزد قائلان به قیاس می‌تواند جایز باشد، نه نزد ما که ابداً عمل به قیاس را جایز نمی‌دانیم.

و اما به غیر عنوان قیاس در مسأله مورد بحث بعید است زیرا حق سخن آن است که تا مانعی در بین نباشد بر ظاهر خود حمل گردد و چون مفروض، این است که مقید و مطلق دو حکم مختلف است پس چگونه می‌تواند یکی در دیگری مؤثر باشد! (ص ۱۲۸-۱۲۷).



تخصیص عموم به ادله عقل، کتاب، سنت، اجماع، افعال پیغمبر (ص) صحیح است.

بعضی گویند: تخصیص عموم به ادله عقل واقع نمی‌شود.

دلیل صحت تخصیص عموم به ادله مذکوره (ادله عقل) این است که اگر تخصیص عموم به ادله عقل با اینکه این ادله موجب علم است صحیح نباشد لازم می‌آید که ادله

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۳

متناقض باشد و تناقض ادله جایز نیست و لذا آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ» [۴۳۹] به عقلا- اختصاص یافته، چه دلیل عقل بر عدم جواز تکلیف اطفال و مجانین دلالت دارد. و همچنین آیه مبارکه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» [۴۴۰] به افعال خود خداوند اختصاص پیدا کرده، چه دلیل عقل دلالت دارد بر اینکه بشر، فاعل و محدث افعال خود می‌باشد.

دلیل دیگر این است که به دلیل عقل می‌توان از ظاهر و حقیقت کتاب، رفع ید نموده و آن را بر مجاز حمل نمود. چنان که آیه شریفه «وَجَاءَ رَبُّكَ» [۴۴۱] و آیه مبارکه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» [۴۴۲] بر «جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ» \* و «يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ» حمل شده است و تخصیص هم- چنان که در گذشته ثابت کردیم- نوعی مجاز است و لذا باید به ادله عقل جایز باشد.

اگر گفته شود: دلیل عقل زمانا بر کتاب مقدم است و چنین چیز نمی‌تواند عام را تخصیص دهد زیرا مخصّص باید مقارن عام باشد، در پاسخ گفته می‌شود: مخصّص در حقیقت قصد متکلم است که با عام مقارن است و دلیل عقل، کاشف است از قصد متکلم و اما دلیل بر صحت تخصیص کتاب به کتاب همان دلیل بر صحت تخصیص کتاب است به ادله عقل و مثال‌های آن بسیار است مانند «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» [۴۴۳] و «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ» [۴۴۴] که به آیه شریفه «حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» [۴۴۵] تخصیص خورده است.

و اما تخصیص کتاب به سنت، آن نیز بدون خلاف جایز است و در مواضع بسیاری واقع شده مانند «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» [۴۴۶] و «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ» [۴۴۷] و نظیر این‌ها که به سخن پیغمبر (ص): «لا يرث القاتل ولا يتوارث أهل ملتين» تخصیص خورده است.

و اما تخصیص سنت به سنت، آن نیز به ادله گذشته جایز است و در مواضع

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۴

بی‌شماری وارد شده و انکار برخی به جهت اینکه خداوند پیغمبر را مبین قرار داده، پس نمی‌شود سخن او خود به بیان نیازمند باشد، درست نیست زیرا سنت نسبت به سنت از قبیل کتاب است نسبت به کتاب و مبین بودن پیغمبر اعم است از اینکه مبین کتاب باشد یا سنت. و نمی‌توان گفت که: مقصود از مبین این است که آنچه را که از طرف خداوند نازل شده (یعنی قرآن) بیان می‌کند نه هر چیز را زیرا در این صورت باید نتواند احکام ابتدایی را بیان کند در حالی که قطعاً چنین نیست بنابراین چنان که مبین بودن پیغمبر مانع از این نیست که احکام ابتدایی را بیان کند، همین‌طور مانع از این نیست که سنت را بیان کند.

و اما تخصیص کتاب به اجماع، آن نیز به مقتضای ادله گذشته صحیح است و در مواضع بسیاری واقع شده، مانند اجماع بر عدم ارث عبد که آیه مواریث را تخصیص داده است.

و اما تخصیص کتاب به افعال پیغمبر (ص)، آن هم صحیح است زیرا به مقتضای ادله، فعل پیغمبر در حجیت، مانند قول او است. پس اگر کتاب بر حرمت چیزی دلالت کند و ببینیم که پیغمبر (ص) بعضی از مصادیق آن را انجام داده، از این فعل پی می‌بریم که کتاب تخصیص خورده است و لذا آیه شریفه «الرَّائِيَةُ وَالرَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا» [۴۴۸] به رجم ماعز تخصیص خورده است.

و اما تخصیص قول پیغمبر (ص) به فعل او، آن نیز به ادله گذشته صحیح است (ص ۱۳۲-۱۳۰).

این اختلاف تنها بین کسانی است که خبر واحد را حجت می‌دانند و اما کسانی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند، در هیچ جا به خبر واحد عمل نمی‌کنند نه در باب تخصیص عموم کتاب و نه در ابواب دیگر. اینک گوییم:

کسانی که به خبر واحد عمل می‌کنند: گروهی در صورتی که مانعی در بین نباشد عموم آیات را نیز به آن تخصیص می‌دهند. این، مذهب اکثر فقها و متکلمان و ظاهر

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۵

مذهب شافعی و اصحاب اوست و از ابو الحسین و دیگران نیز نقل شده است و بعضی در این باب به تفصیل قائل شده‌اند: اگر عام، قبلاً تخصیص خورده باشد نظر به اینکه عام به تخصیص مجمل و مجاز می‌شود لذا تخصیص آن به خبر واحد بلامانع است و اگر عام قبلاً تخصیص نخورده باشد نظر به اینکه به حقیقت خود باقی است تخصیص آن به خبر واحد جایز نیست. برخی دیگر به علت اینکه در مجازیت عام بین مخصّص متصل و منفصل فرق گذاشته‌اند و در صورتی تخصیص را موجب مجازیت عام دانسته‌اند که به وسیله مخصّص منفصل باشد، نه به وسیله مخصّص متصل، در ما نحن فیه نیز به تفصیل قائل شده‌اند: اگر عام قبلاً به مخصّص منفصل تخصیص خورده باشد، تخصیص آن به خبر واحد جایز است و الا جایز نیست.

مرحوم شیخ، خود تخصیص عموم به اخبار آحاد را مطلقاً جایز ندانسته و استدلال کرده است به اینکه:

عموم قرآن موجب علم است و خبر واحد موجب غلبه ظنّ و به خاطر ظنّ نمی‌توان از علم، رفع ید نمود.

و اگر گفته شود: در صورتی که دلیل بر وجوب عمل به خبر واحد دلالت کند وجوب تخصیص، معلوم است و لو خبر، خود مظنون، باشد، در جواب گفته می‌شود: اگر سؤال کننده از مخالفان ما در اصول باشد در جواب او می‌گوییم:

اولاً ما همه ادله آنان بر وجوب عمل به خبر واحد را ابطال نمودیم.

و ثانياً بر فرض صحّت ادله، تنها مدلول آن‌ها وجوب عمل به خبر واحد است، نه جواز تخصیص عموم به وسیله آن، چنان که مدلول ادله وجوب نسخ به وسیله خبر نیز نیست، در هر دو باب دلیل دیگری لازم است.

مرحوم شیخ در ضمن اشکال و جواب‌هایی که ذکر کرده است، فرموده است اگر گفته شود:

صحابه حتّی در مورد تخصیص عام، به خبر واحد عمل کرده‌اند مثلاً- به خبر «القاتل لا یرث» که خبر واحد است آیه مواریث را تخصیص داده‌اند و یا به خبر ابو هریره در مورد نکاح برادرزاده و یا خواهرزاده زوجه، آیه شریفه «أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ» را تخصیص داده‌اند، در پاسخ گفته می‌شود: تخصیص «القاتل لا یرث» به علت اجماعی است که بر صحّت آن قائم شده است و نکاح برادرزاده و یا خواهرزاده زوجه نزد ما به وجهی جایز

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۶

است، پس عموم آیه را تخصیص نمی‌دهد و نزد آنان که عموم آیه را به این خبر تخصیص داده‌اند، صحّت این خبر نیز اجماعی است و در این صورت از محلّ سخن خارج است.

و اما اگر سؤال کننده در سؤال گذشته از موافقان ما باشد و مقصود او آخباری باشد که طایفه محقّه به نقل آن اختصاص دارند، در جواب او می‌گوییم:

اولاً- اجماع که بر حجّیت اخبار آحاد دلالت می‌کند، بر عمل به خبری که مخصّص قرآن است دلالت ندارد و در این باب، دلیل دیگری لازم است و ثانياً از امامان- علیهم السّلام- روایاتی وارد شده که خلافی در آن نیست، از قبیل: «إذا جاءكم عنّا حدیث فاعرضوه علی کتاب الله فان وافق کتاب الله فخذوه و إن خالفه فردّوه» أو «فاضربوا به عرض الحائط». و این اخبار دلالت دارد بر اینکه خبر واحدی که مخالف قرآن باشد عمل به آن جایز نیست.

اگر گفته شود: آیا طایفه محقّه به بسیاری از اخبار آحادی که برخلاف عموم قرآن است عمل نکرده‌اند؟!

در پاسخ گفته می‌شود:

اولا- چنین چیزی معلوم نیست.

ثانیا- اخباری که از قبل معصومین- علیهم السّلام- صادر شده بر دو قسم است:

یکی- آنکه معارضی ندارد و طایفه‌ای هم برطبق آن فتوی داده‌اند. صحت چنین خبری اجمالی است و چنان‌که عمل به آن جایز است، تخصیص عموم کتاب هم به آن ممکن است.

دوم- آنکه معارض دارد و خود با عموم قرآن موافق است. در این صورت عمل برطبق خبر موافق با عموم قرآن، اولی است زیرا صحت چنین خبری مانند خود عموم، معلوم و- چنان‌که گذشت- این موافقت با عموم قرآن، خود وجهی است که موجب ترجیح یکی از متعارضین بر دیگری می‌گردد.

و اگر در مورد خبری فتوای طایفه معلوم نباشد، و عموم قرآن هم مقتضی خلاف آن باشد، در این صورت به دلیلی که در گذشته دانسته شد عمل برطبق عموم، اولی است (ص ۱۳۶-۱۳۲).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۷

### فصل چهل و سوم: درباره تخصیص عموم به قیاس

در آغاز فرموده است: بنا بر مذهب ما که به هیچ وجه عمل به قیاس را جایز نمی‌دانیم بحث در این باب به کلی ساقط است و سپس اقوال مختلفه را بنا بر جواز عمل به قیاس ذکر کرده: جواز مطلق را به اکثر فقها و شافعی نسبت داده و به علاوه محکی از ابو الحسن و قول اخیر ابو هاشم دانسته و عدم جواز مطلق را به ابو علی و بعض فقها نسبت داده و قول اول ابو هاشم قرار داده و تفصیل بین قیاس جلی و خفی: به جواز در اول و عدم جواز در ثانی را به بعض اصحاب شافعی و تفصیل بین صورتی که قبلا عام تخصیص خورده باشد و صورتی که قبلا تخصیص نخورده باشد: به جواز در اول و عدم جواز در ثانی را به بعض دیگر نسبت داده و بالاخره خود بنا بر عمل به قیاس، قول ابو علی را اختیار کرده و در مقام اثبات مدّعی خویش به چند وجه استدلال کرده است:

۱- عموم کتاب موجب علم و قیاس بنا بر جواز عمل به آن، موجب غلبه ظنّ است و دلیل ظنی نمی‌تواند موجب رفع ید از دلیل علمی گردد. و بعد، نظیر اشکال‌هایی را که در فصل قبل گذشت ذکر کرده و از آن‌ها جواب داده است.

۲- ثابت شده است که نسخ حکیم به قیاس جایز نیست پس تخصیص آن به قیاس نیز جایز نیست و جامع بین آن‌ها این است که نسخ هم نوعی از تخصیص است. تخصیص، اخراج بعض افراد و نسخ، اخراج بعض ازمان است.

۳- عمل به قیاس بر فرض جواز در صورتی جایز است که نصّی در بین نباشد و عموم کتاب نصّ است، پس با وجود آن نمی‌توان به قیاس عمل نمود.

۴- خبر معاذ، در آن هنگام که پیغمبر (ص) معاذ را به یمن فرستاد به او فرمود: «بم تقضی؟» قال: بکتاب الله ثم سنّه رسولہ، فقال له: فإن لم تجد، قال: أجتهد برأیی، فصوّبه رسول الله (ص) فی ذلک». این خبر دلالت دارد بر اینکه در صورتی می‌توان به قیاس عمل نمود که نصّی در حکم مسئله نباشد (ص ۱۳۹-۱۳۶).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۸

### فصل چهل و چهارم: در تخصیص عموم به اقوال صحابه و به عادات و به قول راوی

درباره تخصیص عموم به اقوال صحابه فرموده است: در صورتی که مسئله بین صحابه اجماعی باشد بدون خلاف، تخصیص عموم به آن جایز است و در صورتی که برای قول صحابه مخالفی بین آنان شناخته نشده باشد، تخصیص عموم به آن بر این مبتنی است

که این فرض را اجماع و یا در حکم اجماع بدانیم. مرحوم شیخ، خود آن را اجماع ندانسته است و در این صورت، حکم این فرض مانند حکم صورت اختلاف است.

و اما در صورت اختلاف صحابه آیا می‌توان یکی از اقوال را مخصّص عموم قرار داد؟

محمّد بن الحسن - بنا بر آنچه از او حکایت شده - بین صورت اجماع و اختلاف صحابه فرق نگذاشته و قول صحابه را اصل قابل استناد دانسته است. بنابراین می‌تواند عموم را تخصیص دهد. از شافعی نیز حکایت شده که در قول قدیم خود به ترتیب بین اقوایل صحابه قائل بوده، قول خلفا را بر دیگران و سپس قول اقدم در علم را بر سایر صحابه مقدّم می‌شمرده است. اکثر فقها و شافعی در قول جدید خود به عدم حجّیت قول صحابی قائل شده و بنابراین قول صحابی را مخصّص عموم نمی‌دانند. مرحوم شیخ، خود نیز به همین قول قائل شده است (ص ۱۴۰ - ۱۳۹).

و اما عادات بر دو قسم است: یکی عاداتی که از افعال ناشی شده. این قسم از عادات عموم را تخصیص نمی‌دهد بلکه به خاطر عموم از این عادات باید صرف نظر نمود. دیگر عاداتی که بر استعمال لفظ در بعض مصادیق جاری شده است، این قسم عادات، عموم را تخصیص می‌دهد زیرا - چنان که در گذشته دانسته شد - خطاب باید بر متعارف حمل شود.

و اما قول راوی هرگاه حدیثی را که نقل کرده است بر بعض مشمول آن حمل کند، بعضی آن را از این جهت که به مراد اعراف است مخصّص عموم دانسته‌اند. این قول از اصحاب ابو حنیفه حکایت شده، چه خبر و نوع کلب را به علّت سخن ابو هریره (راوی حدیث) بر عدم وجوب هفت مرتبه حمل نموده‌اند. ابو عبد الله از ابو الحسن حکایت کرده که تمسّک به ظاهر خبر، اولی است. بعضی به تفصیل قائل شده‌اند: اگر راوی از

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۷۹

ظاهر لفظ عدول کرده است، باید به ظاهر لفظ تمسّک شود و اگر به یکی از احتمالات لفظ قائل شده است، روایت را باید بر همان حمل نمود. ظاهر سخن شافعی بر همین قول دلالت دارد و بسیاری از اصحاب او نیز به همین قول معتقد بوده‌اند و لذا روایت فرزند عمر را در حدیث افتراق بر افتراق به ابدان حمل نموده‌اند زیرا فرزند عمر، خود روایت را بر همین وجه حمل کرده است و نیز «یدا بیدا» را در حدیث ربا بر این حمل کرده‌اند که متعاملین نباید از یکدیگر جدا شوند جز بعد از تقابض، چه فرزند عمر (راوی خبر) خود آن را بر این معنی حمل کرده است. و اما سخن پیغمبر (ص): «من بدلّ دینه فاقتلوه» را به رجال حمل نکرده‌اند، با اینکه ابن عبّاس آن را به رجال حمل کرده است.

مرحوم شیخ، خود گوید: اگر راوی، روایت عامّ را بر بعض مشمول خود حمل کند و بگوید: به ضرورت دانسته است مقصود پیغمبر (ص) همین است، وجوب حسن ظنّ به راوی اقتضا دارد که چنان که به اصل روایت او اخذ می‌شود به این سخن او نیز اخذ شود و اگر روایت را به نوعی از استدلال و یا به خبر دیگر و یا به قیاس و مانند آن بر بعض مشمول حمل می‌کند، چون ممکن است در استدلال خود دچار نوعی از اشتباه شده باشد لذا باید به ظاهر خبر اخذ گردد. در صورت شکّ نیز حکم، اخذ به ظاهر خبر است نه به قول راوی.

و هرگاه روایت مجمل باشد و راوی آن را بر یکی از وجوه حمل کند: بعضی گفته‌اند:

اگر دلیلی برخلاف نباشد باید به سخن راوی اخذ شود بعض دیگر گفته‌اند: در هیچ حال سخن راوی حجّت نیست، مرحوم شیخ، خود همین قول را اقوی دانسته است.

### فصل چهل و پنجم: در تخصیص اجماع و تخصیص سخن پیغمبر (ص)

اجماع یا بر فعل است و یا بر قول و یا بر رضا: اگر اجماع بر فعل باشد تخصیص در آن جایز نیست، چنان که در افعال پیغمبر (ص)

نیز تخصیص جایز نیست. همچنین هرگاه اجماع بر رضای به شیء باشد.

و اگر اجماع بر قول باشد: اگر این قول نص باشد تخصیص در آن جایز نیست و در غیر این صورت: اگر به ضرورت قصد مجمعین به عموم دانسته شده باشد باز تخصیص جایز نیست و اِلّا تخصیص اجماع جایز است چنان که تخصیص عموم کتاب نیز جایز است. ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۰

و اما سخن پیغمبر (ص) هرگاه مقتضی تحریم چند چیز باشد و خود او بعضی از آنها را انجام داده باشد بعضی گفته‌اند: سخن او به این فعل تخصیص می‌خورد مگر این که دلیلی برخلاف دلالت کند زیرا ظاهر این است که پیغمبر (ص) با جمیع امت خود در حکم مساوی است و این، مذهب شافعی است و به همین جهت سخن پیغمبر (ص) را درباره نهی از استقبال قبله در هنگام بول یا غائط به فعل خود پیغمبر در مقابل بیت المقدس تخصیص داده است و بعضی این فعل را به خود پیغمبر اختصاص داده‌اند و عموم سخن پیغمبر را به فعل او تخصیص نداده‌اند، این قول از بعضی از اصحاب شافعی حکایت شد و لذا روایتی را که در باب تزویج می‌مونه در حال احرام وارد شده است بر اختصاص به خود پیغمبر حمل نموده‌اند و در این صورت این روایت، مخصّص دلیل نهی از نکاح محرم نیست. این قول را ابو عبد الله از ابو الحسن نقل کرده است.

مرحوم شیخ، خود قول اول را صحیح دانسته و استدلال کرده است به اینکه - چنان که بیان خواهیم داشت - دلیل قائم شده است بر اینکه ما با پیغمبر از لحاظ احکام، یکسان می‌باشیم، پس هرگاه پیغمبر (ص) عملی را انجام دهد به مثابه این است که فرموده است: انجام آن عمل مباح است و چنان که اگر این سخن از او صادر می‌شد، سخن او مخصّص دلیل حرمت بود، همین طور در صورتی که عمل را انجام دهد، عمل او مخصّص دلیل حرمت می‌باشد (ص ۱۴۱).

### فصل چهل و ششم: در اینکه صدور عامّ بر سببی خاصّ، موجب قصر عامّ بر آن سبب نیست

در این باب بعضی به وجوب قصر عامّ بر سبب و دیگران به حمل عامّ بر ظاهر خود - در صورت امکان - قائل شده‌اند. قول اول مذهب طایفه‌ای از اصحاب شافعی و قول دوم مذهب جماعتی دیگر از آنان و هم مذهب ابو الحسن است. در سخن خود شافعی هم احتمال مذهب اول و هم احتمال مذهب دیگر است.

مرحوم شیخ فرموده است: کلام از دو حال خارج نیست: یا بدون زیاده با سبب مطابق است یا اعمّ. در صورت اول بدون خلاف، واجب است بر سبب حمل شود و در صورت دوم بر ظاهر کلام.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۱

قسم دوم نیز بر دو نوع است:

۱- اینکه کلام تنها از لحاظ حکم مسئول اعمّ باشد، مانند «الخرج بالضمّان» که هم شامل مورد سؤال است (عبدی که خریده شده و پس از تصرف و استفاده، عیبی در آن مشاهده گردیده است) و هم شامل هر مبیع و مضمونی دیگر.

۲- اینکه از لحاظ شمول، هم حکم مسئول و هم حکم دیگر اعمّ باشد مانند «هو الطهور ماؤه و الحلّ میتته» که هم شامل حکم مورد پرسش است (جواز توضؤ به آب دریا) و هم شامل جواز شرب و جواز ازاله نجاست و سایر احکام.

و اما در صورتی که کلام به نحوی باشد که بدون تعلیق بر سبب به کلی از افاده ساقط می‌شود در این صورت مطلقاً باید بر سبب حمل گردد مانند «أ ینقص إذا بیس، قیل له:

نعم، فقال: فلا اذا» که در جواب از پرسش بیع رطب به تمر آمده است.

و هرگاه از چند چیز سؤال شده باشد از دو حال خارج نیست: یا اینکه سؤال در وقت حاجت است و یا در غیر وقت حاجت.

در صورت اول ناگزیر باید مسئول عنه از همه سؤال‌ها پاسخ دهد و لو قبلاً در زمینه سؤال‌ها بیانی وارد شده باشد زیرا چون وقت،

وقت حاجت است ترک جواب جایز نیست.

و در صورت دوم از دو حال خارج نیست: یا پرسش کننده اهل اجتهاد است، یا خیر.

اگر اهل اجتهاد باشد و در گذشته بیانی در زمینه سؤال آمده باشد که پرسش کننده بتواند حکم مورد پرسش استفاده کند، در این صورت مسئول عنه می‌تواند پاسخ ندهد و بر بیان گذشته حواله دهد مانند «تکفیک آیه الصَّیْفِ» در جواب سؤال عمر از کلاله. و اگر اهل اجتهاد نباشد باز می‌تواند بر بیان گذشته حواله دهد، لیکن به شرط اینکه بیان، ظاهر باشد، مانند «توضاً كما أمرک الله تعالی» که سائل را به آیه شریفه وضوء حواله داده است.

مرحوم شیخ بر مذهب خویش به چند وجه استدلال کرده است:

۱- سخن ابو عبد الله بصری: کلام پیغمبر (ص) دلیل حکم است چنان که در مورد امر و نهی و اباحه، تنها اعتبار به سخن او است. همین طور در مورد عموم و خصوص و سایر صفات دلیل.

۲- چنان که اگر عموم بدون سبب وارد شود باید بر عموم حمل شود، همین طور در

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۲

صورتی که با سبب توأم باشد زیرا ذکر سبب منافات ندارد با اینکه در مقام بیان حکم مورد دیگر نیز بوده باشد.

۳- چنان که هرگاه- با حصول سبب- ابتداء (بدون سبق سؤال) به عموم خطاب کند باید خطاب بر عموم حمل شود. همین طور در صورتی که خطاب به پرسش مسبوق باشد.

به همین جهت است که فقها خطاب خداوند را در آیه لعان بر عموم حمل کرده‌اند با اینکه به سبب هلال بن امیه عجلانی نازل شده است. و همین طور آیه قذف را بر عموم حمل کرده‌اند با اینکه در مورد کسانی که با عایشه سخن گفته بودند وارد شده است. و اما در صورتی که خطاب به تنهایی مفید نباشد واجب است بر سبب حمل شود زیرا در این صورت ظاهر خطاب موجب حمل خطاب بر سبب است. لذا نمی‌توان صورت استقلال جواب را بر صورت عدم استقلال آن قیاس نمود (ص ۱۴۳-۱۴۱).

### فصل چهل و هفتم: در بیان آنچه به عموم ملحق شده ولی از عموم نیست و یا از عموم خارج شده و در حقیقت از عموم است

در باب افعال، ادعای عموم صحیح نیست زیرا افعال جز بر یک وجه واقع نمی‌شود.

اگر وجه فعل معلوم باشد تمسک به آن صحیح است و این به مانند آن است که بر همان مورد خاص تنصیب شده باشد ولی اگر وجه فعل معلوم نباشد فعل به مجمل ملحق می‌گردد و لذا نمی‌توان به روایت «إِنَّ النَّبِيَّ قَضَىٰ بِالشَّاهِدِ وَ الیمین» و روایت «قَضَىٰ أَنْ الخراج بالضمان» تمسک نمود.

بعضی از دانشمندان بین «قَضَىٰ بكذا و كذا» و «رَوَىٰ أَنَّهُ قَضَىٰ أَنْ كذا و كذا فیه كذا و كذا» فرق گذاشته‌اند:

اول را غیر قابل تعلّق و دوم را قابل تعلّق دانسته‌اند زیرا در مورد اول خبر از مجرد فعل او است و در مورد دوم خبر از سخن او. بعضی بین آن دو فرق نگذاشته و هر دو را غیر قابل تعلّق دانسته‌اند.

مرحوم شیخ فرموده است: اولی این است که بین آن دو فرق گذاشته شود زیرا در مثل «قَضَىٰ رَسُولُ اللَّهِ بالشَّاهِدِ وَ الیمین» جز حکایت فعل فهمیده نمی‌شود بر خلاف مثل

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۳

«رَوَىٰ أَنَّهُ قَضَىٰ أَنْ الخراج بالضمان وَ أَنَّ الشَّفْعَةَ للجار» زیرا از این قبیل روایات به ذهن سبقت می‌گیرد که پیغمبر (ص) سخنی فرموده نه اینکه عملی انجام داده است، ولی در عین حال به این قبیل هم نمی‌توان تمسک نمود زیرا معلوم نیست سخنی که فرموده عام بود، یا خاص، لذا این فرض هم باز به مجمل ملحق است.



مرحوم شیخ پس از ذکر این مقدمه به چند مصداق برای کبرای فوق اشاره کرده است، از جمله فرموده است: در مثل «إِنَّهُ قَضَىٰ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ وَأَنَّ الْخِرَاجَ بِالضَّمَانِ» - به دلیلی که گذشت - تا دلیلی بر الحاق غیر نباشد تَمَسُّك صحیح نیست. و نیز برای اصحاب مالک صحیح نیست که درباره وجوب کفاره برای ارتکاب هر مفطری به روایت «إِنَّ رَجُلًا أَفْطَرَ فَأَمْرَهُ (ص) بِالْكَفَّارَةِ» احتجاج کنند زیرا سؤال از حکایت فعل است نه از حکم کسی که افطار کرده.

و همچنین نمی‌توان برای جواز جمع بین صلاتین در سفر به نحو اطلاق به روایت «إِنَّهُ (ع) جَمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي السَّفَرِ» استدلال نمود زیرا مدلول این روایت جز حکایت فعل، چیزی نیست.

آری، اگر روایت به این صورت باشد «إِنَّهُ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي السَّفَرِ» استدلال صحیح است زیرا این تعبیر بر تکرار و عادت دلالت می‌کند.

و اما سؤال و جواب: اگر جواب بر عموم دلالت کند ناگزیر باید بر عموم حمل شود و اگر تنها بر حکم مورد سؤال دلالت کند باید سؤال ملاحظه شود، اگر بر بیش از یک وجه دلالت نکنند باید جواب نیز بر همان وجه حمل شود و اگر وجه سؤال معلوم نیست جواب را باید در حکم عموم دانست، مثلاً - اگر درباره شخصی که در ماه رمضان افطار کرده سؤال شود که آیا کفاره بر او واجب است یا خیر؟ و در جواب به وجوب کفاره حکم شود: اگر خصوصیات افطار و اینکه به چه چیز افطار شده معلوم نباشد، این جواب باید بر عموم حمل گردد زیرا به مثابه آن است که گفته است: «كُلُّ مَنْ أَفْطَرَ فَعَلِيهِ الْكَفَّارَةُ» و در این صورت جواب مقتضی وجوب کفاره بر هر مفطری می‌باشد. ولی اگر وجه فعل بر رسول مکشوف باشد و سؤال لفظاً یا معنی بر خصوصیت افطار دلالت کند جواب را باید بر همان وجه خاص حمل نمود مگر اینکه دلیلی بر تعدی دلالت کند.

بنابراین اگر از حکم کسی که زنا کرده است سؤال شود و در جواب به رجم امر شود

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۴

این جواب و لو در لفظ عام نیست ولی در معنی در حکم عموم است و لذا به هر کسی که زنا کرده است تعدی می‌کند. و هرگاه اثبات حکم در عینی به علتی تعلیل گردد که مقتضی تعدی به غیر است، مانند «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ» درباره هزه، این تعلیل و لو در لفظ عام نیست ولی آن را در حکم عموم دانسته‌اند، لیکن مرحوم شیخ به علت بطلان قیاس، این تعلیل را حتی در حکم عموم هم ندانسته است [۴۴۹].

در عین حال مفرد محلی به لام مانند «الزَّعِيمُ غَارِمٌ» و همچنین مشتقات محلی به لام مانند «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...» را مفید عموم دانسته لیکن نه به جهت تعلیل بلکه به جهت دخول الف و لام.

و هرگاه روایتی بدین مضمون: «إِنَّهُ (دع) سَهَىٰ فَسَجِدَ» وارد شود به طوری که از آن استفاده شود که سجود به علت سهو بوده است نه به علت دیگر، این سخن در این جهت که معنی مفید عموم است به منزله این است که گفته شود: «من سهی فلیسجد».

فحوای خطاب و دلیل خطاب نیز در این جهت که لفظاً عام نیست ولی معنی مفید عموم است به این باب ملحق است، مثلاً - آیه شریفه: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» [۴۵۰] به منزله «و لا تؤذهما» است و همین‌طور «فی سائمة الغنم زكاة» که بر «لا زكاة فی المعلوفة» دلالت دارد به منزله این است که گفته شود: «لا زكاة فی العاملة».

و اما تعلیق تحلیل و تحریم به اعیان که گروهی آن را معنی مفید عموم دانسته‌اند پس از این، بیان آن خواهد آمد (ص ۱۴۵ - ۱۴۳).

### فصل چهل و هشتم: در بیان آخرین حدی که جایز است عموم را تا آن حد تخصیص داد

مرحوم شیخ، تخصیص عموم را تا حدی جایز می‌داند که بیش از یک فرد در تحت آن باقی و بین الفاظ جموع و لفظ «من» و «ما» و غیره در این باب فرقی نمی‌نهد. بعضی در



ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۵

جواز تخصیص، شرط کرده‌اند که حدّ اقلّ در تحت عامّ، سه فرد باقی بماند ولی در لفظ «من»، تا یکی هم جایز دانسته‌اند. «شیخ» برای مدّعی خویش دو دلیل اقامه کرده است:

- ۱- تخصیص عموم موجب مجازیت عامّ است و بین مراتب تخصیص در مجازیت فرقی نیست، چنان‌که بین الفاظ عموم نیز فرقی نمی‌باشد بنابراین جایز است هر کدام از الفاظ عموم را حتّی تا یکی هم تخصیص دهیم.
- ۲- استعمال اهل لغت مانند «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» [۴۵۱] و «إِنَّا وَمَا أَعْنَى سِوَايَ إِنِّي»، حتّی گاهی اهل لغت از یکی به هزار تعبیر کرده‌اند مانند روایت عمر درباره قعقاع بن شوره هزار مرد دیگر به سعد بن وقاص نوشت: «قد أنفذت إليك ألفی رجل» (ص ۱۴۶-۱۴۵).

### فصل چهل و نهم: در بیان آنچه حقیقتاً یا معنا تخصیص می‌خورد و آنچه در آن تخصیص جایز نیست

ادله سه دسته است: عامّ از لحاظ لفظ، عامّ از لحاظ معنی، چیزی که نه لفظاً عامّ است و نه معنی.

در قسم اول، تخصیص به همه ادله‌ای که می‌تواند عامّ را تخصیص دهد جایز است.

قسم دوم بر دو قسم است: قیاس و استدلال.

قیاس ابدا حجّت نیست ولی کسانی که آن را حجّت می‌دانند: اگر تخصیص علت را جایز بدانند تخصیص قیاس را نیز جایز می‌دانند و در غیر این صورت تخصیص قیاس جایز نیست.

و اما استدلال مانند دلیل خطاب، فحوای خطاب، نصّ بر حکم عینی و استفاده از دلیل دیگر که چیز دیگری محکوم به همان حکم است، در این‌ها همه از لحاظ معنی تخصیص جایز است، و لو لفظاً تخصیص محسوب نگردد، مانند اینکه به جواز وطی ام ولد بر بقای ملکیت آن استدلال کنیم. و چون بقای ملکیت ثابت شد تمام احکام ملک را

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۶

به جز آنچه دلیل تخصیص داده مترتب نماییم.

و اما آنچه ابدا در آن تخصیص داخل نمی‌شود، چه نه لفظاً عامّ است و نه معنی، مانند نصّ بر عینی خاصّ و یا انجام فعلی مخصوص که معنای تخصیص در آن صحیح نیست، نظیر تخصیص ابا برده به جواز اضحیه (ص ۱۴۷-۱۴۶).

### فصل پنجاه: در اینکه تعلق شرط و استثنا به بعض مصادیق عامّ موجب تخصیص عموم نیست

هرگاه به دنبال عامّ، شرطی درآید که به‌طور قطع تنها به بعض افراد عامّ رجوع می‌کند سبب نمی‌شود که عامّ به همان بعض اختصاص پیدا کند بلکه ممکن است به عموم خود باقی بماند چنان‌که آیه مبارکه «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقْتُمُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ» [۴۵۲] که هم از لحاظ طلاق عامّ است و هم از لحاظ مطلقات جمله ذیل آن «لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» به خصوص رجعیات اختصاص دارد، لیکن این اختصاص موجب نمی‌شود که صدر آیه نیز به رجعیات اختصاص پیدا کند. و همین‌طور آیه شریفه «لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ» [۴۵۳] که شامل جمیع زنان می‌شود ولی جمله ذیل آن «إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ» به زنانی اختصاص دارد که مالک امر خود بوده و می‌توانند عفو کنند (بالغات عاقلات) لیکن این اختصاص موجب نمی‌شود که صدر آیه نیز به همین زنان اختصاص پیدا کند.

همین‌طور هرگاه جمله خاصی بر جمله عامّی عطف شود این عطف موجب نمی‌شود که جمله معطوف علیه نیز مخصوص گردد مانند «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» [۴۵۴] که معطوف به رجعیات اختصاص دارد ولی این

اختصاص موجب نمی‌شود که معطوف علیه نیز به رجعیات اختصاص پیدا کند [۴۵۵].

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۷

مرحوم شیخ پس از ذکر این دو مطلب دوباره محصل هر دو مطلب را ذکر کرده و درباره مطلب دوم می‌فرماید:

هرگاه در کلام دو جمله باشد که یکی بر دیگری عطف شده است جمله معطوف ملاحظه می‌شود:

اگر مانند همان چیز را شامل می‌شود که جمله معطوف علیه شامل است از دو حال خارج نیست: یا هر دو در حکم موافق یکدیگرند و یا مخالف.

اگر متوافق باشند جمله دوم تأکید جمله اول و بر همان حمل می‌شود که جمله اول حمل شده است، مانند «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» و «اقْتُلُوا الْكُفَّارَ».

و اگر متخالف باشند جمله دوم به جمله اول بستگی ندارد و هر کدام به ظاهر خود حمل می‌شوند مانند «اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَ خذُوا غَنَائِمَهُمْ وَ اسْبُوا زُرَارِيَهُمْ».

و اما در صورتی که جمله دوم همان چیز را شامل باشد که جمله اول شامل است ولی در حکم متضاد باشند، این قسم به علت تناقض و بداء از حکیم صادر نمی‌شود، مانند «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» و «لَا تَقْتُلُوا الْكُفَّارَ».

و اگر جمله دوم از جمله اول اخص یا اعم باشد:

اگر از لحاظ حکم مثل جمله اول باشد تأکید یا تفخیم است و بر همین حمل می‌شود آیه شریفه «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ» [۴۵۶] و آیه کریمه «فِيهِمَا فَكِّهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ» [۴۵۷] و کسانی که از اصحاب شافعی و دیگران به دلیل خطاب قائل شده‌اند افراد بعضی از افراد عام را به حکم، دلیل بر اراده خاص از عام دانسته‌اند و بر این مبنی آیه شریفه «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ» [۴۵۸] را بر این حمل کرده‌اند که متعه برای زوجه غیر مدخول بها در صورتی واجب است که برای او مهری تعیین نشده باشد، ولی کسانی که به دلیل خطاب قائل نیستند متعه را برای هر مطلقه واجب می‌دانند.

مرحوم شیخ گوید: پس از این ما عقیده خود را در باب دلیل خطاب بیان خواهیم

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۸

داشت ولی اقرب بنا بر مذهب قائلان به دلیل خطاب اجمال آیه و احتیاج آن به بیان است زیرا چنان که ممکن است عموم جمله اول از دلیل خطاب در جمله دوم مانع باشد، ممکن است که دلیل خطاب در جمله دوم از عموم جمله اول مانع باشد و هیچ کدام از دیگری اولی نیست و چون این دو احتمال هر دو مساوی است آیه مجمل و به بیان نیازمند می‌باشد.

و اگر جمله دوم از لحاظ حکم با جمله اول مخالف باشد مانند آیه دیگری است که به اول ارتباطی ندارد.

و اگر جمله دوم از لحاظ حکم، ضد جمله اول باشد: اگر جمله اول اعم و جمله دوم اخص باشد استفاده می‌شود که از جمله اول، ماعدای مدلول جمله دوم اراده شده است و اگر بالعکس جمله دوم از جمله اول اعم باشد استفاده می‌شود که از جمله دوم ماعدای مدلول جمله اول اراده شده است. صورت اول مانند «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» و «لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى» که دلالت دارد بر اینکه از مشرکین، ماعدای یهود و نصاری اراده شده است، و الا تناقض یا بداء لازم می‌آید و آن جایز نیست. صورت دوم مانند «لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى» و «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» که باز بر این دلالت دارد که مراد از مشرکین در جمله دوم ماعدای آن است که از جمله اول اراده شده است و الا به مناقضه و بداء منتهی می‌گردد و آن باطل است و نمی‌توان دلیل دوم را ناسخ دانست زیرا شأن نسخ، تأخر از حال خطاب است، بلکه باید آن را از ادله تخصیص دانست که باید مقارن باشد (ص ۱۴۹-۱۴۷).

صحیح این است که چنان که تخصیص اوامر جایز است تخصیص اخبار نیز جایز است اعم از آنکه به معنی امر باشد یا نباشد. بعضی از فقها تخصیص اخبار را مانند نسخ اخبار جایز نمی‌دانند. بیشتر فقها و متکلمان به مذهب اول گرویده‌اند. دلیل بر جواز تخصیص اخبار اینکه تخصیص بر مراد مخاطب به عموم دلالت می‌کند و چنان که در اوامر ممتنع نیست مراد مخاطب به عموم بعضی ما وضع له باشد و به وسیله

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۸۹

تخصیص آن را بیان کند همین‌طور در اخبار نیز ممتنع نیست مراد مخاطب به عموم بعضی باشد و به وسیله تخصیص آن را بیان نماید.

موارد وقوع این تخصیص بیش از حد احصاء است مانند اخبار وعید، آیات وعد (نزد بعضی)، سخن خداوند: «وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» [۴۵۹]، «وَأَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» [۴۶۰] و غیر ذلک.

و اما حمل تخصیص بر نسخ، صحیح این است که نسخ اخبار نیز جایز است چنان که در باب ناسخ و منسوخ خواهد آمد (ص ۱۴۹).

### فصل پنجاه و دوم: در بنای عامّ بر خاصّ و حکم عمومین متعارضین

#### اشاره

هر گاه عامّ و خاصّی متنافی وارد شدند باید تاریخ آنها ملاحظه شود: اگر یکی قبل از دیگری باشد متأخر ناسخ و متقدّم منسوخ می‌باشد چه متقدّم عام باشد زیرا- چنان که بعدا بیان خواهیم نمود- تأخیر بیان عامّ از وقت خطاب جایز نیست و یا خاصّ باشد مگر اینکه دلیلی دلالت کند که از عامّ ماعدای خاصّ متقدّم اراده شده است. و این بین اهل علم مورد خلاف نیست.

و اما در صورت جهل تاریخ، صحیح این است که عامّ را بر خاصّ بنا نهاده و بین آنها جمع شود و همین مذهب شافعی و اصحاب او و مذهب اهل ظاهر و بعضی از یاران ابو حنیفه است. بعضی معتقدند در اخذ هر یک مانند عامّین متعارضین دلیلی لازم است و همین مذهب عیسی بن ابان و اهل ظاهر است.

دلیل بر صحت مذهب اول اینکه از جمله حقّ حکیم این است که تا ممکن است سخنش بر وجه مفید حمل گردد و الغاء نگردد.

بنابراین هر گاه عمل به عامّ را واجب بدانیم عمل به خاصّ به کلی الغاء می‌گردد ولی عمل به خاصّ بر این گونه نیست مثلاً

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۰

هر گاه به روایت «فی الزّقه ربع العشر» عمل نموده و آن را به روایت «لیس فیما دون الخمس اواق من الورق صدقه» تخصیص ندهیم لازم می‌آید خبر دوم را به کلی اسقاط نماییم برخلاف اینکه به خبر دوم عمل کنیم.

در جواب اینکه چرا بین آنها مانند عمومین معامله تعارض نکرده‌اید؟ فرموده است:

چون عامّ و خاصّ برخلاف عمومین متعارضین قابل جمع است.

و در جواب اینکه چرا به نسخ قائل نشده‌اید؟ گفته است: التزام به نسخ، فرع علم به تاریخ و تقدّم یکی بر دیگری است و مفروض این است که تاریخ ورود عامّ و خاصّ مجهول است.

مرحوم شیخ در این باب به دو دلیل دیگر استدلال کرده است:

یکی: اینکه اگر به قیاس- چنان که خصم می‌پندارد- تخصیص واجب است، به سنت که از قیاس اولی است به طریق اولی تخصیص واجب می‌باشد.

دوم: اینکه در صورتی که عامّ و خاصّ جدا از یکدیگر وارد شود و دلیلی بر تقدّم یکی بر دیگری نباشد به منزله این است که در

یک وقت وارد شده است پس، مانند صورت تقارن تاریخ باید عام را بر خاص حمل نماییم چنان که در غرق با اینکه ممکن است یکی قبل از دیگری غرق شده باشد چون تاریخ معلوم نیست حکم شده است به اینکه همه باهم مرده‌اند (ص ۱۵۱-۱۴۹).

و اما عموماً متعارضان، یا طریق اثبات آن، علم است یا غیر علم. در صورت اول بر وجهی ممکن است از حکیم صادر شود و بر وجهی ممکن نیست:

اما بر آن وجه که ممکن است چند صورت است:

۱- تاریخ آنها مقترن باشد و الا با تقدم یکی و تأخر دیگری مقدم منسوخ و متأخر ناسخ می‌باشد [۴۶۱].

۲- به وجهی از وجوه تأویل بین آنها جمع ممکن باشد.

۳- در مورد تخییر وارد شوند.

و در غیر این صورت به اینکه از لحاظ تاریخ، یکی بر دیگری مقدم باشد و به علت تضاد بین آنها جمع، نباشد و معلوم باشد که تخییر اراده نشده است، وقوع متعارضین از

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۱

حکیم غیر ممکن است و الا لازم می‌آید که دلیل برخلاف مدلول خود دلالت کند و این جایز نیست [۴۶۲].

و اما تعارض عموم من وجه مانند «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» [۴۶۳] و «أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» [۴۶۴] که عمل به عموم هر کدام تکمیل دیگری است در عمل به عموم هر کدام، دلیل لازم است و بدین جهت که از امیر المؤمنین (ع) وارد شده است که جمع بین اختین مملوکین را آیه‌ای حلال کرده و آیه دیگر حرام کرده است و من آن را از خود و فرزندانم منع می‌کنم. و از عثمان هم توقّف روایت شده است و هم ترجیح تحریم.

و اما در صورتی که طریق اثبات عمومین متعارضین، آحاد باشد در عمل به یکی به ترجیح نیازمندیم و ترجیح یا به اسناد راجع است و یا به متن و چون در گذشته از این بحث کرده‌ایم احتیاج به اعاده نیست، مانند روایت پیغمبر (ص): «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» و «نهى عن الصلاة في الاوقات المخصوصة» و همچنین روایت دیگر از پیغمبر (ص): «من بدل دينه فاقتلوه» که هم رجال را شامل می‌شود و هم نساء و صبیان و بعد، از قتل نساء و صبیان نهی شده است. در این باره راه آن است که گذشت یعنی توقّف و رجوع به دلیل دیگر.

بعضی روایت دارای سبب را ترجیح داده‌اند. مرحوم شیخ می‌فرماید: «و لنا في عين هذه المسألة نظر» بعد می‌گوید: این سخن از آنچه ما گفتیم مانع نیست زیرا در غیر این مورد، صحیح آن است که ما بیان داشتیم (ص ۱۵۲-۱۵۱).

«سخن در بیان و مجمل»

فصل پنجاه و سوم: در حقیقت بیان، مجمل، نص و غیره

اشاره

مرحوم شیخ در تعریف بیان فرموده است: «بیان عبارت است از ادله‌ای که به وسیله آن احکام تبیین می‌گردد». او مدلول سخن ابو علی و ابو هاشم و عقیده بیشتر متکلمان و

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۲

فقها را در این باب، همین دانسته است. بیان را به هدایت و دلالت نیز تعبیر می‌کنند.

ابو عبد الله بصری بیان را به علم حادثی که به وسیله آن شیء تبیین می‌گردد تعریف کرده است. برخی بیان را تنها به ادله لفظی اطلاق کرده‌اند.

صیرفی در تعریف بیان گفته است: «هو ما أخرج الشیء من حدّ الإشکال إلى التجلی».

شافعی گفته است: «البيان اسم جامع لمعان متشعبه الأصول متشعبه الفروع و أقل ما فيه أنه بيان لمن نزل القرآن بلسانه».

شیخ در مقام استدلال بر صحت تعریف خود گفته است: به وسیله ادله انسان به معرفت مدلول می‌رسد، پس ادله، بیان است زیرا بیان چیزی است که به وسیله آن می‌توان به معرفت مبین رسید و بدین سبب است که درباره خداوند گفته می‌شود: «قد بین الله - تعالی الاحکام» یعنی به وسیله نصب ادله بر احکام دلالت کرده است.

چنان‌که به هر چیز که ظاهر شده است «بان» گفته می‌شود، همین‌طور برای مدلول علیه نیز «قد بان» گفته می‌شود و به دال، مبین گفته می‌شود. از اینکه در همه جا بیان با دلالت به یک نحو تصرّف می‌شود معلوم می‌شود که بیان همان دلالت است. او پس از آنکه در مقام ابطال سایر قول‌ها برمی‌آید درباره مجمل گوید:

### مجمل بر دو قسم است:

یکی - آنکه جمله‌ای از اشیا را شامل می‌شود مانند عموم، الفاظ جموع و مانند این‌ها.

دوم - آنکه بر وجه اجمال از چیزی خبر می‌دهد، مانند «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» و «فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ» و «آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» و نظیر این‌ها که بعداً بیان آن خواهد آمد.

و نصّ: هر خطابی است که شناخت مراد آن ممکن باشد. شافعی نصّ را این‌گونه تعریف کرده است: «إنه كلّ خطاب علم ما أريد به من الحكم، كان مستقلاً بنفسه أو علم المراد به غيره». او مجمل را نیز نصّ می‌نامیده است. ابو عبد الله بصری نیز همین نظر را پذیرفته است.

مرحوم شیخ بر صحت مختار خود این‌طور استدلال می‌کند: نصّ را نصّ گویند بدین جهت که مراد را اظهار، و از غرض پرده برمی‌دارد، همانند نصّی که از رفع مأخوذ است، مانند منضیة العروس و مانند آنچه از پیغمبر (ص) روایت شده که هنگامی که از عرفات

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۳

به جمع می‌رفت «یسیر علی هیئتة [۴۶۵] ما ذا وجد فجوة نصّ».

مفسّر: خطابی است که مراد آن را می‌توان از خود آن دریافت. مفسّر در اصل لغت برای چیزی وضع شده که دارای تفسیر است ولی چون هر چیز که دارای تفسیر است به تفسیر می‌توان مراد آن را دریافت و چیزی که بنفسه معلوم المراد است به همین منزله است، لذا به چیزی که بنفسه معلوم المراد است نیز مفسّر گفته‌اند.

محکم: خطابی است که جز یک وجه در آن محتمل نباشد و آن را محکم نامیده‌اند بدین جهت که در ابانه مراد، دارای احکام است.

متشابه: خطابی را گویند که در آن دو وجه یا بیشتر محتمل باشد.

وصف همه قرآن به متشابه در آیه مبارکه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا» [۴۶۶] بدان سبب است که در باب دلالت و هدایت و اعجاز، متمائل است. و اینکه قرآن در آیه دیگر به احکام موصوف شده «الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ» [۴۶۷] بدین جهت است که خداوند حکیم به وجهی آن را احکام بخشیده که در آن تفاوت نیست و غرض مقصود به آن حاصل می‌آید و به همین جهت است که باید متشابه را بر محکم حمل نمود و محکم را اصل متشابه قرار داد. در آیه سومی بعضی قرآن به احکام و بعضی دیگر به تشابه

موصوف گشته: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» [۴۶۸] مقصود همان است که در گذشته بیان داشتیم [۴۶۹]

ظاهر: خطابی است که مراد آن برای سامع آشکار است.

در گذشته معنای عام، خاص، امر و نهی دانسته شد، لذا نیازی به اعاده نیست (ص ۱۵۴-۱۵۲).

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۴

### فصل پنجاه و چهارم: در بیان جمله خطاباتی که به بیان نیازمند است و آنچه نیازمند نیست [۴۷۰]

ادوار اصول الفقه ؛ ص ۱۹۴

اب بر دو قسم است: یکی خطابی که به خود مستقل است و می‌توان مراد آن را به ظاهرش بدون اضافه امر دیگر دریافت. دیگر خطابی که بر این گونه نیست و بدون اقتران به بیان، مراد آن را نمی‌توان دریافت.

قسم اول بر چهار قسم است:

اول- خطاب صریح و آن خطابی است که برای معنای مراد وضع شده است، عام باشد یا خاص، امر باشد یا نهی، مانند «لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»\* [۴۷۱] و «لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» [۴۷۲] و «اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»\* [۴۷۳] و نظیر این‌ها.

دوم- خطابی که مراد از فحوای آن فهمیده می‌شود مانند «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا» [۴۷۴] و «لَا يَظْلَمُونَ فَتِيلًا»\* [۴۷۵].

بعضی از فقها این وجه را به قیاس ملحق کرده‌اند ولی این اشتباه است زیرا دلالت الفاظ بر مدالیل فحوائی خود از دلالت نص، قوی‌تر است، چه سامع در این باب ابتدا نیازی به تأمل ندارد در این صورت این وجه هم از قبیل اول است، چیزی که این مدعا را به خوبی روشن می‌کند این است که اگر متکلم پس از «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» بگوید: «اضربهما» یا «اقتلها» یا «اصفقهما» او را مناقض محسوب می‌دارند.

سوم- خطابی که در آن، حکم به موصوف به صفتی معلق شده است. این خطاب- چنان که خواهد آمد- بر این دلالت دارد که حکم غیر این موصوف برخلاف حکم این موصوف است.

چهارم- آنچه مذهب بسیاری از فقها است از دلالت فایده خطاب- نه صریح و

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۵

فحوی و دلیل خطاب- بر مدلول خود مانند دلالت تعلیل بر مدلول خود مثل «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ» درباره هرّه، که لفظ نه به صراحت بر حکم غیر هرّه دلالت دارد و نه به فحوی و دلیل خطاب، بلکه تعلیل، بر آن دلالت دارد و مانند «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ» [۴۷۶] و «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي» [۴۷۷] که از دلالت آن بر زجر استفاده می‌شود که حکم قطع و جلد به سرقت و زنا تعلق گرفته است و لذا به جمیع سراق و زنا تعدی می‌شود. البته این بیان بنابراین است که الف و لام را مفید استغراق ندانیم و الا نیازی به این سخن نیست و مانند دلالت امر بر وجوب مقدمه.

قسم دوم بر دو نوع است:

۱- آنکه احتیاج آن به بیان برای خاطر چیزی است که اراده نشده نه برای خاطر چیزی که اراده شده، مانند عام مخصیص. برخی این قسم را به مجمل ملحق کرده‌اند و ما در این باره نظر خود را بیان خواهیم داشت.

۲- آنکه در معرفت خود مراد، به بیان محتاج است از قبیل الفاضلی که برای دلالت به طریق اجمال وضع شده است مانند «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» [۴۷۸] و «فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ» [۴۷۹] و «آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» [۴۸۰] و موارد بسیار دیگر. و از قبیل

الفاظ مشترک مانند «يَتَرَبَّصَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» [۴۸۱]. و از قبیل اَسْمَاءِ شَرَعِيَّةٍ مانند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»\* [۴۸۲] و از قبیل الفاظی که می‌دانیم بعض غیر معین از مشمول آن اراده نشده است مانند «وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» [۴۸۳] که بالإجمال می‌دانیم همه چیز به او داده نشده است و از قبیل شرط و استثناء مجملی که پس از جمله‌ای قرار گرفته مانند «أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ» [۴۸۴] که إجمال «مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ»\* به جمله قبل

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۶

سرایت کرده است و نظیر این‌ها.

مرحوم شیخ در مقام تعلیل عدم احتیاج «ظاهر» به بیان، فرموده است: اگر به بیان نیاز داشت بیان آن نیز به بیان نیاز داشت و این موجب تسلسل است.

و در مقام تعلیل احتیاج قسم دوم به بیان گفته است: معرفت مراد آن، بدون بیان ممکن نیست.

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۷

## ۴ نقش و جایگاه شیخ مرتضی انصاری در علم اصول

### اشاره

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۸

یکی از ادوار علم اصول فقه، دوره جدید آن است که پس از نهضت اخباریین، به وسیله استاد اکبر، مولی محمد باقر بن محمد اکمل معروف به «وحید بهبهانی» یا «آقا باقر بهبهانی» (متوفی به سال ۱۲۰۶ ه ق) پایه‌گذاری شده است. در این دوره، علم اصول به تدریج به بالاترین درجه کمال سوق داده شد.

رهبران این دوره، یعنی: وحید و شاگردانش، در راه مقاومت در برابر اخباریان و شکست نهضت آنان از هیچ کوششی دریغ نکردند.

در آغاز، جز دفع شبهه‌ها و اتهام‌ها و اثبات نیاز استنباط مسائل فرعی به قواعد اصولی، اندیشه‌ای در سر نداشتند. سپس قسمتی از موارد اختلاف بین اخباریان و اصولیان، مانند حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه، حجیت ظواهر کتاب، جریان اصل براءت در شبهات حکمیه تحریمیه و مسائلی از این قبیل را به‌نحوی که در گذشته سابقه نداشت، به تفصیل مورد بحث قرار دادند. آن‌گاه مباحثی را که دانشمندان شیعه در ادوار قبل به پیروی از اهل سنت در کتاب‌های اصولی خود مطرح می‌کردند، مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله و غیرها را به تدریج از علم اصول خارج ساختند.

خارج ساختن این مسائل از علم اصول، علاوه بر تأثیر در رد اتهامات اخباریان، این تأثیر را هم داشت که معلوم می‌ساخت که دانشمندان شیعه، راه خود را در تدوین علم اصول باز یافته‌اند. هرآنچه از نظر ایشان از مبانی فقه است و در استنباط احکام می‌توان بدان استناد کرد، می‌تواند در علم اصول مورد بحث قرار گیرد و لو آنکه از نظر جمعی از خود ایشان حجیت نباشد یا مورد بحث واقع نشده باشد. مانند حجیت ظواهر کتاب، اصل براءت در شبهات تحریمیه و غیرها. هرآنچه تحت این ضابطه قرار نمی‌گیرد یعنی از نظر عموم شیعه قابل استناد نیست، صحیح نیست که در علم اصول مورد بحث قرار گیرد و لو آنکه از نظر اهل سنت قابل استناد باشد و یا حتی گذشتگان از شیعه هم آن را مورد بحث قرار داده باشند. قیاس، استحسان، مصالح مرسله و نظیر این‌ها از همین قبیل است و به‌همین جهت است که در این دوره به تدریج این مباحث از علم اصول شیعه خارج شده است.

نکته قابل توجه این است که در این عصر سه دسته از بزرگان فقها و اصولیین بودند که راه استاد را ادامه داده، علم اصول را به ذروه



کمال و ارتقا رساندند:

ادوار اصول الفقه، ص: ۱۹۹

نخست، شاگردان مستقیم استاد مانند: سید محمد مهدی بحر العلوم (متوفی ۱۲۱۲ ه ق) و شیخ اسد الله شوشتری (متوفی ۱۲۳۴ ه ق). دوم، شاگردان برخی از دسته اول مانند: سید محسن اعرجی کاظمی (متوفی ۱۲۲۷ ه ق)، شریف العلماء، محمد شریف بن حسن علی (متوفی ۱۲۴۵ ه ق) مولی احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵ ه ق) شیخ محمد تقی بن عبد الرحیم (متوفی ۱۲۴۸ ه ق) و شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر (متوفی ۱۲۶۶ ه ق).

سوم، طبقه بعد که در رأس ایشان شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ ه ق) شاگرد شریف العلماء است که تاکنون شاگردان مستقیم و غیر مستقیم وی در راه تکمیل این دوره کوشیده و آن را به اوج کمال و ترقی رسانیده‌اند.

شیخ انصاری (قدس الله نفسه) گرچه به اعتباری ادامه‌دهنده این دوره است که در اثری مستقل در تحوّل علم اصول، هشتمین دوره علم اصول نهاده شده است، اما به اعتباری دقیق‌تر و متین‌تر، باید وی را پیشوای عالی‌ترین مرحله از مراحل پیشرفت علم اصول و مؤسس آخرین و برجسته‌ترین دوره این علم دانست.

### توضیح و اثبات این مدّعا به بررسی چند امر نیاز دارد:

#### امر اول: ابتکارات مرحوم شیخ

صرف نظر از اینکه تعبیر ابتکار چه‌بسا با روش مرحوم شیخ در تبیین و توجیه مطالب و نظرات خود سازگار نباشد، کسانی که با کتاب شریف رسائل و مخصوصا با کتاب عظیم متاجر آشنایی دارند، به خوبی واقفند که آن بزرگ‌مرد به علت خوی سرشار از تواضع و فروتنی و به جهت شدت تقوی و وارستگی پیوسته سعی داشت که حتی آرای خاصه خود را از اختصاص به خود خارج کند و دیگران را در آن سهیم سازد. او در این راه حتی از مدلولات التزامی بعیده سخنان بزرگان استفاده می‌کند تا بالاخره به هر نحو که ممکن است، مطلب را از ابتکار و اختصاص به خود خارج کند. در عین حال مناسب است که با ذکر مقدمه‌ای کوتاه، آنچه به نظر خود از ابتکارات شیخ می‌دانم، بیان دارم:

مقدمه- علم اصول که پیش از وصول به مرتبه کمال و همچنین پس از آن، مراحلی را پیموده است، می‌توان آن را به اعتباری کلی به دو دوره کاملا متمایز بخش کرد: دوره نخستین که از بدو تدوین تا هنگام نهضت اخباریین را فرا می‌گیرد و دوره دوم که از آن

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۰

هنگام تاکنون را دربر دارد.

در دوره نخست، طی قرن‌ها مسائل علم اصول تقریبا به همان صورت اولیه، نظم و نسق، طرح و تبیین، نقل اقوال و نحوه استدلال و پاسخ، آغاز و فرجام یافت. در دوره دوم که با پرخاش شدید اخباریین به روش اصولیین آغاز شد و با عکس‌العمل سخت اصولیین روبرو گردید و بالاخره به شکست اخباریین منتهی گشت، این تحوّل بزرگ پدید آمد که مسائل عدیده‌ای که کم‌وبیش تحت تأثیر اصول اهل سنت و غیره در علم اصول شیعه وارد شده بود، مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله و غیرها رو به ضعف نهاد و کم‌کم به کلی از این علم رخت بربست و در عوض مسائلی که اساسا یا آشکارا در علم اصول مطرح نمی‌شد، مانند مباحث قطع، اصل حرمت عمل به ظن، حجیت ظهور و فروع آن، حجیت ظن مطلق، اصل برائت و جریان آن در شبهه‌های حکمیه تحریمیه، اصل اشتغال، تخیر، استصحاب و غیره بر مسائل این علم افزوده شد.

اکنون پس از ذکر مقدمه مذکور به بیان امتیازها و ابتکارهای اصولی شیخ می‌پردازیم:

الف- از زمان قیام اصولیین بر ضد اخباریین تاکنون کتاب‌های بسیاری در اصول فقه و فقه استدلالی نوشته شده است. [۴۸۵] بدون شک همه این کتاب‌ها توانسته‌اند به جای خود آثار مطلوبی در درک و فهم و استنباط طالبان علم و تحقیق پدید آورند لیکن به نظر اینجانب هیچ کدام نتوانسته‌اند جای کتاب رسائل شیخ (قده) را بگیرند، چه کتاب‌هایی که پیش از کتاب رسائل نوشته شده، حتی برخی از آن‌ها که حدود دو قرن محور بحث و تحقیق بوده‌اند، مانند قوانین، فصول و هدایه‌المسترشدین و غیرها. با اینکه همه پس از نهضت اخباریان تصنیف و تألیف شده‌اند، نتوانسته‌اند خود را از قید مباحث گذشته که در مقدمه به آن اشاره شد برهانند و نیز نتوانسته‌اند مسائل مورد اختلاف میان اخباریان و اصولیان را آن‌طور که شایسته و بایسته است، مورد بحث و تحقیق قرار دهند. کتاب‌هایی هم که بعد از کتاب رسائل نوشته شده‌اند، با اینکه به علت رعایت اختصار و کم‌حوصلگی محصلان، تا حدود زیادی نتوانسته‌اند جای کتاب رسائل را بگیرند، اما به یقین نتوانسته‌اند مزایای جالب کتاب رسائل را کسب کنند، چه:

اولا- این کتاب‌ها در این نیمه از علم اصول، همه به‌طور کامل از کتاب رسائل الگو

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۱

گرفته‌اند و اگر به جهت رعایت اختصار یا علت دیگر، برخی از مسائل را به استناد وجود جامع بین مسائل، حذف کرده‌اند، اهل دقت به خوبی درمی‌یابند که نتوانسته‌اند حق مطلب را در تمام شقوق مسائل به‌خوبی ادا کند. مقایسه انواع شبهات در اصول عملیه بین رسائل و این کتابها به‌خوبی این حقیقت را آشکار می‌سازد.

ثانیا- چرا باید به علت وجود جامع بین انواع شبهه از ذکر مایز خودداری شود؟

مرحوم شیخ با ذکر انواع شبهه خواسته است که همین حقیقت را برای طالبان علم، تبیین کند. به‌علاوه کتابی که برای اولین بار تحوّل علمی را تبیین می‌کند، باید برای درک بیشتر و بهتر، همه شقوق و خصوصیات را بیان کند.

خلاصه اینکه، کتاب شریف رسائل با اینکه نیمی از علم اصول بیشتر نیست، اما در همان نیمه چنان که در مقدمه گذشت، علم اصول دچار تحوّل عمیق شد. مرحوم شیخ در این نیمه برای اولین بار برجسته‌ترین، کامل‌ترین و محققانه‌ترین اثر عمیق را از خود به یادگار گذاشت که حاوی تمام مسائلی است که باید دربر داشته باشد و عاری از همه زوایدی است که چنان که در مقدمه گذشت، نمی‌تواند در استنباط فقه شیعه تأثیر داشته باشد.

ب- دومین امتیاز و أحياناً ابتکاری که شیخ بزرگوار، علامه انصاری در این علم پدید آورده است، نظرهای خاص و أحياناً استدلال‌های مخصوصی است که در پاره‌ای از موارد بدان استناد کرده است. در اینجا به برخی از آن نظرها و استدلال‌ها اشاره می‌شود. امید است در آینده، قدری مبسوط‌تر در مقاله‌ای جداگانه ذکر از یکایک آنها به میان آید. این نظرات به أمارات و اصول اختصاص ندارد، بلکه در کلیه مسائل علم اصول، پراکنده است. اینک به برخی از آنها اشاره و در پایان، یکی از نظرهای مرحوم شیخ در باب استصحاب مشروحا ذکر می‌گردد:

۱- مرحوم شیخ عقیده دارد که اگر اخذ قصد امتثال در متعلق امر به یک امر غیر ممکن باشد، امر می‌تواند به وسیله دو امر به هدف خود برسد: یکی به خود عمل تعلق گیرد، دیگری به انجام عمل به قصد امر. [۴۸۶]

۲- او برخلاف مشهور معتقد است که شرط در واجب مشروط، قید ماده امر است و

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۲

محال است که قید هیئت باشد. در عالم لب و معنی هم لازم است همین‌گونه باشد. [۴۸۷]

۳- در مورد دوران امر بین رجوع قید به هیئت یا ماده امر، قائل به رجوع قید به ماده شده است. [۴۸۸]

۴- در باب مقدمه واجب، مقدمه‌ای را واجب دانسته است که هدف از انجام آن رسیدن به ذی المقدمه باشد. [۴۸۹]

۵- در مسأله توسط در دار مغصوبه به سوء اختیار، خروج را واجب دانسته، بدون اینکه عقوبتی بر آن مترتب باشد. [۴۹۰]

۶- عام مخصّص را حتی بنا بر مجازیت در باقی حجّت می‌داند. [۴۹۱]

۷- شیخ اعظم، تمسک به عام را در شبهات مصداقیه، در صورتی که مخصّص لبی باشد، جایز می‌داند. [۴۹۲]

۸- مرحوم شیخ معتقد است که چنانچه قطع مأخوذ در موضوع، بر وجه طریقتی اخذ شده باشد، نفس دلیل اعتبار امارات و اصول برای قیام آن‌ها به جای قطع، کافی است و نیازی به دلیل خاصّ خارجی ندارد و چنانچه بر وجه وصفیت اخذ شده باشد، دلیل اعتبار کافی نیست بلکه باید دلیل خاصّ خارجی بر این قیام دلالت کند. [۴۹۳]

۹- وی معتقد است که ادلّه اصول عملیه به علت تناقض صدر و ذیل نمی‌تواند شامل اطراف علم اجمالی شود. [۴۹۴] برخلاف مرحوم آخوند که عدم شمول را به جهت تعارض می‌داند به تنافی صدر و ذیل.

۱۰- شیخ عقیده دارد که علم اجمالی علت تنجز است نسبت به مخالفت قطعیه و مقتضی تنجز است نسبت به موافقت قطعیه. [۴۹۵]

۱۱- شیخ (ره) در باب امکان تعبد به امارات غیر علمیه، اصل را امکان می‌داند و

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۳

می‌گوید: نحن لا نجد فی عقولنا بعد التامل ما یوجب الاستحالة و هذا طریق یسلکة العقلاء فی الحکم بالامکان. [۴۹۶]

۱۲- شیخ رد باب امکان تعبد به امارات غیر علمیه در مقام جمع بین نفی تصویب و عدم فوت مصلحت واقع، قائل به مصلحت سلوکیه شده است، یعنی اماره به هیچ وجه سبب حدوث مصلحت در مؤدّی نمی‌شود تا موجب تصویب اشعری یا معتزلی گردد بلکه قیام اماره سبب حدوث مصلحت در سلوک می‌گردد، بدون اینکه به هیچ وجه در مؤدّی تغییری حاصل گردد. [۴۹۷]

۱۳- شیخ، استصحاب را در شک در مقتضی، حجّت نمی‌داند. [۴۹۸] بعد از این در باب شک در مقتضی توضیح بیشتری خواهیم داشت.

۱۴- مرحوم شیخ، احکام وضعیه را برخلاف احکام تکلیفیه، مجعول مستقل نمی‌داند، بلکه به انتزاعیت آن‌ها از احکام تکلیفیه قائل است. [۴۹۹]

۱۵- حکومت و ورود از جمله اصطلاحاتی است که مرحوم شیخ در مقام تقدّم برخی از ادلّه بر ادله دیگر به کار برده است. توضیح این اصطلاحات به مجال وسیع تری نیاز دارد که اکنون در دست نویسنده نیست.

این اندکی بود از بسیار. برای به دست آوردن کلیه نظرهای شیخ باید آثار آن بزرگ مورد مطالعه کامل قرار گیرد و در این صورت است که به عظمت و جلالت مقام علمی او می‌توان پی برد.

ج- سومین امتیاز اصول شیخ (قدس سره) که از نظر اینجانب مهمّ‌ترین ابتکار یا امتیاز اصول اوست این است که او برخلاف بیشتر اصولیین در بسیاری از موارد، آراء اصولی دانشمندان، بلکه حتی خود مسئله اصولی را از کتاب‌های فقهی فقها به دست آورده، نه اینکه صرفاً تئوری‌وار از کتاب‌های اصولی به دست آورده باشد، چنان‌که روش بیشتر دانشمندان متقدّم، بلکه همه متأخران از شیخ است. همان گونه که لغویان و فرهنگ‌نویسان اصیل، لغت را از اهل محاوره به‌ویژه، بومیان اصیل دریافت داشته و می‌دارند نه

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۴

از دیگر لغویان، یا حتی از موارد استعمال لغت در میان اهل ادب. همان‌طور مرحوم شیخ اعظم ما مسائل اصولی و همچنین آرای اصولی دانشمندان را در بسیاری از موارد از کتاب‌های فقهی ایشان به دست آورده است، نه از تألیفات اصولی ایشان، مثلاً مسأله «تمسک به عام یا استصحاب حکم مخصّص» که معمولاً در تنبیهات استصحاب مطرح می‌شود، حکم مسئله و اقوال در آن را از کتاب‌های فقهی ریاض، جامع المقاصد و مسالک و غیرها در باب اختلاف در فوریت و تراخی خیار عیب، رؤیت، غبن و غیرها اخذ کرده است و هکذا در مسأله قطع قطاع، علم اجمالی، استصحاب کلی، حادثین، اصل مثبت، تقدّم اصل سببی بر مسببی و غیرها. خلاصه آنکه مرحوم شیخ از دو طریق وارد مسائل اصولیه شده است. (فأدخلوا البيوت من أبوابها) متأسفانه این روش دیر نپایید و

دوباره طرح و تدوین مسائل اصولی به حالت اولیه بازگشت.

### امر دوم: شیخ انصاری از کدام یک از اصولیین اثر پذیرفته است؟

به نظر اینجانب تأثیر و تأثر بر چند گونه است:

۱- اینکه کسی در اثر اعتقاد مفرطانه علمی به دیگری یا به علت مرعوبیت و مجذوبیت و یا به جهت تجانس فکری، بدون اختیار به جانب عقیده علمی یا غیر علمی دیگری کشیده شود.

۲- اینکه اظهار نظر کسی سبب انتقال دیگری به طرح مسأله‌ای و اظهار نظر موافق یا مخالف او گردد.

۳- اینکه کسی از سخن دیگران استفاده کند.

اما به گونه اول، بدون شک، هیچ کس اعم از متقدمان یا متأخران و یا معاصران و حتی اساتید مرحوم شیخ، بدین گونه در شیخ مرحوم تأثیر نداشته‌اند. وی در مسائل اصولی، نظریات دیگران را مورد توجه قرار داده، چنانچه یکی از آن نظرها یا نظر دیگری با مبانی علمی و اعتقادی وی سازگاری داشت، آن را برمی‌گزید و دیگر نظرات را مردود می‌دانست.

و اما به گونه دوم، بدون تردید همه صاحب نظران می‌توانستند در آراء او تأثیر داشته باشند، حتی کسانی که از لحاظ مشرب فکری با وی اختلاف فاحش داشتند. مثلاً تعدادی از مباحث را تحت تأثیر مشرب اخباری مطرح ساخته است، از جمله: قطع

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۵

حاصل از مقدمات عقلیه، حجیت ظواهر کتاب، حجیت عقل، اصل برائت در شبهات حکمیه تحریمیه، استصحاب در شبهات حکمیه، قسمتی از مباحث تعادل و تراجم و غیرها.

و اما به گونه سوم، از این جهت نیز مرحوم شیخ از دیگران بهره برده است، حتی نمی‌توان گفت که از استادان یا معاصران خود بیشتر بهره برده است. مراجعه به رسائل، این حقیقت را به خوبی آشکار می‌سازد، چنان که از مفید، مرتضی، شیخ، ابن ادریس، ابن زهره، علمامه، محقق، شهید، صاحب معالم، محقق کرکی، شیخ بهائی، صاحب وافیه، وحید بهبهانی، صاحب ریاض، کاشف الرموز و دیگران نقل می‌کند، همین‌طور از صاحب فصول، صاحب قوانین، شریف العلماء، صاحب مقابس، کاشف الغطاء، صاحب مستند، صاحب جواهر و غیرهم، بدون اینکه این بزرگان بر روی او تأثیر مثبت یا منفی قهری داشته باشند. آنچه در مورد تأثیر و تأثر گفته شد، به مسائل اصولی اختصاص ندارد، بلکه روش شیخ اعظم حتی در مسائل فقهی هم بر همین منوال است، لیکن چون مسائل فقهی به‌طور مستقیم به عمل مکلف ارتباط دارد، لذا با اینکه حتی در حجیت اجماع هم تأمل دارد، با این حال در صورتی که فتوای او برخلاف نظر بزرگان فقه باشد، به سهولت نمی‌تواند از آن چشم‌پوشی کند.

### امر سوم چنان که از بررسی امر اول این فصل،

و نیز از دوره هشتم فصل «تحول اصول فقه» به دست آمد شیخ اعظم، مؤسس عالی‌ترین مرحله از مراحل علم اصول است. بنابراین اولاً- نقش او در تحقیقات بزرگان بعد از خود چیست؟ به عبارت دیگر تأثیر او در دانشمندان بعد از خود چیست؟ ثانیاً مگر او چه تحوّل در مباحث اصولی پدید آورده است؟ ثالثاً منشأ توقّف یک قرن و نیم بعد از او چیست؟

پاسخ قسمتی از این پرسش‌ها، از بررسی امر اول به دست می‌آید. حاصل اینکه مرحوم شیخ، علم اصول را از مسائلی که در استنباط شیعه تأثیر نداشت، از قبیل قیاس، استحسان، مصالح مرسله و غیرها پاک ساخت و در عوض، مسائل بسیاری را که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم در استنباط شیعه دخالت دارند، از قبیل بسیاری از مباحث امارات و اصول، در علم اصول وارد ساخت. شاید به همین علت است که مرحوم شیخ در

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۶

مباحث الفاظ، خود مستقیماً چیزی ننوشت. او می‌خواست علم اصول را پاک و کامل گردانند. تنها مباحث امارات و اصول به این حکم و اصلاح نیاز داشتند نه مباحث الفاظ.

در مباحث الفاظ بین شیعه و سنی، اصولی و اخباری اختلاف اساسی وجود نداشت، لذا امکان داشت که به کتاب‌های گذشتگان از قبیل: قوانین، فصول، حاشیه شیخ محمد تقی بر معالم (هدایه‌المسترشدین) و غیرها اکتفا کرد. مرحوم شیخ (ره) - چنان که معروف است - خود به این امکان اکتفا در مورد کتاب هدایه‌المسترشدین اشاره کرده است.

همین مسائل سلبی و ایجابی، به‌علاوه نظرات خاصه اصولی شیخ و اخذ مسائل اصولی از کتب فقهی، ملاک برتری این مرحله از علم اصول است بر سایر مراحل (تحولی که شیخ در مباحث اصولی پدید آورده است).

و اما نقش مرحوم شیخ در تحقیقات بزرگان پس از خود (قسمت اول) همان الگودهی است. دانشمندان متأخر مانند: آخوند خراسانی، فشارکی، نائینی، کمپانی، عراقی و غیره از همین الگو پیروی کرده‌اند و در این باره کاملاً هم موفق بوده‌اند. البته در مورد اجزا و قسمت‌های مختلف این الگو اختلاف نظر و احیاناً اختلاف مشرب‌هایی هم وجود داشته است. مرحوم شیخ، خود بیشتر از احکام عقل (نه صرفاً از مصطلحات یا مسائل منطقی و فلسفی) و یا بنای عقلا بهره می‌برده است، از قبیل حکم عقل به قبح عقاب بلابیان، و جواب دفع ضرر محتمل، عدم خلؤ انسان از فعل و ترک، بنای عقلا بر عمل به ظواهر، خبر واحد، استصحاب و غیره. اما متأخران از ایشان، از مسائل منطقی و فلسفی مانند قضیه حقیقه و طبیعه، کلی و جزئی، قیاس منطقی، الواحد لا یصدر ... اصالت وجود یا ماهیت، حرکت قطعیه و توسطیه، مبادی اراده، الشیء ما لم یجب لم یوجد، لا بشرط و بشرط لا و غیر ذلک (پاسخ قسمت اول).

و اما توقّف یک قرن و نیم، بلی هنوز دوره جدیدی بوجود نیامده است. اگر مرحوم شیخ، پرچمدار عالی‌ترین مرحله علم اصول است، این بدان معنی نیست که عالی‌تر از این مرحله وجود ندارد بلکه بدین معنی است که تاکنون بوجود نیامده لیکن ممکن است بوجود آید. هم‌اکنون خود اینجانب مرحله بالاتری را در تصوّر دارم که نیاز به دقت و مجال وسیع‌تری دارد و اکنون فرصت آن را ندارم.

با توضیحاتی که تاکنون داده شد، مقایسه بین اصول مرحوم شیخ و اصول شاگردان و اتباع او به‌خوبی روشن شد و نیازی به بحث مجدد در این باره نیست.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۷

### امر چهارم چرا مباحث اصولی مرحوم شیخ تنها در مورد قطع و امارات و اصول دور می‌زند؟

آیا بحث در مورد مباحث الفاظ را به دیگران واگذار کرده است یا اینکه این صرفاً یک تصادف بوده است؟ به‌نظر اینجانب این صرفاً یک تصادف نبوده، هدف مرحوم شیخ از نگارش رسائل این بوده که آن قسمت از علم اصول را که نیاز به بازسازی و دگرگونی دارد و تا آن تاریخ هیچ کس عهده‌دار رفع این نیاز نشده است، بازسازی کند و تحوّل بخشد و این قسمت منحصرراً قسمت قطع و امارات و اصول عملیه است نه مباحث الفاظ و الحق با تدوین کتاب بزرگ رسائل توانسته است این مهم را به بهترین وجه تأمین کند. اما مباحث الفاظ به هیچ وجه نیازی به این تحوّل نداشته است. لذا بسیار صحیح و بجا بود که این قسمت را به امثال صاحب حاشیه واگذار کند و خود بدان دست نیازد. بدیهی است در همه مسائل علمی اختلاف نظر وجود دارد لیکن مجرّد اختلاف نظر در مسائل، ضرورتی را برای تألیف جدید به بار نخواهد آورد. این است سرّ پیشوایی آن مرد یگانه نسبت به عالی‌ترین مرحله از مراحل علم اصول.

## امر پنجم شیخ مرحوم در روند مبارزه با اخباریان چه نقشی داشت و چه معضلی را حل کرد؟

با توجه به اشارات گذشته، مرحوم شیخ در تدوین کتاب رسائل با دو دسته به سختی مبارزه کرد: یکی سنیان و دیگری اخباریان. در مبارزه با اهل سنت به دو نحو مبارزه را انجام داد: منفی و مثبت، و این هر دو نحو تنها در مورد امارات بود. در مبارزه منفی، شیخ بزرگوار همه اماراتی را که در استنباط اهل سنت مؤثر بود، ولی در استنباط شیعه نقشی نداشت، چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله، استقراء و غیرها، از علم اصول خارج ساخت و در مبارزه مثبت، ظن مطلق را که اهل سنت غایت اجتهاد دانسته‌اند، تارومار ساخت و عدم حجیت آن را به اثبات رساند.

در مبارزه با اخباریان، مبارزه را به نحو مثبت انجام داد. نظر خود را در مورد یکایک از امتهات آنچه که اخباریان بدان معتقد بودند، اظهار داشت و اثبات نمود، از قبیل حجیت

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۸

قطع حاصل از مقدمات عقلیه و تقدّم آن بر ادله نقلیه ظنیه، حجیت ظواهر کتاب، جریان اصل برائت در شبهات حکمیه تحریمیه، جریان استصحاب در شبهات حکمیه و مسائلی از این قبیل. بدیهی است که این به امارات اختصاص ندارد. خلاصه اینکه مبارزه‌ای را که استاد اکبر، وحید بهبهانی آغاز کرد، شیخ انصاری با قدرت تمام ادامه داد و بدون شک در شکست علمی اخباریان تأثیر فراوان داشت.

## امر ششم برخی تصور می‌کنند که تحقیقات گسترده مرحوم شیخ در علم اصول صرفاً جنبه علمی دارد و در فقه، او چندان مؤثر نیست.

از باب نمونه در کتاب رسائل، در باب استصحاب با تحقیق عمیقی، عدم حجیت استصحاب در شک در مقتضی را اثبات کرده است در عین حال در کتاب متاجر در موارد عیده‌ای این استصحاب را اجرا کرده است و هکذا در موارد شهرت فتوایی، اجماع و غیره. شاید فی الجمله بتوان این مطلب را پذیرفت، اما به‌طور وسیع یقیناً خیر زیرا با توجه به آنچه در تفسیر شک در مقتضی خواهیم گفت معلوم می‌شود که همه مواردی که به مرحوم شیخ خرده گرفته شده است، وی آن را شک در رافع می‌داند نه شک در مقتضی. بنابراین هیچ وجهی برای این انتقاد وجود ندارد. در حالی که دیگران به تصور اینکه شک در مقتضی است، به وی خرده گرفته‌اند. آری در مثل شهرت و حتی اجماع که چندان در علم اصول مورد پذیرش او نیست، در فقه نتوانسته است به سهولت از آن دست بکشد، بلکه احياناً در مورد نظرات برخی از بزرگان چون: شیخ، علامه، محقق کرکی، کاشف الغطاء و غیره به همین نحو عمل کرده است و این نیست جز به جهت احتیاط و شدت اعتقاد علمی به این افراد.

## [امر هفتم دلیل عقل و بنای عقلاء]

قبلاً در باب تفاوت میان اصول شیخ و اتباع او اشاراتی به عمل آمد. اکنون مناسب است که به امر فراموش شده‌ای در این زمینه پردازیم. مرحوم شیخ کثیراً به دلیل عقل و بنای عقلاء هم استناد کرده است، لیکن مقصود او از عقل، عناوین مسائل فلسفه نظری نیست، بلکه مقصود او اولاً حکم عقل عملی است نه نظری. ثانیاً منظور همان فطرت

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۰۹

پاک و زلال انسانی است نه در حجاب تار و کدر عناوین فلسفی. در حقیقت مقصود او از عقل، همان بنای عقلاء است لیکن با درصداً بالا. به عبارت دیگر مقصود از عقل، مقبولات عامه منطقی است و مقصود از بنای عقلاء، مشهورات. اما اتباع، مخصوصاً برخی از آنان، بیشتر به عناوین مسائل فلسفی و منطقی اشاره کرده‌اند از قبیل: مبادی اراده، اراده تکوینی و تشریحی، قاعده الواحد لا



یصدر الّما عن الواحد و بالعکس، اصالت وجود یا ماهیت. حرکت قطعی و توسطیه، الشیء ما لم یجب لا یوجد و غیرها. به نظر اینجانب روش مرحوم شیخ، بهتر، آسان‌تر و به حق و صواب نزدیک‌تر است.

## [امر هشتم لزوم تجدید چاپ]

### اشاره

به نظر اینجانب کتاب‌های مرحوم شیخ، مخصوصاً کتاب‌های رسائل و متاجر، از بهترین و عمیق‌ترین کتاب‌هایی است که در علم اصول و فقه نوشته شده است لذا مناسب است با انجام چند عمل بر روی متون آن‌ها، تجدید چاپ شوند. در این صورت است که صلاحیت دارند در حوزه‌ها و غیر حوزه‌ها همچنان متن درسی باقی بمانند:

کارهایی که باید انجام شود عبارت است از:

۱- هیئتی از اهل فضل که رسائل و متاجر را به خوبی می‌فهمند، سعی در تصحیح آنها کنند و موارد اختلاف نسخ را در پاورقی بیاورند و در مورد لزوم بر حروف اعراب و شکل نهند.

۲- به نحو صحیح، علایم و رموز نقطه‌گذاری را رعایت کنند: ویرگول، نقطه، پرانتز، گیومه، علامت نقل قول، شروع مطلب از سر سطر، در موارد لزوم حروف بزرگ یا سیاه، علامت استفهام و تعجب و سایر علایم.

۳- تلخیص غیر مفرطانه در پاره‌ای از موارد، از قبیل مباحث ظنّ مطلق و دلیل انسداد، موارد جریان اصول و غیرها.

۴- ذکر منابع اقوال و مانند آن در پاورقی.

۵- فهرس لازم، از قبیل: فهرست مطالب، کتاب‌شناسی، فهرست الفبایی و غیرها.

۶- در مورد کتاب رسائل، افزودن مباحث الفاظ برای تکمیل استفاده طلاب و دانشجویان. بدیهی است که این اضافه باید از آثار بزرگانی نظیر خود مرحوم شیخ باشد تا بتواند از لحاظ قوّت، عمق و متانت، عدل کتاب رسائل قرار گیرد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۰

تذکر- مناسب است در موارد مختلف مثال‌هایی هم از ابواب معاملات و سایر احکام آورده شود تا تصوّر نشود که کاربرد علم اصول تنها در مباحث عبادات است. در این صورت است که کتاب به دست آمده می‌تواند کتاب درسی باقی بماند و چندان نیازی هم به حواشی و تعلیقات توضیحی ندارد.

ضمناً اشاره به این نکته ضرورت دارد که درست است که پاره‌ای از مسائل اصولی اهل سنت در فقه مدوّن شیعه کاربرد ندارد، ولی به نظر اینجانب دانستن آن مسائل و مخصوصاً مصطلحات برای اهل فضل لازم است و این خود به بحث مفصّلی نیاز دارد که متأسفانه اکنون مجال آن نیست.

چنان که از عنوان مقاله به دست می‌آید، این مقاله متضمّن دو قسمت است: قسمتی در بیان عظمت مقام شیخ انصاری در علم اصول و پیشوایی او نسبت به عالی‌ترین مرحله از مراحل علم اصول، و قسمت دیگر در توضیح نظر اصولی او در مورد عدم حجّیت استصحاب در شک در مقتضی. امور هشت‌گانه‌ای که تاکنون ذکر شد، به قسمت اول بحث مربوط بود.

اکنون به قسمت دوم بحث می‌پردازیم که خود دارای چهار قسمت است:

۱- استصحاب چیست؟ ۲- تفاوت میان استصحاب مورد بحث با سه قاعده دیگر.

۳- تفاوت میان شک در مقتضی و شک در رافع. ۴- چرا استصحاب در شک در مقتضی حجّیت و اعتبار ندارد؟



یا موضوع حکمی است که با علم به حدوث آن، در بقای آن شک کرده‌ایم. مثلاً می‌دانیم که وجوب یا حرمت یا حکمی دیگر از طرف شارع برای موضوعی کلی جعل شده است ولی اکنون نمی‌دانیم که آیا هنوز آن حکم مجعول باقی است یا از بین رفته است زیرا احتمال می‌دهیم که فلان شیء که اکنون از بین رفته، شرط حکم بوده یا فلان چیز که تحقق یافته، مانع حکم بوده است. در این صورت، حکم به بقای حکم مجعول، استصحاب حکمی نام دارد و یا می‌دانیم که آب موجود، در گذشته کر بوده است ولی نمی‌دانیم که هنوز به کریت باقی است یا کریت آن از بین رفته است؟ حکم به بقای کریت آب، استصحاب موضوعی نام دارد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۱

در اعتبار و عدم اعتبار استصحاب، اقوال بسیار است که یکی از آن اقوال، اعتبار است در شک در رافع، نه در شک در مقتضی. مرحوم شیخ در کتاب رسائل، همین قول را برگزیده است.

### قسمت دوم در حقوق اسلام سه قاعده وجود

دارد که بین آنها و استصحاب، جامع و قدر مشترکی وجود دارد. از این رو دانشمندان علم اصول در مقام بیان تفاوت بین آنها و استصحاب برآمده‌اند که هم‌اکنون تفاوت هر کدام را با استصحاب بیان می‌داریم:

الف- قاعده مقتضی و مانع: مقصود از این قاعده این است که چنانچه در وجود مؤثر اصلی در پیدایش اثری یقین داشته باشیم ولی احتمال دهیم چیز دیگری نیز وجود دارد که از تأثیر آن جلوگیری می‌کند، مثلاً- در امور تکوینی یقین داریم آتش که مؤثر در احتراق است، وجود دارد ولی احتمال می‌دهیم که در جسم مماس نیز رطوبت وجود دارد و این رطوبت مانع است از آنکه در اثر تماس با آتش بسوزد و یا در امور تشریحی یقین داریم کسی که به قصد اغتسال در آب فرومی‌رود، مقتضی وصول آب به بشره‌اش وجود دارد، ولی محتمل است جسمی به بدنش چسبیده باشد که مانع است از اینکه آب به بشره‌اش برسد، در این صورت کسانی که این قاعده را حجت می‌دانند، به تأثیر مقتضی و عدم وجود مانع حکم می‌کنند. جامع بین این قاعده و استصحاب این است که در هر دو یقین و شک در یک زمان وجود دارد و در آن به عدم اعتنای به شک حکم می‌شود. اما تفاوت بین آنها نیز روشن است. در باب استصحاب، یقین و شک هر دو به یک چیز تعلق گرفته است، منتهی زمان متیقن، قبل از زمان مشکوک است. اما در این قاعده، یقین و شک به دو چیز کاملاً مغایر باهم تعلق گرفته است: یقین به آب (مقتضی)، و شک در وجود مانع وصول آب به بشره.

ب- قاعده یقین (شک ساری): مقصود از این قاعده این است که به وجود چیزی در زمانی یقین داریم ولی در زمان بعد به وجود آن چیز در همان زمان شک می‌کنیم، مثلاً در روز شنبه به مالکیت زید نسبت به خانه‌ای در زمان معینی یقین داریم، در روز یکشنبه در مالکیت او نسبت به همان خانه در همان زمان معین شک می‌کنیم. به همین جهت است که آن را شک ساری نیز می‌گویند چرا که شک به یقین سرایت کرده و آن را از بین می‌برد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۲

تشابه این قاعده با استصحاب، روشن‌تر از قاعده قبل است چرا که مانند استصحاب، شک به همان چیزی تعلق گرفته که یقین به آن تعلق گرفته است. اما در عین حال تفاوت آنها نیز روشن است. در این قاعده زمان پیدایش صفت یقین، غیر از زمان پیدایش شک است؛ یقین در زمان سابق، اما شک در زمان لاحق ولی زمان متیقن، عین زمان مشکوک است لیکن در باب استصحاب، زمان متیقن غیر از زمان مشکوک است. اما زمان پیدایش یقین و شک می‌شود یکی باشد و می‌شود مغایر هم باشند و در صورت تغایر، می‌شود یقین قبل از شک باشد و می‌شود شک قبل از یقین باشد. مثلاً- به مالکیت زید نسبت به خانه در روز جمعه یقین داریم، اما به مالکیت او در روز شنبه شک داریم، اعم از اینکه یقین و شک هر دو در روز دوشنبه حادث شده باشد یا یقین در روز شنبه و شک

در روز سه‌شنبه و یا بالعکس. آری لازم است این دو صفت در یک زمان باهم جمع شوند.

ج- استصحاب قهقری: تفاوت این استصحاب با استصحاب مورد بحث در این است که در استصحاب مورد بحث، زمان متیقن، قبل از زمان مشکوک است، اما در این استصحاب، زمان مشکوک قبل از زمان متیقن است. مثلاً در حال حاضر زید مالک خانه است، اما معلوم نیست این مالکیت از ده روز قبل بوده است یا از یک ماه قبل، چنان که حکم به مالکیت از یک ماه قبل کنیم، این، استصحاب قهقری است.

هیچ کدام از این قواعد، دلیلی بر حجیت آن نیست، جز استصحاب مورد بحث. بعد از این به ادله آن اشاره خواهیم کرد.

### قسمت سوم - تفاوت بین شک در مقتضی و شک در رافع

چنان که در گذشته اشاره شد، لفظ مقتضی در اصطلاح کاربردهای متعددی دارد؛ گاهی در مقابل مانع و شرط قرار می‌گیرد و مقصود از آن، جزء اصلی علت وجود تکوینی شیء می‌باشد، چنان که در باب علت و معلول یا مقدمه، مقتضی در همین معنی به کار می‌رود. و گاهی منظور از آن، جزء اصلی علت وجود تشریحی شیء است، چنان که در باب قاعده مقتضی و مانع در این معنی به کار می‌رود. علاوه بر این دو معنی، گاهی هم در مصالح و مفاسدی که به تبع آنها احکام شرعیه جعل شده است، به کار می‌رود و چه بسا اطلاقات دیگری هم بشود برای آن فرض کرد. منظور مرحوم شیخ یا دیگری از لفظ مقتضی در مقابل رافع که استصحاب را در آن حجّت نمی‌داند هیچ‌یک از این معانی

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۳

نیست. منظور، مقدار قابلیت و استعداد بقای مستصحب است در طول زمان. بدیهی است که هر چیزی به‌طور طبیعی تا اندازه خاصی صلاحیت بقا و دوام در طول زمان را دارا می‌باشد؛ انسان تا حدی، گیاه تا حد دیگر و جماد و نبات تا اندازه‌های دیگر و هکذا میوه‌ها، حبوبات، ساختمان‌ها و غیرها. بلکه اصناف یک نوع و حتی افراد یک صنف هم با توجه به ازمنه و امکان و سایر خصوصیات، همین گونه‌اند.

بنابراین چنانچه مستصحب از احکام شرعیه باشد، مقدار صلاحیت بقای آن را از حدود و غایاتی که برای آنها تعیین شده است می‌توان به دست آورد. مثلاً در آیه شریفه:

«أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»، بنا بر اینکه غایت، قید و جوب اتمام باشد نه قید صیام، از «إِلَى اللَّيْلِ» می‌توان مقدار صلاحیت بقای حکم را به دست آورد و در صورتی که حکم غایت نداشته باشد، مقدار صلاحیت بقای آن را می‌توان به کمک مقدمات حکمت از اطلاق کلام به دست آورد که جمیع ازمنه است. و در صورت عدم تحقق اطلاق، یا بدین جهت که دلیل از قبیل اجماع و سیره و سایر ادله لئیه است و یا به جهت اینکه دلیل، لفظی است، ولی مقدمات حکمت در آن جریان ندارد، صلاحیت بقای آن را تا اندازه متیقن و قطعی دانست. در هر حال چنانچه به یکی از این انحاء توانستیم مقدار صلاحیت بقای حکم را به دست آوریم نسبت به ما قبل آن حد، چنانچه در باقی حکم شک کنیم، شک در رافع است و نسبت به ما بعد آن، شک در مقتضی. و هکذا در مورد عدم احراز ضمناً این هم باید دانسته شود که شک در غایت هم همیشه شک در رافع نیست؛ ممکن است شک در رافع باشد، ممکن است شک در مقتضی.

اگر شک در مقدار غایت از جهت شبهه حکمیه باشد، مانند شک در اینکه غایت نماز مغرب، ذهاب حمره مغربیه است یا نصف شب، یا از جهت شبهه مفهومی، مانند شک در اینکه غروب که غایت نماز ظهرین است، به معنی استتار قرص خورشید است یا ذهاب حمره مشرقیه، شک در بقای حکم در زمان مشکوک، یعنی در فاصله بین ذهاب حمره مغربیه تا نصف شب در مثال اول یا فاصله بین استتار قرص تا ذهاب حمره مشرقیه در مثال دوم، شک در مقدار استعداد حکم است برای بقا در طول زمان، و چنان که

دانسته شد، این، همان شک در مقتضی است.

اما اگر شک در حصول غایت از جهت شبهه موضوعیه باشد، مثل اینکه ندانیم که آیا طلوع خورشید که غایت نماز صبح قرار داده شده، تحقق یافته است یا خیر؟ در این

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۴

صورت این شک، در حکم شک در رافع است، و لو اینکه موضوعاً شک در رافع نیست زیرا درست است که شک در رافع، شک در حدوث امر زمانی است که رافع حکم باشد، نه در حدوث نفس زمان، یعنی زمانی که غایت حکم قرار داده شده است لیکن چون شک در طلوع، به شک در مقدار استعداد حکم برای بقاء در طول زمان بر نمی‌گردد زیرا معلوم است که حکم تا طلوع شمس باقی است، لذا حکماً به شک در رافع ملحق است و لو اینکه موضوعاً شک در رافع نباشد.

آنچه تاکنون ذکر شد، به صورتی مربوط است که مستصحب از احکام شرعیه باشد.

اما اگر مستصحب از موضوعات احکام باشد، تشخیص شک در مقتضی و شک در رافع در مورد آن روشن است؛ چنانچه به تجربه و مانند آن به دست آورده باشیم که موضوع هنوز برای بقاء استعداد دارد لیکن احتمال دهیم که یک امر زمانی حادث شده است که مستصحب را در اثنای عمر و استعداد بقاء از بین برده است این، شک در رافع است و در صورتی که استعداد بقای موضوع به دست نیامده باشد، شک در مقتضی است.

مقصود مرحوم شیخ از شک در مقتضی، چنان‌که از تمثیل او به بلد مبنی بر ساحل بحر به دست می‌آید، همین معنی است، نه معانی سه‌گانه ذکر شده و الا مخصوصاً در صورتی که مقصود معنی سوم باشد، عدم حجیت استصحاب در مورد شک در مقتضی، سبب می‌شود که به کلی باب جریان استصحاب سد شود؛ چرا که در تمام موارد استصحاب حتی در موارد شک در رافع، مقتضی به معنی مصالح و مفاسد نیز مشکوک است. چنان‌که در گذشته نیز اشاره شد، همین توهم، یعنی توهم اینکه مقصود مرحوم شیخ از مقتضی، معانی مذکوره است، موجب شده است که اولاً بر بسیاری از استصحاباتی که مرحوم شیخ در کتاب متاجر اجراء نموده است، اشکال شود به اینکه این استصحابات بنا بر مبنای خود مرحوم شیخ، قابل جریان نیست و ثانیاً تصور شود که آن مرحوم در فقه، پایبند به مبانی اصولی خود نیست و همین قول یعنی عدم جریان استصحاب در شک در مقتضی و جریان آن در شک در رافع، قول صحیح است.

بنابراین تفاوت میان شک در مقتضی و شک در رافع این است که شک در مقتضی، شک در قابلیت مستصحب است برای بقا در طول زمان، و شک در رافع، شک در حدوث امر زمانی است که مستصحب را از بین می‌برد، چنان‌که تفاوت میان غایت و رافع نیز این است که غایت معمولاً زمانی است که امد و پایان زمان حکم قرار داده شده و بر

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۵

فرض امر زمانی هم باشد، قید حکم قرار داده شده است، اما رافع امر، زمانی است که حکم را از بین می‌برد و در هر حال وجوداً و عدماً قید حکم نمی‌باشد.

### قسمت چهارم دلیل بر عدم جریان استصحاب در شک در مقتضی

و جریان آن در شک در رافع این است که ادله استصحاب را می‌توان بر سه بخش تقسیم کرد:

۱- ادله لُبیه‌ای که بر حجیت استصحاب دلالت دارد، از قبیل اجماع، بنای عقلاً بر اخذ به حالت سابقه و تتبع و استقراء فقه. این گونه ادله بر فرض صحت، دلیل‌هایی هستند لُبّی و قدر متیقّن از آنها، شک در رافع است.

۲- اخبار خاصه حجیت استصحاب: این گونه اخبار هم به موارد شک در رافع اختصاص دارد.

۳- اخبار عامه: عمده همین بخش از ادله است. مرحوم شیخ به صرافت طبع و شمّ عالمانه خود از این اخبار، حجیت استصحاب را منحصر در مورد شک در رافع استظهار کرده است و در مقام توضیح فرموده است: حقیقت نقض (لا- تنقض الیقین بالشک) رفع هیئت اتصالیه است، برفرض مجازیت مانند جمله مورد بحث، یا باید در رفع امر ثابت به کار رود و یا در مطلق رفع ید از شیء و لو به جهت عدم مقتضی برای بقاء، که در صورت اول به شک در رافع اختصاص دارد و در صورت دوم، شامل شک در مقتضی نیز می‌شود. روشن است مجاز اول اولی است زیرا به حقیقت نزدیک‌تر است، چنان‌که در «لا تضرب احدا» ظهور فعل در ضرب مؤلم سبب می‌شود که «احدا» را به احیا اختصاص دهیم، همین‌طور ظهور نقض در این جمله در رفع امر ثابت می‌شود که از اطلاق لفظ یقین رفع ید کنیم و آن را به خصوص یقین متعلق به شیء دارای صلاحیت بقاء (شک در رافع) اختصاص دهیم. در هر حال مقصود از یقین، خود یقین نیست، مقصود متیقن است؛ چرا که متیقن است که قابل نقض اختیاری است و می‌تواند متعلق نهی قرار گیرد، نه نفس یقین که قهرا با تبدیل به شک از بین می‌رود. [۵۰۰]

مرحوم آخوند که این توضیح را نپذیرفته است؛ چرا که اولاً نقض به معنای رفع هیئت

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۶

اتصالیه نیست، بلکه ضد ابرام است (یعنی برهم زدن امر مستحکم) و ثانیاً متعلق نقض، خود یقین است نه متیقن. نهایت نه به‌عنوان استقلال بلکه به‌عنوان طریقی، به اطلاق یقین و شک استناد کرده و استصحاب را هم در شک در مقتضی حجّت دانسته و هم در مورد شک در رافع. [۵۰۱]

اما مرحوم نائینی، ظهور جمله را در اعتبار صلاحیت بقا پذیرفته و در تقریب آن گفته است: اضافه نقض به یقین به اعتبار این است که یقین مستلزم جری علمی برطبق متیقن است، نه به اعتبار متیقن یا به اعتبار احکام یقین، و نقض یقین به شک به این معنی در صورتی صادق است که صلاحیت متیقن برای بقاء محرز باشد.

به‌نظر اینجانب اصل اعتبار احراز صلاحیت بقای مستصحب، مورد اشکال نیست لیکن نه به جهت اینکه احراز در مفهوم نقض یقین به شک اخذ شده است بلکه بدین جهت که با عدم احراز، مورد، شبهه مصداقیه حدیث «لا تنقض ...» است و به تعبیر صحیح‌تر، شک در صدق عنوان نقض است.

آنچه بدان اشاره شد، در مورد شک در مقتضی است. و اما در مورد شک در رافع، استصحاب جریان دارد و اعم از آنکه شک در وجود رافع باشد یا در رافعیّت امر موجود، و اعم از آنکه شک در رافعیّت امر موجود از جهت شبهه حکمیّه باشد یا شبهه مفهومیّه و یا شبهه موضوعیّه، در گذشته به این فروض با ذکر مثال‌هایی اشاره شد.

و ادعای اینکه شک در رافعیّت امر موجود، نقض یقین به یقین است، صحیح نیست زیرا نقض یقین به یقین در صورتی است که یقین دوم به ضد متعلق یقین اول یا به نقیض آن تعلق گرفته باشد که در مورد شک در رافعیّت امر موجود مسئله بر این گونه نیست، بلکه بدون تردید نقض یقین به شک است، چرا که نمی‌دانیم متیقن سابق به امر موجود از بین رفته است یا خیر؟

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۷

## ۵ علوم قرآنی و اصول فقه

### اشاره

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۸

### مقدمه

## اشاره

علوم قرآنی اصطلاحی است تازه و صرف نظر از علمی که در ذیل آن آورده می‌شود، در مفاد این ترکیب اضافی، چند وجه می‌توان تصوّر کرد، از جمله:

### ۱. علمی که درک و فهم آیات قرآنی به آن‌ها بستگی دارد:

با توجه به آنچه مطرح شده است، به یقین این معنی منظور نیست زیرا نه جامع است و نه مانع. جامع نیست، چون در این صورت باید علمی از قبیل صرف و نحو، معانی و بیان هم در ذیل آن آورده شود، در حالی که این روش معمول نیست، مگر اینکه گفته شود این امر به این علت است که این علوم به‌طور مستقل مورد بحث قرار گرفته‌اند. مانع نیست زیرا در این صورت، باید از آوردن علمی چون تاریخ قرآن، تجوید، قرائت و کتابت قرآن و احوال قراء ضمن علوم قرآنی خودداری شود؛ مگر اینکه ادعای استطراد شود که آن‌هم بعید است.

### ۲. علمی که از قرآن کریم سرچشمه گرفته است:

از قبیل معارف اعتقادی، فقه، اخلاق، قصص و امور طبیعی و فلکی. بدیهی است اراده این معنی بعیدتر از اراده معنای اول است؛ زیرا علاوه بر اینکه بسیاری از مسائل مطروح در این علوم از این دست نیست، مسائلی که به آنها اشاره شد نیز غالباً در علوم قرآنی مورد بحث قرار نگرفته است.

### ۳. علمی که از قرآن مجید بحث نموده است:

به نظر اینجانب منظور از این اصطلاح، علمی است که در آنها به نحوی قرآن مجید مورد بحث قرار گرفته است. در این صورت، بدون تردید، چندان اشکالی وجود ندارد؛  
ادوار اصول الفقه، ص: ۲۱۹

اما این پرسش هنوز باقی است که بنابراین، چرا در این علوم به برخی از دانش‌ها از جمله علم اصول هیچ‌گونه اشاره‌ای نشده است؛ و حال آنکه علم اصول، درباره ادله، از جمله کتاب الله بحث می‌کند.  
علم اصول، آگاهی از قواعدی است که به کمک آنها می‌توان از ادله، از جمله کتاب و سنت، احکام شرع مقدّس را استنباط کرد.  
به‌علاوه در این علم، تعدادی از مسائل به نحو مستقیم از کتاب بحث می‌کند؛ از جمله مسئله تخصیص کتاب به خبر واحد، نسخ کتاب به خبر واحد، حجّیت ظهور کتاب و تواتر قرائت‌ها. در این مقاله، به‌طور کلی، مقصود، طرح همین نوع مسائل است.

## گفتار اول: مفهوم و معنای تفسیر

## اشاره

آیا تخصیص عموم کتاب به خبر واحد، تفسیر کتاب به خبر واحد، تبیین مجملات و به‌طور کلی، تفسیر کتاب به خبر واحد جایز است؟ چون همه این عناوین مصداق تفسیر است، در آغاز باید دانست تفسیر چیست و چه تفاوتی با تأویل دارد.  
آن‌گاه باید روشن کرد که قرآن را با چه چیز می‌توان تفسیر نمود و آیا از حدیث هم می‌توان برای تفسیر قرآن استفاده کرد.  
سرانجام نیز باید به اشکال‌هایی که در این زمینه شده است، پاسخ گفت.

## (۱) تفسیر چیست؟

تفسیر مصدر باب تفعیل از ماده «فسر» است و معنی و مفهومی چنان که اهل لغت گفته‌اند: ایضاح امر پنهان و تبیین مراد از لفظ مشکل است [۵۰۲]. اهل تفسیر هم با تعبیرات گوناگون خود [۵۰۳] از این معنی دور نیفتاده و تفسیر قرآن را ایضاح و تبیین مراد خداوند از کلامش (قرآن) دانسته‌اند. پیداست این معنی هنگامی صادق است که در معنی نوعی خفا و پوشیدگی وجود داشته باشد. بنابراین، بیان مراد خداوند در صورتی که با نصوص و ظواهر آیات مطابق باشد، تفسیر محسوب نمی‌شود. تفسیر، زمانی موجه است که

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۰

مقصود خداوند از آیه‌ای که مفسر به تبیین آن می‌پردازد، از احتمالات مجمل یا خلاف ظاهر باشد.

این نوع تفسیر، جز به موجب دلیل معتبر، صحیح نیست و از این رو فرموده‌اند: «من قال فی القرآن برأیه فلیتوأم مقعده من النار».

توضیح اینکه ادله از لحاظ دلالت بر مدلول چهار گونه‌اند: نص، ظاهر، مجمل و مؤول.

نص: آن است که دلالتش بر مدلول، قطعی است و احتمال خلاف در آن وجود ندارد؛ چنان که «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\* به طور قطع بر مطلوبیت نماز دلالت دارد و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بر یگانگی خداوند.

ظاهر: آن است که در مدلول دلیل، احتمال خلاف وجود دارد، لکن این احتمال ضعیف است؛ چنان که دلالت «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [۵۰۴] بر عموم از این نظر که «بِالْعُقُودِ» جمع معرف به لام است، قوی‌تر از دلالت آن بر عهد خارجی است. و لذا گفته‌اند که این آیه حتی مثل عقد بیمه را که عقدی است بسیار متأخر از زمان نزول آیه، شامل می‌شود، بر خلاف صورتی که مدلولش، عهد خارجی باشد؛ چرا که در این صورت، فقط عقود را شامل می‌شود که در زمان نزول آیه، متعارف بوده است.

مجممل: آن است که در دلالت جمله، چند وجه محتمل باشد و هیچ کدام را بر دیگری مزیتی نباشد؛ مانند آیه «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» [۵۰۵] که صرف نظر از سایر ادله [۵۰۶]، محتمل است مراد از «ثلاثة قروء» سه حیض باشد یا سه طهر؛ چرا که لفظ قروء که مفرد «قروء» است. بین حیض و طهر مشترک است [۵۰۷]. بدیهی است در این صورت، یکی از احتمالات را نمی‌توان بر دیگری ترجیح داد؛ مگر به کمک قرینه و یا دلیل معتبر.

مؤول: اگر دلیلی که دارای ظهور است، برخلاف ظاهر حمل شود، برای مثال

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۱

«بِالْعُقُودِ» در آیه گذشته - که در عموم ظهور دارد - بر عهد خارجی (عقود متعارف) که خلاف ظاهر است، حمل شود، یا دلیل مجمل بدون قرینه بر یکی از احتمالات حمل گردد، مثلاً «قُرُوءٍ» در آیه مذکور بر خصوص حیض یا طهر حمل بشود، دلیل را مؤول گویند. این حمل در صورتی درست است که دلیل معتبر دیگری آن را تأیید کند و الا به هیچ وجه صحیح نخواهد بود. دانشمندان علم اصول، نص و ظاهر را مصداق «محکم»، و مجمل و مؤول را مصداق «متشابه» دانسته‌اند. [۵۰۸]

نکته مهم این است که برخلاف تصور برخی، نصوصیت، ظهور، اجمال و تأویل، اموری مطلق و لا-یتغییر نیستند که به طور کلی و بدون اضافه بتوانیم دلیلی را برای مثال نص یا ظاهر بدانیم، بلکه جهات و اضافات در آنها تأثیر دارد. ممکن است دلیل از یک نظر نص باشد و از نظری دیگر ظاهر، مجمل و غیر آن. برای مثال، آیه «... أَحِلَّ اللَّهُ الْجَبِيعَ»... [۵۰۹] که از نظر دلالت در عدم اعتبار برخی از قیود مانند لفظ، عربیت و توالی ایجاب و قبول، ظاهر است و از اطلاق آیه استفاده می‌شود، بدون شک از نظر دلالت بر اصل صحت و نفوذ بیع، نص است. همچنین آیه شریفه «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\* [۵۱۰] که از نظر دلالت بر اجزا و شرایط نماز، مجمل است، به یقین از لحاظ دلالت بر اصل مطلوبیت نماز، نص است.



البته آنچه تاکنون درباره تأویل ذکر شد، در مورد معنای اصطلاحی تأویل بود و بدون شک نمی‌توان آیات عدیده قرآن را که در آنها این کلمه به کار رفته بر این اصطلاح که از زمان نزول این آیات بسیار متأخرتر است، حمل کرد.

تأویل در لغت به معنای مطلق ارجاع [۵۱۱] یا خصوص ارجاع شیء به اصل خویش است. [۵۱۲] ماده و هیئت کلمه نیز مقتضی همین معناست؛ چرا که ماده آن «أول» یعنی رجوع و هیئتش مصدر باب تفعیل است؛ چنان که گویند: «أول الحكم الى اهله»؛ [۵۱۳] یعنی حکم را به اهلهش برگردان.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۲

بسیاری از اهل لغت، تأویل را به معنای مآل یا بیان مآل و عاقبت شیء دانسته‌اند. [۵۱۴] از تتبع در کلمات اهل زبان هم همین معنی به دست می‌آید. پاره‌ای از آیات قرآن هم به این معنی آمده است؛ مانند «نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ» [۵۱۵] و «يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ»، [۵۱۶] «هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ» [۵۱۷] و «ذَلِكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا». [۵۱۸]

راغب اصفهانی در مفردات، تأویل را به معنای برگرداندن شیء به هدفی که از آن قصد شده نیز معنی کرده و بعضی از آیات را به همین معنی حمل کرده است.

به نظر می‌رسد که مقصود از تأویل، در مقابل تفسیر، همان معنای دوم باشد؛ یعنی بیان عاقبت و مآل مفاد آیه. ظاهراً مقصود از تأویل در آیه «وَمَا يُعَلِّمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...» [۵۱۹] نیز همین معناست. بنابراین، به یقین تأویل و تفسیر به یک معنی نیست، بلکه مقصود از تفسیر، تبیین مراد خداوند است. این معنی جز در راه دانستن معنای کلمات مفرد و هیئت‌های ترکیبی و توجه به قرائن حالی و مقالی و متصل و منفصل، و به همان ترتیبی که اهل محاوره، مقاصد یکدیگر را از کلمات یکدیگر به دست می‌آورند، حاصل نمی‌شود. البته تفاسیر پیامبر (ص) و امامان (ع) هم از طریق صحیح تفسیر آیات قرآنی است؛ اما تأویل به معنای بیان مآل و عاقبت مفاد آیه است و جز از راه استفاده صحیح از ادله معتبر حاصل نمی‌شود.

## ۲) تفسیر به رأی

تفسیر آیات قرآن جز به وسیله حجّت قطعی یا دلیل معتبر، اعم از عقلی یا نقلی، جایز نیست؛ چرا که در غیر این صورت، مصداق «افترا بر خداوند» و «قول به غیر علم» محسوب می‌شود که در قرآن به صراحت منع شده است؛ آنجا که خداوند می‌فرماید:

«قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ...» [۵۲۰] و «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» [۵۲۱]

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۳

بنابراین، در مورد تفسیر قرآن نمی‌توان به اقوال مفسران، اعم از شیعه و سنی، یا به اماراتی ظنی که حجیت آنها ثابت نشده است و قیاسات ظنی استناد کرد؛ یعنی به استناد این موارد، نمی‌توان گفت که مراد خداوند از این آیه، فلان معناست مقصود از تفسیر به رأی نیز همین است و در روایات مستفیضی که از شیعه و اهل سنت نقل شده، از آن منع شده است.

آلوسی در مقدمه روح المعانی از ابو داود، ترمذی و نسائی نقل می‌کند: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» و نیز از ابو داود نقل می‌کند: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» [۵۲۲]. در مقدمه تفسیر مجمع البیان و تفسیر صافی از پیامبر (ص) و امامان (ع) نقل شده است که: «ان تفسیر القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح و النص الصريح». [۵۲۳]

بنابراین اگر معنای سخن برخی مفسران که تفسیر به رأی را تجویز و این نوع روایات را توجیه و ای بسا طرح کرده‌اند، [۵۲۴] تفسیر به اعتباریات ظنی باشد، پاسخ آن روشن شد و اگر مقصود، جواز تفسیر به رأی است که به حجیت معتبر مستند است، این امر به اجماع، جایز و اگر به ظاهر اختلافی است، فقط اختلاف لفظی است.

## ۳) تفسیر به خبر ثقه



درباره تفسیر قرآن به خبر واحد ثقه اشکال شده است که هرگاه در تفسیر آیه‌ای که مفادش نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی، خبری واحد وارد شده باشد، چنین خبری نمی‌تواند مشمول ادله حجیت خبر ثقه باشد زیرا معنای حجیت اماره غیر علمی که در صورت جهل به واقع، باید آثار عملی واقع بر مؤدای اماره مترتب گردد و مفروض این است که در این فرض، آثار عملی وجود ندارد تا اینکه بر مؤدای اماره مترتب گردد.

در پاسخ می‌توان گفت که این اشکال هنگامی وارد است که معنای حجیت اماره غیر

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۴

علمی، و خوب ترتیب آثار واقع باشد؛ در حالی که چنین نیست بلکه معنای حجیت اماره این است که از نظر شارع، اماره به منزله علم است و چنان که علم می‌تواند طریق اثبات امور واقع شود، اماره هم می‌تواند. بنابراین، تمام آثار علم وجدانی بر اماره که علم تبعیدی است نیز مترتب می‌گردد.

آثار علم وجدانی به اثبات حکم واقعی و موضوع آن اختصاص ندارد و از جمله آنها، جواز اخبار برطبق معلوم است. این اثر هم مانند سایر آثار علم، بر اماره مترتب است.

اگر اماره‌ای از ثبوت یا عدم ثبوت موضوعی حکایت کند، کسی که اماره نزد او قائم شده می‌تواند از آن موضوع خبر دهد و این اخبار را نمی‌توان قول به غیر علم نامید؛ چرا که شارع، اماره را به منزله علم قرار داده است. مهم‌ترین دلیل این مدعا، سیره عقلاست که شارع مقدس هم آن را ردع نکرده است و همین عدم ردع، در مثل این گونه امور (و حد اقل در مثل خبر ثقه که اعتماد بر آن عام البلوی است) بر امضای آن از سوی شارع دلالت دارد، بلکه همان‌طور که به اثبات رسیده، شارع مقدس، حجیت خبر ثقه را به صراحت تأیید و امضا فرموده است. البته خبر باید واجد شرایط حجیت باشد؛ از جمله آنکه مقطوع الکذب باشد.

اکنون به اصل مطلب بازمی‌گردیم و این پرسش را دوباره مطرح می‌کنیم که آیا بنا بر حجیت خبر واحد، می‌توان آن را مخصوص عمومات کتاب، مقید اطلاقات و مبین مجملات محسوب کرد؟ دانشمندان علم اصول، این مسئله را در خصوص عنوان اول یعنی تخصیص کتاب مطرح کرده‌اند؛ لکن چون مناط در همه عناوین، یکی است و پاسخ، همه جا یکسان است، اینجانب مسئله را فراگیرتر مطرح ساختم.

مشهور به جواز تخصیص کتاب به خبر واحد قائل شده‌اند. گروهی دیگر نیز آن را به‌طور مطلق جایز ندانسته‌اند.

بعضی دیگر همچون عیسی بن ابان، بین موارد فرق گذاشته و گفته‌اند: اگر عام کتابی قبلاً به دلیل قطعی تخصیص خورده باشد، تخصیص آن به خبر واحد جایز است و آما جایز نیست. کرخی گفته است: اگر عام کتابی قبلاً به دلیل منفصل تخصیص خورده باشد، تخصیص آن به خبر واحد جایز است و آلا نه. قاضی ابو بکر در مسئله توقّف کرده است. [۵۲۵]

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۵

حق با مشهور است؛ چرا که بنا بر حجیت خبر، مقتضای اطلاق ادله حجیت خبر آن است و لو آنکه در مقابلش، عام کتابی وجود داشته باشد. موانعی هم که در این باره ذکر کرده‌اند، صلاحیت مانعیت ندارد. از جمله اینکه:

۱. کتاب، قطعی است و خبر، ظنی، و از قطعی نمی‌توان به سبب ظنی دست برداشت. قطعی بودن کتاب روشن است؛ اما ظنی بودن خبر به این دلیل است که نه صدور آن از معصوم (ع) مسلم است و نه مطابقت مضمون آن با واقع. اما باید گفت درست است که کتاب به‌طور قطع از سوی خداوند صادر شده است، ولی معلوم نیست که عموم آن مراد خداوند باشد. این از ظهور عام در عموم استفاده شده است، مانند سایر ظهورات. همه به حکم بنای عقلا- به صورتی اختصاص دارد که برخلاف آن، قرینه‌ای متصل یا منفصل وجود نداشته باشد و خبر واحد از این نظر که حجیت است، صلاحیت دارد که قرینه‌ای منفصل برخلاف ظهور عام در عموم

باشد.

۲. اگر تخصیص کتاب به خبر واحد جایز باشد، باید نسخ کتاب به خبر واحد هم جایز باشد زیرا نسخ هم نوعی تخصیص است و در حقیقت، نسخ، تخصیص در ازمان است؛ اما چون نسخ کتاب به خبر واحد جایز نیست، تخصیص آن به خبر واحد نیز مجاز نخواهد بود. در پاسخ باید گفت که این سخن، قیاس مع الفارق است؛ چرا که در نسخ، برخلاف تخصیص، اجماع بر عدم جواز قائم شده است و اگر اجماع نبود، نسخ نیز مانند تخصیص جایز بود. اما باید توجه داشت که این اجماع، تعبدی نیست، بلکه بر این مطلب بنا شده که نسخ از اموری است که دواعی بر نقل آن بسیار است و اگر در موردی وجود داشته باشد، قطعاً به تواتر نقل می‌شود. بنابراین، از قَلت نقل آن می‌توان به کذب آن پی برد.

اما به نظر اینجانب، فارق بین نسخ و تخصیص، امری است ماهوی. تخصیص عام امری است متعارف و به هیچ وجه نمی‌توان خاص را دلیلی مستقل، مخالف و در مقابل عام دانست. به این علت به هیچ وجه مانعی برای شمول اطلاقات حجیت نسبت به آن وجود ندارد، حتی اگر حسب ظاهر مخالف کتاب باشد اما نسخ، امری است غیر متعارف و از بارزترین انحاء مخالفت با دلیل منسوخ. پس چگونه می‌توان گفت خبر واحد که برفرض حجیت، دلیلی است فرعی و در طول قرآن، می‌تواند آیات قرآن را نسخ و ازاله کند؟ این سخن مانند آن است که بگوییم: قوانین و مقررات عادی ممکن است قانون اساسی را از بین ببرد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۶

۳. روایاتی که بر طرح خبر مخالف با کتاب دلالت دارند، [۵۲۶] بر طرح خبر واحد مخالف با عموم کتاب هم دلالت می‌کنند. در پاسخ باید گفت که از نظر عرف، مخالفت به نحو عموم و خصوص، مخالفت محسوب نمی‌شود تا بتواند مشمول روایات طرح خبر مخالف قرار گیرد. عرف، دلیل خاص را قرینه ایضاح مقصود از عام می‌بیند. از نظر عرف در جایی عنوان مخالفت بین دو دلیل صادق است که تعارض به نحوی باشد که اگر دو دلیل از یک متکلم یا از کسانی که در حکم یک متکلم صادر شود، عرف در فهم مقصود متحیر بماند و این فقط در مخالفت به نحو تباین مصداق دارد، نه در عام و خاص. دلیل این مدعا این است که به طور قطع، روایات بسیاری از معصوم (ع) صادر شده است که بین آنها و آیات قرآنی این نحو مخالفت (عموم و خصوص) وجود دارد. اگر این نحو مخالفت نیز مصداق مخالفت باشد، صحیح نیست معصوم (ع) بگوید: چنین خبری را من نگفتم و باطل است. [۵۲۷] فارق بین نسخ و تخصیص، امری است ماهوی.

علاوه بر این، امامان (ع) در مورد متعارضان، موافقت با کتاب را از مرجحات قرار داده‌اند. مستفاد از این امر، این است که خبر غیر موافق هم فی نفسه، یعنی قطع نظر از معارضه، حجت است؛ در حالی که اگر خبر غیر موثق با قرآن تباین داشته باشد، چنین خبری فی نفسه حجیت ندارد تا اینکه صلاحیت معارضه با خبر موافق را داشته باشد.

بنابراین، ناگزیر مقصود از عدم موافقت خبر با کتاب این است که خبر به نحوی باشد که جمع آن با کتاب به مثل تخصیص یا تقیید عرفاً امکان‌پذیر باشد؟ نتیجه اینکه خبری که مخصیص یا مقید کتاب است، فی نفسه حجت است و فقط در مقام معارضه باید به آن عمل نشود.

همه مطالبی که ذکر شد به تخصیص اختصاص ندارد، بلکه تقیید مطلق کتاب و تبیین مجمل آن را نیز شامل می‌شود.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۷

## گفتار دوم: بررسی نسخ قرآن به وسیله حدیث

آیا حدیث می‌تواند ناسخ قرآن باشد؟

در پاسخ به مانع دوم از موانع تخصیص کتاب به خبر واحد، پاسخ این سؤال داده شد و نیازی به تکرارش به نظر نمی‌رسد؛ اما برای

بیان برخی مسائل، مطالبی ذکر می‌شود:

دانشمندان علم کلام، حجیت و لزوم عمل برطبق سنت - یعنی قول، فعل و تقریر پیامبر (ص) یا مطلق معصومان (ع) - را از راه دلیل عقل به اثبات رسانده‌اند. از نحوه استدلال آنان چه بسا به دست آید که حجیت سنت در عرض حجیت سخن خداوند است و هر کدام با خود و دیگری همان کنند که دیگری با خود و آن. چنان که آیات قرآن می‌تواند آیات دیگر را نسخ کند، سنت نیز چنین است.

اما از نظر اینجانب مسئله به این نحو نیست؛ چرا که در هر حال، پیامبر (ص) و سنت او نسبت به خداوند، دین و کلام او، فرع و وابسته‌اند و هیچ‌گونه استقلالی در مقابل او ندارند. بنابراین چگونه می‌توانند کلام خداوند را نسخ و ازاله کنند؟

آیا این امر، سست کردن بنیاد خود نیست؟ مگر اینکه گفته شود: این اختیار را خداوند به خود پیامبر (ص) سپرده است که اثبات این معنی نیز بسیار دشوار می‌نماید. یا اینکه گفته شود این برداشت با واقعیت موافق نیست؛ احکام خداوند نیز مانند دیگر قوانین قابل تبدیل و تغییر است و همسان با آنها بر حسب ازمنه، امکان و دیگر شرایط دگرگون می‌شود. در این صورت باید پرسید: تفاوت میان اسلام و غیر اسلام چیست؟

اصولی‌ها از این هم فراتر رفته‌اند و عقیده دارند که اگر برخلاف اجماع نباشد، حتی خبر واحد هم که حاکی از سنت است، نه خود سنت، می‌تواند آیات را نسخ کند. نسخ هم نوعی از تخصیص است: تخصیص در ازمان. اگر خبر می‌تواند عمومات کتاب را تخصیص دهد، چرا نتواند آن را نسخ کند؟

از نظر اینجانب، سخن اصولی‌ها، سست‌تر از سخن متکلمان است زیرا همان‌طور که اشاره شد، حتی خود سنت هم نمی‌تواند کتاب را نسخ کند تا چه رسد به حاکی از آن.

به‌علاوه نسخ را نمی‌توان با تخصیص قیاس کرد زیرا چنان که اشاره شد، نسخ ماهیتاً با تخصیص متفاوت است: تخصیص، بیان و تفسیر عام است، اما نسخ، رفع و ازاله حکم

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۸

محسوب می‌شود. پس چگونه می‌توان یکی را بر دیگری قیاس کرد. فقط وحی می‌تواند وحی را نسخ کند، آن‌هم نسخ به معنای دفع، نه نسخ به معنای رفع. بله اگر دلیل معتبر، از وحی ناسخ خبر دهد، نسخ تحقق می‌یابد؛ اما به اعتبار مدلول دلیل، نه خود دلیل.

### گفتار سوم: بررسی بنای عقلا بر حجیت و اعتبار ظهور قرآن

آیا بنای عقلا بر حجیت و اعتبار ظهور به غیر قرآن اختصاص دارد یا اینکه قرآن را هم شامل می‌شود؟

گروهی ظهور قرآن را لازم‌الاتباع ندانسته‌اند که ادله ایشان و پاسخ آنها را به اختصار از جلد دوم کتاب کفایة الاصول آخوند خراسانی (ص ۲۸۱-۲۸۵) نقل می‌کنیم:

۱. چنان که در روایات آمده است، شناخت قرآن و درک آن به اهل و مخاطبان قرآن اختصاص دارد یعنی به پیامبر و اهل بیت.

۲. قرآن مشتمل بر مضامین بلندی است که دست افکار غیر راسخان به آن نمی‌رسد.

اینان، جز نوادری، به فهم سخنان پیشینیان دست نمی‌یابند تا چه رسد به فهم کلام خداوند که علم ما کان و ما یکون و حکم هر چیز مشتمل است.

۳. ظواهر قرآن قطعاً یا احتمالاً مشمول عنوان مشابه است و در هر صورت نمی‌توان بدان استناد کرد، بلکه استناد به آنها، حد اقل، تمسک به عام در شبهات مصداقیه است.

۴. برفرض که آیات قرآن ذاتاً مشمول مشابه نباشند، عرضاً مشمولند زیرا اجمالاً یقین داریم که تخصیص، تقیید و تجوّز، عارض

بسیاری از آنها شده است.

۵. حمل ظواهر بر ظهور خود و حکم به اینکه خداوند آن را رد کرده، مصداق تفسیر قرآن به رأی است و در اخبار از آن نهی شده است.

۶. علم اجمالی به وقوع برخی از سقطها و تغییرات در قرآن از عمل به ظواهر و حجیت آن جلوگیری می‌کند.

- پاسخ دلیل اول: مقصود از این روایات فهم و درک همه قرآن است، اعم از محکمت و متشابهات و با توجه به روایات امامان (ع) عمل به ظواهر و فحص از آنچه با ظواهر ناسازگار است و فتوا به ظواهر - پس از یأس از دستیابی به منافی - برخلاف مدلول روایات نیست و امامان (ع) خود، دیگران را به ظواهر روایات ارجاع داده‌اند.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۲۹

- پاسخ دلیل دوم: اشمال قرآن بر مطالب عالی و غامض، مانع از فهم ظواهر آیات احکام و استناد به آنها نیست.

- پاسخ دلیل سوم: چنان که قبلا هم اشاره شد، ظواهر از متشابهات نیست. متشابه خصوص مجمل است و اجمالی در فهم آن وجود ندارد.

- پاسخ دلیل چهارم: علم اجمالی به عروض اراده خلاف ظاهر، هنگامی موجب اجمال می‌شود که به دستیابی به موارد اراده خلاف ظاهر، به مقدار معلوم به اجمال منحل نشود و در این مقام این چنین نیست.

- پاسخ دلیل پنجم: چنان که اشاره شد، حمل ظاهر بر ظهورش، تفسیر محسوب نمی‌شود زیرا تفسیر، کشف قناع است و ظاهر، قناعی ندارد. علاوه بر این برفرض صدق تفسیر بر آن، تفسیر به رأی بر آن صادق نیست چرا که تفسیر به رأی، اخذ به امارات ظنیه‌ای است که دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد و همان‌طور که گفته شد، این فقط در مورد حمل لفظ برخلاف ظاهر یا حمل مجمل بر یکی از احتمالات جریان دارد، نه در مورد حمل ظاهر بر ظهور خودش.

- پاسخ دلیل ششم: برفرض تسلیم به این علم اجمالی، اولاً به هیچ‌وجه معلوم نیست به این علم، خللی در ظواهر به وقوع پیوسته باشد؛ ثانیاً برفرض خلل، معلوم نیست که این خلل در آیات احکام پدید آمده باشد.

### گفتار چهارم: تواتر و عدم تواتر قرائات

این موضوع در سه بخش مطرح می‌شود:

۱) آیا قرائات سبع یا عشر متواتر است؟

گروهی قرائات سبع را متواتر دانسته و برخی نیز آن را به مشهور نسبت داده‌اند.

به سبکی نسبت داده شده که به سبع اکتفا نکرده و قرائات عشر را نیز متواتر دانسته است.

برخی هم افراط کرده و قول به عدم لزوم تواتر قرائات سبع را کفر دانسته‌اند. [۵۲۸]

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۰

معروف بین شیعه، عدم تواتر قرائات است بلکه گفته‌اند یا از اجتهاد قاری ناشی شده و یا آن را از طریق آحاد به دست آورده است. همین قول را محققان اهل سنت نیز پذیرفته‌اند و چه بسا همین قول بین اهل سنت اشتها داشته باشد. برای تحقیق در این باره لازم است به چند مطلب اشاره شود:

یکم) تمام مذاهب و فرق اسلامی اتفاق عقیده دارند که راه ثبوت قرآن، منحصر است به تواتر؛ چرا که قرآن، اساس دین و بزرگ‌ترین معجزه رسول الله (ص) است. به این سبب، دواعی نقل آن از آن حضرت بسیار است و چنین چیزی جز از طریق تواتر نمی‌تواند نقل شود و چنانچه به طریق آحاد نقل گردد، نفس نقل آن به طریق آحاد، دلیل است بر کذب آن.

دوم) قراء عشر که ادعای تواتر قرائت آنان شده عبارتند از:

۱. ابو عمران، عبد الله بن عامر یحصی دمشقی (متوفای ۱۱۸ ه ق) که روایان قرائت او عبارتند از: هشام بن عمار (متوفای ۲۴۵ ه ق) و ابن ذکوان (متوفای ۲۴۲ ه ق).
  ۲. عبد الله بن کثیر مکی (متوفای ۱۲۰ ه ق). روایان قرائت او عبارتند از: احمد بن محمد بزّی (متوفای ۲۵۰ ه ق) و محمد بن عبد الرحمن بن قنبل (متوفای ۲۹۱ ه ق).
  ۳. ابن ابی النجود عاصم بن بهدله اسدی کوفی (متوفای ۱۲۷ یا ۱۲۸ ه ق) که روایان قرائت او عبارتند از: حفص بن سلیمان اسدی (متوفای ۱۸۰ ه ق) و ابو بکر بن عیاش (متوفای ۱۹۳ یا ۱۹۴ ه ق).
  ۴. ابو عمرو زبان بن العلاء مازنی بصری (متوفای ۱۵۴ ه ق). روایان به واسطه او عبارتند از: حفص بن عمر (متوفای ۲۴۶ ه ق) و ابو شعیب صالح بن زیاد (متوفای ۲۶۱ ه ق).
  ۵. ابو عماره حمزه بن حبیب کوفی (متوفای ۱۵۶ ه ق) که دو راوی به واسطه او عبارتند از: خلف بن هشام (متوفای ۲۲۹ ه ق) و خلّاد بن خالد (متوفای ۲۲۰ ه ق).
  ۶. نافع بن عبد الرحمن مدنی (متوفای ۱۶۹ ه ق). روایان بلاواسطه او عبارتند از: عیسی بن مینا معروف به قالون (متوفای ۲۲۰ ه ق) و عثمان بن سعید ورش (متوفای ۱۹۷ ه ق).
  ۷. علی بن حمزه کسائی کوفی (متوفای ۱۸۹ ه ق). روایان بدون واسطه او عبارتند از: لیث بن خالد بغدادی (متوفای ۲۴۰ ه ق) و حفص بن عمر دوری (متوفای ۲۴۶ ه ق).
  ۸. خلف بن هشام (متوفای ۲۲۹ ه ق). خلف در قرائت، مذهب حمزه را اخذ کرد ولی در مواردی با او مخالفت کرد. روایان او عبارتند از: اسحاق بن ابراهیم مروزی  
ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۱
  - (متوفای ۲۸۶ ه ق) و ادریس بن عبد الکریم حداد بغدادی (متوفای ۲۹۲ ه ق).
  ۹. یعقوب بن اسحاق خضرمی (متوفای ۲۰۵ ه ق). روایان او عبارتند از: رویس، محمد بن متوکل لؤلؤی (متوفای ۳۳۸ ه ق) و روح، ابو الحسن بن عبد المؤمن هذلی (متوفای ۲۳۴ یا ۲۳۵ ه ق).
  ۱۰. ابو جعفر یزید بن قعقاع مخزومی مدنی (متوفای ۱۳۰ ه ق). او هم دو راوی داشت به نام ابو الحارث عیسی بن وردان مدنی حذاء (متوفای حدود ۱۶۰ ه ق) و سلیمان بن مسلم زهری (متوفای پس از ۱۷۰ ه ق).
- سوم) در اخبار مع الواسطه، در صورتی تواتر تحقق می‌یابد که خبر در جمیع طبقات سلسله سند، متواتر باشد و اگر در اول یا وسط یا آخر، متواتر نباشد نمی‌توان آن را متواتر به حساب آورد و لو در بقیه طبقات متواتر باشد؛ چرا که نتیجه، تابع احسن مقدمات است و لذا مرحوم شهید ثانی حدیث «انما الاعمال بالتیات» را متواتر ندانسته است زیرا و لو ناقلان این حدیث در حال حاضر از حد تواتر گذشته باشند، در طبقه اول، جز معدودی آن را از پیامبر (ص) نقل نکرده‌اند. [۵۲۹]
- با توجه به این مقدمات به وضوح می‌توان به عدم تواتر قرائات پی برد زیرا:
- اولاً- از تتبع در حال روایات این قرائات، اعم از کسانی که قرائات را از قراء نقل کرده‌اند و کسانی که قراء از آنان نقل کرده‌اند، به یقین و قطع به دست می‌آید که این قرائات نه فقط به تواتر از قراء به ما نرسیده است بلکه حتی از پیامبر (ص) نیز به طریق تواتر به ایشان نرسیده است. [۵۳۰] با اینکه تواتر برای قراء به هیچ وجه به حال ما مفید نیست زیرا صرف تواتر از قراء هم برای هیچ کس سودی ندارد.
- ثانیاً بفرض که این روایات در جمیع طبقات متواتر باشد، به یقین در طبقه خود قراء، این تواتر قطع شده است زیرا هر قاری، قرائت

خود را فقط خودش نقل کرده است.

ثالثا احتجاجات قراء بر صحت قرائت خود و همچنین احتجاجات پیروان ایشان بر صحت قرائت متبوعان، دلیلی قطعی است بر اینکه قرائت به اجتهادات ایشان مستند بوده، نه به تواتر از پیامبر (ص) و الا به احتجاج نیاز نداشت.

انکار ورود برخی از قرائت از سوی عده‌ای از بزرگان نیز بر عدم تواتر دلالت دارد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۲

ابن جریر طبری، قرائت ابن عامر و احیانا دیگران را انکار کرده است. بعضی بر قرائت حمزه و برخی بر قرائت ابی عمرو، بعضی هم بر قرائت ابن کثیر انتقاد کرده‌اند. بسیاری نیز به‌طور کلی قرائت‌هایی را که در لغت عرب، وجه روشنی ندارد انکار کرده‌اند. احمد بن حنبل و جماعتی دیگر نیز قرائت حمزه را نادرست شمرده‌اند. [۵۳۱]

بسیاری از پیشوایان اهل تحقیق از سلف و خلف به عدم تواتر قرائت‌ها تصریح کرده‌اند، [۵۳۲] بلکه بعضی از متأخران گفته‌اند: از قراء کسی حتی در قراء سبع، مدعی تواتر نشده است، چه رسد به قراء عشر. [۵۳۳] البته برخی از اصولی‌ها ادعای تواتر کرده‌اند، آن‌هم از قراء نه از پیامبر (ص). [۵۳۴] در این صورت آیا برای ادعای تواتر قرائت‌ها کمترین ارزشی باقی می‌ماند؟ عجیب‌تر از این ادعا، تکفیر منکر تواتر است. مگر تواتر روایتی، آن را ضروری دین می‌کند؟ بفرض هم بکنند، این در صورتی است که منکر تواتر، منکر ضرورت نشده باشد.

مدعیان تواتر هم به چند وجه استناد کرده‌اند:

۱. تواتر قرائت‌های سبع، اجماعی سلف و خلف است. با توضیح‌های گذشته، نادرستی این ادعا، نیاز به توضیح بیشتر ندارد. با اینکه اساسا دلیلی بر اعتبار نقل اجماع وجود ندارد.

۲. اهتمام اصحاب و تابعان نسبت به قرآن حکم می‌کند به تواتر قرائت‌های سبع. این استدلال برای تواتر خود قرآن کافی است، اما برای تواتر قرائت‌ها به‌ویژه با توجه به مبتنی بودن آنها بر اجتهادات قاریان یا حد اکثر بر خبر واحد- بفرض که این دلیل مقتضی تواتر قرائت‌ها باشد- چرا بر خصوص قرائت‌های سبع یا عشر اقتضار شود؟ درحالی که اساسا قرائت‌ها و به‌ویژه مسأله حصر قرائت‌ها در سبع یا عشر، امری نبوده که در عهد صحابه یا عصر تابعان پدید آمده باشد، بلکه قرائت‌ها، چنان که تاریخ گواهی می‌دهد، از نیمه اول قرن دوم شروع شده و حدود نیمه قرن سوم پایان یافته است و مسأله حصر قرائت‌ها نیز حد اکثر پس از این تاریخ مطرح شده است. [۵۳۵] بنابراین یا باید

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۳

به قرائت‌های سبع و عشر اقتضار کنیم و همه قرائت‌ها را متواتر بدانیم یا به کلی منکر تواتر قرائت‌ها شویم و چون فرض اول قطعا باطل است، پس باید فرض دوم را بپذیریم.

۳. اگر قرائت‌های سبع، متواتر نباشد، تواتر قرآن از بین می‌رود زیرا قرآن به وسیله قراء به ما رسیده است. این استدلال مردود است. اولاً- به این دلیل که تواتر قرآن مستلزم تواتر قرائت‌ها نیست زیرا اختلاف در کیفیت کلمات به هیچ وجه با اتفاق در اصل کلمات منافات ندارد؛ چنان که اختلاف در الفاظ قصیده متبئی یا دیگر کسان به هیچ وجه با استناد اصل قصیده به او مغایر نیست و همچنین اختلاف در کیفیت هجرت پیامبر (ص) با اتفاق بر ثبوت اصل هجرت تنافی ندارد. ثانيا آنچه از قراء به ما رسیده، خصوصیات قرائت قراء است نه اصل قرآن. خود قرآن به تواتر بین مسلمین به ما رسیده است و قرائت قراء نیز در آن دخالت ندارد، چنان که اگر قراء وجود نداشتند نیز باز قرآن متواتر بود.

۴. اگر قرائت‌ها متواتر نباشد، لاقول قسمت‌هایی از قرآن، غیر متواتر خواهد بود.

برای مثال، «ملک» یا «مالک» در سوره فاتحه و مانند آن؛ چه تخصیص یکی از آنها به تواتر، بی‌علت و باطل است.



این وجه نیز درست نیست زیرا اولاً- مقتضای آن حکم به تواتر جمیع قرائت‌ها است، اعم از قرائت‌های سبع و غیر آنها و تخصیص تواتر به قرائت‌های سبع بی دلیل و باطل است، به‌ویژه اینکه در میان سایر قراء کسانی بوده‌اند که از قراء سبع بر وجوه قرائت آگاه‌تر و از لحاظ وثوق، مورد اعتمادترند. [۵۳۶] بر فرض که قراء سبع از دیگر قاریان اعراف و اوثق باشند، این سبب نمی‌شود که فقط قرائت آنان متواتر باشد، بلکه حد اکثر موجب ترجیح قرائت آنان بر دیگر قرائت‌ها می‌شود و این امر، با اختصاص تواتر به قرائت آنان تفاوت دارد.

ثانیا اختلاف در قرائت‌ها سبب اشتباه و عدم تمیز قرآن واقعی می‌شود و این با تواتر اصل قرآن منافات ندارد. ممکن است از لحاظ ماده متواتر باشد، ولی از لحاظ هیئت یا اعراب مورد اختلاف، یکی از دو یا چند کیفیت، قطعا قرآن است و لو به‌خصوص معلوم نباشد کدام است. خلاصه اینکه تواتر خود قرآن مستلزم تواتر قرائت‌ها نیست. زرقانی و دیگران این معنی را بیان کرده‌اند. [۵۳۷] ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۴

۲) صرف نظر از تواتر و عدم تواتر قرائت‌ها، آیا هر کدام از این قرائت‌ها حجت است؟ یعنی در مقام استنباط حکم شرعی قابل استناد است؟

گروهی هر کدام را و لو حسب الفرض متواتر هم نباشد، قابل استناد ندانسته‌اند و به قرائت کوفیان غیر حفص در «... وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» [۵۳۸] به تشدید طاء و هاء استناد کرده و مقاربت حائض را پس از نقاء و پیش از اغتسال حرام دانسته‌اند [۵۳۹] لکن حق، عدم صحت استناد است زیرا در هر کدام احتمال غلط و اشتباه وجود دارد و دلیلی از عقل یا نقل بر حجیت و اعتبار هیچ کدام وجود ندارد. به این علت، استناد به هر کدام، مصداق قول به غیر علم و افترا بر خداوند است و عقل و نقل بر عدم جواز آن دلالت دارد.

اگر گفته شود درست است که قرائت‌ها متواتر نیست ولی لااقل از پیامبر (ص) به طریق آحاد نقل شده و بنابراین، ادله حجیت خبر واحد آن را شامل می‌شود و در نتیجه، به حکومت یا ورود یا تخصیص، [۵۴۰] از تحت ادله عدم جواز قول به غیر علم، خارج شده است، در پاسخ گفته می‌شود: اولاً معلوم نیست قرائت‌ها مصداق روایات باشد، بلکه ممکن است مبتنی بر اجتهاد قاریان باشد؛ ثانیا بر فرض که مصداق روایت باشد وثاقت راوی به ثبوت نرسیده است و به این علت، مشمول ادله حجیت خبر ثقه نیست و لااقل شبهه مصداقی است. ثالثا بر فرض که راویان هم موثق باشند، چون علم اجمالی داریم که بعضی قرائات قطعا از پیامبر (ص) صادر نشده است، بین این روایات تعارض پدید می‌آید و در صورت عدم وجود مرجح، همه به علت شک در حجیت از درجه اعتبار ساقط می‌شوند بلکه حتی در صورت تواتر قرائت هم حکم به همین نحو است زیرا در این صورت اگر دو قرائت متعارض باشند، به علت قطع به صدور، تعارض در سند نیست بلکه در دلالت است زیرا در این صورت قطعی است که یکی از دو ظهور مراد نیست و چون ادله علاج معارضه به تعارض در دلالت نمی‌شود، هر دو قرائت تساقط می‌کنند و باید به اصول لفظی یا عملی مراجعه کرد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۵

۳) آیا در نماز می‌توان به هریک از قرائت‌ها اکتفا کرد مشهور، جواز اکتفا بر هریک از قرائت‌های سبع است و عدّه‌ای هم ادعای اجماع کرده‌اند. برخی از این هم فراتر رفته و به جواز اکتفا به قرائت‌های عشر قائل شده‌اند.

برخی دیگر هم به اکتفا بر هر قرائتی که اولاً- با قواعد عربی سازگار باشد و ثانیا- و لو به احتمالی- با مصاحف عثمانی مطابقت داشته باشد و ثالثا مستند قرائت، صحیح باشد که در این صورت، قرائات به عددی محصور نیست. [۵۴۱]

حق این است که بر حسب قواعد اولیه نمی‌توان به هر قرائتی اکتفا کرد، بلکه باید قرآن بودن مقروء احراز گردد؛ چرا که در نماز به یقین و قطع، قرائت قرآن واجب است و اشتغال ذمه یقینی، به حکم عقل، برائت یقینی می‌خواهد. بنابراین، باید در نماز چیزی خوانده شود که به یقین یا به دلیل معتبر، قرآن بودن آن محرز گردد. برای مثال، اگر در نماز معتقد باشیم که پس از قرائت سوره



فاتحه باید سوره‌ای از قرآن خوانده شود، نمی‌توان به سوره‌ای که در آن اختلاف قرائت است، فقط با یک قرائت پرداخت بلکه باید سوره‌ای خواند که در آن اختلاف قرائت نباشد یا نماز را با قرائت‌های مختلف تکرار کرد یا لاقلاً موارد اختلاف را تکرار کرد و سرانجام یا به یک قرائت. برای مثال به قرائت کسی که عمل او حجت است، بسنده کرد؛ مثل اینکه پیامبر (ص) سوره را در نماز به آن قرائت خوانده باشد. همین‌طور است کلام در مورد سوره فاتحه نسبت به قرائت «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» و «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ».

اما با ملاحظه سایر ادله، همه قرائات معروف در زمان پیشوایان (ع) صحیح به نظر می‌رسد، اعم از آنکه از قرائت قراء سبعة باشد یا غیر آن زیرا این قرائات همه در زمان امامان (ع) وجود داشته است و دوستان آنان به آنها نماز می‌گزاردند و به هیچ وجه ردعی از جانب ایشان به عمل نیامده است و الاً به تواتر و لاقلاً به خبر واحد به ما می‌رسید، بلکه به صراحت از امامان (ع) امضای قرائات معروف به ما رسیده است و فرموده‌اند: «أقرأ كما يقرأ الناس» یا «أقرأ كما تعلمتم». [۵۴۲]

بنابراین قرائات شاذ مانند «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» به صیغه ماضی [۵۴۳] یا قرائت موضوعه،

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۶

مانند «... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...» [۵۴۴] به رفع «اللَّهِ» \* و نصب «الْعُلَمَاءُ» که آن را به بعضی از بزرگان نسبت داده‌اند، کافی نیست.

### گفتار پنجم: مرجحات درباره دو خبر متعارض

یکی از مرجحات درباره دو خبر متعارض، موافقت یکی از آن دو با ظاهر کتاب است.

شیعه امامیه بنا بر مبنای خود در مسئله تصویب و تخطئه بر این عقیده است که خداوند را در مسأله‌ای از مسائل اجتهادی، حکمی است ثابت که مجتهد ممکن است به اجتهاد خود به آن حکم ثابت برسد یا نرسد. این عقیده را تخطئه می‌نامند و شیعه را بر مبنای این عقیده «مخطئه» نامیده‌اند.

سایر مسلمانان عقیده دارند که خداوند در این نوع مسائل حکم ثابتی ندارد و حکم او تابع آرای مجتهدان است. این عقیده را تصویب گویند و معتقدان به آن، «مصوبه» نامیده می‌شوند. بر مبنای تخطئه و تصویب، نظریات دانشمندان در حجیت امارات متفاوت است. شیعه امامیه به طریقیّت امارات نسبت به احکام واقعی معتقد است و اهل تصویب به موضوعیت آنها. بر این مبنای در باب تعارض، شیعه به تساقط متعارضان عقیده دارد و اهل سنت به تخییر. با این حال، شیعه امامیه درباره دو خبر متعارض به موجب روایت‌های خاصی که آن روایت‌ها را «اخبار علاجیه» می‌نامند، غالباً به تخییر قائل هستند و برخی هم به توقّف و احتیاط. با وجود این، غالباً هنگامی به این اصل دوم یعنی تخییر یا توقّف قایلند که مرجحی برای یکی از متعارضان وجود نداشته باشد که چنان‌که اشاره شد یکی از این مرجحات، موافقت یکی از دو خبر متعارض با ظاهر کتاب است.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۷

### ۶ تأثیر منطق در علم اصول

#### اشاره

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۸

در جلسه‌هایی که در محل کمیسیون ملی یونسکو در ایران به منظور برگزاری مراسمی برای بزرگداشت نابغه روزگار، فیلسوف، پزشک و دانشمند بزرگ ایرانی شیخ الرئیس: حسین بن عبد الله بن سینا تشکیل می‌شد از اینجانب نیز خواسته شد که موضوعی

برای تحقیق و القاء ارائه کنم. ضمن موضوع‌هایی که پیشنهاد شد یکی هم «تأثیر منطق در علم اصول» بود که از طرف یکی از دوستان دانشمند حاضر در جلسه پیشنهاد شد. با فرصت کمی که وجود داشت و با گرفتاری‌های زیاد به موجب قاعده: «المیسور لا یسقط بالمعسور» در حد توانایی موافقت شد.

لذا این بررسی مختصر را با ذکر یک مقدمه و سه بخش دنبال می‌کنم:

مقدمه - این مقدمه را با بیان چند امر به پایان می‌برم:

امر اول - اجمالی در تعریف علم «منطق» و «اصول».

تعریف منطق - منطق را به تعبیراتی گوناگون تعریف کرده‌اند که چون غالباً از لحاظ محتوی بین آنها اختلاف فاحشی وجود ندارد لذا تنها به ذکر یکی از آنها اکتفا می‌کنم:

حاجی ملا هادی سبزواری در منظومه‌اش می‌گوید:

«قانون آلی یقی رعایت‌ه عن خطاء الفکر و هذا غایت» [۵۴۵]

منطق، قانون ابزار گونه‌ای است که رعایت آن انسان را از نادرست اندیشیدن حفظ می‌کند و همین هدف علم منطق است.

بدیهی است گرچه ممکن است تدوین منطق، به داعی صیانت فکر از خطاء در خصوص مسائل فلسفی باشد ولی به یقین به هیچ وجه فایده منطق به علم خاصی اختصاص ندارد، بلکه به‌طور کلی هر علم که بر فکر و اندیشه مبتنی است منطق می‌تواند راهنمای فکر در اثبات مسائل آن باشد. از جمله این علوم، علم اصول فقه است.

تعریف علم اصول - علم اصول نیز به وجوهی تعریف شده که یقیناً مقصود همه یکی است. پیشینیان تعریف کرده‌اند به: «هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعیة الفرعیة» [۵۴۶] علم اصول، علم به قواعدی است که برای استنباط احکام شرعی فرعی آماده شده است. معاصران تعریف کرده‌اند به: «هو العلم بالقواعد التي اذا انضم

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۳۹

الیها صغریاتها انتجت نتیجة فقهیة» [۵۴۷] علم اصول، علم به قواعدی است که چنانچه صغریات آنها به آنها ضمیمه شود نتیجه فقهی به دست می‌آید.

بعضی از گذشتگان نیز علم اصول را تقریباً به همین گونه تعریف کرده‌اند. [۵۴۸]

در هر حال علم اصول نسبت به علم فقه همانند منطق است نسبت به فلسفه و سایر علوم فکری. بلکه گفته‌اند: نیاز علم فقه به علم اصول شدیدتر از نیاز علوم فکری به منطق است، چرا که مسائل علم اصول همواره یکی از مقدمات قیاس استنباط، قرار می‌گیرد برخلاف منطق که تنها بیان کیفیت صحیح استدلال است نه مقدمه‌ای از مقدمات استدلال. [۵۴۹]

امر دوم - اشاره‌ای به مسائل علم منطق و علم اصول.

مباحثی که در علم منطق مورد گفتگو واقع می‌شود عبارت است:

۱- مقدمه: تعریف علم، تقسیم علم به تصور و تصدیق و تقسیم هر کدام به ضروری و نظری. معرّف و حجّت.

۲- مبادی لفظی: دلالت و اقسام آن: مطابقه، تضمّن و التزام. تقسیم الفاظ به: حقیقت، مجاز، مشترک، منقول، مرتجل، مترادف، متباین، اقسام تقابل، مفرد، مرکب، خبر و انشاء.

۳- تصوّرات: کلی، جزئی. متواطی، مشکک. نسب اربع. کلیات خمس، حمل و اقسام آن، کلی منطقی، عقلی و طبیعی.

۴- مطالب: تعریف و اقسام آن، قسمت: اصول، اساس، انواع و اسالیب آن.

۵- تصدیقات: قضایا و تقسیمات آن، اجزاء قضیه، اقسام قضیه به اعتبار موضوع، معدوله و محصّله، موجّهات، شرطیه متّصله و

منفصله، تناقض، عکس مستوی و نقیض.

۶- حجّت و اقسام آن، قیاس و اقسام آن، اشکال اربعه، استقراء و تمثیل.

۷- صناعات خمس و اقسام هریک.

مسائل علم اصول- مسائل و مباحث علم اصول هم از چند نوع خارج نیست.

۱- مبادی لغوی علم اصول مانند: وضع و اقسام آن، حقیقت و مجاز، منقول و

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۰

مشترک، علایم حقیقت، استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی و غیره.

این نوع مسائل از مسائل اصلی علم اصول نیست بلکه غالباً از مسائل لغوی و ادبی است و اگر در علم اصول مطرح شده است بدین سبب است که درک موضوعات یا محمولات یا نسبت‌های پاره‌ای از مسائل علم اصول بر آن‌ها توقف دارد.

به جز مبادی لغوی، انواع دیگری از مبادی برای علم اصول وجود دارد که مناسب است در اینجا به آنها نیز اشاره گردد:

الف- مبادی کلامیه و آن قسمتی از مسائل کلامی است که تصدیق به پاره‌ای از مسائل اصولی بر آنها توقف دارد مانند: حجّیت کتاب، سنّت، وجوب شکر منعم، نظر و علم حاصل از آن و مسائلی از این قبیل.

ب- مبادی منطقیه که برخی از دانشمندان، این نوع از مبادی را جزئی از مبادی کلامیه دانسته‌اند [۵۵۰] مانند: ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، حد، برهان و مسائلی از این قبیل.

این قسم از مبادی و همچنین قسم سابق در گذشته در علم اصول مطرح می‌شده است ولی در حال حاضر از طرح آنها در علم اصول تا حدود زیادی کاسته شده است و در عوض استدلال‌های فلسفی و احیاناً نوع دیگر از مسائل منطقی بر آن افزوده شده است. امید است در آینده ضمن مقاله‌ای دیگر به مسائل و استدلال‌های فلسفی که در علم اصول وارد شده است اشاره شود.

ج- مبادی احکامیه که در آنها احوال احکام از این لحاظ که احکام است مورد بررسی قرار می‌گیرد مانند: مجعول بودن یا انتزاعی بودن احکام وضعیه، شروط عقلیه احکام و از جمله: مقدّمه واجب، بحث ضد، اجتماع امر و نهی و مسائلی از این قبیل [۵۵۱] ولی مبادی بودن این نوع مسائل بر این مبتنی است که ما نتوانیم این مسائل را از مسائل اصلی علم اصول بدانیم. در غیر این صورت، بدون شک از مسائل اصلی علم اصول است نه از مبادی آن.

۲- مباحث الفاظ مانند: مدلول امر، نهی، جمل خبریه، فور و تراخی، مرّه و تکرار، توصیلی و تعبّیدی، امر عقیب حظر، مدلول الفاظ عموم، اسم جنس، مجمل و مبّین و نظیر

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۱

این‌ها. این نوع مسائل از مسائل اصلی علم اصول است ولی علم اصول، این مسائل را از لغت و ادب و احیاناً عرف و عقل اخذ کرده است.

۳- مباحث استلزامات (عقلیات غیر مستقلّه) مانند: وجوب مقدّمه، مبحث ضد، اجتماع امر و نهی، دلالت نهی بر فساد (مفاهیم را هم باید به اعتباری به همین قسم ملحق ساخت).

این نوع مسائل، ترکیبی است از لفظ و حکم عقل، لیکن در علم اصول، جنبه عقلی مسئله مطرح است نه جنبه لفظی آن، یعنی در علم اصول بحث در این است که مثلاً آیا بین وجوب شرعی شیء و وجوب شرعی مقدّمه آن عقلاً ملازمه است یا خیر؟ آیا وجوب شیء عقلاً ملازم است با حرمت ضد آن یا خیر؟ آیا اجتماع امر و نهی در یک چیز با تعدّد جهت، مصداق اجتماع ضدین است یا خیر؟ و هکذا. آری در باب مفاهیم که باز ترکیبی است از لفظ و عقل، علم اصول در جنبه لفظی آن گفتگو می‌کند نه در جنبه عقلی مسئله، یعنی مثلاً در باب مفهوم شرط، علم اصول از این بحث می‌کند که آیا جمله شرطیه بر علّیت و مؤثّریت منحصره شرط

برای جزاء دلالت دارد تا از آن به حکم این قاعده عقلیه که «انتفاء علت منحصره، مستلزم انتفاء معمول است» استفاده مفهوم بشود یا دلالت ندارد تا چنین استفاده‌ای نشود بنابراین مسأله مفهوم مسأله‌ای است ادبی.

۴- مباحث عقلیه مستقله مانند: تحسین و تقیح عقلی، ملازمه بین حکم عقل و شرع و اصول عقلیه؛ این نوع مسائل از علوم عقلیه از جمله علم کلام اخذ شده است.

۵- مسائل عقلایی مانند: حجیت ظهورات، حجیت خبر ثقه و غیر ذلک. این نوع مسائل مسائلی است عقلایی یعنی کسانی که این نوع مسائل را پذیرفته‌اند عقیده دارند که روش عقلا از قدیم الایام برطبق آن معمول بوده و شارع مقدس هم این روش را منع و ردع نکرده است، بلکه احیاناً بالخصوص آن را امضاء کرده است.

۶- مباحث شرعیه که از آن به ادله سمعیه و احیاناً اصول شرعیه تعبیر می‌کنند مانند:

اصل برائت شرعی، اصل احتیاط شرعی، استصحاب و غیره. این نوع مسائل، مسائلی است که اسلام آنها را پدید آورده است و در عین حال بعید نیست که حکم شرعی در این مورد هم ارشاد به احکام عقلی و یا امضاء احکام عقلایی باشد، در این صورت، بازگشت آن نیز به اقسام قبل است.

۷- تعارض ادله که از آن به «تعاقل و تراجیح» تعبیر می‌شود. اصول مباحث این باب

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۲

نیز عقلی و یا عقلایی است مانند: اصل تساقط متعارضان، جمع عرفی در مواردی که متعارضان جمع عرفی دارند و نظیر این‌ها، و به ندرت به مسائلی بر غیر این نحو برخورد می‌کنیم مانند: رجوع به مرجحات منصوصه.

۸- اجتهاد و تقلید. این باب و لو غالباً در کتب اصولی مطرح شده است ولی به یقین مسائل آن فرعی است و به علم اصول مربوط نمی‌باشد.

امر سوم- علم اصول از لحاظ مسائل، علمی است التقاطی، نزدیک به همه مسائل آن- چنان که در گذشته اشاره شد- از علوم دیگر اخذ شده است. در عین حال نمی‌توان گفت: علم اصول، علم مستقلی نیست و از قبیل جنگ و کشکول است چرا که چنان که ممکن است تمایز علوم به اختلاف موضوعات باشد ممکن است به اختلاف اغراض باشد. ممکن است دو علم در پاره‌ای از مسائل، اشتراک داشته باشند. نهایت در این صورت باید بر این مسائل دو غرض مترتب باشد که به اعتبار هریک، علمی تدوین شده است. مسائل علم اصول غالباً بر همین گونه است. بر بسیاری از آنها چند غرض مترتب است که به اعتبار هریک، علمی تدوین شده و یا لااقل ممکن است تدوین بشود: اگر در علم اصول مطرح شده است برای این است که کبرای قیاس استنباط واقع می‌شود و اگر در علوم دیگر مطرح می‌شود به جهت امر دیگری است.

امر چهارم- در مقاله‌ای که از اینجانب اولین بار در دفتر شماره ۱۶-۱۳ مقالات و بررسی‌ها به سال ۱۳۵۲ درباره تحوّل علم اصول به چاپ رسیده است برای علم اصول ۸ الی ۹ دوره تصوّر شده است که اینک به جهت نیاز این مقاله، اجمالاً به دوره‌های اول تا سوم اشاره می‌شود:

دوره اول- در این دوره که دوره تاسیس علم اصول نامیده شده، در مقاله سابق الذکر به این اشاره شده است که چون مسائل این علم از علوم مختلف اخذ شده است، تاریخ تأسیس این علم به تاریخ همان علوم بازگشت می‌کند، مثلاً: دلالت امر بر وجوب که یکی از مسائل علم اصول است چون از علوم ادبی اخذ شده است تاریخ آن به تاریخ همان علوم ادبی مربوط می‌شود؛ همین‌طور دلالت نهی بر حرمت و یا حکم عقل به حسن و قبح افعال که باز در علم اصول مطرح شده است تاریخ آن به تاریخ حکمت عملی مربوط می‌شود. و نیز تاریخ جواز یا عدم جواز اجتماع امر و نهی به تاریخ علوم عقلی و هکذا.

دوره دوم- در این دوره که دوره تصنیف این علم است به اولین مصنفان این علم

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۳

اشاره شده است. برخی از نویسندگان، اولین مدوّن این علم را شافعی دانسته‌اند [۵۵۲] ولی چنان که در مقاله آمده است این علم قبل از شافعی تصنیف شده است و شافعی بر آن افزوده است چنان که پس از او هم بر نوشته او افزوده‌اند.

دوره سوم- این دوره، دوره اختلاط علم اصول با سایر علوم از جمله: علم کلام است. در این دوره است که علم اصول با مسائلی از قبیل: تحسین و تقبیح عقلی، ملازمه بین حکم عقل و شرع، وجوب شکر منعم، تکلیف به محال، تکلیف به معدوم، صفت علم حاصل از تواتر، عصمت انبیاء و مسائلی از این قبیل آمیخته شده است. [۵۵۳]

متکلمان، مخصوصاً معتزلیان که بیشتر اهل جدل و بحث بودند در علم اصول وارد شده و آن را از مسیر اصلی خود که استنتاج حکم فرعی است تا حدّ زیادی منحرف ساختند و مسائل اصولی را کلی و مجرّد از مسائل فرعی مورد مطالعه قرار دادند. در حقیقت کتب اصولی این دوره مجموعه‌ای است از علوم لغوی، ادبی، کلامی و نظیر این‌ها، مانند:

حالتی که قبل از به کار بردن علم اصول در استنباط احکام برای این مسائل وجود داشت.

در این دوره- چنان که خواهد آمد- به تدریج مسائل منطقی هم وارد علم اصول شد.

در دوره‌های بعد و لو به تدریج این مسائل از علم اصول خارج شد ولی هیچ‌گاه این علم از تحت تأثیر شدید علوم عقلی، کلامی و منطقی بیرون نرفته است.

پس از پایان مقدّمه، مقصد اصلی بحث را در سه بخش دنبال می‌کنیم: بخشی در منطق و ماهیت علم اصول، بخش دیگر در منطق و مبادی علم اصول و بالاخره بخشی هم در منطق و استفاده علم اصول از آن در موارد مختلف.

### کفتار اول- منطق و ماهیت علم اصول

صرف نظر از اینکه علم اصول خود دارای مسائلی است که از فکر و اندیشه سرچشمه گرفته است و بنابراین مانند علوم دیگری از این قبیل برای کیفیت صحیح استدلال به علم منطق نیاز دارد، از این جهت که علم اصول خود علمی است آلی و نسبت آن به علم فقه مانند نسبت منطق است به علوم نظری. بلکه- چنان که در گذشته

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۴

اشاره شد- نسبت علم اصول به فقه از این هم نزدیک‌تر است چرا که مسائل اصولی همواره کبریات قیاس استنباط مسائل فقهی قرار می‌گیرند، برخلاف علم منطق که تنها بیان کیفیت استدلال صحیح است.

توضیح- اینکه چنانچه بخواهیم برای مسأله‌ای حقوقی مثلاً: وجوب نفقه زن و فرزند، استدلال کنیم می‌گوئیم: نفقه زن و فرزند را خداوند امر فرموده است، هر چیز را که خداوند امر فرموده است (به جهت دلالت امر بر وجوب) واجب است، پس نفقه زن و فرزند واجب است. در اینجا سه قضیه به کار رفته است.

قضیه اول- که صغرای قیاس استنباط نامیده می‌شود قضیه‌ای است که حقوقدان آن را از کتاب، سنت، اجماع و عقل، و به قول اهل سنت: قیاس، مصالح مرسله و غیره به دست آورده است. در این صغری بر سبیل منع خلّو، معتبر است منبع مورد استفاده دارای یکی از این دو خصوصیت باشد: یا موجب حصول قطع به واقع باشد، یا اگر چنین نیست حجّیت و قابل استناد بودن آن قطعی باشد، یعنی: دلیل معتبری بر حجّیت آن قائم شده باشد. چنانچه چنین نباشد اعّم از آنکه عدم حجّیت آن قطعی باشد مانند: قیاس بنا بر مذهب شیعه و یا حجّیت آن مشکوک باشد مانند: شهرت فتوایی به هیچ وجه منبع مذکور حجّت نمی‌باشد.

قضیه دوم- که کبریای قیاس استنباط است قضیه‌ای است که حقوقدان آن را از علم اصول اخذ کرده است و مبنای استنباط حقوقی خویش قرار داده است. چنان که در گذشته اشاره شد کبریای قیاس که همان مسائل اصولی است مسائلی است التقاطی که از علوم

مختلف از جمله: کلام و منطق و غیره به دست آمده است.

قضیه سوم- که نتیجه قیاس است مسأله‌ای است حقوقی. هدف حقوقدان این است که آن را به کمک دو قضیه دیگر که اساس قیاس را تشکیل می‌دهند استنباط کند.

بنابراین ماهیت علم اصول چون دیگر علوم نظری ماهیتی است منطقی، و به‌علاوه خود نسبت به علم فقه مانند منطق است نسبت به علوم نظری و همواره یکی از مسائل اصولی، کبرای قیاس استنباط قرار می‌گیرد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۵

### گفتار دوم- منطق و مبادی علم اصول

چنان‌که در امر چهارم از اموری که در مقدمه آمده است توضیح داده شد، دوره سوم از دوره‌های تاریخ تحوّل علم اصول دوره اختلاط علم اصول با مسائل دیگر علوم است.

در این دوره علم کلام و به تبع آن علم منطق در علم اصول، سخت رخنه کرده است به طوری که دانشمندان، همه یا بیشتر، مسائل منطقی را به‌عنوان مبادی علم اصول در کتب خود گرد آورده‌اند. رخنه علم کلام و علم منطق منحصر به این دوره نبود، بلکه در دوره‌های بعد نیز این رخنه وجود داشت تا اینکه- چنان‌که خواهد آمد- در دوره‌های اخیر، مطلب به صورت‌های دیگری درآمد.

ابن حاجب از دانشمندان اهل سنت (متوفی ۶۴۶ ه ق) در مختصر خود و شیخ بهائی از دانشمندان شیعه (متوفی ۱۰۳۰ ه ق) در زبده الاصول خود این مسائل منطقی را در مبادی علم اصول آورده‌اند: دلیل، نظر، علم (تصوّر و تصدیق)، کلی و جزئی، نسب اربع، ذاتی و عرضی (جنس، فصل، نوع و عرضی) لازم و مفارق، لازم ماهیت، لازم وجود، حد، رسم، قضیه (حملیه، شرطیه، شخصیه، طبیعی، محصوره، مهمله، متصله، منفصله، متصله لزومیه، اتفاقیه، منفصله حقیقیه، مانع‌الجمع و مانع‌الخلو)، برهان (اقترانی و استثنایی، اقترانی حملی و شرطی)، اجزاء قیاس، نقیض، عکس (مستوی و نقیض) اشکال اربع و غیرها.

امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه ق) در مستصفای خود این مسائل منطقی را در مبادی علم اصول آورده است: حد، برهان. ذاتیات، عرضیات و طریق اقتناص حد، حصر مداخل خلل در حدود، دلالات ثلاث (مطابقه، تضمّن، التزام)، ترادف، تباین، تواطی، اشتراک، اعم، اخص، مساوی. قضیه (موضوع و محمول)، اقسام قضایا، نقیض و شروط آن، صورت برهان، ماده برهان و شرایط برهان، شرطی متصل (لازم و تابع)، سبر و تقسیم، شرطی منفصل، صناعات خمس، استقراء و تمثیل و رجوع آنها به قیاس، برهان لم و ان و بر همین منوال دانشمندان دیگر در کتب خود. در همین جا این بخش را هم به پایان می‌برم.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۶

### گفتار سوم- منطق و استفاده علم اصول از آن

علم منطق و کلام که از دیرباز در علم اصول تأثیر عمیق کرده بودند و حتی پاره‌ای از مسائل آنها عیناً در این علم وارد شده بودند در دوره‌های بعد به صورتی دیگر درآمدند و مسائل منطق و کلام به صورت عادی خود در علم اصول مطرح نمی‌شدند. لیکن به‌هیچ‌وجه این علم از تحت تأثیر اصطلاح‌هایی از قبیل: کلی، جزئی، کلی طبیعی و عقلی، جنس و فصل، قضیه حقیقیه و خارجی، کلام نفسی و لفظی، اتحاد طلب و اراده، جبر و اختیار، اختیاریت اراده و نظیر این‌ها بیرون نیامد. بلکه در دوره اخیر تحت تأثیر اصطلاح‌های فلسفی از قبیل: اعتباری و انتزاعی، [۵۵۴] عدم صدور کثیر از واحد و بالعکس، [۵۵۵] توارد علتین بر معلول واحد [۵۵۶]، اصالت وجود و ماهیت، [۵۵۷] حرکت قطعی و توسّطی، [۵۵۸] عدم تغیر و عدم تعلل ذاتی، [۵۵۹] استحاله تأخر اجزاء علت از معلول، [۵۶۰] بساطت مشتق، [۵۶۱] فرق بین مشتق و مبدأ، [۵۶۲] فرق بین جنس و فصل و ماده و صورت، [۵۶۳] شوق مؤکد مستتبع تحریک



عضلات، [۵۶۴] مبادی اراده، [۵۶۵] اتحاد حکم امثال، [۵۶۶] جعل بالذات و بالعرض و بالتبع، جعل بسیط و مرکب، [۵۶۷] عدم وجود شیء مادامی که واجب نشده، [۵۶۸] موجود به یک وجود

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۷

نمی‌تواند بیش از یک ماهیت داشته باشد، [۵۶۹] حیثیت تعلیلی و تقییدی، [۵۷۰] طبیعت از لحاظ ذات طبیعت، چیزی جز خود طبیعت نیست [۵۷۱] و نظیر این‌ها قرار گرفت.

امید است توفیق، رفیق شده و در فرصت مناسب دیگری مسائل و اصطلاح‌های فلسفی که در علم اصول رخنه کرده است استخراج و مورد بررسی قرار گیرد.

اینک به قسمتی از موارد مختلفی که بر حسب کتاب‌های معاصران، علم اصول از علم منطق استفاده کرده است اشاره می‌کنیم؛ در آغاز در مبادی علم اصول:

۱- در آغاز تدوین علم اصول، موضوع علم اصول، مطلق ادله قرار داده می‌شد. به تدریج این ادله در سه: کتاب، سنت و اجماع [۵۷۲] یا در چهار: کتاب، سنت، اجماع و عقل [۵۷۳] یا با تبدیل عقل به قیاس [۵۷۴] منحصر شد.

در زمان معاصر باز به علت اشکال‌هایی که در این انحصار وجود دارد باز موضوع علم اصول، مانند آغاز تدوین، مطلق ادله قرار داده شده است. صاحب کفایه می‌گوید: «موضوع کل علم ... هو نفس موضوعات مسائله عینا ... و ان كان یغایرها مفهوما تغایر الکلی و مصادیقه و الطبیعی و افراده» [۵۷۵] و بالاخره می‌گوید: «و قد- انقدح بذلک ان موضوع علم الاصول هو الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتمله لا خصوص الادله الاربعه ...» [۵۷۶]

صاحب کفایه درباره تعریف موضوع هر علم گوید: «و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» [۵۷۷]، موضوع هر علم چیزی است که در علم از عوارض ذاتیه‌ی او بحث می‌شود. او عوارض ذاتیه را تفسیر کرده است به: «ای بلا واسطه فی العروض» [۵۷۸] یعنی:

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۸

عوارض ذاتیه عوارضی است که بدون واسطه در عروض، عارض شیء می‌گردد و به عبارت روشن‌تر: عوارض ذاتیه عوارضی هستند که عروض آنها بر معروض از قبیل اسناد حقیقی و اسناد الی من هو له باشد، نه از قبیل اسناد مجازی و اسناد الی غیر من هو له، بنابراین تنها شامل دو یا حد اکثر سه قسم از اقسام عارض می‌گردد:

نخست- آنکه هیچ واسطه‌ای در عروض آن نباشد و به عبارت دیگر، عارضی که اولاً و بالذات عارض شیء می‌گردد مانند: ادراک کلیات که اولاً و بالذات عارض نفس ناطقه می‌گردد.

دوم- عارضی که به واسطه امر مساوی داخل در ذات شیء عارض آن می‌گردد مانند:

عوارض نوع به واسطه فصل، از قبیل: عروض ادراک به انسان برای اینکه ناطق است.

سوم- عارضی که به واسطه امر اعم داخل در ذات شیء عارض شیء می‌گردد مانند: عوارض نوع به واسطه جنس، از قبیل: عروض تحرک بالاراده به انسان برای اینکه حیوان است.

و اما اقسام دیگر عارض از قبیل:

یک- عارض شیء به واسطه امر مساوی خارج از شیء مانند، عروض ضحک بر انسان برای تعجب.

دو- عارض شیء به واسطه امر اعم خارج از شیء مانند: عروض تحیز بر ایض برای اینکه جسم است.

سه- عارض شیء به واسطه امر اخص مانند، عروض ضحک بر حیوان از این جهت که انسان است. این اقسام عوارض غریبه‌اند و معمولاً در علوم چنین عوارضی از موضوع، مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

۲- مورد دیگر از مواردی که مبادی لغوی علم اصول، تا حدی تحت تأثیر اصطلاح‌های منطقی قرار گرفته است معانی حرفی است.



معانی حرفی مفاهیمی را گویند که حتی در مقام تصوّر هم جز قائم به غیر و وابسته به شیء دیگر قابل تصوّر نمی‌باشند مانند: معنی «من» و معنی «الی» که همانند «از» و «تا» در زبان فارسی جز آغاز و انجام شیء (با حالت اضافه) نخواهد بود، برخلاف معانی اسمی مانند: «ابتداء» و

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۴۹

«انتهاء» که مرادف با آغاز و انجام، به معنای مطلق آغاز و انجام می‌باشد. ضمناً: در معانی حرفی ضرورت ندارد که کلمه ملفوظ خاصی هم برای آن وضع شده باشد، بنابراین حتی بین نسبت مسند الیه و مسند هم که معنایی است قائم به نسبتین، معنای حرفی است و لو آنکه لفظی برای آن وضع نشده است. در هر حال در کیفیت وضع حروف و نظایر آنها اختلاف است:

مشهور بر این عقیده‌اند که: وضع آنها عام و موضوع له آنها خاص است یعنی: واضع در هنگام وضع، معنی عام و کلی را در نظر گرفته ولی لفظ را برای افراد آن معنی وضع نموده است نه برای خود آن معنی. علت التزام مشهور به این نحو از وضع برای حروف و برخی از اسماء این است که ایشان چنین می‌پنداشتند که موارد استعمال حروف و اسم‌هایی که به حروف ملحق است پیوسته جزئی است، مثلاً «سرت من البصره الی الکوفه» یعنی: از نقطه‌ای خاص از بصره به نقطه‌ای خاص از کوفه رفتیم. حال اگر موضوع له این کلمات عام و کلی باشد لازم می‌آید کلماتی از قبیل: «من» و «الی» پیوسته در معنای مجازی به کار رفته باشند و این، برخلاف حکمت وضع است پس باید موضوع له هم مانند مستعمل فیه، خاص و جزئی باشد.

صاحب کفایه برخلاف مشهور معتقد است به اینکه موضوع له حروف مانند وضع آنها عام و کلی است. اگر در هنگام وضع حروف آنچه تصوّر شده است معنای کلی حروف است پس موضوع له آنها هم باید همان معنای کلی باشد زیرا اگر جزئی باشد:

چنانچه مقصود از جزئی، جزئی خارجی باشد بدین معنا که چون مورد استعمال حروف پیوسته جزئی خارجی است پس موضوع له آنها هم باید جزئی خارجی باشد. این سخن صحیح نیست. زیرا در بسیاری از موارد مستعمل فیه در حروف، کلی است نه جزئی، مثلاً اگر گفته شود: «سرت من البصره الی الکوفه» مأمور می‌تواند سیر را از هر نقطه‌ای از بصره آغاز و به هر نقطه‌ای از کوفه به پایان برد. و اگر مقصود از جزئی، جزئی ذهنی باشد بدین بیان که چون پیوسته هنگام استعمال حروف، معنای آن تصوّر می‌شود و تصوّر هم وجود ذهنی است و به وجود، شیء جزئی می‌شود پس مستعمل فیه حروف، پیوسته جزئی ذهنی است، در این صورت باید موضوع له آنها هم جزئی ذهنی باشد، این سخن هم درست نیست زیرا این جزئیت چنان که دانسته شد از ناحیه استعمال آمده است و نمی‌تواند در معنای مستعمل فیه که بر استعمال تقدّم دارد مأخوذ باشد و به‌علاوه اگر به

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۰

استناد این بیان، موضوع له حروف را خاص و جزئی بدانیم به همین استناد، موضوع له اسماء کلی را هم باید خاص و جزئی بدانیم در حالی که بدون اختلاف نظر، موضوع له اسماء کلی، عام است، بنابراین موضوع له حروف هم مانند وضع آنها عام و کلی است. [۵۷۹]

ضمناً پوشیده نماند که مرحوم آخوند صاحب کفایه در این مورد بلکه در موارد عدیده، جزئی ذهنی و به‌طور کلی هر چیز را که به امر ذهنی مقید است کلی عقلی نامیده و در خصوص این مورد گفته است: اگر موضوع له جزئی ذهنی باشد بر افراد خارجی صادق نمی‌باشد زیرا کلی عقلی بر خارجیات صادق نخواهد بود. در این صورت امثال «سرت من البصره» جز با تجرید امکان نخواهد داشت [۵۸۰] و این اطلاق برخلاف اصطلاح اهل منطق است که کلی عقلی را تنها به مفهوم مقید به کلیت گویند [۵۸۱] لیکن با اصطلاحی که برخی از فلاسفه جعل کرده‌اند موافق است. [۵۸۲]

مرحوم آخوند در جای دیگر می‌گوید: معنای حرف و اسم هر دو فی نفسه کلی طبیعی است و بر افراد بسیار صادق است و مقید به لحاظ استقلال و آلی، کلی عقلی است و به ملاحظه لحاظی که قید معنی قرار داده شده جزئی ذهنی است زیرا شیء مادامی که

تشخص و جزئیت پیدا نکند وجود و لو وجود ذهنی قبول نمی‌کند. [۵۸۳]

۳- بدون شك، اطلاق لفظ و اراده نوع آن ممکن است مثل اینکه گفته شود: «زید اذا وقع فی اول الجملة الاسمية مبتدأ» بدیهی است کلمه زید در این مثال همه افراد این کلمه حتی خود این کلمه در این مثال را شامل می‌شود. همین‌طور اطلاق لفظ و اراده صنف آن، مثل اینکه گفته شود: «زید فی ضرب زید فاعل» که دسته خاصی از این کلمه را شامل می‌گردد. اطلاق لفظ و اراده مثل آن نیز جایز است مثل اینکه از کلمه زید در این مثال فرد دیگری از زید، مانند آن مقصود باشد.

و اما اطلاق لفظ و اراده خود آن، محل اختلاف است: صاحب فصول آن را بدون تأویل، جایز نمی‌داند، چرا که اگر مقصود دلالت لفظ مثلاً «زید» بر خود آن لفظ باشد اتحاد دال و مدلول لازم می‌آید، در غیر این صورت لازم می‌آید قضیه ملفوظه تنها دو ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۱

جزء محمول و نسبت داشته باشد در حالی که قضیه باید سه جزء، موضوع، محمول و نسبت داشته باشد. [۵۸۴]

صاحب کفایه این اطلاق را نیز درست می‌داند و به انتقادهای صاحب فصول پاسخ گفته است به اینکه: درست است که لازم است دال و مدلول متغایر باشند ولی کافی است که بین آنها تغایر اعتباری وجود داشته باشد و در این اطلاق، تغایر اعتباری وجود دارد زیرا مثلاً لفظ «زید» از این لحاظ که از لفظ صادر شده است دال است و از این لحاظ که خود او مقصود است مدلول است. مسأله ترکب قضیه از سه جزء هم امری است صحیح، لیکن آنچه لازم است ترکب قضیه معقوله است از سه جزء، نه قضیه ملفوظه و در اینجا سه جزء وجود دارد، مثلاً در مثل: «زید لفظ» اگر مقصود از موضوع، خود همین لفظ (زید) مذکور باشد، وجود محمول و نسبت جای گفتگو نیست. در طرف موضوع هم موضوع واقعی، خود همین لفظی است که القاء شده است نه اینکه این لفظ حاکی از موضوع باشد. [۵۸۵]

۴- بدون شك، الفاظ وضع شده است برای خود معانی نه برای معانی که مراد لفظ است (یعنی: معنی با قید اراده) زیرا چنان که دانسته شد قصد معنی به هر نحو از مقومات استعمال است، ممکن نیست از قیود مستعمل فیه باشد.

ولی از شیخ الرئیس و محقق طوسی نقل شده است که گفته‌اند: دلالت، تابع اراده است. [۵۸۶]

صاحب کفایه می‌گوید: سخن این دو بزرگ به دلالت وضعیه و به اینکه الفاظ وضع شده است برای معانی مراده نظر ندارد بلکه نظر دارد به اینکه دلالت الفاظ بر معنای تصدیقیه یعنی: بر اینکه معانی مقصود گوینده است تابع اراده معانی از الفاظ است. [۵۸۷]

۵- میر سید شریف جرجانی در بعضی حواشی خود بر شرح مطالع گفته است:

مفهوم مشتق بسیط است و از ذات به لحاظ اتصاف به مبدأ انتزاع شده است نه اینکه از شیء و مبدأ مشتق و اتصاف شیء به مبدأ (شیء اتصاف بالمبدأ) ترکیب شده باشد زیرا

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۲

اگر مفهوم شیء که عرض عام است در مثل ناطق که فصل است مأخوذ باشد لازم می‌آید عرض عام در فصل داخل باشد و اگر مصداق شیء در مشتق مأخوذ باشد لازم می‌آید قضیه «الانسان ضاحک» که ممکنه خاصه است ضروریه گردد چرا که مصداق شیء که در ضاحک مأخوذ است همان انسان است و ثبوت انسان برای انسان ضروری است. [۵۸۸]

صاحب فصول در مقام پاسخ گفته است: فصل بودن ناطق، مبنی بر عرف منطقیین است که آن را از مفهوم ذات مجرد اعتبار کرده‌اند و این سبب نمی‌شود که ناطق از لحاظ وضع لغوی هم همین‌گونه باشد. [۵۸۹]

وی در مقام پاسخ از اشکال دوم گفته است: محمول بر انسان در مثال، مصداق شیء و ذات به‌طور مطلق نیست تا قضیه ضروریه شود، بلکه مصداق شیء و ذات، مقید به وصف است و ثبوت چنین چیزی برای موضوع، ضروری نیست زیرا قید ضروری نیست. [۵۹۰]

صاحب کفایه در مقام انتقاد به پاسخ صاحب فصول از شقّ اول، گفته است: به یقین مثل ناطق بدون تصرف در معنی، فصل قرار داده شده است و بعد اظهار داشته است که اساساً ناطق، فصل حقیقی نیست بلکه عرض لازم و اظهر خواص فصل است. بنابراین، فصل، مشهوری منطقی است که چون فصل حقیقی معلوم نیست به جای آن قرار داده شده است. در این صورت مفهوم شیء، عرض عامی است که در خاصّه اخذ شده است و چون به نطق که اظهر خواص است مقید شده لذا خود آن هم اظهر خواص شده است. [۵۹۱]

وی در مقام انتقاد به پاسخ از شق دوم، گفته است: ضروری نبودن قید به ادعای انقلاب زیان نمی‌رساند چه اگر محمول بر انسان، ذات مقید باشد و قید از محمول خارج باشد لیکن با اینکه خود قید از محمول خارج است تقید ذات به آن در محمول داخل باشد در این صورت به ناچار قضیه ضروری می‌شود، چرا که بدیهی است انسانی که به نطق مقید است بالضروره برای انسان، ثابت است و اگر مقید با قید، محمول باشد به [۵۹۲]

ادوار اصول الفقه ؛ ص ۲۵۲

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۳

طوری که خود قید هم در محمول داخل باشد در این صورت قضیه «الانسان ناطق» به دو قضیه منحل می‌شود: یکی «الانسان انسان» که بدون شک این قضیه ضروری است و دیگری «الانسان له النطق» که آن، ممکنه است چرا که اوصاف، پیش از آگاهی از آن‌ها اخبارند چنان که اخبار پس از آگاهی از آنها، اوصاف. [۵۹۳]

مرحوم آخوند در پایان گفته است: چنان که تالی در شرطیه دوم (در مورد اخذ مصداق شیء) لزوم اخذ نوع در فصل، قرار داده شود به جهت اینکه مصداق چیزی که دارای نطق است همان انسان است که نوع است و این در ناطق که فصل است اخذ شده است، در این صورت علاوه بر اینکه با قضیه شرطیه اول مناسب تر است اساساً شایسته تر هم هست زیرا بر فرض، ناطق فصل نباشد باز این درست نیست زیرا در این صورت نوع در خاصّه اخذ شده است که آن هم درست نیست. [۵۹۴]

۶- صاحب کفایه در مقام فرق بین مشتق و مبدأ از لحاظ مفهوم گفته است که: مشتق مفهوماً از حمل بر ذات متلبس به مبدأ ابا ندارد زیرا ملاک حمل که نوعی از اتحاد بین موضوع و محمول است میان مشتق و ذات وجود دارد برخلاف مبدأ که چون این ملاک یعنی: اتحاد و هویت میان آن و ذات وجود ندارد، لذا مفهوماً قابل حمل بر ذات نمی‌باشد و همین معنی مقصود فیلسوفان است که می‌گویند: مشتق لا بشرط است و مبدأ به شرط لا یعنی: مفهوم مشتق از حمل، ابا ندارد ولی مبدأ ابا دارد. [۵۹۵]

۷- در حمل چیزی بر چیزی، معتبر است از جهتی بین موضوع و محمول، اتحاد وجود داشته باشد و از جهتی مغایرت. چرا باید اتحاد وجود داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت هویت می‌گردد که ملاک صحت حمل است وجود نخواهد داشت. و چرا باید بین موضوع و محمول به نحوی مغایرت وجود داشته باشد زیرا چنانچه بین آنها به هیچ وجه مغایرت نباشد این حمل به هیچ نحو مفید نخواهد بود. در این صورت چنانچه حمل، اولی ذاتی باشد اتحاد بین موضوع و محمول هم در ماهیت است و هم در وجود و مغایرت بین آنها به نحوی از اعتبار است مانند: «الانسان حیوان ناطق» که موضوع و محمول حقیقه و وجوداً متحدند ولی به اعتبار اجمال و

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۴

تفصیل، متغایر. اما اگر حمل، شایع صناعی باشد اتحاد بین موضوع و محمول در وجود است و تغایر در مفهوم و حقیقت مانند: «الانسان کاتب» که موضوع و محمول در وجود، یکی هستند و در مفهوم، متغایر.

صاحب فصول با اینکه برخلاف مشهور تصور کرده است ترکیب بین جنس و فصل، ترکیب انضمامی است نه ترکیب اتحادی، با این حال چون دیده است حمل هریک از آنها بر دیگری و حمل آنها بر نوع، صحیح است در حالی که تغایر اقتضا دارد حمل،

صحیح نباشد لذا معتقد شده است که در صحت حمل، اعتبار اتحاد و فرض وحدت بین متغیرین، کفایت می‌کند. [۵۹۶]

صاحب کفایه در پاسخ گفته است: اولاً- ترکیب بین جنس و فصل، اتحادی است نه انضمامی. ثانیاً بر فرض قبول کنیم ترکیب بین آنها انضمامی است مجرد اعتبار وحدت کافی نیست، بلکه این اعتبار به صحت حمل اخلال وارد می‌کند، چرا که مستلزم مغایرت به جزئیت و کلیت است و پیداست که ملاک حمل، لحاظ نحوی از اتحاد بین موضوع و محمول است. به علاوه واضح است که در تحدیدات و سایر قضایا در طرف موضوعات چنین ملاحظه‌ای نشده است، بلکه در طرف موضوعات چون طرف محمولات، چیزی جز نفس معنی ملاحظه نشده است. [۵۹۷]

و اکنون به موارد تأثیر منطق در مسائل اصلی علم اصول می‌پردازد:

۸- صاحب کفایه در جهت چهارم از جهات مربوط به ماده امر می‌گوید: ظاهر این است که طلبی که معنای امر است طلب حقیقی نیست که به حمل شایع صناعی مصداق طلب است، بلکه طلب انشایی است. بر فرض که ماده امر برای طلب هم وضع شده باشد لااقل هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه به علت کثرت استعمال، به طلب انشایی منصرف است، چنان که خود لفظ طلب هم بر همین گونه است برخلاف اراده که هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه به اراده حقیقیه منصرف است. [۵۹۸]

۹- در اینکه صیغه امر در صورت اطلاق و عدم وجود قرینه بر مژه دلالت دارد یا بر تکرار، اختلاف است و حق این است که بر هیچ کدام دلالت ندارد. از صیغه امر جز طلب

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۵

ایجاد طبیعت مأمور به، چیزی به ذهن سبقت نمی‌گیرد، چرا که صیغه امر نه از لحاظ هیئت و نه از لحاظ ماده بر هیچ کدام از مژه و تکرار دلالت ندارد.

این توهم نشود که اتفاق بر اینکه مصدر مجرد از الف و لام و تنوین جز بر ماهیت دلالت ندارد، چنان که سکاکی حکایت کرده است، سبب می‌شود که نزاع در اینجا در خصوص هیئت امر باشد چنان که در فصول آمده است چرا که بر فرض ثبوت چنین اتفاقی این اتفاق، سبب نمی‌شود ماده صیغه امر هم جز بر ماهیت دلالت نداشته باشد زیرا مصدر، ماده سایر مشتقات نیست، بلکه صیغه‌ای است مانند سایر مشتقات. چطور می‌شود مصدر، ماده مشتقات باشد در حالی که در باب مشتق دانسته شد که مصدر از لحاظ معنی با سایر مشتقات مابینت دارد. بنابراین در ماده مشتقات هم می‌توان ادعای اعتبار مژه یا تکرار نمود.

اگر گفته شود: پس مقصود این سخن مشهور که می‌گویند: مصدر اصل کلام است چیست؟

در پاسخ گفته می‌شود: علاوه بر اینکه این سخن محل خلاف است مقصود این است که مصدر، اولین صیغه‌ای است که به وضع شخصی وضع شده و سپس به ملاحظه آن، سایر صیغ به وضع نوعی یا شخصی وضع گردیده‌اند. [۵۹۹]

لیکن به نظر اینجانب اگر چنین اتفاقی که سکاکی حکایت کرده است صحت داشته باشد به یقین سبب می‌شود که نزاع در خصوص هیئت باشد، چرا که درست است که مصدر، ماده مشتقات نیست ولی ماده مشتقات در همه آنها از جمله در مصدر، ساری و جاری است. اگر مصدر بر مژه و تکرار دلالت نداشته باشد و تنها بر ماهیت دلالت داشته باشد به یقین ماده ساری در آن هم بر مژه و تکرار دلالت ندارد. در این صورت ماده امر هم باید همین طور باشد و جزء هیئت آن، صلاحیت این نزاع را نداشته باشد.

صاحب کفایه در ذیل بحث مژه و تکرار، مطلبی را مطرح کرده است و آن این است که آیا مقصود از مژه و تکرار، دفعه و دفعات است یا فرد و افراد؟ و بعد گفته است، تحقیق این است که گرچه لفظ مژه و تکرار در دفعه و دفعات ظهور دارند لیکن در عین حال به هر دو معنی در محل بحث داخلند.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۶

این توهم نشود که اگر مقصود، فرد و افراد باشد مناسب است تنم بحث طبیعت و فرد باشد، به این ترتیب که بحث شود آیا متعلق

امر، طبیعت است یا فرد؟ و اگر فرد است آیا یک فرد است یا افراد متعدد؟ پس، از اینکه بحث به طور مستقل آمده معلوم می‌شود که مقصود دفعه و دفعات است نه فرد و افراد [۶۰۰] زیرا مقصود از فرد و افراد در اینجا غیر از فرد در آن مبحث است. در آنجا گفتگو در این است که آیا مأمور به و مطلوب در باب اوامر، نفس طبیعت است یا نه. صرف نظر از خصوصیات شخصیه افراد یا اینکه خصوصیات هم فی الجمله تحت امر و طلب، داخل است، اما در اینجا گفتگو در این است که بر فرض هم مطلوب، نفس طبیعت باشد آیا امر، یک وجود از طبیعت را خواسته است یا چند وجود؟ پس مرّه و تکرار به هر دو معنی می‌تواند محل نزاع باشد و ابدا ربطی به مسئله طبیعت و فرد ندارد. [۶۰۱]

۱۰- در اینکه صیغه امر بر فور دلالت دارد یا بر تراخی، محققان گفته‌اند: بر هیچ‌یک دلالت ندارد بلکه به مقتضای تبادل، معنای صیغه امر، تنها طلب ایجاد نفس طبیعت مأمور به است بدون تقيید به فور یا تراخی. آری ممکن است از خارج صیغه امر، دلیلی بر یکی از این دو دلالت کند لیکن این، از محل بحث فعلی ما خارج است.

۱۱- دانشمندان علم اصول در بسیاری از موارد بر مبنای دلالات ثلاث: مطابقه، تضمن و التزام، مدلول شیء را به دست آورده‌اند. مثلا صاحب معالم در بحث مقدمه واجب گفته است: لیس لصیغه الامر دلالة علی ایجابہ بواحدہ من الثلاث [۶۰۲] و در بحث دلالت امر بر نهی از ضد خاص گفته است: لو دل لکانت بواحدہ من الثلاث و کلاهما متفیئہ اما المطابقه ... و اما التضمن ... و اما الالتزام [۶۰۳] ... و همچنین در مبحث مفهوم وصف [۶۰۴] و دلالت نهی بر فساد [۶۰۵] و مباحث دیگر. صاحب کفایه نیز در پاره‌ای از موارد به همین گونه استدلال کرده است. [۶۰۶]

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۷

صرف نظر از صحت و عدم صحت این استدلالات از این نوع استدلالات به خوبی شدت تأثر علم اصول از علم منطقی به دست می‌آید.

۱۲- چنان که در بخش اول اشاره شد مسأله اصولی، مسأله‌ای را گویند که کبرای قیاس استنباط مسائل فرعی قرار گیرد. صاحب کفایه در مواردی از کفایه به این نکته اشاره کرده است. بنابراین ثمره مسئله اصولی، حکم کلی فرعی است که از ضمیمه کردن صغریات قیاس استنباط به کبریات کلیه اصولی به دست می‌آید. صاحب کفایه در پاره‌ای از موارد به این نکته نیز اشاره کرده است. [۶۰۷]

۱۳- در تقسیم مقدمه به داخلی و خارجی، در خصوص قسم اول اشکال شده است به اینکه عنوان مقدمه، سبق آن را بر ذو المقدمه اقتضا دارد در حالی که مقدمه داخلی که همان اجزاء مرکب است نفس مرکب است که ذو المقدمه است و هیچ گونه تقدمی بر آن ندارد.

در پاسخ گفته شده است: مقدمه، خود اجزاء مرکب است ولی ذو المقدمه اجزاء است به شرط اجتماع، بنابراین بین اجزاء مرکب و خود مرکب تغایر به وجود می‌آید و معلوم می‌شود که اجزاء در صورتی به عنوان جزئیت معنون می‌شود که نسبت به قید اجتماع لا بشرط اخذ شود اما در صورتی که به شرط اجتماع اخذ شود به عنوان کلیت و ترکیب، معنون می‌گردد.

در اینجا صاحب کفایه انتقاد کرده است به اینکه پس چرا فلاسفه در اجزاء خارجی مانند هیولی و صورت گفته‌اند که: این اجزاء به شرط لا اخذ شده است.

و پاسخ داده است به اینکه این اعتبار در مقابل مرکب نیست تا با سخن فوق منافات داشته باشد، بلکه در مقام فرق بین اجزاء خارجی و اجزاء تحلیلیه یعنی جنس و فصل است و مقصود این است که اگر اجزا نسبت به غیر خود به شرط عدم انضمام اخذ شود هیولی و صورت است و اگر لا بشرط اخذ شود جنس و فصل است مثلا حیوان اگر به شرط عدم انضمام با ناطق اخذ شود هیولی، و اگر نسبت به ناطق لا بشرط اخذ شود جنس است. همین طور ناطق اگر نسبت به حیوان به شرط عدم انضمام اخذ شود صورت، و

اگر لا بشرط اخذ شود فصل است. [۶۰۸]

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۸

صاحب کفایه بر مبنای وحدت خارجی اجزاء و مرکب، در وجوب غیرى مقدمات داخلی اشکال کرده است [۶۰۹] و چون به بحث فعلی ما مربوط نیست از ذکر آن خودداری می‌شود.

۱۴- ابتناء مسئله ضد که موضوع آن ضد خاص و ضد عام (ترک) است بر مسأله تضاد و ایجاب و سلب که از انواع تقابل است به هیچ وجه پوشیده نیست و نیازی به توضیح ندارد.

۱۵- آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا به افراد؟ این بحث را ممکن است به چند نحو عرضه کرد:

یک- اینکه مقصود از طبایع، ماهیت‌ها و مقصود از افراد، وجودات باشد و مسئله بر اصالت ماهیت یا وجود مبتنی باشد، در این صورت، بحث، فلسفی محض است و از محط نظر اصولی خارج است.

دو- اینکه مقصود از طبایع همان کلیات طبیعی باشد و مسئله بر وجود کلی طبیعی و عدم وجود آن مبتنی باشد در این صورت، بحث، منطقی محض است و باز از محط نظر اصولی خارج است.

سه- اینکه نزاع در این باشد که چنانچه امر به چیزی تعلق گرفت چون غرض، ایجاد طبیعت مأمور به است و وجود با خصوصیات فردیه توأم است آیا خصوصیات هم تحت امر داخل است یا خیر؟ در این فرض هم اگر مقصود این باشد که هر یک از خصوصیات مانند خود طبیعت، مستقلا در تحت امر است این هم به یقین هیچ کس احتمال آن را نداده است.

چهار- اینکه مقصود این باشد که چنانچه امر به طبیعتی تعلق گرفت آیا خصوصیات فردیه آن طبیعت هم به امر تبعی (نه استقلالی) تحت امر است یا خیر؟ این بحث است که مناسب فکر اصولی است و حق این است که امر به شیء و لو به طور تبعی ملازم چنین امری نیست زیرا خصوصیات از لوازم لا- ینفک وجود طبیعت است نه از مقدمات آن تا به طور تبعی به حکم خود طبیعت محکوم باشد. آری خصوصیات نمی‌تواند به حکم دیگری غیر از حکم طبیعت محکوم باشد اما اینکه لازم باشد به حکم خود طبیعت محکوم باشد دلیلی بر آن وجود ندارد.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۵۹

۱۶- چنانچه وجوب نسخ شود آیا جواز به معنی اعم یا استحباب باقی می‌ماند یا خیر؟

گروهی به بقاء جواز و گروه دیگر به بقاء استحباب قائلند و استدلال کرده‌اند به اینکه مقتضی بقای جواز یا استحباب موجود است و مانع که نسخ باشد صلاحیت رفع آن را ندارد. توضیح اینکه وجوب مرکب است از جواز یا طلب فعل با منع از ترک. جزء اول که جواز یا طلب فعل است جنس است و جامع بین وجوب، استحباب، اباحه و کراهت است و یا جامع بین وجوب و استحباب. جزء دوم هم که منع از ترک است فصل است و به وجوب اختصاص دارد. چنانچه وجوب نسخ شود به یقین فصل وجوب که منع از ترک است از بین می‌رود و به جای آن اذن در ترک می‌نشیند و چون این فصل که اذن در ترک است با جواز یا طلب فعل که جنس است و اصل بقاء آن است جمع شود بر جواز فعل و یا استحباب آن دلالت می‌کند. [۶۱۰]

صاحب کفایه می‌گوید: چنانچه وجوب نسخ شود نه دلیل ناسخ و نه دلیل منسوخ هیچ کدام بر بقای جواز به معنای اعم یا اخص دلالت ندارند چنان که بر ثبوت احکام دیگر هم دلالت ندارند. بدیهی است پس از ارتفاع وجوب، ثبوت هر یک از احکام دیگر ممکن است و دلیل ناسخ و منسوخ هیچ کدام به هیچ یک از دلالات بر تعیین هیچ کدام دلالت ندارند و استحباب بقای جواز هم که استحباب کلی قسم سوم است جریان ندارد. [۶۱۱]

۱۷- چنان که متعلق امر، طبیعت است نه فرد، متعلق نهی هم طبیعت است نه فرد. از لحاظ دلالت بر مره و تکرار هم نهی همانند امر است، نهایت اینکه در باب اوامر چون مطلوب، ایجاد طبیعت است و وجود طبیعت هم عقلا به وجود فرد است لذا به اتیان یک فرد،



امر به طبیعت، امثال می‌گردد. اما در باب نهی، چون مطلوب ترک طبیعت است و ترک طبیعت عقلاً به ترک تمام افراد آن است پس امثال حاصل نمی‌شود مگر به اینکه جمیع افراد طبیعت ترک گردد.

۱۸- در اینکه اجتماع امر و نهی در یک چیز جایز است یا ممتنع، اختلاف است. در این باب، ذکر چند نکته مناسب به نظر می‌رسد: ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۰

یک- مقصود از واحد در موضوع مسئله، واحد شخصی در مقابل واحد نوعی و جنسی نیست چنان که برخی پنداشته‌اند، چه چنان که در صورت عدم جواز، اجتماع امر و نهی ممکن نیست امر و نهی هر دو به یک چیز که از جمیع جهات و خصوصیات یکی باشند نیز ممکن نخواهد بود مثل اینکه بودن در یک مکان خاص در زمان خاص با شرایط خاص، هم واجب باشد هم حرام. ممکن نیست امر و نهی هر دو به یک چیز که وحدت صنفی دارد مثل ایستادن در بلندی یا یک چیز که وحدت نوعی دارد مثل مطلق ایستادن و یا یک چیز که وحدت جنسی دارد مثل مطلق توقّف، متعلّق شوند: هم واجب باشند هم حرام، و در صورت جواز اجتماع هم، اجتماع امر و نهی در تمام این صورت‌ها جایز است. مقصود از واحد، مطلق موجود خارجی واحدی است که دارای دو وجه است و تحت دو عنوان داخل است که به یکی مورد امر واقع شده و به دیگری مورد نهی، و لو اینکه کلی و دارای افراد بسیار باشد مانند صلاّه در مکان مغضوب. غرض از ذکر کلمه واحد، بیرون بردن موردی است که متعلّق امر و نهی دارای دو وجود است و لو اینکه عنوان واحدی هر دو را شامل می‌شود مانند سجود برای خداوند و برای بت که اول واجب و دوم حرام است و لو اینکه عنوان سجود، هر دو را شامل می‌شود و به عبارت مختصرتر مقصود اخراج متعدد الوجود واحد بالنوع یا بالجنس و مانند آن است.

دو- کسانی که اجتماع امر و نهی را جایز نمی‌دانند معتقدند که چنانچه امر و نهی به یک چیز تعلق گیرد و لو آنکه دارای دو جهت و دو عنوان باشد این، اجتماع ضدین و تکلیف محال است و لذا مکلف (شارع) نمی‌تواند چنین کند، اما دیگران می‌گویند چون جهت متعدد است و امر و نهی به جهت‌ها تعلق گرفته است لذا اجتماع ضدین نیست بنابراین، قید مندوحه که بعضی اعتبار کرده‌اند بنا بر امتناع، قید زایدی است. آری بنا بر جواز که تکلیف، محال نیست بحث دیگری پیش می‌آید و آن این است که چنانچه مندوحه‌ای وجود نداشته باشد مثل اینکه کسی دیگری را به نماز در مکان مغضوب اکراه کند آیا نماز صحیح است یا خیر؟ در اینجا امتناع به جهت عدم قدرت مکلف است نه امر. آری در صورت وجود مندوحه هم مثل اینکه مکلف می‌تواند نماز خود را در محل غیر مغضوب انجام دهد باز محل گفتگو است که نماز صحیح است یا خیر؟ ولی چون از محل بحث فعلی ما خارج است از ذکر آن خودداری می‌شود.

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۱

سه- صاحب کفایه در مقام استدلال بر امتناع اجتماع امر و نهی در آغاز، چهار مقدمه ذکر کرده است:

اول- بدون شک احکام پنجگانه در مقام فعلیت و وصول به مرتبه بعث و زجر، متضادند.

دوم- بدون شبهه، متعلّق احکام، همان فعل مکلف است و آنچه در خارج از او صادر می‌شود، نه اسم و عنوان آن.

سوم- تعدّد وجه و عنوان، موجب تعدّد معنوی نمی‌شود و وحدت آن را از بین نمی‌برد. و بالاخره:

چهارم- موجود به وجود واحد جز یک ماهیت و حقیقت ندارد و در پاسخ سؤال از حقیقت آن موجود جز آن ماهیت واقع نمی‌گردد پس آن دو مفهومی که هر دو بر آن موجود صادق است هر کدام یک ماهیت و یک حقیقت نیست که در خارج، عین آن موجود باشد مانند طبیعی و فرد. پس مجمع آن دو عنوان و لو متعلّق امر و نهی، هر دو بر آن صادق است لیکن چنان که دارای یک وجود است دارای بیش از یک ماهیت نیست، فرق نمی‌کند وجود را اصیل بدانیم یا ماهیت را.

صاحب کفایه پس از این مقدمات گفته است: بنابراین مقدمات چون مجمع دارای یک ذات و وجود است پس تعلق امر و نهی به آن و لو به دو عنوان، محال است زیرا فعل مکلف به حقیقت و واقعیتش که از مکلف صادر می‌شود متعلّق احکام قرار می‌گیرد نه به



عناوینی که بر آن طاری می‌گردد و غائله اجتماع ضدین به این از بین نمی‌رود که بگوییم:

احکام به طبایع تعلق می‌گیرد نه به افراد زیرا تعدّد عنوان موجب تعدّد وجودی و یا ماهوی معنون نمی‌شود و وحدت آن را از بین نمی‌برد. [۶۱۲]

۱۹- صاحب کفایه در باب مفهوم و منطوق گفته است: مفهوم، انتفای سنخ و کلی حکم است به انتفای شرط و مانند آن، نه انتفای شخص حکمی که انشاء شده است زیرا انتفای شخص حکم به انتفای شرط که به منزله موضوع حکم است امری است عقلی و قابل هیچ‌گونه گفتگو و تردّد نیست مثلاً اگر گفته شود: «إن جاءك زيد فاکرمه، مفهوم آن این است که اگر مجيء زيد تحقق نیافت هیچ فردی از افراد وجوب اکرام چه این وجوب ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۲

اکرامی که انشاء شده و چه وجوب اکرام دیگری وجود نخواهد داشت نه اینکه تنها این وجوبی که انشاء شده وجود ندارد. [۶۱۳]

۲۰- صاحب کفایه در مواردی از کفایه از جمله: مفهوم شرط، در مسأله تعدّد شرط و اتحاد جزاء به مسأله استحاله، اجتماع مثلین و اجتماع ضدین اشاره کرده است. او در این مسئله گفته است: ظاهر جمله شرطیه این است که به محض حدوث شرط، جزاء نیز حادث می‌گردد. بنابراین در صورتی که شرط متعدد باشد و جزاء یکی، مثلاً: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» به مقتضای این ظهور، باید طبیعت وضوء در مورد مکلفی که این دو سبب از او به وجود آمده دارای دو حکم متمائل باشد و اجتماع مثلین مانند اجتماع ضدین است در استحاله. وی سپس به وجوهی در مقام رفع این محذور برآمده است. [۶۱۴]

۲۱- صاحب کفایه در دنباله بحث مفهوم وصف گفته است: بدون شک، نزاع مفهوم وصف در موردی جاری است که وصف، اخص مطلق از موصوف باشد مانند: اکرم الانسان العالم. همچنین است در موردی که وصف، اخص من وجه از موصوف باشد لیکن در مورد افتراق موصوف از صفت، مانند: اکرم العالم العادل، نسبت به عالم غیر عادل. اما در صورتی که صفت و موصوف مساوی باشند مانند: اکرم الانسان الناطق، یا بین آنها عموم و خصوص من وجه باشد اما در مورد افتراق وصف از موصوف مثلاً اکرم العالم العادل، نسبت به عادل غیر عالم، اظهار عدم جریان نزاع است. [۶۱۵]

۲۲- صاحب کفایه در باب مفهوم و منطوق از برخی از اصولی‌ها نقل می‌کند که از جمله چیزهایی که بر حصر دلالت می‌کند تعریف مسند الیه است به «ال» و بعد می‌گوید:

تحقیق این است که جز در مواردی که مقام اقتضا دارد، تعریف مسند الیه به «ال»، مفید حصر نیست زیرا اصل در «ال» این است که برای تعریف جنس باشد چنانچه اصل در حمل هم در قضایای متعارفه، حمل متعارف است که ملاک آن مجرد اتحاد در وجود است، چرا که این نوع حمل در قضایای متعارفه شیوع دارد نه حمل ذاتی که ملاک آن، اتحاد به حسب مفهوم است و حمل شیء بر جنس و ماهیت به این نحو از حمل، اقتضای

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۳

اختصاص ماهیت به آن شیء را ندارد مگر اینکه قرینه‌ای دلالت کند که «ال» برای استغراق است یا اینکه مدخول «ال» به نحو ارسال و اطلاق اخذ شده و یا اینکه حمل، ذاتی است نه حمل متعارف. در این صورت است که «ال» مفید حصر، مدخول آن است بر محمولش. [۶۱۶]

۲۳- در باب عموم و خصوص، بحث در این است که آیا خطابات شفاهیه مانند «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»\* شامل کسانی که در مجلس تخاطب حاضر نبوده‌اند اعم از غایبان یا معدومان می‌شود یا خیر؟

در این باب مرحوم نایینی به تفصیل قائل شده است و می‌گوید: چنانچه قضایا بر نحو قضایای خارجیه باشد یعنی قضایایی که در آنها حکم بر روی موضوعات موجود در خارج رفته است در این صورت خطابات شفاهیه تنها شامل مشافهین می‌گردد زیرا شمول

این خطابات نسبت به غایبان یا معدومان به تنزیل آنان منزله مشافهان نیاز دارد و ظهور خطابات در اینکه در آنها تنزیلی وجود ندارد این احتمال را از بین می‌برد. ولی این نوع قضایا در مورد خطابات شفاهیه وجود ندارد.

و اما قضایای حقیقیه که در آنها حکم بر روی موضوعات مفروض الوجود رفته است، صحیح این است که خطابات در آنها بر نهج واحد شامل معدومان و غایبان و حاضران می‌گردد. بدیهی است توجیه خطاب به جانب غایبان و معدومان جز به تنزیل آنان به منزله موجودان نیاز ندارد و این تنزیل مقوم قضیه حقیقیه است که در مورد آن، حکم بر روی موضوع مفروض الوجود رفته است. [۶۱۷]

۲۴- در صورتی که دلیل عامی، تخصیص بخورد مثلاً دلیلی به‌طور کلی و عام، به صحت بیع حکم کند و دلیل دیگری بیع مجهول را از آن خارج سازد در این صورت سه فرض پیش می‌آید:

یکی- اینکه مورد، بر سبیل قطع، تحت حکم عام باقی است مانند موردی که به‌هیچ‌وجه در معامله، جهل و غرری وجود ندارد. در این صورت هیچ تردیدی در حجیت دلیل عام در مورد مزبور وجود نخواهد داشت.

دوم- اینکه مورد به قطع و یقین از تحت حکم عام خارج است مانند: موردی که ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۴

معامله به‌طوری مجهول است که در آن خطر مالی وجود دارد در این صورت هم به یقین، مورد، داخل در عنوان مخصیص است و عام در آن حجت نخواهد بود.

سوم- اینکه به علت اجمال مخصیص، معلوم نیست که مورد، تحت حکم عام باقی است و یا در عنوان مخصیص داخل است مثلاً مورد معامله از لحاظ وزن مجهول است ولی به یقین برای هیچ‌کدام از طرفین معامله خطر مالی وجود ندارد مانند: توزین متاعی به متاع دیگر هم قیمت آن و معامله آنها به یکدیگر. در این صورت بحث است که آیا می‌توان در مورد مشکوک به دلیل عام تمسک نمود و آن را مشمول حکم عام دانست؟

دانشمندان در این مورد صوری تصویر کرده‌اند:

۱- اجمال مفهومی عنوان مخصیص، مثلاً ندانیم مفهوم غرر که موضوع مخصص است مطلق جهل است یا خصوص جهلی که موجب خطر مالی است.

۲- اجمال مصداقی عنوان مخصیص، مثلاً می‌دانیم مفهوم غرر، خصوص جهل توأم با خطر مالی است ولی نمی‌دانیم که این فرد مشکوک بر این گونه است یا خیر؟

و در هر صورت چهار قسم قابل تصور است:

- ۱- امر افراد عام بین اقل و اکثر دایر باشد و مخصص، منفصل باشد.
- ۲- امر افراد عام بین متباینین دایر باشد و مخصص، منفصل باشد.
- ۳- امر افراد عام بین اقل و اکثر دایر باشد و مخصص، متصل باشد.
- ۴- امر افراد عام بین متباینین دایر باشد و مخصص، متصل باشد.

چنانچه اجمال، مفهومی باشد تنها در صورت اول می‌توان در مورد شک، به عام تمسک نمود نه در سایر صور ولی اگر اجمال، مصداقی باشد در هیچ‌کدام از صور نمی‌توان به عام تمسک نمود. [۶۱۸]

۲۵- صاحب کفایه در باب مطلق و مقید، الفاظی را به‌عنوان مطلق آورده که از جمله آنها اسم جنس است.

در باب اسم جنس، پس از آن مثال زده است به: انسان، رجل، فرس، حیوان، سواد، بیاض و اسم‌های کلی دیگر از جواهر، اعراض، بلکه عرضیات. وی گفته است: بدون شک این اسم‌ها برای مفاهیم مبهم، مهمل و لا بشرط مقسمی وضع شده‌اند و هیچ چیز

در معنای آنها حتی عموم و ارسال و یا عدم لحاظ شیء اخذ نشده است زیرا اگر در معنای آنها عموم و ارسال اخذ شده باشد بدون تجرید از این قید بر افراد خود صادق نمی‌باشند در حالی که بدون شک بدون تجرید بر افراد خود صادق هستند و اگر در معنای آنها عدم لحاظ شیء، اخذ شده باشد در این صورت کلی عقلی‌اند و جز در ذهن جای ندارند و بر افراد خارجی صادق نخواهد بود. در باب علم جنس مانند: اسامه از مشهور نقل کرده است که برای طبیعت من حیث هی با قید تعیین ذهنی وضع شده است و لذا با آن، معامله معرفه می‌شود، ولی خود گفته است: موضوع له علم جنس مانند اسم جنس، صرف معنی است بدون لحاظ هیچ قیدی با آن و تعریف آن مانند تأنیث مؤنث لفظی، تعریف لفظی است و الا اگر تعیین ذهنی در آن، قید شده باشد کلی عقلی است و بدون تصرّف و تأویل بر افراد خارجی صادق نخواهد بود در حالی که چنان‌که پنهان نیست بدون تأویل بر افراد خارجی صادق است. [۶۱۹]

۲۶- در مورد تعبّد به غیر علم، صاحب رسائل و کفایه اشکال‌هایی ذکر کرده‌اند که از آن جمله است:

- ۱- اجتماع مثلین، در صورتی که حکم واقعی مثلاً ایجاب یا تحریم باشد حکم ظاهری هم به همان ایجاب یا تحریم منتهی شود.
- ۲- اجتماع ضدین، در صورتی که حکم واقعی، مثلاً: وجوب باشد و حکم ظاهری تحریم. در همین صورت از لحاظ دیگری نیز اجتماع ضدین لازم می‌آید، چه اگر حکم واقعی وجوب باشد عمل، دارای مصلحت و مورد اراده شارع مقدّس است در صورتی که به موجب حکم ظاهری که تحریم است عمل، دارای مفسده و مورد کراهت شارع است.
- ۳- طلب ضدین، در صورتی که حکم واقعی، وجوب یکی از ضدین، مثلاً نماز ظهر روز جمعه باشد و حکم ظاهری، وجوب ضد دیگر، مثلاً نماز جمعه. [۶۲۰]

صاحب کفایه به این اشکال‌ها پاسخ گفته است به اینکه در مورد احکام ظاهریه

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۶

واقعا حکمی جعل نشده است تا اجتماع مثلین، ضدین و طلب ضدین و مانند این‌ها لازم آید بلکه در مورد امارات تنها حجیت جعل شده که لازمه آن تنجز حکم واقعی است در صورت اصابه اماره به حکم واقعی و صحت اعتذار در صورت عدم اصابه. و در مورد اصول هم مصلحت در نفس جعل آنها است نه در مجعول تا با حکم واقعی منافات داشته باشد. [۶۲۱]

۲۷- صاحب کفایه پس از آنکه قطع را به طریقی و موضوعی تقسیم کرده می‌گوید:

ممکن نیست قطع طریقی نسبت به حکمی در موضوع خود آن حکم اخذ شود چون دور لازم می‌آید چنان‌که ممکن نیست چنین قطعی در موضوع مثل آن حکم اخذ شود زیرا اجتماع مثلین لازم می‌آید و در موضوع ضد آن حکم هم نمی‌شود اخذ شود زیرا اجتماع ضدین لازم می‌آید. اما در مورد ظن، معتقد است تنها در موضوع خود حکم مظنون، ممکن نیست اخذ شود، اما در موضوع مثل یا ضد آن، ممکن است زیرا برخلاف قطع، مرتبه حکم ظاهری با ظن محفوظ است. [۶۲۲]

۲۸- صاحب کفایه پس از آنکه در مورد دوران امر بین اقل و اکثر، نسبت به جزء مشکوک به اجرای احتیاط عقلی و براءت شرعی قائل شده است، دوران امر بین مشروط به شیء و مطلق و همچنین دوران امر بین خاصّ مانند انسان و عام مانند حیوان را مطرح می‌کند و در این دو مورد هم نسبت به مشکوک، یعنی مشروط بودن یا خاصّ بودن واجب، به اجرای احتیاط عقلی قائل شده است، بلکه این دو مورد را در اجراء احتیاط عقلی اولی از اقل و اکثر می‌داند زیرا احتمال انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی با اینکه صحیح نیست در عین حال در اجزای خارجی قوی‌تر است تا اجزای تحلیلی، چرا که در اجزای خارجی، امکان اتصاف اقل به وجوب مقدّمی عقلاً وجود دارد ولی این احتمال در مشروط و مطلق و همچنین در خاصّ و عام وجود ندارد زیرا وجود عمل در ضمن مطلق و عام مباین است با وجود عمل در ضمن مشروط و خاصّ. و اما نسبت به اجرای براءت نقلی بین مشروط و مطلق و بین خاصّ و عام فرق می‌گذارد: در مشروط و مطلق براءت نقلی را جاری می‌داند زیرا حدیث رفع شامل آن می‌شود ولی در

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۷

خاص و عام جاری نمی‌داند زیرا آن را از قبیل متباینین می‌داند. [۶۲۳]

۲۹- در مورد احکام وضعیه، صاحب کفایه ملکیت را از احکام وضعیه‌ای دانسته است که به مجرد جعل و انشاء به وجود می‌آید. بنابراین، ملکیت، خارج محمول است چرا که در خارج چیزی در مقابل آن نیست، در حالی که چنان که اهل فلسفه گفته‌اند: ملک که همان مقوله جده است خارج محمول نیست بلکه محمول به ضمیمه است که به سبب جعل به وجود نمی‌آید بلکه در اثر تحقق اسباب حقیقی دیگری به وجود می‌آید مانند: تعمم، تقمص و نظیر آن.

صاحب کفایه در مقام رفع اشکال گفته است: ملک به طور اشتراک بر چند معنی اطلاق شده است:

یک- همان معنی که از مقولات نه گانه عرضی است و به مقوله جده نیز نامیده می‌شود.

دو- اختصاص چیزی به چیزی به جهت استناد وجود آن به اینکه اضافه اشراقیه نامیده می‌شود مانند مالکیت خداوند متعال نسبت به عالم.

سه- اختصاص شیء به شیء از جهت استعمال و تصرف، مانند اختصاص مرکوب به مالکش به سواری و سایر تصرفات. این قسم خود بر دو قسم است:

اول- اختصاصی که در اثر سبب اختیاری نظیر عقد به وجود می‌آید مانند اختصاص مشتری به میع که در اثر عقد بیع پدید می‌آید.

دوم- اختصاصی که در اثر سبب غیر اختیاری نظیر ارث به وجود می‌آید مانند اختصاص ترکه متوفی به وارث او.

بنابراین ممکن است چیزی به اعتبار یکی از این معانی، ملک کسی و به اعتبار معنای دیگر، ملک کسی دیگر باشد و همین اختلاف معنی و اشتراک، سبب توهم تنافی شده است. [۶۲۴]

۳۰- استصحاب از لحاظ متیقن سابق بر دو قسم است: جزئی و کلی. توضیح:

۱- متیقن سابق جزئی باشد یعنی خصوص یک حکم یا موضوع خاص باشد، مثلاً در

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۸

گذشته زید حیات داشته و یا فلان آب، طاهر بوده و اکنون در آن شک داریم، آن را استصحاب می‌کنیم.

۲- کلی باشد، یعنی قدر مشترک بین دو یا بیشتر از موضوعات یا احکام باشد. این قسم خود بر چند قسم است:

اول- جامع بین دو فرد یا بیشتر از موضوعات یا احکام در ضمن یک فرد وجود گرفته است و اکنون در بقای آن شک داریم، از این جهت که نمی‌دانیم آن فرد که کلی در ضمن آن وجود گرفته آیا هنوز باقی است یا از بین رفته است؟ مثلاً می‌دانیم که انسان در ضمن زید وجود گرفته ولی نمی‌دانیم که هنوز باقی است یا خیر؟ از این جهت که نمی‌دانیم زید هنوز باقی است یا از بین رفته است؟ در این صورت به یقین، استصحاب کلی مانند استصحاب فرد جاری است البته به شرط اینکه کلی خود، اثر یا موضوع صاحب اثر شرعی باشد.

دوم- جامع به یقین در ضمن وجود فردی وجود گرفته است ولی اکنون در بقای آن شک داریم از این جهت که نمی‌دانیم کلی در ضمن فردی وجود گرفته که به یقین آن فرد از بین رفته است و یا در ضمن فرد دیگری وجود گرفته که به یقین و یا لاقلاً احتمالاً هنوز آن فرد باقی است مثلاً می‌دانیم که انسان در ضمن زید یا عمرو وجود گرفته ولی نمی‌دانیم که در ضمن زید وجود گرفته که به یقین از بین رفته است و یا در ضمن عمرو که یقیناً یا احتمالاً هنوز باقی است. در این قسم صاحب کفایه در جریان استصحاب کلی اشکالاتی کرده و از آنها پاسخ گفته است. بالاخره در پایان گفته است: در این قسم هم بدون اشکال، استصحاب کلی جریان دارد.

سوم- کلی به یقین در ضمن فردی وجود گرفته و به یقین آن فرد از بین رفته است ولی در عین حال، احتمال بقای کلی را می‌دهیم

از این جهت که احتمال می‌دهیم مقارن با وجود فرد مذکور یا مقارن با ارتفاع آن، فرد دیگری به جای آن نشسته که کلی در ضمن این فرد هنوز باقی است مثلاً می‌دانیم به وجود زید در خانه، انسان هم وجود گرفته است و می‌دانیم زید از خانه خارج شده ولی احتمال می‌دهیم مقارن با وجود زید و یا مقارن با خروج او، عمرو در خانه داخل شده و بالتیجه هنوز انسان در خانه باقی است. آیا در این صورت استصحاب بقای انسان در خانه جاری است یا خیر؟ و یا در صورت احتمال ادوار اصول الفقه، ص: ۲۶۹

وجود عمرو مقارن با وجود زید، استصحاب جاری است و در صورت احتمال وجود عمرو مقارن با خروج زید، استصحاب جاری نیست چنان که شیخ انصاری فرموده است. [۶۲۵]

حق، عدم جریان استصحاب در این قسم است مطلقاً زیرا درست است که کلی طبیعی حقیقه به وجود فرد وجود دارد ولی وجود آن در ضمن هر فرد، مغایر با وجود آن در ضمن فرد دیگر است و به قول معروف، نسبت کلی طبیعی به افراد از قبیل نسبت آباء است به ابناء، نه از قبیل نسبت اب واحد به ابناء و لذا با اینکه افراد نوع واحد و یا انواع جنس واحد از لحاظ ماهیت نوعیه و یا ماهیت جنسیه مشترکند با این حال هیچ‌یک از افراد یا انواع را نمی‌توان بر فرد یا نوع دیگر حمل نمود و این نیست مگر به جهت تعدد و تغایر کلی در ضمن افراد. بنابراین، استصحاب مطلقاً در این قسم جاری نیست زیرا آنچه در گذشته به وجود آن علم داشته‌ایم به یقین از بین رفته است و آنچه فعلاً احتمال وجود آن را می‌دهیم از آغاز در وجود آن شک داشته‌ایم؛ برخلاف قسم سابق که همان چیز را که در گذشته به وجودش یقین داشته‌ایم در حال حاضر در وجودش شک داریم. [۶۲۶]

در عین حال در این قسم یک استثنا وجود دارد که استصحاب در آن جاری است و آن این است که فرد دیگر که احتمال تبدل رد زایل را به آن می‌دهیم از مراتب ضعیفه فرد اول باشد، مانند اینکه نمی‌دانیم آن سیاهی که قطعاً در گذشته وجود گرفت آیا در حال حاضر به کلی از بین رفته یا به مرتبه ضعیفی از آن تبدل یافته است. در اینجا مانعی ندارد که جامع را استصحاب کنیم. قسم دیگری از استصحاب کلی وجود دارد که برخی از استادان اینجانب ذکر کرده‌اند و به علت اختصار از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۳۱- در باب تعارض دلیلین با اینکه هر یک از دو دلیل با قطع نظر از تعارض، مشمول ادله حجیت‌اند با این حال با توجه به معارضه، نه هر دو و نه یکی از آنها نمی‌توانند حجت باشند اما هر دو به جهت اینکه حجیت و تعبد به ثبوت هر دو باهم مستلزم تعبد شارع به ثبوت متناقضین یا ضدین و کاشفیت آنها از ثبوت متناقضین یا

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۰

ضدین است و پیدا است که این، محال است بنابراین، دلیل حجیت نمی‌تواند هر دو را شامل شود. اما یکی از آنها، به دلیل اینکه اگر دلیل حجیت، تنها یکی از آنها را شامل شود لازمه آن، ترجیح بلامرئوح است چرا که هیچ کدام حسب الفرض از لحاظ صلاحیت حجیت بر دیگری برتری ندارند بنابراین، ادله حجیت نمی‌تواند هیچ کدام از متعارضین را شامل شود و همین معنی، معنای اصل تساقط متعارضین است.

سخن در این است که آیا ممکن است به موجب دلیلین متعارضین، نفی ثالث نمود مثلاً اگر دلیلی بر وجوب چیزی دلالت کند و دلیل دیگر بر حرمت آن شیء، شک نیست که این دو دلیل هیچ کدام در وجوب و حرمت، حجت نیستند. اما آیا در نفی استصحاب، کراهت و اباحه هم که در آنها این دو دلیل باهم تعارض ندارند بلکه هر دو باهم به مدلول التزامی در آن توافق دارند باز حجت نیستند یا حجت‌اند؟

گروهی حجت نمی‌دانند چرا که وقتی متعارضین در مدلول مطابقی خود حجت نباشند در مدلول التزامی (نفی ثالث) هم که تابع مدلول مطابقی است در آن نیز حجت نمی‌باشند. [۶۲۷]

گروه دیگر حجّت می‌دانند. این گروه به دو طریق متعارضین را در نفی ثالث حجّت می‌دانند:

برخی چون مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نایینی معتقدند که متعارضین و لو در مدلول مطابقی خود به دلیل تعارض حجّت نیستند ولی در مدلول التزامی که همان نفی ثالث است و هر دو در آن مشترکند و هیچ‌گونه تنافی و تکاذبی در آن باهم ندارند هیچ مانعی از حجّت آنها در آن نخواهد بود و مسأله تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی، این در وجود است نه در حجّت. [۶۲۸]

ولی دانسته شد که مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است و این تبعیت چنان که در اصل وجود هست در حجّت نیز هست چرا که هر کدام از متعارضین چنان که از مدلول مطابقی خود خبر می‌دهند از مدلول التزامی خود نیز خبر می‌دهند ولی این اخبار در ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۱

ضمن مدلول مطابقی است یعنی دلیلی که بر وجوب دلالت دارد بر نفی استحباب و کراهت و اباحه‌ای که لازمه این وجوب است نیز دلالت دارد نه بر مطلق نفی استحباب و غیره. پس اگر دلالت آن بر وجوب از درجه اعتبار ساقط شود دلالت آن بر نفی استحباب و غیره که لازمه این وجوب است نیز از درجه اعتبار ساقط خواهد شد.

بعضی دیگر چون صاحب کفایه معتقدند که نفی ثالث به هر دو متعارض نیست بلکه به یکی از آنها لا بعینه است چرا که اساسا تعارض بیش از این اقتضا ندارد که یکی از آنها از درجه اعتبار ساقط شود زیرا تنها یکی از دو دلیل است که ما به کذب آن علم داریم نه هر دو دلیل پس دلیل دیگر با عدم تعیین بر حجّت خود باقی می‌ماند و اثر حجّت آن هم همان نفی ثالث است. [۶۲۹]

این استدلال هم درست نیست زیرا یکی لا- بعینه از افراد عام نیست بلکه امری است انتزاعی که در خارج وجود ندارد. آنچه وجود دارد هریک از خبرین است به عینه و آن هم به موجب ترجیح بلا مرجح از درجه اعتبار ساقط است. آری اگر تعارض به علت علم به کذب یکی از متعارضین باشد نه به علت تنافی دلیلین در مقام جعل، چنان که اگر دلیلی بر وجوب نماز ظهر جمعه و دلیل دیگر بر وجوب نماز جمعه دلالت کند در این صورت بدون اشکال به یکی از دلیلین لا- بعینه، ثالث یعنی رجوع به اصل مخالف نفی می‌شود.

آنچه تاکنون گفته شد در صورتی است که ما حجّت امارات را از باب طریقیّت و کاشفیت آنها از واقع بدانیم. اما اگر حجّت امارات را از باب سببیت بدانیم صاحب کفایه می‌گوید: چنانچه معتقد باشیم که مدلول ادله، حجّت اماره‌ای است که کذب آن معلوم نیست باز مقتضای قاعده در باب تعارض همان است که دانسته شد. ولی اگر معتقد باشیم که مقتضی حجّت در هر کدام از متعارضین وجود دارد، در این صورت تعارض از باب تراحم واجبین می‌شود در مواردی که بر وجوب ضدین و یا بر لزوم متناقضین دلالت کند. و اما در مواردی که مدلول یکی از متعارضین، حکم غیر التزامی باشد در این صورت معمولا بین آنها تراحمی وجود ندارد. [۶۳۰]

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۲

۳۲- دو دلیل که باهم تعارض دارند از چند حالت خارج نیستند:

یک- اینکه بین دلیلین، عموم و خصوص مطلق باشد. در این صورت باید آنها را جمع دلالی نمود، به این نحو که عام را به خاص، تخصیص داد. بدیهی است جمع دلالی اختصاص به این مورد ندارد بلکه موارد متعددی دارد که مرحوم شیخ انصاری آنها را در باب تعادل و تراجم آورده است. [۶۳۱]

دو- اینکه بین آنها نسبت تباین باشد. در این صورت چنان که دانسته شد اصل، تساقط دلیلین است ولی باید دانسته شود که این اصل در خصوص اخبار متعارضه به اصل دومی که ذیلا خلاصه آن ذکر می‌شود تبدیل شده است:

در صورتی که یکی از متعارضین دارای مزیتی از قبیل عدل بودن روات یکی از متعارضین، افقه بودن آن، موافقت یکی از دو خبر با کتاب الله و مانند آن باشد، در این صورت به یقین ترجیح با آن خبر است. در غیر این صورت، اصل، تخییر بین متعارضین است.



دلیل اصل دوم، روایات علاجیه است. [۶۳۲]

سه- اینکه بین آنها نسبت عموم و خصوص من وجه باشد. در این صورت بدون شک باید به موارد افتراق هریک از دو دلیل نسبت به دلیل دیگر عمل نمود. اما نسبت به مورد اجتماع، دو عقیده است:

اول- رجوع به مرجحات سندی و سپس تخییر مانند مورد تعارض تباینی.

دوم- تساقط دلیلین و رجوع به عمومات و اصول فوق، و همین قول، درست است.

۳۳- دانشمندان، مجتهد را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: مطلق و متجزی. در تعریف مجتهد مطلق گفته‌اند: مجتهد مطلق کسی است که قدرت استنباط او به بابی دون بابی و مسأله‌ای دون مسأله‌ای اختصاص ندارد بلکه می‌تواند احکام فعلیه همه موضوعات را از اماره معتبره و در صورت نبودن اماره از اصول معتبر عقلی یا نقلی استنباط کند. و در تعریف مجتهد متجزی گفته‌اند: مجتهد متجزی کسی است که تنها در بعضی از ابواب یا

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۳

پاره‌ای از مسائل، چنین قدرتی را واجد است. و در امکان و حصول مجتهد مطلق اشکالی نکرده‌اند و احکامی را هم بر آن بار کرده‌اند از قبیل حجیت اجتهاد او برای خودش، جواز عمل غیر به قول او و نفوذ قضاء و حکم او برای دیگران.

اما در تجزی اجتهاد، هم از لحاظ امکان و هم از لحاظ احکام انتقاداتی کرده‌اند که اینک به انتقادی در مورد امکان آن بسنده می‌کنیم.

در امکان تجزی اشکال شده است به اینکه: اجتهاد، ملکه است و ملکه هم بسیط است نه مرکب. بنابراین قابل تجزیه نیست.

پاسخ: درست است که ملکه بسیط است ولی تجزیه به معنای تبعیض در متعلق ملکه است نه در خود ملکه. به عبارت دیگر ملکه استنباط در هر مورد، غیر از ملکه استنباط در مورد دیگر است. ممکن است بعضی از این ملکه‌ها وجود داشته باشد و بعضی وجود نداشته باشد و همین، معنای تجزیه اجتهاد است.

۳۴- در اشتراط حیات در مفتی اختلاف کرده‌اند: مشهور، مطلقاً شرط دانسته‌اند.

محدثان و برخی از مجتهدان مطلقاً شرط ندانسته‌اند دسته‌ای هم بین تقلید ابتدایی و تقلید استمراری فرق گذاشته‌اند: در تقلید ابتدایی حیات را شرط کرده‌اند و در استمراری خیر.

کسانی که تقلید میت را جایز دانسته‌اند به جوهری از جمله: استصحاب بقای جواز تقلید در حال حیات استدلال کرده‌اند.

صاحب کفایه این استصحاب را به علت عدم بقای موضوع از نظر عرف، جاری ندانسته است چرا که در صورت مرگ، رأی که از نظر عرف به حیات متقوم است از بین رفته است و لو واقعا چنین نیست. بدیهی است از نظر عرف، مرگ هم سبب انعدام خود شخص است و هم رأی او.

و اینکه برخی از احکام را مانند طهارت و نجاست و امثال آن پس از مرگ هم می‌توان استصحاب نمود بدان جهت است که این احکام و لو ممکن است از نظر واقع، حیات در عروض آنها دخالت داشته باشد ولی از نظر عرف به حیات متقوم نیست بلکه موضوع آنها به بقای بدن باقی است.

و چون از نظر عرف رأی پس از مرگ از بین می‌رود لذا تقلید میت جایز نیست چرا که

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۴

بقای رأی قطعا در جواز تقلید معتبر است و لذا چنانچه رأی به تبدل یا به مرض و پیری و مانند این‌ها از بین برود جواز تقلید شخص هم از بین می‌رود. خلاصه اینکه انتفای رأی پس از مرگ از نظر عرف به از بین رفتن موضوع است و حشر روز رستاخیز از باب اعاده معدوم، و لو از نظر عقل چنین نیست و موضوع آن، نفس ناطقه است که به علت تجرد، پس از مرگ هم باقی است ولی چون



در باب استصحاب، معیار در بقای موضوع، نظر عرف است نه حکم عقل لذا بقای نفس عقلا در صحت استصحاب کافی نیست. [۶۳۳]

در اینجا سخن خود را در باب تأثیر منطق در علم اصول به پایان می‌برم. امید است در فرصت مناسب، بیش از این در این باره بلکه به‌طور کلی درباره تأثیر علوم عقلی از جمله: فلسفه و علم کلام در علم اصول به کاوش و تحقیق پردازم. ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۵

## ۷ موارد اختلاف شیعه و اهل سنت در اصول فقه

### اشاره

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۶

منابع استنباط احکام نزد شیعه و بیشتر مسلمانان عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع، عقل. درباره این منابع و برخی از مصادیق آن اختلاف‌هایی وجود دارد که در زیر به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

### ۱- حجیت اجماع

در باب مستند حجیت اجماع [۶۳۴] بین شیعه و اهل سنت اختلاف است: شیعه اجماع را از این جهت که کاشف از رأی و نظر معصوم است حجیت می‌دانند. [۶۳۵] اهل سنت از باب نفس اجماع. اهل سنت علاوه بر اینکه مسئله کاشفیت را مطرح نمی‌کنند، از ظواهر ادله آنان نیز چنین برمی‌آید که ملاک را نفس اجماع و اتفاق می‌دانند. [۶۳۶] ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۷

### ۲- در باب قیاس مستنبط العله

در باب قیاس مستنبط العله [۶۳۷] نیز بین شیعه و قریب به اتفاق اهل سنت، اختلاف است: اهل سنت به استثناء ظاهریان، قیاس را به ادله اربعه [۶۳۸]، حجیت می‌دانند ولی شیعه امامیه در تمام آن ادله خدشه کرده و به استناد روایات صریحی که از امامان (ع) رسیده است عمل به قیاس مستنبط العله را جایز نمی‌دانند. [۶۳۹]

### ۳- استحسان

در باب عمل به استحسان نیز بین فرق مسلمین اختلاف است: غزالی در مستصفی به ابو حنیفه نسبت داده است که به استحسان قائل شده و به شافعی که گفته است: هر کس استحسان کند تشریح [۶۴۰] کرده است. [۶۴۱] صاحب قوانین گفته است: حنیفه و حنابله به استحسان قائل شده و دیگران آن را انکار کرده‌اند. [۶۴۲] صاحب الاصول العامه للفقهاء المقارن به نقل از المدخل الی الفقه الاسلامی به مالک نسبت داده که استحسان را حجیت دانسته و گفته است: «الاستحسان تسعة اعشار العلم» استحسان نه دهم علم است و سپس گفته است: و المعروف عن الشیعه و الظاهرية انهم من النفاة، معروف است که شیعه و ظاهریه ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۸

حجیت استحسان را نفی کرده‌اند. [۶۴۳]

اکنون باید دانست استحسان چیست؟

استحسان در لغت به معنای نیکو شمردن [۶۴۴] و در اصطلاح، سخنان دانشمندان در تعریف آن در غایت اضطراب است. از بسیاری از تعریف‌ها به دست می‌آید که استحسان و یا لااقل قسمتی از آن، دلیل مستقلی نیست بلکه همان عمل به دلیل عقل، عمل به قیاس، عمل به مصالح مرسله، عمل به دلیل خاص در مقابل دلیل عام یا در مقابل قاعده کلیه است.

اینک به قسمتی از تعریف‌ها، اشاره می‌کنیم و نظر شیعه امامیه را نیز در آن باب بیان خواهیم داشت. غزالی در کتاب مستصفی برای استحسان، سه تعریف ذکر کرده است:

نخست- ما يستحسنه المجتهد بعقله، آنچه مجتهد به عقل خود نیکو می‌شمارد. او در ضمن انتقاد، برای آن به رفتن حمام بدون تعیین اجرت کارگر، عوض آب و مقدار مکث مثال زده است [۶۴۵]، چه با اینکه این فرع برخلاف مقتضای عقد اجاره است به موجب استحسان آن را صحیح شمرده‌اند.

انتقاد- به نظر محققان شیعه، دلیل عقل در صورتی حجت است که مفید قطع به حکم خداوند باشد، اما مجرد مناسبات ذوقی و اعتبارات ظنی- چنان که ظاهر از تعریف هم همین است- مادامی که دلیل معتبری بر حجیت آن قائم نشود حجت نیست. از نظر شیعه تنها دو چیز حجت است: یکی قطع، دیگری چیزی که دلیل معتبری بر حجیت آن قائم شده باشد، مانند ظواهر الفاظ، خبر ثقه و غیره. بنابراین استحسان به معنای مذکور که مصداق هیچ‌یک از دو قسم نیست حجت نمی‌باشد. [۶۴۶]

و اما مسأله حمام، اولاً- می‌توان آن را جعله دانست نه اجاره و در این صورت علم به عوضین در آن معتبر نخواهد بود. ثانیاً- در باب اجاره هنگامی جهل به عوضین به صحت عقد زیان می‌رساند که موجب غرر یعنی خطر مالی بوده و در اقدام به معامله، مظنه نزاع

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۷۹

و کشمکش باشد. مسئله استحمام بر این گونه نیست و لذاست که عقلاً بر آن اقدام کنند.

بنابراین وجهی برای بطلان آن حتی به عنوان اجاره نخواهد بود.

دوم- دلیل ینقدح فی نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه و لا يقدر علی ابرازه و اظهاره: دلیلی است که در مغز مجتهد جرقه می‌زند و نمی‌تواند از آن تعبیر کند، مثال:

ابو حنیفه گفته است: هر گاه چهار شاهد به زنا شخصی شهادت دهند، لیکن هر کدام گوشه‌ای از خانه را تعیین کنند، بر حسب قیاس نباید حد زنا اقامه شود، ولی ما اقامه حد را استحسان می‌کنیم. [۶۴۷]

مرجع این وجه به وجه سابق است و از نظر شیعه تخیلات و تمایلات نفسانی نمی‌تواند مبنای استنباط احکام شرعی قرار گیرد بلکه باید تنها بر کتاب، سنت، اجماع و دلیلی عقلی قطعی اعتماد نمود.

و بر همین مبناست که شافعی عمل به استحسان را منع کرده است چه او عمل به استحسان را عمل به غیر کتاب و سنت و اجماع و قیاس می‌داند. [۶۴۸]

سوم- العدول بحکم المسأله عن نظائرها به دلیل خاص یعنی در مورد مسأله‌ای به دلیل خاص از حکم نظایر آن عدول کردن، مثال: اگر کسی عهد کند که مالش را صدقه دهد قیاس اقتضا دارد هر چه را که مال نامیده می‌شود صدقه دهد ولی ابو حنیفه گفته است: به مال زکوی اختصاص دارد، چرا که خداوند در آیه شریفه فرموده است: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» [۶۴۹] از لفظ اموال جز مال زکوی چیزی اراده نفرموده است. [۶۵۰]

بدون شک مقصود از دلیل خاص، دلیل خاص غیر معتبر نیست، زیرا عدول کردن از دلیلی چه معتبر و چه غیر معتبر به دلیل خاص غیر معتبر به طور قطع جایز نخواهد بود.

در این صورت: اگر مقصود از حکم، نظایر حکمی است که از دلیل عامی از کتاب و سنت استفاده شده است عدول کردن از چنین دلیلی به دلیل خاص، تخصیص نام دارد نه استحسان و به یقین نزد شیعه هیچ گونه اشکالی در بر نخواهد داشت، مانند عدول از ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۰

حکم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [۶۵۱] و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [۶۵۲] در مورد قمار و بیع ربوی یا کالی به کالی.

و اگر مقصود از حکم، نظایر حکمی است که از قیاس استفاده شده است چنان که همین معنی ظاهر لفظ نظایر است باز به طور قطع نزد شیعه این عدول لازم است زیرا شیعه قیاس را حجّت نمی‌داند پس ناگزیر باید به دلیل خاص معتبری که در مقابل آن است عمل کند، بلکه حتی قائلان به حجّت قیاس نیز باید همین کار را بکنند، چرا که به اتفاق همه فقهاء، اجتهاد در مقابل نصّ جایز نخواهد بود.

و در هر حال فتوای ابو حنیفه در مورد مثال مذکور با تعریف استحسان منطبق نیست.

در مورد مثال، باید از قاعده دیگری استفاده نمود و همان قاعده، پاسخ این سؤال است:

سخن هر متکلمی را بر چه چیز باید حمل نمود؟ بدون شک، پاسخ این سؤال این است که سخن هر متکلم را باید بر مراد خود او حمل نمود، نه بر مراد کسی دیگر از سخن خود و در صورت عدم اطلاع از مراد متکلم، سخن او را باید در ظهور و متفاهم عرفی آن حمل نمود. بنابراین وجهی برای حمل مال در مثال مزبور بر مراد خداوند کلمه اموال در آیه صدقه نیست. از آنچه تاکنون دانسته شد نظر شیعه درباره سایر تعاریف استحسان [۶۵۳] نیز معلوم شد. لذا وجهی برای ذکر یکایک آنها و انتقاد آن نیست.

#### ۴- حجّت

یکی دیگر از موارد اختلاف بین شیعه و سایر مذاهب اسلامی مسئله حجّت مصالح مرسله است: مالک بن انس و احمد بن حنبل و پیروان آنان استناد به مصالح مرسله را در مواردی که نص و اجماع وجود ندارد طریق استنباط احکام شرعی دانسته‌اند. [۶۵۴] حتی برخی از حنابله گام فراتر نهاده و در موارد تعارض مصالح مرسله با نصوص و عدم امکان

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۱

جمع بین آنها مصالح مرسله را بر نصوص، مقدّم داشته‌اند. [۶۵۵]

شافعی و پیروانش استصلاح (استناد به مصالح مرسله) را مانند استحسان، تشریح و پیروی از هوای نفس دانسته‌اند. [۶۵۶]

عدم حجّت مصالح مرسله به حنفیه نیز نسبت داده شده است. [۶۵۷]

بدیهی است شیعه نیز در صورتی که استصلاح، مصداق استناد به ادله اربعه نباشد آن را حجّت نمی‌دانند.

اکنون باید دید مصالح مرسله چیست؟

در آغاز، مفهوم هریک از دو جزء آن و سپس حقیقت اصطلاحی مجموع دو جزء را بیان می‌نماییم.

مصالح- جمع مصلحت، و مصلحت- چنان که غزالی گفته است- در اصل به معنای جلب منفعت یا دفع مضرت و در اینجا مقصود، تأمین هدف شارع است و هدف شارع عبارت است از حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال بندگان و به عبارت مختصر: دین و دنیای ایشان. بنابراین هر چیز که موجب حفظ و تأمین این امور گردد مصلحت نامیده می‌شود. [۶۵۸]

مرسله- مأخوذ از ارسال است و ارسال در لغت به معنای اطلاق و آزاد کردن است [۶۵۹] و مقصود از آن در اینجا عدم اتکاء بر نصّ خاص و یا مطلق نص است. بنابراین:

مصالح مرسله- عبارت است از اموری که هدف شارع را که حفظ دین و دنیای بشر است تأمین می‌کند و به نصّ خاص (بنا بر

بعضی از تعاریف) و یا مطلق نص، چه خاص و چه کلی (بنا بر تعریف دیگر) که بر اعتبار یا الغاء آن دلالت کند متکی نباشد. [۶۶۰]

بنابراین شامل موارد نصوص از قبیل: قصاص، حدود، شرب مسکرات، نکاح، عده، عبادات، محرمات و غیره نیست.

برای مصالح مرسله به مثل شکنجه متهمان در مقام استنطاق، معالجات زن آبستن که

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۲

به سقط جنین او منتهی می‌شود، کشتن اسیران مسلمان که کفار آنان را سپر قرار داده‌اند و غیره مثال زده‌اند. [۶۶۱]

به نظر شیعه موارد مصالح مرسله: بعضی داخل در سنت، و بعضی داخل در دلیل عقل و بالاخره بعضی هم به کلی بی‌اساس است: توضیح اینکه: هرگاه در تعریف مصالح مرسله، عدم وجود نص خاص را اعتبار کنیم نه عدم وجود مطلق نص، مانند تعریف معروف دوالیبی که علی‌رغم اعتبار عدم وجود نص خاص، وجود نصوص و قواعد عامه از قبیل: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» [۶۶۲] و «لا ضرر و لا ضرار» [۶۶۳] را در مورد استصلاح اعتبار کرده است [۶۶۴]. در این صورت به نظر شیعه، مستند حکم، قاعده استصلاح نیست بلکه سنت است، نهایت، سنت عام نه سنت خاص و هرگاه در تعریف استصلاح، عدم وجود مطلق نص: اعم از خاص و عام را اعتبار کنیم مانند تعریف این برهان که در آن، عدم استناد مصالح، به اصل کلی یا جزئی اعتبار شده است [۶۶۵] در این صورت اگر نه تنها مصالح، بلکه علت تامه تکلیف یعنی مصالح و شروط تأثیر آن و عدم وجود موانع تأثیر آن به طریق قطعی ادراک شده باشد بدون شک استناد به این گونه مصالح می‌تواند مبنای استنباط حکم شرعی واقع شود، لیکن نه به عنوان استصلاح یعنی اصل پنجم مبانی استنباط بلکه به عنوان عقل که اصل چهارم مبانی استنباط است.

و اگر علت تامه حکم، ادراک نشده باشد بلکه در خصوص مصالح که مقتضی حکم است ادراک شده باشد و یا اگر علت تامه ادراک شده باشد ادراک آن قطعی نباشد در این صورت دلیلی بر حجیت آن نیست و چنان که در گذشته اشاره شد، همین شک در حجیت، برای علم به عدم حجیت کافی است. [۶۶۶]

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۳

بنابراین می‌توان گفت: به نظر شیعه چیزی به عنوان استصلاح یا مصالح مرسله به هیچ وجه نمی‌تواند مبنای استنباط احکام شرعیه واقع شود و تنها ادله اربعه کتاب، سنت، اجماع و عقل هستند که می‌توانند مبنای استنباط قرار گیرند.

و اما مثال‌هایی که برای استصلاح ذکر شده است: اساساً استناد به برخی از آنها صحیح نیست مانند شکنجه متهم، و مستند بعضی از آنها از نظر شیعه، عقل و احیاناً سنت است مانند مسئله معالجه‌های زن آبستن و اسیران مسلمانی که سپر کفار واقع می‌شوند، چه در باب تزاحم ملاکات، به حکم عقل، حکم شرعی تابع ملاک مهم است.

## ۵- تصویب و تخطئه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که بین شیعه و اهل سنت مورد بحث و خلاف واقع شده است مسئله تصویب و تخطئه است: معتزله و بسیاری دیگر از پیشوایان اهل سنت مانند: ابو یوسف، محمد بن الحسن شیبانی، ابن سریج، مزنی، ابو الحسن اشعری و پیروانش، باقلانی و غزالی و دیگران معتقدند که در غیر موارد منصوصه، حکم خداوند تابع آراء مجتهدان است و یا اگر در واقع حکم دیگری وجود داشته باشد، چنانچه اجتهاد مجتهد برخلاف آن تعلق گرفته باشد حکم واقعی تغییر می‌کند و این عقیده را تصویب خوانند [۶۶۷].

بعضی از دانشمندان، این فرض را که اساساً در موارد غیر منصوص در واقع حکمی وجود ندارد و از آغاز، حکم، تابع آراء مجتهدان است تصویب اشعری، و فرض دیگر را که در این نوع موارد در واقع، حکمی وجود دارد ولی تعلق اجتهاد برخلاف آن، موجب می‌شود که حکم واقعی تغییر کند تصویب معتزلی نامیده‌اند. [۶۶۸] غزالی از نصوص شافعی به دست آورده که او قسم دوم

از تصویب را اختیار کرده است. [۶۶۹]

شیعه امامیه و بسیاری از مسلمانان بر این عقیده‌اند که در موارد غیر منصوص، در واقع حکمی ثابت و لا یتغیر وجود دارد که ممکن است مجتهد، همان را استنباط کند و

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۴

ممکن است به خطا رود. این عقیده را تخطئه گویند. [۶۷۰]

بنا بر تخطئه: آیا مجتهدی که به خطا رفته است گنهکار است یا معذور و یا مأجور، سه عقیده است. بیشتر شیعه، قول دوم را انتخاب کرده‌اند و ظاهر سخن برخی، قول اول است. [۶۷۱]

برای اینجانب موجب کمال شگفتی است که نویسنده دایره المعارف اسلامی با این که غالباً شیعه را به حساب نمی‌آورد- در این باب که نام شیعه را برده، چرا در تهمت، راه افراط پیموده؟! به نسبت تصویب که آن‌هم برخلاف اجماع و ضرورت مذهب شیعه است قناعت نکرده، بلکه این اعتقاد را که مجتهدان عصمت دارند به شیعه نسبت داده است!! [۶۷۲] معلوم نیست مقصود او از شیعه کیست و کدام کتاب شیعه را در این باب مطالعه کرده است!؟

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۵

### فهرست منابع

۱- قرآن کریم [۶۷۳]

۲- نهج البلاغه

۳- آلوسی، محمود: روح المعانی، ج اول.

۴- ابن ابی الحدید معتزلی: شرح نهج البلاغه، طبع دار الحلبي.

۵- ابن اثیر: نهایه، چاپ عیسی البابی الحلبي و شرکائه.

۶- ابن براج، قاضی عبد العزیز: المهذب، دو مجلد، مؤسسه نشر اسلامی، جامعه المدرسین، قم.

۷- ابن جزری، شمس الدین: النشر فی القراءات العشر.

۸- ابن حزم الاندلسی، ابی محمد، علی بن احمد بن سعید بن حزم، المحلی، ۸ مجلد، طبع دار الفکر، بیروت.

۹- ابن حنبل، احمد: المسند، چاپ دار الصادر.

۱۰- ابن خلدون: مقدمه، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۱- ابن زکریا، ابی الحسین احمد بن فارس: مقایس اللغه، ۶ مجلد، دار الکتب العلمیة، قم.

۱۲- ابن محمد رحیم، محمد حسین: فصول، ج اول، ۱۲۸۲ ه ق.

۱۳- ابن منظور، ابی الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم: لسان العرب، ۱۸ مجلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ه ق.

۱۴- ابن نظام الدین انصاری، عبد العلی محمد: فواتح الرحموت به شرح مسلم الثبوت، ذیل مستصفی، چاپ بولاق، ۱۲۹۴ ه ق.

۱۵- ابن نعمان، ابی عبد الله، محمد بن محمد (معروف به شیخ مفید): المقنعة، طبع مکتبه الداوری، قم، ۱۲۷۴ ه ق.

۱۶- ابو داود، سلیمان بن الاشعث السجستانی الازدی: سنن، دو مجلد، چاپ مصطفی البابی الحلبي و اولاده، مصر، ۱۳۷۱ ه ق.

۱۷- ابو زهره، محمد: اصول الفقه الجعفری، ۱۹۵۵ م.

۱۸- احمد بن محمد، معروف به محقق اردبیلی: زبده البیان فی براهین احکام القرآن،

ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۶

چاپ مکتبه مرتضویه.

- ۱۹- افندی، میرزا عبد الله: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، طبع مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ ه ق.، مکتبه آیت الله مرعشی.
- ۲۰- لیان سرکیس، یوسف: معجم المطبوعات، ج ۲، چاپ مصر، ۱۳۴۶ ه ق.
- ۲۱- انصاری، مرتضی: مکاسب، تحقیق و مقدمه سید محمد کلانتر، نجف، مطبعة الآداب، افست، دار الکتب، قم.
- ۲۲- انصاری، مرتضی: فرائد الاصول (رسائل)، چاپ سنگی محشی، تهران.
- ۲۳- بصری، ابو الحسین: نقض الشافی.
- ۲۴- تفتازانی، سعد الدین: منطق تهذیب- ملا عبد الله یزدی، شرح تهذیب معروف به حاشیه ملا عبد الله، چاپ عبد الرحیم.
- ۲۵- تهرانی، شیخ آقا بزرگ: رساله حیاة الشیخ الطوسی، این رساله در مقدمه تبیان چاپ نجف به چاپ رسیده است.
- ۲۶- جبعی عاملی، محمد بن مکی (شهید اول): درایه، چاپ تفرشی.
- ۲۷- جبعی عاملی (معروف به شهید ثانی)، زین الدین بن علی: الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ۱۰ مجلد، تحقیق و تعلیق، سید محمد کلانتر، دار العالم الاسلامی، بیروت، بی تا.
- ۲۸- جوهری، اسماعیل بن حماد: الصحاح، ۶ مجلد، دار العلم للملایین، بیروت، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، چاپ دوم، ۱۳۹۹ ه ق.
- ۲۹- جوینی، امام الحرمین: برهان.
- ۳۰- حاجی خلیفه: کشف الظنون، چاپ سوم، ۱۳۷۸ ه ق.
- ۳۱- حسینی الواسطی الزبیدی الحنفی، محب الدین ابی فیض سید محمد مرتضی: تاج العروس، ۱۰ مجلد، بیروت، دار المکتبه الحیاة، بی تا.
- ۳۲- حکیم، سید محسن: مستمسک العروة الوثقی، چاپ نجف.
- ۳۳- حلّی، ابن ادریس: سرائر.
- ۳۴- خراسانی، ملا محمد کاظم: کفایة الاصول، چاپ تونچیان- دو مجلد، با حاشیه مشکینی، طبع مکتبه الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۳ ه ق.
- ۳۵- خضری بک، محمد: تاریخ التشریح الاسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۸۷ ه ق.
- ۳۶- خلخالی، سید محمد مهدی: تقریرات خوئی.
- ۳۷- خوئی، سید ابو القاسم: اجود التقریرات، چاپ تهران، مصطفوی.
- ۳۸- خوئی، سید ابو القاسم: مصباح الفقاهة فی المعاملات، بقلم محمد علی توحیدی، ۷ مجلد، دار الهادی، بیروت، ۱۴۱۲ ه ق.
- ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۷
- ۳۹- خوئی، سید ابو القاسم: البیان فی فقه القرآن، چاپ قم.
- ۴۰- خوری الشرتونی، سعید بن عبد الله: اقرب الموارد، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳ ه ق.
- ۴۱- دائرة المعارف الاسلامیة، ج اول، چاپ مصر، افست اسماعیلیان.
- ۴۲- راغب اصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن.
- ۴۳- زرکلی: الاعلام، ج ۴، چاپ سوم.
- ۴۴- زمخشری، محمود بن عمر: الکشاف، ۴ مجلد، مصطفی البابی و اولاده، چاپ مصر، ۱۳۸۵ ه ق.
- ۴۵- زنجانی، فخر الدین: جواهر الاصول (تقریرات خوئی)، ج ۵.

- ۴۶- سبزواری، ملا هادی: شرح منظومه.
- ۴۷- سیوری، ابو عبد الله، جمال الدین مقداد بن عبد الله: کنز العرفان فی فقه القرآن، چاپ حیدری، ۱۳۸۵ ه. ق.
- ۴۸- شاکر، احمد: مقدمه رساله شافعی، طبع اول، سال ۱۳۰۹ ه. ق.
- ۴۹- شیبانی، (معروف به ابن اثیر)، ابی الحسن، علی بن ابی الکریم: اسد الغابه فی معرفه اخبار الصحابه، بیروت، دار الکتب العربی.
- ۵۰- صبحی محمصانی: فلسفه التشریح فی الاسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ه. ق.
- ۵۱- صدر، سید حسن: تأسیس الشیعہ، چاپ شرکة النشر و الطباعة العراقية المحدودة.
- ۵۲- صدر، سید محمد باقر: المعالم الجدیدة.
- ۵۳- طباطبائی، سید علی: ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، چاپ سنگی، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، بیروت، بی تا.
- ۵۴- طباطبائی، سید محمد حسین: المیزان، ۲۰ مجلد، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- ۵۵- طباطبائی، سید محمد کاظم: العروة الوثقی.
- ۵۶- طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن: مجمع البیان، ۱۰ جزء در ۵ مجلد، مکتب اسلامیة، تهران، بی تا.
- ۵۷- طریحی، فخر الدین بن محمد علی بن احمد بن طریح: مجمع البحرین، تهران، چاپ مصطفوی، یک مجلد، بی تا.
- ۵۸- طوسی، ابن جعفر محمد بن الحسن: نهایه در مجرد فقه و فتاوی، این کتاب به کوشش آقای محمد تقی دانش پژوه سال ۱۳۴۲-۱۳۴۳ ه. ش. به وسیله انتشارات دانشگاه تهران، به چاپ رسیده است.
- ۵۹- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن: تبیان، چاپ نجف، ۱۳۷۶ ه. ق.
- ۶۰- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن: تهذیب الاحکام، طبع نجف و مطبعة النعمان، ادوار اصول الفقه، ص: ۲۸۸
- ۱۳۷۷ ه. ق به عنایت شیخ علی آخوندی.
- ۶۱- طوسی، ابی جعفر، محمد بن الحسن: عدّه الاصول، چاپ ایران.
- ۶۲- طوسی، ابی جعفر، محمد بن الحسن: المبسوط، ۸ مجلد، چاپخانه حیدری.
- ۶۳- علم الهدی، سید مرتضی: الانتصار.
- ۶۴- علم الهدی، سید مرتضی: الذریعه اصول الشریعه، تصحیح و تعلیق دکتر ابو القاسم گرگی، چاپ دانشگاه تهران.
- ۶۵- غزالی، ابو حامد: المستصفی فی علم الاصول، چاپ افست، مکتبه المثنی، بغداد، همراه با فواتح الرّحموت ذیل المستصفی.
- ۶۶- فخر رازی، محمد بن عمر: تفسیر کبیر.
- ۶۷- فهرست اغراض و مضامین دیوان سید، چاپ قاهره، ۱۹۵۸.
- ۶۸- فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۶۹- فیض کاشانی، مولی محسن: الوافی، سه مجلد، مکتب اسلامیة، تهران، ۱۳۲۳ ه. ق.
- ۷۰- فیض کاشانی، مولی محسن: تفسیر صافی، چاپ آقا میرزا حسن.
- ۷۱- فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ: المصباح المنیر، دار الهجرة، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
- ۷۲- قمی، ابو القاسم بن حسن: قوانین الاصول، چاپ عبد الرحیم.
- ۷۳- قمی، شیخ عباس: الکنی و الالقاب، ج اول.
- ۷۴- قوشچی: شرح تجرید
- ۷۵- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق: الکافی، ۸ مجلد، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۸۸ ه. ق.



۷۶- گرجی، ابو القاسم: مقالات حقوقی، دو مجلد، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

۷۷- ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی: الاحکام السلطانیة، طبع مکتب الاعلام الاسلامی، سنه ۱۴۰۶ ه. ق.

۷۸- منهج المقال، چاپ ایران.

۷۹- نجفی، محمد حسن: جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ۴۳ مجلد، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه. ق.

۸۰- همدانی، حاج آقا رضا: مصباح الفقیه. [۶۷۴]

[۱] (۱) - مقصود از لفظ «علم» در آغاز اسامی علوم: علم فقه، علم اصول؛ علم ادبیات، علم حقوق و غیرها، معنای لغوی علم یعنی: دانستن یا درصدد دانستن نیست، بدیهی است دانست جزء مسمای این نام‌ها نیست، بلکه به‌طور کلی از مسائل علم خارج است. مقصود از این کلمه در این موارد مجموعه مسائلی است که در این علم باید دانسته شود، به اصطلاح لفظ علم در این موارد اسم مصدر است نه مصدر.

[۲] (۲) - میرزا ابو القاسم قمی، قوانین ج ۱، ص ۹، چاپ عبد الرحیم؛ شیخ محمد حسین بن محمد رحیم، فصول ج ۱، ص ۱۰، (بر حسب شماره گذاری خود اینجانب) چاپ ۱۲۸۲؛ محمود بن جعفر میثمی، قواعد الفصول، ص ۱۵؛ و غیره.

[۳] (۳) - مبادی علوم: مطالبی را گویند که از مسائل اصلی علم خارج است ولی در رتبه مبنی و اساس شناخت آنها قرار دارد. مبادی بر دو قسم است: تصویری و تصدیقی، مبادی تصویری: تصوراتی است که سبب معرفت مسائل علم می‌شوند، مانند: شناخت موضوعات یا محمولات مسائل علم. مبادی تصدیقی: تصدیقاتی است که سبب معرفت مسائل علم می‌گردد، مانند: قضایایی که در ادله مسائل اخذ شده و سبب علم به -- ثبوت محمولات مسائل برای موضوعات آنها می‌شود (سعد الدین تفتازانی، منطق تهذیب و ملا عبد الله یزدی شرح تهذیب، معروف به حاشیه ملا عبد الله ص ۱۵۱، چاپ عبد الرحیم؛ حکیم سبزواری، منظومه و شرح آن، ص ۸ چاپ افست ناصری).

[۴] (۱) - از جمله استاد خوئی در اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹ چاپ مصطفوی ۱۳۶۷ ق. اینجانب خود به قوانین مراجعه کردم و در متن نیافتم ولی در حاشیه توضیح القوانين بر عبارت مصنف: «و اما موضوعه فهو ادله الفقه» به نقل از حاشیه خود مصنف به این مطلب تصریح کرده است.

[۵] (۲) - شیخ محمد حسین بن محمد رحیم، فصول، ج ۱، ص ۱۰.

[۶] (۳) - چه دانسته شد: ادله اربعه عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل، و خبر واحد جزء هیچ کدام از آنها نیست، بلکه از سنت که عبارت است از قول و فعل و تقریر پیغمبر یا مطلق معصوم، حکایت می‌کند.

[۷] (۴) - آخوند مولی محمد کاظم خراسانی، کفایه، ج ۱، ص ۶، چاپ توتونچیان.

[۸] (۱) - آخوند مولی ملا محمد کاظم خراسانی، کفایه، ج ۱، ص ۵، چاپ توتونچیان.

[۹] (۱) - به‌جا است به این نکته اشاره شود که کتاب «الذریعة الی اصول الشریعة» برای اولین بار به تصحیح و تعلیقات این جانب به‌وسیله انتشارات دانشگاه تهران، به چاپ رسیده است و مقدمه‌ای مشتمل بر چهل و هشت صفحه بر آن نگارش یافته است که این مقاله قسمت‌هایی از همان مقدمه است.

[۱۰] (۱) - میرزا ابو القاسم قمی، ج ۱، ص ۹، چاپ عبد الرحیم؛ شیخ محمد حسین بن محمد رحیم، فصول ج ۱، ص ۱۰، (بر حسب

شماره گذاری خود اینجانب) چاپ ۱۲۸۲؛ محمود بن جعفر میثمی، قوامع الفضول، ص ۱۵؛ و غیره.

[۱۱] (۲) - مبادی علوم: مطالبی را گویند که از مسائل اصلی علم خارج است ولی اساس شناخت آنها قرار می‌گیرد. مبادی بر دو قسم است: تصویری و تصدیقی، مبادی تصویری: تصوراتی است که سبب معرفت مسائل علم می‌شوند، مانند: شناخت موضوعات یا محمولات مسائل علم. مبادی تصدیقی: تصدیقاتی است که سبب معرفت مسائل علم می‌گردند، مانند: قضایایی که در ادله مسائل اخذ شده و سبب علم به ثبوت محمولات مسائل برای موضوعات آنها می‌شوند (سعد الدین تفتازانی، منطق تهذیب و ملا عبد الله یزدی شرح تهذیب، معروف به حاشیه ملا عبد الله ص ۱۵۱، چاپ عبد الرحیم؛ حکیم سبزواری، منظومه و شرح آن، ص ۸ چاپ افست ناصری).

[۱۲] (۳) - از جمله خوئی در اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹ چاپ مصطفوی ۱۳۶۷ ق. اینجانب خود به قوانین مراجعه کردم و در متن نیافتم ولی در حاشیه توضیح القوانین بر عبارت مصنف: «و اما موضوعه فهو ادله الفقه» به نقل از حاشیه خود مصنف به این مطلب تصریح کرده است.

[۱۳] (۴) - شیخ محمد حسین بن محمد رحیم، فصول، ج ۱، ص ۱۰.

[۱۴] (۵) - چه دانسته شد: ادله اربعه عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل، و خبر واحد جزء هیچ کدام از آنها نیست، بلکه از سنت که عبارت است از قول و فعل و تقریر پیغمبر یا مطلق معصوم، حکایت می‌کند.

[۱۵] (۶) - ملا محمد کاظم خراسانی، کفایه، ج ۱، ص ۶، چاپ توتونچیان.

[۱۶] (۱) - ملا محمد کاظم خراسانی، کفایه، ج ۱، ص ۵، چاپ توتونچیان.

[۱۷] (۱) - ابو زهره، محاضرات فی اصول الفقه الجعفری، ص ۶.

[۱۸] (۲) - ابو زهره، الشافعی، ص ۱۹۶-۱۹۷.

[۱۹] (۱) - سوره توبه، آیه ۱۲۲، یعنی: چرا از هر جماعت دسته‌ای برای تفقه در دین کوچ نکرده‌اند.

[۲۰] (۲) - راغب اصفهانی در کتاب مفردات خود پس از آنکه «فقه» را به معنای دست یافتن به دانشی پنهان از راه دانشی آشکار گرفته است، تفقه: اذا طلبه فتخصص به، قال: «لیتفقهوا فی الدین» (راغب، مفردات، ماده فقه).

[۲۱] (۳) - ترمذی، صحیح، ابواب احکام، ب ۳ از: عارضه الاحوذی، ج ۶، ص ۶۸، چاپ دار العلم للجمع و ابو داود، سنن، کتاب الاقضیه، باب اجتهاد الرأی فی القضاء ج ۲، ص ۲۷۲ چاپ مصطفی البابی الحلبی؛ احمد، مسند، ج ۵، ص ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۲ چاپ دار صادر، و کتب اصولی، بحث قیاس، از جمله: ابو الحسین - مصری، معتمد، ج ۲، ص ۷۵۳، چاپ دمشق ۱۳۸۴، سید مرتضی ذریعه ج ۲، ص ۷۰۹-۷۱۰، چاپ دانشگاه تهران؛ شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۲۸۵ چاپ ایران. مفاد روایت این است که پیغمبر (ص) از معاذ سؤال فرمود: به چه حکم می‌کنی؟ پاسخ داد: به کتاب خدا. فرمود: اگر نیافتی؟ پاسخ داد: به سنت رسول خدا. فرمود: اگر نیافتی؟ پاسخ داد: به اجتهاد خود.

[۲۲] (۱) - مراجع اصولی گذشته. یعنی: به کتاب و سنت حکم کن هرگاه یافتی و الاجتهاد کن.

[۲۳] (۲) - علاوه بر مراجع فوق، ابن حزم، محلی، ج ۱، مسئله ۱۰۰، ص ۵۶-۶۵.

[۲۴] (۳) - فتوی عبارت است از: بیان رأی. صاحب مفردات گوید: الفتیا و الفتوی: الجواب عما یشکل من الاحکام.

[۲۵] (۴) - کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۹ به بعد، باب‌های رد به کتاب و سنت، اختلاف احادیث و غیره؛ سید محمد مهدی خلخالی، تقریرات خوئی: مدارک العروه، ج ۱، ص ۱۵-۱۶. یعنی در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوی بده؛ من دوست دارم در شیعه خود مثل تو را ببینم.

[۲۶] (۵) - خلخالی، تقریرات خوئی: مدارک العروه، ج ۱ ص ۱۶ به نقل از وسائل: باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، خبر ۳۷. یعنی

شنیده‌ام که: تو در مسجد می‌نشینی و فتوی می‌دهی؟ گفتم: آری و می‌خواستم در این باره از شما سؤال کنم. بالاخره فرمود: بکن من هم چنین می‌کنم.

[۲۷] (۱) - حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، عمل چهارم وضو، ص ۱۴۴. زراره سؤال می‌کند: چرا مسح در وضو به جزئی از سر و جزئی از پاها است، حضرت به ظاهر کتاب و سنت استدلال می‌کند، چه ظاهر «اغسلوا وجوهکم» شستن همه صورت است و چون «ایدیکم الی المرافق» بر آن عطف شده پس همه آنها تا مرفق باید شسته شود و ظاهر «امسحوا برءوسکم» به علت وجود باء، مسح به بعض سر است و چون «ارجلکم» به او وصل شده پس مسح پا هم به بعض پاها است.

[۲۸] (۲) - سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۸۳ بر حسب شماره شرح ابن ابی الحدید.

[۲۹] (۳) - شیخ مرتضی انصاری، رسائل؛ ملا محمد کاظم خراسانی، کفایه و همچنین سایر کتب اصول، ابواب مذکور.

[۳۰] (۱) - سید حسن صدر، تأسیس الشیعۀ ص ۳۱۰، چاپ شرکۀ النشر و الطباعة العراقية المحدودة.

[۳۱] (۲) - ابن خلدون، مقدمه، ص ۳۵۵، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

[۳۲] (۱) - سید حسن صدر، تأسیس الشیعۀ ص ۳۱۱.

[۳۳] (۲) - ابو زهره، اصول الفقه الجعفری ص ۸-۹، سال ۱۹۵۵ م.

[۳۴] (۳) - آنجا که گفته است: «و لا نقول ان الشافعی قد اتی بالعلم كاملا...» ص ۹.

[۳۵] (۴) - احمد شاکر، مقدمه رساله شافعی، طبع اول، سال ۱۳۰۹؛ ص ۱۲.

[۳۶] (۵) - شافعی، رساله، ص ۵۳.

[۳۷] (۶) - شافعی، رساله، ص ۵۶.

[۳۸] (۷) - شافعی، رساله، ص ۵۸.

[۳۹] (۱) - شافعی، رساله، ص ۷۳.

[۴۰] (۲) - شافعی، رساله، ص ۸۲.

[۴۱] (۳) - شافعی، رساله، ص ۸۵.

[۴۲] (۴) - شافعی، رساله، ص ۱۱۷.

[۴۳] (۵) - شافعی، رساله، ص ۱۴۷.

[۴۴] (۶) - شافعی، رساله، ص ۱۶۱.

[۴۵] (۷) - شافعی، رساله، ص ۱۷۶.

[۴۶] (۸) - شافعی، رساله، ص ۱۸۶.

[۴۷] (۹) - شافعی، رساله، ص ۱۹۷.

[۴۸] (۱۰) - شافعی، رساله، ص ۱۹۹.

[۴۹] (۱۱) - شافعی، رساله، ص ۲۰۱.

[۵۰] (۱۲) - شافعی، رساله، ص ۲۰۶.

[۵۱] (۱) - این دانشمند فرزند دانشمند قبل و باهم به نام جبائیان معروف و از پیشوایان معتزله می‌باشند. نام مشخصی برای کتاب اصولی این دانشمند نیافتم. کتاب الفهرست، یکی از تألیفات ابو هاشم را کتاب الاجتهاد نام می‌برد. در هر حال در کتب اصولی، خاصه کتب اصولی متقدمان نام این دو بسیار برده می‌شود.

(ابو الحسین بصری، معتمد، سید مرتضی، ذریعه، شیخ طوسی عده و دیگران، کتب دیگر).

[۵۲] (۲) - نام این دانشمند نیز در کتب متقدمان بسیار برده می‌شود. معلوم می‌شود مانند دو دانشمند قبل، آراء خاصّ اصولی دارد. اثر اصولی او که فروع حنفیان بر آن استوار است نام خاصی ندارد. از آن به عنوان «رساله فی الاصول» یاد شده. این رساله، ضمیمه تأسیس النظر دبووسی چاپ شده است (یوسف الیان سرکیس، معجم المطبوعات، ج ۲، ستون ۱۵۵۱، چاپ مصر، ۱۳۴۶ ه، زرکلی، الاعلام ج ۴، ص ۳۴۷، چاپ سوم).

[۵۳] (۱) - حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۲، ستون ۱۶۱۵، چاپ سوم ۱۳۷۸.

[۵۴] (۱) - دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۱۵ چاپ مصر، افسست اسماعیلیان، در کتاب الوافی بالوفیات، کتب و رسائل متعددی در اصول فقه از این دانشمند ذکر کرده است. ولی بر حسب ظاهر هیچ کدام از آنها دوره کامل اصول فقه نیست، بلکه غالباً در پاره‌ای از مسائل این علم است، از قبیل اجماع، تعارض نصوص، قیاس، استحسان، اجتهاد و تقلید، عموم و اطلاق و غیره (صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدی، الوافی بالوفیات، ج ۷، ص ۲۶، چاپ النشرات الاسلامیه ۱۳۸۹)

[۵۵] (۱) - امام الحرمین جوینی، برهان؛ غزالی، مستصفی، قاضی عبد الجبار معتزلی، عمد، ابو الحسین بصری، معتمد و کتب دیگر.  
[۵۶] (۱) - ابن خلدون، مقدمه ص ۴۸۸ چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ و صبحی محمصانی، فلسفه التشریح فی الاسلام، ص ۲۴ چاپ دوم ۱۳۷۱؛ شیخ محمد خضری بک، تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۲۷۸ چاپ هشتم ۱۳۸۷.

[۵۷] (۲) - حاج شیخ عباس قمی، الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۱۹۴.

[۵۸] (۳) - همان مرجع، ج ۲، ص ۲۲، به نقل از رجال بحر العلوم.

[۵۹] (۱) - کتاب اول را این جانب در دو مجلد جمعاً در حدود ۱۰۰۰ صفحه در چاپخانه دانشگاه تهران به چاپ رسانده‌ام. در مقدمه کتاب به طور مبسوط از کتاب، معرفی به عمل آورده و برخی از آراء سید را نقل کرده‌ام.

کتاب دوم یک‌بار در هند و بار دیگر در ایران به چاپ رسیده و این جانب بیشتر آن را تلخیص کرده‌ام. در دفتر دوم از مجله «مقالات و بررسی‌ها» (نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات) از این کتاب نیز به طور تقریباً مبسوط معرفی به عمل آورده‌ام.

[۶۰] (۱) - ص ۲-۴. حاصل مقصود اینکه: برخی از کسانی که در اصول فقه کتابی تصنیف کرده‌اند گرچه در بسیاری از معانی و ... راه صواب پیموده‌اند ولی از قانون و روش اصول فقه به دور افتاده، در تعریف علم و ظن، کیفیت به وجود آمدن علم از راه نظر، فرق بین به وجود آمدن مسبب از سبب و بین وجوب اتفاقی چیزی نزد چیز دیگر، و مسائلی از این قبیل که منحصرراً جزء مسائل کلامی است، بحث کرده‌اند. اگر بدین علت است که مسائل اصول فقه جز پس از این مسائل به ثبوت نمی‌رسد، لازمه آن این است که سایر مسائل کلامی از قبیل حدوث اجسام، احتیاج حادث به محدث، صفات محدث و سایر مسائل کلامی نیز مطرح گردد، و معلوم است که این درست نیست.

بالاخره می‌گوید: سخن در این باب در اصول فقه است بدون واسطه اصول این اصل. روی سخن با کسی است که مسائل کلامی برای او ثابت شده و اکنون به امور دیگری که بر آن مبتنی است پرداخته، چنانچه مخالف ما در اصول فقه در اصول دین هم با ما مخالف باشد، او را به کتب کلامی حواله می‌دهیم و در یک کتاب بین مسائل اصول فقه و مسائل اصول دین جمع می‌کنیم.

[۶۱] (۲) - ص ۴ سطر ۹ چاپ تهران. یعنی: زیرا شرح مسائل کلامی جای دیگر دارد و مقصود از این کتاب، بیان خصوص مسائل اصول فقه است و بیان اینکه کدام یک از آنها درست است و کدام نادرست.

[۶۲] (۱) - شیخ طوسی، عدّه الاصول، فصل پنجم ص ۱۷.

[۶۳] (۲) - سید مرتضی، ذریعه، ج ۲، ص ۴۸۲، ۵۰۰؛ شیخ طوسی، عدّه الاصول، فصل هشتم ص ۲۷.

[۶۴] (۳) - سید مرتضی، ذریعه، ج ۲، ص ۵۹۵، ۶۰۳؛ شیخ طوسی، عدّه الاصول، فصل ۷۹ ص ۲۲۷.

[۶۵] (۴) - سید مرتضی، ذریعه، ج ۲، ص ۶۵۸، ۶۶۹.

- [۶۶] (۱) - علامه کبیر آقا شیخ آقا بزرگ تهرانی، رساله حیاة الشیخ الطوسی، ص ح. (این رساله در مقدمه تبیان چاپ نجف به چاپ رسیده است) محقق حلی، اوایل معتبر (نقل از شیخ انصاری در کتاب رسائل محشی چاپ تهران، ص ۹۰).
- [۶۷] (۲) - سید محمد باقر صدر، المعالم الجدیدة، ص ۶۲-۶۷.
- [۶۸] (۱) - چه بسا این کتاب به نوشته‌های دوره قبل مناسب‌تر باشد تا این دوره.
- [۶۹] (۲) - المعالم الجدیدة، ص ۷۴-۷۵.
- [۷۰] (۱) - و اینجانب نسخه خطی آن را در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران دیده‌ام و متأسفانه هنوز به طبع نرسیده است.
- [۷۱] (۲) - این کتاب به همین نام در کتب تراجم و فهارس مذکور است (رجوع شود به فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه ج ۳، بخش سوم مجلد پنجم ص ۱۷۰۶ شماره ۱۳۹) ولی در کتاب کشف الظنون (ج ۲، ستون ۱۸۵۵) در ضمن معرفی کتاب منتهی السؤل و الامل ابن حاجب شروع مختصر منتهی را برشمرده و از جمله شرحی از علامه حلی به نام غایة الوضوح و ایضاح السبل فی شرح منتهی السؤل و الامل ذکر کرده است. از آنجا که چنین کتابی را در فهارس و تراجم نیافتیم بعید می‌دانم که این کتاب نوشته دیگری از علامه حلی باشد، بنابراین قویاً احتمال می‌دهم که اشتباه شده باشد.
- [۷۲] (۳) - علامه، خلاصه، ص ۴۶ چاپ نجف (چاپ دوم) سال ۱۳۸۱.
- [۷۳] (۴) - حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۲، ستون ۱۱۹۴ چاپ سوم.
- [۷۴] (۵) - فهرست کتابخانه مرکزی، همان جلد، ص ۱۷۴۴.
- [۷۵] (۶) - مرجع سابق، همان جلد و صفحه.
- [۷۶] (۷) - رجوع شود به کتابخانه مرکزی، ج ۳، بخش سوم، مجلد پنجم، ص ۱۷۲۷. برادر همین ضیاء الدین، شرحی بر تهذیب و شرحی هم بر مبادی دارد (به همان مرجع رجوع شود).
- [۷۷] (۸) - رجوع شود به مقدمه مبادی چاپ نجف، ص ۳۷.
- [۷۸] (۱) - فهرست کتابخانه مرکزی، ج ۳، بخش ۶۴، ص ۲۲۸۳.
- [۷۹] (۱) - این کتاب اخیراً در تهران به وسیله انتشارات مکتب اسلامیه در ۲۰ مجلد به چاپ رسیده است و بار دیگر از روی همان چاپ در بیروت به طور افست چاپ شده است.
- [۸۰] (۲) - این کتاب نیز در این سنوات اخیر در حدود ۱۱۰ مجلد در تهران به چاپ رسیده است.
- [۸۱] (۱) - در این باره به کتاب المعالم الجدیدة نوشته دانشمند محقق، سید محمد باقر صدر، ص ۸۳ مراجعه شود.
- [۸۲] گرجی، ابوالقاسم، ادوار اصول الفقه - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.
- [۸۳] (۱) - سید محمد باقر صدر، المعالم الجدیدة، ص ۸۴.
- [۸۴] (۱) - نقل از مرجع سابق، ص ۸۶، بیان اشکال‌هایی است که اخباریان به اصولیان می‌کرده‌اند و در آغاز دوره قبل بدان اشارت رفت.
- [۸۵] (۱) - سید محمد باقر صدر، المعالم الجدیدة، ص ۸۸-۸۹.
- [۸۶] (۱) - سید محمد باقر صدر، المعالم الجدیدة، ص ۸۴.
- [۸۷] (۲) - مولی محمد کاظم خراسانی، کفایه، بحث حکم وضعی.
- [۸۸] (۳) - بحث واجب تخییری و غیره.
- [۸۹] (۴) - بحث تعدد شرط و اتحاد جزاء.
- [۹۰] (۵) - تعلق امر به طبیعت یا فرد، و بحث اجتماع امر و نهی.

- [۹۱] (۶) - استصحاب زمان و امور تدریجی.
- [۹۲] (۷) - ماده امر: جهت رابعه و مبحث قطع: امر دوم.
- [۹۳] (۸) - شرط متأخر.
- [۹۴] (۹) - مشتق.
- [۹۵] (۱۰) - مشتق.
- [۹۶] (۱۱) - مشتق.
- [۹۷] (۱۲) - وجوب تعلیقی.
- [۹۸] (۱۳) - معنای طلب و بحث قطع.
- [۹۹] (۱۴) - اواخر بحث ترتیب و غیره.
- [۱۰۰] (۱) - حجیت قطع، امر اول.
- [۱۰۱] (۲) - مقدمه حرام و غیره (الشیء ما لم یجب لم یوجد).
- [۱۰۲] (۳) - مبحث اجتماع امر و نهی، مقدمه چهارم، استدلال صاحب کفایه بر عدم جواز اجتماع.
- [۱۰۳] (۴) - تعلق امر به طبیعت و فرد.
- [۱۰۴] (۵) - در چند مورد از جمله: بحث اجتماع امر و نهی و مقدمه واجب.
- [۱۰۵] (۱) - رجوع شود به شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۰ ط دار الحلبی، و منهج المقال، ص ۲۷ چاپ ایران، و کامل و منتظم جوادی ۳۰۱، و ۳۱۰ و ۴۰۰ه، و ناصریات ص ۱، چاپ ایران سال ۱۲۷۵، و کتب دیگر.
- [۱۰۶] (۲) - مانند خواب «شیخ مفید» که در بیشتر تواریخ و تراجم مسطور است و نظایر آن.
- [۱۰۷] (۳) - رجوع شود به فهرست اغراض و مضامین دیوان سید، چاپ قاهره در سال ۱۹۵۸.
- [۱۰۸] (۱) - «روضات الجنات» نقل از «الدرجات الرفیعة»، چاپ دوم، ص ۳۷۵.
- [۱۰۹] (۲) - «المسائل الموصلیة الاولى»؛ ملاحظه شود که در سال ۳۸۲ نوشته شده است.
- [۱۱۰] (۱) - مانند المسائل الموصلیة، و المسائل الطرابلسیة، و مسائل اهل مصر، و المسائل الدیلمیة، و المسائل الجرجانیة و مسائل دیگر.
- [۱۱۱] (۲) - کتاب انتصار ملاحظه شود.
- [۱۱۲] (۳) - مسائل اهل میافارقین ملاحظه شود.
- [۱۱۳] (۴) - المسائل التبانیات که «ابو عبد الله بن التبان» متوفی به سال ۴۱۹) سؤال کرده و نیز المسائل الموصلیة الثالثة ملاحظه شود.
- [۱۱۴] (۵) - المسائل الموصلیة الاولى ملاحظه شود.
- [۱۱۵] (۶) - دیوان سید ج ۱، ص ۱۶، ۶۲، ۲۸۸ و موارد دیگر ملاحظه شود (چاپ قاهره ۱۹۵۸).
- [۱۱۶] (۷) - رساله «الولاية من قبل الظالمین» که برای وزیر مغربی تألیف کرده ملاحظه شود.
- [۱۱۷] (۸) - روضات الجنات، الطبعة الثانية، ص ۳۷۷.
- [۱۱۸] (۱) - ادب المرتضی، ص ۱۲۲.
- [۱۱۹] (۲) - خاتمه کتاب شافی ملاحظه می شود.
- [۱۲۰] (۳) - نقض الشافی نوشته ابو الحسین بصری، در کتاب ادب المرتضی ص ۱۲۲ پاورقی ۵ از ریاض العلماء ص ۲۷۹ به جای

ابو الحسین، ابو الحسن نقل کرده است.

[۱۲۱] (۴) - ادب المرتضی در پاورقی ص ۱۲۲ و ۱۲۳ از کتاب ریاض العلماء ص ۳۲۸ نقل می‌کند که در ترجمه ابن براج طرابلسی از جمله مؤلفات او «شرح جمل العلم و العمل» را شمرده که اصل آن از مرتضی است و در ص ۱۹۷ در ترجمه «سلار بن عبد العزیز» را شمرده از جمله مؤلفات او کتاب «تمه الملخص» را بر شمرده که اصل آن از علم الهدی است. و نیز کتاب «تلخیص الشافی» از شیخ طوسی است و «شافی» از سید.

[۱۲۲] (۵) - الرد علی نقض الشافی تألیف سالار، (ادب المرتضی ص ۱۲۳ نقل از ریاض العلماء ص ۲۸۰).

[۱۲۳] (۶) - الذریعة، ج ۱، ص ۳۶۵ ط تهران، ریحانة الادب، ج ۳، ص ۳۷۱.

[۱۲۴] (۱) - از افاضل او اخر قرن ۹ و اوایل قرن ۱۰.

[۱۲۵] (۲) - ادب المرتضی، ص ۱۲۴ نقل از فهرست مخطوطات مکتبه الرضا، ص ۴۶۹.

[۱۲۶] (۳) - ادب المرتضی، ص ۱۲۴، نقل از ریاض العلماء ترجمه مرتضی.

[۱۲۷] (۴) - روضات الجنات چاپ دوم، ص ۱۷۳.

[۱۲۸] (۵) - ادب المرتضی، ص ۱۲۵، نقل از ریاض العلماء، ص ۱۴۶.

[۱۲۹] (۶) - ادب المرتضی، ص ۱۲۵ و ۱۵۹.

[۱۳۰] (۷) - الذریعة حرف الهمزة ص ۳۶۱.

[۱۳۱] (۱) - ناصریات، ص ۱ ط ایران به سال ۱۲۷۵.

[۱۳۲] (۲) - صاحب ادب المرتضی در ص ۱۰۴ - ۱۰۶ گوید: نقابت سید، نقابت عامه بوده و امارت او بر حج ولایت بر اقامه حج و ولایت او بر مظالم ولایت تشریعی و تنفیذیه و شرط تصدی این نوع مناصب این است که متصدی دارای بالاترین مقام علمی و اخلاقی، و واجد شرائط شرافت و عدالت باشد. (برای اطلاع بر حقیقت این مناصب و اقسام و احکام و شروط تصدی آن رجوع شود به «الاحکام السلطانیة» تألیف ماوردی معاصر مرتضی ص ۱۶۴ و ۱۸۵ و ۱۸۰ ط بون).

[۱۳۳] (۳) - کامل و منتظم حوادث ۴۰۶.

[۱۳۴] (۴) - منتظم حوادث ۳۹۷.

[۱۳۵] (۱) - کامل و منتظم حوادث ۴۰۶.

[۱۳۶] (۲) - کامل و منتظم حوادث ۴۲۴ و ۴۲۷.

[۱۳۷] (۳) - منتظم حوادث ۴۲۳ و ۴۲۷، و دیوان مرتضی ج ۵، ص ۱۶ نسخه سماوی (ادب المرتضی ص ۱۰۹)

[۱۳۸] (۴) - منتظم حوادث ۳۸۹ و روضات الجنات ص ۳۷۵.

[۱۳۹] (۵) - معجم الادباء، ج ۵ ص ۱۷۷ ط بون (ادب المرتضی ص ۱۱۰)

[۱۴۰] (۶) - ادب المرتضی نقل از ریاض العلماء ص ۴۷۱.

[۱۴۱] (۷) - ادب المرتضی نقل از ریاض العلماء ترجمه شیخ طوسی و ابن براج.

[۱۴۲] (۸) - روضات الجنات ص ۳۷۵.

[۱۴۳] (۱) - روضات الجنات ص ۳۷۵.

[۱۴۴] (۲) - روضات الجنات ص ۳۷۵.

[۱۴۵] (۳) - روضات الجنات ص ۳۷۵.

[۱۴۶] (۴) - روضات الجنات، ج ۱، ص ۷۴.



[۱۴۷] (۵) - منتظم ابن جوزی و کامل ابن اثیر، حوادث ۴۰۶.

[۱۴۸] (۱) - روضات الجنات، چاپ اول، ص ۳۸۴ نقل از کتاب «الدرجات الرفیعة» و کتب دیگر.

[۱۴۹] (۲) - منتظم ابن جوزی، حوادث ۴۳۶ و خطیب بغدادی، ج ۱۱، ص ۴۰۳، ط خانجی.

[۱۵۰] (۳) - مقدمه «دیوان الشریف المرتضی»، چاپ «حلبی»، بقلم «رشید الصفار»، ص ۱۱۵، نقل از عمده الطالب.

[۱۵۱] (۴) - ادب المرتضی، ص ۷۸ پاورقی نقل از سقط الزند ج ۲، ص ۶۳، ط بولاق ۱۲۸۶.

[۱۵۲] (۵) - ادب المرتضی، نقل از دیوان مخطوط سید، ج ۳، ص ۶۶.

[۱۵۳] (۶) - همان، ص ۷۸.

[۱۵۴] (۷) - ادب المرتضی پاورقی ص ۷۸ نقل از ریاض العلماء مخطوط نقل از شریف ابو الحسن علوی عمری نسابه معروف به

ابن صوفی در کتاب خود «المجدی فی انساب الطالبین».

[۱۵۵] (۱) - دیوان رضی ج ۱، ص ۳۵۹ و ۴۶۲ و ۲۵۱

[۱۵۶] (۲) - دیوان رضی، حرف الباء.

[۱۵۷] (۳) - ادب المرتضی ص ۸۰ نقل از ریاض العلماء نسخه خطی آقا شیخ آقا بزرگ ص ۶۷۰.

[۱۵۸] (۴) - ابن خلکان ج ۲، ص ۳۳۱.

[۱۵۹] (۵) - روضات الجنات، ص ۳۷۵ و ۳۷۶ ط ایران چاپ دوم.

[۱۶۰] (۱) - ادب المرتضی، ص ۱۱۲ پاورقی.

[۱۶۱] (۲) - ادب المرتضی ص ۱۱۳، نقل از تاریخ یافعی حوادث ۴۱۳، و مقدمه تهذیب الاحکام ط نجف مطبعة النعمان به سال

۱۳۷۷ ه ۱۹۵۸ م به عنایت شیخ علی آخوندی، نوشته آقای سید حسن موسوی خراسانی.

[۱۶۲] (۳) - ادب المرتضی ص ۱۱۴ نقل از «ریاض العلماء» خطی ص ۴۷۱ نقل از «ابن اثیر جزری» در «جامع الاصول»

[۱۶۳] (۴) - «منتظم»، حوادث ۳۸۴.

[۱۶۴] (۵) - ص ۱۱۴.

[۱۶۵] (۶) - «روضات الجنات»، باب الحاء، ص ۲۴۰.

[۱۶۶] (۷) - «کامل»، حوادث ۴۱۴، ۴۱۷.

[۱۶۷] (۱) - رجال «ابو علی»، باب «علی».

[۱۶۸] (۲) - رجال «ابو علی»، باب السین.

[۱۶۹] (۳) - تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۱۲۰ و شذرات الذهب، حوادث ۴۳۶.

[۱۷۰] (۹) - ادب مرتضی، ص ۱۱۶ نقل از «ریاض العلماء» مخلوط ص ۴۷۱ نقل از ابن جزری.

[۱۷۱] (۴) - روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۸۳.

[۱۷۲] (۵) - روضات الجنات، ص ۱۸۳ و رجال ابو علی باب العین.

[۱۷۳] (۶) - صاحب «ادب المرتضی» در پاورقی صفحه ۱۱۶ نام عده‌ای از آنان را با ذکر مستند بیان داشته است، مراجعه شود.

[۱۷۴] (۱) - روضات الجنات در ص ۲۰۰ نقل از خلاصه علامه، و همچنین کتاب‌های دیگر این کتاب را به نام «التقریب» یاد

می‌کنند ولی ادب المرتضی در ص ۱۱۸ آن را به نام «التعریب» یاد کرده است.

[۱۷۵] (۲) - روضات الجنات، ص ۲۰۰ و ادبی المرتضی نقل از ریاض العلماء مخطوط ص ۴۴۷-۴۴۸ و کتاب‌های دیگر.

[۱۷۶] (۱) - موافق روضات ص ۳۵۱ ولی در ادب المرتضی «ابن نحریر بن عبد العزیز» را ندارد.

- [۱۷۷] (۲) - روضات الجنات ص ۳۵۱ و معالم العلماء، ص ۷۱ ط نجف و کتاب‌های دیگر (ادب المرتضی ص ۱۱۹).
- [۱۷۸] (۳) - روضات الجنات نقل از معالم العلماء ص ۳۰۳، ولی در ادب المرتضی، ص ۱۱۹ «شرح ما لا یسع تنبیه الفقیه علیه» ضبط شده است. (۴)
- [۱۷۹] (۴) - روضات الجنات ص ۳۰۳ و معالم العلماء ص ۴۹ ط نجف و کتاب‌های دیگر (ادب المرتضی، ص ۱۱۹) (۴).
- [۱۸۰] (۵) - تاریخ یافعی حوادث ۳۹۹، روضات الجنات ص ۵۵۲ و کتاب‌های دیگر.
- [۱۸۱] (۶) - این نام به این صورت از کتاب «ریحانۃ الادب» ج ۳ ص ۳۵۲ گرفته شده است، ولی در کتاب ادب المرتضی ص ۱۱۹ «التعجب من الامامة فی اغلاط العامه» ضبط شده است.
- [۱۸۲] (۱) - رجوع شود به تاریخ یافعی حوادث ۳۹۹ و روضات الجنات ص ۵۵۲، و مقدمه بحار الانوار و ریحانۃ الادب ج ۳، ص ۳۵۲ و کتاب‌های دیگر.
- [۱۸۳] (۲) - بضم دال و سکون واو و راء و یاء مفتوحه و سین ساکنه، و چنان که در معجم البلدان مذکور است از قراء ری، و به آن منسوب است «عبد الله بن جعفر بن محمد بن موسی بن جعفر ابو محمد الدوریستی».
- [۱۸۴] (۳) - در روایات با واسطه راوی باید دارای مستندی باشد که به استناد آن بتواند روایت را از راوی قبل از خود نقل کند، و مستندی یکی از چند چیز می‌تواند باشد: ۱- شنیدن روایت از خود راوی، ۲- خواندن روایت بر او ۳- اجازه روایت کتاب او از او، و مقصود از عبارت متن قسم دوم است.
- [۱۸۵] (۴) - روضات الجنات ص ۱۴۴.
- [۱۸۶] (۵) - ادب المرتضی ص ۱۲۰ نقل از مقدمه دیوان مرتضی مخطوط.
- [۱۸۷] (۶) - صاحب ادب المرتضی گوید: بر حسب اعتقاد من مقصود عمید الدوله ابو سعد «محمد بن الحسین بن عبد الرحیم» در گذشته به سال ۴۳۹ است، نه ابو منصور «محمد بن منصور» ملقب به عمید الملک کندی نیشابوری متوفی به سال ۴۵۶ (پاورقی ص ۱۳۳ ملاحظه شود).
- [۱۸۸] (۱) - ص ۵.
- [۱۸۹] (۲) - ص ۶ و ۸۴.
- [۱۹۰] (۳) - ص ۱۱ و ۸۲ و ۱۲۰.
- [۱۹۱] (۴) - ص ۶۲.
- [۱۹۲] (۵) - ص ۱۲۱.
- [۱۹۳] (۶) - رجوع شود به صفحه ۵ که به جواب مسائل اهل موصل حواله داده و خود گوید: در سال ۴۲۰ وارد شده است.
- [۱۹۴] (۷) - رجوع شود به ادب المرتضی ص ۶۵-۶۶ و ۱۳۴-۱۳۵.
- [۱۹۵] (۱) - ص ۲ و ۳ و مسئله ۲۴، ۲۵، ۳۴، ۳۵، ۴۶.
- [۱۹۶] (۲) - مسئله ۸۱ و ۱۳۷.
- [۱۹۷] (۳) - مسئله ۱۲۷.
- [۱۹۸] (۴) - مسئله ۲۰۵.
- [۱۹۹] (۵) - ادب المرتضی ص ۱۳۶ نقل از ریاض العلماء مخطوط ص ۲۷۹.
- [۲۰۰] (۶) - ج ۱، ص ۲.
- [۲۰۱] (۷) - ج ۱، ص ۲ به بعد.

- [۲۰۲] (۱) - ج ۱، ص ۳.
- [۲۰۳] (۲) - ج ۱، ص ۱۲.
- [۲۰۴] (۳) - ج ۱، ص ۱۳.
- [۲۰۵] (۴) - ج ۱، ص ۱۵ و ۴۲ به بعد،
- [۲۰۶] (۵) - ج ۱، ص ۷۲ به بعد.
- [۲۰۷] (۶) - ادب المرتضی، ص ۱۳۷، نقل از شافی، ج ۱، ص ۷۶.
- [۲۰۸] (۷) - ادب المرتضی، ص ۱۳۷ نقل از شافی ج ۱، ص ۷۶، ۱۸۸.
- [۲۰۹] (۸) - ادب المرتضی، ص ۱۳۷ نقل از شافی ج ۱، ص ۱۴۵.
- [۲۱۰] (۹) - اجازه بصروی اجازه‌نامه‌ای است که سید مرتضی در سال ۴۱۷ هجری به یکی از شاگردان خود به نام ابو الحسن محمد بن محمد البصری «فقیه داده که در آن اجازه‌نامه مؤلفات خود را شماره کرده و اجازه روایت آنها را داده است. صورت این اجازه هم‌اکنون در خزانه کتابخانه استان قدس موجود است (به فهرست کتابخانه، کتب خطی ج ۲ ص ۳۹ باب فقه مراجعه شود) و نیز کتاب ریاض العلماء خطی در صفحه ۴۸۰-۴۸۲ صورت این اجازه را ثبت کرده است (ادب المرتضی ص ۱۳۱).
- [۲۱۱] (۱۰) - ص ۱۰۱ ط نجف.
- [۲۱۲] (۱) - ص ۸۱ ط نجف.
- [۲۱۳] (۲) - ریاض العلماء خطی، ص ۴۸۵-۴۸۷، (ادب المرتضی ص ۱۳۹).
- [۲۱۴] (۳) - ص ۱۴۱، ۱۶۳.
- [۲۱۵] (۴) - مخطوط آقای شیخ آقا بزرگ تهرانی، ص ۳۶۴، (ادب المرتضی ص ۱۴۰).
- [۲۱۶] (۵) - ادب المرتضی، ص ۱۴۰ نقل از روضات الجنات ص ۳۵۱.
- [۲۱۷] (۶) - ادب المرتضی، ص ۱۴۰.
- [۲۱۸] (۷) - ریاض العلماء مخطوط نقل از کتاب بحار (ادب المرتضی ص ۱۴۱).
- [۲۱۹] (۸) - معالم العلماء، ص ۱۰۱، ط ایران.
- [۲۲۰] (۹) - ریاض العلماء، مخطوط ترجمه مرتضی (ادب المرتضی ص ۱۴۱).
- [۲۲۱] (۱) - ص ۱۴۲.
- [۲۲۲] (۲) - درر الفرائد چاپ ایران ص ۳۴۴-۳۵۲.
- [۲۲۳] (۳) - ص ۱۴۲-۱۴۳.
- [۲۲۴] (۴) - درر الفرائد چاپ ایران ص ۳۵۲-۲۶۳، و نیز در سال ۱۳۱۵ ه با دو رساله دیگر سید «مسألة فی العصمة» و «احکام اهل الآخرة» در ضمن بیست رساله به نام «الرسائل العشرون» در ایران چاپ شده است.
- [۲۲۵] (۵) - ص ۱۴۳-۱۴۴ نقل از مجموعه خطی آقا شیخ آقا بزرگ ص ۱۷۲، ۱۵۷.
- [۲۲۶] (۶) - مجموعه خطی آقا شیخ آقا بزرگ ص ۱۵۷ (ادب المرتضی ص ۱۴۴).
- [۲۲۷] (۱) - مجموعه مذکور ص ۱۵۷.
- [۲۲۸] (۲) - مجموعه گذشته ص ۱۷۴ (ادب المرتضی ص ۱۴۴).
- [۲۲۹] (۳) - مقدمه مجموعه گذشته.
- [۲۳۰] (۴) - مسئله پنجم و ششم و هفتم ملاحظه شود.

- [۲۳۱] (۵) - مسئله اول و دوم و دوازدهم و هفدهم ملاحظه شود (ادب المرتضی ص ۱۴۵).
- [۲۳۲] (۶) - مسأله چهاردهم ملاحظه شود.
- [۲۳۳] (۷) - ادب المرتضی ص ۱۴۵.
- [۲۳۴] (۸) - به مقدمه رساله و نوشته «آقا شیخ آقا بزرگ» بر غلاف رساله مراجعه شود.
- [۲۳۵] (۱) - ادب المرتضی ص ۱۴۵.
- [۲۳۶] (۲) - ص ۱۴۶.
- [۲۳۷] (۳) - ادب المرتضی ص ۱۴۶ نقل از ریاض العلماء خطی ص ۴۸۳، و تذکره المتبحرین ص ۴۸۶ ط ایران، و شافی ص ۲۱۹، ۲۴۹ ط ایران.
- [۲۳۸] (۴) - ادب المرتضی ص ۱۴۶ نقل از تذکره المتبحرین ص ۴۸۶ و فهرست طوسی.
- [۲۳۹] (۵) - ص ۱۴۶.
- [۲۴۰] (۶) - مقدمه رساله.
- [۲۴۱] (۷) - مسئله ۳۵ و ۵۶.
- [۲۴۲] (۸) - مسئله ۵.
- [۲۴۳] (۱) - ص ۱۴۷ نقل از فهرست کتب خطی ج ۲ ص ۳۸.
- [۲۴۴] (۲) - ص ۱۴۷.
- [۲۴۵] (۳) - ص ۱۴۷.
- [۲۴۶] (۴) - ص ۱۴۸.
- [۲۴۷] (۵) - مجموعه آقا شیخ آقا بزرگ ص ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۱۰ ملاحظه شود (ادب المرتضی ص ۱۴۸).
- [۲۴۸] (۶) - مسئله اول و دوم و سوم ملاحظه شود.
- [۲۴۹] (۷) - مجموعه آقا شیخ آقا بزرگ ص ۳۴۲.
- [۲۵۰] (۸) - ادب المرتضی ص ۱۴۸.
- [۲۵۱] (۹) - مجموعه آقا شیخ بزرگ ص ۳۱۵-۳۱۷ (ادب المرتضی ۱۴۸).
- [۲۵۲] (۱) - ادب المرتضی ۱۴۹.
- [۲۵۳] (۲) - مجموعه آقا شیخ آقا بزرگ ص ۳۳۵.
- [۲۵۴] (۳) - ص ۱۴۹.
- [۲۵۵] (۴) - ص ۱۵۰.
- [۲۵۶] (۵) - مجموعه آقا شیخ آقا بزرگ ص ۲۱۳.
- [۲۵۷] (۱) - ص ۲۱۳ تا ۲۲۸ از مجموعه آقا شیخ آقا بزرگ ملاحظه شود.
- [۲۵۸] (۲) - مجموعه آقا شیخ آقا بزرگ ص ۳۱-۳۲.
- [۲۵۹] (۳) - ص ۱۵۲.
- [۲۶۰] (۴) - ص ۴، س ۱۰ و ص ۴۸۵، س ۱۰.
- [۲۶۱] (۵) - ص ۱۵۲، نقل از مجموعه آقا شیخ آقا بزرگ، ص ۲۱-۳۱.
- [۲۶۲] (۶) - ص ۴، ص ۱۰ و ص ۴۸۵، س ۱۰.

- [۲۶۳] (۱) - ادب المرتضی، ص ۱۵۲ نقل از مجموعه آقا شیخ آقا بزرگ ص ۳۰۸ - ۳۱۱.
- [۲۶۴] (۲) - ادب المرتضی، ص ۱۵۲ نقل از مجموعه شیخ ۸۷ - ۱۱۹.
- [۲۶۵] (۳) - ادب المرتضی، ص ۱۵۳ نقل از فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس ص ۶۷.
- [۲۶۶] (۴) - ادب المرتضی، ص ۱۵۳.
- [۲۶۷] (۵) - ادب المرتضی، ص ۱۵۴.
- [۲۶۸] (۶) - ادب المرتضی، ص ۱۵۴.
- [۲۶۹] (۷) - ص ۱۵۴ - ۱۵۷.
- [۲۷۰] (۱) - ص ۱۵۸.
- [۲۷۱] (۱) - رجوع شود به کتاب «ادب المرتضی» ص و ۱۵۹.
- [۲۷۲] (۲) - ص ۱۵۹.
- [۲۷۳] (۳) - ص ۱۵۹.
- [۲۷۴] (۱) - ص ۱۶۰.
- [۲۷۵] (۲) - همان، ص ۱۶۰.
- [۲۷۶] (۳) - چاپ مطبوعه الجوائب ص ۳.
- [۲۷۷] (۴) - به غلاف نسخه چاپ مطبوعه الجوائب مراجعه شود.
- [۲۷۸] (۵) - چاپ مطبوعه الجوائب، ص ۹ و ۱۲ و ۱۵ و ۲۰.
- [۲۷۹] (۶) - همان، ص ۱۶۱.
- [۲۸۰] (۷) - طیف الخيال، ص ۱۳، چاپ مصر.
- [۲۸۱] (۱) - ادب المرتضی، ص ۱۶۲.
- [۲۸۲] (۱) - رجوع شود به روضات الجنات ترجمه شیخ ابو الفتح کراچکی ص ۵۵۲ و مقدمه تهذیب چاپ نجف نوشته «خراسانی»
- [۲۸۳] (۲) - منظور از علم اصول علم به معنی مصطلح است و الا بدون شک منابع قسمتی از علم اصول شیعه را باید در سخنان امامان آنان جستجو کرد.
- [۲۸۴] (۳) - رجوع شود به ص ۲ و ۳ از همین نسخه.
- [۲۸۵] (۴) - برای نمونه به کتاب «المغنی» نوشته قاضی «عبد الجبار» معتزلی مراجعه شود.
- [۲۸۶] (۱) - به کتاب عده و تهذیب و معالم و قوانین و فصول و ضوابط و حقایق و کتاب‌های دیگر در مباحث اوامر و عموم و خصوص و اخبار و اجماع و قیاس و غیرها مراجعه شود.
- [۲۸۷] (۲) - رجوع شود به سرتاسر مبحث قیاس از کتاب «عده الاصول».
- [۲۸۸] (۳) - ص ۱۵۰.
- [۲۸۹] (۱) - به ص ۱۷ بعد مراجعه شود.
- [۲۹۰] گرجی، ابوالقاسم، ادوار اصول الفقه - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.
- [۲۹۱] (۲) - به ص ۱۳ س ۱۰ مراجعه شود، «سید» اصل حقیقت را حتی در موردی که معنی مستعمل فيه معلوم است ولی معنی حقیقی و مجازی معلوم نیست مانند موارد مذکور در متن جاری می‌داند، ولی مشهور این اصل را منحصر در موردی به کار می‌برند که معنی حقیقی و مجازی معلوم است ولی مستعمل فيه معلوم نیست و به این اصل اثبات می‌کنند که مستعمل فيه معنی حقیقی

است، و اما در موردی که مستعمل فيه معلوم است ولی حقیقت و مجاز معلوم نیست استعمال را اعم از حقیقت می‌دانند، و خلاصه وجه آن این است که اصول لفظیه اصولی هستند که به حکم عقل برای کشف از مراد به کار می‌روند پس با علم به مراد جاری نمی‌شوند.

[۲۹۲] (۳) - ص ۲۷ و ۲۸.

[۲۹۳] (۴) - ص ۳۹ ص ۵.

[۲۹۴] (۵) - ص ۵۲ س ۱۱.

[۲۹۵] (۶) - ص ۱۰۱ س ۳.

[۲۹۶] (۷) - ص ۱۳۲ س ۱ و ۲.

[۲۹۷] (۸) - ص ۲۰۲ س ۱.

[۲۹۸] (۹) - ص ۲۵۰ س ۶.

[۲۹۹] (۱۰) - ص ۷۵.

[۳۰۰] (۱) - ص ۷۸.

[۳۰۱] (۲) - معالم چاپ عبد الرحیم ص ۵۷.

[۳۰۲] (۳) - ص ۸۳ به بعد.

[۳۰۳] (۴) - ص ۱۱۶.

[۳۰۴] (۵) - ص ۱۳۴ و ۱۴۶ به بعد.

[۳۰۵] (۱) - ص ۲۹۷.

[۳۰۶] (۲) - این تفصیل در خصوص عام مبتنی است بر آنچه سید، خود در الفاظ عموم اختیار کرده که در لغت بین عموم و خصوص مشترک (ص ۲۰۱) و در عرف شرع به عموم منتقل شده است. (ص ۵۳).

[۳۰۷] (۳) - ص ۳۶۲ به بعد.

[۳۰۸] (۱) - ص ۴۰۶.

[۳۰۹] (۲) - ص ۴۰۷.

[۳۱۰] (۳) - ص ۵۱۹.

[۳۱۱] (۴) - ص ۵۲۸ به بعد.

[۳۱۲] (۵) - ص ۵۲۸ به بعد.

[۳۱۳] (۶) - رجوع شود به ابتداء مبحث ظن از رسائل شیخ مرتضی انصاری و کفایه محقق خراسانی قدهما.

[۳۱۴] (۷) - ص ۵۵۴.

[۳۱۵] (۸) - ص ۲۸۰ به بعد.

[۳۱۶] (۱) - ص ۵۹۶.

[۳۱۷] (۲) - ص ۵۹۶.

[۳۱۸] (۳) - ص ۵۹۸ به بعد.

[۳۱۹] (۴) - ص ۶۰۵ به بعد.

[۳۲۰] (۵) - ص ۶۰۵ به بعد.

- [۳۲۱] (۶) - ص ۶۰۶.
- [۳۲۲] (۷) - ص ۶۷۳ - ۶۷۵.
- [۳۲۳] (۸) - ص ۶۷۵ - ۶۹۷.
- [۳۲۴] (۹) - صص ۶۷۵ - ۶۹۷.
- [۳۲۵] (۱۰) - ص ۶۹۷ به بعد.
- [۳۲۶] (۱) - ص ۷۹۹ - ۸۰۱.
- [۳۲۷] (۲) - ص ۸۰۹ - ۸۲۷.
- [۳۲۸] (۱) - ص ۸۲۹ به بعد.
- [۳۲۹] (۲) - رجوع شود به ص ۴ و ۵ و صفحات دیگر.
- [۳۳۰] (۳) - ص ۱۶۲.
- [۳۳۱] (۴) - ادب المرتضی، ص ۱۶۳.
- [۳۳۲] (۵) - ادب المرتضی، ص ۱۶۳ نقل از ریاض العلماء خطی ص ۴۸۱.
- [۳۳۳] (۶) - ادب المرتضی، ص ۱۶۳ نقل از ریاض العلماء ص ۴۸۱.
- [۳۳۴] (۷) - ادب المرتضی، ص ۱۶۳ نقل از ابن شهر آشوب ترجمه مرتضی و ریاض العلماء ص ۴۸۵.
- [۳۳۵] (۸) - ادب المرتضی، ص ۱۶۳ ریاض العلماء (ص ۴۸۵) نقل می‌کند که گفته است: شاید این شرح، شرح رساله مقنعه شیخ مفید باشد.
- [۳۳۶] (۱) - ادب المرتضی ص ۱۶۴ نقل از ریاض العلماء ص ۴۸۵.
- [۳۳۷] (۱) - مقابس الانوار ص ۶، چاپ سنگی.
- [۳۳۸] (۱) - مقابس الانوار ص ۶، چاپ سنگی.
- [۳۳۹] (۲) - مقدمه تبیان چاپ نجف به قلم محقق بزرگوار شیخ آقا بزرگ تهرانی ص ح.
- [۳۴۰] (۳) - در کتبی که پس از علامه محقق مرحوم شیخ مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱) تألیف شده است غالباً «شیخ» مطلق به این دانشمند اطلاق می‌گردد.
- [۳۴۱] (۴) - ص ت.
- [۳۴۲] (۵) - این کتاب اولین بار در تهران در سال ۱۳۱۷ ه ق در دو مجلد بزرگ چاپ شده و دومین بار در نجف اشرف در بین سالهای ۱۳۷۷ - ۱۳۸۲ ه ق در ۱۰ مجلد با مقدمه و تحقیق و تعلیق و شرح مشیخه کتاب به وسیله آقای سید حسن موسوی خراسانی) ناشر: شیخ علی آخوندی).
- [۳۴۳] (۶) - این کتاب در سال ۱۳۰۷ در لکنهو و در سال ۱۳۱۷ ه در تهران و در سال ۱۳۷۵ - ۱۳۷۶ ه ق با مقدمه اردوبادی و تحقیق و تعلیق فرمان به چاپ رسیده است (ناشر: شیخ علی آخوندی).
- [۳۴۴] (۱) - این کتاب با ترجمه فارسی آن به کوشش آقای محمد تقی دانش پژوه به طور معرب و مشکول در سال ۱۳۴۲ - ۱۳۴۳ ه ش در چاپخانه دانشگاه تهران تجدید چاپ شده است. (هدیه دکتر اصغر مهدوی به دانشگاه).
- [۳۴۵] (۲) - این کتاب در سال ۱۲۷۰ ه ق در ایران چاپ شده است.
- [۳۴۶] (۳) - این کتاب برای اولین بار در تهران در سال ۱۳۷۰ ه ق به دستور مرحوم آیه الله بروجردی با حواشی خود آن مرحوم به چاپ رسید. پس از آن دو بار دیگر در سه و دو جلد، حروفی چاپ شد. در سال ۱۳۴۴ ه ش قسمتی از آن یعنی از آغاز کتاب



البیوع تا پایان کتاب قسمه الصّدقات، به هزینه سازمان برنامه و کوشش دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، در چاپخانه حیدری با تصحیحات و تعلیقاتی به چاپ رسیده است. تصحیح نیمه دوم این قسمت و تعلیقات آن از خود اینجانب است. [۳۴۷] (۴) - این کتاب به طور قطع پس از «الدّریعه الی اصول الشریعه» تصنیف استاد «شیخ» یعنی علم الهدی سید مرتضی تصنیف شده است. این کتاب تاکنون دو بار چاپ شده است: یکی در سال ۱۳۱۲ هـ در بمبئی، دیگر در سال ۱۳۱۴ هـ با حاشیه مولی خلیل قزوینی (م ۱۰۸۹) در تهران.

[۳۴۸] (۱) - کتاب تمهید الاصول - که ظاهراً شرح کتاب «جمل العلم و العمل» سید مرتضی است هنوز به چاپ نرسیده است و برحسب اطلاع، نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس است و عکسی از این نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه.

[۳۴۹] (۲) - این کتاب - چنانکه زاید از نامش پیدا است - تلخیص کتاب «شافی» سید مرتضی است. این کتاب یک بار در آخر کتاب «شافی» به سال ۱۳۰۱ هـ ق در ایران چاپ شده است، بار دیگر در سال ۱۳۸۳ هـ ق در نجف اشرف با مقدمه و تعلیق آقای سید حسین آل بحر العلوم.

[۳۵۰] (۳) - تفسیر شریف «تبیان» اولین بار به کوشش مرحوم آیة الله حجّت کوه کمری در دو مجلد بزرگ در بین سالهای ۱۳۶۰ - ۱۳۶۵ چاپ شد، بار دوم در نجف اشرف در ده جلد با مقدمه محققان محقق بزرگ شیخ آقا بزرگ تهرانی در حیات شیخ، به همت صاحب مکتبه امین طبع گردید.

[۳۵۱] (۴) - ص ۲ چاپ نجف.

[۳۵۲] (۵) - جلد اول صفحه ۱۰ چاپ صیدا.

[۳۵۳] (۶) - این کتاب بجز چاپ لیدن و چاپ کلکته (در سال ۱۲۷۱ هـ) در سال ۱۳۵۶ هـ. ق نیز برای بار سوم در نجف اشرف به کوشش محقق سید محمد صادق آل بحر العلوم با مقدمه و تصحیح و تعلیقات به چاپ رسیده است.

[۳۵۴] (۱) - مقدمه تبیان چاپ نجف ص ۴.

[۳۵۵] (۲) - حیات شیخ طوسی، مقدمه تبیان، چاپ. نجف، ص خ.

[۳۵۶] (۱) - رجوع شود به صفحات ۲، ۱۳، ۲۸، ۳۴، ۶۸، ۸۶، ۸۷، ۱۲۴، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۹۰، ۲۹۶، ۳۰۳.

[۳۵۷] (۲) - رجوع شود به صفحات ۳۴، ۱۷۹، ۲۵۵، ۲۹۰.

[۳۵۸] (۱) - در اینجا نام عده‌ای از بزرگان و جمعی از دانشمندان اهل سنت که نام آنان در کتاب عده برده شده است به ترتیبی که در کتاب مذکور افتاده، آورده می‌شود: فراء، ابو عبیده، ابو هاشم (جبائی)، ابو عبد الله بصری، ابو الحسن کرخی، عبد الجبار بن احمد، شافعی، ابو القاسم بلخی، ابو علی (جبائی)، زبیر، براء بن عازب، محمد بن شجاع بلخی، امیر المؤمنین (ع)، ابن عباس، نظام، ابن شریح، ضحاک، عبد الرحمن، عمر، عمرو بن حزم، مغیره بن شعبه، ابو بکر، محمد بن سلمه، ابو موسی، ابو سعید، ابن سنان اشجعی، ذو الیدین، ابو حنیفه مالک، معز، ابو الحسین بصری، عیسی بن ابان، فاطمه بنت قیس، سلمه بن صخر، عثمان، ابن الزبیر، ابو بکر فارسی، ابو بکر قفال، عایشه، قیس بن طلق، ابو هریره، امّ سلمه، معاذ، داود، زید بن ثابت، مسروق، ابن مسعود، ابن عمر، معقل بن یسار، بروع بنت واشق، شریح، ابو موسی اشعری، خثعمیه، اصم، بشر مرسی.

[۳۵۹] (۲) - مانند ص ۶۱ س ۴.

[۳۶۰] (۳) - مانند زراره، محمد بن مسلم، برید، ابو بصیر، فضل بن یسار در ص ۶۲ و مانند حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج، سکونی در ص ۶۱.

[۳۶۱] (۴) - ص ۵۶.

- [۳۶۲] (۵) - ص ۵۶.
- [۳۶۳] (۶) - ص ۲۴۹.
- [۳۶۴] (۷) - ص ۲۶۹.
- [۳۶۵] (۸) - ص ۲.
- [۳۶۶] (۹) - ص ۳۴.
- [۳۶۷] (۱۰) - ص ۲۵۵ - ۲۹۰.
- [۳۶۸] (۱۱) - ص ۲۴۹.
- [۳۶۹] (۱۲) - ص ۱۷۹.
- [۳۷۰] (۱۳) - ص ۲۹۴.
- [۳۷۱] (۱۴) - ص ۲۳ و ۱۶۱.
- [۳۷۲] (۱۵) - مانند سمتیه، اصحاب اشعری، شیعه، جهمیّه، نجاریّه، تابعین، متکلمین، مجبّره، مشبّهه، مقلّده، غلاّه، واقفه، فطحیه، ناووسیّه، اصحاب شافعی، اصحاب ابی حنیفه، معتزله، اصحاب الظاهر.
- [۳۷۳] (۱) - آنچه پیش از هر اشکال در این تعریف به نظر می‌رسد دوری بودن آن است ولی می‌توان در جواب دور گفت که: مقصود از کلمات «الظانّ» و «المظنون» و «ظنّه» معنای لغوی ظنّ است نه معنی اصطلاحی که در اینجا مقصود است.
- [۳۷۴] (۲) - قید «مع خطوره بباله الخ» برای اخراج جهل است.
- [۳۷۵] (۳) - این تعریف به تعریف «دالّ» به اصطلاح فعلی اُشبهه است، و به علاوه دوری است، مگر اینکه به مانند - جواب فوق، جواب داده شود.
- [۳۷۶] (۱) - در اصطلاح متأخران این نوع را واجب تعیینی گویند.
- [۳۷۷] (۲) - در اصطلاح متأخران، واجب تخییری در مقابل تعیینی است نه در مقابل مضیق، و به علاوه تنها تخییر - شرعی را شامل می‌شود، مانند کفّارات نه تخییر عقلی را مانند صلاّه و اداء دین.
- [۳۷۸] (۱) - به نظر اینجانب مناسب است به جای نصّ اهل لغت، نصّ واضع به کار رود.
- [۳۷۹] (۱) - ظاهر کلام مرحوم «شیخ» چنان که علامه انصاری در مبحث قطع گوید تخییر واقعی است.
- [۳۸۰] (۱) - ظاهراً مقصود مشترک معنوی است.
- [۳۸۱] (۲) - سوره بقره آیه ۲۲۸.
- [۳۸۲] (۳) - بنا بر مذهب تصویب.
- [۳۸۳] (۱) - سوره نساء آیه ۴۳.
- [۳۸۴] (۲) - سوره نساء آیه ۲۲.
- [۳۸۵] (۳) - ص ۲۱.
- [۳۸۶] (۴) - ص ۲۲.
- [۳۸۷] (۵) - ۲۲ - ۲۳.
- [۳۸۸] (۶) - ص ۲۳ - ۲۴.
- [۳۸۹] (۱) - این بحث به نظر بحث لفظی می‌رسد. بدیهی است این خبر من حیث المجموع کذب است ولی با تحلیل که لازمه این گونه اخبار است بدون شک، یکی صدق و دیگری کذب است.

- [۳۹۰] (۱) - مرحوم شیخ در اینجا نیز مانند مقدمه کتاب، مرحوم سید را به «أدام الله علوه» دعا کرده است و از آن استفاده می‌شود که تا اینجا سید حیات داشته است.
- [۳۹۱] (۱) - رجوع شود به کتاب ذریعه سید ج ۲ ص ۴۹۱.
- [۳۹۲] (۲) - مرحوم شیخ گفته است: علت تقیید به مکان (لا یمتنع) این است که چون این علم به عادت مستند است و موجب از سببی نیست ممکن است بر حسب مصلحتی که خداوند می‌داند و عادت را به سبب آن مصلحت اجرا کرده است شروط وقوع این علم، کم و زیاد شود (۳۳).
- [۳۹۳] (۱) - ظاهر این است که مانند این روایت مربوط به باب تعارض است و مقصود از مخالفت یا عدم موافقت، عموم و خصوص است نه تباین.
- [۳۹۴] (۲) - در متن عدّه: متخرّج به خاء معجمه است و ظاهر این است که از غلط نشاخ است.
- [۳۹۵] (۱) - عبارت متن عدّه: «متخرّجا» به خاء معجمه (به روایت موثوقا فی امانته) می‌باشد.
- [۳۹۶] (۱) - مقصود این است که راوی بگوید: «حدّثنی فلان» یا «اخبرنی فلان» و الاّ مجرّد نقل از کتاب اشکالی ندارد.
- [۳۹۷] (۱) - این دو دلیل، برفرض صحّت، نفی فعل نمی‌کند.
- [۳۹۸] (۲) - مانند «و ما أمّرتنا إلّا واحده کلمح بالبصر» (E) و «ما أمرت فروعون برشید» (E) (۱۱/۹۸).
- [۳۹۹] (۱) - (۳/۹۷).
- [۴۰۰] (۲) - (۲/۲۲۸).
- [۴۰۱] (۳) - ظاهر عبارت، تنصیص اهل لغت است و در حواشی گذشته اشاره شد به اینکه علامت حقیقت، تنصیص واضح است نه تنصیص اهل لغت. بدیهی است اهل لغت، خبره تشخیص موارد استعمال اند نه واضع و یا خبره تشخیص وضع. از این جهت اهل لغت و دیگران یکسان‌اند.
- [۴۰۲] (۱) - این مورد اولین موردی است که مرحوم شیخ، استاد را به دعاء وفات یافتگان دعا می‌نماید.
- [۴۰۳] (۲) - مقصود از صفت وجوب، اعتباری است که کاشف از مصلحت ملزمه نفس الامری است.
- [۴۰۴] (۳) - (۷/۱۲).
- [۴۰۵] (۴) - (۲۴/۶۳).
- [۴۰۶] (۱) - مقصود، عنوان و صفات موضوع دلیل وجوب است.
- [۴۰۷] (۲) - (۳/۹۷).
- [۴۰۸] (۳) - مقصود، شرط وجوب است.
- [۴۰۹] (۴) - ظاهراً مقصود از این قسم به قرینه قسم بعد- که مقدمات وجودی شرعی است- مقدمات وجودی عقلی و عرفی است.
- [۴۱۰] گرجی، ابوالقاسم، ادوار اصول الفقه - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.
- [۴۱۱] (۱) - (۴۱/۶-۷).
- [۴۱۲] (۲) - (۷۴-۴۳).
- [۴۱۳] (۳) - ظاهراً مقصود مصنّف از «وجوب علی وجه»، وجوب مشروط به طهر است.
- [۴۱۴] (۱) - (۹/۱۰۳).
- [۴۱۵] (۲) - (۳/۹۷).
- [۴۱۶] (۱) - فصل دوازدهم.

[۴۱۷] (۱) - در متن مذحجی است.

[۴۱۸] (۱) - ۰۷۸ / ۱۷

[۴۱۹] (۲) - ۰۶ / ۵

[۴۲۰] (۳) - ۰۶ / ۵

[۴۲۱] (۴) - ۰۲ / ۲۴

[۴۲۲] (۱) - مرجع همه سخنان به دو قول است: وجوب همه بر وجه تخییر و وجوب واحد لا بعینه و مرحوم شیخ، خود قول اول را اختیار کرده است.

[۴۲۳] (۱) - مرحوم شیخ با اینکه در بحث در مقام اجمال مطالب به صفات مأمور به نیز اشاره کرده است ولی در مقام تفصیل: به علت غفلت و یا به علت استغناء به مذکور، ذکر از آن به میان نیاورده است.

[۴۲۴] (۱) - ۰۳۵ / ۲

[۴۲۵] (۱) - مرحوم شیخ به تبع سید مرتضی قده این بحث را در اینجا ذکر کرده است. معلوم نیست چرا در باب اوامر ذکر نکرده است.

[۴۲۶] (۱) - ۰۲ / ۱۰۳

[۴۲۷] (۲) - ۰۴۰ / ۵

[۴۲۸] (۳) - ۰۲ / ۲۴

[۴۲۹] (۱) - ۰۲ / ۱۰۳

[۴۳۰] (۲) - ۰۵ / ۹

[۴۳۱] (۳) - ۰۴۰ / ۷۸

[۴۳۲] (۱) - ۰۲۵ / ۴

[۴۳۳] (۲) - ۰۴ / ۵۸

[۴۳۴] (۳) - ۰۲۲۲ / ۲

[۴۳۵] (۱) - ۰۹۲ / ۴

[۴۳۶] (۲) - مانند «اکرم عالما» و «اکرم عالما عادلا».

[۴۳۷] (۱) - عبارت عدّه این است: «و من ذهب الی القول الأوّل» محشی در حاشیه این عبارت گفته است: «هو وجوب حمل مطلق علی المقید لغة».

[۴۳۸] (۲) - عبارت عدّه «لا يجوز ان یقید» است و در حاشیه، «لا» را زیاده نشاخ دانسته است.

[۴۳۹] (۱) - ۰۱ / ۴

[۴۴۰] (۲) - ۰۱۶ / ۱۳

[۴۴۱] (۳) - ۰۲۲ / ۸۹

[۴۴۲] (۴) - ۰۲۱۰ / ۲

[۴۴۳] (۵) - ۰۵ / ۹

[۴۴۴] (۶) - ۰۴ / ۴۷

[۴۴۵] (۷) - ۰۲۹ / ۹

[۴۴۶] (۸) - ۱۱ / ۴.

[۴۴۷] (۹) - ۷ / ۴.

[۴۴۸] (۱) - ۲ / ۲۴.

[۴۴۹] (۱) - با اینکه اکثر شیعه، قیاس منصوص العله را حجت می‌دانند مرحوم شیخ به تبع استاد خود مرتضی آن را حجت ندانسته است (رجوع شود به بحث قیاس از کتاب ذریعه و عده).

[۴۵۰] (۲) - ۲۳ / ۱۷.

[۴۵۱] (۱) - ۹ / ۱۵.

[۴۵۲] (۱) - ۱ / ۶۵.

[۴۵۳] (۲) - ۲۳۶ / ۲.

[۴۵۴] (۳) - ۲۲۸ / ۲.

[۴۵۵] (۴) - مرحوم شیخ به تبع استاد خود مرتضی این مطلب را به همین نحو عنوان کرده است که ملاحظه می‌شود (رجوع شود به عده الاصول ج ۱ ص ۱۴۷ و ذریعه ج ۱ ص ۳۰۳) ولی دانشمندان متأخر، فصلی مستقل برای این بحث تشکیل داده‌اند که عنوان آن این است: آیا تعقب عام به ضمیری که به بعض افراد عام -- برمی‌گردد موجب تخصیص عام است یا خیر؟ (معالم ص ۱۴۳، قوانین ج ۱ ص ۳۰۰ چاپ عبد الرحیم و کفایه ج ۱ ص ۳۶۱).

[۴۵۶] (۱) - ۹۸ / ۲.

[۴۵۷] (۲) - ۶۸ / ۵۵.

[۴۵۸] (۳) - ۲۳۶ / ۲.

[۴۵۹] (۱) - ۲۸۴ / ۲ و موارد دیگر. مرحوم شیخ برای این جمله دو تخصیص ذکر کرده است: یکی ذات خود خداوند، دیگری مقدورات غیر. اگر مقصود این است که خداوند در مقدورات غیر افعال قدرت نمی‌کند صحیح است ولی برخلاف ظاهر عبارت است. و اگر مقصود عدم قدرت خداوند است از قبیل قضیه به شرط محمول، آن هم مفید نیست و اگر چیز دیگری است برای اینجانب معلوم نیست. خلاصه اینکه ظاهر عبارت تفویض است.

[۴۶۰] (۲) - ۲۳ / ۲۷.

[۴۶۱] (۱) - عبارت متن عده خالی از اشکال نیست، اینجانب سعی کرده‌ام که حتی الامکان از حدود عبارت خارج نشوم.

[۴۶۲] (۱) - مقصود از عنوان فوق، تعارض بر نحو تباین است.

[۴۶۳] (۲) - ۳ / ۴.

[۴۶۴] (۳) - ۲۳ / ۴.

[۴۶۵] (۱) - هیئته: وسیله، الرسل و الرفق (رجوع شود به قاموس، ماده، هین و رسل).

[۴۶۶] (۲) - ۲۳ / ۳۹.

[۴۶۷] (۳) - ۱ / ۱۱.

[۴۶۸] (۴) - ۷ / ۳.

[۴۶۹] (۵) - ممکن است مقصود از عبارت «و المعنی بذلک ما قدّمناه» تعریف محکم و متشابه باشد و ممکن است ذیل آیه دوم یعنی وجوب حمل متشابه بر محکم.

[۴۷۰] گرجی، ابوالقاسم، ادوار اصول الفقه - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.

- [۴۷۱] (۱) - ۳۳/۱۷.
- [۴۷۲] (۲) - ۵۰/۱۸.
- [۴۷۳] (۳) - ۲۸۲/۲ و موارد دیگر.
- [۴۷۴] (۴) - ۲۳/۱۷.
- [۴۷۵] (۵) - ۴۸/۴ و ۷۱/۱۷.
- [۴۷۶] (۱) - ۳۸/۵.
- [۴۷۷] (۲) - ۲/۲۴.
- [۴۷۸] (۳) - ۲۹/۹.
- [۴۷۹] (۴) - ۲۴/۷۰.
- [۴۸۰] (۵) - ۱۴۱/۶.
- [۴۸۱] (۶) - ۲۲۸/۲.
- [۴۸۲] (۷) - ۴۳/۲ و موارد دیگر.
- [۴۸۳] (۸) - ۲۳/۲۷.
- [۴۸۴] (۹) - ۲۳/۱.
- [۴۸۵] (۱) - مراجعه شود به فصل « تحوّل علم اصول فقه ».
- [۴۸۶] (۱) - مطارح الانظار، ص ۶۰، سطر آخر.
- [۴۸۷] (۱) - همان، ص ۵۲.
- [۴۸۸] (۲) - همان، ص ۴۹.
- [۴۸۹] (۳) - همان، ص ۷۲.
- [۴۹۰] (۴) - همان، ص ۱۵۳.
- [۴۹۱] (۵) - همان، ص ۱۹۲ هدایه ۱.
- [۴۹۲] (۶) - همان، ص ۱۹۴ هدایه ۳.
- [۴۹۳] (۷) - فرائد الاصول محشی، ص ۵.
- [۴۹۴] (۸) - همان، تعارض استصحابین قسم دوم.
- [۴۹۵] (۹) - همان، مبحث قطع، علم اجمالی، ص ۴۲ و اما العملية فان كانت ...
- [۴۹۶] (۱) - همان، ص ۴۵، سطر آخر.
- [۴۹۷] (۲) - همان، ص ۴۸.
- [۴۹۸] (۳) - همان، اصول عملیه، استصحاب، ص ۲۰۲.
- [۴۹۹] (۴) - همان، ص ۲۱۷، استصحاب.
- [۵۰۰] (۱) - رسائل محشی، استصحاب، ص ۲۰۲.
- [۵۰۱] (۱) - کفایه، تحقیق مؤسسه آل البيت، ص ۳۹۰.
- [۵۰۲] (۱) - ر. ک؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ القاموس المحيط.
- [۵۰۳] (۲) - احمد رضا؛ کلمه فی التفسیر و القاموس المحيط و ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب.

- [۵۰۴] (۱) - مائده، ۱.
- [۵۰۵] (۲) - بقره، ۲۲۸.
- [۵۰۶] (۳) - ر. ک: طوسی (شیخ)، ابی جعفر؛ تبیان؛ چ نجف: ۱۳۷۶ ه ق، ج ۲، ص ۲۲۲ و طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ چ صیدا، ج ۲، ص ۳۲۶.
- [۵۰۷] (۴) - ر. ک: لسان العرب و طریحی، فخر الدین؛ مجمع البحرین و فخر رازی، محمد بن عمر؛ تفسیر کبیر؛ و سایر کتب لغت و تفسیر.
- [۵۰۸] (۱) - ر. ک: میرزای قمی، ابو القاسم بن حسن؛ قوانین الاصول؛ چاپ عبد الرحیم.
- [۵۰۹] (۲) - بقره، ۲۷۵.
- [۵۱۰] (۳) - در آیات عدیده قرآن از جمله: نساء، ۷۶ و ۱۰۳.
- [۵۱۱] (۴) - مقرئ فئومی، احمد بن محمد؛ مصباح المنیر.
- [۵۱۲] (۵) - راغب اصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن.
- [۵۱۳] (۶) - خویی (آیة الله)، ابو القاسم؛ بیان؛ ص ۱۳۷.
- [۵۱۴] (۱) - ر. ک: لسان العرب؛ و ابن اثیر، مبارک بن ابی الکریم؛ نهایة و زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس.
- [۵۱۵] (۲) - یوسف، ۳۶.
- [۵۱۶] (۳) - یوسف، ۶.
- [۵۱۷] (۴) - یوسف، ۱۰۰.
- [۵۱۸] (۵) - کهف، ۸۲.
- [۵۱۹] (۶) - آل عمران، ۷.
- [۵۲۰] (۷) - یونس، ۵۹.
- [۵۲۱] (۸) - اسراء، ۳۶.
- [۵۲۲] (۹) - آلوسی، محمود، روح المعانی؛ ج ۱، مقدمه.
- [۵۲۳] (۱۰) - مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۳ و فیض کاشانی، مولی محسن؛ تفسیر صافی؛ چاپ آقا میرزا حسن، ۱۳۱۶، مقدمه خامسه، ص ۸.
- [۵۲۴] (۱۱) - روح المعانی؛ ج ۱، ص ۶ و مجمع البیان؛ ج ۱، ص ۲۳.
- [۵۲۵] (۱) - غزالی، ابو حامد، المستصفی؛ مکتبه مثنی: بغداد، ۱۹۷۰ م، ج ۲، ص ۱۱۴ و بیان؛ ص ۲۸۰.
- [۵۲۶] (۱) - ر. ک: رسائل؛ مبحث ظن، ادله مخالفان عمل به خبر واحد.
- [۵۲۷] (۲) - همان جا.
- [۵۲۸] (۱) - بیان؛ ص ۹۲ به نقل از زرقانی، محمد عبد العظیم؛ مناهل العرفان؛ ص ۴۲۸ و ۴۳۳.
- [۵۲۹] (۱) - جبعی عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)؛ درایه؛ چاپ تفرشی، ص ۱۵.
- [۵۳۰] (۲) - بیان؛ ص ۹۲-۱۲۴.
- [۵۳۱] (۱) - همان؛ ص ۱۰۵.
- [۵۳۲] (۲) - ابن جزری، شمس الدین؛ النشر فی القراءات العشر؛ ج ۱، ص ۹.
- [۵۳۳] (۳) - بیان؛ ص ۱۰۵.



- [۵۳۴] (۴) - همان‌جا.
- [۵۳۵] (۵) - النشر فی القراءات العشر؛ ج ۱، ص ۳۱.
- [۵۳۶] (۱) - بیان؛ ص ۱۱۱ و ۱۱۳.
- [۵۳۷] (۲) - همان‌جا.
- [۵۳۸] (۱) - بقره، ۲۲۲.
- [۵۳۹] (۲) - زمخشری، جار الله؛ کشاف؛ مطبعة الاستقامة: قاهره، ۱۳۷۳ هـ ق، ج ۱.
- [۵۴۰] (۳) - اشاره به اختلافی است که بین علمای علم اصول در وجه تقدّم ادله حجیت امارات بر ادله حرمت عمل به ظنّ وجود دارد. در این باره رجوع کنید به رسائل و کفایه، بحث حجیت خبر واحد.
- [۵۴۱] (۱) - بیان؛ ج ۱، ص ۱۱۷.
- [۵۴۲] (۲) - فیض کاشانی، مولی محسن؛ الوافی؛ ج ۵، باب اختلاف قرائات.
- [۵۴۳] (۳) - کشاف؛ ج ۱، ص ۹.
- [۵۴۴] (۱) - فاطر، ۲۸.
- [۵۴۵] (۱) - سبزواری، شرح منظومه، ص ۵.
- [۵۴۶] (۲) - ابن حاجب، آغاز مختصر.
- [۵۴۷] (۱) - خوئی، اجود التقریرات، ص ۳. چاپ تهران مصطفوی.
- [۵۴۸] (۲ و ۳) - عبد العلی محمد بن نظام الدین انصاری، فواتح الرحموت به شرح مسلم الثبوت، ذیل مستصفی، چاپ بولاق ۱۲۹۴ ق، ص ۹.
- [۵۴۹] (۲ و ۳) - عبد العلی محمد بن نظام الدین انصاری، فواتح الرحموت به شرح مسلم الثبوت، ذیل مستصفی، چاپ بولاق ۱۲۹۴ ق، ص ۹.
- [۵۵۰] (۱) - محمد بن نظام الدین انصاری، فواتح الرحموت، ذیل مستصفی، چاپ بولاق ۱۲۹۴ ص ۱۷.
- [۵۵۱] (۲) - خوئی، اجود التقریرات، چاپ تهران، مصطفوی ۱۳۶۷ ص ۸-۹.
- [۵۵۲] (۱) - ابن خلدون، مقدّمه چاپ بیروت (چاپ چهارم) ص ۴۵۵.
- [۵۵۳] (۲) - در این باره مراجعه شود به: برهان جوینی، مستصفی غزالی، معتمد ابو الحسین بصری و کتب دیگر.
- [۵۵۴] (۱) - مولی محمد کاظم خراسانی، کفایه، حکم وضعی.
- [۵۵۵] (۲) - منبع گذشته، واجب تخییری و غیره.
- [۵۵۶] (۳) - همان منبع، تعدّد شرط و اتحاد جزء.
- [۵۵۷] (۴) - همان، تعلق امر به طبیعت و بحث اجتماع امر و نهی.
- [۵۵۸] (۵) - همان، استصحاب زمان و امور تدریجی.
- [۵۵۹] (۶) - همان، ماده امر: جهت رابعه و مبحث قطع: امر دوم.
- [۵۶۰] (۷) - همان، شرط متأخر.
- [۵۶۱] (۸) - همان، مشتق.
- [۵۶۲] (۹) - همان، مشتق.
- [۵۶۳] (۱۰) - همان، مشتق.

- [۵۶۴] (۱۱) - همان، وجوب تعلیقی.
- [۵۶۵] (۱۲) - همان، معنای طلب و بحث قطع.
- [۵۶۶] (۱۳) - همان، اواخر بحث ترتب و غیره.
- [۵۶۷] (۱۴) - همان، حجیت قطع، امر اول.
- [۵۶۸] (۱۵) - همان، مقدمه حرام و غیره.
- [۵۶۹] (۱) - همان، مبحث اجتماع امر و نهی، مقدمه چهارم.
- [۵۷۰] (۲) - همان، در چند مورد از جمله: اجتماع امر و نهی و مقدمه واجب.
- [۵۷۱] (۳) - همان، تعلق امر به طبیعت.
- [۵۷۲] (۴) - رجوع شود به: المستصفی فی علم الاصول غزالی، ج ۱، ص ۵ چاپ بولاق ۱۳۲۲ ه ق.
- [۵۷۳] (۵) - ابن ادریس حلی، سرائر، ص ۲.
- [۵۷۴] (۶) - کتب اصولی اهل سنت.
- [۵۷۵] (۷) - مولی محمد کاظم خراسانی، کفایه، ج ۱، ص ۲.
- [۵۷۶] (۸) - همان، منبع، ص ۴.
- [۵۷۷] (۹) - همان منبع، ص ۲.
- [۵۷۸] (۱۰) - همان منبع. ضمناً: عوارض جمع عارض است و مقصود از عارض، عارض در مقابل ذاتی باب کلیات خمس است، چنان که مقصود از ذاتی، ذاتی در مقابل عرضی باب برهان است یعنی چیزی که ذات معروض -- برای عروض آن کافی باشد و نیاز به امر خارج نداشته باشد که از آن به خارج محمول تعبیر می‌شود در مقابل محمول بالضمیمه.
- [۵۷۹] (۱) - آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، کفایه، چاپ با حاشیه مشکینی، ج ۱، ص ۱۳-۱۵.
- [۵۸۰] (۲) - منبع گذشته، ص ۱۴. و مبحث مطلق و مقید: علم جنس و معرف به لام جنس و غیره.
- [۵۸۱] (۳) - کتب منطلق از جمله: تهذیب و شمسیه، اقسام کلی.
- [۵۸۲] (۴) - حاجی ملا هادی سبزواری، شرح منظومه، وجود ذهنی.
- [۵۸۳] (۵) - کفایه، ص ۶۳-۶۴.
- [۵۸۴] (۱) - شیخ محمد حسین، فصول، فصل: قد یطلق اللفظ و یراد ...
- [۵۸۵] (۲) - ملا محمد کاظم خراسانی، کفایه، چاپ تهران با حاشیه مشکینی، ج ۱، ص ۲۰-۲۱.
- [۵۸۶] (۳) - شیخ محمد حسین، فصول، فصل: هل الالفاظ موضوعه بازاء ... مولی محمد کاظم خراسانی، کفایه، ج ۱، ص ۲۳.
- [۵۸۷] (۴) - آخوند خراسانی، کفایة الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشکینی، ج ۱، ص ۲۳.
- [۵۸۸] (۱) - شیخ محمد حسین اصفهانی، فصول، تنبیهات مشتق: تنبیه اول، آخوند خراسانی، کفایه، ج ۱، ص ۷۸.
- [۵۸۹] (۲) - شیخ محمد حسین. فصول، تنبیه اول مشتق.
- [۵۹۰] (۳) - منبع گذشته.
- [۵۹۱] (۴) - آخوند خراسانی، کفایة الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشکینی، ج ۱، ص ۷۸.
- [۵۹۲] گرجی، ابوالقاسم، ادوار اصول الفقه - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.
- [۵۹۳] (۱) - منبع گذشته، ص ۷۹-۸۰.
- [۵۹۴] (۲) - همان منبع، ص ۸۳.

- [۵۹۵] (۳) - آخوند مولى محمد كاظم خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۸۳.
- [۵۹۶] (۱) - شیخ محمد حسین، فصول، چاپ سنگی، تنبیهات مشتق. آخوند خراسانی، كفايه، ج ۱، ص ۸۴.
- [۵۹۷] (۲) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، ج ۱، ص ۸۴.
- [۵۹۸] (۳) - همان منبع، جلد اول، ص ۹۳.
- [۵۹۹] (۱) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۱۷-۱۱۹.
- [۶۰۰] (۱) - شیخ محمد حسین، فصول، بحث مره و تکرار.
- [۶۰۱] (۲) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰.
- [۶۰۲] (۳) - شیخ محمد حسن، معالم الاصول، چاپ عبد الرحيم، ص ۶۱.
- [۶۰۳] (۴) - شیخ محمد حسن، معالم الاصول، چاپ عبد الرحيم، ص ۶۳.
- [۶۰۴] (۵) - منبع گذشته، ص ۸۳.
- [۶۰۵] (۶) - همان منبع، ص ۱۰۱.
- [۶۰۶] (۷) - آخوند خراسانى، كفايه با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۲۲۴.
- [۶۰۷] (۱) - از جمله: ج ۱، ص ۴۳-۱۹۶-۲۱۲.
- [۶۰۸] (۲) - آخوند ملا كاظم خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۱۴۰.
- [۶۰۹] (۱) - منبع گذشته، ص ۱۴۱.
- [۶۱۰] (۱) - شیخ محمد حسین، فصول، فصل نسخ و جواب.
- [۶۱۱] (۲) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۲۲۴.
- [۶۱۲] (۱) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۳.
- [۶۱۳] (۱) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۰۹.
- [۶۱۴] (۲) - منبع گذشته، ص ۳۱۵.
- [۶۱۵] (۳) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۳۲۴.
- [۶۱۶] (۱) - منبع گذشته، ص ۳۲۹.
- [۶۱۷] (۲) - سيد ابو القاسم خوئی، اجود التقريرات (تقریرات مرحوم نائینی) چاپ تهران ۱۳۶۷ ق، ج ۱، ص ۴۹۰.
- [۶۱۸] (۱) - آخوندی خراسانى، كفاية الاصول با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۳۳۹.
- [۶۱۹] (۱) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۱، ص ۳۷۶.
- [۶۲۰] (۲) - شیخ انصاری، رسائل، چاپ تهران محشی، ص ۴۵ ... آخوند خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۲، ص ۲۵.
- [۶۲۱] (۱) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، ج ۲، ص ۴۴-۵۰.
- [۶۲۲] (۲) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، ج ۲، ص ۲۵.
- [۶۲۳] (۱) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۲، ص ۲۳۸.
- [۶۲۴] (۲) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشكینی، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۸.
- [۶۲۵] (۱) - شیخ انصاری، رسائل، چاپ سنگی محشی تهران، ج ۲ استصحاب، تنبیه اول، ص ۲۴۸.
- [۶۲۶] (۲) - آخوند خراسانى، كفاية الاصول، با حاشیه مشكینی، ج ۲، تنبیهات استصحاب، ص ۳۱۰-۳۱۴.

- [۶۲۷] (۱) - فخر الدین زنجانی، جواهر الاصول (تقریرات خوئی) ج ۵، ص ۱۹.
- [۶۲۸] (۲) - شیخ انصاری، رسائل، تعادل و تراجیح، مقام اول، ص ۳۴۴ ... شیخ محمد علی کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات نائینی) ج ۴، ص ۴۴۸ چاپ قم.
- [۶۲۹] (۱) - آخوند خراسانی، کفایه الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشکینی، ج ۲، ص ۳۸۲.
- [۶۳۰] (۲) - آخوند خراسانی، کفایه الاصول، چاپ تهران با حاشیه مشکینی، ج ۲، ص ۳۸۵. ضمناً در کتاب کفایه -- در این باره تفصیلاتی را آورده است که به علت اختصار از ذکر آن خودداری می‌شود. طالبان به کتاب مذکور رجوع کنند.
- [۶۳۱] (۱) - شیخ انصاری، رسائل محشی چاپ تهران، تعادل و تراجیح، ص ۳۴۱ و ۳۶۳.
- [۶۳۲] (۲) - مرجع سابق، ص ۳۵۵.
- [۶۳۳] (۱) - آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۲ ص ۴۴۳.
- [۶۳۴] (۱) - دانشمندان، اجماع را به تعبیرات گوناگون تعریف کرده‌اند: بعضی به: اتفاق ائمت محمد بر امری از امور دینی و بعضی دیگر به اتفاق اصحاب و بعضی هم به اتفاق اهل حل و عقد و بالاخره گروهی هم به اتفاق فقهاء یا اتفاق کسانی که قول ایشان در فتاوی حجت است و نظیر این تعبیرات (رجوع شود به کتاب مستصفی، ج ۱، ص ۱۱۰، ۱۱۵. معالم، ص ۱۷۴. اصول خضری بک، ص ۲۹۹ به بعد. شافعی، ص ۲۸۲.
- الاصول العامه، ص ۲۵۵، اصول مظفر، ج ۳، ص ۹۷ و غیره).
- [۶۳۵] (۲) - الذریعه سید مرتضی، ج ۲، ص ۶۰۵. رسائل شیخ انصاری محشی، ص ۷۹، ۸۵. کفایه، ج ۲، ص ۶۹ و غیره.
- [۶۳۶] (۳) - منابع گذشته. از جمله ادله اجماع، روایت معروف: لا تجتمع ائمتی علی الخطأ یا علی الضلاله است که دلالت دارد بر اینکه نفس اجتماع، موضوع حجیت است (رجوع شود به کشف القناع، ص ۶. اصول خضری بک، ص ۳۱۵، ذریعه، ج ۲، ص ۶۰۸. عدّه الاصول، ص ۲۴۴ و غیره).
- [۶۳۷] (۱) - قیاس عبارت است از الحاق موضوعی به موضوع دیگر در حکم به علت اشتراک آن دو در علت حکم مانند: الحاق مسکر غیر خمر به خمر در حرمت به علت اسکار. در این صورت خمر، اصل و مسکر غیر خمر، فرع و حرمت، حکم و اسکار، علت و جامع نامیده می‌شوند. قیاس مستنبط العله قیاسی است که در آن، علت حکم در دلیل اصل ذکر نشده است. در مقابل، قیاس منصوص العله آن است که علت حکم در دلیل اصل ذکر شده است.
- [۶۳۸] (۲) - ادله اربعه عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل.
- [۶۳۹] (۳) - رجوع شود به محلی این حزم، ج ۱، ص ۵۶، ذریعه، ج ۲، ص ۶۷۳ به بعد. عدّه الاصول، ص ۲۵۳ به بعد و کتب دیگر.
- [۶۴۰] (۴) - مقصود از تشریح این است که چیزی را که از دین نیست و یا لاقلاً معلوم نیست از دین باشد در دین وارد سازیم.
- [۶۴۱] (۵) - ج ۱، ص ۱۳۷.
- [۶۴۲] (۶) - ج ۲، ص ۹۲.
- [۶۴۳] (۱) - ص ۳۶۳.
- [۶۴۴] (۲) - رجوع شود به قاموس و مجمع البحرین.
- [۶۴۵] (۳) - ج ۱، ص ۱۳۷.
- [۶۴۶] (۴) - رجوع شود به کتاب رسائل، آغاز مبحث ظن، اصل عدم حجیت مطلق ظن، ص ۵۲ و کفایه، ج ۲، همان مبحث، ص ۵۵.
- [۶۴۷] (۱) - مستصفی، ج ۱، ص ۱۳۹.

[۶۴۸] (۲) - الشافعی، تألیف ابو زهره، ص ۳۱۷ به بعد.

[۶۴۹] (۳) - سوره توبه، آیه ۱۰۳.

[۶۵۰] (۴) - مستصفی، ج ۱، ص ۱۳۹.

[۶۵۱] (۱) - سوره مائده، آیه ۱.

[۶۵۲] (۲) - سوره بقره، آیه ۲۷۵.

[۶۵۳] (۳) - رجوع شود به کتاب الشافعی، تألیف ابو زهره، صفحه ۳۲۶ و ۳۲۹، نقل از کشف الاسرار، ص ۱۱۲۳ و موافقات ج ۴،

ص ۲۰۸ و اعتصام ج ۲، ص ۳۲۰ و ۳۲۱ و غیره.

[۶۵۴] (۴) - الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۳۸۴.

[۶۵۵] (۱) - مرجع قبل، ص ۳۸۴ و ۳۹۲، نقل از رساله طوفی (مصادر التشریح، ص ۸۰ به بعد).

[۶۵۶] (۲) - مستصفی، ج ۱، ص ۱۴۴، و الاصول العامة، ص ۳۸۵.

[۶۵۷] (۳) - الاصول العامة، ص ۳۸۶.

[۶۵۸] (۴) - مستصفی، ج ۱، ص ۱۳۹.

[۶۵۹] (۵) - به قاموس رجوع شود.

[۶۶۰] (۶) - الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۳۸۲.

[۶۶۱] (۱) - رجوع شود به کتاب مستصفی، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۴ و غیره.

[۶۶۲] (۲) - سوره نحل، آیه ۹۰.

[۶۶۳] (۳) - کافی ج ۵، ص ۲۹۳-۲۹۴ ط ۲، فقیه، ج ۴، ص ۲۴۳ ط ۴. سنن ابن ماجه، احکام، ۱۷.

[۶۶۴] (۴) - الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۳۸۲.

[۶۶۵] (۵) - منبع گذشته، ص ۳۸۲.

[۶۶۶] (۶) - رجوع شود به کتاب رسائل، آغاز مبحث ظن، اصالة حرمة العمل بالظن، کفایه ج ۲، آغاز مبحث ظن، اصل حرمت

عمل به ظن.

[۶۶۷] (۱) - مستصفی، ج ۲، ص ۱۰۹. دائرة المعارف اسلامی، ج ۸، ص ۳۶۲-۳۶۳ و ۳۶۵.

[۶۶۸] (۲) - فوائد الاصول (تقریرات نایینی)، ج ۳، ص ۱۴۲.

[۶۶۹] (۳) - مستصفی، ج ۲، ص ۱۱۶.

[۶۷۰] (۱) - قوانین، ج ۲، ص ۲۱۵، دائرة المعارف اسلامی، ج ۸، ص ۳۶۵.

[۶۷۱] (۲) - قوانین، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۶، دائرة المعارف اسلامی، ج ۸، ص ۳۶۵.

[۶۷۲] (۳) - ج ۸، ص ۳۶۵.

[۶۷۳] (۱) - این فهرست غیر از قرآن کریم و نهج البلاغه، به ترتیب حروف الفباء تنظیم یافته است. در ضمن منابع متعددی در

تألیف این اثر مورد استفاده قرار گرفته است، که فقط نام برخی از منابع در این فهرست، ذکر شده است.

[۶۷۴] گرجی، ابوالقاسم، ادوار اصول الفقه - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ش.

جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتبع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل بیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://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 / مجتبع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-(۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».





مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

# گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

