



مرکز تحقیقات اسلامی

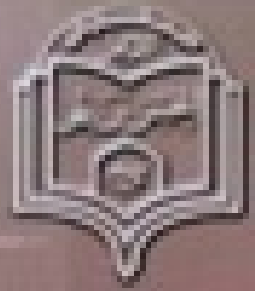
اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

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



شرح
کفایۃ الاصول

علی محمدی خراسانی

جلد پنجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح کفایه الاصول

نویسنده:

علی محمدی خراسانی

ناشر چاپی:

الامام الحسن بن علی علیه السلام

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۸	شرح کفایه الاصول جلد ۵
۸	مشخصات کتاب
۹	[ادامه مقصد هفتم]
۹	فهرست مطالب جلد پنجم
۱۱	قاعده لا ضرر
۲۸	اصل استصحاب
۲۸	اشاره
۲۸	۱- تعریف استصحاب
۳۱	۲- جایگاه استصحاب
۳۱	اشاره
۳۴	ارکان استصحاب
۳۴	اشاره
۳۶	الف) تفصیل اخباری ها
۳۹	ب) تفصیل شیخ اعظم
۴۴	اقوال در استصحاب
۴۵	ادله حجّیت استصحاب
۴۵	الف) سیره عقلاء
۴۹	ب) حکم عقل
۵۱	ج) اجماع
۵۲	د) اخبار و روایات استصحاب
۵۲	اشاره
۵۳	روایت اول

۷۰	روایت دوم
۸۳	روایت سوم
۸۸	روایت چهارم
۹۱	روایت پنجم
۹۳	روایت ششم
۱۰۰	احکام وضعیه
۱۲۲	تنبيهات استصحاب
۱۲۲	اشاره
۱۲۲	تنبيه اول
۱۲۴	تنبيه دوم
۱۲۹	تنبيه سوم
۱۴۰	تنبيه چهارم
۱۵۴	تنبيه پنجم
۱۵۹	تنبيه ششم
۱۶۷	تنبيه هفتم
۱۷۷	تنبيه هشتم
۱۸۵	تنبيه نهم
۱۸۷	تنبيه دهم
۱۹۰	تنبيه يازدهم
۲۰۲	تنبيه دوازدهم
۲۱۴	تنبيه سيزدهم
۲۲۰	تنبيه چهاردهم
۲۲۵	تتمه استصحاب
۲۳۹	خاتمه استصحاب

۲۴۵	تذنیب
۲۵۰	مقصد هشتم- تعارض ادله
۲۵۰	اشاره
۲۵۲	فصل اول تعریف تعارض
۲۷۱	فصل دوم مقتضای قاعده اولی در متعارضان
۲۸۲	فصل سوم مقتضای قاعده ثانوی در متعارضان
۳۰۲	فصل چهارم تعدی از مرجحات منصوصه
۳۱۵	فصل پنجم موارد جمع عرفی و مفاد قاعده ثانوی در متعارضان
۳۲۲	فصل ششم موارد اشتباه اظهر و ظاهر
۳۳۱	فصل هفتم انقلاب نسبت
۳۴۲	فصل هشتم مفاضله میان مرجحات
۳۵۷	فصل نهم مرجحات خارجیه
۳۶۵	[خاتمه در] مباحث اجتهاد و تقلید
۳۶۵	اشاره
۳۶۵	فصل اول تعریف اجتهاد
۳۷۲	فصل دوم اجتهاد مطلق و تجزی
۳۸۹	فصل سوم شرایط و مقدمات اجتهاد
۳۹۳	فصل چهارم تخطئه و تصویب
۳۹۹	فصل پنجم تبدل رأی مجتهد
۴۰۶	فصل ششم ادله جواز تقلید
۴۱۷	فصل هفتم تقلید اعلم
۴۲۶	فصل هشتم اشتراط حیات در مجتهد
۴۳۸	درباره مرکز

شرح کفایه الاصول جلد ۵

مشخصات کتاب

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایه الاصول. شرح.

عنوان و نام پدیدآور: شرح کفایه الاصول / نویسنده علی محمدی خراسانی.

مشخصات نشر: قم: الامام الحسن بن علی علیه السلام، ۱۳۷۹-

مشخصات ظاهری: ۵ ج.

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

شابک: ۶۵۰۰۰ ریال: دوره: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال (دوره، چاپ چهارم)؛ ج. ۱: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۰؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ دوم)؛ ج. ۱، چاپ پنجم ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۸۶-۱۹-۸؛ ج. ۲: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۷-۱؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم)؛ ج. ۲، چاپ پنجم ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۸۶-۲۰-۴؛ ج. ۳: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۸-X؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ دوم)؛ ج. ۳، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳؛ ج. ۳، چاپ پنجم ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۸۶-۲۱-۱؛ ج. ۴: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ج. ۴، چاپ چهارم)؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ دوم)؛ ج. ۵، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳

یادداشت: ج. ۱ - ۵ (چاپ دوم: ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۲ - ۵ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۱ - ۳ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸) (فیا).

یادداشت: کتابنامه.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴ ق.

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳۳ک ۷۰۲۱۷۶ ۱۳۷۹

سرشناسه: محمدی، علی، ۱۳۳۷-

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۰-۲۳۶۲۶

ص: ۱

[ادامه مقصد هفتم]**فهرست مطالب جلد پنجم**

قاعده لا ضرر ۱

اصل استصحاب ۱۷

۱- تعریف استصحاب ۱۷

۲- جایگاه استصحاب ۲۰

ارکان استصحاب ۲۳

الف) تفصیل اخباری ها ۲۵

ب) تفصیل شیخ اعظم ۲۸

اقوال در استصحاب ۳۳

ادله حجیت استصحاب ۳۴

الف) سیره عقلاء ۳۴

ب) حکم عقل ۳۸

ج) اجماع ۴۰

د) اخبار و روایات استصحاب ۴۱

روایت اوّل ۴۲

روایت دوّم ۵۹

روایت سوّم ۷۲

روایت چهارم ۷۷

- روایت پنجم ۸۰
- روایت ششم ۸۲
- احکام وضعیه ۸۹
- تنبیهاستصحاب ۱۱۱
- تنبيه اول ۱۱۱
- تنبيه دوم ۱۱۳
- تنبيه سوم ۱۱۸
- تنبيه چهارم ۱۲۹
- تنبيه پنجم ۱۴۳
- تنبيه ششم ۱۴۸
- تنبيه هفتم ۱۵۶
- تنبيه هشتم ۱۶۶
- تنبيه نهم ۱۷۴
- تنبيه دهم ۱۷۶
- تنبيه یازدهم ۱۷۹
- تنبيه دوازدهم ۱۹۱
- تنبيه سیزدهم ۲۰۳
- تنبيه چهاردهم ۲۰۹
- تتمه استصحاب ۲۱۴
- خاتمه استصحاب ۲۲۸
- تذنیب ۲۳۴

مقصد هشتم - تعارض ادله ۲۳۹

فصل اول (تعریف تعارض) ۲۴۱

فصل دوم (مقتضای قاعده اولی در متعارضان) ۲۶۰

فصل سوم (مقتضای قاعده ثانوی در متعارضان) ۲۷۱

فصل چهارم (تعدی از مرجحات منصوصه) ۲۹۱

فصل پنجم (موارد جمع عرفی و مفاد قاعده ثانوی در متعارضان) ۳۰۴

فصل ششم (موارد اشتباه اظهر و ظاهر) ۳۱۱

فصل هفتم (انقلاب نسبت) ۳۲۰

فصل هشتم (مفاضله میان مرجحات) ۳۳۱

فصل نهم (مرجحات خارجیّه) ۳۴۶

مباحث اجتهاد و تقلید ۳۵۴

فصل اول (تعریف اجتهاد) ۳۵۴

فصل دوم (اجتهاد مطلق و تجزی) ۳۶۱

فصل سوم (شرایط و مقدمات اجتهاد) ۳۷۸

فصل چهارم (تخطئه و تصویب) ۳۸۲

فصل پنجم (تبدل رأی مجتهد) ۳۸۸

فصل ششم (ادله جواز تقلید) ۳۹۵

فصل هفتم (تقلید اعلم) ۴۰۶

فصل هشتم (اشترایط حیات در مجتهد) ۴۱۵

قاعده لا ضرر

قاعده لا- ضرر: به مناسبت اینکه از قاعده ضرر سخن رفت، (و به پیروی از شیخ اعظم)، در پاسخ به تقاضای برخی از دوستان،

مختصراً درباره این قاعده بحث می‌کنیم، اگرچه قاعده‌ای فقهی است و جای آن در علم فقه است نه در فنّ اصول فقه، ولی به اختصار مطرح می‌نماییم. و درباره آن پنج مطلب را عنوان می‌کنیم:

۱- مدرک و مستند قاعده نفی ضرر، ۲- بیان مفاد آن ۳- بیان نسبت و رابطه آن با ادله عناوین اولیّه از قبیل الصوم واجب، الوضوء واجب و ... که آیا حکومت است؟ ورود است؟ و ... ۴- بیان رابطه آن با ادله عناوین ثانویه از قبیل نفس عسر و حرج و رفع اکراه و اضطرار و همانند آن. ۵- تعارض دو ضرر با یکدیگر

قوله: قد استدللّ: اما مدرک قاعده لا ضرر: مدرک اخبار و روایات است که به احادیث فراوانی در این باره استناد شده و قاعده لا ضرر از آنها گرفته شده است و در عنایه الاصول (۱) این روایات متفرقه را گردآوری نموده است که سعی جناب مؤلف مشکور باد مرحوم آخوند به دو روایت اشاره می‌کنند:

روایت اول موثقه زراره از امام باقر (ع) که جریان سمره بن جندب در عصر پیامبر (ص) را بیان می‌کند. سمره درخت خرما می‌بارداری داشت که در داخل حیات مردی از انصار بود و منزل آن انصاری هم جلو درب باغ بود. سمره گاه و بیگاه سرزده وارد می‌شد و بدون اینکه اجازه بگیرد، به طرف درخت خرما می‌رفت. روزی مرد انصار به او گفت:

هرگاه می‌خواهی وارد شوی، نخست اذن بگیر، یا الله بگو تا زن و بچه بفهمند و خود را بپوشند و ... سمره قبول نکرد. مرد انصاری به خدمت رسول خدا (ص) شرفیاب شد و از

۱- عنایه الاصول، ج ۴، ص ۳۰۳-۳۰۰.

ص: ۲

دست سمره شکایت نمود. پیامبر (ص) کسی را فرستاد سمره را احضار کرد. و جریان شکایت مرد انصاری از دست او را بازگو نمودند و افزودند: هر گاه می خواهی وارد منزل انصاری شوی، اذن بگیر. باز هم سمره امتناع کرد پیامبر با او مساومه نمود (گفتگوی قبل از معامله که بر سر تعیین قیمت انجام می گیرد). و حتی حاضر شد به چندین برابر قیمت آن درخت را از سمره خریداری کند. باز هم سمره سماجت کرد و حاضر به فروش نشد.

(حضرت معامله دنیا به آخرت را پیشنهاد کردند و فرمودند: در برابر این درخت، یک درخت خرماى باردار در بهشت مال تو باشد، باز هم سمره ابا و امتناع نمود و زیر بار نرفت.

اینجا بود که رسول خدا (ص) به مرد انصاری فرمود. برو درخت خرماى این شخص را از ریشه در آور و به سوی او پرتاب کن (هر کجا می خواهد ببرد و غرس کند) سپس فرمود: «انه لا ضرر و لا ضرار» (۱) این یک حدیث که در پایانش سخن از نفی ضرر و ضرار مطرح شده.

روایت دوم روایت حداء از امام باقر (ع) که در ضمن آن نیز همین داستان نقل شده. با این تفاوت که وقتی سمره به هیچ وجه زیر بار نرفت و قبول نکرد پیامبر فرمود: ما اراک یا سمره الا مضارا یعنی نمی بینم تو را ای سمره، مگر اینکه مردی هستی ضررزننده. بعد خطاب به مرد انصاری فرمود: فلانی برو و این درخت را بکن و بینداز جلو صاحبش (۲)

و هکذا روایات دیگری که درباره همین داستان سمره نقل شده یا در رابطه با قضایای دیگر به مناسبت سخن از نفی ضرر و ضرار مطرح شده (۳)

قوله: و قد ادعی: بحث سندی در رابطه با این احادیث: جناب فخر الدین مدعی شده که این روایات متواتر و یقین آور هستند و جای کمترین تردیدی نیست (۴) مرحوم آخوند در توضیح این سخن می فرماید تواتر لفظی که ندارند، زیرا تعبیرات روایات مختلف است و چنان نیست که لفظ واحدی به تواتر از پیامبر و امام (ع) نقل شده باشد تواتر معنوی هم ندارند زیرا هر کدام در موردی و به مناسبتی وارد شده و مربوط به قصه های مختلف است.

(البته این قابل مناقشه است زیرا در تواتر معنوی بیش از این معتبر نیست که معنای واحد

۱- تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۴۶، حدیث ۳۶.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۹، حدیث ۹.

۳- من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۵، حدیث ۲.

۴- ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۴۸.

ص: ۳

متواتر باشد و اخبار و الفاظ گوناگون یا تضمینی و یا التزامی بر آن دلالت کنند و در اینجا چنین است و از تمام اخبار نفی ضرر استفاده می شود و مفاد همه آنها این است.) ولی تواتر اجمالی دارند. بدین معنا که احتمال کذب و خطا و عدم صدور این همه روایات فراوان صفر است و ما یقین داریم که لااقل یکی از این ها صادر شده و چنین نیست که تمام آنها غیر صادر باشند. مرحوم آخوند انصاف داده و این قسم از تواتر را می پذیرند و ادعای چنین تواتری را گزاف و گتره نمی دانند. مضافاً به اینکه مشهور هم به این اخبار عمل کرده و طبق آنها فتوا داده اند و دلیل دیگری بر کمال وثوق و اطمینان به آنها است و تازه این ها در فرضی بود که سند تمام این ها ضعیف و غیر قابل قبول باشد. ولی تواتر اجمالی و شهرت عملی آن را جبران می کند. چه رسد به اینکه در میان این ها روایات موثقه نیز داریم که یکی از آنها موثقه زراره بود و قبلاً اشاره شد. در نتیجه از لحاظ سندی اشکالی نیست و مسلماً این روایات حجیت و اعتبار دارند.

قوله: و اما دلالتها، مطلب دوم از چهار مطلب مربوط به معنا و مدلول قاعده لا ضرر و لا ضرار آن است: یک بحث راجع به مفردات این قاعده یعنی کلمه ضرر و ضرار است و یک بحث راجع به هیئت ترکیبیه است که مرکباتی که با لاء نفی جنس شروع می شوند بر چه معنایی دلالت دارند آیا نفی خود جنس و ماهیت می کنند یا مفاد دیگری دارند؟ اما مفردات: کلمه ضرر اسم مصدر از باب ضَرَّ یضِرُّ ضَرًّا می باشد که مصدرش ضَرَّ و به معنای ضرر رساندن و نقص وارد کردن است و ضرر که اسم مصدر باشد نتیجه مصدر است یعنی خود آن نقصی است که حاصل و موجود است چه نقص جانی باشد و چه نقص عضو باشد یا نقص مالی و یا آبرویی که ضرر اطلاق دارد و بر تمام این ها صادق است. (البته ضرر مقابل منفعت است که هر دو اسم مصدرند و ضَرَّ مقابل نفع است که هر دو مصدرند و مقابل ضرر با نفع تسامحی است.)

ضمناً تقابل چهار قسم دارد. ۱- تقابل تناقض ۲- تقابل تضاد ۳- تقابل تضایف ۴- تقابل عدم و ملکه و تقابل ضرر و نفع از نوع تضاد نیست زیرا این ها دو امر وجودی نیستند بلکه نفع وجودی و ضرر عدمی است. و از نوع تضایف هم نیست. زیرا تصوّر یکی بدون دیگری

ص: ۴

ممکن است. از نوع تناقض هم نیست زیرا ضرر نقص مطلق و عدم نفع بدون قید و شرط نیست بلکه عدم نفع است در جایی که شأئیت و صلاحیت وجود این نفع را دارد. فی المثل کسی که جا داشت دارای فلان منفعت و فایده و کمال باشد. اگر فاقد بود می‌گوییم که ضرر کرده و گرنه محلی که قابلیت فلان نفع را ندارد که نمی‌گویند ضرر کرده مثل علم و جهل که جهل عدم علم است در جایی که از شأئش این بود که عالم باشد و هکذا علمی و بصر و ...

پس با معنای کلمه ضرر آشنا شدیم و دانستیم که مقابله اش با منفعت از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه است.

و اما کلمه ضرار: این کلمه ظاهراً یکی از سه مصدر باب مفاعله است: ضارر، یضارر، مضارره و ضرارا و ضیرارا. و در معنای آن سه احتمال می‌دهند که به ترتیب از آخر به اول ذکر می‌کنیم و ترتیب کفایه را معکوس می‌کنیم.

۱- ضرار به معنای جزاء بر ضرر باشد، یعنی ابتدا شخصی به شما ضرر زده و بعداً شما آن ضرر را تلافی می‌کنید و در جای دیگر به او ضرر می‌زنید و از این تعبیر به ضرار می‌شود.

مرحوم آخوند این معنا را نمی‌پذیرند و می‌فرمایند که مصدر باب مفاعله برای این معنی نیامده و چنین معنایی غیر متعارف است و لذا نمی‌توان ضرار را به این معنا دانست.

۲- ضرار مصدر باب مفاعله است و معنای اصلی و اولی باب مفاعله عبارتست از فعل الاثنین. یعنی میان دو نفر انجام می‌گیرد که هر کدام به دیگری همان می‌کند که دیگری با او می‌کند. مثل مضاربه یعنی زدن طرفینی که در حقیقت هر دو هم می‌زنند و هم می‌خورند لذا می‌گوییم زدو خورد کردند. ضرار هم به معنای ضرر زدن دو کس به یکدیگر است که هم زمان هر دو به هم ضرر مالی یا جانی ... وارد کنند. مرحوم آخوند به این معنا هم اشکالاتی دارند که با مجموع اشکالات مرحوم مشکینی در حاشیه به این نحو بیان می‌کنیم.

اولاً از کجا معلوم که ضرار مصدر باب مفاعله باشد، شاید مصدر باب ثلاثی مجرد و بر وزن کتاب باشد. ضَرَّ يَضِرُّ ضَرًّا و ضرارا.

ثانیاً برفرض که مصدر مفاعله باشد، خیلی جاها مفاعله به معنای ثلاثی مجرد به کار

ص: ۵

می رود و بر فعل دو کس دلالت ندارد. مثل سافر، حاسب، جازی، عاتب، عاقب و ... و در قرآن هم می خوانیم. و لا تضارّ والده بولدها (۱) که لا تضارّ نفی یا نهی از باب مفاعله است.

درحالی که به ضرر یک جانبه اطلاق شده که مادران به فرزندان خویش ضرر وارد نکنند.

ثالثا برفرض در جاهای دیگر واژه ضرار معنای مفاعله ای داشته باشد. ولی در خصوص مورد بحث ما به معنای ضرر و ثلاثی مجزّد است، زیرا شواهدی داریم. الف) در روایت دوّم فرمود که ما اراک یا سمره ألّا مضارّا ... که در آنجا ضرر یک جانبه بود و مع ذلک باب مفاعله بکار برد و بر ضرر از یک طرف اطلاق کرد. ب) از نهاییه ابن اثیر هم حکایت شد.

که ضرر و ضرار به معنای واحد آمده (۲) است. پس نمی توان ضرار را به معنای فعل الاثین حمل کرد.

۳- مختار آخوند به خاطر شواهد مذکور آن است که ضرار به معنای ضرر است و از باب تاکید آمده و به جای اینکه دو بار بگوید: لا ضرر و لا ضرر، از باب تفتّن در عبارت بار دوّم فرمود: «و لا ضرار و گرنه دو معنای مختلف ندارند. در پایان هم می فرماید که «بالجملة ...» یعنی برفرض شک کنیم که ضرار معنای دیگری غیر از ضرر دارد باز ثابت که نشده و از باب قدر متیقّن هم اگر تاکید بود باید می فرمود. لا ضرر، لا ضرار، ولی با واو آمده و واو عاطفه دلیل بر مغایرت معطوف و معطوف علیه است و لذا بعید نیست که ضرار به معنای مفاعله ای باشد که معنای اصلی باب است و ضرر به معنای ضرر یک جانبه و ضرار به معنای ضرر دو جانبه و از هر دو طرف باشد، یعنی ضرر یک جانبه محکوم است. ضرر طرفین و از دو جانب که این به آن ضرر بزند و آن به این نیز محکوم است.»

قوله: كما انّ الظاهر: مفاد هیئت ترکیبیه: مرکباتی که با لاء نفی جنس آغاز می شوند. مثل «لا صلاح الّا بفاتحه الكتاب»، «لا علم الّا بالعمل»، «لا ضرر و لا ضرار»، «لا رجل فی الدار» و ... ظهور در چه معنایی دارند؟ مرحوم آخوند چهار احتمال در مسئله ذکر می کنند که در لا- ضرر و لا- ضرار هر کدام محتمل است و قبل از بیان احتمالات مقدّمه ای ذکر می کنیم. اثبات حقیقت و ماهیت دو گونه است. گاهی اثبات حقیقی و واقعی است. مثل «زید انسان» که

۱- سوره بقره، آیه ۲۳۳.

۲- نهاییه ابن اثیر، ج ۳، ص ۸۱، ماده ضرر.

ص: ۶

انسان بودن حقیقتاً بر زید صادق است. گاهی ادعایی و تنزیلی است. مثل «زید اسد» که به خاطر داشتن شجاعت که بارزترین خصیصه اسد واقعی است. زید را نازل به منزله شیر واقعی قرار می‌دهیم و ادعا می‌کنیم که شیر است و بدنبال آن کلمه اسد را - بر او اطلاق می‌کنیم که نامش حقیقت ادعائیه است و تصرف در یک امر عقلی است که تنزیل و ادعا باشد و گرنه استعمال مجازی نیست.

حال در جانب نفی جنس و حقیقت و ماهیت نیز همین دو قسم وجود دارد. گاهی نفی جنس و ماهیت می‌کنیم حقیقتاً و واقعاً فی المثل در منزل هیچ مردی وجود ندارد و می‌گوییم که «لا رجل فی الدار». یا نماز بدون رکوع اصلاً نماز نیست. و می‌گوییم «لا صلاه الا بالرکوع» و ... و گاهی نفی جنس می‌کنیم ادعاء او تنزیلاً یعنی امر موجود را نازل منزله معدوم می‌شماریم از این باب که آثار و خواص موجود را ندارد.

مثلاً می‌گوییم که «لا علم الا بالعمل» یعنی علم بدون عمل علم نیست نه اینکه واقعاً علم نباشد علم یعنی دانستن و دانایی و در اینجا علم هست، ولی از آنجا که علم آن است که به دنبالش عمل بیآورد و اثر داشته باشد و این علم این اثر را ندارد، لذا وجودش کالعدم است و گویا اصلاً علمی نیست.

و هکذا در مثال «لا عمل الا بالتیه»، «لا صلاه لجاز المسجد الا فی المسجد» (۱) که قطعاً نماز در منزل هم نماز است صحیح و مجزی هم هست، ولی از آنجا که در مقایسه با نماز در مسجد آثار نماز در مسجد را ندارد و اصلاً قابل قیاس نیست (خصوصاً در آنجا که نماز در منزل یک ثواب و نماز در مسجد هزار یا ده هزار یا صد هزار یا یک میلیون ثواب دارد). پس گویا اصلاً نماز در منزل نماز نیست. و هکذا فرادا نسبت به جماعت،

و مثل کلام امام علی (ع) خطاب به مردم کوفه: یا اشباه الرجال و لا رجال (۲) «ای به صورت همه مردی و به سیرت نامرد» که منظور امام این نیست که آنها اصلاً رجولیت نداشتند و زن یا خنثی بودند بلکه منظور آن است که مرد بودن آثار و خواصی دارد از قبیل

۱- دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۴۸؛ وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۴۷۸، حدیث اول.

۲- نهج البلاغه، فرازی از خطبه ۲۷.

ص: ۷

جهاد و ایثار و فداکاری و شجاعت و غیرت و ... و آنان این ویژگیها را نداشتند. پس گویا اصلا مرد نیستند. پس نفی جنس گاهی حقیقتا و واقعا است و گاهی تنزیلی و فرضی و ادعایی است.

با این مقدمه چهار احتمال را بازگو می کنیم:

۱- به عقیده مرحوم آخوند در تمام مواردی که بلاء نفی جنس شروع می شود، منظور همان نفی جنس است و مستعمل فیه نفی جنس می باشد. منتها گاهی حقیقتا نفی جنس می کند و گاهی ادعائا و تنزیلا و یکی از آن موارد هم جمله «لا ضرر و لا ضرار» است که در ظاهر نفی جنس می کند و می گوید که اصلا ضرری وجود ندارد ولی نفی جنس ادعائا و تنزیلا است نه حقیقتا، زیرا حقیقتا که ضرر وجود دارد. فی المثل معامله ضرری، وضوی ضرری، وجوب ضرری، لزوم ضرری و ... ولی از آنجا که آثار و احکام آنها مرتفع است، پس کان اصلا ضرری نیست و این احتمال شواهدی دارد.

الف) اصل در این مرکبات یعنی موضوع له و معنای حقیقی آنها نفی جنس است.

ب) حمل بر احتمالات دیگر که خواهد آمد موجب مجازیت است و داعی نداریم که مرتکب مجاز شویم

ج) این گونه تعبیرات معمولاً در مقام مبالغه و تاکید به کار می رود، مثل اینکه به فردی بگوییم او اصلا آدم نیست. کنایه از اینکه هیچ صفتی از خصلتهای انسانی در او دیده نمی شود. یا آنها اصلا مرد نیستند، کنایه از اینکه هیچ یک از صفات مردان در آنها وجود ندارد. یا اصلا ضرری وجود ندارد. کنایه از اینکه هیچ اثری از آثار ضرر بر آن مترتب نیست.

پس کلاً اصل ضرر منتهی است. و متناسب با مقام تاکید و مبالغه همین است که نفی جنس اراده شود و مقتضای بلاغت و بجا سخن گفتن جز این نیست.

۲- به عقیده مشهور و شیخ اعظم (۱) در این گونه موارد حکم شرعی مراد است و منظور از «لا صلاه الا بالركوع» نفی صحت است و منظور از «لا ضرر» نفی حکم ضرری است، یعنی در اسلام حکم ضرری وجود ندارد، چه حکم تکلیفی مثل وجوب ضرری که منتهی

۱- فرائد الاصول، ص ۳۱۴؛ مکاسب، در رساله لا ضرر، ص ۳۷۳-۳۷۲.

ص: ۸

است و چه حکم وضعی مثل لزوم معامله غبنی و ... که منتفی است و کلام مستقیما در مقام نفی حکم است. دلیل این قول در ادامه در جای خود خواهد آمد.

۳- به عقیده فاضل تونی (۱) در این گونه موارد صفتی از صفات که متناسب با مورد باشد در تقدیر است، فی المثل در «لا علم الا بالعمل»، «نافعا» مقدر است ای «لا علم نافعا»، «لا صلاحه لجار المسجد» ... «ای لا صلاحه کامله»، و «لا ضرر و لا ضرار ای لا ضرر غیر متدارک»، یعنی ضرری که تدارک و جبران نشود وجود ندارد. نه اینکه اصل ضرر نباشد. اصل ضرر هست ولی تدارک دارد مثلا بیع غبن موجب ضرر به حال مغبون است، ولی با خیار غبن جبران شده است. دلیل این احتمال نیز خواهد آمد.

مرحوم آخوند با شواهدی که ذکر کردند، این دو احتمال را نفی می کنند و می فرمایند که این ها از لا ضرر و لا ضرار مراد نیستند.

قوله: و نفی الحقیقه: گویا کسی می گوید که بالاخره منظور شما هم از نفی خود جنس ادعائا همین است که نفی احکام و آثار نماید و بگوید که اینجا حکم ضرری نیست یا ضرر غیر متدارک نیست. پس با دو احتمال دیگر چه فرقی دارد؟ در جواب می فرمایند خیلی فرق دارد زیرا طبق احتمال اول مدلول مطابقی کلام، نفی جنس ضرر است. ولی کنایه از نفی احکام و آثار و صفات می باشد که ذکر ملزوم و اراده لازم نموده ایم و اصلا مجازی ارتکاب نشده ولی طبق احتمال دوم که مستقیما منظور حکم شرعی باشد. مستلزم تجوز و مجاز گویی است. به این نحو که یا باید حکم را در تقدیر بگیریم و از باب مجاز در حذف بدانیم و بگوییم «لا ضرر ای لا حکم ضرری و لا ضراری» که تازه اشکال دیگر هم دارد که در کلمه ضرر و ضرار تصرف کنیم و گرنه با حفظ ظاهر نمی توان گفت که «لا حکم ضرر و لا ضرار» باید بگوییم «لا حکم ضرری و لا ضراری» و یا از باب مجاز در کلمه دانسته و خود کلمه ضرر را در حکم ضرری استعمال کنیم از باب سببیت و مسببیت که لفظی که برای مسبب وضع شده در سببی از اسباب آنکه حکم شرعی ضرری باشد استعمال شود.

همچنین بنا بر احتمال سوم هم یا صفت غیر متدارک را تقدیر می گیریم و مجاز در حذف

ص: ۹

قائل می شویم و یا از کلمه ضرر که مطلق است خصوص ضرر غیر متدارک را اراده می کنیم که مجاز در کلمه می شود. و اگر بفرمایید: ما شنیده ایم که اراده مقتید از مطلق موجب مجازیت مطلق نمی شود و از باب تعدد دالّ و مدلول است مثل اعتق رقبه مؤمنه، خواهیم گفت که آری ولی آن در فرضی است که قید و مقتیدی باشد و از هر کدام معنای خودش اراده شود، نه در مثل لا ضرر که مطلق است و شما می خواهید از خود ضرر، ضرر غیر متدارک را اراده کنید که این حتما مجاز می شود. بنابراین احتمال دوم و سوم قابل قبول نیست و اراده اش از لا ضرر بشاعت و زشتی دارد.

۴- شیخ الشریعه اصفهانی فرموده: مراد از نفی نهی باشد و لا ضرر ای لا يجوز الضرر یا لا یضرر و ... (۱) اشکال این احتمال آن است که گرچه در جملات فعلیه که لاء نفی بر سر فعل داخل شده (لا یعیّد، لا یغتسل، لا یمسّه ...) فراوان از نفی نهی اراده شده (چه اینکه از اثبات امر اراده شده و در یک کلام جمله خبریه فراوان در مقام انشاء بکار رفته است) ولی از مثل لا ضرر و لا ضرار این معنا بعید است، زیرا لاء نفی بر سر اسم در آمده و معهود نیست که لا ضرر به معنای لا یضرر یا یحرم الضرر و ... باشد.

قوله: و عدم امکان: اصل در لاء نفی جنس همان است که برای نفی خود جنس و ماهیت باشد، نه به معنای نهی یا برای نفی صفتی از صفات یا برای نفی حکم، ولی چه عاملی باعث شده تا مشهور و فاضل تونی و شیخ الشریعه این معنا را رها کنند و به سراغ توجیها و احتمالات دیگر بروند؟ تنها عامل این است که اراده کردن نفی جنس و خود ماهیت از این جمله ممکن نیست و نمی توان گفت که حقیقتا ضرری وجود ندارد، چرا ضرر هست سببش امر تکوینی باشد یا حکم تکلیفی یا حکم وضعی باشد، مثل معامله ضرری و ... و لذا ناچار شده اند بگویند معنای حقیقی مراد نیست و معنای مجازی مراد است ولی مرحوم آخوند می فرماید که عدم امکان اراده نفی جنس حقیقتا باعث نمی شود که ما یکی از این احتمالات را برگزینیم بلکه حمل بر نفی جنس می کنیم اما ادعائاً نه حقیقتاً و تنزیلاً نه تحقیقاً، و اتفاقاً در غالب این گونه مرکبات همین معنی مراد است و تنها در امر

۱- قاعده لا ضرر و لا ضرار، ص ۴۴.

ص: ۱۰

عقلی تصرف شده و ادعا کرده ایم که ضرری نیست و گرنه هیچ مجازیتی محقق نشده است و نوبت به احتمالات دیگر نمی رسد.

قوله: ثم الحكم الّذی: مطلب سؤم در رابطه با قاعده لا ضرر بیان رابطه و نسبت قاعده لا ضرر به عنوان دلیل عنوان ثانوی با ادله عناوین اولیه است و قبل از آن مقدمه ای را ذکر می کنند که نظیر آن در حدیث رفع نیز گذشت و آن اینکه حدیث رفع آثار و احکامی را که بر افعال ما به عنوان اولی و اصلی بار می شدند، آنها را برمی داشت. مثلاً اگر کسی مؤمنی را از روی عمد به قتل رساند، باید قصاص شود، ولی اگر از روی خطا و اشتباه باشد، این حکم برداشته می شود (رفع الخطأ) یا اگر کسی از روی عمد و التفات در نماز کلامی اضافه کند، نمازش باطل می شود، ولی اگر از روی سهو و نسیان باشد، این حکم مرفوع است (رفع النسیان) و هکذا در رفع ما اضطرّوا الیه و ... اما آن احکامی که خود عنوان ثانوی خطا و نسیان و مانند آن، موضوع آنها است و با تحقق خطا و نسیان این احکام ثابت می شوند (مثل آزاد کردن بنده، پرداخت دیه کامل که موضوعشان قتل خطای است و سجده سهو که موضوعش نسیان و زیاد کردن و یا کاستن جزئی در نماز است و ...) با حدیث رفع این گونه احکام مرتفع نمی شود زیرا معنی ندارد که هم عنوان خطا و نسیان موضوع این احکام و مثبت آنها باشد و هم همین عناوین رافع و نافی آن احکام باشند که تناقض است.

حال همین مطلب در قانون لا ضرر نیز می آید و با قاعده لا ضرر آن احکامی نفی می شوند که برای موضوعاتشان به عنوان اولی و اصلی ثابت می باشند. مثل وجوب برای وضو و غسل و روزه و ... و مثل لزوم برای بیع غبنی و ... که اگر ضرری شدند به حکم قاعده لا ضرر، رفع می شوند و یا اگر کسی توهم می کرد که چنین احکامی باشد، در فرض ضرری شدن آنها با قاعده نفی ضرر منتفی می شوند، اما آن دسته از احکامی که موضوعشان عنوان ضرر است (الضرر حرام، الاضرار حرام، من اضر علی نفسه فعلیه کذا و کذا ...) با قانون لا ضرر این ها مرتفع نمی شوند، زیرا پرواضح است که عنوان ضرر، موضوع این احکام است و با حصول ضرر تازه این احکام ثابت و بار می شوند و چگونه معقول است که با آمدن ضرر همین احکام مرتفع شوند؟ این تناقض آشکار است.

ص: ۱۱

قوله: و من هنا: با حفظ مقدمه مذکور افعال اختیاریه ای که از ما صادر می شود دارای دو دسته عناوین هستند:

۱- عنوان اصلی و اولی و اختیاری که در حالت عادی و اختیار، همین عناوین بر افعال ما مترتب است و غالباً هم چنین است. مثلاً فلان عمل معنون به عنوان وضو است، دیگری عنوان غسل دارد. سوّمی صوم است. چهارمی سفر، نماز شب، خیاطت و ..

۲- عنوان فرعی و ثانوی و عارضی که گاهی بر افعال ما عارض می شوند. مثل عنوان ضرر که بر وضو یا غسل یا روزه عارض می شود و صوم ضرری گفته می شود و عنوان منذور و متعلق نذر و عهد و قسم بودن که بر نافله شب عارض می شود. عنوان اطاعت والد یا مولی یا زوج که بر سفر مثلاً عارض می شود. عنوان متعلق شرط بودن که بر خیاطت عارض می شود و ...

حال افعال ما به عنوان اولی احکامی دارند. غسل و روزه و وضو واجب است. سفر مباح است و نافله شب مستحب است و ... و ادله ای که مبین این احکام می باشند، نامشان ادله عناوین اولیه است و به عنوان ثانوی احکامی دارند. روزه و غسل و وضوی ضرری واجب نیست و چه بسا حرام است اگر لا ضرر به معنای نهی باشد. ای یحرم الضرر، نماز شب واجب می شود چون نذر شده و ... و ادله ای که مثبت این احکام باشند، ادله عناوین ثانویه نام دارند. حال از نظر منطقی میان این دو دسته ادله و عناوین عموم و خصوص من وجه است. فی المثل گاهی صوم و وضو هست، ولی ضرری و حرجی نیست و مشمول ادله عناوین اولیه است و وجوب دارد. گاهی ضرر و حرج هست ولی نه در وضو و صوم و ... بلکه در چیزهای دیگر، اینجا را ادله لا ضرر و لا حرج شامل است و ادله عناوین اولیه شامل نیست و «الصوم واجب» (مثلاً) کاری به آن ندارد، گاهی هم هر دو عنوان در یک عمل جمع شده اند، یعنی مثلاً صوم ضرری شده که از جهتی صوم است و از جهتی ضرری و ماده اجتماع دلیل عنوان اولی و ثانوی است و «الصوم واجب» به اطلاقش می گوید که این روزه واجب است و لا- ضرر و لا ضرار به اطلاقش می گوید واجب نیست و بلکه طبق یک احتمال حرمت می آورد حال در این گونه موارد چه باید کرد؟ و از نظر اصولی چه رابطه

ص: ۱۲

و قانونی میان این دو دسته ادله وجود دارد؟

قبل از بیان رابطه اصولی باید بدانیم که ذکر لا ضرر به عنوان یک مثال بود و چون فعلا این قاعده ثانوی مورد بحث ماست مطرح شد و گرنه مطلب خیلی گسترده تر است و کلیه ادله عناوین ثانویه با ادله عناوین اولیه رابطه اش مطرح است و خود ادله عناوین ثانوی دو دسته می شوند.

۱- ادله ای که اثبات کننده تکلیف هستند، مثل دلیل نذر که وجوب وفا می آورد و نماز شب را واجب می کند، اطاعت والد که سفر را واجب می کند، شرط کردن در ضمن بیع که خیاطت را واجب می سازد و ...

۲- ادله ای که نفی کننده تکلیف هستند، مثل «رفع الخطاء» «رفع النسیان»، «رفع ما اضطرروا الیه» «رفع ما استکرهاوا علیه»، «لا ضرر و لا ضرار»، «لا حرج فی الدین» و ... که خود این ها دو دسته هستند. بخشی رفع ظاهری دارند و حکم ظاهری را برمی دارند و مرحله تنجز را نفی می کنند، نه واقع را و برخی نفی واقعی دارند که فعلا کاری به این جهات نداریم حال رابطه ادله عناوین ثانویه عموما با ادله عناوین اولیه از نظر اصولی چیست؟

شیخ اعظم نظری دارد که در پایان این مطلب بدان اشاره ای شده، ولی مناسب تر آن است که همین نخست نظر شیخ را بیان کنیم:

به عقیده شیخ ادله عناوین اولی تقدّم دارند (البته اصل تقدّم عقیده همگان است.) و ملاک تقدّم حکومت است، یعنی دلیل عنوان ثانوی (مثلا لا ضرر) بر دلیل عنوان اولی (مثلا الصوم واجب) حکومت دارد و حکومت آن است که دلیل حاکم از ابتدا که از شارع مقدّس صادر می شود، به مدلول لفظی اش ناظر به دلیل محکوم است و برای تفسیر آن آمده، آنهم یا به نحو توسعه و گسترش، یعنی دایره موضوع دلیل محکوم را بسط می دهد و یا به نحو تضییق و تحدید، یعنی دایره آن را کوچک و محدود می کند و به گونه ای است که اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو است و به اعتقاد شیخ اعظم کلّ ادله عناوین ثانویه اعم از مثبت و نافی از این قبیل هستند. و لا شکّ در اینکه دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدّم

ص: ۱۳

است. (۱)

امّا به عقیده مرحوم آخوند اگر حکومت احراز شد، مطلب همان است که شیخ فرمود، ولی در مواردی مسئله و حکومت خیلی محرز نیست، مثل مورد بحث ما که بدوا وقتی انسان با دلیل لا ضرر برخورد می کند و رابطه آن را با وجوب روزه در نظر می گیرد. آن دو را اجنبی و بیگانه می یابد و هرگز به ذهنش نمی آید که «لا ضرر» حاکم و مفسّر «الصوم واجب» باشد. به ویژه اگر لا ضرر به معنای یحرم الضرر باشد که دو خطاب مستقل و دو حکم جدا دارند. یکی الصوم واجب دیگری الضرر حرام و ربطی به هم ندارند تا یکی حاکم بر دیگری و ناظر به آن باشد. روی این اصل از راه جمع عرفی پیش می آیند و می فرمایند که این گونه خطابات را اگر به عرف عرضه کنیم. خیلی راحت میان آن دو را جمع می کند به اینکه دلیل عنوان اولی را بر حکم اقتضایی و شأنی حمل می کند و دلیل عنوان ثانوی را بر حکم فعلی حمل می کند. فی المثل یک دلیل گفته که نماز شب مستحب است. و دلیل دیگر می گوید که چون نذر کردی واجب است. عرف نمی گوید آن استحباب با این وجوب تنافی دارد، بلکه می گوید. منظور این است که اگر نذری نباشد، نماز شب مستحب است (مستحب لولایی ای لو لا النذر) و اگر نذر آمد فعلا واجب می شود. پس وجوب، فعلی است و استحباب، شأنی و اقتضایی است و هیچ محذوری پیش نمی آید.

هكذا در مثال وجوب صوم و نفی ضرر که جمعشان به این است. تا ضرر نیامده روزه واجب است و همین که ضرر آمد وجوب صوم از فعلیت می افتد و فعلا- واجب نیست. و دو حکم اقتضایی و فعلی که منافاتی ندارد. آری اگر هر دو فعلی تنجیزی بود، قابل جمع نبودند.

قوله: نعم: البتّه گاهی قضیه برعکس می شود، یعنی دلیل عنوان اولی مقدّم می شود در سایه اینکه دلیل محکم و مقتضی است و حکم بسیار مهمی را بیان می کند و حکم هم به لحاظ اهمیتی که دارد از هر لحاظ فعلی است و به هیچ قیمت نتوان از فعلی بودن آن ممانعت کرد. فی المثل قتل مؤمن حرام است. و هیچ عنوان عارضی از قبیل تقیه، عسر و

ص: ۱۴

حرج، ضرر، اضطراب، اکراه و ... مانع از حرمت آن نیست و نمی توان به بهانه اینکه مکره شده ام یا در شرایط تقیّه هستم دست به خون مؤمنی آلوده کرد و ... و حرمت قتل مؤمن فعلی مطلق و از جمیع جهات است و نسبت به هیچ عنوان خارجی و ثانوی نمی توان از آن رفع ید کرد. (البته عنوان جهل و خطا و نسیان شاید بتواند مانع باشد و جلو فعلیت حرمت و عقاب را بگیرد، ولی در فرضی که ناشی از مسامحه و سهل انگاری نباشند، و گرنه مانع شدن آنها مشکل است و در هر حال سایر عناوین ثانوی هرگز مانع نمی شود.) گاهی هم حکمی به عنوان اولی فعلی است، امّا نه مطلق، بلکه نسبی، یعنی نسبت به پاره ای از عناوین ثانوی فعلی و مقدم است ولی اگر ضرر مالی داشته باشد آنجا که فردی متمکن است و قدرت دارد که مقدار کمی آب را به بهای سنگینی خریداری کند باید خریداری کند و جای جریان قانون نفی ضرر نیست.

قوله: و بالجمله: این فراز حاصل و چکیده مطالب گذشته است و نیازی به ذکر ندارد.

قوله: هذا لو لم نقل: این فراز اشاره به رأی شیخ اعظم است که قبلا بیان کردیم و نیازی به تکرار نیست.

قوله: ثم انقدح: مطلب چهارم درباره لا ضرر: در مطلب سوم رابطه دلیل عنوان ثانوی با دلیل عنوان اولی محاسبه شد. اینک مطلب چهارم رابطه دلیل عنوان ثانوی با دلیل عنوان ثانوی دیگر مورد محاسبه است. اگر در موردی دو دلیل عنوان ثانوی باهم وارد شدند و برخورد کردند تکلیف چیست؟ مثلا شخصی می خواهد چاهی در گوشه حیاط حفر کند تا آبهای باران و غیره داخل چاه بریزد. در اینجا اگر این چاه را ایجاد نکند، خودش و ساکنان منزل در مضیقه و عسر و حرج واقع می شوند و اگر ایجاد کند به دیوار همسایه ضرر می رساند. لذا دوران امر است. میان قانون نفی حرج که می گوید. حفر چاه بلامانع است و قانون لا ضرر که می گوید. حفر چاه ممنوع است. حال چه باید کرد؟

نخست به صورت تردید و قضیه شرطیه می فرماید اگر هر دو دارای ملاک و مقتضی باشند، قطعا در مورد اجتماع از قبیل متزاحمان خواهند بود و قانون تراحم روشن است که اگر یکی از آن دو از لحاظ مناط و ملاک قوی تر باشد، همان مقدم می شود و گرنه نوبت به تخییر عقلی می رسد، زیرا در مقام عمل جمع میان آن دو ممکن نیست. و اگر یکی دارای

ص: ۱۵

ملاک نباشد، از باب متعارضان می شود و قانون تعارض پیاده می شود که رجحان سندی و دلالتی و غیره مطرح می گردد و اگر رجحانی نبود، نوبت به تخییر ظاهری شرعی می رسد.

درحالی که در فرض تراحم به دنبال رجحان سندی و اولویت دلالتی نبودیم.

ولی در پایان می فرمایند. و لا- یبعد ... و حق همین است که معمولاً- در ماده اجتماع دو قانون مذکور و امثال آنها هر دو ملاک دارند و هر دو هم از شارع صادر شده اند و هر دو هم به اطلاق این مورد را شامل می شوند و محذور در مقام جعل و تشریح و صدور نیست.

بلکه در مرحله عمل و امثال است. پس از اینکه اصل صدور هر دو مسلم و دارای ملاک بود نشان هم مقطوع است. بنابراین منحصر از باب تراحم خواهد بود و قوانین متزاحمان پیاده می شود. نه از باب تعارض.

قوله: و اما لو تعارض: مطلب پنجم و آخرین مطلب که به اختصار بر گزار شده. این است که اگر دو ضرر با یکدیگر تراحم کردند، چه باید کرد؟ این بخش سه صورت کلی دارد.

۱- گاهی دوران امر میان دو ضرر بر یک نفر است، چه شخص خودم که امر دائر است بالای دیوار بمانم تا ویران شود و نابود شوم یا خودم را پرت کنم و احیاناً دست یا پایی بشکنم، یا شخص دیگر باشد که دوران امر است میان اینکه ضرر آبرویی به او وارد آورم یا ضرر مالی، یا مال کمتری از او بستانم یا بیشتر؟ در این گونه موارد تکلیف روشن است و آن انتخاب کاری است که ضرر و شرّش کمتر باشد. و اگر دو ضرر مساوی بودند جای تخییر عقلی است.

۲- و گاهی دوران امر میان دو ضرر بر دو شخص است. مثلاً یا باید به فلانی یک ضرر مالی وارد کنم و یا به دیگری ضرر مالی دیگر وارد کنم، یا مثال معروف که گاو شخصی سر در خمره دیگری نموده و امر دائر است خمره دیگری را بشکنیم تا گاو سالم بماند یا گاو این شخص را سر ببریم تا خمره و کوزه سالم بماند و ... حکم همان است که در صورت اول ذکر شد که اختیار ضرر کمتر باشد و در فرض تساوی جای تخییر است.

۳- گاهی دوران امر است میان اینکه خودم متضرر شوم و تحمّل ضرر نمایم یا دیگری متضرر شود و این ضرر را به او وارد کنم و از ابتدا در عرض هم من مکره شده ام که یا از

ص: ۱۶

فلانی مبلغی را دریافت کنم یا از جیب خود باید بردارم. در اینجا آیا بر من لازم است که خود ضرر را متحمل شوم تا از دیگری رفع ضرر کنم؟ می‌فرماید که خیر لازم نیست تحمل ضرر کند بلکه می‌تواند ضرر را به دیگری وارد کند حتی اگر ضرری که متوجه اوست کمتر است (هزار تومان باید بدهد) و ضرر متوجه دیگری خیلی زیادتر است (ده هزار تومان از او باید بگیرد) و دلیل ما بر عدم لزوم تحمل ضرر آن است که قانون نفی ضرر در مقام امتنان بر ائمت اسلامی وارد شده و در چنین مواردی اگر بخواهم از دیگری رفع ضرر کنم در حق او امتنان حاصل شده ولی خودم متضرر شده‌ام و در حق خودم منتهی نخواهد بود و لذا «لا ضرر» من با «لا ضرر» او تعارض می‌کنند و جای لا ضرر نیست.

قوله: نعم: فرض مذکور جایی بود که از ابتدا دو ضرر در عرض هم متوجه دو کس می‌شود. ولی حالا- فرض این است که اگر ابتدائاً ضرر متوجه من است آیا حق دارم از خودم دفع کنم و بر دیگری ضرر وارد کنیم؟ مثلاً سیلی در راه است و به طرف منزل یا ملک من در حرکت است و من با تخریب سد یا برداشتن مانع، آن را روانه ملک دیگری نمایم، اینجا می‌فرماید که خیر حق ندارد چنین کند. (زیر ظلم در حق دیگری است و جایز نیست).

قوله: اللهم: در صورت سوّم گفتیم که منت بودن در حق شخصی دیگر منافی با امتنان در حق شخص من است و لذا حق دارم به او ضرر بزنم و بر خودم تحمل ضرر لازم نیست.

حال این فراز استدراک از آن مطلب است و آن اینکه کسی بگوید درست است که لا- ضرر در مقام امتنان وارد شده ولی نه به لحاظ شخص، بلکه به لحاظ نوع ائمت، و در دوران امر میان دفع ضرر قلیل از خودم یا دفع ضرر کثیر از دیگری، انتخاب ضرر قلیل و تحمیل آن به لحاظ نوع ائمت منت است و باید چنین کنم و حق ندارم به دیگری ضرر وارد کنم (آری اگر مساوی بودند بحثی نیست).

قوله: فتأمل: اشاره به اینکه این مطلب نیز قابل مناقشه است، زیرا اختیار ضرر کمتر نسبت به شخصی امتنان است و نسبت به شخص دیگر خلاف امتنان است و در هر حال امتنان نوع بر ائمت صدق نمی‌کند.

پایان مباحث سه اصل عملی و بدنبال آنها خاتمه و قاعده لا ضرر

ص: ۱۷

اصل استصحاب

اشاره

اصل چهارم و آخرین اصل عملی استصحاب است. مرحوم آخوند برخلاف بحثهای گذشته که به هر مناسبتی فصلی منعقد می کردند (مثلا در اصل براءت می فرمودند: فصل در اخباری که بدان استدلال شده، فصل در حکم عقل و ...)

تمام بحثهای اصلی استصحاب را در یک فصل گنجانده و پس از آن وارد تنبیهات مسئله شده اند و در این فصل مطالبی به ترتیب مطرح است.

۱- تعریف استصحاب

استصحاب در لغت به معنای اخذ الشیء مصاحبا آمده که در شرح رسائل مرحوم شیخ آورديم (۱) و در اصطلاح تعریفهای مختلفی برای آن ذکر شده است که شیخ اعظم در رسائل بیان کرده اند و به عقیده خود مرحوم شیخ، محکم ترین و کوتاه ترین تعریف این است: ابقاء ما کان (۲) مرحوم آخوند می فرماید که اگرچه عبارات قوم و تعاریفشان در ظاهر گوناگون است، ولی تمام آنها به یک مطلب نظر دارند و این یک مطلب مورد اتفاق آراء است و آن را با بیاناتی توضیح می دهند که منظورشان همان تعریف شیخ است:

می فرمایند که استصحاب عبارتست از حکم نمودن شارع مقدس به بقاء حکمی از احکام شرعیه یا موضوعی از موضوعات خارجیه که دارای حکم شرعی باشند و این حکم یا موضوع مشکوک البقاء باشند، یعنی شک در بقاء آنها داشته باشیم و در حال شک مکلف، شارع مقدس چنین حکمی می نماید. منظور از حکم به بقاء همان ابقاء در تعریف شیخ است. ولی از آنجا که ابقاء دو گونه است

۱- شرح رسائل، ج ۵، ص ۶.

۲- فرائد الاصول، ص ۳۱۸.

ص: ۱۸

۱- ابقاء حکمی که کار شارع است و در چنین حالتی از حالات مکلف حکم به بقاء می نماید.

۲- ابقاء عملی که کار مکلف است و در چنین حالتی عملاً بنا را بر حالت سابقه گذارده و بر آن باقی و مستدام می نماید و کلمه ابقاء با هر دو قابل جمع است. ولی حکم به بقاء مخصوص ابقاء حکمی است و از این زاویه تعبیر آخوند اوضح است اگرچه مراد مرحوم شیخ از ابقاء همین ابقاء حکمی است و منظور از حکم یا موضوع ذی حکم آن است که در باب استصحاب مستصحب ما یا حکمی از احکام شرعیه است که نامش استصحاب حکمی یا استصحابهای جاری در احکام است. و فرقی ندارد که حکم شرعی تکلیفی باشد مثل وجوب جمعه، یا وضعی باشد، مثل صحت فلان کار، و نیز حکم کلی باشد. مثل دو مثال مذکور یا حکم جزئی باشد مثل استصحاب حرمت یا نجاست این مایع خارجی و ... و یا مستصحب موضوعی از موضوعات خارجیّه است که دارای اثر شرعی بوده و مستقیماً حکم شرعی بر آنها مترتب می شود، مثل خمریت که موضوع حرمت و نجاست است، کریت و عدالت و حیات و ... که هر کدام موضوع حکم یا احکامی هستند و نامش استصحاب موضوعی است. و منظور از «شک فی بقاء» آن است که استصحاب قوامش به شک در بقاء است، یعنی سابقاً خود حکم یا موضوع حکم معلوم و مقطوع بوده یا به خبر ثقه و معتبر ثابت بوده و الآن شک در بقاء آن داریم. اینجا جای استصحاب است و الاً اگر الآن هم یقین به بقاء داشته باشیم که جای استصحاب نیست. یا الآن اگر یقین به ارتفاع سابقه پیدا کنیم که جای استصحاب نیست.

قوله: اما من جهة: منشأ حکم شارع به بقاء ما کان چیست؟ به تعبیر دیگر، دلیل استصحاب چیست؟ به دیگر سخن، مناط حکم شارع به بقاء کدام است؟ منشأ یکی از چهار امر ذیل است که به اختلاف مبانی متعدد است.

۱- یا این حکم به بقاء از جهت بناء عقلاء و سیره عقلائیّه است. خردمندان در امور زندگی خود عملاً چنین هستند که بنا را بر حالت سابقه می گذارند. فی المثل صبح همگی از منازل به طرف مدارس و مزارع و کارخانجات و محل کار خویش حرکت می کنند و شب

ص: ۱۹

هنگام همگی از کار فارغ شده و به طرف منزل بازمی‌گردند. این‌ها از همان بنای عملی بر بقاء منزل یا محلّ کار سرچشمه می‌گیرند و عقلاء چنین بنایی دارند. حال آیا مطلقاً چنین بنایی دارند (بنا بر اینکه استصحاب مطلقاً حجت باشد). یا فی الجمله این سیره را دارند (بنا بر تفصیلاتی که خواهد آمد که یکی از اهمّ آنها تفصیل میان شک در مقتضی و شک در رافع است که عده‌ای از جمله شیخ اعظم طرفدار این تفصیل هستند و قدر مسلم سیره عقلاء را در این بخش قابل قبول می‌دانند...) و این بناء عقلا هم تعیّدی است یعنی صرفاً به مجرد اینکه فلان حکم قبلاً بوده، الآن هم بنا را بر ابقائش می‌گذارند. نه به مناط ظنّ به بقاء... که مرجعش به وجوه بعدی باشد. حال عقلاء چنین بنایی دارند و شارع مقدّس گرچه خود دچار شک در بقاء نمی‌شود تا سیره عملی او نیز استصحاب باشد، ولی در چنین صورتی حکم به بقاء ما کان می‌تواند بکند و آن سیره عقلا را امضاء نماید. بنابراین حکم شارع به بقاء ما کان تأسیسی نخواهد بود، بلکه تأکیدی و امضایی است.

در نتیجه، استصحاب حکم شارع به بقاء است به دلیل سیره عقلائیّه مذکور.

۲- یا این حکم به بقاء از جهت حکم عقل و به مناط ظنّ نوعی و شأنی به بقاء ما کان است، یعنی فعلاً شک در بقاء داریم ولی به محض توجه به حالت سابقه یقینی و با ملاحظه آنکه قبلاً یقین به ثبوت فلان حکم یا موضوع داشتیم و تا به حال هم چیزی نیامده که رافع آن حکم باشد. و تنها احتمال و شاید است، در چنین فرضی احتمال قوی می‌دهیم که کماکان حکم یا موضوع باقی باشند و شک ما بدل به ظنّ می‌شود (بنابراین اگر توهم شود که بحث ما شک در بقاء بود و بیان مذکور از ظنّ به بقاء سخن می‌گوید، دفع توهم آن است که در بدو امر شک در بقاء است. ولی با ملاحظه حالت سابقه قطعی و... شک می‌رود و ظنّ به بقاء می‌آید.) و از نظر عقلی ظنّ به بقاء قائم مقام علم است و معتبر است و از راه ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع. چه این نتیجه می‌رسیم که شارع هم حکم به بقاء دارد.

در نتیجه، استصحاب حکم شارع به بقاء است ولی به مناط ظنّ مذکور و به دلیل حکم عقلی مزبور.

۳- یا حکم شارع به بقاء ما کان از جهت اخبار و نصوص است و حجّیت استصحاب از

ص: ۲۰

این راه ثابت می شود که مبسوطا این روایات خواهد آمد و امام (ع) فرموده: لا تنقض الیقین بالشک ...

۴- قوله: کذلک: اشاره به همان مطلقا یا فی الجمله است که گذشت. ضمنا تفصیل این چهار وجه به زودی خواهد آمد.

۲- جایگاه استصحاب

اشاره

قوله: و لا یخفی انّ هذا: به عقیده مرحوم آخوند همین معنایی که برای استصحاب ذکر شد. شایستگی دارد که محلّ نفی و اثبات باشد و منکران استصحاب آن را نفی کنند، و مثبتان آن را اثبات کنند. آنها که مطلقا اثبات کننده هستند و آنها که فی الجمله مثبت هستند و تفصیل می دهند و ادله ای که برای اثبات یا نفی اقامه می کنند همه و همه بر این یک معنی وارد هستند. خلاصه اینکه محلّ نزاع در یک مسئله باید امر واحدی باشد و همه بر آن متفق باشند و در اطراف آن بحث و مناقشه داشته باشند و آن امر واحد همان معنایی است که ما گفتیم ولی دو معنای دیگر هم ممکن است برای استصحاب گفت که طبق آنها نفی و اثباتها بر یک مورد وارد نیست.

۱- کسی بگوید که استصحاب عبارتست از خود بناء عقلاء بر ما کان

۲- دیگری بگوید که استصحاب خود ظن به بقاء است که از علم سابق به ثبوت سرچشمه می گیرد. اشکال این دو معنا این است که کسانی که بناء عقلاء را قبول دارند، در بحث شرکت می کنند ولی منکران در باب استصحاب، حق شرکت در بحث ندارند. و هکذا آنان که از باب ظن به بقاء پیش می آیند حق شرکت دارند دیگران چنین حقی ندارند.

و این صحیح نیست. صحیح آن است که در مسئله واحده معنای واحدی را که مورد تطابق آراء است بپذیریم و ذکر کنیم و سپس به نفی و اثبات و نقل اقوال پردازیم و آن تعریفی است که ما ذکر کردیم.

قوله: و تعریفه: البتّه آنها هم که به بناء عقلاء یا ظن به بقاء و مانند آن تعبیر کرده اند اگرچه ظاهر تعبیرشان اشتباه انداز است و انسان خیال می کند برای این تعریف موضوعیت

ص: ۲۱

قائلند ولی باید دانست که آنها هم این تعبیر را عنوان مشیر به همان معنای واحد قرار داده اند. ولی از آنجا که هدف اصلی آنها بیان حجیت استصحاب از راه بناء عقلاء بوده، همین تعبیر را آورده اند. مکرر گفته ایم که تعریفهای مذکور در علم اصول فقه نوعا تعریف لفظی و شرح الاسمی است، نه حدی و رسمی (ماهوی و حقیقی) و در تعاریف لفظی جای ایراد و اعتراض نیست که کسی بگوید جامع افراد نیست. دیگری بگوید مانع اغیار نیست و ... چه بهتر که طومار بحث تعریف را در هم پیچیده و وارد مطالب سودمندتر شویم.

قوله: ثم لا یخفی: مطلب دوّم: آیا بحث پیرامون حجیت استصحاب، از مباحث علم اصول و عضو این خانواده است و به حق و بجا در علم اصول مطرح شده یا از مسائل علم فقه است و به مناسبت در دانش اصول مطرح گردیده است. مرحوم آخوند می فرماید که این مسئله حتما از مسائل علم اصول است. زیرا ضابطه و ملاک اصولی بودن در آن موجود است. مسئله اصولی آن است که نتیجه اش در طریق استنباط حکم شرعی فرعی کلی واقع شود فی المثل در مقدمه واجب سخن از ملازمه میان وجوب ذی المقدمه با وجوب مقدمات آن است و این مسأله ای است اصولی و پس از بحث و بررسی به این نتیجه می رسیم که آری چنین ملازمه ای وجود دارد. آنگاه این نتیجه را طریق به سوی حکم شرعی کلی قرار داده و به انضمام صغرا نتیجه می گیریم. مثلا- می گوئیم که نماز واجب است «صغری» و میان وجوب شیئی با وجوب مقدمات آن ملازمه وجود دارد «کبری» پس مقدمات نماز واجب است با مقدمه واجب واجب است و این همان حکم کلی است که از انضمام کبری کلی مذکور به صغرای مزبور استنتاج می شود.

به دیگر سخن: مسئله اصولی آن است که نتیجه اش کبری کلی قیاس استنباط واقع شود و مثال همان است که ذکر شد. به بیان سوم مسئله اصولی آن است که نتیجه اش مستقیما مربوط به عمل و فعل مکلف نیست، بلکه غیر مستقیم و با واسطه به فعل مکلف منتهی می شود. برخلاف مسئله فقهی که مستقیما مربوط به عمل مکلف است. در همان مثال مذکور، ملازمه که نتیجه مسئله اصولی بود، مستقیما مربوط به عمل نبود که موضوع فعلی

ص: ۲۲

از افعال و محمول حکمی از احکام شرعیه باشد. بلکه سخن از ملازمه بود که یک واقعیت است و فعل مکلف نیست. آری به واسطه این ملازمه و درست کردن قیاس و کبری و صغری، به این نتیجه می‌رسیدیم که پس مقدمه واجب واجب است. و این همان فعل مکلف است که موضوع وجوب قرار گرفته است. پس ملازمه مسئله اصولی است. ولی صغرای قیاسی «نماز واجب است» مسأله ای فقهی و نتیجه قیاس هم که وجوب مقدمات نماز باشد، باز مسئله فقهی است و موضوع فعل مکلف است.

به چهارمین بیان: مسئله اصولی یا قواعد اصولی مخصوص مجتهد بود و از شأن او است که این قواعد و نتایج کلی را با بحثهای دقیق اصولی استنتاج کند، ولی مسئله فقهی و حتی قواعد فقهی از قبیل قاعده فراغ، قانون تجاوز، اصاله الصّحّه مخصوص مجتهد نیست. بلکه مقلد هم می‌تواند آنها را بر مصادیق و صغریاتشان تطبیق نماید و خصیصه قاعده فقهی همین است.

حال که ضابطه اصولی بودن یک مسئله را بدست آوردیم، می‌گوییم که مسئله حجّیت استصحاب یک مسئله اصولی است. زیرا نتیجه آنکه حجّیت استصحاب است در واقع همان ابقاء ما کان و یا حکم به بقاء ما کان و به دیگر سخن همان کبری کلی است که «کلّ مشکوک البقاء فهو باق» این کبری در طریق استنباط حکم شرعی ظاهری قرار می‌گیرد و می‌گوییم. وجوب نماز جمعه در عصر غیبت مشکوک است «صغری» و هر چیزی که مشکوک البقاء باشد، پس او باقی است، یعنی بنا را بر بقاء آن می‌گذاریم، بگونه ای که گویا اصلا شک نداریم «کبری» پس وجوب جمعه باقی است «نتیجه»

قوله: کیف و ربّما: مضافا به انطباق ضابطه اصولی که در بالا ذکر شد، شاهدهی بر اصولی بودن مسئله استصحاب می‌آورند. به طور کلی گاهی استصحاب در موضوعی از موضوعات خارجی جاری می‌شود. مثل استصحاب حیات زید، عدالت بکر ... چنین استصحابی از مسائل فقه است، نه اصول، زیرا نتیجه اش حکم کلی نیست. بلکه حکم جزئی مخصوص موضوع خارجی است. گاهی در حکم جزئی جاری می‌شود مثل استصحاب حرمت فلان مایع، نجاست فلان لباس ... باز مسئله فقهی است، زیرا نتیجه اش

ص: ۲۳

حکم کلی نیست.

ولی گاهی در احکام کلیه جاری می شود. چه حکم فقهی مثل وجوب فلان عمل در اسلام، حرمت عمل دیگر، صحت فلان معامله، بطلان فلان کار و ... و چه یک حکم اصولی مثلاً در باب ظواهر و نیز در باب خبر واحد ثقه این بحثها مطرح بود که سیره عقلاء بر عمل به ظواهر و اعتماد به خبر ثقه و حجیت دانستن آن است. پس این امور نزد عقلاء و قبل از آمدن شریعت حجت و معتبر بوده و الآن بعد از شریعت، شک داریم که آیا همان حجیت باقی است یا شارع مقدس به دلایلی آن را ردع و ابطال نموده است. در اینجا نسبت به خود حجیت استصحاب جاری می شود. و حجیت از مسائل اصولی است نه فقهی زیرا مستقیماً مربوط به عمل و فعل مکلف نیست، بلکه موضوعش، ظواهر، خبر واحد و ... می باشد که عمل مکلف نیستند. آری مع الواسطه به عمل منتهی می شوند که اگر حجت شد، پس ما مسلمانان حق داریم در اخذ احکام دینمان از ظواهر و خبرهای ثقه استفاده کنیم و احدی نمی تواند بگوید این استصحاب مسئله فقهی است. اصل اصولی بودن مسئله استصحاب جای کمتری تردیدی نیست. به ویژه بنا بر دو تعریف دیگری که قبلاً اشاره شد که کسی بگوید استصحاب نفس بناء عقلاء بر بقاء بر حالت سابقه است، یا استصحاب خود ظن به بقاء است که از ملاحظه حالت سابقه بدست می آید. که بنابراین قطعاً مسئله اصولی است. زیرا موضوعش که ظن به بقاء یا سیره عقلاء باشد فعل مکلف نیست تا مسئله فقهی باشد. و به هر حال این ها بحثهای مهمی نیست.

ارکان استصحاب

اشاره

قوله: فقد ظهر: مطلب سوّم ارکان استصحاب: مرحوم مظفر در اصول فقه مقدمات و ارکان استصحاب را هفت امر شمردند که برخی از آنها در اصل ماهیت استصحاب دخیل بودند و برخی در جهات دیگر (۱) مرحوم آخوند صریحاً به دو رکن اشاره دارند. ولی در مجموع چهار رکن از ارکان استصحاب از کلام آخوند (ره) مستفاد است.

۱- اصول فقه، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۷۸.

ص: ۲۴

۱- یقین سابق به حدوث: اصل حدوث موضوع یا حکم مورد استصحاب، مسلّم و محرز باشد، و گرنه استصحاب معنی ندارد زیرا استصحاب ابقاء ما کان است و تا ما کان نباشد، ابقاء معنی ندارد (البته یقین را باید تعمیم داد به یقین وجدانی و تعبدی که ظنّ معتبر باشد و یا اگر یقین به معنای یقین وجدانی است، باید گفت که یقین یا چیزی که نازل منزله یقین و علم باشد مثل ظنّ معتبر).

۲- شک لا حق: اگر در زمان متأخر هم یقین به همان ما کان داشته باشیم، نوبت به استصحاب نمی رسد و اگر یقین به ارتفاع آن پیدا کنیم، باز جای استصحاب نیست و نقض یقین به یقین است نه شک. پس باید شک لا حق داشته باشیم.

۳- شک لا حق دو گونه است. گاهی شکی است که به گذشته سرایت می کند و اصل حدوث را مشکوک می سازد. یعنی دیروز یقین به عدالت زید داشتیم و امروز شک می کنم که اصلاً از همان دیروز زید عادل بود یا من خیال کردم که عادل بوده؟ این یقین و شک ساری است که دلیل بر اعتبارش نیست. و در ضمن اخبار باب به مناسبت خواهد آمد.

گاهی هم شکی است که به گذشته سرایت نکرده و اصل حدوث را مشکوک نمی سازد.

بلکه الآن هم که شک در بقاء داریم نسبت به اصل حدوث متیقّن هستیم و تنها در بقاء و استدامه شک داریم. اینجا جای استصحاب است. پس رکن سوّم عبارتست از شک لا حق در بقاء نه نسبت به اصل حدوث

۴- رکن چهارم که متفرّع بر رکن سوّم و متخذ از آن می باشد، عبارتست از اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه، یعنی همان امری که قبلاً متیقّن بود، در زمان لا حق هم همان امر مشکوک است، موضوع همان موضوع است، محمول همان محمول است، قضیّه همان قضیّه است، با این تفاوت که قبلاً- یقین به ثبوت محمول برای موضوع داشتیم و الآن شک در بقاء آن داریم. مثلاً یقین به ثبوت عدالت برای زید داشتیم و الآن شک در بقاء همان عدالت برای همان زید داریم. اینجا جای استصحاب است، زیرا اگر موضوع عوض شود، مثلاً یقین به عدالت زید داشتیم. و الآن شک در عدالت بکر داریم، یا اگر محمول عوض شود، یعنی قبلاً عدالت زید متیقّن شود، مثلاً یقین به عدالت زید داشتیم. و الآن شک در عدالت

ص: ۲۵

بکر داریم، یا اگر موضوع و محمول هر دو عوض شوند یعنی قبلاً عدالت زید متیقن بود و فعلاً حیات زید مشکوک است و ... نمی توان گفت که شک در بقاء ما کان داریم. زیرا این مشکوک غیر از آن متیقن است و شک در بقاء همان، صدق نمی کند و بدون آن هم استصحاب جاری نمی شود.

قوله: هذا ممّا لا غبار: مطلب چهارم که مبتنی و متفرع بر ارکان مذکور و به ویژه بر رکن چهارم است. بیان پاره ای تفصیل و نقد و بررسی آنهاست. جناب آخوند دو تفصیل را مطرح و مورد بحث قرار می دهند.

الف) تفصیل اخباری ها

استصحاب در موضوعات خارجی (مثل حیات زید، کرّیت فلان آب و ...) جاری می شود، زیرا ارکانش کامل است و همان که متیقن بود، فعلاً مشکوک است و وحدت قضیه متیقنه و مشکوک محرز است. البته فی الجمله یعنی قطع قطر از اینکه آیا این وحدت و اتحاد به دقت عقلی است یا به دید عرفی یا تابع لسان دلیل است که در تتمه استصحاب خواهد آمد. ولی در مورد احکام شرعیّه کلیّه (مثل وجوب جمعه، حرمت عصیر عنبی و ...) به عقیده اخباریون استصحاب جاری نمی شود و اگر یقین کردیم به وجوب جمعه در عصر حضور و شک کردیم در بقاء وجوب در عصر غیبت، حق نداریم استصحاب بقاء وجوب جاری کنیم.

عمده دلیل اخباری ها بر عدم جریان استصحاب در احکام این است که منشأ شک ما در بقاء حکم شرعی چیزی جز این نیست که تغییری در موضوع آن پدید آمده (قیدی از قیود موضوع، جزئی از اجزاء آن، شرطی از شروطش، خصوصیتی از خصوصیات آن کم یا زیاد شده) و این موجب تردید و تزلزل در بقاء آن حکم گردیده، و گرنه با وجود همان موضوع سابق بدون کمترین تغییر و دگرگونی در آن، معنی ندارد که حکم شرعی آن مشکوک و مردّد باشد، بلکه حکم آن نیز حتما هست. و تخلف بردار نیست. (زیرا حکم نسبت به موضوعش مثل معلول نسبت به علّت تامّه آن است و با وجود علّت تامّه تخلف

معلول از آن محال است. و با وجود موضوع هم حکم حتمی است و تخلف بردار نیست.)

البته با وجود موضوع بی کم و کاست هم شک در حکم میسور است ولی به نحوی که در مورد خداوند متعال و شارع مقدّس امکان ندارد و محال است و آن اینکه موضوع همان موضوع است ولی حکم کننده تا به حال خیال می کرد که این موضوع دارای ملاک وجوب است و آن را واجب کرده بود، درحالی که الآن شک دارد که واقعا فلان ملاک در فلان موضوع هست یا نه. لذا دچار تردید در حکم می شود. ولی این امر ناشی از جهالت است و در مورد علم مطلق هستی یعنی خدای متعال راه ندارد. در اصطلاح کلامی از آن تعبیر به بداء محال و باطل می شود.

روی همین محذور در باب نسخ هم نظر ما این شد که گرچه نسبت به ظاهر تعبیر رفع و حکم ثابت برداشتن است ولی نسبت به واقع امر دفع و پیش گیری است و آمدن دلیل ناسخ کاشف از این است که حکم منسوخ در واقع و نفس الامر و عند الله از همان اول موقت بود. و ما خیال می کردیم که مستمر است و نسخ که آمد کشف خلاف شد و خیال ما باطل شد و حقیقت امر روشن گردید. در واقع نسخ و تخصیص هر دو کاشفند، ولی تخصیص به لحاظ افراد و نسخ به لحاظ ازمان است.

آنگاه اخباری می گوید: تا موضوع تغییری نکرده شک در بقاء حکم معنی ندارد و یقینا حکم باقی است. وقتی شک در حکم می آید که موضوع تغییر کرده باشد و با تغییر موضوع هم جای استصحاب نیست. زیرا حکم موضوعی را به موضوع دیگر سرایت دادن نوعی قیاس است نه استصحاب که حکم همان موضوع سابق را باقی نگهداشتن باشد. پس در احکام شرعیّه کلیه، جای استصحاب نیست.

قوله: و یندفع: مرحوم آخوند در دفع اشکال مزبور و ردّ تفصیل اخباری ها می گوید:

اینکه باید قضیه متیقّنه و مشکوکه از لحاظ موضوع و محمول اتحاد داشته باشند (رکن چهارم از ارکان استصحاب) جای کمترین تردیدی نیست و حتما باید چنین باشد و از اصل لزوم اتحاد نمی توانیم رفع ید و غمض عین کنیم، ولی باید توجه داشت که اتحاد گاهی به دقت عقلی است که عقل دقیق فلسفی و موشکاف، اگر در یک موضوع صدها جزء و شرط

ص: ۲۷

و قید و خصوصیت دخیل باشد، همه آنها را در نظر می‌گیرد و به محض اینکه کمترین خصوصیتی از خصوصیات آن موضوع تغییر کند و کم یا زیاد شود، دقت عقلی حکم به تغییر و عوض شدن موضوع می‌کند و می‌گوید که این غیر از موضوع سابق است. در نتیجه سخن همان است که اخباری گفت که سرایت حکم موضوعی به موضوع دیگر قیاس است نه استصحاب. ولی مکرر گفته ایم که در احکام شرعیّه دقت عقلی ملاک نیست (زیرا احکام که فقط برای حکیمان و مدققان و محققان نازل نشده تا این دقتها معتبر باشد. بلکه ملاک فهم عرف و برداشت عرفی است و خطابات منزل بر عرف و عامه مردم است).

گاهی اتحاد به دید عرفی و فهم عقلانی است، یعنی و لو از دید عقلی اتحاد نیست. و موضوع عوض شده اما از دید عرفی هست. به دیگر سخن: ملاک این است که عرف چه خصوصیتی را دخیل در موضوع و مقوم آن می‌داند؟ و چه خصوصیتی را زائد بر ذات و ماهیت و از حالات و عوارض می‌داند. به عرف که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم، مجموعه خصوصیتی را که عقلا و با دقت عقلی لازم بود، به دو بخش تقسیم می‌کنند.

۱- خصوصیتی که از قیود و مقومات موضوع بوده و حقیقتا دخالت دارند و با نبود آنها موضوع عرفا هم عوض می‌شود، فی المثل عنوان صلاه الجمعه، صوم شهر رمضان، زید العالم و ... قید جمعه بودن اگر برود و به جای آن قید ظهر بیاید، عرفا هم این دو متباین و مغایرند و دو نوع جدا از نماز می‌باشند، و نیز قید شهر رمضان و قید عالم بودن و ... در این بخش با انتفاء قید و خصوصیت اول و آمدن قید دیگر به جای آن، عرفا هم موضوع می‌شود. نمی‌توان وجوبی را که برای نماز جمعه بود، به نماز ظهر (مثلا) سرایت داد و هكذا ...

۲- خصوصیتی که از قیود و مقومات موضوع نیستند، بلکه از حالات و عوارض موضوع هستند که گاهی هستند و گاهی نیستند و با نبود آنها و عروض حالت جدید هم موضوع فرقی نکرده، مثل عنوان پیری و جوانی، سلامتی و مرض، غنا و فقر، چاقی و لاغری، و ... که در تمام این حالات ذات موضوع شخص زید می‌باشد که محفوظ است. و در این بخش دوم با انتفاء خصوصیت و حالتی و عروض حالت دیگر، عرفا موضوع باقی

ص: ۲۸

است (و لو به دقت عقلی باقی نباشد) پس حکم آن هم قابل ابقاء است. فی المثل نماز جمعه در حال حضور معصوم قطعاً واجب بود و در حال غیبت او، مشکوک است و موضوع که نماز جمعه باشد همان موضوع است و حال حضور و غیبت هم که در لسان دلیل نیامده تا موضوعیت داشته باشد و دخیل باشد، بلکه از قبیل تبدل حالات است و در این گونه موارد استصحاب بقاء حکم شرعی محذوری ندارد و قیاس هم نیست، بلکه ابقاء حکم همان موضوع سابق است. پس تفصیل اخباری که استصحاب در موضوعات را جاری دانست، ولی استصحاب در احکام را مطلقاً رد کرد، ناتمام است.

قوله: ضروره صحه: طرفداران حجیت استصحاب (و از جمله اخباری‌ها در موضوعات) عموماً به چهار دلیل استناد کرده‌اند: ۱- بناء عقلاء ۲- حکم عقل ۳- اخبار ۴- اجماع و تمام این ادله در ما نحن فیه (استصحاب در احکام در فرضی که موضوع عرفاً باقی باشد). جاری و ساری هستند. هم بجاست کسی ادعا کند که در این گونه موارد بناء عقلاء بر بقاء حکم مشکوک است، زیرا موضوع باقی است. (و تعبداً یعنی بنای عملی عقلاء صرفاً به خاطر اینکه قبلاً بوده، الآن هم بنا را بر بقاء می‌گذارد.) و هم بجاست که ادعای حکم عقل شود به اینکه گرچه پس از تغییر حالتی از حالات و عرضی از اعراض موضوع شک در حکم پیدا می‌کنیم ولی به محض توجه به حالت سابقه و اینکه موضوع همان موضوع است و قبلاً چنین بود، ظنّ پیدا می‌شود که الآن نیز چنان است و لو ظنّ نوعی و شأنی به بقاء باشد و برای فردی ظنّ شخصی و فعلی پیدا نشود، ولی این ملاک نیست و ظنّ نوعی ملاک است و نیز صحیح است بگوییم که در این گونه موارد اخبار و روایات باب دالّ بر بقاء همان حکم هستند و لا تنقض الیقین اینجا را می‌گیرد. و هکذا اجماع که برگشت و به سنت و رأی معصوم (ع) دارد.

ب) تفصیل شیخ اعظم

قوله: بلا تفاوت فی ذلک: تفصیل دیگر از شیخ اعظم در رسائل است که در دو جای

استصحاب (۱) آن را ذکر نموده و آن اینکه احکام شرعیّه از جهتی دو دسته می باشند:

۱- احکام شرعیّه ای که از دلیل نقلی یعنی کتاب و سنت استنباط و استفاده می شوند، مثل وجوب نماز جمعه که از آیه کریمه «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (۲) و مانند آن استفاده می شود.

۲- احکام شرعیّه ای که از راه حکم عقل و به دلیل عقلی و با ضمیمه صغری و کبری بدست می آیند. مثلاً عقلاً کذب ضارّ قبیح است، ضرری که جبران نشود قبیح است و ...

«صغری» و کبری کلی این است که کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع، نتیجه هم آن است که پس کذب ضارّ شرعاً حرام است، صدق نافع شرعاً واجب یا مستحب است و ...

حال شیخ اعظم فرموده: استصحاب در دسته اول از احکام شرعیّه جاری می شود (اگر یقین و ارکان استصحاب تمام است و اتحاد و قضیه نیز محفوظ است.) به همان بیان که قبلاً از زبان مرحوم آخوند در پاسخ اخباری ها ذکر شد.

ولی در دسته دوم جاری استصحاب نیست؛ زیرا عقل در حکم خود اهمال و اجمال و مسامحه ندارد، بلکه دقیق و سخت گیر است و تا موضوع یا جمیع خصوصیات محرز نباشد، حکم ندارد وقتی هم مشخص شد، قطعاً حکم دارد و جای تردید و شک نیست.

لذا تا عنوان کذب ضار (مثلاً) محفوظ است عقل حکم به قبح دارد و همین که عنوان ضار بودن از بین رفت، حکم عقلی به قبح هم منتفی است و قطعاً حکم ندارد و وقتی صغری نبود، کبری کلی ملازمه هم درست نمی شود و در نتیجه نوبت به حکم شرعی هم نمی رسد و آن نیز منتفی است و شک در بقاء نداریم تا استصحاب جاری شود.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که به نظر ما اگر ارکان استصحاب تمام باشد و موضوع به دید عرف همان موضوع سابق باشد. و نبود پاره ای از خصوصیات از قبیل تغییر حالات باشد، فرق میان احکام شرعیّه نیست. چه از دلیل نقلی بدست آیند چه از دلیل عقلی. ملاک یکی است که اگر خصوصیتی مقوم موضوع باشد، با رفتن آن موضوع عوض می شود و حکم هم می رود و جای استصحاب نیست، ولی اگر از حالات و عوارض

۱- فرائد الاصول، ص ۳۲۵ و ۳۷۸.

۲- سوره جمعه، آیه ۹.

ص: ۳۰

موضوع باشد که گاهی هست و گاهی نیست نبود آن لطمه نمی زند، فی المثل در کذب ضارّ اگر عنوان ضارّ مقوم نباشد و از حالات باشد با نبود آن نیز عرفاً موضوع محفوظ است (و لو عقلا و با دقت عقلی محفوظ نیست و از این پس عقل حکم و ادراکی ندارد.) ولی شرع می تواند حکم داشته باشد و مجال استصحاب وجود دارد.

قوله: ان قلت: اگر کسی به حمایت از شیخ اعظم بگوید: حکم شرعی مستکشف از حکم عقلی، تابع حکم عقلی است و میان آن دو ملازمه است و از راه ملازمه به حکم شرعی رسیده ایم که در واقع حکم عقلی ملزوم و حکم شرعی لازم آن است. آنگاه با این اوصاف چگونه ممکن است حکم شرعی را استصحاب کنیم و ابقاء نماییم، با اینکه حکم عقلی نیست؟ با نبود ملزوم، لازم ممکن است تداوم داشته باشد؟ خیر، پس نمی توان استصحاب را در این حکم شرعی جاری نمود.

قوله: قلت: در پاسخ، دو مقام را می آورد. ۱- مقام اثبات و استکشاف و دلالت. ۲- مقام ثبوت و واقع و نفس الامر که کاری به دلیل و کاشف ندارد. در مقام اثبات ملازمه هست؛ زیرا فرض این است که راجع به فلان موضوع شرع مقدس و کتاب و سنت بیانی ندارند و یا اگر دارند، ارشادی و تأکیدی است و وجوب شرعی را نمی رساند ولی عقل ملاک «مصلحت یا مفسده» درک کرده و حکم به حسن یا قبح دارد و چون راهی برای استکشاف حکم شرعی از دلیل نقلی نداریم (علی الفرض) پس از راه حکم عقلی و ملازمه به حکم شرعی پی می بریم و آن را استکشاف می کنیم؛ ولی در مقام ثبوت و واقع ملازمه ای نیست؛ یعنی چنین نیست که اگر عقل ادراکی و حکمی نداشت، شرعاً هم فی الواقع ملاکی نباشد و آن عمل دارای مصلحت و مفسده نباشد، بلکه ممکن است فی الواقع ذات الملائک باشد و لو عقل ما از ادراک آن ناتوان باشد. به بیان دیگر؛ قاعده ملازمه دو طرف دارد:

۱- جنبه اثباتی و وجودی و اصل قضیه که می گوید: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. این بخش را قبول داریم که اگر عقل حکم به حسن کاری نمود، شرع هم حکم به وجوب آن می نماید و اگر حکم به قبح کاری نمود، شرع هم حکم به حرمت می کند. از این تعبیر به مقام اثبات و استکشاف کرده اند؛ زیرا از راه حکم فعلی عقلی، حکم شرعی را

ص: ۳۱

بدست آوردیم.

۲- جنبه سلبی و عدمی و عکس قضیه که بگوییم: و کلّ ما لم یحکم به العقل لم یحکم به الشرع؛ یعنی هر جا عقل حکم به حسن یا قبح نداشت شرع هم حکم به وجوب یا حرمت نداشته باشد. این خودش دو گونه قابل تفسیر است:

۱- منظور این باشد که نه تنها عقل حکم به ثبوت ندارد، بلکه حکم به عدل دارد؛ یعنی قاطعانه حکم می کند که فلان کار قبیح یا حسن نیست. باز شرع برخلاف حکم عقل قطعی حکم ندارد و وجوب یا حرمتی نیست.

۲- منظور این باشد که عقل حکم به ثبوت ندارد؛ ولی حکم به دم هم ندارد، بلکه عدم الحکم است و عقل بی حکم و ساکت است؛ چون ادراکی ندارد که حکمی داشته باشد. در چنین فرضی نمی توان گفت شرع هم حکم ندارد؛ خیر، ممکن است شرع حکم داشته باشد و این همه که در شریعت احکام واجب و حرام داریم، کلیات آنها را ممکن است عقل تا حدودی بفهمد؛ ولی جزئیات و اجزاء و شرایط و کم و کیف مطلب را درک نمی کند، درحالی که شارع حکم کرده و خلاف امر را، واجب کرده و دیگری را حرام نموده است و ... پس در جهت عکس، آنهم طبق تفسیر دوم ملازمه نیست که اگر عقل حکمی نداشت، شرع هم حکم نداشته باشد و ما نحن فیه از این قبیل است؛ یعنی تا وقتی عنوان کذب ضارّ محرز بود عقل می گفت قبیح است به دنبالش شرع هم می گفت حرام است؛ ولی حالا- عنوان ضارّ بودن گرفته شده (و فرض هم این است که این از حالات موضوع است نه مقومات آن). به عقل که مراجعه کنیم ساکت است و نفیاً و اثباتاً حکمی ندارد؛ زیرا ادراکی ندارد. ولی به شرع که مراجعه می کنیم، ممکن است حکم داشته باشد؛ زیرا که ملاک حکم شرع وجود دارد (مفسده کذب ضارّ) منتها عقل خیال می کرد این مفسده مخصوص کذب ضار است غافل از اینکه در واقع در مطلق کذب همین مفسده وجود دارد و مخصوص کذب ضار نیست و حالت ضار بودن دخیل نیست یا عقل گمان می کرد یک ملاک است.

آنهم مخصوص کذب ضارّ است. غافل از اینکه فی الواقع دو ملاک وجود دارد که یکی مخصوص حالت ضرر داشتن دروغ است و دیگری مال مطلق کذب است، و لو ضارّ نباشد،

ص: ۳۲

و به این ملاک حکم شرعی باقی است و لو حکم عقل باقی نباشد. با این محاسبات مانعی ندارد که با زوال خصوصیتی حکم عقل منتفی شود؛ ولی حکم شرعی باقی بماند؛ چون موضوع عرفی اش باقی است و قابل استصحاب هم باشد و ملاک حکم هم محفوظ باشد.

قوله: و بالجمله: به دیگر بیان از «ان قلت» پاسخ می دهیم که: حکم عقل از جهتی دو گونه است.؟

۱- عقلی واقعی و شأنی و اقتضایی و تعلیقی: یعنی فعلا-عقل علمی ندارد؛ زیرا که ملاک و مصلحت یا مفسده را ادراک نکرده، ولی در واقع این ملاک وجود دارد و اگر عقل ادراک می کرد حکم هم می کرد؛ ولی چون تشخیص نداده و درکی ندارد، حکمی هم ندارد.

این قسم از حکم عقل تابع خود مصلحت و مفسده واقعی است و اهمال یا اجمال در موضوع این قسم از احکام عقلیه راه پیدا می کند و ممکن است موضوع حکم عقلی از لحاظ خصوصیات اجمال و ابهام داشته باشد و عقل سربسته می تواند بگوید که اگر چیزی مصلحت دار باشد، حسن و اگر مفسده دار باشد، قبیح است؛ ولی اینکه آیا فلان عمل فعلا مصلحت یا مفسده دارد با فلان خصوصیت یا ندارد، درک نمی کند.

۲- حکم عقل فعلی و حتمی و تنجیزی: یعنی بالفعل عقل حکم دارد و جزما می گوید که کذب ضار قبیح است، صدق نافع حسن است و ... و علت این حکم فعلی آن است که ملاک یعنی مصلحت و مفسده را ادراک می کند و طبق آن حکم می کند و این نوع از حکم عقل تابع مصلحت و مفسده مدرکه و معلومه است نه مصالح و مفاصد واقعی و لو ادراک نکرده باشد. در این قسم از حکم عقل اجمال و اهمال راه ندارد؛ یعنی تا عقل موضوع را با تمام خصوصیات احراز نکند، حکم فعلی نخواهد داشت و پس از احراز هم بدون معطلی حکم دارد.

آنگاه حکم شرعی تابع حکم عقلی است (کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ) ولی تابع حکم واقعی عقل است؛ یعنی اگر چیزی در واقع و نفس الامر ملاک (مصلحت یا مفسده) داشته باشد، شارع برطبق آن حکم می کند؛ اگرچه عقل طبق آن حکم فعلی ندارد؛ چون ادراک ندارد، درحالی که شارع مقدس و عالم الغیب ادراک دارد و حکم هم می کند. نه

ص: ۳۳

اینکه تابع حکم فعلی عقل باشد تا اگر در موردی عقل حکم فعلی نداشت (در سایه عدم ادراک ملاک) شرع هم حکمی نداشته باشد. پس در مرحله فعلیت این دو از یکدیگر قابل تفکیک است؛ یعنی جا دارد که عقل حکم نکند، ولی شریعت حکم بنماید به بیانی که ذکر شد.

با این محاسبات در ما نحن فیه می‌گوییم که در صورتی که دروغ ضرر داشته باشد (دارای این خصوصیت باشد). عقل قبح و زشتی آن را تشخیص می‌دهد و مستقل به قبح است و بدنبال آن حکم شرعی هم استکشاف می‌شود؛ ولی اگر خصوصیت مذکور (ضار بودن) از کذب گرفته شد و دروغ بی ضرر بود، آیا باز هم قبیح است؟ اینجا را ممکن است عقل تشخیص ندهد و خیال کند که خصوصیت ضرردار بودن در قبیح بودن آن دخیل است و فعلا این ویژگی رخت بر بسته. پس حکمی هم ندارد؛ ولی از نظر شارع مقدس ممکن است خصوصیت مزبور در اصل ملاک قبیح دخیل نباشد، بلکه کذب مطلقا قبیح باشد و با انتفاء ضرر هم حکم به حرمت کند. لذا جا دارد که حکم فعلی عقل نباشد و حکم شرعی کما کان بماند ابقاء شود و استصحاب گردد.

البته مشروط بر اینکه خصوصیت مذکور به دید عرف از مقومات موضوع نباشد، بلکه از حالات و عوارض باشد و موضوع اصلی، کذب باشد که در هر دو حال محفوظ است.

بنابراین ارکان استصحاب در احکام شرعی وجود دارند مطلقا؛ یعنی چه در حکم شرعی مستفاد از دلیل نقلی و چه در حکم شرعی مستفاد از دلیل عقلی، و تفصیل شیخ اعظم ناتمام است.

اقوال در استصحاب

قوله: ثمَّ اِنَّهٗ: درباره حجیت استصحاب اقوال فراوانی وجود دارد. تا آنجا که شیخ اعظم در رسائل (۱) یازده قول نقل کرده اند. عدّه ای طرفدار حجیت استصحاب هستند مطلقا.

عدّه ای استصحاب را مطلقا حجّت نمی‌دانند. عدّه ای که اخباریون بودند، استصحاب را

ص: ۳۴

در موضوعات جاری و حجّت می دانند؛ ولی در احکام شرعیّه جاری نمی دانند. عدّه ای مثل شیخ اعظم تفصیل دیگری دادند که تا به حال مفضّلاً بیان شد و فرق گذاشتند میان احکام شرعیّه ای که دلیل آنها عقل باشد با احکامی که دلیلشان نقل باشد. تفصیل دیگر از شیخ اعظم است که استصحاب را در شک در مقتضی حجّت نمی دانند؛ ولی در شک در رافع با همه اقسامش حجّت می داند و در ضمن بحثهای آینده بدان خواهیم پرداخت. عدّه ای هم تفصیلات دیگری دارند.

مرحوم آخوند می فرماید که نقل این همه اقوال و ذکر ادلّه آنها و نقد و بررسی این ادله (که به درازا می کشد) خیلی اهمّیتی ندارد. مهمّ آن است که مختار خودمان را به اثبات برسانیم.

ما معتقدیم که استصحاب مطلقاً حجّت است و هیچ تفصیلی را قبول نداریم و در مقام اثبات این مدّعا به گونه ای استدلال خواهیم کرد که با یک تیر دو نشان زده باشیم؛ یعنی هم مختار ما به کرسی بنشیند و هم اقوال و تفصیلات دیگر عموماً ردّ و ابطال شدند. برای حجّیت استصحاب مطلقاً به چهار دلیل استدلال شده است که بیشتر آنها مورد قبول ما نیست و عمده در باب، دلیل چهارم یعنی اخبار و روایات استصحاب است که به ترتیب خواهد آمد:

ادله حجّیت استصحاب

الف) سیره عقلاء

دلیل اوّل از ادلّه حجّیت استصحاب عبارتست از سیره یا بنای عملی عقلاء عالم، این دلیل از دو مقدمه تشکیل شده که هر دو باید مقطوع باشند تا نتیجه حاصل شود.

مقدمه اوّل: همه عقلای عالم در امور زندگی و کارهای گوناگون روزمرّه خودشان این گونه هستند که عملاً پایبند به حالت سابقه و عامل بدان هستند؛ یعنی و لو چیزی به زبان نمی آورند، عملاً برطبق حالت سابقه عمل می کنند و بناگذاری دارند. فی المثل صبح که می شود همگان از منازل به معامل (محل کارشان) حرکت می کنند و این بناگذاری عملی بر بقاء مدرسه و دانشگاه و مزرعه و اداره و کارخانه و بیمارستان و ... است و شب که

می شود، همگان دست از کار کشیده و به منازل خویش برمی گردند و با این کارشان ثابت می کنند که منزل باقی است؛ یعنی بنای عملی بر بقاء آن دارند و این سیره ای است که هر روز و هر لحظه با آن سروکار داریم و مأنوس هستیم و عملاً در زندگی انسانها می بینیم، و بلکه گفته اند که این سیره مخصوص انسانها نیست و سایر حیوانات و جانداران ذی شعور نیز هستند؛ یعنی بناگذاری بر حالت سابقه دارند. لذا صبح که می شود از لانه به پرواز در می آیند و به مناطق مورد عادت رفته و به شکار و جمع غذا می پردازند. یا از طویله که آزاد می شوند، به چراگاه می روند و شب هنگام به لانه و خوابگاه خویش برمی گردند. پس این بناگذاری عملی برطبق حالت سابقه از آن سیره هایی است که کلیه جانداران را دربر می گیرد و این مقدار دایره شمولش گسترده است و تنها ویژه انسان نیست. مقدمه دوم: این سیره عقلانی از قدیم الایام بوده و در منظر و مسمع شارع مقدس هم بوده و چیزی نبوده که عامّ البلوی و مهمّ نباشد و شارع از آن غافل شود یا خود را به تغافل بزند و درباره آن چیزی نگویید و مانعی هم از ردع و ابطال آن از سوی شارع مقدس، وجود نداشته است. با این اوصاف اگر چنین سیره ای مورد رضایت شارع نبود، حتماً آن را ردع و ابطال می نمود و پیروانش را از عمل به آن نهی و منع می فرمود. درحالی که در هیچ جای کتاب و سنت حتی به صورت خبر واحد به ما نرسیده که ای مسلمانان در احکام شریعت از این سیره متابعت نکنید. از این عدم ردع با آن عامّ البلوی بودن و ... به این نتیجه می رسیم که این سیره مورد قبول شارع است و البته خود شارع مقدس چنین سیره ای ندارد و عامل بدان نیست؛ چون برای او شک در بقاء پیش نمی آید، بلکه همواره متیقن و دارای علم است و نیازی به استصحاب ندارد؛ ولی انسانها و عقلاء بدان عمل می کنند و در امور دین و دنیا هم بدان پایبند هستند و اگر باطل بود، حتماً بیان می کرد. از عدم بیان و ردع، یقین به امضاء و رضایت و مورد قبول بودن این سیره نزد شارع مقدس پیدا می کنیم. و چنین سیره ای حجت خواهد بود.

قوله: و فیه اولاً: مرحوم آخوند به این دلیل دو اشکال اساسی دارند و در واقع به هر دو مقدمه این دلیل اعتراض دارند:

ص: ۳۶

اشکال اول: شما می‌گویید که: عقلای عالم تعبداً چنین بنا و سیره‌ای دارند؛ یعنی صرفاً به خاطر اینکه قبلاً بوده، الآن نیز عملاً بنا را بر بقاء می‌گذارند. ما این مطلب را قبول نداریم و محرز نیست که بنای عملی عقلاء بر بقاء برطبق حالت سابقه صرفاً تعبّدی باشد، بلکه اصولاً می‌توان گفت عدم این بنای تعبّدی محرز است و خردمندان عالم در کارشان تعبّید ندارند، بلکه به مناط حرکت می‌کنند و اینکه آن مناط چیست؟ احتمالاتی دارد.

۱- شاید به مناط رجاء احتیاط باشد؛ یعنی به امید اینکه مزرعه و کارخانه باقی است حرکت می‌کند، از باب اینکه شاید اداره باقی باشد و اگر نرود، حقوقش قطع می‌شود و باز خواست می‌گردد و ... احتیاط کرده و به سمت اداره راه می‌افتد.

۲- شاید به مناط اطمینان به بقاء حرکت می‌کند؛ یعنی حساب می‌کند که از دیشب تا حالا سیلی، زلزله‌ای، انفجاری، آتش‌سوزی و ... که پیش نیامده تا اداره ویران شود. خود به خود هم ویران نمی‌شود و ... لذا مطمئن می‌شود که محلّ کارش باقی است و به سمت آن حرکت می‌کند و اطمینان علم عادی است و عقلاء برطبق علم مشی می‌کنند نه بر اساس یک امر تعبّدی.

۳- شاید به مناط ظنّ به بقاء باشد؛ یعنی گرچه ابتدا به ساکن شک در بقاء پیدا می‌کند، ولی به محض ملاحظه حالت سابقه این شک بدل به ظنّ می‌شود و احتمال قوی می‌دهد که هنوز هم کارخانه باقی است و بر اساس این مظنّه به بقاء حرکت می‌کند. حال ظنّ شخصی فعلی پیدا می‌کند یا دست کم ظنّ نوعی و شأنی پیدا می‌کند. و اگر به این مناط شد، بنا، عقلاء یک دلیل مستقلّ نخواهد بود و به دلیل دوّم یعنی حکم عقل برمی‌گردد که به زودی مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۴- شاید این بناگذاری عملی صددرصد از روی غفلت باشد که هیچ مناط و ملاکی ندارد؛ یعنی بر اساس اینکه عادت کرده، چه بسا بی‌اختیار از خواب که برمی‌خیزد به سوی مکانی حرکت می‌کند نه اینکه ملتفت است و بنا را بر بقاء می‌گذارد و راه می‌افتد، بلکه بی‌اختیار و به شکل اتوماتیک به سوی آن حرکت می‌کند. که این عامل یعنی غفلت در انسانها احیاناً آنی پیش می‌آید؛ ولی در سایر حیوانات دائماً و ابداً چنین است؛ یعنی

ص: ۳۷

حرکت پرنده و چرنده به سوی مزرعه و چراگاه و دشت و صحرا و جنگل، بر اساس التفات و آگاهی و دستور نیست، بلکه بر اساس غریزه و ناآگاهانه و غافلانه است و بدون اینکه خود متوجه باشد چنین می‌کند. (البته به فرموده مرحوم مشکینی، انصاف این است که این سخن در مورد حیوانات ناتمام است؛ زیرا ما به حال آنها علم نداریم تا قاطعانه بگوییم که آنها بدون التفات و توجه حرکت می‌کنند، پس بهتر آن است که بگوییم ما نمی‌دانیم وضع آنها از این نظر چگونه است؟ آیا غافلند یا نه؟ نه اینکه علم به عدم توجه، داشته باشیم.) به هر حال با این همه احتمالات آنکه مطلوب مستدل است که بناگذاری تعبدی باشد، هرگز ثابت نمی‌شود.

اشکال دوم: شما گفتید که: شارع مقدس این سیره را ردع نکرده است ... ما می‌گوییم: بفرض که اصل سیره را بپذیریم (که در اشکال اول نپذیرفتیم) ولی قبول نداریم که شارع به این سیره راضی باشد و آن را امضاء کرده باشد، این رضایت و امضاء معلوم نیست؛ زیرا شاید ردع و ابطال کرده است. اگر بگویید کجا ردع کرده که ما خبر نداریم، خواهیم گفت لازم نیست ردع خصوصی باشد و در خصوص استصحاب آیه و روایتی وارد شده باشد، بلکه کافی است که در ضمن یک بیان عام و کلی آن را ردع کرده باشد و چنین عموماتی داریم. فی المثل آیاتی در قرآن داریم که از پیروی نمودن از غیر علم نهی کرده (لا تقف ما لیس لک به علم ... (۱)) و روایاتی به این مضمون داریم (۲) و این آیات و روایات استصحاب را هم شامل می‌شوند، زیرا استصحاب نیز غیر علم است و همین عمومات کافی است که رادع باشند و سیره مذکور را کنار بزنند. و نیز در باب شبهه عموما (حالت سابقه داشته باشد یا نه) اصولیون فتوا به برائت داده و به روایات فراوانی استناد کردند، اخباریون طرفدار احتیاط شده و به روایات بی شماری استدلال کردند و به حکم این عمومات در مطلق شبهه جای برائت یا جای احتیاط است و نوبت به استصحاب نمی‌رسد و این‌ها نیز صلاحیت دارند که رادع باشند. بنابراین امضا و رضایت شارع نسبت به این سیره احراز

۱- سوره اسراء، آیه ۳۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۷-۱۱۱، باب ۱۲.

ص: ۳۸

نشد تا ارزشمند باشد. (البته اشکال دوم مرحوم آخوند که آیات و روایات ناهیه از عمل به غیر علم را رادع قرار دادند، ادله برائت یا احتیاط را رادع قرار دادند یا صالح برای ردع دانستند، قابل مناقشه است که در حواشی کفایه مطرح شده است.)

(ب) حکم عقل

دلیل دوم از ادله حجیت استصحاب به قول مطلق، دلیل عقلی و حکم عقل است، این دلیل از دو قیاس تشکیل شده تا نتیجه بخش باشد.

قیاس اول: فرض این است که فلان حکم (وجوب جمعه مثلاً) یا فلان موضوع دارای اثر شرعی (مثلاً حیات زید) در زمان سابق ثابت و یقینی بود (وگرنه استصحاب آن امکان ندارد؛ زیرا ابقاء ما کان فرع بر این است که «ما کان» باشد و یقین سابق رکن استصحاب بود) و در زمان لا- حق هم فرض ما این است که علم به عدم آن نداریم و بلکه ظنّ به عدم آن نیز نداریم (وگرنه باز جای استصحاب نبود؛ زیرا رکن دیگر استصحاب شک در بقاء است). بنابراین «الحکم او الموضوع الفلانی قد کان او ثبت و لم یعلم عدمه و لم یظنّ عدمه» «صغری» و کبرای کلی این است «و کلّ ما کان کذلک فهو مظنون البقاء»؛ یعنی هر حکم یا موضوعی هم که این گونه باشد (که در صغری بیان شد) هم اکنون و در زمان لا- حق مظنون البقاء است و احتمال قوی می دهیم که باقی باشد زیرا اگرچه فعلاً- شک در بقاء آن داریم ولی به مجرد ملاحظه حالت سابقه یقینی، این شک تبدیل به ظنّ می شود. پس در حقیقت مجرد ثبوت در زمان سابق موجب ظنّ به آن در زمان لا حق گردیده است. نتیجه اینکه، پس فلان حکم یا موضوع مظنون البقاء است.

قیاس دوم: همین نتیجه را صغری قرار داده و کبرای کلی این است که «و کلّ ما کان کذلک فهو باق»؛ یعنی هر حکم یا موضوعی که مظنون البقاء باشد، پس فعلاً و در ظاهر امر باقی است (زیرا با ظنّ به بقاء اگر حکم به عدم بقاء کنیم. ترجیح مرجوح بر راجح و موهوم بر مظنون می شود که عقلاً- صحیح نیست). در نتیجه: پس فلان حکم یا موضوع در ظاهر امر باقی است و بنا را بر بقای آن باید گذاشت و استصحاب جز این نیست. پس از نظر عقلی با

محاسباتی که شد استصحاب را ثابت کردیم. (۱)

قوله: و فیه: عمدہ اشکال مرحوم آخوند به کبرای کلیّ مرحله اولی است و می فرماید:

ما قبول نداریم که به صرف اینکه چیزی در سابق ثابت بوده الآن هم مظنون الثبوت باشد (به ظنّ فعلی و شخصی که ظاهر استدلال همان را دلالت دارد. زیرا مشتقات ظهور در فعلیت دارند، یا به ظن نوعی و شأنی که ثبوت سابق برای نوع مردم ظنّ به بقاء بیاورد ما هیچ کدام را قبول نداریم.) زیرا این کبرای کلیّ هیچ دلیلی ندارد، مگر یک اصل و قاعده که عبارت است از «ما ثبت یدوم» یعنی چیزی که ثبوت و تحقق پیدا کرد، حتما دوام دارد و خود مستدل قبول دارد که این قاعده کلیت ندارد و حد اکثر می تواند ادعا کند که غالباً چیزهایی که وجود پیدا می کنند دوام و بقاء و استمرار دارند و به ندرت هم ممکن است چنین نباشد، روی این قانون می گوید: «کل ما کان کذلک فهو مظنون البقاء».

ولی مرحوم آخوند می فرماید که اولاً اصل غلبه را قبول نداریم و چنین چیزی معلوم و مسلم نیست که نوع حادثها به دنبالش بقاء و دوام باشد، بلکه امور و اشیاء و پدیده ها دو دسته می باشند.

۱- امور قارّه که دارای قرار و ثبات و دوام و استمرار هستند.

۲- امور غیر قارّه یا تدریجیات که آن به آن و لحظه به لحظه یافت می شوند و سپس معدوم می شوند، مثل زمان و زمانیات و ...
آنگاه از کجا غلبه با بخش اول باشد تا بگویید که غالباً ما ثبت یدوم؟

ثانیا برفرض که غلبه ای باشد، خواهیم گفت که غلبه یقین آور نیست، بلکه حدّ اکثر گمان آور است و «الظنّ يلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب»؛ یعنی احتمال قوی می دهیم که فلان حکم یا موضوع دارای حکم نیز از این امور باشد؛ ولی تازه اول کلام است؛ زیرا اصل اولی حرمت پیروی از ظنّ و گمان است، مگر آن دسته از ظنونی که دلیل خاص بر اعتبار و حجیت آنها قائم شود و مع الاسف هیچ دلیل خاصی بر حجیت ظنّ حاصله از غلبه کذایی نداریم. پس این غلبه ارزشی ندارد.

۱- شرح مختصر عضدی، ص ۴۵۳؛ وافیه فاضل تونی، ص ۱۷۸.

ص: ۴۰

(ثالثاً قانون ما ثبت یدوم به درد اموری می خورد که اصل مقتضی محرز باشد و شک در رافع داشته باشیم؛ اما اگر در اصل مقتضی برای بقاء آن شیء، شک داشتیم نوبت به این قانون نمی رسد. در نتیجه دلیل شما اخص از مدعا می شود، مدعا حجیت استصحاب به قول مطلق است ولی دلیل بر حجیت استصحاب در شک در رافع دلالت دارد).

ج) اجماع

دلیل سوم از ادله حجیت استصحاب به قول مطلق، اجماع است. علامه (ره) در کتاب مبادی (۱) ادعای اجماع نموده. آنجا که فرمود. استصحاب حجیت است (تفصیل هم نداده) به این دلیل که فقهاء اجماع دارند بر اینکه هرگاه حکمی در زمان سابق حاصل شد (مثلاً طهارت معنوی یا وضو و غسل و ...) که طبع این گونه امور آن است که قابلیت و اقتصادی بقاء را دارند و در زمان لاحق شک کردیم که چیزی حادث شده تا رافع و مزیل آن حکم و اثر سابق باشد یا حادث نشده؟ همه فتوا داده اند به بقاء همان حکم سابق، علامه از این فتوای کلّ این استفاده را کرده که پس استصحاب حجیت است؛ و گرنه فتوای به بقاء ترجیح بلا مرجح بود (زیرا فعلاً حکم مشکوک است و احتمال دارد باشد و شاید هم نباشد و ترجیح یکی از دو طرف ممکن برطرف دیگر بدون مرجح غلط است).

پس حتماً از باب استصحاب حکم به بقاء کرده و جانب بقاء را ترجیح داده اند و اگر استصحاب نبود، جای این ترجیح نبود. از دیگران هم این اجماع نقل شده است. (۲)

قوله: و فیه: این دلیل نیز قابل قبول نیست زیرا

اولاً دلیل اخص از مدعاست، مدعا حجیت استصحاب است مطلقاً؛ ولی دلیل شما استصحاب را در شک در رافع حجیت می کند؛ زیرا مورد اجماع فقهاء در فرض علامه چنین موردی بود، و خود اجماع هم دلیل لثبی است و قدر متیقن همین مورد است که شک در مقتضی را شامل نیست،

۱- مبادئ الوصول الى علم الاصول، ص ۲۵۰.

۲- معالم الدین، ص ۲۳۱؛ نهاییه الاصول علامه (ره) به نقل شیخ اعظم در رسائل، ص ۳۲۹.

ص: ۴۱

ثانیا بیان شما ثابت کرد که استصحاب مریخ یکی از دو طرف است و ثابت نکرد که استصحاب حجّت و دلیل است و چه بسا چیزی مریخ باشد ولی دلیل نباشد. مثل شهرت فتوایی که مریخ احد متعارضین می شود یا شهرت روایی، ولی موجب حجّیت نیست.

ثالثا: اجماع یا محصّل است یا منقول و در مسأله حجّیت استصحاب هیچ کدام وجود ندارد. اما اجماع محصّل: با توجه به اینکه مبانی قوم در مسئله متعدد و مختلف است (عده ای استصحاب را از راه بناء عقلاء حجّت دانسته اند، عده ای از راه حکم عقل، عده ای از راه اخبار). حتّی اگر اجماع محصّلی هم باشد و همگان اتفاق نظر داشته باشند، ارزش ندارد (زیرا به احتمال قوی مدرکی است و دلیل مستقل نیست). تا چه رسد به اینکه چنین اتفاقی قطعاً نیست و مسأله حجّیت استصحاب، معرکه آراء است و آن همه اقوال وجود دارد که عده ای منکر حجّیت آن هستند به قول مطلق، و عده ای تفصیل هایی داده اند و فی الجمله حجّت دانسته اند نه بالجمله. پس هرگز اجماع محصّل قابل تحصیل نیست.

اما اجماع منقول: اوّلا اجماع منقول به خبر واحد فی نفسه ارزش و اعتباری ندارد. ثانیا بر فرض حجّیت، در مثل مسئله ما نقل اجماع و ادّعی آن موهون است صددرصد؛ زیرا در مسأله ای که یازده قول وجود دارد، چگونه می توان ادّعی اجماع کرد؟ چگونه این ادّعا قابل قبول است؟

د) اخبار و روایات استصحاب

اشاره

دلیل چهارم از ادلّه استصحاب که همین دلیل عمده و دلیل اساسی ما است (زیرا سایر ادله چنانکه ملاحظه فرمودید، تماما ردّ شدند و اشکالهای عدیده داشتند). اخبار باب است که خوشبختانه مستفیض هم هستند (یعنی از سه روایت متجاوز است و لو به حد تواتر نرسیده ولی یک روایت معتبر هم می تواند حجّیت استصحاب را که یک مسئله اصول فقهی است اثبات کند تا چه رسد به چندین روایت). و مرحوم آخوند شش روایت را به مناسبت مطرح کرده و مورد بحث و بررسی قرار می دهند.

ص: ۴۲

روایت اول

اولین روایت صحیح اولای زراره است. زراره می گوید که به امام (ع) عرض کردم:

«مردی با وضو است و در شرف خوابیدن و مشغول چرت زدن است. آیا یک یا دو بار اگر سرش بی اختیار و در اثر غلبه خواب حرکت کند (خلاصه یکی دو بار چرت زدن) باعث می شود وضوی آن شخص باطل شود و دوباره باید وضو بسازد؟»

امام (ع) فرمود: ای زراره! گاهی چشم می خوابد (اولین عضوی است که خواب به سراغش می آید ولی قلب و گوش بیدارند (صداها را می شنود. مطالب را می فهمد و درک می کند). هنگامی که چشم و گوش، هر دو خوابیدند (نه چشم می بیند و نه گوش می شنود، و اینکه خواب قلب را نیاورد برای این است که خواب گوش ملازم با خواب قلب است و نیازی به ذکر نبود، یا چون تشخیص خواب قلب مشکل است آن را نیاورد.) وضو واجب می شود.

عرض کردم: اگر چیزی در پهلوی این انسان جایجا شود و حرکت داده شود و وی متوجه نشود و نفهمد، آیا این اماره خواب است و وضو بر او واجب می شود؟ امام فرمود:

نه، یعنی این ها موجب وضو نمی شوند: لا یجب الوضوء، تا زمانی که یقین کند که خوابیده یا یک نشانه یقین و واضحی بیاید و قائم شود. (و چیزهای دیگر ملاک نیست.)

سپس فرمود: «و الّا فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابداء، و لکنه ینقضه بیقین آخر» (۱) که محل استدلال همین سه جمله است و در کیفیت استدلال بیان خواهد شد.

قوله: و هذه الروایه: بحث سندی: اشکالی که از لحاظ سند به این حدیث وارد است،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۴، اول از ابواب نواقض وضو، حدیث اول.

ص: ۴۳

مضمرة بودن است که راوی گفت: «قلت له، و ضمیر آورد، نه اسم ظاهر، و مضمرة ها ارزش ندارند؛ ولی خوشبختانه این اشکال قابل دفع است؛ زیرا مضمرة هایی که مضمرة آنها امثال زراره ها باشند (که از فقهاء راویان و محدثان هستند) ضرر ندارد، امثال او از غیر امام استفتاء نمی کنند؛ چون خود فقیه هستند و حق ندارند از فقیه دیگر استفتاء و تقلید کنند.

پس حتما از امام (ع) پرسیده. مخصوصا زراره که افقه اصحاب امام صادق (ع) بوده و مخصوصا با این اهمّامی که در روایت هست که مجددا هم می پرسد «فان حرّك في جنبه...» چه باید کرد و زوایای مسئله را می پرسد که حتما از امام پرسیده نه از دیگران.

(مضافا به اینکه شاید اضممار به سبب تقطیع روایات حاصل شده؛ و گرنه نام امام در صدر خبرها آمده بود، بیان مطلب: زراره و دیگران کارشان این بود که صبح تا شب روایات را می نوشتند، هر روز می آمدند منزل امام و کسی از امام سؤال می کرد و امام جوابی می داد، و زراره می نوشت: سنل عن الصادق (ع) یا قیل للصادق (ع) یا قلت لابی عبد الله (ع)، و بعد نفر بعدی که می آمد سؤال می کرد یا خودش که سؤال دیگری می کرد، نام امام را نمی نوشت، بلکه می نوشت: سنل عنه، قیل له، قلت له و ... پس اصلا از روز اول هم مضمرة نبوده است.)

قوله: و تقریب الاستدلال: قبلا- متن جمله مورد استدلال را ذکر کردیم و اینکه به کیفیت استدلال به آن فراز می پردازیم. کلمه «و الّا» در اصل «ان لا» بوده که «ان» از ادوات شرط و «لا» اشاره به فعل شرط است که به قرینه جمله قبل معلوم می شود و در اصل چنین بوده:

«ان لم یستیقن انه قد نام» ولی جمله شرطیه نیاز به جواب شرط هم دارد و در اینکه جزاء شرط چیست، سه احتمال مطرح شده.

۱- مختار آخوند به پیروی از شیخ اعظم این است که جزاء محذوف و مقدر است و در اصل چنین بوده «و الّا فلا» و فلا اشاره به جواب شرط است که باز به قرینه ما قبل دانسته می شود و آن اینکه وقتی زراره پرسید: «فان حرّك في جنبه...» حضرت فرمود: «لا» «ای لا یجب الوضوء» و این «فلا» در جواب شرط اشاره به همین است «فلا یجب الوضوء» و در اصل چنین بوده: «و ان لم یستیقن انه قد نام فلا یجب الوضوء» و اگر پرسید که آیا چنین

ص: ۴۴

چیزی در کلام عرب متداول است که جزاء محذوف باشد، خواهیم گفت که آری، نمونه فراوان دارد که مرحوم شیخ در رسائل هفت نمونه از آیات را ذکر کرده اند (۱) آنگاه جمله «فأنه علی یقین» تا آخر حدیث در مقام بیان علت جزاء محذوف است (و فاء در فأنه فائی است که بر سر تعلیل درمی آید و کلمه «ان» نیز در این گونه موارد برای تعلیل و به منزله لام علت است.) و نحوه تعلیل آن است که امام (ع) صغرا و کبرایی چیده و مطلب را به زراره تفهیم کرده اند. صغری این است که «فأنه علی یقین من وضوئه» یعنی آن مرد بر یقین از وضویش می باشد. و کلمه علی یقین متعلق به فعل مقدّر است «ای کان علی یقین» یعنی او از ناحیه وضویش بر یقین است، و یقین دارد که قبلا- وضو گرفته (فرض سائل هم همین است) و به قرینه مقام مراد امام (ع) این است که و الآن یقین بر خلافی پیش نیامده، بلکه مجزّد شک است. پس در گذشته قطعا وضو گرفته و فعلا شک در بقاء آن دارد. و کبری کلی این است که: «ولا ینقض الیقین بالشک ابدًا بل ینقضه بیقین آخر» یعنی هرگز نباید یقین سابق را با شک لا حق نقض کند، بلکه همیشه و همواره باید بر یقین سابق باقی بماند و نقض یقین سابق تنها با یقین لا حق برخلاف صحیح است.

پس قانون کلی این است که هر جا یقینی به امری داشت و بعد شک در بقاء آن پیدا کرد، بنا را بر یقین بگذارد و آن را با شک لا حق نقض نکند و استصحاب یعنی همین.

پس با بیان مزبور، از صحیح زراره به روشنی حجیت استصحاب آنهم در جمیع ابواب فقه استفاده می شود. (مرحوم آخوند کبرای کلی مذکور را یک قضیه ارتکازی می دانند که در اذهان عرف و عقلاء عالم مرتکز و ریشه دار است و همه جا چنین بنایی دارند که یقین را با شک نقض نمی کنند و مخصوص بابی از ابواب «مثل باب وضو» نیست، و مطلب صحیحی است و در روایات بعدی این ادعا واضح تر است؛ زیرا در اینجا به صورت نهی آمده و احتمال دارد که امام تعبدا چنین حکمی را بیان کرده اند، درحالی که در روایات بعدی به صورت جمله خبریه فرموده: «و لا ینقض الیقین بالشک»، یا «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین» ... و با این تعابیر، اعتراض آخوند به بناء عقلاء قابل مناقشه است که قبلا

ص: ۴۵

فرمودند این سیره از سیره های مردوعه است؛ ولی با این بیان نه تنها ردع نشده، بلکه امضاء و تأیید هم شده است. مخصوصاً که در روایات، مناط نقض یقین به شک را هم ذکر نکرده و به طور مطلق فرموده: لیس ینبغی ... که با تعبد هم سازگارتر است، چون مناط را ذکر نکرده است.)

۲- قوله: و احتمال ان: احتمال دوّم اینکه «الّا ای «ان لم یستیقن ...» ولی جزاء شرط محذوف نیست، بلکه خود جمله «فانه علی یقین ...» جزاء شرط است و فاء هم فایی است که بر سر جزاء داخل می شود.

به نظر مرحوم آخوند، این احتمال قرص و محکم نیست؛ زیرا در ظاهر میان شرط و جزاء ملائمتی وجود ندارد و معنای جمله این است که: اگر یقین به نوم ندارد، پس بر یقین از وضوء است. یا در گذشته بر یقین از وضوء بود. و میان عدم یقین به نوم با یقین به وضوء ملازمه ای نیست. لذا نیاز به تأویل دارد که بگوییم امام (ع) از جمله خبریه (فانه علی یقین ...) معنای انشایی اراده کرده است «ای فلیعمل علی یقینه السابق، فلیبق علی یقینه، یا فلیبن علی یقینه؛ یعنی باید بر یقین سابق باقی باشد و بنا را بر آن بگذارد و بدان عمل کند.

این مطلب خیلی بعید است (که از جمله خبریه، معنای انشایی مراد باشد). البته همان طور که تقدیر جزاء خلاف اصل بود، ولی در کلام عرب معمول و متداول بود و جناب آخوند آن را مرتکب شدند هکذا اراده انشاء از خبر هم خلاف اصل است؛ ولی در استعمالات معصومین (ع) فراوان از جمله خبریه معنای انشایی اراده شده است. پس این اجتهاد هم بعید نیست. وانگهی، چه مانعی دارد که اینجا را از باب حقیقت ادعائیه بگیریم و بگوییم:

«فانه علی یقین من وضوئه ای کائن، علی یقین» منتهی اول ادعا می کنیم که بر یقین است؛ چون این شک کذایی ارزش ندارد. پس کآن یقین او باقی است و اگر باقی است، یا بنا را بر بقاء گذاشتیم به دنبالش حکم می آید که لزوم اتباع از این یقین باشد و نیازی به تأویل خبر به انشاء نیست، ضمن اینکه از نظر نتیجه احتمال ثانی با احتمال اول فرقی ندارد و نتیجه هر دو حجیت استصحاب به قول مطلق است.

۳- قوله: و ابعده منه: احتمال سوّم اینکه، «و الّا ای و ان لم یستیقن انه قد نام» فعل شرط

ص: ۴۶

و چیزی هم حذف نشده و در تقدیر نیست (برخلاف احتمال اول) و جمله «فأنه علی یقین...» هم جواب شرط نیست (برخلاف احتمال دوم) بلکه این جمله در وسط توطئه و تمهید و زمینه سازی برای ذکر جواب است و جواب اصلی جمله «و لا ینقض الیقین...» می باشد و منظور این است که اگر او یقین به نوم ندارد (با توجه به اینکه سابقا یقین به وضو داشته و لا-حقا هم شکی بیش پیش نیامده است، حال که چنین است و زمینه مهیا شد) پس نباید یقین را با شک بشکند...

مرحوم آخوند می فرماید: این احتمال از احتمال قبلی بدتر است؛ زیرا از نظر عرف اصلا چنین چیزی از این جمله ظهور ندارد و متفاهم عرفی نیست و اگر شما این جمله را به اهل لغت عرضه کنید، هرگز این احتمال را نمی فهمند که جمله فأنه... نقش در جزاء ندارد و وجودش کالعدم است و صرفا زمینه ساز است و جمله بعد جواب شرط است. مخصوصا که جمله بعدی با فاء نیامده و با واو آمده که واو بر سر جزاء داخل نمی شود.

نتیجه: به عقیده ما احتمال اول اظهر بود و طبق آن صحیحه به وضوح بر حجیت استصحاب دلالت دارد.

قوله: و قد انقدح: اشکالی که بر استدلال وارد شده آن است که در صغرا «فأنه علی یقین من وضوئه» یقین به وضو اراده شده و مخصوص باب وضوست و این قرینه می شود بر اینکه در کبرا هم از کلمه «الیقین» همین یقین به وضو اراده شود و الف و لام برای عهد ذکر باشد؛ یعنی یقین معهود و مذکور در جمله قبل، و لا اقل صلاحیت قرینه بودن را دارد و سبب اجمال کبرا کلی گردیده و قدر متیقن از کبری همین یقین به وضو می گردد.

در نتیجه، کلیت آن از بین می رود و شما نمی توانید به این حدیث برای حجیت استصحاب در کلّ فقه استدلال کنید.

مرحوم آخوند در پاسخ از اشکال مزبور چهار جواب می دهند:

۱- این احتمال با ظاهر تعلیل ابدا سازگار نیست؛ زیرا قاعده تعلیل آن است که به یک امر ارتکازی باشد. یعنی وقتی امری به مخاطب عرضه می شود، خود او با عقل و فطرتش درک می کند و ریشه در نهاد و درون او دارد، نه اینکه به یک امر تعبدی صرف و محض و

ص: ۴۷

خالص باشد که هرگز با ظهور تعلیل نمی سازد. معنای احتمال مزبور که جمله خاص باب وضو باشد، این است که تعلیل به یک امر تعبّدی باشد، نه ارتکازی، و این خلاف قاعده است.

۲- در روایات بعدی که خواهد آمد، امام (ع) در غیر باب وضوء (باب لباس نمازگزار، رؤیت هلال و ...) به همین کبرای کلی و یا تعبیراتی مرادف با آن استدلال کرده که آن هم قرینه دیگری بر تعمیم این کبرای کلی و عدم اختصاص آن به باب وضوست و با تعبّدی بودن نمی سازد، بلکه با ارتکازی بودن می سازد.

۳- اصل در الف و لام آن است که برای جنس باشد، نه برای عهد. و تا می توانیم بر معنای اصلی حمل کنیم نوبت به معانی دیگر نمی رسد و صرف اینکه در صغری سخن از یقین خاصّ (یقین به وضو) مطرح شده دلیل آن نیست که در کبری هم مراد از یقین ... یقین به وضو باشد، بلکه کبری به کلیت خود باقی است و کاملاً با اراده جنس سازگار است.

(زیرا به طور طبیعی دایره صغری یا اصغر از دایره کبری یا اکبر کوچکتر است.)

۴- اصولاً در جانب صغری هم قبول نداریم که مراد از یقین، یقین خاص به وضو باشد؛ زیرا در کلمه من وضوئه در «فأنه علی یقین من وضوئه» دو احتمال وجود دارد:

۱- متعلّق به یقین باشد و منظور یقین به وضو باشد که خاص و مقیّد می شود که این احتمال ضعیف است؛ زیرا یقین با کلمه من استعمال نمی شود، بلکه با حرف باء استعمال می شود (ایقنت بأنک انت ارحم الراحمین (۱)).

۲- متعلّق به ظرف «کلمه علی یقین» باشد که در واقع متعلّق به فعل مقدر «کان» است و معنای جمله این است: «فأنه کان من ظرف وضوئه علی یقین» یعنی آن مرد از ناحیه وضو بر یقین است. طبق این احتمال یقین حتّی در صغری نیز به نحو مطلق آمده و مقیّد به وضو نیست تا در کبری هم قرینه بر تقیید و اختصاص باشد. پس کلیت کبری همچنان به قوّت خود باقی است و ظهور در نهی از نقض مطلق یقین به واسطه شک دارد، یقین به وضو یا یقین به هر امر دیگر از موضوعات و احکام شرعیّه ای که ارکان استصحاب در آنها تمام

۱- دعای افتتاح.

ص: ۴۸

می شود. (مضافاً به اینکه کلمه اِبداء در کبرای کلی ظهور قوی در کلیت و عمومیت دارد؛ یعنی هیچ گاه و در هیچ موردی نباید یقین را با شک نقض کرد. و مضافاً به اینکه کلمه شک در کبری مراد جنس شک و مطلق شک است و قبلاً ذکر نشده تا قرینه بر اختصاص باشد و به قرینه مقابله از کلمه «الیقین» هم جنس یقین اراده می شود علاوه بر اینکه برفرض اختصاص روایت به باب وضوء به ضمیمه عدم قول به فصل می گوئیم در سایر ابواب نیز استصحاب حجّت است و احدی از فقهاء تفصیل نداده که بگویند استصحاب در باب وضوء حجّت است؛ ولی در باب غسل و تیمم و نماز و ... حجّت نیست.) به هر حال استدلال به صحیحه به نظر مرحوم آخوند تامّ است.

قوله: ثمّ لا- یخفی: شیخ اعظم در باب حجّت استصحاب، میان شک در مقتضی و شک در رافع تفصیل و فرق قائل شده و استصحاب را در شک در رافع حجّت دانسته، ولی در شک در مقتضی حجّت ندانسته (گاهی چیزی که موجود شده و الآن شک در بقایش داریم، منشأ شک در بقاء، شک در اقتضاء، و استعداد و قابلیت آن شیء برای بقاء است. و گاهی منشأ شک در بقاء، احتمال وجود رافع است و گرنه اصل اقتضاء و استعداد شیء برای بقاء و دوام محرز و مسلم است و یقین داریم که ذاتا ماندنی است، ولی احتمال می دهیم رافعی آمده و آن را از بین برده است. مثلاً چراغی در منزل روشن بود و پس از ساعتی شک در بقاء روشنایی داریم و این دو گونه است، گاهی از احتمال نبود اقتضاء و تمام شدن آن سرچشمه می گیرد؟ یعنی چون احتمال می دهیم که سوخت آن تمام شده باشد، شک در بقاء داریم. گاهی هم از احتمال وجود مانع سرچشمه می گیرد؛ یعنی یقین داریم که سوخت چراغ در حدّی است که تا صبح قابلیت روشن ماندن را دارد؛ ولی احتمال می دهیم بادی وزید و آن را خاموش کرد. و بالجمله شک در بقاء چیزی دو گونه است.

گاهی هستند به شک در اصل مقتضی است و گاهی هستند به شک در وجود رافع است.) و این تفصیل را از اخبار باب استفاده کرده یعنی جناب شیخ مدّعی است که اخبار باب بیش از این را دلالت ندارند و فقط در شک در رافع استصحاب را حجّت می دانند، و بیان ایشان در رسائل از این قرار است:

ص: ۴۹

واژه نقض یک معنای حقیقی دارد که عبارت است از: «رفع الهیئه الاتصالیه» فی المثل طنابی که از استحکام و پیوستگی محکم اجزاء برخوردار است، پاره کردن آن و به هم زدن پیوستگی و درهم شکستن آن هیئت اتصالی نامش نقض است. پس در معنای حقیقی نقض به نحوی اتقان و استحکام نهفته است و نقض چنین امر محکمی را می‌گیرد.

و یک معنای مجازی قریب دارد که عبارت است از: رفع الامر الثابت یعنی برداشتن و به هم زدن چیزی که دارای ثبات و بقاء و استمرار است، مثل ملکیت، زوجیت، طهارت، حیات و ... که از اموری هستند که وقتی موجود شوند، قابلیت آن را دارند که تا مدت مدیدی یا برای همیشه باقی بمانند؛ مگر مانعی بیاید. و رفع این امور شبیه رفع خود هیئت اتصالیه است و در هر دو به نحوی ثبات و بقاء نهفته است.

و یک معنای مجازی بعید هم وارد که رفع الامر الموجود باشد مطلقاً؛ یعنی چه از اموری باشد که دارای ثبات و دوام می‌باشند و چه از اموری که دارای چنین ثبات و دوامی نمی‌باشند مثل شب و روز و ...

حال در باب استصحاب از کلمه نقض معنای حقیقی آن مراد نیست؛ زیرا رفع هیئت اتصالیه مخصوص امور مادی و محسوس و حقایق خارجی است، نه مثل امور اعتباری از قبیل ملکیت، زوجیت و ... و از کلمه یقین هم معنای متیقن و متعلق یقین مراد است، نه خود یقین (علت آن در ادامه در ضمن ان قلت و در بحث از هیئت لا- تنقض خواهد آمد). به ناچار معنای مجازی اراده می‌شود و وقتی مجاز نزدیکتر باشد، نوبت به مجاز دورتر نمی‌رسد (اذا تعددت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده) و آن رفع الامر الثابت است؛ یعنی برداشتن چیزی که دارای ثبات و استمرار باشد.

با این بیانات از اخبار باب که تعبیر به لا- تنقض الیقین بالشک نموده خصوص رفع امر ثابت و نقض چیزهایی که قابلیت بقاء و استمرار دارند اراده می‌شود، نه رفع مطلق الامر و این با شک در رافع می‌سازد نه مقتضی. (۱)

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید که واژه نقض ضد ابرام است و ابرام یعنی اتقان و

ص: ۵۰

استحکام، امر مبرم یعنی امر متقن و متین و مستحکم. (مثل بناء مبرم، ریسمان مبرم و ...) پس نقض یعنی در هم شکستن چیزی که از قوت و استحکام برخوردار است. و در ظاهر روایات، نقض به خود یقین مستند شده و ما حفظ ظاهر کرده و نقض را به خود یقین مستند می‌کنیم و تصرّفی در یقین نمی‌کنیم که آن را به معنای متیقّن بگیریم، بلکه می‌گوییم منظور نقض خود یقین است و از آنجا که خود یقین یک امر مستحکمی است (در میان حالات نفس که وهم و شک و ظن و یقین باشد در سایر حالات تزلزل هست؛ حتی در ظنّ که احتمال طرف دیگر هم می‌دهیم و لو ضعیفاً. و تنها یقین است که دارای ثبات و قرار است.) و قابلیت آن را دارد که نقض به خود او مستند باشد و این اسناد بجاست. آنگاه مهمّ نیست که متعلّق یقین چه چیزی باشد و آیا یقین به امری تعلّق بگیرد که اقتضای بقاء و استمرار دارد مثل ملکیت و زوجیت و ... یا به امری تعلّق بگیرد که قابلیت بقاء و استمرار ندارد و از این جهت فرقی ندارد. در نتیجه اخبار استصحاب به ظاهرش اطلاق یا عموم دارند و فرقی میان شک در مقتضی و رافع نمی‌گذارند.

قوله: و الّا لصحّ: در ادامه دو شاهد می‌آورند. برای اینکه اسناد نقض به خود یقین به خاطر استحکامش رواست.

۱- اگر این اسناد صحیح نباشد و حتماً باید به خاطر متعلّق یقین باشد و اگر متیقّن امر مبرمی بود اسناد درست باشد. پس هر جا که امر مستحکمی بود، باید اسناد صحیح باشد، فی المثل سنگی که در مکانی مستقرّ شد، الآن این بودن در مکان امر مبرمی است و قابلیت بقاء را دارد و اگر ما با وسیله‌ای سنگ را از آنجا منتقل کردیم، بایستی صدق کند که بگوییم:

«نقضت الحجر من مکانه.» درحالی که چنین تعبیری رکیک و ناهنجار است و تعبیر نقلت و مانند آن بجاست. پس به صرف اینکه امر مبرمی بود، نمی‌توان نقض را در آنجا بکار برد.

۲- متقابلاً مواردی هست که متعلّق یقین امر مبرمی نیست؛ ولی اسناد نقض به خود یقین بجاست، مثل «انتقض یقینی باشتعال السراج ...» یعنی یقین من به روشنایی چراغ با شک در بقاء آن (که منشأش هم شک در مقتضی باشد) نقض شد. بنابراین حسن اسناد نقض به یقین در اخبار باب به احترام متیقّن نیست، بلکه به خاطر شریف خود یقین است.

ص: ۵۱

در پایان نظیرهایی برای یقین ذکر می‌کنند، یقین مثل بیعت، میثاق، عهد، قسم و ...

می‌باشد که خود بیعت امر مبرم و مستحکم است و در مفهوم آن این امر نهفته است، با قطع نظر از اینکه طرف بیعت چه کسی باشد، طرف عهد چه کسی باشد، میثاق و پیمان با چه کسی بسته باشد، قسم بر چه امری خورده باشد و ... و چون خود این‌ها در مفهومشان استحکام هست و امر مبرم می‌باشند، اسناد نقض به خود این‌ها صحیح است و در قرآن فراوان واژه نقض به عهد و میثاق اسناد داده شده است. یقین نیز از این قبیل است در نتیجه از نقض معنای خودش اراده شده که ضد ابرام است و از یقین هم خود وصف یقین اراده شده نه متیقن یا متعلق یقین، و نوبت به اراده معنای مجازی نمی‌رسد تا سخن از اقرب المجاز است به میان آید. و اساس تفصیل شیخ اعظم باطل شد.

قوله: فان قلت: معترض می‌گوید آری، ما نیز قبول داریم که در ظاهر قضیه (لا تنقض الیقین بالشک) نقض به خود یقین اسناد داده شده و یقین خودش (صرف نظر از متعلق آن) امر مبرم و مستحکم است و اسناد نقض به آن بجا و نیکو است؛ ولی در باب استصحاب نمی‌توان گفت که یقین حقیقتاً نقض شده است و این سخن به درد قاعده الیقین و شک ساری می‌خورد بیان مطلب:

گاهی یقین به امری در زمان سابق داشتیم و در زمان لاحق شک می‌کنیم که اساساً از اول چنین امری وجود داشته یا ما خیال می‌کردیم که هست این شک سرایت کرده و یقین سابق را از بین برده، در اینجا اسناد نقض به خود یقین بجاست و مانعی ندارد کسی بگوید «انتقض الیقین بكذا بالشک فیه»؛

ولی گاهی در سابق یقین به امری داشتیم (مثلاً تا امروز یقین به عدالت زید داشتیم) و از حالا به بعد شک در بقاء و استمرار عدالت داریم. در چنین موردی یقین سابق حقیقتاً نقض نشد؛ زیرا آنکه متعلق یقین بود (عدالت تا امروز) مورد شک نیست، بلکه اکنون هم که شک در عدالت داریم، آن عدالت گذشته تا صبح امروز کماکان یقینی است و تردیدی نداریم و خیال هم نبوده، بلکه واقعاً چنین است و آنکه مشکوک است (عدالت از امروز به بعد) اصلاً متعلق یقین نبوده است. پس هرگز یقین سابق نقض نشده و در ظرف خودش محفوظ

ص: ۵۲

است. آنگاه اگر متیقّن یا متعلّق یقین از اموری باشد که اقتضای بقاء دارند و امر ثابت و محکمی هستند، اسناد نقض به یقین مجازا و به اعتبار چنین متیقّنی صحیح است؛ ولی اگر متیقّن هم اقتضای بقاء نداشته باشد، در اینجا اسناد نقض به یقین نه حقیقتا صحیح است و نه مجازا به اعتبار متیقّن (چون میان معنای حقیقی نقض و میان متیقّن کذایی علاقه و مناسبتی نیست تا اسناد مجازی باشد). و باید گفت چنین اسنادی نه حقیقت است و نه مجاز، بلکه غلط است. لذا ناچار باید اسناد به اعتبار متیقّنی باشد که مقتضی برای بقاء و استمرار دارد و نتیجه باز به نفع شیخ اعظم تمام می شود که اخبار باب، استصحاب را در شکّ در مقتضی حجّت نمی کند و فقط به درد شکّ در رافع (شکّ در بقایی که مستند به شکّ در رافع باشد با وجود اقتضاء بقاء) می خورند.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که دو گونه ملاحظه و محاسبه می توان کرد:

۱- برحسب دقّت عقلی: دقّت عقلی همان را حکم می کند که معترض گفت: یعنی می گوید که یقین شما به عدالت تا امروز بود که مقید به قید تا امروز است و شکّ شما به عدالت از امروز به بعد است و الآن هم یقین شما با قیدی که داشت محفوظ است و نقض نشده است تا اسناد نقض به خود یقین باشد حقیقتا... و اگر این زمانها را ظرف ندانستیم و قید یقین و شکّ قرار دادیم، باید گفت اصلا قضیه متیقّنه و مشکوکه اتحاد نخواهند داشت و جای استصحاب نیست و حکم موضوعی را به موضوع دیگر دادن است که قیاس می شود.

۲- برحسب دید عرفی: عرف الغاء خصوصیت کرده و زمانها را لحاظ نمی کند و خود متعلّق یقین و شکّ را می بیند که فلانی یقین به عدالت داشت و حالا شکّ در عدالت دارد و اسناد نقض به خود یقین بجاست که شارع بفرماید یقین به عدالت را با شکّ در عدالت نقض نکن و این همان است که قبلا- یقینی و الآن مشکوک است، ضمنا از نظر عرفی فرق ندارد یقین به امری باشد که اقتضای بقاء و استمرار دارد (مثل خود عدالت) یا به امری باشد که چنین نباشد. آری در موردی که یقین به امر ثابت و قابل بقاء تعلّق بگیرد متیقّن هم

ص: ۵۳

چنین امری باشد، این به معنای حقیقی نقض و انتقاض نزدیکتر و شبیه تر است (معنای حقیقی در امور حسّی است که امر مبرمی مثل ریسمان را نقض و پاره کردن باشد و در مثل یقین و ... از امور معنوی و غیر محسوس به نحو استعاره و عاریتی بکار می رود). ولی این نزدیکتر است آن دورتر است و اقرب المجاز است و اولویّت دارد تمام این ها استحسانات و اعتبارات عقلی است که هیچ دلیلی بر اعتبار آنها نیست و ملاک عرف است و چنانکه دیدیم عرفا اسناد نقض به خود یقین صحیح است و فرق ندارد که یقین به چه امری باشد، به امر ثابت یا به مطلق الامر و لو ثابت و بقاء ندارد و اصل اقتضاء مشکوک است.

قوله: و اما الهیئه: کلمه لا تنقض در روایات فعل نهی است و دارای مادّه و هیئتی است.

مادّه آن کلمه نقض است که مصدر لا تنقض می باشد و تا به حال راجع به مادّه بحث کردیم که نقض به چه معنا است. و چگونه اسناد نقض به خود یقین صحیح است؟ و اما راجع به هیئت آنکه فعل نهی است:

شیخ اعظم در رسائل فرموده: لا تنقض فعل نهی است و نهی تکلیف است و تکلیف باید به امر مقدور باشد. و تکلیف بما لا یطاق صحیح نیست. آنگاه در ظاهر خطاب به خود یقین تعلق گرفته و فرموده: «لا تنقض الیقین» درحالی که چنین چیزی مقدور ما و تحت اختیار ما نیست تا نهی به آن بار شود (زیرا اگر زمانها را الغاء کنیم و خود یقین و شک را منظور کنیم، باید گفت که هم اکنون که شک آمد وجدانا یقین نقض شده و رفته و در اختیار ما نیست تا آن را نقض نکنیم و حقیقتا ابقاء کنیم و اصولا یقین که امر نگه داشتنی نیست که به زور تا می توانیم آن را باقی بداریم، یقین امری است که از راه اسباب و مقدماتی حاصل می شود و تا مقدمات باشند، یقین هم هست و به محض نابودی یکی از آنها یقین نابود است. و اگر زمانها را لحاظ کنیم باید گفت که الآن هم که شک داریم، باز یقین به عدالت که مقتید به زمان گذشته بود، محفوظ است و الآن هم یقین به عدالت زید در زمان گذشته داریم و محال است نقض شود و از بین برود باز در اختیار ما نیست که شارع بفرماید: «لا تنقض الیقین.» و لذا به ناچار باید در کلمه یقین تصرّفی کرده و بگوییم که یا از کلمه یقین،

ص: ۵۴

متیقّن و متعلّق یقین اراده شده که از نوع مجاز در کلمه خواهد بود و متیقّن همان عدالت یا طهارت و ... می باشد و یا از باب مجاز در حذف بوده و مضافی در تقدیر است، ای آثار یقین یا احکام یقین، مثل جواز کتابت قرآن، جواز ورود در نماز که از آثار یقین به وضو است و تکلیف به لا تنقض به لحاظ یکی از این دو امر است نه به لحاظ خود یقین ... (۱)

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که اگر منظور نقض حقیقی باشد، باید گفت مطلقا امکان ندارد و تحت قدرت و اختیار ما نیست، چه نقض به خود یقین بار شود و چه به متیقّن یا آثار یقین؛ اما به خود یقین علت همان بود که در کلام شیخ اعظم گذشت.

و امّا به متیقّن: متیقّن یا حکمی از احکام است مثل حرمت، وجوب و ... که مقدور ما نیست و زمام امر حکم به دست ما نیست تا نقض بکنیم یا نکنیم، اختیار حکم با شارع است. یا موضوعی از موضوعات است مثل حیات زید، عدالت بکر و ... آن نیز در اختیار ما نیست که حقیقتا نقض بکنیم یا نه، پس نقض متیقّن نیز مثل نقض یقین واقعا و حقیقتا ممکن نیست.

امّا به آثار یقین: آثار و احکام یقین هم از قبیل جواز مسّ خط قرآن و ... بود که اشاره شد و این ها نیز در اختیار ما نیست (حکم شارع است.) و ما نمی توانیم آنها را حقیقتا نقض و نابود کنیم تا نهی از آن بجا باشد. پس نقض حقیقی که مطلقا ممکن نیست. آری مراد نقض بنایی و عملی است؛ یعنی در حالت شک بنا را بر یقین سابق بگذار، بدان عامل باش و ... و اگر این شد، اسناد نقض به خود یقین هم صحیح است؛ زیرا نقض عملی یقین سابق مقدور ماست به اینکه در زمان شک بنا را بر حالت سابق و یقین سابق نگذاریم و بدان اعتنا نکنیم و عامل نباشیم و چون مقدور است، جا دارد که شارع نهی کند و بگوید که «لا تنقض یقین»، یقین سابق را عملا نقض نکن، بلکه بنا را بر همان بگذار و بر آن پایبند باش، گویا که هم اکنون یقین سابق داری و تعبّدا و تنزیلا تغییر حالتی پیش نیامده، تنها شکی پیش آمده که قابل اعتنا نیست. با این محاسبات نیازی به تصرّف در ظاهر کلمه یقین و اراده متیقّن یا آثار یقین نداریم و اصلا این ها خلاف ظاهر و خلاف اصل هستند و مجوّزی ندارند تا چه

ص: ۵۵

رسد به اینکه ما ملزم به چنین تصرّفاتی باشیم، آن گونه که شیخ اعظم توهم کرده بودند. باز هم اسناد به خود یقین است و نهی از نقض عملی خود یقین است و لا فرق که متعلّق یقین از اموری باشد که اقتضای بقاء دارند یا از اموری باشد که چنین نیستند، و از اخبار، حجّیت استصحاب مطلقا مستفاد است، نه در خصوص شک در رافع.

قوله: لا- يقال: معترض می گوید که: بالا-خره چاره ای نداریم، جز اینکه در ظاهر قضیه لا تنقض الیقین بالشک تصرّفی کرده و بگوییم امام (ع) از یقین، متیقّن یا آثار الیقین (آثاری که به واسطه یقین برای متیقّن ثابت می شوند). را اراده کرده (آن گونه که شیخ اعظم فرمود). سرّ مطلب آن است که اسناد نقض (و لو به معنای نقض بنایی و عملی تا چه رسد به نقض حقیقی). به خود یقین، تنها در صورتی صحیح است که خود صفت یقین دارای اثر شرعی باشد (مثلا- نذر کرده تا زمانی که یقین به حیات زید دارد، روزانه یک درهم صدقه بدهد، که وجوب تصدّق بر یقین به حیات زید بار شده نهی از نقض خود یقین بجاست؛ زیرا پس از اجراء استصحاب و بناگذاری بر یقین سابق و ابقاء یقین سابق، هم اکنون اثر بر خود یقین بار می شود که وجوب تصدّق باشد). ولی در موردی که اثر مال خود یقین نیست و صفت یقین دارای اثر شرعی نیست، بلکه اثر شرعی مال متیقّن است، در اینجاها بناگذاری بر یقین سابق و ابقاء خود یقین فایده ای ندارد، زیرا بی اثر است و ناگزیر باید مراد متیقّن باشد و مورد صحیحه زراه از این قبیل است؛ زیرا نتیجه نهی از نقض خود یقین آن است که الآن نیز بنا را بر یقین بگذار و بگو من یقین به وضو دارم ولی می دانیم که یقین به وضو شرعا موضوع اثر نیست و این خود وضو و طهارت است که اثر شرعی دارد که جواز مسّ خطوط قرآن و ... باشد. لذا ناگزیر باید مراد این باشد که لا تنقض المتیقّن ... یعنی این علی طهارتک و مطلوب شیخ اعظم همین بود، پس تصرّف مذکور بجا و لازم است.

قوله: بأنّه يقال: همان طور که در مباحث قطع گفته شد، صفت قطع و علم و یقین دو گونه ملاحظه می شوند.

۱- به عنوان استقلالی و موضوعی و بما أنّه وصف من اوصاف النفس در قبال ظنّ و وهم و ... که در این دید، کاری به جنبه کاشفیت علم از واقع نداریم و خود علم مطرح

ص: ۵۶

است، مثل «اذا یقنت بخرمیه مایع فیجب اجتنابه.»

۲- به عنوان آلی و مرآتی و طریقی و کاشف از متعلق و واقع که نوعاً چنین است و اصل اولی در باب قطع و علم همین است. حال اگر عنوان یقین در خطاب لا تنقض الیقین بالشکک به عنوان صفتی از صفات اخذ شده بود، جا داشت معترض بگوید که در مورد خود روایت، صفت یقین اثر شرعی ندارد ... ولی به عنوان مرآتی و طریقی اخذ شده و شارع آن را طریق به سوی متیقن یا آثار الیقین قرار داده و منظور از لا-تنقض ... این است که یقین را به لحاظ متعلق در نظر گرفته و یقین را به این دید نقض نکن، یعنی آثار متیقن را بر آن مترتب کن، به این اعتبار اسناد نقض به خود یقین بجاست و نیازی به دخل و تصرف ندارد.

قوله: حیث تکون ظاهره: در این فراز دلیلی می آورند مبنی بر اینکه لا تنقض ظهور دارد در اخذ یقین در خطاب به عنوان مرآتی و طریقی.

مقدمه: در تنبیهات استصحاب خواهد آمد که مفاد اخبار باب استصحاب، عبارت است از جعل و انشاء حکم مماثل؛ یعنی در ظاهر حکمی درست می شود که مثل آن حکم واقعی مورد یقین است، منتهی اگر مستصحب و متیقن خودش حکم شرعی باشد مثل وجوب جمعه، مفاد اخبار، جعل حکم مماثل با خود مستصحب است که مستصحب وجوب واقعی جمعه بود و مفاد اخبار جعل یک وجوب ظاهری است در زمان شک و این مثل آن است و هر دو از سنخ وجوب و فردی از آن هستند. و اگر مستصحب موضوع حکم شرعی باشد، مثل خمریت، مفاد اخبار استصحاب عبارت است از جعل حکم مماثل با حکم مستصحب، نه با خود مستصحب که موضوع است، مثلاً خمر واقعی حرام است.

حالا که شک در خمریت داریم، در ظاهر خود خمریت را استصحاب می کنیم و به دنبالش همان حکم به حرمت می آید که مثل حرمت واقعی است که برای موضوع واقعی ثابت بود. تشریح مطلب در جای خودش می آید.

با این مقدمه، متفاهم عرفی از جمله «لا ینقض الیقین بالشکک» این است که یقین در آن به نحو آلی و مرآتی لحاظ شده؛ زیرا این جمله به هر که عرضه شود می فهمد که منظور لزوم عمل به حکمی است که مماثل با متیقن باشد (در استصحاب حکمی) یا مماثل با حکم

ص: ۵۷

متیقن باشد (در استصحاب موضوعی) درحالی که اگر یقین در این جمله به نحو استقلالی لحاظ شده بود، حتما ظهور پیدا می کرد در لزوم عمل به حکم مماثل با حکم خود یقین به عنوان صفتی از صفات نفس، مثل همان لزوم تصدق ... درحالی که اصلا این به ذهن تبادر نمی کند. در نتیجه نقض به خود یقین مستند است و نهی از نقض عملی خود یقین است، ولی یقین به عنوان آلی و طریق به سوی متیقن.

قوله: و ذلک: یقین مصداقی عبارتست از مصادیق خارجی یقین که برای زید و بکر و خالد و ... پیدا می شوند و این ها حتما طریقت دارند و آلت و مرآت متیقن هستند و شخص یقین کننده گویا اصلا وساطت یقین را نمی بیند و مستقیما خود شیء مورد یقین را می بیند و معنای آلی و مرآتی بودن همین است که این فانی در آن شیء مورد یقین است، مثل صورتی که در آینه می بیند که وساطت آینه اصلا مورد توجه نیست.

یقین مفهومی هم که عنوان کلی یقین باشد، از آنجا که کلی طبیعی است و با مصادیقش اتحاد دارد می تواند به عنوان طریق و مرآتی در خطاب اخذ شود، نه به عنوان موضوعی، و در مورد «لا- تنقض الیقین» مطلب از این قرار است که یقین مرآتیت دارد و نهی از نقض یقین به لحاظ متیقن و آثار یقین است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه بالاخره مرجع کلام شما هم به کلام شیخ اعظم است، با این تفاوت که ایشان در کلمه یقین تصرف کرد و مجاز مرتکب شد؛ ولی شما سعی کردید ظاهر را حفظ کنید و از یقین خود یقین را اراده کنید، ولی به عنوان مرآتی و طریقی که باز مرآت به سوی متیقن است و منظور اصلی ترتیب آثار متیقن است.

قوله: ثم انه حیث: شبهه دیگری که درباره صحیحه زراره مطرح است اینکه مورد حدیث شبهه موضوعیه است (چون سؤال از حکم فردی است که دارای وضو بوده و ... که مورد خاص است.) و برفرض که دلالت صحیحه بر حجیت استصحاب تمام باشد، در خصوص شبهات موضوعیه استصحاب ارزش پیدا می کند و به درد شبهات حکمیه که اصل و اساس بحث اصولی است نمی خورد.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که مفاد اخبار استصحاب عبارت شد از تنزیل (تنزیل

ص: ۵۸

شک به منزله یقین یا مشکوک به منزله متیقن) و هریک از موضوعات جزئی خارجی و حکم شرعی کلی قابل تنزیل هستند (و جوب جمعه در زمان شک به منزله و جوب جمعه یقینی باشد یا مایعی که شک در بقاء خمیر آن داریم به منزله خمر متیقن باشد). در نتیجه صحیحه زراره هم موضوعات را شامل است و هم احکام را (به دیگر سخن هم شبهات موضوعیه را شامل است و هم شبهات حکمیّه را). اینکه مورد حدیث از شبهات موضوعیه است قبول، ولی اعتبار به عموم جواب است نه به خصوص سؤال؛ یعنی ملاک پاسخ امام است که کلی بود و چنانکه در تقریب استدلال، قبلا بیان شد، امام صغرا و کبرایی درست کردند و کبرای کلی این بود که: «لا- ینقض الیقین بالشک» و الف و لام هم برای جنس بود؛ یعنی مطلق یقین و جنس یقین بدین گونه است که با شک قابل نقض نیست و نباید نقض شود و لا- فرق که یقین به حکمی از احکام باشد (و جوب جمعه) یا موضوعی از موضوعات (وضو داشتن فلان انسان) و سابقا شواهدی بر عمومیت آوردیم از جمله قضیه کلیه ارتکازیّه بودن این جمله بود. و از جمله استدلال به همین جمله در سایر روایات برای سایر امور غیر از باب وضو بوده و ...

قوله: فتأمل. شاید اشاره باشد به اینکه شاهد اخیر قابل خدشه است؛ زیرا سایر روایات هم عموما موردشان شبهه موضوعیه و راجع به موضوع خاصیه است و با شبهه حکمیّه بیگانه است؛ ولی مهم همان کلیت و عمومیت خود قضیه و کبرای کلی است به بیانی که ذکر شد و نیازی به این تأیید و استشهاد نیست.

ص: ۵۹

روایت دوم

دومین حدیث از احادیث حجیت استصحاب، صحیحه دیگری از زراره است (صحیحه قبلی راجع به طهارت از حدث یعنی وضو داشتن بود، این صحیحه راجع به طهارت از خبث و نجاست ظاهری لباس مصلی است). این صحیحه شش فراز دارد:

۱- در فراز اول سخن از علم تفصیلی است: به لباس قدری خون دماغ یا خون دیگر یا مقداری منی خورده بود من جای آن را علامت گذاری کردم تا وقتی که به آب برسم و آنجا را تطهیر کنم از قضا وقت نماز فرارسید و من به کلی فراموش کردم که جامه ام نجس بوده و با آن نماز خواندم و پس از نماز به یاد آمد که لباس آلوده بوده، حال وظیفه ام چیست؟

امام (ع) فرمود: «نماز را باید اعاده کنی و جامه ات را باید بشویی!»

۲- در فراز دوم سخن از علم اجمالی است: اجمالا می دانم که نجاستی به جامه ام خورده؛ ولی جای آن را تفصیلا نمی دانستم، در جستجوی آن برآمدم و جامه ام را واری کردم؛ ولی نتوانستم آن را بیابم، سپس با همان جامه نماز خواندم، آنگاه پس از نماز جای نجاست را یافتم، وظیفه ام چیست؟

امام (ع) فرمود: «جامه ات را می شویی و نمازت را اعاده می کنی!»

۳- در فراز سوم سخن از ظنّ و احتمال اصابه است: پرسیدم: اگر گمان می کردم که خونی به لباسم خورده؛ ولی یقین نداشتم، بدنبال گمان جامه را واری کردم و چیزی ندیدم و با آن نماز خواندم، و پس از نماز خون را در لباسم دیدم، در اینجا وظیفه چیست؟

امام فرمود: «جامه ات را (برای نمازهای بعدی) می شویی؛ ولی نماز را اعاده نمی کنی.» گفتم: «چرا نماز را اعاده نکنم؟»

امام فرمود: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض

ص: ۶۰

الیقین بالشک ابداء» یعنی علت عدم اعاده آن است که تو در گذشته یقین به طهارت ثوب داشتی و بعد شک کردی «صغری» و سزاوار نیست که یقین را با شک نقض کنی «کبری» پس بنا را بر همان طهارت سابقه بگذار و خود را متطهر بدان! (این یکی از دو فراز مورد استدلال در این صحیح است.)

۴- فراز چهارم: عرض کردم: «اجمالاً می دانم که خونی به لباسم خورده؛ ولی جای آن را نمی دانم، آیا باید تمام لباسم را بشویم؟ امام فرمود: تمام آن قسمت و طرفی را که یقین داری که نجاست بدان طرف اصابت کرده را بشوی تا یقین به طهارت پیدا کنی.» (اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.)

۵- فراز پنجم مربوط به شبهه موضوعیه است: عرض کردم: «اگر ابتدا به ساکن شک کردم و احتمال دادم که به لباسم چیزی خورده، آیا حتماً باید نگاه و فحص کنم؟»

امام فرمود: خیر، فحص لازم نیست. (در شبهه موضوعیه مطلب از این قرار است.) ولی اگر می خواهی هرگونه شک و تردید را از قلب خویش دور کنی (و خیالت آسوده شود و وسوسه و تردید به خودت راه ندهی.) شستن بلا مانع و خوب است. (وگرنه شرعاً واجب نیست.)

۶- فراز ششم: عرض کردم اگر در اثناء نماز، خونی در جامه ام مشاهده کردم وظیفه ام چیست؟

امام فرمود: اگر قبل از نماز شک کرده بودی که خون به جامه ات رسیده باشد و در اثناء نماز مشاهده کردی (قهر این همان خونی است که از قبل احتمال می دادی) لذا وظیفه داری نماز را بشکنی و با جامه پاک اعاده کنی؛ چون بخشی از نماز در جامه نجس خوانده شده است و فاقد شرط است. ولی اگر پیش از نماز چنین شک و تردیدی برایت حاصل نبود، و ابتدا به ساکن در اثناء نماز خون تازه در لباست دیدی، وظیفه آن است که هر جای نماز که هستی، نماز را نگهداری و جامه را تطهیر کنی سپس بنا را بر نماز بگذار (و از همان جا که مانده، ادامه بده.)، چرا؟ به این دلیل که «لأنک لا تدری لعلّ شیء اوقع علیک فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابداء»؛ یعنی تو که نمی دانی (و یقین نداری که این خون

ص: ۶۱

از اول نماز به لباس خورده باشد،) شاید خونی است که هم اکنون بر تو حادث شد.

(پرنده ای از بالای سرت عبور کرد و قطره خونی از بال و پر خونین او بر جامه ات افتاد.) حال که چنین است سزاوار نیست که یقین را به وسیله شک نقض کنی (۱) (فراز دومی که مورد استدلال قرار گرفته.)

بحث سندی: نظیر بحثی که در صحیح اول بود که مضمومه است و راوی نام امام را ذکر نکرده و ضمیر آورده (قلت له) و محتمل است مرجع ضمیر غیر امام باشد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ... در اینجا نیز مطرح است و پاسخ همان پاسخهای مذکور در صحیح اولی است. مخصوصا اینکه در مجموع هفت سؤال و جواب مطرح شده و از شخصی مثل زراره بعید است که این همه سؤال را از غیر امام (ع) پرسد، بلکه احتمال این مطلب صفر است.

بحث دلالتی: در دو فراز (سوم و ششم) امام (ع) صغرا و کبرای کلی درست کردند و فرمودند که حال که یقین سابق داشتی و شک لاحق داری و اصلا سزاوار نیست که یقین را به شک نقض کنی و کیفیت استدلال به این دو فراز همانند نحوه استدلال به صحیح اول است، در آنجا مدعا این بود که وضو واجب نیست. به این دلیل که «فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابداء» و در اینجا مدعا این است که اعاده نماز واجب نیست، به این دلیل که در فراز سوم و ششم فرموده: ... «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابداء»، و تعلیل به امر ارتکازی است و کبرای کلی در هر سه مورد یک قضیه کلیه ارتکازی است و اشاره به این است که این بناگذاری بر یقین سابق، یک امری است که در ذهن عقلاء مرتکز و ریشه دار است و ...

(و بلکه دلالت صحیح دوم به مراتب قوی تر از اولی است از این نظر که آنجا کلمه فانه ...

داشت و ما گفتیم کلمه «فان» در مقام تعلیل بکار می رود؛ ولی در این صحیح مستقیما در هر دو فراز لام تعلیل آمده و افاده علیت پرواضح است. همچنین در آنجا در کبرای کلی کلمه لا ینقض ... آمده بود که نهی است و امکان دارد کسی بگوید که این یک حکم تعبیدی

۱- تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲۱، حدیث ۸، باب ۲۲.

ص: ۶۲

صرف است، نه اینکه یک قضیه کلیه ارتکازیّه، ولی اینجا کلمه فلیس ینبغی ... آمده که جمله خبریه است و می فرماید که اصلاً سزاوار نیست که یقین با شک نقض شود و قضیه کلیه ارتکازی بودن و اشاره به امر ارتکازی عقلایی بودن خیلی روشن تر است. لذا نیازی نداریم که سبک استدلال را مجدداً تکرار کنیم.)

(و اما اشکالات: نخستین اشکال به این استدلال، همان است که در صحیحه اول نیز ذکر شد و آن اینکه الف و لام در کبرای کلی اشاره به یقین معهود، یعنی همان یقین به طهارت خبثیه باشد که مورد روایت بود و در نتیجه به درد جمیع ابواب فقه نمی خورد و از مدعای ما اخص است.

پاسخ این اشکال نیز همان است که در صحیحه اول ذکر شد و چندین جواب دادند که نیازی به اعاده نیست.)

قوله: نعم دلالت: اشکال دوم، به مورد اول از دو مورد استدلال به صحیحه است، و آن اینکه در فراز سوم فرمود: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت» در این جمله دو احتمال وجود دارد.

۱- مراد از یقین، یقین سابق بر مظنه باشد؛ یعنی ساعت ده صبح (مثلاً) یقین داشت که لباسش پاک است، ساعت یازده صبح ظن و احتمال اصابه نجاست داد و بدنبال آن واریسی کرد و ندید و الآن شک در نجاست دارد (و لم أر یعنی لا اعلم، چون ندیده ام پس نمی دانم، عدم الوجدان دلیل بر عدم العلم است نه عدم الوجود) و این شک تا آخر نماز هم با او بود و پس از نماز یک مرتبه خون را مشاهده کرد. طبق این احتمال حدیث به درد استصحاب می خورد؛ زیرا یقین سابق از ده صبح تا یازده محفوظ است و شک هم از یازده تا آخر نماز بوده و به قبل از یازده سرایت نمی کند و لذا شک در بقاء و شک طاری است و ارکان استصحاب تمام است.

۲- مراد از یقین، یقین پس از ظن به اصابه باشد؛ یعنی یازده صبح گمان کرد که خونی به لباس او خورده و پس از واریسی، آن را ندید و یقین کرد که نیست (بنا بر اینکه ندیدم به معنای این باشد که می دانم که نیست). و سپس در اثناء نماز شک کرد که اصلاً از کجا که

ص: ۶۳

همان ساعت یازده خون در لباسم نبوده و این شک ساری است و پس از نماز هم که یقین به نجاست لباس پیدا کرد. طبق این احتمال حدیث به درد قاعده یقین و شک ساری می خورد و ربطی به استصحاب ندارد و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

پاسخ این شبهه یک کلمه است و آن اینکه احتمال اول ظاهر و متفاهم عرفی از صحیحه است؛ زیرا پس از واری می گوید: «و لم أر شیئا» یعنی چیزی ندیدم، پس نمی دانم. نه اینکه می دانم که نیست، نیافتن دلیل بر نبودن نیست.

پس بعد از ظنّ به اصابه یقینی پیش نیامده تا امام بفرماید که «لأنّك كنت علی یقین من طهارتك...» پس منظور یقین پیش از ظنّ اصابه است.

(البته این مطلب قابل مناقشه است؛ زیرا که عرف عقلاء وقتی واری می کنند و نمی یابند، مطمئن می شوند که نیست و اطمینان علم عادی است و شاید مراد امام از یقین به طهارت همین علم عادی و اطمینان باشد. پس با احتمال دوم هم سازگار است. آری نسبت به فراز ششم جای این اشکال نیست و احتمال دوم در آن داده نمی شود.)

قوله: ثمّ أنّه اشکل: اشکال دیگری که درباره استدلال مذکور مطرح شده این است که امام (ع) فرمود: «لا تعید» یعنی نماز اعاده ندارد این حکم به عدم اعاده را معلّل کرد به اینکه تو بر یقین بودی و الآن شک داری و سزاوار نیست ... یعنی اعاده کردن نقض یقین به شک نمودن است که آنهم سزاوار و عقلایی نیست. اشکال این است که پس از نماز که فهمید جامه اش نجس بوده و نماز با لباس نجس خوانده است، اعاده کردن نماز نقض یقین به شک نیست، بلکه نقض یقین به طهارت به یقین به ارتفاع آن است؛ زیرا الآن وجدانا نجاست را یافته و یقینی دارد که از اول هم لباس او نجس بوده و نماز در جامه نجس خوانده و چنین اعاده ای نقض یقین به یقین است، نه یقین به شک، با این حال چگونه امام (ع) عدم اعاده را به نقض یقین بالشک معلّل کرده و فرمودند که «لأنّك كنت ... و لیس ینبغی...؟» آری حکم دیگری هم هست که تعلیل امام با آن حکم متناسب است و آن مسأله جواز ورود در نماز است. می دانیم که بدون طهارت لباس و بدن حق نداریم وارد نماز شویم این ها شرط صحّت نماز می باشند حال اگر در موردی ساعت ده صبح یقین به طهارت

ص: ۶۴

داشتیم و از یازده به بعد تا لحظه ورود در نماز و بلکه تا آخر نماز شک در طهارت پیدا کردیم، استصحاب بقاء می تواند به ما اجازه ورود در نماز را بدهد، چون وارد نشدن در نماز نقض یقین سابق با شک لا حق است و روایات می گوید که این کار را نکنید. ولی نمی تواند عدم وجوب اعاده را ثابت کند؛ زیرا اعاده کردن در فرض مذکور نقض یقین به شک نیست، بلکه نقض یقین به یقین دیگر برخلاف حالت سابقه است. پس تعلیل مذکور به درد ما نحن فیه و عدم الإعادة نمی خورد، بنابراین چگونه امام (ع) چنین تعلیلی آورد. و سر مطلب چیست؟

قوله: و لا یکاد یمکن: در پاسخ اشکال مذکور می فرماید: ما تنها یک راه فرار این اشکال داریم و راه دیگری نیست و آن راه این است که شرط واقعی داریم و شرط ظاهری، فی المثل طهارت واقعی داریم که در واقع و نفس الامر و حقیقتاً شخص دارای طهارت لباس باشد و طهارت ظاهری داریم که در ظاهر امر حکم به طهارت لباس می کنیم و لو در واقع طهارت لباسی نباشد. مثلاً قطع به طهارت لباس پیدا کردیم، یا بینه به طهارت قائم شد و یا دست کم استصحاب طهارت جاری کردیم و یا با قاعده طهارت (کل شیء طاهر) حکم به طهارت لباس نمودیم. در تمام این موارد طهارت فعلی احراز شده؛ ولی ممکن است مطابق واقع باشند که در این صورت همان طهارت واقعی و شرط واقعی به درجه فعلیت می رسد و وجوب اتیان و حرمت مخالفت پیدا می کند و ممکن است مصادف واقع نباشند. در این صورت طهارت واقعی به فعلیت نمی رسد و در مرحله اقتضاء و شائیت باقی می ماند و همین طهارت ظاهری، فعلی می شود.

حال در پاسخ اشکال می گوئیم که اگر طهارت واقعی شرطیت داشت، جا داشت کسی بگوید که بعد از کشف خلاف و یقین به نجاست لباس جای استصحاب طهارت نیست و یقین سابق با یقین لا حق نقض شده است و عمل ما فاقد شرط است و باید اعاده شود؛ ولی طهارت که شرط است اعم از طهارت واقعی و ظاهری است به دیگر سخن، احراز طهارت و لو با اصل یا قاعده (اصل استصحاب، قاعده طهارت) شرط است تا چه رسد به احراز آن با بینه و طریق دیگر که به طریق اولی کافی خواهد بود و وقتی احراز طهارت شرط

ص: ۶۵

بود می‌گوییم که این شخص در حال نماز استصحاب طهارت داشت و ارکانش تام بود (یقین سابق قبل از ظن اصابه و شک لاحق پس از ظن به اصابه) و به برکت آن محرز طهارت بود و شرط نماز حاصل بوده و کمبودی ندارد که اعاده شود و اعاده کردن یعنی نقض یقین سابق با شک در زمان نماز که جایز نیست یعنی استصحاب حال نماز را نادیده گرفتن یعنی طهارت واقعی را شرط دانستن، یعنی احراز طهارت را کافی ندانستن که این‌ها صحیح نیست. پس علت عدم اعاده آن است که شرط فعلی نماز احراز طهارت است که با اصل ثابت شده و جای اعاده نیست. (قید حین الالتفات برای این است که در حال غفلت طهارت لباس شرط نیست و بدون آن هم اگر غافلاً نماز خواند صحیح است.)

قوله: لا یقال: دو نکته: ۱- هر جزء یا شرطی از اجزاء و شروط واجب موضوع احکامی هستند؛ مثلاً اگر چیزی شرط یا جزء شد اتیان آن لازم و مخالفت آن حرام است و ...

۲- مستصحب باید یا حکمی از احکام شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی باشد. با توجه به این دو نکته اگر کسی بگوید که بنابراین که شرط نماز احراز طهارت است نه خود طهارت، پس نباید استصحاب را در خود طهارت جاری کنیم؛ زیرا خود طهارت نه حکم شرعی است (کما هو واضح که طهارت لباس زید حکم شرعی نیست و از موضوعات خارجیه است). و نه موضوع حکم شرعی است؛ زیرا موضوع حکم شرط است و شرط خود طهارت نیست، بلکه احراز طهارت است. پس طهارت نه حکم است و نه موضوع حکم و قبلاً- گفتم که مستصحب ما یا باید حکمی از احکام باشد و یا موضوعی از موضوعات دارای حکم. بنابراین استصحاب طهارت جاری نمی‌شود، درحالی که هدف شما از این حدیث اجراء استصحاب طهارت است.

قوله: فأنه یقال: مرحوم آخوند به این اشکال دو پاسخ می‌دهند.

۱- قبول داریم که خود طهارت شرط فعلی نیست (چون شرط فعلی را احراز طهارت گرفتیم نه خود طهارت) ولی چنین نیست که به کلی از شرط بودن منعزل و برکنار باشد، بلکه خود طهارت، شرط واقعی اقتضایی است که در صورت مصادفت بینه یا اصل با واقع همان واقع فعلی می‌شود و در صورت مخالفت، آن واقع در مرحله شائیت باقی می‌ماند و

ص: ۶۶

این طهارت ظاهری جای آن را می‌گیرد. بنابراین استصحاب خود طهارت بلامانع است. به لحاظ اینکه خود طهارت هم موضوع حکم شرعی است. (البته استصحاب حکم فعلی یا امر فعلی اثر دارد، نه امر شأنی و اقتضایی.) و اگر کسی پرسد که از کجا آخوند در فراز قبل احراز طهارت را شرط دانستند یا طهارت اعم از واقعی و ظاهری را شرط دانستند یا در این فراز سخن از شرط واقعی و اقتضایی بودن خود طهارت به میان آورده اند، در جواب می‌فرمایند که این مطلب مقتضای دو دسته ادله است.

(الف) ادله اصلی و اولی در باب اجزاء و شروط، مثل دلیل «لا صلاه الا بطهور» بنا بر اینکه طهور شامل طهارت ظاهری لباس و بدن هم بشود و مثل دلیل و «ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ» (۱) بنا بر اینکه منظور تطهیر جامه برای نماز باشد به هر حال مفاد این مطلقات آن است که خود طهارت لباس شرط است و اگر بعدا کشف خلاف شد باید اعاده شود.

(ب) ادله لا تنقض اليقين بالشك و قاعده طهارت و ... که مفادش کفایت طهارت ظاهری استصحابی یا قاعده ای است و دسته دوم بر دسته اول حکومت ظاهری دارند و حکومت هم از نوع توسعه است؛ یعنی دسته دوم دایره موضوع دسته اول را توسعه می‌دهند و دلالت می‌کنند بر اینکه طهارت، خصوص طهارت واقعی نیست، بلکه اعم از واقعی و ظاهری است. به دیگر سخن، خود طهارت موضوعیت ندارد و احراز آن شرط است. پس خود طهارت شرط واقعی و اقتضایی است و همین مقدار از دیدگاه آخوند کافی است که استصحاب را در خود طهارت جاری کنیم.

۲- گیرم که خود طهارت تمام موضوع نیست؛ ولی قید الموضوع که هست (وقتی موضوع حکم شرعی یا شرط احراز طهارت شد نه احراز چیز دیگر، پس خصوص طهارت بودن دخیل است و کلمه احراز به سوی آن اضافه شده و از این لحاظ قید موضوع است) و همین مقدار کافی است که ما استصحاب را در خود طهارت جاری بسازیم (چه اینکه در جاهای دیگر در قید یا جزء موضوع مرکب و مقید اگر جزیی را از خارج احراز کردیم، جزء یا قید دیگر را با استصحاب می‌توان اثبات کرد مثل باب غصب).

۱- سوره مدثر، آیه ۴.

ص: ۶۷

قوله: لا- يقال: معترض می گوید که این سخن را از شما می پذیریم که شرط نماز احراز طهارت باشد نه خود طهارت؛ ولی این مطلب با تعلیل امام (ع) سازگار نیست؛ زیرا امام (ع) در مقام بیان علت عدم اعاده، صغری و کبرایی درست کردند که حاصل آن چنین است.

فلانی یقین به طهارت لباس داشت و بعد شک کرد «صغرا» و هرکس که یقین داشت و بعد شک کرد. یقین را با شک نقض نکند و بنا را بر یقین بگذارد (به قول شیخ اعظم از یقین متیقن اراده شده و متیقن طهارت لباس است؛ یعنی بنا را بر طهارت بگذارد و خود را متطهر بداند و به نظر آخوند (ره) از یقین خود یقین اراده شده، ولی به عنوان آلی و مرآتی و طریق که طریق به سوی متیقن است که باز در معنا همان مطلب شیخ اعظم است و در صحیححه اولی مبسوطا بیان شد). یعنی بنا را بر طهارت سابقه بگذار «کبرا» نتیجه هم آن است که فلانی بنا را بر طهارت بگذارد او در ظاهر بر طهارت و دارای طهارت است. آنگاه نتیجه تعلیل امام این است که فلانی متطهر است،

نه اینکه مفادش این باشد که فلانی محرز طهارت و مستصحب الطهاره است. آری اگر فرموده بود که لا ینک احرزت الطهاره ... جا داشت نتیجه گیری کنیم که ملاک احراز طهارت است و این شرطیت دارد که حاصل است؛ ولی چنین نفرمود. پس بیان شما که احراز طهارت را شرط دانستید با تعلیل امام (ع) سازگار نیست.

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در جواب می فرماید که آری همین طور است که شما می گوید (یعنی احراز طهارت را شرط دانستن با تعلیل امام سازش ندارد). ولی باید توجه داشت که چنین آدمی که در روایت مطرح بود و یقین سابق داشت و ... دو حالت دارد:

۱- حالت قبل از انکشاف وقوع نماز در لباس نجس که در مثال ما از ساعت یازده صبح تا آخر نماز باشد.

۲- حالت پس از انکشاف وقوع نماز در لباس نجس که بعد از اتمام نماز برای او حاصل شده و الآن نجاست را در لباس خود می بیند.

تعلیل امام (ع) به لحاظ حالت بعد از انکشاف نیست؛ و گرنه همان اشکال اصلی عود می کرد که به لحاظ این حال اعاده کردن نقض یقین به شک نیست تا امام بفرماید چنین

ص: ۶۸

نقضی روا نیست، بلکه از نوع نقض یقین به یقین دیگر است و تعلیل امام اشکال دارد.

تعلیل امام به لحاظ حالت پیش از انکشاف است؛ یعنی در حال نماز که یقین سابق به طهارت داشت و شک لاحق در بقاء داشت به آن اعتبار می‌فرماید که: تو دارای استصحاب طهارتی و یقین خود را نشکن، و اگر پرسید که سائل از فرض بعد از انکشاف سؤال کرد و امام جواب داد و علی القاعده باید تعلیلی هم که ذکر می‌کند، به لحاظ همین حال باشد، نه به لحاظ حال سابق، پس چرا امام به لحاظ حال سابق و پیش از انکشاف چنین تعلیل آورد؟ در جواب می‌گوییم که: این مطلب دو جهت دارد:

۱- نکته اش آگهی دادن زراره است به اینکه شما در اینجا استصحاب حال نماز داشتید و بر اساس آن نماز خواندید و استصحاب حجت است. پس اعاده چرا.

۲- می‌خواهند بفهمانند که از این پس هم آنکه مفید برای عدم اعاده است همین استصحاب طهارت در حال نماز است؛ و گرنه خود طهارت مفید نشیت؛ زیرا حالا کشف خلاف شد و معلوم گردید که طهارتی نبوده، و نیز طهارت حاصل از قاعده طهارت هم نیست؛ زیرا آنهم مغتیا به غایت علم به نجاست است که علی الفرض حاصل شده، پس تنها وجه عدم اعاده وجود استصحاب سابق است و تعلیل به آن اعتبار است. بنابراین گرچه ظاهر تعلیل و صغری و کبرا این است که «آنک متطهر»، ولی با توضیحاتی که ذکر شد باید گفت که: منظور این است که «آنک محرز الطهاره و مستصحابها»، بدین سان مدعای ما بی اشکال می‌شود که احراز طهارت شرط است و هو موجود.

قوله: ثم انه: در جلد اول کفایه بحثی داشتیم با عنوان اجزاء و در آن بحث سه دسته اوامر مطرح بود:

۱- امر واقعی اولی و اختیاری مثل امر به نماز با وضو که قطعاً مجزی بود.

۲- امر واقعی اضطراری مثل امر به نماز با تیمم که محل بحث بود که آیا بعد از رفع عذر و اضطرار و تمکن از ماء همان نماز با تیمم مجزی است یا کفایت نمی‌کند و باید نماز را اعاده کرد؟

۳- امر ظاهری مثل امر حاصل از اماره یا اصل عملی، مثلاً بینه گفت این آب پاک است

ص: ۶۹

و برای ما امر ظاهری به وضو با آن و سپس نماز با آن درست شد و همین کارها را کردیم و پس از نماز کشف خلاف شد و یقین کردیم که بینة اشتباه کرده و آب مزبور پاک نبوده، یا مثلاً استصحاب وجوب جمعه جاری کردیم و بدین وسیله امر ظاهری به نماز جمعه درست شد و امثال کردیم و سپس کشف خلاف شد یا استصحاب طهارت از حدث یا طهارت از خبث (که مورد بحث ما است) جاری کردیم و نماز خواندیم و بعد معلوم شد که چنین طهارتی نبوده، آیا امثال امر ظاهری مجزی از امر واقعی هست و ما را بی نیاز می کند و نیازی به اعاده نداریم؟ در باب اجزاء این مطلب محلّ بحث بود.

با این مقدمه، بعضی ها مدّعی شده اند که امر ظاهری مجزی است و یکی از ادله آن را همین روایت زراره قرار داده اند که امام فرمود اعاده لازم نیست؛ زیرا که تو دارای استصحاب و امر ظاهری هستی (و امر ظاهری هم مجزی است).

مرحوم آخوند اول این مطلب را ردّ می کنند و می فرمایند که اگر مطلب از این قرار بود خوب بود امام (ع) کبرای کلی را چنین ذکر کنند که چون امر ظاهری داری «صغری» و امر ظاهری هم مجزی است «کبری» لذا اعاده لازم نیست ولی امام به این امر استناد نکردند، بلکه به مسئله نقض یقین به شک یعنی استصحاب استناد کردند.

ولی بعد با کلمه اللهم الا ان يقال درصدد توجیه این سخن برآمده. حاصل کلام آخوند (ره) این است که در مقام استدلال گاه نیاز داریم که صغری و کبری هر دو را بیاوریم (مثلاً می گوئیم جهان حادث است؛ زیرا که متغیر است و هر متغیری حادث است و گاه نیاز به ذکر صغرای تنها است مثلاً جهان حادث است زیرا متغیر است.) و کبرای کلی به سبب وضوح نیازی به ذکر ندارد. و گاه تنها کبرای استدلال می آید و صغرای آن مطوی و مقدر است و نیازی به آوردن آن نیست. (مثلاً عالم حادث است؛ چون هر متغیری حادث است.) آنگاه در مورد بحث هم تعلیل امام (ع) در واقع مرکب از دو مقدمه اول یا صغری مجموعه چیزهایی است که در کلام امام (ع) ذکر شده و حاصلش این است که تو استصحاب داری و استصحاب امر ظاهری درست می کند. پس امر ظاهری را امثال کرده ای. و کبرای کلی را مفروغ منه و مسلم گرفته و ذکر نکرده اند و آن اینکه امر ظاهری هم

ص: ۷۰

مجزی است؛ یعنی اگر بعدا کشف خلاف شد، نیازی به اعاده ندارد. و حکم به عدم اعاده بر این اساس است.

(ضمنا اجزاء گاهی شرعی و گاهی عقلی است و شرعی در مواردی است که امر ظاهری تمام ملاک و مصلحت امر واقعی را تحصیل نکرده و امکان تدارک هم وجود دارد، اینجا عقل حکم به اجزاء ندارد؛ ولی شرع به حکم اطلاقات و عمومات جعل اجزاء می کند. عقلی در مواردی است که امثال امر ظاهری وافی به تمام غرض و یا معظم آن باشد و بقیه هم قابل تدارک و جبران نباشد، اینجا عقل حکم به اجزاء می کند.

قوله: فتأمل: اشاره به اینکه همه جا کبرای کلی یا صغری نمی تواند مطوی و مقدر باشد، مگر در مواردی که امر بدیهی و واضحی باشد که نیاز به ذکر نداشته باشد و کبرای مذکور از این قبیل نیست و لذا اگر مراد بود، حتما باید ذکر می شد.

قوله: هذا غایه: اشکال عمدۀ صحیحۀ این بود که امام (ع) عدم اعاده نماز را به این معلّل کردند که: «لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ» یعنی اعاده نقض یقین به شک است و نقض یقین به شک جایز نیست... و معترض گفت که بعد از کشف وقوع نماز در لباس نجس، اعاده کردن نقض یقین به شک نیست، بلکه نقض یقین به یقین است و با تعلیل امام (ع) سازگار نیست. ما خیلی کوشش کردیم تا این اشکال را رفع کنیم و ثابت کنیم که تعلیل امام (بر حسب فهم ما هم) موجه است.

حال در پایان می گوئیم که گیرم از عهده پاسخ گویی به اشکال مذکور برنیامده و نتوانیم اشکال مزبور را حل کنیم؛ ولی این باعث نمی شود که ما از خبر روایت گذشته و از دلالت آن بر استصحاب صرف نظر کنیم، بلکه باز هم برای حجیت استصحاب به آن استناد می کنیم،

بیان مطلب: همان گونه که در اوایل استدلال به این حدیث و قبل از ورود در اشکال مذکور، گفته شده، دو قاعده داریم: ۱- قاعده استصحاب. ۲- قاعده یقین و شک ساری و روایت مذکور یا به درد قاعده استصحاب می خورد (بنا بر اینکه مراد از یقین، یقین پیش از

ص: ۷۱

ظنّ اصابه باشد...) و یا به درد قاعده یقین و شک ساری می خورد (بنابراین مراد یقین پس از ظنّ اصابه باشد) آنگاه مراد و مفاد روایت هر کدام که باشد، اشکال مزبور را دارد که پس از وجدان نجاست در لباس و احراز این مطلب که نماز در لباس نجس بوده اعاده نقض یقین به شک نیست (شک لا حق و طاری یا شک ساری) بلکه نقض یقین به یقین است «فکیف علل الامام (ع) الاعاده بنقض یقین بالشک؟» پس هر کدام که مراد باشد، اشکال وارد است و کسی نمی تواند بگوید که اگر استصحاب مراد باشد، اشکال دارد؛ ولی اگر قاعده یقین و شک ساری مراد باشد، اشکال نیست. ضمناً به ذهن نیاید که پس مراد از روایت قاعده ثالثی غیر از استصحاب و شک ساری است؛ زیرا جوابش آن است که قطعاً مفاد حدیث و تعلیل امام یکی از آن دو می باشد و شقّ ثالثی وجود ندارد. و قبلاً اشاره شد که اراده استصحاب اولویت دارد. در نتیجه روایت صحیح به درد استصحاب می خورد و دلیل بر حجیت استصحاب می شود و توجیه تعلیل امام که با حکم به عدم اعاده چگونه می سازد، اگر با بیانات قبلی ما حلّ نشد، باید به اهلس که اهل الذکر (ع) باشند، ارجاع دهیم و بگوییم که خود امام داناتر است به وجه این تعلیل.

ص: ۷۲

روایت سوم

سومین حدیث از احادیثی که برای حجیت استصحاب به آنها استناد شده صحیحه دیگری از زراره است و برخلاف دو صحیحه قبلی که مضمهره بودند و از این ناحیه مختصر اشکالی مطرح و جواب داده شد. این صحیحه مسنده است و زراره از یکی از دو امام همام (امام باقر یا امام صادق علیهما السلام) نقل کرده و آن اشکال را ندارد، این روایت دو بخش دارد.

در بخش اول سخن از شک میان دوم چهار در نماز است و امام در جواب تعبیری دارند که حاصلش این است که بنا را بر چهار بگذارد و پس از سلام نماز، دو رکعت نماز احتیاط ایستاده بجای آورد. چون این بخش مورد استدلال نیست مرحوم آخوند نیاورده،

در بخش دوم سؤال از این است که اگر نماز گزار نداند که سه رکعت خوانده یا چهار رکعت، ولی سه رکعت محرز است (یعنی پس از اتمام سجدتین چنین شکی کرده و گرنه قبل از آن شک میان سه و چهار به شک میان دو و سه برمی گردد.) و نسبت به چهارمی شک دارد که الآن رکعت چهارم را هم بجا آورده و باید تشهد و سلام بگوید یا هنوز رکعت سوم را تمام کرده و رکعت چهارم را بجا نیاورده و باید قیام کند برای رکعت چهارم.

امام (ع) فرمود وظیفه اش آن است که قیام کند و رکعت دیگری به این رکعات خوانده شد اضافه کند و پس از آن چیزی به گردش نیست و خاطرش آسوده باشد. سپس امام (ع) شش جمله فرمودند که به عقیده آخوند جملات بعدی عموماً تأکید جمله اول است.

۱- و لا ینقض الیقین بالشک. ۲- و لا یدخل الشک فی الیقین. ۳- و لا یخلط احدهما بالآخر. ۴- و لکنه ینقض الشک بالیقین. ۵- و یتّم علی الیقین فیینی علیه. ۶- و لا یعتدّ

ص: ۷۳

بالشک فی حال من الحالات. (۱)

کیفیت استدلال: منظور از یقین و شک، یقین به چه چیزی و شک در چه امری است؟

آیا منظور این است که یقین به سه رکعت را با شک در سه رکعت نقض نکن؟ قطعاً این نیست؛ زیرا نسبت به سه رکعت شک ندارد، بلکه یقین دارد و سه رکعت را احراز کرده است. آیا منظور این است که یقین به عدم اتیان به سه رکعت را با شک در اتیان آن نقض نکن؟ قطعاً نه؛ زیرا نسبت به سه رکعت یقین به عدم اتیان نیست، بلکه به عکس یقین به اتیان دارد. آیا منظور این است که یقین به اتیان رکعت رابعه را با شک در آن نقض نکن؟

قطعاً نه؛ زیرا فرض این است که نسبت به رکعت چهارم شک در اصل اتیان دارد و یقین نیست.

پس منظور چیست؟ منظور این است که یقین به عدم اتیان رکعت چهارم را با شک در انجام آن نقض نکن! یعنی در آنات و لحظات قبل (مثلاً در رکعت اول یا رکعت دوم که بودی) یقین داشتی که رکعت چهارم را نیاورده‌ای و الآن که سر از سجده برداشتی و رکعت ثالثه محرز است شک در اتیان رابعه داری، آن یقین را با این شک نقض نکن و بنا را بر عدم اتیان رکعت چهارم بگذار و بعد هم آن را بجا آور، با این محاسبه روایت دلیل بر استصحاب می‌شود.

قوله: و قد أشکل: شیخ اعظم در رسائل به این استدلال اشکال وارد کرده و فرموده:

طبق مذهب شیعه (که در شکایات نماز بنا را بر اکثر می‌گذارند و نماز احتیاط جدا بجا می‌آوردند). این روایت نمی‌تواند دلیل بر استصحاب باشد؛ زیرا مفادش این می‌شود که بنا را بر عدم اتیان بگذار و وقتی چنین بنا را گذاشتی، مثل آن است که یقین به عدم اتیان رکعت رابعه دارد و همان طور که عند الیقین الوجدانی بالعدم، قیام می‌کردی و رکعت چهارمی هم متصلاً اضافه می‌کردی، حال هم که بنا را بر عدم گذاردی و مثل یقین به عدم شد، باز باید قیام کنی و رکعتی متصلاً بیفزایی و مقتضای استصحاب این است. در حالی که این با مذهب امامیه سازگار نیست. و روی همین اشکال شیخ اعظم فرمود مراد از یقین

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۲۱، حدیث ۳، باب ۱۰.

ص: ۷۴

در روایت، یقین به عدم اتیان رکعت رابعه نیست، بلکه مراد یقین به فراغ ذمه است؛ یعنی یقین به فراغ ذمه را با شک در ان نقض نکن! بلکه کاری کن که یقین به فراغ ذمه پیدا کنی! در یک کلام اشتغال یقینی مستدعی فراغ ذمه یقینی است و منظور امام این است که باید احتیاط کنی و راه آن را خود امام (ع) در روایات دیگر تعلیم داده که بنا را بر اکثر بگذاری و سلام نماز را بدهی و سپس یک رکعت نماز احتیاط مفصوله و جداگانه بیاوری (تا اگر در واقع نمازت کامل بوده، این زیادی به لحاظ مفصل بودنش قاذح نباشد و اگر ناقص بوده، این رکعت جبران کننده باشد).

نتیجه: حدیث به در قاعده احتیاط و اشتغال می خورد و ربطی به قاعده استصحاب ندارد و از مورد بحث دور است. (۱)

قوله: و یمكن الذَّب عنه: مرحوم آخوند می فرماید که میان این دو مطلب منافاتی نیست که هم مراد از «لا- تنقض الیقین بالشک» استصحاب باشد و هم احتیاط کردن به این نحوی باشد که در اشکال اشاره شد (بنا را بر اکثر گذاردن و...) زیرا که دو حکم در اینجا مطرح است:

۱- اصل اینکه وقتی شک در اتیان رکعت رابعه نمود، بنا را بر عدم اتیان بگذار و خود را این گونه فرض کند و قهرا باید جبران کند و آن را بیاورد.

۲- آن رکعت مشکوک را چگونه بیاورد؟ آیا به نحو متصل و چسبیده به سه رکعت بدون فصل سلام نماز یا به نحو مفصل و جداگانه و پس از تشهد و سلام در همین رکعت؟ آنگاه روایت به وضوح حکم اول را دلالت دارد که استصحاب باشد؛ یعنی بنا را بر عدم اتیان می گذارد و یقین را با شک نقض نمی کند. ولی در روایت ندارد که رکعت رابعه را متصل بجا آورد یا مفصلاً. سربسته فرموده که یقین را نقض نکن و بنا را بر عدم اتیان بگذار و رکعت رابعه را بیاور؛ اما متصل یا مفصل را بیان نکرده آنگاه یا ظهور در متصل بودن دارد و یا اطلاق دارد و هر کدام را می گیرد؛ ولی روایات فراوانی هم داریم (۲) که صریحاً می گوید

۱- فرائد الاصول، ص ۳۳۲-۳۳۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۱۹-۳۱۷، باب هشتم از ابواب خلل در نماز، روایات باب.

ص: ۷۵

هنگام شك در ركعات نماز باید بنا را بر اکثر بگذاری و پس از سلام نماز، نماز احتیاطی جداگانه بجا آوری، آنگاه حدیث «لا تنقض» ظهور در اتصال دارد و این روایات نصّ در انفصال هستند و نص بر ظاهر مقدم است، یا آن حدیث اطلاق دارد و شامل اتصال هم می شود و این روایات مقید هستند به فرض انفصال و با این ها آن اطلاق تقیید می شود. در نتیجه هم از روایت حکم استصحاب به دست می آید و هم مخالف مذهب امامیه نیست و جمع میان ادله مطلب و مذهب را روشن می سازد.

شیخ اعظم میان این دو مطلب خلط نمود و شاید «فافهم» اشاره به همین باشد که جای چنین خلطی نیست.

قوله: و ربما اشکل ایضا: اشکال دیگری که به روایت شده آن است که بر فرض روایت دلیل بر قاعده استصحاب باشد، نه قاعده احتیاط؛ ولی از اخبار خاصه ای است که مخصوص باب نماز گزار شاک است و به درد سایر ابواب و موارد نمی خورد و یک قاعده کلی از آن به دست نمی آید، چرا که تمام فرازهای حدیث به صورت فعل معلوم ذکر شده و ضمیر فاعلی مستتر در آنها به همان انسان شاک میان سه و چهار رجوع می کند و می فرماید که این کسی که نمی داند سه رکعت خوانده یا چهار رکعت، وظیفه اش این است که قیام کند و رکعت دیگری اضافه کند ... یقین را با شك نشکند، شك را در یقین دخالت ندهد، یکی را با دیگری مخلوط نکنند و ... که در تمام این ها او (مصلی شاک) مورد خطاب امام (ع) است و الغاء خصوصیت کردن و قاعده کلی از آن استنباط کردن دلیل می خواهد، بنابراین دلیل اخصّ از مدعا است، مدعا حجیت استصحاب در جمیع ابواب فقه است؛ ولی دلیل فقط حجیت استصحاب را در مورد نماز گزار شاک ثابت می کند و به حال سایر موارد سودمند نیست. (نظیر این اشکال در صحیحه اول زراره نیز مطرح شد.)

قوله: و ان كان يؤيده: در واقع از اینجا تا پایان، پاسخ اشکال مزبور است (و در صحیحه اول به چندین بیان از اشکال پاسخ دادند که در اینجا به دو بیان بسنده می کنند).

۱- قضیه مذکور در حدیث (لا ینقض الیقین) و یا تعابیر مشابه آن (لا تنقض الیقین بالشک، لیس ینبغی و ...) تنها در مورد نماز گزار شاک وارد نشده، بلکه در موارد و ابواب

ص: ۷۶

دیگر نیز وارد شده (مثل طهارت از حدث در صحیحہ اول، طهارت لباس در صحیحہ دوم و ...) و این مطلب مؤید آن است که قاعده استصحاب مخصوص باب نماز گزار شاک نیست و الغاء خصوصیت کرده و قائل به تعمیم می شویم.

۲- اصولاً خود این تعبیر ظهور دارند در اینکه مناط حرمت نقض یقین به شک آن است که خود یقین خصوصیتی (استحکام) دارد که قابل نقض با شک نیست. (صرف نظر از اینکه یقین به چه چیزی باشد.) جنس یقین به گونه ای است که با جنس شک قابل نقض نیست و این مطلب اختصاص به باب خاصی ندارد.

ص: ۷۷

روایت چهارم

چهارمین روایت از روایات حجیت استصحاب، دو روایت است که از امام علی (ع) نقل شده و چون صدر دو روایت مثل هم است، مرحوم آخوند آن دو را یکجا آورده و به منزله یک روایت فرض کرده (در مقام استدلال) و آن اینکه هرکس در گذشته بر یقین بود (حذف متعلق مفید عموم است؛ یعنی یقین به حکمی از احکام کلیه و جزئیه باشد یا به موضوعی از موضوعات احکام، و اعتراضی که به سه روایت قبل وارد بود که مخصوص بابی هستند و قاعده کلی از آنها استنباط نمی شود، در اینجا اصلاً وارد نیست، گرچه در همان جا هم اشکال را جواب دادیم، ولی در مورد روایت چهارم اصلاً تفوه به این اشکال بی مورد است و لذا مفید قاعده کلی است). بدنبال آن شک کرد (بعضی نسخه ها حرف فاء دارد ای فشک، و بعضی نسخه ها کلمه ثم دارد ای ثم شک، و بعضی نسخه ها کلمه فاصابه شک دارد که مرحوم آخوند نقل کرده است. ضمناً متعلق فشک حذف شده؛ ولی به قرینه ما قبل روشن است که منظور شک در همان امری است که بدان یقین داشت). چنین کسی که یقین سابق به امری داشت و بعد شک در آن پیدا کرده وظیفه اش آن است که بنا را بر یقین خویش بگذارد و برطبق آن مشی و حرکت کند و بگذرد، سپس در مقام تعلیل در یک روایت فرموده که «فانّ الشک لا ینقض الیقین»؛ (۱) یعنی شک بما هو شک ناقض و شکننده یقین بما هو یقین نیست. در روایت دیگر فرموده که «فانّ الیقین لا یدفع (و طبق نسخه دیگر: لا یرفع) بالشک»؛ (۲) یعنی جنس یقین با جنس شک قابل دفع یا رفع نیست و شک نمی تواند رافع یقین باشد.

کیفیت استدلال روشن است و تعبیرات دو روایت کاملاً دلیل بر استصحاب است؛ زیرا

۱- خصال صدوق، ص ۶۱۹، حدیث اربعمائه.

۲- ارشاد شیخ مفید، ص ۱۵۹.

ص: ۷۸

یقین سابق داشت و شک لا حق پیدا کرد و باید بنا را بر یقین بگذارد و به شک خویش اعتنا نکند. این همان استصحاب است و ذیلا هم دستور مزبور را معلل ساخته به یک قضیه کلیه ارتکازیّه که جای هیچ گونه شک و تردید باقی نمی گذارد.

قوله: و هو و ان كان: تنها اشکالی که به این حدیث شده آن است که این حدیث به درد قاعده یقین و شک ساری می خورد، نه به درد استصحاب؛ زیرا کلمه فاء یا ثم دارد (فشکّ یا ثم شکّ) و از نظر ادبیات عرب، کلمه فاء و ثم برای ترتیب است (الفاء للترتیب باتصال و ثم للترتیب بانفصال) و مفاد حدیث این است که اول یقین پیدا کرد و پس از مدّتی شک پیدا کرد. پس زمان یقین و شک مختلف و متعدّد است و این با قاعده یقین و شک ساری می سازد؛ زیرا در آنجاست که یقین زمانا تقدّم دارد و شک زمانا متأخر است و ظهور حدیث هم موافق آن است و اما در استصحاب ضرورتی ندارد زمان یقین پیش از زمان شک باشد، بلکه سه فرض متصور است.

۱- زمان یقین پیش از زمان شک باشد که معمول و متعارف چنین است. فی المثل صبح یقین به عدالت پیدا کرد و الآن شک در بقاء عدالت پیدا می کند.

۲- به عکس قبلی یعنی زمان شک سابق باشد، فی المثل الآن شک کرد که وضو دارد یا نه، با قدری درنگ و فکر به یادش آمد که قبلا وضو داشته و حالا شک در بقاء دارد.

۳- یقین و شک هم زمان پیدا می شوند؛ یعنی همین الان که یقین به وضوی سابق دارد، بلافاصله هم شک در بقاء آن پیدا می کند (البته منظور اتحاد عرفی است) در نتیجه روایت به درد قاعده یقین و شک ساری می خورد و ربطی به استصحاب ندارد.

قوله: أَلَا إِنَّ الْمَتَدَاوِلَ: مرحوم آخوند به دو بیان از اشکال مزبور پاسخ می دهند:

۱- ظهور مزبور را قبول داریم؛ ولی باعث نمی شود که قاعده یقین و شک ساری متعین شود، بلکه به درد حمل بر استصحاب نیز می خورد؛ زیرا در باب استصحاب هم چنین تعبیری متداول است (و نمونه اش قبلا در فراز سوم از صحیحه دوم زراره ذکر شد که «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت بود...»)

سؤال: با اینکه در استصحاب اختلاف زمان وصف یقین و شک معتبر نیست، چرا

ص: ۷۹

چنین تعبیری می‌کنند؟

جواب: شاید به خاطر این باشد که در استصحاب، موصوفین (متیقن و مشکوک یا متعلق یقین و شک) اختلاف زمانی دارند (متیقن طهارت صبح است و مشکوک طهارت ظهر است). و این اختلاف از موصوفها به وصفها (یقین و شک) سرایت می‌کند، از این روی تعبیر با فاء یا ثم می‌آید.

سؤال: وجه سرایت اختلاف از موصوفها به وصفها چیست؟

جواب: وجهش آن است که میان وصف و موصوف یعنی یقین و متیقن نوعی از اتحاد وجود دارد (یقین آلت و مرآت و فانی در متیقن است و از جهتی خود همان است و لذا گویا یقین را نمی‌بینیم و مستقیماً متیقن را می‌بینیم). لذا حکم یکی به دیگری سرایت می‌کند یا نسبت داده می‌شود.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه میان یقین و متیقن اتحاد هست؛ ولی میان شک و مشکوک که اتحادی نیست؛ زیرا شک که مرآت مشکوک و فانی در آن نیست تا با آن متحد باشد. لذا بهتر بود به جای پاسخ مزبور بگوییم که غالباً در استصحاب هم اول یقین می‌آید و سپس شک می‌آید و فرد غالب همین است و لذا چنان تعبیری کرده و فرد نادر را به حساب نیاورده است. از این لحاظ خیالمان راحت است.

۲- علاوه بر اینکه ذیل دو حدیث هم تعلیلی آمده که یک قضیه کلیه ارتکازیه است و در سه صحیحه پیشین همین تعابیر یا مرادف آن ذکر شده بود در مورد استصحاب هم بود و آنها قرینه می‌شوند که اینجا نیز منظور استصحاب باشد، نه قاعده یقین و شک ساری.

سؤال: چه مانعی دارد که روایت به درد هر دو قاعده بخورد؟

جواب: روایت یا مجمل است و هر دو محتمل است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال که در این صورت به درد هیچ قاعده ای نمی‌خورد یا ظهور در هر دو قاعده دارد که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می‌شود و محال است و یا ظهور در احدهما دارد که معترض ادعا کرد ظهور در قاعده یقین و شک ساری را و آخوند (ره) به دو بیان پاسخ دادند.

در نتیجه به عقیده آخوند دو روایت مزبور نیز از ادله حجیت استصحاب می‌باشند.

ص: ۸۰

روایت پنجم

روایت دیگر از روایاتی که برای حجیت استصحاب به آنها استدلال شده، خبر صفار از کاشانی راجع به روزه یوم الشک است. ما دو یوم الشک داریم. یکی اول ماه رمضان که بیست و نه روز از شعبان گذشته و الآن نمی دانیم که روز سی ام شعبان است یا اول رمضان.

دیگری آخر ماه رمضان که بیست و نه روز از ماه رمضان سپری شده و شک داریم که امروز آخر ماه رمضان است یا اول ماه (شوال).

شیخ اعظم از روایت ذیل هر دو را فهمیده و آخوند (ره) یوم الشک اول را فهمیده و بر اساس آن توضیح داده اند و شاید هم از باب مثال آن را ذکر کرده اند. به هرحال راوی می گوید که در مدینه بودم و به محضر امام (یا امام جواد علیه السلام است و یا امام هادی علیه السلام) نامه ای نوشتم و از روزه یوم الشک پرسیدم، کسی که شک دارد امروز از ماه رمضان است یا خیر وظیفه اش چیست؟ آیا باید روزه بگیرد یا خیر؟ امام (ع) در جواب مرقوم داشتند: «الیقین لا یدخل فیه الشک» یقین بما هو یقین امری است که شک در آن دخل و تصرفی ندارد و یقین مدخول شک قرار نمی گیرد (یعنی به شک خویش اعتنا نکن و بنا را بر یقین بگذار!) سپس قاعده کلی ارائه کردند که «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» (۱)؛ یعنی ملاک وجوب صوم رؤیت هلال رمضان است و قبل از آن واجب نیست و ملاک وجوب افطار هم رؤیت هلال شوال است و پیش از آن جایز نیست.

کیفیت استدلال: مراد از یقین در کلام امام (الیقین...) یقین به شعبان باشد که تا به حال یقین داشتی و مراد به شک، شک در بقاء و ارتفاع ماه شعبان باشد. در چنین موردی نباید یقین را با شک نقض کنی، بلکه بنا را بر یقین بگذار و امروز را هم از ماه شعبان حساب کن!

۱- تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۴، حدیث ۱۷، باب علامت اول ماه رمضان.

ص: ۸۱

و چون استصحاب موضوعی است و باید اثر شرعی داشته باشد، می‌فرماید که اثر آن عبارت است از عدم وجوب روزه؛ یعنی امروز روزه واجب نیست و پس از رؤیت هلال و یقین به دخول رمضان روزه واجب می‌شود. (نسبت به یوم الشک آخر نیز نظیر این محاسبات می‌آید).

قوله: و ربّما یقال: مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: روایات فراوانی در باب صوم یوم الشک وارد شده که با ملاحظه آنها انسان تقریباً قاطع می‌شود که مراد از یقین در کلام امام یقین به شعبان نیست، بلکه یقین به فرا رسیدن ماه رمضان است و منظور امام این است که در باب وجوب صوم و افطار، یقین موضوعیت دارد و ظنّ و حدس و گمان و احتمال ارزش ندارد، بلکه اگر یقین کردی، به دخول ماه رمضان باید روزه بگیری، و اگر یقین به حلول شوال پیدا کردی، باید افطار کنی و اگر این شد، ربطی به استصحاب ندارد؛ زیرا وقتی یقین موضوعیت پیدا کرد قاعده آن است که تا یقین باشد، حکم نیز هست و یقین که رفت حکم هم منتفی است؛ یعنی اگر یقین به ورود رمضان نداری روزه واجب نیست، ولی نه از باب استصحاب شعبان، بلکه از باب سالبه به انتفاء موضوع است که وقتی علت نبود معلول هم قطعاً نیست و شکی نداریم تا به استصحاب متوسّل شویم. در پایان می‌فرماید که مرحوم شیخ حرّ عاملی در کتاب وسائل الشیعه بابی را منعقد کرده اند که مراجعه به آن باب شاهد صدق مدّعی ماست. (۱) در نتیجه، حدیث پنجم دلیل بر حجّیت استصحاب نیست.

۱- وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۱۸۲، باب ۳؛ و تهذیب الاحکام نشانی مذکور، باب ۴۱.

ص: ۸۲

روایت ششم

آخرین دسته روایاتی که برای حجیت استصحاب به آنها استناد می‌کنند، دو طایفه روایت است.

۱- اخبار طهارت که بیانگر طهارت و پاکی اشیاء هستند و قسمی از آنها به صورت عام و کلی می‌فرماید: کل شیء طاهر (نسخه اصلی نظیف است) حتی تعلم انه قدر؛ یعنی هر چیزی در عالم پاک است تا زمانی که بدانی و یقین کنی که نجس شد (۱) و قسمی از آنها در خصوص آب به صورت عام و کلی می‌گوید: «الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس» (در منابع روایی حتی يعلم انه قدر آمده). یعنی همه آبهای دنیا پاک می‌باشند تا زمانی که یقین به نجاست آبی پیدا کنی. (۲)

۲- اخبار حلیت که به صورت کلی می‌گوید کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام؛ یعنی هر چیزی در حق شما حلال است و ارتکاب آن مجاز است تا زمانی که بشناسی که فلان چیز حرام است. (۳)

این اخبار عموماً جمله غائیبه و معنیاً به غایتی هستند و از نظر اینکه مفاد معنیاً چیست و مفاد غایت کدام است؟ احتمالاتی وجود دارد که مرحوم آخوند در کفایه سه احتمال را مطرح کرده اند.

۱- مختار خود آخوند این است که: در روایات معنیاً (کل شیء طاهر، کل شیء حال، ماء کله طاهر) در مقام بیان حکم واقعی است (حکمی که برای اشیاء به عناوین اولی و

۱- مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۵۸۲، حدیث ۴، باب ۲۹، من ابواب النجاسات و الاوانی.

۲- الکافی، ج ۳، ص ۱، حدیث ۲ و ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۰، حدیث ۵ باب اول.

۳- الکافی، ج ۵، ص ۳۱۳، حدیث ۴۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۶۰، حدیث ۴، باب ۴.

ص: ۸۳

اصلی آنها بار می شود و بر ذات آنها مترتب است و علم و جهل در آن دخالتی ندارد، مثل الصلاه واجبه، الخیر حرام، و مفادشان این است که هر چیزی واقعا پاک است و حکم اصلی و اولی اشیاء از لحاظ طهارت و نجاست، طهارت است چه ما بدانیم و چه ندانیم، و کلمه شیء هم کنایه از عناوین واقعی اشیاء است؛ یعنی گویا فرموده: انسان پاک است، فرس پاک است، زمین پاک است، فرش پاک است و ... و هر چیزی واقعا حلال است چه بدانیم و چه ندانیم، خوردنیها حلالند، نوشیدنیها حلالند، دیدنیها حلالند و ... و در ناحیه مغیا حکم حلیت و طهارت به خود اشیاء و افعال اختیاری ما بار شده و سخن از علم و جهل در میان نیست و همانند سایر عمومات و اطلاقات و خطابات در مقام بیان حکم واقعی هستند؛

ولی ذیل روایات یا غایت (حتی تعلم انه قدر، او نجس، او حرام) به لحاظ اینکه سخن از علم و جهل به میان آمده و فرموده تا زمانی که بدانی، مفادش این است که تا جاهل و شاک هستی و نمی دانی طهارت و حلیت باقی است.

و این ویژگی در احکام ظاهریه است (احکامی که برای اشیاء به ملاحظه جهل به حکم واقعی آنها ثابت می شوند). و گرنه در حکم واقعی که قید جهل و عدم العلم مطرح نیست، لذا مبین حکم ظاهری هستند و کلمه حتی یا الی دال بر استمرار است و مفاد مجموع صدر ذیل این است که هر چیزی در واقع پاک یا حلال است و این پاکی و حلیت در ظاهر باقی و برقرار و مستمر است تا زمانی که علم به قذارت یا حرمت پیدا کنی؛ یعنی اگر در ادامه هم یقین به طهارت و حلیت (حکم واقعی) داری که بحثی نیست و خود حکم واقعی استمرار دارد. و اگر یقین به نجاست یا حرمت پیدا کردی، باز بحثی نیست و جای حکم به حلیت و طهارت نیست نه واقعا و نه ظاهرا؛

ولی اگر یقین به هیچ یک از دو طرف ضدین یا نقیضین (حرمت و حلیت ضدان هستند چون هر دو امر وجودی و مجعول شارع می باشند؛ ولی طهارت و نجاست مورد بحث است و به قوله مرحوم مشکینی در حاشیه به عقیده آخوند طهارت امر عدمی است ای عدم القداره و از این جهت نقیضان محسوب می شوند که یکی وجودی و دیگری عدمی

است و تعبیر به ما لم يعلم بطرؤ ضده او نقیضه که در دو جای این بحث در کفایه آمده اشاره به همین است.)

پیدا نکردی در این صورت به حکم غایت. همان طهارت یا حلّیت در ظاهر ثابت و مستمر است و بنا را بر بقایش بگذار و این جز با استصحاب سازگار نیست.

به دیگر سخن، گاهی مَعْنِیاً یا صدر روایت به تنهایی در خطابی آمده و فرموده: کل شیء طاهر، کل شیء حلال و ... و غایتی در بین نیست، چنین خطابی صددرصد مبین حکم واقعی است و ربطی به حکم ظاهری ندارد، نه قاعده طهارت و حلّیت که در شک در طهارت و حلّیت جاری می شود و نه استصحاب طهارت و حلّیت، و مثل سایر خطابات شرعی می شود البتّه چه بسا استثنائاتی داشته باشد؛ ولی باقیمانده افراد پس از استثناء واقعا پاک و حلال هستند.

ولی گاهی این خطابات مَعْنِیاً به غایتی هستند. آن هم گاهی غایتی است که خودش هم مبین حکم واقعی است. فی المثل فرموده: کل شیء طاهر حتّی لاقی نجسا یا الماء کله طاهر الا ما لاقی نجسا که صدر و ذیل در مقام بیان حکم الله واقعی است؛ یعنی تا آب یا اشیاء دیگر با نجس ملاقات نکرده اند، واقعا پاک می باشند و همین که با نجس ملاقات نمودند، واقعا نجس می شوند. یا عصیر عنبی حلال است تا زمانی که غلیان و جوشش پیدا نکند، که تا غلیانی نیست واقعا حلال است و همین که غلیان آمد، واقعا حرام می شود در این صورت هم ربطی به حکم ظاهری و قاعده طهارت یا حلّیت یا استصحاب آن دو ندارد.

ولی گاهی غایتی است که مبین حکم ظاهری است مثل مورد بحث ما که فرموده «کل شیء طاهر حتّی تعلم انه قدر»، یا «کل شیء حلال حتّی تعرف انه حرام»، که غایت طهارت و حلّیت را علم به قذارت و حرمت قرار داده و مفادش آن است که تا علم به حرمت و قذارت پیدا نکرده ای، آن حکم به طهارت و حلّیت کماکان باقی و برقرار است و باید بنا را با آن بگذاری و این معنا جز با استصحاب سازگار نیست در استصحاب است که یقین سابق به حکم واقعی داشتیم و شکّ لاحق در بقاء آن داریم و در ظاهر حکم به بقاء نموده و همان حکم سابق را ابقاء می کنیم و کما سیأتی استصحاب جعل حکم ظاهری

مماثل با حکم واقعی است با این بیانات صدر روایات مبین حکم واقعی است و ذیل روایات مبین حکم ظاهری است.

(مثل اینکه ادله وجوب جمعه می گوید جمعه واجب است واقعا و ادله استصحاب می گوید یقین را با شک نقض نکن و حاصل جمع این دو طایفه آن است که اگر در زمان غیبت شک در بقاء وجوب جمعه کردیم، بنا را بر بقاء آن بگذاریم و در ظاهر حکم به وجوب جمعه کنیم که همان وجوب جمعه واقعی را در ظاهر ادامه داده و ابقاء کرده ایم.)

۲- مختار شیخ اعظم در رسائل: ایشان غایات مذکور در روایات طهارت و حلیت را قید موضوع دانسته و آنها را برای تحدید موضوع قلمدار کرده اند و فرموده اند که منظور امام (ع) این است که کل شیء لم یعلم طهارته و نجاسته او حلیته و حرمته فهو لک طاهر او حلال، یا کل شیء مشکوک الطهاره و النجاسه، مجهول الحلیه و الحرمة فهو طاهر و حلال، و واضح است که وقتی اشیاء با این قید و خصوصیت موضوع حکم به طهارت و حلیت واقع می شوند، حکم مذکور حتما ظاهری خواهد بود، نه واقعی؛ زیرا حکم واقعی موضوعش ذات الشیء است نه شیء با قید مشکوک الحکم بودن آنگاه شیخ اعظم از این روایات قاعده طهارت و حلیت را فهمیده و فرموده که صدر و ذیل این روایات مبین حکم ظاهری است و ربطی به حکم واقعی ندارد، چه اینکه ربطی به استصحاب هم ندارد و صرفا بیانگر قاعده طهارت و حلیت است. (۱)

مرحوم آخوند در ردّ این احتمال می فرماید اینکه غایت را قید موضوع بگیریم، خلاف ظاهر است؛ زیرا کلمه شیء که موضوع است قیدی ندارد و مثل سایر خطابات در مقام بیان حکم واقعی است. همچنین غایت هم بدنال بیان حکم و محمول (طاهر، حلال) بیان شده و ظهور دارد که غایت خود حکم باشد یعنی این حکم ظاهرا استمرار دارد، نه اینکه قید موضوع باشد. پس سخن شیخ دو خلاف ظاهر را در بر دارد و دلیلی نداریم که از ظهور بگذریم و خلاف ظاهر مرتکب شویم.

۳- مرحوم صاحب فصول از این روایات دو قاعده ظاهری را استفاده کرده و فرموده که

۱- فرائد الاصول، ص ۳۳۶-۳۳۴.

ص: ۸۶

صدر این روایات یا مغنیها بر قاعده طهارت و حلیت دلالت دارند و ذیل ها یا غایات بر استصحاب طهارت و حلیت دلالت دارند. به این نحو که غایت حتی تعلم ... هم قید موضوع است و موضوع محدود به این حد است ای «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته، او حلیته و حرمته فهو طاهر، او حلال»، و هم غایت حکم است؛ یعنی حکم به طهارت هم در ظاهر ادامه و استمرار دارد تا زمانی که یقین به حرمت یا نجاست پیدا کنی. پس روایات مبین دو حکم ظاهری است (۱).

مرحوم آخوند معتقد است که علاوه بر دو اشکالی که به شیخ اعظم وارد شد که دو خلاف ظاهر مرتکب شده بود، اشکال دیگری به فصول وارد است و آن اینکه این احتمال مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است که از غایت واحده هم قید موضوع بودن اراده شود و هم غایت حکم بودن و استعمال لفظ در اکثر محال است و مبسوطا در مقدمات جلد اول کفایه بیان شد. (به قول مرحوم مشکینی، برفرض که استعمال در اکثر صدق نکند؛ ولی محذور تقدّم الشیء علی نفسه را دارد؛ زیرا غایت واحده از آن جهت که قید موضوع است، رتبه اش تقدّم دارد؛ چون موضوع با همه قیودش تقدّم بر حکم دارد و از آن زاویه که غایت حکم است، رتبه اش متأخر از حکم است و امکان ندارد که شیئی واحد هم متقدّم باشد و هم متأخر و این ها تناقض و محال است).

قوله: ولا یذهب علیک: از آنجا که مدعا اعم است؛ یعنی حجیت استصحاب در کلیه ابواب فقه، اعم از احکام تکلیفی و وضعی و اعم از حلیت و حرمت و یا وجوب و عدم وجوب، استصحاب و غیره، و اعم از طهارت و نجاست، یا صحت و بطلان و ... و دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا استصحاب را تنها در باب شکّ در طهارت و نجاست یا حلیت و حرمت حجّت می کند، لذا نیاز به ضمیمه دارد و مرحوم آخوند می فرماید که این ضمیمه عدم القول بالفصل است؛ یعنی یقینا احدی از فقهاء میان دو مورد مذکور در روایات با سایر موارد و احکام فرق قائل نشده اند و با این ضمیمه تکلیف بقیه هم روشن می شود و دلیل مزبور هم عام و تام خواهد بود نه خاص و ناقص.

ص: ۸۷

قوله: ثم لا يخفى: مختار آخوند (ره) این شد که صدر روایت یا معنی (کل شیء طاهر) یک دلیل اجتهادی و مبین حکم واقعی است و ذیل آن یا غایت (حتی تعلم أنه قدر) مبین حکم ظاهری است (استصحاب طهارت) و غایت مذکور به حکم برمی گردد و غایت حکم است نه قید موضوع (برخلاف نظریه شیخ اعظم و صاحب فصول). و برای مختار خود شواهدی آوردند و اینک آخرین شاهد و مؤید آن است که در ذیل روایت مذکور دو کلمه آمده که عبارتند از: «فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك شيء» و این دو جمله که با فاء تفریع آمده، متفرع بر غایت مذکور و بیانگر آن است و جمله اول مفهوم غایت را صریحا آورده که منظوقش حتی تعلم ... بود؛ یعنی تا زمانی که بدانی ... یعنی تا نمی دانی طاهر است و مفهومش این است که وقتی علم به نجاست پیدا کردی. پس نجس است. جمله دوم منظوق هم غایت را صریحا آورده که تا نمی دانی آزادی چیزی به گردنت نیست. و لزوم اجتناب نداری. حال اگر معنی مرتبط به غایت بود و غایت قید مجموع بود، باید این ذیل هم متفرع بر مجموع کل شیء طاهر ... باشد نه بر غایت تنها. درحالی که ظهور در تفریع بر غایت دارد و این بدان معناست که معنی مقید به این قید نیست و حکم طهارت روی خود شیء به عنوان اصلی و ذاتی اش رفته و علم و جهل دخالتی ندارد و این با بیان حکم واقعی سازگار است.

نکته: مرحوم آخوند در بحث اصل براءت در بخش براءت شرعی به روایاتی استناد کردند و از جمله روایت «کل شیء کل حلال حتی تعرف أنه حرام» بود و آنجا صریحا فرمودند «حيث دلّ علی حلیه ما لم يعلم حرمة ...» و صدر و ذیل روایت را دلیل بر قاعده حلیت دانستند و غایت را قید موضوع قرار دادند و حدیث را دالّ بر حکم ظاهری دانستند؛ ولی در ما نحن فیه صدر را از ذیل جدا کردند و معنی را دلیل اجتهادی گرفتند ... و این با آن فرمایش سازگار نیست.

قوله: ثم أنّك: از بیانات و تقریب استدلال ما به روایات مذکور به خوبی روشن شد که اولاً به حکم این روایات استصحاب حجّت است و ثانياً مطلقاً حجّت است و تفصیلی در کار نیست و لذا تکلیف سایر اقوال روشن شد که قول به نفی حجیت استصحاب به نحو

ص: ۸۸

مطلق مردود است و قول به تفصیل هم که انواع و اقسام دارد باطل است و لذا انگیزه ای نداریم که اقوال باطله را یک یک مطرح کنیم و ادله آنها را نقل و نقد کنیم؛ گرچه شیخ اعظم در رسائل این کارها را انجام داده است.

احکام وضعیه

قوله: ولا بأس بصرف: به دو مناسبت وارد بحث از احکام وضعیه می شوند.

۱- شیخ اعظم بر این باور است که احکام وضعیه مستقلاً و مستقیماً مجعول شارع نیستند، بلکه انتزاعی و تبعی هستند؛ یعنی ما این ها را از احکام تکلیفیه انتزاع می کنیم و این ها از لحاظ اسناد به شارع و مجعول او بودن، تبعی هستند و به تبع حکم تکلیفی مجعولند.

(۱)

مرحوم آخوند می فرماید که ما باید بحث کنیم که آیا حکم وضعی همانند حکم تکلیفی مستقلّ به جعل است یا انتزاعی و تابع حکم تکلیفی است و یا اینکه تفصیل باید داد و احکام وضعی اقسامی دارد که هر قسمی جدا باید رسیدگی شود؟

۲- هدف اصلی از طرح این بحثها روشن شدن تکلیف یکی از تفصیل در باب استصحاب است که جناب فاضل تونی دارد و آن اینکه استصحاب در احکام تکلیفیه معتبر نیست؛ ولی در احکام وضعیه حجت است. (۲) ما نخست حکم وضعی را معنی می کنیم و انواع آن را ذکر می کنیم تا در نهایت وضع این تفصیل هم روشن شود که ناتمام است.

قوله: فنقول: قبل از ورود در بیان حکم وضعی و اینکه استقلالاً مجعول است یا تبعاً مجعول است و انتزاعی است؟ سه نکته را از باب مقدمه بیان می کنیم.

۱- حکم تکلیفی و حکم وضعی از لحاظ معنا و مفهوم کاملاً متفاوت و متباین هستند و ارتباطی میان آنها نیست. فی المثل شرطیت، سببیت، جزئیت، مانعیت، قاطعیت و ... از احکام وضعیه است و وجوب، حرمت، استصحاب و ... از احکام تکلیفیه است و پرواضح

۱- فرائد الاصول، ص ۳۵۰.

۲- وافیه، ص ۲۰۲.

است که میان این‌ها ارتباط و پیوندی نیست. وجوب معنای خود را دارد، شرطیت، سببیت، علیت، جزئیت و ... معنای خود را دارند، حرمت یک معنا دارد، مانعیت، مبطل بودن، قاطع بودن و ... معنای دیگری دارند. ولی از لحاظ مصداقی میان آن دو اختلاف فی الجملة وجود دارد؛ یعنی تباین کلی ندارند (مثل مفهومها)، بلکه تباین جزئی دارند و عام و خاص من وجه هستند:

گاهی حکم وضعی هست؛ ولی تکلیفی نیست. مثل وکالت در اجزاء صیغه که فضولی هم باشد جواز اجراء صیغه دارد، و مثل حجیت که بر مسلک آخوند به معنای منجزیت و معذرت است و حکم و لو طریقی برطبق مفاد آن جعل نمی‌شود. آری عقلا وجوب اتباع و حرمت مخالفت دارد و مثل ملکیت که فلانی مالک است؛ ولی در اثر محجوریت جواز و اباحه تصرف ندارد، حکم وضعی هست ولی تکلیفی نیست.

و گاهی حکم تکلیفی هست و وضعی نیست، مثل میهمانی که حق تصرف در طعام دارد، ولی شرعا نه مالک است نه وکیل و نه ولی و تنها اباحه تصرف دارد. یا مثل کسی که در بیابان از آب چشمه یا قنات یا باران و ... می‌نوشد که صرفا جواز و اباحه تصرف دارد؛ ولی مالک یا وکیل یا ولی نیست

و گاهی هر دو هستند، مثل اکثر موارد که هم ملکیت است و هم اباحه تصرف، هم زوجیت و هم وجوب نفقه و ...

۲- آیا تقسیم حکم شرعی به دو قسم تکلیفی و وضعی صحیح است؟ می‌فرماید:

بستگی دارد به اینکه ما حکم را چگونه تعریف کنیم. اگر حکم شرعی به معنای طلب فعل یا ترک بوجه الزام یا غیر الزام باشد، یا به قول مرحوم مشکینی در حاشیه، به معنای مجعول اقتضایی (اقتضایی فعل و ترک هر کدام لزوما و رجحانا که شامل وجوب و حرمت و استصحاب و کراهت می‌شود.) و تخییری (که مخصوص اباحه است.) باشد، به این معنا مخصوص حکم تکلیفی است و شامل حکم وضعی نمی‌شود، در حکم وضعی سخن از اقتضاء و طلب و الزام و غیره در میان نیست. ولی اگر حکم شرعی به معنای «ما انزل الله، ما اتی به الشارع، المحمولات الشرعیه، خطاب الله المتعلق بافعال الناس، ما یؤخذ من

ص: ۹۱

الشارع بما هو شارع، ما جعله الشارع تأسیسا او امضاء و...» باشد، حتما بر حکم وضعی هم اطلاق می شود و اختصاص به حکم تکلیفی ندارد و تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی به این معنی کاملا بجاست و لذا در کلام قوم نیز فراوان بر احکام وضعی (ضمانت، ولایت، وکالت و...) کلمه حکم شرعی اطلاق شده و جا ندارد کسی بگوید که تمام این اطلاقات و استعمالات مجازی است؛ زیرا مجاز خلاف اصل است و وقتی ما می توانیم حکم شرعی را به معنای دوّمش بگیریم و اطلاقات مزبور حقیقی باشد، نوبت به مجاز گویی نمی رسد.

۳- آیا احکام وضعیه عدد خاصی دارد؟ در باب احکام تکلیفیّه این بحث هست که علی المشهور پنج حکم است (وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت). و لو از پاره ای بحثهای مذکور در معالم شش قسم بودن استفاده می شود (۱) و نیز از شبهه معروف کعبی که منکر اباحه شده چهارم قسم بودن به دست می آید (۲) و طبق استدلال کعبی باید گفت حتی حکم استحبابی و کراهتی هم نداریم و منحصر در دو قسم وجوب و حرمت است (۳) ولی به هر حال تعداد از نظر مشهور مشخص است؛ ولی درباره احکام وضعیه اختلاف است و اقوالی وجود دارد.

۱- جناب علامه و فاضل مقداد و دیگران گفته اند که احکام وضعیه منحصر به سه حکم شرطیت، سببیت، مانعیت است. (۴) (مثلا طهارت شرطیت برای نماز دارد، عقد معامله غبنی سبب و مقتضی برای خیار فسخ است، حدث مانع از ورود به نماز است).

۲- جناب شهید ثانی دو نوع دیگر هم افزوده که عبارتند از علت بودن و علامت بودن. (۵) (منظور از علت در قبال سببیت همان علت تامه است که مرکب از مقتضی و شرط و عدم المانع است و سبب به خود مقتضی اطلاق می شود. منظور از علامت هم اموری است که در شریعت علامت و نشانه چیزی و کاشف از آن قرار داده شده، مثل زیاد

۱- معالم الاصول، ص ۹۳-۹۲.

۲- معالم الاصول، ص ۶۸.

۳- معالم الاصول، ص ۶۸.

۴- قواعد شهید اول، ج ۱، ص ۳۹.

۵- تمهید القواعد، ص ۳.

شدن سایه در جانب مشرق که علامت زوال است، احتلام یا روییدن موی درشت بر پشت عورت که نشانه بلوغ است و ...)

۳- آمدی چهار قسم دیگر به پنج مورد مذکور افزوده که عبارتند از صحت و بطلان و عزیمت و رخصت (۱) (صحت مثل حکم به صحت عبادت امام و جواز اقتدا به او، حکم به صحت معامله و جواز تصرف در مبیع و ... و فساد و بطلان قسیم صحت است و عزیمت یا رخصت، مثل آنچه در فقه در کتاب الصلاه مطرح شده که در سه جا اذان ساقط می شود؛ ولی بحثی است که آیا این سقوط رخصت و تخفیف و ارفاق بر مکلف است تا در نتیجه گفتن اذان جایز باشد یا عزیمت است تا گفتن آن نامشروع باشد. (۲))

۴- بعضی ها انواع دیگری افزوده اند مثل آنچه مرحوم آیت الله حکیم در حاشیه بر کفایه از قول صلاح الدین نقل کرده که متن کلام ایشان را بدون هیچ توضیحی نقل می کنیم:

كما عن صلاح الدین زیاده التقدیرات و الحجج و المراد من الاوّل تنزیل الموجود او المعدوم منزله الآخر مثل تنزیل المقتول منزله الحیّ فی ملک الدیة و الماء المحتاج الیه منزله عدمه فی شرعیة التیمم و من الثانی مطلق الحجج التي یستند الیها القضاء من بینة و اقرار و یمین. (۳)

۵- مرحوم آخوند می فرماید که دلیلی بر انحصار در هیچ عددی وجود ندارد و بهتر آن است که ضابطه کلی ارائه کنیم و آن اینکه هر آنچه که از شارع گرفته می شود (تأسیس یا امضاء) و ضمناً خود تکلیف (وجوب و حرمت و ..) نیست، چه به نوعی در خود تکلیف دخیل باشد (مثل ملکیت که موضوع اباحه تصرف است، زوجیت که در وجوب نفقه دخیل است، ضمانت که موضوع وجوب اداء و تدارک است و ...) و چه در موضوع یا متعلق تکلیف دخیل باشد (مثل جزئیت و شرطیت که در مأمور به دخالت دارند و مأمور به یعنی مشروط یا مرکب متعلق وجوب و تکلیف است).

و چه اصلاً دخالتی در تکلیف نداشته باشد (مثل وکالت در اجراء صیغه که بدون آن نیز

۱- الاحکام فی اصول الاحکام، ص ۸۵.

۲- شرح لمعه، ج ۱، ص ۱۰۹، چاپ سنگی.

۳- حقائق الاصول، ج ۲، ص ۴۳۳.

ص: ۹۳

اجزاء صیغه جایز است کما فی الفضولی و مثل حجیت و دلالت بر مسلک آخوند که لا یترتب علیها حکم تکلیفی شرعی ابداء) ولی به هر حال از اموری است که در کلمات قوم بر آن حکم شرعی اطلاق شده است و تمام این ها تحت حکم وضعی داخل می شوند و دلیل این ضابطه کلی هم این است که پس از اطلاق حکم در کلمات قوم بر این موارد، دلیلی بر انحصار آن در سه یا پنج یا هفت یا نه مورد نداریم. ضمن اینکه این بحث هیچ ثمره علمی یا عملی ندارد تا به خاطر آن این بحثها دنبال شود.

قوله: و ائما المهم: پس از بیان سه نکته، بحث اصلی از اینجا آغاز می شود: احکام تکلیفیه مستقلاً مجعول شارع هستند و شارع بما هو شارع در آنها دخالت نموده و آنها را جعل و تشریح نموده است، مثلاً امر به کاری کرده که ظهور در وجوب دارد و مفادش انشاء و جعل و تشریح وجوب برای فلان کار است یا نهی از کاری نموده که مفادش انشاء تحریم فلان کار است یا مثلاً فرموده «هذا واجب» و «ذاک حرام» و با خود این خطاب، انشاء و جعل وجوب یا تحریم فرموده است. و اگر این خطاب ها نبود، ایجاب یا تحریمی هم نبود،

ولی احکام وضعیه و وضعشان چطور است؟ آیا این ها نیز مستقلاً مجعول شارع هستند و شارع بما هو شارع همان طور که با خطابات و انشائاتی وجوب و تحریم و ... جعل کرده، با خطابها و انشائهای دیگری هم شرطیت، جزئیت، صحت، بطلان و ... را جعل نموده؟

(فی المثل فرموده باشد که هذا سبب، ذاک شرط، یا جعلته سبباً، جعلته حجه و ... و با خود این انشاء و جعل، سببیت و شرطیت و حجیت و ... درست شود.) یا اینکه احکام وضعیه مستقلاً دارای جعل و تشریح مولی نیستند، بلکه شارع یک سلسله احکام تکلیفیه را جعل و تشریح فرموده و به تبع آنها یک سری احکام وضعیه هم درست شده که از حکم تکلیفی انتزاع شده اند. (مثلاً شارع امر به نماز با طهارت نموده و ما از این امر به مقتید، قید و شرط بودن طهارت را برای نماز انتزاع کردیم، یا امر به مرکب نمود و ما از این امر به کلّ جزئیت را برای اجزاء آن انتزاع کردیم و ...)

در پاسخ این سؤال می گوئیم احتمالات پنج امر است:

۱- هریک از احکام تکلیفی و وضعی مستقلاً و مستقیماً مجعول به جعل تشریحی

ص: ۹۴

شارع هستند و هیچ کدام از دیگری انتزاع نمی شود و تابع دیگری هم نیست. این احتمال را می توان به مشهور قبل از شیخ اعظم نسبت داد.

۲- هیچ یک از احکام تکلیفی و وضعی استقلال به جعل ندارد و از سوی شارع مستقیماً تشریح نشده اند، بلکه هر دو تابع و انتزاعی هستند یا هر کدام از دیگری و یا هر دو از امر ثالثی انتزاع می شوند. این احتمال مضافاً به اینکه محال است که دو امر هر کدام تابع دیگری باشد، قائل هم ندارد.

۳- حکم تکلیفی مستقلّ به جعل باشد و حکم وضعی تابع حکم تکلیفی و منتزاع از آن باشد. این احتمال را شیخ اعظم در کلیه احکام وضعیه و آخوند در بخشی از آنها اختیار نموده اند.

۴- حکم وضعی مستقلّ به جعل باشد و حکم تکلیفی تابع باشد. این احتمال هم به صورت کلی و بالجمله قائل ندارد؛ ولی به نحو جزئی و فی الجمله قائل دارد و آخوند در نوع سوّم از احکام وضعی همین را خواهند برگزید.

۵- تفصیل قائل شویم که مختار آخوند در کفایه همین است و تحقیق ایشان در باب احکام وضعیه از این قرار است: اموری که در کلمات قوم از جمله احکام وضعیه شمرده شده به سه دسته تقسیم می شوند:

۱- چیزهایی که اصلاً و ابداً قابل جعل به جعل تشریحی و اعتباری نیستند و به مجرد انشاء آن مفاهیم با خطاب انشایی تحقق پیدا نمی کنند، نه جعل تشریحی استقلالاً دارند که شارع بما هو شارع مستقلاً آنها را جعل و تشریح نماید و نه جعل تشریحی تبعی برمی دارند که از حکم تکلیفی انتزاع شوند و اصولاً شأن آنها اجلّ از این است که با تشریح و اعتبار موجود شوند، بلکه اموری حقیقی و واقعی و تکوینی و خارجی هستند که به جعل و ایجاد تکوینی موجود می شوند.

البته جعل تکوینی هم گاهی بالاصاله است، مثل جعل خود ذوات اشیاء (ذات انسان، فرس، درخت و ...) که خداوند به عنوان اینکه خالق کلّ هستی است، این ها را ایجاد می کند.

ص: ۹۵

و گاهی عرضی و تبعی است، مثل جعل لوازم ذات و چیزهایی که از ذات جدا نمی شوند که با جعل خود ذات این ها هم جعل و ایجاد می شوند (مثل ممکن بودن برای ذوات ممکنه، متحیز بودن برای اجسام و ...) و در ما نحن فیه این امور جعل تکوینی عرضی و تبعی دارند که به تبع جعل موضوع و ذات، این ها نیز ایجاد می شوند. مثال: عنوان سببیت برای ذات سبب، مثلاً دلوک و زوال شمس از دایره نصف النهار فرضی، ذات سبب است که در خارج تکوینا موجود می شود و در اثر گردش زمین به نقطه ای می رسیم که دلوک شمس حاصل شود و وقتی ذات سبب در خارج موجود شد، سببیت آن نیز که لازم لا ینفک آن است، در خارج موجود می شود به جعل تکوینی تبعی (و نوبت به جعل تشریحی و اعتباری نمی رسد.) و دلیل اینکه سببیت اصلاً قابل جعل تشریحی نیست نه استقلالاً و نه تبعاً، به زودی در تفصیل قسم اول خواهد آمد.

۲- چیزهایی که قابل جعل تشریحی هستند؛ ولی نه مستقلاً، بلکه به تبع تشریح امر دیگر، مثلاً جزء واجب بودن، شرط مأمور به بودن و ... مستقلاً قابل جعل نیست که شارع بگوید فلان امر جزء واجب است یا فلان امر را شرط واجب قرار دادم و ... ولی به تبع امر به مشروط و امر به کلّ ما این جزئیت و شرطیت را برای اجزاء و شرایط واجب انتزاع می کنیم و دلیل مطلب تفصیلاً در «النحو الثانی» خواهد آمد.

۳- اموری که به لحاظ مقام ثبوت و امکان و احتمال هم قابلیت دارند که مجعول به جعل تشریحی استقلالاً باشند و هم می توانند دارای جعل تبعی باشند و از تکلیفی انتزاع شوند؛ ولی در مقام اثبات و تصدیق حق آن است که مستقلّ به جعل هستند و مستقیماً از انشاء خود حکم وضعی انتزاع می شوند و نیازی به وساطت تکلیف نیست، بلکه خود آنها موضوع برای یک سری احکام تکلیفی می باشند، مثلاً حجّیت خبر ثقه از این قبیل است:

شارع می تواند بگوید خبر ثقه حجّت است یا من آن را حجّت قرار دادم که حجّیت مجعول شده و آثارش هم وجوب متابعت و حرمت مخالفت و ... می باشد و می تواند بگوید که صدق العادل یا یجب اتباع قول الثقه و از این امر به تصدیق یا ایجاب متابعت که حکم تکلیفی است، حجّیت قول عادل یا موثق را انتزاع کنیم؛ ولی با امکان جعل استقلالاً نوبت

ص: ۹۶

به تبعی و وساطت تکلیف نمی رسد و حق این است که حجیت، قضاوت، زوجیت، ملکیت، رقیبت و ... از احکام وضعیه ای هستند که دارای جعل تشریحی استقلالی هستند.

و دلیل مطلب در «النحو الثالث» خواهد آمد. پس احکام وضعیه یکسان نیستند و به سه دسته تقسیم می شوند.

قوله: اما النحو الاوّل: اموری که اصلا نباید از احکام وضعیه شمرده شوند و جزء مجعولات و معتبرات شارع بما هو شارع نیستند و از حقایق خارجی و تکوینی می باشند؛ مانند سببیت سبب، شرطیت شرط، مانعیت مانع، رافعیت رافع و ... مثلا خود دلوک شمس ذات سبب است که خارجی و تکوینی است یا خود خسوف و کسوف امری خارجی و تکوینی است، سببیت دلوک برای وجوب نماز ظهر نیز امری تکوینی و مجعول به جعل تکوینی عرضی و به تبع خود ذات سبب است، و هکذا سببیت کسوفین برای نماز آیات.

یا مثلا- خود عقل و بلوغ و قدرت و حیات اموری تکوینی و خارجی هستند و شارع بما هو خالق آنها را ایجاد کرده است و شرط بودن این ها برای تکلیف هم یک امر تکوینی و دارای جعل تکوینی تبعی و به تبع جعل خود ذات و موضوع است.

یا مثلا- خود جنون، عجز، حیض و ... اموری تکوینی هستند و مانع بودن آنها از اصل تکلیف، اگر پیش از وقت عارض شوند، نیز دارای جعل تکوینی تبعی است. یا مثلا خود حیض و جنون و ... اموری خارجی و رافع بودن آنها نسبت به تکلیف، اگر پس از وقت و یا در اثناء عمل عارض شوند، هم امری تکوینی و به تبع خود آنهاست. و در هیچ یک از موارد مذکور جعل تشریحی راه ندارد نه استقلالا و نه تبعا. شان این ها بالاتر است و دارای جعل تکوینی و حقیقی هستند و نوبت به اعتبار و تشریح نمی رسد. (البته امور تشریحی هم مقدماتی دارند که تصور و تصدیق و وجود ملاک و اراده و ... باشد که همه این ها واقعی و تکوینی هستند؛ ولی جزء اخیر علت تامه همین انشاء و خطاب است که به نفس انشاء این خطاب، وجوب یا حرمت و ... درست می شود؛ اما در امور واقعی و تکوینی جزء اخیر علت تامه اراده خالق است نه انشاء خطاب.)

قوله: حیث انه: در این فراز دلیل مطلب بالا را می آوریم. امور مذکور (سببیت، شرطیت

ص: ۹۷

و...) قابل جعل تشریحی تبعی نیستند و محال است این ها تابع تکلیف باشند و از آن انتزاع شوند، مثلا از امر اقم الصلاة لدلوک الشمس سبب بودن دلوک را برای وجوب نماز انتزاع کنیم و ... و دلیل استحاله آن است که خود تکلیف یعنی وجوب نماز مثلا متأخر از امور مذکور و عناوین مذکوره است و تا سبب و شرط و ... نباشند که اصلا تکلیفی نیست؛ زیرا تکلیف مسبب از این سبب و مشروط به این شرط و ... می باشد و تا سبب نباشد تکلیفی نیست و ... آنگاه اگر بنا باشد این ها هم از خود تکلیف انتزاع شوند و تابع تکلیف باشند، لازمه اش آن است که تکلیفی که متأخر از این ها بود متقدم بر آنها شود و این خلف فرض است سر از تقدم الشیء علی نفسه و بالاخره سر از تناقض درمی آورد پس امکان ندارد که ما این عناوین را از حکم تکلیفی انتزاع کنیم و این ها دارای جعل تشریحی تبعی باشند.

قوله: كما ان اتصافها: در این فراز دلیل می آوریم بر اینکه امور مذکور دارای جعل تشریحی استقلالی هم نیستند: قاعده مسلم عقلی آن است که میان معلول با همه اجزاء علت تا مه آن (سبب یا مقتضی، شرط، معد، عدم المانع) سنخیت و پیوند ویژه ای باید وجود داشته باشد که به سبب این ارتباط خاص، این علت بتواند در آن معلول تأثیر بگذارد (و الا اگر سنخیت نباشد، لاثر کل شیء فی کل شیء که قطعاً محال و باطل است.) و نیز این معلول بتواند از آن علت صادر شود، نه از علت دیگر (و الا لصدر کل شیء عن کل شیء).

آنگاه اگر آن خصوصیت و رابطه مخصوص وجود داشته باشد، حتما علت در معلول خود تأثیر خواهد گذاشت و تکوینا چنین است و گفتنی و انشاء کردنی نیست و اگر آن ویژگی نباشد، قطعاً تأثیری ندارد. چه کسی به زبان بیاورد یا نیاورد.

با این مقدمه می گوئیم، بی جهت که چیزی معنون به عنوان سببیت و شرطیت و مانعیت و ... نمی شود، بلکه حتما این اتصاف به خاطر خصوصیتی است که در آن چیزها هست که به خاطر آن ویژگی این عناوین پیدا شده؛ و گرنه بی جهت و گتره که چیزی متصف به وصفی نمی شود.

آنگاه یا دلوک شمس مثلا در مصلحت نماز دخیل و مؤثر است واقعا و تکوینا و تا زوال

ص: ۹۸

نباشد، اصلاً نماز در واقع مصلحتی ندارد در این فرض سببیت زوال شمس برای وجوب نماز یک سببیت واقعی و تکوینی خواهد بود و چیزی نیست که با انشاء خطاب و گفتن «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه» درست شود. (البته گفتن این جمله به صورت جمله خبریه و اخبار از واقع بلامانع است؛ چون حکایت دارد از اینکه در واقع چنین سببیتی هست، ولی به صورت جمله انشائیه و انشاء، خطاب و به نفس انشاء جعل سببیت نمودن صحیح نیست.)

و یا دلوك شمس در مصلحت صلاتی دخالتی ندارد و باشد هم نماز واجب نمی شود و ملاک دیگری دخیل است یا دلوك شمس جزء سبب است و اجزاء دیگری هم باید باشد که نیامده در این فرض با حصول زوال شمس قطعاً وجوب نماز نمی آید و این به تنهایی سبب نیست باز فرقی ندارد که شارع یا هو شارع برای آن انشاء سببیت بکند و بگوید:

جعلته سبباً یا انشاء سبب نکند و چنین چیزی نگوید. پس ملاک واقع و وجود واقعی آن خصوصیت است تکویناً و واقعا و جعل و انشاء تشریحی بدون آن پشتوانه دردی را دوا نمی کند. (البته بعضی از صاحبان حاشیه بر کفایه فرموده اند سببیت واقعی در اصل ملاک نماز دخیل است و سببیت تشریحی در تنجیز آن دخیل است و از این جهت نیاز به جعل و تشریح داریم؛ ولی در جای خود ثابت شده که اگر ما از راه دیگر بدون تشریح مولی هم ملاک را احراز کنیم، باز تکلیف در حق ما فعلی و منجز می شود و در این جهت هم تشریح دخیل نیست. آری به نحو کشف از ملاک دخیل است در مواردی که عقل قادر به احراز ملاک نیست؛ ولی به نحو انشاء و ایجاد با همین خطاب لزومی ندارد.)

قوله: و منه انقدح: از برهانی که برای عدم امکان جعل استقلالی برای سببیت و شرطیت و سایر اجزاء علت تاّمه، آوردیم، برهان دیگری برای عدم امکان جعل تبعی به دست می آید و آن اینکه اگر دلوك شمس و بلوغ و عقل و ... دارای خصیصه مزبور (دخیل بودن در ملاک و مصلحت صلاتی مثلاً) هستند، پس جعل تبعی نیز امکان ندارد؛ زیرا نیازی به آن نیست و قضیه بالاتر از آن است و تکویناً چنین امری تحقق دارد و جعل تشریحی تبعی تحصیل حاصل و لغو است و اگر دارای فلان ویژگی نیست و در ملاک

ص: ۹۹

تکلیف دخالتی ندارد، جعل تبعی عبث بوده و از مولای حکیم صادر نمی شود. آری به نحو اخبار را از واقع مانعی ندارد؛ ولی به نحو انشاء و ایجاد صحیح نیست.

قوله: نعم: تا به حال سخن از عَلت تامّه یا اجزاء آن یعنی سببیت و شرطیت و ... به معنای حقیقی کلمه بود که سبب یا مقتضی واقعا مؤثر باشد و بدنبال آن مسبب بیاید، شرط واقعا شرط تأثیر باشد و مانع واقعا عدمش دخیل در تأثیر باشد و ... و به این معنا قابل جعل تشریحی نبودند؛ ولی حالا می گوئیم اما اطلاق مجازی بلامانع است.

بیان ذلک: در مثال معروف منطقی می گوئیم که اگر روز موجود شود، جهان روشن می گردد. در ظاهر قضیه وجود روز عَلت روشنایی عالم معرفی شده، درحالی که در واقع هر دو معلول عامل سوّمی به نام طلوع خورشید می باشند؛ ولی به همین اندازه که وقتی یکی از آنها بود، حتما دیگری هم هست می توان با مسامحه به هریک از آنها سبب و عَلت اطلاق کرد.

در ما نحن فیه هم هریک از دلوک شمس و وجوب نماز ظهر معلول عَلت ثالثی هستند که اراده الهی باشد و خداست که با اراده تکوینی دلوک شمس را ایجاد می کند و با اراده تشریحی وجوب نماز را ایجاد می کند؛ ولی از آنجا که نزد دلوک شمس وجوب نماز هم می آید گویا دلوک شمس سبب وجوب نماز است. درحالی که دلوک شمس سبب حدوث مصلحت ملزمه در نماز است و مصلحت ملزمه عَلت اراده خداوند نیست تا خدا مجبور باشد اداره کند، بلکه داعی و انگیزه مولی بر اراده کردن تشریحی و بدنبال آن امر نمودن بندگان به کار است و به همین اندازه که عند دلوک الشمس، وجوب نماز می آید. پس گویا دلوک شمس وجوب و تکلیف است؛ و گر نه حقیقتا چنین نیست.

قوله: كما لا بأس: چنانکه در روایات احیانا ممکن است مشاهده کنیم که شارع مقدس به جای «عند دلوک الشمس تجب الصلاه یا اقم الصلاه عند دلوک الشمس» بفرماید که «الدلوك سبب لوجوب الصلاه و ...» و منظورش از سبب بودن دلوک برای وجوب نماز این باشد که عند دلوک الشمس تجب الصلاه؛ ولی آن تعبیر را کنایه از این قرار داده و از آن این را اراده کردن باشد؛ و گر نه منظور سببیت حقیقی نیست که قابل جعل و انشاء نبود و همان

ص: ۱۰۰

باعث این توجیه و تکنیه شده است.

قوله: فظهر: از بحثهای گذشته به این نتیجه می‌رسیم که خود علت تامه و تک تک اجزاء آن (سبب، شرط، عدم المانع) برای معلولی به نام تکالیف، این‌ها یک امر جعلی و تشریحی نیستند، بلکه از خصوصیتی که در آنها هست و موجب دخالت هر کدام به نوعی در تکلیف (سبب دخالتش به نحو تأثیر است، شرط خودش مؤثر نیست؛ ولی شرط تأثیر مقتضی است و ...) می‌شود انتزاع می‌شوند و این‌ها از مجعولات اعتباری نیستند، و لو در لسان قوم بر آنها حکم وضعی اطلاق شده.

قوله: و اما النحو الثانی: قسم دوم از اقسام حکم وضعی عبارتند از اموری که قابلیت جعل تشریحی و اعتباری را دارند؛ ولی مجعول به جعل استقلالی نیستند، بلکه دارای جعل تبعی هستند و به تبع تکلیفی از تکالیف آن احکام وضعی درست می‌شوند و از آن تکلیف انتزاع می‌شوند و سرچشمه می‌گیرند، مانند عنوان جزئیت برای جزء واجب (سوره مثلاً برای نمازی که مأمور به است) و شرطیت برای شرط واجب (وضو مثلاً- برای نماز مأمور به) و مانعیت برای مانع از مأمور به (پوشیدن لباس حریر برای مردان در نماز که مانع از نماز است). و قاطعیت برای قاطع (حدیث یا قهقهه در اثناء نماز) که وقتی مولی ما را به یک عمل مرگب و دارای اجزاء (نماز مثلاً که سوره رکوع و سجود و ... دارد). و داری شروط و قیودی اعم از وجودی (وضوء استقبال و ...) یا عدمی که در اصل نماز دخالت دارد (موانع نماز) یا در هیئت اتصالیه دخیل است (قواطع نماز) امر نمود و فرمود نماز با این خصوصیات از شما خواهانم. بدنبال آن برای سوره و رکوع و ... جزئیت را انتزاع می‌کنیم. برای وضو و استقبال و ... شرط واجب بودن را انتزاع می‌کنیم، برای حدث و ...

مانعیت را انتزاع می‌کنیم ... و تا زمانی که چنان امری نباشد، چنین عناوینی هم انتزاع نمی‌شود؛ زیرا جزء واجب و مأمور به بودن فرع بر این است که مأمور به ای باشد و هکذا شرط واجب بودن و ... (بعضی از محشّین محترم فرموده اند که: جزئیت و شرطیت استقلالاً هم قابل جعل است. مثلاً اولاً به نماز ده جزیی امر کند و بعد بفرماید که سوره هم جزء نماز است. یا طهارت هم شرط نماز است و ... که جعل استقلالی پیدا می‌کند؛ ولی پاسخ آن

ص: ۱۰۱

است که این مجرّد فرض است و در موالی عرفی که غافل و جاهل و ناسی و ... می شوند ممکن است توجه به جزئی نداشت و یا آگاهی نداشت و بعد ملتفت یا عالم شد و آن را جداگانه اضافه کرد؛ ولی در مولای حقیقی چنین چیزی واقعیت ندارد و آنچه که از آغاز در غرض مولی دخیل بوده در نظر می گیرد و یکجا به همه آنها امر می کند و بدون آنها عمل دارای ملاک نیست تا امر کند.

قوله: و جعل الماهیه: اگر شما بفرمایید که شارع قبل از امر کردن خود ماهیت و طبیعت صلاه را جعل و اعتبار می کند (چون از ماهیتهای اعتباری و اختراعی شارع است.) پس قبل از امر کردن هم جزء یا شرط بودن قابل فرض است به اینکه سوره را اجزاء نماز قرار دهد، طهارت را شرط قرار دهد و بگوید که در این مرگبی که من اعتبار می کنم فلان امور شرطیت دارند، فلان امور جزئیت دارند و ...

ولی باید توجه داشت که این ها در این مرحله جزء یا شرط واجب و مأمور به نیستند؛ بلکه جزء یا شرط طبیعت و ماهیت هستند و وقتی جزء واجب و شرط مأمور به می شوند که واجب و مأمور به ای باشد و قبلا به آن امر شده باشیم، و پس از امر هم نیازی به جعل استقلالی نیست؛ چون خود عقل این عناوین و اوصاف را انتزاع می کند چه اینکه پیش از امر هم اّتصاف به جزء واجب بودن معنا ندارد.

آری جزء ماهیت بودن، جزء عمل دارای ملاک و مصلحت بودن، جزء متصوّر بودن صحیح است؛ ولی جزء واجب بودن پس از امر می آید، پس شرایط و اجزاء واجب دارای جعل تبعی هستند.

قوله: و امّا النحو الثالث: قسم سوّم از احکام وضعیه اموری از قبیل حجّیت و قضاوت و ولایت و نیابت و ... می باشند که این ها هم قابلیت دارند که مجعول به جعل استقلالی باشند و خداوند یا پیامبر خدا و یا امام معصوم (ع) که از سوی خداوند اختیار این امور را دارند، می توانند استقلالا این ها را جعل کنند. مثلا بفرمایند که خبر ثقه حجّت است یا من آن را دلیل قرار دادم، یا بفرماید که فلانی را من بر شما حاکم و قاضی قرار دادم (چنانکه امام

ص: ۱۰۲

صادق (ع) فرمود: فائنی جعلته علیکم حاکما (۱) با مثلاً بفرماید که فلانی را والی قرار دادم و به این منصب منصوب نمودم، و ... همه قابلیت دارند که مجعول به جعل تبعی باشند؛ یعنی به تبع امر به وجوب متابعت از قول ثقه، حجیت آن انتزاع شود، به تبع امر به قبول قول قاضی، قاضی بودن او انتزاع شود و ... به تبع وجوب اطاعت فردی، ولایت او انتزاع شود و ...

و شیخ اعظم همین را فرموده که این ها از امور انتزاعی و مجعولات تبعی هستند و به تبع احکام تکلیفیه ای که در مورد آنها وجود دارد انتزاع می شوند. مثلاً ملکیت از اباحه تصرف بعد البیع انتزاع می شود و ... (۲) ولی مرحوم آخوند معتقد است که این ها استقلالاً مجعول هستند و آثار تکلیف هم بر آنها مترتب می شود (حجیت وجوب اتباع می آورد، قضاوت وجوب قبول قول قاضی می آورد و ...) و نوبت به جعل تبعی و انتزاع نمی رسد.

قوله: کما یشهد به: مرحوم آخوند درباره قسم سوّم از اقسام حکم وضعی دو مدّعا دارند:

۱- مدّعی اثباتی که این ها را مجعول به جعل استقلالی می دانند.

۲- مدّعی سلبی که این ها را مجعول به جعل تبعی نمی دانند. برای هر کدام جداگانه دلیل می آورند؛

اما مدّعی اثباتی: برای اثبات آن این گونه مقدّمه چینی می کنند که از واضحات است که به محض اجراء و انشاء عقد بیع از سوی کسی که اختیار مال به دست اوست (مالک، وکیل، ولی) ملکیت انتزاع می شود (و به شخص مشتری عنوان مالک داده می شود و شیئی مورد معامله عنوان مملوک پیدا می کند و رابطه میان آن دو عنوان ملکیت می شود). بدون آنکه حکمی از احکام تکلیفی (جواز و اباحه تصرف و ...) ملاحظه شود و با در نظر گرفتن آن، ملکیت هم انتزاع شود. هکذا زوجیت که بدنبال عقد نکاح انتزاع می شود و هکذا حریت و فراق (عتاق و طلاق) که به دنبال انشاء صیغه طلاق و عتق انتزاع می شوند و ... با

۱- تهذیب، ج ۶، ص ۳۰۱، حدیث ۵۲؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵، حدیث ۲.

۲- فرائد الاصول، ص ۳۵۰.

ص: ۱۰۳

این زمینه سازی،

اگر ملکیت و زوجیت و مانند آن، از احکام تکلیفیه ای که در مورد آنها هست (جواز تصرف، جواز وطی و ...) انتزاع می شدند و تابع این ها بودند و استقلالاً مجعول نبودند، لازمه اش این بود که

اولاً هرگز اعتبار و تشریح ملکیت و مانند آن، بدون ملاحظه تکالیف مزبور صحیح نباشد (زیرا تابع بدون متبوع تحقق نمی یابد، چه در ظرف خارج در امور حقیقی و چه در ظرف اعتبار در امور اعتباری و جعلی و قراردادی). درحالی که لازم باطل است و در مقدمه چینی ملاحظه شد که ملکیت بدون در نظر گرفتن اباحه تصرف هم قابل جعل است، فالمزوم مثله؛ یعنی انتزاعی و تبعی بودن هم باطل است.

ثانیاً لازمه اش این بود که آنچه مقصود اصلی طرفین معامله است (ملکیت، زوجیت و ...) واقع نشود و آنچه که مقصود نیست (اباحه تصرف، جواز وطی و ...) واقع شود و این با قانون عقود نمی سازد که العقود تابعه للقصود. تا اینجا نتیجه می گیریم که ملکیت و مانند آن استقلالاً مجعول هستند.

اما مدعای سلبی: اگر حکم وضعی ملکیت و ... تابع حکم تکلیفی و منتزاع از آن بود، نباید یکی بدون دیگری باشد؛ درحالی که گاهی حکم تکلیفی هست و حکم وضعی در موردش نیست فی المثل گاهی جواز تصرف هست مثل استفاده میهمان از طعام میزبان؛ ولی ملکیت در کنارش نیست، یا گاهی جواز وطی هست؛ ولی زوجیت نیست، مثل ملک یمین (چه اینکه متقابلاً گاهی حکم وضعی هست و حکم تکلیفی نیست مثل باب ملکیت افرادی که محجور از تصرفات هستند که مالک هست، ولی اباحه تصرف ندارد، یا زوجه هست، ولی جواز وطی ندارد در سایه قسم بر ترک، اگر قسم درست باشد).

نتیجه می گیریم که ملکیت و حجیت و زوجیت و مانند آن از مجعولاتی هستند که مستقلاً از سوی شارع جعل شده اند و همان طور که با جمله افعال کذا و جوب جعل می شود، با جمله «علی الید ما اخذت» هم ضمان جعل می شود، با جمله «احلّ الله البیع» هم به قولی حلیت وضعی (صحت بیع) جعل می شود و ... و چنین نیست که این ها مجعول تبعی

ص: ۱۰۴

باشند و از حکم تکلیفی انتزاع شوند.

قوله وهم و دفع: در خصوص ملکیت که یکی از مثالهای قسم ثالث بود توهمی پیش آمده که مرحوم آخوند در این فراز اصل توهم را مطرح ساخته و درصدد دفع آن برآمده اند. پیش از بیان توهم، مقدمه ای می آوریم:

مرحوم آخوند از کلمه خارج محمول و محمول بالضمیمه اصطلاح خاصی را اراده کرده اند. محمولات بالضمیمه یعنی اعراض متأصله، یعنی امور عرضی که اصیل هستند و مابازاء خارجی دارند و حقیقتاً در خارج موجودند و وجه تسمیه آن است که این امور ضمیمه به معروضات می شوند. مثل کمیت که عارض بر درخت می شود، کیفیت که عارض بر سیب می شود و ... و خارج محمول یعنی امور اعتباری که فقط در عالم اعتبار و قرارداد ایجاد می شوند؛ و گرنه هرگز مابازاء خارجی ندارند و در خارج موجود نیستند، مثل زوجیت، حریت، رقیت و ... و وجه تسمیه آن است که این ها از ذات معروض خارجند، فی المثل زوجه یا زوج بودن امر اعتباری و قراردادی است؛ و گرنه جزء ذات زید و زینب که نیست. و لو در اصطلاح اهل معقول خارج محمول و محمول بالضمیمه معنای خودش را دارد، آنها به عوارض وجود محمول بالضمیمه می گویند چه اصیل باشند مثل سفیدی و سیاهی برای جسم و چه اعتباری باشند، مثل فوقیت و تحتیت و ... و به عوارض ماهیت خارج محمول می گویند ...

با این مقدمه متوهم می گوید: شما چگونه به خود اجازه دادید که ملکیت را هم از امور اعتباری و جعلی بدانید که با خود خطاب و انشاء به وجود می آیند. (و به اصطلاح آخوند ملکیت را از امور خارج محمول دانستید.) درحالی که ملکیت در نزد اهل معقول یکی از مقولات عشر است (که یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض داریم و ملک یکی از این ها است.) و مقولات عشر عموماً در خارج موجود می شوند و مابازاء خارجی دارند و قابل اشاره حسیه هستند (الجوهر ما اذا وجد فی الخارج وجد لا فی الموضوع، العرض ما اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع.) و به اصطلاح آخوند از محمولات بالضمیمه هستند و علت آنها هم جعل و انشاء و اعتبار و قرارداد نیست، بلکه علل و اسباب دیگری دارد

ص: ۱۰۵

که تکوینی و خارجی هستند و در مقام تعریف ملک می گویند: «هیئه او حاله حاصله للانسان او لموجود آخر» یعنی آن هیئت و حالتی که برای انسان یا موجود دیگر حاصل می شود، در اثر سببی از اسباب. مثلاً در سایه تعّم و عمامه گذاری هیئت خاصی پیدا می کند که قابل اشاره حسی است و مشهود و محسوس است و ما با چشم آن را می بینیم. یا تقمّص و پوشیدن پیراهن یا تنّعل و پوشیدن نعلین یا تختّم و پوشیدن انگشت یا زدن عینک به چشم یا گذاشتن ریش مصنوعی برای هنرمند، یا پوشیدن لباس انسانهای دو هزار سال قبل برای نمایش و فیلم بازی کردن و ... که در اثر هر یک از آنها هیئتی در خارج بوجود می آید و آدمی واجد هیئت و شکلی می شود که از آن به ملک یا جده (واجد شدن) تعبیر می شود. بنابراین ملکیت از امور واقعی و حقیقی و از اعراض متأصله است و مابازاء خارجی دارد و امر اعتباری صرف نیست. آنگاه چگونه شما ملکیت را از امور اعتباری دانستید؟

قوله: و امّیا الدفع: مرحوم آخوند در پاسخ می فرمایند که واژه ملک دو معنی دارد و مشترک لفظی میان آن دو است و همین امر سبب خلط مبحث گردیده و امر را بر متوهّم مشتبّه ساخته است و آن دو معنی عبارتند از:

۱- ملک به همان معنای فلسفی اش (هیئه حاصله ...) که از اعراض است و نام دیگرش جده است.

۲- ملک به معنای اختصاص چیزی به چیز دیگر یا اضافه و ربط چیزی به چیز به چیز دیگر که این خود عوامل گوناگونی دارد.

الف) گاهی منشأ اختصاص شیئی به شیئی دیگر آن است که شیء اول اصل وجود و هستی خویش را از شیء دوم می گیرد و مدیون و وام دار اوست و شیئی دوم علت شیء اول است و هر معلولی اختصاص به علت خود دارد و اضافه به علت دارد، مانند کلّ هستی (ممکنات و ما سوی الله). که به خداوند اضافه و اختصاص دارند از این جهت که او خالق این ها و پدید آورنده اینان است و از این اضافه به اضافه اشراقیه تعبیر می شود که در اضافه اشراقی طرفین اضافه هر دو استقلال ندارند، بلکه همیشه یک طرف که مضاف الیه

ص: ۱۰۶

باشد استقلال دارد و طرف دیگر که مضاف باشد ربط محض به مضاف الیه است.

ب) گاهی منشأ اختصاص عبارتست از نوعی استعمال و بکار گرفتن و دخل و تصرفی که شیئی در شیئی دیگر انجام می دهد. مثلاً زید از مرکبی که دارد استفاده می کند، بر او سوار می شود، با او بارکشی می شود و ... در اینجا می گوئیم که الفرس لزید؛ یعنی فرس اختصاص به زید دارد و منشأش ید و سلطه و تصرفات او در فرس است.

ج) گاهی منشأ اختصاصی نه وابستگی وجودی است که در اولی بود و نه اختصاص ناشی از تصرف است، بلکه عامل سوومی است که خودش دو شعبه دارد:

۱- گاهی عامل ارادی و اختیاری است، مثل اینکه شخصی با حیازت کردن مالک چیزی می شود و این ماهی اختصاص به او می یابد. یا با احیاء، زمین اختصاص به او پیدا می کند که این ها هم در قسم تصرف می تواند داخل باشد، و مثل اینکه با اجراء عقد بیع بدون کمترین دخل و تصرفی مالک سرزمینی می شود که در اقصی نقاط عالم است و بین او و زمین علقه ملکیت ایجاد می شود و این گونه از ملکیت یا اختصاصی منظور نظر ماست که صددرصد اعتباری و قراردادی است (چه اعتبار عرف و عقلاء باشد و چه اعتبار شرعی باشد). و در خارج غیر از ذات زید که در ایران است و ذات زمین که در اروپاست، چیز سووم به نام ملکیت در خارج نیست که قابل اشاره حسیه باشد و این علقه و ارتباطی است که عرف یا شرع اعتبار می کنند تا نظام زندگی بشر مختل نشود.

۲- گاهی عامل قهری موجب اختصاص می شود، مثلاً با ارث بردن مالک می شود و آن اختصاص و اضافه پیدا می شود یا با وصیت کردن بنا بر اینکه از ایقاعات باشد، موصی له مالک موصی به می شود با مقتول که با قتل و کشته شدن آنا ما مالک دیه می شود و از او به وارث منتقل می شود و ... که در تمام این ها علقه ملکیت امری اعتباری است و اضافه از نوع اضافه مقولی است که دو طرف مستقل دارد و میان آنها نسبت متکثر وجود دارد؛ یعنی این به آن نسبتی دارد، آن هم به این نسبتی دارد، عبا نسبت به زید مملوک است، متقابلاً زید نسبت به عبا مالک است و ...

با این محاسبات کاملاً روشن شد که آنکه از اعراض متأصله و محمولات بالضمیمه

ص: ۱۰۷

است و جعل و انشاء بر نمی دارد، ملک به معنای اول کلمه است و فلاسفه از آن بحث می کنند و آنکه از احکام وضعیه است و قابل جعل و تشریح است. ملک به معنای دوم است که در فقه و حقوق از آن بحث می شود و صددرصد اعتباری است و متوهم خلط کرده است و هیچ منافاتی ندارد که چیزی ملک کسی باشد به یکی از دو معنی و ملک دیگری باشد به معنای دیگر (مثلا غاصبی عمامه زید را بر سر خودش گذاشته الآن غاصب مالک عمامه است به معنای اول که واجدیت و دارا بودن هیئت خاصی باشد و خود زید مالک عمامه است به معنای دیگر که اختصاص شیئی به شیئی در سایه تصرف یا عقد یا ارث و مانند آن باشد).

قوله: فتدبر: شاید اشاره به این باشد که ما در کتب لغت برای ملک دو معنا پیدا نکردیم و همه جا به یک معنی آمده که سلطنت و قاهریت و صاحب اختیار بودن است و اما فلاسفه آن را به معنای خاصی گرفته اند، باید گفت که در اصطلاح آنها منقول خاص اصطلاحی است، نه مشترک لفظی در اصل لغت.

قوله: اذا عرفت: حال که با انواع حکم وضعی آشنا شدیم و دانستیم که این ها سه نوع می باشند و از نظر قابل جعل و تشریح بودن، متفاوت هستند (قسم اول اصلا جعل تشریحی بر نمی داشت، قسم دوم جعل تبعی داشت و قسم سوم جعل استقلالی). وارد این بحث می شویم که در کدام قسم از اقسام مذکور اگر شک در بقاء داشتیم، استصحاب جاری می شود و در کدام قسم جاری نمی شود؟ (چون بحث ما در استصحاب است، مطالب قبلی زمینه را برای اجراء استصحاب فراهم نمود).

فنقول: اما در قسم اول (سببیت و شرطیت و مانعیت و ... از اجزاء علت تامه) اگر در این امور شک در بقاء پیدا کردیم، مثلا دلوک شمس تا به حال سبب تکلیف و وجوب نماز بود و الآن شک داریم که آیا باز هم به نحو سببیت و مقتضی بودن دخیل است یا دخالت و تأثیر و سببیت آن به پایان رسید؟ یا عقل و بلوغ مثلا به عنوان شرط تکلیف در اصل تکلیف دخیل بودند و پس از مدتی فرضا شک کردیم که باز هم این ها شرطیت برای تکلیف دارند یا ندارند؟ و ... آیا می توانیم استصحاب کنیم بقاء سببیت سبب، شرطیت شرط و ... را؟ به

ص: ۱۰۸

دیگر سخن، استصحاب کنیم بقاء دخالت هر جزء از اجزاء علت تا مه را به همان نحوی که سابقا دخیل بودند یا نمی توانیم و اینجا جای استصحاب نیست؟

مرحوم آخوند می فرماید: در این قسم از احکام وضعیه (به تعبیر مشهور و گرنه این ها حقیقتا حکم شرعی نیستند و از امور تکوینی هستند.) مجالی برای استصحاب نیست و دلیلشان این است که مستصحاب ما یا باید مستقیما حکمی از احکام و مجعولی از مجعولات شارع بما هو شارع باشد و یا موضوع حکم و اثر شرعی باشد قابل استصحاب باشد و موارد مذکور از هیچ کدام نیست سببیت و مانند آن نه خودشان حکم شرعی هستند تا تا قابل استصحاب باشند، (زیرا قبلا بیان شد که این ها از امور حقیقی و تکوینی هستند که از خداوند بما هو خالق، صادر شده اند و از امور اعتباری و شریعی نیستند.) و نه موضوع حکم شرعی هستند که دارای اثر شرعی باشند و اثر شرعی بر آنها مترتب شود (همان طور که حرمت بر خمریت مترتب شده که صددرصد شرعی و با خطاب و انشاء شارع است.) تا از این لحاظ قابل استصحاب باشند. پس در این دسته از امور وضعی جای استصحاب نیست.

قوله: و التکلیف: گویا کسی می گوید که چرا سببیت و شرطیت و ... موضوع حکم شرعی نباشند، درحالی که تکلیف (مثلا وجوب نماز) بر این ها مترتب می شود و به دنبال دلوک شمس (مثلا) وجوب نماز محقق می شود. پس این ها هم اثر شرعی دارند و قابل استصحاب هستند.

مرحوم آخوند در جواب می فرماید: قبول داریم که تکلیفی مثل وجوب نماز بر سببی مثل دلوک شمس مترتب می شود؛ ولی این ترتب شرعی نیست که از نوع ترتب حرمت بر خمریت، وجوب بر نماز و ... باشد، بلکه عقلی است و از نوع ترتب معلول بر علت است که ربطی به شارع بما هو شارع ندارد تا قابل استصحاب باشد.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه بالاخره اثر شرعی بر سببیت و مانند آن مترتب می شود زیرا دلوک شمس که آمد، به دنبالش ملاک و مصلحت ملزمه برای نماز درست می شود. و مصلحت ملزمه که آمد، به دنبالش در نفس مولی داعی بر امر کردن محقق

ص: ۱۰۹

می شود و بدنبال آن اراده می کند و امر می کند و وجوب درست می شود و این امر و ایجاب مربوط به شارع بما هو شارع است و اثر شرعی سببیت است. پس باید خود سببیت قابل استصحاب باشد؛

ولی پاسخ آن است که این اثر شرعی با واسطه اثر عقلی مترتب شد (وجود ملاک و تحقق داعی) و از این روی اصل مثبت می شود که حجیت ندارد. بالاخره در قسم اول از سه قسم امور وضعی جزما می گوئیم جای استصحاب نیست.

قوله: و آنه لا- اشکال: و اما در قسم سوم از احکام وضعیه که استقلالاً مجعولی شارع بودند (مثل ملکیت، حجیت و ...) اگر یقین سابق به حدوث و شک لاحق در بقاء داشتیم، حتماً استصحاب جاری می شود و این قسم از احکام وضعی همانند حکم تکلیفی است که هر دو حکم شرعی و مجعول شارع هستند و در هر دو مستصحب ما حکمی از احکام شرعیه است و بلااشکال چنین استصحابی قابل جریان است. پس اگر شک در بقاء حجیت، ولایت، ملکیت و ... کردیم، استصحاب بقاء می آید.

قوله: و کذا ما کان: اما در قسم دوم از احکام وضعیه که مجعول تبعی بودند (مثل جزء واجب، شرط مأمور به و ...) به عقیده مرحوم آخوند در این ها نیز اگر یقین سابق به اصل ثبوت و شک لا- حق در بقاء داشتیم، استصحاب جاری می شود (مثلاً یقین به عدم جزئیت سوره برای نماز داشتیم و شک در جزئیت داریم استصحاب عدم جاری می شود. یا اگر یقین به وجود جزئیت داشتیم و الآن شک کردیم استصحاب وجودی جاری می شود). سر مطلب آن است که این ها نیز حکم شرعی و مجعول شرعی و مستند به شارع هستند.

و اگر بگویید: این ها تبعی هستند، خواهیم گفت: تبعی بودن که ایراد نیست، مهم آن است که این ها وضع و رفعشان به دست شارع باشد که هست، حال استقلالاً چنین باشند یا به تبع تکلیف فرقی ندارد.

و اگر بگویید اصلاً این ها را حکم شرعی نمی گویند، خواهیم گفت اولاً قبول نداریم که این ها حکم شرعی نباشند (حکم شرعی یعنی مجعول شارع چه اصلی و چه تبعی و این ها هم حکم شرعی هستند.) و ثانیاً برفرض قبول، می گوئیم که عنوان حکم شرعی

ص: ۱۱۰

موضوعیت ندارد و مهم آن است که وضع و رفع آن به دست شارع باشد و دست جعل و اعتبار به آن برسد که می‌رسد نامش را حکم بگذاریم یا چیز دیگر، نامگذاری که مهم نیست. پس از این نواحی نمی‌توان به جریان استصحاب در حکم وضعی تبعی اشکال کرد.

قوله: نعم: آری از ناحیه دیگر قابل اشکال است و آن اینکه شک در جزئیت و عدم جزئیت سوره (مثلاً) مسبب از شک در امر به مرکب مشتمل بر سوره یا فاقد سوره است و با وجود اصل سببی که در ناحیه سبب و منشأ انتزاع پیدا می‌شود و اصل این است که امر به مرکب واجد سوره صادر نشده، تکلیف سوره روشن می‌شود و نوبت به اجراء اصل عدم جزئیت نمی‌رسد و کرارا گفته شد که با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد.

قوله: فافهم: اشاره به این است که گاهی اصل سببی معارض پیدا می‌کند و در سایه تعارض تساقط می‌کنند و نوبت به اصل مسببی می‌رسد و در ما نحن فیه اگر دوران امر میان اقل و اکثر شد (نماز ده جزئی یا نه جزئی) اصل عدم تعلق امر به اکثر و نماز با سوره با اصل عدم تعلق امر به اقل تعارض و تساقط می‌کنند، آنگاه شک در جزئیت سوره برای نماز پیدا می‌کنیم و جای استصحاب عدم جزئیت است و در این گونه موارد، استصحاب مذکور از ناحیه مسببی بودن هم بلا اشکال می‌شود.

نکته: مرحوم آخوند به دو مناسبت وارد بحث از حکم وضعی شدند:

۱- تا مسلک شیخ اعظم را رد کنند که کردند و مبسوطاً بیان شد که احکام وضعیه اقسامی دارند و قسمی از آنها استقلالاً قابل جعل است و چنین نیست که تمام آنها انتزاعی و تبعی باشند.

۲- تا تفصیل فاضل تونی را رد کنند که می‌گفت استصحاب در حکم تکلیفی جاری نمی‌شود و در حکم وضعی جاری می‌شود و این غرض حاصل نشد؛ زیرا با بیانات مذکور نتیجه این شد که استصحاب در حکم وضعی جاری است و فاضل تونی هم این را قبول داشت؛ اما جریان استصحاب در احکام تکلیفی بیان نشد تا رد تفصیل فاضل تونی باشد آری اگر کسی این گونه تفصیل بدهد که استصحاب در حکم تکلیفی جاری است و در حکم وضعی جاری نیست، بحثهای مذکور این تفصیل را پاسخ می‌دهد؛ ولی پاسخ تفصیل تونی نیست.

ص: ۱۱۱

تنبيهات استصحاب

اشاره

مباحث اصلی استصحاب به پایان رسید و به عقیده مرحوم آخوند استصحاب مطلقاً حجت بود و تمام تفصیلات مردود بود. اینک تنبیهات باب را مطرح می‌کنند و در مجموع چهارده تنبیه به مناسبت ذکر می‌نمایند.

تنبیه اول

تنبیه اول از تنبیهات استصحاب، پیرامون این مطلب است که یقین سابق و شک لاحقی که از ارکان مسلم استصحاب هستند، باید هر دو فعلی باشند. به این معنی که مکلف به وضع و حال خویش ملتفت باشد و بالفعل یقین سابق به امری از امور و شک لاحق در بقاء آن امر داشته باشد تا بتواند استصحاب جاری می‌کند. بنابراین کسی که کلاً غافل است و اصلاً توجه به وضع خود ندارد، استصحاب در حق او جاری نیست؛ زیرا استصحاب وظیفه انسان شاک است (شاک یعنی جاهل بسیط که توجه دارد؛ ولی نمی‌داند که آیا فلان امر کماکان باقی است یا خیر؟) و در فرض غفلت اصلاً شکی نیست و احتمالی نمی‌دهد (وگرنه غافل نبود). تا نوبت به استصحاب برسد آری اگر ملتفت می‌شد، حتماً شک در بقاء پیدا می‌کرد؟ ولی غافل بود و چنین شک و احتمالی برایش پیدا نشد تا استصحاب کند.

قوله: فیحکم: متفرع بر مطلب مذکور دو فرع را ذکر می‌کنند که در یکی غفلت محض حاکم است و شک مکلف فعلی نشده و جای استصحاب نیست و در دیگری شک فعلی شده و مجرای استصحاب است.

فرع اول: شخصی ساعت هشت صبح محدث شد و این امر یقینی است. بدنبال حدث به سراغ کار و تجارت یا درس و بحث رفت و به کلی غافل شد و اصلاً به مخیله اش خطور

ص: ۱۱۲

نکرد که وضو بسازد یا آیا وضو ساخته یا نه؟ یا قبلاً حدثی پیدا شده؟ این غفلت کماکان ادامه داشت تا ظهر شد و نماز ظهر را هم با همان حال بجا آورد و تازه متوجه شد که هشت صبح محدث شده و شک کرد که پس از حدث آیا وضو ساخته یا خیر؟ در اینجا نسبت به نمازهای بعدی ارکان استصحاب تام است؛ زیرا یقین سابق دارد و شک لاحق در بقاء دارد و جای استصحاب حدث است و نتیجه اش

لزوم وضو گرفتن و تحصیل طهارت برای نماز بعد است؛ ولی نسبت به نمازی که خوانده، از آنجا که قبل از آن شکی پیدا نشد و حال غفلت حاکم بود، استصحاب حدثی هم پیدا نشد و حالا پس از نماز شک می کند، قانون فراغ (شک بعد از فراغ از عمل قابل اعتنا نیست). می گوید که به این شک اعتنا نکن و نمازی که خواندی محکوم به صحت است.

قوله: لا- یقال: قبل از بیان فرع دوم، از آنجا که این اشکال و جواب مربوط به فرع اول است، همین جا ذکر می کنیم معترض می گوید: ما هم قبول داریم که قبل از نماز شکی پیدا نشد و سراسر غفلت بود؛ ولی پس از نماز که ملتفت شده و شک در بقایش فعلی شده استصحاب قابل جریان است و مفادش آن است که این انسان از همان ساعت هشت صبح محدث بوده و در حال نماز هم محدث بوده. پس بدون طهارت نماز خوانده و علی القاعده باید نمازش باطل باشد. چرا حکم به صحت کردید؟

قوله: فأنه یقال: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که آری، علی القاعده مطلب همان است که معترض گفت و استصحاب حال نماز می گوید نماز باطل است؛ ولی از آنجا که پس از فراغ از عمل شک پیدا شده، مجرای قاعده دیگری به نام قاعده فراغ از عمل است و این قاعده حکم به صحت می کند و در آخر باب استصحاب خواهد آمد که قاعده فراغ در نبرد با استصحاب مقدم است یا از باب تخصیص که مبنای آخوند است و یا از باب حکومت که مسلک شیخ اعظم (ره) است.

قوله: بخلاف من التفت: فرع دوم: شخصی ساعت هشت صبح محدث شده سپس ساعت ده صبح شک در بقاء حدث پیدا کرد (که یقین و شک هر دو پیش از نماز فعلی

ص: ۱۱۳

شده اند.) و پس از آن غافل شد تا بعد از نماز ظهر مجدداً ملتفت شد. در اینجا اگر احتمال می دهد که در مدّت غفلت (ده صبح تا ظهر) وضو ساخته باشد، باز به شکّی که بعد از نماز به آن متوجّه شده اعتنا نمی کند. به دلیل قاعده فراغی که در فرع اول ذکر شده؛ ولی اگر یقین دارد که پس از ده صبح وضو نساخته است و اگر هم وضویی بوده، ما بین هشت تا ده صبح بوده و نسبت به آن زمان هم که شکّ فعلی پیدا کرده و قبل از نماز ارکان استصحاب تمام شده و استصحاب حدث جاری شده و شخص با استصحاب حدث وارد نماز شده و طبعاً چنین نمازی در حکم نماز با یقین به حدث است و محکوم به فساد و بطلان است.

تنبیه دوم

در یقین سابق و شکّ لاحق که از ارکان استصحاب می باشند، از لحاظ تنجیزی و تعلیقی بودن چهار صورت متصور است:

۱- هر دو تنجیزی و فعلی و وجدانی باشند؛ یعنی الآن یقین وجدانی و صددرصد دارد که فلان امر قبلاً واجب بود و شکّ وجدانی هم دارد که آیا فعلاً هم وجوب باقی است یا نه؟ اینجا قطعاً استصحاب جاری می شود و مصداق اتمّ و اکمل باب است.

۲- هر دو تعلیقی و تقدیری باشند؛ یعنی فعلاً یقینی در کار نیست، شکّی هم ندارد؛ ولی اگر یقین می کرد به فلان امر و به دنبال آن اگر شکّ در بقاء می آمد، استصحاب می شود.

در این فرض قطعاً استصحاب جاری نیست؛ زیرا ارکان استصحاب هر دو مختلّ است، نه یقین سابق دارد و نه شکّ لاحق.

۳- یقین تنجیزی و شکّ تعلیقی است؛ یعنی یقین به وجوب جمعه (مثلاً) دارد ولی شکّ در بقاء ندارد و اگر شکّ می کرد جای استصحاب بقاء بود، امّا شکّ که ندارد، در این صورت نیز استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا رکن دوم آنکه شکّ لاحق باشد، مختل است و کرارا گفته شد که استصحاب دستور العمل برای انسان شاک و مردّد است و چنین کسی شاک نیست.

۴- یقین تعلیقی و شکّ فعلی و تنجیزی است؛ یعنی اگر یقین سابق داشته باشد و

ص: ۱۱۴

متیقنی در سابق باشد، الآن شک در بقاء دارد که شک در بقایش بر تقدیر و فرض ثبوت واقعی و حدوث شیء مشکوک است، نه مطلقاً و بدون تقدیر مزبور، در تنبیه ثانی همین صورت مطرح است و سؤال این است که آیا شک در بقاء بر فرض ثبوت و حدوث شیء، کفایت می‌کند و می‌توانیم در چنین شکی استصحاب کنیم یا کافی نیست و باید مثل صورت اول هر دو فعلی و تنجیزی باشند؟ در پاسخ می‌فرماید که مسئله محل اشکال است و دو وجه در آن مطرح است.

۱- خیر: چنین شکی کافی نیست و موجب استصحاب نمی‌شود؛ زیرا اصل ثبوت و حدوث آن مستصحاب احراز نشده است (فرض ما این است که نمی‌دانیم چنین چیزی بوده یا نه، اگر بود الآن هم هست ولی آیا بود یا نبود؟ نمی‌دانیم) و وقتی آن شیء محرز نشد. پس یقین به او نداریم (یقین بدون متیقن و متعلق معقول نیست). و با نبود یقین رکن اول استصحاب مختل است و جاری نمی‌شود؛ و بلکه رکن ثانی هم مختل می‌شود؛ یعنی شک در بقاء هم نداریم، زیرا شک در بقاء به طور مطلق که نیست، علی تقدیر است و آن تقدیر ثبوت واقعی شیئی مشکوک است در زمان سابق؛ ولی این تقدیر محقق نشده تا شک هم محقق شود و در واقع به این صورت است که اگر فلان امر در سابق ثابت و محقق بود، الآن شک در بقایش می‌کردیم، ولی ثابت که نشده (مشکوک است) پس شک در بقاء هم نداریم (معلق علیه که نبود معلق هم نیست، ملزوم که نبود لازم هم نیست). در نتیجه هر دو رکن استصحاب مختل است و جای استصحاب نیست.

۲- آری، کفایت می‌کند و مجرای استصحاب است؛ زیرا اگرچه یقین سابق فعلی نیست و تقدیری یا اگری است ولی در باب استصحاب یقین سابق خیلی موضوعیت و خصوصیت ندارد؛ چون گذشته‌ها گذشته و ما فعلاً کاری به سابق نداریم و اگر سخن از یقین به ثبوت در سابق مطرح می‌شود، برای آن است که زمینه برای شک در بقاء و به دنبال آن حکم به بقاء و تعبد به بقاء درست شود و ما فعلاً گرفتار بقاء حکم هستیم و حکم این مرحله را می‌خواهیم روشن کنیم و لذا شک در بقاء بر تقدیر ثبوت هم کافی است؛ زیرا شک در بقاء هست و رکن اصلی استصحاب موجود است و جاری می‌شود و اگر اثر شرعی

ص: ۱۱۵

یا عقلی داشته باشد، بر آن مترتب می شود.

(اثر شرعی مثل باب نذر که کسی نذر کرده که اگر فلان شیء بقاء علی تقدیر الثبوت داشته باشد، یک درهم صدقه بدهد و الآن شک در بقاء کذایی دارد با استصحاب بقاء احراز کرد و به دنبال آن وجوب وفا به نذر و وجوب تصدق شرعا می آید. و اثر عقلی هم مثل وجوب موافقت و حرمت مخالفت و ... که اگر حکمی احراز شد، باید به حکم عقل موافقت شود و نباید مخالفت شود.)

قوله: و به یمن ان یذب: هدف اصلی مرحوم آخوند از طرح این تنبیه آن است که مشکل مهمی را بر مبنای خودش حل کند و آن مشکل این است که در باب حجیت امارات بر مسلک طریقیّت، به عقیده مشهور اگر اماره بر حکمی از احکام (مثلا وجوب جمعه در عصر حضور) قائم شد، برطبق مؤدای اماره یک حکم ظاهری طریقی درست می شود و نماز جمعه در ظاهر واجب می شود.

ولی به عقیده آخوند برطبق مفاد اماره هیچ حکمی جعل نمی شود نه واقعی و نه ظاهری، بلکه اماره که حجّت شرعی است. همانند قطع و یا ظنّ مطلق بر مسلک حکومت (عقل حاکم به لزوم اتباع ظن باشد در قبال مسلک کشف). است که حجّت عقلی هستند و در همه جا حجیت به معنای منجزیت و معذرت است؛ یعنی اگر مصادف واقع در آمد، واقع را در حق ما منجز می کند و اگر مخالف واقع در آمد، در قیامت عذر و بهانه ای برای ما درست می کند؛ و گرنه برطبق مؤدای اماره هیچ حکمی جعل نمی شود و هرچه هست همان احکام واقعیّه ای است که عند الله ثبت و ضبط است. «اصاب الاماره او لم یصب.»

حال اگر در موردی اماره ای بر حکمی دلالت کرد، مثلا- خبر ثقه بر وجوب جمعه در عصر حضور دلالت کرد، سپس در عصر غیبت در بقاء وجوب جمعه شک پیدا کردیم، بر مسلک مشهور استصحاب بقاء وجوب جاری می شود؛ زیرا در زمان سابق (عصر حضور) وجوب فعلی و ظاهری درست شد و الآن هم که شک می کنیم، جای استصحاب بقاء است و ارکان تامّ است. ولی بر مسلک مرحوم آخوند اشکال دارد؛ زیرا یقین سابق در کار نیست، نه به حکم واقعی یقین داریم (چون فرض ما این است که ما هستیم و اماره ظنی و از واقع

ص: ۱۱۶

خبر نداریم.) و نه به حکم ظاهری فعلی یقین داریم (چون فرض این است که برطبق مفاد اماره در زمان سابق حکمی و وجوب جمعه ای درست نشد و حجیت اماره مفادش این نبود.) پس یقین سابقی نیست تا شک در بقاء و استصحاب جا داشته باشد.

پاسخ اشکال به مطالب تنبیه ثانی نشان می دهد که یقین فعلی لازم نیست و شک در بقاء بر تقدیر ثبوت هم کافی است و در مورد اماره چنین است؛ یعنی اگر یقین به وجوب جمعه داشتیم و اگر چنین حکمی واقعا وجود داشت، الآن شک در بقایش داریم و استصحاب می کنیم بقایش را و میان ثبوت واقعی و تعبد به بقاء ملازمه است؛ یعنی اگر در واقع باشد، الآن هم در ظاهر ثابت است و بنا را بر بقایش می گذاریم و کاری نداریم که آیا در واقع هست یا نیست، همین اندازه شک در بقاء بر فرض ثبوت که داریم کافی است. پس ثمره مهم آن بحث عبارت شد از صحت اجراء استصحاب حکم شرعی در باب امارات.

قوله: ان قلت: این اشکال به اصل مطلب است، نه به اعتراضی که در باب امارات مطرح شد معترض می گوید که چگونه شما می گوید در صحت استصحاب شک در بقاء بر تقدیر ثبوت کافی است، درحالی که در لسان اخبار یقین سابق و شک لاحق اخذ شده و فرموده:

«لا تنقض الیقین بالشک» و مشتق ظهور در فعلیت دارد و در فرضی که شما کردید که تقدیر ثبوت یا ثبوت تعلیقی بود، یقین فعلی نیست. پس مضمول اخبار باب نیست تا جای استصحاب باشد.

قوله: قلت: در پاسخ می فرماید: آری ظاهر اخبار همین است که یقین فعلی باشد؛ ولی یقین موضوعیت ندارد و به عنوان کاشف از واقع و مرآت ثبوت واقع مطرح است و هدف اصلی این است که بدین وسیله زمینه شک در بقاء و سپس تعبد به بقاء درست شود که در استصحاب دنبال همین امر هستیم و علی الفرض این مطلب درست شد و برای تعبد به بقاء بیش از این لازم نداریم.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه این خلاف ظاهر تعبیرات روایات است و دلیلی بر ارتکاب آن نداریم. و مشکل استصحاب در باب امارات را هم بدین گونه حل می کنیم که یقین را اعم از وجدانی و تنزیلی می گیریم و در اماره یقین وجدانی نیست، ولی تنزیلی

ص: ۱۱۷

هست؛ زیرا خبر ثقه به منزله علم است و یا یقین را خصوص یقین وجدانی می‌گیریم و از خارج یقین تعبدی و تنزیلی را به آن ملحق می‌کنیم و مشکل حل می‌شود، کما اینکه مراد از شک هم خصوص دو احتمال متساوی الطرفین نیست، بلکه اعم از آن و ظن غیر معتبر است و یا ظن غیر معتبر حکما به شک ملحق است.

ص: ۱۱۸

تنبیه سوّم

تنبیه سوّم از تنبیهات استصحاب درباره اقسام استصحاب کلی است. گاهی متیقّن یا مستصحب فرد خاص و شخص است و گاهی کلی و عام است. مرحوم آخوند بحث را با استصحاب حکم شروع می‌کنند و می‌فرماید که: متیقّن گاهی خصوص یکی از احکام شرعیّه است؛ مثلاً- خصوص وجوب جمع را استصحاب می‌کنیم و گاهی عام و کلی و قدر مشترک میان دو حکم است، مثل رجحان که میان وجوب و استحباب مشترک است و مرجوحیت که میان حرمت و کراهت مشترک است. یا قدر جامع میان چند حکم است، مثل جواز به معنای اعم کلمه که مشترک میان وجوب و استحباب و اباحه و کراهت است و در پایان تنبیه ثالث استصحاب در موضوع یا متعلّق را هم مطرح می‌کنند؛

ولی شیخ اعظم در رسائل از آغاز، بحث را کلی مطرح کرده اند و همین روش صحیح است و به قول مرحوم مشکینی، وجهی ندارد که عنوان بحث را به استصحاب احکام اختصاص دهیم ... به هر حال بحث در این است که گاهی استصحاب در مورد خاص جاری می‌شود؛ مثلاً وجوب جمع، حرمت مایع، حیات زید، وجود زید در منزل و ... که فعلاً مورد بحث ما نیست و اگر ارکان استصحاب تمام باشد و اثر شرعی هم داشته باشد، حتماً جاری می‌شود. و گاهی استصحاب در کلی و عام و قدر جامع جاری می‌شود که این سه قسم دارد.

۱- استصحاب کلی قسم اول: آن است که فرد خاصی (مثلاً زید) در منزل موجود شد و در ضمن آن و بلکه به عین وجود او، کلی انسان هم در دار محقق شد. پس از مدّتی شک در بقاء کلی پیدا می‌کنیم و منشأش شک در بقاء همان خاص و فرد معین (زید) است که آیا زید کماکان در منزل است تا کلی انسان هم موجود باشد یا از منزل خارج شد و کلی انسان

ص: ۱۱۹

هم در آنجا نیست؟ در اینجا استصحاب خاص جاری می شود و استصحاب بقاء کلی هم جاری می شود؛ زیرا نسبت به هر کدام ارکان استصحاب کامل است و هر کدام اثر شرعی داشته باشد مترتب می شود. پس در کلی قسم اول حتما استصحاب جاری می شود.

۲- استصحاب کلی قسم ثانی: آن است که کلی در ضمن فرد مردّد موجود شده، به این گونه که یا در ضمن فردی موجود شده بود که آن فرد الآن قطعاً منتفی شده و متیقّن الارتفاع است و یا در ضمن فردی محقق شده که الآن قطعاً باقی و متیقّن البقاء است.

مثال: کلی حیوان در منزل موجود باشد، ولی مردّد است که در ضمن پشه موجود شد که عمر کوتاهی دارد و الآن حتما مرده و از بین رفته است یا در ضمن فیل موجود شد که عمر بلندی دارد و هم اکنون حتما زنده است.

مثال دیگر: کلی حدث محقق شد، ولی مردّد است که در ضمن حدث اصغر یعنی بول محقق شد یا در ضمن حدث اکبر یعنی منی و سپس وضویی ساخته، آنگاه اگر حدث اصغر بود، حتما مرتفع شده و اگر حدث اکبر بود، حتما باقی است؛ زیرا با غسل رفع می شود نه با وضو. پس الآن شک در بقاء کلی حیوان یا کلی حدث، که قدر جامع میان فیل و پشه، منی و بول است، داریم.

حال آیا در این قسم استصحاب خود کلی جاری می شود؟ جواب آخوند (ره) مثبت است؛ یعنی استصحاب کلی را جاری می دانند؛ زیرا نسبت به خود کلی (صرف نظر از خصوص این فرد یا آن فرد) ارکان استصحاب کامل است. یقین سابق به اصل حدوث و ثبوت و تحقق کلی حیوان و حدث دارد و شک لا-حق در بقاء آن نیز دارد و قابل استصحاب است و با استصحاب کلی، تمام احکام و آثار و لوازم شرعی و عقلی بر آن مترتب است.

نکته: از آنجا که آخوند (ره) عنوان بحث را به استصحاب حکم اختصاص دادند، آثار عقلی را هم بار می کنند؛ زیرا در تنبیهات بعدی خواهد آمد که اگر شما حکم شرعی را استصحاب کردید، احکام عقلیه اش هم بر او مترتب می شود. مثلاً اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب کردید، اطاعت بر شما واجب می شود و این وجوب طاعت به حکم عقل است که بر استصحاب بار شده و اینکه شنیده اید که اصل مثبت حجّت نیست و احکام

ص: ۱۲۰

عقلیه بار نمی شود، در جایی است که استصحاب موضوعات باشد.

قوله: و تردّد: بر جریان استصحاب کلی قسم دوّم دو اشکال وارد شده است.

اشکال اوّل: در این قسم، کلی در ضمن فرد مردّد موجود شده و تردّد فرد و خاص میان این و آن موجب می شود که ارکان استصحاب مختل شود و استصحاب قابل جریان نباشد؛ زیرا اگر کلی در ضمن فرد قصیر العمر (پشه) یا در ضمن حدث اصغر (بول) محقق شده، اوّلا اصل حدوث کلی در ضمن آن مشکوک است و یقین سابق به حدوث پشه یا بول نداریم. ثانیاً بر فرض حدوث، شک لا- حق در بقاء نداریم، بلکه یقین به ارتفاع داریم. یعنی اگر این فرد موجود بود، حتماً از بین رفته و زائل شده و تردیدی نداریم تا استصحاب جاری شود. و اگر در ضمن فرد طویل العمر (فیل) یا حدث اکبر (منی) موجود شده بود، باز اوّلا اصل حدوث آن مشکوک است و با اصاله عدم الحدوث نفی می شود و یقین سابق نیست ثانیاً بر فرض که حادث باشد، شک در بقاء نداریم؛ زیرا اگر این فرد بوده، الآن حتماً هست و باز جای استصحاب نیست. پس کلی به عین وجود فرد موجود می شود و فرد کلی یا این است یا آن و در ضمن هر کدام که باشد، قابل استصحاب نیست و ارکان ناتمام است به بیانی که ذکر شد.

قوله: غیر ضائر: پاسخ اشکال: فرمایشات مستشکل را قبول داریم، ولی به حال ما ضرر نمی رساند؛ زیرا نتیجه آن حرفها این است که نسبت به خصوص فرد قصیر العمر یا طویل العمر استصحاب جاری نشود و ارکانش مختل باشد، ولی ما که نمی خواهیم استصحاب را در خصوص این فرد یا آن فرد جاری کنیم تا اشکال شود. ما در خود کلی و قدر جامع استصحاب جاری می کنیم و نسبت به کلی حیوان یا حدث ارکان استصحاب تمام و کامل است؛ زیرا یقین سابق به اصل حدوث حیوان و حدث داریم، صرف نظر از اینکه در ضمن کدام فرد است، و شک لا- حق در بقاء خود کلی داریم و استصحاب بقاء کلی جاری می شود و اثر شرعی هم مرتب می شود که حال که بنا را بر حدث گذاشتی پس حقّ ورود در نماز نداری، حق طواف نداری، حقّ نداری خطوط قرآن را مسّ کنی و ... و تردّد و دوران امر میان این یا آن مانع از استصحاب خصوص این یا آن می شود و آثاری که خاص هر کدام

ص: ۱۲۱

باشد به برکت استصحاب ثابت نمی شود؛ ولی آثار خود کلی و قدر جامع بار می شود.

قوله: نعم: البتّه نسبت به آثار و احکام خصوص هر فردی استصحاب جاری نشد و این آثار را مترتب نکرد؛ ولی از راه دیگر ممکن است این آثار هم مترتب شود. فی المثل علم اجمالی داریم که این قطره یا بول است یا منی هر کدام که باشد، احکام خاص خود را دارند، غیر از احکام مشترکه. مثلاً اگر بول است، باید هر مرتبه با آب قلیل شسته شود و ... و اگر منی است نباید در مساجد توقّف کند و ... چنانچه علم اجمالی به تکلیف فعلی در دو طرف پیدا شد، حتماً علم اجمالی مؤثر است و باید مراعات احتیاط را بنماییم؛ ولی اصل احتیاط یک اصل است و قوانین خاص خود را دارد و استصحاب اصل دیگری است و احکام خود را دارد و نسبت به موردی اگر استصحاب جاری نشد دلیل آن نیست که احتیاط هم جاری نشود و بالعکس.

قوله: و توهم: اشکال دوم: شک در بقاء کلی منشأ چیست و مسبب از چه امری است؟ آیا مسبب است از شک در بقاء فرد قصیر؟ قطعاً نه؛ زیرا نسبت به فرد قصیر شک در بقاء نیست، بلکه اگر هم بوده، حتماً مرتفع شده آیا مسبب است از شک در بقاء فرد طویل؟

باز هم یقیناً چنین نیست؛ زیرا نسبت به فرد طویل العمر یقین به بقاء داریم و اگر این بوده، حتماً باقی است و شک نداریم تا بدنّال آن در بقاء کلی شک کنیم. آیا مسبب است از شک در حدوث فرد قصیر؟ قطعاً خیر؛ زیرا فرد قصیر بر فرض هم قطعاً موجود بود، الآن قطعاً رفته و جای شک در بقاء کلی در ضمن این فرد نیست. باری شک در بقاء کلی مسبب از شک در حدوث فرد طویل العمر و متیقّن البقاء است؛ زیرا اگر این فرد حادث شده باشد، الآن هم باقی است، کلی هم در ضمن آن باقی است و اگر حادث نشده که بقایی هم ندارد کلی هم باقی نیست. پس بقاء و ارتفاع کلی مسبب از حدوث و عدم حدوث این فرد خاص است و در شک در حدوث اصل عدم حدوث جاری می شود و حکم به عدم فرد طویل می شود و نوبت به شک در بقاء کلی و استصحاب بقاء نمی رسد؛ زیرا اصل مسببی است و با وجود اصل سببی جای اصل مسببی نیست در نتیجه استصحاب کلی قسم ثانی باطل است.

قوله: فاسد قطعاً: مرحوم آخوند به این اشکال چندین جواب داده اند.

۱- قبول نداریم که شک در بقاء و ارتفاع کلیّ مسبب از شک در حدوث و عدم حدوث فرد طویل العمر و متیقن البقاء باشد؛ زیرا فرد طویل یک طرف دیگر آن فرد قصیر العمر است و فرض این است که اصل حدوث یکی از دو فرد و به دنبال آن اصل وجود کلیّ مسلم است و یک امر حادث متیقن و مسلم الحدوث و مسلم الثبوتی داریم و اصل حدوث جای تردید نیست و بدنبال آن کلیّ هم در ضمن فرد حادث حتماً موجود شده و تردیدی نداریم و شک ما در این است که آن امر حادث یقینی آیا فرد قصیر است که هم اکنون متیقن الارتفاع است؟ یا فرد طویل است که فعلاً متیقن البقاء است. در این مورد نسبت به خصوص فرد قصیر یا طویل جای استصحاب نیست و ارکان مختلّ است؛ ولی نسبت به کلیّ مشکل نیست و ارکان تمام است و جاری می شود.

۲- اصولاً در کلیّ و فرد سخن از ملازمه و لازم ملزوم بودن یا سبب و مسبب بودن جا ندارد؛ زیرا ملازمه فرع بر دوئیت است؛ یعنی دو چیز باشند که یکی مسبب از دیگری باشد و کلیّ طبیعی به عین وجود فرد موجود می شود و سخن از عینیت و وحدت است نه ملازمه و اثنیّت تا با وجود سببی نوبت به مسببی نرسد.

۳- بر فرض که سببی و مسببی باشد و با وجود اصل سببی نوبت به مسببی نرسد؛ ولی این در موردی است که ترتب مسبب بر سبب شرعی باشد و اصل سببی اثر شرعی را درست کند؛ مثلاً مقداری آب داریم که قبلاً پاک بود و حالا شک در تنجس آن پیدا شده.

لباسی هم داریم که قطعاً نجس بوده و با این آب مشکوک شستیم. در اینجا استصحاب بقاء نجاست می گوید که لباس شما نجس است و استصحاب بقاء طهارت آب می گوید که این آب پاک است و اگر پاک است، پس اثرش آن است که لباس را پاک کرده و با این حال جای استصحاب نجاست نیست؛ زیرا شک ما در بقاء و ارتفاع نجاست لباس مسبب از شک در بقاء و ارتفاع طهارت ماء است و وقتی اصل سببی تکلیف سبب و منشأ انتزاع را روشن کرد جای اصل مسببی نیست. ولی در ما نحن فیه جای این حرف نیست؛ زیرا اصل عدم حدوث فرد طویل، آثار و لوازم و احکام شرعی عدم حدوث فرد خاص را ثابت می کند و

ص: ۱۲۳

اما ترتیب کلی بر آن و بقاء یا ارتفاع آن اثر شرعی نیست، بلکه عقلی است و اصل مذکور این امور را ثابت نمی کند و گرنه اصل مثبت است و وقتی اصل سببی تکلیف مسبب را روشن نکرد، جریان اصل در ناحیه مسبب اگر اثر شرعی داشته باشد، بلامانع است.

۴- سه جواب قبلی در متن کفایه آمده؛ ولی جواب چهارم را در حاشیه رسائل آورده اند. بفرض که از اشکالهای قبلی بگذریم می گوئیم که اصل عدم حدوث فرد طویل با اصل عدم حدوث فرد قصیر تعارض دارند؛ چون علم اجمالی به حدوث یکی از آن دو داریم و این منشأ معارضه می شود. و در اثر معارضه ساقط می شوند و نوبت به اصل مسببی می رسد و اجراء آن بلامانع است. (۱)

پس استصحاب در کلی قسم ثانی هم قابل جریان است.

۳- قوله: و اما اذا كان: استصحاب کلی قسم سوّم: گاهی شك ما در بقاء کلی از این ناحیه است که فرد معینی از کلی (مثلا زید) در منزل موجود شد و کلی طبیعی انسان هم در ضمن او و به عین وجود او موجود شد؛ ولی پس از مدّتی یقینا آن فرد از منزل خارج شد و طبیعی موجود در ضمن او هم همراه او خارج شد.

سؤال: پس چرا شك در بقاء کلی داریم؟ جواب: شك ما به خاطر آن است که احتمال می دهیم که مقارن و هم زمان با ورود زید به منزل، بکر هم با او وارد شده و طبیعی انسان در ضمن او هم محقق شده، یا احتمال می دهیم که هم زمان با خروج زید از منزل بکر وارد شد و کلی در ضمن او موجود شد که اگر بکر وارد منزل شده باشد، الآن هم باقی است و کلی در ضمن او باقی است این احتمالات منشأ شك ما در بقاء کلی شده، حال در این قسم هم نسبت به خصوص افراد استصحاب جاری نیست؛ زیرا زید که قطعا در خانه بود، متیقن الارتفاع است نه مشکوک البقاء بکر هم که از اوّل مشکوک الحدوث است؛ ولی آیا کلی انسان را می توانیم استصحاب کنیم؟

مرحوم آخوند می فرماید که محلّ اشکال است. مرحوم مشکینی در حاشیه سه قول ذکر کرده: ۱- جاری می شود مطلق. ۲- جاری نمی شود مطلقا. ۳- تفصیل در کار است. و

۱- الحاشیه علی فرائد الاصول، ص ۲۰۳.

ص: ۱۲۴

قول قوی به نظر ما عدم جریان استصحاب است مطلقاً؛ زیرا درست است که در منطق آموختیم که طبیعی به عین وجود افراد موجود می‌شود، ولی بحثی هم بود که آیا رابطه کلی طبیعی با افراد چه رابطه‌ای است؟ آیا همانند یک پدر و چند فرزند است؛ یعنی یک کلی است که در ضمن همه افراد موجود است یا همانند آباء متعدّد و ابناء متعدّد است که هر فرزندی پدری دارد؛ یعنی به تعداد افراد انسان کلی طبیعی انسان وجود دارد و طبیعی در ضمن زید غیر از کلی در ضمن بکر است؟

حقّ همین دوّمی است و لذا می‌گوییم که در منزل دو انسان موجود است، نه یک انسان و یک کلی طبیعی، آنگاه روی این مبنای منطقی و فلسفی می‌گوییم زید که از منزل خارج شد، طبیعی انسان در ضمن او هم که مختصّ به او بود از منزل خارج شد و نسبت به طبیعی دیگر همان طور که در اصل وجود فرد دیگر شک داریم، در اصل تحقّق طبیعی در ضمن آن نیز شک داریم و در هر حال ارکان استصحاب تمام نیست تا خود کلی را استصحاب کنیم.

قوله: بنفسه او بملاکه: کلاً قسم ثالث از اقسام استصحاب کلی چهار صورت دارد. به این صورت که یا فرد دیگر که احتمالش را می‌دهیم هم زمان با حدوث فرد اوّل حادث شده و یا مقارن با زوال فرد اوّل، در هر یک از دو صورت یا فرد دیگر بنفسه؛ یعنی خودش متحقّق است (برفرض تحقّق) و یا به ملاکش متحقّق است در نتیجه چهار می‌شود و تفصیل موارد به قرار ذیل است:

۱- احتمال بدهیم که خود فرد دیگر یا فرد دیگر بنفسه مقارن با حدوث فرد اوّل حادث شود، مثلاً همراه زید، بکر نیز در منزل محقّق شده.

۲- احتمال بدهیم که فرد دیگر خودش مقارن با زوال فرد اوّل حادث شده باشد، مثلاً مقارن با خروج زید از منزل، بکر وارد منزل شده باشد و کلی طبیعی در ضمن آن موجود شده باشد.

۳- احتمال بدهیم که فرد دیگر به ملاکش (نه خودش) مقارن با حدوث فرد اوّل باشد، مثلاً همراه با وجوب و امر ایجابی، ملاک استحباب (مصلحت غیر ملزمه) هم در عمل

ص: ۱۲۵

باشد؛ ولی فانی و مندک در ملاک وجوب باشد (خود استحباب قطعاً همراه وجوب نیست و معقول نیست که عملی هم منع از ترک داشته باشد و هم جواز ترک. ولی به محض زوال ایجاب، ملاک استحباب باعث فعلیت استحباب شود).

۴- احتمال بدهیم که فرد دیگر به ملا-کش مقارن با زوال فرد قبلی حادث شود؛ یعنی به محض زوال وجوب مصلحت ندبی پیدا شود و عمل مندوب گردد.

تمام این چهار صورت مورد بحث ماست و استصحاب کلی قسم ثالث در هیچ صورتی جاری نیست. در فرض انسان در ضمن زید و بکر محاسبه شد و اما در فرض استحباب و ایجاب می‌گوییم که کلی عبارت است از طلب فعل و در ضمن فردی به نام وجوب قطعاً موجود شد و قطعاً مرتفع شد و در ضمن فرد دیگر به نام استحباب از اول مشکوک است.

پس آن طبیعی که موجود بود الآن مشکوک البقاء نیست و طبیعی دیگر که در ضمن استحباب مطرح است از اصل مشکوک الحدوث است و لذا ارکان استصحاب ناتمام است.

قوله: لا- یقال: این اشکال، به اصل مطلب مرحوم آخوند نیست که فرمودند کلی قسم ثالث جاری نیست؛ زیرا طبیعی در ضمن هر فردی غیر از طبیعی در ضمن فرد دیگر است ... بلکه به مثال اخیری است که برای وجود فرد مشکوک به ملا-کش، آوردند که مسأله استحباب و ایجاب باشد، معترض می‌گوید که ما اصل مطلب شما را قبول داریم که کلی قسم ثالث استصحابش جاری نیست؛ ولی در خصوص دوران امر میان ایجاب و استحباب، یا کراهت و تحریم این مطلب را قبول نداریم؛ زیرا تفاوت میان آن دو از قبیل تفاوت زید و بکر نیست که دو وجود مباین و مغایر هستند و طبیعی در ضمن هر کدام غیر از طبیعی در ضمن دیگری است، بلکه از قبیل تفاوت سیاهی شدید و ضعیف است که جسمی قبلاً خیلی سیاه بود یا خیلی قرمز بود و کم کم در اثر تابش آفتاب یا شستشوی مداوم کم رنگ شده، ولی عرف و عقل می‌گوید که این همان سیاهی یا قرمزی است، نه امر تازه و حادثی و اگر شک کردیم که سیاهی شدید به کلی از بین رفته یا مرتبه شدید اش زائل شده و مرتبه ضعیفه آن باقی است، از استصحاب بقاء کلی سیاهی استفاده می‌کنیم و لو

ص: ۱۲۶

استصحاب خصوص این یا آن مرتبه قابل جریان نیست و همانند کلی قسم ثانی می شود.

استحباب و ایجاب هر دو طلب الفعل هستند؛ ولی این کلی مراتب فراوان دارد از ضعیف ترین مراتب استحباب تا قوی ترین مرحله وجوب را شامل است و از نظر دقت عقلی بر فرض که مرتبه شدید، یعنی ایجاب از بین برود و شک کنیم که آیا استصحاب (یعنی مرتبه ضعیفه) باقی است یا آن هم از بین رفته. خصوص مرتبه قابل استصحاب نیست، مثل اینکه خصوص فیل و پشه در کلی قسم ثانی قابل استصحاب نبود؛ ولی کلی طلب فعل قابل استصحاب است و ارکان استصحاب تام است؛ زیرا همین کلی متیقن بود و الآن همان کلی مشکوک است، البته اگر با رفتن وجوب، کلی طلب فعل از بین برود و عدم میان وجوب و استحباب فاصله شود و پس از مدتی شک در استحباب پیدا کنیم، دیگر جای استحباب طلب فعل نیست؛ ولی اگر عدم تخلل نکند و به محض زوال ایجاب احتمال حدوث استصحاب بدهیم قابل استصحاب است و ارکان استصحاب تمام است؛ زیرا تبدل ایجاب به ندب موجب تعدد طبیعی و کلی و قدر جامعه آن دو نمی شود تا مشکل آفرین باشد.

علمت عدم تعدد طبیعی آن است که اتصال مساوق با وحدت است؛ یعنی وجود متصل و به هم پیوسته وجود واحد است نه وجودهای متعدّد. به فرموده مرحوم مشکینی هر وجود متصلی تا بی نهایت قابل قسمت است، آنگاه یا هر جزیی فردی است. در این صورت باید یک شیئی بی نهایت شیء باشد که تناقض و محال است و یا بعضی از آنها فردند و بقیه فرد نیستند که ترجیح بلامرجح است و یا هیچ جزیی مستقل نیست و همگی اجزاء یک حقیقت واحد و به هم پیوسته را تشکیل می دهند که همین صحیح است. پس اتصال مساوی با وحدت وجود است و وجود متصل یک وجود است. پس در دوران امر میان ایجاب و استحباب باید بتوانیم استصحاب ندب را جاری کنیم.

قوله: فأنه یقال: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: از نظر دقت عقلی مطلب همان است که معترض گفت و وجوب و استحباب دو فرد متباین نیستند، بلکه یک وجود دارای دو مرتبه هستند... ولی از نظر دید عرفی آنها دو فرد مباین و مغایر و قسیم یکدیگر و ضدان

ص: ۱۲۷

هستند. از نظر مشهور همه احکام خمسه ضدّ یکدیگرند. پس وجوب غیر از ندب است، همان گونه که زید غیر از بکر بود و اگر مغایرت بود، همان اشکال که در کلی قسم ثالث بود.

در اینجا هم هست که کلی طلب فعل در ضمن فردی (ایجاب) قطعاً محقق شد و سپس مرتفع شده و شک داریم که آیا در ضمن فرد دیگر (استحباب) موجود شد یا نه؟ و چون طبیعی در ضمن هر کدام غیر از طبیعی در ضمن دیگری است، لذا ارکان استصحاب تمام نیست. قبلاً در بیان ارکان استصحاب گفتیم بعداً هم در تتمه استصحاب خواهد آمد که ملاک در باب استصحاب عرف است نه دقت عقلی.

(ضمناً با استفاده از سخن متن نسبت میان آن دو را بیان می کنیم. رابطه دید عرفی و عقلی عموم و خصوص من وجه است. گاهی از دید عرف موضوع همان موضوع است و قضیه متیقنه با مشکوکه اتحاد دارند و جای استصحاب است و اگر استصحاب نکنیم، یقین را با شک نقض کردیم و مشمول لا تنقض یقین بالشک شده ایم؛ ولی از دید عقلی قضیه فرق کرده و نقض یقین سابق به شک لا حق صدق نمی کند تا استصحاب جاری شود. مثل استصحاب کریت در آبی که سابقاً حتماً کز بوده و حالا مقدار کمی از آن برداشته ایم که عرفاً این همان است و استصحاب بقاء کریت جاری می شود؛ ولی به دقت عقلی سر سوزنی از آن کم شود آب موجود آن آب قبلی نیست و موضوع عوض شد، «و المرکب ینتفی بانتفاء احد اجزائه.» گاهی هم از دید عقلی قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد دارند و عدم اعتنا به یقین سابق نقض یقین به شک شمرده می شود و مشمول نهی لا تنقض است و ... ولی از دید عرفی متین نیست و مثال ایجاب و استحباب از این قسم بود. و گاهی از دید عرف و عقل هر دو موضوع همان موضوع است و استصحاب جاری است و عدم جریان آن در واقع نقض یقین به شک است. مثل سیاهی شدید و ضعیف که قبلاً مثال آوردیم. و گاهی از هر دو دیدگاه موضوع باقی نیست و این همان نیست، مثلاً- آب کر نصفش را دور بریزیم که نه عقلاً- این آن آب قبلی است و نه عرفاً چنین است و جای استصحاب هم نیست.

قوله: و ممّا ذکرنا: گرچه از آغاز این تنبیه، پیرامون استصحاب حکمی بحث کردیم، در

ص: ۱۲۸

پایان می‌افزاییم که در باب استصحاب موضوعات و متعلقات احکام نیز همین بحثها جاری و ساری است و فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که شک در بقاء موضوع یا متعلق گاهی به نحو شبهه حکمیّه است که رفع شبهه به دست شارع است.

فی‌المثل از سفر برگشته و به نقطه‌ای رسیده که دیوار شهر دیده می‌شود؛ ولی اذان شهر شنیده نمی‌شود، الآن شک دارد که آیا سفر باقی است و کماکان او مسافر است و نمازش قصر است و باید به حدی برسد که صدای اذان را بشنود تا سفر تمام شود یا با رؤیت دیوارها سفر تمام شد و نمازش تمام است پس شک دارد که کلی اتمام السفر به چه چیزی و در ضمن چه امری محقق می‌شود؟ آیا در ضمن این فرد یا آن فرد؟ و ظاهراً از قبیل کلی قسم ثالث است.

یا مثلاً کفّاره ای بر او واجب شده؛ ولی شک دارد که یک مدّ طعام بر او واجب است یا دو مدّ؟ و یک مدّ طعام به فقر داد ولی نمی‌داند آیا مد دیگری واجب است یا نه؟ اگر وجوب در ضمن یک مد بود قطعاً مرتفع شده و اگر در ضمن دو مد بود، قطعاً باقی است.

این‌ها را باید شارع مشخص کند و از قبیل کلی قسم ثالث است.

گاهی به نحو شبهه موضوعیه است که رفع شبهه به دست شارع نیست. مثل اینکه در مثال کفّاره شک دارد که یک مدّ طعام داده یا دو مدّ. مثال دیگر اینکه اجمالاً می‌داند که نماز صبح از او فوت شده؛ ولی شک دارد که یک بار یا دو بار. و یک نماز قضا بجا آورد، الآن شک در بقاء وجوب قضاء صبح دارد و از قسم ثالث کلی است و استصحاب جاری نیست و ضمناً رفع شبهه به دست خود اوست که نیک بیندیشد و ببیند که آیا یک روز یا دو روز نماز صبح او قضا شده است.

ص: ۱۲۹

تنبیه چهارم

تنبیه چهارم از تنبیهات استصحاب پیرامون جریان استصحاب در امور تدریجی است گاهی متیقن سابق یا مستصحب فعلی (همان امری که در سابق متعلق یقین وجدانی بود و الآن در زمان لاحق مورد استصحاب ماست و می خواهیم آن را بقاء کنیم.) از امور قارّه است: در اصطلاح فلاسفه، امور قارّه عبارتند از امور و اشیا‌یی که اجزاء آنها مجتمع در موجود باشند و همه آنها در زمان واحد موجود باشند و چنین نباشد که جزء یا اجزایی از آنها تحقق یابند و معدوم شوند تا نوبت به اجزاء بعدی برسد، بلکه تمام آنها در عرض هم و یکجا و در یک زمان تحقق دارند. این ها را امور قارّه گویند؛ چون دارای قرار و ثبات و دوام و استمرار هستند. مانند وجود زید در خارج، وجود فلان درخت، فلان کوه و ... ولی در اصطلاح اصولی قدری توسعه داده و به اموری هم که از مرکبات نبوده و دارای افراد نیستند، بلکه اصلاً امر تکوینی و واقعی نیستند، بلکه در عالم اعتبار تحقق دارند؛ ولی به تمام و کمال تحقق دارند و تدریج و تدرّج در آنها راه ندارد، امور قارّه اطلاق می شود، مثل ملکیت، زوجیت، وجوب، حرمت، طهارت، حدث و ... و در اینجا همین معنا منظور است.

گاهی هم از امور تدریجی و غیر قارّه است. اموری که دارای قرار و ثبات و آرام نیستند، بلکه علی الدوام ما بین قوه و فعل هستند و هر جزیی از آنها که موجود می شود تا معدوم نشود، نوبت به جزء بعدی نمی رسد، مثل خود زمان که حقیقتی کش دار و تدریجی و پخش است و محال است که دو لحظه از زمان را در یک آن جمع کنیم و مثل حرکت، مشی، تکلم، کتابت، قرائت، جریان آب و سیلان خون و ...

حال در امور قارّه جریان استصحاب محذوری ندارد و اگر یقین به وجود زید داشتیم و

ص: ۱۳۰

شک در بقایش پیدا کردیم، از استصحاب بقاء استفاده می‌کنیم، اگر یقین به ملکیت زید داشتیم و شک در بقاء آمد، استصحاب بقاء جاری می‌شود و ... زیرا ارکان استصحاب تمام است، یقین سابق داریم، شک لاحق داریم وحدت قضیه متیقنه و مشکوک داریم و ... انما الکلام در جریان استصحاب در امور تدریجی است. آیا اگر تا به حال یقینی به حرکت زید، کتابت بکر، جریان آب و ... داشتیم و الآن شک در بقاء پیدا کردیم، می‌توانیم استصحاب بقاء حرکت، کتابت و ... جاری کنیم؟

مهم‌ترین مشکل جریان استصحاب در این امور آن است که شیخ اعظم در رسائل مطرح ساخته‌اند و آن اینکه ویژگی امور تدریجی این است که وجودی متصرّم و گذرا و تدریجی دارند و هیچ جزء بعدی تحقّق پیدا نمی‌کند، مگر آنکه جزء قبلی منصرم و منقضی و منعدم شود و از بین برود و تا جزء قبل باشد. جزء بعد هرگز نمی‌آید و هر جزئی غیر از جزء قبلی است. آنگاه آن جزء از حرکت یا تکلم یا قرائت و ... که قطعاً محقّق شد، قطعاً هم مرتفع شده و شکی در بقایش نداریم تا جای استصحاب باشد و جزء بعدی هم که جزء جدید است و از اصل مشکوک الحدوث است و یقین سابق ندارد تا استصحاب شود. پس در امور تدریجی ارکان استصحاب مختل است. نه یقین سابق، نه شک لاحق و نه وحدت قضیه متیقنه و مشکوک داریم و لذا استصحاب معنی ندارد.

(۱)

مرحوم آخوند به مشکل مذکور دو پاسخ می‌دهند و نتیجه می‌گیرند که استصحاب در امور تدریجی نیز قابل جریان است و مخصوص امور قاره نیست.

۱- درست است که این‌ها اموری تدریجی هستند و هیچ جزئی از اجزاء آنها تحقّق نمی‌یابد و جامه هستی نمی‌پوشد، مگر آنکه جزء قبلی معدوم شده و از بین رفته باشد؛ ولی این مانع از استصحاب نیست، زیرا امور تدریجی از لحاظ تخلّل عدم میان اجزاء آنها و عدم تخلّل عدم سه صورت پیدا می‌کنند.

الف) هرگز میان اجزاء آنها عدم فاصله نشود، حتی به دقت عقلی هم کمترین عدمی تخلّل پیدا نکند. مثلاً یک حرکت مستمر و یکپارچه از قم به تهران در حال تحقّق است و

ص: ۱۳۱

سر سوزنی توقّف و رکود و ایستادن فاصله نشده باشد. در چنین فرضی حرکت واحد هم از نظر عرف و عقلاء و هم به دقت عقلی و تجزیه و تحلیل عقلی باقی و مستمر و ممتد است و قضاوت این است که این همان است که ادامه دارد. قبلا هم گفتیم که اتصال و به هم پیوسته بودن اجزاء (دفعی باشند یا تدریجی) مساوق وحدت وجود است. و این یک حرکت است که استمرار دارد. در چنین فرضی اگر شک کردیم که آیا عدمی میان اجزاء حرکت واحد، فاصله شد یا نه استصحاب بقاء جاری می شود و حکم به بقاء حرکت می کنیم مطلقا (چه از دید عرف و چه به دقت عقلی) زیرا این همان حرکت واحده است که تا به حال متیقّن بود و هم اکنون مشکوک البقاء است.

ب) میان اجزاء حرکت عدم فاصله شده؛ ولی عدمی که عرفا ناچیز است و صدمه به وحدت و اتصال و استمرار شیء واحد نمی زند. فی المثل در بین سخن گفتن لحظه ای درنگ و توقّف نمود و نفسی کشیده یا در حال حرکت ایستاد و مجدداً راه افتاد. در اینجا هرچند به دقت عقلی نطق بعدی، حرکت بعدی و ... غیر از قبلی است، از دید عرف این همان است که ادامه دارد و اگر شک در بقایش کردیم، استصحاب بقاء جاری می کنیم؛ زیرا در باب استصحاب بیش از بقاء ما کان لازم نداریم و اینجا عرفا بقاء صدق می کند و نیز به حکم ادله استصحاب نقض یقین به شک حرام است و اینجا اگر حرکت را ابقاء نکنیم و بنا را بر بقاء آن نگذاریم، یقین را با شک نقض کرده ایم، پس از نظر شمول تعریف و شمول دلیل کمبودی نیست.

ج) آری اگر میان اجزاء حرکت (مثلاً) فاصله زیادی بیفتد، فی المثل ساعتی را جایی بیاساید و سپس ادامه مسیر بدهد، در اینجا عرفا نیز این حرکت غیر از حرکت قبلی است و اگر شک هم بکنیم، جای استصحاب نیست؛ چون ارکان استصحاب را ندارد.

نتیجه: در امور تدریجی هم کاری کردیم که ارکان استصحاب تمام باشد و جریان آن بلامانع باشد.

۲- قوله: مع انّ الانصرام: در خصوص حرکت پاسخ دیگری می دهیم و آن اینکه حرکت چه در مقوله جوهر باشد و چه در مقولات عرضی از قبیل: کمیت، وضع، در

ص: ۱۳۲

تقسیمی دو قسم می شود. ۱- حرکت قطعی. ۲- حرکت توسیّطی. منظور آخوند از حرکت قطعی عبارت است از «کون الشیء المتحرک فی کلّ آن فی مکان أو حدّ» یعنی بودن شیئی متحرک در هر آن و لحظه ای در مکانی از امکانه (در حرکت مکانی) یا حدّی از حدود (در حرکت کمی و کیفی و وضعی)؛ یعنی در آن اول در این نقطه بود، در آن ثانی در نقطه دیگر است و ... یا در حرکت کمی در این لحظه در یک مرتبه و حدّی از رشد بود در لحظه بعدی در حدّ دیگری از نمو است و ... در حرکت به این معنی استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا هر کون و بودنی استقلال دارد و غیر از کون قبلی و بعدی است و آنکه متیقّن بود الآدن مشکوک البقاء نیست و قطعاً مرتفع شده و آنکه مشکوک است، از اول امر شک در حدوثنس داریم و حالت سابقه ندارد. لذا ارکان استصحاب تمام نیست و تدریج و تدرّج هم مربوط به همین حرکت قطعی است که هر کونی پس از کون قبلی محقق می شود.

منظور از حرکت توسیّطی عبارت است از «کون الشیء بین المبدأ و المنتهی» یعنی بودن شیئی متحرک میان مبدأ حرکت و نهایت آن، مثلاً بودن اتومبیل میان قم و تهران که کلّ این بودن را یکی حساب می کنیم و حرکت به این معنی یک امر قارّ و ثابتی است و تا به حال متیقّن بود و الآدن مشکوک البقاء است و استصحاب بقاء جاری می شود؛ زیرا این مشکوک همان متیقّن است و ارکان استصحاب کامل است باز مشکل حلّ شد.

البته شاید حرکت از باب مثال باشد و کتابت و تکلم و قرائت و جریان آب و ... نیز همین احکام را دارا باشند و یا آنها نیز به نوعی به حرکت برگردد؛ زیرا مشی همان حرکت پاهاست؛ کتابت همان حرکت انگشتان دست است، تکلم حرکت زبان است و ...

قوله: فانقدح بذلک: از این بیانات ما در پاسخ به اشکال جریان استصحاب در امور تدریجی، مشکل استصحاب لیل و نهار نیز حلّ شد که خیلی هم مبتلا به است در ماه رمضان شک داریم که روز باقی است یا نه. عدّه ای گفته اند که جای استصحاب بقاء روز نیست، به همان دلیلی که در امور تدریجی گذشت. یا در شب ماه رمضان اگر شک کردیم که صبح صادق شده یا نه، جای استصحاب بقاء شب نیست؛ زیرا آن اجزاء متیقّن قطعاً رفع شده و اجزاء جدید هم از اول مشکوک است که شب است یا نه؟ روز است یا خیر؟ پاسخ

ص: ۱۳۳

همان دو پاسخ است که اولاً عرفا روز یک حقیقت واحد مستمر و به هم پیوسته است و شک در بقاء همان امر واحد متصل داریم و استصحاب جاری می شود و ... ثانیاً روز را عبارت می گیریم از مجموع بودن خورشید میان مشرق و مغرب عالم شب را عبارت می دانیم از مجموع بودن شمس میان مغرب و مشرق جهان و به این معنا دو امر قار و ثابت و پایداری هستند که اگر شک در بقاء هر کدام پیدا کردیم، استصحاب بقایش جاری می شود.

قوله: و کذا کَلِّمًا: در امور تدریجی از قبیل جریان آب از منبع یا سرچشمه، سیلان خون از رحم در ایام عادت و ... شک در بقاء به سه نحو قابل فرض است.

۱- یقین داریم که آب در منبع، نفت در چراغ، خون در رحم و ... وجود دارد و اقتضای بقاء جریان و سیلان و ... محفوظ و محرز است؛ ولی شک ما به خاطر احتمال وجود مانع است که چیزی مانع از جریان آب باشد یا رافع روشنایی چراغ باشد و ... در اینجا حتماً استصحاب بقاء جاری می شود و آثار شرعی بر آن مترتب می گردد.

۲- شک ما در بقاء از این جهت است که آیا حرکت فلانی باقی است و هنوز در بین راه است یا شتاب کرده و به مقصد رسیده و حرکت تمام شده است. در اینجا هم استصحاب بقاء جاری است و بحثی ندارد؛ زیرا عرفاً هم یک حرکت ممتد است که متیقن الحدوث و مشکوک البقاء است.

۳- گاهی شک ما در بقاء حرکت، سیلان، جریان، تکلم و ... از این ناحیه است که آیا بیش از این اقتضای بقاء دارد یا نه؟ در واقع شک در مقتضی داریم که آیا در منبع هزار متر مکعب آب بوده تا هنوز جریان باقی باشد یا پانصد متر مکعب بوده تا الآن جریان آب قطع شده باشد؟

در چنین موردی جریان استصحاب مورد مناقشه واقع شده و شیخ اعظم اشکال فرموده که اشکالش همان اشکال مذکور در امور تدریجی است که شک ما در بقاء نفس همان آب قبلی که جاری بود، نیست شک ما در حدوث جریان آب جدید است که از اول

ص: ۱۳۴

مشکوک الحدوث است و فی الواقع ارکان استصحاب تمام نیست؛ (۱)

ولی پاسخ ما همان است که قبلا دادیم که ملاک عرف است و عرفا ارکان استصحاب مختل نیست و شک ما در بقاء جریان آب است که امر واحد ممتدی است و استصحاب بقاء جاری می شود.

و اگر از ناحیه شک در مقتضی بودن اشکال شود، خواهیم گفت که قبلا این تفصیل از زبان شیخ اعظم مطرح شد و ما جواب دادیم که فرقی میان شک در مقتضی و شک در رافع نیست.

قوله: ثم انه: همان طور که استصحاب در امور قازّه چهار قسم پیدا کرد (۱- استصحاب شخص. ۲- استصحاب کلی قسم اول. ۳- کلی قسم ثانی. ۴- کلی قسم ثالث.) و به تفصیل در تنبیه سوّم ذکر شد، هکذا استصحاب در امور تدریجی هم چهار قسم دارد و برای مثال در قرائت قرآن که یکی از امور تدریجی است این اقسام را پیاده می کنیم:

گاهی شخص قرائت سوره معینی را (مثلا سوره یس) شروع کرده و پس از مدّتی شک در بقاء قرائت همین سوره خاص داریم از استصحاب بقاء قرائت همین سوره استفاده می کنیم (این استصحاب شخص است).

گاهی به دنبال شروع در قرائت فلان سوره، کلی و قدر جامع قرائت سوره یا قرآن در ضمن آن محقق شد و پس از مدّتی شک در بقاء کلی پیدا می کنیم و منشأ شک در بقاء آن فرد خاص است، باز استصحاب بقاء کلی قرائت قرآن جاری می شود (استصحاب کلی قسم اوّل)

و گاهی کلی قرائت قرآن محقق شد؛ ولی منشأ شک ما در بقاء کلی، تردد فرد است؛ یعنی نمی دانیم که قرائت در ضمن سوره طولانی مثل بقره محقق شد تا هم اکنون حتما باقی باشد یا در ضمن سوره کوتاه مثل کوثر محقق شد تا الآن قطعا مرتفع شده باشد؟

استصحاب خصوص فرد قصیر یا طویل جاری نمی شود؛ چون ارکانش ناتمام است، ولی قدر جامع را که قرائت قرآن باشد استصحاب می کنیم و اثر بار می شود. (استصحاب کلی)

ص: ۱۳۵

قسم ثانی)

گاهی کلی قرائت قرآن در ضمن فردی از افراد آن (سوره یس مثلاً) محقق شد و الآن قطعاً این فرد منتفی شده و کلی در ضمن آن نیز منتفی شده، ولی احتمال می‌دهیم که هم زمان با تمام شدن سوره یس، مشغول قرائت سوره دیگر (مثلاً صافات) شده و الآن قرائت قرآن در ضمن آن محقق است (استصحاب کلی قسم ثالث). پس همان چهار قسم در اینجا هم تصویر شد و احکام هر قسمی همان احکامی است که در تنبیه سوّم گذشت و دلایلی همان دلیلهاست و نیازی به اعاده نیست.

قوله: و اما الفعل المقيّد: شیخ اعظم در رسائل امور تدریجی را که مطرح کرده سه قسم درست کرده.

۱- خود زمان که ذاتاً متدرّج و منصرم الوجود است.

۲- زمانیات یعنی امور تدریجی که در بستر زمان تحقّق می‌یابند، مثل حرکت و سیلان و جریان و کتابت و ...

۳- افعالی که ذاتاً از امور قارّه هستند؛ ولی مقیّد به یک امر تدریجی به نام زمان شده اند و زمان قید آنهاست، مثل جلوس که امری قارّ است و در آن واحد به تمام و کمال حاصل است؛ ولی در لسان دلیل زمان خاصّی در آن اخذ شده و فرموده: «يجب عليك الجلوس في يوم الخميس»، و مثل امساک و صیام که امر قارّی است و در آن واحد اجتناب از همه مفطرات روزه حاصل است، ولی مقیّد به زمان خاصّی شده و فرموده: «صم يوم الجمعة»، و حکم هر قسم را جداگانه بررسی کرده اند؛ (۱) ولی مرحوم آخوند این سه قسم را در دو قسم گنجانده.

۱- امور تدریجی که تدریجی بودن ذاتی و داخل در ذات آنهاست و ذواتی تدریجی هستند اعم از خود زمان و یا اموری از قبیل: حرکت، قرائت، کتابت و ... که تا به حال تکلیف این قسم روشن شد و به عقیده آخوند استصحاب در امور تدریجی هم جاری و ساری بود.

۱- فوائد الاصول، ص ۳۷۴ به بعد.

ص: ۱۳۶

۲- اموری که خودشان ذاتا امر قازی هستند؛ ولی مقید به زمان شده اند (منظور این نیست که زمان قید آنها باشد، بلکه منظور این است که زمان در آنها ذکر شده و در لسان دلیل اخذ شده، چه به نحو ظرفیت اخذ شده باشد و چه به نحو قیدیت. و لذا معنای اعم از این تعبیر مراد است). مثل جلوس در روز پنجشنبه، صیام در روز جمعه و ... که قبلا- مثال زدیم. حال در این گونه از افعال اگر شک در بقاء حکم آنها پیدا کنیم، آیا استصحاب بقاء وجوب صیام یا وجوب جلوس و ... جاری می شود؟ می فرماید که شک در بقاء حکم دو گونه است.

۱- به خاطر شک در بقاء قید یعنی زمان است؛ یعنی نمی دانیم روز پنجشنبه تمام شده یا هنوز باقی است؟ روز جمعه به پایان رسید، یا کماکان باقی است؟ و همین امر منشأ شک در بقاء وجوب جلوس یا صیام گردیده است.

۲- در بقاء قید شک نداریم، بلکه یقین داریم که زمان مزبور به پایان رسیده؛ ولی شک ما در بقاء حکم آن فعل (جلوس، صوم و ...) به خاطر جهات دیگر است.

(که دو جهت باشد، یکی احتمال وجود ملاک دیگر یعنی یقینا ملاک و مصلحتی که جلوس روز پنجشنبه را واجب کرده بود با تمام شدن آن روزه آن ملاک هم رفت؛ ولی احتمال می دهیم ملاک و مصلحت دیگری پدید آمده و جلوس را در شب جمعه هم واجب کرده و وجوبی که از روز بود کماکان در شب هم هست و هکذا در مثال صوم.)

و یکی هم احتمال تعدد مطلوب است که فعلا اشاره ای می کنند و بعدا در فرازی با عنوان نعم لا یبعد ... توضیح بیشتری خواهند داد. فعلا- اجمال قضیه این است که احتمال می دهیم در شب هم جلوس واجب باشد. از این جهت که خود جلوس ذاتا دارای مصلحت ملزمه و واجب است و زمان خاص (روز پنجشنبه) در اصل ملاک وجوب دخیل نیست، بلکه در کمال مطلوب دخالت داشته و صد و بیست درجه مصلحت درست نشده بود. پس اصل جلوس مطلوب، بودنش در آن زمان هم مطلوب دیگر و با رفتن این زمان مطلوب دوم تمام شده، ولی مطلوب اول کماکان باقی است. البته اگر یقین به تعدد مطلوب داشتیم، قاطعانه حکم به بقاء وجوب جلوس می نمودیم؛ ولی چون شک داریم و احتمال

ص: ۱۳۷

وحدت مطلوب هم می دهیم، لذا شك در بقاء وجوب جلوس در شب جمعه و روز شنبه و ... داریم.

قوله: فان كان من جهة: اگر شك ما در بقاء حکم از گونه اول باشد؛ یعنی از ناحیه شك در بقاء قید (زمان خاص) باشد که آیا روز جمعه باقی است یا نه؟ در اینجا دو استصحاب بلامانع و قابل جریان است. یکی استصحاب خود قید یا زمان خاص: تا لحظه قبل که روز جمعه باقی بود، الآن شك داریم که تمام شده یا کماکان باقی است. استصحاب خود روز جمعه را جاری می کنیم و مستقیماً اثر شرعی دارد که وجوب امساک و حرمت افطار و ...

باشد. و یکی استصحاب خود مقید یعنی فعل خاص: تا آن قبل امساک من در روز جمعه بود و الآن شك دارم که باز هم امساک در روز جمعه است یا خیر؟ استصحاب می کنم بقاء امساک در روز را و باز مستقیماً اثر شرعی دارد که اگر امساک در روز است، پس باید امساک کنم و نباید افطار کنم و ... پس هر دو استصحاب جاری است و اثر شرعی دارند.

قوله: فتأمل: اشاره به اینکه اینجا از دو استصحاب یکی سببی و دیگری مسببی است به این نحو که شك ما در اینکه امساک در نهار است یا نه، مسبب است از اینکه آیا خود نهار باقی است یا نه؟ و با جریان استصحاب در شك سببی نوبت به استصحاب مسببی (استصحاب خود امساک) نمی رسد. و یا اشاره به اینکه اینجا هم سببی و مسببی هر دو جاری است و کسی شبهه نکند؛ زیرا قبلاً هم در احکام وضعی در قسم اول گفتیم که هم استصحاب سبب جاری می شود و هم مسبب؛ زیرا ترتب مسبب اگر شرعی شد، با وجود سببی نوبت به مسببی نمی رسد و اگر عقلی باشد، با استصحاب سببی بار نمی شود؛ چون اصل مثبت است و نوبت به مسببی می رسد و ما نحن فیه از این قسم است؛ زیرا ترتب امساک در نهار بر خود نهار ترتب عقلی است نه شرعی. پس هر دو استصحاب جاری می شوند.

قوله: و ان كان من الجهة الاخرى: اگر شك ما در بقاء حکم از گونه دوم باشد؛ یعنی از ناحیه دیگر باشد که دو مثال داشت و فعلاً یکی مطرح است که احتمال وجود ملاک دیگر باشد. در اینجا مرحوم آخوند تفصیل می دهند و می فرمایند که اگر زمان خاص (یوم)

ص: ۱۳۸

الخمیس در مثال جلوس، یا جمعه در مثال صوم) ظرف برای ثبوت حکم شرعی باشد که خاصیت ظرف آن است که هیچ دخالتی در موضوع و متعلق ندارد و موضوع ما در حال یقین و شک یکی است (خود جلوس یا صوم) و زمان صرفاً به عنوان ظرف حکم بیان شده. در این صورت اگر شک کردیم که در ظرف زمانی دیگر مثلاً شب جمعه، روز شنبه و ... حکم شرعی باقی است یا نه، ارکان استصحاب تمام است و وحدت موضوع محرز است و استصحاب بقاء و وجوب جلوس یا صیام جاری می‌شود. ولی اگر زمان مزبور قید موضوع و متعلق باشد و پس از آن شک کنیم، جای استصحاب نیست؛ زیرا موضوع مقید به این قید (صوم یوم الجمعه مثلاً) با موضوع مقید به قید دیگر (صوم یوم السبت مثلاً) دو موضوع مختلف و مغایر می‌باشند و حکم یکی را به دیگری دادن نامش استصحاب نیست، بلکه نامش قیاس است که قطعاً حرام و باطل است.

اما اینکه از کجا بفهمیم که زمان به عنوان ظرف الحکم اخذ شده یا به عنوان قید الموضوع، این بستگی به تعبیر خطاب دارد. اگر بگویید که «ان فی یوم الخمیس یحب علیک الجلوس»، متبادر و متفاهم عرفی ظرفیت است و اگر بگویید که «جلوس یوم الخمیس واجب» و کلمه جلوس را به زمان خاص اضافه کند یا زمان خاص را وصف آن قرار دهد، متبادر قیدیت است. البته ممکن است مواردی هم پیش آید که شک کنیم که زمان به نحو ظرف اخذ شده یا به نحو قید؟ که مرحوم آخوند صور شک در قیدیت و ظرفیت را بیان نکرده اند و مرحوم مشکینی در حاشیه متعرض شده است.

قوله: لا یقال: معترض می‌گوید: زمان خاص که در لسان دلیل آمده چه در ظاهر و از لحاظ قواعد عربیت و از نظر متفاهم عرف و اهل لسان ظرفیت داشته باشد و چه قید باشد، در هر حال در واقع و نفس الامر و به دقت عقلی قید موضوع و متعلق است و در مناط حکم شرعی دخیل است (عقلاً- هر خصوصیتی که ذکر می‌شود به نوعی دخیل در ملاک است که آمده، و گرنه ذکرش لغو بود، حال به صورت ظرف بیاید، یا حال یا تمیز یا مضاف الیه یا وصف و ...) و وقتی قیدیت داشت، بعداً که شک می‌کنیم، جای استصحاب همان حکم سابق نیست؛ زیرا موضوع عوض شد و قید دیگری آمده، و تنها یک

ص: ۱۳۹

استصحاب جاری می شود و آن استصحاب عدم حکم است که قبل از روز پنجشنبه جلوس واجب نبود و عدم ازلی داشت، و در روز پنجشنبه استثنائاً واجب شد و پس از آن اگر شک کردیم، استصحاب عدم ازلی جاری می شود و لو در ظاهر خطاب، زمان ظرف باشد.

قوله: فانه یقال: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که اگر در تعیین موضوع و متعلق دقت عقلی ملاک بود، حق با شما بود که به دقت عقلی زمان قید و دخیل است و با رفتن هر قیدی موضوع عوض شده و استصحاب بقاء و جوب جا ندارد و ... ولی کرارا گفته شد که ملاک نظر عرف است و از نظر عرفی فرق است میان مواردی که زمان در ظاهر دلیل به صورت ظرف حکم اخذ شده باشد یا به صورت قید موضوع و متعلق در دومی با رفتن قید، عرفاً موضوع هم عوض شده و اینکه حادث شده غیر از آن است که قبلاً بود؛ ولی در اولی که ظرف بود، با رفتن زمان، موضوع عوض نشده و همان جلوس یا امساک است و یقین سابق به وجوبش داشتیم و شک در بقایش داریم و فقط استصحاب وجوب جاری می شود. و جای استصحاب عدم ازلی نیست؛ زیرا حالت سابقه اش که عدم ازلی باشد، نقض شده به یقین لا حق و استمرارش قطع شده است.

قوله: لا- یقال: فاضل نراقی فرموده که در موردی که مولی ما را امر به جلوس تا ظهر پنجشنبه نموده و پس از آن شک در بقاء وجوب پیدا می کنیم، دو استصحاب قابل جریان است و تعارض می کنند.

- ۱- استصحاب وجودی که جلوس تا ظهر واجب است و بعد از ظهر شک در بقاء آن داریم، از استصحاب وجوب استفاده می کنیم.
- ۲- استصحاب عدم ازلی: تا پیش از روز پنجشنبه که جلوسی واجب نبود، حال برای نصف روز واجب شد، پس از آن مجدداً شک در وجوب داریم، به آن عدم ازلی برمی گردیم و می گوئیم قبلاً- که واجب نبود، از این به بعد هم واجب نیست. در نتیجه دو استصحاب تعارض و تساقط می کنند. (۱)

۱- مناهج الاصول، ص ۲۴۲. فایده اول.

ص: ۱۴۰

حال معترض می گوید این فرمایش شما که به دید عرف زمان ظرف است و استصحاب وجودی جاری می شود و به دقت عقلی زمان قید است و در ما بعد آن استصحاب عدمی جاری می شود ... توجیه کلام نراقی (ره) شد و کانّ وجهی برای آن سخن شد و شما هم پذیرفتید که هر دو استصحاب جاری می شود و یا قابل جریان است و ...

قوله: فانه يقال: در پاسخ می فرماید که هرگز منظور ما این نیست؛ زیرا ما گفتیم اگر ملاک نظر عرف باشد، زمان ظرف است و تنها استصحاب وجودی جاری است. و اگر ملاک دقت عقلی باشد، زمان قید است و فقط استصحاب عدمی جاری است. آنگاه اگر دلیلی که می گوید: اجلاس یوم الخمیس یا «صم یوم الجمعة» و ... دارای تعبیری باشد که شامل هر دو نظر بشود و هر دو را ملاک بدانند، آری هر دو جاری می شود تعارض می آید؛ ولی چنین چیزی محال است و جمع میان دو نظر در یک خطاب ممکن نیست؛ چون میان آن دو کمال منافات و مناقضه است (معنای نظر عقلی قید بودن و دخیل بودن زمان در ملاک است و معنای نظر عرفی ظرفیت و عدم دخالت است و این دو متناقض هستند). و لذا یکی را باید گرفت یا نظر عرف را می گیریم و یک استصحاب بیشتر جاری نیست (استصحاب وجوب جلوس) و یا نظر عقل را می گیریم باز یک استصحاب بیشتر جاری نیست (استصحاب عدم ازلی) و هرگز نوبت به معارضه نمی رسد. کما اینکه اخبار باب هم که می فرمود: «لا تنقض الیقین بالشک» نظر به هر دو نداشت که هم به دقت عقلی نقض صدق کند و هم به دید عرفی و مکرر اشاره شد و مبسوطا خواهد آمد که این ها ناظر به عرف هستند و عرفا اگر زمان در لسان دلیل به صورت قید اخذ شود (صوم یوم الجمعة واجب) پس از آن جای استصحاب نیست؛ ولی اگر به صورت ظرف شود، موضوع محرز است و حتما جای استصحاب است، و لو به دقت عقلی همین زمان هم دخیل باشد و قیدیت داشته باشد.

قوله: نعم لا یبعد: اشاره به جهت دیگری است که قبلا گذشت که گاهی شک ما در بقاء حکم از ناحیه احتمال مطلوب است؛ یعنی روز جمعه سپری شده و شنبه آمده، ولی شک داریم که باز هم روزه واجب است یا نه. سبب شک آن است که شاید روز جمعه بودن در

ص: ۱۴۱

اصل ملاک و مصلحت روزه دخیل نباشد و مطلق صوم مصلحت ملزمه داشته باشد و روز جمعه مطلوب در مرحله شدید آن دخیل باشد و روزه را صد و بیست درجه دارای مصلحت کند، که اگر چنین شد، روز شنبه شک کنیم که کلاً وجوب رفته یا مرتبه ضعیفه اش که صددرجه مصلحت داشت باقی است؟ استصحاب بقاء وجوب دارد (مثل سیاهی شدیدی که تبدیل به ضعیف شود که عرفاً و عقلاً این همان است که کمرنگ شده) پس موردی یافتیم که با اینکه زمان دخیل است و ظرف خالی نیست، مع ذلک دخالتش به گونه ای است که مانع از جریان استصحاب وجودی نمی شود.

قوله: ازاحه شبهه: مرحوم فاضل نراقی فرموده در امور شرعی که دارای اسباب شرعی و اعتباری هستند، مانند طهارت از حدث که مسبب از وضو یا غسل است و نجاست لباس که مسبب از ملاقات با نجس است و ... اگر شک در بقاء آنها کردیم، در موارد خاصی دو استصحاب قابل جریان است و تعارض می کنند.

بیان مطلب: شخصی وضو گرفته و شرعاً دارای طهارت باطنی گردیده است، اگر چنانچه پس از مدتی شک در بقاء طهارت کند، آنهم به این نحو که رطوبتی (مثلاً مذی) از او خارج شد و نمی داند که شرعاً خروج مذی رافع طهارت حدی است یا نه؟ (در واقع شک در رافعیت موجود است، ولی تعبیر به شک در رافع شده و به معنای اعم کلمه مراد مصنف است.) در اینجا از طرفی قبل از خروج مذی یقین به طهارت حدی داشت و الآن شک در بقاء دارد، استصحاب طهارت باری می شود از طرفی هم شارع مقدس وضو را سبب طهارت قرار داد. ولی شک داریم، که آیا پس از خروج مذی هم آن را سبب قرار داده یا نه؟ آیا مقدار تأثیر وضو در طهارت تا چه است؟ اصل عدم جعل وضو را سبب برای طهارت بعد از خروج مذی جاری می شود و نتیجه اش ارتفاع طهارت است و تعارض می کنند. یا مثلاً لباس با بول ملاقات کرده و نجس شده و یک بار با آب قلیل شسته ایم و الآن شک داریم که نجاست لباس باقی است یا مرتفع شد؟ از طرفی استصحاب بقاء نجاست جاری می شود و حکم به نجاست لباس می دهد و از طرفی اصل این است که شارع مقدس ملاقات را سبب نجاست حتی بعد از یک بار شستن قرار نداده پس سبب که نبود مسبب هم

ص: ۱۴۲

که نجاست باشد نابود است و حکم به طهارت لباس می شود و تعارض تساقط می کنند. و اما در امور تکوینی (روز، شب، حیات زید و ...) اگر شک در بقاء و ارتفاع نبودیم استصحاب جاری می شود که استصحاب بقاء روز یا شب باشد. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید: هیچ فرقی ندارد و همان طور که در امور تکوینی یک استصحاب جاری می شود در امور اعتباری هم تنها استصحاب طهارت از حدث (در مثال اول) و استصحاب نجاست لباس (در مثال دوم) جاری می شود و جای اصل دیگر نیست زیرا این ها اموری هستند که وقتی حادث شوند اقتضای بقاء دارند و قابلیت دارند که تا ابد باقی باشند و شک ما در مقدار تأثیر سبب شرعی یعنی وضو یا ملاقات نیست و تأثیر آنها مسلم است و یک آنکه وضو ملاقات آمد اثرش که طهارت یا نجاست باشد، برای همیشه ماندنی است؛ مگر رافعی بیاید و آنها را از بین ببرد و بنابراین شک ما تنها از ناحیه وجود رافع یا رافعیّت موجود است، نه از ناحیه مقدار تأثیر اسباب تا اصل دیگر جاری شود و معارضه پیدا شود.

۱- مناہج الاصول، ص ۲۴۲.

ص: ۱۴۳

تنبیه پنجم

به طور کلی حکم شرعی چه وضعی: «طهارت، نجاست و ...» و چه تکلیفی: «وجوب، حرمت و ...» دو قسم می شود:

۱- حکم شرعی مطلق و فعلی: احکامی که مشروط به شرطی و معلق بر امری نیستند، مثل: «صلاه الجمعة واجبه»، «الخمير حرام»، «العنب حلال»، «الماء طاهر» و ...

۲- حکم شرعی مشروط و معلق: احکامی که در خود خطاب و لسان دلیل و انشاء، مشروط به شرطی شده و به صورت جمله شرطیه و مانند آن ادا شده اند، مثل: «إن جاءك زید فاکرمه»، «العنب اذا غلی یحرم»، «من كان مستطیعاً یحب علیه الحج» و ...

حال در قسم اول از احکام قطعاً استصحاب جاری می شود و هر کس که طرفدار جریان استصحاب است، قدر متیقن در این قسم جاری می داند؛ ولی آیا استصحاب در قسم ثانی از احکام هم جاری می شود یا نه؟ مثال معروف مسئله این است که انگور در اسلام دو حکم دارد، یکی حلیت که حکم مطلق و بدون قید شرط است (العنب حلال) و دیگری حرمت تعلیقی که اگر غلیان پیدا کند، حرام می شود (العنب او العصیر العنبی اذا غلی یحرم). حال انگور تبدیل به زبیب شده است. اگر چنانچه برای این حالت دلیل جداگانه ای داشته باشیم و حکمش را بیان کند، یا همان دلیل «العنب حلال» یا «العنب اذا غلی یحرم»، عموم و اطلاق داشته باشد و این حالت را هم شامل شود، بحثی نیست؛ ولی اگر دلیل جدایی نباشد و دلیل اول هم اطلاق یا عموم نداشته باشد، بلکه اهمال یا اجمال داشته باشد (اهمال یعنی مسکوت گذاشتن که نه غرض به بیان تعلق گرفته و نه به عدم بیان، و اجمال در موردی است که غرض به عدم بیان تعلق گرفته باشد). نوبت به شک می رسد که آیا الآن هم که زبیب شده، همان حکم تنجیزی حلیت و حکم تعلیقی حرمت را دارد یا نه؟

ص: ۱۴۴

نسبت به حکم تنجیزی استصحاب جاری می شود؛ ولی آیا نسبت به حکم تعلیقی هم استصحاب جاری می شود یا نه؟ مرحوم آخوند به پیروی از مشهور می فرماید که حتما جاری می شود و سزاوار نیست کسی در جریان آن اشکال کند (و دلیل جریان، عموم و اطلاق ادله استصحاب است: «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید که نباید یقین با شک نقض شود، حال یقین به هر حکمی از احکام باشد فرقی ندارد، به حکم مطلق باشد یا به حکم مشروط و در لسان دلیل نیامده: «لا تنقض الیقین بالحکم المطلق...» یا فرموده که «لا تنقض الیقین بالشک الا فی الحکم التعلیقی» و...).

قوله: و توهم: اشکالهایی به جریان استصحاب در حکم تعلیقی مطرح شده که مرحوم مشکینی در حاشیه تا پنج اشکال را مطرح کرده و پاسخ داده؛ ولی اهم آنها سه اشکال است که در متن کفایه دو اشکال مطرح شده و قبل از طرح آن دو اشکال دیگری را به اختصار مطرح می کنیم و جواب می دهیم:

ممکن است کسی بگوید قبلا انگور بود و الان کشمش شده و موضوع تغییر کرده و حکم موضوعی را به موضوع دیگر کشاندن نامش استصحاب نیست، بلکه قیاس است و شرط استصحاب آن است که قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد داشته باشند.

ولی پاسخ آن است که تبدیل عنب به زبیب از قبیل تبدل حالات است که حالت رطب و تروتازه بودن به حالت جفاف و خشک شدن تبدیل شده و تغییر ماهیت پیدا نشده است. پس موضوع همان موضوع است و یا به قول مرحوم مشکینی، این مناقشه در مثال است و فعلا فرض ما بر این است که موضوع تغییر نکرده باشد. و اما دو اشکال مطرح در کفایه به شرح زیر است:

اشکال اول از مرحوم صاحب مناهل است: در احکام تعلیقی ارکان استصحاب ناتمام است و باید یقین سابق به ثبوت حکم داشته باشیم تا بعد شک لاحق پیدا شود و استصحاب کنیم و اینجا یقین سابق نداریم؛ زیرا در زمان سابق که عنب بود و هنوز حالت زیبایی پیدا نکرده بود، حکم حرمت فعلی نشد؛ چون مشروط به غلیان بود و شرطش حاصل نشد. پس مشروط و حکم هم حاصل نشده و اذا انتفی الشرط انتفی المشروط) و

ص: ۱۴۵

حرمتی محقق نشد تا پس از عروض حالت زیبایی همان را استصحاب کنیم.

مرحوم آخوند می‌فرماید که این توهم فاسد است؛ زیرا قاعده این است که «وجود کلّ شیء بحسبه» یعنی هستی هر چیزی متناسب با خود اوست. (وجود واجب یک سنخ وجودی است و وجود ممکن سنخ دیگر، وجود مادی نحوی از وجود است و وجود مجرد نوع دیگر، وجود بالفعل نحوی و وجود بالقوه سنخی است و ...) در ما نحن فیه هم وجود تنجیزی و فعلی سنخی از وجود است. وجود تعلیقی هم سنخی از وجود است.

پس حکم تعلیقی هم نوعی از حکم صادره از مولی است و متناسب با خودش وجودی دارد و چنین نیست که جمله شرطیه و خطاب کنذایی (إن جاءك زید فاکرمه، العنب اذا غلی یحرم و ...) وجودش کالعدم باشد و اصلاً کأنّ خطابی در کار نیست، بلکه این هم خطاب است و وجود انشایی پیدا کرده و متناسب با خود احکامی دارد، از قبیل اینکه قابل نسخ است و شارع می‌تواند پس از مدتی این حکم تعلیقی را نسخ یا آن را ابقاء کند و نیز پس از حصول شرط همان حکم فعلی می‌شود و نیازی به خطاب و انشاء دیگر ندارد و ... حال که این سنخ از حکم هم موجود شد می‌گوییم که در زمان سابق (حال عنب بودن) یقین به حرمت تعلیقی داشتیم (العنب اذا غلی یحرم) و در زمان لا-حق و حال زیب شدن) شک در بقاء همان حکم تعلیقی صادره و ثابت، داریم و استصحاب بقاء حرمت تعلیقی جاری می‌کنیم. پس از این بابت خیالمان راحت است.

قوله: ان قلت: اشکال دیگر این است که بفرض ارکان استصحاب کامل باشد و مقتضی برای جریان استصحاب حکم تعلیقی موجود باشد؛ ولی مانع در کار است و جلو جریان آن را می‌گیرد و آن اینکه استصحاب حکم تعلیقی با استصحاب حکم تنجیزی معارض است وقتی که عنب بود، یک حکم تنجیزی داشت که حلیت باشد و الآن هم که زیب شده شک در بقاء حلیت آن می‌کنیم استصحاب بقاء حلیت جاری می‌شود و حکم به حلیت زیب می‌کند و حتی بعد از غلیان را هم می‌گیرد و از طرفی همان وقت یک حکم تعلیقی هم (۱)

ص: ۱۴۶

داشت و حرمت بود (اذا غلی یحرم) و الآن که زیب شده شک در بقاء آن داریم، استصحاب این حکم هم جاری می شود در نتیجه پس از غلیان و به جوش آمدن زیب:

استصحاب حکم تنجیزی می گوید که هذا حلال، استصحاب حکم تعلیقی می گوید که هذا حرام» و با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند از این جهت استصحاب حکم تعلیقی جاری نمی شود.

قوله: قلت: مرحوم آخوند می فرماید: هرگز این دو استصحاب با یکدیگر تعارضی ندارند، بلکه ملازم و مکمل یکدیگر و معاضد هم هستند و هر دو جاری می شوند.

بیان مطلب: وقتی که این شیء عنب بود، سه حکم طولی و مترتب بر یکدیگر داشت:

۱- العنب حلال که حکم تنجیزی و مطلق است و سابق بر دو حکم دیگر است.

۲- «العنب اذا غلی یحرم»، که حکم تعلیقی است و در رتبه بعد است و این دو حکم تعارضی ندارند، بلکه از قبیل مطلق و مقید متنافیان هستند که مطلق با مقید تقیید می شود و حاصل جمع دو خطاب این می شود که عنب پیش از غلیان حلال است یا مادام که بجوش نیامده حلال است که حلیت مقید و مغیبا به نبود غلیان است، و پس از غلیان هم حرام است و هرگز معارضه ای نیست و هر کدام مربوط به مرتبه ای می باشند.

۳- «العنب بعد الغلیان حرام»، که حکم فعلی است و پس از اینکه در خارج غلیان که شرط بود حاصل شد، حرمت هم فعلی می شود و قاعده هر واجب مشروطی همین است که پس از حصول شرطش فعلی می شود و این سه مرحله هیچ معارضه ای ندارند. حال وقتی هم که این شیء تبدیل به زیب شد، همان احکام را دارد و منافاتی هم نیست. با این تفاوت که قبلا این احکام به دلیل اجتهادی ثابت بود و الآن که زیب شده و علی الفرض دلیل اجتهادی ندارد، با استصحاب همان احکام ثابت می شود و استصحاب حلیت برای قبل از غلیان است و مغیبا به این غایت است و استصحاب حرمت مشروط به غلیان و برای بعد از غلیان است و هیچ معارضه ای میان آن دو نیست هر دو جاری می شود و ملازم یکدیگرند.

ص: ۱۴۷

نتیجه: از بابت تعارض هم خیال‌ان راحت شد که اینجا جای معارضه نیست. شرط معارضه آن است که متعارضین در عرض هم باشند و اینجا در طول یکدیگر می باشند.

(البته عبارت مرحوم آخوند در این جواب مبسوط است؛ ولی حاصل کلام همین است که ما توضیح دادیم و نیازی به شرح و بسط کلمه کلمه عبارت نیست.)

ص: ۱۴۸

تنبیه ششم

گاهی متیقن و متعلق یقین سابق، حکمی از احکام شریعت اسلام است؛ فی المثل یقین داریم که نماز جمعه در عصر حضور معصوم واجب بوده و الآن شک داریم. در اینجا حتما استصحاب جاری می شود و کلیه کسانی که به نحوی استصحاب را جاری و ساری می دانند، در این گونه موارد حتما جاری می دانند و قدر مسلم همین مورد است، ولی گاهی متیقن ما حکمی از احکام شرایع قبلی است؛ مثلا حکمی در شریعت حضرت موسی یا حضرت عیسی علیه السلام ثابت شده و الآن شک در بقاء آن داریم. آیا در اینجا هم استصحاب جاری می شود یا نه؟ مرحوم آخوند می فرماید که همان گونه که در تنبیه قبلی میان جریان استصحاب در حکم تنجیزی و حکم تعلیقی فرقی نگذاشتیم، در این تنبیه نیز فرقی نیست میان احکام شریعت اسلام و احکام شرایع قبلی و در هر دو بخش اگر ارکان استصحاب کامل بود و یقین سابق به اصل ثبوت و شک لا حق در بقاء داشتیم، استصحاب حتما جاری می شود؛ زیرا ادله استصحاب (لا تنقض الیقین بالشک) عمومیت دارد و یقین به احکام شرایع قبلی را نیز شامل است و تخصیص یا تقيید به احکام شریعت اسلام نشده است.

قوله: و فساد توهم: در کلام بزرگان اشکالات متعددی به جریان استصحاب در احکام شرایع قبلی مطرح شده که جناب آخوند در مجموع سه اشکال را مطرح ساخته و جواب داده اند.

اشکال اول: در استصحاب یقین سابق به اصل ثبوت معتبر است و نسبت به احکام شریعت قبلی یقین به ثبوت نداریم؛ زیرا آن احکام اگرچه برای اشخاصی که قبل از اسلام بودند، ثابت و متیقن بود، برای ما که پس از اسلام متولد شده و زندگی می کنیم و عموم

ص: ۱۴۹

آیندگان، یقین به ثبوت نداریم تا استصحاب جاری شود.

همین اشکال به بیان دیگر: در استصحاب باید قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد داشته باشند و به دیگر سخن در استصحاب حکم باید موضوع واحد باقی باشد و در زمان یقین و شک همان موضوع باشد که حکمش مشکوک است و در اینجا چنین نیست؛ زیرا آن اشخاص موضوع خاصی بود و ما آیندگان غیر از آنها و موضوع دیگری هستیم و حکم آنها را به این ها سرایت دادن قیاس است.

به دیگر سخن: آنها که یقیناً حکم برای آنها ثابت بود، الآن نیستند و معدوم شده اند و این ها که هستند از آغاز یقین به ثبوت نداشتند تا شک در بقاء داشته باشند. برفرض ثبوت هم، این همان حکم نیست که در حق اینان ثابت است، بلکه حکم جدیدی مثل آن حکم قدیم است، نه عین آن و به هر حال استصحاب جا ندارد.

اشکال دوم: برفرض که یقین به اصل ثبوت داشته باشیم، ولی با آمدن شریعت اسلام شک در بقا: نداریم؛ زیرا این اصل مسلم است که دین اسلام ناسخ ادیان و شرایع قبلی است و با آمدن آن، احکام قبلی کلاً منسوخ شده و در نتیجه الآن ما یقین به ارتفاع آن احکام داریم و متیقن الارتفاع هستند نه مشکوک البقاء بنابراین رکن دیگر استصحاب مختل است و از این لحاظ قابل جریان نیست.

قوله: و ذلك لأن: مرحوم آخوند به هر دو اشکال جواب داده اند.

۱- اشکال اول: در منطق قضیه از یک نظر سه قسم بود.

۱- طبیعیه که فعلاً مورد نظر ما نیست و لو بعداً در بیان جواب شیخ اعظم بدان اشاره ای می کنیم.

۲- قضیه خارجیّه که حکم برای افراد موضوع ثابت است، آن هم افرادی که محققها موجودند؛ یعنی بالفعل در خارج موجودند، مثل کلّ من فی العسکر قتل، کلّ ما فی الصندوق نهب و ...

۳- قضیه حقیقیّه که باز هم حکم برای خود کلی و طبیعت من حیث هی نیست، بلکه برای افراد موضوع و کلی ثابت است؛ ولی اختصاص به افراد موجود در خارج ندارد، بلکه

ص: ۱۵۰

اعمّ از افرادی که هم اکنون موجودند (محققه الوجود) و یا در آینده موجود می شوند (مقدّره الوجود) که شارع مقدّس فرض وجود می کند و حکم همه را تا قیامت یکجا بیان می کند و چنین نیست که هر نسلی منقرض می شوند برای نسل و عصر بعدی خطاب جدیدی بیاید.

با این مقدمه اگر خطابات و احکامی که در شریعت قبلی ثابت شده به صورت قضایای خارجیّه بود و مخصوص موجودین آن عصر و زمان بود، جا داشت متوهم بگویند که ما انسانهای بعدی غیر از آنها هستیم و موضوع عوض شده و جای استصحاب نیست و برای ما از اوّل هم یقین به حکم نبوده تا استصحاب جاری شود؛ ولی خطابات شرعی در همه شرایع و ادیان به صورت قضایای حقیقیّه بوده و شامل معدومین در زمان خطاب و آیندگان هم می شود و به طور مساوی خطاب به همگان (همه انسانها یا مکلفین) است و روز اوّل که صادر شد آیندگان را هم تا دامنه قیامت گرفت. پس ما مسلمانان نیز که دو هزار سال بعد از میلاد مسیح زندگی می کنیم، اصل آن احکام شامل حال ما نیز می شود. پس موضوع واحد است و یقین به اصل حدوث ثابت است و از این ناحیه مشکلی نداریم.

قوله: و الّا لما صحّ: در این فراز دو شاهد می آورند مبنی بر اینکه خطابات به صورت قضایای حقیقیّه است نه خارجیّه.

شاهد اوّل: اگر خطابات به صورت قضیّه خارجیّه باشد، لازمه اش آن است که نسبت به احکام شریعت اسلام هم فقط کسانی که در عصر پیامبر بودند و مشمول خطاب بودند عند الشک بتوانند استصحاب جاری کنند و آیندگان حق نداشته باشند استصحاب جاری کنند؛ چون موضوع عوض شده و آیندگان غیر از پیشینیان هستند. درحالی که احدی به این لازم ملتزم نیست و سخن باطلی است. پس قضایا خارجیّه نیست و حقیقیّه است.

شاهد دوّم: اگر خطاب به نحو قضیّه خارجیّه باشد، لازمه اش آن است که نسخ هم نسبت به آینده معقول نباشد؛ زیرا نسخ فرع بر عموم حکم است و اگر خطاب خاص موجودین بود، از اوّل معدومین را شامل نیست تا نسخ نسبت به آنها صحیح باشد. پس ما نباید بگوییم که نماز به سوی بیت المقدس در حقّ ما نسخ شده است و ... درحالی که

ص: ۱۵۱

احدی به این لازم ملتزم نیست و مسلمانان تا دامنه قیامت صحیح است که بگویند فلان حکم در حق ما مسلمانان نسخ شده است. باز نتیجه می‌گیریم که قضیه حقیقه است نه خارجیه.

قوله: و الشریعه السابقه: پاسخ اشکال دوم: ما نیز اصل نسخ را قبول داریم و از مسلمات است که هر شریعت بعدی ناسخ شریعت قبلی است؛ ولی نسخ بدان معنا نیست که با آمدن شریعت بعدی تمام احکام شریعت قبلی نسخ شود و هیچ حکمی از آن احکام باقی نماند (سالبه کلیه) بلکه معنایش آن است که با آمدن دین جدید، دین قدیم به تمام و کمال باقی نیست و چنین نیست که باز هم کلیه احکام آن شریعت زنده و پابرجا و لازم الاجراء باشد (موجه کلیه) بلکه قسمتی از آن احکام که متناسب با آن عصر بوده و به درد اعصار بعدی نمی‌خورد، حذف و الغاء و نسخ شد و قسمتهایی هم باقی ماند (فی المثل اصل حج، روزه، نماز، زکات و ... در ادیان قبلی هم بوده در اسلام نیز هست و لو در کمیّت و کیفیت و خصوصیات و اجزاء و شروط تفاوتی دارند). آنگاه نسبت به مواردی که یقین به نسخ داریم، جای استصحاب نیست؛ ولی نسبت به مواردی که در شریعت قبلی بوده و در اسلام هم نفیاً و اثباتاً بیانی نرسیده، مانعی از جریان استصحاب نیست؛ زیرا ارکان استصحاب تمام است و شک در بقاء نیز داریم.

قوله: و العلم اجمالاً: پاسخ به اشکال دوم زمینه را برای طرح اشکال سوم فراهم نمود و آن اینکه ما مسلمانها علم اجمالی داریم که برخی از احکام شریعت قبلی نسخ شده (و این مطلب نیازی به فحص هم ندارد، بلکه به محض پیدایش آیین جدید این مطلب مسلم است، و گرنه آمدن دین جدید معنا ندارد). آنگاه همین علم اجمالی مانع از جریان استصحاب است؛ زیرا نسبت به جمیع موارد مشکوک استصحاب جاری کردن مستلزم مخالفت قطعیه با علم اجمالی است که جایز نیست و در مباحث احتیاط گذشت که علم اجمالی مؤثر و منجز است و مخالفتش جایز نیست. و نسبت به بعضی موارد استصحاب جاری کردن ترجیح بلامرجح است. در نتیجه چاره ای نیست جز اینکه نسبت به کلیه موارد مشکوک از استصحاب صرف نظر کنیم؛ زیرا روی هر حکم مشکوک که دست بگذاریم،

ص: ۱۵۲

طرف علم اجمالی است.

پاسخ مرحوم آخوند این است که اولاً- اگر علم اجمالی را کبیر بدانیم و دایره اش همه احکام را بگیرد، خواهیم گفت که این علم اجمالی بعد از فحص و تحقیق و مقایسه احکام اسلام با احکام شریعت قبلی، منحل می شود و تبدیل می گردد به یک علم تفصیلی نسبت به صد یا دویست مورد. مثلاً اسلام آمده و آن احکام را نسخ کرده و یک شک بدوی نسبت به ما زاد بر آن موارد و در این بخش دیگر علمی نیست تا اطاعتش لازم باشد، بلکه مجرد شک است و مانعی از استصحاب نیست.

ثانیاً اگر علم اجمالی را صغیر بدانیم و بگوییم که علم اجمالی به نسخ نسبت به خصوص مواردی است که اسلام بیان دارد و نفیاً یا اثباتاً با دلیل اجتهادی نظر خود را اعلام کرده و در این بخش مقداری موافق و مقداری مخالف است و باید فحص کنیم و بیابیم؛ اما نسبت به مواردی که اسلام سکوت کرد. و نفیاً یا اثباتاً، حکمی ندارد و یا به دست ما نرسیده و ما شک در آن داریم؛ ولی در شریعت قبلی بیانی رسیده است، نسبت به این ها از اول علم اجمالی نداریم و این ها از محدوده علم اجمالی خارج می باشند و باز هم مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

قوله: ثم لا یخفی: به اشکال اولی که قبلاً طرح شد و مرحوم آخوند پاسخ داند، شیخ اعظم (۱) دو جواب دیگر داده اند که در این قسمت آنها را مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

جواب اول شیخ که در رسائل دوم ذکر شده این است که احکام شریعت سابق برای افراد و اشخاص که ثابت نیست تا کسی بگوید اشخاص عوض شده اند و ما آیندگان غیر از آنها هستیم و با تغییر موضوع جای استصحاب نیست، بلکه احکام برای کلی و طبیعی ثابت است و کلی (انسان یا مکلف) کماکان باقی است، و لو افراد و اشخاص می آیند و می روند؛ ولی حکم برای کلی ثابت شده و الآن هم شک ما در بقاء حکم برای کلی است و ارکان استصحاب تمام است و محذوری از جریان استصحاب نیست. سپس شیخ اعظم دو نظیر ذکر کرده که در آنها هم حکم برای آثار و اشخاص ثابت نیست، بلکه برای نفس کلی

ص: ۱۵۳

ثابت است. یکی در باب ملکیت زکات است که قرآن می فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَ...» (۱) و هشت صنف را نام می برد و در فقه بحث شده که ملکیت زکات برای فقرا (مثلا) به صورت اشاعه و شرکت نیست که حکم برای آثار و افراد ثابت باشد. در نتیجه همه هزار فقیر (مثلا) در زکات مال من سهیم و شریک باشند، بلکه برای کلی عنوان فقیر یا مسکین و ... ثابت است و لذا به یک فرد هم می توان زکات مال را داد؛ چون کلی بر او منطبق است. دیگری در باب وقف عام است که وقتی کسی مالی را بر عنوان عام علماء و طلاب، سادات و ... وقف می کند باز اشخاص و آثار مالک نیستند، افراد می آیند و می روند و این عنوان کلی است که مالک است و اگر در یک زمان تنها دو نفر سید یا عالم (مثلا) موجود باشند، باز موقوفه به آنها تعلق می گیرد و ...

پس ما در فقه مواردی داریم که احکامی برای کلی ثابت باشد. حال چه مانعی دارد که کل احکام و خطابات شرایع از این قبیل باشند و حکم برای کلی ثابت باشد؟

مرحوم آخوند: بیان شیخ اعظم به ظاهرش ناتمام است؛ زیرا کلی و طبیعی بما هی که یک امر ذهنی است و چیزی نیست که مخاطب به احکام باشد، امر و نهی و بعث و زجر و اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب داشته باشد این ها مال اشخاص و افراد است نه مال کلی، و قضیه طبیعی نیست که حکم برای نفس طبیعت با قطع نظر از افراد ثابت باشد، بلکه قضیه حقیقیه است به بیانی که گذشت. بعد کلام شیخ را توجیه می کنند که با مراد مصنف موافق باشد و می فرمایند که مراد شیخ اعظم هم از ثبوت حکم برای کلی این نیست که حکم برای خود طبیعت من حیث هی ثابت است که مردود بود، بلکه مرادشان این است که در ثبوت احکام، افراد و اشخاص خاصی مدخلیت ندارند و برای همه اشخاص اعم از موجودین و آیندگان ثابت است و قضیه حقیقیه است؛ ولی از این مطلب تعبیر به ثبوت حکم برای کلی نموده اند و تعبیر جالبی نیست. در صورتی که مقصد واضح است.

قوله: فافهم: امر به دقت است و ضمنا اشاره به اینکه تنظیر ما نحن فیه (ایجاب، تحریم و ...) به باب ملکیت عناوین کلیه، مع الفارق است و در آن دو باب ملکیت برای کلی قابل

ص: ۱۵۴

قبول است، ولی در احکام و خطابات تکلیفی که سخن از امر و نهی و بعث و زجر است ثبوت این امور برای خود کلی معقول نیست و این احکام برای افراد و اشخاص ثابت است.

قوله: و اما ما افاده: پاسخ دوم شیخ اعظم به اشکال اول که در رسائل به صورت پاسخ اول ذکر شده این است که شخصی را فرض می‌کنیم که هر دو شریعت را ادراک نموده؛ یعنی بخشی از عمرش را در زمان شریعت قبلی سپری کرده و بخش دیگر را در زمان شریعت جدید، مثل سلمان فارسی که قبل از ظهور پیامبر اسلام در طلب حقیقت مدتی به کیش مسیحیت درآمد و پس از ظهور اسلام به شرف اسلام مشرف شد. در حق چنین کسی ارکان استصحاب کامل است؛ زیرا موضوع همان شخص است و تغییری در آن پیدا نشده، و یقین سابق به وجود فلاّن حکم در شریعت قبلی دارد، شک لا- حق در بقاء هم دارد و هیچ مانعی از جریان استصحاب حکم شریعت قبلی در حق وی وجود ندارد.

اگر کسی پرسد که جریان استصحاب در حق چنین شخصی بجا و پسندیده است؛ ولی چه ربطی به ما دارد؟ چه فایده ای به حال ما دارد؟ ما در صدد اثبات حجیت این استصحاب در حق خودمان هستیم، و جریان آن در حق سلمان سودی به حال ما ندارد.

مرحوم شیخ در جواب فرموده که ما یک اصل مسلم داریم که از ضروریات همه ادیان است و آن اینکه، پیروان یک آیین در تمام احکام اشتراک دارند و هر حکمی پیشینیان داشتند، پسینیان هم دارند به حکم این اصل می‌گوییم که استصحاب احکام شریعت قبلی در حق سلمان که جاری شد و «لا تنقض الیقین...» به او متوجه شد به ضمیمه اصل مذکور همین استصحاب در حق ما نیز جاری می‌شود. پس ما آیندگان نیز می‌توانیم استصحاب شریعت قبلی را جاری کنیم.

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما این مطلب را قبول نداریم؛ زیرا اصل قضیه که استصحاب حکم شریعت قبلی در حق اشخاصی که مدرک الشریعتین باشد جاری می‌شود. بجا و وجیه است، و اصل کبرای کلی اشتراک اهل یک مکتب در احکام و دستورات آن مکتب نیز صحیح است؛ ولی یک شرط اساسی دارد و آن اینکه، در صورتی ما نیز همان احکام را

ص: ۱۵۵

داریم که دارای شرایط برابر باشیم و همان ویژگیهایی که سلمان داشت ما نیز دارا باشیم، و گرنه در شرایط متفاوت، احکام مساوی نخواهیم داشت و در ما نحن فیه نسبت به سلمان ارکان استصحاب تمام بود؛ یعنی یقین سابق و شك لا حق داشت و موضوع هم شخص او بود و عوض نشده بود و لذا استصحاب بجا بود؛ ولی در حق ما این ارکان ناتمام است و ما یقین سابق به اصل ثبوت نداریم تا استصحاب جاری شود و استصحاب هم وظیفه کسانی است که یقین سابق و شك لا حق داشته باشید نه وظیفه کلیه مکلفینی چه دارای این ارکان باشند و چه نباشند. در نتیجه اصل در جواب به اشکال اول همان بود که قبلا ذکر شد (قضایای شرعیّه به نوع قضایای حقیقیّه هستند...) و جوابهای شیخ اعظم یا ناتمام بود (جواب اخیر) و یا نیاز به توجیه داشت (جواب قبلی) و به هر حال استصحاب حکم شریعت قبلی بلامانع است.

ص: ۱۵۶

تنبیه هفتم

مطالبی که در تنبیه هفتم و هشتم و نهم و دهم ذکر می کنند، عموماً پیرامون اصل مثبت است و از آنجا که این اصل ابعاد و زوایای گوناگونی دارد، مرحوم آخوند صلاح دیده اند که هر زاویه ای را در تنبیهی بیان کنند. فعلاً قبل از ورود در اصل بحث نکاتی را که از مسلمات است ذکر می کنیم:

الف) گاهی مستصحب ما حکمی از احکام است (و جوب جمعه مثلاً) نامش را استصحاب حکمی می گذاریم گاهی هم موضوعی از موضوعات ذوات الاحکام الشرعیه است (حیات زید که موضوع حرمت قسمت اموال او، حرمت نکاح زوجه او و ... می باشد.

و مثل عدالت بکر که موضوع قبول شهادت و جواز اقتدا و ... می باشد.) و نامش استصحاب موضوعی است.

ب) مفاد ادله استصحاب یا اخبار لا تنقض چیست؟ به بیانهای مختلفی از مفاد اخبار تعبیر می شود:

گاهی می گوییم که مفادشان این است که یقین سابق را با شک لا حق نقض نکن و بنا را بر یقین سابق بگذار و به همان امری که قبلاً یقین داشتی، الآن هم معتبد باش.

و گاهی می گوییم که مفاد اخبار عبارتست از تنزیل مشکوک به منزله متیقن؛ یعنی مشکوک را به منزله متیقن قرار دادن، به گونه ای که گویا الآن هم یقین داری و همان طور که در حال یقین وظایفی داشتی، در حال شک هم وظایفی داری. با این تفاوت که در حال یقین حکم واقعی بود و در حال شک حکم ظاهری است؛ ولی مثل حکم واقعی است، یعنی اگر حکم واقعی و جوب بود، حکم ظاهری هم وجوبی مثل آن است نه عین آن. گاهی می گوییم که مفاد اخبار لا تنقض عبارتست از جعل و انشاء یک حکم ظاهری

ص: ۱۵۷

مماثل، جعل حکم که واضح است؛ زیرا شارع بما هو شارع با امر یا نهی کردن انشاء حکم می کند، و چون این حکم در مورد شک است، طبعاً ظاهری است نه واقعی و چون مثل حکم واقعی است، طبعاً مماثل است نه مخالف یا منافی یا ضد آن منتها اگر مستصحب ما حکمی از احکام باشد، مفاد اخبار باب، جعل حکم مماثل با خود مستصحب است (وجوب جمعه ظاهری) و اگر موضوعی از موضوعات باشد (حیات زید) مفاد اخبار، جعل حکم مماثل با حکم مستصحب است (حرمت قسمت اموال و ...) نه مماثل با خود مستصحب؛ زیرا خود مستصحب که حکم شرعی نیست، بلکه موضوعی از موضوعات است که مجعول به جعل اعتباری نیست، بلکه جعل تکوینی و حقیقی دارد.

ج) اگر یقین به امری از امور پیدا کنیم یا اماره ای از امارات بر امری از امور قیام کند، کلیه احکام و آثار و لوازم آنها مترتب می شود چه اثر شرعی و چه غیر شرعی، و از این، تعبیر می شود به اینکه مثبتات امارات حجیت دارند و مبسوطاً در ادامه همین تنبیه خواهد آمد.

د) در باب استصحاب حکمی یعنی آنجا که مستصحب ما مستقیماً حکمی از احکام شرعیّه باشد (وجوب جمعه مثلاً) تمام آثار حکم بر استصحاب حکم مترتب می شود؛ یعنی با استصحاب وجوب جمعه اگر اثر شرعی داشته باشد (مثل وجوب تصدق به درهم) مترتب می شود و اگر اثر عقلی هم داشته باشد، مترتب می شود (مثل وجوب اطاعت، حرمت معصیت، استحقاق ثبوت، استحقاق عقوبت و ...) زیرا حکم ظاهری هم مثل حکم واقعی، حقیقتاً حکم شرعی است نه اینکه مجاز و صورت حکم باشد. و مثل حکم واقعی اطاعت و عصیان دارد و ...

ه) در استصحاب موضوعی هم چهار فرض تصویر می شود:

- ۱- گاهی مستصحب ما فقط دارای اثر شرعی است و هیچ اثر دیگر ندارد. استصحاب موضوع حتماً جاری می شود.
- ۲- گاهی مستصحب فقط دارای اثر غیر شرعی است در اینجا استصحاب موضوع حتماً جاری نمی شود؛ زیرا ربطی به شارع بما هو شارع ندارد.
- ۳- گاهی مستصحب ما مستقیماً اثر شرعی دارد و به واسطه این اثر شرعی اثر عقلی

ص: ۱۵۸

هم پیدا می‌کند، باز هم استصحاب موضوع جاری می‌شود، مثلاً حیات زید استصحاب می‌شود و به دنبالش وجوب نفقه زوجه و غیره مترتب می‌شود و دنبال آن اطاعت و عصیان عقلی نسبت به این وجوب مطرح می‌شود، و تمام این‌ها که تا به حال ذکر شد محذوری ندارد.

۴- آنکه محلّ کلام و اشکال می‌باشد این است که گاهی مستصحب مستقیماً اثر غیر شرعی (عقلی یا عادی) دارد و به واسطه این آثار و لوازم غیر شرعی، اثر شرعی بر آن مترتب می‌شود.

مثال: کسی نذر کرده که اگر فرزندش به سنّ بلوغ رسیده یا محاسن درآورده، فلان مبلغ صدقه بدهد. در اینجا اگر نسبت به خود بلوغ یا ریش درآوردن یقین سابق و شکّ لاحق داشته باشد، استصحابش جاری می‌شود؛ زیرا که مستقیماً اثر شرعی دارد، ولی کلام در موردی است که نسبت به خود این لازم و واسطه و اثر غیر شرعی، ارکان استصحاب تمام نیست، ولی نسبت به ملزوم این لازم که حیات باشد (انبات لِحیه لازم عادی بقاء حیات است) ارکان تمام است؛ زیرا یقین به حیات ولد داشت و الآن شکّ در بقاء آن دارد و از جریان آن انبات لِحیه را نتیجه می‌گیرد و بواسطه آن وجوب تصدّق ثابت می‌شود و نامش اصل مثبت است.

مثال دیگر: شخصی به پارچه‌ای پیچیده شده بود و پس از مدّتی شمشیری بر او فرود و او را دو نیمه کرد. الآن شکّ داریم که قتلی صورت گرفته و ضارب باید قصاص شود یا وقتی که شمشیر فرود آمد وی خفه شده بود و ضارب قصاص ندارد؟ استصحاب می‌کنیم بقاء حیات را تا لحظه فرود شمشیر و نتیجه اش تحقق قتل است (لازم عقلی حیات) و دنبال آن حکم شرعی قصاص و دیه مطرح می‌شود.

حال سؤال این است که آیا در این موارد هم استصحاب جاری می‌شود و اثر شرعی مع الواسطه بر مستصحب بار می‌شود یا جای استصحاب نیست؟ به دیگر سخن، آیا اصل مثبت حجّت است یا نه؟ و منظور از اصل مثبت همچنین اصلی است که اثر شرعی غیر مستقیم و به واسطه دارد. مرحوم آخوند ابتدا به حسب مقام تصوّر سه احتمال ذکر می‌کنند

و سپس نتیجه هر احتمالی را بیان می‌کنند و بعداً در مقام اثبات تحقیقی دارند و بیان می‌کنند که کدام احتمال صحیح است و نتیجه نهایی را می‌گیرند.

امّا احتمالات: آنچه مسلم است اینکه مفاد اخبار استصحاب (لا تنقض الیقین بالشک و ...) عبارتست از تنزیل مستصحب (همان مشکوک که در صدد ابقاء و استصحاب او هستیم و نامش مستصحب است، مثلاً حیات زید در موضوعات به منزله متیقّن یا تعبد (عطف تفسیر تنزیل) به مستصحب و مشکوک و قطعاً این تنزیل به لحاظ آثار مستصحب یعنی آثار حیات زید است؛ امّا مهمّ این است که لحاظ کدام اثر و به اعتبار چه اثری جاری است که سه احتمال پدید می‌آید:

۱- مفاد اخبار عبارت باشد از تنزیل مشکوک به منزله متیقّن به لحاظ خصوص آثار شرعی خود مستصحب (آثاری که مستقیماً و به واسطه بر مستصحب بار می‌شود). مثلاً حیات زید وقتی متیقّن بود، یک سری احکام شرعی داشت. از قبیل حرمت تقسیم اموال، حرمت نکاح زوجه او و ... و الآن که حیات زید مشکوک است به حکم اخبار لا تنقض، این مشکوک را به منزله آن متیقّن می‌دانیم و بنا را بر حیات زید می‌گذاریم و هدف ما فقط و فقط ترتیب آثار شرعی مستصحب است که ذکر شد.

۲- مفاد اخبار عبارت باشد از تنزیل مشکوک به منزله متیقّن در جمیع آثار و احکام و لوازم، اعمّ از آثار عقلی، آثار عادی، آثار شرعی آنهم اعمّ از بلا واسطه یا باواسطه، و بالجمله، جمیع آثار و لوازمی که حیات زید در حال یقین داشت، همان حیات در حال شک هم دارد. طبق این احتمال استصحاب نظیر اماره معتبره می‌شود که در پایان همین تنبیه خواهد آمد که مفاد دلیل حجّیت اماره این است که بینه را به منزله علم بدان و کلیه آثاری که علم به حیات زید داشت بینه و طریق معتبر هم اگر قائم شد، همان آثار را دارد و مبسوطاً خواهد آمد.

۳- مفاد اخبار تنزیل مشکوک به منزله متیقّن باشد؛ امّا نه به لحاظ جمیع آثار و لوازم از عقلی و شرعی و عادی که در احتمال ثانی مطرح بود، بلکه به لحاظ خصوص اثر شرعی؛ ولی نه اثر شرعی مستقیم که در احتمال اول مطرح بود، بلکه مطلق اثر شرعی، طبیعی

ص: ۱۶۰

کلی اثر شرعی که قابل صدق و انطباق بر اثر شرعی مستقیم و غیر مستقیم هر دو می باشد.

قوله: بناء: طبعاً وقتی صحبت از اثر شرعی مع الواسطه به میان می آید، این پرسش مطرح می شود که این اثر شرعی که ربطی به مستصحب ما ندارد و اثر شرعی مشکوک نیست، اثر شرعی لازم مستصحب است. پس چگونه به برکت استصحاب ثابت می شود؟

در پاسخ می فرماید که این تنزیل بر اساس یک کبرای کلی است که در قیاس مساوات در منطق مطرح است و آن اینکه بگوییم «اثر الا-ثر اثر»؛ یعنی اثر شرعی چیزی که خود او اثر و لازم عقلی و عادی چیز دیگری است، اثر شرعی چیز دیگر هم هست؛ فی المثل وجوب تصدق که اثر انبات لحيه است و خود انبات لحيه اثر شرعی حیات زید است، پس وجوب تصدق اثر حیات هم هست (البته با واسطه) و از این روی تنزیل مستصحب و مشکوک به منزله متیقن صحیح است. (ضمناً روشن شد که احتمال ثالث غیر از احتمال ثانی است و اینکه برخی از شارحان کفایه احتمال سوّم را عبارۀ اخرای احتمال ثانی دانسته اند (۱) ناتمام است).

قوله: و ذلك لأنّ: در این فراز نتیجه هریک از احتمالات را بیان می کنند.

بنا بر احتمال اول اصل مثبت حجّت نیست؛ زیرا مفاد اخبار عبارت شد از تنزیل مشکوک به منزله متیقن به لحاظ اثر شرعی خود مستصحب به دیگر سخن، مفاد عبارت شد از ترتیب آثار شرعی خود مستصحب و در اصل مثبت خود مستصحب (حیات زید) اثر شرعی ندارد، و لازم آن هم که انبات لحيه باشد اثر شرعی دارد؛ ولی موضوع این اثر محرز نیست، نه حقیقتاً و وجداناً محرز است که یقین به آن دانسته باشیم و نه تنزیلاً و تعبداً محرز است که به برکت اخبار باب استصحاب باشد؛ زیرا نسبت به انبات لحيه ارکان استصحاب تمام نیست و یقین سابق نداریم تا مشمول اخبار باشد و استصحابش جاری شود. لذا اصل مثبت مشمول اخبار باب نیست و دلیلی بر حجّت آن نداریم.

بنا بر احتمال دوّم (که جمیع آثار عقلی و شرعی به واسطه یا بی واسطه مترتب می شود و تنزیل به لحاظ همه آنهاست) و بنا بر احتمال سوّم (که مطلق اثر شرعی مترتب می شود و

ص: ۱۶۱

تنزیل به این اعتبار است،) اصل مثبت حجّت است و اخبار لا تنقض او را شامل است.

قوله: و التحقيق: در مقام اثبات و تصدیق می فرماید که از اخبار باب همان احتمال اول استفاده می شود که تنزیل به لحاظ آثار و احکام شرعی خود مستصحب باشد و هیچ دلالتی (بالمطابقه یا بالالتزام) بر احتمال ثانی (تنزیل به لحاظ همه آثار و لوازم باشد.) یا احتمال ثالث (تنزیل به لحاظ مطلق آثار شرعی باشد.) ندارند. در مجموع دو بیان از کلام آخوند استفاده می شود.

۱- در تمام اخبار استصحاب سخن از یقین سابق و شک لا حق است و شارع بما هو شارع فرموده که کسی که یقین سابق داشت و الآن شک لا حق دارد آن یقین را با این شک نقض نکند و بنا را بر یقین بگذارد و آثار شرعی را بار کند؛ چون شارع بما هو شارع کاری به آثار دیگر ندارد. و نسبت به حیات زید یقین و شک هست؛ ولی اثر شرعی ندارد که جاری شود، و نسبت به لازم آن یعنی انبات لویه اثر شرعی دارد که وجوب تصدق باشد، ولی ارکان استصحاب تمام نیست که جاری شود و اتفاقاً محلّ نزاع همچنین موردی است و ثمره نزاع در اینجا ظاهر می شود که طرفدار اصل مثبت آن را حجّت می داند و این آثار را بر استصحاب حیات بار می کند و مخالفین آن را جاری نمی دانند، و الا اگر خود لازم دارای یقین و شک بود که نزاعی نبود و همگان متفقاً استصحاب را در خود لازم جاری می دانستند و اثر شرعی را مترتب می کردند.) پس لازم مشمول اخبار باب نیست و اینکه قبلاً اشاره شد، «اثر الاثر اثر»، قابل مناقشه است؛ زیرا نه به دقت عقلی وجوب تصدق اثر حیات زید است و نه به دید عرفی اثر، اثر محسوب می شود.

۲- بیان اصلی مرحوم آخوند این است که گیرم اخبار باب ظهور در احتمال اول نداشته باشند و امرشان میان سه احتمال مذکور مردّد باشد و از این نظر مجمل باشد؛ ولی قدر متیقّن داریم که همان احتمال اول باشد و از باب قدر متیقّن می گوییم که شارع در مقام نهی از نقض یقین به شک، همین احتمال را لحاظ کرده یعنی اثر شرعی خود مستصحب را اما لحاظ مطلق اثر شرعی یا جمیع آثار معلوم نیست تا مشمول اخبار باب باشند. در نتیجه به عقیده مرحوم آخوند اصل مثبت حجّت نیست.

ص: ۱۶۲

قوله: نعم لا یبعد: در این فراز سه مورد را به عنوان تبصره و استثناء ذکر می کنند و مدّعی هستند که در سه مورد اصل مثبت حجت و جاری است و اخبار لا تنقض این اصل را شامل می باشند:

۱- در موردی که واسطه خفی باشد؛ یعنی به قدری ظریف و پنهانی است که به دید عرف نمی آید و عرف با مسامحه ای که دارد آن را نادیده می گیرد و اثر شرعی را مستقیماً به واسطه مستند می کند.

مثال: صحت وضو یا غسل مشروط به رسیدن آب به بشره (پوست بدن) است. حال زید شک دارد که در مواضع وضو یا اعضاء غسل مانعی از رسیدن آب به بشره هست یا نه؟

استصحاب می کند نبود چنین مانعی را بدنبال آن نتیجه می گیرد رسیدن آب به بشره را و به واسطه آن حکم به صحت وضو یا غسل می کند؛ ولی این واسطه را عرف نمی بیند و به محض احراز عدم مانع از وصول ماء به بشره، صحت را که اثر شرعی است مترتب می کند.

حال در اینجا بعید نیست که استصحاب و اصل مثبت جاری شود. به این دلیل که کسی ادعا کند که اخبار باب این مورد را هم شامل است و در اینجا اگر استصحاب نکنیم نقض یقین به شک کرده ایم و جایز نیست.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه خفی یا جلی بودن واسطه ضابطه مشخصی ندارد و هر موردی را بیاورید قابل مناقشه است و چه بسا به نظر کسانی واسطه خفی باشد.

به نظر دیگران جلی باشد. وانگهی عرف هم به دید مسامحی ممکن است چنین حکمی بکند؛ ولی به دید دقیق هرگز نمی گوید: اثر الاثر اثر.

۲- در مواردی که واسطه جلی است؛ ولی میان مستصحب و واسطه همان طور که واقعا و تکویناً انفکاک محال است (در اثر لزوم بین بالمعنی الاخصّ) همین طور در مقام تشریح و اعتبار هم اعتبار یکی بدون دیگری ممکن نیست.

در اینجا لحاظ مستصحب به وجهی (به دلالت التزامی) لحاظ آن لازم لا ینفک نیز می باشد و لذا جاری نکردن استصحاب و عدم ترتیب اثر شرعی، نقض یقین به شک است و اخبار لا تنقض اینجا را می گیرد.

ص: ۱۶۳

۳- در مواردی که واسطه غیر شرعی در کار است، ولی میان مستصحب و این واسطه لزوم واضح و روشن هست؛ یعنی از قبیل حاتم وجود، عمی و بصر، شمس و روشنائی هستند، یا لازم و ملزوم نیستند، بلکه متلازمین هستند ولی تلازمی که خیلی جلی و آشکار است و از قبیل ابوت زید نسبت به بکر و نبوت بکر نسبت به زید است که چنانکه تکوینا و خارجا ملازمه طرفینی است، در مقام اعتبار هم لحاظ احدهما و تعبد به یکی از آن دو و تنزیل یکی از آن دو در حال شک به منزله متیقن، جدای از تنزیل و لحاظ و تعبد دیگری نیست. در اینجا هم باز آن لازم واضح یا ملازم قوی و روشن حتما بالالتزام لحاظ شده و نادیده گرفتن آن از قبیل نقض یقین به شک است و مشمول اخبار استصحاب می باشد.

(نکته: همان طور که مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده مورد سوم با مورد دوم یکی است و در واقع سوم توضیح دومی یا دلیل آن است و اگر کلمه «او بواسطه ما نبود، لأجل وضوح ... دلیل همان احتمال می شد و خیلی سلیس بود.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه واسطه اگر خفی باشد، ممکن است عرف اثر واسطه را اثر مستصحب به حساب آورد و استصحاب را جاری بداند ولی اگر جلی شد، هرچه واضح تر باشد. نشانه دوئیت و غیر از یکدیگر بودن است و عرف هم نمی تواند بگوید که اثر لازم یا یکی از دو ملازم اثر ملزوم یا ملازم دیگر است تا قابل استصحاب باشد. پس همین مواردی هم که استثناء شد، خیلی روشن نیست و قابل مناقشه است.

قوله: ثم لا یخفی: تا به حال کاملاً هویدا شد که اصل مثبت حجت نیست و ضمناً باید بدانیم که گرچه مبحث عدم حجیت اصل مثبت در باب استصحاب عنوان شده، ولی اختصاص به آن ندارد و کلیه اصول عملیه اعم از استصحاب، اصل برائت، قاعده طهارت و ... مثبتاتشان حجت نیست و دلیل مطلب همان است که در استصحاب ذکر شد، ولی امارات و طرق ظنیه مثبتاتشان نیز حجت است و اگر اماره بر امری از امور قیام کرد، جمیع آثار بر آن مترتب می شود.

بیان مطلب: اماره گاهی بر حکمی از احکامی قیام می کند، مثلاً خبر ثقه بر وجوب جمعه دلالت می کند. در اینجا آن حکم شرعی یا مؤدی ثابت می شود و تمام آثار وجوب

ص: ۱۶۴

جمعه از عقلی و شرعی مترتب می شود، همان طور که در استصحاب الحکم مطلب از این قرار بود. و گاهی اماره بر موضوعی از موضوعات قائم می شود فی المثل بینه بر حیات زید شهادت می دهد مثل استصحاب موضوعی، اینجاست که استصحاب مثبتش حجت نبود؛ ولی بینه مثبتش حجت است:

بیان مطلب: حیات واقعی زید (قطع نظر از قیام طریق علمی یا ظن بر آن) دارای یک سلسله آثار و احکام عقلی و عادی و شرعی است، لوازمی دارد از قبیل رشد و نمو، انبات لویه و خوب نفقه زوجه و ... یک سلسله ملازماتی دارد که با حیات زید معلول علت مشترک هستند یک سلسله ملزوماتی دارد که خود حیات لازم آنهاست از باب اینکه پدیده ای از پدیده هاست و عواملی در شکل گیری آن نقش دارند. حال وجود واقعی حیات زید همراه با این لوازم و ملزومات و ملازمات است و از آنها منفک نیست. حال اگر یقین به حیات زید پیدا کردیم، به دنبالش یقین به این اطراف و جوانب (لوازم، ملزومات و ...) نیز پیدا می کنیم؛ زیرا یقین کاشف از واقع و طریق به سوی آن است و همان واقع را برای ما حکایت می کند و حیات واقعی تمام این اطراف را دارد با این تفاوت که مفاد یقین ما مستقیماً و بالمطابقه حیات را نداشت و غیر مستقیم و بالملازمه این لوازم و ملزومات و ... است.

حالا اگر به جای یقین اماره ای بر حیات زید دلالت کرد از آنجا که اماره نیز طریق به سوی واقع است و نازل منزله علم است و برای ما ظن به حیات زید می آورد، باز اماره نیز نه تنها حاکی از خود حیات است (مؤدای اماره) بلکه حاکی از اطراف و جوانب مؤدا (لوازم، ملزومات و ...) نیز هست؛ چون طریق به واقع است و حیات واقعی را به ما نشان می دهد و حیات واقعی این لوازم و ملزومات و غیره را دارد. منتها بالمطابقه بر خود حیات زید و بالالتزام بر این لوازم و غیره دلالت دارد. این است وضعیّت اماره و ماهیّت آن آنگاه وقتی دلیل حجیّت اماره می گوید که صدق العادل، با توجه به اینکه مطلق است و هیچ قیدی ندارد که صدق العادل به لحاظ چه چیزی، با اطلاقش همه این مدلولهای مطابقی و التزامی را می گیرد و مفادش این است که بینه را در همان جهت حکایتش از واقع تصدیق

ص: ۱۶۵

کن و جهت حکایت هم که هم از مؤدّی بود و هم از اطراف. امّا استصحاب و دیگر اصول عملیّه این گونه نیستند؛ زیرا این ها حکایت از واقع که ندارند و مفادشان تنزیل به منزله واقع که نیست و اصولاً کاری به واقع ندارند و صرفاً یک حکم ظاهری تعبّدی را در مورد شکّ دلالت می کنند و همان طور که قبلاً بیان کردیم قدر متیقّن عبارتست از تنزیل مشکوک و تعبّد به آن به لحاظ اثر شرعی خود مستصحب و امّا به لحاظ اثر شرعی واسطه که لازم عقلی و عادی یا ملزوم کذایی یا ملازم کذایی باشد، شمول دلیل نسبت به ترتیب این آثار معلوم نیست و به قدر متیقّن اکتفا می شود و اصل مثبت حجّت نیست، مگر در همان دو موردی که قبلاً استثناء شد:

۱- واسطه خفی باشد، به گونه ای که عرفاً اثر واسطه اثر خود مستصحب شمرده شود.

۲- واسطه جلی است؛ ولی ملازمه بقدری قوی و روشن است که انفکاک نشاید ...

ص: ۱۶۶

تنبیه هشتم

در تنبیه هفتم بحث کبروی داشتیم که آیا اصل مثبت حجت است یا خیر؟ و ثابت کردیم که حجت نیست. اینک در تنبیه هشتم بحث صغروی داریم، به این نحو که مواردی به اتفاق کلمه اصل مثبت است و جاری نمی شود مواردی هم به اتفاق کلمه اصل مثبت نیست و جاری می شود؛ ولی مواردی پیش می آید که محلّ نزاع است که آیا اصل جاری در آنها اصل مثبت است یا خیر؟ در این تنبیه سه مورد از این مواردی را که عمدتاً محلّ نزاع فیما بین شیخ اعظم و مرحوم آخوند می باشند، ذکر می فرمایند:

مورد اول: در باب استصحاب موضوعی که محور بحث اصل مثبت می باشد، گاهی اثر شرعی مستقیماً و بلاواسطه بر خود مستصحاب بار می شود. چنین استصحابی حتماً جاری است و اصل مثبت هم نیست:

گاهی اثر شرعی به واسطه یک امر دیگری که در وجود خارجی مغایر با مستصحاب است و به دو وجود موجودند و اتحاد و حمل شایع ندارند. بر مستصحاب مترتب می شود. مثلاً- به واسطه لوازم یا ملازمات یا ملزومات که هر کدام غیر از خود مستصحاب می باشند. این همان اصل مثبت است که در تنبیه هفتم گذشت.

گاهی هم اثر شرعی به واسطه یک عنوان کلی که قابل حمل و صدق و انطباق بر مستصحاب است و با یکدیگر در وجود خارجی اتحاد دارند و لو مفهوماً مغایرت دارند. مترتب می شود که فعلاً همین فرض مطرح است و پنج صورت دارد به این نحو که:

یا آن عنوان کلی، از ذاتیات این مستصحاب و فرد است و کلی ذاتی و مقوم است که خود سه قسم دارد:

۱- تمام ذات شیئی که نوع باشد، مثل انسان نسبت به زید.

ص: ۱۶۷

۲- جزء داخلی اعمّ که جنس باشد، مثل حیوان نسبت به زید.

۳- جزء داخلی مساوی که فصل باشد، مثل ناطق و زید.

و یا از عرضیات و کلیّ عرضی و خارج از ذات مستصحب است که فعلا دو قسم دارد:

۱- گاهی از قبیل خارج محمول است. منظور آخوند از خارج محمول یعنی چیزهایی که صددرصد اعتباری و انتزاعی هستند و تنها در عالم اعتبار تحقّق دارند و منشأ انتزاع خارجی دارند که ذهن ما این ها را از آن امر خارجی انتزاع می کند؛ و گرنه خودشان اصالت و تحقّق خارجی ندارند و دارای مطابق خارجی نیستند، مثل ملکیت و زوجیت و ...

۲- گاهی از قبیل محمول بالضمیمه است. منظور آخوند از این اصطلاح عبارتست:

اعراض متأصله یعنی اعراضی که در خارج حقیقتاً موجودند و مابازاء خارجی دارند، مثل سواد و بیاض و ...

حال که با اقسام مزبور آشنا شدیم می گوئیم شیخ اعظم در رسائل تمام این اقسام را با یک چوب رانده و مدعی شده که تمام این ها اصل مثبت هستند؛ زیرا اثر شرعی مستقیماً مال خود مستصحب نیست، بلکه به واسطه عنوان کلیّ بر مستصحب بار می شود؛ (۱)

ولی مرحوم آخوند معتقد است که در سه قسم کلیّ ذاتی استصحاب جاری می شود؛ یعنی ما می توانیم استصحاب فرد (وجود زید مثلاً) را جاری کنیم و آثار شرعی کلیّ انسان یا حیوان یا ناطق را بر آن مترتب کنیم، به این دلیل که اثر شرعی واقعا مال خود فرد و مستصحب است و جریان چنین اصلی بلامانع است و دلیلی که می آورند، این است که درست است که ابتدا اثر شرعی مال عنوان کلیّ است، ولی در منطق خواندیم که کلیّ طبیعی با افرادش مفهوماً و به حمل اوّلی مغایرت دارند و گرنه مصداقا و به حمل شایع اتحاد دارند و کلیّ به عین وجود فرد موجود است. اثر شرعی هم که متعلق به مفهوم کلیّ نیست، برای مصادیق کلیّ است. پس در واقع اثر مال خود وجود زید است و با استصحاب وجود زید این اثر مترتب می شود و محذوری هم ندارد.

در قسم اوّل از دو قسم کلیّ عرضی هم که خارج محمول نام گذاری شد، باز استصحاب

۱- فرائد الاصول، ص ۳۸۴-۳۸۳.

ص: ۱۶۸

جاری می شود. فی المثل وجود این کتاب را استصحاب می کنیم و عنوان کلی ملکیت که از او انتزاع می شود بر کتاب حمل می کنیم و می گوئیم «هذا ملک» و ملکیت آثار و احکامی دارد از قبیل جواز تصرف مالک، حرمت تصرف دیگران بدون رضایت مالک و ... آنگاه گرچه آثار مستقیما مال عنوان کلی ملکیت است، به واسطه آن بر این شیء خارجی یعنی کتاب مترتب می شود؛ زیرا که امر انتزاعی در خارج به وجود منشأ انتزاع موجود است و وجود مستقلا ندارد و اثر هم مال وجود خارجی است. پس باز اثر کلی اثر مصداق است؛ ولی استصحاب کلی عرضی مانعی ندارد.

آری در قسم دوم که محمول بالضمیمه بود استصحاب جاری نمی شود. فی المثل استصحاب بقاء جسم جاری کنیم و بعد سیاه یا سفید بودن را بر آن مترتب کنیم و بعد اثر شرعی که مال سیاه و سفید بودن است مترتب شود. اینجا سواد و بیاض واسطه شده و غیر از خود جسم است و لو مشتق از آن بر جسم حمل می شود؛ ولی هر دو در خارج موجودند و یک امر غیر شرعی واسطه شده و اثر شرعی می خواهد به واسطه آن بر استصحاب جسم مترتب شود و این به عقیده ما نیز اصل مثبت است و جاری نمی شود، همان گونه که اگر به واسطه لازم یا ملزوم یا ملازم اثر شرعی درست می شد، بر مستصحب مترتب نمی شد.

قوله: و کذا لا تفاوت: مورد دوم از موارد اختلافی این است که اثر شرعی در باب استصحاب که حتما باید باشد و گاهی خودش مورد استصحاب است، مثل استصحاب وجوب جمعه (استصحاب الحکم) و گاهی موضوعش مورد استصحاب است و اثر شرعی بر آن مترتب است، مثل استصحاب حیات زید برای ترتیب اثر وجوب نفقه و ...

(استصحاب موضوعی) از نظر اینکه باید استقلالا مجعول باشد و مستقیما مستند به شارع بما هو شارع باشد یا مجعول تبعی شارع باشد، به دو قسم تقسیم می شود:

۱- گاهی اثر شرعی خودش مستقلا مجعول شرعی است، مثل همه احکام تکلیفی که به اتفاق کلمه شارع مقدس، ایجابها و تحریمها و ... را جعل و تشریح فرموده است، و مثل قسم ثالث از اقسام حکم وضعی که به عقیده آخوند آنها هم مجعول استقلالی شارع هستند، نظیر ملکیت و زوجیت و ... که مبسوطا پیش از ورود در تنبیهات استصحاب بیان

ص: ۱۶۹

شد.

۲- گاهی هم اثر شرعی مستقیماً مجعول شارع نیست؛ ولی این اثر از چیزی انتزاع می‌شود که آن چیز مستند به شارع و مجعول شارع است و خود این اثر را مجعول تبعی یا امر انتزاعی می‌نامند که منشأ انتزاع دارد، مثل جزء واجب بودن، شرط مأمور به بودن، مانع مکلف به بودن و ... که شارع مقدّس مستقلاً نفرموده: «الركوع جزء للواجب، الطهور شرط للواجب، الحدث مانع عن الواجب و ... اصولاً- امکان جعل استقلالی وجود ندارد، به بیانی که پیش از تنبیهات در اقسام حکم وضعی ذکر شد؛ ولی به پیروی از جعل اصل واجب و امر به اصل واجب این عناوین هم انتزاع شده و بر واجب حمل شده فی المثل وقتی امر به مرکبی مثل نماز کرد ما از این امر به کلّ، جزء بودن را برای یکایک اجزاء مرکب انتزاع می‌کنیم، یا وقتی که امر به مشروطی نمود و فرمود: «صلّ مع الطهاره» ما از این امر به مشروط، شرط بودن طهارت را انتزاع می‌کنیم و ...

حال اثر شرعی چه مستقلّ بالجعل باشد و چه مجعول تبعی باشد، در هر دو حال مستند به شارع بوده و وضع و رفع آن به دست شارع است. با این تفاوت که مجعول استقلالی را مستقیماً وضع و اثبات یا رفع و سلب می‌کند؛ ولی مجعول تبعی یا امر انتزاعی را غیر مستقیم وضع و رفع می‌کند؛ یعنی به واسطه منشأ انتزاع، اگر امر به مرکب نمود، جزئیت هم وضع و ثابت می‌شود و اگر امر ننمود یا امر را برداشت، جزء واجب یا شرط مأمور به بودن هم منتفی می‌شود.

آنگاه از نظر شیخ اعظم استصحاب دو قسم اول نسبت به اثر شرعی مجعول به جعل استقلالی جاری می‌شود (مثل استصحاب وجوب جمعه، یا استصحاب حیات زید برای ترتب وجوب کذا و حرمت کذا و ...) ولی در قسم ثانی و نسبت به مجعول تبعی جاری نمی‌شود، فی المثل ما نمی‌توانیم استصحاب بقاء طهارت یا وضو جاری کنیم و بر آن شرطیت را مترتب کنیم، استصحاب بقاء حدث جاری کنیم و بر آن مانعیت را مترتب کنیم و ... به این دلیل که شرطیت و مانعیت و جزئیت و ... آثار شرعی نیستند، بلکه امور انتزاعی هستند و از این روی استصحاب های مذکور اثر شرعی نداشته و اصل مثبت می‌شوند که

ص: ۱۷۰

حجت نیستند. (۱)

امّا به عقیده مرحوم آخوند فرقی میان دو قسم مذکور نیست و استصحاب هر دو جاری می‌شود؛ زیرا ما در ادله استصحاب هیچ دلیلی نداریم مبنی بر اینکه نسبت به اثر شرعی مستقلّ و مستقیم، نقض یقین به شک حرام باشد، بلکه آنچه مسلم است اینکه وضع و رفع امری به دست شارع باشد. چه مستقیم و چه به واسطه منشأ انتزاع و شرطیت و جزئیت همچنین هستند (به بیانی که قبلاً ذکر شد) و ما استصحاب بقاء طهارت یا حدث می‌کنیم و شرطیت یا مانعیت را که اثر شرعی و مجعول تبعی هستند و شارع بما هو شارع می‌تواند در آنها دخالت کند جاری می‌کنیم و بیش از این هم دلیلی نداریم که حتماً مجعول استقلال باشد.

قوله و کذا لا تفاوت: مورد سوّم از موارد نزاع: در استصحاب موضوعی که اثر شرعی بر مستصحب مترتب می‌شود و در استصحاب حکمی که خود اثر شرعی مستصحب است.

گاهی ثبوت و وجود اثر شرعی با استصحاب می‌شود (مثلاً وجوب جمعه را که امر ایجابی است، استصحاب می‌کنیم یا حیات زید را به منظور ترتّب وجوب نفقه حرمت تقسیم اموال و ... استصحاب می‌کنیم.) و چنین استصحابی حتماً جاری است.

ولی گاهی سلب و نفی و عدم اثر شرعی مورد استصحاب است و می‌خواهیم با استصحاب کردن نبود حکم و اثری را ثابت کنیم (فی المثل قبل از شریعت فلان کار واجب نبود و بعد از آمدن شرع اسلام شک در وجوبش پیدا کرده ایم و استصحاب عدم وجوب جاری می‌کنیم یا قبلاً استعمال توتون حرام نبود، حالا هم حرام نیست، قبلاً سوره جزء واجب نبود الآن هم نیست و ...)

به عقیده مرحوم آخوند این نوع استصحاب هم جاری می‌شود؛ زیرا ملاک این شد که اثر شرعی به گونه‌ای باشد که وضع و رفع آن در اختیار شارع باشد و این امور عدمی چنین است؛ زیرا شارع است که می‌تواند همان عدم وجوب یا حرمت قبلی را ابقاء کند و

ص: ۱۷۱

می تواند آن را بردارد و به جای آن ایجاب و تحریم و ... بگذارد و اصولاً اگر طرف نفی در اختیار او و مقدورش نباشد، طرف اثبات و ایجاب هم اختیاری نخواهد بود؛ زیرا قدرت به دو طرف ممکن تعلق می گیرد. پس همان گونه که استصحابهای وجودی جاری می شود، استصحابهای عدمی نیز جاری است.

قوله: و عدم اطلاق الحکم: اگر کسی بگوید که بر اثر وجودی و ثبوتی حکم شرعی اطلاق می شود و استصحاب خود حکم شرعی یا موضوعش بلامانع است، ولی بر امر عدمی و سلبی اصلاً اطلاق حکم نمی شود تا استصحابش جاری شود.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید قبول داریم که بر امر عدمی حکم اطلاق نمی شود (زیرا حکم یعنی مجعول شرعی یا «ما اتی به الشارع» و ... و امر وجودی جعل و انشاء برمی دارد نه امر عدمی که چیزی نیست تا قابل جعل باشد). ولی این ضرری به حال ما ندارد؛ زیرا ما هیچ دلیلی نداریم که حتماً عنوان حکم صدق کند و در استصحاب، حکم شرعی مطرح باشد، بلکه مهم صدق عنوان «نقض یقین بالشک» است که اگر صادق بود، نهی لا-تنقض می آید و از نقض کذایی ممانعت می کند و در ما نحن فیه همان گونه که اگر قبلاً-یقین به وجوب یا حرمت داشتیم و الآن که شک داریم، اعتنا نکنیم و بنا را بر یقین سابق نگذاریم، نقض یقین به شک کرده ایم و جایز نیست، هکذا اگر یقین به عدم وجوب یا حرمت داشتیم و هم اکنون شک در ثبوت آن داریم، باز رفع ید کردن از آن عدم سابق، نقض یقین به شک است و جایز نیست. پس صدق الحکم مهم نیست صدق نقض یقین به شک مهم است، زمام امر چیزی وضعاً و رفعاً به دست شارع باشد مهم است.

قوله: فلا وجه للاشکال: مرحوم شیخ در رسائل در باب اصل براءت، پس از اثبات براءت به حکم ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) فرموده: «و قد يستدل للبراءه بوجه غیر ناهضه ...» یعنی برای اثبات اصل براءت به دلایل دیگری هم استدلال شده که فاقد ارزش بوده و نمی توانند ارزشمند بودن براءت را به اثبات برسانند.

یکی از آن وجوه عبارت است از استصحاب براءت یا استصحاب عدم منع از فعل. به این بیان که قبل از شریعت نسبت به وجوب فلان (اقامه در نماز مثلاً) یا حرمت فلان

ص: ۱۷۲

(استعمال توتون مثلاً) براءت ذمه داشتیم و مشغول الذمه نبودیم، و پس از شریعت شک در براءت یا اشتغال می‌کنیم، همان براءت سابق را استصحاب و ابقاء می‌کنیم، یا قبل از شریعت نسبت به فلان کار (استعمال دخانیات مثلاً) منع و تحریمی نبود و پس از شریعت شک در منع داریم استصحاب می‌کنیم، همان عدم منع سابق را (در شبهه تحریمی) یا قبلاً الزامی نبود و الآن شک داریم استصحاب عدم الزام و ایجاب جاری می‌کنیم (در وجوبیه).

مرحوم شیخ به این بیان اعتراض کرده اند به اینکه فایده و اثر این استصحابها عبارت است از عدم استحقاق عقوبت، یعنی نتیجه آن است که اگر کسی فلان کار محتمل التحريم را مرتكب شد و بعد معلوم شد، در واقع حرام بوده عقابى ندارد یا محتمل الوجوب را ترك کرد و بعد وجوب واقعى معلوم شد عقابى ندارد. پس هدف اصلى از اجراء استصحاب، اثبات عدم استحقاق عقوبت است و این هم که اثر شرعى نیست، بلکه اثر عقلى است و حاکم به استحقاق یا عدم استحقاق مثبت و عقوبت عقل است و لذا استصحاب مزبور اصل مثبت است و جاری نمی‌شود. (۱)

قوله: فان عدم: مرحوم آخوند در جواب اشکال شیخ می‌فرماید که در این گونه استصحابات نیازی به اثبات اثر مجعول و شرعى نیست تا شما اشکال کنید که اثر شرعى ندارد، خیر بر استصحاب عدم منع همه آثار بار می‌شود چه شرعى و چه عقلى، همان طور که بر استصحاب خود منع که امر وجودی است همه آثار از اطاعت و عصیان و ... مترتب می‌شود بر استصحاب عدم منع نیز که امر عدمی است همه آثار بار می‌شود و استصحاب موضوعی نیست که مستقیماً اثر شرعى داشته باشد، بلکه استصحاب حکمی است و همه آثار مترتب است.

قوله: و ترتب عدم: در این فراز مطلبی را به اشاره ذکر می‌کنند که مبسوطاً مبنا و مناط آن در تنبیه نهم بیان خواهد شد و فعلاً اجمال مطلب این است که استحقاق عقاب بر حرام و ممنوعیت واقعى مترتب می‌شود؛ یعنی اگر چیزی در واقع حرام بود و ما هم آگاه بودیم و مخالفت کردیم، مؤاخذه داریم؛ ولی عدم استحقاق عقوبت بر عدم منع واقعى مترتب

ص: ۱۷۳

نیست که حتما باید چیزی در واقع و نفس الامر حرام و ممنوع نباشد تا عقاب نداشته باشد، بلکه بر مطلق عدم المنع مترتب است چه عدم منع واقعی و چه عدم منع ظاهری که با اصل و استصحاب درست می شود و چون عبا استحقاق عقوبت یک چنین خاصیتی دارد، پس با استصحاب هم قابل اثبات است و آنکه شنیده اید که اثر عقلی بار نمی شود، اثر عقلی است که بر وجود واقعی مستصحب مترتب شود نه بر مطلق الوجود اعم از واقعی و ظاهری که مبسوطا خواهد آمد.

قوله: فتامل: شاید اشاره باشد به فرق میان آنچه در تنبیه نهم خواهد آمد که ثبوت لازم مطلق برای وجود اثر شرعی باشد، نه برای عدم لازم شرعی و ما نحن فیه از این قبیل است و یا اشاره به اینکه کسی بگوید که عدم استحقاق عقوبت لازم عدم منع واقعی است نه مطلق عدم المنع ...

ص: ۱۷۴

تنبیه نهم

گاهی اثر و لازمی که می‌خواهیم بر مستصحب مترتب کنیم، یک لازم غیر شرعی است (عقلی یا عادی) و تا به حال مکرر بیان کردیم که با اصل عملی چنین آثاری قابل ترتب نیست گاهی هم اثر مترتب بر استصحاب اثر شرعی است، آنهم گاهی مستقیم و بدون واسطه بر مستصحب بار می‌شود (فی المثل استصحاب حیات زید جاری نموده و وجوب نفقه عیال و حرمت تقسیم اموال و ... بار می‌شود). چنین استصحابی حتما جاری می‌شود و مثبت نیست.

گاهی هم مع الواسطه اثر مترتب می‌شود که این نیز دو گونه است.

گاهی به واسطه یک اثر شرعی دیگر مترتب می‌شود (فی المثل وجوب جمعه را با استصحاب ثابت می‌کنیم. سپس وجوب تصدق به درهم را بر آن بار می‌کنیم که هر دو حکم و اثر شرعی و مربوط به شارع می‌باشند).

گاهی هم به واسطه یک اثر غیر شرعی مترتب می‌شود (مثلا- بواسطه قتل، قصاص یا دیه ثابت می‌شود، یا به واسطه انبات لحيه. وجوب صدقه دادن ثابت می‌شود ...) حال کرارا بیان شد که در باب استصحاب و به برکت آن. آثار غیر شرعی مستصحب یا آثار شرعی مع الواسطه آن مترتب نمی‌شود؛ ولی در تنبیه نهم تبصره یا تکمله ای بر این مطلب داریم و آن یا اینکه آثار و لوازم شرعی یا غیر شرعی مستصحب دو گونه است:

۱- آثار و لوازم وجود واقعی مستصحب: اگر مستصحب واقعا و حقیقتا موجود باشد و ما وجود واقعی و نفس الامری آن را احراز کنیم، این آثار را دارد. مثل رشد و نمو، انبات لحيه، تنفس و ... که بر وجود واقعی حیات زید مترتب می‌شوند. و مثل کسی که نذر کرده که اگر در واقع جمعه واجب باشد، یک درهم صدقه بدهد که وجوب تصدق بر وجود واقعی

ص: ۱۷۵

و جوب جمعه مترتب شده و ...

۲- آثار و لوازمی که بر مطلق الوجود مستصحب (اعم از واقعی و ظاهری) مترتب می شود؛ یعنی مثلاً حیات زید چه واقعی باشد و با علم یا بینه احراز شود و چه ظاهری باشد و به برکت استصحاب احراز شود، دارای فلان آثار و لوازم عادی و شرعی و عقلی است و ملازمه میان وجود مطلق حیات زید یا مستصحب با آن آثار و لوازم است. یا مثلاً جوب جمعه چه واقعی باشد و با علم یا خبر ثقه احراز شود و چه ظاهری باشد و با استصحاب ثابت شود، اثرش جوب تصدق به درهم یا جوب و لزوم اطاعت و عدم جواز معصیت و ... می باشد.

حال اینکه مکرر ذکر شد که اثر غیر شرعی یا شرعی مع الواسطه بر مستصحب بار نمی شود و استصحاب قدرت اثبات و ترتیب این آثار را ندارد. نسبت به بخش اول یعنی آثار وجود واقعی مستصحب است که استصحاب کاری به واقع ندارد تا آن را احراز کند و اثرش را بار کند. امّا نسبت به بخش دوم یعنی آثار وجود مطلق یا مطلق الوجود مستصحب اعم از ظاهری و واقعی، استصحاب جاری می شود و تمام این آثار مترتب می شود؛ زیرا موضوع این آثار و احکام مطلق الوجود است که آنهم حقیقتاً متحقق و محرز است و وقتی موضوع محقق شد حکم و اثر هم که به منزله معلول آن است حتماً متحقق می شود.

مثال: اگر حیات زید چه واقعی باشد و چه ظاهری دارای فلان آثار عقلی و شرعی و غیره باشد، حتماً با استصحاب مترتب می شود و جای تردید نیست. یا مثلاً اگر جوب جمعه چه واقعی و چه ظاهری دارای فلان آثار شرعی و غیر شرعی بود همه این ها مترتب می شود. (پس اگر نذر کرده که صدقه بدهد، با استصحاب جوب جمعه، جوب تصدق ثابت می شود؛ و اگر جوب جمعه اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب و ... دارد که آثار عقلی هستند، یا استصحاب جوب همه این ها مترتب می شوند.)

همان طور که اگر با دلیل قاطع یا با ظنّ معتبر یعنی بینه در موضوعات، خبر ثقه در احکام و ... جوب جمعه یا حیات زید ثابت می شد، همه این آثار و احکام را داشت. در نتیجه، آثار وجود واقعی مستصحب با استصحاب آن مترتب نمی شود؛ امّا آثار مطلق الوجود بار می شود چه مستصحب با استصحاب ثابت شود و چه با بینه و خبر واحد و غیره.

ص: ۱۷۶

تنبیه دهم

تنبیه دهم از تنبیّهات استصحاب راجع به این است که مکرر گفتیم مستصحب یا باید حکم شرعی (و جوب جمعه حرمت خمر و ...) باشد و یا موضوع دارای اثر شرعی (حیات زید، عدالت بکر، کریت آب، خمیرت مایع و ...) باشد (دلیلش هم این است که اگر جز این باشد، تعبد شرعی لغو است؛ یعنی شارع بما هو شارع نمی تواند ما را به آن متعبد سازد؛ زیرا ربطی به او ندارد و تنزیل شرعی لغو خواهد بود.) ضمناً حکم مذکور هم مراد حکم فعلی است و گرنه حکم شأنی و انشایی اگر قطعی و یقینی هم باشد، اثری ندارد تا چه رسد به مستصحب آن،

حال در استصحاب دو مرحله مطرح است:

۱- مرحله ثبوت یا یقین سابق به اصل حکم یا موضوع.

۲- مرحله بقاء یا شک لا حق در بقاء حکم یا موضوع سابق، حال آیا نسبت به هر دو مرحله باید حکم فعلی یا موضوع دارای حکم فعلی داشته باشیم، تا استصحاب جاری شود؟ چهار احتمال وجود دارد:

الف) نسبت به هیچ مرحله ای حکم فعلی نداریم (یا اصلاً حکمی نیست و یا اگر هم باشد فعلی نیست).

مثلاً- یقین به حکم شأنی یا انشایی یا موضوع دارای حکم انشایی داشتیم و الآن هم شک در بقاء همان حکم یا موضوع دارای حکم شأنی داریم، اینجا استصحاب جاری نیست؛ زیرا فایده ای ندارد و اثری بر حکم شأنی و انشایی مترتب نیست، مگر در باب نذر و مانند آن ثمره ظاهر شود که نادر است.

ب) نسبت به هر دو مرحله، حکم یا موضوع دارای حکم فعلی داریم، مثلاً یقین به

ص: ۱۷۷

و جوب فعلی جمعه در عصر حضور داشتیم و الآن نسبت به زمان غیبت شک در بقاء همان وجوب فعلی داریم، یا حیات زید احکام فعلیه ای دارد و قبلا- یقین به چنین موضوعی داشتیم و الآن شک در بقاء آن داریم. در این فرض حتما استصحاب جاری می شود و قدر متیقنی که مورد قبول همه طرفداران استصحاب می باشد همین صورت است.

ج) نسبت به مرحله ثبوت یا یقین سابق، حکم یا موضوع دارای حکم فعلی مطرح بود؛ ولی نسبت به مرحله بقاء یا شک لا حق اگر هم حکمی باشد، شأنی خواهد بود نه انشائی.

این قسم مجرد فرض است و شاید مثالی نداشته باشد، ولی اگر هم داشته باشد، حتما استصحاب جاری نیست؛ زیرا فایده ای ندارد، حکم شأنی که اطاعت و عصیان، ثواب و عقاب ندارد، این ها مال حکم فعلی است.

د) عکس فرض سوّم: نسبت به زمان یقین سابق حکم نبود و یا فعلی نبود و شأنی بود؛ ولی نسبت به زمان شک لا- حق حکم و مجعول فعلی در کار است و الآن همین قسم مطرح است و نظر مرحوم آخوند این است که در این قسم نیز مثل قسم ثانی استصحاب جاری می شود و مهمّ این است که مستصحب ما به لحاظ بقاء و حالت لا حقه حکم شرعی یا موضوع کذایی باشد و به لحاظ ثبوت و حالت سابقه و مرتبه یقین دارای چنین اثری هم نباشد مهم نیست و منعی از جریان استصحاب نیست. سپس دو مثال می آورند، یکی برای استصحاب حکم و دیگری برای استصحاب موضوع و در پایان اشاره ای به دلیل مطلب می نمایند:

مثال استصحاب حکمی: در ازل حکم و تکلیفی نبود؛ چونکه اصلا مکلفی وجود نداشت و سالبه به انتفاء موضوع بود در ادامه هم قبل از شریعت نسبت به فلان امر تکلیفی نبود (استعمال توتون حرام نبود، اقامه واجب نبود و ...) ولی پس از شریعت و پیدا شدن مکلفین نسبت به این دین، شک می کنیم که باز هم عدم تکلیف باقی است یا منتفی شد و شارع اسلام آن امر را حرام یا واجب نمود؟ در اینجا یقینی به عدم تکلیف در ازل و قبل از شریعت داشتیم و نسبت به این حالت هیچ اثر شرعی نبود و مستصحب ما نه حکم بود و نه موضوع حکم؛ ولی نسبت به زمان حال و پس از شریعت شک در بقاء آن داریم و

ص: ۱۷۸

مستصحب ما (عدم تکلیف) هم اکنون اثر شرعی دارد که جواز ارتکاب یا جواز ترک باشد و اگر چنین کردیم، عقابی نیست و یا اگر حرام یا واجب شده، باید اطاعت شود و نباید عصیان شود و ...

و ما استصحاب عدم تکلیف را جاری می‌کنیم (استصحاب عدم ازلی) و آثار مزبور بر آن مترتب می‌شود. (البته نام عدم تکلیف را حکم مجعول می‌گذارند و سابقا در تنبیه هشتم مورد اشکال بود که به امر عدمی حکم شرعی اطلاق شود و همان جا جواب دادند که لزومی ندارد نامش را حکم بگذاریم، بلکه منظور آن چیزی است که وضع و رفعش به دست شارع باشد و عدم تکلیف بقائاً چنین است؛ یعنی وضع و رفعش به دست مولی است و همین کافی است و در اینجا هم مراد از حکم مجعول یا مجعول شرعی همین است.)

مثال استصحاب موضوع: عدالت زید سابقاً متیقن بود و در آن زمان هیچ حکمی نداشت؛ ولی هم اکنون که مشکوک است، شرعاً برای عدالت احکامی آمده (جواز اقتداء، قبول شهادت و ...) باز به لحاظ مرحله یقین اثری نداشت؛ ولی به لحاظ مرحله شک در بقاء دارای اثر شرعی است و به عقیده آخوند استصحاب بقاء عدالت جاری می‌شود و اثر آنکه قبول شهادت و ... باشد بار می‌گردد.

قوله: و ذلك لصدق: دلیل مرحوم آخوند به جریان استصحاب در قسم چهارم آن است که ارکان استصحاب تمام است و عنوان نقض یقین به شک صدق می‌کند؛ یعنی اگر ما به یقین سابق اعتنا نکنیم، آن را با شک نقض کرده ایم. و روایات نهی از نقض مذکور اینجا را شامل می‌شود و می‌گوید حق نداری یقین را نقض کنی، بلکه باید بنا را بر یقین سابق بگذاری و بدان متعبد شوی؛ یعنی اثر بار کنی و فرض این است که به لحاظ حال تعیّد که حال بقاء باشد اثر شرعی فعلی دارد و ما بیش از این لازم نداریم. توهم این مطلب که حتماً در زمان یقین هم حکم یا موضوع حکم فعلی باشد، فاسد و باطل است و دلیلی ندارد جز ظاهر همین تعبیر که مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، ولی این هم می‌گوید که مستصحب باید چنین باشد مستصحب به لحاظ بقاء و حال شک است نه به لحاظ ثبوت و حدوث و حال یقین.

ص: ۱۷۹

تنبیه یازدهم

گاهی در اصل حدوث حادثی شک داریم (منظور ما از حادث همان چیزی است که مورد استصحاب واقع می شود؛ یعنی حکم شرعی در استصحاب حکم، مثل وجوب جمع، و موضوع حکم شرعی در استصحاب موضوع، مثل کریت آب، خمیرت مایع، موت پدر و ...) در این صورت حتما استصحاب عدم ازلی جاری می شود و جای بحث و اشکال ندارد؛ زیرا یقین به عدم ازلی وجوب جمع یا یقین به عدم کریت و ... داشتیم و الآن شک در بقاء آن داریم و ارکان استصحاب تمام است و عدم وجوب یا عدم خمیرت ... و

استصحاب می شود.

گاهی هم یقین به اصل حدوث حادثی داریم (حکم یا موضوع) و شک ما در تقدّم و تأخر آن است. خود این فرض دو بخش دارد:

۱- گاهی حادثی را با اجزاء زمان ملاحظه و مقایسه می کنیم؛ یعنی یک حادث مسلم داریم ولی شک داریم که آیا در زمان سابق حادث شده یا در زمان لاحق؟ مثلا موت زید آیا روز شنبه بوده یا روز یکشنبه؟ وجوب جمع آیا دیروز حادث شده (و از شارع صادر شده) یا امروز؟ و ... خود این بخش صوری دارد که جناب آخوند اهم صور را مطرح ساخته و آنها سه صورت می باشد:

الف) تحقّق و عدم تحقّق این حادث در زمان اول (روز شنبه مثلا) دارای اثر شرعی است. در اینجا نسبت به خود تحقّق (امر وجودی) استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق نداریم و اثر شرعی تحقّق هم مترتب نمی شود، ولی نسبت به عدم تحقّق (امر عدمی) استصحاب عدم تحقّق در زمان اول جاری می شود. به این بیان که از ازل تا روز شنبه فلان حکم یا موضوع نبود، روز شنبه در تحقّق آن شک می کنیم استصحاب عدم

ص: ۱۸۰

جاری می‌شود و فرض هم این است که خود این عدم تحقق در زمان سابق، دارای اثر شرعی است و طبعاً مترتب می‌شود و محذوری هم ندارد که اصل مثبت باشد.

ب) عنوان عدم تحقق در زمان اول که قابل استصحاب است اثر شرعی ندارد و اثر شرعی به عنوان تأخر حادث از زمان اول مترتب است و باید این عنوان احراز شود تا اثر بار شود. نسبت به این امر استصحاب جاری نمی‌شود (نه استصحاب وجودی که خود تأخر یا متأخر بودن را استصحاب کنیم؛ زیرا حالت سابقه ندارد، کی این حادث قطعاً متأخر بود تا الآن هم بنا را بر تأخرش بگذاریم؟ و نه استصحاب عدم تحقق این حادث در زمان ثانی جاری می‌شود؛ زیرا الآن یقین به حدوث حادث داریم و شک در بقاء عدم نداریم.) و نه استصحاب عدم تحقق حادث در زمان اول جاری می‌شود؛ زیرا اثر مال عدم تحقق نیست، بلکه مال تأخر الحادث است و باید با اصل مذکور این عنوان را احراز و ثابت کنیم و به واسطه آن اثر شرعی مترتب شود، این هم که اصل مثبت می‌شود و ارزشی ندارد. مگر از آن دو صورتی باشد که از اصل مثبت استثناء کردیم. واسطه خفی باشد یا اگر هم واسطه جلی است، به قدری میان آن عدم با این عنوان تأخر، ملازمه شدید و قوی است که در مقام تزیل و اعتبار هم عرف می‌گوید که لحاظ یکی بدون دیگری نشاید، همان طور که در خارج و تکوینا چنین است. اگر از این دو قسم بود، اصل مثبت جاری است؛ ولی قبلاً به هر دو صورت اشکال کردیم و به هر حال استصحاب مذکور مشکل دارد.

ج) اثر شرعی مال عنوان حدوث است و باید این عنوان (حدوث حادث در زمان ثانی) احراز شود تا استصحاب شود. آنگاه بستگی دارد که حدوث را چگونه معنی کنیم؟ اگر حدوث را وجود خاص بدانیم (در قبال قدیم که سنخ دیگری از وجود است.) و بگوییم که حدوث یعنی وجودی که مقید است به مسبوق بودنش به عدم در زمان اول، استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا خود این امر وجودی مقید که حالت سابقه ندارد تا استصحابش جاری شود، و با استصحاب عدم تحقق در زمان اول هم کسی بخواهد حدوث را مترتب کند تا اثر شرعی بیاید اصل مثبت است و حجت نیست.

آری اگر حدوث را مرکب از یک امر وجودی (وجود و تحقق در زمان لاحق) و یک امر

ص: ۱۸۱

عدمی (عدم وجود در زمان سابق) بدانیم، استصحاب بردار خواهد بود؛ چرا که جزء وجودی آن وجدانا محرز است و الآن می بینیم که فلان حادث در زمان ثانی متحقق است.

و جزء عدمی آن هم با استصحاب عدم تحقق در زمان اول، ثابت می شود و اثر شرعی بار می شود. (و مکرر ذکر شد که اگر موضوع مرگی داشته باشیم که یک جزئش وجدانا محرز باشد، جزء دیگرش را تنزیلا- و با اصل می توان احراز کرد. مثل عنوان عصبیت که به معنای تصرف در ملک دیگران بدون اذن و رضایت آنان است ...)

د) صورت چهارمی هم مرحوم مشکینی در حاشیه افزوده که از بحث خارج است و آن اینکه اثر شرعی بر مطلق وجود و تحقق فلان حادث مترتب باشد و فرقی میان حدوث در زمان اول یا دوم نباشد، در این فرض قطعاً اثر وجود بار می شود؛ ولی ربطی به استصحاب ندارد، چون ما یقین به اصل حدوث داریم.

ه) صورت پنجمی هم می توان آورد و آن اینکه اثر شرعی بر تقدم حادث مترتب باشد که استصحاب خود تقدم معقول نیست؛ چون یقین سابق ندارد، استصحاب عدم تقدم هم به استصحاب عدم تحقق در زمان اول برمی گردد و قسم جدایی نیست.

۲- گاهی حادثی را با حادث دیگری می سنجیم؛ یعنی دو امر حادث و پدیده داریم که از لحاظ تقدم و تأخر بر یکدیگر مورد تردید می باشند، خواه دو حکم برای یک موضوع باشند، مثل اینکه از سوی شارع یک امری به نماز جمعه صادر شده و مدتی آن را واجب کرده و یک نهی صادر شده و تحریم کرده و ما نمی دانیم که وجوب مقدم بوده و حرمت بعداً عارض شده تا ناسخ وجوب باشد یا بالعکس؟ خواه دو موضوع باشند، مثل موت متوارثین؛ یعنی دو کس که از یکدیگر ارث می برند (پدر و پسر مثلاً) هر دو از دنیا رفته اند، ولی نمی دانیم که موت پدر جلوتر و مرگ فرزند پس از وی بوده تا فرزند و ارث پدر شده باشد و یا به عکس بوده تا پدر را از پسر ارث ببرد.

در این بخش نیز سه صورت کلی دارد:

الف) هر دو حادث معلوم التاریخ باشند؛ این صورت خارج از بحث می باشد؛ زیرا با یقین به تاریخ آن دو نوبت به شک در تقدم و تأخر و بدنبال آن اجراء استصحاب نمی رسد

ص: ۱۸۲

و لذا مرحوم آخوند هم این فرض را عنوان نکرده اند.

ب) هر دو حادث مجهول التاريخ باشند: علم اجمالی داریم به حدوث هر دو حکم یا هر دو موضوع؛ ولی تفصیلاً نمی دانیم که آیا هم زمان حادث شده اند یا حادث اول جلوتر است یا حادث دوم مقدم است؟

ج) یکی از آن دو معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ باشد که مبسوطاً خواهد آمد.

فعلاً بحث ما در صورت دوم (هر دو مجهول التاريخ) است و خود این صورت چهار قسم دارد:

۱- اثر شرعی بر وجود محمولی (وجودی که مفاد کان تا مه است که بر اصل ثبوت شیء دلالت دارد). مترتب می شود. خود این قسم سه بخش دارد که هر کدام غیر از دیگری است:

الف) اثر شرعی فقط بر وجود یکی از دو حادث (نه حادث دیگر) مترتب می شود، آن هم خود آن حادث دارای اثر، حالات گوناگون دارد، از قبیل حالت تقدّمش بر دیگری، حال تأخرش از دیگری، حالت تفاوتش با دیگری، باز اثر شرعی بر وجود آن حادث در خصوص یکی از این حالات (مثلاً حال تقدّم) مترتب می شود (نه در حالات دیگر که تأخر و تقارن باشند). فی المثل تقدّم مرگ پدر بر پسر موجب ارث بردن پسر است و اثر شرعی دارد؛ و گرنه مرگ پسر این اثر را ندارد، مرگ پدر هم اگر تأخر از مرگ پسر داشته باشد یا مقارن و هم زمان باشد اثر ندارد. در این فرض استصحاب خود امر وجودی یعنی تقدّم مرگ پدر جاری نمی شود؛ زیرا ارکانش ناتمام است، ولی استصحاب عدم تقدّم موت پدر جاری می شود؛ زیرا یک زمان این تقدّم نبود و آن وقتی بود که اصلاً موتی هم نبود. حال که موتی آمده شک در حصول تقدّم داریم از استصحاب عدم تقدّم وجود استفاده کرده و آثار عدم تقدّم را بار می کنیم و می گوئیم که پسر از پدر ارث نمی برد و نیازی به اثبات تأخر یا تقارن هم نداریم تا اصل مثبت شود.

ب) اثر شرعی بر وجود حادث دیگر هم مترتب است؛ یعنی مرگ فرزند نیز موجب ارث پدر می شود. در اینجا نمی توان استصحاب را نسبت به هر دو جاری کرد؛ زیرا علم

ص: ۱۸۳

اجمالی داریم که یکی از آن دو کذب است و در سایه علم اجمالی تعارض و تساقط می کنند و اجراء استصحاب در یکی از آن دو ترجیح بلامرجح است.

ج) اثر شرعی بر وجود حادث اولی هم که مترتب می شود، تنها در حالت تقدّم نیست، بلکه در حال تأخر و تقارن نیز اثر دارند که شرعا در مثال موت متوارثین مطلب از این قرار است باز استصحاب خود تقدم و تأخر و ... که حالت سابقه ندارد و جاری نیست، مضافا به اینکه معارض می باشند و مانع دارند، استصحاب عدم تقدم یا تأخر یا تقارن نیز جاری نمی شود؛ زیرا علم اجمالی داریم که یکی از این ها دروغ است و حالت سابقه نقض شده و لذا جریان آن نسبت به هر سه حال موجب تعارض و تساقط است و نسبت به یکی از آنها ترجیح بلامرجح است.

۲- قوله: و اما ان كان: اثر شرعی بر وجود نعتی (یا مفاد کان ناقصه که بر ثبوت شیء لشیء دلالت دارد) مترتب شود؛ یعنی فلان حادث در صورتی که متّصف به وصف تقدّم باشد دارای فلان اثر است و در مقام تعبیر می گوئیم که «الحادث المتقدّم یا الحادث اذا كان متقدّما كذا و كذا» (البته تقدّم از باب مثال است، و گرنه ممکن است حادثی به وصف تأخر دارای فلان اثر شرعی باشد یا به وصف تقارن با حادث دیگر دارای اثر باشد). و تا موضوع (وجود حادث) با وصف تقدّم (مثلا) احراز نشود اثری ندارد.

در این صورت استصحاب مطلقا جاری نمی شود چه خصوص وجود یکی از دو حادث با ویژگی مزبور (تقدّم) دارای اثر شرعی باشد و دیگری چنین نباشد و چه وجود حادث دیگر هم با وصف مزبور دارای فلان اثر شرعی باشد و نیز چه همان حادث الف) تنها با وصف تقدّم دارای اثر باشد و یا با وصف تأخر هم دارای اثر شرعی باشد. در هر حال استصحاب جا ندارد، به این دلیل که یکی از ارکان استصحاب مختلّ است و آن یقین سابق است؛ زیرا باید در زمان سابق یقین داشته باشیم که فلان حادث با وصف تقدّم بود تا در زمان لاحق شک در بقاء آن پیدا کنیم و اینجا یقین سابق نداریم و از اول مشکوک است که این حادث مقدم بود بر حادث دیگر یا نبود (چون فرض ما در مجهول التاریخ ها است). و در خصوص مواردی که وجود هر دو حادث با وصف خاص منشأ اثر باشد یا وجود یک

ص: ۱۸۴

حادث با وصف تقدم و تأخر هر دو دارای آثاری باشد. علاوه بر اشکال مذکور، مشکل تعارض استصحابها را داریم و از این لحاظ هم جاری نمی شود. البته این فرع بر ثبوت مقتضی برای جریان استصحاب است.

۳- قوله: و اخری کان الاثر: گاهی اثر شرعی بر عدم نعتی حادثی در زمان وجود حادث دیگر مترتب است. به دیگر سخن، بر مفاد لیس ناقصه (سلب شیء از شیئی دیگر مثل لیس زید بقائم) مترتب است؛ یعنی مثلاً موت فرزند باشد و در زمان موت پدر هم نباشد.

چنین حادثی که موصوف است به نبودش در زمان حادث دیگر (الحادث الّدی لیس فی زمان حدوث الآخر) دارای اثر شرعی ارث بردن و مانند آن است، و یا بالعکس؛ یعنی موت پدر باشد و در زمان موت فرزند هم نباشد ... در این قسم نیز مثل قسم قبلی استصحاب جاری نیست؛ زیرا یقین سابق نداریم، کی یقین داشتیم که حادثی بود و متّصف به عدم در زمان دیگری بود تا الآن شک در بقاء داشتیم باشیم و استصحاب کنیم از اول حادث با وصف مذکور، مشکوک است.

۴- قوله: و کذا اذا کان: گاهی هم اثر شرعی بر عدم محمولی یا مفاد لیس تامه مترتب است؛ یعنی نفس نبود یکی از دو حادث در زمان حدوث حادث دیگر دارای اثر شرعی است؛ فی المثل عدم موت ولد در زمان حدوث موت والد اثر دارد یا عدم ملاقات با نجس در زمان حدوث کریت اثر دارد و بالعکس.

در چنین قسمی اگرچه نسبت به هر کدام از دو حادث جداگانه یقین سابق به عدم و شک لا-حق در بقاء داریم (فی المثل روز چهارشنبه یقین داشتیم که نه پدر مرده و نه فرزند، روز پنجشنبه یقین داریم به حدوث موت برای یکی از آنها و روز جمعه هم یقین به حدوث موت برای دیگری داریم. یا مثلاً اول صبح یقین داشتیم که فلان آب کر نیست، با نجس هم ملاقات نکرده و ساعت دوّم یقیناً یکی از آنها و حادث شد ساعت سوّم هم آن دیگری حادث شد و ما نسبت به عدم موت والد مثلاً یقین سابق به عدم داریم تا چهارشنبه و شک لا حق در بقاء عدم داریم تا روز جمعه و هکذا نسبت به ملاقات یا کریت).

ولی اشکال دیگری وجود دارد که مانع از جریان استصحاب است و آن عبارت است از

ص: ۱۸۵

عدم احراز اتصال زمان یقین به زمان شک و حال آنکه حتما باید این پیوستگی و اتصال باشد؛ و گرنه با فصل اجنبی استصحاب جاری نمی شود. مثلا اگر روز شنبه یقین به عدالت زید داشتیم و روز یکشنبه و دوشنبه شک داشتیم، استصحاب بقاء عدالت تا دوشنبه جاری می شود؛ ولی اگر روز یکشنبه یقین به فسق پیدا کردیم و روز دوشنبه شک در عدالت کردیم، حق نداریم عدالت روز شنبه را استصحاب کنیم؛ زیرا آن عدالت متیقن با فسق قطعی مرتفع شده و نقض یقین به یقین است، نه نقض یقین به شک و اگر هم بنا باشد استصحابی جاری کنیم، باید استصحاب فسق جاری شود که متصل به زمان شک است.

در ما نحن فیه مطلب از این قرار است؛ زیرا روز چهارشنبه یقین به نبود موت والد و ولد داشتیم. روز پنجشنبه علم اجمالی به حدوث موت احدهما پیدا کردیم، روز جمعه هم علم اجمالی دیگر به حدوث حادث دیگر پیدا کردیم در اینجا حق نداریم بگوییم که عدم موت پدر در روز چهارشنبه که قطعی بود حال شک داریم که پنجشنبه حادث شده یا جمعه، استصحاب عدم می کنیم تا روز جمعه و اثر شرعی مال خود عدم است و بار می شود؛ زیرا شاید آنکه یوم الخمیس معلوم بالاجمال بود، همین موت والد باشد که اگر این باشد، نقض یقین سابق به عدم موت، به شک لا حق در آن نیست، بلکه به یقین به موت است و روی این احتمال می گوئیم که در استصحاب باید نقض یقین به شک صدق کند تا نهی لا تنقض پیاده شود. در اینجا صدق کذایی مشکوک است و تمسک به لا تنقض از قبیل تمسک به خطاب در شبهه مصداقیه آن است که جایز نیست. پس باید زمان یقین و شک متصل باشد تا نقض یقین به شک صدق کند تا استصحاب جاری شود و در صورت مذکور چنین چیزی احراز نشده است.

قوله: لا- یقال: شیخ اعظم در رسائل فرمود: در فرض مذکور (صورت چهارم) اتصال زمان شک به زمان یقین محرز است و از این ناحیه استصحاب عدم حدوث موت والد (مثلا) در زمان حدوث حادث دیگر (موت ولد) جاری می شود و مقتضی موجود و ارکان کامل است. به این بیان که روز چهارشنبه یقین به عدم حدوث هر دو حادث داشتیم و روز پنجشنبه علم اجمالی داریم که یکی از آن دو حادث شد؛ ولی تفصیلا نمی دانیم، و روز

ص: ۱۸۶

جمعه نیز اجمالاً می دانیم که یکی دیگر حادث شد. حال روی حادث الف (موت والد) کار می کنیم. این حادث روز چهارشنبه قطعاً نبوده و یقین سابق به عدمش محرز است و در روز جمعه قطعاً حادث شده؛ ولی آیا روز پنجشنبه حادث شده بود و تا جمعه باقی است (مفروض همین است که برفرض حدوث قطعاً باقی است). یا روز جمعه حادث شده؟

شیخ اعظم فرموده که شما روز پنجشنبه و جمعه را از یکدیگر جدا نکنید تا دچار مشکل شوید مجموع دو زمان را باهم حساب کنید و وقتی باهم زمان شک بودند، خواهیم دید که زمان یقین (روز چهارشنبه) به زمان شک (مجموع دو زمان) متصل است؛ یعنی روز چهارشنبه یقین به عدم داشتیم و روز پنجشنبه تا جمعه شک در حدوث موت والد داریم و ارکان تمام استصحاب هم قابل جریان است. (۱)

قوله: فأنه يقال: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که اگر ما حادثی را با اجزاء زمان مقایسه بکنیم نه با حادث دیگر، حق با شماست و ارکان استصحاب تمام است؛ یعنی فلان حادث روز چهارشنبه نبود، بعد شک می کنیم که روز پنجشنبه حادث شده یا روز جمعه؟

عدم آن را تا روز جمعه استصحاب می کنیم و قبلاً هم در اوایل تنبیه یازدهم این فرض ذکر شد. ولی فرض ما فعلاً آن صورتی است که دو حادث مسلم داریم و تاریخ هر دو مجهول است و یکی را با دیگری از لحاظ تقدم و تأخر مقایسه می کنیم که آیا موت والد روز پنجشنبه بوده و موت ولد روز جمعه یا بالعکس؟ در این مقایسه زمان شک ما در حدوث یکی از آن دو زمان حدوث حادث دیگر است که روز جمعه باشد، نه مجموع دو زمان، وقتی خصوص زمان و ساعت ثالث زمان شک بود، در این وسط زمان دیگری فاصله شده و علم اجمالی به حدوث احدهما داریم و شاید آنکه یوم الخمیس حادث شده، همین موت والد باشد و نقض یقین به یقین باشد ...

قوله: فانقدح: شیخ اعظم به دنبال محاسباتی که داشتند، به این نتیجه رسیده اند که در ما نحن فیه ارکان استصحاب تمام است و مقتضی موجود است. منتها اگر در جانب حادث دیگر (موت ولد مثلاً) هم استصحاب عدم دارای اثر شرعی باشد، هر دو جاری شده و در

ص: ۱۸۷

اثر تعارض ساقط می شوند و در واقع تعارض مانع از جریان می شود. اگر تنها یک طرف اثر داشته باشد، استصحاب عدم در همان طرف جاری می شود و هیچ مانعی ندارد. (۱)

مرحوم آخوند هم با محاسباتی که داشتند، به این نتیجه می رسند که استصحاب مذکور مطلقاً جاری نمی شود؛ چون رکن آن مختل است و اتصال محرز نیست و در این جهت میان اثر دار بودن هر دو یا یکی از آن دو فرقی وجود ندارد. و استصحاب علی ایّ حال جاری نیست.

قوله: و امّا لو علم: تا به حال سخن از دو حادثی بود که هر دو مجهول التاریخ بودند اینک کلام در دو حادثی است که یکی مجهول التاریخ است و دیگری معلوم التاریخ. مثلاً مرگ پدر قطعاً روز پنجشنبه اتفاق افتاده؛ ولی مرگ فرزند مشکوک است که آیا پیش از آن و در روز چهارشنبه اتفاق افتاده و یا پس از آن و در روز جمعه حادث شده؟ در این فرض نیز چهار صورت تصویر می کنند:

۱- اثر شرعی مال وجود یکی از دو حادث به نحو وجود محمولی و تامّی یا مفاد کان تامّه باشد؛ یعنی عنوان تقدّم وجود احدهما یا وجود مقدّم یکی از آن دو دارای اثر شرعی است (مثلاً تقدم مرگ پدر بر مرگ پسر اثرش ارث بردن پسر است). یا عنوان تأخرش اثر شرعی داشته باشد و یا تقارنش با حادث دیگر اثر دار باشد. در این قسم استصحاب وجودی (استصحاب خود تقدم یا تأخر و ...) جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق ندارد، ولی استصحاب عدمی یعنی عدم تقدم یا عدم تأخر جاری می شود به شرط عدم جریان آن در طرف حادث دیگر یا در اطراف دیگر خود این حادث که قبلاً در مجهولی التاریخ سه قسم تصویر شد:

الف) اثر شرعی بر عدم تقدّم هر دو حادث بار شود. استصحاب هر دو تعارض و تساقط می کنند.

ب) اثر شرعی بر عدم تقدم و عدم تأخر یکی باز شود، باز استصحاب این دو حالت تعارض و تساقط می کنند.

ص: ۱۸۸

ج) اثر شرعی بر خصوص عدم تقدم یکی از آن دو بار شود. در اینجا استصحاب جاری می شود و معارض ندارد.

۲- اثر شرعی مال وجود یکی از آن دو به نحو مفاد کان ناقصه باشد؛ یعنی حادثی باشد و متّصف به وصف تقدم یا تأخر هم باشد تا اثر داشته باشد در این قسم استصحاب جاری نیست؛ زیرا یقین سابق مختلّ است، چه زمانی یقین داشتیم که فلان حادث بود و دارای تقدم هم بود که حالا شک در بقاء تقدمش داشته باشیم، از آغاز مشکوک است.

۳- اثر شرعی بر عدم یکی از آن دو به نحو لیس ناقصه مترتب شود؛ یعنی حادثی باشد و متّصف به نبودش در زمان حادث دیگر باشد تا اثر دار باشد. این نیز مثل قسم دوّم استصحابش جاری نیست و در متن هم بدان تصریح نشده؛ چون روشن بوده و یا فراز مربوط به صورت ثانی کلی باشد و شامل این قسم هم بشود به این نحو که کلمه متّصفا بكذا کنایه است از اتصاف به یک وصف وجودی مثل تقدم یا یک وصف عدمی مثل عدم حدوث در زمان حادث دیگر.

۴- اثر شرعی بر عدم یکی از آن دو به نحو لیس تامّه بار شود؛ یعنی نفس نبود یکی از آن دو در زمان وجود دیگری اثر دارد، مثلاً نبود مرگ پدر در زمان مرگ پسر اثر دارد که ارث بردن از پسر باشد. در این قسم استصحاب عدم نسبت به حادث مجهول التاريخ جاری می شود؛ زیرا ارکان استصحاب تمام است و زمان یقین به عدم موت والد (مثلاً روز سه شنبه) به زمان شک (روز چهارشنبه تا جمعه) متصل است و مجموع این زمانها زمان شک است و مانعی از جریان استصحاب نیست.

ولی نسبت به معلوم التاريخ جاری نمی شود؛ زیرا نسبت به خود آن حادث در هیچ زمانی شک نداشتیم که استصحاب جاری شود، بلکه پیش از روز پنجشنبه قطعاً نبوده و در روز پنجشنبه هم قطعاً موجود شده و ارکان استصحاب ناتمام است. آری نسبت به مقایسه آن با حادث دیگر از لحاظ زمانی که کدام مقدم و کدام مؤخر باشد، شک داریم که آنها هم حکمش روشن است که در بعض صور استصحاب در هیچ کدام (نه مجهول التاريخ و نه معلوم) جاری نشد (صورت دوّم و سوّم که مفاد کان ناقصه یا لیس ناقصه بود) و در بعض

موارد در هر دو جاری شد (صورت اول که مفاد کان تاّمه بود).

قوله: فانقدح: مرحوم شیخ در تمام موارد مذکور معلوم التاریخ را کنار زده و فرموده استصحاب در آن جاری نیست و تنها مجهول التاریخ را مورد بحث قرار داده است که کجا استصحاب جاری می شود و کجا جاری نمی شود؟ (۱) ولی مرحوم آخوند می فرماید: از بیاناتی که داشتیم روشن شد که فرق میان دو حادث نیست مطلقاً؛ یعنی چه هر دو مجهول التاریخ باشند که چهار صورت داشت و حکمش روشن شد و چه مختلفین باشند (یکی معلوم و دیگری مجهول التاریخ) و در این صورت هم فرقی میان حادث معلوم التاریخ و مجهول التاریخ نبود در بعض موارد استصحاب هر دو قابل جریان بود (صورت اول) و در بعضی موارد استصحاب هیچ کدام (صورت ۲ و ۳ که خصوصیت و وصف تقدم و تأخر یا عدم آنها مطرح بود.) و تنها در صورت اخیر بود که فرق گذاشتیم و استصحاب مجهول التاریخ را جاری دانستیم.

قوله: کما انقدح: تا به حال سخن از دو حادثی بود که هر کدام موضوع جداگانه ای داشتند، مثل موت والد و موت ولد (وارث و مورث) و یقین به اصل حدوث آن دو داشتیم و شک در تقدم و تأخر آن دو و صور گوناگون مطلب میان شد و دانستیم که در چه مواردی استصحاب اصلاً جاری نمی شود و ارکان آن ناتمام است، در چه مواردی جاری می شود ولی معارض دارد، در کجا هم بدون معارض جاری می شود.

اینک سخن از دو امر حادث بر یک موضوع است که از آن به تعاقب دو حالت بر یک موضوع تعبیر می شود. در خود این فرض هم گاهی دو حالت تضادی با یکدیگر ندارند و قابل جمع هستند مشکلی نیست، سخن در موردی است که دو حال متضاد بر موضوع واحد عارض شده و شک در تقدم و تأخر آن دو داریم، فی المثل بر لباس یا بدن ما دو حال عارض شده:

۱- حال طهارت و پاکی که اجمالاً می دانیم لباس ما با آب کَرّ ملاقات کرده و در یک مرحله ای قطعاً پاک بوده است.

ص: ۱۹۰

۲- حال نجاست که اجمالا می دانیم لباس ما با نجس ملاقات کرده و در یک دوره ای قطعاً نجس بوده؛ ولی شک ما در تقدّم و تأخر آن دو حالت است که آیا نخست پاک بود و بعد با نجاست ملاقات کرد تا هم اکنون محکوم به نجاست باشد؟ یا نخست نجس شد سپس با آب کثیر ملاقات نمود تا هم اکنون محکوم به طهارت باشد؟

در چنین فرضی طبق بیانات شیخ اعظم باید گفت استصحاب هر یک از طهارت و نجاست جاری می شود؛ زیرا نسبت به هر کدام یقین سابق و شک لاحق داریم و ارکان تمام است، ولی در سایه معارضه سقوط می کنند؛ زیرا اجمالا می دانیم که یکی از آن دو کذب است و چنین نیست که این لباس در ظاهر هم پاک باشد و هم نجس و اجتماع ضدین محال است و روی علم اجمالی به کذب تعارض و تساقط می کنند، (۱)

ولی به اعتقاد مرحوم آخوند پیش از اینکه سخن از معارضه و وجود مانع باشد، اصل مقتضی مشکوک است و ارکان استصحاب ناتمام است؛ زیرا چنانچه قبلاً بیان شد در استصحاب باید اتصال زمان شک به زمان یقین و بالعکس احراز شود و در مورد بحث این پیوستگی محرز نیست؛ زیرا درست است که یک زمانی یقین به طهارت داشتیم، ولی شاید طهارت پس از نجاست حادث شده. پس الآن هم باقی است و احتمال هم دارد که طهارت پیش از حادث بوده و اگر چنین شد، نجاست بعدی که آمد طهارت را نقض کرده و از نوع نقض یقین به یقین است نه نقض یقین به شک و تا این عنوان احراز نشود تمسک به لا تنقض الیقین بالشک از نوع استناد به دلیل در شبهه مصداقیه آن است که قطعاً ممنوع است. لذا ارکان ناتمام است و جریان استصحاب مردود است.

ص: ۱۹۱

تنبیه دوازدهم

تا به حال پیرامون جریان استصحاب در امور فرعی عملی (مطالبی که مربوط به عمل جوارحی است مثل نماز خواندن، حج کردن، شراب نخوردن، غیبت نکردن و ... که مقصد اصلی در آنها عمل خارجی بود نه التزام قلبی، به دیگر سخن موافقت عملیه لازم بود و موافقت التزامی یا اصلاً لازم نبود. مثل اعمال توصلی و یا از باب مقدمه برای عمل لازم بود مثل امور تعبدی). بحث می کردیم، و دیدیم که اگر ارکان استصحاب در این قبیل از امور کامل باشد، حتماً استصحاب جاری می شود.

در این تنبیه راجع به جریان استصحاب در امور عقیدتی (اموری که مربوط به قلب و عمل جوانحی است، مثل عقیده به مبدأ، معاد، نبوت، امامت و ... که مقصد اصلی در این ها اعتقاد و عقد القلب است؛ یعنی انسان قلبش را وادار به تسلیم و انقیاد در برابر این ها نموده و قلب را با آنها گره بزند و ایمان بیاورد و از صمیم قلب این امور را بپذیرد، در قبال لجاجت و انکار و عناد.) گفتگو می کنیم:

به طور کلی مستصحب (امر مشکوکی که می خواهیم ابقائش کنیم و در زمان شک هم مثل زمان یقین، بنا را بر بقاء و استمرار آن بگذاریم.) یا مستقیماً حکم و مجعول و اثر شرعی است و از اموری است که وضع و رفع آن در دست شارع است، مثل ولایت، قضاوت، امامت، ملکیت، زوجیت، وجوب، حرمت، طهارت، نجاست و ... در این ها استصحاب حتماً جاری می شود؛ یعنی اگر یقین سابق به یکی از این ها و شک لاحق در بقاء آن داشتیم، استصحاب نموده و حکم به بقاء می کنیم.

گاهی هم مستصحب ما از موضوعات خارجیّه (عرفیه) محضه (یعنی موضوعاتی که شائبه شرعی بودن در آنها نباشد، مثل آب، شراب، سرکه و ... نه موضوعاتی که به نحوی

ص: ۱۹۲

مرتبط با شارع است مثل کریت، طهارت و ... است که دارای اثر شرعی است، مثل حیات زید که اثرش وجوب نفقه و ... می باشد. در اینجا هم اگر یقین سابق و شک لاحق پیدا کردیم، حتما استصحاب جاری می شود.

گاهی هم مستصحاب ما موضوعی از موضوعات لغوی است که اثر و حکم شرعی دارد، مثلاً قبلاً امر ظهور در وجوب داشت، یا کلمه صعید ظهور در مطلق وجه الارض داشت؛ ولی بعد در زمان نزول آیه «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» یا امر «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» و ... شک کردیم در بقاء امر بر وجوب، صعید در مطلق وجه الارض، یا زوال آن معنا و انتقال به معنای دیگر، استصحاب بقاء ظهور و معنای لغوی نموده و بنا را بر بقاء همان معنی می گذاریم. در نتیجه از آیه همان معنا مراد خواهد بود (و به همین خاطر اصل مثبت است مگر واسطه خفی باشد ...) و حکم به وجوب نماز و جواز تیمم با غیر خاک می نماییم. تا اینجا تماماً مربوط به امور عملی بود و دیدیم که جریان استصحاب بلامانع است.

و اما امور عقیدتی: نخست مقدمه ای را می آوریم و آن اینکه آیا اعتقاد همان یقین و قطع جازم است و عین هم می باشند یا اعتقاد غیر از یقین است؟ گروهی از متکلمان این را دو عین یکدیگر دانسته اند؛ ولی اکثر متکلمان بر آنند که اعتقاد غیر از یقین است و دلایلی دارند که یکی از آنها مراجعه به وجدان است. وجدانا غیر از مسئله یقین قلبی به امری از امور، مسئله دیگری داریم که ایمان و تسلیم و پذیرش قلبی باشد، در قبال انکار و جحد و لجاجت و ... فراوان پیش می آید که شخص از نظر برهان و استدلال در برابر حقیقتی تسلیم است، ولی در مقام جدل و دیالوگ زیر بار نمی رود و انکار می کند.

دلیل دیگر آیه کریمه است که درباره کافران می فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (۱) کافران آیات قرآن کریم را انکار نمودند، در حالی نفس آنان به این آیات مستیقن و دارای یقین بود. ملاحظه می فرمایید که یقین دارد، ولی عقیده ندارد؛ یعنی در برابر آن تسلیم و منقاد نیست. و عده ای از دانشمندان اهل کتاب رسول خدا (ص) را چونان فرزندان خویش می شناختند؛ ولی زیر بار اسلام و آیین آسمانی رسول اکرم نرفتند و به

ص: ۱۹۳

مخالفت و کتمان حقایق پرداختند.

نتیجه اینکه اعتقاد یا عقد القلب غیر از یقین و قطع است و می توان گفت که میان آن دو از نسب اربع عموم من وجه است. گاهی اعتقاد هست و لو یقین جازم نیست (مثلا کلامی را از بزرگی می شنود و در برابر آن تسلیم و منقاد است و گرایش قلبی دارد، ولی یقین صددرصد ندارد؟ چون کلام یک یا چند نفر یقین آور نیست.) و گاهی یقین هست، ولی اعتقاد قلبی نیست مثل آنچه در بالا از اهل کتاب نقل شد. گاهی هم یقین دارد و هم به دنبالش اعتقاد قلبی دارد، مثل همه کسانی که با دیدن معجزات به رسول خدا ایمان آوردند و دیانت او را پذیرا شدند.

اصولا- اعتقاد هم با قطع به وفاق قابل جمع است و هم با ظن به وفاق یا شک در آن و حتی با قطع به خلاف هم قابل جمع است و فعلی از افعال قلب انسان است و از افعال ارادی و اختیاری است که اگر انسان بخواهد، مطلبی را می پذیرد و در برابر آن تسلیم می شود و بدان ایمان می آورد؛ و گرنه صد برهان قاطع هم برایش بیاوری، زیر بار نمی رود و ملتزم نمی شود. البته اعتقاد هم مثل سایر افعال جوانحی و جوارحی چه بسا با مقدماتی حاصل می شود؛ ولی بدنبال آنها تسلیم و انقیاد در اختیار ماست و یک امر وجدانی است.

با توجه به این مقدمه، امور عقیدتی به دو بخش تقسیم می شود:

۱- اموری که مقصد اصلی شارع مقدس، مجرد اعتقاد و انقیاد و تسلیم قلبی و عقد القلب نسبت به آنهاست و تحصیل یقین و سپس اعتقاد قلبی لازم نیست و با تحصیل ظنّ و حتی شک و وهم، هم اگر به آنها معتقد شود، کفایت می کند و اصولا در نوع مسائل عقیدتی نسبت به ریز مسائل و تفصیل و جزئیات آنها تحصیل قطع امکان ندارد (مثلا نسبت به رجعت برخی از امامان، چگونگی علم امام، حقیقت علم باری تعالی، حقیقت عصمت پیامبران و ...) در این قسم از امور عقیدتی اگر چنانچه ارکان استصحاب تمام باشد (یقین سابق، شک لاحق، مورد هم از مواردی باشد که قابل تعبّد و تنزیل باشد؛ یعنی مستصحب یا خودش اثر شرعی باشد یا موضوع اثر شرعی، و دلیل استصحاب یعنی اخبار لا تنقض نیز به عموم یا اطلاقش آن مورد را شامل شود). هر یک از استصحاب موضوعی و

ص: ۱۹۴

حکمی به نوبه خود قابل جریان خواهد بود.

مثال استصحاب موضوعی: سابقا یقین به رجعت یا فلان عذاب برزخی و ... داشتیم و فعلا به دلایلی شک در بقاء آن پیدا کرده ایم، استصحاب بقاء جاری می کنیم و اثر شرعی اش و جوب اعتقاد و تسلیم قلبی است و قلبا معتقد به قضیه رجعت و مانند آن می شویم.

مثال استصحاب حکمی: سابقا یقین به وجوب اعتقاد و تسلیم نسبت به فلان امر داشتیم و لا حقا شک در بقاء این وجوب داریم و استصحاب وجوب جاری می کنیم.

دلیل جریان هم روشن است که صحت تنزیل و عموم دلیل باشد؛ یعنی علی الفرض مورد از مواردی است که تعیّد و تنزیل بردار است (مستصحب ما دارای اثر شرعی است یا فردش چنین است). و شارع بما هو شارع می تواند ما را نسبت به ابقاء آن امر و بناگذاری بر بقایش متعیّد کند، و دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» هم که عمومیت دارد و یقین به هر امری را که دارای اثر شرعی باشد شامل است و منع و محذوری هم از شمول آن نیست.

قوله: و کونه اصلا عملیا: اگر کسی بگوید استصحاب از اصول عملیه است و علی القاعده و تا آنجا که ما با ضوابط آشنا هستیم، باید در فروع عملیه جاری شود و نه در امور اعتقادی که نقطه مقابل امور عملی است.

در پاسخ می گوئیم که: آری استصحاب اصل عملی است؛ ولی منظور از اصل بودن در قبال اماره است، یعنی اماره طریق به سوی واقع است و استصحاب این نقش را ندارد و صرفا یک وظیفه تعیّدی برای فرد شاک و متحیر است. و منظور از عملی بودن هم صرف عمل جوارحی و خارجی و محسوس نیست، بلکه اعم از فعل جوارحی (عضوی از اعضاء) و جوانحی (قلبی) است و هر دو عملی می باشند. منتها یکی مربوط به دست و پا و ... می باشد و دیگری مربوط به قلب است و در پیشانی واژه «عملی» نوشته که حتما باید جوارحی باشد. در نتیجه استصحاب به عنوان یک اصل عملی اگر ارکانش کامل باشد هم در اعمال جوارحی و هم در اعمال جوانحی پیاده می شود.

۲- قوله: و اما الّتی: بخش دوّم عبارت است از امور اعتقادی ای که هدف اصلی در آنها

ص: ۱۹۵

مطلق اعتقاد و عقد القلب و ایمان و باور نیست، بلکه خصوص اعتقادی است که به دنبال کسب یقین و قطع باید حاصل شود و هدف اصلی معرفت قاطع و جازم نسبت به آن امور است (مثل معرفت مبدأ و معاد، معرفت پیامبر و امام، امامت امام، و به قول آخوند: حیات امام و...) نسبت به این بخش اگر فرضاً یقین سابق به امری از این امور داشتیم و شک لا حق در بقاء آن پیدا کردیم، استصحاب حکمی جاری می‌شود، فی المثل تا دیروز شرعاً بر ما واجب بود که نسبت به تفصیل و جزئیات احوالات برزخ یا قیامت کبری معرفت یقینی تحصیل کنیم و امروز به دلایلی شک کردیم که باز هم تحصیل یقین واجب است یا نه؟

استصحاب بقاء جاری می‌شود به همان بیان که در بخش اول ذکر شد که صحت تنزیل و عموم دلیل بود؛ ولی استصحاب موضوعی جاری نمی‌شود، فی المثل نسبت به حیات فلان امام تا دیروز یقین داشتیم و الآن شک داریم که زنده است یا وفات یافته. و مفروض هم این است که شناخت و آگاهی ما از حیات امام حدّ الامکان باید یقینی باشد و ظنّ و احتمال کافی نیست. نمی‌توانیم استصحاب بقاء حیات جاری کنیم، و متعبد به حیات امام شویم؛ زیرا این موضوع عقیدتی، شناخت یقینی می‌طلبد و متأسفانه استصحاب یقین آور نیست. آری با مراعات دو نکته استصحاب قابل جریان می‌شود:

۱- استصحاب را از امارات ظنیه بدانیم که طریق ظنّی به سوی واقع است.

۲- مورد هم از مواردی باشد که تحصیل یقین لازم ندارد و اعتقاد ظنّی و ناشی از ظنّ هم کافی است. (مثل بخش اولی از امور عقیدتی) در چنین فرضی اگر شک کردیم، استصحاب جاری می‌شود و ظنّ به بقاء می‌آورد و به دنبالش وجوب اعتقاد و التزام و سایر آثار شرعی مترتب می‌شود. ولی هر دو نکته مردود است؛ زیرا ما استصحاب را اصل عملی می‌دانیم نه اماره ظنیه. و فعلاً هم مفروض بحث ما در موردی است که یقین می‌طلبد و مظنه کافی نیست.

(البته مثال مرحوم آخوند به حیات امام قابل مناقشه است و نسبت به این مسئله سیره بر این بوده که نمایندگان از سوی شیعیان بلاد به مدینه رفته و از حیات و ممات امام تحقیق می‌کردند و پس از بازگشت از سفر، جریان را برای دیگران بازگو می‌کردند و آنها

ص: ۱۹۶

روی اطمینان و وثوق عقیده به حیات امام پیدا می کردند؛ و گرنه تحصیل یقین برای آحاد جامعه امامی و شیعی امکان پذیر نبود. ولی این مهم نیست و مناقشه در مثال است، و گرنه اصل کلی مطلب مرحوم آخوند صحیح است.)

قوله: فالاعتقادیات: حاصل مطالبی که تا به حال آوردیم این است که در باب استصحاب عملی بودن یا عقیدتی بودن مسئله موضوعیتی ندارد تا کسی بگوید استصحاب در امور عملی جاری است و این عنوان موضوعیت دارد و در امور عقیدتی مطلقاً جاری نیست. مناط آن است در باب استصحاب اثر شرعی در کار باشد و مستصحب ما یا خود حکم شرعی باشد و یا موضوع اثر شرعی باشد و چنانکه ملاحظه شد در امور عقیدتی هم این مناط قابل تحقق است. پس امور و موضوعات عقیدتی نیز همانند سایر موضوعات می تواند مجرای استصحاب باشد، مشروط بر اینکه مستصحب اثر شرعی داشته باشد.

قوله: و قد انقدح: آن گونه که میرزای قمی در قوانین (۱) آورده، یکی از دانشمندان اهل کتاب با یکی از فضلاء شیعه درباره نبوت بحث کرده و با استصحاب عالم شیعی را محکوم کرده. به این نحو که به عالم شیعی گفته که خود شما قانون استصحاب را قبول دارید، از طرفی هم ما و هم شما نبوت حضرت موسی را قبول داریم و در نبوت پیامبر اسلام شک داریم که آیا پیامبر اسلام واقعا رسول خدا و دارای نبوت است و با آمدن او نبوت و شریعت موسوی خاتمه یافت یا کماکان باقی است؟ استصحاب می گوید کماکان نبوت سابق باقی است و بنا را بر بقاء آن می گذاریم. و نوبت به شریعت اسلام نمی رسد و ظاهراً آن فاضل شیعی درمانده شده و نتوانسته جواب یهودی را بدهد. حال مرحوم آخوند از این فراز تا پایان این تنبیه در صدد پاسخ از یاهوهای آن عالم کتابی برآمده و با ذکر دو نکته به عنوان توطئه و تمهید به استقبال پاسخ از کلام عالم کتابی رفته اند.

نکته اول یا استصحاب نبوت: آیا اساساً نبوت استصحاب برادر هست یا نیست؟ منظور شما از نبوت مستصحب چیست؟ در مجموع سه فرض ذکر می کنند:

۱- قوانین الاصول، ج ۲، ص ۷۰.

ص: ۱۹۷

۱- نبوت یا ارتباط با وحی و جهان غیب است که یک امر حقیقی تکوینی خارجی است و ربطی به جعل و اعتبار و قرارداد ندارد، بلکه لازمه قهری و عقلی و لا-ینفک والا-ترین مراتب کمال نفس است؛ یعنی عده‌ای از انسانها در کمالات نفسانی و معنوی و انسانی الهی به قدری اوج می‌گیرند که به طور قهری به آنها وحی می‌شود و با جهان غیب ارتباط برقرار می‌کنند (همانند درختی که وقتی به مرتبه خاصی از رشد و نمو رسید خودبه‌خود ثمربخش می‌شود و میوه می‌دهد. و مثل سایر صفات و کمالات نفسانی که انسان به مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که دارای ملکه عدالت، تقوا، شجاعت، سخاوت و ... می‌شود.

این صفات کمالی به عنوان یک صفات حقیقی و واقعی در خارج در روح و جان او پیدا می‌شود.) اگر نبوت بدین معنا باشد، هرگز استصحاب بردار نیست، به دو دلیل:

الف استصحاب فرع بر شک در بقاء است و ما نسبت به انبیاء (بر اساس مبادی اعتقادی که داریم) یقین داریم که تا پایان عمر و حتی در جهان برزخ و قیامت هم آن مراتب عالیه از کمال هستند و اگر روح بلند آنان روز به روز اوج بیشتری نداشته، ولی سقوط و انحطاط و حسیض هم نداشته و قابلیت تلقی وحی از آنها گرفته نشده و شکی نداریم تا استصحاب کنیم، نبوت به این معنی را، نبوت به این معنا حتما و قطعاً باقی است.

ب) برفرض که شک در بقاء آن داشتیم، باز استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا چنانکه در فرازهای قبلی ذکر شد، مستصحاب یا باید خودش مجعول شرعی باشد و یا دارای اثر شرعی باشد و نبوت به معنای مذکور نه این است و نه آن امّا اینکه خودش مجعول شرعی نیست، طبق معنای مزبور واضح شد که نبوت از صفات حقیقی خارجی و تکوینی است که در جهان تکوین تحقق دارد نه یک امر اعتباری و جعلی و قراردادی.

و امّا اینکه اثر شرعی ندارد برای اینکه اثر مهمّ و اساسی بقاء نبوت و وحی نسبت به فلان نبی عبارت است از اطاعت و انقیاد در برابر شریعت او که این هم اثر شرعی نیست، بلکه صددرصد عقلی است و استصحاب به این لحاظ جاری نمی‌شود. آری اثر شرعی غیر مهم دارد (مثلاً نذر کرده که اگر نبوت فلانی باقی است یک درهم صدقه دهیم.) ولی این که هدف از استصحاب نبوت نیست تا برایش حسابی باز شود.

ص: ۱۹۸

سؤال: شک در بقاء نبوت به معنای مزبور از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ به دیگر سخن، مگر ممکن است شک در بقاء نبوت مزبور داشته باشیم؟

جواب: منشأ احتمال انحطاط نفس نبی از آن مرتبه عالی است که شاید خلافی کرده و سقوط کرده و نبوت کذایی از او گرفته شده (از باب اینکه ملزوم نبود لازم هم نیست.) و احتمال مذکور امری ممکن و معقول است؛ زیرا انبیاء نیز انسانند و انسان مرید و مختار است و تا زمانی که در این جهان زندگی می‌کند هر لحظه ممکن است سقوط کند یا مقام بالاتری را به چنگ آورد و اختصاصی به صفت نبوت هم ندارد. سایر صفات و ملکات نفسانی و کمالات که در سایه مجاهدات و ریاضتها به چنگ می‌آید، دچار همین احتمال است و هر لحظه ممکن است دارنده این کمالی، آن را از دست بدهد و سقوط کند.

پس شک در بقاء نبوت عقلاً ممکن است و لو خارجاً در اثر مقام عصمت انبیاء استحاله وقوعی داشته باشد.

۲- قوله: نعم لو كانت: اما اگر نبوت را یک امر واقعی تکوینی و قائم به نفس نبی و لازم قهری مرتبه خاص از مراتب کمالی آن ندانیم، بلکه بگوئیم همان گونه که امامت امر مجعول است (و شارع مقدس آن را برای افرادی جعل و اعتبار فرموده و به آنها داده است و فرموده:

«إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» و ولایت امری مجهولی است (منظور ولایت تشریحی پیامبران و امامان و فقیهان جامع الشرائط) است و گرنه ولایت تکوینی اولیاء خداوند امری تکوینی و از صفات حقیقی است نه اعتباری و جعلی) و قضاوت امری مجعول است (فانی جعلته علیکم حاکم) و وکالت امری مجعول است (منتها عقلاء و علماء آن را برای وکیل جعل نموده اند و شارع با حدود و قیودی که دارد آن را امضاء فرموده و جعل امضایی دارد.

همچنین نبوت هم امری مجعول باشد که وقتی نفس نبی به مرتبه خاصی از کمال رسید چنین نیست که لازمه قهری آن مرتبه نبوت باشد، بلکه با رسیدن به آن مرتبه و واجد صلاحیت شدن، خداوند منصب نبوت، رسالت، امامت، ولایت و ... را به فرد یا افرادی اعطاء می‌کند و به جعل تألیفی جعل می‌فرماید (البته ناگفته پیداست که به نحوه گتره و گزاف و بدون جهت به کسی منصب الهی عطا نمی‌شود و یقیناً باید دارای لیاقت و

ص: ۱۹۹

شایستگی و قابلیت‌هایی باشد ولی چنین نیست که به محض پیدایش این لیاقت خود به خود به آن منصب نایل شود، بلکه خداوند است که این منصب را برای او جعل می‌کند) حال اگر نبوت از مجعولات شارع مقدس باشد مثل دیگر مجعولات شرعی استصحاب بردار هست؛ یعنی اگر زمانی یقین به نبوت پیامبری داشته باشیم و بعد شك کردیم (و مورد هم از مواردی بود که معرفت یقینی لازم نداشت و مجرد اعتقاد کافی بود) استصحاب نبوت جاری می‌شود و ضمناً هر اثری داشته باشد، مترتب می‌شود چه به اثر شرعی مثل باب نذر و چه اثر عقلی مثل لزوم اطاعت و انقیاد (زیرا مکرر گفتیم که استصحاب موضوعی باید دارای اثر شرعی باشد؛ اما استصحاب حکمی (منظور از حکم مطلق مجعول شرعی است که طبق معنای دوم نبوت هم حکم شرعی است، یعنی از مجعولات شارع و از اموری است که وضع و رفعش در دست شارع است.) اگر جاری شد، تمام آثار شرعی عقلی مستصحاب را بار می‌کند.

قوله: لکنه یحتاج: استصحاب نبوت مذکور جاری می‌شود و نبوت نبی سابق را ثابت می‌کند؛ ولی به شرط اینکه استصحاب از راه دیگری (راه حکم عقل، بناء عقلا و ...) حجت و معتبر شود که هیچ ربطی که به نبوت نبی سابق نداشته باشد و الا اگر استصحاب هم به گفته همان نبی ثابت شود، فایده‌ای ندارد و در نبوت سابقه جاری نمی‌شود، چون مستلزم دو راست (بقاء نبوت سابقه متوقف بر حجیت و اعتبار استصحاب هم وابسته به بقاء نبوت سابقه است و این دو راست) و دور هم که محال و باطل است.

۳- قوله: و اما: اما اگر نبوت کنایه از شریعت و احکام پیامبر قبلی باشد و منظور از استصحاب نبوت هم استصحاب پاره‌ای از احکام شریعت سابقه باشد (نه کل احکام که نسبت به کل یقین لازم است و مجرد شك و استصحاب کافی نیست) چنین استصحابی بلامانع است و قبلاً هم در تنبیه ششم به تفصیل بحث شد که استصحاب اختصاصی به احکام شریعت ندارد و نسبت به احکام شریعت سابقه هم قابل جریان است.

قوله: ثم لا یخفی...: نکته دوم: استصحاب و به طور کلی هر دلیلی که اقامه می‌شود یا به منظور الزام و اسکات و افحام خصم است و یا به منظور اقناع و اسکان نفس مستدل است

ص: ۲۰۰

و در هر صورت باید شرایط و خصوصیات در خصم یا نفس باشد تا استدلال منتج باشد و هدف مستدل را تامین کند و در خصوص استصحاب که مورد بحث ما است، باید چهار ویژگی باشد: ۱- یقین سابق ۲- شک لا حق ۳- مستصحاب از اموری باشد که تعبد و تنزیل آن صحیح و بجا باشد، (یعنی شارع بما هو شارع بتواند ما را به آن متعبد سازد و بفرماید که بنا را بر حالت سابقه بگذارد و نقض نکن و آن در موردی است که مستصحاب هم به عموم و اطلائش آن مورد را شامل شود. آنگاه اگر استدلال به استصحاب برای الزام طرف بحث باشد، باید طرف به این چهار ویژگی مقرر و معترف باشد، یعنی یقین سابق و شک لا حق داشته باشد و دو ویژگی دیگر هم باشد تا استصحاب قابل جریان باشد و طرف را ملزم به پذیرش مطلبی کنیم و الا اگر اعتراف نکند نمی توان با استصحاب او را ملزم ساخت. چه اینکه اگر استصحاب برای اقناع نفس هم باشد، یعنی مستدل بخواهد خود را قانع سازد، باز باید یقین سابق و شک لا حق داشته باشد و مورد هم مشمول دلیل استصحاب باشد تا بتواند استصحاب جاری کند و چنین نیست که در هر شرایطی مجار باشیم از استصحاب استفاده کنیم و کسی را محکوم نماییم و یا خویشتن را قانع کرده و عذر و بهانه بتراشیم.

قوله: و منه انقدح: با توجه به دو نکته مذکور استدلال دانشمند یهودی به استصحاب نبوت موسی (ع) ناتمام است، نه مقصد اول (الزام خصم) را تامین می کند و نه مقصد ثانی (اقناع نفس) را اما اینکه استدلال مزبور موجب الزام خصم (مسلمان که خصم یهودی در مقام بحث و جدل است) نیست، دو دلیل دارد که هر کدامش بر یکی از دو مقدمه مذکور مبتنی است:

۱- اگر منظور از نبوت همان صفت نفسانی قائم به نفس حضرت موسی باشد که یک امر حقیقی تکوینی است و موسای کلیم به مرحله ای از کمال رسیده بود که به حضرتش وحی می رسید ... می گوئیم که نبوت به این معنی قطعاً برای حضرت موسی بوده و قطعاً هم باقی و ثابت است و تا پایان عمر شریفش از آن مرتبه عالیه کمال نفسانی و قابلیت دریافت وحی تنزل نکرد و در جهان برزخ نیز آن مرتبه عالیه برای او محفوظ است و جای کمترین شک و تردیدی در بقاء آن نیست تا سخن از استصحاب نبوت به میان آید. اگر منظور از نبوت

ص: ۲۰۱

شریعت و احکام حضرت موسی باشد می گوئیم که نبوت به این معنی گرچه تا قبل از پیامبری بعدی ثابت و مسلم بوده و مردم آن اعصار و قرون موظف به پیروی از شریعت موسی بودند، ولی با آمدن پیامبر اسلام و احراز صدق و حقانیت شریعت اسلام (بوسیله معجزات و بینات و دلائل قاطع) ما مسلمانان شکی در بقاء شریعت موسی و عیسوی نداریم تا عالم کتابی با استصحاب ما را مجاب و ملزم به قبول و بقاء شریعت موسی یا عیسی کند، بلکه ما یقین به ارتفاع و نسخ شرایع قبلی داریم.

(وگرنه مسلمان نشده ایم؛ زیرا مسلمان کسی است که اسلام را پذیرفته و حقانیت آن را قبول کرده و مهر بطلان بر شرایع قبلی را با جان و دل پذیرفته باشد تا شاک و مردد باشد هنوز مسلمان نشده) پس استصحاب نبوت به هر معنی که باشد موجب الزام مسلمان نیست، زیرا ارکان استصحاب در حق او تمام نیست و او شک لا حق ندارد تا به ناچار استصحاب را بپذیرد.

۲- در مقدمه ثانی آوردیم که تا طرف معترف به یقین سابق و شک لا- حق نباشد نمی توان با استصحاب او را محکوم کرد و چنانچه در پاسخ قبلی آوردیم، مسلمان مقرر به این امور نیست و عمده این است که شک در بقاء ندارد.

قوله: و لا- اقناعا: و اما اینکه استدلال به استصحاب موجب اقناع نفس نمی شود و یهودی نمی تواند بگوید (من قبلا- به نبوت و شریعت موسی قاطع بودم و الآن با آمدن شریعت اسلام در بقاء شریعت قبلی شک می کنیم و استصحاب بقاء جاری می کنم و خودم را با آن قانع و رام می کنم).

دلیل مطلب آن است که معرفت و شناخت پیامبر الهی با شک و تعبد و بناگذاری قابل اثبات نیست و باید معرفت یقینی کسب کنیم و آن با نظر و دقت در حالات نبی و معجزات او حاصل می شود و عقل می گوید باید رفت و پیامبر را شناخت همان طور که قبلا ذکر شد در این بخش از امور عقیدتی استصحاب فایده ای ندارد، زیرا یقین آور نیست و وظیفه تعبدی شاک به نبوت و معرفه النبی تعبد بردار نیست، نه عقلا دلیل بر تعبد و بناگذاری بر شریعت سابقه داریم و نه شرعا دلیلی بر تعبد مزبور داریم. پس استصحاب نبوت اقناعی نخواهد بود.

ص: ۲۰۲

قوله: و الا تکال: این فراز نقضی به کلمه و لا شرعا است و آن این است که اگر کسی بگوید که ما شرعا دلیلی بر تعبد به شریعت قبلی داریم و آن روایاتی است که در شریعت اسلام از قول پیامبر اسلام یا امامان معصوم وارد شده مبنی بر اینکه «لا تنقض الیقین بالشک و ...» و به حکم این روایت متعبد به شریعت سابقه می شویم.

در جواب می گوئیم که استناد به کلام شارع اسلام به درد شما نمی خورد و موجب اقناع شما نمی شود، بلکه خلف فرض و نقض غرض است زیرا استناد به استصحاب در شریعت اسلام فرع بر قبول حجیت آن است و قبول حجیت آن فرع بر اقرار و اعتراف به صدق و حقانیت شریعت اسلام است و لازمه علم به صدق این شریعت، علم به ارتفاع شریعت قبلی است و با علم به ارتفاع و نسخ شک در بقاء نداریم که استصحاب بیاید و تعبد بردار باشد.

قوله: و وجوب العمل: در دوران شک و تردید باید فحص و تحقیق نموده و حقانیت شریعت جدید را بشناسیم. اگر پس از تحقیق و مطالعه حقانیت اسلام برای ما محرز شد، باید به آن ایمان آوریم و اگر حقانیت شریعت سابق محرز شد، باید بر همان باقی باشیم، ولی قبل از احراز صدق و رسیدن به نتیجه در صورت شک و صدق و حق بودن یک شریعت تکلیف چیست؟ تکلیف عمل به احتیاط است و حاکم به این احتیاط عقل است و دلیل عقل، علم اجمالی به ثبوت یکی از دو شریعت است و تا زمانی که منجر به اختلال نظام معاش نشود، علم اجمالی مؤثر و منجز و احتیاط آور است و طریقه احتیاط جمع میان دستورات هر دو شریعت در مقام عمل است و باید راه احتیاط را در پیش گرفت. مگر در یک صورت که احتیاط لازم نیست و در زمان شک و تحقیق به شریعت سابقه می توان عمل کرد و آن در فرضی است که بدانیم که هر دو شریعت استصحاب را حجت می دانند.

(مثلا- دلیل حجیت آن حکم عقل مستقل باشد که هر دو شریعت آن را بپذیرند یا سیره عقلا باشد و ردعی از سوی هر دو شرع صورت نپذیرد) که اینجا استصحاب بقاء جاری می کنیم تا زمانی که علم به حال و وضع پیدا کرده و تکلیف خود را روشن سازیم و جزما پیرو یک شریعت شویم. در نتیجه، استدلال عالم کتابی به استصحاب نبوت موسی بلاوجه و مردود است.

ص: ۲۰۳

تنبیه سیزدهم

تنبیه سیزدهم راجع به جریان استصحاب حکم خاص است. به طور کلی دلیل اجتهادی و لو به صورت عموم یا اطلاق موردی را شامل شود، بر اصل عملی و از جمله بر استصحاب تقدم دارد و با وجود دلیل نوبت به اصل نمی رسد و به زودی خواهد آمد که آیا از باب حکومت است یا از راه ورود؟ ولی گاهی مواردی پیش می آید که جای اشکال و بحث است که آیا دلیل عام تقدم دارد یا استصحاب حکم خاص مقدم است؟

و آن در جایی است که خطاب عامی وارد شده که دارای دو سنخ عموم است:

۱- عموم افرادی دارد، مثل اکرم العلماء نسبت به زید و بکر و خالد و ... از افراد و مصادیق عالم.

۲- عموم زمانی دارد، مثل همان مثال نسبت به امروز و فردا و پس فردا ... از ازمه و زمانها.

در مجموع مفاد خطاب مذکور این است که اکرام هر فردی از افراد عالم در هر زمانی از ازمه یا برای همیشه واجب و لازم است (ضمناً کاری نداریم که عموم زمانی عام از چه راهی ثابت می شود؟ آیا از راه وضع و لغت است که خود مولی فرموده «اکرم العلماء فی کل یوم، یا اکرم العلماء دائماً و ابداً و مانند آن»؟ یا از راه اجماع و دلیل خارجی دانسته شود؟

یا از راه اطلاق و مقدمات حکمت باشد؟ و ...)

و خطاب خاصی داریم که فرد خاص از افراد عالم (مثلاً- زید) را نسبت به زمان خاص (مثلاً جمعه) از تحت عام اخراج نموده و فرموده: «لا تکرم زیدا یوم الجمعة» در اینجا اگر خود خطاب خاص از لحاظ زمانی عموم یا اطلاق داشته باشد و علاوه بر جمعه روز شنبه و یکشنبه و ... را نیز شامل شود، بحثی نیست و زید عالم برای همیشه از عام استثناء شده و

ص: ۲۰۴

اکرامش واجب نیست بلکه حرام است؛ ولی سخن در فرضی است که خطاب خاص نسبت به ما بعد روز جمعه ساکت است و نفیا یا اثباتا حکم روز شنبه و ما بعد آن را بیان نکرده است. اینجا است که شک می‌کنیم که در روز شنبه و ما بعد آن اکرام زید واجب است یا حرام؟ آیا به عموم عام برگردیم و حکم به وجوب می‌کنیم یا همان حکم خاص یا حکم مخصّص ادامه دارد و حکم به حرمت می‌کنیم؟ قواعد اصولی چه چیز را اقتضا دارند؟

قوله و التحقیق: مرحوم آخوند در این تحقیق نخست صور مسئله را که چهار صورت است ذکر می‌کنند و سپس حکم هر صورت را بیان می‌کنند و خواهیم دید که در بعض صور فقط جای تمسک به عموم عام است، و در بعضی صور فقط جای استصحاب حکم خاص است و در بعضی صور نه جای عام است و نه جای استصحاب خاص و در بعض صور هم با ترتیب خاصی هم جای استناد به عموم عام است و اگر هم به دلیلی نتوانستیم بالعرض از عام استفاده کنیم، جای استصحاب حکم خاص است، و آن چهار صورت عبارتند از:

در جانب عام که عموم ازمانی دارد و شامل همه زمانها می‌شود، گاهی زمانها ظرفیت دارند؛ یعنی ظرف ثبوت حکم هستند یعنی یک حکم است که برای همیشه ادامه و استمرار دارد و چنین نیست که با عوض شدن زمان حکم هم عوض شود، بنابراین اکرام زید برای همیشه هم که واجب باشد یک وجوب اکرام است که ادامه دارد. و گاهی هم زمانها قیدیت دارند، یعنی مکتّر و معدّد و مفرد موضوع هستند، یعنی هر زمانی مستقلا و جداگانه موضوع حکم است و اکرام زید در این روز و ساعت و زمان غیر از اکرام زید در ساعت و روز و زمان بعدی است و همان طور که عموم افرادی «اکرم العلماء»، استغراقی و انحلالی است و به تعداد افراد و مصادیق عام در واقع اطاعت و عصیان و تکلیف داریم، همچنین عموم ازمانی آن نیز استغراقی و انحلالی است و به تعداد هر زمانی اکرام زید جداگانه واجب است و امثال و عصیان دارد.

در جانب خاص نیز همین دو فرض مطرح است، یعنی گاهی روز جمعه ظرف حرمت اکرام زید است و موضوعیتی ندارد و بگونه ای است که اگر روز شنبه و یکشنبه هم اکرام زید حرام باشد، همان حرمت اکرام اولی است که امتداد و استمرار دارد، و گاهی روز

ص: ۲۰۵

جمعه موضوعیت دارد و به گونه ای است که اگر فرضاً روز شنبه هم اکرام زید حرام بود، قطعاً فرد دیگری غیر از اکرام زید در روز جمعه بود.

بنابراین هرکدام از عام و خاص نسبت به ظرف بودن یا قید بودن زمانها دو صورت پیدا می کند که حاصل ضرب آنها چهار صورت خواهد بود و (اگر کسی ریاضی اش قوی باشد، می فهمد که $۲ * ۲ = ۴$) اینک بیان احکام چهار صورت به شرح زیر است:

قوله: فان كان مفاد: صورت اول این است که زمان در هر دو خطاب به نحو ظرفیت اخذ شده باشد در اینجا تا قبل از روز جمعه اکرام زید مشمول عام است و در خود روز جمعه دلیل خاص بر عدم آن دلالت دارد و اکرامش حرام است، ولی نسبت به ما بعد آن یعنی روز شنبه و مانند آن تکلیف چیست؟ در مقام تصوّر چهار احتمال وجود دارد:

۱- به عمومش حکم روز شنبه را شامل شود و اکرام زید واجب باشد، مرحوم آخوند این احتمال را ردّ می کنند و می فرماید دلیل عام حکم این زمان را شامل نیست، زید از شنبه و ما بعد آن فرد جدید و مغایر با جمعه و ما قبل آنکه نیست (مفروض بحث ما همین است که زمان ظرف است نه قید تا مکرر باشد و فرد جدید درست کند و) تا مستقلاً مشمول عام باشد و اگر شمولی باشد، همان است که قبل از جمعه بود و کماکان استمرار دارد و علی الفرض با آمدن دلیل خاص آن حکم قبلی قطع شد و دلالت عام منتفی شد

(و به قول شیخ اعظم، تمسک به عام در دو مورد است، یکی در شک در اصل تخصیص و دیگری در شک در تخصیص زائد، و ما نحن فیه هیچ کدام نیست، زیرا اصل تخصیص عام نسبت به جمعه محرز و مسلم است و اگر هم این خروج روز شنبه و ما بعد ادامه داشته باشد، همان یک تخصیص است نه صدها تخصیص تا شک در تخصیص زائد مطرح شود و وقتی هیچ کدام نبود جای اصاله العموم و استناد به عام هم نخواهد بود.)

۲- خطاب خاص روز شنبه و ما بعد را شامل شود، این احتمال هم مردود است، زیرا فرض ما این است که خاص نسبت به ما بعد جمعه ساکت است.

۳- حکم عام را که قبل از جمعه بود و روز جمعه قطع شد در روز شنبه و ما بعد آن استصحاب کنیم. این نیز مردود است، زیرا زمان یقین به زمان شک متصل نیست و در

ص: ۲۰۶

وسط، زمان جمعه فاصله شده و قبلاً گفتیم در اجراء استصحاب احراز اتصال لازم است ...

۴- فقط حکم خاص را استصحاب می‌کنیم، زیرا روز جمعه یقیناً اکرام زید حرام بود و روز شنبه که چسبیده به آن است شک در حرمت اکرام داریم و ارکان استصحاب تمام است. لذا استصحاب حرمت جاری می‌شود. پس تکلیف صورت اول روشن شد.

قوله: نعم لو كان: برای صورت اول تبصره ای می‌آورند و آن اینکه گاهی دلیل عام صادر شده و زمان عمل به آن فرا رسیده و مدتی هم بدان عمل شده و در وسطهای راه دلیل خاصی وارد می‌شود مثلاً روز چهارشنبه فرمود: «اکرم العلماء» و تا روز جمعه به آن عمل شد و روز جمعه فرمود: «لا تکرّم زيدا...» و ما نسبت به روز شنبه و ما بعد آن شک کردیم.

حکم این فرض همان است که تا به حال ذکر شد که استصحاب حکم خاص جاری می‌شود،

ولی گاهی دلیل خاص از اول زمان عمل به عام صادر می‌شود، یعنی روز جمعه فرمود:

«اکرم العلماء» و همان روز هم بلافاصله فرمود: «لا تکرّم زيدا يوم الجمعة» که چنین خاصّ قاطع استمرار حکم عام نیست (زیرا هنوز استمراری نیامده است) اینجا است که دلیل خاص ضرر به دلیل عام نمی‌رساند و نسبت به روز شنبه و ما بعد آن به عموم عام عمل می‌شود و در واقع جمع میان دو دلیل عام و خاص این می‌شود که نسبت به سایر افراد عالم از همین روز جمعه اکرامشان واجب است و نسبت به زید عالم از ما بعد روز جمعه یعنی از شنبه به بعد اکرام واجب است

مثال فقهی مسئله آیه *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* است که مفید عموم است، یعنی هر عقدی در هر زمانی از ازمنه و جوب وفا دارد سپس فرد خاص (به نام بیع مثلاً) از عموم *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* خارج شده است. گاهی به این نحو است اول عموم عام مستقرّ شده و تا مدتی ادامه یافته و در اثناء خطاب خاص آمده مثل باب خیار غبن که پس از ظهور غبن ثابت می‌شود و عموم اوفوا را تخصیص می‌زند. در اینجا اگر شک کرد که خیار غبن فوری است، یعنی همان آن اول ظهور غبن است و پس از آن خیار نیست یا تراخی دارد و آن ثانی و ثالث و ... نیز خیار ثابت است؟ از استصحاب حکم خاص استفاده می‌کنیم. ولی گاهی هنوز عام

ص: ۲۰۷

مستقر نشده از اول خاص مطرح شده، مثل خیار مجلس یا خیار حیوان که از آغاز عقد تا سه روز یا تا تفرّق است. در اینجا اگر مثلاً سه روز سپری شد و ما در شب بعد از سه روز شک کردیم که خیار حیوان باقی است یا نه به عموم عام برمی گردیم و نوبت به استصحاب حکم خاص نمی رسد.

قوله: فافهم: شاید مراد این باشد که تفصیل مذکور ناتمام است، بلکه اگر زمانها ظرف باشند، در هر دو فرض (خاص از اول زمان عام بیاید یا در وسط بیاید) جای استصحاب حکم خاص است و اگر قید باشند در هر دو فرض جای استناد به عموم عام است.

قوله: و ان کان مفادهما: صورت دوم این است که زمان در هر دو دلیل (عام و خاص) به نحو قیدیت اخذ شده باشد. در این صورت نسبت به اکرام زید در روز شنبه و ما بعد فقط جای تمسّیک به عام است و جای استصحاب حکم خاص نیست، اما اینکه جای تمسّیک به عام است، فرض ما این است که عام دارای عموم ازمانی است، یعنی هر زمان را شامل شد و فرض این است که زمانها قیدیت دارند و هر کدام مستقلاً مشمول عام هستند آنگاه نسبت به روز جمعه دلیل خاص رسید و چون مقدم بر عام بود، جلو عام را گرفت، ولی نسبت به روز شنبه دلیل عام مستقلاً آن را شامل است و مخصّص هم نرسید، و شک در تخصیص این فرد داریم (دقیقا مثل اینکه در اخراج بکر از عام شک می کردیم که حتماً از عموم افرادی استفاده می شد).

و اما اینکه جای استصحاب حکم خاص نیست. پرواضح است، زیرا وقتی زمانها قید شد معنایش آن است که اکرام زید روز جمعه غیر از اکرام زید در روز شنبه است و دو فرد مغایر و دو موضوع جداگانه هستند و حکم موضوعی را به موضوع دیگر کشاندن نامش استصحاب نیست که وحدت موضوع می طلبد، نامش قیاس است که در مذهب ما باطل می باشد.

قوله: و ان کان مفاد: صورت سوم این است که زمان در خطاب عام بر نحو ظرفیت اخذ شده و در خطاب خاص به نحو قیدیت اخذ شده است. در این صورت نسبت به روز شنبه و ما بعد آن نه جای عموم عام است و نه جای استصحاب حکم خاص، اما جای عام

ص: ۲۰۸

نیست به همان دلیلی که در صورت اول از چهار صورت گذشت که حکم عام منقطع شده ... و اما جای استصحاب خاص نیست به همان دلیل که در صورت دوم گذشت که موضوع عوض شده و قیاس است نه استصحاب. بنابراین نسبت به اکرام زید در روز شنبه و ما بعد به اصل دیگری از اصول عملیه مراجعه می کنیم (اگر دوران بین محذورین بود، اصاله التخییر جاری می شود. اگر احتیاط ممکن بود و علم اجمالی هم داشتیم، احتیاط می کنیم و اگر علم اجمالی نبود و مجرد شک بدوی بود اصل برائت جاری می کنیم).

قوله: و ان كان مفادهما: صورت چهارم این است که زمان در ناحیه عام قیدیت دارد و در ناحیه خاص ظرفیت دارد، در اینجا نسبت به شنبه و ما بعد در قدم اول از عموم عام استفاده می کنیم به همان دلیل که در صورت دوم گذشت که عام هر زمان را مستقلاً شامل است ... و در قدم بعدی اگر به دلیلی دستمان از خطاب عام کوتاه شد، نوبت به استصحاب حکم خاص می رسد به همان دلیل که در صورت اول از چهار صورت ذکر شد.

در پایان می فرماید که تقسیم کامل و جامع همین بود که ما انجام دادیم که چهار صورت بود و جانب خاص را هم از حیث ظرف یا قید بودن لحاظ کردیم، ولی شیخ اعظم در رسائل (۱) تنها دو صورت دارد که اگر خطاب عام عموم ازمانی اش از نوع قیدیت بود، جای تمسک به عام است و اگر از نوع ظرفیت بود، جای تمسک به استصحاب حکم خاص است و دو صورت جانب خاص را نیاورده و لذا به نظر ما این بیان ناتمام است.

ص: ۲۰۹

تنبيه چهاردهم

آخرین تنبيه در باب استصحاب راجع به این است که منظور از شك لا- حق در باب استصحاب چیست؟ به طور کلی وقتی انسان یقین سابق به حکمی یا موضوعی داشت، در زمان لاحق چند حالت متصور است:

- ۱- کماکان یقین به بقاء آن حکم یا موضوع دارد. در این فرض تکلیف روشن است و به یقین عمل می کند.
 - ۲- یقین به ارتفاع آن حکم یا موضوع پیدا کرده، باز تکلیف روشن است و به یقین عمل می کند.
 - ۳- ظنّ معتبر به وفاق حالت سابقه یا بقاء امر سابق دارد، باز تکلیفش عمل به ظنّ معتبر است.
 - ۴- ظنّ معتبر به خلاف حالت سابقه یا ارتفاع امر سابق دارد. باز باید به مظنه عمل کند و با وجود اماره معتبره نوبت به استصحاب نمی رسد این چهار فرض از بحث ما خارج است.
 - ۵- ظنّ غیر معتبر: ظنی که حجّت نیست و دلیلی بر حجّیت آن قائم نشده چه دلیل قاطع بر ردّ آن قائم شده باشد، مثل قیاس و چه مشکوک الاعتبار باشد، مثل شهرت فتوایی و ...
 - ۶- ظنّ غیر معتبر به خلاف حالت سابقه قائم شده است، یعنی قبلا- یقین به وجوب فلان امر داشتیم و الآن ظنّ غیر معتبر به عدم وجوب داریم.
 - ۷- مجرد شك به معنای دو احتمال متساوی الطرفین باشد، یعنی سابقا یقین داشتیم و فعلا- جهل و شك داریم و به طور مساوی احتمال بقاء و ارتفاع امر سابق را می دهیم.
- حال سه صورت اخیر محل بحث ما است که آیا استصحاب در هر سه جاری می شود یا در بعض صور جاری است؟ مطلب بر اساس مبانی گوناگون فرق می کند: اگر استصحاب را

ص: ۲۱۰

از باب حکم عقل و به مناط ظن به بقاء حجّت بدانیم محاسبه ای دارد، و اگر از راه بناء عقلاء حجّت بدانیم نتیجه ای دارد و اگر از راه اجماع حجّت بدانیم نتیجه ای دارد ولی سابقاً ما این مبانی را نپذیرفتیم و استصحاب را تنها از باب اخبار لا تنقض حجّت دانستیم و الآن بر همین مبنا محاسبه می کنیم و می گوییم:

در لسان اخبار صحبت از نقض یقین به شک مطرح شده نه نقض یقین به ظن. آنگاه اگر واژه شک به معنای اصطلاحی منطقی آن باشد (دو احتمال مساوی الطرفین در مقابل صفت قطع و ظن و وهم) باید گفت استصحاب در فرض مجرد شک در بقاء و ارتفاع (صورت هفتم) جاری می شود و مصداق اخبار است و در فرض ظن به بقاء هم به طریق اولی و به مفهوم موافقت جاری می شود ولی در فرض ظن به ارتفاع جاری نمی شود زیرا این فرض مشمول اخبار نیست و دلیل دیگری هم بر حجّت استصحاب نداریم.

ولی اگر کلمه شک را به معنای عامّ (نقطه مقابل علم که تقابل ملکه و عدم ملکه دارند و علم ملکه یا امر وجودی است و شک عدم ملکه یا امر عدمی است ای عدم العلم که شامل ظنّ و احتمال راجح و شک مصطلح یا دو احتمال مساوی و وهم یا احتمال مرجوح می شود). بگیریم، باید گفت در هر سه فرض مورد بحث استصحاب جاری می شود، حتی در فرض ظنّ غیر معتبر به خلاف حالت سابقه، تا چه رسد به فرض ظنّ به وفاق حالت سابقه

مختار مرحوم آخوند همین است که شک در اخبار باب به معنای عام کلمه به کار رفته و در هر سه فرض جای استصحاب است و برای این مطلب شواهد و دلایلی دارند که در مجموع چهار شاهد است:

۱- تصریح اهل لغت: دانشمندان لغت واژه شک را به معنای عدم العلم و خلاف یقین معنا کرده اند که شامل ظن و وهم هم می شود و نمونه اش سخن جوهری در صحاح اللغه (۱) فیومی در مصباح (۲). و طریحی در مجمع البحرین (۳) است و لکن به قول مرحوم آیت الله

۱- الصحاح، ج ۴، ص ۱۵۹۴.

۲- مجمع البحرین، ج ۵، ص ۲۷۶.

۳- مصباح المنیر، ص ۳۲۰، ماده شکک.

ص: ۲۱۱

حکیم: طریحی این مطلب را به ائمه لغت نسبت داده است (۱) و گفتار اهل فن ارزش دارد.

۲- استعمالات معصومین: در لابلای روایات معصومین (ع) نیز در ابواب گوناگون واژه شک به معنای عامش بکار رفته و عمده باب شک در عدد رکعات نماز است که در شرح لمعه نیز این بحث مطرح بود.

۳- اخبار و روایات باب استصحاب که در مقام تحدید و بیان حدّ و مرز و ضابطه نقض یقین هستند فرموده اند که یقین را با شک نقض نکن، بلکه با یقین برخلاف حالت سابقه نقض کن! وجه استدلال این است که روایات نقض یقین به شک را مطرح کرد، و نقض یقین به یقین را مطرح کرد، ولی نقض یقین به ظنّ برخلاف را مطرح نکرد. آنگاه اگر از کلمه شک همان معنای خاص و اصطلاح (دو حالت مساوی) اراده شود، پس روایات در مقام بیان ضابطه ناقص بیان کرده و حکم نقض یقین به ظنّ را نگفته، ولی اگر شک را به معنای اعم بگیرد، ضابطه مذکور کلی بوده و به درد قانونیت می خورد و متناسب با مقام ضابطه و بیان حدّ و مرز همین است که از شک، مطلق عدم العلم اراده شود.

۴- در اولین صحیحی از روایات باب استصحاب راوی پرسید: «فان حرّك في جنبه شیء و هو لا يعلم...» یعنی شخص در حال چرت زدن است و چشمانش را بسته و نمی دانیم خواب است یا بیدار. آیا اگر چیزی در پهلوئی او حرکت داده شود (و جابجا گردد) و وی متوجه نشود، این نشانه خواب است و باید وضو بگیرد؟ امام فرمود: «لا- حتی یستیقن انه قد نام...» یعنی خیر بدین وسیله وضو واجب نمی شود تا زمانی که یقین کند که خوابیده است.

کیفیت استدلال: می دانیم که جابجا کردن چیزی در کنار آن شخص و متوجه نشدن او از امارات ظنیه است و دائماً یا غالباً ظنّ به خواب می آورد و انسانهای اطراف این شخص احتمال قوی می دهند که وی خوابیده باشد و اگر هم دائم یا غالب نباشد، ولی این مقدار مسلّم است که گاهی مفید ظنّ است و در این تردید نیست. از طرفی با وجود این مطلب که اماره مذکور مفید ظنّ است، امام (ع) استفصال نکرد و پرسید که آیا بدین وسیله ظنّ به نوم

ص: ۲۱۲

پیدا کردی یا خیر؟ و به نحو عموم و اطلاق و کلی فرمودند: خیر وضو واجب نیست و بنا را بر یقین سابق بگذارد و یقین سابق را نشکند تا زمانی که یقین به خواب پیدا کند، از این ترک استفسال (با توجه به اینکه استفسال بجا بود) می فهمیم که از نظر امام (ع) فرقی میان صورت ظنّ به نوم و غیر این صورت نیست و در هر حال استصحاب بقاء وضو جاری می شود و اختصاص به فرض شک مصطلح در بقاء ندارد.

قوله: و قد استدل: مرحوم شیخ انصاری هم مدعی آخوند را دارند و شک را به معنای اعم گرفته و در هر سه فرض استصحاب را جاری می دانند؛ ولی دو دلیل دیگر برای این مدعا آورده اند که مورد پسند مرحوم آخوند نیست:

۱- اجماع قطعی: همه کسانی که استصحاب را از باب اخبار حجّت دانسته اند، اتفاق نظر دارند که استصحاب اختصاص به فرض شک مصطلح ندارد و در فرض ظنّ غیر معتبر به خلاف هم جاری می شود. پس یک دلیل شیخ، اجماع است.

مرحوم آخوند می فرماید که اولاً قبول نداریم که همه فقهایی که استصحاب را از باب اخبار حجّت می دانند چنین نظری داشته باشند. ثانیاً بر فرض که چنین اتفاق نظری باشد، ولی ارزش ندارد و دلیل مستقل نیست، زیرا به احتمال قوی همه آنها از اخبار و روایات همین برداشت را کرده اند (بر اساس شواهدی که ما از اخبار آوردیم). و بنابراین اجماع مدرکی بوده و ارزش نخواهد داشت.

۲- ظنّ غیر معتبر دو گونه است:

۱- ظنی که دلیل قاطع بر ردّ آن قائم شده مثل قیاس

۲- ظنی که مشکوک الاعتبار است، یعنی دلیلی بر حجّیت آن نداریم، اگرچه دلیلی بر ردّ آن هم نداریم مثل شهرت فتوائی. حال اگر ظنّ غیر معتبر از قسم اول باشد، وجودش کالعدم است، هر حکم قبل از ظن کذائی بود، پس از ظنّ هم همان حکم خواهد بود و ظن بود و نبودش یکسان است عملاً چنین ظنی حکم شک را دارد و استصحاب جاری می شود، و اگر از قسم ثانی باشد، درست است که ظنّ به خلاف دارم ولی اعتنا به این ظنّ و نقض یقین با آن برمی گردد نه نقض یقین شک، زیرا چنین ظن پشتمانه ندارد و مشکوک

ص: ۲۱۳

الاعتبار است و نقض یقین به شک هم که به حکم اخبار باب جایز نیست. پس اخبار باب فرض وجود ظنّ غیر معتبر برخلاف حالت سابقه را نیز شامل است.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: معنای اینکه اماره یا ظنّی غیر معتبر می باشد، این است که این اماره مفاد و مؤدای خود را ثابت نمی کند (و مثل یقین به امری نیست که متعلّق خود را ثابت کند و مثل ظنّ معتبر نیست که منجز یا معذّر باشد). فی المثل با ظنّ غیر معتبر بر وجوب جمعه، وجوب ثابت نمی شود، ولی منافاتی ندارد که چنین ظنی جلو استصحاب را بگیرد و مانع از جریان استصحاب باشد و ما را وادار کند به اینکه در صورت چنین ظنی به سراغ اصل عملی دیگری برویم.

پس حقّ در استدلال همان است که از خود اخبار باب استفاده کنیم که شک به معنای اعم است و صورت ظنّ غیر معتبر برخلاف را هم شامل است؛ و گرنه استدلالهای دیگری قابل مناقشه است به بیانی که ذکر شد.

تتمه استصحاب

پس از اتمام تنبیهات باب، مطالبی را در پایان تحت سه عنوان تتمه، خاتمه، تذنیب ذکر می کنند. تتمه استصحاب درباره برخی از ارکان و مقومات و شروط جریان استصحاب است. مرحوم آخوند و مرحوم شیخ اعظم بحث جدایی برای این مطالب منعقد نکرده اند و تنها در لابلای مباحث باب، شرایط جریان استصحاب را ذکر فرموده اند؛ ولی مرحوم مظفر در اصول فقه بحث جدایی با عنوان «مقومات الاستصحاب» تشکیل داده و هفت امر را مورد بحث قرار داده اند و مرحوم مشکینی هم در حاشیه کفایه شروط جریان را فهرست نموده اند. فعلا مرحوم آخوند دو امر را بیان می کنند:

۱- یکی از شروط جریان استصحاب بقاء موضوع است (به بیانی که به زودی خواهد آمد).

۲- شرط دیگر آن است که یک اماره معتبری در مورد استصحاب نباشد، وگرنه با وجود اماره نوبت به اصل نمی رسد حتی اگر اماره موافق اصل باشد (و مفاد هر دو وجوب باشد مثلا) تا چه رسد به فرض مخالف بودن اماره با اصل که به طریق اولی نوبت به اصل نمی رسد سرّ مطلب به زودی بیان می شود. حال درباره دو شرط مذکور دو مقام از بحث می آورند.

مقام اول راجع به شرط اول یعنی بقاء موضوع است و در این رابطه چهار پرسش و پاسخ مطرح است:

۱- مراد از موضوع چیست؟ مرحوم آخوند متعرض این مطلب نشد، ولی شیخ اعظم در رسائل فرموده که مراد از موضوع، معروض مستصحب است، فی المثل اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب کنیم، مستصحب ما خود وجوب است و معروض آن نماز جمعه

ص: ۲۱۵

است. یا اگر حیات زید را استصحاب کنیم، مستصحب خود حیات است و معروض آن وجود زید است که می‌گوییم: زید حی است و حیات را بر زید حمل می‌کنیم. (۱)

۲- منظور از بقاء موضوع در باب استصحاب چیست؟ دو تفسیر برای این مطلب ذکر می‌کنند:

تفسیر اولی از مرحوم آخوند است. منظور از بقاء موضوع (و محمول، در واقع هر دو مراد است، ولی چون بقاء موضوع اصل است و یا چون وحدت محمول و حکم مسلم گرفته شده، لذا آن را ذکر نکرده و تنها بقاء موضوع را ذکر کرده اند و گرنه قضیه هم موضوع دارد و هم محمول) عبارتست از اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه.

بیان مطلب ما در استصحاب دو قضیه داریم یکی قضیه متیقنه؛ فی المثل در زمان سابق یقین داشتیم به اینکه زید عادل است، نماز جمعه واجب است و ... و دیگری قضیه مشکوکه که فعلا- در زمان لا- حق شک داریم که آیا زید عادل است یا خیر؟ ... و اینکه صحبت از قضیه به میان می‌آورند برای آن است که در استصحاب یقین و شک مطرح و از مقومات است و یقین و شک به نسبت بار می‌شود و نسبت در قضیه است و معنا ندارد که در امر تصوری یقین یا شک کنیم. مثلاً یقین به زید دارم که معقول نیست و باید گفت که یقین به وجود زید، حیات زید، عدالت زید و .. دارم یا شک در زید دارم معقول نیست و باید گفت که شک در وجود زید دارم و ..

حال منظور از بقاء موضوع و محمول آن است که دو قضیه متیقنه و مشکوکه از لحاظ موضوع و محمول اتحاد و یگانگی داشته باشند؛ یعنی موضوع قضیه مشکوکه همان موضوع قضیه متیقنه است (مثلاً زید) و محمول و حکم هر دو یکی است (مثلاً عدالت) و تنها فرقشان در این است که در سابق یقین داشتیم به وجود و ثبوت عدالت برای زید و الآن شک داریم در بقاء عدالت برای زید و از ارکان استصحاب این اتحاد است متفرع بر این اگر موضوع عوض شده باشد؛ یعنی یقین به عدالت زید داشتیم و شک در عدالت بکر داریم.

یا اگر محمول عوض شده باشد؛ یعنی یقین به عدالت زید تعلق داشت و شک به سخاوت

ص: ۲۱۶

او بار شد، یا اگر هر دو عوض شده باشد، یعنی متعلق یقین عدالت زید بود و متعلق شک حیات بکر است، در این موارد استصحاب نیست.

۳- قوله: ضروره انه: قبل از پرداختن به تفسیر دوم بقاء موضوع، پرسش سوم مطرح است که دلیل لزوم بقاء موضوع یا اتحاد دو قضیه چیست؟ مرحوم آخوند دو دلیل می آورند:

الف) اگر موضوع همان موضوع نباشد و دو قضیه از این لحاظ اتحاد نداشته باشند (یقین به عدالت زید بود و شک در عدالت بکر است) شک ما در بقاء ما کان نخواهد بود، بلکه شک در حدوث امر جدید است و در استصحاب شک در بقاء لازم است و استصحاب «ابقاء ما کان» است نه «احداث امر جدید».

ب) اگر موضوع عوض شده باشد و ما استصحاب عدالت بکر را جاری نکنیم، کسی نمی تواند بگوید که شما یقین سابق را با شک نقض کردید. هرگز عنوان نقض یقین صدق نمی کند؛ زیرا یقین به عدالت زید بود که نقض نشده و کسی از آن رفع ید نکرده و آنکه رفع ید شده، عدالت بکر است که از اول مشکوک است، پس استصحاب عدالت بکر نکردن نقض یقین به شک نیست و تا عنوان نقض یقین به شک صدق نکند، اصلاً اخبار استصحاب پیاده نمی شود و «لا تنقض یقین بالشک» جاری نمی شود.

قوله: و الاستدلال: شیخ اعظم استدلال دیگری برای لزوم بقاء موضوع آورده که به عقیده آخوند ناتمام است، ولی باید توجه داشت که این استدلال مبتنی بر تفسیر دوم از بقاء موضوع است که خود شیخ اعظم دارند و لذا خوب است این بخش را به این ترتیب بیان کنیم:

نخست تفسیر شیخ از بقاء موضوع: منظور از بقاء موضوع عبارتست از احراز وجود موضوع در خارج، فی المثل وقتی ما عدالت زید را استصحاب می کنیم، نخست باید معروض این مستصحب یعنی اصل وجود زید و حیات او محرز باشد تا بتوانیم عرض عدالت را استصحاب کرده و بر معروضش که زید باشد مترتب کنیم؛ و گرنه بدون احراز موضوع جای استصحاب نیست.

ص: ۲۱۷

سپس دلیل شیخ اعظم را می آوریم: اگر موضوع محرز نباشد، از دو حال خارج نیست.

با موضوع در واقع نیست و موضوع دیگری هم جایگزین نشده. در این فرض استصحاب عدالت و ابقاء آن از قبیل بقاء عرض بدون معروض و حال بدون محل است که محال عقلی است. و یا موضوع تغییر کرده و جای زید بکر آمده. در این صورت هم استصحاب و ابقاء همان عدالت سابق به معنای انتقال عرض (عدالت) از موضوعی (زید) به موضوع دیگر (بکر) است و این نیز محال است و هر عرضی متقوم به معروض خویش و قائم به او و متشخص و متحقق به اوست و انفکاکش محال است. لذا تنها در یک فرض استصحاب می آید و آن این است که خود موضوع و معروض مستصحب محفوظ و محرز باشد و در حال یقین و شک موضوع یکی است که زید باشد و محمول یا عدالت مشکوک است که استصحاب می شود. (۱)

در قدم سوم نقد آخوند از استدلال شیخ را بیان می کنیم: درست است که حقیقتا و تکوینا و عقلا عرض بدون موضوع محال است، انتقال عرض به معروض دیگر هم محال است (و کندن عرض از موضوع مساوی است با نابودی آن چون وجودش لغیره است و نه لنفسه) ولی بحث ما فعلا در یک امر حقیقی و تکوینی و عقلی نیست، بلکه در یک امر اعتباری تعبدی شرعی است که زمام امرش به دست شارع و معتبر است و غرض اصلی از استصحاب عدالت تعبد به آثار عدالت است. در این گونه موارد احراز موضوع عدالت خارجا لازم نیست و جای آن دقتها و استدلال های عقلی نیست.

در قدم چهارم اصل تفسیر شیخ اعظم از بقاء موضوع خدشه دارد و نمی توان بقاء موضوع (به معنای احراز وجود موضوع در خارج) را از شرط استصحاب دانست و جریان استصحاب را منوط به آن دانست و اگر آن امر نبود، استصحاب هم جاری نشود (از باب اذ انتفی الشرط انتفی المشروط) و سر مطلب آن است که گاهی احراز موضوع در خارج نه تنها لازم نیست، بلکه اصلا جایز هم نیست و احراز آن قاذح و مخل به جریان استصحاب است، فی المثل در استصحاب حیات زید اگر اصل وجود زید در خارج محرز و مسلم

ص: ۲۱۸

باشد، حیات او هم مسلم است (حیات زید با وجود زید یکی است یا ملازمه دارند) و در نتیجه شکی نمی ماند تا جای استصحاب باشد،

گاهی هم احراز موضوع و لو جایز و ممکن است و مخل نیست، ولی لزومی ندارد و معتبر نیست. فی المثل عدالت زید را برای جواز تقلید استصحاب می کنیم. در اینجا مهم احراز عدالت است و لو تعبدا و با استصحاب؛ اما احراز وجود زید مهم نیست، زیرا جواز تقلید بر وجود زید مترتب نیست. (منظور بقاء بر تقلید است که از میت هم جایز است) تا نیازی به احراز آن باشد.

آری گاهی هم احراز موضوع لازم است، فی المثل اگر اثر شرعی بقاء عدالت زید، جواز اقتدا به زید باشد، و جوب اکرام زید باشد، و جوب انفاق او باشد و این ها فرع بر این است که زیدی باشد و تا وجود زید که موضوع و معروض مستصحاب است احراز نشود استصحاب عدالت تنها کافی نیست و این آثار شرعی را ندارد. در اینجا از باب مقدمه احراز موضوع لازم است؛ ولی کلیت ندارد و نمی توان بقاء موضوع را به این معنا و تفسیر، یکی از شروط جریان استصحاب دانست.

۴- قوله: و انما الاشکال: پرسش چهارم این است که مناط اتحاد دو قضیه چیست؟ چه کسی باید حاکم به این اتحاد باشد؟ آیا مناط دقت عقلی است و عقل باید حکم کند که این قضیه مشکوکه همان قضیه متیقنه است یا مناط نظر عرف است و عرف با دید مسامحی حکم به اتحاد کند؟ یا مناط لسان دلیل است و شرع باید حکم به اتحاد کند؟ قبل از پاسخ به این سؤال و تحقیقی که آخوند (ره) خواهند داشت، مناسب است فرق این سه مناط را بدانیم. مرحوم مشکینی در حاشیه مبسوطا محاسبه کرده و نسبتها را به دست آورده و برای هر مورد مثالهای متعدد ذکر فرموده اند؛ ولی مقداری که در متن کفایه آمد به قرار ذیل است.

تفاوت مناط اول (حکم عقل) با دو مناط دیگر (عرف و لسان دلیل) در این است که اگر مناط حکم عقل باشد و دو قضیه باید از نظر دقت عقلی اتحاد داشته باشند، لازمه اش آن است که در باب احکام شرعیه استصحاب مطلقا جاری نشود و ما استصحاب حکمی نداشته باشیم، زیرا همیشه شک در بقاء حکم مسبب از شک در بقاء موضوع است (به جز

ص: ۲۱۹

در شک در حکم به خاطر احتمال نسخ که استصحاب الحکم اجماعی است) زیرا اگر موضوع با جمیع حدود و قیود و اجزاء و خصوصیات و شروط محرز باشد، شک در حکم معنا ندارد و حکم حتما موجود است؛ زیرا موضوع به منزله علت برای حکم است و تخلف معلول از علت نشاید و لذا همواره شک در حکم از شک در موضوع سرچشمه می‌گیرد.

فی المثل آبی که یکی از اوصافش با نجاست تغییر کرده بود نجس است. پس از مدتی تغییر خودبه خود زایل شده و شک در بقاء نجاست داریم، یا نماز جمعه در عصر حضور واجب بود و الآن عصر غیبت است و شک در بقاء وجوب داریم و ... و اگر مناط دقت عقلی باشد، عقل می‌گوید هر قید و خصوصیت و جزئی که از موضوع کم یا زیاد شود موضوع تغییر کرده (المركب یتنفی بانتفاء احد اجزائه او قیوده و ...) و حکم موضوع قبلی را به اینجا کشاندن نامش قیاس است نه استصحاب. در نتیجه تنها در موضوعات استصحاب جاری می‌شود، فی المثل حیات زید قبلا یقینی بوده و فعلا مشکوک است و همان که متیقن بود هم اکنون مشکوک است (زمان هم که ظرف است و دخالتی ندارد و الا- اگر قید باشد، در هیچ موردی استصحاب جاری نمی‌شود). و حقیقتا این مشکوک همان متیقن است و استصحاب قابل جریان است.

اما اگر مناط اتحاد حکم عرف یا لسان دلیل باشد، استصحاب حکم هم قابل جریان است، زیرا عرف مسئله عصر حضور و غیبت را از مقومان موضوع ندانسته و از تبادل حالات می‌داند، در لسان دلیل هم حکم روی نماز جمعه و رفته و اگر احتمال دادیم که عصر حضور هم دخیل باشد، به آن اعتنا نکرده و وجوب جمعه را استصحاب می‌کنیم.

قوله: کما انه ربما: اما تفاوت اینکه مناط اتحاد، نظر عرف باشد با اینکه مناط لسان دلیل باشد فرض کنید دلیل می‌گوید: «العنب اذا غلی یحرم» و می‌دانیم که عنب از نظر معنی و مفهوم غیر از زیب است، چه اینکه رطب غیر از تمر است، درخت غیر از چوب است و ... آنگاه اگر شک کردیم که آیا زیب هم حکم عنب را دارد یا نه؟ چنانچه مناط لسان دلیل باشد جای استصحاب نیست زیرا موضوع عوض شده و زیب غیر از عنب است

ص: ۲۲۰

و جمود بر ظاهر تعبیر مانع از جریان استصحاب است، ولی اگر مناط رای و نظر عرف باشد، عرف مناسبات حکم و موضوع را لحاظ می‌کند و چه بسا در مواردی برای عنوانی که در خطاب آمده موضوعیت و خصوصیت قائل می‌شود و با تغییر آن عنوان هرگز حکم را جاری نمی‌کند. مثلا دلیل گفته از مجتهد عادل تقلید کن و این عنوان از عناوینی است که حدوثا و بقائا در جواز تقلید دخیل است. حال اگر پس از مدتی اجتهاد از بین رفت یا عنوان عدالت از بین رفت، قطعاً حکم هم منتفی است و جای استصحاب نیست.

ولی در مواردی هم برای عنوان مذکور در دلیل، خصوصیت قائل نیست و آن را عنوان مشیر و طریق به سوی ذات می‌داند و نبود آن را از قبیل تبادل حالات می‌داند که حالت‌های گوناگون بر ذات عارض می‌شوند؛ ولی ذات همان است، فی المثل راوی از امام پرسید: در معالم دینم به چه کسی مراجعه کنم؟ امام فرمود: علیک بهذا المجالس؛ یعنی زراره. حال آیا عنوان جالس بودن نقشی و دخالتی در جواز رجوع دارد؟ هرگز، بلکه از باب اینکه فعلا در این حالت به سر می‌برد و سائل هم به غیر این تعبیر او را نمی‌شناسد امام فرمود: علیک

وگرنه موضوع اصلی خود زراره است که دارای صلاحیت است و فرقی ندارد که در حال جلوس باشد یا قیام و این‌ها از مقوله تبادل حالات است نه تغییر موضوع. اینجا اگر شک کردیم که در حال قیام زراره هم حق رجوع به او داریم یا نه؟ استصحاب حتما جاری است.

و مثال «العنب اذا غلی یحرم» از این باب است؛ یعنی و لو در لسان دلیل کلمه عنب آمده و از نظر لغت و معنی عنب غیر از زیب است؛ ولی عرف روی ملاحظاتی که دارد عنوان عنب بودن و زیب بودن را از قبیل حالات می‌داند و تبادل و جابجا شدن آنها را موجب تغییر در خود موضوع نمی‌داند و لذا اگر هم شک کند که زیب همان حکم را دارد یا نه، استصحاب بقاء را جاری می‌کند. و چه بسا قرینه مناسبت حکم و موضوع که از قرائن عرفیه است به قدری قوی و روشن باشد که صلاحیت داشته باشد قرینه بر مراد از خطاب باشد و در نتیجه لسان دلیل با تفاهم عرفی متحد و یکی باشد و استصحاب جاری شود. تا اینجا با فرق سه مناط با یکدیگر آشنا شدیم.

قوله: و لا یخفی ان: از اینجا زمینه سازی می‌کنند برای پاسخ به پرسش دوم و تعیین

ص: ۲۲۱

اینکه مناط اتحاد دو قضیه آیا حکم عقل و دقت عقلی است؟ یا دید عرف است؟ یا لسان دلیل؟ در مقدمه می فرمایند: در دلیل استصحاب یعنی «لا تنقض الیقین بالشک» سه کلمه وجود دارد: ۱- نقض ۲- یقین ۳- شک، مفاد اخبار این است که یقین سابق را با شک لاحق نباید نقض کنی و بشکنی و باید دید که کجاها اگر به یقین سابق اعتنا نکنیم، عنوان نقض حقیقتا صادق است و کجاها صادق نمی‌کند؟ نسبت به کدام موضوع صادق می‌کند؟ نسبت به کدام صادق نیست؟ آیا نسبت به موضوع عقلی یا عرفی یا موضوعی که در لسان دلیل است؟

قوله: فالتحقیق: پاسخ آخوند این است که مناط اتحاد میان دو قضیه عرف است و عنوان نقض یقین به شک باید عرفا صادق باشد و دقت عقلی مناط نیست؛ زیرا احکام مخصوص مدققان و محققان و موشکافان نیست و مخاطب به این احکام عموم مردم می‌باشند و دقتهای عقلی مناط نیست.

همچنین لسان دلیل هم مناط نیست، زیرا از خارج این مطلب را می‌دانیم که شارع مقدس در خطابات خویش روش و منش خاصی ندارد و برطبق سیره عقلاء و محاورات عرفیه خطاباتش را صادر فرموده و از نظر فهم عرفی هم دانستیم که بعضی از عناوین موضوعیت دارند و دخیل در حکم می‌باشند و قسمتی از آنها عنوان مشیر است و ... در نتیجه باید از نظر عرف دو قضیه اتحاد داشته باشند تا استصحاب جاری شود. و لو از نظر عقلی یا لسان دلیل این مطلب محرز نباشد و در مثال «العنب اذا غلی یحرم» این حالات نیست و در هر دو حال استصحاب جاری می‌شود.

قوله: و لا یستصحب فیما: فیما بین حکم عقل و دید عرف عموم و خصوص من وجه است. گاهی به دقت عقلی موضوع تغییر کرده و جای استصحاب نیست، ولی به دید عرفی موضوع باقی است و جای استصحاب است و مثالش قبلا در بیان فرق میان مناطها گذشت که وجوب نماز جمعه در عصر غیبت باشد.

گاهی هم به دقت عقلی موضوع باقی است، ولی از نظر عرف و عقلاء تغییر کرده و جای استصحاب نیست و در این فراز به این مورد اشاره شده و مثالش در استصحاب کلی

ص: ۲۲۲

قسم ثالث بود که عقلا استصحاب وجوب دو مرتبه از یک حقیقت بودند و وجوب مرتبه اکیده آن بود و اگر قطعا این مرتبه رفته ولی شک داریم که کلا طلب از بین رفته یا مرتبه ضعیفه آن باقی است، استصحاب بقاء عقلا جا داشت، ولی عرف و عقلاء همه احکام خمسه را مغایر و متضاد با یکدیگر می دانستند و در نتیجه استصحاب غیر از وجوب است و استصحاب جا ندارد.

گاهی هم از هر دو نظر موضوع همان موضوع است و اتحاد دو قضیه محفوظ است و آن در استصحاب موضوعات (مثل حیات زید، عدالت بکر و ...) بود که قبلا گذشت و طبق هر دو مناط حیات زید مشکوک، همان حیات زید متیقن است و ... و جای استصحاب بقاء است علی کل حال.

قوله: المقام الثانی: مقام اول راجع به یکی از شروط ضروری درباره استصحاب بود به نام بقاء موضوع یا اتحاد دو و قضیه که تا به حال تشریح شد و اما مقام ثانی راجع به یکی دیگر از شروط استصحاب و سایر اصول عملیه است. به طور کلی استصحاب یا هر اصل عملی دیگر وقتی جاری می شوند که در مورد آنها یک اماره معتبری نباشد: و گرنه با وجود اماره معتبر نوبت به استصحاب نمی رسد؛ زیرا استصحاب یا دیگر اصول عملیه در موردی جاری می شوند که دست ما از رسیدن به واقع کوتاه باشد و هیچ طریقی الی الواقع نباشد و می دانیم که اماره معتبر طریق به سوی واقع است و هنوز به بن بست نرسیده ایم تا نوبت به وظیفه عملی تعبدی شاک برسد.

و بالجمله اصل تقدم اماره بر اصل عملی جای بحث ندارد و حتما مقدم است و با وجود اصل جاری نمی شود؛ ولی سخن در نحوه تقدم است که از چه باب اماره بر اصل مقدم است؟ آیا از باب ورود مقدم است یعنی اماره وارد بر اصل است و دلیل وارد بر دلیل ورود مقدم است؟ یا از باب حکومت است که اماره حاکم بر اصل است و دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم است؟ یا از باب توفیق و جمع عرفی میان دو دلیل اماره و استصحاب، اماره مقدم است؟ (توفیق یا جمع مصادیق متعددی دارد که مبسوطا در اوایل باب تعارض ادله در مقصد هشتم خواهد آمد).

ص: ۲۲۳

قوله: و التحقيق: مختار مرحوم آخوند این است که تقدم اماره بر اصل از باب ورود است، بیان مطلب: ورود آن است که دلیل وارد موضوع دلیل مورود را نابود می کند و از بین می برد و با آمدن آن، دلیل مورود از باب سالبه به انتفاء موضوع می شود،

منتها گاهی این ورود و از بین بردن موضوع وجدانا و واقعا و حقیقتا صورت می گیرد مثل اماره معتبر نسبت به اصول عملیه عقلیه که موضوع براهت عقلی عدم الیابان است و اماره معتبره بیانیت دارد و «اذا جاء الیابان ارتفع عدم الیابان» واقعا.

و گاهی ورود تعبدی و تنزیلی است نه حقیقی و وجدانی؛ یعنی دلیل وارد کائن موضوع دلیل مورود را نابود کرد نه واقعا یعنی گرچه وجدانا موضوع باقی است، ولی از آنجا که بی خاصیت و بی فایده است کائن نیست و گویا منتفی است. مثل اماره معتبر نسبت به اصول عملیه شرعیه و از جمله نسبت به استصحاب.

بیان مطلب: گاهی اماره مخالف استصحاب است، یعنی استصحاب نتیجه اش بقاء وجوب جمعه در عصر غیبت است، ولی اماره معتبر (خبر ثقه) بر عدم وجوب دلالت کرده. در اینجا اگر ما به یقین سابق عمل نکردیم و از آن رفع ید کرده و بنا را بر وجوب نگذاشتیم، کسی نمی تواند بگوید که این کار شما نقض یقین به شک است و اخبار لا تنقض اجازه این کار را به شما نمی دهد؛

زیرا در پاسخ خواهیم گفت که این کار نقض یقین به یقین است که در ذیل اخبار استصحاب بدان امر شدیم و فرمود: «و لکن انقضه بیقین آخر» منتها اماره یقین وجدانی نیست، بلکه یقین تعبدی و تنزیلی است که از حیث آثار و احکام با یقین وجدانی فرقی ندارد و گرنه با قیام اماره علم و یقین نمی آید و عدم العلم و احتمال و شک به معنای اعم وجدانا منتفی نمی شود. پس با آمدن اماره ما یقین تنزیلی به خلاف حالت سابقه داریم و با آمدن یقین به خلاف جای استصحاب نیست و «نقض الیقین بالشک» صدق نمی کند.

و گاهی اماره موافق اصل است؛ یعنی در مثال مزبور خبر ثقه هم بر وجوب دلالت دارد و به هر کدام عمل شود نتیجه اش وجوب جمعه است، ولی اینکه ما بنا را بر وجوب گذاشته و از آن رفع ید نمی کنیم نه بر این اساس است که رفع ید کردن نقض یقین به شک

ص: ۲۲۴

نمودن است و لا تنقض می گوید که چنین نکن، و خلاصه از باب استصحاب نیست، بلکه از باب این است که اماره معتبره و حجت شرعی داریم (یقین تنزیلی) و ادله حجیت اماره ما را ملزم ساخته که بدان عمل کنیم و به احتمال خلاف اعتنا نکنیم و با چشم علم به آن نگاه کنیم و باز در نتیجه گویا اصلا شک و عدم العلم نیست و نوبت به استصحاب نمی رسد.

قوله: لا يقال: معترض می گوید: اگر ما ادله حجیت اماره را بر ادله حجیت استصحاب مقدم بداریم و در مورد استصحاب به آنها اخذ کنیم، حق با شماست که با آمدن اماره نوبت به استصحاب نمی رسد و جایی برای آن نمی ماند زیرا اماره وارد است و موضوع استصحاب را نابود می کند. ولی سخن در این است که ما دو دسته دلیل داریم:

۱- دلایل حجیت اماره که می گوید «صدق العادل او الثقه» و آنها عبارتند از آیات و روایات و اجماع و از همه مهم تر سیره عقلاء که مبسوطا در باب امارات در مقصد ششم بحث شد.

۲- ادله حجیت استصحاب که مفادشان بناگذاری بر حالت سابقه و عدم نقض یقین به شک است و آنها نیز عبارتند از بناء عقلاء و اجماع و حکم عقل و دلیل باب اخبار لا تنقض می باشد. که مبسوطا در همین باب استصحاب گذشت.

حال سؤال این است که چرا شما به دلیل اماره اخذ کردید تا نوبت به دلیل استصحاب نرسد؟ چه مانعی دارد که کسی عکس مطلب شما را بگوید؛ یعنی بگوید که ما به دلیل استصحاب اخذ می کنیم و نوبت به دلیل اماره نمی رسد؟ چه لزومی دارد که حتما دلیل اماره را بگیریم تا نتیجه اش ورود باشد؟

قوله: فانه يقال: در پاسخ می گوئیم اینکه ما دلیل اماره را گرفتیم و آن را بر دلیل استصحاب مقدم داشتیم، آن است که تقدیم دلیل اماره بر استصحاب ... محذوری ندارد (جز اینکه اگر ما اماره را مقدم داشتیم و وارد شد استصحاب موضوع نخواهد داشت و اینکه عیب و محذور نیست، محذور آن است که با وجود موضوع، خروج حکمی داشته باشد ولی با استصحاب موضوع اماره که خبر ثقه بودن است از بین نمی رود و جای جریان دارد.

ص: ۲۲۵

آنگاه تقدیم از باب تخصص نخواهد بود، بلکه از باب تخصیص است و آنهم از دو حال خارج نیست یا بدون مجوز و مخصص به اماره عمل نشده و از ادله حجیت اماره اخراج و استثنا نشده که تخصیص بلا-مخصیص بوده و معقول نیست و با بوسیله دلیل استصحاب دلیل اماره را تخصیص زده ایم که این هم مستلزم دور محال و باطل است؛ زیرا مخصص بودن دلیل استصحاب نسبت به دلیل اماره متوقف بر این است که در مورد اماره و با وجود آن نیز استصحاب حجت و معتبر باشد (و گرنه نمی تواند مخصص باشد؛ زیرا لا حجت که نمی تواند مخصص حجت باشد.) و متقابلاً حجت بودن استصحاب در مورد اماره هم وابسته به مخصص بودن آن نسبت به دلیل اماره است (زیرا اگر استصحاب مخصص نباشد، دلیل اماره اینجا را می گیرد و این اماره را حجت می کند و با آمدن اماره نوبت به استصحاب نمی رسد؛ چون مسئله ورود مطرح می شود.) پس تخصیص وابسته به حجیت و حجیت وابسته به تخصیص شد و این دور مصرح است و دور هم محال و باطل است.

نتیجه: سرّ اخذ به دلیل اماره این شد که تقدیم آن بلا محذور است؛ ولی تقدیم این محذور دارد به بیانی که ذکر شد.

قوله: و اما حدیث الحکومه: مختار آخوند که تقدم اماره بر اصل از باب ورود است ولی مسلک شیخ اعظم (۱) این است که از باب حکومت است؛ یعنی دلیل اماره بر دلیل اصل (و از جمله استصحاب) حاکم است و حاکم بر محکوم مقدم است (البته جناب شیخ تفصیل داده و فی الجملة حکومت را پذیرفته به این نحو که اگر دلیل اصل عملی از قبیل «رفع ما لا يعلمون، الناس فی سعه ما لم يعلموا و...» باشد، اماره بر این ها وارد است؛ زیرا موضوع این ها را که عدم البیان و عدم الحججه و عدم العلم است از بین می برد ولی اگر از قبیل «کل شیء حلال و کل شیء مطلق و لا ینقص الیقین بالشک» و مانند آن باشد، اماره بر این ها حاکم است، زیرا موضوع این ها را که شک باشد نابود نمی کند.)

مرحوم آخوند می فرماید که داستان حکومت اماره بر اصل و مخصوصاً بر استصحاب، پایه و اساسی ندارد و به دو دلیل مردود است:

۱- فرائد الاصول، ص ۴۰۷ و ۴۰۸.

ص: ۲۲۶

۱- عمده دلیل آن است که اصلا ضابطه حکومت در اینجا وجود ندارد و تعریف حکومت با اینجا منطبق نیست؛ زیرا حکومت آن است که دلیل حاکم از بدو امر گوشه چشمی به دلیل محکوم دارد و ناظر به اوست و برای شرح و تفسیر آن آمده (یا به نحو بسط و توسعه و یا به نحو قبض و تضییق) و به گونه ای است که اگر دلیل محکوم نباشد، آمدن دلیل حاکم لغو است. این تعریف در ما نحن فیه صدق نمی کند؛ زیرا دلیل اماره که ناظر به دلیل اصل نیست و برای شرح و تفسیر آن وارد نشده و نیز چنین نیست که اگر ما دلیل اصل یعنی «لا تنقض الیقین بالشک» را مثلا نداشته باشیم، دلیل اماره یعنی «صدق العادل» لغو و باطل باشد، هیچ ربطی به هم ندارند. لذا حکومت در اینجا مفهوم صحیحی ندارد. آری در جای خودش جاری و ساری است و موارد حکومت خواهد آمد.

قوله: اثباتا و بما هو... البته جواب مذکور نسبت به مقام اثبات و دلالت دلیل است که حکومت هم به لحاظ همین مرتبه است، ولی نسبت به مقام ثبوت و واقع هیچ فرقی نیست؛ یعنی لزوم عمل به اماره با لزوم عمل به استصحاب تنافی دارند و قابل جمع نیستند (البته فرض بحث در اماره ای است که مخالف با استصحاب باشد یعنی استصحاب می گوید و خوب جمعه باقی است و اماره بر حرمت آن قائم شده). و علی الفرض هر دو هم وظیفه جاهل را مشخص می کنند و در حق جاهل به واقع وارد شده اند، و گرنه در حق عالم که نوبت به اماره را اصل نمی رسد. آنگاه مقتضای عمل به دلیل اماره آن است که دلیل استصحاب را کنار بزنیم و مقتضای عمل به استصحاب آن است که اماره را الغاء کنیم و کنار بزنیم و ثبوت و واقعا تنافی دارند و قابل جمع نیستند و بالاخره باید از خیر یکی گذشت؛ ولی اثباتا و دلالتا مطلب همان است که از باب حکومت نمی توان یکی را طرح کرد و از باب ورود مسئله صحیح است.

۲- مقتضای حکومت آن است که در فرضی که اماره موافق اصل است (هر دو مفادشان و خوب جمعه است) هر دو حجت باشند، یعنی استصحاب و اصل عمل هم معتبر باشد و ما مجاز باشیم که بر هر کدام خواستیم اخذ کنیم و جای طرح استصحاب نیست؛ زیرا در این فرض به طریق اولی حکومت و تفسیر معنا ندارد و دلیل اماره مفسر دلیل اصل نیست،

ص: ۲۲۷

بلکه هر دو مفادشان به وضوح و جوب است. آری مؤکد بودن معنی دارد ولی مفسر بودن معنی ندارد.

خود شیخ اعظم هم به این لازم ملتزم نیست و گمان ندارم ملتزم باشد و در این فرض استصحاب را با وجود اماره حجت بداند، ولی بر مسلک ما که ورود بود قضیه روشن است که در همین فرض هم با آمدن اماره موضوع استصحاب نابود می شود و نوبت به آن نمی رسد و حجیت آن بی معنی است.

قوله: و اما التوفیق: احتمال سوم آن است که تقدیم اماره بر استصحاب از باب توفیق و جمع عرفی باشد. مرحوم آخوند می فرماید که جمع عرفی مصادیق گوناگونی دارد که در آغاز تعارض الادله خواهد آمد. حال منظور شما از این جمع کدام مصداق آن است؟ اگر از باب حکومت می دانید که ابطال شد. اگر از باب ورود می دانید که اثبات شد و همان احتمال اولی است و وجه جدایی نیست؛ و اگر از باب تخصیص است؛ یعنی می خواهید دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب بدانید، خواهیم گفت:

اولا اینجا جای تخصیص نیست؛ زیرا تخصیص خروج حکمی است. پس از دخول موضوعی یعنی موردی موضوعا در تحت عنوان عامی داخل است و ما از نظر حکمی آن را خارج می کنیم مثل «اکرم العلماء الا- زیدا العالم» و در ما نحن فیه چنین نیست؛ زیرا موضوع استصحاب نقض یقین به شک است و با وجود اماره اصلا نقض یقین به شک صدق نمی کند تا سخن از تخصیص به میان آید، بلکه تخصص و خروج موضوعی است و سالبه به انتفای موضوع است و استصحاب اصلا موضوع ندارد تا جاری شود و یا نشود.

ثانیا به فرموده مرحوم مشکینی در حاشیه، دلیل اماره و دلیل استصحاب عام و خاص مطلق نیستند تا از باب تخصیص مقدم شود، بلکه عام و خاص من وجه می باشند؛ زیرا چه بسا در موردی اماره باشد و استصحاب نباشد، چون حالت سابقه یقینی ندارد و ارکان استصحاب تمام نیست و چه بسا در موردی استصحاب باشد، ولی اماره ای نباشد و چه بسا هر دو باهم باشند و اگر چنین شد، دیگر تخصیص مفهومی نخواهد داشت.

ص: ۲۲۸

خاتمه استصحاب

در این خاتمه نیز دو مطلب مطرح است.

۱- رابطه و نسبت استصحاب با سایر اصول عملیه. ۲- تعارض دو استصحاب با یکدیگر یا رابطه استصحابی با استصحاب دیگر.

اما مطلب اول: همان رابطه که میان اماره و اصل بود (ورود) میان استصحاب و سایر اصول هم هست؛ یعنی دلیل استصحاب بر دلیل اصل برائت و احتیاط و تخییر وارد و مقدم است، البته اصول عملیه دیگر دو قسم می باشند:

۱- اصل عملی شرعی که برائت شرعی و مستفاد و از رفع ما لا یعلمون ... است.

۲- اصل عملی عقلی که برائت عقلی و احتیاط عقلی و تخییر عقلی است. و استصحاب نسبت به هر دو ورود دارد، با این تفاوت که نسبت به اصل برائت شرعی تعبدا و تنزیلا وارد است و موضوع آن را که شک و عدم العلم باشد از بین می برد؛ زیرا با جریان استصحاب حکم ظاهری مماثل مشخص و معلوم می شود و وقتی علم آمد، جای عدم العلم نیست.

قوله: و لا مورد معه لها: در این فراز نظیر همان اشکال و جواب مذکور در اماره و استصحاب مطرح است. خلاصه اشکال اینکه ما دو دسته دلیل داریم: ۱- دلیل استصحاب ۲- دلیل اصل برائت. آنگاه که اگر دلیل استصحاب را مقدم بدانیم، حق با شماست که جایی برای برائت نمی ماند؛ ولی سؤال این است که چه لزومی دارد دلیل استصحاب مقدم شود؟ چرا دلیل برائت را مقدم نداریم؟

خلاصه جواب این است که تقدیم استصحاب بر برائت هیچ محذوری ندارد (جز خروج موضوعی) ولی تقدیم دلیل برائت بر استصحاب باعث تخصیص آن است که یا بلا مخصّص است و یا بر وجه دور است و هر دو باطل است که نیازی به اعاده نیست.

ص: ۲۲۹

قوله: و اما العقلیه: استصحاب نسبت به اصول عملیه عقلیه وارد است و حقیقتا هم وارد است و موضوع آنها را نابود می کند؛ زیرا موضوع برائت عقلی عدم بیان است و عقل می گوید که عقاب بدون بیان قبیح است و استصحاب که آمد زبان حالش این است که «انا البیان»؛ یعنی من بیانیت داریم و می دانیم که «اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان» و موضوع احتیاط عقلی احتمال عقاب و نبود مؤمن از عقاب است. به این دلیل احتیاط کرده ظهر و جمعه را می خوانیم و استصحاب وجوب جمعه که آمد می گوید من مؤمن هستم و شما در امانید و ترسید و به همین نماز جمعه بسنده کنید. موضوع تخییر عقلی عبارتست از دوران میان محذورین با نبود رجحان یک طرف بر طرف دیگر و استصحاب یک طرف که جاری شد، شعارش این است که «انا المرجح»، یعنی من مرجح هستم و یک طرف را ترجیح می دهم و قهرا نوبت به تخییر عقلی نخواهد رسید. پس ورود استصحاب بر این اصول عقلی پرواضح است.

نکته: اینکه مرحوم آخوند رابطه سایر اصول عملیه را با یکدیگر را بیان نکردند، برای آن است که نیازی به بیان ندارد و قضیه روشن است؛ زیرا میان سه اصل دیگر تباین کلی است و هرگز تعارضی ندارند، فی المثل در شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف فقط اصل برائت جاری می شود و جای احتیاط و تخییر نیست تا معارضه ای در بگیرد. در شبهه مقرون به علم اجمالی با فرض امکان احتیاط فقط اصالت الاحتیاط جاری می شود و لا غیر، و در دوران بین محذورین که احتیاط ممکن نیست، فقط اصاله التخییر جاری می شود و بس. لذا تعارضی ندارند، برخلاف استصحاب که در همه موارد مذکوره قابل جریان است و لذا تعارض پیدا می کند....)

قوله: و اما الثانی: مطلب دوم خاتمه درباره تعارض دو استصحاب با یکدیگر است.

هرگاه دو استصحاب با یکدیگر تعارض کردند تکلیف چیست؟ به طور کلی تعارض دو استصحاب دو گونه است:

۱- علم اجمالی به کذب احدهما نداریم؛ یعنی چنان نیست که حالت سابقه در یکی از آن دو به یقین برخلاف باشد و در نتیجه جریان هر دو باهم دروغ باشد، بلکه نسبت به هر

ص: ۲۳۰

دو مستصحب جداگانه یقین سابق داریم، شك لا حق در بقاء داریم، ارکان استصحاب کامل است و به شمول ادله بی عیب و نقص است، مناط هر دو حکم موجود است و تنها مشکلی که داریم آن است که عمل به هر دو ممکن نیست و مکلف قدرت امتثال هر دو را ندارد و از این جهت جریان هر دو و به فعلیت رسیدن دو حکم محذور دارد.

مثال: سابقا اکرام زید جداگانه واجب بود و اکرام بکر نیز متقابلا واجب بود و مقذور هم بود، ولی لا حقا در بقاء وجوب هر کدام شك داریم. و اگر بخواهیم استصحاب هر دو را جاری ساخته و بنا را بر وجوب اکرام هر دو بگذاریم، قدرت بر امتثال هر دو نداریم (به علت ضیق وقت و مانند آن). حکم این صورت آن است که از باب تزاحم دو واجب می شود، زیرا تزاحم فرقی ندارد که میان دو واجب واقعی باشد یا دو واجب ظاهری و ...) و قانون متزاحمین آن است که اگر یکی از آن دو مهم تر و از حیث مناط قوی تر باشد همان فعلی می شود و اگر اهم و مهمی در بین نبود، نوبت به تخییر عقلی می رسد.

۲- علم اجمالی به کذب احدهما داریم، یعنی یقینا نسبت به یکی از آن دو حالت سابقه منتفی شده و یقین به خلاف آمده و لذا اجراء استصحاب در هر دو طرف قطعا کذب است و قهرا جای تعارض و تکاذب دو استصحاب است. خود این صورت به دو بخش تقسیم می شود:

الف) گاهی دو استصحاب در طول یکدیگر بوده و یکی از آن دو مسبب از دیگری و اثر آن است.

ب) گاهی هر دو استصحاب در عرض هم بوده و هیچ کدام مسبب از دیگری نیست.

اما صورت اول مثالش این است: از طرفی آبی داریم که قطعا پاک بوده و فعلا شك در بقاء طهارت آن داریم (در سایه احتمال ملاقات با نجس) و از طرفی لباسی داریم که قطعا نجس بوده و با آب مذکور شستیم. الآن شك در بقاء نجاست و طهارت داریم. در اینجا دو استصحاب قابل جریان است، یکی استصحاب بقاء طهارت آب و دیگری استصحاب بقاء نجاست لباس و دومی مسبب از اولی است؛ زیرا شك ما در طهارت و نجاست لباس مسبب از شك در نجاست و طهارت آب است. اگر آب پاک باشد، حتما جامه پاک شده؛ و

ص: ۲۳۱

اگر آب نجس باشد، حتما نجاست باقی است.

حکم این قسم آن است که به اتفاق کلمه استصحاب سببی مقدم است و با وجود آن نوبت به استصحاب مسببی نمی رسد و سر مطلب همان است که در تقدّم اماره بر اصل و تقدم استصحاب بر سایر اصول ذکر شد و آن اینکه: تقدیم اصل سببی هیچ محذوری ندارد، جز اینکه اصل مسببی را تخصیصا و موضوعا از تحت اخبار لا تنقض خارج می کند و بنا را بر طهارت لباس گذاشتن از باب نقض یقین به شک نیست، بلکه نقض یقین به یقین است؛ زیرا با جریان اصل سببی حکم فعلی آب روشن شد که محکوم به طهارت ظاهریه است و با یقین به حکم فعلی تکلیف لباس مغسول با این آب هم روشن شد که طهارت ظاهری باشد و نوبت به نقض یقین به شک نمی رسد.

ولی تقدیم اصل مسببی موجب می شود که استصحاب سببی را از عمومات لا- تنقض استثناء کنیم و چنین تخصیص یا بدون تخصیص است که معقول نیست و یا با تخصیص است که همان استصحاب مسببی باشد، این هم تخصیص بودنش مستلزم دور است؛ زیرا تخصیص بودن استصحاب مسببی متوقف است بر حجیت و اعتبار آن با وجود اصل سببی (زیرا اگر حجت نباشد تخصیص هم نخواهد بود.) و متقابلا حجّت بودن استصحاب مسببی هم متوقف بر تخصیص بودن آن است (وگرنه اصل سببی می آید و موضوع مسببی را نابود می کند.) و اگر توقف طرفینی بود دور صریح بوده و قطعاً محال و باطل است. لذا عقل حکم می کند که استصحاب سببی را اخذ کنیم.

قوله: نعم لو لم یجر: آری اگر در موردی به دلیلی اصل سببی جاری نشد (مثلا مبتلا به معارض بود و تساقط کردند.) صدالبته نوبت به اصل مسببی می رسد و مانعی از جریان آن نیست و علی الفرض مقتضی هم موجود است؛ زیرا ارکان استصحاب در آن مجتمع است و دلیل استصحاب نیز آن را شامل است.

قوله: و ان لم یکن المستصحب: و اما صورت دوم: اگر دو استصحاب در طول هم نبودند، بلکه در عرض هم بودند برای توضیح بیشتر چند مثال می آوریم:

۱- دو ظرف آب داشتیم و یقینا هر دو پاک بود و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از

ص: ۲۳۲

آن دو پیدا کردیم. در اینجا استصحاب طهارت هر دو با علم اجمالی به نجاست قابل جمع نیست و در سایه علم اجمالی تکاذب دارند.

۲- مثال دیگر: دو جامه داشتیم هر دو نجس بود سپس علم اجمالی به طهارت پیدا کردیم. در اینجا هم استصحاب نجاست هر دو با علم اجمالی به طهارت قابل جمع نیست.

۳- مثال دیگر: فلان عمل یک زمانی یقیناً واجب نبود و یک زمان هم یقیناً حرام نبود و الآن علم اجمالی داریم که یا واجب است یا حرام، در اینجا هم استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت با علم اجمالی به یکی از آن دو قابل جمع نیست و تعارض دارند حال در این موارد چه کنیم؟

آنچه از فرمایشات شیخ اعظم مستفاد است، این است که با وجود علم اجمالی به خلاف حالت سابقه در یکی از دو استصحاب، جای استصحاب در هیچ طرف نیست؛ زیرا شمول اخبار باب نسبت به چنین موردی سر از تناقض صدر و ذیل در می آورد. به این بیان که صدر اخبار می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» و این سالبه کلی است؛ یعنی هر یک از دو طرف علم اجمالی را جداگانه شامل است و می گوید که یقین در آن مورد را با شک در آن نقض نکن، ولی ذیل اخبار می گوید که «و لکن انقضه یقین آخر»؛ یعنی یقین سابق را با یقین دیگر بشکن و از این موجه جزئیة درمی آید؛ زیرا نسبت به یک طرف ما یقین به خلاف حالت سابقه داریم و نقض یقین به یقین است لذا شمول اخبار باب نسبت به این موارد سر از تناقض صدر و ذیل در می آورد که سالبه کلیه و موجه جزئیة بودند. در نتیجه اخبار استصحاب مال مواردی است که علم اجمالی برخلاف حالت سابقه نباشد. (۱)

ولی مرحوم آخوند می فرماید: اولاً- قبول نداریم که ذیل روایات شامل مورد علم اجمالی هم بشود و قدر مسلم یقین تفصیلی را شامل است. ثانیاً بر فرض شمول می گوییم که همه اخبار که مشتمل بر ذیل مذکور نیستند. در بسیاری هم تنها صدر آمده و شامل طرفین علم اجمالی هم می شود و اگر اخبار مذیل و مشتمل بر ذیل دارای ابهام و اجمال باشند، اخبار دیگر اطلاق دارند و به اطلاق آنها در اطراف علم اجمالی هم استصحاب

۱- فرائد الاصول، ص ۴۲۹.

ص: ۲۳۳

جاری می شود.

ولی خود مرحوم آخوند می فرماید که اگر از جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی مخالفت عملیه با علم اجمالی و تکلیف فعلی پیش نیاید، جریان هر دو اصل اشکال ندارد.

مثلا هر دو لباس نجس بود. و علم اجمالی به طهارت یکی پیدا کردیم. در اینجا استصحاب بقاء نجاست هر دو با احتیاط هم سازگار است و اجتناب از هر دو لباس سر از مخالفت عملیه هم در نمی آورد و هکذا در مثال دوران بین محذورین که گذشت.

دلیل آخوند بر جریان دو اصل آن است که مقتضی موجود و مانع مفقود است.

اما وجود مقتضی: مقتضی همین اطلاعات ادله استصحاب است که در پاسخ شیخ اعظم هم اشاره کردیم که اطراف علم اجمالی را هم شامل است؛ زیرا نسبت به هر طرف یقین سابق و شک لاحق داریم.

قوله: فانّ قوله (ع)...: تا و اما فقد المانع همان بحث است که با شیخ اعظم داشتیم و جلو انداختیم و در اینجا نیازی به تکرار نیست.

و اما فقد ان مانع: فرض این است که در این موارد از جریان استصحاب در هر دو طرف هیچ مخالفت عملیه ای پیش نمی آید و تنها مخالفت التزامیه پیش می آید که ما به هیچ طرف ملتزم نشده ایم، آنهم در مباحث قطع گذشت که مخالفت التزامیه در احکام عملیه نه شرعا حرام است، نه عقلا محذور دارد.

قوله: و منه قد انقدح: اما اگر جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی موجب مخالفت عملیه قطعیه و یا حتی مخالفت احتمالی با علم اجمالی شود (مثل استصحاب طهارت این مایع و آن مایع و ارتکاب هر دو با علم اجمالی به نجاست احدهما که قطعا چنین استصحاب جاری نیست و اختصاص به استصحاب هم ندارد. سایر اصول عملیه نیز همین حکم را دارند و مبسوطا در مباحث علم اجمالی و اصاله الاحتیاط بحث شد.

ص: ۲۳۴

تذنیب

در این تذنیب رابطه و نسبت استصحاب با یک سلسله قواعد فقهی مطرح می شود. در فقه قواعدی داریم که ویژه شبهات موضوعیه است.

از قبیل قانون تجاوز از محلّ که در اثناء عمل و در حال اشتغال به آن جاری می شود فی المثل پس از اتمام سجدتین شک می کند که رکوع را انجام داده یا نه، در اینجا چون از محل رکوع تجاوز کرده و وارد رکن بعدی شده به شک خود اعتنا نمی کند و قانون تجاوز را جاری می کند و بنا را بر انجام رکوع می گذارد. از قبیل قانون فراغ از عمل که پس از اتمام عمل جاری می شود، فی المثل پس از فراغت از وضو یا غسل یا نماز یا حج و ... در عضوی از اعضاء وضو یا غسل یا جزیی از اجزاء نماز و ... شک می کند که آیا انجام داده یا خیر؟

قانون فراغ می گوید به این شک اعتنا نکن،

و از قبیل قانون اصالة الصیحه در فعل مسلم که می گوید کار مسلمان را حمل بر صحت کن! روی این اصل اگر مسلمانی بر میتی نماز خواند یا معامله ای انجام داد و ما شک کردیم که صحیح خوانده و درست معامله کرده یا نه، فعل او را حمل بر صحت می کنیم و آثار و احکام را بر آن مترتب می کنیم. و از قبیل قاعده ید و قاعده بازار مسلمانان و قانون قرعه و ...

حال در مواردی که قاعده ای از این قواعد با استصحاب تعارض کند وظیفه چیست؟ مثلاً قاعده تجاوز می گوید به شک در رکوع اعتنا نکن و نماز را ادامه بده و صحیح است؛ ولی استصحاب عدم می گوید یک زمان حتما رکوع را نیاورده بودی و الآن شک در اتیان داری، استصحاب عدم جاری کن و نماز را اعاده کن. یا استصحاب عدم ملکیت می گوید زمانی این کالا ملک فلانی نبود و حالا هم نیست، ولی قاعده ید می گوید که فعلاً کالا در دست اوست و ید اماره ملکیت است. پس بنا را بر ملک او بودن بگذار، و ...

مرحوم آخوند در دو مقام بحث را دنبال می کنند:

ص: ۲۳۵

مقام اول در رابطه استصحاب با سایر قواعد فقهی غیر از قانون قرعه است و در این مقام می فرماید که قواعد فقهی بر استصحاب تقدم دارند و دلیل تقدم تخصیص است؛ زیرا دلیل استصحاب اعم است و اختصاص به موارد قواعد مذکور ندارد و در سرتاسر فقه اعم از شبهات موضوعیه و حکمیه آنهم اعم از حکم وضعی و تکلیفی قابل جریان است، ولی دلیل هریک از قواعدی مذکور اخص است و قانون مسلم این است که خاص بر عام قدم است. پس با هریک از قواعد مزبور دلیل استصحاب را تخصیص می زنیم و محذوری هم پیش نمی آید.

قوله: و کون النسبه: اگر کسی بگوید که چنین نیست که همه قواعد مزبور اخص از استصحاب باشد، بلکه برخی از آنها مثل قاعده ید که اماره ملکیت می باشد با استصحاب عام و خاص من وجه هستند؛ زیرا قاعده ید مربوط به ملک است اعم از اینکه سابقه عدم داشته باشد؛ یعنی قبلا ملک دیگری بوده و فعلا در دست زید است یا سابقه عدم نداشته باشد؛ یعنی از آغاز در ملک خود زید و در دست او پیدا شده باشد و یا دو حالت مختلف بر آن عارض شده باشد، یعنی زمانی قطعا ملک زید بود و زمان دیگری قطعا نبوده و شک ما در تقدم و تأخر دو حادث است. متقابلا استصحاب مربوط به شبهاتی است که حالت سابقه یقینی دارند. خواه ملکیت باشد که مجرای قاعده ید نیز هست و خواه زوجیت، قضاوت و ... باشد و یا حکم از احکام تکلیفی باشد.

آنگاه ماده افتراق قاعده ید دو مورد مزبور است که حالت سابقه نداشت و یا منتقض شده بود و جای استصحاب نبود. و ماده افتراق استصحاب غیر باب ملکیت است و ماده اجتماع هم نوع مواردی است که ملکیت مسبوق به عدم است، یعنی قبلا ملک زید نبود و فعلا او ید دارد. در اینجا استصحاب می گوید ملک او نیست و قانون ید حکم به ملکیت می کند و تعارض دارند. در نتیجه نمی توان گفت قاعده ید بر استصحاب تقدم دارد؛ زیرا متقابلا جا دارد کسی بگوید چرا استصحاب مقدم نباشد.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: قبول داریم که این دو عام و خاص من وجه هستند، ولی این مانع از مخصیص بودن قاعده ید نسبت به استصحاب نیست؛ زیرا اولاً اجماع قائم است که کسی میان موارد قاعده ید تفصیل نداده؛ یعنی هر کس به قاعده ید عمل کرده چه

ص: ۲۳۶

در مواردی که استصحاب برخلاف آن است و چه در مواردی که چنین نیست مطلقاً عمل کرده. پس اجماع موجب تقدم دلیل قانون ید بر قانون استصحاب می شود.

ثانیا هرگاه دو دلیل داشته باشیم که عام و خاص من وجه باشند؛ ولی اگر ماده اجتماع را به دلیل «الف» بدهیم محذوری پیش نمی آید؛ زیرا دلیل دیگر به قدری ماده افتراقش زیاد است که موجب وهن او نمی شود و اگر ماده اجتماع را به دلیل «ب» بدهیم محذور دارد و باعث می شود که موارد و مصادیق دلیل دیگر خیلی کم و ناچیز شود. در این گونه موارد آن عامی را که ماده افتراقش کم است، مقدم داشته و عام دیگر را تخصیص می زنیم و ماده اجتماع را به این عام می دهیم

و ما نحن فیه از این قبیل است؛ زیرا اگر ماده اجتماع را به دلیل استصحاب بدهیم، موارد قاعده ید خیلی خیلی کم می شود و دو مورد بیشتر ندارد که ذکر شد؛ ولی اگر به قاعده ید بدهیم، موارد استصحاب خیلی زیاد است و محذوری پیش نمی آید. در این گونه موارد عامی که مصداقش بیشتر است تخصیص می خورد. به این دلیل قاعده ید مقدم می شود (ضمن اینکه اگر قاعده ید اماره باشد، حتما بر استصحاب که اصل است مقدم می شود).

قوله: و امّا القرعه: مقام دوم درباره نسبت استصحاب با قانون قرعه است، فرض کنید گوسفندی از گله مورد تجاوز انسانی قرار گرفته و با قید قرعه مشخص شده که کدام است و از طرفی استصحاب عدم می گوید این گوسفند معین یک زمانی مورد وطی واقع نشده بود و حالا که شک داریم استصحاب عدم جاری می کنیم و این دو تعارض می کنند.

در اینجا برخلاف سایر قواعد فقهی که ذکر شد، رأی مرحوم آخوند این است که استصحاب بر قرعه تقدم دارد به این دلیل که اخص از دلیلی قرعه است؛ زیرا اولاً دلیل قرعه می گوید: القرعه لكل امر مشکل (۱) او مشتبه (۲) او مجهول (۳) و امر مشکوک اعم از این است که حالت سابقه یقینی داشته باشد یا نه، ولی استصحاب مخصوص مشکوکی است که حالت سابقه یقینی دارد و از این لحاظ اخص است و قانون تقدیم خاص بر عام است.

۱- العناوین مراغی، ص ۱۱۱، عنوان یازدهم.

۲- آدرس قبلی.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۸۹، باب ۱۳، حدیث ۱۱.

ص: ۲۳۷

قوله: و اختصاصها: اگر کسی بگوید که دلیل قرعه هم از جهتی اخص از استصحاب است؛ زیرا مخصوص شبهات موضوعیه است. و دلیل استصحاب اعم است و شبهات حکمیّه را نیز شامل است. در نتیجه هر کدام از دلیل استصحاب و دلیل قرعه از جهتی اعم و از جهتی اخص می باشند و رابطه عام و خاص من وجه است نه عام و خاص مطلق تا دلیل خاص مقدم شود

مرحوم آخوند می فرماید که خود دلیل قرعه که اعم است و امر مشتبه یا مشکل شامل موضوعات و احکام هر دو می شود منتها اجماع که دلیل خارجی است موجب اختصاص این دلیل به شبهات موضوعیه گردیده و گرنه خود دلیل عام است و هیچ مانعی ندارد که مخصص دیگری به نام دلیل استصحاب بیاید و مواردی را که حالت سابقه دارد از عموم دلیل قرعه تخصیص بزند. این مطلب مبسوطا در باب تعادل و تراجیح تحت عنوان انقلاب نسبت خواهد آمد.

قوله: مضافا: ثانيا دلیل قرعه در سایه کثرت تخصیص موهون گردیده به گونه ای که اگر در یک موضوعی هم بخواهیم بدان عمل کنیم، حتما باید عمل معظم اصحاب پشتوانه آن باشد، ولی دلیل استصحاب در اثر ندرت تخصیص (تنها با چند قاعده فقهی از قبیل قانون تجاوز و فراغ و ... تخصیص خورده و لا غیر. خیلی قوی است و به قوت خود باقی است و واضح است که عندالمعارضه هر دلیلی قوی تر باشد مقدم می شود.

قوله: لا یقال: معترض می گوید: چه جای تخصیص دلیل قرعه با دلیل استصحاب است؟ هرگز دلیل استصحاب قادر به تخصیص دلیل قرعه نیست؛ زیرا قرعه از امارات است (در موضوعات بینه یک طریق به سوی واقع است قرعه هم طریق دیگر به سوی واقع است) و چنانکه قبلا ذکر شد، اماره بر اصل وارد است و موضوع استصحاب را که نقض یقین به شک باشد برمی دارد و نقض یقین به یقین می شود. پس دلیل قرعه بر دلیل استصحاب وارد است و هرگز جای تقدیم استصحاب نیست.

و اگر کسی بگوید با توجه به اینکه دو دسته دلیل ۱- دلیل قرعه ۲- دلیل استصحاب داریم، چه مانعی دارد که دلیل استصحاب مقدم شود؟

معترض در جواب می گوید: تقدم دلیل قرعه محذوری به دنبال ندارد به جز خروج

ص: ۲۳۸

موضوعی و تخصص که استصحاب اصلا موضوع ندارد. ولی تقدم دليل استصحاب بر دليل قرعه موجب تخصيص دليل قرعه می شود که آنهم یا بدون مخصص است که قطعاً باطل است و یا با مخصص است که همین دليل استصحاب باشد. این هم مخصص بودنش دوری و مستلزم دور است (مخصص بودن دليل استصحاب متوقف بر حجیت آن در مورد قرعه است و حجیت آن در این مورد هم فرع بر مخصص بودن است و این دور صریح است) و دور محال و باطل است و لذا حتماً باید دليل قرعه را مقدم بدانیم و استصحاب را کنار بزنیم.

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: درست است که قانون قرعه از امارات است و طبق بیان معترض می تواند بر استصحاب وارد شود و موضوع آن را که «نقض اليقين بالشك» بود نابود کند و از بین ببرد، ولی استثناء این اماره به گونه ای است که استصحاب هم می تواند بر آن وارد شود و موضوع قرعه را نابود کند؛ زیرا در دليل قرعه سخن از امر مجهول یا امر مشتبه یا امر مشکل آمده و قرعه مال چنین امری است و ظاهر اطلاقی تعبیر نشان می دهد که مراد از مشتبه بودن اعم از این است که حکم واقعی آن امر مشتبه باشد یا حکم ظاهری اش و منظور این است که به نحو مطلق و به نحو کلیت مشتبه باشد، یعنی در جایی که امری نه حکم واقعی اش معلوم است و نه حکم ظاهری آن مشخص است، جای قرعه است و با آمدن استصحاب، آن امر حکم ظاهری اش معلوم می شود و دیگر مجهول و مشتبه به قول مطلق نیست تا جای قرعه باشد، پس استصحاب هم می تواند موضوع قرعه را نابود کند و لذا هر کدام صلاحیت ورود دارند.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه از کجا موضوع قرعه امر مجهول و مشتبه به قول مطلق باشد، شاید مراد مشتبه بر حسب حکم واقعی باشد که استصحاب کاری به واقع ندارد تا وارد شود. و شاید امر به دقت باشد و به هر حال پس از پاسخ مذکور برمی گردیم به اصل مطلب که پیش از لا- يقال گفتیم و آن اینکه دليل استصحاب بر دليل قرعه تقدم دارد هم به خاطر اخص بودنش و هم به خاطر قوت دلالت دليل استصحاب و وهن دلالت قرعه که قبلاً تشریح شد.

پایان مبحث استصحاب

ص: ۲۳۹

مقصد هشتم - تعارض ادله**اشاره**

مقصد هشتم از مقاصد اصلی کفایه پیرامون تعارض ادله و امارات است و قبل از هر سخنی سه نکته را می آوریم:

۱- قبل از مرحوم آخوند بزرگانی امثال صاحب معالم و شیخ اعظم و دیگران، این بحث را با عنوان «خاتمه» مطرح می کردند که حاکی از بحث جنبی و کم اهمیت بودن آن است ولی مرحوم آخوند این را به عنوان یکی از مقاصد اصلی کفایه مطرح کرده اند و حق همین است؛ زیرا مسئله تعارض ادله از مهم ترین مباحث علم اصول است و همان گونه که مرحوم مظفر بیان کرده، ضابطه مسئله اصولی بر آن منطبق است و وجهی ندارد که به صورت خاتمه ذکر شود.

۲- باز بزرگان اصول پیش از مرحوم آخوند، این بحث را با عنوان تعادل و تراجیح عنوان کرده اند؛ ولی مرحوم آخوند عنوان را تغییر داده و با عنوان «تعارض الأدله و الامارات» ذکر کرده اند. همین تعبیر مناسب تر است؛ زیرا تعادل و تراجیح از اقسام تعارض ادله است؛ یعنی وقتی دو دلیل یا دو اماره با یکدیگر تعارض کردند یا از جهت برابری در اینجا سخن از تعادل مطرح است و یا یکی از آن دو بر دیگری برتری دارد که جای تراجیح است و مقسم هر دو تعارض ادله است؛ یعنی دو دلیل متعارض یا مساوی اند، یا یکی رجحان دارد و واضح است که عنوان مقسم را که خلاصه تر و جامع تر است در صدر بحث بیاوریم بهتر است.

۳- مرحوم آخوند کلمه ادله و امارات را باهم آورده و با عطف ذکر کرده و جای این سؤال است که آیا عطف اماره بر دلیل از نوع عطف تفسیری است و این دو مترادفند یا همان گونه که قانون عطف است این دو تغایر دارند و معطوف غیر از معطوف علیه است؟

ص: ۲۴۰

مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده: شیخ اعظم در اوایل رسایل قائل به مغایرت شده و دلیل را مخصوص احکام دانسته (حجت ظنی معتبر در احکام را دلیل گویند مثل خبر ثقه و استصحاب ...) و اماره را مخصوص موضوعات دانسته (حجت معتبر ظنی در موضوعات را اماره گویند مثل شهادت دو عادل و شاید منظور آخوند همین مغایرت باشد و لذا هر دو را آورده. شاید به قول مرحوم مشکینی نظر به عدم مغایرت دارند و می خواهند تعریض به شیخ اعظم داشته باشند که این ها مغایر نیستند و متحد المعنی می باشند و هر دو هم در موضوعات و هم در احکام بکار می روند و اصطلاح مغایرت، اصطلاح مخصوص شیخ است.

فصل اول تعریف تعارض

در باب تعارض ادله نه فصل مطرح است. فصل اول درباره تعرف تعارض و بیان حقیقت آن است. واژه تعارض از «عرض» مشتق شده و کلمه عرض گاهی به معنای بعدی از ابعاد سه گانه جسم است که در مقابل عمق و طول باشد و گاهی به معنای اظهار است، مثلا فلانی متاعش را برای فروش عرضه کرد؛ یعنی اظهار و آشکار نمود و آن را در معرض دید همگان قرار داد به منظور فروش.

اما در اصطلاح اصولیان دو تعریف برای آن شده که همین دو را محور قرار می دهیم.

۱- شیخ اعظم در رسایل فرمود: «التعارض تنافی الدلیلین بحسب مدلولهما...» (۱) تعارض عبارتست از تنافی و تمانع و تعاند دو دلیل بر حسب مدلولهایشان، یعنی تعارض و تنافر ابتدا به ساکن وصف مدلولها است و مفاد دو دلیل با یکدیگر قابل جمع نیستند و به واسطه مدلولها به دلایلی نیز اسناد داده می شود و می گوئیم دو دلیل با یکدیگر تنافی دارند و تنافی مدلولها واسطه می شود در عروض وصف تنافی بر دلایلی و گرنه دلایلی حقیقتا با یکدیگر تنافی ندارند.

۲- آخوند در کفایه می فرماید: «التعارض تنافی الدلیلین او الأدله بحسب الدلاله و مقام الاثبات علی وجه التناقض او التضاد حقیقه او عرضا» یعنی تعارض عبارتست از تنافی و منافات داشتن و قابل جمع نبودن دو یا چند دلیل بر حسب مقام اثبات و دلالت (نه بر حسب واقع و ثبوت) آنها تنافی بر نحو تناقض یا تضاد، تضاد هم یا حقیقتا و وجدانا است

ص: ۲۴۲

و یا مجازا و بالعرض. برای روشن شدن این تعریف همه کلمات آن را بررسی می کنیم:

کلمه دلیلین یا ادله برای اشاره به آن است که در تعارض چنین نیست که همیشه میان دو دلیل تنافی باشد، بلکه این حد اقل است، یعنی کمتر نباشد و یک دلیل هرگز خودش با خود تعارض دارد. و حتما باید دو دلیل باشد، ولی منحصر به این نیست و چه بسا تعارض میان سه یا چند دلیل باشد (مثلا یک دلیل می گوید جمعه واجب است و دلیل دیگر می گوید جمعه حرام است و دلیل سوم می گوید جمعه مکروه است و ...) پس از ناحیه قلت بشرط لا است؛ یعنی کمتر از دو نباشد ولی از ناحیه کثرت لا بشرط است و بیش از دو دلیل را هم شامل است.

البته منظور شیخ اعظم و دیگران نیز همین است ولی در مقام بیان تنها به ذکر کلمه دلیلین بسنده کردند و ممکن است کسی خیال کند که تعارض مخصوص تنافی دو دلیل است نه بیشتر، ولی این توهّم بی جاست و نیازی به ذکر «ادله» نیست؛ زیرا غالبا هم تعارض میان دو دلیل است و کم است میان سه یا بیشتر باشد و النادر کالمعدوم.

کلمه به حسب الدلاله و مقام الاثبات (که نقش کلیدی دارد و تفاوت تعریف شیخ و آخوند در همین جاست) اشاره به این است که تعارض تنافی دو دلیل است به لحاظ مقام اثبات و دلالت که هر کدام به دلالت مطابقی یا التزامی لفظی یا ملازمه عقلی دیگری را نفی و منع و تکذیب می کنند. نه اینکه به لحاظ واقع و ثبوت و نفس الامر باشد که مدلولها باهم تنافی دارند که شیخ اعظم می فرمود. سر افزودن این مطلب آن است که موارد فراوانی داریم که میان مدلولها منافات هست ولی میان دلیلها تعارض نیست، چون در مقام دلالت و اثبات نافی یکدیگر نیستند. این موارد در فراز بعدی به همین ترتیب مطرح خواهد شد و در واقع ثمره تعریف شیخ و آخوند در آن موارد روشن می شود.

کلمه علی وجه التناقض او التضاد، برای اشاره به این است که تنافی دو دلیل دو گونه است:

۱- گاهی به نحو تناقض (ایجاب و سلب) است، مثلا یک دلیل می گوید فلان کار واجب است. و دلیل دیگر می گوید فلان کار واجب نیست. واضح است که واجب بودن و نبودن

ص: ۲۴۳

تناقض و محال است

۲- گاهی به نحو تضاد است که هر دو ایجابی هستند و قابل جمع نمی باشند، مثلاً دلیلی می گوید که فلان کار واجب است و دلیل دیگری می گوید که فلان کار حرام است که اجتماع وجوب و حرمت در شیئی واحد اجتماع ضدین و محال است و کلمه حقیقه او عرضاً اشاره به این است که تضاد دو دلیل دو گونه است.

۱- گاهی حقیقتاً و وجداناً تضاد دارند و قابل جمع نیستند، مثل مثال قبلی که یک عمل هم واجب باشد و هم حرام؛ یعنی هم دارای مصلحت ملزمه و هم دارای مفسده ملزمه و این محال ذاتی است.

۲- گاهی هم بالعرض و المجاز تضاد دارند و گرنه ذاتاً قابل جمع هستند. مثلاً یک دلیل می گوید روز جمعه باید نماز جمعه بخوانی و دلیل دیگر می گوید باید ظهر بخوانی. یا دلیل می گوید در چهار فرسخ قصر واجب است و دلیل دیگر می گوید نماز کامل و چهار رکعتی واجب است و این ها با یکدیگر ذاتاً تضادی ندارند و عقلاً محال نیست که در یک وقت هم ظهر واجب باشد و هم جمعه، یا هم قصر و هم تمام، ولی از آنجا که اجماعی است که در شریعت در یک زمان دو نماز واجب نیست و یکی واجب است این اجماع باعث می شود که ما علم اجمالی به کذب یکی از آن دو پیدا کنیم و علم اجمالی منشأ تعارض دو دلیل می گردد، و گرنه ذاتاً منافاتی با یکدیگر ندارند.

[البته قید علی وجه التناقض او التضاد و به دنبالش قید حقیقتاً او عرضاً را می شود در تعریف نیاوریم؛ زیرا این ها از اقسام تعارض است و بعد هم می توان ذکر کرد، ولی مرحوم آخوند در تعریف اخذ کرده. ضمناً طبق تعریف شیخ اعظم تنافی حقیقتاً و اولاً بالذات وصف مدلولها بود و به واسطه مدلولها بر دلیلها عارض می شد و واسطه در عروض داشت، ولی برابر تعریف آخوند، تنافی حقیقتاً وصف دلیلها و از باب وصف به حال خود شیء است. البته منشأ تعارض دلیلها، تنافی مدلولهاست، ولی تنافی مدلولها واسطه در عروض نیست، بلکه واسطه در ثبوت تنافی حقیقتاً برای دلیلهاست و به اصطلاح حیثیت تعلیلی است؛ یعنی تنافی مدلولها علت تعارض دلیلهاست، ولی دلیلها حقیقتاً متعارضند

ص: ۲۴۴

نه بالعرض و المجاز.]

قوله: و علیه فلا تعارض: در واقع ثمرات دو تعریف از اینجا بیان می شود و آن اینکه ما مواردی فراوانی داریم که مدلولها با یکدیگر تنافی دارند و واقعا قابل جمع نیستند و طبق تعریف شیخ اعظم باید در همه این موارد دلیلها متعارض باشند. درحالی که خود شیخ اعظم هم قبول دارد که در این موارد دلیلها با یکدیگر تعارضی ندارند و سر مطلب آن است که در مقام دلالت و اثبات تنافی و تکاذبی نیست تا نوبت به تعارض برسد، بلکه به عرف که بدهیم به راحتی میان آن دو جمع کرده و هرگز راضی به طرح و تکذیب یکی از آن دو نمی شود. و آن موارد عبارتند از:

الف) موارد حکومت: حکومت آن است که یکی از دو دلیل (دلیل حاکم) از ابتدا که وارد می شود ناظر به دلیل محکوم است و برای شرح و تفسیر و تبیین آن وارد می شود و از لحاظ کمیّت و مقدار دایره موضوع دلیل محکوم را تعیین می کند، به گونه ای که اگر دلیل محکومی نباشد، صدور دلیل حاکم لغو و عبث است. و حکومت گاهی به نحو بسط و توسعه است؛ یعنی دلیل حاکم در موضوع دلیل محکوم تصرف کرده و دایره آن را قدری گسترش می دهد، مثل «اکرم العلماء» (دلیل محکوم) و «المتقی عالم» (دلیل حاکم) در دلیل محکوم وجوب اکرام روی عنوان علماء آمده و عالم یعنی کسی که مکتب رفته و درس خوانده و ملا شده است و به خودی خود شامل انسان باتقوی ولی عامی و بی سواد نمی شود، ولی دلیل حاکم می آید و در کلمه علماء تصرف کرده و دلالت می کند که از آن اعم اراده شد، یعنی انسان باتقوا هم تنزیلا عالم است و به چشم عالم بنگر و طبعا حکم وجوب اکرام برای او هم ثابت می شود واضح است که اگر «اکرم العلماء» نبود «المتقی عالم»، لغو بود زیرا می گوید متقی عالم است، خوب می پرسیم «ثم ما ذّا؟» یعنی حالا عالم باشد مگر عالم حکمی دارد؟ پس باید در مورد عالم حکمی باشد تا «المتقی عالم» معنی داشته باشد.

گاهی حکومت به نحو قبض و تضییق است؛ یعنی دلیل حاکم قدری از دامنه موضوع دلیل محکوم را برمی چیند و محدودش می کند، مثل «اذا شککت فابن علی الاکثر» (دلیل

ص: ۲۴۵

محکوم) با «لا شک لکثیر الشک» (دلیل حاکم).

حال مدلولها تنافی دارند، یعنی نمی شود که علماء هم به معنای مصطلح خودش باشد و هم اعم بوده و شامل متقی هم بشود، ولی دلیلهای تعارض ندارند، بلکه دلیل حاکم چون حکومت دارد، به زور و قهر و غلبه و سیطره بر دلیل محکوم مقدم است و باید دلیل حاکم را بگیریم و در موضوع دلیل محکوم تصرفی بنمائیم. ضمناً در اینجا فرقی ندارد که دلیل حاکم خاص باشد و دلیل محکوم عام یا هر دو عام و خاص من وجه باشند.

و نیز فرق ندارد که دلیل محکوم دارای مرجحات و مزایای متعارضین باشد یا نباشد در هر حال مقدم است و نیز به اعتقاد آخوند فرقی ندارد که اول دلیل محکوم صادر شده و بعد دلیل حاکم صادر شد حاکم است یا دلیل حاکم جلوتر صادر شد و دلیل محکوم بعد صادر می شود. باز به محض صدور محکوم دلیل حاکم بر او سیطره و سلطه خویش را اعمال می کند و مقدم می شود.

برخلاف شیخ اعظم که تقدم صدور حاکم بر محکوم را قبول ندارند و حکومت را در فرضی دانسته که دلیل حاکم بعد صادر شود (۱) ولی به نظر می رسد حق با مرحوم آخوند باشد، زیرا همان طور که دلیل خاص ممکن است تاریخ صدورش پیش از دلیل عام باشد و به محض آمدن عام، موجب تخصیص عام گردد که ذات دلیل قبلاً تحقق یافته ولی بیان و قرینه بودنش از لحظه صدور عام است. همچنین در ما نحن فیه هم دلیل حاکم جلوتر آمده ولی بالفعل حاکم نیست و تنها شأنیت و صلاحیت دارد که حاکم باشد و بعد که دلیل محکوم صادر شد از این لحظه حکومت دلیل حاکم فعلی می شود و لذا تقدم و تقارن و تأخر صدور، موجب فرق نیست و همه جا حکومت بجاست.

(ب) موارد تقدیم ادله عناوین ثانویه بر ادله عناوین اولیه: دلیل عنوان اولی آن دلیلی است که حکم را بر موضوع یا متعلق به عنوان اصلی و اولی و ذاتی و طبیعی آن موضوع ثابت می کند، مثلاً وضو واجب است، روزه واجب است، خوردن مردار حرام است و ... که وضو و روزه و ... عناوین اصلی و اختیاری این اعمال خاص هستند یا مثلاً نماز شب به

ص: ۲۴۶

عنوان خودش (نافله شب بودن) مستحب است، خیاطت مباح است. سفر مستحب است ...

و دلیل عنوان ثانوی آن دلیلی است که حکم را برای موضوع به عنوان ثانوی طاری و عارضی (که گهگاهی بر موضوع عارض می شود و غالباً چنین نیست و همان عنوان اصلی را دارد). مثل عنوان عسر و حرج که بر وضو مثلاً عارض می شود و وضوی حرجی می گردد و مثل عنوان ضرر بر صوم، اضطراب بر اکل میته، اکراه بر طلاق، نذر و عهد و یمین بر نماز شب، متعلق شرط بودن بر خیاطت، اطاعت مولی یا والدین بر سفر و ... که گاهی عارض می شوند. حال در این موارد هم فراوان پیش می آید که مدلولهای دو دسته ادله با یکدیگر تنافی دارند، فی المثل «الصوم واجب» اطلاق دارد؛ یعنی و لو ضرری باشد واجب است و لا ضرر می گوید صوم ضرری واجب نیست و معقول نیست که کاری هم واجب باشد و هم واجب نباشد یا هم واجب و هم حرام باشد، زیرا اجتماع نقیضین یا ضدین می شود. پس نمی توان مدلولها را به نحو تمام و کمال گرفت، ولی مع ذلک در طول تاریخ احدی از فقهاء به نظرش نرسیده که میان این دو دلیل تعارض باشد و به سراغ قواعد متعارضین بروند و نسبت میان دو طایفه را مد نظر قرار دهند که آیا عام و خاص مطلق هستند یا عام و خاص من وجه؟ بلکه خیلی راحت میان آن دو را جمع کرده و در این موارد دلیل عنوان ثانوی را اخذ و ادله عناوین اولیه را بر شأنیت و اقتضا حمل کرده اند یعنی «الصوم واجب لو لا الضرر»، «الوضوء واجب لو لا الحرج» و ... و حکم دلیل عنوان ثانوی را فعلی دانسته اند.

(ضمناً در بیان قاعده نفی ضرر، قبلاً فرمودند دلیل عنوان ثانوی گاهی نافی حکم است مثل لا ضرر و لا حرج و لا اکراه و ... و گاهی مثبت حکم است مثل نذر و عهد و یمین و شرط و .. و هر دو دسته بر دلیل عنوان اولی مقدم هستند ولی در ما نحن فیه تنها ادله نافی را متعرض شده و از ادله مثبتة سخن نگفته اند ولی مطلب روشن است.)

قوله: و يتفق فی غیرهما: گاهی هم جمع مزبور که یکی بر شأنیت و اقتضاء حمل شود و دیگری بر فعلیت و تنجز در غیر ادله عناوین اولیه و ثانویه پیش می آید. بیان مطلب: بر حسب مقام تصور و احتمالات چهار صورت متصور است:

ص: ۲۴۷

۱- دلیل عنوان اولی با دلیل دیگر عنوان اولی تعارض کنند، مثل «الصوم واجب» یا «الصوم لیس بواجب» یا حرام. و .. فعلا کاری به این فرض نداریم و حکمش در فراهای بعدی روشن خواهد شد.

۲- گاهی هم دلیل عنوان ثانوی با دلیل ثانوی دیگر تعارض می کنند، مثلا عنوان لا ضرر با لا حرج تعارض می کنند که اگر زید در گوشه منزلش چاهی بزند، به همسایه ضرر وارد می شود و لا ضرر مانع است؛ و اگر چاه نزند، اهل منزل به زحمت می افتند و لا حرج مجوز است و این ها تعارض دارند. یا مثلا لا ضرر نسبت به فردی با لا ضرر نسبت به فرد دیگر دعوا دارند که قبلا در خاتمه اصول عملیه پیش از استصحاب، صور این موارد محاسبه شد. در این گونه موارد هم تکلیف این است که هر کدام از حیث ملاک قوی تر بود، همان مقدم است و تنافی نیست و کلمه و يتفق فی غیرهما اشاره به این صورت است.

۳- گاهی میان دلیل اولی با دلیل عنوان ثانوی است، آنهم به این نحو که دلیل عنوان ثانوی مقدم می شود و بدین وسیله عنوان اولی بر شأنیت و اقتضاء حمل می شود که صورت «ب» همین قسم بود و مبسوطا محاسبه شد.

۴- گاهی عکس صورت سوم است، مثلا- قتل مؤمن حرام است (دلیل عنوان اولی) ولی طرف مکره به این کار شده (عنوان ثانوی) آیا اگر مجوز قتل می شود؟ خیر، در این گونه موارد دلیل عنوان اولی مقدم می شود و حکم اولی فعلی می ماند و دلیل عنوان ثانوی از فعلیت می افتد و جای «رفع ما اکرهوا علیه» نیست که این فرض هم در همان خاتمه اصول عملیه بیان شد. شاید کلمه يتفق فی غیرهما اشاره به این صورت هم باشد.

ج) قوله: او بالتصرف: موارد جمع عرفی: موارد فراوانی داریم که مدلولها تنافی دارند و قابل جمع نیستند ولی دلایلی تعارض ندارند و عرف و اهل لسان میان آن دو را جمع کرده و وفق می دهد و منافاتی نمی بیند و آن موارد در سه بخش کلی می گنجد:

۱- در بعضی موارد نیاز داریم که در هر دو دلیل تصرف کنیم و مجموع آن دو باهم قرینه هستند و بر تصرف در هر دو. مثلا دلیلی می گوید که خرید و فروش مدفوع باطل است و دلیلی می گوید که بیع مدفوع صحیح است و ممکن نیست که یک معامله هم واقعا باطل

ص: ۲۴۸

باشد و هم صحیح باشد، ولی دو دلیل قابل جمع است. به این نحو که هر کدام بر قدر متیقن خود حمل شود، قدر متیقن از دلیل اول مدفوع انسان است و قدر مسلم از دلیل دوم مدفوع حیوانات ماکول اللحم از قبیل گاو و گوسفند و ... است.

یا مثلاً دلیلی می گوید که افعال کذا و دلیلی می گوید که لا تفعل کذا و محال است که کاری واقعا هم واجب باشد و هم حرام، چون اجتماع ضدین است، ولی دلیلها را می توان جمع کرد به اینکه افعال بر استحباب یا اباحه حمل شود و لا تفعل هم بر کراهت یا جواز.

یا مثلاً- دلیل می گوید «اکرم العلماء» و دلیل دیگر می گوید «لا تکرّم الفساق» که ماده اجتماع عالم فاسق است و مدلولها تنافی دارند و محال است که عالم فاسق هم واقعا واجب الاکرام باشد و هم محرم الاکرام، ولی دلیلها قابل جمع است به اینکه هر کدام بر ماده افتراق خودش و بر بعض مدلولش حمل شود.

[نکته: از بحثهای بعدی روشن خواهد شد که این گونه حمل ها جمع عرفی نیست که پشتوانه اش بناء عقلاء باشد، بلکه چه بسا عرف در این گونه موارد متحیر می ماند و جمع های مذکور تبرّعی است نه عرفی تا ارزشمند باشد. به هر حال این صورت قابل مناقشه است.

۲- گاهی نیاز داریم که در یکی از آن دو به نحو تخییر و غیر معین تصرّفی کنیم تا جمع شوند، مثل «افعل کذا یا ینبغی کذا» که ینبغی بر وجوب حمل شود تعارضی نیست، افعال هم بر ندب حمل شود تعارض می رود، و فعلا این صورت را متعّرض نیستند و در اواخر فصل دوم خواهد آمد.

۳- گاهی نیاز داریم در یکی از آن دو به صورت مشخص تصرّف کنیم که این مورد مثال و مصداق فراوان دارد و بعد از بررسی مورد چهارم یعنی مورد «دال» که ذیلا خواهد آمد، مبسوطتر به این مثالها خواهند پرداخت و فعلا به صورت سربسته می فرماید که اگر یکی از دو دلیل نص و دیگری ظاهر باشد، واضح است که نص را اخذ کرده و در ظاهر تصرّف می کنیم تا تنافی برود. یا اگر یکی اظهر و دیگری ظاهر بود، اظهر را حفظ کرده و در ظاهر تصرّفی می کنیم تا با اظهر بسازد و هکذا در عام و خاص که در عام تصرّف می کنیم، و مطلق

ص: ۲۴۹

و مقتید که در مطلق تصرف می کنیم و هکذا مثالهای دیگر که خواهد آمد. و عمدۀ مصداق جمع عرفی همین صورت است.

د) قوله و لذلك تقدّم: مورد چهارم از مواردی که مدلولها تنافی دارند ولی دلیلها تعارض ندارند، موردی است که اماره با اصلی جمع شود. رابطه دلیل اماره با دلیل اصل عموم و خصوص من وجه است. آنجا که اماره داریم، ولی شک و جهل نداریم. فقط دلیل اماره پیاده می شود و آنجا که شک داریم و اماره ای نیست، فقط دلیل اصل پیاده می شود و آنجا که شک داریم و دلیل اصل مجرا دارد و اماره معتبری هم بدست ما رسیده (مثلا استصحاب و جوب جمعه با خبر ثقه ای که بر حرمت آن دلالت دارد). در اینجا چه باید کرد؟

آنچه مسلم است اینکه دلیل اماره معتبره بر دلیل اصل عملی مقدم است و باز آنچه مسلم است اینکه نسبت به اصول عملیه عقلی، این تقدیم از باب ورود است، زیرا با آمدن اماره معتبر موضوع اصول عقلی وجدانا نابود می شود، عدم البیان مرتفع می شود، عدم الامن و الامان منتفی می شود، نبود رجحان برطرف می شود که قبلا در خاتمه استصحاب بیان شد. ولی سخن در نحوه تقدم اماره بر اصل عملی شرعی است مثل خبر ثقه نسبت به استصحاب، عقیده آخوند در تتمه استصحاب این بود که این تقدیم از باب ورود است، ولی اینجا صریحا از ورود حرفی نمی زنند و تنها بحث از توفیق و جمع عرفی به میان می آورند که منظورشان همان ورود است.

سرّ مطلب آن است که عرف و اهل لسان وقتی دلیل اماره را ملاحظه می کند که طریق به سوی واقع است و واقع را ظنا به ما نشان می دهد و دلیل اصل را می بیند که طریق نیست و وظیفه شاک و جاهل است و موضوعش شک است (رفع ما لا یعلمون، لا تنقض الیقین بالشک و ...) خودبه خود اماره را مقدم می دارد، زیرا با وجود اماره نوبت به اصل نمی رسد، چون موضوع اصل که شک و عدم العلم بود، تنزیلا و تعبیدا منتفی شد و اماره به منزله علم و قائم مقام علم بود و همان طور که علم وجدانی رافع موضوع اصل است، علم تنزیلی هم رافع است و بالجمله تقدیم اماره بر اصل هیچ محذوری ایجاد نمی کند و تنها

ص: ۲۵۰

خروج موضوعی و تخصیصی است، یعنی مورد اماره تخصیصاً از دلیل استصحاب خارج است و نقض یقین با شک نیست و نقض یقین به یقین است و سالبه به انتفاء موضوع است که این هم محذور نیست.

ولی تقدیم دلیل اصل بر دلیل اماره باعث تخصیص ادله حجیت اماره می شود، همه جا به اماره عمل شود، مگر به این اماره ای که در مورد اصل است و این تخصیص از دو حال خارج نیست یا بدون تخصیص است که معقول نیست و یا با تخصیص است که دلیل استصحاب باشد. این هم مستلزم دور است (به بیانی که کرارا در باب استصحاب گذشت، اجمال کلام این است که مخصص بودن استصحاب متوقف است بر حجیت آن در مورد اماره و حجیت کذایی هم وابسته به تخصیص بودن است و این دور صریح است.) در نتیجه این دلیل اماره است که مقدم می شود و دلیل اصل را مرتفع می سازد و تعارضی هم نیست.

قوله: و لیس وجه تقدیم: مرحوم شیخ معتقد است که این تقدیم از باب حکومت است؛ یعنی دلیل اماره بر دلیل اصل حاکم است و دلیل حاکم مقدم است. (۱)

مرحوم آخوند قبل از تعرض دلیل شیخ اعظم، ادعای حکومت را مردود دانسته و می فرماید که ضابطه حکومت در اینجا نیست؛ زیرا حکومت آن است که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد و لولا دلیل محکوم دلیل حاکم لغو باشد. درحالی که دلیل اماره و خود اماره هیچ کدام ناظر به دلیل اصل یا خود اصل نیستند «صدق العادل» می گوید که خبر ثقه یا عدل حجّت است و کاری به فرض شک و احتمال ندارد تا ناظر به اصل باشد و اگر دلیل اصل هم نباشد، دلیل اماره لغو و باطل نیست. پس حکومت معنی ندارد.

قوله: و تعرضها: مرحوم شیخ درباره حکومت اماره بر اصل عملی به سه نکته اشاره می کنند:

نکته اول: ورود عبارتست از مزیل علمی؛ یعنی دلیل وارد آن است که موضوع دلیل مورود را یقیناً و وجداناً از بین ببرد، مثل امارات نسبت به اصول عملیه عقلیه و اماره نسبت به اصل عمل شرعی چنین نیست که موضوع آن را (که شک و جهل و عدم العلم است)

ص: ۲۵۱

وجدانا نابود کند؛ زیرا اماره علم آور نیست و شک و عدم علم و احتمال را از بین نمی برد و لذا سخن از حکومت به میان آورده و اماره را حاکم بر اصل عملی شرعی قرار داده؛ (۱)

ولی مرحوم آخوند این مبنا را قبول ندارد ورود را اعم از حقیقی وجدانی و تنزیلی و تعبّدی می داند و بر این اساس اماره را وارد بر اصل (به ورود تعبّدی) می داند به بیانی که گذشت. این نکته در متن کفایه به صورت طرح دو مبنا عنوان شده و مرحوم آخوند تنها مبنای خود را بیان کرده اند.

نکته دوم: مرحوم شیخ در تعریف حکومت فرموده: «الحکومه ان یکون احد الدلیلین بمدلوله اللفظی معترضاً لحال الدلیل الآخر» (۲) و بر این اساس مدّعی شده که دلیل اماره معترض دلیل اصل است و حکم مورد اصل را هم شامل است (مثلاً مورد اصل برائت شک و عدم العلم است و «کلّ شیء حلال» در چنین موردی حکم به حلیت ظاهری می کند و خبر ثقه می گوید استعمال دخانیات حرام است و به اطلاقش مورد شک در حکم واقعی را نیز شامل است. یا مثلاً یقین سابق داشتیم و شک لا حق داریم و استصحاب بقاء وجود می گوید که بنا را بر وجود جمعه بگذار، ولی خبر ثقه ای که به اطلاقش زمان حضور و غیبت را می گیرد یا مخصوص زمان غیبت است بر حرمت جمعه دلالت دارد و به هر حال در همان جا که سخن از اصل است، اماره نیز جاری است و این است معنای تعرض یک دلیل نسبت به مورد دلیل دیگر که مورد آن را شامل می شود و درصدد طرح و براندازی آن است) و معنای حکومت هم که همین است. پس اماره بر اصل حاکم است.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: تعرض را قبول داریم، ولی نشانه حکومت نیست؛ زیرا اولاً چنانچه در نکته قبل بیان شد سخن از ورود است و اماره موضوع اصل را نابود می کند نه اینکه سخن از حکومت باشد.

ثانیاً در خود تعریف شما سخن از مدلول لفظی بود؛ یعنی دلیل حاکم باید به مدلول لفظی معترض دلیل دیگر باشد و مدلول لفظی یعنی مطابقه و تضمن و التزام و در مورد بحث ما چنین تعرضی نیست نه خود اماره به مدلول لفظی چنین تعرضی نسبت به اصل

۱- فرائد الاصول، ص ۴۰۷.

۲- فرائد الاصول، ص ۴۳۲.

ص: ۲۵۲

عملی دارد و نه دلیل حجیت اماره.

اما نفس اماره: اماره می گوید نماز جمعه حرام است و این معنا نه مدلول مطابقی اش نفی وجوب است و نه مدلول تضمینی اش که واضح است و نه مدلول التزامی اش؛ زیرا تصور حرمت جمعه بدون تصور وجوب و به دنبالش نفی وجوب ممکن است و در دلالت التزامی لزوم بین لازم است که در اینجا نیست.

امّا دلیل حجیت اماره: مفاد ادله حجیت این است که خبر ثقه یا عادل را تصدیق کن و خبر او در حقّ شما حجّت است و باید طبق آن عمل کنی (البته لزوم عمل و حجیت شرعی است برخلاف قطع که حجیتش عقلی است و نیز ظن مطلق علی الحکومه). یعنی بنا را بر حرمت جمعه بگذارد و عملاً منتهی باشد. این نیز مدلول لفظی اش نفی حکم اصل (نفی وجوب جمعه) نیست نه به مدلول مطابقی نفی وجوب جمعه می کند و نه التزامی و نه تضمینی به همان بیانی که در خود اماره ذکر شد.

آری هم خود اماره و هم دلیل حجیت اماره که بر حرمت جمعه دلالت دارند به دلالت التزامیه عقلیه نه لفظیه بر نفی حکم اصل دلالت می کند، زیرا وقتی در ظاهر حکم به حرمت فعلی جمعه کردیم عقلاً محال است که به برکت اصل و استصحاب حکم به وجوب فعلی کنیم؛ زیرا اجتماع ضدّین و محال است و لذا تعرّض اماره و دلیلش نسبت به اصل عملی و دلیلش از نوع تعرّض به مدلول لفظی نیست؛ بلکه به مدلول عقلی است و خود شما در تعریف حکومت قید کردید که مدلول لفظی باشد.

ثالثاً اگر بنا باشد به محض تعرّض دلیلی نسبت به مورد دلیل دیگر و لو به تعرّض عقلی و ملازمه عقلیه سخن از حکومت به میان آید جای این اشکال نقضی هست که دلیل اصل نیز به مدلول مطابقی حکم مورد خودش را می گوید که وجوب جمعه باشد و به مدلول التزامی عقلی نفی حکم اماره می کند که حرمت باشد؛ زیرا اجتماع ضدّین امکان ندارد.

پس جا دارد کسی بگوید که دلیل اصل بر دلیل اماره حاکم است و در نتیجه هر کدام می توانند بر دیگری حاکم باشند و احدی به آن ملتزم نیست.

رابعا باید در غلیظترین متعارضین سخن از حکومت باشد. فی المثل «اکرم العلماء و لا

ص: ۲۵۳

تکرم العلماء» که تباین کلی دارند، هر کدام به ملازمه عقلی حکم دیگری را نفی می‌کند و متعزّض است پس هر کدام باید حاکم باشند. یا در اکرم العلماء و لا- تکرم الفسّاق که تباین جزئی دارند و عام و خاص و من وجه هستند و هر کدام به اطلاقشان یا عمومشان ماده اجتماع را می‌گیرند و حکم دیگری را از آن مورد نفی می‌کنند، باید هر کدام حاکم باشند و ... در حالی که احدی بدان ملتزم نیست؛ و گرنه در عالم اصلا متعارضینی نخواهیم داشت و همه جا سخن از حکومت دوجانبه یا یک جانبه است.

قوله: مع احتمال: مکرّر گفته شده که در باب مفاد ادلّه حجّیت امارات دو مبنا وجود دارد:

۱- مبنای مشهور که جعل حکم است؛ یعنی اگر خبر ثقه ای بر وجوب امری قائم شد و دلیل حجّیت آن را شامل شد، نتیجه آن است که برطبق مؤدّا و مفاد این خبر یک وجوب جمعه ای درست می‌شود. منتها بر مسلک سببیت، وجوب واقعی و بر مبنای طریقت وجوب طریقی درست می‌شود. تا به حال بر این مبنا با شیخ بحث کردیم که مفاد اماره مثلا حرمت جمعه است؛ ولی این مفاد به دلالت لفظی متعزّض نفی حکم اصل نیست ... و حکومت اماره بر اصل را ردّ کردیم.

۲- مبنای آخوند این بود که مفاد ادلّه حجّیت اماره جعل حکم و لو ظاهری و طریقی نیست و برطبق مؤدای اماره هیچ حکمی جعل و تشریح نمی‌شود و مفاد آنها جعل حجّیت است. از این جهت اماره و ظن معتبر با قطع فرقی ندارند و هر دو حجت هستند؛ یعنی طریق محض به سوی واقع هستند اگر مصادف با واقع باشند، همان حکم واقعی را در حق ما منجز می‌کنند، و اگر مخالف واقع باشند، موجب عذر هستند (با این تفاوت که قطع طریق عقلی و ظن معتبر طریق شرعیست) حال بر این مبنا حکومت نداشتن اماره بر اصل عملی خیلی روشن است، زیرا اصلا برطبق مفاد اماره حکمی درست نشده تا سخن از حکومت این حکم بر حکم مورد اصل باشد و ...

قوله: و کیف کان: نکته سوم: شیخ اعظم فرموده: مفاد دلیل حجّیت اماره این است که «صدق العادل؛ یعنی رتب الاثر، اعمال بقول العادل» بنا بر آن بگذار و احتمال خلاف را

ص: ۲۵۴

نادیده بگیر و الغاء کن؛ اما مفاد دلیل اصل که «لا تنقض» باشد این نیست که احتمال خلاف را نادیده بگیر، آنگاه حکم اصل هم حکم فرض احتمال است. پس دلیل حجیت اماره متعرض حکم مورد اصل هست و می گوید آن احتمال را نادیده بگیر و اعتنا نکن و چون تعرض دارد، پس می تواند حاکم باشد. ولی دلیل حجیت اصل متعرض مورد اماره نیست؛ زیرا اماره بر حکم واقعی دلالت دارد و حکم واقعی حکم احتمال خلاف نیست و در موضوعش احتمال اخذ نشده تا مفاد لا تنقض نفی و الغاء آن احتمال و طرد آن باشد تا بتواند حاکم باشد. پس اماره حکومت دارد. (۱)

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که مدلول لفظی دلیل حجیت اماره وجوب تصدیق عادل و بناگذاری بر حرمت جمعه است نه الغاء احتمال خلاف. آری لازمه عقلی حرمت جمعه الغاء احتمال خلاف است؛ زیرا امکان ندارد که هم حرام فعلی باشد و هم نباشد که تناقض یا تضاد است. پس باز هم به ملازمه عقلی تعرض در میان است نه به مدلول لفظی تا حکومت باشد.

قوله: فانقدح: از بحث هایی که با شیخ اعظم داشتیم، به این نتیجه می رسیم که تنها راه حل معارضه و منافات میان امارات و اصول همان راه حل ماست. که در دو جا بیان کردیم.

یکی در تتمه استصحاب و دیگری در همین فصل اول تعارض، و آن مسئله ورود تعبدی اماره بر اصل عملی بود و راه دیگری نیست؛ زیرا حکومت که ابطال شد، تخصیص هم قطعاً باطل است، چون اماره و اصل، عام و خاص من وجه هستند و تنها مسأله تخصیص و ورود می ماند.

قوله: و لا- تعارض ایضا: قبلا در مورد «ج» از موارد جمع و توفیق عرفی در سه فرض به این فراز اشاره شد در اینجا مبسوطا یکی از سه صورت گذشته را با مثالهای متعدد بیان می کنند و آن موردی است که در یکی از دو دلیل به طور معین و مشخص باید تصرف کنیم و دلیل دیگر قابل دخل و تصرف نیست و عمدتا دو باب دارد:

۱- نص و ظاهر، اگر دو دلیل متعارض یکی نص باشد مثل «لا یجب اکرام زید» و دیگری

۱- فرائد الاصول، ص ۴۳۲.

ص: ۲۵۵

ظاهر باشد مثل «اکرم زیدا» که ظهور در وجوب دارد، نص که قابل توجیه نیست، به ناچار باید ظاهر را توجیه کنیم و امر را بر استحباب حمل کنیم، عرف و اهل لسان کلام نص را قرینه بر کلام ظاهر دانسته و توسط نص ظاهر را تفسیر و معنی می کنند.

۲- ظاهر و اظهر: اگر متعارضین یکی ظاهر باشد و دیگری اظهر، باز اظهر قوی تر است و بدان اخذ می شود و ظاهر را با اظهر توجیه می کنیم که مثال فراوان دارد، مثلاً در عام خاص معمولاً- خاص یا نص در خصوص مورد است یا چون دایره اش کوچک است، ظهورش قوی تر و اظهر است. لذا خاص را گرفته و عام را تخصیص می زنیم.

مثال دیگر اینکه در مطلق و مقید، مقید را اخذ کرده و در ظاهر مطلق تصرف می کنیم (البته اگر عام و خاص یا مطلق و مقید متفایان باشند. و الا اگر متوافقان باشند، نوبت به این حرفها نمی رسد و ظاهر هر دو را اخذ می کنیم و خاص یا مقید را حمل بر تاکید می نماییم). یا مثلاً در عام و خاص من وجه اگر یکی ماده افتراقش کمتر باشد، قرینه می شود که ماده اجتماع را به او بدهیم و در عام دیگر تصرف کنیم تا تخصیص اکثر پیش نیاید. یا مثلاً در تعارض منطوق و مفهوم برخی برآنند که منطوق قوی تر است و مقدم می شود و از خیر مفهوم باید گذشت و ...

قوله: و بالجمله: پس از ذکر موارد گوناگون توفیق و جمع عرفی، در پایان جمع بندی و نتیجه گیری می کنند: طبق تعریف شیخ از تعارض که تعارض را به تنافی مدلولها دانست ...

باید گفت تمام موارد مذکور متعارضین هستند. زیرا مدلولها تنافی دارند و قابل جمع نیستند. و قانون تعارض باید پیاده شود. درحالی که خود شیخ هم به این امر ملتزم نیست، ولی طبق تعریف ما که تعارض را تنافی دلیلها برحسب مقام اثبات و دو دلالت دانستیم، در این موارد اصلاً تعارضی نیست؛ زیرا و لو مدلولها تنافی دارند، ولی دلیلها را اگر به عرف و اصل لسان بدهیم، هرگز معطل و متحیر نمی ماند و راحت میان آنها جمع می کند منافات مدلولها را برطرف می سازد به یکی از انحاء مذکور که حاکم و محکوم درست می کند یا وارد و مورد درست می کند یا نص و ظاهر و اظهر و ظاهر و ... و با تصرف در هر دو یا در یکی از آن دو به صورت غیر مشخص یا به صورت مشخص حل تنافی می نماید.

ص: ۲۵۶

قوله: و لا فرق فیها: تا به حال با موارد گوناگون جمع عرفی آشنا شدیم و دانستیم که در تمام آن موارد جای تعارض و اعمال قوانین متعارضین نیست، بلکه جای جمع میان دلایلها و عمل به آنهاست. حال اضافه می کنیم که در این جهت فرقی ندارد که دلایلها هر دو قطعی الصدور و السند باشند (مثلا هر دو آیه قرآن باشند، یا هر دو خبر متواتر باشند و یا یکی از آن دو مقطوع السند و دیگری ظنی السند باشد. (آیه و خبر متواتر و خبر واحد). و یا یکی از آن دو مقطوع السند و دیگری ظنی الصدور باشد (هر دو خبر واحد مجرد از قرینه). در تمام این موارد ملاک این است که دلیل وارد مقدم است، دلیل حاکم تقدم دارد، دلیل عنوان ثانوی مقدم است، دلیل اجتهادی یا اماره مقدم است، نص و اظهر مقدم اند، خاص و مقید تقدم دارند و ... که مبسوطا گذشت ... خواه دلیل وارد و حاکم و .. قطعی السند باشد و خواه ظنی،

بنابراین خبر واحد اگر خاص یا مقید یا نص و ... باشد، حتی بر عموم و اطلاق قرآنی هم تقدم دارد و این مطلبی است که جای تردید نیست. در موارد جمع عرفی ملاک رجحان و قوت سندی نیست که هر کدام قوی تر از حیث سند بود همان مقدم شود، بلکه مناط رجحان و قوت دلالتی است و میزان جمع عرفی است.

قوله: و انما یکون التعارض: تا به حال با موارد مختلف جمع عرفی آشنا شدیم و اینک موارد تعارض را بررسی می کنیم.

سابقا در تعریف تعارض دانستیم که بر حسب مقام اثبات و دلالت است. اینک در صدر این فراز اشاره ای به این مطلب کرده اند. از اینک بگذریم در هر دلیلی چند مطلب باید ملاحظه شود که در حجیت و ارزشمندی آن دخیل می باشند.

۱- اصل صدور و سند: آیا اساسا فلان سخن از معصوم (ع) و شارع مقدس صادر شده یا خیر؟

۲- جهت صدور: پس از احراز اصل صدور باید جهت صدور مشخص شود که فلان حدیث در چه مقامی و به کدامین منظوری صادر شده؟ آیا در مقام تقیه و مانند آن صادر شده یا به منظور بیان حکم واقعی صادر شده است؟ باید احراز شود که برای بیان واقع

ص: ۲۵۷

است تا ارزشمند باشد.

۳- دلالت: پس از احراز دو جهت قبلی، باید دلالت حدیث هم محرز شود که آیا بر فلان حکم دلالت دارد یا ندارد؟ وجود دلالت محرز است یا عدمش محرز است؟ یا هیچ کدام محرز نیست و مجمل است؟ و بر فرض ظهور آیا نص است یا ظاهر است یا اظهر؟ آیا منطوقی است یا مفهومی؟ و ... آنگاه دو دلیل متعارض چهار صورت دارند:

۱- یا از تمام جهات مذکور قطعی و یقین آور است؛ یعنی قطعا صادر شده اند و قطعا در مقام بیان واقع اند و قطعا بر مطلوب دلالت دارند، یعنی نص می باشند. مثل دو آیه یا دو خبر متواتر که نص باشند. چنین چیزی تنها در باب نسخ معقول است که آیه ای ناسخ آیه دیگر باشد و در غیر این صورت فرض محالی است و هرگز از خداوند متعال و معصومین (ع) که حکیم و عالم الغیب می باشند، چنین دو کلامی صادر نخواهد شد؛ زیرا اجتماع ضدین و نقیضین می شود و شخص حکیم دچار چنین محالی نمی شود.

۲- یا از تمام جهات مزبور ظنی هستند؛ یعنی هر دو خبر واحدند، در هر دو احتمال ضعیف وجود دارد و هر دو هم ظهور در مطلب و مفاد خود دارند و هیچ کدام نص نیستند، آنهم ظهوری که عرفا قابل جمع نیست و اهل محاوره میان آن دو جمع نموده اند مثل «اکرم العلماء» «و لا تکرم العلماء» که تنافی کلی دارند و متضاد می باشند. یکی از مصادیق مسلم متعارضین چنین موردی است.

۳- یا از جهات سند قطعی هستند و از لحاظ جهت صدور و بخصوص از لحاظ دلالت ظنی هستند. در این فرض هم جای تعارض و تکاذب و طرح یکی از آن دو نیست؛ زیرا سندها قطعی و اصل صدور مسلم است و قابل طرح نیست. به ناچار باید در جهت صدور تصرف کرده و یکی یا هر دو را بر تقیه حمل کنیم و یا در دلالت یکی تصرفی کنیم و از خیر ظهورش بگذریم تا معارضه مرتفع شود.

۴- یا از حیث سند ظنی و خبر واحد هستند، ولی از لحاظ جهت صدور و دلالت قطعی و نص می باشند و قابل توجیه نیستند. این نیز یکی از موارد تعارض است که باید احکام متعارضین بر آن پیاده شود.

ص: ۲۵۸

حال که موارد کلی تعارض روشن شد که دو مورد بود، می‌گوئیم که آیا تعارض میان دو دلیل به لحاظ دلالتها است و دلالتها یکدیگر را تکذیب می‌کنند یا به لحاظ سندهاست و یا به اعتبار دلالت یکی از آن دو با سند دیگری است؟ چنانکه ملاحظه می‌فرمائید سه صورت متصور است.

به عقیده آخوند تعارض فقط و فقط به لحاظ سند است؛ یعنی متعارضین در اصل صدور با یکدیگر تکاذب دارند و به لحاظ مرحله جعل و انشاء است و باید از خیر سند یکی از آن دو یا هر دو بگذریم و بنا را بر عدم صدور بگذاریم و نوبت نمی‌رسد به این مطلب که تعبدا بنا را بر صدور بگذاریم و بگوئیم تمام این‌ها صادر شده‌اند و به سراغ جهت صدور یا دلالت رفته و در یکی از آن دو قائل به صدور تقیه‌ای شویم و یا دلالت یکی از آن دو را کلا طرح کنیم و دلیل این مدعا دو امر است:

۱- در صورت چهارم از چهار صورت مذکور که سندها ظنی ولی دلالتها و جهتها قطعی است و قابل توجیه و تصرف نیست یقیناً یکی از آن دو دروغ است و باید طرح شود و نوبت به بحث جهتی و دلالتی نمی‌رسد و از سندها باید دست برداشت.

۲- در صورت دوم از چهار صورت هم که تماماً ظنی بود، اگرچه عقلاً ممکن است که سندها را گرفته و در دلالت یکی تصرف کرده و کلا طرح کنیم و حمل بر اجمال و یا اجمال کنیم، ولی چنین تعبدی بجا و معقول نیست و فایده‌ای ندارد که ما سند را حفظ کنیم ولی از دلالت آن هیچ بهره‌ای نبریم (آری گاهی شیخ طوسی در تهذیب است که بنا را بر جمع تبرعی گذاشته و غلیظترین متعارضین را هم ممکن است توجیه و تاویل کند صرفاً برای اینکه روایات طرح نشود. ولی گاهی شیخ اعظم در فقه است که می‌خواهد فتوا دهد. اینجا اخذ به سند حدیث ولی بهره‌مند نشدن از دلالت آن و حملش بر اجمال چه سودی دارد؟ آیا وجودش کالعدم نیست؟ حدیث هم مثل قرآن نیست که خواندنش خود دارای ثواب باشد... و اگر هم حرمتی باشد که هست برای اصل کلام معصوم است نه برای خبر واحد که زراره و دیگران دارد و ناقل کلام امام است و احتمال خطا و سهو و کذب و نسیان و ... در آن موجود است.)

ص: ۲۵۹

نتیجه: تعارض همواره میان ادله حجیت سند و صدور متعارضین است و امکان ندارد که ادله حجیت سند (ادله اربعه حجیت خبر واحد که در مقصد ششم گذشت.) سند هر دو را شامل شود و هر دو را حجت کند.

نتیجه نهایی: در فصل اول سه مطلب عنوان شد:

۱- تعریف تعارض از دیدگاه شیخ اعظم و مرحوم آخوند.

۲- بیان موارد جمع عرفی

۳- بیان موارد تعارض مصطلح.

فصل دوم مقتضای قاعده اولی در متعارضان

در باب متعارضان دو مقام از بحث مطرح است:

۱- مقتضای قاعده اولیه در متعارضان چیست؟ (منظور از قاعده اولی عبارتست از حکم عقل با قطع نظر از ادله خاصه و اخبار علاجیه) این مطلب در همین فصل مطرح است.

۲- مقتضای قاعده ثانوی در متعارضان کدام است؟ (یعنی از دلیل خاص و اخبار علاجیه چه چیز استفاده می شود این مطلب هم در فصل سوم بعداً مطرح خواهد شد).

اما مقام اول: آیا مقتضای قاعده اولیه توقف است مطلقاً (در قبال تفصیل بعدی) یعنی هر دو حدیث را داشته باشیم، ولی برطبق هیچ کدام فتوا ندهیم و به سراغ اصول و قواعد دیگر برویم که شیخ اعظم در رسائل (۱) این را فرموده اند و البته نتیجه توقف مزبور با قول به تساقط یکی است.

یا مقتضای قاعده تخییر است مطلقاً یا مقتضای قاعده تساقط است مطلقاً؟ یا مقتضای قاعده ترجیح است، اگر مرجحی باشد و تخییر است، اگر مرجحی نباشد؟ مرحوم آخوند مطلب را بر اساس دو مبنای معروف در باب امارات محاسبه می کنند:

یکی مبنای طریقت محضه است که امامیه طرفدار آن هستند و امارات را طریق به سوی واقع می دانند و معتقدند که مصلحت در همان واقع و حکم واقعی است و اماره طریق به سوی آن واقع است و عند الإصابه موجب تنجز واقع می شود و عند الخطأ سبب

ص: ۲۶۱

عذر است.

دیگری مبنای سببیت است که مشهور اهل سنت طرفدار آن هستند و می‌گویند قیام اماره بر امری از امور تمام موضوع و تمام السبب برای حدوث مصلحت برطبق مؤدای آن است چه مصیب باشد و چه خلاف واقع درآید و اصولاً کاری به واقع و مطابقت یا عدم مطابقت نداریم و همین که اماره بر چیزی دلالت کرد، ملاک حادث می‌شود.

اما بر مبنای طریقت: عقیده مرحوم آخوند تساقط است؛ یعنی علی القاعده دو دلیل تعارض و تساقط می‌کنند. دلیل مطلب را به این بیان توضیح و تکمیل می‌کنیم: فرض این است که متعارضان هر دو جامع شروط حجیت هستند؛ زیرا اگر هیچ کدام واجد شروط نباشند، تعارضی نیست. دو لا حجت که تعارض ندارند و نیز اگر یکی فاقد شروط باشد، باز یک حجت با یک لا حجت تعارض نمی‌کند. پس باید هر دو واجد شروط باشند و در نتیجه مقتضی برای حجت فعلی شدن در هر دو موجود است و اگر مانعی نبود، هر دو حجت فعلی و لازم الاتباع می‌شدند؛

ولی تعارض مانع از آن است که هر دو حجت فعلی شوند؛ زیرا با آمدن تعارض و تکاذب، یقین می‌کنیم که یکی از آن دو دروغ است و اصلاً از معصوم صادر نشده تا حجت شود. اما قاعده این است که «الضرورات تنقذ بقدرها» و به مقدار ضرورت باید از حجیت آن صرف نظر کرد و تعارض مانع از حجیت یکی از آن دو می‌باشد. پس باید آن دیگری حجت باشد، چون مانعی ندارد.

و لکن اگر علم تفصیلی به کذب یکی از آن دو داشتیم، مشکل حل بود و همان را طرح کرده و به دیگری تعیناً اخذ می‌کردیم، ولی فرض این است که علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم و واقعا معین نیست که کدام است. آنگاه اگر علم اجمالی به این نحو بود که یقیناً یکی از آن دو کذب و دیگری حتماً صدق است. علی القاعده جای تخییر در دوران بین دو محذور بود، ولی فرض این است که نسبت به دیگری علم به کذب نیست و احتمال صدق هم می‌دهیم که طبعاً احتمال کذب هم منتفی نیست؛ زیرا در متعارضان ممکن است هر دو در واقع دروغ و خلاف واقع باشند و حکم الهی نه این باشد و نه آن، بلکه حکم ثالثی

ص: ۲۶۲

باشد. پس نسبت به دیگری علم به کذب نداریم نه اینکه علم به صدق داشته باشیم، بلکه احتمال کذب هم می‌رود و لذا روی هر یک از متعارضان که دست بگذاریم طرف علم اجمالی است و شاید دروغ واقعی همان باشد که باید از آن اجتناب شود و علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط و اجتناب از هر دو طرف می‌شود. پس ما نه می‌توانیم به این حدیث عمل کنیم و نه به آن دیگری و ناگزیر باید از خیر هر دو گذشت. معنای تساقط همین است.

البتة تساقط فی الجملة نه بالجمله یعنی تساقط متعارضان نسبت به خصوص مفاد و مؤدای خودشان و تنها در این قسمت ارزشمند نیستند (به بیانی که گذشت) و گرنه نسبت به نفی ثالث ارزشمند و صالح هستند. فی المثل یک دلیل حکم به وجوب جمعه می‌کرد و دلیل دیگر حکم به حرمت می‌کرد و پس از تعارض نتوانستیم حکم به وجوب یا حرمت کنیم؛ ولی حکم به نفی استحباب یا اباحه یا کراهت می‌توان کرد؛ زیرا در واقع هر کدام که باشد لازمه اش نفی ثالث است.

منتها بحثی است که آیا نفی ثالث به هر دو دلیل متعارض است یا به یکی از آن دو که در واقع بر حجیت خود باقی است و لو ما یقینا نمی‌توانیم آن را مشخص کنیم؟

عقیده آخوند این است که نفی حکم ثالث به هر دو دلیل متعارض نیست، بلکه به یکی از آنهاست که فی الواقع حجت است؛ زیرا دیگری که قطعاً کذب و خلاف واقع است راساً و کلاً ساقط می‌شود و مدلولهای مطابقی و تضمنی و التزامی لفظی و التزامی عقلی اش تماماً نابود می‌شود و از بین می‌رود و به درد هیچ حکمی نمی‌خورد. و تنها به دلیل دیگری نفی ثالث می‌کنیم. (البته ثمره عملی ندارد که با هر دو باشد یا با یکی.) این‌ها بر مبنای طریقت بود که بخواهیم اماره را طریق به سوی واقع قرار دهیم که باید علم به صدق و یا اطمینان و یا ظن به صدق آن و یا لااقل احتمال صدق آن را داشته باشیم تا طریق قرار دهیم نه جایی که علم به کذب و عدم مطابقت آن با واقع داریم که طریق قرار دادن آن دو معنی ندارد و طریق قرار دادن یکی هم ترجیح بلامرجح است و لذا از خیر هر دو گذشتیم.

قوله: و اما بناء علی السببیه: و اما مقتضای قاعده اولیه در متعارضین بر مسلک سببیت

ص: ۲۶۳

امارات که مسلک مشهور عامه باشد چیست؟:

مرحوم آخوند در اینجا دو احتمال ذکر می‌کنند و مطلب را بر اساس هر کدام محاسبه می‌کنند.

۱- در واقع خصوص آن حدیثی که معلوم الکذب نیست، مقتضی دارد و سبب برای حدوث ملاک برطبق مفادش می‌باشد و آنکه واقعا معلوم الکذب است سببیت ندارد و موجب حدوث ملاک برطبق مفاد خود نمی‌باشد. (همان طوری که بر مسلک طریقتی احدهما طریق به سوی واقع بود و آن دیگری که معلوم الکذب بود طریق نبود).

مرحوم آخوند نخست نتیجه این احتمال را بیان می‌کنند و پس خودشان همین احتمال را انتخاب می‌کنند و اقامه دلیل می‌کنند:

اما نتیجه: متعارضان بنابراین احتمال از سببیت همانند متعارضان بنا بر طریقتی هستند، یعنی مقتضای قاعده تساقط فی الجمله است و دلیل همان دلیل است که هر دو جامع شروط سببیت هستند و لولا المعارضه هر دو سبب فعلی برای حدوث مصلحت بودند، ولی تعارض مانع شده، زیرا علم اجمالی به نبود سببیت در احدهما آورده و چون معین نیست که کدام باشد، باید از خیر هر دو گذشت ...

استدلال: چنانکه در فصل اول گفته شد، در هر حدیثی چه معارض داشته باشد و چه نداشته باشد، سه اصل باید احراز شود:

۱- اصل صدور یا سند

۲- جهت صدور

۳- دلالت یا ظهور. همه این‌ها دلیل بر اعتبار دارند.

الف) دلیل اعتبار ظهور، اصاله الظهور است که یک اصل عقلایی است و بنای عملی عقلاء بر اخذ به ظواهر کلام دیگران است و سیره عقلاء از نوع فعل و عمل است نه قول و لفظ که دارای ظهور باشد، و از نوع دلیل لیبی است نه لفظی و در دلیل لیبی باید به قدر متیقن اکتفا کرد و قدر متیقن آن حدیثی است که معلوم الکذب نباشد؛ و گرنه بنای عملی عقلاء بر اخذ به ظاهر معلوم الکذب نیست (و چه بسا معلوم العدم است) پس این دلیل که تنها غیر

معلوم الکذب را شال است و معلوم الکذب دلیل ندارد که بتوان او را سبب برای حدوث مصلحت قرار داد.

ب) دلیل اعتبار جهت صدور که فلان حدیث در مقام تقیه صادر شده یا برای بیان واقع، این هم دلیلش سیره عقلاء است که بنا را بر این می گذارند که متکلم در مقام بیان واقع این کلام را به زبان آورده به منظور تقیه یا مصالح دیگر و باز همان حرفها تکرار می شود که قدر متیقن از دلیل لبی یا سیره عقلاء آنجایی است که معلوم الکذب نباشد

ج) دلیل اعتبار سند که ادله اربعه حجیت خبر واحد بود (کتاب، سنت، اجماع، سیره عقلاء) باز نسبت به سیره و اجماع همان حرفها می آید که این ها دلیل لبی هستند و باید به قدر متیقن آنها اخذ شود و قدر مسلم غیر معلوم الکذب را شامل می شود و معلوم الکذب را شامل نمی شوند.

نسبت به آیات و روایات، در قدم اول مدعی هستیم که این ها هم حدیثی را شامل می شوند که لااقل ظن به صدور صدق و حق بودن آن داشته باشیم و بلکه اطمینان به صدق آن پیدا کنیم (آیه نبأ خبر عادل را حجت می کند که گمان آور، بلکه اطمینان آور است، روایات خبر ثقه را حجت می کنند که نزد عرف و عقلاء اطمینان آور است.) و حدیث معلوم الکذب چنین نیست.

در قدم دوم مدعی هستیم که اگر هم ظن یا اطمینان به صدق و صدور نداریم، لااقل باید محتمل الصدق باشد و آن را که معلوم الکذب است شامل نمی شوند تا بر حجیت آن دلالت کنند تا آن نیز سبب و مقتضی برای حدوث مصلحت باشد. بنابراین قدر مسلم آنکه معلوم الکذب نیست، سببیت دارد نه هر دو حدیث و نتیجه اش قبلاً ذکر شد.

۲- قوله: و اما لو كان المقتضى: در واقع هر دو حدیث مقتضی برای حجیت داشته باشند و سبب برای حدوث ملاک باشند و علم اجمال به کذب اثری نداشته باشد و مانع از حدوث مقتضی در آن دو نباشد و بنابراین همان طور که غیر متعارضها هر کدام سبب برای حدوث ملاک هستند، متعارضها نیز چنین اند. آنگاه طبق این احتمال متعارضان در حقیقت از باب متزاحمان بوده و قواعد باب تزاحم در آن دو پیاده می شود نه قانون تساقط؛ ولی

قبل از بیان حکم متزاحمان مرحوم آخوند مطلب را به دو بخش تقسیم می کند:

۱- گاهی متعارضان هر دو مبین حکم الزامی هستند (مثلا یک دلیل امر به جلوس می کند و دلیل دیگر در همان زمان و مکان معین امر به قیام می کند و طبق هر کدام صددرجه مصلحت ایجاد می شود. یا یک دلیل امر به حرکت و دیگری امر به سکون می نماید که این موارد از نوع تعارض ذاتی و اجتماع ضدین هستند و مکلف قدرت امتثال هر دو را ندارد. یا دلیلی می گوید ظهر واجب است و دلیلی جمعه. یا دلیلی قصر را و دلیل دیگر اتمام را واجب می کند که تعارض بالعرض دارند و در سایه علم اجمالی به نبود دو واجب در یک زمان با یکدیگر تضاد دارند و جمع آن دو شرعا جمع ضدین است و مقدور مکلف نیست. یا دلیلی امر به فعل و دلیل دیگر امر به ترک می کند و مکلف قادر نیست که در آن واحد هم فاعل باشد و هم تارک و اجتماع متناقضان است.

البته تمام این ها از نوع تزاحم دو واجب است که در متن کفایه بدان اشاره شده؛ ولی اختصاص به آن دو ندارد و تزاحم دو حرام یا یک واجب و یک حرام هم از این قبیل است.

مثلا دلیلی نهی از قیام می کند و دلیل دیگر نهی از جلوس و جمع دو حرام ممکن نیست و هکذا...

۲- گاهی یکی از آن دو مبین حکم الزامی (وجوب یا تحریم است) و دیگری مبین حکم غیر الزامی است و به تعبیر آخوند در یکی اقتضاء (حکم و ملاک الزامی) هست و در دیگری اقتضاء (اقتضای حکم الزامی) نیست؛ یعنی استحباب یا اباحه یا کراهت را دلالت دارد. و قدر مسلم اباحه که لا اقتضاء است؛ یعنی نه اقتضای فعل دارد و نه ترک.

حال در صورت اول متعارضان از نوع متزاحمان بوده و قواعد تزاحم پیاده می شود که در فرازهای بعد خواهد آمد. ولی در صورت دوم نمی توان گفت دلیل مبین حکم الزامی با دلیل مبین حکم غیر الزامی (ما فيه الاقتضاء با ما لا اقتضاء فیه) متزاحمان هستند؛ زیرا حتما آنکه در او اقتضاء هست و حکم الزامی را می گوید مقدم است و دیگری قدرت مزاحمت ندارد.

قوله: الا ان يقال: ابتدا نکته ای را که برای مطلب قبلی و این مطلب مفید است بیان

ص: ۲۶۶

می‌کنیم: احکام شرعیه از حیث اقتضاء و تخیر (عدم اقتضاء) دو دسته می‌باشند که به عقیده مشهور یکی از احکام خمس دارای عدم اقتضاء است و آن اباحه است که فعل و ترک آن مساوی است و اقتضای فعل یا ترک ندارد و دیگری چهار حکم دیگر است که یا اقتضای فعل دارند و یا اقتضای ترک دارند و هر کدام یا با منع از طرف مقابل (نقیض) است که نامش وجوب (اقتضای فعل با منع از ترک) و حرمت (اقتضای ترک با منع از فعل) است و یا با منع از نقیض نیست که نامش استحباب (اقتضای فعل با جواز ترک) و کراهت (اقتضای ترک با جواز فعل) است.

ولی به عقیده آخوند دو حکم از احکام خمس دارای اقتضا است الزاما و آنها وجوب و حرمت می‌باشند که یکی اقتضای فعل است الزاما و دیگری اقتضای ترک الزاما و سه حکم دیگر لا اقتضاء هستند؛ یعنی اقتضای حکم الزامی در آنها نیست و آنها عبارتند از استحباب و کراهت و اباحه.

با توجه به این نکته در فراز قبلی دو دلیلی را که یکی مبین حکم الزامی و دیگری غیر الزامی بود، بر مبنای مذکور محاسبه کردند که در یکی اقتضاء هست و در دیگری نیست و قدرت معارضه و مزاحمت با دیگری را ندارد. ولی در این فراز می‌فرماید که اگر هر دو دلیل را دارای اقتضاء دانستیم، یعنی گفتیم که دلیل دال بر حکم غیر الزامی به برکت ادله حجیت خبر «صدق العادل» اقتضای حکم غیر الزامی را دارد (نه اینکه عدم اقتضا باشد، بلکه اقتضاء العدم است.) و دلیل حکم الزامی نیز به پشتوانه «صدق العادل» اقتضای حکم الزامی دارد و هر دو دلیل دارای اقتضای حکم مخالف با دیگری می‌باشند، و هر دو مقتضی دارند،

در این صورت دلیل الزامی قدرت مزاحمت با دلیل غیر الزامی ندارد و غیر الزامی مقدم است، زیرا حکم الزامی باید علتش تامه باشد و مانعی نباشد تا الزام بیاید و وجود معارضی به نام دلیل استحباب کافی است که جلو الزام را بگیرد و علت آن تامه نشود و در نتیجه حکم الزامی هم نباشد و نوبت به حکم غیر الزامی برسد.

قوله: نعم: مقدمه: در مباحث قطع در امر خامس بحثی داشتیم که آیا در فروع دین و

ص: ۲۶۷

مسائل عملی علاوه بر عمل جوارحی که لازم است، عمل جوانحی و قلبی یعنی اعتقاد و عقد القلب و التزام قلبی هم لازم است یا نه؟ آیا ادله حجیت خبر که می گوید «صدق العادل» مفادش این است که هم «رتب الاثر» و عمل کن و هم ملتزم شو و بنای قلبی بر آن بگذار؟ یا مفادش تنها لزوم ترتیب اثر و عمل خارجی و جوارحی است و لا غیر؟

حال مطلب این فراز مبتنی بر مبنای لزوم موافقت التزامیه است با توجه به این مقدمه تا به حال بر مسلک سببیت میان متعارضین تفصیل داده و گفتیم اگر هر دو مبین حکم الزامی باشند، از باب تراحم خواهند بود؛ و اگر هر دو مبین غیر الزامی باشند یا یکی مبین الزامی و دیگری غیر الزامی باشد، از باب تراحم نیست ...

ولی حالا- می گوئیم: بنا بر مبنای مذکور (لزوم موافقت التزامیه) متعارضین همیشه از باب متزاحمین خواهند بود و فرق میان سه صورت مذکور نیست و تراحمشان هم از نوع تراحم دو واجب می شود؛ زیرا از طرف واجب است اعتقاد قلبی به وجوب پیدا کنیم و از طرفی به استحباب یا حرمت و ... و جمع میان هر دو نیست و مکلف قدرت التزام به هر دو را ندارد. لذا جای تراحم است و قواعد متزاحمین باید پیاده شود.

قوله: *الما آنه*: ولی خوشبختانه اصلا این مبنا باطل است و در همان مباحث قطع گذشت که هیچ دلیل عقلی یا شرعی مبنی بر لزوم موافقت التزامیه نداریم و مهم موافقت عملیه است و حتی نسبت به احکام واقعی هم موافقت التزامیه لازم نیست تا چه رسد به احکام ظاهریه (مؤدای اماره یا اصل) که مورد بحث است. در نتیجه همان تقسیم بندی که پیش از نعم .. داشتیم سر جای خود محفوظ است.

قوله: *و حکم التعارض*: احکام متعارضین بنا بر طریقت عبارت شد از تساقط دو دلیل، و بنا بر سببیت هم طبق احتمال اول تساقط بود؛ ولی طبق احتمال دوم که هر دو مقتضی و ملاک داشتند، سه فرض درست شد:

۱- هر دو مبین حکم الزامی باشند که حتما از باب تراحم می شود و قانون متزاحمان این است که اگر یکی از آن دو مقطوع الاهیة یا لااقل محتمل الاهیة بود (فی الجمله یعنی به یک احتمال عقلایی و قابل توجه نه به یک احتمال ضعیف که یک درصد احتمال اهمیت در یک طرف بدیم که ارزش ندارد.) همان متعین است؛ و اگر هیچ کدام اهم نبود،

ص: ۲۶۸

بلکه برابر و مساوی بودند، نوبت به تخییر می رسد. به هر حال جای طرح و تساقط نیست.

۲- یکی از آن دو مبین حکم الزامی و دیگری مبین غیر الزامی باشد آنهم مبنای اقتضا و لا اقتضا را بگیریم که در این فرض حتما به حکم الزامی اخذ می شود و هرگز لا اقتضا با اقتضاء قدرت مزاحمت ندارد.

۳- همان صورت بر مبنای اینکه هر دو دلیل اقتضای حکم الزامی و غیر الزامی داشته باشند، در این فرض اخذ به دلیل غیر الزامی اشکال ندارد. به همان دلیلی که پیش از نعم ...

ذکر شد که علت حکم الزامی تمام و کامل نیست.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه حکم غیر الزامی چه ناشی از عدم اقتضا باشد و چه ناشی از اقتضاء ضعیف باشد هرگز قدرت مزاحمت با حکم الزامی ندارد و حتما حکم الزامی مقدم است.

قوله: هذا هو قضیه: تا به حال به مقتضای قاعده در متعارضین آشنا شدیم و دانستیم که مقتضای القاعده بر مسلک طریقیّت تساقط است و بر مسلک سببیت هم طبق احتمال اول تساقط است و طبق احتمال دوم تراحم است که تفصیلا ذکر شد و به هر حال جای جمع میان دو دلیل با رفع ید از ظهور و دلالت هر دو یا یکی از آن دو نبود.

با این حال از کلام بزرگانی مثل ابن ابی جمهور احسایی (۱) و شهید ثانی (۲) چنین برمی آید که «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»؛ یعنی جمع میان دو دلیل متعارض به هر شکلی و تا هر کجا که ممکن و میسر باشد، از طرح هر دو یا یکی بهتر است و برای این مطلب دلایلی هم ذکر شده که جناب شیخ در رسائل مطرح فرموده اند. (۳)

مرحوم آخوند بدون اشاره به این دلایل به پاره ای از اشکالات این سخن اشاره کرده و دو ایراد را مطرح کرده اند:

۱- چنین جمعی هیچ مدرکی و دلیل عقلی یا شرعی یا عرفی ندارد. آری اگر متعارضین هر دو قرینه بر تصرف در هر دو یا در یکی از آنها باشند یا یکی از آن دو قرینه عرفی باشد بر

۱- غوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۳۶.

۲- تمهید القواعد، ص ۳۹.

۳- فرائد الاصول، ص ۴۳۴.

ص: ۲۶۹

تصرف در دیگری و خلاصه اگر به گونه ای باشند که عرف و عقلاء میان آنها را جمع می کنند، چنین جمعی ارزش دارد؛ و گرنه هیچ اعتباری ندارد و فرض این است که میان متعارضان جمع عرفی میسر نیست و هر جمعی هم که ارزش ندارد.

۲- جمع مزبور از طرح و تساقط بهتر نیست و حاصلش طرح هر دو یا یکی از آن دو می باشد که نمی توان نامش را جمع گذاشت؛ زیرا در اواخر فصل پیشین دانستیم که متعارضان یا از لحاظ سند قطعی بوده و از لحاظ دلالت ظنی و ظهوری هستند و تعارض فیما بین دو ظهور است که ناگزیر از هر دو یا یکی باید رفع ید کرد و یا از لحاظ سند ظنی و دلالتها قطعی است که ناگزیر باید از خیر سند یکی گذشت و یا از هر دو جنبه ظنی هستند و دوران امر میان اخذ سندها و طرح دلالتهاست و یا طرح سندها که ما طرح سند را ترجیح دادیم و به هر حال در آغاز همین فصل دانستیم که مقتضای قاعده در متعارضان تساقط فی الجمله است. نه اینکه سندها را تعیّد بگیریم و ناگزیر در دلالتها و ظهورها تصرف کنیم و هر دو یا یکی را کنار بزنیم که هیچ دلیلی از عقل و نقل این شیوه را همراهی نمی کند.

(علاوه بر دو ایراد مذکور ایرادهای دیگری نیز وارد است که اگر بنا باشد به هر شکل ممکن متعارضان را جمع کنیم، باید اخبار علاجیه را با همه وفور و فراوانی که دارند دور بریزیم و هیچ فقیهی بدان ملتزم نیست. و نیز جمع مزبور سر از هرج و مرج در فقه در می آورد؛ زیرا هر کس بنا به سلیقه و ذوق خویش میان دو دلیل را جمع می کند و یک توجیهی می نماید.)

قوله: فلا یبعد: در پایان دو پرسش و پاسخ مطرح است:

۱- قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» از قواعد معروف و مشهور است که بر سر زبانهاست و مکرّر در کلمات بزرگان بدان اشاره می شود. با این حال آیا تفسیر صحیح برای این قاعده وجود دارد یا از مشهوراتی است که اساسی ندارند؟ پاسخ این است که آری تفسیر صحیح دارد و آن اینکه بدنبال کلمه «جمع» قید «عرفی» را افزوده و بگوئیم «الجمع العرفی» یا بدنبال کلمه «امکن» کلمه «عرفا» را بیفزاییم و بگوئیم منظور از امکان جمع امکان عرفی است نه امکان عقلی و اگر این شد، کاملاً قاعده مفاد صحیحی می یابد؛ یعنی در مواردی که جمع عرفی و عقلایی ممکن است و عرف میان دو دلیل جمع کرده وفق

ص: ۲۷۰

می دهد نوبت به طرح نمی رسد و چنین جمعی مقبول است و مدرک آن سیره عقلاء است که در محاورات خودشان دارند و شارع مقدّس هم شیوه جدیدی را اتخاذ نکرده و همان سیره را دنبال کرده است. پس جمع عرفی است که تا میسور باشد از طرح بهتر است.

۲- قوله: و لا ینافیہ: حال که مراد جمع عرفی شد می گوئیم که چنین جمعی نه تنها از طرح هر دو یا یکی از دو دلیل بهتر است، بلکه لازم و واجب و متعین است و نوبت به راههای دیگر نمی رسد. با این حال پرسش دیگر این است که چرا فرموده اند: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» و کلمه اولی را که افعال التفضیل است بکار برده اند که ظهور دارد در اینکه این کار بهتر و خوب تر است؛ ولی کارها و راههای دیگر هم خوب است، درحالی که باید می گفتند: «الجمع مهما امکن واجب و لازم و...»؟

پاسخ: اولویت گاهی از نوع تخییری و ترجیحی است که غالباً چنین است و گاهی از نوع تعیینی است که دلالت بر تعیین دارد. این شیوه بهتر است؛ یعنی متعین است و نظیرش در آیه ارث است که فرمود: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ*» (۱). یعنی منسوبین درجه اول (پدر و مادر و فرزندان) از منسوبین درجات بعدی اولویت دارند که وارث میّت باشند و این بدان معنی نیست که با وجود طبقه اول هم طبقات بعدی ارث می برند؛ ولی طبقه اول وارث باشد بهتر است، از مسلمات فقه است که طبقات ارث در طول یکدیگرند و با وجود طبقه اول نوبت به طبقات بعدی نمی رسد و طبقه اول متعین است ولی تعبیر به «اولی» کرده است.

(و نیز نظیرش در این جمله فقیهان است که «اولی بمیراثه اولی با حکامه» (۲) یعنی هرکس در ارث بردن از میّتی سزاوارتر از دیگران و مقدم بر آنها است، در اجرای احکام میّت؛ یعنی تجهیز و غسل و کفن و نماز و دفن او سزاوارتر است و با وجود او نوبت به دیگران نمی رسد و دیگران هم اگر بخواهند متکفل تجهیز میّت شوند، حتماً باید با اذن وارث باشد. باز اولویت تعیینی است.) بنابراین کاملاً حدّ و مرز قانون «الجمع» مشخص شد و حدود و ضوابط متعارضان هم مشخص شد و قانون آنها نیز دانسته شد.

۱- سوره انفال، آیه ۷۵؛ و سوره احزاب، آیه ۶.

۲- لمعه دمشقیه، ج ۱، ص ۱۲۲.

فصل سوم مقتضای قاعده ثانوی در متعارضان

در فصل دوم مقتضای قاعده اولی (حکم عقل با قطع نظر از اخبار و ادله خاصه) در متعارضان مطرح شد و در این فصل مقتضای قاعده ثانوی (ادله خاصه که همان اخبار علاجیه باشد) در متعارضان مطرح است و از نظر رتبه تا زمانی که از نظر قاعده ثانوی و اخبار علاجیه تکلیف متعارضان روشن می شود، نوبت به قاعده اولی و حکم عقل نمی رسد و اگر احیاناً به دلایلی (از قبیل خبر واحد بودن اخبار علاجیه یا سقوط کردن خود آنها در سایه تعارض و ...) دست ما از این اخبار کوتاه شد، نوبت به قاعده اولی و حکم عقلی می رسد.

حال مقتضای قاعده اولیه این شد که یا تساقط یا تراحم (به حسب اختلاف مبانی) ولی همه فقیهان متفق هستند بر اینکه در متعارضان جای تساقط نیست (البته قدر مسلم در دو خبر متعارض این مطلب مطرح است و اما در سایر امارات متعارضه از قبیل دو اجماع منقول متعارض، دو شهرت متعارض و ... همان قاعده اولیه حاکم است). و حتماً باید یکی از دو روایت را اخذ کرده و مورد عمل قرار دهیم و علاوه بر اجماع روایات فراوانی نیز به اتفاق کلمه این مطلب را بیان می کنند (و شاید آن اجماع مستند به این اخبار باشد و دلیل جداگانه ای نباشد).

قوله: و لا یخفی: خود اخبار علاجیه چند دسته می باشد که در ادامه خواهد آمد و عمدتاً دو دسته است:

۱- اخبار تخییر که در متعارضان حکم به تخییر می نماید.

ص: ۲۷۲

۲- اخبار تعیین که حکم به تعیین اخذ راجح و طرح مرجوح می نماید. اگر میان این دو دسته توانستیم جمع کرده و یکی را قرینه برای تصرّف در دیگری قرار دهیم چه بهتر (مثلا اخبار تخییر را گرفته و به اطلاق آنها عمل کنیم و در متعارضان مطلقا قائل به تخییر شویم چه متکافئان باشند و چه یکی راجح باشد که امر به اخذ به راجح کرده حمل بر ندب بر تخییر و بیان یکی از دو فرد تخییر کنیم و یا ظاهر اخبار تعیین را گرفته و بگوئیم اخذ به راجح واجب تعیینی است و با این ها اطلاقات اخبار تخییر را قید بزیم و بگوئیم تخییر در جایی است که هیچ رجحانی نباشد.) اما اگر نتوانستیم میان آن دو را جمع کنیم و همین اندازه از تمام اخبار علاجیه فهمیدم که اجمالا یکی از متعارضان حجّت است و ما حق ندایم هر دو را طرح کنیم، ولی تفصیلا نفهمیدم که جای تخییر است یا جای ترجیح و دوران امر میان تخییر و تعیین شد تکلیف چیست؟

می فرماید که تکلیف تعیین است، یعنی معینا باید راجح را اخذ کنیم و اگر رجحانی نبود، نوبت به تخییر می رسد و دلیل مطلب چند امر است.

۱- دوران امر میان تعیین و تخییر است و تعیین قدر متیقن است و باید بدان اخذ کرد و به دیگر سخن حدیث راجح در هر حال حجّت و مقطوع الحجیه است یا تخییرا (اگر فی الواقع مخیر باشیم). یا تعیینا (اگر در واقع اخذ به راجح معین باشد). ولی خبر غیر راجح یعنی مرجوح مشکوک الحجیه است؛ زیرا اگر در واقع مخیر باشیم، این خبر هم یک طرف قضیه است ولی اگر در واقع اخذ به راجح معین باشد این خبر کنار می رود و چون هر دو متحمل است، حجّت آن محرز نیست و شک در حجّت مجرای اصل عدم حجّت است و در اوایل باب امارات هم که اموری به عنوان مقدمات بحث مطرح بود در امر سوم راجع به تأسیس اصل مبسوطا در این باره بحث شد.

۲- ادّعی اجماع هم شده مبنی بر اینکه حتما خصوصا راجح حجّت است و با وجود آن نوبت به مرجوح نمی رسد.

۳- به یک سلسله وجوه دیگری هم استناد شده که بهترین آنها اخبار و روایات است و خود اخبار چند طائفه است:

ص: ۲۷۳

[نکته: در عبارت مرحوم آخوند استخدام بکار رفته؛ یعنی از مرجع ضمیر که لفظ الاخبار باشد، خصوص اخباری که دلیل بر اخذ به راجح می باشند، اراده شده و از خود ضمیر که «و هی علی طوائف» باشد مطلق اخبار علاجیه اراده شده است.]

به طور کلی اخبار علاجیه از دیدگاه مرحوم آخوند چهار دسته می باشند:

۱- اخبار تخییر که به نحو مطلق در متعارضان حکم به تخییر می کند (فرق نمی گذارد میان زمان غیبت و حضور معصوم، مطابق با احتیاط بودن یا نبودن فی احدهما، از هر جهت برابر بودن یا رجحان یکی بر دیگری).

به عنوان نمونه مرحوم آخوند به چهار حدیث اشاره می کنند:

الف) خیر حسن بن جهم از امام رضا (ع) که می فرماید: وقتی از میان اخبار حق را نشناختی «فموسّع علیک بایهما اخذت» (۱). یعنی آزادی و دستت باز است که به هر کدام خواستی عمل کن.

ب) خیر حرث بن مغیره از امام صادق (ع) که می فرماید: «فموسّع علیک حتی تری القائم ...» (۲).

ج) مکاتبه عبد الله بن محمد از امام هفتم درباره نماز صبح که در محمل بخوانیم یا بر روی زمین می فرماید: «موسّع علیک بایه علمت» (۳).

د) مکاتبه حمیری از امام زمان عجل الله فرجه الشریف درباره تکبیر گفتن برای قیام از تشهّد اول به رکعت سوم ... می فرماید: «بایهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا» (۴).

این چهار حدیث و امثال آن به وضوح بر توسعه و تخییر دلالت دارند.

۲- اخبار توقّف که به نحو مطلق و بدون تفصیل میان متکافئان یا متفاضلان می گوید: به متعارضان که رسیدی باید توقّف کنی و طبق هیچ کدام فتوا ندهی (و توقّف در فتوا بدنبال دارد احتیاط در عمل را). (۵)

۱- احتجاج طبرسی، ص ۳۵۷.

۲- منبع قبل.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۸ حدیث ۴۴.

۴- احتجاج طبرسی، ص ۴۸۳.

۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۲، حدیث ۲، ۳ و ۴.

۳- روایاتی که می گوید از متعارضان آن را که مطابق احتیاط است اخذ کن و آن دیگری را طرح کن. (۱)

۴- روایاتی که می گوید راجح را باید اخذ کرد و مرجوح را کنار گذاشت و جای تخییر نیست و یک سلسله مرجحاتی را مطرح می کنند از قبیل: موافق عامّه را رها کن و مخالف آنها را اخذ کن، موافق کتاب و سنّت را بگیر و مخالف را طرح کن، آنکه راوی اش عادل تر، راستگوتر، فقیه تر، پرهیزگارتر، موثّق تر است، اخذ کن و مقابلش را دور بریز آنکه شهرت روایی دارد اخذ کن و شاذ و نادر را رها کن و ... (۲)

خود این دسته چهارم از نظر تعداد مرجحات اختلاف دارند، فی المثل در بعض روایات تنها یکی از مرجحات را آورده و رفته سراغ تخییر و در مثل مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره که عمده روایات باب است در مقبوله موافقت کتاب و سنّت را آورده ولی موافق احتیاط بودن را نیاورده و در مرفوعه به عکس آمده. از لحاظ ترتیب نیز اختلاف دارند؛ مثلا در مقبوله ترجیح به صفات را بر ترجیح به شهرت مقدم داشته و در مرفوعه بالعکس.

همین اختلاف اخبار سبب شده تا اقوال فقهاء مختلف شود. به این نحو که عده ای به اطلاعات اخبار تخییر اخذ کرده و از خیر اخبار ترجیح گذشته اند که خود مرحوم آخوند از این کسان است و فعلا نظر خود را بیان نکرده اند.

جمع زیادی که مشهور باشند: اخبار ترجیح را گرفته اند و تا زمانی که احدهما رجحان داشته باشد، معینا باید راجح را اخذ کرده و مرجوح را طرح کنیم و با این اخبار ترجیح، اطلاعات اخبار تخییر را تقیید کرده اند و خود طرفداران لزوم ترجیح سه گروه می باشند:

۱- عده ای که اخباری ها باشند فقط به مرجحات منصوصه اکتفا کرده اند و گفته اند تنها به مرجحاتی که در لسان نصوص آمده می توان ترجیح داد و حق نداریم به سایر مرجحات تعدی کنیم. (۳) و اگر مرجح منصوص نبود جای تخییر است.

۲- شیخ اعظم و پیروان او مناط را قوی تر بودن و نزدیکتر بودن یک روایت به واقع و حق

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۲-۱۱۱، حدیث ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۵ تا ۸۹.

۳- الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۹۰.

ص: ۲۷۵

و صدق دانسته اند و فرموده اند که ما به مرجحات منصوبه بسنده نمی‌کنیم و آنچه در نصوص آمده از باب مثال است و هر امتیازی که برای ما ظن نوعی و شأنی به صدق و صدور بیاورد و یک حدیث را قوی‌تر و نزدیک‌تر به حق بکند ما بوسیله آن مزیت حدیث را ترجیح می‌دهیم و لو آن مزیت در نصوص نیامده باشد. (۱)

۳- بعضی‌ها هم مناط را ظن شخص و فعلی گرفته‌اند و هر مزیتی را که بالفعل برای مجتهد ظن به صدق و صدور یک حدیث بیاورد، ملاک رجحان دانسته‌اند و به ظن شأنی و نوعی بسنده نکرده‌اند و در واقع راه وسطی را اختیار کرده‌اند. (۲)

قوله: فالتحقیق: تا به حال از باب مقدمه اخبار علاجیه را چند طایفه کردند و عمده آنها دسته اول و چهارم بود و به عقیده مشهور اخبار ترجیح مقدم است و تا زمانی که یکی از متعارضان دارای رجحان و مزیتی باشد، باید همان را مورد عمل و فتوا قرار دهیم و وقتی که از جمیع جهات برابر بودند، نوبت به تخییر می‌رسد.

ولی مرام آخوند (ره) این است که اخبار تخییر مقدم است و در متعارضان نباید مسئله مرجحات را لحاظ کنیم، بلکه چه برابر باشند و چه یکی راجح و دیگری مرجوح باشد، در هر حال جای تخییر است. و فعلاً تحقیقی را آغاز کرده‌اند که در آن تقدیم اخبار ترجیح را ابطال می‌کنند و تقدیم اخبار تخییر را نتیجه می‌گیرند. اخبار ترجیح دو دسته است:

۱- روایاتی که جامع‌ترین است و همه یا اکثر مرجحات را بیان کرده.

۲- روایاتی که تنها یک یا دو مرجح از مرجحات را ذکر کرده و بعد به سراغ تخییر رفته است.

اما دسته اول: جامع‌ترین خبر در این باب دو خبر است که یکی مقبوله عمر بن حنظله (۳) و دیگری مرفوعه زراره بن اعین است (۴) و مرحوم آخوند در مجموع پنج اشکال به این دو خبر دارند.

۱- فرائد الاصول، ص ۴۵۰ و ۴۵۱.

۲- مفاتیح الاصول، ص ۶۸۸، تنبیه دوم.

۳- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، حدیث ۱۰؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵ و ۶؛ تهذیب، ج ۶، ص ۳۰۱، حدیث ۵۲.

۴- غوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۳۳، حدیث ۲۲۹.

ص: ۲۷۶

اشکال اول: خود این دو حدیث با یکدیگر از جهات عدیده اختلاف دارند:

۱- از لحاظ تعداد مرجحات: در مقبوله هشت مرجح ذکر شده، ولی در مرفوعه زراره پنج مرجح آمده.

۲- از لحاظ ترتیب: در مقبوله ترجیح به صفات را بر ترجیح به شهرت مقدم داشته و در مرفوعه عکس کرده.

۳- از لحاظ تفاوت مرجحات: در مقبوله موافقت کتاب و سنت آمده؛ ولی در مرفوعه موافق احتیاط بودن ذکر شده و این اختلافهای فراوان شاهد خوبی است بر اینکه ائمه (ع) به این مطلب اهتمام نداشته اند و مسأله ترجیح و اخذ به راجح واجب نبوده بلکه مستحب است، وگرنه امر واجب و الزامی را نوعاً مثل هم بیان می کنند و در مستحبات است که بنا بر تسامح است (این شاهد را در آخر اشکال پنجم بیان می کنند).

اشکال دوم: این اشکال مخصوص مرفوعه زراره است که از لحاظ سندی خیلی مشکل دارد و به فرموده مرحوم مظفر «و المرفوعه کما قلنا ضعیفه جدا، لانها مرفوعه مرسله و لم یروها الا صاحب غوالی اللثالی (۱) و قد طعن صاحب الحدائق (۲) فی التالیف و المؤلف اذ قال فانما لم نقف علیها غیر کتاب غوالی اللثالی مع ما هی علیه من الرفع و الارسال، و ما علیه الکتاب من نسبه صاحبه الی التساهل فی نقل الاخبار و الاهیال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها، اذن الکلام فیها فضول (۳)»

البته این اشکال بر مقبوله وارد نیست که از سوی علماء تلقی به قبول شده، زیرا که راوی آن صفوان بن یحیی می باشد که از اصحاب اجماع است و مشایخ ثلاث هم آن را در کتب خویش آورده اند که قبلاً در پاورقی اشاره شد.

اشکال سوم: این اشکال مخصوص مقبوله است که گرچه از نظر سندی مشکل ندارد، از لحاظ دلالت مشکل دارد (به عکس مرفوعه که این اشکال سوم را ندارد، ولی مبتلا به اشکال قبلی بود.) و آن اینکه مورد مقبوله و شان صدور آن باب قضاوت و حکومت و رفع

۱- غوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۲۳، حدیث ۲۲۹.

۲- الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۹۹.

۳- اصول فقه، ج ۳، ص ۱۴۹.

ص: ۲۷۷

خصومت است که دو نفر از شیعیان سر میراثی نزاع داشتند و به حاکم جور مراجعه کرده بودند و امام صادق (ع) آنها را مورد ملامت قرار داد فرمود؛ چرا به حاکم طاغوتی مراجعه کرده اید ... آنگاه به احتمال قوی شأن صدور قرینه می شود بر اینکه مقبوله مربوط به باب قضاوت باشد (در موضوعات) نه مربوط به باب فتوا در احکام که مورد نظر ما در متعارضان است که مجتهد می خواهد برطبق یکی از متعارضان فتوا دهد و حکم شرعی را روشن کند. بنابراین مقبوله نیز از ما نحن فیه بیگانه است.

قوله: و لا- وجه معه: اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که از راه تنقیح مناط پیش آییم و بگوئیم که مناط اخذ به راجح در باب حکومت و قضاوت آن است که خبر راجح اقرب الی الواقع و الی الحق است و آن قاضی که عادل تر و فقیه تر است، احتمال اصابه و وصول به واقع در حق او و در قضاوت او بیشتر است از قاضی و حاکم دیگر. آنگاه همین مناط در دو روایت متعارض در باب احکام هم وجود دارد و روایتی که رجحان دارد احتمال حق و صدق بودنش قوی تر و بیشتر است و به همین مناط در باب خبرین متعارضین هم وظیفه ما اخذ به راجح و طرح مرجوح باشد. مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: جای چنین قیاسی نیست و قیاس مع الفارق است؛ زیرا در باب قضاوت که سخن از اخذ به راجح به میان آمده بدان جهت است که راه دیگری وجود ندارد. برای اینکه هدف از حکومت و قضاوت کردن فصل خصومت و رفع منازعه است و این منظور با تخییر حاصل نمی شود و چاره ای جز تعیین و اخذ به راجح نیست. لذا در پایان مقبوله پس از اینکه راوی فرض کرده که دو مجتهد و دو روایت آنها از هر جهت مساوی بود چه کنیم؟ امام امر به تخییر نکرده، زیرا مشکل طرفین را حل نمی کند و چه بسا هر کدام قضاوتی را که به نفعش باشد، بگیرد، بلکه امر به تاخیر انداختن واقعه و پرسیدن از امام، نموده است. ولی در مقام فتوا راه منحصر به اخذ به راجح نیست، بلکه راه دیگری هم وجود دارد که تخییر باشد؛ یعنی مجتهد متخییر باشد که به هر کدام از متعارضان فتوا دهد و مشکل خود و مقلدانش را در مقام عمل حل کند. بنابراین قیاس مع الفارق است.

قوله: و مجرد مناسبه: صرف اینکه باب فتوا هم مثل باب حکومت و قضاوت مناسب

ص: ۲۷۸

دارد با ترجیح و اخذ به راجح و حدس و استحسان می گوید اینجا هم ترجیح بهتر است کافی نیست و ما طرفدار حدس و ظن و قیاس و استحسان نیستیم، بلکه تابع ظهور هستیم و باید مقبوله ظهور در عموم داشته باشد و همان طور که باب قضاوت را شامل است باب فتوا را نیز شامل باشد تا حکم به ترجیح کنیم، ولی چنانکه دیدیم، مقبوله باب فتوا را شامل نیست و با استحسان و تنقیح مناط ظنی هم کاری نمی توان کرد و باری نمی توان بست و به مقصدی ناتوان رسید.

قوله: و ان ابیت: اشکال چهارم: اخبار تخییر از دو جهت اطلاق دارند. یکی از جهت اینکه متعارضان چه متعادل باشند و چه متفاضل، دیگری از لحاظ عصر حضور معصوم (ع) و عصر غیبت و عدم تمکن از امام در تمام این فروض حکم به تخییر می نمایند. و مقبوله و مرفوعه بر فرض که عمومیت داشته باشند و به درد مقام فتوا بخورند، باز نسبت به زمان حضور و تمکن از معصوم (ع) اطلاقات تخییر را قید می زنند و در آن شرایط خاص وظیفه در قدم اول اخذ به راجح و در قدم بعدی تخییر است؛ ولی نسبت به زمان غیبت و عدم تمکن از معصوم (ع) اطلاقات تخییر به قوت خود باقی است و جای تقیید نیست؛

زیرا مرفوعه زراره که اصلا حجت نیست تا بتواند موجب تقیید اطلاقات تخییر باشد.

مقبوله ابن حنظله هم که حجت است، مخصوص زمان حضور و دسترسی به امام (ع) است، زیرا در پایان نفرموده وقتی مرجحی نبود جای تخییر است، بلکه فرموده وقتی مرجحی نبود، صبر کن و تاخیر بینداز تا امام زمانت را ملاقات کنی و این با زمان حضور متناسب است و به درد زمان غیبت نمی خورد. در نتیجه اطلاقات تخییر نسبت به این زمان به قوت خود باقی است و چیزی که صالح برای تقیید باشد وجود ندارد.

قوله: مع ان تقیید: اشکال پنجم: روایات تخییر کاملاً در مقام بیان است؛ زیرا در پاسخ سؤال از احکام متعارضان وارد شده و در چنین مقامی امام (ع) استفصال نکرده و نپرسیده که آیا متعارضان متعادلند یا متفاضل؟ با توجه به اینکه غالباً متعارضان از جهتی از جهات یکی بر دیگری رجحان دارد و نمی توان گفت امام (ع) از این جهت غافل بوده و تنها حکم موارد نادر را که از هر جهت مساوی باشند، بیان کرده است. آنگاه ترک استفصال در چنین

ص: ۲۷۹

مقامی مفید عموم است، یعنی چه متعارضان مساوی باشند و چه یکی راجح باشد، در هر حال جای تخییر است و جای ترجیح نیست. این مطلب به قدری قوی است که اگر هم مقبوله ظهور در عموم داشت و شامل فتوا هم می شد، ناچار باید حمل بر باب قضاوت می کردیم تا چه رسد به اینکه اصل ظهورش مخدوش بود و در جواب سوم گذشت.

قوله: او علی ما لا ینافیها: بعضی ها مثل مرحوم آخوند، مقبوله را بر باب قضاوت حمل کرده اند و از ما نحن فیه اجنبی دانسته اند و بعضی هم مثل مرحوم سید صدر (۱) اوامر ترجیح را در مقبوله و مرفوعه حمل بر استحباب کرده اند و امر ندبی دانسته اند و شاهد این حمل همان مطلبی است که در اشکال اول از پنج اشکال گذشت و مرحوم آخوند در این فراز آن مطلب را ذکر کرده اند.

قوله: و منه قد انقدح: دسته دوم از اخبار ترجیح، روایاتی است که یک یا دو مرجح را ذکر کرده اند و جامع نیستند. مرحوم آخوند از این اخبار هم دو پاسخ داده اند. پاسخ اول همان پاسخ پنجم از مقبوله و مرفوعه است که قبلا گذشت و مسئله ترک استفصال ... بود که نیازی به تکرار ندارد.

قوله: مع ان فی کون: پاسخ دوم: در باب خبرهای متعارض دو بحث مطرح است:

۱- اصل حجیت که کدام خبر حجیت است و کدام حجیت نیست؟ از این مقام به تمیز حجیت از لا حجیت تعبیر می شود و کاری به معارض داشتن ندارد.

۲- ترجیح حجیتی بر حجیت دیگر که پس از فراغ از اصل حجیت سخن از ترجیح حجیتی بر حجیت دیگر است و در باب متعارضان همین مبحث مطرح است و مسئله تمیز حجیت از لا حجیت مورد بحث ما نیست.

با این مقدمه می فرماید که به احتمال قوی روایاتی که سخن از ترجیح به موافقت کتاب و سنت به میان آورده اند (یعنی حکم کرده اند به اخذ به موافق کتاب و طرح مخالف کتاب) یا سخن از مخالف عامه به میان آورده اند (یعنی حکم به ترجیح مخالف عامه بر موافق آنها کرده اند) و سپس به سراغ تخییر رفته اند و از سایر مرجحات ذکر می به میان نیاورده اند، اصلا

۱- شرح وافیه سید صدر، ص ۱۷۳، نسخه خطی.

مربوط به ما نحن فیه و باب تعارض یعنی ترجیح حجتی بر حجت دیگر نیستند و مربوط به باب تمیز حجت از لا حجت هستند که از ما نحن فیه اجنبی است.

بیان مطلب: اما اخبار موافقت کتاب و سنت به دو دلیل از محل بحث بیگانه است:

۱- در روایاتی وارد شده که مخالف قرآن مزخرف است، باطل است، هیچ است، از ما خاندان صادر نشده (و به ما بسته اند)، آنها را به دیوار بکوبید و ... (۱) آنگاه اگر خبر مخالف قرآن حجت بود که این تعبیرات غلیظ و شدید و حاد، درباره اش وارد نمی شد. این گونه تعابیر شاهد صدقی بر بی ارزش بودن آنهاست و وقتی مخالف قرآن فی نفسه (قطع نظر از معارضه) ارزشی نداشت، موافق قرآن حجت بلا مزاحم و بلامعارض می شود و اگر روایت می گوید موافق قرآن را اخذ کن؛ یعنی این حجت است و باید اخذ شود و مخالف قرآن را طرح کن؛ یعنی آن حجت نیست.

قوله: و کذا الخبر: پیش از بیان دلیل دوم در این وسط تکلیف اخباری را که مخالف و موافق عامه باشد روشن می کنند و می فرمایند که در این ها نیز ذاتا مخالف عامه حجت است و موافق عامه حجت نیست؛ زیرا در حجیت خبر سه جهت باید احراز شود که یکی از آنها جهت صدور است؛ یعنی باید احراز شود که فلان خبر در مقام تقیه صادر نشده و در مقام بیان حکم واقعی الهی صادر شده تا ارزشمند باشد و احراز این مطلب با بناء عقلاء بر عدم صدور برای تقیه و مانند آن است. آنگاه اگر موافق عامه مبتلا به معارض نبود، آن اصل عقلایی جاری می شد؛ زیرا هیچ مانعی ندارد که حکم واقعی همان باشد که عامه هم قایلند (فقه شیعه در تمام احکام که با فقه عامه مخالف نیست در بخشی از احکام مخالف است). ولی با توجه به اینکه معارض دارد که مخالف عامه است و حتما یا مطمئنا در مقام بیان احکام واقعی است. دیگر جا برای آن اصل عقلایی در جانب موافق وجود ندارد و جهت صدورش مختل است.

در نتیجه خبری که موافق عامه باشد؛ اصل حجیتش مختل است و لااقل شک در

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۹-۷۸، روایات ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۴۲، ۴۷ و ۴۸.

ص: ۲۸۱

حجیت آن داریم و اصل عدم حجیت جاری می شود و تنها خبر مخالف است که حجیت دارد. آنگاه روایاتی که می گوید مخالف عامه را اخذ کن یعنی اینکه یکی حجیت و اعتبار دارد و موافق عامه را رها کن. یعنی آن یکی حجیت و اعتبار ندارد. باز مربوط به تمیز حجت از لا حجت است نه ترجیح حجتی بر حجت دیگر.

۲- قوله: و کذا الصدور: دلیل دوم بر اینکه اخباری که می گوید موافق کتاب را اخذ کن و مخالف را طرح کن، مربوط به تمیز حجت از لا-حجّت است. این است که در حجیت خبر باید علاوه بر جهت صدور، اصل صدور و سند و نیز ظهور و دلالت خبر احراز شود و نسبت به موافق کتاب این جهات محرز است؛ زیرا ظهور با اصالة الظهور و بناء عقلاء درست می شود و قدر متیقن از بنا عقلاء همین گونه اخبار است و سند یا صدور هم با ادله حجیت سند (کتاب، سنت، اجماع، سیره عقلاء) احراز می گردد و حتما حجت است؛

ولی نسبت به مخالف کتاب این جهت محرز نیست نه ظهورش که بناء عقلاء بر آن باشد محرز است (علت عدم احراز آن است که سیره عمل است و فعل مجهول است و قدر متیقن آن را باید گرفت.) و نه اصل صدورش محرز است؛

زیرا دلیل اعتبار سند اگر سیره عقلاء یا اجماع باشد؛ باز دلیل لبی است و قدر متیقن آن خبر موافق کتاب است نه مخالف؛ و اگر آیه بناء و روایات باب خبر ثقه باشد؛ باز این ها خبری را که مظنون یا موثوق الصدور باشد، شامل می شوند و نسبت به خبر موافق چنین ظن و اطمینانی هست؛ ولی نسبت به خبر مخالف کتاب چنین ظن و اطمینانی نیست تا مشمول ادله حجیت سند باشد. در نتیجه موافق کتاب حجت و مخالف کتاب لا حجت است و روایاتی که می گوید موافق کتاب را اخذ کن؛ یعنی این یکی حجیت است و مخالف را رها کن؛ یعنی آن یکی ارزشی ندارد پس مربوط به تمیز حجت از لا حجت می شود و نه ترجیح حجتی بر حجت دیگر.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به مطلبی که مرحوم مظفر در اصول فقه کاملا توضیح داده و آن اینکه روایتی که مخالف کتاب است گاهی با نص قرآن مخالف است. صدالبته چنین خبری حجیت نیست و روایاتی هم که می گوید مخالف قرآن مزخرف و باطل و ...

است، مربوط به چنین احادیثی است، ولی گاهی با نص قرآن مخالف نیست، بلکه با ظاهر کتاب مخالف است، چنین روایاتی قطعاً از معصومین (ع) صادر شده (مخالف عام کتابی، مطلق کتابی، ظهور کتابی و ...) و قطعاً در مواردی ارزشمند است و قطعاً احادیث مزخرف و باطل و ... مال این‌ها نیست و نوع متعارضان از این قسم است که یکی با ظاهر کتاب موافق و دیگری مخالف است و اینجا را نمی‌توان گفت یکی حجت و یکی لا حجت است، بلکه هر دو جامع شروط حجیت هستند و حدیثی که می‌گوید موافق قرآن را بگیر، یعنی این حجت را بر حجت دیگر ترجیح بده و مربوط به ترجیح حجتی بر حجت دیگر است نه تمیز حجت از لا حجت.

روایاتی هم که می‌گوید مخالف عامه را اخذ کن و موافق آنها را رها کن نوعاً در رساله منسوب به قطب الدین راوندی آمده که اصل نسبت محل شبهه است و لذا آن روایات حجت نیست و یکی از آنها در احتجاج طبرسی آمده که چون مرسله است حجت نیست و آنها هم که در مقبوله و مرفوعه آمده قبلاً طرفین پذیرفته اند که مقبوله مربوط به ترجیح حجت بر حجت دیگر است نه تمیز حجت از لا حجت. (۱) پس پاسخ دوم محل مناقشه واقع شد.

قوله: و ان ایت: در پاسخ دوم معلوم شد که طایفه دیگر از اخبار ترجیح در واقع مربوط به تمیز حجت و لا حجت است نه ترجیح. حال اگر شما به حکم آنچه در «فانهم» بیان شد، این پاسخ را نپذیرید و بگوئید که الا و لا بد این اخبار هم درصدد ترجیح حجت بر حجت دیگر است. خواهیم گفت که با توجه به اینکه این اخبار را داریم و اخبار تخییر به قول مطلق را هم داریم که قابل تقیید نبودند، به ناچار جمع میان این دو دسته ایجاب می‌کند که یا اخبار ترجیح فی الجمله را بر تمیز حجت از لا حجت حمل کنیم (گرچه خلاف ظاهر است ولی ناگزیریم از این حمل تا جمع صورت پذیرد.) و یا این‌ها را نیز مثل مقبوله و مرفوعه حمل بر استحباب کنیم و بگوئیم که امر به اخذ موافق کتاب یا مخالف عامه امر ندبی است نه ایجابی؛ یعنی بهتر است موافق را گرفتن و گرنه واجب نیست و ضرورتی ندارد و حکم اصلی تخییر است.

ص: ۲۸۳

قوله: ثم إنّه: این فراز در واقع اشکال دیگری است که به کل روایات ترجیح وارد می شود و آن اینکه ما در مجموع سه دسته روایت داریم:

۱- روایاتی که حکم به تخییر می کند به قول مطلق.

۲- روایاتی که حکم به ترجیح راجح بر مرجوح و اخذ به راجح می کند و جامع مرجحات منصوصه است که مقبوله و مرفوعه بود.

۳- روایاتی که برخی مرجحات را ذکر کرده مثل موافق کتاب بودن، مخالف عامه بودن یا هر دو باهم.

آنگاه اگر بنا باشد با اخبار ترجیح اخبار تخییر را مقید سازیم و بگوئیم که در قدم اول جای ترجیح است و در قدم بعدی اگر دستمان از مرجحات کوتاه شد، نوبت به تخییر می رسد، لازمه اش آن است که خود اخبار ترجیح را هم با بعضی دیگر از آنها تقیید کنیم؛ یعنی دسته سوم را که بعضی مرجحات را آورده با دسته دوم که جامع همه مرجحات است تقیید کنیم و به همان ترتیب مقبوله هم پیش برویم؛ یعنی در قدم اول ترجیح به صفات ملاک باشد و لا فرق که خبر موافق کتاب باشد یا نه، مخالف قوم باشد یا نه، در قدم دوم ملاک ترجیح به شهرت است و خبری که مشهور است باید اخذ شود، چه موافق کتاب و چه مخالف، خواه موافق قوم باشد و یا مخالف و تا برسیم به مزیت موافقت کتاب و مخالفت قوم و در واقع به این نحو تقیید زدیم که حدیث موافق کتاب را بگیر، مگر حدیث مقابلش از حیث صفات راوی ارجح باشد یا از حیث شهرت روایی ارجح باشد و ...

درحالی که اخبار دسته سوم هرگز قابل تخصیص نیست؛ زیرا روایت می گوید که مخالف کتاب مزخرف و باطل است و چگونه می توان گفت که اگر همین مخالف، شهرت روایی داشت حجت است، مزخرف و باطل بودن، یعنی هرگز حجت نیست. پس اخبار دسته دوم قابل تقیید نیست، اخبار تخییر هم قابل تقیید نیست. در نتیجه اخبار تخییر حاکم است و در متعارضان جای تخییر است و چیزی که بتواند اطلاعات تخییر را مقید سازد پیدا نکردیم (و اخبار ترجیح هم یا حمل بر استحباب و رجحان شد یا حمل بر تمیز حجت از لا حجت و یا حمل بر زمان حضور معصوم و یا حمل بر مقام قضاوت و حکومت شد نه

فتوا و عمل). لذا به اعتقاد مرحوم آخوند در متعارضان مطلقا جای تخییر است و چه متعادل باشند و چه متفاضل.

قوله: نعم: حضرات مشهور که طرفدار تعیین و ترجیح هستند و می گویند مادامی که یکی از متعارضان راجح باشد، حتما باید به همان اخذ کرد و ما مخیر نیستیم، دلایلی دارند که عمده دلیشان همین اخبار ترجیح بود و تا به حال بررسی شد و مبسوطا پاسخ دادیم.

ولی غیر از آن به دلایل دیگری هم استناد کرده اند که مرحوم آخوند سه وجه دیگر را مورد بحث و بررسی قرار می دهند:

۱- ادعای اجماع کرده اند بر اینکه باید قوی ترین دو دلیل را اخذ کنیم و این مطلب را کبرای کلی قرار داده و به انضمام صغری نتیجه گرفته اند. به این نحو که حدیثی که راجح است اقوی الدلیلین است «صغری» و اقوی الدلیلین بالاجماع مقدم است «کبری» پس.

حدیث راجح مقدم است و باید بدان اخذ شود. «نتیجه»

مرحوم آخوند در پاسخ این دلیل به بیان یک نکته بسنده می کنند و آن اینکه مرحوم کلینی که از موقعیت ممتازی برخوردار است، یعنی در عصر غیبت صغری به سر می برد و با نواب خاص حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه حشر و نشر دارد و طرفدار تخییر شده و در مقدمه کتاب کافی کبیر می فرماید: «و لا نجد شیئا اوسع و لا احوط من التخییر. (۱)» یعنی چیزی از تخییر وسیع تر و بااحتیاطتر نیست (وسیع تر بودن روشن است؛ زیرا تخییر یعنی دست مجتهد باز است و به هر کدام که بخواهد فتوا می دهد. ولی احوط بودن یعنی چه؟ بدو ممکن است به ذهن بیاید که اخذ به راجح احوط است نه تخییر؛ ولی منظور کلینی (ره) شاید این باشد که ادله تخییر محکم است و ادله ترجیح مستحکم نیست. لذا تخییر را گرفتن یعنی به دلیل مسلم چنگ زدن و لا-ریب در اینکه چنین کاری احوط است).

حال با وجود مخالف مرحوم کلینی با ترجیح و اختیار نمودن ایشان تخییر را آنهم با آن موقعیت ممتازی که داشته اند، ادعای اجماع مزبور ادعای گراف و بی خودی خواهد بود و ارزش ندارد. (ضمن اینکه پاسخهای دیگری هم دارد که منظور از کبرای کلی که اقوی

الدلیلین را باید گرفت، چیست؟ اگر مراد قوت دلّالی باشد، به جمع میان ادله برمی گردد و از بحث ما خارج است؛ و اگر منظور رجحان سندی و غیره باشد، مربوط به ما نحن فیه می شود.

۲- قوله: و منها: دلیل دیگری که به نفع مشهور اقامه شده این است که مفروض بحث این است که حق نداریم هر دو حدیث متعارض را طرح کنیم و ناگزیریم از اینکه یکی را اخذ کنیم آنگاه آن یکی باید حدیث راجح و صاحب امتیاز باشد؛ زیرا اگر این را اخذ نکنیم، ناگزیر باید مرجوح را اخذ کنیم و این تالی فاسد دارد، یعنی ترجیح مرجوح را راجح است که عقلا قبیح و ناپسند است و بلکه از محالات قطعی است (منظور محال ذاتی است که در جواب مرحوم آخوند واضح خواهد شد). و لذا مرجوح را نمی توان اخذ کرد. پس راجح تعیین پیدا می کند و مطلوب مستدل همین است که لزوم اخذ به راجح باشد. (۱)

قوله: و فیه انه: مرحوم آخوند دو ایراد به استدلال مذکور دارند:

الف) درست است که عقلا- باید راجح و صاحب امتیاز را گرفت نه مرجوح را و گرنه ترجیح مرجوح بر راجح است ... ولی باید دانست که مزایا و امتیازات دو دسته هستند:

دسته اول مزایایی است که در تقویت و تاکید ملاک و مناط حجیت (کشف از واقع بر مسلک طریقت که فعلا همین مسلک مورد بحث است). دخیل و مؤثراند، یعنی باعث می شوند که خبری که دارای آن مزیت است از لحاظ کشف از واقع قوی تر باشد و مثلا نود درصد احتمال کشف بدهیم و موجب نزدیکتر شدن حدیث به حق و صدق و واقع می گردند. مثل اینکه یکی راوی اش صادق تر و مورد وثوق تر و ... است و روایتش مخالف عامه، موافق کتاب، شهرت روایی، دارد و ..

دسته دوم مزایایی که از جهت تقویت ملاک حجیت وجودشان کالعدم است و هیچ تاثیری ندارند و از قبیل ضمّ الحجر فی جنب الانسان می باشند (که با ضمیمه و بستن یا چسپانیدن سنگی به پهلوی انسان، کمالی بر انسان افزوده نمی شود و ملاک انسانیت قوی تر نمی گردد ...) مثلا یک حدیث راوی اش سید است و دیگری سید نیست، یکی زیبا و

دیگری زشت، یکی ورزش کار و دیگری غیر ورزش کار و ... که سیادت جمال، سلامتی جسمی و .. امتیاز است؛ ولی در حجیت و مناط حجیت یعنی در کشف از واقع دخالت ندارند. آنگاه اشکال ما این است که شما به صورت کلی گفتید ترجیح صاحب امتیاز (هر امتیازی که دارا باشد) بر مرجوح لازم و واجب است تا ترجیح مرجوح نشود. ما می گوئیم که این کلیت ندارد و تنها در مزایای دسته اول جای لزوم ترجیح است و اما مزایای دسته دوم وجودش کالعدم است و ترجیح حدیثی به وسیله این ها از نوع ترجیح بلامرجح است که آن نیز ترجیح مرجوح بر راجح و قبیح است. پس کلام شما کلیت ندارد. (ضمن اینکه به عقیده ما در دسته اول هم جای ترجیح نیست؛ زیرا این به حکم عقل است که باید راجح را گرفت و حکم عقل معلق است بر اینکه از شرع دلیل معتبری برخلاف آن نباشد و به عقیده ما دلیل معتبر داریم که اخبار تخییر باشد و نوبت به ترجیح نمی رسد.)

ب) قوله: مضافاً: مستدل در پایان با کلمه بل اضرایه از قبیح بودن به محال و ممتنع بودن عدول کرد و گفت «بل ممتنع قطعاً»، مرحوم آخوند می فرماید این اضراب هم بی جاست زیرا که ترجیح مرجوح بر راجح یا ترجیح بلامرجح آنهم در رابطه با افعال اختیاریه محال ذاتی نیست و کاملاً ممکن است به اینکه انسان اراده کند و مرجوح را برگزیند یا یک طرف را بدون مرجح اختیار کند. اینکه امر محالی نیست. کاملاً ممکن و مقدور است، چه در افعال تکوینی (مثلاً اراده کند و یکی از دو راه را برود یا یکی از دو سیب را بخورد یا یکی از دو نان را تناول کند و ...) و چه افعال تشریعی (مثلاً اراده کند و به کاری که هیچ مصلحتی ندارد امر کند یا از کاری که هیچ مفسده ندارد نهی کند و ...) که احکام شرعی از افعال اختیاری خداوند است و با اراده از او صادر می شود و جعل وجوب یا حرمت می کند و ... در این گونه کارها ترجیح مرجوح بر راجح یا ترجیح بلامرجح محال ذاتی نیست، بلکه امکان ذاتی دارد.

منتها اگر فاعل مرید، حکیم باشد، مثل شارع مقدس، به خاطر حکمت این کار را نمی کند و محال وقوعی است نه محال ذاتی؛ و اگر حکیم نباشد وقوع خارجی اش هم ممکن است، بلکه بارها واقع شده که انسان بی جهت یکی از چند کار را می کند یا بی جهت

ص: ۲۸۷

به کاری امر می کند و ... اگر محال ذاتی بود که از هیچ فاعلی صادر نمی شد. بنابراین اینکه مستدل گفت ترجیح مرجوح بر راجح محال است ما می گوئیم در افعال ارادی و امتیازی چنین چیزی محال ذاتی نیست، بلکه حد اکثر از حکیم محال وقوعی است.

آری آنکه محال ذاتی است ترجیح بلامرجح است، یعنی اینکه ممکن که نسبتش به دو طرف وجود و عدم یکسان است خودبه خود و بدون علت جانب وجودش قبول رجحان کند و موجود شود. این صدالبته محال است و در نظام هستی هیچ ممکن بدون علت فاعلی موجود نخواهد شد و نیاز ممکن به علت هستی بخش از قضایای ضروریه و بدیهیه اولیه است. ولی ترجیح بلامرجح که فاعل مرید اراده کند و یک طرف را برگزیند، هیچ استحاله ای ندارد نه ذاتی و نه وقوعی در غیر حکیم.

قوله: و بالجمله: البته وقتی می گوئیم که ترجیح بلا مرجح، باید دید منظور از مرجح کدام است اگر منظور علت تامه است که در افعال ارادی و اختیاری، اراده جزء اخیر علت تامه می باشد، باز باید گفت که ترجیح یک طرف بر طرف دیگر بدون علت تامه از محالات است و برمی گردد به ترجیح بلامرجح؛ ولی اگر منظور از بلامرجح یعنی بدون داعی و غرض عقلایی بودن، چنین ترجیح و اختیار و انتخابی تنها قبیح است و هیچ استحاله و امتناعی ندارد و نه ذاتا و نه وقوعا.

قوله: و منها غیر ذلک: غیر از وجوه مذکور، وجوه دیگر هم برای ترجیح راجح بر مرجوح ذکر شده که چون مهم نیست و حتی مفید ظن و گمان هم نیست، لذا از آنها صرف نظر می کنیم. (مرحوم شیخ وجوه دیگری آورده اند که یکی از آنها این است که اگر ترجیح نباشد، نظام اجتهاد مختل می شود. (۱) و واضح است که این دلیل ناتمام است؛ زیرا در نوع موارد که معارض نیست و در موارد معارضه هم در خیلی جاها متعارضان قابل جمع هستند و کم است مواردی که قابل جمع نباشند و در این موارد هم تخییر و فتوا به یکی از آنها هرگز موجب اختلال نظام اجتهاد نمی شود.)

قوله: ثم إنّه لا اشکال: مبحث اصلی فصل سوم تا اینجا به پایان رسید و عقیده مشهور

این شد که نخست ترجیح لازم است و اگر رجحانی نبود، نوبت به تخییر می رسد و عقیده آخوند (ره) این شد که مطلقاً جای تخییر است، چه رجحانی باشد و چه نباشد. حال می فرماید که مجتهد که خود نیز از مکلفین است نسبت به وظیفه خودش حکمش روشن است؛ زیرا قائل به تخییر است و یکی از متعارضان را اختیار کرده و طبق همان برای خودش فتوا می دهد و بدان عمل می کند (مثلاً دو روایت یکی می گوید ظهر واجب است و دیگری می گوید جمعه واجب است و مجتهد روایت جمعه را انتخاب می کند و وظیفه ظاهری خویش را روشن می سازد).

ولی نسبت به مقلدینش چه باید بکند؟ آیا معینا باید همان روایت را که برای عمل خویش برگزیده برطبق همان برای مقلدینش فتوا دهد و در رساله عملیه بنویسد بر مقلدین من نماز جمعه واجب است؟ یا معینا باید فتوا به تخییر در مسئله اصولیه بدهد؛ یعنی به مقلدین بگوید که من به نیابت از شما فحص کرده ام و در این رابطه دو روایت متعارض یافته ام که هر دو جامع شرایط حجیت هستند و فتوای اصولی من هم تخییر میان دو حجت است. لذا برای شما فتوا به تخییر میان دو حجت می دهم (تخییر در مسأله اصولیه) و بعد این مقلد است که هر روایت را که خواست، اختیار می کند و همان را حجت قرار می دهد.

خواه با روایتی که مفتی برای عمل خویش اختیار کرده بود یکی باشد یا غیر آن را اختیار کند؟ و یا مفتی مخیر است که همان را که برای خویش برگزیده، برای مقلدین خود فتوا بدهد. سپس در نعم له الافتاء، فتوا به تخییر در مسئله اصولی را طرح و تجویز می کنند؛ ولی قبل از آن تخییر در مسئله فرعیه عملیه را رد می کنند که مجتهد در رساله اش بنویسد که آقای مقلد تو در مقام عمل آزاد و مخیری که عملت را برطبق ظهر قرار دهی یا برطبق جمعه و ظهر را بر خود واجب کنی یا جمعه را. این درست نیست؛ زیرا دلیلی بر چنین تخییری نداریم تا مجتهد مجاز به افتاء برطبق آن باشد و فتوای بدون دلیل هم که تشریح است.

قوله: و هل التخییر: آخرین نکته بنا بر تخییر میان متعارضان این است که آیا تخییر بدوی است یا استمراری؟

تخییر بدوی آن است که در بدو امر مجتهد (و هکذا مقلد بنا بر افتاء مجتهد به تخییر در

ص: ۲۸۹

مسئله اصولی) که به متعارضان برخورد می کند و می خواهد برای عمل خویش برای افتاء مقلدان یکی از آن دو را اخذ کند، مخیر است و هنگامی که یکی را اختیار نمود، برای نوبتهای بعدی مستقلاً مخیر نیست، بلکه معنیا همان را که بار اول اختیار کرده بود، باید مورد عمل قرار دهد. فی المثل در روز جمعه دو روایت به دستش رسید، که یکی دال بر وجوب ظهر و دیگری دال بر وجوب جمعه است و مجتهد روایت وجوب جمعه را برگزید. آنگاه در جمعه های بعدی هم باید نماز جمعه را بخواند و مختار نیست که برای جمعه بعدی نماز ظهر را اختیار کند.

تخیر استمراری آن است که همان طور که در بدو امر و دفعه اول مخیر است که هر یک از دو حجت را اخذ کند، در دفعات بعد هم که مورد ابتلاش واقع می شود و می خواهد عمل کند. همچنان مخیر است. پس می تواند این جمعه روایت نماز ظهر را مورد عمل قرار دهد و جمعه بعدی روایت وجوب جمعه را و جمعه سوم روایت وجوب ظهر را و ... حال آیا تخیر میان دو حدیث متعارض یک تخیر بدوی است یا استمراری؟ به عقیده مرحوم آخوند تخیر استمراری است و برای اثبات آن دو دلیل اقامه می کنند:

۱- در مرتبه اول از اطلاقات تخیر استفاده می کنیم: اطلاقات تخیر می گوید که هر کس دو خبر متعارض به دست او برسد و نداند که کدام حق است، چنین کسی مخیر است که هر یک را بگیرد و این عنوان در مرتبه اول (مثلاً جمعه اول) صادق است و در مرتبه های بعدی (روزهای جمعه دیگر) نیز صادق می کند و حکمش هم که تخیر باشد هر بار ثابت است و معنای استمراری بودن همین است.

۲- گیریم که کسی در اطلاق اخبار مناقشه کند و بگوید که اخبار تخیر اصل تخیر میان متعارضان را دلالت دارند و اما ابتدایی یا استمراری بودن آن را دلالت نمی کنند و از این لحاظ در مقام بیان نیستند؛ ولی به برکت استصحاب تخیر، استمرار آن را ثابت می کنیم؛ یعنی بار اول قطعاً مخیر است و بارهای بعدی شک می کنیم در بقاء تخیر میان دو حجت (به عنوان یک حکم اصولی) و استصحاب بقاء تخیر جاری می کنیم.

قوله: و توهّم: اگر کسی بگوید موضوع تخیر انسان متحیر (کسی که در حیرت و

ص: ۲۹۰

سرگردانی باشد.) است و پس از اینکه بار اول یکی از متعارضان را اختیار نمود از حیرت خارج شد و برای بارهای بعدی متحیر نیست تا مخیر باشد، به ناچار باید همان حکم مختار را ادامه دهد و بارهای بعدی باقی باشد بر همان طرفی که بار اول برگزیده بود و نسبت به نوبتهای بعدی نه جای اطلاقات تخیر است و نه جای استصحاب تخیر؛ چون موضوع آن (در حیرت بودن) فرق کرده و عوض شده است.

قوله: فاسد: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که منظور شما از تخیر چیست؟ اگر منظور از تخیر به این معنی است که کسی که دو خبر متعارض به دستش رسیده و او نمی داند که کدام حق است، مخیر است که این موضوع در دفعات بعد نیز کماکان باقی است و تغییری نکرده و همان اطلاقات یا استصحاب محکم است؛ و اگر منظور از تخیر معنی دیگر است، اولاً باید بیان کنید تا ما هم بفهمیم مراد چیست؟ ثانیاً تحیر به معنای دیگر در لسان اخبار و روایات علاجیه نیامده و موضوع حکم به تخیر قرار نگرفته تا سخن از بقاء و عدم بقاء آن به میان آید. پس تخیر استمراری است و مجتهد یا مقلد در هر واقعه ای جداگانه مجاز و مخیر است که هر کدام از متعارضان را انتخاب کرده و مورد عمل قرار دهد.

فصل چهارم تعدی از مرجحات منصوصه

این بحث از دیدگاه آخوند (ره) یک بحث فرضی و بنایی است؛ یعنی ایشان قائل به ترجیح نشدند و طرفدار تخییر مطلق بودند، ولی بنا بر اینکه قائل به ترجیح شویم و بر این فرض، این سؤال مطرح می شود که مزایا و مرجحات دو دسته می باشند.

۱- مرجحات منصوصه ۶ مزایایی که در لسان روایات به آنها تصریح شده است.

۲- مرجحات غیر منصوصه: مزایایی که در اخبار نامی از آنها به میان نیامده است.

حال باید به مرجحات منصوصه بسنده کنیم (مثلا اوج مرجحات در مقبوله ابن حنظله است که هشت مرجح را مطرح کرده و ما در این محدوده باید سراغ رجحان حدیثی بر حدیث دیگر بگردیم و اگر از این جهات هشتگانه برابر بودند، نوبت به تخییر می رسد) و حق نداریم به سایر مرجحات تعدی کنیم؟ یا اکتفاء بر مزایای منصوصه لازم نیست و حق داریم به سایر مزایا و مرجحات تعدی کنیم و بلکه لازم و واجب است که سایر مرجحات را نیز لحاظ کنیم و اگر دو روایت از جمیع جهات ترجیح برابر بودند، نوبت به تخییر می رسد؛ و گرنه تا اماره صدق و حق و نزدیکتر به واقع بودن در یک طرف باشد معنیا همان را باید گرفت.

حضرات اخباری ها طبق مسلکی که دارند (جمود بر ظاهر اخبار و روایات) طرفدار لزوم اکتفاء به مرجحات منصوصه هستند و می گویند که ما حق نداریم به سایر مرجحات تعدی کنیم. (شاید به این دلیل که همان گونه که اصل حجیت خبر دلیل و پشتوانه لازم دارد، هکذا مرجح بودن یک عامل هم دلیل می طلبد و آن مقداری که دلیل دارد همان

ص: ۲۹۲

مزایای منصوصه است و سایر مزایا دلیل ندارد تا بتوانیم آنها را مرجح قرار دهیم.)

ولی مشهور اصولی ها و چهره شاخص آن شیخ اعظم (ره) طرفدار تعدی به سایر مزایا هستند و در مجموع شیخ (ره) به سه فراز از اخبار علاجیه استناد کرده و لزوم تعدی را اثبات فرموده است: (۱)

الف) در مقبوله سخن از ترجیح به اصدق بودن به میان آمده و در مرفوعه سخن از اوثق بودن مطرح است و اگر این ها را تحلیل نموده و ریشه یابی کنیم، به یک مناط و ملاک کلی دست می یازیم.

بیان مطلب: اصدق از صدق است. صدق یعنی مطابقت خبر با واقع و اصدق یعنی کسی که این احتمال در خبر او قوی تر است و احتمال مطابقت آن با واقع بیشتر است. پس سخن از اقرب بودن یک خبر به واقع است. اوثق هم از ماده وثوق است. وثقه یعنی کسی که گفتارش اطمینان آور است و انسان مطمئن می شود که راست می گوید اوثق یعنی کسی که گفتارش اطمینان بیشتری می آورد.

آنگاه ذکر این گونه مرجحات که تمام نظرشان به نزدیکتر بودن محتوای یک گزارش و خبر به واقع است، موجب تنقیح مناط می شود و نمی توان گفت که این ها را امام (ع) تعبدا ذکر کرده، بلکه حتما به ملاک است و ملاک همان نزدیکتر بودن یک حدیث به واقع است و پس از تنقیح مناط می گوئیم: «العله تعمم» پس هر مزیتی که سبب نزدیکتر شدن یک طرف به واقع و حق و صدق و صدور باشد همان طرف رجحان دارد و همان مزیت ملاک است.

(بنابراین اضبط بودن راوی هم موجب این می شود که خبرش اقرب الی الواقع باشد و ...)

ب) در فرازی از مقبوله می فرماید که حدیثی را که شهرت روایی دارد بگیر و آن را که شذوذ و روایی دارد رها کن. سپس تعلیل می آورد که: «فان المجمع علیه (ای المشهور) لا ریب فیه»

کیفیت استدلال به این تعلیل: منظور امام از این تعلیل چیست؟ آیا مراد این است که خبر مشهور حقیقتا و به تمام معنی کلمه در آن ریب و شکی نیست؟ یعنی در واقع صد در

ص: ۲۹۳

صد و از هر جهت مقطوع است؟ قطعا مراد این نیست و مرحوم مشکینی به این معنا اشکال های عدیده ای وارد ساخته که ذیلا متن کلام ایشان را می آوریم:

۱- عدم افاده شهره الروایتی للمعنی المذکور.

۲- ظهور السؤال فی التحیر و لا تحیر فی الصورة المذکوره.

۳- فرض التعارض اذ لا يعارض مع ما هو مقطوع من کل وجه شیء.

۴- تقدیم الصفات علی هذا المرجح.

۵- فرض الراوی بعد ذلك کلا الخبرین مشهورین.

۶- استشهاد الامام بحديث التثلیث الظاهر فی ان مراده جعل الشاذ من المشتبه لا من البین المعنی.

وقتی منظور نفی ریب به معنای حقیقی کلمه از خبر مشهور مراد نشد قهرا نفی ریب اضافی و نسبی منظور خواهد بود یعنی روایات مشهور در مقایسه با روایت شاذ ریبی در آن نیست و لو خودش فی نفسه هزار و یک ایراد داشته باشد. (سندا ظنی، دلاله ظنی و ...

است.) اما نسبت به حدیث شاذ اطمینان آور است و شک و ریب و تزلزل را از دل می زداید. و وقتی تقدیم خبر مشهور بر شاذ به این مناط شد، می گوئیم که هر عاملی که سبب شود حدیثی نسبت به معارضش لا-ریب فیه باشد، موجب رجحان است و اختصاصی به شهرت روایی ندارد، بلکه علت مزبور که منصوص هم می باشد موجب تعمیم است. بنابراین شهرت عملی هم می تواند مرجح حدیثی بر حدیث دیگر باشد و

ج) در فرازی از مقبول می فرماید که روایت مخالف عامه را مورد عمل قرار بده و موافق آنها را طرح کن. سپس این گونه تعلیل می کند که «فان الرشد فی خلافهم»

کیفیت استدلال: این تعلیل (قضیه الرشد فی خلافهم) یک قضیه دائمیه که نیست؛ زیرا چنین نیست که دائما و همه جا رشد و حق در جانب مخالف عامه باشد، بلکه گاهی هم حق در جانب موافق عامه است (فقه عامه تماما باطل و ناحق نیست، بلکه خیلی جاها خلاف واقع است.) بنابراین یک قضیه غالبی خواهد بود؛ یعنی غالبا حق در خلاف آنهاست و غلبه موجب ظن است و به این مناط خبر مخالف عامه رجحان دارد و علت

ص: ۲۹۴

موجب تعمیم است؛ یعنی در هر متعارضینی که اماره مذکور بود و غلبه ظن بر حقانیت یک طرف بود همان رجحان پیدا می کند و در بند مرجحات منصوصه نیستیم.

قوله: و لا یخفی: مرحوم آخوند به هر سه دلیل شیخ اعظم اشکال دارند و در مجموع سه اشکال است که اشکال اول اختصاصی است (یعنی هر دلیلی جواب جداگانه ای دارد.) و دو اشکال بعدی مشترک است و به همه ادله طرفداران تعدی و بلکه به اصل قول به تعدی وارد است.) اما اشکال اختصاصی:

پاسخ دلیل اول: قبول داریم که ثقه و صادق بودن یا اوتق و اصدق بودن و مانند این ها نظر به واقع دارند و جنبه کاشفیت از واقع و جهت ارائه واقع در آنها هست، ولی چنین نیست که تمام مناط و علت تامه حجیت خبر ثقه و صادق همان ارائه و انکشاف و طریقت باشد، تا کسی بگوید که پس قیاس هم این جهت را دارد و حجت است. یا تمام مناط مرجح بودن اصدقیت و اوثقیت همان جهت ارائه و نشان دادن واقع باشد، تا کسی بگوید که پس اضبط بودن هم این مناط را دارد و می تواند مرجح باشد. بلکه احتمال قوی می دهیم که خصوصیت داشته باشد، یعنی خبر ثقه یا صادق که طریق و کاشف است حجت است.

بنابراین قابل سرایت به قیاس و مانند آن نیست. یا اصدقیت و اوثقیت که موجب اقریت خبر به واقع می شود و جهت طریقت آن را تقویت می کند، مرجحیت دارد نه هر عاملی. بنابراین قابل تعدی به اضبطیت نیست و مقبوله یا مرفوعه هیچ ظهور و دلالتی ندارند بر اینکه تمام مناط، جهت طریقت و کاشفیت باشد و بلکه اشعار به این معنی هم ندارد (بوی این دلالت هم از آنها به مشام نمی رسد) لذا مناط مذکور صددرصد استنباطی و ظنی می شود و تنقیح مناط ظنی یا قیاس مستنبط العله ارزشی ندارد و در خود اصل و مقیس علیه جای این مناط نیست، تا چه رسد به سرایت دادن آن به فرع و مقیس. به ویژه اینکه در لابلائی ترجیح به صفات در مقبوله سخن از ترجیح به اورع بودن و افقه بودن نیز ذکر شده که هرگز از آنها مناط استخراج نمی شود، بلکه صددرصد تبعیدی هستند (و به زودی وجه این مطلب در ادامه همین فصل در فراز ثم إنّه بناء علی التعدی ... خواهد آمد.) بنابراین دلیل اول جناب شیخ ناتمام است.

ص: ۲۹۵

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه آوردن بل اضرایبه (بل لا اشعار فیه) قابل مناقشه است و اشعار دارد، ولی کافی نیست و باید ظهور داشته باشد که ندارد و شاید اشاره به این باشد که اورع و افقه بودن شاهد ما نمی شود؛ زیرا این ها مربوط به ترجیح قضاوت و حکومت یک حاکم است نه ترجیح روایت یک راوی.

قوله: و اما الثانی: پاسخ دلیل دوم: الفاظ برای معانی حقیقی خود وضع شده اند و واژه لا ریب فیه هم یعنی لا ریب فیه حقیقه نه اضافیا و اگر نتوانیم ثابت کنیم که مراد نفی ریب است حقیقتا، نوبت می رسد به قبول این مطلب که نفی ریب اضافی باشد؛ ولی مطلب اصلی قابل اثبات است و مراد لا-ریب فیه حقیقی است (البته نه حقیقی عقلی و به دقت عقلی که سر سوزنی جای مناقشه و خلل و احتمال خلاف در او نباشد و صددرصد قطعی شود و همان اشکالها را دارد که سابقا از قول مرحوم مشکینی آوردیم، بلکه حقیقی عرفی یعنی از نظر عرف و عقلاء حدیث مشهور لا ریب فیه است.)

دلیل مطلب آن است که اگر حدیثی در صدر اول یعنی در میان راویان حدیث و اصحاب ائمه (ع) شهرت پیدا می کرد (که منظور امام همین است.) آن حدیث برای شنونده اطمینان بخش بود و شک و تردید از دل هر عاقلی دور می کرد. صرف نظر از اینکه معارضی داشته باشد یا نه، با حدیث شاذ مقایسه بشود یا خیر، بلکه خود شهرت روایی فی حد نفسه موجب اطمینان و کمال و ثوق به صدق حدیث و صدورش از معصوم می شود (اگر نگوئیم باعث یقین می شد.) آنگاه چون این کلام منصوص العله است می گوئیم که هر مزیتی که سبب کمال و ثوق به یک خبر شود، می تواند مرجح باشد و ما حق تعدی داریم؛ ولی اشکال اصلی این است که مدعای شما این نیست. شما فرمودید هر امتیازی که سبب نزدیکتر شدن یک خبر به واقع باشد (ظنا و لو به درجه اطمینان و علم عادی هم نرسد، که اطمینان تالی تلو علم و مرحله عالیه ظن است، ولی ظن نوعی و شأنی ۶۰٪ و ۷۰٪ و ... را نیز شامل است و دایره اش وسیع است.) و دلیل مزبور این مدعا را اثبات نمی کند و در واقع اخص از مدعا است.

قوله: و اما الثالث: پاسخ دلیل سوم در این تعلیل (الرشد فی خلافهم) سه احتمال

ص: ۲۹۶

وجود دارد:

۱- منظور امام این باشد که نفس مخالفت کردن با عامه رشد و حق است؛ زیرا امری پسندیده و مطلوب ائمه (ع) بوده است. بنابراین تعلیل به یک امر صددرصد تعبدی می شود و اصلا سخن از مطابقت با واقع و اقربیت الی الصدور مطرح نیست تا از آن مناط کلی استفاده کرده و به جاهای دیگر سرایت دهیم.

(البته این احتمال قابل مناقشه است؛ زیرا مقام تعلیل با تعبد سازگار نیست و معمولا تعلیل به یک امر ارتکازی عقلایی است نه یک امر صرفا تعبدی.)

۲- منظور امام همان باشد که شیخ در استدلالش فرموده و قضیه را غالبه دانست

ولی اعتراض ما این است که غلبه مزبور (اینکه غالبا حق در طرف مخالف عامه است.) موجب کمال و ثوق به صدق و صدور حدیث مخالف می شود و باز همان طور که در پاسخ دلیل قبلی داشتیم، به هر عامل که موجب کمال و ثوق و اطمینان باشد می توانیم سرایت دهیم؛ ولی مدعای شما این نیست و دایره را وسیع تر می دانید ... (این احتمال نیز قابل مناقشه است و هرگز غلبه ظن ملازمه ای با ثوق و اطمینان به صدق و حق بودن حدیث ندارد و حد اکثر مظنه به صدق می آورد.)

۳- تعلیل مذکور به این مناسبت باشد که نسبت به موافق عامه باب تقیه مفتوح است و احتمال قوی می دهیم که برای تقیه صادر شده و جهت صدورش مختل است، ولی نسبت به خبر مخالف باب تقیه مسدود است. لذا اصل صدورش و ثوقی است (خبر ثقه یا عدل است.) دلیل آن نیز و ثوقی است (ظهور یا نص است) جهت صدور نیز و ثوقی است (اطمینان داریم که برای بیان واقع صادر شده.) و از هر جهت و ثوق به حق بودن آن داریم و نسبت به حدیث موافق و ثوق به صدور آن برای تقیه داریم. در نتیجه باز ملاک و ثوق است و هر عاملی که موجب کمال و ثوق و اطمینان به صدق و حق بودن یک خبر باشد، به آن اخذ کنیم؛ ولی مدعای شما وسیع تر است و هر اماره ای که موجب ظن نوعی و شأنی باشد و احدهما را اقرب الی الواقع کند، شما آن را مرجح می دانید و دلیل اخص از مدعاست.

نتیجه نهایی این پاسخ: سه احتمال در تعلیل امام پیدا شد و «اذا جاء الاحتمال بطل

الاستدلال.» ضمن اینکه احتمال ثانی به درد شما می خورد که به عقیده آخوند آنهم ایراد داشت.

قوله: مع ما فی: پاسخ های مشترک: دو پاسخ هم از هر سه وجه مذکور و در واقع از اصل تعدی به مرجحات دیگر می دهند. پاسخ اول: سؤال سائل از مطلق متعارضات بود (یأتی عنکم الخبران المتعارضان فبایهما نعمل.) و جا داشت پاسخ امام هم کلی باشد و به صورت قاعده کلی بفرماید: که هر کدام که دارای امتیازی است که او را به واقع نزدیکتر می کند، به آن اخذ کنید. تا خیال سائل و خود امام راحت شود و نیازی به دوباره پرسیدن نباشد؛ ولی امام چنین نکرد، بلکه هر بار به یکی از مزایا اشاره کرد. از این شیوه پاسخ امام می فهمیم که قاعده کلی در میان نیست و نمی توان یک مناط کلی استنباط کرد و به همه جا مطلب را تسری داد.

قوله: و ما فی امره: پاسخ مشترک دوم: در مقبوله پس از ذکر هشت مرجح وقتی سائل پرسید که اگر متعارضان از همه جهات مساوی بودند، امام (ع) نفرمود که مرجح نهم و دهم و بیستم و صدم را بگیرید (با توجه به اینکه مرجحات منحصر به هشت تا نیست و صدها عامل می تواند باعث امتیاز یک حدیث باشد.) بلکه فرمود: تا خیر بینداز تا امامت را ملاقات کنی و از او بپرسی و حق تعدی نداری. حال این امر به تاخیر به وضوح دلالت دارد بر اینکه مناط ترجیح به مرجحات منصوصه است نه هر مزیتی و لو منصوص نباشد.

قوله: ثم إنّه بناء: مرحوم آخوند در قدم اول اصل ترجیح را رد کردند و طرفدار تخییر مطلق شدند (فصل قبلی). در قدم دوم بر فرض قول به ترجیح، اصل تعدی را رد کردند و طرفدار لزوم اکتفا به مرجحات منصوصه شدند (در همین فصل تا به حال) اینک در قدم سوم می فرماید که به فرض قبول اصل تعدی از مرجحات منصوصه به سایر مرجحات، می گوئیم مزایایی که در یک خبر وجود پیدا می کند از جهتی چهار نوع است:

۱- امتیازاتی که سبب کمال و ثوق و اطمینان به صدق و حق بودن یک خبر می شوند که تا به حال در پاسخ از وجه دوم و سوم شیخ اعظم به آنها اشاره شد و قدر مسلم تعدی به این امور بود.

ص: ۲۹۸

۲- امتیازاتی که سبب اقریبیت یک خبر به واقع می شود و لو نوعا و شأنا (ظن نوعی یا شأنی).

۳- امتیازاتی که سبب ظن فعلی و شخصی به صدق و حق بودن یک خبر می شوند.

۴- امتیازاتی که سبب هیچ یک از سه امر مذکور نمی شوند و صرفا از باب تعبد در لسان اخبار آمده است.

حال می گوئیم که شیخ اعظم به مرجحاتی که موجب ظن فعلی به صدق می شوند تعدی کرد. استاد ایشان جناب سید مجاهد به هر مزیتی که سبب ظن فعلی به صدق می شوند تعدی کرد؛ ولی ما معتقدیم که اگر بناست از مرجحات منصوبه تعدی کنیم، باید به هر عاملی که مزیت و امتیازی برای خبر محسوب می شود تعدی کنیم و لو موجب ظن هم نشود و صرفا یک امتیاز تعبدی باشد (و چنانکه در فصل قبلی در پاسخ از دلیل دوم طرفداران ترجیح گفتیم. هر مزیتی و لو در ملاک و مناط حجیت خبر هم دخالتی ندارد و سبب تقویت و تاكد آن هم نمی شود.) و لزومی ندارد به خصوص مزایای ظنی و گمان آور تعدی کنیم. دلیل ما بر تعمیم آن است که در مقبوله پاره ای از عوامل به عنوان مزایا ذکر شده که هرگز سبب اقریبیت یک خبر به واقع یا سبب ظن فعلی به صدق و صدور یک خبر نمی شوند و اصلا به مناط و ملاک کاری ندارند و آنها عبارتند از اورع و افقه بودن که در مقبوله آمده.

بیان مطلب: گاهی اورع بودن از اینجا سرچشمه می گیرد که فلانی از همه گناهان و حتی شبهات پرهیز دارد. آنهم حتی شبهه یا حرام قولی یعنی دروغ هم نمی گوید، چنین چیزی سبب ظن به صدق کلام او می شود و یا خبر او را به واقع نزدیکتر می کند و همان مقصد شیخ اعظم یا سید مجاهد را تامین می کند؛

ولی گاهی منشا اورع بودن آن است که از شبهات عملی اجتناب دارد؛ یعنی سیگار نمی کشد، قلیان نمی کشد، لقمه شبهه ناک نمی خورد و ... یا سبب اورع بودن آن است که خیلی در عبادت جدوجهد دارد و سجده های طولانی دارد و ... که اگر این ها عوامل اورع بودن باشند، ربطی به خبر و روایت او نداشته و سبب ظن به صدق و صدور خبر او

نمی شوند؛ ولی مع ذلک امام (ع) این را از مرجحات قرار داده اند، با اینکه فاقد مناط مزبور است.

یا مثلاً افقه بودن اگر مراد این باشد که فلانی فقه الحدیث قوی دارد و رجالی و حدیث شناس بزرگ است و سره را از ناسره تمیز می دهد، باز خبر او موجب ظن به صدق می شود و محصل غرض شیخ است، ولی اگر افقه بودن به این معنی باشد که فلانی در فروع فقهی خیل مهارت دارد و نیرومند است یا در قواعد اصولی خیلی قوی است (که غالباً به همین معناست) باز ربطی به روایت و خبر ندارد و «رب حامل فقه الی من هو افقه منه» و چنین افقه بودن سبب نزدیکتر شدن خبر به واقع نمی شود و مع ذلک امام این را مرجح قرار داده اند. پس اگر بناست تعدی کنیم باید همه این ها را از باب مثال دانسته و بگوئیم هر آنچه مزیت است و لو موجب ظن به صدق و اقریبیت به واقع نمی شود، مرجح است و باید به برکت آن ترجیح داد، و در حقیقت این کلام آخوند اشکال دیگری بر شیخ اعظم است.

(ای کاش با فافهم یا فتأمل و مانند آن اشاره به ضعف این مطلب می فرمودند؛ زیرا که اورع و افقه بودن از مرجحات روایت نیست. از مرجحات حکم و قضاوت است و نمی تواند شاهی بر این ادعای آخوند با این وسعت باشد. ضمن اینکه خود ایشان سابقاً فرمودند پاره ای مرجحات و مزایا از قبیل «ضم الحجر فی جنب الانسان» است که هیچ نقشی در مناط حجیت ندارند و ترجیح به آنها خردمندانه نیست. پس مطلبی که مرحوم آخوند در ثم إنّه بناء ... بیان کرده اند ناتمام است.)

قوله: و توهم انه: به عقیده شیخ اعظم مناط، اقریبیت خبر به سوی واقع شد به گونه ای که مفید ظن نوعی و شأنی به صدق و صدور باشد. به عقیده سید مجاهد مناط ظن فعلی به صدق بود و هر امتیازی که سبب ظن فعلی به صدور باشد، موجب رجحان است حال توهم در این رابطه بیان می کنند که ظاهراً متوهم شیخ اعظم است و ظن فعلی را مورد اشکال قرار داده و فرموده مزایایی که موجب ظن فعلی به صدق احدهما می شود، از عوامل ترجیح حجتی بر حجت دیگر نیستند، بلکه از عوامل تمیز حجت از لا- حجت می باشند و از محل بحث ما خارج هستند.

ص: ۳۰۰

بیان مطلب: وقتی ما بنا به امتیازی که در یک خبر وجود دارد ظن فعلی به صدق آن پیدا می‌کنیم لازمه اش آن است که ظن فعلی به کذب معارض و مقابل آن پیدا کنیم و وقتی حدیثی مظنون الکذب و موهوم الصدق بود، از درجه اعتبار ساقط است، زیرا مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست و در نتیجه حدیث واجد فلان مزیت حجت بوده و حدیث فاقد مزیت لا حجت بوده و با مزیت مزبور حجت از غیر حجت بازشناخته شد و ربطی به ترجیح حجت بر حجت ندارد. (۱)

قوله: فاسد له: مرحوم آخوند به این توهم دو پاسخ داده اند که یکی کبروی و دیگری صغروی است.

الف) پاسخ کبروی: گیرم که ظن فعلی به صدق یک حدیث ملازم و همراه باشد با ظن فعلی به کذب دیگری، ولی این دلیل نمی‌شود که مظنون الکذب به ظن شخصی، از درجه اعتبار ساقط باشد.

بیان مطلب: در باب حجیت خبر واحد سه مبنا وجود دارد که در مبحث امارات مطرح است:

۱- مناط افاده ظن نوعی و شأنی است و اخبار از این باب حجت می‌باشند که مفید ظن نوعی به واقع هستند.

۲- مناط ظن فعلی به وفاق است؛ یعنی بر وفق مفاد خبر (مثلا وجوب ظهر) ظن فعلی و شخصی حاصل شود.

۳- مناط عدم ظن فعلی به خلاف است؛ یعنی ظن فعلی به وفاق لازم نیست، ولی ظن فعلی به خلاف قاذح است و نباید باشد. حال اگر مبنای دوم حق بود، جا داشت کسی بگوید حدیثی که فاقد مزیت است ظن فعلی به وفاق آن نداریم. پس لا حجت است. یا اگر مبنای سوم حق بود، جا داشت کسی بگوید ما ظن فعلی به خلاف این حدیث نداریم.

بنابراین حدیث فاقد امتیاز، حجت نیست و توهم مذکور بر این اساس است؛ ولی در جای خود به ثبت رسیده که ظن فعلی و شخصی ملاک نیست نه ظن به وفاق لازم است و نه ظن

ص: ۳۰۱

به خلاف قادح است، بلکه مناط ظن نوعی است و این مناط در هر دو خبر وجود دارد؛ یعنی فاقد مزیت هم خیر ثقه و جامع شروط حجیت است و شأنیت آن را دارد که مفید ظن باشد. بنابراین حدیث فاقد هم حجت است و امتیاز مذکور موجب ترجیح حجتی بر حجت دیگر می شود و نه موجب تمیز حجت از لا حجت.

ب) پاسخ صغروی: اصل این مطلب که ظن فعلی به صدق و صدور یک طرف ملازم با ظن فعلی به کذب و عدم صدور طرف دیگر باشد، کلیت ندارد؛ زیرا اگر متعارضان از لحاظ دلالت و جهت صدور قطعی باشند و از لحاظ سند ظنی باشند و تعارض میان سندها باشد، در این صورت علم اجمالی داریم به کذب احدهما و در نتیجه ظن به صدق یکی از آن دو همراه است با ظن به کذب دیگری و امکان ندارد هر دو صدق باشند؛ ولی اگر از لحاظ سندها قطعی باشند و از لحاظ جهت صدور یکی در مقام بیان واقع نباشد یا از لحاظ دلالتها تعارض داشته باشند یا از هر سه لحاظ ظنی باشند که باز امکان حمل بر تقیه و خالف ظاهر باشد، در همه این موارد از ظن فعلی به صدق یکی از آن دو هرگز ظن فعلی به کذب و عدم صدور دیگری پیدا نمی کنیم؛ زیرا چه بسا هر دو صادر شده باشند و از لحاظ جهت صدور یکی حمل بر تقیه شود یا از لحاظ ظهور و دلالت در ظاهر هر دو یا یکی باید تصرف شود. پس فرمایش متوهم کلیت ندارد.

قوله: نعم لو كان: این فراز تبصره بر مطلبی است که قبلاً تحت عنوان ثم إنّه نبأ ... ذکر شد.

در آنجا فرمودند که اگر هم بنا باشد از مرجحات منصوص به غیر منصوص تعدی کنیم، باید به هر آنچه که سبب مزیت یک حدیث می شود تعدی کنیم و در بند ظن فعلی یا ظن شأنی نیستیم. حال می فرماید اگر وجه تعدی آن باشد که شیخ اعظم ذکر کرد و از سه فراز استفاده کرد که تکلیف روشن است؛ و اگر وجه تعدی اخبار علاجیه باشد، به بیانی که خود ما داشتیم، باز تکلیف روشن است و هر آنچه مزیت باشد موجب تعدی است. ولی اگر وجه تعدی از منصوص به غیر منصوص این باشد که حدیث صاحب امتیاز داخل در کبرای کلی اقوی الدلیلین می شود، باز مطلب فرق می کند.

بیان ذلک: از نظر عقلی بر این مطلب مسلم است که هر دلیلی قوی تر بود مقدم است و

ص: ۳۰۲

قبلا هم در دلیل اول از ادله طرفداران ترجیح این مطلب ادعای اجماع شد. البته بحثی است که منظور از اقوی الدلیلین به چه اعتبار است؟

آیا به لحاظ مقام اثبات و دلالت و کاشفیت و طریقت است و یک دلیل از این جهت قوی تر و کامل است؟ (مزایایی که موجب تقویت یک دلیل از این ناحیه می شوند، مزایای داخلی یا مرجحات داخلی نامیده می شوند، از قبیل مزایای صدوری و مزایای جهتی و مزایایی دلالتی که هر کدام باعث می شوند تا خبر صاحب امتیاز بهتر بتواند واقع را به ما ارائه دهد اطمینان ما را از این زاویه بیشتر جلب کند.)

یا به لحاظ مقام ثبوت و واقع است؟ مزایایی که موجب قوت یک دلیل می شوند، به لحاظ مقام ثبوت و واقع نامش مرجحات مضمونی به مزایای خارجی است. از قبیل شهرت فتوایی که موافق با خبری باشد، اجماع منقول که موافق او باشد، اولویت ظنی که موافق حدیثی باشد .. این ها پشتوانه شده و مضمون حدیثی را تقویت می کنند؛ ولی طریقت آن را قوت نمی بخشند.)

مرحوم آخوند احتمال اول را اختیار می کنند که منظور قوی تر بودن یک دلیل به لحاظ مقام اثبات است و از کبرای کلی (اقوی الدلیلین مقدم است) همین را استفاده می کنند یا از باب انسباق و تبادل که متفاهم عرفی از کلمه اقوی الدلیلین همین است؛ زیرا کلمه دلیل یعنی کاشف و طریق و یا از باب قدر متیقن مراد همین است.

با حفظ این مطلب صغری این است که قسمتی از مزایا موجب قوت احد الدلیلین می شود و کبرای کلی این است که اقوی الدلیلین رجحان دارد و مقدم می شود. پس فلان خبر واجد مزیت مقدم است و روشن شد که قوی تر به لحاظ مقام کشف و اثبات است.

حال اگر مناط تعدی این جهت باشد (قوی تر بودن یک دلیل) باید گفت که تعدی به هر مزیتی جایز نیست و تنها به خصوص مزایایی که موجب قوی تر شدن یک دلیل می شوند، حق تعدی داریم. و این تبصره ای بر آن مطلب می شود که قبلا در تم ۱۰۰ ... ذکر شد.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه از کجا اقوی الدلیلین مقدم باشد؟ یا اشاره به اینکه شاید مراد قوی تر بودن از لحاظ دلالت و ظهور است که یکی ظاهر و دیگری اظهر باشد و از باب

ص: ۳۰۳

جمع عرفی باشد؟ یا اشاره به اینکه از کجا اقوی الدلیلین به لحاظ مقام اثبات و کشف باشد؟ یا اشاره به اینکه چه کسی گفته که شهرت فتوایی و مانند آن فقط موجب قوت مضمون می شوند واقعا و موجب قوت دلیل از لحاظ مقام اثبات نمی شوند؟ یا اشاره به اینکه وقتی مقبوله سخن از اورع و افقه و مانند آن آورده و هر مزیتی را ملاک قرار داده چه جای تمسک به قاعده عقلی است و این حکم عقلی معلق است که روایت برخلاف آن نباشد و گرنه نوبت به آن نمی رسد.

فصل پنجم موارد جمع عرفی و مفاد قاعده ثانوی در متعارضان

در فصل اول به تفصیل موارد جمع عرفی و موارد تعارض واقعی که غیر قابل جمع بودند بیان شد.

در فصل دوم مقتضای قاعده اولیه در متعارضان بیان شد که تساقط بود البته فی الجمله.

در فصل سوم مقتضای قاعده ثانویه یا اخبار علاجیه در متعارضان بیان شد که تخییر یا ترجیح بود.

اینک دو پرسش مطرح است:

۱- آیا موارد جمع عرفی مثل عام و خاص مطلق و مقید، نص و ظاهر، اظهر و ظاهر و ...

مشمول قاعده اولیه در متعارضان می باشند و در آنها نیز قاعده تساقط است یا خیر؟ به دیگر سخن آیا قاعده اولی و حکم عقلی در متعارضان، شامل موارد جمع عرفی هم می شود یا اختصاص دارد به مواردی که متعارضان قابل جمع نباشند؟

پاسخ این پرسش منفی است؛ یعنی قاعده عقلی موارد جمع را شامل نیست و مخصوص غیر این موارد است و هیچ دلیل عقلی و عرفی و شرعی بر تساقط عام و خاص و مطلق و مقید و ... نداریم.

۲- آیا موارد جمع عرفی مشمول قاعده ثانوی در متعارضان است یا نه؟ به دیگر سخن آیا این موارد مشمول اخبار علاجیه هستند یا نه؟ به بیان سوم آیا اخبار علاجیه که سخن از تخییر (به قول آخوند) یا ترجیح (به قول مشهور) به میان آورده مخصوص متعارضهای غیر قابل جمع است یا موارد جمع عرفی را نیز شامل می شوند؟

ص: ۳۰۵

در پاسخ این سؤال می‌فرماید که دو نظریه وجود دارد:

۱- به عقیده مشهور باز هم پاسخ منفی است و اخبار علاجیه یا تخییر و ترجیح، موارد جمع عرفی را شامل نیست و مخصوص غیر این موارد است. عمده دلیل آنها این است که اخبار علاجیه از حیث سؤال (پرسشهای راویان حدیث) و پاسخ (جواب امام به آنها) مربوط به مواردی است که شنونده (و در واقع انسان عاقل و عرف عقلاء به مقتضای عقل فطری و سیره عملی) وقتی به متعارضان می‌رسد متحیر می‌شود و نمی‌داند که چه بکند (در بعضی تعابیر آمده «و لا نعلم ایهما حق...» و در بعضی تعابیر در پاسخ امام آمده «مادام که حق را نفهمیده‌ای در وسعتی» و...) و واقعا مراد امام را متوجه نمی‌شود و سرگردان می‌گردد (و این مربوط به موارد غیر قابل جمع است؛ و گرنه مواردی که عرف و عقلاء میان دو خبر را جمع می‌کنند و به وضوح مراد گوینده را متوجه می‌شوند، حقیقتا تحیری نیست تا سخن از علاج و معالجه و تخییر یا ترجیح باشد. در نتیجه موارد جمع عرفی موضوعا از اخبار علاجیه بیرون است؛ زیرا موضوع این اخبار شخص متحیر است و در موارد جمع تحیری نیست. بنابراین حتما موارد جمع از اخبار علاجیه بیگانه است و اخبار مذکور این موارد را شامل نمی‌باشند.

قوله: و یشکل: مرحوم آخوند فعلا در صدد ایراد و اشکال این دلیل برآمده و مطالبی دارند که حاصل جمع فرمایشات ایشان بدین سان تقریر می‌گردد. مقتضی برای شمول اخبار علاجیه نسبت به موارد جمع عرفی، موجود است و مانع از شمول هم مفقود است.

در نتیجه وجهی ندارد که موارد جمع را از اخبار علاجیه خارج کرده و این‌ها را بیگانه از بحث بدانیم.

اما وجود مقتضی: تقریبا همه عناوین و لا اقل بخش عمده عناوینی که در سؤالهای سائلان آمده، عام است و موارد جمع عرفی را نیز شامل است. (مثلا یکجا می‌خوانیم که «یأتی عنک الخبر این المتعارضان...» و در موارد جمع یعنی عام و خاص و مطلق و مقید و... نیز تعارض بدوی وجود دارد و عنوان خبر ان متعارضان صادق است. یا در بعضی روایات فرموده: «یجینا عنکم الاحادیث المختلفه...» که عام و خاص نیز دو خبر مختلف و

ص: ۳۰۶

متخالف هستند و در ظاهر با یکدیگر ناسازگارند و بحث ما هم در عام و خاص و مطلق و مقیدی است که متنافیان باشند؛ یعنی یکی مثبت و دیگری نافی باشد؛ و گرنه هر دو مثبت یا هر دو نافی که تعارض ندارند. پس تعابیر شامل موارد جمع هم می شوند.

و اما فقدان مانع: این مطلب را به سه بیان ذکر می کنند:

الف) درست است که در مثل عام و خاص و مطلق و مقید و ... عرف و عقلاء میان دو دلیل جمع کرده و تنافی را حل می کنند و این مطلب به نحو وثیق و ثابت و محکمی در اذهان آنان مرتکز و ریشه دار است؛ ولی این امر باعث نمی شود که سؤالهای مورد بحث در اخبار علاجیه، مخصوص غیر از این موارد باشد و مانع نمی شود از اینکه سؤال به ملاحظه موارد جمع نیز بجا باشد، چرا که موضوع اخبار علاجیه تحیر و شخص متحیر است و در موارد جمع عرفی هم انی حیرت و سرگردانی و لو در ابتداء امر و فی الحال وجود دارد؛ زیرا در بدو امر که با عام و خاص برخورد می کنیم، یک تعارض و تنافی میان آن دو به چشم می آید (فی المثل عام می گوید اکرام همه دانشمندان و از جمله اکرام زید واجب است، ولی خاص می گوید اکرام زید واجب نیست و ظاهراً با یکدیگر ناسازگارند). البته پس از اندک تاملی این تنافی زائل می شود و عقلاء به راحتی میان آن دو جمع می کنند، ولی چه مانعی دارد که پرسش از احوال متعارضان کذایی به لحاظ تحیر بدوی باشد؟ پس شمول اخبار علاجیه نسبت به موارد جمع عرفی بلامانع است و سؤال سائل می تواند از مطلق متعارضان باشد.

ب) برفرض که تحیر بدوی و ظاهری ملاک نباشد و تحیر استمراری و واقعی مناط حسن سؤال و پرسش باشد، ولی در موارد جمع نیز این تحیر هست؛ زیرا اگرچه پس از جمع میان دو دلیل حکم ظاهری و وظیفه فعلی مکلف روشن می شود و در این جهت حیرتی ندارد، ولی نسبت به حکم واقعی کماکان متحیر است و نمی داند که حکم عام برطبق واقع است یا حکم خاص؟ و چه مانعی دارد که پرسش از احوال موارد جمع عرفی به این لحاظ بجا و پسندیده باشد؟

ج) درست است که عرف میان آن موارد جمع می کند و سیره عقلاء بر جمع است، ولی

ص: ۳۰۷

سائل احتمال می‌داده که این سیره شرعا مردوع و مردود باشد و در خطابات شارع جای چنین جمعی نباشد. و روی این احتمال پرسش از احکام موارد جمع نیز بجاست و منعی از شمول سؤالها و به تبع آن جوابها (که باید متناسب با سؤال باشد). در اخبار علاجیه نسبت به موارد جمع عرفی وجود ندارد. و مقتضی هم که موجود بود بنابراین قاعده ثانوی یا اخبار علاجیه موارد جمع را هم شامل است و باید در عام و خاص هم یا تخییری شویم و یا ترجیحی و جای جمع نیست و قانون جمع نیز مثل قاعده اولی منوط به آن است که دست ما از اخبار علاجیه کوتاه شود.

قوله: و دعوی: اگر کسی بگوید که قدر متیقن از عنوانی که در اخبار علاجیه آمده خصوص مواردی است که متعارضان قابل جمع نباشند و در آنها سخن از تخییر یا ترجیح است و موارد جمع عرفی را معلوم نیست که شامل شوند. پس باید به قدر متیقن قناعت کرد.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید که اولاً این ادعای گراف است که قدر متیقن خصوص غیر موارد جمع باشد؛ زیرا قدر متیقن در جایی است که ظهوری نباشد و پس از ظهور عنوانی در عموم چه جای اخذ به متیقن است.

ثانیا در مباحث مطلق و مقید به تفصیل آوردیم که اگر قدر متیقن در مقام مخاطب باشد (مثلا راجع به رقبه مؤمنه گفتگو می‌کردند بدنبال آن فرمود «اعتق رقبه» که آن قدر متیقن در مقام گفتگو مانع از اخذ به این اطلاق می‌شود و قرینه بر تقيید می‌باشد). جلو اطلاق را می‌گیرد. ولی قدر متیقن خارجی (که هر مطلق در خارج دارای افراد شاخص است که مصداق اکمل او هستند و حتما از اطلاق مراد هستند). جلو اطلاق را نمی‌گیرد و گرنه باب تمسک به اطلاقات مسدود می‌شود زیرا در عالم هیچ مطلق را نمی‌یابیم مگر اینکه دارای چنین قدر متیقن و مصداق اکمل باشد. و در ما نحن منه مواردی که جمع عرفی ممکن نیست قدر متیقن خارجی است؛ یعنی فرد اکمل اخبار علاجیه است و حتما مراد است، ولی هیچ دلیلی بر اختصاص و تقيید اخبار علاجیه به این موارد نداریم. پس عموم و اطلاق آنها به قوت خود باقی است و موارد جمع را نیز در بر می‌گیرند.

ص: ۳۰۸

۲- قوله: و بذلک ینقدح: در مقابل مشهور: عقیده شیخ طوسی در کتاب عدّه (۱) و استبصار (۲) این است که موارد جمع نیز مشمول اخبار علاجیه است و در آنجا هم حکم یا تخییر و یا ترجیح است. و دلیل جناب شیخ از اشکال ما به مشهور دانسته شد که ایشان هم به عموم و شمول اخبار علاجیه استناد کرده اند و به اصطلاح مقتضی را موجود و مانع را مفقود می دانند.

قوله: اللّٰهمّ اٰلَا ان یقال: این فراز استدراک از و یشکل بانّ ... می باشد و مرحوم آخوند با سه بیان قول مشهور را تقویت می کنند و موارد جمع عرفی را از اخبار علاجیه خارج می کنند:

۱- قبول می کنیم که اخبار علاجیه عموم دارند و به ظهورشان مطلق متعارضان (حتّی مواردی که قابل جمع است و تعارض بدوی دارند) را شامل می شوند، ولی این نکته را نباید از یاد ببریم که سیره قطعی عقلاء در طول تاریخ از زمان معصومین و پیش از آن تا به امروز بر این بوده که در موارد جمع عرفی مثل عام و خاص، مطلق و مقیده ... میان دو دلیل جمع می کردند و عام را تخصیص می زدند و این سیره اخص از اخبار علاجیه است و چون از سوی شارع مقدّس هم ردع و ابطال نشده ارزش دارد و کاشف از رضایت شارع است؛ یعنی کاشف از چیزی است که مخصّص اخبار علاجیه باشد (و لو آن چیز تفصیلا برای ما معلوم نباشد و بیان از شارع به ما نرسیده باشد، ولی اجمالا می دانیم که چیزی هست و لو امضایی باشد). آنگاه عمومات اخبار علاجیه به موارد جمع عرفی تخصیص می خوردند و این موارد حکما از آن اخبار خارج می شوند، اگرچه موضوعا داخل باشند. در نتیجه موارد جمع عرفی تخصیصا از عمومات اخبار علاجیه خارج شده اند.

۲- ممکن است ادّعا کنیم که اساسا اخبار علاجیه از اوّل، موارد جمع عرفی را شامل نمی باشند و همه درباره متعارضینی است که قابل جمع نباشند و مربوط به آنجایی است که مخاطب واقعا متحیر باشد و نیاز به سؤال از امام داشته باشد (خصوصا با تعبیری از قبیل لا یعلم ایّهما الحق ...) و موارد جمع عرفی تخصّصا و موضوعا از این اخبار بیرون

۱- عدّه الاصول، ص ۶۰.

۲- استبصار، ج ۱، ص ۴.

ص: ۳۰۹

است باز قهرا این موارد مشمول قاعده ثانوی نخواهند بود.

۳- ممکن است ادعا کنیم که اخبار علاجیه نه ظهور در عموم و شمول نسبت به مطلق متعارضان دارند و نه ظهور در خصوص موارد غیر قابل جمع، بلکه از این زاویه اجمال و ابهام دارند و معلوم نیست که موارد جمع عرفی را هم شامل می‌شوند یا نه؟ و وقتی خطابی مجمل شد، حتما باید به قدر متیقن آن قناعت شود و قدر مسلم از اخبار علاجیه آن دسته از متعارضانی است که قابل جمع نیستند و شمول آنها نسبت به موارد قابل جمع محرز نیست و تمسک به عام و مطلق در شبهه مصداقیه دلیل عام جایز نیست.

قوله: و لا ینافیها: اگر کسی بگوید که خود شما قبلا در بیان اشکال فرمودید که سؤال سائل در اخبار علاجیه می‌تواند به لحاظ مطلق متعارضان باشد و اگر از این‌ها می‌پرسید. باز بجا و ممکن است و سؤال بی‌جایی نکرده (زیرا در این‌ها نیز یک تحیر بدوی وجود دارد، و با تحیر نسبت به حکم واقعی هست یا احتمال ردع می‌دهد و جا دارد که پرسد.) پس چرا در اینجا قائل به اجمال و عدم شمول می‌شوید؟

در پاسخ می‌گوییم که منافاتی میان این دو حرف نیست؛ زیرا حسن و صحت سؤال از مطلق متعارضان مربوط به عقل است که عقلا به خاطر سه جهتی که در اشکال قبلا آوردیم پرسش‌جا دارد ولی این کافی نیست و باید دید اخبار علاجیه و سؤال و جوابهای مذکور در آنها ظهور در چه چیزی دارند؟ آیا این‌ها هم در مطلق متعارضان ظهور دارند؟ با بیان مذکور دیدیم که ظهوری نیست و کلام اجمال دارد و نمی‌توانیم بگوئیم حتما این سؤالها و جوابها مربوط به مطلق متعارضان است.

قوله: فلم یثبت: نتیجه سه بیان مذکور این شد که سیره همه عقلای عالم و همه فقهای دین در طول تاریخ بر این مستقر شده که میان عام و خاص، مطلق و معین و به طور کلی میان اظهر و ظاهر جمع می‌کنند و اظهر را اخذ کرده و ظاهر را توجیه می‌کنند تا با اظهر بسازد و خلاصه سیره بر جمع است نه طرح یکی از آن دو تخیرا یا ترجیحا، و اخبار علاجیه هم نتوانست جلو این سیره را بگیرد پس چنین سیره‌ای ارزشمند است و حق با مشهور است که موارد جمع عرفی را از محدوده اخبار علاجیه خارج می‌دانند و اخبار

ص: ۳۱۰

علاجیه را به متعارضهای غیر قابل جمع اختصاص می دهند.

قوله: فتأمل: شاید اشاره به این باشد که بنا بر بیان دوم (تخصیصاً بیرون باشد). و بیان سوم (اجمال خطاب) حق با شما است و رادعی نسبت به سیره عقلاء نداریم، ولی بنا بر بیان اول که اصل عموم و شمول را پذیرفتیم جا دارد کسی بگوید خود اخبار علاجیه به عمومشان رادعیت دارند و می تواند جلو سیره را بگیرند. پس نتیجه مذکور کلی نیست و نتیجه هر سه بیان نیست.

فصل ششم موارد اشتباه اظهر و ظاهر

در فصل اول یکی از موارد مهم جمع عرفی، باب اظهر و ظاهر بود و حکمش این شد که اظهر بر ظاهر مقدم است و باید اظهر را گرفته و ظاهر را توجیه کنیم تا با اظهر بسازد (مثلاً «ینبغی غسل الجمعة» ظهورش در استحباب قوی است و «اغتسل للجمعه» ظهور در وجوب دارد و چون ینبغی اظهر است امر اغتسل را توجیه کرده و حمل بر ندب می‌کنیم). حال در فصل ششم بحث در این است که مواردی که اظهر و ظاهر بودن دو دلیل مشخص باشد که بحثی نیست ولی مواردی پیش می‌آید که امر بر انسان مشتبه می‌شود و نمی‌داند کدام اظهر و کدام ظاهر است؟ آیا در این گونه موارد ضابطه یا ضوابطی برای تمیز ظاهر از اظهر وجود دارد یا خیر؟ بزرگان معیارهایی ذکر کرده‌اند که به عقیده ما قابل قبول نیست و ذیلاً به دو مورد از موارد مشتبه و ضابطه‌های مذکور در این دو باب می‌پردازیم:

۱- مورد اول مربوط به عام و مطلق است از طرفی خطاب مطلق داریم که می‌گوید اکرم عالما و به اطلاقش بر عالم فاسق نیز قابل صدق است. از طرف دیگر خطاب عامی داریم که می‌گوید اکرم کل فاسق و به عمومش فاسق عالم را هم شامل است و این دو خطاب در مورد عالم فاسق تلاقی و برخورد دارند و ماده اجتماع آن دو محسوب می‌شود و به حکم «اکرم» اکرام عالم فاسق واجب و موجب امتثال مطلق است و به حکم لا تکرم اکرامش حرام و موجب عصیان عام است. حال چه باید کرد؟

شیخ اعظم فرموده ظهور عام بر ظهور مطلق برتری دارد و عام اظهر است و بر مطلق مقدم می‌شود و به دیگر سخن، امر دائر است که مطلق را بگیریم و عام را تخصیص بزنیم

ص: ۳۱۲

و یا عام را اخذ کرده و مطلق را تقييد کنیم و در دوران امر میان عام و مطلق یا میان تقييد و تخصيص، اخذ به ظهور عام و تقييد مطلق اولی است و برای این مطلب به دو دليل استناد کرده است:

الف) ظهور عام در عموم یک ظهور تنجیزی است، یعنی معلق بر چیزی نیست و اگر مگر ندارد، چون وضعی است یعنی برای عموم وضع شده و تا استعمال شد دلالت. بر عموم می کند و حالت منتظره ندارد. ولی ظهور مطلق در اطلاق یک ظهور تعلیقی است؛ یعنی در گرو مقدمات حکمت است و اگر این ها فراهم باشند، اطلاق منعقد می شود و یکی از مقدمات حکمت آن است که بیان و قرینه ای برخلاف مطلق نباشد و لااقل چیزی که صلاحیت برای قرینه بودن در میان نباشد و گرنه اطلاق منعقد نمی شود. ظهور عام تنجیزی است و صلاحیت بیان و قرینه بودن را دارد و لذا بر مطلق مقدم می شود؛ زیرا با وجود چنین عامی اصلاً مطلق مقتضی ندارد. پس با این بیان عام اظهار و قوی تر است و بر مطلق مقدم می شود.

اگر کسی بگوید که چرا عکس نکنیم و مطلق را قرینه بر عام ندانیم و با ظهور اطلاق عموم عام را تخصيص نزنیم؟ در جواب می گوئیم که مخصیص بودن مطلق نسبت به عام محذور دارد و مستلزم دور است، زیرا مخصیص بودن اطلاق وابسته به انعقاد اطلاق با وجود عام است و انعقاد اطلاق در مورد عام هم وابسته به مخصیص بودن مطلق نسبت عام است (و گرنه عام می آید و مورد اجتماع را هم می گیرد و جلو اطلاق را سد می کند).

و این دور است که محال و باطل می باشد. لذا عکس مطلب روا نیست و همان اصل درست است.

ب) تقييد در خطابات و اطلاقات بیش از تخصيص در عمومات است و به همین نسبت احتمال تقييد بیشتر و قوی تر است و قاعده این است که «الظن يلحق الشیء بالاعمّ الاغلب» پس هر جا احتمال تخصيص و تقييد بود، احتمال تقييد قوی تر و بالاتر است و بر تخصيص عام رجحان دارد. (۱)

ص: ۳۱۳

قوله: و فيه انّ: مرحوم آخوند به هر دو دلیل شیخ اعظم پاسخ می دهند:

دلیل اول: درست است که در انعقاد اطلاق باید مقدمات حکمت فراهم باشد و یکی از مقدمات حکمت نبود بیان و قرینه برخلاف است، ولی عدم البیان در مقام خطاب که نباشد اطلاق منعقد می شود، یعنی به محض اینکه فرمود «اکرم عالما» و قید «عادلا» را نیاورد اطلاق درست شد و لازم نیست تا قیامت هم بیانی نرسد.

(البته مبنای شیخ اعظم آن است که تا آخر هم بیانی نیاید و گرنه صد سال دیگر هم بیاید کاشف از این است که از آغاز اطلاق نبوده و جلو اصل ظهور را می گیرد. مبنای آخوند این است که اگر بیان و قید متصل به خطاب باشد، مانع از انعقاد ظهور است و به محض اینکه چنین بیانی نبود اطلاق منعقد می شود و بیان منفصل جلو اصل ظهور را نمی گیرد، بلکه مانع از حجیت ظاهر است.)

آنگاه روی مبنای آخوند هر یک از عام و مطلق منعقد شده و ظهور در عموم و اطلاق پیدا کرده و تنجیزی هم شده و با این حساب خطاب عام و خطاب مطلق در عرض هم می باشند و هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. (جواب دیگر هم بر مبنای مشهور تا زمان سلطان العلماء می توان داد که آنها اطلاق را مثل عموم وضعی می دانستند و بنابراین هیچ کدام معلق نمی باشند و باز هر دو تنجیزی و در عرض هم می باشند و جای رجحان نیست.)

جواب دلیل دوم: اولاً چه کسی گفته تقیید بیشتر از تخصیص است؟ ثانیاً بفرض که بیشتر باشد، ولی اگر مقابل تقیید که تخصیص باشد قلیل و اقل باشد، ممکن است آن اغلیت و اکثریت سبب رجحان عام بر مطلق و تقیید بر تخصیص شود، ولی مقابل تقیید هم کثیر و شایع است. تا آنجا که ضرب المثل شده که «ما من عام الا و قد خص» و در واقع تخصیص تالی تلو تقیید است و در چنین مواردی نمی توان یکی را بر دیگری ترجیح داد.

(ثالثاً غلبه مفید ظنّ است و ارزشی ندارد، مگر موجب ظهور یا اظهریت و قوی تر شدن ظهور یک دلیل شود که سیره عقلاء بر اخذ به ظهور است، و گرنه به خودی خود مفید ظنّ است و حجّت نیست.)

ص: ۳۱۴

قوله: فلا بدّ: حال که در موارد دوران امر میان عام و مطلق یک ضابطه کلی برای ترجیح احدی بر دیگری یافت نشد، ناگزیر باید سراغ قرائن خاصّه برویم و در هر موردی که به عام و مطلق برخورد می‌کنیم باید خصوصیات واقعه را لحاظ کرده و بینیم کدام اظهر و کدام ظاهرند و همان اظهر را اخذ کنیم.

قوله: فتدبر: شاید اشاره به این باشد که مواردی که قرینه خاصه بر اظهریت یکی از دو خطاب باشد از محل بحث ما خارج است، و گرنه امر بر ما مشتبه نمی‌شد، پس جای فلا-بدّ ... نیست و باید حکم ماده اجتماع را از قواعد خارجی و اصولی عملیه بدست آوریم.

۲- مورد دوم از موارد مشتبه مربوط به دوران امر میان تخصیص و نسخ است، قبلا در جلد اول کفایه در آخرین فصل از مباحث عام و خاص صور گوناگون عام و خاص از لحاظ تاریخ صدور معلوم شد و فعلا دو صورت از آن صور مورد بحث است:

۱- نخست دلیل خاصی وارد شده مبنی بر اینکه «اکرم زیدا العالم» و زمان عمل به آن هم فرارسیده، مثلا از صبح جمعه عمل به خاص شروع شده و سپس دلیل عام وارد شد مبنی بر اینکه «لا تکرم کل عالم» و این عام با آن خاص در مورد زید عالم تعارض دارند و امر دائر است میان اینکه خاص قبلی را مخصص عام بعدی قرار دهیم و یا عام بعدی را ناسخ خاص قبلی بدانیم؛ یعنی تا لحظه صدور عام، اکرام زید عالم واقعا دارای مصلحت و واجب بود و از این لحظه آن ملاک و آن حکم مرتفع شد. این یکی از موارد دوران امر میان تخصیص و نسخ است.

۲- نخست دلیل عام وارد شده و فرموده: «اکرم کل عالم» و زمان عمل به عام هم فرا رسیده و سپس دلیل خاص وارد شده و فرموده: «لا تکرم زیدا العالم» و امر دایر است که خاص بعدی را مخصص عام قبلی قرار دهیم (یعنی دلیل خاص کاشف از این است که از اول هم در واقع اکرام زید واجب نبوده و عموم عام مراد جدی و واقعی نبوده). یا ناسخ عام قرار دهیم (یعنی تا لحظه ورود خاص حکم عام حکم واقعی بود و اکرام همه دانشمندان و از جمله اکرام زید واجب بوده و از حالا به بعد این وجوب اکرام منتفی شد). این نیز یکی از موارد دوران امر میان تخصیص و نسخ است.

ص: ۳۱۵

حال در این موارد چه باید کرد؟ مشهور و معروف آن است که جانب تخصیص را مقدم داشته و می گویند: تخصیص از نسخ بهتر است و بگذارید ظهور دلیل قبلی در استمرار و دوام ازمانی محفوظ بماند و قطع نشود و ظهور دلیل عام در عموم افرادی تخصیص بخورد. عمده دلیل مشهور بر این اولویت آن است که تخصیص خیلی زیاد است (تا آنجا که ضرب المثل شده که ما من عام الا و قد خص.) و نسخ خیلی نادر و کم است و قاعده این است که «الظن يلحق الشئىء با الاغلب»؛ یعنی هر جا امر دائر بود میان تخصیص و نسخ، جانب تخصیص احتمالش قوی تر و مظنون است و باید همان را مرتکب شد.

قوله: و لا یخفی ان: مرحوم آخوند دو ایراد به سخن مزبور دارند:

۱- طبق بیانی که قبلا در مورد اول (دوران امر میان عام و مطلق) داشتید که تقیید را بر تخصیص ترجیح دادید (اجمال بیان اینکه عام تنجیزی است و مطلق تعلیقی است و عام صلاحیت بیان بودن دارد ...) باید در مورد ثانی هم که فعلا مورد بحث ماست (دوران بین تخصیص و نسخ) نسخ را بر تخصیص ترجیح دهید و مقدم بدارید نه تخصیص را؛ زیرا این مورد هم به نحوی از باب مطلق و عام است و همان احکام را دارد.

بیان مطلب: در صورت تقدم خاص بر عام، خاص قبل (اکرم زیدا العالم) ظهور در استمرار و دوام ازمانی دارد و از این نظر عموم دارد ولی عموم اطلاقی یعنی در سایه مقدمات حکمت که مولی در مقام بیان بود و زمان خاص را قید نکرد و ... استمرار استفاده می شود و عام بعدی ظهور در عموم افرادی دارد و ... برای عموم وضع شده و ظهورش وضعی است. آنگاه وقتی امر دائر می شود که خاص قبلی را مخصیص عام بعدی قرار دهیم و از خیر عموم افرادی و وضعی و تنجیزی بگذریم. یا عام بعدی را ناسخ خاص قبلی قرار داده و از خیر عموم ازمانی و در حقیقت از خیر مطلق بگذریم. و در واقع دوران امر است میان مطلق و عام و میان تخصیص افرادی و تخصیص ازمانی یا تقیید و خود شما تقیید را ترجیح دادید و از خیر مطلق گذشتید. پس در اینجا هم باید از خیر ظهور خاص در دوام و استمرار بگذرید و عام بعدی را ناسخ قرار دهید نه بالعکس. بنابراین باید بگوئید که نسخ اولویت دارد نه تخصیص.

ص: ۳۱۶

همچنین در صورت تقدم عام بر خاص، عام قبلی دو ظهور دارد. یکی ظهور در عموم افرادی دارد که عام وضعی و تنجیزی است و دیگری ظهور در عموم زمانی که اطلاقی و تعلیقی است و با مقدمات حکمت درست می شود و امر دائر است که خاص بعدی را مخصص عام قبلی قرار دهیم و از خیر عموم وضعی و تنجیزی بگذریم و یا ناسخ آن قرار دهیم و از خیر عموم اطلاقی بگذریم. در واقع دوران امر میان اطلاق و عموم است و خود شما عموم را حفظ کردید و اطلاق را تقیید زدید. پس علی القاعده در اینجا هم باید عموم وضعی و افرادی را حفظ کنید و از خیر اطلاق یعنی ظهور و استمرار و دوام بگذرید و این در واقع تقدیم جانب نسخ بر جانب تخصیص است بنابراین باز باید بگوئید که نسخ اولویت دارد و نه تخصیص، درحالی که شما تخصیص را ترجیح دادید.

قوله: و ان غلبه: قبول داریم که تخصیص نسبت به نسخ خیلی زیادتر است و نسخ خیلی کمتر است (التخصیص شایع و النسخ نادر) ولی باید محاسبه کرد که اگر این غلبه و شیوع و کثرت به درجه ای است که عرفا باعث می شود که جانب تخصیص را بگیریم و ظهور کلام در دوام و استمرار را حفظ کنیم و این ظهور را تقویت می کند. در این صورت صدالبته ظهور یا اظهریت که احراز شد پشتوانه دارد و بناء عقلاء با آن همراه است و ارزشمند است؛ ولی اگر مجرد غلبه و شیوع باشد، ارزش ندارد، زیرا حد اکثر گمان آور است و گمان ارزشی ندارد و انسان را از حق بی نیاز نمی کند. در نتیجه این وجه هم که تخصیص شایع است و به این دلیل مقدم است و ظهور استمراری اقوی و محفوظ است، به خودی خود ارزشی ندارد و ضابطه ای برای تمیز اظهر از ظاهر نیست. بنابراین باید همان سخن را که در پایان مورد اول (دوران میان مطلق و عام) داشتیم در اینجا هم تکرار کنیم که «فلا بد فی کل قضیه من ملاحظه خصوصیاتها الموجبه لا ظهوریه احدهما من الآخر».

قوله: ثم إنّه بناء: اگر عام و خاص هر دو کتابی و قرآنی باشند، خاص قرآنی می تواند مخصص عام باشد یا ناسخ عام و یا منسوخ عام و هر کدام محتمل است؛ و اگر هر دو در کلام نبوی (ص) باشند که شارع است باز همین محاسبه را دارد. و اگر یکی در کتاب و دیگری در سنت رسول اکرم باشد باز مطلب همان است. انما الکلام در موردی است که

ص: ۳۱۷

عامی در قرآن یا سنت رسول خدا (ص) آمده و خاصی در کلام امام صادق (ع) آمده است.

و یا در کلام امام دیگر، در اینجا چه باید کرد؟ آیا می توان این خاص را مخصص عام کتاب و سنتی قرار داد یا خیر؟ آیا می توان ناسخ آن قرار داد؟

در باب تخصیص باید جهاتی را لحاظ کرد. تخصیص در واقع بیان و تفسیر عام است و بیانگر مراد جدی و واقعی مولی است. آنگاه تقدیم بیان بر ذی البیان مورد بحث است که فعلا کاری به آن نداریم. هم زمان بودن بیان با عام چه به صورت متصل و چه منفصل با فاصله زمانی اندک، مانعی ندارد. ولی آیا تاخیر بیان از وقت خطاب رواست یا خیر؟ مورد بحث است و مشهور این است که این مقدار تاخیر بلامانع است.

سؤال دیگر این است که آیا تاخیر بیان از وقت حاجت و زمان عمل جایز است یا نه؟

مشهور متقدمان این را منع کرده اند. به این دلیل که قبیح است و موجب اغراء به جهل و القاء در مفسده یا تفویت مصلحت است و از مولای حکیم سزاوار نیست. و روی همین اصل گفته اند که شرط تخصیص و مخصص بودن خاص آن است که پیش از حضور زمان عمل به عام وارد شود، و گرنه نمی تواند مخصص باشد. البته مشهور متاخران بر آنند که تاخیر بیان از وقت حاجب اگر بدون مصلحت و حکمت باشد، ناپسند است؛ و اگر به خاطر مصلحت مهمتری باشد، هیچ فرقی ندارد، بلکه گاهی لازم و ضروری است.

در باب نسخ هم باید جهاتی را لحاظ کرد از قبیل اینکه آیا نسخ کتاب و سنت نبوی به وسیله روایات معصومین جایز است یا نه؟ نوعا گفته اند جایز نیست؛ زیرا ائمه (ع) شارع نیستند و تنها مبین و مفسر شریعتند. و بعضا با توجیهاتی تجویز کرده اند به این نحو که قبلا در کلام رسول قرینه و بیان بر نسخ بوده و بدست ما نرسیده و این سخن معصوم (ع) کاشف از وجود آن بیان است. در واقع ناسخ اصلی همان بیان است. یا به این نحو که و لو قبلا بیان از رسول خدا صادر نشده، ولی حکم شرعی از آغاز هم محدود و مدت دار بوده و پس از انقضاء آن مدت تمام می شد و ما از آن خبر نداشتیم؛ اما این مدت دار بودن را به ائمه (ع) فرموده بود و آنها با استفاده از بیان شارع چنین سخن را فرموده اند. (۱)

ص: ۳۱۸

جهت دیگر در باب نسخ آن است که نسخ کثیر در شریعت واحده بعید بلکه ناروا است زیرا؛ باعث تزلزل ارکان شریعت می شود و معمول این است که موارد قلیلی نسخ صورت پذیرد (حتی در قوانین اساسی معمولی و بشری هم اگر صدها ماده دارد و اکثر آنها مبتلا به نسخ شده باشد، و دیگر کسی به آن قانون اساسی به دیده احترام نگاه نمی کند).

با توجه به این جهات می گوئیم، راجع به خصوصیات وارده در کلام معصومین با عمومات وارده در کتاب و سنت تکلیف چیست؟ جای تخصیص است یا نسخ؟ هر کدام محذوری دارد؛ اما مخصص بودن اشکالش این است که تاخیر بیان از وقت حاجت می شود و جایز نیست. شرط تخصیص عدم حضور زمان عمل به عام است و در اینجا این شرط منتفی است. پس مشروط هم که تخصیص است، باید منتفی باشد (اذا انتفی الشرط انتفی المشروط) و اما ناسخ بودن اشکالش آن است که اولاً نسخ کتاب و سنت به سبب روایات معصومین مورد مناقشه است و بر فرض که از این نظر منعی نباشد، اشکال دیگر این است که خصوصیات خیلی زیاد است و اگر بخواهیم همه را ناسخ قرار دهیم نسخ کثیر لازم می آید که آن هم در شریعت واحده جایز نیست و سبب تزلزل دین است و اگر بخواهیم بعضی را ناسخ قرار دهیم که ترجیح بلامرجه است پس هر کدام محذوری دارد، حال تکلیف چیست؟

قوله: فلا محیص فی حله: مرحوم آخوند در حل این مشکل می فرماید که راجع به خصوصیات صادره از معصومین (ع) به هریک از تخصیص و نسخ می توان ملتزم شد و محذور آن را حل کرد.

اما التزام به تخصیص: اشکال مبتنی بود بر اینکه تاخیر بیان از وقت حاجت قبیح باشد؛ ولی جواب آن است که اگر تاخیر بیان بدون مصلحت اهم باشد، قبیح است؛ ولی گاهی مصلحت ایجاب می کند که فعلاً بیان و قرینه و مخصص را نیاورد و تاخیر بیاندازد و اخفاء بیان حکمت و مصلحت دارد و اظهار آن قبیح است و مفسده دارد. (همان گونه که بسیاری از تکالیف در صدر اسلام و اوایل بعثت برای مسلمین بیان نشد و تدریجاً شارع مقدس آنها را بیان کرد به خاطر مصالحی که در تدریج و تدرج بیان احکام بود تا مسلمانان از اسلام

ص: ۳۱۹

گریزان نشوند.) آنگاه چنین تاخیری کاملاً منطقی و خردمندانه و حکیمانه است. از این رو مانعی ندارد که ما خصوصیات وارده در کلمات ائمه (ع) را بر تخصیص و مخصص بودن عمومات حمل کنیم.

معنای تخصیص آن است که مورد دلیل خاص (مثلاً اکرام عالم فاسق) گرچه ظاهراً در دلیل عام داخل است و عموم عام او را می‌گیرد، ولی در واقع از آغاز هم این افراد از عموم عام خارج بوده و اکرامشان مصلحت نداشت؛ ولی شارع یا معصومین بنا به دلایلی این افراد را از اول خارج نکردند و بعدها به تدریج با بیان خصوصیات این‌ها را تعرض کرده‌اند.

اما التزام به نسخ: معنای نسخ آن است که حکم عمومات قرآن در ظاهر ادامه داشت و انسان خیال می‌کرد که تا قیامت همین احکام باقی است؛ ولی دلیل خاص که آمد جلو این ظهور و استمرار را گرفت و مانع شد از استمرار. پس این هم نوعی نسخ و رفع است. منتها گاهی حکم واقعی ناسخ و رافع حکم واقعی دیگر است و گاهی حکم واقعی رافع حکم ظاهری دیگر است.

قوله: فتفتن: شاید اشاره باشد به اینکه این در واقع نسخ نیست و تخصیص است، زیرا هر دلیل خاصی نسبت به ظاهر خطاب رفع است و نسبت به مراد واقعی دفع و کشف است و صرفاً نامش را نسخ گذاشتید. پس خصوصیات وارده در کلام معصومین تنها حمل بر تخصیص می‌شوند و این همان مطلبی است که مبسوطاً در جلد اول در باب تخصیص عام کتابی به‌خبر واحد بیان شد.

ص: ۳۲۰

فصل هفتم انقلاب نسبت

این فصل نیز از زاویه دیگر به تشخیص اظهر از ظاهر مربوط می شود و آن اینکه گاهی تعارض فیما بین دو دلیل است. در اینجا اگر چنانچه اظهر و ظاهری باشد، به آسانی قابل تمیز است. مثلاً یکی عام است و دیگری خاص و واضح است که خاص اظهر است و البته موارد مشتبه نیز داشتیم که در فصل پیش بیان شد.

ولی گاهی تعارض فیما بین سه دلیل یا بیشتر است. اینجاست که چه بسا تشخیص اظهر از ظاهر قدری خفاء داشته باشد و آسان نباشد.

بیان مطلب: گاهی دلیلهای متعارض بدین گونه هستند که یکی می گوید، «یجب اکرام العلماء» و دیگری می گوید: «یستحب اکرام العلماء» و سومی می گوید: «یحرم اکرام العلماء» و هر سه دلیل موضوعش یکی است که «اکرام العلماء» باشد و حکمشان متضاد است و با یکدیگر تعارض دارند. در این فرض دستور العمل مراجعه به اخبار علاجیه است که به قولی حکم به تخییر می کنند و به قولی حکم به ترجیح و اخذ به راجح می کنند (اگر رجحانی باشد).

گاهی متعارضها بدین نحو می باشند که یکی می گوید: «یجب اکرام العلماء» و دیگری گوید: «یحرم اکرام الفساق» و سومی می گوید: «یکره اکرام الشعراء» و میان آنها عموم و خصوص من وجه است. باز دستور العمل همان است که در اخبار علاجیه ذکر شد.

ولی گاهی به این نحو است که دو دلیل دیگر هرکدام نسبت به دلیل اول خاص

ص: ۳۲۱

می باشند، (و اما اینکه دو دلیل دیگر با یکدیگر چه نسبتی دارند؟ تباین کلی دارند؟ یا تساوی کلی؟ یا عموم من وجه؟ یا عموم مطلق؟ فعلا به این جهت بحث کاری نداریم و از منظر ما خارج است.) فی المثل یک دلیل می گوید: «اکرم العلماء» و دلیل خاص اول می گوید: «لا تکرم الفاسقین منهم» و دلیل خاص دوم می گوید: «لا تکرم النحویین» یا عام می گوید: «اکرم العلماء». خاص می گوید: «لا- تکرم فساقهم» و خاص دیگر می گوید: «لا- تکرم عدولهم» در چنین مواردی از دیدگاه مشهور هر کدام از خاصها جداگانه سبب تخصیص عام می شوند و هیچ مانعی ندارد که ما یک قانون کلی داشته باشیم و ده تبصره یکی پس از دیگری برایش ذکر کنیم.

ولی مرحوم فاضل نراقی (۱) در اینجا دچار توهم شده و مسئله انقلاب نسبت را مطرح کرده است که بیانش این است. گاهی همان طور که قبل از تخصیص عام به یکی از خاصها رابطه و نسبت عام با هر کدام از خصوصیات، عموم و خصوص مطلق بود، همچنین پس از تخصیص عام به یکی از خصوصیات هم رابطه عام با خاص دیگر همین رابطه و نسبت است و فرقی نکرده و انقلاب و تحولی در نسبتها پدید نیامده مثلا- دلیل عام می گوید «اکرم العلماء» و خاص می گوید «لا تکرم فساقهم» و پس از تخصیص عام با این خاص، عام مخصص عنوان جدیدی پیدا می کند که علمای غیر فاسق یا علمای عادل باشند و اکرام این ها واجب می شود. سپس خاص دیگر می گوید: «لا تکرم زید العادل» که نسبت به «اکرم العلماء» قبل از تخصیص آن با «لا تکرم الفاسقین»، عموم و خصوص مطلق بود و پس از تخصیص نیز همین نسبت را دارد و زید عالم عادل با جمیع علمای عادل که سنجیده می شود اخص مطلق است. در اینجا بحثی نیست و یک بار دیگر هم عام را با «لا تکرم زیدا» تخصیص می زنیم (این صورت را بعدا با الا اذا کانت ذکر می کنند).

ولی گاهی قبل از تخصیص رابطه هر خاص با عام رابطه عموم و خصوص مطلق بود؛ ولی پس از تخصیص عام با یکی از خصوصیات و در نظر گرفتن عام مخصص با عنوان جدیدش (علمای غیر فاسق) وقتی آن را با خاص دیگر می سنجیم قضیه فرق می کند و

۱- عوائد الایام، عائده چهلم، ص ۱۲۰-۱۱۹.

ص: ۳۲۲

نسبت اخص مطلق بودن به اخص من وجه منقلب و دگرگون می شود.

مثلا- عام می گفت: «اکرم کل عالم» دلیل خاص اول می گوید: «لا تکرّم الفاسقین» و بنابه دلایلی تخصیص عام با این خاص از اولویت برخوردار بود و تخصیص زدیم. پس از تخصیص عام معنون به عنوان جدید (عالم غیر فاسق) گردید و وقتی کرام علمای عادل را با اکرام علمای نحوی (خاص دیگر که می گوید: لا تکرّم النحویین). مقایسه می کنیم با کمال وضوح می بینیم که رابطه عموم من وجه است؛

زیرا چه بسا عالم عادل که نحوی نیست، بلکه اصولی و فقهی و ... می باشد و چه بسا عالم نحوی که عادل نیست و فاسق است و چه بسا عالم و دانشمندی که هم عادل است و هم نحوی. وقتی این دو خطاب که اولاً و بالذات عام و خاص مطلق بودند ثانیاً و بالعرض عام و خاص من وجه شده اند و رابطه فعلی آنها عموم من وجه است، قهراً متعارضان بوده و نمی توان خاص را مقدم کرد و همان دستور العمل اخبار علاجیه پیاده می شود که اگر یکی از آن دو رجحانی باید راجح را گرفت و مرجوح را طرح کرد و اگر رجحانی نبود، جای تخییر است نه تقدیم خاص بر عام (البته ترجیح بر مبنای مشهور است و گرنه بر مبنای آخوند مطلقاً جای تخییر است).

قوله: و فیه ان النسبه: مرحوم آخوند در مقام دفع توهم فاضل نراقی می فرماید: رابطه و نسبت دلیلها با یکدیگر (که چه نسبتی از نسب اربع میان آن دو حاکم است.) درباره ظهورات است؛ یعنی ظاهر این دلیل را با ظاهر دلیل دیگر می سنجیم و باید دید که این دلیل چه مقدار دلالت دارد و محدوده ظهورش تا کجا است؟ و دیگری چه افرادی را شامل است و با یکدیگر چه نسبتی دارند؟ آیا تلاقی دارند یا ندارند؟ و ...

آنگاه اگر عامی به مخصص متصل تخصیص بخورد، ویژگی خاص متصل آن است که از آغاز جلو اصل ظهور عام را می گیرد و اجازه نمی دهد ظهوری منعقد شود. و عام در ماعدای خاص ظهور می یابد (مثلاً اکرم العلماء الا الفاسقین منہم از اول ظهور در غیر فاسقین دارد و مدلولش وجوب اکرام علمای عادل است.) در چنین موردی اگر بعداً مخصص منفصلی آمد و گفت «لا- تکرّم النحاه»، با آن عام که می سنجیم عموم و خصوص

ص: ۳۲۳

من وجه می باشند.

ولی این فرض از بحث ما خارج است و کلام در مورد مخصص منفصل است که عامی جلوتر آمده و ظهور در عموم پیدا کرده و کلام منعقد شده (اکرم العلماء) سپس خاص آمده و گفته: «لا- تکرم فساقهم» و بعد هم خاص دیگری آمده و گفته «لا تکرم النحویین» اینجا پس از تخصیص به خاص اول هم اصل ظهور عام در عموم محفوظ است و از میان نرفته (لان الشیء لا ینقلب عما وقع علیه) و تنها حجیت عام قدری محدود شده و فاسقین از حکم عام خارج شده اند؛ و اگر اصل ظهور محفوظ باشد خاص بعدی را هم با همین ظهور می سنجیم و رابطه همان نسبت عام و خاص مطلق است و انقلابی در نسبت پدید نیامده تا سخن از علاج متعارضان از طریق نسخه اخبار علاجیه باشد.

قوله: و لذلك: شاهد بقاء ظهور آن است که عام پس از تخصیص اول هم در باقیمانده از افراد حجت است و باید اکرام شوند؛ زیرا نسبت به آنها عموم عام لطمه نخورده و شک هم بکنیم اصاله العموم جاری می کنیم و این حجت عام در باقی افراد فرع بر ظهور عام است و اگر ظهوری نباشد که حجیتی هم نیست. پس اصل ظهور محفوظ است و صد تبصره یا مخصص هم که بیاید هر کدام با حجیت عام در مورد خاص تعارض دارند نه با اصل ظهور؛ و اگر چنین شد، هرگز انقلاب نسبتی پدید نمی آید.

قوله: لا- یقال: معترض می گوید: اگر عام پس از تخصیص هم در عموم استعمال شده بود، جا داشت کسی بگوید ظهور عام محفوظ است و ... ولی مع الاسف عام پس از تخصیص اصلا در عموم استعمال نشده و در خصوص (باقیمانده) استعمال شده و وقتی استعمالی نبود ظهوری هم نیست؛ زیرا ظهور تابع استعمال است و اگر عام در عموم مستعمل بود، ظهور هم پیدا می کرد و اگر در عام مستعمل نباشد ظهور در عموم هم ندارد و خصوص عالم غیر فاسق مراد است ... و با عالم نحوی وقتی سنجیده می شود و نسبت عموم و خصوص من وجه دارند و انقلاب نسبت حق است.

قوله: فانه یقال: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که متاسفانه معترض دو مطلب را با یکدیگر خلط کرده و آن مراد جدی و واقعی با مراد استعمالی و ظاهری است. پس از

ص: ۳۲۴

تخصیص آنچه معلوم و مسلم است این است که عموم و ظاهر کلام مراد جدی و واقعی نیست و تخصیص کاشف از این شد که در واقع اکرام همگان مصلحت نداشته. اما اینکه عام در عموم استعمال هم نشده باشد ما این را قبول نداریم و مدعی هستیم که مراد استعمالی تابع انعقاد کلام است و با بیان عام ظهور در عموم منعقد شد و شنونده قضاوتش این است که گوینده کلامش را در عموم به کار برد و ظاهر کلامش این است.

سؤال: اگر در واقع تخصیص خورده، پس فایده استعمال در عموم چیست؟ فایده اش افاده قاعده کلی است؛ یعنی مرسوم و متعارف است که در مقام تشریح و تقیین همیشه قانون کلی را تصویب می کنند و سپس به جزئیات و تبصره و عام می پردازند بدنبال تشریح عموم هر جا یقینا معلوم شد که تخصیص خورده بحثی نیست و هر جا مسلم نشد، به همین قانون کلی رجوع می کنیم. حال که مراد استعمالی عموم شد، ظهور هم که تابع استعمال بود پس ظهور در عموم هم آمد و دلیل خاص را که با آن می سنجم عموم و خصوص مطلق است و انقلاب نسبتی نیست.

قوله: و الا یکن: این هم دلیل بر عدم استعمال عام در غیر عموم است و آن اینکه اگر عام پس از تخصیص در عموم استعمال نشده باشد، پس در خصوص استعمال شده که آن هم به قول شما مجاز است و خصوص یا مجاز مراتبی دارد (تمام الباقی و بعض الباقی با مراتبش از ۹۰٪، ۸۰٪، ۷۰٪ و) و چون نمی دانیم کدام مرتبه مراد است، پس کلام مجمل می شود، و اگر مجمل شد، پس نباید عام در باقیمانده از افراد حجت باشد و خود معترض هم به چنین لازمی ملتزم نیست. پس استعمال در عموم است و ظهور هم در عموم است و رابطه کماکان عام و خاص مطلق است.

قوله: و اصاله: اگر کسی بگوید که ما با اصل عدم مخصص دیگر، احتمالات دیگر را برمی داریم و عام را در الباقی حجت می کنیم، در جواب می گوئیم که این اصل ظهور درست نمی کند و موجب انعقاد ظهور عام در تمام باقی یا بعض الباقی نمی شود؛ زیرا عام برای این مراتب وضع که نشده تا ظهور وضعی پیدا کند، قرینه معینه ای هم که نیست تا یک مرتبه را معین کند و از اجمال بدر آورد؛ زیرا شاید در واقع مرادش بعضی مراتب باقیمانده باشد،

ص: ۳۲۵

ولی قرینه اش را نیاورده و صلاح ندیده که بیاورد. و اگر اجمال باقی است، پس حجیتی هم نخواهد بود. این است آن لازمی که معترض هم بدان ملتزم نیست و حق مطلب همان است که اصل ظهور عام در عموم محرز است و خاص اول با حجیت عام مزاحمت داد نه با اصل ظهور پس خاص بعدی هم با همان ظهور مقایسه می شود و کماکان نسبت عام و خاص مطلق است و جای تقدیم خاص بر عام است.

قوله: نعم ربّما: تا به حال قبول نکردیم که از عام مخصّص تمام الباقی اراده شده باشد و ثابت کردیم که عام چه قبل از تخصیص و چه پس از آن ظهور در عموم دارد و مراد استعمالی عموم است و مستعمل فیه عموم است نه خصوص یا تمام الباقی. حال یک فرض را استثناء کرده و به صورت تبصره قبول می کنیم که عام مخصّص بر تمام الباقی دلالت کند و آن در موردی است که مولی در مقام بیان تمام مراد و مقصودش باشد آنهم برای عمل کردن مکلف نه صرفاً برای قانون گذاری و تشریح، در چنین مقامی یقین داریم که مثلاً ده درصد از افراد عام مراد مولی نیستند و استثناء شده اند؛ ولی آیا درصد دیگری هم استثناء شده یا نه؟ نمی دانیم و علی الفرض قرینه و بیان هم بر استثناء درصد دیگر نداریم. در چنین فرضی یقیناً تمام الباقی مراد است و آن مقدمات قرینه قاطع عقلی بر اراده تمام الباقی است (وگرنه نقض غرض است که با حکمت مولی سازگار نیست). ولی این فرض از بحث ما خارج است و در واقع مستثنای منقطع است؛ چرا که سخن ما در ظهور عام است که آیا در تمام الباقی ظهور دارد یا در عموم ظهور دارد؟ و دیدیم که ظهور در عموم محفوظ است.

قوله: فانقدح: نتیجه بحثها از آغاز فصل تا اینجا آن است که اگر عامی داشتیم و خصوصیات داشتیم، نباید نخست عام را با خاصی تخصیص بزیم و سپس عام مخصّص را با عنوان جدیدی که پیدا کرده با خاص دیگر بسنجیم و سخن از انقلاب نسبت به میان آید، بلکه خصوصیات در عرض هم بوده و ظهور عام در عموم هم محفوظ است. لذا با هر خاص جداگانه می توان عام را تخصیص زد و شیوه عقلاء هم همین است که عام را به صورت یک ماده قانونی تصویب می کنند و سپس تبصره های متعددی برای آن بیان

ص: ۳۲۶

می‌کنند و هر تبصره ای مستقیماً و مستقلاً به عام برمی‌گردد و کاری به تبصره های دیگر ندارد. شرعاً نیز همین شیوه مورد امضاء واقع شده. فی‌المثل جهاد به صورت یک قانون کلی واجب شده سپس تبصره هایی بر آن بیان شده که به آنها اشاره می‌شود.

تبصره ۱- از زنان جهاد برداشته شده.

تبصره ۲- از نابینایان جهاد برداشته شده.

تبصره ۳- بر پیران و زمین گیران جهاد واجب نیست و ...

ضمناً فرقی ندارد که خصوصیات از لحاظ تاریخ صدور بعضی جلوتر از بعضی دیگر باشند، تقدم و تأخر زمانی ملاک نیست و عام و خاص بودن ملاک است.

همچنین فرق ندارد که خصوصیات هر دو مقطوع باشند (دو خبر متواتر یا دو خاص کتابی) یا هر دو ظنی باشند (دو خبر واحد ثقه) یا یکی مقطوع و دیگری مظنون باشد؛ زیرا این جهات در عام و خاطر مطرح نیست و مهم عموم و خصوص بودن است.

قوله: ما لم یلزم: خصوصیات همه در عرض هم بوده و هر کدام جداگانه می‌توانند مخصّص عام باشند و با هر کدام عام را تخصیص می‌زنیم؛ اما تخصیص هم حدّ و مرزی دارد و آن اینکه تخصیص عام با همه خاصها محذور و تالی فاسد نداشته باشد و گرنه جایز نخواهد بود و تالی فاسد تخصیص یکی از سه امر است:

۱- مخصّص بودن همه خاصها سبب تخصیص کثیر شود؛ یعنی پنجاه درصد از افراد عام را خارج کند که تخصیص به مساوی است و چنین تخصیصی جدّاً بعید است و عرف و عقلاء آن را نمی‌پسندند و باور نمی‌کنند.

۲- مخصّص بودن همه موجب تخصیص اکثر شود؛ یعنی مثلاً هشتاد یا نود درصد از افراد عام خارج شوند و تنها درصد خیلی بماند. در اینجا هم تخصیص قبیح و مستهجن است و از حکیم صادر نمی‌شود.

۳- مخصّص بودن همه مستوعب و فراگیر باشد؛ یعنی همه افراد عام را شامل شده و صددرصد را از تحت عام اخراج کنند و عام بدون مصداق و مورد بماند که این هم قطعاً درست نیست و چنین عامی لغو و عبث محض می‌باشد و از حکیم صادر نمی‌شود.

ص: ۳۲۷

فی المثل عام می گوید «اکرام علما واجب است» و به عمومش عادلها و فاسقها را در بر می گیرد آنگاه یک دلیل خاص می گوید «اکرام دانشمندان فاسق واجب نیست.» و دلیلی خاص دیگر می گوید «اکرام دانشمندان عادل واجب نیست.» اگر بخواهیم هر دو را مخصّص عام قرار دهیم، فردی برای عام باقی نمی ماند. این ها محاذیر و توالی فاسده تخصیص به همه خصوصیات است و تا به این حد و مرز نرسیده تخصیص جایز است و حتما هم خاص بر عام مقدم است و جای تخصیص است و نوبت به شیوه های دیگر نمی رسد.

قوله: فلا بدّ حینئذ: حال اگر در موردی تخصیص عام با چندین خاص و تبصره، سر از محاذیر مذکور در آورد و تخصیص جایز نبود تکلیف چیست؟ می فرماید تکلیف آن است که همه خصوصیات که در عرض هم می باشند. یک طرف قرار می گیرند و عام هم به تنهایی که در مقابل آنها است طرف دیگر قرار می گیرد و با آن دو به نوع متباینان برخورد می شود و احکام متعارضان بر آن دو پیاده می شود که اخبار علاجیه مشخص کرده؛ یعنی اگر یک طرف رجحان داشت، همان را اخذ می کنیم؛ و اگر هیچ طرف رجحان نداشت، نوبت به تخییر می رسد.

با این توضیح که اگر جانب خاصها را گرفتیم و بر عام مقدم داشتیم (چه به عنوان ترجیح خاص ها بر عام در صورتی که رجحان داشته باشند و چه به عنوان تخییر و اختیار جانب خصوصیات.) عام کلاً طرح و طرد می شود و جایی برای آن نمی ماند، ولی اگر دلیل عام را مقدم داشتیم (ترجیحا یا تخییرا) جای طرح همه خصوصیات نیست؛ زیرا قاعده این بود که همه خاصها را نیز بگیریم و با تمام آنها عام را تخصیص بزیم، ولی این تخصیص به مجموع محذور و تالی فاسد دارد، ولی تخصیص به بعضی از خصوصیات که محذوری ندارد و قاعده این است که «الضرورات تتقدّر بقدرها» در نتیجه باید بعضی از خصوصیات را که تخصیص به آنها موجب محذور می شود، طرح کنیم و باقی خصوصیات را بگیریم و مخصّص قرار دهیم. اینجاست که چه بسا خود خصوصیات با یکدیگر تعارض کنند که کدام را اخذ و کدام را طرح کنیم؟ طبعاً اگر رجحان و اولویتی در یکی از آنها بود، همان را گرفته و

ص: ۳۲۸

مخَصِّص قرار می‌دهیم و دیگری را طرح می‌کنیم و اگر رجحان نبود، یکی را اختیار کرده و مخَصِّص عام قرار می‌دهیم و خاص دیگر را طرح می‌کنیم. به هر حال انقلاب نسبت سخن ناصواب و ناتمام است.

قوله: هذا فیما کانت: گاهی سه دلیل متعارض از لحاظ نسبتشان با یکدیگر متحد النسبه هستند و یک نسبت بیشتر میان آنها حاکم نیست. فی المثل هر سه باهم تباین کلی دارند، یا هر سه تساوی کلی دارند یا هر سه عام و خاص من وجه هستند و یا یکی عام است و دو دلیل دیگر هر کدام نسبت به عام اول خاص می‌باشند و نسبت عموم و خصوص مطلق حاکم و برقرار است. تا به حال این فرض مورد بحث بود. حال می‌فرماید که گاهی هم سه دلیل متعارض متعدّد النسبه می‌باشند؛ یعنی دو یا چند نسبت میان آنها برقرار است که خود این صوری دارد که در متن کفایه یک صورت ذکر شده و ما همان را تشریح می‌کنیم:

اول عام وارد شده (مثلاً- يجب اکرام العلماء) سپس خاص وارد شده (مثلاً یحرم اکرام النحویین) در مرحله سوم عام دیگری وارد شده (مثلاً یحرم اکرام الفسّاق) که البته ترتیب مذکور موضوعیت ندارد و مهم وجود سه دلیل به صور مذکور است. در اینجا دلیل دوم را که با اولی می‌سنجیم رابطه عام و خاص مطلق است و دلیل سوم را که با اول می‌سنجیم رابطه عموم و خصوص من وجه است.

پس این سه دلیل متعدّد النسبه می‌باشند. حال در اینجا چه باید کرد؟ می‌فرماید که همان مطالبی که در صورت اتحاد نسبت بیان کردیم، در فرض اختلاف نسبت نیز همان حرفها جاری و ساری است؛ یعنی عام اول ظهورش در عموم منعقد شده و با خاص بعدی تخصیص می‌خورد و قدری دامنه حجیت آن محدود می‌شود. سپس عام اول با حفظ عموم و ظهور با عام سوم مقایسه می‌شود و میان آن دو عموم و خصوص من وجه حاکم است و احکام متعارضان بر آنها پیاده می‌شود که ترجیح یا تخییر باشد.

ضمناً فرقی ندارد که عام اول پس از تخصیص و معنون شدن به عنوان جدید نسبتش با عام سوم ثابت باشد. یعنی کماکان هم عامین من وجه باشند. مثل مثال مذکور که پس از تخصیص هم عنوان علمای غیر نحوی موضوع عام است و عالم غیر نحوی با فسّاق، عام

ص: ۳۲۹

و خاص من وجه می باشند؛ زیرا چه بسا عالم غیر نحوی باشد، ولی فاسق نباشد و چه بسا فاسق باشد و عالم غیر نحوی نباشد. و چه بسا هم عالم غیر نحوی و هم فاسق باشد.

با اینکه عام اول پس از تخصیص نسبتش با عام دیگر منقلب و متحول شود؛ یعنی پیش از تخصیص عامین من وجه بودند و پس از آن عام و خاص مطلق شده اند. مثلاً عام اول می گوید که اکرام علماء واجب است. خاص دوم می گوید که اکرام علمای عادل واجب نیست. پس از تخصیص عام با این خاص عنوان عام عبارت است از اکرام علمای فاسق یا غیر عادل. سپس عام دیگر می گوید که اکرام افراد فاسق (چه عالم و چه جاهل) حرام است و عالم فاسق با مطلق فاسق یا عموم فاسقان رابطه عموم و خصوص مطلق دارد؛ یعنی عام اول پس از تخصیص اخص از عام بعدی شده است و این انقلاب نسبت است ولی قبلاً دیدیم که فرقی میان این موارد نیست و کاری به این انقلاب نسبتها نداریم؛ زیرا مهم ملاحظه نسبتها قبل از معالجه و تخصیص است و ظهور هم بر آن اساس است و قبل از تخصیص، عام اول با عام سوم، عام و خاص من وجه بودند و قوانین متعارضان را داشتند الآن نیز قصه همان است پس مطلقاً جای انقلاب نسبت نیست. برخلاف شیخ اعظم که ظاهراً در صورت تعدد نسبتها انقلاب نسبت را می پذیرد. (۱)

قوله: نعم لو لم یکن: تنها در یک صورت است که یکی از دو خطاب عام بر دیگری مقدم می شود و آن در فرضی است که یک دلیل می گوید «اکرام همه عالمان واجب است» و فرض می کنیم که صد عالم در خارج موجود است.

دلیل دیگر می گوید «اکرام فاسقین از علماء حرام است» و چون نسبت به اولی خاص است و قانون تقدیم خاص بر عام است این دلیل مقدم است و فرض کنید ۴۰ نفر از افراد عالم را از عموم عام خارج کرد.

دلیل سوم می گوید که اکرام سادات مستحب است و عنوان سادات با عنوان علماء حتی پس از تخصیص مذکور عموم و خصوص من وجه است و علی القاعده باید به دستور اخبار علاجیه رفتار شود؛ ولی در خصوص این مورد جای عمل به این دستور نیست؛ زیرا

ص: ۳۳۰

فرض می‌کنیم که ۴۰ نفر دیگر هم عالمند و هم سید و ماده اجتماع دو خطاب می‌باشند.

منتها اگر ماده اجتماع را از خطاب اول گرفته و به عام بعد بدهیم، عام اول قلیل المورد می‌شود و تنها بیست نفر را شامل می‌شود، ولی اگر از عام بعدی گرفته و به عام اول بدهیم، صدمه ای به عام بعدی وارد نمی‌شود؛ زیرا سید در عالم فراوان است. منحصر به ۴۰ یا ۵۰ نفر نیست و لذا در چنین مواردی آن عامی که قلیل الافراد است به منزله نص در این ۴۰ نفر است (چون هرچه افراد کمتر و دایره تنگ تر باشد، ظهور و دلالت قوی تر می‌شود و شبیه نص و صریح است.) و عام دیگر چنین نیست و تنها به ظهورش اینجاها را شامل است و آنکه اظهر یا به منزله نص است مقدم می‌شود؛ امّا نه از باب انقلاب نسبت و اینکه عام اول پس از تخصیص به خاص سوم، نسبت به عام سوم اخص مطلق شده و ... که ما برای انقلاب نسبت ارزشی قائل نشدیم، بلکه از باب اینکه احد العامین کالنص و دیگری کالظاهر است و نص یا اظهر است مقدم می‌شود.

ص: ۳۳۱

فصل هشتم مفاضله میان مرجحات

مقدمه: امتیازاتی که در یک خبر وجود دارد و می تواند سبب ترجیح خبری بر خبر دیگر شود در یک تقسیم کلی به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می شوند. به بیان دیگر عوامل رجحان خبر بر خبر دیگر انواعی دارد که هر کدام از زاویه ای موجب ترجیح هستند،

از قبیل مرجحات سند و صدور حدیث (عواملی که اصل صدور یک حدیث را تقویت می کنند.) مثل اوثق بودن، افقه بودن، اصدق بودن، اضبط بودن و ...

و مرجحات جهت صدور (عواملی که جهت صدور را تقویت می کنند که آیا در مقام تقیه صادر شده یا به منظور بیان واقع صادر شده است.) مثل مخالفت عامه که جهت صدور را ترجیح می دهد.

و مرجحات متنی (عواملی که موجب قوت متن یک حدیث نسبی به حدیث دیگر می شوند.) مثل افصح بودن عبارات حدیث، منقول به لفظ بودن آنکه نسبت به منقول به معنی قوی تر است و ...

و مرجحات مضمونی (عواملی که مضمون و مفاد یک حدیث را تقویت می کنند.) مثل موافق کتاب بودن که خود ظاهر کتاب مستقلاً ارزش دارد. ضمناً مرجح حدیث موافق بر حدیث مخالف است و مثل شهرت فتوایی و اجماع منقول و ... که مضمون یک خبر را تقویت می کنند و ...

(البته نوع دیگری از مرجح داریم که مرجح دلالی است و به دلالت حدیث مربوط

ص: ۳۳۲

است که یکی اظهر و دیگری ظاهر است و یکی از لحاظ دلالت و ظهور بالا-تر از دیگری است، ولی این‌ها مربوط به موارد جمع عرفی و دلالتی است و از مفروض بحث ما خارج است.)

با توجه به این مقدمه، بنا بر اینکه ترجیح یعنی اخذ به راجح و طرح مرجوح واجب باشد (گرچه مرحوم آخوند این مبنا را قبول نکرد و تخییر مطلق را برگزید.) مخصوصا بنا بر اینکه طرفدار تعدی باشیم و به مرجحات منصوصه قناعت نکنیم و سایر مزایا را نیز به حساب آوریم، در این صورت گرچه بر حسب ظاهر مرجحات فراوانی داریم و هر کدام بعدی از ابعاد حدیث را تقویت می‌کنند (یکی مربوط به سند است دیگری مربوط به متن است و ...)

ولی به عقیده ما تمام این‌ها مربوط به تعارض‌سندها و ترجیح یکی از سندها بر سند دیگر و طرح دیگری است و در مورد تمام مزایای مذکور باید راجح را اخذ کرد و بنا را بر صدورش گذاشت و طبق آن حکم کرد و مرجوح را طرح و تکذیب کرد و بنا را بر عدم صدورش گذاشت و مستفاد از اخبار علاجیه نیز همین است که حدیث صاحب امتیاز را بگیر و فاقد امتیاز را دور بیفکن

(و سرّ مطلب در آخر فصل اول گذشت و در این فصل هم مکرر اشاره خواهد شد که یا چون علم اجمالی داریم به کذب یکی از آن دو ناگزیر باید طرح کنیم و یا اگر هم علم اجمالی به کذب نداریم. ولی اخذ به هر دو و بنا را بر صدور هر دو گذاشتن و متعبد به سند شدن ولی در مقام عمل و فتوا یکی را نادیده گرفتن و کلا بدان عمل نکردن، کار لغوی است، تعبد به صدور مقدمه برای عمل است و باید اثر شرعی داشته باشد و گرنه هرگز شارع ما را بدان متعبد نمی‌سازد، پس هر مزیتی که در یک خبر پیدا می‌شود و موجب اخذ به راجح می‌شود به ترجیح سندی برمی‌گردد که یکی صادر شده و دیگری صادر نشده است.)

قوله: حتّی موافقه الخبر: از جمله مرجحات، مرجح جهتی است که جهت صدور حدیث را تقویت می‌کند و آن عبارتست از مخالفت با عامه و موافقت با آنها که در موافق

ص: ۳۳۳

عامه احتمال تقیه هست؛ ولی در مخالف عامه این احتمال نیست. حال مشهور این را از مرجحات جهتی شمرده اند و بنا را بر تعبّد به صدور هر دو حدیث گذاشته اند و در اصل سند خدشه نکرده اند، ولی موافق را حمل بر تقیه کرده اند.

مرحوم آخوند می فرماید که حتی این عامل نیز مربوط به ترجیح یکی از دو سند بر دیگری است و منظور آن است که مخالف عامه فعلا- حجت و ارزشمند است و موافق عامه حجت نیست و وجهی برای تعیّد به صدور هر دو و حمل یکی بر تقیه نیست؛ زیرا بی خاصیت می شود و وجودش کالعدم است. درحالی که تعبّد به صدور باید فایده و اثر عملی داشته باشد.

قوله: و کونها: اگر کسی بگوید همان طوری که در دو حدیث متعارض، یکی موافق عامه و دیگر مخالف آنهاست اگر هر دو مقطوع الصدور باشند (به تواتر برای ما نقل شده اند و یا خودمان مستقیماً هر دو را از زبان معصوم شنیده ایم). جای طرح هیچ یک از آنها از لحاظ سند و صدور نیست، بلکه تنها راه این است که هر دو را اخذ کنیم و از ناحیه جهت صدور یکی را حمل بر تقیه کرده و به دیگری عمل کنیم. هکذا اگر دو حدیث مزبور هر دو مظنون الصدور (خبر واحد ثقه) باشند، باز باید همین کار را بکنیم؛ یعنی سند هر دو را بگیریم و بنا را بر صدور هر دو بگذاریم و در جهت صدور دخل و تصرف کنیم و یکی را که موافق عامه است حمل بر تقیه کنیم.

پس مرجح جهتی به مسأله سند و صدور بر نمی گردد و کاری با آن ندارد و به جهت صدور مربوط می شود.

مرحوم آخوند می فرماید که قیاس مع الفارق است؛ زیرا آنجا که هر دو قطعی السند باشند جای تعیّد و بناگذاری نیست و یقین وجدانی داریم که بالاتر از تعبّد است و ناگزیریم از ترجیح جهتی؛ ولی در مظنون السندها جای تعبّد است و اگر بخواهیم سندها را حفظ کنیم، باید بنا را بر صدور هر دو بگذاریم و متعیّد به صدور شویم و اینجاست که همان اشکال قبل وارد است که تعیّد به صدور حدیث موافق عامه و سپس حمل آن بر تقیه و عمل نکردن به آنچه فایده ای دارد و چه تعبّدی است؟ این است که قیاس مع الفارق

ص: ۳۳۴

است. پس در مورد بحث که دو اماره ظنیه باشد، همواره مزایا و ترجیحات یکی بر دیگری از هر زاویه که باشد (سندی، جهتی، متنی، مضمونی) به ترجیح یکی از دو سند برمی گردد و این است که در فصل اول مقصد هشتم فرمودند: «و انما التعارض بین السندین...»

قوله: ثم انه: با انواع و اقسام مرجحات منصوصه و غیر منصوصه آشنا شدیم و اینک این پرسش مطرح است که آیا میان خود این مزایا و مرجحات ترتیب خاصی وجود دارد و حتما باید در قدم اول فلان عامل (صفات راوی مثلا) مرجح باشد و اگر از این جهت مساوی بودند، در قدم دوم فلان عامل دیگر و هکذا...؟ یا اینکه مرجحات در عرض هم بوده و مراعات ترتیب فیما بین آنها لازم نیست؟ مرحوم آخوند مطلب را بر اساس دو مبنای کلی محاسبه می کنند:

۱- بر مبنای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه که مشهور طرفدار تعدی بودند و از خود اخبار علاجیه مناط کلی استنباط می کردند.

منتها بعضی ها مثل سید مجاهد ظن فعلی را ملاک قرار می دادند و هر مزیتی که موجب ظن فعلی و شخصی به صدق یکی باشد همان را مرجح قرار می دادند.

عده ای مثل شیخ اعظم مناط را ظن نوعی و شأنی دانسته و اقرب الی الواقع بودن را مطرح می کردند و هر مزیتی که موجب نزدیکتر شدن یک خبر به واقع باشد همان را مرجح قرار می دادند. فعلا این دو مبنا مطرح است و کاری به حق و باطل بودن آنها نداریم.

(البته مبنای سومی هم قبلا در مقام اشکال به شیخ اعظم مطرح شد که مناط ظن فعلی یا شأنی نباشد، بلکه وثوق و اطمینان باشد و نیز مبنای دیگری هم مرحوم آخوند به صورت فرضی مطرح کرد که ملاک هر مزیت و امتیازی باشد، چه موجب ظن به صدق و صدور و اقربیت الی الواقع بشود یا نشود. فعلا با این ها کاری نیست ضمن اینکه از نظر نتیجه بحث فرقی ندارند.)

حال بر این مبنا که تعدی باشد باید گفت که مراعات ترتیب لازم نیست که مثلا طبق مقبوله پیش برویم و به ترتیب مذکور در آن ترجیح دهیم و یا طبق مرجح سندی و جهتی و مضمونی پیش رویم و مرجح صدوری و سندی را بر جهتی مقدم بداریم و یا بالعکس. هیچ

ص: ۳۳۵

کدام از این‌ها ملاک نیست و مناط افاده ظن فعلی یا اقریبیت الی الواقع است. هر خبری مزیتی دارد که ظن فعلی یا شأنی به صدق آن می‌آورد همان خبر مقدم است و لو مزیتی که در آن هست متأخر باشد نه متقدم؛ و اگر هر دو مفید ظن فعلی یا شأنی بودند، نوبت به تخییر می‌رسد. با این بیان وجهی ندارد که بزرگی خود را به تعب و رنج بیفکند و درصدد بیان این مطلب برآید که کدام مرجح تقدم دارد و کدام تأخر دارد؟ (آن گونه که وحید بهبهانی و محقق رشتی و شیخ اعظم خود را به زحمت انداخته‌اند و به زودی سخنان آنها خواهد آمد.)

۲- بر مبنای عدم تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص و لزوم اکتفا به مرجحات منصوصه که اخباری‌ها طرفدار آن بودند، می‌گوئیم: در بدو امر ممکن است کسی بگوید که حتما مراعات ترتیب لازم است؛ زیرا در مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره مرجحات به ترتیب ذکر شده و همان ترتیب باید مراعات شود، ولی بر این مبنا هم ممکن است کسی بگوید که مراعات ترتیب لازم نیست و اخبار ترجیح (مخصوصا مقبوله و مرفوعه) در مقام بیان اصل ترجیح است و می‌خواهد بفرماید که صفات راوی یکی از مرجحات است، شهرت راوی یکی از مرجحات است، موافقت کتاب مرجح است و ... به دیگر سخن، مرجح صدوری مرجح است، مرجح جهتی مرجح است، مرجح مضمونی مرجح است و ... اما اینکه کدام تقدم دارد و از نظر ترتیب میان آنها طولیت باشد، از این زاویه در مقام بیان نیست تا کسی استفاده ترتیب بکند.

(و شاهد مطلب آن است که در خود مقبوله و مرفوعه ترتیب خاص اتخاذ نشده و از لحاظ عدد و ترتیب مرجحات فرق دارند و این نشان عدم اهتمام امام (ع) به ترتیب خاص است. شاهد دیگر اینکه در بسیاری از اخبار ترجیح، تنها به ذکر یکی از مرجحات بسنده کرده و بعد به سراغ تخییر رفته و اگر ترتیبی در میان بود، حتما سایر مرجحات را پیش از تخییر بیان می‌کرد. و اگر بگویید که سایر اخبار ترجیح مطلق است و مقبوله و مرفوعه مقید است و بوسیله این‌ها سایر اخبار را تقیید می‌کنیم، خواهیم گفت که تقیید آن همه روایت با کثرتی که دارند با این دو حدیث خیلی بعید است. پس آنها در مقام بیان بودند و سخن از

سایر مرجحات نگفتند، این کاشف از عدم لزوم مراعات ترتیب است.

قوله: و علیه فتمی: متفرع بر دو احتمال مذکور و در واقع ثمره اینکه مراعات ترتیب لازم باشد یا نه، آن است که اگر مراعات ترتیب لازم نباشد، چنانچه در یکی از متعارضین یکی از مرجحات باشد (مثلا ترجیح به صفات راوی) و در دیگری مرجح دیگری باشد (مثلا ترجیح به شهرت راوی) حق نداریم خبر اول را مقدم بدانیم به صرف اینکه در مقبوله ترجیح به صفات جلوتر است، بلکه نوبت به اطلاعات تخییر می رسد و مرجح ما اخبار تخییر می شود.

ولی اگر مراعات ترتیب لازم باشد، باید حدیثی که رجحان به صفات راوی را دارد مقدم بدانیم، چون در مقبوله جلوتر ذکر شده است. البته اگر در موردی دو یا چند مرجح در خود روایت در عرض هم و در یک مرتبه قرار داشتند، باز جای تخییر است. مثلا یکی روایت راوی اش اصدق است و دیگری اضبط یا افقه و ... که همه این ها ترجیح به صفات است و در عرض هم است و هر کدام واجد بعضی از صفات راوی است و لذا جای تخییر است.

قوله: و انقدح بذلک: بحث معروفی است میان مرحوم وحید بهبهانی و مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق رشتی مبنی بر اینکه مرجح جهتی (مخالفت عامه که جهت صدور را تقویت می کند.) با سایر مرجحات (مرجح صدوری مثلا از قبیل ترجیح به صفات راوی که اصل صدور را تقویت می کند و هکذا شهرت راوی.) چه نسبتی دارند؟

آیا اگر دو خبر متعارض بودند و یکی از آن دو مخالف عامه بود و مرجح جهتی داشت، ولی شاذ و نادر بود. و حدیث دیگر موافق عامه بود، ولی شهرت راوی داشت (مرجح صدوری) که هر کدام یک نقطه قوت و یک نقطه ضعف دارند، تکلیف چیست؟ در مجموع سه نظریه در این باره مطرح شده:

۱- عقیده آخوند: در قدم اول اصلا جای ترجیح نیست تا این بحثها پیش آید، بلکه جای تخییر است و در قدم دوم بر فرض لزوم ترجیح، اصلا مراعات ترتیب لازم نیست تا بحث کنیم که کدام مقدم است؟ مرجح جهتی یا صدوری؟ لذا ما معتقدیم که باید دید کدام

ص: ۳۳۷

حدیث واجد ملاک و مناط است که به قولی مناط ظن فعلی و شخصی بود و هر مرجحی که موجب ظن به صدق شود، همان مقدم است و لا- فرق که جهتی باشد یا صدوری و به قولی مناط ظن شأنی و نوعی بود که شیخ اعظم از آن به اقرب الی الواقع تعبیر می کرد و هر کدام موجب اقربیت خبر الی الواقع بشود همان مقدم است و صدوری یا جهتی بودن ملاک نیست. بنابراین اگر حدیث موافق عامه که شهرت روایی دارد موجب ظن به صدق و صدور یا موجب نزدیکتر شدن آن به واقع باشد، همان مقدم است و صرف مخالف عامه بودن و مرجح جهتی داشتن ملاک نیست چه اینکه اگر مخالفت عامه موجب ظن به صدور و صدق باشد، همان مقدم است و مرجح صدوری داشتن ملاک نیست.

۲- مرحوم وحید بهبهانی بر این باور است که مرجح جهتی بر مرجح صدوری مقدم است و میان آن دو ترتیب و طولیت حاکم است. (۱) دلیل ایشان در ادامه به عنوان «ان قلت» مطرح خواهد شد. مرحوم محقق رشتی هم که از اعظم شاگردان شیخ اعظم است همین مبنا را اتخاذ کرده و خیلی در تقدیم مرجح جهتی بر صدوری مبالغه فرموده (۲) و کلام ایشان نیز در ادامه خواهد آمد.

۳- مرحوم شیخ انصاری به عکس مرحوم وحید طرفدار ترجیح صدوری بر جهتی است و معتقد است که اگر در موردی مرجح صدوری (در یک حدیث) با مرجح جهتی (در حدیث دیگر) مزاحمت کرد و هر کدام واجد یکی از این مرجحات بودند، به عقیده ما آنکه واجد مرجح صدوری است مقدم است بر دیگری و لو موافق عامه باشد و فاقد مرجح جهتی باشد و دیگری واجد این مزیت باشد.

دلیل شیخ اعظم این است که جهت صدور فرع بر اصل صدور است (و از نظر رتبه این دو مثل مدلول مطابقی و التزامی هستند که التزام فرع بر مطابقه است.) و تا در رتبه قبل یعنی در مرحله اصل صدور بتوانیم مشکل را حل کنیم و تعارض برطرف شود نوبت به مرتبه بعد یعنی جهت صدور نمی رسد. آنگاه اگر هر دو حدیث مقطوع الصدور باشند،

۱- ملاحظات الفرید علی فوائد الوحید، ص ۱۲۰.

۲- بدائع الافکار، ص ۴۵۵.

ص: ۳۳۸

چون در جانب صدور و سند حلّ تعارض نمی شود ناگزیر نوبت به جهت صدور می رسد و باید موافق عامه را حمل بر تقیه کنیم و به مخالف عامه عمل شود. همچنین اگر هر دو مظنون الصدور باشند ولی تعبد به صدور یکی اولی از تعبد به صدور دیگری نباشد، باز نوبت به جهت صدور می رسد و آن در موردی است که هیچ کدام رجحان سندی و صدوری نداشته باشند. اما اگر یکی مرجح صدوری دارد و در مرحله اصل صدور به حکم اخبار علاجیه (که حکم به ترجیح و اخذ به راجح می کنند) می توانیم به واجد مزیت متعبد شویم و فاقد مزیت را طرح کنیم نوبت به جهت صدور و حمل بر تقیه نمی رسد. (۱)

قوله: بناء علی تعلیل: پیش از بیان دلیل شیخ اعظم که در بالا ذکر شد در میان سخن فرموده: «بناء علی تعلیل...» این مطلب اشاره به این است که جهت تقدیم مخالف عامه یکی از چهار امر می تواند باشد که قبلاً در پاسخ شیخ از استدلال به تعلیل «فان الرشد فی خلافهم» سه احتمال ذکر شد و در اینجا به دو احتمال کار داریم:

۱- علت ترجیح به مخالفت عامه این باشد که در مخالف احتمال تقیه نیست، ولی در موافق احتمال تقیه هست و بنابراین مرجح مذکور مرجح جهتی می شود.

۲- ولی اگر علت ترجیح این باشد که چون رشد و حق در مخالف عامه است، در این صورت مرجح مذکور از مرجحات مضمونی می شود که در فصل بعد خواهد آمد نه مرجح جهتی که مورد بحث ماست.

قوله: ان قلت: سپس شیخ اعظم اشکال و جوابی را مطرح کرده؛ اما اشکال که در واقع دلیل مرحوم وحید و مرحوم رشتی است، آن است که عقلای عالم یک اصل عملی و بنای عملی دارند و آن بناگذاری بر اصل صدور خبر ثقه است و اگر ثقه ای خبری آورد، بنا را بر صدق و صدور می گذارند و به احتمال کذب و مانند آن اعتنا نمی کنند. روی این اصل در ما نحن فیه اصالة السند و الصدور جاری کرده و بنا را بر صدور هر دو حدیث (مخالف عامه ولی شاذ با موافق عامه ولی مشهور) می گذاریم و سندها را به حکم بنای عقلاء می گیریم و به آن متعبد می شویم و پس از تعبد به صدور یک راه بیشتر نداریم و آن اینکه مرجح جهتی

ص: ۳۳۹

را مقدم بداریم و حدیث موافق عامه را حمل بر تقیه کنیم. پس نوبت به مرجح صدور نمی رسد.

تنظیر: سپس مستدل ما نحن فیه را به باب اظهر و ظاهر (عام و خاص و ...) تنظیر کرده که اگر دو دلیل داشتیم، یکی رجحان دلالتی داشت؛ یعنی نص یا اظهر بود و دیگری ضعف دلالتی داشت؛ یعنی ظاهر بود، کسی نگفته است که یکی از آن دو را اخذ کن و دیگری را طرح کن، بلکه بنا را بر صدور هر دو گذاشته اند و در مرحله دلالت مشکل را حل کرده اند؛ یعنی اظهر را بر ظاهر مقدم داشته اند، حال مورد بحث ما نیز از این قبیل باشد.

قوله: قلت: مرحوم شیخ در پاسخ فرمود: که قیاس ما نحن فیه به باب اظهر و ظاهر و رجحان دلالتی مع الفارق العظیم است؛ زیرا در موارد جمع دلالتی تعبد به صدور و سند هر دو روایت اثر شرعی و فایده عملی دارد و آن اینکه به هریک از عام و خاص عمل می شود، به عام در ما عدا الخاص و به خاص هم در مورد خودش و لذا تعبد لغو نیست ولی در ما نحن فیه تعبد به صدور حدیث موافق عامه لغو است؛ زیرا بر فرض بنا را بر صدورش بگذاریم ولی عملاً بدان اعتنا نداریم و حمل بر تقیه می شود و تعبد بدون فایده عملی معقول نیست و در حقیقت چنین تعبدی مثل عدم تعبد است و گویا اصلاً حدیث موافق اخذ نشده است و لذا نوبت به ترجیح جهتی نمی رسد و در مرحله صدور و سند، آنکه رجحان سندی دارد مقدم می شود. (۱)

قوله: و قال بعد جمله: سپس مرحوم شیخ فرموده که مورد ترجیح جهتی آنجاست که دو خبر از حیث صدور و جهات سندی صددرصد مساوی باشند یا به طور حتم و یقین مساوی باشند، مثل دو خبر متواتر که هیچ کدام قابل طرح نیست و به ناچار نوبت به مرجح جهتی می رسد. و یا به طور تعبدی مساوی اند؛ یعنی دو خبر واحدند ولی از لحاظ سندی کاملاً برابر هستند و نمی توان گفت که سند این را بگیر و آن را رها کن؛ چون ترجیح بلا مرجح است. اینجا ما نوبت به رجحان جهتی می رسد. اما در مواردی که احدهما رجحان سندی و صدور دارد و معینا باید همان را بگیریم نوبت به مرجح جهتی نمی رسد؛ زیرا جهت

ص: ۳۴۰

صدور فرع بر اصل صدور است. (۱)

قوله: و فیه مضافا: مرحوم آخوند دو اشکال به فرمایشات شیخ اعظم دارند:

۱- همان گونه که قبلا ذکر شد اساسا میان مرجحات ترتیبی وجود ندارد و مراعات ترتیب لازم نیست تا محقق بهبهانی بگوید مرجح جهتی مقدم است و شیخ اعظم بگوید مرجح صدوری مقدم است. ما اصل مبنای این ها را که لزوم مراعات ترتیب باشد قبول نداریم.

۲- بر فرض که مراعات ترتیب لازم باشد و قبول کنیم که جهت صدور فرع بر اصل صدور است و علی القاعده با وجود مرجح صدوری نوبت به مرجح جهتی نرسد، ولی همه این ها در فرضی است که کلیه مرجحات اعم از جهتی و متنی و مضمونی و ... به مرجح صدوری و ترجیح سندی رجوع نکنند و مرجح جهتی واقعا مربوط به جهت صدور باشد که در طول مرجح صدوری است؛ ولی در آغاز همین فصل به اثبات رسید که همه ترجیحات به ترجیح سندی برمی گردد. از این زاویه همه در عرض هم و در یک رتبه قرار دارند و ضمنا دلیلی هم نداریم که از دو مرجح در عرض هم حتما مرجح صدوری و سندی مقدم باشد؛ زیرا این مطلب اول الکلام است و دلیل عین مدعا است.

در نتیجه اگر طرفدار تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه هستیم، باید بینیم کدامیک از دو مرجح سندی و جهتی بیشتر موجب ظن فعلی به صدور می شوند یا باعث اقریب خبر به واقع می گردند؟ هر کدام در این جهت و داشتن این مناط قوی تر بود همان مقدم است؛ و اگر طرفدار اکتفا به مرجحات منصوصه هستیم، باید بینیم اخبار علاجیه چه حکم می کند و کدام را مقدم می داند؟ و اگر دستمان از مناطها و از اخبار کوتاه شد و نتوانستیم تقدم یکی از مرجحات سندی و جهتی را بر دیگری بدست آوریم، حتما نوبت به اطلاقات تخیر می رسد و باید بگوئیم که مجتهد مخیر است که روایت مخالف عامه و دارای مرجح جهتی را بگیرد و یا روایت موافق عامه و دارای شهرت روایی (مرجح صدوری) را بگیرد. پس وجهی برای ترتیب و تقدیم احدهما علی الآخر نیست.

قوله: و قد اورد بعض اعظم: مرحوم میرزا حبیب الله رشتی که از بزرگان تلامذ شیخ

ص: ۳۴۱

اعظم است یک اشکال نقضی بر شیخ وارد کرده و آن اینکه شیخ اعظم در لابلای کلامش سه صورت ذکر کرد:

۱- دو روایت مخالف و موافق با عامه هر دو مقطوع الصدور یعنی متواتر باشند، در این فرض نوبت به ترجیح سندی و طرح یکی نمی رسد و تنها راه ترجیح جهتی است که موافق عامه را حمل بر تقیه نماییم.

۲- هر دو روایت خبر واحدند ولی از لحاظ سندی متکافی و صددرصد برابر باشند و هیچ کدام رجحان سندی نداشته باشند باز جای ترجیح جهتی است و تنها راه این است که موافق عامه را حمل بر تقیه کنیم و مخالف را حمل بر بیان حکم واقعی.

۳- دو حدیث از لحاظ سندی مختلف و متفاضل باشند؛ یعنی احدهما ارجح صدورا باشد از دیگری (مثلا مخالف عامه شهرت روایی داشته باشد، یا موافق عامه راوی اش اصدق و اوثق و ... باشد، در اینجا نوبت به ترجیح جهتی نمی رسد و تعبد به صدور هر دو معقول نیست و حتما باید آن را که رجحان صدوری دارد اخذ کنیم دیگری را طرح نماییم.

حال اشکال میرزای رشتی به همین فرض سوم است و اشکال نقضی است و می خواهند این صورت را با صوت دوم نقض کنند و می فرمایند که اگر به قول شما تعبد به صدور هر دو حدیثی که از لحاظ سند متفاوت و متفاضل اند و یکی برتری دارد، معقول نیست و ما حق نداریم بنا را بر صدور هر دو بگذاریم و سپس یکی را حمل بر تقیه کنیم (به این دلیل که معنا ندارد که انسان به سند معتبد شود ولی به مضمون آن عمل نکند و حمل بر تقیه کند که در حقیقت الغاء خبر است). پس باید بگوئید که تعبد به صدور دو حدیث برابر و مساوی از حیث سند نیز معقول نیست و ما حق نداریم بنا را بر صدور هر دو بگذاریم و یکی را حمل بر تقیه کنیم؛ زیرا این نیز در حقیقت الغاء حدیث موافق و عدم عمل به آن است. پس مناط هر دو یکی است و به نظر می آید که صورت دوم و سوم فرقی ندارند. پس چرا شما فرق گذاشتید و در صورت سوم تعبد به هر دو را نامعقول دانستید؛ ولی در صورت دوم تعبد به هر دو را معقول داشتید؟ (۱)

قوله: و فیه ما لا یخفی: مرحوم آخوند به دفاع از شیخ اعظم از نقض مذکور چنین پاسخ

ص: ۳۴۲

می دهند: میرزای رشتی خیال کرده که شیخ می خواهد بفرماید در فرض تساوی دو حدیث ما وظیفه داریم به هر دو بالفعل متعبد باشیم و بنا را بر صدور هر دو بگذاریم و هر دو را حجّت فعلی بدانیم و سپس به سراغ مرجّح جهتی برویم ... غافل از اینکه هرگز نمی توان گفت این دو صادر شده اند و منظور شیخ هم این مطلب نیست؛ زیرا چنین چیزی اصلا دلیل ندارد، برای اینکه ادله حجّیت خبر واحد (آیات و روایات و اجماع و بنای عقلاء) که موارد تعارض و متعارفین هر دو را شامل نیست تا حکم به حجّیت فعلی هر دو نماید.

(علّت عدم شمول آن است که گرچه مقتضی موجود است و دو حدیث جامع شروط حجّیت هستند؛ ولی مانع مفقود نیست و تعارض مانع از حجّیت هر دو است.) و اخبار علاجیه هم که مخصوص متعارضان است مفادشان تعیّد به صدور یکی از متعارضان است که رجحان دارد و یا اگر رجحان ندارد، ما مختیریم به اخذ به یکی از آن دو، نه تعیّد به صدور هر دو، پس این مطلب دلیل ندارد. پس منظور شیخ چیست؟

منظور آن است که در دو خبر مساوی و برابر از حیث سند از آنجا که نمی توان گفت حتما این حدیث صادر شده و بنا را بر صدور این گذاشت چون ترجیح بلامرجح است و یا دیگری صادر شده که آن نیز ترجیح بلامرجح است و از طرفی تا رجحان دیگری باشد نوبت به تخییر نمی رسد و ما رجحان دیگری داریم که جهتی باشد و لذا ناچاریم به این مرجح عمل کنیم و یکی را حمل بر تقیه کنیم. نه اینکه بالفعل تعبد به صدور هر دو داشته باشیم، بلکه در حقیقت مسئله صدور را مسکوت گذاشته و نمی گوئیم حتما هر دو صادر شده یا حتما این صادر شده نه آن، و به سراغ مرجّح جهتی می رویم.

قوله: و العجب کل العجب: مرحوم میرزای رشتی پس از اشکال نقضی یک ادّعی بالاتری نموده و آن اینکه اصلا با وجود مرجح جهتی (مخالف عامه) نوبت به سایر مرجحات (مرجح صدوری و ...) نمی رسد و اصولا محال است که ما به سراغ مرجحات دیگر رفته و مثلا حدیث موافق عامه را اخذ کنیم و به آن متعید شویم به صرف اینکه شهرت روایی دارد، هرگز چنین چیزی معقول نیست. به این دلیل که موافق عامه از دو حال خارج نیست. یا اصلا در واقع صادر نشده و کذب است. پس تعبد به آن معنا ندارد و یا صادر شده ولی در مقام تقیه که باز هم تعبد به آن معقول نیست؛ زیرا تعبد باید اثر شرعی

ص: ۳۴۳

داشته باشد و گرنه لغو و وجودش کالعدم است.

سپس گفته: کما اینکه تعبد به حدیث موافق عامه ای که مقطوع الصدور باشد، معقول نیست (زیرا موافق مقطوع در مقام تقیه صادر شده و حمل بر تقیه می شود و معنا ندارد که ما به آن متعبد شویم که مستلزم طرح خبری است که مخالف عامه است و متبیین حکم واقعی است.) سپس فرموده که بلکه اگر تعبد به مقطوع الصدور معقول نیست، تعبد به مظنون الصدور به طریق اولی روا نیست، زیرا که در مورد ظن احتمال عدم صدور هم می دهیم که شاید اصلا صادر نشده ولی در مورد مقطوع جای این احتمال نیست. سپس میرزای رشتی شعار داده و فرموده کسی احتمال هم بدهد که مرجح سندی و صدوری بر مرجح جهتی تقدّم دارد. همین احتمال هم از عجایب و غرایب است و از هیچ انسان خردمندی سزاوار نیست تا چه رسد به شیخ اعظم که از لحاظ علم و عمل تالی تلومقام عصمت است و در خوش فکری و زیبایی نظر و ابتکار بقدری والاست که نزدیک است. در مسائل اصولی و فقهی شق القمر نماید، ولی در اینجا دچار چنین غفلت واضحی گردیده است. (۱)

قوله: و انت خبیر: مرحوم آخوند در پاسخ محقق رشتی می فرماید که اشتباه شما در اینجاست که گمان کردید در حدیث موافق عامه دو احتمال وجود دارد و بعد ادعا کردید که در هر صورت تعبد به آن از محالات است. غافل از اینکه سه احتمال در کار است: ۱- اصلا صادر نشده. ۲- در مقام تقیه صادر شده. ۳- برای بیان حکم واقعی صادر شده.

زیرا چه بسا حکم واقعی در موردی موافق عامه باشد و قبلا در فصل چهارم گذشت که «الرشد فی خلافهم» قضیه غالبیه است نه دائمیه و همین احتمال ثالث کافی است که ما بتوانیم به خبر موافق متعبد شویم و آن را حجت بدانیم، پس تعبد به آن ممکن است نه محال.

آری اگر حدیث مخالف عامه از هر لحاظ قطعی باشد، یعنی از حیث سند متواتر است و از لحاظ جهت صدور قطعا برای بیان واقع است نه مصالح دیگر غیر از تقیه، و از لحاظ دلالت هم نصّ است. اینجاست که ما یقین می کنیم که حکم واقعی در این طرف است و

ص: ۳۴۴

نسبت به موافق عامه سه احتمال نیست و همان دو احتمال اول و دوم است که میرزای رشتی فرمود و جای احتمال سوم نیست؛ زیرا معنا ندارد که حکم واقعی در دو طرف متضاد باشد، ولی این فرض نادری است که حدیث مخالف صددرصد مقطوع باشد و نوعاً چنین نیست و آنهم مظنون است و در جانب موافق هم احتمال صدور برای بیان واقع وجود دارد و همین کافی است که بتوانیم به آن متعبد شویم.

قوله: و منه قد انقذح: در لابلای سخنان میرزای رشتی آمده بود: «کما أنه لا يعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق.» مرحوم آخوند می فرماید که از پاسخ قبلی جواب این فراز هم روشن شد که نسبت به موافق قطعی هم تعبد به صدور ممکن است؛ زیرا گرچه اینجا احتمال اول از سه احتمال نیست که بگوئیم شاید صادر نشده (مقطوع را که نمی توان گفت صادر نشده). ولی احتمال دوم و سوم وجود دارد که شاید برای تقیه باشد و شاید برای بیان واقع و همین مقدار کافی است که بتوان به حدیث موافق عامه متعبد شد و مخالف را کنار گذاشت، مگر اینکه باز حدیث مخالف عامه صددرصد قطعی باشد؛ یعنی از حیث سند و از حیث جهت صدور و از لحاظ دلالت کمترین احتمال خلافی نداشته باشد که باز حدیث موافق قابل حمل بر بیان حکم واقعی نیست و ناگزیر باید حمل بر تقیه شود ولی در غیر این صورت نسبت به موافق هم امکان حمل بر بیان واقع هست و تعبد به آن میسر است.

در پایان مرحوم آخوند هم شعار داده که به جان خودم سوگند این ها که گفتم مطالب واضح و روشنی است و نباید بر مثل محقق رشتی مخفی بماند، ولی بشر جایز الخطاست و نسیان و غفلت و اشتباه به منزله طبیعت ثانوی انسان گردیده و جزء ذات او شده است و غیر معصوم هر که باشد گاهی دچار اشتباه و فراموشی می شود.

قوله: ثم ان هذا كله: آنچه تا به حال ذکر شد مبنی بر این بود که مخالفت عامه از مرجحات جهتی باشد. آنگاه سخن از تقدیم و تأخیر مطرح شد و سه نظریه عنوان شد.

۱- مرجح جهتی مقدم است.

۲- مرجح صدوری مقدم است.

۳- در عرض هم هستند و هیچ کدام مقدم نیست.

ص: ۳۴۵

ولی حالا- فرض دیگری مطرح است و آن اینکه کسی بگوید مخالفت با عامه از مرجحات دلالی و مربوط به دلالت است. به این نحو که در حدیث موافق عامه احتمال توریه وجود دارد. (توریه آن است که کلام ظهور در معنایی دارد و گویند خلاف ظاهر را اراده می کند و شنونده را به اشتباه می اندازد و چنین وانمود می کند که ظاهر کلام مراد اوست.) و به همین نسبت ظهور و دلالت کلام ضعیف و سست می گردد؛ ولی در حدیث مخالف عامه این احتمال نیست و لذا احتمال اراده ظاهر قوی است و از این زاویه مخالف عامه اظهر و موافق عامه ظاهر است و قانون اظهر و ظاهر هم روشن است که اظهر مقدم است و ظاهر را باید توجیه کرد تا با اظهر بسازد و چنین موردی از موارد جمع عرفی است و در فصل های قبلی گذشت که با وجود رجحان دلالی نوبت به هیچ یک از مرجحات نمی رسد. این هم یک شکل قضیه.

قوله: اللهم إلا- أن يقال: مگر کسی بگوید که درست است که در موافق عامه باب توریه مفتوح است، ولی این مطلبی نیست که ظهوری باشد و عرف و اهل محاوره به وضوح آن را بفهمند، بلکه با دقت و تأمل حاصل می شود و امری که با دقت به دست آید نمی تواند موجب اظهریت طرف مقابل شود به گونه ای که عرفا بتوان در حدیث مقابل اظهر (یعنی موافق عامه) دخل و تصرف نمود و آن را حمل بر توریه کرد. پس مخالفت عامه از مرجحات دلالی نشد.

قوله: فتدبر: شاید اشاره باشد به اینکه این نیز قرینه عرفی است. منتها قرائن گاهی جلی و آشکار است و گاهی خفی است پس احتمال توریه برای عرف این ظهور و اظهریت درست می شود. چنانکه در آیه کوثر مراد از کوثر فاطمه (س) است، ولی پس از ملاحظه آیه سوّم سوره کوثر و تعبیری که در آن آمده که بر غیر فاطمه اظهر (ع) منطبق نیست این مراد را می فهمیم.

فصل نهم مرجمات خارجیّه

در فصل قبل پیرامون مرجمات داخلی اعم از صدوری و جهتی و متنی و ... بحث شد و در این فصل درباره مرجمات خارجی گفتگو می شود. مرحوم شیخ در تعریف مرجح خارجی چنین گفته: کُلّ مزیه مستقلّه بنفسها و لو لم یکن هناك خبر اصلا؛ (۱) یعنی مزایا و امتیازاتی که استقلالاً در خارج تحقق می یابند چه خبر و روایتی در میان باشد که هماهنگ با آنها باشد و چه نباشد. نام دیگر آنها مرجمات مضمونی است؛ یعنی عواملی که مضمون و محتوای یک حدیث را تقویت و تأیید و پشتیبانی می نمایند و این ها را مرحوم آخوند در چهار قسمت قرار می دهند.

۱- امارات ظنیّه ای که دلیلی بر اعتبار آنها قیام نکرده و از این زاویه غیر معتبره هستند، مثل شهرت فتوائیه و اجماع منقول و خبر ضعیف و ...، اگر دو روایت تعارض کردند و شهرت فتوائیه یا اجماع منقول و ... با یکی از آنها موافق بود آیا بدین وسیله آن حدیث بر حدیث دیگر رجحان پیدا می کند یا خیر؟ مشهور فقهاء و من جمله شیخ اعظم در رسائل (۲) طرفدار ترجیح هستند و شهرت فتوائیه و مانند آن را از جمله مرجمات خارجی می دانند و بر این مطلب دو دلیل اقامه کرده اند:

۱- عموم ملاک مستفاد از اخبار علاجیه: شیخ اعظم در فصل چهارم به سه فراز از روایات علاجیه و مخصوصا مقبوله ابن حنظله استناد کردند و از هر سه مناط کلی استفاده کردند و آن عبارت بود از افاده ظن نوعی و شأنی یا اقریب الی الواقع، یعنی هر مزیتی که

۱- فرائد الاصول، ص ۴۵۱

۲- فرائد الاصول، ص ۴۶۹

ص: ۳۴۷

باعث شود که یکی از دو خبر به واقع نزدیک شود، همان مزیت مرجیح است و لاریب در اینکه موافقت مضمون خبری با شهرت فتوایی و اجماع منقول و غیره موجب اقریبت می شود. پس به حکم عموم مناط، این ها نیز از جمله مرجحات می باشند.

۲- اطلاق معقد اجماع: سابقا هم گفته شد از قواعدی که بر آن ادعای اجماع شده قاعده عمل به اقوی الدلیل است؛ یعنی هرگاه یکی از دو دلیل قوی تر از دیگری بود، حتما باید طبق همان عمل شود و به حکم این کبرای کلی می گوئیم که موافقت خبر با اجماع منقول و غیره موجب می شود تا این خبر قوی ترین دو دلیل باشد و قوی تر مقدم است بر ضعیف تر. پس این خبر بر خبر دیگر مقدم است.

قوله: و قد عرف ان: مرحوم آخوند به هر دو دلیل شیخ اعظم پاسخ می دهند:

دلیل اول: اساس این دلیل مبتنی بر تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه و تنقیح مناط کلی است و قبلا در فصل چهارم این مبنا باطل شد و ما از هر سه دلیل شیخ جواب دادیم و تعدی را نپذیرفتیم (برفرض تعدی هم گفتیم باید به هر عاملی که مزیتی در خبر ایجاد می کند تعدی کرد و لو موجب ظن فعلی یا شانی نشود).

دلیل دوم: باز سابقا در اواخر فصل چهارم بیان شد که مناط اقوی الدلیلین به حسب مقام اثبات و کشف است؛ یعنی اموری که طریقیّت و کاشفیّت یک حدیث از واقع را تقویت کنند و آنها مرجحات داخلی هستند. نه هر عاملی که به مقام طریقیّت و کشف ارتباطی ندارند و تنها به حسب مقام ثبوت و واقع، مفاد مضمون یک حدیث را قوت می بخشند که قضیه اقوی الدلیلین در اینجا پیاده نمی شود. فعلا بحث ما راجع به مرجحات خارجی و مضمونی است نه داخلی. پس این دلیل نیز از محلّ بحث ما بیگانه است.

قوله: و مطابقه احد الخبرین: شیخ اعظم در فرازی مدعی شده که مرجح خارجی هم به مرجح داخلی برمی گردد و فرموده: لازمه مطابق بودن یکی از دو خبر با اماره خارجیّه، آن است که ما ظنّ به وجود خللی در خبر دیگر پیدا کنیم که یا از حیث صدور و سند مشکل دارد و یا از حیث جهت صدور مشکل دارد. در نتیجه آنکه صاحب امتیاز است، اقوی الدلیلین می شود و آنکه فاقد امتیاز است، اضعف می گردد و کبرای اقوی الدلیلین مقدم

ص: ۳۴۸

پیاده می شود و بالجمله وقتی شهرت فتوائی یک طرف را تأیید کرد احتمال قوی می دهیم که طرف دیگر خلل و نقصانی در صدور و غیره دارد و لذا به همین نسبت طریقت آن به سوی واقع مبتلا به اشکال و دیگری طریق قوی تر می شود و مقدم است. (۱)

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که هرگز چنین ملازمه ای نیست و لازمه مطابقت خبری با اماره خارجی این نیست که خبر دیگر از لحاظ حجیت دچار مشکل شود؛ زیرا فرض ما این است که آن یکی هم جامع شروط حجیت است و چگونه ممکن است با قطع به حجیت و جامع شروط بودن این طرف، ظنّ و خلل و نقصان سندی و در واقع عدم حجیت پیدا کنیم؟ این دو با همدیگر یک بام و دو هواست.

قوله: و الصدق واقعا: اینکه شاید حدیث موافق شهرت در واقع صدق و آن یکی در واقع کذب باشد، ضرر ندارد؛ زیرا مناط صدق و کذب واقعی نیست باید احراز شود و با مرجح مزبور احراز نمی شود.

نتیجه اینکه: به عقیده آخوند این گونه مزایا و عوامل، موجب رجحان یک طرف نمی شود.

قوله: فافهم: شاید اشاره به این باشد که «فی النفس شیء» یعنی خیالمان از این بابت راحت نیست و بزرگان از علماء (مشهور) این ها را مرجح به حساب آوردند و روی این جهت احتمال مرجح بودن قوی است.

۲- قوله: و اما ما لیس بمعتبر: قسم دوم از مرجحات خارجی یا مضمونی عبارتست از امارات ظتیه ای که حجّت و معتبر نیستند آنهم نه به خاطر اینکه دلیل قاطع بر اعتبار ندارند، بلکه به خاطر اینکه اصلا دلیل قاطع بر رد آنها داریم، مثل قیاس. حال اگر دو روایت با یکدیگر تعارض کردند و قیاس با یکی از آنها موافق بود یا یکی از آنها موافق با قیاس هم بود، خود قیاس مستقلا حجّت و دلیل نیست؛ ولی آیا مرجح خبری بر خبر دیگر هست یا نه؟

ابتدا می فرمایند که به همان دو دلیل که در قسم اول اقامه شد و شهرت فتوایی را مرجح قرار دادند، در اینجا هم باید قیاس را مرجح قرار دهند. هر چند به هر دو دلیل جواب دادیم

ص: ۳۴۹

و قسم اول را هم مرجح ندانستیم، ولی مشهور قائل بودند و علی القاعده باید قیاس را نیز مرجح قرار دهند.

با این حال بنا به دلیل خاص حضرات مشهور هم قیاس را مرجح قرار نداده اند؛ چرا که اخبار فراوان و متواتری داریم که از قیاس نهی کرده (۱) و فرمود که سنت وقتی با قیاس به دست آید، دین نابود می گردد. (۲) به حکم این اخبار ترجیح به قیاس هم روا نیست. و بلکه اگر در فروع فقهی و در یک مسأله فرعی جزئی، شرع مقدس از بکار بردن قیاس منع فرمود.

پس در مسأله مهم شرعی اصولی (اصول فقه) به نام حجیت یکی از متعارضان به طریق اولی بکارگیری قیاس ممنوع است؛ زیرا چه بسا آن یک خبر که با قیاس راجح شده بیان کننده چندین حکم مهم باشد که عمری بدان عمل می شود.

قوله: و توهم ان: اگر کسی بگوید همان گونه که در سایر موضوعات خارجی دارای حکم شرعی فرعی از قیاس می توان استفاده کرد (مثلا در باب وضو و غسل و روزه و ... که خوف از ضرر یا ظن به ضرر موضوع عدم وجوب وضو و صوم و مانند آن است و این ظن از هر راهی حاصل شود موضوعیت دارد و لو از راه قیاس بدست آید). همچنین در مورد بحث هم موضوع رجحان، اقوی الدلیلین است و قیاس که موافق با یکی از دو خبر است موجب می شود که این خبر قوی ترین گردد و صغرای کبرای کلی شود بدون اینکه مستقیماً درباره حکم شرعی فرعی (فقهی) یا اصلی (اصول فقه) به قیاس عمل شده باشد. حال آیا با قیاس نمی توان این موضوع را منقح کرد؟

در پاسخ می گوئیم که این توهم کاملاً بی جاست و مقایسه ما نحن فیه با موضوعات خارجی محضه نادرست است؛ زیرا قیاس که در موضوعات اعمال می شود، نامش قیاس در امر دین نیست تا مفاسدش بیشتر از مصالح آن باشد (اگرچه یک اثر شرعی فرعی جزئی هم داشته باشد که بر فلان آدم صوم واجب نباشد و ...) ولی قیاسی که در ما نحن فیه و در رابطه با یک از دو خبر متعارض اعمال می شود از نوع قیاس در دین است؛ زیرا لولا القیاس

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۵۷، حدیث ۱۴ تا ۱۶، باب البدع و ...

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۵۷، حدیث ۱۵، باب البدع.

ص: ۳۵۰

هرگز معینا خبر موافق با آن حجّت و لازم الاتباع نبود و ادله حجّیت خبر واحد که متعارضین را شامل نمی شوند. بر اساس این ها دو خبر هر دو سقوط می کردند و ادله علاجیه هم که حکم به تخییر می کرد نه ترجیح و تعیین، و با قیاس یک خبر راجح شده و بدان عمل شده و چه بسا واجد چندین حکم کلی باشد که مجتهد طبق آن فتوا داده و عمری خودش و مقلدانش بدان عمل کرده اند و آیا این غیر از استعمال قیاس در امر دین است؟ آیا اخبار ناهیه از عمل به قیاس این مورد را شامل نیست؟ حتما قیاس در دین است و حتما مشمول آن اخبار است. پس به وسیله قیاس نمی توانیم یکی از دو خبر را بر دیگری ترجیح دهیم و قیاس نه حجّیت دارد و نه مرجح است.

۳- قوله: و امّا بما اذا اعتضد: دو خبر با یکدیگر تعارض دارند و یکی از آنها موافق قرآن یا سنت قطعی (متواتر) است و دیگری مخالف کتاب و سنت، که خود کتاب و سنت قطعی یک دلیل معتبر و مستقلّ است (چه خبر واحدی در میان باشد یا نه). خواه یقین آور باشد، مثل نصّ قرآنی یا گمان آور باشد مثل ظواهر کتاب و سنت. در اینجا سؤال این است که آیا چنین دلیل قاطع و مستقلی یا چنین اماره ظنیه معتبری می تواند مرجح یکی از دو خبر (خبر موافق قرآن) بر خبر دیگر باشد یا نه؟

در پاسخ باید گفت که به طور کلی حدیثی که مخالف قرآن است، گاهی با نصّ قرآن مخالف است. چنین حدیثی اصلا حجّت نیست و منحصرآ موافق قرآن حجّت است.

گاهی با ظاهر قرآن مخالف است، و فعلا این فرض محور بحث است و حدیثی که مخالف ظاهر قرآن باشد سه صورت دارد:

۱- گاهی مخالفت از نوع تباین کلی است. مثلا- آیه می گوید همه فرزندان از پدر ارث می برند و روایتی می گوید که هیچ فرزندی ارث نمی برد و خبر دیگر همان مفاد آیه را بیان می کند که در اینجا مفاد خبر اول با ظاهر آیه صددرصد تنافی دارد و نفی و اثبات است یا آیه بگوید «اکرام همه دانشمندان واجب است» و خبری موافق آیه باشد و خبر دیگر بگوید «اکرام همه علماء حرام است» که صددرصد متضاد با آیه است.

۲- گاهی مخالفت از نوع عام و خاص مطلق است. مثلا آیه به عمومش می گوید «هر آنچه

ص: ۳۵۱

در زمین است برای شما حلال شده» و روایتی می گوید «گوشت خرگوش حرام است» و روایت دیگر حکم به حلیت آن می کند و تعارض دارند. در این فرض علی القاعده (قواعد اصولی و نیز قانون جمع عرفی) باید بتوانیم عام کتابی را با خبر واحد خاص تخصیص بزنیم. چنانکه در جلد اول کفایه مبسوطا این مطلب ذکر شد. به این نحو که نخست مرجحات یکی از آن دو را ملاحظه کنیم، آنگاه اگر یکی از آن دو یعنی خبر خاص مخالف با عام کتابی، راجح بود، به وسیله آن عام کتابی را تخصیص بزنیم و اگر برابر بودند، باز مخیر باشیم و اگر خواستیم همین خبر مخالف را اخذ کرده و مخصیص عام کتابی قرار دهیم. این ها مقتضای قاعده است.

و لکن اخبار علاجیه که می گوید از متعارضان آن را که مخالف قرآن است کنار بگذار و آن را که موافق است بگیر، اطلاق و عموم دارند و مطلق مخالف قرآن را شامل می شوند؛ حتی این نوع از مخالف را که اخص مطلق است و حکم می کنند که موافق کتاب را ترجیح بده.

البته قبلا- در فصل سوم بحثی داشتیم که آیا این روایات مربوط به ترجیح حجتی بر حجت دیگر است یا تمیز حجت از لا حجت؟ آنچه الآن ذکر شد، بر فرض ترجیح بود؛ ولی اگر این ها را حمل بر تمیز نماییم که کلا از بحث ما خارج است و نمی توان موافق قرآن را به عنوان اینکه راجح است اخذ کرد، بلکه از باب اینکه حجت منحصر به فرد است اخذ می شود.

قوله: و یؤید ذلک: اخباری داریم به عنوان اینکه آنچه را از ما به شما می رسد و دیگران از قول ما نقل می کنند (چه معارض داشته باشد و چه نداشته باشد) بر قرآن عرضه کنید و اگر موافق قرآن بود، حق است، ولی اگر مخالف کلام پروردگار ما بود، بدانید که ما نگفته ایم و به ما دروغ بسته اند. و سخن باطل و مزخرفی است (۱). این اخبار قطعا مربوط به تمیز حجت از لا حجت است و می خواهد بگوید که مخالف کذایی اصلا حجت نیست. حال این اخبار هم مؤید آن است که اخبار علاجیه ای هم که سخن از اخذ به موافق کتاب و طرح مخالف به میان آورده مربوط به تمیز حجت از لا حجت است.

ص: ۳۵۲

و وجه تأیید آن است که این دو دسته روایت (اخبار عرض بر کتاب و لو معارض نباشد و اخبار علاجیه مشار الیها که در خصوص متعارضان است.) از یک زبان خارج شده اند (لسان معصومان که همه آنها یک نورند.) و موضوع هر دو دسته «ما خالف القرآن» است و وجهی ندارد که یک دسته را بر مخالف تباینی حمل کنیم و بگوئیم اخبار عرض بر کتاب مخصوص چنین مخالفی است و اخبار علاجیه را بر مخالف عام و خاصی حمل کنیم، بلکه از هر دو دسته عموم مخالفت مراد است و در نتیجه باید گفت تمام این ها مربوط به تمیز حجّت از لا حجّت است و از محور بحث ما بیرون است.

قوله: اللهم الا ان يقال: در این فراز با انضمام دو مطلب نتیجه می گیریم که مؤید مذکور بجا نیست.

۱- یقیناً مخالف غیر مباینی از معصومین (ع) صادر شده و فراوان هم صادر شده (زیرا آنان مفیدان و مبینان مراد واقعی قرآن هستند و خصوصیات و مقیدات فراوانی از آنها صادر شده و بلکه اکثریت مطلق روایات صادره از معصومین (ع) از این قسم می باشند که به نحوی با عام یا مطلق یا ظاهر کتاب تلاقی دارند.)

۲- یقیناً اخبار عرض بر کتاب آبی از تخصیص است (زیرا تعبیر به باطل و زخرف و لیس بشیء و ... دارد که هرگز قابل تخصیص نیست که کسی بگوید فلان مخالف قرآن مزخرف و باطل نیست و ...) آنگاه از ضمیمه این دو نکته به این نتیجه می رسیم که اخبار عرض بر کتاب مربوط به مخالفهای تباینی است؛ یعنی روایاتی که تباین کلی با آیات دارند باطل و مزخرف هستند و شامل مخالفهای عام و خاصی نمی شود. لذا اخبار العرض مؤید این مطلب نیست که اخبار علاجیه را هم بر تمیز حجّت از لا حجّت حمل کنیم.

۳- قوله: و ان كانت: گاهی مخالفت از نوع عام و خاص من وجه است؛ یعنی مثلاً آیه می گوید «اکرام همه عالمان واجب است» و حدیثی همین را می گوید در صورتی که حدیث دیگر می گوید «اکرام فاسقان واجب نیست» که عنوان عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه می باشند.

مرحوم آخوند می فرماید که این قسم از نظر حکمی به قسم اول ملحق است؛ یعنی همانند مخالف تباینی است؛ زیرا در ماده اجتماع جمع میان آیه و حدیث ممکن نیست.

ناگزیر باید گفت که این حدیث اصلاً صادر نشده و حجّت نیست.

ص: ۳۵۳

۴- قوله: و أمّا الترجیح بمثل الاستصحاب: قسم اخیر از چهار قسم مرجح خارجی آن است که تا به حال در سه قسم قبلی سخن از ترجیح به اماره ای از امارات بود. اینک در این قسم سخن از ترجیح روایتی به برکت اصلی از اصول عملیه است. مثلاً دو روایت تعارض دارند یکی می گوید که فلاّن کار واجب است و دیگری می گوید واجب نیست و اصل برائت نیز با عدم وجوب موافق است. یا حدیثی می گوید که فلاّن کار واجب است و دیگری می گوید واجب نیست و اصل برائت نیز با عدم وجوب موافق است. یا حدیثی می گوید جمعه واجب است و حدیث دیگر ظهر را واجب می داند و استصحاب وجوب جمعه هم با حدیث اول موافق است. حال آیا به برکت اصل برائت یا استصحاب و مانند آن می توان یکی از متعارضان را بر دیگری ترجیح داد یا خیر؟

مرحوم آخوند می فرماید که بسیاری از دانشمندان شیعه استصحاب را مرجح یکی از متعارضان قرار داده اند، ولی به نظر می رسد که این مطلب مبنایی است؛ یعنی بر مبنای مشهور علماء تا زمان والد شیخ بهائی می باشد که استصحاب را از امارات ظنیه و طریق الی الواقع می دانستند. لذا مرجح خبر هم قرار می دادند، ولی بر مبنای مشهور متأخران که استصحاب را از اصول عملیه دانسته و وظیفه شخص شاک و جاهل می دانند (که مختار ما نیز همین است) هرگز نمی توان استصحاب را مرجح خبری قرار داد؛ زیرا خبر بیان کننده حکم واقعی است و اصل عملی بیانگر حکم ظاهری است و میان آن دو سنخیتی نیست تا یکی معارضد و مرجح دیگری باشد و اصولاً در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند، یعنی «الاصل دلیل حیث لا دلیل»، و تا زمانی که خبر و روایت داریم نوبت به اصل نمی رسد. پس از اینکه روایت در اثر معارضه سقوط کرد، نوبت به اصل می رسد و مرجع و ملاذ ما اصلی از اصول عملیه است. پس ترجیح به استصحاب و سایر اصول عملیه معقول نیست.

پایان مباحث تعارض الأدله

ص: ۳۵۴

[خاتمه در] مباحث اجتهاد و تقلید**اشاره**

قوله: و اما الخاتمه: مجموعه مباحث کفایه الاصول در یک مقدمه و هشت مقصد و یک خاتمه خلاصه می شود که مقدمه مشتمل بر سیزده امر بود. مقاصد اصلی کتاب عبارت بودند از: مقصد اول اوامر. مقصد دوم نواحي. مقصد سوم مفاهیم. مقصد چهارم عام و خاص. مقصد پنجم مطلق و مقید. مقصد ششم امارات. مقصد هفتم اصول عملیه و مقصد هشتم راجع به تعارض ادله بود. به فضل الهی تمام این مقاصد بحث و بررسی شد. اینک خاتمه کتاب درباره مسائل اجتهاد و تقلید است و مشتمل بر هشت فصل است که پنج فصل آن راجع به اجتهاد و سه فصل دیگر درباره تقلید است و به ترتیب مطرح می گردد:

فصل اول تعریف اجتهاد

فصل اول از فصول اجتهاد و تقلید بیان معنای لغوی و اصطلاحی اجتهاد است. در مجموع دو معنای لغوی و دو تعریف اصطلاحی عرضه می شود:

۱- اجتهاد در لغت عرب به معنای تحمّل مشقّت آمده (۱) و از این تعبیر پیداست که در اجتهاد نوعی هموار کردن راه سخت و دشوار و پذیرا گشتن مشکلات نهفته است و به هر کار جسمی و روحی اجتهاد گفته نمی شود. مثلاً کسی که جسم خفیف و سبکی را جابجا می کند، اجتهاد اطلاق نمی شود و عرب نمی گوید فلانی جدّ و جهد بکار برد؛ ولی کسی که

۱- مفردات راغب اصفهانی، ص ۱۴۲، ماده جهد.

ص: ۳۵۵

جسم سنگینی را با عرق جبین جابجا می کند عرب می گوید که «اجتهاد فلان فی حمل الثقیل ...» یا کسی که حاصل ضرب دو در دو را به راحتی بدست می آورد کسی نمی گوید که فلانی اجتهاد کرد و متحمل سختی و رنج شد، ولی بر کار کسی که سنگین ترین مسائل ریاضی را حلّ و فصل می کند اطلاق اجتهاد می شود. هکذا کسی که ضروریات دین را بدست می آورد نمی گویند که فلانی اجتهاد کرد؛ ولی فقهی که پیچیده ترین مسائل فقهی و احکام شرعی را از منابع آن استنباط می نماید بر کار او اطلاق اجتهاد می شود و ...

۲- اجتهاد در لغت عرب به معنای بذل وسع و طاقت آمده. اجتهاد فی امرای بذل وسعه و طاقت؛ یعنی تمام توان و نیروی خود را به کار برد و آنچه در وسعش بود در این مسیر بذل و بخشش نمود و در طبق اخلاص گذاشت (۱) که این معنی هم نزدیک به معنای قبلی است و چنین کسی متحمل مشقت است.

۳- در اصطلاح فقهاء و اصولیون مشهورترین تعریف که از قدیم الایام برای اجتهاد آورده اند و در کلام حاجبی (۲) آمده و علامه ره (۳) نیز از ایشان پیروی نموده و در کتابشان آورده اند این است که «الاجتهاد استفراغ الوسع فی تحصیل الظنّ بالحکم الشرعی» یعنی اجتهاد عبارتست از اینکه انسان تمام وسع خویش را در طبق اخلاص نهاده و در جهت به دست آوردن ظنّ و گمان به حکم شرعی بذل نماید.

۴- تعریف دیگری از جناب شیخ بهائی نقل شده که در زبده الاصول (۴) فرموده:

«الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوه قریبه»

یعنی اجتهاد عبارتست از ملکه نفسانیه ای که با آن انسان قدرت پیدا می کند بر استنباط حکم شرعی فرعی از اصل (منابع و مدارک احکام) حال این استنباط بالفعل باشد یا بالقوه ای که نزدیک به فعلیت است. در تعریف قبلی اجتهاد از مقوله فعل و کار شخص مجتهد است که تمام توان خویش را برای نیل به احکام شرعی به کار می بندد. در این

۱- المصباح المنیر، ج ۱، ص ۱۳۹، ماده جهد.

۲- شرح مختصر، ص ۴۶۰.

۳- مبادی الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۰.

۴- زبده الاصول، ص ۱۴۱، منهج چهارم.

تعریف از مقوله صفات نفسانیته و از ملکات است، زیرا صفات نفس دو دسته است:

۱- اموری که از حالات نفس می باشند و ثابت و پایدار نیستند، بلکه گاهی بر نفس عارض می شوند.

۲- اموری که از ملکات نفسانیته هستند؛ یعنی یک هیئت راسخ و ثابت در نفس آدمی که در اثر مداومت و ممارست حاصل می شوند و در همه حال پایدار می باشند، مثل ملکه جود و سخاوت، شجاعت و جوانمردی و ... اجتهاد از این قسم است که در اثر مداومت و ممارست چندین و چندساله برای انسان حاصل می شود و در سایه آن می تواند احکام شرعی و مسائل فقهی را از اصول و منابع آنها (چه ادله اجتهادی و چه فقهی) استنباط نماید و این استنباط یا بالفعل است و یا بالقوه القریبه من الفعل.

(در اینکه مراد از فعلا او قوه قریبه، چیست؟ احتمالاتی مطرح است از قبیل اینکه شاید مراد از فعلا یعنی بالفعل قدرت استنباط دارد و حتی نیاز به مراجعه به کتب و منابع ندارد و مبانی در ذهن او حاضر است و مراد از قوه قریبه یعنی نیاز به مراجعه دارد و مدارک مسئله در اختیار اوست و با رجوع به آنها ساعتی بعد حکم را استنباط می کند. شاید مراد از فعلا این باشد که حالت منتظره ندارد و کافی است که به منابع استنباط که در اختیار اوست و در کتابخانه اش موجود است مراجعه کند و حکم را استخراج کند. مراد از بالقوه یعنی حالت منتظره دارد و باید تا فردا یا تا مدتی صبر کند و انتظار بکشد تا بتواند به منابع دسترسی پیدا کند و بلافاصله حکم را استنباط کند، که مرحوم مشکینی همین احتمال را در حاشیه داده، و شاید مراد از فعلا این باشد که بالفعل هم اهل استنباط حکم باشد و مراد از بالقوه یعنی هیچ حکمی استنباط نکرده، ولی ملکه استنباط دارد. ولی این احتمال اشکال دارد؛ زیرا مراد از ملکه یقندر بها ... آن است که توان استنباط دارد و اگر مراد از فعلا این شد که بالفعل استنباط کرده نمی توان گفت: یقندر بها ... چون تحصیل حاصل است. شاید مراد از بالقوه این باشد که ملکه اجتهاد شخص قریب الوقوع است و فلانی قریب الاجتهاد است که این نیز ناتمام است؛ زیرا اطلاق اجتهاد بر چنین کسی مجاز خواهد بود و کیف کان یکی از دو احتمال اول مناسب است. درعین حال اگر این تعبیر فعلا او قوه قریبه ... نبود، بهتر بود و

ص: ۳۵۷

نیاز به این همه شاید و احتمال نداشتیم و می دانیم که معنای بالفعل و بالقوه خیلی مجمل است. ضمناً مراد از قریبه در مقابل «بعیده» است که در هر فرد عامی و طلبه مبتدی و متوسط هم وجود دارد ولی قریب به فعلیت نیست).

قوله: و لا- یخفی: آیا اختلاف تعبیرات (دو گونه تعریفی که ذکر شد.) ناشی از اختلاف حضرات در بیان ماهیت و حقیقت اجتهاد است؟ می فرماید که منشأ اختلاف تعبیر اختلاف در ماهیت نیست (و مثل انسان نیست که یکی ماهیت انسان و فصل اخیر او را نطق و اندیشه و ادراک کلیات می داند و دیگری فصل اخیر او را اراده می داند و ...) سرّ مطلب آن است که اساساً تعاریف مذکور در علوم اعتباری تعریفهای ماهوی و حدّی (به جنس قریب و فصل اخیر) و رسمی (به جنس قریب و عرض خاصه) نیستند تا اختلاف در ماهیت باشد، بلکه همان گونه که کرارا بیان کرده ایم این ها از نوع تعاریف لفظی و شرح الاسمی است.

و همان کاری که دانشمندان لغوی انجام می دهد و لفظی را به لفظ بهتر و آسان تر تبدیل می کند (مثلاً غضنفر یعنی شیر، سمیدع یعنی آقا و ...) همان کار را اصولی در اصطلاحاتش دارد که عام و خاص و مطلق و مقید و ... را به عبارات واضح تر معنی می کند و تعریف اجتهاد نیز از همین مقوله است. بنابراین ماهیت اجتهاد نزد همه یکی است ولی از آن حقیقت به تعابیر گوناگون تعبیر کرده اند. و اگر تعریف لفظی و شرح الاسمی شد، دیگر شروط تعریف ماهوی و منطقی را هم ندارد که حتماً باید تعریف به مساوی باشد (یعنی معرّف و معرّف از حیث مفهوم مساوی باشند و مثل انسان و حیوان ناطق باشند که میان آنها دو موجه کلیه درست می شود.) بلکه تعریف به اعم بلامانع است، مثل السعدانه بنت و تعریف به اخص نیز جایز است، مثل تعریف بنی هاشم به ذریه رسول اکرم و ...

قوله: و من هنا انقدح: طبق معمول به دو تعریف مزبور از اجتهاد از حیث جامع افراد بودن و مانع اغیار بودن ایرادهایی وارد شده و بزرگان درصدد جواب برآمده اند و مرحوم مشکینی در حاشیه به پنج اشکال اشاره کرده و جواب داده که سه اشکال مخصوص تعریف اول است و یکی مخصوص تعریف دوّم و یکی هم مشترک است (و برای نمونه به دو اشکال تعریف اول اشاره می کنیم: یکی اینکه تعریف اوّل مانع اغیار نیست؛ زیرا شامل

ص: ۳۵۸

ظنّ غیر معتبر نیز می شود و دیگر اینکه جامع افراد نیست؛ زیرا همه جا نتیجه اجتهاد تحصیل ظنّ به حکم نیست، بلکه گاهی نتیجه آن قطع به حکم است و گاهی حتی ظنّ هم نیست و مجرد شک و حکم فعلی ظاهری و وظیفه عملی است و ... ولی مرحوم آخوند بر اساس اعتقادی که دارد و این ها را تعاریف لفظی و شرح الاسمی می داند، این اشکالها را وارد ندانسته و مورد نقد و بررسی هم قرار نمی دهند.

قوله: ضروره عدم الاحاطه: عمده دلیل مرحوم آخوند بر ماهوی نبودن این تعاریف، دو امر است که یکی را در آغاز مبحث عام و خاص مورد بحث قرار دادیم و دلیل دیگر را اینجا تعرّض می کنند و آن اینکه تعریف ماهوی (حدّی یا رسمی) در گرو آگاهی و احاطه کامل بر کنه و حقیقت و ذات اشیاء و خواص آنها است به گونه ای که بتوانیم آن شیء را از همه اشیاء دیگر تمیز دهیم و چنین شناخت کامل فقط برای خداوند عالم الغیب و علّام الغیوب میسر است (و آن کس که خدای به او تعلیم دهد) و برای دیگران میسر نیست تا تعریف آنها ماهوی و حقیقی باشد. و لذا تعاریف آنها حدّ اکثر لفظی و شرح الاسمی است.

قوله: فافهم: شاید اشاره به این باشد که در مواردی تعریف حقیقی برای انسان نیز میسر است. منتها به مقداری که در توان اوست و فلسفه عبارتست از شناخت حقایق به میزان طاقت بشری (۱) و اگر هیچ امری معرفتش برای ما میسر نبود، پس کریمه و علم آدم الاسماء کُلّها (۲) چه معنی داشت؟ شاید هم اشاره باشد به اینکه واژه های عام و خاص و مطلق و مقید و ... که نوعا در علم اصول و فقه بکار می روند، از امور اعتباری هستند و دارای ماهیت خارجی و عینی و تکوینی نیستند که قابل شناخت نباشند.

قوله: و کیف کان: پیشاپیش نکته ای را ذکر می کنیم و آن اینکه مبانی در حجّیت ظنّ چهارتاست:

۱- اهل سنّت مطلق ظنّ را از هر راهی که حاصل شود، حجّت می دانند مطلقا یعنی چه در فرض انفتاح باب علم و چه در فرض انسداد.

۲- بعضی از امامیه که انسدادی هستند (مثل میرزای قمی (ره)) مطلق ظنّ را تنها در

۱- شرح منظومه، قسمت منطق، ص ۳.

۲- سوره بقره، آیه ۳۱.

فرض انسداد باب علم حجت می دانند.

۳- مشهور اصولیون امامیه خصوص بعضی از ظنون را که پشتوانه قاطع دارند حجت می دانند مطلقا یعنی حتی در فرض انفتاح.

۴- اخباری مسلکان مطلقا برای ظن و گمان ارزشی قائل نیستند و هیچ ظنی را در هیچ زمانی حجت نمی دانند و اگر به اخبار کتب اربعه مراجعه می کنند، از این باب است که این ها را مفید قطع می دانند.

با توجه به این نکته، هر چند مرحوم آخوند تعریف علم اصول را لفظی و شرح الاسمی دانسته و نوعا در آنها دخالتی نمی کنند، ولی در تعریف اجتهاد صلاح دانسته و دخالت می کنند و کلمه ظن را برداشته و جای آن حجت می گذارند و می گویند که اجتهاد بذل و سع است در مسیر تحصیل حجت (شرعی یا عقلی) بر حکم شرعی فرعی.

سرّ این افزودن آن است که تعریف طبق هر چهار مسلک مذکور کامل باشد؛ زیرا همه دنبال تحصیل حجت هستیم حتی گروه اول که مطلق ظن را مطلقا حجت می دانند و گروه دوم که عند الانسداد ظن مطلق را حجت می دانند، به ظن به عنوان مصداقی از مصادیق حجت می نگرند. نه اینکه برای آن موضوعیتی قائل باشند، و مهم تحصیل حجت است که در قیامت بتوانند بدان احتجاج کنند و غدر و بهانه درست کنند. پس چه خوش است که به جای ظن کلمه حجت را بگذاریم.

در ادامه شاهد خوبی می آورند بر اینکه مقصد همه تحصیل حجت است نه تحصیل ظن و آن اینکه گاهی نتیجه تلاش و کوشش و استفراغ و سع تحصیل ظن نیست، بلکه تحصیل علم است و در سایه جمع دلایل متعدّد و تراکم ظنون به یقین می رسد یا در سایه کسب خبر متواتر به یقین می رسد و قطعا این هم اجتهاد است؛ ولی نتیجه اش تحصیل ظن نیست، بلکه تحصیل حجت هست؛ زیرا علم نیز حجت است و نیز گاهی نتیجه اجتهاد رسیدن به یک اماره تعبدی محض است که مفید ظن نوعی هم نیست (تا چه رسد به ظن فعلی و شخصی) ولی حجت است و قطعا هم اجتهاد بر آن صدق می کند. (البته ما در عالم اماره ای نداریم که مفید ظن نوعی هم نباشد و اصولا طریق به واقع بودن ملازم با ظن به

ص: ۳۶۰

واقع است. لذا بهتر بود به جای طرق تعبّدی بفرماید که اصول عملیّه تعبّديه که گاهی مجتهد نتیجه اجتهادش رسیدن به یک اصل عملی است و قطعاً تحصیل حجّت کرده ولی تحصیل ظن نکرده. لذا برای اینکه تعریف جامع و کامل باشد و موارد علم و اصل عملی را هم شامل شود، به جای تحصیل ظن تحصیل حجّت می گذاریم.

قوله: و منه قد انقدح: اخباری ها از اجتهاد فراری هستند و آن را تحریم می کنند. شاید به این جهت که اجتهاد را تحصیل ظن می دانند و می گویند ظنّ که ارزشی ندارد و «لا یغنی عن الحق شیئا» و لذا اجتهاد هم اعتباری ندارد.

مرحوم آخوند می فرماید که اگر کلمه ظن را برداریم و جای آن کلمه حجّت را بگذاریم، اخباری نیز از قبول آن ابا و امتناع نخواهد کرد؛ زیرا او نیز به دنبال حجّت است. البته در مصادیق و صغریات جای نزاع هست و ممکن است چیزی را اخباری حجّت ندارند و اصولی حجّت بدانند (مثل ظواهر قرآن، اصل برائت در شبهه تحریمیّه) ولی در کبرای کلیّ تحصیل حجّت نزاعی نیست و مهم همین است و گرنه در صغریات چه بسا میان خود اخباری ها در مواردی نزاع باشد یا میان اصولی ها با یکدیگر نزاع باشد. کما اینکه میان اصولی و اخباری نزاع بود، ولی در کبرای کلیّ اتفاق کلمه دارند و تحصیل حجّت را همه لازم می دانند و اجتهاد به این معنا مورد قبول اخباری و اصولی، شیعه و سنی، انسدادی و انفتاحی است.

فصل دوم اجتهاد مطلق و تجزی

اجتهاد به تعریف دوّمش (ملکه ای که در سایه آن قدرت استنباط حکم شرعی پیدا می شود...) دو قسم می گردد: ۱- اجتهاد مطلق
۲- اجتهاد تجزی

اجتهاد مطلق آن است که در انسان ملکه ای پدید آید که به برکت آن توان استنباط و استخراج احکام فعلی (وظایف فعلی خودش و مقلّدانش، نه احکام واقعی که جز معصوم کسی از آن آگاه نیست.) را از امارات معتبره (خبر ثقه، ظواهر و ...) یا اصول عملیه معتبره (چه عقلا معتبر باشند، مثل احتیاط و تخیر و براءت عقلی و چه شرعا معتبر باشند، مثل براءت شرعی و استصحاب.) پیدا کند و بتواند همه احکام نظری فقه را از منابع آنها (اجتهادی یا فقاهتی) استنباط کند. فی المثل از آغاز کتاب طهارت تا پایان کتاب دیات هر باب و مسأله ای که پیش می آید، قدرت اجتهاد داشته باشد. نام چنین ملکه ای اجتهاد مطلق و نام دارنده آن مجتهد مطلق است. البته از ظاهر تعبیر مرحوم آخوند (که کلمه الاحکام الفعلیه دارند و جمع با الف و لام آورده اند.) عموم و جمیع احکام مستفاد است؛ ولی به قول صاحب فصول اگر کسی قدرت بر استنباط معظم احکام فقه داشته باشد، کافی است که مجتهد مطلق نامیده شود. و لو در موارد نادر و انگشت شماری هم قدرت استنباط نداشته باشد (۱) (هر دو بیان صحیح و قابل جمع است. به این نحو که فصول که سخن از معظم احکام مطرح کرده نظر به استفاده آنها از ادله اجتهادی داشته و مرحوم آخوند که جمیع احکام را مطرح کرده تصریح نمود که این احکام از امارات بدست آید یا از اصول

۱- الفصول الغرویّه، ص ۳۹۳.

ص: ۳۶۲

(عملیه.)

اجتهاد تجزی آن است که در انسان ملکه ای پدید آید که در سایه آن بتواند در بخشی از احکام شرعی اهل استنباط و اجتهاد باشد (مثلا در کتاب طهارت یا حدّ اکثر در کلّ عبادات.) و در سایر بخشها اهل اجتهاد نیست و ملکه مزبور را ندارد.

حال در این فصل پیرامون احکام و مسائل اجتهاد مطلق و تجزی در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول یا اجتهاد مطلق: در این باره سؤالاتی به ترتیب مطرح کرده و پاسخ می دهیم.

۱- آیا اجتهاد مطلق امکان ذاتی دارد یا از محالات ذاتیه است؟ قطعا اجتهاد مطلق محال ذاتی و از قبیل اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیست و از اموری است که نظر به ذاتش امر ممکن است.

۲- آیا اجتهاد مطلق امکان وقوعی دارد یا امتناع وقوعی؟ یعنی آیا از تحقق آن در خارج هیچ محذور و تالی فاسدی از قبیل ترجیح بلامرجح، تحقق معلول بدون علت تامه، صدور قبیح از حکیم، عجز فاعل از فلان کار و ... پیدا نمی شود یا محذوری از محاذیر مزبور را دارد و صدورش محال است؟ قطعا امکان وقوعی دارد و اگر کسی در خارج دارای ملکه اجتهاد در سرتاسر فقه باشد، محالی پیش نمی آید.

۳- آیا اجتهاد مطلق در خارج بالفعل تحقق یافته و مصداقی پیدا کرده یا نه؟ خیلی چیزها امکان وقوعی دارند، مثل سیمرخ، غول، دیو، دریای از جیوه، انسان هفت سر و ...

ولی وجود خارجی پیدا نکرده اند. لذا جا دارد پرسیم اجتهاد مطلق محقق شده یا نه؟ این نیز پاسخ مثبت است و فقیهان سترگی را نیک می شناسیم که به اتفاق آراء مجتهد مطلق بوده اند و بعضا چندین دوره فقه استدلالی نگاشته اند. مثل علامه، شهیدان، صاحب جواهر، کاشف الغطاء و ... و بهترین دلیل بر امکان امری همین تحقق خارجی آن است.

قوله: و عدم التمكن: اگر کسی بگوید که شما چگونه این بزرگان را مجتهد مطلق می دانید درحالی که در پاره ای از مسائل توقف کرده و به بن بست رسیده و طبق آن فتوا نداده اند و با احوط یا فیه اشکال و مانند آن از مسئله عبور کرده اند؟ اگر مجتهد مطلق بودند

ص: ۳۶۳

و به قوله شما قدرت بر استنباط جمیع احکام داشتند، می بایست حکم این بعض را هم بیان می کردند. چرا نکرده اند؟

در پاسخ می گوئیم که تردّد و تحیر و توقّف حضرات نسبت به حکم واقعی فلان واقعه یا وقایع است که در سایه نبود دلیل روشن بر فلان حکم و یا در اثر عدم وصول آن دلیل به این حضرات (هرچند تمام کوشش خود را بکار بسته اند.) و علم غیبت نداشتن آنها، دستشان از واقع کوتاه بوده؛ و گرنه نسبت به حکم فعلی و وظیفه فعلی که از امارات و اصول عملیه بدست می آید کمترین تحیر و تردّدی نداشته و طبق آنها حکم هر واقعه ای را می توانستند روشن سازند.

۴- آیا مجتهد مطلق خودش حق دارد به اجتهاد و استنباط خویش عمل نماید یا خیر؟

باز هم پاسخ مثبت است و قطعاً اجتهاد او برای خودش حجّت است؛ چون علم به حکم فعلی دارد و علم در حقّ او حجّت است و اگر به اجتهاد خویش ترتیب اثر نداد و تجرّی کرد، قیامت مورد بازخواست قرار می گیرد.

۵- تکلیف دیگران چیست؟ آیا سایر انسانها (مسلمانانی که به درجه اجتهاد نرسیده اند.) حق دارند از چنین مجتهد مطلق تقلید کنند یا نه؟ آیا فتوا و اجتهاد او برای دیگران نیز حجّت است یا خیر؟ اینجاست که تفصیل قائل می شوند و می فرمایند مجتهد مطلق یا انفتاحی است و یا انسدادی:

مجتهد انفتاحی کسی است که می گوید در معظم احکام باب علم یا علمی (ظن خاص) مفتوح است و نیازی به مراجعه به سایر ظنون نداریم و در نود درصد موارد حکم شرعی را از طریق علم یا علمی می توانیم کسب کنیم و در چند درصد باقیمانده به اصل عملی با شرایطش مراجعه می کنیم. مجتهد انسدادی کسی است که می گوید در بخش قلیلی و درصد کمی از احکام شرعیّه راه علم یا علمی باز است؛ ولی در معظم احکام باب علم و علمی مسدود است و ناگزیر هستیم از ظنّ مطلق و هر ظنی از هر راهی که بدست آید (و لو از راه شهرت و اجماع منقول و ...) ارزش دارد؛ به جز ظنونی مثل قیاس که قطعاً باطل و مردود است.

ص: ۳۶۴

حال اگر مجتهد انفتاحی باشد، تقلید از او نیز جایز است و اجتهاد و افتاء او در حق دیگران حجت است؛ زیرا چنین مجتهدی عالم به حکم فعلی است و ادله جواز تقلید که مبسوطا خواهد آمد، بر جواز رجوع به او و تقلید از او دلالت دارند؛ زیرا از نوع رجوع جاهل و غیر عالم به عالم است و قدر متیقن از ادله تقلید چنین مجتهدی است.

ولی اگر مجتهد انسدادی باشد، ظن او به حکم شرعی از هر راهی که حاصل شود برای خودش حجت است، ولی جواز تقلید دیگران از او خیلی مشکل است؛ زیرا رجوع دیگران به چنین مجتهدی و تقلید کردن از او از دو مال خارج نیست.

۱- یا به خاطر ادله تقلید است که ناتمام است؛ چون ادله تقلید می گوید که جاهل به عالم رجوع کند و مجتهد انسدادی خودش قبول دارد که در معظم احکام عالم نیست و رجوع دیگران به او از نوع رجوع جاهل به عالم نیست، بلکه رجوع جاهل به جاهل است (کوری عصاکش کور دگر شود).

۲- یا به برکت مقدمات دلیل انسداد است. که ظن مطلق را در حق مجتهد حجت ساخته، این نیز ناتمام است؛ زیرا نتیجه مقدمات انسداد یک امر شخصی و فردی است؛ یعنی نتیجه اش حجیت ظن مطلق در حق خود مجتهد انسدادی است که مقدمات انسداد یک امر شخصی و فردی است؛ یعنی نتیجه اش حجیت ظن مطلق در حق خود مجتهد انسدادی است که مقدمات انسداد نزد او تمام است و به درد دیگران نمی خورد. لذا اگر بخواهد اجتهاد چنین مجتهدی در حق دیگران حجت باشد، باید غیر از دو دلیل مذکور دلایل دیگری پیدا کرد و دلایل دیگر دو دلیل دیگر است.

۱- اجماع: کسی بگوید جواز تقلید از مجتهد مطلق انسدادی اجماعی است و کسی در آن بحثی ندارد.

۲- همین مقدمات انسداد که در حق مجتهد انسدادی جاری و ساری بود و نتیجه اش حجیت ظن مطلق شد، در حق مقلدین هم جاری باشد و نتیجه اش حجیت ظن مطلق باشد. (به این بیان که مقلد بگوید از طرفی من یقین دارم که فعلا مکلف به تکالیفی هستم و مثل بهائم یله و رها نیستم و از طرفی باب علم و علمی به رویم مسدود است. از طرف

ص: ۳۶۵

سوم احتیاط در همه موارد مستلزم اختلال نظام یا موجب عسر و حرج بوده و واجب نیست. از طرف چهارم اگر بخواهد به ظن یا وهم یا شک خودش عمل کند و از هر راهی ظن به حکمی پیدا کرد و حدس زد، همان را بکار بندد که ترجیح مرجوح بر راجح است.

به ناچار باید ظن مجتهد انسدادی را بگیرد و به آن رجوع کند و معنای تقلید هم جز این نیست.) متأسفانه هر دو دلیل قابل مناقشه است.

اما اجماع: در مسأله مستحدثه ای به نام انسداد و حجیت ظن مطلق که از زمان محقق قمی عمدتاً مطرح شده، ادعای اجماع کردن گزاف است.

اما جریان دلیل انسداد در حق عامی: مع الاسف همه مقدمات مزبور در حق وی کامل نیست؛ زیرا یکی از مقدمات این بود که باب علم و علمی مسدود باشد و این در صورتی است که مجتهد مطلق در عالم منحصر به مجتهد انسدادی باشد، وگرنه با وجود مجتهدهای انفتاحی باب علمی به روی مقلد باز است و قول مجتهد انفتاحی برای او ظن خاص است. یکی دیگر از مقدمات این بود که بفرض انحصار مجتهد در انسدادی و تمامیت مقدمه ثانی، مقدمه سوم ناتمام است؛ زیرا احتیاط در همه جا مستلزم اختلال نظام نیست تا واجب نباشد و یا حرام باشد. پس محذور عقلی که ندارد. آری احتیاط کذایی عسر و حرج و مضیقه است و شرعاً واجب نیست، ولی شخص عامی توان اثبات این مطلب را ندارد تا نتیجه بگیرد که احتیاط واجب نیست و نوبت به پیروی از ظن مجتهد برسد. بنابراین مقدمات انسداد در حق وی کامل نیست و از این راه هم حجیت ظن مجتهد در حق وی ثابت نشد.

قوله: نعم لو جرت: نیازی به این تبصره نبود، ولی حالا- که ذکر کرده اند اجمالش آن است که اگر مقدمات انسداد در حق غیر مجتهد هم جاری باشد؛ یعنی مجتهد در زمان او منحصر به مجتهد انسدادی باشد که در نتیجه باب علم و علمی به روی وی مسدود باشد و احتیاط هم یا مستلزم اختلال نظام باشد که عقلاً واجب نیست و محذور دارد و یا مستلزم عسر و حرج باشد که شرعاً واجب نیست و مقلد هم این مقدار توان علمی دارد که عدم وجوب شرعی احتیاط مذکور را ثابت کند. آنگاه مقدمات مذکور در حق مقلد هم نتیجه بخش بوده

ص: ۳۶۶

و ظنّ مجتهد را بر او حجّت می‌کند؛ ولی اثبات این سه مطلب آسان نیست و مجرّد فرض است که در زمانی مجتهد منحصر به انسدادی باشد، مجرّد فرض است که احتیاط موجب اختلال نظام باشد، مجرّد فرض است که مقلّد بتواند ثابت کند که احتیاط اگر موجب عسر و حرج شد، شرعا واجب نباشد.

نتیجه نهایی: چهار راه برای حجّت فتوای مجتهد انسدادی در حق دیگران ذکر شد که عموماً ناتمام بودند:

۱- ادله تقلید ۲- دلیل انسدادی که در حق مجتهد انسدادی جاری شد. ۳- اجماع ۴- دلیل انسدادی که در حق خود مقلّد جاری شد.

قوله: هذا علی تقدیر الحکومه: در باب دلیل انسداد این بحث مطرح است که آیا نتیجه مقدمات انسداد حکومت است یا کشف؟ معنای حکومت این است که در فرض تمامیت مقدمات انسداد، خود عقل مستقلاً حاکم است به حجّیت مطلق ظنّ و لزوم تبعیت از آن (اذا تعذر العلم قام الظن مقامه) و ربطی به شارع مقدّس ندارد و کاشف از رأی شارع و نظر شرع نیست. معنای کشف این است که اگر این مقدمات کامل شد، کاشف از این است که شارع مقدّس در فرض مذکور مطلق ظنّ را حجّت کرده و حجّیت مطلق ظنّ در فرض انسداد مثل حجّیت ظنّ خاص در فرض انفتاح است که پشتوانه شرعی دارد و حجّت شرعی است.

حال آنچه تا به حال بیان کردیم که تقلید از مجتهد انسدادی جایز نیست، کلاً بر فرض حکومت بود که عقل حکم به حجّیت ظنّ مطلق می‌نمود و ربطی به شرع نداشت. در نتیجه مجتهد نسبت به حکم شرعی جاهل بود و تقلید از او جایز نبود و اما بر فرض کشف این مقدمات از حجّیت ظنّ مطلق نزد شارع آیا رجوع مقلّد به ظنّ چنین مجتهدی جایز است یا نه؟ اوّل می‌فرماید که ما اصل این مبنا را قبول نداریم و در جای خود بحث کرده ایم که نتیجه مقدمات انسداد حکومت است نه کشف و بر فرض که این مبنا صحیح باشد، باز جواز رجوع به چنین مجتهدی خیلی مشکل است؛ زیرا هیچ یک از آن ادله اربعه که در فرض حکومت اشاره شد، در اینجا هم جاری نیست؛

ص: ۳۶۷

امّا ادله تقلید شامل چنین کسی نمی شود؛ زیرا ظنّ مجتهد انسدادی مخصوص خود اوست و در حق او حجّت است و ادله تقلید موردی را می گوید که ظنّ او در حق دیگران هم حجّت باشد.

دلیل انسداد جاری در حق خود مجتهد هم که فقط به درد خودش می خورد و نتیجه اش حجّت ظنّ مطلق در حق خود اوست نه در حقّ دیگران. اجماعی هم که در میان نیست، در حق خود مقلّد هم که دلیل انسداد جاری نمی شود به بیانی که در فرض حکومت گذشت. لذا وجهی ندارد که اجتهاد و ظنّ چنین مجتهدی برای دیگران ارزشمند باشد.

قوله: فتأمل: شاید اشاره باشد به اینکه بر فرض کشف مجتهد انسدادی هم عالم به وظیفه و حکم فعلی است با این تفاوت که انفتاحی از راه ظن خاص (خبر ثقه و ...) عالم به وظیفه می شود و انسدادی از راه ظن مطلق و مقدمات انسداد عالم می شود و شیوه علم آنها به وظیفه فرق دارد؛ و گرنه اصل علم به حکم فعلی فرقی ندارد. پس «علی الکشف» انسدادی هم عالم به حکم فعلی است و ادله تقلید او را شامل می شود و رجوع جاهل به عالم است نه جاهل به جاهل؛ ولی اشکال اوّل وارد است که اصل مبنای کشف ناتمام است.

قوله: ان قلت: مقدمه: به عقیده مرحوم آخوند حجّت امارات ظنیه مثل حجّت قطع بود؛ یعنی برطبق مفاد و مؤدای اماره هیچ حکمی جعل و تشریح نمی شد و اماره صددرصد طریق محض به سوی واقع بود و در صورت اصابه به واقع منجز بود و در صورت خطأ موجب عذر بود، با این حساب کسی هم که اماره خاصّه نزد او قیام کرده علم به حکم ندارد نه حکم واقعی را می داند که این واضح است و تنها عالم الغیب از واقع با خبر است و نه حکم فعلی و ظاهری را می داند که علی الفرض اماره حکم فعلی نمی آورد و برطبق آن وجوب یا حرمتی درست نمی شود. با این مقدمه اشکال این است که همان طور که به قول شما رجوع جاهل به مجتهد انسدادی رجوع به جاهل بود و جایز نبود همچنین رجوع دیگران به انفتاحی هم رجوع به جاهل به حکم است و نباید جایز باشد، پس چرا رجوع به انفتاحی را تجویز کردید و به انسدادی را منع کردید؟

ص: ۳۶۸

قوله: قلت: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که آری بر مبنای ما مطلب همین است که انفتاحی هم علم به حکم شرعی ندارد نه حکم واقعی را می داند و نه حکم ظاهری را، ولی فرقی با انسدادی در این است که انفتاحی علم به حجّت دارد و می داند که در کجاها حجّت شرعی (خبر ثقه، ظواهر کتاب و ...) بر حکم داریم و کجاها حجّت شرعی نداریم و به همین خاطر رجوع دیگران به چنین مجتهدی از باب رجوع جاهل به عالم به حجّت شرعی است، ولی انسدادی خصوصاً بر مبنای حکومت چنین نیست؛ یعنی حتی علم به حجّت هم ندارد تا رجوع به او جایز باشد.

قوله: ان قلت: معترض می گوید که انفتاحی همچنین نیست که همه جا حجّت شرعی داشته باشد، بلکه مواردی پیش می آید که هیچ اماره معتبری بر حکم شرعی ندارد و هیچ اصل عملی شرعی در آنجا مجرا ندارد و تنها مجتهد است و یک سلسله اصول عملیه عقلیه (برائت عقلی، احتیاط عقلی، تخییر عقلی) که این ها هم حکم آور نیستند. آنگاه در این گونه موارد باز انفتاحی هم جاهل به حکم شرعی است و رجوع دیگران به او از باب رجوع به جاهل است و نباید جایز باشد.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می فرماید که سرّ جواز رجوع جاهل به مجتهد انفتاحی حتی در فرض نبود اماره معتبر و اصل شرعی، آن است که مجتهد فحص و تحقیق کرده و به خوبی واقف است که کجاها اماره شرعیه وجود ندارد و مقلد از علم به نبود اماره عاجز است. در این جهت مجتهد که عالم است (علم به عدم اماره) دیگران به او رجوع می کنند و حقّ تقلید دارند و قول مجتهد را به عنوان عادل و خبره و اهل فن می پذیرند و بنا را بر نبود اماره می گذارند و از اینجا به بعد را مقلد او نیست و هر کدام از مجتهد و مقلد به عقل خود عمل می کنند و چه بسا عقل مجتهد حکم به برائت نماید و عقل مقلد حکم به احتیاط کند.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه تشخیص مجاری هر یک از اصول عقلیه هم کار آسانی نیست تا مقلد مجاز باشد که به عقل خود رجوع کند، و شناخت این مجاری هم کاری محققانه و متخصصانه است که مقلد از آن ناتوان است. لذا حقّ مطلب این است که نسبت

ص: ۳۶۹

به موارد فقد اماره هم مقلد باید به مجتهد رجوع کند، ولی از باب عدم قول به فصل این تقلید جایز است.

قوله: و كذلك لا خلاف و لا اشكال: برای مجتهد مطلق سه منصب ذکر شده است:

۱- منصب افتاء و فتوا دادن که تا به حال بحث شد.

۲- منصب ولایت و اولویّت در تصرّف که بحثی فقهی است و در فقه به مناسب مطرح می شود (تحت عنوان ولایت فقیه).

۳- منصب قضاوت و حکومت و حلّ و فصل منازعات که این هم بحثی فقهی است، ولی به مناسبت در اینجا مطرح کرده اند و آن اینکه آیا قضاوت و حکم مجتهد مطلق در حق طرفین دعوا نافذ و لازم الاجراء است یا خیر؟ همان تفصیلات باب فتوا را ذکر می کنند که اگر مجتهد انفتاحی باشد و باب علم یا علمی را به روی خود مفتوح بداند، حکم و قضاوت او هم نافذ است و طرفین نزاع باید تسلیم باشند و بپذیرند؛ زیرا ادلّه باب شامل قضاوت چنین مجتهدی می شود. منظور مقبوله ابن حنظله است که می گوید:

«ینظر ان الی رجل منکم ممّن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فأنّی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل فانّما بحکم الله استخف...» (۱)

و مجتهد انفتاحی راوی حدیث امامان و ناظر در حلال و حرام آنان و عارف به احکام آنان است. پس قضاوت او نافذ است.

ولی اگر مجتهدی انسدادی بود و مبنای کشف را اختیار کردیم، باز قضاوت او نافذ است؛ زیرا علی الکشف ظن مطلق طریق منصوب از ناحیه شارع است و همانند طرق خاصّه منصوبه از ناحیه شارع است برای انفتاحی و انسدادی هم مثل انفتاحی عارف به احکام امامان است و حکمش نافذ است، ولی بر مبنای حکومت قضاوت او هم مثل فتوایش برای دیگران حجّت نیست و در حق دیگران نافذ نیست؛ زیرا مقبوله می گوید که کسی که عارف به احکام ما باشد حکمش نافذ است و چنین مجتهدی عارف به احکام

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، حدیث ۱۰، باب اختلاف حدیث.

ص: ۳۷۰

امامان نیست پس حکمش نافذ نیست.

قوله: «ألا ان يدعى: مگر کسی از راه عدم الفصل پیش آید و بگوید از لحاظ قضاء و حکم میان انفتاحی و انسدادی کسی تفصیل نداده و فرق قائل نشده و به ضمیمه عدم الفصل قضاوت انسدادی هم نافذ می شود.

مرحوم آخوند می فرماید: عدم الفصل فی الجمله بعید نیست، ولی به درجه ای نیست که ارزشمند باشد. (منظور آن است که عدم قول به فصل کافی نیست و قول به عدم فصل لازم است و این معنا محرز نیست).

قوله: «ألا ان يقال: راههای مختلفی برای نفوذ حکم انسدادی مطرح شده که یکی از راه شمول مستقیم مقبوله بود که رد شد و دیگری از راه ضمیمه عدم فصل بود که رد شد.

سومی از این راه است که کسی بگوید: بالاخره همه قبول داریم که در مواردی باب علم مفتوح است، مثلا در ضروریات دین باب علم مفتوح است در ضروریات مذهب هکذا. در موارد اجماعی نیز چنین است. در متواترات باب علم مفتوح است. در موارد نص قرآنی باب علم مفتوح است و ... آنگاه همه این ها را کنار هم که بگذاریم، مقدار قابل توجهی می شود و مجتهد انسدادی هم نسبت به این موارد عالم است، و لو نسبت به معظم موارد فقهی باب علم به روی او مسدود است؛ ولی همان مقدار معلوم کافی است که عناوین مذکور در مقبوله (روی حدیثنا، نظر فی حلالنا و حرامنا، عرف احکامنا) حقیقه بر او صدق کند و از این زاویه مقبوله او را هم شامل شود و حکم او در حق طرفین دعوا نافذ باشد.

این مطلب هم اشکال دارد؛ زیرا اولاً- اشکال نقضی دارد که در باب فتوا هم همین حرف می آید که انسدادی نسبت به موارد مذکور عالم است. پس عنوان عالم و اهل الذکر بر او صدق می کند و باید رجوع جاهل به او از باب رجوع جاهل به عالم باشد و مضمول ادله تقلید باشد. پس چرا آنجا را نپذیرفتید؟

ثانیا صرف اینکه مجتهدی عارف به موارد ضروریات دین و مذهب است، موجب نمی شود که رأی و قضاوت او در هر موردی پذیرفته باشد و باید نسبت به موارد دعوا و باب قضاوت آگاه باشد و تعبیر مقبوله «احکامنا» است که جمع مضاف است و مفید عموم

ص: ۳۷۱

است؛ یعنی همه احکام ما یا لااقل معظم آنها را بشناسد نه اینکه قضیه برعکس باشد.

به هر حال از این راه هم نمی توان وارد شد.

قوله: و اما قوله فی المقبوله: در این فراز دفع دخلی می نمایند. اشکال این است که در مقبوله آمده: فاذا حکم بحکما... و ظاهرش آن است که مجتهد یا حاکم شرع باید برطبق حکم ائمه (ع) حکم و قضاوت کند و چنین قضاوتی فرع بر معرفت و آگاهی او از حکم امام (ع) در این منازعه و مرافعه است و آن مقدار آگاهی که شما ذکر کردید (آگاهی به ضروریات دین و مذهب و ...) کافی نیست و اصولا- ربطی به احکام قضاوت و حکومت و فصل خصومت ندارد تا موجب شود که چنین فردی عارف به احکام امامان و به دنبالش حاکم به حکم آنان باشد. پس باز هم قضاوت مجتهد انسدادی مشکل دارد.

مرحوم آخوند در دفع اشکال می فرماید که منظور مقبوله از «حکم بحکما» این نیست که قاضی برطبق حکم امام و مطابق آن حکم کند (و حکمش حتما مطابق واقع باشد) زیرا قضاوت معمولا در موضوعات خارجی و امور جزئی از قبیل مالکیت زید نسبت به کتاب، زوج بودن زید نسبت به زینب و ... است و در امور جزئی که امامان حکمی ندارند تا قاضی مطابق حکم آنان قضاوت و حکم کند و اصولا حکم داشتن در همه وقایع جزئی تا قیامت که لا تعد و لا تحصی هستند امکان ندارد، بلکه منظور این است که چنین حاکمی به دستور و امر امام حکم می کند؛ زیرا منصوب است (فائی جعلته علیکم حاکما) و امام به او اجازه قضاوت داده. حال قضاوتش مطابق واقع باشد یا خطا کند و خلاف واقع درآید، که او مأمور به ظاهر است نه به واقع، بنابراین لازم نیست برطبق حکم امام حکم کند تا اشکال شود که وی انسدادی است و حکم امام را نمی داند و ... بلکه همین اندازه که عالم به مواردی است و عنوان عارف به احکام امامان بر او صدق می کند کافی است و می تواند زمام امر قضاوت را بدست گیرد و حکم نماید. البته این بیان ناتمام است؛ زیرا مانعی ندارد که جمله «فاذا حکم بحکما...» به ظاهرش حمل شود و قاضی برطبق حکم امامان حکم کند. منتها این بدان معنا نیست که امامان در هر واقعه و موضوعی حکمی دارند تا شما این را نپذیرد، بلکه منظور این است که امامان احکام کلی باب قضاء و شهادت را بیان کرده اند

ص: ۳۷۲

و بر حاکم شرع است که این‌ها را بر مصادیق و صغریات تطبیق کند و حکم صادر کند و بنابراین مراد از «عرف احکامنا» یعنی همین احکام قضاوت را بشناسد و انسدادی همه که به اعتراف خودش نسبت به این‌ها جاهل است و قضاوت او مبتلا به اشکال است و معلوم نیست نافذ باشد.

قوله: و امّا التجزی: مقام اول در باب اجتهاد مطلق بود که تا حال احکامش بیان شد و اینک مقام ثانی پیرامون تجزی در اجتهاد است و در این مقام سه مبحث داریم:

مبحث اول: آیا اجتهاد تجزیه بردار است یا نه؟ به دیگر سخن آیا ممکن است فردی در مسأله‌ای یا فصلی یا بابی مجتهد و دارای اجتهاد و استنباط باشد، ولی در مسائل و ابواب دیگر مقلد باشد و توان استنباط نداشته باشد یا چنین چیزی امکان ندارد؟ در این باره دو نظریه مطرح است:

۱- عده‌ای طرفدار امکان تجزی هستند. ۲- عده‌ای منکر امکان تجزی هستند و آن را محال می‌دانند. عقیده مرحوم آخوند این است که تجزی در اجتهاد امری کاملاً ممکن و معقول است و اصولاً معتقد هستند که چنین چیزی جای کمترین شک و تردیدی ندارد و سزاوار نزاع و بحث نیست و یک دلیل بر امکان آن می‌آورند و آن اینکه

از طرفی ابواب گوناگون و مسائل مختلف فقهی از لحاظ مدارک و منابع متفاوت و مختلف هستند. برخی از مسائل مدارک و دلایل سهل و آسان است و برخی دلایل و راه‌های رسیدن به آن پیچیدگی دارد. برخی مثنوی و مقدمات زیادی لازم دارند تا استنباط شوند و برخی مقدمات کمتری نیاز دارند. در برخی مسائل مدرک و دلیل ظواهر نقلیه (آیات و روایات) است و در قسمتی از آنها مدرک، دلیل‌های عقلی و براهین و استدلال‌های عقلی و دقیق است و لذا همه مسائل هم افق نیستند.

از طرف دیگر اشخاص هم از لحاظ کثرت و عمق آگاهی یا قلت و قصور و سطحی بودن اطلاعات، متفاوت هستند. چه بسا فردی که در یک بابی خیلی کار کرده و دارای اطلاعات فراوان و مهارت بالاست و مطالب در چنگ اوست و وقتی وارد آن باب می‌شود، خیلی تاخت و تاز می‌کند. ولی نسبت به باب دیگر چنین مهارت و خبرویتی ندارد و چه بسا فرد

ص: ۳۷۳

دیگر به عکس اولی باشد. یا بعضی از اشخاص در علوم نقلیه و ادبیات خیلی مهارت دارند و آنجا که مسأله ای پشتوانه و مدرک نقلی دارد استنباط برای آنها راحت و مثل آب خوردن است و بعضی دیگر در علوم عقلیه خیلی ماهرند و آنجاها که مسأله ای مدرک عقلی دارد، خیلی راحت می توانند حکم آن را استنباط کنند و ... بنابراین از ضروریات و بدیهیات (امر وجدانی) است که مجتهدی در برخی مسائل قدرت استنباط داشته باشد (یا به خاطر سهولت مسئله و یا مهارت شخص) و در سایر مسائل ناتوان از استنباط باشد (به خاطر صعوبت مسئله یا عدم مهارت فرد). با این بیان تجزی در اجتهاد امری کاملاً معقول و مقبول می نماید.

قوله: بل مستحیل: نه تنها تجزی اجتهاد امر ممکن است، بلکه امری ضروری و لازم و حتمی و غیر قابل اجتناب است و بدون آن اجتهاد مطلق هم امکان پذیر نیست؛ زیرا هیچ کس یک شبه و یکجا به درجه اجتهاد مطلق نمی رسد و اساس طفره در عالم از محالات است که انسان پاره ای از مراتب نازل یا وسط را نیپموده به عالی ترین مرتبه دست یازد (مثلاً نردبانی که صد پله دارد تا قدم در پله اول یا دوم گذاشت، بلافاصله به پله صدم قدم بگذارد و پله های وسط را طی نکند، که این محال است). البته عادتاً محال است، و گرنه عقلاً محال نیست که خداوند یکجا علم تمام احکام و قدرت استنباط همه را به یک انسانی عطا نماید؛ ولی عادتاً اجتهاد مطلق مسبوق به تجزی در اجتهاد است و تا انسان در یک یا چند مسئله مهارت و قدرت استنباط نیابد محال است که در کل مسائل چنین قدرتی پیدا کند و مراحل نازله اجتهاد را نیپموده به اعلی المراتب برسد. بنابراین تجزی در اجتهاد امری ممکن و لا بد منه است.

قوله: و بساطه الملکه: کسانی که می گویند اجتهاد تجزیه بردار نیست و محال است فردی در پاره ای از مسائل مجتهد باشد و در بقیه مسائل مجتهد نباشد، بلکه یا در همه مسائل مجتهد است و یا در هیچ مسأله ای مجتهد نیست و معنا ندارد که در بعضی مجتهد و در بعضی دیگر مقلد باشد. این ها دلایلی برای مدّعی خویش دارند که مرحوم آخوند به دو دلیل از آنان اشاره کرده و پاسخ داده اند:

۱- ملکه اجتهاد همانند سایر ملکات نفسانیه امری بسیط و غیر قابل تجزیه است

ص: ۳۷۴

(اصولا نفسانیات همه از امور بسیطه هستند.) و ویژگی امور بسیطه و غیر قابل تجزیه این است که یا موجود هستند و یا معدومند و معنا ندارند که بعضی از آنها موجود و بعضی مفقود باشد. پس اجتهاد هم یا موجود است، اگر اجتهاد مطلق باشد و یا معدوم است، اگر اجتهاد مطلق نباشد معنا ندارد که جزئی از آن باشد و جزء دیگر نباشد.

پاسخ مرحوم آخوند آن است که اصل بساطت ملکه اجتهاد را قبول داریم، ولی بساطت به معنای آن است که دارای اجزاء نیست، نه اینکه دارای مراتب هم نباشد. ما مدعی هستیم که اجتهاد مثل دیگر صفات نفسانی حقیقت مشکک و دارای مراتب گوناگون است که از نازل ترین مرتبه گرفته تا اعلی مراتب آن، نازل ترین مرتبه اجتهاد، اجتهاد در یک مسئله است و عالی ترین آن اجتهاد در همه مسائل فقه است و هر مرتبه مصداقی از مصداقی اجتهاد است که موجود می شود. (مثل حقیقت وجود که بسیط است؛ ولی از اعلی المراتب یعنی واجب الوجود گرفته تا انزل المراتب، یعنی هیولای اولی را شامل است و هر مرتبه ای مصداقی از وجود است.) و هیچ مانعی ندارد که در خصوص فلان مسئله به اندازه ای که مجتهد مطلق قدرت استنباط دارد مجتهد متجزی هم قدرت استنباط داشته باشد.

۲- قوله: و یقطع بعدمه: دلیل دیگر مخالفان این است که مجتهد متجزی تنها از همین باب یا مسئله و مدارک مذکور در آن باخبر است و از سایر ابواب که اطلاعی ندارد. شاید در جاهای دیگر مدارک و دلایلی باشد که اگر از آنها باخبر می شد، چه بسا آنها را ترجیح می داد و یا تخیر را اختیار می کرد و چون بی اطلاع است، پس اجتهاد او ناقص است. در حقیقت اصلا اجتهاد نیست و لذا باید از جمیع ابواب فقه مطلع باشد و بر همه آنها احاطه داشته باشد تا بتواند در یک مسئله از مسائل فقه اجتهاد کند و احاطه بر جمیع عبارت است از اجتهاد مطلق.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: اولاً اشکال نقض داریم که مجتهد مطلق هم نوعاً احاطه فعلی بر همه ابواب ندارد و چنین نیست که در هر مسئله ای که فتوا می دهد جمیع ابواب و مسائل و مدارک فقه در ذهن او حاضر باشند پس به مجتهد مطلق هم اشکال وارد است.

ص: ۳۷۵

و ثانياً پاسخ حلی آن است که مجتهدی که در مقام اجتهاد در یک مسئله برمی آید یقین دارد که ادله و مدارک سایر مسائل ربطی به این مسئله ندارد و یا اگر هم یقین ندارد و احتمال دخالت می دهد، ولی به این احتمال اعتنا ندارد و اطمینان دارد که در جای دیگر خبری نیست، زیرا او به مقدار لازم فحص کرده و از ظفر به منابع دیگر و دلایل معارض ناامید گردیده است و بیش از این نه در مجتهد متجّزی لازم است و نه در مجتهد مطلق.

(به ویژه اینکه بزرگان کوشش کرده اند و منابع و مدارک را تبویب و تنظیم کرده اند و اگر انسان در یک یا چند باب که مطلقان بیان مدارک فلان مسئله و حکم است، گردش علمی کند و آنها را بررسی نماید، مطمئن می شود که منابع، همین امور است و به راحتی از این ها حکم را استخراج می کند و در خصوص همین مسئله اجتهاد مجتهد متجّزی کمتر از اجتهاد مجتهد مطلق نیست.)

قوله: الثانی: مبحث دوم در باب اجتهاد متجّزی راجع به حجّیت رأی و اجتهاد او در حقّ خودش می باشد. اگر مجتهد متجّزی از روایات و وجوب امری را استنباط کرد، آیا این وجوب در حق خود او حجّت و لازم الاتباع است یا حق ندارد حتی خودش به این اجتهاد ترتیب اثر دهد و باید از مجتهد مطلق تقلید کند؟ در این بحث نیز مثل مبحث اول میان دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد. عدّه ای فتوای او را برای خودش جایز العمل می دانند و عدّه ای جایز نمی دانند؛ ولی به عقیده ما فتوا و اجتهاد او برای خودش حجّت است و این مدّعا با دلایل متعدّدی قابل اثبات است که در کتب مطوله از قبیل فصول (۱) بیان شده؛ و مرحوم آخوند بهترین آنها را در اینجا آورده و آن اینکه ادله مدارک احکام اطلاق دارند و اختصاص به مجتهد مطلق ندارند و مجتهد متجّزی را نیز شامل می شوند:

بیان مطلب: منظور از احکام همین احکام تکلیفی و وضعی است که در سراسر فقه مطرح است منظور از مدارک احکام همین منابع احکام است که مجتهد احکام شرعی را از آنها استخراج می کند، از قبیل ظواهر قرآن کریم، خبرهای واحد ثقه و ... و منظور از ادله مدارک، دلایلی است که بر حجّیت ظواهر و خبر ثقه و غیره دلالت دارند. فی المثل دلیل

ص: ۳۷۶

حجّیت ظواهر بناء قطعی عقلای عالم است که در اوایل مبحث امارات ظنّیه گذشت و دلیل حجّیت خبر ثقه ادله اربعه (کتاب، سنّت، اجماع، سیره عقلاء) بود که در باب حجّیت خبر واحد گذشت.

حال این ادله عمومیت دارند؛ یعنی سیره عقلاء ظواهر کلام را در حق همه مخاطبان حجّت می دانند چه مجتهد مطلق باشد و چه متجزّی و چه عوام. ادله حجّیت خبر واحد نیز خبر ثقه را در حق همگان حجّت می کنند و سیره همه عقلاء بر اخذ و اعتماد به خبر ثقه است نه اینکه تنها مجتهد مطلق چنین باشد.

بنابراین همه می توانند از ظواهر قرآن و اخبار آحاد استفاده کنند. البته به یک شرط و آن اینکه شاید از این ظاهر خلافش اراده شده و قرینه آن در جاهای دیگر بیان شده. لذا نیاز به فحص دارد و یا شاید این خبر واحد معارضی در جای دیگر دارد. که باید فحص کند و اگر معارض یافت، میان آن دو را بتواند جمع کند یا طبق اخبار علاجیه عمل کند و اینجاست که حساب عوام و عموم مردم از خواص جدا می شود و آنها توان چنین فحص و تحقیقات و معالجات را ندارند و لذا هرکسی حق ندارد خود مستقیماً به کتاب و سنّت رجوع کند و حکم شرعی خود را بدست آورد؛ ولی مجتهد متجزّی در همین بعض مسائل توان این بررسی ها را دارد و از مجتهد مطلق چیزی کم ندارد و لذا به حکم ادله حجّیت ظواهر و خبر ثقه و ... متجزّی نیز حق دارد از این منابع و مدارک حکم شرعی خود را اجتهاد کند و به هر مقداری که اجتهاد کرده می تواند به آن عمل کند و در حق خودش حجّت است.

قوله: الثالث: مبحث سوّم راجع به جواز دیگران به مجتهد متجزّی است. آیا در همان بخشی که مجتهد متجزّی دارای اجتهاد و استنباط است دیگران می توانند از او تقلید کنند و به فتوای او عمل نمایند یا حتماً باید از مجتهد مطلق تقلید کنند؟ می فرماید این مسئله نیز مثل دو مسئله قبل محلّ نزاع است:

عده ای طرفدار جواز تقلید هستند. به این دلیل که مجتهد متجزّی نسبت به موارد اجتهاد خود عالم به حکم است و ادله جواز تقلید بیش از این نمی گوید که جاهل باید به عالم رجوع کند. پس عوام مسلمانان حق دارند به مجتهد متجزّی مراجعه کنند و در همان محدوده اجتهادش (و لو در یک مسئله باشد) از وی تقلید کنند.

ص: ۳۷۷

عده ای هم طرفدار عدم جواز هستند. به این دلیل که ادله تقلید شمولشان نسبت به چنین مجتهدی مسلم و محرز نیست؛ زیرا آیات و روایات اطلاق ندارند و قدر متیقن از آنها مجتهد مطلق است و سیره عقلاء یا متشرعه هم باید احراز شود و نسبت به رجوع به مجتهد متجزی محرز نیست و اصل اولی هم عدم جواز رجوع انسان به انسان دیگر است.

لذا حق ندارند به مجتهد متجزی مراجعه کنند. مرحوم آخوند در این مبحث اظهار نظر نمی کنند و حواله می دهند به آینده که در مباحث تقلید ادله جواز تقلید را بررسی خواهیم کرد تا ببینیم محدوده دلالت آنها چه اندازه است؟ آیا مخصوص مجتهد مطلق هستند یا شامل متجزی نیز می شوند؟

قوله: و اما جواز حکومت: مجتهد مطلق قضاوتش در منازعات نافذ بود، ولی آیا مجتهد متجزی هم قضاوتش نافذ است و اگر حکمی نمود، باید طرفین دعوا پذیرا باشند یا نافذ نیست و تسلیم در برابر آن لازم نیست؟ نخست می فرمایند که نافذ بودن حکم چنین حاکمی به مراتب مشکل تر از حجیت فتوای او برای دیگران است (شاید به این دلیل که شمول ادله تقلید نسبت به چنین مجتهدی آسان تر است از شمول ادله قضاوت که مقبوله ابن حنظله (۱) و حدیث ابی خدیجه (۲) باشد؛ زیرا بر کسی که تنها در یک مسئله قدرت اجتهاد دارد، عارف به احکام و ناظر در حلال و حرام اطلاق نمی شود.) ولی بعدا با یک تبصره کار را تمام می کند و قضاوت او را هم نافذ می داند و این همان مطلبی است که قبلا در مجتهد مطلق انسدادی بیان کردند که وی عارف به موارد ضروری دین و مذهب و متواترات و اجماعیات و ... است و این موارد قابل ملاحظه است. به گونه ای که می توان گفت وی عارف به احکام است و همین مقدار کافی است که مقبوله او را شامل شود و بر نفوذ حکم وی دلالت نماید. (و ما قبلا در این مطلب مناقشه کردیم و به هر حال قضاوت مجتهد متجزی مبتلا به اشکال است و معلوم نیست نافذ باشد.)

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، حدیث ۱۰، باب اختلاف الحدیث.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴، حدیث ۵، باب اول از ابواب صفات قاضی.

فصل سوم شرایط و مقدمات اجتهاد

در این فصل راجع به علوم پایه، علمی که پایه و اساس اجتهاد می باشند و بدون آگاهی از آن علوم اجتهاد ممکن نیست، بحث می کنند. بزرگان دانشهای فراوانی را به عنوان شرایط و مقدمات اجتهاد ذکر کرده اند، از قبیل علم کلام، علم منطق، حدیث، رجال، قسمتی از ریاضیات، قسمتی از نجوم و ... ولی مهم تر از همه سه علم است که ارتباط تنگاتنگ با اجتهاد و استنباط احکام شرعیته دارند و مرحوم آخوند به ذکر این ها بسنده می کند.

۱- علوم عربیت یا ادبیات عرب: این بخش مشتمل بر شش علم است که عبارتند از:

لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع ولی سه علم اخیر که به عنوان علوم بلاغت معروف می باشند، منظور نظر ما نیستند و ارتباط چندانی با اجتهاد ندارند. اگرچه اخیانا برخی از مسائل علم معانی (مثل مباحث قصر حقیقی و اضافی و ...) یا دانش بیان مثل حقیقت و مجاز و کنایه) ارتباط به اجتهاد دارد، ولی این مسائل هم در حد لازم و کافی در مقدمه علم اصول فقه مطرح می شود. عمده نیاز اجتهاد به سه علم دیگر عربیت (صرف و نحو و لغت) است و سبب نیازمندی آن است که منابع اجتهاد و استنباط احکام شرعیته، کتاب خدا و سنت معصومین (ع) است که این ها هم به زبان عربی هستند و مجتهد باید عارف به لغت عرب باشد تا معانی واژه های کتاب و سنت را بشناسد و نیز آگاه به صرف باشد تا واژه ها را ریشه یابی کند و ...

اما مقدار حاجت را با فی الجملة بیان می کنند؛ یعنی لزومی ندارد که مجتهد از تمام

ص: ۳۷۹

معانی لغات عربی و از تمام قواعد صرفی و نحوی باخبر باشد و هم اکنون حضور ذهن داشته باشد. بلکه چنین چیزی معمولاً و عادتاً امکان پذیر نیست و لازم نیست یک ادیب به تمام معنی باشد، بلکه کافی است به قدری آگاهی داشته باشد که اگر نیاز به فهم لغتی پیدا کرد، بداند و بتواند به کتب مربوطه و باب مربوطه مراجعه کند و معنای لغت یا ریشه آن را بدست آورد و عمده تهيؤ و آمادگی است.

۲- دانش تفسیر قرآن: مجتهد باید عارف به تفسیر هم باشد؛ اما نه تفسیر کل قرآن، بلکه تفسیر آیات الاحکام؛ یعنی آیاتی که در رابطه با احکام شرعی است (و مشهور آنها را پانصد آیه دانسته اند). را بداند و وجه نیازمندی اجتهاد به علم تفسیر آن است که چه بسا آیه ای اجمال دارد یا قرینه برخلاف ظاهر دارد و بدون علم به تفسیر نمی تواند آنها را بفهمد. البته باز فی الجمله نیاز دارد؛ یعنی به مقداری که اگر احتیاج پیدا کرد، بداند که به چه کتابی مراجعه کند و از چه آیه ای و چگونه از آن بهره مند شود. و بیش از این لازم نیست که به همه جزئیات آیات الاحکام بالفعل و یکجا واقف باشد. باز مهم آمادگی است نه آگاهی فعلی.

۳- علم اصول فقه: مهم ترین رکن اجتهاد و جزء اخیر علت تا مه استنباط دانش اصول فقه است و اگر همه دانشهای دیگر هم فراهم باشد، باز بدون بهره گیری از فن اصول فقه، اجتهاد امکان پذیر نیست. سر مطلب آن است که هیچ مسأله ای از مسائل نظری و استدلالی فقه را نخواهیم یافت؛ مگر اینکه به یک یا چند قاعده اصولی نیازمند باشد (مثلاً امر اقیموا الصلاه که به ظاهرش معنای روشن دارد، ولی لا اقل دو قاعده مهم اصولی باید در آن لحاظ شود که یکی ظهور امر در وجوب است و دیگری حجیت ظهور است). و اصولی و اخباری از این قواعد مستغنی نیستند اگرچه شیوه کار آن دو متفاوت است؛ یعنی اصولی ها برای این قواعد یک علم جدا تأسیس کرده و کتابهای مستقلی به عنوان اصول فقه (معالم الاصول، قوانین الاصول، معارج الاصول، فرائد الاصول، کفایه الاصول، عنایه الاصول، منتهی الاصول و ...) نگاشته اند؛ ولی اخباری ها چنین نکرده اند و تنها در مقدمه کتابهای فقهی و حدیثی خود یا در آغاز هر مسئله ای از کتاب خویش به قاعده یا قواعد اصولی آن

ص: ۳۸۰

اشاره کرده اند.

قوله: و تدوین تلک: عمده ایراد اخباری به اصولی آن است که دانش اصول فقه در عصر امامان نبوده و بعدها مجتهدین عامه اختراع کرده اند و فقیهان شیعه هم از آنها پیروی کرده اند و چون در آن زمان نبوده، پس بدعت است. بدعت هم حرام است و ما حق نداریم علم جدایی بنام علم اصول فقه بنویسیم و داشته باشیم.

ولی پاسخ ما این است که اولاً بسیاری از قواعد اصولی از خود ائمه (ع) اخذ شده است و در این جای تردید نیست. ثانیاً مرحوم صدر در کتاب تأسیس الشیعه ثابت کرده که مبتکران علم اصول فقه دانشمندان شیعه بودند نه اهل سنت. (۱)

ثالثاً دانشهای دیگری از قبیل علم صرف و نحو و فقه و حدیث و رجال هم به شکل امروزی اش (که تکامل یافته است.) در عصر ائمه (ع) نبوده. پس باید این ها را هم بدعت بدانید و خود شما هم نباید کتب فقهی بنگارید؛ چون بدعت است.

رابعاً مگر هر بدعتی حرام است؟ مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه از قول بعضی ها بدعت را به تعداد احکام خمس تقسیم کرده و گاهی بدعت واجب است و ... (۲)

خامساً در زمان ائمه (ع) نیازی به تدوین این قواعد نبوده تا دانش جدا داشته باد؛ ولی امروزه شدیداً به این قواعد نیازمندیم و باید در یک جایی این ها را مبّوب و منظم کرد.

سادساً مگر علم جدید نوشتن بدعت است؟ خلاصه کلام اینکه نه اخباری و نه اصولی هیچ کدام از مسائل اصولی مستغنی نیستند و آنچه را که در اصول به عنوان مبانی اتخاذ کرده اند، در فقه بر همان اساس استنباط و اجتهاد می کنند.

قوله: نعم یختلف: البتّه نیاز به قواعد اصولی یکسان نیست، بلکه برحسب مسائل مختلف و زمانهای گوناگون و افراد متفاوت، فرق می کند (زیرا چه بسا مسأله ای آسان تر است و نیازش به قواعد اصولی کمتر است.) و نیز در صدر اوّل و در زمان امامان (ع) اجتهاد خیلی بسیط و قلیل المئونه بوده، ولی امروزه خیلی پیچیده تر گردیده و گاه نیاز داریم که

۱- تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، ص ۳۱۰ به بعد.

۲- لمعه دمشقیه، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۶.

ص: ۳۸۱

چندین معضل اصولی را حل کنیم تا به یک حکم فرعی فقهی نائل شویم. (و نیز چه بسا شخص از راههای گوناگون قاطع می شود و قطع او حجت است و کمتر نیازمند قواعد اصولی می شود، ولی نوع اشخاص چنین نیستند و قدم به قدم نیاز به استفاده از قواعد اصولی دارند.) بنابراین مهم ترین علم مورد نیاز مجتهد، علم اصول فقه است.

فصل چهارم تخطئه و تصویب

معنای تخطئه آن است که گهگاهی مجتهد در اجتهاد و استنباطش دچار اشتباه می شود و بیراهه می رود و خلاف واقع نظر می دهد. معنای تصویب آن است که هرگز مجتهد در حکم و فتوایش خطا نمی کند و همیشه مصیب است. حال در مسائل عقلی و امور مربوط به واقعیّات و حقایق خارجی که مابازاء خارجی و مطابق واقعی دارند و ورای درک و فهم و رأی مجتهد در خارج موجودند یا در عالم واقع و نفس الامر وجود دارند و کلا در علوم عقلیه از قبیل فلسفه و کلام و ریاضیّات و ... همه مسلمانان به اتفاق کلمه طرفدار تخطئه هستند؛ یعنی می گویند که ممکن است مجتهد و صاحب نظری در این امور دچار اشتباه شود و محال است که دو یا چند نفر نظرات متفاوت و متقابلی داشته باشند و همه آنها مصیب و بر حق باشند. فی المثل در فلسفه عدّه ای حرکت جوهری اشیاء مادّی را قبول دارند و جماعتی انکار می کنند و واقع یکی از آن دو می باشد. بنابراین رأی دیگر حتما باطل و اشتباه است؛ و گرنه سر از اجتماع نقیضین با ارتفاع نقیضین و مانند آن درمی آورد. یا مثلا در ریاضیّات یکی می گوید که چهار به توان چهار، شانزده می شود و دیگری مخالف این مطلب باشد که قطعا یک نظریّه خطاست. یا در علم کلام عدّه ای صفات خداوند را عین ذات او می دانند و عدّه ای صفات الهی را زائد بر ذات او می دانند و قطعا یکی از آن دو صدق و حق و مطابق واقع است و دیگری باطل و کذب محض است و محال است که در خارج هم صفات الهی عین ذات او باشند و هم زائد بر ذات یا نه این باشد و نه آن.

انّما الکلام در مسائل شرعی و اعتباری است که چندین مجتهد در هر عصر یا هر کدام

ص: ۳۸۳

در عصری از اعصار فتاوی گوناگون در حکمی از احکام دارند (مثلا عدّه ای فتوا به وجوب فلان امر داده اند، عدّه ای به حرمت آن فتوا داده اند، دسته ای به استحباب و دسته چهارم به کراهت و دسته پنجم به اباحه فتوا داده اند. و پنج اجتهاد متضاد و متقابل در مسئله وجود دارد).

در اینجا هم دانشمندان و فقیهان شیعه به اتفاق کلمه طرفدار تخطئه هستند و می گویند که خدای را در هر واقعه حکمی است که بر اساس ملاکات (مصالح یا مفاسد) جعل و تشریح شده و در حق عالم و جاهل مشترک است و آن حکم ثابت و غیر قابل تغییر است و مجتهد که از ادله و امارات حکم ظاهری را استنباط می کند، گاهی مطابق حکم واقعی الهی است که عند الله و در لوح محفوظ ثبت و ضبط است. در این صورت مصیب است و یا مخالف واقع است. در این صورت خطا کرده و محال است که همه پنج فتوای مذکور صواب و حق و مطابق واقع باشد؛

ولی دانشمندان اهل سنت با همه فرقی که دارند به اتفاق کلمه طرفدار تصویب هستند و شعارشان این است که کلّ مجتهد مصیب (۱) و می گویند که خداوند به تعداد آراء و انظار مجتهدین حکم دارد. بنابراین هر مجتهدی به هر حکمی رسید همان حکم الهی است. در حق وی و مقلدانش و اگر چنین شد، خطا معنا ندارد و هیچ مجتهدی دچار اشتباه نمی شود.

قوله: ولا یخفی انه: مرحوم آخوند برای تبیین نظریه اهل سنت و ابطال آن مقدمه کوتاهی ذکر می کنند.

اصولا اجتهاد در حکم یک موضوع و واقعه بدون داشتن حکم واقعی معقول نیست؛ زیرا اجتهاد عبارت شد از بذل وسع و تمام توان برای استنباط احکام الهی و تحصیل ظن یا قطع به حکم شرعی و پرواضح است که تا حکم در واقع و صرف نظر از اجتهاد مجتهد وجود نداشته باشد تحصیل ظن یا قطع به آن معقول نیست، فحوص و کاوش از آن بی معنی است و فحوص از امر معدوم است. بنابراین حتما باید در واقع حکمی باشد تا مجتهد در

ص: ۳۸۴

ظاهر در صدد استنباط آن باشد و از منابع به آن حکم برسد.

قوله: فلو كان غرضهم: با توجه به مقدمه مذکور تصویب سه معنی دارد.

۱- خداوند در واقع احکامی دارد به تعداد آراء مجتهدین و پیش از اینکه مجتهدین اجتهاد و استنباط کنند این احکام گوناگون را جعل و تشریح فرموده و تمام آنها در واقع هستند و ضمناً چون علّام الغیوب است می دانست که هر مجتهدی برطبق یکی از این چند حکم واقعی فتوا خواهد داد و بعد هم که مجتهدین در خارج پیدا می شوند و اجتهاد می کنند. هر فرد یا گروهی به یکی از آن احکام واقعی می رسند،

و این فتاوی مجتهدین، هم احکام واقعی است (چون عند الله هم حکم همین است) و هم احکام ظاهری است (چون از امارات ظنیه بدست آمده و اماره یا اصل عملی بیانگر حکم ظاهری است). بنابراین همه فقیهان مصیب خواهند بود و هیچ کدام خطا نمی کنند.

۲- خداوند در واقع و لوح محفوظ هیچ حکمی ندارد و صفحه لوح محفوظ خالی از هر حکمی است و منتظر آراء و انظار فقیهان است و آنچه را که این ها فتوا داده اند، همان در لوح محفوظ ثبت و ضبط می شود و احکام الهی تابع آراء مجتهدین است، و پس از فتوای مجتهد خداوند هم حکمی برطبق آن جعل و انشاء می فرماید.

بنابراین هم اشتباه معنی ندارد؛ زیرا قبل از اجتهاد مجتهد حکمی نبوده تا این رأی با آن سنجیده شود و صدق و کذبش ظاهر شود. کذب عدم مطابقت با واقع است، خطا یعنی با واقع منطبق نباشد و اینجا واقعی نیست که خطا تحقق یابد. (همانند انشائیات که قابل تحمّل صدق و کذب نیستند و کسی نمی تواند بگوید این امر مولی و آمر صدق است یا کذب).

۳- خداوند در واقع و وراء آراء مجتهدین حکمی را جعل و انشاء فرموده و ثابت است؛ ولی چنین نیست که عالم و جاهل در آن شریک باشند، بلکه اگر کسانی به واقع عالم شدند، در حق آنها همان حکم واقعی فعلی می شود؛ و اگر کسانی به واقع نرسیدند و فتوای دیگری دادند، در حق آنان حکم واقعی در مرحله انشاء و جعل باقی می ماند و همین مؤدای اجتهاد و استنباط برای آنان حکم فعلی است و حقیقتاً حکم است و دارای ملاک

ص: ۳۸۵

(مصلحت یا مفسده) است و باز اشتباه معنی ندارد و مجتهد کاری به واقع ندارد، بلکه هرچه را استنباط کرد حکم الهی فعلی در حق او همین است و مصیب است.

شاید منظور آخوند (ره) این باشد که چه کسانی که عالم به واقع می شوند و چه جاهلین در حق همه همین مؤذای اماره و اجتهادشان حکم فعلی حقیقی است و واقع در مرحله جعل و انشاء باقی می ماند.

(معنای چهارمی نیز در حاشیه مرحوم مشکینی آمده که خداوند در هر واقعه ای حکم واحدی دارد که در واقع جعل و تشریح شده، آنگاه اگر فتوای مجتهد مطابق آن در آمد که چه بهتر؛ و اگر مخالف آن بود، آن حکم واقعی مضمحل و نابود می شود و حکم مجتهد به جای آن در لوح محفوظ ثبت و ضبط می شود. که باز هم خطا معنی ندارد و هر مجتهدی مصیب است.)

حال منظور اهل سنت از تصویب کدام معنی است؟ اگر منظورشان معنای اول باشد، خواهیم گفت تصویب به این معنی محذور عقلی ندارد و مستلزم محال نیست، ولی از دیدگاه شیعه هم اجماع و هم اخبار متواتره داریم، مبنی بر اینکه خداوند در هر واقعه دارای یک حکم واقعی است که عالم و جاهل در آن شرکت دارند نه اینکه دارای احکام عدیده به عدد آراء مجتهدین باشد و از این زاویه به عقیده ما شرعا چنین تصویبی باطل است.

(به قول مرحوم صاحب فصول: و منها تواتر الاخبار المرویه عن الاثمه الاطهار (ع) الدالّه علی انّ لله فی کل واقعه حکما معینا بینه لنبیه و بینه نبیه لوصیه الی ان ینتهی البیان الی آخر الاوصیاء فجميع الاحکام محفوظه عنده مخزونه لدیه حتی مثل ارش الخدش فما دونه و هذه الاخبار و ان کانت وارده بعبارات مختلفه و الفاظ متفاوته الا انها مشترکه الدلاله علی ما ذکرناه فهی متواتره بالمعنی.) (۱)

قوله: و لو کان غرضهم: اگر منظور عامّه از تصویب، معنای دوم آن باشد، خواهیم گفت که چنین تصویبی اصلا معقول نیست و عقلا محال است نه اینکه عقلا ممکن باشد، ولی

ص: ۳۸۶

شرعا دلیل بر ردّش داشته باشیم، و سرّ استحاله عقلی همان است که در مقدمه آوردیم که اجتهاد و تفحص از امر معدوم و چیزی که هیچ خبر و اثری از آن نباشد معقول نیست.

(علاوه بر اینکه مستلزم دور است؛ زیرا ظن به حکم وابسته به خود حکم است و حکم هم با همین ظنّ و اجتهاد حاصل می شود و وابسته به این است و این دور صریح است.)

قوله: ألما ان یراد: اگر منظور اهل سنّت معنای سوّم تصویب باشد، خواهیم گفت که تصویب به این معنی هم اگرچه امتناع عقلی ندارد و ممتنع نیست و بلکه بر مسلک سببیت و موضوعیت در باب امارات که خود عامه طرفدار آن هستند. این معنا کاملا درست است؛ زیرا معنای سببیت این است که اماره (خبر ثقه یا اجتهاد مجتهد که هر دو اماره اند.) وقتی بر حکمی از احکام دلالت کرد، قیام اماره علت تامّه می شود برای حدوث ملاک و مصلحت برطبق مؤدای اماره، و مفاد اماره یک حکم حقیقی نفسی می شود و همین مؤدای اماره وظیفه فعلی است و مکلف را به مصالح ملزمه می رساند و نیازی ندارد که حکم واقعی در حق او فعلی شود. پس حکم واقعی در مرحله انشاء می ماند و همین مؤدای اماره به فعلیت می رسد؛

ولی اشکال ما به تصویب به معنای سوّم در اصل میناست که ما سببیت امارات را قبول نداریم و طرفدار طریقت هستیم و عده ای از ما می گویند که برطبق اماره حکمی جعل می شود، لی حکم حقیقی نفسی و مصلحت دار نیست، بلکه حکم طریقی است و عده ای مثل مرحوم آخوند می گویند برطبق مؤدای اماره حکمی جعل نمی شود و مفاد ادله حجّیت اماره جعل حکم نیست، بلکه جعل حجّیت است و از این نظر اماره و قطع فرقی ندارند و هر دو طریق به سوی واقع هستند و اگر مطابق واقع باشند، همان واقع را در حق ما منجز می کنند؛ و اگر مخالف واقع باشند، موجب عذر می شوند. نه اینکه برطبق آنها حکم مصلحت داری پیدا شود. روی این مبنا می گوئیم که اگر اجتهاد مجتهد مطابق واقع بود که همان حکم واقعی به درجه فعلیت و تنجز می رسد و حکم دیگری نیست. و اگر خطا کرد و خلاف واقع بود، فقط موجب عذر است نه اینکه برطبق اجتهاد او حکم جدیدی درست شود و به اندازه حکم واقعی دارای ملاک و مناط باشد و حقایق مسلک طریقت در اوایل

ص: ۳۸۷

مبحث امارات تبیین شد.

قوله: و ربّما یشیر الیه: جمله ای در میان امامیه معروف است که از زمان علامه به بعد معروف شده که می گویند: «ظنّیه الطریق لا ینافی قطعیه الحکم» (۱)؛ یعنی منافاتی ندارد که طریق به سوی حکم ظنّی باشد و از خبر ثقه یا اجتهاد مجتهد به حکمی برسیم ولی خود حکم قطعی باشد. حال شاید منظور گویندگان این سخن همان تصویب به معنای سوّمی باشد که از طریق ظنّی به یک حکم قطعی (وظیفه فعلی نفسی و ملاک دار) می رسیم. و با مسلک سببیت منطبق شود. البته شاید هم مرادشان این باشد که و لو از راه ظنّ رفته ایم ولی حکمی که بدست آمده وظیفه فعلی و ظاهری همین است؛ و اگر انجام ندهیم معذور نیستیم، نه اینکه حتما دارای ملاک و مصلحت هم باشد.

قوله: نعم بناء...: این فراز در واقع اشکال ما به تصویب به معنای سوّم است که گفتیم بر مسلک سببیت قابل قبول است؛ ولی بر مسلک طریقت ناتمام است و قبلا توضیح وافی دادیم و نیازی به اعاده نیست.

نتیجه: امامیه در احکام شرعی نیز طرفدار تخطئه هستند.

ص: ۳۸۸

فصل پنجم تبدل رأی مجتهد

هرگاه مجتهد در زمان سابق (مثلا ده سال پیش تا حال) درباره فلان مسئله اجتهاد و رأی خاصی داشت (مثلا جمعه را واجب می دانست یا نماز را بدون سوره واجب می دانست). و مدتها خود و مقلدانش طبق رأی قدیم عمل کرده بودند (حال فرقی ندارد که اجتهاد قدیم قاطع بود یعنی قطع به وجوب فلان امر پیدا کرده بود و یا ظنی بود؛ یعنی از طریق اماره معتبره فتوا به وجوب می داد و یا بر اساس اصلی از اصول عملیه شرعیه مثل استصحاب، فتوی به وجوب می داد). در زمان لاحق (پس از ده سال یا از حالا به بعد) از سه حال خارج نیست:

۱- کماکان قرض و محکم بر همان اجتهاد سابق باقی و پایدار است و همان را حق می داند. در این فرض تکلیف روشن است؛ زیرا از حالا به بعد نیز طبق همان اجتهاد باید عمل کند و تغییر و تبدلی پیش نیامده.

۲- از اجتهاد قدیم برگشته و تبدل رأی پیدا کرده و اجتهاد جدید برخلاف اجتهاد قدیم حکم می کند؛ یعنی با فحص بیشتر فعلا به این نتیجه رسیده که در روز جمعه در عصر غیبت نماز ظهر واجب است، یا نماز با سوره واجب است یا صیغه عقد باید به عربی باشد و ... (باز فرق ندارد که اجتهاد جدید قاطع باشد یا ظنی یا بر اساس اصل عملی باشد).

۳- اجتهاد سابق مضمحل و نابود گردیده و دیگر از یقین یا ظن به حکم سابق خبری نیست؛ ولی هنوز اجتهاد جدیدی هم نکرده یا اگر کرده، به نتیجه ای نرسیده و فعلا متحیر و سرگردان است و رأی جدیدی برخلاف رأی قدیم پیدا نکرده ولی اجمالا می داند که رأی

ص: ۳۸۹

قدیمش باطل بوده است.

در فصل پنجم همین دو صورت مورد بحث است. یک بحث راجع به اعمال آینده است که خود مجتهد و مقلدینش از حالا به بعد چگونه رفتار کنند؟ این تکلیفش روشن است و آن اینکه:

در صورت دوّم که رأی و اجتهاد جدید پیدا کرده، حتما باید طبق آن رفتار کند؛ یعنی از این پس روز جمعه نماز ظهر بخواند، نمازهایش را با سوره بخواند و ... (و ضمناً فرق ندارد که اجتهاد قدیم و جدید هر دو قطعی باشند یا هر دو ظنی باشند یا هر دو بر اساس اصل عملی باشند و یا مختلف و متفاوت باشند یعنی قبلاً قاطع بود ولی حالا قطع خود را از دست داده و ظنّ به حکم جدید دارد و ...)

در صورت سوّم هم که فعلاً رأی خاصی ندارد، باید احتیاط کند و نمازها را با سوره بخواند، ظهر و جمعه بخواند، و ... انما الکلام در اعمال سابقه است؛ یعنی عبادات و معاملات که طیّ ده سال گذشته طبق اجتهاد قدیم انجام داده است و الآن که تبدل رأی پیدا کرده معتقد است که آن اعمال کمبود داشته و فاقد جزء یا شرطی بوده و در واقع باطل بوده اند، آیا آنچه تا به حال انجام داده صحیح و مجزی است و نیازی به اعاده و قضاء ندارد؟ یا تمام آنها باطل و بی اثر و بی ثمر بوده و همه را باید از سر بگیرد و اعاده نماید؟

اینجاست که مرحوم آخوند دو مقام از بحث منعقد کرده اند:

۱- مقتضای قاعده اوّلیّه و حکم عقل با صرف نظر از دلیل خاص چیست؟

۲- مقتضای قاعده ثانویّه و ادلّه خاصّه کدام است؟

در مقام اوّل فعلاً به صورت سربسته می فرماید: باید با تمام این اعمال به نوع عمل باطل برخورد کند و آنها را کان لم یکن بگیرد و پیش از هر توضیحی به سراغ قاعده ثانویّه رفته و می فرماید که قاعده اوّلی بطلان است. در صورتی که دلیل خاصی بر صحت اعمال ماضیه دلالت نکند، ولی خوشبختانه دلیل خاص داریم و آن سه دلیل است:

۱- حدیث معروف لا تعاد که می گوید نماز فقط از پنج چیز (وقت، قبله، طهور، رکوع، سجود) اعاده دارد؛ یعنی اگر یکی از این امور خمسه در نماز انجام نشود (از روی جهل

ص: ۳۹۰

باشد که مورد بحث ماست یا از روی سهو و نسیان باشد.) اعاده لازم دارد، و از غیر این‌ها اگر جزء یا شرطی مختل شده اعاده لازم نیست. (۱) پس حدیث لا تعاد در باب نمازهایی که خوانده و فعلاً معتقد است که کمبود داشته و فاقد سوره بوده، حکم به صحت نماز می‌کند.

البتة فی الجملة یعنی در غیر پنج امر مذکور.

۲- بعضی‌ها ادعای اجماع کرده‌اند که در مطلق عبادات مطلب از این قرار است که اگر جزء یا شرطی مختل شده و طرف هم معذور بوده؛ یعنی اجتهادش او را به این نتیجه رسانده بود و قاصر است نه مقصّر. بعد از سالها که متوجه شد و اجتهاد جدید پیدا کرد اعاده لازم نیست و همان عبادات گذشته از او مقبول است.

۳- حدیث معروف رفع که در مطلق اعمال عبادی و معاملی می‌فرماید: «رفع ما لا یعلمون»؛ (۲) یعنی آنچه از اجزاء و شروط و اعمال که نسبت به آنها جاهل بودید از دوش شما برداشته شده و نسبت به آنها آزادید و به عقیده مرحوم آخوند این حدیث بر ادله اجزاء و شرایط حکومت ظاهری دارد و دایره آنها را محدود و مضیق می‌کند و آنها را مخصوص فرض علم می‌کند و در فرض جهل و شک اصلاً فلان امر جزء یا شرط نبوده و عبادت یا معامله نقصی نداشته تا نیاز به اعاده یا قضاء داشته باشد.

قوله: و ذلك فیما كان: حال اگر ادله خاصه به عقیده کسی کامل باشد، نوبت به قاعده اولی و حکم عقل نمی‌رسد؛ ولی اگر کسی در این‌ها مناقشه کرد (مثلاً حدیث لا تعاد را بر فرض نسیان حمل کرد نه فرض جهل، اجماع مذکور را هم که اجماع منقول به خبر واحد است حجت ندانست و حکومت حدیث رفع را هم قبول نکرد.) و دستش از ادله خاصه کوتاه شد، نوبت می‌رسد به مقتضای قاعده اولیه که قبلاً به طور مجمل اشاره کردند که علی القاعده اعمال سابقه کمبود داشته و باطل است و باید اعاده یا قضا شوند؛

ولی از این فراز به بعد مبسوطاً بیان می‌کنند که مسئله چهار صورت داد. در دو صورت مقتضای قاعده بطلان است و در دو صورت حکم به صحت اعمال سابقه می‌شود:

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۹۳۴، حدیث ۵، باب ۱۰ از ابواب رکوع.

۲- اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۳، حدیث اول.

ص: ۳۹۱

۱- در زمان سابق اجتهادی که داشت قاطع بود؛ یعنی بر اساس دلایلی یقین کرده بود که نماز جمعه واجب است یا بیع به فارسی هم نافذ است و ... و اینک آن سبب بيشکست و آن پیمانہ ریخت؛ یعنی آن یقین از بین رفته و اجتهاد قدیم نابود گردیده و فعلاً قاطع به وجوب ظهر است یا ظنّ معتبر بر آن دارد.

در این فرض مقتضای قاعده اعاده عبادات و معاملات گذشته است؛ زیرا اگر یقین سابق او تا قیامت باقی می ماند و آنجا کشف خلاف می شد، معذور بود؛ ولی حالا که پس از ده سال در همین دنیا کشف خلاف شد و فهمید که یقین او جهل مرکب بوده و فرض هم این است که یقین طریق محض به سوی واقع است و بر اساس آن حکم جدیدی جعل و تشریح نمی شود و این طریق علی الفرض ما را به واقع نرسانده و الآن می بینیم که دستمان خالی است و امکان تدارک و جبران هم وجود دارد که عمل را اعاده کنیم و دوباره انجام دهیم. با این اوضاع و احوال عقل هیچ عاقلی او را معذور نمی دارد و ملزم به انجام اعمال سابقه می کند تا به مصلحت ملزومه و سعادت ابدی برسد و تحمّل هرگونه سختی را بر او روا می دارد. پس در این صورت که قاعده بطلان است.

۲- قوله: و كذلك فیما کان: اجتهاد سابق ظنی و بر اساس طریق معتبر شرعی (خبر واحد ثقة یا ظاهر کتاب) بود و خیال می کرد وظیفه همین است که ظاهر اطلاقی یا عمومی آیه می گوید یا خبر واحد ثقة می گوید؛ ولی پس از ده سال کشف خلاف شد و تازه متوجه شد که عموم آیه منظور نبوده و مخصّصی داشته، اطلاق مقتیدی داشته، فلان حقیقت قرینه بر مجاز داشته، و فلان خبر ثقة معارض قوی تر داشته و حالا رأیش عوض شده است.

در این فرض هم اگر تا آخر عمر کشف خلاف نشد، وی در قیامت معذور بود؛ ولی حالا که پس از ده سال کشف خلاف شد و مسلک ما هم این است که آن اماره ای که در ده سال گذشته مدرک مجتهد بود طریق محض به سوی واقع بود و برطبق مؤدای آن یا اصلاً حکمی جعل نمی شد (که مسلک مرحوم آخوند همین بود) و یا اگر هم حکمی جعل شد، یک حکم ظاهری طریقی بود که فاقد هرگونه ملاک و مصلحتی بود و طبل توخالی بود، در هر حال پس از ده سال می بیند به واقع نرسیده و بابت عمل به اماره هم مصلحت جدیدی

ص: ۳۹۲

به اندازه واقع نصیب او نشده و امکان رسیدن به مصلحت را هم دارد که اعاده و قضاء باشد با این اوصاف عقل هر عاقلی مستقلاً است به اینکه باید اعاده کند و معذور نیست.

قوله: من غیر فرق: قبل از بیان دو صورت دیگر، تفصیلی از مرحوم صاحب فصول بیان می کنند و مورد نقد و بررسی قرار می دهند. صاحب فصول مدعی شده که میان احکام و متعلقات یا موضوعات احکام فرق است به اینکه موضوع یا متعلق تاب تحمّل دو اجتهاد مخالف و متضاد را ندارد که اجتهاد قدیم چیزی بگوید و اجتهاد جدید چیز دیگر ولی احکام شرعیه تاب تحمّل دو اجتهاد را دارد که تا حال اجتهادش او را به وجوب رسانده بود و از حالا اجتهادش حکم به استحباب می کند و بالعکس و ...

در نتیجه مدعی شده که اگر تبدل رأی در موضوع و متعلق پیش آید، اعاده و قضاء لازم نیست (مثلاً تا حالا سوره را جزء نماز نمی دانست و حالا جزء می داند.) و اگر در خود احکام پیش آید اعاده و قضاء لازم است و قاعدتاً اعمال سابقه باطل است (مثلاً تا حالا جمعه را واجب می دانست و از حالا ظهر را واجب می داند.)

و جناب صاحب فصول سه دلیل هم بر این تفصیل آورده اند:

الف) همان که در مدعا اشاره شد که متعلقات و موضوعات قابل تغییر و تبدل نیست و ثابت است و لذا دو اجتهاد متقابل در آن راه ندارد؛ ولی احکام قابل تغییر و تبدیل است و دو اجتهاد را تحمّل می کند.

ب) اگر بگوئیم که در موضوعات و متعلقات هم اعاده لازم است عسر و حرج پیدا می شود و شرعاً حکم حرجی در اسلام منفی است.

ج) اگر بگوئیم در متعلقات هم اعاده لازم است هرج و مرج پیش می آید که هم موجب اختلال نظام معاش مردم است که عمری صرف اعاده عبادات کنند و هم موجب نزاع میان مردمان است که این ادعا می کند فلان کتاب ملک من است، چون عقد به فارسی بود و دیگری مدعی است که مال من است، فلان زن زوجه من است چون طلاقش به فارسی بوده و اثر ندارد و دیگری می گوید زوجه من است و ... و لذا لزوم اعاده و حکم به بطلان در

ص: ۳۹۳

این فرض محذور دارد ولی در احکام چنین نیست. (۱)

مرحوم آخوند نخست می فرماید ما که فرق میان احکام و متعلقات نمی شناسیم و قبول نداریم؛ زیرا ادله حجیت امارات اماره را چه در احکام و چه در موضوعات یکسان حجیت می کند و آن از باب طریقت است و نتیجه طریقت را قبلا- آوردیم که طرف به مصلحت واقعی نرسیده و باید اعاده کند. اما سه دلیل صاحب فصول همگی قابل جواب است:

جواب دلیل اول: احکام و متعلقات هر دو تاب تحمل دو اجتهاد را دارند؛ زیرا در هر دو واقعی هست و مجتهد طی ده سال گذشته خیال می کرد که واقع فلان امر یا فلان حکم است و حالا متوجه شد که خطا کرد و واقع چیز دیگری بوده و در ناحیه متعلق یا حکم اشتباه کرده است. اینکه محذوری ندارد و کسی نگفته واقع عوض شد تا شما بگوئید نشدنی است.

قوله: لا یكون الا احيانا: پاسخ دلیل دوم: یک جواب کلی دارند که این تغییر و تبدل رأی خیلی کم است و لذا منجر به عسر و حرج نمی شود و ادله عسر و حرج هم عسر و حرج فعلی و شخصی را نفی می کنند و لذا بر حسب اشخاص فرق می کند در هر کجا و برای هر کس که اعاده عسر و حرج دارد لازم نیست و در حق هر کس که چنین نباشد اعاده لازم است و یک جواب نقض می دهند که عسر و حرج در مورد احکام نیز وجود دارد و مخصوص متعلقات نیست و اگر به این دلیل اعاده در متعلقات لازم نیست، پس باید در احکام نیز لازم نباشد.

قوله: و باب الهرج و المرج: پاسخ دلیل سوم: نگران هرج و مرج نباشید؛ زیرا مملکت قانون دارد و حاکم شرع؛ یعنی مجتهد جامع شرایط در موارد اختلاف و نزاع حکومت و قضاوت نموده و حلّ منازعه و فصل مخاصمه می نماید و بالجمله تفصیل صاحب فصول نه امر بین و بدیهی است که بدون دلیل بپذیریم و نه در کلام ایشان به خوبی تبیین و مبرهن شد تا در برابر برهان تسلیم باشیم. پس تفصیل بی وجهی است.

۳- قوله: و اما بناء: در صورت ثانی بر مسلک طریقت محاسبه کردیم؛ ولی در صورت

ص: ۳۹۴

سوم بر مسلک سببیت محاسبه می کنیم. اگر اجتهاد سابقش به حکم اماره بوده و فعلا کشف خلاف شد و ما اماره را علت تامه برای حدوث ملاک و مصلحت دانستیم و برطبق مؤدای اماره حکم فعلی نفس و ملاک دار درست شد. پس از تبديل رأى هم وی به مصالح و منافع واقعی عمل رسیده و کمبودی ندارد تا نیازمند اعاده باشد. لذا حکم به صحت عبادات و معاملات قبلی می شود.

۴- قوله: و كذلك الحال: اگر اجتهاد قدیم بر اساس استصحاب یا براءت شرعی بود (چون سایر اصولی عقلی هستند و بیانگر حکم ظاهری نیستند تا سخن از صحت و کفایت باشد). مثلا به برکت استصحاب و جوب جمعه را ثابت می کرد یا با اصل براءت و جوب سوره یا جزئیت آن را برمی داشت و پس از ده سال کشف خلاف شد و الآن یقین یا ظن معتبر دارد که ظهر واجب است یا نماز با سوره واجب است. در اینجا هم علی القاعده عبادات گذشته او محکوم به صحت است و اعاده و قضاء لازم نیست؛ چون در آن ده سال که در واقع جاهل و شاک بوده وظیفه اش عمل به اصل بوده و عمل کرده و کمبودی ندارد تا اعاده لازم باشد.

(منظور آخوند (ره) همان مطلبی است که در مبحث اجزاء فرمودند که ادله اصول عملیه بر ادله اجزاء و شرایط واقعی حاکم اند و دایره آنها را محدود می کنند؛ یعنی دلیل جزء یا شرط می گوید سوره مثلا مطلقا جزء نماز است چه بدانی و چه ندانی و جزء واقعی است و باید رعایت شود؛ ولی دلیل اصل براءت می گوید که در حال شک و جهل سوره جزء نماز نیست و جزئیت آن مخصوص فرض علم است. پس در ده سال گذشته که وی جاهل بوده در حق او همان نماز بدون سوره واجب بوده و آن را هم که انجام داده و عمل نقصی ندارد تا اعاده لازم داشته باشد. (۱))

۱- کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۳۳.

فصل ششم ادله جواز تقلید

پنج فصل قبل درباره اجتهاد بود و سه فصل باقیمانده پیرامون تقلید است. در فصل اول معنای لغوی و اصطلاحی تقلید و دلایل جواز تقلید مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

اما معنای لغوی دو معنا در کلمات اهل لغت آمده است.

۱- معنای مشهور و معروف تقلید عبارتست از «جعل القلاده فی العنق» (۱) یعنی گردن بند یا زنجیر یا رشته را به گردن آویختن خواه خود شخص گردن بند را به گردن آویزد، مثل قلدت المرأه تقلیدا ای جعلت القلاده فی عنقها (۲)؛ یعنی فلان خانم گردن بند را به گردن آویخت. و خواه شخصی قلاده را به گردن حیوانی بپردازد مثل تقلید هدی در حج قران حاجی قربانی حج را از میقات با خود همراه می‌برد و نعلهای خود را که در آن نماز خوانده به گردن شتر می‌اندازد و این نامش تقلید هدی است ای جعل القلاده فی عنقه، یا در جمله معروف از رسول خدا (ص) می‌خوانیم: قلدوا الخیول و لا تقلدوها الاوتار؛ (۳)

یعنی اسبهایتان را برای جنگ با دشمنان خدا تقلید کنید! یعنی زین کنید و افسار و دهنه به گردن آنها ببندازید نه برای خون خواهیهای جاهلی. و خواه شخصی قلاده را به گردن شخصی دیگر بیاویزد، مثل مدالی که رئیس فدراسیون فلان رشته ورزشی به گردن قهرمانان می‌اندازد. و بعدها از این معنای محسوس توسعه یافته و در امور غیر محسوس نیز

۱- لسان العرب، ج ۳، ص ۳۶۷؛ تاج العروس، ج ۲، ص ۴۷۵، و ...

۲- المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۹۷، ماده قلد.

۳- مجازات نبویه، ص ۲۵۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۶۰.

ص: ۳۹۶

اطلاق شده چنانکه در مورد رشته محبت شاعر می گوید:

رشته ای بر گردنم افکنده دوست می برد آنجا که خاطرخواه اوست.

و مثل رشته خلافت که در روایت می خوانیم: الخلافه قلدها رسول الله (ص) علیا (ع)؛ (۱) یعنی رسول خدا (ص) به امر الهی رشته خلافت را به گردن علی (ع) آویخت. در مورد بحث ما تقلید مصطلح که عوام از مجتهد دارند هم می تواند به این معنا باشد که مقلدین قلاده عمل خود را به گردن مجتهد می اندازند (کنایه از اینکه مجتهد در برابر اعمال آنان مسئول است و اگر در فتوا دادن کوتاهی کرده باشد، از ناحیه آنان نیز مورد بازخواست قرار می گیرد که چرا اعمال مردم را خراب کرده است.) و هم به این معنا باشد که مجتهد قلاده فتوای خویش را به گردن مقلدین افکنده و آنها را به هر سو که بخواهد می کشاند و آنان پیرو فتوای او هستند.

۲- معنای دیگری هم بعضا ذکر کرده اند که «متابعه الغیر من غیر تأمل و نظر» باشد؛ یعنی انسانی کورکورانه و بدون کمترین دقت و فکری از دیگری پیروی نماید و هر کاری او می کند این نیز بکند. نظیر جوانی که عروسی کرده بود؛ ولی غسل جنابت نمی دانست.

عروس خانم به او گفت به حمام مسلمین برو و ببین که هر کاری می کنند، تو نیز همین را انجام بده. وی به حمام رفت و دید مردی در حال غسل کردن است آمد و مقابل او ایستاد و هر کاری او می کرد، این نیز انجام می داد تا آن مرد گمان کرد این دیوانه است. از خزینه بدر آمد و لباسها را برداشته پا به فرار گذاشت، آقا داماد همچین کرد، آن مرد از ترس افتاد روی خاکها و غش کرد. این جوان نیز خود را بر روی خاکها افکند و مثل دراز گوش خود را خاکمال نمود. کسی او را بدین حال دید، پرسید: «چه می کنی؟» پاسخ شنید: «در حال غسل کردن هستم!»

اما تعریف اصطلاحی: در اصطلاح فقهاء تعاریف گوناگونی برای تقلید بیان شده که مرحوم آخوند دو تعریف را آورده:

۱- تعریفی که برگزیده خود ایشان است: «التقلید اخذ قول الغیر او رأیه للعمل به فی

۱- بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۲۲، حدیث ۴.

ص: ۳۹۷

الفرعیات او للالتزام به فی الاعتقادات تعیّدا بلا مطالبه دلیل علی رأیه» تقلید عبارتست از گرفتن گفتار دیگری (اگر مشافهه باشد). یا رأی و نظر دیگری (اگر غیر مستقیم و از طریق کتاب و رساله باشد). و هدف از این اخذ و قبول قول یا رأی دیگری آن است که اگر مسئله از مسائل عملیه و فروع فقهی است، بدان عمل کند؛ و اگر از مسائل عقیدتی است، به آن معتقد و ملتزم شود و تسلیم قلبی پیدا کند. (سابقا در باب استصحاب گفته شد که در مسائل عقیدتی مهم و مقصد اصلی عقد القلب است، خواه از روی علم و یقین و برهان باشد و یا از روی علم و یقین نباشد که در جزئیات امور عقیدتی نوعا چنین بود.) البتّه اخذ قول یا رأی دیگری گاهی همراه با استدلال و از روی دلیل و علم است که نامش تقلید نیست.

تقلید آن است که این اخذ از روی تعیّد محض باشد؛ یعنی هیچ گونه دلیل و برهانی از طرف مطالبه نمی کند و صرفا هرچه او گفت می پذیرد. همانند طبیبی که آنچه به مریض دستور می دهد او می پذیرد و درصدد عمل به دستورات طبیب برمی آید.

۲- تعریفی که جماعتی و از جمله مرحوم صاحب معالم فرموده اند: «التقلید العمل بقول الغير من غیر حجّه» (۱) و تقلید را خود عمل کردن به فتوای دیگران دانسته اند، که در تعریف قبلی تقلید سابق بر عمل و مقدّمه برای عمل بود، ولی در این تعریف بر خود عمل اطلاق شده است.

مرحوم آخوند این تعریف را نمی پسندند. به این دلیل که تقلید در مقابل اجتهاد است و همان گونه که اجتهاد پیش از عمل و مقدّم بر آن است، تقلید نیز سابق بر عمل است و اگر بنا باشد تقلید خود عمل باشد. اولّا تأخّر شیء از خودش لازم می آید و یا تقدّم الشیء علی نفسه لازم می آید که محال است.

ثانیا لازم می شود که این عمل بدون تقلید باشد و نمی توان نامش را عمل از روی تقلید نامید.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه بنا شد ما در تعاریف مناقشه نکنیم و تعریفهای لفظی به اندک مناسبتی جا دارد و از آنجا که هدف اصلی و غرض مهم از تقلید همان عمل کردن

۱- معالم الاصول، ص ۲۳۶.

ص: ۳۹۸

است و تقلید و اخذ مقدمه عمل است، لذا تعریف به مهم کرده اند و از این گونه تعاریف در علوم و فنون فراوان است.

قوله: ثم انه لا يذهب: آیا جواز تقلید و به دیگر سخن رجوع جاهل به عالم و غیر متخصص به متخصص یک قضیه بدیهی و ضروری و ما فوق استدلال است یا یک مسئله نظری و استدلالی و اکتسابی است؟

به عقیده مرحوم آخوند این یک قضیه ضروری و بدیهی و از قضایای جبلی و فطری است که عقل فطری هر عاقلی بدان حکم می کند و ریشه در عمق جان و نهاد آدمی دارد و بدون کمترین درنگ و تأملی برطبق آن حکم می کند و خردمندان جهان نیز به مقتضای همین حکم عقل فطری عملاً در جمیع شئون زندگی به اهل فن متخصص و دانایان قوم مراجعه می کنند (البته تعبیر به فی الجملة دارند که اشاره به دانشمندان جامع شرایط است). و وقتی مطلبی بدیهی شد نیازی به استدلال ندارد و فوق استدلال است. همین اندازه کافی است که احتمال نظری و استدلالی بودن جواز تقلید را باطل سازد؛ ولی درعین حال جناب آخوند دلیل قابل قبولی بر نفی این احتمال می آورند و آن اینکه اگر این مسئله یک مسئله استدلالی و نظری باشد، لازمه اش آنست که بر مطلق عوام (چه آنان که اصلاً درس نخوانده اند و چه آنها که مراحلی را پیموده اند، ولی هنوز به درجات بالای تخصصی نرسیده اند). راه علم و آگاهی به این مسئله مسدود باشد؛ زیرا غالب انسانها (در برابر قلیلی از افراد که چه بسا مباحث اجتهاد و تقلید را خوانده اند و قدرت استدلال در خصوص مسأله جواز تقلید پیدا کرده اند). از آوردن دلیل نقلی و شرعی بر این مطلب عاجزند و یارای آن را ندارند که از آیات و روایات بر جواز تقلید استدلال کنند و وقتی از این امر ناتوان بودند قهراً راه علم به روی آنان بسته می شود.

قوله: ولا يجوز: اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که مسأله جواز تقلید نظری باشد و عوام مردم همان طور که در مسائل شرعی و واجبات و محرمات از مجتهدی تقلید می کنند، در اصل جواز تقلید در این مسائل هم از مجتهدی تقلید کنند؟ در جواب می گوئیم که این

ص: ۳۹۹

تقلید دوم هم مجوز می‌خواهد. اگر مجوزش همان جواز تقلید اولی باشد که مستلزم دور است؛ و اگر آنهم متکی به تقلید سوم باشد و سوم هم بر چهارمی و هلم جزا سر از تسلسل درمی آورد و هر دو محال و باطل اند.

بنابراین راهی نداریم جز اینکه اصل تقلید و رجوع به عالم را امری فطری و طبیعی و ذاتی دانسته و ما فوق استدلال بدانیم و اتفاقاً مهم‌ترین دلیل جواز تقلید همین حکم عقل فطری و بناء عملی عقلاء عالم است؛ و گرنه سایر ادله‌ای که برای جواز تقلید آورده اند نوعاً قابل مناقشه است و ذیلاً هم آن ادله را مورد بحث و نقادی قرار می‌دهیم:

یکی از ادله تقلید را اجماع ذکر کرده اند و ادعا شده که رجوع جاهل به عالم و تقلید عامی از مجتهد از اموری است که همه فقهاء اسلام بر آن اتفاق نظر دارند.

مرحوم آخوند می‌فرماید که اگر منظورتان اجماع محصل است (که خود ما در مسئله تحصیل اجماع کرده و همه آراء و فتاوا را بدست آورده ایم) باید بگوئیم که تحصیل اجماع (به عنوان یک دلیل تعبدی شرعی که کاشف از رأی معصوم باشد) در چنین مسأله‌ای که از امور فطری و ارتکازی عقلی است (و احتمال قوی دارد که همه فقهاء، هم به استناد همین حکم عقل فطری فتوا به جواز تقلید داده باشد) خیلی بعید است و چنین اجماعی دلیل مستقل نخواهد بود و به همان حکم عقل ضروری و سیره عقلاء برمی‌گردد (و به اصطلاح اجماع مدرکی است و ارزش استقلالی ندارد).

و اگر منظورتان اجماع منقول است (که دیگری تتبع کرده و برای ما نقل اجماع کرده) باید بگوئیم که اولاً اجماع منقول ذاتاً حجت نیست. ثانیاً برفرض که حجت باشد، ولی در امثال مسأله ما که از امور عقلی ارتکازی است و مدرک معلوم دارد، ارزشی ندارد و به درد نمی‌خورد.

(ضمن اینکه به فرموده صاحب معالم به نقل از کتاب ذکرای شهید اول، عده‌ای از قدماء و از جمله فقهاء حلب با مسأله جواز تقلید مخالفت می‌کردند و آن را حرام می‌دانستند و دلایلی هم داشتند که در معالم مطرح و رد شده است و با وجود مخالفت

ص: ۴۰۰

اینان نوبت به اجماع نمی رسد. (۱)

قوله: و منه قد انقدح: یکی دیگر از ادله ای که برای جواز تقلید ذکر شده ادعای ضرورت است که گفته اند این مسئله از مسائل ضروری دین است (و در پایه وجوب نماز و روزه مانند آن است). و نیازی به باین ندارد.

پاسخ مرحوم آخوند آن است که به احتمال قوی این مسئله از ضروریات عقل فطری است نه از ضروریات دین (و حتما چنین است؛ زیرا ضروری دین اموری است که شارع مؤسس آنهاست، ولی در اثر اشتها و اینکه مسلمانان شب و روز با آنها سروکار دارند و کسی در آنها تردیدی ندارد از ضروریات دین گردیده اند، ولی مسأله رجوع جاهل به عالم و اخذ به قول او از مسائلی است که قبل از شریعت هم در میان عقلاء بوده و مربوط به دین نیست تا ضروری دین محسوب شود و حدّ اکثر شارع مقدّس در این امور نقش امضایی دارد نه تأسیسی).

قوله: و کذا القدح: یکی دیگر از ادله جواز تقلید را سیره مشرعه دانسته اند؛ یعنی مسلمانان به عنوان اینکه مسلمانند و متدین به دین اسلام هستند در طول تاریخ تا عصر حضور معصوم (ع) چنین سیره و روشی داشته اند که عوام آنها به خواص، جهّال به علماء مراجعه می کردند و احکام خدا را از آنها می گرفتند و چون این سیره به معصوم منتهی می شود پس از شرع اخذ شده و منشأ شرعی دارد و ارزشمند است.

پاسخ مرحوم آخوند همان است که مسلمانان هم به عنوان اینکه از عقلاء و دارای عقل فطری هستند چنین سیره و روشی دارند نه اینکه به عنوان مسلمان و مشرعه بودن این گونه هستند، باز هم به سیره عقلاء و حکم عقل فطری برمی گردد و یک دلیل جدا نیست.

قوله: و اما الآیات: یکی از آیاتی که برای جواز تقلید به آن استدلال شده آیه نفر است.

«ما كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.»

(۲)

۱- معالم الاصول، ص ۲۳۷.

۲- سوره توبه، آیه ۱۲۱.

ص: ۴۰۱

به حکم این آیه بر کسانی که تفقه در دین کرده اند انذار کردن و فتوا دادن واجب است و بر دیگران هم قبول فتوا و عمل به فتوا و پیروی از آنان لازم است. پس آیه دلیل بر حجیت فتوا و جواز رجوع به مفتی و تقلید از اوست.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که ارجاع خداوند مسلمانان را به فقیهان و مفسران به احتمال قوی برای آن است که از قول آن علم پیدا کرده و طبق علم خود عمل کنند نه اینکه تعبداً به گفتار آنان ترتیب اثر دهند (این احتمالات مبسوطاً در مبحث حجیت خبر واحد ذیل آیه نفر بحث شد).

یکی دیگر از آیات مورد استدلال، آیه سؤال است که می فرماید: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*» (۱) به حکم این آیه سؤال و پرسش از دانایان واجب است و به دنبال آن جواب بر آنان واجب و به دنبالش قبول و ترتیب اثر به قول آنان لازم است. پس ناآگاهان باید از اهل علم بپرسند و به قول آنها عمل کنند.

پاسخ مرحوم آخوند این است که اولاً متبادر از آیه این است که اگر نمی دانید، پرسید تا بدانید و آنگاه عمل کنید. نه اینکه پرسید و تعبداً (چه علم بیاید یا نیاید) به قول عالمان دین عمل کنید و ثانیاً طبق تفسیری مراد از اهل ذکر علماء یهود و نصارا هستند و ربطی به فقیهان اسلام ندارد. ثالثاً طبق پاره ای روایات (۲) مراد از اهل الذکر امامان معصوم (ع) هستند که باز ربطی به ما ندارد.

قوله: نعم لا بأس: تا اینجا عمده دلیل ما بر جواز تقلید حکم عقل فطری و سیره عقلاء عالم بود و اینکه یک دلیل قابل قبول دیگری بر جواز تقلید می آوریم و آن اخبار و روایات است که در مجموع چهار طایفه هستند و دو دسته از آنها به دلالت مطابقی بر جواز تقلید دلالت دارند و دو دسته دیگر به دلالت التزامی بر آن دلالت دارند.

و در مجموع سی و پنج روایت می باشند که در عنایه الاصول گردآوری شده اند (۳) و به

۱- سوره نحل، آیه ۴۳؛ و سوره انبیاء، آیه ۷.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۰، باب بیستم از کتاب الحججه.

۳- عنایه الاصول، ج ۶، ص ۲۳۵-۲۲۶.

ص: ۴۰۲

ترتیب عبارتند از:

۱- اخباری که بر وجوب پیروی از علماء دلالت دارند و برای نمونه به توقیع شریف اشاره می‌کنیم که می‌فرماید: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فانهم حجّتی علیکم و انا حجّجہ اللّٰه و مراجعه به علماء و پیروی از آنان همان تقلید از آنان است که مستقیما و به دلالت مطابقی از این روایت مستفاد است.

۲- اخباری که بر لزوم تقلید از فقهاء جامع شروط دلالت دارند و آن یک خبر است که از امام حسن عسکری (ع) نقل شده و در فرازی می‌فرماید: و اما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه، مخالفا علی هواه مطیعا لامر مولاه فللعوام ان یقلّدوه (۱) و شیخ اعظم در رسائل تمام حدیث را که مبسوط است، آورده و در پایان چنین فرموده: دلّ هذا الخبر الشریف اللائح منه آثار الصدق علی جواز قبول ... (۲) یعنی آثار صدق و صدور این کلام از معصوم در حدیث هویدا است.

۳- اخباری که منطوقا از قول به غیر علم و فتوای بدون تحقیق منع فرموده است و مفهومش آن است که فتوای از روی علم و تحقیق مانعی ندارد و واجدین شرایط حق دارند فتوا دهنده و اظهار نظر نمایند (۳) (و اگر بر آنها فتوا دادن جایز است پس بر دیگران هم اخذ به این فتاوا جایز و رواست و گرنه اظهار فتوا لغو است).

۴- اخباری که مستقیما بر اظهار علاقه و محبت امام نسبت به مفتیان اصحابش دلالت دارند و مفادشان این است که من دوست داریم در میان اصحابم کسانی مانند ابان بن تغلب و دیگران باشند که برای مردمان فتوا دهد و حلال و حرام را بیان کنند (۴) (اگر بر عده ای اظهار فتوا جایز است، پس بر دیگران هم قبول فتوا جایز است). از این روایات نیز به وضع

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۴، باب ۱۰، حدیث ۲۰.

۲- فرائد الاصول، ص ۸۶.

۳- وسائل الشیعه، ج ۸۱، ص ۱۰-۹، حدیث ۱ و ۲ و ۳ و ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ و ...

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۸، حدیث ۳۶ و ...

حجیت فتوای عدّه ای در حق دیگران و جواز تقلید دیگران از این ها استفاده می شود.

قوله: لا- یقال: اشکال به دو طایفه اخیر از روایات است که بر جواز افتاء و اظهار نظر دلالت می کرد. معترض می گوید که از این روایات مجرّد اظهار فتوا برای دیگران استفاده می شود، یعنی آن کس که عالم است حق دارد فتوا دهد اظهار نظر کند. و اما جواز اخذ این فتوا و پیروی کردن از آنکه تقلید باشد استفاده نمی شود، و میان آن دو ملازمه ای وجود ندارد تا از اثبات اولی به حکم روایات، دومی هم به دلالت التزامی و بالملازمه ثابت شود.

قوله: فانه یقال: مرحوم آخوند می فرماید که وجود ملازمه عرفی میان جواز فتوا دادن با جواز پیروی و تقلید کردن پرواضح است و نیازی به بیان ندارد؛ و گرنه فتوا دادن و اظهار نظر کردن لغو است.

قوله: و هذا غیر وجوب: در باب آیه کتمان (۱) که قبلا در حجیت خبر واحد داشتیم و نیز آیه سؤال که در همین بحث اشاره شد، اظهار حق واجب و کتمان حرام و بیان واقعیات بر مسئول لازم است، ولی هدف این است که آن قدر حق اظهار شود تا اشخاص عالم شوند و به علم خویش عمل کنند، ولی ما نمی فهمیم با این موارد فرق دارد و در ما نحن فیه اصل اظهار فتوا و فتوا دادن موضوعیت دارد و لو مفید علم و یقین نباشد و اگر چنین شد، میان فتوا دادن با جواز قبول و عمل کردن ملازمه مسلم است.

قوله: و هذه الاخبار: چهار دسته روایت مذکور که در مجموع سی و پنج حدیث بود اگرچه از لحاظ دلالت و مفاد و مضمون مختلف و متفاوت هستند و هر کدام مفادی داشتند و تواتر لفظی یا معنوی ندارند، ولی تواتر اجمالی دارند یعنی یقین داریم که بعضی از آنها و لا- اقل یکی از آنها صادر شده و ما به دلیل قاطع بر جواز تقلید استدلال می کنیم نه به دلیل ظنّ و خبر واحد، و کسی حق ندارد بگوید که اصل حجیت این اخبار محرز نیست، وقتی قاطع بود دیگر جای بحث نیست.

قوله: فیکون مخصّصا: در قرآن و روایات عمومات و مطلقاتی داریم که از پیروی کردن از غیر علم منع کرده و فرموده: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (۲)» یا از تقلید کردن مذمت

۱- سوره بقره، آیه ۱۵۹.

۲- سوره اسراء، آیه ۲۶.

ص: ۴۰۴

نموده است و فرموده: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (۱) پدران ما پیرو فلان طریقه و مسلک بودند ما نیز پیرو همین مسلک هستیم و دنباله رو پدران خویش هستیم ... حال کسی بگوید این آیات و روایات شامل تقلید کردن از مجتهد هم می شود، زیرا این نیز پیروی از غیر علم است (فتوای مجتهد ظنّ آور است). و این نیز مشمول مذمت از تقلید دیگران است.

مرحوم آخوند در جواب سه مطلب را بیان می کنند:

۱- بر فرض که آیات و روایات مذکور عموم داشته باشد و تقلید از مجتهد را بگیرد، ولی اخبار مذکور دلیل خاص می شود و مخصّص عمومات آیات و روایات است و بر جواز پیروی از این ظنّ دلالت دارند و در واقع این ظنّ خاص است و از عمومات تحریم استثناء شده است.

۲- به احتمال قوی مذمت آیات از تقلید آن بود، که آنها از پدران و اجداد نادان و جاهلی خود پیروی می کردند نه از عالمان و حکیمان و دانایان و گرنه مذمت نداشتند و ما نحن فیه تخصّصا از آیات مذکور بیرون است.

۳- به احتمال قوی چنانچه موارد آیات نشان می دهد این آیات مربوط به اصول اعتقادی است و در آنها از تقلید و متابعت ظنّ منع کرده و ربطی به مورد بحث ما یعنی فروع فقهی ندارد و باز ما نحن فیه موضوعا از آیات ناهیه خارج است.

قوله: و اما قیاس: بعضی ها مسائل فروع دین و فقهی را به مسائل اصول دین قیاس کرده و گفته اند که مسائل اصول دین با اینکه به مراتب مشکل تر و پیچیده تر است تقلید در آن جایز نیست، پس در مسائل فروع دین و فقه که به مراتب آسان تر از آنها است به طریق اولی نباید تقلید روا باشد.

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که اولاً چه کسی گفته که مسائل فقه آسان تر از اصول اعتقادات است؟

پاره ای از مسائل فقهی خیلی هم مشکل تر است. ثانیاً قیاس مع الفارق است؛ زیرا

۱- سوره زخرف، آیه ۲۳.

ص: ۴۰۵

مسائل اصول دین محدود و انگشت شمار است و کسب دلیل و یقین در آنها برای هر مکلفی سخت نیست و پس از چند جلسه شرکت در دروس اعتقادی به راحتی می‌تواند بر مبدأ و معاد و ... استدلال کند، ولی مسائل فقهی از شماره بیرون است و صدها هزار فرع فقهی داریم که هر روز هم فروع تازه ای متولد می‌شوند و انگشت شماری از فقیهان را می‌توان یافت که یک دوره در کلیات فقه کتاب استدلالی نوشته باشند و بقیه پس از یک عمر تلاشی هم موفق به تکمیل یک دوره فقه استدلالی نمی‌شوند. با این اوصاف اگر بنا باشد، بر همه مکلفین تحصیل این مسائل از روی استدلال و دلیل لازم باشد باید همه کسب و کارها تعطیل شود و شب و روز در صدد تحصیل احکام شرعیه باشند و نظام زندگی مسلمانان مختل شود و چنین چیزی نه مورد رضایت شارع مقدس اسلام است و نه عقل آن را می‌پذیرد. بنابراین تقلید عامی از عالم یک ضرورت است (چه اینکه رجوع بیمار به طبیب و غیر متخصص به متخصص یک ضرورت اجتناب ناپذیر است).

فصل هفتم تقلید اعلم

آیا تقلید از مجتهد اعلم و افقه و افضل واجب است؟ یا تقلید از غیر اعلم نیز جایز است؟ برای پاسخ به این سؤال می‌گوئیم که گاهی مجتهد در عصر و زمانی منحصر به فرد است و فقیه جامع شروط دیگری وجود ندارد و در این فرض تکلیف روشن است و آن وجوب تعیینی و عینی تقلید از همان مجتهد است، ولی فرض فرض نادری است و غالباً در هر عصری فقهای متعددی وجود دارند و در فرض تعدد چند صورت متصور است:

۱- اختلاف در فتوا ندارند و عدم اختلاف محرز است؛ یعنی فتاوی همه در فلان مسئله یا مسائل مثل هم می‌باشند، باز تکلیف روشن است و آن تخییر مقلد در اخذ به فتوای هر کدام از آنها است و فرقی میان اعلم و غیر اعلم نیست.

۲- اختلاف یا عدم آن محرز نیست و شک داریم که فتاوی آنها مثل هم است یا فرق دارد؟ در این فرض وظیفه فحص است و اگر بعد از فحص یقین به عدم اختلاف پیدا کردیم، حکم فرض قبل را دارد که تخییر بود و اگر یقین به اختلاف پیدا کردیم، حکم فرض بعدی را دارد که ذیلاً ذکر می‌شود.

۳- اختلاف در فتوا محرز است و مقلد اجمالاً- یا تفصیلاً یقین دارد که فتاوی مجتهدین متفاوت است (مثلاً یکی فتوا به وجوب جمعه داده و دیگری فتوا به حرمت). خود این فرض چهار صورت دارد:

۱- یقین دارد که آنان از لحاظ علم و فقاہت و فضل برابرند و هیچ کدام اعلم از دیگری نیست، باز تکلیف روشن است و آن تخییر مقلد است در عمل به فتوای هر کدام از

ص: ۴۰۷

مجتهدین. و ترجیح بلامرجح قبیح است.

۲- شك دارد که از لحاظ علم و فقاہت برابرند یا فرق دارند، در اینجا تکلیف فحص و تحقیق است و اگر بعد الفحص مساوات آنها را نتیجه گرفت، باز مخیر است از هر کدام تقلید کند و اگر به اعلمیت بعضی متوجه شد، تکلیف در فرض بعدی بیان می شود.

۳- علم اجمالی دارد که بعضی از آنها اعلم از بعضی دیگرند تکلیف احتیاط و فحص است تا اعلم واقعی را بشناسد و از وی تقلید کند.

۴- علم تفصیلی دارد که مجتهد (الف) اعلم از مجتهد (ب) است، فعلا چنین فرضی مورد بحث مرحوم آخوند است و عنوان مسئله را با همین فرض شروع می کنند که مقلد یقین دارد که فتاوی مجتهدین زنده (مجتهد میت ملاک نیست، زیرا به عقیده آخوند اصلا تقلید از میت مطلقا جایز نیست و لو بقاء و در فصل بعدی خواهد آمد.) با یکدیگر فرق دارند و یقین هم دارد که خود مجتهدین نیز با یکدیگر فرق دارند؛ یعنی برابر نیستند و برخی اعلم از بعض دیگرند. در چنین فرض یک بحث راجع به وظیفه شخصی است که در خصوص مسأله تقلید از اعلم عاجز و ناتوان است و قدرت اجتهاد و استنباط ندارد (و لو در برخی فرعات فقهی قادر بر استنباط باشد.) و یک بحث راجع به تکلیف شخص قادر بر استنباط است که می تواند در تقلید از اعلم اجتهاد کند (و لو در بعضی مسائل دیگر توان استنباط نداشته باشد).

اما وظیفه شخص عاجز: چهار راه در پیش پای او وجود دارد:

۱- عقل او مستقل به تساوی است یعنی به عقل فطری و خدادادی که مراجعه مراجعه می کند می بیند عقلا هیچ فرقی میان اعلم و غیر اعلم نیست و قطع به تساوی پیدا می کند، طبعاً حکم عقل قطعی حجت است. در نتیجه به حکم عقل خود را متخیر می بیند که از اعلم پیروی کند یا از غیر اعلم.

۲- عقل او چنین حکمی ندارد، ولی مجتهد اعلم فتوا به جواز تقلید از غیر اعلم داده و اعلم بودن را شرط ندانسته باز به حکم اجازه مجتهد اعلم، می تواند از غیر اعلم تقلید کند و باز هم جای تخیر است. (این دو راه را بعداً تحت عنوان نعم لا- باس ... بیان می کند.)

ص: ۴۰۸

۳- اگر عقلش قاطع به تساوی (در تقلید میان اعلم و غیر اعلم) نشد، مجتهد اعلم هم فتوا به جواز تقلید از غیر اعلم نداد. نوبت می‌رسد به اینکه در دوران امر میان تعیین (معنیا از اعلم تقلید کند) و تخییر (مخیر باشد بین اعلم و غیر اعلم) است و در چنین موردی حتماً تعیین مقدم است؛ یعنی باید از اعلم تقلید کند؛ زیرا حجیت قول اعلم یقینی است و علی‌کل‌حال می‌تواند به اعلم رجوع کند (چه مخیر باشد یا معین) ولی حجیت فتوای غیر اعلم مشکوک است و شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت، باز تکلیف روشن است.

۴- در خصوص مسئله جواز تقلید از غیر اعلم به مجتهد غیر اعلم رجوع کند و از او تقلید کند و هرچه او فتوا داد عمل کند.

مرحوم آخوند این راه را رد می‌کند و می‌فرمایند که این راه مستلزم دور است (زیرا جواز رجوع به غیر اعلم در خصوص مسئله تقلید از اعلم یا از غیر اعلم، متوقف است به جواز تقلید از غیر اعلم چه در این مسئله و چه در سایر مسائل و جواز تقلید از غیر اعلم متوقف است بر جواز رجوع به او در خصوص این مسئله و این دور صریح و باطل است).

و اما وظیفه شخص قادر: (مجتهدی که در مسأله تقلید از اعلم قدرت استنباط دارد و می‌خواهد ببیند از ادله و منابع چه چیزی مستفاد می‌شود؟ آیا مقتضای ادله وجوب تقلید از اعلم است یا جواز تقلید از غیر اعلم؟) حضرات فقهاء و قادرین بر استنباط از نظر فتوا و مبنا در این مسئله اختلاف دارند و دو دسته می‌باشند.

۱- مشهور و معروف فیما بین اصحاب (فقهای شیعه) آن است که معیناً باید از مجتهد اعلم تقلید شود و تقدیم فضول بر فاضل یا افضل جایز نیست و با وجود اعلم نوبت به غیر اعلم نمی‌رسد.

۲- عدّه‌ای طرفدار جواز تقدیم مفضول شده و گفته‌اند که با وجود اعلم تقلید از غیر اعلم جایز است.

عقیده مرحوم آخوند همان عقیده مشهور است و تنها دلیلی که بر مدّعی خود می‌آورند اصل است.

ص: ۴۰۹

بیان مطلب: اصل اولی در اسلام و نظر عقل آن است که احدی حق ندارد از دیگران تقلید کند و به تعبیر دیگر فتوای مجتهد گمان آور است و اصل اولی حرمت عمل به گمان و پیروی از ظنّ است و همه باید در صدد تحصیل علم و کسب احکام بر اساس اجتهاد و استنباط خود باشند از این اصل اولی به حکم دلایل گوناگون تقلید از اعلم خارج شده و به حکم عقل و نقل تقلید از اعلم جایز بلکه واجب است، ولی نسبت به تقلید از غیر اعلم دلیلی نرسیده و از تحت اصل اولی خارج نشده و برفرض شک در جواز تقلید به اصل اولی یعنی اصل عدم جواز برمی گردیم، و می توان گفت که حجّیت قول غیر اعلم معلوم نیست و در جای خود بیان شد که شک در حجّیت مساوی است با قطع به عدم حجّیت.

قوله: و لا- اطلاق: کسانی که تقلید از غیر اعلم را جایز می دانند و می گویند تقلید از اعلم معین نیست و مهمّ آن است که مجتهد جامع شرایط فتوا باشد و لازم نیست سرآمد عصر خود بوده و از دیگران افضل باشد، برای اثبات مدّعی خود به چهار دلیل استناد کرده اند.

۱- اطلاقات ادله تقلید: (منظور آیات و اخباری است که در فصل قبل به آنها اشاره شده از قبیل آیه سؤال و نفر و چهار طایفه روایت، و گرنه سیره عقلاء، اجماع، سیره متشرّعه و ...

که دلیل لثبی بودند و اصلاً اطلاق نداشتند.) مستدل می گوید که آیات فرموده: «از اهل الذکر و دانشمندان و فقیهان پرسید و پیروی کنید.» روایات می گوید از فقیهی که صیانت نفس دارد، حافظ دین است. مخالف هوای نفس خود است، مطیع امر مولی است تقلید کنید، یا به راویان حدیث مراجعه کنید و ... و در هیچ یک از آیات و روایات قید اعلمیت و افقّهت مطرح نشده پس به حکم اطلاق این ادله از فقیه جامع شرایط می توان تقلید کرد و لو اعلم و افضل از دیگران نباشد.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: اولاً بسیاری از این ادله (منظور آیات است) بر اصل مسئله جواز تقلید دلالت نداشت و مبسوطاً در فصل قبل بیان شد. ثانياً آنها هم که دلالت داشتند (مثل چهار طایفه روایت) فقط در مقام بیان اصل جواز تقلید و حجّیت قول مجتهد در حق دیگران بودند و از این زاویه که اگر قول مجتهدی با قول اعلم معارض شد و فتاوا مختلف شد چه کنیم؟ در مقام بیان نیستند و متعرض حکم این فرض نیستند تا کسی بتواند

ص: ۴۱۰

به اطلاق آنها استناد کند و از مقدمات حکمت آن است که خطاب از این جهت در مقام بیان باشد و این محرز نیست.

ضمناً اختصاص به ادله حجیت فتوا یا ادله جواز تقلید ندارد، بلکه ادله حجیت مطلق امارات و خبرهای ثقه نیز بر اصل حجیت خبر ثقه دلالت داشتند و اما اینکه اگر خبر ثقه با خبر ثقه دیگر معارض شد، تکلیف چیست؟ متعرض این فرض نبودند و لذا نیاز به ادله خاصه به نام اخبار علاجیه داشتیم و حکم متعارضان را از آنها استفاده کردیم.

(البته پاسخ آخوند (ره) بیشتر به یک ادعای بلا دلیل شبیه است، زیرا اولاً در مثل روایت امام عسکری (ع) که ضابطه بیان می کند و شروط فقیهان قابل تقلید را بیان می کند و در این مقام اعلم بودن را مطرح نمی کند، و این به وضوح بر عدم اعتبار آن دلالت دارد و هکذا در توقیع شریف و ثانیاً بر فرض که شک کنیم که اخبار از این جهت در مقام بیان است یا نه؟ عقلای عالم از اصاله البیان استفاده می کنند و به نظر می رسد که اطلاق تمام است و قابل استناد می باشد و تقلید از اعلم لازم نیست.)

۲- قوله: و دعوی السیره: دلیل دوم بر جواز تقلید از غیر اعلم سیره مستمره است. در طول تاریخ سیره مسلمانان بر این بوده که اگر دو یا چند مجتهد در زمان بودند و فتاوی گوناگون داشتند، به یکی از فتاوا اخذ می کردند و با اینکه اجمالاً می دانستند که یکی از آنها اعلم است، ولی درصدد فحص و تحقیق بر نمی آمدند و به قول یکی عمل می کردند چه اعلم باشد و چه نباشد. پس به حکم سیره تقلید از اعلم لازم نیست.

مرحوم آخوند می فرماید که ادعای چنین سیره ای ممنوع است (چه کسی گفته که مسلمانان یا عقلای عالم فرق نگذاشته اند و با وجود اعلم هم به سراغ غیر اعلم رفته اند؟

بلکه جا دارد کسی عکس این مطلب را ادعا کند چنانچه در هر زمانی فحص می کردند، عقلاً به طیب هم که می خواهند مراجعه مراجعه کنند نخست سؤال از بهترین طیب می کنند.) البته به نظر می رسد ادعای سیره بجاست، زیرا عملاً می بینیم که مسلمانان به عالم شهرشان مراجعه می کنند و کاری ندارند که دیگری از او اعلم باشد یا به طیب محل مراجعه می کنند و دنبال طیب اعلم نمی کردند و ... کافی است که طیب ماهری باشد، اما

ص: ۴۱۱

ماهرتر از دیگران بودن ملاک نیست.)

۳- قوله: و لا عسر: دلیل سوم بر جواز تقلید از غیر اعلم: مسئله عسر و حرج است، گفته اند که تقلید از اعلم هم برای خود اعلم عسر و حرج شدید است (تمام وقت باید پاسخگوی مسائل مردم باشد و بلکه وقت کم می آورد.) و هم برای مقلدینش عسر و حرج است که برای هر مسئله به محضر او رسیده و وقت بگیرند و مسئله را پرسند، و وجوب تقلید از اعلم، حکمی حرجی است و شرعا واجب نیست و منفی است پس از غیر اعلم هم تقلید جایز است.

در پاسخ می گوئیم که خود مستدل قبول دارد که اصل اولی رجوع به اعلم است، ولی چون عسر و حرج دارد نوبت به غیر اعلم می رسد و این هم دو پاسخ دارد:

اولا اصل عسر و حرج را قبول نداریم؛ زیرا رساله عملیه و استفتائات و نمایندگان مجتهد اعلم در همه بلاد منتشر هستند و همگان می توانند احکام را از این رساله ها بگیرند و عمل کنند آنگاه نه برای شخص مجتهد عسر و حرج پیش می آید و نه برای مقلدینش مضیقه ای پیش می آید.

ثانیا بر فرض که عسر و حرج باشد، ولی این ها یک امور شخصی و فعلی است، یعنی در حق هر شخص که تقلید از اعلم حرجی باشد از او ساقط است و در حق دیگران که حرجی نیست باید از اعلم تقلید کنند و شما با این دلیل نتوانستید نتیجه کلی بگیرید که بر همگان تقلید از اعلم واجب نیست و از غیر اعلم هم جایز است.

۴- قوله: و لیس تشخیص: دلیل چهارم بر جواز تقلید از غیر اعلم آن است که تقلید از اعلم فرع بر شناخت و تشخیص اعلم است و تشخیص اعلم چون واقعا دشوار است واجب نیست پس تقلید از اعلم هم لازم نیست. پاسخ آن است که تشخیص اعلم از تشخیص اصل مجتهد مشکل تر نیست و مع ذلک تشخیص مجتهد جامع شرایط لازم است (البته هرکسی از راهی که دارد.) پس تشخیص اعلم هم باید لازم باشد (آنهم از راه خودش) در نتیجه، منکران وجوب تقلید اعلم و طرفداران جواز تقلید از غیر اعلم، چهار دلیل داشتند که کلا ابطال شد (به عقیده مرحوم آخوند). آنگاه دلیلی که تقلید از غیر اعلم

ص: ۴۱۲

را از اصل اولی، استثناء و اخراج کند یافت نشد. پس این مطلب در تحت اصل اولی باقی است و تقلید از غیر اعلم جایز نیست.

قوله: و قد استدلل للمنع: کسانی که در اصل مدعا با ما هماهنگ هستند و تقلید از غیر اعلم را منع کرده اند، غیر از مسأله اصل اولی که ما بدان استدلال کردیم، به سه دلیل دیگر استناد کرده اند که از نظر ما مردود می باشند:

۱- ادعای اجماع: گفته اند فقهاء اجماع دارند بر اینکه حتما باید از مجتهد افضل (اعلم) تقلید شود.

۲- از اخبار و روایات استفاده می شود که اگر قول افضل با غیر افضل تعارض کرد، قول افضل برتری دارد و مقدم می شود برای مثال در مقبوله عمر بن حنظله می فرماید: «الحکم ما حکم به افقهما» (۱) و در روایت داود بن حصین می فرماید: «ینظر الی افقهما...» (۲) و امام علی (ع) در عهدنامه مالک اشتر می فرماید که برای حکومت و قضاوت در میان مردمان بهترین انسانها را گزینش کن، اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک. (۳) پس نتیجه می گیریم که رأی افقه و افضل برتری دارد.

۳- رأی و قول افضل و اعلم به واقع و حق نزدیکتر است «صغری» چون دقت و تتبع و عمق بیشتری دارد.

و هر قولی که به واقع نزدیکتر باشد، مقدم است «کبری» پس قول اعلم مقدم است «نتیجه» و با وجود آن نوبت به قول دیگران نمی رسد.

قوله: و لا یخفی ضعفها: مرحوم آخوند می فرماید هر سه دلیل شما سست و بی بنیان است:

امّا دلیل اول شما که اجماع بود، اشکالش این است که چنین اجماع مدرکی است؛ زیرا اگر نگوئیم همه فقهاء لاقول می توانیم بگوییم که معظم فقهاء به استناد اصل مذکور (اصل

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، حدیث ۱۰، باب اختلاف، حدیث.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵، حدیث اول، باب ۹.

۳- نهج البلاغه، فرازی از نامه ۵۳.

ص: ۴۱۳

عدم جواز تقلید) فتوا به عدم جواز تقلید از غیر اعلم داده اند و لااقل احتمال این مطلب قوی است در نتیجه اجماعی که معلوم المدرک یا محتمل المدرک باشد محصّلش هم ارزش ندارد و یک دلیل مستقل نیست تا چه رسد به منقولش که صرف نظر از مسأله مدرکی بودن، ذاتا هم حجّت نیست و در جای خود بحث شد. (ضمن اینکه با وجود مخالفت عدّه ای و تجویز تقلید از غیر اعلم از سوی عدّه ای، ادّعی اجماع مذکور گزاف خواهد بود.)

امّا دلیل دوم شما: سه روایت مذکور در مقام حکومت و قضاوت، حکم افقه و افضل را ترجیح می داد و تعیین می کرد و در باب قضاوت باید چنین باشد، زیرا تقدیم قول غیر افقه ترجیح مرجوح بر راجح است و حکم به تخییر هم ناقض غرض بوده و فصل خصومت نمی نماید و تنها راه ترجیح است، ولی در باب فتوا راه دیگری وجود دارد و آن حکم به تخییر است که مشکل مقلد را حل می کند؛ زیرا فتوای یکی را برگزیده و از آن پیروی می نماید و بالجمله قیاس باب فتوا به باب قضاوت مع الفارق است.

اما دلیل سوم شما: این دلیل که یک دلیل عقلی است از لحاظ صغری و کبری ناتمام است.

اما اشکال صغری: قبول نداریم که همیشه فتوای افضل به واقع نزدیکتر باشد و گاهی فتوای غیر اعلم به واقع نزدیکتر و احتمال مطابقتش بیشتر است و آن در فرضی است که فتوای غیر افضل در این عصر موافق باشد با فتوای مجتهدی که در عصر سابق می زیسته و از هر مجتهد این عصر افضل بوده و به انضمام رأی او احتمال مطابق بودن رأی غیر افضل تقویت می شود.

قوله: و لا یصغی: اگر مستدل بگوید که ضمیمه قول مجتهد عصر قبل، فایده ندارد و باید فتوا فی نفسه افضل باشد و فی نفسه (با قطع نظر از ضمیمه) فتوای اعلم این عصر به واقع نزدیکتر است و باید مقدم شود.

در جواب می گوئیم: درست است که فتوای افضل فی نفسه اقرب الی الواقع است، ولی این مطلب با قید فی نفسه بودن، صغرای کبری کلی بعدی نیست، زیرا از لحاظ عقلی

ص: ۴۱۴

ملاک اصلی اقرب بودن است. اما اینکه فی نفسه باشد یا به ضمیمه اماره دیگر، فرقی ندارد و مع الضمیمه هم که قول غیر اعلم اقرب الی الواقع بود.

اما اشکال کبری: اگر قول مجتهد یقین آور بود، جا داشت بگوئیم که قول افضل مقدم است؛ و اگر یقین آور نیست و گمان آور است و تعبدا در حق مقلد حجت است. باز اگر اماره سببیت داشت و مطلب از باب تراحم و اهم و مهم بود، ولی بر مسلک طریقت که حق است و امارات طریق به سوی واقع هستند درست است که قول افضل به واقع نزدیکتر است، ولی معلوم نیست که مناط و ملاک حجیت قرب الی الواقع باشد تا شما بگوئید که آنکه اقرب است. شاید مناط حجیت چیز دیگری باشد که هر دو فتوا در آن چیز دیگر مساوی اند و هیچ کدام برتری ندارد. (مثلا مناط افاده ظن نوعی و شأنی باشد که هر دو مفید ظن شأنی هستند.) آری اگر تمام ملاک قرب به واقع باشد، عقلا قول اعلم مقدم است؛ چون بیشتر واجد این مناط است و به واقع نزدیکتر و اهم از دیگری است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه لازم نیست قرب تمام الملائک باشد، بلکه اگر جزء مالک هم باشد و در مناط حجیت فی الجملة دخیل باشد، باز در قول افضل این جزء ملاک قوی تر است و اقوی الدلیلین مقدم می شود. ولی حق این است که اصل مناط بودن این مطلب محرز نیست، پس کبری هم ناتمام است.

در نتیجه، به عقیده ما حتما باید از مجتهد اعلم تقلید شود و با وجود اعلم نوبت به غیر اعلم نمی رسد، البته در موارد اختلاف فتوا و گرنه در موارد اتفاق که این نزاع ثمره ای ندارد.

و اخذ به قول اعلم تعبدا واجب نیست تا متعبد به قول اعلم باشیم.

فصل هشتم اشتراط میات در مجتهد

آخرین فصل اجتهاد و تقلید که در کفایه مطرح شده راجع به این است که آیا در مفتی و مرجع تقلید در قید حیات بودن شرط است یا خیر؟ آیا در تقلید حتما باید از مجتهد زنده باشد یا از مجتهد میت نیز تقلید جایز است؟

مشهور و معروف در میان فقهای امامیه آن است که تقلید مطلقا باید از مجتهد زنده باشد و از میت تقلید کردن جایز نیست (چه ابتدایی و چه استمراری، تقلید ابتدایی آن است که انسان تازه به حد تکلیف رسیده و می خواهد مقلد باشد با تازه مسلمان شده یا تازه مقلد شده و واقعا می خواهد اعمالش را طبق دستور مرجعی انجام دهد. و تقلید استمراری آن است که مدتی بر طبق فتوای مجتهدی عمل می کرد و این مجتهد از دنیا رفت و مقلد می خواهد باقی بر تقلید از میت باشد).

در قبال مشهور امامیه عقیده جمهور عامه و اهل سنت (۱) آن است که حیات شرط نیست و تقلید از میت هم جایز است و خود عامه که چهار فرقه می باشند. هر گروه از رئیس همان فرقه تقلید می کنند و به فتوای او عمل می کنند.

و مختار اخباری جماعت نیز همین است (البته آنها از مسئله تقلید و اجتهاد و افتاء برداشت دیگری دارند که شیخ اعظم در مطارح الانظار (۲) آورده و فعلا در صدد بیانش نیستیم).

۱- شرح بدخشی، ج ۳، ص ۲۷۸؛ و فواتح الرحموت، ج ۲، ص ۴۰۷.

۲- مطارح الانظار، ص ۲۸۰.

ص: ۴۱۶

و عقیده محقق قمی هم که از اصولیون شیعه می باشد همین است که تقلید از میت جایز است؛ زیرا وی انسدادی است و مناط را حصول ظن مطلق می داند و همان گونه که از قول مجتهد زنده ظن حاصل می شود از قول مجتهد مرده نیز ظن حاصل می شود. پس تقلید از او نیز جایز است (۱) و در مقابل دو نظریه مذکور آراء دیگری وجود دارد که قائل به تفصیل شده اند و شیخ اعظم در تقریرات (۲) سه تفصیل را ذکر کرده؛

و مرحوم آخوند مهم ترین تفصیل را که منسوب به صاحب فصول (۳) است ذکر می کنند و آن فرق گذاری میان تقلید ابتدایی و استمراری است که تقلید ابتدایی از میت جایز نیست، ولی تقلید استمراری و در حقیقت بقاء بر تقلید از مرده جایز است.

قوله: و المختار ما هو: مرحوم آخوند در این مسئله نظریه مشهور را برگزیده و می فرمایند که تقلید از میت مطلقا جایز نیست (چه ابتداء و چه استدامه). و عمده دلیل ایشان بر عدم جواز تقلید از میت عبارتست از اصل:

اصل اولی آن است که هیچ کس حق ندارد از دیگری تقلید نماید و تقلید کردن حرام است و در واقع پیروی کردن از ظن و گمان ممنوع است، مگر دلیل خاص بر جواز آن قائم شود و در خصوص تقلید از مجتهد زنده دلیل داریم (دلیل اخبار که چهار طایفه بود و حکم عقل فطری). ولی نسبت به مجتهد میت دلیلی نداریم و به اصل اولی که عدم جواز باشد رجوع می کنیم.

قوله: الا ما استدلل به المجوز: طرفداران جواز تقلید از مجتهد میت دلایلی دارند که همه آنها باطل و ناتمام هستند و در کفایه پنج دلیل از ادله آنها را مورد بحث و نقادی قرار داده اند.

۱- قوله: منها استصحاب: یکی از ادله جواز عبارتست از استصحاب جواز تقلید: زمانی که مجتهد زنده و در قید حیات بود، تقلید از او جایز بود. حالا که از دنیا رفته شک داریم که باز هم تقلید از وی جایز است یا نه از استصحاب جواز تقلید استفاده می کنیم.

۱- قوانین الاصول، ج ۲، ص ۲۴۰ به بعد.

۲- مطارح الانظار، ص ۲۸۰ به بعد.

۳- الفصول الغرویّه، ص ۴۲۲.

ص: ۴۱۷

قوله: و لا یذهب علیک: مرحوم آخوند در پاسخ از این دلیل می فرماید:

استصحاب جواز تقلید از استصحابات حکمیه است و در استصحاب حکمی احراز بقاء موضوع شرط است و تا موضوع محرز نباشد نوبت به استصحاب خود حکم نمی رسد و در ما نحن فیه موضوع باقی نیست، زیرا موضوع رأی مجتهد است و از نظر عرف و عقلاء با مرگ مجتهد رأی او نیز نابود می شود؛ زیرا عرف مردن را معدوم و نیست و نابود شدن می داند و برانگیخته شدن در قیامت را اعاده معدوم می داند و لو به دقت عقلی چنین نیست؛ زیرا رأی و اعتقاد از آن نفس ناطقه است و نفس ناطقه هم که حقیقت مجرد است مرگ ندارد و تنها از جهانی به جهان دیگر منتقل می شود پس نفس باقی است و اندیشه و افکار نفس هم باقی است، ولی از نظر عرف شخص نابود شده و رأی و اجتهاد او هم منعدم شده و موضوع جواز تقلید منتفی است آنگاه نوبت به استصحاب حکمی نمی رسد.

قوله: و لا ینافی ذلک: گویا کسی می گوید که ما مواردی را در فقه می شناسیم که احکامی که در حال حیات انسانها ثابت است به بعد از ممات سرایت داده و استصحاب می کنند؛ مثلاً اگر میت مسلمان بوده، در زمان حیاتش پاک بوده بعد از مردن نیز پاک است.

اگر کافر بود در زمان حیات نجس بود، بعد از مرگ هم محکوم به نجاست است. زوجه در زمان حیات زوج حق نظر به بدن زوج داشت، پس از مرگ او نیز حق نظر دارد و در واقع طهارت و نجاست و جواز نظر و ... که از احکام زمان حیات بود، در ما بعد ممات هم استصحاب بقاء آنها جاری شده است. حال چه مانعی دارد که ما نحن فیه نیز از این قبیل باشد؛ یعنی جواز تقلیدی که از احکام حیات و مجتهد زنده و در زمان حیات وی بود با استصحاب به بعد از مرگ او هم تعمیم پیدا کند؟

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که قیاس مع الفارق است؛ زیرا احکام مذکور (طهارت و نجاست و ...) متقوم به حیات فرد نیست و حیات از مقومات موضوع و معروض این احکام نیست تا با مردن این احکام هم منتفی شود، بلکه این احکام مال همان بدن و جسد معین است (روح که نجس و پاکی فقهی ندارد) و این جسد که قابل اشاره است، بعد از مرگ هم باقی است و لذا موضوع باقی است و می گوئیم که این جسد ظاهر قبلاً پاک بود.

ص: ۴۱۸

الآن هم ان شاء الله پاک است و هکذا ...

البته به دقت عقلی احتمال این وجود دارد که حیات دخیل در این احکام باشد که پس از مرگ منتفی است و روی همین احتمال شک در بقاء می آید، ولی به دید عرفی حیات دخیل نیست و قوام احکام مذکور به حیات نیست و لذا قابل استصحاب است؛ اما در ما نحن فیه جواز تقلید قوامش به رأی مجتهد است و با مرگ او رأی او هم مرد و نابود شد و موضوع جواز تقلید باقی نیست تا استصحاب جواز جاری شود.

قوله: و لذا لا يجوز: شاهد بر لزوم بقاء رأی و دائر مدار بودن جواز تقلید بر مدار بقاء رأی آن است که اگر رأی مجتهد تغییر کرد (تا به حال فتوا به وجوب می داد و حالا فتوا به عدم وجوب می دهد، که قبلا در فصل پنجم بحث شد.) و یا به خاطر بیماری فراموشی یا به خاطر پیری و مانند آن رأی او از بین رفت، اجماعی است که تقلید از چنین مجتهدی و لو زنده باشد جایز نیست (تا چه رسد به مرده)، پس معلوم شد که جواز تقلید تابع رأی است.

قوله: و بالجمله: این فراز تکرار و تکمیل مطلبی است که قبلا در جواب از استصحاب جواز تقلید آوردیم، و حاصل مطلب اینکه اگرچه به دقت عقلی با مردن مجتهد رأی او نمی میرد و منتفی نمی شود؛ زیرا رأی از صفات و عوارض نفس ناطقه و روح آدمی است و نفس ناطقه که موت ندارد (اصولا هیچ مجرّدی موت ندارد.) و تنها از عالم دنیا به جهان برزخ منتقل می شود پس رأی او هم باقی است و موضوع جواز تقلید منتفی نشده است.

ولی مکرر در باب استصحاب گفتیم که ملاک بقاء موضوع به دقت عقلی نیست، بلکه باید از نظر عرفی و عقلاء موضوع باقی باشد و عرفا چنین نیست؛ زیرا آنها مردن را نابود شدن می دانند و حشر در روز قیامت را از باب اعاده معدوم و ایجاد دوباره می دانند و روی این اصل با مردن، مجتهد نابود شد و وقتی خود او منتفی شد عوارض و صفات او هم منتفی می شود و از جمله رأی او هم نابود می شود و موضوع جواز تقلید از بین می رود و جای استصحاب جواز نیست.

نکته: از دیدگاه فلاسفه هم مردن معدوم شدن بود البته نه نسبت به نفس ناطقه، بلکه نسبت به بدن و جسم و زندگی دوباره را از نوع اعاده معدوم می دانستند و بحث می کردند که اعاده معدوم محال است یا می گفتند وجود قابل تکرر نیست ولی از دیدگاه قرآن و

ص: ۴۱۹

حکمت متعالیه مرگ انعدام نیست، بلکه اجزاء بدن متفرّق می شود و خدایی که آنها را از یک سلول ایجاد کرد قادر است که مجدداً این پراکنده ها را جمع کند و این کار آسان تر از خلقت اولیه بوده و به طریق اولی مقدور حق است.

قوله: لا یقال: معترض می گوید: ما قبول داریم که موضوع جواز تقلید، رأی مجتهد است و آن هم با مرگ مجتهد از بین می رود، چون موضوع و معروضش که خود مجتهد باشد عرفاً از بین رفته است ولی سخن ما این است که پاره ای از عناوین همین که مدّتی حادث شد حکمش می آید و در بقاء و استدامه و لو آن عنوان منتفی شود حکمش باقی و برقرار است و از بین نمی رود، مثل عنوان سارق و سارقه، زانی و زانیه، شارب الخمر و ...

حال چه مانعی دارد که رأی و اجتهاد از این قبیل باشد که با حدوث آن در زمان حیات مجتهد، جواز تقلید ثابت شد ولی در بقاء و استمرار رأی و اجتهاد، با مرگ مجتهد از بین رفته و فعلاً رأی و اجتهادی نیست، ولی حکم جواز تقلید باقی باشد؟

قوله: فأنه یقال: در جواب می گوئیم که پاره ای از عناوین هم داریم که حدوئا و بقائاً حکم دائر مدار آنهاست؛ یعنی تا این عنوان پیدا نشود حکم هم حادث نمی شود و پس از پیدایش هم تا عنوان باقی است حکمش هم باقی است، مثل عدالت که موجب جواز اقتدا و قبولی شهادت است و ... و عنوان رأی و اجتهاد از این عناوین است که تا حادث نشود حکمی بنام جواز تقلید ندارد و پس از حدوث هم تا رأی باقی است جواز تقلید هم باقی است و وقتی با مرگ رأی منتفی شد جواز تقلید هم منعدم می شود.

شاهد مطلب این است که اگر مجتهدی تبدل رای پیدا کرد یا به خاطر جنون و بیماری و کهنسالی رأی و اجتهاد را از دست داد، به اتفاق کلمه تقلید از او جایز نیست، پس حدوئا کفایت نمی کند. بقاء هم جواز تقلید تابع رأی است. و عرفاً با موت رأی هم می رود. پس جواز تقلید هم می رود و استصحاب جا ندارد. (ظاهر مطلب قطع به عدم موضوع و به دنبالش قطع به ارتفاع حکم است و در استصحاب شک لا حق در بقا معتبر است و یقین به ارتفاع جای استصحاب نیست. ولی قطع به عدم هم لازم نیست و عدم احراز موضوع کافی است که استصحاب حکمی جاری نشود.)

قوله: و اما الاستمراری: تا به حال تقلید ابتدایی از میت ابطال شد و استصحاب جواز

ص: ۴۲۰

ردّ شد (که یک استصحاب تعلیقی هم بود، یعنی اگر مجتهد زنده بود یا اگر من در زمان حیات او بودم، تقلید از او جایز بود. حالا هم که مرده یا من پس از زمان فوت او بالغ شده ام تقلید از او جایز است.) حال تقلید استمراری یا بقاء بر تقلید میت چگونه است؟

ممکن است کسی بگوید که چنین تقلیدی جایز است و مدرک آن استصحاب جواز تقلید نیست تا بگوئید موضوعش که رأی باشد منتفی شده، بلکه مدرکش استصحاب خود احکامی است که در زمان حیات مجتهد از او تقلید کرده به آنها عمل نموده است (مثلا وجوب جمعه، حرمت عصیر عنبی و ...) و این احکام در زمان حیات مجتهد، برای مقلد ثابت شد (یقین سابق) و پس از ممات مجتهد شک دارد (شک لا حق) و ارکان استصحاب تمام است پس می تواند خود این احکام را استصحاب نماید. و استصحاب احکام مورد تقلید مثل استصحاب جواز تقلید نیست تا اشکال شود که موضوع آنها رأی است و یا مرگ رأی منعدم شده و ... زیرا موضوع این احکام ذوات اشیاء یا افعال مکلفین است. مثلا نماز جمعه موضوع وجوب است، خمریت موضوع حرمت است و ... و رأی و اجتهاد مقوم موضوع و معروض نیست؛ یعنی نمی گوئیم که نماز جمعه ای که رأی مجتهد به حکم آن تعلق گرفته و مورد اجتهاد واقع شده واجب است، بلکه می گوئیم نماز جمعه واجب است، و رأی مجتهد واسطه در عروض این احکام بر موضوعات آنهاست (در واقع از حیثیات تعلیلیه است و نه تقيیدیه و مثل تغییر است که واسطه می شود برای عروض نجاست بر خود آب و موضوع خود آب است نه آب متغیر تا پس از زوال تغیر موضوع عوض شده باشد) اینجا هم موضوع خود نماز جمعه است و رأی مجتهد واسطه در عروض است و اگر چنین شد، در زمان حیات مجتهد نماز جمعه واجب بود و پس از موت او شک در وجوبش داریم و استصحاب وجوب جاری می شود؛ چون موضوع که نماز جمعه باشد محرز است.

قوله: و لکنه لا یخفی: به عقیده مرحوم آخوند استصحاب خود احکام مورد تقلید هم جاری نمی شود و این مطلب را بر اساس دو مبنا محاسبه می کنند:

۱- بر مبنای خودشان که در باب حجیت امارات (خبر ثقه باشد یا اجتهاد مجتهد و فتوای او که برای مقلد حجّت و از ظنون خاصّه است.) قائل به جعل حکم نیستند و کرارا

گفته شد که «الاماره حجه» مثل «القطع حجه» است که موجب تنجیز یا اعذار است، و گرنه برطبق مؤدای اماره حکمی جعل نمی شود نه واقعا و نه ظاهرا، حال بر این مبنا می فرماید که استصحاب خود احکام جاری نمی شود. به آن جهت که یقین سابق به حکم نداریم تا بعد از ممات شک در بقاء بیاید و جای استصحاب باشد و وقتی یقین سابق نبود و رکن مختل شد استصحاب هم جا ندارد.

در توضیح مطلب می فرماید جواز تقلیدیه حکم عقل فطری بود و یا به حکم نقل و اخبار که ما این دو راه را قبول کردیم و در فصل ششم از مباحث اجتهاد تقلید گذشت. اگر به حکم عقل باشد که پرواضح است؛ زیرا عقل قاطع حکم آور نیست و وجوب یا حرمت شرعی درست نمی کند و حد اکثر تنجیز و عذر آور است؛ یعنی اگر فتوای مجتهد مطابق واقع باشد، حکم عقل قاطع موجب می شود که همان حکم در حق مکلف منجز شود و مخالفتش موجب عقاب گردد؛ و اگر مخالف واقع بود، حکم عقل موجب عذر است و قیامت ما را بر مخالفت با واقع عقاب نمی کنند. بنابراین در زمان حیات مجتهد هم حکمی در حق مکلف ثابت نشد تا الآن استصحاب جاری کند. و اگر جواز تقلید به حکم نقل و شرع (چهار طایفه روایت) باشد، باز مطلب از همین قرار است؛ زیرا در باب حجیت امارات به اثبات رسید که برطبق اماره حکمی جعل نمی شود و حد اکثر تنجیز یا اعذار است؛ یعنی اگر اماره (خبر ثقه باشد یا فتوای مفتی) مصیب و مطابق واقع بود، موجب تنجیز واقع است، و اگر خاطی و مخالف واقع بود، موجب عذر است، و گرنه از واقع که خبر نداریم و در ظاهر هم که حکمی درست نشد باز یقین سابق به حکم نداریم تا استصحاب بقاء جاری شود. مگر بر اساس آنچه در تنبیه دوم از تنبیهات استصحاب آوردیم که استصحاب تعلیقی جاری شود؛ یعنی اگر سابقا حکمی بود، الآن هم ثابت است و استصحاب می شود، و ثبوت اگر کافی باشد که منظور مستدل به استصحاب احکام، چنین استصحابی نیست.

قوله: و لا- دلیل: اگر کسی بگوید که در زمان حیات مجتهد رای او برای مقلد حجّت بود، حال بعد از ممات همین حجّت رای استصحاب شود و نتیجه اش بقاء بر تقلید میّت باشد.

جوابش آن است که هیچ دلیلی نداریم که رای سابق در زمان لا حق حجّت باشد (بلکه قبلا

ص: ۴۲۲

اشاره شد که اگر تبدل رأی پدید آمد، رأی سابق از اعتبار می افتد.)

۲- قوله: و اما بناء: بر مبنای مشهور که در باب حجیت امارات طرفدار جعل حکم هستند و می گویند اگر اماره بر حکمی از احکام قائم شد، بر طبق آن حکم ظاهری طریقی جعل می شود. بر این مبنا ممکن است کسی بگوید که استصحاب احکام حتما جاری می شود و جای کمترین اشکالی نیست؛ زیرا در زمان حیات مجتهد طبق اجتهاد و فتوای او در حق مقلد یک وجوب یا حرمت ظاهری ثابت و مسلم شد و یقین به چنین حکمی پیدا کرد و بعد از حیات هم همان حکم را استصحاب می کند و ارکان تمام است و قضیه رأی را هم که قبلا پاسخ دادیم که واسطه در عروض است و از مقومات موضوع و عروض نیست

قوله: اَلَا اِنَّ الْاِنتِصَافَ: ولی در این فراز استصحاب احکام را حتی بر مبنای مشهور رد می کنند؛ زیرا سه حالت بیشتر نداریم:

۱- قطع داریم که این احکام تقلیدی حکم موضوعاتشان (نماز جمعه، خمر و ...) به قوله مطلق (ذوات موضوعات) نیستند، بلکه حکم موضوعی هستند که مورد رأی و اجتهاد واقع شده است و این قید در موضوع دخیل است.

۲- احتمال می دهیم که چنین باشد و لو یقین و قطع به آن نداشته باشیم.

۳- یقین داریم که این احکام برای ذوات موضوعات ثابت است و رأی و اجتهاد واسطه در عروض است و از قبیل تبادل حالات است نه از مقومات موضوع.

حال تنها طبق حالت سوم استصحاب جا دارد، ولی ما مدعی هستیم که اگر هم حالت اول نباشد و قطع به دخالت رأی و اجتهاد در موضوع نداشته باشیم، لااقل حالت دوم را می گیریم و احتمال دخالت می دهیم. همین کافی است که جلو استصحاب را بگیرد، زیرا در استصحابات احکام باید موضوع محرز باشد و در اینجا محرز نیست و شاید رأی دخیل بود. که با موت از بین رفته و تا موضوع احراز نشود حکم قابل استصحاب نیست.

قوله: مع امکان: پس تقلید استمراری یا بقاء بر تقلید میّت هم دلیل ندارد و استصحابش مردود شد، حال می فرماید اشکال دیگری به تقلید از میّت بقاء وارد است و آن اینکه بالاجماع بقاء بر تقلید مجتهد زنده ای که رأیش عوض نشده یا در اثر بیماری و

ص: ۴۲۳

پیری فاقد رأی شده جایز نیست. حالا اگر چنین تقلیدی جایز نباشد، پس بقاء بر تقلید در حال موت به طریق اولی جایز نخواهد؛ چون در اینجا خود مجتهد هم از بین رفته و اصلاً مجتهدی نیست تا رأی او باشد، ولی در فرض بیماری و مانند آن لااقل خود مجتهد زنده بود و وجود داشت

قوله: فتأمل: اشاره به اینکه باب تبدل رأی و بیماری و .. دلیل خاص داشت که اجماع باشد، ولی باب موت دلیل خاص ندارد و لذا قیاس اینجا به آنجا ناتمام است و اولویت مذکور هم یک اولویت ظنی و استحسانی است و ارزشی ندارد.

قوله: و منها اطلاق الآیات: دلیل دوم از ادله مجوزین (کسانی که تقلید از میت را جایز می دانند)

عبارتست از اطلاقات آیات و روایات: آیات کریمه ای که برای حجیت فتوا به آنها استناد شده عبارتند از آیه نفر (۱) و آیه سؤال (۲) و آیه کتمان (۳) و آیه نبأ (۴) و در هیچ یک از این ها سخن از حیات و ممات مجتهد به میان نیامده و چنین قیدی ندارند، آنگاه این آیات در مقام بیان بود و مطلق آورده و مقتید به زمان حیات نکرده نتیجه می گیریم که حیات دخالتی ندارد و تقلید از میت نیز جایز است. روایات هم که چهار طایفه بود در هیچ کدام قید حیات مطرح نبود و فرمودند که از مجتهدی که زنده باشد تقلید کنید یا به مجتهد حی رجوع کنید و ... باز از اطلاقی اخبار در مقام بیان استفاده می کنیم که حیات دخالتی ندارد و گرنه معصومین (۵) بیان می کردند.

قوله: و فیه مضافاً: مرحوم آخوند در پاسخ از آیات می فرماید که اولاً قبلاً ذکر شد که آیات بر جواز تقلید و قبول قول غیر تعبداً دلالت ندارند و از ما نحن فیه اجنبی هستند ثانیاً بر فرض که بر جواز تقلید دلالت کنند بر اصل مشروعیت آن دلالت دارند و اما بر خصوصیات و شروط آنکه از چگونه مجتهدی باشد اصلاً دلالت ندارند و چون در مقام بیان این جهت نیستند کسی نمی تواند به اطلاق آنها استناد کنند. اطلاق در گرو مقدمات

۱- سوره توبه، آیه ۱۲۲.

۲- سوره نحل، آیه ۴۳؛ و انبیاء، آیه ۷.

۳- سوره بقره، آیه ۱۵۹.

۴- سوره حجرات، آیه ۶.

۵- قوانین الاصول، ج ۲، ص ۲۶۷.

ص: ۴۲۴

حکمت است و یکی از آنها در مقام بیان بودن از این جهت است که محرز نیست.

در پاسخ به روایات جواب اول را نمی‌گوییم؛ چون اصل دلالت آنها بر جواز تقلید مسلم بود، ولی پاسخ دومی داریم که روایات هم از این ناحیه اطلاق ندارند و در مقام بیان شروط نیستند و روایات خاصی، شروط را بیان کرده که مجتهد مرد باشد، شیعه باشد، حلال زاده باشد، عادل باشد و ... لذا نمی‌توان به اطلاق اخبار استناد کرد.

ثالثا اصلا ممکن است کسی ادعا کند که متبادر از روایت جواز تقلید، حال حیات و تقلید از مجتهد زنده است و شامل میت نمی‌شوند (شاید منظور این باشد که مثلا توقیع شریف می‌گوید: فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا ... یعنی به خود راوی حدیث رجوع کنید و این فرع بر حیات او است یا می‌فرماید به این شخص جالس رجوع کنید که فرع بر حیات او است و در مورد خصوص حیات اوست و ...)

۳- قوله: و منها: دلیل سوم بر جواز تقلید از میت مربوط به محقق قمی و پیروان است که انسدادی هستند و می‌گویند ما هیچ دلیلی بر جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد در حق مقلدین نداریم، بجز دلیل انسداد که از مقدماتی تشکیل شد و دلیل انسداد هم میان مجتهد زنده و مرده فرق نمی‌گذارد، زیرا دلیل انسداد می‌گوید مناط ظن مطلق است و از هر راهی که انسان ظن به حکم پیدا کند ارزش دارد و باید پیروی کند. بنابراین فرق ندارد که از فتوای مجتهد زنده ظن به حکم پیدا شود یا از فتوای مجتهد مرده چنین گمان پیدا شود.

پس رأی و فتوای هر دو حجّت است. (۱)

قوله: و فیه آنه: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید که قبول نداریم که دلیل جواز تقلید منحصر به دلیل انسداد باشد، بلکه مدّعی هستیم که قبل از دلیل انسداد، دلیل خاص بر جواز تقلید داریم که حکم عقل فطری و حکم نقل (اخبار و روایات) باشد و با وجود دلیل خاص نوبت به دلیل انسداد نمی‌رسد و اصولا باب علم و علمی مسدود نیست تا از دلیل انسداد استفاده شود.

۴- قوله: و منها دعوی السیره: دلیل چهارم بر جواز تقلید از میت استدلال به سیره

۱- قوانین الاصول، ج ۲، ص ۲۶۷.

ص: ۴۲۵

مشرّعه است. به این بیان که ما یقین داریم که اصحاب ائمه (ع) به فقیهان زمان خود مراجعه می کردند و احکام دین را از آنان می گرفتند و بعد از مرگ مفتی هم از آن فتاوا عدول و رجوع نمی کردند و بر آنها باقی می ماندند و این سیره در منظر امام (ع) بود و ردع نکرد.

پس تقلید از میت بلامانع است و مجوّز شرعی دارد که سیره باشد. (البته این دلیل به درد تقلید استمراری و بقاء بر تقلید از میت می خورد و تقلید ابتدایی را نمی تواند اثبات کند).

قوله: و فیه منع السیره: مرحوم آخوند در جواب می فرماید که ما چنین سیره ای را در محلّ بحث خود اصلاً قبول نداریم؛ زیرا بحث ما در تقلید و بقاء بر فتوای مجتهد مرده است و آنچه اصحاب ائمه (ع) داشتند، غیر از این بود؛ زیرا آنان کلمات معصومین (ع) را از خود آنها بلاواسطه یا از راویان حدیث با یک واسطه می گرفتند و به روایات عمل می کردند در واقع برای آنها خود نقل مهم بود و اما ناقل کیست و چه رأی دارد مهم نبود و کاری به رأی راوی نداشتند و این نامش تقلید نیست. (مگر بر شیوه اخباری که این را هم تقلید می داند و می گوید که اگر راوی روایتی را نقل به معنی کرد و شما از او قبول کردید در واقع از او تقلید کرده اید.) و احیاناً اگر در مواردی به فتوای اشخاص مثل ابان بن تغلب عمل کرده باشند، این ادّعا که مستدل بگویند پس از مرگ ابان هم حتماً بر تقلید او ماندند و رجوع نکردند، ادّعای گزافی است، شما از کجا امروز یقین پیدا می کنید که آن روز مطلب از این قرار بوده و اصحاب ائمه رجوع نکردند و امامان هم ردع نمودند؟

۵- قوله: و منها غیر ذلک: غیر از دلایل مذکور، ادّله فراوان دیگری برای جواز تقلید از میت ذکر شده که به عقیده مرحوم آخوند به قدری استدلالهای سست و باطلی است که قابل ذکر و بحث نیست. لذا از طرح آنها صرف نظر می کند و مبحث اجتهاد و تقلید را ختم می کند. (برای نمونه مرحوم مشکینی در حاشیه دو دلیل دیگر را آورده و به هر کدام اشکالهایی وارد ساخته است که به یکی از آنها اشاره می کنیم و آن استدلال به مفهوم قول امام عسکری (ع) است در خصوص کتب بنی فضال که فرموده: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» (۱) و به مفهومش دلالت دارد که اگر رأی رأی صحیحی باشد، قابل اخذ و پیروی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۷، حدیث ۷۹، باب هشتم از ابواب صفات قاضی.

ص: ۴۲۶

است.

اشکال این است که اولاً این مخصوص کتب بنی فضال است و دلیل کلی نمی شود و به اصطلاح موجب جزئی است، نه کلیه.

ثانیاً از مفهوم وصف کلام امام استفاده شده که جمله وصفیه مفهوم ندارد. البته مباحث دیگری هم در باب اجتهاد و تقلید وجود دارد که در کتب مطول مثل قوانین، فصول، مطارح النظار و معالم مطرح شده و مرحوم آخوند طومار بحث را در هم پیچیده اند و به هفت فصل مذکور بسنده کرده اند. شکر الله مساعیهم الجمیله و تقبل الله منهم و ادخلهم الله بحبوحه جنازه و حشرهم الله و ایانا مع الانبیاء و الصالحین و الشهداء و الصدیقین آمین رب العالمین.

در پایان از اینکه توفیق یافتم و کتاب شریف کفایه الاصول را سه دوره کامل از باء بسم الله تا تاء تمت تدریس نمودم و در خدمت طلاب علوم دینی بودم، خداوند را از صمیم قلب شاکرم و از اینکه توفیق مضاعفی یافتم و پس از دوره سوم در طی سه سال این شرح را به جهان علم و دانش تقدیم نمایم سپاس مضاعف و بی نهایت دارم. امید است این زحمات طاقت فرسا مورد قبول حضرت رب الارباب و حضرت خیر الانام و حضرت خیر الاوصیاء و حضرت خاتم الاوصیاء قرار گیرد و گوشه چشمی به این عبد عاصی و فانی بنمایند که همان از صد هزار اجر و مزد دیگر برایم گران قیمت تر است.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

هفتم ربیع الاول یک هزار و چهار صد و بیست هجری قمری برابر با اول تابستان یک هزار و سیصد و هفتاد و هشت هجری شمسی

قم المقدسه - علی محمدی خراسانی

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

