

# اصول الفقه

تشریح اصول فقه مرحوم مظفر و رسائل شیخ انصاری «قدس سرهما»

همراه با سوالات دکتری

مخصوص داوطلبان ارشد، دکتری، و کالت، قضاوت و آزمون‌های

حقوقی و شفاهی حوزه علمیه

مؤلفان:

عبدالله مختاری بهمئی

رضا جمشیدوند

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۶	مقدمه مؤلف
۱۸	مدخل
۱۸	۱- تعریف علم اصول
۱۹	اقسام حکم
۲۰	موضوع علم اصول
۲۰	فائده علم اصول
۲۰	تقسیم مباحث
۲۱	مقدمه
۲۱	۱- حقیقت وضع
۲۲	۲- واضع کیست؟
۲۲	۳- وضع تعیینی و تعینی
۲۲	۴- اقسام وضع (به حسب تصور معنا)
۲۳	۵- استحاله قسم چهارم
۲۳	۶- وقوع قسم سوم و تحقق در معنای حرفی
۲۴	نتیجه
۲۴	بطالان دو وقول اول
۲۴	توضیح بیشتر
۲۵	وضع در حروف از قسم سوم است
۲۵	۷- استعمال حقیقی و مجازی
۲۵	۸- دلالت تابع اراده است
۲۶	۹- وضع شخصی و نوعی

- ۱۰- وضع مرکبات..... ۲۶
- ۱۱- علامات حقیقت و مجاز..... ۲۶
- علامت اول: تبادر..... ۲۷
- علامت دوم: صحت حمل و عدم آن و صحت سلب و عدم آن..... ۲۷
- تنبیه..... ۲۸
- علامت سوم: اطراد..... ۲۸
- ۱۲- اصول لفظیه..... ۲۹
- حجیت اصول لفظیه..... ۳۰
- ۱۳- ترادف و اشتراک..... ۳۰
- استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا..... ۳۰
- تنبیهان..... ۳۱
- ۱۴- حقیقت شرعیه..... ۳۱
- صحیح و اعم..... ۳۲
- مختار در مسأله..... ۳۳
- وهم و دفع..... ۳۳
- تنبیهان..... ۳۳
- مقصد اول: مباحث الفاظ..... ۳۴
- باب اول: مشتق..... ۳۴
- ۱- مراد از مشتق مورد بحث..... ۳۶
- ۲- نزاع در اسم زمان..... ۳۶
- ۳- اختلاف مشتقات..... ۳۷
- ۴- استعمال مشتق در حال تلبس حقیقت است..... ۳۷
- ۵- قول مختار (اخصی)..... ۳۸
- باب دوم: اوامر..... ۳۸
- مبحث اول: ماده امر..... ۳۸

- ۱- معنای کلمه امر ..... ۳۸
- ۲- اعتبار علو در معنای امر ..... ۳۹
- ۳- دلالت لفظ امر بر وجوب ..... ۳۹
- مبحث دوم: صیغه امر ..... ۳۹
- ۱- معنای صیغه امر ..... ۳۹
- ۲- ظهور صیغه امر در وجوب ..... ۴۰
- تنبيهان ..... ۴۰
- ۳- تعبدی و توصیلی ..... ۴۱
- مقدمه ..... ۴۱
- الف: منشأ خلاف و تحریر آن ..... ۴۱
- ب: محل خلاف در وجوه قصد قربت ..... ۴۱
- ج: اطلاق و تقیید در تقسیمات اولیه واجب ..... ۴۲
- د: استحاله اطلاق و تقیید در تقسیمات ثانویه واجب ..... ۴۲
- نتیجه و قول مختار ..... ۴۲
- ۴- واجب عینی و اطلاق صیغه ..... ۴۳
- ۵- واجب تعیینی و اطلاق صیغه ..... ۴۴
- ۶- واجب نفسی و اطلاق صیغه ..... ۴۵
- ۷- فور و تراخی ..... ۴۵
- ۸- مره و تکرار ..... ۴۶
- ۹- آیا نسخ وجوب بر جواز دلالت دارد؟ ..... ۴۷
- ۱۰- امر دوباره به یک چیز ..... ۴۷
- ۱۱- دلالت امر به امر بر وجوب ..... ۴۸
- خانمه: در تقسیمات واجب ..... ۴۸
- ۱- مطلق و مشروط ..... ۴۸
- ۲- معلق و منجز ..... ۴۹

۴۹	۳- موسع و مضيق.....
۵۰	۴- آیا قضاء تابع اداء است؟.....
۵۱	باب سوم: نواهی .....
۵۱	۱- ماده نهی .....
۵۲	۲- صیغه نهی .....
۵۲	۳- ظهور صیغه نهی .....
۵۲	۴- مطلوب در نهی .....
۵۲	۵- دلالت صیغه نهی بر دوام و تکرار .....
۵۳	باب چهارم: مفاهیم .....
۵۳	۱- معنای مفهوم .....
۵۳	۲- محل نزاع .....
۵۴	۳- اقسام مفهوم .....
۵۴	اول: مفهوم شرط .....
۵۴	مناط در مفهوم شرط .....
۵۵	تنبیهان و اصل عملی در مقام: تعدد شرط و وحدت جزاء .....
۵۷	دوم: مفهوم وصف .....
۵۷	اقوال در مسأله .....
۵۸	سوم: مفهوم غایت .....
۵۹	چهارم: مفهوم حصر .....
۶۰	اختلاف مفهوم حصر به اختلاف ادوات آن .....
۶۰	پنجم: مفهوم عدد .....
۶۱	ششم: مفهوم لقب .....
۶۱	خانمه: دلالات سیاقیه .....
۶۱	۱- دلالت اقتضاء .....
۶۲	۲- دلالت تنبیه (ایماء) .....

- ۳- دلالت اشاره ..... ۶۲
- حجیت دلالات سیاقیه ..... ۶۳
- باب پنجم: عام و خاص ..... ۶۳
- اقسام عام ..... ۶۳
- ۱- الفاظ عموم ..... ۶۴
- ۲- مخصص متصل و منفصل ..... ۶۴
- ۳- آیا استعمال عام در مخصص مجاز است؟ ..... ۶۴
- ۴- حجیت عام مخصص در باقی؟ ..... ۶۵
- ۵- آیا اجمال مخصص به عام سرایت می کند؟ ..... ۶۶
- ۶- عدم جواز عمل به عام قبل از فحص ..... ۶۶
- ۷- آمدن ضمیری پس از عام ک به بعض افراد آن راجع است ..... ۶۷
- ۸- استثناء بعد از جملات متعدد ..... ۶۷
- ۹- تخصیص عام به مفهوم ..... ۶۸
- ۱۰- تخصیص کتاب عزیز با خبر واحد ..... ۶۹
- ۱۱- دوران بین تخصیص و نسخ ..... ۶۹
- باب ششم: مطلق و مقید ..... ۷۰
- اول: معنای مطلق و مقید ..... ۷۰
- دوم: تلازم مطلق و مقید ..... ۷۱
- سوم: اطلاق در جملات ..... ۷۱
- چهارم: آیا اطلاق بالوضع است؟ ..... ۷۱
- ۱- اعتبارات ماهیت ..... ۷۲
- ۲- اعتبار ماهیت هنگام حکم بر آن ..... ۷۲
- ۳- اقوال در مسأله ..... ۷۳
- پنجم: مقدمات حکمت ..... ۷۵
- تنبیهان ..... ۷۵

- ۷۵ ..... تنبیه اول: قدر متیقن در مقام تخاطب
- ۷۶ ..... تنبیه دوم: انصراف
- ۷۷ ..... ششم: تنافی مطلق و مقید
- ۷۷ ..... باب ششم: مجمل و مبین
- ۷۷ ..... ۱- معنای مجمل و مبین و اسباب این دو
- ۷۸ ..... ۲- مواضعی که شک در اجمال آنها وجود دارد.
- ۸۰ ..... تنبیه و تحقیق (در محذوف لای نفی جنس).
- ۸۰ ..... مقصد دوم: ملازمات عقلیه
- ۸۱ ..... ۱- اقسام دلیل عقلی
- ۸۲ ..... ۲- چرا این مباحث را ملازمات عقلی گویند؟
- ۸۲ ..... باب اول: مستقلات عقلیه
- ۸۳ ..... مبحث اول: حسن و قبح عقلی
- ۸۴ ..... ۱- معنای حسن و قبح و تصویر محل نزاع
- ۸۵ ..... ۲- واقعیت معانی حسن و قبح و نظر اشاعره
- ۸۵ ..... ۳- عقل نظری و عملی
- ۸۶ ..... ۴- اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح
- ۸۷ ..... ۵- معنای حسن و قبح ذاتی
- ۸۷ ..... ۶- آدله طرفین
- ۸۹ ..... مبحث دوم: ادراک حسن و قبح توسط عقل
- ۹۰ ..... مبحث سوم: ثبوت ملازمه بین حکم عقل و شرع
- ۹۱ ..... توضیح و تعقیب
- ۹۱ ..... باب دوم: غیر مستقلات عقلی
- ۹۱ ..... مسأله اول: اجزاء
- ۹۲ ..... مقام اول: امر اضطراری
- ۹۳ ..... مقام دوم: امر ظاهری

- ۹۴ ..... صورت اول: اجزاء در اماره با کشف خلاف یقینی
- ۹۵ ..... صورت دوم: اجزاء در اصول با کشف خلاف یقینی
- ۹۶ ..... ۳- اجزاء در اصل و اماره با کشف خلاف توسط حجت معتبره
- ۹۷ ..... تنبیه: تبدل در قطع
- ۹۸ ..... مسأله دوم: مقدمه واجب
- ۹۸ ..... مقدمه واجب از کدام قسم مباحث اصولی است؟
- ۹۸ ..... ثمره نزاع
- ۹۹ ..... ۱- واجب نفسی و غیره
- ۹۹ ..... ۲- معنای تبعیت در وجوب غیره
- ۱۰۰ ..... ۳- خصائص وجوب غیره
- ۱۰۱ ..... ۴- مقدمه وجوبیه
- ۱۰۱ ..... ۵- مقدمه داخلی
- ۱۰۱ ..... ۶- شرط شرعی (مقدمه شرعی)
- ۱۰۲ ..... ۷- شرط متأخر
- ۱۰۳ ..... ۸- مقدمات مفوته
- ۱۰۵ ..... ۹- مقدمات عبادی
- ۱۰۸ ..... نتیجه: مسأله مقدمه واجب و اقوال در آن
- ۱۰۸ ..... مسأله سوم: ضد
- ۱۰۹ ..... ۱- ضد عام
- ۱۱۰ ..... ۲- ضد خاص
- ۱۱۱ ..... اول: مسلک تلازم
- ۱۱۱ ..... دوم: مسلک مقدمیت
- ۱۱۳ ..... ثمره مسأله ضد
- ۱۱۴ ..... مسأله ترتب
- ۱۱۶ ..... مسأله چهارم: اجتماع امر و نهی

- اجتماع امر و نهی از کدام مباحث است؟ ..... ۱۱۸
- سخن صاحب کفایه در عنوان بحث ..... ۱۱۹
- قید مندوحه ..... ۱۱۹
- فرق سه باب تزاحم، تعارض و اجتماع امر و نهی ..... ۱۲۰
- قول مختار در مسأله ..... ۱۲۱
- آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می‌شود؟ ..... ۱۲۲
- ثمره مسأله اجتماع امر و نهی ..... ۱۲۳
- اجتماع امر و نهی با عدم مندوحه ..... ۱۲۴
- مقام اول: حرمت یا وجوب تصرفات خروجی ..... ۱۲۵
- مقام دوم: حکم نماز در حال خروج از زمین غصبی ..... ۱۲۷
- مسأله پنجم: دلالت نهی بر فساد ..... ۱۲۸
- مبحث اول: نهی در عبادت ..... ۱۳۰
- تنبيه ..... ۱۳۱
- مبحث دوم: نهی در معاملات ..... ۱۳۲
- مقصد سوم: مباحث الحجّة ..... ۱۳۲
- مقدمه ..... ۱۳۳
- ۱- موضوع مقصد سوم ..... ۱۳۳
- ۲- معنای حجت ..... ۱۳۴
- ۳- مدلول کلمه اماره و ظن معتبر ..... ۱۳۵
- ۴- ظن نوعی ..... ۱۳۵
- ۵- اماره و اصل عملی ..... ۱۳۶
- ۶- ملاک حجیت امارات ..... ۱۳۶
- ۷- ذاتی بودن حجیت علم ..... ۱۳۷
- ۸- موطن حجیت امارات ..... ۱۳۸
- ۹- ظن خاص و ظن مطلق ..... ۱۳۹

- ۱۰- مقدمات دلیل انسداد..... ۱۳۹
- ۱۱- اشتراک احکام بین عالم و جاهل..... ۱۴۰
- ۱۲- تصحیح جعل امارات..... ۱۴۲
- ۱۳ و ۱۴- طریقه جعل امارات..... ۱۴۳
- ۱۵- اعتباری بودن حجیت..... ۱۴۴
- باب اول: کتاب عزیر..... ۱۴۵
- نسخ قرآن کریم و حقیقت نسخ..... ۱۴۶
- امکان نسخ قرآن..... ۱۴۶
- وقوع نسخ قرآن و اصل عدم نسخ..... ۱۴۷
- باب دوم: سنت..... ۱۴۸
- ۱- دلالت فعل معصوم..... ۱۴۸
- ۲- دلالت تقریر معصوم..... ۱۵۰
- ۳- خبر متواتر..... ۱۵۱
- ۴- خبر واحد..... ۱۵۱
- الف: دلیل از قرآن کریم..... ۱۵۲
- آیه اول: آیه نبأ..... ۱۵۲
- آیه دوم: آیه نفر..... ۱۵۳
- تنبیه..... ۱۵۵
- آیه سوم: آیه کتمان..... ۱۵۵
- ب: دلیل حجیت خبر واحد از سنت..... ۱۵۵
- ج: دلیل حجیت خبر واحد از اجماع..... ۱۵۶
- د: دلیل حجیت خبر واحد از بناء عقلاء..... ۱۵۸
- باب سوم: اجماع..... ۱۶۰
- پاسخ سؤال اول..... ۱۶۱
- پاسخ سوال دوم..... ۱۶۳

۱۶۳	اجماع نزد امامیه .....
۱۶۶	اجماع منقول .....
۱۶۸	باب چهارم: دلیل عقلی .....
۱۷۰	وجه حجیت عقل .....
۱۷۲	باب پنجم: حجیت ظواهر .....
۱۷۲	طرق اثبات ظواهر .....
۱۷۳	حجیت قول لغوی .....
۱۷۴	ظهور تصویری و تصدیقی .....
۱۷۵	دلیل حجیت ظواهر .....
۱۷۵	۱- عدم اشتراط ظن فعلی به وفاق .....
۱۷۶	۲- عدم اشتراط ظن به خلاف .....
۱۷۶	۳- اصل عدم قرینه .....
۱۷۷	۴- عمومیت حجیت ظهور (حاضرین و غائبین) .....
۱۷۷	۵- حجیت ظواهر کتاب .....
۱۷۹	باب ششم: شهرت .....
۱۸۰	دلیل اول: اولویت از خبر واحد عادل .....
۱۸۰	دلیل دوم: عموم تعلیل آیه نبأ .....
۱۸۰	دلیل سوم: دلالت برخی از اخبار .....
۱۸۱	تنبیه .....
۱۸۱	باب هفتم: سیره .....
۱۸۲	۱- حجیت بناء عقلاء .....
۱۸۲	۲- حجیت سیره متشرعه .....
۱۸۳	۳- مقدار دلالت سیره .....
۱۸۳	باب هشتم: قیاس .....
۱۸۴	۱- تعریف قیاس .....

۱۸۵	۲- ارکان قیاس
۱۸۵	۳- حجیت قیاس
۱۸۵	الف: آیا قیاس خود موجب علم است؟
۱۸۶	دلیل بر حجیت قیاس ظنی
۱۸۷	دلیل از آیات قرآن
۱۸۸	دلیل از سنت
۱۸۹	دلیل از اجماع
۱۹۰	دلیل از عقل
۱۹۰	۴- قیاس منصوص العله و اولویت
۱۹۱	تنبيه
۱۹۳	باب نهم: تعادل و تراجیح
۱۹۳	مقدمه
۱۹۳	۱- حقیقت تعارض
۱۹۴	۲- شروط تعارض
۱۹۵	۳- فرق بین تعارض و تراجم
۱۹۵	۴- تعادل و تراجیح دو دلیل متزاحم
۱۹۷	۵- حکومت و ورود
۱۹۷	الف: حکومت
۱۹۸	ب: ورود
۱۹۹	۶- قاعده اولیه در متعارضین
۲۰۰	۷- جمع کردن بین متعارضین بهتر از طرح است
۲۰۱	فصل اول: جمع عرفی
۲۰۳	فصل دوم: قاعده ثانوی در متعارضین متعادلین
۲۰۷	فصل سوم: مرجحات
۲۰۷	مقام اول: مرجحات خمسہ

- ۱- ترجیح با مرجح جدیدتر ..... ۲۰۸
- ۲- ترجیح با صفات ..... ۲۰۸
- ۳- ترجیح با شهرت ..... ۲۰۹
- ۴- مرجح بودن موافقت با کتاب و سنت ..... ۲۱۰
- ۵- مخالفت با عامه ..... ۲۱۱
- مقام دوم: تفاضل بین مرجحات ..... ۲۱۲
- مقام سوم: تعدی از مرجحات منصوصه ..... ۲۱۳
- مقصد چهارم: مباحث اصول عملیه ..... ۲۱۵
- استصحاب ..... ۲۱۷
- مقومات استصحاب ..... ۲۱۸
- معنای حجیت استصحاب ..... ۲۲۰
- اماره یا اصل بودن استصحاب ..... ۲۲۱
- اقوال اصولیون پیرامون استصحاب ..... ۲۲۲
- أدلة استصحاب ..... ۲۲۳
- دلیل اول: بناء عقلاء ..... ۲۲۳
- دلیل دوم: حکم عقل ..... ۲۲۵
- دلیل سوم: اجماع ..... ۲۲۶
- دلیل چهارم: اخبار ..... ۲۲۶
- ۱- صحیحہ اول زرارة ..... ۲۲۷
- ۲- صحیحہ دوم زرارة ..... ۲۳۰
- ۳- صحیحہ سوم زرارة ..... ۲۳۱
- ۴- روایت محمد بن مسلم ..... ۲۳۳
- ۵- مکاتبه علی بن محمد کاشانی ..... ۲۳۴
- ۶- روایت عبدالله بن سنان ..... ۲۳۵
- میزان دلالت اخبار ..... ۲۳۵

- ۱- تفصیل بین شبهه حکمیة و موضوعیه ..... ۲۳۵
- ۲- تفصیل میان شک در مقتضی و مانع ..... ۲۳۵
- الف: مقتضی و مانع ..... ۲۳۶
- ب: میزان دلالت اخبار بر تفصیل شیخ ..... ۲۳۷
- خلاصه ..... ۲۴۰
- تنبیہات استصحاب ..... ۲۴۰
- تنبیہ اول: استصحاب کلی ..... ۲۴۰
- تنبیہ ..... ۲۴۴
- تنبیہ دوم: شبهه عبائیه یا استصحاب فرد مردد ..... ۲۴۴
- خلاصه رسائل شیخ انصاری ..... ۲۴۶
- نکات قطع رسائل ..... ۲۴۶
- نکات اصول عملیه رسائل ..... ۲۴۸
- مبحث اول: شک در حکم واقعی بدون ملاحظه حالت سابقه ..... ۲۵۰
- ۱- شک در نفس تکلیف ..... ۲۵۰
- الف: شبهه تحریمیہ ..... ۲۵۰
- تنبیہات ششگانه ..... ۲۵۵
- ب: شبهه وجوبیه ..... ۲۵۷
- ج: دوران امر بین محذورین ..... ۲۵۸
- ۲- شک در مکلف به ..... ۲۵۸
- الف: شبهه تحریمیہ ..... ۲۵۹
- ب: شبهه وجوبیه ..... ۲۶۰
- ج: دوران امر بین محذورین ..... ۲۶۱
- مبحث دوم: شک در حکم واقعی با ملاحظه حالت سابقه ..... ۲۶۳
- نکات تعادل و تراجیح ..... ۲۶۶
- سوالات دکتری سنوات پیشین ..... ۲۶۷

۲۶۷.....	سوالات دکتری سال (۹۱).....
۲۷۰.....	سوالات دکتری (۹۲).....
۲۷۵.....	سوالات دکتری سال (۹۳).....
۲۸۲.....	پاسخنامه (۹۳).....
۲۸۴.....	سوالات دکتری سال (۹۴).....
۲۹۱.....	پاسخنامه (۹۴).....
۲۹۴.....	سوالات دکتری سال (۹۵).....
۲۹۵.....	پاسخنامه (۹۵).....
۲۹۵.....	سوالات دکتری سال (۹۶).....
۳۰۱.....	پاسخنامه (۹۶).....
۳۰۵.....	سوالات دکتری سال (۹۷).....
۳۱۱.....	پاسخنامه (۹۷).....
۳۱۴.....	فهرست منابع.....

## مقدمه

اللهمّ بارک لمحمد و آله، لله الحمد، أهل الحمد، و ولیه، و منتهاه، و بدیّه، و الصلاة علی محمد حبیبه و صفیّه، و علی آله مفاتیح الإسلام، و مصابیح الظلام، و عترته الغرّ الکرام.

علم اصول از جمله علومى بوده که همراه با نشو و نمو فقه به عرصه‌ی علوم اسلامى وارد شد. در خصوص پیدایش علم اصول بین محققین اختلاف است، لکن آنچه متقین است، آن است که با ظهور اسلام ضوابطی برای استنباط فقهی وجود داشته، هر چند تا مدت‌ها مدون نشده بود. همین مطلب در لسان ائمه‌هدی (ع) تحت عنوان «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفرع»، بارها از سوی آنان صادر شده است حتی برخی از اعلام شیعه در زمان حضور معصوم در ابوابی چون اجتماع امر و نهی کتاب نگاشته‌اند. با این حال به دلیل حضور معصوم (ع) نیاز چندانی به اصول فقه در بین شیعیان احساس نمی‌شد. در مقابل اهل سنت در همان ابتداء توسط ائمه اربعه آنان کتاب نگاشته شد و سر این مطلب واضح است. با شروع غیبت کبری نیاز جدی شیعیان در باب استنباط احساس می‌شد. بنابراین بزرگانی چون سید مرتضی علم‌الهدی با نوشتن کتاب «الذریعه الی تحصیل الشریعه» و شیخ طوسی با نوشتن کتاب «عدة الاصول» حرکت به سوی اجتهاد شروع گردید. بعد از ایشان محقق حلی با نوشتن کتاب معارج الاصول، علامه حلی با نوشتن کتب تهذیب و نهاییه و مبادی و فرزند شهید ثانی با نوشتن کتاب معالم الاصول سیره قدماء را ادامه داد. اما کتب اصولی قدماء گاهی شامل مباحث لغوی، منطقی، و ادبی بوده و حجم مختصری داشت. با ظهور اخباری‌گری انحطاط اجتهاد شروعی برای فترت اصول فقه بود. اما مدعی چون استاد الكل فی الكل و حید بهبهانی و شاگردان ایشان با پایان دادن اخباری‌گری حوزه‌های علمی شاهد حضور دوباره اصول در اجتهاد بودند. در این میان عالم فقاقت شاهد ظهور دو برادر در عرصه علم اصول بود. اقدام این دو برادر صاحب حاشیه مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی و صاحب فصول شیخ محمد حسین اصفهانی بعدها زمینه توسعه و ترقی علم اصول را فراهم کرد. دقت و باریک بینی شیخ اعظم انصاری دزفولی با نوشتن کتاب فرائد الاصول علم اصول به سرحد کمال و اتقان رسید. بزرگان دیگری چون صاحب الکفایه، محقق نائینی، محقق اصفهانی، آقا ضیاء عراقی، محقق<sup>۴</sup>

۱- نام اصلی کتاب معالم الدین و ملاذ المجتهدین است، در واقع ایشان مثل سید ابن زهره که کتاب غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع را نوشتند، هدفشان نوشتن کتابی در فقه بود، اما به عنوان مقدمه مباحثی در اصول نیز بیان شد که تنها همین بخش از کتاب و در فقه تنها باب طهارت آن تکمیل شد. قسمت اصول آن به معالم الاصول شناخته شد. همین روش در کتاب کشف الغطاء کاشف الغطاء ادامه پیدا کرد. چنانچه معروف است، از شیخ نقل است «هر کس مقدمه اصول کتاب کشف الغطاء را به خوبی بخواند و بفهمد مجتهد است» اهمیت این کتاب مشخص می‌شود.

۲- نظریات این دو در کتب متأخر محل نقد و نظر بوده است، طوری که جلد اول کفایه ناظر به نظرات این دو علم علم است.

۳- نقش شیخ در تنقیح و تحکیم اصول فقه در کتب بعد از او به وضوح روشن است، در حال حاضر نیز حوزه‌ای علمیه هر چند شاهد نظرات جدیدی بود اما متن و بطن اولیه از آن شیخ اعظم است.

۴- آیه الله العظمی شیخ محمد حسین اصفهانی غروی، مشهور به کمپانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ ق) کتاب ایشان «نهایة الدراية فی شرح الکفایة» است.

۵- شیخ علی بن آخوند ملا محمد کبیر زازی عراقی ملقب به ضیاء الدین عراقی (متوفای ۱۳۶۱ قمری)، آراء ایشان در کتاب مقالات الاصول که به قلم خودشان نوشته شده، و کتاب «نهایة الافکار» تقریر شیخ محمد تقی بروجردی و کتاب «بدایع الافکار» تقریر میرزا هاشم آملی نگاشته شده است.

خوئی، شهید صدر هر کدام با تبعیت از شیخ اعظم علم اصول را به تمام و کمال رساندند. در سطوح حوزه علمیه کتاب معالم در قدیم و در حال حاضر کتاب الموجز به عنوان متن درسی سطح یک، کتاب قوانین الاصول در قدیم و در حال حاضر رسائل شیخ اعظم به عنوان دروس سطح و کتاب کفایه به عنوان آخرین متن اصولی طلاب شناخته می شود. کتاب اصول الفقه استاد محمد رضا مظفر به تعبیر خود ایشان برای پر کردن خلأ میان معالم الاصول و کفایه الاصول است، چراکه رسائل شیخ تنها بخشی از اصول فقه است، و کتاب قوانین الاصول تنها جواب گوی برخی مسائل اصولی است. عموماً طلاب و فضایی گرامی و نیز دانشجویان نیاز مبرمی برای مطالعه همه مباحث اصول خواهند داشت، اما نه وقت کافی برای خواندش روح و معاجم چندین جلدی را دارند، و نه کتب مختصر و ترجمه ها جواب گوی آنان خواهد بود. نگارنده با اذعان به این مطلب کتاب حاضر را با تمام جزئیات و حتی مطالب نظری فاقد ثمره عملی با قلمی ساده در اختیار همه طالبین مباحث اصولی قرار داده تا مفید فائده واقع گردد. در خصوص این کتاب نکات زیر حائز اهمیت است:

- ۱- کتاب شامل تمام مباحث اصول فقه استاد مظفر و اهم مباحث و نکات کتاب رسائل شیخ انصاری است.
- ۲- در بسیاری از موارد نظرات و آراء اندیشمندان اصولی با ذکر کتاب و اسامی آنان درج شده طوری که خوانند با تاریخ علم اصول نیز آشنا خواهد شد.
- ۳- کتاب نه شرح مفصل و نه تلخیص مختصر است، بلکه حاوی تمام مباحث اصول فقه مظفر بوده البته باید توجه داشت کتاب در کتاب رسائل تنها نکات و مباحث مبتلا مورد بررسی و دقت قرار گرفته است.
- ۴- سر فصل های کتاب دقیقاً منطبق بر عناوین کتاب اصول فقه بوده از این رو طالبین در پیدا کردن مطالب دچار سردرگمی نخواهند شد. در برخی موارد دو یا سه سر فصل در هم ادغام شده و دلیل آن مرتبط بودن مباحث با هم است که این موارد اشاره شده است.
- ۵- در تدوین مباحث رسائل شیخ انصاری از جزوات و کتاب های اساتیدی چون استاد ناصری، شهید منا استاد گیلانی، استاد اسدی و ... استفاده شده است.

در پایان بر خود لازم می دانم از تلاش ها و زحمات همه اساتید خود و از همکاری و مشارکت دوست گرامی و استاد ارجمند حجة الاسلام و المسلمین شیخ رضا جمیشیدوند در تدوین و تهیه کتاب کمال تقدیر و تشکر را دارم.

نقله محمد بن إدريس في آخر السرائر من كتاب هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا». السرائر: ۳ / ۵۷۵.

عبدالله مختاری بهمنی / رضا جمیشیدوند

سال ۱۳۹۷ هجری شمسی

## مدخل

شامل سه بحث «تعریف علم اصول»، «موضوع علم اصول»، «فائده علم اصول» است که ضمیمه آن نیز مباحث اصول که مدار بحث در این کتاب است، ذکر شده است.

### ۱- تعریف علم اصول

تعریف علم اصول:

- تعریف مشهور (وحید بهبهانی و محقق قمی): «هو القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية».
- شهید صدر: «علم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط»
- آیت‌الله خویی در محاضرات: «علم الاصول هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضمیمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليه».
- آخوند در کفایه: «الأولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل».
- محقق نائینی در اجود التقريرات و فوائد: «علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات را به آنها ضمیمه کنیم، حکم کلی الهی استنتاج می‌شود».
- محقق عراقی در نه‌ایة الافکار: قواعد اصولی قواعدی هستند که یکی از خصوصیات زیر را - به طریق منع خلو - دارا باشند: ۱- راه را برای تشخیص حکم باز می‌کنند. ۲- وظیفه عملی مکلف را مشخص می‌کنند. ۳- کیفیت تعلق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند.
- امام خمینی در مناهج و تهذیب: «علم الاصول هو القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية»
- **مصنف: علم اصول مجموعه‌ی قواعدی است که نتیجه این قواعد در طریق استنباط حکم شرعی واقع می‌شود. قواعدی مانند: صیغه امر ظهور در وجوب دارد، یا ظهور قرآن حجت است.**

برای مثال: در آیه «أقيموا الصلاة» و «إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا» صیغه امر در اولی و جمله خبریه در مقام انشاء در دومی محل بحث در علم اصول است. اگر به اصولی به این نتیجه برسد که صیغه امر ظهور در وجوب دارد، قیاسی بدین شکل طرح می‌کند:

صغری: «أقيموا» فعل امر است.

کبری: فعل امر ظهور در وجوب دارد.

نتیجه: پس «أقيموا» ظهور در وجوب دارد.

نتیجه قاعده مذکور «ظهور فعل امر در وجوب» یعنی «ظهور اقيموا» برای استنباط فقیه جهت به دست آوردن احکام شرعی استفاده می‌شود.

در خصوص تعریف علم اصول به نکات زیر باید توجه داشت:

- بعضی مثل امام راحل (ره) از اصول فقه تعبیر به فن و بعضی مثل آخوند تعبیر به «صناعة» کرده‌اند.
- تعریف مشهور طبق قول آخوند (ره) جامعیت ندارد، زیرا مباحثی از علم اصول را شامل نمی‌شود. مباحثی چون ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه.
- با قید شرعیه در تعریف احکام عقلی خارج می‌شود.
- با قید فرعیه احکام اصول دین که با عقل شناخته می‌شوند خارج می‌گردد.

### اقسام حکم

حکم در تعریف مذکور بر دو قسم است:

۱- حکم واقعی: حکمی که برای فعل مکلف فی نفسه بدون در نظر گرفتن قطع و جهل ثابت است. مانند وجوب نماز، این حکم از أدله اجتهادی قابل دستیابی است.

۲- حکم ظاهری: حکمی که برای فعل مکلف با توجه به مجهول بودن آن ثابت است. مانند حرمت نگاه به وجه و کفین زن اجنبی یا حرمت شرب تن. فقیه برای رفع تحیّر در این فرض از أدله فقهایی یا همان اصول عملیه حکمی ثانوی به مقلد می‌دهد، که حکم ظاهری نام دارد.

در این خصوص باید توجه داشت:

- تعبیر اجتهادی و فقهایی از وحیدبهبهانی (ره) است.
- أدله اجتهادی به این خاطر اجتهادی گفته‌اند چون از تعریف اجتهاد مأخوذ است. به همین خاطر مستنبط احکام واقعی را در مقام کشف دلیل اجتهادی را می‌جهتد گویند. اصطلاح فقهایی به خاطر تعریف فقه است، و مستنبط احکام ظاهری را در این حال فقیه گویند.
- تعبیر به فقهاتی اشتباه است، چون با افزودن یاء نسبت به اسم مختوم به تاء، تاء آخر حذف می‌شود، مانند مکة (مکی).
- دلیل اجتهادی بر دو قسم دلیل لیبی و لفظی است. قرآن و سنت دلیل لفظی، اجماع و عقل دلیل لیبی هستند.
- اصول بر دو قسم اصول لفظی و اصول عملی تقسیم می‌شود. اصول لفظی در فرض شک در مراد متکلم کاربرد دارد. (مانند اصل ظهور) اصول عملی بر دو قسم اصول عامه که در تمام ابواب فقه کاربرد دارد و شامل چهار اصل استصحاب، تخییر، برائت و احتیاط می‌شود. اما اصول عملی خاص فقط در یک یا چند باب کاربرد دارد مثل اصل حلیت یا طهارت. همچنین اصول عملی عامه بر دو قسم شرعی و عقلی تقسیم می‌شود.

۱- «استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحکم الشرعی». الاجتهاد و التقليد (آقا ضیاء عراقی): ص ۲۰

۲- «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية». بدائع الأفكار (محقق رشتی)، ص ۶.

- حکم واقعی خود به دو قسم اولی و ثانوی تقسیم می‌شود. حکم واقعی اولی مخصوص شخص مختار (مثل وضو) است و حکم واقعی ثانوی مخصوص شخص مضطر و مکروه (مثل تیمم) است.

## موضوع علم اصول

در موضوع علم اصول اختلاف است:

- محقق قمی و مشهور: موضوع علم اصول اذله اربعه با وصف دلالت است.
- قدماء (سید مرتضی در الذریعه و ابن زهره): موضوع علم اصول اذله اربعه، استصحاب، قیاس اصولی (تمثیل منطقی) و استحسان است.
- محقق حلی در معارج: موضوع علم اصول اذله اربعه و استصحاب است.
- صاحب فصول: موضوع علم اصول ذات دلیل است.
- محقق خراسانی: موضوع علم اصول جامع بین موضوعات مسائل علم است.
- محقق بروجردی و آیت الله سبحانی: موضوع علم اصول حجت است.
- شهید صدر: موضوع علم اصول اذله مشترك (قواعد عام، عناصر مشترك، خیوط عامه) است. به این معنا که در علم اصول از حالات و ویژگی‌ها و قوانین مربوط به این موضوع بحث می‌شود. مثلاً خبر ثقه از جمله اذله مشترك است و از جمله حالات عارض بر خبر ثقه آن است که گاه در تعارض با خبر دیگری واقع می‌شود.
- مرحوم مظفر: علم اصول موضوع مشخصی ندارد بلکه از موضوعات مختلفی بحث می‌کند که همه آنها در غرض مهم علم اصول مشترك هستند و غرض عالم اصول استنباط حکم شرعی است.

## فائده علم اصول

دو مقدمه:

- ۱- اجمالاً می‌دانیم افعال اختیاری ما در شریعت اسلام مشمول یکی از احکام خمس است.
  - ۲- همچنین می‌دانیم این احکام با علم ضروری (بدیهی) بر ما معلوم نیست بلکه اکثر آنها باید با علم نظری (کسبی) قابل دستیابی است.
- در نتیجه:** علم اصول تنها علمی است که برای استعانت و کمک بر اثبات این احکام تدوین شده است.

## تقسیم مباحث

بر طبق تقسیم کتاب که مأخوذ از تقسیم محقق اصفهانی است؛ مباحث کتاب در چهار مقصد و یک خاتمه تقسیم می‌شود:

۱- مباحث الفاظ: در مباحث الفاظ از ظهور الفاظ از جهت عام و کلی بحث می‌شود. چه الفاظ قرآن و سنت باشد و چه دیگر الفاظ. در این بحث تنها از هیأت الفاظ (چه هیأت جملات مثل مفاهیم و چه هیأت مفردات مثل اوامر) بحث می‌شود و از موارد الفاظ سخن گفته نمی‌شود زیرا قاعده کلی در این خصوص وجود ندارد و تنها راه مراجعه به معاجم لغت است.

۲- مباحث عقلی: در مباحث عقلی از لوازم احکام شرعی بحث می‌شود. یعنی لازمه فلان حکم شرعی چیست که بر دو قسم مستقلات عقلیه و غیر مستقلات تقسیم می‌شود.

۳- مباحث حجت: در این مباحث از دلیل و حجت سخن گفته می‌شود.

۴- مباحث اصول عملیه: در این مباحث در بیان وظیفه شخص شاک است. در این کتاب تنها اصل استصحاب مورد بحث قرار می‌گیرد. و سه اصل دیگر را از رسائل شیخ انصاری دنبال خواهیم کرد.

خاتمه نیز در تعادل و تراجیح است، اما در اول باب حجت خواهیم دید که این مباحث نیز در مقصد سوم یعنی مباحث حجت باید بحث شود.

## مقدمه

مقدمه کتاب شامل ۱۴ امر است.

### ۱- حقیقت وضع

دلالت وضع بر معانی به دو صورت متصور است:

۱- یا ذاتی باشد، مانند دلالت دود بر وجود آتش، این صورت صحیح نیست، چون لازمه این سخن آن است که جمیع بشر در این دلالت باید مشترک باشند درحالی که با هم اختلاف دارند.

۲- یا وضعی است؛ نظریه صحیح این صورت است. البته در نحوه وضع آن اختلاف است:

- آخوندخراسانی: وضع اختصاص لفظ است (معنای اسم مصدری)
- شهیدصدر و محقق عراقی: وضع ملازمه واقعی بین لفظ و معنا است و سبب این ملازمه وضع واضع و از سنخ جعل و اعتبار است (قرن اکید)
- صاحب منتهی الاصول: وضع عبارت است از هویت و اتحاد بین لفظ و معنا در عالم اعتبار.
- محقق خوئی و نهایندی: وضع عبارت است از تعهد به ابراز معنا.

۱- یکی از شاگردان مرحوم مظفر جناب غلامرضا عرفانیان یزدی سه اصل دیگر را در کتابی تحت عنوان «تتمیم کتاب اصول الفقه» جمع آوری کرده است.

- محقق اصفهانی: وضع به عنوان وصفی است که عارض بر «لفظ» می‌گردد و آن لفظ به صفت «وضع» متصف می‌گردد.
- مصنف: وضع جعل و تخصیص لفظ به ازاء معنا است. (معنای مصدری)

## ۲- وضع کیست؟

وضع لفظ برای معنای کیست؟ سه قول است:

- وضع هر لغتی شخص معینی است. (مثلاً وضع لغت عرب یعرب بن قحطان است). این نظریه صحیح نیست زیرا اگر وضع شخص واحد بود باید در تاریخ لغت هر زبانی ذکر می‌شد، والا لازم باطل فالملزوم مثله.
- اشاعره، علامه حیدی و محقق نائینی: وضع خداوند متعال است به دلیل دو آیه از آیات قرآن.
- مصنف: وضع بشر است. طبیعت بشری باعث شده در طول زمان و در بین ملل مختلف لفظ را وضع کند.

## ۳- وضع تعیینی و تعینی

وضع به حسب منشأ به دو قسم تقسیم می‌شود:

- وضع تعیینی: دلالت ناشی از جعل و تخصیص لفظ به معنا.
- وضع تعینی: دلالت ناشی از اختصاص لفظ به معنا به دلیل کثرت استعمال.

## ۴- اقسام وضع (به حسب تصور معنا)

در وضع باید تصور لفظ و معنا صورت گیرد، این تصور به دو گونه است:

- گاهی معنا را با تمام خصوصیاتش تصور می‌کند در این صورت معنا بنفسه و تفصیلاً تصور شده است.
- گاهی معنا را با یک عنوان کلی و عام تصور می‌کند، در این صورت معنا بنفسه و اجمالاً تصور شده است.

بنابراین وقتی تصور به دو صورت است، موضوع‌له نیز به دو صورت کلی و جزئی است و مجموعاً چهار قسم می‌شود که ذیلاً ذکر شده است.

در امکان و وقوع دو قسم اول وضع بحثی نیست.

در امکان قسم سوم نیز بحثی نیست اما در وقوع آن بحث است که ظاهراً واقع شده است.

تنها در امکان و استحاله قسم چهارم بحث است.

اقسام وضع به حسب معنا	امکان	وقوع
-----------------------	-------	------

واقع شده (اسماء شخصیه)	ممکن	واضع معنای جزئی را تصور کرده و لفظ را برای همان معنای جزئی وضع کند.	وضع خاص، موضوع له خاص
واضع شده (اسماء اجناس)	ممکن	واضع معنای کلی را تصور کرده و لفظ را برای همان معنای کلی وضع کند.	وضع عام، موضوع له عام
واقع شده (ضمائیر، حروف، اسماء اشاره)	ممکن	واضع معنای کلی را تصور کرده و لفظ را برای مصادیق آن معنای کلی وضع کند.	وضع عام، موضوع له خاص
محال	محال	واضع معنای جزئی را تصور کرده و لفظ را برای کلی آن جزئی وضع کند.	وضع خاص، موضوع له عام

### ۵- استحاله قسم چهارم

آیا قسم چهارم وضع امکان دارد؟ دو قول است:

- اکثر اصولیون: قسم چهارم را محال می دانند، زیرا معنای موضوع له که کلی است، بنفسه تصور نمی شود. فقط خاص تصور شده است بنابراین وقتی تصور نشود مجهول بوده و حکم بر مجهول هم ممکن نیست.
- صاحب بدایع الافکار (محقق رشتی): قسم چهارم طبق مثال شیخ ممکن است.

### ۶- وقوع قسم سوم و تحقق در معنای حرفی

در وقوع قسم سوم بحثی نیست. مثال آن هم حروف و اسماء مبهم مثل اسماء اشاره، ضمائیر، موصولات، اسماء استفهام و غیره است.

در معنای حرفی اختلاف است:

- صاحب کفایه و نجم الاثمه: موضوع له حروف عین موضوع له اسماء است. بنابراین حروف از جهت موضوع له با اسماء تفاوتی ندارد تنها فرق آن دو در نحوه استعمال است. اسماء به صورت مستقل و حروف آله للغیر بکار می روند. طبق این قول وضع حروف از قسم دوم یعنی وضع عام موضوع له هم عام است.
- قول منسوب به نجم الاثمه: حروف برای هیچ معنای وضع نشده اند بلکه مانند علامات اعرابی هستند.
- **مصنف و اکثر اصولیون** (محقق نائینی، جرجانی، صاحب فصول و صاحب معالم و محقق خوئی): معنای حروف مباین با معنای اسمی هستند زیرا معنای اسمی مستقلی هستند اما حروف معنای مستقلی ندارند.
- تفتازانی: وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه خاص است.
- امام راحل: راهی برای اثبات چگونگی وضع حروف وجود ندارد. تنها می توان گفت که موضوع له آنها خاص است.

۱- «ذاتی نایافته از هستی بخش / چون تواند که بود هستی بخش»

در توضیح قول سوم باید گفت، موجودات بر دو قسم هستند:

- یا فی نفسه بوده و استقلال دارند، مانند جواهر (زید) یا اعراض (قیام زید).
- یا فی نفسه استقلال ندارند بلکه وجودشان بسته به دیگری است. مانند نسب و روابط. این وجودات استقلالی ندارند، زیرا در یک قضیه حملی وجود نسبت ناگزیر است، اگر گفته شود، نسبت در این قضیه هم استقلال دارد، برای ایجاد رابطه بین طرفین قضیه باید نسبتی باشد اگر باز گفته شود، این نسبت هم مستقل است نقل کلام کرده و می‌گوییم این رابط وجود مستقل ندارد و اگر باز هم مستقل باشد، تسلسل لازم می‌آید.

حکمت وضع اقتضاء دارد که هم برای معانی مستقل و هم معانی غیر مستقل لفظی وضع کند. وضع نسبت‌ها یا با یک لفظ معین است (مانند فی و من) یا با یک هیئت خاص است (مانند هیئات مشتقات).

### نتیجه

حروف مانند اسماء موضوع له دارند.

موضوع له حروف با اسماء مابین است چراکه موضوع له اسماء مستقل است برخلاف حروف که موضوع له غیر مستقل و وابسته دارند.

### بطلان دو وقول اول

قول صاحب کفایه صحیح نیست، زیرا اگر حروف و اسماء اتحاد معنایی دارند باید بتوان به جای هم استعمال شود درحالی که این امر صحیح نیست.

جواب مرحوم آخوند به این اشکال: دلیل عدم صحت استعمال تباین در موضوع له نیست. بلکه دلیل عدم صحت استعمال، شرط واضح است. واضح شرط کرده که اسماء باید در موردی استعمال شود که معنای مستقل مدنظر است و حروف در مواردی بکار رود که معنای للغير مدنظر باشد.

**رد جواب مرحوم آخوند:** اولاً دلیلی بر وجوب اطاعت از آنچه واضح شرط کرده نداریم، مگر مواردی که خصوصیات در لفظ و موضوع له مدنظر باشد. ثانیاً اگر واضح واجب الاطاعه هم باشد، مخالفت با او موجب عصیان است نه اشتباه بودن استعمال.

### توضیح بیشتر

نقش حروف ایجاد رابطه و پیوند میان الفاظ و کلمات مستقل و بی ربط است.

## وضع در حروف از قسم سوم است.

اولا وجود نسبت‌ها قائم به طرفین قضیه (موضوع و محمول) است.

ثانیا هر نسبتی با نسبت‌های دیگر تباین دارد.

ثالثا نسبت‌ها وجود خارجی جزئی دارند.

رابعا نسبت‌ها در عالم خارج نامتناهی هستند.

بنابراین واضح ناچاراً وضع یک عنوان کلی است این عنوان کلی خود به حمل شائع معنای جزئی دارد اما به حمل اولی ذاتی معنای مستقل دارد.

## ۷- استعمال حقیقی و مجازی

استعمال بر سه قسم است:

- استعمال حقیقی: استعمال لفظ در معنای موضوع له خودش.
  - استعمال مجازی: استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له خودش با وجود شباهت و قرینه.
  - استعمال غلط: استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له خودش بدون قرینه و مشابهت.
- آیا صحت استعمال مجازی منوط به ترخیص واضح است یا بسته به ذوق و علاقه است؟ دو نظریه است:
- قدماء: چنین استعمالی متوقف بر ترخیص و اذن واضح است.
  - متأخرین و مصنف: صحت چنین استعمالی بسته به ذوق سلیم و علاقه است، چون وجدان چنین استعمالی را صحیح می‌داند و لو واضح آن را منع کرده باشد. مؤید آن اشتراک اغلب معانی مجازی در لغات مختلف است.

## ۸- دلالت تابع اراده است.

دلالت را به سه قسم عقلی، طبعی و وضعی تقسیم کرده‌اند، دلالت وضعی خود بر دو قسم لفظی و وضعی است.

دلالت وضعی لفظی بر دو قسم تقسیم کرده‌اند:

- دلالت تصویری: انتقال ذهن به معنا به مجرد صدور لفظ از لافظ هر چند لافظ آن را قصد نکرده باشد.
- دلالت تصدیقیه: دلالت لفظ بر معنا به صورتی که معنا مقصود متکلم بوده و قصد استعمال آن را داشته باشد.

دلالت تصویری دو شرط دارد، اولاً لفظ برای معنای وضع شده باشد ثانیاً سامع عالم به وضع باشد.

دلالت تصدیقیه چهار شرط دارد:

- متکلم در مقام بیان و افاده باشد.
- متکلم جدی بوده و قصد شوخی نداشته باشد.
- متکلم به معنای کلام خود التفات داشته و آن را قصد کرده باشد.
- قرینه‌ای برخلاف معنای موضوع له نصب نشده باشد.

دلالت تابع علم به وضع است، مقصود دلالت تصویری است.

دلالت تابع اراده است، مقصود دلالت تصدیقیه است.

اولین کسی که به این مطلب پی برد، جناب خواجه نصیر الدین طوسی بود. ایشان دلالت را منحصر در تصدیقیه می‌داند. و دلالت تصویری تنها از باب مجاز دلالت گفته می‌شود و تنها یک تداعی معانی است.

#### ۹- وضع شخصی و نوعی

وضع به حسب معنا به دو قسم تقسیم می‌شود:

- وضع شخصی: واضع لفظ را بنفسه و با تمام خصوصیاتش وضع کرده است، مانند وضع اعلام شخصیه.
- وضع نوعی: واضع لفظ را بوجهه و با عنوان عام و کلی تصور کرده است، مانند هیأت مشتقات.

#### ۱۰- وضع مرکبات

وضع مواد مفردات وضع شخصی بوده ولی وضع هیئات مفردات وضع نوعی است. اما آیا علاوه بر این دو قسم و قسم وضع سومی به نام وضع مرکبات مانند هیأت ترکیبیه بین مبتدا و خبر نیاز است؟

مصنف: نیاز به وضع سومی به نام وضع مرکبات نیست و لغو محض است بلکه غرض (یعنی افاده مقصود) با دو قسم دیگر حاصل می‌شود.

#### ۱۱- علامات حقیقت و مجاز

گاهی انسان علم به وضع دارد و این علم او یا از طریق تنصیب اهل لغت حاصل شده یا خود او از اهل لغت است. (اهل لغت یعنی ساکنان بوادی).

گاهی انسان در وضع لفظی برای فلان معنا شک دارد در این صورت برای تشخیص معنای حقیقی از مجای علاماتی ذکر شده است، مصنف در اینجا سه علامت را ذکر می‌کند.

۱- تبادر علامت حقیقت است.

۲- صحت حمل و عدم صحت سلب علامت حقیقت بوده و عدم صحت حمل و صحت سلب علامت مجاز است.

۳- اطراد علامت حقیقت و عدم آن علامت مجاز است.

### علامت اول: تبادر

دلالت هر لفظی بر معنا خالی از سه فرض نیست:

- یا این ارتباط ذاتی است، قبلا بیان شد این فرض باطل است.
- یا این ارتباط وضعی است، که در خصوص معانی حقیقی بکار می‌رود.
- یا در صورت وجود قرائن اعم از حالیه و مقالیه (لفظیه) است.

تبادر یعنی «انسباق معنا از لفظ بدون قرینه».

تبادر وجدانی است. بنابراین دیده می‌شود که قائل دو قول متفاوت به تبادر تمسک می‌شود. (مانند بحث صحیحی و اعمی)

تبادر بر دو قسم است:

- تبادر معنا از یک لفظ بدون قرینه، به این تبادر، تبادر حاقی گفته می‌شود که محل بحث است.
- تبادر معنا از یک لفظ با قرینه.

در تبادر اشکالی وجود دارد، به این صورت که تبادر زمانی انجام می‌شود که علم به وضع داشته باشیم درحالی که ما برای عالم به وضع متمسک به تبادر شده‌ایم.

جواب از اشکال مذکور:

- نسبت به عالم به وضع و اهل لغت: (در اینجا دو علم وجود دارد) تبادر بر علم اجمالی به وضع متوقف بوده درحالی که علم تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر است.
- نسبت به جاهل به لغت و اجنبی: باید گفت در خصوص جاهل به لغت تبادر معنا ندارد. البته در صورتی که اجنبی با مشاهده تبادر اهل زبان، برای او هم اماره‌ای برای تبادر حاصل می‌شود.

### علامت دوم: صحت حمل و عدم آن و صحت سلب و عدم آن

بیان شد صحت حمل و عدم صحت سلب علامت حقیقت بوده و صحت سلب و عدم صحت حمل علامت مجاز است. اما برای توضیح

بیشتر باید گفت برای تشخیص صحت حمل یا صحت سلب باید قضیه حملیه ایجاد کرد و به یکی از سه طریق آزمایش کرد:

۱- **با حمل ذاتی اولی (اتحاد مفهومی):** به این صورت که معنای مشکوک را موضوع و لفظ را محمول قرار داده، و ملاحظه کنیم اگر حمل آن صحیح بود در این صورت علامت حقیقت و اگر حمل صحیح نبود و سلب صحت داشت علامت مجاز است، مثلاً «أسد» که لفظ مشکوک است را محمول و معنای مشکوک را «الحيوان المفترس» را موضوع قرار می‌دهیم.

۲- **با حمل شایع (اتحاد مصداقی):** در صورتی که آزمایش اول واجب ندارد، مثلاً دو لفظ انسان و ضاحك را در نظر گرفته و با حمل اولی می‌بینیم که حملشان صحیح نیست یعنی از نظر مفهوم باهم متحد نیستند یعنی مفهوم «الانسان» عبارت از «ضاحك» نمی‌باشد. حال از راه حمل شایع صناعی آزمایش می‌کنیم که در خارج چگونه است؟ به روش سابق معنای مشکوک را موضوع قرار می‌دهیم و لفظ را بر آن حمل می‌کنیم و می‌گوئیم «الضاحك انسان» می‌بینیم که حمل صحیح بوده و چون حمل به نوع شایع صناعی می‌باشد، بیانگر آن است که این دو معنا در خارج متحدند. حال چه اتحادشان به نحو تساوی یا به نحو عموم و خصوص من وجه و یا عموم مطلق باشد.

۳- اگر آزمایش قبل نیز جواب نداد یکی از **مصادیق معنای مشکوک** را موضوع و لفظ را محمول قرار داده و آزمایش را امتحان می‌کنیم. مثلاً یکی از مصادیق ارض را مثل تراب را موضوع و صعيد را محمول قرار می‌دهیم «التراب صعيد» در صورت صحت حمل دانسته می‌شود که لفظ صعيد برای مطلق وجه الارض وضع شده است.

#### تنبیه

اشکال دور در تبادر در علامت دوم هم جریان دارد، به این صورت که علم به وضع متوقف بر صحت حمل و عدم صحت سلب است، درحالی که صحت عمل و صحت سلب زمانی محقق می‌شود که علم به وضع داشته باشیم.

برای جواب باید قائل به تفصیل شویم:

- نسبت به عالم به وضع (اهل لغت): صحت حمل متوقف بر علم اجمالی به وضع است، درحالی که علم تفصیلی به وضع متوقف بر صحت حمل است.
- نسبت به جاهل به وضع (اجنبی): نسبت به او تبادر معنا ندارد مگر اینکه تبادر اهل لغت را مشاهده کرده باشد.

#### علامت سوم: اطراد

اطراد یعنی صحت استعمال لفظ اختصاص به معنای مشکوک ندارد. مثلاً استعمال لفظ عالم به فقیه اختصاص ندارد، بلکه هر کس واجد خصوصیت علم باشد، چنین عنوانی بر او صادق است.

مصنف: اطراد علامت حقیقت نیست، زیرا اگر استعمال لفظ در یک معنا بخاطر خصوصیت در آن صحیح باشد، مستلزم صحت همیشگی آن است چه حقیقت باشد چه مجاز.

## ۱۲- اصول لفظیه

شک در لفظ بر دو قسم است:

- یا شک در وضع لفظ برای معنا است، در این صورت باید به علامات حقیقت و مجاز مراجعه کرد.
- یا در وضع لفظ برای معنا شکی نیست بلکه شک در مقصود و مراد متکلم است. در این صورت باید به اصول لفظیه مراجعه کرد تا مقصود متکلم فهمیده شود.

طریق دیگری برای تعیین موضوع له حقیقی تنصیص اهل لغت است اما باید توجه داشت استعمال علامت حقیقت نیست کما اینکه سید مرتضی قائل به این قول بود. بلکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

تمسک به اصول لفظیه در این مقام هم برای سامع هم برای متکلم حجت است.

مجموع اصول لفظیه به اصل ظهور برمی گردد. برخلاف آخوند که ارجاع به اصل حقیقت داده است.

اصول لفظیه بعد از فحص و یأس از أدله جاری می شود.

این اصول شامل موارد زیر است:

الف: اصل حقیقت: هر گاه شک در اراده معنای حقیقی یا مجای باشد به این اصل رجوع می شود.

ب: اصل عموم: هر گاه شک در اراده معنای عام یا معنای خاص باشد.

ج: اصل اطلاق: هر گاه شک در اراده معنای مطلق یا معنای مقید باشد.

د: اصل عدم تقدیر: هر گاه شک در معنای تقدیر یا عدم تقدیر در کلام باشد. به این اصل دو اصل عدم نقل و اصل عدم اشتراک ملحق می شود.

ه: اصل ظهور: هر گاه در کلام اراده خلاف ظاهر داده شود.

---

۱- در علامت بودن آن نیز بحث است، ۱- مشهور اطراد را علامت حقیقت و عدم آن را علامت مجاز می دانند. ۲- آخوند، میرزای قمی، صاحب فصول: هیچ کدام از اطراد و عدم اطراد علامت نیستند. ۳- علامه در تهذیب، سید عمادالدین: اطراد علامت است، اما عدم اطراد علامت نیست. ۴- شیخ بهائی، علامه در نهاییه، آمدی و حاجی: اطراد علامت نیست، اما عدم اطراد علامت است. البته باید توجه داشت اطراد معانی مختلف دارد و به معنای مذکور علامت حقیقت نیست.

### حجیت اصول لفظیه

حجیت اصول لفظیه از باب بناء عقلاء است. عقلاء بر اخذ به ظهور کلام تبانی دارند و به احتمال خلاف اعتناء نمی کنند. شارع نیز این بناء را امضاء کرده است.

### ۱۳- ترادف و اشتراک

ترادف: لفظ متعدد و معنای واحد، مانند انسان و بشر.

اشتراک لفظی: لفظ واحد و معنای متعدد، یعنی لفظ برای دو معنا وضع شده است. مانند عین (باکیه، جاریه، جاسوس)

ترادف و اشتراک امکان دارند و واقع نیز شده است.

گاهی واضع واحد دو معنا را برای یک لفظ یا یک معنا را برای دو لفظ وضع می کند و گاهی واضع متعدد این وضع را انجام می دهد. در خصوص ترادف و اشتراک احتمال دوم یعنی چندین واضع صحیح است.

### استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا

استعمال لفظ مشترک (مثل عین) در یکی از معانی خود جایز بوده و در صورت وجود قرینه همان معنا تعیین پیدا می کند اما اگر قرینه ای نباشد لفظ مجمل است.

استعمال لفظ مشترک در تمام معنای خود من حیث مجموع جایز است اما این استعمال مجازی است.

نزاع در موردی است که لفظ مشترک استعمال شود و از آن اراده بیش از یک معنا شود، که هر کدام مستقلاً مراد است. حال آیا چنین استعمالی جایز است؟

- مصنف: چنین استعمالی جایز نیست، زیرا استعمال یعنی ایجاد جعلی و تنزیلی معنا با لفظ، در این صورت لفظ جنبه مرآتی دارد و آنچه مقصود اصلی و مستقل است معنا است، بنابراین لفظ در آن معنا فانی بوده و نمی تواند برای معنای دیگری وجه قرار گیرد. چون اگر لفظ برای دو معنا وجه باشد، مستلزم وجود دو لحاظ اصلی در کلام است و چنین امری محال است، زیرا شیء واحد (لفظ) در آن واحد نمی تواند پذیرای دو وجود (معنا) باشد.
- صاحب معالم: این استعمال در مفرد صحیح نیست اما در تشبیه و جمع جایز است، زیرا در تشبیه و جمع تکرار مفرد با حرف عطف صورت می گیرد.

## تنبيهان

۱- نزاع مذکور تنها به مشترک لفظی اختصاص ندارد بلکه چنین استعمالی در دو معنای حقیقی و مجازی یا دو معنای مختلف به همان دلیل جایز نیست.

۲- سخن صاحب معالم: استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا در تشبیه و جمع جایز است زیرا تشبیه و جمع تکرار مفرد با حرف عطف است. مرحوم مظفر: این سخن صاحب معالم صحیح نیست، زیرا اولاً تعدد در تشبیه و جمع از ناحیه هیئت است نه ماده بنابراین ماده در تشبیه و جمع واحد است. ثانیاً اینکه گفته شده تشبیه و جمع تکرار مفرد است، معنایش تکرار معنای ماده نیست بلکه مراد تکرار افراد معنای مدنظر است.

در یک صورت از تشبیه و جمع اراده دو یا سه طبیعت می شود و آن وقتی است که ماده مفهوم «کل المسمی با لفظ به صورت مجاز» اراده شود. اما محل بحث ما مثل اعلام شخصیه به دلیل جزئی بودن قابل عروض تعدد نیست.

## ۱۴- حقیقت شرعیه

ما مسلمین از برخی الفاظ مخصوص معانی شرعی آنها را می فهمیم که این معانی برای اهل لغت قبل از اسلام روشن نبوده است.

نزاع آن است آیا نقل الفاظ به معانی شرعی در زمان رسول خدا (ص) صورت گرفته یا در زمان او به کمک قرینه به صورت مجازی بوده و بعداً در آن معانی حقیقت شده است؟ دو حالت دارد:

- یا حقیقت شرعیه متصور است. یعنی این الفاظ در زمان شارع در معانی شرعی خود وضع شده اند، وضع این الفاظ به دو صورت تعینی و تعینی بوده است.
- یا حقیقت مشرعه ثابت است. یعنی این معانی در زمان شارع به کمک قرینه در معنای مجازی بکار می رفته بعدها در زمان متأخر از زمان شارع این معنا بدون قرینه در معنای شرعی استعمال شده اند.

مصنف: مسلماً وضع تعینی در زمان شارع رخ نداده است، زیرا اگر چنین وضعی صورت می گرفت ثبت شده و به ما می رسید. علاوه بر اینکه داعی بر عدم نقل این واقعه نبوده اتفاقاً داعی نیز وجود داشته است.

اما در مورد وضع تعینی بعید نیست در زمان بعد از شارع یعنی زمان امیرالمومنین (ع) این الفاظ در معانی شرعی خود بدون قرینه استعمال می شد. اما وجود چنین وضعی در زمان رسول خدا (ص) مسلم نیست هرچند بعید نیست البته این امر ضروری هم ندارد زیرا آن مقدار از الفاظ نبوی که مورد ابتلاء است توسط ائمه هدی (ع) تبیین شده و بیان شد الفاظ بیان شده در لسان آنان بر معانی شرعی حمل می شود و در خصوص الفاظ قرآن کریم باید گفت اکثر بلکه همه آنها محفوظ به قرائن بر اراده معنای شرعی است.

ثمره نزاع: الفاظ وارده در قرآن کریم و سنت را طبق قول اول بر معانی شرعی حمل کرده و طبق قول دوم باید بر معنای لغوی حمل کرده یا توقف شود.

## صحيح و اعم

از ملحقات بحث سابق بحث صحيح و اعم است.

نزاع: آیا الفاظ عبادات و معاملات برای معنای صحيح وضع شد یا برای معنای اعم از صحيح و فاسد؟ در این مورد سه نکته قابل ذکر است:

۱- این نزاع متوقف بر مسأله قبل نیست. چه قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شویم و چه حقیقت متشرعه ثابت شود بحث صحيح و اعم جریان دارد.

۲- مراد از صحيح در نزاع تام الاجزاء و الشرائط است. و مراد از اعم تام الاجزاء و الشرائط و ناقص آن است.

۳- ثمره نزاع:

■ اعمی در صورت شك در جزئیت یا شرطیت امری می تواند به اصالة الاطلاق تمسك کرده و آن قید را در مأموریه دخیل نداند.

■ اما صحیحی نمی تواند به اصالة الاطلاق تمسك کند، زیرا در صدق عنوان مأمور به بر این مصداق شك وجود دارد، بنابراین صحیحی باید به اصل عملی مثل اصل برائت یا احتیاط بر طبق اختلافی که وجود دارد رجوع کند.

توضیح آنکه شك در شمول مصداق خارجی در عنوان مأموریه به دو صورت است:

■ گاهی در صدق عنوان مأمور به بر مصداق خارجی شکی نیست، اما شك در قید زائد است در این صورت می توان به اصل اطلاق رجوع کرد و آن قید را در مأمور به دخیل ندانست. مثلاً در «أعتق رقبة» آیا در رقبه قید «مؤمنة» دخیل است یا نه؟ با فرض اینکه رقبه بودن مسلّم است.

■ گاهی در صدق نفس مأمور به بر مصداق خارجی شك وجود دارد، در این صورت نمی توان به اصل اطلاق رجوع کرد چون شك در صدق مأمور بر آن مصداق وجود دارد. مثلاً «تیمموا صعيدا طيبا» نمی دانیم مأمور به شامل غیر تراب هم می شود یا خیر، در اینجا نمی توان به اصل اطلاق تمسك کرد زیرا در صدق لفظ صعيد بر غیر تراک (مثلاً ماسه) شك وجود دارد و صعيد بودن آن معلوم نیست و وقتی صعيد بودن آن معلوم نیست چگونه حامل حکم آن باشد. در این صورت باید به اصل عملی رجوع کرد. برخی اصل برائت و برخی اصل احتیاط را جاری کرده اند.

۱- شيخ اعظم و امام راحل همین نظر را دارند. اما مرحوم آخوند و صاحب فصول بحث از صحيح اعم را منوط به ثبوت حقیقت شرعیه می داند.

## مختار در مسأله

مرحوم مظفر می گوید: الفاظ برای معنای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است. به دلیل، تبادر و عدم صحت سلب لفظ از معنای فاسد. (برخلاف مرحوم آخوند)

## وهم و دفع

وهم (اشکال): از آنجا که وضع برای صحیح و اعم وضع عام و موضوع له خاص است (قسم دوم) باید بتوان برای هر یک از صحیح و اعم یک قدر جامع در نظر گرفت، ولی نمی توان جامعی را تصویر کرد، زیرا هر جزء و رکنی از نماز که وجود نداشته باشد باز هم صدق صلاة بر بقیه اجزاء صحیح است این یعنی تبدل و تردید در ماهیت، درحالی که تردید و تبدل در ماهیت موجب می شود ماهیت در ذات خود ابهام داشته باشد و چنین امری مستحیل است.

دفع (جواب): تبدل در افراد و تکثر افراد مانع فرض قدر جامع نبوده و مستلزم تبدل و تردید در ماهیت نیست. در امثال صلاة (مانند کلمه) می توان یک عنوان کلی را تصور کرد که در بردارنده تمام اجزا بوده و لو اینکه برخی اجزا در برخی فروض وجود ندارد اما آن عنوان کلی بر ماهیت هنوز صادق است (مانند نماز مسافر، هر چند تسیحات ندارد اما باز هم بر آن عنوان صلاة می شود).

۱

این اشکال در خصوص صحیحی قابل دفع نیست، همانطور که شیخ فرموده است.

## تنبیهان

۱- نزاع مذکور در معاملات به معنای مسیبات جریان ندارد.

مراد از معاملات اعم از عقود و ایقاعات است.

اسباب: یعنی نفس انشاء ایجاب و قبول در عقود یا فقط ایجاب در ایقاعات.

مسیبات: اثر حاصل از این مسیبات.

صحیح در معاملات یعنی موثر در سبب. و فاسد یعنی عدم اثر اسباب.

نزاع در صحیح و عام در اسباب معاملات جریان دارد یا مسیبات؟

■ یا الفاظ برای اسباب وضع شده است، این صورت نزاع صحیحی و اعمی جریان دارد.

۱- بر طبق نظر آخوند تصویر جامع بنابر نظر صحیحی هم ممکن است، اما محقق نائینی فرموده در هر دو صورت نیاز به قدر جامع نیست.

▪ یا الفاظ برای مسببات وضع شده است، در این صورت نزاع مذکور جریان ندارد زیرا مسببات متصف به صحت و فساد نمی‌شود و تنها متصف به وجود و عدم می‌شود. یعنی مثلاً بیع در صورت وجود شرائط صحیح است و اگر شرائط نباشد فاسد است و امر دائر مدار نفی و اثبات است. (در نهی از مسببات نیز اقتضای فساد دارد برخلاف اسباب)

۲- فی الجمله نزاع مذکور در معاملات ثمره این ندارد.

بیان شد که در عبادات صحیحی نمی‌تواند به اصل اطلاق رجوع کند ولی اعمی می‌تواند حال این ثمره در معاملات هم جریان دارد؟ این ثمره در معاملات جریان ندارد زیرا الفاظ معاملات الفاظ مستحدث نبوده که توسط شارع اختراع شود بلکه عرفی است بنابراین در صورت شک در جزئیت یا شرطیت امری باید به عرف مراجعه کرد.

تنها در یک صورت ثمره مذکور جریان دارد، موردی که فلان قید در صحت عبادت دخیل بوده و عرف نیز آن را دخیل بداند در این صورت صحیحی نمی‌تواند به اصل اطلاق رجوع کند بلکه باید به اصول عملیه مراجعه کند اما اعمی می‌تواند.

### مقصد اول: مباحث الفاظ

چند نکته:

۱- در مباحث الفاظ به دنبال ظهور الفاظ از جهت عام و کلی هستیم. چه الفاظ قرآن باشد چه سنت و چه سائر الفاظ باشد.

۲- این ظهور از راه وضع و اطلاق به دست می‌آید.

۳- نتیجه‌ای که در این مقصد به دست می‌آید صغری قیاس ما در باب حجت خواهد بود.

۴- همچنین بحث در هیأت کلام است، نه مواد، زیرا در باب مواد قاعده و ضابطه کلی به دست نمی‌آید و راه چاره رجوع به معاجم لغت است. البته برخی از مواد مثل ماده (امر) و ماده (نهی) محل بحث قرار می‌گیرد.

۵- هیأت نیز شامل هیأت مفردات (مثل مشتق، امر و نهی) و هیأت جملات (مثل مفاهیم) می‌شود.

### باب اول: مشتق

محل نزاع: در مشتق بحث بر آن است که آیا قول اخصی صحیح است یا قول اعمی؟<sup>۱</sup>

▪ اخصی‌ها می‌گویند: مشتق، در خصوص آن ذاتی که متصف به مبدأ باشد در حال حاضر حقیقت است و در آن ذاتی که در گذشته متلبس به این صفت بوده و اکنون این اتصاف و تلبس منقضی گشته و سپری شده مجاز است.

۱- مرحوم امام و آخوند بحث مشتق را بحث لغوی ولی محقق نائینی آن را بحث عقلی می‌داند.

■ اعمی‌ها می‌گویند: مشتق در هر دو یعنی هم منقضی و هم متلبس به مبدأ حقیقت است.

بنابراین:

۱- ذاتی که در حال حاضر متلبس به مبدأ شده مشتق در آن ذات حقیقت است. مثلاً اگر زید در حال حاضر مشغول زدن کسب باشد اطلاق ضارب بر او حقیقت است (اتفاق)

۲- ذاتی که در آینده متلبس به مبدأ می‌شود، مشتق در آن مجاز است. مثلاً به دانشجوی پزشکی که چند سال بعد پزشک می‌شود مجازاً پزشک گفته می‌شود. (اتفاق)

۳- ذاتی که در گذشته متلبس به مبدأ بوده، مشتق در آن ذات آیا حقیقت است یا مجاز؟ مثلاً زید دیروز عمرو را زده، حال آیا اطلاق ضارب بر او امروز حقیقت است یا مجاز؟ (محل خلاف و نزاع)

در مشتق چندین قول است اما دو قول اصلی وجود دارد:

■ معتزله و برخی از متأخرین امامیه و مصنف اخصی هستند.

■ اشاعره و برخی از متقدمین (مانند علامه و محقق کرکی) اعمی هستند.

نزاع در مشتق دارای ثمراتی است از جمله:

۱- در روایت وارد شده وضو و غسل با آب گرم شده با نور آفتاب کراهت دارد. در این مورد آب ذاتی است که به مبدأ یعنی «سخونة» متلبس شده است. بنابراین آب «الماء» به مشتق «المسخن» متصف شده است.

حال اگر بعد از مدتی آب سرد شود، بر طبق قول اخصی‌ها آبی که قبلاً گرم بوده و الان سرد شده دیگر متصف به سخونة نیست بنابراین کراهت ندارد. اما بر طبق قول اعمی‌ها حتی الان که آب گرم شده وضو و غسل با آن کراهت دارد.

۲- در روایت آمده تغوط (قضاء حاجت) در زیر درخت مثمره کراهت دارد. در این مورد درخت ذاتی است که متصف به ثمره داشتن است. بنابراین درخت (همان ذات) متصف به مبدأ (ثمره) شده است.

حال اگر ثمره درخت را بچینند؛ بر طبق قول اخصی‌ها در حال حاضر که درخت ثمره‌ای ندارد، قضاء حاجت زیر آن کراهت ندارد. بر طبق قول اعمی‌ها حتی الان که ثمره هم ندارد قضاء حاجت زیر آن کراهت دارد.

۳- اگر مردی دو زن کبیره دارد و یک زن صغیره شیرخوار، در صورتی که یکی از دو زن کبیره این زن صغیره را شیر دهد، هم زن کبیره شیرده و هم زن صغیره بر مرد حرام می‌شود. چون کبیره أم‌الزوجة و صغیره بنت‌الزوجة محسوب می‌شود. حال اگر زن کبیره دوم نیز به آن صغیره شیر دهد، آیا این زن هم بر مرد حرام می‌شود؟ اخصی‌ها زن صغیره را بعد از شیر دادن زن اول زوجه محسوب نمی‌کنند چون مشتق در خصوص ما‌إنقضی مجاز است. بنابراین کبیره دوم بر مرد حرام نشده است. اما اعمی‌ها زن صغیره را حتی بعد از شیر دادن زن اول زوجه مرد محسوب می‌کنند چون مشتق در خصوص ما‌إنقضی حقیقت است. بنابراین کبیره دوم بر مرد حرام شده است.

## ۱- مراد از مشتق مورد بحث

مشتق محل بحث با مشتق نحوی تفاوت دارد. در واقع بین مشتق نحوی و اصولی عموم و خصوص من وجه است. بعضی از مشتقات نحوی (اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه) مشتق اصولی هستند، برخی از مشتقات نحوی (مصادر و افعال) مشتق اصولی نیستند. برخی از مشتقات اصولی (رق، أخ و زوج) مشتق نحوی نیستند.

بنابراین مشتق اصولی دو شرط دارد:

۱- مشتق جاری بر ذات باشد. به این صورت که حکایت کننده و عنوان برای ذات باشد. مثل ضارب (زید ضارب است) با این قید افعال و مصادر خارج می شوند چون حکایت از ذات نمی کنند. (نمی توان گفت: زید ضرب است)

۲- با زوال وصف ذات همچنان باقی باشد، زیرا اگر ذات نیز با وصف زائل شود دیگر مجالی برای بحث مشتق نیست چون در فرض ما ذاتی باید باقی نمی ماند تا بتوان گفت آیا مشتق بعد از گذشت زمان در آن حقیقت است یا نیست؟

بنابراین اوصافی که ذات با آنها زائل می شود (انواع، اجناس و فصول) همچنین افعال و مصادر محل بحث نیست. اگر دیگر اوصاف چه مبدأ آنها از امور خارجی باشد (مانند بیاض) چه امور انتزاعی باشد (مانند فوقیت و تحتیت) و چه امور اعتباری باشد، (مانند زوجیت) محل بحث است.

## ۲- نزاع در اسم زمان

اشکال: صاحب فصول به دلیل شرط دومی که بیان شد اشکال کرده که نزاع مشتق در اسم زمان وجود ندارد زیرا ذات در اسم زمان همان زمان است و چون زمان امری غیر پایدار است بگونه ای که وجود جزء بعدی با انعدام جزء قبلی ممکن است، بنابراین ذاتی نمی ماند تا گفته شود آیا این ذات در ما نقضی حقیقت است یا مجاز؟

برای پاسخ به این اشکال جواب های متعددی ذکر شده است:

۱- محقق عراقی، محقق خوئی در محاضرات و محقق بروجردی در نهیة الاصول و شیخ مظفر در جواب گفته اند: اشکال زمانی وارد است که اسم زمان خود لفظ و هیئت خاصی داشته باشد در حالی که هیئت اسم زمان مشترک با اسم مکان است.

۲- صاحب کفایه گفته است: انحصار مفهوم در یک فرد موجب انحصار لفظ در آن فرد نیست.

۳- محقق نائینی در أجدال التقریرات گفته است: عاشورا دارای يك معنای کلی است. آن معنای کلی عبارت از «روز دهم محرم» است. دهم محرم يك چیز باقی است. در هر سال، این عنوان تحقق پیدا می کند، امسال دهم محرم داشت، سال قبل هم داشت تا برسد به دهم محرم سال ۶۱. در «دهم محرم» سال ۶۱ هجری تلبس به مبدأ تحقق یافته و آن روز متصف شده به این که مقتل امام حسین (ع) است و در «دهم محرم» های دیگر - که همان «دهم محرم» است - مبدأ منقضی شده است.

۴- برخی با مسأله فلسفی اتحاد مساوق با وحدت مشکل را حل کرده‌اند.

۵- برخی نیز همان جواب در باب استصحاب زمان را یادآور شده و گفته‌اند زمان امری عرفی در نظر گرفته شود. عرف مجموع شب و روز را یک امر حساب می‌کند.

### ۳- اختلاف مشتقات

اشکال: صاحب فصول مانند مورد پیشین نزاع در مشتقات را شامل حرفه‌ها و اسماء آلت ندانسته است.

منشأ وهم ایشان آن است که برخی از مشتقات حتی با گذشت زمان تلبس باز هم بر ذات حقیقتا اطلاق می‌شود. مثلاً زید نجار با اینکه فعلاً در حال خواب است اما حقیقتاً به او نجار گفته می‌شود. یا قیچی با اینکه فعلاً کنار گذاشته شده است اما حقیقتاً بر آن قیچی اطلاق می‌شود.

**جواب اشکال:** اشتباه صاحب فصول از آنجا ناشی شده که معنای مبدأ مشتقات را خوب نفهمیده است، زیرا اختلاف مشتقات به دلیل اختلاف مبادی است. مبادی بر سه قسم هستند:

۱- فعلیات مانند ضرب، این گونه مبادی در صورت تلبس به آن محقق می‌شود. زید در صورتی که ایستاده باشد اتصاف به قائم پیدا می‌کند.

۲- ملکات مانند علم و قضاوت، اینگونه مبادی تا زمانی که آن ملکه وجود داشته باشد محقق است.

۳- حرف و صناعات مثل خیاطه و نجار، اینگونه مبادی تا زمانی که حرفه زائل نشده فرد به آن متلبس است.

در مورد اسماء آلت نیز تا زمانی که شأنیّت و صلاحیت داشته باشند متلبس به آن مبدأ محسوب می‌شود. بنابراین قیچی در صورت کند شدن شأنیّت خود را از دست داده است.

### ۴- استعمال مشتق در حال تلبس حقیقت است.

در واقع عنوان بحث آن است که مراد از حال در مشتق چیست؟ اینکه گفته می‌شود «مشتق در خصوص متلبس به مبدأ در حال حقیقت است» مراد از حال در این عبارت چیست؟ حال بر سه قسم (حال تلبس، حال نسبت، حال نطق) است. اما مراد در محل بحث کدام است: اولاً مشتق به لحاظ حال تلبس و اتصاف در هر سه زمان حقیقت است. این امر اتفاقی بوده و محل نزاع نیست.

ثانیاً مشتق به لحاظ حال نسب و جری قبل از زمان تلبس مجاز است، مثلاً «زید مجتهد» در حالی که زید هنوز طلبک هم نیست. در این مورد هم اختلافی نبوده و محل نزاع نیست.

ثانیاً اطلاق مشتق بر ذات در حال حاضر به لحاظ حال نسب و اسناد و جری به این اعتبار که قبلاً متصرف به مشتق بوده محل اختلاف است:

- عضدی: مراد از حال، حال نطق است.
- مرحوم مظفر، محقق قمی و آخوند: مراد حال نسبت است. زیرا به لحاظ حال تلبس و اتصاف مشتق در هر سه زمان ماضی، حاضر و آینده حقیقت است. توضیح آنکه اگر گفته شود، «زید کان عالما»، یا «یا زید کان الان عالما» یا «زید سیکون عالما» هر سه این عبارت مشتق در خصوص زید حقیقت است.

### ۵- قول مختار (اخصی)

مشتق در خصوص متلبس به مبدأ حقیقت و در خصوص ما انقضی مجاز است. به دلیل: تبادر و صحت سلب لفظ مشتق از ذاتی که قبلاً به آن متصف بوده است.

### باب دوم: اوامر

این باب شامل دو بحث (ماده امر و صیغه امر) و یک خاتمه در تقسیمات واجب است.

### مبحث اول: ماده امر

ماده امر همان «أ، م، ر» است.

### ۱- معنای کلمه امر

در معنای کلمه امر اقوال زیر مطرح است:

- صاحب فصول: امر مشترک لفظی بین طلب و شأن است.
- محقق نائینی: امر مشترک معنوی است و قدر جامع واقعه‌ی دارای اهمیت است.

۱- در برخی نسخ کفایه مراد از حال، حال تلبس عنوان شده است. مرحوم مشکینی که از شاگردان مرحوم آخوند است در حاشیه بر کفایه نوشته است: «این عبارت مرحوم آخوند سهو قلم است و حال نسبت صحیح است». مؤید این مطلب این است که خود مرحوم آخوند مثال‌هایی که می‌زند و نتایجی که می‌گیرد براساس عنوان «حال نسبت» است. اصول فقه شیعه، ج ۲، ص: ۴۳۷؛ حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۷.

۲- مراد از حال اسناد یا نسبت، زمان مورد نظر متکلم در نسبت دادن مشتق به ذات است. حال اسناد می‌تواند گذشته، حال و یا آینده باشد، اما غالباً حال اسناد همان حال نطق و تکلم است؛ برای مثال، در جملات «زید ضارب»، «زید ضارب أمس» و «زید ضارب الآن» حال اسناد، به ترتیب، زمان حال، گذشته و حال می‌باشد.

▪ صاحب کفایه و مصنف: امر مشترک لفظی بین طلب و شیء است، زیرا ۱- امر به معنای طلب قابل اشتقاق است (امر، یا امر، آمر، مأمور) اما به معنای شیء قابل اشتقاق نیست و این امر دلیل بر تعدد وضع است. ۲- جمع امر به معنای طلب «اوامر» و به معنای شیء «امور» است، اختلاف در جمع دلیل بر تعدد وضع است.

چند نکته:

- ۱- بقیه معانی (مثل حادثه، فعل عجیب، شأن ...) که برای امر بیان شده، در حقیقت به یک معنا که «شیء» باشد راجع است. مرحوم آخوند می گوید: در این موارد اشتباه مفهوم و مصداق پیش آمده است.
- ۲- مراد از طلب علاوه بر لزوم رغبت و اراده اظهار و ابراز آن (با لفظ، کتابت و اشاره) است.
- ۳- مراد از طلب در امر، طلب به شرط خاص (اعتبار علو) است.
- ۴- تعریف امر به طلب از باب تعریف شیء به اعم است.
- ۵- مراد از شیء افعال و صفات است. البته در افعال جهت اسم مصدری مراد است. شیء به این معنا قابل اشتقاق نیست.

## ۲- اعتبار علو در معنای امر

امر به معنای «طلب مخصوصی» است و طلب مخصوص طلب عالی به دانی است. به دلیل تبادل و صحت سلب. بنابراین در امر علو شرط است. هر چند امر خضوع نشان داده و اظهار علو نکند.

طلب از دانی به عالی استدعاء و از مساوی به مساوی التماس است و این دو امر محسوب نمی شود هر چند خود اظهار علو کنند.

## ۳- دلالت لفظ امر بر وجوب

لفظ امر ظهور در وجوب دارد، منشأ ظهور نیز «حکم عقل» است. عقل حکم به وجوب اطاعت مولی انبعاث از بعث می کند.

## مبحث دوم: صیغه امر

در صیغه امر ۱۱ مسأله وجود دارد.

### ۱- معنای صیغه امر

صیغه امر همان هیئت «افعل» و مثل آن مانند جمله خبریه در مقام انشاء است. در معنای صیغه امر اقوال زیر مطرح است:

- آخوند خراسانی: معنای صیغه امر انشاء طلب است.
- آقاضیاء عراقی در نهایتاً الافکار: معنای صیغه امر طلب انشائی یا نسبت ارسالی است.
- محقق نائینی در فوائد الاصول: معنای صیغه امر نسبت ایقاعیه است.
- شهید صدر در بحوث: معنای صیغه امر نسبت ارسالی، دفعیه و تحریکیه است.
- مرحوم حکیم در حقایق الاصول و مصنف: معنای صیغه امر «نسبت طلبیه» است. بقیه معانی (تعجیر؛ انذار، تسخیر، تمنی، ترجی و...) به همین معنا برمی گردد.

## ۲- ظهور صیغه امر در وجوب

در ظهور صیغه امر اقوال زیر مطرح است:

- جبائیان: صیغه امر ظهور در استحباب دارد.
- آقاضیاء عراقی: صیغه امر ظهور در مطلق طلب دارد. (مشترک معنوی)
- سید مرتضی: صیغه امر ظهور در وجوب و استحباب دارد. (مشترک لفظی)
- مصنف: صیغه امر ظهور در وجوب دارد، منشأ ظهور هم حکم عقل است.

### تنبیهان

۱- جملات خبریه در مقام انشاء (یعید، یتوضأ، یصلی) ظهور در وجوب دارند. بلکه وجوب آنان از صیغه افعال آکد است، زیرا در جملات خبریه اخبار از وقوع مفاد آنان می دهد. منشأ ظهور نیز حکم عقل است.

۲- وضعیت امر بعد از حظر یا توهم و گمان حظر و منع چگونه است؟ (یعنی بعد رفع منع و صدور امر مثل «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» امر ظهور در چه چیزی دارد؟ در مسأله اقوال زیر مطرح است:

- اکثر عامه: ظاهر در وجوب است.
- مشهور: ظهور در اباحه دارد.
- آخوند خراسانی و مصنف: ظهور در ترخیص دارد، زیرا امر دلالتی بر وجوب ندارد؛ چون دلالتی بر بعث و انبعث ندارد.
- برخی گفته‌اند: فقط ظهور در رفع منع دارد.
- عضدی، غزالی و شیخ طوسی گفته‌اند: به حکم قبل از منع باید مراجعه کرد.

۱- محقق ثانی، محقق اردبیلی و نراقی: این جملات در معنای مجازی به کار رفته و ظهور در وجوب ندارند

### ۳- تبدی و توصلی

در این مساله یک مقدمه و چهار امر مورد بحث قرار می‌گیرد.

#### مقدمه

در معنای توصلی و تبدی دو اصطلاح وجود دارد:

- ۱- اصطلاح متقدمین: توصلی واجبی است که داعی و انگیزه در آن معلوم است. اما در تبدی معلوم نیست لذا باید تبدی کرد.
  - ۲- اصطلاح متأخرین: توصلی واجبی است که به قصد قربت نیاز ندارد. مانند معاملات مثل بیع یا افعالی مثل دفن میت یا انقاذ غریق. اما در تبدی قصد قربت لازم است. مانند عبادیاتی مثل نماز و روزه.
- حال باید گفت در صورتی که بدانیم فلان واجب تبدی است یا توصلی باید بر طبق آن عمل شود. اما در صورت شک که آیا توصلی است یا تبدی چکار باید کرد؟ یعنی اصل بر تبدی است یا توصلی؟ قبل از بیان مختار باید چهار امر عنوان شود.

#### الف: منشأ خلاف و تحریر آن

در واقع منشأ بحث برمی‌گردد به اینکه آیا امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن است یا محال؟ بنابراین:

- اگر قائل شویم اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن است، در این صورت اصل بر توصلیت است، زیرا در صورت شک در اینکه آیا مولی قیدی در امر دخیل دانسته یا ندانسته؟ مرجع شک اصالةالاطلاق بوده و با این اصل نفی قید می‌شود.
- اگر قائل شویم که اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است، در این صورت فرد شاک نمی‌تواند به اصالةالاطلاق رجوع کند زیرا در این خصوص اصلا امکان تقیید وجود ندارد تا بتوان به اصل اطلاق تمسک جست. چون رابطه بین تقیید و اطلاق ملکه و عدم ملکه است با عدم امکان تقیید اطلاق نیز منتفی است. بنابراین تنها راه رجوع به اصل عملی مناسب یعنی اصل احتیاط است در نتیجه باید آن قید لحاظ شود.

#### ب: محل خلاف در وجوه قصد قربت

محل نزاع در مورد بحث تنها قصد امتثال از وجوه قصد قربت است. در بقیه موارد (مانند محبوبیت) امکان اخذ در متعلق امر وجود دارد و مانعی لازم نمی‌آید. اما آیا این وجوه حتما باید در متعلق امر اخذ شود، حق آن است که این امور در متعلق امر لازم نیست، زیرا عمل بدون این موارد نیز صحیح است.

### ج: اطلاق و تقييد در تقسيمات اوليه واجب

تقسیماتی را که به ملاحظه خود واجب با قطع نظر از متعلق امر قرار گرفتن آن بوده، تقسیمات اولیه گویند. مثلاً نماز با سوره و بدون سوره، نماز مستقبل القبلة و مستدبرها. حال این خصوصياتی که منشأ تقسیم واجب شده است، در صورت تقييد و اطلاق باید مقام ثبوت و اثبات را مورد مطالعه قرار داد:

۱- به حسب مقام ثبوت و واقع و تصور، نسبت واجب به این خصوصیت (جزء یا شرط) از سه حالت خارج نیست:

- یا واجب مقید به آن خصوصیت است. یعنی واجب به شرط آن خصوصیت است. (بشرط شیء) مانند: استقبال قبله، و ستر عورت.
- یا واجب مقید به نبود آن خصوصیت است. یعنی واجب به شرط نبود آن خصوصیت است. (بشرط لا) مانند: فقهه و سخن گفتن که صحت نماز مشروط به نبود آن دو است.
- یا واجب نسبت به آن لا اقتضاء است. یعنی بود و نبود آن خصوصیت در واجب تفاوتی ندارد. (لا بشرط) مانند: قنوت.

۲- مقام اثبات و دلالت و خارج: در صورتی که خود واجب یا دلیل دومی بر اعتبار قید وجود داشته باشد همان متبوع است اما اگر دلیل دربردارنده هیچ قیدی نباشد با اینکه صلاحیت تقييد را دارد، در این صورت باید به اصالة الاطلاق تمسک کرد و نفی قید مذکور نتیجه آن است.

### د: استحاله اطلاق و تقييد در تقسيمات ثانويه واجب

تقسیماتی که بعد از تعلق امر به واجب به آن عارض می شود. مانند تقسیم واجب با اتیان آن به داعی امر و بدون آن یا تقسیم واجب به معلوم الوجوب و مجهول الوجوب. این تقسیمات بعد از وجود و ثبوت وجوب و تعلق امر به واجب عارض می شود.

در این گونه تقسیمات امکان تقييد وجود ندارد، زیرا مستلزم دور و خلف است.

- دور است چون قصد امتثال متوقف بر وجود امر است در حالی که اگر قصد امتثال در متعلق امر اخذ شود، وجود امر متوقف بر قصد امتثال خواهد بود. (دور مصرح)
- خلف است زیرا قصد امر فرع وجود امر است در صورتی که قصد امتثال در متعلق امر اخذ شود لازمه اش آن است که متقدم متأخر شود و متأخر متقدم شود.

بنابراین وقتی تقييد ممکن نیست اطلاق و شمول نیز از آن به دست نمی آید زیرا رابطه این دو ملکه و عدم ملکه است.

### نتیجه و قول مختار

وقتی دانستیم که در تقسیمات ثانوی جای اطلاق نیست، حال اصل در واجب در صورت شک بر تعبدی بودن است یا توضیلتی؟

▪ گروهی اصل را بر تعبیدی بودن دانسته‌اند مگر اینکه دلیل خاصی بر توضیحت دلالت کند. بنابراین مرجع در این فرض اصل احتیاط است.

▪ مصنف می‌گوید: اصل بر توضیحت است. اما نه به دلیل اصالة الطلاق چون امکان تمسک به اطلاق نیست و نه به دلیل اصل براءت چون فرض ما شک در تکلیف نیست. بنابراین تنها به دلیل اطلاق مقامی خواهد بود.

اطلاق بر دو قسم است: ۱- اطلاق لفظی یا لحاظی: شمول مستفاد از لفظ به کمک مقدمات حکمت. ۲- اطلاق مقامی: شمول مستفاد از عدم ذکر متمم الجعل در قیود تقسیمات ثانوی.

چون امکان تمسک به اطلاق لفظی (لحاظی) در محل بحث وجود ندارد، مگر در تقسیمات ثانوی، تنها راه تمسک به اطلاق مقامی است. بنابراین وقتی در امر اول امکان اخذ قید وجود نداشت و قید از اموری بود که حتماً باید ذکر شود شارع باید به طریقی مانند امر و جعل دوم ما را به این قید رهنمون کند. بنابراین در صورتی که در امر دوم به قید اشاره کند در این صورت نتیجه‌التقید است و باید امر به قصد امثال انجام شود. اما اگر قید در امر دوم ذکر نگردد با اطلاق مقامی نتیجه می‌گیریم که وجود این قید لازم نیست زیرا اگر لازم بود شارع آن را ذکر می‌کرد. (نتیجة الاطلاق)

#### خلاصه بحث:

اگر ذکر قیدی لازم بود:

▪ و از تقسیمات اولیه بود: ۱- و شارع آن را ذکر کند، تقیید امر لازم است. ۲- اگر شارع آن قید را ذکر نکند؛ در این صورت به اطلاق لفظی تمسک می‌شود.

▪ در تقسیمات ثانوی چون اطلاق لفظی ممکن نیست باید از راه دیگری قید بودن آن را متذکر شود، حال ۱- اگر آن قید را ذکر کند؛ (مثلاً با امر دوم): نتیجه‌التقید حاصل شده است و وجود آن قید لازم است. ۲- اگر با امر دوم بیان نشد: نتیجه‌الطلاق است و وجود آن قید لازم نیست. (اطلاق مقامی)

#### ۴- واجب عینی و اطلاق صیغه

❖ واجب عینی: واجبی که به تمام مکلفین تعلق گرفته شد و با فعل دیگری از بقیه ساقط نمی‌شود.

❖ واجب کفائی: واجبی که مطلوب در آن وجود فعل است از هر مکلفی ایجاد شود. مثل صلاة بر میت و تغسیل میت. این واجب بر همه واجب است اما با انجام عده‌ای از بقیه ساقط می‌شود. موارد آن در شریعت زیاد است.

اطلاق صیغه امر اقتضای عینی بودن را دارد، زیرا کفائی بودن محتاج قرینه است.

منشأ این تقسیم آن است که تحصیل غرض مولی به دو صورت است:

▪ گاهی غرض اتیان تک تک مکلفین است و اتیان هر یک مصلحت مستقلاً دارد، این قسم واجب عینی است. مانند روزه و نماز.

▪ غرض مولی صدور فعل از یکی از مکلفین لابعینه است این قسم واجب کفائی است.

متقدمین در تبیین واجب کفائی دچار مشکل بودند زیرا از یک طرف منع از ترک در وجوب (چه به صورت جزء در ترکیب و چه به صورت لازم در بساطت) با کفائی بودن سازگار نیست. از طرف دیگر واجباتی نیز وجود دارد که با فعل برخی از بقیه ساقط می شود. برای این عویصه توجیهاتی ارائه شده است:

۱- مکلف یکی از مکلفین است که نزد خداوند معلوم بوده اما نزد ما معلوم نیست.

۲- مکلف یکی از مکلفین بوده که با انجام واجب نزد ما نیز معلوم می شود.

۳- مصنف: امر مولی دایره مدار غرض است، اگر غرض او به اتیان تک تک مکلفین قرار گرفته باشد، در این صورت واجب عینی است و اگر مجرد صدور فعل باشد، از هر مکلفی قائل اتیان است.

## ۵- واجب تعیینی و اطلاق صیغه

❖ واجب تعیینی: واجبی که در عرض خود بدیل و مانندی ندارد. مانند نمازهای یومیه.

❖ واجب تخییری: واجبی که در عرض خود بدیل و عدل دارد. مانند خصال کفاره افطار عمدی روزه ماه مبارک.

نکات:

۱- اطلاق صیغه اقتضای تعیینی بودن را دارد، زیرا تخییری بودن محتاج قرینه است.

۲- در تعریف واجب تعیینی قید «فی عَرَضه: در عرض» ذکر شد تا بدل های طولی خارج شود، زیرا واجب های تعیینی نیز بدل طولی دارند. مانند وضوء که در صورت نبود آب بدل طولی آن تیمم است.

۳- منشأ این تقسیم به غرض مولی برمی گردد:

▪ گاهی غرض مولی به امر معینی تعلق می گیرد در این صورت واجب تعیینی است.

▪ گاهی غرض مولی به دو یا چند چیز لاعلی التعیین تعلق می گیرد. در این صورت واجب تخییری است.

۴- اطراف واجب تخییری به دو صورت است:

- گاهی جامع ماهوی دارد (در خارج) مانند «إشْتَرَقَلَمًا: انواع قلم حبر یا رصاص» در این صورت تخییر عقلی بوده و از قسم واجب تعیینی است. زیرا هر واجب تعیینی کلی است که مکلف بین افراد آن کلی مخیر است.
- گاهی جامع ماهوی ندارد بلکه جامع انتزاعی دارد، که مولی به دو صورت امر می کند:  
الف) یا با عنوان انتزاعی امر می کند مانند «أوجد أحد هذه الأمور».

ب) یا به هر کدام مستقلاً و با حرف عطف «أو» امر می‌کند مانند «صُم أو أطعم أو أعتق»، این قسم اخیر تخییر شرعی است و مراد از تخییری که مقابل واجب تعیینی بوده همین قسم است.

۵- تخییر شرعی خود دو صورت دارد:

- یا بین متباینین است. (قدر متیقن ندارد) مانند تخییر بین صیام شهرین و اطعام ستین و عتق رقبة.
- یا بین اقل و اکثر است، مانند تخییر بین یک بار تسبیحات یا سه بار تسبیح، این قسم خود دو حال دارد: یا غرض به صورت جدا به هر کدام از اقل و اکثر مترتب باشد، که محل بحث است. یا غرض با اقل حاصل می‌شود که در این صورت اقل واجب تعیینی و اکثر حمل بر استحباب می‌شود.

### ۶- واجب نفسی و اطلاق صیغه

- ❖ واجب نفسی: واجبی که وجوبش به خاطر خود واجب است. مانند نمازهای یومیه.
- ❖ واجب غیری: واجبی که به خاطر واجب دیگر (نفسی) واجب شده است. مانند وضوء که بخاطر نماز واجب شده است.

اطلاق صیغه اقتضای نفسی بودن را دارد زیرا غیری بودن محتاج قرینه است.

در واقع این دو از تقسیمات واجب اصلی هستند. یعنی در تقسیمی، واجب یا واجب اصلی است یا واجب تبعی.

- ❖ واجب اصلی: واجبی است که مقصود اصلی کلام است. مانند «أَقِمْوا الصَّلَاةَ». نماز مقصود اصلی آیه است.
- ❖ واجب تبعی: واجبی که مقصود اصلی کلام نیست بلکه برای بیان مطلب دیگری است. مانند وجوب راه رفتن در فرضی که مولی امر به خرید گوشت کرده است. راه رفتن مقصود اصلی نیست اما برای تحصیل گوشت لازم است. در واقع هر آنچه به دلالت التزامی بَیِّن بمعنی الاعم و غیر بَیِّن فهمیده می‌شود واجب تبعی است اما آنچه به دلالت مطابقی و تَضَمُّن و التزامی بمعنی الأخص فهمیده می‌شود واجب اصلی است.

حال واجب اصلی خود دو قسم است یا واجب نفسی است که نفس واجب دارای مصلحت است. مانند نماز. یا خود عمل مصلحت مستقلی ندارد. مانند وضوء.

### ۷- فور و تراخی

صیغه امر دلالت بر فور دارد یا تراخی؟ اقوال زیر مطرح است:

- شیخ طوسی و سکاکی: صیغه امر دلالت بر فور دارد.
- صیغه امر دلالت بر تراخی دارد. (مرحوم آخوند می‌گوید صیغه امر اقتضای جواز تراخی را دارد).

▪ **مصنف:** صیغه امر نه دلالت بر فور دارد و نه تراخی. بلکه اصلا دلالتی ندارد، زیرا نه هیئت و نه ماده امر جز نسبت طلبیه و حدث معین بر چیز دیگری دلالت ندارد.

آنچه بیان شد نفس صیغه امر (همان دلیل متصل یا دلیل امر) بود. اما آیا صیغه امر به حسب دلیل منفصل و خارج دلالت بر فور و تراخی دارد؟

- برخی گفته‌اند بر فور دلالت دارد به دلیل: ۱- آیه مسارعة «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» در این آیه مسارعت سبب مغفرت است، و مسارعت یعنی اتیان و انجام مأمور به. بنابراین إسراع بر طبق صیغه امر «سارعوا» که ظهور در وجوب دارد واجب است. ۲- آیه استباق «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ». استباق یعنی همان اتیان مأمور به به دلیل ظهور صیغه امر «استبقوا» واجب است.
- **مصنف:** صیغه امر به دلیل خارج نیز بر فور دلالت ندارد. در پاسخ آنچه بیان شده است، می‌گوییم، ۱- مسارعت به سوی مغفرت و استباق در خیرات همانطور که در واجبات صادق است در مستحبات هم صادق است، در حالی که در مستحبات مسارعت و استباق واجب نیست حتی ترک آن جایز است، بنابراین طلب مسارعت و استباق در دو آیه الزامی نیست. ۲- اگر مورد دو آیه را به واجبات اختصاص دهیم موجب تخصیص اکثر است که قبیح می‌باشد زیرا مستحبات و اکثر واجبات فوریتی ندارند.

## ۸- مره و تکرار

صیغه امر بر مره دلالت دارد یا تکرار؟ دو حالت دارد:

- ظهور وضعی: ظهور وضعی صیغه امر نه بر مره دلالت دارد و نه تکرار. چون ماده و هیئت امر جز همان نسبت طلبیه و حدث خاص دلالت دیگری ندارد.
- ظهور اطلاقی: از جهت ظهور اطلاقی و مقدمات حکمت صیغه امر اقتضای اکتفا به مره را دارد، زیرا از سه صورت زیر تنها صورت اول یعنی صرف الوجود شیء نیاز به بیان زائد ندارد.

توضیح: مطلوب مولی به سه صورت ممکن است:

- مطلوب مولی صرف الوجود شیء باشد، بدون قید و شرطی (بلاشرط): در این صورت امثال اول کفایت می‌کند و امثال دوم و سوم لغو است، زیرا «صِرْفُ الْوُجُودِ يُوجَدُ بِأَوَّلٍ وَجُودِ الطَّبِيعَةِ». (این مورد بیان زائد لازم ندارد و با اطلاق مره فهمده می‌شود).
- مطلوب مولی وجود واحد به قید واحد است یعنی به قید وحدت است (بشرط لا تکرار) در این صورت تنها باید یک امثال انجام گیرد. مانند تکبیرة الاحرام و در صورتی که دو بار امثال شود، مطلوب امثال اول است. (این مورد بیان زائد می‌خواهد)
- مطلوب مولی به شرط تکرار است. (بشرط شیء) که خود به دو صورت است یا من حیث مجموع یک امثال محسوب می‌شود مانند تعداد رکعات نماز یا هر کدام اطاعات و امثال جداگانه می‌طلبند مانند روزه ماه مبارک. (این مورد بیان زائد می‌خواهد)

نزاع در مره و تکرار فرد است یا افراد؟ (دفعه اعم از فرد و افراد اعم از دفعات) دو قول است:

- آخوند: هر دو محل بحث است هر چند ظاهر در دفعه و دفعات است.
- مصنف و صاحب فصول: دفعه و دفعات مراد است.

## ۹- آیا نسخ وجوب بر جواز دلالت دارد؟

نزاع در این خصوص به مقدار دلالت نسخ وجوب برمی گردد، که در آن دو احتمال است:

- علامه حلی: نسخ وجوب تنها بر رفع منع از ترک دلالت دارد. این احتمال مبتنی بر قول به ترکیب امر است. یعنی امر مرکب از «منع از ترک + جواز (اذن در فعل)» است. حال با نسخ وجوب تنها منع از ترک برداشته شده و جواز آن باقی است. بنابراین نسخ وجوب بر جواز دلالت دارد.
  - صاحب معالم: نسخ وجوب دلالتی بر جواز نداشته بلکه تابع حکمی هستیم که قبل از امر فوق تحقق داشت.
  - نسخ وجوب دلالت بر رفع وجوب بتمامه دارد. این احتمال مبتنی بر قول به بساطت امر است یعنی معنای امر تنها منع از ترک است و با نسخ منع از ترک نیز برداشته شده است بنابراین وجوبی نمانده است و نسخ وجوب بر جواز دلالت ندارد.
- مصنف (صاحب کفایه و امام): نسخ وجوب بر جواز دلالت ندارد. (همان قول سوم) چون بیان شد وجوب امر بسیطی است و با نسخ آن وجوبی نمی ماند.

## ۱۰- امر دوباره به یک چیز

گاهی به چیزی یک بار امر می شود گاهی هم دو بار به آن چیز امر می شود. در این صورت حالات زیر متصور است:

- ۱- در صورتی که امر دوم بعد از امتثال امر اول باشد: باید امر دوم نیز امتثال شود.
  - ۲- در صورتی که امر دوم قبل از امتثال امر اول باشد، آیا امتثال امر اول کفایت می کند یا باید هر دو امر امتثال شود؟
- در پاسخ باید گفت اگر امر دوم برای تأسیس باشد امتثال دوباره لازم است و اگر امر دوم تأکید امر اول باشد، امتثال دوباره لازم نیست. مجموعاً چهار حالت وجود دارد:

- یا هر دو امر مطلق هستند (صل، صل): در این صورت امر دوم حمل بر تأکید می شود و امتثال دوباره لازم نیست.
- یا هر دو امر معلق بر شرط واحدی هستند (إِنْ كُنْتَ مُحَدَّثًا فَأَغْتَسِلْ)، حمل بر تأکید می شود و امتثال دوباره لازم نیست.
- یا یکی از دو امر بر شرطی معلق است، (إِغْتَسِلْ، إِنْ كُنْتَ جُنْبًا فَأَغْتَسِلْ)، حمل بر تأکید می شود و امتثال دوباره لازم نیست.
- یا هر کدام بر شرط خاصی معلق شده اند (إِنْ كُنْتَ جُنْبًا فَأَغْتَسِلْ، إِنْ كُنْتَ مَسَسْتَ مِيْنًا فَأَغْتَسِلْ)، در این صورت حمل بر تأسیس می شود و امتثال دوباره لازم است.

## ۱۱- دلالت امر به امر بر وجوب

- ۱- گاهی مولی مستقیماً به چیز امر می‌کند: در این صورت ظهور در وجوب دارد و امثال لازم است.
- ۲- گاهی امر غیر مستقیم می‌کند یعنی ابتداء به عبد خود امر می‌کند سپس عبد به عبد دومی امر می‌کند، حالی آیا این امر عبد دوم ظهور در وجوب دارد؟

مصنف: به طور کلی مجرد امر به امر عرفاً ظهور در وجوب دارد. اما باید قائل به تفصیل شد:

- گاهی امر عبد دوم بر سبیل تبلیغ است یعنی مبلغ امر مولی است. در این صورت ظهور در وجوب دارد و امثال لازم است.
- گاهی عبد دوم مستقلاً امر می‌کند، مانند: «مُرَّهُمْ بِالصَّلَاةِ وَ هُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ». این مورد دو صورت دارد:  
الف) امر به امر طریق رسیدن به غرض است یعنی غرض مولی آن است که امر از عبد دوم صادر شود (طریقی) در این صورت ظهور در وجوب دارد و امثال لازم است.  
ب) غرض مولی مجرد صدور امر مأمور اول است (موضوعی) در این صورت ظهور در وجوب ندارد و امثال لازم نیست.

## خاتمه: در تقسیمات واجب

بعضی از تقسیمات قبلاً بیان شده است.

### ۱- مطلق و مشروط

واجب در مقایسه با امور خارج از خود دو صورت دارد:

- ۱- وجوب واجب متوقف بر امری است. مانند حج که نسبت به استطاعت و جوبش متوقف بر آن است، این قسم را واجب مشروط می‌گویند. یعنی واجبی که وجوبش متوقف بر امری است.
- ۲- وجوب واجب متوقف بر امری نیست. مانند حج که نسبت به طی مسافت و جوبش متوقف بر آن نیست. این قسم را واجب مطلق گویند. مطلق و مشروط دو امر اضافی هستند.

همه واجبات نسبت به شرائط عامه تکلیف (بلوغ، قدرت، عقل) واجب مشروط هستند.

علم شرط وجوب و دیگر تکالیف نیست. بلکه تکالیف نسبت به جاهل و عالم مشترک است. برخلاف اشاعره. البته علم شرط تنجُّز تکلیف و شرط عقاب است.

## ۲- مُعَلَّقٌ وَ مُنَجَّزٌ

واجب مشروط بعد از حصول شرطش و جوب فعلیت پیدا می کند، که همان شأن واجب مطلق است. این فعلیت به دو صورت است:

- فعلیت و جوب همزمان با فعلیت واجب باشد، یعنی زمان واجب همان زمان و جوب است، این قسم را واجب منجز گویند، مانند نماز بعد از دخول وقت.
- فعلیت و جوب مقدم و سابق بر فعلیت واجب است. این واجب را واجب معلق گویند. مانند حجّ که به حصول استطاعت و جوب فعلی پیدا می کند اما زمان انجام واجب موسوم حجّ است.

در این خصوص دو بحث است، در امکان واجب معلق و مرجع قید جملات شرطیه.

۱- آیا واجب معلق ممکن است؟ دو قول است:

- صاحب فصول: واجب معلق ممکن است و واقع نیز شده است.
- اکثر و مصنف: واجب معلق محال است.

۲- قید در جملات شرطیه به هئیت برمی گردد یا به ماده؟ یعنی قید به واجب راجع است یا وجوب؟

در این خصوص باید توجه داشت:

- اگر قید به هئیت برگردد یعنی قید شرط و جوب باشد، در این صورت تا نیامدن شرط و جوب و تکلیفی نیست. مثلاً در جمله شرطیه «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ فَصَلِّ» اگر شرط (دخول وقت) به هئیت (یعنی حکم و جوب) برگردد در این صورت تا قبل از دخول وقت نماز واجب نیست.
- اگر قید به ماده برگردد، یعنی قید شرط واجب باشد، در این صورت قبل از حصول شرط تکلیف نیز وجود دارد. مثلاً در جمله شرطیه «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ فَصَلِّ» اگر شرط (دخول وقت) به ماده «صلاة» برگردد، در این صورت قبل از دخول وقت نیز تکلیف وجود دارد.

حال در این زمینه دو قول است:

- مشهور: قید را شرط و جوب و هئیت می دانند. در این صورت واجب مشروط بوده و تحصیل مقدمات تا زمان حصول شرط لازم نیست.
- صاحب فصول و شیخ انصاری: قید شرط واجب و ماده است، در این صورت واجب مطلق بوده و تحصیل مقدمات آن قبل از شرط نیز واجب است.

## ۳- مُوسِعٌ وَ مُضِيقٌ

واجب به اعتبار وقت به دو قسم موقت و غیر موقت تقسیم می شود:

- ❖ واجب غیر موقت: واجبی است که وقت مخصوصی در شرع برای آن وجود ندارد. هرچند باید در بازه زمانی انجام شود. این قسم خود بر دو قسم واجب فوری و واجب غیر فوری است. واجب فوری واجبی که در اولین فرصت ممکن باید ایتیان شود، مانند رد سلام یا ازاله نجاست از مسجد. واجب غیر فوری واجبی است که تأخیر آن در اولین ازمه جایز است. مثل نما بر میت.
- ❖ واجب موقت: واجبی که شرعا در آن وقت خاصی معتبر است. مانند نماز، حج، روزه. این وقت خاص سه حالت دارد.

وقت مخصوص در واجب موقت به حسب واقع به سه صورت متصور است:

- یا زمان انجام فعل بیشتر از وقت مشخص شده در شرع است، این قسم محال است چون تکلیف بما لایطاق است.
- یا زمان انجام فعل مساوی با وقت مشخص شده در شرع است، این قسم ممکن بوده و واقع شده است که اصطلاحاً واجب مضیق نامیده می شود. مانند روزه.
- یا زمان انجام فعل، کمتر از وقت مشخص شده در شرع است، این قسم را واجب موسع می نامند. در امکان و این قسم اخلاف است. برخی آن را مستحیل دانسته اند، اما مصنف قائل به امکان آن است.

منشأ قول به استحاله واجب موسع چیست؟

چون از یک طرف جواز ترک واجب در اول وقت یا وسط وقت با منع از ترک (که لازمه عقلی یا جزء وجوب بوده) سازگاری ندارد، از طرف دیگر در واجب موسع مکلف می تواند در اول ازمه به آن عمل نکند.

برای پاسخ به این مطلب توجیهاتی ارائه شده است؟

۱- مصنف: در واجب موسع ایتیان صرف الوجود طبیعت در بازه زمانی خواسته شده است. اما چون وقت وسعت دارد مکلف می تواند در یکی از ازمه واجب را انجام دهد. بنابراین توجیهات دیگر صحیح نیست.

۲- وجوب به اول وقت اختصاص دارد و ایتیان آن در زمان های دیگر (وسط وقت یا آخر وقت) از باب قضاء و فوت است.

۳- وجوب اختصاص به آخر وقت دارد و ایتیان آن در زمان های دیگر (اول وقت یا وسط وقت) از باب عمل مستحبی است که تکلیف را ساقط می کند. مانند انجام غسل جمعه در روز پنج شنبه که مسقط غسل در روز جمعه است.

۴- وجوب اختصاص به آخر وقت دارد و ایتیان آن در آخر وقت یا وسط وقت مراعی و متزلزل است.

#### ۴- آیا قضاء تابع اداء است؟

بحث آن است که آیا ایتیان قضاء تابع دلیل اداء است یا محتاج دلیل دیگری است؟

در این مسأله سه قول است:

- برخی قائل اند قضاء مطلقاً از اداء تبعیت می کند.

- مصنف: قضاء مطلقاً از اداء تبعیت نمی‌کند، زیرا آنجا که دلیل متصل است، این قید (وقت معین) یکی از دو رکن مطلوب مولی بوده ولی غرض اصلی واحد است و آنجا که دلیل منفصل است باز هم مطلوب واحد است چون مطلق حمل بر مقید می‌شود. در واقع از همان ابتداء مراد از مطلق مقید بوده است و این دو دلیل یک دلیل هستند و اگر هر کدام از دو دلیل یک مطلوب داشته باشد، مطلق بر اطلاق خود باقی بوده و حمل و جمعی رخ نمی‌دهد.
- تفصیل: اگر دلیل توقیت متصل باشد، قضاء تابع اداء نیست. اگر دلیل توقیت منفصل باشد، قضاء اداء است.

در واجب موقت باید توجه داشت:

- اگر قائل به وحدت مطلوب شویم یعنی مطلوب واحد بوده و آن مطلوب انجام عمل در وقت معین است، در این صورت قضاء تابع اداء نبوده و تابع امر جدید است، زیرا با انجام ندادن فعل در وقت معین دلیل اداء منتفی است و برای قضاء نیاز به امر جدید است.
- اگر قائل به تعدد مطلوب شویم یعنی مطلوب دو امر است یکی ذات فعل یکی انجام فعل در وقت معین، در این صورت قضاء تابع امر جدید نیست، زیرا با انجام ندادن فعل در وقت، یکی از دو مطلوب یعنی انجام در وقت معین منتفی شده اما ذات فعل هنوز باقی است در این صورت همان امر اداء برای انجام قضاء فعل در خارج وقت کفایت می‌کند.

صاحب کفایه: وجوب در یک مورد از دلیل خود امر فهمیده می‌شود و آن صورتی است که وقت معین در امر اداء برای فرد متمکن باشد، در این صورت فرد متمکن باید در همان وقت انجام دهد. اما در خصوص فرد مضطر باید به اطلاق دلیل تمسک کرده و فعل را به خاطر اطلاق دلیل امر اداء در خارج وقت اتیان کرد.

جواب صاحب کفایه: اولاً وقوع این امر در شریعت بعید است. ثانیاً در این فرض هم قضاء و فوت صدق نمی‌کند بلکه اتیان فعل در خارج وقت توسط فرد مضطر از نوع اداء است.

## باب سوم: نواهی

پنج مسأله در مورد نواهی وجود دارد.

### ۱- ماده نهی

ماده نهی یعنی (نه ی) چیست؟

- قدماء: طلب ترک فعل از عالی به دانی (تفسیر به لازم).
- مظفر: زجر از فعل از عالی به دانی.

کلمه نهی بر الزام به ترک فعل دلالت دارد و این الزام از راه عقل است. مانند امر.

ماده نهی ظهور در حرمت دارد.

## ۲- صیغه نهی

صیغه نهی هر چیزی است که بر طلب ترک دلالت دارد. به عبارت دقیق تر هر چیزی که بر زجر و ردع از فعل دلالت کند. مراد از فعل «در نهی از فعل» حادثی است که مصدر بر آن دلالت دارد چه امر عدمی باشد (لا تترك) چه وجودی باشد (لا تضرب).

## ۳- ظهور صیغه نهی

صیغه نهی ظهور در تحریم دارد. این ظهور به حکم عقل است. معنای مطابقی صیغه نهی نسبت زجریه و ردعیه است. اما معنای التزامی آن طلب ترک است.

## ۴- مطلوب در نهی

مطلوب در نهی چیست؟

- مظفر و صاحب کفایه: مجرد ترک است. (امری عدمی): چه میل باطنی باشد چه نباشد. مکلف عدم سابق را استمرار می دهد.
- اکثر: کف نفس است (وجودی) وجود میل باطنی شرط است، زیرا تکلیف باید به امر مقدور تعلق بگیرد و کف نفس امر مقدوری است. اما ترک فعل عدم ازلی است و عدم ازلی مقدور مکلف نیست. بنابراین متعلق تکلیف قرار نمی گیرد. (جواب: عدم دو قسم است، ۱- عدم ازلی که سابق بر مکلف است. ۲- عدم بقائی که لاحق بر مکلف است. مراد از عدم عدم بقائی است که مکلف عدم سابق را استمرار می بخشد چون قدرت داشتن بر وجود ملازمه دارد با قدرت بر عدم، قادر کسی است که إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل).

مصنف در نهایت می گوید: این بحث از اساس ساقط است چون معنای مطابقی صیغه نهی زجر و ردع است نه طلب.

## ۵- دلالت صیغه نهی بر دوام و تکرار

صیغه نهی بر دوم دلالت دارد یا بر مرة؟

- به وضع واضح: فقط بر صرف الطبیعه دلالت دارد و بیش از آن دلالتی ندارد.
- به حکم عقل در مقام امتثال: دلالت بر ترک همه افراد دارد، زیرا «الطَّبِيعَةُ تَنْعَلِمُ بِانْعَادِمِ جَمِيعِ اَفْرَادِهِ».

## باب چهارم: مفاهیم

یک مقدمه در بیان مفهوم، محل نزاع و اقسام مفهوم.

### ۱- معنای مفهوم

مفهوم سه معنا دارد:

- مفهوم مساوق مدلول (المَعْنَى المدلولُ لللفظِ الذي يُفهمُ منه).
- مفهوم مقابل مصداق (كُلُّ مَعْنَى يُفهمُ)
- مفهوم مقابل منطوق (مَا يُدَلُّ عَلَيْهِ اللفظُ لا في حَدِّ ذاتِهِ).

محل بحث معنای سوم است که عموم و خصوص مطلق از آن دو معنای دیگر است. بنابراین فقط مدلولات التزامی جملات ترکیبی محل بحث است نه مفردات.

تعاریف مفهوم:

- مرحوم مظفر: «هُوَ حُكْمٌ دَلَّ عَلَيْهِ اللفظُ لا في محلِّ التُّطْقِ». بقیه تعاریف خالی از مناقشات طویله الذیل نیست.
- مرحوم آخوند: «المفهومُ حُكْمٌ عَیْرُ مذکورِ».
- عضدی: «المفهومُ حُكْمٌ لِعَیْرِ المذکورِ».

### ۲- محل نزاع

محل نزاع:

- آیا جملات (مثل جمله شرطیه) مفهوم دارد یا نه؟ این معنی محل بحث است، زیرا باب الفاظ برای تشخیص صغریات است. (نزاع صغروی)
- آیا مفهوم جمله شرطیه حجت است؟ این معنا محل بحث نیست زیرا بحث از حجت، بحث از کبرای قیاس است که در مقصد سوم بحث می شود. (نزاع کبروی)

محل نزاع:

- جملات شرطیه محفوف به قرینه: حجت بوده و محل نزاع نیست.
- جملات شرطیه مجرد از قرینه: محل بحث و نزاع است.

### ۳- اقسام مفهوم

اقسام مفهوم:

موافقت (اولویت، فحوی الخطاب): حکم در مفهوم موافق با سنخ حکم (وجوب و حرمت) در منطوق است. «فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٌ».  
مخالفت (دلیل الخطاب): حکم در مفهوم با سنخ حکم در منطوق از جهت سلب و ایجاب مخالف باشد که بر شش قسم است.

#### اول: مفهوم شرط

«انتفاء حکم عند انتفاء شرط».

جملات شرطیه بر دو قسم هستند:

- یا جملا شرطیه برای بیان موضوع حکم آورده می شوند. به صورتی که حکم در تالی به شرط در مقدم منوط باشد به صورتی که بدون آن شرط فرض حکم ممکن نباشد. یعنی تمام الموضوع برای جزء فقط مین شرط است. (تکوینی و عقلی): «إِنْ زُرِقَتْ وَلِدًا فَأَخْتُهُ»، «وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا». این قسم از جملا شرطیه مفهوم ندارند، چرا که سالبه به انتفاء موضوع هستند.
- یا جملات شرطیه برای بیان موضوع ذکر نشده‌اند، به صورتی که فرض حکم بدون آن شرط هم ممکن باشد. مانند: «إِنْ أَحْسَنَ صَدِيقُكَ فَأَحْسَنَ إِلَيْهِ»، این قسم از جملات شرطیه محل بحث است.

بحث در جملات شرطیه آن است که آیا جملات شرطیه دلالت بر انتفاء نوع (سنخ) حکم عند انتفاء شرط دارند؟

مراد از حکم نوع حکم و کلی حکم است نه شخص حکم، زیرا شخص حکم در هر قضیه‌ای با انتفاء موضوع آن یا یکی از قیودش از بین می رود.

در مفهوم شرط دو قول است قول قوی تر مفهوم داشتن آن است.

#### مناط در مفهوم شرط

دلالت جمله شرطیه بر مفهوم بر سه امر متوقف است:

- ۱- بین مقدم و تالی ارتباط و ملازمه باشد. (متصله لزومیه باشد نه اتفاقی) این ملازمه با وضع و به دلیل تبادل است. مراد از وضع، وضع هیئت ترکیبیه است نه خصوص ادوات شرط.

۲- تالی معلق و مترتب و تابع مقدم باشد. بنابراین مقدم سبب تالی باشد. سبب اعم از سبب فلسفی (علت تامه)، این مورد هم با وضع و به دلیل تبادر ثابت است. البته نه این که جمله شرطیه دو وضع دارد، خیر بلکه جمله شرطیه یک وضع دارد و آن هم «وضع برای ارتباط خاص است و آن ارتباط خاص ترتب تالی بر مقدم است».

۳- مقدم تنها سبب انحصاری تالی باشد. به این معنا که بدیل نداشته باشد یا جزء سبب نباشد. اما این مورد با اطلاق و مقدمات حکمت فهمیده می شود، زیرا اگر بدیل دیگر یا جزء دیگری در کار بود باید با «أو» در مورد اولی (بدیل) و با «و او عطف» در دومی (جزء سبب) بیان می کرد.

جمله شرطیه مفهوم دارد و این امر قابل تشکیک نیست. شاهد این مطلب، استدلال امام صادق علیه السلام در روایت ابی بصیر از راه مفهوم است که می گوید: «از آن حضرت در مورد گوسفندی سؤال کردم که ذبح می شود و از تحرك باز می ایستد و خون زیاد و تازه از آن خارج می شود. حضرت فرمودند: از آن نخور، چرا که علی علیه السلام می فرمود: «إِذَا رَكُضَتِ الرَّجُلِ أَوْ طُرِفَتِ الْعَيْنُ فُكِّلْ: وقتی پاهای گوسفند تکان خورد و یا پلکهایش بسته شد، بخور» این استدلال امام صادق علیه السلام به قول علی علیه السلام بجا نیست مگر اینکه برای قول آن حضرت مفهوم قائل باشیم. مفهوم آن نیز بدین صورت است «إِذَا لَمْ تَرَ كُضَ الرَّجُلِ أَوْ لَمْ تَطْرَفِ الْعَيْنَ فَلَا تَأْكُلْ».

### تعدد شرط و وحدت جزاء

گاهی دو یا چند شرط بر یک جزای واحد وارد می شود، حال بحث آن است که وقتی هر شرطی ظهور در انحصار و استقلال دارد وضعیت این شروط متعدد چگونه است؟ در پاسخ باید گفت این جزاء به دو صورت است:

الف: گاهی جزاء قابل تکرار نیست. مانند نماز شکسته که دو شرط خفاء اذان و دیوار شهر در روایت وارد شده است: «إِذَا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ» و «إِذَا خَفِيَ الْجِدْرَانُ فَقَصِّرْ»، در این فرض شارع یک نماز اما خواسته و لذا قابل تکرار نیست. در مورد بین مفهوم هر یک از دو دلیل با منطوق دلیل دیگر تعارض پیدا می شود. یک دلیل می گوید با خفای اذان نماز شکسته می شود و خفای دیوار تأثیری ندارد. دلیل دیگر خلاف این را می گوید. برای رفع این تعارض دو راه حل وجود دارد:

▪ یا در استقلال این شروط در سببیت تصرف شود یعنی هر دو شرط را یک شرط محسوب کرده و هر کدام جزء السبب باشند بنابراین با «و او» عطف بین آنها مصالحه شود. یعنی مثلاً برای شکسته شدن نماز هر دو سبب (خفای اذان و جدران) باید هر دو حاصل شود.

▪ یا در انحصار شروط تصرف کرده و هر یک را شرط جداگانه برای تحقق جزاء فرض کرد بنابراین با حرف عطف «أو» بین آنها مصالح ایجاد شود. یعنی مثلاً برای شکسته شدن نماز هر یک از دو سبب که حاصل شد برای قصر نماز کفایت می کند.

حال کدام تصرف بهتر است؟ مصنف قائل است که تصرف دوم بهتر است. چرا که منشأ تعارض بین آن دو، ظهورشان در انحصار است که ظهور در مفهوم از آن لازم می آید. بنابراین طبق این تصرف اگر هر دو شرط با هم حاصل شود اثر از آن هر دو است و مثل سبب واحد هستند. اگر یکی زودتر محقق شد در این صورت همان مؤثر است.

ب: یا جزاء قابل تکرار است، که خود دو صورت دارد:

- یا با دلیل خاص ثابت شود که هر دو شرط یک سبب محسوب می شوند و هر یک جزءالسبب هستند. در این صورت جزاء با حصول هر دو محقق می شود. مانند: «إذا توضحاً فصل»، «و إذا استقبلت القبلة فصل».
- یا با دلیل مستقل یا از ظاهر دلیل شرط فهمیده می شود که هر یک از دو شرط سبب مستقل هستند. در این صورت اختلاف است که اگر هر دو شرط با هم حاصل شدند در این فرض مقتضای قاعده چیست (تداخل یا عدم تداخل) در پاسخ باید گفت اگر دلیل خاص بر تداخل باشد همان متبع است و اگر دلیل خاصی نباشد مقتضای قاعده عدم تداخل اسباب و شروط است.

دلیل عدم تداخل آن است که جمله شرطیه دو ظهور دارد، ۱- ظهور شرط در استقلال، این ظهور اقتضای تعدد جزاء و عدم تداخل را دارد. ۲- ظهور جزاء، این ظهور اقتضای وحدت جزاء و تداخل اسباب را دارد. حال کدام ظهور مقدم است؟ مصنف ظهور شرط را مقدم می داند. چون جزاء معلق بر شرط است و لذا در ثبوت و اثبات، تابع آن است. بنابراین اگر شرط واحد باشد جزاء نیز واحد است و اگر شرط متعدد باشد جزاء هم متعدد است و اگر مقدم به حسب ظهور دو شرطیه- متعدد باشد، جزا هم تابع آن است.

## تنبیهان

### ۱- تداخل مسببات

در صورتی که جزاءهای متعددی در کلام ذکر شود، به مسأله تداخل مسببات معروف است. حال وضعیت جزاءهای متعدد چیست؟ اگر جزاءها در اسم و حقیقت تفاوت داشتند، مانند صوم و غسل، در این صورت عدم تداخل است. اگر جزاءها در اسم اشتراک داشتند و در حقیقت متفاوت بودند، مانند صلاة آیات و صلاة میت، در این صورت هم عدم تداخل است. اگر در اسم و حقیقت اشتراک داشتند، در این صورت دو فرض محل بحث است:

- اگر دلیل خاص بر تداخل یا عدم تداخل باشد، مانند همراهی اغسال دیگر با غسل جنابت که تداخل است.
- اگر دلیلی وجود نداشته باشد، مقتضای قاعده اولی عدم تداخل است، زیرا سقوط تکالیف متعدد با یک فعل به دلیل خاص نیاز دارد، و در این مورد دلیلی نیست. مانند: غسل میت و غسل نذر.

اگر بین دو واجب نسبت عموم و خصوص من وجه باشد، مانند: «تصدق علی مسکین»، «تصدق علی ابن السبیل»، در این صورت جمع دو عنوان در شخص واحد مسقط تکلیف است.

### ۲- اصل عملی

بعد از بیان حکم تعدد اسباب و مسببات در مورد ظهورات الفاظ بحث در این است که اقتضای قاعده ثانوی و اصل عملی در این دو چیست؟

اصل عملی و قاعده ثانوی در اسباب تداخل است. زیرا تاثیر دو سبب در تکلیف واحد متیقن است و شک در تکلیف زائد وجود دارد در این صورت نسبت به زائد برائت جاری می شود.

اصل عملی در مسببات عدم تداخل است. چرا که بعد از ثبوت تکالیف متعدد به دلیل اسباب متعدد، اگر مکلف يك فعل واحد انجام دهد، شك می شود که آیا تکالیف متعدد ساقط می شوند یا نه؟ و مقتضای قاعده اشتغال است. بدین معنا که اشتغال یقینی، فراغ یقینی می طلبد.

## دوم: مفهوم وصف

انتفاء حکم عند انتفاء وصف.

وصف اصولی اعم از نعت نحوی است و شامل نعت نحوی، حال، تمییز، ظرف و جار و مجرور می شود.

در وصف اصولی موصف باید حتما ذکر شود. بنابراین اگر خود وصف بدون موصوف مستقلا مورد حکم واقع شود «و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» شامل بحث نمی شود. دلیل آن هم مشخص است زیرا انتفاء وصف وقتی است که موضوعی باشد تا برای آن حکمی ثابت باشد.

وصف اصولی باید اخص مطلق یا اخص من وجه باشد، زیرا دو صورت دیگر (تساوی و اعم مطلق) تضییق دایره موضوع لازم نمی آید. در داخل بودن اخص مطلق جای شکی نیست.

اما در خصوص اخص من وجه بحث است، ۱- اگر از ناحیه افتراق موصوف باشد، (موصوف باشد ولی وصف نباشد: غنم باشد ولی سائمه نباشد) محل بحث است. ۲- افتراق از ناحیه وصف باید (سائمه باشد اما غنم نباشد بلکه ابل بوده) خارج از بحث است. به عبارت دیگر در اخص مطلق غیر موصوف محل بحث نیست بلکه غیر وصف محل بحث است.

## اقوال در مسأله

در صورتی که قرینه بر مفهوم نداشتن باشد «و رَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» محل بحث نیست.

در صورتی که قرینه بر مفهوم داشتن باشد مانند: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ» بحث است که آیا تقييد موصوف به وصف دلالت بر انتفاء عند الانتفاء دارد؟

▪ آخوند، شیخ، صاحب معالم، محقق حلی، نائینی، عراقی، امام: مفهوم ندارد.

▪ شیخ طوسی، شهید اول و علامه حیدری: مفهوم دارد.

منشأ اختلاف چیست؟

در صورتی که وصف قید حکم باشد: وصف مفهوم دارد (حکم دائر مدارد وصف است) به دلیل اصالة الاطلاق که وصف را علت منحصره می‌اند.

در صورتی که وصف قید موضوع حکم یا متعلق حکم باشد، حکم دائر مدارد وصف و موصوف است. لذا مفهوم ندارد. از قبیل مفهوم لقب است.

مثال: (اکرم رجلا عادلا)

▪ قید (عدالت) قید حکم باشد، در این صورت وجوب اکرام دائر مدارد وصف عدالت بوده یعنی علت وجوب عدالت است که با نبود عدالت حکم وجوب هم نیست.

▪ قید عدالت قید موضوع حکم (رجل) باشد، در این صورت وجوب اکرام منوط به موصوف بوده و انتفاء عند الانتفاء نیست.

أدله قائلین به مفهوم:

۱- در صورت عدم مفهوم وصف فائده بر آن مترتب نیست.

جواب: فائده در تحدید حکم به موضوع است.

۲- اصل در قیود احترازی است.

درست است و معنای احتراز تضييق دائره موضوع و اخراج غير آن قيد از شمول شخص حکم است.

۳- تعلیق به وصف مشعر به علیت آن است.

جواب: این اشعار مسلم است اما به حد ظهور نمی‌رسد.

۴- برخی از جملات مثل «مَطَّلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ» مفهوم دارند.

جواب: این امر مسلم است و محل بحث نیست. بحث در موارد مجرد از قید است.

### سوم: مفهوم غایت

انتفاء حکم عند انتفاء غایت.

غایت: یعنی مابعد ادات.

مغیی: جمله ما قبل ادات.

در اینجا دو بحث است:

الف: آیا غایت در مُغیی داخل است؟

- نائینی: در صورتی که غایت از جنس مغیی باشد در مغیی داخل است مانند: «صُمَّ النَّهَارُ إِلَى اللَّيْلِ»، در صورتی که از غیر جنس مغیی باشد داخل نیست مانند: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ».
- زمخشری: در صورتی که غایت بعد از (إلی) باشد در مغیی داخل نیست. و در صورتی که بعد از حتی باشد داخل است «كُلُّ السَّمَكَةِ حَتَّى رَأْسِهَا».
- مظفر: نفس تقیید به غایت ظهوری در دخول یا عدم دخول در مغیی ندارد. بلکه به نسبت موارد مختلف است. البته در مواردی که غایت قید حکم باشد در این صورت در مغیی داخل نیست. مانند: «كل شیء لك حلال...».

حتی بر دو قسم است:

- عاطفه: این قسم محل بحث نیست. چون در این مورد غایت در مغیی داخل است. «مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءِ» بلکه گاهی فرد فائق یا فرد اسبق در حکم است. مانند: «مَاتَ كُلُّ أَبِي حَتَّى آدَمَ».
- جاره این قسم محل بحث است.

ب: آیا جمله‌ی غائییه مفهوم دارد؟

نسبت به غایت: قدرمتیقن داخل نیست.	
نسبت به خود غایت	غایت در مغیی داخل است: محل بحث نیست.
	غایت در مغیی داخل نیست (محل بحث)
	قرینه بر عدم مفهوم قرینه بر رجوع غایت به حکم «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ نَجَسٌ» ظهور در مفهوم دارد. مجرد از قرینه: قول به ظهور غایت در رجوع غایت به حکم بعید نیست. (محل بحث)

### چهارم: مفهوم حصر

حصر دو معنا دارد:

- معنای اخص: نزد اهل بلاغت، که بر دو قسم است: ۱- قصر صفت بر موصوف (صفت از موصوف تجاوز نمی‌کند) مانند: «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ» (سیف فقط ذو الفقار است اما ذو الفقار صفات دیگری هم دارد). ۲- قصر موصوف بر صفت (موصوف از صفت تجاوز نمی‌کند) مانند: «مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» (محمد رسول است اما غیر او هم رسول هستند).
- معنای اعم: اعم از قصر و استثناء مانند: «فُشِّرُوا إِلَّا قَلِيلًا».

حصر اصولی معنای اعم یعنی معنای دوم مراد است.

## اختلاف مفهوم حصر به اختلاف ادوات آن

۱- حرف «الا» بر سه قسم است:

- وصفیه به معنای غیر: این قسم در مفهوم وصف داخل است که گفتیم مفهوم ندارد. «فی ذمتی لزید عشرة دراهم الا درهم» یعنی ده درهم بر ذمه است که غیر از یک درهم است.
- استثنائیه: بر مفهوم دلالت دارد، الا برای خروج است و لازمه خروج یعنی مستثنی مشمول حکم مخالف مستثنی منه شود. مانند: «اکرم العلماء الا الفساق منهم».
- حصر بعد از نفی این قسم در واقع نوعی از استثنائیه است و مفهوم دارد. مانند: «لا صلاة الا یطهور».

۲- «انما» از ادوات حصر که در حصر حکم در موضوع معین استعمال شده و دلالت به ملازمه بین بر انتفاء حکم از غیر آن موضوع دارد. «انما ولیکم الله».

۳- حرف «بل» اضراب سه وجه دارد:

- دلالت دارد که مضروب عنه (اسم قبل از بل) از روی غفلت و اشتباه واقع شد است. این قسم دلالت بر حصر ندارد.
- دلالت دارد بر تأکید و تثبیت مضروب عنه: «زید عالم بل شاعر». این قسم هم بر حصر دلالت ندارد.
- دلالت بر ردع و ابطال ما قبل دارد، مانند: «ام یقولون به جنه بل جائهم بالحق». این قسم بر حصر دلالت دارد.

۴- هیئات: مانند تقدیم مفعول به «ایاک نعبد»، تعریف مسندالیه به لام جنس با تقدیم آن «العالم محمد».

اصل در «الا» استثنائیه است. استثناء از کلام مثبت مفید نفی حکم و از کلام منفی مفید اثبات حکم است.

## پنجم: مفهوم عدد

تحدید موضوع به عدد خاصی دلالت بر انتفاء حکم در غیر آن عدد را ندارد. «صُم ثلاثة أيام من کل شهر» دلالت بر عدم استصحاب صوم غیر سه روز ندارد و با دلیل استصحاب دیگر ایام معارضه ندارد.

اگر حکم وجوب باشد، و تحدید در جهت زیادت برای بیان حد اعلی باشد، شبهه‌ای در عدم وجوب زیاده نیست.

۱- در این قسم مرحوم آخوند و محقق نائینی قائل به عدم افاده حصر هستند مگر در موارد خاصی.

### ششم: مفهوم لقب

لقب هر اسم مشتق و جامدی است که موضوع حکم واقع شود: مانند عبد، امه، فقیر «اطعم الفقیر» السارق و السارقه در «السارق و السارقه»

معنای مفهوم لقب: یعنی حکم از موضوعی که عموم اسم شامل آن نمی‌شود.

چون در مفهوم داشتیم وصف اشکال شده به طریق اولی در مفهوم داشتن لقب نیز اشکال می‌شود، زیرا نفس موضوع حکم به عنوان موضوع به تعلیق حکم اشعار ندارد چه برسد به ظهور در انحصار.

نهایت امری که از لقب فهمیده می‌شود آن است که شخص حکم شامل غیر آنچه عموم اسم دربردارد نمی‌شود.

### خاتمه: دلالات سیاقیه

دلالت:

- منطوقی و بالمطابقه.
- مفهومی، در جملات بود که لزوم آن بین به معنای اخص باشد.
- سیاقیه: سیاق کلام دلالت بر معنای مفرد یا مرکب یا مقدر دارد.

### ۱- دلالت اقتضاء

دلالت اقتضاء دو خصوصیت دارد: ۱- عرفا مقصود متکلم است. ۲- صدق و صحت کلام از جهت عقلی، شرعی یا لغوی یا عادت متوقف بر آن است.

مثال‌ها:

۱- «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام» صدق کلام بر آن است که کلمه‌ای در تقدیر گرفته شود مثل «نفی آثار شرعیه و احکام» زیرا یقیناً در بین مسلمین هم ضرر وجود دارد.

۲- «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعٌ..»، صدق کلام بر تقدیر «مواخذه» است.

۳- «لا صلوة لمن جاره المسجد الا فی المسجد»، صدق کلام بر تقدیر «کامل» است زیرا نماز همسایه مسجد هم صحیح است.

۴- «و اسأل القریه» صدق عقلی کلام متوقف بر تقدیر «اهل» است. چه به صورت مجاز در حذف مضاف مقدر یا مجاز در اسناد «اسناد الشئ الی غیر ما عوله».

۵- «اعتق عبدک عنی علی الف»، صحت شرعی کلام بر تقدیر تملیک ابتدانا سپس فک و عتق است.

۶- «نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَ أَنْتَ بِمَا / عِنْدَكَ رَاضٍ وَ الرَّأْيُ مُخْتَلَفٌ» صدق لغوی کلام متوقف بر تقدیر «راضون» است تا خبر برای «نحن» باشد، زیرا «راض» خبر «نحن» واقع نمی‌شود.

جمع دلالات التزامیه بر معانی مفرد و تمام مجازات در کلمه به دلالت اقتضاء برمی‌گردد.

اشکال محقق قمی: دلالت لفظ بر معنای مجازی از قسم دلالت مطابقی و منطوقی است، درحالی که شما آن را از قسم دلالت اقتضاء دانستید؟

جواب: نسبت به خود قرینه دلالت اقتضاء است اما نسبت به قرینه و لفظ دلالت مطابقی است.

## ۲- دلالت تنبیه (ایماء)

دلالت تنبیه دو خصوصیت دارد: ۱- عرفا مقصود متکلم است. ۲- صحت کلام متوقف بر آن نیست اما سیاق کلام بر آن دلالت دارد.

موارد دلالت تنبیه:

۱- متکلم با بیان امری مخاطب را به ذکر لازمه عقلی یا عرفی آن متوجه کند «دقت الساعة العاشرة» یعنی وقت عمل به وعده رسیده، «طلعت الشمس» یعنی نماز صبح فوت شده. «إني عطشان» دلالت بر طلب آب.

یا ذکر خبر برای بیان لازم فائده: «إنك صائم» روزه بودن را می‌داند اما سؤال او برای نشان دادن علم به صوم است.

۲- هرگاه کلام مقترن به امری باشد که علت یا شرط، یا مانع یا جزء حکم باشد. مثلا سوال شد شك در نماز دو رکعتی چه حکمی دارد؟ امام (ع) فرمود «أعد الصلاة» یعنی نماز باطل است و باید اعاده شود. یا سوال شد واقعه (نزدیکی) در ماه مبارک چه حکمی دارد؟ فرمود «كفر» یعنی هم باطل است و هم باید کفاره دهد. یا سوال شد تمام ماهیان دریا را فروختم آیا صحیح است؟ فرمود «بطل البيع» یعنی قدرت بر تسلیم مبیع شرط معامله است. یا سوال شد نماز در حمام چه حکمی دارد؟ فرمود «لا تعید» یعنی اشکال ندارد.

۳- هرگاه کلام دربردارنده دو فعل بوده یکی از دو فعل با متعلقات و دیگری بدون متعلقات باشد در این صورت فعل خالی از متعلقات به قرینه قبلی متعلقش مشخص می‌شود، مانند «وَصَلْتُ إِلَى نَهْرٍ وَ شَرِبْتُ» از همان نهر آب نوشیدم. «قُمْتُ وَ حُطِبْتُ» یعنی ایستادم و سخنانی کردم.

## ۳- دلالت اشاره

این دلالت نه مقصود کلام است، و صحت کلام هم متوقف بر آن نیست فقط مدلول آن لازمه مدلول کلام است لزوم آن لزوم بین به معنای اعم یا غیر بین است.

مثال: در دو کلام «و حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» در این آیه مدت حمل و شیر دادن را سی ماه دانسته است. در آیه «و الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» مدت رضاع را دو سال یعنی ۲۴ ماه دانسته بنابراین بواسطه آیه اول دانسته می شود که اقل حمل ۶ ماه است.

### حجیت دلالات سیاقیه

دلالت اقتضاء و تنبیه حجت هستند و حجت بودن آنها از باب ظواهر است.

اما دلالت اشاره از باب ظواهر حجت نیست، زیرا دلالت نامیدن آن مسامحه است زیرا دلالت متوقف بر اراده است، و مقصود کلام است درحالی که اشاره مقصود نبوده و متوقف بر اراده نیست. البته از باب ملازمات عقلی حجت است.

### باب پنجم: عام و خاص

عام و خاص از مفاهیم روشن و بدیهی بوده و تعاریفی که برای آنان شده شرح الاسم و شرح اللفظ است.

عام یعنی لفظ شامل، لفظ مستغرق. خاص برخلاف آن است.

تخصیص یعنی اخراج حکمی و تخصص یعنی اخراج موضوعی.

### اقسام عام

عام به اعتبار تعلق حکم به آن بر سه قسم تقسیم می شود:

- عموم استغراقی: حکم شامل هر فردی از افراد عام می شود. یعنی تک تک افراد موضوع حکم هستند. بنابراین به ازای اتیان هر فرد مطیع و در ازای ترک هر فرد عاصی است.
- عموم مجموعی: حکم برای عام من حیث مجموع ثابت است. یعنی مجموع موضوع واحد در نظر گرفته می شود. مانند ایمان به ائمه هدی(ع).
- عموم بدلی: حکم برای یکی از افراد عام علی البدل و لا علی التعیین ثابت است. «أعتق أیه رَقَبَةً شِثْتًا».

اشکال (میرزای نائینی): اینکه قسم سوم را عام بنامیم مسامحه است، چون تنها یک فرد را در بردارد درحالی که عام یعنی شمول.

جواب: معنای عموم در این قسم یعنی عموم بدلیت به این صورت که هر فردی صلاحیت دارد که متعلق و موضوع حکم قرار گیرد.

اصل در عموم در صورت شک استغراقی است.

مباحث عام شامل ۱۱ بحث است.

## ۱- الفاظ عموم

الفاظی برای عموم وجود دارد که بالوضع یا بالاطلاق مختص عموم هستند:

- کل و مثل آن (جمع، دائماً، تمام): این قسم از مفردات بوده و بالوضع بر عموم دلالت دارد.
  - نکره در سیاق نفی و نهی: دلالت آن بر عموم به حکم عقل است.
  - جمع محلی به الف و لام «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ»: در صورتی که الف و لام عهد نباشد، مفید عموم است، بالوضع. اما در مفرد محلی به الف و لام «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» باید گفت افاده عموم از آن از طریق مقدمات حکمت است.
- اشکال (خطیب قزوینی): معنای استغراق در جمع محلی به الف و لام به لحاظ مراتب است. بنابراین شامل هر جماعت و جماعتی می‌شود. منشأ توهم: معنای جمع را به معانی تشبیه قیاس کرده‌اند.
- جواب: قیاس اشکال دارد زیرا تشبیه از جهت قلت و کثرت محدود است. اما جمع فقط از ناحیه قلت محدود است، جمع محلی از ناحیه کثرت تمام فرد فرد را شامل می‌شود. تنها فرق جمع و مفرد آن است که عدم استغراق است، بنابراین عدم استغراق مفرد موجب اکتفاء بر واحد بوده اما در جمع موجب اکتفاء بر اقل جمع یعنی سه نفر است.

## ۲- مخصص متصل و منفصل

مخصص یا لُجِّي است یا لفظی، مخصص لفظی بر دو قسم است:

- متصل: مخصصی که در همان کلامی که عام در آن وارد شده ذکر گردیده است. «لا اله الا الله».
  - منفصل: مخصصی که در کلامی مستقل قبل یا بعد از عام ذکر شده است.
- در مخصص متصل برای عام در همان ابتداء هیچ ظهوری پیدا نمی‌شود اما برای مخصص منفصل در ابتداء برای عام يك ظهور ابتدائی و بدوی ایجاد می‌شود. اما خاص به دلیل ظهور اقوی بر عام مقدم می‌شود.

## ۳- آیا استعمال عام در مخصص مجاز است؟

آیا استعمال عام در مخصص مجاز است؟ استعمال عام در موارد تخصیص خورده:

الف: قبل از تخصیص: حقیقت بود و نزاعی نیست.

ب: بعد از تخصیص: محل بحث است. در این صورت چهار قول است:

- غزالی، شیخ طوسی، محقق، صالحب قوانین، صاحب معالم و ابن حاجب: مطلقاً مجاز است.

۱- برخی وجه تقدیم خاص بر عام را چنین گفته‌اند که دلیل خاص عندالعقلاء و عرف قرینه و بیان برای دلیل عام است.

- شیخ مفید، صاحب کفایه، مصنف و نائینی: مطلقاً حقیقت است.
- فخررازی، باقلانی و علامه حلی: اگر مخصص متصل باشد، حقیقت است اما در مخصص منفصل مجاز است.
- عکس قول سوم (لا قائل به).

توهم و اشکال: استعمال عام در موارد تخصیص خورده (مخصص) مجاز است.

منشأ توهم: عدات عموم برای شمول وضع شده اند اراده بعضی از افراد از آنها استعمال در غیر ما وضع له است.

جواب از توهم:

- در مخصص متصل: ۱- ادات عموم بر عموم خود باقی هستند. حتی بعد از تخصیص. (گاهی مدلولشان یک لفظ است «اکرم کل عالم» و گاهی مدخول آنها دو لفظ است «اکرم کل عالم عادل» که مدخول آن هر عالم عادل است. به همین خاطر نمی توان جای آن «بعض» گذاشت. ۲- مدخول ادات هم برای نفس طبیعت وضع شده که بر جمیع یا بعض افراد دلالت دارد.
- در مخصص منفصل: ۱- ادات عموم بر عمومیت خود باقی هستند. ۲- مدخول آنها نی بر شمول دلالت دارد.

#### ۴- حجیت عام مخصص در باقی؟

نزاع: آیا عام در بقیه افراد (تخصیص نخورده) حجیت دارد؟ تا به ظاهر عام برای ادخال آن بعض افراد تمسک شود.

ثمره: در آب قلیل ملاقی به نجاست و ید مضمونه ظاهر می شود.

اقوال: اقوال زیادی مطرح است.

منشأ نزاع: همان مسأله سابق است.

در نتیجه: اگر در مسأله سابق:

- قائل به حقیقت شویم: در وسعت هستیم، بنابراین ادات عموم به شمول خود باقی هستند. فقط با تخصیص دایره آن تضییق شده است.
- قائل به مجاز شویم: ۱- مجاز مراتب دارد (تمام افراد، بعض باقی)، از باب «إِذَا تَعَدَّرَتِ الْحَقِيقَةُ فَأَلْقَرُبُ الْمَجَازَاتُ أَوْلَى بِالْإِرَادَةِ» عام در ما بقی مجاز است. ۲- همه در یک مرتبه و مساوی باشند: عام در مابقی مجاز است.

بنابراین حکم عام مخصص همان حکم عام غیر مخصص در شمول است.

۱- اما اینکه چرا نمی توان بعض گذاشت، زیرا استثناء خود اخراج حکمی بعض افراد است و گفتن «اکرم بعض العلماء الالافاسقین» صحیح نیست چون شمول بعض العلماء نسبت به علماء مسلم نیست. تا استثناء شود. در مورد اکرام العلماء العدلول صحیح نیست بعض آورده شود دلالت بر تحدید موضوع ندارد.

## ۵- آیا اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند؟

مخصص یا مبین است یا مجمل.

مخصص متصل: سرایت و عدم تمسک «اکرم العلماء الا الفساق منهم»	اقل و اکثر	در شبهه مفهومی (شک در نفس مفهوم خاص) مثل مفهوم تغییر
مخصص منفصل: عدم سرایت و تمسک «اکرم العلماء» «لا تکرّم الفساق»		
مخصص متصل: سرایت و عدم تمسک «احسن الظن الا خالد».	متباینین	
مخصص منفصل: سرایت و عدم تمسک «اکرم کل عالم»، «لا تکرّم زیدا العالم».		
۱- شیخ انصاری: عدم جواز تمسک مطلقا. ۲- آخوند: در صورتی که مخصص لیبی از احکام عقل ضروری باشد، سرایت اجمال و عدم تمسک به عام. و اگر مخصص لیبی از احکام عقل نظری باشد، عدم سرایت و تمسک به عام. ۳- نائینی: در صورتی که مخصص کاشف از تقیید موضوع باشد «أنظروا الی رجل منکم» سرایت و عدم تمسک. در صورتی که کاشف از ملاک و حکمت حکم باشد (لعن الله بنی امیه قاطبه) تمسک به عام. در صورت شک بین این دو تفصیل آخوند موجه است. ۴- مظفر: قول شیخ درست است. اما به دلیل دیگر، در صورتی که مخصص لفظی باشد، با دو ظهور عام در تراحم بود در نتیجه عام از حجیت ساقط می‌شود. اما در صورتی که مخصص لیبی باشد، با ظهور در دوم عام تراحمی ندارد. بنابراین عام در فرد مشکوک حجت است.	لیبی (اجماع، عقل)	در شبهه مصداقیه (شک در دخول فردی از افراد عام
دلیل خود عام: عدم تمسک زیرا اصل عنوان محرز نیست.	لفظی (کتاب، سنت)	
دلیل خاص (منفصل و متصل) دو قول است، متأخرین قائل به عدم تمسک هستند.		

## ۶- عدم جواز عمل به عام قبل از فحص

در قرآن و سنت عموماتی وجود دارد که اکثرا تخصیص خورده است. این مطلب مسلم بوده طوری که گفته‌اند «مَا مِنْ عَامٍ اِلَّا وَقَدْ حُصِّنَ». عدم خلاف بلکه اجماع قائم شده بر عدم جواز اخذ به عام، مگر بعد از فحص و یأس از مخصص، زیرا طریقه شارع آن است که در مقام بیان مقاصد خود بر قرینه منفصله تکیه دارد، در این صورت برای عام تنها ظهوری بدوی حاصل می‌شود که در صورت فحص و یأس از مخصص می‌توان به عموم عام تمسک کرد.

اخذ به ظهور در هر موردی جایز نیست مگر بعد از فحص از قرائن منفصله.

مقدار فحص: به مقداری که اطمینان (ظن غالب) حاصل شود. از آنجا که علماء احادیث را در مجموعه های جمع آوری کرده بنابراین دسترسی به مخصص ها آسان است.

## ۷- آمدن ضمیری پس از عام که به بعض افراد آن راجع است.

محل نزاع:

- مثال مخصص متصل: آیه « وَ الْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... » عامی است که پس از آن عبارت « وَ يُعَوَّلُ عَلَيْهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » آمده است. در عام «مطلقات» مراد هم مطلقات رجعی است هم مطلقات بائن. درحالی که ضمیر در «هن» بالاجماع تنها به رجعیات راجع است.
- مثال مخصص منفصل: «العلماء يجب اكرامهم» سپس بگوید: «و هم يجوز تقلديهم» در حالی که بر طبق روایات تقلید تنها از علماء عدول صحیح است.

در این صورت دو راه وجود دارد:

۱- یا با ظهور عام در عموم مخالفت کرده و بگویم مراد از آن همان خاص بوده. (عود ضمیر به بعض افراد عام موجب تخصیص عام می شود).

۲- یا با ظهور ضمیر مخالفت کرده، به این معنا در ضمیر قاعده استخدام بکار رفته است (ضمیر در معنای مجازی و مرجع آن در معنای حقیقی) کک در این صورت عام به دلالت خود باقی است. (عود ضمیر به بعض افراد عام موجب تخصیص عام نمی شود)  
در این زمینه سه قول است:

- شیخ انصاری، شیخ طوسی، مرحوم مظفر، محقق نائینی و محقق قمی: با ظهر ضمیر مخالفت می شود و عام بر ظهور خود باقی است (بنابراین عود ضمیر به بعض افراد عام موجب تخصیص عام نمی شود)
- محقق خوئی، امام الحرمین، و ابوالحسین بصری: اصل عدم استخدام است و با ظهور عام مخالفت می شود (در نتیجه عود ضمیر به بعض افراد عام موجب تخصیص عام می شود)
- صاحب معلم، سید مرتضی و محقق حلی: هیچکدام از دو اصل جاری نمی شود، (اصل عموم جاری نمی شود زیرا در کلام قرینه وجود دارد)، اصل عدم استخدام هم جاری نمی شود زیرا اصول لفظیه برای شک در مراد متکلم است درحالی که محل بحث مراد متکلم معلوم بوده تنها شک در کیفیت استعمال است)، بنابراین به اصول عملیه مراجعه می شود.

## ۸- استثناء بعد از جملات متعدد

محل نزاع:

▪ مثال موضوع مکرر: «۱- الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدہ ۲- و لاتقبلوا لہم شہادہ ابدا ۳- اولئک ہم الفاسقون الا الذین تابوا».

▪ مثال عدم تکرار موضوع: «احسن الی الناس و احترمہم و إقض حوائجہم الا الفاسقین».

استثناء به جمله آخر برمی گردد یا به همه جملات؟ چهار قول است:

- شیخ طوسی و صاحب معالم: به تمام جملات برمی گردد.
- آخوند و غزالی: در هیچ کدام ظهور ندارد. ولی در رجوع به جمله آخر متیقن است و در غیر آن مجمل بوده.
- محقق نائینی و مظفر: تفصیل ۱- در صورتی که موضوع در همه جملات تکرار شده: به جمله آخر راجع است، زیرا موضوع در جمله آخر به صورت مستقل ذکر شده و استثناء از آن صورت گرفته است و از بقیه جملات نیازمند دلیل است. ۲- در صورتی که موضوع واحد در جملات ذکر نشده: به همه جملات برمی گردد. چون استثناء به لحاظ حکم، از جمله موضوع است و موضوع هم جز در صدر کلام ذکر نشده است و لذا بایستی استثناء به آن بازگردد.

## ۹- تخصیص عام به مفهوم

صور عام و خاص:

- هر دو منطوقی
- هر دو مفهومی
- عام مفهومی و خاص منطوقی
- عام منطوقی و خاص مفهومی (محل بحث)

عام منطوقی و خاص مفهومی:

۱- در صورتی که عام ظهور در مفهوم داشته باشد (محل بحث):

- مفهوم مدنظر مفهوم موافق باشد: در این صورت مفهوم مقدم می شود. عام منطوقی «أوفوا بالعقود»، خاص مفهومی «ایقاع عقد به فارسی صحیح نیست» چون ثابت شده که عقد مضارع عربی صحیح نیست. پس به طریق اولی به فارسی صحیح نیست.
- مفهوم مورد نظر مفهوم مخالف باشد (محل بحث): مفهوم مقدم می شود، زیرا در میان عرف خاص قرینه بر مراد متکلم است. عام منطوقی «ان الظنَّ لا یغنی مِنَ الحَقِّ شَیْئاً» خاص مفهومی «عدم جواز اخذ به خبر فاسق بدون تبیین» که از مفهوم آیه نباء است.

۲- در صورتی که عام نص در عموم باشد: تخصیصی وجود ندارد و محل بحث نیست.

## ۱۰- تخصیص کتاب عزیز با خبر واحد

تخصیص عام خبر متواتر با خاص خبر متواتر جایز است.

تخصیص عام خبر متواتر با خاص خبر واحد جایز است.

تخصیص عام خبر واحد با خاص خبر متواتر جایز است.

تخصیص عام کتابی با خبر واحد مجرد از قرینه که حجیت ندارد جایز نیست.

محل بحث: تخصیص عام کتابی با خبر واحد مجرد از قرینه ولی معتبر جایز است. (شیخ انصاری، مظفر، صاحب معالم، آخوند).

اشکال: قرآن قطعی الصدور و ظنی الدلالة است در حالی که خبر ظنی الصدور و قطعی الدلالة است.

سیره بر آن بوده که عام قرآنی با خبر واحد معتبر تخصیص زده می شد.

آیات قرآن یا محکم هستند یا متشابه، محکّمات یا ظاهر هستند یا نص، ظواهر یا مطلق اند یا عام.

بنابراین:

۱- خبر در صورتی که متواتر باشد، عام قرآنی را تخصیص می زند.

۲- در صورتی که خبر واحد باشد:

- و محفوظ به قرینه: عام قرآنی را تخصیص می زند.
- و مجرد از قرینه باشد، اما معتبر بوده: (با عام قرآنی پنج رابطه دارد) در صورتی که خبر اخص مطلق و آیه اعم مطلق باشد، اصل عدم کذب راوی و اصاله عموم با هم تعارض دارند، در سند حدیث نمی توان تشکیک کرد لکنه نصاً او اظهر، در دلالت آیه هم نمی توان خدشه کرد چون قطعی السند است، بنابراین تنها باید در اصل عموم تصرف گکرد، زیرا خاص قرینه و مفسر عام است. نه برعکس.

## ۱۱- دوران بین تخصیص و نسخ

در صورتی که دلیل خاص متصل به عام باشد: حمل بر تخصیص می شود. بلا اشکال.		
در	در صورتی	با هم تقارن دارند: حمل بر تخصیص.
صورتی	که تاریخ	دلیل خاص قبل از عمل به دلیل عام صدر شده: حمل بر تخصیص می شود. یا به این
که دلیل	هر دو	دلیل که شرط نسخ فرارسیدن عمل به منسوخ است، ک در اینجا مفقود بوده یا به
خاص	معلوم	این دلیل که «التخصیصُ أُولَى مِنَ النسخِ».
منفصل	باشد.	دلیل خاص بعد از عمل به عام صادر شده (صورت مشکل):

از عام باشد:	۱- متقدمین: خاص باید ناسخ باشد، زیرا مخصص بودن آن یعنی تأخیر بیان از وقت حاجت درحالی که قبیح است. ۲- متأخرین: تخصیص جایز است. گزیرا هرگاه عام مبین حکم واقعی باشد، دلیل خاص ناسخ و هرگاه مبین حکم ظاهری صوری باشد دلیل خاص مخصص و هرگاه تردید و شک باشد، حمل بر تخصیص می شود زیرا اصالت عموم تنها مراد جدی متکلم را بیان می کند نه حکم واقعی را.
صدور خاص مقدم است:	دلیل عام قبل از وقت عمل به خاص صادر شده: حمل بر تخصیص.
	دلیل عام بعد از عمل به خاص صادر شده: حمل بر تخصیص، زیرا عام بیش از مراد جدی دلالت ندارد.
در صورتی که تاریخ هر دو مجهول باشد: حمل بر تخصیص	
در صورتی که تاریخ یکی معلوم و تاریخ کی مجهول باشد: حمل بر تخصیص	

### باب ششم: مطلق و مقید

شش مسأله در این باب مورد بحث است.

#### اول: معنای مطلق و مقید

مطلق اسم مفعول از اطلاق به معنای ارسال و شیوع است.

در تعریف مطلق گفته اند «ما دلّ عَلَى مَعْنَى شَائِعٍ فِي جِنْسِهِ» اما این تعاریف لفظی است.

در مقابل مطلق تقیید قرار دارد که تقابل این دو ملکه و عدم ملکه است. مطلق عدم ملکه و مقید ملکه است.

اطلاق و تقیید امری نسبی هستند. (اطلاقُ كُلِّ شَيْءٍ بِحَسَبِهِ)

اطلاق و تقیید به اعتبار معنا وصف لفظ هستند.

اطلاق بر دو قسم است:

- افرادی (معنای کلی): شمول حکم نسبت به افراد.
- احوالی: برای معنای جزئی احوال متفاوتی باشد. (در اعلام شخصیه) مثلاً در «اکرم محمداً» محمد با اینکه جزئی است اما به حسب احوالات محمد مطلق است.

عام و خاص از لحاظ احوال با هم مشترک هستند.

شیوع لفظ به اعتبار معنا و احوال آن است.

### دوم: تلازم مطلق و مقید

تقابل میان اطلاق و تقييد:

- از گذشته تا زمان سلطان العلماء: به تقابل تضاد قائل بودند. یعنی این دو امر وجودی هستند. (اجتماع هر دو محال، ولی ارتفاع هر دو ممکن است).
- از سلطان العلماء به بعد: به تقابل ملکه و عدم ملکه قائل شدند. تقييد ملکه و امر وجودی ولی اطلاق عدم ملکه است. اطلاق و تقييد در امکان و استحاله متلازم اند.

### سوم: اطلاق در جملات

اطلاق در مفردات (اسماء اجناس، اعلام جنس، اسماء نکره) وجود دارد.

اما آیا اطلاق در جملات هم جریان دارد؟ بله وجود دارد. مانند: اطلاق جمله شرطیه که بر انحصار دلالت دارد، یا اطلاق صیغه امر. محل بحث در اینجا الفاظ مفرده است.

اطلاق در مفردات سبب توسعه است «اکرم مُحَمَّدًا». اطلاق در جملات موجب تضییق می شود «إن جاءكَ زیدٌ فأکرمه».

### چهارم: آیا اطلاق بالوضع است؟

اطلاق در اعلام شخصی به مقدمات حکمت است.

اطلاق در معرفه به لام عهد به مقدمات حکمت است.

اطلاق در جملات به مقدمات حکمت است.

محل بحث: در اسماء اجناس و اسماء نکره و اعلام جنس، اطلاق به چه صورت است؟

- از گذشته تا زمان سلطان العلماء: بالوضع است. بنابراین موضوع له اصل ماهیت به قید مطلق بودن است. در نتیجه استعمال مطلق در مقید مجاز است.
- بعد از سلطان العلماء: به مقدمات حکمت است. یعنی موضوع له فقط ذات ماهیت است. در نتیجه استعمال مطلق در مقید حقیقت است.

برای توضیح مطلب نیاز به بیان چند امر است.

### ۱- اعتبارات ماهیت

در مقام تصور و ذهن ماهیت در مقایسه با امور خارج از خود سه حالت دارد:

- ماهیت مشروط به قید (بشرط شیء) - ماهیت مخلوطه - عتق رقبه مومنه.
- ماهیت به شرط نبود قید (بشرط لا): قصر سفر واجب است زمانی که سفر معصیت نباشد.
- ماهیت به بود و نبود قید مشروط نیست. (لا بشرط، لا بشرط قسمی یا ماهیت مطلقه) حریت در وجوب صلاة بر انسان.

غیر از این سه دو اصطلاح دیگر وجود دارد:

- ماهیت مهمله: ماهیت و طبیعت من حیث هی هی با قطع نظر از امور خارجی.
- ماهیت لا بشرط مقسمی: ماهیت در مقایسه با امور خارجی.

حال آیا این دو به یک معنا هستند یا متباین هستند؟

- برخی مانند آخوند و برخی از فلاسفه (حاجی سبزواری) این دو را به یک معنا و مرادف گرفته‌اند.
- به نظر من (مظفر) این دو معنای متباین و مختلف دارند. یکی با قطع نظر از امور خارجی و دیگری در مقایسه با امور خارجی.

ماهیت بما هی هی نمی‌تواند مقسم سه قسم دیگر واقع شود، زیرا ماهیت دو حالت دارد:

- یا با قطع نظر از امور خارجی ملاحظه می‌شود. یعنی با امور خارجی مقایسه نمی‌شود. همان ماهیت مهمله.
- یا با امور خارج از خود مقایسه می‌شود که همان اعتبارات ثلاثه است.

بنابراین این دو با هم تفاوت معنایی دارند، زیرا ۱- و ماهیت مهمل نمی‌تواند مقسم این سه واقع شود. چون تقسیم این سه است. ۲- خود ماهیت غیر مقیسه اعتبار ذهنی دارد که وجودی مستقل در ذهن دارد. بنابراین مقسم برای این وجودات مستقل ذهنی دیگر واضع نمی‌شود.

لا بشرط سه اصطلاح دارد (مهمله، مقسمی، قسمی).

ماهیت لا بشرط مقسمی خود وجود منحاز و مستقل ندارد بلکه در ضمن سه اعتبار دیگر وجود پیدا می‌کند.

### ۲- اعتبار ماهیت هنگام حکم بر آن

هر گاه بر ماهیت حکم شود یعنی بر موضوع (ماهیت) حملی شود، این حمل دو حالت دارد (در مقام اثبات و تصدیق):

۱- یا از ذاتیات است:

- گاهی تمام ذاتیات شیء (فصل و جنس) محمول واقع می‌شود. (حمل اولی)
- گاهی بعض ذاتیات شیء (جنس) محمول واقع می‌شود. (حمل شائع)

۲- یا از عوارض و امور خارجی است، که از سه حالت پیش گفته شده خارج نیست.

امر خارجی که ماهیت با آن مقایسه می‌شود از دو حالت خارج نیست:

- یا همان امر خارجی محمول واقع می‌شود. این ماهیت همواره به نحو لایشروط قسمی اخذ می‌شود و دو اعتبار دیگر صحیح نیست. بشرط لا صحیح نیست زیرا مستلزم تناقض است. بشرط شیء صحیح نیست زیرا ۱- لازم می‌آید تمام قضایا ضروریه باشند. ۲- تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید. ۳- حمل شیء بر خودش لازم می‌آید.
- یا غیر آن محمول است (امر خارجی دیگر محمول باشد) که سه حالت دارد.

اشکال مرحوم آخوند: وقتی این سه اعتبار ذهنی باشند، بنابراین وقتی ماهیت به این سه مقید شود مستلزم آن است که تمام قضایا جز حمل ذاتیات ذهنی شوند و امتثال تکلیف محال شود، زیرا ظرف تکلیف خارج است نه ذهن.

جواب: این اشکال در صورتی که مراد ما از حکم بر موضوع یکی از اعتبارات ثلاثه به این صورت که مجموع مرکب از مقید و قید یا خود قید باشد، درست است اما موضوع در محل بحث ما خود ماهیت بدون قید و اعتبار است.

اگر غیر این بود ماهیت در هر سه بشرط شیء (یعنی به شرط لحاظ و اعتبار) باشد.

این سه اعتبار برای تصحیح موضوع قرار گرفتن ماهیت است. نه اینکه این اعتبارات به عنوان قید در موضوع له اخذ شده باشند.

جهت تقریب به ذهن دو شاهد ذکر می‌شود:

- شاهد اول: برای حمل ابتدا باید موضوع و محمول تصور شده سپس باید حمل صورت گیرد اما تصور قید موضوع و محمول واقع نمی‌شود. بلکه تنها مصحح حمل است. بنابراین تصور مقوم حمل است.
- شاهد دوم: در استعمال لفظ در معنایش ابتدا باید لفظ و معنا تصور شود اما این تصور قید لفظ و معنا نیست. بنابراین این تصور مقوم استعمال است نه موضوع له آن.

### ۳- اقوال در مسأله

محل نزاع: آیا اطلاق در اسماء اجناس بالوضع است یا به مقدمات حکمت؟

۱- قدماء: بالوضع است یعنی اسماء اجناس وضع شده برای معانی مطلق به قید مطلق بودن. این قول قدماء به دو صورت تصویر می‌شود:

- بشرط شیء: یعنی معانی و ماهیات به شرط مطلق بودن (مطلق بودن جزء موضوع ل ماهیت باشد).
- بلابشرط: یعنی موضوع له «المعنی المطلق» بوده و قید موضوع له نیست. بلکه تنها مصحح وضع است.

به هر دو تصویر سخن قدماء اشکال شده به این صورت که مستلزم آن است که موضوع له موجود ذهنی باشد در نتیجه تمام قضایا ذهنی شوند و اگر بخواهیم اسماء اجناس را موضوع قضایا خراجی یا حقیقی قرار دهیم باید از این معنا ذهنی مجرد شوند و در معنای مجازی استعمال شود، درحالی که این امر کذب است.

جواب مرحوم مظفر: این ایراد به تصویر اول وارد است. اما طبق تصویر دوم این ایراد وارد نیست.

۲- متأخرین: موضوع له اسماء اجناس ذات المعنی است.

متأخرین در تبیین ذات المعنی دچار اختلاف شده‌اند:

- مرحوم آخوند: موضوع له ماهیت مهمله است.
- محقق نائینی: موضوع له ماهیت لابشرط مقسمی است.
- مرحوم آخوند و حاجی سبزواری: موضوع له ماهیت مهمله یا همان لابشرط مقسمی است. و این دو مترادف هستند.
- شهید صدر؛ مظفر، محقق اصفهانی: موضوع له ذات معنا است. اما واضع حین وضع موضوع له را به اعتبار لابشرط قسمی ملاحظه کرده است. این اعتبار تنها مصحح وضع است.

بنابراین این قول چهارم همان تصویر دوم از قول قدماء است. تنها تفاوت این دو آن است که طبق قول مختار استعمال مطلق در مقید موجب مجازیت نمی‌شود درحالی که قول قدماء منجر به مجازیت می‌شد. این جهت معلوم می‌شود که مراد قدماء همان تصویر اول بوده است.

قول سوم باطل است، زیرا بیان شد ماهیت مهمله با لابشرط مقسمی تفاوت دارد. ماهیت مهمله قطع نظر از امور خارجی بوده درحالی که مقسمی در مقایسه با امور خارجی است.

قول اول نیز باطل است زیرا وضع حکمی از احکام بوده که بر بر ماهیت حمل می‌شود درحالی که خارج از ذات و ذاتیات آن قرار دارد.

قول دوم هم باطل است، زیرا لابشرط مقسمی اعتبار مستقلی نیست. بلکه مقسم سه قسم دیگر بوده و ضمن آنان واقع می‌شود.

با این توضیح بین قول قدماء و متأخرین مصالحه می‌شود.

اینکه از قدماء نقل شده که استعمال مطلق در مقید موجب مجازیت است، امری مشکوک است.

بر طبق قول چهارم:

- حین وضع: ذات معنای به صورت لابشرط قسمی ملاحظه شده است. اما اعتبار لابشرط قید موضوع له نیست. بلکه این اعتبار مصحح و مجوز وضع است.
  - حین استعمال، ذات معنا به هر سه اعتبار ملاحظه می‌شود.
- موضوع له صرفاً یک موجود ذهنی نیست.

استعمال مطلق در مقید موجب مجاز نمی شود.

### پنجم: مقدمات حکمت

الفاظ برای ذات معنا وضع شده است.

در صورت وجود قرینه عام می توان از کلام اراده اطلاق کرد. قرینه عام همان مقدمات حکمت هستند.

طبق قول مشهور مقدمات حکمت بر سه قسم است:

- امکان اطلاق و تقیید وجود داشته باشد. یعنی موضوع یا متعلق حکم قبل از فرض تعلق حکم قابل انقسام باشد.
- قرینه متصله یا منفصله در کلام وجود نداشته باشد.
- متکلم در مقام بیان باشد. (اگر در مقام تشریح باشد یا در مقام امان از جمیع جهات یا بعض جهات کلام ظهور در اطلاق ندارد).

در صورت شک در اینکه متکلم در مقام بیان بوده یا اجمال؟ اصل عقلانی اقتضاء دارد که در مقام بیان باشد.

### تنبیهان

مرحوم آخوند غیر از این سه مورد یک مورد دیگر افزوده، همچنین یک مورد هم بین علماء اشتهار دارد، بنابراین مجموعاً مقدمات حکمت پنج امر است، که در این دو تنبیه بیان می شود.

### تنبیه اول: قدر متیقن در مقام مخاطب

مورد چهارم مقدمات حکمت آن است که در مقام مخاطب و محاوره قدر متیقن وجود نداشته نباشد.

یعنی بین مخاطب و متکلم در مقام گفتگو درباره مصداق معینی گفتگو نداشته باشد.

وجود فرد متیقن خارجی مانع تمسک به اطلاق نیست.

در مقام بیان بودن متکلم به دو صورت است:

- یا تمام موضوع حکم را بیان می کند و قصد او تفهیم تمام موضوع به مخاطب است. در این صورت وجود قدر متیقن ضروری به تمسک به اطلاق نمی زند، زیرا اگر فرد متیقن مفروض تمام موضوع حکم باشد، بیان آن بر متکلم واجب است.

- یا تمام موضوع حکم را بیان می کند، هر چند مخاطب تمام الموضوع را نفهمد. در این صورت وجود قدر متیقن مانع تمسک به اطلاق می شود.

آمر در مقام بیان به کدام صورت حکم را بیان می کند؟

- صاحب کفایه: به صورت دوم، زیرا وقتی مولی در صدد بیان موضوع واقعی حکم خود است، همین مقدار برای تحصیل مطلوب مولی که امتثال باشد، کفایت می کند. بنابراین نمی توان به اطلاق کلام تمسک کرد.
- محقق نائینی با کلام آخوند موافق نیست. ولی اقرب صحت کلام مرحوم آخوند است.

### تنبیه دوم: انصراف

مقدمه پنجم در مقدمات حکمت عدم انصراف است.

مشهور است که انصراف لفظ به فرد یا صنف خاص مانع تمسک به اطلاق است.

انصراف یعنی با شنیدن لفظ مطلق ذهن متوجه یک فرد یا صنفی از آن مطلق شود.

انصراف بر دو قسم است:

- انصراف ظهوری: منشأ انصراف خود لفظ است؛ در اثر کثرت استعمال. چنین انصرافی مانع تمسک به اطلاق می شود، زیرا به منزله قرینه لفظی متصله است.
- انصراف بدوی: منشأ انصراف امر خراجی است. (ماء الفرات) این انصراف مانع تمسک به اطلاق نیست، زیرا در این انصراف گاهی قطع به عام اراده فرد حاصل می شود.

اثبات اینکه انصراف از کدام قسم است، مشکل است. فقیه باید با ذوق عالی و سلیقه‌ی مستقیم موارد آن را مشخص کند.

کمتر آیه و روایتی در مسأله فقهی وجود دارد که از ادعای انصراف خالی باشد.

در خصوص مسح با دست دو انصراف است، ۱- باید مسح صورت گیرد. ۲- مسح باید با باطن دست صورت گیرد. انصراف اولی ظهوری ولی دومی بدوی محل بحث است؟ شاهد آن اختلاف فقهاء در جواز مسح با پشت (ظهر) دست است.

به نظر من باید احتیاط کرد، و مسح به باطن و کف دست صورت گیرد.

### ششم: تنافی مطلق و مقید

تنافی مطلق و مقید یعنی ظهور هر کدام دیگری را تکذیب کند.

تحقق تنافی در صورتی است که تکلیف در مطلق و مقید واحد باشد، که به سه صورت است:

- مطلق و مقید معلق و مشروط نباشد. در صورت تعلیق شرط و قید آنها واحد باشد.
- تکلیف در هر دو الزامی باشد یعنی هم سنخ و هم جنس. (وجوبین؛ تحریمین؛ احدهما وجوبی و اخری تحریمی).
- مطلوب مولی وحدت مطلوب باشد نه تعدد مطلوب. (مثلا بار اول وجوب شرب لبن، و با دوم استحباب شرب لبن حلو).

در صورت تنافی بین دو دلیل یا باید جمع صورت گیرد، یا در ظهور مطلق تصرف شود، یا در ظهور مقید به صورتی که منافی مطلق نباشد، تصرف شود.

تنافی مطلق و مقید به دو صورت است:

۱- یا از جهت اثبات و نفی مختلف اند: در این صورت مطلق بر مقید حمل می شود. (تصرف در ظهور مطلق) چه مطلق بدلی باشد (اعتق ربة- لاتعتق الربة الكافرة) چه شمولی (فی الغنم زكاة - لیس فی الغنم المعلوفه زكاة).

۲- یا در اثبات و نفی متفق اند:

- در صورتی که اطلاق بدلی باشد (اعتق ربة- اعتق ربة مومنة): تصرف در مطلق و حمل بر مقید. بنابراین ظهور مقید در وجوب تعیینی مقدم بر ظهور مطلق می شود، زیرا مقید صلاحیت قرینه بودن برای مطلق را دارد.
- در صورتی که اطلاق شمولی باشد (فی الغنم زكاة- فی الغنم السائمة زكاة): در این صورت بین مطلق و مقید تنافی وجود ندارد.

### باب ششم: مجمل و مبین

در این باب دو مسأله بحث می شود.

#### ۱- معنای مجمل و مبین و اسباب این دو

مجمل را تعریف کرده اند: «بأنه ما لم يتضح دلالته». بر این تعریف اشکالاتی شده است، که نیاز به ذکر آنها نیست، زیرا غرض ما تعریف لفظی است نه ماهوی.

می توان گفت مجمل یعنی «هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له». و مبین یعنی «ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين».

اجمال گاهی در فعل است، در صورتی که مراد فاعل معلوم نباشد و گاهی در گفتار و قول در صورتی که مراد متکلم معلوم نباشد.

گفته شده مجمل اصطلاحاً به لفظ اختصاص دارد و از باب مسامحه بر فعل اطلاق می‌شود. (گفتن قیل اشعار به ترمیض و عدم قبول آن توسط مصنف دارد).

سبب اجمال فعل آن است که وجه وقوع فعل معلوم نباشد.

اسباب اجمال لفظ زیاد بوده، که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

۱- اجمال بخاطر لفظ مشترک بین چند معنا که ندانیم کدام اراده شده است، مانند: عین (هفتاد معنا دارد)، تضرب (مشترک بین مخاطب و غائبه)، مختار (اسم مفعول و اسم فاعل).

۲- اجمال به خاطر معنای مجازی متعدد.

۳- اجمال بخاطر معلوم نبودن مرجع ضمیر، مانند: «من بنته فی بیته» در این مثال دو احتمال است: الف: من (ابوبکر) بنته (ابوبکر) فی بیته (رسول اکرم) ب: من (امیرالمومنین) بنته (رسول خدا) فی بیته (امیرالمومنین). یا در مثال «أمرنی معاویه أن أسب علیا، ألا فآلعنوه» مرجع ضمیر در «لَعْنَوْه» دو احتمال دارد: الف: معاویه علیه الهاویه، ب: امیرالمومنین (ع).

۴- اجمال بخاطر اختلال ترکیب جمله، در شعر «و ما مثله فی الناس إلا مُمَلَّکاً // أبوأئمه حیُّ یقاربه»، در این شعر چهار اختلال وجود دارد: الف: فصل بین مبتدا «أبو أمه» و خبر «أبوه» با «حی». ب: فصل بین صفت «یقاربه» و موصوف «حی» با «أبوه»، ج: فصل بین مبدل «حی» و مبدل منه «مثله» با فصل کثیر. ج: تقدیم مستثنی «مملکا» بر مستثنی منه «حی».

۵- اجمال بخاطر وجود امری ک صلاحیت قرینه واقع شدن را دارد، مثلاً در آیه «محمد رسول الله و الذین معه أشداء علی الکفار» بر عدالت جمیع صحابه دلالت دارد، اما در ادامه آیه «وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظیما» فقط برخی صحابه مستوجب مغفرت الهی و اجر عظیم قرار گرفته شدند. حال این آیه صلاحیت قرینه واقع شدن بر اینکه مراد از عبارت «و الذین معه» برخی از اصحاب است، را دارد. بنابراین آیه مجمل می‌شود.

۶- اجمال بخاطر اهمال و اجمال خود متکلم در بیان است.

مجمل و مبین از امور نسبی هستند.

مبین خود یا نصّ است یا ظاهر.

## ۲- مواضعی که شک در اجمال آنها وجود دارد.

برخی از مواردی که شک در اجمال آنها وجود دارد:

۱- آیه «السارق و السارقة فاقطعوا یدیهما»، گفته شده این آیه از دو جهت اجمال دارد:

▪ از ناحیه قطع (ابانه یا جراحت): از ناحیه آیه مجمل نیست، زیرا معنای قطع ابانه و جدا کردن است.

■ از ناحیه ید (تمام عضو مخصوص، کف تا انتهای انگشتان، تا میچ دست، تا آرنج)، از این ناحیه هم بدون هیچ قرینه تمام درست را فرا می‌گیرد. اما در آیه مراد تمام دست نیست. وقتی ظاهر در تمام دست نباشد در بقیه مراتب ظاهر نیست. بنابراین آیه مجمل می‌شود. البته بر طبق روایات آل الله (ع) مراد از چهار انگشت دست است.

۲- مرکبات مشتمل بر «لای» نفی جنس، «لا صلاة الا بطهور»، «لا بیع الا فی ملک»، «لا صلاة لمن جاره المسجد الا فی المسجد»، «لا غیبة لفاسق»، «لا جماعة فی نافله». در خصوص این مرکبات سه مبنا وجود دارد:

■ (باقلائی) این مرکبات مطلقا مجمل هستند. لای نفی جنس ظهور در نفی جنس و حقیقت دارد، اما نفی ماهیت و حقیقت متعذر و محال است، ناچارا باید وصفی در تقدیر گرفته شود (صحة، کمال، فضیلة، فائدة) وقتی معنای مجازی مردد بین این موارد شد، کلام مجمل می‌شود.

■ (تفصیل) اگر الفاظ غیر شرعی باشد، همان قول اول، و در صورتی که الفاظ شرعی باشد، و قائل به وضع اعم باشیم، بازهم نفی حقیقت متعذر است و اگر قائل به وضع صحیح باشیم، نفی حقیقت متعذر نیست.

■ (مظفر) این مرکبات مطلقا مجمل نیست.

این مرکبات بر طبق قواعد نحوی به اسم و خبر محتاج‌اند.

خبر لای نفی جنس غالبا محذوف است و همراه با قرینه است. در صورتی که قرینه نباشد کلام مجمل می‌شود.

در مثال «لا غیبة لفاسق» عبارت «لفاسق» ظرف لغو نیست بلکه ظرف مستقر است و خبر لا محذوف است.

خبر محذوف همواره با قرینه عامی بوده که خبر از افعال عموم (موجود، ثابت، متحقق) است.

در صورتی که قرینه عامه نباشد، قرینه دیگر یعنی مناسب حکم و موضوع وجود دارد که لفظ خاصی باید در تقدیر گرفته شود. مثلا در «لا علم الا بعمل» مقدر «نافع» است. یا در مثال «لا غیبة لفاسق» مقدر «محرمه» است، در مثال «لا رضاع بعد فطام» مقدر «سائغ» است، در مثال «لا جماعة فی النافله» مقدر «مشروعه» است یا در مثال «لا اقرار لمن أقر بنفسه علی الزنا» مقدر «نافذ یا معتبر» است، در مثال «لا صلاة الا بطهور» مقدر «صحیحه» است. در مثال «لا صلاة الا لحاقن» مقدر «کامله» است.

این قرینه (تناسب) ضابطه معینی ندارد اما غالب موارد موجود است.

۳- در مواردی که حکم شرعی به اعیان تعلق گرفته است در آیه «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» حرمت بر «امهات»، در آیه «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» حلیت به «بهائم» تعلق گرفته است. از آنجایی که حکم شرعی به افعال تعلق می‌گیرد، (متعلقات احکام) تعلق احکام به اعیان (موضوعات احکام) صحیح نیست. بنابراین در مثل این موارد باید فعلی از افعال در تقدیر گرفته شود. مثلا در آیه «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» حرمت بر نکاح مادران، در آیه «حِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» حلیت به خوردن گوشت حیوانات، در آیه «و الانعام حرمت ظهورها» حرمت به رکوب حیوان، در مثال «النفس التي حرّم الله» حرمت به قتل نفس تعلق گرفته شده است.

چون در خود جمله قرینه‌ای بر تعیین نوع محذوف وجود ندارد، لذا کلام مجمل می‌شود.

جمله مرکب قطع نظر از قرینه مناسبت حکم و موضوع اقتضای اجمال دارد.

این ترکیبات معمولاً همراه با قرینه هستند هر چند قرینه مناسبت حکم و موضوع باشد. شاهد این مطلب آن است که در موارد فوق تردیدی در نوع فعل مخصوص مقدر وجود ندارد.

### تنبيه و تحقیق (در محذوف لای نفی جنس)

در لای نفی جنس نفی یا به تکوین یا به تشریح تعلق می‌گیرد:

۱- در صورتی که به تکوین تعلق بگیرد: خبر «موجود» محذوف دیگر معانی آن است. در این صورت:

- بر نفی وجود حقیقتاً دلالت دارد «لا إله إلا الله».
- بر نفی وجود مجازاً و ادعاءً دلالت دراد. یعنی چون اثر مورد انتظار را ندارد نازل منزله عدم قرار می‌دهیم. «لا علم الا بعمل» علم بدون عمل هم علم است اما چون فائده‌ای در بر ندارد، کالعدم فرض می‌شود. یا در «لا سهو لمن كثر عليه السهو» کثیر سهو بیشترین سهو را دارد اما چون سهو او اثر ندارد، (عدم بطلان نماز یا سجده سهو) بنابراین کالعدم است. یا در مثال «لا اقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» اقرار او کالعدم است، زیرا نفوذی بر او ندارد.

۲- نهی به جنبه تشریح تعلق گرفته است، که خود بر دو صورت است:

- نفی مستقیماً به فعل انسان تعلق گرفته است: در این صورت دلالت دارد که این عمل در شرع مقدس مشروع نیست مانند: «لا رهبانية في الاسلام»، یا در مثال «لا غيبة لفاسق» غیبت فاسق غیبت حرام نیست. در مثال «لا غش في الاسلام» معامله غش‌دار در اسلام مشروع نیست، در مثال «لا عمل في الصلاة» و «لا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج» و «لا جماعة في النافلة» هم چنین است.
- نفی تعلق گرفته به عنوان کلی دیگری که قابل انطباق بر هر یکی از احکام شرعی است: در این صورت لای نفی جنس دلالت دارد که در اسلام حکمی تشریح نشده که چنین عنوانی بر آن منطبق است، در مثال «لا حرج في الدين» و «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام» حکمی که دارای عنوان ضرر و حرج باشد در اسلام تشریح نشده است.

با اینکه جملات و مرکبات فوق ذاتاً اجمال ندارند اما در صورت تجرد از قرینه و عدم احتمال نفی ماهیت به صورت حقیقتاً یا مجازاً کلام مجمل می‌شود.

### مقصد دوم: ملازمات عقلیه

این مقصد از دو باب تشکیل شده است.

أدله احکام شرعی فرعی چهار قسم است: کتاب عزیز؛ سنت، اجماع و عقل.

در این مقصد از مصادیق احکام و صغریاتی که عقل بدان حکم می‌کند و دلیل بر حکم شرعی است، بحث می‌شود. اما در مورد حجیت عقل در مقصد سوم بحث می‌شود. مانند مباحث الفاظ که مصادیق اصالة الظهور ذکر گردید اما حجیت این اصل در مباحث حجیت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در واقع در اینجا دو مسأله است:

- مسأله اول: آیا عقل علاوه بر ادراک حسن و قبح افعال می‌تواند عند الشارع نیز حسن و قبح افعال را درک کند؟ این مسأله صغروی بوده و در این مقصد بحث می‌شود.
- مسأله دوم: با ادراک عقل ب حسن و قبح افعال نزد شارع، آیا شارع نیز به این حکم عقلی حکم می‌کند؟ (یعنی آیا حکم عقلی حجت است) این مسأله کبروی بوده و در مباحث حجت یعنی مقصد سوم بحث می‌شود.

### ۱- اقسام دلیل عقلی

دلیل عقلی یا احکام عقلی بر دو قسم است: الف: مستقلات عقلیه. ب: غیر مستقلات عقلیه.

مستقلات عقلیه معنای دیگری نیز دارند «ان هذا مما يستقل به العقل» به این معنا که «هو ما يحكم به العقل بالبداهة» اما این معنا محل بحث نیست.

در توضیح تقسیم فوق باید گفت:

هر ممکن نیازی به علت و موثر دارد.

معلومات ما (چه تصویری چه تصدیقی) از ممکنات است.

از جمله معلومات ما علم به احکام شرعی است. علم به احکام باید از یکی از راههای زیر حاصل شود:

۱- تمثیل (سیر از جزئی به جزئی دیگر): همان قیاس اصولی است که نزد ما حجت نیست.

۲- استقراء (سیر از جزئیات به کلیات)، اما حکم شرعی با استقراء حاصل نمی‌شود.

۳- قیاس منطقی، تنها را علم به احکام شرعی است.

قیاس به حسب صورت بر دو قسم اقتراعی و استثنائی بوده و هر قیاسی از دو مقدمه تشکیل می‌شود، مقدمه اول را صغری، مقدمه دوم را کبری گویند.

این دو مقدمه به سه صورت هستند:

- یا هر دو مقدمه نقلی، سمعی و شرعی است؛ این دلیل را دلیل شرعی گویند.

- یا هر دو مقدمه عقلی محض است، این دلیل را مستقلات عقلیه گویند.
- یا یکی از مقدمات عقلی و دیگری شرعی است، در واقع صغری شرعی و کبری عقلی است. این دلیل را غیر مستقلات عقلی گویند. (به دلیل تغلیب جانب عقلی به عقلی نسبت داده می‌شود).

## ۲- چرا این مباحث را ملازمات عقلی گویند؟

مراد از ملازمات عقلی، حکم عقل به ملازمه بین حکم شرع و حکم دیگر (عقلی، شرعی، غیر این دو) است.

چرا مباحث عقلی را به ملازمات عقلی نامگذاری کرده‌اند؟

۱- وجه تسمیه در مستقلات عقلیه از دو مقدمه زیر مشخص می‌شود:

- صغری عقلی (آراء محموده و مشهورات) این مقدمه در علم کلام ثابت می‌شود. صغری در واقع بیان مدرکات عقلیه در افعال اختیاری انسان است. «العدل یحسن فعله عقلا»
- کبری عقلی، این ملازمه عقلی بوده و محل بحث در علم اصول است بخاطر این ملازمه مستقلات عقلیه را ملازمات عقلیه گویند. کبری در واقع بیان این امر است که آیا شرع ادراک عقل را درک می‌کند؟ «کل ما یحسن فعله عقلا یحسن فعله شرعا».

۲- وجه تسمیه در غیر مستقلات عقلیه از دو مقدمه زیر معلوم می‌شود:

- صغری شرعی که در علم فقه ثابت می‌شود. «هذا الفعل واجب» یا «هذا المأتی به، مأمور به فی حال الاضطرار».
- کبرای عقلی، آنچه عقل بدان حکم کند، آیا شرع نیز بدان حکم می‌کند؟ این کبری محل بحث در علم اصول بوده به همین خاطر غیر مستقلات را ملازمات عقلیه گویند. «کل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا»، یا «یلزمه عقلا حرمة ضده شرعا» یا «کل مأتی به و هو» «دمور به حال الاضطرار یلزمه عقلا الاجزاء عن المأمور به حال الاختیار».

بحث در ملازمات عقلیه اثبات کبرای عقلی است.

صغری قیاس در علم دیگر مثل علم کلام و فقه ثابت می‌شود.

نتیجه حاصل از کبرای و صغری، خود صغری قیاسی است که کبرای آن حجیت عقل بوده و در مقصد سوم مورد بحث واقع می‌شود.

## باب اول: مستقلات عقلیه

مستقلات عقلیه منحصر در تحسین و تقیح عقلی است.

مباحث حسن و قبح در ۴ امر ذکر می‌شود:

۱- آیا حسن و قبح افعال ذاتی (عقلی) بوده یا اعتباری و شرعی است؟

این امر مورد اختلاف اشاعره و عدلیه است که در علم کلام در رابطه با عدالت و حکمت الهی بحث می‌شود.

به این دلیل عدلیه نامیده شدند چون اطرفداران عدل الهی هستند برعکس اشاعره قائل به جبر هستند.

این مسأله از مبادی تصدیقی علم اصول است.

۲- بعد از قبول حسن و قبح ذاتی، آیا عقل مستقلا و بدون کمک شارع قدرت درک حسن و قبح افعال را دارد؟ اگر دارد آیا مکلف بدون بیان شارع می‌تواند به این حکم عقل اخذ کند یا بیان شرعی لازم است؟

این مسأله محل بحث اخباریون و اصولیون است. اخباریون قائل هستند که عقل در ادراک استقلال ندارد بلکه نیازمند بیان شارع است.

این مسأله از مباحث علم اصول نیست بلکه از مبادی تصدیقه علم اصول است.

این مسأله در واقع همان مسأله پیشین بوده و ب دلیل مغالطه برخی از اخباریون جداگانه بحث می‌شود.

۳- بعد از اینکه بیان شد عقل مستقلا می‌تواند حسن و قبح افعال را درک کند، آیا بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد؟

این مسأله در علم اصول بحث می‌شود و در این مقصد محل بررسی قرار می‌گیرد.

این مسأله محل اختلاف بین اصولیون و برخی از اخباریون و اصولیون از جمله صاحب فصول و صاحب وافیه است.

۴- آیا ادراک و حکم عقل حجیت دارد و موجب قطع است؟ مرجع این نزاع سه ناحیه می‌باشد:

الف: امکان دارد شارع حجیت این قطع را نفی کرده و از اخذ به آن نهی کند. (نزاع بین اخباریون و اصولیون)

ب: بر فرض امکان نفی و نهی شارع، آیا شارع از اخذ به حکم عقل هر چند موجب قطع شود، نهی کرد است؟ (کما اینکه گفته اند: «إن الدینَ لایُصابُ بالعقول»).

ج: بعد فرض عدم امکان نهی شارع از حجیت قطع، حکم شارع بر طبق حکم عقل به چه صورت است؟ آیا شارع بر طبق حکم عقل امر و نهی صادر می‌کند یا همان ادراک و حکم عقل کفایت می‌کند؟

هر سه این ناحیه و اصل مسأله در مقصد سوم مباحث حجت بحث می‌شود.

### مبحث اول: حسن و قبح عقلی

آیا حسن و قبح افعال عقلی (ذاتی) است یا شرعی؟

- اشاعره: حسن و قبح افعال شرعی و تابع اعتبار شارع است. «ما حَسَنُكَ الشَّارِعُ فَهُوَ حَسَنٌ و ما قَبِيحُهُ الشَّارِعُ فَهُوَ قَبِيحٌ». اشاعره به نسخ حرمت با وجوب و وجوب با حرمت مثال زده اند.
  - عدلیه (امامیه و معتزله): حسن و قبح افعال ارزش ذاتی و عقلی دارد. شارع نیز به حسن امر می کند و از قبیح نهی.
- این دو قول نیاز به بحث بیشتری دارد بنابراین در شش امر بحث می شود.

## ۱- معنای حسن و قبح و تصویر محل نزاع

حسن و قبح سه معنا دارد:

- کمال و نقص، حسن و قبح به این معنا وصف افعال اختیاری و متعلقات افعال (العلم حسن) واقع می شود. بسیاری از خلیقات انسانی به این اعتبار متصف به حسن و قبح می شود. مانند: عدل، انصاف، کرم، حلم. حسن و قبح به این معنا محل نزاع با اشاعره نیست زیرا آنان هم قبول دارند که حسن و قبح به این معنا عقلی است.
  - لذت و الم یا ملائمت و منافرت با نفس، حسن و قبح به این معنا نیز وصف افعال اختیاری انسان (النوم القیلولة حسن) و وصف متعلقات افعال (هذا الصوت حسن) واقع می شود.
- این معنا از حسن و قبح معنای وسیعی دارد، انسان با قوه تمییز عقلی و تجارت زیاد اشیاء را بر سه قسم تقسیم کرده است: ۱- اموری که بالفعل دارای حسن و قبح اند. ۲- اموری که بالفعل نه دارای حسن هستند و نه قبح، ولی به لحاظ عواقب حسن یا سوئی که دارد متصف به حسن و قبح می شود. ۳- اموری که بالفعل قبیح هستند نفس از آن مشمئز می شود. اما چون عواقب خوبی دارند عقل آنها را حسن می شمارد و برعکس.
- قوشجی در شرح تجرید گفته معنای حسن و قبح به این معنا از مصلحت و مفسده استفاده کرده است، البته مراد قوشجی آن نیست که حسن و قبح معنای دیگری غیر از ملائمت و منافرت دارد.
- این معنا هم محل نزاع با اشاعره نبوده و همه اعتراف به عقلی بودن آن دارند.
- مدح و ذم، حسن و قبح به این معنا که فاعل حسن نزد عقلاء مستحق مدح و ثواب و فاعل قبیح مستحق ذم و عقاب است. حسن و قبح به این معنا فقط وصف افعال اختیاری قرار می گیرد.
- این معنا محل نزاع عدلیه و اشاعره است. اشاعره منکر ادراک مدح و ذم بدون کمک شرع هستند، در نقطه مقابل عدلیه قرار دارد.
- گاهی یک فعل به هر سه معنا حسن و قبح دارد. مثل تعلم (کمال نفس، به خاطر نفع مصلحت دارد، ملائمت با نفس است و عقلاء آن را ممدوح می دانند).
- گاهی یک فعل فقط به یک معنا متصف به حس و قبح است.

## ۲- واقعیت معانی حسن و قبح و نظر اشاعره

واقعیت یعنی در خارج حقیقتاً و واقعا موجود باشد.

الف: حسن و قبح به معنای اول (کمال و نقص) از امور خارجی بوده که به اخلاف سلیقه ها و مشرب ها مختلف نمی شود.

ب: حسن و قبح به معنای دوم (ملائمت و منافرت) واقعیت خارجی ندارد، حسن یک چیز متوقف بر ذوق عام (همه مردم) یا ذوق خاص (برخی از مردم) است. از این رو حسن و قبح به این معنا چیزی ادراک و ذوق انسان ندارد. هر چند منشأ آن خارجی است. همانند آنچه در نظریه جدید رنگ ها بیان می شود.

لذت و الم هر دو امر واقعی بوده اما صفات اشیاء نیستند بلکه صفات نفس اند.

ج: حسن و قبح به معنای سوم چیزی جز ادراک و تطابق آراء عقلاء نیست و واقعیت خارجی ندارد. (اعتباری)

اگر مراد اشاعره از انکار حسن و قبح، انکار واقعی و خارجی بودن این معنا از حسن و قبح باشد، در این صورت حرف آنان درست است. اما از بیان آنان معلوم می شود که این مطلب مراد آنان نیست، زیرا ۱- اشاعره می گویند بعد از حکم شارع به حسن و قبح برخی افعال حسن و قبح می شوند. در حالی که حکم شارع به حسن و قبح واقعیت خارجی ندارد. ۲- نتیجه کلام اشاعره در بیان آنان این است که وجوب اطاعت و معرفت شرعی است. نه عقلی.

## ۳- عقل نظری و عملی

مراد از عقل (حکم عقل به حسن و قبح به معنای سوم) عقل عملی است.

در صورتی که عقل امور کلیه را برای عمل کردن و بکار بستن ادراک کند، (ینبغی أن یفعل أو یترک) عقل عملی نامیده می شود.

در مقابل عقل عملی عقل نظری قرار دارد، در صورتی که عقل امور کلیه را فقط برای دانستن و آگاهی ادراک کند (ینبغی أن یعلم) عقل نظری نامیده می شود.

اختلاف بین دو عقل فقط به جهت مدرکات است، نه این که ما دو عقل داریم.

معنای حکم عقل همان ادراک فعل و ترک است که این ادراک عقل را به عمل واداشته و سبب حدوث اراده در نفس جهت عمل می شود. نه اینکه عقل انشاء بعث (امر) یا زجر (نهی) می کند.

بنابراین مراد از احکام عقلی مدرکات و آراء عقل عملی است.

مراد از عقل مدرک در معنای اول و دوم عقل نظری است، زیرا این امور از اموری هستند که «ینبغی أن یعلم» است.

مرحوم نراقی در جامع السعادات در رد کلام شیخ الرئیس گفته «مطلق ادراک و ارشاد توسط عقل نظری و عقل عمی تنها نقش مجری و منفذ را دارد». این سخن ایشان خروج از اصطلاح است. اگر ارشاد توسط عقل نظری صورت می گیرد، مراد از عقل عملی چیست؟ درحالی که ما بیان کردیم دو عقل وجود ندارد تا یک عقل و تفاوت به جهت اختلاف در مدرکات است. شاید مراد مرحوم نراقی آن است که عقل عملی اراده و تصمیم است. این سخن هم وضع جدیدی در لغت است.

#### ۴- اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح

ادراک انسان از جمله ممکنات بوده و نیاز به سبب و علت دارد.

به حکم استقراء سبب و علت حکم عقلی عملی به حسن و قبح یکی از امور زیر است:

۱- حکم عقل نظری ب کمال و نقص فعلی.

۲- حکم و ادراک عقل نظری ب ملائمت و منافرت امری با نفس.

هر کدام از این دو قسم خود به دو نحو است:

الف: گاهی ادراک مربوط به واقعه جزئی و خاصی است. این ادراک توسط قوه وم و خیال صورت می گیرد، نه قعل لذا از آن به عاطفی تعبیر می شود. (مصلحت شخصی) این قسم محل نزاع نیست.

ب: گاهی ادراک مربوط به امری کلی است، مثل علم و شجاعت (مصلحت نوعی) این ادراک توسط عقل انجام می شود. مدح و ذمی یا کمال و نقصی که آراء عقلاء بر آن تطابق دارد (بخاطر مصلحت و مفسده نوعی) از احکام عقل عملی است که محل نزاع است.

این معنا از حسن و قبح عقلی است که محل نفی و اثبات بوده، این احکام عقلی را آراء محموده یا تأدیبات صلاحیه گویند.

آراء محموده از اقسام قضایای مشهوره هستند که این قضایا در مقابل قضایای ضروری هستند. اشاعره گمان کردند که قضایای مشهوره از قسم قضایای ضروری هستند کما اینکه از دلیل آنان معلوم می شود.

مراد عدلیه از حسن و قبح عقلی آن است که حسن و قبح از آراء محموده و قضایای مشهوره بوده که از تأدیبات صلاحیه است. و آراء عقلاء بر آن تطابق دارد. قضایای مشهوره هم جز همین تطابق عقلاء واقعیت دیگری ندارند. شاهد کلام ما کلام شیخ رئیس ابن سینا در مطلق اشارات و شارح آن جناب خواجه نصیر الدین طوسی است.

۳- سبب دیگر خلیات انسانی است. مانند کرامت، شجاعت، بخل، مثلا وجود شاعت سبب ادراک حکم عقل می شود حکم عقل در صورتی که بخاطر خقل موجود در آن شخص باشد، محل بحث نیست. اما اگر دربردارنده مصلحت و مفسده نوعی باشد، در محل بحث داخل است. این قسم را در مطلق خلیات گویند.

۴- سبب دیگر انفعالات نفسانی است. رحمت، رقت، شفقت، حیاء، وقار، غیرت. (قیح آزار حیوان، مدح کمک به ضعفاء، قبح کشف عورة، قبح کلام زشت، مدح مدافع بخاطر دفاع از خانواده، وطن و امتش).

این قبیل حسن و قبح عقلی نیستند. بلکه عاطفی و انفعالی بوده و محل نزاع با اشاعره نیست. شارع نیز ملزم به متابعت از عامه مردم در این قسم احکام نیست. بلکه تنها در احکامی که آراء محموده یا تأدیبات صلاحیه بوده به این اعتبار که شارع از عقلاء بلکه رئیس عقلاء است، شارع طبق حکم عقلاء حکم می کند.

۵- سبب دیگر عادات بین مردم است. مثلا از جا برخاستن به دلیل شخصی که وارد می شود. این مورد از حسن و قبح نیز عقلی نیست بلکه بر طبق عادت بوده و محل نزاع نیست.

هرچند برخی از عادات مردم موضوع حکم شرعی قرار می گیرد، مانند حرمت پوشیدن لباس شهرت. اما این حکم به دلیل متابعت شارع از عادت مردم نیست بلکه به این دلیل است که مخالفت کردن با مردم در این پوشش موجب اشتهزاء و اشمئزاز می شود.

### ۵- معنای حسن و قبح ذاتی

حسن و قبح به معنای سوم (مدح و ذم) بر سه قسم است:

- حسن و قبح ذاتی: در صورتی که عنوان علت تامه و تمام الموضوع برای حسن و قبح باشد، مانند: (عدل، ظلم، جهل، علم).
- حسن و قبح عرضی: در صورتی که عنوان اقتضای حسن و قبح را دارد اما گاهی با عروض عوارضی متصف به حسن یا قبح می گردد. مثلا تحقیر رفیق قبیح است اما در صورتی که تحقیر او سبب نجات او شود، حسن است.
- حسن و قبح اعتباری: عنوان فی حد ذاته نه علت تامه حسن و قبح است، نه اقتضای حسن و قبح دارد، بلکه گاهی با عنوانی متصف به حسن و گاهی متصف به حسن می شود. مثلا ضرب نه اقتضای حسن و قبح دارد نه علت حسن و قبح است، اما در صورتی که برای تأییب باشد، حسن و در صورتی که برای تأذی باشد قبیح است.

مراد از علت یعنی عنوان بنفسه تمام الموضوع برای حکم عقلاء به حسن و قبح باشد.

مراد از اقتضاء یعنی عنوان لو خلی و طبعه در موضوع حکم عقلاء به حسن و قبح داخل است.

مراد از علیت و اقتضاء در اینجا معنای دیگر آن یعنی تأثیر و ایجاد نیست، زیرا این عناوین موجد و موثر در حکم عقلاء نیستند بلکه تمام الموضوع یا جزء الموضوع حکم هستند.

### ۶- أدله طرفین

أدله اشاعره بر حسن و قبح شرعی بدین قرار است:

**دلیل اول:** اگر حاکم بر حسن و قبح عقل است لازمه اش آن است که بین حکم عقل به حسن و قبح و حکم عقل به «الکل اعظم من الجزء» فرقی نباشد. درحالی که تالی باطل است، یعنی بین این دو قضیه فرق است، فالمقدم مثله. در نتیجه حسن و قبح عقلی نیست.

فرق این دو قضیه آن است که در قضیه دوم «الکل...» هیچ اختلافی نیست اما قضیه اول اختلافی است.

این دلیل از نوع قیاس استثناء است.

**جواب:** مقدمه اول (جمله شرطیه) صحیح نیست، زیرا قضیه حسن و قبح از جمله مشهورات بوده و قضیه «الکل...» از جمله اولیات و یقینیات است. این دو فرق دارند. بنابراین ملازمه ای بین این دو نیست تا حکم أحدهما را برای دیگری ثابت کنید.

فرق های می توان بین قضایای مشهوره (تأدیبات صلاحیه و آراء محموده) و اولیات (یقینیات) ذکر کرد:

۱- حاکم در قضایای تأدیبی عقل عملی و در اولیات عقل نظری است.

۲- قضایای تأدیبی جز آراء عقلاء واقعیته ندارد (امر اعتباری) اما اولیات واقع خارجی دارند.

۳- در قضایای تأدیبیه قبول و اعتراف (تطابق آراء عقلاء) لازم است اما در اولیات صرف تصور طرفین (موضوع و محمول) برای حکم کفایت می کند.

**دلیل دوم:** اگر حسن و قبح افعال عقلی بود نباید حسن و قبح اشیاء به حسب وجوه و اعتبارات مختلف متفاوت باشد. درحالی که تفاوت دارند (اللازم باطل فالملزوم مثله) مانند صدق. در نتیجه حسن و قبح افعال شرعی است.

**جواب:** قبلاً بیان شد که حسن و قبح اشیاء بر سه قسم است، ۱- برخی افعال حسن و قبح ذاتی دارند مانند عدل که همیشه حسن بوده و در این قسم اختلافی نیست. ۲- برخی از افعال حسن و قبح عرضی و اقتضائی دارند که به اعتبارات گوناگون مختلف می شود. ۳- برخی افعال هم اعتباری محض هستند. بنابراین ما عدلیه نمی گوئیم حسن و قبح همه اشیاء ثابت است، بلکه بسته به این که از کدام قسم باشند متفاوت است.

أذله عدلیه بر حسن و قبح عقلی و ذاتی بدین قرار است:

**دلیل اول:** از امور ضروری نزد هر عاقلی آن است که احسان حسن بوده و ظلم قبیح است. حتی بدون ارشاد ادیان، و در نظر منکرین دین.

**رد این دلیل توسط اشاعره:** حسن و قبح در این موارد معنای اول (کمال و نقص) و معنای دوم (ملائمت و متافرت) است که محل بحث نیست. اما اینکه عقلاء عالم این موارد را مدح یا ذم کنند معلوم نیست.

**جواب مصنف به اشاعره:** هر کس قائل به حسن احسان و قبح ظلم نزد عقلاء باشد، ضرورتاً مدعی خواهد بود که فاعل احسان مستحق مدح و فاعل ظلم مستحق ذم است، دلیل این مدح و ذم نزد عقلاء وجود مصلحت و مفسده نوعیه است.

**دلیل دوم:** اگر حسن و قبح عقلی نباشد، لازم می‌آید که حسن و قبح شرعی نیز ثابت نشود. الالزام باطل فالملزوم مثله.

توضیح آنکه وقتی شارع به چیزی امر می‌کند یا از چیزی نهی می‌کند آن فعل حسن یا قبیح نمی‌شود مگر اینکه فاعل آن مستحق مدح و ذم باشد. مدح و ذم فاعل فعل وقتی واجب است که عقلی باشد بنابراین حسن و قبح فعل متوقف بر حکم عقل است. حال اگر مدح و ذم فاعل فعل از ناحیه شارع ثابت شود، و فرض آن است که مدح همان ثواب و ذم همان عقاب است، از کجا بفهمیم شارع در مدح و ذم خود صادق است جز اینکه ثابت شود دروغ عقلا قبیح بوده و صدور آن از مولی حکیم محال است. بنابراین حسن و قبح شرعی متوقف بر حسن و قبح عقلی است.

**جواب اشاعره به این دلیل:** برای ثبوت حسن و قبح فعلی همین که امر و نهی از مولی صادر شود کافی است، این امر و نهی هم موجود است، بنابراین به ثبوت مدح و ذم شارع نیازی نیست.

جواب مصنف به اشاعره: این مطلب بازگشت به اصل نزاع دارد. و صرف ادعاء و مصادره به مطلوب است، زیرا مستدل می‌گوید مدح و ذم عقلا واجب است چون در اتصاف شیء به حسن و قبح مدح و ذم لازم است. معیوب (اشاعره) هم می‌گوید: مدح و ذم واجب عقلی نیست چون در حسن و قبح، مدح و ذم لازم نیست.

می‌توان دلیل عدلیه را به شکل بهتری ارائه کرد، به این صورت که: در نزد طرفین اطاعت از اموامر و نواهی شرعی و همچنین معرفت واجب است. اما اشاعره می‌گویند این وجوب شرعی است. از اشاعره می‌پرسیم این وجوب شرعی از کجا ثابت شده است، بر طبق قول آنها باید بگویند با امر شارع، نفل کلام کرده و می‌گویم اطاعت از این امر از کجا واجب شده، اگر این وجوب را عقلی بدانند فیها المطلوب و اگر بگویند شرعی است نیاز به امر دیگر و طاعت دیگری است، اگر این امر عقلی باشد فیها، و اگر باز بگویند شرعی، نیاز به امر جدید است، الی‌النهایه در نتیجه اگر به حکم عقلی نرسد تسلسل محال لازم می‌آید.

حتی ثبوت تمام ادیان متوقف بر حسن و قبح عقلی است. و اگر شرعی باشد مستلزم تسلسل است.

### **مبحث دوم: ادراک حسن و قبح توسط عقل**

اخباریون مکنر ادراک حسن و قبح توسط عقل هستند. آنچه قطعاً اخباریون اعتقاد دارند اجمالاً آن است که «در اثبات احکام شرعی به ادراکات عقلی نمی‌توان اعتماد کرد». از این عبارت چهار تفسیر ارائه شده است:

۱- عقل نمی‌تواند حسن و قبح واقعی را ادراک کند. (در همین مبحث عنوان می‌شود)

اگر مراد اخباریون این تفسیر باشد، این کلام بی‌معنا است، زیرا بیان شد که حسن و قبح به معنای سوم (مدح و ذم) واقعی است جز ادراک و تطابق آراء عقلاء ندارد. و وقتی به حسن و قبح به این معنا اعتراف دارید در واقع اعتراف به ادراک عقل است، و تفکیک بین این دو معنا ندارد. اگر حسن و قبح به معنای اول و دوم مراد باشد، این تفکیک جایز است اما این دو معنا محل نزاع نیستند.

۲- اعتراف به ادراک عقل، اما انکار ملازمه بین حکم عقل و شرع. این مطلب در مبحث سوم این باب بحث می‌شود.

۳- هم ادراک عقل و هم ملازمه ثابت است، اما منکر وجوب اطاعت از حکم شرعی هستند که با حکم عقلی ثابت شده است، در واقع منکر حجیت حکم عقل هستند. (این بحث در مقصد سوم مباحث حجیت عنوان می‌شود).

۴- عقل نمی‌تواند ملاکات احکام را ادراک کند. این تفسیر درست است، و در صورت صحت نزاع طرفین را حل می‌کند.

### مبحث سوم: ثبوت ملازمه بین حکم عقل و شرع

معنای ملازمه: هرگاه عقل به حسن و قبح چیزی امر کند، آیا لازمه عقلی دارد که شرع بر طبق آن حکم کند؟

این مسأله اصولی بوده برخلاف دو مسأله قبل که کلامی بوده و از باب مقدمه این بحث عنوان شد.

اخباریون و برخی از اصولیون (صاحب فصول) منکر ملازمه بین حکم عقل و شرع هستند.

مصنف: ملازمه بین حکم عقل و شرع عقلاً ثابت است.

بنابراین وقتی عقل به حسن چیزی (به دلیل حفظ نظام و بقاء نوع) یا به قبح چیزی (به دلیل اخلال نظام) حکم می‌کند، این حکم تمام عقلاء بوده و شارع به عنوان یکی از عقلاء بلکه رئیس و خالق عقلاء طبق آن حکم می‌کند. و اگر شارع حکمی صادر نکند معلوم می‌شود مورد تطابق تمام عقلاء نیست.

اگر با وجود حکم عقل به حسن چیزی در صورتی که از طرف شارع امری صادر شود آیا این امر مولوی و تأسیسی بوده یا ارشادی و تأکیدی؟ مانند «أطیعوا الله...».

حق آن است که ارشادی بوده زیرا ۱- حکم عقل برای دعوت مکلف به انجام فعل حسن کفایت می‌کند. و نیازی به امر و جعل شارع نیست. ۲- جعل دوم عبث و لغو است. ۳- جعل دوم محال بلکه تحصیل حاصل است.

بنابراین آنچه از اوامر در لسان شارع وارد شده و مورد حکم عقل بوده حمل بر تأکید حکم عقل می‌شود.

اگر قائل باشیم گآنچه آراء عقلاء بر آن تطابق دارد مجرد مدح و ذم است، (که ثواب و عقاب مدنظر نیست) اما این معنا را هر کسی نمی‌فهمد بنابراین همه مردم از امر مولی برای ترتب ثواب در صورت موافقت یا ترتب عقابت در صورت مخالفت بی‌نیاز نیست. در این صورت باید گفت در این موارد می‌توان امر مولی را حمل بر امر مولوی کرد. مانند امر به احتیاط در اطراف علم اجمالی؛ مگر در مواردی که از آن محال تسلسلی لازم آید مانند امر طاعت و امر به معرفت.

۱- حق آن است که استحقاق مدح چیزی جز استحقاق ثواب و استحقاق ذم چیزی جز استحقاق عقاب نیست.

## توضیح و تعقیب

حسن و قبح عقلی همان حسن و قبح شرعی است از آن جهت که شارع خود از عقلاء است.

اکثر اصولیون و متکلمین مسأله را تحت یک عنوان ذکر کرده‌اند، یعنی حسن و قبح عقلی. بنابراین این دو مسأله یکی است.

بنابراین با قبول حسن و قبح عقلی دیگر جای بحث از ثبوت ملازمه نیست. بلکه ملازمه ثابت است.

عجیب است که صاحب فصول با اینکه حسن و قبح عقلی را پذیرفته ولی منکر ملازمه شده است. گویا گمان برده هر آنچه عقل از مصالح و مفاسد درک می‌کند در مسأله حسن و قبح عقلی داخل است. و قائل به ملازمه، در این موارد هم ملازمه را ثابت دانسته است.

اما این سخن درست نیست ما فقط در قضایایی که آراء عقلاء بر آن تطابق دارد قائل به ملازمه هستیم نه مطلق قضایا.

مصالح احکام شرعی مولوی یا همان ملاکات احکام شرعی تحت ضابطه معنی قرار نمی‌گیرد بنابراین عقول ما قدرت درک آن را ندارد. لازم هم نیست که مصالح در این احکام همان مصالح نوعیه و حفظ نظام باشد.

بنابراین عقل نمی‌تواند تمام ملاکات احکام را درک کند. به همین خاطر این طور نیست که «کل ما حکم به الشرع یجب أن یحکم به العقل». روایت امام صادق (ع) «إِنَّ الدِّينَ اللَّهُ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ» ناظر به همین مطلب است، لذا قیاس و استحسان از أدله شرعی در احکام معتبر نیست.

با این توضیح اگر مراد صاحب فصول و اخباریون انکار ملازمه این باشد که «ملازمه در مثل این مدرکات که از مستقلات عقلیه نبوده ثابت نیست» این سخن درست است. محل بحث هم نیست و مصالحه بین دو طرف واقع می‌شود.

اما اگر به طور کلی منکر ملازمه حتی در مستقلات عقلیه هستند، (چنان چه از سخنان معلوم است) کلام درستی نیست.

## باب دوم: غیر مستقلات عقلی

حکمی که عقل در وصول به نتیجه مستقل نیست بلکه به کمک حکم شرع انجام می‌شود، غیر مستقلات عقلیه است. حکم شرعی در مقدمه اول یعنی صغری و حکم عقلی در مقدمه دوم یعنی کبری که همان ملازمه است، بیان می‌شود.

بیان شد به کمک حکم شرع، تا بحث اجزاء در محل بحث داخل شود.

در غیر مستقلات پنج مسأله بحث می‌شود: ۱- اجزاء ۲- مقدمه واجب، ۳- ضد، ۴- اجتماع امر و نهی، ۵- نهی در عبادات و معاملات.

## مسأله اول: اجزاء

اجزاء مصدر باب افعال از «أجزأ، یجری» است به معنای «أغنی عنه و قام مقامه»

در صورتی که ملکف امر مولی را به صورت مطلوب و با تمام شرائط آن انجام دهد، چه امر اختیاری واقعی باشد، چه امر اضطراری و چه ظاهری، در این صورت این امثال مسقط امر بوده و مجزی خواهد بود.

امر نیز با این امثال ساقط می شود، زیرا آنچه بالفعل متوجه مکلف بوده حاصل شده و زمان امر به پایان رسیده است.

بحث دیگر آن است که آیا امثال دیگری بدل از امثال اول جایز است، که در لسان اصولیون به «تبدیل الامثال بالامثال» ذکر می شود. حق آن است که تبدیل امثال به امثال دیگر جایز نیست، زیرا اتیان مأمور به با تمام قیود و حدود علت تامه حصول غرض بوده بنابراین حالت منتظره ای بعد از امثال اول باقی نمی ماند. اوامری که در باب جواز امثال دوباره وارد شده (مانند اقامه نماز جماعت) حمل بر استحباب می شود. کلام امام که فرمود «یختار أحیها ألیه» در مقام اعطای ثواب و اجر بوده نه امثال امر وجوبی.

محل نزاع: در صورتی امر اولی واقعی به دلیلی مثل جهل یا اضطرار در حق مکلف ثابت نباشد، مکلف در فرض اضطرار باید طبق امر ثانوی اضطراری عمل کند و در صورت جهل بر طبق امر ظاهری عمل کند، حال در صورتی که مکلف بر طبق امر ثانوی و ظاهری عمل کرد، سپس کشف خلاف شد، آیا امثال دوم بر طبق امر ثانوی و ظاهری مجزی از امثال امر اولی خواهد بود یا خیر؟

در اجزاء بحث از ملازمه است به این صورت که آیا عقلا اتیان مأمور به با امر اضطراری با ظاهری مجزی از امثال امر اولی اختیاری واقعی است یا خیر؟

مرحوم آخوند مسأله را بدین صورت عنوان کرده «هل الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء أو لا یقتضی». مراد از اقتضاء در کلام ایشان علیت و تأثیر است. یعنی آیا عقلاء از انجام مأمور به سقوط شرعی تکلیف (چه اداء چه قضاء) لازم می آید.

این مسأله در ملازمات عقلیه داخل است نه مباحث الفاظ.

مباحث این مسأله ضمن دو مقام (امر اضطراری و امر ظاهری) بیان می شود.

### مقام اول: امر اضطراری

در شریعت اوامری مخصوص حالت اضطرار وجود دارد که امثال امر اول متعذر بوده است. مانند تیمم، وضوی جبیره ای، نماز غریق، صلاح عاجز.

با اضطرار فعلیت تکلیف ساقط می شود، زیرا ۱- خداوند متعال کسی را جز به وسعش مکلف نمی کند. ۲- حدیث «رفع عن امتی ما اضطرروا إلیه».

در برخی موارد به دلیل توجه به برخی عبادات خصوصا نماز امر به بدل و جایگزین شده است. مثلا بدل از وضو و غسل تیمم صورت گیرد.

این اوامر اضطراری مانند اوامر اولیه، واقعی و حقیقی و دارای مصلحت ملزمه هستند.

گاهی به این اوامر ثانوی گفته می‌شود. به دلیل عروض حالات ثانوی بر مکلف.

محل نزاع: بحث آن است که در صورت برطرف شدن عناوین ثانوی و اضطرار، آنچه مکلف در حالت اضطرار انجام داده مجزی است یا بر مکلف لازم است عمل را در وقت به صورت اداء و در خارج وقت به صورت قضاء اعاده کند؟

فقهاء در این مورد قائل به اجزاء شده‌اند. چه اداء باشد چه قضاء.

البته مستند آنان ادعای بدهت و ضرورت عقلی این مسأله نیست، زیرا تصور عدم اجزاء بدون محذور عقلی ممکن است. چرا که انجام عمل در حال اضطرار ناقص تر از حال اختیار بوده و فرض آن است که مکلف در حال حاضر اختیار دارد و می‌تواند تکلیف را انجام دهد؛ بلکه عقل انجام آن را لازم می‌داند چون در کامل مصلحت ملمزه وجود دارد. بنابراین در نگاه اول تنجام ناقص مقتضی اجزاء از کامل نمی‌باشد.

فقهاء باید دلیل اجزاء را بیان کنند، که برای اجزاء در این فرض چهار وجه وجود دارد:

۱- احکام اضطراری جهت توسعه و تخفیف بر مکلفین برای تحصیل مصالح اصلی اولی وارد شده است، «یرید الله بکم الیسر» شأن تخفیف و توسعه آن است که همان عمل اضطراری کفایت می‌کند و قضاء و اداء دوباره لازم نیست.

۲- أدله وارده در خصوص تکالیف اضطراری همگی مطلق بوده و ظاهر آنها اقتضاء دارد که تکلیف در حال ضرورت کفایت می‌کند. بنابراین اگر غیر این بود باید تصریح می‌شد. خصوصاً اینکه وارد شده «إِنَّ التَّرَابَ يَكْفِيكَ عَشْرَ سَنِينَ».

۳- قضاء و اداء در محل بحث صدق نمی‌کند: اما قضاء وقتی مطرح است که فوت صدق کند اما در محل بحث صدق نمی‌کند زیرا ضرورت تمام وقت اداء را شامل شده بنابراین امری نیست به کامل در وقت وجود نداشته تا انجام ندادن آن موجب فوق و در نتیجه قضاء شود. اما در خصوص اداء فرض آن است که قائل به جواز بدار شدیم وقتی ملکف فعل ناقص را در همان وقت اول انجام داده سپس ضرورت قبل از انتهاء وقت زائل شده همین که شارع رخصت به مبادرت به انجام واجب در اول وقت داده اشاره به مسامحه شارع در تحصیل کامل در هنگام تمکن است.

۴- در صورت شکک در وجوب اداء و قضاء، چون شک در اصل تکلیف بوده براءت جاری می‌شود.

### مقام دوم: امر ظاهری

محل نزاع: آیا مآتی به امر ظاهری از مأمور به امر واقعی مجزی است یا خیر؟

حکم ظاهری دو اصطلاح دارد؟

۱- در صورتی که اصل لفظی (مثل اصالة الاطلاق) جاری نشود.

۱- حکم ظاهری مقابل حکم واقعی که مستفاد از اصول عملیه است. (محل بحث در اول اصول)

۲- حکم ظاهری که مستفاد از امارات و اصول عملیه است.

مراد از حکم ظاهری در بحث اجزاء معنای دوم است، که اعم از معنای اول است.

در مواردی که حکم واقعی به ما نرسیده آن حکم واقعی در حق مکلفین منجز نیست زیرا تکلیف در صورت وصول منجز می‌شود. و اگر طبق اصل و اماره عمل شود در صورت مخالفت با اصل و اماره با واقع عقابی بر آن مترتب نیست.

محل نزاع: در صورتی که مکلف بر طبق اماره و اصل عمل کند سپس کشف خلاف شود و امر واقعی مجهول معلوم گردد آیا بر مکلف لازم است بر طبق امر واقعی عمل را در وقت به صورت اداء و در خارج وقت به صورت قاضی اعاده بکند یا عمل بر طبق اماره و اصل مکفی و مجزی است؟

باید توجه داشت عمل خلاف واقع (یعنی بر طبق امر ظاهری) گاهی بر طبق اصل است گاهی بر طبق اماره. همچنین در هر دو فرض یا کشف خلاف یقینی صورت گرفت یا کشف خلاف ظنی معتبر (با حجت معتبره). مجموعاً چهار صورت دارد.

چون دو صورت از چهار صورت (کشف خلاف در اصل و امارات) حکم یکسان دارد در سه صورت بحث ادامه پیدا می‌کند.

### صورت اول: اجزاء در اماره با کشف خلاف یقینی

گاهی اماره در احکام گاهی در موضوعات اقامه می‌شود:

در احکام: اماره بر وجوب نماز ظهر در روز جمعه در زمان غیبت بجای نماز جمعه، سپس معلوم شود که واجب نبوده.

در موضوعات: اماره بر طهارت لباسی که با آن نماز خوانده شده سپس کشف خلاف یقینی شود که نجس بوده است.

حکم این فرض، بر طبق سه منبا باید گفت:

الف: مشهور امامیه: قائل به عدم اجزاء هستند مطلقاً چه در احکام چه در موضوعات.

- در احکام مجزی نیست، زیرا امامیه قائل به مذهب تخطئه بوده که طبق این مبنا در لوح محفوظ احکامی وجود دارد، که در حق همه چه جاهل و چه عالم مشترک است، مجتهد گاهی در رأی خود مصیب است و گاهی مخطی، امارات صرفاً طریق الی الواقع هستند بنابراین در صورتی کنگه خلاف اماره مشخص شود عمل بر طبق آن صحیح نبوده و مجالی برای عذر نیست.
- در موضوعات مجزی نیست چون اماره نزد امامیه از باب طریقیست است، در صورتی که اصابه به واقع کند، بحثی نیست اما در صورتی که مخالف واقع در آید، مصلحت واقع باقی بوده و باید بر طبق مدرک جدید عمل شود. (سر حمل امارات بر طریقیست همان دلیلی که بر حجیت امارا در احکام است همان دلیل حجیت امارات در موضوعات است، بنابراین تصویب در موضوعات معنا ندارد).

ب: اهل سنت (معتزله): مجزی است. بر طبق مذهب معتزله (سببیت محضه) با اینکه خداوند احکام واقعی دارد اما قیام اماره بر وجوب شیء موجب حدوث مصلحت ملزمه ای می شود که وافی به مصلحت واقعی احکام است. بنابراین اماره به نحو موضوعیت برای احکام است. بنابراین آنچه بر طبق اماره انجام شد مجزی از واقع خواهد بود.

مصنف: این قول همان تصویب معتزله است که علماء امامیه بر بطلان آن اتفاق دارند.

ج: شیخ انصاری: بر مبنای مصلحت سلوکیه نیز مجزی نیست. مصلحت سلوکیه یعنی سلوک و نفس متابعت از اماره دارای مصلحت ملزمه اس است که مصلحت فائده را جبران می کند. دلیل عدم اجزاء آن است که وقتی خطای اماره در وقت یا خارج وقت کشف گردد مصلحت خود عمل هنوز باقی است. و تحصیل می شود. (اگر در وقت کشف خلاف شود فقط فضیلت اول وقت را از دست داده و اگر خارج وقت باشد، مصلحت وقت فوت شده اما مصلحت عمل باقی است).

### صورت دوم: اجزاء در اصول با کشف خلاف یقینی

رجوع به اصل عملی زمانی است که مکلف دلیل اجتهادی هر چند اماره باشد بر حکم پیدا نکند.

بنابراین اصل وظیفه جاهل را در مقام شک بیان می کند.

اصول عملی بر دو قسم است:

۱- اصل عقلی: اصلی که عقل به آن حکم می کند. اصل احتیاط، اصل تخییر، و براءت عقلی که مرجع آن نفی عقاب بلا بیان بوده نه حکم به اباحه از جمله اصول عقلی هستند.

۲- اصل شرعی: اصلی که از طرف شارع برای مقام شک و حیرت جعل شده و متضمن حکم ظاهری است. اصل استصحاب، براءت شرعی که مرجع آن حکم شارع ب اباحه بوده، اصل طهارت و اصل حلیت از جمله اصول شرعی هستند.

باید توجه داشت:

- اجزاء در احتیاط چه عقلی و چه شرعی جریان ندارد، زیرا در احتیاط عمل به گونه ای باید باشد که امتثال تکلیف واقعی محقق شود بنابراین تفویت مصلحتی وجود ندارد.
- در اصول عملی عقلی دیگر (براءت و تخییر) نیز بحث اجزاء جریان ندارد، زیرا این اصول متضمن حکم ظاهری نیستند. بلکه مضمون این اصول فقط سقوط عقاب و مجرد معذرت است.
- بحث در اجزاء فقط در اصول شرعیه جریان دارد.

حال آیا در صورت کشف خلاف یقینی در اصول عملیه شرعیه عمل بر طبق این اصول مجزی است یا خیر؟

۱- برخلاف اشاعره که می گویند حکم واقعی وجود ندارد بلکه احکام همان است که مجتهد می گوید.

▪ مصنف و متقدمین: مجزی نیست. نه در موضوعات و نه در احکام. چون وقتی در امارات عملیه قائل به عدم اجزاء شدیم به طریق اولی در اصول عدم اجزاء خواهد بود. چون اصول وظیفه جاهل را در مقام شک و جهل بیان می کند اما حکم واقعی بر واقعیت خودش باقی است و با انکشاف و علم به آن در حق مکلف منجز می شود. بنابراین اصل مصلحتی جز همان رفع حیرت در مقام عمل را ندارد. و جبران مصلحت فائده نمی کند.

▪ صاحب کفایه و محقق اصفهانی: در مورد اصول جاری در موضوعات مجزی است اما در مورد اصول جاری در احکام مجزی نیست. منشأ این رأی آن است که دلیل اصل در موضوعات احکام حاکم بر اذله شرط و جزء معتبر هستند. حکومت هم به نحو توسعه است، یعنی دلیل شرطیت طهارت در نماز می گوید باید طارت واقعی حاصل شود اما دلیل اصل می گوید «کل شیء ظاهر حتی تعلم أنه قدر» طهارت ظاهری هم کفایت می کند بنابراین معلوم می شود شرطیت طهارت در نماز اعم از واقعی و ظاهری است. پس هرگاه کشف خلاف شود دلیل بر این نیست که عمل فاقد شرطیت است چون شرط اعم از واقعی و ظاهری است، تنها اثر کشف خلاف آن است که من بعد نمی توان به آن حکم ظاهری عمل کرد.

استاد ما مرحوم محقق نائینی نسبت به این قول اشکالاتی مطرح کرده که باید به مطولات رجوع شود.

### ۳- اجزاء در اصل و اماره با کشف خلاف توسط حجت معتبره

این مسأله عام البلوی برای مجتهد و مقلد است. چراکه مجتهد در بسیاری از موارد تبدل رأی دارد که موجب فساد اعمال سابقه است. تبعیت مقلد از این مجتهد و نیز تغییر مرجع توسط مقلد موجب شده در مقلد هم عام البلوی باشد.

حال در این خصوص باید توج داشت:

- اعمال لاحقیه ای که با گذشته در ارتباط نبوده بعد از قیام حجت معتبره باید بر طبق حجت جدید عمل شود. (محل بحث نیست)
- اعمال سابقه ای که با اعمال لاحق در ارتباط نیست، بحث اجزاء در خصوص آنها مطرح نیست. (محل بحث نیست).

بحث در خصوص اعمالی لاحقیه ای است که با اعمال سابق مرتبط است. مثلاً:

- در داخل وقت خطاء عبادت معلوم شود یا در خارج وقت خطاء عمل کشف شود. در مواردی که عمل قضاء دارد مانند نماز.
- یا زنی را به صیغه فارسی به عقد خود در آورده و الان معلوم شده صیغه عربی معتبر نیست.

حال آیا عمل بر طبق اصل و اماره با کشف خلاف مجزی است یا خیر؟

در خصوص موضوعات خارجی مشهور قائل به عدم اجزاء هستند.

در خصوص احکام اجماع قائم شده بر اجزاء. اما باید دید مقتضای قاعده چیست؟

▪ مصنف: عدم اجزاء.

▪ صاحب فصول، کاشف الغطاء، صاحب حاشیه و صاحب معالم: قائل به اجزاء هستند، زیرا مکلف در زمان لاحق باید طبق حجت جدید عمل کند و عمل سابق او طبق همان حجت قبلی است.

اشکال مصنف بر قول صاحب فصول: تبدیلی که برای مکلف حاصل می‌شود دو صورت دارد و شق ثالثی ندارد:

- یا تبدل در حکم واقعی است: اگر این قسم مراد صاحب فصول باشد، باطل است، زیرا مستلزم تصویب است.
- یا تبدل در حجت است: مراد از این قسم یا آن است که حجت اول فقط نسبت به اعمال سابقه حجیت دارد که به درد اجزاء نمی‌خورد. یا مراد آن است که حجت اول مطلقاً حجیت است حتی نسبت به اعمال لاحق، که این ادعا باطل است، زیرا با تبدل اجتهاد معلوم می‌شود که مدرک و حجت سابق حتی نسبت به اعمال سابقه حجیت ندارد. در تبدل تقلید م باید بر طبق حجت جدید عمل شود بنابراین حجت قبلی هر چند در آن زمان مدرک و سند بوده اما در حال حاضر «کلا حجة» است. با این همه مصلحت واقعی هنوز باقی بوده و مکلف باید بر طبق حجت جدید عمل کند.

### تنبيه: تبدل در قطع

در صورتی که مکلف از روی خطاء به امری قطع پیدا کند و بر طبق آن عمل کند؛ سپس کشف خلاف یقینی شود تبدل در قطع رخ داده حال وضعیت چگونه است؟

عمل سابق او بر طبق قطع اول مجزی نیست، زیرا مکلف با قطع اول مصلحت واقعی را استیفاء نکرده بنابراین باید مل در وقت اداء یا قضاء اعاده شود.

استدراک: اگر عملی که قطع به وجوب آن دارد از باب اتفاق مصلحت واقع را محقق کند این عمل مجزی خواهد بود. اما این امر اتفاقی است.

عمل بر طبق	امر	قائل به بدار (مصنف): مجزی است، به دلیل یکی از چهار وجه ذکر شده.	
	اضطراری	قائل به عدم بدار: مجزی نیست.	
امر ظاهری	امر	عمل بر طبق اماره	الف: امامیه (طریقیت اماره و مذهب تخطئه): عدم اجزاء.
			ب: معتزله: (سبیت و تصویب): اجزاء
			ج: شیخ انصاری (مصلحت سلوکیه): عدم اجزاء.

۱- بدار یعنی مبادرت کردن که بین فقهاء اختلاف است مکلفی که مضطرب است مثلاً در اول وقت نماز ظهر و عصر فاقد آب می‌باشد آیا حق دارد مبادرت به عمل کرده و در همان اول وقت، تیمم بگیرد و نماز بخواند یا باید صبر کند و انتظار بکشد تا اگر به مقدار باقیمانده از وقت به غروب برای انجام این دو نماز باز هم آب پیدا نکرد و اضطرار کما کان باقی بود آن وقت با تیمم نماز بخواند. بنابراین، یا بدار جایز است و یا بدار جایز نیست

مانند صورت چهارم.	۲- کشف خلاف ظنی		
الف: مصنف و متقدمین قائل به عدم اجزاء شداند. ب: صاحب کفایه در اصول جاری در موضوعات قائل به اجزاء شده‌اند.	۳- کشف خلاف یقینی	عمل بر طبق اصل	
الف: در موضوعات عدم اجزاء. ب: در احکامات اجماع بر اجزاء اقامه شده اما مقتضای قاعده عدم اجزاء است.	۴- کشف خلاف ظنی		

### مسأله دوم: مقدمه واجب

هر عاقلی می داند که وقتی بر او امری واجب می شود حصول مقدمان آن بر او عقلا واجب است. اما آیا از این وجوب عقلی ، وجوب شرعی کشف می شود؟

بنابراین بحث در خصوص ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است.

### مقدمه واجب از کدام قسم مباحث اصولی است؟

ملازمه مذکور به یکی از سه نحو است:

- یا بین به معنای اعم است. در این صورت اثبات لازم (وجوب شرعی مقدمه) به دلالت لفظ بر نمی گردد بلکه اثبات آن متوقف بر حکم عقل است، اگر دلالتی هم باشد، از نوع اشاره است (که قبلا بیان شد حجیت آن از باب ملازمه عقلی است) بنابراین مسأله از مباحث ملازمات عقلی غیر مستقل خواهد بود.
- یا غیر بین است. مانند بین به معنای اعم است.
- یا بین به معنای اخص است. در این صورت اثبات لازم فقط به دلالت لفظی (یعنی دلالت التزامی) است. دلالت التزامی از ظواهری است که حجت بوده بنابراین بحث در مباحث الفاظ ذکر می شود.

مصنف: دلالت از نوع بین به معنای اخص نیست.

بر طبق قول به ملازمه بین معنای اخص، به عنوان صغرای حجیت ظهور و حجیت عقل قرار می گیرد. اما بر طبق قول به معنای غیر بین یا بین به معنای اعم فقط به عنوان صغرای حجیت عقل مطرح می شود.

### ثمره نزاع

می توان از وجوب مقدمه وجوب شرعی آن را استنتاج کرد. همین مقدار برای ثمره یک مسأله اصولی کفایت می کند.

اما این ثمره، ثمره عملی نیست، زیرا وقتی وجوب مقدمه عقلی باشد چه وجوب شرعی باشد چه نباشد، بر وجوب آن ثمره ای مترتب نیست. بهرحال مکلف باید آن را امتثال کند.

با این که این مسأله از مسائل پربحث اصول، از مشهورترین بحث اصول، و دقیق ترین آنها می باشد، و برخی ثمرات عملی برای آن ذکر کرده اند اما ثمره عملی چندانی ندارد.

البته این مسأله فوائد علمی زیادی دارد. که اکثرا مسائل عملی فقهی است مانند شرط متأخر، مقدمات مفوته، مقدمات عبادی. برای توضیح اصل بحث نه مقدمه لازم است.

### ۱- واجب نفسی و غیره

واجب نفسی: واجبی که «وجوب لنفسه لا لواجب آخر».

واجب غیره: واجبی که «وجوب لواجب آخر».

معنای «ما وجوب لنفسه» آن است که وجوبش برای آن غیر و مستفاد از غیر نیست. نه اینکه خودش علت خودش باشد. مثل اینکه در مورد حق تعالی گفته اند «واجب الوجود لذاته» مراد آن است که وجود خداوند همانند ممکن الوجود از غیر نیست. نه اینکه مراد آن است که خداوند معلول خودش است.

معنای «ما وجوب لواجب آخر» آن است که وجوبش بخاطر غیر و تابع غیر است.

### ۲- معنای تبعیت در وجوب غیره

تبعیت در وجوب غیره به چهار صورت ممکن است:

۱- وجوب بالعرض (وجوب مقدمه یک وجوب مجازی و بالعرض است) البته اینجا یک وجوب واحد است که همان وجوب نفسی به ذی المقدمه اولاً و بالذات و به مقدمه ثانیاً و بالعرض تعلق گرفته است.

این معنا مراد از تبعیت در محل بحث نیست، زیرا (۱) وجوب غیره خود وجوب حقیقی جداگانه دارد. (۲) وجوب بالعرض تنها لابدیت و ضرورت عقلی است و نزاع در آن معنا ندارد.

۲- معنای تبعیت صرف تأخیر در وجود است. یعنی بعث به مقدمه بعث مستقلی بوده و بعد از بعث به ذی المقدمه صادر می شود.

این معنا هم محل بحث نیست، زیرا مقدمه هم از جت وجو و هم از جهت وجوب موصل به ذی المقدمه است.

۳- ترشح وجوب غیره از وجوب نفسی به این صورت که وجوب غیره معلوم وجوب نفسی باشد.

مراد اصولیون از تبعیت این معنا است، زیرا (گفته‌اند وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط تابع ذی المقدمه است. ۲) دلیل امتناع وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه را گفته‌اند به این خاطر است که وجود معلول قبل از وجود علتش محال است.

ولی این معنا مقصود از تبعیت در واجب‌گیری نیست، زیرا وجوب نفسی اگر علت وجوب‌گیری باشد، باید علت فاعلی بوده درحالی که علت فاعلی حقیقی وجود خود امر است که فعل آمر است. بنابراین سخن اصولیون صحیح نیست.

دلیلی که موجب شده مشهور بگویند وجوب‌گیری معلول وجوب نفسی است شوق آمر به مقدمه است، چون آمر خواهان ذی المقدمه بوده بالتبع خواهان مقدمه هم است. بنابراین وجوب غیر معلوم وجوب نفسی در ذی المقدمه نیست بلکه وجوب‌گیری در سلسله علل به شوق به ذی المقدمه منتهی می‌شود. شوق در صورت نبود مانعی باعث ایجاد امر می‌شود.

۴- ترشح وجوب‌گیری از وجوب نفسی به این معنا که باعث وجوب‌گیری واجب نفسی است. به این اعتبار که امر به مقدمه برای تحصیل و توصل به ذی المقدمه است. لذا مراد از تعریف واجب‌گیری آن است که «ما وجب لغایه واجب آخر».

این معنا مراد از تبعیت در واجب‌گیری است. بنابراین وضعیت مقدمه همان وضعیت وجوب ذی المقدمه است. وجوب‌گیری هم وجوب حقیقی تبعی توصلی آلی است.

### ۳- خصائص وجوب‌گیری

ویژگی های واجب‌گیری:

۱- واجب‌گیری بعث و اطاعت مستقل ندارد.

۲- واجب‌گیری ثواب و عقابی جز اطاعت و عصیان ذی المقدمه ندارد. بنابراین می‌بینیم اگر واجب نفسی را با تمام مقدمات ترک کند تنها یک عقاب بر آن مترتب است.

اینکه در روایات وارد شده برخی مقدمات عبادی ثواب علی حده دارد (مثل پیاده روی برای حج و کربلا) باید حمل شود بر موردی که ثواب خود عمل بر مقدماتش توزیع می‌شود. چنانچه فرمودند «أَنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا» انتساب ثواب به مقدمه ثانیا و بالعرض است. بنابراین مقدمه سبب زیادی ثواب است.

در مورد ثواب مستقل در خصوص برخی مقدمات (وضو، تیمم و غسل) باید گفت ثواب بر نفس مقدمه مترتب است.

۳- وجوب‌گیری توصلی است.

۴- وجوب‌گیری تابع ذی المقدمه از جهت اطلاق و اشتراط، فعلیت و قوه است. به همین خاطر گفته‌اند تحقق وجوب فعلی مقدمه قبل از ذی المقدمه محال است.

## ۴- مقدمه وجوبیه

مقدمه بر دو قسم است:

۱- مقدمه وجوب یا وجوبیه: مقدمه ای که نفس وجوب و تکلیف بر آن متوقف است. (تا این مقدمات نباشد وجوبی نیست). مانند استطاعت نسبت به حج، شرائط عام تکلیف (بلوغ، عقل و قدرت) نسبت به جمیع واجبات. (واجب نسبت به این شرائط واجب نفسی است).

۲- مقدمه واجب یا وجودیه: مقدم ای که وجود واجب متوقف بر آن است مانند وضو نسبت به نماز، یا سفر نسبت به حج. فرق مقدمه وجودیه و وجوبیه آن است که تحصیل مقدمات در مقدمه وجوبیه لازم نیست. اما در مقدمه وجودیه لازم است. محل نزاع تنها مقدمه واجب (وجودیه) است زیرا در مقدمه وجوبیه تحصیل مقدمات لازم نیست.

## ۵- مقدمه داخلی

مقدمه وجودیه (واجب) به دو قسم تقسیم می شود:

۱- مقدمه داخلی: مقدمه ای که اجزاء تشکیل دهنده ماهیت مرکب باشد. مانند نماز که دارای اجزاء رکوع، سجده و تشهد است. (مقدمه است چون وجود مرکب متوقف بر اجزایش است، داخلیه است چون قوام مرکب به آن است).

۲- خارجی: مقدمه ای که خارج از مایت بوده اما وجود واجب متوقف بر آن است.

حال آیا نزاع شامل مقدمه داخلی می شود؟ جماعتی منکر شمول محل نزاع در مقدمه داخلی شدند. دلیل آنان یکی از دو امر زیر است:

- اینکه اساسا مقدمه بودن جزء مورد انکار است چون مرکب چیزی جز همان اجزاء نیست. بنابراین چگونه توقف شیء بر خودش فرض شود.
- وقتی مرکب همان اجزایش باشد یک وجوب نفسی دارد بنابراین جزء وجوب گیری ندارد، زیرا مستلزم آن است که جزء دو وجوب داشته باشد که مستلزم احتمال مثیلین و محال است.

## ۶- شرط شرعی (مقدمه شرعی)

مقدمه خارجی بر دو قسم است:

۱- مقدمه عقلی: هر امری که وجوب واجب بر آن توقف واقعی دارد (عقل به تنهایی درک می کند). مانند طی مسافت برای حج.

۲- مقدمه شرعی: هر امری که واجب بر آن توقف شرعی داشته و عقل تنهایی آن را درک نمی کند. مانند توقف صلوات بر طهارت، یا استقبال قبله. این مقدمه را شرط شرعی گویند چون ب عنوان قید و شرط در مأمور به أخذ می شود. «الاصلاة الا بطهور».

آیا نزاع در مقدمه واجب شامل شرط شرعی می‌شود؟

۱- محقق نائینی در تقریرات: شرط شرعی وجوب غیری ندارد. زیرا تقیید جزء تحلیلی عقلی مأمور به است که وجوب نفسی به این اجزاء تعلق گرفته است. چون تقیید امری ذهنی بوده که منشأ انتزاع آن قید (طهارت خارجی) است و جزء همین منشأ وجود خارجی ندارد. بنابراین وقتی امری نفسی به تقیید به عنوان جزء تعلق بگیرد و در واقع امر به خود قید تعلق گرفته است. و ذات القید (طهارت) واجب به وجوب نفسی است. پس چگونه بار دیگر واجب به وجوب غیری می‌شود.

۲- مصنف: استاد ما محقق اصفهانی دو اشکال بر کلام میرزای نائینی کرده که ذیلاً اشاره می‌شود.

**اشکال اول:** ایشان فرموده این قیدی که طبق فرض داخل در مأمور به است دو حالت دارد:

■ یا داخل در اصل غرض مأمور به است: در این صورت قید و تقیید هر دو واجب به وجوب نفسی هستند زیرا مولی در مقام امر به چیزی ابتداء باید آن را اراده کرده سپس امر کند تا وافی به تمام غرض او باشد. و غرض مولی مجموع قید و مقید است در این صورت قیود در حکم اجزاء بوده بنابراین اینکه مقدمه داخلی به معنای اعم نامیده شد صحیح نیست بلکه مقدمه داخلی مطلق است علاوه بر اینکه شرط هم نیست.

■ یا داخل در در فعلیت و تأثیر غرض از مأمور به است. در این صورت شرط واجب به وجوب نفسی نیست، زیرا مولی امر به چیزی می‌کند که محصل رضش باشد و محصل غرض ذات السبب (یعنی صلاة) است. نه اینکه امر به شرائط کند. بین شروط شرعی و عقلی از این جهت تفاوتی نیست. بنابراین دخالتشان در غرض مساوی است. تنها تفاوت این دو در منشأ دخیل بودن در غرض است، در شرائط شری منشأ دخیل بودن عقل و در شرائط شرعی منشأ شرع است. در صورتی که شرطی لازم باشد شارع می‌تواند به آن امر کند (یا همراه با واجب نفسی «صل عن الطهارة» یا مستقل از آن «تطهر للصلاة») اما در حال مولی اراده مستقلی نسبت به این شرط و سبب ندارد بلکه غرض همان صلاة و واجب نفسی است.

اشکال: طبق سخن شما اگر عمل بدون شرط انجام شود، امر ساقط شده و تکلیف امتثال شده است.

جواب: از لوازم اشتراط آن است که در صورت انجام عمل بدون شرط امر ساقط نشود.

**اشکال دوم:** اگر قبول کنیم که تقیید در واجب داخل بوده و جزء آن باشد دلیل نمی‌شود که قید م داخل در واجب باشد. بلکه قید خارج از واجب است.

## ۷- شرط متأخر

شروط به لحاظ تقدم و تأخر از مشروط بر سه قسم هستند:

۱- شرط شرعی را مقدمه داخلی به معنای اعم نامیده است.

۲- همان جنس و فصل که در مقابل اجزای خارجی یعنی ماده و صورت قرار دارد.

۱- شرط مقدم بر مشروط (مانند وضو و غسل نسبت به نماز) در این قسم بحثی نیست. (اصل هم در تقدم شرط است).

۲- شرطو مقارنت مشروط (مانند استقبال و طهارت نسبت به نماز) در این قسم هم بحثی نیست.

۳- شرط متأخر از مشروط، این قسم محل بحث است.

آیا شرط متأخر شرعی ممکن است یا محال؟

▪ شیخ انصاری و محقق نائینی: شرط متأخر محال است، زیرا شرط شرعی مانند شرط عقلی است و محال است مقدمه عقلی متأخر از ذی المقدمه باشد.

▪ آخوند، صاحب عروه و جواهر، محقق عراقی و محقق خوئی: شرط متأخر ممکن است.

مصنف: منشأ بحق و شک آن است که در شرع مواردی وجود دارد که ظاهراً شروط متأخر از مشروط عنوان شده است، ب عنوان مثال:

▪ در احکام تکلیفی: غسل شب زن مستحاضه کثیره که شرط صحت روزه روز بعد است.

▪ در احکام وضعی: اجازه لاحق در بیع فضولی شرط صحت بیع سابق است. (در صورتی که قائل به کشف حقیقی اجازه باشیم).

قائلین به استحاله شرط متأخر مثل محقق نائینی برای این موارد توجیهاتی ذکر کرده‌اند، ایشان در تقریرات خود فرموده است، شرایط شرعی دو قسم است یا شرط مأمور به (عمل) است یا شرط حکم و تکلیف (چه وضعی باشد چه تکلیفی):

▪ در صورتی که شرط مأمور به (عمل) باشد: اگر شرط بودن شرط متأخر برای مأمور به مجرد شرط شرعی بودن باشد، مانعی برای متأخر بودن شرط نیست، زیرا معنای این شرط آن است که این شرط به عنوان قید در مأمور به اخذ شده تا بیانگر آن باشد که فرد خاصی از مأمور به مطلوب است. و وجود قید تأخر فقط خاصیت کاشف بودن دارد. (اگر شرط شرعی به شرط واقعی برگردد تأخر چینی شرطی محال است چون شرط متأخر تأثیر گذار در باشد).

▪ در صورتی که شرط حکم و تکلیف (چه وضعی باشد چه تکلیفی) باشد: بازهم مانعی ندارد. چون معنای شرط بودن در این صورت آن است که شارع در مقام جعل این قید را مفروض الوجود گرفته است چه مقدم باشد چه متأخر و مقارن. (مانند واجب مرکب تدریجی).

## ۸- مقدمات مفوته

مقدمات مفوته: واجب موقتی است که ترک آن موجب تفویت واجب در وقتش می‌شود. مانند: وجوب طی مسافت برای حج قبل از رسیدن زمان حج، وجوب جنابت قبل از فجر برای روزه، وجوب غسل یا وضو قبل از وقت نماز در صورتی که علم داشته باشد بعد از داخل وقت امکان برای او نیست.

اگر شارع به وجوب این مقدمات حکم کند عقل بر لزوم انجام آنها حکم کرده و نیز حکم می‌کند که تارک این مقدمات مستحق عقاب است.

این دو حکم عقلی با قواعد عقلی بدیهی در این باب از دو جهت منطبق نیست:

- وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است (خصوصاً اینکه اگر تبعیت را طبق قول مشهور تبعیت معلول از علت بدانیم) در این صورت اگر وجوب مقدمه تابع است، چگونه قبل از زمان وجوب ذی المقدمه واجب شده است؟
- از طرف دیگر چگونه قبل از وقت واجب، با ترک مقدمه آن مستحق عقاب بر ترک واجب است درحالی که طبق فرض وجوبی بر او نیست. وجوب واجب هم باید ساقط شده باشد چون با ترک مقدمه، انجام آن ممکن نیست و قدرت شرط عقلی وجوب است.

برای حل این تعارض بین بدیهیات عقلی عده ای تلاش کرده‌اند یا تقدم زمان وجوب بر زمان وجوب واجب مسأله را حل کنند بنابراین وجوب مقدمه قبل از وقت واجب و استحقاق بر ترک واجب مانعی ندارد.

با دیدن با چه ملاکی تقدم زمان وجوب بر زمان وجود واجب را می‌توان فرض کرد؟ در این زمینه چهار قول است:

۱- صاحب فصول: با اختراع واجب معلق (وجوب فعلیت دارد اما واجب استقبالی است) مشکل را حل کرده‌اند. به این معنا که در واجبات موقت، «وقت» قید و شرط واجب است نه وجوب.

این ملاک درست نیست زیرا ۱) واجب معلق را قبول نداریم. چون موجب می‌شود بین بعث و انبعاث تفکیک ایجاد شود درحالی که این دو ملازم هم در امکان و وجود هستند. ۲) رجوع قید به واجب محتاج دلیل است.

۲- شیخ انصاری: قید به ماده برمی‌گردد. بنابراین وجوب (مدلول هیئت) در تمامی واجبات همیشه مطلق است. البته برخی قیود به نحو مفروض الوجود هستند که تحصیلشان لازم نیست (مانند استطاعت برای حج) برخی قیود هم به نحو مفروض الوجود نیستند و تحصیل آنها لازم است (مانند طهارت برای نماز).

بر طبق تصویر شیخ اعظم وجود همیشه قبل از فرارسیدن وقت فعلی است.

۳- صاحب کفایه: وقت شرط وجوب است اما به نحو شرط متأخر در وجوب أخذ شده است بنابراین وجوب مقدم بر زمان واجب است.

#### ۴- مصنف و محقق اصفهانی:

**الف:** برای تصحیح وجوب مقدمه قبل از ذی المقدمه (تفکیک مقدمه از ذی المقدمه): وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه نیست. توضیح آنکه امر (نفسی و غیره) فعل آمر است یعنی آمر علت فاعلی است، امر فعل اختیاری بوده و باید با اراده آمر صورت گیرد. اراده هم در صورتی است که آمر نسبت به مأمور به شوق داشته شوق داشته باشد وقتی که مانعی نباشد شوق به اراده منتهی شده و اراده به امر به فعل می‌انجامد. در مورد هر مأمور به از جمله مقدمه واجب نیز همینطور است اگر گفتیم وجوب مقدمه از جانب مولی است باید بگویم

۱- مشهور قائل هستند قید به وجوب و هیئت برمی‌گردد.

۲- فرق واجب معلق صاحب فصول با واجب مشروط شیخ آن است که صاحب فصول واجب معلق را در واجبات معلق جاری می‌داند اما شیخ در همه واجبات مشروطه جاری می‌داند.

در نفس آمر ابتداء نسبت به مقدمه شوق حاصل شده هر چند این شوق باید به شوق به انجام ذی المقدمه منجر شود. سپس با نبود مانع، اراده آمر به آن تعلق می‌گیرد. با این حال شوق به مقدمه موجب اراده حتمی آمر شده و به آن امر شده است چون وقت آن رسیده است اما با وجود شوق نسبت به ذی المقدمه به دلیل وجود مانع (یعنی فرانسیدن وقت) به اراده حتمی منجر نشده است.

اشکال: مگر نگفتیم وجوب مقدمه از حیث اطلاق و اشتراط تابع ذی المقدمه است پس باید وجوب مقدمه نیز بعد از فرانسیدن وقت واجب به فعلیت برسد، چگونه می‌گوید وجوب و فعلیت مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه بوده است؟

جواب: وقت قید واجب است نه وجوب، اما قبل از وقت بعث و جوبی وجود ندارد (بنابراین وقت باید در مأمور به مفروض الوجود أخذ شود به این معنا که امری متوجه آن نبوده و تحصیل آن لازم نیست چون امری غیر اختیاری است) زیرا بعث و انبعاث در امکان و وجود ملازم هم هستند بنابراین وقتی انبعاث قبل از وقت محال است بعث فعلی به ذی المقدمه نیز محال است اما در مقدمه قبل از وقت چون انبعاث به آن ممکن بوده بعث و وجوب به مقدمه مانعی ندارد بنابراین عدم فعلیت وجوب قبل از زمان واجب ب دلیل مانع است. نه فقدان شرط. این مانع در ذی المقدمه قبل از وقت وجود دارد اما در مقدمه وجود ندارد.

فروق فقهی بر این مطلب: اگر قائل شدیم که مقدمه واجب واجب است مانعی ندارد که در مقدمات مفوته عبادی مانند طهارات ثلاث قصد وجوب را قبل از وقت واجب در نیت ذکر کنیم.

**ب:** اینکه اشکال شده در صورت ترک مقدمات به دلیل ترک واجب مستحق عقاب است، با اینکه وجوب واجب فعلیت پیدا نکرده است. در جواب می‌گوییم تکلیف به ذی المقدمه هر چند به دلیل مانع فعلی نیست اما اقتضای تکلیف در آن تمام بوده و دفع تکلیف با این وجود تفویض غرض مولی است که چنین تفویضی ظلم و مستحق عقاب است.

## ۹- مقدمات عبادی

با دلیل ثابت شده که برخی مقدمات شرعی جز با عبادی بودن مقدمه واقع نمی‌شود.

همچنین ثابت شده که خصوص این مقدمات ثواب مستقل دارد.

مثال این مقدمات منحصر در طهارت ثلاث (وضو، غسل و تیمم) است.

این بیان با آنچه قبلاً گفته شد از دو جهت اشکال دارد:

- اولاً ما گفتیم واجب غیری واجب توصلی است. پس چگونه طهارات ثلاث مقدمه عبادی واقع شده‌اند.
- ثانیاً گفتیم واجب غیری خودش استحقاق ثواب ندارد. در حالی که طهارات ثلاث اطاعت مستقل دارند.

این دو اشکال به مقدمات عبادی یعنی طهارات ثلاث وارد نیست. بلکه به اصولی برمی‌گردد که قبلاً بیان کردیم. (یعنی توصلی بودن و ثواب مستقل واجب غیری محل بحث است)

حال برای تصحیح عبادت طهارات ثلاث باید گفت:

شرعا ثابت شده که صحت نماز متوقف بر طهارات ثلاث است اما نه مجرد انجام طهارات ثلاث بلکه توقف به صورتی که بر وجه عبادی و تقرب صورت گیرد. بنابراین قبل از تعلق امر غیری به وضو باید وضو به عنوان عبادی فرض شود، زیرا امر غیری به وضو از آن جهت که عبادی است تعلق می گیرد نه اصل وضو. بنابراین عبادت وضو از امر غیری ناشی نشده است تا اینکه با توصیلی بودن امر غیری تناسب نداشته باشد. پس خلاصه جواب آن است که وضو قبل از تعلق امر غیری به آن باید محقق فرض شود که در این صورت استحقاق ثواب بر آن صحیح است. چون فی نفسه عبادت است.

با این بیان اشکال دیگری ظاهر می شود. و آن اشکال این است که اگر عبادت طهارات ثلاث ناشی از امر غیری نیست مصحح عبادت چیست؟ درحالی که اولاً عبادت آنها زمانی ثابت است که امری جهت امتثال به آنها تعلق بگیرد و امر دیگری جز امر غیری وجود ندارد. ثانياً امر غیری محال است مصحح عبادت طهارات ثلاث باشد زیرا بیان شد که عبادت طهارات ثلاث مقدم بر امر غیری است.

بهترین جوابی که به این اشکال شده آن است که مصحح طهارات ثلاث امر نفسی استحبابی است که به ذات این اعمال (مقدمات عبادی) تعلق گرفته است. اما نه به معنای استحبابی که ترک آن جایز باشد زیرا با آمدن امر غیری ترک آن جایز نیست. استحباب و وجوب هر دو مرتبه ضعیف و قوی طلب هستند بنابراین در ابتدا آن مقدمات استحباب (مرتبه ضعیف) دارند سپس با آمدن امر غیری مرتبه شدید طلب یعنی وجوب پیدا می شود. بنابراین وجوب استمرار همان استحباب است.

(مصنف) این جواب کفایت نمی کند، زیرا اگر مصحح امر استحبابی باشد انجام این اعمال در صورتی صحیح است که مکلف آن را به قصد امتثال امر استحبابی امتثال کند. درحالی که هیچ فقهی چنین نگفته است، بلکه گفته اند به قصد امتثال امر غیری نیز کفایت می کند برخی حتی گفته اند با دخول وقت باید به قصد امتثال امر غیری واقع شود.

بنابراین جواب مذکور را باید به این صورت تکمیل کرد: مراد مجیب آن نیت که طهارت باید به قصد امر استحبابی انجام شود چون خود مجیب گفته است با آمدن امر غیری استحبابی باقی نمی ماند.

بلکه مراد او آن است که عبادت طهارت با امر غیری نیست بلکه با امر استحبابی است هر چند با آمدن وجوب امر استحبابی از بین رفته اما عبادت هنوز باقی است چون ملاک عبادت مطلوبیت ذاتی عمل است و امر غیری استمرار این مطلوبیت ذاتی است. بنابراین امر غیری عبادی می شود اما عبادت آن بالعرض است.

از اینجا معلوم می شود که بعد از دخول وقت اتیان طهارات ب قصد استحباب صحیح نیست چون امر استحبابی در امر غیری فانی شده است.

**سوال:** امر غیری به طهارت واقعی عبادی دعوت می کند درحالی که امر به همان چیزی که بدان تعلق گرفته یعنی ذات العمل (طهارت) دعوت می کند، پس چگونه مکلف ذات العمل را به داعی امتثال امر غیری اتیان کند درحالی که امر غیری به ذات العمل تعلق ننگرفته است؟

**جواب:** وقتی مکلف طهارات ثلاث را به قصد امتثال امر غیرى که امر استحبابی در آن مندرک و فانی شده انجام شده تقرب با آن فعل صحیح است و به صورت عبادت واقع می شود. بنابراین شرط و مقدمه آن تحقق می یابد.

مصنف بعد از قول کسانی که مصحح عبادت طهارات ثلاث را امر استحبابی نفسی قرار دادند می گوید؛ این قول بر دو مبنا استوار است که هر دو مبنا را ما قبول نداریم، و این دو مبنا از این قرار است:

۱- امر غیرى نسبت به مقدمه ثابت نیست. این مبنا را قبول نداریم چون دلیلی بر وجوب مقدمه واجب وجود ندارد. بنابراین امر غیرى وجود ندارد.

۲- مناط عبادت عبادت قصد امتثال امر است. این مبنا را هم قبول نداریم چون در عبادت یک عمل وجو امر فعلی لازم نیست بلکه اگر ملاک امر فعلی (یعنی محبوبیت ذاتی عمل) هم باشد کفایت می کند.

پس اگر توجیه اول (امر استحبابی) را قبول ندارید برای حل اشکال نظر مصنف چیست؟

ایشان می فرماید برای تصحیح عبادت طهارات ثلاث می گویم: با انجام مقدمه شروع ب امتثال ذی المقدمه انجام می شود چون ذی المقدمه امر نفسی دارد مقدمات نیز با همین امر نفسی می آیند. بنابراین قصد شروع به امتثال امر نفسی به انجام مقدمات با این قصد که موصل به واجب نفسی عبادی است خود عبادت و انقیاد مولی است. لذا ثواب دارد و امر غیرى هم لازم نیست.

در مورد هر مقدمه ای چه مقدمه عبادی (مثل طهارت) یا مقدمه غیر عبادی (انقاذ غریق) اگر به قصد توصل به ذی المقدمه اتیان شوند اتیان به مقده شروع امتثال ذی المقدمه است و مستحق ثواب است.

تنها فرق مقدمات عبادی و غیر عبادی آن است که در مقدمات عبادی قصد تقرب لازم است.

مؤند سخن ما روایاتی است که در خصوص برخی از مقدمات وارد شده که بر انجام آنها ثواب مترتب است.

با این قول ما نیاز به آنچه قبلا بیان شد (اینکه ثواب ذی المقدمه بر مقدمات توزیع می شود) نیست چون این قول بر مبنای ثوبت امر غیرى است.

اشکال: امر به آنچه بدان تعلق گرفته تعلق می گیرد، بنابراین وقتی امر به ذی المقدمه تعلق بگیرد، دیگر به مقدمه تعلق نمی گیرد مگر اینکه از امر به ذی المقدمه امر دومی مترشح شود که داعی به مقدمه باشد، بنابراین این امر دوم همان امر غیرى است و اشکال دوباره وجود دارد.

جواب: ما مدعی نیستیم که امر به ذی المقدمه به مقدمه امر می کند بلکه عقل به انجام مقدمه جهت توصل به واجب (ذی المقدمه) حکم می کند.

### نتیجه: مسأله مقدمه واجب و اقوال در آن

اصل بحث: همانطور که عقل به وجوب مقدمه حکم می کند، آیا از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن کشف می شود؟ ده قول در این زمینه وجود دارد:

- ۱- مشهور (آخوند، محقق عراقی و...): مقدمه واجب مطلقا واجب است.
- ۲- مرحوم مظفر، مرحوم حکیم، محقق اصفهانی و محقق خوئی، امام، شیخ سبحانی: مقدمه واجب مطلقا واجب نیست.
- ۳- مقدمات سببیه واجب نیست اما غیر آن (شرط، عدم مانع و معد) واجب است. (قائل آن یافت نشد).
- ۴- سید مرتضی: مقدمه سببیه واجب است. اما غیر سببیه واجب نیست.
- ۵- محقق نائینی: شرط شرعی واجب به وجوب غیری نیست. اما شرط غیر شرعی (عقلی) واجب به وجوب غیری است.
- ۶- فخررازی و ابن حاجب: شرط شرعی واجب به وجوب مقدمی است اما غیر آن واجب نیست.
- ۷- صاحب فصول: مقدمات موصله واجب است اما مقدمات غیر موصل واجب نیست.
- ۸- شیخ اعظم انصاری: مقدماتی که به قصد توصل به ذی المقدمه انجام می گیرد واجبند. و غیر آن واجب نیست.
- ۹- صاحب معالم: وجوب مقدمه مشروط به اراده ذی المقدمه است اگر اراده ذی المقدمه نشود مقدمه واجب نیست.
- ۱۰- (لازمه قول مشهور): مقدمات داخلی (جزء) واجب نیست اما مقدمات خارجی واجب است.

مصنف: قول حق عدم وجوب مقدمه است مطلقا.

دلیل: با وجود حکم عقل ب لزوم انجام مقدمات دیگر نیازی به امر مولی نیست. و جعل دوم از طرف مولی محال است چون تحصیل حاصل است.

اوامری که در مورد انجام برخی مقدمات وارد شده باید حمل بر ارشادی شوند. مانند قول امام صادق (ع): «إذا زالت الشمس فقد وجب الهطور و الصلاة».

خلاصه بحث: ۱- امر عیری اصلا وجود ندارد. ۲- وجوب مولوی فقط منحصر در واجب نفسی است. ۳- تقسیم واجب به نفسی و غیره صحیح نیست. ۴- بحث واجب غیری باید از سجل مباحث اصولی حذف شود.

### مسأله سوم: ضد

محل نزاع: آیا امر به شیء (ازاله نجاست) اقتضای نهی از ضد آن (اقامه صلاة) را دارد؟

برای تحریر محل نزاع توضیح چند واژه لازم است:

۱- ضد: ضد دو معنا دارد:

- ضد اصولی: مطلق معاندت و منافرت چه امر وجودی باشد چه امر عدمی. ضد در این اصطلاح بر دو قسم ضد عام (امر عدمی: ترك الصلاة) و ضد خاص (امر وجودی: أكل) است.
- ضد فلسفی: امر وجودی که با امر وجودی دیگر منافرت دارد.

۲- اقتضاء: یعنی ضرورت و حتمیت ثبوت نهی از ضد در صورت امر به شیء. چه به دلالات ثلاث باشد چه به حکم عقل (اما نه به نحو لزوم بین به معنای اخص).

۳- نهی: مراد از نهی، نهی مولوی است هر چند نهی مولوی تبعی باشد.

معنای مطابقی نهی چیست؟

- قدماء: معنای مطابقی نهی «طلب ترك» است. ما قبلاً گفتیم این معنا تفسیر نهی به لازمه معنایش است.
- متأخرین: مطلوب در نهی كف النفس است.
- مصنف: مطلوب نهی زجر است. نه طلب ترك.

معنای نهی طلب ترك نیست. چون اگر طلب ترك باشد نزاع در ضد عام معنا ندارد. چون در این صورت معنای ضد عام ترك مأمور به است و معنای نهی هم طلب ترك است پس در واقع در ضد خاص بدین صورت است «طلب ترك ترك مأمور به» ترك ترك مأمور به یعنی منفی در منفی مثبت و به معنای انجام مأمور به می شود در نتیجه معنا چنین است «آیا امر به شیء مقضتی امر به شیء است» که در این صورت بحث سخیف و بی فائده خواهد بود. بنابراین مطلوب و معنای نهی طلب ترك نیست.

شاید به دلیل همین توم (اینکه معنای نهی طلب ترك دانسته اند) برخی گفته اند امر به شیء عین نهی از ضد است.

بنابراین نزاع آن است که هر گاه امر به چیزی تعلق گرفت آیا از این حکم نهی مولوی به ضد عام یا خاص آن کشف می شود؟

برای توضیح باید در دو مقام ضد عام و ضد خاص بحث شود.

## ۱- ضد عام

نزاع: آیا امر به شیء «ازاله نجاست از مسجد» اقتضاء نهی از ضد عام آن «ترك ازاله» را دارد؟

در اصل اقتضاء بین اصولیون اختلافی نیست. اما در کیفیت آن اختلاف بوده و اقوال زیر مطرح است:.

- صاحب فصول، شیخ و قاضی: اقتضاء به نحو عینیت است؛ یعنی امر به شیء به دلالت لفظی مطابقی بر نهی از ضد عام دلالت دارد.

- صاحب معالم: اقتضاء به نحو جزئیت است. یعنی وجوب مرکب از طلب فعل و منع از ترک است، منع از ترک همان ضد عام است بنابراین امری که بالمطابقه بر وجوب دلالت دارد بالتضمن بر منع از ترک (ضد عام) دلالت دارد.
- صاحب کفایه، محقق نائینی و محقق عراقی: امر به شیء به دلالت لفظی الزامی به نحو لزوم بین به معنای اخص بر نهی از ضد عام دلالت دارد.
- محقق قمی و محقق نراقی: امر به شیء مستلزم (غیر بین یا بین به معنای اعم) دلالت بر نهی از ضد عام دارد.

مرحوم مظفر (مانند امام): امر به شیء اقتضای نهی از ضد عام به هیچ نحوی ندارد. بنابراین چهار نظر فوق باطل است. چون ما جز امر مولوی به شیء امر دیگری که مقتضی نهی از ضد آن باشد نداریم. (امر) وجوب تنها معنای بسیطی دارد که بر لزوم فعل دلالت دارد.

اما لازمه وجوب یک شیء منع از ترک است اما این منع یک منع عقلی تبعی است. نه نهی مولوی شرعی. چرا که خود امر به چیزی بر وجه وجوب برای نهی از ترک آن کفایت کی کند و نیاز به بیان شرعی نیست. بلکه حتی معقول نیست.

بنابراین اگر مراد قائلین به اقتضاء:

- آن باشد که خود امر به فعل اقتضای نهی از ضد خود را دارد، این سخن درست است و محل نزاع نیست.
- آن باشد که علاوه بر امر به فعل، نهی مولوی بر ضد آن وجود دارد، محل نزاع است و ما گفتیم چنین نهی وجود ندارد. و اقتضائی در کار نیست.

نهی و امر از این جهت هم سنخ هستند چون در نهی جز ردع از فعل، طلب ترکی نیست. در امر هم جز طلب فعل، طلب نهی از ترکی نیست.

بله امر می تواند به جای امر به شیء «صلّ» تعبیر نهی از ترک «لاتترک الصلاة» را بیاورد. یا به جای نهی از شیء «لا تشرّب» امر به ترک کند «أترک شرب الخمر».

اگر مراد قائلین به عینیت این معنا باشد، (یعنی هر کدام جای دیگری قرار گیرد) صحیح بوده و اشکالی ندارد. اما در مراد آنها غیر این است.

## ۲- ضد خاص

آیا امر به شیء «ازاله نجاست از مسجد» اقتضای نهی از ضد خاص آن «اقامه صلاة» را دارد؟

چون ضد خاص مترتب و فرع بر ضد عام است، بنابراین وقتی در ضد عام قائل ب عدم اقتضاء شدیم به طریق اولی در ضد خاص قائل به عدم اقتضاء هستیم.

اما نهی از ضد خاص چگونه بر ضد عام مبتنی و متفرع است < ب عبارت دیگر امر به شیء چگونه مقتضی نهی از ضد است؟

در این خصوص اصولیون دو مسلک دارند: ۱- مسلک تلازم. ۲- مسلک مقدمیت. در ادامه به توضیح این دو مسلک خواهیم پرداخت.

### اول: مسلک تلازم

خلاصه مسلک مقدمیت بر طبق قیاس زیر است:

- صغری: انجام ضد خاص (أكل) ملازمه دارد با ترك مأمور به (یعنی ضد عام).
- کبری: حرمت یکی از دو متلازمان مستلزم حرمت ملازم دیگر (ضد خاص: أكل) است. ضد عام که ملازم با ضد خاص بوده حرام و منهی به نهی مولوی است.
- نتیجه: بنابراین ضد خاص (أكل) هم حرام است.

مرحوم مظفر: این نظریه باطل است، زیرا ۱- نهی مولوی از ضد عام وجود ندارد. بنابراین ضد عام منهی و حرام نیست. ۲- اگر نهی در ضد عام را بپذیریم، کبرای این مسلک را مسلم نیست. چون در متلازمین وقتی مناط حکم در ملازم دیگر موجود نیست، لازم نیست که در حکم (نه وجود نه حرمت) متفق باشند. بلکه قدر مسلم آن است که دو متلازم ممکن نیست در وجوب و حرمت مختلف باشند چون امثال این دو از طرف مکلف محال بوده و امر به آن از طرف مولی قبیح است.

شبهه کعبی: کعبی قائل است که احکام تکلیفی چهار قسم است، و قسم مباح را قبول ندارد، زیرا هر فعل مباحی ملازم با واجبی که عبارت از ترك یک حرام از محرمات است. از طرفی دو متلازم باید در حکم متفق باشند. بنابراین فعل مباح ملازم با واجب، واجب است.

جواب شبهه کعبی: اگر مبنای این شبهه همین ملازمه باشد، بطلان آن با توجه به دو اشکال بر مسلک تلازم مشخص می شود.

### دوم: مسلک مقدمیت

توضیح این مسلک متوقف بر سه قیاس است:

(۱) قیاس اول:

- صغری: ترگگ ضد خاص مقدمه انجام مأمور به است.
- صغری: مقدمه واجب واجب است.
- نتیجه: بنابراین ترك ضد خاص واجب است.

(۲) قیاس دوم:

- صغری: ترك ضد خاص واجب است.
- کبری: امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام (ترك ترك ضد خاص) است.

▪ نتیجه: بنابراین ترک ضد خاص حرام است.

(۳) قیاس سوم:

- صغری: ترک ترک اکل حرام است.
- کبری: ترک التکرک، نهی النهی است. (نفی در نفی اثبات است).
- نتیجه: بنابراین ترک ترک ضد خاص، حرام و منهی عنه است.

به این مسلک سه ایراد است:

- ۱- نهی مولوی از ضد عام وجود ندارد بنابراین ترک ترک، ضد خاص یعنی (فعل ضد خاص) حرام مولوی نیست.
- ۲- این مسأله مبتنی بر مقدمه واجب است، ما ثابت کردیم که مقدمه واجب و وجوب مولوی ندارد. بنابراین ترک ضد خاص واجب به وجوب مولوی نیست.
- ۳- ترک ضد خاص را به عنوان مقدمه انجام مأمور به قبول نداریم. چون در قیاس مغالطه وجود دارد که ذیلاً توضیح داده می‌شود.  
توضیح مقدمیت ضد خاص:

مراد از مقدمین ترک ضد خاص نسبت به فعل مأمور به عدم المانع است. چون دو ضد امکان اجتماع در شیء واحد ندارد. و عدم المانع یکی از اجزای علت تامه است. (عدم هر کدام یکی از اجزای علت تامه وجود دیگری است) بنابراین دلیل آنان به شکل اول قیاس به صورت زیر است:

- صغری: عدم ضد خاص (ترک اکل) از باب عدم المانع برای ضد دیگر (نماز) است.
- کبری: عدم المانع از مقدمات است.
- نتیجه: عدم ضد خاص (ترک اکل) از مقدمات برای ضد دیگرش است.

جواب از این قیاس: در این قیاس مغالطه وجود دارد، زیرا مانع در صغری و کبری به یک معنا نیست. بنابراین حد وسط تکرار نشده و قیاس به شکل صحیحی شکل نگرفته است. توضیح آنکه مانع دو معنا دارد: ۱- مانع از وجود: دو امر وجودی که اجتماعشان در وجود ممکن نیست مراد از تمناع در ضدین این معنا است. ۲- مانع در تأثیر: یعنی هر کدام مانع تأثیر دیگری است هر چند بینشان تنافی در وجود نباشد. حال مراد از تمناع در کبری معنای دوم و تمناع در صغری معنای اول است. بنابراین عدم احد الضدین زمانی مقدمه فعل مأمور به می‌شود که به معنای تمناع در وجود باشد در حالی که عدم المانع در کبری به معنای عدم المانع در تأثیر است. که یکی از اجزاء و مقدمات علت تامه است.

## ثمره مسأله ضد

ثمراتی که برای بحث ضد ذکر شده عموماً مختص به ضد خاص است.

عمده ثمره ای که ذکر کردند وقتی است که ضد خاص عبادت باشد. بنابراین در صورتی که قائل به عدم اقتضاء باشیم انجام ضد عبادی صحیح است. و در صورتی که قائل به اقتضاء باشیم ضد عبادی باطل است.

توضیح آنکه اگر شارع امر به واجبی نموده (ازاله نجاست) و ضد خاص این واجب عمل عبادی (مثلاً نماز) باشد، آنچه در نظر شارع ارجحیت دارد واجب بوده چون بین دو امر تراحم ایجاد شده واجب ارجح است، زیرا دارای امر فعلی مجتزأ است. حال اگر ملکف واجب را انجام دهد و ضد خاص عبادی را انجام دهد در این صورت:

- اگر قائل به اقتضاء باشیم: ضد خاص منهی عنه است. و نهی در عبادت مقتضی فساد است بنابراین فعل عبادی باطل است.
- اگر قائل به عدم اقتضاء باشیم: ضد خاص منهی عنه نبوده و باطل نیست.

ارجحیت واجب بر ضد خاص دارای چهار صورت است:

۱- امر اول واجب باشد، و ضد عبادی مستحب. مانند اجتماع نماز واجب با نافله، در این صورت اگر قائل به نهی از ضد باشیم، ضد عبادی (مستحب) باطل است اما اگر قائل به نهی از ضد عبادی نباشیم، عمل صحیح است.

۲- در صورتی که واجب اول و ضد عبادی هر دو واجب باشند اما واجب اول نزد شارع اهمیت بیشتری دارد. مثلاً نجات جان انسان محقوق الدمی با نماز واجب تراحم کند.

۳- ضد عبادی واجب موسع باشد اما واجب اولی مضیق باشد. مانند قضاء دین که واجب مضیق است ولی ضد عبادی نماز با وسعت وقت است.

۴- ضد عبادی واجب مخیر باشد و واجب اولی واجب تعیینی باشد. مثلاً سفر نذر شده در روز معین با روزه گرفتن در آن روز به عنوان کفاره روزه قضاء ماه مبارک اجتماع کند.

ترتیب ثمره فوق متوقف بر اثبات دو امر است:

۱- در صورتی که قائل باشیم نهی در عبادت مقتضی فساد است. اگر قائل به فساد نباشیم ثمره ای ندارد چون ضد عبادی چه نهی از ضد شده باشد چه نشده باشد صحیح است. البته نهی در عبادت مقتضی فساد است.

طبق قول محقق نائینی و محقق خوئی: نهی تبعی کاشف از وجو مفسده در منهی عنه نیست. بنابراین منهی عنه به مصلحت خود باقی است. و امکان تقرب به دلیل مصلحت ذاتی آن وجود دارد.

۱- باید توجه داشت نوافل وقت مثل نافله ظهر و عصر چون امر دارد که در وقت فرضیه خوانده شود از این قاعده مستثنی است.

مرحوم مظفر: مدار قرت و بعد صرف مصلحت و مفسده نیست و مراد از تقرب تقرب معنوی است. بنابراین یک فعل شاید دارای مصلحت ذاتی باشد اما موجب تقرب به مولی نشود. به عبارت دیگر نهی که محل بحث است نهی تبعی بوده:

- اگر این نهی مولوی باشد: در این صورت با نهی که مبعذ از مولی است چگونه می توان به مولی تقرب جست؟
- اگر این نهی به حکم عقل باشد (همانطور که بیان کردیم): این نهی عقلی موجب دوری و تبعید از مولی نیست.

۲- صحت عبادات و تقرب به آن متوقف بر وجود امر فعلی به آن نیست بلکه در تقرب احراز محبوبیت ذاتی کفایت می کند.

سوال: اگر به مبنای مشهور قائل شدیم که در صحت عبادت وجود امر فعلی کفایت می کند، آیا ثمره فوق در بحث ضد جاری است؟

- مرحوم مظفر: اگر قائل شدیم که عبادت عبادت جز با امر فعلی (طبق قول مشهور مثل صاحب جواهر و شیخ بهائی) محقق نمی شود ثمره فوق ظاهر نمی شود. چون امر به ضد خاص عبادی در اثر مزاحمت با امر به مأمور به اولی به درجه فعلیت نمی رسد. وقتی به درجه فعلیت نرسید، بنابراین ضد خاص عبادی امر فعلی ندارد و عبادت نیست.
- محقق ثانی (کرکی) گفته است حتی بنا بر قول مشهور در صورتی که تراحم بین دو واجب (موسع و مضیق) باشد ثمره فوق مرتب است، زیرا امر در واجب موسع (صلاة) به صرف طبیعت تعلق گرفته که مکلف می تواند در هر زمان از این وقت وسیع واجب را امتثال کند. حال صلاة در ساعت سوم یک فرد از صلاته است که با واجب مضیق (ازاله) تراحم دارد و چون این فرد از صلاة در تزام است دیگر مأمور به نیست اما یکی از افراد سیعت است و طبیعت هم امر دارد. پس فرد مزاحم هم امر دارد.

اشکال محقق نائینی بر کلام محقق کرکی: طبیعت مأمور به منطبق بر فرد مزاحم نبوده و شامل آن نمی شود. همچنین انطباق طبیعت بر فرد مزاحم در امتثال امر به طبیعت نفعی ندارد و کفایت نمی کند، زیرا تخییر بین طبیعت مأمور به تخییر عقلی است و فرد مزاحم از این دائره خارج است چون امر به طبیعت از آن جهت که مقدور مکلف بوده تعلق می گیرد. از آن جهت که قدرت شرط در مأمور به است نه اینکه شرط عقلی محض باشد. (توضیح آنکه امر برای جعل داعی در نفس مکلف صادر شده و این اقتضای دارد، که متعلق امر مقدور باشد چون جعل داعی به ممتنع محال است بنابراین امر شامل فرد ممتنع نمی شود زیرا مطلوب، امر به طبیعت مقدور است).

البته اگر ملاک قدرت قبح تکلیف کردم عاجز باشد، در این صورت قدرت شرط عقلی بوده که موجب مقسد کردن متعلق خطاب نمی شود. و متعلق خطاب در این فرض خود طبیعت است نه طبیعت مقدوره که در این صورت فرد مزاحم یکی از افراد طبیعت است اما باز هم به حکم عقل مقید به قدرت می شود.

### مسأله ترتب

ترتیب مسأله فقهی مشکلی است.

بسیار دیده اید که مردم افعال مستحب را انجام و افعال واجب را ترک می کنند، با اینکه دینی بر گردن دارند به زیارت می روند.

خلاصه آنکه مردم اهم را رها کرده و مهم را انجام می دهند. حال تکلیف این افعال چیست؟ آیا انجام مهم باطل است؟

▪ اگر قائل شدیم که در صحت عبادت وجود امر فعلی لازم نیست و گفتیم نهی مولوی از ضد خاص وجود ندارد یا نهی از ضد مقتضی فساد نیست: در این صورت انجام فعل مهم عبادی صحیح بوده تا مکلف به دلیل رها کردن فعل اهم عصیان کرده است.

▪ اگر قائل شدیم که نهی مولوی از ضد خاص وجود دارد، و نهی در عبادت مقتضی فساد است، یا مثل صاحب جواهر قائل شدیم که در صحت عبادت وجود امر فعلی لازم است: در این صورت این اعمال همه باطل است. و استحقاق ثواب ندارد، زیرا (۱) یا این اعمال مورد نهی بوده و نهی در عبادت مقتضی فساد است. (۲) یا اینکه امری متوجه این افعال نیست چون صحت عبادت متوقف بر امر است مفروض آن است که امری نیست و استحقاق ثواب هم ندارد.

راه حل تصحیح فعل مهم عبادی با وجود امر به مهم چیست؟<sup>۱</sup>

جماعتی را خل ترتب را عنوان کرده‌اند به این صورت که دو امر فعلی وجود دارد یکی امر به مهم دیگری امر به اهم.

قول به ترتب مبتنی است بر اینکه (۱) نهی مولوی از ضد خاص نداریم. (۲) صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی است.

موسس این نظریه محقق کرکی بوده که تشدید ارکان آن توسط میرزای شیرازی و تنقیح و تحکیم آن توسط محقق نائینی صورت گرفته است.

این نظریه از شگفت‌انگیزترین مباحث اصولی از جهت تصویر و عمق است.

خلاصه نظریه ترتب آن است که در صورت عصیان امر به ام هیچ منع عقلی وجود ندارد که امر فعلی به فعل مهم عبادی وجود داشته باشد. (مقام ثبوت) وقتی ترتب منع عقلی نداد دلیل بر وقوع آن نیز وجود داد که همان دو دلیل امر به مهم و اهم است (مقام اثبات).

نظریه ترتب متوقف بر دو امر است: ۱- امکان ذاتی ترتب. ۲- دلیل بر وقوع ترتب.

### مقام اول (امکان ذاتی ترتب):

مهمترین اشکالی که قائلین به ترتب کرده‌اند (مثل آخوند) آن است که ترتب مستلزم ام رهب ضدین در آن واحد است و این عقلا محال است.

جواب این اشکال آن است که در این اشکال مغالطه وجود دارد زیرا قید «فی آن واحد» به امر برمی گردد نه ضدین. چون فرض آن است که امر به مهم مشروط به ترک اهم است بنابراین خطاب ترتبی تنها مقتضی جمع بین ضدین نیست بلکه موجب عدم جمع بین ضدین است. بدین صورت که اگر ملکف:

- امر به مهم را انجام دهد در این صورت تنها امر به اهم وجود دارد و امر به مهم مثل نسبت سایر مباحث به اهم است.
- و اگر امر به مهم را انجام دهد هر چند امر به اهم فعلیت دارد اما انجام مهم مشروط است به ترک اهم.

۱ - مرحوم مظفر: ما نیازی به ترتب نداریم چون قائل شدیم که در صحت عبادت وجود امر فعلی لازم نیست و امر به شیء اقتضاء نهی از ضد ندارد.

خلاصه: جمع زمانی است که دو امر در عرض واحد باشند درحالی که در ترتب طولی است.

### مقام دوم (دلیل بر وقوع ترتب):

دلیل همان دو امری است که به اهم و مهم تعلق گرفته است این دو امر اولاً حکم مستقلی قطع نظر از مزاحمت هستند ثانیاً فرض آن است که دلیل هریک از دو امر نسبت به دیگری مطلق بوده و شامل انجام و ترک دیگری می‌شود. بنابراین در صورت تراحم:

- باید طبق اطلاق هریک بین آنها جمع کرد: این فرض محال است.
- یا باید از اطلاق یکی از آن دو دست کشید: و فرض آن است که امر به اهم ارجح است بنابراین از اطلاق امر به مهم رفع ید می‌شود البته از اصل دلیل رفع ید نمی‌شود بلکه از اطلاق آن رفع ید می‌شود.

وقتی از اطلاق دلیل مهم نه اصل آن رفع شد شد به این معنا است که خطاب مهم مشروط به ترک اهم است. و این معنای ترتب است. خلاصه: ترتب یعنی امر به مهم مشروط به ترک اهم است و این شرطیت به مقتضای دو دلیل است. به این صورت که دلیل مهم مطلق بوده و شامل دو صورت انجام اهم و ترک اهم می‌شود وقتی صورت انجام هم را با رفع ید از اطلاق دلیل مهم کنار گذاشتیم دلیل مهم تنها در صورت ترک اهم انجام خواهد شد پس انجام مشروط به ترک است.

این نوع اشتراک مدلول (از نوع دلالت اشاره) و به تمسک دو دلیل امر با هم به ضمیمه حکم عقل فهمیده می‌شود.

### مسأله چهارم: اجتماع امر و نهی

محل نزاع: آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است؟ در اینجا دو قول است:

- اشاعره و برخی از امامیه (فضل بن شاذان، محقق نائینی، محقق بروجردی، امام خمینی و مرحوم مظفر): جایز است.
- اکثر معتزله و اکثر امامیه (صاحب فصول، صاحب معالم، صاحب جواهر، محقق خراسانی): ممتنع است.

در ابتدای بحث به نظر می‌رسد این مسأله بی‌فائده باشد، زیرا امکان اجتماع که اصلاً متصور نیست حتی اگر مثل اشاعره قائل به امتناع تکلیف به محال باشیم چون تکلیف به محال از واضحات است. با این وجود نزاع چگونه است؟

مرحوم مظفر: تعبیر اجتماع امر و نهی یک تعبیر فریبنده است ولی با توضیح چهار کلمه (اجتماع، واحد، جواز و قید مندوحه) مسأله روشن خواهد شد.

کلمات مورد بحث:

۱- سلطان العلماء و مقدس اردبیلی: عقلاً جایز است ولی عرفاً ممتنع است.

۲- اولین کسی که قید مندوحه را اضافه کرده مرحوم صاحب فصول است.

۲- اجتماع: اجتماع یعنی التقاء اتفاقی بین مأمور به و منهی عنه. این التقاء زمانی است که امر به یک عنوان و نهی به عنوان دیگر تعلق بگیرد، و اتفاق در یک شیء هر دو عنوان مجتمع شود. (عامین من وجه).

اجتماع بر دو قسم است:

- اجتماع موردی: هرگاه دو عمل در زمان واحد با هم تقارن داشته که یکی مأمور به و دیگری منهی عنه باشد مانند نگاه به زن نامحرم (منهی عنه) در حال نماز (مأمور به). این اجتماع محل بحث نبوده و کسی قائل به امتناع آن نیست. بلکه نماز شخص صحیح و به دلیل نگاه به نامحرم عاصی است.
- اجتماع حقیقی: در صورتی که یک فعل منطبق بر دو عنوان باشد مثل صلاة در ردار غصبی (صلاة مأمور به و غصب منهی عنه و حرام). اجتماع در مسأله اجتماع امر و نهی اجتماع حقیقی است.

۲- واحد: یعنی فعل واحد که وجود واحد دارد و مجمع دو عنوان باشد.

واحد در مقابل متعدد منظور است.

واحد شامل واحد کلی و شخصی می شود.

واحد بالجنس که ماهیت واحد دارد اما مأمور به و منهی عنه وجودا مغایر هستند از محل نزاع خارج است. مانند سجده که عنوان واحد دارد اما یک قسم آن تحت امر (سجده برای خدا) و نهی (سجده برای غیر) رفته نه طبیعت آن، بنابراین در وجود خارجی این دو واحد نیستند و جمع نمی شود.

۳- جواز: یعنی جواز عقلی که مراد از آن یعنی امکان در مقابل امتناع است. همچنین صحیح است که مراد از جواز حسن عقلی در مقابل قبح عقلی باشد.

۴- قید مندوحوه که مستقلاً بحث می شود.

با بررسی کلمات مهم مسأله محل نزاع بدین صورت است «آیا اجتماع حقیقی امر و نهی در فعل واحد وجودی امکگان و حسن عقلی دارد یا ندارد؟».

▪ اگر اجتماع جایز باشد در این صورت امکان عقیل دارد و فعل واحد هم عنوان مأمور به و هم عنوان منهی عنه را دارد در این فرض مکلف هم مطیع است و هم عاصی.

▪ اگر اجتماع ممتنع باشد به این معنا است که فعل فقط مأمور به و یا منهی عنه است، و مکلف یا عاصی است یا مطیع.

قائلین به جواز باید در نظر خود یکی از دو مبنا را بپذیرند:

۱- صاحب معالم در واحد شخصی نزاع را جاری نمی داند.

۲- گاهی معنای دوم (حسن عقلی) به معنای اول (امکان عقلی) برمی گردد به این اعتبار که قبح بر خداوند ممتنع است.

▪ حکم به عناوین تعلق می گیرد و از عناوین به معنونات (اعمال خارجی) سرایت نمی کند. بنابراین وقتی دو عنوان بر یک فعل منطبق است مستلزم اجتماع امر و نهی نیست بلکه امر به عنوان صلاة و نهی به غضب تعلق گرفته است. و اجتماعی در فعل واحد لازم نمی آید.

▪ حکم به معنونات تعلق می گیرد، و تعدد عنوان به دقت فلسفی موجب تعدد معنون می شود. هر چند در ظاهر یک فعل است اما مطابق به دو عنوان که موجب تعدد معنون می شود در این صورت هم اجتماع جایز است چون اجتماع موردی است.

قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی باید قائل به این مبنا باشند که حکم از عنوان به معنون سرایت می کند ولی تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود. در این صورت امکان ندارد امر و نهی با هم به معنون واحدی که یک وجود بیشتر ندارد تعلق بگیرد بلکه یا امر شده یا نهی شده است. و چه خوب صاحب معالم که از قائلین به امتناع امر و نهی است به جای تعبیر به «الاجتماع» تعبیر «التوجه» را بکار برده است.

### اجتماع امر و نهی از کدام مباحث است؟

مسأله اجتماع امر و نهی از ملازمات عقلی غیر مستقل است چون معنای قول به امتناع اجتماع امر و نهی تنقیح صغری برای کبرای عقلی قیاس است.

بر طبق قول به امتناع قیاس زیر تشکیل می شود:

- صغری: هرگاه مکلف با سوء اختیار خودش بین عنوان منهی عنه و مأمور به در شیء واجد جمع نمود، در این صورت اگر امر و نهی هر دو به فعلیت خود باقی بمانند لازم می آید اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز باشد.
- کبری: اما اجتماع امر و نهی در شیء واحد مستحیل است.
- نتیجه: وقتی اجتماع امر و نهی در شیء واحد محال است (ابطال لازم) بنابراین فعلیت ماندن امر و نهی محال است. (بطالان ملزوم)

این قیاس استثنائی بوده که از آن نقیض تالی استثناء شده بنابراین نقیض مقدم ثابت می شود.

مستند ملازمه در صغری آن است که حکم از عنوان ب معنون سرایت می کند و تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود.

صغری در این قیاس شرعی و در کبرای عقلی است.

اما طبق قول به جواز مجرد اجتماع دو عنوان از صغری بودن برای کبرای عقلی خارج می شود. چون طبق قول به جواز اجتماع امر و نهی در شیء واحد حقیقی لازم نمی آید. بلکه موردی است.

اشکال: مسأله طبق قول به جواز از مباحث عقلی نیست؟

جواب: لازم نیست برای اینکه یگک مسأله اصولی باشد یا از مستقلات و غیر مستقلات عقلی باشد، طبق همه اقوال صغری برای کبرای عقلی واقع شود. حتی بنابر یک قول هم کفایت می کند.

## سخن صاحب کفایه در عنوان بحث

مرحوم آخوند بحث اجتماع امر و نهی را تحت عنوان «تعدد عنوان و معنون» ذکر کرده است؛ و حیثیت تقییدی برای مسأله اجتماع امر و نهی قائل شده است.

جواب: بین تعدد عنوان مسأله اجتماع امر و نهی تفاوت بسیار است. چراکه مسأله تعدد عنوان و معنون حیثیت تعلیلی دارد نسبت به مسأله اجتماع امر و نهی. در واقع از مبادی تصدیقی قول به جواز اجتماع بوده هر چند در مورد آن نیز بحث می‌شود. اما فرع بر مسأله اجتماع امر و نهی است.

## قید مندوحه

معنای قید مندوحه آن است که مکلف در مورد دیگری غیر از محل اجتماع می‌تواند مأمور به را امتثال کند.

وجود قید مندوحه به این دلیل است که (۱) در موضع نزاع گفته اند: مکلف با سوء اختیار جمع بین دو عنوان کرده ایت. این عینی وجود قید مندوحه لازم است. (۲) در صورت نبود قید مندوحه و انحصار امتثال امر به موردی که اجتماع با شوء اختیار نباشد، طبق اتفاق طرفین اجتماع امر و نهی جایز نیست زیرا در صورت انحصار امتثال فعلیت هر دو تکلیف محال است.

آیا وجود قید مندوحه لازم است؟

- مصنف: اعتبار قید مندوحه لازم است، زیرا نزاع ما جهتی نیست و نزاع در جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی است.
- صاحب کفایه: وجود و عدم وجود قید مندوحه یکسان است زیرا بحث از اجتماع امر و نهی جهتی است. و بحث آن است که «آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نمی‌شود؟».
- امام خمینی: در صورتی که بحث را صغروی بدانیم، قید مندوحه بدون اشکال در محل بحث معتبر نیست. و اگر کبروی باشد، نیازی به قید مندوحه نیست.
- صاحب فصول و آیت الله حائری: وجود قید مندوحه باید ممکن باشد.

---

۱- عناوین و حیثیات بر دو قسم هستند: (۱) حیثیت تعلیلیه: در صورتی که حکم برای موضوع مستند به علتی باشد. یعنی عنوان و حیثیت علت حکم باشد. مانند «شرب الخمر حرام» در این فرض علت حکم یعنی «لکونه مسکرا» حیثیت تقییدی دارد و معمولاً در متن قضیه ذکر نمی‌شود. (۲) حیثیت تقییدیه: در صورتی که حیثیت تمام الموضوع یا جزء الموضوع برای ثبوت حکم باشد. مثال تمام الموضوع «اکرم العلماء» در این صورت حیثیت عالمیت تمام الموضوع برای وجوب اکرام است. مثال جزء الموضوع «قلد المجتهد العادل» در این صورت حیثیت عدالت یکی از دو جزء ثبوت حکم برای موضوع است.

### فرق سه باب تزاحم، تعارض و اجتماع امر و نهی

این سه باب در یک مورد با هم اجتماع دارند و آن موردی است که بین دو دلیل امر و نهی نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار باشد.

نسبت عموم و خصوص من وجه هم بین معلق امر و نهی در صورتی است که این دو عنوان در فعل واحد تلاقی کنند، چه این عنوان از قبیل عنوان و معنون باشد یا از قبیل کلی و افرادش.

پس ملاک تفاوت این سه در چیست؟ در این خصوص سه نظریه است:

۱- ملاک مرحوم مظفر: ملاک تفاوت در وجود و عدم وجود دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری است. توضیح آنکه عنوانی که در متعلق خطاب أخذ شده از جهت عموم بر دو قسم است:

▪ یا عنوان به نحو عموم استغراقی است یعنی عنوان به دلالت مطابقی شامل تمام افرادش می شود. حتی موضع التقاء. در این صورت هر حکمی به دلالت التزامی نافی حکم دیگر است. مثلاً امر «أكرم العلماء» دلالت التزامی دارد که هر عالمی را حتی عالم فاسق اکرام شود. اما دلیل نهی «لا تکرّم الفساق» دلالت دارد که هر فاسقی حتی عالم فاسق اکرام نشود. بین این دو دلالت التزامی تنافی است، بنابراین این دو دلیل در محل اجتماع «عالم فاسق» و مقام جعل و تشریح تعارض دارند.

▪ در صورتی که عنوان به نحو عموم بدلی لحاظ شود یعنی مطلوب مولی در امر صرف الوجود و مبعوض مولی در نهی صرف الوجود طبیعت است. مثلاً دلیل امر می گوید: «صلّ» و دلیل نهی می گوید «لا تغضب». حال محل اجتماع هر دو در «دار غصبی» است. در این صورت مورد از موارد تزاحم و اجتماع امر و نهی است. این دو دلیل نه دلالت مطابقی و نه التزامی با هم تنافی ندارند بلکه در مقام امتثال با هم تنافی دارند. در این صورت:

الف: اگر قید مندوحه باشد: اما مکلف با سوء اختیار خود بین این دو دلیل جمع کند، محل بحث اجتماع امر و نهی است. در صورتی که قائل ب جواز شدیم مکلف هم عاصی است و هم مطیع و اگر قائل به امتناع شدیم اقوی الملائکین ترجیح دارد. ب: اگر قید مندوحه نباشد: این صورت محل بحث تزاحم است. و تنها قادر خواهد یکی را امتثال کند.

۲- ملاک صاحب کفایه: ملاک تفاوت این سه احراز و عدم احراز مناط حکم در باب اجتماع است. به این صورت:

▪ اگر هر دو خطاب نسبت به ماده اجتماع ملاک (مصلحت ملزمه) داشته باشد: این مورد داخل در باب اجتماع امر و نهی است.  
▪ اگر ملاک دو حکم در مورد اجتماع احراز نشده فقط علم اجمالی به مناط یکی از آن دو حکم بدون تعیین حاصل شد: در این صورت داخل در باب تعارض است.

می توان بین نظر ما و نظر صاحب کفایه ادعای تلازم کرد به این صورت ۱- اگر تکاذب دو دلیل از ناحیه دلالت التزامی باشد: مناط دو حکم در مورد اجتماع احراز نمی شود. ۲- اما اگر تکاذبی نداشته باشد احراز مناط دو حکم ممکن است.

۳- ملاک محقق نائینی: مناط حیثیت تقییدی و تعلیلی است، به این صورت:

- اگر حیثیت در عامین من وجه تعلیلیه باشد داخل در باب تعارض است زیرا ذات عمل واحد است و محال است که هم واجب داشته باشد هم حرام باشد.
- اگر حیثیت در عامین من وجه تقییدی باشد، با وجود قید مندوحه داخل در باب اجتماع امر و نهی و بدون قید مندوحه داخل در باب تراحم است.

### قول مختار در مسأله

قول مختار جواز اجتماع امر و نهی است. دلیل ما مبتنی بر سه امر است:

۱- متعلق تکالیف عنوان است نه معنون، زیرا در مثال شوق (که یک مرحله قبل از اراده و امر است) محال است به معنون تعلق بگیرد، زیرا:

- شوق به معنون یا در حال عدمش به آن تعلق می گیرد یا در حال وجوش، در هر دو صورت ممکن نیست. الف) در حال عدم معنون ممکن نیست شوق به به آن تعلق بگیرد زیرا اولاً مستلزم تقوم موجود به معدوم است. «و قوام الموجود بالمعدوم محال» ثانیاً مستلزم تحقق معدوم «معنون» بواسطه معدوم است. ب) در حال وجود معنون ممکن نیست شوق بدان تعلق بگیرد چون مستلزم تحصیل حاصل است.
- شوق از امور نفسانی بوده که برای وجود باید مشخص شود. بنابراین معقول نیست بدون متعلق مشخص شود. از طرفی متعلق آن هم باید نفسانی بشود نه اینکه امری خارج از نفس باشد. بنابراین شوق به چیزی تعلق می گیرد که جهت فقدان و وجدان داشته باشد نه اینکه به معدوم از تمام جهات معدوم یا به موجود از تمام جهات تعلق بگیرد. جهت موجود در شوق همان عنوان وجود مشتاق الیه در افق نفس است، و جهت فقدان در شوق همان عدم حقیقی مشتاق الیه در خارج است. از این جهت شوق یعنی «رغبت و تمایل به اخراج این مشتاق الیه از حد فرض و تقدیر به حد فعلیت و تحقق». در مورد امر هم مثل شوق همین مطالب صادق است.

۲- مراد از تعلق تکلیف به عنوان آن است که عنوان به لحاظ افراد و مصادیق خارجی به لحاظ مرآت بودن از مصادیق و خارجی بودن در معنون ملاحظه شود. نه اینکه صرف وجود عنوان ذهنی مراد باشد. چون ترتب آثار بر معنون است نه عنوان.

---

۱- ملاک امام خمینی در مناہج: جمع خبرین و تعارض در باب تعارض أدله عرفی است. نه عقلی. اما جمع در باب اجتماع امر و نهی به حکم برهان عقلی است. همانطور که تراحم در از نظر عقلی با وجود تعارض عرفی که مناط باب تعارض است، منافات دارد

۳- متعلق تکلیف عنوان است از آن جهت که فانی در معنون بوده بدین صورت که چنین فنائی در معنون مصحح و مجوز تلقی تکلیف به آن است. نه اینکه فناء موجب شود که تکلیف از عنوان به معنون سرایت کند. بنابراین بین مصحح واقع شدن و بین آنچه بنفسه متعلق تکلیف است، تفاوت وجود دارد). بنابراین عنوان اولاً و بالذات متعلق تکلیف است اما معنون ثانیاً و بالعرض متعلق تکلیف است.

اگر مراد قائلین به سرایت آن است که عنوان فانی در معنون قصد شده این مطلب صحیح است اما فرض آنها را ثابت نمی‌کند.

بنابراین حق جواز اجتماع امر و نهی است به این معنا که مانعی ندارد که وجوب به عنوانی و تحریم به عنوان دیگر تعلق بگیرد. و اگر مکلف با سوء اختیار خود بین آنها جمع کند موجب نمی‌شود که فعل واحد تحت دو عنوان وجوب و حرمت قرار گیرد مگر بالعرض.

وقتی خود معنون بالذات متعلق تکلیف نمی‌باشد فرقی نمی‌کند که تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود یا نشود.

البته اگر عنوان در مأمور به و منهی عنه به صورتی اخذ شده که عام (به نحو عموم استغرافی) تمام افراد را حتی موضع اجتماع را شامل بشود هر چند از جهت اطلاق دلیل، در این صورت دلالت التزامی هر کدام نافی حکم دیگر است. و در باب تعارض داخل می‌شود نه اجتماع امر و نهی.

همچنین اگر قدرت بر فعل در متعلق امر اخذ شده باشد در این صورت عنوان مأمور به شامل فرد و منطبق بر غیر مقدور (محل اجتماع) نمی‌شود.

شرط قدرت آیا شرط عقلی است یا شرط شرعی؟

- مصنف: شرط عقلی است و فقط مصحح برای تعلق امر به طبیعت که در این صورت عنوان مأمور به مقدور علیه خواهد بود.
  - محقق نائینی: شرط شرعی است و در متعلق تکلیف اخذ شده است، زیرا امر جهت تحریک مکلف به سمت فعل است که آن را با اختیار انجام دهد این مطلب اقتضاء دارد که متعلق تکلیف مقدور باشد چون جعل داعی به ممتنع محال است.
- جواب محقق نائینی: این ادعا محقق نشده است زیرا در صحت تکلیف همین که صرف الوجود طبیعت (هر چند یک فرد) مقدور باشد کفایت می‌کند.

### آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود؟

قول به جواز متوقف بر این نیست که بگوییم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود. (هر چند قبلاً خلاف آن بیان شد).

بنابراین چه تعدد عنوان موجب تعدد معنون شود چه نشود با مسأله مورد بحث از جهت نفی و اثبات ارتباطی ندارد. چون بیان شد که معنون اصلاً متعلق تکلیف نیست.

علاوه بر اینکه اگر بپذیریم متعلق تکلیف به اعتبار سرایت، معنون است، قاعد کلی که بتوان گفت تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نمی‌شود وجود ندارد. بلکه گاهی تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود (مثل جسمیت که جوهر است و ایضیت که عرض است) و گاهی موجب نمی‌شود (مانند عالمیت و فاسق بودن در خارج ذات).

محقق نائینی به صورت یک قاعده کلی فرمود است «تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود» به این صورت عناوینی که نسبت بین آنها عامین من وجه است در صورتی که بر شیء واحد صدق می‌کند که از حیثیت و جهت متعدد باشد. این حیثیت دو حالت دارد:

- یا تعلیلی است در این صورت ترکیب میان این دو حیث اتحادی است و از محل بحث خارج و داخل در بحث تعارض است. مانند حیثیت عالمیت که علت «وجوب اکرام در دلیل امر «اکرم العلماء» است و حیثیت فسق که علت حرمت اکرام در دلیل نهی «لا تکرم الفساق» است.
- یا تقییدی است مانند حیثیت صلاتیت و غصیبت. این ترکیب انضمامی است و اتحادی نیست. در این صورت تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود.

دو اشکال بر سخن محقق نائینی:

۱- نسبت عنوان با معنوش همیشه به یک نحو نبوده تا ترکیب انضمامی و حیثیت تقییدی باشد. چون گاهی نسبت عناوین با معنوناتشان به نحو محمول بالضمیمه (به اعتبار حیثیتی زائد بر ذات و مباین بر ذات) بوده که حیثیت در آن تقییدیه است. و گاهی نسبت عنوان با معنوش به نحو محمول بالضمیمه است (ذهن خود از ذات و صمیمی ذات انتزاع می‌کند) و حیثیت در آن تعلیلیه است.

۲- این طور نیست که عناوین منتزعه همیشه ما به ازاء خارجی داشته باشند بلکه گاهی صرفا امر اعتباری هستند. عنوان غضب یک عنوان اعتباری است که شامل تمام تصرفات می‌شود آنگاه بر صلاة در مکان غضبی منطبق می‌شود بنابراین ترکیب در اینجا اتحادی است.

### ثمره مسأله اجتماع امر و نهی

برای این مسأله دو ثمره ذکر شده است: ۱- وقتی که مأمور به عمل عبادی باشد. ۲- جریان احکام تعارض و تراحم.

ثمره اول: وقتی مأمور به (امر) عبادی باشد. بنابراین:

الف: اگر جانب نهی مقدم بر امر شود، طبق قول به امتناع:

۱- در صورتی که مکلف با علم و عمد بین مأمور به و منهی عنه جمع کند: در این صورت عبادت باطل است، زیرا با ترجیح جانب نهی امر فعلی به عبادت وجود نخواهد داشت. هر چند مصلحت ذاتیه داشته اما این عمل مبعود است.

۲- در صورتی که جهل قصوری به حرمت داشته یا فراموش کرده و بین منهی و مأموریه جمع کرده باشد، در صورتی که عبادت را با قصد قربت انجام داده باشد، دو قول است:

- مشهور: عمل او صحیح است. چون مصلحت ذاتی با قصد تقرب در صحت فعل کفایت می‌کند.
- برخی گفته‌اند: عمل باطل است. و مصلحتی ندارد، زیرا در فرض امتناع اجتماع وجوب و حرمت تعارض داشته و با تقدیم جانب نهی همانطور که امر باقی نمی‌ماند مصلحتی نیز باقی نمی‌ماند.

ب: در صورتی که جانب امر مقدم شود:

۱- طبق قول به امتناع اجتماع: عبادت بدون شک صحیح است. چون نهی وجود ندارد تا مانع صحت باشد.

۲- طبق قول به جواز امتناع: عبادت نیز صحیح است.

ثمره دوم: برخی ثمره دومی را به صورت زیر بیان کردند:

- در صورتی که قائل به امتناع اجتماع شدیم: در این صورت احکام تعارض جاری می‌شود.
- در صورتی که قائل به جواز اجتماع شدیم: در این صورت احکام تراحم بار می‌شود.

مرحوم مظفر: این ثمره صحیح نیست زیرا:

۱- اجرای احکام تراحم با قول بنابر قول به جواز وقتی است که قائل به جواز اجتماع قائل به جواز در مقام جعل و انشاء باشد نه در مقام امتثال.

۲- در صورتی که قائل به جواز اجتماع در مقام امتثال شدیم با وجود قید مندوحه تراحمی بین دو حکم وجود ندارد. بلکه همانند اجتماع موردی است.

### اجتماع امر و نهی با عدم مندوحه

تأثیر وجود و عدم قید مندوحه در محل نزاع:

الف: در صورتی که قید مندوحه وجود داشته باشد:

- اگر مکلف با سوء اختیار بین منهی و مأموریه جمع کند: قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم.
- اگر از روی غفلت و نسیان بین مأمور و منهی عنه جمع کند: مثل صورت قبل قائل به جواز اجتماع شدیم.

ب: در صورتی که قید مندوحه نباشد یعنی مکلف مضطر باشد، دو صورت دارد:

۱- یا اضطراب بدون سوء اختیار پیش آمده باشد: در این فرض بین واجب و حرام در مقام امتثال تراحم واقع شده است در این صورت باید به أقوى الملاکین رجوع کند.

- اگر جانب امر ملاک قوی داشته باشد: مثلاً برای نجات غریق وارد زمین غضبی شود، نهی (غصب) فعلیت نمی یابد.
- اگر جانب نهی ملاک قوی داشته باشد: مثلاً امر دائر شود بین نجات جان حیوان محترمی یا نجات جان انسان، در این صورت امر (نجات حیوان) فعلیت نمی یابد.

سوال: در صورتی که ضمن همین اضطراب (لا عن سوء اختیار) مکلف (در مکانی محبوس شود و) مجبور به اتیان نمازش شود، آیا نماز او در دار غضبی صحیح است؟

- در صورتی که دلیل امر و نهی تعارض نداشته و عموم بدلی باشد: عبادت صحیح است چون با وجود اضطراب نهی (لاتغصب) از فعلیت می افتد.
- در صورتی که دلیل امر و نهی متعارض باشند و عمومشان عمومی (استغراقی) باشد، دو حالت دارد: (۱) اگر جانب امر مقدم شود: عبادت صحیح است. (۲) اگر جانب نهی مقدم شود: عبادت فاسد است، زیرا عبادت او در صورتی صحیح است که یا امر فعلی داشته باشد (طبق مبنای مشهور) یا مصلحت ذاتی داشته باشد (طبق مبنای مظفر)، اما امر فعلی ندارد. مصلحت ذاتی هم ندارد چون پس از تعارض و تقدیم جانب نهی رجحان ذاتی عمل در ماده اجتماع محرز نیست.

۲- یا اضطراب با سوء اختیار مکلف بوده: مثلاً کسی با اختیار خود داخل زمین غضبی شود سپس برای فرار از استمرار غضب مبادرت به خروج کند، در این فرض تصرفات خروجیه هم در حکم غضب اما شخص برای رهایی از غضب ناچار از این عمل است. بنابراین این تصرفات خروجیه هم امر دارد هم نهی. این مسأله در لسان اصولیون متأخر به «توسط در مغضوب» مشهور است. در خصوص این مسأله در دو مقام بحث می شود:

- آیا تصرفات خروجی واجب است یا حرام؟
- آیا در صورت اتیان نماز در حال خروج، نماز صحیح است؟

### مقام اول: حرمت یا وجوب تصرفات خروجی

در مورد حکم تصرفات خروجیه پنج قول است:

- مرحوم مظفر و امام خمینی: تصرفات خروجیه حرام است و عقاب دارد.
- صاحب فصول و فخر رازی: تصرفات خروجیه واجب است و فاعلش عقاب دارد.

۱- برخی گفته اند با اضطراب نهی ساقط و فعلیت امر برمی گردد. مرحوم مظفر در جواب می نویسد: بین نزاحم و تعارض فرق است محل بحث تعارض است که وقتی ساقط شد دیگر بر نمی گردد.

- شیخ انصاری و محقق نائینی: تصرفات خروجیه واجب است ولی فاعلش معاقب نیست.
- محقق قمی و ابوهشام معتزلی: تصرفات خروجیه هم واجب است هم حرام.
- آخوند: تصرفات خروجیه نه واجب است نه حرام. ولی فاعلش معاقب است.

اما دلیل اقول:

دلیل قائلین به حرمت: قبل از دخول در دار غضبی جمیع تصرفات \_دخولا، بقاء و خروجا) بر مکلف حرام بوده، بنابراین او قبل از دخول در زمین غضبی متمکن از ترک آن بوده است.

اشکال: این مقدار از تصرف از روی اضطرار است.

جواب: اضطرار ناشی از عمل خود اوست بنابراین «الامتناع بالاختیار لاینافی لاختیار».

دلیل قائلین به وجوب: قائلین به وجوب قائل به وجوب نفسی و غیره شده‌اند که هر دو بیان در کلام شیخ انصاری ذکر شده است:

- یا مدعی هستند که تصرفا خروجیه وجوب نفسی دارد: بدین صورت که تخلص از حرام وجوب نفس دارد و تصرف خروجی مصادیقی از مصادیق تخلص از حرام است بنابراین خروج واجب است.

- یا مدعی وجوب غیره هستند بدین صورت که حرکات خروجیج مقدمه تخلص از حرام است تخلص از حرام واجب است بنابراین حرکات خروجیه واجب به وجوب نفسی است.

مرحوم مظفر: هر دو بیان چه وجوب نفسی چه وجوب غیره صحیح نیست.

الف: وجوب نفسی نیست زیرا:

۱- تخلص از شیء نقطه مقابل ابتلاء به آن شیء است و تقابل این دو ملکه و عدم ملکه است. حال مراد شما از تخلص چیست؟

اگر تخلص از اصل غضب است (غضب نکردن) صحیح نیست، زیرا مکلف در حال خروج مبتلاء به اصل غضب است. نه متخلص.

اگر تخلص از مقدار زائد است تخلص زائد بر حرکات خروجیه منطبق نیست، زیرا تخلص نقطه مقابل ابتلاء است پس باید همان زمانی که صلاحیت ابتلاء دارد عنوان تخلص بر همان زمان صدق کند درحالی که غاصب در زمان حرکات خروجیه مبتلاء به غضب زائد است نه متخلص از آن.

۲- اگر تخلص عنوانی باشد که بر خروج صدق کند نباید حرکات خروجیه خروج تلقی شود بلکه حرکات خروجیه مقدمه برای خروج که از مصادیق تخلص از حرام است می باشد. به این خاطر که خروج در نقطه مقابل دخول است.

۳- اگر تخلص از حرام عنوانی باشد که بر حرکات خروجیه منطبق باشد واجب به وجوب نفسی نیست. تخلص از حرام همان ترک الحرام بوده و ترک الحرام واجب نفسی نیست که دارای مصلحت نفسی باشد. البته به تبع نهی از فعل (لا تغصب) از ضد عام آن هم نهی شده است درحالی که ما گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام ندارد پس نهی از شیء اقتضاء امر به ضد عام آن ندارد.

ب: همچنین واجب گیری نیست. زیرا:

۱- حتی اگر تخلص از حرام واجب نفسی باشد حرکات خروجیه که مقدمه آن است واجب نیست چون مقدمه واجب واجب نیست. (رد کبری)

۲- حرکات خروجیه مقدمه تخلص از حرام نیست. بلکه حرکات خروجیه مقدمه ای برای بودن در خارج منزل غصبی می باشد.

۳- مقدمه واجب زمانی واجب است که مانعی از آن نباشد حرکات خروجیه به دلیل صفت حرمت داشتن (چون غصب است) متصف به صفت وجوب از باب مقدمه واجب نمی شود.

اشکال: وقتی امتثال ذی المدقمه (تخلص از حرام) منحصر در مقدمه محرمه (حرکات خروجیه) باشد در این صورت بین وجوب امتثال ذی المقدمه و حرمت مقدم تراحم می شو، چون وجوب ذی المقدمه اهم است مقدم می شود. و مقدمه به فعلیت نمی رسد.

جواب: این مطلب مورد قبول است اما زمانی که وقوع در اضطرار با سوء اختیار مکلف نباشد.

### مقام دوم: حکم نماز در حال خروج از زمین غصبی

حال اگر مکلف در حال خروج از زمین غصبی نمازی بخواند این تماز او صحیح است یا باطل؟

این مسأله بنا بر اختیار یکی از اقوال پیشین مختلف خواهد شد:

الف: در صورتی که خروج واجب باشد (مثل صاحب فصول) دو صورت دارد:

۱- اگر اقامه صلاة موجب تصرف زائد نشود: نماز صحیح است. چه وقت نماز ضیق باشد که وسعت داشته باشد.

۲- اگر اقامه صلاة موجب تصرف زائد شود، دو صورت دارد:

▪ در صورتی که وقت نماز ضیق باشد: نماز باید اقامه شود و صحیح است. باید در خواندن نماز به اقل واجب اکتفاء کند. سجده و رکوع را با اشاره انجام دهد.

▪ در صورتی که وقت وسعت داشته باشد: بعد از خروج باید اقامه شود و در حال خروج صحیح نیست.

ب: در صورتی که خروج حرام باشد (مثل مصنف) دو صورت دارد»

۱- اگر وقت نماز وسعت داشت: بعد از خروج اقامه شود. چه مستلزم تصرف زائد باشد چه نباشد.

۲- اگر وقت ضیق بود: در این صورت بین حرام (غصب) و واجب (نماز) نزاع می شود اما جانب واجب مقدم می شود زیرا «الصلاة لا تترك بحال» بنابراین نماز را با انجام اقل واجبات اداء کند.

ج: در صورتی که خروج نه حرام باشد نه واجب (مثل آخوند)، دو صورت دارد:

۱- اگر اقامه صلاة موجب تصرف زائد نشود: نماز صحیح است.

۲- اگر اقامه صلاة موجب تصرف زائد شود: در ضیق قوت نماز اقامه می شود و در وسعت وقت نماز بعد از خروج اقامه می شود.

وجود قید مندوحه		با سوء اختیار: جواز اجتماع امر و نهی.	
		بدون سوء اختیار: جواز اجتماع امر و نهی.	
بدون قید مندوحه (اضطرار)	اضطرار بدون سوء اختیار، در این فرض تراحم است. (اقوی الملاکین)	تقدیم جانب امر: در این صورت نهی از فعلیت می افتد.	
		تقدیم جانب نهی: امر از فعلیت می افتد.	
	اضطرار با سوء اختیار (مسأله توسط در مغضوب)	حکم تصرفات	پنج قول است، طبق مبنای مصنف ترفات خروجیه حرام است و عقاب دارد.
		حکم نماز در حال خروج	طبق قول مصنف (حرمت) نماز در صورتی که ضیق قوت باشد، نماز خوانده شده و صحیح است. اما در وسعت وقت باید بعد از خروج اقامه شود.

### مسأله پنجم: دلالت نهی بر فساد

این مسأله از مباحث اصولی مهم بوده که از قدیم الایام محث بحث و نظر است.

ابتداء چهار واژه (دلالت، نهی، فساد و شی منهی عنه) را مورد بررسی قرار می دهیم.

۱- دلالت: مراد از دلالت، اقتضاء و مراد از دلالت، دلالت عقلی است.

بنابراین محل نزاع آن است که آیا طبیعت نهی از چیزی عقلاً اقتضای فساد دارد؟<sup>۱</sup>

یا آیا بین نهی از شی با فساد شی ملازمه عقلی است؟

برخی گفته اند ملازمه مذکور از نوع ملازمه بین به معنای اخص است بنابراین لفظی که بالمطابقه بر نهی دلالت دارد به دلالت التزامی بر فساد دلالت دارد. پس بحث هم لفظی است هم عقلی.

مصنف: ما قبول داریم که بحث هم لفظی است هم عقلی، اما قبل از فرض دلالت لفظی بحث بر سر دلالت عقلی یعنی همان اقتضاء است. خصوصاً اینکه نهی در اینجا اعم از نهی لفظی است.

۱- نهی منحصر در نهی لفظی نیست بلکه نهی لیبی (اجماع و عقل) را شامل می شود.

ما طبق عادت قدماتی تعبیر به دلالت آوردیم اما عبارت مرحوم آخوند (ره) که بجای دلالت «اقتضاء» آورده است استحکام بیشتری دارد.

۲- نهی: هر چند نهی به حکم عقل ظهور در حرمت دارد اما مراد از نهی در اینجا اعم از نهی تحریمی و تنزیهی است.

همچنین ظهور اطلاقی نهی ظاهر در حرمت نفسی است. اما در محل بحث نهی غیری هم داخل است همانطور که صاحب کفایه هر چهار قسم را داخل بحث دانسته است.

محقق نائینی فرموده نهی در محل بحث شامل نهی نفسی و تحریمی می شود اما شامل نهی غیری و تنزیهی نمی شود.

جواب: اختیار یک نظر یک مسأله است و عمومیت محل نزاع مسأله دیگر است. اینکه ایشان در نهی غیری و تنزیهی قائل به عدم اقتضاء فساد هستند دلیل نمی شود که محل نزاع شامل این دو قسم نشود.

۳- فساد: فساد نقطه مقابل صحت است. تقابل این دو تقابل مکله و عدم ملکه است. بنابراین هر چیزی که قابلیت صحت داشته باشد قابل اتصاف به فساد است.

صحت هر چیزی به حس خودش است بنابراین:

صحت عبادت یعنی مطابقت آن با مأمور به بدین صورت که تمام اجزاء و شرائط معتبر در مأمور به را داشته باشد.

فساد عبادت یعنی عدم مطابقت آن با مأمور به از جهت نقصان عبادت، لازمه عدم مطابقت عدم سقوط امر و عدم سقوط اداء و قضاء است. صحت معامله یعنی مطابقت آن با اجزاء و شرائطی که در معامله معتبر است.

فساد معامله یعنی عدم مطابقت آن به دلیل نبود شرائط و اجزاء معتبر در معامله. لازمه عدم مطابقت عدم ترتب آثار مورد نظر بر معامله است. مثلاً علقه زوجیت اثر عقد نکاح، نقل و انتقال اثر عقد بیع است.

۴- متعلق نهی یا مورد نهی: در محل بحث متعلق نهی متعلق های است که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را داشته باشند. بنابراین مواردی چون «نهی از شرب خمر» داخل در بحث نیست. چون چنین اقتضائی ندارد.

متعلق نهی هم شامل عبادت است هم شامل معاملات.

با توضیح واژگان مسأله نزاع در ملازمه عقلی بین نهی از یک شیء و فساد آن است؟

۱ - نهی تنزیهی یا کراهی: طلب ترک غیر الزامی، یا نهی دال بر نقصان ثواب عبادت، یا نهی بر رجحان ترک. مانند نهی از نماز خواندن در نماز.

۲ - نهی از مقدمات ذی المقدمه به دلیل میغوض بودن ذی المقدمه.

۳ - صاحب کفایه صحت را به معنای تمامیت عمل و فساد را به معنای نقصان عمل دانسته و می فرماید تمامیت در نزد متکلم یعنی مطابق شریعت بودن و در نزد فقیه یعنی

مسقط امر بودن و در نزد اصولی یعنی مطابق مأمور به بودن. کفایة الاصول ۱/ ۲۸۷ و ۳۵

▪ هرکس قائل به اقتضاء شود: قائل به ملازمه عقليه است. که خود دو دسته هستند عده ای ملازم عقليه محضه را قبول دارند و عده ای ملازمه عقليه لفظيه را.

▪ هرکس قائل به عدم اقتضاء باشد: چنین ملازمه ای را قبول ندارد.

تعبير دو در محل نزاع آن است که «آيا بين صحيح بودن يك شئ با منهي بودنش ممانعت و متافرت است يا اين دو قابل جمع است؟»  
بنابراین بحث را در دو مقام نهی در عبادات و معاملات ادامه می یابدد.

### مبحث اول: نهی در عبادت

عبادت در محل نزاع، عبادت به معنای اخص است. یعنی عملی که قصد قربت در آن شرط صحت است.

بنابراین نزاع شامل عبادت به معنای اعم نمی شود. هرچند تقرب در آن شرط کمال است، و مانعی ندارد، زیرا حتی اگر مورد نهی واقع شود (مثل نهی از شستن لباس نجس با آب مغضوب) لباس پاک شده و نهی در فساد آن تأثیری ندارد. (البته قابلیت اتصاف به فساد هم ندارد).

تنها اثری که در عبادت به معنای اعم است این است که در صورت نهی به آن دیگر نمی توان با آن عمل تقرب جست. بنابراین اگر مراد از «نهی در عبادت مقتضی فساد است» به معنای قابلیت نداشتن جهت عبادت واقع شدن باشد، در این صورت نهی در عبادت مقتضی فساد است. یعنی دیگر با این عمل نمی شود تقرب جست.

مراد از عبادت در اینجا این نیست که عبادت متعلق امر فعلی است. چون بعد از تعلق نهی فعلی به آن تعلق امر به آن معقول نیست. بلکه مراد عبادت شأنی است یعنی عملی که صلاحیت امر مولی را دارد رچند فعلا مأمور به نیست.

در باب اجتماع امر و نهی فرض وجود امر و نهی فعلی در یک معنون به دلیل تعدا عنوان منعی نداشت اما در مسأله مورد بحث دو عنوان وجود ندارد. بلکه تنها یک عنوان است که نهی به مان عنوانی تعلق گرفته که امر بدان تعلق می گرفت.

بنابراین مراد از عبادت منهی آن است که طبیعت آن متعلق امر باشد اما خصوص فرد متعلق نهی امر فعلی ندارد.

نهی در عبادت چهار نوع است:

۱- نهی به اصل عبادت تعلق گرفت است: مانند نهی به از روزه عید فطر و عید قربان، نهی از روزه وصال، نهی از نماز حائض و نساء.

۲- نهی به جزء عبادت تعلق گرفته است مانند نهی از قرائت سوره های سجده واجب در نماز.

۳- نهی به شرط عبادت یا شرط جزء عبادت تعلق گرفته است مانند نهی از نماز با لباس غضبی یا لباس نجس.

۴- نهی به وصف ملازم با عبادت یا جزء عبادت تعلق گرفته است مانند نهی از بلند خواندن قرائت در نماز ظهر و عصر، یا آهسته خواندن قرائت در نماز صبح و عشاءین.

حق آن است که نهی در عبادت در همه موارد فوق مقتضی فساد است. اما دلیل بطلان و فساد چیست؟

- مرحوم مظفر: زیرا عملی که مبعذ از مولی است، نمی‌تواند به مقرب به مولی باشد. بقی تعلیل‌های که ارائه می‌شود خالی از مناقشه نیست.
- صاحب کفایه: زیرا نهی از جزء یا وصف یا شرط به اصل عبادت سرایت می‌کند از باب اینکه نهی از جزء و شرط واسطه در ثبوت است. (یعنی نهی به اصل عبادت است و جزء و شرط واسطه هستند).
- محقق اصفهانی: زیرا نهی از جزء یا وصف یا شرط به اصل عبادت سرایت می‌کند از باب اینکه نهی از جزء و شرط واسطه عروض است. (یعنی مجازا و بالعرض اصل عبادت مبعوض است).
- صاحب فصول: زیرا جزء و شرط عبادت، خود عبادت هستند بنابراین هرگاه جزء و شرط باطل شد مستلزم فساد مرکب و مشروط است.

اما در خصوص نهی غیر و تنزیهی مرحوم نائینی استاد ما فرمود این دو مقتضی فساد نیستند، زیرا نهی غیر کاشف از وجود مفسده در منهی عنه نیست بنابراین منهی عنه بر همان مصلحت ذاتی خود باقی می‌ماند. بدون مزاحمت مفسده‌ای از جانب نهی. و تقرب با آن به دلیل مصلحت ذاتی ممکن است.

جواب ایشان در خصوص نهی غیر و نهی تنزیهی بدین قرار است:

۱- در نهی غیر هم مقتضی فساد است، زیرا تقرب دائر مدار مصلحت و مفسده ذاتی نیست. بنابراین فعلی که مبعذ از مولی است مقرب نخواهد بود.

۲- در مورد نهی تنزیهی هم باید گفت:

- در صورتی که نهی به نفس عبادت، یا جزء عبادت یا شرط عبادت یا وصف عبادت تعلق گرفته باشد: نهی مقتضی فساد عبادت است، زیرا عملی که مبعذ است مقرب نخواهد بود. شاهدش آن است که اصحاب با وجود نهی تنزیهی در برخی اعمال حکم به صحت کردند، آن را حمل بر اقل ثواب و ارشاد کردند. حال اگر نهی کراهی مقتضی فساد نبود نیازی به این توجیه نبود.
- در صورتی که نهی به عنوان دیگری که بین آن عنوان با عنوان عبادت عموم و خصوص من وجه باشد (مثل «صل و لا تکن فی موضع التهمة»): در این صورت داخل در باب اجتماع امر و نهی خواهد بود. که وقتی قائل به اجتماع امر و نهی تحریمی شدیم در نهی تنزیهی م قائل به جواز هستیم.

### تنبيه

نهی مورد بحث و نزاع:

۱- نهی مولولی (که به داعی زجر و ردع صادر شده) محل نزاع است.

۲- نهی ارشادی محل نزع نیست اما باید توجه داشت:

- در صورتی که نهی متمضمّن خصوصیتی در مأموربه باشد: در این صورت عمل بدون آن خصوصیت باطل است. اما این قسم به بحث ربطی ندارد چون در واجب توصلی هم جریان دارد.
- در صورتی که نهی متمضمّن خصوصیتی نباشد: محل بحث نیست. و اقتضای فساد عبادت را ندارد.

### مبحث دوم: نهی در معاملات

نهی در معاملات بر دو قسم است:

۱- نهی ارشادی: نهی که به انگیزه مانعیت یا شرطیت امری در معامله صادر شده است. مانند نهی از معامله با صبیان. این قسم از نهی محل نزع نیست چون در صورت فقدان آن شرط (قصد در معامله) یا وجود آن مانع در معامله (جنون) نهی مقتضی فساد معامله است.

۲- نهی مولوی: نهی که به انگیزه زجر و منع از یک معامله صادر شده است که بر دو قسم است:

- گاهی از ذات السبب یعنی از عقد انشائی نهی می شود مانند نهی از بیع وقت نداء (روز جمعه): این نهی مقتضی فساد معامله نیست، زیرا نه عقلا نه شرعا و نه عرفا ملازمه ای بین مبعوضیت عقد نزد شارع و صحت معامله وجود ندارد. تازه خلاف آن نیز در ظهار ثابت شده است (با اینکه ظهار حرام است اما در صورت ظهار توسط مرد اثر آن بار می شود).
- گاهی از ذات المسبب یعنی نفس وجود معامله نهی شده است، مانند نهی از فروش عبد مسلمان یا فروش قرآن به کافر: این نهی مقتضی فساد است. محقق نائینی در تعلیل بطلان و فساد گفت است: «در صحت هر معامله ای شرط است که عاقد مسلط بر معامله بوده و از طرف شارع از تصرف در عین ممنوع نباشد، درحالی که نهی از مسبب معامله دلیل بر رفع سلطنت عاقد است، بنابراین شرط صحت معامله وجود ندارد و معامله باطل می شود».

مرحوم مظفر در جواب تعلیل محقق نائینی می فرماید: «این تعلیل اشکال دارد زیرا فرض ما موردی است که معامله واجد تمام شرائط و اجزاء بوده اما از ناحیه مولی نهی بدان تعلق گرفته است. درحالی که اگر شرط یا جزء در معامله معتبر باشد و در معامله وجود نداشته باشد از قسم اول (نهی ارشادی) است که همگان قائل به اقتضاء فساد هستند».

### مقصد سوم: مباحث الحجة

مقصود این بحث اموری است که صلاحیت دلیل و حجت واقع شدن بر احکام شرعی را دارند، تا ما را به احکام واقعی برسانند.

حال اگر ما را به واقع رسانند، همین غایة القصوی است. و اگر خطاء باشد، ما معذور خواهیم بود.

دلیل عذر ما آن است که تلاش خود را در پیدا کردن طرق موصله به احکام واقعی بکار بستیم و برای ما مسجل شد فلان طریق (مثلا خبر واحد) دلیلی است که شارع در رسیدن به احکام بدان راضی بوده بنابراین خطاء که در آن افتاده ایم از ناحیه دلیلی است که شارع برای ما قرار داده است.

این مقصد غایه الغایات علم اصول است، زیرا در این مقصد کبرای مسائل دو بحث سابق (مقصد الفاظ و ملازمات) حاصل می‌شود. درحالی که در این دو مقصد بحث بر سر صغری قیاس بود.

نظریه مختار در خصوص حجج و امارات:

۱- قرآن قطعی الصدور و ظنی الدلالة معتبر و حجت است.
۲- خبر متواتر حجت است.
۳- خبر واحد حجت است، اما در أدله آن برخی دلالت ندارد.
۴- اجماع حجت نیست.
۵- دلیل عقلی حجت است.
۶- ظواهر حجت هستند. پنج جهت در ظواهر محل بحث است، که هیچکدام وارد نیست.
۷- شهرت فتواییه حجت نیست.
۸- سیره عقلائی، برخی از سیره ها حجت اند.
۹- سیره متشرعه، در صورتی که در زمان معصوم و مقارن عصر معصوم (ع) باشد حجت است.

#### مقدمه

مقدمه در بیان ۱۵ امر است.

#### ۱- موضوع مقصد سوم

موضوع مقصد سوم «كُلُّ شَيْءٍ يَصْلَحُ أَنْ يُدْعَى ثَبُوتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِهِ، لِيَكُونَ دَلِيلًا وَ حُجَّةً عَلَيْهِ».

در صورتی با دلیل قطعی ثابت شود فلان طریق حجیت دارد، باید به آن أخذ شود. اگر حجت بودن آن با دلیلی قطعی ثابت نشد، باید طرح شود.

موضوع این مقصد «ذات الدلیل بما هی فی نفسه» است.

محمولات و عوارض این مقصد دللیت و حجیت است.

موضوع علم اصول چیست؟

۱- **مشهور و محقق قمی:** موضوع علم اصول اذله اربعه بما هی اذله است.

اشکال صاحب فصول بر محقق قمی: در این صورت مستلزم آن است که مسائل این مقصد از علم اصول خارج شود. و از مبادی تصویری علم اصول باشد. زیرا بحث از حجیت و دلیل (مثلاً گفته می‌شود «الکتاب الدی حجة» موضوع علم اصول است) بحث از اصل وجود و ثبوت موضوع است که مفاد کان تامه است. و معروف آن است که بحث از اصل وجود از مبادی تصویری علم است نه مسائل علم.

اشکال مرحوم مظفر بر صاحب فصول: صاحب قوانین به دلیل اینکه موضوع علم اصول را «دلیل بما هو دلیل» قرار داد موضوع را همین اذله اربعه اختصاص داده است. بنابراین ایت اشکال که عمده مباحث اصول از اصولی بودن خارج می‌شود، وارد است اما سخن صاحب فصول صحیح نیست زیرا بعد از التزام به اینکه موضوع علم اصول خصوص اذله اربعه است وجهی برای اشکال نمی‌ماند.

۲- **صاحب فصول:** موضوع علم اصول دلیل بما هی دلیل است.

اشکال: اگر موضوع علم اصول ذات الدلیل است تخصیص موضوع به اذله اربعه صحیح نیست. بلکه باید موضوع را تعمیم به هر آنچه دلیل است، سرایت داد.

۳- **مرحوم مظفر:** موضوع علم اصول «كُلُّ شَيْءٍ يَصْلَحُ أَنْ يُدْعَى أَنَّهُ دَلِيلٌ وَ حُجَّةٌ»، از این رو بحث علاوه بر اذله اربعه شامل حجیت خبر واحد، شواهر، شهرت، اجماع منقول، قیاس، استحسان و غیر آنها خواهد بود. همچنین بحث تعادل و ترجیح که قبلاً گفتیم در خاتمه ذکر می‌شود در همین مقصد بیان خواهد شد چون بحث در آن هم از حجیت است. بنابراین هر کدام حجت بود اخذ می‌شود و هر کدام حجت نبود طرح می‌شود.

بنابراین یا باید مثل محقق قمی موضوع را به اذله اربعه اختصاص دهیم که در این صورت معظم مباحث اصولی از اصولی بودن خارج می‌شود. یا مثل صاحب فصول موضوع را تعمیم دهیم اما نه اینکه دیگر موضوع ب اذله اربعه منحصر باشد. (چون این دو قابل جمع نیست).

## ۲- معنای حجت

معنای حجت در لغت و اصطلاح:

---

۱ - مبادی تصدیقی اصول فقه: عبارت است از یک سلسله تصدیقاتی که دانستن آنها برای یادگیری مسائل علم اصول فقه لازم است، خواه این مبادی، کلامی باشد مانند: مباحث جبر و اختیار.

در مقابل مبادی تصویری اصول فقه: به معنای یک سلسله تعاریف و تصوراتی است که دانستن آنها برای یادگیری علم اصول فقه ضرورت دارد.

۱- **معنای لغوی حجت:** «كُلُّ شَيْءٍ يُصْبِحُ أَنْ يُحْتَجَّ بِهِ عَلَى الْغَيْرِ». دلیل آن هم این است که غبله بر غیر به دو صورت است، یا رد عذرش سکوت طرف مقابل را در پی دارد یا پذیرش دلیل او را مجبور و ملجی خواهد کرد.

## ۲- معنای اصطلاحی حجت:

- **نزد مناطق:** «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً» یعنی مجموع قضایا مرتبط به هم که در اثر تألیف ما را به علمی می رسانند. گاهی به «حد وسط» هم حجت اطلاق می شود.
  - **نزد اصولیون:** «كُلُّ شَيْءٍ يُثَبِّتُ مُتْلَقَهُ وَ لَا يَبْلُغُ دَرَجَةَ الْقَطْعِ». بنابراین حجت اصولی دو خصوصیت دارد، متعلق خود را اثبات می کند و به درجه قطع نمی رسد. اما اگر به درجه قطع برسد خود قطع حجت است اما حجت لغوی. یا در تعریف حجت اصولی گفته شود «كُلُّ شَيْءٍ يَكْشِفُ عَنْ شَيْءٍ آخَرَ وَ يَحْكِي عَنْهُ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ مُثَبِّتاً». معنای «مثبتاً له» به حسب جعل شارع است. نه «بحسب ذاته».
- حجت اصولی شامل قطع نمی شود.

حجت با کلمه اماره و طریق در معنا مرادف است. بنابراین عنوان این مقصد علاوه بر «مباحث الاحجّة»، «مباحث الامارات»، «مباحث الأدلّه»، «مباحث الطرق».

استعمال حجت در اماره از باب تسمیه خاص «اماره» به اسم عام «حجّة» است. بنابراین حجت از معنای لغوی خود مأخوذ است.

## ۳- مدلول کلمه اماره و ظن معتبر

در موارد بسیاری بر کلمه اماره اطلاق «ظن معتبر» شده گویی که این ذو لفظ مترادف اند. درحالی که مسامحه در تعبیر به صورت مجاز در استعمال است. نه اینکه اماره وضع دومی دارد. مجاز هم به دو صورت است:

- مجاز از باب اطلاق مسبب «ظن معتبر» بر سببش «اماره».
  - یا از باب اطلاق مسبب «ظن معتبر» بر مسببش «اماره».
- دلیل این اطلاق آن است که اماره دائماً (در ظن شخصی) یا غالباً (در ظن نوعی) مفید ظن است.

## ۴- ظن نوعی

ظن بر دو قسم است:

- **ظن شخصی یا فعلی:** ظنی که برای شخص مکلف حاصل شده باشد. هر چند برای دیگری مفید ظن شخصی نباشد.
- **ظن نوعی یا شأنی:** هرگاه اماره در نزد غالب مردم گمان آور باشد هر چند نزد برخی مفید ظن نباشد.

گاهی به تبع اصولیون تعبیری چون «ظن خاص، سبب ظن، ظن حجة» استفاده می‌شود و مراد آنها همیشه سبب ظن یعنی امارات معتبره است هر چند مفید ظن نباشد.

## ۵- اماره و اصل عملی

اماره شامل اصول عملی نمی‌شود.

اصول عملیه دقیقاً نقطه مقابل امارات هستند. لذا در دو باب منعقد شدند.

رجوع به اصول عملیه زمانی است که اماره موجود نباشد.

به اصول عملیه هم اطلاق حجت می‌شود اما حجت به معنای لغوی. به این اعتبار که فقط در مقام عمل جنبه معذرت دارند.

در تعریف امر آمده «و یثبت متعلقه» تا اصول عملیه خارج شود، زیرا اصول عملیه متعلق خود را اثبات نمی‌کند فقط وضعیت مکلف را در مقام عمل مشخص می‌کنند.

در مورد استصحاب اختلاف است:

- استصحاب فی الجمله اماره است (در صورتی که مبنای حجیت حکم عقل باشد) زیرا یقین سابق ظن به بقاء متیقن در زمان لاحق را در پی دارد.
- استصحاب اصل محرز است. (در صورتی که مبنای آن اخبار «لا تنقض» باشد).

## ۶- ملاک حجیت امارات

به چه دلیلی امارات حجیت هستند و باید بدان اعتماد کرد؟

توضیح این مطلب متوقف بر چند مقدمه است:

قاعده اولی آن است که ظن بما هو ظن حجیت ندارد و عمل بر طبق آن جایز نیست.

- اصل اولی در ظن آن است که حجیت نیست. بنابراین **ظن بما هو ظن** لا یغنی من الحق شیئا.<sup>۱</sup>
- در آیاتی از قرآن تبعیت از ظن بما هو ظن مذموم شمرده شده است.<sup>۲</sup>

۱- «و ما یتبع اکثرهم إلا ظنا إن الظن لا یغنی من الحق شیئا إن الله علیم بما یفعلون». یونس: ۳۶

۲- «و إن تطع أكثر من فی الأرض یضلوك عن سبیل الله إن یتبعون إلا الظن و إن هم إلا یخربون». الانعام: ۱۱۶

▪ در آیاتی از قرآن اذن در مقابل افتراء بکار رفته است، بنابراین به حکم مقابله اگر بدون اذن حکمی به خداوند نسبت داده شود، افتراء بوده و حرام مذموم است.

در مواردی که به دلیل قطعی ثابت شود که شارع ظن خاصی را طریق به احکام قرار داده در این صورت این ظن از قاعده اولیه خارج می‌شود.

خروج از قاعده اولیه به نسبت آیات نهی از اتباع ظن (آیه اول و دوم) **خروج حکمی و تخصیص** است. و نسبت به آیه افتراء (آیه سوم) **خروج موضوعی و تخصیص** است زیرا این قسم از ظن مأذون بوده بنابراین از آیه خروج موضوعی دارد.

وقتی ظن معتبر به دلیل قطعی حجیت آن ثابت شده، أخذ و استناد به آن أخذ به ظن بما هو ظن نیست بلکه أخذ به قطع و یقین است. بنابراین اشکال اخباریون وارد نیست.

به همین دلیل امارات معتبر طریق علمی گفته می‌شود چون علم ب اعتبار آنها قائم شده است. بنابراین عنوان بحث یعنی ملاک و مناط حجیت امارات علم است. و قطع در موضوع حجیت امارات أخذ شده است.

حجت بودن اماره زمانی حاصل می‌شود که مکلف به آن علم پیدا کند.

بنابراین سه مطلب ثابت شد:

۱- ظن بما هو ظن حجت نیست. در برخی موارد حجیت ظن ثابت شده است. (امارات معتبره)

۲- حجت بودن ظن ذاتی نیست بلکه عرضی و مستفاد از غیر است. آن غیر باید قطع و علم باشد.

۳- در نهایت حجیت ظن باید به علم منتهی شود.

## ۷- ذاتی بودن حجیت علم

قطع و علم بذاته طریق الی الواقع است. حجیت آن ذاتی است. و عقل حکم به وجوب اطاعت از قطع می‌کند.

شیخ اعظم چه تعبیر نیکوی بکار برد «لا إشکال فی وجوب متابعت القطع و العمل علیه ما دام موجوداً» شیخ در تعلیل بیان خود فرمود: «لأنه بنفسه طریق الی الواقع و لیس طریقته قابله لیجعل الشارع إثباتاً أو نفیاً»<sup>۲</sup>

دو عبارت (۱- وجوب متابعت قطع، ۲- طریقیت قطع) دارای غموض است، و نیاز به توضیح دارد.

مراد از اینکه قطع بذاته حجت است چیست؟

۱- «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ». یونس: ۵۹

۲- انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۶ ق.؛ ج ۱؛ ص ۴.

▪ آیا مراد آن است که وجوب متابعت از قطع امری ذاتی است.

▪ یا آیا مراد آن است که طریقت قطع ذاتی است.

این پرسش در رابطه با قطع به دلیل قیاس قطع با ظن است، چون در خصوص اینکه گفته می‌شود «الظن حجة» دو جهت دارد:

۱- طریقت ظن به واقع مجعول شارع است نه اینکه ذاتی باشد.

۲- وجوب متابعت از ظن نیز از طرف شارع است.

بنابراین تعبیر به وجوب متابعت از قطع مسامحه بوده و به دلیل ضیق عبارت است، زیرا قطع یعنی خود انکشاف واقع و قطع بنفسه طریق الی الواقع است.

اما در خصوص اینکه طریقت قطع ذاتی است مراد چیست؟ یعنی **قطع عین انکشاف واقع بوده و نور محض** است. بنابراین جعل طریقت برای علم به جعل تألیفی محال است. در خصوص محال بودن دو تعبیر وجود دارد:

▪ **مصنف:** زیرا در جعل تألیفی بیان مجعول و مجعول له امکان تفکیک وجود دارد اما در قطع امکان تفکیک شیء از ذات وجود ندارد. (مراد از عبارت «الذاتی شیء لم یکن معللاً» همین است)

▪ **آخوند:** انکشاف لازمه ذاتی علم است. بنابراین جعل انکشاف برای علم به جعل تألیفی محال است.

نفی ذات و لوازم ذات محال است. بلکه استحاله از خود استحاله جعل تألیفی فهمیده می‌شود زیرا ۱- انفکاک ذاتی از ذات و لوازم آن محال است. ۲- نفی طریقت از قطع مستلزم تناقض در نظر قاطع است.

خلاصه:

تصرف در اسباب قطع معقول نیست چنانچه اخباریون قطع حاصل از مقدمات عقلی را حجت نمی‌دانند.

تصرف در قطع از جهت اشخاص هم ممکن نیست. همانطور که برخی (کشاف الغطاء) قطع قطاع را حجت نمی‌دانند. به دلیل عدم اعتناء به کثیر الشک.

تنها چیزی که در مورد قطع ممکن است آن است که شخص قاطع را متوجه خلل در مقدمات قطعش سازیم.

## ۸- موطن حجیت امارات

یعنی امارات در چه زمانی حجیت دارند؟

امارات ظنیه حتی در فرض تمکن از تحصیل علم یعنی افتتاح باب علم حجت هستند. بنابراین حجیت امارات مختص به فرض تعذر علم و انسداد با علم نیست.

البته اگر علم به واقع برای مکلف حاصل شود نمی‌تواند به اماره رجوع کند. (هذا بدیهی)

فرض انسداد قابل توجیه است، اما چگونه ممکن است در فرض انفتاح باب علم رجوع به اماره صحیح باشد؟ جواب این سؤال در مقدمه ۱۲ خواهد آمد.

بنابراین حجیت امارات مطلقاً ثابت است حتی در فرض انفتاح باب علم.

**صاحب معالم** بر حجیت خبر واحد به دلیل انسداد تمسک کرده است. استدلال ایشان به دلیل انسداد در حجیت اماره (خبر واحد) صحیح نیست:

▪ اولاً دلیل (انسداد) أخص از مدعا (حجیت خبر واحد) است. چون مدعا آن است که خبر واحد در دو زمان انفتاح و انسداد حجیت دارد.

▪ ثانیاً دلیل (انسداد) اعم از مدعاست، زیرا دلیل انسداد کبیر حجیت مطلق ظنون را اثبات می‌کند. در حالی که محل بحث خبر واحد بوده که از ظنون خاصه است.

اگر دلیل حجیت خبر واحد انسداد صغیر باشد، صحت آن بعید نیست، زیرا دلیل مساوی با مدعاست. (خبر واحد از ظنون خاصه و انسداد صغیر هم در باب ظنون خاصه است).

انسداد باب علم در مقابل انفتاح باب علم است، انسداد خود بر دو قسم انسداد کبیر و صغیر است. فرق انسداد صغیر و کبیر آن است که در انسداد کبیر باب علم در تمام احکام از جهت اخبار و دیگر طرق مسدود است. اما در انسداد صغیر باب علم فقط از جهت سنت و اخبار مسدود بوده اما طریق دیگر مفتوح است.

## ۹- ظن خاص و ظن مطلق

ظن بر دو قسم است:

▪ **ظن خاص:** هر ظنی که دلیل قطعی بر حجیت آن غیر از دلیل انسداد کبیر اقامه شود. به این ظن «طریق علمی» گفته می‌شود به این دلیل که جایگزین علم می‌شود. (مفتوح بودن باب علمی)

▪ **ظن مطلق:** هر ظنی که دلیل انسداد کبیر بر حجیت آن اقامه شود. باب علم و باب علمی به احکام مسدود است.

مصنف: ما انفتاحی هستیم و برخی از امارات نزد ما معتبر هستند. بنابراین بحث از انسداد جایی ندارد.

## ۱۰- مقدمات دلیل انسداد

۱

دلیل انسداد چهار مقدمه دارد:

۱ - مرحوم آخوند مقدمه دیگری (همان علم اجمالی به تکالیف) را اضافه کرده است.

**مقدمه اول:** باب علم و علمی در اکثر ابواب فقه بعد از ائمه هدی علیهم السلام (زمان غیبت) مسدود است.

این مقدمه اساس مقدمات دلیل انسداد است.

این مقدمه رد می‌شود زیرا باب علم و علمی در اکثر ابواب فقه مفتوح است.

**مقدمه دوم:** اهمال احکام واقعی (همانند بهائم، اطفال و مجانین یا اجرای اصل براءت در هر مورد) با علم اجمالی به احکام جایز نیست.

**مقدمه سوم:** با وجود علم اجمالی به احکام فرائی فراغت ذمه سه راه حل است:

- یا از انفتاحی تقلید کنیم: این راه جایز نیست زیرا فرض آن است که ما قائل به انسداد هستیم.
- یا در هر مسأله ای احتیاط جاری کنیم: این راه صحیح نیست زیرا موجب عسر و حرج شدید می‌شود.
- یا به اصل عملی مناسب در هر موردی جاری کنیم: این راه هم ممکن نیست زیرا با وجود علم اجمالی اجرای اصل صحیح نیست.
- یا با ظن به حکم به ظن رجوع کرده و در بقیه موارد اصل جاری کنیم: تنا راه ممکن این طریق است.

**مقدمه چهارم:** با ابطال سه راه اول تنها حالت چهارم باقی می‌ماند. بنابراین باید به مطلق ظن آن هم طرف راجح عمل کرد.

**نتیجه:** به حکم عقل در هر موردی که قطع به عدم جواز نداریم به حکم عقل بر طبق ظن عمل کرده و در مواردی که قطع به عدم جواز به ظن داریم (مثل قیاس) به اصول عملی مراجعه شود.

علم اجمالی در مقان منحل می‌شود به علم تفصیلی که حجت در آن اقامه شده و شک بدوی که محل اجرای اصل است.

## ۱۱- اشتراک احکام بین عالم و جاهل

در خصوص احکام دو نظریه است:

- **امامیه:** قائل هستند که احکام بین عالم و جاهل مشترک است. بنابراین علم در ثبوت تکلیف دخیل نیست هر چند در تنجز علم دخیل است. یعنی تا علم به حکم برای مکلف حاصل نشود به خاطر مخالفت مستحق عقاب نخواهد بود. از این رو علم تنها شرط تنجز تکلیف است و اگر با وجود فحص و یأس علم حاصل نشود حکم واقعی در حق مکلف حاصل نمی‌شود. دلیل امامیه بر اشتراک احکام، سه امر است، ۱- اجماع. ۲- اخبار متواتر معنوی (شیخ و صاحب فصول این اخبار را متواتر دانسته اند) ۳- یک قیاس استثنائی.

---

۱ - گروهی از قبیل آخوند و آقا ضیاء و محقق اصفهانی علم اجمالی را علت تامه می‌دانند هم نسبت به وجوب موافقت قطعیه و هم نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و گروهی از قبیل شیخ انصاری و محقق نائینی علم اجمالی را نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه و نسبت به وجوب موافقت قطعیه مقتضی می‌دانند و گروهی نیز از قبیل محقق خونساری و صاحب المدارک و میرزای قمی و ... علم اجمالی را کالجهل راسا می‌دانند که نه علت تامه تنجز است و نه مقتضی آن و گروه دیگری هم قائل به قرعه شده‌اند و گروه‌های دیگری تفصیلاتی دارند

▪ **اشاعره:** احکام مختص به عالم است. و علم در ثبوت تکلیف دخلی است. از این رو آنان قائل به تصویب شدند.

امامیه برای قول خود قیاسی به شکل زیر دلیل قرار دادند:

▪ **صغری:** اگر احکام خداوند مشترک بین عالم و جاهل نباشد لازم می‌آید که مختص به عالم باشد. (اختصاص یعنی تعلیق حکم بر علم به آن)

▪ **کبری:** ولکن لازم یعنی اختصاص (یا تعلیق حکم به علم) باطل و محال است. چون مستلزم خلف است.

▪ **نتیجه:** پس ملزوم یعنی عدم الاشتراک باطل است.

اثبات کبری: تعلیق حکم بر علم به آن محال است زیرا:

▪ مستلزم خلف است. چون اگر حکم معلق بر علم به حکم باشد (مثلاً در وجوب صلاة) مستلزم آن است که طبیعی صلاة واجب نباشد بلکه «صلاة معلوم الوجوب» متعلق حکم باشد درحالی که تعلق علم به وجوب صلاة در صورتی ممکن است که متعلق وجوب طبیعی صلاة باشد.

▪ زیرا معلق بودن حکم شرعی بر علم به آن مستلزم محال است، زیرا قبل از حصول علم حکمی نیست وقتی حکمی نباشد علم به چه چیزی تعلق گرفته است (صغری) مستلزم المحال محال است (کبری) در نتیجه معلق بودن حکم بر علم به آن محال است. بنابراین احکام بین عالم و جاهل مشترک است. البته جاهل قاصر معذور است.

**اشکال:** وقتی تقیید حکم به علم ممکن نیست (اختصاص) اطلاق (اشتراک) هم ممکن نیست. چون اطلاق و تقیید متلازم و از قبیل ملکه و عدم مکله هستند. هر گاه تقیید (اختصاص) ممکن نباشد اطلاق (اشتراک) هم ممکن نیست. محقق نائینی فرموده: «از اطلاق أدله نمی‌توان قائل به اشتراک شد بلکه ممتنع است. و باید به دلیل دیگر که متمم الجعل (جعل ثانوی) است اشتراک را از باب نتیجه اطلاق ثابت کرد. و اخبار متواتری که شیخ ادعا کرده متمم الجعل بوده و اطلاق از آن استفاده می‌شود».

**جواب:** این کلام صحیح است در صورتی که اثبات اشتراک متوقف بر اثبات اطلاق أدله باشد درحالی که نفس امتناع تقیید و عدم اختصاص به نحو سالبه محصله برای اثبات اشتراک کفایت می‌کند. بنابراین تقابل میان اشتراک و اختصاص از قبیل سلب و ایجاب است. لذا به متمم الجعل (اجماع یا اخبار) نیازی نیست. بنابراین:

۱ - بدیهی است که احکام مختص به جاهل نیست.

۲ - قضیه یا محصله است و یا معدوله محصله آن است که موضوع و محمول هر دو محصل باشند؛ یعنی دلالت کنند بر یک شیء موجود و یا یک خصوصیت وجودی خواه قضیه موجب باشد مانند زید قائم است و خواه سالبه باشد مانند زید قائم نیست، ولی قضیه معدوله آن است که موضوع تنها یا محمول تنها و یا هر دو، دو امر معدوله باشند؛ یعنی حرف سلب بر آنها داخل شده آن‌هم به گونه‌ای که جزء موضوع یا محمول یا هر دو گردیده مثل کل لا حیوان لا انسان، حال سالبه محصله در مقابل معدوله المحمول است و فرقشان این است که در سالبه محصله سلب الربط است و در معدوله المحمول ربط السلب است. محمدی، علی، شرح اصول فقه - قم، چاپ: دهم، ۱۳۸۷ ش؛ ج ۳؛ ص ۵۷.

▪ گاهی نفس الحکم به حسب واقع امکان اطلاق و تقیید دارد اما در مرحله بیان و دلیل لفظی محال است، در این صورت برای بیان حکم نمی توان به دلیل اول تمسک کرد بلکه نیاز به دلیل دومی دارد که متمم الجعل تامیده می شود. (چه نتیجه اطلاق و چه نتیجه التقیید) مانند أخذ قصد قربت در امر.

▪ گاهی نفس الحکم به حسب واقع علاوه بر مقام بیان امکان تقیید ندارد، مثل مورد بحث که امکان تقیید حکم به علم محال است در این صورت متمم الجعل بی فائده است (چه یک خطاب چه صد خطاب) از این رو در ما نحن فیه نه متمم الجعل نیاز است نه اثبات اذله احکام بلکه نفس الحکم در واقع اطلاق دارد. منعی ندارد که آن را نتیجه اطلاق بنامیم.

**اشکال:** در دو مورد (جهر و اخفات، قصر و اتمام) وجوب مقید به علم شده است در خصوص این دو چه مصححی وجود دارد؟

**جواب:** این دو از باب اعفاء الجاهل و تخفیف است. بنابراین شارع اعاده و قضاء را از مکلف جاهل برداشته است. شاهد این توجیه آن است که در روایات این باب تعبیر ب «سقوط الاعاده» شد است.

## ۱۲- تصحیح جعل امارات

چگونه شارع با فرض تحصیل واقع تبعیت از امارات ظنیه را بر ما جایز دانسته است؟ درحالی که این امر تالی فاسد دارد زیرا موجب تفویت مصلحت واقع می شود پس چگونه شارع راضی به تفویت مصلحت شده است؟

۱- **اصولیون اهل تسنن:** برای رفع شبهه فوق قائل به سببیت محضه شدند. (مصنف: اختیار قول به سببیت از آن جهت بوده که آنان از تصحیح جعل امارات بنابر مسلک طریقت عاجز ماندند).

۲- **مرحوم مظفر:** دف شبهه به این صورت است که اذن شارع به تبعیت از اماره ب دلیل امری است که از ما مخفی است و این امر یکی از دو مطلب زیر است:

- شارع آگاه بوده که اصابه اماره به واقع مساوی یا بلکه بیش از اصاب دیگر علوم است.
  - شارع آگاه بوده اگر مناط در تحصیل احکام علم باشد، و جعل اماره نکند؛ موجب تضییق و مشقت بر مکلفین می شود.
- به نظر مولف احتمال دوم به تصدیق نزدیک است. چراکه تکلیف همه مردم به رجوع به معصوم و اخبار متواتر موجب مشقت و ضیق می شود. به همین خاطر شارع تبعیت از امارات خاصه را رخصت داده تا غرض او تسهیل در وصول به احکام باشد. این مصلحت تسهیل از مصالح نوعیه بوده و بر مصالح شخصی مقدم است.

در صورت خطاء اماره فرض آن است که شارع در تکالیف مسامحه کرده و اماره صرفاً جنبه معذرت داشته است. اما اماره موجب جعل ثانوی و مصلحت جدید نمی شود.

## ۱۳ و ۱۴- طریقه جعل امارات

نحوه جعل امارات به چه نحو است؟

۱- **اصولیون شیعه (و مصنف):** به صورت «طریقیت محضه» است. توضیح آنکه خداوند احکام واقعی در لوح محفوظ دارد، برای وصول به این احکام علاوه بر علم اماره نیز جعل شده است. در واقع اماره طریق به این احکام است. اگر اماره مصیب به واقع بود حکم واقعی با اماره منجز می شود اما اگر اماره خطاء بود در این صورت اماره صرفاً جنبه معذرت دارد.

در اماره اصل همان طریقیت است. یعنی اماره لو خلی و نفسه اقتضای طریقیت دارد. عقلاء و نبای عقلاء به دلیل کاشفیت اماره آن را معتبر می دانند.

۲- **معتزله:** به صورت «سببیت محضه» است. ب این معنا که اماره سبب حدوث مصلحتی بر طبق مودای اماره می شود. که جبران مصلحت فائده واقع را می نماید. با احداث این مصلحت حکم ظاهری بر طبق مودای امارات توسط شارع ایجاد می شود.

مرحوم مظفر: اماره طرق الی الواقع است زیرا قول به سببیت مترتب بر طریقیت است یعنی وقتی نتوانیم جعل امارات را بر مبنای طریقیت تصحیح کنیم نوبت سببیت می رسد.

اشکال: دلیل حجیت اماره دلالت بر وجوب تبعیت از اماره دارد از آنجا که احکام تابع مصالح و مفاسد است بنابراین تبعیت از اماره مصلحتی داد که مقتضی وجوب تبعیت آن است هر چند خطاء باشد و این همان سببیت است.

جواب: ما هم قبول داریم که احکام تابع مصالح و مفاسد است اما مستلزم آن نیست که در نفس تبعیت از اماره مصلحت باشد همین که وجوب تبعیت از نفس مصلحت واقع ایجاد شود کفایت می کند.

۳- **شیخ انصاری:** به صورت «مصلحت سلوکیه» است. یعنی در نفس سلوک بر طبق اماره و استناد به اماره در مقام عمل مصلحتی وجود داد و باعث تدارک واقع می شود.

شیخ اعظم قول شیخ طوسی در عدة الاصول و علامه در نهاییه را بر همین مصلحت حمل کرده است.

راه حل شیخ راهی میانی و و طریق وسط میان دو مسلک طریقیت و سببیت محضه است.

فرق مصلحت سلوکیه با مصلحت تسهیل آن است که مصلحت سلوکیه مصلحت شخصی است اما مصلحت در تسهیل نوعی است.

هر گاه ۱- مصلحت تسهیل ثابت نشود، ۲- یا مصلحت نوعی مقدم بر مصلحت شخصی نباشد، ۳- احتمال خطاء امارات را با احتمال خطای

علوم دیگر مساوی نباشد، ۴- مصلحت سلوکیه را بتوان تصحیح کرد، در این صورت سخن در باب مصلحت سلوکیه مطرح است.

مراد شیخ از مصلحت سلوکی معلوم نیست، چراکه عبارت شیخ اضطراب و ایهام دارد در یک نسخه آمده «إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل» و در نسخه دیگر کلمه «الامر» اضافه شده است. گفته شده (محقق نائینی) کلمه «الامر» بعدها توسط<sup>۲</sup> شاگردان شیخ اضافه شده است.

بر طبق نسخه اولیه فرق مصلحت سلوکیه با سببیت محضه در کلام شیخ آن است که در سببیت مصلحت قائم به خود فعل است اما بر طبق مصلحت سلوکی مصلحت قائم به سلوک است.

اشکال مرحوم مظفر بر مصلحت سلوکی: «تصویر اینکه در مقابل وجود ذات الفعل عنوان دیگری (سلوک) هم موجود باشد، معقول نیست و اشکال دارد. شاید به همین دلیل شاگردان شیخ کلمه «الامر» را اضافه کردند، که مصلحت را برای نفس الامر قرار دهند نه متعلق امر. اشکال نیز از دو جهت است:

- اولاً عنوان سلوک وجود مستقلی غیر از اصل عمل ندارد. البته اگر مراد شیخ از سلوک یک عمل قلبی و اعتقادی باشد در این صورت وجود مستقل دارد اما بعید است چراکه فعل قلبی زمانی فرض وجود دارد که در امور عبادی باشد معنا ندارد در تمام افعال قصد و جوب باشد.
- ثانیاً بر فرض که سلوک و ذات اعمال دو وجود مستقل داشته باشند، وقتی در سلوک مصلحت ایجاد شود یعنی امر به آن تعلق می گیرد، (چون امر به ذات مصلحت تعلق می گیرد) درحالی که امر به ذات العمل تعلق می گیرد نه سلوک.

## ۱۵- اعتباری بودن حجیت

از موضوعات مطرح نزد متأخرین آن است که آیا حجیت امر اعتباری است یا امر انتزاعی؟

این بحث ثمره عملی ندارد.

این نزاع قابل تحقق نبوده و مفهومی ندارد چراکه کلمه اعتباری و انتزاعی اصطلاحات زیادی دارد. حال بر طبق دو معنای مسأله را پاسخ می گویم:

**معنای اول:** مراد از امر انتزاعی «المجعول ثانيا وبالعرض» در مقابل امر اعتباری «المجعول اولاً وبالذات» است. یعنی «أنَّ الإيجاد و الجعل الاعتباري ينسب أولاً وبالذات إلى شيء هو المجعول حقيقة، ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض إلى شيء آخر». مجعول اول امر اعتباری و مجعول ثانی امر انتزاعی است.

۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۶ ق؛ ج ۱؛ ص ۴۴.

۲ «نقل شیخنا الأستاذ أن العبارة التي صدرت من قلم الشيخ لم يكن في أصل العبارة لفظ «الأمر» وإنما أضافها بعض أصحابه، و على ذلك جرت نسخ الكتاب». نائینی،

محمد حسین، فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش؛ ج ۳؛ ص ۹۸.

بر طبق این معنا حجیت و کلیه احکام وضعی اعتباری خواهد بود. احکام وضعی به مانند احکام تکلیفی از مجعولات شارع هستند و جعل در هر دو حقیقی است. جعل بر دو قسم است: <sup>۱</sup>

▪ جعل تکوینی یا همان خقل: یعنی ایجاد شیء در خارج.

▪ جعل تشریحی یا تنزیلی یا اعتباری: یعنی ایجاد یک شیء به اعتبار و به منزله واقع «آثار و خصوصیت امر خارجی را دارد»  
مثال اول: در «زید اسد» شیر جنگل حقیقتاً و به جعل تکوینی شیر است اما زید به جعل تنزیلی و به خاطر اینکه یکی از خصوصیات شیر جنگل را دراد «شجاع بودن» شیر است.

مثال دوم: تحریک به جعل تکوینی در مورد امور خارجی است، اما در مورد احکام تکلیفی شارع بر انجام مأمور به یا ترک منهی عنه مکلف را با امر و نهی تحریک بر انجام یا ترک می کند، این جعل تشریحی است.

بنابراین در مورد حجیت هم قعظ ب جعل تکوینی موصل به واقع است. امارات ظنیه چون به منزل قطع هستند به جعل تنزیلی و اعتباری موصلی به واقع اند.

**معنای دوم:** انتزاعی یعنی «هو ما استفاد من دلیل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية» مثلاً در «صدق العادل» مدلول مطابقی و جوب تصدیق عادل و مدلول التزامی حجیت قول عادل است.

طبق این معنا حجیت یک امر انتزاعی است اما این معنا بعید است که محل نظر باشد، زیرا ۱- این معنا از انتزاعی مقابل اعتباری نیست. ۲- انتزاعی بودن به این معنا سببی ندارد. ۳- در آیات و روایات شارع به تبعیت از اماره ای امر نکرده تا حجیت منتزع از آن امر باشد.

## باب اول: کتاب عزیز

حجت بودن قرآن بین ما و خداوند متعال امری قطعی است.

مصدر اول احکام شرعی قرآن کریم است.

سه منبع دیگر (سنت، اجماع و عقل) به قرآن منتهی می شوند و از آن سیراب می گردند.

با وجود قطعی الصدور بودن قرآن کریم، اما از ناحیه دلالت قرآن ظنی الدلالة است. چراکه در قرآن محکومات است و متشابهات، محکومات نیز یا نص ایت یا ظاهر که متوقف بر حجیت ظواهر است.

در مورد قرآن کریم سه مطلب قابل بحث است:

۱ - شیخ احکام وضعی را منتزع از احکام تکلیفی می داند. محقق نائینی نیز قائل به تفصیل شده است.

۲ - اخباریون با اینکه قائل به حجیت ظواهر هستند اما ظواهر قرآن را حجت نمی دانند.

۱- حجیت ظواهر قرآن، این بحث خود بحث مستوفای دارد که ذکر خواهد شد.

۲- در جواز تخصیص و تفسیر قرآن با حجتی دیگر مثل خبر واحد، این بحث هم قبلاً در عام و خاص بیان شد.

۳- در جواز نسخ قرآن کریم، که در این باب بحث می‌شود.

### نسخ قرآن کریم و حقیقت نسخ

نسخ در اصطلاح یعنی «رَفَعَ مَا هُوَ ثَابِتٌ فِي الشَّرِيعَةِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَ نَحَوَهَا». در این تعریف دو نکته وجود دارد:

۱- مراد از ثبوت در تعریف نسخ «ثابت فی الشریعة» چیست؟

ثبوت بر دو قسم است:

- ثبوت حقیقی: حکمی که در واقع ثابت بوده سپس بعد از مدتی رفع می‌شود. این قسم از ثبوت در نسخ است.
- ثبوت ظاهری و لفظی: حکمی که به حسب ظاهر و ظهور لفظی استنباط می‌شود، ظهور عام یا اطلاق به دلیل مخصص یا مقید از این قسم است.

۲- قید «من الأحكام و نحوها» شامل احکام تکلیفی و وضعی می‌شود. در واقع نسخ شامل هر امری می‌شود که رفع و وضع آن با جعل تشریحی به ید شارع است. بنابراین نسخ شامل مجعولات تکوینی نمی‌شود.

بر طبق مبنای اهل سنت، نسخ شامل نسخ تلاوت نیز می‌شود. اما نسخ تلاوت ثابت نیست. چون دلیل قطعی وجود ندارد و قائل شدن به آن به تحریف بازمی‌گردد. نهایت آنکه آیاتی دال بر امکان نسخ تلاوت وجود دارد.

### امکان نسخ قرآن

در این خصوص چهار شبهه مطرح است:

۱- مراد از رفع در نسخ یا رفع حکم ثابت است یا نسخ حکم موقت است، اگر حکم ثابت مراد باشد رفع آن محال است چون موجب تناقض است. اگر رفع حکم موقت باشد نیازی به نسخ نیست. بنابراین طبق فرض اول باید بگویید رفع مثل حکم نه خود حکم یا طبق فرض دوم بگویید انهاء مدت حکم.

۱- در خصوص مجعولات تکوینی «بداء» مطرح است.

۲- نسخ بر سه قسم است: نسخ تلاوت، نسخ حکم، و نسخ هر دو.

جواب: مراد از رفع نسخ حکم ثابت است اما نه رفع در حالت ثبوت بلکه رفع از آنجا که احکام شرعی به نحو قضایای حقیقی جعل شده‌اند قوام حکم به فرض وجود موضوع است هرگاه شارع حکم را نسخ کند فرض وجود موضوع را نمی‌کند در نتیجه موضوع قضیه شرعیه منقضی می‌شود. و با انقضای موضوع حکم منتفی است. این همان معنای نسخ است.

۲- احکام خداوند دارای حسن و قبح هستند عملی که مصلحت ذاتی دارد به عمل دارای مفسده تبدیل نمی‌شود. و برعکس، و اگر نه مستلزم انقلاب می‌شود (امر حسن قبیح نمی‌شود و امر قبیح حسن نمی‌شود) که محال است. بنابراین نسخ محال است چون مستلزم انقلاب است یا مستلزم حکیم نبودن ناسخ است یا ناسخ نسبت به مفسده و مصلحت جاهل بوده.

جواب: ۱- انقلاب در حسن و قبح ذاتی محال است و قیاس آن بر مصالح و مفاسد که به اختلاف زمان و احوال مختلف تبدیل پیدا می‌کند، معنا ندارد. ۲- حسن و قبح اشیاء در صورتی که ذاتی نباشد به اختلاف احوال و از زمان نیز مختلف خواهد شد.

۳- همانطور که گفته شد نسخ به دلیل پایان مصلحت فعل است در این صورت شارع یا نسبت به پایان این مصلحت از ابتداء آنها بوده یا جاهل بوده، و سخن از جل در مورد حق تعالی محال است چون بقاء بوده و باطل است. بنابراین خداوند از اول می‌دانسته روزی مصلحت فعل پایان می‌یابدی (موقت است) و نسخ کاشف از مراد واقعی ناسخ است این همان معنای تخصیص است لذا از این جهت بین نسخ و تخصیص تفاوتی نیست. تنها تفاوت این دو آن است که نسخ به حسب اوقات است.

جواب: ما هم می‌پذیریم که خداوند به پایان حکم منسوخ عالم بوده اما این به معنای موقت بودن حکم نیست، زیرا خداوند حکم را بر طبق مصلحت به صورت قضایای حقیقی جعل کرده بنابراین تا مصلحت باقی است حکم هم باقیست.

فروق تخصیص و نسخ آن است که در تخصیص از ابتداء امر مقید و مخصص صادر شده اما لفظ (دلیل اول) به حسب ظاهر عام است سپس دلیل مخصص می‌آید و کاشف از مراد دلیل اول است. اما در نسخ حکم ب صورت مطلق انشاء می‌شود که مقتضای دوام و ثبات دارد ولی دلیل نسخ دوام و ثبات آن را محو می‌کند.

۴- کلام خداوند قدیم است و امکان نسخ در قدیم وجود ندارد.

جواب: کلام خداوند حادث است. ۲- استحاله نسخ در مورد نسخ تلاوت است نه اصل نسخ. ۳- به نص قرآن «نسخ تلاوت هم ممکن است یا اینکه رفع کلام هم ممکن است. ۴- معنای نسخ تلاوت رفع اصل کلام نیست بلکه به این معنا است که من بعد تبلیغ نشود.

### وقوع نسخ قرآن و اصل عدم نسخ

علماء امت اتفاق دارند که نسخ آیه قرآن به دلیل قطعی ممکن است و در صورتی که دلیلی نباشد، صحیح نیست.

همچنین اجماع دارند که در قرآن ناسخ و منسوخ وجود دارد.

در صورتی که قطع به نسخ حاصل نشود، نمی‌توان به اذله ظنیه جهت استدلال تمسک کرد. حال قاعده اصولی در این مقام چیست؟

در صورتی که قطع به ناسخ وجود داشته باشد أخذ و تبعیت از آن لازم است. و اگر ظن نسبت به آن باشد، حجیت ندارد به دلیل اجماع. بنابراین در موارد مشکوک اصل عدم نسخ است. این مطلب به دلیل حجیت استصحاب نیست. بلکه به دلیل اجماعی است که در آن در ثبوت نسخ علم را شرط می دانند.

## باب دوم: سنت

سنت دو معنا دارد:

- سنت در اصطلاح فقهاء عامه یعنی «قول النبی أو فعله أو تقریره». از آن جهت سنت اطلاق می شود چون نبی اکرم (ص) به تبعیت از سنت خود امر کرده است. (خاص)
  - سنت در اصطلاح فقهاء امامیه «قول المعصوم أو فعله و أو تقریره» امامیه علاوه بر نبی اکرم (ص) قول، فعل و تقریر ائمه هدی (ع) را حجت می دانند. نه از آن جهت که ایشان در نقل روایت ثقة هستند بلکه از آن روی که آنان از زبان نبی مکرم (ص) از طرف خداوند منصوب برای تبلیغ احکام واقعی هستند. (عام)
- آگاهی آنان یا از طریق الهام است یا از طریق تلقی معصوم قبل از خود است.
- بنابراین آنان خود مصدر تشریح اند نه اینکه ناقل سنت باشند یا مجتهد در رأی باشند.
- نقل روایت آنان از پیامبر اکرم (ص) یا به خاطر نقل نص رسول اکرم (ص) است یا جهت حجت باشد.
- اخبار و روایات در واقع خود سنت نیست زیرا سنت قول، فعل و تقریر معصوم است بلکه روایات حکایت کننده قول، فعل و تقریر امام است. (به اصطلاح سنت محکیه).
- در باره سنت چهار مطلب ثابت است.

### ۱- دلالت فعل معصوم

انجام یک فعل توسط معصوم حداقل بر اباحه دلالت دارد. چنانچه ترک فعل بر عدم وجوب آن دلالت دارد این دلالت قطعی بوده و محل بحث نیست.

گاهی فعل معصوم دلالتی بیش از این دارد به صورتی که اگر فعلی از ایشان صادر شود و محفوف به قرینه باشد، و امام در مقام بیان باشد، در این صورت فعل بر طبق قرینه ظهور در وجه الفعل (وجوب، استحباب ...) خواهد داشت.

همچنین این ظهور حجت بوده و محل بحث نیست. بنابراین بحث در فعل دو دو مقام صورت می گیرد:

**مقام اول:** در صورت صدور فعلی از معصوم که بدون قرینه بوده آیا این فعل علاوه بر اباحه بر بیش از اباحه دلالت دارد؟ چهار قول است:

- معتزله: آن عمل در حق ما واجب است.
- شافعیه و اصحاب فصول و صاحب قوانین: دلالت بر استحباب دارد.
- سید مرتضی، محقق اول، و غزالی: توقف کردند.
- مالکیه و مصنف: نه بر وجوب دلالت نه بر استحباب بلکه فقط بر اباحه دلالت دارد، زیرا امری که صلاحیت چنین دلالتی را داشته باشد، وجود ندارد.

**قائلین به وجوب و استحباب به آیه «تمسک کردند» بدین صورت:**

- آیه دلالت دارد که تأسی و اقتداء به نبی اکرم (ص) در هر فعلی در حق ما واجب است. مگر مواردی که دلیل خاص بر عدم وجوب آن باشد.
  - آیه دلالت بر استحباب و حسن اقتداء دارد. (صاحب دفتول).
- سه جواب به این دلیل اقامه می‌شود:

- اسوه بودن به این معنا است که فعل دیگری را به همان وجهی که انجام داده انجام دهد.
- آیه مذکور فقط دال بر حسن و رجحان اقتداء است بنابراین وجوب تأسی را نمی‌پذیریم.
- آیه مذکور در واقعه احزاب نازل شده و در صدد تشویق و ترغیب به پیروی از پیامبر (ص) در صبر بر جنگ و تحمل مصائب جهاد در راه خداست. منظور این نیست که مورد باعث تقیید مطلق یا تخصیص عام می‌شود بلکه مراد تمام نبودن مقدمات حکمت است.

دیگر آیات بر وجوب اطاعت از رسول (ص) اصلاً قابل ذکر نیست.

**مقام دوم:** در حجیت فعل معصوم نسبت به ما.

محل نزاع است که افعال معصوم با معلوم بودن وجه آن در حق ما حجت است یا خیر؟

منشأ اختلاف آن است که برای پیامبر (ص) برخی احکام اختصاصی وجود دارد از قبیل تعدد زوجات دائمی بیش از چهارتا، وجوب نماز شب، که این مختصات در حق دیگران ثابت نیست.

---

۱ - یعنی اگر به صورت واجب انجام داده ما هم به صورت واجب انجام دهیم اگر به صورت مباح بوده ما هم متعبد به اعتقاد اباحه آن باشیم. مراد از «تعبد به اعتقاد» در اباحه صرف اعتقاد نیست بلکه اعتقاد همراه با انجام آن.

بنابراین اگر بدانیم آن فعل از اختصاصات نبی مکرم (ص) است در این صورت به دیگران سرایت نمی‌کند. نزاع در صورتی است که قرینه ای بر تعیین اختصاص و اشتراک نباشد، در این صورت حکم چیست؟ آیا از اختصاصات بوده یا از عمومات است، یا در هیچکدام ظهوری ندارد؟

قول دوم (اشتراک و عمومات) اقرب است. چراکه نبی مکرم (ص) به مانند ما نسبت به احکام مکلف است. مگر مواردی که به دلیل خاص خارج شود. دلیل ما بر این قول عموم اذله اشتراک است (تمسک به عام در مواردی که تخصیص مردد میان اقل و اکثر باشد). نه قاعده حمل بر اغلب. چون امثال این قاعده حجیثشان ثابت نیست.

## ۲- دلالت تقریر معصوم

تقریر معصوم یعنی شخصی در منظر و مسمع معصوم فعلی را انجام دهد و معصوم با علم و التفات سکوت نماید.

شروط تحقق تقریر: ۱- عمل در حضور معصوم واقع شود. ۲- امام به عمل او التفات داشته باشد (شرط اصلی). ۳- امام در حالتی باشد که در صورت خطاء فعل بتواند اخطار بدهد. ۴- امام وقت کافی داشته باشد. ۵- مانعی چون (خوف، تقیه، یأس از تأثیر ارشاد و تنبیه) در میان نباشد. (شرط اصلی)

سکوت معصوم از ردع فاعل یا بیان مطلبی حول آن موضوع برای تصحیح آن تقریر فعل، اقرار بر فعل، یا امضاء فعل نامیده می‌شود.

مقدار دلالت تقریر: در صورتی که تقریر با شرائط آن محقق شود:

- اگر در عمل احتمال حرمت باشد، تقریر امام بر جواز آن دلالت دارد.
- اگر عمل عبادت یا معامله باشد، تقریر امام بر صحت آن دلالت دارد.

چرا تقریر معصوم حجت است؟

چون اگر عمل فرد حرام بوده یا خللی در عبادت یا معامله باشد، بر امام معصوم (ع) نهی و ردع آن لازم است. پس:

- اگر فاعل فعل عالم به آن باشد، از باب امر به معروف و نهی از منکر ارشاد او لازم است.
- اگر فاعل فعل جاهل به حکم باشد، از باب وجوب تعلیم جاهل ارشاد او لازم است.

تقریر بیان حکم به تقریر فعل ملحق می‌شود.

۱- الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

### ۳- خبر متواتر

در خصوص تقریر و فعل معصوم (ع) مطالبی ذکر شد، ام قول معصوم در قالب روایت و خبر عنوان می‌شود، که خبر به طور کلی بر دو قسم خبر متواتر و خبر واحد است.

خبر متواتر: خبری است که مفید سکون نفس بوده که با آن شک زائل شده و جزم قاطع حاصل می‌شود. دلیل آن اخبار جماعتی است که توافق آنان بر کذب محال است.

خبر واحد: خبری که مفید اطمینان نبوده هر چند راوی آن بیش از یک نفر باشد.

در تحقق تواتر لازم است که وسائط نقل زیاد باشد و این شرط در هم طبقات باید رعایت شود. در غیر این صورت اگر در یک طبقه رعایت نشود نتیجه تابع احس مقدمات بوده و خبر واحد خواهد بود.

در مورد خبر واحد قسم صحیح آن نیز مطلب همینگونه است یعنی اگر یکی از واسطه‌ها امامی عادل نباشد خبر از صحیح بودن خارج می‌شود.

### ۴- خبر واحد

در مورد خبر واحد باید توجه داشت:

۱- در صورتی که خبر واحد محفوف به قرائن قطعی باشد، این خبر حجت بوده و محل بحث نیست.

۲- در صورتی که محفوف به قرائن ظنی باشد، دو صورت دارد:

- یا دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه نشود: در این صورت اجماع بر عدم حجیت آن وجود دارد چون تنها مفید ظن نوعی یا شخصی است.
- یا دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه شود، این قسم محل بحث این فصل است، و به طور کلی سه قول در آن وجود دارد.  
بنابراین محل نزاع آن است که آیا خبر واحد مجرد از قرینه قطعی حجت است یا خیر؟
- **سید مرتضی**، قاضی ابن براج، ابن زهره، طبرسی، ابن ادریس: مدعی اجماع بر عدم حجیت خبر واحد شدند.
- **شیخ طوسی** و کثیری از علماء مدعی اجماع بر حجیت خبر واحد شدند.
- **اخباریون**: اخبار وارده در کتب اربعه تماماً مقطوع الصدور است.  
قائلین به حجیت خبر واحد خود به چند دسته تقسیم می‌شوند:
- صاحب مناہج: روایات معتبر همان است که در کتب معتبر وارد شده در صورتی که مخالف مشهور نباشد.
- محقق حلی: روایات معتبر برخی از روایات کتب معتبر بوده و مناط اعتبار عمل اصحاب است.
- صاحب معالم: مناط اعتبار عدالت روای است.

- شیخ انصاری و مرحوم مظفر و برخی از متأخرین: ملاک حجیت خبر مطلق وثاقت روای است.
- شهید اول: ملاک مجرد ظن به صدور است. بدون اعتبار صفت در روای.

بحث در اثبات حجیت خبر واحد به صورت فی الجمله و کلی است، در مقابل سلب کلی سید مرتضی.

قائلین به حجیت خبر واحد، به چهار دلیل (قرآن، سنت، اجماع و عقل) برای اثبات مدعای خود تمسک کرده‌اند که ذیلاً اشاره می‌شود.

### الف: دلیل از قرآن کریم

مدعیان حجیت خبر واحد ادعا ندارند که آیات دال بر حجیت خبر واحد نص قطعی الدلالة بر مطلوب هست. نهایتاً بگویند آیات ظاهر در حجیت خبر واحد است.

اشکال: دلیل بر حجیت باید قطعی باشد، آیات مورد بحث ظنی الدلالة بوده و حجیت ظن را اثبات نمی‌کند.

جواب: حجیت ظواهر قرآن با دلیل قطعی ثابت شده بنابراین استدلال به آن به علم منتهی می‌شود.

برای اثبات حجیت خبر واحد به سه آیه (نبأ، نفر، کتمان) تمسک شده است.<sup>۱</sup>

### آیه اول: آیه نبأ

آیه ۶ سوره حجرات «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ».

به این آیه از دو جه استدلال شده است، مفهوم وصف و مفهوم شرط، چون ما به مفهوم وصف قائل نیستیم بحث تنها در مفهوم شرط خواهد بود.

### وازگان آیه:

۲- تبين «فَتَبَيَّنُوا»: تبين دو معنا دارد:

- ظهور الشیء: در این صورت فعل لازم است.
- الظهور علی الشیء: در این صورت فعل متعدی است که دو معنا دارد یا اطلاع از شیء یا طلب علم از آن شیء که همراه با تثبت و تأنی است. به همین دلیل در آیه مذکور بر طبق قرائت ابن مسعود بجای «فتبينوا»، «فتثبتوا» قرائت شده است. در این آیه این معنا از تبين مدنظر است.

۲- عبارت «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»، در این عبارت دو احتمال است:

۱ - دو آیه سؤال و اذن دلالتیبر حجیتخبر واحد ندارند.



## مرحله اول: بحث در خصوص صدر آیه «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً».

این قسمت از آیه بر نفی وجوب نفر دلالت دارد نه نفی از نفر، مراد از نفر نیز نفر به جهت تفقه است، نه جهاد که محل بحث آیات قبل است.

این فقره یا جمله خبریه در مقام انشاء است، که انشاء نفی وجوب کرده یا جمله خبریه در مقام اخبار است به این معنا که «مومنان همگی کوچ نمی کنند». چون عاتا محال است یا به دلیل دشواری، بنابراین به دلالت التزامی دلالت دارد که وجوب نفر همگی از طرف شارع جعل نشده است.

نفی وجوب چه به صورت انشاء و چه اخبار، به دلیل توهم وجوب نفر از جانب مسلمین است. چراکه عقلا تعلم احکام بر همه مومنین واجب عقلی است.

نفر جمیع محال است چون محال عادی بوده و موجب مشقت خواهد بود.

بنابراین به دلیل رحمت خداوند بر مومنین وجوب نفر جمیع رفع شده است اما اصل وجوب باقی است، بنابراین راه چاره در ادامه آیه بیان می شود. از اینجا معلوم می شود که صدر آیه در فهم بقیه آیه جهت استدلال دخالت تام دارد.

**مرحله دوم:** بحث در خصوص محل استدلال است یعنی عبارت «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

بعد از تبیین عدم وجوب نفر همگانی بهترین راه حل بلکه تنها راه چاره کوچ کردن عده ای برای تعلم است. «لولای» تحضیضه دال بر ترغیب و تشویق به این مطلب است.

بنابراین مجموع آیه بر یک امر عقلی یعنی وجوب تعلم دلالت دارد. این امر بر همه واجب نیست بلکه خداوند رخصت داده تا عده ای از مومنان راهی تعلم شوند. بلکه بالاتر از رخصت وجوب بر آنان ثابت است. به دلیل، ۱- لولای تحضیضه. ۲- اغایتی که برای تفقه ذکر شده است یعنی همان انذار. ۳- اصل وجوب تعلم واجب عقلی است.

خلاصه استدلال: وقتی وجوب تفقه و تعلم تنها بر عده ای ثابت است نقل این عده در مقام انذار حجت خواهد بود هر چند نقل آنان مستلزم علم یقینی نشود چون آیه از ناحیه انذار مشروط به علم نشده پس در قبول انذار و تعلم هم علم شرط نیست.

اگر از آیه وجوب هم برداشت نشود صرف رخصت و نفس تشریح برای استلال کفایت می کند.

استدلال به آیه متوقف بر اثبات وجوب حذر عند الانذار نیست بلکه برعکس وجوب حذر متوقف بر اثبات حجیت قول طائفه است.

اشکال: طائفه اسم جمع بوده و شامل سه نفر و بیشتر است بنابراین آیه شامل خبر واحد یک نفر یا دو نفر نمی شود.

جواب: آیه دلالتی ندارد که مندرین (نافرین) به شرط اجتماع، قوم خود را انذار دهند، بلکه ایه مطلق است و مقتضای اطلاق آن است که خبر واحد حتی یک نفر هم حجت است بنابراین عموم آیه افرادی است نه مجموعی.

### تنبيه

عموم آیه وجوب قبول قول مجتهد را بر دیگر مردم ثابت می کند، زیرا کلمه تفقه هر دو را شامل می شود محقق نائینی در این زمینه فرموده «تفقه زمان پیامبر (ص) به چیزی جر اثبات صدور نیاز نداشت، اما در دوره های اخیر در استنباط حکم سه جهت لازم است ۱- ثابت صدور، ۲- جهت صدور، ۳- دلالت، اما این تفاوت باعث تفاوت در معنای تفقه نمی شود».

همچنین آیه وجوب کفائی اجتهاد را در عصر غیبت ثابت می کند.

### آیه سوم: آیه کتمان

آیه ۱۵۹ سوره بقره «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ».

استدلال: با حرمت کتمان بینات وجوب اظهار ثابت می شود، وجوب اظهار ملازمه عقلی دارد با وجوب قبول. و اگر قبول واجب نباشد وجوب اظهار بی فائده خواهد بود.

مصنف: استدلال به این آیه تمام نیست زیرا در خبر واحد مخبر اخبار به امری می دهد که بقیه از آن بی اطلاع اند، اما در محل بحث کتمان مربوط به اموری است که برای بقیه روشن و آشکار است.

به عبارت دیگر مورد آیه آن است که قبول حق واجب است چه کتمان بشود چه نشود، در حالی که استدلال زمانی تمام است که وجوب قبول متفرع بر وجوب اظهار باشد.

با روشن شدن وضعیت این آیه دلالت بقیه آیات (آیه سوال و آیه اذن) مشخص می شود.

### ب: دلیل حجیت خبر واحد از سنت

برای حجیت خبر واحد از سنت نمی توان به خود خبر واحد استناد کرد چون مستلزم دور است. بلکه سنت یا باید متواتر بوده یا همراه با قرائن قطعی باشد.

اخبار دال بر حجیت خبر واحد، متواتر لفظی نیستند بلکه تواتر معنوی در «حجیة خبر الواحد اذا كان ثقة مؤتمناً فی الروایة» دارند چنانچه شیخ در رسائل و شیخ حر در وسائل ذکر کرده اند.

این اخبار به پنج دسته تقسیم می شوند:

**دسته اول:** اخباری که در باره متعارضین وارد شده (اخبار علاجیه)، به این صورت که اگر خبر واحد حجت نبود فرض تعارض آن بی معنا است.

**دسته دوم:** روایاتی که حضرات معصومین (ع) هریک از مراجعه کننده گان را به آحاد اصحاب خود (در فتوی و روایت) ارجاع می دادند، مانند: ارجاع به زرارة «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»، یا ارجاع عبدالعزیز بن مهتدی به یونس «قال له عبد العزيز بن المهتدي: ربما أحتاج و لست ألقاك في كلِّ وقت، أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ -: «نعم». شيخ اعظم قدس سزه در خصوص این روایت می فرماید: «و ظاهر هذه الرواية أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس؛ ليرتب عليه أخذ المعالم عنه».

**دسته سوم:** روایاتی که دال بر وجوب رجوع به روایت، علماء و ثقات است، مثل «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجّتي عليكم، و أنا حجّة الله عليهم».

**دسته چهارم:** روایاتی که ترغیب و تشویق به نقل و کتاب حدیث و ابلاغ آن می کنند. مانند روایت نبوی مستفیض بلکه متواتر «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً، يوم القيامة»، یا مانند: «اكتب و بئ علمك في بني عمك؛ فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم».

**دسته پنجم:** روایاتی که دال بر مذمت کذابین، و بر حذر داشتن از آنان است. از این رو اگر أخذ به اخبار واحد امر معروفی بین مسلمین نبود مجالی برای کذب باقی نمی ماند.

شیخ انصاری در خصوص این روایات می نویسد: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضی الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر و إن لم يقد القطع. و قد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء، و يقبّحون التوقف فيه؛ لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ: «الثقة» و «المأمون» و «الصادق» و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، و هي أيضاً منصرف إطلاق غيرها». سپس اضافه می کند، قید «عدالت» در اکثر اخبار وجود ندارد.

### ج: دلیل حجیت خبر واحد از اجماع

جماعت زیادی از امامیه ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کردند، و آن خصوص خبر ثقة مأمون در نقل است.

اولین مدعی اجماع شیخ در کتاب عدة الاصول است. که چهار شرط برای حجیت خبر واحد ذکر کرده است:

- حدیث از طریق راوی امامی مذهب روایت شود.
- مروی عنه امام معصوم باشد.

۱ - در متعارضین در صورت ترجیح باید أخذ به مرجحات کرد، و در صورت تساوی تخییر جاری کرد.

▪ روای از کسانی که طعن در روایت دارند نباشد.

▪ روای در نقل خود ضابط باشد.

در مقابل این اجماع عده ای که در رأس آنان سید مرتضی علم الدی قرار دارد، مدعی اجماع بر حجیت خبر واحد بلکه آن را ضروری مذهب دانستند. از آنجا که سید مرتضی اجماع را مانند قیاس قرار داده که شیعه عمل به هر دو را ترک کرده است.

بعد از سید مرتضی صاحب مجمع البیان، و ابن ادریس، این اجماع را نقل کردند.

اما این دو اجماع آن هم از دو علم هدایت و فقهای اعلام چگونه ممکن است؟ (با اینکه فاصل زمانی نداشته و حتی شیخ مدتی در محضر سید مرتضی بوده است)

برای توفقی بین این دو اجماع شیخ در رسائل و جوهی را برای جمع این دو ذکر کرده است:

▪ وجه اول: مراد سید مرتضی از خبر واحد، خبری است که مخالفین ما (اهل سنت) نقل می کنند و مراد شیخ خبر واحدی است که امامی مذهب نقل می کند. در این صورت با شیخ موافق است.

▪ وجه دوم (فاضل قزوینی) مراد سید از خبر واحد روایات دیگر باشد در مقابل «روایاتی که راویان ثقة نقل کرده اند و در اصول روایی گردآمده و همه خواص امامیه بدان عمل می کرده اند»، و در این صورت در حکایت از اجماع به شیخ طوسی نزدیک می شود.

▪ وجه سوم (صاحب معالم): مراد سید خبر واحدی است که محفوظ به قرینه قطعیه نباشد، و مراد شیخ خبر واحد محفوظ به قرینه قطعیه است.

▪ وجه چهارم (شیخ انصاری و محقق نراقی): مراد سید از علم ک در صدق اخبار لازم است مراد اطمینان بوده نه یقین صدرد بنابراین مراد سید مرتضی از خبری که اجماع بر عدم حجیت آن اقامه شده خبر واحدی است که مورد اطمینان نباشد و اگر مورد اطمینان باشد، حجت است. و مراد شیخ طوسی از خبری که اجماع بر حجیت آن شده خبری است که مورد اطمینان باشد. مرحوم مظفر می فرماید: «و لکنی لا أحسب أن السید المرتضی یرتضی بهذا الجمع» زیرا در عبارت منقول از سید در سرائر ابن ادریس مراد از علم را همان قطع جارم بیان کرده است.

دو احتمال برای تصحیح توجیه شیخ انصاری:

۱- احتمال دارد مراد سید از احتمال خلاف در عبارت «فإن الظن لا یمنع من التجویز» ظن به راستگو بودن مانع از امکان دروغگویی نیست» احتمالی است که با اطمینان نفس جمع نمی شود. در این صورت مراد از ظن غیر اطمینان و مراد از علم در عبارت سید همان اطمینان است.

۱ شیخ ابتدا وجه اول سپس وجه دوم را می پسندد اما در آخر وجه چهارمی ذکر کرده که از محقق نراقی صاحب المناهج است.

مرحوم مظفر: این احتمال بعید است زیرا در عبارت سید آمده است آنچه مثبت احکام در حق افراد دور از معصومین (ع) یا در دوره غیبت است، تنها با اخبار متواتر و اجماع فرقه محقه ثابت می‌شود.

سؤال: اگر مراد از علم قطع جازم باشد، سکون نفس در عبارت دلیلی دارد؟

تفسیر علم به سکون نفس در عبارات قدام بسیار دیده می‌شود و مراد آنها از سکون نفس همان جزم قطع است.

۲- سید مرتضی و ابن ادریس در استنباطات فقهی خود بر خبر واحد تکیه کرده بنابراین آنان نیز در عمل به خبر واحد تمسک می‌کردند.

مرحوم مظفر: این عملکرد آنان می‌تواند قرینه‌ای بر کلام شیخ انصاری باشد، اما سخت است که بگوییم سید مرتضی و ابن ادریس در این عملکرد همواره به خبر متواتر تمسک می‌کرده یا همراه با قرینه قطعی بوده باشد.

اشکال (در کلام سید): عمل به خبر واحد عمل به ظن است و طریقه شیعه عدم عمل به ظن بما هو ظن است.

جواب: ما هم قبول داریم که طریقه شیعه بر نفی عمل به ظن بما هو ظن است اما خبر واحد یا ظواهر ظنونی هستند که دلیل بر حجیت و اعتبار آنها اقامه شده است.

در هر صورت ادعای شیخ طوسی و اجماعی گکه بر حجیت خبر واحد ثقه مأمون ذکر رکنه ادعای مقبول و موءد است زیرا:

- تمامی علماء شیعه حتی سید مرتضی و اتباع او در عمل بر طبق خبر واحد عمل کردند.
  - اجماع جناب کشی مبنی بر اینکه امامیه اجماع دارند بر تصحیح روایاتی که از این عده رسیده است. معنای تصحیح یعنی جایز العمل است نه اینکه قطعی الصدور بوده چراگکه اجماع بر تصحیح شده نه بر صحت آن‌ها.
  - اجماع نجاشی بر اینکه مراسیل ابن ابی عمیر نزد اصحاب امامیه مقبول است. این اجماع دلالت صریح دارد که عمل اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر نه ب دلیل قطع به صدور است بلکه به این خاطر است که ایشان از غیر ثقه نقل روایت نمی‌کنند.
- نتیجه مطالب در کلام شیخ انصاری: «و الإنصاف أنه لم يحصل في مسألة- يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة، و الشهرة العظيمة، و الأمارات الكثيرة الدالة على العمل- ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلا في ضروريات المذهب» سپس اضافه می‌کنند: «لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان، لا مطلق الظن».

### د: دلیل حجیت خبر واحد از بناء عقلاء

سیره عقلاء بر اعتماد به افراد ثقه و پذیرش خبر آنان است. و به احتمال ضعیف اعتناء نمی‌کنند. انتظام حیات بشر و معایش مردم بر این سیره استوار است (سیره عقلائیة). مسلمین از دیرباز در استفاده احکام شرعی همین سیره را داشته و با دیگر افراد بشر در این زمینه متحد المسلك هستند (سیره متشرعه).

شارع از عقلاء بلکه رئیس عقلاء است بنابراین وقتی ثابت نشود که شارع در تبلیغ احکام راه دیگری را نپیموده، در این سیره با عقلاء هم مسلک خواهد بود. این دلیل قطعی بوده و قابل تشکیک نیست زیرا از دومقدمه تشکیل شده است:

الف: بناء عقلاء بر اعتماد به خبر ثقه و أخذ به آن است.

ب: شارع در این بناء با عقلاء هم مسلک و مشترک است.

محقق نائینی در خصوص این دلیل فرموده «بناء عقلاء عمده اذله باب حجیت خبر واحد است و قابل مناقشه نیست».

نهایت اشکالی که به این دلیل شده آن است که هم مسلک بودن شارع با عقلاء که دلیل بر رضایت شارع و موافقت با طریق عقلاء است، زمانی است که ردعی ثابت نشده باشد، اما اگر ا طرف شارع ردعی شده باشد، کما اینکه آیات ناهیه از اباع ظن در مقام ردع هستند، در این صورت نمی توان به بناء عقلاء تمسک کرد.

جواب اشکال: برای جواب چهار گونه بیان از طرف محققین ارائه شده است:

- **محقق اصفهانی** در حاشیه کفایه (نهایة الدرايه): خبر واحد تخصصاً خارج است. بدین صورت که آیات ناهیه از ابتاع ظن صرفاً امر تعبدی نیست بلکه ارشاد به حکم عقل است بنابراین عقلاء به ظن بما هو ظن اتکال نمی کنند اما اگر نزد عقلاء ظنی قائم مقام علم بود در این صورت آیات شامل چنین ظنی نمی شود.
- **محقق نائینی** در تقریرات (کاظمیني): از باب حکومت خارج است. به این صورت که آیات ناهیه از عمل به ظن بما وراء علم نهی کرده است درحالی که عمل به خبر ثقه عمل به علم است نه ما واره علم.
- **مرحوم مظفر**: اگر آیات ناهیه صلاحیت ردع از خبر واحد و ظواهر را داشته بین مسلمین امری شناخیه شده بود درحالی که عمل به خبر واحد به سیره عقلاء و مسلمین من الاول وجود داشته است.
- **مرحوم آخوند**: از باب تخصیص خروج دارد.

أدله اربعة	دلیل	کیفیت استدلال	پذیرش یا رد استدلال
قرآن	آیه نباء	«و لَمَّا عَلَّمْتَ الْآيَةَ وَجوب التَّيْنِ وَ التَّبَيَّنَ عَلَى مَجِيءِ الْفَاسِقِ يَظْهَرُ مِنْهُ بِمَقْتَضَى مَفْهُومِ الشَّرْطِ أَنَّ خَبَرَ الْعَادِلِ لَيْسَ لَهُ هَذَا الشَّأْنُ، بَلِ النَّاسُ لَهُمْ أَنْ يَبْقُوا فِيهِ عَلَى سَجِيَّتِهِمْ مِنَ الْأَخْذِ بِهِ وَ تَصْدِيقِهِ مِنْ دُونِ تَبَيَّنٍ».	دلالت دارد.
	آیه نفر	«أَنَّ رَفْعَ وَجوبِ النَّفْرِ عَلَى الْجَمْعِ وَ الْاِكْتِفَاءِ بِنَفَرٍ قِسْمٍ مِنْهُمْ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ يَعْلَمُوا الْآخِرِينَ هُوَ بِمَجْمُوعِهِ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى حُجِّيَّةِ نَقْلِ الْأَحْكَامِ فِي الْجُمْلَةِ».	دلالت دارد.

۱ - در خصوص استصحاب جوابی به این اشکال دادیم و گفتیم که آیات ناهیه در مقام نهی از ابتاع ظن در حکم واقعی است درحالی که در استصحاب مراد اثبات واقع نیست (موضوعاً خارج است) بنابراین جوابی که در استصحاب دادیم به درد اینجا نمی خورد. چرا که در خبر واحد اثبات واقع مطرح است.

آیه کتمان	«ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار و وجوب القبول»	دلالت ندارد.
سنت	طایفه اول: روایاتی که درباره خیرین متعارضین وارد شده و به اخبار علاجیه معروفاند	این اخبار بر حجیت خیر واحد دلالت دارند «من مجموعها رضی الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر و إن لم یفد القطع».
طایفه دوم:	روایاتی که در آن روایات معصومین علیهم السلام آحاد و یکایک مراجعین را به آحاد اصحاب خود ارجاع می‌دادند.	
طایفه سوم:	روایاتی که دلالت می‌کنند بر وجوب مراجعه به افراد موثق و راویان حدیث.	
طایفه چهارم:	روایاتی که به نقل و کتابت حدیث ترغیب و تحریم می‌کنند.	
طایفه پنجم:	روایاتی که در مقام مذمت و توبیخ کذابین و برحذر داشتن اصحاب از اعتماد به کذابین وارد شده.	
اجماع	«لکن الإنصاف أن المتیقن من هذا الخبر المفید للاطمئنان، لا مطلق و اتباع ایشان الظن».	اجماع شیخ مقبول است.
بناء عقلاء	سیره و متشرعه و عقلائیة	«ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة و الأخذ به كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم».
		بر حجیت خبر واحد دلالت دارد.

### باب سوم: اجماع

اجماع در لغت به معنای اتفاق است، و در اصطلاح «اتفاق خاص» را گویند. اما در نوع اتفاق اختلاف است:

۱- حاجبی: اجماع عبارت است از اتفاق نظر فقهای اسلام بر حکمی از احکام شرعی.

۲- فخر رازی: اجماع عبارت است از اتفاق نظر اهل حل و عقد، یعنی علمای مسلمین بر حکمی از احکام شرعیه.

۳- غزالی: اجماع اتفاق امت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم است بر حکمی از احکام شرعیه.

معنای جامع همه این اتفاقها «هو اتفاق جماعة لا اتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي» است. از این تعریف معلوم می‌شود که اجماع عوام در تحقق اجماع تأثیری ندارد. بلکه باید از علماء خود تبعیت کنند.

اجماع در نظر اهل سنت یکی از سه یا چهار دلیل بر حکم شرعی و در عرض دیگر أدله است.

اجماع در نظر امامیه یکی از أدله بوده اما فقط شکلی و صوری است.

امامیه اجماع را زمانی حجت می دانند که کاشف از سنت باشد بنابراین حجیت تماما از آن قول معصوم است نه اجماع.

از این رو امامیه در اطلاق کلمه اجماع توسعه دادند و حتی اجماع افراد قلیل را که اصطلاحاً اجماع نامیده نمی شود، اجماع می دانند و آن زمانی است که کاشف باشد.

در خصوص اجماع دو سؤال اساسی مطرح است:

۱- از چه زمانی اصولیون قائل به اجماع شدند و آن را دلیل مستقلی بر حکم شرعی قرار دادند؟

۲- ملاک حجیت اجماع چیست؟

### پاسخ سؤال اول

اجماع مردم یا امت ارزش عملی چندانی برای کشف حکم خداوند ندارد. چون ملازمه ای در بین نیست، زیرا اتفاق مردم گاهی به حسب عادت یا عقیده یا انفعال نفسانی یا شبهه بوده که شارع در این موارد با مردم مشارکت ندارد.

با تطابق آراء عقلاء در قضایای مشهوره یا همان آراء محمود حکم شرعی ثابت می شود، اما این تطابق با اجماع فرق دارد.

بنابراین اگر اجماع مردم مسلمان حجت بود مستلزم آن بود که اجماع بقیه امت ها نیز حجت باشد، در حالی که کسی به این مطلب قائل نیست.

با این وجود چرا اصولیون اجماع خصوص مسلمین را حجت می دانند.

برای پاسخ باید به قهقهری و گذشته سفر کرده و به اولین اجماعی که صورت گرفته یعنی بیعت سقیفه با ابی بکر نظر کنیم. در خصوص این اجماع باید گفت چون نص قرآنی و سنت نبوی بر خلافت ابوبکر وجود نداشت برای تصحیح خلافت او به اجماع روی آوردند. و در توجیه آن گفتند:

▪ مسلمین مدینه و اهل حل و عقد بر بیعت او اجماع کردند.

▪ امامت از فروع دین است.

▪ اجماع خود حجتی در برابر کتاب و سنت است. یعنی دلیل سومی است.

سپس اجماع را دلیل بر تمام مسائل شرعی فرعی دانسته و برای اثبات آن به کتاب، سنت و عقل تمسک کردند.

۱ - طبیعی است که به خود اجماع نمی توان تمسک کرد، زیرا مستلزم «اثبات الشئ بنفسه» بوده که دور و باطل است.

**الف: دلیل قرآنی بر حجیت اجماع:** شافعی بر حجیت اجماع به آیه سبیل المؤمنین تمسک کرده است: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا» بر طبق این آیه تبعیت از سبیل مؤمنین واجب است بنابراین هرگاه مؤمنین بر حکمی اتفاق کنند این رأی آنان بوده و تبعیت از آن لازم است.

مصنف: برای رد این استدلال جواب جناب غزالی کفایت می‌کند، غزالی گفته است: «مراد از آیه آن است که هر کس با پیامبر بجنگد و با او مخالفت کند و راهی را غیر از راه مؤمنان در تبعیت و یاری از رسولش برود، او را به همانجا که رو کرده وامی‌گذاریم. بنابراین گویی علاوه بر ترک مخالفت با پیامبر (ص) تبعیت از مؤمنان از او را فزوده است».

**ب: دلیل روایی بر حجیت اجماع:** روایاتی با مضمون «لا تجمع امتی علی الخطأ» که در حد تواتر معنوی بوده بنابراین از این روایات عصمت امت اسلامی از خطاء و ضلالت استنباط می‌شود.

جواب: ۱- اینگونه اخبار صحت ندارند. ۲- تواتر معنوی ندارند. ۳- دلالت بر مطلوب ندارند چون متبادر از اجتماع امت، اجتماع «کل الامة» است در حالی که مقصود ایشان از اجماع، اجماع عده ای (خصوص فقهاء، اهل حل و عقد، فقهاء معروفین، فقهاء طائفه خاص یعنی اهل سنت) است. حتی اجماع تعدادی که مورد اطمینان باشد مثل بیعت سقیفه کفایت می‌کند. ۴- تحصیل اجماع تمام امت ممکن نیست مگر در ضروریات دین که نیاز به اجماع ندارد.

**ج: دلیل عقلی یا طریق معنوی بر حجیت اجماع:** نهایت مطلبی که در توجیه دلیلی عقل می‌توان گفت آن است که وقتی صحابه به حکمی قطع پیدا کنند لا جرم قطع آنان به دلیل مستند قطعی است و هرگاه تعداد آنان به سرحد تواتر بر شد احتمال کذب و اشتباه در حق آنان عادتاً محال است بنابراین قطع آنان در غیر محل قطع محال عادی است. تابعین و تابعین نیز هرگاه قطع به قطع صحابه پیدا کنند عادتاً محال است که همگی از حق دور باشند و دروغ بگویند.

جواب: ۱- اگر اجماع صحابه موجب علم به قول معصوم شود در این صورت حجت است و بحثی نیست. اما اگر موجب علم نشود ک فرض نیز همین است، در این صورت قطع صحابه هرچند کذب در حق آنان محال است اما احتمال اشتباه و غلط در حق آنان محال نیست همچنین صدور اجماع به دلیل یا عقیده محال نیست. (به همین خاطر در تواتر موجب علم شرط شده که احتمال خطاء و اشتباه مخبرین در فهم حده راه نیابد) عجیب نیست که احتمال خطاء در اتفاق مردم بر رأیی بیش از اتفاق در نقل است. ۲- اگر دلیل عقلی حکم قبول باشد، به چه دلیلی اجماع صحابه یا مسلمین یا علماء اهل سنت حجت است و بقیه اجماعات اعتبار ندارد. اگر دلیل باشد مثل دلیل بر عصمت از خطاء در این صورت این دلیل خود ملاک خودهد بود و دلیل عقلی معنا ندارد.

بنابراین اجماع هیچ ارزشی ندارد ارزش زمانی است که کاشف از قول معصوم باشد.

## پاسخ سوال دوم

ظاهر استدلال‌های سه‌گانه پیشین اقتضاء دارد که معیار حجیت اجماع، اجماع تمام امت یا اجماع جمیع مؤمنین بدون استثناء باشد. بنابراین حتی اگر یک نفر مخالف باشد اجماع که دلیل بر حجیت آن اقامه شده محقق نمی‌شود. زیرا به فرض وجود عصمت امت، عصمت برای اجماع تمام امت ثابت است نه بعضی آنان.

با این همه مطلبی که دنبال اثبات آن بودند یعنی مشروعیت خلافت ابی بکر حاص نشد چون امیرالمؤمنین (ع) و جماعتی از بنی هاشم بیعت نکرده بودند هر چند بعدها مجبور به بیعت شدند؛ حتی برخی چون سعد بن عباده تا آخر عمر بیعت نکرد.

به دلیل تفاوت میان أدله اجماع (یعنی اجماع تمام امت) و واقعه مذکور (اتفاق برخی) اهل سنت برای تصحیح این حرکت اقدام کرده و در تعریف اجماع تصرفاتی وارد کردند:

۱- مالک بن انس گفته: معیار و میزان فقط اجماع اهل مدینه است.

۲- بعضی گفته‌اند: معیار اجماع اهل مکه و مدینه و کوفه و بصره است.

۳- بعضی گفته‌اند: معیار اتفاق نظر اهل الحل و العقد است.

۴- بعضی گفته‌اند: معیار تنها اتفاق نظر فقهای اصولی است.

۵- گروهی گفته‌اند: معیار اجماع اکثر مسلمانان است.

۶- گروهی گفته‌اند: معیار اتفاق نظر عده‌ای است که به حد تواتر برسند.

۷- داود بن خلف امام اهل ظاهری گفته: معیار فقط اجماع صحابه است و اجماعات بعدی ارزشی ندارد.

اما این تصرفات بدون دلیل و سند است. ریشه بحث همان واقعه سقیفه بوده در نتیجه اهل سنت برای تصحیح آن اقدام کرده و دست به یک سری اصلاحات زدند.

## اجماع نزد امامیه

اجماع نزد امامیه ارزش چندانی ندارد تنها زمانی ارزشمند است که کاشف از قول معصوم باشد در این صورت داخل در سنت خواهد شد. بنابراین «فالحجّة في الحقيقة هو المنكشف (قول معصوم) لا الكاشف (اجماع)».

عصمت امت از خطاء ثابت نیست عصمت تنها در منكشف است نه کاشف.

اجماع به منزله خبر متواتر است بدین صورت که هر دو کاشف قطعی از قول معصوم هستند بنابراین هر دو دلیل بر دلیل اند.

۱- سعد بن عباده به واسطه عدم بیعت ترور شد، برای توجیه قتل او، کشتش را به جن نسبت دادند بنابراین مشهور شد که او «قتیل الجن» است.

تفاوت اجماع با خبر متواتر آن است که اجماع دلیل لیبی بوده و نفس معنا و مضمون کلام امام را بیان می‌کند نه عین لفظ راه، اما خبر متواتر دلیل لفظی بوده و علاوه بر نقل مضمون کلام امام ( ) لفظ نیز عین لفظ امام است.

ثمره تقسیم دلیل به لیبی و لفظی، در مخصص لیبی و لفظی ظاهر می‌شود. در صورتی که مخصص لفظی باشد، تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست. اما در مخصص لیبی جایز است.

بنابراین در اجماع اتفاق جمیع شرط نیست، بلکه اتفاق کسانی که از اتفاقشان قول معصوم (ع) کشف می‌شود، شرط است. چه مجمعی کم باشند چه زیاد. بنابراین در تسمیه اجماع به اتفاق العلماء مسامحه است، البته در خصوص برخی از اقسام اجماع (تقریری) اتفاق الجمیع ملاک است.

چگونه از راه اجماع قطع به قول معصوم (ع) پیدا می‌شود؟ چهار راه وجود دارد:

اقسام اجماع	طرفداران	روش اجماع	خصوصیات	اشکال
طریقه حسنی، اجماعی و دخولی و طریقه تضمن	سید مرتضی، ابن زهره، محقق حلی، علامه حلی، شهیدین، صاحب معالم	اجماعی که در آن امام قطعا در شمن مجمعی داخل شده ولی شخص امام را نمی‌شناسند.	۱- از راه اجماع محصل یا از راه اجماع منقول به خبر متواتر تحصیل شود. ۲- مخصوص زمان حضور است. ۳- مخالفت افراد معلوم النسب هر چند تعدادشان زیاد باشد، مضر نیست اما مخالفت افراد مجهول النسب هر چند کم باشد مضر است.	این اجماع موجب قطع به قول معصوم می‌شود، اما در زمان غیبت غیر عملی است.
طریقه قاعده لطف، اجماع لطفی	شیخ طوسی	هرگاه علماء عصری از اعصار بر حکمی از احکام اتفاق کنند، با حکم عقل فهمیده می‌شود این اجماع مطابق با واقع است زیرا اگر مخالف واقع بود، بر امام زمان لازم بود که طبق قاعده لطف مانع تحقق اجماع شود. اگر امام مانع تحقق اجماع نشود موجب سقوط تکلیف	۱- مختص به زمان حضور نیست. ۲- وجود علماء مجهول النسب شرط نیست. ۳- مخالفت اقلیت (مجهول النسب و معلوم النسب) مضر نیست در صورتی که یقین داشته باشیم امام نیست یا مستند آنان دلیل قطعی نباشد.	ما و شیخ انصاری قاعده لطف را در این اجماع محقق نمی‌دانیم، زیرا ۱- همان دلیلی که باعث غیبت امام عصر شده مانع دلیل باع مخفی ماند حکم الله هنگام اجماع گشته است. ۲- اگر اقتضای

۱ - محقق تستری (شوشتری) در رساله الموسعه و المضایقه حدود ۱۲ طریق ذکر کرده است.

		به آن حکم شده یا امام به مهمترین وظیفه خود یعنی تبلیغ احکام عمل نکرده است.	۴- اگر ایه یا خبر قطعی بر خلاف اجماع باشد حتی اگر دلالت آن را نفهمند اجماع کشف نخواهد بود چون احتمال دارد امام با همان ایه یا روایت تبلیغ احکام کرده است.	اقعده لطف چنین باشد باید در همه مسائل اختلافی این قاعده جاری شود.
طریقه حدس	اکثر متأخرین (شیخ انصاری، آخوند، و محقق عراقی)	اجماعی که از اتفاق فقهاء امامیه بر حکمی حدس قطعی ایجاد می شود که این حکم از امام معصوم به آنان رسیده است.	۱- جمیع علماء در تمام اعصار بر رأی و حکم متفق باشند. ۲- وجود افراد مجهول النسب شرط نیست. ۳- مخالفت معلوم النسب از کسانی که قولسان مورد اعتناء است مضر به اجماع است.	این طریقه صرف ادعاست چرا که تنها در ضروریات دین یا مذهب (مثل وجوب نماز) قابل تحصیل است که در این موارد نیازی به اجماع نیست.
طریقه تقریر		اجماعی که در منظر و مسمع معصوم تحقق یابد و با وجود امکان ردع امام سکوت نماید.	۱- تمام شروطی که در تقریر سنت بیان شد اینجا نیز معتبر است (امام به مجمعی التفات داشته و مانعی از عدم ردع نباشد). ۲- با وجود امکان ردع توسط امام اتفاق الكل ملاک نیست.	همان اشکال مسلک حدسی را دارد.

با بیان اقسام اجماع، آیا طریقه خاصی از اجماع ملاک است؟

- سید مرتضی: طریقه تضمینی یعنی اجماعی دخیلی ملاک است.
- شیخ طوسی: طریقه لطف تنها معیار است.
- **مصنف**: طریقه خاصی ملاک نیست بلکه ملاک حصول قطع به قول معصوم است، زیرا حصول قطع به قول معصوم از طرق اجماع محصل کمیاب است.

بقیه اجماعات نیز در عصر غیبت ارزش چندانی ندارد. توضیح آنکه با برهان سیر و تقسیم باید گفت:

یا مجمعی بدون دلیل اتفاق کردند: چنین فرضی محال است و اگر جایز باشد ارزشی ندارد.	
یا مجمعی با سند و مدرک اتفاق کردند:	۱- اگر مدرک مجمعی قرآن باشد
همین فرض متعین است که در این فرض	یا آیه ای از قرآن بوده که فعلا موجب تحریف است. یا آیه ای از قرآن بوده که فعلا هم موجود است اما وجه آن بر ما مخفی است، این فرض هم صحیح نیست.

<p>۲- اگر دلیل مجمعین اجماع دیگری است، این فرض صحیح نیست چرا که نقل کلام در این اجماع است.</p>	<p>سند و مدرک اجماع</p>
<p>۳- اگر دلیل مجمعین روایت باشد</p> <p>یا همه یا برخی از مجمعین امحضر معصوم حکمی را شنیده یا فعل یا تقریر امام را دیده اند، این صورت سه اشکال دارد:</p> <p>اولاً: مخصوص زمان حضور است و به در زمان غیبت نمی خورد.</p> <p>ثانیاً: حتی نسبت به عصر حضور م قابل خدشه است چرا که احتمال عدم حصول قطع ممکن است.</p> <p>ثالثاً: برای هیچ فقیهی امکان تحصیل اجماع همه فقهای عصر خود ممکن نیست زیرا آراء آنان مدون نیست.</p>	<p>برای آنان معلوم بوده اما بر ما مخفی مانده است، دلیل و مدرک اجماع منحصر در ۴ دلیل است</p>
<p>یا مجمعین به روایتی استناد کرده که به دست ما نرسیده است، این فرض هم مفید قطع به حکم نیست، از جهت سند ایراد دارد زیرا احتمال دارد سند روایت از اقسام خبری باشد، که نزد ما حجت نیست. از جهت دلالت نیز مخدوش است زیرا احتمال دارد روایت نص در مطلوب نباشد.</p>	
<p>اگر دلیل مجمعین دلیل عقلی باشد، این فرض هم صحیح نیست زیرا قابل درک نیست که قضیه ای عقلی بوده که به حکم شرعی متصل شده اما بر ما مخفی است. (عقل ما هم می فهمد)</p>	

بنابراین با برهان سبر و تقسیم معلوم می شود که اجماع مستلزم قطع به قول معصوم نیست و در زمان غیبت اجماعی که قابل اعتماد باشد وجود ندارد. «و علی کلّ حال، لم یتق لنا ثقة بالاجماع فیما بعد عصر الإمام فی استفاده قول الإمام علی سبیل القطع و الیقین».

## اجماع منقول

اجماع بر دو قسم است:

- ۱- **اجماع محصل:** اجماعی که خود فیه با تتبع در اقوال اهل فتوی آن را تحصیل کرده است. بحث از این قسم گذشت.
  - ۲- **اجماع منقول:** اجماعی که خود فقیه آن را تحصیل نکرده بلکه فقیه دیگری که آن را تحصیل کرده با یک یا چند واسطه آن را نقل می کند. که خود بر دو قسم است:
    - یا منقول به خبر متواتر است، این اجماع در حکم اجماع محصل بوده و حجت است.
    - یا منقول به خبر واحد است، در حجیت این قسم اختلاف است.
- بر حجیت نقل اجماع دخولی اتفاق وجود دارد اما در خصوص اجماع منقول به خبر واحد غیر از اجماع دخولی اقوال زیر مطرح است:
- مطلقاً حجت است. چون خبر واحد است.
  - مطلقاً حجت نیست چون از جمله افراد خبر واحد که حجیت دارند نیست.

▪ شیخ انصاری: تفصیلی بین نقل اجماع جمیع فقهاء در جمیع اعصار ک از طرقة حدس قول معصوم دانسته می‌شود که در این صورت حجت است. و در صورتی که کشف قول معصوم با قاعده لطف و دیگر اقوال باشد، حجت نیست.

**سر اختلاف:** اذله حجیت خبر واحد بر تعبد بر خبری که مشتمل بر حکم شرعی یا اثر شرعی باشد، دلالت دارد. نه هر خبری، بدیهی است که اجماع منقول به دلالت مطابقی نفس اقوال فقهاء است که این اقوال بذاته حکم شرعی یا اثر شرعی نیستند. این اقوال مشمول اذله خبر واحد نمی‌شود زمانی مشمول است که کشف از کلام معصوم باشد. سه صورت دارد:

**الف:** اگر در صحت تعبد به خبر کاشفیت آن کفایت کند، اجماع منقول مطلقاً حجت است و مشمول اذله حجیت خبر واحد می‌شود.

**ب:** اگر در صحت تعبد به خبر لازم باشد که خبر حاکی از حکمی از طریق حس باشد، (یعنی خودش مشافهتا امام شنیده باشد): در این صورت اجماع منقول حجت نیست و فتوی مجتهد شامل اذله حجیت خبر واحد نمی‌شود.

**ج:** اگر ثابت شود که اخبار از طریق حدس مثل اخبار از طریق حس کشف قول معصوم می‌کند، تفصیل شیخ یعنی قول سوم موجه خواهد بود.

حال پس از بیان سر خلاف باید دید کدام وجه از این وجوه پیشین قابل تصدیق است، بنابراین اینجا دو نکت بیان می‌شود:

۱- نهایت دلالت اذله خبر واحد بر وجوب تصدیق ثقه و تصویب نقل او به جهت تعبد در نقل است. اما بر تصویب بر اعتقاد او دلالت ندارد. توضیح آنکه تصدیق ثقه یعنی بناء بر واقعی بودن نقل او و واقعیت نقل او مستلزم بلکه عین واقعیت منقول است. بنابراین:

▪ اگر منقول حکم شرعی یا اثر حکم شرعی باشد (مثلاً زراه بگوید امام چنین فرمود): بناء بر خبر و تعبد بر آن صحیح بوده و مشمول حجیت خبر واحد است. (اخبار عن حس)

▪ اگر منقول اعتقاد خود ناقل باشد (مثلاً شیخ طوسی بگوید بنظر من حکم امام چنین است)، مشمول اذله خبر واحد نمی‌شود چون صحت نقل او و بناء گذاشتن بر واقعیت نقلش دلیل بر درستی اعتقاد او نیست. (اخبار عن حدس)

۲- اخبار از اجماع به دلالت مطابقی مشمول اذله حجیت خبر واحد نمی‌شود (اعتقاد ناقل) اما به دلالت التزامی مشمول اذله خبر واحد می‌شود چون حاکی از قول معصوم است. هرچند دلالت التزامی در اصل تحقق و وجود تابع دلالت مطابقی است اما در حجیت داشتن تبعیت نمی‌کند.

**خلاصه رأی مصنف در خصوص اجماع منقول:**

▪ در صورتی که اجماع در نظر منقول ابه کاظم از حکم بوده و محصل خود او باشد، در این صورت اجماع منقول حجت است.

▪ در صورتی که کاشف از حکم باشد اما فقط در نظر ناقل، حجت نیست چون اذله خبر واحد شامل تصدیق ناقل در اعتقادش نمی‌شود.

احتمال دارد شیخ انصاری به همین تفصیل نظر داشته است.

## باب چهارم: دلیل عقلی

در مقصد ملازمات عقلیه بیان کردیم دلیل عقلی جهت اثبات حکم شرعی بر دو قسم است:

- مستقلات عقلیه، که منحصر در حسن و قبح عقلی بود.
  - غیر مستقلات عقلیه، که حکم عقل به ملازمه بین حکم عقل و شرع بود. به پنج مورد اشاره کردیم (اجزاء، ضد، اتجاع امر و نهی، مقدمه واجب و دلالت نهی).
- قدماء اصولیون شیعه اذله احکام را ۴ منبع ذکر کرده و دلیل عقل می دانستند. اهل سنت علاوه بر این چهار دلیل قیاس را اضافه کردند. از این رو معلوم می شود که دلیل عقلی شامل قیاس نمی شود و اتهام اخباریون درست نیست.
- مراد قدماء از دلیل عقلی چیست؟ برای پاسخ عبارات فقهاء را من الاول ذکر کرده و توضیح می دهیم:

۱- **شیخ مفید** (قرن ۵): اولین فقیهی است که درباره عقل در کتابی که کراچکی تخلص کرده (کنزالفوائد) سخن گفته است. شیخ دلیل عقلی را منبع احکام نمی داند. سپس اصول احکام را سه منبع؛ کتاب، سنت نبوی و اقوال ائمه (ع) ذکر می کند. سپس می فرماید: «طرق موصله به این اصول سه چیز است، لسان، اخبار و اول آنها عقل است» و در مورد عقل می گوید: «و هو سبیل إلى معرفة حجیة القرآن، و دلائل الأخبار» این بیان شیخ در خصوص عقل از محل بحث ما خارج است.

۲- **شیخ طوسی** (قرن پنجم): شیخ در کتاب عده الاصول دلیل عقلی را ذکر نکرده چه برسد به اینکه آن را شرح هد، تمام مطلبی که در مورد عقل می گوید آن است که «معلومات بر دو قسم است، ضروری و اکتسابی، اکتسابی بر دو قسم عقلی و سمعی (نقلی) است» سپس می گوید: «علم آورد بودن اذله را با عقل باید درک کرد».

۳- **ابن ادریس** (قرن ششم): اولین کسی که به صراحت از دلیل عقلی سخن گفته ابن ادریس است، او می نویسد: «فإذا فقدت الثلاثة - یعنی الكتاب، و السنّة، و الإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدلیل العقل فیها»، اما مراد از عقل را ذکر نکرده است.

۴- **محقق حلی** (قرن هفتم): در کتاب معتبر مراد از دلیل عقل در کلام ابن ادریس را روشن کرده است. ایشان می گوید، دلیل عقلی بر دو قسم است:

- دلیل عقلی که متوقف بر خطاب شارع است، این مورد بر سه قسم است: لحن الخطاب، فحوی الخطاب (مفهوم موافقت) و دلیل الخطاب (مفهوم مخالفت).
  - دلیل عقلی که مشتقل از خطاب شرع است، و منحصر در حسن و قبح عقلی است.
- ۵- **شهید اول** (قرن هشتم): در کتاب ذکری در تکمیل بیان محقق حلی:

- به قسم اول تقسیم محقق سه مورد دیگر اضافه کرده است: مقدمه واجب، مسأله ضد و اصل ابچه در منابع و حرمت در مضار.
- به قسم دوم تقسیم محقق چهار قسم دیگر اضافه کرده است: برائت اصلی، ما لا دلیل علیه (ما لا نص فيه)، أخذ به اقل در تردید بین اقل و اکثر و استصحاب.

بعدها دلیل عقل در مدارس علمی و کتبی چون (معالم، رسائل و کفایه) جز با اشاراتی توضیح ندادند. بدیهی است مواردی چون لحن الخطاب، فحوی الخطاب (مفهوم موافقت) و دلیل الخطاب (مفهوم مخالفت)، ظواهر لفظی است که در حجیت و ظواهر داخل است.

۶- **محقق قمی** (قرن سیزدهم): ایشان ظواهر و مفاهیم را در دلیل عقلی وارد کرده است. با اینکه خود ایشان در مورد حکم عقل می فرماید: «حکم عقلی یوصل به الی الحکم الشرعی و ینتقل من العلم بالحکم العقلی الی العلم بالحکم الشرعی».

۷- **علامه سید محسن کاظمینی** در کتاب المحصول بحث مفیدی حول دلیل عقلی انجام داده است.

۸- **صاحب حاشیه** شیخ محمد تقی اصفهانی: مثل ایشان نیز مباحث مفید ارائه داده است.

با این رویکرد اصولیون و داخل کردن مباحثی چون استصحاب یا مباحث مفاهیم در دلیل عقلی، اعتراض اخباریون را دربرداشته است.

۹- **محدث بحرانی** در حدائق: از اخباریونی است که تصریح کرده مقصود از دلیل عقلی مشخص نیست. اما شیخ ایشان قابل خدشه است، زیرا ۱- از تلازم بین دو حکم سخن نگفته است. (غیر مستقلات) ۲- از حکم عقل به حسن و قبح نگفته است (مستقلات عقلیه). ۳- اقوال که ذکر شده دقیق نیست.

۱۰- **مرحوم مظفر**: مراد از دلیل عقلی، دلیل مستقلی در عرض کتاب و سنت است. طبیعتاً وقتی گفته می شود دلیل عقلی در مقابل کتاب و سنت یعنی خود دلیل مستقلی محسوب می شود. و موجب قطع می شود. بنابراین شامل ظن و مقدمات عقلی نمی شود.

دلیل عقلی نیاز به توضیح بیشتری دارد که ضمن چهار امر توضیح داده می شود:

۱- عقل به اعتبار مُدرک به دو قسم عقل عملی و نظری تقسیم می شود. مراد از عقل نظری یعنی «إدراک ما ینبغی أن یعلم، أي إدراک الأمور التي لها واقع». و مراد از عقل عملی یعنی «إدراک ما ینبغی أن یعمل، أي حکمه بأنّ هذا الفعل ینبغی فعله، أو لا ینبغی فعله».

۲- اگر مراد از عقلی که حجت است عقل نظری باشد، در این صورت مراد از دلیل عقلی چیست؟

**الف:** در این صورت عقل نظری نمی تواند مستقلاً احکام شرعیه را ادراک کند، زیرا احکام خداوند توفیقی بوده و جز از طریق سماع از مبلغ احکام منصوب از طرف خداوند قابل دستیابی نیست چون احکام خداوند نه قضایای اولیه و بدیهی بوده و نه با مشاهده یا تجربه و حس قابل دستیابی هستند.

۱ - برادر صاحب فصول، هر دو از اعظام اصولیون شیعه هستند اراء این دو در اصول محل بحث و نظر است.

ملاکات احکام نیز علم به آنها جز طریق سماع از مبلغ احکام وجود ندارد زیرا نزد ما قاعده معینی که بتوان اسرار احکام خداوند و ملاکات آنها را یافت، وجود ندارد و ظن نیز در این دو مفید نیست.

قائلین به نفی حجیت عقل (اخباریون و صاحب فصول) اگر مرادشان این معنا باشد حرفسان حق است و با آنان هم نظر هستیم.

**ب:** اگر مراد ما دلیل عقلی حکم عقل نظری به ملازمه بین حکم شرعی یا عقلی با حکم دیگر است، این مطلب درست است، زیرا این ملازمات امور حقیقی بودن و عقل نظری بالبداهه یا با کسب آن ها را درک می کند. با قطع عقل نظری به ملازمه (ثبوت لازم) به ثبوت لازم (حکم شارع) نیز قطع پیدا می شود. و با حصول قطع نهی از آن محال است. جز سوفسطائیان کسی منکر آن نیست.

بنابراین منشأ وهم و اختلاف نفی حجیت عقل توسط اخباریون همین نکته است اخباریون گفته اند: «إِنَّ أَحْكَامَ اللَّهِ تَوْقِيفِيَّةٌ لَا مَسْرَحَ لِلْعُقُولِ فِيهَا» آنچه عقل نظری نمی تواند ادراک کند ادراک ابتدائی و استقلالی است. اما ملازمه را درک می کند.

۳- اگر مراد از عقل، عقل عملی باشد، در این صورت نیز مستقلا نمی تواند شایسته بودن یا نبودن فعلی را نزد شارع اثبات نماید، زیرا اصولا این ادراک وظیفه عقل نظری است. تنها کارکرد عقل عملی آن است که مستقلا شایسته بود یا نبودن فعل ثابت کند، اما نه در نظر شارع «أَنَّ الْعَقْلَ الْعَمَلِيَّ يَكُونُ هُوَ الْحَاكِمَ فِي الْفِعْلِ، لَا حَاكِيَا عَنْ حَاكِمٍ آخَرَ».

با حصول ادراک برای عقل عملی، عقل نظری وارد میدان شده که یا حکم به ملازمه می کند یا حکم نمی کند، تنها در خصوص مسأله حسن و قبح عقلی (قضایای مشهوره یا آراء محموده) حکم به ملازمه می کند. به عبارت دیگر ابتداء مقدمه عقلی که از آراء مشهوره توسط عقل عملی درک می شود، سپس مقدمه که متضمن حکم ملازمه است توسط عقل نظری ادراک می شود. در نتیجه با حکم عقل نظری به ملزوم (ملازمه) قطع به لازم (حکم شرع) ایجاد می شود.

خلاصه: عقل نظری هم در مستقلات عقلیه و هم در غیر مستقلات حکم ب ملازمه می کند اما عقل عملی تنها در باب مستقلات عقلیه و فقط در یک مسأله (حسن و قبح عقلی) ادراک می کند.

### وجه حجیت عقل

۴- با سه مقدمه پیشین، باید گفت دلیل عقلی موجب قطع به حکم شرع می شود و وراء قطع هم حجتی نیست و حجت ر دلیلی به قطع می رسد.

شریعت، توحید، نبوت، رسالت، ایمان به شرایع، هم با حکم عقل دانسته می شوند.

تشکیک در حکم عقل سفسطه ای است که بالاتر از آن سفسطه ای نیست. آنچه قابل تشکیک است صغریات یعنی ملازمات در مستقلات عقلیه یا غیر مستقلات است، و ما تنها در مقدمه واجب و مسأله ضد ثبوت مقدمه را انکار کردیم.

با این همه در خصوص حجیت حکم عقل، اخباریون دچار شبهه شدند قبلا بیان شد که در این خصوص سه مقام قابل بررسی است:

**مقام اول:** آیا امکان نهی از حجیت حکم عقل وجود دارد، در مقدمه مباحث حجت بیان شد که قطع حجیتش ذاتی بوده و نهی از اتباع آن محال است.

**مقام دوم:** به فرض امکان آیا شارع از أخذ به حکم عقل نهی کرده است؟ برخی از اخباریون گفته‌اند احکام شرعی جز با کتاب و سنت منجز نمی‌شود.

مصنف: این ادعا در وداع به ادعای تقیید احکام شرعی به علم از طریق کتاب و سنت برمی‌گردد. درحالی که ما ثابت کردیم تعلق احکام به علم مطلقاً محال است چه برسد به علم به سبب خاص (یعنی کتاب و سنت).

در مورد نفی حجیت عقل اخباری وارد شده است، مثل «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ» جواب این دسته اخبار چیست؟

جواب: اولاً در قبال این اخبار روایات در مدح عقل وارد شده است، مثل: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَاجَتَيْنِ: حَجَّةَ ظَاهِرَةٍ، وَ حَجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا: الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ، وَ الْأَنْبِيَاءُ، وَ الْأَئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَ أَمَّا: الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ». ثانياً مراد از این روایات عدم استقلال عقل در ادراک احکام و مدرکات احکام است و در مقام نهی از اجتهاد به رأی و قیاس و استحسان وارد شده‌اند.

**مقام سوم:** معنای حکم شارع بر طبق حکم عقل چیست؟

اخباریون می‌گویند یعنی شارع ادراک و علم دارد که فلان عمل فعل با ترک آن نزد عقلاء محبوبیت یا مبغوضیت دارد اما برای امر و نهی این ادراک کفایت نمی‌کند بلکه باید به دلیل سمعی و نقلی ثابت شده باشد.

مصنف: این نهایت توجیحی است که یک منکر حجیت عقل در نظر دارد، و به مستقلات عقلیه اختصاص دارد این توجیه شامل یکی از دو ادعای زیر است:

۱- ادعای انکار ملازمه بین حکم عقل و شرع. این ادعا قبلاً بطلان آن ثابت شد.

۲- (این ادعا دو فرض است) اولاً آراء عقلاء فقط بر مدح یا ذم توافق دارند، و مدح و ذم غیر از ثواب و عقاب است. استحقاق مدح و ذم مستلزم استحقاق ثواب و عقاب از طرف مولی نیست درحالی که آنچه در کشف حکم شرعی مفید است، ثواب و عقاب است.

ثانیا حتی اگر هم مستلزم ثواب و عقاب باشد، هر کسی که آن را ادراک نمی‌کند به فرض ادراک برای دعوت به فعل کفایت نمی‌کند. و جز عده ای باهوش آن را درک نمی‌کنند. بنابراین به امر و نهی مولی نیاز است، و نمی‌توان حکم کرد که شارع امر و نهی مطابق با حکم عقل دارد.

جواب به فرض اول: معنای استحقاق مدح همان استحقاق ثواب و معنای استحقاق ذم همان استحقاق عقاب است. نه اینکه دو چیز باشند و یکی لازم دیگری. لذا محققین فلسفه گفته‌اند: «إِنَّ مَدْحَ الشَّارِعِ ثَوَابُهُ، وَ ذَمُّهُ عِقَابُهُ». نسبت به خداوند متعال استحقاق مدح و ذم اساساً بی معنا است.

جواب نسبت به فرض دوم: چون مدح و ذم از قضایای مشهوره بوده که مورد تطابق آراء عقلا است، برای دعوت همه مردم کفایت می‌کند از این رو با حکم عقل جعل ثانوی از ناحیه شارع لازم نیست و اگر هم امری صادر شده باشد، از باب تأکید است. «ان الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية أي مولوية، بل هي أوامر تأكيدية أي إرشادية».

اینکه این ادراک نزد عده ای از مردم باهوش قابل درک است، امر صحیحی بوده اما مضر نیست، زیرا برای حکم عقل صلاحیت دعوت کفایت می‌کند و لازم نیست همه را به فعل دعوت کند. «ليس قوام الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعيا، یعنی ليس المجعول في الأمر فعلية الدعوة».

### باب پنجم: حجیت ظواهر

چند نکته:

۱- در مقصد اول در خصوص صغری اصالة الظهور (اصل ظهور داشتن) بحث شد، اما در این مقصد از کبری اصالة الظهور (یعنی حجیت داشتن ظهور) بحث خواهد شد.

۲- بحث از حجیت ظواهر در واقع از توابع بحث از کتاب و سنت است.

۳- اصل اولی در ظنون حرمت أخذ و عمل به آن است، ظواهر نیز از جمله ظنون بوده بنابراین حجیت بودن آن باید با دلیل قطعی ثابت شود.

۴- بحث از ظواهر در دو مقام است:

- مقام اول: اصل ظهور داشتن (صغریات اصالة الظهور) که در مقصد اول بحث شد.
- مقام دوم: با احراز ظهور، آیا نزد شارع حجت است، این مقام در این مقصد بیان خواهد شد.
- ۵- در مقام اول یعنی تشخیص صغریات اصالة الظهور در مورد کلی بحث شد، اول در وضع لفظ برای معنای مورد بحث (که علامات حقیقت و مجاز مطرح بود)، دوم قرینه عام یا خاصی بر اراده معنای از لفظ اقامه شده باشد. در دو صورت نیاز به قرینه وجود دارد:
  - در اراده معنای مجازی که قرینه صارفه نام دارد.
  - در اراده لفظ مشترک که قرینه معینه نام دارد برای تعیین معنای معین و خاص.با وجود قرینه (متصله و منفصله) لفظ در معنایی که قرینه بر آن اقامه شده ظهور می‌یابد.

### طرق اثبات ظواهر

راه های شناخت ظهور لفظی:

- تتبع در استعمالات عرب و اعمال نظر و رأی.
- علامات حقیقت و مجاز.
- رجوع به اقوال علماء لغت.

برخی قدماء (مثل سید مرتضی) برای تعیین وظغ الفاظ و ظهور آن در موارد تعارض احوال لفظ اصولی را تعیین کرده (مانند اصل عدم اشتراک، یا اصل حقیقة) اما این اصول لازم الرعایه نیستند و مطلقا دلیل و اصلی ندارند، زیرا حجیت این اصول به بناء عقلاء برمی گردد آنچه از بناء عقلاء مسلم است، اصولی است که برای اثبات مراد متکلم جاری می شود نه اصولی جهت تعیین وضع. «المسلم من بنائهم هو ثبوتہ فی الاصول التي تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء».

### حجیت قول لغوی

اکثر گفته های لغویین در مقام کشف وضع الفاظ اعتباری ندارند زیرا اهتمام اکثر آنها جمع آوری استعمالات آن لفظ بوده مگر برخی از کتب فقه اللغة یا کتاب اساس اللغة زمخشری که در بیان تمییز معنای حقیقی از مجازی تدوین شده است.

در هر حال اگر از تنصیب اهل لغت بر معنای حقیقی علم حاصل شود مطلوب ثابت است. اما اگر از گفتار آنها ظن حاصل شود، حجیت ندارد، و در صورتی حجیت دارد که دلیل قطعی بر آن اقامه شده باشد. برای حجیت قول لغوی سه دلیل ذکر شده است:

۱- اجماع بر أخذ قول لغوی اقامه شده حتی زک نفر از اهل لغت منکر این اجماع نیست.

جواب: اولاً تحصیل چنین اجماع عکلی به نست جمیع فقهاء ممکن نیست. ثانیاً چنین اجماعی حجیت ندارد چون کاشف نیست و اما به اهل لغت رجوع نکرده است.

۲- بناء عقلاء: سیره و بناء عقلاء بر آن است که در همه امور به متخصص و اهل خبره رجوع کنند و اهل لغت از اهل خبره هستند از شارع نیز ردعی در خصوص این سیر وارد نشده است بنابراین با این سیره موافق است.

جواب: اگر با بناء عقلاء به نحو یقین موافقت شارع کشف شود حجت خواهد بود اما در خصوص این عبارت «به مجرد عدم ردع بناء عقلاء کشف موافقت شارع می شود» باید گفت زمانی انکشاف حاصل می شود که یکی از سه شرط زیر محقق شود:

- شارع با عقلاء در این سیره متحد المسلك باشد و مانعی نیز در میان نباشد. مثلاً شارع در ظواهر و خبر واحد با عقلاء متحد المسلك است. اما در خصوص رجوع به اهل خبره متحد المسلك بودن شارع با عقلاء معنا نداد چون شارع نیازمند رجوع به اهل لغت نیست. بنابراین مانعی برای هم مسلك شدن شارع با عقلاء در رجوع به اهل لغت وجود دارد.
- در صورتی که مانعی از متحد المسلك شدن شارع وجود داشته باشد، این سیره در امور شرعی باید در مرأی و منظر امام واقع شده و امام از آن ردعی نکرده باشد، در این صورت سکوت امام دلیل بر تثبیت مسلك عقلاء است. مانند استصحاب، ک فرض شک در خصوص شارع محال است، بنابراین مانع است، اما از جریان سیره در مناسبات مردم منعی نکرده است. ولی در خصوص رجوع به اهل لغت جریان این سیره معلوم نیست.

▪ یا دلیل قطعی بر رضایت و موافقت شارع با بناء عقلاء وجود داشته باشد، در محل بحث چنین دلیلی نیز وجود ندارد. تازه ردع و منع نیز وجود دارد که همان آیات ناهیه از اتباع ظن باشد.

۳- حکم عق: "عقل به وجوب رجوع جاهل به عالم حکم می کند. در واقع این حکم از آراء محموده بوده که مورد تطابق آراء عقلاء است و شارع نیز از عقلاء بلکه رئیس عقلاست. مانند رجوع عامی به مجتهد البته در خصوص مجتهد به دلیل خاص شروطی (مثل عدالت، ذکوریت...) شرط است، اما در رجوع به اهل لغت چنین شروطی وجود ندارد.

مصنف: این دلیل نزدیکترین وجه برای اثبات قول لغوی است و قابل خدشه نیست.

### ظهور تصویری و تصدیقی

محقق نائینی ظهور را بر دو قسم تقسیم کرده است:

۱- ظهور تصویری: «و هو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية». منشأ این ظهور وضع لفظ برای معنای مخصوص است. همچنین تابع علم ب وضع است.

۲- ظهور تصدیقی: «و هو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى». منشأ این ظهور مجموع کلام بوده و ظهور متوقف بر اتمام کلام است. این قسم دو صورت دارد:

▪ دلالت مجموع کلام بر اراده استعمالی، که گاهی با دلالت مفردات مطابقت دارد و گاهی مغایرت دارد. این ظهور را قرینه منفصله از بین می برد اما قرینه متصله بی تأثیر است.

▪ مراد متکلم از مجموع الفاظ. این ظهور در صورتی است که قرینه متصله و منفصله هیچکدام نباشد.

مرحوم مظفر: من این تقسیم را درک نمی کنم. بلکه ظهور یک قسم دارد و آن ظهور تصدیقی است. که گاهی به صورت نص است: «و هی ان یلزم من العلم بصدور اللفظ من المتکلم العلم بمراده من اللفظ». گاهی به صورت ظاهر: «یلزم منه الظن بمراده. و الأول یسمى «النص»، و یختص الثانی باسم «الظهور».

بنابراین ظهور دومی به نم تصویری وجود ندارد زیرا معنا ندارد لفظ در معنای موضوع له خود ظهور تصویری داشته باشد. قبلاً هم گفتیم نامیدن آن به ظهور یا دلالت مسامحه است بلکه صرف تداعی معانی بوده نه دلالت یا ظهور، فقی یک نوع خطور ذهنی است.

همچنین تقسیم ظهور تصدیقی به دو قسم تسامح است تنها ظهور تصدیقی همان است که مراد جدی متکلم را ب نحو یقینی یا ظنی بیان می کند بنابراین قرینه منفصله مطلقاً ظهور را از بین می برد. البته قبل از علم به قرینه یکگ ظهور ابتدائی و بدوی حاصل می شود که با آمدن قرینه منفصله از بین می رود. این ظهور بدوی ظهور ذاتی بنامید، اما مسامحتاً ظهور است.

در هر صورت بحث ما در ظواهر خصوص ظهور ایت که کاشف از مراد متکلم باشد. «فان موضع الکلام فی حجیة الظهور، هو الظهور الکاشف عن مراد المتکلم بما هو کاشف و ان کان کشفاً نوعياً».

## دلیل حجیت ظواهر

تنها دلیل بر حجیت ظواهر بناء عقلاء است که از دو مقدمه قطعی تشکیل شده است.

مقدمه اول: سیره عملی عقلاء در محاورات خود و تفهیم مقاصد خود بر عاتقاد به ظواهر کلام است. «علی اعتماد المتکلم علی ظواهر کلامه فی تفهیم مقاصده، علی العمل بظواهر کلام المتکلم و الأخذ بها فی فهم مقاصده».

مقدمه دوم: شارع از عقلاء بلکه رئیس عقلاء است و با عقلاء در این مسلک متحد بوده و مانعی از اتحاد او با عقلاء وجود ندارد.

با اثبات این دو مقدمه به طور قطعی می‌گوییم: «ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له علی المکلفین، و حجة معذرة للمکلفین».

با وجود این در خصوص این دو مقدمه نزد برخی شک و شبهه وجود دارد.

در مورد مقدمه نخست چهار بحث وجود دارد:

۱- آیا در تبانی عقلاء بر حجیت ظواهر حصول ظن فعلی به مراد متکلم شرط است؟ (نزاع با محقق کلباسی صاحب اشارات الاصول)

۲- آیا در تبانی عقلاء عدم ظن به خلاف ظاهر شرط است؟ (نزاع با مرحوم کلباسی)

۳- آیا در تبانی عقلاء جریان اصل عدم قرینه شرط است؟ (نزاع با شیخ و آخوند)

۴- آیا حجیت ظهور اختصاص به مقصودین به افهام دارد یا عمومیت دارد؟ (نزاع با اخباریون)

در خصوص مقدمه دوم نیز با اخباریون در خصوص حجیت ظواهر قرآن کریم بحث است.

بنابراین مجموعاً پنج امر مورد بحث قرار می‌گیرد.

### ۱- عدم اشتراط ظن فعلی به وفاق

آیا در حجیت ظواهر ظن فعلی به مراد متکلم شرط است؟

مرحوم کلباسی: مقوم ظهور ظواهر حصول ظن فعلی و شخصی به وفاق است. و با نبود ظن فعلی به وفاق کلام ظهوری ندارد.

مرحوم مظفر: مقوم ظهور حصول ظن نوعی و شأنی است، زیرا ۱- ظهور صفت قائم به لفظ بوده در حالی که ظن قائم به شخص (سامع و مخاطب) است، پس چگونه ظن مقوم لفظ است. مقوم ظهور کاشفیت ذاتی از مراد متکلم است. هر چند ظن فعلی نباشد. ۲- اگر ظن فعلی شرط باشد، مستلزم آن است که کلام در آن واحد نسبت به شخصی حجت باشد و نسبت به شخص دیگر حجت نباشد. «من البدیهی انه

۱ شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

لا يصح ادعاء ان الظاهر لكى يكون حجة لا بد ان يستلزم الظن الفعلى عند جميع الناس بغير استثناء، و الا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كل أحد».

## ۲- عدم اشتراط ظن به خلاف

ایا ظن به خلاف در أخذ به ظواهر شرط است؟

- مرحوم کلباسی: اگر ظن فعلی به وفاق شرط نباشد، حداقل نباید ظن به خلاف باشد.
  - مرحوم آخوند: عدم ظن به خلاف اعتباری ندارد و شرط نیست. به دلیل سیره عقلائی که چنین شرطی را معتبر نمی دانند.
  - مرحوم مظفر: ۱- اگر منشأ ظن به خلاف امری است که نزد عقلاء در تفهیم قابل اعتماد است، در این صورت وجود ظن فعلی به خلاف مضر است و کلام دیگر ظهوری ندارد. ۲- اگر منشأ ظن به خلاف امری است که نزد عقلاء اعتباری ندارد این ظن ارزشی ندارد و ظاهر کلام حجیت دارد.
- وجه جمع اقوال: شاید مراد صاحب کفایه از ظن به خلاف که نبود آن در حجیت ظواهر تأثیری ندارد، این قسم دوم باشد و مراد کلباسی از مضر بودن عدم ظن به خلاف قسم اول باشد.

## ۳- اصل عدم قرینه

آیا در حجیت ظواهر اصل عدم قرینه نیاز است؟

- شیخ اعظم: تمامی اصول وجودیه به اصل عدم قرینه بر می گردد. بدین معنا که «ان حجیة أصالة الظهور انما هی من جهة بناء العقلاء علی حجیة أصالة عدم القرینة».
  - شیخ اکبر صاحب کفایه: اصل عدم قرینه به اصل ظهور برمی گردد. بنابراین عقلاء دو بناء ندارند.
  - شیخ کبیر مرحوم مظفر: اصلی غیر از اصالة الظهور و تبانی غیر از الغاء هر احتمال منافی ظهور وجود ندارد. «انه لیس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، و لیس لهم الا بناء واحد، و هو البناء علی إلغاء كل احتمال ینافی الظهور».
- دلیل مصنف: زمانی اصالة الظهور نیاز است که احتمال خلاف ظاهر در کلام متکلم حکیم باشد، این احتمال دو صورت دارد:
- ۱- احتمال اراده خلاف وجود دارد با علم به اینکه هیچ قرینه ای اعم از منفصله و متصله نصب نشده است، در این صورت اصل عدم قرینه سابل به انتفاء موضوع است.
  - ۲- احتمال اراده خلاف به دلیل نصب قرینه وجود دارد اما این قرینه از ما مخفی است، در این صورت هر چند توهم جریان اصل عدم قرینه می شود، اما این دو با هم فرق دارند زیرا اصل عدم قرینه وجود قرینه را نفی می کند در حالی که محل بحث احتمال قرینه را نفی می کند. به عبارت دیگر بناء عقلاء بر نفی احتمال قرینه است نه بر نفی وجود قرینه.

#### ۴- عمومیت حجیت ظهور (حاضرین و غائبین)

آیا حجیت ظواهر اختصاص به مقصودین به افهام دارد یا عمومیت دارد؟

- محقق قمی: خطابات قرآن و اخبار در مقام جواب سائلین در حق موجودین و مقصودین به افهام حجت است و در حق غیر آنان حجت نیست.
  - مشهور: حجیت ظواهر به صورت مطلق است.
- مرحوم مظفر: دو اشکال بر کلام محقق قمی وارد است:

۱- این کلام ایشان مجمل است، و مرادشان مشخص نیست:

- اگر مراد شان آن است که این کلام نسبت به دیگران ذاتا اجمال دارد و در نتیجه حجت نیست این مطلب بالوجدان تکذیب می شود.
- اگر منظور آن است که عقلاء بنائی بر الغاء احتمال قرینه در ظواهر نسبت به غیر مقصودین به افهام ندارند، این ادعاء بی دلیل است. بلکه بناء عکس آن است. شیخ اعظم در رد آن می نویسد: «انه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و أصالة عدم الصارف عن الظاهر: بین من قصد إفهامه و من لم یقصد».
- اگر مقصود آن است که متکلم حکیم بر قرینه ای تکیه کرده که فقط نزد مقصودین به افهام معروف و معهود بوده این احتمال عقلا نفی نمی شود و صحیح است اما ربطی به محل بحث ندارد و مضر به حجیت ظواهر نیست، زیرا ملاک در محل بحث بناء عقلاء است نه حکم عقل و ملازمه.

۲- به فرض پذیرش تفصیل حجیت ظهور، این تفصیل نسبت ب کتاب و سنت ناتمام است:

- در خصوص قرآن خطابات عمومیت داشته و اختصاص به مشافهین ندارد.
  - در مورد سنت نیز اکثر روایات متضمن تکالیف عام برای همه مکلفین است.
- اما در خصوص جواب های که به برخی افراد داده می شد، قاعده اشتراک جاری می شود. امانت راوی در نقل، اقتضاء دارد که اگر قرینه در ظهور دخیل بود ذکر شود، بنابراین وقتی ذکر نشود حکم به عدم آن قرینه می شود.

#### ۵- حجیت ظواهر کتاب

آیا ظواهر کتاب حجت است؟

- اخباریون: ظواهر کتاب حجت نیست مگر مواردی که تفسیر و بیان خاصی از ناحیه معصوم (ع) رسیده باشد.
  - اصولیون: ظواهر مطلقا حجت است.
- مرحوم مظفر: مراد قائلین حجیت ظواهر:

- آن نیست که کل آیات قرآن حجت دارند چرا که در قرآن محکم و متشابه وجود داشته و در مورد محکومات برای محقق پژوهشگر عمل به ظواهر آسان است.
  - آن نیست که بدون فحص کامل به محکومات شتابزده عمل شود.
  - آن نیست که هر کس (عامی و شبه عامی) بدون معرفت و علم می تواند به ظواهر قرآن أخذ کند، نه تنها در مورد قرآن مجید بلکه در مورد هر کلامی که متضمن امور علمیه و معارف عالیه باشد، این امر مسلم است.
- مراد منکرین حجیت ظواهر (اخباریون) چیست؟

الف: اگر مراد منکرین عدم شتابزدگی در أخذ به ظواهر قرآن بدون فحص است، این کلام صحیح بوده و محل بحث نیست و مختص قرآن کریم نیست.

ب: اگر مراد جمود بر روایات اهل بیت (ع) باشد، به صورتی که در مواردی که تفسیر درباره ظواهر آیات قرآن از آنان وارد نشده، أخذ ظواهر قرآن حتی برای افراد محقق جایز نباشد، این امر دو اشکال دارد:

۱- این امر را اذله اثبات نمی کند.

۲- این درحالی است که خود اهل بیت مردم را به آیات قرآن ارجاع داده اند مورادی چون:

- روایاتی که در خصوص احادیث متعارضه وارد شده و معصومین علیهم السلام دستور داده اند که این دو حدیث متعارض را به کتاب الله عرضه کنید.
- روایاتی که دایره مطلب را توسعه داده و می فرماید: هر حدیثی که از قول ما به شما می رسد (چه معارض داشته باشد و چه نداشته باشد) او را بر قرآن عرضه کنید و اگر موافق قرآن بود بدان اخذ کنید.
- روایاتی که دلالت می کند که هر شرطی که با کتاب خدا مخالف باشد، باطل و لازم الوفا نیست.
- اخباری که بر جواز اخذ به ظاهر کتاب و راد شده است. مثلاً زرارة از امام علیه السلام می پرسد: از کجا دانستی که مسح باید به بعض سر باشد؟ حضرت فرمود: لمكان الباء، یعنی از حرف باء در «وامسحوا براءوسکم».

۳- اگر در ظواهر قرآن اصرار بر أخذ روایات اهل بیت باشد، در این صورت بدین معنا است که أخذ بظواهر اقوال اهل بیت شده است، نه ظواهر کتاب درحالی که در خصوص ظواهر اقوال ایشان نیز همین مطلب را باید گفته شود، زیرا اولاً سند روایات نیاز به تصحیح و بررسی دارد، ثانیاً برخی از این روایات نقل به معنا شده و آنچه نقل به معنا شده محرز نیست که نص لفظ امام باشد. ثالثاً در اکثر روایات محرز نیست که عین الفاظ روایت شده است.

مهمترین دلیل اخباریون بر منع از أخذ به ظواهر قرآن روایات دالبر نهی از تفسیر به رأی است. مانند نبوی مشهور «من فسر القرآن برأیه فلیتبعوا مقعده من النار».

جواب ای این دلیل: ۱- تفسیر به رأی غیر از أخذ به ظواهر است بلکه أخذ به تفسیر نامیده نمی شود. ۲- مقتضای جمع بین اخبار دال بر جواز أخذ و این اخبار آن است که اخبار ناهیه را بر شتابزدگی در أخذ به اجتهادات شخصی بدون فحص حمل شود.

قرآن دارای نص و ظاهر است، ظواهر آن نیز بر یک منوال نبوده و برای بعضی قابل درک و برای بعضی غیر قابل درک است. بلکه گاهی یک ایه دو ظهور دارد که برای برخی تنها یک ظهور آن معلوم می‌شود اما ظهور دیگر نیاز به تأمل دارد. مثلاً در آیه «إِنَّا اعطیناک الکوثر» دو ظهور دارد، ظهور اول آن یعنی اعطای کوثر به نبی مکرم (ص) را همه می‌فهمند اما ظهور دیگر در معنای کوثر است: برخی گفته‌اند مراد، نبوت و قرآن است. بعضی گفته‌اند: مراد، نهری است در بهشت. بعضی دیگر گفته‌اند مراد صدیقه طاهره علیها السلام است و اقوال دیگری هم مفسرین آورده‌اند. اما در خود سوره قرینه بر مراد موجود است و آن قرینه آیه سوم سوره کوثر است که می‌فرماید: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ؛ ما به تو کوثر دادیم پس تو ابرتر نیستی»، ابرتر به معنای کسی است که دنباله ندارد، یعنی نسل و ذریه او منقطع شده است. حال به قرینه مقابله می‌فهمیم که مراد از کوثر کثرت نسل و ذریه است و از طرفی خود کلمه کوثر هم که بر وزن فوع عمل است و دلالت بر مبالغه دارد آبی از این حمل نیست کوثر، یعنی مبالغه در کثرت آن گاه معنای آیه می‌شود. بنابراین معنا چنین است «إِنَّا اعطیناک الکوثر من الذریة و النسل».

### باب ششم: شهرت

معنای شهرت در لغت و اصطلاح:

الف: شهرت در لغت به معنای ذیوع و وضوح شیء است. «سیف مشهور» یعنی شمشیر آخته و آشکار.

ب: شهرت در اصطلاح، در نظر اهل حدیث و فقهاء تفاوت دارد:

۱- شهرت در اصطلاح اهل حدیث یعنی «کل خبر کثر راویه علی وجه لا یبلغ حد التواتر». این شهرت واجد خصوصیات ذیل است:

- شرط نیست که شهرت عملی نزد فقهاء داشته باشد.
- به خبر واحد مشهور، خبر واحد متسفیض نیز گویند.
- به حد تواتر نمی‌رسد.
- شهرت روایی از مرجحات باب اخبار تعارض است.

۲- شهرت نزد فقهاء (در فتوی) یعنی «عبارة عن شیوع الفتوی عند الفقهاء بحکم شرعی» این شهرت خود دو قسم است:

- یا شهرت عملی است و آن شهرتی است که مستند آن موجود است. دو بحث در خصوص شهرت عملی وجود دارد، اولاً جابر ضعف سند است، ثانیاً جابر ضعف دلالت است؟
  - یا شهرت فتوائیه است و آن شهرتی است که مستند آن موجود نیست یا خبری وجود دارد اما مورد استناد فقهاء نیست.
- محل بحث این باب شهرت نزد فقهاء و آن خصوص شهرت فتوائیه است. در حجیت شهرت فتوائیه اختلاف است؟

۱- شهید اول، محقق خوانساری و صاحب معالم: شهرت فتوائیه حجت بوده و از جمله ظنون خاصه است.

۲- مشهور (آخوند، شیخ، مرحوم مظفر) حجیت ندارد.

۳- امام خمینی: شهرت فتوائیه قبل از شیخ طوسی حجیت است و بعد از او حجیت نیست.

قائلین به حجیت شهرت فتوائیه به سه دلیل استناد کردند: ۱- اولویت، ۲- عموم آیه نباء. ۳- اخبار.

### دلیل اول: اولویت از خبر واحد عادل

أدله حجیت خبر واحد به مفهوم موافقت بر حجیت شهرت نیز دلالت دارند بدین صورت که ظن حاصل از شهرت از ظن حاصل از خبر عادل اقوی است، بنابراین اگر خبر واحد حجیت باشد، به طریق اولی شهرت نیز حجیت است.

جواب "اگر علت حجیت خبر واحد افاده ظن باشد، مفهوم موافقت فوق صحیح است. اما ملاک در خبر واحد افاده ظن نیست. (بلکه تعبد است)

### دلیل دوم: عموم تعلیل آیه نبأ

استدلال به عموم تعلیل آیه نبأ بدین صورت که مفهوم این آیه آن است که اصابه به جهالت مانع پذیرش خبر فاسق بدون تبیین است. بنابراین در هر موردی که راهی مأمون از اصابه به جهالت وجود داشته باشد، آن راه حجیت است و شهرت چنین است.

جواب: اولاً استدلال به عموم تعلیل آیه نبأ نیست بلکه استدلال به عموم نقیض تعلیل است. ثانیاً برای حجیت خبر واحد به عموم نقیض تعلیل آیه استدلال نشده بلکه بواسطه مفهوم شرط بوده است. ثالثاً تعمیم علت موجب تعلیل معلوم نمی شود. رابعاً فقدان مانع از حجیت در مثل شهرت دلیل بر وجود مقتضی حجیت در شهرت نیست.

### دلیل سوم: دلالت برخی از اخبار

اخباری وجود دارد که بر حجیت شهرت فتوائیه دلالت دارد:

**الف: مرفوعه زراره:** زراره می گوید از امام سؤال کردم اگر دو روایت متعارض برای ما نقل شود به کدام یک عمل نمایم؟ امام (ع) در جواب فرمود: «آن خبری که مشهور بین اصحاب است باید مورد عمل واقع شود».

۲

به این مرفوعه از دو جهت استدلال شده است:

۱- مراد از مای موصول «بما اشتهر بین أصحابك» مطلق مشهور است زیرا موصول از اسما مبهمه بوده و صله باید مدلول آن را مشخص کند. بنابراین شامل هر مشهوری مش و حتی شهرت در فتوی.

جواب: همانطور که موصول با صله مشخص می شود با قرائن دیگر نیز معلوم می شود آنچه مشخص کننده است، سؤال است جواب باید با سؤال مطابقت داشته باشد و مورد سؤال روایت است.

۲- اگر مراد از موصول خبر باشد، تعلیق حکم بر شهرت دلالت دارد که شهرت بما هی هی اعتبار دارد. بنابراین فتوی مشهور نیز حجیت دارد.

جواب: وقتی مراد از موصول خبر باشد، در این صورت شهرت بما هی شهرة الخبر مناط است نه شهرت بما هی هی.

ب: مقبوله عمر بن حنظله، این روایت نیز مثل مرفوعه بر حجیت شهرت دلالت ندارد.

### تنبيه

علماء بعضاً جرأت مخالفت با مشهور را ندارند مگر اینکه دلیل قوی و مستند جلی بر مراد آنها وجود داشته باشد. دلیل عدم جرأت آنان نه به دلیل تقلید و نه حجیت شهرت است بلکه بخاطر اکرام و منزلت بزرگان علماء است.

### باب هفتم: سیره

سیره یعنی «استمرار عادة الناس و تباينهم العمل على فعل شيء، أو ترك شيء». مراد از مردم (الناس):

۱- مرفوعه عبارت است از حدیثی که بخشی از سلسله سند حذف شده

۲- «سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران أو الحدیثان المتعارضان، فبأيهما آخذ، قال: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت يا سیدی! إنهما معا مشهوران مرویان مأثوران عنكم، فقال: خذ بقول أعدلهما عندك و أوثقهما فی نفسك، فقلت: إنهما معا عدلان مرضیان موثقان، فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة، فاتركه و خذ بما خالفهم، فقلت: ربما كان معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع، فقال: إذا فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخير أحدهما و تأخذ به و تدع الآخر».

- اگر جمیع عقلاء یا عرف عام و هر ملت و نحله ای باشد، در این صورت سیره عقلائیه یا به اصطلاح اصولیون متأخر بناء عقلاء است.
  - اگر جمیع مسلمین یا فقط فرقه ای از مسلمین باشد، در اینصورت سیره متشرعه، اسلامیة، یا شرعیه نامیده می شود.
- در این باب سه امر مورد بحث است.

### ۱- حجیت بناء عقلاء

بناء عقلاء دلیل محسوب می شود که از آن موافقت قطعی شارع با طریقه عقلاء کشف شود. این کشف زمانی رخ می دهد که یکی از سه شرط زیر وجود داشته باشد:

۱- یا شارع در این سیره با عقلاء متحد المسک باشد:

- اگر شارع از عمل به سیره ردع کرده باشد، حجت نیست.
  - اگر ردع و منع شارع ثابت نباشد، حجت است. چون شارع از عقلاء بوده (مانند خبر واحد و ظواهر).
- ۲- یا مانعی از اتحاد شارع با عقلاء در سیره وجود دارد (مثل استصحاب که فرض شک در خصوص شارع محال است)، در این صورت:
- اگر جریان سیره عقلاء در عمل به سیره در امور شرعیه معلوم باشد (مثل استصحاب) در این صورت صرف عدم ردع کاشف از موافقت شارع با سیره عقلاءست. «ضرورة ان الردع الواقعی غیر الواصل لا یعقل ان یکون ردعا فعليا و حجة».
  - اگر جریان سیره در امور شرعیه معلوم نباشد (مثل رجوع به اهل لغت)، صرف عدم ردع برای کشف موافقت شارع کفایت نمی کند، زیرا شاید شارع عقلاء را از این سیره منع کرده اما آنها نتیجه نکردند یا اصلا در امور شرعیه سیره را جاری نکردند، پس منعی هم وجود ندارد. در این فرض برای حجیت باید دنبال دلیل خاص بود، در برخی موارد شارع سیره را تأیید (مثل رجوع به اهل خبره) و در برخی موارد رد کرده است (مثل رجوع به اهل لغت).

### ۲- حجیت سیره متشرعه

سیره نزد متشرعین مسلمان بر فعل یا ترک امریست که در حقیقت نوعی از اجماع بلکه بالاتر از اجماع است، زیرا سیره یک نوع اجماع عملی از طرف علماء و غیر علماء است در حالی که اجماع قولی در فتوی و فقط از جانب علماء است. «بل هی أرقی أنواع الاجماع».

سیره متشرعه بر دو نوع است:

---

۱ - حجیت استصحاب نیز بدین صورت استصحاب می شود.

۱- گای می دانیم در عصر معصوم جاری بوده و حتی امام خود شاهد سیره و از عاملان به آن بوده است، در این صورت شکی در حجیت قطعی آن نیست. «فتکون بنفسها دلیلا علی الحکم کالاجماع القولی الموجب للحدس القطعی برأی المعصوم». با این امتیاز سیره متشرعه از سیره عقلائیة جدا می شود.

۲- در صورتی که معلوم نباشد در عصر معصوم جاری بوده یا بعدها ایجاد شد است شکی در عدم صحت آن نیست و کشف موافقت شارع نمی شود، زیرا مانند اجماع قولی بلکه کمتر از آن است. دلیل عدم حجیت این یره آن است که «هو ما نعرف من اسلوب نشأة العادات عند البشر و تأثیر العادات علی عواطف الناس».

### ۳- مقدار دلالت سیره

در صورت وجود سیره، نهایت دلالت آن:

- در موردی که سیره بر انجام فعل باشد: تنها بر مشروعیت و عدم حرمت دلالت دارد.
  - در موردی که سیر بر ترک فعل باشد: فقط بر مشروعیت ترک و عدم وجوب آن دلالت دارد.
- نفس سیره بر وجوب و حرمت، یا استحباب و کراهت دلالتی ندارد. البته مداومت و استمرار بر یک فعل از طرف همه مردم متشرع نشانه استحباب آن فعل است. ممکن است استحسان این امور به دلیل عادت آنان باشد.
- برخی از امور (خبر واحد و ظواهر) لازم مشروعیت آنان وجوب عمل بر طبق آنها است.

### باب هشتم: قیاس

در خصوص عمل به قیاس دو مشرب وجود دارد:

- امامیه، فرقه ظاهریه (تابعین داوود بن خلف) و حنابله: عمل به قیاس را باطل و برای قیاس ارزشی قائل نیستند.
  - شافعیه، مالکیه و حنفیه: قیاس را از أدله احکام می دانند.
- اولین کسی که قیاس را گسترش داد، ابوحنیفه در قرن دوم هجری بود. که به «رأس القیاسیین» مشهور است. بعد از او شافعیه، مالکیه به قیاس اخذ کرده و برخی حتی بر اجماع آن را مقدم دانستند.
- اهل بیت (ع) همواره از عمل به قیاس نهی کرده و می فرمودند: «ان دین الله لا یصاب بالعقول» و «ان السنة إذا قیست محق الدین».

مناظرات امام صادق (ع) با ابی حنیفه معروف است که حتی ابن حزم سنی مذهب آ «را نقل کرده است: ابن حزم روایت می کند که امام صادق علیه السلام به ابو حنیفه فرمودند: «از خدا بترس و قیاس مکن، ما روز قیامت در پیشگاه خداوند می ایستیم و می گوئیم: (خدا و رسول خدا [چنین و چنان] گفتند) و تو و اصحابت می گوئید: شنیدیم و رأی دادیم».

مخالفین به دلیل محروم بودن از سریق اهل بیت به اجتهادات شخصی و قیاس روی آوردند. در مواردی از قیاس به عنوان عذری در مقابل نص استناد کردند. مثل آنجا که خلیفه اول کار خالد بن ولید در قتل مالک بن نویره را در شبی که با همسر مالک خلوت کرده بود تجویز نمود و درباره اش گفت: «او [خالد بن ولید] اجتهاد نموده و خطا کرده است». و این حادثه در وقتی بود که خلیفه یعنی عمر بن خطاب خواست که او [خالد] به بند کشیده شود و بر او حد جاری گردد».

با تشدید مبانی و ارکان قیاس توسط ابوحنیفه و شاگردان او و حمایت عباسیان از ایشان قیاس به عنوان یک فن مستقل مطرح گردید.

در خصوص قیاس چهار امر قابل بررسی است.

## ۱- تعریف قیاس

بهترین تعریفی که از قیاس شده بدین صورت است: «هو إثبات حکم فی محل بعله لثبوته فی محل آخر بتلك العلة». بنابراین ارکان قیاس چهار امر است:

- محل اول، همام مقیس است که فرع نامید می شود و در پی اثبات حکم اصل برای آن هستیم. (مشبه)
- محل دوم، مقیس علیه است که اصل نامید می شود و حکم برای آن شرعا ثابت است. (مشبه به)
- علت مشترک، جامع نام دارد، که دلیل مشترک بین اصل و فرع است.
- حکم، که در اصل ثابت بوده و در پی اثبات آن برای فرع هستیم.

بنابراین قیاس عملیاتی برای مستدل و قایس بوده و در مواردی که نص شرعی وجود ندارد، برای محلی غیر منصوص حکم شرعی استنتاج می شود. «العملية القیاسية هی نفس حمل الفرع علی الأصل فی الحکم الثابت للأصل شرعا».

اشکال: تعریف ارائه شده ایراد دارد، چون دلیل عین نتیجه الدلیل است. درحالی که بین دلیل و نتیجه الدلیل (مستدل علی) فرق است.

جواب: اثبات، حکم و عمل قایس است و این دلیل است اما نتیجه دلیل حکم شارع بر فرع است.

بنابراین تعریف مذکور بهترین تعریف ارائه شده است، اما تعریف قیاس به «المساوات بین الفرع و الاصل فی العلة» تعریف قیاس نیست بلکه تعریف مورد قیاس است.

## ۲- ارکان قیاس

در بحث قبلی بیان شد.

## ۳- حجیت قیاس

قیاس از جمله امارات است، حجیت هر اماره ای باید به علم منتهی شود. بنابراین قیاس در صورتی حجت است که ۱- یا خود موجب علم به حکم شرعی شود. مانند أدله اربعه. ۲- یا دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه شود.

از این رو بحث در دو مقام فوق خواهد بود.

### الف: آیا قیاس خود موجب علم است؟

قیاس نوعی از تمثیل است، تمثیل مفید چیزی جز احتمال نیست.

قیاس منصوص العلة: در صورتی که علم پیدا شود که علت تامه در این اصل نزد شارع فلان امر است در این صورت به دو شرط این قیاس صحیح است:

۱- حکم دائر مدار این علت تامه منصوصه باشد.

۲- این علت در فرع نیز وجود داشته باشد.

اما بحث این است که چگونه علم پیدا شود که جامع علت تامه حکم شرعی است در حالی که قبلا بیان شد ملاکات احکام قابل درک توسط عقل نیستند بلکه باید از منبع احکام منسوب از طرف خداوند شنیده شود، زیرا ملاکات از امور توقیفی هستند.

از راه ملازمه عقلی قطعی هم نمی توان اثبات کرد که ملازمه بین حکم اصل با فرع وجود دارد.

قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت در واقع قیاس نیستند.

احتمالات پنج گانه ای که در قیاس وجود دارد و هیم امر مانع ملازمه خواهد شد رفع این احتمالات جز اط طریق نص شارع ممکن نیست. این احتمالات از فرار زیر است:

۱- احتمال دارد علت حکم در اصل غیر از علتی باشد که گمان کرده است (حتی اشاعره که قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیستند احتمال دارد اصلا حکم معلل به علتی نباشد).

۲- احتمال دارد وصف دیگری با آنچه قایس در قیاس علت پنداشته مجموعا علت حکم باشد.

۳- احتمال دارد امر ثالثی توسط قایس به علت حقیقی اضافه شده باشد، که در حکم دخیلی ندارد.

۴- احتمال دارد علت مورد نظر قایس به علت خصوصیتی در اصل موجب ثبوت حکم شده باشد. مثلا ما یقین داریم که جهل به عوض در باب بیع علت بطلان بیع است، در اینجا نمی‌توانیم به سایر ابواب عقود از قبیل صلح معاوضی و نکاح تعدی نموده و بگوییم در آنجا هم اگر جهل به عوض در کار بود صلح یا نکاح فاسد است.

۵- احتمال دارد علت حقیقی اصل در فرع موجود نبوده یا با تمام خصوصیت موجود نباشد.

همه این احتمالات مانع، علم به قیاس شده و جز نص شارع امری آنها را دفع نمی‌کند.

اشکال: با برهان سبر و تقسیم تحصیل علم به علت حکم ممکن است.

جواب: شرط برهان سبر و تقسیم برای اینکه برهان حقیقی باشد آن است که همه محتملا به حصر عقلی از طریق تقسیم ثنائی (دائر بین نفی و اثبات) منحصر گردد اما در محل بحث احتمالات دیگری مطرح است که قایس اصلا آنها را در نظر نگرفته است. یا علتی که قایس ذکر کرده مرکب از چند احتمال دیگر باشد، یا علت غیر از علتی باشد که قایس تصور کرده است. مثلا در آیه ۱۶۰ سوره نساء علت حرمت طیبات را، چیزی که خارج از اوصاف اشیاء طیبه است، معرفی نموده است که آن، عصیان و معصیت و خلافتکاری‌های مردم یهود می‌باشد. یا قایس قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نبوده بنابراین حکم اصلا علتی ندارد).

با این همه از برهان سبر و تقسیم ظن حاصل می‌شود ن یقین و ظن لایغنی من الحق شیئا.

حال که قیاس مفید علم نیست تنها مفید ظن است، آیا ظن حاصل از قیاس حجت است؟ در ذیلا به أدله ای که بر حجیت قیاس ارائه شده است پرداخته می‌شود.

## دلیل بر حجیت قیاس ظنی

آیا ظن حاصل از قیاس مفید ظن است؟

۱- «عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة»

- امامیه: قیاس مطلقاً حجیت ندارد و زن ناشی از آن معتبر نیست زیرا به تواتر ثابت شده که اهل بیت (ع) از عمل و أخذ به قیاس نهی کرده‌اند.
- اهل سنت: برای حجیت قیاس به أدله اربعه استناد کرده‌اند.  
ذیلاً به أدله اهل سنت بر حجیت قیاس پرداخته می‌شود.

## دلیل از آیات قرآن

مصنف به چهار آیه اشاره دارد:

الف: آیه ۲ سوره حشر «وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُحْرِبُونَ بِيُوتِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَ أَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ». اعتبار به معنای عبور و مجاوزت است، بنابراین واجب است بر شما عبور و تجاوز کردن (صغراً) قیاس هم يك نوع عبور و تجاوز است که انسان از اصل به فرع تعدی می‌کند و تنها در اصل توقف نمی‌کند (کبراً) پس واجب است قیاس نمودن (نتیجه).

جواب: کلمه اعتبار به معنای اتعاظ و پند گرفتن است. «ان الاعتبار هو الاتعاظ لغة فاعتبروا ای فاتعظوا» با توجه به شأن نزول آیه همین معنا متناسب است و متبادر به ذهن است و این چه ربطی به باب قیاس دارد که مورد بحث ماست.

ب: آیه ۷۸ و ۷۹ سوره یس «وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَّ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ». بدین صورت که احیای مردگان در روز قیامت نظیر ایجاد موجودات است، در روز اول خلقت در این دنیا. آیه می‌گوید: این دو که نظیر هم هستند مساوی و برابرند و هر حکمی که احدهما داشت دیگری هم دارد و مورد قیاس همچنین موردی است.

جواب: ۱- آیه بر مساوات دو نظیر در تمام جهات دلالت ندارد زیرا خلقت اولیه با خلقت ثانویه تفاوت دارد. ۲- اسن استدلال بر قیاس نیست بلکه رفع استغراب و استبعاد منکرین معاد است و در پی اثبات ملازمه بین قدرت بر انشاء اولیه و احیاء دوباره نیست. ۳- اگر م قیاس باشد، قیاس اولویت قطعی بوده و ربطی به قیاس مساوات (محل بحث) ندارد.

ج: آیه ۹۵ سوره مائده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ». قیاس نموده حکم مماثل را به مماثل.

د: آیه ۹۰ سوره نحل: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ». به کلمه عدل استدلال نموده‌اند که به معنای مساوات است.

مرحوم مظفر این دو مورد اخیر از باب «الغریق يتشبه بكل حشيش او طحلب»، بوده و دلالتی بر قیاس ندارند.

## دلیل از سنت

برای حجیت قیاس به سه روایت استناد شده است:

الف: حدیث معاذ بن جبل: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هنگامی که معاذ را به عنوان قاضی به یمن می‌فرستاد سفارشات بی او فرمود ضمن صحبت‌ها از معاذ سؤال فرمود: اگر حادثه‌ای پیش آمد که حکم آن را نتوانستی از کتاب خدا یا سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم استخراج کنی چه خواهی کرد؟ بما ذا تقضی؟ معاذ گفت: اجتهد رأیی و لا آلو؛ یعنی اجتهاد به رأی می‌کنم و کوتاهی و تقصیر نمی‌کنم، حضرت صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: الحمد لله الذی وفق رسول الله بما یرضی الله.

استدلال: رسول خدا (ص) اجتهاد به رأی را امضاء نموده و اجتهاد به رأی حتما باید به اصلی برگردد نه اینکه مرسل و رها باشد. بنابراین امر به قیاس نموده است.

جواب: ۱- حدیث مرسل است چون حارث بن عمرو برادر مغیره بن شعبه آن را از مردم حمص نقل کرده است. ۲- خود حارث نیز مجهول است. و جز همین روایت از او روایت دیگری نقل نشده است. ۳- حدیث مذکور معارض دارد چون در همین حادثه حدیث دیگری وارد شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «وقتی حکم مسأله‌ای را نفهمیدی، حق نداری به رأی خود عمل کنی، بلکه برای من بنویس تا جواب تو را بدهم» و وقتی تعارض کردند تساقط می‌کنند، پس بهتر آن است که بگوییم: حدیث جعلی است. ۴- معنای اجتهاد منحصر در آنچه قائلین به قیاس گفته‌اند نیست، چون چه بسا مراد از اجتهاد در رأی، تلاش برای جستجو در حکم و لو با مراجعه به عموماً و اصول باشد [نه قیاس]. و شاید جمله [و لا آلو] اشاره به همین معنا باشد.

ب: حدیث خثعمیه: زنی به نام خثعمیه درباره قضای حج پدرش به رسول خدا عرض کرد: یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، پدرم از دنیا رفته، در حالی که برعهده او حج واجب بوده و ادا نکرده است. آیا اگر قضای حج او را به‌جا آوریم، سودی به حال او دارد؟ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: ای زن! اگر پدرت مدیون بود و مقداری طلا و نقره یا درهم در دنیا به دیگران بدهکار بود و خلاصه حق الناس برعهده او بود، آیا اگر تو بدهی او را می‌دادی نفعی به حال او داشت یا نه؟ عرض کرد: آری، نافع بود. حضرت فرمود: «پس حق الله سزاوارتر است که قضا شود».

کیفیت استدلال: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دین خداوند را به دین مردم قیاس نمود و فرمود این مثل آن است همان‌طور که دین الناس واجب القضاست، هکذا دین الله و این رویه عین قیاس کردن است.

جواب: ۱- پیمبر (ص) نیازی به قیاس ندارد چون خود مشرعی است که احکام را با وحی دریافت می‌کند. (ما لک کیف تحکمون؟) ۲- رسول خدا (ص) شیو تطبیق عام بر مصادیق را متذکر شده است بنابراین حدیث از باب تطبیق عام بر مصادیق است. ۳- خود ابوحنیفه قائل به وجوب قضاء روزه و حج است؛ و گت=گفته «دین الناس أحق بالقضاء» در حالی که برای حجیت قیاس به این آیه استدلال کرده اما به مضمون حدیث عمل نکرده است.

ج: حدیث بیع رطب به تمر: از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پرسیدند یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم آیا بیع رطب (خرمای تروتازه) به تمر (خرمای خشک) جایز است یا نه؟ مثلاً صد من رطب را به صد من تمر می‌شود معامله کرد یا نه؟ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پرسیدند: آیا اگر رطب خشک شود کم می‌شود؟ (مثلاً صد من به ۹۰ من می‌رسد) عرض کردند: آری یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم. حضرت فرمود: حال که چنین است، خیر، این معامله جایز نیست؛ چون ریاست.

کیفیت استدلال: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم قیاس فرموده حکم این موردی را که بالقوه در حکم ریاست به موردی که بالفعل ربا باشد، یعنی در این موردی که بالفعل نقصانی نیست، ولی بالقوه نقصان هست گویا مثل این است که بالفعل يك طرف ناقص است و چنین معامله‌ای ریاست و باطل است.

جواب: به فرضی که صحیح باشد، مانند حدیث خثعمیه از باب تطبیق عام بر مصادیق است.

## دلیل از اجماع

اجماع صحابه مهم‌ترین دلیل بر قیاس نزد اهل سنت است.

شکی نیست که برخی از صحابه در مواردی اجتهاد به رأی حتی در مقابل نص انجام دادند اما معلوم نیست که این اجتهادات از باب قیاس بود یا مصالح مرسه یا استحسان. و نیز معلوم نیست که اجتهاد آنان بر اساس تأویل نصوص بوده یا جهل به نصوص یا سبک شمردن نصوص بوده است. چرا که تبیین انواع و اقسام اجتهاد به رأی در قرن دوم و سوم انجام گرفته است.

از جمله اجتهادات می‌توان به اجتهادات عمر بن خطاب اشاره کرد: ۱- ترحیم دو متعه. ۲- به جماع خواندن نماز تراویح. ۳- لغو عبارت (حی علی خیر العمل) در اذان. و هکذا.

این حزم نیز در الاحکام (المحلی) شیوع و انتشار قیاس را از قرن دوم و سوم می‌داند.

غزالی نیز در کتاب المستصفی نتوانست اجتهادات صحابه را به نحو قیاس اثبات کند.

بنابراین اجکاع صحابه در اخذ به قیاس ثابت نیست، زیرا اجتهادات صحابه معلوم نیست که از باب قیاس بوده باشد، و اجتهاد به رأی توسط برخی از صحابه دلیل بر موافقت جمیع صحابه نیست.

اشکال: سکوت بقیه صحابه دلیل بر اقرار به اجماع است.

جواب: ۱- سکوت بر اقرار دلالت ندارد. مگر در خصوص معصوم (ع) آن هم با وجود شرائط اقرار، زیرا سکوت در سکوت غیر معصوم احتمالات زیادی از جمله ترس، بزدلی، خجالت، سستی، عدم توجه به بیان حق، جهل به حکم شرعی و دیگر احتمالات. ۲- اینکه بقیه

صحابه سکوت کرده باشند مسلم نیست حتی صحابه ای چون ابن مسعود و عبدالله بن عباس قول به رأی را تخطئه کردند تا جایی که کار به مباحله و تخویف از خداوند سبحان کشیده شد. برای ما انکار قیاس توسط شخص امیرالمؤمنین کفایت می کند.

## دلیل از عقل

اکثر باحثین از دلیل عقلی بر حجیت قیاس سخنی نگفته اند.

بهترین وجه دلیل عقلی همین است که ذکر می شود اما با این وجود از موهن ترین استدلالات است.

مفاد دلیل عقلی: ۱- علم قطعی داریم که حوادث بی نهایت هستند. ۲- علم قطعی داریم که نصوص در تمام موارد وارد نشده است چرا که نصوص متاهی و حوادث نامتناهی است. بنابراین مرجع استنباط احکام برای تلافی حوادث غیر منصوص تنها قیاس است.

جواب: درست است که حوادث نامتناهی است اما دلیل بر رجوع به قیاس نیست بلکه حکم این موارد از عمومات استفاده می شود. و لازم نیست نص خاصی وارد شده باشد.

## ۴- قیاس منصوص العله و اولویت

در خصوص این دو بین علماء اختلاف است:

- علامه حلی: قیاس منصوص العله و اولویت از قیاس باطل استثناء شده و حجت هستند.
- سید مرتضی، سید ابن زهره، و محدث بحرانی: دلیل حرمت قیاس شامل این دو هم می شود.
- مرحوم مظفر، محقق حلی و صاحب معالم: این دو حجت هستند اما اصلاً قیاس نبوده بلکه از باب ظواهراند.

الف: قیاس منصوص العله

باید توجه داشت:

۱- اگر از نص فهمیده شود که علت حکم اختصاص به معلل (اصل) ندارد، در این صورت عام شامل فرع نیز می شود. مثل اینکه شارع بفرماید: خمر چون مسکر است، حرام است. از این سخن فهمیده می شود که آب جو نیز چون مسکر است، حرام است. در واقع با ظهور نص در تعمیم علت موضوع از اصل به هر موضوعی که علت را داراست، سرایت می کند. اخذ به حکم در این فرض از باب اخذ به ظاهر عموم است و قیاس نیست. مثال دیگر: در صحیح ابن بزیر از امام هشتم علیه السلام چنین آمده است: ماء البئر واسع لا یفسده شیء لان له مادة آنچه از ظاهر حدیث به ذهن می آید آن است که ماء البئر خصوصیتی ندارد، بلکه میزان ماده داشتن آب است که هر آبی که

دارای ماده باشد به ملاقات با نجس متنجس نمی شود و اگر ماء البئر را ذکر کرده از باب این است که یکی از مصادیق آب است. بنابراین، موضوع عام است که کل ماء له ماده واسع لا یفسده شیء. و این موضوع شامل آب چشمه، آب چاه، آب حمام.

۲- اگر از نص چنین امری فهمیده نشود، دلیل بر تسری حکم بر فرع وجود ندارد. مثل اینکه گفته شود: این انگور شیرین است چون رنگش سیاه است. در اینجا فهمیده نمی شود که هر چه سیاه است، شیرین است، بلکه فقط انگور سیاه، شیرین است.

خلاصه: «ان المدار فی منصوص العلة ان یکون له ظهور فی عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أی المعلل الأصل)».

ب: قیاس اولویت یا قیاس جلی، یا مفهوم موافقت، یا فحوی الخطاب، یا اذن الفحوی (در عرف فقهاء)، یا لحن الخطاب.

در این خصوص باید توجه داشت:

۱- گاهی اولویت قطعی از نفس خطاب شارع استفاده می شود، این نوع از اولویت حجت است اما نه از باب قیاس بلکه از باب ظهور لفظ. مثلاً:

- «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» که به مفهوم اولویت کار خیر عظیم تر به طریق اولی پاداش دارد.
- «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» که اگر تأیید حرام باشد پس به طریق اولی ضرب والدین حرام است.
- اذن به سکونت در خانه به طریق اولی بر جواز تصرف در خانه نیز دارد.

۲- گاهی اولویت از نفس خطاب فهمیده نمی شود بلکه صرف اولویت ظنی است، در این صورت حجت نبوده و مفهوم نامیده نمی شود. بلکه قیاس باطل است. مثل قیاس جناب ابان در دیه انگشتان زن، ابان می گوید: از امام پرسدم: یا مردی انگشتی از انگشتان دست یک زن را قطع نموده؛ دیه آن چه مقدار است؟ امام علیه السلام فرمود: ۱۰ شتر. ابان پرسید اگر دو انگشت زن را قطع کند چه قدر؟ امام فرمود: ۲۰ شتر. ابان پرسید: اگر سه انگشت را قطع کند؟ امام فرمود: ۳۰ شتر. ابان پرسید: اگر چهار انگشت قطع کند؟ امام فرمود: ۲۰ شتر. ابان گفت: سبحان الله! سه انگشت قطع کند ۳۰ شتر، ولی ۴ انگشت ۲۰ شتر؟ این سخن در عراق به ما می رسید و ما از گویندگان آن تبری می جستیم و می گفتیم: گوینده این سخن شیطان است. امام فرمود: «ای ابان! ساکت باش این حکم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. همانا زن تا ثلث دیه با مرد برابری می کند و وقتی به ثلث رسید دیه زن برمی گردد و نصف دیه مرد می گردد. ای ابان! تو قیاس کردی و دین اگر به قیاس اخذ شود نابود می گردد». ابان به مقتضای قاعده عقلی حسابگر خود حساب کرده بود وقتی دیه سه انگشت سی شتر است، پس دیه چهار انگشت چهل شتر است.

### تنبیه

بحث در خصوص سه دلیل دیگر از أدله اهل سنت یعنی استحسان، مصالح مرسله و سد ذرایع است.

الف: استحسان

«الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضى العدول؛ استحسان آن است که در يك مسئله، از حکمی که در نظایر آن است، به خاطر وجود دلیلی قوی تر، عدول نموده و به خلاف آن رأی داده شود». استحسان مورد قبول حنفیه، مالکیه و حنابله است.

ب: مصالح مرسله یعنی «تشریح حکم براساس رأی و مصلحت اندیشی است، در صورتی که برخلاف نص کتاب و یا سنت نباشد». این دلیل نیز مورد قبول مالکیه و حنابله است.

ج: سد ذرایع

سدّ یعنی جلوگیری کردن در مقابل فتح است. ذرایع جمع ذریعه در لغت به معنای وسیله ذریعه وسیله‌ای است که منجر به احکام پنجگانه گردد. بنابراین اگر آن وسیله منجر به امری گردد که مطلوب شارع باشد در آنجا «فتح ذرایع» است و اگر به عکس منجر به مفسده گردد در آن صورت «سدّ ذرایع» خواهد بود.

در خصوص این سه دلیل باید توجه داشت:

- ۱- این امارات باید به أدله نقلی و ملازمات عقلی برگردند. بنابراین چون دلیل بر اعتبار آنها وجود ندارد حجت نیست.
- ۲- اظهر افراد ظن مورد نهی همین اقسام هستند. و اگر این موارد از عموماً حرمت نهی از عمل به ظن خارج شود دیگر تحت عام باقی نمی ماند. و باعث تخصیص اکثر است.
- ۳- حتی از جهت اعتبار از قیاس نیز کمتر اعتبارتر هستند.
- ۴- این موارد صرفاً استحسانات عقلی بوده، درحالی که قبلاً بیان شد عقل مستقلاً و ابتداءً قدرت درک احکام و ملاکات احکام را ندارد.
- ۵- اگر عقل چنین قدرتی داشته باشد، دیگر به ارسال رسل و نصب ائمه نیازی نیست. همه مجتهدین یا نبی هستند یا امام.
- ۶- دلیل اصرار اصحاب رأی در اینکه می گویند «کل مجتهد مصیب» هر چند مخالف نص باشد، آن است که اگر بناء باشد مجتهد خطاء کند حجیت امثال قیاس ثابت نمی شود.
- ۷- طالبین جهت اطلاع بیشتر به کتاب «مدخل الفقه المقارن» برادر سید محمد تقی حکیم استاد فیزیک در دانشگاه فقه مراجعه کنند.

## باب نهم: تعادل و ترجیح

تعادل مفرد و مصدر باب تفاعل است، و در اصطلاح یعنی «تکافؤ الدلیلین المتعارضین فی کل شیء یقتضی ترجیح أحدهما علی الآخر». و چون فرض تعادل در یک مورد است (فقدان همه مرجحات) به صورت مفرد ذکر شد است.

ترجیح جمع ترجیح است قاعده در ترجیح آن است که جمع آن ترجیحات باشد، (مثل تبلیغ، تبلیغات)، اما بر خلاف قاعده جمع بسته شد.

مراد از ترجیح به معنای مصدری نیست بلکه به معنای اسم فاعل و از باب مجاز در کلمه است یعنی «مرجحات». از آنجا که مرجحات متعدد هستند، به صورت جمع ذکر شده است.

مرحوم آخوند به جای عنوان «التعادل و التراجیح» عنوان «التعارض بین الأدله» ذکر کرده است. بنظر می رسد عنوان ایشان مناسب تر باشد، زیرا تعادل و ترجیح بین أدله زمانی فرض است که بین دو دلیل متعارض باشد، اما چون از ابتداء اصل بحث برای کیفیت عمل به أدله متعارض در فرض تعادل و ترجیح بوده بدین عنوان ذکر شده است.

جایگاه بحث تعادل و ترجیح در اصول:

- صاحب معالم، محقق قمی، صاحب فصول و شیخ اعظم: در خاتمه علم اصول ذکر کرده اند.
- شیخ اکبر صاحب کفایه، علامه حلی، محقق رشتی در بدائع: جز مقاصد اصول ذکر کرده اند.
- شیخ کبیر استاد مظفر: جز مباحث حجت است.
- برخی آن را جز مسأله خبر واحد عنوان کردند.

### مقدمه

درابتداء ۷ امر مورد بررسی واقع می شود، سپس به اصل بحث خواهیم پرداخت.

## ۱- حقیقت تعارض

تعارض مصدر باب تفاعل بوده و اقتضای این باب دخالت دو فاعل است، بنابراین در محل بحث حداقل دو دلیل باید تعارض داشته باشند.

---

۱ - زیرا هم جمع سالم بود و هم اینکه مصدر نوعاً با الف و تا جمع بسته می شود.

تعارض در اصطلاح یعنی «التکاذب بین الدلیلین». این معنای تعارض از «عَارَضَهُ أَى جَائِبُهُ وَ عَدَلَ عَنْهُ» مأخوذ است.

## ۲- شروط تعارض

تعارض دلیلین در صورتی است که هفت شرط زیر موجود باشد:

- ۱- دو دلیل ظنی باشند. بنابراین فرض تعارض دو دلیل قطعی محال است، همچنین فرض تعارض دلیل قطعی با ظنی ممکن نیست.
  - ۲- در هر دو دلیل ظن شأنی ملاک است یا حداقل در یکی شأنی و در دیگری ظن فعلی معتبر است. بنابراین ظن فعلی در هر دو دلیل محال است.
  - ۳- بین مدلول دو دلیل تنافی باشد. چه در تمام جهات، چه در برخی جهات، چه در مدلول مطابقی چه در مدلول تضمینی و چه در مدلول التزامی، چه تنافی ذاتی باشد چه تنافی عرضی (ملاک هم آن است که تشریح و جعل هر دو ممکن نباشد).
- ضابطه تعارض:

- مشهور قبل از شیخ انصاری: «التعارض تنافی الدلیلین». اشکال: تعارض وصف مدلول دو دلیل نیست بلکه وصف دلیل است، آنچه وصف مدلول است، تنافی است.
  - شیخ انصاری: «التعارض تنافی الدلیلین یا اعتبار مدلولهما»، اشکال: این چنین نیست که هر جا دو دلیل متنافی بودند، لازمه آن ها تعارض دو دلیل باشد.
  - آخوند: «التعارض هو تنافی الدلیلین أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات».
- ۴- هر دو دلیل واجد شرائط حجیت باشند بنابراین تعارض حجیت و لا حجت معنا ندارد.
  - ۵- دو دلیل متزاحم نباشند (هر چند تعارض و تزاحم در یک جهت اشتراک دارند).
  - ۶- یکی از دو دلیل، حاکم بر دیگری نباشد.
  - ۷- یکی از دو دلیل بر دیگری وارد نباشد.

---

۱ - تنافی ذاتی در صورتی است که مدلول ها ذاتا قابل صدق نیستند و اجتماعشان محال است. ولی تنافی عرضی در موردی است که هریک از دو دلیل قطع نظر از عوامل خارجی و دلیل ثالث ذاتا با یکدیگر تکاذب و تمناعی ندارند، بلکه کاملا قابل جمع هستند، ولی به دلیل عوامل خارجی با یکدیگر تنافی پیدا کرده‌اند.

### ۳- فرق بین تعارض و تراحم

تعارض در عامین من وجه زمانی حاصل می‌شود که دلالت التزامی هر یک نافی دلالت دیگر باشد (و آن در فرضی است که حساب به نحو استغراقی باشد).

در صورتی که این دلالت التزامی وجود نداشت باشد (یعنی خطاب به نحو عموم بدلی باشد) و مکلف نتواند در مقام امتثال بین این دو جمع نماید، در مقام عمل باید یکی از آن دو را انجام دهد، بنابراین بین دو حکم تراحم واقع شده است.

فرق تراحم و تعارض در چیست؟

۱- فرق حقیقی تراحم و تعارض آن است که در تعارض حکمین در مقام جعل و تشریح اجتماعشان محال است، اما در تراحم حکمین در مقام عمل و امتثال اجتماعشان ممکن نیست.

۲- مرجحات باب تعارض (صدوری، جهتی و دلالی) به سند یا دلالت حدیث برمی‌گردند، در حالی که مرجحات باب تراحم (همان شش امر) به خود حکم شرعی مربوط است.

### ۴- تعادل و ترجیح دو دلیل متراحم

تصویر کلی قواعد حل تعارض و تراحم		
دو دلیل متعارض:	۱- در صورتی که تعادل داشته باشند	مقتضای قاعده اولیه: تساقط است.
	۲- در صورتی که ترجیح داشته باشند: رجوع به مرجحات (شهرت، موافقت با کتاب و مخالفت با عامه).	مقتضای قاعده ثانویه توقف است.
دو دلیل متراحم:	۱- در صورتی که تعادل داشته باشند: تخییر عقلی به حکم عقل عملی.	
	۲- در صورتی که ترجیح داشته باشند: به مرجحات ششگانه مراجعه شود.	

در صورتی که دو دلیل در مقام عمل تراحم پیدا کنند، دو حالت دارد:

- یا بین آنها تعادل برقرار است و هیچ مرجحی نیست: در این صورت به حکم عقل عملی تخییر عقلی جاری می‌شود، زیرا بعد از عدم امکان جمع در مقام امتثال دو حکم، و عدم جواز ترک هر دو حکم، و نبود هیچ مرجحی، ترجیح أحداتها محال است، بنابراین عقل حکم می‌کند امر به مکلف واگذار شود، از این حکم عقل عملی، حکم شرع نیز کشف می‌شود. مثلاً تخییر بین نجات دو فرد در حال غرق شدن، ک از تمام جهات مساوی هستند.
- یا بین دو دلیل ترجیح برقرار است یعنی مرجحی وجود دارد، در این صورت به مرجحات ششگانه که همه به یک امر و آن تقدیم اهم بر مهم برمی‌گردد، رجوع می‌شود.

مرجحات ششگانه باب تراحم:

۱- یکی از دو واجب، بدل نداشته باشد ولی واجب دیگر که مزاحم است، بدل داشته باشد، خواه بدل اختیاری باشد مثل خصال کفاره یا اضطراری باشد مثل تیمم که بدل وضو است. در این صورت واجبی که بدل ندارد مقدم می‌شود. و جمع بین دو تکلیف صورت می‌گیرد.

۲- یکی از دو واجب مضیق یا فوری باشد ولی واجب دیگر که مزاحم است، موسع باشد. واجب مضیق و فوری مقدم می‌شود چون واجب موسع بدل اختیاری دارد. مثل اینکه امر دائر شود بین پاك کردن نجاست مسجد و نماز خواندن در وسعت وقت، و مثل دوران امر بین نماز خواندن در آخر وقت و پاك کردن نجاست از مسجد که در اینجا نماز مقدم می‌شود.

۳- یکی از دو واجب دارای وقت مختص باشد ولی دیگری چنین نباشد درحالی که هر دو واجب مضیق‌اند. مثل اینکه دوران پدید آید بین نماز یومیة در آخر وقتش و بین نماز آیات در تنگی وقتش. واجب دارای وقت خاص (نماز یومیة) مقدم می‌شود.

۴- وجوب یکی از دو واجب، مشروط به قدرت شرعی باشد ولی دیگری چنین نباشد، در این صورت واجبی که مشروط نیست مقدم می‌شود.

اشکال: تمامی واجبات مشروط به قدرت عقلی هستند، بنابراین واجب دیگر هم عقلی است.

جواب: صحیح است که هر واجبی عقلا مشروط به قدرت شرعی است اما در واجب دیگر قدرت در لسان دلیل أخذ نشده بنابراین از ناحیه لفظی مطلق است، در فرض تراحم وجوب آن منجز فعلی است چراکه شرایط عقلی آن محقق شده است اما واجب مشروط به قدرت شرعی است.

۵- یکی از دو واجب به حسب زمان امتثال، مقدم بر دیگری باشد. مثل اینکه امر دائر شود بین قیام برای رکعت متقدم و قیام برای رکعت بعدی، با فرض اینکه مکلف از قیام برای هر دو رکعت باهم عاجز باشد و فقط برای یکی قدرت داشته باشد. در این فرض وجوب رکعتی که متقدم است بجای خود مستقر است زیرا قدرت بالفعل نسبت به آن حاصل است. پس وقتی مکلف آن را انجام دهد، قدرت فعلی بر انجام رکعت متأخر منتفی می‌شود.

۶- یکی از دو واجب در نزد شارع بخاطر جهتی غیر از آنچه گفتیم، اولویت در تقدیم داشته باشد. این اولویت یا از اذله یا از مناسبت حکم با موضوع یا از طریق اذله سمعی با شناخت ملاکات احکام مشخص می‌گردد. از این اولویت ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- حکمی برای حفظ کیان اسلام باشد.
- حکم مربوط به حقوق مردم باشد.
- حکم در مورد دماء و فروج باشد.
- حکم در باب رکن عبادت باشد.
- امر دائر شود بین اینکه یا از راه دروغ گفتن بین مؤمنین صلح و آشتی برقرار شود و یا سخن صادقانه‌ای بیان شود که با آن فتنه‌ای بین مؤمنین پدید آید.

نکته: در اهمیت یکی از متراحمین احتمال نیز به حکم عقل کفایت می‌کند. و لازم نیست علم قطعی حاصل شود.

## ۵- حکومت و ورود

این بحث از ابتکارات شیخ اعظم است.

به تعبیر خود شیخ مغز مباحث در کلمات فقهاء متقدم بیان شدن است، اما تصریح به این دو لفظ نشده است. حتی در عباراتی از جواهر این دو لفظ ذکر شده است، چنانچه داستان بین محقق رشتی و شیخ انصاری که هر دو از شاگردان صاحب جواهر بودند، در درس صاحب جواهر رخ داده است.

منشأ بحث از آنجا شروع شد که در برخی موارد دلیلی بر دلیل دیگر مقدم می شد:

- اما نه از باب عام و خاص بود، چراکه گاهی نسبت بین آنها عامین من وجه بود.
- نه از باب تعارض بود، چراکه از ناحیه لسان دلیل تکاذبی بین آنها نبود.
- نه موجب سقوط حجیت أدله دیگر می شد.

مثال این مورد مثل ۱- تقدیم أدله امارات بر اصول علمیه، ۲- تقدیم الدعانوین اولیه بر عناوین ثانویه.

در این بخش دو اصطلاح حکومت و ورود تبیین می شود.

### الف: حکومت

حکومت یعنی دلیل حاکم بر دلیل محکوم به صورت قهری و جبری مقدم شود. اما از ناحیه اداء نه از ناحیه سند و حجیت.

فروق حکومت و تخصیص در چیست؟

۱- در تخصیص دلیل خاص در مدلول خود منافی دلیل عام است اما در حکومت تنافی نیست.

۲- نتیجه تخصیص و حکومت در برخی موارد (وقتی به نحو تضییق باشد) یکی است، که همان اخراج است، اما اخراج در تخصیص حقیقی و در حکومت تنزیلی است.

۳- حکومت تفسیر لفظی اما تخصیص تفسیر عقلی است.

۴- حکومت به نحو توسعه و تضییق نیز است؛ اما تخصیص فقط به صورت تضییق است.

۵- حکومت اخراج موضوعی است اما تخصیص اخراج حکمی است.

حکومت به چهار صورت است:

۱- تصرف در عقد الوضع (موضوع) دلیل محکوم:

- دلیل حاکم: «اکرم العلماء».
- دلیل محکوم: «الفاسق لیس بعالم».
- در این صورت موضوع (علماء) شامل فاسق نمی‌شود و فاسق حکم موضوع (یعنی وجوب اکرام) را ندارد. این مثال همچنین به نحو تضییق است.

۲- تصرف در عقل الحمل (محمول یا حکم شرعی) دلیل محکوم:

- دلیل محکوم: «الصوم واجب».
- دلیل حاکم: «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام».
- بنابراین وجوب صوم در صورت ضرر منتفی است.

۳- حکومت به نحو تضییق:

- دلیل محکوم: «إذا شککت فإبن علی الأكثر».
- دلیل حاکم: «لا شک لکثیر الشک».

۴- حکومت به نحو توسعه:

- مثال اول: «اکرم العلماء» دلیل محکوم «المتقی عالم» دلیل حاکم است. تصرف در موضوع و به نحو توسعه.
- مثال دوم: دلیل محکوم «الصلاة محکومة باحکام الشکوک». دلیل حاکم: «الطواف صلاة» تصرف در موضوع و به نحو توسعه.
- مثال سوم: دلیل محکوم «الاخت النسبی یحرم نکاحها» نکاح خواهر نسبی حرام است دلیل حاکم «الحمة الرضاع کلحمة النسب». تصرف به نحو توسعه و تصرف در موضوع.

## ب: ورود

ورود: عبارت است از اینکه موضوع یکی از دو دلیل بالوجدان از تحت دلیل دیگر خارج باشد یعنی موضوع دلیل وارد بالوجدان و علاوه با تعبّد شرعی از تحت دلیل مورود خارج باشد.

نتیجه ورود و تخصیص همانند یکدیگر اخراج است؛ اما اخراج در تخصیص حقیقی تکوینی و در ورود خروج حقیقی تبعدی است.

مثال ورود: دلیل امارات بر أدله اصول عقلیه (برائت، احتیاط، تخییر) ورود دارد. بدین صورت:

- موضوع برائت عقلی عدم البیان است و اماره از ناحیه شارع بیان است. «انا البیان و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان».

- موضوع احتیاط عقلی عدم ایمنی از عقاب یا احتمال عقاب است، و اماره شرعا راه مطمئنی است. «انا المؤمن و اذا جاء المؤمن ارتفع عدم المؤمن».
  - موضوع تخییر عقلی حیرت در دوران بین محذورین است اما اماره شرعا مرجح بوده و جای تخییر نیست.
- فرق حکومت و ورود: خروج در ورود وجدانا و حقیقتا به توسط شرع است، اما خروج در حکومت ادعاء و تنزیلا است.

## ۶- قاعده اولیه در متعارضین

قاعده اولیه یعنی حکم عقل و دلیل عقلی در باب متعارضین چیست؟

- مرحوم مظفر، آخوند و محقق نائینی: قاعده اولیه بنا بر طریقت محضه در متعارضین تساقط است.
  - برخی قائل به تخییر شدند، زیرا از طرفی تعارض در زمانی است که دو دلیل هر دو واجد شرایط حجیت باشند به دلیل اینکه حجت بالا حجت تعارض نمی کند چنانچه دو لاحجت نیز با یکدیگر تعارض نمی کنند. از طرف دیگر اگر تعارض بین دو دلیل نبود به هر دو عمل می کردیم؛ زیرا هر دو واجد شرایط هستند، ولی در سایه تعارض این دو دلیل مانعة الجمع شده اند. پس تعارض حد اکثر اقتضا دارد که احد المتعارضین از درجه فعلیت سقوط کند و معارض دیگر به صورت غیر معین بر حجیت فعلیه خود باقی است، از طرف سوم ما نمی توانیم تشخیص دهیم که حجت فعلیه علی التعین کدام است؟ و لا حجت کدام؟ فقط اجمالا می دانیم که احد الحدیثین لا علی التعین حجیت فعلیه دارد و لا غیر. از طرف چهارم ترجیح بلامرجح محال است، بنابراین، نتیجه می گیریم: فلا بد من التخییر بینهما.
- رد دلیل تخییر: مراد از تخییر چیست؟

- اگر مراد از تخییر، تخییر از جهت حجت باشد (ظاهری) صحیح نیست، زیرا لسان اذله حجیت لسان تعیین است نه تخییر، و دلیل حجیت آن دو دلالت بر وجود مقتضی حجیت در صورت نبود مانع دارد، درحالی که هریک مانع فعلیت حجیت دیگر است بنابراین حجیت فعلی هیچکدام تمام نیست.
  - اگر مراد از تخییر، تخییر از جهت واقع (واقعی) باشد، دو اشکال دارد، ۱- وقتی در متعارضین واقع محرز نیست چگونه تخییر واقعی اجرا شود، چرا که در تعارض علم به واقع بودن یکی لازم نیست بلکه تنها علم به کذب احدهما لازم است. ۲- اگر هم علم به اصابه یکی از آن دو به واقع حاصل شود، دلیلی بر تخییر بین واقع و غیر واقع نیست. (اگر گفته شود با علم به اصابه احدهما به واقع علم اجمالی حاصل شده و چون دوران امر بین محذورین است، تخییر جاری می شود، در پاسخ باید گفت دیگر محل بحث باب تعارض نخواهد بود).
- در صورتی که دو دلیل متعارض مقتضی نفی حکم ثالثی باشند، آیا تساقط این دو دلیل در نفی حکم ثالث، اقتضای عدم حجیت دو دلیل را دارد؟

- در صورتی که یکی از دلالات تابع دلالت دیگر باشد، چنین اقتضای وجود ندارد. بلکه دو دلیل متعارض در نفی حکم ثالث بر حجیت خود باقی هستند زیرا اذله شمول حجیت امارات این دو را نیز در برمی گیرد. (اشکال: چگونه ممکن است، که دلالت

مطابقی دو دلیل از حجیت فعلیه ساقط شود، اما دلالت التزامی بر حجیت خود باقی باشد، در پاسخ باید گفت قبلاً نیز بیان شد دلالت التزامی در اصل وجود تابع دلالت مطابقی است، اما در حجیت تابع آن نیستس).  
▪ در صورتی دو دلالت ارتباطی با هم نداشته باشند، و یکی از آنها از حجیت فعلیه ساقط شود در این صورت به طریق اولی دلالت دیگر ب حال خود باقی است. و حجیت آن محفوظ است.

## ۷- جمع کردن بین متعارضین بهتر از طرح است.

از کتاب غوالی ابن ابی جمهور روایتی نقل شده که متضمن قاعده جمع است بدین مضمون «الجمع مهما امکن اولی من الطرح». دلیل این قاعده ۱- شهرت، ۲- اجماع منقول است.

اهمیت قاعده آنجا است که اگر جمع بین دو دلیل متعارض میسور باشد نوبت به اخذ به راجح در صورت رجحان و یا نوبت به تساقط و تخییر در صورت تعادل هر دو نمی‌رسد، بلکه هر دو دلیل بر حجیت فعلیه خویش باقی‌اند و به هر دو دلیل عمل می‌شود.

بحث در خصوص این قاعده از دو جهت است:

### ۱- مدرک قاعده

مدرک قاعده حکم عقل به اولویت جمع است زیرا چرا که تعارض تنها در جایی فرض می‌شود که هر دو دلیل، از جهت سند و دلالت، حائز شرایط حجیت بوده تنها مانع برای حجیت آنها، تکاذب میان آنها باشد. حال اگر امکان جمع میان آنها در دلالت وجود داشته باشد، تکاذبی در کار نبوده و در نتیجه مانع حجیت غیر محرز خواهد بود.

### ۲- عمومیت قاعده

جمع مذکور در قاعده جمع دلالتی است، جمع دلالتی بر دو قسم است:

الف جمع عرفی، یا جمع مقبول، جمع با شاهد: جمع عرفی و آن عبارت است از جمعی که عرف عام و عقلای عالم آن را می‌پسندند و در محاورات خود عملاً از آن بهره می‌گیرند از قبیل دلیل عام و دلیل خاص و مطلق و مقید.

ب: جمع تبرعی، یا جمع بدون دلیل، جمع ذوقی یا کیفی یا شخصی یا عقلی: و آن عبارت است از وجه‌الجمعی که عقل با دقت و باریک‌بینی می‌تراشد، ولی به درجه ظهور عرفی نمی‌رسد.

آیا قاعده شامل جمع تبرعی نیز می‌شود؟

- برخی گفته اند: شامل جمع تبرعی نیز می شود زیرا وقتی جمع تبرعی ممکن باشد تکاذب دلیلین (مانع) محرز نیست.
- مرحوم مظفر: قاعده شامل جمع تبرعی نمی شود، زیرا ۱- اگر مضمون این قانونی که مورد تسالم جمیع فقهاست وسیع باشد و شامل جمع های تبرعی هم بشود لازمه اش آن است که هیچ گاه دو دلیل متعارض پیدا نکنیم که قابل جمع نباشند مگر در موارد قلیلی که متعارضین هر دو نص باشند. ۲- در دو دلیل متعارض چهار حالت زیر را دارد، که در هیچکدام جمع تبرعی جاری نیست.

امکان و عدم امکان جمع عرفی	صور متعارضین
از محل قاعده خارج است، زیرا قطع به دلالت هر کدام داریم. بنابراین یا به مرجحات سندی رجوع می شود یا قائل به تخییر یا تساقط خواهیم شد.	۱- هر دو مقطوع الدلالة بوده اما ظنی السند هستند:
مثل دو روایت متواتر یا دو آیه قرآن، تنها در ناحی دلالت آنها تصرف می شود، بنابراین اگر جمع عرفی ممکن باشد، همان متبع است، و اگر جمع عرفی ممکن نباشد جمع تبرعی ظهوری نخواهد داشت.	۲- هر دو قطعی السند اما ظنی الدلالة (برعکس قبلی):
سه حالت دارد: الف) یا باید در سند دلیل ظنی السند تصرف نموده ب) یا باید در دلالت دلیل ظنی الدلالة تصرف نموده ج) یا باید هر دو را طرح کنیم و به هیچ کدام عمل نشود. در حالت دوم اگر دلیل قطعی الدلالة نزد اهل محاوره صلاحیت تصرف در دلیل دیگر را داشته باشد، همین تصرف انجام می شود زیرا داخل در ظواهر است. اما اگر چنین صلاحیتی نداشته باشد، در این صورت تأویل ظاهر به صورت جمع تبرعی داخل در ظواهر نیست. بنابراین تنها راه ممکن طرح هر دو است.	۳- یکی از دو دلیل مقطوع الدلالة و مظنون السند و دیگری برعکس:
در این صورت یا باید در سند یکی تصرف کرده یا در اصلت ظهور دیگری تصرف شود، بنابراین اگر بین دو دلیل جمع عرفی ممکن باشد، همان متبع است، اما اگر جمع عرفی ممکن نباشد، نوبت به جمع تبرعی نمی رسد چون مدرکی ندارد.	هر دو دلیل از نظر سند و دلالت مظنون باشند:

با پایان هفت امر مقدماتی به اصل بحث خواهیم پرداخت و در سه ناحیه بحث را تنظیم نموده ایم.

### فصل اول: جمع عرفی

قدر متیقن در قاعده «الجمع» جمع عرفی است.

با وجود جمع عرفی، دو دلیل از حالت تعارض خارج می شود زیرا حکم به تساقط یا تخییر یا رجوع به مرجحات سندی زمانی است که در أخذ دو دلیل سرگردان بوده و چاره جز اجرای قاعده اولیه و ثانویه نباشد.

مواردی که اجماعاً از مصادیق جمع عرفی محسوب شده اند عبارت اند از چهار مورد ذیل:

۱- موردی که یکی از دو دلیل معینا قرینه عرفیه بر دلیل دیگر باشد. از قبیل عام و خاص، مطلق و مقید، نص و ظاهر و اظهر و ظاهر.

وجه تقدیم دلیل خاص چیست؟

▪ محقق نائینی و مرحوم مظفر: دلیل خاص به عنوان اینکه خاص است بر عام مقدم می‌شود، خواه ظهور خاص اقوی از ظهور عام باشد و خواه مساوی در ظهور باشند و خواه ظهور عام اقوی باشد

▪ شیخ اعظم: تقدیم دلیل خاص بر دلیل عام از باب این است که نوعا دلیل خاص اظهر و اقوی در دلالت است.

۲- موردی که یکی از دو دلیل معینا و یا هر دو دلیل دارای قدر متقین باشند در این صورت هر يك را بر قدر متیقن آن حمل کرده و بدین وسیله تعارض از بین می‌رود. در خصوص قدر متیقن باید توجه داشت:

▪ قدر متیقن تالی از لفظ مضر به اطلاق است، در این صورت اصلا تعارضی نیست.

▪ قدر متیقن خارج از لفظ، مضر به اطلاق نیست، در این صورت تعارض دارند و مجرای جمع عرفی است. (مراد از مورد دوم این قسم است)

۳- دو دلیل متعارض نسبت بین آن دو از نسبت اربع، عموم و خصوص من وجه باشد. بدین صورت که اگر یکی از دو عام به غیر مورد اجتماع اکتفاء شود مستلزم تخصیص اکثر است، مثلا يك دلیل گفته «اکرم التحویین» و نحوین ۲۰۰ نفر باشند، و دلیل دیگر بگوید «اکرم الفقهاء» و فقهاء ۱۰۰۰ نفر باشند، حال فرض آن است که ۱۵۰ نفر از نحوین فقیه نیز هستند، در این صورت (ماده اجتماع دو دلیل ۱۵۰ نفر فقیه نحوی و ماده افتراق ۵۰ نفر نحوی خالص است) اگر در دلیل اول تنها به ماده افتراق (۵۰ نفر نحوی) اکتفاء شود تخصیص اکثر لازم می‌آید، اما اگر به مورد اجتماع (۱۵۰ نفر فقیه نحوی) اکتفاء شود تالی فاسد ندارد.

۴- میان دو دلیل از نسب اربع عموم و خصوص من وجه باشد، ولی یکی از آن دو در مورد تحدید و بیان ضابطه و حد و مرز وارد شده.

مواردی که مورد اختلاف است و بعضی آنها را از مصادیق جمع عرفی آورده‌اند و برخی دیگر نیاورده‌اند:

۱- هرگاه دو دلیل متعارض هر يك دارای دو یا چندین معنای مجازی باشند که بعضی از آن مجازات به معنای حقیقی نزدیک‌تر از معنای مجازی به دیگر هستند

۲- هر يك از دو دلیل متعارض دارای يك معنای مجازی بعید هستند، یعنی معنای مجازی نسبت به معنای حقیقی بعید است و یا دارای چندین معنای مجازی هستند که همه آنها نسبت به معنای حقیقی مساوی‌اند و هیچ کدام اقرب از دیگری نیستند

۳- در مواردی که دوران امر بین حمل يك دلیل بر تخصیص یا نسخ است.

## فصل دوم: قاعده ثانوی در متعارضین متعادلین

در این زمینه اقوال زیر مطرح است:

- مشهور و شیخ انصاری: تخییر در أخذ یکی از آن دو دلیل.
  - برخی گفته اند: در مقام فتوا توقف کرده و در مقام عمل احتیاط کرد.
  - برخی دیگر گفته اند: اگر یکی از دو دلیل مطابق احتیاط بود به همان أخذ می شود و اگر هیچکدام مطابق احتیاط نبود تخییر جاری می شود.
  - مرحوم مظفر: باید توقف کرد.
- در این خصوص سه سؤال مطرح است:

**الف:** چگونه ممکن است قاعده اولیه و ثانویه در تعارض باشند؟ (خصوصا بنابر قول به تخییر):

در جواب باید گفت دو دسته دلیل وجود دارد، أدله اولیه عامه که عبارت اند از أدله حجیت امارات حد اکثر دلالت می کنند بر اینکه در هر يك، از دو حدیث متعارض قطع نظر از تعارض مقتضی حجیت موجود است. أدله خاصه ثانویه که عبارت اند از: روایاتی که در رابطه با متعارضین صادر گردیده است. أدله ثانویه جعل جدیدی دارند و به وسیله این أدله قائل به عدم تساقط شدیم پس منافاتی بین قول به تساقط براساس قاعده اولیه عقلیه با قول به عدم تساقط براساس قانون شرعی ثانوی نیست.

**ب:** آیا لازمه قول به عدم تساقط این نیست که امارات به نحو سببیت جعل گردیده اند؟

**جواب:** در صورتی که مقتضای قاعده اولیه قول به تخییر بود با سببیت سازگاری داشت، اما مقتضای قاعده اولی تساقط است و دلیل خاص وارد شده در باب تخییر یک حکم تعبدی محض است.

**ج:** قبلا بیان شد که تخییر بین متعارضین از جهت واقع و از جهت حجیت بی معنا است، پس مراد از تخییر چیست؟

جواب: مراد آن است که هر يك از متعارضین علی البدل و لا علی التبعین منجزیت و معذرت دارند، یعنی اگر مجتهد احد المتعارضین را انتخاب نمود و مطابق با واقع درآمد در آن صورت واقع در حق ما منجز می شود و اگر مخالف واقع درآمد معذر خواهد آمد. چرا که با این أدله، هیچ منجزیت و معذرتی برای هیچیک از دو دلیل وجود ندارد.

اما روایات این باب یازده روایت است که برخی بر تخییر به صورت مطلق و برخی بر تخییر در صورت تعادل و برخی بر توقف دلالت دارند.

شماره روایت	متن روایت	مفاد و استدلال به روایت	نظر مؤلف
-------------	-----------	-------------------------	----------

<p>۱- روایت حسن بن جهم</p>	<p>قلت: یحییٰنا الرجلان- و کلاهما ثقة- بحدیثین مختلفین، فلا نعلم أیّهما الحقّ؟ قال: «إِذَا لَمْ تَعْلَمْ، فَمَوْسِعٌ عَلَیْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ».</p>	<p>بر تخییر مطلق دلالت دارد.</p>	<p>صدر روایت (عرضه به کتاب) به تخییر در صورت فقدان مرجح دلالت دارد. این روایت تنها روایت باب تخییر است.</p>
<p>۲- روایت حارث بن مغیره</p>	<p>«إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ، وَ كَلَّهْمُ ثَقَّةٌ فَمَوْسِعٌ عَلَیْكَ، حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ فَتَرَدَّ عَلَیْهِ».</p>	<p>دلالت بر تخییر مطلق دارد اما با روایات ترجیح مقید می‌شود.</p>	<p>این روایت شاهی بر محل بحث نیست، زیرا ۱- مورد روایت در فرض تمکن از دیدار معصوم (ع) است. ۲- روایت ظهوری در فرض تعارض ندارد بلکه بیانگر اعتبار روایاتی است ک شیعیان مورد اعتماد نقل می‌کنند. و معنای «موسع علیک» یعنی خبر ثقة تا دیدار امام حجت است.</p>
<p>۳- مکاتبه عبدالله بن محمد</p>	<p>سؤال در خصوص دو رکعت نافله که دو روایت در مورد آن وجود دارد، امام زمان (عج) در توقیعی نوشتند: «موسع علیک بأیة عملت».</p>	<p>این روایت بر تخییر مطلق دلالت دارد اما با مرجحات باب مقید می‌شود. (یعنی تخییر بعد از فقد مرجح است)</p>	<p>این روایت شاهی بر محل بحث نیست، زیرا احتمال دارد مورد از تخییر در توقیع شریف، تخییر در مقام عمل باشند نه تخییر بین دو روایت یعنی فرض تعارض به دلیل آنکه سؤال سائل از حکم صلاة نافله صبح بود نه حکم متعارضین.</p>
<p>۴- مکاتبه جمیری</p>	<p>در خصوص تکبیر بعد از تشهد اول سؤال شد، حضرت حجت (عج) فرمودند: «در این زمینه دو حدیث است: حدیثی می‌گوید مکلف وقتی از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود، باید تکبیر بگوید. و حدیث دیگر می‌گوید وقتی مکلف سر از سجده دوم برمی‌دارد و تکبیر می‌گوید و سپس می‌نشیند و سپس برمی‌خیزد، دیگر لازم نیست در قیام بعد از نشستن تکبیر بگوید. و همین‌طور در تشهد اول به همین‌گونه عمل می‌شود. و شما هر حدیث را از باب تسلیم، بگیری، بر صواب هستی».</p>	<p>بر تخییر مطلق دلالت دارد، و حمل بر مقیدات می‌شود.</p>	<p>این استظهار اشکال دارد، زیرا احتمال دارد مراد از تخییر، تخییر در مقام عمل و عدم وجوب آن باشد، نه تخییر بین متعارضین شاهد آن هم عبارت «کان صواباً» است در حالی که می‌دانیم ممکن نیست دو دلیل متعارض هر دو صحیح باشد.</p>

<p>۵- مرفوعه زراره در غوالی</p>	<p>«إذن فتخیر أحدهما، فتأخذ به و تدع الآخر».</p>	<p>این روایت ظهور در وجوب تخییر بین متعارضین دارد و حمل بر مقیدات می‌شود. این روایت مهمترین اخبار باب است.</p>	<p>این روایت سندا ضعیف است و ابن ابی جمهور، بعد از ذکر این روایت مرسله ای نقل کرده (روایت ۱۱) که در نقطه مقابل این روایت است.</p>
<p>۶- روایت اول سماعه</p>	<p>سؤال در خصوص دو فردی که دو روایت مختلف نقل می کنند، «یرجئه حتی یلقى من یخبره، فهو فی سعة حتی یلقاه»</p>	<p>از عبارت «فهو فی سعة» تخییر را استظهار کردند.</p>	<p>این روایت دال بر تخییر بین متعارضین نیست، زیرا ۱- روایت در فرض تمکن از دیدار امام یا نواب اوست. ۲- مراد از عبارت «فهو فی سعة» تخییر در مقام عمل (فعل و ترک) است. نه تخییر بین متعارضین زیرا طبق فرض سؤال امر دائر بین محذورین است. ۳- امر به ارجاء با تخییر بین دو روایت سازگار نیست.</p>
<p>۷- مرسله کلینی</p>	<p>کلینی بعد از ذکر روایت سماعه روایت دیگری نقل کرده است: «بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک»</p>	<p>این روایت بر تخییر مطلق بین متعارضین دلالت دارد. این روایت مستقل از روایت سماعه است. چون اگر مستقل نبود، مناسب آن بود که بجای «أخذت» مخاطب، غائب «أخذ» ذکر شود، تا با ضمائر دیگر هماهنگ باشد.</p>	<p>این روایت اشکال دارد، زیرا ۱- لفظ روایت نیست بلکه استنباط خود کلینی است. ۲- روایت مرسله بوده و قابل اعتماد نیست.</p>
<p>۸- روایت صدوق در عیون</p>	<p>«فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، أو بأیهما شئت، وسعک الاختیار من باب التسلیم، و الاتباع، و الرد إلى رسول الله»</p>	<p>ظاهرا این روایت بر تخییر بین متعارضین دلالت دارد.</p>	<p>احتمال دارد مراد تخییر در مقام عمل باشد، نسبت به مواردی که حکمش کراهت است به دلیل آنچه در فراز اول درباره احکام الزامی (وجوب و حرمت) سخن رانده شد. بنابراین استدلال به این حدیث برای قول به توقف بهتر است از استدلال به آن برای قول به تخییر به دلیل اینکه امام فرموده است: یرجئه ای یؤخره (این کار را فعلا تأخیر بینداز و مرتکب نشو تا از امام سؤال کنی)</p>

این روایت ظهور بر وجوب توقف در هنگام تعادل دارد.	-	«إذا كان ذلك أي فقدت المرّجات فأرجئه حتى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».	۹- مقبوله عمر بن حنظله
حکم اولی در این روایت توقف عنوان شده است، اما توقف در عمل مراد است. نه توقف در فتوی و أخذ به احتیاط.	دلالت بر توقف دارد.	سؤال شد دو روایت نقل می شود که یکی از عملی نهی و دیگری به آن امر می کند، فرمود: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك، فتسأله». قلت: لا بدّ أن تعمل بأحدهما. قال: «خذ بما فيه خلاف العائمة».	۱۰- روایت دوم سماعه
دلالت بر توقف دارد.		«إذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله».	۱۱- مرسله صاحب غوالی (ابن ابی جمهور)

مرحوم مظفر، در متعارضین ابتداء به مرجحات رجوع می شود، سپس اگر مرجحی نبود بر طبق مفاد از اخبار تخییر یا توقف جاری می شود. نه اینکه در هر متعارضی تخییر یا توقف اجرا شود.

برای جمع بین اخبار دال بر تخییر و توقف وجوهی ذکر شده که قابل بحث نیست.

مجموع روایات ۱۱ روایت است،

- هشت روایت بر تخییر اقامه شده که روایت (۲، ۳ و ۴) بر تخییر دلالتی ندارند. روایت (۶ و ۸) بر توقف دلالت دارند. روایت (۱) سندا و دلالتا ضعیف است، روایت هفتم (مرسله کلینی) نیز اصلا روایت نیست. بنابراین تنها روایات باب تخییر روایت اول بر تخییر دلالت دارد که آن هم توان معارضه با روایات باب توقف را ندارد.
- سه روایت نیز برای توقف اقامه شده است، روایت (۹، ۱۰ و ۱۱).

خلاصه: اخبار توقف صحیح بوده تعداد آنها زیاد و در دلالتشان نیز قوت است. و با قول به تساقط نیز تنافی ندارند زیرا ارجاء و توقف چیزی بیش از تساقط نیست. بلکه از لوازم آن است.

اشکال محقق نائینی: أدله تخییر، مطلق بوده و شامل زمان حضور و غیبت شوند و أدله و اخبار توقّف، مقید به زمان حضور می باشند در چنین مواردی مطلق حمل به مقید می شود و تعارض، به توسط حمل مزبور، رفع خواهد شد و نتیجه حمل مطلق (أدله تخییر) بر مقید (اخبار

توقّف) آن است که حکم متعارضین، در زمان حضور، توقّف است و اما در زمان غیبت، حکم متعارضین، تخییر خواهد بود که مشهور هم همین می‌باشد.

جواب: اخبار «توقّف» مفهوم ندارند زیرا جمله مشتمل بر «غایه»، زمانی مفهوم دارد که «غایه»، قید برای حکم باشد اما اگر غایه قید برای موضوع باشد جمله مشتمل بر غایه، مفهوم نخواهد داشت. در روایات توقّف مثلاً آمده است: «عمل نکن تا امام (ع) را ملاقات نمایی» غایت ملاقات امام (ع) است و این غایت قید برای موضوع است (که ارجاء و منتظر بودن و عمل نکردن می‌باشد) به عبارت واضح تر خود «توقّف» و «منتظر بودن» موضوع است و «وجوب»، حکم است که بآن موضوع، تعلق گرفته است و ملاقات امام (ع) «غایه» است و این «غایه»، قید برای خود «توقّف» می‌باشد و قید برای حکم (که وجوب توقّف باشد) نیست بنابراین اخبار توقّف مفهوم ندارند

بنابراین معلوم می‌شود که اخبار توقّف با اخبار تخییر باهم تباین دارند.

### فصل سوم: مرجحات

مراد از مرجحات در این باب آن است که دو دلیل که هر دو شروط حجیت را دارند کدام بر دیگری ترجیح دارد (روایات ترجیح) بنابراین بحث در ممیزات حجت از لا حجت نیست (روایات تمییز).

در این فصل هر کدام مربوط به تمییز بود از محل بحث خارج است، مثلاً مرحوم آخوند روایات ترجیح به موافقت با کتاب را از باب تمییز می‌داند.

در این فصل در سه مقام بررسی می‌شود:

**مقام اول:** مرجحات منصوصه که طبق قول مشهور پنج مورد هستند.

**مقام دوم:** در فرض تعارض مرجحات منصوصه کدام در اولویت است.

**مقام سوم:** آیا اکتفاء به مرجحات منصوصه واجب است یا حق تعدی به سایر مرجحات وجود دارد؟

### مقام اول: مرجحات خمس

مشهور مرجحات را پنج مورد و مصنف سه قسم می‌داند که عبارت است از: ۱- ترجیح از باب مؤخر بودن تاریخ صدور. ۲- ترجیح از جهت صفات راوی. ۳- ترجیح از جهت شهره. ۴- ترجیح از جهت موافقت کتاب. ۵- ترجیح از جهت مخالفت با عامه و فتوای علماء اهل سنت.

## ۱- ترجیح با مرجح جدیدتر

در این مرجح چند روایت وجود دارد که تنها روایت کلینی ذکر می‌شود.

کلینی نقل می‌کند: امام صادق علیه السلام به برخی از یارانش فرمود: اگر امسال برای تو حدیثی را بیان کنم، سپس سال آینده که نزد من آمدی حدیث دیگر بازگو کنم که از لحاظ محتوا خلاف حدیث قبل باشد به کدام یک عمل خواهی کرد؟ راوی عرض کرد: به حدیث آخری عمل خواهم کرد، حضرت فرمود: «خداوند تو را رحمت فرماید».

جواب: این روایات بر مرجح بودن أحدث دلالت ندارد چراکه بیانگر یک قاعده کلی نیستند. و احتمال دارد روایت سابق در مقام تقیه و روایت لاحق در مقام بیان واقع باشد، یا برعکس.

## ۲- ترجیح با صفات

در این مرجح دو روایت است:

الف: مرفوعه زراره (قبلا بیان شد)

جواب: این روایت مرفوعه و مرسله بوده و تنها در کتاب غوالی ذکر شده که هم در کتاب و هم در مؤلف طعن وارد است. (حتی کسی مثل صاحب حدائق که از اخباریون بوده و دأب آنان معمولا بر طعن نیست، مولف و تألیف را طعن کرد است).

ب: مقبوله عمر بن حنظله

این روایت عمدتاً روایت این باب است، با اینکه سند ضعیف است، اما مورد قبول علماء واقع شده و از آنجا که راوی آن صفوان بن یحیی بوده که یکی از اصحاب اجماع است، تلقی به قبول واقع شده است.

این روایت در خصوص انتخاب یکی از دو خبر یا انتخاب خبر یکی از دو ثقة بدین شکل امام رهنمون کرده است:

۱- در مورد دو نفر که دو حدیث مختلف نقل می‌کنند، امام به ترتیب صفاتی را برای انتخاب حدیث واجد آن صفت ترجیح داده است: «أعدل، أفه، أصدق، وأرع» و در صورتی که هر دو عادل باشند به روایت مشهور أخذ شود.

۲- در مورد دو روایت که هر دو نیز مشهور است، و ثقات نقل کرده امام به ترتیب فرمود: «۱- حکم موافق کتاب و سنت أخذ شود. ۲- حکم مخالف عامه أخذ شود. ۳- اگر هر دو خبر موافق عامه بود، به حکم مخالف حاکمان آنان أخذ شود. ۴- اگر هر دو حکم موافق حکام آنان بود، امر به توقف و ارجاء شد».

جواب: مورد این روایت در رابطه با حکم و قضاوت است نه تعارض بین دو روایت، و اینکه از روایت سخن گفته بدین خاطر است که در عصر معصومین (ع) و عصر غیبت صغری معمولاً قضاوت با متن روایت صورت می گرفت. بنابراین این روایت بر مرجح بودن صفات دلالت ندارد چون اعتبار صفات در «راوی بما هو الحاکم» غیر از اعتبار آن صفا در «راوی بما هو الراوی» است. شاهد این مطلب آن است که در مقبوله از «أعدل» و «افقه» سخن میان آمده درحالی که در روای این دو شرط نیست.

همچنین مقبوله از مرجحاتی چون شهرت، موافقت با کتاب و سنت و مخالفت با عامه سخن گفته است.

مرحوم کلینی این روایت را در مقدمه کافی به عنوان روایات ترجیح ذکر نکرده است.

### ۳- ترجیح با شهرت

قبلاً بیان شد شهرت فتوائیه فی نفسه حجت نیست اما این مطلب با مرجح بودن آن منافات ندارد.

شهرت بر دو قسم است:

#### الف: شهرت عملی

در خصوص شهرت عملی دو بحث وجود دارد:

۱- آیا شهرت عملی در مقام تعارض مرجح است؟

در اخبار دلیلی بر ترجیح با شهرت عملی وجود ندارد، اما در صورت اقریبیت به واقع به دو شرط ترجیح دارد:

▪ یقین داشته باشیم که فتوای مشهور مستند به همین روایت است به دلیل اینکه مجرد مطابقت فتوای مشهور با يك حدیث موجب وثوق به صدور آن نمی گردد.

▪ شهرت عملیه، شهرت قدیمه باشد، یعنی مربوط به عصر معصومین علیهم السلام و یا عصورى که تالی تلو آن عصر هستند

۲- آیا شهرت عملی جابر ضعف سند است؟

محل اختلاف است اما حق آن است اگر شهرت قدیمه باشد جابر ضعف سند است. چون عمل قدماء به خبر موجب اطمینان به صدور خبر می شود.

## ب: شهرت روایی

شهرت روایی از جمله مرجحات منصوصه است، به دلیل ۱- اجماع محققین، ۲- مقبوله عمر بن حنظله. در مقبوله آمده است «فإن المجمع علیه لا ريب فيه» مراد از «المجمع علیه» شهرت است، زیرا سائل بعد از این جواب از دو خبر مشهور سؤال کرد بنابراین او از سخن امام «شهرت» را برداشت کرد.

اشکال: شهرت روایی مربوط به تمیز حجت از لا حجت است نه ترجیح، بدین صورت که اگر حدیثی در زمان خود معصومین شهرت روایی داشته باشد برای ما قطع حاصل می‌شود که این حدیث از معصومین علیهم السلام صادر شده است و یا لا اقل اطمینان و وثوق به صدور آن حاصل می‌گردد در نتیجه حدیث مشهور، مقطوع الصدور و یا موثق الصدور می‌شود و حدیث مقابل که شاذ باشد یا مقطوع العدم می‌گردد، یعنی یقین می‌کنیم که از معصوم صادر نشده و یا موثق العدم و موهون الصدور می‌گردد، یعنی احتمال قوی پیدا می‌کنیم که صادر نشده باشد و هر یک که باشد مضمول أدله حجیت خبر نخواهد بود، و از درجه اعتبار ساقط خواهد شد بنابراین، شهرت و شذوذ روایی از مسئله ترجیح احدی الحججتین خارج و در مسأله تمیز حجت از لا حجت داخل می‌گردد.

جواب: گاهی نسبت به حدیث شاذ قطع به عدم صدور پیدا می‌شود در این صورت از محل بحث خارج است و گاهی به اشتها طرف مقابل، ظن غالب و وثوق به عدم صدور حدیث شاذ پیدا می‌شود در این صورت هم گاهی در باب حجیت خبر ثقه وجود ظن فعلی به وفاق یا لا اقل نبود ظن فعلی به خلاف را معتبر دانسته و گاهی ظن فعلی را اصلاً ملاک نمی‌دانیم، بلکه ظن شأنی و نوعی معیار است اگر ظن فعلی ملاک باشد باز هم سخن شما متین است و این مورد مربوط به تمیز حجت از لا حجت می‌شود و لکن قد مر مرارا به اینکه ملاک ظن نوعی است و این ملاک در خبر شاذ نیز موجود است و این مورد داخل در ترجیح خواهد بود اگر چه به مجرد اشتها يك طرف دیگر حجت فعلیه نخواهد بود و لکن لازم نیست حجت فعلی باشد، بلکه کافی است که شأنی حجت در او باشد که لو لا المعارض الاقوی به درجه حجیت فعلیه می‌رسد و این مناط در خبر شاذ هست.

## ۴- مرجح بودن موافقت با کتاب و سنت

در مرجح بودن این مورد دو روایت وجود دارد:

الف: مقبوله عمر بن حنظله.

ب: روایت حسن بن جهم

حسن به جهم نقل می‌کند، عرض کردم: بر ما احادیث مختلف از جانب شما می‌رسد، چه کنیم؟ حضرت فرمود: «آنچه از ما می‌رسد با کتاب خدا و احادیث ما مقایسه کن: اگر شبیه آنها بود، از ماست و اگر شباهتی به آنها نداشت از ما نیست».

آیا موافقت با کتاب از جمله مرجحات است؟

- شیخ اکبر صاحب کفایه: موافقت با کتاب از ممیزات حجت از لا حجت است.
- شیخ کبیر مرحوم مظفر: دو دسته روایت است، دسته اول (روایات در مقام بیان مقیاس اصل حجیت خبر) تعبیرات آخوند مثل زخرف، باطل ناظر به این دسته روایات است. و حمل بر روایات مخالف با نص قرآن می شوند. روایات دسته دوم روایاتی که در مقام بیان ترجیح احد المتعارضین علی الآخر است از قبیل مقبوله عمر بن حنظله. حال باید روایات دسته دوم را حمل بر مخالفت با ظواهر قرآن کرد نه با نصوص قرآن. دلیل این توجیه دو مطلب است ۱- در مقبوله آمده است: اگر متعارضین هر دو موافق با کتاب بودند چه کنیم؟ واضح است که دو حدیث متعارض فقط می تواند با ظواهر قرآن هماهنگ باشد و محال است که با دو نص قرآنی متوافق باشند و گرنه باید ملتزم شویم که در قرآن دو نص متباین و متناقض موجود باشد. ۲- در حدیث حسن بن جهم آمده است: «فان كان يشبههما فهو منا» اینکه تعبیر به شبیه دارد شاهد آن است که مراد از شباهت موافقت و یا مخالفت با ظاهر قرآن است نه نص آن.

### ۵- مخالفت با عامه

روایات مرجح بودن این مورد سه دسته هستند:

**الف:** روایت مطلقه‌ای که می گوید: «خذوا بما خالف العامه و اتركوا ما وافقها». این روایات عموماً از کتابی که منسوب به قطب راوندی است نقل شده.

جواب: بزرگانی از قبیل مرحوم فاضل نراقی فرموده‌اند: «انتساب این رساله به مرحوم قطب نادر است و چندان شهرتی ندارد و لذا روایاتی که از آن کتاب نقل می شود حجیت ندارند».

**ب:** روایتی که از کتاب احتجاج پیش از این نقل کردیم که از احادیث باب تعارض بود.

جواب: این حدیث هم متأسفانه به علت ضعف سند و مرسله بودن حجیت ندارد.

**ج:** روایت مقبوله عمر بن حنظله

تنها مدرکی که به درد اثبات مدعای فوق می خورد. بنابراین مخالفت با عامه از مرجحات ترجیح روایت است.

و النتيجة: ان المستفاد من الأخبار، ان المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، و موافقة الكتاب و السنة، و مخالفة العامة. و هذا ما استفاده الشيخ الكليني قدس سره في مقدمة الكافي.

## مقام دوم: تفاضل بین مرجحات

مرجحات مذکور در حقیقت به سه ناحیه بر می گردند:

- مرجحات صدوری: اموری که اصل صدور حدیث را تقویت نموده و احتمال صدور را بیشتر می کنند. موافقت با مشهور و صفات روای از جمله مرجحات صدوری هستند.
- مرجحات جهتی: اموری روایت را از نظر «جهت صدور» ترجیح می دهد مثلاً مخالفت با عامه، باعث می شود که روایت ذی مرجح، فقط برای بیان حکم واقعی، صادر شده است و بخاطر تقیه و چیزهای دیگر نبوده است چه آنکه در روایت مخالف عامه، احتمال تقیه، محکوم به بطلان است و صدور آن برای بیان حکم واقعی نسبت به روایت موافق با عامه، اقرب الی الواقع خواهد بود.
- مرجحات مضمونی یا دلالتی: اموری که مضمون و محتوای يك حدیث را تقویت می کنند و کاری به اصل صدور یا جهت صدور ندارند، بلکه صرفاً باعث می شوند که مضمون يك خبر عند المجتهد اقرب الی الواقع باشد موافقت با ظاهر کتاب و سنت از مرجحات مضمونی است.

محل نزاع: در هنگام تعارض بین مرجحات، آیا در طول هم قرار می گیرند یا در عرض هم قرار می گیرند؟

- مرحوم آخوند: کلیه مرجحات منصوصه در عرض هم بوده و دارای يك رتبه هستند. بدر این صورت تراحم واقع شده و خبری که ضابط اقوی دارد مقدم می شود و اگر اقوی مناظا نباشد تخییر جاری می شود.
- مرحوم وحید بهبهانی: مرجحات مذکوره در طول یکدیگرند و بین آنها ترتیب وجود دارد منتهی به این کیفیت که مرجحات جهتی بر سایر مرجحات مقدم هستند. پس روایتی که مخالف عامه است، بر موافق تقدم دارد گرچه موافق، مشهور باشد.
- مرحوم میرزای نایینی: مرجحات مذکوره در طول یکدیگرند اما مرجحات صدوریه بر سایر مرجحات تقدم دارند بنابراین، اگر دو حدیث تعارض کنند که یکی شهرت روایی دارد اما موافق با عامه است و دیگری شذوذ روایی دارد اما مخالف عامه است، اینجا حدیث مشهور و لو موافق عامه می شود بر حدیث شاذ و لو مخالف عامه باشد.
- محقق عراقی: مرجحات به حسب آنچه در روایت مقبوله و یا در روایات دیگر آمده، ترتیب دارند یعنی روایت مشهور- بحسب آنچه ظاهر مقبوله است- مقدم است. و اگر هر دو مشهور باشند، روایت موافق با کتاب و سنت مقدم می شود. و اگر در این صفت نیز مساوی بودند، روایتی که مخالف عامه است، مقدم می شود. و البته اقوال دیگری نیز موجود است که فائده ای در ذکر آنها نیست.
- مرحوم مظفر: (بعد از یک توضیح می فرمایند) جز شهرت، در بقیه مرجحات قاعده ای در تقدیم أحدهم وجود ندارد.

مرحوم مظفر می فرمایند: اخلاف در مسأله به یک مبنا نیست بلکه بر دو مبنا استوار است:

**مبنای اول:** اکتفاء به مرجحات منصوصه واجب است. (طبق قول آخوند و محقق عراقی) طبق این مبنا باید به ترتیب مذکور در روایات (مقبوله، مرفوعه) رجوع شود سپس باید جمع عرفی صورت گیرد.

جواب: با تتبع در اخبار تفاضلی در ترجیح مرجحات وجود نداشت برخی روایات یک مرجح را ذکر کرده، برخی دیگر در ترتیب موارد متفق نیستند. تنها مقبوله عمر بن حنظله بر اولویت داشتن شهرت دلالت دارد اما در بقیه مرجحات ترتیبی نیست. در نتیجه طبق این مبنا ترتیب بین مرجحات از اخبار استفاده نمی شود جز شهرت.

**مبنای دوم:** آیا قاعده اقتضای تقدیم مرجح صدوری بر جهتی را دارد (طبق قول نائینی) یا برعکس (طبق قول وحید) یا هیچ اقتضائی ندارد (طبق قول مصنف)؟ که طبق قول مصنف هر امری که سبب رجحان باشد ملاک است.

محقق نائینی: قاعده اقتضای تقدیم مرجح صدوری بر مرجح جهتی را دارد زیرا جهت صدور فرع بر اصل صدور است؛ چرا که اول باید صدور حدیث وجدانا یا تعبدا محرز شود تا آن گاه نوبت به جهت صدور آن برسد که آیا در مقام بیان حکم واقعی صادر شده و یا در مقام تقیه؟ بنابراین، اگر دو حدیث تعارض کنند که یکی موافق عامه، ولی مشهور است و دیگری مخالف عامه، ولی شاذ است. در اینجا حدیث مشهور بر شاذ مخالف عامه مقدم است؛ زیرا وقتی حدیث مشهور را حجت دانستیم حدیث شاذ می شود لا حجت و دیگر نوبت نمی رسد به اینکه ما حدیث مشهور را حمل بر تقیه کنیم و حدیث شاذ را بر بیان واقع.

جواب: در این مقام دو بحث وجود دارد در مرحله اول ما نیز قبول داریم که جهت صدور فرع بر اصل صدور است ولی در مرحله ثانی ما قبول نداریم که مرجح جهتی هم فرع و موقوف بر مرجح صدوری باشد به دلیل اینکه مرجح صدوری و جهتی نه عین صدور زیرا مرجح يك عامل خارجی است نه لازمه آن است زیرا تعارض دو روایت در موردی است که هر دو واجد شرایط حجیت باشند، و لو بالفعل مبتلا به مانع باشد و حجیت آن فعلی نشود، این لازم نیست، بلکه ملاک شأنیست حجیت است.

و النتيجة: انه لا قاعدة هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، و ما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً، أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التسايط لا التخيير. و مع التسايط يرجع إلى الاصول العملية التي يقتضيها المورد.

### مقام سوم: تعدی از مرجحات منصوصه

آیا اکتفاء به مرجحات منصوصه واجب است یا حق تعدی از آنها وجود دارد؟

- مشهور، شیخ انصاری، مرحوم مظفر: واجب و لازم است که به مرجحات منصوصه اکتفا نکرده، بلکه تعدی کنیم به هر آنچه که موجب اقربیت الی الواقع است چه منصوصه و چه غیر منصوصه.
- مرحوم آخوند، کلینی، لازمه قول اخباریون و محقق عراقی: فقط باید به مرجحات منصوصه اکتفا نموده و حق تعدی به سایر مرجحات را نداریم.
- محقق نائینی: تفصیل بین صفات راوی (افقهیت، عدلیت، اورعیت) و غیر آنها که صفات راوی باعث ترجیح می شوند و غیر صفات راوی باعث ترجیح نمی شود.

توضیح: اختلاف اقوال ناشی از اختلاف مبانی در اصل (اولیه و ثانویه) در متعارضین است. بنابراین:

۱- اگر در متعارضین قائل به تساقط شویم (همانطور که چنین گفتیم) در این صورت هر دو دلیل از حجیت ساقط می‌شود مگر اینکه دلیل خارجی بر مرجح بودن امری اقامه شود.

سؤال: این دلیل خارجی آیا لازم است دلیل خاصی باشد یا همان أدله حجیت امارات کفایت می‌کند؟

الف: اگر بگوییم أدله حجیت امارات کفایت می‌کند: در این صورت هر مزیتی که موجب اقریبیت نوعی به واقع شود، اعتبار دارد ب دلیل بناء عقلاء و رضایت شارع ب این بناء.

ب: اگر بگوییم دلیل خاصی لازم است:

▪ در صورتی که از أدله خاصه ترجیح، عمومیت استفاده شود (هر مزیتی که موجب علم است) همانطور که شیخ فرمود، در این صورت تعدی از مرجحات منصوصه جایز است.

▪ در صورتی که چنین استفاده ای از اخبار نشود، اکتفاء به مرجحات منصوصه واجب است.

۲- اگر قائل شدیم که قاعده اولیه در متعارضین تخییر است، تعدی از مرجحات منصوصه لازم و واجب است بدون اینکه نیاز به دلیل خاصی باشد، زیرا مورد از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است و در دوران امر بینهما هر دلیلی که احتمال تعیین در او داده می‌شود او تقدم پیدا می‌کند به دلیل اینکه اگر به راجح اخذ نمودیم در صورت مطابقت با واقع منجز و در صورت مخالفت با واقع حتما و جزما معذر است، ولی اگر به مرجوح اخذ کنیم عند المطابقه منجز است، ولی عند المخالفه معذر نیست چون با وجود دلیل راجح معلوم نیست که دلیل مرجوح معذر باشد پس حق عمل به مرجوح نداریم.

۳- اگر قائل شدیم که قاعده ثانوی در متعارضین تخییر است، باید به میزان دلالت اخبار باب رجوع شود:

اگر از روایات باب قول به تخییر را مطلقا استفاده کردیم چه مرجحی باشد و چه نباشد مثل مرحوم آخوند: در این صورت هیچ مرجحی اعتبار نخواهد داشت چه منصوصه و چه غیر منصوصه.

اگر از روایات باب استفاده کردیم قول به تخییر را تنها در موردی که متعارضین متكافئین باشند: در این صورت باید از خود روایات باب مرجحات استفاده کنیم که آیا مقتضای روایات این است که هر امری که موجب اقریبیت الی الواقع باشد، مرجح خواهد بود؟ همانند شیخ حق تعدی وجود دارد، و یا مقتضای روایات اکتفا بخصوص مرجحات منصوصه است؟ مثل مرحوم کلینی پس حق تعدی وجود ندارد.

«فانك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الذي هو مذهب المشهور، و هو الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع نوعاً».

## مقصد چهارم: مباحث اصول عملیه

باید توجه داشت:

۱- علم اجمالی به احکام الزامی (وجوب و حرمت) وجود دارد ک بر جمیع مکلفین امثال واجب بوده و در حق عالم و جاهل یکسان است.

۲- علم اجمالی مذکور منجر تکالیف الزامی واقعی بوده بنابراین بر مکلفین لازم است از طرق مطمئن بجهت تفریغ ذکه علم ابه احکام حاصل کند. از همین رو معرفت احکام و فحص از أدله آنها واجب است.

۳- با فحص از أدله دو حالت برای مکلف حاصل می‌شود:

- یا نسبت به همه موارد حجت مطمئن پیدا کرده: در این صورت مطلوب ثابت است اما چنین فرضی بعید است.
- یا نسبت به برخی حجت اقامه می‌شود و نسب به برخی موارد در حالت شک باقی می‌ماند.

۴- حال در موارد مشکوک وظیفه مکلف چیست؟ آیا شارع در این موارد وظیفه عملی برای مکلف قرار داده است؟

در پاسخ باید گفت وظایفی وجود دارد که در موارد شک باید به اصل عملی رجوع شود. این اصل عملی به دلیل فقهایی یا قاعده اصولی نیز شناخته می‌شود. این مقصد برای تبیین این اصول تنظیم شده است.

اصول عملیه به دو قسم تقسیم می‌شوند:

▪ اصول عملیه خاص: اصولی که وضعیت مکلف را در باب خاصی از فقه تعیین می‌کند. مثل اصل طهارت. و تعداد زیادی اصل عملی خاص وجود دارد.

▪ اصول عملیه عام: اصول که در همه ابواب فقه (از طهارت الی دیات) جاری می‌باشد. و به حصر استقرائی چهار قسم هستند.

اصول عملیه عام عبارتند از «اصالة البراءة» و «اصالة الاحتیاط» و «اصالة التّخیر» و «اصالة الاستصحاب». بنابراین باید توجه داشت:

- هدف مقصد رابع، رفع تحیر و بلا تکلیفی مکلف است.
- موضوع مقصد رابع شک در حکم واقعی است.

حصر اصول عملیه حصر استقرائی است. یعنی فرض اصول بیشتری غیر از آن چهار مورد وجود دارد. هرچند، در باب خاصی جریان پیدا کند. مانند اصل طهارت. اما به حسب مجاری این اصول حصر عقلی دارند.

۱ - حصر عقلی آن است که دوران امر بین نفی و اثبات باشد.

دلیل تعدد اصول عملیه چیست؟ به دلیل تعدد مجاری است. چون مجرای هر کدام تفاوت دارد، بنابراین اصول مختلفی در هر یک جاری می‌شود. «و انما تعددت هذه الاصول الأربعة فلتعدد مجاریها، آی مواردها»

در مجاری اصول عملیه طبق اقوال مختلف متعدد است، اما بهترین دیدگاه، نظر میرزای نائینی (ره) است:

۱- یا شیء مشکوک حالت سابقه دارد: در این صورت مجرای استصحاب است. مثلاً سابقاً یقین به طهارت لباس داشته و الان شک در طهارت دارد.

۲- یا حالت سابقه ندارد یا حالت سابقه ملحوظ ندارد: در این صورت با سه صورت مواجه است:

- یا در اصل تکلیف شک دارد یعنی به طور مطلق، اصل تکلیف مجهول است که حتی جنس تکلیف را نه تفصیلاً و نه اجمالاً، نمی‌داند: در این صورت اصل برائت جاری می‌شود. مثل شرب توتون.
- یا اصل تکلیف فی الجمله معلوم است، ولی در مکلف به شک دارد؟ و امکان احتیاط وجود دارد: در این صورت اصل احتیاط جاری می‌شود. مثلاً می‌داند نمازی بر او واجب است، اما نمی‌داند، نماز تمام است یا قصر؟
- یا اصل تکلیف معلوم است و در «مکلف به» شک دارد، و احتیاط غیرممکن است: در این مورد اصل تخیر جاری می‌شود.

اقسام شک به لحاظ أخذ شک در موضوع حکم شرعی:

۱- گاهی شک به عنوان موضوع برای حکم واقعی اخذ شده. این مورد در فقه بررسی می‌شود. از قبیل شک در عدد رکعات نماز، در این صورت «اذا شکت فابن علی الاكثر و صل صلاة الاحتیاط».

۲- گاهی شک موضوع برای حکم ظاهری واقع می‌شود. بحث ما در اصول این قسم است. مثلاً استعمال دخانیات شک در تکلیف است، که موضوع حکم «اباحه» است.

اقسام شک به لحاظ متعلق شک:

۱- متعلق شک (مشکوک فیه) موضوع خارجی است. مثلاً نسبت به مایع معینی شک دارد که آیا خمر است و یا خلّ (سرکه) می‌باشد؟ متعلق شک که همان «مایع» معین باشد موضوع خارجی است. این قسم در فقه بحث می‌شود. (شبهه موضوعیه)

۲- متعلق شک حکم کلی است مانند: شک در حرمت تدخین و شرب توتون. این قسم در اصول بحث می‌شود، چون عمومیت داشته و نتیجه کلی دارند. (شبهه حکمیه)

شرط اجرای اصول عملیه: مشروط به فحص و بررسی از أدله اجتهادیه و امارات، می‌باشد که اگر در مورد شبهه حکمیه، اماره و دلیل اجتهادی از قبیل «خبر واحد» و «ظاهر آیه» و «حکم عقل» و «اجماع»، وجود داشته باشد نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد و بدین لحاظ پیش از عمل به اصول مذکور، باید از أدله اجتهادیه، فحص و جستجو به عمل آید و بدون فحص، عمل به اصول عملیه جائز نخواهد بود. «ان الرجوع إلى الاصول العمليّة انما یصح بعد الفحص و الیأس من الظفر بالأمارة علی الحكم الشرعی فی مورد الشبهة».

مقدار فحوص و جستجو: تا سرحدّ یأس و ناامیدی از وجود اماره، باید فحوص و جستجو شود به عبارت دیگر به اندازه‌ای باید فحوص شود که نسبت به عدم وجود اماره، اطمینان حاصل گردد

ثمره فحوص و عدم فحوص: اگر با فحوص به اصل عملی، عمل نماید و مخالف با واقع در بیاید، معذور می‌باشد و اگر بدون فحوص، عمل نماید و مخالف با واقع در بیاید، معذور نخواهد بود.

### استصحاب

گاهی مکلف نسبت به حکمی یا حکم موضوعی یقین دارد، سپس بعد از مدتی یقین او متزلزل می‌شود. مثل وجوب نماز جمعه (حکمیة) یا عدالت زید (موضوعیة). اصولیون در این صورت قاعده‌ای دارند که «باید برطبق یقین سابق عمل کرد و به شكّ لاحق اعتنا نکردن». و نام این قاعده را استصحاب نامیده‌اند.

معنای لغوی و اصطلاحی استصحاب:

- معنای لغوی استصحاب: استصحاب از (صحابه) و از باب استفعال و به معنای همراه بودن و همراه داشتن است. بنابراین در مورد اشخاص «استصحابت هذا الشخص، أی اتخذته صاحباً مرافقاً لك» و اشیاء «استصحابت هذا الشيء، أی حملته معك» کاربرد دارد.
  - معنای اصطلاحی استصحاب: عبارت است از قاعده‌ای که طبق آن مکلف به متیقّن سابق خود عمل نماید. از آنجا که عامل در مقام عمل متیقّن سابق را همراه خود تا زمان لاحق می‌کشاند چنین مناسب بین معنای لغوی و اصطلاحی وجود دارد.
- چون استصحاب یعنی عمل به متیقّن سابق است، بنابراین هم اطلاق نفس ابقاء عملی (فعل مکلف) و هم اطلاق نفس قاعده بر این ابقاء عملی (فعل شارع) صحیح است.

مراد از ابقاء در تعریف استصحاب «ابقاء ماكان» قسم است؟

- محقق نائینی و محقق اصفهانی: مرا ابقاء عملی است. ابقاء عملی عبارت است از فعل مکلف که عمل برطبق حالت سابقه باشد
- مرحوم مظفر: مراد ابقاء حکمی است. ابقاء حکمی عمل شارع و حکم شارع به عمل بر طبق استصحاب است. به دلیل (۱) ما در استصحاب دنبال قاعده‌ی اصولی هستیم که همان حکم شارع است. درحالی که ابقاء عملی فعل مکلف است و فعل مکلف عمل کردن به قاعده است نه خود قاعده. (۲) بعضی مثل شیخ انصاری استصحاب را این گونه معنا کرده‌اند: «الحکم بابقاء ما كان» که بهترین و کوتاه‌ترین تعاریف است.

بر تعریف شیخ از استصحاب اشکالاتی وارد شده:

اشکال اول: تعریف مذکور علی جمیع المبانی استصحاب جامع نیست، زیرا اگر بناء استصحاب اخبار باشد، مثل خبر «لا تنقض الیقین بالشكّ» تعریف مذکور صحیح است. چون شارع طبق اخبار حکم کرده است. اما اگر بناء استصحاب حکم عقل و بناء عقلاء باشد،

تعریف مذکور صحیح نیست. چون اگر مراد از ابقاء ابقاء عملی باشد، که همان فعل مکلف است در این صورت عقل حکم نمی کند بلکه اذعان می کند. و اگر مراد ابقاء حکمی باشد، باید گفت کار عقل حکم کردن نیست. بلکه درک کردن است.

جواب: استصحاب قاعده اصولی است که معنای واحدی دارد که همان حکم شرع به ابقاء است. ولی مبانی مختلفی دارد.

اشکال دوم: استصحاب اصولی، دارای دو رکن اساسی دارد، یکی «یقین سابق» دیگری «شک لاحق» و در تعریف مذکور بیان نشده‌اند.

جواب: در تعریف هر دو رکن استفاده می شود، یقین سابق از «ما کان» استفاده می شود. و شک لاحق از کلمه «ابقاء» استفاده می شود. یعنی تنزیلاً و تعبداً حکم سابق یقینی را ابقاء می کند، که این ابقاء حکم دلیل بر وجود شک لاحق است.

### مقومات استصحاب

مقومات استصحاب اموری هستند که اگر نباشد، استصحاب محقق نمی شود (رکن) یا مشمول اذله حجیت نخواهد شد.

مقومات استصحاب هفت امر هستند:

۱- وجود یقین سابق (وجود حالت سابقه) به حالت سابقه چه حکم شرعی باشد چه موضوع خارجی. یقین رکن استصحاب بوده و از اخبار و معنای خود استصحاب «ما کان متیقناً» مستفاد است، و وجود یقین علت قاعده است چه یقین موضوعی باشد چه طریقی.

۲- شک لاحق در بقاء متیقن. این مورد نیز رکن استصحاب بوده زیرا با نبود شک استصحاب معنا ندارد. مراد از شک اعم از عدم العلم و علمی است یعنی هم معنای حقیقی شک (تساوی احتمالین) و هم ظن غیر معتبر را شامل می شود.

۳- اجتماع یقین و شک فی زمان واحد. مثلاً در روز شنبه هم یقین به عدالت زید در روز جمعه دارد، هم شک به عدالت زید در روز شنبه دارد. اگر اجتماع یقین و شک محقق نشود قاعده استصحاب جاری نمی شود و مجرای قاعده یقین است. دلیل اعتبار اجتماع یقین و شک در زمان واحد آن است که مقوم استصحاب وده که همان ابقاء ما کان است.

۴- تعدد زمانی متیقن و مشکوک: اتحاد ذاتی (عدالت زید) و اختلاف زمانی (دیروز و امروز). شرط سوم اشعار به این شرط دارد، یعنی لازمه وحدت زمان یقین و شک آن است که زمان متیقن و مشکوک متعدده باشد و الا تناقض لازم می آید. و هر جا که زمان متیقن و مشکوک واحد بود حتماً باید زمان یقین و شک تعدد باشد و هذا هو مورد قاعده الیقین.

۱ - جواب اشکال در هر صورت داده نشد.

۲ - «ما کان» صفت «ابقاء» است. و وقتی حکمی به صفت تعلیق شدن اشعار دارد که دلیل وجود حکم آن وصف است. بنابراین ابقاء حکم نیز یا به خاطر وجود دلیل آن اس یا بخاطر وجود علت آن است.

۳ - یقین و شک به اعتبار مبدأ حدوث سه قسم است: (۱) مبدأ حدوث یقین پیش از مبدأ حدوث شک است. (۲) مبدأ حدوث یقین با شک مقارن و هم زمان است. (۲) مبدأ حدوث یقین پس از مبدأ حدوث شک است. در هر سه صورت مجرای قاعده استصحاب خواهد بود.

۵- وحدت متعلق یقین و شك (اتحاد ذاتی متعلق یقین و شك یا همان مشکوک و متیقن). بنابراین یقین سابق به حیات زید و شك لاحق به حیات زید) متیقن و مشکوک شیء واحد است. پس اگر متیقن و مشکوک متعدد باشد: الف) ابقاء ما كان معنا و مصداق ندارد. ب) شك در بقاء نیز معنا ندارد. ابن شرط قاعده مقتضی و مانع را خارج می کند. قائلین به حجیت قاعده مقتضی و مانع می گویند: «انه يجب البناء علی تحقق المقتضی إذا تیقن بوجود المقتضی».

۶- تقدم زمان متیقن بر زمان مشکوک.

۷- شك و یقین باید فعلیت داشته باشند. بنابراین شك و یقین تقدیری و فرضی مقوم استصحاب نیست. اعتبار این شرط به دلیل ظهور لفظ شك و یقین در اخبار استصحاب است که ظهور در شك و یقین فعلی دارند. یقین و شك بر دو قسم است:

▪ یقین و شك فعلی و آن عبارت است از اینکه مکلف به وضع خویش ملتفت بوده و در خارج بالفعل دارای یقین سابق و شك لاحق است.

▪ دوم. یقین و شك تقدیری و آن عبارت است از اینکه مکلف بالفعل غافل است و به وضع خویش توجه ندارد.

مثال: مکلف یقین به حدث پیدا کند و سپس از حال خود غافل شود و نماز بگذارد. و پس از فراغ از نماز شك کند که آیا قبل از داخل شدن در نماز، تحصیل طهارت کرده یا نه؟ در این صورت:

▪ آنان که قائل به شك فعلی هستند، استصحاب حدث تا هنگام نماز را مسأله جاری نمی دانند چرا که بعد از نماز شك فعلیت ندارد بنابراین قاعده فراغ در مسأله جاری می شود و حاکم بر استصحاب خواهد بود.

▪ آنان که قائل به شك تقدیری و یقین تقدیری هستند: در این صورت اگر بگویم مکلف قبل از نماز ملتفت بوده شك در حدث می کرد، در ای فرض استصحاب جاری می شود و نماز او صحیح است.

تفاوت قاعده یقین و استصحاب:

▪ در استصحاب یقین و شك زمانا متحد هستند اما در یقین متعدداند.

▪ در استصحاب زمان مشکوک و متیقن متعدد است اما در یقین زمان این دو واحد است. ولی در وحدت متعلق یقین و شك (مشکوک و متیقن مثلا عدالت زید) اشتراک دارند.

▪ قاعده یقین حجت ندارد، زیرا تنها دلیل اخبار استصحاب است درحالی که اخبار استصحاب دلالت دارند بر اینکه به یقین سابق متیقن عمل کن، اما در قاعده یقین متیقن سابق مشکوک است. یعنی یقین پیشین متزلزل شد درحالی که در استصحاب یقین پیشین ثابت است.

تفاوت استصحاب با قاعده مقتضی و مانع:

در استصحاب متیقن و مشکوک یک چیز است. یعنی همان عدالت زید درحالی که در مقتضی و مانع متیقن و مشکوک متعدد است. در روز جمعه یقین به عدالت زید داشته بنابراین مقتضی عدالت وجود دارد، اما در روز شنبه شک دارد آیا با ارتکاب معصیت عدالت او ساقط شده یا نه؟

تفاوت استصحاب با استصحاب قهقرائی:

در استصحاب یقین مقدم بر شک است. اما در استصحاب قهقرائی شک مقدم است. طبق استصحاب قهقرائی حکم یقین لاحق را به گذشته نیز تسری می دهیم. مثلاً در مورد صیغه افعال، مثلاً شک داریم که آیا در عصر ائمه ظهور در وجوب داشته و یا ظهور در ندب دارد؟ طبق استصحاب قهقرائی چون درحال حاضر یقین داریم که صیغه افعال ظهور در وجوب دارد، پس این حکم را به گذشته نیز سرایت داده و می گویم در زمان معصومین نیز ظهور در وجوب دارد.

### معنای حجیت استصحاب

در تعریف استصحاب سه اشکال وارد، بود دو اشکال آن گذشت، و اشکال سوم در معنای حجیت وارد بود که ذیلاً بررسی می شود.

اشکال: شکی نیست که استصحاب حجت و دلیل است، اما با تعریفی که از استصحاب شده نمی توان استصحاب را حجت و دلیل دانست زیرا:

- اگر مراد از «ابقاء» در تعریف استصحاب، «ابقاء عملی» و منسوب به مکلف باشد، حجة محمول برای استصحاب به معنی ابقاء عملی مکلف، واقع نمی شود زیرا ابقاء عملی فعل مکلف است و فعل مکلف دلیل و حجت نیست.
- اگر مراد از «ابقاء» الزام شرعی باشد یعنی بر مکلف واجب است که وجود متیقن سابق را در آن لاحق فرض نماید و متعبد بشود، در این صورت استصحاب مدلول و مفاد دلیل است نه خود دلیل و حجة باشد. همانند احکام تکلیفی.

جواب: مراد از «ابقاء ما کان» در تعریف استصحاب نه «ابقاء عملی» است و نه «الزام شرعی» بلکه مراد از «ابقاء ما کان»، همان قاعده شرعی‌ای است که از ناحیه شارع جعل شده است یعنی حکم به ابقاء و چون عمل به این قاعده در صورت مخالفت معذر است، بنابراین اطلاق حجة به معنای لغوی بر استصحاب صحیح است. و چون استصحاب صرفاً جنبه معذرت دارد، اطلاق حجت به معنای اصلاحی بر آن صحیح نیست.

احکام شرعیه تکلیفی و اصول عملیه و قواعد فقهیه با اینکه همه مجعول شارع هستند، اما بر احکام شرعی نه حجت به معنای اصطلاحی اطلاق می گردد و نه حجت به معنای لغوی، ولی بر اصول عملیه و قواعد فقهی حجت به معنای لغوی اطلاق می گردد.

---

۱- معنای لغوی «حجة» یعنی ساکت نمودن خصم و ابطال ادعای او و معنای اصطلاحی اصولی آن اثبات متعلق و کشف از آن. البته خود قاعده عملی حجت اصطلاحی نیست اما دلیل آن حجت اصطلاحی است.

اصول و قواعد شرعیه باید مجعول شارع باشند. بنابراین اگر مجعولیت آنان ثابت نشده باشد، قاعده نبوده و متصف به حجت نخواهند شد.

برای اطلاق حجت بر استصحاب توجیهاتی از محقق اصفهانی به شرح زیر ارائه شده است:

۱- حجت بودن استصحاب به اعتبار «یقین سابق» است. بنابراین تا بقاء یقین، عقل حکم به حجت بودن یقین می‌کند. سپس بعد از آن مدت شرع (اخبار لاتنقض) حکم به حجت بودن می‌کنند (این توجیه بنابر آن است که حجیت استصحاب از جهت اخبار باشد).

۲- آنچه حجت است ظن به بقاء حالت سابقه است، زیرا غالباً با وجود یقین سابق احتمال قوی به بقاء آن بعد از آن مدت می‌دهد. (این توجیه بنابر مبنای حجیت استصحاب از باب حکم عقل است).

۳- آنچه حجت است مجرد کون سابق است، زیرا عقلای عالم برای بقای نظام معاش و نیل به اغراضی که دارند به مجرد اینکه يك امری سابقاً مسلم و مقطوع الوجود بود در زمان لاحق هم بنا را بر بقاء آن امر می‌گذارند و صرف بودن سابق عند العقلاء حجت است. (بر مبنای بناء عقلاء)

مرحوم مظفر: اولاً ما خود استصحاب را حجت به معنای لغوی دانسته‌ایم بنابراین نیاز به این تأویلات نیست. ثانیاً کلمات اصولیون برمی‌آید که خود استصحاب حجت است نه این که مقومات و لواحق آن حجت است.

### اماره یا اصل بودن استصحاب

استصحاب اصل است یا اماره؟

- مشهور قدماء: استصحاب اماره است زیرا ظن لاحق اماره و طریق به واقع است.
- مرحوم مظفر: استصحاب يك قاعده عملیه و اصل عملی بوده که وظیفه انسان شاك است. چه مبنای آن اخبار باشند چه حکم عقل. چون وقتی حجت به معنای اصطلاحی بر آن اطلاق نمی‌شود، بنابراین قاعده استصحاب حکم عام و همان قاعده عملی است که مکلف در مقام عمل و تحیر به آن مراجعه می‌نماید و کاشفیت از واقع ندارد و متعلق خود را ثابت نمی‌کند و اماره بر آن، اطلاق نخواهد شد.
- شیخ اعظم انصاری: اگر اعتبار استصحاب مبتنی بر اخبار باشد، اصل عملی است و اگر مبتنی بر حکم عقل و بناء عقلاء باشد، اماره است.

نقد نظر شیخ: مستند استصحاب ۱- اگر حکم عقل باشد از تحت قاعده عملی خارج نمی‌شود و مفادش حکم ظاهری مجعول برای شاك است. ۲- بر مبنای اخبار، اجماع و بنای عقلا استصحاب را در حق ما تعبداً حجت است و کشف واقع نمی‌کند و نهایتاً حکم ظاهری را برای مکلف ثابت می‌کند.

## اقوال اصولیون پیرامون استصحاب

اختلاف اقوال در خصوص استصحاب زیاد بوده که بر طبق تحقیقات شیخ اعظم به یازده قول می‌رسد:

- ۱- مصنف و آخوند خراسانی: استصحاب مطلقا حجیت دارد.
  - ۲- سید مرتضی، صاحب معالم: مطلقا حجیت ندارد.
  - ۳- ابوحنیفه، صاحب ریاض و شریف العلماء: در امور عدمی حجیت دارد. و در امور وجودی حجیت ندارد.
  - ۴- محقق خوانساری: عدم حجیت در امور خارجی و در موضوعات خارجی.
  - ۵- اخباریون و علامه حیدری: در احکام شرعی کلی حجیت ندارد، اما در غیر آن (احکام جزئی و موضوعات خارجی) حجیت است مگر در عدم نسخ.
  - ۶- سید صدر در حاشیه دروش به محقق خوانساری نسبت داده: در حکم جزئی حجیت دارد، اما در غیر آن (غیر شرعی و غیر جزئی) حجیت ندارد.
  - ۷- مرحوم فاضل تونی صاحب وافیه: حجیت در احکام وضعی (نفس اسباب و شروط و موانع) و احکام تکلیفی تابع حکم وضعی.
  - ۸- صاحب حدائق و غزالی: در احکامی که با اجماع ثابت شده حجیت دارد اما با احکام ثابت شده با آیه و روایات و دلیل عقل حجیت ندارد.
  - ۹- محقق حلی در معارج و شیخ انصاری: اگر دلیل مستصحب دال بر استمرار حکم تا حصول رافع و غبایت کند، حجیت دارد. اما اگر دال بر استمرار نباشد، حجیت ندارد. (اگر شك در رافع باشد استصحاب حجّت است و اگر شك در مقتضی باشد حجّت نیست).
  - ۱۰- محقق سبزواری: در صورتی استصحاب جاری می‌شود که شك در رابطه با وجود «غایة» باشد.
  - ۱۱- ظاهر عبارت محقق خوانساری: استصحاب در مورد شك در وجود رافع و در مورد شك در مصداقیت امر موجود برای رافع جاری است.
- تفصیل دیگری هم در این مقام وجود دارد که مختص به شیخ انصاری است، ولی آن را در میان اقوال مذکور نیاورده و آن اینکه: گاهی مستصحب ما از اموری است که با دلیل عقل ثابت می‌گردد و گاه از اموری است که با أدله شرعیه ثابت می‌گردد در قسم اول استصحاب جاری نیست، ولی در قسم دوم جاری است.

۱ - شاید دلیل اینکه مرحوم شیخ انصاری تفصیل مذکور را به عنوان یکی از اقوال ذکر نفرموده است، آن باشد که اگر حکمی با دلیل عقلی ثابت شود حتما قطعی و یقینی می‌باشد و شك در آن راه ندارد، تا استصحاب جاری شود بنابراین در فرض مزبور یکی از ارکان استصحاب (شك لا حق) تحقق پذیر نبوده و امر آن دایره مدار این است که یا علم به بقاء مستصحب داریم و یا علم به زوال آن خواهیم داشت.

## أدلة استصحاب

برای حجیت استصحاب به چهار دلیل استناد شده است، ۱- بناء عقلاء، ۲- حکم عقل، ۳- اجماع، ۴- اخبار

نظریه نهایی در خصوص أدله استصحاب			
أدله	مرحوم مظفر (به طور مطلق حجیت دارد)	شیخ انصاری (در شك در رافع حجیت دارد)	مرحوم آخوند خراسانی (به طور مطلق حجیت دارد)
بناء عقلاء	دلالت دارد	دلالت دارد.	دلالت ندارد.
حکم عقل	دلالت ندارد.	-	دلالت ندارد.
اجماع	فی الجمله دلالت دارد.	اجماع منقول اقامه شده است.	دلالت ندارد.
روایات	صحیحہ اولی	دلالت دارد.	دلالت دارد.
	صحیحہ دومی	دلالت دارد.	دلالت دارد.
	صحیحہ سومی	دلالت دارد.	دلالت ندارد.
	روایت محمد بن مسلم (روایت خصال)	دلالت ندارد.	دلالت دارد.
	مکاتبه کاشانی	دلالت ندارد.	دلالت دارد.
	روایت عبدالله بن سنان	دلالت دارد.	دلالت دارد.

## دلیل اول: بناء عقلاء

دلیل بناء عقلاء از دو مقدمه تشکیل شده است:

**مقدمه اول:** آن است که عقلاء در اعمال و کردار و در امور زندگی و اجتماعی‌شان به متیقن، سابق عمل می‌کنند. (اصل بناء عقلاء)

۱- اخذ به متیقن سابق طبق گفته بعضی از علماء در مورد حیوانات ایضا مطرح است مثلا حیوانی به چراگاه سابق مراجعه می‌کند و بعد از پر کردن شکم به منزل صاحب خود برمی‌گردد و عمل حیوان به خاطر همان حالت سابقه است و لکن تعمیم مسئله عمل کردن به متیقن سابق را، در مورد حیوانات از همه چیز بیشتر به شوخی، شباهت دارد چه آنکه در مورد حیوانات شك و احتمال، قابل تصور نمی‌باشد.

**مقدمه دوم:** شارع مقدّس از جمله عقلاء و بلکه رئیس آنها است و در مسئله عمل کردن به متیقّن سابق، با عقلا هم مسلک می‌باشد چه آنکه اگر هم مسلک نباشد باید روش عقلاء را منع کرده باشد و روش مخصوص به خود را معرفی نموده باشد، نه منع ثابت شده و نه روش مخصوص خود را معرفی کرده است بنابراین شارع مقدّس با روش مزبور، موافق می‌باشد. (موافقت شارع)

نتیجه: عمل بر متیقّن سابق (استصحاب) از نظر شارع مقدّس اعتبار و حجّیت خواهد داشت.

در دو مقدمه فوق مناقشاتی توسط بزرگان صورت گرفته است:

الف: اشکال محقق نائینی بر مقدمه اول: بناء عقلاء تنها در شك در رافع است نه شك در در مقتضی (یعنی همان قول نهم).

جواب: صحت این تفصیل بی‌عید نیست بلکه همین اندازه احتمال اختصاص بناء عقلاء در شك در رافع کفایت می‌کند.

ب: اشکالات محقق خراسانی بر مقدمه دوم:

۱- اشکال اول: بناء عقلاء در صورتی کاشف از اعتبار شرعی آن است که احراز شود منشأ بناء عملی عقلاء تعبد به حالت سابقه است درحالی که این امر محرز نیست زیرا غیر از این احتمال پنج احتمال دیگر نیز متصور است (منشأ بناء عقلاء بر طبق حالت سابقه امید به تحصیل واقع است. منشأ بناء عقلاء احتیاط است. منشأ بناء عقلاء اطمینان به بقاء متیقّن سابق است. منشأ بناء عقلاء ظنّ و گمان به بقاء متیقّن است. منشأ بناء عقلاء بر عمل برطبق حالت سابقه غفلت از شك است).

جواب: همین که تبانی عقلاء در أخذ ب حالت سابقه ثابت شود کفایت می‌کند. فرض غفلت ممکن است اما مضر به تبانی دائمی عقلاء نیست. اختلاف اسباب تبانی در کشف مشارکت شارع در تبانی عقلاء مضر نیست.

۲- اشکال دوم: دلیلی بر موافقت شارع بر بناء عقلاء نداریم. درحالی که دلیل بر ردع آن موجود است: از عموم آیات ناهیه از عمل به ظن، و از روایات ناهیه از «متابعت غیر علم»، ثابت می‌شود که شارع مقدّس بناء مذکور را، ردع نموده است. همچنین از روایاتی که در مورد «شبهات»، دلالت بر «برائت» و «احتیاط» دارند دال بر ردع هستند.

جواب: بناء عقلاء بر عمل برطبق حالت سابقه، به صورت يك قاعده مطرح است و جهت اثبات رضای شارع و موافقت او، نیاز به دلیل نداریم بلکه مجرد عدم ردع از ناحیه شارع در اثبات موافقت و رضای شارع، کفایت می‌نماید:

- آیات و روایات ناهیه صلاحیت برای ردع نخواهند داشت، زیرا آیات و روایات ناهیه، ناظر به این است که نباید از طرق غیر علمی و ظنی برای اثبات و احراز واقع استفاده کرد. درحالی که در استصحاب اثبات و احراز واقع و حکم واقعی در کار نیست. فقط رفع تحمیر می‌کند، بنابراین تخصصاً از عموم آیات و روایات خارج است.
- أدله برائت و احتیاط در عرض أدله استصحاب است و هیچ يك رادع دیگری نخواهد بود.

## دلیل دوم: حکم عقل

مراد از عقل، عقل نظر است. زیرا ملازمه بین یقین به وجود شیء در سابق و ظن لاحق به بقاء عند الشك فی البقاء را عقل نظری ادراک می‌کند.

بیان دلیل عقلی: بین علم و یقین به ثبوت حالت سابقه (حیات زید)، و بین رجحان و ظنّ به بقاء آن در حالت لاحق، ملازمه برقرار است بنابراین عقل نظری با ملاحظه اینکه حیات زید در هفته گذشته، مورد یقین بوده است، حکم می‌نماید که بقاء حیات زید در هفته لاحق رجحان دارد و همین عقل نظری دوباره حکم می‌نماید که بقاء حیات زید در هفته لاحق از نظر شارع ایضا رجحان دارد و مظنون البقاء می‌باشد یعنی شارع مقدّس به رجحان بقاء، حکم خواهد نمود و ظنّ به بقاء از نظر شارع اعتبار خواهد داشت.

آنچه که از ظاهر کلمات قدما بدست می‌آید این است که استصحاب در نظر آنان - همانند قیاس - جزو امارات شمرده می‌شده است زیرا قدما هیچ مستندی برای استصحاب، جز حکم عقل قائل نبوده‌اند.

اولین کسی که به دلیل عقل تمسک کرده علامه حلی در نه‌ایة الاصول است. و اولین کسی که به اخبار تمسک کرده پدر شیخ بهائی شیخ عبدالصمد است.<sup>۲</sup>

شیخ انصاری در ابتداء رسائل می‌فرماید چه بسا از عبارت ابن ادریس در سرائر برمی‌آید که اولین کسی که به اخبار استناد کرده او باشد. مرحوم مظفر: در دلیل عقلی از دو جهت ایراد وارد است:

- ملازمه مذکور را قبول نداریم، زیرا چه بسا برای انسان یقین سابق به امری حاصل می‌شود بدون آنکه ظن لاحق به بقا حاصل شود، بلکه مجرد شك است.
- بر فرض قبول ملازمه (که از لازمه یقینی بودن حالت سابقه، ظن به بقای آن حاصل می‌شود) ظنّ به بقاء، حجّیت ندارد، دلیل بر حجّیت ظنّ مذکور نداریم و لذا ظنّ مذکور در تحت أدله حرمت عمل به ظنّ، باقی می‌ماند. و اگر دلیل بر اعتبار ظنّ مذکور موجود باشد، آن دلیل تنها حجّیت استصحاب را ثابت می‌نماید و اصل ملازمه را ثابت نخواهد کرد.

در مورد عبارت مستدل «فلا بدّ ان يحکم الشرع برجحان البقاء» سه احتمال وجود دارد:<sup>۳</sup>

۱- شارع همانند بقیه مردم به لحاظ یقینی بودن حالت سابقه، ظنّ به بقاء متیقّن سابق دارد: این احتمال درست نیست چون شارع نسبت به احکام ظن ندارد زیرا او جاعل احکام است.

۲- شارع مقدّس به حجّیت این رجحان و ظنّ، حکم می‌نماید: این احتمال قابل قبول است. اما حکم شارع از ملازمه مذکور ثابت نمی‌شود.

۱- عقل عملی: ممّا ینبغی أن یفعل او یترک. عقل نظری: ممّا ینبغی أن یعلم.

۲- شیخ عبد الصمد پدر جناب شیخ بهائی است که جناب عبد الصمد از شاگردان نامی شهید ثانی و معاصر با شاه طهماسب صفوی بوده و از کسانی بود که نماز جمعه را در زمان غیبت واجب عینی می‌دانند. محمدی، علی، شرح اصول فقه - قم، چاپ: دهم، ۱۳۸۷ ش، ج ۴؛ ص ۱۹۷

۳- یعنی زمانی که عقل بر رجحان بقاء متیقّن سابق، حکم نماید پس لا بد است که شارع ایضا به رجحان بقاء یعنی به ظنّ به بقاء، حکم نماید.

۳- شارع بیان می‌کند که عقلاء و مردم، در مورد شك در متیقن سابق، ظن بقاء آن، در حالت لاحق دارند که این احتمال درست است. اما مجرد علم شارع اعتبار ظن را ثابت نمی‌کند.

### دلیل سوم: اجماع

دلیل سوم بر حجیت استصحاب اجماع است که جماعتی از جمله علامه در مبادی الاصول به آن تمسک کرده‌اند.

تقریر دلیل اجماع: اگر حکمی از احکام، قبلاً مورد یقین باشد و بعداً شك حاصل شود، فقهاء اجماعاً حکم به بقاء آن حکم سابق نموده‌اند.

مرحوم مظفر: در خصوص این اجماع باید توجه داشت:

▪ اگر مراد اجماع بر حجیت مطلق استصحاب است: در پاسخ باید گفت تحصیل چنین اجماعی مشکل است زیرا اختلافات فراوانی در استصحاب وجود دارد.

▪ اگر مراد اجماع بر حجیت استصحاب به صورت فی الجمله و به نحو موجه جزئی در مقابل سلب کلی باشد، این اجماع به این اندازه قطعی است.

احتمال دارد مراد منکرین استصحاب به صورت مطلق را حمل بر موردی کرد که استصحاب از طریق ظنی حاصل شده باشد نه اینکه منکر حجیت استصحاب از هر طریقی باشند.

بنابراین ادعای اجماع بر حجیت مطلق استصحاب یا در صورت شك در رافع مشکل است.

### دلیل چهارم: اخبار

دلیل چهارم بر حجیت استصحاب اخبار باب هستند. و ذکر چند نکته در باره اخبار لازم است:

عمده ترین دلیل حجیت استصحاب همین اخبار و روایات هستند.

این اخبار با اینکه خبر واحد هستند، ولی حجیت خبر واحد قبلاً ثابت شده است.

این اخبار از حد خبر واحد فراتر هستند، یعنی مستفیض‌اند.

اخبار مذکور واجد قرائن عقلیه و نقلیه هستند، که مفید یقین هستند. که موجب اطمینان خواهند بود و گرچه به سرحد تواتر نرسیده‌اند که مفید یقین باشند.

شیخ انصاری در رسائل عبارتی دارند که اخبار این باب را دلیل حجیت استصحاب نمی‌داند، زیرا صحیحه این اخبار ظهور در حجیت ندارد، و آن مواردی که ظهور در حجیت دارد قابل اعتماد نیست. سپس در ادام می‌فرمایند: «استناد به اخبار مانعی ندارد زیرا ضعف سند بعضی از آن‌ها با بعضی دیگر از اخبار جبران می‌شود».

در مجموع پنج روایت بر حجیت استصحاب ذکر می‌شود.

## ۱- صحیحه اول زراره

در خصوص صحیحه اول زراره پنج مورد قابل بررسی است:

۱- سند روایت

روایت مذکور مضمومه است، اما مضر نیست زیرا: <sup>۱</sup>

▪ زراره از غیر معصوم (ع) روایت نقل نمی‌کند.

▪ علامه طباطبائی در کتاب الفوائد الرجالیه مروی عنه را امام باقر (ع) ذکر کرده است. <sup>۲</sup>

۲- متن روایت

روای از امام دو سؤال می‌پرسد:

▪ سؤال اول: شخصی درحالی که وضو دارد، می‌خواهد، آیا يك چرت و دو چرت موجب می‌شود که دوباره وضو بگیرد؟ حضرت فرمودند: «يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأَذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأَذُنُ وَ الْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضُوءُ».

▪ سؤال دوم: اگر در کنار او چیزی حرکت کند و او متوجه نشود؟ فرمودند: «لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا يَنْفُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ لَكِنْ يَنْفُضُهُ بَيِّنٍ آخَرَ».

۳- فقه الحدیث:

سؤال اول زراره شبهه حکمی است، زیرا سائل هم می‌داند خواب ذو مراتب است، و هم می‌داند که خواب فی الجمله ناقض وضو است، اما به یک مطلب علم ندارد، و آن این مطلب است که «آیا خواب ناقض شامل یک چرت یا دو چرت می‌شود؟» اما در جواب مفهوم خواب ناقض را بیان می‌کند.

۱ - یعنی راوی نام امام را که صریحا ذکر نکرده فقط به صورت ضمیر آورده است.

۲ - به فرموده سیدنا الاستاذ (دام ظلّه) روایت مذکور صحیه و مسند است. و چهار دلیل نیز ذکر می‌کنند. ر کد: استصحاب شرح کفایة الأصول - تهران، چاپ: اول،

۱۳۸۷ ش؛ ص ۵۷.

سؤال دوم زراره شبهه موضوعیه است، نه شبهه حکمیه زیرا اگر شبهه حمیه باشد، ۱- امام باید تحدیدی دیگر در خصوص نوم ناقض بیان می کرد. ۲- فرض شک در حکم واقعی در جواب امام (ع) سپس اجرای استصحاب معنا ندارد. ۳- تفصیل امام به استیقان سائل و عدم استیقان او معنا ندارد زیرا سائل عالم بوده که مرتبه ای از خواب بوده ولی حکم آن را نمی داند بنابراین فرض عدم استیقان چه وجهی دارد.

پس وقتی در سؤال دوم شبهه موضوعیه شد، تنها حجیت استصحاب در همین مورد ثابت می شود، زیرا قدر متیقن در مقام مخاطب مانع تمسک ب اطلاق می شود. هر چند بیان شد «إن المورد لا یخصص العام ولا یقید المطلق» با این حال مورد خاصه از همان اول جلوی اطلاق را می گیرد. البته از کلمه «ابدأ» اطلاق و عموم استفاده می شود.

۴- دلالت حدیث بر استصحاب:

عبارت «فانه علی یقین من وضوئه» جمله خبریه و جواب شرط است، به این تقدیر «انه ان لم یستیقن بأنه قد فانه باق علی یقین من وضوئه». بنابراین عبارت «و الا فانه علی یقین من وضوئه» به منزله صغری و مقدمه چینی بوده و عبارت، «و لا ینقض الیقین بالشک أبدا» به منزله کبری بوده که مفاد استصحاب است، در نتیجه امام در بیان تفهیم این مطلب بوده «ان کل یقین سابق لا ینقضه الشک اللاحق».

۵- اشکالات بر صحیحه

بر این صحیحه سه اشکال شده که در این صورت حجیت استصحاب از آن برداشت نخواهد شد:

اشکال اول: شیخ انصاری فرموده حجیت استصحاب طبق این صحیحه در صورتی است که (ال) در کلمه (الیقین) مفید جنس است و هر یقینی را شامل شود و اگر آن را (الف لام) عهد بدانیم، فقط خصوص یقین باب وضو را شامل می شود و حجیت هر یقین سابقی را ثابت نمی کند.

۳

جواب اشکال شیخ: در (ال) چند احتمال است:

۱- اگر مراد شیخ (ال) عهد ذکری باشد، یعنی همان یقینی که در جمله قبل ذکر شده است. در این صورت حجیت همان یقین خاصه در باب وضو ثابت می شود. و حتی حجیت یقین باب وضو ثابت نمی شود. (یعنی یک فرد از وضو نه تمام افراد). طبق این احتمال حتی مراد شیخ نیز اثبات نمی شود. و در خصوص باب وضو هم کلیت ندارد.

جواب: احتمال اینکه (الف و لام) عهد ذکری باشد، بعید و مستهجن است، زیرا:

۱ - بنابراین به دو قرینه شبهه در سؤال دوم موضوعیه است: ۱) به قرینه سؤال سائل. ۲) به قرینه پاسخ امام علیه السلام.

- ۲

۳ - شیخ در آخر (أل) در (الیقین) را مفید جنس دانسته است.

▪ امام علیه السلام کبرای کلی را بر این مصداق تطبیق کرده‌اند از باب اینکه این امر مورد سؤال بوده نه اینکه این مورد معین خصوصیتی داشته باشد. و کبرای باید کلی باشد. و گرنه هر دو جزئی می شوند.

▪ ذکر (ابداً) با عهد ذکر سازگار نیست. چون (ابداً) مفید عموم است.

۲- مراد جنس یقین باب وضو باشد به قرینه اینکه در صغرا کلمه یقین «فأنه علی یقین من وضوئه» آمده و قدر متیقن وضو است نه مطلق یقین. در این صورت ذکر وضو قدر متیقن در مقام تخاطب خواهد بود و مانع تمسک به اطلاق است (شاید مراد شیخ این احتمال باشد). در این صورت نیز حجیت استصحاب به طور مطلق ثابت نمی شود.

۳- مراد مطلق یقین است، زیرا مناسبت حکم (عدم نقض) با موضوع (یعنی شك)، شك بما هو شك است. چون شك در عبارت اول ذکر نشده بنابراین مراد از یقین نیز (یقین بما هو یقین) است. بنابراین به قرینه مقابله بین شك و یقین و اسناد عدم نقض به شك لفظ روایت را صریح در این معنا قرار می دهد که ملام در عدم جواز نقض خود «یقین بما هو یقین» است نه یقین بما هو مقید بالوضوء.

اشکال دوم: شرط پنجم استصحاب یعنی اتحاد ذاتی متیقن و مشکوک در این صحیح وجود ندارد، زیرا متعلق یقین در روایت وضوء است و وضو امری متصرم الوجود است که استمرار ندارد و آنچه استمرار دارد اثر وضو یعنی طهارت است درحالی که متعلق یقین در صحیحه وضوء بوده نه طهارت، بنابراین مشکوک یعنی طهارت و متیقن یعنی وضوء متعدد هستند و این مجرای قاعده مقتضی (وضوء) و مانع (حدوث نوم) است.

جواب: ۱- در لسان اخبار متعارف است که ذکر سبب (وضو) شده و از آن اراده مسبب (طهارت) می شود. ۲- نفس صحیحه «الرجل ینام و هو علی وضوء» اشعار به طهارت دارد، زیرا وقتی شخص خواب است معنا ندارد که غسل یدین کند یا مسح الرجلین. بنابراین مراد از وضوء همان «طهارت» است و «متیقن» «طهارت» می باشد و «مشکوک» ایضا همان طهارت خواهد بود چه آنکه شك مربوط به رافع طهارت است و شك در رافع طهارت، عین شك در وجود طهارت می باشد.

اشکال سوم: اخبار، تنها حجیت استصحابی را ثابت می نماید که «شك در رافع» باشد بنابراین حجیت استصحاب تنها در مورد شك در رافع، ثابت می شود و به طور مطلق ثابت نخواهد شد.

پاسخ این اشکال ذکر خواهد شد.

۱ - سؤال: پس ذکر قید وضو در صغری به چه مناسبت است آیا خود قرینه برای باب وضوء نیست؟ خیر نه قرینه برای تقیید کبری و نه حتی قدر متیقن در مقام تخاطب است. بلکه اصولاً دامنه صغری باید از کبری محدودتر و جزئی باشد. حال «من وضوئه». یا متعلق به (۱) الیقین است. و (من) به معنای (باء) است. یعنی شخص به وضو یقین داشت. ۲- یا متعلق به (کان) مقدر است. و «علی یقین» اطلاق دارد. و معنای کلام آن است که «فأنه من وضوئه علی یقین». این احتمال قوی تر است. و باید گفت حد وسط کلمه (الیقین) است که در هر دو مقدم ذکر شده است. نه (یقین من وضوئه).

۲ - غسل یدین و وجه و مسح رأس و رجلین در یک آن موجود است و در آن بعدی منهدم می شود.

## ۲- صحیحہ دوم زرارة

در خصوص این صحیحہ سه بحث وجود دارد:

### ۲- سند روایت

این روایت نیز مثل روایت قبل مضمومه است، اما به همان دلیل مضمومه بودن آن مضر نیست.

### ۲- متن صحیحہ

در روایت هفت سؤال از محضر مبارک امام شد، که تنها سؤال سه سؤال (۴، ۵ و ۷) محل بحث خواهد بود بنابراین سه فقره محل بحث است. زراره در سؤال دوم از امام پرسد: ظنّ و گمان حاصل نمودم که نجاست به لباسم اصابت نموده و لیکن یقین به وجود نجاست برایم حاصل نشد و بررسی و جستجو نمودم و در عین حال نجاست را در لباسم ندیدم و با آن لباس نماز خواندم و پس از نماز نجاست را در آن لباس مشاهده نمودم؟ امام (ع) فرمود: «لباست را برای نمازهای بعدی باید بشویی و لیکن اعاده واجب نمی‌باشد و نمی‌خواهد که نمازت را دوباره بخوانی». سپس سؤال چهارم را از محضر امام می‌پرسد: برای چه نباید نمازم را دوباره بخوانم؟ امام فرمود: «لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا».

سؤال پنجم: عرض کردم: می‌دانم که نجاست اصابت به ثوب و لباس نموده و لیکن نمی‌دانم که نجاست به چه قسمتی از لباسم اصابت نموده تا آن را بشویم؟ امام (ع) فرمود: «تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاجِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِهِ».

سؤال هفتم: عرض کردم: درحالی که مشغول نمازم و نجاستی را در لباسم مشاهده نمودم چه باید بکنم؟

قَالَ: «تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشَأْ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْفَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ».

ج: دلالت صحیحہ بر حجیت استصحاب

استدلال به روایت دوم زرارة بر طبق سه فقره است. (یعنی جواب سؤال چهارم، پنجم و هفتم).

**فقره اول:** «لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا». در (اليقين) در روایت دو احتمال است:

۱- مراد یقینی است که قبل از شک به اصابه نجاست در لباس موجود بوده است. (یقین سابق به طهارت - شک لاحق به اصابه نجاست به لباس) در این صورت بر استصحاب دلالت دارد. و این احتمال قوی است.

۲- مراد یقین است که بعد از شک به اصابه ایجاد شده است. (یقین سابق به طهارت - شک لاحق به اصابه نجاست به لباس - فحص و جستجو - یقین به طهارت). یعنی یقین بعد از فحص که بعد از نماز تبدیل به یقین به نجاست شده است. قرینه این احتمال عبارت «فَنظَرْتُ

۱ - مشهور دو فقره و برخی از اصولیون سه فقره را مورد بحث قرار داده‌اند.

و لم أر شيئاً» در این صورت بر استصحاب دلالت ندارد بلکه مفاد قاعده شک ساری است. این احتمال بعید است. زیرا معنای جمله‌ی «لم أر شيئاً» آن است که در ظاهر چیزی ندیدم. یعنی یقین به نجاست ندارم، نه اینکه یقین به طهارت دارم. (عدم العلم است نه علم به عدم).

فقره دوم: «تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ يُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تُشَكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا فَطَعَّتْ وَ غَسَلَتْهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْ قَعٌ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ».

در این فقرة (أل) در (اليقين) برای جنس و مفید عموم است. و جنس یقین بما هو یقین قابل نقض با شک نیست. و دلالت آن مثل صحیحه اول زراره است. و حتی از آن ظهور بیشتری دارد.

فقره سوم: «فُلْتُ، فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَذْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ؟ قَالَ: «تَغْسِلُ مِنْ تَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِهِ».

در این فقرة امام (ع) دستور می دهند چون یقین به نجاست وجود دارد، باید تمام نواحی شسته شود. سپس غایتی ذکر می کنند، به این صورت تا زمانی که یقین به طهارت حاصل نشود محکوم به نجاست است. بنابراین یقین به نجاست طبق پابرجاست تا زمانی که یقین به طهارت حاصل شود.

رد دلالت این فقرة: اگر شرط دخول در صلاة احراز طهارت نباشد استدلال مذکور درست است که امام (ع) به خاطر استصحاب نجاست دستور داده است که باید تحصیل یقین نسبت به طهارت بنماید، و اما اگر احراز طهارت یکی از شروط دخول در صلاة باشد (که مورد اتفاق همه می باشد) استدلال مزبور صحیح نخواهد بود چه آنکه دستور امام (ع) مبنی بر تحصیل یقین به طهارت به خاطر احراز شرط مذکور است که بدون احراز طهارت دخول در نماز جایز نمی باشد.

### ۳- صحیحه سوم زراره

بحث در خصوص این روایت در چهار ناحیه خواهد بود:

۱ - یعنی خون هنگام نماز وجود داشته بنابراین همانند عدالت زید اگر جمعه یقین به عدالت باشد و روز شنبه به همان عدالت روز جمعه شک کند، مجرای قاعده استصحاب است.

۲ - وجه اظهارت: (۱) علت قرار دادن در این صحیحه. (۲) احتمال اراده جنس در مقام تعلیل قوی تر است. (۳) احتمالات روایت اول (حذف جزا، مقدمه چینی، الف و لام عهد) در این روایت وجود ندارد. (۴) در روایت اول مقید به وضوء شده است. ولی در این روایت چنین تقيیدی وجود ندارد. «لعل وجه الأظهرية أن الصحیحة الأولى قد احتمل فيها أن يكون قوله «فإنه على يقين من وضوئه» توطئة لجواب الشرط و لا يكون علّة، و هذا الاحتمال منتف في هذه الصحیحة لعدم تضمّنها للشرط، و حکى عن شارح الوافية دعوى الأظهرية في الصحیحة الأولى، و لعلّه بملاحظة لفظ الغاء في قوله «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» الظاهر في اختصاص الحكم بالموورد لكونه متفرعاً بالغاء على مورد السؤال، و الموجود في المتن و إن كان «و ليس ينبغي» الخ بالواو إلا أنه في كتاب الوسائل بالغاء على النسخة التي عندنا و كذا في نسخة من التهذيب عليها آثار الصحّة». يزدي، محمد كاظم بن عبدالعظيم، حاشية فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۶ ق؛ ج ۳؛ ص ۷۸.

۱- سند روایت که مثل دو صحیحیه قبل مضموره است، اما وجاهت و شخصیت زراره برتر از آن است که از غیر امام نقل روایت کند.

۲- استدلال به صحیحیه:

عبارت «وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ، أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ، قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى، وَ لِأَشْيَاءَ عَلَيْهِ»، بیانگر آن است که مکلف در صورت شک بین ۳ و ۴ یقین دارد که هنوز رکعت چهارم را اتیان نکرده و در اثناء نماز شک دارد که آیا رکعت چهارم را اتیان کرده بنابراین متقین و مشکوک عدم اتیان رکعت چهارم است، اما زمان یقین و شک مختلف است، در این صورت متقین سابق (عدم اتیان رکعت چهارم) استصحاب می شود. و شش عبارت بعد همه تأکید بر قاعده استصحاب است.

۳- مرحوم شیخ این روایت را دلیل بر استصحاب نمی داند و آن را دال بر براءت می داند. زیرا:

- بنا گذاشتن بر أقل (رکعت سوم) و انجام یک رکعت دیگر به صورت متصل مخالف مذهب شیعه و موافق عامه است. درحالی که رأی مذهب بناء بر اکثر است.
- اگر مراد اضافه کردن یک رکعت به صورت منفصل باشد، مخالف ظاهر فخره اول «یرکع برکعتین و أربع سجادات و هو قائم بفاتحة الكتاب» است چراکه ظهور دارد در اینکه دو رکعت نماز احتیاط به صورت منفصل خواند شود.

۴- مرحوم مظفر: استدلال مستدل و ایراد شیخ هر دو صحیح نیست، زیرا حمل یقین در روایت بر براءت بعید بلکه ابعد است چون یقین در همه فقرات به یک معنا نیست:

- در فقرات اول یعنی «لا ینقض الیقین بالشکّ، و لا یدخل الشکّ فی الیقین، و لا یخلط أحدهما بالآخر» مراد از یقین وقوع سه رکعت است به قرینه «و قد أحرز الثلاث» و مکلف شک در اتیان رکعت چهارم دارد در این صورت استصحاب صحه وقوع سه رکعت را جاری می کند. پس سخن مستدل که متقین را عدم اتیان رکعت چهارم می دانست صحیح نیست. همچنین ایراد شیخ هم وارد نیست، زیرا ظاهر بلکه صراحت تعبیر «و لا ینقض الیقین بالشکّ» حصول یقین است پس از نقص آن نهی کرده است نه یقین به براءت چراکه در براءت مطلوب خود یقین است که حاصل نشده است.
- در عبارت چهارم و پنجم «لکن ینقض الشکّ بالیقین، و یتّم علی الیقین فیبنی علیه» مراد از یقین یقین به براءت ذمه است.
- در عبارت «قام فأضاف إليها أخرى» مراد علاج مسأله شک است، یعنی با احراز سه رکعت و استصحاب وقوع س رکعت حال باید یک رکعت نماز احتیاط منقصل خوانده شود بنابراین اگر واقعا سه رکعت خواند باشد، رکعت احتیاط جایگزین رکعت فاقد خواهد بود و اگر در واقع چهار رکعت خوانده یک رکعت نماز احتیاط نافله محسوب می شود.
- منقصل خواند نماز احتیاط از دو عبارت فهمیده می شود: عبارت اول «یرکع برکعتین...» زیرا اسلوب علاج در هر دو عبارت یکی است. همچنین از عبارت امام «لا یدخل الشکّ...» فهمیده می شود که اضافه یک رکعت متصل ادخال شک در یقین بوده زیرا اگر مکلف واقعا چهار رکعت خوانده باشد، با این رکعت مجموعا پنج رکعت اتیان شده است.

۱- شش جمله عبارت است از «۱- لا ینقض الیقین بالشکّ، ۲- و لا یدخل الشکّ فی الیقین، ۳- و لا یخلط أحدهما بالآخر، ۴- و لکن ینقض الشکّ بالیقین، ۵- و یتّم

علی الیقین فیبنی علیه، ۶- و لا یعدت بالشکّ فی حال من الحالات»

#### ۴- روایت محمد بن مسلم

دو روایت در این زمینه وجود دارد:

۱- «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين».

۲- «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك».

کیفیت استدلال: دلالت این دو حدیث بر استصحاب روشن است زیرا کسی که یقین سابق داشت و شك لاحق پیدا کرد باید بر یقین سابق خود بنا بگذارد و به دنبال آن کبرای کلی را بیان داشته که «الیقین لا يدفع بالشك».

در خصوص این روایت اقوال زیر مطرح است:

- مرحوم مظفر: روایت از این ناحیه مجمل است و ظهوری در استصحاب ندارند زیرا قدر متیقن از این دو حدیث آن است که مبدأ حدوث شك پس از مبدأ حدوث یقین است، چون کلمه فاء دارد و فاء برای ترتیب است. منتهی این اندازه برای دلالت بر قانون استصحاب کافی نیست، بلکه با هر يك از دو قانون استصحاب و یقین سازگار است؛ زیرا ممکن است مراد این باشد که با آمدن شك یقین قبلی زائل شده است. پس متعلق یقین و شك از لحاظ زمانی اتحاد دارند و مورد قاعده یقین است و ممکن است مراد این باشد که با آمدن شك هم یقین سابق باقی است پس متعلق‌ها از لحاظ زمانی متعددند و مجرای قانون استصحاب است.
- مرحوم شیخ انصاری: این روایت ظهور در وحدت زمان متعلق شك و یقین دارد، و لذا دلالتش بر قاعده یقین، نزدیکتر به واقع است.
- مرحوم آخوند: این روایت ظهور دارد که زمان متعلق یقین و شك مختلف است و لذا دلالت بر استصحاب، نزدیکتر به واقع است.
- صاحب فصول: در روایت میان دو قاعده فوق جمع کرده است؛ یعنی دلالت می‌کند بر اینکه یقین بما هو یقین با شك قابل نقض نیست چه آن یقینی که با شك قابل جمع هست چنانچه در استصحاب چنین است و چه یقینی که با شك قابل جمع نیست چنانچه در قاعده یقین است و قدر مشترك است و قابل صدق بر هر دو قاعده هست.
- محقق آشتیانی: جمع دو قاعده در يك تعبیر جایز نیست زیرا مستلزم استعمال لفظ در بیش از معنای واحد بوده و محال است.
- محقق عراقی و نائینی: این حدیث ظهور در استصحاب دارد بدین صورت که فرمایش امام (ع) «فلیمض على يقينه باید بر یقین سابق خود باقی باشد» در اتحاد زمان نسبت و زمان جری ظهور دارد جمله امام علیه السلام ظهور در آن دارد که زمان نسبت عین زمان جری می‌باشد یعنی در همین زمان حال که وجوب باقی ماندن را نسبت به یقین می‌دهد یقین باقی می‌باشد بنابراین

در حالی که مکلف نسبت به شیء مورد نظر شك حاصل نموده است (یقین) هم دارد و اتحاد زمان یقین و شك و تعدد مشکوک و متیقن ثابت خواهد شد و روایت محمد بن مسلم تنها قاعده استصحاب را بیان می نماید.<sup>۱</sup>

### ۵- مکاتبه علی بن محمد کاشانی

از امام علیه السلام پرسید: کسی که شك دارد که آیا فردا اول ماه رمضان است یا آخر شعبان چه کند؟ روزه بگیرد یا نه؟ همچنین کسی که شك دارد که آیا فردا آخر ماه رمضان است یا اول ماه شوال چه کند؟ روزه گرفتن بر او واجب است؟ یا حرام؟

امام علیه السلام در جواب نوشتند: «الیقین لا یدخله الشك»؛ یعنی شك نمی تواند در کار یقین مداخله کند و مزاحم او گردد و ناقض وی باشد. سپس فرمودند: «صم للزؤیة و أفطر للزؤیة».

کیفیت استدلال: امام (ع) مسئله مورد سؤال را به این کیفیت تحدید نموده است که وجوب روزه در صورتی است که هلال رمضان رؤیت گردد و جواز افطار در صورتی است که هلال شوال رؤیت شود و از تحدید مزبور کاملاً معلوم می شود که یقین سابق به وسیله شك نقض پذیر نمی باشد باید به یقین سابق خود عمل نماید.

در خصوص این روایت اقوال زیر مطرح است:

۱- شیخ انصاری: دلالت این حدیث بر مدعا، از همه احادیث دیگر اظهر است، منتهی سند آن سالم نیست.

۲- صاحب کفایه و مرحوم مظفر: نه تنها ظهور ندارد بلکه دلالتی بر استصحاب ندارد. توضیح آنکه:

- اگر مراد از «الیقین» یقین به عدم دخول رمضان یا شوال باشد بنابراین احتمال حدیث به درد استصحاب می خورد.
- اگر مراد از «الیقین» یقین به دخول رمضان باشد که بدون یقین به دخول رمضان صوم واجب نمی باشد و یا مراد از یقین به دخول شوال باشد که بدون یقین بدخول شوال، افطار واجب و یا جائز نمی باشد در این صورت روایت ربطی به قاعده استصحاب ندارد زیرا یقین سابق و شك لاحق، در کار نمی باشد و معنای جمله مذکور در روایت «الیقین لا یدخله الشك» این می شود که حکم یقین بر (شك) مترتب نمی شود و زمانی روزه واجب می شود که یقین به دخول رمضان داشته باشد و اگر نسبت به دخول رمضان شك داشته باشد روزه واجب نخواهد شد و زمانی افطار واجب و یا جائز می شود که یقین به دخول شهر شوال داشته باشد و اگر نسبت به دخول شوال شك داشته باشد جواز و یا وجوب افطار مترتب نخواهد شد.

ادامه روایت «صم للزؤیة و أفطر للزؤیة» مؤید این مطلب است. یعنی مسئله وجوب صوم و وجوب افطار دائر مدار یقین خواهد بود که اگر یقین به دخول رمضان حاصل کرد روزه واجب است و اگر یقین بدخول شوال پیدا کرد افطار واجب می شود.

مثل این روایت با مضمون آنچه بیان شد در سه روایت دیگر نیز بیان شده است.

۱ - شاید بخاطر همین ظهور است. صاحب کفایه از روایت مذکور حجیت استصحاب را استظهار نموده است

## ۶- روایت عبدالله بن سنان

اخباری که تا کنون بیان شد همه اخبار عام و کلی در باب استصحاب بود اما روایات خاصی نیز وجود دارد که تنع به ذکر روایت عبدالله بن سنان اکتفاء می‌شود.

روایت عبد الله بن سنان در مورد کسی است که لباس‌اش را به کافر ذمی عاریه می‌دهد، درحالی که می‌داند که وی خمر می‌نوشد و گوشت خوک مصرف می‌کند. راوی پرسید که آیا بر من لازم است که آن لباس را پس از گرفتن، تطهیر کنم؟ حضرت فرمود: «خیر! زیرا شما لباس را درحالی که طاهر بود، عاریه داده‌ای و پس از گرفتن، یقین نداری که او آن را نجس کرده است».

شیخ انصاری فرموده: «دلالت روایت مزبور بر استصحاب خیلی روشن است زیرا بخاطر یقین سابق به طهارت لباس امام علیه السلام دستور به طهارت لباس داده است یعنی پیش از عاریه دادن لباس نسبت به طهارت ثوب یقین داشته و بعد از عاریه دادن نسبت به طهارت آن شك دارد و یقین سابق با شك لاحق نقض نمی‌شود».

## میزان دلالت اخبار

به تفصیل در خصوص میزان دلالت اخبار در این بخش خواهیم پرداخت.

### ۱- تفصیل بین شبهه حکمیه و موضوعیه

آیا اعتبار استصحاب فقط در شبهات موضوعیه است، یا شبهات حکمیه را نیز شامل می‌شود؟

- اخباریون: استصحاب را فقط در شبهه موضوعیه معتبر می‌دانند، و اما در شبهات حکمیه بطور مطلق طبق قاعده کلی باید به احتیاط رجوع نمود.
- مرحوم مظفر: اخبار استصحاب دارای عموم و اطلاقیست که شامل شبهات حکمیه نیز می‌شود. به دلیل ۱- تعلیلی که در بعضی روایات آمده مثل «لأنك كنت...» ظهور در تعمیم دارد لأن العلة تعمیم. ۲- روایت محمد بن مسلم اطلاق دارد و در خصوص شبهه موضوعیه وارد نشده است «من كان علی یقین فشكل...» اختصاص به مورد خاصی ندارد و همه موارد تحقق یقین را شامل خواهد شد.

### ۲- تفصیل میان شك در مقتضی و مانع

آیا استصحاب فقط در خصوص شك در رافع حجیت دارد یا شامل شك در مقتضی نیز می‌شود؟

- محقق حلی، محقق خوانساری، شیخ انصاری و محقق نائینی: میان شك در مقتضی و شك در رافع تفصیل داده اند بدین صورت که تنها در شك در رافع حجیت دارد.
  - صاحب کفایه و مرحوم مظفر: استصحاب بطور مطلق (در مقتضی و رافع) معتبر است.
- برای تبیین بحث ابتداء مراد از مقتضی و مانع سپس میزان دلالت اخبار بررسی می‌شود.

### الف: مقتضی و مانع

مراد از مقتضی چیست؟

مراد از شك در مقتضی شك در قابلیت بقا است مثل اینکه الآن شك دارم که آیا روز باقی است یا نه؟. بنابراین مراد از مقتضی در محل بحث آن است که مستصحب ما چیزی باشد که ذاتا قابلیت بقا دارد البته اینکه تا چه حدی قابل بقا باشد يك ضابطه کلی ندارد؛ زیرا مستصحب‌ها گوناگون هستند.

بنابراین مراد از مقتضی ملاکات احکام یا سبب حکم نیست.

تعبیر به شك در مقتضی تسامح دارد باید به شك در قابلیت مقتضی تعبیر می‌شد و یا به شك فی اقتضائه للبقاء، تعبیر می‌گردید.

مراد از شك در رافع چیست؟

مراد از شك در رافع یعنی شك در طر و و عروض رافع و چیزی که مستصحب را بعد از داشتن استعداد بقا رفع می‌نماید.

شك در رافع بر دو قسم است:

۱- شك در اصل وجود رافع: یعنی اینکه آیا مانعی تحقق یافته تا جلو این اقتضا و قابلیت را بگیرد یا خیر؟

بر مبنای شیخ انصاری شك در اصل وجود رافع فقط در شبهات موضوعیه معنا دارد و اما در شبهات حکمییه جاری نیست زیرا شك در وجود رافع در احکام منحصر به شك در نسخ است چون رفع الحکم مساوی است با نسخ الحکم و هرگاه شك در نسخ کنیم بالاجماع اصالة عدم النسخ جاری می‌شود و مدرک این اصل هم اجماع است نه استصحاب.

۲- شك در رافعیت موجود: یعنی چیزی در خارج موجود شد، ولی نمی‌دانیم آیا آن شیء رافعیت دارد یا نه؟ این قسم خود سه حالت دارد:

- منشا شك در رافعیت موجود عبارت است از تردّد مستصحب میان آن امری که این شیء خارجی موجود نسبت به آن رافعیت دارد و امری که این رافع آن نیست مثلاً یقین داریم که در ظهر جمعه به يك نمازی مشغول الذمه هستیم، ولی شك داریم که

آیا نماز ظهر است یا جمعه؟ اگر نماز ظهر را خوانده شود حال مردّد هستیم که آیا این نماز رافعیّت دارد و آن اشتغال یقینی را از بین برده یا نه؟

■ موردی که منشأ شك جهل به صفت شیء موجود باشد که آیا شیء موجود متّصف به صفت رافعیّت بعنوان مستقل می باشد یا خیر؟ مثلاً یقین به طهارت داشته و از او مایعی بنام (مذی) خارج شده است و کاملاً می داند که (مذی) غیر از (بول) است و می داند که بول ناقض وضو می باشد منتهی در واقعیت مذی شك دارد که آیا مذی از نظر شریعت اسلام متّصف به صفت رافعیّت بطور مستقل و جدای از بول می باشد یا خیر؟

■ صورتی است که شك یا بخاطر جهل به صفت امر موجود است البته از این حیث که آیا این امر، مصداق رافعی که مفهومش معلوم است می باشد یا نه؟ مثلاً شك در رطوبتی است که از انسان خارج می شود و آدمی نمی داند که بول است یا مذی، با این فرض که مفهوم بول و مذی و حکم این دو برای انسان معلوم است یا بخاطر جهل به این است که آیا این امر، مصداق رافعی که مفهومش مجهول است می باشد یا نه؟ مثلاً شك درباره خوابی است که عارض می شود و آدمی تردید دارد که آیا این خواب بر گوش و چشم [هر دو] غالب شده یا فقط بر چشم غلبه کرده است، مضافاً بر اینکه نمی داند که مفهوم خوابی که ناقض طهارت است، آیا خوابی را که فقط بر بینائی غلبه کند [نیز] شامل می شود؟

شیخ انصاری در تمامی این اقسام، استصحاب جاری می شود، خواه شك در وجود رافع باشد و خواه شك در رافعیّت موجود (با اقسام سه گانه اش) باشد. برخلاف محقق سبزواری که استصحاب را فقط در مورد شك در وجود رافع معتبر دانسته است. و در قسم دوم با سه حالت آن معتبر نمی داند.

### ب: میزان دلالت اخبار بر تفصیل شیخ

مراد از نقض در روایات استصحاب چیست؟

الف: شیخ می فرماید: نقض در لغت به معنای رفع هیئت اتصالی است یقیناً در روایات استصحاب مراد نقض به معنای لغوی و حقیقی نیست، زیرا در محل بحث فرض آن است که در بقای متیقن شك عارض شده و با عروض شك هیئت اتصالی برای یقین و متیقن باقی نمی ماند. بنابراین اسناد نقض به یقین به نحو مجازی است. اما معنای مجازی خود دو معنا است:

۱- مراد از نقض مطلق رفع ید از چیزی و ترك عمل به آن باشد خواه آن شیء مقتضی دارد، ولی مانع جلو آن را گرفته و یا اصلاً مقتضی ندارد. پس شامل هر یقینی (در رافع و در مقتضی) می شود.

۲- مراد از نقض خصوص رفع يك امر ثابت و مستحکم باشد.

این معنا (معنای دوم) اقرب است زیرا «اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالإرادة من الکلام».

بنابراین مسئله نقض در روایات به آن صورتی اختصاص پیدا می کند که متعلق نقض شأنیّت استمرار و ثبات را داشته باشد.

مرحوم مظفر می گویند بر نظر شیخ دو اشکال است:

- نقض در مقابل ابرام است و ابرام یعنی استحکام، امر مبرم یعنی امر مستحکم، پس نقض یعنی افساد. بنابراین تعبیر جناب شیخ به رفع هیئت اتصالیه غلط است؛ زیرا اتصال در مقابل انفصال است و معنای نقض بنابراین عبارت است از: انفصال المتصل یعنی گسستن يك حقیقت به هم پیوسته و این معنا از نقض العهد و العقد بعید است.
- این توجیه شیخ متوقف بر این است که ما در کلمه یقین تصرف نموده و از او متیقن را اراده شود، همانطور که شیخ فرموده زیرا اگر نقض به خود یقین مستند باشد یقین خود امری مبرم و مستحکم است بنابراین اسناد نقض به خود یقین صحیح است، چه متیقن امر مستحکم و قابل بقایی باشد و چه نباشد. اما اراده متیقن از یقین صحیح نیست زیرا اراده کردن متیقن از یقین مجاز است یا از باب مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف و هر مجازی قرینه می خواهد و در اینجا قرینه نیست. مجاز در کلمه که یقین به معنای متیقن باشد قرینه ندارد متیقن یا امری خارجی و تکوینی است و یا امری شرعی و یقین حالتی نفسانیه ای است چه مناسبتی باهم دارند؟ مگر کسی بگوید استعمال مجازی تابع استحسان طبع سلیم است. مجاز در حذف که مضافی محذوف و مقدر باشد مثل متعلق الیقین این هم قرینه می خواهد و نداریم و لذا به خاطر همین اشکال اساسی آخوند خراسانی مدعی شده که اخبار شامل شك در مقتضی هم هستند.

ب: مرحوم مظفر قبل از بیان قول مختار ابتداء سه مقدمه باید بیان شود:

**مقدمه اول:** در اخبار باب از نهی به خود یقین اسناد داده شده، به دلیل:

- در بعضی روایات تعبیر کرده به «لا ینبغی» که معنایش این است: اساساً سزاوار نیست یقین با شك نقض شود شك را چه به یقین.
- در روایات صحیحه اول زراره «فانه علی یقین من وضوئه» بقای بر یقین و عمل برطبق آن به سابقه وجودی یقین تعلیل شده است.
- در روایات یقین را در مقابل شك قرار داده و واضح است که مراد از شك خود شك است نه شیء مشکوک. حال به قرینه مقابله می گوئیم مراد از یقین هم نفس الیقین است نه متعلق الیقین.

بنابراین ظهور اخبار با اینکه مراد از یقین متیقن باشد بر نحو مجاز در حذف و یا بر نحو مجاز در کلمه سازگاری ندارد.

**مقدمه دوم:** نقض یقین که در اخبار مورد نهی واقع شده است حمل بر معنای حقیقی خود «نقض یقین از بین بردن یقین» نمی شود، زیرا یقینی در کار نیست تا از نقض آن نهی شود بنابراین در اختیار مکلف نیست. پس معنای نهی از نقض یقین این است که از نظر عمل به

۱ - احتمال دارد مراد شیخ از اتصال در مقابل انفصال نباشد، بلکه در قبال انحلال باشد منتهی مسامحه در تعبیر شده و مراد این است که این یقین سابق را منحل نکن. در این صورت اشکالی متوجه شیخ نیست.

شك لاحق نباید اعتنا شود بنا بر شك را آنچنان بگذارد که گویا شکي وجود ندارد و آثار یقین را بار نماید و لکن احکام یقین را نمی تواند بار کند چه آنکه احکام یقین با از بین رفتن یقین از بین رفته است.

بنابراین، مراد از احکام «احکام المتیقن الثابتة له بواسطة اليقین». این تعبیر دیگری از «امر به عمل به حالت سابقه در وقت لاحق» است. یعنی وقتی یقین به این متیقن داشتی عمل می کردی حالا هم که شك داری باز نادیده بگیر و به آن احکام عمل کن و خلاصه روایات کآن می گویند: «عمل فی حال شكك كما كنت تعمل فی حال یقینك و لا تعتن بالشك».

اما چگونه از تعبیر به «حرمة نقض یقین» معنای فوق مستفاد است؟

چهار احتمال است:

- کلمه یقین در روایت مجازا به معنای متیقن باشد از باب مجاز در کلمه. پس لا تنقض یقین بالشك ای لا تنقض المتیقن ...
  - مراد از یقین در روایت همان متیقن باشد منتهی از باب مجاز در حذف یعنی لا تنقض متعلق یقین .
  - اسناد نقض به یقین از باب مجاز در اسناد باشد و در حقیقت نقض به خود متیقن مستند است. پس از باب اسناد الشیء الی غیر ما هو له است و مجوز چنین مجاز در اسنادی یکی این است که یقین و متیقن یکی است و لذا به جای هم به کار می روند و یا اینکه چون یقین آلت و طریق بر متیقن است لذا مجازا نقض به خود یقین مستند است.
  - مراد نهی از نقض خود یقین باشد منتهی این معنا کنایه از لزوم عمل به متیقن است که ذکر ملزوم نموده و لازم را اراده کرده، ملزوم این است که یقین را نشکن و لازمه اش بقا بر آن است در مقام عمل.
- احتمال اول و دوم بعید است. احتمال سوم هم مجاز در اسناد است که از بعضی عبارات مرحوم نایینی احتمال سوم مستفاد است، ولی به نظر ما احتمال چهارم اوجه و انسب است، زیرا ۱- «الکناية ابلغ من التصريح» ۲- ظهور اخبار و سیاق آنها محفوظ است چرا که نقض به خود یقین اسناد داده می شود .

**مقدمه سوم:** مراد از نقض یقین به شك نقض حقیقی است یا نقض عملی؟

- صاحب کفایه و شیخ انصاری: مراد نقض عملی است یعنی در مقام عمل آن یقین را نقض نکن، چون او در اختیار من نیست و نهی يك تکلیف است و باید به امر مقدور تعلق گیرد.
- مرحوم مظفر: مراد از نقض، نقض حقیقی است؛ زیرا این محذور وقتی لازم می آید که نهی از نقض یقین، مراد جدی باشد، اما بنحو کنایه است، در این صورت نهی مزبور فقط مراد استعمالی است. و محذوری وجود ندارد که در کنایه مراد استعمالی، در واقع محال یا کاذب باشد.

**نتیجه:**

نقض به معنای حقیقی خود و به صورت کنای بکار رفته است. و اسناد نقض از نظر اراده استعمالی به خود یقین داده شوده زیرا یقین خود امری محکم، ثابت و مستمر است، درحالی که نقض فاسد است چه متعلق آن امری میرم باشد (مثل شك در راقع) چه امری غیر میرم باشد (مثل شك در مقتضی).

اما شیخ می فرمود معنای مجازی نقض و اراده شده و نقض به متیقن اسناد داده شده است.

### خلاصه

بنابراین مقتضای روایات استصحاب حجیت استصحاب است مطلقاً چه در مورد شك در رافع و چه در شك در مقتضی .

نقض در ظاهر و باطن اسناد داده شده به خود یقین منتهی به نحو کنایه به کار رفته است.

### تنبيهات استصحاب

در خاتمه مباحث استصحاب متفرعاتی بحث می شود که شیخ ۱۲ مورد را ذکر کرده است، و مرحوم آخوند دو مورد را اضافه کرده و به ۱۴ مورد رسانده است. مرحوم مظفر که موفق به اتمام اصول عملیه حتی تنبیهات استصحاب نشد، تنها دو تنبیه را ذکر کرده که تنبیه دوم در رسائل و کفایه ذکر نشده است، بنابراین مجموعاً تنبیهات استصحاب ۱۵ مورد خواهد بود.

### تنبیه اول: استصحاب کلی

گاهی مستصحب يك امر معین و جزئی خارجی است از قبیل عدالت زید.

گاهی مستصحب ما يك امر عامه و کلی است.

محل بحث: هرگاه در زمان سابق کلی در ضمن یکی از افراد خود موجود شده (حدوث کلی) سپس در زمان لاحق در بقاء شك شود، شك در ناحیه کلی ناشی از شك در فرد است، بدین صورت:

۱- کلی قسم اول: شك بقای کلی ناشی از آن است که فردی که کلی ضمن آن قبلاً محقق شده هنوز باقی است یا خیر؟ مثلاً زید يك ساعت پیش خواب بوده بنابراین کلی حدث ضمن خواب محقق شده، اما در حال حاضر شك دارد، که وضو گرفته که در این صورت کلی حدث هم از بین رفته است، یا هنوز وضو نگرفته که در این صورت کلی نیز باقی است.

در این فرض هم استصحاب فرد (خواب) جاری است؛ و م استصحاب کلی (حدث) یعنی استصحاب فرد جاری کرده و هنوز محدث است، بنابراین مس خطوط قرآن جایز نیست.

۲- کلی قسم دوم: شك در بقای کلی ناشی از فرد مردد است، بین دو فردی که یکی ضعیف و قصیر العمر بوده و دیگری قوی و طویل العمر استمثلا یقین دارم که حیوانی در خانه بود، ولی نمی دانم که آن حیوان فیل بود تا الآن هم مقطوع البقاء باشد و یا پشه بود تا هم اکنون مقطوع الارتفاع باشد از آن رهگذر که عمر پشه خیلی کوتاه و عمر فیل خیلی دراز است. یا اگر انسان اجمالا علم پیدا کند که رطوبتی از او خارج شده ولی نمی داند که بول است یا منی، و بعد وضو بگیرد. در این صورت به وقوع حدث کلی در ضمن این فرد مردد یقین دارد. حال اگر این رطوبت بول باشد، پس حدث اصغر است و با وضو قطعاً مرتفع شده است. و اما اگر منی باشد، پس حدث اکبر است و با وضو رفع نشده است.

در این قسم استصحاب فرد جاری نیست زیرا ارکان استصحاب ناتمام است یعنی نسبت به قصیر العمر شك لاحق در بقاء منتفی است و نسبت به طویل العمر هم اصل حدوث از اول مشکوک است و یقین سابق به حدوث نداریم. بنابراین در خصوصیات فردیه اصل عدم خصوصیت جاری می شود. الاصل عدم حدوث العصفور، الاصل عدم حدوث الفیل الاصل عدم البولیه، الاصل عدم کونه منیا اما استصحاب کلی (قدر جامع) جاری است. اما در جریان استصحاب کلی در این قسم دو اشکال شده است:

اشکال اول: استصحاب دارای دو رکن است: ۱- یقین سابق ۲- شك لاحق و در ما نحن فیه این ارکان ناتمام است پس جای جریان استصحاب نیست. اگر رکن اول که یقین به حدوث است حاصل باشد، رکن دوم که شك در بقاء است، حاصل نیست. چرا که کلی جز به وجود افرادش، موجود نیست، و معلوم است که وجود کلی در ضمن فرد کوچک [مثل بول] قطعاً و وجدانا در زمان دوّم زائل شده است. و اما وجود کلی در ضمن فرد بزرگتر [مثل منی] از ابتداء مشکوک است که اصلاً پدید آمده یا نه، و لذا با اصل عدم به منزله معدوم تلقی می شود. پس در زمان بعد کلی [حدث] منتفی است یا وجدانا یا با اصل تبعیدی. پس شکی در بقاء کلی وجود ندارد.

جواب: مستشکل بین کلی (ذات کلی طبیعی) و فرد کلی (حصه ای از کلی با خصوصیت خاص) خلط کرده است. آنچه معلوم الارتفاع و غیر معلوم الحدوث است، فرد است پس یقین به حدوث و شك در آن تمام نیست. اما کلی معلوم الحدوث و مشکوک البقاء است زیرا نه علم به ارتفاع آن وجود دارد و نه تبعیدی ه ارتفاع آن در بین است.

اشکال دوم: قاعده کلی در باب اصل سببی و مسببی این است که اصل سببی بر اصل مسببی، حاکم است و لذا زمانی که اصل سببی جریان دارد، نوبت به اصل مسببی نمی رسد. در محل بحث شك پس از گذشت يك سال در بقاء و ارتفاع کلی حیوان، مسبب و ناشی از شك در حدوث و عدم حدوث فرد طویل العمر است. بر طبق اصل مزبور در ناحیه سبب که حدوث طویل العمر باشد اصل عدم جاری کرده و می گوئیم «الاصل عدم حدوث الفرد الطویل»، لذا وضع کلی خود به خود روشن می شود که پس کلی حیوان در خانه وجود ندارد و لذا نیازی به اجرا اصل مسببی هم نیست بلکه اگر هم باشد قابل جریان نمی باشد.

جواب: گاهی ما فرد طویل را به تنهایی و جدای از فرد قصیر محاسبه می کنیم و شك در حدوث آن داریم، اصل عدم جاری می شود و معارضی هم ندارد. گاهی هم فرد قصیر را به تنهایی در نظر می گیریم و اگر شك در حدوث آن داشتیم، اصل عدم حدوث جاری می شود. ولی گاهی ما هر دو را در رابطه باهم محاسبه می کنیم؛ یعنی یقین داریم که امری حادث شد و پس يك مسلم الحدوثی داریم، ولی شك

۱ - جواب اشکال در هر صورت بیان نشد.

داریم که آیا آن امر مسلم الحدوث طویل العمر است تا باقی باشد، و یا قصیر العمر است تا نابود شده باشد. در اینجا نمی‌توان گفت شك در بقای کلی مسبب از شك در حدوث طویل العمر است؛ چون فرض این است که کلی حادث شده و پس از حدوث فرض عدم آن معنا ندارد. لذا در يك طرف اصل عدم حدوث جاری کردن ترجیح بلا مرجح است و در هر دو طرف جاری کردن با علم اجمالی به حدوث سازگار نیست. پس نمی‌توان گفت شك در بقای مسبب از شك در حدوث طویل العمر است، بلکه مسبب از این است که هل الامر الحادث، کان قصیر العمر، ام کان طویل العمر؟ پس اشکال ثانی هم وارد نیست و استصحاب کلی قسم ثانی هم جاری است

۳- کلی قسم سوم: شك در بقاء کلی ناشی از حدوث فرد دیگری است، که خود بر دو قسم است:

الف: یا فرد دومی همزمان با فرد اول حادث شده است.

ب: یا فرد دوم مقارن با زوال فرد اول حادث شده است. این قسم خود دو حال دارد:

▪ یا همان فرد اولی به فرد قوی تری مبدل شده است، (مثلا خون قلیله به خود کثیره مبدل شود).

▪ یا فرد دوم اتفاقاً با زوال فرد اول حادث شود.

در مورد جریان استصحاب در کلی قسم سه قول است:

▪ محقق حائری و ایروانی: مطلقاً در همه اقسام آن استصحاب جاری است.

▪ مرحوم مظفر و آخوند: مطلقاً استصحاب در آن جریان ندارد.

▪ مرحوم شیخ انصاری: در نحوه اول که حدوث فرد ثانی در ظرف وجود فرد اول بوده استصحاب جاری می‌شود. و در قسم دوم جریان ندارد.

سر اختلاف: آیا ارکان استصحاب در اینجا فراهم است یا خیر؟ از میان ارکان استصحاب آنکه مشکوک است رکن پنجم است که وحدت متیقن و مشکوک باشد. شکی نیست که کلی متیقن در این قسم عیناً همان امری است که بقایش مشکوک است و لذا متیقن و مشکوک بلحاظ نوعی، واحد است. اما دو سؤال مطرح است:

سؤال اول: آیا وحدت نوعیه میان متیقن و مشکوک کافی است در تحقق آن وحدتی که در استصحاب لازم است یا اینکه حتماً باید وحدت خارجی باشد؟

سؤال دوم: اگر فرض کردیم که وحدت نوعی کافی نیست، آیا کلی طبیعی بخاطر وجود افرادش، برخوردار از وحدت خارجی است؟ یا کلی طبیعی، وجودی ندارد جز وجود افرادش و لذا وجودش بالعرض است؟

▪ ابن سینا (رجل همدانی): کلی طبیعی انسان وحدت خارجی در ضمن افراد خود دارد مثال مانند يك پدر نسبت به فرزندان متعدّد که زید با بکر پدر واحد دارد و پدر زید عین پدر بکر است و کلی طبیعی در ضمن زید عین کلی ای است که در ضمن بکر موجود می‌باشد.

- ملاصدرا و حاجی سبزواری: کلی طبیعی اصلا وجود ندارد و بلکه وجود عرضی دارد یعنی عارض بر فرد می شود مثال مانند پدرها نسبت به فرزندا که هر فرزندی پدری مخصوص به خود دارد که نسبت به پدر دیگری تباین دارد .
- کسی که قائل به جریان استصحاب در قسم سوم است باید به یکی از این دو نظر قائل شود:
- یا ملتزم می شود که وحدت نوعی در تحقیق رکن استصحاب کفایت می کند.
- یا ملتزم می گردد که کلی با وجود افراد متعددش، دارای وحدت خارجی است .
- مرحوم مظفر: حق آن است که استصحاب در این قسم سوم مطلقا جاری نیست؛ بنابراین:
- وحدت نوعیه را در استصحاب کافی نمی دانیم معنای بقای مستصحب آن است که عین مستصحب بعد از یقینی بودن آن از نظر وجود خارجی استمرار و دوام داشته باشد یعنی اتحاد خارجی و شخصی بین متیقن و مشکوک باید برقرار باشد و در استصحاب کلی در قسم سوم اتحاد خارجی وجود ندارد.
- نسبت کلی طبیعی به افراد از قبیل نسبت آباء متعدد به ابنای متعدد است یعنی هر فردی از افراد کلی طبیعی بالعرض منسوب به کلی می باشد و هر کدام حصه از کلی را دارد زیرا از ضروری و بدیهی است که کلی طبیعی وجود مستقل ندارد بلکه به وسیله افراد خود وجود عرضی دارد.
- در مقام ما حصه ای از کلی انسان در ضمن زید محقق گردید و با خروج زید از اطاق آن حصه از کلی از بین می رود و حصه دیگر از کلی که در ضمن بکر است محقق می شود و با حصه قبلی متحد نمی باشد و بلکه از ابتدای امر مشکوک الحدوث بوده است.
- فروق کلی قسم دوم و سوم در چیست؟
- در استصحاب کلی قسم ثانی متیقن ما همان مشکوک است، چون متیقن ذات الحصره و قدر جامع بود نه حصه معین و مشکوک هم همان قدر جامع است، ولی در کلی قسم ثالث متیقن ما کلی در ضمن این حصه معین بود که مقطوع الارتفاع است و کلی در ضمن حصه دیگر هم اصل حدوث آن مشکوک است. پس آنکه متیقن الحدوث بود مشکوک البقاء نیست و آنکه مشکوک البقاء است متیقن الحدوث نیست، بلکه مشکوک الحدوث است. پس ارکان استصحاب ناتمام است. خود کلی بما هو هو هم که قابل استصحاب نیست، چون اثر خارجی فعلی ندارد.
- تفصیل شیخ انصاری غلط است؛ زیرا در آنجا که حدوث فرد دیگر را در ظرف زمانی فرد اول احتمال می دهیم، باز وحدت خارجیه نیست؛ چون متیقن وجود زید است و حصه ای از انسان که در ضمن زید باشد و مشکوک حدوث عمر و است. پس آنکه متیقن بود، غیر از آن است که مشکوک است. مگر جناب شیخ مقاله رجل همدانی را بپذیرد.

### تنبيه

از استصحاب کلی قسم ثالث مواردی که بالمسامحة العرفية متيقن و مشکوک واحدند استثناء شده و در آن موارد استصحاب بلامانع است.

- مثل سواد شدیدی که به سواد ضعیف متبدل می شود و یا به کلی مرتفع می شود.
- مثل کثیر الشک که شک در زوال صفت کثرت شک و یا تبدیل آن به مرتبه دیگر دارد که عرفاً مرتبه دیگر از کثرت شک را همان استمرار صفت کثیر الشک می دانند.

مرحوم شیخ انصاری در مورد علت و انگیزه جریان استصحاب فرموده است که در مسئله اتحاد متیقن و مشکوک آنچه که معیار و مورد توجه است اتحاد عرفی می باشد و از نظر عرف باید فرد لاحق استمرار و ادامه فرد سابق باشد و از نظر دقت عقلی گرچه فرد لاحق مغایر با فرد سابق می باشد در عین حال مانع از جریان استصحاب نخواهد بود.

### تنبيه دوم: شبهه عبائیه یا استصحاب فرد مردد

مرحوم سید اسماعیل صدر، در ایام زعامت آخوند خراسانی وارد نجف اشرف شد و در محافل علمی آن عصر مسأله ای را عنوان کرد به نام شبهه عبائیه مشهور گشت. این شبهه به جریان استصحاب در کلی قسم دوم اشکال وارد کرده، بنابراین این تنبیه در مقام پاسخ به این شبهه و توجیه آن است.

**متن شبهه:** اگر علم اجمالی پیدا کردیم به اینکه یکی از دو طرف عباء نجس شده، ولی به تفصیل نمی دانیم که آیا قسمت بالای عباء نجس شده و یا قسمت پایین آن به دنبال این علم اجمالی رفتیم و یکی از دو طرف عباء را تطهیر کردیم (مثلاً طرف پایین) الآن آن نجاستی که قبلاً مسلم الحدوث بود مشکوک البقاء گردیده و لذا جا دارد که استصحاب کنیم بقای آن نجاست را درحالی که این استصحاب تالی فاسدی دارد که هیچ کس از فقها بدان ملتزم نیست و آن اینکه لازم می آید که اگر شیء ثالثی با دو طرف عباء، پس از تطهیر طرف پایین عباء ملاقات کرد باید محکوم به نجاست شود درحالی که این لازم باطل است به دلیل اینکه بالاجماع ملاقی یکی از دو طرف علم اجمالی محکوم به طهارت است و در ما نحن فیه ملاقات بدن با يك طرف شبهه بود که جانب بالای عباء باشد و اما طرف پایین اگرچه مورد ملاقات است، ولی پس از تطهیر از طرف شبهه بودن خارج گردیده، پس ملاقی با او قطعاً نجس نیست.

اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که به نظر ظاهری این استصحاب نجاست از قبیل استصحاب کلی قسم ثانی است که کلی نجاست معلوم بوده و الآن مشکوک الارتفاع است. پس باید استصحاب کرد و نتیجه استصحاب آن است که ملاقی مستصحب النجاسة مثل ملاقی خود نجس واقعی نجس است درحالی که اینجا نمی توان گفت این ملاقی نجس است. پس معلوم می شود استصحاب کلی قسم ثانی جاری نیست.

در خصوص این شبهه اقوال زیر مطرح است:

▪ محقق نائینی: این استصحاب از قبیل استصحاب کلی نیست، بلکه این از نوع دیگری است که بآن «استصحاب فرد مردّد» می‌گویند.

▪ محقق یزدی در جاشیه مکاسب: «استصحاب در فرد مردد جریان دارد زیرا ما یقین سابق به نجاست يك طرف عبا داشتیم منتهی آن طرف بین طرف اعلی و اسفل مردّد می‌باشد و این تردّد که از ناحیه ما می‌باشد ضرری به یقینی بودن نجاست يك طرف (يك فرد) ندارد، بنابراین یقین سابق به نجاست يك فرد، محقق است و پس از شستن طرف اسفل، شك حاصل می‌شود و با استصحاب بقای آن فرد (یقین النجاسة)، اثر (نجاست ملاقی) مترتب خواهد شد چون فرض بر این است که اثر قدر مشترك در حقیقت اثر هر يك از دو فرد می‌باشد همین اثر با استصحاب نجاست فرد مردّد، مترتب می‌شود و ملاقات کننده نجس خواهد بود.»

مرحوم مظفر: ابتداء باید ضابطه دو باب کلی قسم دوم و استصحاب فرد مردد را مشخص کنیم. ضابط این دو باب در اثری است که بر مستصحب بعد از جریان استصحاب مترتب می‌شود و دو حالت دارد:

▪ یا اثر کلی است: در این صورت نسبت به خود کلی ارکان استصحاب کامل است و استصحاب می‌کنیم بقای خود کلی را و این از مصادیق استصحاب کلی قسم ثانی خواهد بود.

▪ یا اثر فرد است: در این صورت استصحاب قدر جامع بی‌فایده است آنکه نافع است استصحاب خود فرد است و خود فرد هم مردد است بین فردی که مقطوع الارتفاع است و فردی که مقطوع البقاء است این استصحاب فرد مردد است.

حال مثال و شبهه سید صدر از قبیل دومی است، زیرا موضوع نجاست ذات عبا نیست و يك طرف کلی نیست تا قابل صدق بر هر کدام باشد، بلکه طرف خاصه بما هو خاص است یا پایین به خصوص و یا بالای به خصوص.

مشهور قائل هستند که استصحاب کلی قسم ثانی جاری است و استصحاب فرد مردد جاری نیست. اما چرا جریان استصحاب در فرد مردد صحیح نیست؟

۱- محقق نائینی: چون رکن اول استصحاب که یقین سابق باشد فراهم نیست، لذا استصحاب جاری نیست، چراکه فرد از آن حیث که خاص است، بحسب فرض مردد است بین فردی که مقطوع البقاء است و فردی که مقطوع الارتفاع است. پس شکی در بقاء فرد واقعی‌ای که حدوثش معلوم است وجود ندارد چون این فرد، یا مقطوع البقاء است و یا مقطوع الارتفاع.

جواب: این قول از ایشان بعید است، زیرا شك لاحق (شك در بقاء فرد واقعی) محقق می‌باشد چراکه بعد از تطهیر طرف اسفل، صاحب عبا در بقاء نجاست احد الطرفين، شك دارد. بدین صورت که بعد از تطهیر طرف اسفل شك در بقای نجاست دارد که اگر آن فرد نجس، طرف اعلی بوده باشد پس نجاست باقی است و اگر آن فرد نجس، طرف اسفل بوده باشد، نجاست مرتفع شده است نفس اینکه نمی‌داند نجس واقعی از اول، طرف اعلی بوده یا نه شك در بقاء، خواهد بود.

۲- محقق اصفهانی و مرحوم مظفر: چون رکن اول یعنی یقین به حدوث مفقود است زیرا اگر مراد یقین به حدوث نجاست:

- یقین به حدوث فرد با قطع نظر از خصوصیات فردیه باشد: صحیح است که این یقین هست، ولی متیقن کلی و قابل صدق می شود و از بحث خارج است.
- یقین به حدوث فرد با لحاظ خصوصیات باشد: واضح است که این یقین فعلا موجود نیست؛ زیرا از طرفی فرض این است که خصوصیات فردیه بین الفردین و الخصوصیتین مجهول و مردد است و از طرف دیگر اگر بنا باشد در همان خصوصیات متیقن و معلوم باشد این تناقض و خلف است.
- البته آنچه معلوم است، قدر جامع است. در حقیقت هر علم اجمالی ای مرکب از يك علم و يك جهل است. و متعلق علم همان قدر مشترك است و متعلق جهل خصوصیات قدر مشترك است.
- خلاصه: در شبهه عبائیه استصحاب کلی قسم دوّم به خاطر اثر شرعی نداشتن، جاری نمی شود و همچنین استصحاب فرد مردّد به خاطر نبود رکن اوّل استصحاب (متیقن سابق) ایضا جاری نمی شود.

### خلاصه رسائل شیخ انصاری

کتاب رسائل یا فرائد شامل سه رساله است: ۱- رساله فی القطع، ۲- رساله فی الظن، ۳- رساله فی الشک بدین جهت بدان رسائل گفته می شود. فرائد نام دیگر کتاب است که جمع فریده و به معنای گوهر درشت و قیمتی است. غیر از این سه رساله، یک خاتمه نیز دارد که شامل مباحث تعادل و تراجیح است. رساله های کوچکی چون رساله لاضرر ضمن مباحث مطرح گردیده است.

### نکات قطع رسائل

شیخ در ابتدای رسائل می نویسد: «وقتی مکلف نسبت به حکم شرعی توجه و التفات پیدا می کند از سه حالت خارج نیست: ۱- یا نسبت به حکم قطع پیدا می کند. ۲- یا نسبت به حکم ظن پیدا می کند. ۳- یا نسبت به حکم شک پیدا می کند». این عبارت شیخ قابل بررسی است:

- مراد از مکلف چیست؟ اختلاف است: ۱- برخی گفته اند مراد اعم از مجتهد و غیر مجتهد است. ۲- برخی مثل (مرحوم نائینی) گفته اند مراد فقط مجتهد است.
- التفات و توجه «إذا التفّت» در عبارت مورد مناقشه برخی مثل آخوند واقع شده زیرا مراد از مکلف انسان بالغ عاقل است و ذکر قید التفات لغو است. در پاسخ گفته اند مراد شیخ التفات اجمالی است نه تفصیلی.
- قید حکم شرعی برای خروج مسائل اعتقادی است.

- وظیف مکلف در حالت قطع عمل به قطع است. زیرا قطع ذاتا طریق الی الواقع است و مخالفت با آن حرام است.
- وظیفه مکلف در حالت ظن آن است که اگر ظن معتبر باشد و شارع آن را حجت می داند در این صورت باید طبق آن عمل کند. اما اگر ظن غیر معتبره باشد (مثل شهرت فتوائی) در این صورت به شک ملحق است.
- وظیفه مکلف در حالت شک آن است که به اصول علمیه رجوع کند.

به حکم عقل قطع طریقی همیشه حجت است و از هر راهی حاصل شود حجت است و باید بدان عمل شود. چون ذات طریقت ذاتی دارد.

قطع محل بحث در اصول مطلق الاعتقاد الجازم است چه این اعتقاد جزمی مطابق با واقع باشد که نامش یقین است و چه مخالف واقع باشد که نامش جهل مرکب است که در واقع شخص نمی داند ولی نمی داند که نمی داند بلکه خیال می کند که می داند.

قطع به معنای لغوی حجت است. معنای لغوی حجت یعنی آنچه بتوان بر دیگران احتجاج کرد.

قطع بر دو قسم است:

- ۱- قطع موضوعی: قطعی که جزئی از موضوع له باشد. مثلا در «مقطوع الخمریة یحرم» قطع در موضوع اخذ شده است.
- ۲- قطع طریقی: قطعی که جزئی از موضوع حکم نباشد و فقط کاشف آن از واقع مهم است مثلا «الخمر حرام» قطع به خمر و قطع به حرمت طریقی است.

قطع موضوعی خود بر دو قسم است:

- قطع موضوعی طریقی: قطع ب=موضوع حکم شرعی است البته خود قطع مهم نیست بلکه مهم کاشفیت از واقع است.
  - قطع موضوعی وصفی: قطع موضوع حکم شرعی است و خود قطع مهم است.
- تفاوت قطع طریقی و موضوعی: ۱- قطع طریقی در قیاس حد وسط (حجت منطقی) واقع نمی شود اما قطع موضوعی حد وسط واقع می شود. ۲- قطع در موضوعی جزء موضوع است. ۳- قطع طریقی مطلقا حجت است اما قطع موضوعی تابع دلیل است. ۴- امارات و اصول عملیه جانشین قطع طریقی می شوند.

### تنبیها ت قطع:

- ۱- در صورتی که مکلف قطع به امری پیدا می کند، واجب است طبق قطع خود عمل کند اما اگر طبق قطع خود عمل نکند و بعدا معلوم شود قطع او مخالف واقع بوده در این صورت به چنین شخصی متجری و به عمل او تجری گویند. حال آیا متجری مستحق عقاب است؟ شیخ قائل است که تجری قیح قاعلی دارد اما قیح فعلی ندارد بنابراین مستحق عقاب نیست. تجری فقط طینت و ذات پلید شخص را نشان می دهد. (چهار قول دیگر مطرح است).

- ۲- قطع حاصل از دلیل شرعی حجت است اما آیا قطع حاصل از دلیل عقلی حجت است؟

شیخ می فرماید: قطع طریقی مطلق حجت است چه دلیل قطعی باشد و چه دلیل شرعی. (برخلاف اخباریون) باید توج داشت دلیل عقلی در در مورد عقیم است: اول، کشف ملاکات احکام توسط عقل. دوم، فهم مباحث مربوط به اصول دین با أدله عقل نظری.

۳- آیا قطع قطع حجت است؟ (کسی که سریع قطع پیدا کرده و کثیر القطع است را قطع گویند در مقابل کثیر الشک در فارسی زودباور یا خوش باور گویند)

شیخ در این مورد قائل است که قطع قطع در قطع طریقی حجت است (برخلاف مرحوم کاشف الغطاء) اما در قطع موضوعی حجت نیست. در صورتی که قطع قطع اشتباه باشد امر به معروف و نهی از منکر یا ارشاد او جایز بلکه واجب است.

۴- اولاً آیا علم اجمالی مثبت تکلیف است؟ که خود دو قسم است:

الف: آیا مخالفت قطعی با علم اجمالی جایز است؟ مخالفت به دو صورت است یا مخالفت التزامی است یا مخالفت عملی. طبق قول شیخ مخالفت التزامی اشکال ندارد. اما در خصوص مخالفت عملی باید توجه داشت:

- در صورتی که مکلف به مجمل باشد، مخالفت با خطاب تفصیلی و اجمالی جایز نیست.
- در صورتی که مکلف مجمل باشد، اگر دو مخاطب باشد نسبت به تکالیف خصوصی براءت جاری می شود و در مواردی که از علم اجمالی علم تفصیلی حاصل می شود اگر احکام بر حکم ظاهری بار شود مخالفت اشکال ندارد. و اگر احکام بر واقع بار می شود اشکال دارد. در مورد یک مخاطب (خنثی) باید احتیاط کرد. مگر اینکه موجب عسر و حرج بوده یا دلیل خاصی موجود باشد.

ب: آیا موافقت قطعی واجب است؟ در مقصد سوم یعنی شک باید شد که موافقت قطعی واجب است.

ثانیا آیا امتثال اجمالی (احتیاط) کفایت از امتثال تفصیلی می کند؟ در دو مورد امتثال اجمالی مکفی از امتثال تفصیلی است: ۱- در صورتی که واجب توصلی باشد. ۲- اگر امکان امتثال تفصیلی نباشد مثلاً علم و ظن معتبر ممکن نباشد. اما در اگر امکان علم تفصیلی باشد و واجب تبعیدی باشد در این صورت ابتداء باید به علم یا ظن تفصیلی عمل کرد. سپس طرف دیگر را رجاء انجام داد.

### نکات اصول عملیه رسائل

مکلف در برخورد با حکم شرعی با سه حالت مواجه می شود:

۱- یا نسبت به آن قطع و علم پیدا می کند، در این صورت احکام قطع جاری می شود. قطع فی نفسه و ذاتا حجت بوده و حجیت آن نه قابل سلب و رفع است نه قابل جعل. (واجب الاعتبار)

۲- یا نسبت به حکم شرعی ظن پیدا می کند. در این صورت ظنونی مطرح شد گکه اگر اظ ظنون معتبره باشد مثل خبر واحد عمل به آن واجب است. و اگر از ظنون غیر معتبر باشد مثل شهرت قنوائی ملحق به حالت سوم یعنی شک است. (ممکن الاعتبار)

۳- یا نسبت به حکم شرعی شک پیدا می‌کند. در صورت شک مکلف باید برای رفع تحیر و شک به اصول عملیه رجوع کند. (ممتنع الاعتبار)

### نکات:

- اصول عملیه جنبه کاشفیت ندارند بلکه تنها معذر هستند. بنابراین اصول عملیه مثبت حکم واقعی نیستند بلکه تنها مثبت حکم ظاهری است.
- به حکم ظاهری حکم واقعی ثانوی نیز گویند بدین جهت که در مرتبه بعد از حکم واقعی جعل شده به ثانوی و بخاطر جعل از سوی شارع به واقعی نامیده می‌شود.
- دلیل دال بر حکم واقعی دلیل اجتهادی و دلیل دال بر حکم ظاهری دلیل فقهایی یا اصول عملیه نامیده می‌شود.
- ظن غیر معتبر به شک ملحق می‌شود.
- گاهی مراد از حکم ظاهری اعم از حکم مستفاد از اصول و امارات است که در باب اجزاء بیان شد.
- رابطه اصول عملیه و امارات (دلیل ظنی) طبق دیدگاه شیخ: ۱- اگر اصل عقلی باشد (مثل براءت عقلی، احتیاط، تخییر) ورود است. به این صورت که موضوع اصل عقلی (عدم البیان در براءت، احتمال منع در احتیاط و عدم رجحان در تخییر) و با وجود دلیل ظنی بیان شرعی وجود دارد، احتمال منع منتفی و رجحان وجود دارد. ۲- اگر اصل شرعی باشد (مثل استصحاب، احتیاط شرعی یا براءت شرعی) حکومت است. بدین صورت که موضوع اصل شرعی عدم العلم است، و عدم علم اعم از شک، ظن و وهم است، اما دلیل ظنی (مثل خبر واحد) دامنه علم را گسترش داده و ظن را نیز شامل می‌شود. (بنابراین حکومت به نحو توسعه است).
- رابطه اصول عملیه با اذله علمی و قطعی (مثل خبر متواتر) ورود است.
- اصول عملیه بر دو قسم ۱- اصول عامه که در همه ابواب جریان دارد و شامل چهار اصل (استصحاب، براءت، احتیاط و تخییر) است. ۲- اصول خاصه که فقط در ابواب خاصی جریان دارد مانند اصل حلیت یا طهارت یا عدم حلول دین.
- حصر اصول عملیه عامه در چهار قسم، به حسب مجاری حصر عقلی و ثنائی (دائر مدار بین اثبات و نفی) بوده و به حسب خود اصول حصر استقرائی است.
- شک به حسب متعلق تکلیف بر دو قسم است ۱- یا شک در امور خارجی است که به شبهات موضوعیه معروف است. ۲- یا شک در امری کلی است که شبهه حکمیه نامیده می‌شود.
- شک و شبهه محل بحث در علم اصول شبهات حکمیه هستند و موضوعیه استطرادا بحث می‌شود. بنابراین موضوع اصول عملیه حکم ظاهری و در شبهات حکمیه است.
- مجاری اصول همان است که در ابتدای بحث استصحاب بیان شد. بنابراین اگر شک حاصل شد یا حالت سابقه یقینی قابل ملاحظه وجود دارد، در این صورت مجرای استصحاب است. یا حالت سابقه ندارد که دو حالت دارد یا شک در اصل حکم و اصل تکلیف است که مجرای براءت است یا شک در مکلف به است. در صورت شک در مکلف به یا امکان احتیاط وجود دارد که در این صورت احتیاط می‌شود یا امکان احتیاط وجود ندارد در این صورت تخییر جاری می‌شود.

- بین شبهه حکمیه و موضوعیه چند تفاوت وجود دارد: ۱- مشکوک در شبهه حکمیه امر کلی است اما در موضوعیه جزئی است.
  - ۲- منشأ شبهه در حکمیه فقدان نصف یا اجمال نص یا تعارض نصین است در حالی که منشأ شبهه در موضوعیه امور خارجی است.
  - ۳- رفع شک در حکمیه با شارع و در موضوعیه با خود مکلف است.
- بنابراین مباحث اصول عملیه ضمن دو مبحث است، مبحث اول: یا حالت سابقه یقینی قابل ملاحظه وجود دارد یا وجود ندارد، در صورت دوم یا شک در اصل تکلیف است یا شک در مکلف به.

### مبحث اول: شک در حکم واقعی بدون ملاحظه حالت سابقه

در صورتی که شک بدون ملاحظه حالت سابقه برای مکلف حاصل شود یا شد در نفس تکلیف است یا شک در مکلف به.

#### ۱- شک در نفس تکلیف

در صورتی که شک در نفس و اصل تکلیف باشد، حکم مشکوک یا حرمت است (تحریمیه) یا وجوب است (وجوبیه) یا دوران امر بین این دو است (بین محذورین). طبق قاعده در در مورد اول براءت و در مورد سوم تعخیر جاری می شود و لی جزئیات مسأله باید بررسی شود.

#### الف: شبهه تحریمیه

محل بحث شبهه تحریمیه است، که چند فرض دارد:

- ۱- یا شبهه حکمیه به دلیل فقدان نص است.
- ۲- یا شبهه حکمیه به دلیل اجمال نص است.
- ۳- یا شبهه حکمیه به دلیل تعارض نصین است.
- ۴- یا شبهه موضوعیه به دلیل اشتباه در امور خارجی است.

#### ۱- شبهه حکمیه تحریمیه به دلیل فقدان نص

مثلا در مورد حرمت شرب تتون دچار شک استغ منشأ شک هم نبود دلیل است.

در این مورد دو قول اساسی است:

**الف: اصولیون قائل به براءت هستند. یعنی اباحه شرعی فعل.**

## ب: اخباریون قائل به احتیاط هستند (یعنی حرمت انجام عمل یا وجوب ترک مشتبه به حرمت)

اصولیون به چهار دلیل: قرآن، روایات، اجماع و دلیل عقل، استناد کرده‌اند، که به قرار زیر است:

### الف: آیات قرآن

۱- «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا». مراد از مای موصول حکم شرعی و مراد از فعل «آتاها» ابلاغ و بیان تکلیف است. بنابراین تکلیف دایر مدار تبلیغ و ایتاء است.

جواب: آیه بر براءة دلالت ندارد. زیرا با توجه به آیه قبل «لِيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ» در مورد بخشیدن نفقه و مال است.

۲- «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». مثل مورد قبل است.

۳- «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»، آیه بر عدم عذاب در فرض فقدان دلیل شرعی و دلیل عقلی دلالت دارد.

جواب: آیه بر براءة دلالت ندارد، زیرا فرض آیه به قرینه «ما كنا» عذاب دنیوی اقوام پیشین است درحالی که محل بحث در اصل براءة عذاب اخروی است. (ایه نافی ملازمه نیست برخلاف اشاعره).

۴- «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»، عذاب و خذلان الهی دایر مدار بیان احکام است.

جواب: آیه بر براءة دلالت ندارد زیرا خذلان به معنای عذاب نیست. اگر به معنای عذاب باشد بر براءة دلالت دارد.

۵- «لِيُهْلِكَ مَن هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَن حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»، هلاکت و عدم هلاکت دایر مدار وجود و فقدان بینة است.

جواب: آیه بر براءة دلالت ندارد، زیرا در خصوص اتمام حجت با مسلمین در جنگ بدر است.

۶- «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِي إِلَيَّ مُحْرَمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِمَّنْهُ أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا»، عدم وجدان یعنی نبودن بنابراین ملاک حرام بودن ابلاغ است.

جواب: آیه بر براءة دلالت ندارد چون اشاره است نه دلالت، و عدم الوجدان پیامبر (ص) با عدم وجدان ما فرق دارد. محل بحث عدم وجدان ما است.

۷- «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ»، آیه با عبارت «مالکم» احتیاط مسلمانان را مورد توییح قرار می دهد.

جواب: این آیه از آیه قبل واضح تر است اما بر براءة دلالت ندارد. زیرا «مای» موصول عام بودن و مراد شناخت تک تک محرّمات است.

نتیجه استدلال به آیات «و الإنصاف ما ذكرنا: من أن الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط؛ لأن غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصا أو عموما بالعقل أو النقل».

## ب: روایات

۱- حدیث رفع «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، و ما استكروها عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه ...». شرب تنن ما لا يعلمون است بنابراین ارتکاب آن عقاب ندارد.

جواب: حدیث بر برائت در شبهات موضوعیه دلالت دارد. درحالی که محل بحث شبهات حکمیه است زیرا مراد از «مای» موصول افعال خارجی انسان است نه حکم شرعی.

نکات در خصوص حدیث رفع: ۱- چون ظنر روایت بر رفع تکوینی خطاء، نسیان و ... است باید به دلالت اقتضاء امری در تقدیر گرفته شود چون مستلزم کذب است زیرا بدیهی است که خطاء و نسیان در این امت اتفاق افتاده است. ۲- بر طبق قول شیخ مرفوع جمیع الآثار است. به دلیل اقرب المجازات. ۳- حدیث رفع آثار عقلی (ترك أحد الضدين)، عادی (اسکار در خمر)، آثار خلاف امتنان (ضمان در تلف مال دیگری)، آثار به قید خطاء (قتل خطائی)، آثار به قید عمد (قتل عمدی) و اثار شرعی مرتب بر آثار عقلی و عادی را رفع نمی کند. بنابراین حدیث رفع تنها آثار شرعی مستقیم و بلاواسطه را رفع می کند که بر ذات اشیاء صرف نظر از هر خصوصیتی بار می شود. ۴- مراد از فعل «رفع» معنای اعم از رفع (برداشتن، منع از ثبوت) و دفع (پیشگیری، منع از حدوث) است. ۵- رفع حسد بدین صورت است که مؤاخذه آن در فرضی که حسد ابراز نشده برداشته شده است. ۶- رفع طیره (و فال با پرندگان خصوصا کلاغ) بدین شکل است که مؤاخذه آن یا رفع اثر طیره. ۷- رفع وسوسه مراد رفع «ؤاخذه در خلقت و علیه منافع مردم باشد».

۲- حدیث حَجَب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، شرب تنن نیز محجوب است.

جواب: حدیث موردی را بیان می کند که حکم اصلا بیان نشده در حالی که محل بحث احکامی است که بیان شده ولی به ما نرسیده است. (دلالت ندارد).

۳- حدیث سعه: «الناس في سعة ما لم يعلموا»، شرت تنن مالا يعلمون بوده بنابراین در آن وسعت است.

جواب: وجوب احتیاط را نفی نمی کند. (دلالت ندارد)

۴- روایة عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام: «قال: سألته عمّن لم يعرف شيئا، هل عليه شيء؟ قال: لا»، مراد از «شيئا» فرد معین مفروض در خارج است.

جواب: احتمال دارد مراد از «شيئا» که نکره درسیاق عموم است؛ کسانی باشد که هیچ اطلاعی از اسلام ندارد باشد. (دلالت ندارد)

۵- حدیث جهالت: «أئما امرئ ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه»، شرت تنن مجهول الحرمه است.

جواب: ناظر به غافل است درحالی که محل بحث شخص ملتفتی است که در فعل مردد است. (دلالت ندارد)

۶- حدیث احتجاج: «إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ»، شرت تتون ما آتاهم و ما عرفهم. (احتجاج منوط به ایتاء و عرفان است).

جواب: وجوب احتیاط را نفی نمی کند. (دلالت ندارد)

۷- حدیث اطلاق یا مرسله الفقیه: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»، ملاک اباحه عدم ورود نهی است.

جواب: این روایت بهترین دلیل بر براءت از میان اخبار است، و با أدله احتیاط تعارض کرده و به احکام تعارض مراجعه می شود. (دلالت دارد)

۸- صحیح عبد الرحمن بن حجاج، دلالت بر شهبات موضوعیه دارد و اجنبی از ما نحن فیه است.

۹- «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ فَتُدْعَهُ». بر شهبات موضوعیه دلالت دارد و بیگانه از بحث است.

نتیجه استدلال به روایات: «و الإنصاف: ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط في ما لا نص فيه في الشبهة، بحيث لو فرض تمامية الأخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة بينها».

### ج: اجماع

بر طبق قول شیخ انصاری حکم ر شیء مجول الحرمه ای که دلیل خاص عقلی و شرعی بر حرمت واقعی آن وارد نشده بر طبق اجماع فقهاء براءت و عدم وجوب احتیاط است. این اجماع که تنجیزی بوده از سه راه ۱- اجماع محصل قولی، ۲- اجماع منقول به ضمیمه شهرت محققه، ۳- و اجماع عملی کاشف حاصل شده است.

### د: عقل

به دو حکم عقلی برای اثبات براءت در شبهه تحریمه فقدان نص تمسک شده است:

الف: قبح عقاب بلا بیان، بنابراین در خصوص شرب تنن بیان وارد نشده و عقاب بر آن قبیح است.

نباید این حکم عقل را با قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» رد یا مقایسه کرد، زیرا:

۱- اگر مراد از «ضرر محتمل» عقاب اخروی باشد، قاعده «قبح عقاب» اولاً بر آن ورود دارد، ثانیاً موضوع ضرر محتمل احتمال عقاب بوده اما موضوع قبح عقاب حکم واقعی اشیاء است. ثالثاً ضرر محتمل مربوط به شک در مکلف به است اما قبح عقاب مربوط به شک در تکلیف است.

۲- اگر مراد از «ضرر محتمل» ضرر دنوی باشد، که در این صورت ب قبح عقاب تعارضی ندارد چون محل بحث و موضوع قاعده قبح عقاب عذاب اخروی است.

ب: تکلیف بلائیان تکلیف بمالایطاق بوده و قبیح است. (سید ابوالمکارم ابن زهره) شیخ می‌فرماید: این دلیل در امور عبادی قابل جریان است.

اخباریون جهت اثبات اصل برائت به سه دلیل کتاب، سنت و عقل تمسک کرده‌اند. اجماع به دلیل مخالفان جدی در شمار أدله آنان ذکر نشده است.

### الف: قرآن

از آیات قرآن به دو دسه استناد شده است:

۱- آیات دال بر حرمت و نهی از قول به غیر علم و تشریح، یعنی حکم به برائت حکم به غیر علم است.

جواب: اولاً اگر به غیر علم است چرا در شبهات موضوعیه خود اخباریون به برائت قائل‌اند. ثانیاً قول به برائت از روی علم و بر اساس أدله اربعه است.

۲- آیات دال بر لزوم تقوی و ورع و نهی از وقوع در هلاکت، یعنی قول به برائت وقوع در تهلکه و خلاف تقوی و ورع است.

جواب: اولاً همین اسکال به خودتان در شبهات موضوعیه وارد است. ثانیاً ارتکاب مشتببات با تقوی و ورع منافات ندارد. ثالثاً اگر آیه هلاکت (تهلکه) عقاب اخروی را بیان کند در این صورت قول به برائت اقدام به هلاکت نیست. و اگر ضرر دنیوی را بیان کند، در این صورت از محل بحث خارج است.

### ب: روایات

اخباریون به چهار دسته روایات برای اثبات وجوب احتیاط استناد کردند:

۱- اخبار دال بر حرمت قول به غیر علم، یعنی قول به برائت قول ب غیر علم است.

جواب: اولاً اگر به غیر علم است چرا در شبهات موضوعیه خود اخباریون به برائت قائل‌اند. ثانیاً قول به برائت از روی علم و بر اساس أدله اربعه است.

۲- اخبار دال بر وجوب توقف عندالشبهه، روایات در شبهه تحریمیه حکم به توقف کردند نه فتوی به برائت.

جواب: اوامر در اخبار ارشادی مشترک هستند یعنی برخی بر وجوب و برخی بر استحباب ارشادی دلالت دارند. بنابراین بر وجوب احتیاط دلالت ندارند.

۳- اخبار دال بر وجوب احتیاط عندالشبهه، یعنی در مثل ماورد شرب تتون باید احتیاط کرد.

جواب: این روایات یا اجنبی از بحث بوده یا ارشادی مشترک است یا در شبهات موضوعیه جاری است.

۴- اخبار تثلیث، این اخبار امور عالم را به سه قسم تقسیم کرده است (حلال، حرام؛ شبهناک) بنابراین در موارد شبهه\* مثل شرب تنن) طبق این روایت باید اجتناب کرد.

جواب: این روایت نیز حمل بر ارشادی مشترک می شوند.

### ج: عقل

اخباریون به دو دلیل عقلی برای اثبات وجوب احتیاط تمسک کردند:

۱- علم اجمالی به وجود محرمات واقعی در اسلام داریم و این علم موجب اشتغال یقینی شده و اشتغال یقینی مستدعی برائت یقینی است. جواب: اولاً احکام واقعی ضمن اذله شرعی به ما رسیده، و اگر شک کنیم فرض نبود آن است. ثانیاً به فرض وجود علم اجمالی، باید گفت این علم اجمالی منحل می شود.

۲- اصل اولی در افعال اختیاری منع و حظر است به دلیل حکم عقل یا حداقل اصل اولی در اشیاء توقف است.

جواب: اگر حکم عقل به وجوب دفع ضرر باشد در این صورت هم مفید نیست زیرا اگر مراد از ضرر عقاب اخروی باشد در این صورت بر شارع لازم است تا حکم آن را بیان کند. و اگر ضرر دنیوی باشد، عقل دفع آن را واجب نمی داند.

### تنبیها ت شگانه

۱- محقق حلی در اصل برائت تفصیلی دادند بدین صورت که برائت در مسائل عام البلوی حجیت دارد و در غیر آن حجیت ندارد. چون با وجود عام البلوی بودن اگر حرام بود تکلیف آن توسط معصومین (ع) بیان می شد.

جواب: تفصیل ایشان ناظر به قاعده «عدم الدلیل دلیل العدم» است. نه برائت.

۲- در خصوص برائت بای توجه داشت: برخی (مثل شیخ بهایی و صاحب معالم) آن را از امارات می دانند. اما باید گفت اصل برائت تنها مفید نفی تکلیف و اشتغال ذمه است.

۳- در خصوص احتیاط باید توجه داشت: احتیاط در هر صورت حسن بوده و رجحان دارد. هر چند واجب نیست. این استحباب ارشادی است نه مولوی، البته برخی از موارد مولوی است (یعنی نفس پیروی از احتیاط ثواب مستقل دارد).

۴- اخباریون در حکم شبهه تحریمیه فقدان نصل چهار نظریه دارند (توقف، احتیاط، حرمت ظاهری و حرمت واقعی)، رابطه توقف و احتیاط عموم و خصوص من وجه بوده و فرق حرمت ظاهری و واقعی آن است که حرمت ظاهری مستفاد از اخبار احتیاط است اما حرمت واقعی مطابق اصل اولی حظر (منع) است.

۵- شرط جریان اصل برائت آن است که در موضوع آن حکم شرعی شک نداشته باشیم و گرنه با جریان اصل عملی در موضوع حکم شرعی دیگر اصل برائت در نفس حکم شرعی جاری نخواهد شد. (رابطه سببی و مسببی دارند) مثل اصل عدم ترکیه در گوسفند که بر اصل حلیت اکل مقدم است.

## ۲- شبهه حکمیة تحریمیة به دلیل اجمال نص

اجمال به دو صورت است:

۱- یا در لفظ دال بر حکم شرعی اجمال وجود دارد مثلاً در نهی اجمال وجود دارد که آیا بر حرمت دلالت دارد یا کراهت.

۲- یا اجمال در موضوع و متعلق حکم است که خود به دو صورت است:

- اجمال در موضوع له لغوی باشد، مثلاً در لفظ غنا اجمال است لذا در مصداقی از موسیقی شک می‌شود.
  - اجمال در مراد متکلم باشد مثلاً در لفظ خمر اجمال است که آیا خمر مسکر مراد بوده یا خمر غیر مسکر.
- شیخ در این مورد نیز اصل برائت را جاری می‌داند.

## ۳- شبهه حکمیة تحریمیة به دلیل تعارض نصین

مثل موردی که یکی از دو دلیلبر حرمت و دیگری بر غیر وجوب دلالت کند. و هیچ ترجیحی هم در بین نباشد. (یحرم صلاة الجمعة فی الغیبة، يستحب صلاة الجمعة فی الغیبة).

در این خصوص نیز مجرای اصل برائت است، زیرا دلیل بر احتیاط همان روایات بود که پاسخ داده شد و روایت مرفوعه زراره است: زراره از امام (ع) پرسید، گاهی هر دو روایت با رأی عامه، موافق و یا هر دو با آن، مخالف است. در این هنگام چگونه عمل کنیم؟ امام (ع) فرمود: «فخذ بما فیہ الحائطة لدینک، و اترك ما خالف الاحتیاط». اما این روایت اولاً مرفوعه بوده و ضعف سندی دارد ثانیاً روایت از کتاب غوالی ذکر شده که هم در تألیف و هم در مؤلف خدشه است. محقق برحانی در خصوص صاحب غوالی گفته است «من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال، و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها».

## ۴- شبهه موضوعیة تحریمیة

مثلاً در شرب مائعی شک دارد و شک او ناشی از این است که آیا این مائع خمر است تا حرام باشد یا سرکه است تا حلال باشد؟ این شبهه موضوعیة بوده و حل شبهه با خود مکلف است.

شیخ در اینجا نیز اصل برائت را جاری می‌داند. به دلیل، ۱- اخبار دال بر برائت در فقدان نص که بیان شد. ۲- اخبار دال بر اباحه مثل «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام». ۳- دلیل عقلی قبح عقاب بلا بیان.

نکته: در خصوص قاعده «دفع ضرر محتمل» باید توجه داشت نظر شیخ آن است که وجوب دفع ضرر دنیوی لازم است مگر اینکه برخلاف نفع اخروی باشد. مثل جهاد، تسلیم جهت اجرای قصاص.

### تنبيهات:

۱- همانطور که قبلاً گفته شد در اینجا نیز شرط اجرای اصل برائت نبود اصل سببی یا اصل موضوعی است، چون در این صورت اصل سببی بر اصل برائت (که اصل حکمی و مسببی است) حکومت و تقدم دارد. چند مثال:

- نمی‌داند این زن زوجه او است یا زن اجنبی است، در این صورت به دلیل اصل استصحاب عدم عقله زوجیت که اصل موضوعی و سببی است اصل اباحه جریان پیدا نمی‌کند.
- مالی است که (شخص) مردّد است میان اینکه مال خودش است و یا ملک غیر، در صورتی که قبلاً ملک دیگری بوده (یعنی حالت سابقه دارد) که در اینجا نیز استصحاب می‌کنید عدم ملکیت را و دیگر اصالة البراءة جاری نمی‌شود.
- لحمی است که مردّد است میان مذکّی بودن و میته بودن (در حالی که اماره‌ای بر حلیت آن وجود نداشته باشد). اصالة عدم تذکّیه که نتیجه اش حرمت است و نجاست، حاکم است بر اصالة الاباحة و الطهارة.

۲- احتیاط در شبهات موضوعیه تا جای مستحب است که موجب اختال نظام و عسر و حرج نباشد.

۳- باید توجه داشت جهل در شبهات حکمیّه عذر نیست بنابراین بدون فحص نمی‌توان اجرای اصل برائت کرد. اما در شبهات موضوعیه جهل عذر محسوب شده و فحص نیز لازم نیست. خواه برای جاهل تمکن از تحصیل علم باشد و خواه نباشد.

### ب: شبهه وجوبیه

محل بحث شبهه وجوبیه است، که چند فرض دارد:

۱- یا شبهه حکمیّه وجوبیه به دلیل فقدان نص است. مثلاً بواسطه وجود روایت ضعیف یا فتوای برخی شک حاصل می‌شود که دعاء عند روية الهلال واجب است یا واجب نیست؟ بر طبق دیدگاه اصولیون و اخباریون این مورد محل مجرای برائت است. جز محدث بحرانی و محدث استرآبادی.

نکات و تنبيهات:

مراد از وجوب در شبهه وجوبیه وجوب نفسی مستقل است. نه وجوب مقدمی.

حکم شرعی در دوران بین تعیین و تخییر طبق ظاهر أدله برائت مختص موارد شک در وجوب تعیینی اشیاء است.

۲- یا شبهه حکمیه وجوبیه به دلیل اجمال نص است. مثلا در روایتی امر به دعاء عند رویة الهلال شده است، اما صیغه امر مشترک لفظی بین (وجوب و استحباب و یا اباحه) است. در این مورد نیز شیخ و اصولیون قائل به براءت هستند.

۳- یا شبهه حکمیه وجوبیه به دلیل تعارض نصین است. مثلا یک دلیل بر وجوب نماز جمعه در زمان غیبت امر کرده است و دلیل دیگر بر استحباب آن در زمان غیبت دلالت دارد. در این فرض اصل اولی توقف و رجوع به اصل عملی موافق یکی از متعارضین است و چنانچه اصلی نبود تخییر صورت می گیرد.

۴- یا شبهه موضوعیه وجوبیه به دلیل اشتباه در امور خارجی است. در این مورد نیز شیخ قائل به براءت است.

### ج: دوران امر بین محذورین

در صورتی که شک دوران امر بین محذورین باشد، چهار حالت لازم می آید:

۱- یا دوران امر بین محذورین ناشی از فقدان نص است، مثلا در وجوب جواب سلام بر کسی که مشغول نماز است، شک وجود دارد که آیا جواب بر او لازم است، یا جواب بر او حرام است؟ نظر شیخ در این مورد آن است که چنانچه واقعه مورد نظر یکی باشد اقوی واقعا و ظاهری توقف است. اما اگر واقعه متعدد باشد تخییر استمراری عقلی است.

۲- دوران امر بین محذورین به خاطر اجمال نص، مثلا فعلی در روایت وارد شده و ما نمی دانیم مفید وجوب است یا برای تهدید کردن صادر شده است؟ در این مورد نیز شیخ در واقعه واحد توقف و در واقعه متعدد تخییر استمراری عقلی را جاری می داند.

۳- دوران امر بین محذورین در تعارض أدله، مثلا دو دلیل وارد شده یکی مفید وجوب امری و دیگری بر حرمت آن دلالت دارد. (مثل حرمت و وجوب نماز جمعه در زمان غیبت) شیخ در اینجا قائل به تخییر شرعی است.

۴- شبهه موضوعیه دوران بین محذورین، مثلا می دانیم اکرام علماء عدول واجب و اکرام فساق حرام است اما نمی دانیم زید عالم است تا اکرام آن واجب باشد یا فسق است تا اکرام آن حرام باشد؟ در این مورد شیخ در واقعه واحد قائل به توقف و در واقعه متعدد تخییر استمراری را جاری می داند.

### ۲- شک در مکلف به

این شک در موردی است که مکلف اصل و نفس تکلیف را می داند، اما شک در مکلف به دارد.

بنابراین در این مورد نیز شبهه یا تحریمیه است یا وجوبیه یا دوران امر بین محذورین.

## الف: شبهه تحریمیه

شبهه تحریمیه خود چهار حالت دارد:

### ۱- شبهه موضوعیه (محصوره و غیر محصوره)

چون شبهه موضوعیه در این مورد بین علماء از شهرت بیشتری برخوردار است مقدم بر حکمیه شده است.

این شبهه خود بر دو قسم محصوره و غیر محصوره است. در شبهه محصوره دو بحث است.

▪ شبهه محصوره مثل این که علم اجمالی دارد به حرمت یکی از دو ظرف، اما نمی داند کدام یکی از دو ظرف است؟ شیخ می فرماید:

اولاً مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است، زیرا مقتضی حرمت موجب و مانع مفقود است. مقتضی همان عموم اذله (الخمیر حرام) است و مانع از تأثیر عقلا و شرعا وجود ندارد. (احتیاط)

ثانیا موافقت قطعی با علم اجمالی واجب است. بر این قول چهار دلیل اقمه شده که شیخ تنها دلیل چهارم را یعنی (وجوب احتیاط و اجتناب از همه را می پذیرد. (احتیاط)

تنیهاش شبهه محصوره:

در جمیع موارد شبهه موضوعیه تحریمیه محصوره موافقت قطعی لازم است.

وجوب موافقت قطعی در این مورد ارشادی است نه مولوی.

شرائط تنجیز علم اجمالی: ۱- در شبهه محصوره باشد. ۲- علم اجمالی موجب اثبات تکلیف جدیدی باشد. ۳- همه اطراف علم اجمالی مقدور مکلف باشد. ۴- همه اطراف علم اجمالی مورد ابتلای مکلف باشد. ۵- اضطراری نبودن هیچکدام از اطراف.

علم اجمالی در احکام وضعیه منجز نیست.

در شبهات تدریجی (زن حائض) موافقت قطعی واجب و مخالفت قطعی حرام است.

علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجز تکلیف است چه به خطاب تفصیلی شاد و چه خطاب اجمالی.

علم اجمالی در باب اشخاص نیز منجز است بنابراین در شبهه موضوعیه تحریمیه موافقت قطعی واجب و مخالفت قطعی حرام است.

▪ شبهه غیر محصوره، در این مورد شیخ موافقت قطعی یعنی احتیاط را واجب نمی داند اما مخالفت قطعی حرام است. بنابراین ارتکاب البعض جایز است. مثلا صد رأس گوسفند دارد، در حالی که یکی از این گوسفندان توسط انسانی وطئ شده اند. در این صورت از شیر همه گوسفندان نمی توان استفاده کرد چون مخالفت قطعی حرام است اما می توان از شیر کمتر از صد گوسفند استفاده کند.

نکته: ضابطه تشخیص شبهه محصوره و غیر محصوره: هرگاه اطراف شبهه ب قدری زیاد باشد که احتمال عقاب عقلانی نباشد شبهه در آن غیر محصوره خواهد بود و اگر احتمال آن عقلانی باشد محصوره محسوب می شود.

## ۲- شبهه حکمیه فقدان نص

مثلا شك شود در اینکه آیا اسلام تنن را حرام کرده و یا عصیر عنبی را؟ در این مورد احتیاط واجب است.

## ۳- شبهه حکمیه اجمال نص

مثلا یکی گفته نماز جمعه در روز جمعه حرام است، و دیگری گفته نماز ظهر در روز جمعه حرام است. در این مورد نیز احتیاط واجب است

## ۴- شبهه حکمیه تعارض نصین

مثلا شارع مقدس غنا را حرام کرده است. اما شك وجود دارد که آیا صوت مطرب را غنا گویند و یا صوت مرجع را؟ در این مورد نیز احتیاط واجب است

### ب: شبهه وجوبیه

شبهه در این مورد بین واجب و غیر واجب است و بر دو قسم است:

الف) **دوران امر بین متباینین:** مثلا ظهر و عصر یا قصر و اتمام در سفر چهار فرسخی؛ این شبهه در چهار مورد بررسی می شود:

۱- **شبهه حکمیه فقدان نص،** در این مورد موافقت قطعیه واجب است. (احتیاط) زیرا ترک هر دو نماز حکم واقعی خداوند ترک شده است و این با حکم اولی عقل معصیت شمرده می شود. در خصوص مخالفت قطعیه اگر اجماع بر حرمت قائم شده (مثل نماز ظهر و عصر که ترک هر دو حرام است) مخالفت قطعیه حرام است و اگر اجماع قائم نشده باشد باز هم مخالفت قطعیه حرام است.

۲- **شبهه حکمیه اجمال نص،** مثلا در آیه «حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی» مراد از صلاة وسطی معلوم نیست. در این مورد نیز احتیاط کرده و مخالفت قطعی حرام و موافقت قطعی واجب است.

۳- **شبهه حکمیه تعارض نصین،** مثلا در مسافرت چهار فرسخی یک روایت بیانگر اتمام و روایت دیگر دلالت بر قصر دارد، در این صورت طبق اخبار تخییر در باب تعارض اخبار تخییر جاری می شود.

۴- **شبهه موضوعیه،** مثلا علم اجمالی داریم که یک نماز چهار رکعتی از ما قضاء شده اما نمی دانیم نماز ظهر است یا نماز عصر؟ در این صورت نیز باید احتیاط کرد و مخالفت قطعی حرام و موافقت قطعی واجب است.

ب) دوران امر بین اقل و اکثر که خود دو صورت دارد:

۱- استقلالی: رابطه اقل و اکثر به گونه ای است که در فرضی که اکثر واقعا واجب باشد اگر اقل امتثال شود به همان اندازه امتثال شده است. مثلا علم اجمالی داریم که یا پنج نماز صبح از ما قضاء شد یا ده نماز. در این صورت با فرض انجام اقل واجب اتیان شده و در مقدار زائد شک وجود دارد و شک در اصل تکلیف است و براءت جاری می شود.

۲- ارتباطی: رابطه اقل و اکثر به گونه ای است که در فرضی که اکثر واقعا واجب باشد اگر اقل امتثال شود واجب امتثال نشده است و انجام اقل کأن لم یکن است. مانند اینکه علم اجمالی داریم که نمازهای یومیه ده جزئی است یا نه جزئی. این بحث در واقع شک در جزئیت است. شک در جزئیت و مانعیت امری دارای اقسامی است که در جدول توضیح داده شده است.

### ج: دوران امر بین محذورین

مثلا گوسفندی داریم که علم اجمالی وجود دارد که أحدهما واجب الذبح و دیگری محرم الذبح است. (یکی بواسطه نذر، دیگری بواسطه نجاست). در این فرص تخییر (موافقت احتمالی) جاری می شود.

مجاری اصول عملیه				
شک بدون ملاحظه حالت سابقه	شک در نفس تکلیف	تحریمیه	اصولون قائل به براءت و اخباریون قائل به احتیاط اند.	حکمیه فقدان نص
			براءت	حکمیه اجمال نص
			براءت	حکمیه تعارض نصین
			براءت	موضوعیه
		وجوبیه	براءت	حکمیه فقدان نص
			براءت	حکمیه اجمال نص
			اصل اولی توقف و رجوع به اصل عملی موافق یکی از متعارضین است و چنانچه اصلی نبود تخییر	حکمیه تعارض نصین
			براءت	موضوعیه
		دوران	در واقعه واحد توقف و در واقعه متعدد تخییر استمراری عقلی	حکمیه فقدان نص
			در واقعه واحد توقف و در واقعه متعدد تخییر استمراری عقلی	حکمیه اجمال نص
			تخییر شرعی	حکمیه تعارض نصین
			در واقعه واحد توقف و در واقعه متعدد تخییر استمراری عقلی.	موضوعیه
	شک در مکلف به	تحریمیه	محصوره: احتیاط (وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه)	موضوعیه
			غیر محصوره: عدم وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه	

احتیاط	حکمیه فقدان نص			
احتیاط	حکمیه اجمال نص			
احتیاط	حکمیه تعارض نصین			
حکمیه فقدان نص: موافقت قطعی واجب است و مخالفت قطعی حرام است. (احتیاط)	متباینین	وجوبیه		
حکمیه اجمال نص: موافقت قطعی واجب است و مخالفت قطعی حرام است. (احتیاط)				
حکمیه تعارض نصین: تخییر				
موضوعیه: موافقت قطعی واجب است و مخالفت قطعی حرام است. (احتیاط)				
در اقل: اتیان حاصل شده است.	استقلالی	اقل و اکثر		
در اکثر: براءت جاری می شود.				
حکمیه فقدان نص: براءت	شک در	ارتباطی		
حکمیه اجمال نص: نسبت به اکثر براءت عقلی و شرعی جاری می شود.	جزئیت شی			
حکمیه تعارض نصین: تخییر	خارجی (مشکوک)			
موضوعیه: احتیاط	خارجی)			
حکمیه فقدان نص: براءت	شک در			
حکمیه اجمال نص: براءت	جزئیت			
حکمیه تعارض نصین: تخییر				
موضوعیه: احتیاط				
		تخییر	دوران	
		مجرای اصل عملی استصحاب		شک با ملاحظه حالت سابقه

### نکات پایانی:

در اجرای احتیاط شرط بخصوصی لازم نیست. جز اینکه عمل مورد نظر باید واقعا مصداق احتیاط باشد.

اجرای براءت در شبهات موضوعیه شرط خاصی ندارد و فحص نیز لازم نیست.

اجرای براءت در شبهات حکمیه به شرط فحص و اجتهاد و تقلید است. دلیل فحص نیز دلیل عقلی و اجماع است.

جاهل قاصر در صورتی معاقب است که عملا معیت کرده باشد. (حکم تکلیفی)

حکم معاملات جاهل قاصر و ملاک صحت و فساد آن موافقت و یا مخالفت او با حکم واقعی است. حکم عبارات جاهل قاصر در صورتی که بدون قصد قربت باشد مسلما باطل است و اگر با قصد قربت باشد و بعدا فحص کرد و مطابق واقع بود صحیح است.

ملاک مؤاخذة در بحث تکلیفی جاهل قاصر حکم واقعی اولی است.

مقدار فحص تا جای است که اطمینان به عدم دلیل و یأس از وجود آن حاصل شود.

قاعده لاضرر اشکال سندی ندارد. چون مفاد اذله شرعی بوده و صاحب ایضاح ادعای تواتر کرده است.

ضرر اسم مصدر و مصدر آن (ضَرَر) در مقابل نفع است. ضرر مصدر ثلاثی مجرد یا مصدر باب مفاعلة است.

احتمال اینکه «و لاضرار» تأکید باشد اقوی است.

قطعا معنای حقیقی روایت اراده نشده (زیرا ضرر در بین مسلمانان و حتی احکام شرعی وجود دارد) بنابراین در لاضرر دو احتمال است: ۱- اینکه حکم ضرری در اسلام تشریح نشده است. ۲- نهی از ضرر وارد کردن به مسلمان است.

حدیث لاضرر دو دسته احکام را برنمی دارد: ۱- احکامی که موضوع آنها عدم الضرر است. ۲- احکامی که در موضوعات ضرری جعل شده اند.

مجرای قاعده لاضرر اعم از تکلیفی و وضعی و مطلق است.

أذله عناوین ثانوی بر أذله عناوین اولیه حکومت دارد. قاعده لاضرر ضرر شخصی را نفی می کند.

### مبحث دوم: شک در حکم واقعی با ملاحظه حالت سابقه

استصحاب از باب استفعال از ریشه «صحب» به معنای همراه گرفتن است. در اصطلاح یعن «ابقاء ما کان» در وقع این عبارت مختصرترین تعریف بوده و در واقع به این معنا است «ابقاء ما کان سابقا یقینا علی ما کان».

مراد از بقاء حکم به بقاء امری است که سابقا بوده است.

مراد از «مای» موصول احکام شرعی و موضوعات است.

فعل «کان» تام بوده و چون بقاء حکم منوط به «ما کان» بوده و به عنوان صفت است. یعنی حکم بر وصف تعلیق شدن و تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت آن وصف برای حکم است.

بقای موضوع سابق، یقین سابق و شک لاحق از ارکان مهم استصحاب هستند.

در خصوص استصحاب دو مبنا وجود دارد: ۱- قدماء قائل بودند استصحاب اماره بوده و نوعی حکم عقل در موارد ظن به بقاء مستصحب است. در اینصورت استصحابا از امارت بوده و میبت حکم واقعی است. ۲- متأخرین اصولیون و شیخ قائل است که استصحاب اصل عملی بوده و مثبت حکم ظاهری است و این امر از اخبار «لاتنقض» مستفاد است.

نخستین کسی که بر اعتبار استصحاب به اخبار «لاتنقض» استناد کرده است پدر شیخ بهائی مرحوم عبدالصمد است.

اگر استصحاب را اماره و حکم عقلی بدانیم در این صورت از غیر مستقلات عقلیه است، چون چون کبرای عقلی ظنی است بنابراین نتیجه نیز ظنی خواهد بود.

استصحاب در شبهات حکمیه طبق نظر شیخ که از اصول عملیه است مسأله اصولی است زیرا اجرای استصحاب به مجتهد اختصاص دارد (ملاک مسأله اصولی) در شبهات موضوعیه نیز چه اماره باشد و چه اصل یک مسأله فقهی و فرعی خواهد بود.

مناط اجرای استصحاب بر طبق اخبار مجرد عدم العلم به بقاء و ارتفاع است. اما بر طبق حکم عقل مناط ظن نوعی بقاء است نه ظن شخصی.

دو رکن اصلی استصحاب: ۱- وجود مستصحب در زمان سابق است. ۲- شک در بقاء آن در زمان لاحق است. همچنین شک باید فعلی باشد.

یقین سابق در استصحاب موجب خروج قاعده شک ساری یا قاعده یقین می شود.

شک لاحق در استصحاب موجب خروج استصحاب قهقری می شود.

چون در استصحاب شک فعلی ملاک است شک تقدیری خارج شده و استصحاب تعلیقی خارج می شود.

همچنین در استصحاب متیقین و مشکوک باید واحد (عدالت زید) باشد بنابراین قاعده مقتضی (خشک بودن لباس) و مانع (وجود آتش در کنار لباس) خارج می شود.

طبق قول شیخ نزاع هم در مستصحب وجودی (عدالت زید) و هم در مستصحب عدمی (عدم طهارت) جریان دارد. برخی اجرای استصحاب در عدمیات را مفروض گرفته و اختلاف را تنها در وجودیات می دانند.

عدم بر دو قسم است: ۱- یا عدم ازلی است یعنی استمرار عدم سابق یقینی (اصالة النفی، استصحاب حال العقل). ۲- عدم عارضی.

مستصحب گاهی حکم شرعی است و گاهی موضوع حکم شرعی است (مثل کزیت آب) حکم شرعی یا جزی است (طهارت این آب) یا کلی است (وجوب نماز جمعه).

در استصحاب مستفاد از أدله شرعی استصحاب جریان دارد اما در استصحاب مستفاد از أدله عقلی استصحاب اصلا قابل تحقق نیست زیرا شک در حکم عقلی به شک در بقاء موضوع برمی گردد و با تردید بقاء موضوع استصحاب قابل جریان نیست چون شرط استصحاب بقاء موضوع است.

مراد از شک که رکن دوم استصحاب است اعم از (شک مساوی الطرفين، ظن غیر معتبر به بقاء یا ظن غیر معتبر به ارتفاع) است.

بر طبق قول شیخ انصاری قول نهم در خصوص حجیت استصحاب یعنی همان قول محقق حلی درست است. قول نهم بدین صورت است که استصحاب در شک در رافع (غایت حکم) حجیت دارد و در شک در مقتضی حجیت ندارد.

استدلال به صحیحه اول زراره منوط به ۱- در تقدیر گرفتن جزای شرط است. «حتی یتیقن أنه قد نام حتی یجیی من ذلك أمر یبیین و إلا فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابدا باشک و لکن ینقضه بیقین آخری». ۲- اینکه مراد از «ال» در «الیقین» جنس است نه عهد ذکر. اما مفید جنس بوده و عمومیت دارد بنابراین بر استصحاب دلالت دارد.

در صحیحه دوم زراره دو عبارت مفید استصحاب است، فقره دوم بر استصحاب دلالت دارد.

روایت خصال «من کان علی یقین فشک علی یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین» دلالت بر استصحاب دارد نه شک ساری.

مکاتبه قاسانی بهرترین روایت باب استصحاب بوده بنابراین بر استصحاب دلالت دارد.

صحیحه سوم زراره و موثقه عمار بر استصحاب دلالت ندارد.

کلمه نقض در عبارت «لا ینقض» به معنای رفع ید از امر ثابت و با دوام است.

در خصوص استصحاب کلی که قبلا نیز طبق نظر مرحوم مظفر بیان شد، شیخ قائل است در هر سه قسم در شک در رافع حجیت دارد و در کلی قسم سوم که تفارن زوال است در امور عدمی حجت است.

گاهی استصحاب در امور ثابت است. گاهی استصحاب در امور غیر ثابت است و آن در خصوص زمان است.

استصحاب در نفس زمان (استصحاب شعبان و رمضان) در این صورت به دقت عقلی استصحاب جریان ندارد اما اگر زمان را به نگاه عرف نگاه کنیم یا احکام شرعی مترتب بر زمان را استصحاب کنیم در این صورت استصحاب جاری است.

استصحاب در زمانیان (یعنی اموری که منطبق بر زمان بوده و دارای اجزاء متدرج و متصمّم الوجود هستند مثل جریان خون حیض) باز هم به حسب دقت عقلی استصحاب جاری نیست اما اگر با نگاه عرف ببینیم یا از باب کلی قسم سوم باشد، استصحاب جاری است.

استصحاب در مقیدان به زمان (مثل روزه روز پنجشنبه) در صورتی که رابطه قید و مقید برقرار باشد استصحاب جاری نیست اما اگر رابطه ظرف و مظروف باشد، استصحاب جاری است.

در احکام عقلیه مستقل استصحاب جریان ندارد. (مهم)

استصحاب تعلیقی یا تقدیری حجت است. استصحاب احکام شرائع سابقه حجت است هر چند ثمره عملی ندارد.

اصل مثبت یعنی استصحاب مثبت کلیه آثار غیر شرعی یعنی عقلی و عادی بدون واسطه یا مع الواسطه است. اصل مثبت حجت نیست.

اصل مثبت در صورتی حجت نیست که استصحاب را صال عملی تعبدی و مستفاد از اخبار «لاتنقض» بدانند» اما اگر استصحاب را اماره ظنیه بدانند در این صورت حجت است زیرا ظن به ملزوم به طور قهری ظن به لازم را به دنبال دارد. اصل تأخر حادث: هرگاه مستصحاب تا زمانی مورد یقین بوده سپس در ارتفاع آن شک شود، به اصل تأخر مشهور است. این اصل حجت نیست. زیرا اصل مثبت بوده و اخبار تنها مثبت استصحاب هستند.

استصحاب مطلقاً در باب عقائد جاری نیست. زیرا ظن در اصول دین ارزش ندارد و شک نیز راه ندارد.

قاعده ید اماره ظنیه است. و بر استصحاب مقدم است. چه آن را اصل بدانند و چه اماره.

قاعده ید اگر اماره باشد بر استصحاب حکومت دارد.

دو قاعده تجاوز و فراغ، یکی در اثناء عمل جاری می‌شود یعنی تجاوز. و دیگری بعد از اتمام عمل جاری می‌شود. یعنی فراغ.

قاعده اصالة الصحة و قاعده حمل فعل مسلم دو قاعده محسوب می‌شوند.

قاعده قرعه در شبهات موضوعیه جاری است.

استصحاب از باب تخصیص بر قرعه مقدم است.

قرعه بر تخییر و برائت عقلی و احتیاط عقلی ورود دارد.

قرعه بر برائت شرعی و احتیاط شرعی حکومت دارد. استصحاب در تمام شبهات موضوعیه و حکمییه بر اصل برائت شرعی و عقلی مقدم است.

استصحاب بر احتیاط عقلی ورود دارد. و بر احتیاط شرعی و استصحاب اشتغال ذمه حکومت دارد.

استصحاب سبب بر استصحاب مسببی حکومت دارد.

### نکات تعادل و تراجیح

تعارض تنافی و تمانع دو دلیل بخاطر مدلول و معنای آن دو است.

تعارض صفت دلیل و تنافی صفت مدلول است.

دلیل اجتهادی علمی بر اصول عملیه وارد است.

دلیل اجتهادی ظنی بر اصول عملیه عقلی وارد و بر اصول عملیه شرعی حاکم است.

ظابطه حکمومت تفسیر مدلول لفظی یک خبر به وسیله مدلول لفظی خبر دیگر است.

مراد از امکان در قاعده الجمع عرفی است و مراد از آن جمع دلالتی عرفی است. نه جمع تبرعی یا جمع عملی.

در تعارض بینات به قاعده قرعه مراجعه می‌شود.

طبق قول شیخ قاعده اولی در تعارض متعادلین توقف و رجوع به اصل عملی موافق با احداست و قاعده ثانوی تخییر است.

مفاد اخبار علاجیه طبق قول مشهور و شیخ تخییر است. این اخبار ظهور در تخییر ابتدائی دارند.

طبق قول شیخ ترجیح واجب است. مرجحات منصوصه شامل: موافقت کتاب، موافقت سنت، شهرت روایی، عدل، افقہیت، اصدق، اورع، اوثق، مخالفت با عامه و موافقت با احتیاط است.

مرجحات غیر منصوصه شامل: نقل به لفظ، اضبط بودن روای، اعلی بودن سند، فصاحت خبر، موافقت آن با اصل عملی یا لفظی است.

جمع عرفی بر ترجیح مقدم است. مهمرتین اخبار علاجیه مقبوله عمر بن حنظله است.

اکتفاء به مرجحات منصوصه جایز نیست و تعدی به غیر منصوصات لازم است.

### سوالات دکتری سنوات پیشین

#### سوالات دکتری سال (۹۱)

۱- در ماده ۱۲۰ قانون مجازات اسلامی آمده است: «حاکم شرع می‌تواند طبق علم خود که از طرق متعارف حاصل شده است حکم کند» اعتبار علم قاضی در ماده یاد شده نسبت به مورد دعوی مصداق کدام قطع است؟

۲- الف: قطع موضوعی      ب: قطع قطاع      ج: قطع طریقی      د: ظن معتبر

ظن ناشی از کدام قسم از اقسام شهرت حجت است؟

الف: شهرت فتوایی نسبت به جبران ضعف سند و ترجیح أحد المتعارضین

ب: شهرت روایی نسبت به جبران ضعف سند.

ج: شهرت عملی نسبت به جبران ضعف سند و شهرت روایی نسبت به جبران ضعف سند.

د: شهرت عملی نسبت به جبران ضعف سند.

۳- در کدام یک از طرق اثبات کاشفیت اجماع از قول معصوم مخالفت معلوم النسب مخلّ نیست؟

الف: طرق لطف      ب: طرق حدس      ج: طرق حدس      ج: طریق لطف و حدس

۴- سیره در کدام مورد بدون نیاز به امضای جداگانه شارع دلیل بر حکم شرعی قلمداد می‌شود؟

الف: سیره عقلائیة  
ب: سیره متشرعه متصل به عصر معصوم (ع)

ج: سیره عقلائیة اگر در امور شرعی مورد استفاده قرار گیرد. د: سیره متضرعه مطلقا.

۵- با فرض اینکه شخصی نذر کرده است، کدام یک از موارد زیر از مصادیق شبهه موضوعیه می‌باشد؟

الف: اینکه نمی‌داند نذر کرده است یک بار به فقیر غذا بدهد یا دو بار.

ب: اینکه نمی‌داند نذر کرده است به فقیر غذا بدهد یا پول بدهد.

ج: اینکه نذر کرده است به فقیر غذا بدهد ولی نمی‌داند این شخص فقیر است یا نه.

د: مورد ۱ و ۲ زیرا نمی‌داند موضوع نذر او چیست.

۶- به نظر شیخ انصاری (ره) در فرضی که نمی‌دانیم آیا مایع اول خمر است یا مایع دوم غصبی اسأ چه حکمی دارد؟

الف: شرب دو ظرف جایز است زیرا علم به اینکه چه حرامی مرتکب شده این نداریم.

ب: شرب یکی از دو ظرف جایز است چون علم تفصیلی به مخالفت حاصل نمی‌شود.

ج: شرب یکی از دو ظرف جایز است چون متعلق تکلیف واحد نیست.

د: شرب هیچ یک از دو ظرف جایز نیست.

۷- اگر تردید کنیم نکاح متعدد منعقد شده نکاح دائم بوده یا موقت دو ساله، پس از انقضای سال دوم چه حکمی جاری می‌شود و چرا؟

الف: آثار نکاح بار می‌شود به دلیل استصحاب کلی قسم اول.

ب: آثار نکاح دائم بار می‌شود به دلیل استصحاب کلی.

ج: آثار موقت بار می‌شود به دلیل استصحاب فرد.

د: آثار نکاح فرد می‌شود زیرا استصحاب کلی قسم دوم جاری است.

۸- نتیجه جریان استصحاب در شك در مقتضی این است .....

الف: اگر شك کنیم سبب تأثیر موجود است یا نه، حکم به وجود سبب کنیم.

ب: اگر شك در قابلیت بقاء شیء کنیم، حکم به بقاء کنیم.

ج: در موارد شك در مقتضی یعنی ملاک و مصلحت حکم، حکم به بقاء کنیم.

د: هر سه مورد صحیح است و نیز اینکه در موارد شک در جعل شرعی استصحاب جاری می‌شود زیرا جعل شرعی مقتضی آثار است.

۹- کدام گزینه حقیقت «حکومت» را بیان می‌کند؟

الف: دلیل حاکم از ناحیه سند بر دلیل محکوم مقدم است.

ب: دلیل حاکم فقط موضوع دلیل محکوم را تفسیر می‌کند.

ج: دلیل حاکم از ناحیه موضوع یا محمول دلیل محکوم را تصرف م‌کند.

د: دلیل حاکم در مواردی بعض افراد را از شمول حکم دلیل محکوم خارج می‌کند.

۱۰- درباره متعلق تکلیف کدام گزینه صحیح است؟

الف: عنوان متعلق تکلیف نیست زیرا مصالح و مفاسد در خارج است نه عنوان.

ب: متعلق تکلیف معنون است نه عنوان.

ج: متعلق تکلیف عنوان است و فناء در معنون مصحح تعلق تکلیف به عنوان است.

د: متعلق تکلیف عنوان است و چون فانی در معنون می‌باشد لذا تکلیف به معنون سرایت می‌کند.

۱۱- با توجه به اطلاق دو آیه «أحل الله البيع» و «لا تأكلوا الربا» و جمله «يجوز الربا بيت الوالد و الولد» اگر شک کنیم بین دو نفر رابطه

پدر و فرزندی برقرار است یا نه، ب کدام گزینه تمسک می‌شود؟

الف: اطلاق آیه «لا تأكلوا الربا».

ب: اطلاق آیه «أحل الله البيع».

ج: «استصحاب حرمت ربا».

د: استصحاب عدم بیع.

۱۲- در عبارت عام «عبور از چراغ قرمز جریمه دارد» و خاص «عبور از چراغ قرمز در مورد اضطرار جریمه ندارد» اگر شم کنیم مسافری

که در ماشین است بیمار و مضطر است یا نه .....

الف: اصل بر عدم جریمه است به دلیل جمله دوم.

ب: جریمه ندارد. به دلیل اصل عدم جریمه.

ج: اصل بر جریمه است به دلیل جمله اول.

د: جریمه دارد چون نمی‌توان به جمله دوم تمسک کرد و جریمه را نفی نمود زیرا تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام جایز نیست.

۱۳- به نظر شیخ انصاری در جملات امری کدام گزینه نادرست است؟

الف: وجوب همواره فعلی است. ب: واجب می تواند مشروط به هر قیدی باشد جز قید زمان.

ج: همه قیود، قیود واجبه نه وجوب. د: هیچ واجبی مشروط نیست.

۱۴- با توجه به عبارت «فمن افطر متعمدا فلیکفر» کدام گزینه درست است؟

الف: برای هر افطار عمدی یکبار کفاره کافی است به دلیل هیئت فعل «فلیکفر».

ب: باید برای هر افطار عمدی کفاره بدهد، اگرچه هیئت فعل امر اقتضای یک کفاره می کند.

ج: تعدد افطار سبب تعدد کفاره می شود به دلیل ماده فعل «فلیکفر».

۱۵- التقسیمات الثانویه هی تقسیم الماهیه.....

الف: بعد ملاحظه تعلق شیء بها. ب: بما هی هی.

ج: بعد تعلق الامر بها أو النهی عنها. ج: بالقیاس الی خصوصیه یمکن عروضها علیها و عدمه.

### سوالات دکتری (۹۲)

۱- درباره وجوب دفن مین کدام گزینه صحیح است؟

الف: احدالناس به نحو غیر معین مکلف است.

ب: عصیان همه معقول نیست همانطور که امتثال همه معقول نمی باشد.

ج: همه مردم مکلف به دفن میت هستند.

د: مکلف همان کسی است که میت را دفن می کند و در واقع معلوم است اگرچه نزد ما مجهول می باشد.

۲- شهید اول فرموده است: «یجب الحج علی المستطیع من الرجال و النساء و الخنثائی علی الفور مرة واحدة» کدام یک از گزینه های زیر

می تواند حکم ذکر شده در عبارت را با دلیل آن به درستی تبیین کند؟

الف: «یجب الحج ... علی الفور» به دلیل امر در آیه شریفه «فاستبقوا الخیرات».

ب: «یجب الحج ..... علی الخنثائی» به دلیل عمومین فاعل فعل در آیه شریفه «وسارعوا الی مغفرة من ربکم».

ج: «یجب الحج علی المستطیع ..... مرة واحدة» به دلیل آیه شریفه «ولله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلا».

د: «یجب الحج علی المستطیع من الرجال و النساء و الخنثائی» به دلیل آیه شریفه «ولله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلا».

۳- در آیه شریفه «.....فكفارتہ اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانك إذا حلفت» کدام گزینه وجود دارد؟

الف: واجب مشروط - واجب نفسی - واجب کفایی.

ب: واجب معلق - واجب تخییری - واجب عینی - واجب تعینی.

ج: واجب مشروط - واجب تخییری - واجب عینی - واجب نفسی.

د: واجب مشروط - واجب تخییری - واجب عینی - واجب غیری.

۴- از کدام یک از جملات زیر که دلیل وجوب نماز صبح می باشد می توان فهمید بعد از طلوع خورشید قضاء واجب است؟

الف: «صل من طلوع الفجر الى طلوع الشمس».

ب: «أقم الصلاة من طلوع الفجر» - «إجعل صلاتك إلى طلوع الشمس».

ج: «أقم الصلاة من طلوع الفجر» - «إن تمكنت فاجعل صلاتك الى طلوع الشمس».

د: «أقم الصلاة الى طلوع الشمس» - «إن استطعت صلاتك من طلوع الفجر الى طلوع الشمس».

۵- در مورد آیه شریفه «و إن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله و حكماً من أهلها» که در مورد اختلاف زوجین است کدام گزینه صحیح است؟

الف: آیه مفهوم ندارد اگرچه شرط دارای اطلاق نیز هست.

ب: مفهوم آیه، مفی وجوب بعث در فرض عدم خوف از شقاق است نه فرض عدم شقاق.

ج: آیه مفهوم دارد زیرا در مقام بیان تمام شرائط وجوب بعث نیست.

د: شرط مطلق است لذا مفهوم آیه نفی وجوب بعث در فرض نفی اختلاف است.

۶- الاصل العملى فى المسببات هو .....

الف: التداخل للبرائة. ب: عدم التداخل لثبوت التكليف المتعددة.

ج: عدم التداخل لو تعدد التكليف و التداخل لو إتخذ التكليف.

ج: عدم التداخل لأن الشك فى الامتثال بعد فرض وحدة التكليف.

۷- با فرض وحدت حکم در کدام مورد عموم یا اطلاق جمله اول همچنان حجیت دارد؟

الف: به همه استادانتان احترام بگذارید- به همه استادانی که درس دین داد اند احترام بگذارید.

ب: هر گندمی زکات دارد- هر گندمی اگر به حد نصاب برسد زکات دارد.

ج: عامی باید از مجتهد تقلید کند- عامی باید از مجتهد عادل تقلید کند.

د: در هر سه مورد حجیت اولی تضييق می شود.

۸- در دوران بین وجوب و حرمت، اگر مکلف عمل را ترک کند و سپس یقین به وجوب پیدا کند.....

الف: تخییر، اصل معذر است لذا مجزی است و اتیان عمل واجب نیست.

ب: باید عمل را انجام دهد چون حکم ظاهری تخییر مجزی از حکم واقعی نیست.

ج: "باید عمل را انجام دهد اگر چه بحث اجزاء حکم ظاهری از واقعی در اینجا بلاموضوع است.

د: اگر واجب موقت باشد تخییر مجزی نیست و اتیان عمل واجب است به خلاف واجب غیر موقت.

۹- چنانچه نسبت به جهر و اخفات قرائت در مورد ظهر روز جمعه دو قول «حرمت جهر» و «استحباب جهر» وجود داشته باشد، قول به وجوب بلند خواندن نماز در فرض فوق برخلاف کدام نوع اجماع است؟

الف: اجماع متحمل المدرك. ب: اجماع مرکب. ج: اجماع مستند. د: اجماع سکوتی.

۱۰- اگر تردید شود فعل معصوم (ع) از اختصاصات او است یا مشترک میان همه مردم است فعل معصوم برای دیگران حجت است یا خیر؟ چرا؟

الف: مجمل و غیر قابل أخذ است زیرا فعل فاقد اطلاق است.

ب: حجت نیست زیرا در موارد مشکوک نمی توان ب سنت عملی تمسک کرد.

ج: حجت نیست زیرا فعل دلیل لبی است و فاقد لسان است.

د: حجت است زیرا قاعده کلی مقتضی شرکت معلوم (ع) با دیگران در تکالیف است.

۱۱- کدام گزینه در مورد تفاوت بنای عقلا و حکم عقل درست است؟

الف: بنای عقلا تنها شامل امور کلی است.

ب: حکم عقل با بنای عقلا تفاوتی ندارد.

ج: بنای عقلا لزوما ریشه در حکم عقل ندارد.

د: حکم عقل برخلاف بنای عقلا، امور کلی و جزئی را شامل است.

۱۲- در مورد سیره عقلا و سیره متشرعه کدام گزینه صحیح است؟

الف: حجیت سیره عقلا از سکوت معصوم فهمیده می‌شود برخلاف حجیت سیره متشرعه.

ب: سیره متشرعه نیز به سیر عقلاء برمی‌گردد چون همه متشرعه از عقلا هستند و به ارتکاز عقلایی عمل می‌کنند.

ج: نحوه دلالت هر دو نوع سیره بر حکم شرعی یکسان است زیرا معصوم (ع) هم از عقلا هم از متشرعه است.

د: سیره های متشرعه در دهه های اخیر ممکن است ناشی از بی‌مبالاتی نسبت ب دین باشد لذا حجت نیست برخلاف سیره عقلائی در زمان های مذکور.

۱۳- در مورد دو دلیل متعارض «یجب صلاة الجمعة» و «یحرم صلاة الجمعة» کدام گزینه صحیح است؟

الف: می‌توان فهمید نماز جمعه مستحب نیست اگرچه وجوب و حرمت قابل اثبات نمی‌باشد.

ب: اگر اصل اولی تخییر باشد استصحاب نفی می‌شود و اگر اصل اولی تساقط باشد، استصحاب محتمل است.

ج: اصل اولی تخییر است چون اطلاق اذله حجیت چنین اقتضاء می‌کند لذا نماز جمعه مستحب نیست.

د: اصل اولی تساقط است بنابراین وجوب و حرمت قابل اثبات نیست و حتی احتمال استصحاب نیز وجود دارد.

۱۴- در روایت زراه آمده است «الرجل ینام و هو علی وضو أیوجب الخففة و الخفقتان علیه الوضو؟ قال (ع): لا، قلت له، فإن حرک فی جنبه شیء و هو بعلم؟ قال: ... فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدًا». از این روایت چه نکته ای استفاده می‌شود؟

الف: اینکه در موارد شک یقین به سبب استحکامش قابل نقض نیست.

ب: اینکه استصحاب در خصوص شبهات وجوبیه حجت است زیرا سول زراه از وجوب وضو بود.

ج: اینکه مراد از «الیقین» متیقن است نه صفت یقین و لذا باید صلاحیت استمرار داشته باشد.

د: اینکه استصحاب در خصوص شبهات موضوعیه حجت است زیرا شک زراه در عارض شدن نوم بود.

۱۵- اگر بدانیم وضو داشتیم و شک کنیم آیا نوم عارض شده یا نه، .....

الف: استصحاب فرد و کلی قسم ثانی جاری می‌شود.

ب: استصحاب فرد و کلی جاری می‌شود.

ج: فقط استصحاب کلی قسم اول جاری می‌شود.

د: فقط استصحاب فرد جاری می‌شود.

۱۶- با فرض شک در جزئیت، در کدام یک از موارد احتیاط واجب است؟

الف: اگر شبهه ناشی از عدم نص باشد.

ب: اگر شبهه ناشی از تعارض نصین باشد.

ج: اگر شبهه ناشی از اجمال نص باشد.

د: اگر شبهه ناشی از امور خارجی باشد.

۱۷- اگر ندانیم آیا ظرف اول داروی واجب الشرب است و ظرف دوم خمر است، یا بالعکس، وظیفه ما چیست؟

الف: باید احتیاط کند به نحوی که به امتثال هر دو حکم یقین نماید.

ب: به دلیل اقوا بودن ملاک وجوب از حرمت باید هر دو را استفاده کند.

ج: باید یکی از دو ظرف را استفاده کند و دیگری را ترک نماید و در انتخاب مخیر است.

د: باید یا هر دو را استفاده کند یا هر دو را ترک نماید تا ب امتثال یکی از دو حکم یقین کند.

۱۸- اگر شک کنیم حادثه ای شنبه اتفاق افتاده یا یکشنبه .....  
الف: اصل این است که شنبه اتفاق نیفتاده است.

ب: این اصل که شنبه اتفاق نیفتاده مبتلا ب معارض است.

ج: استصحاب در مثال مذکور قابلیت جریان ندارد.

د: اصل این است که شنبه اتفاق نیفتاده و یکشنبه اتفاق افتاد است.

۱۹- لو شك في الحرمة و ارتكب الفعل قبل الفحش عن الحكم، فالمشهور.....  
الف: يعاقب على ترك التعلم.

ب: يعاقب على ترك التعلم و فعل الحرام لو كان حراما واقعا.

ج: يعاقب على ارتكاب الحرمة لو فعل الحرام واقعا.

د: لا يعاقب على الحرام الواقعي لقيح تكليف الجاهل مضافا الى عموم ادلة البرائة.

۲۰- اگر شک کند نماز ظهر او فوت شده یا مغرب و در واقع ظهر فوت شده باشد. کدام گزینه صحیح است؟

الف: موافقت قطعی واجب است و نسبت به تماز مغرب لزوم اتیان از باب مقدمه عملیه می باشد.

ب: موضوع وجوب قضاء فوقت واقعی است و احتیاط واجب است.

ج: موافقت احتمالی کافی نیست زیرا دلیل تکلیف مطلق است.

د: همه موارد صحیح است.

### سؤالات دکتری سال (۹۳)

۱- با توجه به آیه شریفه: «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً» و با فرض اینکه حج واجب منجز است کدام گزینه صحیح است؟

الف: چون حج واجب منجز است لذا نمی تواند مشروط باشد.

ب: کسی که قبل از موسوم مستطیع شود واجب الحج نیست.

ج: زمان وجوب حج و امتثال حج یکی است و آن ززمان استطاعت است اگرچه قبل از موسوم باشد.

د: اطلاق آیه دال بر وجوب حج بر کسی است که قبل از موسوم مستطیع شده است.

۲- اگر گفته شود «کل عقد لازم» و سپس گفته شود «الهیه عقد جائز» و شک کنیم شیء تملیک شده آیا به صلح لازم است تملیک شده یا به همه، کدام گزینه صحیح است؟

الف: فسخ موثر نیست به دلیل استصحاب.

ب: مورد شک داخل موضوع دلیل اول است و حجت اقوا از آن وجود ندارد لذا با توجه به دلیل اول فسخ موثر نیست.

ج: با توجه به دلیل اول فسخ موثر نیست زیرا معلوم نیست عقد هبه باشد.

نمی توان به دلیل اول تمسک کرد و فسخ را بی اثر دانست زیرا تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است که جایز نیست.

۳- کدام گزینه توضیح صحیحی درباره اطلاق مقامی است؟

الف: از نیامدن دلیل دوم برای تقیید دلیل اول اطلاق مقامی کشف می شود بدون آنکه آمدن دلیل دوم موجب تقیید الفاظ گردد.

ب: أخذ به اطلاق مقامی مشروط به شروط اطلاق لفظی از جمله در مقام بیان بودن نیست.

ج: در موارد عدم امکان تقیید لفظی اطلاق مقامی نیز ناممکن است زیرا رابطه اطلاق و تقیید رابطه عدم و ملکه است.

د: هر جا قیدی برای مأمور به نیامده باشد به اطلاق مقامی تمسک می کنیم.

۴- در مورد آیه شریفه: «وإن جاهدك على أن تترك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما» (دال بر عدم جواز اطاعت از والدین با توجه به شرط مذکور در آیه) کدام گزینه صحیح است؟

الف: از نسبت موجود در جمله شرطیه، مفهوم و وجوب اطاعت در فرض انتفاء شرط فهمیده می شود.

ب: موضوع له «إن» شرطیه دال بر ثبوت مفهوم و وجوب اطاعت در فرض انتفاء است.

ج: از اطلاق ظرف، مفهوم و جواز اطاعت در فرض انتفاء شرط فهمیده می شود.

د: آیه مفهوم ندارد.

۵- کدام گزینه توضیح مناسبی درباره ترتب است؟

الف: نظریه ترتب در موارد تعارض دو دلیل مطرح می شود.

ب: نظریه ترتب مبتنی بر این فرض است که ضد واجب، منهی عنه باشد.

ج: نظریه ترتب در هر دو فرض نهی از ضد و عدم نهی از ضد و نیز در فرض ترجیح یکی از دو واجب از نظر اهمیت قابل طرح است.

د: در فرض تساوی دو واجب از نظر اهمیت نیز ترتب قابل فرض است زیرا هر دو واجب تقیید می خورند.

۶- از تعلیل مذکور در آیه نبا «فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة» چه نکته ای می توان استفاده کرد؟

الف: اینکه اصابه به جهالت مانع حجیت خبر است.

ب: از عموم نقیض تعلیل، حجیت خبر واحد عادل یا ثقه استفاده نمی شود.

ج: اینکه ظنونی که عمل به آنها مستلزم اصابه به جهالت نمی باشد حجت هستند.

د: اینکه عکس العمل های ناشی از عدم یقین، دلیل عدم حجیت خبر فاسق است.

۷- اگر بر زوج وطی مشتبه شود که این زن آیا زوجه او است که وطی او واجب شده (به سبب حلف و مانند آن) یا اجنبیه است، کدام گزینه صحیح است؟

الف: تخییر در وطی است چون دوران بین وجوب و حرمت است.

ب: وطی حرام است.

ج: مخیر در وطی است چون دوران بین وجوب و حرمت در شبهه مصداقیه است.

د: مخیر در وطی است.

۸- در مورد مالی که مردد بین ملک غیر و ملک خودمان است، تصرف چه حکمی دارد؟

الف: در فرض سبق ملکیت غیر جایز نیست.

ب: مطلقا جایز نیست به دلیل استصحاب و اصل اولی حرمت.

ج: مطلقا جایز است به دلیل جریان برائت در شبهات موضوعیه مستفاد از حدیث رفع یا حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان.

د: مطلقا جایز است به دلیل برائت از حرمت مستفاد از حدیث رفع.

۹- در تزامن بین واجب مشروط به قدرت شرعی و واجب مشروط به قدرت عقلی کدام یک مقدم می شود؟

الف: مکلف مخیر است زیرا هر دو واجب مشروط به قدرت هستند.

ب: واجبی مقدم است که مکلف زودتر شروع به امتثال آن کند، ولو به این نحو که مشغول مقدمات آن شود.

ج: واجب مشروط به قدرت شرعیه زیرا با وجود چنین واجبی عقل مکلف را قادر به امتثال واجب دیگر (مشروط به قدرت عقلیه) نمی بیند.

د: واجب مشروط به قدرت عقلیه، زیرا شرط آن در فرض مزاحمت ثابت است ولی شرط واجب دیگر معلوم التحقق نیست.

۱۰- طبق نظر مرحوم مظفر، از روایت «من كان علی یقین فأصابه فلیمض علی یقینه فإن الیقین لا یدفع بالشك» چه قاعده ای استفاده می شود؟

الف: قاعده استصحاب و قاعده یقین زیرا متعلق یقین و شك واحد فرض شده که اطلاق آن شامل وحدت و تعدد زمان آنها می شود.

ب: قاعده استصحاب زیرا حرف «فاء» ظهور در تعدد متیقن و مشکوک به حسب زمان دارد.

ج: روایت مجمل است.

د: قاعده یقین، زیرا ظهور در وحدت متعلق یقین و شك از جمیع جهات حتی زمان آنها دارد.

۱۱- کدام یک از شرائط زیر برای تحقق واجب معلق لازم است؟

الف: رجوع قید زمان مستقبل به ماده.

ب: تقارن زمان وجوب و واجب.

ج: عدم اشتراط وجوب به هیچ عقدی.

د: اشتراط وجوب به زمان مستقبل.

۱۲- خانه ای قبلا مکمل کسی بوده و آلان در دست شخصی است که می خواهد آن را بفروشد، اگر مشتری در غصیبت خانه توسط باع شك کند، به کدام گزینه باید تمسك کرد؟

الف: استصحاب حکمی فساد بیع.

ب: استصحاب عدم اباحه تصرف بايع و در نتیجه عدم صحت بيع.

ج: صحت بيع به دليل حکم به جواز تصرف بايع به قاعده يد اگر يد را اماره بدانيم و عدم صحت بيع اگر يد را اصل عملی بدانيم.

د: حکم به صحت بيع به دليل تقدم يد بر استصحاب حتی اگر اصل عملی باشد.

۱۳- اگر گفته شود: «تواضع للناس» و دليل مقدی، تواضع در زمان خاصی مثل شنبه را از اطلاق دليل اول خارج کند و نسبت به حکم تواضع در روز یکشنبه شك کنیم، کدام گزینه صحيح است؟

الف: استصحاب عدم وجوب جاری می شود.

ب: اطلاق دليل اول شامل روز یکشنبه نیز می شود و روز یکشنبه نیز تواضع واجب است.

ج: اگر از اطلاق دليل اول عموم ازمانی حکم استفاده شود به دليل استصحاب حکم مقید، روز یکشنبه تواضع واجب نیست.

د: اگر زمان ظرف حکم دليل اول باشد استصحاب عدم وجوب روز یکشنبه جاری می شود.

۱۴- در موارد اشتباه حجت به لا حجت در اخبار واحد، کدام گزینه صحيح است؟

الف: چون علم به صدق یکی از دو خبر داریم، با جریان احکام تعارض، خبر حجت معلوم می شود.

ب: اصل اولی تخییر است زیرا یکی به نحو مردد واجد شرایط حجیت می باشد.

ج: احکام تعارض جاری نمی شود.

د: چون علم به کذب یکی از دو خبر داریم احکام تعارض جاری می شود.

۱۵- خبر واحد بر کدام يك از موارد زیر به ترتیب وارد و حاکم است؟

الف: برائت عقلیه - استصحاب. ب: برائت عقلیه و شرعیه - استصحاب.

ج: برائت عقلیه و شرعیه - استصحاب و احتیاط د: برائت شرعیه - برائت عقلیه و احتیاط.

۱۶- محل النزاع فی مسأله مقدمه الواجب هو .....

الف: حکم الشارع بلزوم اتیان المقدمه عقلا.

ب: لزوم اتیان المقدمه للواجب بحکم العقل.

ج: حکم الظاهر ارشاداً الى الحكم العقل بلزومه المقدمه

د: حکم العقل بلزوم اتیان المقدمه فی الشرع.

۱۷- در مورد وجوب تبعی کدام گزینه صحیح است؟

الف: هو وجوب حقیقی.

ب: هو وجوب تابع لذات آخر و معلول له.

ج: هو الوجوب الولی الذاتی المستند الی المقدمه من جهة وجود مصلحة فیها.

د: هو الوجوب الثانوی العرضی المستند الی المقدمه.

۱۸- نتیجه حکم الشرع یکون شرطاً هو .....

الف: ترکب الواجب من المشروط و الشرط.

ب: کون الشرط مقدمه داخلیه للواجب.

ج: ترکب الواجب من المشروط و التقید بالشرط.

د: کون الشرط منشأ لانتزاع ذات المشروط.

۱۹- در مسأله امکان و عدم امکان شرط متأخر واجب با توجه به کدام گزینه می توان پاسخ صحیح مسأله را فهمید؟

الف: لغویت فرض تأخر.

ب: امکان تأثیر متأخر در متقدم.

ج: معقول بودن تقید واجب به قید استقبالی.

د: استحاله تأخر علت از معلول.

۲۰- در موارد اجتماع موردی امر و نهی کدام گزینه صحیح است؟

الف: جایز است زیرا عناوین متعدد است.

ب: محال است چون مصداق دو تکلیف واحد است.

ج: جایز است زیرا اجتماع ضدین در امور اعتباری عقلاً محال نیست.

د: محال است چون مستلزم اجتماع نقیضین یا ضدین است.

۲۱- مقصود از «وجود مندوحه» در بحث اجتماع امر و نهی چیست؟

الف: امکان امتثال امر در غیر مورد اجتماع.

ب: وجود مانع از امثال امر در غیر مورد اجتماع.

ج: تقارن زمانی مأموریه و منهی عنه در مقام امثال.

د: تقدم زمانی مأموریه بر منهی عنه در مقام امثال.

۲۲- به استناد کدام گزینه می توان حجیت دلیل عقلی را اثبات کرد؟

الف: حجیت ظواهر. ب: حجیت قطع.

ج: سنت بنا بر این که آذله حجیت خبر واحد را بپذیریم. د: حجیت ظواهر و حجیت قطع.

۲۳- در مسأله اقتضاء النهی للفساد از چه چیزی بحث می شود؟

الف: دلالت لفظی نهی بر فساد.

ب: ملازمه بین طبیعت نهی و فساد.

ج: ارشادی بودن نهی در مواردی که می دانیم مستلزم فساد است.

د: "أخذ معناس فساد در موضوع له هیئت یا ماده نهی.

۲۴- معنای اصطلاحی «اجماع» نزد امامیه چیست؟

الف: اتفاق جمیع الفقهاء علی الحكم الشرعی.

ب: اتفاق العلماء أو المشرعه علی الحكم الشرعی.

ج: اتفاق عدة من الفقهاء علی الحكم الشرعی الذین لاتفاقهم شأن فی اثبات الحكم الشرعی.

د: اتفاق عدة من الفقهاء - و لو قليلة - الذی یکشف عن الحكم الشرعی.

۲۵- در مورد دو جمله «ثمن العذرة سحت» و «لابأس ببيع العذرة» کدام گزینه صحیح است؟

الف: بین دو دلیل عموم و خصوص مطلق است و عام بر خاص حمل می شود.

ب: یکی از دو روایت مقید است و اطلاق دیگری را تقیید می زند.

ج: هر یک از دو روایت نسبت به بعض افراد دیگگری را تقیید می زند و نسبت به بقیه افراد با هم تعارض می کنند.

د: به دلیل اطلاق هر دو عبارت تعارض بین تمام مدلول آنان رخ می دهد.

۲۶- در مقبوله عمر بن حنظله در مورد دو روایت مستند حکم که با یکدیگر تعارض می کنند آمد است: «الحکم ما حکم به أعدلها و أفقههما فی الحدیث و أورعهما و لا یلتفت الی الحکم الآخر». در مورد مرجح مذکور در روایت کدام گزینه صحیح است؟

الف: حتی اگر مرجح مذکور دلالتی یا مرجح حکم باشد لازمه آن ترجیح یک خبر بر خبر دیگر است.

ب: مرجح مذکور مرجح یک روایت بر روایت دیگر است.

ج: این مرجح، مرجح دلالتی است.

د: مرجح مذکور مرجح یک حکم بر حکم دیگر است.

۲۷- شهرت عملیه چه اثری دارد؟

الف: جابر ضعف سند است همانطور که اعراض مشهور مخل به حجیت است.

ب: جابر ضعف سند نیست اما اعراض مشهور مخل به حجیت است.

ج: جابر ضعف سند است.

د: از مرجحات باب تعارض اخبار است.

۲۸- مقصود اصلی از شک مورد بحث در مباحث اصول عملیه کدام مورد است؟

الف: شبهات موضوعیه و حکمیه ای که شک در آن ها موضوع حکم واقعی باشد.

ب: شبهات حکمیه ای که شک در آن ها موضوع حکم ظاهری است.

ج: شبهات حکمیه.

د: شبهات موضوعیه و حکمیه.

۲۹- در دو عبارت «پس از غذا مسواک بزن» و «پس از غذا با آب گرم مسواک بزن» کدام گزینه با فرض وحدت حکم صحیح است؟

الف: مطلق حمل بر مقید می شود مگر اینکه مقید مقدم باشد که در این صورت حمل بر وجوب تخییری می شود.

ب: اگر مقید، مقدم بر مطلق باشد حمل بر استحباب می شود.

ج: مطلق حمل بر مقید می شود.

د: مقید حمل بر وجوب تخییری می شود.

۳۰- در مفهوم عدد، کدام گزینه صحیح است؟

الف: عدد مفهوم دارد.

ب: عدد مفهوم ندارد.

ج: عددی که بر تحدید جانب کثرت باشد، مفهوم دارد.

د: عددی که برای تحدید جانب قلت یا کثرت باشد، مفهوم دارد.

### پاسخنامه (۹۳)

۱- گزینه (ب) درست است.

۲- گزینه (الف) درست است.

۳- گزینه (الف) صحیح است.

۴- گزینه (د) صحیح است.

۵- گزینه (د) درست است. نظریه ترتب متوقف بر دو امر است، ۱- اینکه نهی مولوی از ضد خاص وجود ندارد. ۲- صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی است.

۶- گزینه (الف) صحیح است.

۷- گزینه (ب) صحیح است.

۸- گزینه (الف) صحیح است.

۹- گزینه (ج) صحیح است.

۱۰- گزینه (ب) صحیح است.

۱۱- گزینه (د) صحیح است. مخترع واجب معلق جناب صاحب فصول است، ایشان معتقد است که قید به ماده و واجب برمی گردد. همین دیدگاه را شیخ نیز بیان می کند با این تفاوت که شیخ قائل به واجب مشروط است.

۱۲- گزینه (د) درست است. قاعده ید حتی اگر هم اصل عملی باشد، بر استصحاب مقدم است بنابراین بیع صحیح و تصرف مشتری در آن خانه جایز است.

۱۳- گزینه (د) صحیح است.

۱۴- گزینه (ج) صحیح است.

۱۵- گزینه (الف) صحیح است.

۱۶- گزینه (د) صحیح است.

۱۷- گزینه (الف) صحیح است.

۱۸- گزینه (ج) درست است.

۱۹- گزینه (ج) درست است.

۲۰- گزینه (الف) درست است. بر طبق دیدگاه مرحوم مظفر اجتماع امر و نهی جایز است. و این قول مبتنی بر دو امر است، ۱- متعلق تکالیف عنوان است نه معنون. ۲- مراد از تعلق تکلیف به عنوان آن است که عنوان به لحاظ افراد و مصادیق خارجی به لحاظ مرآت بودن ا مصادیق و خارجی بودن در معنون ملاحظه می شود.

۲۱- گزینه (الف) صحیح است. معنای قید مندوحه آن است که مکلف در مورد دیگری غیر از محل اجتماع می تواند مأمور به را امتثال کند.

۲۲- گزینه (ب) درست است. دلیل عقل موجب قطع به حکم شرعی می شود و وراء قطع هم حجتی نیست و حجت هر دلیلی به قطع می رسد.

۲۳- گزینه (ب) درست است. بحث در دلالت نهی بر فساد بر سر ملازمه است به این صورت که آیا بین نهی از یک شیء و فساد آن شیء ملازمه عقلی است؟

۲۴- گزینه (د) صحیح است. از نظر امامیه اجماع در صورتی که کاشف از قول معصوم باشد، هر چند مجمعی تعداد کمی باشند، حجت بوده و معتبر است. اما اگر همه فقهاء اتفاق کنند اما کاشف از حکم شرعی نباشد حجت نیست.

۲۵- گزینه (ج) صحیح است.

۲۶- گزینه (د) صحیح است. مورد این روایت در رابه با حکم و قضاوت است نه تعارض بین دو روایت و اینکه از روایت سخن گفته بدین خاطر است که در عصور نزدیک به عصر معصومین (ع) قضاوت با متن روایت صورت می گرفت. بنابراین این روایت بر مرجح بودن صفات دلالت ندارد چون اعتبار صفاد در «راوی بما هو الحاکم» غیر از اعتبار آن صفات در «راوی بما هو الراوی» است.

۲۷- گزینه (الف) صحیح است. «و الحق انها جابرة له إذا كانت قديمة أيضا، لان العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. و الوثوق هو المنطوق في حجية الخبر كما تقدم. و بالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه و ان كان راویه ثقة و كان قوی السند، بل كلما قوی سند الخبر فاعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة علی وهنه». اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۳۰.

٢٨- گزینه (ب) صحیح است. شك محل بحث در اصول عملیه، شك در شبهات حكمیه بوده و آن شكی است كه مأخوذ در موضوع حكم ظاهری است. اما شبهات موضوعیه و حكم واقعی در فقه بحث می شود.

٢٩- گزینه (ب) صحیح است.

٣٠- گزینه (ب) صحیح است.

### سوالات دکتری سال (٩٤)

١- ما هو الدلیل الاجتهادی؟

الف: الامارات الشرعیة.

ب: كل دلیل غیر ناظر الی الواقع معتبر عند الشارع.

ج: الاصول التي يرجع إليها عند فقدان الدلیل علی الحكم أو الموضوع.

د: كل دلیل ناظر إلى الواقع و اعتبره الشارع من غیر ملاحظة كشفه ونظره الی الواقع.

٢- قابل بعض الاصولیین بامتناع الواجب الموسع لأن جواز تركه فی اول الوقت أو وسطه ینافی الوجوب و الجواب عنه ان الواجب الشرعی فی مورده الموسع هو .....

الف: احد الافراد الطولية.

ب: طبيعة الفعل مطلقاً و التخییر عقلي.

ج: احد الافراد مشروطاً بترك سائر الافراد الطولية.

د: طبيعة الفعل المقيد بالزمان الذي يأتي الفعل فيه فی الخارج.

٣- لو تعدد الشرط و اتحد الجزاء و كان قابلاً للتكرار، .....

الف: يجمع بين الاطلاقين فيكون كل فمنهما سبباً تاماً منحصراً.

ب: يتقيد اطلاق كل من الشرطين فيكون كل منهما جزء السبب للجزاء.

ج: يتقيد اطلاق كل من الشرطين فيكون كل مهما سبباً تاماً للجزاء.

د: يتقيد اطلاق كل من الشرطين فيقدم مفهوم كل شرطية علی منطوق الآخر.

۴- اگر روایتی بر عدم جوب سوره در نماز دلالت و به آن عمل کنیم و سپس علم به خطای خبر حاصل شود، آیا نمازهای خوانده شده مجزی است؟

الف: خیر، زیرا تکلیف واقعی عمل نشد است.

ب: اگر قائل به مصلحت سلوکیه شویم مجزی است و الا نه.

ج: "بله، زیرا نماز تا قبل از کشف خطا واجد مصلحت بودم

د: "بله، چون تا قبل از کشف خطا ما نماز را واجد ملاک می دانستیم و همین برای اجزا کافی است.

۵- اگر گفته شود: «صلّ فی الثوب الطاهر» مکلف با لباس مستصحب الطهاره نماز بخواند و سپس معلوم شود لباس نجس بوده، عده‌ای قائل به اجزاء شده‌اند دلیل این عمده چیست؟

الف: اطلاق لفظ «طاهر».

ب: حکومت دلیل فوق بر دلیل استصحاب.

ج: تعارض دلیل فوق با دلیل استصحاب و تقدم دلیل استصحاب.

د: توسعه شرط صحت نماز به اعم از طهارت واقعی و ظاهری.

۶- روایاتی که بر ثواب پیاده روی برای زیارت امام حسین علیه السلام، چه معنایی دارند؟

الف: پیاده روی مستحب نفسی است.

ب: بر پیاده روی ثواب مترتب می شود.

ج: در صورت پیاده روی، خود زیارت ثواب بیشتری دارد.

د: اسناد ثواب به پیاده روی روی حقیقت است و مستحب نفسی است.

۷- کدام یک از موارد زیر شرط متأخر مأمور به است؟

الف: وضو برای نماز فریضه.

ب: استطاعت نسبت به وجوب حج.

ب: اجازه نسبت به عقد فضولی بنا بر کاشفیت.

د: غسل شبانه زن مستحاضه برای روزه روز قبل.

۸- به نظر مرحوم مظفر کدام عبارت در مورد «واجب معلق» صحیح است؟

الف: ممتنع است.

ب: ممکن است اما واقع نشده است.

ج: ممکن است و واقع شده است.

د: ممتنع است زیرا مستلزم بعث بدون امکان انبعاث می باشد.

۹- اگر استصحاب را حکمی عقلی بدانیم، در این صورت کدام مطلب صحیح است؟

الف: تعریف آن به «ابقاء ما کان» صحیح است.

ب: تعریف آن به «اذعان عقل به ابقاء ما کان» صحیح است.

ج: استصحاب در این فرض از أدله عقلی است و نیازی به تأیید شارع ندارد.

د: استصحاب در این فرض به اتفاق آراء اصولیون اصل عملی است و حکم عقل به بقاء ما کان است.

۱۰- به نظر مرحوم مظفر کدام مطلب در مورد ترتب ثواب بر اتیان مقدمه واجب صحیح است؟

الف: مقدمه واجب مطلقاً ثواب دارد.

ب: حتی مقدمات غیر عبادی نیز اگر به قصد رسیدن به ذی المقدمه عبادی انجام شود، ثواب دارد.

ج: ترتب ثواب بر مقدمه متوقف بر اثبات وجوب شرعی مقدمه و قصد امتثال امر غیری است.

د: ثواب متوقف بر قصد امتثال امر است و لذا تنها مقدمه واجبی که عبادی است ثواب دارد.

۱۱- به نظر مرحوم مظفر، چه نسبتی بین آیه شریفه: «قل آ الله اذن لکم أم علی الله تفترون» با أدله حجیت امارات وجود دارد؟

الف: أدله حجیت امارات حاکم بر آیه هستند.

ب: أدله حجیت امارات وارد بر آیه هستند.

ج: أدله حجیت امارات مخصص آیه هستند.

د: أدله حجیت امارات تخصصاً از آیه خارجند.

۱۲- در عبارت «إذا قطعت بخمریة شیء یجب التصدق» کدام مورد صحیح است؟

الف: قطع به خمریت ذاتا کاشف از وجوب صدقه است.

ب: قطع کسی که قطع به خمریت دارد، طریق به وجوب صدقه است.

ج: قطع به خمریت ذاتا کاشف است ولی نسبت به وجوب صدقه طریقت ندارد.

د: قطع به خمریت طریق ذاتی به وجوب صدقه است و تبعیت از آن ذاتا واجب می باشد.

۱۳- ما هو الصحيح في النسخ؟

الف: النسخ هو ارتفاع الحكم بانتهاء أمدّه.

ب: النسخ هو انتهاء مصلحة الحكم وارتفاعه بنفسه.

ج: الحكم في موارد النسخ ذو مصلحة موقته فيكون مقيداً بالزمان فينتهي بانتهاء المصلحة.

د: الحكم في موارد النسخ وإن كانت مصلحة موقته ولا أن الحكم يقتضي البقاء ولا يكون مقيداً.

۱۴- از اینکه ائمه اطهار علیهم السلام گاهی احکام را از نبی اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کردند، چه نکته ای فهمیده می شود؟

الف: اینکه می خواستند اتمام حجت کنند.

ب: اینکه وجه حجیت کلام آنان، کاشفیت از سنت پیامبر است.

ج: اینکه وجه حجیت کلام آنان، شمول أدله حجیت خبر واحد است.

د: اینکه کلام آنان تنها در مواردی مقتضی حجیت را دارد که کلام پیامبر موجود نباشد.

۱۵- در باب قیاس منصوص العلة کدام عبارت صحیح است؟

الف: الحكم المذكور المنصوص العلة يكون من قبيل المثال.

ب: في موارد القیاس المنصوص العلة يكون الدلیل نصاً في حکم الفرع لا ظاهراً فيه.

ج: لو أختص علة الحكم بالمعلل فتعدية الحكم الى الفرع يكون من القیاس المنصوص العلة.

د: استنباط حکم الفرع في القیاس المنصوص العلة لا يمكن الا إذا الموضوع خصوص المعلل.

۱۶- به نظر مرحوم مظفر مدلول روایاتی که به آنها بر تقدم احداث در باب متعارضین استناد شده است، چیست؟

الف: در تعارض، دلیل متأخر مقدم است.

ب: در تعارض، دلیل متأخر مقدم است و دلیل متقدم حمل بر تقيه می شود.

ج: دلیل ناظر به تقدم احداث در بعض موارد است نه همه موارد تعارض.

د: در موارد تعارض، دلیل متقدم حمل بر حکم ظاهری و دلیل متأخر حمل بر حکم واقعی می شود.

۱۷- در نظر شیخ انصاری (ره) در کدام مورد برات جاری می شود؟

الف: شك در وجوب نفسی  
ب: شك در جزئیت و شرطیت

ج: شك در وجوب نفسی و جزئیت

د: شك در وجوب نفسی و جزئیت و شرطیت

۱۸- به نظر شیخ انصاری (ره) چه نسبتی بین قاعده وجوب دفع شر محتمل و قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود دارد؟

الف: دو قاعده تعارض و تساقط می کنند.

ب: قاعده دوم بر قاعده اول وارد است.

ب: قاعده اول بر قاعده دوم وارد است.

ج: قاعده دوم بر قاعده اول حاکم است.

۱۹- بر اثبات حجیت یا عدم حجیت براءت قبل از فحوض از دلیل به کدام یک از موارد باید تمسک نمود؟

الف: اطلاق حدیث رفع

ب: حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان

ج: استحالة عقلی رفع تکلیف در موارد عدم فحوض

د: آیه شریفه: «فأسألواهل الذکر إن کنتم لاتعلمون».

۲۰- دوران الامر فی الواجب بین امرین متباینین قد یکون من جهة اشتباه الموضوع نحو .....

الف: الشک فی جهة القبلة.

ب: الشک فی وجوب الظهر أو الجمعة.

ج: الشک فی کون الفسق يحصل بارتکاب المعصية الكبيرة أو المعصية مطلقا.

د: الشک فی کون فائتة صلاة الظهر أو الظهر و العصر.

۲۱- در عبارت «یحرم المخالفة القطعیة إذا اشتبه الواجب بین امرین لوجود المقتضى و عدم المانع» مقصود از مقتضى چیست؟

الف: علم به امر.

ب: جهل تفصیلی به واجب.

ج: اشتراك احكام بین عالمین و جاهلین.

د: وصول امر به تکلیف مشترک بین عالم و جاهل.

۲۲- ما هو الضابط فی الشبهة غیر المحصورة؟

الف: كثرة الاطراف بحيث يعسر عدّة.

ب: كثرة الاطراف بحيث يمتنع عدّة.

ج: كثرة الاطراف بحيث تكون عند العرف غير محصورة.

د: كثرة الاطراف بحيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الاجمالي فيها.

۲۳- در مورد کسی که نمی داند وظیفه او نماز قصر است یا تمام، کدام مطلب صحیح است؟

الف: قاعده اشتغال جاری است و باید احتیاط کند.

ب: به حکم عقل باید هر دو نماز را بخواند مگر اینکه استصحاب قصر قابل جریان باشد.

ج: به حکم عقل باید هر دو نماز را بخواند مگر اینکه استصحاب تمام قابل جریان باشد.

د: به حکم عقل باید هر دو نماز را بخواند مگر اینکه استصحاب قصر یا استصحاب تمام قابل جریان باشد.

۲۴- اگر شك کنیم فعل اول واجب و فعل دوم حرام است، یا بالعکس، در این صورت کدام مطلب صحیح است؟

الف: ارتکاب هر دو واجب است چون مستلزم موافقت قطعیه با واجب است.

ب: باید یکی را انجام دهد و دیگری را ترک کند و در انتخاب مخیر است.

ج: مخیر بین فعل هر دو یا ترک هر دو یا فعل یکی و ترک دیگری است.

د: باید احتیاطا هر دو را ترک کند چون مستلزم موافقت قطعیه با حرام است و دفع مفسده اولویت دارد.

۲۵- با استصحاب چه چیزی قابل اثبات است؟

الف: آثار شرعی مستصحاب.

ب: آثار شرعی و عادی مستصحاب.

ج: آثار شرعی مستصحاب و آثار شرعی لوازم مستصحاب.

د: آثار شرعی و لوازم عادی آن حتی اگر فاقد اثر شرعی باشد.

۲۶- در کدام یک از موارد زیر با استناد به روایت: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر» شك برطرف می شود؟

الف: کسی که وضو می گیرد و پس از آن شك در حدث می کند.

ب: کسی که وضو می گیرد و پس از آن شك می کند وضوی او صحیح بوده یا نه.

ج: کسی که وضو می گیرد و پس از مدتی شك می کند آیا وضو گرفته یا نه.

د: همه موارد.

۲۷- گفته می‌شود شرط جریان استصحاب بقاء موضوع است. بر این اساس در کدام مورد این شرط وجود ندارد؟

الف: شک در حیات انسان.

ب: شک در حیات انسان یا بقاء علم او.

شک در نجاست مرداری که در نمکزار به نمک تبدیل شده.

د: شک در نجاست مرداری که در نمکزار به نمک تبدیل شده و شک در حیات انسان.

۲۸- لو شك في بقاء الطهارة و قابت البيئة على النجاسة،.....

الف: لايحكم بالنجاسة لعدم حصول العلم بالبيئة.

ب: يكون دليل حجية البيئة مخصصا لدليل الاستصحاب فيحكم بالنجاسة.

ج: يكون دليل حجية البيئة حاکمة على الدليل الاستصحاب فيحكم بالنجاسة.

د: يكون دليل حجية البيئة واردة على دليل الاستصحاب فيحكم بالنجاسة.

۲۹- اگر فرض کنیم قاعده ید اصل عملی است، در این حالت و در صورت تعارض با استصحاب عدم ملک، کدام مطلب صحیح است؟

الف: استصحاب مقدم می‌شود.

ب: دو اصل تعارض و تساقط می‌کنند.

ج: ید مقدم است به دلیل لزوم لغویت ید در فرض عدم حجیت آن در اکثر موارد.

د: استصحاب مقدم است به دلیل لزوم لغویت دلیل استصحاب در فرض عدم حجیت آن در اکثر موارد.

۳۰- اگر شیئی قبلا ملک دیگران بود و سپس شک می‌کنیم آیا ملک ما است یا ملک مالک سابق، تصرف در آن چه حکمی دارد؟

الف: جایز است به دلیل اصالة الحلّ.

ب: جایز نیست به دلیل استصحاب بقاء مکل سابق.

ج: جایز است به دلیل اصل برائت.

د: جایز نیست به دلیل اصالة الاحتیاط.

## پاسخنامه (۹۴)

۱- گزینه (الف) درست است. دلیل اجتهادی دلیلی است که مثبت حکم واقعی بوده و حکم واقعی را بیان می‌کند بنابراین گزینه (ب) و (د) غلط است، همچنین شامل دلیل یقینی و ظنی معتبر می‌باشد بنابراین گزینه (ج) یعنی اصول علمیه صحیح نیست زیرا مجرای اصول عملیه حلت شک و تحیر است.

۲- گزینه (ب) درست است. قائلین به استحاله واجب موسع می‌گویند: «حقیقت وجوب یعنی منع از ترک بنابراین ترک واجب در اول یا وسط وقت منافی حقیقت وجوب است»، مرحوم مظفر در جواب می‌گوید: «واجب موسع، فعلی است واحد و این فعل، ماهیت فعلی است که مقید است به وقت خاصی که دو حد ابتدا و انتها دارد به گونه‌ای که نباید فعل از این فاصله زمانی خارج باشد. پس طبیعت و ماهیت فعل مزبور به لحاظ ذاتش، واجب بوده، ترک آن جایز نیست. البته چون وقتش وسعت داشته بگونه‌ای که چند بار فعل را می‌توان در آن انجام داد، این طبیعت فعل، دارای افراد طولی تدریجی است که در پاره اول یا دوم یا سوم وقت تا به آخر، تحقق می‌یابند و لذا تخییر عقلی در بین این افراد طولی، برقرار می‌شود». اصول الفقه، ج ۱، ص ۹۶.

۳- گزینه (ج) صحیح است. هرگاه شرط متعدد ولی جزاء واحد باشد، در صورتی که جزاء قابل تکرار باشد، (مثل مثال غسل با دو سبب جنابت و مس میت) در این صورت هر یک از شروط ظهور در استقلال دارند، بنابراین هر کدام سبب جداگانه محسوب می‌شوند.

۴- گزینه (الف) صحیح است. زیرا دلیل اثبات عدم وجوب سوره روایت بوده که اماره است، با کشف خلاف یقینی در امارات بر طبق مذهب امامیه چه در موضوعات و چه در احکام مجزی نیست. بر مبنای مصبحت سلوکیه نیز مجزی نیست.

۵- گزینه (د) درست است. مرحوم آخوند در اصول جاری در موضوعات قائل به اجزاء است، زیرا دلیل اصل بر اذله شرط و جزء معتبر حکومت دارند. بنابراین دلیل شرط بر طهارت واقعی دلالت دارد اما دلیل اصل بیان می‌دارد که در طهارت ظاهری نیز کفایت می‌کند. اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۸.

۶- گزینه (ج) صحیح است. این قبیل روایات بر موردی حمل می‌شود که ثواب خود عمل (زیارت) بر مقدماتش توزیع شده است. بنابراین به مانند روایت حسنی «أن افضل الاعمال أحمرها» هرگاه مقدمات بیشتر باشد و سختی بیشتری در پی داشته باشد، موجب ازدیاد ثواب ذی المقدمه و اصل عمل می‌شود. اصول فقه مظفر، خصائل وجوب غیر، ج ۱، ص ۲۵۰.

۷- گزینه (د) صحیح است. مثال معروف شرط متأخر در غسل شب رن مستحاضه کثیره است که شرط روزه روز بعد از آن شب است. «و منشأ هذا الشك و البحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار السابق على الليل. و من هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها كاشفة عن صحة البيع لا ناقله». البته گزینه (ج) نیز طبق عبارت صحیح است.

۸- گزینه (د) صحیح است. صاحب فصول برای تصحیح و توجیه تقدم زمان وجوب بر زمان واجب در مقدمات مفوته واجب معلق را پیشنهاد داده است. اما مرحوم مظفر آن را محال می‌داند: «على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، فان فرض

رجوع القید إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دلیل، و نفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذیها لا یكون وحده دلیلا علی ثبوت الواجب المعلق». اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶۱.

۹- گزینه (الف) صحیح است. اگر استصحاب حکم عقلی باشد، از باب غیر مستقلات عقلیه است، بنابراین گزینه (ج) اشتباه است. همچنین اگر حکم عقلی باشد خود دلیل اجتهادی و اماره محسوب می شود بنابراین گزینه (د) غلط است.

۱۰- گزینه (ب) صحیح است. طبق دیدگاه مرحوم مظفر مقدمه امر غیري ندارد، و همان امر نفسی ذی المقدمه به مقدمه نیز مترتب است. بنابراین مقدمه مطلقا ثواب ندارد، بلکه مقدمه به قصد توصل به ذی المقدمه ثواب دارد. در این مورد فرقی بین مقدمه عبادی و غیر عبادی نیست. از این رو گزینه (الف)، (ج) و (د) اشتباه است.

۱۱- گزینه (د) صحیح است. خروج مذکور تخصصی است؛ زیرا وقتی دلیل قطعی قائم شد بر حجیت ظن حاصله از فلان اماره و دلالت کرد بر رضایت شارع به عمل بر این اماره دیگر عمل به خبر واحد و استاد به آن عند العمل و اسناد این حکم به خداوند افترا نخواهد بود بلکه در ما اذن الله به داخل می گردد. اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۳. در کلید سنجش گزینه (ب) صحیح عنوان شده است.

۱۲- گزینه (ج) درست است.

۱۳- گزینه (د) صحیح است. نسخ رفع حکمی که در واقع ثابت بوده، درحالی که حکم مقید به مدتی نیست و اقتضاء دوام دارد. بنابراین گزینه (الف) نسخ نیست چون در نسخ حکم منسوخ مدت دار نیست، گزینه (ب) صحیح نیست زیرا خود حکم بنفسه رفع نمی شود. گزینه (ج) هم اشتباه است چون حکم منسوخ مقید به مدتی نیست.

۱۴- گزینه (الف) صحیح است. اهل بیت (ع) خود مصدر تشریح هستند، بنابراین آنچه از پیامبر (ع) نقل می کنند به دو جهت است یا از باب نقل نص کلام ایشان است یا برای اتمام حجت است. «فهی اما لاجل نقل النص عنه كما يتفق فی نقلهم لجوامع کلمه و اما لاجل اقامة الحججة علی الغیر». اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۴.

۱۵- گزینه (الف) صحیح است. در قیاس منصوص العلة در صورتی که حکم اختصاص به معلل (اصل) نداشته باشد در این صورت حکم عام بوده و شامل فرع نیز می شود. بنابراین وقتی علت عام باشد حکم در اصل از باب مثال است. علت مذکور ظهور در عموم دارد بنابراین از جمله ظواهر ایت و گزینه (ب) صحیح نیست. همچنین گزینه (ج) و (د) صحیح نیست زیرا اگر حکم مختص به معلل (اصل) باشد تعدی به فرع ممکن نیست.

۱۶- گزینه (ج) صحیح است. بر طبق دیدگاه مرحوم مظفر مرجح بودن روایت أحدث (جدید) به عنوان یک قاعده کلی پذیرفته نیست. چون احتمال دارد روایت سابق در مقام تقیه و روایت لاحق در مقام بیان حکم واقعی باشد یا برعکس. اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۲۶.

۱۷- گزینه (د) صحیح است.

۱۸- گزینه (ب) درست است. بر طبق دیدگاه شیخ انصاری اگر مراد از ضرر محتمل عقاب اخروی باشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده ضرر محتمل ورود دارد. زیرا با وجود این قانون در موارد مشکوک الحرمة، دیگر احتمال ضرر وجود نخواهد داشت.

۱۹- گزینه (د) درست است. در اصل براءت در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست اما در شبهات حکمیه اقبل از اجرای اصل فحص لازم است. دلیل وجوب فحص، اجماع، حکم عقل، آیات (نفر و سؤال).

۲۰- گزینه (الف) درست است. در شبهه وجوبه دوران امر بین متباینین از جهت اشتباه در موضوع مورد (الف) و مورد (د) هر دو صحیح است.

۲۱- گزینه (الف) صحیح است. «وجود المقتضی، و هو الأمر الصادر عن الشارع علی وجه یعمّ العالم و الجاهل». دروس فی الرسائل، ج ۳، ص: ۳۲۲

۲۲- گزینه (د) درست است. بر طبق نظر شیخ انصاریضابطه تشخیص غیر محصوره آن است که اگر اطراف شبهه قدری زیاد باشد که احتمال عقاب، عقلانی نباشد، شبهه در آن غیر محصوره خواهد بود و اگر احتمال آن عقلانی باشد محصوره به حساب می آید. رسائل، ج ۲، ص ۲۷۱.

۲۳- گزینه (د) درست است.

۲۴- گزینه (ب) صحیح است.

۲۵- گزینه (الف) صحیح است.

۲۶- گزینه (الف) صحیح است.

۲۷- گزینه (ج) صحیح است.

۲۸- گزینه (ج) صحیح است.

۲۹- گزینه (ج) صحیح است. قاعده ید بر اصل استصحاب مقدم است زیرا اگر قاعده ید را اماره ظنی معتبر بدانیم بر استصحاب حکومت خواهد داشت و اگر اصل عملی باشد بر استصحاب نیز مقدم است زیرا در غیر این صورت اختلال نظان و حمل قاعده بر فرد و نادر و لغویت لازم می آید.

۳۰- گزینه (ب) صحیح است. ملکیت سابق فرد دیگر متیقین بودن بنابراین استصحاب ملکیت سابق می شود، بنابراین تصرف ما در ملک غیر جایز نیست. دلیل آن هم استصحاب بقای ملکیت سابق است.



الف: نفسی      ب: مقدمی      ج: تبعدی      د: توصلی

### پاسخنامه (۹۵)

- ۱- گزینه (ج) درست است.
- ۲- گزینه (ج) درست است. «نسب الی جماعه من الاخباریین القول بعدم حجیة الكتاب العزیز». اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۴۹.
- ۳- گزینه (ب) صحیح است.
- ۴- گزینه (د) صحیح است.
- ۵- گزینه (ب) درست است.
- ۶- گزینه (الف) درست است.
- ۷- گزینه (د) درست است.
- ۸- گزینه (الف) صحیح است.
- ۹- گزینه (د) صحیح است.

### سوالات دکتری سال (۹۶)

- ۱- کدام یک از موارد زیر، در تعریف تعارض و تراحم به ترتیب درست است؟  
الف: تکاذب دو دلیل در مقام جعل / تنافی دو دلیل در مقام امثال.  
ب: تکاذب دو دلیل در مقام انشاء / تکافؤ دو دلیل در مقام فعلیت.  
ج: تکاذب دو دلیل در مقام تشریح / تنافی دو دلیل در مقام اقتضاء.  
د: تکاذب دو دلیل در مقام اقتضاء / تنافی دو دلیل در مقام انشاء.
- ۲- قاعده اولی در تعادل میان متزاحمین و تعادل میان متعارضین به ترتیب کدام است؟  
الف: تساقط / تخییر عقلی      ب: تخییر شرعی / تساقط  
ج: تساقط / تخییر شرعی      د: تخییر عقلی / تساقط

۳- طبق نظر منسوب به میرزای قمی، موضوع علم اصول چیست؟

الف: اذله اربعه بما هی هی.

ب: اذله اربعه بما هی اذله.

ج: اذله اربعه و اصول عملیه.

د: هر چیزی که امکان دلیل واقع شدنش وجود داشته باشد.

۴- در باب تعدی از مرجحات منصوبه، برگزیده شیخ انصاری کدام است؟

الف: ترجیح به واسطه مرجحاتی که در روایات ذکر شده اند.

ب: ترجیح بواسطه هر مزیتی که موجب نزدیک تر شدن به واقع باشد.

ج: تفصیل میان صفات روای و غیر صفات راوی و جواز تعدی در صفات راوی.

د: ترجیح بواسطه مرجحاتی که در روایات ذکر شده اند، با رعایت ترتیب آنها.

۵- تقدیم امارات بر اصول عملیه شرعی و اصول عملیه عقلی به ترتیب به کدام عنوان صورت می گیرد؟

الف: حکومت / ورود

ب: ورود / حکومت

ج: تخصیص / ورود

د: حکومت / تخصیص

۶- از دیدگاه مشهور امامیه، در صورت خطای اماره در اصابت به واقع.....

الف: بر طبق اماره مصلحتی در نفس فعل ایجاد می شود.

ب: به اعتبار حسن فاعی مکلف، در فعل مصلحتی ایجاد می شود.

ج: هیچ مصلحتی نصیب مکلف نمی شود و اماره تنها معذر تلقی می شود.

د: با توجه به سلوک اماره مصلحتی به اندازه مصلحت فوت شده برای مکلف جعل می شود.

۷- دلالت جمله شرطیه بر علیت منحصره، ناشی از کدام مورد است؟

الف: وضع

ب: تبادر عرفی

ج: انصراف لفظ

د: اطلاق و مقدمات حکمت

۸- معنای تبعیت در وجوب گیری، کدام است؟

الف: ترشح بالعرض به معنای اتصاف ثانوی مقدمه.

ب: ترشح وجوب به معنای علیت وجوب ذی المقدمه.

ج: تأخر در وجود به معنای وجوب غیر بر نفسی.

د: ترشح وجوب به معنای باعثیت وجوب ذی المقدمه.

۹- مرحوم مظفر، در کدام مورد از موارد امر ظاهری قائل به «اجزاء» است؟

الف: در امارات با انکشاف یقینی خطا.

ب: در اصول با انکشاف یقینی خطا.

ج: در قاعده احتیاط عقلی و شرعی با انکشاف یقینی خطا.

د: در امارات و اصول عقلی و شرعی در موضوعات خارجی با انکشاف خطا به حجت معتبر.

۱۰- کدام مطلوب، با دیدگاه مرحوم مظفر در مسأله حسن و قبح انطباق ندارد؟

الف: حسن و قبح به معنای مد و ذم عقلایی است.

ب: حسن تعظیم و قبح تحقیر راستگویان امر اقتضایی است.

ج: حسن عدل و قبح ظلم از قضایای عقلی بدیهی و مبتنی بر حقایق نفس الامری است.

د: درک عقل از مالاکات احکام در صورتی که مستند به مصالح و مفاسد عامه نباشد فاقد اعتبار است.

۱۱- در صورتی مطلق بر مفید حمل می شود که مطلق و مفید در اثبات و نفی ..... باشند.....

الف: متفق - مطلقا

ب: مختلف - مطلقا

ج: متفق - و اطلاق شمولی باشد.

د: مختلف - و اطلاق بدلی باشد.

۱۲- حجیت قیأ اولویت، از چه بابی است؟

الف: قیاس

ب: بنای عقلا

ج: ظهور لفظی

د: دلیل عقلی

۱۳- از سیره مشرعه در انجام یک فعل، چه حکمی کشف می شود؟

الف: وجوب

ب: عزیمت

ج: عدم حرمت

د: استحباب مؤکد

۱۴- کدام یک از مطالب، با دیدگاه مرحوم مظفر در مورد جریان سیره عقلاء در استصحاب هماهنگ است؟

الف: سیره عقلا در استصحاب مطلقا جاری است و مورد ردع واقع نشده است.

ب: سیره عقلا در شک در مقتضی جاری است ولی در شک در رافع جاری نیست.

ج: سیره عقلا در استصحاب توسط آیات نهی از اتباع ظن ردع شده است.

د: سیره عقلا در شک در رافع جاری است ولی در شک در مقتضی جاری نیست.

۱۵- از دیدگاه شیخ انصاری در باب استصحاب، کدام مطلب صحیح است؟

الف: استصحاب مطلقا حجت است.

ب: اگر متقین سابق حکم عقل باشد استصحاب حجت نیست.

ج: اگر متقین سابق حکم وضعی باشد استصحاب حجت نیست.

د: اگر متیقن سابق حکم تکلیفی باشد استصحاب حجت نیست.

۱۶- در صورتی که شک در بقای کل از جهت شک در تعیین فرد متیقن باشد،.....

الف: استصحاب مطلقا جاری نمی شود.

ب: استصحاب فقط نسبت به فرد جریان پیدا می کند.

ج: استصحاب فقط نسبت به کلی جریان پیدا می کند.

د: استصحاب هم نسبت به کلی و هم نسبت به فرد جریان پیدا می کند.

۱۷- بنا بر نظر مرحوم مظفر کدام گزینه در مورد استصحاب، صحیح نیست؟

الف: جریان استصحاب هم در زمان و هم در امور زمانی.

ب: جریان استصحاب هم در شک در رافع و هم در شک در مقتضی.

ج: جریان استصحاب هم در شک فعلی و هم در شک در شک تقدیری.

د: جریان استصحاب هم در مورد احراز متیقن سابق به قطع و هم در مورد احراز آن به ظن.

۱۸- مرفوع در «حدیث رفع» کدام است؟

ب: آثار عادی و عقلی.

الف: خصوص آثار شرعی.

د: آثار شرعی و عادی

ج: آثار شرعی و عقلی

۱۹- از دیدگاه شیخ انصاری در مسأله استدلال به آیات قرآن در اثبات برائت، کدام عبارت صحیح است؟

الف: هیچ یک از آیات قرآن بر برائت دلالت نمی‌کند.

ب: مستفاد از مجموعه آیات به طور کلی اثبات برائت است.

ج: تنها آیه «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» بر برائت دلالت دارد.

د: تنها آیه «لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها» بر برائت دلالت دارد.

۲۰- تعریف «ضد عام» و «ضد خاص» به ترتیب کدام است؟

الف: عدم فعل / ضد منطقی  
ب: ترك عمل / فعل نقيض

ج: معاند عدمی / معاند وجودی  
د: ترك نقيض / مطلق معاند وجودی

۲۱- از دیدگاه مرحوم مظفر، دلیل عقلی بر اشتراك احكام میان عالم و جاهل، به کدام تقریر پذیرفته است؟

الف: خلف محال  
ب: متمم جعل

ج: نتیجه اطلاق  
د: نتیجه تقیید

۲۲- در کدام صورت نهی از معامله، دال بر فساد است؟

الف: نهی حاکی از مبعوض بودن معامله باشد.

ب: نهی به ذات سبب تعلق گرفته باشد.

ج: نهی به مسبب و تحقق آن تعلق گرفته باشد.

د: نهی حاکی از اعتبار چیزی در ارکان و شروط معامله باشد.

۲۳- در باب «اجتماع امر و نهی» نظر مرحوم مظفر کدام است؟

الف: امتناع در مقام جعل و امتثال  
ب: جواز در مقام جعل و امتثال

ج: امتناع در مقام جعل و جواز در مقام امتثال  
د: جواز در مقام جعل و امتناع در مقام امتثال

۲۴- طبق دیدگاه مرحوم مظفر، عموم تعلیل مذکور در عبارت «أن تصيبوا قوما بجهالة».....

الف: بر حجیت خبر واحد و شهرت فتوایی دلالتی ندارد.

ب: دلیل بر حجیت خبر واحد و شهرت فتوایی است.

ج: بر عدم حجیت خبر واحد و حجیت شهرت فتوایی دلالت دارد.

د: بر حجیت شهرت فتوایی دلالت می‌کند و بر حجیت خبر واحد دلالتی ندارد.

۲۵- با عنایت ب اخبار رسیده در این باره که «ان دین الله لایصاب بالعقول» کدام مطلب صحیح است؟

الف: تمام احکام عقلی باید به تأیید شارع برسند.

ب: عقل در ادراک ملاکات احکام استقلال ندارد.

ج: مستقلات عقلیه بدون تأیید شرعی اعتبار ندارد.

د: در غیر مستقلات عقلیه اتکا به مقدمات شرعی لازم است.

۲۶- عبارت محقق حلی که می‌گوید: «فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة و لو حصل فی اثین کان قولهما حجة» کدام یک

از مبانی حجیت اجماع محصل توجیه پذیر است؟

الف: اجماع حدسی

ب: اجماع کشفی

ب: اجماع لطفی

د: اجماع دخولی

۲۷- کدام مورد، درباره اذله حجیت خبر واحد از دیدگاه مرحوم مظفر درست است؟

الف: دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر واحد ناتمام است.

ب: استدلال به آیه نفر به اعتبار اطلاق انذار در آن است.

ج: آیه کتمان به اعتبار حجیت در احکام شرایع گذشته حاکی از حجیت خبر واحد است.

د: آیات ناهیه از اتباع ظن رادع سیره عقلا در حجیت خبر واحد است.

۲۸- درباره مناط اثبات حجیت امارات، کدام مورد صحیح است؟

الف: مناط اثبات حجیت امارات علم است.

ب: اثبات حجیت امارات متوقف بر دلیل عقلی است.

ج: حجیت امارات از طرق انسداد صغیر ثابت می‌شود.

د: مناط اثبات حجیت امارات افاده ظن نوعی است.

۲۹- کدام یک از موارد، در حجیت ظهور معتبر است؟

الف: بنای عقلا

ب: اصالت عدم قرینه

ج: عدم ظن به خلاف

د: ظن فعلی به وفاق

۳۰- در کدام یک از موارد، اجماع از مخصص به عام سرایت نمی کند؟

الف: مخصص منفصل د دوران میان متباینین باشد.

ب: مخصص متصل و دوران میان متباینین باشد.

ج: مخصص منفصل و دوران میان اقل و اکثر باشد.

د: مخصص متصل و دوران میان اقل و اکثر باشد.

### پاسخنامه (۹۶)

۱- گزینه (الف) درست است. «إِنَّ امْتِناع اجتماع الحكمين في التحقُّق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض؛ لأنَّهما حينئذ يتكاذبان. أما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزاحم؛ إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين». اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۹۶.

۲- گزینه (د) درست است. «لا شك في أنه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية فإنَّ الحكم فيهما هو التخيير. و في الحقيقة أنَّ هذا التخيير إنما يحكم به العقل، و المراد به العقل العملي» اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۹۷. «في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في أنَّ القاعدة هي التساقط أو التخيير؟ و الحقُّ أنَّ القاعدة الأوَّلية هي التساقط»، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۰۶.

۳- گزینه (ب) صحیح است. بر طبق نظر محقق قمی (ره) که نظریه مشهور نیز هست، موضوع علم اصول اذله اربعة بما هی اذله است.

۴- گزینه (ب) صحیح است. بر طبق قول شیخ انصاری و مرحوم مظفر و مشهور تعدی از مرجحات منصوصه واجب و به هر امری که موب اقربیت به واقع می شود، تعدی جایز است.

۵- گزینه (الف) درست است. اصول عملیه یا اصول شرعی هستند یا اصول عقلی، امارات ظنی بر اصول شرعی حاکم و بر اصول عقلی وارد هستند.

۶- گزینه (ج) صحیح است. مشهور امامیه اماره را طریق به واقع می داند، بنابر مسلک طریقت اماره صرفا جنبه طریقت دارد که در صورت خطاء و عدم اصابه به واقع مصلحتی در پی ندارد و تنها جنبه معذرت دارد. اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۴. شیخ انصاری قائل به مصلحت سلوکیه و اهل سنت قائل به تصویب هستند.

۷- گزینه (د) صحیح است. دلالت شرطیه بر انحصار شرط، از راه اطلاق است. چون اگر شرط دیگری برای جزاء به عنوان بدیل شرط مزبور در کار باشد و یا اگر در کنار شرط، جزء دیگری باشد که هر دو با هم شرط حکم باشند، این احتیاج به بیان زائد دارد یا با عطف

به وسیله «او» در صورت اول (بدلیت) و یا عطف بوسیله «واو» در صورت دوم (معیت در شرط). چرا که ترتب بر شرط ظهور در این دارد که آن شرط با عنوان خاص خود مستقلاً، شرطی است که جزاء بر آن معلق است. اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۰.

۸- گزینه (د) صحیح است. معنای تبعیت، ترشح و جوب گیری از جانب و جوب نفسی باشد اما نه به این معنا که معلول آن باشد. بلکه بدین معنا که باعث و جوب گیری واجب نفسی باشد. به اعتبار اینکه امر به مقدمه و بعث بسوی آن، برای رسیدن به ذی المقدمه واجب و تحصیل آن است. پس وجوب مقدمه، راه و طریقی برای رسیدن به ذی المقدمه است، و اگر نبود که ذی المقدمه، مراد مولی است، مقدمه هم واجب نمی شد. اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۴۹.

۹- بر طبق کلید سازمان سنجش گزینه (ب) صحیح است، ولی به نظر می رسد هیچکدام از گزینه های صحیح نیست، چرا که بدیهی است در صورت کشف خلاف یقینی چه در امارات و چه در اصول مرحوم مظفر قائل به عدم اجزاء است بنابراین گزینه (الف) و (ب) غلط است، در مورد اصل علقی یعنی احتیاط نیز اصلاً اجزاء معنا ندارد، بنابراین گزینه (ج) هم غلط است. در کشف خلاف ظنی (یعنی همان حجت معتبره) در موضوعات نیز ایشان قائل به عدم اجزاء هستند، بنابراین گزینه (د) غلط است. جهت اطلاع بیشتر، رک: اصول الفقه، ج ۱، صص ۲۳۶-۲۴۰.

۱۰- گزینه (ج) صحیح است. در گزینه (الف) حسن و قبح به معنای سوم، همان مدح و ذم عقلانی است. «أن الحسن ما ینبغی فعله عند العقلاء و القبیح ما ینبغی ترکه عنهم». اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۰۵. در گزینه (ب) تعظیم صدیق حسن و تحقیر آن قبیح است، و این حسن و قبح به معنای ثوم است یعنی اقتضائی و عرضی را که تعظیم دوست خود به خود حسن و ممدوح است و تحقیر وی خود به خود قبیح است و لکن تعظیم دوست به عنوان تعظیم دوست، چه بسا قبیح و مذموم باشد. در گزینه (ج) حسن و قبح جز تطابق آراء عقلاء واقعیت خارجی ندارد، بنابراین این گزینه اشتباه است. گزینه (د) نیز صحیح است. «فإذا ادرك العقل المصلحة فی شیء أو المفسدة فی آخر و لم یکن إدراکه مستندا إلى إدراک المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوی فی إدراکهما جمیع العقلاء، فانه - أعی العقل - لا سیل له إلى الحکم بأن هذا المدرك یجب ان یحکم به الشارع علی طبق حکم العقل». اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲۵.

۱۱- گزینه (ب) صحیح است. دو دلیل مطلق و مقید یا متفق هستند یا مختلف، در صورتی که مختلف باشند مطلق حمل بر مقید می شود چه بدلی باشد چه شمولی.

۱۲- گزینه (ج) درست است. قیاس اولویت یا مفهوم موافقت یا فحوی خطاب از باب ظواهر بوده و از ظاهر لفظ مستفاد است. «ان هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قیاساً». اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۸.

۱۳- گزینه (ج) صحیح است. باید توجه داشت، صرف سیره متشرعه نه بر وجوب دلالت دارد و نه بر حرمت و نه حتی کراهت و استجاب بنابراین تنها بر عدم حرمت (اباح) دلالت دارد. البته اگر همه متشرعه در انجام عملی استمرار و مداومت داشته باشند بر استجاب دلالت دارد. «اما استفادة الوجوب من سیرة الفعل، و الحرمة من سیرة الترك - فامر لا تقتضیه نفس السیرة؛ بل كذلك الاستصحاب و الكراهة، لان العمل فی حد ذاته مجمل لا دلالة له علی أكثر من مشروعیة الفعل أو الترك. نعم المداومة و الاستمرار علی العمل من قبل جمیع الناس المتشرعین قد یستظهر منها استحبابه، لأنه یدل ذلك علی استحسانه عندهم علی الأقل». اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۶.

۱۴- گزینه (د) صحیح است. بر طبق دیدگاه مرحوم مظفر استصحاب مطلقا حجت است، اما سیره عقلاء طبق نظر ایشان و محقق نائینی در شک در رافع جریان دارد. طبق دیدگاه ایشان همین اندازه در حجیت استصحاب کفایت می‌کند که عقلاء در شک در رافع استصحاب را جاری می‌کنند. «لا یبعد صحة ما أفاده من التفصیل فی بناء العقلاء، بل یکنفی احتمال اختصاص بنائهم بالشک فی الرفع». اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۶۲. اما آیات ناهیه صلاحیت ردع سیره را ندارند.

۱۵- گزینه (ب) صحیح است. باید توجه داشت شیخ انصاری در باب استصحاب دو قول دارد، ۱- استصحاب در شک در رافع جریان دارد و در شک در مقتضی جریان ندارد. این همان قول نهم یا قول محقق حلی است. ۲- در مواردی که مستحب با دلیل شرعی ثابت شده استصحاب جریان دارد اما اگر با حکم عقل ثابت شده باشد، استصحاب مجری نیست. این مطلب را مرحوم مظفر در پایان اقوال بیان کرده است: «ینبغي أن یزاد تفصیل آخر، لم یتعرض له فی نقل الأقوال، و هو رأي خاص به؛ إذ فصل بین کون المستصحب مما ثبت بدلیل عقلي، فلا یجری فیہ الاستصحاب، و بین ما ثبت بدلیل آخر، فیجری فیہ». مرحوم شیخ در قسم دوم اصلا استصحاب را قابل جریان نمی‌داند و در تقسیم دوم تقسیمات استصحاب بیان کرده است. رسائل، ج ۳، ص ۳۷.

۱۶- گزینه (ج) صحیح است. استصحاب در کلی بر سه قسم است، مورد سؤال استصحاب کلی قسم دوم استم استصحاب کلی قسم دوم یعنی شک در بقای کلی ناشی از فرد مردد است، و استصحاب برای تعیین فرد مرد است. بر طبق نظر مرحوم مظفر تنها در کلی استصحاب جاری می‌شود اما در فرد استصحاب جاری نمی‌شود. چون ارکان استصحاب تمام نیست.

۱۷- گزینه (ج) صحیح است. بر طبق دیدگاه مرحوم مظفر استصحاب مطلقا حجت است، چه در شک در رافع چه در مقتضی، چه در زمانیات و چه در امور زمانی. اما از مقومات استصحاب آن است که شک و یقین فعلیت داشته باشند بنابراین در شک و یقین تقدیری استصحاب محل بحث نیست.

۱۸- گزینه (الف) درست است. مرفوع در حدیث رفع خصوص آثار شرعیه است، «ثم المراد بالآثار، هی الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع؛ بأنها هی القابلة للارتفاع برفعه و أما ما لم یکن بجعله من الآثار العقلیه و العادیه فلا تدل الروایة علی رفعها و لا رفع الآثر المجعولة المترتبة علیها». رسائل، ج ۲، ص ۳۲.

۱۹- گزینه (الف) درست است. بر طبق دیدگاه شیخ اعظم هیچ یک از آیات بر برائت دلالت نداشته و قول به وجوب احتیاط را نفی نمی‌کند. «الإنصاف ما ذکرنا: من أن الآيات المذكورة لا تنهض علی إبطال القول بوجوب الاحتیاط».

۲۰- گزینه (د) درست است. ضد در اصطلاح اصولی مطلقا معاند و منافی است، و بر دو قسم ضد عام و ضد خاص است. «لذا قسم الاصولیون الضد الی ضد عام و هو الترتک ای النقیض، و ضد الخاص و هو مطلق المعاند الوجودی». اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۷۷.

۲۱- گزینه (الف) صحیح است. بر طبق قول امامیه احکام بین عام و جاهل در مرحله صدور و جعل مشترک است. دلیل بر این قول علاوه بر اجماع و تواتر معنوی اخبار، خلف محالی است که بر طبق قیاس استثنائی تحلیل می‌شود. رک: اصول الفقه؛ ج ۲، ص ۳۸.

۲۲- گزینه (د) درست است. نهی در معاملات بر دو قسم است ۱- نهی ارشادی، ۲- نهی مولوی. در صورتی که نهی ارشادی باشد یعنی به انگیزه مانعیت و شرطیت امری در معامله صادر شده باشد در این صورت مقتضی فساد است. بنابراین گزینه (د) صحیح است. البته باید

توجه داشت نهی نهی مولوی خود بر دو قسم است، و اگر نهی از سبب معامله باشد، مقتضی فساد نیست اما اگر نهی از مسبب شده باشد، باز هم مقتضی فساد است. بنابراین گزینه (ج) هم قابل تأمل است. اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۳۳.

۲۳- گزینه (۲) درست است. دیدگاه مرحوم مظفر در مسأله اجتماع امر و نهی «ان الحق فی المسأله هو الجواز» جواز است. «یتضح لك الحق جلیا فی مسألتنا مسألة اجتماع الأمر و النهی و هو: ان الحق جواز الاجتماع. و معنی جواز الاجتماع انه لا مانع من ان يتعلق الايجاب بعنوان و يتعلق التحريم بعنوان آخر، و إذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنواين متعلقا للايجاب و التحريم الا بالعرض، و ليس ذلك بمحال فان المحال إنما هو ان يكون الشيء الواحد بذاته متعلقا للايجاب و التحريم».

۲۴- گزینه (الف) صحیح است. عبارت مذکور قسمتی از آیه نبأ است که بر حجیت خبر واحد دلالت دارد، اما بواسطه مفهوم شرط نه عموم تعلیل. همچنین عموم تعلیل بر حجیت شهرت فتوائی نیز دلالتی ندارد. زیرا فقدان مانع از حجیت در مثل شهرت دلیل بر وجود مقتضی حجیت در شهرت نیست. «بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. و لا دلالة فی الآیه علی نقيض التعليل بالضرورة، فان حرمة العمل بنيا الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لا تدل علی وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الإصابة بجهالة و اما دلالتها علی خصوص حجیة خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طریق آخر، و هو طریق مفهوم الشرط علی ما تقدم شرحه، لا من طریق عموم نقيض التعليل». اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۵۸.

۲۵- گزینه (ب) صحیح است. «علی هذا لاسیبل للعقل بما هو عقل الی ادراك جميع ملاکات الاحکام الشرعیة». اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲۶- گزینه (د) صحیح است. محقق در معتبر، پس از آنکه حجیت اجماع را منوط به دخول معصوم دانست، می گوید: «پس اگر صد تن از فقهای ما فاقد قول معصوم باشد، [اجماع ایشان] حجت نخواهد بود، و اگر قول معصوم در میان دو تن حاصل باشد قول ایشان حجت می باشد». اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۶.

۲۷- گزینه (ب) صحیح است. آیه نبأ به مفهوم شرط بر حجیت خبر واحد دلالت دارد. آیه کنمان دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارد. آیات ناهیه اگر صلاحیت ردع سیره عقلاء در عمل به خبر واحد را داشتند، حتی بین مسلمین امری شناخته شده بود.

۲۸- گزینه (الف) صحیح است. «أن قوام الاماره و المناط فی اثبات حجيتها هو العلم، فانه تنتهي الیه حجیة كل حجة لان حجیته ذاتیه». اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۶.

۲۹- گزینه (الف) صحیح است. در حجیت ظواهر تنها بناء عقلاء معتبر است، بنابراین نه ظن فعلی به و فاقف نه عدم ظن به خلاف، نه عدم قرینه شرط نیست. اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۴۴.

۳۰- گزینه (ج) صحیح است. در شبهه مصداقیه دوران بین اقل و اکثر هرگاه مخصص منفصل باشد، اجمال مخصص به عام سرایت نمی کند، و در فرد مشکوک می توان به عام تمسک کرد.

## سوالات دکتری سال (۹۲)

۱- کدام مطلب در مورد «دلیل حجیت سیره عقلا و سیره متشرعه» درست است؟

الف: حجیت هر دو سیره صرفاً در گرو اتصال به عصر معصوم است.

ب: حجیت هر دو سیره علاوه بر اتصال به عصر معصوم در گرو امضا و عدم ردع ایشان است.

ج: حجیت سیره عقلا در گرو اتصال به عصر معصوم و حجیت سیره متشرعه در گرو موافقت با دلیل لفظی است.

د: حجیت سیره عقلا در گرو امضا و عدم ردع شارع و حجیت سیره متشرعه در گرو اتصال به عصر معصوم است.

۲- کدام عبارت در مورد «قیاس اولویت» درست است؟

الف: دلیل عقلی است و حجیت آن با قاعده ملازمه ثابت می شود.

ب: همان مفهوم موافق است و در صغری اصالة الظهور درج می شود.

ج: قیاسی است که حجیت آن از باب تنقیح مناط و به وسیله عقل ثابت می شود.

د: از اقسام قیاس مستنبط العلة است ولی حجیت آن به دلیل خاص ثابت است.

۳- مطابق دیدگاه مرحوم مظفر، نفی احتمال قرینه به مثابه رکن حجیت ظهور، بر چه مبنایی است؟

الف: به بنای عقلاست مطلقاً.

ب: بنا به حکم عقل است مطلقاً.

ج: در مورد مشافهین به حکم عقل و در مورد غیر مشافهین به بنا عقلاست.

د: در مورد مشافهین به بنای عقلا و در مورد غیر مشافهین به حکم عقل است.

۴- طبق دیدگاه مرحوم مظفر، کدام عبارت در مورد «نهی از عبادت» درست است؟

الف: یقتضی الفساد لو کان النهی نفسیا و لا یقتضی الفساد لو کان غیریا.

ب: یقتضی الفساد لو کان النهی تحریمیا و لا یقتضی الفساد لو کان تنزیهیا.

ج: یقتضی الفساد لو تعلق النهی بأصل العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها.

د: یقتضی الفساد لو تعلق النهی بأصل العبادة أو جزئها أو شرطها و لا یقتضی لو تعلق بوصفها.

۵- کدام مورد، حمل مطلق بر مقید نمی شود؟

الف: اذا كان المطلق مثبتاً و المقيد نافياً.

ب: إذا كان المطلق نافياً و المقيد مثبتاً.

ج: إذا كانا متفقين نافياً و مثبتاً و كان المطلق بدلياً.

د: إذا كانا متفقين نافياً و مثبتاً و كان المطلق شمولياً.

٦- ما هو مقتضى الاصل العملى فى تداخل الاسباب و ما دليل ذلك؟

الف: عدم التداخل - الاستغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

ب: التداخل - أصل البرائة فى الشك فى تكليف زائد.

ج: عدم التداخل - استصحاب عدم التكليف.

د: التداخل - استصحاب بقاء التكليف.

٧- طبق ديدگاه مظفر در مورد «امارة يا اصل بودن استصحاب» کدام مطلب درست است؟

الف: طبق همه مباني و در همه وضعيت هاى استصحاب اصل عملى است.

ب: بنا بر استناد به اخبار اصل عملى تعبدى و بنا بر استناد به عقل اماره است.

ج: بنا بر استناد به اخبار اصل عملى تعبدى و بنا بر استناد به بناء عقلا اماره است.

د: بنا بر استناد به دليل قطعى اماره و بنا بر استناد به دليل ظنى اصل عملى است.

٨- دلالت قول «أعد الصلاة» بر سببیت شك در نمازهاى دو ركعتى بر بطلان نماز در پاسخ به سؤال از اين شك، از کدام يم از اقسام دلالات است؟

الف: اقتضاء ب: اشاره ج: تنبيه ٤- لزوم بين بالمعنى الاخص.

٩- يعتبر فى البحث عن المفهوم الوصف، .....

الف: أن يكون الوصف مساوياً للموصوف لا أعم.

ب: أن يكون الوصف أخص من الموصوف مطلقاً.

ج: أن يكون الوصف اعم من الموصوف أو مساوياً.

د: أن يكون الوصف أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه.

۱۰- کدام عبارت، در مورد «موضوع له صیغه امر» با دیدگاه مرحوم مظفر مطابقت دارد؟

الف: مشترک لفظاً بین الوجوب و الندب و لا ترجیح.

ب: الوجوب جزء من مدلول الامر بدلالة لفظية وضعية.

ج: ظاهرة في الوجوب من جهت انصراف الطلب الى اكمل الافراد.

د: ظاهرة في الوجوب من جهت حکم العقل بلزوم طاعة المولى و الانبعاث ببعثه.

۱۱- طبق دیدگاه مرحوم شیخ انصاری، دلالت کدام یک از روایات بر اصل برائت تمام است؟

الف: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

ب: «كل شيء طملق حتى يرد فيه نهى».

ج: إنما امرئ ركب امرأً بجهالة فلا شيء عليه.

د: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه.

۱۲- کدام عبارت در مورد «تعريف خبر واحد اصولی» درست است؟

الف: ما لا يبلغ حد الاستفاضة. ب: ما كان المخبر واحداً.

ج: ما لا يبلغ حد التواتر. د: ما أحتف بالقرائن الموجبة للأطمئنان إليه.

۱۳- در صورت تبدل قطع و كشف خطایی در آن آیا عمل بر طبق قطع مجزی است؟

الف: مجزی نیست مطلقاً.

ب: مجزی نیست مگر اینکه محقق مصلحت واقعه باشد.

ج: نسبت به داخل وقت مجزی نیست و اداء در وقت لازم است.

د: نسبت به خارج وقت مجزی نیست و در خارج وقت قضاء لازم است.

۱۴- «إذا تيقن بعد الة شخص يوم الجمعة ثم تبدل يقينه السابق الى الشك» هذا مورد قاعدة.....

الف: اليقين ب: المقتضى و المانع.

ج: الاستصحاب القهقرى د: الاستصحاب التقديرى

۱۵- ما هو الدليل على حجية قول اللغوى على قول الشيخ المظفر؟

الف: السيرة المتشرعة في الرجوع باهل الخبرة في اللغة.

ب: بناء العقلا على الرجوع اهل الخبرة في اللغة.

ج: حكم القعل بوجوب رجوع الجاهل الى العالم.

د: الاجماع قائم على الاخذ بقول اللغوى.

۱۶- معنای جهالت در آیه «أن تصيوا قوما بجهالة» مطابق دیدگاه مرحوم مظفر چه فعلی است و چه تقابلی در آن است؟

الف: بغير علم - تضاد

ب: عن جعل - النقيض

ج: بغير حكمة و تعقل - السلب و الايجاب

د: بغير حكمة و تعقل - العدم و الملكة.

۱۷- فعل المعصوم عليه السلام بحكم كونه معصوماً يدل على ..... و تركه يدل على .....

الف: الاباحة - عدم الوجوب

ب: الوجوب - الاستحباب

ج: الاستحباب - الاباحة

د: الاباحة - الكراهة

۱۸- ما هو مذهب المشهور في تعدى عن المرجحات المنصوطة؟

الف: وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوطة.

ب: التفضيل بين صفات الراوى و بين غيرها.

ج: الترجيح بكل مزية توجب اقرية الامارة الى الواقع نوعاً.

د: وجوب الاقتصار على استفادة عموم الترجيح من الاخبار.

۱۹- إنَّ القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم لأنه .....

الف: لا يحمل الفرع على الاصل في الحكم.

ب: لا يسرى حكم المقيس عليه الى المقيس.

ج: لا يثبت الحكم الثابت في الاصل في محل الفرع.

د: لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس.

۲۰- نظر شيخ انصارى در مورد استدلال به آیه «ما کُنَّا معذبين حتى نبعث رسولا» کدام است؟

الف: بعث رسول به حکم عقل بیان تکلیف است ولی عذاب، اختصاص به عذاب اخروی دارد.

ب: بعث رسول کنایه از بیان تکلیف دارد ولی عذاب، اختصاص به عذاب اخروی دارد.

ج: بعث رسول کنایه از بیان تکلیف و شامل عذاب اخروی نیز می باشد.

د: بعث رسول بر پایه قاعده لطف دلیل بر نفی عقاب اخروی است.

۲۱- بنا بر نظر مرحوم شیخ انصاری کدام مورد، بیانگر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است (بنا بر اینکه مراد از ضرر محتمل عقاب محتمل باشد) با قاعده قبح عقاب بلا بیان است؟

الف: ورود قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل.

ب: ورود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بر قاعده عقاب بلا بیان.

ج: حکومت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بر اقله قبح عقاب بلا بیان.

د: حکومت قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل.

۲۲- نظر مرحوم شیخ انصاری و مرحوم مظفر، به ترتیب در مورد استصحاب چیست؟

الف: تفصیل بین احکام عدمی و وجودی / حجیت مطلقا.

ب: تفصیل بین احکام وضعی و تکلیفی / حجیت مطلقا.

ج: تفصیل بین شک در مقتضی و شک در مانع / حجیت مطلقا.

د: حجیت مطلقا / تفصیل بین حکم شرعی کلی و غی کلی.

۲۳- القاعدة الاولى في تعادل المتعارضين ..... والقاعدة الثانويه ..... عند صاحب كتاب اصول الفقه.

الف: التساقط - التوقف

ب: التخيير - التوقف

ج: التساقط - التخيير

د: التوقف - التساقط

۲۴- المقوم في ظهور الكلام عند اهل المحاوره .....

الف: الظم الفعلي بمراد المتكلم

ب: الكشف الذاتي عن مراد المتكلم

ج: عدم الظن بخلاف مراد المتكلم

ج: افادة الظن بالمراد بالنسبة الى المقصودين بالافهام

۲۵- موضوع البحث عن الشهرة في مبحث الحجية في علم الاصول ..... وهذه الشهرة .....

الف: الشهرة العمليه - حجة

ب: الشهرة في الفتوى - حجة

ج: الشهرة الروائية - ليست بحجة

د: الشهرة الفتوائية - ليست بحجة

۲۶- بنابر نظر مرحوم شیخ انصاری کدام عبارت در مورد تقدیم امارات بر اصول عملیه درست است؟

الف: یرتفع موضوع الاصل بعد ورود الادلة الظنية.

ب: دليل الامارة نزل شرعاً منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل.

ج: دليل الامارة رافعاً لموضوع الاصل و تخصيص له.

د: دليل الامارة بعارض الاصل و يخصص الاصل بالدليل.

۲۷- عبارت «اذا كان الخاص مجملاً سرى اجماله الى العام لأن ما عدا الخاص غير معلوم» دليل بر عدم جواز تمسك به عام در کدام يك از موارد است؟

الف: فى الشبهة المفهومية إذا كان المخصص متصلاً.

ب: فى الشبهة المصدقية سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً.

ج: فى الشبهة المفهومية فى الدوران بين المتباينين إذا كان المخصص منفصلاً.

د: فى الشبهة المفهومية فى الدوران بين الاقل و الاكثر إذا كان المخصص منفصلاً.

۲۸- ما هو المحكم فى الاصطلاح؟

الف: هو النص و الظاهر

ب: هو النص و قطعى السند.

ج: و قطعى الدلالة فقط

د: هو قطعى الدلالة و ظنى السند.

۲۹- کدام عبارت در بحث اجزاء در امارات و اصول، پس از كشف خطا به حجة معتبره، مطابق نظر مرحوم مظفر است؟

الف: اجزاء در موضوعات و احكام بنابر اجماع اماميه ثابت است.

ب: در موضوعات اجزاء حاصل است و در احكام اجزاء حاصل نيست.

ج: در موضوعات خارجيه بنابر مظهر و در احكام بنابر قاعده اوليه اجزاء حاصل نيست.

د: اجزاء در موضوعات بنابر قول مشهور و اجزاء در احكام به اجماع اماميه ثابت است.

۳۰- اختلاف در آراء در تبعيت قضاء از اداء مبتنى بر کدام مبحث است؟

الف: دليل لايتترك الصلوة بحال.

ب: دلالة الامر على المرة أو التكرار.

ج: استفادة الاطلاق من دليل الواجب

د: المستفاد من التوقيف هو وحدة المطلوب أو التعدد.

### پاسخنامه (۹۷)

۱- گزینه (د) درست است. حجیت سیره عقلاء در صورت متحدالمسلک بودن شارع با عقلا یا عدم ردع و منع از آن است. اما در خصوص سیره متشرع اتصال به عصر معصوم شرط است.

۲- گزینه (ب) درست است. قیاس اولویت یا مفهوم موافقت یا قیاس جلی یا فحوی الخطاب از اقسام قیاس نبوده بلکه حجیت آن از باب ظهور لفظ است.

۳- گزینه (الف) صحیح است. بنای عقلاء بر حجیت ظواهر است به این معنا که هر احتمال خلاف ظاهر را از جمله نصب قرینه را نفی و لغو می کند. «في الحقيقة أنّ معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور- كما تقدّم- أنّهم يعتبرون الظهور حجة كالتصّ بالغاء احتمال الخلاف، أي احتمالٍ كان. و من جملة الاحتمالات التي تُلغى إن وُجدت احتمال نصب القرينة»، اصول فقه، ج ۲، ص ۱۴۵.

۴- گزینه (ج) صحیح است. بر طبق نظر مرحوم مظفر نهی در عبارت چه نهی نفسی باسد چه نهی غیري، چه نهی تحریمی باشد و چه نهی تنزیهی، همچنین چه اصل عبادت باشد، چه جزء عبادت باشد، چه وصف یا شرط عبارت، در همه حالت اقتضای فساد دارد.

۵- گزینه (د) درست است. مطلق و مقید یا در نفی و اثبات مختلف هستند یا متفق، اگر مختلف باشند (چه بدلی چه شمولی) مطلق حمل بر مقید می شود. اما اگر متفق باشند در صورتی که بدلی بوده مطلق حمل بر مقید می شود و اگر شمولی باشد اصلاً تنافی وجود ندارد تا حملی باشد.

۶- گزینه (ب) صحیح است. اصل اولی در تداخل اسباب (تعدد شرط) عدم تداخل بوده زیرا جمله شرطیه دو ظهور دارد و ظهور شرط (استقلال در سبب) مقدم است. اما در فرض شک و اصل عملی، تداخل است به دلیل برائت از زائد.

۷- گزینه (الف) صحیح است. بر طبق دیدگاه مشهور قدمات استصحاب اماره و بر طبق دیدگاه شیخ انصاری اگر مبنای استصحاب اخبار باشد، اصل عملی و اگر بنا عقلا یا حکم عقل باشد اماره است. اما شیخ مظفر می فرماید استصحاب علی طبق همه مبانی اصل عملی و قاعده در مقام عمل است.

۸- گزینه (ج) صحیح است. دلالات سیاقیه بر سه قسم هستند، اقتضاء، تنبیه و اشاره. دلالت تنبیه یا ایماء آن است که عرفاً مقصود متکلم بوده اما برخلاف دلالت اقتضاء صحت کلام متوقف بر آن نیست ولی کلام بر آن دلالت دارد. مثلاً شخص از شک در رکعت نماز های دو رکعتی سؤال کرد؛ امام (ع) فقط فرمود: «أعد الصلاة» یعنی نمازت را بخوان، این مطلب به تنهایی صحیح است اما دلالت دارد که نمازی که آن شخص خواند باطل است.

- ۹- گزینه (د) صحیح است. «يعتبر في المباحث عنه هنا أن يكون الوصف أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه»، اصول مظفر، ج ۱، ص ۱۱۷. زیرا در دو صورت دیگر یعنی تساوی و اعم مطلق تضييق دائره موضوع لازم نمی آید.
- ۱۰- گزینه (د) صحیح است. بر طبق دیدگاه مرحوم مظفر صیغه امر ظهور در وجوب دارد و منشأ ظهور نیز حکم عقل به لزوم اطاعت مولی است.
- ۱۱- گزینه (ب) صحیح است. بر طبق نظر شیخ اعظم تنها دو حدیث رفع و حدیق اطلاق بر اصل برائت دلالت دارد و شیخ بهرترین روایت دال بر برائت را حدیث اطلاق می داند.
- ۱۲- گزینه (ج) درست است. در تعریف خبر واحد آمده است «هو ما لا يبلغ حد التواتر من الاخبار و قید یفید علما و ان كان المخبر شخصاً واحداً»، اصول فقه مظفر، ج ۲، ص ۷۱.
- ۱۳- گزینه (ب) صحیح است. در صورتی که شخص ار روی خطاء به امری قطع پیدا کند و بر طبق آن عمل کند سپس کشف خلاف یقینی شود (تبدل قطع) عمل سابق او بر طبق قطع اول مجزی نیست. زیرا مکلف مصلحت واقع را استیفاء نکرده است اما اگر احياناً عمل بر طبق قطع اول محقق واقع باشد، مجزی است.
- ۱۴- گزینه (الف) صحیح است. هرگاه در نفس یقین سابق شك صورت گیرد یا به اصطلاح شك به گذشته سرایت کند به این قاعده، قاعده یقین و شك ساری گفته می شود. قاعده یقین در سه مورد با استصحاب متفاوت است: ۱- زمان شك و یقین در استصحاب واحد است اما در یقین متعدد. ۲- زمان مشکوک و متیقن در استصحاب متعدد است اما در یقین واحد است. ۳- قاعده یقین حجیت ندارد اما استصحاب حجیت دارد. اصول مظفر، ج ۲، ص ۲۵۲.
- ۱۵- گزینه (ج) صحیح است. از نظر مرحوم مظفر حکم عقل به وجوب رجوع جاهل به عالم دلیل قریبی برای اثبات حجیت قول لغوی بوده و قابل خدشه نیست.
- ۱۶- گزینه (د) صحیح است. بر طبق دیدگاه مرحوم مظفر جهالت اسم مصدر یا مصدر بوده که معنای موسعی دارد «أن تفعل فعلا بغير حكمة و تعقل و روية» و مقابل حکمت و تعقل و روية است. اگر جهالت مقابل علم باشد تقابل آن از نوع ملکه و عدم ملکه است.
- ۱۷- گزینه (الف) صحیح است. «لا شك في ان فعل المعصوم- بحکم كونه معصوما- يدل على إباحة الفعل على الأقل، كما ان تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل»، اصول فقه مظفر، ج ۲، ص ۶۵.
- ۱۸- گزینه (ج) درست است. بر طبق نظر مشهورف شیخ انصاری و مرحوم مظفر واجب است به مرجحات منصوصه اکتفاء نشود بلکه تعدی به هر آنچه موجب اقربیت الی الواقع می شود چه منصوصه چه غیر منصوصه جایز است.
- ۱۹- گزینه (د) درست است. «ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس»، اصول فقه مظفر، ج ۲، ص ۱۷۳.

- ۲۰- گزینه (ب) درست است. مفاد آیه شریفه اخبار از گذشته است یعنی خداوند اقوامی را که وظایفشان را از طریق بعث رسول بیان نکرده بود؛ عذاب دنیوی نکرده است. بنابراین آیه در مورد بیان تکلیف از طریق بعث رسول و در خصوص عذاب دنیوی است.
- ۲۱- گزینه (الف) صحیح است. بر طبق دیدگاه شیخ انصاری اگر مراد از ضرر محتمل عقاب اخروی باشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده ضرر محتمل ورود دارد. زیرا با وجود این قانون در موارد مشکوک الحرمة، دیگر احتمال ضرر وجود نخواهد داشت.
- ۲۲- گزینه (ج) درست است. بر طبق دیدگاه مرحوم مظفر و آخوند استصحاب مطلقا حجیت دارد. اما طبق قول شیخ انصاری استصحاب در شك در رافع حجت بوده و در شك در مقتضی حجت نیست.
- ۲۳- گزینه (الف) درست است. دو دلیل متعارض یا تعادل دارند یا ترجیح، در صورتی که تعادل داشته باشند قاعده اولیه (یعنی حکم عقل) تساقط بوده و قاعده ثانوی (یعنی اخبار) توقف است.
- ۲۴- گزینه (ب) صحیح است. «فی الحقیقة ان المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوراة هو كشفه الذاتى عن المراد أ كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه»، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۴۲.
- ۲۵- گزینه (د) صحیح است. شهرت محل بحث در اصول که در باب ظنون خاصه و امارات بحث می شود، شهرت فتوائیه است و مشهور آن را حجت نمی دانند.
- ۲۶- گزینه (ب) صحیح است. «أن الدليل تلك الامارة و إن لم يكن كالدليل العلمى رافعا لموضوع الاصل، إلا أنه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكمٌ على الاصل لا مخصص له». ف رسائل، ج ۲، ص ۱۳. باید توجه داشت حکومت اماره بر اصل در اصل شرعی است اما در اصل عقلی رابطه ورود است.
- ۲۷- گزینه (الف) صحیح است. «إذا كان المخصص متصلا سواء كان الدوران فيه بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين فإن الحق فيه أن إجمال المخصص يسري إلى العام أي أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العام إلا فيما عدا الخاص فإذا كان الخاص مجملا سري إجماله إلى العام لأن ما عدا الخاص غير معلوم». اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۸.
- ۲۸- گزینه (الف) صحیح است. کلام (ایات) یا محکم است یا متشابه، محکم یا نص است یعنی قطعی الدلالة یا ظاهر یعنی ظنی الدلالة. اصول الفقه، ج ۲، ص ۵۵.
- ۲۹- گزینه (ج) صحیح است. بر طبق نظر مرحوم مظفر کشف خلاف با حجت معتبره چه در اصول و چه در امارات، در باب موضوعات طبق قول مشهور و در احکام بر مبنای قاعده عدم اجزاء است اما در احکام اجماع بر اجزاء قائم شده است.
- ۳۰- گزینه (د) صحیح است. «و الظاهر ان منشأ النزاع فى المسألة يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده»، اصول الفقه، ج ۱، ص ۹۸.

هذا تمام الكلام و الحمد لله أو لا و آخرأ و صلى الله على محمد خير خلقه و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين و قد وقع الفراغ من تسويده على يد العبد الآثم المحتاج إلى رحمة ربه الغني عبدالله المختارى البهمى ابن عليمراد عفى الله عنهما سنه ١٤٤٠ من الهجرة النبوية عليه و على أخيه و الأئمة من ذريته آلاف الثناء و التحية.

### فهرست منابع

١. انصارى، مرتضى بن محمدامين، **فرائد الأصول** - قم، چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.
٢. اصغرى، عبدالله، **أصول الفقه** (با شرح فارسى) - قم، چاپ: دوم، ١٣٨٦ ش.
٣. حائرى اصفهانى، محمدحسين بن عبدالرحيم، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية** - قم، چاپ: اول، ١٤٠٤ ق.
٤. خويى، ابوالقاسم، **محاضرات في أصول الفقه** (طبع دار الهادى) - قم، چاپ: چهارم، ١٤١٧ ق.
٥. ذهنى تهرانى، سيد محمد جواد، **بيان المراد، شرح فارسى بر اصول الفقه**، ٣جلد، گنجينه ذهنى - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
٦. رشتى، حبيب الله بن محمدعلى، **بدائع الأفكار** - قم، چاپ: اول، بى تا.
٧. سيد اشرفى، حسن، **نهاية الإيصال** (شرح فارسى اصول الفقه) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٥ ش.
٨. شيروانى، على، **ترجمه اصول فقه** - قم، چاپ: هشتم، ١٣٨٨ ش.
٩. شهركانى، ابراهيم اسماعيل، **المفيد في شرح أصول الفقه** - قم، چاپ: اول، ١٤٣٠ ق.
١٠. عراقى، ضياءالدين، **الاجتهاد و التقليد** - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ش.
١١. قانصوه، محمود، **المقدمات و التنبيهات في شرح أصول الفقه** - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٨ ق.
١٢. مظفر، محمد رضا، **أصول الفقه** (با تعليقه زارعى) - قم، چاپ: پنجم، ١٣٨٧ ش. محمدى، على، شرح اصول فقه - قم، چاپ: دهم، ١٣٨٧ ش.
١٣. محمدى، على، **شرح رسائل** - قم، چاپ: هفتم، ١٣٨٧ ش.
١٤. نائينى، محمد حسين، **فوائد الأصول** - قم، چاپ: اول، ١٣٧٦ ش.
١٥. نائينى، محمد حسين، **أجود التقريرات** - قم، چاپ: اول، ١٣٥٢ ش.