اصول استنباط

ترجمه و تبیین:

استاد محسن غرویان / دکتر علی شیروانی

مولف علامه حیدری

با ویرایش جدید و متن اعراب گذاری شده

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمه اصول استنباط

نویسنده:

علی نقی حیدری

ناشر چاپی:

دار الفکر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
ترجمه اصول استنباط ----- ۱۹
مشخصات کتاب ----- ۱۹
فهرست ----- ۱۹
سخنی با خوانندگان ----- ۲۵
پیش‌گفتار ----- ۲۶
جزء اول مباحث الفاظ ----- ۳۸
اشاره ----- ۳۸
مقدمه ----- ۳۹
اصول فقه چیست؟ ----- ۳۹
الف) تعریف آن ----- ۳۹
ب) موضوع هر علم ----- ۳۹
ج) تمایز علوم ----- ۴۱
د) موضوع اصول فقه ----- ۴۱
ه) مسائل اصول فقه ----- ۴۲
و) غایت اصول فقه ----- ۴۳
ز) تبویب [باب‌بندی] اصول فقه ----- ۴۳
مباحث اولیه [مقدماتی] ----- ۴۳
مبحث اول حقیقت شرعیه ----- ۴۴
تعریف آن ----- ۴۴
خلاصه ----- ۴۷
تمرینات ----- ۴۸
مبحث دوم صحیح و اعم ----- ۴۸

اشاره ----- ۴۸
ثمره دو قول ----- ۵۱
تمرینات ----- ۵۲
مبحث سوم اشتراک لفظی در لغت ----- ۵۳
تعریف آن ----- ۵۳
استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد ----- ۵۴
تمرینات ----- ۵۵
مبحث چهارم مشتق ----- ۵۵
تعریف آن ----- ۵۵
اختلاف مبدأ ----- ۵۶
تمرینات ----- ۵۸
باب اول: اوامر ----- ۵۸
اشاره ----- ۵۸
- ۱- ماده امر و صیغه آن ----- ۵۸
ماده امر ----- ۵۸
صیغه‌های امر ----- ۵۹
صیغه افعل و نظائر آن ----- ۶۰
دلالت صیغه امر بر مرّه یا تکرار ----- ۶۱
دلالت صیغه امر بر فوریت یا تأخیر ----- ۶۱
خلاصه ----- ۶۲
تمرینات ----- ۶۲
- ۲- اقسام واجب ----- ۶۳
مقدمه ----- ۶۳
۱- عینی و کفائی: ----- ۶۳

۲- واجب تعیینی و تخییری: ۶۴
۳- واجب مضیّق و موسّع: ۶۴
۴- واجب نفسی و غیری: ۶۴
۵- واجب شرعی و عقلی: ۶۴
۶- واجب مطلق و مشروط: ۶۵
۷- واجب تعبدی و توصلی: ۶۵
تمرینات ۶۷
- ۳- مقدمه واجب ۶۷
تعریف آن ۶۷
خلاصه ۶۹
تمرینات ۷۰
- ۴- اقتضای امر نسبت به نهی از ضدش ۷۰
اشاره ۷۰
ثمره نزاع ۷۲
خلاصه ۷۳
تمرینات ۷۳
- ۵- أمر آمر با علم به اینکه شرط مأمور به مفقود است ۷۳
اشاره ۷۳
تمرینات ۷۴
- ۶- نسخ وجوب ۷۵
اشاره ۷۵
تمرینات ۷۵
- ۷- واجب تخییری ۷۶
تعریف آن ۷۶

تمرینات ----- ۷۶
- ۸- واجب موسّع ----- ۷۷
تعریف آن ----- ۷۷
خلاصه ----- ۷۸
تمرینات ----- ۷۸
باب دوم: نواهی ----- ۷۹
اشاره ----- ۷۹
- ۱- مادّه و صیغه نهی ----- ۷۹
ماده نهی ----- ۷۹
صیغه نهی ----- ۷۹
دلالت نهی بر دوام و تکرار ----- ۸۱
خلاصه ----- ۸۱
تمرینات ----- ۸۲
- ۲- اجتماع امر و نهی ----- ۸۲
اشاره ----- ۸۲
دلائل قائلین به جواز ----- ۸۵
خلاصه ----- ۸۶
تمرینات ----- ۸۶
- ۳- دلالت نهی بر فساد ----- ۸۶
اشاره ----- ۸۶
خلاصه ----- ۸۸
تمرینات ----- ۸۸
باب سوم مفاهیم ----- ۸۸
اشاره ----- ۸۸

- ۱- مفهوم شرط ----- ۸۹
تعریف آن ----- ۸۹
توجه نظر ----- ۹۰
خلاصه ----- ۹۱
تمرینات ----- ۹۲
- ۲- مفهوم وصف ----- ۹۲
تعریف آن ----- ۹۲
خلاصه ----- ۹۴
تمرینات ----- ۹۴
- ۳- مفهوم غایت ----- ۹۴
تعریف آن ----- ۹۵
خلاصه ----- ۹۶
تمرینات ----- ۹۶
باب چهارم عموم و خصوص ----- ۹۶
اشاره ----- ۹۶
- ۱- عام و خاص ----- ۹۶
تعریف آنها ----- ۹۶
الفاظ عام و خاص ----- ۹۷
خلاصه ----- ۹۹
تمرینات ----- ۹۹
- ۲- توافق عموم و خصوص ----- ۱۰۰
اشاره ----- ۱۰۰
حجیّت عامی که با مخصّص غیر مجمل، تخصیص خورده است: ----- ۱۰۰
تنبیه ----- ۱۰۲

خلاصه ----- ۱۰۲
تمرینات ----- ۱۰۲
- ۳- اجمال مخصّص ----- ۱۰۳
اشاره ----- ۱۰۳
شبهه مفهومیه ----- ۱۰۳
شبهه مصداقیه ----- ۱۰۵
خلاصه ----- ۱۰۷
تمرینات ----- ۱۰۷
- ۴- عمل به عام قبل از جستجوی مخصّص ----- ۱۰۷
اشاره ----- ۱۰۷
دلائل مانعین ----- ۱۰۸
ادله مجوزین ----- ۱۱۱
خلاصه ----- ۱۱۳
تمرینات ----- ۱۱۴
- ۵- آمدن ضمیر به دنبال عام ----- ۱۱۴
اشاره ----- ۱۱۴
تمرینات ----- ۱۱۵
- ۶- تخصیص زدن عام به وسیله مفهوم موافق و مفهوم مخالف ----- ۱۱۵
تخصیص عام به وسیله مفهوم موافق ----- ۱۱۵
تخصیص عام با مفهوم مخالف ----- ۱۱۶
آوردن مخالف مفهوم به دنبال آن ----- ۱۱۶
خلاصه ----- ۱۱۷
تمرینات ----- ۱۱۷
- ۷- آمدن استثناء پس از عمومات متعدد ----- ۱۱۸

اشاره ----- ۱۱۸
تمرینات ----- ۱۱۹
- ۸- تخصیص زدن کتاب (قرآن) به وسیله کتاب و سنّت ----- ۱۱۹
اشاره ----- ۱۱۹
خلاصه ----- ۱۲۱
تمرینات ----- ۱۲۱
باب پنجم مطلق و مقیّد ----- ۱۲۲
اشاره ----- ۱۲۲
- ۱- تعریف مطلق و مقیّد ----- ۱۲۲
اشاره ----- ۱۲۲
تمرینات ----- ۱۲۳
- ۲- اجتماع مطلق و مقیّد ----- ۱۲۳
اشاره ----- ۱۲۳
اجتماع مطلق و مقیّد در مستحبات ----- ۱۲۵
دو ملاحظه ----- ۱۲۵
خلاصه ----- ۱۲۶
تمرینات ----- ۱۲۷
خاتمه اصطلاحات بعضی الفاظ ----- ۱۲۷
جزء دوم ادله عقلی ----- ۱۲۸
اشاره ----- ۱۲۸
مقدمه ----- ۱۲۹
اشاره ----- ۱۲۹
فصل اول قطع ----- ۱۲۹
۱. [مجعول نبودن قطع] ----- ۱۲۹

۲. [تجرّی و استحقاق کیفر] ----- ۱۳۰
۳. [نقد سخن اخباریان در باب حجیّت قطع] ----- ۱۳۲
۴. [حجیّت قطع قطّاع] ----- ۱۳۳
۵. [تنجّز تکلیف توسط علم اجمالی] ----- ۱۳۴
امتثال اجمالی [در علم اجمالی] ----- ۱۳۵
خلاصه ----- ۱۳۶
تمرین ----- ۱۳۷
فصل دوم ظنّ ----- ۱۳۷
مقدمه ----- ۱۳۷
- ۱- ظواهر الفاظ ----- ۱۳۸
- ۲- قول لغوی ----- ۱۴۱
- ۳- اجماع منقول ----- ۱۴۲
- ۴- خبر واحد ----- ۱۴۵
اشاره ----- ۱۴۵
ادله جواز عمل به خبر واحد ----- ۱۴۷
تنبیه ----- ۱۴۸
ظنّ مطلق ----- ۱۵۳
خلاصه ----- ۱۵۴
تمرین ----- ۱۵۴
فصل سوم شک ----- ۱۵۵
مقدمه ----- ۱۵۵
اصل اول برائت ----- ۱۵۶
اشاره ----- ۱۵۶
مقام نخست شبهه تحریمی به سبب فقدان نصّ ----- ۱۵۷

ادله برائت ----- ۱۵۷
اشاره ----- ۱۵۷
الف. قرآن ----- ۱۵۷
ب. سنّت ----- ۱۵۹
ج. اجماع ----- ۱۶۶
د. عقل ----- ۱۶۶
ادله اخباریان ----- ۱۶۷
اشاره ----- ۱۶۷
الف. قرآن ----- ۱۶۷
ب. سنّت ----- ۱۶۸
ج. عقل ----- ۱۷۰
تنبیهات ----- ۱۷۱
۱. تقدم اصل موضوعی بر اصل حکمی ----- ۱۷۱
۲. ادله سنن ----- ۱۷۲
۳. حسن احتیاط ----- ۱۷۲
مقام دوم شبهه حکمی تحریمی با اجمال دلیل ----- ۱۷۳
مقام سوم شبهه حکمی تحریمی با تعارض دو نص ----- ۱۷۳
مقام چهارم، پنجم و ششم شبهه حکمی وجوبی ----- ۱۷۴
اشاره ----- ۱۷۴
شبهه موضوعی ----- ۱۷۵
تنبیه ----- ۱۷۶
خلاصه ----- ۱۷۸
تمرین ----- ۱۷۸
اصل دوم تخییر ----- ۱۷۹

اشاره ----- ۱۷۹
ملاحظه ----- ۱۸۱
خلاصه ----- ۱۸۲
تمرین ----- ۱۸۳
اصل سوم احتیاط ----- ۱۸۳
اشاره ----- ۱۸۳
قسم نخست شبهه موضوعی تحریمی ----- ۱۸۳
اشاره ----- ۱۸۳
۱. شبهه محصوره ----- ۱۸۳
اشاره ----- ۱۸۳
دلالت روایات درباره شبهه محصوره ----- ۱۸۵
روشنگری ----- ۱۸۷
۱. عدم فرق میان یک یا چند حقیقت بودن اطراف علم اجمالی ----- ۱۸۸
۲. استحقاق عقاب در اثر ارتکاب برخی از اطراف علم اجمالی ----- ۱۸۸
۳. شرط منجّز بودن علم اجمالی ----- ۱۸۹
۴. حکم آنچه با یکی از اطراف شبهه برخورد کرده ----- ۱۹۰
اشاره ----- ۱۹۰
فرع ----- ۱۹۲
۵. اضطرار به استفاده از برخی اطراف علم اجمالی ----- ۱۹۲
۶. علم اجمالی در امور تدریجی ----- ۱۹۳
اشاره ----- ۱۹۳
یک نکته ----- ۱۹۵
۲. شبهه غیر محصوره ----- ۱۹۵
قسم دوم شبهه حکمی تحریمی ----- ۱۹۸

قسم سوم و چهارم شبهه حکمی وجوبی و شبهه موضوعی وجوبی ----- ۱۹۹
اشاره ----- ۱۹۹
۱. شبهه حکمی وجوبی دایر میان متباینان ----- ۱۹۹
۲. شبهه موضوعی وجوبی دایر میان متباینان ----- ۲۰۰
۳. شبهه حکمی وجوبی دایر میان اقل و اکثر ارتباطی ----- ۲۰۰
۴. شبهه موضوعی وجوبی دایر میان اقل و اکثر ارتباطی ----- ۲۰۳
دو تنبیه ----- ۲۰۴
۱. شک در جزء یا شرط بودن چیزی به‌طور مطلق ----- ۲۰۴
اشاره ----- ۲۰۴
ادله قاعده میسور ----- ۲۰۵
۲. شک در شرط یا مانع بودن چیزی ----- ۲۰۶
اشاره ----- ۲۰۶
شروط احتیاط و برائت ----- ۲۰۷
خلاصه ----- ۲۰۸
تمرین ----- ۲۰۹
اصل چهارم استصحاب ----- ۲۱۰
تعریف استصحاب ----- ۲۱۰
انواع استصحاب ----- ۲۱۱
ادله استصحاب ----- ۲۱۳
روشنگری ----- ۲۲۳
تنبیهات استصحاب ----- ۲۲۴
۱. توسعه در دایره یقین ----- ۲۲۴
۲. توسعه در دایره شک ----- ۲۲۵
۳. لزوم فعلیّت داشتن شک در استصحاب ----- ۲۲۶

۴. استصحاب کلّی ---- ۲۲۶
۵. اصل مثبت ---- ۲۲۷
۶. جریان استصحاب در امور تدریجی ---- ۲۳۰
۷. جریان استصحاب به هنگام شک در تقدّم و تأخّر دو حادث ---- ۲۳۱
۸. استصحاب قهقری ---- ۲۳۲
۹. شک در قاطع بودن امر موجود ---- ۲۳۲
۱۰. استصحاب به مثابه قاعده‌ای فقهی ---- ۲۳۳
خاتمه ---- ۲۳۳
مطلب نخست: تفاوت میان اماره و اصل ---- ۲۳۳
مطلب دوم: اماره بودن قاعده تجاوز و فراغ ---- ۲۳۴
اشاره ---- ۲۳۴
پژوهش درباره قاعده تجاوز و فراغ ---- ۲۳۵
ملاحظات ---- ۲۳۸
۱. جریان قاعده فراغ در همه ابواب فقه ---- ۲۳۸
۲. اختصاص قاعده به جایی که مکلف به معلوم است ---- ۲۳۹
۳. جریان قاعده در هنگام شک در شرط ---- ۲۴۰
مطلب سوم: تقدم اصالت صحّت بر استصحاب ---- ۲۴۰
مطلب چهارم: تقدم استصحاب بر اصول عملی ---- ۲۴۲
مطلب پنجم: ---- ۲۴۲
خلاصه ---- ۲۴۲
تعادل و تراجیح ---- ۲۴۳
درآمد ---- ۲۴۳
اشاره ---- ۲۴۳
۱. انواع تعارض ---- ۲۴۴

۲. تخصیص، تخصص، حکومت و ورود ---- ۲۴۴
۳. جمع دلالی میان متعارضان ---- ۲۴۶
اشاره ---- ۲۴۶
تخییر در صورت تکافؤ متعارضان ---- ۲۴۷
ترجیح در صورت امتیاز یکی از متعارضان بر دیگری ---- ۲۴۷
تنبیهات ---- ۲۵۵
۱. معنای مخالفت با کتاب و اهل سنّت ---- ۲۵۵
۲. لزوم فحص از مرجح پیش از اجرای تخییر ---- ۲۵۶
۳. تخییر نسبت به مجتهد و مقلّد ---- ۲۵۸
۴. تعارض و تکافؤ در گفته‌های لغت‌شناسان و رجال‌شناسان ---- ۲۵۸
خلاصه ---- ۲۵۸
تمرین ---- ۲۵۹
اجتهاد و تقلید ---- ۲۶۰
اجتهاد ---- ۲۶۰
اشاره ---- ۲۶۰
اجتهاد یا مطلق است یا متجزّی ---- ۲۶۰
تقلید ---- ۲۶۱
اشاره ---- ۲۶۱
درباره تقلید از اعلم ---- ۲۶۳
ادله لزوم تقلید از اعلم ---- ۲۶۸
لزوم زنده بودن مرجع تقلید ---- ۲۷۰
تمرین ---- ۲۷۰
تحلیل انتقادی پاره‌ای از ادله احکام ---- ۲۷۱
اشاره ---- ۲۷۱

۱. قیاس ---------- ۲۷۱
۲. استحسان ---------- ۲۷۹
۳. مصالح مرسل ---------- ۲۸۰
۴. شریعت پیشینیان ---------- ۲۸۱
۵. مذهب صحابی ---------- ۲۸۲
درباره مرکز ---------- ۲۸۷

ترجمه اصول استنباط

مشخصات کتاب

سرشناسه : حیدری، علی نقی، ۱۹۰۷ - ۱۹۸۰م.

Haydari, Ali Naqi

عنوان قراردادی : [اصول الاستنباط: فی اصول الفقه و تاریخه باسلوب حدیث و ... .فارسی]

عنوان و نام پدیدآور : ترجمه اصول استنباط/ [علی‌نقی حیدری]؛ مترجمین محسن غرویان، علی شیروانی.

وضعیت ویراست : [ویراست؟]

مشخصات نشر : قم : دارالفکر ، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۵۸۳ص.

شابک : ۶۵۰۰۰ ریال ۹۶۴-۶۰۱۲-۹۱-۴ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : پشت جلد به انگلیسی:.Mohsen Gharavian, Ali shirvani: Translation osul Estenbat

یادداشت : چاپ دوم: ۱۳۸۴.

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : غرویان، محسن، ۱۳۳۸ -، مترجم

شناسه افزوده : شیروانی، علی، ۱۳۴۳ - ، مترجم

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ح۹الف۵۸۰۴۱ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۳-۳۸۶۴۵

فهرست

سخنی با خوانندگان ۱۳

پیش‌گفتار ۱۵

ترجمه متون و جنبش نرم‌افزاری ۱۵

إلماع الی تاریخ الفقه و أصوله ۱۹

جزء اول: مباحث الفاظ مقدمه ۴۳

اصول فقه چیست؟ ۴۳

الف) تعریف آن ۴۳

ب) موضوع هر علم ۴۵

ج) تمایز علوم ۴۹

د) موضوع اصول فقه ۴۹

ه) مسائل اصول فقه ۵۱

و) غایت اصول فقه ۵۳

ز) تبویب [باب‌بندی] اصول فقه ۵۳

مباحث اولیه [مقدماتی] مبحث اول: حقیقت شرعیه ۵۵

تعریف آن ۵۵

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶

خلاصه ۶۳

مبحث دوم: صحیح و اعم ۶۵

ثمره دو قول ۷۱

مبحث سوم: اشتراک لفظی در لغت ۷۵

تعریف آن ۷۵

استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد ۷۷

مبحث چهارم: مشتق ۸۱

تعریف آن ۸۱

اختلاف مبدأ ۸۳

باب اول: اوامر ۱- ماده امر و صیغه آن ۸۷

ماده امر ۸۷

صیغه‌های امر ۸۹

صیغه افعل و نظائر آن ۸۹

دلالت صیغه امر بر مرّه یا تکرار ۹۳

دلالت صیغه امر بر فوریت یا تأخیر ۹۳

خلاصه ۹۵

تمرینات ۹۵

۲- اقسام واجب ۹۷

مقدمه ۹۷

۱- عینی و کفائی: ۹۷

۲- واجب تعیینی و تخییری: ۹۹

۳- واجب مضیّق و موسّع: ۹۹

۴- واجب نفسی و غیری: ۹۹

۵- واجب شرعی و عقلی: ۹۹

۶- واجب مطلق و مشروط: ۱۰۱

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷

۷- واجب تعبدی و توصلی: ۱۰۱

۳- مقدمه واجب ۱۰۷

تعریف آن ۱۰۷

خلاصه ۱۱۱

۴- اقتضای امر نسبت به نهی از ضدش ۱۱۵

ثمره نزاع ۱۱۷

خلاصه ۱۱۹

۵- أمر آمر با علم به اینکه شرط مأمور به مفقود است ۱۲۱

۶- نسخ وجوب ۱۲۵

۷- واجب تخییری ۱۲۷

۸- واجب موسّع ۱۲۹

باب دوم: نواهی ۱- مادّه و صیغه نهی ۱۳۳

ماده نهی ۱۳۳

صیغه نهی ۱۳۳

دلالت نهی بر دوام و تکرار ۱۳۷

۲- اجتماع امر و نهی ۱۴۱

دلائل قائلین به جواز ۱۴۵

۳- دلالت نهی بر فساد ۱۴۹

باب سوم: مفاهیم ۱- مفهوم شرط ۱۵۵

۲- مفهوم وصف ۱۶۳

۳- مفهوم غایت ۱۶۹

باب چهارم: عموم و خصوص ۱- عام و خاص ۱۷۳

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸

الفاظ عام و خاص ۱۷۳

۲- توافق عموم و خصوص ۱۸۱

۳- اجمال مخصّص ۱۸۷

۴- عمل به عام قبل از جستجوی مخصّص ۱۹۷

دلائل مانعین ۱۹۷

ادله مجوزین ۲۰۵

۵- آمدن ضمیر به دنبال عام ۲۱۱

۶- تخصیص زدن عام به وسیله مفهوم موافق و مفهوم مخالف ۲۱۵

تخصیص عام به وسیله مفهوم موافق ۲۱۵

تخصیص عام با مفهوم مخالف ۲۱۷

آوردن مخالف مفهوم به دنبال آن ۲۱۷

۷- آمدن استثناء پس از عمومات متعدد ۲۲۱

۸- تخصیص زدن کتاب (قرآن) به وسیله کتاب و سنّت ۲۲۵

باب پنجم: مطلق و مقیّد ۱- تعریف مطلق و مقیّد ۲۳۱

۲- اجتماع مطلق و مقیّد ۲۳۵

اجتماع مطلق و مقیّد در مستحبات ۲۳۹

دو ملاحظه ۲۳۹

خاتمه ۲۴۵

اصطلاحات بعضی الفاظ ۲۴۵

جزء دوم: ادله عقلی مقدمه ۲۵۱

فصل اول: قطع ۱. [مجعول نبودن قطع] ۲۵۳

۲. [تجرّی و استحقاق کیفر] ۲۵۵

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹

۳. [نقد سخن اخباریان در باب حجیّت قطع] ۲۵۹

۴. [حجیّت قطع قطّاع] ۲۶۱

۵. [تنجّز تکلیف توسط علم اجمالی] ۲۶۳

امتثال اجمالی [در علم اجمالی] ۲۶۵

فصل دوم: ظنّ مقدمه ۲۷۱

۱- ظواهر الفاظ ۲۷۳

۲- قول لغوی ۲۷۹

۳- اجماع منقول ۲۸۱

۴- خبر واحد ۲۸۷

ادله جواز عمل به خبر واحد ۲۹۱

تنبیه ۲۹۳

ظنّ مطلق ۳۰۵

فصل سوم: شک مقدمه ۳۰۹

اصل اول: برائت ۳۱۳

مقام نخست: شبهه تحریمی به سبب فقدان نصّ ۳۱۳

ادله برائت ۳۱۳

الف. قرآن ۳۱۳

ب. سنّت ۳۱۹

ج. اجماع ۳۳۳

د. عقل ۳۳۳

ادله اخباریان ۳۳۵

الف. قرآن ۳۳۵

ب. سنّت ۳۳۷

ج. عقل ۳۴۱

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰

تنبیهات ۳۴۳

۱. تقدم اصل موضوعی بر اصل حکمی ۳۴۳

۲. ادله سنن ۳۴۵

۳. حسن احتیاط ۳۴۷

مقام دوم: شبهه حکمی تحریمی با اجمال دلیل ۳۴۷

مقام سوم: شبهه حکمی تحریمی با تعارض دو نص ۳۴۹

مقام چهارم، پنجم و ششم: شبهه حکمی وجوبی ۳۵۱

شبهه موضوعی ۳۵۱

تنبیه ۳۵۵

اصل دوم: تخییر ۳۶۱

اصل سوم: احتیاط ۳۷۱

شبهه غیر محصوره ۳۷۱

قسم نخست: شبهه موضوعی تحریمی ۳۷۱

۱. شبهه محصوره ۳۷۱

دلالت روایات درباره شبهه محصوره ۳۷۵

روشنگری ۳۷۹

فرع ۳۸۹

یک نکته ۳۹۷

۲. شبهه غیر محصوره ۳۹۷

قسم دوم: شبهه حکمی تحریمی ۴۰۳

قسم سوم و چهارم: شبهه حکمی وجوبی و شبهه موضوعی وجوبی ۴۰۵

۱. شبهه حکمی وجوبی دایر میان متباینان ۴۰۵

۲. شبهه موضوعی وجوبی دایر میان متباینان ۴۰۷

۳. شبهه حکمی وجوبی دایر میان اقل و اکثر ارتباطی ۴۰۷

۴. شبهه موضوعی وجوبی دایر میان اقل و اکثر ارتباطی ۴۱۳

دو تنبیه ۴۱۵

۱. شک در جزء یا شرط بودن چیزی به‌طور مطلق ۴۱۵

ادله قاعده میسور ۴۱۷

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱

۲. شک در شرط یا مانع بودن چیزی ۴۲۱

شروط احتیاط و برائت ۴۲۱

اصل چهارم: استصحاب ۴۲۹

تعریف استصحاب ۴۲۹

انواع استصحاب ۴۳۱

ادله استصحاب ۴۳۵

روشنگری ۴۵۷

تنبیهات استصحاب ۴۵۹

۱. توسعه در دایره یقین ۴۵۹

۲. توسعه در دایره شک ۴۶۱

۳. لزوم فعلیّت داشتن شک در استصحاب ۴۶۱

۴. استصحاب کلّی ۴۶۳

۵. اصل مثبت ۴۶۵

۶. جریان استصحاب در امور تدریجی ۴۷۱

۷. جریان استصحاب به هنگام شک در تقدّم و تأخّر دو حادث ۴۷۳

۸. استصحاب قهقری ۴۷۵

۹. شک در قاطع بودن امر موجود ۴۷۵

۱۰. استصحاب به مثابه قاعده‌ای فقهی ۴۷۷

خاتمه ۴۷۷

مطلب نخست: تفاوت میان اماره و اصل ۴۷۷

مطلب دوم: اماره بودن قاعده تجاوز و فراغ ۴۷۹

پژوهش درباره قاعده تجاوز و فراغ ۴۸۱

۱. جریان قاعده فراغ در همه ابواب فقه ۴۸۷

۲. اختصاص قاعده به جایی که مکلّف به معلوم است ۴۸۹

۳. جریان قاعده در هنگام شک در شرط ۴۹۱

مطلب سوم: تقدم اصالت صحّت بر استصحاب ۴۹۱

مطلب چهارم: تقدم استصحاب بر اصول عملی ۴۹۵

مطلب پنجم: ۴۹۵

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲

تعادل و تراجیح درآمد ۴۹۹

۱. انواع تعارض ۵۰۱

۲. تخصیص، تخصص، حکومت و ورود ۵۰۱

۳. جمع دلالی میان متعارضان ۵۰۵

تخییر در صورت تکافؤ متعارضان ۵۰۵

ترجیح در صورت امتیاز یکی از متعارضان بر دیگری ۵۰۷
تنبیهات ۵۲۳
۱. معنای مخالفت با کتاب و اهل سنّت ۵۲۳
۲. لزوم فحص از مرجح پیش از اجرای تخییر ۵۲۵
۳. تخییر نسبت به مجتهد و مقلّد ۵۲۹
۴. تعارض و تکافؤ در گفته‌های لغت‌شناسان و رجال‌شناسان ۵۲۹
اجتهاد و تقلید اجتهاد ۵۳۵
اجتهاد یا مطلق است یا متجزّی ۵۳۵
تقلید ۵۳۷
درباره تقلید از اعلم ۵۴۱
ادله لزوم تقلید از اعلم ۵۵۳
لزوم زنده بودن مرجع تقلید ۵۵۷
تحلیل انتقادی پاره‌ای از ادله احکام ۵۵۹
۱. قیاس ۵۵۹
۲. استحسان ۵۷۵
۳. مصالح مرسل ۵۷۷
۴. شریعت پیشینیان ۵۸۱
۵. مذهب صحابی ۵۸۳
ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

سخنی با خوانندگان

اصول فقه دانشی است دیرینه با جایگاهی بلند و منزلتی رفیع در حوزه‌های علمی جهان اسلام که عهده‌دار تبیین اصول و قواعد مورد نیاز برای استنباط احکام شرعی است و متولوژی فقه را بیان و روش استنباط را بازگو می‌کند. این دانش از زمان آغاز[۱] تاکنون شاهد چنان تحوّل و تکاملی بوده است که شاید در هیچ‌یک از علوم اسلامی نظیر آن را نتوان سراغ گرفت. علم اصول در دوره معاصر نیز توسط شخصیت‌های بزرگی چون علامه شهید آیة اللّه سید محمد باقر صدر[۲] وارد عرصه‌ای نوین گردید و شاهد دیدگاههای جدید و ساختاری تازه شد.

امروز نیز شایسته است اندیشمندان سترگ عرصه این دانش به جهاد و اجتهادی عظیم دست زنند و پس از آشنایی و فراگیری دقیق و عمیق دانش‌هایی چون:

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴

هرمنوتیک، فلسفه زبان، فلسفه تحلیل زبانی و زبان‌شناسی، پرسش‌های تازه‌ای را که در این عرصه مطرح شده دریابند و برای پاسخ‌دهی به آن، اجتهاد کنند. البته تلاش‌های خوبی توسط اندیشمندان تلاشگر حوزوی آغاز شده که ان شاء الله بزودی شاهد به ثمر نشستن آن خواهیم بود، امّا این مهمّ، اهتمامی بیشتر را می‌طلبد.

*** اصول استنباط، تألیف آیة اللّه سید علی نقی حیدری، از آثار ارجمندی است که چندی است در محافل حوزوی و دانشگاهی ما مورد توجه و محور درس و بحث قرار گرفته است و از سالیانی پیش، برخی عزیزان خواستار ترجمه آن به زبان فارسی بوده‌اند، و اینک که با همکاری و مشارکت دوست گرامی جناب استاد غرویان این مهم به انجام رسیده است، خدا را شاکر و سپاسگزارم. جزء نخست این کتاب توسط ایشان و جزء دوم آن توسط این بنده ترجمه شده است، باشد که مفید افتد و خوانندگان را خشنود سازد.

مرداد ۸۳ قم- حوزه علمیه علی شیروانی Shirvani @hawzeh .com

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵

پیش‌گفتار

ترجمه متون و جنبش نرم‌افزاری الف) سؤال این است که جوانان دانشجو و دانش‌پژوهان فارسی‌زبان جامعه ما آیا باید از علوم و معارف دینی آگاه شوند و بهره‌ای برگیرند یا بایستی محروم بمانند و از این علوم و دانش‌ها، آگاهی نیابند؟ عده‌ای معتقدند علوم و دانش‌های دینی و حوزوی را باید به زبان عربی خواند و نوشت و نباید آن‌ها را به زبان فارسی نوشت و یا ترجمه کرد! و گروهی بر این عقیده‌اند که علم و دانش را باید به هر وسیله ممکن گسترش داد و ترجمه از زبانی به زبان دیگر، یکی از راه‌ها و از ابزار انتقال علوم و دانش‌هاست.

ب) ما از سویی به جوانانمان توصیه می‌کنیم که تحت تأثیر فلسفه‌ها و افکار و فرهنگ غربیان قرار نگیرند و مستقل بیندیشند و براساس مبانی دینی و اندیشه‌های اسلامی زندگی کنند و هویت مذهبی و دینی خود را از دست ندهند. و ازسوی‌دیگر کتاب‌های فلسفی، فقهی، کلامی، اصولی و ... را به زبانی می‌نگاریم که این جوانان نتوانند از آن‌ها استفاده کنند و متون درسی قدمای خودمان را به فارسی ترجمه نمی‌کنیم و آن‌ها را به صورتی ساده و روان عرضه نمی‌نماییم که دانشجویان و طلاب ما با رغبت و میل به سمت آن‌ها بیایند و این متون و کتاب‌ها را در دست بگیرند و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶

مطالعه کنند و بهره‌ای برگیرند! آیا این دو امر با یکدیگر سازگار است؟ و آنگاه چگونه توقع داریم که جوانان ما تحت تأثیر کتاب‌های فلسفه مغرب‌زمین قرار نگیرند و در زندگی و سلوک خود از آنان الگوگیری نکنند!! به نظر می‌رسد این توهم و پندار غلط که در ذهن برخی از ما نفوذ کرده، ریشه استعماری دارد و طرّاحان این افکار و ایده‌ها می‌خواهند از این طریق، راه توسعه علوم و دانش‌های دینی را در جامعه و بخصوص در میان جوانان ما ببندند. طبیعی است وقتی ما کتاب‌های فلسفی، حقوقی، فقهی، کلامی و ... خودمان را به فارسی ننگاریم و ترجمه نکنیم، ترجمه کتاب‌های دیگران قفسه‌های کتاب جوانان ما را در خانه و دانشگاه و دبیرستان و ... پر می‌کند و بالمآل افکار و ایده‌های دیگران در ذهن و ضمیر جوانان ما جای می‌گیرند. بنابراین ما برای اینکه فرهنگ دینی خودمان را در ذهن و اندیشه نسل جوان و نوخاسته کشورمان جای دهیم، باید با زبان آنان سخن بگوییم و با همین زبان برای آنان چیز بنویسیم و متون درسی‌شان را با قلمی بنگاریم که بفهمند و با میل و رغبت به مطالعه آن‌ها بپردازند. ازاین‌رو، ترجمه کردن متون درسی حوزوی- که غالبا به زبان عربی است- و برگردان آن‌ها به زبان فارسی یک ضرورت است.

ج) مگر ما در حوزه‌های علمیه برای فارسی‌زبانان به زبان فارسی و برای عرب‌زبانان به زبان عربی و برای ترک‌زبانان به زبان ترکی و برای انگلیسی‌زبانان به زبان انگلیسی و برای اردوزبانان به زبان اردو و ... تدریس نمی‌کنیم؟ چه فرقی بین تدریس دروس حوزوی و تألیف متون برای آموزش علوم حوزوی وجود دارد؟ البته آن‌ها که می‌توانند و فرصت دارند که زبان عربی را فراگیرند و مستقیما از متون عربی درسی استفاده کنند، چه‌بهتر که چنین کنند. اما برای قشر عظیمی از علاقه‌مندان به علوم و دانش‌های دینی و اسلامی که توانایی استفاده مستقیم از متون عربی و درسی حوزه را ندارند، راهی جز ترجمه این متون با قلم و نگارشی روان و سلیس و

جذّاب وجود ندارد و این مسئولیت مهم به عنوان یک وظیفه و رسالت سنگین بر دوش

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷

کسانی است که قدرت نویسندگی دارند و می‌توانند با قلمی شیوا و نگارشی زیبا مطالب علمی را برای نسل جوان عرضه کنند.

د) مقام معظم رهبری (دام ظله العالی) در جمع گروهی از اصحاب حکمت و فلسفه فرمودند: «بسیاری از این کتابهای علمی ما را می‌شود ترجمه کرد، اول به فارسی که محیطهای دانشگاهی، علمی خودمان اقلا مطلع بشوند ... این کار، کار بسیار خوبی است که کسانی که خب غرضی ندارند، مشکلی با اسلام ندارند، می‌خواهند بدانند، این‌ها خوب نمی‌دانند اصلا چی هست ... حوزه این‌ها را تصحیح کند، بسیار خوب است، این‌ها را منتشر کند حوزه، بسیار کار خوبی است این کار، امّا ترجمه این‌ها هم خیلی مهم است، بعد که به فارسی ترجمه شد، همت کنید این‌ها را به انگلیسی، به زبان‌های اروپایی ترجمه کنید، برود توی محافل علمی، با این مفاهیم آشنا شوند بیگانگانی که حالا خبر ندارند اینجا چی هست.»[۳]

این جانب عرض کردم: بعضی می گویند ترجمه کردن این متون، شأن علم را پایین می‌آورد؟

مقام معظم رهبری فرمودند: «چرا پایین می‌آورد؟ نه هیچ هم پایین نمی‌آورد، شأن علم به لفظ که نیست، مگر لفظ عربی فاخرتر از لفظ فارسی است؟»[۴]

قم- حوزه علمیه- محسن غرویان سال ۱۳۸۳ شمسی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹

إلماع الی تاریخ الفقه و أصوله[۵] لمّا جاء النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم بالشّرع الحنیف الی البشر عامّهٔ- و الشرع هو مجموعهٔ تکالیف و أنظمهٔ یجب علی سائر الناس تطبیقها و السیر فی حیاتهم علی نهجها- فلا جرم أن وجب علیهم العلم بها، لیتسنّی لهم العمل بمقتضاها، و إنّ المصادر الأوّلیهٔ للشریعهٔ الّتی تؤخذ منها الأحکام اثنان و هی:

الأول: الکتاب المجید الذی هو الدستور الالهی، و قد جاءت فیه جملهٔ من أمّهات الأحکام فی خمسمائهٔ آیهٔ تقریبا کما ذکر.

الثانی: السنّهٔ الشریفهٔ و هی:

۱- أوامر المعصوم و نواهیه و تعلیماته الّتی فاه بها.

۲- أفعاله و أعماله الّتی قام بها و الّتی تشعر بإباحتها إلّا اذا أتی بها بعنوان الوجوب أو الاستحباب، فتدلّ علی وجوب ذلک العمل أو استحبابه ما لم یکن ما أتی به من خصائصه کنوافل اللّیل و نحوها.

۳- تقریراته الّتی أقرّ بها من یعمل من أصحابه عملا بمحضر و منظر منه.

فإذا لم یجد المکلّف بغیته من الأحکام فی ظواهر الکتاب و ما تمکّن من الوصول الیه من السنّهٔ، فان کان الفقهاء کلّهم اتّفقوا علی فتوی فی ذلک الشّیء وجب علیه الأخذ

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰

بإجماعهم. إمّا لأنّ الأمّهٔ لا تتّفق علی الخطأ، أو لاستکشاف قول المعصوم من اتّفاقهم کما سیأتی بیانه. فإن لم یکن إجماع فی الحکم وجب علیه العمل بما یقتضیه العقل من الأصول العملیّهٔ علی حسب تفصیل یأتی- إن شاء اللّه-.

فمثلا- اذا لم یجد حکم التّدخین فی الکتاب و السنّهٔ و الإجماع فیرجع فیه إلی العقل الحاکم بقبح العقاب بلا بیان فیلزم منه إباحته، لأنّه لم ینه عنه فی الکتاب و السنّهٔ، فلا بیان و اصل من قبل الشارع، فیحکم بإباحته و براءهٔ الذمّهٔ من التّکلیف بحرمته. فاتّضح من هذا أنّ استخراج الأحکام الشرعیّهٔ إنّما یکون من أحد هذه المنابع الأربعهٔ:

الکتاب ... و السنّهٔ ... و الإجماع ... و حکم العقل

*** أمّا القياس و الاستحسان فإنّهما عندنا لا يثبتان حكما و لا ينفيان لأمرين:

أوّلا- لأنّ الأحكام منوطة بعلل و مصالح محجوبة فى الغالب عنّا. فلو عرفنا مصلحة أو علّة لحكم، فلا نعلم أنّ ذلك هو العلّة التامّة لذلك الحكم، إذ لعلّ وراء ستار الغيب مصالح و عللا اخرى أيضا لذلك الحكم، فلا يكون ما عرفناه علّة تامّة له. فكم فى الشرع من موضوعات متشابهة بأحكام مختلفة فكيف يقاس بعضها على بعض عند الجهل بالحكم؟

ثانيا: لورود النّهى فى ذلك عن أئمّة أهل البيت عليهم السّلام مستفيضا. و لكن يستشعر من تعريفات القياس و تمثيلاته عند متأخّرى القائلين بحجّيته أنّ بعض أنواعه هو منصوص العلّة، و هذا عندنا حجّيته ثابتة، و لكنّه ليس من القياس فى شىء، بل هو ممّا ثبت حكمه بالسنّة. مثلا: لو ورد «حرمت الخمر لإسكارها» دلّ على أنّ العلّة التامّة لحرمة الخمر هو الإسكار، فكلّ شىء يحصل منه الاسكار الّذى هو علّة الحرمة ثبتت فيه الحرمة لوجود علّتها.

*** لمّا اتّضح ممّا مرّ أنّ المكلّف إنما يأخذ أحكام الشّريعة من تلك المنابع الأربعة المباركة فلا بدّ له من معرفة دلالات الألفاظ على معانيها فى أوامرها و نواهيها و عامّها و خاصّها و منطوقها و مفهومها إلى غير ذلك، ممّا يسمّى بمباحث الألفاظ من علم أصول الفقه. و لا بدّ له

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱

من معرفة الحاكى للسنّة و هو الأخبار و أنواعها فى متواترها و آحادها و تعارضها، و معرفة الاجماع و أنواعه و حجّيته، و معرفة ما يدلّ عليه العقل حين الشكّ فى التّكليف أو المكلّف به من الاحتياط فى العمل أو البراءة و الاباحة أو التّخيير و موارد كلّ واحد منها و شروطه. و هذه هى بغية علم أصول الفقه.

فتبيّن من هذا أنّ استخراج أحكام الفقه موقوف على علم الأصول، و لكن هذا العلم لم يكن مدوّنا فى صدر الاسلام بعد انتقال الرسول الأعظم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى الرفيق الأعلى، بل كان فقهاء الصّحابة يفتون بما سمعوه مشافهة من النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و ما شاهدوه من أعماله و ما وعوه من معانى الكتاب المجيد. و لم تكن دائرة الفروع الفقهيّة واسعة، و لمّا اتّسع نطاق الاسلام و دخل الناس فى دين اللّه أفواجا، و حدثت ابتلاءات فى فروع فقهيّة جديدة اتّسعت دائرة الفقه و لجأ فقهاء الجمهور إلى القياس و الاستحسان، لا سيّما من لم يصحّ عنده فى الفقه من أحاديث الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلّا النّزر القليل.

أمّا فقهاء الشيعة فإنّهم كانوا يرتوون فى تلك العصور- فيما لم يجدوه فى الكتاب و الأحاديث النبويّة- من مناهل علوم أئمّة أهل البيت الّذين هم ثانى الثّقلين اللّذين خلفهما الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى الأمة و أمرها بالتمسّك بهما و هى مناهل رويّة عذبة تستمدّ من المنبع النبوىّ الغزير.

و كانت مدّتهم عليهم السّلام الى عصر وفاة الامام الحادى عشر منهم و هو أبو محمّد الحسن العسكرى عليه السّلام فى سنة ۲۶۰ ه، بل إلى انتهاء الغيبة الصغرى بعد سنة ۳۳۰ ه مدّة لا يستهان بها. و بما أنّهم كانوا متنحّين عن السلطة الزمنيّة و متفرّقين لنشر الثقافة الدينيّة و العلوم الإلهيّة و إن كان كابوس الضغط السياسى ضاربا أطنابه على أروقتهم، فقد تمكّنوا من تخريج أعداد كبيرة فى كلّ عصر من حملة العلم و الحديث ممّن انتشروا فى أقطار المناطق الاسلاميّة و نشروا ما تحمّلوا منهم من العلوم و المعارف و الأحاديث و التفسير، بل و غيرها من شتّى الفنون حسب دراستهم فى تلك المدارس الإلهية و قابلياتهم العقليّة.

***

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲

و يمكن أن نقسّم الأئمة عليهم السّلام إلى أربعة أدوار حسب اختلاف الأطوار.

الاول دور على عليه السّلام أقضى هذه الأمة و باب مدينة علم النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلم يكن المسلمون و لا الخلفاء الّذين تقلّدوا الخلافة فى عهده ليبخسوه منزلته العلميّة الفذّة، أو ليحرموا أنفسهم من فيض غزير علمه الطّامى الّذى عنى بتغذيته به نفس

الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا بالطّرق الاعتياديّة، بل بإلهامات ربّانية. فكانوا فى كلّ ما يشكل عليهم ممّا لم يجدوه فى الكتاب و لم يسمعوه من النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أو التبس عليهم تفسيره و حلّه يلجئون إليه عليه السّلام و يغترفون من بحار علومه النبويّة.

حتّى إنّ ثانى الخلفاء، على مكانته المرموقة و شدّته المعروفة، كان إذا أشكل عليه حكم يتواضع له تواضع المتعلّم من المعلّم و يسأله عن حكم المشكلة الّتى حضرت لديه، ثمّ يطريه بكلماته الخالدة كقوله: «لا أبقانى اللّه لمعضلة ليس لها أبو الحسن» و قوله: «لو لا علىّ لهلك عمر» و قوله: «أعوذ باللّه من معضلة ليس لها أبو الحسن» ممّا تناقله المؤرّخون و المحدّثون و لم يختلف فيه اثنان.

فطلّاب العلم و روّاده من الصّحابة و التابعين كانوا عيالا عليه و تلاميذه بعد النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و قد برع و نبغ من طلّاب مدرسته الممتدّة رجال كانوا منارا للشريعة و حملة للعلم، و فى طليعتهم حبر الأمّة عبد اللّه بن عباس رضى اللّه عنه و كلماته الذهبيّة الّتى رواها عنه الرواة فى تقدير علم أستاذه عليه السّلام حين سئل عنه كقوله: «ما علمى و علم أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى جنب علم على عليه السّلام إلّا كقطرة من سبعة أبحر» و أمثاله لأعظم شاهد على ما بيّناه، لأنّه لا يعرف الفضل إلّا ذووه.

بل انتساب كلّ علم اليه ممّا لا ينبغى لمثلى أن يقول فيه شيئا بعد ما ذكره فحول العلماء كابن أبى الحديد المعتزلى فى مقدّمة شرحه لنهج البلاغة و غيره.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳

الثانى دور الحسنين و السجاد عليهم السّلام جاء بعد دور أمير المؤمنين عليه السّلام دور الحسنين و زين العابدين عليهم السّلام فكان دورا عصيبا عبوسا ساد فيه الظّلم الفاحش و العسف الشديد و الاستبداد المنكر و الفتن الهوجاء الّتى كادت أن تقضى على الاسلام و تدكّ معالمه. فلم يكن ليسع أئمّة الهدى عليهم السّلام فى تلك العصور أن يبثّوا العلوم و المعارف جهارا، بل كانوا عليهم السّلام ينثرون بين آونة و أخرى جواهر الأحكام و الحكم لملتقطيها حسب ما تسنح لهم الفرص.

الثالث دور الصادقين عليهما السّلام كان دور الامام الباقر و الامام الصادق و أوليات عهد الامام الكاظم عليهم السّلام دور العلم و العرفان، لأنّه ازدهرت فيه حدائق العلوم الدينيّة، و اتّسع فيه نطاقه، و ازدحم بطلّابه رواقه، و كثر روّاده و حفّاظه من علماء الجمهور و من علماء الشّيعة، حتّى إنّ من روى عن الامام الصادق عليه السّلام وحده، كان عددهم أربعة آلاف من مشهورى أهل العلم، كما روى عن كتاب «اعلام الورى» و غيره.

منهم (أبان بن تغلب) الّذى روى عنه عليه السّلام ثلاثين ألف حديث.

و منهم (محمّد بن مسلم) الّذى روى عنه عليه السّلام ستّة عشر ألف حديث. و روى عن أبيه الامام الباقر عليه السّلام ثلاثين ألف حديث.

و منهم (زرارة) و (جابر الجعفى) فما أكثر ما رويا.

و منهم (جابر بن حيّان الكوفى) الّذى ألّف رسائله المشهورة فى شتّى العلوم، كالكيمياء و الطّبيعيات و غيرها، الّتى أخذها عن إمامه الصادق عليه السّلام كما صرّح به فيما طبع من رسائله فى مصر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴

و لقد صنّفوا كتبا كثيرة فى الحديث كانت تسمّى بالأصول، عرف منها أربعمائة أصل، ثمّ جمعت و نقّحت فى أربع موسوعات فى جميع أحاديث أبواب الفقه و ما يلحق به.

أحدها: كتاب «الكافي» أصولا و فروعا المشتمل على (۱۶۱۹۹) حديثا للشيخ الثّقة الجليل أبي جعفر محمّد الكليني (المتوفّى في بغداد سنة ۳۲۹ ه).

ثانيها: كتاب «من لا يحضره الفقيه» المشتمل على (۹۰۴۴) حديثا للشّيخ أبي جعفر الصّدوق (المتوفّى سنة ۳۸۱ ه).

ثالثها و رابعها: كتاب «التّهذيب» المشتمل على (۱۳۵۹۰) حديثا، و كتاب «الاستبصار» المشتمل على (۵۵۱۱) حديثا لشيخ الطائفة أبي جعفر الطّوسي (المتوفى في النجف الأشرف سنة ۴۶۰ ه).

و هذه الأربعة هي أهمّ ما يعتمد عليه فقهاء الشيعة من كتب الحديث و إن كانت كتب الحديث عندهم تعدّ بالآلاف سوى كتب فقههم الّتي تعدّ بعشرات الألوف.

و إنّما كثرت مؤلّفاتهم الفقهيّة، لأنّ باب الاجتهاد مفتوح عندهم على مصراعيه. فلم تشلّ عندهم الحركة العلميّة، بل هي في نموّ و ازدياد، عهدا بعد عهد، و عصرا بعد عصر، و كيف يسدّ باب الاجتهاد الّذي يحصل قهرا بنتيجة الجدّ في تحصيل مقدّماته و ليس سدّه و فتحه بيد البشر.

نعم، إلّا أن نقول بأنّ المسلمين بعد عصر المجتهدين الاول قد فقدوا قابليّاتهم للاجتهاد، حتّى و لو جدّوا و اشتغلوا بالعلم أضعاف ما اشتغل الأوائل، و هذا غمط لحقوقهم.

أ فمن الحقّ أن نبخل باسم الاجتهاد على مثل الشيخ المفيد و السيّد المرتضى علم الهدى و حجة الاسلام الغزالي و الرازي و أضرابهم من فطاحل العلماء لأجل منع السّلطة قديما عن تقليد غير اولئك المجتهدين السابقين؟!

و لكن مما ينبغي الاعتراف به أنّ ثلّة من علماء الجمهور في عصرنا هذا نبّهوا على هذه الملحوظة و صرّحوا بأنّ باب الاجتهاد مفتوح، و أنّ سدّه فيه شلّ للحركة العلميّة الّتي نحن في أمسّ الحاجة إلى تنميتها و تغذيتها بشتّى الوسائل.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵

الرابع دور الامام الرضا و أولاده الميامين عليهم السّلام في هذا الدور كانت الحركة العلميّة واسعة النّطاق أيضا، و كان فقهاء الدّور السابق قد انتشروا في البلاد و نشروا علومهم و رووا أحاديثهم الّتي تحمّلوها الى تلاميذهم و إلى من بعدهم من الطّبقات، و كثر الفقهاء و المثقّفون من كلّ المذاهب، و كانت بأيدي الشيعة الأصول الأربعمائة الّتي ذكرناها، و لكن لم يكن التفافهم حول الأئمّة الأطهار مثل الدور المتقدّم، و لا سيّما بعد انتقال الامام الرضا عليه السّلام إلى خراسان و مراقبة المأمون له، و انتقال الامام الهادي عليه السّلام إلى سامراء و مراقبة السّلطة له و لولده الامام العسكري عليه السّلام مراقبة شديدة.

و مع ذلك فقد تخرّج عليهم في الفترات تلاميذ كثيرون و رووا عنهم الأحاديث و العلوم الجمّة.

و الخلاصة: أنّه ألّف أصحاب الأئمّة الأطهار عليهم السّلام من عهد أمير المؤمنين الى عهد العسكري ستّة آلاف و ستمائة كتاب على ما ضبطها الشيخ الجليل الحرّ العاملي صاحب كتاب «الوسائل» الّذي هو أحسن و أضبط موسوعة في الأحاديث المرويّة عن أهل بيت العصمة عليهم السّلام في جميع أبواب الفقه.

وجه اختصاص الشيعة بفقه أهل البيت عليهم السّلام اختار الشيعة من بين المذاهب الاسلامية في الفقه مذهب أهل البيت النبوي عليهم السّلام دون سائر المذاهب لجهات:

۱- الأوامر المتواترة من الرسول الأعظم باتّباعهم و الأخذ عنهم و التمسّك بهم.

۲- شهادة النّبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و نوابغ الاسلام و صيارفة العلم بتفوّقهم في العلم على مستوى سائر أفراد الأمّة.

۳- مدح النّبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لشيعتهم المتمسّكين بحبلهم و الآخذين عنهم.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶

و سنورد لک بعض الشواهد علی ذلک کلّه، لأنّ استقصاء أدلّتهم فی ذلک یحتاج إلی تألیف کتاب ضخم فی هذا الباب و نخرج به عن موضوع کتابنا هذا و إنّما نروم الآن الالماح إلی المطلوب بایجاز و فیه الکفایهٔ لمن أراد الهدایهٔ. و لا نذکر هنا إلّا بعض ما رواه علماء الجمهور فی الموضوع و رجالاتهم فی کتبهم، دون ما رواه الشیعهٔ الّذی یفوق حدّ الاحصاء.

الجهۀ الاولی أوامر الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باتّباع أهل بیته علیهم السّلام فقد روی المسلمون أجمع ذلک بأنحاء مختلفهٔ و بعبارات شتّی و مقامات عدیدهٔ، نذکر جملهٔ منها:

۱- ما فی فرائد السّمطین للعلّامهٔ الشیخ ابراهیم الحموینی الشافعی فی الجزء الأول، الباب ۵. فقد روی بسنده عن ابن عبّاس رضی اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «من سرّه أن یحیی حیاتی و یموت مماتی و یسکن جنّهٔ عدن غرسها ربی، فلیوال علیا من بعدی و لیوال ولیّه و لیقتد بالأئمهٔ من بعدی، فإنّهم عترتی خلقوا من طینتی و رزقوا علما و فهما، ویل للمکذّبین بفضلهم من أمّتی، القاطعین فیهم صلتی لا أنا لهم اللّه شفاعتی».

و رواه العلّامهٔ السید هاشم البحرانی فی «غایهٔ المرام» عن حلیهٔ الأولیاء، الجزء الأوّل.

۲- ما رواه الحموینی الشافعی أیضا فی الباب ۳۶ من فرائده بسنده عن شهر بن حوشب قال: کنت عند أمّ سلمهٔ رضی اللّه عنه إذ استأذن رجل فقالت له: من أنت؟ قال: أنا أبو ثابت مولی علی. فقالت أمّ سلمهٔ: مرحبا بک یا أبا ثابت ادخل فدخل، فرحبت به، ثمّ قالت: یا أبا ثابت، أین طار قلبک حین طارت القلوب مطائرها؟ قال: تبع علی. قالت: وفّقت و الّذی نفسی بیده، لقد سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: «علیّ مع الحقّ و القرآن و الحقّ و القرآن مع علیّ و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض».

و رواه الحموینی بطرق و مضامین أخری.

۳- ما فی غایهٔ المرام عن کتاب «فضائل الصّحابهٔ» مسندا عن عائشهٔ. قالت سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: «علیّ مع الحقّ و الحقّ مع علی لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض» و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷

مضمون هذه الأخبار مروی عن الفریقین متواترا.

۴- ما فیه ... عن مسند أحمد بن حنبل مسندا الی أبی ذرّ رضی اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

«یا علی إنّه من فارقنی فقد فارق اللّه و من فارقک فارقنی».

۵- ما فیه ... عن موفّق بن أحمد أخطب خوارزم الحنفی فی کتاب «فضائل أمیر المؤمنین علیه السّلام» بسنده إلی ابن عمر قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «من فارق علیّا فارقنی و من فارقنی فارق اللّه عزّ و جلّ» و روی أیضا عن الحموینی عن ابن عمر مثله.

۶- ما روی أیضا عن الحموینی عن أبی ذرّ رضی اللّه عنه عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه قال: «یا علی من فارقنی فقد فارق اللّه و من فارقک یا علی فقد فارقنی».

۷- ما فی غایهٔ المرام أیضا، فی الباب ۴۴، عن کتاب موفّق بن احمد بن أبی لیلی قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «ستکون بعدی فتنهٔ فإذا کان فالزموا علی بن أبی طالب فانه الفاروق الأکبر الفاصل بین الحقّ و الباطل».

۸- ما فی ینابیع المودّهٔ، للعلّامهٔ الشیخ إبراهیم الحنفی فی الباب ۶۹ عن المناقب لابن المغازلی الشافعی عن ابن عبّاس رضی اللّه عنه قال: کنا عند النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذ جاء أعرابی فقال: یا رسول اللّه سمعتک تقول: «و اعتصموا بحبل اللّه» فما حبل اللّه الّذی نعتصم به؟ فضرب النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یده فی ید علی و قال: «تمسّکوا بهذا هو حبل اللّه المتین».

۹- ما فی ینابیع المودّة أیضا، فی الباب ۱۵، عن کتاب «الاصابة» عن أبی لیلی قال:

سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: «ستکون من بعدی فتنة فإذا کان ذلک فالزموا علیّ بن أبی طالب فإنّه أوّل من آمن بی و أوّل من یصافحنی یوم القیامة و هو الصّدّیق الأکبر و هو فاروق هذه الأمة و هو یعسوب المؤمنین و المال یعسوب المنافقین».

۱۰- ما فی فرائد السمطین للحموینی الشافعی فی الباب ۲۷ بعنوان «فضیلة سحّت سحب السعادة علی ریاضها، و منقبة ناحت بأحب الألحان قماری الشرف فی غیاضها» بسنده عن أنس بن مالک قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: یا أنس اسکب لی وضوءا. ثمّ قام فصلّی رکعتین ثمّ قال: یا أنس أوّل من یدخل علیک من هذا الباب أمیر المؤمنین و سیّد المسلمین و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸

قائد الغرّ المحجّلین و خاتم الوصیّین. قال أنس قلت: اللهمّ اجعله رجلا من الأنصار و کتمته، إذ جاء علیّ علیه السّلام فقال: من هذا یا أنس؟ فقلت: علیّ، فقام مستبشرا فاعتنقه، ثمّ جعل یمسح عرق وجهه و یمسح عرق علیّ بوجهه. فقال علی علیه السّلام: یا رسول اللّه لقد رأیتک صنعت شیئا ما صنعت بی من قبل. قال: «و ما یمنعنی و أنت تؤدّی عنّی و تسمعهم صوتی و تبیّن لهم ما اختلفوا فیه بعدی» ثمّ رواه بطریق آخر.

۱۱- ما فیه أیضا فی الباب ۳۱ بعنوان «فضیلة وسیعة الأقطار رفیعة الأخطار» بسنده عن أبی سعید عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: «علیّ خیر البریّة».

۱۲- ما فی غایة المرام عن شرح نهج البلاغة للمعتزلی عن زید بن أرقم قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «أ لا أدلّکم علی ما إن تسالمتم علیه لم تهلکوا. إنّ ولیّکم و إمامکم علیّ بن أبی طالب فناصحوه و صدّقوه. جبرئیل أخبرنی بذلک».

۱۳- ما فی ینابیع المودّة فی الباب ۷۶ قال مؤلّفه: و فی المناقب عن واثلة بن الأسفع عن جابر بن عبد اللّه الأنصاری قال: دخل جندل بن جنادة بن جبیر علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یسأله عن أشیاء فی حدیث طویل- إلی أن قال: أخبرنی یا رسول اللّه عن أوصیائک من بعدک لأتمسّک بهم؟ قال: أوصیائی الاثنا عشر. قال جندل: هکذا وجدناهم فی التّوراة و قال: یا رسول اللّه سمّهم لی، فقال: أوّلهم سید الأوصیاء أبو الأئمّة علی، ثمّ ابناه الحسن و الحسین فاستمسک بهم و لا یغرّنّک جهل الجاهلین، فإذا ولد علی بن الحسین زین العابدین یقضی اللّه علیک و یکون آخر زادک من الدنیا شربة لبن تشربه. فقال جندل: وجدنا فی التوراة و فی کتب الأنبیاء علیهم السّلام: ایلیا و شبّرا و شبیرا فهذه اسم علی و الحسن و الحسین، فمن بعد الحسین و ما أسامیهم؟ قال: إذا انقضت مدّة الحسین فالامام ابنه علیّ و یلقّب زین العابدین، فبعده ابنه محمّد یلقّب بالباقر، فبعده ابنه جعفر یدعی بالصّادق، فبعده ابنه موسی یدعی بالکاظم، فبعده ابنه علی یدعی بالرضا، فبعده ابنه محمّد یدعی بالتّقی و الزکی، فبعده ابنه علی یدعی بالنّقی و الهادی، فبعده ابنه الحسن یدعی بالعسکری، فبعده ابنه محمّد یدعی بالمهدی و القائم و الحجّة، فیغیب ثمّ یخرج فاذا خرج یملأ الأرض قسطا و عدلا، کما ملئت جورا و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹

ظلما، طوبی للصّابرین فی غیبته. الی آخر الحدیث.

و من أهمّ البواعث الّتی دعت الشیعة إلی التمسّک بمذهب أهل البیت علیهم السّلام هو حدیث الثّقلین المشتهر بین المسلمین. فقد رواه فی غایة المرام عن کتب أهل السنّة فی ۳۹ حدیثا و من طرق الشیعة فی ۸۲ حدیثا، نذکر بعض ما رواه من طرق أهل السنّة.

فروی فی الباب ۲۸ عن مسند أحمد بن حنبل عن أبی سعید الخدری قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «إنّی قد ترکت فیکم ما إن تمسّکتم به لن تضلّوا بعدی، الثقلین و أحدهما أکبر من الآخر: کتاب اللّه حبل ممدود من السّماء الی الأرض، و عترتی أهل بیتی إلّا أنّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض».

أیضا عن مسند ابن حنبل بسنده الی زید بن ثابت قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «إنّی تارک فیکم خلیفتین: کتاب اللّه حبل ممدود ما بین السّماء و الأرض (أو ما بین السّماء إلی الأرض) و عترتی أهل بیتی و إنّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض».

و رواه أیضا عن صحیح مسلم بثلاثهٔ طرق.

و عن تفسیر الثّعلبی فی تفسیر «و اعتصموا بحبل اللّه جمیعا و لا تفرّقوا».

و عن کتاب المناقب لابن المغازلی الشافعی فی سبعهٔ طرق.

و رواه عن صحیح أبی داود السجستانی و هو کتاب السنن، و صحیح الترمذی.

و رواه عن الحمیدی عن مسند ابن أبی أوفی.

و عن السّمعانی فی کتاب فضائل الصحابهٔ.

و عن الأئمّهٔ موفّق بن أحمد الحنفی فی کتاب الفضائل فی ثلاثهٔ طرق.

و رواه عن کتاب «سیر الصحابهٔ» فی طریقین.

و عن ابن أبی الحدید فی طرق کثیرهٔ.

و الخلاصهٔ: إنّ هذا الحدیث ممّا تسالم علیه المسلمون.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰

الجهـهٔ الثانیهٔ شـهادهٔ النّبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و عظماء امّته بأعلمیّهٔ علی و أهل بیته علیهم السّلام علی سائر افراد الأمهٔ و هی کثیرهٔ، منها:

۱- ما فی غایـهٔ المرام فی الباب ۲۵ عن منـاقب الفقیه ابن المغازلی الشافعی بسـنده عن ابن عبّاس قال: قال رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم: «أتانی جبرئیل بـدرنوک من الجنّـهٔ فجلست علیه فلمّا صـرت بین یدی ربّی کلّمنی و ناجانی فما علّمت شـیئا إلّا علّمته علیّا فهو باب علم مدینتی» ثمّ دعاه إلیه فقال: «یا علی سلمک سلمی و حربک حربی و أنت العلم فیما بینی و بین أمّتی بعدی».

۲- ما فیه ... عن موفّق بن أحمد أخطب خوارزم الحنفی بسـنده عن سـلمان عن النّبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم أنّه قال: «أعلم امّتی من بعدی علیّ بن أبی طالب».

۳- ما فیه أیضا ... عن أخطب خوارزم عن أبی الحمراء قال: قال رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «من أراد أن ینظر الی آدم فی علمـه و إلی نـوح فی فهمه و إلی یحیی فی زهـده و إلی موسـی بن عمران فی بطشه فلینظر إلی علیّ بن أبی طـالب» و رواه الحمـوینی الشافعی فی الباب ۳۵.

۴- مـا رواه عنه أیضـا بسـنده عن الحـارث الأعور أنّه قال: بلغنا أنّ النّبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم کان فی جمع من أصـحابه فقال: «أراکم آدم فی علمه و نوحا فی فهمه، و ابراهیم فی حکمته» فلم یکن بأسرع من أن طلع علیّ علیه السّلام فقال أبو بکر: یا رسول اللّه أ قست رجلا بثلاثـهٔ من الرّسل بـخّ بـخّ لهذا الرّجل. من هو یا رسول اللّه؟ قال النّبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم: أو لا تعرفه یا أبا بکر؟ قال: اللّه و رسوله أعلم. قال: أبو الحسن علی بن أبی طالب. قال أبو بکر: بخّ بخّ لک یا أبا الحسن، و أین مثلک یا أبا الحسن؟

۵- ما فیه ... عن مناقب ابن المغازلی الشافعی بسـنده عن أنس بن مالک قال: قال رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «من أراد أن ینظر الی علم آدم و فقه نوح فلینظر إلی علیّ بن أبی طالب».

۶- مـا رواه عن منـاقب أخطب خوارزم بسـنده عن أمّ سـلمهٔ فی حـدیث طویـل فی قول النّبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم: «علی عیبهٔ علمی» و رواه الحموینی فی الباب ۲۷.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱

۷- ما رواه فی الباب ۲۷ عن الترمذی فی کتاب «الفتح المبین» من قول النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

«أعلم أمّتی بعدی علیّ بن أبی طالب» و قوله: «قسمت الحکمهٔ عشرهٔ أجزاء أعطی علی تسعهٔ و الناس جزءا واحدا».

۸- ما رواه فی الباب ۳۹ عن الخوارزمی فی المناقب بسنده عن سلمان عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه قال «أعلم أمّتی من بعدی علیّ بن أبی طالب».

۹- ما رواه عنه أیضا بسنده عن أبی سعید الخدری قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «إنّ أقضی امّتی علیّ بن أبی طالب».

و روی عنه أیضا بسنده عن أبی سعید قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «أقضی الامهٔ علی».

و روی عن کتاب «فضائل الصحابهٔ» للسّمعانی بسنده عن ابن عبّاس قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «علیّ أقضی امّتی» ... الخ.

۱۰- ما رواه عنه أیضا بسنده الی أبی سعید عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث طویل: «إنّ علیا أعظم المسلمین حلما، و أکثرهم علما، و أقدمهم سلما».

۱۱- ما رواه عن شرح نهج البلاغهٔ لابن أبی الحدید أنّه روی عن الحافظ أبی نعیم عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه قال فیما قال لعلی: «و أبصرهم بالقضیّهٔ».

۱۲- ما رواه عن شرح النّهج أیضا عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه قال: «علیّ خازن علمی».

۱۳- ما فی فرائد السمطین للحموینی الشافعی فی الباب ۱۸ بعنوان «فضیلهٔ علت فی فلک الجلال مراتبها و درجها و منقبهٔ عطر محالل الصفا و الولایهٔ شمیمها و أرجها» بسنده عن سلمان عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه قال: «أعلم امّتی من بعدی علیّ بن أبی طالب».

و من أهمّ الدّواعی لاختیار الشیعهٔ مذهب أهل البیت علیهم السّلام هو الحدیث النبوی المشهور «أنا مدینهٔ العلم و علی بابها فمن أراد المدینهٔ- أو من أراد العلم- فلیأت الباب».

و قد رواه فی غایهٔ المرام عن عدّهٔ کتب لعلماء الجمهور و فی عدّهٔ طرق، منها: عن مناقب ابن المغازلی الفقیه الشافعی فی سبع طرق، و عن الخوارزمی فی مناقبه من طریقین، و عن فرائد السمطین للحموینی فی ثلاث طرق، و کذلک عن ابن أبی الحدید فی شرح النّهج، و عن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲

کتاب الفردوسی فی جزء الأوّل باب الألف، و عن کتاب المناقب الفاخرهٔ فی العترهٔ الطاهرهٔ و غیرهم.

هذه جملهٔ من شهادات النّبی الأکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأعلمیّهٔ علی علیه السّلام بروایهٔ الثقاهٔ من علماء الجمهور.

و أمّا شهادات عظماء المسلمین فی ذلک فالیک بعض ما هنالک، فعن شرح ابن أبی الحدید عن ابن عباس رضی اللّه عنه حبر الأمّهٔ و فقیهها أنّه قیل له: أین علمک من علم ابن عمّک علی؟ فقال:

«کنسبهٔ قطرهٔ من المطر الی البحر المحیط».

و روی فی غایهٔ المرام عن کتاب «شفاء الصدور» للنقاش ما یرویه بسنده عن ابن عبّاس رضی اللّه عنه أنّه قال: «إنّ علیّا علّم علما علّمه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و رسول اللّه علمه اللّه، فعلم النّبی من علم اللّه، و علم علی من علم النّبی، و علمی من علم علی، و ما علمی و علم أصحاب محمد فی علم علی إلّا کقطرهٔ من سبعهٔ أبحر».

و روی فی الباب ۴۱ عن کتاب الجمع بین الصحیحین قول عمر: «أقضانا علی».

و روی عن مسند أحمد بن حنبل عن معاویة أنّه قال عن علی أنّه کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یغرّه العلم غرّا- إلی قوله: و کان عمر إذا أشکل علیه أمر شیء یأخذ منه ... الخ. و روی هذا الحدیث الحموینی فی الباب ۶۸ الجزء الأوّل.

و روایات أخذ عمر و الصّحابة منه علیه السّلام مستفیضة مشهورة و أقوال عمر فی حقّه معلومة غیر منکورة.

و روی الحموینی فی فرائده فی الجزء الأول فی الباب ۶۸ مسندا أنّ عائشة قالت فی علی علیه السّلام: هو أعلم بالسنّة: و فی روایة الخوارزمی، هو أعلم النّاس بالسنة.

و روی فی الینابیع فی الباب ۶۵ عن کتاب فصل الخطاب لمحمّد خواجة البخاری قول الزهری: ما رأیت قرشیا أفضل من علی بن الحسین علیه السّلام و روی نحوه عن جماعة من السلف و ذکر من فضائله الشیء الکثیر، ثمّ قال: عند ذکر الامام الباقر علیه السّلام سمی بذلک لأنه بقر العلم، أی شقّه فعرف أصله و علم خفیه.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳

إلی أن جاء إلی ذکر الامام الصادق علیه السّلام فأثنی علیه کثیرا و وصفه بالعلم الغزیر- إلی أن قال: دعا أبو جعفر المنصور وزیره لیلة و قال ائتنی بجعفر الصادق حتّی أقتله، قال: هو رجل أعرض عن الدّنیا و توجّه لعبادة المولی فلا یضرک. قال المنصور: إنّک تقول بامامته، و اللّه انه إمامک و إمامی و إمام الخلائق أجمعین و الملک عقیم فأتنی به ... إلی آخره ... و ذکر فیه کرامة عظیمة للامام علیه السّلام. ثم نقل عن عبد اللّه الیافعی فی تاریخه أنّه قال: کان جعفر الصادق رضی اللّه عنه واسع العلم، وافر الحلم، و له من الفضائل و المآثر ما لا یحصی. ثمّ جاء الی ذکر الامام الکاظم علیه السّلام فذکر علمه و فضله و عبادته و بعض مناقبه- الی أن قال: و روی المأمون عن أبیه الرّشید أنّه قال لبنیه فی حقّ موسی الکاظم: هذا إمام الناس و حجّة اللّه علی خلقه و خلیفته علی عباده، أنا إمام الجماعة فی الظاهر و الغلبة و القهر و إنّه و اللّه لأحقّ بمقام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم منّی و من الخلق جمیعا و و اللّه لو نازعنی فی هذا الأمر لأخذت بالذی فیه عیناه فإنّ الملک عقیم. و قال الرشید للمأمون: یا بنیّ هذا وارث علم النّبیین، هذا موسی ابن جعفر، ان أردت العلم الصحیح تجد عنه هذا. ثم ذکر الأئمّة واحدا بعد واحد و ذکر علمهم و بعض مآثرهم- سلام اللّه علیهم- حتّی انتهی إلی ذکر المهدی المنتظر- عجّل اللّه فرجه- راجع ذلک فی الباب ۶۵ من کتاب ینابیع المودة.

و قد نقل الشیخ سلیمان الحنفی صاحب الینابیع أیضا فی کثیر من أبوابه عن جماعة من مشاهیر علماء أهل السنّة و الجماعة ما شاع من علوم أهل البیت علیهم السّلام و مناقبهم الّتی لا یدانیهم بها أحد من العالمین.

و عن جامع مسانید أبی حنیفه فی الجزء الأوّل لقاضی القضاة محمّد بن محمود بن محمّد الخوارزمی الحنفی (المتوفی سنة خمس و ستین و ستمائة) طبع حیدرآباد دکن الجزء الأول ص ۲۲۲ قال: جعفر بن محمّد أفقه من رأیت. و لقد بعث إلیّ أبو جعفر المنصور: أنّ الناس قد فتنوا بجعفر بن محمّد، فهیّئ له مسائل شداد فلخّصت أربعین مسألة فبعثت بها الی المنصور بالحیرة، ثمّ أبرد إلیّ فوافیته علی سریره و جعفر بن محمّد عن یمینه، فتداخلنی من جعفر هیبة لم أجدها من المنصور، فأجلسنی ثمّ التفت إلی جعفر قائلا: یا أبا عبد اللّه هذا

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴

أبو حنیفة فقال: نعم أعرفه، ثمّ قال المنصور: سله ما بدا لک یا أبا حنیفة، فجعلت أسأله و یجیب الاجابة الحقّة و یفحم حتّی أجاب عن أربعین مسألة، فرأیته أعلم النّاس باختلاف الفقهاء، فلذلک أحکم أنّه أفقه من رأیت. (أخرجه) الحافظ طلحة بن محمّد فی مسنده عن أبی العبّاس أحمد بن محمّد بن سعید عن جعفر بن الحسین الحائری عن أبی نجیح إبراهیم ابن محمّد بن الحسین، عن الحسن بن زیاد، عن أبی حنیفة رضی اللّه عنه انتهی. و تلمّذه و تلمّذ مالک علی الامام الصادق معروف بین المحدّثین و المؤرخین. و أشعار الشافعی فی مدائحهم قد سارت بها الرکبان. و مسند أحمد بن حنبل مملوء بذکر علومهم و فضائلهم. و اتفاق المسلمین علی غزارة

علمهم لا ينكر. و ما ألف الجمهور فى فضائلهم يعسر حصرها غير ما ألّفه شيعتهم فى علومهم و فنونهم و كراماتهم و أحاديثهم ممّا لا يعدّ و لا يحصى.

و قد ألّف الفيلسوف الشهير فى الشّرق و الغرب جابر بن حيّان الكوفى أكثر من ثلاثة آلاف رسالة فى علوم غريبة كالطّبيعيات و التحليلات و الكيمياء ممّا أخذه من معلّمه الامام الصادق عليه السّلام كما هو المنصوص عليه فيما طبع منها فى مصر. منها خمسمائة فى الكيمياء كما عن وفيات الأعيان لابن خلّكان. و قد جاء فى كتاب «الكيمياء العامّة» فى ص ۲ من الفصل الأول: إنّ أشهر من برز فى علم الكيمياء من العرب هو جابر بن حيّان الكوفى الّذى يذكر الأستاذ «فانديك الهولندى» فى كتابه «مختصر تاريخ الكيمياء» أنّه أشهر كيمياوىّ العرب، و أنّه تتلمذ على يد الامام جعفر الصادق عليه السّلام و ذكر أنّه امتاز بخبرته العلميّة الفذّة فى الكيمياء حيث استحضر الكثير من المركّبات الكيمياويّة الّتى لا تزال يستعمل قسط كبير منها حتى اليوم.

هذه نبذة من شهادات الناس فى حقّهم، و فى تزكية اللّه لهم و تطهيره إيّاهم غنى عن مدح من سواه و تزكيته. قال تعالى: إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً.[۶]

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵

و أنا لا أريد الآن أن أتكلّم- من الوجهة العقليّة- فى عدم انطباق هذا الوسام الالهى الشريف إلّا على الخمسة أصحاب الكساء عليهم السّلام. و لكنّى أريد أن أشير إشارة الى ما ورد فى تفسيرها عن الصادع بالحقّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ممّا رواه المسلمون عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

أمّا الشيعة فقد تواترت رواياتهم بذلك. و قد جمع العلامة السيد هاشم البحرانى منها أكثر من ثلاثين حديثا فى نزول آية التطهير فى الخمسة أهل الكساء عليهم السّلام خاصّة دون غيرهم.

و أمّا أهل السنّة فهذا هو المشهور عندهم أيضا و المروىّ فى أمهات كتبهم كما عن الجزء الرابع من صحيح البخارى، و صحيح مسلم، و صحيح أبى داود، و صحيح الترمذى، و مسند الامام أحمد بن حنبل، و تفسير الثعلبى، و كتاب الحميدى عن مسند عائشة، و كتاب الجمع بين الصحاح الستّة، و موطّأ مالك بن أنس، و كتاب الفضائل لأخطب خوارزم موفّق بن أحمد الحنفى، و كتاب فرائد السمطين للشيخ الحموينى الشافعى، و شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد المعتزلى، و الفصول المهمّة لابن الصبّاغ المالكى و غيرها بطرق عديدة.

الجهة الثالثة من أسباب اختصاص الشيعة بمذهب أهل البيت عليهم السّلام، مدائح النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لشيعتهم المتمسّكين بهم و هى كثيرة منها:

۱- ما رواه الشيخ الحموينى الشافعى فى فرائد السمطين فى الجزء الأول الباب ۳۱ بسنده عن جابر قال: كنّا عند النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فأقبل على بن أبى طالب عليه السّلام فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: قد أتاكم أخى، ثمّ التفت الى الكعبة فضربها بيده ثمّ قال: و الّذى نفسى بيده إنّ هذا و شيعته هم الفائزون يوم القيامة، قال: إنّه أوّلكم إيمانا معى و أوفاكم بعهد اللّه، و أقومكم بأمر اللّه، و أعدلكم فى الرعيّة، و أقسمكم بالسويّة، و أعظمكم عند اللّه مزيّة، قال: و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶

نزلت فيه (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ)[۷] قال: فكان أصحاب محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اذا أقبل على قالوا قد جاء خير البريّة. و روى مثله فى «غاية المرام» عن الخوارزمى، عن جابر، عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و رواه عن كتاب «الأربعين» عن جابر، عن النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أيضا.

۲- ما عن السيوطى فى «الدّر المنثور» و رواه فى «غاية المرام» عن كتاب «حلية الأولياء» لأبى نعيم عن ابن عباس قال: لمّا نزلت هذه

الآیـهٔ (إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّهِ) قال النبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم لعلی علیه السّـلام: «هم أنت و شیعتک».

۳- مـا رواه فی «غایـهٔ المرام» عن منـاقب ابن المغـازلی الشافعی بسـنده عن أنس بن مالک قال: قال رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم: یدخل من أمّتی الجنّهٔ سبعون ألفا لا حساب علیهم، ثمّ التفت الی علیّ علیه السّلام فقال: هم من شیعتک و أنت إمامهم.

۴- ما رواه أیضا عن الخوارزمی فی الباب ۶۱ المجلّد الثانی عن النّبی صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه قال مخاطبا لعلی علیه السّلام فی حدیث طویل: و إنّ شیعتک علی منابر من نور، و إنّ الحقّ علی لسانک ... الی آخره.

۵- مـا رواه فی الباب ۷۱ الجزء الثـانی فی حـدیث طویـل ایضا عن موفّق ابن أحمـد الخوارزمی فی المناقب بسـنده عن ابن عباس: أنّ جبرئیل قال لعلی: تزفّ أنت و شیعتک إلی الجنّهٔ مع محمّد و حزبه زفّا زفّا، قد أفلح من تولّاک و خسر من تخلّاک ... الی آخره.

۶- ما روی فی الباب ۷۱ الجزء الثانی ایضا عن مناقب الخوارزمی قال: روی النّاصـر للحقّ باسـناده فی حدیث طویل قال: لما قدم علی علیه السّلام علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لفتح خیبر قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «لو لا أن تقول فیک طائفهٔ من أمتی ما قالت النّصاری فی المسیح علیه السّـلام لقلت فیک الیوم مقالا لا تمرّ بملإ إلّا أخذوا التراب من تحت قدمیک و من فضل طهورک یستشفون به،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷

و لکن حسبک أن تکون منّی بمنزلهٔ هارون من موسی و أنا منک، ترثنی و أرثک، إلّا أنّه لا نبیّ بعدی، و أنّک تبرئ ذمتی، و تقاتل علی سنّتی، و انّک غدا فی الآخرهٔ أقرب النّاس منی، و إنّک أوّل من یرد علیّ الحوض، و أوّل من یکسی معی، و أوّل داخل فی الجنّهٔ من أمّتی، و إنّ شیعتک علی منابر من نور، و إنّ الحقّ علی لسانک و فی قلبک و بین عینیک» ... إلی غیر ذلک من مدائح النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لشیعهٔ علی علیه السّلام من طرق الفریقین.

تأسیس علم اصول الفقه لم یکن هذا العلم مدوّنا فی القرن الأوّل من الاسلام، و إنّما ابتدأ التّدوین فیه فی القرن الثانی منه. إذ لم یذکر المؤرخون کتابـا ألّف فی علم أصول الفقه أسـبق من کتـاب العالم الحکیم هشام بن الحکم (المتوفی سـنهٔ ۱۷۹ ه) من حواریّی الامـام الصادق علیه السّلام و من أفضل تلامیذه، فی مباحث الألفاظ.

و قد ذکر العلّامهٔ البحّاثهٔ الشهیر السید حسن الصدر رحمهم اللّه فی کتابه «الشیعهٔ و فنون الاسلام» فصلا فی تأسیس هذا العلم، و إلیک نصّ عبارته: قال «الفصل الخامس فی تقدّم الشیعهٔ فی علم أصول الفقه».

فـاعلم أنّ أوّل من فتـح بـابه، و فتق مسائله، هو باقر العلوم الامام أبو جعفر محمّـد بن علی الباقر و بعـده ابنه أبو عبـد اللّه الصادق، و قد أملیا فیه علی جماعهٔ من تلامذتهما قواعده و مسائله، جمعوا من ذلک مسائل رتّبها المتأخّرون علی ترتیب مباحثه، ککتاب «أصول آل الرسول» و کتاب «الفصول المهمّـهٔ فی أصول الأئمّـهٔ» و کتاب «الأصول الأصـلیهٔ» کلّها بروایات الثقاهٔ مسـندهٔ متّصـلهٔ الاسـناد إلی أهل البیت علیهم السّـلام و أوّل من أفرد بعض مباحثه بالتّصـنیف هشام بن الحکم شـیخ المتکلّمین تلمیذ أبی عبد اللّه الصادق علیه السّـلام صنّف کتاب الألفاظ، و مباحثها هو أهم مباحث هـذا العلم، ثم یونس بن عبد الرحمن مولی آل یقطین تلمیذ الامام الکاظم موسـی بن جعفر علیه السّلام صنف کتاب «اختلاف الحدیث» و هو مبحث تعارض الدّلیلین و التعادل و الترجیح بینهما.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸

و قال: السـیوطی فی «کتاب الأوائل»: أوّل من صـنّف فی أصول الفقه الشافعی بالاجماع یعنی من الأئمّـهٔ الأربعهٔ من أهل السـنّهٔ. و نظیر کتاب الشافعی قدّس سرّه فی صغر الحجم و تحریر المباحث کتاب «أصول الفقه» للشیخ المفید محمّد بن محمّد بن النعمان المعروف

بابن المعلّم شيخ الشيعة و قد طبع التّصنيفان.

نعم، أبسط كتاب فى أصول الفقه فى الصدر الأوّل كتاب «الذريعة فى علم أصول الشريعة» للسيد الشريف المرتضى تام المباحث فى جزءين. و له فى علم أصول الفقه كتب عديدة أحسنها و أبسطها «الذريعة» و أحسن من الذريعة كتاب «العدّة» للشيخ أبى جعفر محمّد بن الحسن بن على الطّوسى، فإنّه كتاب جليل لم يصنّف مثله قبله، فى غاية البسط و التّحقيق.

و اعلم أنّ الشيعة الأصولية قد بلغوا النهاية فى تحقيق هذا العلم و تدقيق مسائله خلفا عن سلف حتّى صنّفوا فى بعض مسائله المبسوطات فضلا عن كلّ مباحثه.

و أئمّة هذا الفنّ لا يمكن ذكرهم فى هذا الموضع، بل و لا طبقة من طبقاتهم لكثرتهم، انتهى.

و لقد برع علماؤنا- رضوان اللّه عليهم- و أبدعوا فى هذا العلم و فى الفقه نفسه، و توسّعوا فيهما، و أسّسوا القواعد و فرّعوا الفروع، و ما زالوا يتدرّجون فى مراقى علوّه، و سلالم نموّه، جيلا بعد جيل، حتّى بلغوا النهاية و الذروة، و نشروهما فى أرجاء البلاد الاسلاميّة، و فتحوا لهما المدارس العالية، و ألّفوا لهما الكتب المطوّلة و المختصرة، و ألقوا الدروس القيّمة و المباحث العالية على طلابهما من العلماء و الأفاضل من على ذروات المنابر، و فى حلقات الدروس حيث تزدحم فيها العشرات و المئات من طلّابهما، يتلقون من فطاحل أساتذتهم و شيوخهم التحقيقات الرائعة و التدقيقات القيّمة. ثمّ هم أيضا يلقونها على تلامذتهم و هكذا تلامذتهم حسب درجاتهم. فكلّ يقوم بدوره فى تنقيح المباحث، و تنوير السبل لهذين العلمين الشريفين. حتّى ألّفت فيهما كتب لا تحصى، عقم الدهر أن يأتى بمثلها ضخامة و متانة و دقّة. و لذلك فقد هاجر إليهم من أنحاء المعمورة آلاف من طلّاب العلوم و عشّاق المعارف، يغترفون من حياض علومهم، و يكرعون من نمير أبحاثهم. و لا سيّما فى عواصم

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹

العلم و مزدحم الفقهاء، كالنّجف الأشرف و كربلاء و الكاظمية و سامراء و الحلّة و بغداد و قم و خراسان و طهران و اصفهان و همدان و غيرها من البلاد فى سائر الممالك الاسلامية.

و لذلك ترى أنّه يتخرّج فى كلّ عصر، بل و من كلّ مصر، ثلّة من جهابذة الفن ممّن حملوا مشعل العلوم و المعارف الاسلامية لجيلهم و للأجيال القادمة، و هى أمانات يبلغها رجالات ممّن حباهم اللّه بنور العلم و الحقيقة إلى من بعدهم، حتّى يقضى اللّه أمرا كان مفعولا أو يرث الأرض و من عليها.

كلّ ذلك بفضل باب الاجتهاد عندنا، و لكن بمعناه الواقعى الحقيقى، و هو بذل الجهد فى استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها، لا كما فهمه بعض من لا خبرة له بمعناه من شباب اليوم من أنّ الاجتهاد هو الفتوى فى الأحكام برأى المجتهد حسب مقتضيات الزمن و تكيفات العصر و تمشّيا مع رغبات أهله و ميولهم و عاداتهم. فإنّ الدين و أهله يبرءون من مثل هذا الاجتهاد و ما هو إلّا اشتهاء لا اجتهاد فى استنباط أحكام اللّه من أدلّتها.

المؤلف

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱

جزء اول مباحث الفاظ

اشاره

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲

تمهید ما هو أصول الفقه؟ (أ) تعریفه اصول الفقه «هو القواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشّرعیة الفرعیة من أدلّتها».

فالقواعد: جنس عام یشمل کلّ قاعدة. فمعنی «أصول الفقه» أی:

قواعده. و ممهّدة لاستنباط الأحکام: تخصّه بقواعد هذا العلم و تخرج قواعد علم العربیة و المنطق مثلا، فانّها و إن کانت تفید فی الاستنباط و لکن لم تمهّد له.

و الشرعیة: تخرج الاحکام العقلیة و الدستوریة و غیرهما ممّا لم تکن شرعیة.

و الفرعیة: تخرج أحکام أصول الدّین الّتی تعرف بالعقل.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳

مقدمه

اصول فقه چیست؟

الف) تعریف آن

اصول فقه عبارت است از قواعدی که برای استنباط احکام شرعی فرعی از ادله آنها، فراهم شده است. پس «قواعد» در این تعریف، جنس عامّی است که هر قاعده‌ای را شامل می‌شود و بنابراین اصول فقه به معنای قواعد فقه[۸] است و عبارت «ممهدة لاستنباط الاحکام»، قاعده را منحصر به قواعد علم فقه می‌کند و قواعد علم صرف و نحو عربی و قواعد منطق- مثلا- از این تعریف خارج می‌شوند، چرا که این قواعد گرچه در استنباط مفیدند ولی برای استنباط فقهی فراهم نشده‌اند.

و قید «الشرعیّة» احکام عقلی و دستوری و امثال این‌ها را که احکام شرعیه محسوب نمی‌شوند، از تعریف بیرون می‌کند. و قید «الفرعیّة» احکام اصول دین را که با عقل دریافت می‌شوند، از تعریف اصول فقه خارج می‌کند.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴

(ب) موضوع کلّ علم موضوع کلّ علم: هو ما یبحث فی العلم عن أحواله، و عمّا یتعلق به مما له دخل فی غایة ذلک العلم، لا ما یبحث فی العلم عن خصوص عوارضه الذّاتیة کلّها، الّتی تعرضه أولا- و بالذّات بلا- واسطة فی العروض حتی ما لا دخل له منها فی الغرض، کما علیه ظاهر کثیر من قدماء المنطقیین، أو عن عوارض الموضوع الذاتیة، و عوارض أنواعه ایضا، و عوارض عوارض الموضوع الذّاتیة.

کما نقل ذلک عن الشیخ الرئیس و کثیرین، دون غیر الذاتیة حتّی ما له دخل منها فی غرض المدوّن لذلک العلم و الواضع لاسمه.

لأنّ العوارض الذّاتیة لموضوع علم، أو لنوع الموضوع اذا لم یکن لها دخل فی غایة ذلک العلم لا یبحث فی العلم عنها. فمثلا «الکتاب المجید» و هو أحد مصادیق موضوع علم أصول الفقه کثیر من عوارضه الذّاتیة لا یبحث فی علم اصول الفقه عنها، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵

ب) موضوع هر علم

موضوع هر علمی: آن چیزی است که در آن علم از احوال آن و از آنچه مربوط به آن است و دخالتی در غایت آن علم دارد، بحث

شود، نه آن چیزی که در آن علم منحصرا از تمام عوارض ذاتیه‌اش[۹] بحث گردد. و عوارض ذاتیه آن عوارضی است که اولا- و بالذات و بدون واسطه در عروض[۱۰] بر چیزی عارض گردند، و لو عوارضی که دخلی در غرض یک علم ندارند. کما اینکه ظاهر اقوال بسیاری از قدمای منطقیین، همین است و نیز مقصود ما از موضوع یک علم، چیزی نیست که از عوارض ذاتیه آن یا عوارض انواعش و یا عوارض عوارض ذاتیه[۱۱] آن موضوع بحث شود، کما اینکه این قول از شیخ الرئیس [ابن سینا] و بسیاری دیگر نقل شده است. و مقصود ما این نیست که از عوارض غیر ذاتی- حتی عوارضی که دخلی در غرض مدوّن علم و واضع آن دارند- بحث نشود. دلیل مدعای ما این است که از عوارض ذاتیه موضوع یک علم یا از عوارض ذاتیه نوع موضوع، اگر دخلی در غایت آن علم نداشته باشند، در آن علم بحث نمی‌شود. مثلا- «قرآن مجید» درحالی‌که یکی از مصادیق موضوع علم اصول فقه است، بسیاری از عوارض ذاتیه‌اش در علم اصول فقه مورد بحث قرار نمی‌گیرد. و نیز

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶

ککثیر من مسائل التّجوید و القراءة و إعجازه و کشفه عن المغیبات و بلاغته و فصاحته ووو. بل یبحث عنها فی علوم أخری. و لا یبحث فی أصول الفقه إلّا عن حجیة ظواهر آیاته لاستنباط بعض ما یمکن استنباطه منها من الأحکام الشرعیة.

فتبین من هذا أنّ العوارض الذاتیة اذا لم یکن لها دخل فی غایة ذلک العلم لا یبحث فی ذلک العلم عنها. و العوارض غیر الذاتیة- أی التی تعرض علی الموضوع بواسطة أو وسائط- اذا کان لها دخل فی غایة ذلک العلم یبحث فی العلم عنها. و ذلک ککثیر من مسائل علم أصول الفقه و لا- سیّما بعد اتّساع نطاقه الذی لا یکاد یکفی عمر الانسان الاعتیادی لتحقیقه و تنقیحه. فانّها لیست من العوارض الذّاتیة لموضوع هذا العلم. و لکن یبحث فی العلم عنها لأنها قد تفید فی غایة العلم و هو استنباط الأحکام. کما علیه سیرة مصنّفی هذا العلم الیوم. و یسمّون مجموع ما یدوّنونه فیه من المسائل باسمه.

فانبثق مما ذکرنا أنّ الأساس و المحور لتدوین العلوم إنّما هو موضوعاتها، و علیها تدور رحی مسائلها، بل و غایاتها. فلا یمکن جعل الموضوع لکلّ علم هو الکلّی المنتزع من موضوعات مسائله بعد تدوینها للزوم الدّور، لأنّ مسائل کل علم إنما هی بحوث عن عوارض موضوع ذلک العلم. فاذا لم یعرف الموضوع، استحال تکوین المسائل و تدوینها. و کذلک غایة العلم، إنما هی غایة لتدوین مسائله. فاذا لم تشخّص المسائل، استحال

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷

بسیاری از مسائل تجوید و قرائت و قاریان و اعجاز قرآن و کاشفیت قرآن از امور غیبی و بلاغت و فصاحت و ... آن مورد بحث واقع نمی‌شود، بلکه در علوم دیگری بحث می‌شوند. و در علم اصول فقه، جزاز حجیّت ظواهر آیات قرآن بحث نمی‌شود، چرا که بعضی از احکام شرعیه را می‌توان از ظواهر آیات قرآن استنباط کرد.

پس روشن شد که عوارض ذاتیه اگر دخلی در غایت علم نداشته باشند، از آنها بحثی در آن علم نمی‌شود. و عوارض غیر ذاتی- یعنی عوارضی که با یک یا چند واسطه بر موضوع عارض می‌شوند- اگر دخلی در غایت آن علم داشته باشند، از آنها در آن علم بحث می‌شود: مثل بسیاری از مسائل علم اصول فقه، و بخصوص پس از توسعه قلمرو اصول فقه که می‌توان گفت عمر عادی انسان کفاف تحقیق و تنقیح همه آنها را نمی‌دهد. بسیاری از این مسائل، از عوارض ذاتیه موضوع اصول فقه نیستند ولی در این علم از آنها بحث می‌شود چرا که گاهی در غایت این علم یعنی استنباط احکام، دخالت دارند. کما اینکه سیره مصنفین این علم در روزگار ما همین است و این‌ها مجموعه همه مسائلی را که تدوین می‌کنند، به نام اصول فقه نامگذاری می‌کنند[۱۲].

پس از آنچه گفتیم به دست آمد که اساس و محور تدوین علوم، موضوعات آنهاست و گردونه مسائل و بلکه غایات همه علوم بر محور موضوع می‌چرخد.

بنابراین نمی‌توان موضوع هر علمی را، آن کلی‌ای قرار داد که از موضوعات مسائل آن علم پس از تدوینش انتزاع می‌شود، چرا که

دور لازم می‌آید. زیرا مسائل هر علمی عبارتست از بحثهایی که در عوارض موضوع آن علم صورت می‌گیرد. پس تا موضوع شناخته نشود، تکوین و تدوین مسائل محال است. و نیز غایت یک علم در حقیقت غایت تدوین مسائل آن علم است. پس تا مسائل مشخص نشود، تشخیص

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸

تشخیص غایة لها. فتبیّن أن الغایة موقوفة علی المسائل، و المسائل موقوفة علی الموضوع. فیستحیل أن لا یکون الموضوع معلوما مشخّصا و إنّما ینتزع من موضوعات مسائله بعد تدوینها.

(ج) تمایز العلوم تمایز العلوم إنّما هو بتمایز موضوعاتها لا غایاتها، لأنّ الغایة قد تتّحد لعلمین بینهما عموم و خصوص مطلق، کعلم الطّب و علم الجراحة.

فموضوع الأول: أمراض البدن مطلقا، الّتی یبحث فی الطّب عن أسبابها و روافعها و دوافعها لغایة حفظ الصّحّة.

و موضوع الثانی: خصوص الأمراض الّتی یمکن علاجها بالعملیّات الجراحیّة التی یبحث فیه من أسبابها و روافعها و دوافعها بأنواع التّجریح لغایة حفظ الصّحة.

(د) موضوع اصول الفقه اما موضوع علم أصول الفقه: فهو أمّهات الأدلة الفقهیة الّتی یبحث فی العلم عن حجّیتها و عن المسائل الّتی یتوقّف خصوص الاحتجاج بالأدلة علیها لأجل معرفة کیفیة استنباط الأحکام الشّرعیة، فیدخل فی الأدلة:

۱- الکتاب: و هو مجموع ما بین الدّفتین الذی اعترف بقرآنیته المسلمون أجمع.

۲- السنة: و هی قول المعصوم أو فعله أو تقریره و الأحادیث تکون حاکیة عنها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹

غایت آن مسائل نیز محال است. پس روشن شد که غایت، موقوف بر مسائل است. و مسائل موقوف بر موضوع است. پس محال است که موضوع معلوم و مشخص نباشد و نهایتا پس از تدوین مسائل، از موضوعات آنها انتزاع گردد.

ج) تمایز علوم

تمایز علوم، از راه تمایز موضوعات آنهاست نه به تمایز غایات آنها. چرا که گاهی غایت در دو علم، یک چیز است و نسبت بین آن دو علم، عموم و خصوص مطلق است مثل علم طب و علم جرّاحی. که در اینجا موضوع طبّ، امراض بدن به نحو مطلق است یعنی امراضی که در طب از اسباب آنها، روش‌های رفع آنها و راه‌های پیش‌گیری آنها برای حفظ سلامتی بحث می‌شود.

و موضوع علم جراحی، خصوص امراضی است که با عملیات جراحی می‌توان آنها را معالجه کرد. یعنی امراضی که در این علم از اسباب آنها و روش‌های رفع آنها و راه‌های پیش‌گیری آنها با انواع جراحی‌ها برای حفظ سلامتی بحث می‌شود.

د) موضوع اصول فقه

موضوع علم اصول فقه، عبارت است از مهم‌ترین ادله فقهی که در این علم از حجیّت آنها بحث می‌شود و نیز از مسائلی که خصوص استدلال با ادله، بر آنها توقف دارد و این توقف برای شناخت کیفیت استنباط احکام شرعیه است و لذا آن مسائل در ادله داخل می‌شوند. و ادله عبارتند از:

۱. کتاب (قرآن): و قرآن، مجموعه آن چیزی است که در این مجلّد است و همه مسلمین به قرآن بودن آن اعتراف دارند.

۲. سنت: و عبارت است از قول معصوم یا فعل او یا تقریر او، و احادیث حاکی از سنت‌اند.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰

۳- ما ثبت حجیته بهما کالاستصحاب بناء علی کون حجیته من الأخبار لا من العقل کما سیأتی فی محله.

۴- الاجماع: و سیأتی بیانه فی محلّه فی الجزء الثانی.

۵- الأدلة العقلیة: کالبراءة العقلیة و غیرها مما ثبتت حجیتها بالعقل کما سیأتی بیانه.

(ه) مسائله اما مسائله، فهی ما تتضمّن بیان حجیة تلک الأدلة و جملة مباحث الألفاظ و غیرها، التی یتوقف خصوص الاحتجاج بالأدلة علیها.

و اما ما یتوقف علیها الاحتجاج من مسائل النحو و اللغة مثلا فغیر داخلة لعدم توقف الاحتجاج خاصة علیها، بل تتوقف علیها معرفة معانی الخطابات و المحاورات و غیرها.

***

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱

۳. آنچه که حجیّت آن با کتاب و سنت ثابت شود مثل استصحاب، البته بنابراین که حجیت آن [استصحاب] از اخبار گرفته شود نه از عقل، کما اینکه در جای خود خواهد آمد.

۴. اجماع: و توضیح آن در جای خودش خواهد آمد.

۵. ادله عقلی: مثل برائت عقلی و امثال آن از ادله‌ای که حجیّت آنها با عقل ثابت می‌شود، کما اینکه توضیح‌اش خواهد آمد.

ه) مسائل اصول فقه

مسائل اصول فقه، مطالبی است که مشتمل است بر بیان حجیّت ادله فوق و کلیه مباحث الفاظ[۱۳] و غیر الفاظ، یعنی مباحثی که خصوص احتجاج با ادله، برآن مباحث توقف دارد. و امّا آنچه مطلق احتجاج بر آنها توقف دارد مثل مسائل نحو و لغت- مثلا- این‌ها داخل در مسائل اصول فقه نیستند زیرا خصوص احتجاج با ادله بر آنها توقف ندارد، بلکه شناخت معانی خطابات و گفتگوها و غیر این‌ها- همگی- بر نحو و لغت و ... توقف دارد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲

(و) غایته غایة هذا العلم معرفة استنباط الأحکام الشرعیة الفرعیة و یعرف ذلک من تعریفه المذکور أوّلا.

(ز) تبویبه بوّبنا هذا الکتاب وفقا لمناهج متأخری الأصولیین فی کتبهم الأصولیة فوضعناه علی جزءین.

الجزء الأول: فی مباحث الألفاظ، و یحتوی علی أربعة مباحث أولیة.

۱- الحقیقة الشرعیة

۲- الصحیح و الأعم

۳- الاشتراک اللفظی فی اللغة

۴- المشتق

و علی خمسة أبواب: (۱)- الأوامر (۲)- النّواهی (۳)- المفاهیم (۴)- العموم و الخصوص (۵)- المطلق و المقیّد.

و خاتمة فی اصطلاحات بعض الألفاظ.

و الجزء الثّانی: فی الأدلة العقلیة و الاجتهادیة و الأصول العملیّة، و یحتوی علی ثلاثة أبواب:

۱- فی أحکام القطع بالتکلیف.

۲- فی أحکام الظنّ به، و یتضمّن حجیهٔ الظواهر، و الاجماع، و خبر الواحد و غیرها.

۳- فی أحکام الشّک، و یتضمّن مباحث البراءهٔ، و مباحث الاحتیاط، و مباحث التخییر، و مباحث الاستصحاب، و بضمنها مسائل العلم الاجمالی.

و خاتمهٔ فی التّعادل و التراجیح، و فی الاجتهاد و التقلید.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳

و) غایت اصول فقه

غایت این علم، شناخت استنباط احکام شرعیه فرعیه است. و این مطلب از تعریفی که در ابتدا ذکر شد، فهمیده می‌شود.

ز) تبویب [باب‌بندی] اصول فقه

ما این کتاب را برطبق روش اصولیون متأخر در کتاب‌های اصولیشان، باب‌بندی و آن را در دو جزء تنظیم کرده‌ایم:

جزء اول: در مباحث الفاظ است و مشتمل بر چهار مبحث اولیه [مقدماتی] می‌باشد:

۱- حقیقت شرعیه ۲- صحیح و اعم ۳- اشتراک لفظی در لغت ۴- مشتق. و این جزء مشتمل بر پنج باب است: (۱) اوامر (۲) نواهی (۳) مفاهیم (۴) عموم و خصوص (۵) مطلق و مقیّد. و این جزء خاتمه‌ای در اصطلاحات بعضی الفاظ دارد.

و جزء دوّم کتاب، در ادله عقلی و اجتهادی و اصول عملیه است و مشتمل بر سه باب می‌باشد.

۱- در احکام قطع به تکلیف ۲- در احکام ظن به تکلیف که شامل بحث حجیت ظواهر، اجماع، خبر واحد و غیر آنهاست. ۳- در احکام شک در تکلیف که شامل بحثهای ذیل است: مباحث برائت، مباحث احتیاط، مباحث تخییر، مباحث استصحاب و در ضمن آن مباحث علم اجمالی نیز مطرح می‌شود و این جزء خاتمه‌ای دارد در تعادل و تراجیح و در اجتهاد و تقلید.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴

مباحث أوّلیهٔ المبحث الاول الحقیقهٔ الشرعیهٔ تعریفها «هی استعمال الشارع- بعنوان الحقیقهٔ- لالفاظ عبادات و غیرها فی معان مخترعهٔ له».

و قبل الخوض فی الموضوع لا بدّ من تقدیم مقدّمتین:

۱- إنّ وضع الألفاظ لمعانیها یکون تارهٔ بنحو التعیین و یسمّی «تعیینیا» و أخری بنحو التعین و یسمّی «تعیّنیا».

فالاول: بأن یلحظ الواضع معنی جزئیا فیضع له لفظا جزئیا، مثل ما یضع الوالد اسما لولده، کزید. أو یلحظ معنی کلیا فیضع له لفظا کلیا، مثل أن یضع لفظ الانسان لکلّی الحیوان الناطق، إلی غیر ذلک من أنحاء الوضع، کوضع النّکرات لکلّ فرد فرد علی البدل، و کوضع الهیئات، کهیئهٔ الفعل الماضی لمعنی حدوث المبدأ فی الزمن الماضی، و کوضع الحرکات الإعرابیهٔ، کالرفع لتشخیص أنّ هذا المرفوع هو الفاعل، و النّصب لتشخیص المفعول و هکذا ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵

مباحث اولیه [مقدماتی]

مبحث اول حقیقت شرعیه

تعریف آن

حقیقت شرعیه به معنای این است که شارع، الفاظ عبارات یا غیر آنها را در معانی اختراعی خودش، استعمال کند. و قبل از ورود در این موضوع، بیان دو مقدمه لازم است:

۱- وضع الفاظ برای معانی، گاهی به نحو تعیین است و این وضع «تعیینی» نامیده می‌شود و گاهی به نحو تعیّن است و وضع «تعیّنی» نامیده می‌شود.

اولی (وضع تعیینی) بدین صورت است که واضع، معنایی جزئی را لحاظ می‌کند و سپس یک لفظ جزئی را برایش وضع می‌کند مثل آنکه پدر، برای فرزندش اسمی می‌گذارد همانند زید. یا معنایی کلّی را لحاظ می‌کند و سپس لفظی کلی را برایش وضع می‌کند. مثل اینکه لفظ انسان را برای کلی «حیوان ناطق» وضع می‌کند و همین‌طور است انواع دیگر وضع مثل وضع نکره‌ها برای هر فرد علی‌البدل و مانند وضع هیئات مثل هیئت فعل ماضی برای حدوث فعل در زمان گذشته و مثل وضع حرکات اعرابی مثل رفع برای تشخیص اینکه فلان مرفوع، فاعل است و علامت نصب برای تشخیص مفعول و همین‌طور ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶

و الثانی: و هو التعیّنی، بأن یستعمل أحد لفظا فی معنی لا بعنوان الوضع التّعیینی، ثمّ یکثر استعماله فیه حتّی یکون متبادرا الی الذهن من اللّفظ.

فیسمّی هذا النحو من الوضع تعیّنیّا، لأنه تعیّن بنفسه من کثرة الاستعمال.

۲- اختلفوا فی واضع اللّغات. أ هو اللّه أو الناس؟ و الظاهر الاول. و ذلک لأنّ اللّه سبحانه لمّا خلق أبا البشر و أصل الخلیقة آدم علیه السّلام، و أسکنه و زوجه الجنة، و أوحی الیهما ما أوحی من الأکل حیث شاءا من الجنة، و أن لا یقربا شجرة معیّنة، و غیر ذلک مما خاطبهما به، فلا بدّ من غیر شک أنّه علّمهما معانی ما خاطبهما به و ما أوحی به الیهما. بل الظاهر انّه سبحانه علّمهما ما یتخاطبان به فیما بینهما أو مع الملائکة، و ذلک لإتمام النّعمة علیهما فی الجنة. و یمکن أن یستظهر هذا المعنی من قوله تعالی: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها)[۱۴] أی أسماء المسمّیات کلّها علی الظاهر. ثم من الجائز أنّ اللّه أودع فی آدم و ذریّته الأوّلین قوة توسیع اللّغة الأصلیة، ثم تفرّعت منها لغات بعد ذلک حسب التکتّلات البشریة فی أقطار المعمورة، فکان لکلّ کتلة منهم لغتها و لهجتها و نغمتها الخاصة.

هذا و یمکن أن یستنبط من هذه الآیة الکریمة أنّ الاسماء هی الاصل للالفاظ. و أمّا الافعال و الحروف فمتفرعة علیها. لأنّ الافعال- کما هو الحق- مشتقة من المصادر و هی أسماء. فالضرب مثلا وضع لمعنی الحدث المعلوم، ثم لوحظ جعل حدث الضّرب فی الزمن الماضی، فوضع له هیئة

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷

و دومی (وضع تعیّنی) بدین صورت است که شخص لفظی را در معنایی- نه به عنوان وضع تعیینی- به کار می‌برد و سپس این استعمال، زیاد تکرار می‌شود تا آنجا که آن معنا از این لفظ به ذهن متبادر می‌شود. و این نحوه از وضع، تعیّنی نامیده می‌شود، چون این وضع در اثر کثرت استعمال، خودبه‌خود تعیّن پیدا می‌کند.

۲- علما در واضع لغات، اختلاف دارند. آیا واضع لغات، خداست یا مردم؟ و ظاهر، قول اول است. زیرا خداوند وقتی ابو البشر و اصل مخلوقات آدمی یعنی حضرت آدم (ع) را آفرید و او و همسرش را در بهشت ساکن گردانید، آنچه را قرار بود وحی کند، وحی کرد یعنی به آن دو الهام کرد که در هرکجای بهشت می‌خواهند، بخورند ولی به درخت معیّنی نزدیک نشوند و نیز با سخنان

دیگری بـا آنـان مخـاطبه نمود. پس بـدون شک خداونـد معانی آنچه را به آنان گفت و به آنان وحی کرد، به آن دو فهمانیـد. بلکه ظاهر این است که خداونـد آنچه را که برای تخاطب بین آن دو و همچنین تخاطب با ملائکه لازم بود به آنان تعلیم داد و این، برای اتمام نعمت برآن دو در بهشت بود. و این معنا را می‌توان از آیه (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها) «خداوند به آدم (ع) تمامی اسماء را تعلیم داد»[۱۵] اسـتظهار نمود. و ظاهرا مراد از «اسـماء» در این آیه، اسـماء همه مسمّیات (اشیاء) است. به‌علاوه ممکن است که خداوند در حضرت آدم و اولاد اولیه‌اش، قدرت توسعه لغات اصلی و اولیه را قرار داده باشد و سپس از آن لغات اولیه لغات و زبان‌های مختلف به تنـاسب پراکنـدگی افراد بشـر در نقاط آباد جهان پدیـد آمـده باشـد و در نتیجه برای هر فرقه و گروهی از انسانها، زبان و لهجه و نغمه خاصی درست شده باشد.

همچنین از این آیه کریمه می‌توان استنباط کرد که اصل در الفاظ، اسماء هستند، و امّا افعال و حروف از اسماء ساخته می‌شوند. چرا که افعال- طبق قول حق- مشـتق از مصادرنـد و مصادر، اسم هسـتند. مثلا «ضـرب» برای معنای حدثی معلوم وضع شده است. سـپس واقع شدن این حدث در زمان ماضی لحاظ شده و برای این معنا هیئت

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۸

«ضـرب» مفتوحهٔ الأحرف الثلاثهٔ، فاذا أرید اتمام المعنی و الاسـتفادهٔ به أتی معه باسم من وقع منه الضـرب و هو الفاعل. فالأسماء هی المسـتقلّات الحقیقیـهٔ الاصـلیهٔ، و الافعـال متفرعـهٔ منهـا، و لاـ تقوم بمعناهـا تامـهٔ بغیر الاسـماء. اذ لاـ یؤدّی الفعـل مؤدّاه تمام الاداء إلّا بالفاعل، و لا یمکن ترکیب جملهٔ خالیهٔ من الاسم. و کذلک الحروف، فانّما هی فروع عن الاسماء، و لذا لا تری حرفا موضوعا لمعنی إلّا و وضع لمعناه الاسـتقلالی اسم، کمن و الابتـداء، و علی الاسـتعلاء، و حتّی و الانتهاء. فالواضع وضع لفظ الابتداء مثلا لمعناه الکلّی المصدری الاسـتقلالی الاسمیّ. و کذلک لفظ الاستعلاء و الانتهاء، و وضع لفظ «من» للابتداء الرابط بین شیئین، کالسّیر و الکوفهٔ، فی قولک: سـرت من الکوفـهٔ، و کـذلک لفظ «علی و حتّی» فلا یسـتعمل لفظ «من» فی الابتـداء الاسـتقلالی، بل لا بـدّ من اسـتعمالها فی الابتداء الربطی الوهمی الفانی بین الطّرفین. و کذلک لفظ «علی و حتی» و سائر الحروف.

أمّا الضـمائر و الموصولات و أسـماء الاشارهٔ، فهی کالحروف من جهـهٔ أنها لا تسـتعمل إلّا مع ألفاظ أخر تشخّصـها و تحـدّد معناها. و لکنّها لیست کالحروف من جههٔ عدم الاسـتقلالیهٔ، بل انّها ذات معان مسـتقلهٔ قائمهٔ بنفسـها و متشخصهٔ خارجا غیر فانیهٔ بین الطرفین، و إلا کانت حروفا.

فمثلا کلمهٔ «هذا، و هو، و الذی» فی قولک: هذا هو الّذی علّمنی، تدلّ علی ذات شخص المعلّم، و لکن کلمهٔ علّمنی شخّصته و عیّنته. و التشخیص و التعیین لا ینافی الاستقلالیهٔ، کالتخصیص بالمضاف الیه فی المضاف.

فکلمـهٔ «عبد» فی عبد اللّه تدلّ علی الذات المسـتقلهٔ و المخصّصهٔ بلفظ الجلالهٔ، و هذا التخصـیص لا ینافی الاسـتقلالیهٔ المقصودهٔ فی تعریف الأسماء.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۹

«ضـرب» با مفتوح بودن هر سه حرف، وضع شده است و هرگاه بخواهیم معنا تمام شود و اسـتفاده تام گردد، فعل ضـرب را با کسـی که آن را انجام داده می‌آوریم و آن شـخص، فاعل خواهد بود. پس اسـماء، معانی مسـتقل و حقیقی و اصـلی هسـتند و افعال از آنها گرفته شده‌انـد و معنای تامّ افعال، بدون اسـماء، تحقق پیدا نمی‌کند. چرا که فعل تمام معنای خودش را افاده نمی‌کند مگر با فاعل، و اصـلا هیـچ جمله‌ای خالی از اسم، درست نمی‌شود. همچنین حروف، فرع بر اسـماءاند. و لـذا شـما حرفی را پیـدا نمی‌کنیـد که برای معنایی وضع شـده باشـد، الّا اینکه برای معنای اسـتقلالی‌اش اسـمی وضع شده است مثل من و ابتداء- علی و اسـتعلاء- حتی و انتهاء. پس واضع- مثلا- لفظ ابتداء را برای معنای کلی و مصدری و اسـتقلالی و اسمی آن وضع کرده است. و نیز لفظ استعلاء و انتهاء را.

سپس لفظ «من» را برای ابتدای رابط بین دو چیز مثل سیر و کوفه در جمله (سرت من الکوفة) وضع نموده است. و همین‌طور است لفظ «علی و حتی».

در نتیجه حرف «من» در ابتدای استقلالی به کار نمی‌رود، بلکه حتما باید در ابتدای ربطی وهمی [ذهنی] که فانی در طرفین است، استعمال شود. و همین‌طور است لفظ «علی» و «حتّی» و سایر حروف.

و اما ضمائر و موصولات و اسماء اشاره نیز مانند حروف هستند و این شباهت از این جهت است که آنها نیز استعمال نمی‌شوند مگر با الفاظ دیگری که معنای آنها را مشخص و روشن نمایند. و امّا از جهت عدم استقلال، مانند حروف نیستند، بلکه ضمائر و ... دارای معانی مستقل و قائم به ذات بوده و در خارج متشخص بوده و فانی در طرفین نمی‌باشند و الّا از جمله حروف می‌بودند. لذا کلمه‌های «هذا، هو، الّذی»- مثلا- در جمله «هذا هو الّذی علّمنی» هر سه دلالت بر ذات شخص معلّم دارند ولی کلمه «علّمنی» آن معلم را مشخص و معیّن کرده است. و تشخیص و تعیین منافاتی با استقلالیت ندارد همانند تخصیصی که به سبب مضاف الیه در مضاف پدید می‌آید.

مثلا کلمه «عبد» در «عبد اللّه» دلالت بر ذات مستقل و اختصاص یافته به لفظ جلاله اللّه دارد. و این تخصیص با استقلالیتی که در تعریف اسماء مقصود است، منافاتی ندارد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۰

اذا تبیّن هذا، فاعلم أنّه اختلف الاصولیون فی ثبوت الحقیقة الشرعیة و عدمه و الحق ثبوتها، و لکن لا بمعنی أنّ الشارع وضع تلک الالفاظ ابتداء لمعان مخترعة وضعا حقیقیا، بل بمعنی انّ الشّارع استعمل تلک الالفاظ فی معان شرعیة مناسبة للمعانی اللغویة مجازا- بادئ الأمر- بقرینة، ثم کرّر استعمالها کثیرا فی تلک المعانی الجدیدة فی أزمنة متقاربة تارکا للمعانی اللّغویة بتاتا، فصارت تفهم من لسانه المعانی الجدیدة بلا قرینة، لأنّ المخاطبین عرفوا اصطلاحاته فتبادرت تلک المعانی الی افهامهم بلا قرینة فی زمن قصیر جدّا فی ابتداء التشریع و هو معنی الحقیقة الشّرعیة.

و توضیح ذلک انّ أول ما نطق به من لفظ الصلاة و الصوم مثلا کان ذلک فی القرآن أو فی لسان جبرائیل علیه السّلام عن الجلیل تعالی مبلغا وجوبها للنبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قد أرید بها المعنی الشرعی قطعا، و لا بدّ من وجود قرائن حالیة أو مقالیة علی ارادة ذلک منها، ثم تکرّر ذلک فی القرآن و فی لسان جبرائیل و فی لسان النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم للمسلمین بقرائن فی ابتداء الدعوة، ثم بعد أیام عرف المسلمون اصطلاحات الشارع من تلک التکریرات فی الأوقات المتقاربات فصارت عندهم متبادرة و لا نعنی بالحقیقة الشرعیة إلّا ذلک.

و أثر ثبوتها: هو أنّ کلّ ما ورد فی القرآن و فی لسان النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یحمل علی المعانی الشرعیة بلا اشکال و فی هذا غنی عن القیل و القال فی دفع الأقوال.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۱

حال پس از این مطلب، بدان که اصولیون در ثبوت و عدم حقیقت شرعیه اختلاف دارند ولی حق، ثبوت آن است. ولی نه به این معنا که شارع این الفاظ را ابتداء به صورت وضع حقیقی در این معانی اختراعی‌اش وضع کرده باشد بلکه بدین معنا که شارع در ابتدای کار، این الفاظ را در معانی شرعی مناسب با معانی لغوی آنها مجازا و با قرینه به کار برده است. و سپس به‌طور مکرّر آنها را در این معانی جدید با فاصله زمانی کم، استعمال نموده و کلّا معانی لغوی را ترک کرده است و لذا به تدریج بدون قرینه از زبان شارع، همین معانی جدیده فهمیده شده است. چرا که مخاطبین کم‌کم با اصطلاحات شارع آشنا شده و لذا همین معانی جدید بدون قرینه به ذهن مخاطبین تبادر کرده است و این جریان در زمانی جدا کوتاه در ابتدای تشریع واقع شده است و معنای حقیقت شرعیه،

همین است.

و توضیح مطلب این است که مثلاـ لفظ صلاة و صوم اولین بار که بیان شده، در قرآن و یا در زبان جبرائیل از جانب خدای متعال بوده که وجوب آنها را به پیامبر (ص) ابلاـغ نموده است. و قطعا معنای شرعی از این الفاظ قصد شده است و حتما قرائن حالیه یا مقالیه‌ای وجود داشته مبنی بر اینکه این معانی از آن الفاظ اراده شده است.

سپس همین امر در قرآن و در زبان جبرائیل و در زبان پیامبر (ص) برای مسلمانها همراه با قرائن در ابتدای دعوت اسلام تکرار شده است. و پس از چند روزی، مسلمانها از طریق این تکرارها در اوقات نزدیک به هم، با اصطلاحات شارع آشنا شده‌اند. و لذا این معانی در ذهن آنها متبادر شده است. و مراد از حقیقت شرعیه، همین معناست.

و اثر و ثمره ثبوت حقیقت شرعیه این است که همه الفاظی که در قرآن و در زبان پیامبر (ص) وارد شده، بدون اشکال بر معانی شرعیه حمل می‌شود. و با همین مقدار بحث، ما بی‌نیازیم که قیل و قال‌ها را ذکر و اقوال را دفع کنیم.

***

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۲

الخلاصة (أ) إنّ الوضع تعیینی، و هو ان یضع الواضع لفظا لمعناه بقصد الوضع، و تعیّنیّ، و هو أن یستعمل اللّافظ لفظا فی معنی لا بقصد الوضع، ثمّ یکثر استعمال الناس له حتی یتبادر بلا قرینة.

(ب) إنّ واضع أصل اللّغات ابتداء هو اللّه سبحانه، ثم أودع فی البشر قوة التفریع و التوسیع، حتی تشکّلت اللّغات حسب التکتّلات البشریة.

(ج) إنّ أصل الکلمات هی الاسماء، و الافعال متفرّعة منها، و الحروف روابط لهما.

(د) الحقیقة الشرعیة ثابتة بالوضع التعیّنی فی ابتداء الدعوة الاسلامیة، و علیه فتحمل الالفاظ الشرعیة علی معانیها الشرعیة فی کلام الشارع.

تمرینات ۱- ما هو تعریف الحقیقة الشرعیة؟

۲- ما هی أقسام الوضع و من الواضع؟

۳- هل الحقیقة الشرعیة ثابتة أم لا؟

۴- ما کیفیة وضع الشارع تلک الألفاظ لمعانیها الجدیدة؟

۵- ما هو الأثر المترتب علی ثبوتها و الأثر المترتب علی عدمه؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۳

خلاصه

الف) وضع یا تعیینی است بدین معنا که واضع، لفظی را برای معنایش به قصد وضع، قرار دهد. و یا تعیّنی است بدین معنا که گوینده، لفظی را در معنایی- نه به قصد وضع- به کار ببرد و سپس مردم آن را در آن معنا زیاد استعمال کنند تا آنجا که این معنا بدون قرینه از آن لفظ، متبادر شود.

ب) واضع اصل لغات در ابتداء، خداوند است و سپس او در آدمیان، قوه تفریع و توسیع را قرار داده است تا آنجا که سرانجام زبان‌های مختلف به حسب پراکندگی‌های گروهی انسان‌ها، پدید آمده است.

ج) اصل در کلمات، اسماء هستند و افعال متفرع بر اسماءاند و حروف، روابطی بین آن دو دسته‌اند.

د) حقیقت شرعیه از راه وضع تعیّنی در ابتداء دعوت اسلام، ثابت است و بنابراین، الفاظ شرعی در کلام شارع، بر معانی شرعیه‌شان حمل می‌شوند.

تمرینات

۱- تعریف حقیقت شرعیه چیست؟

۲- اقسام وضع کدام است و واضع کیست؟

۳- آیا حقیقت شرعیه ثابت است یا نه؟

۴- کیفیت وضع الفاظ شرعی برای معانی جدید شرعی آنها توسط شارع چگونه است؟

۵- بر ثبوت حقیقت شرعیه چه اثری مترتب می‌شود و نیز اثر بر عدم حقیقت شرعیه چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۴

المبحث الثانی الصحیح و الاعمّ اختلف الأصولیون فی أنّ أسماء العبادات هل هی موضوعة للصحیح أو الأعمّ و استدلّوا للأول بأشیاء منها:

۱- التبادر: و هو سبق المعنی الی أذهان أهل المحاورات عن اطلاق اللفظ بلا قرینة، لأنه علامة الحقیقة. و قالوا: إن المتبادر من لفظ الصلاة مثلا هو الصحیحة فحسب، دون الفاسدة.

۲- صحة السلب عن الفاسدة: بأن تقول عنها مثلا لیست بصلاة. فان صحة سلب لفظ عن معنی یدلّ علی أنّه لیس من معانیه الحقیقة.

۳- قوله علیه السّلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب» و نحوه مما ظاهره نفی الماهیة.

۴- قوله علیه السّلام: «الصلاة عمود الدین و معراج المؤمن» و نحوه مما ظاهره ترتّب الآثار علی الماهیة. و الماهیة اذا أرید منها الأعمّ من الصحیح لا تکون عمودا للدّین و لا معراجا للمؤمن.

و استدلّوا للثانی بما یأتی:

۱- التّبادر: و قالوا إن المتبادر من لفظ الصلاة مثلا هو کلا القسمین.

۲- عدم صحة السلب: فلا یصح أن تقول عن الصلاة الفاسدة مثلا لیست بصلاة.

۳- صحة التقسیم الی الصحیحة و الفاسدة.

۴- قوله علیه السّلام: «بنی الاسلام علی خمس: الصلاة، و الزکاة، و الحجّ، و الصوم، و الولایة، و لم یناد أحد بشیء ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۵

مبحث دوم صحیح و اعم

اشاره

اصولیون اختلاف کرده‌اند در اینکه اسماء عبادات برای صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسد. و بر قول اول (صحیح) به چند دلیل استدلال کرده‌اند:

۱- تبادر: به معنای سبقت گرفتن معنا به اذهان اهل محاوره در هنگام اطلاق لفظ بدون قرینه است. و این تبادر علامت حقیقت است. و گفته‌اند: متبادر از لفظ صلاة- مثلا- فقط نماز صحیح است نه فاسد.

۲- صحت سلب از فاسد: یعنی می‌توانی بگوئی که نماز فاسد، نماز نیست. پس صحت سلب یک لفظ از یک معنا، دلالت می‌کند که آن معنا، از معانی حقیقی آن لفظ نیست.

۳- قول معصوم که می‌فرماید: «لا صلاهٔ الّا بفاتحهٔ الکتاب» و امثال این روایات که ظاهرا نفی ماهیت از نماز فاسد می‌کنند.

۴- قول معصوم که می‌فرماید: «الصلاهٔ عمود الدین و معراج المؤمن» و امثال این‌ها که ظاهرشان ترتب آثار بر ماهیت نماز صحیح است. و اگر مراد از ماهیت صلاهٔ، اعم از صحیح باشد، دیگر عمود دین و معراج مؤمن نخواهد بود.[۱۶]

ترجمه اصول استنباط ؛ ص۶۵

بر قول دوم با ادله زیر استدلال شده است:

۱- تبادر: گفته‌اند متبادر از لفظ صلاهٔ- مثلا- هر دو قسم صحیح و فاسد است.

۲- عدم صحت سلب: یعنی صحیح نیست گفته شود که نماز فاسد- مثلا- نماز نیست.

۳- صحت تقسیم بر صحیح و فاسد.

۴- قول معصوم که می‌فرماید: «اسلام بر پنج چیز استوار است: نماز، زکات، حج، روزه، ولایت. و هیچ‌کس در این امور مورد ندا قرار نمی‌گیرد آن‌چنان‌که در مورد

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۶

کما نودی بالولایهٔ فأخذ الناس بأربع و ترکوا هذه. فلو أنّ أحدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایهٔ لا یقبل له صوم و لا صلاهٔ» فانّه علیه السّلام أطلق أسماء العبادات علی الفاسدهٔ بناء علی فساد العبادهٔ بلا ولایهٔ.

۵- قوله علیه السّلام: «دعی الصلاهٔ أیّام اقرائک» فأطلق علیه السّلام علی الفاسدهٔ اسم الصلاهٔ.

۶- صحهٔ تعلّق النذر بترک الصلاهٔ فی المکان المکروه فیه الصلاهٔ و حصول الحنث بالمخالفهٔ مع أنّ الصلاهٔ تکون فاسدهٔ.

و الأقرب من القولین هو الأول بتقریب انّ ماهیات العبادات لم تکن معلومهٔ للناس و إنّما اخترعها الشارع و سمّاها بأسماء علی حسب ما بیّناه فی الحقیقهٔ الشرعیهٔ ثم کلّف بها.

و من المعلوم أن أول ما استعملها الشارع کان استعماله لها فی الصحیح دون الفاسد، لأنّ الاستعمال کان ابتداء بعنوان التکلیف بماهیات مخترعهٔ.

و من البدیهی أنّ من اخترع مثلا آلات مخصوصهٔ و رکّبها بحیث صارت تأتی بعمل و أثر خاصّ و وضع لها اسما مخترعا او بمناسبهٔ ثمّ صار حقیقهٔ بزمن قلیل، لا یضع ذلک الاسم إلّا لما یأتی بذلک الأثر و لا یستعمله ابتداء إلّا فی ذلک. نعم، ربما یستعمل فی لسانه و فی لسان العرف بعد ذلک فی الفاقد لبعض الأجزاء و الآلات بالعنایهٔ مجازا للمشابههٔ العرفیهٔ.

و اما استدلال القائلین بالأعمّ بالتّبادر و عدم صحهٔ السلب فغیر مسلّمهٔ.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۷

ولایت مورد ندا قرار می‌گیرد. ولی مردم آن چهار چیز را گرفتند و این یکی را رها کردند. و حال آنکه اگر کسی همه روزهایش را روزه بگیرد و شبها را به عبادت بیدار بماند و بدون ولایت بمیرد، از او هیچ روزه و هیچ نمازی قبول نمی‌شود». در این حدیث امام معصوم (ع) اسماء عبادات را بر فاسد اطلاق نموده، چرا که مفروض این است که عبادت بدون ولایت، فاسد است.

۵- قول معصوم (ع) که می‌فرماید: «ای حائض، نماز را در حال قرء [حیض] رها کن». در این روایت امام (ع) بر نماز فاسد، اسم صلاهٔ را اطلاق نموده است.

۶- صحیح بودن تعلّق نذر به ترک نماز در مکانی که نماز خواندن در آن مکروه است و حصول حنث [شکستن نذر] از راه مخالفت، با اینکه نماز فاسد است.

و قول اقرب از این دو قول، اوّلی است (وضع برای صحیح). بدین بیان که ماهیات عبادات، از ابتدا برای مردم معلوم نبوده است و این شارع است که آنها را اختراع کرده و برای آنها اسامی‌ای قرار داده است. و این، براساس آن مطلبی است که در حقیقت شرعیه توضیح دادیم. سپس شارع مردم را مکلّف به این عبادات فرموده است. و معلوم است که در اولین استعمال شارع، وی آنها را در معنای صحیح به کار برده نه در فاسد، چرا که استعمال در ابتدا به منظور مکلّف کردن مردم به این ماهیات اختراعی بوده است. و بدیهی است که اگر کسی- مثلا- آلات و ابزاری را اختراع کند و آنها را با هم ترکیب کند به گونه‌ای که عمل و اثر خاصی را ایجاد کنند و برای آن مرکب، اسم خاصی را ابداع نماید و یا به مناسبتی رویش اسم بگذارد و سپس در فاصله زمانی کمی، حقیقت شود، روشن است که واضع این اسم را جز بر چیزی که آن اثر را داشته باشد، نمی‌نهد و آن را- برای نخستین‌بار- جز در مورد آن چیز دارای اثر به کار نمی‌برد. آری، پس از گذشت مدتی، ممکن است آن اسم در زبان واضع و یا در زبان عرف در مورد شیئی به کار رود که فاقد بعضی اجزاء و آلات است و این استعمال با عنایت، مجازی و بخاطر مشابهت عرفی است.

و امّا استدلال قائلین به اعم، از راه تبادر و عدم صحت سلب، مسلّم نیست.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۸

و أمّا التقسیم: فهو بالعنایهٔ و المشابهٔ مجازا.

و اما روایهٔ بنی الاسلام، فظاهرها عدم قبول عباداتهم اذا کانت جامعهٔ للشّرائط ما عدا الولایهٔ و لا ینافی ذلک صحّتها حینئذ لأنّ القبول غیر الصّحهٔ. و ان قلنا بعدم الصّحهٔ کما قیل، فیمکن الجواب حینئذ عن الروایهٔ بأنّ الامام علیه السّلام استعملها بحسب اعتقادهم صحّتها او مجازا.

و اما قوله علیه السّلام: دعی الصلاهٔ أیّام اقرائک، فانّه علیه السّلام استعملها فی الصحیحهٔ، غایهٔ الأمر انّها صارت فاسدهٔ بعد هذا النّهی. و لا یمکن أن یؤخذ الفساد فی المنهیّ عنه، الحاصل من النّهی، قیدا فی نفس المنهیّ عنه للزوم الدّور، فلا یتوجّه النّهی عن الصّلاهٔ الفاسدهٔ، لأنها إنما صارت فاسدهٔ بعد هذا النهی. و لیس المراد منها الفاسدهٔ من غیر جههٔ هذا النهی، إذ لا نظنّ أن یلتزموا بحرمهٔ صورهٔ الصلاهٔ العرفیهٔ و لو لم تکن بتیّهٔ.

و اما قضیهٔ صحهٔ النذر، فانّ الناذر استعملها فی الصحیحهٔ قطعا، فأیّ ناذر یقصد فی نذره ترک صورهٔ الصلاهٔ و هی الفاسدهٔ فی المکان المکروه. و اما حصول الحنث فلأنّه أتی بصلاهٔ صحیحهٔ من جمیع الجهات عدا مخالفهٔ النذر الّتی ترتّبت بعد حصول النذر و هذه هی المنذور ترکها.

ثم انّه لمّا کانت الصّلاهٔ مثلا مختلفهٔ أشدّ الاختلاف بحسب حال المکلّفین فی الأوقات المختلفهٔ، فلا بدّ من أن یکون لها جامع یکون هو المسمّی بلفظ الصلاهٔ، و قد اختلفوا فی تصویر الجامع، و الّذی یتّضح لی انّه لا یلزم معرفهٔ الجامع بماهیته، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۶۹

و امّا تقسیم، به خاطر عنایت و مشابهت مجازی است. و امّا روایت «بنی الاسلام» ظاهرش این است که عبادات افراد که جامع همه شرائط به جز ولایت باشد، قبول نمی‌شود. و این امر منافاتی با صحت عبادات ندارد زیرا قبول، غیر از صحت است. و اگر بگوئیم این عبادات صحیح نیست- کما اینکه گفته‌اند- می‌توان از استدلال به این روایت چنین جواب داد که امام (ع) این اسامی را اگر در فاسد به کار برده است به لحاظ اعتقاد مردم بوده که خیال می‌کرده‌اند عباداتشان صحیح است و یا می‌گوئیم اصلا امام (ع) مجازا به کار برده است.

و امّا در باب قول معصوم (ع) که فرموده: «دعی الصلاة ایّام اقرائک» می گوئیم امام (ع) صلاة را در صحیح به کار برده است! نهایت این است که آن نماز بعد از این نهی، فاسد می‌شود. و امکان ندارد فسادی که در منهی عنه از ناحیه خود این نهی حاصل می‌شود به عنوان قید در خود منهی عنه اخذ شود چرا که دور لازم می‌آید. و مراد از این نماز فاسد، فاسدی نیست که از غیر جهت همین نهی، فاسد شده باشد.

چون گمان نمی‌کنیم که این قائلین، به حرمت صورت عرفی نماز- و لو فاقد نیّت- ملتزم باشند (یعنی اگر فسادی هست از ناحیه همین نهی است نه از جهت دیگر).

و امّا قضیه صحت نذر، پاسخش این است که ناذر قطعا صلاة را در صحیحه استعمال کرده است. کدام ناذر است که در نذرش قصد کند که صورت صلاتی را که فاسد است در مکان مکروه، ترک کند؟! و امّا حصول حنث، به خاطر این است که نمازی را انجام داده که از جمیع جهات صحیح است الّا از حیث مخالفت با نذر که البته این مخالفت، بعد از حصول نذر اتفاق افتاده، درحالی‌که ترک همین صلاة، متعلّق نذر بوده است.

نکته دیگر اینکه چون نماز- مثلا- به حسب حال مکلّفین در اوقات مختلف، تفاوت‌های زیادی پیدا می‌کند، پس باید یک معنای جامعی برای همه نمازها پیدا کنیم که مسمای لفظ صلاة باشد. علما در تصویر این جامع، اختلاف کرده‌اند و آنچه بر من واضح است این است که شناخت این عنوان جامع با تمام ماهیتش لازم نیست بلکه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۰

بل یکفی معرفته بآثاره و خواصه مثل المؤدّی للغرض المطلوب للشارع فی هذا المقام و هذا هو معنی الصّحیح و هو المتبادر من لفظ الصلاة.

ثمرة القولین[۱۷] و اما الثمرة المترتبة علی القولین فهی، کما ذکروا، الرجوع الی أصل البراءة او الاحتیاط فیما اذا شکّ فی جزئیة شیء لعبادة او شرطیته «علی القول بالصّحیح» لإجمال الخطاب بها من الشارع حینئذ علی الخلاف فی مسألة دوران الواجب بین الأقلّ من الأجزاء و الأکثر الارتباطیّین کالصّلاة.

و الرجوع الی الاطلاق اللفظی العرفی لاسم العبادة إن کان ذلک الاطلاق واردا مورد البیان کما هو شرط الأخذ باطلاق اللفظ، و إلّا فالی الأصل العملی فی المقام و هو أصل البراءة او الاحتیاط علی الخلاف فی الأقلّ و الأکثر ایضا «علی القول بالأعمّ».

و لقد نقل عن الصّحیحیّین صحة الصلاة فی مفروض المقام، و ذلک لأنّ الأشهر فی مسألة الأقلّ و الأکثر القول بالبراءة، بل حتّی علی القول بالاحتیاط فیها- کما هو الأظهر فی بعض الصّور- یمکن توجیه القول بصحة الصّلاة، لأنها مبیّنة أجزاؤها و شرائطها فی جملة من الأخبار، فلا مورد للشّک فی الزائد عن ذلک بعد ما ثبت ماهیة الصلاة و أجزائها بحجة شرعیة.

نعم، لو علمنا بوجوب عبادة خاصة و لم یبیّن لنا أجزاؤها و ماهیتها بحجة شرعیة و عرفنا أجزاء منها و لم تقم حجة علی انّها هی تمام الماهیة،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۱

کافی است ما آن را از راه آثار و خواصش بشناسیم مثل اینکه بگوئیم این جامع، چیزی است که غرض مطلوب شارع را در این مقام تأمین می‌کند. و مقصود از صحیح، همین است و از لفظ صلاة همین معنای صحیح متبادر می‌شود.

ثمره دو قول

و امّا ثمره مترتب بر این دو قول- چنان‌که گفته‌اند- این است که روی قول صحیحی در جائی که شکّ در جزئیت یا شرطیت چیزی

برای عبادتی پیش آیـد، باید به اصل برائت و یا احتیاط رجوع شود چرا که در این صورت خطاب راجع به آن عبادت از ناحیه شارع مجمل می‌شود و این اجمال بر مبنای خلافی است که در مسئله دوران واجب بین اقل و اکثر ارتباطی وجود دارد مثل اجزاء نماز.

و امّـا روی قول اعمّی بایـد به اطلاـق لفظی عرفی در اسم عبـادت مراجعه کنیم و این رجوع در صورتی است که این اطلاق در مقام بیان صادر شده باشد کما اینکه شرط اخذ به اطلاق لفظی همین است. و الّا (اگر در مقام بیان نباشد) باید به اصل عملی در این مقام رجوع شود یعنی اصل برائت یا احتیاط، و این به حسب همان خلافی است که در اقل و اکثر گفته می‌شود.

و از قائلین به صـحیح، نقل شده که در این شک، نماز صـحیح است و این، به خاطر این است که در مسـئله اقل و اکثر قول به برائت مشـهورتر است، بلکه حتی بنا بر قول به احتیاط در این مسـئله- کما اینکه در بعضی صور، احتیاط اظهر است- قول به صحت نماز را می‌توان توجیه کرد. چرا که اجزاء و شـرائط نمـاز در بسـیاری از اخبـار ذکر شـده است. لـذا پس از اینکه ماهیت صـلاۀ و اجزائش با دلیل شرعی ثابت و روشن شده، دیگر جایی برای شک در جزء یا شرط زائد، وجود ندارد.

آری، اگر علم پیـدا کردیم به وجوب عبـادتی خاص؛ و اجزاء و ماهیت آن عبادت با حجت شـرعی بر ما واضـح نشـد، و ما به برخی اجزاء ان علم پیدا کردیم امّا دلیلی اقامه نشد بر اینکه این اجزاء، تمام ماهیت آن عبادت‌اند و سپس در جزء دیگری شک

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۲

ثمّ شککنا فی جزء آخر انّه داخل أولا، کان المرجع هنا الاحتیاط أو البراءۀ کما نقل عن الأکثر «علی القول بالصّحیح»، و الی الاطلاق إن کـان فی مورد البیان، و کانت الأجزاء التی عرفناها تسـمّی عرفا بتلک العبادۀ، و إلّا فإلی الاحتیاط او البراءۀ علی الخلاف فی مسألۀ الدّوران ایضا «علی القول بالأعمّ».

تمرینات ۱- ما هی أدلۀ القائلین بالصحیح؟

۲- ما هی أدلۀ القائلین بالأعم، و ما هو الجواب عنها؟

۳- ما هو الأقرب من القولین؟

۴- هل یلزم معرفۀ الجامع للصلاۀ؟

۵- ما هی ثمرۀ القولین؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۳

کردیم که آیا آن نیز داخل در ماهیت است یا نه؟ در اینجا طبق قول صـحیحی باید به احتیاط یا برائت رجوع کنیم کما اینکه از اکثر علما همین نظر نقل شده است.

و امّـا طبق قول اعمی بایـد به اطلاـق لفظی رجوع کنیم البته اگر اطلاـق در مقـام بیـان صـادر شـده باشـد و ضـمنا اجزائی که آنها را شناخته‌ایم، عرفا بـدین نام عبادت، خوانـده شوند. و الّا باید به اصل احتیاط یا برائت رجوع کنیم و این به حسب اختلافی است که در مسئله دوران اقل و اکثر وجود دارد.

تمرینات

۱- ادله قائلین به صحیح چیست؟

۲- ادله قائلین به اعم کدام است و جواب آنها چیست؟

۳- کدام قول، اقرب است؟

۴- آیا شناخت عنوان جامع برای نماز لازم است؟

۵- ثمره دو قول چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۴

المبحث الثالث الاشتراک اللّفظیّ فی اللّغة تعریفه الاشتراک اللفظیّ «هو تعدّد المعانی الحقیقیّة للفظ واحد فی لغة واحدة».

کلفظ (عین) للباصرة، و النّابعة، و عین المیزان و غیرها.

و کلفظ (قرء) للحیض و الطّهر الی غیر ذلک ممّا هو کثیر جدّا فی اللّغة العربیة فلا حاجة الی إقامة البرهان علی ثبوته فیها.

و إنّما قلنا- فی التعریف- تعدّد المعانی لإخراج «الاشتراک المعنویّ» و هو «تعدد أفراد المعنی الحقیقی الواحد للّفظ الواحد» کلفظ (إنسان) الصادق علی کلّ أفراده.

و إنّما قلنا: الحقیقیة، لإخراج «المعانی المجازیّة»، لأنها لیست من باب الاشتراک بل اللفظ إنّما یستعمل فی معناه المجازی غیر الحقیقی بالقرینة لا بالوضع.

و إنّما قلنا: فی لغة واحدة، لأنّ تعدد المعنی للّفظ الواحد مع تعدّد اللغة لیس هو من الاشتراک المقصود، مثال ذلک: کلمة (شهر) الّتی معناها فی اللغة العربیة «أیام معدودة»، و فی اللّغة الفارسیة «المدینة» و مثل هذا کثیر فی اللغات.

و یقابل الاشتراک اللفظی (التّرادف) و هو «تعدد اللّفظ مع وحدة المعنی الحقیقی» کما فی مثل (لیث) و (أسد) للحیوان المفترس المعروف.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۵

مبحث سوم اشتراک لفظی در لغت

تعریف آن

«اشتراک لفظی به معنای تعدد معانی حقیقیه یک لفظ در یک زبان واحد است» مانند لفظ «عین» که برای چشم و چشمه و چشم ترازو و غیر این‌ها به کار می‌رود. و نیز مانند لفظ «قرء» که برای حیض و طهر (پاکی از حیض) به کار می‌رود. و نیز الفاظ دیگر که در زبان عربی بسیار زیادند و لذا دیگر نیازی نیست که اثبات کنیم مشترک لفظی در زبان عربی وجود دارد.

و اینکه ما در تعریف گفتیم «معانی متعدد است» برای این است که اشتراک معنوی را از تعریف فوق خارج کنیم. و «اشتراک معنوی به معنای تعدد افراد یک معنای حقیقی واحد در یک لفظ واحد است» مانند لفظ «انسان» که بر کلیه افرادش صادق است.

و اینکه قید «حقیقیه» را در تعریف آوردیم، برای اخراج «معانی مجازیه» است، چرا که معانی مجازی از باب اشتراک نیست بلکه لفظی که در معنای مجازی و غیر حقیقی استعمال می‌شود به کمک قرینه است نه به خاطر وضع. و اینکه گفتیم «در لغت واحد» به خاطر این است که تعدد معنا برای لفظ واحد در لغات و زبان‌های گوناگون، از قبیل اشتراکی که مقصود ماست، نمی‌باشد. مثلا: کلمه «شهر» در زبان عربی به معنای «ایام معدودة» [۲۹ یا ۳۰ روز] است ولی در زبان فارسی به معنای «مدینه» است و مانند این لفظ در زبان‌ها، فراوان است. و مقابل اشتراک لفظی «ترادف» است یعنی «تعدد لفظ با معنای حقیقی واحد» مثل «لیث» و «اسد» که در زبان عربی برای حیوان درنده معروف وضع شده‌اند.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۶

استعمال اللّفظ فی اکثر من معنی اما إطلاق اللفظ علی أکثر من معنی فی استعمال واحد، فالظّاهر عدم جوازه، لأنّ ذلک راجع الی أهل اللّسان، و لم نرهم استعملوا ذلک، و لم یثبت فی الکتاب و السّنة استعماله.

و ما يتوهّم منه ذلك كقوله تعالى: (أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ وَ الْجِبالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُّ وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ)[۱۸]، فمحمول على إرادة معنى عام للسّجود و هو (الخضوع) الى غير ذلك.

و على كلّ فالتّعمّق فى مثل هذه المسألة قليل الجدوى. لأنّه لم تحمل آيات الأحكام و أخبارها على أكثر من معنى بلا اشكال.

و أمّا استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى معا فمثل ذلك ايضا، لأنّ الكلام فى جوازه عند أهل اللّسان، و لمّا لم نظفر باستعمال لهم على هذا النّحو علمنا انّه غير جائز عندهم.

و أمّا ما يظهر من حجج بعض المجوّزين و المانعين من ارجاع النّزاع الى أمور عقليهٔ، فليس من شأن الأصولى ذلك فى مثل هذه المسألهٔ الراجعهٔ إلى الاستعمال اللفظى عند أهل المحاورات. و لو لا ذلك فلا يمنع العقل من استعمال المشترك فى معانيه جمعاء، لأنّ لفظ المشترك وضع لكلّ معنى من معانيه بوضع مستقل لا بشرط شىء من وحدهٔ و غيرها، و ربّما كان الواضع متعددا. و معنى استعمال اللفظ فى معناه هو اخطار المتكلّم للمعنى المقصود له حين النّطق باللّفظ الموضوع لذلك المعنى. فأىّ استحالهٔ فى اخطار المتكلم لمعنيين مثلا حين التّلفظ بلفظ المشترك الموضوع لهما؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۷

استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد

و امّا اطلاق يک لفظ بر اكثر از معنای واحد در يک استعمال، ظاهرا جايز نيست، چرا كه اين امر به اهل محاوره برمی‌گردد و ما نديده‌ايم چنين استعمال كنند و در كتاب و سنّت همچنين استعمالی ثابت نشده است. و اگر در برخی آيات چنين چيزی توهم شده مثل آيه (أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ وَ الْجِبالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُّ وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ)[۱۹] معنای لفظ «يسجد» در اين آيه بايد حمل بر معنای عام «سجود» يعنی «خضوع» و نظاير آن شود.

و به‌هرحال فرورفتن در مثل چنين مسئله‌ای، كم‌فائده است، زيرا آيات و روايات احكام، بدون اشكال بر بيش از يک معنا حمل نمی‌شوند.

و اما استعمال لفظ در معنای حقيقی و مجازی باهم، مثل مسئله قبلی است زيرا اهل زبان بايد در جواز آن سخن بگويند و از آنجا كه ما نديده‌ايم اهل زبان، يک لفظ را در معنای حقيقی و مجازی باهم استعمال كنند، پی می‌بريم كه اين استعمال در نزد آنان جايز نيست.

و امّا آنچه از ظواهر استدلال‌های بعضی مجوزين و مخالفين به دست می‌آيد كه نزاع را به امور عقلی ارجاع می‌دهند، به نظر ما اين از شئون عالم اصولی نيست كه در مسئله‌ای كه مربوط به استعمال لفظی در نزد اهل محاوره است، به امور عقلی مراجعه كند. و اگر اين منع عرفی نباشد، عقل منع نمی‌كند كه لفظ مشترک در همه معانی‌اش به كار رود. چون لفظ مشترک برای هريک از معانيش، وضع مستقلی دارد و مشروط به شرط وحدت و غير آن نيست، و چه‌بسا، واضع متعدد بوده باشد. و معنای استعمال لفظ در معنايش اين است كه متكلم معنای مقصود خودش را هنگام نطق به آن لفظی كه برای آن معنا وضع شده، به ذهن مخاطب اخطار كند. حال چه اشكال دارد كه متكلم- مثلا- دوتا معنا را در هنگام تلفظ لفظی كه برای هر دو معنا وضع شده، اخطار كند؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۸

كما نرى إمكان ذلك بديهيا من أنفسنا. و لم يكن- ظاهرا- مراد الأوائل الّذين حرّروا موضع النزاع فى هذه المسألهٔ إلّا ذلك. و اما تطوير الكلام فوق هذا، فهو خروج عن موضع النزاع، كما انّ تصوير الاستحالهٔ فيه شبههٔ فى مقابل البديههٔ، و كذلك الكلام حول استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى معا.

تمرینات ۱- ما هو الاشتراک اللفظی، و ما هو الاشتراک المعنوی، و ما هو الترادف؟

مثل لکل منها.

۲- هل یصح ارادهٔ اکثر من معنی فی استعمال واحد للفظ او ارادهٔ المعنی الحقیقی و المجازی معا؟ و هل یمکن فی العقل ذلک؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۷۹

کما اینکه ما می‌بینیم به‌طور بدیهی این کار توسط خود ما امکان دارد. و ظاهرا مراد علمای پیشین که محل نزاع در این مسئله را تحریر کرده‌اند، جز این نبوده است. و امّا کشاندن بحث به مسئله‌ای فوق این، خروج از محل نزاع است. کما اینکه تصویر استحاله در این امر، شبهه در امر بدیهی است. و همین‌طور است سخن در باب استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی باهم!

تمرینات

۱- اشتراک لفظی، اشتراک معنوی و ترادف به چه معناست؟ برای هریک از آنها مثال بزن.

۲- آیا اراده اکثر از معنای واحد در استعمال واحد یک لفظ یا اراده معنای حقیقی و مجازی باهم، صحیح است؟ و آیا عقلا چنین چیزی ممکن است؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۰

المبحث الرابع المشتقّ تعریفه المشتقّ «هو کلّ اسم دال علی تلبّس ذات بمبدإ»[۲۰]، کعالم و ضارب و أمثالهما من اسم المفعول و الصفهٔ المشبههٔ و اسم المکان و الزمان.

و قد وقع الخلاف، أ هو حقیقهٔ فی خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال و مجاز فیما انقضی عنه المبدأ، أو هو حقیقهٔ فی الأعم منهما؟ و نقل القول الأوّل عن الأشاعرهٔ و جملهٔ من أصحابنا. و الثانی عن اکثر أصحابنا و المعتزلهٔ و هو الحقّ.

و قد اختلفت عباراتهم فی معنی الحال، أ هو حال النّطق، او حال تلبّس موضوع المشتقّ بمبدئه و لو کان فی الماضی مثل «کان زید ضاربا أمس»، أو الاستقبال مثل «إنّی فاعل ذلک غدا»؟ و لکنّ الحقّ انّه لا ینبغی أن یجعل حال التّلبّس داخلا فی موضع النزاع، بل لا اشکال فی کون المثالین حقیقهٔ، بل نقل بعضهم الاتّفاق علیه. کما لا ینبغی الاشکال فی المجازیهٔ اذا أرید من المثال الأول ما قبل أمس و من المثال الثانی ما بعد غد، لأنّ المشتقّ قید بأمس و غد، فاذا استعمل فی غیر ما وضع له کان الاستعمال مجازیا. فاتّضح من هذا انّه لم یبق ما ینبغی أن یکون موردا للنزاع فی المسألهٔ إلا- ما اذا استعمل المشتقّ فی حال النّطق و کان المبدأ منقضیا عنه فی الماضی مثل «زید نائم» و کان نومه قد انتبه منه.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۱

مبحث چهارم مشتق

تعریف آن

مراد از مشتق «هر اسمی است که دال بر تلبس ذاتی به مبدئی[۲۱] باشد» مثل عالم و ضارب و امثال این دو از قبیل اسم مفعول و صفت مشبهه و اسم مکان و اسم زمان.

و البته اختلاف شده که آیا مشتق در خصوص آنچه متلبس به مبدأ است در حال، حقیقت و در آنچه مبدأ از آن منقضی شده، مجاز

است؟ یا نه مشتق در اعمّ از این دو حقیقت است؟ و البته نقل شده که علما اتفاق نظر دارند که مشتق در ذاتی که در آینده متلبس به مبدأ می‌شود، مجاز است.

و قول اول از اشاعره و جمعی از اصحاب ما (علمای شیعه) نقل شده است. و قول دوم از اکثر علمای خودمان و معتزله نقل شده و همین قول، حق است.

و عبارات علما در معنای «حال» مختلف است: آیا مراد حال نطق است یا حال تلبس موضوع مشتق به مبدئش می‌باشد و لو اینکه تلبس در گذشته باشد مثل «زید دیروز ضارب بود» یا در آینده باشد مثل: «من فردا، فاعل آن کار خواهم بود». ولی حق این است که حال تلبس، نباید در محل نزاع داخل شود، بلکه بدون اشکال، این دو مثال، حقیقت هستند و بلکه بعضی نقل اتفاق برآن کرده‌اند. کما اینکه جای اشکال نیست که اگر در مثال اول، قبل دیروز اراده شود و در مثال دوم، بعد فردا اراده شود، مجاز است چرا که مشتق مقیّد به دیروز و فردا شده است. پس اگر مشتق در غیر آنچه این دو لفظ برای آن وضع شده‌اند، استعمال شود، این استعمال مجازی می‌شود. پس از این مطالب روشن شد که موردی برای محل نزاع باقی نمی‌ماند مگر آنجا که مشتق در حال نطق استعمال شود درحالی‌که مبدأ قبلا منقضی شده باشد مثل «زید نائم» درحالی‌که زید از خواب بیدار شده باشد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۲

اختلاف المبدأ یختلف تلبّس الذّات بالمبدا باختلاف جهاته، فتارة یکون بنحو الملکة و أخری بنحو الصّناعة و الحرفة و أخری بغیر ذلک، و تارة یختلف مبدأ واحد لجهتین، مثل کاتب و عامل، فاذا أرید منه مهنة الکتابة صدق التّلبس بالحال و لو لم یکن حالا مشغولا بالکتابة الفعلیة بلا کلام و هکذا.

و قد استدلّ کل من الفریقین فی مسألة المشتقّ بالتّبادر.

فقال الفریق الأول: إنّ المتبادر من لفظ (قائم) مثلا هو المتلبّس بالقیام حالا.

و قال الفریق الثانی: إن المتبادر منه ما کان متلبسا مطلقا، سواء کان فی الحال او الماضی.

و استدلّ الفریق الأول بصحّة السّلب عما قد انقضی عنه المبدأ.

و الفریق الثانی بعدم صحّة السلب عنه.

و الذی یقرّب ما اخترناه انّه اذا استقرأنا موارد استعمالات المشتقّ نری اکثرها حتّی بعض ما استشهد به الفریقان محتفّا بقرائن حالیّة او مقالیّة تدلّ علی المراد فلا موضع فیها إذن للتّبادر، و اما القلیل منها الّذی لیس فیه أیّ قرینة فنراها محتملة للوجهین، و لذلک یحسن استفهام المخاطب عن أنّ المراد أیّ الفردین من معنی المشتقّ.

مثال ذلک: لو کان للسّید دعوة رجال علی طعام یأکل منه فوج بعد فوج فأمر عبده بقوله: اسق الماء الآکل من هؤلاء الرجال. فیحسن من العبد أن یستفهم: أ أسقی من انتهی أکله أو المشتغل الآن بالأکل؟ نعم لو قال له: اسق الشّای الآکل من الرجال، کان هذا قرینة علی سقی الفارغ من الأکل، و هکذا جمیع الموارد الخالیة ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۳

اختلاف مبدأ

تلبس مبدأ به ذات، به حسب جهات مبدأ، مختلف می‌شود. گاهی مبدأ به نحو ملکه است و گاهی به نحو صناعت و حرفه است و گاهی به صور دیگر. و گاهی یک مبدأ، دو جهت مختلف دارد مثل کاتب و عامل: که اگر مراد از آن (کاتب) شغل نویسندگی باشد، یک شخص می‌تواند در حال تلبس به کتابت محسوب شود و لو اینکه بالفعل مشغول به کتابت فعلی نباشد و در این، بحثی

نیست و همین‌طور در «عامل».

و هریک از دو گروه، در مسئله مشتق از راه تبادر استدلال کرده‌اند. گروه اول می گویند: متبادر از لفظ «قائم»- مثلا- کسی است که در حال تلبس به قیام باشد. و گروه دوم می گویند: متبادر از این کلمه، کسی است که متلبس به قیام شده، خواه در حال و خواه در گذشته.

و گروه اول از راه صحت سلب صفت از چیزی که مبدأ در آن منقضی شده، استدلال کرده‌اند. و گروه دوم از راه عدم صحت سلب بر مدعای خود استدلال کرده‌اند.

و آنچه مختار ما را تقریب می کند این است که اگر موارد استعمال مشتق را بررسی کنیم می‌بینیم اکثر این موارد، حتی بعضی موارد که دو گروه به آنها استشهاد می کنند، همراه قرائن حالیه یا مقالیه‌ای هستند که دال بر مراد می‌باشند و بنابراین دیگر جایی برای تبادر نیست. و امّا اندکی از موارد که در آنها هیچ قرینه‌ای نیست، احتمال هر دو وجه را دارند. و لذا جا دارد که مخاطب بپرسد، مراد کدام یک از دو معنای مشتق است.

مثال: اگر مولایی عده‌ای را برای خوردن غذا دعوت کند و مهمانان گروه‌گروه برای صرف غذا وارد مجلس شوند، آنگاه مولا به عبدش بگوید: به هریک از مهمانان که «آکل» (خورنده غذا) هستند، آب بده. در اینجا بجاست که عبد سؤال کند: آیا من به کسی که غذا خوردنش تمام شده آب بدهم یا به کسی که مشغول غذا خوردن است؟

آری امّا اگر مولا- به او بگوید: به «آکل» چای بده، این خود قرینه بر این است که مراد، دادن چایی به کسی است که از غذا خوردن، فارغ شده است. و همین‌طور در تمام

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۴

من القرینة یستحسن فیها الاستفهام، و هو دلیل وضعه لمعنی عام یدخل تحته المنقضی عنه المبدأ و المتلبس به حالا، و لا یکون استعماله فی أحد هذین الفردین مجازا.

و اما الموارد الّتی یتبادر منها الحال أو المنقضی، فانّما هی لقرائن دقیقة تظهر بالتأمل فیها، و لذلک حدثت أقوال أخری فی المسألة نشأت من اختلاف موارد الاستعمال الّتی یتراءی بادئ بدء أنّها خالیة من القرائن الدقیقة. و قد استدلّ علی المختار بما نقل من استدلال الامام علیه السّلام بقوله تعالی: (لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ)[۲۲] علی عدم لیاقة المتصدّی للخلافة لها لتلبّسه بالظّلم فی الماضی کعبادة الأصنام و صدق الظّالم علیه، و هذا الاستدلال موقوف علی صدق المشتق و هو (الظالم) هنا علی ما انقضی عنه المبدأ ایضا حقیقة لا- مجازا، لأنه لیس فی الآیة قرینة علی أنّ المراد خصوص ما انقضی عنه حتّی یحتمل أن یکون الاستعمال مجازا، و هو استدلال متین و لما اخترناه مبین.

تمرینات ۱- ما هو المشتق؟

۲- ما هو معنی الحال؟

۳- هل یختلف تلبس الذّات بالمبدا باختلاف الجهات؟

۴- ما دلیل القول: بأنه حقیقة فیما تلبس بالمبدا فی الحال، و ما دلیل القول بالأعم، و ما هو الأقرب منهما، و لما ذا صار أقرب؟

۵- ما وجه دلالة قوله تعالی: (لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ) علی المختار؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۵

مواردی که خالی از قرینه است، جای استفهام هست. و این دلیل بر این مدعاست که مشتق برای معنایی عام وضع شده که هم شامل منقضی عنه المبدأ می‌شود و هم شامل متلبس فی الحال. و استعمال مشتق در هیچ‌یک از این دو معنا، مجاز نیست.

و امّا اگر در مواردی از مشتق، خصوص حال یا منقضی متبادر می‌شود به خاطر قرائن دقیقی است که با تأمل آشکار می‌شوند. و به خاطر همین، اقوال دیگری در مسئله مشتق پیدا شده که ناشی از اختلاف موارد استعمال است و این موارد در وهله اوّل خالی از قرائن دقیقه به نظر می‌رسند. و بر نظریه مختار (معنای عام) به کلامی از استدلال امام (ع) به آیه (لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ)[۲۳] استدلال شده است. امام (ع) فرموده: که متصدی خلافت، لیاقت این مقام را ندارد چرا که در گذشته، متلبس به ظلم بوده و این ظلم، عبادت بت‌هاست و لذا ظالم بر وی صادق است. و این استدلال امام، متوقف بر این است که مشتق «ظالم» بر کسی که مبدأ ظلم از وی منقضی شده، صادق باشد به نحو حقیقی و نه مجازی. چون در آیه مزبور قرینه‌ای نیست که مراد، خصوص منقضی باشد تا احتمال دهیم که استعمال مجازی است. و این استدلال بر مدعای ما، استدلالی متین است و مختار ما را تبیین می‌کند.

تمرینات

۱- مشتق چیست؟

۲- معنای «حال» چیست؟

۳- آیا تلبس مبدأ به ذات، به حسب اختلاف جهات مختلف می‌شود؟

۴- دلیل این قول که «مشتق حقیقت در متلبس به مبدأ فی الحال است» چیست؟ و دلیل قول به اعم چیست؟ و کدام یک اقرب به صواب است؟ و چرا اقرب است؟

۵- چگونگی دلالت آیه (لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ) بر نظریه مختار ما را بنویسید؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۶

الباب الاوّل الأوامر و فیه ثمانیهٔ مباحث (۱) مادهٔ الأمر و صیغه مادهٔ الأمر الظاهر أنّ معنی الأمر بمادته: (هو طلب الفعل بالقول استعلاء) و هو یشمل فردی الوجوب و النّدب، و الأول هو المتبادر عند الاطلاق بلا قرینهٔ، لأنّه الأشدّ طلبا، کما سنوضحه فی الصّیغهٔ.

و إنّما قیّدناه بالقول لاتّباع الأشهر، و إلّا فالأظهر أنّ ما یقوم مقامه کالکتابهٔ مثله. کما یقال: أمر السلطان بکذا و هو کتب أمره کتبا.

و الظاهر أنّ من معانیه ایضا: الشأن و الفعل، فهی مشترکهٔ لفظا لا معنی لاختلاف الجمع. و علیه فلا یعرف المراد إلّا بالقرینهٔ، و القرائن واضحهٔ و کثیرهٔ، لأنّ موارد استعماله فی الطلب الاستعلائی غیر موارد استعماله فی المعنیین الآخرین.

نعم، لو قال قائل «اذا کان هناک أمر» و سکت لم یعرف المراد اذا لم تکن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۷

باب اول: اوامر

اشاره

در این باب، هشت مبحث است

- ۱- ماده امر و صیغه آن

ماده امر

ظاهرا معنای ماده أمر اینست: «طلب نمودن انجام کار به وسیله کلام به لحاظ برتری مقام».

و این معنا، شامل دو معنای وجوب و استحباب می‌شود و البته در صورت اطلاق بدون قرینه، معنای اوّل متبادر می‌شود چرا که شدت طلب در وجوب بیشتر است.

کما اینکه در صیغه امر توضیح خواهیم داد.

و اینکه ما مقیّد به طلب قولی کردیم، به تبع نظر اشهر است و الّا اظهر این است که قائم‌مقام قول مثل کتابت نیز همانند قول است. کما اینکه گفته می‌شود: سلطان به فلان چیز امر کرد، و حال آنکه او امرش را کتبا نوشته است. و ظاهرا از معانی امر، «شأن و فعل» است. پس ماده «امر» مشترک لفظی است و نه معنوی چرا که صیغه جمع این موارد مختلف است (امور- اوامر) و بنابراین مراد از معنای امر جز با قرینه معلوم نمی‌شود و قرائن روشن و فراوان‌اند. چرا که موارد استعمال امر در طلب استعلایی، غیر از موارد استعمال آن در دو معنای دیگر است.

آری، اگر گوینده‌ای بگوید: «هرگاه امری باشد» و دیگر ساکت بماند، در صورت

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۸

قرینهٔ حالیهٔ فی المقام، فاذا أتمّه بقوله: «من الأمور» عرف أنّ المراد الفعل أو الشأن، أو «من الأوامر» عرف أنّ المراد الطلب. و لا اعتبار للعلوّ، نعم، العالی مستوجب أمره لذمّ التارک له استحقاقا. و إنّما اعتبرنا الاستعلاء لأنّ السؤال و الدعاء خارجان موضوعا عن حقیقهٔ الأمر بمادته.

صیغ الامر الظاهر أنّ ما ینبغی أن یکون موضع النّزاع بین الأصولیین فی مفاد الصّیغهٔ، هو أنّها اذا صدرت من أیّ قائل أ تفید الوجوب أو الأعمّ أو غیر ذلک؟ و اما دلالتها علی الذّم علی التّرک، فلیس هو من مفاد الصّیغهٔ، و إنما هو أمر خارجی، لأنّ الآمر اذا کان ممّن یجب امتثال قوله و أمره حصل الذمّ و العقاب علی ترک الامتثال و إلّا فلا.

صیغهٔ افعل و أشباهها الظاهر أنّ صیغهٔ افعل و أشباهها- کالمضارع المقرون بلام الأمر او الجملهٔ الفعلیهٔ او الاسمیهٔ، مثل: یقصّر المسافر، او المسافر یقصّر بصلاته، فی مقام بیان الحکم و غیرها- حقیقهٔ فی الطلب و الحثّ علی الفعل بمعنی انّ القائل اذا قال: افعل مثلا، فقد أراد إیقاع الفعل و صدوره. و اما قضیهٔ المنع من ترکه أو عدمه، فهی أمور خارجهٔ عن حقیقهٔ الطلب و الحثّ علی الفعل، لأنه معنی بسیط، و لیس هو إلّا ارادهٔ ایجاد الفعل، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۸۹

عدم قرینه حالیه در مقام، مراد او معلوم نمی‌شود. ولی اگر جمله را با گفتن عبارت «من الأمور: از امور» تمام کند، معلوم می‌شود مرادش، فعل یا شأن است. یا اگر با عبارت «من الأوامر: از اوامر» تمام کند، معلوم می‌شود مرادش، طلب است. و «علوّ» معتبر نیست. آری امر عالی موجب می‌شود که ترک‌کننده آن، مستحق مذمت شود. و اینکه ما «استعلاء» را معتبر دانستیم (نه علوّ را) برای این است که سؤال و دعاء، موضوعا (و تخصصا) از حقیقت ماده امر خارج هستند.[۲۴]

صیغه‌های امر

ظاهرا آنچه که می‌تواند در بین اصولیون راجع به مفاد صیغه امر محل نزاع باشد این است که وقتی صیغه امر از جانب کسی صادر می‌شود آیا مفید وجوب است یا اعم از وجوب و یا غیر این‌ها؟ و امّا دلالت بر مذمت بر ترک، از مفاد صیغه محسوب نمی‌شود و بلکه امری خارج از صیغه است. چون آمر اگر از کسانی باشد که امتثال قولش و امرش واجب است، مذمت و عقاب بر ترک امتثالش حاصل می‌شود و الّا نه.

صیغه افعل و نظائر آن

ظاهر این است که صیغه افعل و نظایر آن- مثل مضارعی که همراه لام امر باشد و یا جمله فعلیه و جمله اسمیه مثل: «مسافر قصر می‌خواند» یا «مسافر نمازش را کوتاه می‌کند»، در مقام بیان حکم و غیر این‌ها- حقیقت در طلب و برانگیختن برای انجام کار هستند. بدین معنا که گوینده وقتی می‌گوید: انجام بده- مثلا- مرادش واقع کردن فعل و صدور آن است. و امّا مسئله منع از ترک فعل یا عدم منع، امری است که خارج از حقیقت طلب و تحریک بر فعل است. چرا که طلب، معنایی بسیط دارد و جز اراده

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۰

و یدخل فی افراده، الوجوب و النّدب، و لکنّ الوجوب أشد الأفراد طلبا و حثّا، و هو المتبادر بلا قرینة، و النّدب الی شیء هو ایضا طلب و حثّ علی ذلک الشیء. و لکنّ الأوامر لها مراتب و مراحل من حیث الأهمیة و کلّها تأتی بنحو واحد و طلب واحد و معنی بسیط، و هو طلب ایجاد الفعل و ایقاعه فی الخارج، و لکن بعضها أشدّ فی هذا المعنی و بعضها أخفّ، و الأشدّ هو المتبادر.

و لذلک فقد احتاج غیره الی قرینة. و إنّما فهم مراتب هذا الطلب و الحثّ و الأمور المترتبة علی فعله أو ترکه من الخارج دون حاقّ اللّفظ، فاصطلح الشارع أو المتشرعة علی بعض مراتبه بالواجب و علی بعضها بالمندوب، و إلّا فالمعنی بسیط، و هذا المعنی نظیر التشکیک فی الأسماء و هو تفاوت صدق الکلّی علی افراده، و ذلک کلفظ الوجود، فانّ معناه فی جمیع الموجودات واحد بسیط، و لکن وجود واجب الوجود أشدّ و أدوم و أثبت و أعظم.

ثم انّه یمکن القول بادخال بعض الأفراد الأخر، مثل السّؤال و هو «طلب المساوی من المساوی رتبة لا بقصد الاستعلاء» و الدّعاء و هو «طلب السّافل من العالی رتبة لا بقصد الاستعلاء» فی هذا المعنی للصیغة و تکون حینئذ أضعف الأفراد.

و الفرد الأکمل هو المنساق الی الذّهن، و الاستعمال فی کلّ فرد منها حقیقة لصدق الطّلب علی کلّ منها، و لأنه یبعد جدا الالتزام بأنّ مثل «زر الحسین علیه السّلام» و هو النّدب، أو «اللّهم اغفر لی» و هو الدّعاء، أو مثل قول الرّجل لأخیه «ناولنی الکتاب» و هو السؤال، مجاز.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۱

ایجاد فعل، چیز دیگری نیست و در افراد و مصادیق طلب، وجوب و استحباب هر دو داخلند ولی وجوب، از حیث طلب و برانگیختن، بالاترین مرتبه افراد است و همین وجوب از صیغه امر بدون قرینه متبادر می‌شود. و طلب استحبابی (ندب) یک شیء، خود نوعی طلب و برانگیختن به سمت آن شیء محسوب می‌شود. ولی أوامر از حیث اهمیّت، دارای مراتب و مراحلی هستند و همه آنها به گونه‌ای واحد و طلبی واحد و با معنایی بسیط (ساده) می‌آیند و آن معنا، طلب ایجاد فعل و واقع ساختن آن در خارج است. و لکن بعضی اوامر در این معنای طلب، شدیدتر و برخی ضعیف‌ترند و آنچه که به ذهن تبادر می‌کند، معنای اشدّ است. و به همین خاطر، غیر اشد احتیاج به قرینه دارد. و مراتب طلب و انگیزش و اموری که بر فعل یا ترک أمر مترتب می‌شود، از خارج لفظ فهمیده می‌شود نه از خود لفظ. و لذا شارع یا متشرعین بعضی از مراتب طلب را واجب و برخی مراتب آن را مستحب دانسته‌اند، و الّا معنای طلب، بسیط است. و این معنا، نظیر تشکیک (ذو مراتب بودن) در اسامی است. و تشکیک به معنای تفاوت صدق کلی بر افرادش می‌باشد. مثل لفظ وجود که معنایش در همه موجودات واحد و بسیط است ولی وجود واجب‌الوجود (نسبت به ممکنات) شدیدتر، بادوام‌تر، پایدارتر و عظیم‌تر است. نکته دیگر اینکه می‌توان گفت: بعضی افراد دیگر طلب مثل سؤال که «طلب مساوی از مساوی دیگر از حیث رتبه نه به قصد استعلاء» است، این‌ها نیز در معنای صیغه امر داخل می‌شوند و در این صورت، ضعیف‌ترین افراد طلب محسوب می‌شوند. و فرد اکمل همان است که به ذهن متبادر می‌شود. و اینکه صیغه امر در همه این افراد استعمال می‌شود، از قبیل

استعمال حقیقی است، چرا که طلب در هریک از این افراد صدق می کند. و نیز جدا بعید است که ملتزم شویم به اینکه امثال: «زر الحسین (ع)؛ زیارت کن امام حسین (ع) را» که به معنای استحباب است و یا «اللّهم اغفر لی؛ خدایا مرا ببخش» که از موارد دعاست، یا مثل سخن کسی که به برادرش می گوید: «ناولنی الکتاب؛ کتاب را به من برسان» که از مصادیق سؤال است، همه این ها مجازند!

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۲

نعم، قد تنسلخ الصیغهٔ عن معنی الطّلب الحقیقی بقرائن اذا کان الداعی لانشاء الصّیغهٔ هو التّهدید مثلا، مثل «اعملوا ما شئتم» او التعجیز مثل «فأتوا بسورهٔ من مثله» او التّرخیص کما اذا کان فی مورد مظنّهٔ التّحریم مثل «فاذا قضیت الصلاهٔ فانتشروا فی الأرض» الی غیر ذلک ... و تکون مجازا لأنّها لا تستعمل کذلک إلا بقرینهٔ.

ثم انّه قد نقل أن المشهور دلالهٔ الصّیغهٔ علی الوجوب وضعا، و قیل مشترکهٔ بینه و بین النّدب بالاشتراک اللّفظی، و قیل بالمعنوی، و قیل غیر ذلک و بعض من قال بالاشتراک المعنوی قال: إنّ استعماله فی کلّ فرد مجاز. و الّذی اعتمدته من الأقوال هو ما ذکرته و هو الاشتراک المعنویّ بین الأربعهٔ، الوجوب، و الندب، و الدعاء، و السؤال، و الجامع: هو الطّلب.

دلالهٔ الصّیغهٔ علی المرّهٔ او التّکرار بعد ما بیّنا دلالهٔ الصیغهٔ علی ما تدل علیه فنقول: لا دلالهٔ فیها علی اکثر من ذلک من مرّهٔ او تکرار. نعم، المرّهٔ محصّلهٔ للمطلوب و لا یصار الی التّکرار إلّا بدلیل خارجی. و الواجبات المکررهٔ فی الشرع إنّما هی لأدلّهٔ خارجیهٔ.

دلالهٔ الصیغهٔ علی الفور او التّراخی و اما دلالهٔ الصیغهٔ علی الفور او التّراخی، فالظاهر عدمها ایضا. نعم، العقل یدلّ علی الفوریهٔ العرفیهٔ، بتقریب انّ المولی ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۳

آری، گاهی صیغه امر از معنای طلب حقیقی منسلخ (جدا) می‌شود و این، با قرینه است مثل آنجا که انگیزه انشای صیغه تهدید باشد مانند: «اعملوا ما شئتم؛ هر کار می‌خواهید، بکنید» یا تعجیز (عاجز ساختن) باشد مانند: «سوره‌ای مثل قرآن بیاورید» یا انگیزه، ترخیص (اجازه دادن) باشد مثل آنجا که مظنه تحریم باشد مانند: «وقتی نماز تمام شد، در زمین پراکنده شوید» و امثال این‌ها ... و در این موارد، صیغه امر، مجاز است چون در این معانی جز به کمک قرینه استعمال نمی‌شود.

نکته دیگر اینکه نقل شده که مشهور این است که دلالت صیغه امر بر وجوب، وضعی است. و قول دیگر این است که صیغه امر، مشترک لفظی بین وجوب و استحباب است و قول دیگر این است که بین این دو معنا، مشترک معنوی است. و اقوال دیگری نیز هست. و برخی از قائلین به اشتراک معنوی گفته‌اند: استعمال صیغه امر در هریک از افراد معنا (بخصوص) مجاز است. و قولی که من بدان اعتماد دارم همان است که ذکر نمودم یعنی اشتراک معنوی بین چهار معنای وجوب، استحباب، دعاء و سؤال. و جامع بین این معانی، «طلب» است.

دلالت صیغه امر بر مرّه یا تکرار

بعد از بیان دلالت صیغه امر بر مدلولش می گوئیم: صیغه امر جز مدلول خودش، بر مطلب دیگری مثل مرّه (یک‌بار) یا تکرار دلالتی ندارد. آری، یک‌بار، تحصیل کننده مطلوب است و به تکرار نباید توجه کرد مگر با دلیل خارجی. و اگر واجبات مکرّری در شرع داریم، به خاطر دلائل خارجی (یعنی خارج از مدلول صیغه) است.

دلالت صیغه امر بر فوریت یا تأخیر

و اما اینکه صیغه امر دلالت بر فور یا تراخی داشته باشد، ظاهرا- همچون بحث قبلی- هیچ دلالتی ندارد. بله، عقل بر فوریت عرفی دلالت دارد. بدین بیان که مولی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۴

اذا قال لعبده: افعل کذا، فلم یفعل زمانا، کان للمولی أن یقول له: لم لم تفعل؟ و حسن هذا التقریع من المولی یدلّ علی لزوم الفوریة عقلا، لأنّ حاقّ لفظ الصّیغة لیس فیه دلالة إلّا علی طلب ایجاد الفعل و البعث الیه لا غیر.

الخلاصة (أ) مادّة الأمر معناها الطلب الشامل لفردی الوجوب و النّدب.

(ب) صیغة الأمر معناها الطلب ایضا الشامل للوجوب و الندب و السؤال و الدعاء.

(ج) استعمال المادة و الصیغة فی کلّ من الأفراد حقیقة لا مجاز.

(د) لا دلالة للصیغة علی المرّة، و التکرار، و الفور، و التراخی.

تمرینات ۱- ما معنی الأمر بمادته؟

۲- علی أی شیء تدل الصیغة؟

۳- ما هی الأقوال فی مدلول الصیغة؟

۴- هل تدل الصیغة علی المرة و التکرار و الفور و التراخی؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۵

وقتی به عبدش بگوید: «این کار را انجام بده» ولی پس از مدتی عبد آن را انجام ندهد، مولی حق دارد به او بگوید: چرا انجام نداده‌ای؟ و بجا بودن این سرزنش از جانب مولی دلالت بر این دارد که عقلا، فوریت در انجام کار، لازم است. ولی حاقّ لفظ (خود لفظ فی‌نفسه) صیغه امر دلالتی ندارد جز بر طلب ایجاد فعل و برانگیختن به سمت ایجاد عمل، همین و بس.

خلاصه

الف) ماده امر به معنای طلب است که شامل وجوب و استحباب- هر دو- می‌شود.

ب) صیغه امر نیز به معنای طلب است و شامل وجوب و استحباب و سؤال و دعاء می‌شود.

ج) استعمال ماده و صیغه امر در هریک از افراد، حقیقت است نه مجاز.

د) صیغه امر دلالتی بر مرّه، فوریت و تراخی (تأخیر) ندارد.

تمرینات

۱- معنای ماده «أمر» چیست؟

۲- صیغه امر بر چه معنایی دلالت دارد؟

۳- اقوال علما در مدلول صیغه امر چیست؟

۴- آیا صیغه امر بر مرّه، فوریت و تراخی دلالت دارد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۶

(۲) أقسام الواجب تمهید تنقسم أفعال المکلفین الی خمسة اقسام:

۱- الواجب «و هو ما فرض اللّه فعله علی المکلّفین مع عدم إذنه بترکه» کالصلاة و الصّوم.

۲- المندوب «و هو ما ندب اللّه المکلّفین الی فعله مع إذنه بترکه» کقراءة القرآن و إطعام الطعام.

۳- الحرام «و هو ما نهی اللّه المکلّفین عنه مع عدم إذنه بفعله» کشرب الخمر و لعب القمار.

۴- المکروه «و هو ما نهی اللّه المکلّفین عنه مع إذنه بفعله» کالبول فی الماء و تحت الأشجار المثمرة.

۵- المباح «و هو ما أباح اللّه فعله و ترکه» کالأکل و الشرب بعنوانهما الأوّلی.

و اما أقسام الواجب فهی:

(۱) العینیّ و الکفائیّ فالعینیّ «ما یکلّف به أعیان المکلفین و لا یسقط بفعل بعضهم له عن الباقین» کالصلاة.

و الکفائیّ «ما یسقط بفعل البعض له عن الباقین» کتغسیل المیّت.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۷

- ۲- اقسام واجب

مقدمه

افعال مکلفین به پنج قسم تقسیم می‌شود:

۱- واجب: «فعلی است که خداوند انجامش را بر مکلفین لازم دانسته و اجازه در ترکش نداده است» مانند نماز و روزه.

۲- مستحب: «فعلی است که خداونـد مکلفین را به انجامش فرا خوانـده ولی به ترکش نیز اذن داده است» مانند قرائت قرآن و اطعام غذا.

۳- حرام: «فعلی است که خداوند انجامش را ممنوع کرده و اجازه در انجامش نداده است» مثل نوشیدن شراب و قماربازی.

۴- مکروه: «فعلی است که خداوند از انجامش نهی کرده ولی در عین حال اذن به فعلش نیز داده است» مثل بول کردن در آب و در زیر درخت میوه‌دار.

۵- مباح: «چیزی است که خداوند انجامش یا ترکش را یکسان اجازه داده است» مثل خوردن و آشامیدن با عنوان اولیه‌شان[۲۵].

و امّا اقسام واجب عبارتند از:

۱- عینی و کفائی:

«واجب عینی آن است که بر همه تک‌تک مکلفین واجب است و با انجام بعضی، آن تکلیف از دیگران ساقط نمی‌شود» مانند نماز.

و «واجب کفائی آن است که با انجام بعضی، از بقیه مکلفین ساقط می‌شود» مثل غسل دادن میّت.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۸

(۲) التّعیینیّ و التّخییریّ فالتعیینی «ما یتعیّن الواجب بعینه علی المکلف» کأکثر الواجبات.

و التّخییری «ما یتخیّر المکلّف فی إتیان أحد أمرین او اکثر علی البدلیّة» کخصال کفّارة الافطار العمدی.

(۳) المضیّق و الموسّع فالمضیق «ما کان وقت الواجب فیه بقدر الواجب» کصوم شهر رمضان. و الموسّع «ما کان الوقت فیه أوسع منه» کالصّلاة.

(۴) النّفسیّ و الغیریّ فالنفسی «ما کانت مصلحته فی نفسه دون غیره» کالزّکاة و اکثر الواجبات.

و الغیریّ «ما کانت مصلحته فی غیره من الواجبات» کوضوء الصلاة.

(۵) الشرعیّ و العقلیّ فالشّرعی «ما کان دلیل وجوبه من الشّرع» کالصوم.

و العقلی «ما کان دلیل وجوبه من العقل» کوجوب النّظر فی دعوی الأنبیاء و معاجزهم و کوجوب المعرفة باللّه، لأنّ مثل هذه الأمور لا تثبت بالشرع، لأنّ الشرع إنما یثبت بها. فاذا ثبتت هی بالشرع لزم الدور المحال و هو توقف الشیء علی نفسه.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۹۹

۲- واجب تعیینی و تخییری:

«واجب تعیینی آن واجبی است که خودش عینا بر مکلف واجب است» مثل اکثر واجبات دینی.

و «واجب تخییری آن است که مکلّف در انجام یکی از دو امر یا بیشتر به صورت علی‌البدل، مخیّر است» مثل کفاره افطار عمدی (اطعام شصت مسکین یا شصت روز روزه و یا آزاد کردن یک بنده).

۳- واجب مضیّق و موسّع:

«واجب مضیّق آن است که وقت انجام آن به اندازه خود واجب است» مثل روزه ماه رمضان.

و «واجب موسّع آن است که وقت انجامش، بیشتر از خود واجب است» مثل نماز.

۴- واجب نفسی و غیری:

«واجب نفسی آن است که مصلحتش در خودش است نه در غیرش» مثل زکات و اکثر واجبات دینی.

و «واجب غیری آن است که مصلحتش در واجب دیگری غیر از خودش می‌باشد» مثل وضوی نماز.

۵- واجب شرعی و عقلی:

«واجب شرعی آن است که دلیل وجوبش از ناحیه شرع باشد» مثل روزه.

و «واجب عقلی آن است که دلیل وجوبش از ناحیه عقل باشد» مثل وجوب تأمل و دقت در مدعای پیامبران و معجزات آنها و وجوب شناخت خداوند. چرا که مثل این امور از راه شریعت ثابت نمی‌شوند، بلکه شرع از راه آنها ثابت می‌شود. و لذا اگر این امور از راه شرع ثابت شود دور محال لازم می‌آید و دور، به معنای توقف یک چیز بر خودش است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۰

(۶) المطلق و المشروط فالمطلق «ما کان وجوبه مطلقا غیر متوقّف علی وجود مقدماته، بل یجب تحصیلها» کالصّلاة.

و المشروط المسمّی بالمقیّد ایضا «هو ما یتوقّف وجوبه علی وجود مقدماته» کالحجّ بالنسبة الی الاستطاعة، فمتی ما حصلت یجب الحجّ و لا یجب تحصیلها. و کثیرا ما یکون الواجب مطلقا بالنّسبة الی بعض مقدماته التی یجب تحصیلها، کالطّهارة لبعض أعمال الحجّ، و مشروطا بالنسبة الی بعضها الآخر، کالاستطاعة. فالحجّ بالنسبة الی الطّهارة مطلق و بالنسبة الی الاستطاعة مشروط.

(۷) التّعبّدیّ و التّوصّلیّ فالتّعبدیّ «ما کان الغرض منه لا یتمّ إلّا بإتیان المکلّف بالواجب بنفسه او نائبه المشروعة نیابته ممتثلا بإتیانه به أمر المولی سبحانه، و لا یسقط بحصول المکلّف به خارجا بأی نحو اتفق» مثال ذلک العبادات، کالصّلاة و الصّوم.

و التّوضّی لی «ما یسقط الواجب بحصوله خارجا بأی نحو اتفق» کتطهیر الثّوب للصّلاة، فانّه یسقط و لو برمی الرّیح له فی الماء و انغماسه.

اذا عرفت هذا، فاعلم انّه اذا علم من دلیل الوجوب أنحاؤه من الأقسام الّتی مرّت فلا اشکال. و إن لم یعلم ذلک، فیمکن أن یقال انّ ظاهر الصّیغة یقتضی کون الوجوب عینیا تعیینیا مطلقا غیر مشروط. لأنّ الکفائی یحتاج الی مئونة دلیل علی انّه اذا أتی بالواجب غیر هذا المکلّف یسقط عنه.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۱

۶- واجب مطلق و مشروط:

«واجب مطلق آن است که وجوبش مطلق و بدون قید است و متوقف بر وجود مقدماتش نیست بلکه تحصیل آن مقدمات واجب است» مانند نماز.

و «واجب مشروط که واجب مقیّد نیز نامیده می‌شود آن است که وجوبش مقیّد به وجود مقدماتش می‌باشد» مانند وجوب حج نسبت به شرط استطاعت. لذا هرگاه استطاعت حاصل شود، حج واجب می گردد ولی تحصیل استطاعت، واجب نیست.

و در بسیاری از موارد، واجب نسبت به بعضی از مقدماتی که تحصیل آنها واجب است، مطلق می‌باشد، مثل طهارت برای بعضی اعمال حج. و نسبت به بعضی دیگر از مقدمات، مشروط است مثل استطاعت. حاصل آنکه حج نسبت به طهارت، مطلق است و نسبت به استطاعت مشروط می‌باشد.

۷- واجب تعبدی و توصلی:

«واجب تعبدی آن است که غرض از آن حاصل نمی‌شود مگر اینکه مکلّف خودش واجب را انجام دهد و یا نائب مکلّف که نیابتش شرعا صحیح است، آن را انجام دهد و این عبادت برای امتثال امر خدا باشد و واجب تعبدی، به هر نحوی که در خارج اتفاق بیفتد، ساقط نمی‌شود» مانند عبادات از قبیل نماز و روزه.

و «واجب توصلی آن است که به هر نحوی در خارج اتفاق بیفتد، از گردن مکلّف ساقط می‌شود» مانند آب کشیدن لباس برای نماز که اگر فرضا باد آن لباس را در آب بیاندازد و فروببرد، پاک می‌شود و تکلیف ساقط می گردد.

حال که این مطلب را دانستی، بدان که اگر از دلیل دال بر وجوب، نحوه واجب یعنی نوع قسم از اقسامی که گذشت، معلوم شود که جای اشکالی نیست. و امّا اگر این مطلب معلوم نگردد، می‌توان گفت که ظاهر صیغه امر اقتضا می کند که وجوب، عینی- تعیینی- مطلق و غیر مشروط باشد. چرا که واجب کفائی احتیاج به دلیلی دارد که بگوید اگر مکلّفی غیر از این شخص، آن را انجام داد، ساقط می‌شود. و واجب

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۲

و التّخییری یحتاج الی مئونة دلیل علی أنّ المکلف اذا أتی بفعل آخر بدلا عن هذا الواجب کفی. و المشروط یحتاج الی مئونة دلیل علی أنّ هذا الواجب لا یجب فعله إلّا اذا حصلت مقدماته. فاذا لم تحصل هذه الأدلة فاطلاق الصیغة یقتضی العینیّة و التعیینیّة و الاطلاق.

و یقال ایضا انّ اطلاقها یقتضی کونه نفسیا لأصالة عدم وجوب شیء آخر یکون هو ذا المصلحة.

اما اقتضاء الصّیغة التّعبدیة او التّوصلیة ففیه اشکال و کلام مشهور. نعم، لمّا کان لا یمکن أن یأخذ الآمر قید امتثال ذلک الأمر فی نفس المأمور به بذلک الأمر الواحد للزوم الدّور، و هو توقف الشّیء علی نفسه، حیث انّ الأمر بشیء موقوف علی تمامیة إمکان وجود ذلک الشیء بأجزائه و شرائطه، فاذا فرض أنّ من أجزائه او شرائطه قید امتثال ذلک الأمر المتوجه الیه، فذلک الشیء موقوف علی الأمر، و قد فرضنا انّ الأمر موقوف علیه ایضا، فالأمر یکون موقوفا علی الأمر، و هو محال، فاذا لا یمکن دلالة الصّیغة علی التّعبدیة.

و لمّا کان سقوط الأمر بحصول الواجب خارجا بأیّ نحو اتفق ممّا لا یمکن أن یصار الیه إلّا بدلیل، فلا یمکن دلالتها علی التّوصلیة ایضا لعدم الدّلیل علیها کما هو المفروض فتبقی مجملة. و لکن لمّا کان العقل یری الاطاعة واجبة عقلا و لا تحصل إلّا بامتثال أمر المولی سبحانه، لزم إذن عقلا حمل الأوامر المجملة علی التّعبدیة ما لم یدلّ دلیل خارجی علی التّوصلیة، أی سقوط الأمر بحصول موضوعه خارجا بأیّ نحو اتفق. فاذا حصل الموضوع خارجا کذلک فلا تجب الاطاعة فیه حینئذ بامتثال أمر المولی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۳

تخییری احتیاج به دلیلی دارد که بگوید اگر مکلّف به جای این فعل، فعل دیگری انجام دهد، کفایت می‌کند. و واجب مشروط احتیاج به دلیلی دارد که بگوید این فعل، واجب نیست مگر اینکه مقدماتش فراهم گردد. پس وقتی این ادله، موجود نباشد، اطلاق صیغه واجب اقتضا می‌کند که واجب، عینی- تعیینی و مطلق باشد.

و نیز گفته می‌شود که اطلاق صیغه اقتضا می‌کند که واجب، نفسی باشد چرا که اصل بر این است که چیز دیگری واجب نیست که آن، دارای مصلحت باشد.

و امّا اینکه اقتضای صیغه، تعبدیت است یا توصلیت، محل اشکال است و در آن سؤالی مشهور مطرح است. آری، می‌دانیم که آمر نمی‌تواند قید امتثال امر (الف) را در خود مأمور به که با همین امر (الف) مورد أمر قرار گرفته، اخذ کند چرا که دور لازم می‌آید یعنی توقف یک شیء بر خودش. چون امر به یک شیء متوقف بر این است که آن شیء با تمام اجزاء و شرائطش، امکان وجود داشته باشد. پس اگر فرض کنیم که یکی از اجزاء یا شرائط آن شیء، قید امتثال همان امری است که متوجه آن شیء است، پس آن شیء متوقف بر أمر است. و از سویی فرض کردیم که أمر هم متوقف برآن شیء است، در نتیجه أمر موقوف بر أمر می‌شود و این (دور) محال است. پس امکان ندارد که صیغه دلالت بر تعبدیت کند.

و از آنجا که نمی‌توانیم بگوئیم واجب هر جور که در خارج اتفاق بیفتد، أمر ساقط می‌شود مگر اینکه دلیلی بر این مطلب داشته باشیم، پس دلالت صیغه بر توصّلیت هم ناممکن است، چرا که دلیلی- علی المفروض- بر این مسئله نداریم، پس صیغه مجمل می‌شود. و لکن از آنجا که عقل انسان، اطاعت مولی را عقلا واجب می‌داند و این اطاعت جز با امتثال امر مولی حاصل نمی‌شود، عقلا لازم است که اوامر مجمل مولی را- مادام که دلیل خارجی بر توصلیت (یعنی سقوط امر به حصول موضوعش در خارج به هر نحو که اتفاق افتد) نداریم- حمل بر تعبدیت کنیم. و امّا اگر موضوع امر در خارج حاصل شده باشد، دیگر اطاعت در آن امر از راه امتثال امر مولی واجب

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۴

لعدم الأمر و ذلک لفرض سقوطه، فلا تکون القاعدة العقلیة و هی «وجوب إطاعة کلّ أمر من أوامر اللّه بامتثاله» منخرمة بل هی باقیة علی عمومها.

تمرینات ۱- مثل لکل من الواجب الکفائی، التخییری، المضیق، الغیری، المشروط، التوصلی، بأمثلة غیر المذکورة.

۲- هل تعرف کیفیة لزوم الدور فی أخذ قید امتثال الأمر فی نفس المأمور به؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۵

نیست زیرا اصلا أمری در کار نیست چرا که علی الفرض، امر ساقط شده است. حاصل آنکه در واجب توصلی، قاعده عقلیه‌ای که می‌گوید: «واجب است هریک از اوامر الهی با امتثالش مورد اطاعت قرار گیرد» نقض نمی‌شود بلکه این قاعده همچنان بر عمومیت خودش باقی است.

تمرینات

۱- برای هریک از واجب کفائی، تخییری، مضیّق، غیری، مشروط و توصلی مثالهایی- غیر از آنچه در متن مذکور شد- بیاور.

۲- آیا می‌دانی که اگر بخواهیم قید امتثال امر را در خود مأمور به اخذ کنیم، چگونه دور لازم می‌آید؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۶

(۳) مقدّمهٔ الواجب تعریفها مقدمهٔ الواجب (هی کلّ ما لا یتمّ الواجب الّا به).

و اختلف الأصولیون فی وجوبها مع اختلاف تحریراتهم فی المقام ایضا فینقل عن الأکثر القول بالوجوب مطلقا. و عن جملهٔ عدمه مطلقا.

و عن بعضهم التفصیل بین السّبب- و هو العلهٔ التّامهٔ- و غیره، فقال بالوجوب فی الأول و هو السبب، مثل الأمر بطبخ اللّحم الموقوف علی سببه و هو إیقاد النّار تحته، دون الثانی.

هذا و من المعلوم- کما هو ظاهر کلامهم بل صریحه- أن النّزاع لا یتأتّی إلّا فی الواجب المطلق کالصلاهٔ بالنسبهٔ الی مقدماتها دون المشروط کالحجّ بالنسبهٔ الی الاستطاعهٔ، لأنّ المشروط لا إشکال فی عدم وجوب مقدّمته، بل إنّما یجب ذو المقدمهٔ فیه عند حصول المقدّمهٔ، فاذا حصلت المقدمهٔ الوجوبیهٔ «أی الّتی وجب ذو المقدمهٔ عند حصولها» صار الواجب واجبا مطلقا بالنسبهٔ الی بقیهٔ مقدماته الوجودیّهٔ «أی الّتی لا یمکن وجود الواجب إلّا بفعلها» کالمسیر الی مکّهٔ بالنسبهٔ للحجّ و صارت موردا للنّزاع فی المقام.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۷

- ۳- مقدمه واجب

تعریف آن

«مقدمه واجب آن چیزی است که واجب جز با آن، تمام نمی‌شود».

و اصولیون در وجوب مقدمه واجب، اختلاف نظر دارند و نیز در تحریر مطلب نیز با یکدیگر اختلافاتی دارند. امّا از اکثر علما، قول به وجوب مقدمه واجب به نحو مطلق نقل شده است. و از عده‌ای نقل شده که قائل به عدم وجوب آن هستند به نحو مطلق. و از بعضی نقل شده که قائل به تفصیل بین سبب یعنی علت تامّه و غیر آن شده‌اند.

یعنی در سبب قائل به وجوب شده‌اند مثل آنجا که مولی امر می‌کند که شخصی گوشت را بپزد و این طبخ، متوقف بر سبب است یعنی روشن کردن آتش در زیر گوشت (در این‌گونه موارد قطعا مقدمه، واجب است) ولی در غیر این‌گونه موارد، واجب نیست.

نکته دیگر این است که این نزاع چنان‌که معلوم است- و از ظواهر کلام علما بلکه از صریح کلام آنها فهمیده می‌شود- فقط در واجب مطلق مطرح است مثل نماز نسبت به مقدماتش، نه در واجب مشروط مانند حج نسبت به استطاعت. زیرا در واجب مشروط، روشن است که مقدمه‌اش واجب نیست، بلکه آنچه واجب است ذی المقدمه است که در فرض حصول مقدمه، واجب می‌شود.

یعنی وقتی مقدمه وجوبیه «یعنی همان مقدمه‌ای که با حصول آن، ذی المقدمه واجب می‌شود» حاصل شود، واجب مزبور نسبت به سایر مقدمات وجودی واجب، واجب مطلق می‌شود. و مراد از مقدمات وجودی، مقدماتی است که وجود واجب جز با انجام آنها، امکان‌پذیر نیست مثل سیر کردن به سوی مکه نسبت به حج. و همین مقدمات هستند که در این مقام، محل نزاع واقع شده‌اند.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۸

ثم الظّاهر ایضا من وجوب المقدّمهٔ و عدمه- کما صرّح به کثیرون- هو الوجوب الشّرعی لا الوجوب العقلی، لأنه ممّا لا اشکال فیه. و الظّاهر من جملهٔ منهم ان النّزاع فی الدلالهٔ اللّفظیهٔ لدلیل ذی المقدمهٔ علی وجوب مقدّماته و عدم الدّلالهٔ.

و لکن صرّح بعضهم ایضا انّ النزاع ینبغی أن یکون فی الملازمهٔ العقلیّهٔ بین وجوب ذی المقدمهٔ و بین وجوب المقدّمهٔ و عدمها فها هنا مقامان:

الأول: فی دلالهٔ اللفظ، أی اللّفظ الدّال علی وجوب ذی المقدمهٔ.

الثانی: فی دلالهٔ العقل، أی فی الملازمهٔ العقلیهٔ بین وجوب ذی المقدمهٔ و بین وجوب المقدمهٔ.

و الأظهر عندی فی المقام الأول عدم الدلالهٔ مطلقا لما عدا الجزء و الشّرط الشرعیین، لأنه لیس فی الأمر بذی المقدّمهٔ دلالهٔ باحدی الدّلالات الثّلاث علی وجوب المقدّمهٔ شرعا، بل هی واجبهٔ عقلا. و ما لم یکن هناک دلیل شرعی لفظی لا یحکم بالوجوب شرعا وجوبا مستندا الی اللّفظ. نعم، جزء المأمور به یدلّ الأمر بالفعل علی وجوبه ضمنا بحسب التّحلیل. فانّ معنی «صلّ» بالتّحلیل: کبّر و اقرأ و ارکع و اسجد الی آخرها ... فهو واجب بنفس وجوب الکلّ لا بوجوب آخر مقدمی، و لذا یکون عدّه من المقدمات تسامحا.

و اما الدلالهٔ علی الشّرط، فانّ المولی اذا قال: «لا صلاهٔ إلّا بطهور» ثم قال: «صلّ» فمعناه أقم الصّلاهٔ التی لا تکون إلّا بالطّهارهٔ. و الّذی یؤیّد ما اخترناه من عدم الوجوب فی غیر ذلک:

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۰۹

نکته دیگر اینکه ظاهرا مراد از وجوب مقدمه و عدم وجوب آن- کما اینکه بسیاری تصریح کرده‌اند- وجوب شرعی است نه وجوب عقلی، چرا که در وجوب عقلی آن، اشکالی نیست. و آنچه از سخنان بعضی علما برمی‌آید این است که نزاع در این است که آیا دلیل لفظی ذی المقدمه، دلالتی لفظی بر وجوب مقدماتش نیز دارد یا نه؟

ولی بعضی علما تصریح کرده‌اند که نزاع بایستی بر سر وجود و عدم ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه باشد.

پس در اینجا دو مقام داریم:

مقام اول: در دلالت لفظ است، یعنی لفظی که دال بر وجوب ذی المقدمه است.

مقام دوم: در دلالت عقل است، یعنی در ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه.

آنچه در مقام اول، برای من ظاهرتر است، عدم دلالت است به نحو مطلق، یعنی لفظ جز بر وجوب جزء و شرط شرعی، دلالت دیگری ندارد. چون در امر به ذی المقدمه، هیچ دلالتی با یکی از اقسام سه‌گانه دلالت (تضمنی، التزامی، مطابقی) بر وجوب شرعی مقدمه وجود ندارد، بلکه مقدمه عقلا واجب است. و مادام که دلیل شرعی لفظی وجود نداشته باشد، شرعا نمی‌توان حکم به وجوب مقدمه کرد، یعنی وجوبی که مستند به لفظ باشد. آری، امر به یک فعل که دارای اجزاء است، البته بر وجوب جزء در ضمن مأمور به به حسب تحلیل، دلالت می‌کند. یعنی اگر معنای «صلّ» را تحلیل کنیم این است که: تکبیر بگو، حمد و سوره را قرائت کن، رکوع بجا آور، سجده کن و تا آخر ... پس جزء مأمور به، با همان وجوب کل عمل، واجب می‌شود نه با وجوبی دیگر که جنبه مقدمی داشته باشد. و لذا جزء را از مقدمات واجب شمردن، مسامحی است.

و امّا دلالت بر شرط: مولی وقتی بگوید: «نماز جز با طهور نیست» و سپس بگوید: «نماز بخوان» معنایش این است که نمازی را

بخوان که جز با طهارت همراه نیست. و آنچه که مؤید مدعای ماست- که می گوئیم لفظ جز بر این دو مورد (جزء و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۰

أنّ کلّ واجب لا بدّ له من مقدمات کثیرة و حرکات عدیدة للإتیان به. فاذا قلنا بوجوب کلّ مقدمة وجوبا شرعیا، و قلنا بترتّب الثّواب و العقاب علی فعل المقدّمات و ترکها کما هو قول بعضهم، حیث جعل ثمرة النزاع فی المسألة هو ترتّب الثواب و العقاب، فیلزم أن یعاقب المخالف لکلّ واجب بعقوبات کثیرة علی مقدار المقدمات و هو بعید للغایة. و لأنّه لو کان الأمر کذلک لحسن التّعرض له فی الاخبار عن المعصومین علیهم السّلام ردعا عن المخالفة للواجبات و المقدمات بکثرة العقوبات.

و اما المقام الثانی، فان کان مراد من جعل الملازمة العقلیة موردا للنزاع انّ العقل حاکم بأنّ کلّ مقدمة للواجب یجب فعلها لیتمکّن المکلّف من فعل نفس الواجب فهذا حقّ کما بیّناه و لا إشکال فیه. لکن لا ینبغی أن یکون بهذا المعنی موردا للنزاع لأنّه لا ینبغی الشک فیه. و إن کان المراد أنّ العقل حاکم بأنّ الآمر بالواجب المطلق لا بدّ أن یأمر ایضا أمرا مولویا بمقدماته فهو أول الکلام، بل هو محلّ المنع، إذ لا دلیل علی هذا السّریان من ذی المقدّمة، بل یکفی استقلال العقل بحکمه بوجوبها.

الخلاصة الأظهر عدم دلالة دلیل الواجب لفظا علی وجوب مقدماته باحدی الدّلالات الثلاث: المطابقة، التّضمّن، الالتزام- عدا الجزء و الشرط الشّرعیین- بل المقدمات واجبة بحکم العقل رأسا، لا انّه اکتشف حکم الشّرع بوجوبها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۱

شرط) دلالت ندارد- این است که هر واجبی، لزوما مقدمات زیاد و حرکات فراوانی می‌طلبد تا تحقق پیدا کند. بنابراین اگر ما قائل به وجوب شرعی هر مقدمه‌ای بشویم، و از سوی دیگر قائل شویم که بر فعل و ترک مقدمات، ثواب و عقاب مترتب می‌شود- کما اینکه قول برخی همین است چرا که ثمره نزاع در این مسئله را ترتب ثواب و عقاب دانسته‌اند- در این صورت لازم می‌آید که فردی که با یک واجب مخالفت می کند، عقوباتی زیادتر از مقدار مقدمات داشته باشد! و این به غایت، بعید است! و نیز اگر مطلب از این قرار بود، می‌بایست در روایات معصومین (ع) می‌آمد و آنها متعرض این مطلب می‌شدند تا جلو مخالفت با واجبات و مقدمات آنها را با کثرت عقوبتها می گرفتند.

و اما مقام دوم: اگر مراد از اینکه ملازمه عقلیّه مورد نزاع است این است که عقل حکم می کند به اینکه هر مقدمه واجبی را باید انجام داد تا اینکه مکلّف بتواند خود واجب را انجام دهد، این مطلب حقّی است، کما اینکه آن را روشن کردیم و اشکالی هم در آن نیست. امّا حقیقتا این معنا نیست که محل نزاع است، چرا که در این مطلب جای شکی نیست. و امّا اگر مراد این باشد که عقل حکم می کند که آمر وقتی به یک واجب مطلق أمر می کند، حتما بایستی به مقدماتش نیز به نحو امر مولوی امر کند، این معنا اوّل کلام است، بلکه می‌تواند ممنوع گردد. زیرا دلیلی نداریم که این وجوب از ذی المقدمه به مقدمات، سریان پیدا کند، بلکه همین که عقل مستقلا حکم به وجوب مقدمات می کند، کافی است.

خلاصه

اظهر این است که دلیل واجب، لفظا دلالتی- با یکی از سه صورت دلالت مطابقی، تضمنی و التزامی- بر وجوب مقدماتش ندارد مگر بر وجوب جزء و شرط شرعی.

بلکه مقدمات واجب، مستقیما با حکم عقل واجب‌اند، نه اینکه عقل کشف کند که شرع حکم به وجوب مقدمات نموده است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۲

تمرینات ۱- ما هی مقدمة الواجب؟

۲- هل النزاع فی الواجب المطلق او المشروط او الأعم منهما؟

۳- هل یدل أمر «أقیموا الصلاة» بالدلالة المطابقیة علی وجوب مقدماتها؟ و هل یدل علی وجوب الفاتحة فی الصلاة و علی الطهارة قبلها؟

۴- ما الدلیل علی عدم وجوب المقدمات شرعا، و ما الدلیل علی وجوبها عقلا؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۳

تمرینات

۱- مقدمه واجب چیست؟

۲- آیا نزاع در واجب مطلق یا واجب مشروط است یا نزاع اعمّ از هر دو است؟

۳- آیا امر «اقیموا الصلاة» با دلالت مطابقی بر وجوب مقدماتش دلالت دارد؟ و آیا بر وجوب فاتحه در نماز و بر وجوب طهارت قبل از نماز دلالت دارد؟

۴- چه دلیلی بر عدم وجوب شرعی مقدمات و چه دلیلی بر وجوب عقلی مقدمات وجود دارد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۴

(۴) اقتضاء الامر النّهی عن ضدّه اختلف الأصولیون فی أنّ الأمر بالشّیء هل یقتضی النهی عن ضدّه الخاص او العام علی أقوال.

الأول: إنّ الأمر بالشیء هو عین النّهی عن الضّدّ.

الثانی: القول بدلالته علیه بالتّضمّن.

الثالث: القول بدلالته علیه بالالتزام.

الرابع: التفصیل بعدم الدّلالة فی الضّدّ الخاص «و هو الأفعال الوجودیة» مثل الصّلاة و النّوم مثلا بالنسبة للأمر بازالة النّجاسة عن المسجد، و بالدّلالة فی الضّد العام «و هو التّرک» و الحق هو ذلک، و لکنّه فی الضّد العام بدلالة الالتزام البیّن بالمعنی الأعمّ و هو: «ما لو تصور الآمر المأمور به و تصور ترکه و النسبة بینهما یحکم باللّزوم».

و حجتنا علی عدم الدّلالة علی الخاصّ انّه لیس فی لفظ «أزل النجاسة عن المسجد» أیّ دلالة علی النّهی عن الصّلاة مثلا.

و اما ما یقال من أن ترک الضّد و هو الصّلاة مثلا مقدمة لفعل الواجب و هو الإزالة. فجوابنا علیه، هو المناقشة فی المقدّمیة، بل قد یقال بأنّه من المقارنات، و علی فرض التسلیم فنحن ممّن یقول بعدم وجوب المقدمة شرعا مطلقا إلّا فی الجزء إن عدّ من المقدمات، و الشّرط الشّرعی.

و اما دلالته التزاما علی الضّدّ العام- إن لم نقل بأنّه عینه- فهو مما لا ینبغی الاشکال فیه حیث نقطع بأنّ الآمر اذا التفت الی ما أمر به و الی ترکه و النسبة بینهما منع عن ترکه. بل ربما یکون بیّنا بالمعنی الأخصّ و هو:

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۵

- ۴- اقتضای امر نسبت به نهی از ضدش

اشاره

اصولیان در این مسئله اختلاف دارنـد که آیا امر به یک شـیء، مقتضـی نهی از ضد خاص یا ضد عام آن هست یا نیست؟ و بر چند قولند: اوّل: امر به یک شـیء، عین نهی از ضد آن است. دوّم: امر به یک شـیء، به دلالت تضـمنی، نهی از ضد می‌کند. سوّم: امر به یک شـیء، به دلالت التزامی، نهی از ضد می‌کند. چهارم: قول به تفصیل است بدین صورت که در ضد خاص، دلالتی ندارد و مراد از ضـد خاص «افعال وجودی» است مثل نماز و خواب که ضد خاص است نسـبت به امر به ازاله نجاست از مسـجد. ولی در ضد عام که همان «ترک مأمور به» است، دلالت وجود دارد. و این تفصـیل، حق است و این دلالت، در ضد عام با دلالت التزامی بیّن بالمعنی الأعم است یعنی: «اگر آمر، مأمور به و ترک آن و نسبت بین آن دو را تصور کند، حکم به لزوم (: ملازمه بین امر به شیء و نهی از ضد عام) خواهد نمود».

و دلیل ما بر عـدم دلالت در ضـد خاص این است که مثلا در جمله «نجاست را از مسـجد ازاله کن» هیچ نوع دلالتی بر نهی از نماز- مثلا- وجود نـدارد. و امّا اینکه گفته می‌شود ترک ضـد که همان نماز است- مثلا- مقـدمه انجام واجب یعنی ازاله است (پس ترک ضـد خاص لازم است)! جواب ما این است که ما در مقـدمیّت ضد خاص، مناقشه داریم! بلکه گاهی گفته می‌شود که ضد خاص از مقارنات است (نه از مقـدمات) و برفرض که بپذیریم از مقدمات است، ما قائل هستیم که مقدمه واجب، شـرعا واجب نیست- به‌طور مطلق- مگر در جزء یا شرط شرعی‌ای که از مقدمات محسوب شود.

و امّا دلالت التزامی أمر بر نهی از ضـد عام- اگر نگوئیم که این دو عین هم هسـتند- از مطالبی است که هیچ اشـکالی در آن نیسـت چرا که قطع داریم آمر اگر به آنچه امر کرده، توجه کنـد و نیز به ترک آن و نسـبت بین فعـل و ترک التفـات داشـته باشـد، حتمـا از ترکش منع خواهد کرد. بلکه چه‌بسا این معنا، بیّن بالمعنی الأخص باشد یعنی: «از

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۶

«ما یلزم من تصوّر ما أمر به و تصوّر ترکه النّهی عن ترکه».

و لا تکون دلالته علیه تضـمّنیهٔ باعتبار أن الوجوب کما قیل هو طلب الفعل مع المنع عن ترکه، و ذلک لأن الوجوب معنی بسیط و هو الحثّ و البعث التامّان و النهی عن ترکه من لوازمه الخارجیهٔ.

ثمرهٔ النزاع و قد جعل الأکثر ثمرهٔ النّزاع فی الضدّ الخاص هو صـحهٔ الصـلاهٔ مع ترک الازالهٔ علی القول بعدم الاقتضاء، و بطلانها علی القول به. و نقل عن الشیخ البهائی رضی اللّه عنه البطلان مطلقا لعدم الأمر بالصلاهٔ حینئذ علی القول بعدم الاقتضاء ایضا.

و ردّ بکفایهٔ المحبوبیهٔ حینئذ.

و ربمـا یتّجه هـذا الردّ بـأنّ الأمر بالصـلاهٔ موجود علی القول بعـدم الاقتضـاء، غـایته انّه موسع و أمر الازالـهٔ مضـیّق فیکون فعل الازالهٔ معارضا لبعض أفراد الصلاهٔ لا للأمر بالصلاهٔ.

فالعقل یحکم بتقدیم المضـیّق علی الفرد الذی یمکن ترکه و الاتیان بغیره لأنّ أمره موسّع، فاذا عصـی المکلف و لم یزل و صـلی فقد خالف مقتضی عقله، و لکنه أتی بصلاهٔ مأمور فتکون صحیحهٔ.

و اما الاشکال بلزوم التکلیف

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۷

تصویر آنچه بدان امر شده و تصویر ترک آن، بالضروره نهی از ترک آن لازم می‌آید».

و امّا این دلالت، تضـمنی نیست بـدین معنا که بگوئیم وجوب- کما اینکه برخی گفته‌انـد- عبارت است از طلب فعل همراه با منع از ترکش! چرا که وجوب، معنایی بسـیط دارد (نه مرکب) و به معنای برانگیختن و تحریک تام است و البته نهی از ترک فعل، از لوازم خارجیه وجوب است.

ثمره نزاع

اکثر علمای اصول، ثمره نزاع در ضد خاص را بدین صورت دانسته‌اند که اگر قائل به عدم اقتضا شویم، در صورت ترک ازاله، نماز صحیح است. ولی اگر قائل به اقتضا شویم، نماز (در فرض ترک ازاله نجاست از مسجد) باطل است. و از شیخ بهائی (ره) نقل شده که ایشان به‌طور مطلق، قائل به بطلان نماز در فرض عدم ازاله شده است چرا که- به نظر ایشان- اصلا امر به نماز در فرض مزبور وجود ندارد، و لو اینکه قائل به اقتضای امر به شیء نسبت به نهی از ضدش، نباشیم.

ولی این سخن مردود است چرا که صرف محبوبیّت نماز برای شارع، در فرض ترک ازاله، کافیست (برای صحت نماز). و می‌توان این ردّ را توجیه کرد بدین صورت که بگوئیم بنا بر قول به عدم اقتضا، امر به نماز موجود است. نهایت این است که أمر به نماز، موسّع است و أمر به ازاله، مضیّق می‌باشد و لذا انجام ازاله، معارض با بعضی افراد نماز است نه اینکه با اصل امر به نماز معارض باشد. پس عقل در این صورت حکم می‌کند که واجب مضیّق را بر فردی (از نماز) که می‌توان آن را ترک کرد و به جایش فرد دیگری انجام داد، مقدم بداریم چرا که امر دوّم، موسّع است. پس اگر مکلّف عصیان کند و ازاله مسجد نکند و به جایش نماز بخواند، با مقتضای عقلش مخالفت کرده است ولی به‌هرحال نمازی را که مأمور به است، انجام داده و لذا نمازش صحیح است.

و امّا برخی اشکال کرده‌اند که اگر مکلّف با ترک ازاله، مشغول نماز شود، تکلیف

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۸

بالمحال حین التّلبس بالصّلاة لاجتماع الأمر بالصّلاة و الازالة معا حینئذ.

فلعلّه یمکن الجواب عنه بارتفاع تنجّز التکلیف بالازالة حین التّلبس بالصلاة لعدم وجوب قطعها علی القول بالصّحة.

و مما تقرّب القول بصحة الصلاة مثلا- فی المقام انّه علی القول بالفساد یلزم الحکم بفساد صلاة کثیر من المکلفین- إن لم یکن اکثرهم- ممّن کلّفوا بواجب مضیّق وقت الصلاة کأداء دین حلّ أجله تسامح فیه، او نفقة لعیاله، او تکسّب لها، او أمر بمعروف، او نهی عن منکر، او تعلّم لبعض ما یبتلی به من أحکام الصلاة فی أثنائها او غیر ذلک.

الخلاصة الحقّ دلالة الأمر بالشیء التزاما علی النّهی عن الضّد العامّ و هو (الترک) و عدم دلالته علی النهی عن الضّدّ الخاص و هو (الافعال الوجودیة) مثل الصلاة بالنسبة للأمر بازالة النجاسة عن المسجد.

و انّ المتّجه صحّة الصلاة مع ترک الازالة عصیانا لوجود الأمر الموسّع بها.

تمرینات ۱- ما هو الضد الخاص و ما هو الضد العام؟

۲- ما هو الالتزام البین بالمعنی الأعم و البین بالمعنی الأخص؟

۳- ما هی ثمرة النزاع عند الأکثر؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۱۹

به محال لازم می‌آید چرا که در این حال، هم امر به نماز و هم امر به ازاله نجاست- با هم- متوجه مکلّف است.

و شاید بتوان از این اشکال جواب داد که در حال تلبّس به نماز، دیگر تکلیف به ازاله، منجّز نیست، چرا که اگر قائل به صحت نماز شدیم، قطع نماز وجوب ندارد.

(پس معلوم می‌شود تکلیف به ازاله منجّز نیست).

و از مؤیداتی که قول به صحت نماز را- مثلا- در این مقام نزدیک می‌کند این است که اگر قائل به فساد این نماز شویم، باید نماز بسیاری از مکلّفین بلکه اکثر آنها را فاسد به شمار آوریم. چرا که اکثر مکلّفین در وقت نماز، به یک واجب مضیّقی مکلّف هستند

مثلا قرضی دارند که اجلش سر رسیده و آنها سهل‌انگاری نموده و آن را پرداخت نکرده‌اند. و یا باید نفقه عیالشان را بپردازند و یا برای عیال، اکتساب نمایند و یا امر به معروفی و نهی از منکری بنمایند و یا باید بعضی از احکام مورد ابتلای نماز در حین انجام نماز را فرا بگیرند و امثال این‌ها.

خلاصه

حق این است که امر به شیء، به دلالت التزامی، بر نهی از ضد عام یعنی «ترک» دلالت می‌کند ولی بر نهی از ضد خاص دلالتی ندارد و مراد از ضد خاص (افعال وجودی) است مثل نماز نسبت به امر به ازاله نجاست از مسجد.

و نکته دیگر این است که در صورت عصیان و ترک ازاله، درستی نماز قابل توجیه است چرا که امر موسّع به نماز موجود (و منجّز) است.

تمرینات

۱- ضد خاص و ضد عام چیست؟

۲- التزام بیّن بالمعنی الأعم و بیّن بالمعنی الأخص چیست؟

۳- ثمره نزاع در نزد اکثر علمای اصول، چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۰

(۵) أمر الآمر مع علمه بفقد شرط المأمور به المشهور بین أصحابنا عدم جواز الأمر مع علم الآمر بفقد شرط المأمور به و هو الحقّ ...

و نقل عن الأشاعرة جوازه.

و الظّاهر أنّ المراد من الشرط هو شرط الوجوب الذی هو شرط الوقوع ایضا مثل القدرة علی الفعل، بل مثل الخلوّ من المرض و الحیض اللّذین هما شرط وجوب الصّوم و وقوعه شرعا، إذ الشرط الشرعی کالعقلی، لا مثل شرط الوقوع فقط، مثل الطهارة للصلاة، فانّه شرط یجب علی المکلف تحصیله، و لیس هو مورد النزاع فی المقام.

دلیلنا علی ذلک: انّه اذا انتفی شرط الوجوب و الوقوع و علم الآمر بانتقائه کما هو المفروض کیف یوجبه لأنّه یکون تکلیفا بما لا یطاق.

نعم، ربما یأمر الآمر بشیء امتحانا و اختبارا ممّا تکون المصلحة فی نفس التکلیف لا المکلّف به، و لا مانع من ذلک عقلا.

و مثل هذا یصحّ حتی مع فقدان الشرط المذکور، إذ هو لیس بطلب واقعی، أی ما یقصد منه وقوع الفعل واقعا، و لا مانع من کونه حقیقیا لا مجازیا، إذ لیس الغرض من الحقیقی هنا إلّا ما تکون فیه الصیغة استعملت فی الطّلب و البعث نحو المأمور به و قد استعملت فی ذلک. نعم، الدّاعی لهذا البعث هو امتحان المکلّف و اختباره، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۱

- ۵- أمر آمر با علم به اینکه شرط مأمور به مفقود است

اشاره

مشهور بین علما این است که اگر آمر می‌داند که شرط مأمور به مفقود است، جایز نیست امر صادر کند. و این نظر حق است ...

و اما از اشاعره نقل شده که امر را جایز می‌دانند. و ظاهرا مراد از شرط در اینجا شرط وجوب است که شرط وقوع نیز می‌باشد مثل قدرت بر فعل. بلکه امثال خلوّ از مرض و حیض نیز که شرعا شرط وجوب و وقوع روزه‌اند، مشمول این بحث هستند.

چرا که شرط شرعی مثل شرط عقلی است. امّا این بحث در شرطی که فقط شرط وقوع است، مطرح نیست، مثل طهارت برای نماز. زیرا چنین شرطی، از شروطی است که مکلّف باید آن را تحصیل کند و اصلا در این مقام مورد نزاع نیست.

دلیل ما بر مدعی این است که: وقتی شرط وجوب و وقوع منتفی باشد و آمر هم علم داشته باشد که این شرط مفقود است- علی المفروض- چگونه می‌تواند آن را واجب کند، چرا که تکلیف به کاری خواهد بود که توان انجامش نیست!

آری، گاهی آمر به چیزی امر می‌کند البته برای امتحان و آزمایش و این در آنجاست که مصلحتی در خود تکلیف وجود دارد نه در مکلّف به، و چنین امری عقلا ممنوع نیست. و مثل چنین امری حتی در صورت فقدان شرط مذکور هم صحیح است چرا که این امر، طلبیدن واقعی نیست یعنی امری که با آن واقعا وقوع فعل قصد شده باشد نیست. و مانعی هم وجود ندارد که این امر را حقیقی بدانیم، نه مجازی. چرا که غرض از امر حقیقی در اینجا جز این نیست که صیغه امر در طلب و بعث (برانگیختن) به سمت مأمور به استعمال شده باشد و در اینجا چنین است. آری، انگیزه برای چنین بعث و تحریکی- البته- امتحان و آزمایش مکلّف است برای اینکه ببینیم آیا اقدام به

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۲

أ یقدم أم یحجم، و لیس الداعی له هو الاتیان بالمأمور به خارجا و حصوله من المکلف واقعا حتّی یکون طلبا واقعیا.

فاذن ینبغی أن یکون عنوان المسألهٔ المتنازع علیها هو: هل یجوز الأمر و الطلب واقعیا مع علم الآمر بانتفاء شرط الوجوب و الوقوع معا للمأمور به؟ و إلّا فالأمر الامتحانی الصوری مصرّح بجوازه.

و لعلّ مراد الأشاعرهٔ من الجواز هو ذلک لاستدلالهم بالأمر الامتحانی و صحّته.

و لعلّ منه- أی الأمر الامتحانی- أمر ابراهیم بذبح ولده علیهما السّلام.

تمرینات ۱- ما هو شرط الوجوب و الوقوع العقلی منهما، و ما هو الشرعی منهما، و ما هو شرط الوقوع فقط؟ مثل لکل منهما بغیر الأمثلهٔ المذکورهٔ.

۲- ما هو الأمر الامتحانی؟ و أت له بمثال.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۳

عمل می‌کند یا سرباز می‌زند. و البته انگیزه أمر کردن این نیست که مکلّف مأمور به را در خارج انجام دهد و آن مأمور به واقعا توسط مکلّف حاصل شود تا اینکه امر، طلب واقعی باشد.

بدین ترتیب بجاست که عنوان مسئله مورد نزاع این باشد: آیا أمر و طلب به صورت واقعی- در صورتی که آمر علم دارد که شرط وجوب و وقوع هر دو در مأمور به مفقود است- صحیح و جایز است؟ و الّا در امر امتحانی صوری تصریح شده که جایز و ممکن است.

و شاید مراد اشاعره از جواز و امکان، همین مورد باشد چرا که آنها براساس امر امتحانی و درستی آن استدلال کرده‌اند. و شاید أمر شدن حضرت ابراهیم به اینکه فرزندش را ذبح کند، از قبیل همین امر امتحانی بوده باشد.

تمرینات

۱- شرط عقلی وجوب و وقوع و شرط شرعی آن دو چیست؟ و شرط وقوع- فقط- یعنی چه؟ برای هریک از این‌ها مثالی غیر از مثال‌های مذکور بیاور.

۲- أمر امتحانی چیست؟ مثالی ذکر کن.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۴

(۶) نسخ الوجوب اذا نسخ الوجوب هل یبقی الجواز بعده خلاف؟

و الأظهر انّه لا یبقی الجواز بالمعنی الأعم الشّامل للاستحباب و الاباحهٔ و الکراههٔ، و لا الجواز بالمعنی الأخصّ الذی هو الاباحهٔ لعدم الدلالهٔ علی ذلک.

و ما یقال من أنّ الوجوب ماهیهٔ مرکبهٔ و یکفی فی رفع المرکّب رفع أحد جزئیه و هو المنع من التّرک فیبقی جواز الفعل علی حاله فضعیف، لأنّ الوجوب ماهیهٔ بسیطهٔ و هو البعث التّام الأکید.

فمعنی نسخه هو نسخ ماهیته، فلا یبقی الجواز بعد نسخها، و لا دلیل علی تخلّف حکم آخر بعد النّسخ، بل الظاهر انّ الحکم السابق قبل الوجوب لا یرجع ایضا لاحتیاج ذلک الی دلیل جدید.

نعم، الظاهر انّه یرجع فی المسألهٔ الی الأصول العملیهٔ الأولیهٔ، مثل اصالهٔ البراءهٔ من التکلیف او اصالهٔ الاحتیاط حسب الموارد.

تمرینات ۱- ما هو الجواز بالمعنی الأعم، و ما هو بالمعنی الاخص؟

۲- الوجوب ماهیهٔ مرکبهٔ أم بسیطهٔ؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۵

- ۶- نسخ وجوب

اشاره

اگر «وجوب» نسخ شود آیا پس از آن جواز باقی است یا نه؟ مسئله مورد اختلاف است.

و اظهر این است که جواز به معنای اعم- که شامل استحباب و اباحه و کراهت می‌شود- و نیز جواز به معنای اخص- که همان اباحه است- هیچ‌یک باقی نمی‌ماند چرا که دلالتی بر این بقاء وجود ندارد. و البته طبق قولی گفته می‌شود که وجوب، ماهیت مرکب دارد و برای مرتفع شدن این مرکب، کافی است که یکی از دو جزء آن یعنی منع از ترک، مرتفع شود و در این صورت، جزء دیگر یعنی جواز فعل، همچنان باقی است. این قول ضعیف است چون ماهیت وجوب بسیط است (نه مرکب) و به معنای بعث (برانگیختن) تام و اکید است.

پس معنای نسخ وجوب، نسخ ماهیت آن است و لذا بعد از نسخ ماهیت، جوازی باقی نمی‌ماند. و دلیلی هم نداریم که حکم دیگری بعد از نسخ، جایگزین وجوب شود. بلکه ظاهر این است که حکم قبل از وجوب نیز برنمی‌گردد، چون این بازگشت احتیاج به دلیل جدید دارد.

آری، ظاهر این است که در این مسئله به اصول عملیه اولیه رجوع شود مثل اصل برائت از تکلیف یا اصل احتیاط که به حسب موارد فرق می‌کند.

تمرینات

۱- جواز به معنای اعم و جواز به معنای اخص به چه معناست؟

۲- «وجوب» ماهیتی مرکب دارد یا بسیط؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۶

(۷) الواجب التخییری تعریفه الواجب التخییری «هو ما یتخیر المکلف فی اتیان احد امرین او اکثر علی البدلیة» کخصال کفارة الافطار العمدی.

و المنقول عن اکثر أصحابنا و المعتزلة أن الأمر بالشیئین او الأشیاء علی وجه التخییر یقتضی ایجاب الجمیع تخییرا و هو الحق و لا اشکال فیه.

و عن الأشاعرة أن الواجب واحد لا بعینه و یتعین بفعل المکلف و لعل مرجعهما الی شیء واحد.

نعم، لو کان ظاهر الأمر التخییر بین الأقل و الأکثر و کان للأقل وجود مستقل فی ضمن الأکثر کالتسبیحات الأربع فی الرکعتین الأخیرتین، فهل یعقل التخییر بینهما او یکون الزائد علی الأقل مستحبا، فیه أقوال و اشکال.

و لکن الأمر هین لندرة الثمرة العملیة فی المقام بعد تحقق عدم وجوب نیة الوجوب و الندب فی مقام العمل، فیأتی المکلف بالأکثر غیر قاصد به الوجوب و لا الندب.

تمرینات ۱- عرف الواجب التخییری، و مثل له بغیر المثال المذکور.

۲- مثل للواجب التخییری بین الأقل و الأکثر اذا کان للأقل وجود مستقل فی ضمن الأکثر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۷

- ۷- واجب تخییری

تعریف آن

«واجب تخییری آن است که مکلّف در انجام یکی از دو امر یا چند امر، به نحو بدلیت آن را اختیار می‌کند» مثل خصال کفاره افطار عمدی [: اطعام شصت مسکین یا گرفتن ۶۰ روز روزه یا آزاد کردن یک بنده].

و آنچه از اکثر علمای شیعه و معتزله نقل شده این است که امر به دو چیز و یا به اشیاء زیاد به نحو تخییری، اقتضا می‌کند که همه آنها به صورت مخیّر واجب گردند و همین نظر حق است و اشکالی در آن نیست.

و از اشاعره نقل شده که می‌گویند در این صورت، واجب، واحد غیر معیّن است و با انجام مکلّف، متعیّن می‌شود و شاید بازگشت قول اشاعره و دیگران، به یک چیز باشد.

آری، اگر ظاهر امر، تخییر بین اقل و اکثر باشد و اقل در ضمن اکثر، دارای وجودی مستقل باشد مثل تسبیحات اربعه در دو رکعت اخیر نماز، آیا تخییر بین اقل و اکثر (به عنوان واجب) وجود دارد، یا زائد بر اقل، مستحب است؟ در اینجا اقوال و اشکالاتی وجود دارد. ولی مسئله، آسان است زیرا پس از اینکه قائل شدیم در مقام عمل و تکلیف، نیّت وجوب یا استحباب، ضرورتی ندارد، دیگر بحث فوق ثمره عملیه‌ای در این مقام ندارد. و لذا مکلّف می‌تواند تسبیحات اکثر (سه بار) را بگوید و قصد وجوب یا استحباب (هیچ‌یک را) نکند.

تمرینات

۱- واجب تخییری را تعریف کن و غیر از مثال مذکور، برای آن مثال بیاور.

۲- برای واجب تخییری بین اقل و اکثر مثال بیاور، به صورتی که اقل، در ضمن اکثر دارای وجودی مستقل باشد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۸

(۸) الواجب الموسّع تعریفه الواجب الموسّع «هو ما کان الوقت فیه اوسع منه» کالصّلاة. و المشهور وجود الواجب الموسّع شرعا و جوازه عقلا و هو الحق لظواهر کثیر من الأوامر إن لم یکن صریح بعضها و عدم المانع منه عقلا.

غایته: انّه یکون الواجب مخیّرا بین أفراد الوقت.

و قیل: الواجب هو من أوّل الوقت و اذا أخّره عن أوله یعفی عنه، و قیل: الواجب فی آخر الوقت و اذا قدّمه سقط الواجب به.

و أدلة الطّرفین شبهة فی مقابل البدیهة.

ثمّ علی القول بالتوسعة هل یجب العزم علی الإتیان فی الآن الثانی بالواجب ان أخّر المکلف الاتیان به فی الآن الأول؟ قیل نعم، و قیل لا. و لو نظرنا الی نفس أوامر الواجب الموسّع لم نر فیها أیّ دلالة علی وجوب هذا العزم. نعم، ربما یقال انّه یستفاد من أدلة خارجیة وجوب العزم، حیث إنّ المکلف اذا دخل وقت الصّلاة مثلا- و أخّرها عن أول وقتها ملتفتا، فامّا أن یعزم علی أدائها فی المستقبل، او یعزم علی ترکها، او یتردد.

فأمّا العزم علی ترکها، فلا أظن أنّ ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۲۹

- ۸- واجب موسّع

تعریف آن

«واجب موسّع آن است که وقت انجام آن، وسیع‌تر از خود واجب است» مثل نماز.

و مشهور این است که شرعا واجب موسّع موجود است و عقلا، جایز و ممکن است.

و قول حق همین است. و دلیل بر این مدعا، ظواهر بسیاری از اوامر شرعی است اگر نگوئیم که صریح آنهاست. و از طرف دیگر، عقلا مانعی هم وجود ندارد.

غایت واجب موسع: این است که واجب در بین افراد وقت، واجب مخیّر است [نماز در اول وقت، یا وسط وقت و یا آخر وقت].

و گفته شده که: واجب آن است که در اول وقت باشد و اگر مکلّف آن را از اول وقت تأخیر بیندازد، البته مورد عفو قرار می‌گیرد.

و قول دیگر این است که: «واجب» (حقیقی) در آخر وقت است و اگر مکلّف آن را در اول وقت انجام دهد، واجب از وی ساقط می‌شود. امّا ادله هر دو طرف، به نظر ما شبهه‌ای در برابر امر بدیهی تلقی می‌شود.

و امّا اگر قائل به توسعه وقت شدیم، در صورتی که مکلّف انجام واجب را از فرصت اول وقت، به تأخیر انداخت، آیا واجب است عزم بر انجام آن در فرصت دوّم داشته باشد یا نه؟ قولی برآن است که واجب است و قولی می‌گوید واجب نیست. و ما اگر در خود اوامر واجب موسّع نظر کنیم، دلالتی بر وجوب این عزم نمی‌بینیم. آری، چه‌بسا گفته شود که این وجوب عزم، از ادله خارجیه فهمیده می‌شود، چرا که مکلّف وقتی- مثلا- وقت نماز داخل می‌شود و با التفات و توجه، آن را از اول وقت تأخیر می‌اندازد، از سه حال خارج نیست: یا عزم بر انجام نماز در زمان بعدی دارد و یا عزم بر ترک نماز دارد و یا مردّد است. و امّا اگر عزم بر ترک نماز داشته باشد، گمان نمی‌کنم

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۰

أحدا يتجاسر على تجويزه مع كثرة التأكيدات من الشارع المقدس فى الاطاعة و التقوى و امتثال الأوامر.

و أمّا التردد فالانصاف انّه نظير العزم على ترك الواجب من هذه الحيثية، و ليس هو من صفات المؤمن.

فاذن، الحق وجوب العزم، لكن لا يستفاد ذلك من نفس الأمر بالواجب الموسّع، بل من الخارج.

و أمّا احتمال وجوب العزم على فعل كل واجب يكلّف به الانسان فى المستقبل و لو قبل عشرين سنة مثلا، كما ذكره بعضهم لجعله ذلك من لوازم الايمان، فبعيد لعدم نهوض دليل معتمد يدلّ عليه.

الخلاصة (أ) الواجب الموسع جائز عقلا و موجود شرعا.

(ب) لا دلالة فى نفس أوامر الواجبات الموسّعة على وجوب العزم على الاتيان فى الآن الثانى بالواجب إن أخّره المكلف عن أوّل وقته.

نعم، وجوب العزم على ذلك مستفاد من أدلة خارجية.

تمرينات ۱- عرف الواجب الموسع و بين الأقوال فيه؟

۲- هل يجوز العزم على ترك أداء الواجب او التردد فى ذلك؟

۳- هل يجب العزم على فعل الواجبات المستقبلة التى لم يكلف بها بعد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۱

هیچ‌یک از علما جسارت کنند و این عزم را تجویز نمایند، چرا که این همه تأکیدات از جانب شارع مقدس بر اطاعت و تقوی و امتثال اوامر وارد شده است.

و اگر مردد شود، انصاف این است که این تردید هم از جهتی مثل همان عزم بر ترک واجب است و این تردید، از صفات مؤمن نیست.

بنابراین حق این است که عزم بر انجام واجب، واجب است ولی این وجوب، از خود دلیل واجب موسع استفاده نمی‌شود بلکه از دلیل خارجی به‌دست‌می‌آید.

و امّا بعضی احتمال داده‌اند که عزم بر انجام هر فعلی که انسان در آینده بدان مکلّف می‌شود- و لو قبل از بیست سال مثلا- بر انسان واجب است و برخی این قول را ذکر کرده‌اند و این را از لوازم ایمان مکلّف دانسته‌اند. امّا این نظر، بعید است چرا که دلیل قابل اعتمادی برآن وجود ندارد.

خلاصه

الف) واجب موسّع عقلا جائز است و شرعا موجود است.

ب) در خود اوامر واجبات موسّع دلالتی وجود ندارد بر اینکه اگر مکلّف تکلیف را از اول وقت تأخیر بیندازد، لازم و واجب باشد عزم بر انجام آن در فرصت دوّم داشته باشد. آری، وجوب چنین عزمی از ادله خارجیه استفاده می‌شود.

تمرینات

۱- واجب موسع را تعریف کن و اقوال در آن را تبیین نما.

۲- آیا عزم بر ترک انجام واجب و یا تردّد در این مسئله، جایز است؟

۳- آیا عزم بر انجام واجبات آینده‌ای که انسان هنوز بدان‌ها مکلّف نشده، واجب است؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۲

الباب الثّانی النّواهی و فیه ثلاثهٔ مباحث (۱) مادهٔ النّهی و صیغه مادهٔ النّهی الظاهر انّ معنی النّهی بمادته «هو طلب ترک الفعل بالقول استعلاء»

و إنّما قیّدناه بالقول تبعا للمنقول عن الأکثر، و إلّا فالکتابهٔ مثله ظاهرا، و لا اعتبار بالعلوّ. نعم، العالی الّذی تجب طاعته یستوجب نهیه عن شیء استحقاق فاعله الذّمّ و العقاب.

ثم هذا المعنی للنّهی یشمل فردی التّحریم و الکراههٔ، و لکن التّحریم هو أشد الافراد نهیا عنه و بعثا علی ترکه، و لذلک کان هو المتبادر دون الکراهه، لأنّه من قبیل معنی التشکیک فی الأسماء کما أوضحنا مثل ذلک فی الأمر.

صیغهٔ النّهی و اما صیغهٔ «لا تفعل» و أشباهها، فالظّاهر أنّها حقیقهٔ فی طلب ترک الفعل

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۳

باب دوم: نواهی

اشاره

در این باب، سه مبحث وجود دارد

- ۱- مادّه و صیغه نهی

ماده نهی

ظاهرا معنای ماده «نهی»: «طلب ترک فعل به وسیله قول از روی استعلاء (برتری) است». و اینکه ما نهی را مقیّد به «قول» می کنیم به تبع سخنی است که از اکثر علما نقل شده است. و الّا کتابت هم- ظاهرا- مثل قول است. و علوّ (برتری) در نهی معتبر نیست. آری، فرد عالی (شخص عالی‌مقام) که طاعتش واجب است، اگر از چیزی نهی کند، فاعل آن عمل منهی عنه، مستحق مذمت و عقاب خواهد بود.

و معنای فوق که برای نهی گفتیم، هم شامل تحریم می‌شود و هم کراهت. امّا تحریم، شدیدترین افراد نهی است هم از حیث برحذر داشتن از شیء منهی عنه و هم از حیث تحریک بر ترک منهی عنه. و از همین روی، از نهی معنای تحریم متبادر می‌شود نه کراهت. چرا که معنای نهی از قبیل معانی تشکیکی (ذو مراتب) در اسماء است، چنان‌که شبیه این مطلب را در معنای امر توضیح دادیم.

صیغه نهی

و امّا صیغه «لا تفعل» و نظایر آن، ظاهرا حقیقت در طلب ترک فعل هستند و در این

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۴

و یدخل فی هذا المعنی فردا التّحریم و الکراهه، بل فردا الدّعاء و السؤال، و لکنّه من قبیل مقولهٔ التشکیک ایضا فی الأسماء.

و الفرد الأول- و هو التحریم- هو المنساق الی الذّهن عند الاطلاق و عند عدم القرینهٔ المعیّنهٔ للافراد. نعم، باقی الافراد تحتاج الی

قرینهٔ تعیّنها و لا تکون بذلک مجازا کما بیّنا ذلک فی صیغهٔ افعل و اشباهها.

و قـد اختلفوا فی أنّ المراد من النّهی، هو طلب الکفّ، او نفس أن لاـ تفعـل، و نقل عن الأکثر أنّهم ذهبوا الی الأول، و أنّه ذهب کثیر الی الثانی.

و اعترض علیه بأنّ المعنی الثانی هو عدم محض، و العدم أزلی، فکیف یتعلّق به التکلیف لأنّه غیر مقدور.

و أجیب بأنّ القدرهٔ علی استمرار العدم کافیهٔ.

و انّ الّذی یختلج بالذهن أن الکفّ ایضا عدمی، و لکن الفرق بینه و بین أن لا تفعل، أن الکفّ هو اسـتمرار العدم السابق مع الالتفات الی المنهی عنه و وجود میل ما الی فعله أو داع أو نحوهما.

و امّا أن لا تفعل فهو استمرار العدم و لو مع غیر ذلک، بل و لو مع الغفلهٔ عن المنهیّ عنه.

فاذا تبیّن هذا فنقول: الظّاهر أنّ معنی النّهی عن شـیء هو طلب الکفّ عنه، لأنّ عدم الفعل المنهی عنه و لو مع عدم المیل الیسیر أو مع اشمئزاز النفس لا یعدّ امتثالا عرفا.

فمن ترک أکل الخبائث المستقذرهٔ بالطبع مثلا، هل یعدّ فی العرف ممتثلا أمر اللّه سبحانه فی ذلک، و أنّه یستحقّ بذلک الثواب؟ کلّا ثمّ کلّا.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۵

معنا، دو فرد تحریم و کراهت هر دو داخل می‌شونـد، بلکه دو فرد دعا و سؤال نیز داخلنـد، ولی این مورد نیز از قبیل مقوله تشـکیک در اسـماء است. و فرد اول- یعنی تحریم- است که در صورت اطلاـق و عـدم قرینه معینه برای یک فرد خاص، به ذهن آدمی متبادر می‌شود. آری، بقیه افراد نهی، احتیاج به قرینه‌ای دارند که آنها را معیّن نماید و این افراد، بدین خاطر، معنای مجازی تلقی نمی‌شوند کما اینکه این نکته را در صیغه «افعل» و نظایر آن توضیح دادیم.

و علمـا در اینکه مراد از نهی، طلب کفّ است یا صـرف عـدم انجام فعل، اختلاف‌نظر دارنـد. و از اکثر آنها نقل شـده که گرایش به معنای اول (طلب کفّ نفس) دارند و البته بسیاری هم گرایش به قول دوم (صرف عدم انجام فعل) دارند. و بر این قول دوم اعتراض شـده که این معنا، عـدم محض است و عدم، ازلی است و بنابراین چگونه تکلیف به عدم ازلی تعلق می‌گیرد؟ چرا که چنین تکلیفی، مقدور نیست!؟ و از این اعتراض پاسخ داده شده که قدرت بر استمرار عدم، کافی است.

و آنچه که در ذهن ما خلجان می‌کند این است که کفّ نفس نیز، امری عدمی است.

ولی فرق بین کفّ نفس و عـدم انجـام فعل این است که کفّ نفس به معنای اسـتمرار عـدم سابق است همراه با توجه به منهی عنه و وجود کششـی به انجام فعل و یا وجود انگیزه‌ای بر انجام فعل و امثال این دو. و امّا عدم انجام فعل، به معنای استمرار عدم سابق است و لو بدون التفات فوق، بلکه حتی با غفلت از منهی عنه!

حال پس از روشن شدن این نکته می‌گوئیم: ظاهرا معنای نهی از یک شیء، طلب کفّ از آن است، چرا که عدم فعل منهی عنه و لو با عدم میل اندک یا با تنفّر نفس، عرفا امتثال نهی محسوب نمی‌شود.

و لـذا کسـی که خـوردن- مثلاـ- چیزهـای خـبیث و کـثیف را که طبع آدمی از آنهـا تنفر دارد، ترک می‌کنـد، آیـا در عرف مردم، امتثال‌کننده اوامر الهی در این زمینه محسوب می‌شود و آیا از این جهت مستحق ثواب است؟ هرگز و هرگز! و لذا نهی از چنین

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۶

و لـذلک یسـتهجن النّهی عن ذلـک بـالخصوص عرفـا. نعم، إنّمـا ینهی عن مثـل ذلـک فی ضـمن تحریم شـیء عـامّ، مثـل: «لا تأکل الخبائث» الذی فیها أدنی میل لبعض المکلّفین فی فعل بعض افراد العامّ المنهی عنه، و هذا المقدار کاف فی رفع الاستهجان.

دلالة النّهی علی الدّوام و التّکرار اختلفوا فی دلالة النهی علی الدّوام و التّکرار أو عدمها.

و الحقّ هو الأول، لا لأنّ الصیغة تدلّ علی ذلک، بل من حیث دلالته علی ترک الماهیة المنهی عنها، و التّرک لها لا یحصل إلّا بترک جمیع أفرادها، لأنّ بالاتیان بفرد منها تحصل المخالفة للنّهی.

و احتجّ للعدم بورود النهی للتّکرار تارة و للمرّة أخری.

و الجواب: إنّا لا نمنع من وروده مقیّدا و للفرد و إنّما النّزاع فی النّهی المطلق.

الخلاصة (أ) مادة النّهی هو طلب الکفّ عن المنهی عنه الشّامل لفردی التّحریم و الکراهة. و التّحریم هو المتبادر.

(ب) صیغة النّهی معناها طلب الکفّ ایضا الشّامل للتّحریم و الکراهة و السّؤال و الدّعاء. و التّحریم هو المتبادر.

(ج) استعمال المادة و الصّیغة فی کلّ من الافراد حقیقة لا مجاز.

(د) یدلّ النّهی علی الدّوام و التّکرار لدلالته علی ترک الماهیة الذی لا یحصل إلّا بترک جمیع افرادها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۷

کاری به‌طور اختصاصی در عرف مردم، نابجا و مستهجن است. آری، از مثل چنین کاری در ضمن تحریم یک شیء عام، نهی می‌شود. مثلا: «خبائث را نخورید» عام است و مراد از خبائث، آنهایی است که بعضی مکلفین نسبت به بعضی از آنها میل ضعیفی دارند. و همین مقدار برای رفع استهجان کافی است.

دلالت نهی بر دوام و تکرار

علما در اینکه نهی بر دوام و تکرار دلالت دارد یا نه، اختلاف کرده‌اند. و حق این است که دلالت دارد. البته نه از آن جهت که صیغه بر این مطلب دلالتی داشته باشد، بلکه از این حیث که صیغه دلالت می‌کند بر اینکه ماهیت منهی عنه باید ترک شود. و ترک ماهیت، حاصل نمی‌شود جز بر ترک جمیع افراد ماهیت. زیرا با انجام یک فرد منهی عنه، مخالفت با نهی محقق می‌شود. و آنها که قائل به عدم دلالت‌اند چنین احتجاج (استدلال) کرده‌اند که نهی در برخی موارد برای تکرار آمده و گاهی برای انجام یک‌بار وارد شده است! و جواب این است که ما منع نمی‌کنیم که نهی به صورت مقیّد و برای یک فرد هم وارد شده باشد. ولی آنچه محل نزاع است، نهی مطلق (و بدون قید) است.

خلاصه

الف) ماده نهی به معنای طلب کفّ از منهی عنه است که شامل دو فرد تحریم و کراهت- هر دو- می‌شود و البته آنچه متبادر است، تحریم است.

ب) معنای صیغه نهی نیز طلب کفّ است که شامل تحریم و کراهت و سؤال و دعا می‌شود و البته متبادر، همان تحریم است.

ج) استعمال ماده و صیغه نهی در هریک از افراد مذکور، حقیقت است نه مجاز.

د) نهی دلالت بر دوام و تکرار دارد زیرا نهی دال بر ترک ماهیت است و این ترک ماهیت، جز با ترک جمیع افراد ماهیت، حاصل نمی‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۸

تمرینات ۱- ما معنی النهی بمادته؟

۲- علی أی شیء تدل الصیغة؟

۳- اذا نهی السافل العالی عن شیء فهل یعد نهیا؟

۴- اذا أرید من الصیغة الدعاء أو السؤال فهل تحتاج الی قرینة تدل علیه؟

۵- هل یصح استعمال النهی للمرة دون التکرار أو مقیدا بوقت معین؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۳۹

تمرینات

۱- معنای ماده نهی چیست؟

۲- صیغه نهی بر چه چیزی دلالت دارد؟

۳- اگر شخص پائین و فرودست، شخص عالی و بلندمرتبه را از کاری نهی کند، آیا (عرفا) نهی محسوب می‌شود؟

۴- اگر مراد از صیغه نهی، دعا یا سؤال باشد، آیا محتاج قرینه‌ای است که برآن دلالت کند؟

۵- آیا استعمال نهی برای یک‌بار- نه تکرار- و یا به صورت مقیّد به وقت خاص، صحیح است؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۰

(۲) اجتماع الأمر و النّهی هل یجوز اجتماع الأمر و النّهی فی واحد شخصی ذی جهتین؟ اختلفوا فی ذلک علی أقوال:

۱- عدم الجواز، و هو المنقول عن اکثر علماء الشیعة.

۲- الجواز، و هو المنقول عن اکثر علماء الجمهور.

۳- الجواز عقلا، و الامتناع عرفا، و هو المنقول عن بعض الأصحاب و مثّلوا لذلک بالصّلاة فی الدّار المغصوبة لوجود أمر بها، و هو (صلّ)، و نهی و هو (لا تغصب).

و صرّح کثیر بلزوم وجود مندوحة عن الصّلاة فی الدار المغصوبة للزوم التکلیف بالمحال عند عدمها، حیث انّه مأمور بها، فاذا نهی عنها و لا مندوحة له عن الخروج کان تکلیفا بالمحال. و لکنّ التکلیف بالمحال ربما لا یکون محالا، لأنّ من اقتحم دارا مغصوبة عالما، ثم أوصد علیه الباب بحیث لم یتمکن من الخروج و ضاق وقت صلاته، ربما لا یستحیل توجّه الأمر و النهی الیه بالصّلاة و الغصب، لأنّه هو الّذی أوقع نفسه فی ذلک.

ثم انّهم احتجّوا للمنع تارة، بأنّ ذلک محال، لأنّ معنی الأمر به ارادته، و معنی النّهی عنه ارادة عدمه، و اجتماع الارادتین محال، و هذا مضمون استدلال بعضهم.

و تارة، بأنّ الفرد الجامع للجهتین لا یکون متعددا بتعدّد جهتیه و لا تنثلم بذلک وحدته، فکیف یکون مع ذلک واجبا و حراما، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۱

- ۲- اجتماع امر و نهی

اشاره

آیا اجتماع امر و نهی در یک واحد شخصی‌ای که دارای دو جهت است، ممکن و جایز است؟ علما در این زمینه اختلاف دارند و بر

چند قولند:

۱. عدم جواز: و این قول از اکثر علمای شیعه نقل شده است.

۲. جواز: و این قول از اکثر علمای جمهور (اهل سنّت) نقل شده است.

۳. جواز عقلاـ و امتناع عرفا: و این قول از برخی علمای شیعه نقل شده است و برای آن نماز در خانه غصبی را مثال زده‌اند که از طرفی أمر «صلّ: نماز بخوان» وجود دارد و از طرف دیگر نهی «لاـ تغصب: غصب مکن» موجود است. و برخی از علما تصریح کرده‌اند که بایستی راه چاره و گریزی از این نماز در خانه غصبی وجود داشته باشد، چرا که در غیر این صورت تکلیف به محال لازم می‌آید. زیرا نماز مورد امر واقع شده و از طرف دیگر از آن نهی شده است و اگر راه گریزی نباشد، تکلیف به محال خواهد بود. ولی تکلیف به محال چه‌بسا محال نباشد. چون کسی که خودش عالما و با اختیار وارد خانه غصبی می‌شود و سپس درب بر روی او بسته می‌شود به گونه‌ای که نمی‌تواند خارج شود و وقت نماز هم بر او تنگ می‌شود، چه‌بسا هم امر به نماز بر او متوجه است و هم نهی از غصب! چرا که او با اختیار، خودش را در چنین موقعیتی قرار داده است. و امّا آنها که منع کرده‌اند، گاهی چنین استدلال کرده‌اند که این اجتماع محال است زیرا معنای امر به شیء این است که وجود آن شیء اراده شده، و معنای نهی از آن این است که عدم آن شیء اراده شده است. و معلوم است که اجتماع این دو اراده، محال است. و این، مضمون استدلال برخی علماست. و گاهی برخی چنین استدلال کرده‌اند که فردی که دارای دو جهت (متعلّق امر و نهی) است، با این تعدّد جهت، واقعا متعدد نمی‌شود و با این تعدد جهت، وحدتش از بین نمی‌رود. و با این وصف، چگونه این شیء هم واجب می‌شود و هم حرام؟ و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۲

و کیف یمکن الاطاعة به؟

و الحاصل انّ عباراتهم و إن اختلف فی بیان الاستدلال، إلّا أنّها تحوم حول هذین المعنیین.

و أنت اذا تأملت هذین البرهانین رأیت أنّه یلوح منهما اختلاف وجهة الدلیل او النّزاع، حیث إنّ الأول یدلّ علی استحالة توجّه الأمر و النهی من آمر ناه واحد، و الثانی یدلّ علی عدم إمکان الاطاعة بهذا الفرد الجامع من المکلّف. و یظهر من بعضهم جعل هذین المطلبین مسألتین مختلفتین، و کلّ واحد منهما یمکن أن یکون موردا للنزاع. و علی کل حال فنحن نتکلّم عن المرحلتین فنقول:[۲۶]

ترجمه اصول استنباط ؛ ص۱۴۲

فی المرحلة الأولی و هو اجتماع الأمر و النّهی فی المقام انّه و إن کان الأمر تعلّق بماهیة الصلاة، و النهی بماهیة الغصب، و لکن بما أنّ الماهیة لاـ وجود لها خارجا إلّا وجود الافراد، کانت الافراد علی البدل هی متعلّق الأمر، و لا علی البدل هی متعلّق النّهی، فترشّح المحبوبیة و المبغوضیة من الطبائع الی الافراد، فلا یمکن اجتماعهما فی فرد واحد ظاهرا.

و اما المرحلة الثانیة و هی إمکان الاطاعة و عدمه، فنقول: إنّه لا یمکن ایضا عرفا بل و عقلا الاطاعة بهذه الصّلاة المجتمعة مع الغصب، حیث انّ الاطاعة لا تکون عرفا إلا بشیء محبوب صرف، و مرغوب فیه بحت، فاذا کان من جهة من جهاته مبغوضا للمولی لا یمکن فی ذلک الفرد الاطاعة قطعا.

و من هذا التقریب یظهر أنّ ما ذکروه علی القول بالامتناع من تقدیم جانب الأمر أو النّهی، (و هو) انّ جانب النّهی هو المقدّم علی الأمر حسب ما ذکرناه، لأنّ الغصب لا تعارضه الصّلاة، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۳

چگونه می‌توان آن را اطاعت کرد؟!

حاصل آنکه عبارات علما گرچه در بیان استدلال بر امتناع اجتماع امر و نهی مختلف است، امّا همه عبارات پیرامون همین دو معنای مذکور است.

و شما اگر در این دو برهان دقت کنی، اختلاف دیدگاه دو دلیل و طرفین نزاع را آشکار می‌بینی. چرا که استدلال اول مبتنی بر این است که صدور امر و نهی از یک شخص که هم آمر باشد و هم ناهی، محال است. و استدلال دوم مبتنی بر این است که از ناحیه مکلّف، امکان اطاعت شیئی که هم امر روی آن است و هم نهی، وجود ندارد.

و از ظواهر کلمات برخی علما به‌دست‌می‌آید که این دو مطلب را به عنوان دو مسئله جداگانه تلقی کرده‌اند و گفته‌اند هریک از این دو، می‌تواند محل نزاع باشد و به‌هرحال ما در دو مرحله سخن می‌گوئیم بدین قرار:

در مرحله اول: که اجتماع امر و نهی در مقام است می‌گوئیم گرچه امر به ماهیت نماز تعلق گرفته و نهی به ماهیت غصب تعلق گرفته است، ولی از آنجا که ماهیت در خارج، وجودی جز وجود افرادش ندارد، پس این افرادند که علی‌البدل متعلّق امرند و همین افرادند که- نه به صورت علی‌البدل- متعلّق نهی‌اند (یعنی همه آنها منهی عنه هستند)- پس محبوبیت و مبغوضیت از ماهیت به افراد منتقل می‌شود و لذا اجتماع این دو صفت در فرد واحد- علی‌الظاهر- ممکن نیست.

و در مرحله دوم: که امکان و عدم امکان اطاعت است می‌گوئیم: امکان عرفی و بلکه عقلی اطاعت با این نمازی که همراه غصب است وجود ندارد. چرا که عرفا اطاعت محقق نمی‌شود مگر با چیزی که صرفا محبوب و به‌طور خالص مورد رغبت مولی باشد. پس اگر چیزی باشد که از جهتی، مورد بغض و نفرت مولی باشد، قطعا تحقق اطاعت با آن غیرممکن است.

و با این بیان روشن می‌شود که آنچه برخی علما براساس قول به امتناع در بحث تقدیم جانب امر یا نهی گفته‌اند یعنی فرموده‌اند جانب نهی بر امر مقدم است، بر مبنایی است که ما ذکر کردیم. چون نماز با غصب معارضه‌ای نمی‌کند، امّا غصب با نماز

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۴

و لکنّ الصّلاة یعارضها الغصب.

حجج القائلین بالجواز ۱- وقوع اجتماع الحکمین فی الشریعة کثیرا، کالوجوب و الکراهة، مثل الصّلاة فی الحمام أو الأمکنة القذرة و ما أشبه ذلک، فانّها اجتمع فیها الوجوب و الکراهة، بتقریب أن الأحکام الخمسة کلّها متضادة، سواء الحرمة و الوجوب أو الوجوب و الکراهة أو غیرهما.

۲- القطع بأنّ من أمر بخیاطة ثوب و نهی عن الکون فی مکان مخصوص فخاطه فیه عدّ عرفا مطیعا و عاصیا من جهتین.

۳- إنّ تعدد الجهة کاف فی رفع التّضاد بین الحکمین.

و الجواب عن الأخیر: بمنع کفایة تعدد الجهة کما یظهر بالتأمل فی استدلالنا علی المنع.

و عن الثانی: بمنع صدق الاطاعة فی ذلک. نعم، بما انّ الخیاطة واجب توصّلی، فلذلک سقط الأمر بخیاطة الثوب بهذا الفرد المحرّم، لا انّه حصلت الاطاعة للأمر.

و من هذا یعلم انّه لا فرق فی الواجب بین التّعبدی و التوصّلی فی محل النزاع، غایته انّه اذا کان توصّلیا یسقط الأمر بالاتیان به فی ضمن الحرام، و اذا کان تعبدیا فلا یسقط فی ضمن الحرام، و لا تحصل الاطاعة إلّا فی مورد عدم العلم بالحرام، فتحصل الاطاعة لأنّ الأمر موجود کما بیّناه، و النهی لم ینجّز لعدم العلم به.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۵

معارضه می‌کند (پس جانب نهی یعنی غصب بر جانب امر یعنی نماز مقدم می‌گردد).

دلائل قائلین به جواز

۱- یک دلیل این است که اجتماع دو حکم در شریعت، فراوان است از قبیل وجوب و کراهت در مثل نماز خواندن در حمام یا اماکن کثیف و آلوده و امثال این‌ها.

در این موارد وجوب و کراهت اجتماع کرده‌اند. درحالی‌که احکام پنج‌گانه همگی باهم تضاد دارند. چه اجتماع حرمت و وجوب باشد و چه اجتماع وجوب و کراهت باشد و چه غیر این‌ها.

۲- دلیل دوم این است که قطع داریم اگر خیاطی مأمور شده باشد لباسی را بدوزد و نیز نهی شده باشد از اینکه در مکانی مخصوص باشد ولی او در همان مکان خاص، خیاطی لباس را انجام دهد، چنین شخصی در نزد عرف، از جهتی مطیع است و از جهت دیگر عاصی شمرده می‌شود.

۳- دلیل سوم این است که تعدد جهت برای رفع تضاد بین دو حکم، کافی است.

و امّا جواب از دلیل سوم این است که تعدد جهت کافی نیست، کما اینکه این مطلب از تأمل و دقت در استدلال ما بر منع روشن می‌شود. و امّا جواب از دلیل دوّم این است که اطاعت در مورد فوق، صدق نمی‌کند. آری البته چون خیاطت واجب توصلی (و نه تعبّدی) است، امر به خیاطت لباس با انجام همان فرد حرام هم ساقط می‌شود، ولی اطاعت امر- البته- حاصل و محقق نمی‌شود.

و از اینجا معلوم می‌گردد که در محل نزاع ما، فرقی بین واجب تعبدی و توصلی نیست. نهایت این است که اگر واجب توصلی باشد، با انجام عمل در ضمن فرد حرام، أمر ساقط می‌شود ولی اگر واجب تعبدی باشد، امر در ضمن فرد حرام ساقط نمی‌شود. و اطاعت حاصل نمی‌شود مگر در موردی که علم به حرام وجود نداشته باشد که در این صورت (عدم علم به حرام) اطاعت محقق می‌شود. چون- چنان‌که بیان کردیم- امر موجود است و نهی هم منجّز نیست زیرا علم به نهی وجود ندارد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۶

و اما الجواب عن الأول: فهو أنّ الکراهة فی مثل المقام لیس المراد منها درجة من المبغوضیة فلا تجتمع مع المحبوبیة، بل المراد منها نقصان درجة من المحبوبیة و لا ضیر فی ذلک. و لکن النّهی الدّال علی هذا المعنی من الکراهة یکون مجازیا، لأنّه لیس هو المعنی الحقیقی للنهی، أو یکون ارشادیا الی نقصان ثواب هذا الفرد من العبادة عن بقیة أفرادها.

الخلاصة لا یمکن عقلا اجتماع الأمر و النهی، لأنّ کلا منهما و إن تعلّق بماهیة لکن ترشّح المحبوبیة و المبغوضیة الی أفراد الماهیة. و لا یمکن ایضا عرفا و لا عقلا الا طاعة بالفرد الّذی تنطبق علیه الماهیتان اذا کان النّهی تحریمیا کالصّلاة فی الدار المغصوبة. اما اذا کان تنزیهیا فیمکن اجتماعهما کالصّلاة فی الحمام، لأن الکراهة هنا معناها قلة الثواب ظاهرا.

تمرینات ۱- ما هی الأقوال فی مسألة اجتماع الأمر و النهی؟

۲- ما معنی واحد شخصی ذی جهتین؟

۳- صلاة المحبوس فی الأرض المغصوبة هل تعد من محل النزاع؟

۴- ما هی حجة القول بالامتناع؟

۵- ما هی حجة القول بالجواز؟

۶- ما وجه الکراهة فی العبادة و هی محبوبة؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۷

و امّا جواب از دلیل اوّل این است که: مراد از کراهت در مثل چنین مقامی، درجه‌ای از درجات مبغوضیت نیست که با محبوبیّت

جمع نشود. بلکه مراد از کراهت، کمی درجه‌ای از محبوبیت است و چنین چیزی، اشکال ندارد. ولی نهی‌ای که دال بر این معنای از کراهت باشد، مجازی است، چرا که این نقصان محبوبیّت معنای حقیقی نهی نیست. و یا باید این نهی را ارشادی بدانیم (نه مولوی)، یعنی ارشاد به نقصان ثواب این فرد از عبادت نسبت به سایر افرادش.

خلاصه

ظاهرا اجتماع امر و نهی از نظر عقلی ممکن نیست. چون گرچه هریک از امر و نهی به ماهیتی جداگانه تعلق می گیرد امّا محبوبیت و مبغوضیت به افراد ماهیت سرایت می کند و همچنین عرفا و عقلا ممکن نیست اطاعت با فردی که هر دو ماهیت برآن منطبق است، صورت گیرد و این در صورتی است که نهی، تحریمی باشد مثل نماز در دار غصبی. و امّا اگر نهی، تنزیهی باشد اجتماع آن دو [امر و نهی] ممکن است مثل نماز در حمام، چون کراهت در اینجا ظاهرا به معنای کمی ثواب است.

تمرینات

۱- اقوال در مسئله اجتماع امر و نهی کدام است؟

۲- معنای واحد شخصی که دارای دو جهت است چیست؟

۳- نماز کسی که در زمین غصبی زندانی شده، آیا در محل نزاع داخل است؟

۴- دلیل قول به امتناع چیست؟

۵- دلیل قول به جواز چیست؟

۶- کراهت در عبادت- درحالی که عبادت محبوب است- چه توجیهی دارد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۸

(۳) دلالـة النّهی علی الفسـاد اختلفوا فی دلالـة النّهی علی الفساد فی العبادات و المعاملات شـرعا و لغـة او شـرعا فقط او فی العبادات فقط علی أقوال.

و الأظهر انّه یدل علی الفساد فی العبادات شرعا لا لغة دون المعاملات.

حجتنا علی ذلک: اما فی العبادات فلأنّ النهی یدلّ علی تخصـیص الأمر العام بها به. یعنی یدلّ علی عدم وجود الأمر بها، فاذا لم یکن بالعبادة أمر فلا امتثال فلا اطاعة، حیث انّها توقیفیة، فکیف اذا نهی عنها.

و امـا انّ ذلک فی الشّـرع لا اللغـة، فمن حیث إن اللغـة لا تـدلّ علی اکثر من أن تلک العبادة منهی عنها. اما کون کل عبادة لا بـدّ أن یؤتی بهـا بقصـد امتثـال أمرهـا و لا أمر بها فی المقام فتکون فاسـدة، فهـذه مقـدمات خارجیـة شـرعیة لا تفهم من حاق لفظ النّهی لغة فتکون الدلالة شرعیة، أی بمعونة المقدمات الخارجیة الشرعیة. بمعنی أنّا نعرف فسادها من تلک المقدمات الشرعیة و من النّهی.

و اما عـدم دلالة النهی علی الفساد فی المعاملات، فلأن المعاملة لا تحتاج فی صـحتها و ترتب آثارها علیها الی قصد القربة و الامتثال، فغایة ما یدلّ النهی عنها اذا لم یکن ارشادیا، هو أن یدلّ علی حرمتها

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۴۹

- ۳- دلالت نهی بر فساد

اشاره

علما در دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات از حیث شرعی و لغوی، یا شرعا فقط یا در عبادات فقط، اختلاف کرده‌اند و بر چند قولند. و اظهر آن است که فقط در عبادات- نه در معاملات- شرعا دال بر فساد است و نه از حیث لغوی.

دلیل ما بر این مدعا این است که در عبادات وقتی نهی وارد شود دلیل بر این است که امر عام به عبادات، با آن نهی تخصیص خورده است. یعنی دال بر این است که امر نسبت به آن عبادت وجود ندارد. و وقتی نسبت به عبادتی امر وجود نداشته باشد امتثالی در کار نیست و در نتیجه اطاعتی محقق نمی‌شود. چرا که عبادات توقیفی هستند، چه رسد آنجا که از عبادتی نهی شده باشد (یعنی به طریق اولی، امتثال و اطاعتی در کار نخواهد بود).

و امّا اینکه گفتیم این دلالت بر فساد از حیث شرع است نه لغت، بدین خاطر است که لغت بر بیش از این دلالت ندارد که این عبادت، مورد نهی واقع شده است. امّا این که هر عبادتی بایستی با قصد امتثال امرش انجام شود و در اینجا امری نیست پس فاسد است، این‌ها مقدمات خارجیه شرعیه‌ای است که از لفظ نهی- لغویا- فهمیده نمی‌شود، پس این دلالت بر فساد، شرعی است یعنی به کمک مقدمات خارجیه شرعیه به دست می‌آید. بدین معنا که ما فساد این عبادت را از آن مقدمات شرعیه و از نهی به دست می‌آوریم.

و امّا اینکه نهی در معاملات، دلالتی بر فساد ندارد بدین خاطر است که معامله در صحت و ترتّب آثارش احتیاجی به قصد قربت و امتثال ندارد. پس نهایت دلالت نهی در معامله- اگر نهی ارشادی نباشد (بلکه مولوی باشد)- این است که آن معامله حرام

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۰

و هو غیر مانع من ترتب آثارها علیها، لأنها لا تحتاج فی صحتها الی نیّة التّقرب و الامتثال.

نعم، لو فهمنا من النهی بقرینة أو من دلیل خارجی عدم ترتب الأثر علی تلک المعاملة المنهیّ عنها، کان ذلک دلیلا علی فسادها، لأنّ عدم ترتب الأثر علیها معناه فسادها، لکن ذلک لا یکون من دلالة لفظ النّهی، حیث انّه لا یدلّ علی اکثر من أنّها منهی عنها و هو أعمّ من عدم الصّحة.

فظهر من هذا أنّ مورد النزاع فی هذه المسألة هو أن یرد أمر بعبادة أو رخصة بمعاملة ثم یرد نهی عن بعض افرادهما او استثناء لبعض المکلفین بها، مثل النّهی عن صلاة الحائض او النّهی عن البیع وقت النداء لصلاة الجمعة، مما کان بین مورد الأمر او الرخصة و بین مورد النهی عموم و خصوص مطلق، بخلاف مسألة اجتماع الأمر و النّهی التی یکون بین موردیهما عموم و خصوص من وجه و هناک فروق أخر.

الخلاصة العبادة اذا نهی عنها تکون باطلة، و المعاملة اذا نهی عنها لا تکون باطلة، بل یترتب علیها أثرها إلّا اذا دلّت قرینة او دلیل خارجی علی عدم ترتّب ذلک الأثر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۱

است و این حرمت، مانع از ترتب آثار برآن معامله نمی‌شود، چرا که صحت معامله احتیاج به قصد قربت و امتثال ندارد.

آری، اگر از این نهی در معامله، با کمک قرینه و یا با دلیل خارجی فهمیدیم که بر این معامله، اثر مترتب نمی‌شود، این خود دلیل بر فساد معامله است، چرا که عدم ترتب اثر بر معامله، به معنای فساد آن است. امّا این مطلب از دلالت لفظ نهی نیست، چرا که لفظ نهی بر بیش از این دلالت ندارد که آن معامله، مورد نهی واقع شده است و این معنا، اعم از نادرستی و عدم صحت معامله است.

پس روشن شد که مورد نزاع در این مسئله این است که امری نسبت به عبادتی وارد شده باشد و یا اجازه و رخصتی نسبت به معامله‌ای وارد شده باشد و آنگاه نهی‌ای نسبت به بعضی افراد عبادت یا معامله مزبور وارد شود یا استثنایی در مورد بعضی از کسانی که مکلّف بدان تکلیف‌اند وارد شود. مثل اینکه از نماز حائض نهی شده و یا از خریدوفروش در هنگام اذان نماز جمعه نهی شده

است. در این موارد بین مورد امر یا رخصت و بین مورد نهی، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است.

برخلاف مسئله اجتماع امر و نهی که بین دو طرف، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است. و البته فرق‌های دیگری نیز در اینجا (بین مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله دلالت نهی بر فساد) وجود دارد.

خلاصه

عبادت اگر مورد نهی واقع شود، باطل است. و معامله اگر مورد نهی واقع شود، باطل نیست، بلکه اثر آن برآن بار می‌شود مگر اینکه قرینه‌ای یا دلیل خارجی‌ای دلالت کند بر اینکه اثر معامله برآن بار نمی‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۲

تمرینات ۱- اذا ورد «لا تصل بجلد المیتهٔ» فهل تصح الصلاهٔ به؟

۲- هل یجوز البیع وقت صلاهٔ الجمعهٔ مع نزول آیهٔ: (إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِٔ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِٔ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ)[۲۷] و هل ینتقل المبیع الی المشتری و الثمن الی البائع؟

۳- ما الفرق بین هذه المسألهٔ و مسألهٔ اجتماع الأمر و النهی؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۳

تمرینات

۱- وقتی از ناحیه شارع وارد شود که «با پوست مردار نماز نخوان» آیا نماز با آن صحیح است؟

۲- آیا بیع در هنگام نماز جمعه صحیح است با اینکه آیه قرآن می‌گوید: «وقتی در روز جمعه ندای نماز جمعه داده شد، به سوی ذکر خدا بشتابید و بیع را رها کنید»[۲۸]؟ و آیا مبیع به مشتری و ثمن به بایع منتقل می‌شود؟

۳- فرق بین این مسئله (دلالت نهی بر فساد) با مسئله اجتماع امر و نهی چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۴

الباب الثّالث المفاهیم و فیه ثلاثهٔ مباحث (۱) مفهوم الشرط تعریفه مفهوم الشّرط (هو انتفاء الحکم المشروط عند انتفاء شرطه) لا إثبات حکم جدید، بل یرجع الحکم الأول قبل الشّرط، فان کان الاباحهٔ رجعت و إن کان الحرمهٔ رجعت و هکذا.

فمفهوم نحو «إن جاءک زید فأکرمه» «إن لم یجئک فلا یجب إکرامه» لا أنّ مفهومه «فلا تکرمه» بمعنی حرمهٔ إکرامه کما ذکره بعضهم. نعم، إن أرید من (لا) هو نفی الوجوب کان هو المفهوم الّذی بیّناه.

و الظاهر دلالهٔ الشرط التزاما علی المفهوم.

و الدلیل علی ذلک هو التّبادر الّذی یبعد ممن عرف محاورات أهل اللّسان و تتّبعها ان ینکره. و ما روی فی الوسائل عن أبی بصیر المرادی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الشاهٔ تذبح فلا تتحرک و یهراق منها دم عبیط،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۵

باب سوم مفاهیم

اشاره

و در این باب، سه مبحث است

- ۱- مفهوم شرط

تعریف آن

مفهوم شرط به معنای «انتفای حکم مشروط هنگام انتفای شرط آن است» نه اینکه حکم جدیدی اثبات شود. بلکه حکم اول قبل از شرط دوباره بازمی‌گردد. یعنی اگر حکم قبلی اباحه بوده، بازمی‌گردد و اگر حرمت بوده، برمی‌گردد و همین‌طور احکام دیگر.

پس مفهوم جمله شرطیه «اگر زید به نزد تو آمد اکرامش کن» این است که اگر زید به نزد تو نیامد، اکرامش واجب نیست. نه اینکه مفهومش این باشد «او را اکرام مکن» بدین معنا که اکرامش حرام باشد، چنان‌که بعضی چنین گفته‌اند! آری، اگر مراد از «لا» نفی وجوب باشد، مفهوم همان است که ما بیان کردیم.

و ظاهر این است که شرط به نحو دلالت التزامی، بر مفهوم دلالت دارد. و دلیل این مدعی، تبادر است و کسی که با محاورات اهل زبان آشنا باشد، بعید به نظر می‌رسد که منکر این تبادر باشد. و دلیل دیگر روایتی است که در کتاب وسائل الشیعهٔ از ابو بصیر مرادی نقل شده است که می‌گوید: «از امام صادق (ع) درباره گوسفندی سؤال کردم که ذبح می‌شود و از حرکت می‌افتد امّا هنوز خون تازه از بدنش خارج می‌شود؟ حضرت

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۶

فقال: «لا- تأكل، انّ عليا عليه السّلام كان يقول: اذا ركضت الرّجل أو طرفت العين فكل» فان الامام عليه السّلام استدلّ على حرمة الأكل بمفهوم كلام أمير المؤمنين عليه السّلام.

و ما يقال فى منع دلالة المفهوم بأنّه ربما يخلفه شرط آخر نحو «اذا خفى الأذان فقصّر صلاتك» و «اذا خفيت الجدران فقصّر»، فهذا لا يكون مانعا من الدلالة على المفهوم، حيث نحن لا ننكر إمكان ذلك. و لكن نقول:

بأنّ ظاهر جملة الشرط هو ترتّب الجزاء على الشّرط بنحو التّرتب على العلة المنحصرة يعنى على شرط واحد. غايته إذا دلّ دليل على وجود شرط آخر يخلف هذا الشرط المذكور يخصّص المفهوم حينئذ بمخصص و هو منطوق الشرط الآخر، فيكون معنى «إن خفى الأذان فقصّر» «إن لم يخف الأذان فلا تقصّر إلّا اذا خفيت الجدران فقصّر ايضا».

و قد اختلفوا فى مثل صيغ الأوقاف و النذور و الأيمان و نحوها اذا كانت مشروطة او موصوفة مثلا نحو «وقفت دارى على العلماء الصلحاء» او «ان كانوا صلحاء». فقد قيل ان لا مفهوم لها، بحجة أن قضية المفهوم هو انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه عمّا يمكن ثبوته له، و الموضوع هنا و هو الدّار مثلا، لا يمكن بعد وقفها على العلماء الصلحاء وقفها على غيرهم. و قد قيل انّ لها مفهوما، و هو الحقّ، لأنّ صحته منوطة بتبادره عند أهل المحاورات و صحة ابرازه باللفظ. و هنا يصحّ أن يقال «وقفت دارى على العلماء الصلحاء، لا على

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۷

فرمود: از آن مخور، چرا که علی (ع) می‌فرمود: وقتی پای حیوان تکان خورد و یا چشمانش بسته شد، آنگاه بخور». در این روایت امام صادق (ع) با مفهوم کلام علی (ع) بر حرمت خوردن (قبل از تکان خوردن پا و یا بسته شدن چشم حیوان) استدلال فرموده است.

برخی گفته‌اند دلالت شرط بر مفهوم ممنوع است چرا که چه‌بسا شرط دیگری، جانشین شرط اول شود مثل «وقتی صدای اذان شهر مخفی شد، نمازت را شکسته بخوان» و «وقتی دیوارهای شهر مخفی شد، نمازت را قصر بخوان»! چنین چیزی مانع از دلالت شرط بر مفهوم نیست، چرا که ما امکان جانشینی شرطی به جای شرط دیگر را انکار نمی‌کنیم. ولی می‌گوئیم: ظاهر جمله شرطیه این است

که جزاء بر شرط مترتب می‌شود و این ترتب به نحو ترتب بر علت منحصره است یعنی ترتب بر شرط واحد. نهایت اینکه اگر دلیلی بر وجود شرط دیگر داشتیم که جانشین شرط مذکور می‌شود، در این صورت مفهوم به وسیله مخصّصی تخصیص می‌خورد و آن مخصّص، منطوق شرط دیگر است. پس معنای «اگر صدای اذان مخفی شد، نماز را شکسته بخوان» این است که «اگر صدای صدای اذان مخفی نشده نماز را مشکن مگر اینکه دیوارهای بلد مخفی شود که در این صورت نیز نماز را بشکن».

و علما در امثال صیغه‌های وقف، نذر و قسم و نظایر آنها- در صورتی که مشروط یا موصوف باشند- اختلاف کرده‌اند نظیر: «وقف نمودم خانه‌ام را بر علماء صالح» یا «وقف نمودم خانه‌ام را بر علما به شرط اینکه صالح باشند». در این موارد گفته شده که این عبارات مفهوم ندارند چون مقتضای مفهوم این است که با انتفاء شرط، حکم نیز از آنچه که برایش ممکن الثبوت است برداشته شود. و موضوع در اینجا- مثلا- خانه است که پس از وقف آن برای علماء صالح دیگر امکان وقفش بر غیر آنها وجود ندارد. ولی قول دیگر این است که این عبارات، مفهوم دارند و همین قول، حق است زیرا صحت مفهوم، منوط به تبادر آن در نزد اهل محاوره و درستی ابراز آن با لفظ است. و در اینجا صحیح است گفته شود: «وقف نمودم خانه‌ام را بر علماء صالح، نه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۸

غیرهم». نعم، لا فرق بینها و بین غیرها، إلّا أنّه لا یمکن أن یخلف الشرط و الوصف فیها شرط أو وصف آخر، لأن الصیغهٔ اذا جرت لا یمکن تبدیلها. و هذا جار فی النّذور و غیرها ایضا، فاذا قال: الناذر مثلا: «للّه علیّ کذا إن عوفی ولدی» فقد تمّ نذره علی هذا الشرط المعیّن و جرت الصیغهٔ علیه، و لا یمکن أن یخلف الشرط المذکور شرط آخر فی هذا النذر بأن یقول بعد فصل کثیر: «او إن تبدّل مرض ولدی بغیره من الأمراض السّهلهٔ»، لأنّه خلاف ما وقع علیه النّذر.

إلفات نظر فی کثیر من الجمل الشرطیهٔ ینتفی موضوع الجزاء اذا انتفی الشرط، لأنّ الشّرط سیق و جیء به لأجل إثبات الموضوع، فلا یکون فیها مفهوم اذا انتفی الشرط لانتفاء الموضوع حینئذ نحو: (لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً)[۲۹]، و نحو: «إن ولد لک ولد فاختنه».

هذا و ربما استعمل الشرط ایضا فی المقتضی دون العلهٔ مثل کثیر من الأخبار الواردهٔ فی ذکر المستحبات المترتبهٔ علیها الآثار. مثل «إن زرت الحسین علیه السّلام غفر اللّه لک» و «إن صمت تطوّعا غفر اللّه لک» و أمثالها. فی حین انّه جاء فی الأخبار ایضا أنّ ترک الصّلاهٔ و منع الزکاهٔ یمنعان من غفران الذنوب. فمقتضی الجمع بین الطائفتین أن تحمل الأولی علی المقتضی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۵۹

بر غیر آنها». آری، فرقی بین این صیغه‌ها و غیر این‌ها وجود ندارد، الّا اینکه در این صیغه‌ها، امکان ندارد که شرط یا وصف دیگری جانشین شرط و وصف مذکور در آنها شود، چرا که صیغه وقتی جاری شد، دیگر امکان تبدیل آن وجود ندارد. و همین مطلب در نذرها و امثال آنها نیز جاری است. مثلا وقتی نذرکننده بگوید: «اگر فرزندم خوب شود بر گردن من برای خداست که فلان کار را انجام دهم» در این صورت نذر این شخص با این شرط معیّن تمام است و صیغه برآن جاری می‌شود و دیگر ممکن نیست که شرط دیگری به جای شرط مذکور در نذر فوق قرار گیرد مثل اینکه بعد از فاصله زمانی ممتد بگوید: «یا اگر بیماری سخت فرزندم تبدیل به بیماری آسانی شود ...». چرا که چنین شرطی برخلاف چیزی است که نذر بر روی آن واقع شده است.

توجه نظر

در بسیاری از جملات شرطیه، وقتی شرط منتفی گردد، موضوع جزاء اصلا منتفی می‌شود چرا که در این موارد، اصولا شرط برای اثبات موضوع، بیان شده و آمده است. در این جملات، وقتی شرط منتفی گردد، مفهوم وجود ندارد چرا که اصلا موضوع منتفی

می گردد، مثل آیه «کنیزکان خود را بر زنا اکراه نکنید اگر خودشان می‌خواهند محفوظ بمانند»[۳۰]. و مثل: «اگر فرزندی برایت متولد شد، او را ختنه کن».

و نکته دیگر اینکه چه‌بسا شرط در مقتضی استعمال شود نه در علت، مثل بسیاری از اخباری که در باب مستحبات وارد شده، یعنی مستحباتی که آثاری بر آنها مترتب می‌شود. مثل «اگر امام حسین (ع) را زیارت کنی، خداوند تو را می‌بخشد» و «اگر برای خدا به صورت مستحبی روزه بگیری خداوند تو را می‌آمرزد» و نظایر این‌ها. درحالی‌که از سوی دیگر در روایات آمده که ترک نماز و منع زکات، مانع بخشایش گناهان می‌شوند. پس مقتضای جمع بین دو دسته اخبار این است که دسته اول بر مقتضی حمل شود نه بر علت تامّه. و ظاهرا این حمل شرط بر مقتضی، مجاز

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۰

دون العلة التامة. و الظاهر انّه یکون مجازا لتبادر العلیة التامة من الشرط، و قد یستعمل فی غیر ذلک ایضا.

الخلاصة (أ) الحکم المشروط بشرط دلالته علی المفهوم ظاهرة بحکم التبادر؛ لکن اذا لم یکن الشرط سیق به لأجل إثبات الموضوع نحو «إن ولد لک مولود فسمّه».

(ب) اذا جاء فی جملة أخری شرط آخر لذلک الحکم فظاهر الجملتین المشروطتین بالشرطین لحکم واحد، هو تخصیص أحد المفهومین بمنطوق الآخر، و هذا لا یجری فی الأوقاف و النّذور المشروطة و أمثالها، لعدم جواز تخلّف شرط لشرطها لانتهاء الصیغة.

(ج) قد یخرج الشّرط عن ظاهر دلالته علی العلّیة التامة الی الدّلالة علی الاقتضاء دون العلیة مجازا، کمثل «من حجّ غفر له» فانّ له موانع ان عدمت صار الحجّ علة تامة للغفران.

تمرینات ۱- ما مفهوم الشرط؟ و هل تمنع الدلالة علیه أن یخلف الشرط شرط آخر؟

۲- هل هناک مفهوم فی مثل «اذا بلغ الصبی سن البلوغ کلف بتکالیف الرجال» و «اذا أمنی کلف» و «اذا نبت الشعر الخشن علی عانته کلف»؟

۳- هل لمثل قولنا «اذا حججت فطف بالبیت» مفهوم؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۱

است چرا که از شرط، (گرچه) علیّت تامّه متبادر می‌شود، ولی گاهی شرط در غیر این موارد نیز به‌کارمی‌رود.

خلاصه

الف) حکمی که مشروط به شرطی است، دلالتش بر مفهوم براساس تبادر، روشن است. البته این دلالت در صورتی است که شرط برای اثبات موضوع نیامده باشد مثل «اگر فرزندی برایت متولد شد، اسمی برایش بگذار».

ب) اگر در جمله دیگری، شرط دیگری برای حکم مشروط بیاید، ظاهر این دو جمله که دو شرط برای حکم واحد بیان می کنند این است که مفهوم یکی با منطوق دیگری تخصیص می‌خورد. و این نکته در صیغه‌های وقف و نذر مشروط و امثال آنها جاری نیست، چرا که پس از تمامیت صیغه، دیگر جانشین شرطی به جای شرط اول، جایز نیست.

ج) گاهی شرط از ظاهر دلالتش بر علیت تامّه خارج می‌شود و دال بر اقتضا می‌شود نه علیت تامه و این دلالت، مجازی است مثل: «کسی که حج بجا آورد، خداوند او را می‌آمرزد». در اینجا موانعی برای غفران هست که اگر آن موانع برداشته شود، حج علت تامه غفران می‌شود.

تمرینات

۱- مفهوم شرط چیست؟ و آیا دلالت بر مفهوم مانع می‌شود که شرطی جانشین شرط اول شود؟

۲- آیا در جملاتی مثل «وقتی کودک به سن بلوغ برسد، به تکالیف مردان مکلّف می‌شود» و «وقتی منی از او خارج شود، مکلّف می‌شود» و «وقتی موی خشن بر اطراف آلتش بروید، مکلّف می‌شود» مفهوم وجود دارد؟

۳- آیا در این جمله که می گوئیم: «وقتی حج بجا می‌آوری به دور خانه طواف کن» مفهوم وجود دارد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۲

(۲) مفهوم الوصف تعریفه: مفهوم الوصف (هو انتفاء حکم لموصوف عند انتفاء وصفه) و اختلف الأصولیون فی تعلیق الحکم علی الوصف، مثل «فی الغنم السائمة زکاة» فقال بعضهم بثبوت المفهوم فیه و حجّیته، و قال بعضهم بالعدم.

و الظاهر ثبوت المفهوم التزاما بدلیل التبادر الی الفهم من المثال المذکور انّه لیس فی المعلوفة زکاة، و کذا نظائره، ممّا لیس فیه قرینة.

و یمکن الاستدلال علیه بما روی أنّ رجلا قال لأمیر المؤمنین علیه السّلام صف لی العاقل. فقال: «من یضع الأمور فی مواضعها» فقال: صف لی الجاهل فقال علیه السّلام: «قد فعلت» یعنی بدلالة المفهوم.

و استدل المثبتون ایضا بأنّه لو لا ذلک لعری الوصف عن الفائدة، و أجاب النافون بأنّ الفوائد کثیرة لا تنحصر فی العلّیة الّتی مبنی دلالة المفهوم علیها.

و ذکروا من الفوائد شدّة الاهتمام بحکم متعلّق الوصف، کأن یکون المخاطب مالکا للسّائمة فی المثال المذکور.

و جوابه: أنّ ذلک غیر کاف فی ذکر الوصف، و ان کفی فهو قرینة حالیة تخرج المقام عن محلّ النّزاع.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۳

- ۲- مفهوم وصف

تعریف آن

مفهوم وصف به معنای «انتفاء حکم موصوف در هنگام انتفاء وصف آن است» و علماء اصول در تعلیق حکم بر وصف اختلاف‌نظر دارند، مثل «در گوسفند چرایی زکات وجود دارد». برخی علماء اصول در وصف قائل به ثبوت مفهوم و حجیّت آن هستند و بعضی قائل به عدم مفهوم می‌باشند. ولی به نظر ما ظاهرا برای وصف، مفهوم وجود دارد و دلالت بر مفهوم، التزامی است و دلیل این مدعا این است که از مثال مذکور چنین متبادر به ذهن می‌شود که در گوسفند علف‌خوار زکات وجود ندارد. و همین‌طور است مثال‌های دیگری که در آنها قرینه‌ای هم وجود ندارد.

و می‌توان بر مفهوم وصف با روایت ذیل استدلال کرد: «شخصی به امیر المؤمنین (ع) عرض کرد: عاقل را برای من توصیف کن. حضرت فرمود: عاقل کسی است که هر امری را در جایگاه خود قرار می‌دهد. آن شخص عرض کرد: اینک جاهل را برای من توصیف کن. حضرت فرمود: این کار را انجام دادم» یعنی براساس دلالت مفهوم، توصیف جاهل نیز با همان کلام اول، صورت گرفته است.

و کسانی که قائل به ثبوت مفهوم وصف هستند- همچنین- استدلال کرده‌اند که اگر وصف، مفهوم نداشته باشد خالی از فائده می‌شود. ولی منکرین جواب داده‌اند که فوائد وصف زیاد است و منحصر در علیت ... که مبنای دلالت وصف بر مفهوم است-

نمی‌باشد.

و علما یکی از فوائد وصف را شدت اهتمام و توجه به حکم مربوط به متعلّق وصف دانسته‌اند. مثل اینکه مخاطب، مالک گوسفند چرایی- در مثال مذکور- باشد. و جواب این مطلب این است که این مقدار فائده، برای ذکر وصف کافی نیست. و اگر کافی باشد این خود قرینه حالیه‌ای است که این مقام و مورد را از محل نزاع خارج می کند.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۴

و ذکروا من الفوائد أن تکون المصلحة مقتضیة لاعلام المخاطب حکم الموصوف بالنّص و ما عداه بالبحث و الاجتهاد.

و جوابه: أنّ وجود مثل هذا المورد أول الکلام و هو محلّ النّزاع، إذ لم یعهد من سنّة الشارع مثل ذلک، و الاحتمال الوهمی لا یعوّل علیه، و لو علم من الشارع هذا الغرض انتقض الفرض، إذ یکون ذلک قرینة حالیة او مقالیة علی المراد و یخرج المقام عن المتنازع فیه.

و ذکروا من الفوائد وقوع السؤال عن خصوص الموصوف و ورود الجواب علی طبقه.

و جوابه: أنّ ذلک قرینة کالسّابق.

و کذلک ورود الوصف علی الغالب، لأنّه اذا علم من الخارج أنّ هذا الوصف وارد مورد الغالب فهو ایضا من المواقع الّتی وردت فیه قرینة دالة علی خلاف ما وضعت الجملة الوصفیة له و ذلک مثل: (وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ)[۳۱]. مع العلم بتحریم الرّبیبة فی غیر الحجر ایضا و إن کان الغالب کونهنّ فی الحجور، و لا مانع من التزام المجازیة فی الموارد المذکورة کلّها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۵

و نیز علما یکی از فوائد وصف را چنین ذکر کرده‌اند که: مصلحت اقتضا می کند که حکم موصوف (مثل گوسفندچرانی) به وسیله نصّ به مخاطب اعلام شود و حکم آنچه که موصوف به وصف مذکور نیست (مثل گوسفند علف‌خوار) از راه بحث و اجتهاد به دست آید. و جواب این مدعی این است که: وجود مثل چنین موردی، اول کلام و محل نزاع است زیرا در سنت شارع مقدس چنین چیزی سابقه نداشته است. و صرف احتمال وهمی در اینجا قابل اعتماد و اتکاء نیست. و اگر علم داشته باشیم که غرض شارع چنین چیزی بوده است، غرض ما منتفی می‌شود زیرا این خود قرینه حالیه یا مقالیه بر مراد و مقصود می‌شود و دیگر مورد را از محل نزاع خارج می کند.

و یکی دیگر از فوائدی که برای ذکر وصف گفته‌اند این است که چون سؤال از خصوص موصوف است، جواب نیز برطبق سؤال وارد می‌شود. و جواب این مدعی این است که خود این نکته،- همچون نکته قبلی- قرینه محسوب می‌شود و بحث ما در جایی است که قرینه نباشد.

و همین‌طور است (یعنی مفهوم ندارد) آنجایی که وصف بنا بر اغلبیت وارد شده باشد. چون اگر از خارج علم داشته باشیم که وصفی بنا بر اغلبیت وارد شده است، آن مورد از مواردی خواهد بود که قرینه‌ای وجود دارد و این قرینه دالّ برخلاف معنایی است که جمله وصفیه برای آن وضع شده است. و مثال این مورد آیه «و ربیبه (دختر زن) هایی که در دامن شما هستند (و با شما زندگی می کنند)»[۳۲] می‌باشد. ما علم داریم که ربیبه (دختر زن) و لو در دامن مرد و در خانه او هم نباشد بر شوهر زن حرام است، گرچه غالب آن است که این دخترها در خانه مردان هستند.

و مانعی ندارد که ما در تمام موارد مذکور (که قرینه وجود دارد) قائل به مجازیت (استعمال وصف) شویم.[۳۳]

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۶

الخلاصة الحکم اذا علّق علی وصف، یکون له ظهور- بحکم التّبادر- فی انّه یدور مع الوصف وجودا و عدما. نعم، قد یخرج الوصف

عن ذلک بقرائن حالیهٔ او مقالیهٔ فیخرج بذلک عن مورد النّزاع و هو مقام الخلوّ عن القرینهٔ.

تمرینات ۱- ما هو مفهوم الوصف؟

۲- ما دلیل المثبتین؟

۳- هل فی وصف الربائب باللاتی فی الحجور فی قوله تعالی (وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ) مفهوم؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۷

خلاصه

حکم وقتی معلّق بر وصف شود، به حکم تبادر عرفی ظهور در این دارد که آن حکم وجودا و عدما دائر مدار وصف است.

آری، گاهی وصف از این حالت- با قرائن حالیه یا مقالیه- خارج می‌شود (و دیگر مفهوم ندارد) و چنین وصفی در حقیقت از محل نزاع بیرون است چرا که محل نزاع موردی است که قرینه‌ای در کار نباشد.

تمرینات

۱- مفهوم وصف چیست؟

۲- دلیل قائلین به مفهوم وصف چیست؟

۳- آیا در وصف «الربائب اللّاتی فی الحجور» در آیه قرآن (وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ) مفهوم وجود دارد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۸

(۳) مفهوم الغایهٔ تعریفه: مفهوم الغایهٔ (هو انتفاء الحکم المغیّی بغایهٔ بعد تلک الغایهٔ) و الحقّ انّ التّحدید الی غایهٔ یوجب انتفاء الحکم المحدود بعدها کما نقل عن الأکثر للتّبادر، و لأنّه لو لا ذلک لما کان للغایهٔ ثمرهٔ، و ربما یخرج عن هذا المفهوم بالقرینهٔ.

و الغایهٔ ربما تکون قیدا للموضوع نحو «بقاؤک فی داری الی یوم الجمعهٔ أحلّه لک» و ربما تکون قیدا للحکم نحو «بقاؤک فی داری أحلّه لک الی یوم الجمعهٔ». و هذا یکون أظهر فی الدلالهٔ علی المفهوم. و أمّا نفس الغایهٔ فهل هی داخلهٔ فی حکم المغیّی او خارجهٔ خلاف.

و الأظهر انّه لا دلالهٔ للّفظ علی شیء من ذلک، فربما تکون الغایهٔ خارجهٔ، و ربما تکون داخلهٔ بالقرینهٔ.

نعم، اذا لم تکن قرینهٔ فالأصل عدم الدّخول.

و أمّا ما فصّله بعض الفحول فی المقام من أنّ الغایهٔ اذا کانت قیدا للحکم فتکون هی و ما بعدها خارجین قطعا، و لا ینبغی أن تکون موردا للنزاع نحو «کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انّه حرام»، و ان کانت قیدا للموضوع نحو «سر الی البصرهٔ» کانت هی و ما بعدها موردا للنّزاع، فیمکن المناقشهٔ فیه بأنّ الّتی تکون قیدا للحکم ایضا محتملهٔ للوجهین.

و لکن فی المثال المذکور و هو ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۶۹

- ۳- مفهوم غایت

تعریف آن

مفهوم غایت این است که حکمی که مقید به غایتی است، بعد از آن غایت منتفی شود. و حق این است که محدود کردن یک حکم به یک غایت موجب می‌شود که آن حکم مقیّد، بعد از آن غایت منتفی شود، کما اینکه این قول از اکثر علما نقل شده و دلیل بر این قول، تبادر است. و دلیل دیگر اینکه اگر غایت مفهوم نداشته باشد، پس برای آن ثمره‌ای نخواهد بود. و البته غایت چه‌بسا- به خاطر قرینه- از این حالت خارج شود.

و غایت گاهی قید موضوع است مثل: «ماندنت در خانه من تا روز جمعه را بر تو حلال می‌کنم» و گاهی غایت، قید حکم است مثل: «ماندنت در خانه‌ام را بر تو تا روز جمعه حلال می‌کنم». و دوّمی در دلالت بر مفهوم، اظهر است. و امّا در اینکه خود غایت در حکم مغیّا داخل است یا از آن خارج است، بین علما اختلاف است. و اظهر این است که خود لفظ دلالتی بر این مسئله ندارد و لذا چه‌بسا در بعضی موارد غایت خارج باشد و در بعضی موارد، داخل باشد و این بسته به قرینه است. آری، در جایی که قرینه‌ای نیست، اصل این است که غایت در مغیّا داخل نیست.

و امّا بعضی علما در این مقام قائل به تفصیل شده‌اند و گفته‌اند اگر غایت، قید حکم باشد، غایت و آنچه پس از غایت است، قطعا از مغیّا خارجند و محل نزاع نمی‌توانند باشند مثل «هر چیزی بر تو حلال است تا آنجا که بدانی حرام است». و امّا اگر غایت، قید موضوع باشد مثل «سیر کن تا بصره»، غایت و پس از آن مورد نزاع است. امّا در این تفصیل می‌توان مناقشه کرد و در غایتی که قید حکم است احتمال هر دو وجه (دخول و خروج از مغیّا) وجود دارد. و امّا در مثال مذکور یعنی «هر چیزی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۰

«کلّ شیء لک حلال» الغایة و ما بعدها خارجان قطعا لدلالة منطوق الغایة علیه و هو معرفة الحرام، و لأنّ الغایة فیه لیس لها حدّ أوّل و حدّ آخر حتی یصحّ أن تدخل فی موضع النزاع، لأنّ الغایة اذا لم یکن لها حدّان، بل کانت فوریة، فلا یعقل أن تدخل فی موضع النّزاع.

و لکن اذا غیّرنا الغایة و قلنا «کل شیء لک حلال حتّی یوم الجمعة» کانت موردا للنّزاع، لأنّ للجمعة حدّین، أولا و آخرا.

الخلاصة (أ) انّ الحکم المغیّی بغایة ینتفی بانتفاء الغایة، بحکم التّبادر، و انّ الغایة قد تکون قیدا للموضوع، و قد تکون قیدا للحکم. و اذا کانت قیدا للحکم تکون دلالتها علی المفهوم أظهر.

(ب) لا دلالة لجملة الحکم المغیّی بغایة علی خروج الغایة عن حکم المغیّی بها او دخولها فیه إلّا بقرینة. هذا اذا کانت الغایة غیر فوریة، و أمّا اذا کانت فوریة و لیس لها حدّان أوّل و آخر، فتکون خارجة عن حکم المغیّی بغیر شک.

تمرینات ۱- ما هو مفهوم الغایة؟

۲- الغایة داخلة فی حکم المغیی او خارجة؟

۳- اذا قلنا «سر الی بغداد» أ یجب السیر فی داخل بغداد أم لا؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۱

بر تو حلال است» غایت و ما بعد آن قطعا از مغیّا خارجند چرا که منطوق غایت یعنی شناخت حرام، بر این خروج دلالت دارد. و نیز به دلیل اینکه غایت در اینجا به گونه‌ای است که حدّ اول و حدّ دوم ندارد تا در محل نزاع داخل شود. چرا که وقتی غایت، دارای دو حد اوّل و آخر نیست بلکه غایت فوری (دفعی) است، دیگر معقول نیست که در محل نزاع داخل گردد.

و امّا اگر غایت را تغییر دهیم و بگوئیم: «هر چیزی برای تو حلال است تا روز جمعه» می‌تواند مورد نزاع باشد چون جمعه دارای دو

حدّ است: اول روز جمعه یا آخر روز جمعه؟

خلاصه

الف) حکمی که مقیّد به غایتی باشد، با انتفاء غایت، منتفی می‌شود و دلیل این مدعا، تبادر است و غایت گاهی قید موضوع است و گاهی قید حکم است. و آنجا که غایت قید حکم است، دلالتش بر مفهوم، آشکارتر است.

ب) جمله‌ای که حکم مقیّد به غایت در آن آمده، دلالتی بر خروج غایت از حکم مغیّا و یا دخول آن در حکم مغیّا ندارد مگر اینکه قرینه‌ای در کار باشد. این در صورتی است که غایت غیر فوری (غیر دفعی) باشد. و امّا اگر غایت فوری باشد و دو حدّ اول و آخر نداشته باشد، بدون شک از حکم مغیّا خارج است.

تمرینات

۱- مفهوم غایت چیست؟

۲- غایت در حکم مغیّا داخل است یا خارج است؟

۳- وقتی بگوئیم «سیر کن تا بغداد» آیا سیر در داخل خود بغداد هم واجب است یا نه؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۲

الباب الرّابع العموم و الخصوص و فیه ثمانیهٔ مباحث (۱) العام و الخاص تعریفهما: العام (هو لفظ شامل لجمیع الافراد الّتی تحته) و الخاصّ غیره و هما قد یکونان نسبیین فمثل (العلماء) عام بالنسبهٔ الی (الفقهاء) و خاص بالنسبهٔ الی (الرجال).

الفاظهما: لا اشکال فی وجود ألفاظ تدلّ علی العموم الاستغراقی لجمیع الأفراد حقیقهٔ، و علی الخصوص مجازا و ذلک بالوضع نحو «کلّ و جمیع» للتّبادر.

و ربما تکون الدلالهٔ بمقدمات الحکمهٔ کما فی الجمع المحلّی باللّام، حیث لا عهد علی قول. و تقریرها هی: أنّ الحکیم اذا أمر مثلا بتوقیر الرجال الداخلین فی مجلسه، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۳

باب چهارم عموم و خصوص

اشاره

و در این باب هشت مبحث است

- ۱- عام و خاص

تعریف آنها

«عام لفظی است که شامل جمیع افرادی که زیرمجموعه‌اش هستند، بشود» و خاص، غیر آن است. و عام و خاص گاهی نسبی هستند مثل «علماء» که نسبت به «فقهاء» عام است و نسبت به «رجال» خاص است[۳۴].

الفاظ عام و خاص

بلا اشکال ما الفاظی داریم که حقیقتا دال بر عموم استغراقی (شمولی) نسبت به جمیع افراد هستند و دلالت آنها بر خصوص، مجازی است و این ناشی از وضع است مثل لفظهای «کل و جمیع» و دلیل ما، تبادر است.

و گاهی دلالت بر عموم، از راه مقدمات حکمت است مثل دلالت جمع همراه با الف و لام (مثل العلماء) در صورتی که الف و لام برای عهد (ذکری یا ذهنی) نباشد، و این یک قول در مسئله است. و تقریر مقدمات حکمت بدین قرار است: فرد حکیم وقتی امر کند که- مثلا- مردانی که داخل در مجلس او می‌شوند، احترام شوند، و فرض

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۴

و کان فی مقام البیان و لم یعیّن أفرادا مخصوصین، لا بدّ أن یرید الجمیع، و إلّا فیکون توقیر جملة منهم دون الآخرین ترجیحا بلا مرجح. و قیل انّ دلالته علی العموم بالوضع. و علی کلّ حال، فربما یقیّد بقید أو بوصف فیدلّ علی عموم أفراد المقیّد أو الموصوف حینئذ نحو «أکرم الرجال العلماء» و لا یخرج بذلک عن الحقیقة.

نعم، ذکر انّه یخرج عنها اذا أرید منه العموم المجموعی بالقرینة لا- الافرادی نحو «حمل الرجال الخشبة» لأنّه یدلّ علی أنّ هؤلاء الرجال حملوها بمجموعهم لا کلّ فرد فرد منهم حملها منفردا.

أو أرید منه الجنس نحو (إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکِینِ)[۳۵]، أی لجنسهم، و إلّا لو أرید الافرادی لوجب التوزیع علی کلّ فرد من الفقراء و المساکین.

و مما یدلّ علی العموم، النکرة فی سیاق النفی نحو «لا إله إلّا اللّه» و ذلک إمّا بالوضع أو لأنّ نفی الماهیة یستلزم نفی عموم أفرادها، و إلّا لما انتفت الماهیة.

و اما المفرد المحلّی باللّام، اذا لم یرد من لامه العهد، فیراد منه الجنس نحو «الرّجل خیر من المرأة». و ربما استعمل فی العموم أحیانا کقوله تعالی: (إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا)[۳۶]، أی کل فرد من الانسان، و ذلک بقرینة استثناء الذین آمنوا، لأنّ الاستثناء دلیل ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۵

بر این باشد که این فرد حکیم در مقام بیان است و افراد خاصی را تعیین نکرده است، در این صورت حتما باید جمیع مردان را اراده کند و الّا احترام گروهی خاص از آنان- جدای از بقیّه افراد- ترجیح بلا مرجّح خواهد بود. و بعضی گفته‌اند که دلالت جمع همراه با الف و لام، به سبب وضع است. و در هر حال، گاهی لفظ عام مقیّد به قیدی و یا وصفی می‌شود و در این صورت بر عموم افراد مقیّد یا موصوف دلالت خواهد نمود مثل «اکرام کن مردان عالم را» و با این قید یا وصف، لفظ عام از حقیقت خارج نمی‌شود (و مجاز نمی‌گردد).

آری، برخی گفته‌اند که اگر از لفظ عام و با قرینه، عموم مجموعی- و نه عموم افرادی- اراده شود، از حقیقت خارج می‌گردد (و مجاز می‌شود) مثل «مردان، چوب را حمل کردند». در اینجا قرینه دلالت می‌کند بر اینکه مجموعه مردان باهم چوب را حمل کرده‌اند نه اینکه تک‌تک آنان چوب را به تنهایی حمل کرده باشد.

و یا گاهی مراد از جمع با الف و لام، جنس است مثل (إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکِینِ)[۳۷] یعنی صدقات برای جنس فقیر و مسکین است. و الّا اگر مراد، عموم افرادی باشد، بایستی صدقات را در میان هریک از افراد فقیر و مسکین توزیع کرد.

و یکی دیگر از موارد دال بر عموم، نکره در سیاق نفی است مثل «لا اله الّا اللّه» و این دلالت یا به سبب وضع است و یا به خاطر این

است که این نفی ماهیت، مستلزم نفی همه افراد ماهیت است چرا که در غیر این صورت، ماهیت منتفی نخواهد شد. و امّا در لفظ مفرد همراه با الف و لام (مثل: الکتاب) اگر مراد از الف و لامش، عهد (ذهنی یا ذکری) نباشد، مقصود از آن جنس خواهد بود مثل «الرجل خیر من المرأة». و گاهی مفرد مزبور در معنای عموم استعمال می‌شود مثل قول خدای متعال که می‌فرماید:

(إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا)[۳۸] یعنی هر فردی از انسان در زیان است. و این، به قرینه استثنای «الذین آمنوا» است چرا که استثنا، دلیل بر این است که از

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۶

ارادة العموم من المستثنی منه.

و ربما تجری مقدمات الحکمة فی المفرد المحلّی باللّام فیدلّ حینئذ علی العموم نحو قوله تعالی: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا)[۳۹]، و نحو «اذا بلغ الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء» فانّ المتکلم لو أخرج بعض افراد البیع أو افراد الربا أو افراد الماء عن الحکم لبیّنها لأنّه فی مقام البیان.

ثمّ انّ بعض المحققین قالوا: إنّ الألفاظ المدّعی وضعها للعموم، إنّما هی موضوعة للخصوص، لأنّه متیقّن الدخول تحت اللفظ، و لما اشتهر انّه «ما من عام إلّا و قد خصّ».

و یرد علی الأول: انّه إنما یدلّ علی تیقن ارادة الخصوص لا علی الوضع له، لأنّ تیقّن الارادة لا یکون دلیلا علی وضع اللّفظ له. هذا إن أراد إثبات الوضع للخصوص، و إن أراد ما بیّناه من إثبات الدخول تحت اللفظ یقینا، فنحن متّفقون معه فی ذلک.

و یرد علی الثانی: أن المثل المشهور علی الوضع للعموم أدلّ، لأنّه یدلّ علی أنّ الألفاظ الموضوعة للعموم تخصّص دائما بمخصّص. فهو، أولا اعتراف بالوضع للعموم، و ثانیا انّ التخصیص لا یکون إلّا للعام.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۷

مستثنی منه، اراده عموم شده است. و گاهی مقدمات حکمت در مفرد همراه با الف و لام اجرا می‌شود و لذا دلالت بر عموم می‌کند مثل قول خدای متعال: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا)[۴۰] [خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرد] و مثل «وقتی آب به اندازه کر برسد، چیزی آن را نجس نمی‌کند». در این موارد اگر متکلّم قصد داشته باشد بعضی افراد بیع یا افراد ربا یا افراد آب را از حکم خارج کند، قطعا آنها را بیان می‌کند، چرا که در مقام بیان است. (پس وقتی اخراج نکرده است، مرادش عموم است).

و اما بعضی محققین گفته‌اند: الفاظی که ادعا می‌شود برای عموم وضع شده‌اند، فقط برای خصوص وضع شده‌اند چرا که (اولا) خصوص یقینا تحت معنای لفظ داخل است. و (ثانیا) به دلیل اینکه مشهور است که «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است».

و امّا بر دلیل اول این اشکال وارد است که دلیل مذکور فقط دلالت بر این دارد که خصوص، یقینا در معنای عام داخل است امّا دلالتی ندارد که عام برای خصوص وضع شده است. چون متیقن بودن اراده خصوص، دلیل بر این نیست که لفظ برای خصوص وضع شده است. البته این اشکال در صورتی وارد است که کسی بخواهد وضع لفظ عام برای خصوص را اثبات کند و امّا اگر کسی بخواهد همان مطلبی را که ما توضیح دادیم اراده کند یعنی اثبات کند که خصوص، یقینا تحت لفظ عام داخل است، ما هم در این مطلب با او موافق هستیم.

و امّا بر دلیل دوم این اشکال وارد است که اتفاقا آن مثل مشهور (ما من عام الّا و قد خص) دلالتش بر اینکه الفاظ عام برای عام وضع شده‌اند، بیشتر است چرا که این مثل دلالت دارد بر اینکه الفاظی که برای عموم وضع شده‌اند، دائما به وسیله مخصّص، تخصیص می‌خورند. پس این مثل، اولا نوعی اعتراف به این نکته است که الفاظ مزبور برای عموم وضع شده‌اند. و ثانیا تخصیص،

تحقّق پیدا نمی‌کند مگر نسبت به عام.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۸

الخلاصهٔ (أ) لا شک فی وجود ألفاظ تدلّ- بالوضع- علی العموم الافرادی حقیقهٔ نحو «کلّ و جمیع».

(ب) الجمع المحلّی باللّام کالرّجال، قیل بدلالته علی العموم الافرادی بالوضع حقیقهٔ، و قیل بمقدمات الحکمهٔ، و ربما یدلّ بالقرینهٔ مجازا علی العموم المجموعی من حیث المجموع، و ربما یدلّ ایضا علی الجنس بالقرینهٔ.

(ج) النّکرهٔ فی سیاق النّفی تدلّ علی العموم بالوضع، أو لأنّ نفی الماهیهٔ مستلزم لنفی جمیع افرادها.

(د) المفرد المحلّی باللّام- اذا لم یرد بها العهد- یراد منه الجنس حقیقهٔ، و ربما استعمل فی العموم بقرینهٔ، أو بمعونهٔ مقدمات الحکمهٔ.

تمرینات ۱- ما هو العالم و الخاص؟

۲- اذکر ألفاظا تدل علی العموم؟

۳- ما هی مقدمات الحکمهٔ؟

۴- هل قولنا «ارحم فقراء المؤمنین» عام؟

۵- هل یدل قولهم «ما من عام إلا و قد خص» علی عدم وجود ألفاظ موضوعهٔ للعموم؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۷۹

خلاصه

الف) شکی نیست که ما الفاظی داریم که وضعا دلالت حقیقی بر عموم افرادی دارند مثل «کل و جمیع».

ب) در مورد جمع همراه با الف و لام مثل کلمه «الرجال» یک قول این است که وضعا و حقیقتا دلالت بر عموم افرادی دارد و قول دیگر این است که این دلالت، از راه مقدمات حکمت است. و چه‌بسا گاهی جمع محلّی به الف و لام (مثل الکتب) مجازا و به کمک قرینه دلالت بر عموم مجموعی- من حیث المجموع- می‌کند. و گاهی با کمک قرینه بر جنس- نیز- دلالت می‌کند.

ج) نکره در سیاق نفی (مثل: هیچ فردی در کلاس نیست) وضعا دلالت بر عموم می‌کند. و یا دلالت آن بر عموم به خاطر این است که نفی ماهیت، مستلزم نفی جمیع افراد ماهیت است.

د) مفردی که همراه با الف و لام است (مثل: الانسان)- اگر مراد از الف و لام در آن، الف و لام عهد نباشد- حقیقتا به گونه‌ای است که از آن جنس اراده می‌شود. و گاهی به کمک قرینه و یا از راه مقدمات حکمت در عموم استعمال می‌شود.

تمرینات

۱- عام و خاص، چیست؟

۲- الفاظی را ذکر کن که دلالت بر عموم دارند.

۳- مقدمات حکمت چیست؟

۴- آیا این جمله که می‌گوئیم: «فقراء از مؤمنین را رحمت نما» عامّ است؟

۵- آیا اینکه می‌گویند: «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است» دلالت بر این مطلب دارد که الفاظی که برای عموم وضع شده باشند، وجود ندارند؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۰

(۲) توافق العموم و الخصوص اذا ورد عامّ و خاصّ متوافقا الظّاهر عمل بهما نحو «اکرم العلماء» و «اکرم العلماء الفقهاء» و یکون الخاصّ لزیادة التأکید أو غیر ذلک. اما اذا کانا متخالفی الظّاهر نحو «اکرم العلماء» و «لا تکرم فساقهم» حمل العام علی الخاصّ لأنّه جمع عرفی بین الدلیلین.

حجّیة العامّ المخصّص بغیر المجمل الحقّ، کما نقل عن أصحابنا و کثیر من الجماعة، أن العامّ المخصّص بغیر المجمل حقیقة فی جمیع افراده و حجة فیما بقی مطلقا، سواء کان المخصّص متّصلا أو منفصلا، و احتجّ القائل بمجازیته النّافی لحجیته بأنّ الباقی أحد مراتب المجاز و لا قرینة تعیّنه فیکون العامّ مجملا.

و توضیحه: بأنّ افراد العامّ اذا کانت عشرة و خصّص منها أربعة فیمکن أن یکون الباقی و هو الستة کلّها مرادة للآمر، و یمکن أن یرید أقلّ منها فیطرأ الاجمال فی العامّ.

و ردّهم من وافقهم علی المجازیة بأنّ الباقی أقرب المجازات، لأنّ

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۱

- ۲- توافق عموم و خصوص

اشاره

اگر عام و خاصی وارد شوند که در ظاهر باهم متوافق‌اند، به هر دو عمل می‌شود مثل «اکرام کن علما را» و «اکرام کن علمای فقیه را» و در این صورت، خاص (مثل اکرام فقیه) برای تأکید بیشتر و امثال آن خواهد بود. و امّا اگر عام و خاص در ظاهر با هم متخالف بودند مثل «اکرام کن علما را» و «اکرام نکن علمای فاسق را» در این صورت، باید حمل عام بر خاص شود (یعنی همه علما نباید اکرام شوند بلکه فقط علمای غیر فاسق اکرام شوند) چرا که این، راه جمع عرفی بین دو دلیل عام و خاص است.

حجیّت عامی که با مخصّص غیر مجمل، تخصیص خورده است:

همان گونه که از علمای شیعه و بسیاری از اهل سنت نقل شده، حق این است که اگر عام به وسیله مخصّصی غیر مجمل، تخصیص خورده باشد، در جمیع افراد آن عام، حقیقت است و در باقی‌مانده افراد، به نحو مطلق (یعنی بدون نیاز به هیچ قیدی) حجّت است: خواه مخصّص متصل باشد و خواه، منفصل. و کسی که قائل به مجازیت عامّ مخصّص شده و حجیّت آن را نفی می‌کند، چنین استدلال کرده که افراد باقی‌مانده، یکی از مراتب مجاز است و در عین حال قرینه‌ای هم نیست که مجاز را معیّن کند، پس در این صورت عام، مجمل می‌شود.

توضیح مطلب: مثلا- اگر افراد عام، ده نفر باشند و چهارتای آنها تخصیص بخورند، در این صورت ممکن است که همه افراد باقی‌مانده یعنی شش نفر، مراد آمر باشند و ممکن است کمتر از شش نفر، مراد آمر باشند، پس اجمال عارض بر عام می‌شود.

و آنها که با این گروه، در مجازیت عام مخصّص، موافق‌اند، ادعای اجمال را رد کرده، گفته‌اند که کلّ افراد باقی‌مانده، اقرب مجازات است و مثلا در مثال فوق،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۲

الستة فی المثال أقرب مما دونها الی العشرة، فلا یکون العامّ حینئذ مجملا.

و لکنّ الحقّ فی جواب المانعین للحجیة أنّ العامّ اذا خصّص بمنفصل او متّصل اذا کان کالاستثناء و نحوه، فانّه مستعمل فی جمیع

افراده حقیقهٔ، غایهٔ الأمر أنّ المخصّص عارض و زاحم بعض الأفراد المشمولهٔ للعامّ فأخرجها عن الحکم و لم یخرجها عن الدّخول فی العامّ. و اما باقی افراد العامّ فهی بأجمعها مشمولهٔ للعامّ و للحکم، فأیّ مانع عن حجیته و أیّ إجمال وصل الیه؟

و اما اذا کان المخصّص المتّصل کالوصف و المضاف الیه نحو «اکرم العلماء الفقهاء» أو «علماء الفقه» فهذا و إن کان العامّ مستعملا فی بعض افراده، و لکنّه حقیقهٔ لا مجاز ایضا، لأنّ مثل هذا- فی الحقیقهٔ- تضییق لدائرهٔ العامّ لا تخصیص. و عمومیهٔ العام إنّما هی شموله لجمیع الأفراد المرادهٔ من دائرته، سواء کانت واسعهٔ أو ضیقهٔ، کما صرّح به بعض الفحول.

فعلی هذا حجیهٔ العامّ فی هذه الأفراد الضّیقهٔ لم یطرأ علیها أیّ إجمال.

نعم، اذا استعمل العامّ و أرید منه بعض أفراده و لکن من دون مخصّص متّصل و لا منفصل، بل بنصب قرینهٔ حالیهٔ أو مقالیهٔ علی ارادهٔ بعض الأفراد المعیّنهٔ دون بعض نحو «اکرم العلماء» مریدا بها الفقهاء لقرینهٔ هناک، فهذا هو الاستعمال المجازی .. و حجیهٔ العامّ فی مثله ایضا لا ضیر فیها- و إن کان الاستعمال مجازا- لأنّ القرینهٔ هنا هی المفصّلهٔ بین الأفراد المرادهٔ و غیرها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۳

شش تا به ده تا نزدیک‌تر از رقم‌های پائین‌تر از شش است و لذا در این صورت عام، مجمل نمی‌شود.

ولی حق در جواب کسانی که حجیّت را منع می‌کنند این است که بگوئیم: عام وقتی به وسیله مخصص منفصل و یا متصل همانند استثناء و امثال آن، تخصیص می‌خورد، حقیقتا در جمیع افرادش استعمال می‌شود، منتهی وجود مخصّص، معارض و مزاحم بعضی از افرادی می‌شود که مشمول عام هستند (مثل علمای فاسق که مشمول عالم هستند) و لذا مخصّص آنها را از حکم عام خارج می‌کند، ولی آنها را از داخل بودن در دائره شمول عام، خارج نمی‌سازد. و امّا بقیه افراد عام، تماما مشمول عام و حکم عام هستند. پس در این صورت چه مانعی برای حجیّت عام مخصّص وجود دارد؟ و چه اجمالی برآن وارد می‌شود؟!

و امّا اگر مخصّص متصل باشد مثل «وصف» و «مضاف الیه» از قبیل «اکرام کن علماء فقیه را» یا «اکرام کن علمای فقه را» در این صورت گرچه عام در بعضی افرادش استعمال شده ولی باز هم حقیقت است و نه مجاز. چرا که این- در حقیقت- به معنای تنگ‌تر کردن دائره عام است نه به معنای تخصیص. و عمومیت و شمول عام همین است که شامل جمیع افرادی که در دائره خودش مراد است، بشود، خواه این دائره وسیع باشد و خواه محدود و تنگ، کما اینکه برخی از بزرگان بدین نکته تصریح کرده‌اند. پس در این صورت، حجیت عام در این افراد محدود به گونه‌ای است که هیچ‌گونه اجمالی عارض آن نمی‌شود. آری، اگر عام استعمال شود و مراد از آن، بعضی افرادش باشد و در عین حال از هیچ مخصّص متصل و یا منفصلی استفاده نشود بلکه با نصب قرینه حالیه یا مقالیه، بعضی افراد عام اراده شوند و بعضی اراده نشوند شبیه:

«اکرام کن علما را» درحالی‌که مراد از آن- به خاطر وجود قرینه‌ای- فقهاء باشد، در این صورت این استعمال، مجازی خواهد بود. و البته در همین مورد هم حجیّت عام خدشه‌ای نمی‌بیند- گرچه استعمال مجازی باشد- چرا که در اینجا قرینه‌ای هست که بین افراد مراد و افراد غیر مراد، تمییز می‌دهد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۴

تنبیه اعلم أن الأشهر الأظهر بین أصحابنا أن التّخصیص یلزم أن یکون بالأقلّ افرادا، فلا یجوز «اکلت کلّ رمّانهٔ فی البستان إلّا تسعمائهٔ و تسعین» و فیها ألف و قد أکل عشر رمانات، لأنّه مستهجن.

الخلاصهٔ العامّ المخصّص حجهٔ فیما بقی، لأنّ المخصّص إنّما أخرج بعض الأفراد، و الباقی منها باقیهٔ تحت العامّ و مشمولهٔ لحکمه.

و امّا مثل «اکرم العلماء الفقهاء» أو «اکرم علماء الفقه» فهو تضییق لدائرهٔ العامّ لا تخصیص.

نعم، اذا استعمل العامّ و أرید منه بعض افراده بلا مخصص لفظی کان مجازا، و لکنّه حجهٔ فیما استعمل فیه.

تمرینات ۱- اذا ورد «اکرم العلویین» و ورد «اکرم العلویین من بنی فاطمهٔ» فما حکمهما؟

۲- اذا ورد «اکرم العلویین» و ورد «لا تکرم الظالمین منهم» فما حکمهما؟

۳- ما هو الحقیقهٔ و ما هو المجاز من هذین الاستعمالین: «صدّق عدول المحدثین» و «صدّق المحدثین» مرادا به العدول منهم؟

۴- هل یصح لمن عنده ستهٔ من الأولاد أن یقول: جاء أولادی إلا أربعهٔ منهم؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۵

تنبیه

بدان که در بین علمای شیعه قول اشهر و اظهر این است که تخصیص باید در مورد افراد کمتر صورت گیرد و لذا صحیح نیست کسی بگوید: «من همه انارهای باغ را خوردم به جز نهصد و نود انار» درحالی‌که در آن باغ، هزار انار باشد و او فقط ده انار خورده باشد. چنین تخصیصی نابجا و نادرست است.

خلاصه

عام مخصّص، در باقیمانده افراد حجت است، چرا که مخصّص فقط بعضی افراد را از تحت عام خارج می‌کند و بقیه افراد همچنان در تحت عام باقی می‌مانند و مشمول حکم عام می‌باشند.

و امّا مثل «اکرام کن علماء فقیه را» یا «اکرام کن علماء فقه را» در حقیقت به معنای تضییق دائره عام است و نه تخصیص. آری اگر عام استعمال شود و بدون وجود مخصّص، تنها بعضی افراد آن عام اراده گردد، استعمال عام، مجاز خواهد بود ولی در عین حال، در مواردی که استعمال شده، حجّت است.

تمرینات

۱- اگر وارد شود که «علویین را اکرام کن» و نیز وارد شود که «علویین از بنی فاطمه را اکرام کن» حکم این دو [عام و خاص] چگونه است؟

۲- اگر وارد شود که «علویین را اکرام کن» و نیز وارد شود که «ستمکاران از علویین را اکرام نکن» حکم این دو [عام و خاص] چیست؟

۳- استعمال حقیقی و مجازی در موارد زیر کدام است: «محدثین عادل را تصدیق کن» و «محدثین را تصدیق کن» درصورتی‌که مراد از محدثین در جمله دوم، افراد عادل آنها باشد؟!

۴- کسی که شش اولاد دارد آیا صحیح است که بگوید: اولاد من آمدند به جز چهارتای آنها؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۶

(۳) اجمال المخصّص المخصص إمّا أن یکون لفظیا و إما لبّیا. فاللفظی «هو اللّفظ الدال علی التخصیص» نحو «اکرم العلماء و لا تکرم فساقهم». و اللّبی «هو ما دلّ علیه العقل دون اللفظ» نحو «اکرم العلماء» اذا علم ارادهٔ غیر الفساق منهم.

و کلّ منهما: إمّا أن یکون مجملا، أو غیر مجمل، و قد تقدّم الکلام عن الثانی فیهما.

و اما المجمل اللفظی: فهو إمّا یکون مجملا مفهوما، أو مجملا مصداقا.

الشبهة المفهوميـة فالمجمـل مفهومـا: إمـا أن يكون مجملا من جميع الوجوه، أو مجملا من بعض الوجوه. فالمجمل من جميع الوجوه نحو: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما يُتْلى عَلَيْكُمْ)[۴۱]. فلا يمكن العمل بالعامّ بتاتا، لأنّ المستثنى فى الآية مجمل.

و المجمل من بعض الوجوه: إما أن يكون دائرا بين المتباينين، أو دائرا بين الأقلّ و الأكثر.

فالـدائر بين المتبـاينين: لاـ يمكن العمـل بالعـامّ فيهما معا لخروج أحـدهما يقينا، و لا فى أحـدهما، لأنه ترجيـح بلا مرجـح، سواء كان الخاصّ متصـلا أو منفصـلا نحو «اكرم العلماء إلّا زيـدا» أو «لا تكرم زيدا» اذا تردد زيد بين ابن محمد و ابن على. نعم، العامّ حجة فيما عدا هذين الفردين.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۷

– ۳– اجمال مخصّص

اشاره

مخصّـص يـا لفظى است و يـا لـبّى (عقلى). و مخصـص لفظى، آن لفظى است كه دالّ بر تخصـيص باشـد مثـل «اكرام كن علمـا را و علماى فاسق را اكرام نكن». و مخصّـص لبّى آن است كه عقل و نه لفظ، دالّ برآن باشـد مثل «اكرام كن علما را» درحالى‌كه (عقلا) مى‌دانيم علمايى مرادند كه فاسق نباشند.

و هريـك از دو مخصّـص (لفظى و لبّى) يا مجمل است و يا غير مجمل. و بحث در مورد غير مجمل لفظى و لبّى، قبلا گـذشت. و امّا مجمل لفظى: يا مجمل مفهومى است و يا مجمل مصداقى.

شبهه مفهوميه

مجمل مفهومى: يا از همه جهات مجمل است و يا از بعضى جهات مجمل مى‌باشد.

مجمل از جميع جهات مثل آيه زير است: «بهائم از چهارپايان براى شما حلال شده مگر آنچه بر شما تلاوت خواهد شد» در اين آيه نمى‌توان به‌طور قطع به عـام عمـل كرد چرا كه مسـتثنى [مـا يتلى] در اين آيه، مجمـل است. و مجمـل از بعضـى جهـات، يـا دائر بين متباينين است و يا دائر بين اقل و اكثر مى‌باشد.

و اگر دائر بين متباينين باشـد، نمى‌توان در هيـچ‌يك از آن دو به عام عمل كرد چرا كه يقينا يكى از آنها از تحت عام بيرون است. و نيز در يكى از آن دو هم نمى‌توان به عام عمل كرد چرا كه ترجيـح بلامرجـح خواهـد شـد. خواه خاص متصل باشد و خواه منفصل، مثل: «علماء را اكرام كن مگر زيـد را» يا «زيـد را اكرام نكن». درصورتى‌كه مراد از زيـد مردد باشـد كه آيا زيـد پسـر محمـد منظور است يا زيدى كه پسر على است.

آرى، البته عام در افراد ديگر غير از اين دو فرد، حجّت است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۸

و الدائر بين الأقلّ و الأكثر: إما أن تكون المخصّص منفصلا، و إما متّصلا.

فالمخصص المنفصل: كما اذا ورد «اكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم فساق العلماء» و تردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيرة ايضا، فان الخاصّ محكّم فى مرتكب الكبيرة فقط. اما مرتكب الصغيرة فهو داخل من أول الأمر تحت لفظ العام و لا مخرج له لعدم تيقّن دخوله تحت الخاصّ حتى يخرج من تحت العام، فظهور العامّ فيه لا معارض له و لا مزاحم ظاهرا.

و المخصّص المتصل: إما أن يكون غير الاستثناء، أو يكون هو الاستثناء. فامّا ما كان غير الاستثناء: نحو «اكرم العلماء العدول» أو «اكرم عـدول العلماء» و تردّد العادل بين صاحب الملكـة أو من كان على ظاهر الايمان، فلم يمكن العمل بالعام فى مورد الاجمال- و هو من كان على ظاهر الايمان- لأن العامّ لم يتمّ ظهوره إلّا بعد القيد. فمثل هذا- فى الحقيقة- تضـييق لدائرة العامّ، فشـموله للفرد المجمل لم يعلم فينفى بالأصل.

و اما اذا كان المخصّص المتصل هو الاسـتثناء نحو «اكرم العلماء إلّا الفسّاق» فهو محل اشـكال و كلام، رجّح بعضهم إلحاقه بغيره من المخصّصات المتّصلة بـدعوى عدم ظهور العام إلّا بعد انتهاء الكلام. و نحن حيث اخترنا أنّ العامّ فيه مسـتعمل فى جميع افراده بدليل إخراج بعضـها- بالاسـتثناء- من الحكم لا- من العموم، كـان الأظهر عنـدى العمـل بالعـامّ فى مورد الاجمـال و هو فى المثـال مرتكب الصغيرة، لأنّ العام شمله

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۸۹

و مجملی که دائر بین اقل و اکثر است، یا مخصص منفصل است و یا مخصّص متّصل.

مخصـص منفصـل: مثل اینکه وارد شود «اکرام کن علما را» و سـپس وارد شود که «اکرام نکن فاسـقین از علما را» درحالی‌که تردید داریم که فاسق آیا کسی است که فقط مرتکب گناهان کبیره بشود یا اعم است و شامل مرتکب گناهان صغیره نیز می‌شود؟

در اینجـا خـاص در مورد مرتکب کبیره، محکم است (نه مجمـل). و امّا مرتکب صـغیره از ابتـدا تحت لفظ عام (علما) قرار می‌گیرد درحالی‌که مخرجی نـدارد چون یقین نداریم که تحت خاص (عالم فاسق) قرار می‌گیرد تا از تحت عام خارج شود یا نه؟ پس ظهور عام در مورد مرتکب صغیره، معارض و مزاحمی- علی‌الظاهر- ندارد.

مخصّص متصل: این مخصـص یا به گونه‌ای غیر از اسـتثناء است و یا به صورت اسـتثناء می‌باشـد. اگر به گونه غیر اسـتثناء باشد مثل «اکرام کن علماء عادل را» یا «اکرام کن عادلهای علما را» و عادل مردد باشد بین کسی که دارای ملکه عدالت است و یا کسی که بر ظاهر ایمان [تشیّع] است، در این صورت در موارد اجمال- مثل کسی که بر ظاهر ایمان است- نمی‌توان به عام عمل کرد زیرا ظهور عام تمام نمی‌شود مگر بعد از قید. پس چنین موردی- در حقیقت- از قبیل تضـییق دائره عام است و بنابراین شـمول آن نسبت به فرد مجمل، معلوم نیست و لذا با اصل عدم منتفی می‌شود.

و امّا اگر مخصـص متصل از قبیل اسـتثناء باشـد مثل «اکرام کن علما را به جز فسّاق از آنان را» محل اشـکال و انتقاد واقع شده است. بعضـی از علما این مورد را به بقیّه مخصـصات متصل، ملحق کرده‌انـد و مدعی شده‌اند که در اینجا نیز ظهور عام تمام نمی‌شود مگر بعد از انتهای کلام. ولی ما بر این عقیده‌ایم که در این مورد (اسـتثناء)، عام در جمیع افرادش اسـتعمال می‌شود و دلیل این مدعی این است که بعضی از افراد به وسیله استثناء از حکم خارج می‌شوند نه از عموم، و لذا اظهر در نزد ما این است که در موارد اجمال- که در این مثال مرتکب صغیره است- به عام عمل می‌شود. چرا که عام

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۰

بلفظه مع باقی افراده، ثم خرج المتيقن الخروج و هو مرتكب الكبيرة و بقى المشكوك و هو مرتكب الصغيرة تحت العام لا مخرج له. الشـبهة المصداقية و أمّا اذا كان العامّ مخصّصا بخاصّ مشتبه مصداقا، فللأصوليين فى المقام كلام و خصام، و لكنّ الأظهر انّه لا يمكن العمل بالعام فى المقام، سواء كان المخصّص متصـلا أو منفصلا، مثل «اكرم عدول العلماء» أو «اكرم العلماء إلّا الفساق» أو ورد «اكرم العلمـاء» و ورد بعـده «لا- تكرم فساق العلماء» و اشـتبه زيـد العالم بأنّه عادل أو فاسق، و ذلك لأنّ الخاص أوجب تنويع العامّ و تقييـده بغير الفاسق، لأنّ العام فى المثال الثانى و الثالث و إن شـمل المشـكوك بعمومه أولا، و لكنّه بعـد التقييد بغير الفاسق صار المشـكوك غير معلوم الـدخول تحت العامّ بقيـده، لأنّه مشـكوك العدالة، و كذا تحت الخاصّ، لأنه مشـكوك الفسق، إلّا أن تكون له حالة سابقة فيؤخذ بها.

فان قلت: إنّ المشكوك الفسق فرد ثالث غير العادل و غير الفاسق، فهو داخل تحت العامّ المقيّد بغير الفاسق.

قلت: نعم، هذا صحيح، اذا أريد من الفاسق معلوم الفسق. و لكنّ الظاهر انّه يراد منه الفاسق واقعا، و ليس فى الواقع إلّا الفاسق ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۱

با لفظ خودش شامل این مورد و بقیه افرادش می‌شود. البته آنچه یقینا خارج است یعنی مرتکب کبیره از عام خارج می‌شود و امّا مورد مشکوک [مرتکب صغیره] همچنان تحت عام باقی است و مخرجی برای آن وجود ندارد.

شبهه مصداقیه

و امّا اگر عام به وسیله خاصی که مصداقا مشتبه است تخصیص بخورد، اصولیون درباره آن سخن‌ها و مناقشاتی دارند. و لکن اظهر آن است که در چنین مقامی نمی‌توان به عام عمل کرد، خواه مخصص متصل باشد و خواه منفصل. مثل اینکه [به صورت متصل] وارد شود: «اکرام کن عدول علما را» یا «علما را اکرام کن به جز فسّاق آنان را».

و یا [به صورت منفصل] وارد شود که «علما را اکرام کن» و سپس وارد شود که:

«فسّاق علما را اکرام نکن» و آنگاه زید عالم مشتبه شود که آیا عادل است یا فاسق؟ و امّا دلیل اینکه به عام در این مقام عمل نمی‌توان کرد این است که خاص موجب می‌شود که تقسیم و تنویعی در عام پدید آید و مقیّد به غیر فاسق شود. چون عام در مثال دوم و سوم گرچه با عمومیتش در وهله اول شامل مورد مشکوک هم می‌شود ولی پس از تقیید به غیر فاسق، معلوم نیست که آن مورد مشکوک آیا در تحت عامّ مقیّد (به غیر فاسق) داخل است یا نه؟ چرا که (زید عالم) عدالتش مشکوک است. و همین‌طور معلوم نیست که آیا تحت خاص داخل است یا نه؟ چرا که فسقش نیز مشکوک است.

مگر اینکه (زید عالم) دارای حالت سابقه‌ای باشد که در این صورت (استصحابا) باید بنا را بر همان حالت گذاشت.

اگر بگویی: کسی که فسقش مشکوک است، فرد سوّمی غیر از عادل و غیر از فاسق است و لذا تحت عامّ مقیّد به غیر فاسق داخل می‌شود؟

می‌گویم: آری، این صحیح است در صورتی که مراد از فاسق، معلوم الفسق باشد.

ولی ظاهرا مراد از فاسق، کسی است که واقعا فاسق باشد. و در عالم واقع، یا فاسق

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۲

و العادل و لا واسطة بينهما فيكون الفرد الباقى تحت العام بعد التخصيص هو العادل الواقعى فقط، فيكون المشكوك حينئذ مشكوك الدّخول تحت إحدى الحجّتين، فالمرجع فيه الأصول العمليّة لا اللفظية، لأنّ اللفظية لا مسرح لها فى المقام، حيث انّها لا ثبات المراد أو الوضع فى مقام الشك فيهما، و ليس فى الشّبه المصداقية فى المقام شك فى وضع لفظ العام أو الخاص و لا فى المراد منهما، إنما الشك فى أمور خارجية أوجبت التردّد فى دخول الفرد المعيّن تحت أحد العنوانين.

هذا كلّه اذا كان المخصّص المجمل لفظيا.

و أمّا اذا كان المخصص المجمل فيه لبّيا، كما اذا علمنا فى «اكرم العلماء» عدم رضاه باكرام فساقهم، فذكر جماعة: عدم المانع فيه من إجراء حكم العام على المشكوك لحسن مؤاخذة المولى لمن ترك اكرام من شك فى فسقه منهم. و ذكر بعضهم فى علّة ذلك ايضا أنّ التخصيص باللّبى إنّما يكون غالبا تخصيصا بالافراد المصداقية لا بالمفهوم، و ذلك أن يعلم المخاطب بأنّ الآمر باكرام العلماء لا يرضى باكرام «زيد» الفاسق و «عمرو» الفاسق منهم، ثم يشك فى خالد منهم انّه فاسق او لا، فيجرون عليه حكم العام. و لعلّه كما ذكروا؛ و إن كان للتأمل فيه مجال واسع لعدم ثبوت تلك الأغلبية.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۳

داریم و یـا عادل و دیگر واسـطه‌ای به عنوان فرد سوم در این بین وجود نـدارد. پس تنها فردی که پس از تخصـیص، تحت عام باقی می‌ماند، فرد عادل واقعی است. و لذا فرد مشکوک همچنان مشکوک الدخول باقی می‌ماند که آیا تحت کدام حجّت است؟

بنـابراین بایـد به اصـول عملیه رجـوع کرد نه به اصـول لفظیه. چرا که اصول لفظیه در این مقـام، جـایی ندارنـد. زیرا اصول لفظیه در مواردی به کار می‌آیند که شک در مراد یا وضع آنها داشته باشیم و حال آنکه در شبهه مصداقیه مورد نظر، شکی در وضع لفظ عام یا خاص و یا در مراد از آن دو وجود ندارد. فقط شـکی که هست در امور خارجیه‌ای است که موجب شده فرد معیّن، مردّد شود که تحت کدام عنوان داخل است.

همه این‌هـا در صورتی است که مخصـص مجمـل، لفظی باشـد. و امّا اگر مخصـص مجمل، لبّی (عقلی) باشـد مثل اینکه علم داشـته باشـیم که در «اکرام کن علمـا را» گوینـده رضایت نـدارد که فسّاق علما را اکرام کنیم، در اینجا جماعتی از علما گفته‌انـد که مانعی وجـود نـدارد که حکم عـام را بر مـورد مشـکوک اجرا کنیم. چرا که بجـاست مولی کسـی را که مشـکوک الفسق از علمـا را اکرام نکرده، مؤاخـذه کنـد. و برخی از علمـا علت این مطلب را چنین ذکر کرده‌انـد که تخصـیص بـا مخصـص لبّی غالبا با افراد مصـداقی صورت می‌گیرد نه با مفهوم.[۴۲] و این در صورتی است که مخاطب می‌داند آمر که می‌گوید: علما را اکرام کن، راضـی نیست که زیـد فـاسق و عمرو فـاسق از میـان علمـا مورد اکرام واقع شونـد. سـپس شـک می‌کنـد که خالـد در میـان علما، فاسق است یا نه؟ در اینجاست که علما حکم عام را بر این مورد اجرا می‌کننـد. و شایـد حق با همین دسـته از علما باشـد گرچه در این سـخن، جای تأمل فراوان است، چرا که چنین اغلبیتی وجود ندارد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۴

نعم، لو کان ظهور العامّ کالنّص فی العموم کقوله: «اکرم کلّ فرد من أفراد أسرتی» و علم بخروج أعدائه منهم عن الحکم کان دخول المشـکوک منهم فی العامّ وجیها لقوّته و ظهور شـموله. و کذلک لو ورد: «اکرم جیرانی» و علمنا او صرّح انّه لا یرضی باکرام أعدائه مطلقا، و شککنا فی وجود أعداء له فی جیرانه، کانت أصالهٔ عدم التخصیص للعامّ هنا جاریهٔ ظاهرا للشک فی تخصیصه، فیکون الفرد المشکوک داخلا تحت العامّ.

الخلاصهٔ المخصّص: لبی، او لفظی. و کلّ منهما، إما أن یکون مجملا، او غیر مجمل. و المجمل اللفظی، إما أن یکون مجملا مصداقا، او مجملا مفهوما.

و المجمل مفهوما: مجمل من جمیع الوجوه، او من بعضها. و المجمل من بعضها: دائر بین المتباینین، او بین الأقل و الأکثر و الدائر بین الأقلّ و الأکثر: منفصل، او متصل. و المتصل: استثناء، او غیر استثناء. و لکل من هذه الافراد حکم خاص.

تمرینات بین حکم کل من الأقسام.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۵

آری، اگر ظهور عام هماننـد نصّ در عموم باشد مثل اینکه کسـی بگوید: «هر فرد از افراد خانواده مرا اکرام کن» و ما هم علم داشـته باشـیم که دشـمنان گوینده از شمول این حکم بیروناند، در این صورت داخل بودن شخص مشکوک در تحت عام، وجیه و درست است چرا که عام در عمومیت‌اش قوی است و شمولش ظاهر و آشکار است.

و همچنین اگر وارد شود: «همسایگـان مرا اکرام کن» و ما بـدانیم یا خود گوینـده تصـریح کنـد که هرگز راضـی نیست هیـچ‌یک از دشـمنانش، به‌طور مطلق (چه همسایه باشد و چه غیر همسایه) اکرام شوند. و از طرفی شک کنیم که آیا در میان همسایگان گوینده،

دشمنی برای او وجود دارد یا نه؟ در این صورت اصل عدم تخصیص عام- علی‌الظاهر- جاری می‌شود چرا که شک در تخصیص عام است و در نتیجه فرد مشکوک همچنان در تحت عام باقی می‌ماند.

خلاصه

مخصِّص یا لبّی (عقلی) است یا لفظی. و هریک از این دو یا مجمل است و یا غیر مجمل. و مجمل لفظی، یا مجمل مصداقی است و یا مجمل مفهومی. و مجمل مفهومی: یا از همه جهات مجمل است و یا از برخی جهات. و مجمل از بعضی جهات: یا دائر بین متباینین است و یا دائر بین اقل و اکثر. و دائر بین اقل و اکثر: یا منفصل است و یا متصل. و متصل: یا استثناء است و یا غیر استثناء. و هریک از اقسام فوق، حکمی خاص دارند.

تمرینات

- حکم هریک از اقسام مذکور (انواع مخصص) را بیان کن.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۶

(۴) العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص اختلفوا فی هذه المسألة علی قولین:

۱- عدم الجواز: و هو قول الأکثر.

۲- الجواز: و لعلّه هو الأظهر، فیما عدا عمومات الکتاب المجید.

و الّذی صرّح به بعض فحول المانعین أنّ حجیة العام مما لا اشکال فیها، بل هی مسلمة عندهم لاصالة العموم، و إنّما النزاع فی وجود المعارض و عدمه و هو احتمال المخصّص.

ثم المصرّح به فی کلام بعضهم ایضا انّه لا اشکال فی جواز الأخذ بالعامّ لأصحاب الأئمة علیهم السّلام الآخذین بالأخبار عنهم لسیرتهم المستمرّة علی العمل بعمومات ما یتلقّونه عنهم من دون فحص و لا استعلام.

و إنّما النزاع فی عصورنا هذه التی انتشرت فیها الأخبار و کثرت و کثر فیها المخصّص لعمومها.

کما صرّحوا ایضا أن النّزاع خاص فی عمومات الکتاب و السّنة. و أمّا عمومات سائر أهل المحاورات فیؤخذ بها قبل الفحص عن المخصّص لها.

ادلّة المانعین ۱- ما عن بعضهم: أنّ إطاعة اللّه سبحانه و خلفائه علیهم السّلام واجبة و هی لا تتحقّق إلّا بالعلم بالمراد أو الظن المعتبر و هو لا یحصل إلّا بالفحص.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۷

- ۴- عمل به عام قبل از جستجوی مخصّص

اشاره

در این مسئله علمای اصول بر دو قول مختلفند:

۱- قول به عدم جواز: و این قول اکثریت است.

۲- قول به جواز: و شاید این قول، اظهر باشد البته در غیر از عمومات قرآن مجید.

و آنچه که برخی از بزرگان قائل به عدم جواز بدان تصریح کرده‌اند این است که در حجیّت عام، هیچ اشکالی نیست.

بلکه این حجیت از مسلمات نزد علما است چرا که اصالهٔ العموم جاری است. ولی نزاع در وجود و عدم معارض است و معارض در اینجا احتمال مخصّص است.

و همچنین در کلمات برخی علما تصریح شده که بدون اشکال، اصحاب ائمه (ع) که اخبار را از آن بزرگواران اخذ می‌کردند، جایز می‌دانستند که اخذ به عام کنند. چرا که سیره دائمی آنان همین بود که به عمومات آنچه از ائمه می‌گرفتند، عمل می‌کردند و هیچ فحص و استعلامی هم نمی‌کردند.

و آنچه محل نزاع است در عصر ماست که اخبار، منتشر و پراکنده و زیاد است و همچنین مخصص‌های زیادی برای عمومات اخبار موجود است.

و نیز علما تصریح کرده‌اند که این نزاع مخصوص عمومات کتاب و سنت است. و الّا در عموماتی که اهل محاوره به کار می‌برند، قبل از فحص از مخصّص، بدان‌ها عمل می‌شود (و کسی در اخذ بدان‌ها متوقف نمی‌ماند).

دلائل مانعین

۱- بعضی گفته‌اند: قطعا اطاعت خداوند سبحان و خلفای او بر ما واجب است و این اطاعت محقق نمی‌شود مگر اینکه ما به مراد او علم یا ظن معتبر داشته باشیم و این، جز بعد از جستجو برای ما حاصل نمی‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۸

و الجواب عنه: أن العمل بالحجة، و هو العامّ، کما هو المسلّم کاف فی تحصیل الاطاعة.

۲- إنّ الخاص أقوی من العامّ، و العمل بالأقوی واجب.

و الجواب عنه: أنّ ذلک خروج عن المقام، لأنّ الخاصّ المعلوم الوجود لا اشکال فی وجوب العمل به، و الخاص المحتمل الوجود هو محلّ الکلام.

۳- الاجماع المنقول علی عدم الجواز.

و الجواب عنه: انّه بعد تسلیم حجیته فی الأصول غیر ثابت لوجود مجوزین کثیرین.

و کیف یتمّ اجماع بعد ما عرفت من قول بعض الأساطین بعدم الاشکال و الارتیاب فی أنّ عمل أصحاب الأئمة علیهم السّلام کان بالعمومات من دون فحص.

نعم، انّ أرباب الاجتهاد و الفتوی بعد الأئمة علیهم السّلام کانوا یتفحّصون عن المخصّص و عن کل معارض، بل عن مجموع ما یمکن الوقوف علیه بلا عسر من الأدلة. و هذا لا یدلّ إلّا علی شدة اهتمامهم فی العثور علی الأحکام الواقعیة، و لئلّا یفتی المفتی منهم بفتوی بمجرد روایة- و إن کانت حجة لفظیة- و تنتشر فتواه و یعمل بها، ثمّ یتبین له بعد ذلک وجود مخصّص أو معارض یظهر منه بطلان تلک الفتوی، فیکون فی ذلک وهن.

۴- ما یدلّ من الأخبار علی أنّ فی الکتاب و السنة عامّا و خاصّا و مطلقا و مقیّدا.

و الجواب عنه: انّه لا اشکال فی وجود ذلک فی الکتاب و السنة و یجب العمل بمقتضاها إن علمت. أمّا دلالة هذه الأخبار علی وجوب الفحص

ترجمه اصول استنباط، ص: ۱۹۹

جواب: در تحصیل اطاعت خدا همان‌طور که مسلّم است، عمل برطبق حجّت کافی است و این حجّت، همان عامّ است.

۲- خاص از عام، قوی‌تر است و عمل به دلیل قوی‌تر، واجب است.

جواب: این مدعی، خروج از محل بحث است. زیرا اگر خاص، وجودش معلوم باشد، بلااشکال باید برطبق آن عمل کرد، ولی آنچه محل کلام است، خاصی است که وجودش احتمالی است.

۳- اجماع منقول بر عدم جواز، قائم است.

جواب: اگر بفرض قبول کنیم که اجماع منقول در اصول حجت است، می‌گوئیم چنین اجماعی ثابت نیست زیرا بسیاری از علما، عمل به عام قبل از فحص از مخصص را جایز می‌دانند.

و چگونه این اجماع، تمام است درحالی‌که دیدیم بعضی از بزرگان قائل شده‌اند که بدون اشکال و شک، اصحاب ائمه بدون فحص، به عمومات اخبار عمل می‌کرده‌اند.

آری، اصحاب اجتهاد و فتوای بعد از ائمه (ع)، از مخصص و از هر معارضی، تفحص می‌کرده‌اند. بلکه آنان از همه ادله‌ای که بدون سختی بتوان بدان‌ها دست‌یافت، تفحص می‌کرده‌اند. و این بر چیزی دلالت نمی‌کند جز بر شدت اهتمام و توجه اصحاب برای رسیدن به احکام واقعیه، بدین منظور که صاحب فتوی، به صرف یک روایت- گرچه روایت، حجت لفظی است- فتوی ندهد تا (نکند که) فتوایش منتشر گردد و بدان عمل شود و بعدا از وجود مخصص یا معارضی آگاه گردد که علی‌الظاهر فتوای او را باطل می‌کند. چنین چیزی موجب وهن و سستی در دین و فتوی می‌شود.

۴- دلیل چهارم، اخبار و ادله است که می‌گوید در کتاب و سنت، عام، خاص، مطلق و مقید داریم.

جواب: بلااشکال این موارد در کتاب و سنت موجود است و باید به مقتضای آنها- اگر معلومند- عمل کرد. و امّا اینکه این اخبار دلالت داشته باشند بر اینکه باید

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۰

عن مخصّص العام فی السنهٔ فغیر معلوم. و لکنّه فی الکتاب المجید لازم علی الظّاهر، لأنّ اللّه سبحانه قرنه بالمعصومین علیهم السّلام و أنزله علیهم. فلربما کان لظهوره و عمومه قرائن حالیهٔ و اشارات شخصیهٔ تنافیهما. فاذا أجرینا الفحص الکافی فی نفس الکتاب و فی نصوص المعصومین و لم نجد مخصّصا أو مقیّدا أو شارحا لبعض آیاته العامهٔ أو المطلقهٔ، أجرینا أصالهٔ العموم أو الاطلاق أو الظهور و عملنا بها، بخلاف السنهٔ فانّا نحن المشافهون بها رأسا بلا واسطهٔ فی کل عصر، و حالنا معهم کحال سائر أهل المحاورات الذین یجرون أصالهٔ العموم و عدم التخصیص فی حالهٔ المحاورهٔ و یجیبون علیها فی الحال بلا تأجیل و لا فحص.

۵- إنّ غایهٔ دلیل المجوز هو أصالهٔ عدم التّخصیص، و هو موهون بأمور:

أحدها: ما عن بعضهم، انّ حجیهٔ مثل هذه الأصول اللفظیهٔ موقوفهٔ علی الظنّ الشخصی بها.

و الجواب عنه: أنّ ذلک خلاف ما علیه المحققون، لأنّ سیرهٔ العقلاء علی اجراء هذه الأصول من دون ملاحظهٔ ظنّ شخصی بها، و لأنّ اشتراط الظنّ الشخصی بها یوهن حجیتها بتاتا لعدم حصوله غالبا.

ثانیها: ما عن بعضهم، انّ حجیهٔ الأصول اللفظیهٔ إنّما هی للمشافهین بالأخبار و شبههم و هم أصحاب المعصومین علیهم السّلام، أمّا نحن الّذین لم نشافه بها و لم نکن معنیّین فلا.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۱

به جستجوی مخصص عام در سنّت پرداخت، معلوم نیست. و امّا در قرآن مجید، علی‌الظاهر لازم است، چرا که خداوند قرآن را قرین معصومین (ع) قرار داده و آن را بر آنها نازل فرموده است. و لذا چه‌بسا برای ظهورات و عمومات قرآن قرائن حالیه و اشارات شخصیه‌ای باشد که با آن ظهور و عموم در تنافی باشد. پس ما اگر جستجوی کافی در خود قرآن و در روایات معصومین (ع) انجام

دهیم و مخصّص یا مقیّد یا شارحی برای بعضی آیات عام یا مطلق قرآن پیدا نکنیم، می‌توانیم اصالهٔ العموم یا اصالهٔ الاطلاق یا اصالهٔ الظهور را اجرا کنیم و برطبق این‌ها عمل نمائیم. برخلاف سنت که ما در هر عصری مستقیما و بدون واسطه طرف خطاب سنت هستیم و حالت ما در برابر سنت، مثل حالت سائر اهل محاوره است که در محاوره، اصالت عموم و عدم تخصیص را اجرا می‌کنند و برطبق همین اصل و بدون تأخیر و فحص، جواب یکدیگر را می‌دهند.

۵- آخرین دلیل مجوز عمل به عام قبل از فحص، اصالت عدم تخصیص است.

ولی این اصل به چند جهت سست است:

اول: بعضی گفته‌اند که حجیت امثال این اصول لفظیه متوقف بر حصول ظن شخصی (نه ظن نوعی) نسبت به آنهاست.

جواب: این مدعی برخلاف رأی محققین است زیرا سیره عقلا- بر این است که این اصول را بدون ملاحظه ظن شخصی، اجرا می‌کنند. و نیز اشتراط ظن شخصی به این اصول، کلّا حجیّت این اصول را از بین می‌برد چرا که غالبا چنین ظنّی حاصل نمی‌شود.

دوّم: بعضی گفته‌اند که حجیّت اصول لفظی فقط برای کسانی است که به‌طور شفاهی، مخاطب روایات و امثال روایات بوده‌اند و آنها اصحاب معصومین‌اند. امّا برای کسانی مثل ما که مورد خطاب شفاهی نبوده‌ایم و مقصود خطاب ائمه (ع) نیستیم، این اصول حجت نیستند.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۲

و الجواب عنه: أنّ حثّ الأئمهٔ الأطهار علیهم السّلام للشّیعهٔ علی الأخذ بأخبارهم و التّمسّک بالعمل بها یدلّ علی انّنا معنیّون بتلک الأحادیث المرویّهٔ عنهم فی الأحکام. فاذن الأصول اللّفظیهٔ ایضا جاریهٔ فی حقّنا کما کانت جاریهٔ فی حقّهم، و سیرهٔ العقلاء علی ذلک ایضا و هی مستند حجّیهٔ هذه الأصول اللّفظیهٔ.

ثالثها: أنّ حصول العلم الاجمالی بوجود مخصصات کثیرهٔ فی الشریعهٔ للعمومات یوجب عدم اجراء اصالهٔ عدم التّخصیص.

و الجواب عنه: انّ ذلک العلم الاجمالی منحلّ الی العلم التفصیلی بالمخصّصات المعلومهٔ، کالمتّصلهٔ و المشهورهٔ و الموجودهٔ بین أیدی الفقهاء عیانا، و الباقی فالشک فیه بدوی فاصالهٔ عدمه ثابتهٔ ظاهرا.

فان قیل: انّه مع خروج تلک المخصّصات المعلومهٔ تفصیلا فانّ العلم الاجمالی بوجود بعض مخصصات لبعض عمومات باق ایضا، قلنا: انّ هذا المقدار ربما یکون من باب الشبههٔ غیر المحصورهٔ التی لا یجب التجنّب عن بعض أطرافها.

علی انّ مثل هذا العلم الاجمالی لو کان منجّزا لکان سبب توهین أصل حجیهٔ العمومات و المفروض تسلیم حجّیتها.

رابعها: شیاع التّخصیص حتّی قیل «ما من عامّ إلّا و قد خصّ» فصار احتمال التخصیص مساویا لاحتمال عدمه، فلا ترجیح إلّا بعد الفحص.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۳

جواب: اینکه ائمه (ع) شیعیان را وادار می‌کردند که اخبار آنان را بگیرند و برطبق آنها عمل کنند، دال بر این است که ما نیز در احکام و در اخبار، مقصود و مراد هستیم.

پس اصول لفظیه در حق ما نیز جاری می‌شوند همان‌طور که در حق اصحاب ائمه (ع) جاری بوده است. و سیره عقلا نیز بر همین منوال بوده و هست و همین سیره است که مستند اصول لفظیه می‌باشد.

سوم: ما علم اجمالی داریم به اینکه مخصص‌های زیادی در شریعت برای عمومات (کتاب و سنت) وجود دارد و همین علم اجمالی موجب می‌شود که نتوانیم اصل عدم تخصیص را اجرا نمائیم.

جواب: این علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی نسبت به مخصصات معلوم مثل مخصص‌های متصل و مشهور و مخصص‌هایی

که در نزد فقهاء مشهور و آشکار است. پس شک در بقیّه مخصص‌ها شک بدوی است و علی‌الظاهر باید در آنها اصل عدم مخصص جاری کرد.

اگر گفته شود: وقتی این مخصص‌هائی که تفصیلا معلوم هستند از محل نزاع خارج شوند، هنوز علم اجمالی به وجود بعضی مخصصات برای بعضی عمومات همچنان باقی است؟!

می‌گوئیم: این مقدار که باقی است، چه‌بسا از موارد شبهه غیر محصوره است که اجتناب از برخی اطراف آن، واجب نیست. به‌علاوه، اگر مثل چنین علم اجمالی‌ای منجّز باشد، موجب می‌شود که اصل حجیّت عمومات، سست گردد و حال آنکه حجیّت این عمومات، مفروض و مسلّم است.

چهارم: گفته‌اند تخصیص، امری شایع است تا آنجا که گفته شده: «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است» پس احتمال تخصیص با احتمال عدم تخصیص برابر است و لذا هیچ طرف (تخصیص یا عدم تخصیص) ترجیحی ندارد مگر پس از فحص.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۴

و الجواب عنه: انّه لم نعرف قائل هذا المثل حتی نعرف قیمته و صحّته، و علی تقدیر صحّته فهو توهین لحجیة العمومات أجمع و المفروض تسلیم حجّیتها.

ثم انّ اصالة عدم التّخصیص ما هی إلّا عبارة أخری عن اصالة الحقیقة و اصالة عدم القرینة علی المجازیّة، لأنّ الأکثر قائلون بمجازیة التّخصیص، و هما لا اشکال لأحد- ظاهرا- فی جریانهما و الاعتداد بهما قبل الفحص.

ادلة المجوّزین و قد اتضح اکثرها فیما قدّمناه فی ردّ المانعین و هی:

۱- التمسّک بحجیة العام المسلّمة.

۲- الاکتفاء بالظنّ النّوعی الحاصل من اصالة عدم التّخصیص.

۳- انّها کأصالة عدم المجاز الّتی لا یجب الفحص قبل جریانها.

۴- إنّا مکلّفون بعین ما کلّف به أصحاب الأئمة علیهم السّلام الّذین خوطبوا بتلک الأحادیث، و هذا یقضی لنا بأخذ الأحکام من مأخذها بعین الطریقة الّتی کانوا یسلکونها فی استنباط الأحکام و هو الرجوع الی حاقّ ألفاظ الحدیث من دون توقّف أو فحص عن مخصّص محتمل.

و ردّه بعضهم بالفرق بیننا و بینهم لکثرة المخصّصات فیما بأیدینا من الأخبار.

و جوابه: انّ المخصّصات موجودة عندنا و عندهم، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۵

جواب: ما قائل و گوینده‌ای را برای این مثل [ما من عام ...] نمی‌شناسیم تا میزان اعتبار و صحت آن را بدانیم. و به فرض که این مثل صحیح باشد، موجب سستی حجیّت همه عمومات می‌شود و حال آنکه حجیّت عمومات را مسلّم می‌دانیم.

نکته دیگر آنکه اصالت عدم تخصیص، چیزی جز همان اصالت حقیقت و اصل عدم قرینه بر مجازیت نیست، چرا که اکثر علما قائل به مجازیت تخصیص هستند. و بدون اشکال از جانب احدی از علما- ظاهرا- این دو اصل قبل از فحص اجرا می‌شوند و مورد توجه و اعتنای عقلا قرار می‌گیرند.

ادله مجوزین

اکثر این ادله در آنچه در ردّ ادله مانعین گفتیم، توضیح داده شدند، و فهرست‌وار عبارتند از:

۱- تمسک به حجیّت عام که از مسلمات است.

۲- اکتفا به ظنّ نوعی حاصل از اصل عدم تخصیص.

۳- اینکه اصالت عموم مثل اصل عدم مجاز است که قبل از اجرای آن، فحص و جستجو لازم نیست.

۴- ما همان گونه که اصحاب ائمه (ع) مکلف بوده‌اند، مکلّف هستیم و اصحاب، مورد خطاب این احادیث بوده‌اند. و این اقتضا می‌کند که ما نیز عینا همان گونه که اصحاب، احکام را از منابعش اخذ می‌کردند، اخذ کنیم و همان طریقه استنباط را طی کنیم. و این طریقه همان است که به عمق الفاظ احادیث رجوع کنیم و برای مخصّص محتمل، هیچ‌گونه توقف و فحص نداشته باشیم.

و بعضی علما این دلیل را رد کرده، گفته‌اند بین ما و بین اصحاب ائمه تفاوت است زیرا در اخباری که اینک نزد ماست، مخصصات فراوانی موجود است؟

و جواب: این است که این مخصصات هم در نزد ما هست و هم در نزد اصحاب

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۶

و لیس للقلّة و الکثرة دخل فی الحجّیة و عدمها. مع انّه ربما یقال إنّ حالنا أیسر من حالهم، لأنّ الّذین کانوا فی عصرهم علیهم السّلام و لکنّهم ناءون عنهم، لم یکن یصلهم من الأخبار إلّا القلیل علی ألسنة بعض الرواة مع احتمالهم لوجود أخبار مخصّصة کثیرة لم تصلهم، مع انّهم لم ینقل عنهم التوقّف قبل الفحص.

أمّا فی زماننا، فانّ السلف الصالح- جزاهم اللّه خیرا- قد دوّنوا جلّ الأحادیث مما وصل الیهم إن لم یکن کلها و بوّبوها فجعلوا الی جنب کلّ عام مخصّصه و معارضه.

و قد اتّضح مما ذکرناه أنّ حجیة العامّ لا خلل فیها و هی مسلّمة، فلا مانع من العمل بها ظاهرا اذا کان العامّ فی مقام البیان.

نعم، اذا علمنا من دلیل أنّ الخبر لیس فی مقام البیان یمکن أن یکون ذلک الدلیل کمانع من العمل بالخبر من جمیع نواحیه، إذ ربما یکون له متمم، او مخصّص، او مفسّر، او غیر ذلک.

نعم، الانصاف انّ الأخبار فی عصورنا لمّا کانت مبوبة و منسّقة کان من التسامح و عدم الاحتیاط فی الاستنباط أن یأتی الفقیه الی باب من أبواب الفقه، و فیه قد جمعت أخباره و أدلته، فینظر الی أول حدیث فیأخذه و یعمل علیه و یترک بقیة أحادیث المسألة المجموعة فی الباب. و لکن اذا وجد عاما فی باب و لیس له مخصّص فیه فانّه- ظاهرا- لا یجب علیه الغوص فی بطون الکتب الفقهیة و الحدیثیة، و الضرب یمینا و شمالا لاحتمال العثور علی مخصّص لذلک العامّ، لأنّ هذا مسخ لحجیة الأخبار

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۷

بوده است. و کمی و زیادی مخصص، دخلی در حجیّت و عدم حجیّت عمومات ندارد. به‌علاوه چه‌بسا گفته شود که حال ما، آسان‌تر از حال اصحاب ائمه (ع) است.

زیرا کسانی که در عصر ائمه (ع) بودند ولی از آنان دور بودند، اخبار و احادیث اندکی از طریق بعضی راویان به آنها می‌رسید درحالی‌که آنها احتمال می‌دادند اخبار مخصّص زیادی وجود داشته باشد که به آنها نرسیده است. با این حال نقل نشده که آنها قبل از فحص، در عمل به عمومات توقف کرده باشند.

و امّا در زمان ما، علمای گذشته- که خداوند به آنان پاداش خیر دهد- اکثر اخبار و بلکه کلّ احادیثی را که به آنان رسیده، تدوین کرده و آنها را باب‌بندی نموده‌اند و در کنار هر عامی، مخصص و معارض آن را نیز قرار داده‌اند.

و از آنچه گفتیم روشن شد که حجیّت عام هیچ خللی ندارد و از مسلمات است.

پس عمل به آن- ظاهرا- در موردی که عام در مقام بیان باشد، هیچ مانعی ندارد.

آری، اگر از راه دلیلی علم پیدا کنیم که خبر (عام) در مقام بیان نیست، ممکن است همین دلیل به عنوان مانعی برای عمل به خبر

(عام) از جمیع جهات تلقی شود. زیرا چه‌بسا برای آن خبر، متمم یا مخصص یا مفسّر و امثال این‌ها وجود داشته باشد.

آری، انصاف این است که اخبار در عصر ما باب‌بندی و منظم شده‌اند. و لذا اگر فقیهی وارد بابی از ابواب فقهی بشود و با توجه به اینکه جمیع اخبار و ادله آن باب در یکجا جمع‌آوری شده است، او به اولین حدیثی که برخورد می‌کند آن را بگیرد و برطبق آن عمل کند و بقیه احادیث آن مسئله را که در آن باب مجموعا آمده، ترک کند، چنین کاری به منزله تسامح (سهل‌انگاری) و عدم احتیاط در استنباط تلقی می‌شود.

ولی اگر فقیه در یکی از باب‌ها، عامّی را بیابد ولی برای آن در همان باب، مخصّص پیدا نکند- ظاهرا- بر او واجب نیست که در همه متون فقهی و حدیثی دیگر غور و جستجو کند و در شمال و جنوب (این‌طرف و آن طرف) بگردد تا شاید بر مخصصی برای آن عام، دست پیدا کند. چرا که چنین ضرورتی به معنای مسخ حجیّت اخبار و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۸

و لاصالهٔ العموم و عسر و حرج لا یمکن للمانعین العمل بمقتضاه و تطبیقه.

نعم، فی کلام بعضهم الاکتفاء بالفحص فی باب المسألهٔ فقط کما بیّناه. و بعضهم اکتفوا بالظن بعدم وجود المخصص و هم الأکثر.

و الظاهر انّه یحصل لهم الظّن فی استقصاء أخبار الباب فقط. فمن هذا یظهر أنّ الجلّ متّفقون عملیا فی مقام الاستنباط، مختلفون نظریا فی مقام الاستدلال.

الخلاصهٔ العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص غیر جائز علی المشهور، و جائز علی المختار فی السّنهٔ دون الکتاب، بمعنی أنّ العامّ فیها حجهٔ شرعیهٔ لفظیهٔ وجده المجتهد بلا مخصّص، فلا یجب علیه حینئذ الغوص فی بحار الأخبار و بطون الأسفار لرجاء العثور علی مخصّص لذلک العامّ.

نعم، من التسامح فی الدین عدم الرجوع لأخبار الباب و الأخذ بعموم العام فقط.

تمرینات أذکر أدلهٔ المانعین، و اذکر أجوبتها، و اذکر أدلهٔ المجوزین.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۰۹

روایات است و نیز در اینجا اصالت عموم جاری است. و نیز عسر و حرج لازم می‌آید به حدّی که مانعین هم نمی‌توانند به مقتضای این عسر و حرج عمل کنند. آری، در سخنان بعضی از علما آمده که فقیه باید به فحص در همان باب مسئله اکتفا کند، چه اینکه ما این نکته را بیان کردیم. و بعضی از علما گفته‌اند که ظن به عدم وجود مخصص در این‌گونه موارد- برای عمل به عام- کافی است و این، قول اکثر علماست.

و ظاهر این است که وقتی اخبار و روایات یک باب را جستجو و بررسی می‌کنند، ظن به عدم مخصص برای آنها حاصل می‌شود. از اینجا روشن می‌شود که اکثریت فقها و علما در مقام استنباط، از حیث عمل باهم متفق‌اند ولی در مقام استدلال، از حیث نظر باهم اختلاف دارند.

خلاصه

عمل به عام قبل از جستجوی از مخصص، طبق مشهور جایز نیست. امّا برطبق نظر ما، در سنّت جایز است ولی در کتاب (قرآن) جایز نیست. بدین معنا که عامّ در سنت، دلیل شرعی لفظی است و اگر مجتهد آن را بدون مخصص یافت، بر او لازم نیست که در همه دریای احادیث و جای‌جای کتاب‌های حدیثی بگردد بدان امید که مخصصی برای آن عام پیدا کند. آری، اگر فقیهی به همه اخبار یک باب فقهی مراجعه نکند و فقط به عموم عامّی تمسک کند، عمل او تسامح و سهل‌انگاری در دین شمرده می‌شود.

تمرینات

- ادله مانعین (عمل به عام) و جواب آنها را بنویس. و نیز ادله مجوزین را بیان کن.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۰

(۵) تعقّب الضّمیر للعامّ اذا انعقد لعام ظهور فی العموم ثم تعقّبه ضمیر یرجع الی بعض افراده و کان الحکم فی جملهٔ الضّمیر غیر الحکم فی العامّ، فهاهنا أقوال ثلاثهٔ:

تخصیص ذلک العامّ. و بقاء العامّ علی عمومه مع التّجوز بالضمیر لرجوعه- حینئذ- الی بعض ما یراد من مرجعه. و التوقّف.

و الظّاهر انّ منشأها هو اختلاف ظهور العامّ فی عمومه مع ظهور الضّمیر فی رجوعه الی تمام افراد ما یراد من مرجعه، و مثّلوا لذلک بقوله تعالی:

(وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) الی قوله تعالی: (وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ)[۴۳] لأنّه یعلم أنّ الردّ مخصوص بالرّجعیات من المطلّقات دون البائنات.

و اذا کان العامّ مع جملهٔ الضمیر محکومین بحکم واحد، کان الضّمیر قرینهٔ علی تخصیص العامّ نحو «و المطلّقات أزواجهنّ أحق بردّهنّ» لظهور مثل هذه الجملهٔ فی ارادهٔ الرجعیات خاصهٔ من المطلّقات. اما فیما نحن فیه فیمکن أن یقال: إنّ الأظهر بقاء العام علی عمومه و التجوّز فی الضّمیر لانعقاد ظهور للعامّ من أول الأمر، و الحکم علیه بحکم، و تعقّب الضمیر بعد ذلک لا یزیل ذلک الظهور، لأنّه قد استحکم و تمّ، و بقاء ذلک الظهور یزحزح ظهور الضّمیر المتأخر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۱

- ۵- آمدن ضمیر به دنبال عام

اشاره

اگر برای عامّی، ظهور در عموم منعقد شود و سپس به دنبال آن ضمیری بیاید که به بعضی افراد عام برگردد و حکم در مورد ضمیر، غیر از حکم در مورد عام باشد، اقوال علما سه گونه است: (اول): عام تخصیص می‌خورد. (دوم): عام بر عمومش باقی است و یک نحوه مجازیت در ضمیر صورت می‌گیرد چرا که- در این حالت- به بعضی از افراد مرجعش بازمی‌گردد. (سوم): توقف.

و ظاهرا منشأ این اقوال سه‌گانه این است که ظهور عام در عمومیتش با ظهور ضمیر در رجوعش به تمام افراد مورد نظر در مرجع ضمیر، اختلاف دارد. و برای این مورد به آیه قرآن مثال زده‌اند: «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ» تا فراز (وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ)[۴۴]. در این آیه معلوم است که ردّ [بازگشت مرد به زن] مخصوص زنان مطلقه‌ای است که با طلاق رجعی، طلاق داده شده‌اند نه با طلاق بائن.

و اگر عامّ همراه با جمله ضمیر، دارای حکمی واحد و یکسان باشند، خود ضمیر قرینه بر تخصیص عام است، مثل «و المطلّقات ازواجهنّ احق بردّهنّ» چرا که مثل چنین عبارتی ظهور دارد که مراد از مطلقات، خصوص رجعیات [زنان مطلقه با طلاق رجعی] است. و امّا در مثال مورد بحث ما می‌توان گفت: اظهر این است که عام بر عمومش باقی است و در ضمیر، نوعی مجاز راه می‌یابد، زیرا از ابتدای کار، ظهوری برای عام منعقد می‌شود و حکمی برای آن ثابت می‌شود. و آمدن ضمیر پس از این ظهور، موجب زوال ظهور عام نمی‌شود چرا که ظهور عام قبلا- محکّم شده و تمامیت پیدا کرده است و بقاء همین ظهور عام موجب تزلزل در ظهور

ضمیر متأخر می‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۲

و یمکن أن نـدّعی تبادر هـذا المعنی و سـبقه الی الـذّهن من أمثال هذه الجمل. فاذا تمّ هذا، اتّضح أحقیهٔ ما ذکرنا، و إلّا کان التوقف أحری.

تمرینات بین الأقوال فی المقام، و اذکر الراجح منها و سبب رجحانه.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۳

و می‌توانیم ادعـا کنیم که در امثال این جملات (همواره) همین معنا که ما گفتیم متبادر است و در ذهن، سـبقت می‌گیرد. با تمامیت این مطلب، درستی و حقانیت سخن و مدعای ما روشن می‌شود. در غیر این صورت، توقف در این مسئله، سزاوارتر و شایسته‌تر از دو قول دیگر است.

تمرینات

- اقوال در مسئله فوق را بیان کن و بهترین قول را بیان نما و سبب برتری آن را توضیح بده.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۴

(۶) تخصـیص العامّ بمفهومی الموافقهٔ و المخالفهٔ تخصیص العامّ بمفهوم الموافقهٔ نقل الاتفاق علی تخصیص العامّ بمفهوم الموافقهٔ، و هو: مـا کـان الحکم فیه بالأولویـهٔ، نحو «لاـ تکرم الفساق و اکرم خـدام المعلّم الفاسق» فاکرام نفس المعلّم أولی. و الظّاهر، انّ هـذا لا إشـکال فیه لقوهٔ دلالـهٔ اللفظ علی مفهوم الموافقـهٔ بمعونهٔ العقل الحاکم بالأولویهٔ، و القطع باتحاد مناط الحکم بین خدّام المعلم و بین نفس المعلّم، فهو- إذن- دلیل شرعی خاصّ عارض عاما فیقدّم علیه لأنّه جمع بین الدلیلین بجمع عرفی مشهور.

اما اذا کان بین العامّ و المفهوم عموم و خصوص من وجه نحو «لا تکرم الفسّاق و اکرم خدام العلماء» ففیه خلاف، و الأظهر انّه کسائر الأدلهٔ اللفظیهٔ، فاذا أجرینا فی العامّ و الخاصّ من وجه فی مورد اجتماعهما الأصول العملیهٔ فهنا کذلک.

***

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۵

- ۶- تخصیص زدن عام به وسیله مفهوم موافق و مفهوم مخالف

تخصیص عام به وسیله مفهوم موافق

گفته شـده که همه علمـا اتفـاق‌نظر دارنـد که عام را با مفهوم موافق می‌توان تخصـیص زد. و منظور از مفهوم موافقت آنجا است که حکم به اولویت بشود، مثـل «فسّاق را اکرام مکن و خادمان معلم فاسق را اکرام کن». از این بیان نتیجه می‌گیریم که اکرام خود معلّم (فـاسق)، اولـویت دارد. و ظـاهرا این مطلب محـل اشـکال نیست چرا که دلالـت لفـظ بر مفهوم موافقت به کمـک عقلی که حکم به اولویت می‌کنـد، قوی و روشن است، و نیز قطعـا می‌دانیم که منـاط و ملاـک حکم برای خادمـان معلم (فاسق) و خود معلم (فاسق)، یکی است. پس همین حکم عقلی به اولـویت- در این صـورت- دلیـل شـرعی خاصـی است که بـا عـام [لاـ تکرم الفسـاق] معارضـه می‌کند و برآن مقدم می‌شود، چرا که این تقدیم، راه جمع عرفی و مشهور بین دو دلیل است.

و امّـا اگر بین عام و مفهوم، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار باشـد مثل «فساق را اکرام نکن و خادمان علما را اکرام کن»[۴۵]

در این مورد، بین علما اختلاف است و به نظر ما اظهر آن است که این مورد هم مثل سایر ادله لفظی است. یعنی همان‌طور که در صورت وجود رابطه عام و خاص من وجه، در موارد اجتماع دو دلیل، اصول عملیه را جاری می‌کنیم، در اینجا نیز باید چنین کنیم.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۶

تخصیص العامّ بمفهوم المخالفة و أمّا تخصیص العامّ بمفهوم المخالفة و هو مثل مفهوم الشرط اذا قلنا بحجیّته نحو «أعن الفقراء» و «أعن الفقراء إن کانوا مؤمنین» فخلاف و أقوال، نقل أنّ المشهور القول بتخصیصه به لأنّه دلیل خاصّ شرعی لفظی بمعونة حکم العقل بالملازمة و العلّیة عارض دلیلا عاما فیخصّص العامّ به علی القاعدة المطردة بین العامّ و الخاصّ.

و ردّ بأنّ الخاصّ إنما قدّم علی العام لأنّه أقوی، و هنا المفهوم ضعیف، فلا یقدّم علی العام، لأنّ العامّ هنا أقوی منه.

و جوابه: منع کون تقدیم الخاص علی العام لأجل انّه أقوی منه، بل لأنّ ذلک جمع بین الدلیلین بجمع عرفی مشهور، و هو أولی من الطّرح، و هذه الجهة بعینها موجودة فی المفهوم.

تعقّب المفهوم بما یخالفه اذا کان المفهوم عاما و ورد خاصّ معارض له نحو «اکرم النّاس إن کانوا عدولا» و «اکرم المجاهد الفاسق» فالظاهر تخصیص المفهوم، و لکن لا بنفسه، لأنّه قضیة لبیّة لا یمکن ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۷

تخصیص عام با مفهوم مخالف

و امّا تخصیص زدن عام با مفهوم مخالف، نمونه‌اش مفهوم شرط- اگر قائل به حجیّت آن باشیم- است مانند: «به فقرا کمک کن» و «به فقرا، اگر اهل ایمان هستند کمک کن». در مورد این تخصیص، بین علما اختلاف است و اقوال متعدد است. نقل شده که مشهور قائلند که عام با این مفهوم (مخالف) تخصیص می‌خورد چرا که این مفهوم، دلیل خاص شرعی لفظی است و این دلیلیت- البته- در پرتو حکم عقل به ملازمه و علیت (شرط برای جزا) است و چنین دلیلی با دلیل عام معارض می‌شود و در نتیجه براساس قاعده رائج بین عام و خاص، دلیل عام به وسیله این دلیل خاص، تخصیص می‌خورد. ولی این استدلال مردود شمرده شده است! چرا که تقدم خاص بر عام از این جهت است که خاص نسبت به عام، دلیل اقوی است ولی در اینجا «مفهوم» دلیل ضعیف است و لذا بر عام مقدم نمی‌شود چرا که در این مورد، عام قوی‌تر از خاص است [چون عام، منطوق است و خاص، مفهوم است].

و جواب این ردّ این است که: ما ممنوع می‌کنیم که تقدیم خاص بر عام به خاطر این باشد که خاص قوی‌تر از عام است، بلکه به خاطر این است که این تقدیم، برطبق جمع عرفی مشهور، جمع بین هر دو دلیل محسوب می‌شود و این جمع، بر طرح (کنار گذاشتن) هر دو دلیل اولویت دارد. و این جهت، عینا در مفهوم (مثل مفهوم شرط) نیز وجود دارد.

آوردن مخالف مفهوم به دنبال آن

اگر مفهوم عام باشد و بدنبال آن، خاصی آورده شود که معارض با آن عام باشد مثل: «مردم را- اگر عادلند- اکرام کن» و «مجاهد فاسق را اکرام کن» در اینجا ظاهرا باید مفهوم عام را تخصیص زد. امّا این تخصیص به خود مفهوم نمی‌خورد چرا که مفهوم، قضیه لبّی (عقلی) است و چنان‌که علما گفته‌اند، قضیه لبّی را نمی‌توان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۸

تخصیصها کما قرّروا، و لکنّ التخصیص یکون فی منطوقه فیکون المعنی «اکرم النّاس إن کانوا غیر المجاهد منهم عدولا».

و اذا كانت النسبة بين المفهوم و بين ما تعقبه عموما و خصوصا من وجه نحو «اكرم النّاس إن كانوا عدولا» و «اكرم العلماء» فوجوه. و لعلّ الأظهر انّه كسائر الأدلة اللّفظية، فاذا أجرينا فى مثل تعارض العموم و الخصوص من وجه الأصول العمليّة كان فى المقام كذلك.

الخلاصة (أ) العامّ يمكن تخصيصه بمفهوم الموافقة و بمفهوم المخالفة.

(ب) المفهوم العام يمكن تخصيصه بخاصّ يأتى بعده.

(ج) اذا كان بين العامّ و المفهوم عموم و خصوص من وجه فحكمه حكم سائر الأدلة اللفظية المتعارضة بالعموم و الخصوص من وجه، سواء تقدّم العامّ او تقدّم المفهوم.

تمرينات ۱- ما هو مفهوم الموافقة و ما هو مفهوم المخالفة و مثل لكل منهما؟

۲- مثل لتعقب الخاص للمفهوم، و مثل لما كان بين المفهوم و بين ما بعده عموم و خصوص من وجه.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۱۹

تخصیص زد. ولی تخصیص در منطوق آن مفهوم، واقع می‌شود و در نتیجه معنا بدین گونه می‌شود که: «مردم را اکرام کن درصورتی‌که- غیر مجاهد از آنان- عادل باشند».

و اگر نسبت بین مفهوم و ما بعد آن، عموم و خصوص من وجه باشد مثل «مردم را- اگر عادلند- اکرام کن» و «علما را اکرام کن»[۴۶] در اینجا وجوه مختلفی مطرح است و شاید اظهر این است که این مورد نیز مانند سایر ادله لفظی است. یعنی همان‌طور که در موارد تعارض عموم و خصوص من وجه، اصول عملیه را جاری می‌کنیم، در این مقام نیز باید چنین کنیم.

خلاصه

(أ) عام را- هم با مفهوم موافقت و هم با مفهوم مخالفت- می‌توان تخصیص زد.

(ب) مفهوم عام را می‌توان با خاصی که بعد از آن می‌آید، تخصیص زد.

(ج) اگر نسبت بین عام و مفهوم، عموم و خصوص من وجه باشد، حکمش مانند سایر ادله لفظیه‌ای است که به نحو عموم و خصوص من وجه، متعارض باشند، خواه عام مقدم باشد و خواه مفهوم.

تمرینات

۱- مفهوم موافقت و مفهوم مخالفت چیست؟ و برای هریک مثالی ذکر کن.

۲- برای آنجا که خاص بعد از مفهوم می‌آید، مثالی ذکر کن و برای موردی که بین مفهوم و آنچه پس از آن می‌آید رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است، مثالی بیان کن.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۰

(۷) تعقب الاستثناء لعمومات اذا تعقّب الاستثناء عمومات، فيرجع الى الأخير أو الكلّ، أقوال:

۱- ظهوره فى الرجوع الى الأخير.

۲- ظهوره فى الرجوع الى المجموع يعنى كلّ واحدة من الجمل العامّة.

۳- الاشتراك اللفظى بين المعنيين المذكورين.

۴- الاشتراك المعنوى بينهما.

۵- التّوقف عن الذهاب الی أحد الأقوال.

و الأظهر القول الرابع، لأنّه لا ظهور فی رجوعه الی الأخیرة أو المجموع.

نعم، هو مستعمل فی کلّ منهما، و لیس الاستعمال علامة الحقیقة حتی یصیر مشترکا لفظیا، فالاستثناء إذن موضوع لمطلق الاخراج مما قبله أعمّ من أن یکون من الجملة الأخیرة فقط أو المجموع نحو «اکرم العلماء و أعن الفقراء و جالس الحکماء إلا الفساق». نعم، العام الأخیر متیقن الاخراج منه علی کل حال و باقی العمومات محتملة یحتاج الاخراج منها الی قرینة فتبقی العمومات فیها مجملة لا یمکن التعویل علی عمومها بالنسبة الی مورد الاستثناء ظاهرا، لأنّه و إن انعقد الظهور أوّل النطق بالعامّ فی العموم حتّی لمورد الاستثناء، و لکن هذا الظهور یبقی متزلزلا الی انتهاء الکلام،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۱

- ۷- آمدن استثناء پس از عمومات متعدد

اشاره

اگر استثناء به دنبال عمومات متعدد بیاید، آیا به آخرین عموم برمی‌گردد یا به همه عمومات؟ در اینجا چند قول است:

۱- ظهور استثناء در این است که به اخیر رجوع می‌کند.

۲- ظهور استثناء در این است که به مجموع عمومات یعنی به هریک از جملات عموم رجوع می‌کند.

۳- استثناء بین دو معنای فوق، مشترک لفظی است.

۴- استثناء بین دو معنای فوق، مشترک معنوی است.

۵- باید در رجوع به یکی از اقوال، متوقف ماند.

آنچه اظهر است، قول چهارم می‌باشد چرا که استثناء هیچ ظهوری ندارد که به آخرین عموم برمی‌گردد یا به همه عمومات. آری، استثناء در هریک از این دو، استعمال شده، ولی استعمال علامت حقیقت نیست تا اینکه استثناء در این دو مورد، مشترک لفظی شود. پس استثناء در این صورت وضع شده است تا صرفا ما بعد خود را از ما قبل اخراج کند و این معنا، اعم از این است که فقط از جمله عام اخیر اخراج کند یا از مجموع عمومات، مثل «علما را اکرام کن و فقرا را کمک کن و با حکما مجالست نما مگر با فاسقان». آری، در هر حال اخراج از آخرین عام متیقن است ولی اخراج از بقیه عمومات محتمل است و احتیاج به قرینه دارد. و لذا این عمومات، مجمل می‌مانند و نمی‌توان بر عمومیت و شمول آنها نسبت به مورد استثناء- ظاهرا- اعتماد کرد. چرا که در اول کلام گرچه به وسیله عام ظهوری در عمومیت و شمول نسبت به حتی مورد استثناء حاصل می‌شود، امّا این ظهور تا انتهای کلام، متزلزل می‌ماند و آمدن استثناء

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۲

و تعقّب هذا الاستثناء أوجب انسلاخه من هذا المورد فیرجع فیه الی الأصول العملیة ظاهرا.

تمرینات ۱- ما هی الأقوال فی هذا البحث و ما هو الأظهر منها و لما ذا؟

۲- ما هو المتیقن استثناؤه من العمومات، و ما الحکم فی بقیة العمومات؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۳

پس از عام، موجب می‌شود که ظهور عام از مورد استثناء زائل شود و لذا باید در این مورد- ظاهرا- به اصول عملیه مراجعه

شود.[۴۷]

ترجمه اصول استنباط ؛ ص۲۲۳

تمرینات

۱- اقوال در این مبحث، کدام است و کدام قول و به چه دلیل، اظهر اقوال است؟

۲- استثناء در کدام یک از عمومات، متیقن است و حکم بقیه عمومات چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۴

(۸) تخصیص الکتاب بالکتاب أو بالسّنهٔ لا اشکال فی جواز تخصیص الکتاب بالکتاب و بالخبر المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعیهٔ.

و فی تخصیصه بخبر الواحد الجامع لشرائط الحجیهٔ اشکال و أقوال:

۱- الجواز، و هو المنقول عن الأکثر.

۲- المنع، و هو اختیار السّید و الشّیخ و المحقق و غیرهم.

۳- التفصیل بین ما اذا خصّص أولا فیجوز تخصیصه ثانیا و إلّا فلا.

۴- التوقف عن الذهاب الی أحد الأقوال.

و عمدهٔ أدلهٔ المجوّزین ادعاء السیرهٔ القطعیهٔ علی التخصیص الی ز من المعصومین علیهم السّلام و نقل ایضا الاجماع علیه، فان ثبت اجماع الی ز من الأئمهٔ علیهم السّلام فهو دلیل تطمئنّ به النفس، و إلّا فلیس فی أدلهٔ الجواز ما یثلج الصدر و یبرّر الاقدام علی تخصیص الکتاب القطعی السند و إن کان ظنی الدلالهٔ، بظنّی السند و إن کان قطعی الدلالهٔ أحیانا کالنّص، و لا سیّما مع ورود الأخبار بأنّ ما خالف القرآن فهو زخرف، و انّه لم نقله، و اضربه بعرض الجدار، و أمثالها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۵

۸- تخصیص زدن کتاب (قرآن) به وسیله کتاب و سنّت

اشاره

اشکالی در جواز تخصیص کتاب به وسیله کتاب و خبر متواتر و خبر همراه با قرائن قطعیه نیست.

ولی در اینکه کتاب را با خبر واحد دارای شرائط حجیّت تخصیص بزنیم، اشکال است و اقوال در این مورد مختلف است:

۱- قول به جواز تخصیص، و از اکثر علما همین قول نقل شده است.

۲- قول به منع تخصیص، و این قول مختار سید (مرتضی) و شیخ (طوسی) و محقق (صاحب شرائع) و دیگران است.

۳- قول به تفصیل: بدین معنا که آنچه یک‌بار تخصیص خورده، برای بار دوم نیز می‌توان آن را تخصیص زد و در غیر این صورت، نمی‌توان.

۴- قول به توقف در بین اقوال مختلف.

و عمده دلیل قائلین به جواز تخصیص، وجود سیره قطعیه بر تخصیص تا زمان معصومین (ع) است و حتی بر این مطلب، نقل اجماع شده است. به نظر ما اگر اجماع تا زمان ائمه (ع) ثابت شود، می‌تواند دلیلی باشد که نفس انسان به آن مطمئن می‌شود. و الّا در بین

ادله جواز، دلیلی یافت نمی‌شود که موجب آرامش قلب شود و اقدام بر تخصیص کتابی [یعنی قرآن] را که قطعی السند است- گرچه ظنی الدلالهٔ باشد- به وسیله خبر ظنی السّند تجویز کند، گرچه احیانا خبر قطعی الدلالهٔ باشد مثل نصّ.

به خصوص با توجه به اخباری که می‌گویند: آنچه مخالف قرآن باشد، زخرف (باطل و فریب) است و ما (ائمه) آن را نگفته‌ایم و آن را به دیوار بزنید (: به دور افکنید) و امثال این‌ها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۶

و ان کان یحتمل أن یکون المراد بالمخالفهٔ فیها هو المخالفهٔ بالتباین لا العموم و الخصوص، و لکن عدم الاشارهٔ فیها الی هذا المعنی یوجب الریبهٔ.

و زبدهٔ القول انّ الخبر الخاصّ إن احتفّ بقرائن تزید فی اعتباره فیمکن الاطمئنان بتخصیص الکتاب به، و إلّا فان کان معتبرا من جههٔ أخری و لو من عمل مشهور الأصحاب به، فیمکن ایضا الاطمئنان بالتخصیص به، و إلّا فهو مشکل غایهٔ الاشکال، لأنّ القرآن هو الدستور الالهی و القانون المحمدی الّذی جاء به النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لأهل الأرض کافهٔ، فاذا کانت آیهٔ فیه تدلّ علی حکم عام و قد سمعها کلّ من انضوی تحت رایهٔ القرآن فی شرق الأرض و غربها، و بعد الفحص الواجب عن المخصّص الصالح للتّخصیص عملوا بها باعتبار أنّها قانون إلهی سنّه اللّه تعالی لعمل الناس به، فهل یجوز نقض عمومه و رفع الید عنه بمجرد مجیء روایهٔ واحدهٔ من عدل؟!

مع انّه لو لم یکن الظاهر من الآیهٔ و هو العموم مرادا، لکان ینبغی للنبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و خلفائه علیهم السّلام الاعلان عن ذلک للملا- و نشره بینهم، لأنّ الناس قد فهموا من عموم الآیهٔ شیئا هو غیر حکم اللّه، فیلزم ارشادهم لمعناها، و لا یکون ذلک إلّا باهتمام عظیم منهم علیهم السّلام و أحادیث کثیرهٔ تنتشر بین الناس و تردعهم عن ظاهر العموم.

و حیث لم ترد إلّا روایهٔ واحدهٔ مع کثرهٔ الدواعی و أهمیتها لأجل

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۷

اگرچه احتمال می‌رود که مراد از مخالفت با قرآن در این اخبار، مخالفت تباینی (صددرصد) باشد نه مخالفت به صورت عموم و خصوص، ولی چون در این روایات اشاره‌ای به این نکته نشده، موجب شک و تردید می‌شود. و اصل مطلب این است که خبر خاص اگر همراه قرائنی باشد که بر اعتبارش بیفزاید می‌توان با اطمینان گفت که کتاب را تخصیص می‌زند. و اگر قرینه‌ای نداشت: یا از جهت دیگری دارای اعتبار است مثل اینکه مشهور اصحاب بدان عمل کرده‌اند، در این صورت باز هم می‌توان با اطمینان گفت که قرآن را تخصیص می‌زند، امّا در غیر این صور، چنین تخصیصی در نهایت اشکال است. زیرا قرآن دستور الهی و قانون محمّدی است که رسول اللّه (ص) آن را برای همه اهل زمین آورده است و لذا اگر آیه‌ای در آن باشد که حکمی عام را بیان کند، هرکس در شرق و غرب عالم و در زیر پرچم قرآن آن را بشنود، پس از فحص و جستجوی لازم برای یافتن مخصص که صلاحیت تخصیص قرآن را داشته باشد، بدان آیه عمل می‌کند چرا که آن را به عنوان قانونی الهی که خداوند آن را تشریع فرموده تا همه مردم بدان عمل کنند، معتبر می‌شمارد. با این وضع آیا جایز است که عموم قرآن به صرف ورود روایتی واحد از ناقلی عادل نقض شود و از آن دست کشیده شود؟!

به علاوه اگر ظاهر آیه یعنی عمومیت و شمول، مراد نبود، می‌بایست پیامبر (ص) و جانشینانش این نکته را در بین عموم مردم به‌طور آشکار اعلام می‌کردند و منتشر می‌نمودند. چرا که مردم از عموم آیه چیزی می‌فهمند که غیر حکم خداست و لذا بر پیامبر (ص) ارشاد و راهنمایی مردم برای درک معنای آیه لازم است. و این ارشاد و هدایت محقق نمی‌شود مگر اینکه ائمه (ع) اهتمام و سعی وافری داشته باشند و احادیث زیادی باشد که در میان مردم منتشر شود و آنها را از ظاهر عموم، منع کند. ولی از آنجا که، علی الفرض، جز یک روایت واحد وارد نشده- با اینکه دواعی زیادی برای صدور روایت وجود دارد و نیز مسئله از اهمیت فراوانی

برخوردار است چرا

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۸

إحقاق الحق و إظهاره، كان ذلك شاهدا على أنّ العموم باق على عمومه، و لا سيّما اذا كانت الروايۀ المخصّصۀ قد رويت عن أواخر المعصومين كالهادى و العسكرى عليهما السّلام، بحيث كانت طوال تلك الأزمنۀ السابقۀ على مصدر الروايۀ خاليۀ من مخصّص. و انّ المسلمين- و لا سيّما الشيعۀ منهم- كانوا يعملون على عموم الآيۀ و احتمال وجود روايات كثيرۀ مخصّصۀ للآيۀ و خفائها بعد الفحص عنها مع شدۀ الحاجۀ اليها و الى نشرها بعيد للغايۀ لا يمكن التعويل عليه و منفيۀ بالأصل.

الخلاصۀ تخصيص الكتاب بالكتاب أو بالسّنۀ المتواترۀ أو الخبر المحفوف بقرائن قطعيۀ جائز و واقع. و أمّا تخصيصه بخبر الواحد فالأكثر على جوازه و المختار التوقف لما ذكرناه.

تمرينات ۱- ما هى الأقوال فى هذه المسألۀ؟

۲- ما هو سبب القول المختار؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۲۹

كه احقاق و اظهار حق مطرح است- اين خود شاهد است بر اينكه عموم همچنان بر عموميت خودش باقى است. به‌خصوص اگر اين روايت خاص، از اواخر معصومين (ع) مانند امام هادى و امام حسن عسكرى عليهما السّلام نقل شده باشد كه در اين صورت مدت زمان زيادى بر قرآن در زمان ائمه پيشين گذشته است درحالى‌كه خالى از مخصص بوده است! و نيز مدت زمان زيادى بر مسلمين- به‌خصوص شيعيان- گذشته است درحالى‌كه آنها برطبق عموم آيه عمل مى‌كرده‌اند. و امّا احتمال اينكه روايات زيادى موجود بوده كه مخصص عمومات قرآن بوده‌اند ولى بعدا اين روايات، گم و ناپيدا شده‌اند- با توجه به اينكه نسبت به اين روايات محتمل فحص و جستجو مى‌شود و با توجه به اينكه نياز به آنها و نشر و پخش آنها بسيار زياد است- احتمالى است بسيار بعيد، و نمى‌توان برآن تكيه كرد و برطبق اصل، منتفى است.

خلاصه

تخصيص زدن كتاب (قرآن) به وسيله قرآن و يا با سنّت متواتر و يا با خبرى كه داراى قرائن قطعيه است، جائز و محقّق است. و اما تخصيص قرآن با خبر واحد، محل بحث است: اكثر علما آن را جايز مى‌دانند، امّا رأى مختار ما توقف است به دلائلى كه ذكر آنها گذشت.

تمرينات

۱- اقوال در مسئله تخصيص كتاب (قرآن) كدام است؟

۲- سبب و دليل قول مختار ما چيست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۰

الباب الخامس المطلق و المقيد و فيه مبحثان (۱) تعريف المطلق و المقيّد المطلق: (هو اللّفظ الدّال على شائع فى جنسه).

المقيّد: (هو اللّفظ الدّالّ على غير شائع).

و أورد على ذلك بعدم الاطّراد أو الانعكاس، و لكن ذلك غير مهمّ بعد ما عرفنا موارد أحكام المطلق و المقيّد، سواء كانت داخلۀ

فی حدّهما أو کانت خارجهٔ، و لکن باتحاد المناط دخلت فی احکامهما. و تلک الموارد فی المطلق هی أسماء الماهیات و الأجناس و النکرات و أمثالها، و فی المقیّد هی المطلق الموصوف بوصف أو قید و الأعلام و أمثالها.

ثم انّه قد نقل عن اکثر القدماء جعل الشیاع و السریان فی المطلق بالدّلالهٔ الوضعیهٔ، و لکن جماعهٔ من محققی المتأخرین جعلوا الشیاع بمعونهٔ مقدمات الحکمهٔ فقالوا: إنّ اسم ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۱

باب پنجم مطلق و مقیّد

اشاره

و در این باب دو مبحث وجود دارد

- ۱- تعریف مطلق و مقیّد

اشاره

مطلق: لفظی است که دالّ بر معنایی شایع در جنس خودش باشد.

مقید: لفظی است که دال بر معنایی غیر شایع است.

و بر این دو تعریف، ایراد گرفته‌اند که اطّراد و انعکاس (جامعیت و مانعیت) ندارند. ولی این خرده‌گیری‌ها پس از شناخت ما از موارد احکام مطلق و مقیّد، چندان مهم نیست. خواه این موارد داخل در تعریف مطلق و مقیّد باشند و خواه خارج باشند.

ولی از آنجا که ملاک و مناط آنها (موارد مذکور) یک چیز است، در احکام مطلق و مقید داخل هستند. و این موارد در باب مطلق: اسماء ماهیات، اجناس و نکره‌ها و امثال این‌ها هستند. و در باب مقیّد، مطلقی است که موصوف به وصفی و یا قیدی باشد و نیز اسماء اعلام و امثال این‌هاست.

نکته دیگر اینکه از اکثر قدما نقل شده که شیوع و سریان در مطلق را به خاطر دلالت وضعی می‌دانند. ولی گروهی از محققین متأخر این خاصیت شیوع را براساس مقدمات حکمت دانسته، گفته‌اند: اسم ماهیت برای ذات ماهیت صرف و خالص وضع شده است. یعنی ماهیتی که هیچ شرطی ندارد حتی فاقد شرط «لا» است و این

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۲

الماهیهٔ موضوع للماهیهٔ بما هی هی من دون شرط حتی شرط لا، أی لا بشرط شیء و لا بشرط عدم شیء، فاذا لم یکن فی المقام قید و لا انصراف الی بعض الافراد، و لا متیقن الارادهٔ فی مقام التخاطب، و کان المتکلم فی مقام بیان تمام مراده، دلّ لفظ الماهیهٔ حینئذ علی الاطلاق و الشیاع و إلّا فلا.

تمرینات ۱- ما تعریف المطلق و المقید، و مثل لکل منهما؟

۲- ما قول القدماء فی سبب شیاع المطلق؟

۳- ما قول المتأخرین فی سبب الشیاع؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۳

ماهیت، ماهیتی است که نه به شرط چیزی است و نه به شرط عدم چیزی. لذا اگر قید و انصرافی به طرف برخی افراد ماهیت در کار نباشد و نیز اگر در مقام تخاطب قدر متیقنی اراده نشود و اگر متکلم در مقام بیان تمام مرادش باشد، لفظ ماهیت- در این صورت- دالّ بر اطلاق و شیوع است و در غیر این صورت، این دلالت را ندارد.

تمرینات

۱- تعریف مطلق و مقیّد چیست؟ برای هریک مثالی ذکر کن.

۲- قول قدما در مورد سبب شیاع (گستردگی معنایی) مطلق چیست؟

۳- قول متأخرین در مورد سبب شیاع مطلق چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۴

(۲) اجتماع المطلق و المقیّد اذا ورد مطلق و مقید، فان کانا مختلفین حکما او موجبا، فلا اشکال فی العمل بهما و عدم التقیید، و لا خلاف عندنا نحو «اکرم هاشمیا» و «وقّر هاشمیا عالما» و نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبهٔ» و «إن قتلت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ».

و ان کانا متحدین حکما و موجبا فهنا ثلاث صور، إمّا أن یکونا ایجابیین، و إمّا أن یکونا سلبیین، و إما أن یکونا مختلفین.

(۱) أن یکونا ایجابیین: نحو «إن دخلت المدینهٔ فاکرم عالما فیها، و إن دخلت المدینهٔ فاکرم عالما فقیها فیها» فنقلت الشهرهٔ، بل الاتفاق علی تقیید المطلق بالمقیّد، باعتبار انّه جمع بین الدلیلین، مع انّه فی العام و الخاصّ المتوافقین نقل الاتفاق علی العمل بهما و عدم التقیید نحو «إن دخلت المدینهٔ فاکرم علماءها، و إن دخلت المدینهٔ فاکرم علماءها الفقهاء» فحملوا الخاصّ علی نحو من التأکید.

و للأصولیین فی توجیه حمل المطلق علی المقید فی المقام دون العام و الخاص أوجه و أنظار. و لعلّ الفرق بین المقامین أنّ دلالهٔ العامّ دون المطلق علی شمول الحکم لجمیع أفراده بالوضع فهو حجهٔ تامهٔ، فاذا ورد ما یخصّ

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۵

۲- اجتماع مطلق و مقیّد

اشاره

اگر مطلق و مقیّدی وارد شوند، ممکن است از حیث حکم و یا موجب حکم مختلف باشند که در این صورت اشکالی در عمل به هر دو وجود ندارد و تقییدی صورت نمی‌گیرد و در این مورد اختلافی بین علمای ما نیست، مثل: «سیّد هاشمی را اکرام کن» و «سیّد هاشمی عالم را احترام کن». و نیز همانند: «اگر ظهار کردی، عبدی آزاد کن» و «اگر قتلی انجام دادی، عبدی مؤمن آزاد کن». و ممکن است مطلق و مقید از حیث حکم و موجب آن یکسان باشند که در اینجا سه صورت پدید می‌آید:

یا هر دو ایجابی (مثبت) اند، و یا هر دو سلبی (منفی) هستند و یا از این جهت مختلفند:

۱- هر دو ایجابی: مانند «اگر وارد شهر شدی، عالم را اکرام کن» و «اگر وارد شهر شدی، عالم فقهی را اکرام کن» در این صورت از مشهور علما نقل شده و بلکه اتفاق بر این است که مطلق به وسیله مقیّد، تقیید می‌خورد چرا که راه جمع بین این دو دلیل، همین است. در عین حال در مورد عام و خاص متوافق، نقل شده که علما اتفاق دارند بر اینکه به هر دو عمل می‌شود و تقییدی صورت نمی‌گیرد مانند «اگر وارد شهر شدی علماء آنجا را اکرام کن» و «اگر وارد شهر شدی عالمان فقهی آنجا را اکرام کن».

در این موارد علمای اصول، خاص را نوعی تأکید دانسته‌اند.

و علمای اصول در توجیه اینکه چرا در این مورد مطلق بر مقیّد حمل می‌شود ولی عام بر خاص حمل نمی‌شود، وجوه و نظرات

مختلفی دارند. و شاید فرق بین این دو مقام در این است که دلالت عام- نه مطلق- بر شمول حکم نسبت به جمیع افراد عام، ناشی از وضع است و لذا عام، حجّت تامّ است و ازاین‌رو وقتی دلیلی وارد شود

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۶

الحکم ببعض أفراده فلا داعی الی تخصیص العامّ به، بل یحمل علی نحو من التأکید، فانّه باب واسع فی المحاورات.

و هـذا مبنی فی المقامین علی وجود التنافی بین تینک الجملتین الّـذی منشؤه وحدهٔ التکلیف فیهما الّتی هی المنساقهٔ منهما ظاهرا، فانّه یفهم أنّ الواجب فی العام المذکور هو اکرام علماء المدینهٔ أو فقهائها مرهٔ واحدهٔ، لا علمائها مرهٔ و فقهائها أخری.

و فی المطلق المـذکور یفهم العرف أنّ الواجب هو اکرام عـالم واحـد، لأنّه لو کان الواجب الاکرام فیهما مرّتین لکان یلوح ذلک من احدی الجملتین.

و اما المطلق و المقید الایجابیین، فانّ المطلق لما کانت دلالته علی الشـیاع ضـعیفهٔ، و لا یبعد أن تکون بمعونهٔ تمامیهٔ شـروط مقدمات الحکمـهٔ، کانت حجیته مهدّدهٔ بالتّضـعضع بأدنی معارضهٔ. و لمّا کان مفهوم المقید معارضا له ضـعفت حجیته عن المقاومهٔ، فانّ مفهوم المقیّد فی المثال المذکور عدم وجوب اکرام غیر الفقیه و عدم کفایته، و المطلق یدلّ علی کفایهٔ اکرام غیر الفقیه من العلماء فتعارضـا فتساقطا فبقی المقید سلیما عن کلّ شیء فلزم العمل به ظاهرا.

هذا مضافا الی جریان قاعدهٔ شغل الذمهٔ فی المقام ظاهرا بتقریب: أنّا نعلم بشغل الذمهٔ باکرام عالم مردد بین الفقیه و غیره، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۷

که حکم را به بعضـی افراد عـام اختصاص دهـد، داعی‌ای برای تخصـیص عام به وسـیله آن خاص وجود نـدارد بلکه ورود خاص بر گونه‌ای از تأکید حمل می‌شود، و این بابی واسع در محاورات عرفی است.

و این امر (یعنی حمل عام بر خاص و حمل مطلق بر مقیّـد) در هر دو مقام (مطلق و مقیـد- عام و خاص) مبنی بر این است که بین دو جمله مزبور تنافی وجود دارد و منشأ این تنافی هم این است که تکلیف در هر دو جمله یکی است [یعنی دو تکلیف جداگانه متوجه مکلّف نیست] و این وحـدت تکلیف- ظاهرا- از سیاق هر دو جمله فهمیـده می‌شود. یعنی در عام مـذکور چنین فهمیده می‌شود که واجب، اکرام علمـای شـهر و یـا فقهای شـهر- به صورت یکجا و یک‌باره- است نه اینکه واجب باشـد یک بار علما و بار دیگر فقها اکرام شوند.

و در مطلق مـذکور، عرف چنین می‌فهمـد که آنچه واجب است یـک «اکرام عـالم» است. چون اگر واجب در مطلق و مقیّـد، دو بـار اکرام باشد، باید این مطلب از یکی از دو جمله (مطلق و مقیّد) آشکار می‌شد.

و امّـا وقتی مطلق و مقیّـد هر دو ایجـابی هسـتند، چون دلالت مطلق بر شـیاع (شـمول) ضـعیف است- و بعیـد نیست که این دلالت به خـاطر تمام بودن شـروط مقـدمات حکمت باشـد- لـذا حجیّت مطلق با کمترین معارضه، در معرض فروریختن و زوال است. و چون مفهوم مقیّد با مطلق، معارض است حجیّت مطلق تاب مقاومت ندارد.

مثلا در مثال مـذکور، مفهوم مقیّـد این است که اکرام غیر فقیه واجب نیست و برای انجام تکلیف کافی نمی‌باشـد. ولی مطلق دلالت بر این دارد که اکرام عالم غیر فقیه کفایت می‌کنـد. و لـذا این دو باهم تعارض نموده، تساقط می‌کننـد و در نهایت، مقیّد همچنان از هر آفتی سالم می‌ماند و لازم است ظاهرا برطبق آن عمل شود.

علاوه بر این‌هـا، قاعـده اشـتغال ذمه در این مقـام- ظـاهرا- جاری است. بـدین تقریر که: ما علم داریم که ذمه ما به اکرام عالمی که مردّد بین فقیه و غیر فقیه است- مشغول

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۸

مع العلم بأنّ الفقيه مفرّغ للذّمة قطعا و غيره مشكوك فيه. نعم، لو كنّا نعلم بتكليفنا باكرام عالم و نشكّ فى وجود تكليف آخر يتضمّن شرطا فى التكليف السابق كان ذلك من موارد البراءة ظاهرا.

و هذا بخلاف العامّ و الخاصّ المذكورين اللّذين اتّفق الأصوليون- كما نقل- على العمل بهما، فانّ الاحتياط هو فى عدم التقييد فيهما، أى إنّ الاحتياط فى اكرام جميع علماء المدينة فى المثال السابق.

اجتماع المطلق و المقيد فى المستحبّات نقل الاتفاق فى المستحبات على العمل بالمطلق و المقيد و عدم التقييد. و لعلّ منشأه هو عدم لزوم الاحتياط فيها، و يمكن أن يكون باعث ذلك التسامح فى أدلة السنن.

ملاحظتان الاولى: المقيّد هنا لا يكون ناسخا، لأنه ثبت عندهم أنّ النسخ لا يكون بعد انقطاع الوحى، و الأخبار النبوية عندنا قليلة جدا، فموضوع هذا البحث إذن هو أخبار الأئمة الأطهار عليهم السّلام و النسخ لا يقع فيها.

الثانية: اذا لم يعلم فى باب المطلق أنّ المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، فهل هناك أصل يرجع اليه او قاعدة؟ اشكال و كلام بينهم. و لعلّ الحقّ أنّ الأصل هو كونه فى مقام بيان ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۳۹

است و علم داريم كه اگر فقيه را اكرام كنيم قطعا ذمه ما فارغ مى‌شود ولى در مورد غير فقيه، شك داريم. آرى، اگر علم مى‌داشتيم به اينكه ما بايد عالمى را اكرام كنيم و شك مى‌كرديم در اينكه آيا تكليف ديگرى هم داريم كه متضمن شرطى [فقيه بودن] در تكليف سابق باشد يا نه؟ در چنين صورتى، اين مورد- ظاهرا- از موارد اجراى اصل برائت مى‌بود. و امّا عام و خاص مذكور، برخلاف اين است چرا كه در عام و خاص- همان گونه كه نقل شد- اصوليون اتفاق دارند بر اينكه به هر دو عمل مى‌شود. زيرا احتياط در اين است كه در عام و خاص، تقييدى اتفاق نمى‌افتد. يعنى احتياط در اين است كه همه علماى شهر- در مثال قبلى- اكرام شوند.

اجتماع مطلق و مقيّد در مستحبات

در مستحبات نقل شده كه علما اتفاق دارند بر اينكه به مطلق و مقيّد- هر دو- عمل مى‌شود و تقييدى صورت نمى‌گيرد. و شايد منشأ اين نظر اين باشد كه در مستحبات، احتياط لازم نيست. نيز ممكن است باعث اين نظر، قاعده تسامح در ادله سنن (مستحبات) باشد.

دو ملاحظه

ملاحظه اول: مقيّد در اين مقام، ناسخ مطلق نيست. چرا كه در نزد علما مسلّم است كه پس از انقطاع وحى، نسخ تحقق ندارد. و اخبار نبوى (از پيامبر (ص) در نزد ما جدا اندك است. و لذا موضوع اين بحث ما [اجتماع مطلق و مقيّد] در حيطه اخبار و احاديث ائمه اطهار (ع) مى‌باشد و مى‌دانيم كه نسخ در اين اخبار، واقع نشده است.

ملاحظه دوم: در باب مطلق اگر ندانيم كه متكلم در مقام بيان تمام مراد خود است آيا اصل يا قاعده‌اى وجود دارد كه بدان رجوع كنيم؟ در بين علما در اين مورد اشكال و سخنى هست. و شايد حقا بتوان گفت: كه اصل بر اين است كه گوينده در مقام بيان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۰

تمام المراد، و ذلك لأنّ عادة أهل المحاورات و لا سيّما الأمراء و المبلغين للأحكام أن يفضوا بأغراضهم و غاياتهم تماما لأجل العمل بها و الأخذ بمقتضاها. فلو أراد أحدهم من كلامه غير ذلك يتبه عليه غالبا إن لم تكن قرينة حال او مقال عليه. و لذلك نرى السّامع

المکلف لا یستفهم غالبا عن ذلک اعتمادا علی العادهٔ. و لو أخذ بما سمع من الآمر و عمل باطلاقه لم تحسن من الآمر مؤاخذته، و لو لم یکن ذلک للزم التنبیه علیه من أرباب الأوامر. و هذا یکاد أن یکون من الواضحات و إن لم یعترف به بعضهم.

(۲) أن یکونا سلبیین: نحو «لا تعتق رقبهٔ، و لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ» فالمنقول الشهرهٔ، بل الاتفاق علی العمل بهما دون التقیید، و لکنّ الظاهر أنّهما یکونان حینئذ من باب العامّ و الخاصّ، لأنّ الماهیهٔ اذا نهی عنها کان النهی مستغرقا لجمیع أفرادها. و ان حاول کثیر من الأصولیین إدخالهما فی المطلق و المقید، و لکنّها محاولهٔ لا تأتی بشیء ظاهرا. و علی کلّ حال فالعمل بهما کما علیه بناؤهم أحوط.

(۳) أن یکونا مختلفین: نحو «أعتق رقبهٔ، و لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ» أو «لا تعتق رقبهٔ و اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» فنقلت الشهرهٔ او الاتفاق علی التقیید و هو الأظهر لأنّه جمع بین الدلیلین نظیر حمل العامّ علی الخاصّ فی مورده.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۱

تمام مراد خود است. چون عادت اهل محاوره و بویژه امراء و مبلغین احکام بر این است که اغراض و اهدافشان را تماما آشکار کنند تا بدان‌ها عمل شود و دیگران مقتضای آنها را تحقق بخشند. بنابراین اگر گوینده‌ای از سخن و کلام خود، مراد دیگری داشته باشد، در صورت فقدان قرینه حالیه یا مقالیه، غالبا هشدار می‌دهد. و ازاین‌روی مشاهده می‌کنیم که شنونده مکلّف، غالبا طبق عادت، این نکته [مراد دیگر گوینده] را درک نمی‌کند. و لذا اگر چنین شنونده‌ای آنچه را از آمر می‌شنود بگیرد و به اطلاق آن عمل کند، شایسته نیست که آمر او را مؤاخذه کند، و اگر واقعا مراد آمر چیز دیگری بوده، می‌بایست به آن توجه و هشدار می‌داد. و این مطلب، به نظر ما در حدّ واضحات است، هرچند بعضی از علما بدان اعتراف نکرده‌اند.

۲- هر دو سلبی: مانند «عبدی را آزاد مکن، و عبد کافر را آزاد مکن». در اینجا آنچه از مشهور علما نقل شده، بلکه متفق علیه بین علماست این است که به هر دو دلیل عمل می‌شود و تقییدی صورت نمی‌گیرد. ولی ظاهر این است که این دو دلیل در این صورت، از باب عام و خاص محسوب می‌شوند. چون وقتی از ماهیتی نهی شود، این نهی جمیع افراد آن ماهیت را شامل می‌شود. البته بسیاری از علمای اصول کوشیده‌اند که دو دلیل مزبور را در مطلق و مقیّد داخل کنند ولی این تلاش ظاهرا بی‌فایده است. و در هر حال عمل به هر دو دلیل- همچنان که بنای اصولیین است- [با احتیاط بیشتری سازگار است، یعنی] احوط است.

۳- یکی سلبی و دیگری ایجابی: مانند «عبدی آزاد کن و عبد کافر آزاد مکن» یا «عبد آزاد مکن و عبد مؤمن آزاد کن» در اینجا از مشهور نقل شده و بلکه اتفاق علما بر این است که تقیید صورت می‌گیرد و همین قول، اظهر است چرا که این تقیید، جمع بین دو دلیل است به مانند حمل عام بر خاص در مورد عموم و خصوص.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۲

الخلاصهٔ المطلق و المقید، إمّا أن یکونا مختلفین حکما أو موجبا فیعمل بهما جمیعا و لا یقیّد المطلق بالمقیّد، و إمّا أن یکونا متّحدین فیهما، فامّا أن یکونا ایجابیین فیقیّد المطلق بالمقیّد، أو سلبیین فیعمل بهما دون تقیید، أو مختلفین فیقیّد المطلق بالمقیّد.

تمرینات ۱- بین أقسام المطلق و المقید مع أمثلتها، و بین حکم کل منهما.

۲- ما حکم المطلق و المقید فی المستحبات؟

۳- هل یکون النسخ فی أخبار الأئمهٔ الأطهار علیهم السّلام؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۳

خلاصه

مطلق و مقیّد یا از حیث حکم یا موجب حکم باهم اختلاف دارند که در این صورت باید به هر دو عمل شود و مطلق به وسیله مقیّد تقیید نمی‌شود. و یا مطلق و مقیّد از حیث مزبور یکی هستند و در این صورت: یا هر دو ایجابی هستند که باید مطلق به وسیله مقیّد، تقیید شود. یا هر دو سلبی هستند که باید به هر دو عمل شود و دیگر تقییدی صورت نمی‌گیرد. و یا از حیث سلب و ایجاب مختلف می‌باشند که باید مطلق به وسیله مقیّد، تقیید شود.

تمرینات

۱- اقسام مطلق و مقیّد را با ذکر مثال بیان کن و حکم هریک از آنها را تبیین نما.

۲- حکم مطلق و مقیّد در مستحبات چیست؟

۳- آیا نسخ در اخبار ائمه اطهار علیهم السّلام موجود است؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۴

خاتمهٔ اصطلاحات بعض الالفاظ ۱- «المبیّن» و هو: «ما کان له ظهور فی معناه» کقوله تعالی: (وَ أَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ)[۴۸] فانّ صیغهٔ اشهدوا ظاهرهٔ فی وجوب الاشهاد. و قیل، المبیّن: «ما کان نصّا فی معناه».

۲- «المجمل» و هو: «ما لم یکن له ظهور فی معناه» کقوله تعالی: (وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ)[۴۹] لاحتمال القرء: الطّهر و الحیض، لاشتراکه بینهما لفظا.

۳- «النّصّ» و هو: «ما لم یحتمل له سوی معنی واحد» کقوله عزّ شأنه:

(یُوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ)[۵۰] فانّ دلالهٔ الآیهٔ علی کون نصیب الذّکر ضعف نصیب الأنثی مما لا یحتمل فیه وجه آخر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۵

خاتمه اصطلاحات بعضی الفاظ

۱- «مبیّن»: «آن است که در معنایش ظاهر و آشکار باشد» مانند قول خداوند: «از میان خودتان دو نفر را که دارای ملکه عدالت هستند، شاهد بگیرید»[۵۱] در اینجا صیغه «اشهدوا» ظهور در وجوب اشهاد دارد. و گفته شده که مبیّن: آن لفظی است که در معنای خودش صریح باشد.

۲- «مجمل»: «لفظی است که ظهوری در معنایش ندارد» مثل قول خدای متعالی:

«زنان مطلّقه باید سه قرء، به حسب وضع خود، منتظر بمانند»[۵۲]. این اجمال به خاطر این است که معنای «قرء» ممکن است طهر (پاکی) باشد و ممکن است حیض باشد.

چرا که لفظ قرء بین این دو، مشترک لفظی است.

۳- «نصّ»: «لفظی است که جز یک معنا برای آن محتمل نیست» مثل قول خداوند که می‌فرماید: «خداوند در مورد فرزندانتان به شما سفارش می‌کند که سهم ارث برای یک پسر، به اندازه سهم دو دختر است»[۵۳]. این آیه دلالت می‌کند که نصیب مذکر از ارث، دو برابر نصیب مؤنث است و این دلالت چنان واضح است که هیچ وجه دیگری در آن محتمل نیست.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۶

۴- «الظّاهر» و هو: «ما كانت دلالته ظنيۀ فی العرف» مثل سائر الأوامر الّتی هی ظاهرۀ فی الوجوب.

۵- «المحكم» و هو: «ما كان نصّا فی معناه».

۶- «المتشابه» و هو: «ما احتمل اكثر من معنی و لم يكن له ظهور فی بعضها» فهو كالمجمل.

۷- «المؤوّل» و هو- ظاهرا- «ما أريد منه غير معناه الظاهر» نحو قوله سبحانه: (ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ)[۵۴] فانّه لا يراد منه الاستواء الحقيقی لمحاليته.

و هذه المصطلحات ربما تكون عرضيۀ و ربما تكون ذاتيۀ، فربّ مجمل ذاتا يأتيه بيان فيكون مبيّنا عرضا.

و لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجۀ، كما عن أهل العدل قاطبۀ، لقبح التكليف بلا بيان.

و أمّا تأخيره عن وقت الخطاب ففيه خلاف، و الظّاهر عدم الاشكال فی جوازه فی الجملۀ فی بعض الموارد.

و قد ذكر بعض الأصوليين فی هذا الباب كثيرا من الآيات و الأحاديث المتنازع فيها أنّها من مصاديق المبيّن أو المجمل أو غير ذلك، و هذا خروج عن الموضوع، و لذلك أعرضنا عن الخوض معهم فيها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۷

۴- ظاهر: «لفظی است كه دلالتش از نظر عرف، ظنّی است» مثل اوامری كه ظهور در وجوب دارند (و نصّ نيستند).

۵- محكم: «لفظی است كه در معنای خودش، نص (صريح) است».

۶- متشابه: «لفظی است كه بيش از يک معنا در آن محتمل است و ظهوری در هيچ‌يک از اين معانی ندارد» و لذا متشابه همانند مجمل است.

۷- مؤوّل: ظاهرا «لفظی است كه از آن، غير از معنای ظاهرش اراده شود» مثل كلام خداوند كه می‌فرمايد: «سپس خداوند بر عرش قرار گرفت»[۵۵] در اينجا مراد از استواء (قرار گرفتن)، استواء حقيقی نيست چرا كه چنين چيزی در مورد خداوند محال است.

و اين مصطلحات گاهی عرضی و گاهی ذاتی‌اند. و لذا چه‌بسا لفظی ذاتا مجمل باشد و سپس برای آن توضيحی برسد و در نتيجه، مبيّن عرضی شود.

و تأخير بيان از وقت حاجت، جايز و روا نيست، چه اينكه تمامی عدليه (اماميه و معتزله) بر همين نظر هستند، چون تكليف بدون بيان، از جانب حكيم، قبيح (عقلی) است.

و امّا تأخير بيان از وقت خطاب، محل اختلاف بين علما است. و ظاهرا به نظر ما- فی‌الجمله- در جوازش در برخی موارد اشكالی نيست. و در اين باب (مجمل و مبيّن) برخی از اصوليون به ذكر بسياری از آيات و احاديثی پرداخته‌اند كه در مورد آنها اين نزاع مطرح است كه آيا از مصاديق مبيّن هستند يا از مصاديق مجمل و يا غير اين‌ها. ولی اين مباحث به نظر ما خروج از موضوع اصولی است و لذا ما از اينكه همچون آنان وارد عمق اين مطالب و موارد بشويم، صرف‌نظر می كنيم.

و الحمد للّه محسن غرويان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۴۹

جزء دوم ادله عقلی

اشاره

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۰

تمهيد المكلّف المجتهد بالنسبة لكلّ حكم من أحكامه، إما أن يكون له قطع أو ظنّ أو شكّ به. فإن قطع فيلزمه موافقة قطعه. و إن ظنّ فإن كان عنده امارة منصوبة كخبر العدل عمل بها، و إلّا فإن ثبت عنده أنّ ظنّه معتبر من قبل الشارع كصورة انسداد باب العلم و انحصار العمل بالظنّ عمل بظنّه، و إلّا ألحق ظنّه بالشّك. و إن شكّ فإن نصبت له فى مورد شكّه امارة كالخبر ايضا عمل بها، و إلّا رجع الى الأصول العمليّة المنصوبة للشاك، و سيأتى تفصيلها. فيتمّ الكلام فى المقام فى ثلاثة فصول:

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۱

مقدمه

اشاره

مكلّفى كه مجتهد است، نسبت به هر حكمى از احكامش، [از سه حال بيرون نيست]، يا به آن حكم قطع دارد يا ظنّ دارد و يا شكّ. اگر به حكم قطع داشته باشد [مثلا به حرمت آواز خواندن قطع داشته باشد]، بر او لازم است كه با قطع خويش موافقت [و برطبق آن عمل] كند. و اگر ظنّ داشته باشد درصورتى كه اماره‌اى برآن حكم، مانند خبر عادل، در اختيار داشته باشد، برطبق آن عمل مى‌كند، [مثل آنكه در روايت موثقى آمده باشد «آواز خواندن حرام است»]. و درصورتى كه اماره‌اى در اختيار نداشته باشد، اگر براى او ثابت شده باشد كه ظنّ او نزد شارع معتبر است- مانند آنجا كه باب علم بسته و منسدّ است و چاره‌اى جز عمل به ظنّ نيست- برطبق ظنّ خويش عمل مى‌كند، و در غير اين صورت، ظنّ او همان حكم شكّ را خواهد داشت.

و اگر [در حكم خود] شكّ داشته باشد، [مثلا در حرمت آواز خواندن شك داشته باشد،] درصورتى كه در مورد شكّ او اماره‌اى مانند خبر وجود داشته باشد باز هم به آن اماره عمل مى‌كند، و در غير اين صورت، به اصول عمليّه‌اى كه براى شخص شاكّ قرار داده شده رجوع مى‌كند. در آينده به تفصيل درباره اين اصول عمليه سخن مى‌گوييم. بنابراين، بحث ما در اين مقام در سه فصل منعقد مى‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۲

الفصل الاول القطع و فيه مسائل الاولى: إنّ القطع لا يكون مجعولا للشّارع، لأنّه عبارة عن انكشاف الواقع و الوصول الى ساحته، فالقاطع و هو الواقف على تلك السّاحة لا يحتاج الى دليل مرشد اليها حتّى يحتاج الى جعل و نصب من الشارع. نعم، إنما يحتاج إلى الدّليل و يحتاج ذلك الدليل إلى الجعل له من قبل الشّارع من لم يصل الى ميدان الواقع، فمن وصله فما بعده شىء، فموضوع الدّليل عنده منتف.

ثمّ إنّه لا يعقل ردع الشارع له عن موافقة قطعه، إلّا اذا كان مشتبها فيه فيردعه عن اشتباهه و يغيّر قطعه.

و نقل منع الشّارع للعامى أن يقلّد مجتهدا فى المسائل التى قطع بها من الجفر و الرّمل لا من الكتاب و السنة، و هو معقول، لأنّ نفس العامى لم يصل الى الواقع، فهو يحتاج الى دليل مجعول من الشّارع و هو قول المجتهد، و المجعول يمكن للشّارع تقييده بجهة دون جهة،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۳

فصل اول قطع

۱. [مجعول نبودن قطع]

قطع از سوی شارع جعل نشده است، چون قطع عبارت است از انکشاف و معلوم شدن واقع و رسیدن به صحنه واقعیت. قاطع [- شخص دارای قطع] یعنی کسی که بر واقعیت دست یافته، دیگر به دلیل و نشانه‌ای که او را به واقعیت هدایت کند، نیازمند نیست، تا محتاج جعل و نصب شارع باشد. آری، کسی که به میدان واقعیت [وارد نشده و] به آن نرسیده، محتاج دلیل است و آن دلیل، نیازمند آن است که از سوی شارع جعل شده باشد. اما کسی که به واقعیت رسیده، دیگر پس از آن چیزی نیست.

بنابراین، موضوع دلیل در حقّ او منتفی است.

از سوی دیگر، معقول نیست شارع او را از موافقت با قطع خویش [و عمل کردن برطبق آن] بازدارد و نهی کند، مگر آنکه به خطا رفته باشد، که شارع او را از خطایش بازمی‌دارد و قطع وی را تغییر می‌دهد.

گفته شده: شارع، شخص عامی را منع کرده که از مجتهد در مسائلی که او از طریق جفر و رمل، و نه کتاب و سنّت، به آنها قطع یافته تقلید کند. چنین منعی معقول است، زیرا شخص عامی خودش به واقع نرسیده، پس به دلیلی نیاز دارد که از سوی شارع جعل شده باشد و آن، نظر مجتهد است. و شارع می‌تواند آنچه را که جعل کرده به

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۴

بخلاف نفس ذلک المجتهد، فانّه یعمل لنفسه علی قطعه الحاصل له من أیّ شیء حتّی من الجفر و الرّمل. نعم، الظاهر منعه عن سلوک هذا الطریق.

الثانیة: القاطع اذا وافق قطعه و عمل علی طبق تکلیفه المقطوع به فقد أدّی الواجب، سواء قطع بحکم من الاحکام الکلیة کما اذا قطع بوجوب الدعاء عند رؤیة الهلال، او قطع بموضوع و حکم الشارع علی ذلک الموضوع بحکم فقطع بحکم ذلک الموضوع الخاصّ، کما اذا قطع بخمریّة مائع فیقطع بحرمته لأنّ الشارع حرّم الخمر.

و اما اذا خالف قطعه فی الصورتین، فان کان ما قطع به موافقا للواقع فلا اشکال فی استحقاقه الذمّ و العقاب، و إن کان مخالفا فینقل عن الأکثر القول باستحقاقه الذّمّ و العقاب ایضا. و قیل بعدم استحقاقه العقاب لعدم صدور المبغوض الواقعی للمولی منه. و الظاهر هو الأول لبناء العقلاء علی استحقاقه العقاب، و عدم لومهم المولی اذا عاقب عبده المتجرّی، و کون الفعل غیر مبغوض للمولی واقعا غیر قادح، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۵

صورتی خاص مقیّد کند، [و در اینجا حجیّت نظر مجتهد برای عامی را مقید کرده است به اینکه این نظر از طریق جفر و رمل حاصل نشده باشد]، برخلاف خود مجتهد، [که بنا بر فرض، قطع دارد]؛ زیرا او در حق خودش به قطع خویش- از هر چیز که حاصل شده باشد حتی از جفر و رمل- عمل می‌کند. آری، ظاهرا مجتهد از پیمودن این راه [یعنی راه جفر و رمل برای کشف احکام شرعی] منع شده است.

۲. [تجرّی و استحقاق کیفر]

هرگاه شخص قاطع با قطع خویش موافقت کند و برطبق تکلیفی که به آن قطع یافته عمل کند، آنچه را بر او واجب بوده ادا کرده است، خواه به یک حکم کلّی قطع یابد- مانند هنگامی که به واجب بودن خواندن دعا هنگام دیدن هلال اول ماه قطع می‌کند- و خواه به یک موضوع و حکم شارع برآن موضوع قطع پیدا کند، که در نتیجه به حکم آن موضوع خاص قطع می‌یابد، مانند هنگامی که قطع پیدا می‌کند به اینکه این مایع، شراب است و در نتیجه قطع می‌کند که حرام است، چون شارع شراب را حرام کرده است.

اما اگر در دو فرض بالا با قطع خویش مخالفت کند، درصورتی‌که آنچه را به آن قطع یافته با واقع موافق باشد، شکی نیست که او

استحقاق نکوهش و کیفر [- ذمّ و عقاب] دارد؛ و درصورتی‌که قطع او با واقع مخالف باشد، اکثر فقها برآنند که وی باز هم مستحق ذمّ و عقاب است. برخی نیز گفته‌اند: چنین کسی مستحق عقاب نیست، چون کاری که واقعا نزد مولا ناخوشایند باشد از وی سر نزده است. ظاهرا نظر نخست صحیح است، زیرا بنای عقلا برآن است که: ۱) چنین کسی مستحق عقاب است؛ ۲) هرگاه مولا بنده متجرّی خود را [یعنی بنده‌ای را که بر مولا جرأت و جسارت کرده] عقاب کند او را نکوهش نمی‌کنند [بلکه به او حق می‌دهند که چنین کند]. و اما اینکه کاری که شخص کرده در واقع مبغوض و ناخوشایند مولا نبوده،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۶

لأنّ الفعل قد اکتسی ثوبا جدیدا ظاهریا بواسطة القطع بحکمه- و لو اشتباها- فیحکم العقل علیه بوجوب الطاعة، فاذا خالف فقد خالف حکما عقلیا أمضاه الشارع، لأنّ ما حکم به العقل فقد حکم به الشرع بمعنی أمضاه و أجازه، لا بمعنی انّه صار حکما شرعیا، فحینئذ یعاقب الشارع و یثیب علیه.

فمثلا: لو قطع المکلف بتجهیز میّت لم یجهّز، سقط عنه فی الظاهر وجوب تجهیزه و العقاب علی ترکه، و کذلک العکس کما لو قطع بعدم تجهیز میّت مجهّز و لم یجهّزه فالظاهر ترتیب الشارع الأثر علی قطعه فیستحق العقاب علی إهماله و عدم تجهیزه إیّاه. و لعلّ فی الحدیث القدسی خطابا للعقل: «بک أثیب و بک أعاقب» اشارة الی هذا المعنی ایضا.

أضرب لک مثلا: لو أنّ رجلا سأل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقال له: إنی اذا سمعت صوتا ینادی باسمی، هلمّ إلیّ و انقذنی من عدوّی الّذی یرید قتلی، و أیقنت أنه صوتک یا رسول اللّه، فهل یجب علیّ المبادرة لانقاذک اذا کنت قادرا علی ذلک؟ فهل یشکّ أحد فی أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یجیبه: نعم، یجب علیک المبادرة من دون استفصال انّه ان صادف قطعک الواقع؟ فهذا دلیل امضاء الشارع لحکم العقل فاذا ثبت امضاؤه لزم ترتّب الأثر علیه من العقاب و الثواب. و لعلّ فی الأخبار المشیرة بظاهرها الی تأثیر نیّة المعصیة فی استحقاق العقاب تأییدا لما ذکرنا من استحقاق العقوبة علی المتجری

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۷

اشکالی بر این مطلب وارد نمی‌آورد، زیرا فعل، به واسطه قطع به حکمش- و لو اشتباه باشد- لباسی تازه و ظاهری پوشیده است؛ و عقل به وجوب اطاعت از آن، حکم می‌کند. پس هرگاه مکلّف با آن مخالفت کند با یک حکم عقلی که شارع آن را امضا کرده، مخالفت ورزیده است، زیرا آنچه را عقل به آن حکم کرده شرع نیز به آن حکم کرده است، بدین معنا که آن را امضا و اجازه کرده است- نه بدین معنا که حکم شرعی شده باشد- و در این صورت، شارع براساس آن کیفر و پاداش می‌دهد.

مثلا- اگر مکلّف قطع پیدا کند به کفن و دفن مرده‌ای که در واقع کفن و دفن نشده، وجوب کفن و دفن او و عقاب بر ترک این کار، در ظاهر، از وی ساقط می‌گردد؛ و نیز به عکس، اگر قطع پیدا کند به عدم کفن و دفن مرده‌ای که در واقع به خاک سپرده شده، و او اقدام به این کار نکند، ظاهر آن است که شارع بر قطع او ترتیب اثر دهد و او بر این اهمال‌کاری و عدم اقدام به کفن و دفن، مستحق عقاب می‌گردد. شاید این حدیث قدسی که خطاب به عقل می‌فرماید: «به تو پاداش می‌دهم و به تو کیفر می‌دهم» به این معنا نیز اشاره‌ای داشته باشد.

مثالی برایت بزنم: اگر کسی از پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بپرسد که: «هرگاه من صدایی بشنوم که مرا با نامم می‌خواند و می‌گوید: به سوی من بیا و مرا از دشمنم که می‌خواهد مرا بکشد رها ساز؛ و من یقین کنم، ای رسول خدا، که آن صدا، صدای شماست، آیا بر من واجب است که در صورت قادر بودن بر این کار برای نجات شما فورا اقدام کنم؟» آیا کسی شک می‌کند در اینکه پیامبر (ص) به او پاسخ می‌دهد: «آری، بر تو واجب است بی‌درنگ بر این کار اقدام کنی». بدون آنکه در پاسخ تفصیل دهد و بگوید: «اگر قطع تو مطابق با واقع بود ...». و این دلیلی است بر اینکه شارع، حکم عقل را امضا کرده است.

و هرگاه امضای شارع ثابت شود لازم است که برآن، اثر- یعنی پاداش و کیفر- مترتب گردد. شاید روایاتی که ظاهرش اشاره دارد

به تأثیر نیّت گناه در استحقاق کیفر، این گفته ما را تأیید کند که متجرّی به سبب آنکه نیّت گناه و نیز کاری که می‌پنداشته

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۸

لأجل حصول نیهٔ المعصیهٔ منه و صدور الفعل المتجری به منه ایضا، لا لمجرّد خبث سریرته. هذا مولانا السجاد علیه السّلام فی صحیفته فی دعاء الشکر بالنسبهٔ للعاصی یقول: «و لقد کان یستحق فی أوّل ما همّ بعصیانک کلّ ما أعددت لجمیع خلقک من عقوبتک». فاذا کان الهامّ بالمعصیهٔ یستحق العقوبهٔ قبل فعلها، فانّ المتجری هامّ بالمعصیهٔ ایضا، و اللّه العالم.

الثالثهٔ: بعد ما عرفت أنّ القطع هو الوصول الی الواقع و البلوغ الی ساحته و لا یکون بجعل جاعل و لا یتقید القطع الطریقی- الذی یکون طریقا الی کشف الواقع- بقید، اتّضح انه لو قطع المکلف بتکلیف کان ذلک التکلیف منجّزا علیه من أیّ سبب کان قطعه. فما نقل عن الأخباریین- و إن اختلفت کلماتهم- من أن القطع بالأحکام غیر مجد اذا کان طریقه العقل المحض من دون وساطهٔ الحجج علیهم السّلام موهون، إذ إنّ ما حکم به العقل فقد أمضاه الشارع کما قرّرناه آنفا، و العقل هو الحجهٔ علی العبد من ربّه، به یثیب و به یعاقب. و ما نقل عنهم ان ابقیناه علی ظاهره کان ذلک شلّا لقوّهٔ العقل و لکن یبعد التزامهم بظاهره. نعم، یمکن ارادتهم ما نحن متصافقون معهم علیه من عدم حجیهٔ العقول السقیمهٔ الّتی تحکم بالأهواء و الشّهوات و المیول الدنیویهٔ انحرافا عن حجج اللّه المعصومین علیهم السّلام

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۵۹

حرام است [- متجرّی به] از وی صادر شده- نه فقط به سبب خبث باطنش- مستحق عقوبت می‌باشد. امام سجّاد (ع) در صحیفه خود در دعای شکر، نسبت به گناهکار می‌گوید: «... با آنکه او در نخستین مرتبه که آهنگ مخالفت با فرمان تو را کرد، مستحق همه کیفرهایی که برای تمام بندگانت فراهم نموده‌ای، گردید»[۵۶]. اگر کسی که آهنگ و قصد گناه کرده، پیش از آنکه مرتکب آن شود مستحق عقوبت می‌گردد، شخص متجرّی [نیز مستحق عقوبت خواهد بود، زیرا او] نیز آهنگ گناه کرده است. و اللّه العالم.

۳. [نقد سخن اخباریان در باب حجیّت قطع]

پس از آنکه دانستی قطع عبارت است از رسیدن به واقع و راهیابی به صحنه واقعیت، و جعل را در آن راهی نیست، و قطع طریقی- که راهی به کشف واقع است- به هیچ قیدی مقیّد نمی‌شود، روشن می‌شود که اگر مکلف به تکلیفی قطع یابد از راهی که این قطع حاصل شده باشد، آن تکلیف در حق وی منجّز می‌گردد. بنابراین، اینکه از اخباریان نقل شده- هرچند کلمات ایشان گونه‌گون است- که قطع به احکام اگر از راه عقل محض و بدون وساطت حجج الهی علیهم السّلام به دست آمده باشد فایده ندارد، سخنی سست است، زیرا- چنان‌که کمی پیشتر گفتیم- آنچه را عقل بدان حکم کرده شارع امضا نموده است؛ عقل حجّت بر بنده از سوی پروردگارش است؛ به آن پاداش می‌دهد و به آن عقوبت می‌کند. آنچه از ایشان نقل شده- اگر آن را بر ظاهرش باقی گذاریم- نیروی عقل را فلج [و بی‌ثمر] می‌سازد؛ اما بعید است که ایشان به آنچه از ظاهر این سخن فهمیده می‌شود، ملتزم باشند. آری، ممکن است مقصود ایشان چیزی باشد که ما نیز با آن موافق هستیم؛ یعنی عدم حجیّت عقل‌های بیماری که بر پایه هواها و شهوت‌ها و گرایش‌های دنیوی حکم می‌کنند و از حجت‌های معصوم خداوند و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۰

و لسانه الناطق فی بریّته أجمعین، و من أوجب اللّه الأخذ عنهم، و فرض طاعتهم علی العالمین، و هذا المعنی هو المراد من الأخبار الکثیرهٔ الواردهٔ فی هذا الباب من أنّ دین اللّه لا یصاب بالعقول و آراء الرّجال و نحو ذلک.

و إنی لا أظنّ أن یلتزم أحد من أصحابنا الأخباریین بأنّ المکلّف اذا قطع بحکم شرعی قطعا حقیقیا لا خیالیا یلزمه طرح ذلک الحکم، بل لا بدّ و أن یلتزموا بالأخذ بقطعه و تأویل ما ورد من الشّرع بخلافه.

ثمّ انّ من تتبّع موارد حكم العقل فی الشريعة و لاحظها بعين البصيرة، يجد أنّ رائد العقل فيها و المنبّه له على حكمه إنّما هو أخبار الأئمة المعصومين عليهم السّلام و آثارهم و أفعالهم و ارشاداتهم فهم الأدلة لنا فی كلّ شیء.

الرابعة: ذكر بعضهم عدم اعتبار قطع القطّاع و هو سريع القطع، و هذا غير متّجه بعد ما عرفت بأنّ القطع الطريقی الكاشف عن الواقع لا الموضوعی المأخوذ فی موضوع الحكم حجة لا- يمكن نفيها او تقييدها ما لم تنكشف مخالفته للواقع لدى القاطع، فاذا انكشفت المخالفة اتّجه القول بعدم حجيته حينئذ، لأنّ التكليف إنّما يكون غالبا بالواقع و القطع هنا صار طريقا لكشف الواقع، و قد انكشف أنّ المقطوع به غير الواقع، فيكون ما أتی به على طبق قطعه غير مجز.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۱

زبان گویای او در میان خلایق و کسانی که خداوند بر همگان تمسک به آنان را واجب و اطاعتشان را لازم ساخته است، روی برمی‌تابند. مدلول روایات فراوانی که در این باب وارد شده که «دین خدا توسط عقل‌ها و نظرهای مردمان به چنگ نمی‌آید» همین معناست.

من گمان نمی‌کنم از یاران اخباری ما کسی ملتزم شود به اینکه مکلّف هرگاه به حکم شرعی قطع حقیقی، نه خیالی، یابد، بر او لازم است که آن حکم را کنار نهد، بلکه حتما ملتزمند به اینکه وی باید به قطع خویش تمسّک کند و آنچه را از ناحیه شرع برخلاف آن قطع، وارد شده به تأویل برد.

از سوی دیگر، اگر کسی با چشم بصیرت، موارد حکم عقل در شریعت را جستجو و ملاحظه کند، می‌یابد که راهنمای عقل در آن احکام و آنکه عقل را به حکم شارع هدایت کرده همان روایات امامان معصوم علیهم السّلام و آثار و افعال و راهنمایی‌های ایشان است. پس آنان در همه چیز دلیل و راهنمای ما هستند.

۴. [حجیّت قطع قطّاع]

برخی از اخباریان گفته‌اند: «قطع قطّاع، یعنی کسی که به سرعت به قطع می‌رسد، معتبر نیست». این سخن نیز موجّه نیست، چرا که معلوم شد قطع طریقی کاشف از واقع، نه قطع موضوعی که در موضوع حکم مأخوذ است، حجتی است که نفی حجیّت و یا مقیّد کردن حجیّت آن، مادام که مخالفتش با واقع نزد قاطع معلوم نشده باشد، ممکن نیست. و هرگاه مخالفت آن با واقع معلوم گردد قول به عدم حجیتش در این هنگام موجّه خواهد بود، زیرا تکلیف غالبا به واقع تعلق می‌گیرد و قطع در اینجا راهی به سوی کشف واقع است، و اکنون [بنا بر فرض] روشن شده است که آنچه را شخص بدان قطع یافته بود غیر واقع است، پس آنچه را برطبق قطع خویش به جای آورده [در حق او] مجزی نخواهد بود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۲

الخامسة: إنّ العلم الاجمالیّ «و هو المردّد بين أشياء» سواء كان فی حكم او فی موضوع لحكم أ هو كالعلم التفصيلی «و هو العلم المعيّن» فی تنجّز التكليف به، أم هو كالجهل بالتكليف لا- يترتّب على مخالفته شیء؟ وجهان، الظاهر انّه كالعلم التفصيلی فی تنجّز التكليف به فی الجملة، و لكن تنجّز التكليف به بحيث يجب الاتيان بجميع المحتملات عقلا فيما اذا علمنا بوجوب أحد أشياء معلومة، أو ترك جميع المحتملات كذلك فيما اذا علمنا بحرمة أحد أشياء معلومه، و هو المعبّر عنه بوجوب الموافقة القطعيّة، فهذا يستوفی البحث فيه فی باب البراءة و الاشتغال عند الشك فی المكلّف به.

و امّا تنجّز التكليف بالعلم الاجمالی بحيث يحرم ترك جميع المحتملات عقلا فيما اذا علمنا بوجوب أحد أشياء معلومة، أو يحرم فعل جميع المحتملات دون بعضها كذلك، فيما اذا علمنا بحرمة أحد أشياء معلومة، و هو المعبّر عنه بحرمة المخالفة القطعيّة، فهو ممّا لا

اشکال فیه ظاهرا. هذا اذا کان المکلف فی اطراف العلم الاجمالی واحدا شخصا و متمیّزا عنوانا. اما اذا کان مردّدا بین شخصین، کالجنب المردّد بین واجدی المنی فی الثّوب المشترک بینهما، او بین عنوانین کالخنثی، فیختلف الحکم لأنه فی الجنب المردّد لا یجب علی کلّ منهما الغسل، لأنّ کلّ واحد منهما مکلّف بتکلیف نفسه فیجری فی حقّه استصحاب الطّهارة. نعم، یشکل الأمر فیما اذا ائتمّ أحدهما بالآخر

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۳

۵. [تنجّز تکلیف توسط علم اجمالی]

آیا علم اجمالی، یعنی علمی که بین چند چیز مردّد است، خواه در حکم یا در موضوع حکم، در منجّز ساختن تکلیف، مانند علم تفصیلی- یعنی علم معیّن- است و یا مانند جهل به تکلیف است و بر مخالفت کردنش عقابی مترتب نمی‌گردد؟ دو وجه در این مسئله هست و ظاهر آن است که علم اجمالی در منجّز ساختن تکلیف، فی‌الجمله [- تا حدودی] همچون علم تفصیلی است، اما اینکه علم اجمالی تکلیف را چنان منجّز سازد که عقلا بر مکلّف واجب باشد وقتی به وجوب یکی از اشیای مشخص علم دارد، همه محتملات را به جای آورد، یا وقتی که به حرمت یکی از اشیای مشخص علم دارد، همه محتملات را ترک گوید- که به آن، وجوب موافقت قطعی گفته می‌شود- مطلبی است که درباره آن در باب برائت و اشتغال به هنگام شک در مکلّف به، به‌طور کامل بحث خواهد شد.

اما تنجّز تکلیف توسط علم اجمالی به گونه‌ای که در جایی که مکلّف به وجوب یکی از اشیای مشخص علم دارد، ترک همه محتملات عقلا بر وی حرام باشد، یا در جایی که به حرمت یکی از اشیای مشخص علم دارد به جای آوردن همه محتملات، و نه بعض آن، عقلا بر وی حرام باشد- که به آن، حرمت مخالفت قطعی گفته می‌شود- ظاهرا اشکالی ندارد [و امری مسلّم است]. این در صورتی است که مکلّف در اطراف علم اجمالی به لحاظ شخص، یکی و به لحاظ عنوان، متمایز باشد. اما مکلّف اگر میان دو نفر مردّد باشد- مانند آنکه منی در لباس مشترک میان دو نفر دیده شود و معلوم نباشد کدامین آنان جنب است- و یا میان دو عنوان مردّد باشد- مانند خنثی [که معلوم نیست عنوان مرد بر او منطبق است یا عنوان زن] حکم به‌گونه‌ای دیگر خواهد بود، زیرا در مورد جنب مردّد [که معلوم نیست هوشنگ است یا جمشید] بر هیچ‌یک از آنان غسل کردن واجب نیست، زیرا هریک از آنها عهده‌دار تکلیف خودش هست، و در حقش استصحاب طهارت جاری می‌شود. آری، اگر یکی از آنها به دیگری [در

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۴

أو حمل أحدهما الآخر و أدخله فی المسجد، و للکلام فیها محلّ آخر و هی بالفقه أنسب، أمّا حکم الخنثی المشکل فمشکل.

الامتثال الاجمالی اما فی جهة الامتثال، فهل یکفی الامتثال الاجمالی؟ فیه تفصیل، لأنّ ما لا یحتاج من الأوامر فی امتثاله الی قصد الطاعة کالتوصلیات، فالظاهر عدم الاشکال فی کفایة الامتثال الاجمالی حتّی مع التمکّن من تحصیل العلم التفصیلی فیها، و اما الأوامر الّتی تحتاج فی امتثالها الی قصد الطاعة کالعبادات، فان کان المکلّف لا یتمکّن من تحصیل العلم التفصیلی فی کیفیّتها الواجبة فلا اشکال فی جواز امتثالها الاجمالی، سواء کان بتکرارها فیما اذا احتاجت الی التکرار، او باتیان جمیع المحتملات فی صلاة واحدة مثلا فیما لا یحتاج الامتثال الی التکرار، لأنه لا یتمکّن فی مقام الطاعة بغیر هذا.

أمّا اذا تمکّن من العلم التفصیلی فیها ففیما اذا احتاج الی التکرار کما اذا انحصر ساتره بثوبین یعلم بنجاسة أحدهما المجهول، و لکن یمکنه تحصیل العلم بحال الثوبین فترک تحصیل العلم بحالهما حینئذ و تکرار الصلاة بکلّ منهما لا یخلو من اشکال، و ان ذهب الیه کثیر من محققی المتأخرین خلافا منهم لما نقل من المنع عن الأکثر، بل نقل انّه المتفق علیه.

دلیلنا علی ذلک الاشکال: انّه خلاف سیرة الشارع فانّه لم نسمع عنه انّه رخّص بتکرار عبادة فی موارد العلم الاجمالی مع انّها کثیرة

الابتلاء،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۵

نماز] اقتدا کند یا یکی، دیگری را بر دوش کشد و به مسجد برد، کار مشکل می‌شود، که بحث درباره آن جایش اینجا نیست و با فقه تناسب بیشتری دارد. اما حکم خنثای مشکل، دشوار است.

امتثال اجمالی [در علم اجمالی]

اما از جهت امتثال، آیا امتثال اجمالی [در علم اجمالی] کفایت می‌کند؟ در آن تفصیل است، زیرا اوامری که در امتثال آن، به قصد طاعت نیاز نیست، مانند واجبات توصّلی، ظاهرا امتثال اجمالی در آن کفایت می‌کند، حتّی در جایی که مکلّف بتواند در آن علم تفصیلی به دست آورد؛ امّا اوامری که در امتثال آن به قصد طاعت نیاز هست، مانند عبادات، در صورتی که مکلّف نتواند علم تفصیلی به نحوه و کیفیّت واجب آن به دست آورد بی‌شک امتثال اجمالی آن کفایت خواهد کرد، خواه به آنکه در جایی که نیاز به تکرار هست آن را مکرّر به‌جا آورد، یا آنکه در جایی که امتثال به تکرار نیاز ندارد همه محتملات را مثلا در یک نماز جمع کند، زیرا در مقام طاعت، جز این نمی‌تواند بکند. اما اگر بتواند در آن، علم تفصیلی به دست آورد، در جایی که به تکرار نیاز دارد- مانند آنجا که ساتر او در دو جامه منحصر باشد و بداند یکی از آنها که نامشخص است، نجس می‌باشد، اما می‌تواند بفهمد کدام پاک و کدام نجس است، ولی این کار را نمی‌کند [و با هریک از آنها جداگانه نماز می‌گذارد]- تکرار نماز با هریک از آن دو جامه خالی از اشکال نیست، هرچند بسیاری از محققان متأخر آن را پذیرفته‌اند، و با منعی که از اکثر محققان نقل شده مخالفت ورزیده‌اند، بلکه نقل است که این منع مورد اتفاق ایشان است.

دلیل ما بر این اشکال آن است که: این کار برخلاف سیره شارع است؛ زیرا ما سراغ نداریم که شارع در موارد علم اجمالی اجازه تکرار عبادت داده باشد، با آنکه ابتلای به آن فراوان بوده، [و ازاین‌رو، نمی‌توان گفت شارع درباره آن چیزی نگفته یا گفته و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۶

و العبادات توقیفیهٔ فتحصیل اطاعهٔ مردّدهٔ بین شیئین لم ترد فیها رخصهٔ مشکل. نعم، اذا جاز التردید فی النیّهٔ فله وجه.

اما اذا لم یتوقّف الامتثال علی التکرار کما اذا علمنا بجزئیهٔ أحد شیئین للصلاهٔ فالاتیان بهما معا فی صلاهٔ واحدهٔ مع إمکان تحصیل العلم بالجزء الواقعی و إن کان أهون اشکالا من السابق، و لکنّه ایضا لا یخلو من عین ذلک الاشکال، کما انّه نقل عدم الجواز عن کثیر إن لم یکن المشهور.

اما اذا لم یتمکّن المکلف من تحصیل العلم التفصیلی فی المقام و لکن تمکّن من تحصیل الظّنّ المعتبر شرعا فهو کالعلم التفصیلی مقدّم علی الامتثال الاجمالی ظاهرا بخلاف الظّنّ غیر المعتبر فهو غیر معتبر علی الأظهر.

الخلاصهٔ (أ) القطع دلیل بنفسه لا بنصب الشارع فیجب العمل علی طبقه و لا یمکن منع الشارع للمکلّف عن العمل بموجب قطعه.

(ب) المتجری و هو المقدم علی ارتکاب شیء محرّم باعتقاده محلّل فی الواقع یستحقّ العقاب علی الأشهر الأظهر.

(ج) القاطع اذا قطع بحکم من طریق العقل وجب العمل بموجب قطعه و إن لم یکن من طریق الحجج المعصومین علیهم السّلام خلافا للأخباریین.

(د) قطع القطّاع حجهٔ ما لم ینکشف الخلاف.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۷

به ما نرسیده]؛ و عبادات توقیفی است، [و ما نمی‌توانیم از پیش خود در آن حکمی صادر کنیم، بلکه باید تابع نظر شارع باشیم]؛

بنـابراین، تحصـیل اطـاعت مردّد میان دو چیز که رخصتی از ناحیت شارع در آن وارد نشـده، دشوار است. آری، اگر تردیـد در نیّت روا باشد، برای آن وجهی خواهد بود.

امـا درصورتی‌که امتثـال، متوقف بر تکرار نباشـد، ماننـد آنجـا که می‌دانیم یکی از دو چیز، جزء نماز است، به جای آوردن هر دوی آنها باهم در یک نماز در صورت امکان تحصیل علم به جزء واقعی، هرچند اشکالش کمتر از فرض پیشین است، لکن باز هم همان اشکال وجود دارد، چنان‌که از بسیاری، قول به عدم جواز چنین کاری نقل شده، هرچند این قول، مشهور نیست.

اما هرگاه مکلّف نتواند علم تفصیلی به دست آورد ولی بتواند ظنّی که شرعا معتبر باشد به دست آورد، ظاهرا این ظنّ، همچون علم تفصیلی، بر امتثال اجمالی مقدم می‌باشد، برخلاف ظنّ غیر معتبر که بنا بر نظر ظاهرتر، معتبر نمی‌باشد.

خلاصه

۱. قطع، به نفسه [و ذاتا] دلیل است نه به واسـطه نصب شارع. ازاین‌رو، عمل کردن برطبق آن، واجب می‌باشد، و امکان ندارد شارع، مکلّف را از عمل کردن به مقتضای قطعش منع کند.

۲. متجرّی- یعنی کسـی که به کـاری که او می‌پنـدارد حرام است ولی در واقع حلال است، اقـدام می‌کنـد- بنـا بر نظر مشـهورتر و ظاهرتر، سزاوار عقوبت است.

۳. قاطع هرگاه از طریق عقل به حکمی قطع یابد، عمل کردن به مقتضای قطعش واجب می‌باشد، هرچند از طریق حجّت‌های معصوم (ع) نباشد، برخلاف نظر اخباریان.

۴. قطع قطّاع حجّت است مادام که خلاف آن روشن نشود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۸

(ه) العلم الاجمالی منجّز للتکلیف فتحرم المخالفـة القطعیة، بل تجب الموافقة الاحتمالیة فی الجملة، اما وجوب الموافقة القطعیة بمعنی وجوب الاتیـان بجمیع المحتملات عقلا- فی الواجب، او ترک جمیع المحتملات کـذلک فی المحرّم، فیأتی الکلام علیه فی البراءة و الاحتیاط.

(و) الاجمال فی الامتثال لا مانع منه فی التوصلیات. و اما فی العبادیات فمع عدم امکان تحصیل العلم التفصیلی فلا مانع من الاجمال فی الامتثال، سواء کان بتکرار العبادة او بالاتیان بجمیع المحتملات فی عبادة واحـدة فیما لا تحتاج الی التکرار. اما مع امکان تحصیل العلم التفصیلی فی الامتثال او ما یقوم مقامه من الظنّ المعتبر ففیه اشکال و له وجه.

تمرینات ۱- هل یجوز استنباط الحکم الشرعی من طریق الجفر و الرمل؟ و هل یجوز تقلید المستنبط من مثل تلک الطرق؟

۲- لو سرق المکلف ماله باعتقاد انه مال الغیر، فهل یستحق العقاب و لما ذا؟

۳- هل عرفت معنی القطع الطریقی و القطع الموضوعی؟

۴- اذا اشـتبه ماء مطلق بمضاف، فهل یصـح تطهیر الثوب بهما؟ و اذا اشـتبهت الصـلاة الواجبة بین القصـر و التمام، فما هو الحکم عند امکان تحصیل العلم التفصیلی و عند عدم امکانه؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۶۹

۵. علـم اجمـالی تکلیـف را منجّز می‌سـازد. ازاین‌رو، مخـالفت قطعی بـا آن حرام بـوده، مـوافقت احتمـالی و فی‌الجمله بـا آن واجب می‌باشـد؛ امـا وجـوب مـوافقت قطعی- بـه معنـای وجـوب بـه جـای آوردن همه محتملات به حکم عقـل در واجب و یـا ترک همه محتملات به حکم عقل در حرام- در باب برائت و احتیاط بحثش خواهد آمد.

۶. در واجبات توصّلی اجمال در امتثال مانعی نـدارد، اما در امور عبادی، در صورتی که مکلّف نتواند علم تفصـیلی به دست آورد، اجمـال در امتثـال مانعی نـدارد؛ خواه با تکرار عبادت باشـد و خواه با به جای آوردن همه محتملات در یک عبادت در جایی که به تکرار نیاز نباشد؛ اما درصورتی که مکلّف بتواند علم تفصـیلی در امتثال یا ظنّ معتبر که جایگزین علم تفصیلی است، به دست آورد، در جواز امتثال اجمالی اشکال هست و آن اشکال موجّه می‌باشد.

تمرین

۱. آیا اسـتنباط حکم شرعی از طریق جفر و رمل جایز است؟ و آیا تقلید کردن از کسی که حکم شرعی را از چنین راه‌هایی استنباط کرده رواست؟

۲. اگر مکلّف مال خویش را به گمان اینکه مال دیگری است بدزدد، آیا مستحق کیفر است؟ چرا؟

۳. آیا معنای قطع طریقی و قطع موضوعی را می‌دانید؟ [آن را بیان کنید.]

۴. هرگاه آب مطلق با آب مضاف مشـتبه شود، آیا تطهیر لباس با آن دو صـحیح است؟ هرگاه ندانیم نماز واجب ما، شکسته است یا تمام، درصورتی که بتوانیم علم تفصیلی به دست آوریم [وظیفه چیست؟] و درصورتی که نتوانیم وظیفه چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۰

الفصـل الثـانی الظن تمهیـد إنّ إمکـان جعل الشارع بعض الظنون حجـهٔ شـیء مفروغ عنه و لم ینقل الخلاف فیه و البناء علی اسـتحالهٔ ذلک إلا عن ابن قبهٔ و دلیله ضـعیف فلا نصرف الوقت فی ذکره و نقضه، و لا سیّما بعد القطع بثبوت حجیهٔ بعض الظنون الخاصهٔ عند الشارع لا مطلق الظن، لأنه سـبحانه نهی عن العمل بالظن و نـدّد بالعامل به فی الکتاب المجید کقوله تعالی: (اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْـمٌ)[۵۷]. و قـوله تعـالی: (إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ)[۵۸]، و قـوله سـبحانه: (إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَـیْئاً)[۵۹]، و إن کـان ظاهرها النهی عن الظنّ فی الأصول العقائدیهٔ.

فـالمهمّ إذن بیـان مـا ثبتت حجیته عنـد الشـارع من الظنون أو ثبتت حجیته بالخصوص بـدلیل عقلی، کما اذا تسالم العقلاء علی العمل بظن خاص کظاهر اللفظ فنقول:

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۱

فصل دوم ظنّ

مقدمه

اینکه شارع می‌توانـد بعضـی از ظنون را حجّت قرار دهد امری مسـلّم و مفروغ عنه است و مخالفت با آن و بنای بر محال بودنش جز از ابن قبه نقل نشـده است؛ و دلیل ابن قبه ضـعیف است؛ ازاین‌رو، وقت خود را در بیان و نقض دلیل وی مصروف نمی‌کنیم، به‌ویژه پس از آنکه به ثبـوت حجیّت بعضـی از ظنون خـاص نزد شـارع، قطع یـافته‌ایم؛ البته مطلق ظنّ حجّت نیست، زیرا خـدای سـبحان در قرآن مجید از عمل به ظنّ نهی کرده و عمل‌کننده به آن را در آیاتی نکوهش کرده است، مانند: «از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است»[۶۰]؛ و «آنان جز از گمان خود پیروی نمی‌کننـد»[۶۱]. و «در واقع، گمـان در [وصول به] حقیقت هیچ سودی نمی‌رساند»[۶۲].

هرچند ظاهر این آیات نهی از ظنّ در اصول اعتقادات است.

بنابراین، مهمّ آن است که ظنونی را که حجیّتش نزد شارع ثابت شده یا حجیّت خصوص آن با دلیل عقلی ثابت شده، بیان کنیم، مثلا هرگاه عقلا بر عمل به ظنّ خاصی، مانند ظاهر لفظ، توافق کرده باشند [حجیّت آن ظنّ خاص با دلیل عقلی ثابت می‌شود].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۲

(۱) ظواهر الالفاظ و المقصود منها فعلا الألفاظ الصادرة من الشارع و المبلّغ.

فأما ظواهر السّنة فلا اشکال لأحد فی العمل بها، لأنّ طریقة محاورات المعصومین علیهم السّلام لم تکن طریقة مستحدثة غیر طریقة سائر الناس العقلاء فی محاوراتهم، و اعتماد العقلاء فیها علی ظواهر الألفاظ و الاعتداد بها ممّا لا ریب فیه و لا بدّ و ان یحصل ظنّ بالمراد من ظهور اللفظ، کما صرّح به بعض المحققین.

و اما ظواهر الکتاب المجید، فقد وقع الخلاف فی العمل بها بین الأصولیین و الأخباریین فمنعه الفریق الثانی لشبهة أنّ فهم القرآن مختصّ بمن نزّل علیه، و اذا کان الأمر کذلک فلا یمکن لنا الاعتماد علی الظاهر لاحتمال وجود قرائن معلومة لهم علیهم السّلام، مجهولة لنا تدلّ علی خلاف الظاهر.

و الجواب عن هذه الشّبهة: أننا نمنع أنّ فهم کلّ فرد فرد من آیاته مختصّ بهم علیهم السّلام، لأنّ نزول الکتاب و إن کان علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لکن کثیرا ما وقع الخطاب فیه للناس، لأنه دستور و قانون إلهیّ لأجل تدبّره و العمل بمقتضاه، و اختصاص اللّه و الراسخین فی العلم بتأویله غیر مناف لفهم غیرهم بعض آیاته ممّا ظهر و تجلّی معناها، و ذلک بعد الفحص عن المخصّص و الشارح له منهم علیهم السّلام.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۳

- ۱- ظواهر الفاظ

مقصود [از «الفاظ» در عنوان بالا] در اینجا الفاظ صادر از شارع و مبلّغ احکام شارع است.

درباره عمل کردن به ظواهر سنّت، شبهه‌ای برای هیچ‌کس وجود ندارد، زیرا شیوه گفتگوی معصومان علیهم السّلام شیوه تازه‌ای، جدا از روش دیگر عقلای مردم در گفتگوهایشان، نبوده است؛ و شکی نیست که عقلا در گفتگوهای خویش بر ظواهر الفاظ تکیه و به آن توجه می‌کنند، و چنان‌که برخی از محققان تصریح کرده، از ظهور لفظ ناچار گمانی به مراد [برای مخاطب] پدید می‌آید.

اما درباره عمل به ظواهر قرآن مجید میان اصولیان و اخباریان اختلاف‌نظر وجود دارد. اخباریان آن را منع کرده‌اند. شبهه [و دلیل] ایشان آن است که فهم قرآن اختصاص به کسی دارد که قرآن بر او نازل شده، و چون چنین است ما نمی‌توانیم بر ظاهر آن اعتماد کنیم، چون احتمال دارد قرائنی وجود داشته باشد که برای آنان (ع) معلوم و برای ما ناشناخته است، و این قرائن برخلاف ظاهر دلالت داشته باشد.

پاسخ این شبهه آن است که: ما نمی‌پذیریم که فهم تک‌تک آیات قرآن مختصّ معصومین (ع) باشد، زیرا هرچند قرآن بر پیامبر (ص) فرود آمده لکن در بسیاری از موارد، خطاب آن متوجه مردم است، زیرا قرآن دستور و قانونی الهی است برای آنکه در آن تدبّر و به مقتضایش عمل شود؛ و اینکه « [بنا بر آنچه در آیه ۷ از سوره آل عمران آمده] فقط خداوند و راسخان در علم، تأویل آن را می‌دانند» منافاتی با آن ندارد که غیر ایشان نیز آیاتی را که ظاهر و معنایش روشن می‌باشد، بفهمند، البته پس از فحص [و جستجو] از مخصّص و بیان‌های شرح‌دهنده معنای آیات که از سوی معصوم (ع) وارد شده است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۴

و احتجّ الأخباریون ایضا للمنع بالأخبار الواردة عن المعصومین علیهم السّلام الناهیة عن تفسیر القرآن بالرأی، منها الأخبار التالیة:

۱- الحدیث النبوی: «من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار».

۲- قوله: «من فسّر القرآن برأیه فقد افتری علی اللّه الکذب».

۳- الحدیث القدسی: «ما آمن بی من فسّر کلامی برأیه».

۴- ما روی من نهی أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السّلام بعض فقهاء القوم عن الفتیا بالقرآن بآرائهم و الانکار علیهم فیها، الی أمثال ذلک مما هو کثیر.

و یمکن الجواب عنها: (أوّلا) بمعارضتها بأخبار الجواز و الارجاع الی القرآن. (و ثانیا) بأنّ هذه ظاهرة فی نهی و ردع من استقلّ برأیه و استغنی باستحساناته فی تفسیر جمیع القرآن، و لا سیّما غوامضه، من دون الرجوع الی أهل الذکر الّذین یعرفون ناسخه و منسوخه، و عامّه و خاصّه، و ظاهره و باطنه، و هذا معلوم انّه غیر جائز. و إنّما الذی یجوّزه الأصولیون هو الأخذ ببعض آیات الأحکام الظاهرة فی معناها مع عدم نصب قرینة من الحکیم بخلاف ظاهرها و الأصل عدمها. و ذلک بعد الفحص و التدقیق فی أخبار المعصومین علیهم السّلام و الآیات الأخر عن المفسّر و الشارح و الناسخ و المخصص.

ثمّ لعلّ الأخذ بالظهور أیضا لا یقال له تفسیر، لأنّ التفسیر هو بیان المعنی الغامض.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۵

اخباریان نیز برای منع از تمسّک به ظاهر قرآن به روایات وارد شده از معصومان (ع)- که از تفسیر به رأی کردن قرآن، نهی می‌کند- احتجاج کرده‌اند؛ نمونه‌ای از این روایات را از نظر می‌گذرانیم:

۱. حدیث نبوی: «هرکس قرآن را به رأی خود تفسیر کند جایگاهش آتش است».

۲. سخن پیامبر (ص): «هرکس قرآن را به رأی خود تفسیر کند بر خداوند دروغ بسته است».

۳. حدیث قدسی: «کسی که سخن مرا به رأی خود تفسیر کند به من ایمان نیاورده است».

۴. روایتی که در آن آمده: امام باقر و امام صادق (ع)، برخی از فقهای قوم را از اینکه درباره قرآن براساس آرای خویش فتوا دهند نهی کرده و آنان را از این کار برحذر داشتند، و مانند آن، که فراوان است.

در پاسخ از این روایات می‌توان گفت: اولا: این روایات با روایات دالّ بر جواز [عمل به ظاهر قرآن] و ارجاع [اصحاب خویش] به قرآن معارض است؛ ثانیا: ظاهر این روایات آن است که عمل کسانی را نهی و نفی می‌کند که فقط براساس رأی و نظر خویش عمل می‌کنند و به آنچه در نظرشان نیکو می‌رسد در تفسیر همه قرآن بسنده می‌کنند، به‌ویژه در موارد پیچیده و دشوار آن، و خود را به مراجعه به اهل ذکر [- معصومان (ع)] که ناسخ و منسوخ، عام و خاص، و ظاهر و باطن قرآن را می‌شناسند، نیازمند نمی‌بینند؛ و روشن است که چنین کاری روا نیست. آنچه را اصولیان مجاز می‌شمارند اخذ به بعضی از آیات احکام است که معنایش روشن است و خدای حکیم، قرینه‌ای برخلاف ظاهر آن قرار نداده و اصل، نبودن چنین قرینه‌ای است. و این [اخذ به ظاهر] پس از فحص [- جستجو] و دقت در روایات معصومان (ع) و آیات دیگر برای به دست آوردن مفسّر، شارح، ناسخ و مخصص می‌باشد.

از سوی دیگر، شاید اخذ به ظهور [اساسا] تفسیر به شمار نیاید؛ زیرا تفسیر عبارت است از بیان معنای غامض [و پیچیده، نه فهم معنای روشن و واضح].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۶

و اما الآیات غیر الظاهرة فی معناها، و هی المتشابهة، فلا یجوّزون تفسیرها بآرائهم لعدم ظهور لفظی لها، و لما ورد: «إنما هلک الناس فی المتشابه لأنّهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته فوضعوا له تأویلا من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسألة الأوصیاء فیعرفونهم».

و احتجّ الأخباريون ايضا للمنع بالعلم الاجمالى بوجود مخصصات او مقيّدات و ناسخات ممّا يسقط الظاهر عن الاعتبار.

و جوابه: أنّ العلم الاجمالى منحلّ بمعرفة كثير من المخصّصات و الناسخات و الشك فى غير ذلك بدوىّ. و لأجل هذا العلم الاجمالى، و لما ورد من ذمّ من فسّر الكتاب برأيه بلا معرفة المفسّر و الناسخ و القرائن، أوجبنا الفحص عن ذلك قبل الأخذ بالظاهر.

و احتجّ الأصوليون على الجواز بأخبار الأمر بالتمسّك بالقرآن كأخبار الثقلين، و بأخبار عرض المتعارضات على الكتاب، و بعض أخبار التوجيه فى الاستنباط الى القرآن، كقول الامام الصادق عليه السّلام لمن سأله عن حكم الوضوء لمن عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة: «إنّ هذا و شبهه يعرف من كتاب اللّه: (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)[۶۳]، امسح عليه» و أمثال ذلك ممّا توجب الاطمئنان بجواز الأخذ بظواهر الآيات الواضحة التى لا غموض فى معناها ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۷

امّا آياتى كه معنايش روشن نيست، آيات متشابه‌اند، كه جايز نيست كسى آن را براساس رأى خود تفسير كند، زيرا چنين آياتى ظهور لفظى ندارند، و چون در روايت آمده: «مردم تنها در [آيات] متشابه هلاك شدند، چون به معناى آن نرسيدند و حقيقتش را نشناختند، در نتيجه از جانب خود و براساس رأى خويش براى آن تأويلى قرار دادند، و بدين سبب خود را محتاج آن نديدند كه از اوصيا بپرسند تا آنان [حقيقت امر را] به ايشان بشناسانند.»

اخباريان براى منع [از اخذ به ظواهر قرآن] به علم اجمالى به وجود مخصصات و مقيّدات و ناسخات، كه ظاهر را از اعتبار مى‌اندازد، نيز احتجاج كرده‌اند.

پاسخ ما آن است كه ما بسيارى از مخصّصات و ناسخات را شناخته‌ايم و اين امر، موجب انحلال علم اجمالى ياد شده مى‌گردد، و شك در وجود مخصص و ناسخى ديگر، شك بدوى به شمار مى‌رود. در واقع ما به جهت وجود اين علم اجمالى و به خاطر رواياتى كه در نكوهش تفسير به رأى كردن قرآن بدون شناخت مفسّر و ناسخ و قرائن وارد شده، فحص [و جستجو] از اين امور را پيش از اخذ به ظاهر آيه واجب و لازم ساختيم.

اصوليان براى جواز [اخذ به ظاهر آيات] به اخبارى احتجاج كرده‌اند كه به تمسّك كردن به قرآن امر مى‌كند، مانند اخبار ثقلين، و اخبارى كه مى‌گويد: روايات متعارض را بر كتاب خدا عرضه كنيد [و آن را كه مخالف قرآن است كنار گذاريد و آن را كه موافق قرآن است، بگيريد]؛ و برخى از رواياتى كه نحوه استنباط حكم از قرآن را بيان مى‌كند، مانند سخن امام صادق (ع) كه شخصى از ايشان پرسيد: كسى كه زمين مى‌خورد و ناخنش مى‌افتد و بر انگشتش مرهمى مى‌نهد وضويش چگونه است؟ امام در پاسخش فرمود: «اين و مانند اين، از كتاب خدا دانسته مى‌شود: خداوند در دين بر شما سختى قرار نداده است[۶۴]؛ بر روى آن مرهم مسح كن». و مانند آن از رواياتى كه ما را مطمئن مى‌سازد كه اخذ به ظواهر آيات روشن كه غموضى در معنا و مفادش

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۸

و فى مؤدّاها بعد الفحص عن شارحها ممّا ورد عنهم عليهم السّلام، و ذلك لوضوح أن طريقة الشارع فى كتابه المجيد و إن لم تكن هى عين طريقة سائر أهل المحاورات فى محاوراتهم، و لكنّه لم يقصد بالكتاب- فى الآيات الظاهرة و الواضحة- خصوص المنزل عليه الذكر و آله الراسخين فى العلم، بل أراد إفهام العارفين من البشر ظواهر حكمه و أحكامه و أنظمته و دساتيره.

و اما استدلال الأصوليين بالأخبار الكثيرة الواردة فى مقامات احتجاج الامام عليه السّلام ببعض الآيات و استدلالاته بها فلى فيه نظر، لأن احتجاجه عليه السّلام بالآيات إنما هو لأجل انّه من الراسخين فى العلم الذين هم أهل القرآن، و لا يدلّ ظاهرا على الارشاد الى الاستنباط منها كما فهمه بعض الأصوليين، و لكنّ الأمر سهل بعد ما عرفت من دلالة تلك الأخبار السابقة على الجواز و كفايتها.

(۲) قول اللغوى ممّا خرج عن حرمة العمل بالظنّ الاعتماد على قول اللغوى فى بيان معانى الألفاظ و موارد استعمالاتها، لا تمييز

المعنی الحقیقی و المجازی منها، لأنه لیس من وظیفته.

و قد نقل اتفاق العلماء علی قبول قول اللغوی و تبانیهم علی ذلک، و کأنّه من باب الرجوع الی أهل الخبرة، لأنّهم لا یفحصون عن إیمانه، بل و لا عن إسلامه فضلا عن عدالته، و ان احتمل بعضهم انّه من باب الشهادة فیعتبر فیه العدالة و التعدّد و لکنّه بعید. نعم، لا نسلّم أنّ بناء العقلاء و تسالم العلماء علی قبول قول اللغوی مطلق، و لکن بشرط حصول الوثوق و الاطمئنان من قوله، بل حصول هذا الشرط لازم ظاهرا ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۷۹

نیست، پس از فحص از روایاتی که شرح‌دهنده آن است، جایز می‌باشد؛ زیرا روشن است که شیوه و روش شارع در قرآن مجید، هرچند عین شیوه دیگران در گفتگوهایشان نیست، اما در آیاتی که روشن و واضح‌اند، فقط پیامبر- که قرآن بر وی نازل شده- و آل او- که راسخان در علم هستند- مقصود نیستند، بلکه خداوند خواسته است به انسان‌های دانا ظواهر حکمت‌ها، احکام، نظام‌نامه و قوانین خویش را بفهماند.

و امّا استدلال اصولیان به روایات فراوانی که بیانگر احتجاج [و تمسّک] امام (ع) به بعضی از آیات و استدلال وی به آن آیات می‌باشد، محلّ اشکال است؛ زیرا امام (ع) از آن رو به آیات احتجاج کرده است که در زمره راسخان در علمی است که اهل قرآن می‌باشند، و این روایات، آن‌گونه که برخی از اصولیان فهمیده‌اند، ما را به استنباط هدایت نمی‌کند. لکن پس از معلوم شدن دلالت اخبار پیش گفته بر جواز [اخذ به ظاهر آیات] و کفایت آن اخبار، امر سهل است [و مشکلی در مسئله نیست].

- ۲- قول لغوی

اعتماد بر قول لغت‌شناسان از مواردی است که از حرمت عمل به ظنّ، استثنا و خارج شده است؛ البته قول او در بیان معانی الفاظ و موارد کاربرد آن حجّت است، نه در جداسازی معنای حقیقی از معنای مجازی، زیرا او چنین وظیفه‌ای ندارد.

نقل شده که علما بر پذیرش قول لغت‌شناس اتفاق‌نظر و توافق دارند، و گویا آن را از باب رجوع به اهل خبره [و کارشناس] می‌دانند، زیرا ایشان از ایمان [- تشیّع] و یا اسلام وی نمی‌پرسند، چه رسد به عدالتش، هرچند برخی احتمال داده‌اند که از باب شهادت باشد، که در این صورت عدالت و تعدد در آن معتبر می‌باشد، اما بعید است [که قبول نظر لغت‌شناس از باب شهادت باشد]. آری، ما نمی‌پذیریم که بنای عقلا و توافق علما بر قبول سخن لغت‌شناس مطلق باشد، بلکه مشروط به آن است که از سخن وی برای شخص، وثوق و اطمینان حاصل شود، بلکه تحقق این شرط ظاهرا

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۰

فی جمیع موارد الرجوع الی أهل الخبرة فلا یعتمدون علی قول واحد من غیر أن یحصل الوثوق بصحة قوله إما بشاهد حال او تعدّد أقوال.

(۳) الاجماع المنقول ممّا خرج عن حرمة العمل بالظن الاجماع المنقول فی الجملة و لنبحث أولا عن حجیة أصل الاجماع المحصّل فنقول:

حجیة الاجماع عند الشیعة إنّما هی لأجل دخول المعصوم علیه السّلام فی المجمعین، أی إنّه یستکشف قوله علیه السّلام من أقوالهم، و للعلماء فی استکشاف ذلک طرق و مبان.

(أ) اذا ثبت اتفاق کلّ واحد من العلماء علی قول فقول المعصوم علیه السّلام داخل فی أقوالهم، لأنه أحد العلماء، بل هو رئیسهم و مرجعهم.

(ب) طریقهٔ الشیخ الطوسی- رضوان اللّه علیه- و هی قاعدهٔ اللطف التی بنی علیها حجیهٔ الاجماع. و تقریبها: أنّ الرعیّهٔ اذا اتّفقت علی غیر الحق وجب علی الامام علیه السّلام من باب اللطف أن یرشدهم أو یوقع الخلاف بینهم، و فیها نظر.

(ج) إنّ الرّعیهٔ الذین ینقادون لرئیس فی دین اذا اتّفقوا علی رأی من أمور دینهم الذی یأخذونه من رئیسهم، علم أنّ ذلک الرأی مأخوذ منه. و ینبغی أن یقیّد هذا بما اذا لم یحتمل عدم تمکّن الرئیس من ابداء رأیه لظروف عصیبهٔ محدقهٔ به.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۱

در همه موارد رجوع به اهل خبره [- کارشناس] لازم است؛ ازاین‌رو، علما بر قول یک کارشناس درصورتی‌که به واسطه شاهد حال یا تعدد اقوال، به درستی قول وی مطمئن نشوند، تکیه نمی‌کنند.

- ۳- اجماع منقول

از دیگر مواردی که از حرمت عمل به ظنّ استثنا شده، اجماع منقول در پاره‌ای موارد می‌باشد. ابتدا از حجیّت اصل اجماع محصل سخن می‌گویم [و سپس درباره حجیت اجماع منقول بحث می‌کنیم]. پس می‌گوییم:

حجیّت اجماع نزد شیعه به سبب دخول معصوم (ع) در میان اجماع‌کنندگان است، یعنی قول او از آرای اجماع‌کنندگان کشف [و دانسته] می‌شود. علما برای کشف قول معصوم (ع) از اجماع، راه‌ها و مبانی مختلفی دارند، [که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم]:

الف) هرگاه اتفاق هریک از علما بر قولی ثابت شود قول معصوم (ع) در اقوال آنها داخل است، زیرا او یکی از علماست، بلکه رئیس و مرجع [- کسی که مردم برای یافتن پاسخ پرسش‌هایشان به وی مراجعه می‌کنند] ایشان است.

ب) راه شیخ طوسی- رضوان اللّه علیه- که همان قاعده لطف است که وی حجیّت اجماع را برآن مبتنی کرده است؛ و بیانش آن است که: هرگاه مردم بر باطل اتفاق کنند [و در مسأله‌ای نظر غلطی داشته باشند] بر امام (ع) از باب لطف واجب است که ایشان را ارشاد کرده و اختلاف میانشان پدید آورد. راه شیخ طوسی (ره) محلّ اشکال است.

ج) مردمی که مطیع پیشوایی در دینی هستند هرگاه در امور دینی خود، که از پیشوای خویش می‌گیرند، بر رأیی اتفاق‌نظر پیدا کنند، معلوم می‌شود که آن رأی را از ایشان گرفته‌اند. سزاوار است که این امر مقیّد شود به آنجا که احتمال آن نرود که پیشوای قوم، به دلیل شرایط دشواری که وی را احاطه کرده، رأی خویش را بیان کرده باشد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۲

(د) إنّ العلماء اذا اتّفقوا فی جمیع العصور علی فتوی، مع العلم بأنهم لا یفتون إلا بحجهٔ قائمهٔ لورعهم، أوجب ذلک القطع بوجود حجهٔ قویهٔ کانت سندا لفتوی هؤلاء العلماء.

و لعلّ هذه الطریقهٔ فی حجیهٔ الاجماع أیسر الطرق فی مقام تحصیله فی مثل عصورنا المتأخرهٔ، لأن الطریقهٔ الأولی لا یتمّ الوثوق بها فی مقام تحصیله إلا فی زمن حضور الامام علیه السّلام، و أخذ رأیه. و لو أخذ رأیه استغنی عن غیره.

و اما طریقهٔ الشیخ فلا یعلم مدی قاعدهٔ اللطف فیها و حدودها. أ یجب علی الامام الحاضر ردع الأمهٔ اذا اتفقت علی الباطل؟ أم علیه و علی الغائب فی زمن غیبته؟ ثمّ الباطل هو ما کان باطلا فی أصول الدین، أم یعمّ الفروع؟ ثمّ یجب بالطرق العادیهٔ إظهار الحق، أم حتّی بالطرق الاعجازیّهٔ؟

و اذا أظهر لهم الحقّ یعرفهم بنفسه و نسبه، أم یبرز الیهم مجهول النسب؟

فهذه جهات لم یتبیّن مدی قاعدهٔ اللطف فیها، و ربما یکون القدر المتیقن و المسلّم منها هو صورهٔ حضور الامام علیه السّلام مع بیانه للحق بطریقهٔ اعتیادیهٔ.

و اما الوجه الثالث من وجوه حجیة الاجماع فهو ایضا لا یتمّ الوقوف علیه إلا فی الأزمنة التی یمکن التشرّف فیها بملاقاة الامام علیه السّلام و معرفة أنّ ظروفه الخاصة هل یمکنه معها إظهار رأیه أم لا؟ فانّ أصحابه المرءوسین له و إن کانوا لا یتّفقون عادة علی حکم دینی ما لم یکن مأخوذا عنه علیه السّلام، إلا انه اذا

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۳

د) هرگاه علما در همه دوران‌ها بر فتوایی اتفاق‌نظر داشته باشند- با توجه به اینکه می‌دانیم ایشان به واسطه تقوایشان، بدون یک حجت برپا، فتوا نمی‌دهند- قطع پیدا می‌کنیم به اینکه حتما حجتی قوی وجود داشته که مستند فتوای آن علما بوده است.

شاید در دوره‌هایی چون روزگار ما که متأخر از زمان ائمه است، این راه در حجیت اجماع، آسان‌ترین راه‌ها در مقام کشف رأی معصوم (ع) باشد، زیرا راه نخست جز در زمان حضور امام (ع) و اخذ رأی وی، اطمینان‌آور نیست؛ و در صورت أخذ رأی وی دیگر نیازی به دیگران نیست. اما راه شیخ طوسی، اشکالش آن است که گستره و قلمرو قاعده لطف در آن روشن نشده است. آیا [فقط] بر امام حاضر واجب است که هرگاه امّت بر باطل اتفاق کردند، مردم را بازدارد؟ یا هم امام حاضر [در زمان حضورش] و هم امام غایب در زمان غیبتش چنین وظیفه‌ای دارند؟ از سوی دیگر، آیا مقصود از باطل، خصوص باطل در اصول دین است، یا فروع دین را نیز شامل می‌شود؟ و نیز، آیا بر امام (ع) لازم است حق را از راه‌های متعارف آن آشکار کند، یا حتی از راه معجزه هم که شده باید چنین کند؟ و هرگاه حق را برای ایشان آشکار ساخت آیا خودش را و نسبش را به ایشان می‌شناساند، یا به صورت ناشناخته چنین می‌کند؟

این‌ها زوایایی است که گستره قاعده لطف در آنها روشن نشده است. چه‌بسا قدر متیقن و مقدار مسلّم از این قاعده، جایی باشد که اولا امام (ع) حضور دارد، و ثانیا حق را از راه متعارف بیان می‌کند.

وجه سوم از وجوه حجیّت اجماع نیز وقوف تامّ برآن حاصل نمی‌شود، جز در زمان‌هایی که تشرّف یافتن به دیدار امام (ع) ممکن است و می‌توان شرایط خاص امام (ع) را و این را که او می‌تواند رأی خویش را اظهار دارد یا نمی‌تواند؟ درست است که یاران امام که تحت ولایت اویند عادتا فقط در صورتی بر یک حکم دینی اتفاق می‌کنند که آن را از امام (ع) گرفته باشند، امّا در جایی که امام نتواند نظر خویش را

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۴

لم یمکنه إبداء رأیه کما ذکرنا، فکیف یستکشف من آرائهم رأیه؟

نعم، الوجه الرابع أیسر الوجوه عند تحصیل الاجماع فی عصورنا و هو اتفاق جمیع العلماء فی جمیع العصور علی فتوی، فانّه لا بدّ أن یکون مستندا الی حجة و دلیل من آیة أو روایة أو أصل، لأنّ دینهم و شدة ورعهم یمنعهم عن الفتیا بغیر دلیل من آیة محکمة أو سنّة قائمة، و علمهم یردعهم عن الاستناد الی حجة واهیة و دلیل موهون مع اتفاقهم علیه. و من هذا یتّضح أنّ تحصیل الاتفاق فی عصر واحد من العصور لا یکون مفیدا فیما نحن فیه من حجیة الوجه الرابع اذا صحّ ما ذکرناه فیه. فکم اتّفق العلماء فی عصر علی حکم ثمّ اتفق آخرون من بعدهم علی عکس ذلک الحکم فی عصر آخر، فأیّ الاتفاقین یکون حجة؟

هذا ماء البئر، اتّفق القدماء تقریبا علی تنجّسه بملاقاة النجاسة، ثم اختلف آخرون من بعدهم، ثم اتّفق المتأخرون علی عدم تنجّسه إلا بالتغیّر، و استمرّ هذا الاتفاق طوال عصور کثیرة حتی عصرنا الحاضر.

اذا تبیّن هذا فنقول: فی الاجماع المنقول اذا ظهر من الناقل انه نقل فتوی جمیع العلماء فی جمیع العصور بحس و وجدان فی کتبهم فهذا حجة اذا کان الناقل عادلا لأنّ حکمه حکم خبر الواحد. نعم، الفرق بینهما أنّ الراوی للخبر ینقل قول المعصوم علیه السّلام رأسا، و ناقل الاجماع ینقل السّبب المثبت للحجة التی یعرف منها رأی المعصوم علیه السّلام.

و اما اذا کان الناقل للاجماع انما ینقل الاتفاق فی عصر واحد،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۵

آشکار کند، چنان‌که گفتیم، چگونه از آراء ایشان می‌توان نظر وی را بدست آورد؟

آری، وجه چهارم، هنگام به دست آوردن اجماع در روزگار ما، آسان‌ترین وجوه است، و آن عبارت است از اتفاق همه علما در همه دوره‌ها بر یک فتوا؛ چنین فتوایی حتما به حجت و دلیلی از آیه، روایت و یا اصلی مستند می‌باشد، زیرا تدیّن فقها و تقوای زیادشان، آنان را از اینکه بدون دلیلی، از آیه‌ای محکم و یا سنتی قائم، فتوا دهند، بازمی‌دارد، و دانش ایشان نمی‌گذارد که آنان، با توجه به اتفاق‌نظرشان، به حجّتی سست و دلیلی ضعیف استناد کنند. از اینجا روشن می‌شود که برای تمامیّت حجیّت وجه چهارم- اگر آنچه در مورد آن گفتیم درست باشد- به دست آوردن اتفاق علما در یک عصر و دوره کفایت نمی‌کند. چه بسیار اتفاق افتاده که علما در یک دوره بر حکمی اتفاق کردند و سپس دیگرانی در پی ایشان آمدند و در دوره‌ای دیگر بر حکمی که عکس نظر آنان بود اتفاق کردند. پس کدامین این اتفاق‌ها حجت می‌باشد؟

داستان آب چاه را به یاد آورید که تقریبا همه علمای پیشین بر نجس شدن آن در اثر ملاقات با نجاست اتفاق‌نظر داشتند، آنگاه علمایی دیگر پس از ایشان در آن نظر مخالف دادند، و سپس علمای متأخر بر نجس نشدن آن، جز در صورت تغیّر، اتفاق‌نظر یافتند، و این اتفاق در دوره‌های متعدد تا زمان کنونی ما استمرار یافت.

حال که این امر روشن شد، می‌گوییم: در اجماع منقول هرگاه ظاهر سخن ناقل آن باشد که فتوای همه علما در همه دوره‌ها را نقل می‌کند و این اتفاق را وی از طریق حس یافته و خودش فتوای ایشان را در کتابهایشان یافته است، چنین اجماعی در صورتی که ناقل آن، عادل باشد، حجّت خواهد بود، زیرا حکم چنین نقلی همان حکم خبر واحد است. آری، تفاوت آن دو در این است که راوی خبر از ابتدا قول معصوم (ع) را گزارش می‌کند، و نقل‌کننده اجماع، سبب اثبات‌کننده حجت را که از آن، رأی معصوم (ع) دانسته می‌شود، گزارش می‌کند.

اما اگر نقل‌کننده اجماع، اتفاق علما در یک دوره را گزارش کند، یا [اتفاق آنان در

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۶

أ و لم یقف علی فتاواهم، و إنما اعتمد علی أصل أو قاعدة و زعم أنّ الکلّ متصافقون علیها، ثمّ ارتأی أنّ ذلک الحکم من صغریات ذلک الأصل و تلک القاعدة، فاعتمد بهذا علی أنّ الکلّ متوافقون علی ذلک الحکم فنقل إجماعهم، فلیس هذا من الاجماع فی شیء.

(۴) خبر الواحد ممّا خرج عن حرمة العمل بالظنّ خبر الواحد علی قول الأکثر. و نقل عن السیّد المرتضی رحمهم اللّه و جماعة عدم حجیة خبر الواحد اذا لم یکن محفوفا بقرائن تدلّ علی صحّته. مستدلّین بالآیات الناهیة عن اتّباع الظنّ، و بالاجماع الّذی نقله السیّد (ره) علی عدم جواز العمل بخبر الواحد، و بأخبار کثیرة تأتی الاشارة الیها.

و الجواب عن الآیات:

أولا: أنها فی مقام اتّباع الظّنّ فی الأصول الاعتقادیة ظاهرا.

ثانیا: إنّ ظاهر الظنّ فی الآیات، هو الظنّ المطلق، لا الخاص الملحق بالعلم، و اذا ثبت بالأدلة الآتیة حجیة خبر الواحد خرج عن مطلق الظن و دخل فی الظنّ الخاص الملحق بالعلم، فیکون خروجه موضوعا لا حکما، و تخصّصا لا تخصیصا.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۷

همه دوره‌ها را گزارش کند اما] خودش مستقیما فتوای آنان را به دست نیاورده باشد، بلکه بر اصل یا قاعده‌ای تکیه کرده و گمان برده باشد که همه آنان آن را پذیرفته‌اند، و سپس اندیشیده باشد که این حکم، از صغریات آن اصل و قاعده است، و در نتیجه با

تکیه بر این استدلال، استنباط کرده باشد که همه ایشان بر این حکم اتفاق دارند و در نتیجه، اجماع ایشان را نقل کرده باشد؛ باید گفت که چنین چیزی ربطی به اجماع ندارد.

- ۴- خبر واحد

اشاره

خبر واحد، بنا بر نظر اکثر علما، از جمله مواردی است که از حرمت عمل به ظنّ استثنا شده است. گفته‌اند: سیّد مرتضی (ره) و جمعی از علما، خبر واحد را در صورت همراه نبودنش با قرائنی که درستی آن را نشان دهد، حجت نمی‌دانند. دلیل ایشان عبارت است از: ۱) آیات نهی‌کننده از پیروی از ظنّ است؛ ۲) اجماعی که آن را سیّد مرتضی بر ناروا بودن عمل به خبر واحد نقل کرده است؛ و ۳) روایات فراوانی که به آن اشاره خواهد شد.

پاسخ از آیات آن است که:

اولا: این آیات ظاهرا در مقام [نهی از] پیروی از ظنّ در اصول اعتقادی است؛

ثانیا: ظاهر ظنّ در این آیات، ظنّ مطلق است، نه ظنّ خاص که به علم می‌پیوندد. و وقتی خبر واحد حجیتش با ادله‌ای که می‌آید ثابت گردد، از مطلق ظنّ بیرون رفته در ظنّ خاص وارد می‌شود که به علم می‌پیوندد؛ در نتیجه خروج آن [از این حکم که «پیروی از ظنّ ممنوع است»]، موضوعی خواهد بود نه حکمی، و از باب تخصّص خواهد بود نه تخصیص. [زیرا وقتی خبر واحد، ظنّ خاص باشد علم به شمار می‌رود، و وقتی علم به شمار آید. عنوان «پیروی از ظنّ» بر عمل کردن به خبر واحد صادق نخواهد بود. از این جهت از آغاز، حکم یاد شده شامل آن نمی‌شود و از موضوع آن بیرون است].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۸

و لو سلّمنا عدم خروجه من موضوع الآیة فنقول: إنّ الأدلة الّتی أقیمت علی حجیة خبر الواحد تخصّص هذه الآیات، فیکون خروجه عنها حکما لا موضوعا، و تخصیصا لا تخصّصا.

و الجواب عن الاجماع بأنّه معارض بالاجماع الّذی نقله الشیخ الطوسی (ره) علی عمل الأصحاب بخبر الواحد.

و اما عن الأخبار فانّ الطائفة الّتی تنهی عن العمل بما خالف الکتاب لا اشکال فیها إن کان المراد من المخالفة هی المخالفة بالتباین، لأن العاملین بخبر الواحد لا یعملون بما یباین القرآن من الأخبار، و ان کان المراد منها هی المخالفة بالعموم و الخصوص، فالقائلون بعدم جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد لا یعملون ایضا بتلک الأخبار المخصّصة لعموم القرآن. و المجوّزون لتخصیصه به لا یحملون أخبار النهی عن العمل بما خالف الکتاب إلّا علی المخالفة التباینیّة، إذ لا یجعلون التخالف بالعموم و الخصوص مخالفة.

و اما الأخبار التی تمنع عن العمل بما لا یوجد علیه شاهد من الکتاب و السّنة فلا یمکن للمانعین أن یعملوا باطلاقها ایضا، لأن کثیرا من الأخبار المحفوفة بالقرائن لیس علیها شاهد من الکتاب و السّنة، فلا بدّ لنا و لهم من حمل هذه الأخبار علی محامل أخر. و لعلّ التأمّل فیها جمیعا یرشد الی أنّ المراد منها هو النهی عن الأخبار التی دسّها المبدعون فی کتب أصحاب الأئمة و فی روایاتهم ممّا هو من أخبار الغلوّ و التجسیم و أمثال ذلک و هی معلومة بلهجتها و صبغتها عند مهرة أرباب الحدیث الّذین أنسوا بأخبار المعصومین علیهم السّلام، و یعرفون أنها لیست من سنخ أخبارهم علیهم السّلام و لا من جنسها، إذ کانوا یفرقون بین الکلم الطیّب و الخبیث المنتن.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۸۹

و برفرض که بپـذیریم خبر واحـد از موضوع آیه خـارج نمی‌باشـد، می گوییم: ادله‌ای که بر حجیت خبر واحـد اقـامه شـده است، این آیـات را تخصیص می‌زنـد، و در نـتیجه خروج آنهـا از آیه، حکمی و به صـورت تخصـیص خواهـد بـود، نه موضوعی و به صورت تخصّص.

پاسخ اجماع، آن است که این اجماع با اجماعی که شیخ طوسی (ره) بر عمل اصحاب به خبر واحد گزارش کرده، معارض است.

پاسـخ از اخبـار آن اسـت کـه آن دسـته از روایـات که از عمـل کردن به خـبر مخـالف بـا قرآن نهی می کنـد، اگر مراد از مخـالفت، مخالفت به تباین باشـد، مشـکلی پدیـد نمی‌آورد، زیرا آنان که به خبر واحـد عمل می کنند به اخبار مباین با قرآن عمل نمی کنند؛ و اگر مقصـود از آن، مخـالفت به عمـوم و خصوص باشـد [به این صورت که آیه، حکم عـامی را بیـان کنـد و روایت، در یـک مورد خاص، خلاف آن را بیان کند]، آنان که معتقدند تخصیص قرآن به خبر واحد جایز نیست به چنین اخباری که مخصّص عموم قرآن است، عمل نمی کنند؛ و کسانی که تخصـیص قرآن به خبر را جایز می‌شـمارند اخبار نهی از عمل کردن به آنچه مخالف قرآن است را فقط بر مخالفت تباینی حمل می کنند، زیرا ایشان، مخالفت به عموم و خصوص را مخالفت نمی‌شمارند.

امـا روایاتی که از عمل کردن به آنچه شاهـدی از کتاب و سـنّت نـدارد، منع می کنـد، [حتی] کسانی که عمل به خبر واحـد را ناروا می‌داننـد نیز به اطلاق آنها ملتزم نمی‌شونـد، زیرا بسـیاری از روایاتی که قرینه بر صـحّتشان هست، شاهدی از کتاب و سـنّت ندارند؛ پس مـا و ایشـان ناچـاریم این روایـات را بر معنایی دیگر حمل کنیم. شایـد تأمل در همه روایات، ما را به این امر رهنمون گردد که مقصود از این روایات، نهی از اخباری است که بدعت گذاران در کتاب‌های یاران امامان و روایت‌های ایشان وارد کرده‌اند، همچون اخبار مربوط به غلوّ و تجسـیم و ماننـد آن از روایاتی که سـبک و سـیاقشان برای خبرگان حدیث‌شـناس که با روایات معصومان (ع) أنس دارند، شـناخته شده است؛ آنان، از آنجا که سـخن پاک و کلام ناپاک و متعفّن را بازمی‌شناسـند، می‌دانند که این‌ها از سنخ و جنس روایات ائمه (ع) نیست.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۰

ادلهٔ جواز العمل بخبر الواحد و اما حجج المجوّزین للعمل بخبر الواحد فکثیرهٔ، منها الآیات التالیهٔ:

الاـولی: آیـهٔ النبـأ و هی قوله تعـالی: (إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِـیبُوا قَوْماً بِجَهالَـهٍ فَتُصْـبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمِینَ)[۶۵]. و وجه دلالتها من جهتین، جههٔ دلالهٔ مفهوم الوصف وجههٔ مفهوم الشرط، فمفهوم الوصف فی الآیهٔ:

إن جاءکم عادل بنبإ فلا یجب التبیّن، و مفهوم الوصف و إن لم یقل بحجیّته کثیر من الأصولیین، و لکنی قد استظهرت حجیّته کما مرّ فی بحث المفهوم.

و اما مفهوم الشـرط فی الآیهٔ فهو: إن لم یجئکم فاسق بنبإ فلا یجب التبیّن، و هذا المفهوم یتحقّق فی ثلاث صور: (الأولی) عدم مجیء الفاسق و غیره بشـیء. (الثانیـهٔ) مجیء العادل بنبإ. (الثالثـهٔ) مجیء الفاسق بغیر النبأ کعمل أو جسم مثلا. فالصورهٔ الأولی تکون القضـیّهٔ سالبـهٔ بانتفاء الموضوع، و فی الثانیـهٔ و الثالثـهٔ الموضوع فی القضـیهٔ ثابت موجود، فلا یرد علی الاسـتدلال بمفهوم الشـرط فی الآیهٔ أنّ الشرط مسوق لاثبات الموضوع، و لا مفهوم لها مثل «إن رزقت ولدا فاختنه» و نحوها.

و مـا یقال، انّ التعلیل بالاصابـهٔ بالجهالـهٔ و عـدم العلم شامل لخبر العادل، إذ انّه لا یورث العلم بالواقع ایضا، کخبر الفاسق، فعموم العلّهٔ مقـدم علی المفهوم، لأـنه أقوی دلالـهٔ و أظهر، مردود، بأن المفهوم قـد تمّ ظهوره و ورود التعلیل بعـده بلفظ الجهالـهٔ یـدلّ ظاهرا علی خروج خبر العادل عن الجهالهٔ و تنزیل الشارع له منزلهٔ العلم.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۱

ادله جواز عمل به خبر واحد

کسانی که عمل کردن به خبر واحد را جایز می‌شمارند، ادله فراوانی برآن اقامه کرده‌اند، که از آن جمله آیات زیر است:

نخست: آیه نبأ که می‌فرماید: «اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک وارسی کنید، مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و آنگاه از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید»[۶۶].

دلالت این آیه [بر حجیّت خبر واحد] از دو جهت است: ۱) دلالت مفهوم وصف؛ ۲) دلالت مفهوم شرط. مفهوم وصف در آیه آن است که: «اگر عادلی برایتان خبری آورد، وارسی و بررسی آن واجب نیست»؛ و مفهوم وصف را، هرچند بسیاری از اصولیان حجّت نمی‌دانند، اما من در بحث مفهوم گفتم که ظاهرا حجّت است.

اما مفهوم شرط در آیه آن است که: «اگر فاسقی برایتان خبری نیاورد وارسی و بررسی لازم نیست»؛ و این مفهوم در سه صورت تحقق می‌یابد: ۱) فاسق و غیر فاسق هیچ‌کدام خبری نیاورد؛ ۲) عادل خبری بیاورد؛ ۳) فاسق، غیر خبر بیاورد، مثلا کاری کند یا جسمی را بیاورد. در صورت نخست، قضیه، سالبه به انتفای موضوع است؛ [چون چیزی وجود ندارد تا بررسی شود]؛ و در صورت دوم و سوم، موضوع قضیه ثابت و موجود است؛ ازاین‌رو بر استدلال به مفهوم شرط در آیه این اشکال وارد نمی‌شود که شرط در این آیه برای اثبات موضوع بیان شده، و چنین جمله شرطیه‌ای [که شرط در آن موضوع حکم را اثبات می‌کند] مفهوم ندارد، مثل «اگر فرزندی روزیت شد آن را ختنه کن»، و مانند آن.

برخی گفته‌اند: تعلیل به «آسیب رساندن به نادانی و عدم علم» خبر عادل را نیز در بر می‌گیرد، زیرا خبر عادل نیز، مانند خبر فاسق، علم به واقع را موجب نمی‌گردد، و عموم علّت بر مفهوم مقدّم است، زیرا دلالتش قوی‌تر و روشن‌تر می‌باشد. این سخن نادرست است، زیرا ظهور مفهوم، تامّ شده و ورود تعلیل پس از آن با لفظ «جهالت»، ظاهرش آن است که خبر عادل از «جهالت» بیرون است و شارع آن را در مقام و منزلت

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۲

و اما الاشکال علی الاستدلال بمفهوم هذه الآیة بأنّ موردها- و هو الاخبار عن الارتداد حیث انّ الولید الفاسق أخبر عن ارتداد بنی المصطلق- لا یکفی فیه خبر العدل الواحد. فیمکن الجواب عنه: بأنّ ظاهر الآیة هو بیان حکم عام غیر ملاحظ فیه المورد، و هو: أنّ الفاسق اذا أخبر بخبر لابدّ فیه من التبیّن، و هو استیضاح الخبر و الوقوف علی بیان الحقیقة و الواقع بخلاف العادل فلا یلزم فیه ذلک.

ثم لا اشکال ظاهرا علی دلالة هذه الآیة المبارکة مفهوما علی حجیة الخبر الصحیح و هو خبر العادل الواحد مطلقا و لو کان بالواسطة، لأنّ المخبر عن الواسطة أخبر بأن فلانا حدّثنی بکذا و کذا و هو خبر من الأخبار لا یجب فیه التبیّن و هکذا.

و اذا احتمل وجود معارض لخبر هذا العادل لزم ظاهرا الفحص عنه فی بابه و العمل بمقتضی قواعد التعارض، و إلا فیعمل به من أوّل الأمر، و هذا غیر مناف للحجیة، لأنه من باب الاحتیاط فی الدّین بعد ما جمعت المعارضات فی باب کل مسألة.

تنبیه: قد حاول بعض الأساطین إدخال الأقسام الثلاثة الأخر للخبر فی مضمون الآیة فتدلّ حینئذ علی حجیّتها و هی: الحسن، و هو الذی فی رواته غیر ثابت العدالة و لکنّه ممدوح. و الموثّق، و هو الّذی فی رواته غیر مستکمل الایمان و لکنّه موثوق به. و الضعیف، و هو الذی فی رواته مذموم، إن کان محفوفا بقرائن ظنیّة، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۳

علم نشانده است. اشکال دیگر بر این آیه آن است که مورد آن- یعنی اخبار از ارتداد، زیرا ولید فاسق از ارتداد بنی المصطلق خبر داد [و آنگاه این آیه در موردش فرود آمد]- چیزی است که خبر یک عادل در آن کفایت نمی‌کند. در پاسخ به این اشکال می‌توان

گفت که: ظاهر آیه، بیان یک حکم عام است و خصوصیت مورد در آن ملحوظ نیست؛ و آن حکم عام این است که هرگاه فاسق خبری بیاورد باید آن را تبیّن کرد، یعنی خبر را بررسی نمود و مطمئن شد که حقیقت و واقعیّت را گزارش می‌کند، برخلاف خبر عادل که چنین چیزی در آن لازم نیست.

مطلب دیگر آنکه ظاهرا اشکالی در این نیست که این آیه مبارک، از جهت مفهوم، بر حجیّت خبر صحیح، یعنی خبر عادل واحد، به‌طور مطلق دلالت دارد، هرچند آن خبر با واسطه باشد؛ زیرا کسی که از واسطه خبر می‌دهد، گزارش می‌کند که «فلانی، برای من گفت که چنین و چنان است»؛ و این خود نوعی خبر است که بررسی در آن لازم نیست، و به همین ترتیب. و هرگاه وجود معارضی برای خبر این عادل محتمل باشد ظاهرا لازم است از آن در باب خودش فحص شود و به مقتضای قواعد تعارض عمل گردد؛ وگرنه از آغاز به آن عمل می‌کند، و این با حجیّت آن، منافاتی ندارد، زیرا این فحص و جستجو از باب احتیاط در دین است؛ [و در آن] با توجه به گردآوری معارضات در باب مربوط به همان مسئله [مراجعه به همان باب کفایت می‌کند].

تنبیه

برخی از بزرگان کوشیده‌اند سه قسم دیگر خبر را نیز در مضمون آیه وارد سازند، که در این صورت آیه بر حجیت آنها نیز دلالت خواهد کرد. سه قسم یاد شده عبارتند از: ۱) خبر حسن، و آن روایتی است که عدالت راویان آن ثابت نشده، اما از آنان مدح و تعریف شده باشد؛ ۲) موثّق، و آن روایتی است که ایمان برخی از راویانش کامل نباشد امّا مورد وثوق باشند؛ ۳) ضعیف، و آن روایتی است که برخی از راویانش نکوهش شده‌اند در صورتی که همراه با قرائن ظنّی باشد. [علّت داخل کردن این اقسام در

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۴

و ذلک لجعله التبیّن تحصیل الظن. لکنّ الانصاف أن الآیة إنّما تدلّ علی حجیّة خبر العدل فقط مفهوما، و اما غیره فخارج بالمنطوق أو بالمفهوم، و لأنّ ظاهر التبیّن هو طلب بیان الحال و هو لا یکون بالظنّ الحاصل من هذه الأقسام الثلاثة للروایة. نعم، العلم العادی بیان عرفا، فاذا حصل کفی، و لو من هذه الأقسام المذکورة.

الثانیة: من الآیات الّتی استدلّ بها علی حجیّة خبر الواحد قوله تعالی:

(فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ)[۶۷].

الثالثة: قوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ)[۶۸].

الرابعة: قوله عزّ شأنه: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)[۶۹].

بتقریب أنّ الانذار فی آیة النفر، و البیان و عدم الکتمان فی آیة الکتمان، و السؤال فی آیة الذکر، یستلزم وجوب الأخذ من المنذرین و من المبیّنین، و وجوب القبول من أهل الذکر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۵

مضمون آیه آن است که] ایشان «تبیّن» را همان به دست آوردن ظنّ [به درستی خبر] می‌دانند. امّا انصاف آن است که آیه فقط بر حجیّت خبر عادل دلالت می‌کند، و موارد دیگر به واسطه منطوق و یا مفهوم آیه، از این حکم بیرونند؛ و به دلیل آنکه ظاهر واژه «تبیّن» مطالبه بیان حال است، و این با ظنّی که از اقسام سه‌گانه یاد شده حاصل می‌گردد، تحقق نمی‌یابد. آری، علم عادی عرفا بیان به شمار می‌رود؛ و هرگاه حاصل شود کفایت می‌کند، هرچند از این اقسام یاد شده باشد.

دوم: از جمله آیاتی که به آن برای حجیت خبر واحد استدلال شده آیه [نفر] است که می‌فرماید: «پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان،

دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی یابند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند، باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند»[۷۰].

سوم: آیه [کتمان]: «کسانی که نشانه‌های روشن و رهنمودی را که فروفرستادیم، بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند ...»[۷۱].

چهارم: آیه [ذکر]: «پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر [- پژوهندگان کتاب‌های آسمانی] بپرسید»[۷۲].

بیان استدلال آن است که انذار در آیه نفر، و بیان و نپوشاندن در آیه کتمان، و پرسش در آیه ذکر، مستلزم آن است که اخذ [و پذیرش] آنچه انذاردهندگان و بیان‌کنندگان می‌گویند، و قبول آنچه اهل ذکر اظهار می‌کنند [بر شنوندگان و پرسندگان و مراجعه‌کنندگان] واجب باشد، [و این متوقف است بر حجیّت سخن ایشان، که خبر واحد است، در حق آنان].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۶

الخامسة: قوله تعالی: (وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ)[۷۳]. بتقریب أنّ إیمان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم للمؤمنین إنما هو تصدیقه لهم و قبول قولهم، فلا بدّ أن یکون قولهم حجة.

و الاستدلال بهذه الآیات الأربع متوقف علی أنّ کلا منها مطلق یشمل قبول قول الواحد و الأکثر. و لکنّه مردود بأنّ هذه الآیات کلّها بصیغة الجمع و نحوه و لا ظهور فیها فی قبول خبر الواحد، و لیست هی بصدد بیان قبول خبر العدل الواحد أو الأکثر حتّی یکتفی فی ذلک بالاطلاق، بل هی بصدد بیان جهات أخری. و لو قلنا بکفایة إطلاق هذه الآیات لکان عندنا من قبیل هذه الاطلاقات الشیء الکثیر من مدح حملة العلم و الروایة و الحثّ علی تحمّل الروایة عنهم علیهم السّلام و أمثال ذلک ممّا هو لیس بصدد بیان قبول قول واحد منهم او اکثر.

و من أدلّة المجوّزین: الأخبار، منها:

۱- ما روی عن زرارة. قال: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان المتعارضان فبأیّهما آخذ؟

قال علیه السّلام: «خذ بما اشتهر بین أصحابک و اترک الشاذّ النادر».

قلت: فانّهما معا مشهوران. قال: «خذ بأعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۷

پنجم: آیه [اذن]: «و از ایشان کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند:

او زودباور است. بگو: گوش خوبی برای شماست، به خدا ایمان دارد و [سخن] مؤمنان را باور می‌کند»[۷۴]. بیان استدلال آن است که ایمان [و باور] پیامبر (ص) نسبت به مؤمنان جز آن نیست که سخن ایشان را راست می‌شمارد و آن را می‌پذیرد؛ پس حتما سخن آنان حجّت می‌باشد.

استدلال به چهار آیه اخیر متوقف برآن است که هریک از آنها مطلق باشد تا قول یک نفر و بیشتر از آن را شامل شود. امّا چنین اطلاقی در آنها وجود ندارد، زیرا این آیات همگی به صیغه جمع و مانند آن هستند، و در قبول خبر واحد [- اخبار یک نفر] ظهور ندارند، و اساسا این آیات درصدد بیان قول یک یا چند عادل نیست تا به اطلاق آن بسنده شود، بلکه درصدد بیان جهات دیگری است. و اگر بگوییم اطلاق این آیات کفایت می‌کند، ما اطلاقات فراوانی از این قبیل در اختیار داریم، مانند ستایش حاملان علم و روایت، و تشویق به بر گرفتن روایت از ائمه (ع) و امثال آنکه هیچ‌یک درصدد بیان قبول سخن یک یا چند نفر از ایشان نیست. از جمله ادله کسانی که عمل به خبر واحد را جایز می‌شمارند، روایاتی است، که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. روایتی که از زراره نقل شده است: او [به محضر امام (ع)] گفت: از سوی شما دو خبر یا حدیث نقل می‌شود که با یکدیگر

تعارض دارند؛ کدامین آنها را بگیریم [و عمل کنیم]؟

امام علیه السّلام فرمود: «روایتی را بگیر که میان یارانت شهرت دارد و روایت شاذ و نادر را [که شهرتی ندارد] واگذار».

زراره گفت: هر دو مشهورند. امام (ع) فرمود: «آن را که عادل‌ترین آنها نزد تو، و موثّق‌ترینشان پیش تو نقل کرده، بگیر».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۸

۲- ما روی عن الحسن بن الجهم عن الامام الرضا علیه السّلام.

قلت: یجیئنا الرّجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین، فلا نعلم أیّهما الحق؟ قال علیه السّلام: «اذا لم تعلم فموسّع علیک بأیّهما أخذت».

۳- ما روی عن الحارث بن المغیرة عن الصادق علیه السّلام قال: «اذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلّهم ثقة فموسّع علیک حتی تری القائم علیه السّلام».

دلّت هذه الأخبار علی قبول خبر الثّقة العدل، و الظاهر أنّهما بمعنی واحد فی لسان الأخبار، و ما یقال بأنّ هذه أخبار آحاد فکیف یستدلّ بها علی حجیة خبر الواحد للزوم الدّور، لأنه استدلال علی حجیة خبر الآحاد بخبر الآحاد، مدفوع بأنّ تسالم الأصحاب علی قبول هذه الأخبار العلاجیة فی باب التعادل و التراجیح یوجب الوثوق بها.

۴- ما روی من قول عبد العزیز بن المهتدی للامام علیه السّلام: ربما أحتاج و لست ألقاک فی کلّ وقت، أ فیونس بن عبد الرّحمن ثقة، آخذ عنه معالم دینی؟ قال: «نعم». و ظاهرها أنّ قبول قول الثقة فی الروایة و الفتوی کان معلوما عند السائل، و تقریر الامام علیه السّلام له علی ذلک یدلّ علی حجیة قوله.

و مثله فی شموله باطلاقه للروایة و الفتوی الخبر الآتی.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۲۹۹

۲. روایتی که حسن بن جهم از امام رضا (ع) نقل کرده است:

گفتم: دو نفر که هر دو ثقه [و مورد اطمینان هستند] دو حدیث مختلف [و متعارض] نقل می‌کنند، و ما نمی‌دانیم کدامین آنها درست است؟

امام (ع) فرمود: «هرگاه نمی‌دانی [کدامین آنها درست است] اختیار داری که هرکدام را می‌خواهی بگیری [و عمل کنی]».

۳. روایتی که از حارث بن مغیره از امام صادق (ع) نقل شده است. امام (ع) [در این روایت] فرمود: «هرگاه از یارانت حدیث شنیدی و همه آنان ثقه بودند مختاری [که در صورت تعارض به هرکدام خواستی عمل کنی]، تا امام زمان خود را ببینی [و از او بپرسی].

این روایات بر قبول خبر ثقه عادل دلالت دارد. و ظاهرا ثقه و عادل در زبان روایات به یک معناست. اشکال شده که این روایات، خودشان خبر واحد هستند؛ ازاین‌رو نمی‌توان برای اثبات حجیّت خبر واحد به آنها تمسّک کرد، چون دور لازم می‌آید، زیرا که در آن به خبر واحد برای اثبات حجیّت خبر واحد تمسّک شده است.

پاسخ این اشکال آن است که علمای امامیّه این اخبار را که در مقام بیان راه حلّی در باب تعادل و تراجیح است، پذیرفته‌اند و در قبول آن اتفاق‌نظر دارند، و این امر موجب اطمینان به درستی این اخبار می‌شود.

۴. روایتی که در آن آمده عبد العزیز بن مهدی به امام (ع) گفت: گاهی [در مسائل شرعی] نیازمند می‌شویم، و چنین نیست که هر زمان [بخواهم] بتوانم شما را دیدار کنم. آیا یونس بن عبد الرحمن ثقه است، تا احکام دینم را از وی فرا بگیرم؟

امام (ع) فرمود: «آری». ظاهر این روایت آن است که پذیرفتن سخن ثقه در روایت و فتوا نزد سؤال‌کننده معلوم [و مسلّم] بوده است، و تقریر امام (ع) در حق او نسبت به این مطلب، بر حجیّت قول ثقه دلالت دارد.

روایت زیر نیز از آن جهت که با اطلاق خود روایت و فتوا، هر دو، را شامل می‌شود، نظیر روایت یاد شده است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۰

۵- ما روی من جواب الامام علیه السّلام کتابهٔ عن السؤال عمّن یعتمد علیه فی الدین. قال علیه السّلام: «اعتمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبّنا کثیر القدم فی أمرنا» و نحوهما غیرهما مما یدلّ علی قبول قول الثقهٔ و خبره.

و قد استدلّوا ایضا بأخبار أخر، و لکن فی نفسی من دلالتها شیء. منها:

الاخبار الواردهٔ فی نصّ الامام الصادق علیه السّلام علی بعض افراد من خواصّه و خواصّ أبیه علیه السّلام بأنّه ثقهٔ مأمون خذ عنه دینک مثلا. و لعلّ هذه إنما تدلّ علی قبول قول ذلک الثقهٔ خاصهٔ الّذی شهد الامام علیه السّلام بوثاقته، فیکون مأمونا من الکذب یقینا، و هذه درجهٔ فوق العدالهٔ اذا حصلت فی واحد من الرواهٔ فلا یتوقّف فی قبول روایته أحد حتّی مثل السید المرتضی و أتباعه القائلین بعدم حجیهٔ خبر الواحد ظاهرا.

اما احتمال الاشتباه و السهو علیه فمنفیّ بالأصل، و لذا لا یعبأ به العقلاء.

و من أدلّتهم اخبار التقلید و الارجاع الی العلماء. و فی دلالتها نظر ایضا، لأنها خاصهٔ بالفتوی التی یقبل فتوی الواحد فیها اتفاقا.

و اعلم ان المتتبّع لأخبارهم علیهم السّلام فی هذا الباب یظهر له أنّهم علیهم السّلام صرّحوا فی بعض أحادیثهم بعدم الأخذ من غیر المؤمن، و انّهم انّما رخصوا بقبول قول العدل الثقهٔ خاصهٔ، و انّهم علیهم السّلام لم یکونوا یطلقون کلمهٔ الثّقهٔ إلا علی المؤمن العدل ظاهرا. نعم، اطلاق کلمهٔ الثقهٔ علی المتجنّب عن الکذب و لو کان غیر مؤمن اصطلاح نشأ بین علماء الحدیث علی ما یظهر للمتتبع.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۱

۵. روایتی که در آن پاسخ مکتوب امام از پرسش درباره کسی که اعتماد بر وی در دین رواست، آمده است. امام (ع) فرمود: «در دین خود بر کسی اعتماد کنید که عمری را در راه محبّت ما سپری کرده و در امر ما کوشا بوده است». و مانند آن از دیگر روایاتی که بر پذیرش سخن و خبر شخص ثقه دلالت دارد.

علما به روایات دیگری نیز استدلال کرده‌اند، اما به نظر من دلالت آنها تمام نیست.

از جمله روایاتی که بیانگر آن است که امام صادق (ع) درباره برخی از یاران خاصّ خود و پدرشان تصریح کرده‌اند که مثلا «وی ثقه و ایمن است، دین خود را از او فراگیر.» شاید این دسته از روایات بیانگر پذیرش سخن همان فرد ثقه خاص که امام (ع) بر وثاقت وی شهادت داده است، باشد؛ که در این صورت، او [به دلیل شهادت امام (ع)] یقینا مبرّای از دروغ گفتن می‌باشد، و این درجه، بالاتر از مرتبه عدالت است و هرگاه درباره یکی از راویان، چنین چیزی احراز شود همگان خبرش را می‌پذیرند حتی کسانی مانند سیّد مرتضی و پیروانش که ظاهرا خبر واحد را حجّت نمی‌دانند. امّا احتمال اشتباه و سهو در حق چنین کسانی با اصل [- اصالت عدم اشتباه و سهو] نفی می‌شود و ازاین‌رو، عقلا به چنین احتمالی توجه نمی‌کنند.

از دیگر ادله ایشان، روایات تقلید و ارجاع مردم به علماست، که دلالت این‌ها نیز [بر حجیت خبر واحد، به نظر من] تمام نیست؛ زیرا این روایات، به فتوا اختصاص دارند، و در مورد فتوا همگان می‌پذیرند که فتوای یک نفر حجّت است.

بدان که هرکس در روایات ائمه (ع) در این باب جستجو و تتبع کند، برایش روشن می‌شود که ائمه (ع) در برخی از احادیثشان تصریح کرده‌اند که حدیث غیر شیعه دوازده امامی را نپذیرید، و نیز روشن می‌شود که ائمه (ع) تنها قبول سخن شخص عادل و ثقه را مجاز دانسته‌اند، و ایشان واژه «ثقه» را ظاهرا جز درباره مؤمن عادل به کار نمی‌برند. آری، اطلاق واژه «ثقه» بر کسی که از دروغ می‌پرهیزد، هرچند شیعه نباشد، اصطلاحی است که میان حدیث‌شناسان پدید آمده و این حقیقت، بر اهل تتبع آشکار می‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۲

اما ما فی بعض الأخبار من تصریح أو تلویح بأخذ روایات غیره، مثل قوله علیه السّلام فی روایات بنی فضال لمّا سئل عنها: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» فهذه یمکن الجواب عنها:

أولا: بأنّها شهادة من الامام علیه السّلام فی أنّ روایاتهم التی ذکروها فی کتبهم صادقة قد صدرت عنهم، و مع هذه الشهادة منه تکون روایاتهم أثبت و أصدق من روایات سائر العدول من المؤمنین التی لم ترد من الامام علیه السّلام شهادة بخصوصها.

ثانیا: إنّ کتبهم إنّما ألّفوها فی زمن استقامتهم قبل عدولهم عن الحق.

و مثل الروایة المرسلة فی کتاب العدّة للشیخ الطوسی قدّس سرّه من قوله علیه السّلام:

«اذا نزلت بکم حادثة لا تجدون حکمها فیما روی عنّا فانظروا الی ما رووه عن علی علیه السّلام فاعملوا به».

و یمکن الجواب عنها بأنها تحمل علی قبول خبر الآحاد من هؤلاء فیما اذا کان محفوفا بما یحصل من الرّجوع الیه وثوق و اطمئنان من شواهد و قرائن و ذلک جمعا بینها و بین ما سبق، لأن المتحصّل من المجموع ان المعتبر فی مقام الحجیة إنما هو خبر الثقة العدل، و اما غیره فیحتاج الی شواهد له بصحّة الصدور عنهم علیهم السّلام. و الشواهد تختلف فربما تکون قرائن محفوفة أو شهرة معروفة أو نحو ذلک. و الشهرة المفیدة للوثوق تحصل إما بکون الروایة مشهورة مرویّة عند الأصحاب، أو بکون جلّ الفقهاء یستندون الی الروایة فی فتواهم بحیث توجب إحدی الشهرتین وثوقا بوجود قرائن و مؤهّلات للحجیة فی تلک الروایة، و هذا یختلف باختلاف الروایات و الشهرات و المقامات.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۳

اما اینکه در برخی روایات به تصریح یا اشاره آمده است که به اخبار غیر شیعه [نیز] عمل کنید، مثل روایتی که در آن، امام (ع) در پاسخ به پرسش از روایات بنی فضّال فرمود: «آنچه را روایت کردند بگیرید [و عمل کنید] و آنچه را با رأی خویش گفتند واگذارید». در پاسخ به این روایات می‌توان گفت:

اولا: این روایات بیانگر شهادت امام (ع) است بر اینکه روایاتی که بنی فضّال در کتابهایشان آورده‌اند درست است و از ائمه (ع) صادر شده است، و با وجود چنین شهادتی از امام (ع) روایات ایشان از روایات دیگر شیعیان عادل که از سوی امام (ع) شهادتی در خصوص ایشان وارد نشده، استوارتر و صادق‌تر خواهد بود.

ثانیا: آنان کتابهایشان را در زمانی که عقایدشان صحیح بود و پیش از روی‌گردانی از حق نوشتند.

و مثل روایت مرسلی که در کتاب عده شیخ طوسی (ره) آمده که امام (ع) فرمود:

«هرگاه حادثه‌ای برای شما پیش آمد که حکم آن را در آنچه از ما روایت شده نیافتید به روایاتی که آنان از علی (ع) نقل کرده‌اند، بنگرید، و به آن عمل کنید».

در پاسخ می‌توان گفت: این روایت حمل می‌شود بر قبول خبر واحد از اهل سنّت در جایی که آن خبر همراه با شواهد و قرائنی باشد که از رجوع به آن، وثوق و اطمینان حاصل می‌گردد، تا بدین‌وسیله میان این روایت و روایات پیش‌گفته جمع شود، زیرا آنچه از مجموع این روایات به‌دست‌می‌آید آن است که تنها خبر ثقه عادل حجّت است، و غیر آن نیازمند شواهدی بر درستی صدورش از جانب ائمه (ع) می‌باشد.

شواهد گوناگون است؛ گاهی قرائن همراه خبر، یا شهرت شناخته شده، و یا چیزی مانند آن می‌باشد. شهرت اطمینان‌بخش، گاهی به این صورت حاصل می‌شود که روایت مشهور و نزد اصحاب روایت شده باشد، و گاهی به این صورت حاصل می‌شود که همه فقها در فتوای خود بدان استناد کرده باشند، به گونه‌ای که این دو نوع شهرت، موجب وثوق [و اطمینان] به وجود قرائن و اموری شود که شرایط حجیّت را در آن روایت پدید می‌آورد؛ و تحقق این امر، بسته به روایت، شهرت و مقام، مختلف می‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۴

و من جملة أدلّة المجوزين الاجماع الّذى ذكره الشيخ الطوسى و جماعة على حجية خبر الواحد فى مقابل الاجماع الّذى ادّعاه السيّد المرتضى على عدم قبول خبر الواحد.

و قد استدلّوا ايضا بأوجه عقلية على الحجية، و لكن لمّا كانت الحجج السابقة الّتى اعتمدت عليها كافية لم أتعرّض للأوجه العقلية لأنها لا تخلو من بعض الاشكالات، و لعلّها الى التقريبات أقرب منها الى الأدلة.

الظن المطلق إنّ ما تقدّم من هذه المباحث هى فى حجيّة الظنّ الخاص. اما الظن المطلق فقد استدلّ بعضهم على حجيّته بأوجه، و لمّا كانت حجيّته مترتّبة على عدم حجية الظنّ الخاصّ، و بعد اثبات حجيّته، و لا سيّما خبر الواحد، فنحن فى غنى عنه. و لكن نشير الى بعض أدلّته اشارة و هو أهمّها و أشهرها، و ذلك هو الدليل المعروف بدليل الانسداد الذى يتركّب من مقدّمات:

اولها: انسداد باب العلم و الظنّ الخاصّ بمعظم الأحكام الشرعية.

ثانيها: إنا فعلا مكلّفون بامتثال تلك الأحكام الشرعيّة قطعا و لم يسقطها انسداد باب العلم و العلمى فى معرفتها، و لا يكفى امتثال ما علم من التكاليف أو ظنّ بالظنّ الخاص و إهمال الباقى و هو معظمها و إجراء أصالة البراءة العامّة عليه أو استصحاب العدم السابق على التكليف.

ثالثها: إنّا لا يجب علينا فى مقام امتثال معظم الأحكام المنسدّ علمها علينا الاحتياط، للاجماع ظاهرا على عدم وجوبه فى هذا المقام، و للزوم العسر و الحرج. فيحكم العقل علينا ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۵

از دیگر ادله کسانی که عمل به خبر واحد را مجاز می‌شمارند، اجماعی است که شیخ طوسی و جمعی از علما بر حجیّت خبر واحد نقل کرده‌اند، در برابر اجماعی که سیّد مرتضی بر عدم قبول خبر واحد ادعا نموده است.

طرفداران حجیت خبر واحد چند دلیل عقلی نیز برای حجیت خبر واحد آورده‌اند، اما چون ادله پیش‌گفته که برآن تکیه کردم، کفایت می‌کند، دیگر وجوه عقلی را نیاوردم؛ زیرا پاره‌ای از اشکالات برآن وارد است، و شاید آن بیان‌ها به تقریب نزدیک‌تر باشند تا دلیل.

ظنّ مطلق

مباحثی که گذشت درباره حجیّت ظنّ خاص بود. اما برای حجیّت ظنّ مطلق، ادله‌ای از سوی برخی علما اقامه شده است. و چون حجیّت مطلق ظنّ به دنبال عدم حجیّت ظنّ خاص مطرح می‌شود، پس از اثبات حجیّت ظنّ خاص، به‌ویژه خبر واحد، دیگر ما نیازی به [بحث درباره] آن نداریم. درعین‌حال به یکی از ادله آن، که مهم‌ترین و مشهورترینشان است و به دلیل انسداد، معروف است، اشاره می‌کنیم. این دلیل از چند مقدمه تشکیل می‌شود:

۱. انسداد باب علم و ظنّ خاصّ به بیشتر احکام شرعی.

۲. ما به‌طور قطع اکنون مکلّفیم که احکام شرعی را امتثال کنیم و بسته بودن باب علم و علمی در شناخت این احکام، تکلیف ما را ساقط نمی‌کند. از سوی دیگر، امتثال آن مقدار از تکالیف که معلوم است یا ظنّ خاص به آن داریم و رها کردن و مهمل گذاردن بقیّه- که بیشتر احکام را تشکیل می‌دهند- و اجرای اصالت برائت عام در آنها، یا استصحاب عدم سابق بر تکلیف، کفایت نمی‌کند.

۳. بر ما واجب نیست که در مقام امتثال بخش عمده احکام که ما راهی به شناخت آنها نداریم، احتیاط کنیم، چون ظاهرا فقها بر عدم وجوب احتیاط در این مقام، اتفاق‌نظر و اجماع دارند، و به خاطر لزوم عسر و حرج. ازاین‌رو، عقل بر ما حکم

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۶

بالامتثال الظنّی و الأخذ بالمظنون من الأحکام أو الطرق الظنیة و هذا معنی (الحکومة) المصطلح علیها فی المقام عند متأخری الأصولیین. لأنّ العقل هو الحاکم بوجوب الأخذ بالظنّ عند انسداد باب العلم بالأحکام، أو نقول انّ نتیجة مقدمات الانسداد هی استکشاف العقل لحکم الشارع بنصب الظن طریقا لمعرفة التکالیف فی مقام الانسداد و هذا هو معنی (الکشف) المصطلح علیه عندهم، أی إنّ العقل یکشف عن حکم الشرع باتّباع الظنّ عند انسداد باب العلم بالأحکام.

الخلاصة الظنّ لیس بحجة فی الأحکام الشّرعیة إلا الظنون الحاصلة من الأمور الآتیة:

۱- ظواهر ألفاظ الکتاب و السنة.

۲- قول اللغوی.

۳- الاجماع المنقول.

۴- خبر الواحد الذی یرویه الثقة.

تمرینات ۱- ما الدلیل علی حجیة ظاهر الکتاب، و ما الجواب عن أدلة الاخباریین المانعین من ذلک؟

۲- قول اللغوی الکافر حجة فی الأحکام اذا حصل منه الاطمئنان أم لا؟

۳- ما هی أحسن المبانی فی حجیة الاجماع المحصل؟

۴- لو أجمع أهل عصر واحد فقط علی شیء، فهل هذا الاجماع حجة؟

۵- کیف تستدل بآیة النبأ علی حجیة خبر الواحد؟

۶- اذکر بعض الروایات الدالة علی حجیة خبر الواحد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۷

می‌کند به امتثال ظنّی و اخذ به احکام مظنون یا راه‌های ظنّی، و این است معنای «حکومت»؛ اصطلاحی که اصولیان متأخر در این بحث به کار برده‌اند. زیرا این عقل است که به هنگام بسته بودن باب علم به احکام، به وجوب عمل به ظنّ حکم می‌کند؛ یا اینکه می‌گوییم: نتیجه مقدمات انسداد، آن است که عقل کشف می‌کند که شارع در صورت بسته بودن باب علم، ظنّ به احکام را راهی برای شناخت تکالیف قرار داده است، و این معنای اصطلاح «کشف» در این مقام است، یعنی عقل حکم شارع را، مبنی بر پیروی کردن از ظنّ به هنگام انسداد باب علم به احکام، کشف می‌کند.

خلاصه

در احکام شرعی، ظنّ حجّت نیست، مگر ظنون حاصل از امور زیر:

۱. ظواهر الفاظ کتاب و سنّت.

۲. قول لغوی.

۳. اجماع منقول.

۴. خبر واحدی که ثقه آن را نقل می‌کند.

تمرین

۱. دلیل حجیّت ظاهر قرآن و پاسخ ادله اخباریان، که آن را نمی‌پذیرند، بیان کنید.

۲. آیا سخن لغت‌شناس کافر، درصورتی‌که از سخن او برای انسان اطمینان حاصل شود، در احکام حجّت است؟

۳. بهترین مبنا درباره حجیّت اجماع محصّل کدام است؟

۴. اگر فقط فقهای یک عصر بر حکمی اتفاق کنند، آیا چنین اجماعی حجت است؟

۵. نحوه استدلال به آیه نبأ برای حجیّت خبر واحد را بیان کنید.

۶. برخی از روایات بر حجیّت خبر واحد را ذکر کنید.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۸

الفصل الثالث الشک تمهید ذکرنا فی أوّل هذا الجزء الثانی من هذا الکتاب، انّ المکلّف المجتهد بالنسبة لکلّ حکم من أحکامه إمّا أن یحصل له قطع فیه أو ظنّ أو شکّ، و قد بیّنّا جملة من أحکام القطع و الظنّ فی الفصل الأول و الثانی.

و اما الشک، فیمکن أن یجعل الشارع فی مقامه أصولا کثیرة، أو یثبت بحکم العقل ذلک، و لکن لم یثبت بحسب الاستقراء من العقل و الشرع إلا الأصول الأربعة المهمة و هی:

۱- الاستصحاب علی بعض الأقوال.

۲- البراءة.

۳- الاحتیاط.

۴- التخییر.

و هذه هی الجاریة فی مقام الاستنباط فی جمیع أبواب الفقه فی الجملة.

و لعلّ حصر مجاری هذه الأصول الأربعة عقلیّ دائر بین النفی و الاثبات، لأنّ الشکّ إما أن تلاحظ فیه الحالة السابقة علیه أولا «فالأول هو مجری الاستصحاب» و اما الثانی و هو ما لم تلاحظ فیه الحالة الأولی السابقة،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۰۹

فصل سوم شک

مقدمه

در آغاز بخش دوم این کتاب گفتیم که مکلّف مجتهد، نسبت به هر حکمی از احکام خود [از سه حال بیرون نیست]، یا به آن قطع دارد، یا به آن ظنّ دارد، و یا نسبت به آن شک دارد. در فصل اول و دوم، پاره‌ای از احکام قطع و ظنّ را آوردیم.

اما شک؛ شارع می‌تواند برای حالت شک اصول فراوانی را مقرّر بدارد، یا عقل چنین کند. اما پس از استقرای موارد حکم عقل و شرع، فقط چهار اصل مهمّ به دست آمد، که عبارتند از:

۱. استصحاب، بنا بر برخی از اقوال؛

۲. برائت؛

۳. احتیاط؛

۴. تخییر.

این‌ها اصولی است که در مقام استنباط تا حدودی در همه ابواب فقه جریان دارد.

شاید حصر موارد جریان این اصول چهارگانه، عقلی و مردّد میان نفی و اثبات باشد؛ زیرا در شک یا حالت سابق بر شک لحاظ می‌شود، و یا لحاظ نمی‌شود. در صورت نخست، استصحاب جاری می‌شود. و اما صورت دوم، یعنی جایی که حالت نخست

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۰

سواء لم تعلم فيه تلك الحالة أو علمت، و لكن لم تلاحظ- كما اذا كان الشكّ فی بقاء الحالة السابقة شكّا فی المقتضی بناء علی عدم جريان الاستصحاب فيه كما لو شكّ فی حياة زيد بعد تجاوزه العمر الطبيعی- فاما أن يكون الشك فيه شكا فی جنس التكليف الالزامی يعنی ما لم يعلم فيه التكليف الالزامی أو لا «و الأول مجری البراءة» و الثانی و هو ما يعلم فيه التكليف الالزامی، و لكنّ الشك فی المكلّف به إما أن يمكن فيه الاحتياط، و هو ما لم يكن التكليف فيه دائرا بين المحذورين أولا «فالأول مجری الاحتياط» «و الثانی مجری التخيير».

و سنذكر فيما يأتی الأصول الأربعة علی خلاف ترتيبها فی هذا الحصر وفقا لسيرة الأصوليين.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۱

پیشین در آن لحاظ نمی‌شود، خواه حالت پیشین مجهول باشد و خواه معلوم باشد اما لحاظ نشود- مانند آنجا که شک در بقای حالت پیشین، شک در مقتضی باشد و ما استصحاب را در مورد شک در مقتضی جاری ندانیم، مثل آنکه در زنده بودن زید، پس از سپری شدن عمر طبیعی‌اش، شک کنیم- در این صورت، شک در آن یا شک در جنس تکلیف الزامی است، یعنی آنچه تکلیف الزامی در آن معلوم نیست، و یا غیر آن است. در صورت نخست، برائت جاری می‌شود؛ و صورت دوم- یعنی آنجا که تکلیف الزامی را می‌دانیم، ولی مکلّف به را نمی‌دانیم- یا به‌گونه‌ای است که احتیاط در آن ممکن است- و آن در جایی است که تکلیف در آن مردّد میان محذورین نباشد- و یا به‌گونه‌ای است که احتیاط در آن ممکن نیست. در صورت اول، احتیاط و در صورت دوم، تخییر جاری می‌شود.

اینک می‌پردازیم به شرح این اصول چهارگانه، با رعایت ترتیبی که اصولیان در این بحث به کار بسته‌اند که با ترتیب یاد شده در تقسیم‌بندی بالا متفاوت است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۲

الاصل الاول البراءة و هی: «براءة الذّمّة من التكليف». و قد جرت السيرة علی تقديم البحث عنها فنقول: الشك فی جنس التكليف الالزامی اذا لم تلاحظ فيه الحالة السابقة، إما أن يكون شبهة تحريمية، أی يكون الحكم فيها دائرا بين الحرمة و غير الوجوب، أو وجوبية بعكسها. و سبب الشك فی كلّ منهما إما فقدان النص، أو إجماله، أو تعارضه، فها هنا ستة مقامات:

المقام الاول الشبهة التحريمية مع فقدان النص و قد اختار الأصوليون فيها «البراءة» و الاخباريون فيها «الاحتياط». و استدلّ الأولون بالأدلة الأربعة:

اما الكتاب فقوله تعالی: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۳

اصل اول برائت

اشاره

مقصود از برائت، مبرّا و خالی بودن عهده فرد از تکلیف است. شیوه اصولیان آن است که بحث از برائت را بر دیگر اصول عملیّه مقدّم بدارند. در بیان این اصل عملی می گوییم: شک در جنس تکلیف الزامی، هرگاه حالت پیشین در آن لحاظ نشود، یا به صورت شبهه تحریمی است- یعنی حکم در آن میان حرمت و غیر وجوب مردّد می‌باشد- و یا به صورت شبهه وجوبی است، که

عکس آن حالت است. سبب شک در هریک از این دو حالت، یا فقدان نصّ است، یا اجمال نصّ و یا تعارض نصّ. پس بحث در شش مقام منعقد می گردد.

مقام نخست شبهه تحریمی به سبب فقدان نصّ

ادله برائت

اشاره

در این بحث، اصولیان برائت را برگزیده‌اند و اخباریان احتیاط را. ادله اصولیان بدین شرح است:

الف. قرآن

آیه «بر توانگر است که از دارایی خود هزینه کند، و هرکه روزی او تنگ باشد باید

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۴

فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها)[۷۵]. و توجیه الاستدلال بالآیة:

أنها و إن کان موردها إنفاق المال، و لکن قوله سبحانه: (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها) ظاهره انّه قضیة کلیة و قاعدة عامّة مقرّرة من اللّه تعالی، و هی عدم تکلیف عباده بشیء إلا بعد ایتائه لهم ذلک الشیء. و فی استشهاد الامام الصادق علیه السّلام فی روایة عبد الأعلی بهذه الآیة علی عدم وجوب المعرفة قبل البیان قرینة علی عدم اختصاص الآیة بموردها و هو المال. و الایتاء بمعنی الاعطاء کما نصّ علیه أهل اللغة، و ورد استعماله فیه کثیرا فی القرآن و المحاورات، و هو المعنی المتبادر الظاهر من الایتاء، و لکنّ الاعطاء یختلف باختلاف الشیء المعطی، فاعطاء المال للعبد هو التسلیم له أو التسلیط علیه، و اعطاء العلم له هو التعلیم، و اعطاء الکتاب بمعنی التعلیم ایضا أو الوحی کما فی قوله تعالی: (قالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتانِيَ الْكِتابَ)[۷۶] و إعطاء التکلیف هو التبلیغ و الوصول الی نفس کلّ مکلّف و لا یکفی التبلیغ للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، لأنّ ظاهر الآیة هو التبلیغ و الوصول الی نفس المکلّف.

و هذا الاختلاف لموارد الاعطاء لا یوجب استعمال اللّفظ فی اکثر من معنی، لأنّ الاستعمال إنّما هو بمعنی واحد، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۵

از آنچه خدا به او داده خرج کند. خدا هیچ‌کس را جز [به‌قدر] آنچه به او داده است تکلیف نمی‌کند»[۷۷]. تقریر استدلال به این آیه آن است که: هرچند مورد آیه، انفاق مال است، اما ظاهر عبارت «خدا هیچ‌کس را جز [به‌قدر] آنچه به او داده است تکلیف نمی‌کند» قضیه کلّی و قاعده عامی است که خداوند مقرّر داشته است؛ و آن اینکه خداوند بندگانش را به چیزی مکلّف نمی‌کند مگر پس از آنکه آن را به وی بدهد [و در اختیار وی گذارد.] امام صادق (ع) در روایت عبد الاعلی به این آیه برای واجب نبودن معرفت قبل از بیان، استشهاد کرده است و این قرینه‌ای است که نشان می‌دهد آیه به مورد خاصش، که مال است، اختصاص ندارد.

[در روایت عبد الاعلی آمده است که از امام صادق (ع) سؤال شد که اگر کسی چیزی را نداند آیا تکلیفی برعهده او هست؟ امام (ع) فرمود: «تکلیفی برعهده او نیست، چون خداوند می‌فرماید: (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها)».] واژه «ایتاء»، چنان‌که لغت‌شناسان گفته‌اند، به معنای اعطا و دادن است و در قرآن و گفتگوهای مردم در این معنا فراوان به‌کاررفته‌است، و از واژه «ایتاء» همین معنا ظاهر و متبادر است. البته مصداق اعطا و دادن، بسته به چیزی که داده می‌شود، گوناگون می گردد: دادن مال به بنده

عبارت است از تسلیم کردن مال به او و یا مسلّط ساختن وی بر مال، و دادن علم به او عبارت است از آموختنش به او، و دادن کتاب نیز به معنای آموختن و یا وحی کردن آن است، چنان‌که در قرآن آمده: «گفت:
منم بنده خدا، به من کتاب داده»[۷۸]، و دادن تکلیف عبارت است از رساندن و رسیدن آن به هر مکلّفی، و رساندن آن به پیامبر (ص) کفایت نمی‌کند، زیرا ظاهر آیه رساندن و رسیدن آن به خود مکلّف است.
البته باید توجه داشت که وجود این اختلاف در موارد دادن، باعث نمی‌شود که لفظ در بیش از یک معنا به‌کاررفته باشد، زیرا لفظ در این موارد فقط در یک معنا[۷۹]

ترجمه اصول استنباط ؛ ص۳۱۵

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۶

و لکن اختلافه نشأ من جهة اختلاف الأشیاء المعطاة، فاعطاء کلّ شیء بحسبه، أ لا تری انّ قوله «آتاکم اللّه ما لم یؤت أحدا من العالمین» یراد منه الاعطاء قطعا، و لکن لیس اعطاء مال بمعنی التسلیم له، بل اعطاء فضل و علم و کمالات و درجات و هو التزیین بهذه الفضائل و ذلک لاختلاف الشیء المعطی.
و قد استدلّ بعضهم علی البراءة بآیات أخر لم تتّضح عندی دلالتها.
منها قوله تعالی: (وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا)[۸۰] و هذه أجنبیّة عن مقامنا، لأنها تنفی التعذیب قبل بعث رسول، و مقامنا هو البحث عن الشک بعد بعث الرسول.
و منها قوله تعالی: (قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً ...)[۸۱]. و هذه کسابقتها، لأنها مختصة بالنبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و اذا أوحی له صلّی اللّه علیه و آله و سلم محرمات معلومة معدودة فلا یجوز التعدی عنها اذا علمناها، و هذا غیر مقامنا و هو الشک فیما أوحی الیه صلّی اللّه علیه و آله.
و منها قوله سبحانه: (وَ ما لَکُمْ أَلَّا تَأْکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ).[۸۲]

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۷

به‌کاررفته، و منشأ اختلاف، تفاوت در چیزهایی است که داده شده است؛ زیرا دادن هر چیزی متناسب با خود آن است. مثلا در جمله «خداوند به شما چیزی داد که در همه دوران‌ها به هیچ‌کس نداد» مراد از «ایتاء» قطعا دادن است، اما مقصود از آن دادن مال، یعنی تسلیم کردن مال، نیست، بلکه مقصود دادن فضل و علم و کمالات و درجات است و آن عبارت است از آراسته ساختن فرد به این فضایل. [بنابراین، دادن، در مورد کمالات نفسانی به معنای آراسته ساختن فرد به آن کمالات است]. و این به خاطر اختلاف در چیزی است که داده می‌شود.
برخی از اصولیان به آیات دیگری برای اثبات برائت تمسّک کرده‌اند که نزد من دلالتشان روشن نیست. [برخی از این آیات عبارتند از]:
۱) آیه: «و ما تا پیامبری برنینگیزیم به عذاب نمی‌پردازیم»[۸۳]. این آیه با بحث ما ارتباطی ندارد؛ زیرا این آیه عذاب کردن پیش از برانگیختن پیامبر را نفی می‌کند، و محلّ بحث ما شکّ مکلّف پس از آمدن پیامبر است.
۲) آیه «بگو: در آنچه به من وحی شده است، بر خورنده‌ای که آن را می‌خورد هیچ حرامی نمی‌یابم، مگر آنکه مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک باشد»[۸۴]. این آیه نیز مانند آیه پیشین است، زیرا به پیامبر (ص) اختصاص دارد؛ و هرگاه بر پیامبر (ص) محرمات معلوم و شمرده‌شده‌ای وحی شده باشد، درصورتی‌که ما آنها را بشناسیم، نباید از آنها تجاوز و تعدّی کنیم، و این از محلّ

بحث ما، یعنی شک در آنچه به پیامبر وحی شده، بیرون می‌باشد.

۳) آیه: «و شما را چه شده که از آنچه نام خدا برآن برده شده نمی‌خورید؟ با این که [خدا] آنچه را بر شما حرام کرده- جز آنچه بدان ناچار شده‌اید- برای شما به تفصیل بیان نموده است»[۸۵].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۸

و هذه کسابقتها، لأنه اذا علمنا بتفصیل ما حرّم علینا فلا نشکّ. و مقامنا فیما اذا شککنا و لم نعرف الحال و الحکم.

و اما السّنة فهی: الاول: النبویّ الصحیح المشهور: «رفع عن أمتی تسعة أشیاء، الخطاء، و النسیان، و ما استکرهوا علیه، و ما لا یعلمون، و ما لا یطیقون، و ما اضطرّوا الیه، و الطیرة، و الحسد، و التفکّر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق الانسان بشفتیه».

و هذه الروایة الشریفة التی ظاهرها التفضّل و الامتنان علی أمّة نبیّنا محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یمکن حملها علی ظاهرها من رفع هذه الأشیاء التسعة بأعیانها عن الأمة لوجودها فیها قطعا، فلا بدّ من التصرّف إما فی معنی الرّفع، أو فی معانی هذه الأشیاء، أو حملها علی حذف مضاف، و لا سبیل للأولین لأنهما خلاف الظاهر، فتعیّن الثالث.

و قد اختلفوا فی المضاف، فقیل هو المؤاخذة مثلا بمعنی رفع عن أمتی مؤاخذة الخطأ و النسیان الی آخرها.

و قیل: الآثار، بمعنی رفع عن أمّتی جمیع آثار هذه التسعة، أو یقدّر لکلّ واحد منها الأثر الظاهر فیه. و لی فی الجمیع نظر، لأنّ الأول ینافیه ما ورد فی الصحیح عن أبی الحسن علیه السّلام فی الرّجل یستحلف علی الیمین فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما یملک، أ یلزمه ذلک؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۱۹

این آیه نیز مانند آیه پیشین است، زیرا ما هرگاه مواردی را که بر ما حرام شده بدانیم دیگر شک نخواهیم کرد، درحالی‌که بحث ما در جایی است که شک می‌کنیم و حال و حکم را نمی‌دانیم.

ب. سنّت

۱) روایت نبوی صحیح و مشهور: «نه چیز از امّت من برداشته شده است: خطا، نسیان، آنچه برآن اکراه شده‌اند، آنچه نمی‌دانند، آنچه توانش را ندارند، و آنچه بدان ناچار شدند، فال بد گرفتن، حسد، اندیشیدن در وسوسه درباره آفرینش مادام که آدمی لب به آن نگشاید».

این روایت شریف را که ظاهرش تفضّل و امتنان بر امّت پیامبر ما (ص) است نمی‌توان بر ظاهرش- یعنی برداشته شدن خود این امور نه‌گانه از امّت مسلمان- حمل کرد، زیرا این چیزها قطعا در میان مسلمانان وجود دارد؛ پس به ناچار باید یا ۱) در معنای رفع [- برداشتن] تصرف نمود و یا ۲) در معانی اشیای یاد شده، و یا ۳) مضافی را محذوف دانست؛ راهی به سوی اولی و دومی نیست، زیرا برخلاف ظاهرند، پس مورد سوم متعیّن می‌شود.

اصولیان در مشخص ساختن مضاف [محذوف در روایت نبوی بالا] اختلاف‌نظر دارند. برخی گفته‌اند: چیزی مانند «مؤاخذه» است؛ یعنی معنای روایت آن است که:

از امّت من مؤاخذه [و بازجویی] از خطا و نسیان و ... برداشته شده است.

برخی گفته‌اند: مضاف، «آثار» است؛ یعنی معنای روایت آن است که همه آثار این امور نه‌گانه برداشته شده است، و یا برای هر فقره، اثری که در آن ظاهر است، در نظر گرفته می‌شود. اما به عقیده من همه این آرا با اشکال مواجه است؛ زیرا نظریه نخست [که می‌گفت: مضاف مقدّر، «مؤاخذه» است] با روایت صحیحی که از امام ابو الحسن (ع) نقل شده منافات دارد. در این روایت از امام

(ع) درباره مردی سؤال شد که مجبور شده قسم بخورد و او نیز قسم خورده است که همسرش را طلاق بدهد، بنده‌اش را آزاد سازد و دارایی خود را صدقه دهد، آیا این امور بر وی لازم می گردد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۰

فقال علیه السّلام: «لا قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: رفع عن أمّتی ما أکرهوا علیه، و ما لم یطیقوا، و ما أخطئوا» لأنّ ظاهر استشهاد الامام علیه السّلام هو عدم ترتّب أحکام هذه الثلاثة، لأنها ممّا أکره علیها، لا عدم المؤاخذة فقط.

و اما الثانی، فللزوم کثرة التخصیص للروایة لعدم رفع جمیع الآثار الشرعیّة الّتی بید الشارع- من حیث هو شارع- وضعها و رفعها، و لا العقلیة و العادیة.

و لیعلم انّه علی القول بتقدیر جمیع الآثار فلیس المراد بها رفع الآثار المترتبة علی هذه العناوین، و هی الخطأ و النسیان و غیرهما، فلا ترتفع کفّارة قتل الخطأ، لأنّ موضوعها نفس الخطأ، و لا الآثار المترتبة علی عدم هذه العناوین، أی نقیضها، مثل کفارة الافطار عمدا بغیر عذر شرعی، لأنّ موضوعها العمد و هو نقیض الخطأ، بل الآثار المترتبة علی نفس الأفعال التی أتی بها خطأ أو کرها أو نسیانا مثلا، من حیث هی بنفسها موضوعة لحکم، لا بقید الخطأ و الاکراه مثلا، و لا بقید عدمها کالعمد و الاختیار، فانّ هذه الآثار هی الّتی ترفع بمقتضی هذه الرّوایة علی هذا التفسیر.

و اما الثالث، فلمخالفته لظاهر الروایة، لأنّ ظاهرها رفع الجمیع علی نسق واحد.

اما الّذی یترجّح فی النظر فی تفسیر هذه الروایة فهو تقدیر الحکم مضافا، و لعلّه هو المتبادر و هو أعمّ من الحرمة و الوجوب، بل أعمّ منهما و من الحکم الوضعی و هو الصّحة و اللزوم فی مثل ما یکره علیه المکلّف من وقف، و هبة، و صدقة، و عتق، و طلاق، و أمثالها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۱

امام (ع) فرمود: «خیر، زیرا رسول خدا (ص) فرمود: آنچه مردم برآن اکراه می‌شوند، و آنچه توانش را ندارند، و آنچه به خطا مرتکب شده‌اند، از امّت من برداشته شده است». چون ظاهر استشهاد امام (ع) آن است که احکام این امور سه‌گانه، به سبب اکراه و اجبار به آنها، بر آنها مترتب نمی‌شود، نه آنکه فقط مؤاخذه از آنها برداشته شده باشد.

اما نظریه دوم نیز اشکال دارد، زیرا مستلزم تخصیص و خارج شدن مواردی فراوان از روایت می‌باشد، زیرا چنین نیست که همه آثار شرعی که نهادن و برداشتن آن به دست شارع- از آن جهت که شارع است- می‌باشد، و یا همه آثار عقلی و عادی این امور برداشته شده باشد.

باید دانست کسانی که «جمیع آثار» را در تقدیر می گیرند، مقصودشان آن نیست که همه آثار مترتب بر خود این عناوین- یعنی عنوان خطا، نسیان و دیگر عناوین- برداشته شده است؛ مثلا کفاره قتل از روی خطا برداشته نمی‌شود؛ چون موضوع این حکم، خود خطاست، و آثار مترتب بر عدم این عناوین، یعنی نقیض آنها، نیز برداشته نمی‌شود، مثل کفّاره افطار از روی عمد بدون عذر شرعی؛ چون موضوع این حکم، عمد، که نقیض خطاست، می‌باشد؛ بلکه مقصود ایشان آثار مترتب بر خود فعلی است که شخص، آن را مثلا از روی خطا یا اکراه یا فراموشی مرتکب شده، از آن جهت که آن فعل خودش- بدون مثلا قید خطا و اکراه و یا قید عدم آنها، مثل عمد و اختیار- موضوع حکمی می‌باشد؛ این آثار است که با این روایت، بنابراین تفسیر، برداشته می‌شود.

اما نظریه سوم [که می گفت اثر بارز هریک از آنها برداشته شده]، مخالفتش با ظاهر روایت روشن است، زیرا ظاهر روایت آن است که همه آثار بر یک منوال برداشته شده است.

تفسیر درست این روایت به نظر من آن است که «حکم» به عنوان مضاف در تقدیر گرفته شود؛ و شاید همین معنا متبادر به ذهن باشد. و حکم، اعم از حرمت و وجوب است، بلکه در مواردی مثل وقف، هبه، صدقه، عتق و طلاق و مانند آنکه شخص بر

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۲

فیکون معنی الروایهٔ: رفع عن أمتی حکم الخطأ و النسیان، أی رفع تحریم الأشیاء المحرّمهٔ التی یأتی بها المکلّف خطأ و نسیانا مثلا، و رفع حکم الصحّهٔ و اللزوم فی مثل ما یکره علیه من وقف و صدقهٔ و نحوهما، و رفع الحکم و هو الوجوب فیما لا یطیقونه من الواجبات، و رفع حکم الشیء الّذی لا یعلمونه، سواء کان ذلک الشیء من الأفعال الواجبهٔ او المحرّمهٔ التی لا یعلمونها، أی لا یعلمون حکمها، بل ربما یشمل ما لا یعلمون حتّی الموضوعات المشتبهٔ التی لا یعلمون نوعها، مثل ما لو اشتبه مائع انّه خمر او خلّ فتدلّ الروایهٔ حینئذ علی البراءهٔ فی الشبهات الحکمیهٔ و الموضوعیهٔ معا.

و ربما یورد علی هذه الروایهٔ بأنّ بعض هذه المرفوعات ممّا استقلّ العقل برفع حکمها التحریمی، مثل الخطأ و النسیان، أو الوجوبی مثل ما لا یطیقون، فهی إذن لیست من المرفوعات الشرعیهٔ، و لا من مختصّات أمهٔ محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون سائر الأمم.

و یمکن الجواب بأنه لا مانع من حمل الرّوایهٔ علی أن مجموع التسعهٔ بمجموعها من مختصّات أمّته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم. و بمنع استقلال العقل بعدم وجوب التحفظ التام حتی لا یقع المکلّف فی الخطأ و النسیان. و بمنع استقلاله بعدم لزوم الاحتیاط فیما لا یعلمون، و بعدم تحمّل الأضرار الناشئهٔ من الاکراه.

و اما ما لا یطیقونه، فلعلّ المراد منه تعسّر الاتیان بالفعل لا تعذّره

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۳

آن اکراه می‌شود، حکم وضعی، یعنی صحت و لزوم، را نیز شامل می گردد. بر این اساس، معنای روایت چنین خواهد بود: از امت من حکم خطا و نسیان برداشته شده- یعنی مثلا تحریم اشیای حرامی که مکلّف آنها را از روی خطا و نسیان مرتکب شده، برداشته شده است- و حکم صحت و لزوم در مواردی چون وقف، صدقه و مانند آن، که شخص آنها را با اکراه به جای آورده، برداشته شده است، و حکم، یعنی وجوب، واجباتی که فرد توان انجامش را ندارد برداشته شده، و حکم چیزی که آن را نمی‌دانند برداشته شده، خواه آن چیز از افعال واجبی [باشد که آن را نمی‌دانند] و خواه از افعال حرامی باشد که آن را نمی‌دانند- یعنی حکمش را نمی‌دانند- بلکه شاید «آنچه را نمی‌دانند» حتی موضوعات مشتبه را که نوعش را نمی‌دانند، شامل گردد، مثل آنکه مایعی معلوم نباشد که شراب است یا سرکه؛ در این صورت، این روایت بر برائت در شبهات حکمی و موضوعی، هر دو، دلالت می کند.

گاهی بر این روایت اشکال می‌شود که برخی از این نه چیز که برداشته شده، از مواردی است که عقل به‌طور مستقل به برداشته شدن حکم تحریمی آن حکم می کند، مانند خطا و نسیان، یا به برداشته شدن حکم وجوبی آن حکم می کند، مثل آنچه فرد توان انجامش را ندارد؛ در نتیجه، این امور را نمی‌توان از چیزهایی به شمار آورد که شرع آنها را برداشته و یا از ویژگی‌های خاص امّت محمد (ص) می‌باشد و در امّت‌های دیگر نبوده است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: مانعی ندارد که این روایت را بر این معنا حمل کنیم مجموع این نه چیز، به عنوان یک کلّ، از ویژگی‌های خاص امّت محمد (ص) می‌باشد؛ و ما نمی‌پذیریم که عقل مستقلا حکم کند که بر فرد واجب نیست که کاملا مراقب و مواظب باشد تا به خطا و نسیان دچار نشود، و نمی‌پذیریم که عقل در آنچه افراد نمی‌دانند، حکم به لزوم احتیاط نکند، و تحمّل ضررهای ناشی از اکراه را بر فرد روا ندارد.

اما آنچه فرد توانش را ندارد، شاید مقصود از آن، دشواری انجام کاری باشد، نه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۴

و لا یستقلّ العقل بقبح التکلیف بالمتعسّر.

ثمّ الظاهر أنّ الحسد المرفوعهٔ حرمته هو القلبیّ منه دون الظاهر باللسان او الید. و لعلّ قید ما لم ینطق- فی الروایهٔ- راجع للحسد و للتفکر فی الوسوسهٔ فی الخلق، أی خلق المخلوقات، و فی بعض طرق هذه الروایهٔ تأخیر الحسد عن التفکر و تقییده بما لم یظهر بلسان

او يد.

الثانی: من روايات البراءة قوله عليه السّلام: «الناس فی سعة ما لا يعلمون» بتنوين «سعة» و اعتبار (ما) ظرفية مصدرية، أی الناس فی سعة مـدّة عـدم علمهم بالتكليف، او عـدم تنوينها و اضافتها الی (ما) الموصولـة، أی الناس فی سـعة التكليف الـذی لا يعلمونه. و فی بعض النسخ «فی سعة ما لم يعلموا». و لعلّ التنوين علی هذه النسخة أقرب.

الثالث: قوله عليه السّـلام: «كلّ شیء مطلق حتّی يرد فيه نهی» أی كلّ فعل من أفعال المكلف مطلق غير مقيّد بحرمة حتّی يصل اليه فيه نهی فيحرم حينئذ.

الرابع: قوله عليه السّلام: «إنّ اللّه يحتجّ علی العباد بما آتاهم و عرّفهم» فالذين لم يعطهم اللّه معرفة حكمه ليس عليهم منه حجة.

و قد استدلّ بعضهم بأخبار أخر لا تخلو دلالتها من ضعف.

منهـا قوله عليه السّـلام: «مـا حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». و ظاهرها أنّ الـذی حجبه اللّه تعالی عن كلّ العباد فهم غير مكلّفين به، و هذا غير ما نحن بصدده، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۵

عدم امكانش، و عقل حكم نمی‌كند كه تكليف كردن فرد به كار دشوار قبيح می‌باشد.

اما در مورد حسـد كه حرمتش برداشـته شـده، ظاهرا حسادت قلبی مقصود است، نه حسادتی كه در زبان و يا عمل بروز كرده است. شايـد قيـد «مـادام كه بـدان لب نگشايـد» در روايت، به حسـد و به تفكّر در وسوسه در آفرينش- يعنی آفرينش مخلوقـات-، هر دو، مربوط باشد. در برخی از سندهای اين روايت، حسد پس از تفكّر آمده و مقيّد شده به آنچه با زبان يا دست آشكار نشده است.

۲) از جمله روايات برائت، اين سـخن امام (ع) است كه: «الناس فی سعة ما لا يعلمون»؛ [اين روايت را دوگونه می‌توان خواند]: يكی آنكه «سـعة» را تنـوين دهيم و «مـا» را ظرفيه مصـدری قرار دهيم، كه در اين صـورت معنـای آن چنين خواهـد بـود: «مردم مـادام كه تكليـف خود را نمی‌داننـد، در سـعه و گشايشـند»؛ و دوم آنكه آن را تنوين نـدهيم و به «مـا» ی موصوله اضـافه‌اش كنيم، كه در اين صورت معنايش چنين خواهد بود: «مردم در مورد تكليفی كه آن را نمی‌دانند در گشايش هستند». در بعضی از نسخه‌ها آمده است: «فی سعة ما لم يعلموا». براساس اين نسخه، شايد تنوين درست‌تر باشد.

۳) سخن امام (ع): «هر چيزی مطلق [و رها] ست تا در مورد آن، نهی‌ای وارد شود».

يعنی هر فعلی از افعال مكلّف، مطلق و غير مقيّد به حرمت است تا آنكه نهی‌ای در مورد آن به مكلّف برسد، كه در اين هنگام حرام می‌گردد.

۴) سـخن امام (ع): «خداونـد بر بنـدگان خود به آنچه به ايشان داده و به آنان شـناسانده، احتجاج خواهـد كرد». بنابراين، خداوند بر كسانی كه معرفت حكم خويش را به آنان ارزانی نداشته، حجتی ندارد.

برخی از علمـا بـه روايـات ديگری نيز اسـتدلال كرده‌انـد كـه [از نظر من] دلالتشـان خـالی از ضـعف نيست. [در زير به برخی از اين روايات اشاره می‌كنيم].

الف) سـخن امام (ع): «آنچه خداوند علمش را از بندگان پوشانده از [عهده] ايشان برداشته شده است». ظاهر اين سخن آن است كه مردم به آنچه خداوند بر همه بندگان پوشيده داشته، مكلّف نيستند؛ و اين غير از چيزی است كه ما درصدد اثباتش هستيم،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۶

و هو ما لو شككنا انّه تعالی كلّفنا بهذا التكليف و وصل ذلك الی بعض الأمّة و خفی علينا أم لم يكلّفنا به.

و منهـا روايـة عبـد الأعلی عن الامام الصادق عليه السّـلام قال: سألته عمّن لم يعرف شـيئا هل عليه شـیء؟ قال عليه السّـلام: لا. و هـذه

یحتمل أن یکون المراد فیها بمن لم یعرف شیئا هو القاصر فتخرج عن موضوع بحثنا.

و منها قوله علیه السّلام: «أیّما امرئ ارتکب أمرا بجهالة فلا شیء علیه». و الجهالة هنا إن کان المراد بها الجهل بالحکم التحریمی فالجاهل به لا یعذر بفعل ذلک الحرام إلا بعد الفحص التامّ عن حکم المسألة و عدم الظّفر به، و إن کان المراد بها الجهل بالموضوع المحرّم ارتکابه کمن شکّ فی مائع انّه خمر فیعذر الجاهل فی شربه و لو قبل الفحص. و لعلّ عدم ذکر الفحص فی الروایة یجعل فیها ظهورا فی الجهالة الثانیة و هی «الشبهة الموضوعیة التحریمیة» فتخرج عن مورد الاستدلال بها علی البراءة فی الشّبهة الحکمیّة التحریمیّة.

و منها صحیحة عبد الرحمن بن الحجّاج فیمن تزوّج امرأة فی عدّتها.

قال علیه السّلام: «امّا اذا کان بجهالة فلیتزوّجها بعد ما تنقضی عدّتها فقد تعذر الناس فی الجهالة بما هو أعظم من ذلک. قلت: بأیّ الجهالتین أعذر، بجهالته انّ ذلک محرّم علیه أم بجهالته انّها فی عدّة؟ قال علیه السّلام: إحدی الجهالتین أهون من الأخری الجهالة بأنّ اللّه حرّم علیه ذلک و ذلک لأنه لا یقدر معها

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۷

که عبارت است از اینکه: هرگاه ما شک کردیم [و ندانستیم] که آیا خدای متعال ما را به فلان تکلیف خاص مکلّف ساخته و حکمش به برخی از امّت رسیده و بر ما پوشیده مانده است، خداوند ما را بدان مکلّف نساخته است.

ب) روایت عبد الاعلی از امام صادق (ع). عبد الاعلی گفت: از امام درباره کسی که چیزی نمی‌داند سؤال کردم که آیا چیزی برعهده او هست؟ امام (ع) فرمود: «خیر».

احتمال دارد مقصود از «کسی که چیزی نمی‌داند» در این روایت، جاهل قاصر باشد، که در این صورت از موضوع بحث ما بیرون خواهد بود. [و چون احتمال آید استدلال باطل گردد: «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».]

ج) سخن امام (ع): «هرکس کاری را از روی جهالت مرتکب گردد چیزی بر او نیست». اگر مقصود از «جهالت» در این روایت، جهل به حکم تحریمی باشد، باید گفت که جاهل به حکم تحریمی در ارتکاب آن حرام، جز در صورت جستجوی کامل از حکم مسئله و دست نیافتن به آن، معذور نمی‌باشد. و اگر مقصود از جهالت، جهل به موضوعی باشد که ارتکابش حرام است، مانند کسی که در مورد مایع داخل ظرف شک می‌کند که شراب هست یا نه، چنین کسی در نوشیدن آن، حتی پیش از جستجو و تحقیق، معذور می‌باشد. شاید عدم ذکر «جستجو» در این روایت، آن را در جهالت دوم- که شبهه موضوعی است- ظاهر گرداند، که در این صورت، روایت به مورد استدلال بدان- یعنی برائت در شبهه حکمی تحریمی- ناظر نخواهد بود.

د) صحیحه عبد الرحمن بن حجاج، درباره مردی که با زنی در زمان عدّه‌اش ازدواج کرده است. امام (ع) فرمود: «اگر از روی نادانی چنین کرده باشد پس از سپری شدن عدّه آن زن با وی ازدواج کند؛ مردم در آنچه نمی‌دانند، در اموری بزرگ‌تر [و مهم‌تر] از این معذورند». گفتم: عذر او در کدام نادانی بیشتر است: ندانستن اینکه چنین کاری [- ازدواج با زن در زمان عدّه‌اش] حرام است، یا ندانستن اینکه آن زن در عدّه است؟ فرمود: «یکی از این نادانی‌ها آسان‌تر از دیگری است، و آن، ندانستن این است که خداوند چنین کاری را بر وی حرام ساخته است، زیرا با چنین جهالتی، فرد قادر بر

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۸

علی الاحتیاط. قلت: فهو فی الأخری معذور؟ قال: نعم، اذا انقضت عدّتها جاز له أن یتزوّجها».

و ظاهر هذه الروایة أنّ السؤال کان عن الشّبهة الموضوعیّة و هی ما کان الاشتباه فی موضوع الحکم، و هی هنا الجهالة بأنّ المرأة بالعدّة، او عن الحکم الوضعی المترتّب علی هذا الجهل بعد أن تزوّجها و هو حرمة هذه المرأة علیه مؤبّدا، و عدم حرمتها، و لکن السائل بدا له أن یسأل عن الشّبهة الحکمیّة ضمنا. فأجاب الامام علیه السّلام عن ذلک بالمعذوریّة ایضا، و لکن خصّها بمن لم یتمکّن

من الاحتياط و هو الغافل عن الحكم او معتقد خلافه، و ذلك لأنّ الشاكّ الملتفت يجب عليه الفحص و البحث و التنقيب عن الحكم المشكوك. و قد ظهر من هذا وجه أهونيّة الجهالة بالحكم عن الجهالة بالموضوع، لأنّ الأولى مع الغفلة عن الحكم لا يتمكّن معها من الاحتياط، و الثانية و هى الجهالة بالعدّة يتمكّن معها من الاحتياط بتجنّب المرأة المجهولة عدّتها، و لكن لا يجب عليه. و لعلّ وجه تخصيص الامام عليه السّلام الغفلة و عدم التمكّن من الاحتياط بجاهل الحكم دون الجاهل بالعدّة مع انّه يمكن أن يكون غافلا عنها ايضا، انّ الغفلة عنها نادرة فى المقام، لأنّ الذى يعرف أن المرأة التى يريد زواجها ثيّب يندر أن يغفل عن العدّة.

و اما جاهل حكم هذه المسألة فيندر أن لا يكون غافلا، لأن الشّاكّ المتردّد يلزمه الفحص، و اذا فحص عن حكم العدّة يقف عليه قطعا، لأنه من الواضحات التى صرّح بها الكتاب المجيد، فينحصر الجاهل بحكم هذه المسألة

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۲۹

احتیاط کردن نخواهد بود». گفتم: آیا در مورد نادانی دیگر نیز او معذور است؟

فرمود: «آری، هرگاه عدّه زن سپری شود، مجاز است که با وی ازدواج کند».

ظاهر این روایت آن است که سؤال راوی از شبهه موضوعی بوده است، یعنی آنجا که اشتباه در موضوع حکم روی داده است، که در اینجا همان جهل به «در عدّه بودن زن» است؛ یا آنکه سؤال وی از حکم وضعی مترتب بر این جهل پس از ازدواج با وی می‌باشد، یعنی حرمت ابدی این زن برآن مرد یا عدم حرمت آن؛ لکن به نظر سؤال‌کننده رسید که در ضمن آن از شبهه حکمی نیز بپرسد. آنگاه امام (ع) پاسخ داد که شخص در آن نیز معذور است، ولی معذور بودن را مخصوص کسی دانست که قادر بر احتیاط نباشد، یعنی کسی که غافل از حکم است و یا به خلاف آن باور دارد [نه هرکس که در حکم، شک داشته باشد]، زیرا بر شک‌کننده‌ای که [به احتمال حرمت] توجّه دارد واجب است درباره حکم مشکوک جستجو و تحقیق و کاوش کند.

از اینجا روشن می‌شود که چرا جهل به حکم، امرش آسان‌تر از جهل به موضوع است؟ زیرا جهل نخست همراه با غفلت از حکم است و شخص غافل، قادر بر احتیاط نیست؛ ولی در جهل دوم شخص می‌تواند با دوری کردن از زنی که نمی‌داند در عدّه هست یا نه، طریق احتیاط را بپیماید، اما چنین احتیاطی بر وی واجب نیست.

و شاید نکته اینکه امام (ع) غفلت و عدم قدرت بر احتیاط را در خصوص جاهل به حکم بیان کرد نه جاهل به عدّه، با آنکه جاهل به عدّه نیز ممکن است از در عدّه بودن یا نبودن زن [به کلّی] غافل باشد، آن است که غفلت از عدّه در این مقام کمتر اتفاق می‌افتد، زیرا کسی که می‌داند زنی که می‌خواهد با وی ازدواج کند، بیوه است، به ندرت از عدّه وی غافل می‌شود.

اما جاهل به حکم این مسئله کمتر اتفاق می‌افتد که غافل نباشد، زیرا شک‌کننده‌ای که در تردید است باید جستجو و تحقیق کند، و هرگاه درباره حکم عدّه تحقیق کند قطعا به آن دست می‌یابد؛ زیرا این حکم از احکام روشنی است که قرآن مجید بدان تصریح دارد. بنابراین، جاهل به حکم این مسئله، از دو حال بیرون نیست: یا از حکم

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۰

بالغافل عن حكمها او المعتقد للخلاف.

و على كلّ فانّ هذه الرواية ايضا لا تصلح للاستدلال بها على البراءة فى المقام، و هو الشكّ فى حكم التحريم بعد الفحص و التنقيب عنه.

و ربما يستدلّ على الاباحة الشرعيّة او أصالة البراءة بثلاث روايات ايضا:

۱- ما روى عن الامام الصادق عليه السّلام: «كلّ شىء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثّوب يكون عليك و لعلّه سرقة او المملوك عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر، او امرأة تحتك و هى أختك او رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذه حتّى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البيّنة».

۲- صحیحهٔ عبد اللّه بن سلیمان. قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الجبن.

فقال: «سألتنی عن طعام یعجبنی» ثم أعطی الغلام درهما فقال: «یا غلام ابتع لنا جبنا». ثم دعا بالغداء فتغدینا و أتی الجبن فأکلنا، فلمّا فرغنا قلت:

ما تقول فی الجبن؟ قال: «أ و لم ترنی آکله؟» قلت: و لکن أحبّ أن أسمعه منک. فقال: «سأخبرک عن الجبن و غیره، کلّ ما کان فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه».

۳- صحیحهٔ عبد اللّه بن سنان عن الصادق علیه السّلام قال: «کلّ شیء یکون فیه حلال و حرام فهو حلال لک أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه».

و هذه الروایات الثلاث بمقتضی أمثلتها و قرینهٔ «بعینه» و اتحاد لسانها، و انّ بعضها یفسّر بعضا، ظاهرهٔ فی بیان حکم الشبههٔ الموضوعیهٔ

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۱

آن غافل است، و یا خلاف آن را باور دارد.

در هر حال، این روایت نیز برای استدلال بر برائت در محلّ بحث ما، یعنی شک در حکم تحریم پس از تحقیق و کاوش از حکم، صلاحیّت ندارد.

گاهی برای اثبات اباحه شرعی یا اصالت برائت به سه روایت دیگر نیز استناد می‌شود:

۱. روایتی که از امام صادق (ع) نقل شده که: «هر چیزی برای تو حلال است تا زمانی که بدانی همان بر تو حرام است، پس در این هنگام آن را ترک می‌کنی؛ مانند لباسی که بر تن داری درحالی‌که ممکن است مال دزدی باشد، یا کسی که به عنوان برده در اختیار داری درحالی‌که ممکن است او فرد آزادی باشد که خود را فروخته است یا از روی فریب یا اجبار فروخته شده باشد، یا زنی که در نکاح توست درحالی‌که شاید خواهر یا همشیر تو باشد. همه اشیا این‌گونه [- حلال و مباح] است تا آنکه برایت روشن شود و یا بیّنه اقامه شود که جز آن است».

۲. صحیحه عبد اللّه بن سلیمان. گفت: از امام باقر (ع) درباره پنیر سؤال کردم.

فرمود: «درباره غذایی پرسیدی که آن را دوست دارم». آنگاه امام (ع) درهمی به غلام خود داد و فرمود: «ای غلام! برای ما پنیری بخر». آنگاه ما را به تناول از طعام فراخواند و پنیر را آورد و ما از آن خوردیم. پس چون از آن بپرداختیم، گفتم: درباره پنیر چه می‌گویید؟ فرمود: «مگر ندیدی که آن را می‌خورم؟» گفتم: ولی دوست دارم [حکم آن را] از شما بشنوم. فرمود: «حکم پنیر و غیر آن را برایت می‌گویم. هرچه در آن حلال و حرام باشد برایت حلال است تا حرام را بعینه بشناسی [و تشخیص دهی]، پس آن را ترک گویی».

۳. صحیحه عبد اللّه بن سنان از امام صادق (ع)؛ فرمود: «هرچه در آن حلال و حرام باشد همواره برایت حلال است تا زمانی که حرام از آن را بعینه بشناسی، پس آن را ترک گویی».

این روایات سه‌گانه، به اقتضای مثال‌ها و قرینه «بعینه» و همسانی نحوه بیان و تعبیر، و اینکه برخی از آنها مفسّر برخی دیگر است، در بیان حکم شبهه موضوعی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۲

إن لم تکن صریحهٔ، فلا دلالهٔ فیها علی الاباحهٔ فی الشّبههٔ الحکمیهٔ و لا البراءهٔ فیها.

و اما الاجماع: فقد استدلّ به بعضهم علی البراءهٔ فی المقام و منعه آخرون، لانّه إن کان علی البراءهٔ الشرعیّهٔ فی المقام فهو غیر تامّ لخروج الاخباریین و فیهم الأساطین. و إن کان علی البراءهٔ العقلیهٔ المستقاهٔ من «قبح العقاب بلا بیان»، فالأخباریون و إن وافقوا فیها و لکن ادّعوا أنّ أدلهٔ الاحتیاط بیان.

و اما العقل: فاستدلّوا على البراءة بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» و ضايقتها قاعدة «وجوب دفع الضّرر المحتمل» الذى خصّه بعضهم بالأخروى، و قالوا فى رفع التدافع الظاهر بينهما: إنّ الأولى رافعة لموضوع الثانية. و لكن الذى يختلج فى البال احتمال اختلاف موردهما.

فمورد الأولى هو العقاب الذى لا ينزله الحكيم إلا بعد إتمام الحجة فلا يصحّ العقاب قبل الاعلام بالتكليف. و مورد الثانية يحتمل أن يكون هو الضرر الدنيوى الذى يتولّد من أسباب عادية و يترتّب عليها، علم به المكلّف أو لم يعلم به، كاستعمال مائع يحتمل انّه سمّ قاتل، أو المبيت فى أرض مسبعة وحده، لأن الضرر هاهنا يحصل اذا تمّ سببه و لو لم يعلم به، فعلى هذا يكونان قاعدتين موردهما مختلف.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۳

ظهور دارد، هرچند صریح در آن نیست. ازاین‌رو، دلالتی بر اباحه و یا برائت در شبهه حکمیه ندارد.

ج. اجماع

برخی از علما برای اثبات برائت در این مقام، به اجماع تمسّک کرده‌اند و برخی دیگر آن را نپذیرفته‌اند، زیرا اگر اجماع بر برائت شرعی در محلّ بحث ما [- شبهه حکمیه تحریمیه با فقدان نصّ] باشد، چنین اجماعی وجود ندارد، زیرا اخباریان، که بزرگانی نیز در میانشان هست، [آن را قبول ندارند و در نتیجه] از زمره اجماع‌کنندگان بیرون‌اند. و اگر اجماع بر برائت عقلی- که از قاعده «قبح عقاب بدون بیان» مستفاد می‌شود- باشد، هرچند اخباریان با آن موافق‌اند، اما ایشان مدعی‌اند که ادله احتیاط، بیان است، [و ازاین‌رو، عقاب کسی که شک در تکلیف دارد، بدون بیان نیست].

د. عقل

برای اثبات برائت به قاعده «قبح عقاب بدون بیان» استناد کرده‌اند. قاعده «وجوب دفع ضرر احتمالی» قاعده دیگری است که در برابر آن قرار دارد؛ و برخی آن را به ضررهای آخرتی اختصاص داده‌اند. [و گفته‌اند: هرجا احتمال ضرر آخرتی باشد، دفع آن واجب است.] ایشان در رفع ناسازگاری آشکار میان این دو قاعده گفته‌اند:

قاعده نخست، موضوع قاعده دوم را برمی‌دارد. اما این احتمال هم وجود دارد که مورد آن دو، گوناگون باشد؛ بدین صورت که مورد اوّلی، عقابی باشد که حکیم نازل نمی‌کند مگر پس از اتمام حجت؛ ازاین‌رو، پیش از اعلام کردن تکلیف، عقاب صحیح نیست. و مورد دومی، احتمال می‌رود ضرر و زیان دنیوی باشد که از علل و اسباب عادی سرمی‌زند و بر آنها مترتب می‌گردد، خواه مکلّف بداند و خواه نداند، مانند نوشیدن مایعی که احتمال دارد سمّی کشنده باشد، یا تنها خوابیدن در بیابانی که درّنده در آن وجود دارد، زیرا در این امور، هرگاه سبب زیان تامّ باشد، آن زیان پدید می‌آید، هرچند شخص از آن بی‌خبر بوده باشد. بنابراین، مورد این دو قاعده، مختلف است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۴

و قد صرّح العلامة الشيخ الأنصارى- أعلى اللّه مقامه- فى باب «الشبهة الموضوعية التحريمية» بوجوب دفع الضرر الدنيوى المحتمل فقال: لكنّ الانصاف ألزم العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السّمية اذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه. انتهى.

ثمّ الظاهر أنّ الأضرار الطفيفة و الاحتمالات الضعيفة التى لا يعبأ بهما العقلاء خارجان موضوعا.

و ما ذکره بعضهم، من أنّ الضرر الدنیوی لا یجب دفعه حتّی المتیقّن منه، کالعملیات الجراحیهٔ العلاجیهٔ، مردود، بأن الضرر الذی بازائه نفع أعظم منه او الذی لدفع ضرر اکبر منه لا یعدّ ضررا.

أدلهٔ الاخباریین و قد استدلّ الاخباریون علی لزوم الاحتیاط فی تلک الشبههٔ الحکمیهٔ بالکتاب و السنهٔ و العقل ایضا.

اما الکتاب فبآیات النهی عن القول بغیر علم و بمثل قوله تعالی: (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ)[۸۶] (وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ)[۸۷] (وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهٔ)[۸۸]، و أمثالها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۵

علّامه شیخ انصاری- اعلی اللّه مقامه- در بحث «شبهه موضوعی تحریمی» تصریح کرده است که دفع ضرر دنیوی محتمل در چنین موردی واجب است. ایشان می گوید: «اما انصاف آن است که عقل، آدمی را بر دفع ضرر مشکوک، همانند دفع ضرر معلوم و یقینی، الزام می کند؛ چنان که هنگام مواجهه با مایعی که احتمال می رود به سمّ آلوده باشد و هر دو طرف احتمال از همه جهت در آن، برابر باشد، بالوجدان چنین چیزی را در خود می یابیم، [که عقل به لزوم اجتناب از آن، حکم می کند].»

البته ظاهرا ضررهای ناچیز و احتمال‌های ضعیفی که عقلا به آنها اعتنا نمی کنند، از موضوع بحث بیرون است.

و اما اینکه برخی گفته‌اند: «دفع ضرر دنیوی حتی اگر یقینی باشد، واجب نیست، مثل عمل‌های جرّاحی که برای درمان صورت می گیرد»، سخنی نادرست است، زیرا ضرری که در برابرش نفعی بزرگ‌تر هست، یا تحمّل آن برای دور کردن ضرری بزرگ‌تر از آن می‌باشد، [در مجموع] ضرر به شمار نمی‌رود.

ادله اخباریان

اشاره

اخباریان نیز برای لزوم احتیاط در شبهه حکمیه، به قرآن و سنت و عقل استناد جسته‌اند.

الف. قرآن

دلیل قرآنی ایشان، آیاتی است که از سخن گفتن بدون علم، نهی می کند، آیاتی مانند: «از خدا آن‌گونه که حق پروا کردن از اوست، پروا کنید»[۸۹]؛ و «در راه خدا چنان‌که حق جهاد [در راه] اوست، جهاد کنید»[۹۰]؛ و «و خود را با دست خود به هلاکت میفکنید»[۹۱]؛ و مانند آن.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۶

و الجواب عنها: انه بعد ثبوت الدلیل علی البراءهٔ لا یکون القول بها قولا بغیر علم و لا منافیا للتّقوی و لا إلقاء الی التهلکهٔ.

و اما السنهٔ فهی: ۱- قوله علیه السّلام عند فقد المرجحات للروایهٔ: «فاذا کان کذلک فارجه حتّی تلقی إمامک فانّ الوقوف عند الشّبههٔ خیر من الاقتحام».

۲- قوله علیه السّلام: «الوقوف عند الشّبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ».

۳- قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «قفوا عند الشّبههٔ» الی أن قال: «فانّ الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ».

۴- قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «الأمور ثلاثهٔ، أمر بیّن لک رشده فاتّبعه، و أمر بیّن لک غیّه فاجتنبه، و أمر اختلف فیه فردّه الی اللّه عز و جل».

۵- قوله علیه السّلام: «انه لا یسعکم فیما ینزل بکم ممّا لا تعلمون إلا الکفّ عنه و التثبّت و الرّدّ الی أئمهٔ الهدی حتی یحملوکم فیه الی القصد» ... الخ.

۶- قوله علیه السّلام: «اذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده و ردّوه الینا حتی نشرح لکم من ذلک ما شرح اللّه لنا».

۷- قوله علیه السّلام: فی اختلاف الأحادیث عند فقد المرجحات: «و علیکم الکفّ و التثبّت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتّی یأتیکم البیان من عندنا» الی غیر ذلک من أخبار الوقوف عند الشبهة.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۷

پاسخ این آیات آن است که: پس از ثبوت دلیل بر برائت، قول بر برائت، نه سخن گفتن بدون علم است، نه ناسازگار با پروای از خدا، و نه افکندن خویش به هلاکت.

ب. سنّت

ادله روایی ایشان عبارت است از:

۱. سخن امام (ع) در جایی که [دو روایت با یکدیگر تعارض کرده‌اند و] مرجّحی در کار نباشد: «هرگاه چنین باشد، درنگ کن تا امام خود را دیدار کنی؛ زیرا توقف کردن در امور مشتبه بهتر از فروغلطیدن در هلاکت است».

۲. سخن امام (ع): «توقف کردن در امور مشتبه بهتر از فروغلطیدن در هلاکت است».

۳. سخن پیامبر (ص): «در امور مشتبه توقف کنید ... زیرا توقف کردن در امور مشتبه بهتر از فروغلطیدن در هلاکت است».

۴. سخن پیامبر (ص): «امور بر سه قسم است: امری که صلاح و سداد آن برای تو روشن است، پس آن را پیروی کن؛ و امری که [فساد و] گمراهی‌اش بر تو آشکار است، پس از آن دوری کن؛ و امری که در آن اختلاف [و حق و باطلش نامعلوم] است، پس آن را به خدای عزّ و جلّ بازگردان».

۵. سخن امام (ع): «در آنچه بر شما نازل می‌شود و [حقیقتش را] نمی‌دانید راهی ندارید جز آنکه خودداری کنید و تحقیق و بررسی نمایید و آن را به امامان هدایت باز گردانید تا شما را در آن به حق و راه میانه بدارند».

۶. سخن امام (ع): «هرگاه امر بر شما مشتبه شد، توقف کنید و آن را به ما باز گردانید تا آنچه را خداوند برای ما شرح داده، برای شما تشریح کنیم».

۷. سخن امام (ع): در جایی که روایات مختلف‌اند و مرجّحی در کار نیست: «بر شماست که خودداری کنید، تحقیق نمایید و توقف کنید و درعین‌حال، جویای حق باشید و آن را بکاوید تا از جانب ما برایتان حق بیان شود». و روایات دیگری که درباره توقف در امور مشتبه است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۸

و منها أخبار الاحتیاط و هی:

۸- قوله علیه السّلام: فی المحرم الذی أصاب صیدا و لم یدر ما الجزاء: «اذا أصبتم مثل هذا و لم تدروا فعلیکم الاحتیاط حتی تسألوا و تعلموا».

۹- قوله علیه السّلام: «أخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت».

۱۰- قوله علیه السّلام: کما أرسله الشهید: «لک أن تنظر الحزم و تأخذ الحائطهٔ لدینک».

۱۱- قولهم علیهم السّلام المرسل عنهم: «لیس بناکب عن الصراط من سلک سبیل الاحتیاط» الی غیر ذلک من أخباره.

۱۲- قوله علیه السّلام: «إنّما الأمور ثلاثة، أمر بیّن رشده فیتّبع، و أمر بیّن غیّه فیجتنب، و أمر مشکل یردّ حکمه الی اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم. قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم».

و الجواب عنها: أن أغلب هذه الأخبار- علی ما فی بعضها من ضعف و ارسال- موردها ما کان قبل الفحص عن الحکم و مع التمکّن من معرفة الحکم الواقعی و ذلک بالوصول الی نفس المعصوم علیه السّلام أو الطرق المنصوبة، کما هو صریح أغلبها، و فی هذا المورد الأصولیون کالأخباریین ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۳۹

از دیگر روایات [ی که اخباریان بدان تمسّک جسته‌اند]، روایات مربوط به احتیاط است که عبارتند از:

۸. سخن امام (ع) درباره شخص محرمی که صیدی را شکار کرده- [با آنکه شکار کردن بر محرم حرام است]- و نمی‌داند [حکمش و] کفّاره‌اش چیست؟ «هرگاه چنین چیزی روی داد و حکم آن را نمی‌دانستید، احتیاط کنید تا آنکه بپرسید و بدانید».

۹. سخن امام (ع): «برادر تو، دین توست؛ پس هرچه می‌خواهی [و می‌توانی] درباره دینت احتیاط کن».

۱۰. سخن امام (ع) که شهید آن را به‌طور مرسل روایت کرده است: «دوراندیش باش و درباره دینت جانب احتیاط را بگیر».

۱۱. سخن امام (ع) که به‌طور مرسل نقل شده: «کسی که راه احتیاط در پیش گیرد، از صراط [مستقیم] منحرف نمی‌گردد». و دیگر روایات احتیاط.

۱۲. سخن امام (ع): «امور بر سه دسته است: امری که صلاح و سداد آن روشن است، که پیروی می‌شود؛ و امری که [فساد و] گمراهی‌اش آشکار است، که از آن دوری می‌گردد، و امری که دشوار [و مبهم] است، که حکمش به خدا و پیامبرش (ص) بازگردانده می‌شود. رسول خدا (ص) فرمود: حلال آشکار و حرام آشکار و اموری مشتبه که میان آن دو است. پس هرکه امور مشتبه را [که حلال و حرام بودن آن روشن نیست] ترک گوید از محرّمات نجات می‌یابد؛ و هرکه امور مشتبه را بگیرد [و آنها را مرتکب شود] در محرّمات قرار می‌گیرد و از جایی که نمی‌داند، هلاک می‌گردد».

پاسخ ما به این روایات آن است که: مورد بیشتر این روایات- افزون بر ضعف سند و فقدان سند [- ارسال] برخی از آنها- جایی است که شخص پیش از فحص و کاوش از حکم و با توانایی بر شناخت حکم واقعی به کار اقدام می‌کند؛ یعنی با آنکه به خود معصوم (ع) و یا راه‌هایی که ایشان قرار داده‌اند، دسترسی دارد- چنان‌که بیشتر روایات مورد استناد ایشان بدین نکته صراحت دارد- [کوتاهی می‌کند و چیزی را که حکمش مشتبه و مردّد است، مرتکب می‌شود]. و در چنین شرایطی اصولیان مانند اخباریان،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۰

یسلّمون وجوب التوقّف و الاحتیاط، و محلّ النزاع هو ما کان بعد الفحص و البحث و التنقیب و عدم العثور علی حکم للمسألة، و حین ذلک تحکّم أدلة البراءة العقلیة و النقلیة.

و اما بعض تلک الأخبار و هی المطلقة التی لیس فیها ذکر التمکّن من معرفة الحکم الواقعی بالوصول من المعصوم، فتحمل علی ذلک ایضا، بقرینة باقی أخبارهم الّتی ذکرناها و هی الأغلب المصرّحة بالتمکّن من معرفة الحکم الواقعی. و ان منعوا من هذا الحمل فتحمل تلک المطلقات علی الارشاد او استحباب الاحتیاط. و ان منعوا منهما نجبهم بالنقض علیهم بالشبهة الموضوعیة او الوجوبیة الحکمیة او کلیهما حسب شمول الروایة، فانّهم یسلّمون البراءة فیهما، فما أجابوا به نجیب به، نعم هذا الجواب النقضی مختص بغیر الأخبار التی موردها خصوص الشّبهة التحریمیة.

و اما العقل: فبالعلم الاجمالی بوجود محرّمات کثیرة فی الشریعة فی أفعال المکلّفین فیجب الیقین بفراغ الذّمّة عنها بالاحتیاط فی ترک

كلّ محتمل الحرمة من الأفعال.

و قد أجاب محققوا الأصوليين عن ذلك بأجوبة متقاربة اللهجة مرجعها الى انحلال العلم الاجمالى بالمحرّمات المتيقّنة، و بما ثبتت حرمته بالطرق و الامارات الشرعية، و يكون الشك بالنسبة الى باقى الأطراف بدويا.

و تقريب هذا الجواب: أنّ هذا العلم الاجمالى مقارن حصوله للعلم التفصيلى ببعض المحرّمات اليقينية و ما ثبتت حرمته بالطرق و الامارات الشرعية

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۱

وجوب توقف و احتياط را می‌پذيرند و قبول دارند. اختلاف ميان ايشان در جايی است كه شخص، فحص و كاوش و بررسی لازم را به جای آورده و درعين‌حال، به حكم مسئله دست نيافته است؛ و در اين هنگام است كه ادله عقلی و نقلی برائت حاكم می‌شوند.

برخی از روايات [مورد استناد اخباريان] نيز كه مطلق است- و در آن از توانايی بر شناخت حكم واقعی از طريق ارتباط با معصوم (ع) يادی نشده است- به قرينه ديگر روايات ايشان- كه هم بيشترند و هم به توانايی بر شناخت حكم واقعی صراحت دارند- بر همين معنا حمل می‌شوند. و اگر اين حمل را اخباريان نپسندند، آن روايات مطلق را بر ارشاد و استحباب احتياط حمل می‌كنيم. و اگر اين حمل را هم نپذيرند، سخن ايشان را با شبهه موضوعی و يا شبهه وجوبی حكمی، و يا هر دو- بسته به نحوه شمول روايت مورد استناد ايشان- نقض می‌كنيم. زيرا ايشان برائت را در اين دو مورد می‌پذيرند؛ پس هرچه را در پاسخ بگويند، ما نيز در پاسخ خواهيم گفت. آری، اين پاسخ نقضی، به روياتی اختصاص دارد كه در خصوص شبهه تحريمی نباشد.

ج. عقل

[دليل عقلی اخباريان بدين شرح است:] ما علم اجمالی داريم كه در شريعت اسلامی بسياری از افعال مكلّفين، حرام است، پس بايد به فراغ ذمه از آن تكاليف يقين حاصل كنيم، بدين شكل كه راه احتياط در پيش گيريم و هر كاری را كه حرمت آن را احتمال می‌دهيم، ترك گوييم.

محققان اصوليان پاسخ‌هايی نزديك به هم به اين استدلال اخباريان داده‌اند كه بازگشتش به آن است كه علم اجمالی ياد شده با محرّمات يقينی و با آنچه حرمتش به وسيله طرق و امارات شرعی ثابت شده منحلّ شده و شك نسبت به ساير اطراف علم اجمالی، شك بدوی می‌باشد.

شرح اين پاسخ آن است كه: پيدايش اين علم اجمالی، مقارن است با وجود علم تفصيلی به برخی محرّمات يقينی و به آنچه حرمتش، به وسيله طرق و امارات شرعی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۲

المنزلة منزلة الواقع عند الشارع، بل إنما نشأ هذا العلم الاجمالى من ناحية تلك المحرّمات التفصيلية و مؤدّيات الطرق و الامارات، فهو ينحلّ بها و يكون الشك فى بعض أطرافه الآخر بدويا.

ثم انّ الاخباريين استدلّوا على الحرمة ايضا باصالة الحظر فى الأشياء قبل ورود الشرع.

و الجواب عنها: أنها أول الكلام و هى محلّ النزاع فهى ممنوعة، بل الأصل فى الأشياء الاباحة حتى يرد فيها نهى، و المفروض عدم ورود نهى فى المقام.

تنبيهات الاول: إنّ أصالة البراءة و الاباحة إنما تجرى اذا لم يكن أصل موضوعى رافع لموضوع الشّك فيها جاريا فى موردها. فلو كان أصل مخالف لها أو موافق جاريا فى موردها كان حاكما عليها و رافعا للشك فى مقامها، فلا مجال حينئذ لجريانها. فلو شكّ مثلا فى حلّية لحم حيوان مع الشك فى قبوله للتذكية، ثم ذبح بشرائط الذبح الشرعية، فتجرى حينئذ فيه أصالة عدم التذكية، فيكون ميتة، و لا

تجری فیه البراءة من حرمة أکله لارتفاع الشّک فیه، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۳

- که نزد شارع به منزله واقع است- ثابت شده است؛ بلکه این علم اجمالی از جانب همان محرّمات تفصیلی و مضامین طرق و امارات ناشی شده است. بنابراین، این علم اجمالی به‌وسیله آنها انحلال می‌یابد و شک در سایر اطراف آن، شک بدوی خواهد بود.

از سوی دیگر، اخباریان بر حرمت [در موارد شبهه تحریمی] به اصالت حظر [- اصالت حرمت و منع] در اشیا پیش از ورود بیان شرعی [درباره حکم آنها] نیز استناد جسته‌اند، [و گفته‌اند: اصل در هر کاری، پیش از ورود بیان شرعی درباره حکم آن، حرمت است].

پاسخ این استدلال آن است که: این اول کلام است و در واقع اعتبار چنین اصلی [- اصالت حظر] محل نزاع میان ما و شماست، و ما آن را نمی‌پذیریم، بلکه می گوییم:

اصل در اشیا، اباحه است تا آنکه درباره آن نهی‌ای از سوی شارع وارد شود، و فرض مسئله در موردی است که نهی‌ای درباره آن وارد نشده است.

تنبیهات

۱. تقدم اصل موضوعی بر اصل حکمی

اصالت برائت و اباحه تنها هنگامی جاری می‌شود که اصلی موضوعی در کار نباشد که در آن مورد جاری شود و موضوع شک را در آن برطرف سازد. بنابراین، اگر در مورد آن، اصلی موضوعی، مخالف و یا موافق با برائت و اباحه، جاری شود، آن اصل، بر اصالت برائت، حاکم بوده شک را در آن مورد برطرف خواهد ساخت و دیگر، مجالی برای جریان اصالت برائت نخواهد بود. مثلا اگر کسی در حلال بودن گوشت حیوانی [مانند الاغ] شک کند و در اینکه آن حیوان قابل تذکیه هست یا نه، نیز شک داشته باشد؛ آنگاه آن حیوان را با شرایط شرعی، ذبح کند، در این صورت اصالت عدم تذکیه در آن جاری خواهد شد و در نتیجه، آن لاشه، میته و مردار خواهد بود و دیگر، اصل برائت از حرمت خوردن آن جاری نمی گردد، چرا که شک در آن برطرف

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۴

لأنه حکم علیه بأنه میتة، و البراءة إنما تجری فیما شکّ به.

الثانی: السّنن التی یرد فیها خبر و لو ضعیف، یثبت بذلک استحبابها، او یکون الاتیان بها رجاء من باب الاحتیاط لاحتمال الأمر بها وجهان، بل قولان، أظهرهما الثانی، لأن الاستحباب حکم شرعی کالوجوب یحتاج ثبوته الی حجة.

و اما ما ورد فی هذا الباب فلسانه: «من بلغه ثواب علی عمل فعمله رجاء ذلک الثواب أوتیه و إن لم یکن کما عمله». و هذا کالصریح فی أن العمل لا یکون بذلک مستحبا، و لکن یؤتی به بعنوان الرجاء و یعطی الثواب علی ذلک.

و انّ صحیحة هشام بن سالم عن الصادق علیه السّلام التی استدلّ بظاهرها الذاهبون الی الاستحباب غیر ظاهرة فیه و هی: «من بلغه عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم شیء من الثواب فعمله کان أجر ذلک له و إن کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لم یقله». بل ظاهرة فی حصول الثواب له فقط.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۵

شـده است؛ چون به میته بودنش، حکم شـده است و برائت، فقط در چیزی جاری می‌شود که حرمتش مشـکوک باشـد، [درحالی‌که در این مورد، با توجه به جریان اصالت عدم تذکیه، حرمت آن معلوم است و دیگر، شکی در آن نیست].

۲. ادله سنن

در مورد سـنن [و امور مستحبی]- که روایتی، هرچند ضـعیف، در موردش وارد شده- در اینکه آیا با آن روایت، اسـتحباب آن کار ثابت می‌شود، و یا شـخص، آن کار را رجاء و از باب احتیاط انجام می‌دهـد- چون احتمال امر به آن وجود دارد- دو وجه، بلکه دو قول، در مسئله هست، که روشن‌ترین آنهـا، قول دوم [- انجـام کـار به قصـد رجـاء] است، زیرا اسـتحباب نیز ماننـد وجوب، حکمی شرعی است و ثبوت آن نیاز به دلیل و حجّت شرعی دارد.

اما روایاتی که در این باره وارد شده [و طرفداران قول اول، یعنی اسـتحباب، بدان اسـتناد جسـته‌اند]، لسانش [- نحوه بیان و تعبیرش] آن است که: «کسـی که ثواب بر کـاری به او برسـد و آن را به امیـد آن ثواب انجام دهـد، آن ثواب به او داده خواهـد شـد، هرچند [واقع] آن‌گونه نباشد که او عمل کرده است».- [مثلا اگر کسی در روایتی ضعیف بخواند که نمک خوردن در آغاز غذا فلان ثواب را دارد، اگر او به امیـد برخورداری از آن ثواب چنین کنـد، آن ثواب به او داده خواهـد شد، هرچند، آن روایت، در واقع، ساختگی باشـد]- و این تقریبـا صـراحت دارد در اینکه چنین چیزی موجب اسـتحباب آن کـار نمی‌شود، بلکه شـخص آن را به امیـد و از باب رجاء انجام می‌دهد و ثوابی که می‌برد نیز به‌همین‌جهت است.

طرفـداران اسـتحباب [- قول اول] به ظاهر صـحیحه هشام بن سالم از امام صادق (ع) نیز تمسک کرده‌انـد، که [به نظر ما] ظهوری در مدّعای ایشان ندارد. در این روایت آمده: «هرکس از پیامبر (ص) ثوابی [بر کاری] به او برسد و او آن کار را انجام دهد، پاداش آن برای وی خواهـد بود هرچنـد رسول خـدا (ص) آن را نگفته باشد». به نظر ما، این روایت فقط بیانگر برخورداری وی از ثواب اسـت [نه مستحب بودن آن کار].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۶

الثالث: الاحتیاط حسن علی کلّ حال لدلالهٔ العقل علی ذلک و للحثّ علیه فی الأخبار. و خرج حکما أو موضوعا من ذلک موارد دلّ الدلیل علی عدم رجحان الاحتیاط فیها.

منها: الاحتیاط الذی یجرّ الی الوسواس فانّه من الشیطان، و منهی عنه.

و منها الاحتیاط الّذی فیه العسر و الحرج المخلّ بالنظام، فانّهما منفیّان شرعا.

المقام الثانی الشـبههٔ الحکمیهٔ التحریمیهٔ مع اجمال النص و هو ثانی المقامات السـّتهٔ المذکورهٔ فی أوّل البراءهٔ، و هو کما اذا شکّ مثلا فی لفـظ الغناء المحرّم بین الصوت المطرب الـذی فیه ترجیع و بین المرجع فقط، فالـذی لا یکون مطربا یکون مشـکوک الـدخول فی الغنـاء المحرّم، فلاـ یکون فیه بیان من الشارع، لأنّ دلیل حرمـهٔ الغناء لا یکفی للبیان ظاهرا، لأنّ القـدر المتیقّن ما کان مطربا، و الحکم فی هذه المسألهٔ و الخلاف فیها کالحکم و الخلاف فی المسألهٔ السابقهٔ و هی ما لو کان الشکّ فیها فی التحریم لأجل فقدان النص.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۷

۳. حسن احتیاط

احتیـاط، در هر حـال، نیکوست، چون عقـل برآن دلالـت دارد و در روایات نیز به آن تشویق شـده است، جز در مواردی که دلیل بر عدم رجحان احتیاط در آن دلالت کرده است، مانند:

۱) احتیاطی که به وسواس می‌انجامد، چرا که وسواس از جانب شیطان است و از آن [در روایات] نهی شده است؛
۲) احتیاطی که در آن چندان سختی و مشقّت [- عسر و حرج] باشد که نظام را مختل سازد، که آن دو نیز در شریعت اسلامی نفی شده است.

مقام دوم شبهه حکمی تحریمی با اجمال دلیل

این مقام دوم از مقام‌های شش‌گانه‌ای است که در آغاز برائت یاد شد، و مثال آن جایی است که فقیه درباره واژه غنا که در روایات، حرمت آن بیان شده، شک می‌کند که معنایش صدایی است که طرب‌آور و همراه با چهچه [- ترجیع] است و یا صدایی است که فقط در آن چهچه وجود دارد. در این صورت، صدایی که [در آن ترجیع و چهچه هست اما] طرب‌آور نیست، معلوم نیست که آیا در غنای حرام داخل هست یا نه. در نتیجه، بیانی درباره آن از سوی شارع نیامده، چون دلیل حرمت غنا برحسب ظاهر بیانگر حکم آن نیست، چرا که قدر متیقّن [- مقدار یقینی] غنا، صدایی است که [در آن چهچه باشد و] مطرب نیز باشد. حکم این مسئله و اختلاف در آن، همانند حکم و اختلاف در مسأله پیشین است، یعنی آنجا که منشأ شک در حرمت، فقدان نص می‌باشد.
ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۸
المقام الثالث الشبهة الحکمیة التحریمیة مع تعارض النصین و هذا و إن لم یکن من مجری البراءة ظاهرا، لأنّ مجراها فیما لا دلیل فیه و هذا فیه دلیلان متعارضان، إلا أنّ ذکره هنا لاشتراکه مع سابقیه فی عدم وجوب الاحتیاط فیه، و إنما الظاهر من الأخبار فیه التخییر إلا مرفوعة العلامة الی زرارة عن الباقر علیه السّلام المنقولة عن غوالی اللئالی:
قال: قلت جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان، فبأیّهما نعمل؟ فقال علیه السّلام: «خذ بما اشتهر بین أصحابک» الی أن قال علیه السّلام:
«خذ بما فیه الحائطة لدینک و اترک ما خالف الاحتیاط». فقلت: انّهما موافقان للاحتیاط أو مخالفان، فکیف أصنع؟ قال: «إذن فتخیّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر».
فهذه المرفوعة تدلّ علی أنّ التخییر مرتبته متأخرة عن الاحتیاط. فاذا لم یمکن الاحتیاط یتخیّر فی العمل بین أحد الخبرین، و لکن هذه و إن کانت أخصّ من أخبار التخییر غیر المخصّصة بعدم التمکّن من الاحتیاط، إلا أنها غیر قابلة لتقیید تلک المطلقات، لکثرتها، و ذکرها فی الکتب المعتمد علیها، و ارسال هذه، و رمی مؤلف الغوالی بالخلط.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۴۹

مقام سوم شبهه حکمی تحریمی با تعارض دو نص

این مورد، هرچند ظاهرا برائت درش جاری نمی‌شود- چون برائت در جایی جاری می‌شود که دلیل در آن وجود ندارد، درحالی‌که اینجا دو دلیل وجود دارد که با هم تعارض کرده‌اند- اما به دلیل آنکه با دو مورد پیشین، از جهت عدم وجوب احتیاط در آن، مشترک است، در اینجا ذکر می‌شود. ظاهر روایات در این مورد [- شبهه حکمی تحریمی با تعارض دو نصّ] آن است که شخص، [در عمل کردن به هریک از دو روایت معارض] مخیّر می‌باشد، جز روایت مرفوعه‌ای که علامه از زراره از امام باقر (ع) به نقل از غوالی اللئالی، ذکر کرده است:
زراره می‌گوید: [به امام باقر (ع)] گفتم: فدایت شوم، دو خبر و دو حدیث متعارض از شما می‌آید. به کدامین آنها عمل کنیم؟ [امام

(ع)] فرمود: «آن را که میان یارانت مشهور است بگیر [و عمل کن]». تا آنجا که امام می‌فرماید: «روایتی را عمل کن که جانب احتیاط در دینت را نگاه می‌دارد، و آنچه را مخالف احتیاط است، رها کن».

گفتم: هر دو موافق و یا مخالف احتیاطاند [و از این جهت، یکی بر دیگری، رجحانی ندارد]. در این صورت، چه کنم؟ امام (ع) فرمود: «در این صورت، یکی را برگزین، و به آن عمل کن، و دیگری را واگذار».

این مرفوعه دلالت می‌کند بر اینکه مرتبه تخییر پس از احتیاط است؛ یعنی هنگامی که احتیاط ممکن نباشد، شخص در عمل به یکی از دو روایت، مخیّر می‌باشد. این روایت، هرچند از روایات تخییر- که به صورت عدم تمکّن از احتیاط، اختصاص ندارد- خاص‌تر است، [چون این روایت به این صورت، اختصاص دارد]، ولی صلاحیّت آن را ندارد که آن روایات مطلق را مقیّد سازد، چرا که آنها فراوان‌اند و در کتاب‌های معتبر و مورد اعتماد، نقل شده‌اند، ولی این روایت، [یکی بیشتر نیست، و] مرسل است، و مؤلف غوالی [که این روایت، در آن آمده] متّهم است که روایات [قوی و ضعیف] را درهم آمیخته است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۰

المقام الرابع و الخامس و السادس الشبهة الحکمیة الوجوبیة و هی «ما کان الشک فیها بین الوجوب و غیر الحرمة».

و سبب الشّک فیها، إما فقدان النّص، او اجماله، او تعارض النصین، و الحکم فیها کالشبهة التحریمیة، من أنّ فقدان النّص فیه موجب للبراءة عن الوجوب لعدم البیان من الشارع لحکم الوجوب، و اجمال النص ایضا یعدّ کعدم البیان فی مورد الشک ظاهرا، و تعارض النّصین یوجب التخییر ایضا لدلالة أخبار التخییر علیه دون الاحتیاط، إلا مرفوعة الغوالی التی عرفت حالها، و انها لا تصلح لتقیید أخبار التخییر.

و الشّبهة الوجوبیة یتفق الاخباریون فیها مع الأصولیین فی عدم وجوب الاحتیاط فیها إلا البعض فی بعض الموارد.

الشبهة الموضوعیة و یلحق بالشبهة الحکمیة الشبهة الموضوعیة و هی: ما کان الحکم فیها من الحرمة او الوجوب معلوما، لکنّ الاشتباه فی فرد انه من الأفراد المحرّمة او لا؟ او أن هذا الفرد المعیّن من أفراد الواجب او لا؟ لأجل الاشتباه فی الأمور الخارجیة، مثل ما لو شکّ المکلّف فی أنّ هذا المائع خمر او خلّ، او أنّ هذا المائع هو من الدواء الواجب شربه علیه او هو شیء آخر یحلّ شربه له، فالأول هی «الشبهة الموضوعیة التحریمیة» و الثانی هی «الشبهة الموضوعیة الوجوبیة» و قد نقل الاتفاق علی جریان البراءة فیهما، و استدلّ علیها

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۱

مقام چهارم، پنجم و ششم شبهه حکمی وجوبی

اشاره

و آن در جایی است که میان وجوب و غیر حرمت، شک باشد.

سبب شک در اینجا، یا فقدان دلیل است، یا اجمال دلیل و یا تعارض دو دلیل؛ و حکمش همانند حکم شبهه تحریمی است، یعنی: فقدان دلیل در آن، موجب می‌گردد که برائت از وجوب در آن جاری شود، چون بیانی از سوی شارع برای حکم وجوب در دست نیست؛ اجمال دلیل نیز ظاهرا در مورد شک، مانند عدم بیان است؛ و تعارض دو دلیل نیز به جهت دلالت اخبار تخییر، موجب تخییر می‌گردد، نه احتیاط، مگر مرفوعه‌ای که در کتاب غوالی اللئالی آمده که وضع آن را دانستید، و معلوم شد که این مرفوعه برای قید زدن به روایات تخییر، صلاحیت ندارد.

در مورد شبهه وجوبی، اخباریان با اصولیان در اینکه احتیاط در آن، جز در پاره‌ای موارد، واجب نیست، هم‌رأی هستند.

شبهه موضوعی

شبهه موضوعی به شبهه حکمی می‌پیوندد [و حکم آن را دارد.] این شبهه در جایی است که حکم حرمت و وجوب در آن معلوم است، لکن مشخص نیست که این فرد خاص، از موارد حرمت هست یا نیست؟ و یا مشخص نیست که این فرد معیّن، از افراد واجب هست یا نیست؟ و منشأ این شک، اشتباه [و عدم اطلاعات کافی] در امور خارجی است، [نه حکم شارع]؛ مانند آنکه مکلّف شک کند در اینکه این مایع، شراب است یا سرکه؛ یا شک کند در اینکه این مایع دارویی است که نوشیدن آن بر وی واجب است، یا چیزی دیگر است که نوشیدنش برایش حلال می‌باشد. اوّلی، شبهه موضوعی تحریمی و دومی، شبهه موضوعی وجوبی است. نقل است که همگان بر جریان برائت در چنین مواردی، اتفاق‌نظر دارند، و برای اثبات برائت در

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۲

بدلیل البراءة العقلیة و هو «قبح العقاب بلا بیان» و لکن فی دلالته نظر، لأنّ بیان الحکم قد حصل و وصل من الشارع کما هو المفروض، و إنما الاشتباه فی أمور خارجیة موضوعیة، و لیس بیانها من وظیفة الشارع.

و استدلّ علیها ایضا بأدلة البراءة الشرعیة و هی حدیث الرّفع و غیره. و لعلّ فی حدیث الرّفع دلالة، لأنّ قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رفع عن أمتی کذا و کذا ... و ما لا یعلمون، یشمل الحکم الّذی لا یعلمونه لکلّی تدخین التبغ مثلا فی الشبهة الحکمیّة التحریمیّة، و یشمل حکم کلی الدّعاء عند رؤیة الهلال مثلا فی الشبهة الحکمیة الوجوبیة، و یشمل ظاهرا الحکم الذی لا یعلمونه للفرد المشتبه انه خمر او خلّ، و الفرد المشتبه انه من الدواء الواجب الشّرب او المحلّل الشّرب فی الشبهات الموضوعیة.

و تدلّ ایضا علی البراءة فی خصوص الشّبهة الموضوعیة التحریمیة الأخبار الثلاثة التی ذکرناها فی آخر أدلة البراءة.

منها صحیحة عبد اللّه بن سنان عن الصادق علیه السّلام قال: «کلّ شیء یکون فیه حلال و حرام فهو حلال لک حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه».

و منها صحیحة عبد اللّه بن سلیمان عن الباقر علیه السّلام التی یقول فی آخرها:

«سأخبرک عن الجبن و غیره: کلّ ما کان فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه».

و هذه الإخبار و إن کان ظاهرها ما لو کان الموضوع نوعا خاصا معنونا بعنوان خاص مثل الجبن، و کان بعض افراده محرّمة و هی ما یوضع فیه المیتة،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۳

آن، به دلیل برائت عقلی- یعنی قبح عقاب بدون بیان- استدلال شده است، اما [به نظر ما] دلالت این دلیل، تامّ نیست، زیرا در محلّ بحث، فرض آن است که حکم از سوی شارع بیان شده و به دست مکلّف رسیده است، و شک و شبهه در امور خارجی و مربوط به موضوع حکم است [نه خود حکم شرعی]، که بیان آن، وظیفه شارع نیست.

به ادله برائت شرعی- حدیث رفع و دیگر ادله- نیز در اینجا استدلال شده است.

شاید حدیث رفع بر برائت در شبهه موضوعی، دلالتی داشته باشد، زیرا سخن پیامبر (ص)- که از امّت، اموری برداشته شده، از جمله «آنچه نمی‌دانند»- هم شامل جایی می‌شود که حکم کلّی مثلا دود کردن تنباکو را نمی‌دانند- در شبهه حکمی تحریمی- و هم شامل جایی می گردد که حکم کلیّ مثلا دعا هنگام دیدن هلال ماه را نمی‌دانند- در شبهه حکمی وجوبی- و هم ظاهرا حکمی را شامل می‌شود که ندانستن آن به جهت مشتبه بودن این فرد است که مثلا شراب است یا سرکه؛ یا دارویی است که نوشیدن آن

واجب است یا شربتی است که نوشیدن آن حلال است، در شبهات موضوعی.

همچنین روایت‌های سه‌گانه‌ای که در پایان ادله برائت آوردیم، بر برائت در خصوص شبهه موضوعی تحریمی دلالت دارد:

از جمله، صحیحه عبد اللّه بن سنان از امام صادق (ع)؛ فرمود: «هرچه در آن، حلال و حرام باشد همواره برایت حلال است تا زمانی که حرام از آن را بعینه بشناسی، پس آن را ترک گویی».

و صحیحه عبد اللّه بن سلیمان از امام باقر (ع)، که در پایان آن فرمود: «حکم پنیر و غیر آن را برایت می‌گویم. هرچه در آن حلال و حرام باشد برایت حلال است تا حرام را بعینه بشناسی [و تشخیص دهی]، پس آن را ترک گویی».

این روایات، هرچند ظاهرش جایی است که موضوع، نوعی خاص و دارای عنوانی خاص، مانند پنیر، باشد که برخی از افراد آن حرام- و آن پنیری است که در آن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۴

و بعضها محلّلة و هی الخالیة منها، و شکّ فی فرد انه من القسم الحرام او الحلال فیحکم بالحلیة حتی یعلم انه من القسم الحرام، و لکن باتحاد المناط یحکم بتسریة الحکم بالحلیة الی الجنس الذی له نوعان: نوع محرّم و نوع محلّل، کالمائع الذی نوع منه خمر و نوع خلّ، و شککنا فی هذا الفرد انه من أی النوعین.

ثم أنّ فی دلالة هذه الاخبار علی الاباحة فی الشّبهة الموضوعیة الوجوبیة کما ذکرها بعضهم نظرا لظهورها، بل صراحتها فی الشبهة التحریمیة خاصة.

تنبیه إنّ الاتفاق الذی نقلناه علی اجراء البراءة فی الشبهة الوجوبیة الموضوعیة ینافی ظاهرا ما حکی عن جماعة، بل نقلت الشّهرة علیه، و هو أنّ الذی لا یعلم مقدار ما فاته من الصلوات بحیث تردّد بین الأقلّ و الأکثر یقضی حتی یعلم بالفراغ، یعنی یأتی بالأکثر.

و وجه المنافاة: هو أنّ الفرد الزائد علی الأقلّ المتیقّن هو من الشّبهة الموضوعیّة الوجوبیّة التی اتّفقوا علی اجراء البراءة فیها فلا یجب الاتیان به و لهم فی توجیه ذلک کلام.

و الذی یختلج فی ذهنی فی المقام أنّ الشک بین الأقلّ و الأکثر من الفوائت، إن کان الفوت فیه لأجل نسیان ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۵

مردار نهاده شود- و برخی حلال- و آن پنیر بدون مردار است- می‌باشد، و آنگاه در فردی شک می‌شود که آیا از قسم حرام است یا حلال، و سپس به حلال بودنش حکم می‌شود تا زمانی که دانسته شود که از قسم حرام می‌باشد، لکن با اتحاد ملاک و مناط، حکم به حلال بودن، به جنسی که دارای دو نوع حرام و حلال است سرایت داده می‌شود، مانند مایع که نوعی از آن شراب و نوعی از آن سرکه است و ما در این فرد خاص شک می‌کنیم که از کدامین نوع است.

از طرفی، دلالت این روایات بر اباحه در شبهه موضوعی وجوبی- که برخی گفته‌اند- تمام نیست، زیرا این روایات، در خصوص شبهه تحریمی، ظهور، بلکه صراحت دارد.

تنبیه

اتفاق‌نظری که ما بر اجرای برائت در شبهه وجوبی موضوعی نقل کردیم، ظاهرا با آنچه از جمعی حکایت شده، بلکه شهرت برآن نقل شده، ناسازگار است؛ و آن این که اگر کسی نداند چه مقدار از نمازهایش فوت شده، به گونه‌ای که میان اقل و اکثر مردد باشد- [مثلا نداند پنج نماز صبح از او فوت شده یا هفت نماز صبح]- نمازهایش را چندان قضا می‌کند که بداند ذمّه‌اش فارغ شده

است؛ یعنی آنکه اکثر را بجای می‌آورد.

وجه ناسازگاری آن است که: فرد زاید بر مقدار کمتر که یقینی است، از موارد شبهه موضوعی وجوبی می‌باشد که فقها بر اجرای برائت در آن اتفاق‌نظر دارند و در نتیجه، بجای آوردن آن واجب نمی‌باشد. اصولیان در توجیه این مطلب [و رفع ناسازگاری میان دو نظر]، سخنی دارند.

اما آنچه در این مقام به ذهن من خطور کرده آن است که هنگام شک میان اقلّ و اکثر در نمازهای فوت‌شده، درصورتی‌که فوت شدن نماز به خاطر فراموش کردن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۶

الفریضهٔ و الغفلهٔ عنها مثلا- فی وقت أدائها، ففی هذا المقام تجری بالنسبهٔ الی الفرد الزائد علی المتیقّن قاعدهٔ «الشک بعد خروج الوقت» الّذی لا یعتنی به، و تجری قاعدهٔ البراءهٔ من قضاء الزائد للشک فی التکلیف، بناء علی أنّ القضاء بأمر جدید.

و امّا ان کان الفوت فیه للفریضهٔ عصیانا و تعمّدا، ففی هذا المقام لا تجری قاعدهٔ الشک بعد خروج الوقت، لأنّ موردها و منصرفها ظاهرا هو من شک بعد الوقت انه صلّی فی الوقت او ترکها لعذر کغفلهٔ و نسیان، لا انه عصی و ترکها، فالعاصی اذا لم تجر بالنسبهٔ الیه قاعدهٔ الشک بعد الفراغ، فان قلنا ان القضاء بأمر جدید جرت اصالهٔ البراءهٔ من الزائد فی حقّه ظاهرا، لأنه الآن شاک فی التکلیف بالزائد، و اما التکلیف بالأداء فسقط علی هذا المبنی بخروج وقته، و العقاب إن کان فیرتفع بالتوبهٔ. و ان قلنا ان القضاء بالأمر الأول جرت فیه قاعدهٔ «الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی» لأنه الآن عالم بأنه کلّف بالزائد و شاک فی تفریغ ذمّته منه. و لعلّ هذا هو نظر الذین حکموا بالاشتغال فی الفوائت، لأنّ فوت الصلوات الکثیرهٔ إنما یکون غالبا بالعصیان و عدم العذر إما بالتّرک لها او التّرک لتصحیحها لا بالنسیان و العذر لأنه فرد قلیل.

الخلاصهٔ شک المکلّف فی تکلیفه اذا کان شبههٔ تحریمیهٔ، بمعنی انه یحتمل حرمهٔ عمل معیّن علیه، کشرب القهوهٔ المتعارفهٔ مثلا، فیما اذا لم یکن منصوصا

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۷

نماز واجب و مثلا- غفلت از آن در وقت ادای آن باشد، نسبت به فرد زاید بر مقدار یقینی، قاعده «شک پس از خروج از وقت» جاری می‌شود، و به چنین شکی اعتنا [و به آن ترتیب اثر داده] نمی‌شود، و قاعده برائت درباره قضای مقدار زاید جاری می‌گردد، چون بنا بر آنکه قضا به امر جدید باشد، شک در تکلیف داریم.

اما درصورتی‌که فوت شدن نماز واجب از روی معصیت و عمد باشد، قاعده «شک پس از خروج از وقت»، جاری نخواهد شد، چون ظاهرا مورد و محلّ انصراف این قاعده کسی است که پس از وقت، شک می‌کند که آیا نماز را در وقت آن خوانده یا به خاطر عذری مانند غفلت و فراموشی، آن را نخوانده است، نه آنکه معصیت کرده و نخوانده باشد. و وقتی قاعده شک پس از فراغ، نسبت به شخص معصیت‌کار جاری نشود، اگر بگوییم قضا به امر جدید است، ظاهرا در حق وی اصالت برائت از مقدار زاید [- نماز صبح] جاری می‌گردد، چون او اینک در اینکه به مقدار زاید مکلّف باشد، شک دارد، و تکلیف به ادا نیز بنابراین مبنا، به‌واسطه گذشتن وقتش ساقط شده است، و اگر هم عقابی باشد با توبه برطرف می‌شود. و اگر بگوییم قضا به امر اول است، قاعده «اشتغال یقینی خواهان فراغ یقینی است» در آن جاری می‌گردد، زیرا او اینک می‌داند که به مقدار زاید، مکلّف بوده و در اینکه ذمّه‌اش از آن فارغ شده باشد، شک دارد. و شاید رأی کسانی که به اشتغال ذمه در نمازهای فوت شده [و لزوم بجای آوردن مقدار زاید] فتوا داده‌اند، همین باشد [که شخص از روی معصیت آنها را ترک کرده است]، زیرا فوت شدن نمازهای فراوان غالبا در اثر معصیت و بدون عذر است، یا به این صورت که اصلا آن نمازها را نخوانده و یا آنها را درست نخوانده است، نه به خاطر فراموشی و عذر، چرا که این موارد اندک [و استثنایی] است.

خلاصه

شک مکلف در تکلیفش، اگر شبهه تحریمی باشد- بدین معنا که حرمت کار معینی را، مانند نوشیدن قهوه معمولی، احتمال دهد- در جایی که در شریعت نصّی برآن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۸

علیه فی الشریعة، او نصّ علیه، و لکن کان النصّ مجملا، فالأصولیون أجروا فیه البراءة من التحریم، فحکموا بحلّیته بعد الفحص عن الأدلة للحکم و عدم العثور علی ما یدلّ علی التحریم، و الأخباریون أجروا فیه الاحتیاط فحکموا بعدم الاتیان به. فاذا کان فی المقام نصّان متعارضان فالحکم هو التخییر بین النصین.

و اذا کانت الشبهة وجوبیة، بمعنی انّه یحتمل المکلّف وجوب شیء معیّن علیه، کالدعاء عند رؤیة الهلال مثلا فیما اذا لم یکن منصوصا علیه فی الشریعة، او نصّ علیه، و لکن کان النص مجملا فالأصولیون و الأخباریون أجروا فیه البراءة من التکلیف فحکموا بحلیّته بعد الفحص ایضا و عدم العثور علی دلیل. فاذا کان فی المقام نصّان متعارضان فالحکم هو التخییر ایضا.

هذا کلّه فی الشبهة الحکمیة. اما الشّبهة الموضوعیة التی کان الشک فیها فی موضوع الحکم بعد العلم بنفس الحکم، سواء کانت الشبهة تحریمیّة کما اذا شک المکلف فی مائع انه خمر، أو وجوبیة، کما اذا شک فی دواء انه هو من الدواء الواجب الشّرب علیه أو غیره مما هو غیر واجب شربه علیه، فالحکم هو البراءة من وجوب شربه من غیر فحص.

تمرینات ۱- ما وجه دلالة حدیث الرفع علی البراءة؟

۲- لو شک فی حرمة استعمال «التلیفون و الرادیو» فما الحکم فیهما؟

۳- مثل للشبهة الحکمیة و الموضوعیة بنوعیهما بأمثلة تطبیقیة.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۵۹

نباشد، یا نصّی باشد ولی مجمل باشد، اصولیان در آن برائت از تحریم جاری کرده‌اند، و پس از فحص و کاوش از ادله حکم و دست نیافتن به دلیلی که بیانگر حرمت باشد، حکم به حلال بودن آن کرده‌اند؛ ولی اخباریان احتیاط را در آن جاری ساخته‌اند و به ترک آن فتوا داده‌اند. و اگر در آن، دو دلیل متعارض وجود داشته باشد، حکم آن است که فقیه میان دو دلیل، مخیّر می‌باشد.

و هرگاه شبهه، وجوبی باشد- بدین معنا که مکلف وجوب کاری خاص را، مانند دعا به هنگام دیدن هلال مثلا، احتمال دهد- در جایی که در شریعت نصّی برآن نباشد، یا نصّی باشد ولی مجمل باشد، اصولیان و اخباریان در آن برائت از تکلیف را جاری ساخته‌اند و به حلال بودن آن پس از فحص و کاوش و دست نیافتن به دلیل، فتوا داده‌اند. و اگر در آن، دو نص متعارض باشد، حکم در اینجا نیز تخییر است.

این همه درباره شبهه حکمی بود، اما شبهه موضوعی‌ای که در آن، در موضوع حکم پس از علم به خود حکم، شک می‌شود، خواه شبهه تحریمی باشد- مانند هنگامی که مکلّف در مایعی شک می‌کند که شراب است [یا سرکه]- و خواه شبهه وجوبی باشد- مانند هنگامی که مکلّف در دارویی شک می‌کند که آیا شربتی است که نوشیدنش بر وی واجب است یا شربتی دیگر است که نوشیدنش بر او واجب نیست- حکم همان برائت از [حرمت در مورد اول و برائت از] وجوب [در مورد دوم] است بی‌آنکه فحص و کاوش لازم باشد.

تمرین

۱. وجه دلالت حدیث رفع بر برائت چیست؟

۲. اگر در حرمت استفاده از تلفن و رادیو شک شود، حکم آن چیست؟

۳. برای هریک از شبهه حکمی و شبهه موضوعی، با هر دو نوعش، مثال‌هایی تطبیقی بزنید.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۰

الاصل الثانی التخییر و هو: فیما علم فیه التکلیف الالزامیّ و کان الشک فی المکلّف به و لم یمکن فیه الاحتیاط لدوران الأمر بین المحذورین کما فی دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة.

و ذلک امّا لتعارض النّصین، فالوجه فیه التخییر شرعا لأدلّة التخییر بین المتعارضین المطلقة و خصوص ما دلّ علی التخییر بین المتعارضین بالأمر و النهی.

و امّا لأجل فقدان النص المعیّن، او اجمال اصل النص، او لاشتباه الأمور الخارجیة، فقیل بالبراءة العقلیة لأدلة البراءة مثل «قبح العقاب بلا بیان» و نحوه، و قیل بالبراءة الشرعیة لأدلّة الحلّ و الاباحة مثل «کلّ شیء لک حلال حتی تعلم انّه حرام» و نحوه، و قیل بالتخییر عقلا مع التوقّف عن الحکم، و هذا هو الأظهر، لأنّ فی شمول دلیلی البراءة و الاباحة لمثل المقام نظرا، و للزوم المخالفة القطعیّة ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۱

اصل دوم تخییر

اشاره

تخییر در جایی است که مکلّف به وجود تکلیف الزامی علم و در مکلّف به شک دارد و به جهت دوران امر میان دو محذور، احتیاط در آن ممکن نیست؛ مانند دوران امر میان وجوب و حرمت.

عامل شک ممکن است تعارض دو دلیل باشد، که در این صورت، مکلّف شرعا مخیّر خواهد بود؛ به خاطر وجود ادله مطلقی که بیانگر مخیّر بودن مکلّف میان متعارضین است و ادله خاصی که بیانگر مخیّر بودن وی میان دو دلیل متعارض است که یکی امر می‌کند و دیگری نهی.

و نیز ممکن است فقدان دلیل معیّن، یا اجمال اصل دلیل، و یا مشتبه بودن امور بیرونی باشد، که در این موارد، برخی با استناد به ادله [عقلی] برائت- مانند «قبح عقاب بدون بیان»- گفته‌اند برائت عقلی جاری می‌شود؛ و برخی با استناد به ادله حلیّت و اباحه- مثل «هر چیز برایت حلال است تا زمانی که بدانی حرام است» و مانند آن- گفته‌اند برائت شرعی جاری می‌شود، و برخی قول به تخییر عقلی با توقف از حکم کردن را برگزیده‌اند، و همین ظاهرتر است، زیرا شمول دو دلیل برائت و اباحه نسبت به چنین مواردی، محلّ اشکال است، و نیز [در صورت اجرای برائت] مخالفت قطعی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۲

الالتزامیة للعلم الاجمالی الدائر بین الوجوب و الحرمة، و الأخذ بأحدهما من باب التخییر العقلی موجب للموافقة الاحتمالیة و هی لازمة ظاهرا عند عدم امکان الموافقة القطعیة.

ثم علی ما اخترناه من الأخذ بأحدهما تخییرا لا فرق بین أن یکون الفعل تعبّدیا او توصلیا، امّا علی القول بالاباحة فینبغی أن لا یکون تعبّدیا للزوم المخالفة العملیة القطعیة للمکلّف به اذا جیء بالفعل بلا داعی القربة، بل بعنوان الاباحة.

و قد نقل عن بعضهم تقديم جانب الحرمة فی المقام لأجل أنّ دفع المفسدة أولی من جلب المنفعة، و هو ضعيف، لأنّ المصالح و المفاسد المترتّبة علی الواجبات و المحرّمات مخفيّة علينا، و لا نعرف المهمّ من الأهمّ، و لا يعلمها إلا علّام الغيوب، فكيف نحكم فيها بأنّ دفع مفسدة هذا الحرام المحتمل أولی من جلب منفعة هذا الواجب المحتمل، و ما الحكم فی ذلك إلا تحكّم. أ لا ترى انه لو تردّد دواء بين واجب الاستعمال لتوقّف الحياة عليه، و بين محرّم الاستعمال لاضراره بالصّحة، فانّ الضّرر المترتّب هنا علی ترك استعمال الواجب أعظم من الضّرر المترتّب علی تناول محرّم الاستعمال، فصار جلب المنفعة هنا أولی من دفع المفسدة، و لكنّ هذا لأجل تجلی المصلحة و المفسدة لنا فی المقام، و اما اذا لم نعرف ما يترتّب علی الواجب و الحرام من النفع و الضّرر فعلا او تركا فلا يمكن الحكم بأنّ دفع المفسدة أولی و لا- العكس. فاتّضح انّ تلك القاعدة لا- يمكن الاعتماد عليها فی الأمور المحجوبة علينا مصالحها و مفاسدها و درجاتها و شدّتها و ضعفها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۳

التزامی با علم اجمالی دایر میان وجوب و حرمت لازم می‌آید؛ درحالی‌که اگر از باب تخییر عقلی، یک طرف را برگزینیم، با علم اجمالی موافقت احتمالی کرده‌ایم؛ و موافقت احتمالی با علم اجمالی، در صورت عدم امکان موافقت قطعی، ظاهرا امری لازم است.

بنا بر رأی مختار ما- یعنی اخذ به یک طرف به نحو تخییر- میان تعبّدی و توصّلی بودن فعل، فرقی نخواهد بود؛ اما بنا بر قول به اباحه، شایسته است که فعل [مشکوک الحکم] تعبّدی نباشد؛ زیرا در این صورت اگر مکلّف آن را بدون قصد قربت و به عنوان اباحه بجای آورد، مخالفت قطعی لازم خواهد آمد.

از برخی اصولیان نقل شده که در این مقام، با استناد به اولویّت دفع مفسده بر جلب منفعت، جانب حرمت را مقدّم داشته‌اند؛ اما این قول، ضعیف است؛ زیرا مصالح و مفاسد مترتب بر تکالیف واجب و حرام بر ما پوشیده است، و ما نمی‌دانیم کدام مهم و کدام مهم‌تر است، آن را جز [خدای] دانای غیب نمی‌داند، پس چگونه حکم کنیم که دفع کردن مفسده این حرام احتمالی بر به دست آوردن منفعت این واجب احتمالی اولویّت دارد، و چنین داوری بی‌منطق و دلیل خواهد بود. مگر نمی‌بینی که اگر دارویی مردّد باشد میان آنچه به سبب توقف داشتن حیات فرد برآن، مصرف کردنش واجب است و آنچه به سبب زیان رساندنش به سلامت فرد، مصرف کردنش حرام است، زیانی که در اینجا بر «ترک واجب» [- مصرف نکردن دارو] مترتب می‌شود به مراتب از زیان مترتب بر «ارتکاب حرام» [- مصرف کردن دارو] بیشتر است، و بنابراین، در اینجا به دست آوردن منفعت بر دفع مفسده اولویت می‌یابد، اما این به جهت آن است که در اینجا مصلحت و مفسده برای ما آشکار است، ولی آنجا که نمی‌دانیم بر فعل و ترک واجب و حرام، چه سود و زیانی مترتب می‌گردد، این امکان برایمان فراهم نخواهد بود که حکم کنیم به اینکه دفع مفسده اولویّت دارد و نه عکس آن. از اینجا روشن می‌شود که در اموری که مصالح و مفاسد و درجه و شدت و ضعف آن بر ما نامعلوم است، برآن قاعده نمی‌توان تکیه زد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۴

ملاحظة اذا احتمل أهمية أحد الحكمين فيمكن القول بعدم تعيّن ذلك الأهم، لأن أهميّته لا تجعله أقرب الى الواقع، و ليس هذا من باب تزاحم الواجبين مثل انقاذ أحد الغريقين مع عدم التمكّن من انقاذ الآخر حتى يجب فيه الأخذ بالأهمّ، لأنّ ملاك الوجوب فی كليهما محقق فی باب التزاحم، إلا أنه لا يمكن الجمع بينهما، فاذا كان أحدهما أهمّ كما اذا كان أحد الغريقين وليّا من أولياء اللّه قدّم انقاذه على غير الولی، و هذا بخلاف هذا المقام فانّ الملاك فيه واحد مردّد بين الحكمين و الاحتمال فيهما سواء، و لكن مع ذلك قد يرجّح العقلاء جانب الأهم هنا كما فی مثال الدّواء المحتمل توقّف الحياة عليه، و ذلك لانكشاف جهة المصلحة للواجب المحتمل و المفسدة للحرام المحتمل فی المثال و نحوه.

و هـل التخيير فى هـذا البـاب بـدوى او استمرارى؟ وجهـان بـل قولاـن، الأـقرب الأول، لأن المكلّف اذا اختار فى الزمان الثانى غير ما اختاره أولا، كان فيه مخالفة قطعية، و ان كان فى حرمة مثلها، لأنها فى زمانين نظر.

و هـذا التخيير إنما هو فى الموضوع الواحـد، اما اذا تعـدّد الموضوع كما اذا حلف على وطء إحـدى زوجتيه و ترك وطء الأخرى فى ليلة معيّنة و اشتبهتا، فهو و إن كان كلّ واحدة منهما مردّدة بين وجوب

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۵

ملاحظه

هرگاه اهميّت يكى از دو حكم را احتمال دهيم، مى‌توان گفت آن فعل اهمّ، [صرفا به جهت احتمال اهميّت آن] تعيّن نمى‌يابد، زيرا مهم‌تر بودنش آن را به واقع نزديک‌تر نمى‌سازد؛ و اين- برخلاف نجات دادن يكى از دو نفرى كه در حال غرق شدن هستند با عدم قدرت بر نجات دادن ديگرى- از باب تزاحم دو واجب نيست، تا اخذ به اهمّ در آن واجب باشد، زيرا در باب تزاحم، ملاک وجوب در هر دو هست، جز آنكه جمع ميان آن دو [براى مكلّف] ممكن نيست. پس هرگاه يكى از آنها مهم‌تر باشد- مانند آنكه يكى از دو نفر در حال غرق شدن، ولىّ خدا باشد- نجات دادنش بر ديگرى كه ولىّ خدا نيست، اولويّت مى‌يابد؛ برخلاف مقام ما، كه تنها يک ملاک در آن هست كه ميان دو حكم مردّد مى‌باشد و احتمال هر دو مساوى است. با اين همه، گاهى عقلا در اينجا نيز جانب اهمّ را ترجيح مى‌دهند، چنان‌كه در مثال دارويى كه احتمال مى‌رود حيات فرد وابسته به آن باشد، چنين است، و اين به خاطر آن است كه جهت مصلحت واجب احتمالى و جهت مفسده حرام احتمالى در آن مثال و موارد مانند آن، معلوم و روشن است.

حال، آيا تخيير در اين باب، ابتدايى است يا استمرارى؟ دو وجه بلكه دو قول وجود دارد، كه اوّلى [- ابتدايى بودن تخيير] به صواب نزديک‌تر است، زيرا مكلّف هرگاه در زمان دوم، طرف ديگر را- غير آنچه ابتدا برگزيده بود- انتخاب كند، مخالفت قطعى [با علم اجمالى] خواهد كرد، هرچند حرمت چنين مخالفت قطعى‌اى، به دليل وقوع آن در دو زمان، محلّ اشكال است.

اين تخيير در موضوع واحد است، اما هرگاه موضوع متعدد شود، مانند هنگامى كه شخص قسم مى‌خورد در يک شب معين، با يكى از دو همسرش نزديكى كند و با ديگرى نزديكى نكند و آنگاه همسرانش مشتبه شوند [و نداند با كدام بايد نزديكى كند و با كدام نبايد]؛ در اين فرض، هرچند هركدام از دو همسر، ميان وجوب و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۶

الوطى و حرمته و يلزمه التخيير عقلا، لكن لا يمكنه اختيار الفعل فى كليهما او الترک كـذلک، لأنّ فيه مخالفـة قطعيـة للعلم الاجمالى الثالث، و هو وجوب وطى إحداهما و ترک الأخرى، بل يلزمه وطى إحداهما و ترک وطى الأخرى.

و هـذا يكـون من بـاب الشـكّ بين الواجب و الحرام المحقّقين فى شـيئين اشـتبه أحـدهما بالآـخر، الـذى حكموا فيه بوجوب الموافقة الاحتماليـة، لأن الموافقـة القطعيـة فى الجانبين غير ممكنـة، و الموافقـة القطعيـة من جانب واحـد تستلزم المخالفـة القطعية من الجانب الآخر. و لكن فى هـذا الباب اذا علم المكلّف بأهميـة أحـد الجانبين فالظاهر لزوم تقديمه، و المخالفة القطعية فى الجانب الذى هو غير المهم غير ضائرة حينئذ. مثلا: لو علمنا بوجوب انقاذ وليّ معيّن و حرمة انقاذ شقى معيّن و اشتبها مع امكان انقاذهما فيلزم انقاذهما معا، لأهمية انقاذ الولى و لو استلزم انقاذ الشّقى.

الخلاصـة اذا علم التكليف الالزامى و كان الشک فى المكلّف به و لم يمكن فيه الاحتياط لـدوران الأمر بين المحذورين و كان منشأ الشكّ تعارض النصين، فالوجه فيه التخيير شرعا، او فقدان النّص، او اجماله، او اشتباه الأمور الخارجية، فالوجه فيه التخيير عقلا، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۷

حرمت نزدیکی بـا وی مردد است، و به حکم عقـل، تخییر بر شوهر لازم است، اما او نمی‌توانـد نزدیکی با هر دو یا ترک نزدیکی با هر دو را برگزینـد، چـون در این صـورت، بـا علم اجمـالی سـومی- که عبـارت است از وجـوب نزدیکی بـا یکی و ترک نزدیکی با دیگری- مخالفت کرده است؛ بلکه بر او لازم است که با یکی از همسرانش نزدیکی کند و با دیگری نزدیکی نکند.

و این از باب شک میان واجب و حرام محقق در دو چیزی است که یکی با دیگری مشـتبه شـده است، که اصولیان در آن به وجوب موافقت احتمالی فتوا داده‌انـد، چون موافقت قطعی در هر دو طرف [وجوب و حرمت] ممکن نیست، و موافقت قطعی در یک طرف، [مثلا در طرف وجوب، به اینکه با هر دو نزدیکی کنـد]، مستلزم مخالفت قطعی با طرف دیگر [مثلا حرمت] خواهد بود؛ [زیرا اگر با هر دو نزدیکی کند، مسـلما با همسـری که قسم خورده بود با وی در آن شب نزدیکی نکند، نزدیکی کرده است]. اما در این مسئله، هرگاه مکلّف اهمیّت یک طرف را بدانـد، ظاهرا مقـدم داشـتن آن طرف لازم خواهد بود، و مخالفت قطعی در طرف دیگر، که غیر مهم است، اشـکالی پدید نمی‌آورد. مثلا: هرگاه وجوب نجات دادن ولیّ معیّنی، و نیز حرمت نجات دادن انسان شـقاوتمند معینی از غرق شـدن، معلوم باشـد، و آن دو باهم مشـتبه شوند، و بتوان هر دو را نجات داد، نجات دادن هر دوی آنها باهم واجب خواهد بود، به دلیل اهمیّت انقاذ ولیّ خدا، هرچند مستلزم انقاذ فردی شقاوتمند باشد.

خلاصه

هرگاه تکلیف الزامی، معلوم و مکلف به، مشـکوک باشـد و به جهت دوران امر میان محـذورین، احتیاط ممکن نباشد درصورتی‌که منشأ شک، تعارض دو دلیل باشد، قول موجّه در آن، تخییر شرعی است، و درصورتی‌که منشأ شک، فقدان دلیل، یا اجمال دلیل و یا مشتبه شدن امور خارجی باشد، قول موجّه در آن، تخییر عقلی است،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۸

سواء کان الفعل تعبّدیا او توصّلیا، و ذلک اذا کان الموضوع واحدا، اما اذا علم بوجوب شیء و بحرمهٔ آخر و اشتبها، فلا یجوز فعلهما معا و لا ترکهما معا للزوم المخالفـهٔ القطعیهٔ، بل یفعل واحدا معیّنا و یترک الآخر لوجوب الموافقهٔ الاحتمالیهٔ حینئذ. نعم، لو علم أهمیّهٔ الواجب فعلهما، او الحرام ترکهما.

تمرینات ۱- هـل یقـدم جانب الحرمـهٔ فی باب دوران الأمر بینها و بین الوجوب؟ و متی یقـدم أهم الحکمین فیه؟ و ما الفرق بین هـذا الباب و باب تزاحم الواجبین؟

۲- التخییر هنا بدوی او استمراری و لما ذا؟

۳- اذا اشتبه واجب فی موضوع بحرام فی آخر فما الحکم فیهما؟

۴- لو اشتبه ولی غریق یجب انقاذه بشقی یحرم انقاذه، فما التکلیف؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۶۹

خواه فعل، تعبّـدی باشـد و خواه توصّـلی. و این هنگامی است که موضوع یکی باشـد، اما اگر مکلّف به وجوب یک شـیء و حرمت شیء دیگر علم داشته باشـد و آن دو باهم مشـتبه شونـد، مکلّف نمی‌تواند هر دو را باهم انجام دهد و یا هر دو را باهم ترک گوید، چرا که مخـالفت قطعی لازم می‌آیـد؛ بلکه یـک طرف معیّن را بجـای می‌آورد و طرف دیگر را ترک می‌کنـد؛ چون در این فرض، موافقت احتمالی واجب است. آری، اگر بداند که واجب دارای اهمیت است، دو طرف را انجام می‌دهد، و یا اگر بداند طرف حرام، اهمیت دارد، دو طرف را ترک می‌کند.

تمرین

۱. آیا در دوران امر میان حرمت و وجوب، جانب حرمت مقدم می‌شود؟ چه هنگام حکم مهم‌تر در آن مقدم می گردد؟ این باب چه تفاوتی با باب تزاحم دارد؟

۲. تخییر در اینجا ابتدایی است یا استمراری؟ چرا؟

۳. هرگاه واجب در موضوعی با حرام در موضوعی دیگر مشتبه شود، در آنها حکم چیست؟

۴. اگر یک ولیّ که نجاتش واجب است با یک شقیّ که نجاتش حرام است، هر دو در حال غرق شدن باشند و ندانیم کدام ولیّ است و کدام شقیّ، چه باید کرد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۰

الاصل الثالث الاحتیاط من الأصول الأربعهٔ الّتی ذکرناها فی أوّل بحث الشک هو ما علم فیه التکلیف الالزامیّ، و لکن کان الشکّ فی المکلّف به و أمکن فیه الاحتیاط و هو مورد اصالهٔ الاحتیاط فی الجملهٔ. و الشبههٔ هاهنا إمّا أن تکون موضوعیّهٔ او حکمیّهٔ، و کلّ منهما إما أن تکون الشبههٔ فیه تحریمیهٔ او وجوبیهٔ، فها هنا أربعهٔ أقسام:

القسم الاول الشبههٔ الموضوعیهٔ التحریمیهٔ و هی نوعان: محصورهٔ و غیر محصورهٔ.

النوع الاول: الشبههٔ المحصورهٔ و هی کما لو اشتبه اناء ان أحدهما نجس و الآخر طاهر،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۱

اصل سوم احتیاط

اشاره

از جمله اصول چهارگانه‌ای که آن را در آغاز بحث شک بیان کردیم، جایی است که تکلیف الزامی در آن معلوم اما مکلف به، مشکوک است و احتیاط در آن ممکن می‌باشد. در چنین موردی، فی‌الجمله اصالت احتیاط جریان می‌یابد. شبهه در اینجا یا موضوعی است و یا حکمی، و شبهه در هریک از این دو، یا تحریمی است و یا وجوبی. بنابراین چهار قسم مطرح است.

شبهه موضوعی حکمی وجوبی تحریمی وجوبی تحریمی ۴ محصوره غیر محصوره

قسم نخست شبهه موضوعی تحریمی

اشاره

و آن بر دو نوع است محصوره و غیر محصوره.

۱. شبهه محصوره

اشاره

و آن در جایی است که دو ظرف، که یکی پاک و دیگری نجس است، باهم اشتباه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۲

فعنـدنا فی المقام علم اجمالیّ بوجود نجس مردّد بین الاناءین، فهل هـذا العلم الاجمالیّ منجّز للتکلیف فیحرم اسـتعمال ذلک النجس علی کلّ حال و لو لم نعلم به تفصیلا؟ او تجری فی کلّ من الطرفین الأصول مثل اصالتی الطّهارهٔ و البراءهٔ؟ او تجری فی أحدهما دون الآـخر لحصول التعـارض بجریانها فی الطرفین؟ وجوه، و الأشـهر الأظهر هو الأوّل، فتحرم مخالفـهٔ هـذا العلم الاجمالیّ، فلا یجوز عقلا اسـتعمال الاناءین معا، لأنّه طرح للحرام المنهیّ عنه شـرعا. فانّ تردّده بین شیئین لا یوجب رفع حرمته، و هذا واضح عند عرف العقلاء. فلو نهی المولی عبده عن صرف ماله فاختلط او اشتبه مال المولی بمال غیره المباح فصرفهما العبد جمیعا، عد عاصیا و ذمّه العقلاء و لا یقبح عندهم عقابه.

و کـذلک تجب موافقهٔ هذا العلم الاجمالی بالتکلیف فلا یجوز عقلا ارتکاب أحد الطرفین، لأنه بعد ما فرضـنا أنّا نعلم بوجود تکلیف واقعی، و لکن تردّد موضوعه بین شـیئین مثلاـ لزم اطاعـهٔ ذلـک التکلیف و موافقته، و لاـ تحصـل فی المقـام إلا بترک الفردین معا، و جریـان أصالتی الطهارهٔ و البراءهٔ فی کلّ من الطرفین، و ان کانت مسـلّمهٔ اقتضاء، بمعنی أنّ دلیلهما شامل لکلّ من الطرفین، إذ إنّ کلّ واحـد منهما یصـدق علیه انّه ممّا لا یعلم حرمته أو لا یعلم نجاسـته، و لکنّ العلم الاجمالیّ بحرمهٔ أحد الطرفین أو الأطراف أو نجاسـته یکون مانعا عن جریانهما فی الطرفین، اما جریانهما فی طرف واحد

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۳

شونـد [و نـدانیم کـدام پاک و کـدام نجس است]. در چنین موردی، ما علم اجمالی داریم به وجود ظرف نجسـی که میان دو ظرف مردّد است. آیا این علم اجمالی منجّز تکلیف است و در نتیجه اسـتفاده از آن نجس، در هر حال، حرام می‌باشد، هرچند علم تفصیلی به آن نداشـته باشـیم؟ یا در هریک از طرفین اصولی ماننـد اصالت طهارت و برائت جاری می گردد؟ یا، به سـبب حصول تعارض در صـورت جریـان این اصـول در هر دو طرف، فقـط در یکی از طرفین جـاری می‌شود، نه در دیگری؟ چنـد وجه در مسـئله هست، که مشـهورتر و روشن‌ترین آنها همان وجه اول [- منجّز بودن علم اجمالی و حرمت اسـتفاده از هر دو ظرف] است. ازاین‌رو، مخالفت با این علم اجمـالی حرام است، و اسـتفاده از هر دو ظرف، عقلاـ جایز نیست؛ زیرا با این کار، مرتکب حرامی می‌شویم که شارع از آن نهی کرده اسـت، چرا کـه مردّد بـودن حرام میـان دو چیز، حرمـت آن را برنمی‌دارد، و ایـن نزد عرف عقلاـ روشـن اسـت: اگر مـولا بنده‌اش را از مصـرف کردن مالش نهی کند، آنگاه مال مولا با مال دیگری که مباح است، درآمیزد، و سپس بنده همه را خرج کند، نافرمان و گناهکار شمرده می‌شود و عقلا او را نکوهش می کنند، و از نظر ایشان، مجازات کردن وی، قبیح [و نابجا] نیست.

همچنین موافقت کردن بـا این علم اجمـالی به تکلیف، امری واجب است. پس عقلا جایز نیست که مکلّف، یکی از دو طرف آن را مرتکب شود؛ زیرا فرض آن است که مـا به وجود تکلیف واقعی علم داریم، نهایت اینکه موضوع این تکلیف میان مثلا دو چیز مردّد است، و در چنین فرضی اطاعت و امتثال کردن آن تکلیف و موافقت با آن، لازم می‌باشد، و این موافقت در اینجا جز با ترک هر دو فرد، حاصل نمی گردد، و جریان اصالت طهارت و برائت در هریک از دو طرف، هرچند مقتضی آن وجود دارد- بدین معنا که دلیل آن دو هریک از دو طرف را شامل می‌شود، چون بر هرکـدام از طرفین، صدق می کند که از «چیزهایی است که حرمت و نجاسـتش معلوم نیست»- امـا علم اجمالی به حرمت یا نجاست یکی از دو یا چنـد طرف، مانع از جریان این دو اصل در دو طرف می گردد. اما جریان این دو اصل در یک طرف خاص [بدون دیگری]

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۴

فترجیح بلا مرجّح. نعم، أصالهٔ الحلّ لا تجری ظاهرا فی الطرفین أصلا، لأنّ موردها بمقتضی أخبارها الثلاثهٔ المارّ ذکرها آنفا لا یشمل المقام، لأنه فیما اذا علم بحرمهٔ صـنف خاص من نوع خاص و شـککنا فی فرد معیّن انه من الصـنف الحرام أو الصنف الحلال، فتجری فیه أصالهٔ الحلّ کما أوضحناه فی محلّه.

دلالة الاخبار فی الشبهة المحصورة و انّ فی الأخبار ما یدلّ علی ما ذکرنا من عدم جواز ارتکاب الطرفین، منها:

۱- روایة عمّار الساباطی عن الصادق علیه السّلام، قال: سئل عن رجل معه إناء ان فیهما ماء وقع فی أحدهما قذر لا یدری أیّهما هو، و لیس یقدر علی ماء غیره، قال علیه السّلام: «یهریقهما و یتیمّم». و هذه، و إن نقل انها ضعیفة السند بجماعة من الفطحیة، و لکنّها مشهورة و معتضدة بغیرها.

۲- ما روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال».

۳- الروایة المرسلة: «اترک ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس».

۴- ما ورد فی تکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین.

۵- ما ورد فی وجوب غسل الثّوب من الناحیة التی یعلم باصابة بعضها للنجاسة، معلّلا بقوله علیه السّلام: «حتّی یکون علی یقین من طهارته».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۵

ترجیح بدون مرجح است. آری، ظاهرا اصالت حلیّت اصلا در هیچ‌یک از دو طرف جاری نمی‌شود، زیرا به مقتضای روایات سه‌گانه پیش‌گفته، محلّ بحث ما از مورد آن بیرون است، زیرا اصالت حلیّت در جایی جاری می‌شود که حرمت یک صنف خاص از نوعی خاص معلوم باشد و آنگاه در فردی معیّن از آن، شک شود که آیا از صنف حرام است یا از صنف حلال؛ آنگاه در آن فرد، اصالت حلّ جاری می‌شود [و حلیّت آن نتیجه گرفته می‌شود.] چنان‌که در جای خود توضیحش گذشت.

دلالت روایات درباره شبهه محصوره

برخی از روایات نیز بیانگر همان چیزی است که ما گفتیم، یعنی عدم جواز ارتکاب هر دو طرف علم اجمالی:

۱. روایت عمار ساباطی از امام صادق (ع)؛ عمّار گفت: از امام (ع) سؤال شد، مردی است که دو ظرف آب به همراه دارد که در یکی از آنها نجاست افتاده و او نمی‌داند کدام یک است، و جز آن، آب دیگری ندارد. امام (ع) فرمود: «آب‌ها را می‌ریزد [و برای نمازش] تیمّم می‌سازد». هرچند نقل شده که این روایت، به واسطه وجود گروهی از فطحی مذهبان در سلسله سندش، ضعیف است، لکن روایتی است که شهرت دارد و با دیگر روایات تأیید می‌شود.

۲. روایتی که از پیامبر (ص) نقل شده است: «حلال و حرام باهم جمع نشدند جز آنکه حرام بر حلال غالب آمد».

۳. روایت مرسل: «آنچه را حرمتی ندارد ترک کن مبادا به آنچه حرام است گرفتار آیی».

۴. روایتی که درباره تکرار نماز در دو لباس مشتبه وارد شده است.

۵. روایتی که در باب وجوب شستن آن قسمت از لباس که می‌دانیم نجاست به گوشه‌ای از آن رسیده، وارد شده، و علّت آن را امام (ع) چنین بیان کرده است: «تا یقین بر طهارت آن داشته باشد».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۶

و هناک روایة أخری تدلّ علی القرعة، لا- تقوی علی معارضة ما سبق إلا- اذا اعتضدت بغیرها او بعمل الأصحاب فیعمل بها فی موردها.

و امّا ما ربما یستدلّ به من الروایات علی جواز ارتکاب أحد الطرفین أو الأطراف فلا دلالة علی ذلک.

منها موثّقة سماعة، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أصاب مالا من عمّال بنی أمیة و هو یتصدّق منه و یصل قرابته و یحجّ لیغفر له ما اکتسب و یقول: إن الحسنات یذهبن السیئات. فقال علیه السّلام: «إنّ الخطیئة لا تکفّر الخطیئة و انّ الحسنة تحطّ الخطیئة»

ثم قال علیه السّلام: «إن کان خلط الحرام حلالا فاختلطا جمیعا فلم یعرف الحرام من الحلال فلا بأس».

و الجواب: أنّ هذه الروایهٔ لا دلالهٔ فیها أبدا علی دعواهم، لأنه علیه السّلام أجاب أولا عمّا اذا کان أخذ مال عمّال بنی أمیهٔ حراما بنظر الآخذ، او کان غیر مختلط معه حلال، بل کان کلّه من المظالم، بأنّ الخطیئهٔ لا تکفّر الخطیئهٔ، یعنی أنّ هذا المال إذا کان حراما، فصرفه فی أیّ جههٔ حرام أیضا فلا یکفّر به الخطیئهٔ.

ثم بیّن علیه السّلام صورهٔ ما یحلّ أخذ المال منهم فیها و هی ما لو کان مالهم الحرام الذی أخذوه من الناس غصبا مختلطا بمال حلال اختلاطا لا یعرف معه أحدهما من الآخر، ففی هذه الصورهٔ یحلّ الأخذ منهم امّا من باب انّ الید علامهٔ التملّک او السلطهٔ علی التصرّف، او من باب حمل فعل المسلم علی الصحّهٔ لاحتمال أن یکون المال المأخوذ منهم هو من ذلک الحلال، او غیرهما من المحامل. و علی ذلک تحمل نظائر هذه الروایهٔ مما ورد فی حلیّهٔ

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۷

روایات دیگری نیز وجود دارد که بر قرعه دلالت می‌کند؛ ولی این روایات نمی‌تواند با امور پیش‌گفته معارضه کند، مگر آنکه با ادله دیگر و یا با عمل اصحاب پشتیبانی شود که در این صورت، در آن مورد خاص، به قرعه عمل خواهد شد، [اما اصل کلی در هر حال لزوم احتیاط و ترک همه اطراف علم اجمالی است].

اما روایاتی که گاهی برای اثبات جواز ارتکاب یکی از دو یا چند طرف، به آن استدلال می‌شود، دلالتی بر این مدّعا ندارد.

از آن جمله، روایت سماعه است، که گفت: از امام صادق (ع) درباره مردی پرسیدم که مالی را از کارگزاران بنی امیه به دست می‌آورد و با آن صدقه می‌دهد، صله رحم بجای می‌آورد و حج می‌گذارد، تا خداوند آنچه را به دست آورده بر او ببخشاید، و می‌گوید: خوبی‌ها، بدی‌ها را از میان می‌برند. امام (ع) فرمود: «گناه، گناه را نمی‌پوشاند، و حسنه است که گناه را می‌زداید».

آنگاه فرمود: «اگر حرام و حلال درآمیزند و با یکدیگر آمیخته گردند چندان‌که حرام را از حلال نتوان بازشناخت، اشکالی ندارد».

پاسخ: این روایت هرگز بر ادعای ایشان دلالت ندارد، زیرا امام (ع) درباره کسی که گرفتن مال کارگزاران بنی امیه را حرام می‌داند، یا مالی که حلالی با آن درنیامیخته، بلکه همه‌اش از مظالم [و حرام] می‌باشد، فرمودند که: «گناه، گناه را نمی‌پوشاند»، یعنی اگر این مال، حرام باشد، مصرف کردنش در هر راهی نیز حرام خواهد بود، پس گناهی را نمی‌پوشاند. آنگاه امام (ع) فرضی را بیان می‌کند که گرفتن مال از ایشان حلال باشد، و آن جایی است که مال حرامی که ایشان غاصبانه از مردم گرفته‌اند، به مالی حلال آمیخته باشد به‌گونه‌ای که نتوان آنها را از هم بازشناخت و تفکیک کرد. در این صورت، گرفتن مال از ایشان حلال می‌باشد، یا از باب اینکه دست، نشانه مالکیّت یا سلطه بر تصرّف است، و یا از باب اینکه فعل مسلمان را باید بر وجه صحیح آن حمل کرد، چون احتمال دارد مالی که از ایشان گرفته شده از همان اموال حلال آنان بوده باشد، و یا توجیه مناسب دیگری. روایاتی مانند این روایت را که بیانگر حلال بودن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۸

ما یؤخذ من السلطان الجائر و من عمّال الجور و من السارق، ما لم یعلم بأنّ ما أخذ منهم هو من الحرام المحض. و بقاعدهٔ انّ الید علامهٔ الملکیهٔ او السلطهٔ علی المال او قاعدهٔ الحمل علی الصحّهٔ ینحلّ العلم الاجمالی، و لکن یشکل ذلک بأنّ تلک القاعدتین إما جاریتان فی الطرف الآخر من أموالهم الّتی بیدهم ایضا فتتعارض فتتساقط علی القول بجریان الأصول مع العلم الاجمالی، او غیر جاریهٔ فی الطرفین لوجود العلم الاجمالی فی البین، فالأولی حمل هذه الروایات علی خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، فانّ بقیّهٔ أموال هؤلاء الّتی هی بأیدیهم خارجهٔ عن مورد ابتلاء الآخذ منهم، و فی هذه الصورهٔ لا یجب الاجتناب عن الطرف المبتلی به لعدم تنجیز العلم الاجمالی فی هذا المقام کما سنبینه.

ایضاح إنّ الأصول التی یکون العلم الاجمالی مانعا من جریانها فی أطرافه هی الأصول المنافیهٔ لذلک العلم. فلو کان أصل او قاعدهٔ

تشخّص أحد طرفی ذلک العلم الاجمالی لا- مانع من جریانه، بل به ینحلّ ذلک العلم. کما لو علم المکلّف إجمالا ببطلان صلاة العصر او المغرب بعد إکمال المغرب. فقاعدة الفراغ و إن کانت تقتضی صحة الصلاتین، لکن ینافیها العلم الاجمالی ببطلان إحداهما، و لکن قاعدة الشک بعد الوقت تشخّص صحة صلاة العصر، فتتعیّن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۷۹

مالی است که از سلطان ستمگر یا کارگزاران ظلم و یا دزد گرفته می‌شود، مادام که نمی‌دانیم آنچه از ایشان گرفته شده حرام محض می‌باشد، بر همین معنا حمل می‌شود و با قاعده ید، و علامت مالکیت یا سلطه بر مال، یا قاعده حمل بر صحت، علم اجمالی انحلال می‌یابد، لکن این اشکال وجود دارد که این دو قاعده یا در طرف دیگر- یعنی اموالی که در دست آنان باقی است- نیز جاری می‌شود، که در این صورت تعارض می‌کنند و ساقط می‌شوند و این بنا بر قول به جریان اصول با وجود علم اجمالی است؛ و یا به سبب وجود علم اجمالی، در هیچ‌یک از دو طرف جاری نمی‌شوند. [و در هر حال، نمی‌توان گفت این قواعد در یک طرف جاری می‌شوند و در طرف دیگر جاری نمی‌شوند، بلکه یا در هر دو طرف جاری می‌شوند و تعارض می‌کنند، و یا در هیچ‌یک از دو طرف جاری نمی‌شوند]. بنابراین، بهتر است این روایات را ناظر بر موردی بدانیم که برخی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلا خارج است؛ زیرا سایر اموال آنان که در اختیار خودشان می‌باشد محلّ ابتلای کسی که مالی از ایشان دریافت کرده، نیست. و در این صورت پرهیز از طرف مورد ابتلا- واجب نمی‌باشد، چرا که علم اجمالی در چنین جایی [که برخی از اطراف، خارج از ابتلا می‌باشد]، منجّز نخواهد بود که شرح آن را خواهیم گفت.

روشنگری

اصولی که علم اجمالی مانع از جریان آن در اطراف خود می‌شود، اصول ناسازگار با آن علم اجمالی است. بنابراین، اگر اصل یا قاعده‌ای، یکی از طرفین آن علم اجمالی را مشخص سازد، جریانش بلامانع خواهد بود، بلکه به‌واسطه آن، علم اجمالی مورد نظر انحلال می‌یابد؛ مثل آنجا که مکلّف پس از اتمام نماز مغرب، اجمالا بداند نماز عصر یا مغرب وی، باطل بوده است. در اینجا، هرچند قاعده فراغ، مقتضی صحیح بودن هر دو نماز است، اما علم اجمالی به بطلان یکی از دو نماز با آن ناسازگار است، اما قاعده شکّ پس از وقت، صحت نماز عصر را مشخص می‌سازد و در نتیجه، نماز

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۰

المغرب للفساد، و بذلک ینحلّ العلم الاجمالی علی الظاهر.

تنبیهات التنبیه الاول: الظاهر انه لا فرق فی تنجیز العلم الاجمالی بین أن یکون المشتبهات من حقیقة واحدة او من اکثر، کما لو علم إجمالا نجاسة هذا الاناء او هذا الثّوب، بل لا فرق ایضا علی الظّاهر بین أن یکون التکلیف واحدا او مردّدا بین اکثر، کما لو دار الأمر بین نجاسة هذا الاناء و بین غصبیّة الآخر، لأنّ المناط فی الجمیع واحد، و أدلة تنجیز العلم الاجمالی جاریة فی هذه المقامات کلّها.

نعم، نقل عن الأصحاب انّه لو علم بوقوع نجاسة فی باطن إناء ماء او فی ظاهره او فیه او فی خارجه، لم یمنع من استعمال ذلک الماء، و لعلّ حکمهم بذلک لفرضهم أنّ ظاهر الاناء او خارجه لیس مبتلی به، و فی هذه الصورة لا یکون العلم الاجمالی منجّزا للتکلیف کما یأتی بیانه، و اذا فرضنا انّ ظاهر الاناء کان موضع ابتلاء فعلیّ للمکلّف کباطنه، اشکل الحکم بطهارة الباطن.

التنبیه الثانی: إنّ المکلّف اذا ارتکب بعض أطراف العلم الاجمالی الّذی وجب علیه احتیاطا ترکها أجمع، و لم یصادف المحرّم الواقعی، فهل یستحقّ أن یعاقب علیه؟ او یکون حکمه حکم المتجرّی فیجری فیه النزاع المتقدّم؟

الظاهر الثانی و لعلّ فی بعض الأخبار إشعارا به، کقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «اترکوا مالا بأس به حذرا عمّا به البأس». و قوله علیه السّلام: «من ارتکب الشّبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۱

مغرب برای فساد متعیّن می گردد و بدین صورت، برحسب ظاهر، علم اجمالی انحلال می‌یابد.

۱. عدم فرق میان یک یا چند حقیقت بودن اطراف علم اجمالی

ظاهرا در منجّز بودن علم اجمالی فرقی نیست میان اینکه اطراف شبهه از یک حقیقت باشند یا از چند حقیقت؛ مانند آنجا که مکلّف اجمالاـ بداند این ظرف و یا این لباس نجس است؛ بلکه ظاهرا فرقی نمی‌کند که تکلیف یکی باشد یا میان چند چیز مردد باشد؛ مانند آنجا که میان نجاست این ظرف یا غصبی بودن ظرف دیگر مردد باشیم، زیرا مناط و ملاک در همه این موارد، یکی است و ادله منجّز بودن علم اجمالی در همه این موارد جاری می‌باشد. آری، از اصحاب نقل شده که اگر مکلّف بداند نجاستی به درون یک ظرف آب یا به سطح بیرونی آن و یا در خارج از آن افتاده، این علم، مانع از استفاده از آن آب نخواهد بود. شاید این فتوا به خاطر آن باشد که ایشان فرض کرده‌اند سطح بیرونی ظرف یا خارج از آن، محلّ ابتلا نیست، که در این صورت، چنان‌که بیان خواهد شد، علم اجمالی، منجّز تکلیف نیست. و اگر فرض کنیم سطح بیرونی ظرف، مانند درونش، بالفعل محلّ ابتلای مکلّف می‌باشد، حکم به طهارت باطن آن دشوار خواهد بود.

۲. استحقاق عقاب در اثر ارتکاب برخی از اطراف علم اجمالی

آیا مکلف درصورتی‌که برخی از اطراف علم اجمالی‌ای که بنا بر احتیاط، باید همه آنها را ترک کند، مرتکب شود و به حرام واقعی برخورد نکند، مستحق عقاب و مجازات می‌شود؟ یا حکم متجرّی را دارد و همان نزاع و اختلاف پیش‌گفته [درباره متجرّی] در اینجا نیز می‌آید؟ ظاهرا دومی صحیح است. و شاید در برخی روایات نیز اشاره‌ای به این مطلب باشد، مانند این سخن پیامبر (ص) که: «آنچه را حرام نیست ترک کنید مبادا به آنچه حرام است گرفتار شوید». و این سخن امام (ع) که: «هرکس شبهات را مرتکب شود در محرّمات می‌افتد و از آنجا که نمی‌داند، هلاک گردد».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۲

التنبیه الثالث: إنّ العلم الاجمالیّ إنما یکون منجّزا للتکلیف اذا علمنا بحدوث تکلیف معه علی کلّ حال. اما اذا لم یحصل لنا علم بتکلیف علی کلّ حال، فلاـ یجب الاجتناب عن أطرافه. مثلاـ اذا علمنا بوقوع نجاسة فی أحد إناءین إجمالا، و لکن کان أحدهما المعیّن نجسا سابقا، لا یحصل لنا علم بحدوث تکلیف جدید بالاجتناب، لأن الاناء المعلوم النجاسة لا تزیده النجاسة الجدیدة حکما جدیدا اذا وقعت فیه، و الآخر وقوع النجاسة فیه مشکوک شکا بدویّا، فتجری فیه اصالة الطهارة.

و هکذا الکلام لو کان أحد الاناءین لا ینفعل بوقوع النجاسة فیه، کما لو کان کرّا.

و کذلک لو کان أحدهما لا یتمکّن المکلّف من ارتکابه او غیر مبتلی به، کما اذا کان أحد الاناءین فی بیت لا یتفق للمکلّف عادة دخوله و استعماله فیه، لأنّ مثل هذا لاـ یحسن توجّه التکلیف بالنهی عن استعماله، لأنّ المکلّف- علی الفرض- غیر قادر عادة علی استعماله، حتّی یحسن النهی عنه نهیا مطلقا بلاـ تقیید و تعلیق بالقدرة، فاذا کان أحد الاناءین لا یکلّف بالنهی عنه حتی مع العلم تفصیلا بنجاسته، کان الشکّ فی الاناء الآخر شکا فی التکلیف و مرجعه البراءة لا فی المکلّف به.

نعم، لو خرج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء او لاقی نجاسة و کرّا فطهر، و لکن بعد حصول العلم الاجمالی لم یتغیّر أثر العلم ظاهرا، لأنه بعد تنجّز التکلیف لا أثر لخروج بعض الأطراف عمّا کان علیه، بل

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۳

۳. شرط منجّز بودن علم اجمالی

علم اجمالی تنها درصورتی منجّز تکلیف است که با وجود آن، به پیدایش تکلیف در هر حال علم داشته باشیم، اما اگر علم به حصول تکلیف در هر حال نداشته باشیم، پرهیز از اطراف آن واجب نخواهد بود. برای مثال، هرگاه اجمالا بدانیم نجاستی در یکی از دو ظرف افتاده، ولی یک ظرف معیّن از آنها پیش از این نیز نجس بوده باشد، در این صورت، با این علم اجمالی، علم به پیدایش تکلیف تازه به پرهیز و اجتناب برای ما پدید نیامده؛ چون ظرفی که نجاست آن معلوم بوده، نجاست تازه اگر در آن افتاده باشد، حکم تازه‌ای برایش نمی‌آورد، و نسبت به افتادن نجاست در ظرف دیگر، شک ما ابتدایی است، و بنابراین، اصالت طهارت در آن جاری می‌شود.

همین سخن در جایی می‌آید که یکی از دو ظرف، در اثر وقوع نجاست در آن منفعل نگردد [و نجس نشود]، مانند آنجا که آب آن، کرّ باشد.

همچنین است جایی که مکلّف قادر به ارتکاب یکی از دو طرف نباشد یا از محلّ ابتلای او بیرون باشد؛ مانند هنگامی که یکی از دو ظرف در خانه‌ای باشد که مکلّف عادتا وارد آن نمی‌شود و از آن استفاده نمی‌کند، چون در چنین موردی متوجّه شدن نهی از استفاده از آن، به وی نیکو نخواهد بود؛ چون بنا بر فرض، وی عادتا قادر بر استفاده از آن نیست، تا نهی از آن به صورت مطلق و بدون مقید شدن به قدرت، نیکو باشد. پس چون یکی از دو ظرف به‌گونه‌ای است که حتی با علم تفصیلی به نجاست آن، تکلیف به نهی متوجه آن نیست، شک در ظرف دیگر، شک در تکلیف خواهد بود که بازگشتش به برائت است، نه شک در مکلّف به.

آری، اگر پس از حصول علم اجمالی، یکی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلا خارج شود و یا نجاستی در آن بیفتد، یا به مقدار کرّ باشد و آنگاه روشن شود [که چنین بوده]، ظاهرا اثر علم اجمالی تغییر نمی‌کند؛ زیرا پس از منجّز شدن تکلیف، خارج شدن برخی از اطراف آن، از آنچه برآن بوده، اثری نمی‌بخشد، بلکه لازم همچنان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۴

یلزم الاجتناب عن الطّرف الآخر، و لدلالة روایة الاهراق علیه، لأنه لو کانت نجاسة أحد الطرفین او تلفه بعد العلم الاجمالی توجب طهارة الآخر، لأمر علیه السّلام فی الروایة باهراق أحدهما او تنجیسه أولا ثمّ الوضوء من الآخر، و لما کان حکمه اهراقهما و التیمّم.

التنبیه الرابع: إنّ الملاقی لأحد أطراف الشبهة بحکم الطرفین فی وجوب الاجتناب عنه أم لا- بل یحکم علیه بالطهارة؟ وجهان بل قولان، و استدلّ للثانی بأن وجوب الاجتناب عن الطرفین عقلا و شرعا إنما هو مقدمة لأجل احراز الاجتناب عن النجس الواقعی و هو لا- یستلزم الاجتناب عن ملاقی أحدهما، فانّ نجاسة الملاقی إنما تکون محقّقة اذا لاقی نجسا یقینیا، لا اذا لاقی ما کان وجوب الاجتناب عنه احتیاطا لاحراز الواقع، لأنّ مثل هذا تجری فیه اصالة الطهارة بعد ما تتساقط اصالتا الطهارة فی الطرفین لأجل العلم الاجمالی بوجود نجس فی البین، و هو مشکل، لأنّ الاجتناب المأمور به عن الطرفین لا یصدق مع الصلاة بثوب اصابه ماء من أحد الاناءین، فانّ الاجتناب عرفا عدم الاستعمال و عدم المساورة، بل لعلّ الأمر باهراق الاناءین المشتبهین فی الخبر لأجل عدم الابتلاء بمساورتهما، او مساورة أحدهما.

ثم أنّ اصالة الطهارة کیف تجری فی الملاقی مع انّه ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۵

است از طرف دیگر پرهیز شود. دلیل دیگر، روایت «اهراق»[۹۲] است که بر این مطلب دلالت دارد، زیرا اگر نجاست یکی از طرفین یا تلف شدنش پس از علم اجمالی، سبب طهارت طرف دیگر شود، امام (ع) در آن روایت امر می‌کرد که ابتدا یکی را دور بریزد یا

نجس کند و سپس از ظرف دیگر وضو بسازد، نه آنکه حکم کند که هر دو را دور بریزد و تیمم بسازد.

۴. حکم آنچه با یکی از اطراف شبهه برخورد کرده

اشاره

آیا چیزی که با یکی از اطراف شبهه برخورد کرده همان حکم طرفین شبهه را دارد و باید از آن پرهیز شود؟ یا به طهارت آن حکم می‌شود؟ دو وجه بلکه دو قول در مسئله وجود دارد. دلیل قول دوم [- حکم به طهارت ملاقات‌کننده] آن است که «وجوب عقلی و شرعی پرهیز از دو طرف علم اجمالی برای آن است که پرهیز از نجس واقعی، احراز و معلوم گردد، و این مستلزم پرهیز از آنچه با یکی از آنها برخورد کرده، نیست، زیرا نجاست برخوردکننده در صورتی متحقق است که به یک نجس یقینی برخورد کند، نه هنگامی که وجوب پرهیز از آن [ملاقات‌شونده] از باب احتیاط و برای احراز واقع بوده باشد، زیرا اصالت طهارت- پس از آنکه اصالت طهارت‌ها، به خاطر علم اجمالی به وجود نجسی در این میان، ساقط شدند- در چنین موردی جاری می‌شود». اما استدلال یادشده اشکال دارد، زیرا پرهیز از طرفین که به آن امر شده، در صورت خواندن نماز در لباسی که آب یکی از دو ظرف به آن خورده، صدق نمی‌کند، زیرا اجتناب و پرهیز عرفا عبارت است از عدم استعمال و عدم استفاده، بلکه شاید امام (ع) که در آن روایت، امر کرد که آب دو ظرف مشتبه را بریزد، جهتش آن بود که شخص به استفاده از هر دو یا یکی از آنها، مبتلا نشود.

از طرفی، چگونه اصالت طهارت در برخوردکننده جاری شود با آنکه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۶

متحد مع ملاقاه فی الطهارهٔ و النجاسهٔ حقیقهٔ و واقعا و یقینا للسببیهٔ و المسببیهٔ التی بینهما، و لأجل هذا الترابط و هذا الاتحاد القطعی ینبغی أن یتساویا فی الحکم، فکما نحکم علی المسبّب بالطهارهٔ اذا حکمنا علی السبب بالطهارهٔ- اذا جری فیه أصلها مع عدم أصل معارض- کذلک ینبغی أن نحکم علی المسبّب بلزوم الاجتناب عنه اذا حکمنا علی السبب بذلک ایضا عملا بحکم الاتحاد الناشئ من السببیهٔ و المسببیهٔ، لأنّ حکم العقل و الشرع بوجوب الاجتناب عن السبب و اهراقه یجری فی مسبّبه لنفس هذه النسبهٔ التی بینهما و التلازم الموجب لاتحاد حکمهما فی الظاهر کما هما فی الواقع متحدان، و کیف یحکم فی مقام جریان الأصل فی السبب، و هو الملاقی، أن المسبّب تابع له فی الحکم، و فی مقام عدم جریانه فیه بأنّه غیر تابع، إذ کما انّ الأصل اذا جری فی السبب یرتفع الشکّ من مسبّبه، کذلک اذا لم یجر الأصل فیه و حکم علیه بوجوب الاجتناب یرتفع الشکّ من مسبّبه، إذ هو تابع له و مساو له حقیقهٔ و واقعا، فینبغی أن یحکم علیه أیضا بالاجتناب لأنّ ما علم حکم سببه علم حکمه، فکیف یجری أصل الطهارهٔ فیه مع أن سببه محکوم بوجوب الاجتناب، و هذا فک بینهما، و الشک الذی فی المسبّب و هو الملاقی، و إن کان موجودا، لکنه لا أثر له لعلمنا بحکم سببه و علمنا بالتلازم بینهما، کما انّ الشک موجود فیه ایضا وجدانا حین جریان أصل الطهارهٔ فی سببه و هو الملاقی بلا معارض، لکنّه لا أثر له لأنه تابع لسببه فی الحکم.

هذا مع انّ العلم الاجمالیّ بعد الملاقاهٔ ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۷

برخوردکننده حقیقتا و واقعا و یقینا در طهارت و نجاست، با برخوردشونده، یکسان است، زیرا میان آن دو سببیت و مسببیت است، [- نجاست برخوردشونده سبب نجاست برخوردکننده است]. و به جهت این ارتباط و این اتحاد قطعی، شایسته است که در حکم نیز برابر باشند. پس همان گونه که در صورت حکم به طهارت سبب، به طهارت مسبّب نیز حکم می‌کنیم- هنگامی که اصل طهارت در آن جاری شود و اصل معارضی در کار نباشد- شایسته است در صورت حکم به لزوم پرهیز از سبب، در مسبّب نیز همین حکم

را جاری سازیم، تا به حکم اتحاد که از سببیّت و مسببیّت برآمده، عمل کرده باشیم؛ چون حکم عقل و شرع به وجوب پرهیز از سبب و ریختن آن، در خود مسبّب نیز- به جهت همین نسبتی که میان آن دو برقرار است، و تلازمی که موجب یکسانی حکم آنها در ظاهر می‌باشد چنان‌که در واقع نیز حکمشان یکسان است- جاری می‌باشد. راستی، چگونه می‌توان گفت: مسبّب، در مقام جریان اصل در سبب- یعنی ملاقات‌شونده- تابع آن است ولی در مقام عدم جریان اصل در سبب، تابع آن نیست؟! چون همان گونه که اگر اصل در سبب جاری شود، شک در مسبّب برطرف می‌شود، اگر اصل در سبب جاری نشود و به وجوب پرهیز از آن حکم شود، باز هم شک از مسبّب برطرف می‌گردد، زیرا مسبّب، در حقیقت و واقع، تابع سبب و مساوی با آن است، ازاین‌رو شایسته است برآن نیز حکم به پرهیز شود، زیرا چیزی که حکم سببش معلوم باشد حکم خودش نیز معلوم است، پس چگونه اصل طهارت در آن جاری شود با آنکه بر سببش به وجوب پرهیز حکم شده است؟! این جدا کردن آنها از یکدیگر است. و شکی که در مسبّب- یعنی ملاقات‌کننده- هست، هرچند همچنان وجود دارد، ولی اثری ندارد، چون ما از حکم سبب آن را آگاهیم و می‌دانیم میان آن دو تلازم است، همان گونه که به هنگام جریان بدون معارض اصل طهارت در سبب- یعنی ملاقات‌شونده- به حکم وجدان همچنان در طهارت مسبّب شک داریم، اما این شک اثری ندارد، چون مسبّب، در حکم، تابع سبب خود می‌باشد.

افزون برآن که، پس از برخورد، علم اجمالی، در حقیقت و واقع، میان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۸

یکون بین الملاقی و الملاقی و بین الطرف الآخر حقیقهٔ و واقعا، غایهٔ الأمر أنّ العلم بعد الملاقاهٔ اتّسع أحد طرفیه، و التحاشی عن الاعتراف باتّساعه عجیب.

هذا کلّه اذا قلنا بجریان الأصول فی أطراف العلم الاجمالی و تساقطها، اما اذا قلنا بعدم جریانها لأجل العلم کما هو محتمل، فالاشکال فی طهارهٔ الملاقی یکون أبین.

و الحاصل: أنّ طهارته مشکلهٔ جدا من حیث الدلیل، لأنه غیر واضح، و قد تحیّر فیه بعض الفحول، و لکنّ الأکثر ذهبوا الیها. فالمسألهٔ تحتاج الی التأمل التام، و الی تطوّر فی التحقیق من جهابذهٔ الفن.

ثم إنّه علی هذا لا فرق ظاهرا فی الملاقاهٔ بین أن تکون قبل العلم الاجمالی او بعده، و ان فرّق بینهما بعض المحققین و اعترف بنجاسهٔ الملاقی اذا حصلت الملاقاهٔ قبل العلم. کما صرّح بعضهم بأنّ الملاقی اذا کان غیر مبتلی به، کان الملاقی هو طرف العلم الاجمالی و یجب الاجتناب عنه. و لیت شعری أیّ دخل للابتلاء بالملاقی و عدمه بطرفیه الملاقی الوجدانیهٔ للعلم الاجمالی و عدمها.

فرع هل یجب الحدّ علی شارب أحد المشتبهین بالخمر مع عدم اتضاح الحال؟ الظاهر العدم، لأنّ الحدّ یجب علی شرب الخمر نفسه عن عمد لا علی شرب المشتبه بالخمر، و إن وجب الاجتناب عنه. اما اذا اتّضح أنّ المشروب هو الخمر فیحتمل وجوب الحدّ، و به ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۸۹

برخوردکننده و برخوردشونده در یک سو، و طرف دیگر، در سوی دیگر برقرار خواهد بود، نهایت اینکه پس از برخورد، یکی از طرفین علم اجمالی، توسعه یافته است؛ و هراس از اعتراف به توسعه آن، جای شگفتی دارد.

این همه، هنگامی است که ما جریان اصل در اطراف علم اجمالی و تساقط آنها را بپذیریم، اما اگر بگوییم: علم اجمالی، مانع از جریان آن می‌گردد- چنان‌که احتمالش هست- اشکال در طهارت برخوردکننده روشن‌تر خواهد بود.

حاصل آنکه: [فتوا به] طهارت برخوردکننده [با یک طرف علم اجمالی] از جهت دلیل، جدا دشوار است، چرا که دلیلش روشن نیست و برخی از بزرگان در آن به تحیّر افتاده‌اند، لکن بیشتر ایشان بدان فتوا داده‌اند. بنابراین، مسئله نیازمند دقت و تأمل تامّ، و گسترش تحقیقات از سوی خبرگان این رشته است.

به نظر می‌رسد بنابراین رأی، فرقی نمی‌کند که برخورد، پیش از حصول علم اجمالی باشد یا پس از آن باشد؛ هرچند برخی از محققان میان آن فرق گذاشته‌اند و اعتراف کرده‌اند که اگر برخورد پیش از حصول علم اجمالی باشد، برخوردکننده نجس می‌باشد، چنان‌که برخی تصریح کرده‌اند که در صورت مبتلا- به نبودن برخوردشونده، برخوردکننده، طرف علم اجمالی قرار می‌گیرد و پرهیز از آن واجب خواهد بود. ای کاش می‌دانستم مبتلا به بودن یا نبودن برخوردشونده در طرف علم اجمالی شدن و نشدن برخوردکننده- که امری وجدانی است- چه نقشی دارد.

فرع

اگر کسی مایع یکی از دو ظرف را که می‌داند یکی از آنها شراب است، بنوشد و معلوم نگردد کدام است، آیا بر وی حدّ جاری می‌شود؟ ظاهرا خیر، چون حدّ در جایی است که شخص از روی عمد، خود شراب را می‌نوشد، نه چیزی را که شبهه شراب بودن آن می‌رود، هرچند پرهیز از آن واجب باشد. اما اگر روشن شود که آنچه نوشیده، شراب بوده، احتمال دارد اجرای حدّ بر وی واجب باشد، و به این رأی برخی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۰

قطع بعضهم، و لکن درء الحدود بالشبهات ینفی وجوب الحدّ علیه ظاهرا.

و هناک فروع أخر لا یسع هذا المختصر التعرّض لها و محلّها الفقه.

التنبیه الخامس: إنّ الاضطرار الی استعمال بعض الأطراف المعیّن او غیر المعیّن قبل العلم الاجمالی او بعده یکون مانعا عن تنجیز العلم للتکلیف أم لا؟ أقوال:

منها: أنّ الاضطرار مانع عن تنجیزه فی جمیع الصور فلا یجب الاجتناب عن الطرف الآخر الذی لم یضطرّ الیه.

و منها: أنّ الاضطرار الی معیّن او الی غیر معیّن لا یکون مانعا عن التنجیز اذا حصل بعد العلم الاجمالی. اما اذا کان الاضطرار قبل العلم فیکون مانعا عن تنجیزه اذا کان الی معیّن، و لا یکون مانعا اذا کان الی غیر معیّن. و لعلّ هذا هو الأقرب، لأنه اذا حدث الاضطرار بعد تنجیز العلم الاجمالی للتکلیف فلا أثر لحدوثه لتنجیز العلم الاجمالی قبله. و اذا حصل الاضطرار قبل العلم بنجاسهٔ أحد الطرفین إجمالا یکون مانعا عن تنجیز العلم إن کان الی معیّن لاحتمال أن یکون النجس واقعا هو هذا المضطرّ الی استعماله و هو مباح الاستعمال للاضطرار الیه، و الطرف الآخر نجاسته مشکوکهٔ شکا بدویا تجری فیه اصالهٔ الطهارهٔ و البراءهٔ، و لکن اذا کان الاضطرار الی غیر معیّن لا یکون مانعا عن تنجیز العلم لأجل أنّ رفع الاضطرار لمّا کان یحصل باستعماله أیّ واحد من الطرفین

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۱

قطع یافته‌اند؛ لکن حدود با شبهات برطرف می‌شود و این قاعده، ظاهرا وجوب حدّ بر چنین کسی را نفی می‌کند. در اینجا فروع دیگری نیز هست که در این مختصر، مجال ذکرش نیست و محلّش فقه است.

۵. اضطرار به استفاده از برخی اطراف علم اجمالی

آیا اضطرار به استفاده از برخی از اطراف معیّن یا غیر معیّن، پیش از علم اجمالی یا پس از آن، مانع از منجّز شدن تکلیف توسط علم اجمالی می‌شود یا نه؟ چند قول در مسئله وجود دارد:

یک قول آن است که در همه فرض‌های یاد شده اضطرار نمی‌گذارد علم اجمالی، تکلیف را منجّز سازد. ازاین‌رو، پرهیز از طرف دیگر، که اضطراری به استفاده از آن نیست، واجب نمی‌باشد.

قول دیگر آن است که درصورتی‌که اضطرار پس از علم اجمالی باشد، خواه اضطرار به یک طرف معیّن باشد و خواه غیر معیّن،

مانع از منجز شدن تکلیف توسط علم اجمالی نخواهد بود. اما اگر اضطرار، پیش از علم اجمالی باشد، درصورتی‌که اضطرار به یک طرف معیّن باشد، مانع از تنجیز می‌باشد، و درصورتی‌که اضطرار به یک طرف نامعیّن باشد، مانع از آن نخواهد بود. شاید این قول، به صواب، نزدیک‌تر باشد، زیرا هرگاه اضطرار پس از منجّز شدن تکلیف توسط علم اجمالی پدید آید، پیدایش آن در تنجیز علم اجمالی که از پیش صورت گرفته، تأثیری ندارد. و هرگاه اضطرار، پیش از علم اجمالی به نجاست یکی از طرفین پدید آید، درصورتی‌که اضطرار به یک طرف معیّن باشد، نمی‌گذارد این علم اجمالی، تکلیف را منجّز سازد، چون احتمال دارد، نجس در واقع همین طرفی باشد که شخص به استفاده از آن اضطرار یافته، و به خاطر اضطرار، استفاده از آن مباح می‌باشد؛ و در نجاست طرف دیگر، شک ابتدایی وجود دارد و اصالت طهارت و برائت در آن جاری می‌شود. لکن هرگاه اضطرار به یک طرف غیر معیّن باشد، مانع از منجز شدن تکلیف توسط علم اجمالی نخواهد بود، زیرا با استفاده از یک طرف، هرکدام که باشد، اضطرار برطرف

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۲

لا- جرم کان الحکم الواقعی فی عالم الانشاء هو رفع الاضطرار باستعمال الطرف الطاهر دون الطرف النجس الواقعی، فاذن لا تمانع واقعا بین الحکم بوجوب اجتناب النّجس و بین وجوب استعمال ما یرفع الضرورة و هو الاناء الآخر الطاهر. غایته انّه لجهل المکلّف بالطاهر من الطرفین أبیح له للضرورة استعمال أیّهما شاء، فالحکم الانشائی باجتناب النجس الواقعی موجود لوجود موضوعه بلا مانع، فاذا علمنا بوجوده یکون منجّزا، غایته انّه لا یمکن الموافقة القطعیة فتلزم الموافقة الاحتمالیة ظاهرا و هی الاجتناب عن الطرف الآخر. و لکن مع ذلک المسألة غیر خالیة من الاشکال.

التنبیه السادس: اذا تردّد الحرام بین أمور تدریجیة الحصول لا تجتمع زمانا، کما لو نهی المولی عبده عن شیء و تردّد أن یکون زمانه الیوم الأول او الثانی فهل یکون العلم الاجمالیّ فیها منجّزا للتکلیف؟ أم تجری الأصول فی الأول ثمّ فی الثانی من الطرفین؟ أم تفصیل بین الموارد؟ وجوه و أقوال، و الذی یقوی فی النظر أنّ العقل و إن کان لا یفرق فی لزوم امتثال التکلیف المردّد بین أن یکون التردّد فی أمور دفعیة او تدریجیة، لأنّ الحرام یجب الانتهاء عنه علی أیّ حال، فالعلم الاجمالیّ یکون إذن منجّزا للتکلیف و لکن ذلک اذا علم المکلّف علما یقینیا ببقائه حیّا الی زمان الطرف الثانی، حتّی یحصل له علم اجمالیّ یقینیّ بتکلیف مردّد بین الأمرین التدریجیّین، و انّی له بهذا العلم؟ فعلی هذا للمکلّف أن یجری الأصل فی الفرد الأول فی الزمان الأول، و یختلف هذا الأصل ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۳

می‌شود، و به همین سبب حکم واقعی در عالم انشا، مرتفع ساختن اضطرار با استفاده از طرف پاک است نه طرفی که در واقع نجس می‌باشد. بنابراین، در واقع میان حکم به وجوب پرهیز از نجس از یک سو، و وجوب استفاده از آنچه ضرورت را مرتفع می‌سازد- که همان ظرف پاک است- از سوی دیگر، ناسازگاری و تنافی وجود ندارد.

نهایت آنکه چون مکلّف نمی‌داند کدام ظرف، پاک است، به سبب ضرورت، استفاده از هرکدام آنها که بخواهد، برایش مباح می‌باشد. بنابراین، حکم انشایی به پرهیز از نجس واقعی موجود است، چون موضوعش وجود دارد، و مانعی از آن در کار نیست.

پس هرگاه به وجود آن علم یابیم، منجز خواهد بود، نهایت آنکه در محلّ بحث، موافقت قطعی امکان ندارد، در نتیجه ظاهرا موافقت احتمالی که همان پرهیز از طرف دیگر است، لازم خواهد بود.

۶. علم اجمالی در امور تدریجی

اشاره

هرگاه حرام، میان چند چیز که به تدریج و در طول زمان پدید می‌آیند و در یک زمان جمع نمی‌شوند، مردّد باشد- مانند آنجا که

مولا بنـده‌اش را از چیزی نهی می‌کند، و بنده مردد است که زمان منع، روز اول است یا روز دوم- آیا علم اجمالی در چنین فرضـی، تکلیف را منجز می‌سازد؟ یا آنکه اصول در طرف اول و سپس در طرف دوم جاری می‌شود؟ یا بایـد تفصـیل داد؟ چنـد وجه، بلکه چنـد قول در مسئله وجود دارد. اما آنچه در نظرم قوی می‌نمایـد آن است که عقل، هرچند در لزوم امتثال کردن تکلیف مردّد فرقی نمی‌گـذارد میان آنکه تردد در امور دفعی [- هم‌زمان] باشـد یا در امور تـدریجی- چون در هر حال، بایـد از حرام پرهیز کرد- و در نتیجه، علم اجمـالی، تکلیف را منجز می‌سـازد، امـا این، درصورتی است که مکلف، یقینـا بدانـد که تا فرارسـیدن زمان طرف دیگر، زنـده می‌مانـد، تا برایش علم اجمالی یقینی به تکلیفی که میان دو امر تـدریجی مردّد است، حاصل گردد. اما چنین چیزی را از کجا بداند؟

بنابراین، مکلّف می‌تواند در فرد اول در زمان اول، اصل را جاری سازد و این اصل،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۴

باختلاف موارده، فربما یکون البراءة کما فی المثال السابق، و ربما یکون غیرها.

اما جریان الأصل فی الطرف الثانی فی الزمان الثانی فمشکل للزوم العلم بالمخالفة القطعیّة للتکلیف الواقعی، و لکن جوّزه بعضهم فی المقـام و له وجه وجیه، لأنّ اجراء أصـل البراءة مثلا- فی الطرف الثـانی إنمـا یکون بعـد انتهاء زمان الطرف الأول. و قـد مثّل بعضـهم لمفروض مقامنا بالمرأة التی نسیت وقت حیضها و ان علمت بالعدد فهی تعلم بتحیضها فی هذا الشّهر بثلاثة أیام مثلا. و مثّل ایضا بمن یعلم بحصول معاملة ربویّة له فی هذا الشـهر. و أورد بعضهم علی المثال الأول بأنّ هذه ترجع الی العلامات المنصوبة لها شرعا. و علی المثال الثانی بأنّ الشاک بدویّا فی حکم معاملة لیس له الاتیان بها فضـلا عمّن علم إجمالا ببطلان بعض معاملاته فی شهره، لأنه یجب علیه تعلّم أحکامها، و الجاهل غیر معذور.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۵

برحسب موارد گوناگون، مختلف می‌شود: گاهی اصل برائت است- مانند مثال پیشین- و گاهی غیر آن می‌باشد.

امـا جریان اصل در طرف دوم در زمان دوم دشوار است، زیرا [در صورت جاری ساختن آن] علم به مخالفت قطعی با تکلیف واقعی لازم می‌آیـد، لکن برخی در اینجا آن را جایز دانسـته‌اند؛ و دلیل موجّهی برای آن وجود دارد؛ زیرا اجرای مثلا اصل برائت در طرف دوم، پس از سپری شـدن زمـان طرف اول است. برخی از اصولیـان این مثـال را برای این مسئله ذکر کرده‌انـد: زنی که زمـان حیض خـود را فرامـوش کرده [بـه یـاد نمی‌آورد که چه روزهـایی از مـاه را حیض می‌شـده]، ولی تعـداد روزهـایی را که در هر مـاه حیض می‌شود، می‌دانـد، [که مثلا سه روز از هر ماه را حیض می‌شود. حال فرض کنیـد که اول ماه است و او خون دیـده است اما نمی‌داند خـون حیض هسـت یـا نیسـت؟] ایـن زن علـم اجمـالی دارد کـه سـه روز از ایـن مـاه، حیض خواهـد بـود، [امـا این سه روز کـدامین روزهاست؟ در اینجا اگر ماه، سی روز باشد، بیست و هفت احتمال وجود دارد. حال، آیا او می‌تواند در هر روز، اصالت عدم حیض را جاری می‌کند؟]

مثال دیگری که بیان کرده‌انـد آن است که تاجری می‌دانـد در ماه آتی، یک معامله ربوی خواهد داشت، [اما نمی‌داند کدام یک از بیست معامله‌اش، ربوی خواهد بود.

آیا او می‌توانـد در هر معامله، اصل اباحه را جاری کنـد؟] برخی از اصولیان بر مثال نخست، خرده گرفته‌اند که این زن به نشانه‌هایی که شرعا [برای تشخیص خون حیض] برای وی قرار داده شده، رجوع می‌کند، [نه آنکه در همه روزها اصل جاری کند]. و در مورد مثـال دوم نیز گفته‌انـد: کسـی که در حکم معـامله، شک ابتـدایی دارد، حق نـدارد به آن اقـدام کنـد، چه رسـد به کسـی که اجمالا می‌داند پاره‌ای از معاملاتش در این ماه، باطل است، زیرا بر او واجب است که احکام معاملات را بیاموزد و جاهل، معذور نیست.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۶

ملحوظة: ربما يورد اشكال- على ما قرّرناه من أنّ المكلّف لا- يحصل له علم يقينيّ ببقائه حيا الى زمان الطرف الثانى فلا يكون التكليف منجّزا فتجرى البراءة منه فى الطرف الأول- أنّ المقدمات المسماة بالمفوّتة فى بعض الواجبات و هى التى يكون تركها مفوّتا للواجب كمقدمات الحج، مثل المسير و نحوه، كيف تكون واجبة مع أنّ المكلّف لا يعلم فيها ببقائه حيّا الى زمان الواجب، فنقول: إنّ تلك الواجبات ثابتة فى الشّرع بلا ريب و لا شك، و الشارع قد أوجب الاتيان بمقدّماتها حين زمان تلك المقدّمات قبل زمان نفس الواجب بلا- ريب و لا شك ايضا، و إن لم يعلم المكلّف ببقائه حيّا مستجمعا لتمام شرائط التكليف الى زمان نفس الواجب، و إلا لم يمكن حصول أى واجب من هذا القبيل، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا- نعلم بأنّ الشارع أوجب علينا الاحتياط بترك كلا- الطرفين التدريجيّين المردّد بينهما التكليف، فلذلك نرجع فيها الى قواعد الباب.

النوع الثانى الشبهة غير المحصورة: النوع الثانى من نوعى الشّبهة الموضوعية التحريميّة هى الشبهة غير المحصورة، و قد قيل فى تعريفها: «إنها ما لا يسهل عدّ أطرافها مطلقا او فى زمن قصير».

و يوهنه: انه ربما يكون ما يسهل عدّه من الشبهة غير المحصورة، كما اذا علمنا بذبح شاة ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۷

یک نکته

ما گفتیم: مکلّف به زنده ماندنش تا زمان طرف دوم علم یقینی ندارد و ازاین‌رو، تکلیف در حق وی منجّز نمی‌باشد، در نتیجه اصالت برائت در طرف اول جاری می‌شود. بر این گفته ما، اشکال شده که: چگونه مقدّمات موسوم به مقدمات مفوّته- مقدمات مفوّته، مقدماتی را گویند که ترک آنها [در زمان خود] موجب فوت واجب [و عدم امکان اتیان به آن در زمان خودش] می‌باشد؛ مانند مقدمات حجّ، مثل طیّ کردن مسافت از خانه تا مکّه و مانند آن- واجب می‌باشد با آنکه مکلّف نمی‌داند که آیا تا فرارسیدن زمان واجب، زنده می‌ماند یا نه. در پاسخ به این اشکال می گوییم: این واجبات، بی‌هیچ شک و تردیدی، در شریعت وجود دارند و شارع نیز بی‌هیچ شک و تردیدی، بجای آوردن مقدمات آن را در زمان آن مقدمات و پیش از فرارسیدن زمان خود واجب، واجب ساخته است، هرچند مکلّف نداند که تا فرارسیدن زمان خود واجب، زنده و واجد همه شرایط تکلیف خواهد بود، وگرنه حصول هر واجبی از این دست، غیرممکن بود، برخلاف محلّ بحث فعلی ما؛ زیرا ما نمی‌دانیم که شارع در اینجا احتیاط کردن را- که با ترک کردن هر دو طرف تدریجی‌یی که تکلیف میان آنها مردد است، صورت می‌پذیرد- بر ما واجب ساخته است. ازاین‌رو به قواعدی که در این‌باره است، مراجعه می کنیم.

۲. شبهه غیر محصوره

نوع دوم از دو نوع شبهه موضوعی تحریمی، شبهه غیر محصوره است، که در تعریف آن گفته‌اند: «شبهه‌ای است که شمارش اطراف آن مطلقا و یا در زمانی کوتاه، آسان نیست».

اشکال این تعریف آن است که مواردی هست که شمارش اطراف آن آسان است و درعین‌حال، شبهه غیر محصوره به شمار می‌رود، مانند جایی که می‌دانیم گوسفندی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۸

علی غیر القبلـهٔ و تردّد بین ألف شاهٔ عنـد قصابی بغداد، فالظاهر انه لا یتوقف أحد من شـراء اللحم منهم لاعتبارها شـبههٔ غیر محصورهٔ مع سهولهٔ عدّ الألف.

و قیل فی تعریفها ایضا: «إنها ما لا یضبط المکلّف اطرافها و حدودها».

و قیل: «ما لم یمکن للمکلّف عادهٔ ارتکاب جمیع أطرافها».

و یوهنهمـا: انه لو علمنـا بنجاسـهٔ إنـاء لبن مردّد بین أوانی سوق کـبیر یکـثر فیه اللبن، فالظـاهر انّه یعـدّ من غیر المحصور، مع انّ أوانی السّوق یمکن ضـبطها و یمکن أن یـذوق الانسان من کلّ واحـد منها. نعم، لو أریـد بالأخیر انه لا یعتاد ارتکاب جمیعها لما توجّه علیه هذا الایراد ظاهرا.

و قیل: «إنها ما عدّت أطرافها فی العرف غیر محصورهٔ».

و قیـل: «مـا کان احتمال التکلیف فیه موهوما». و لعلّ مآلهما الی ارجاع ذلک الی عرف العقلاء، فما کان احتمال الحرام او الضـرر فیه عنـدهم لاـ یعبأ به عـدّ من غیر المحصور، و هـذا هو الأقرب، لأنّ الشّـبههٔ المحصورهٔ و غیر المحصورهٔ غیر منضـبطهٔ بحـد، بل تختلف باختلاـف الموارد. و منه یعلم انّه لاـ عبرهٔ بکثرهٔ الأطراف فی کونها غیر محصورهٔ اذا کانت الأفراد المحرّمـهٔ ایضا کثیرهٔ نسـبهٔ الی باقی الأفراد. فلو اشتبهت خمسمائهٔ محرمهٔ بین ألفین، عدّ من المحصور، لأنّ نسبهٔ المحرّم الی المحلّل نسبهٔ الرّبع.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۳۹۹

روبه‌قبله ذبح نشده است و آن گوسـفند میان هزار گوسفندی که نزد قصاب‌های بغداد است، مردد می‌باشد. به‌نظر می‌رسد هیچ‌کس در خریـد گوشت از ایشـان تردیـد نکنـد، چرا که شـبهه را غیر محصوره می‌شـمارد با آنکه شـمارش هزار لاشه گوسـفند، به آسانی صورت می‌گیرد.

برخی در تعریف آن گفته‌اند: «شبهه‌ای است که مکلّف، اطراف و حدودش را ضبط نمی‌کند».

و گفته‌اند: «شبهه‌ای است که عادتا برای مکلّف امکان ندارد که همه اطراف آن را مرتکب شود».

اشـکال این دو تعریف آن است که در جایی که ما بدانیم که ظرف شـیری نجس است و آن ظرف شیر میان ظرف‌های بازار بزرگی که شـیر در آن فراوان است، مردد باشد، به‌نظر می‌رسد که این شـبهه، غیر محصوره شمرده می‌شود، با آنکه ضبط ظرف‌های موجود در بازار ممکن است، و انسان می‌توانـد انـدکی از هرکـدام از آنها را بچشد. آری، اگر مقصود از تعریف اخیر آن باشد که ارتکاب همه اطراف شبهه متعارف نیست، ظاهرا این اشکال برآن وارد نباشد.

و گفته‌اند: «شبهه‌ای است که اطراف آن در عرف، غیر محصوره به شمار می‌آید».

و گفته‌انـد: «شـبهه‌ای است که احتمال تکلیف در آن موهوم است». شاید بازگشت این دو تعریف به یک چیز، یعنی رجوع به عرف عقلا، باشد، بدین صورت که: آنجا که عقلا به احتمال حرام یا ضـرر توجه و اعتنا نمی‌کنند، غیر محصور شمرده می‌شود، و این قول به صواب نزدیک‌تر است، زیرا حدّ شـبهه محصوره و غیر محصوره مشـخص نیست، بلکه در موارد مختلف، گوناگون است. از اینجا دانسـته می‌شود که در جایی که افراد حرام نسبت به سایر افراد فراوان است، کثرت اطراف شبهه، آن را غیر محصوره نمی‌سازد. پس اگر پانصد مورد حرام میان دو هزار مورد، مشـتبه شود، شـبهه محصوره به شمار می‌رود، زیرا نسبت موارد حرام به موارد حلال، یک چهارم است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۰

اما الحکم فی هـذه الشـبههٔ فهو البراءهٔ فی بعض أطرافها، لکن لو صادف تمکّن المکلّف صدفـهٔ من ارتکاب الجمیع لزم الاجتناب عن مقدار الحرام ظاهرا للزوم المخالفهٔ القطعیهٔ لحکم الحرام الواقعی بارتکاب الجمیع.

و قد استدلّ علی البراءة فیها بأمور:

۱- الاجماعات المنقولة بکثرة.

۲- سیرة العقلاء علی عدم الاعتناء بالاحتمال الوهمی الضعیف فی مصادفة الحرام الواقعی فکأنّهم یجرون فی المقام البراءة.

۳- بعض الأخبار الدالّة علی امضاء سیرة العقلاء مثل ما عن محاسن البرقی عن أبی الجارود قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الجبن فقلت:

اخبرنی من رأی انّه یجعل فیه المیتة. فقال: «أ من أجل مکان واحد یجعل فیه المیتة حرم جمیع ما فی الأرض فما علمت فیه میتة فلا تأکله، و ما لم تعلم فاشتر و بع و کل، و اللّه إنی لأعترض السّوق فأشتری اللحم و السمن و الجبن و اللّه ما أظنّ کلّهم یسمّون، هذه البربر و هذه السودان ... الخ». فانها ظاهرة فی أنّ الجبن المردّد بین أن یکون من ذلک المکان الذی یوضع فیه المیتة یقینا او من غیره محکوم بالطهارة و الحلیة و البراءة. اما قوله علیه السّلام:

«لا أظنّ کلّهم یسمّون» فانّه و إن کان ظاهرا فی بیان حکم الشبهة البدویّة، إلا أنّ الروایة بقرینة صدرها تکون ظاهرة فی أنّ مراده علیه السّلام ما هو أعمّ منها و من الشّبهة المقرونة بالعلم الاجمالی.

و قد استدلّ بأدلة أخری للمقام لا تخلو من اشکال.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۱

اما حکم شبهه غیر محصوره، برائت در بعضی از اطراف آن است، لکن اگر اتفاقا مکلّف بتواند همه اطراف شبهه را مرتکب شود، به‌نظر می‌رسد که بر وی لازم باشد که از مقدار حرام، بپرهیزد چون به‌واسطه ارتکاب همه اطراف، مخالفت قطعی با حکم حرام واقعی لازم می‌آید.

چند دلیل برای برائت در شبهه غیر محصوره اقامه شده است:

۱. اجماع‌های منقول فراوان.

۲. سیره عقلا بر عدم توجه به احتمال وهمی و ضعیف در برخورد اتفاقی با حرام واقعی. گویا ایشان در چنین موردی، برائت جاری می‌کنند.

۳. برخی روایات که دلالت می‌کند بر امضای سیره عقلا مانند روایتی که از محاسن برقی از ابی الجارود نقل شده است. ابی الجارود گفت: از امام باقر (ع) درباره پنیر پرسیدم و گفتم: مرا آگاه ساز اگر کسی بداند که [مایه‌ای که] در آن [می‌گذارند از] مردار است، وظیفه‌اش چیست؟ امام (ع) فرمود: «آیا به خاطر یکجا که در پنیر، مردار می‌گذارند، همه آنچه در زمین است حرام می‌شود. آنچه را دانستی که در آن مردار است نخور، و آنچه را ندانستی، بخر، بفروش و بخور. به خدا سوگند، من به بازار می‌روم و گوشت و روغن و پنیر می‌خرم و به خدا گمان ندارم که همه آنان، [هنگام ذبح حیوان] نام خدا را برند؛ این بیابان‌نشین‌ها و این سیاهان ...» ظاهر این روایت آن است که پنیری که معلوم نیست از جایی باشد که یقینا در آن مردار می‌گذارند یا از جایی دیگر، به طهارت و حلیّت و برائتش حکم می‌شود. اما اینکه امام (ع) فرمود:

«گمان ندارم که همه آنان [هنگام ذبح حیوان] نام خدا را برند» هرچند در بیان حکم شبهه ابتدایی ظهور دارد، اما به قرینه آغاز روایت، ظاهرش آن است که مراد امام (ع) اعم از آن بوده و شبهه مقرون به علم اجمالی را نیز فرا می‌گیرد.

ادله دیگری نیز در این مقام اقامه شده که خالی از اشکال نیست.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۲

القسم الثانی الشبهة الحکمیة التحریمیة و هذا القسم هو ثانی أقسام الشک فی المکلّف به، و منشأ الشّک إما فقدان النصّ، او إجماله،

او تعارضه، مثل ما لو اشتبه الغناء المحرّم بين مفهومين إما لاجمال النص او تعارضه، و أمّا صورة فقدان النص فينذر حصوله، كما لو علمنا بدليل لبيّ حرمة شيء مجمل و تردّد الحرام بين عنوانين، و الحكم فى الأولين مثل الحكم فى الشبهة الموضوعية التحريمية التى مرّ ذكرها آنفا من الاحتياط بترك جميع الأطراف لتنجيز العلم الاجمالى للتكليف الواقعى. اما الحكم فى مورد تعارض النّصين فالتخيير ظاهرا لأجل اخبار التخيير كما مرّ نظيره.

و ليعلم انّ عدم تقسيم هذه الشبهة الى المحصورة و غير المحصورة لعدم وجود الثانية فى المقام، إذ ليس عندنا ظاهرا مورد نعلم فيه بالحرمة و نجهل الحرام بحيث يتردّد الحرام بين أمور كثيرة غير محصورة، كما انّ الشكّ بين الأقل و الأكثر لم يذكره الأكثر فى هذه الشبهة التحريمية، لأنّ مرجعه الى الشك فى أصل التكليف سواء كان الأقلّ متيقن الحرمة و الشك فى الأكثر كما لو تردّد حرمة قراءة العزائم على الحائض بين آيات السجدة منها و بين سورها، او كان الأكثر متيقن الحرمة و الشك فى الأقل كما لو علم بحرمة قراءة مقدار من القرآن على الحائض و تردّد الحرام بين ما زاد على سبعين آية و بين ما زاد على سبع آيات. فانّ الأقل حينئذ فى الأول، و الأكثر فى الثانى متيقن الحرمة، و الشك فى الآخر شك فى التكليف، فهو خارج عن مقامنا هذا.

و بعبارة أخرى، إنّ العلم الاجمالى منحلّ بالعلم التفصيلى فى طرف

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۳

قسم دوم شبهه حکمی تحریمی

این قسم، دومین قسم از اقسام شک در مکلّف به است، و منشأ شک در آن یا فقدان دلیل است، یا اجمال آن و یا تعارض آن؛ مثل آنکه غنای حرام، به واسطه اجمال دلیل و یا تعارض آن، میان دو مفهوم مردّد باشد؛ اما صورت فقدان دلیل، به‌ندرت اتفاق می‌افتد؛ مانند آنجا که با دلیلی لبّی حرمت چیزی مجمل را بدانیم و حرام میان دو عنوان مردّد باشد. حکم دو مورد نخست [یعنی آنجا که منشأ شک، فقدان یا اجمال دلیل است] مانند حکم در شبهه موضوعی تحریمی است که بیانش گذشت، و آن این که مکلّف باید با ترک گفتن همه اطراف علم اجمالی، طریق احتیاط را پیش گیرد، چرا که علم اجمالی، تکلیف واقعی را منجّز می‌سازد. اما در مورد تعارض دو دلیل، حکم ظاهرا تخییر است، به جهت روایات تخییر، چنان‌که نظیر آن گذشت.

باید دانست که دلیل تقسیم نکردن این شبهه، به محصوره و غیر محصوره، آن است که در این مقام، شبهه غیر محصوره وجود ندارد، چون ظاهرا موردی نیست که ما در آن به حرمت، علم داشته باشیم و حرام را نشناسیم به‌گونه‌ای که میان اموری فراوان و غیر محصور، مردد باشد، همان گونه که بیشتر اصولیان شک میان اقلّ و اکثر را در این شبهه تحریمی بیان نکرده‌اند، زیرا بازگشت آن به شک در اصل تکلیف است، خواه حرمت اقلّ، یقینی و حرمت اکثر، مشکوک باشد- مانند آنکه حرمت قرائت عزائم بر زن حائض میان خصوص آیات سجده، و کلّ سوره‌هایی که در آن آیه سجده است، مردد باشد- یا آنکه حرمت اکثر، یقینی و حرمت اقل، مشکوک باشد، مانند آنکه حرمت قرائت مقداری از قرآن بر زن حائض معلوم باشد و ندانیم که آیا خواندن زاید بر هفتاد آیه بر وی حرام است یا خواندن زاید بر هفت آیه. در مثال اول، حرمت اقلّ و در مثال دوم، حرمت اکثر، یقینی است و شک در دیگری، شک در اصل تکلیف است که از محلّ بحث ما بیرون است.

به دیگر سخن، علم اجمالی به‌واسطه علم تفصیلی در یک طرف و شک ابتدایی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۴

و الشك البدوى فى الآخر بخلاف الشك بين الأقل و الأكثر فى الشّبهة الوجوبية ففيه كلام يأتى.

القسم الثالث و الرابع الشبهة الحكمية الوجوبية و الشبهة الموضوعية الوجوبية و كلّ منهما إما أن يكون التردّد فيه بين متباينين، او بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، اما غير الارتباطيين فلا كلام فى جريان البراءة فى الطرف المشكوك، فهنا أربعة أنواع:

النوع الاول الشبهة الحكمية الوجوبية الدائرة بين متباينين و الحكم فيها كالحكم فى الشبهة التحريمية من لزوم الاحتياط، و لكن فى التحريمية بترك الجميع و فى الوجوبيّة باتيان الجميع، سواء كان منشأ الشك هو إجمال النص، او فقدانه، و الدليل هو الدليل، مثل ما لو علمنا إجمالا بوجوب صلاة عند ظهيرة يوم الجمعة و تردّدت بين صلاة الظهر و بين صلاة الجمعة، و فى مورد تعارض النصين يرجع فيه ايضا الى التخيير لأخبار التخيير، و شبهة المحقق الخوانسارى و المحقق القمى- رحمة اللّه عليهما- فى المقام من قبح التكليف بالمجمل و من تأخير البيان عن وقت الحاجة، ضعيفة، فالعقل يحكم بوجوب الاتيان بالطرفين لتحصيل الواجب المردّد فى البين، و فى بعض الأخبار دلالة عليه، مثل صحيحة عبد الرحمن، حين سأل أبا الحسن عليه السّلام عن بعض أحكام الصيد فى الاحرام فأجابه عليه السّلام ثم قال:

اذا أصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا و تعلموا.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۵

در طرف دیگر، انحلال می‌یابد، برخلاف شک میان اقل و اکثر در شبهه وجوبی که در آن سخنی است که خواهد آمد.

قسم سوم و چهارم شبهه حکمی وجوبی و شبهه موضوعی وجوبی

اشاره

در هرکدام از این‌ها یا تردید میان متباینان است و یا میان اقلّ و اکثر ارتباطی است؛ اما اقل و اکثر غیر ارتباطی، روشن است که در طرف مشکوک برائت جاری می‌شود و بحثی ندارد. بنابراین، در این بحث چهار نوع وجود دارد:

۱. شبهه حکمی وجوبی دایر میان متباینان

حکم این نوع، مانند حکم در شبهه تحریمی، لزوم احتیاط است، با این تفاوت که احتیاط در شبهه تحریمی، با ترک همه اطراف علم اجمالی صورت می‌پذیرد و در شبهه وجوبی، با بجای آوردن همه اطراف. و در این مسئله فرقی نمی‌کند که منشأ شک، اجمال دلیل باشد یا فقدان دلیل. دلیل آن نیز همان دلیل پیش‌گفته [در شبهه تحریمی] است. و مثال آن جایی است که اجمالا می‌دانیم نمازی در ظهر روز جمعه واجب است اما نمی‌دانیم نماز ظهر است یا نماز جمعه. در مورد تعارض دو دلیل نیز، به خاطر روایات تخییر، به تخییر رجوع می‌کنیم. اما شبهه محقق خوانساری و محقق قمی (ره) در اینجا- که عبارت است از قبح تکلیف به مجمل و نیز تأخیر بیان از وقت حاجت- ضعیف است، زیرا عقل به وجوب بجای آوردن طرفین برای تحصیل واجبی که مردد است، حکم می‌کند، و برخی از روایات نیز برآن دلالت دارد، مانند صحیحه عبد الرحمن که از ابا الحسن (ع) درباره برخی احکام شکار کردن در حال احرام پرسید و ایشان به وی پاسخ داد و آنگاه فرمود: «هرگاه با چنین رویدادی مواجه شدید و حکم آن را ندانستید، احتیاط پیشه کنید تا بپرسید و بدانید».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۶

النوع الثانى الشبهة الموضوعية الوجوبية الدائرة بين متباينين و الحكم فيها كالحكم فى الشبهة الموضوعية التحريمية ايضا من لزوم الاحتياط و لكن هنا باتيان كلا الفردين، لعين ذلك الدليل، مثل ما لو تردّدت صلاة فائتة بين صبح و ظهر. بل ما ورد من قضاء ثنائية و

ثلاثیهٔ و رباعیهٔ لمن فاتته إحدی الصلوات الخمس، بتعلیل انّ ذلک مفرّغ لذمّته علی کلّ حال، دلیل علی المطلوب ایضا.

ثـمّ انّ غـالب مـوارد الشّـبهة فی المقـام هی المحصـورهٔ و لـو فرض تردّد واجـب بین افراد غیر محصـورهٔ کـان الحکم فیه عقلاـ حرمهٔ المخالفهٔ بترک الجمیع، و ان فرض امکان فعل الجمیع بلا عسـر و لا حرج و لا ضـرر لزم ظاهرا. اما اذا لم یمکن ذلک کما هو الغالب فی الشـبهات غیر المحصورهٔ لزم الاتیان بفرد واحد من المحتملات خروجا عن المخالفهٔ القطعیّهٔ. و هل یجب الاتیان بأکثر من فرد مما تیسّر اتیانه من المحتملات؟ وجه وجیه.

النوع الثالث الشـبهة الحکمیهٔ الوجوبیهٔ بین الاقل و الاکثر الارتباطیین مثل أن یکون الشکّ فی جزئیهٔ شـیء لواجب، کجلسهٔ الاستراحهٔ للصـلاهٔ، او شـرطیهٔ شـیء له، او یکون الشـک بین الجنس و النوع، کالشـک فی أنّ مطلوب المولی حیوان او انسـان، و ذلک لفقـدان الدلیل ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۷

۲. شبهه موضوعی وجوبی دایر میان متباینان

حکم این مورد نیز مانند حکم شبهه موضوعی تحریمی، لزوم احتیاط، است، با این تفاوت که احتیاط در اینجا با بجای آوردن هر دو فرد صورت می‌پـذیرد؛ و دلیلش نیز همـان دلیل پیش گفته است، و مثال آن جایی است که نمازی که فوت شـده میان نماز صـبح و نمـاز ظهر مردّد باشـد. بلکه روایتی نیز در اینجـا هست که بر مطلوب دلالـت دارد. در این روایت درباره کسـی که یکی از نمازهای پنـج‌گانه وی قضا شـده [و نمی‌دانـد کـدامین آنهاست] حکم شـده که بایـد یک نماز دو رکعتی و یک نماز سه رکعتی و یک نماز چهار رکعتی بخواند، و در بیان علّت آن گفته است که: این کار ذمه او را در هر حال [از آنچه برعهده‌اش هست] فارغ می‌سازد.

نکته دیگر آنکه در اینجا بیشتر موارد شـبهه، به صورت محصوره است، و اگر فرض شود واجبی میان افراد غیر محصوره مردّد باشـد عقلا حکمش حرمت مخالفت با ترک همه اطراف است، و اگر به‌گونه‌ای باشد که بدون سـختی و مشقت و زیان مکلّف بتواند همه اطراف آن را بجای آورد، ظاهرا لازم است که چنین کند. اما اگر نتواند چنین کند- چنان‌که در شـبهات غیر محصوره غالبا این‌گونه است- بر او لاـزم است که برای بیرون آمـدن از مخـالفت قطعی، یکی از محتملات را بجای آورد. و بنا بر یک وجه پسـندیده، بر او واجب است تا آنجا که برایش میسور است، محتملات بیشتری را بجای آورد.

۳. شبهه حکمی وجوبی دایر میان اقل و اکثر ارتباطی

مکان آنجایی است که مکلّف در جزء بودن چیزی برای یک واجب- مانند جزء بودن جلسه [- نشـست] استراحت [پس از سـجده و قبل از رکوع] برای نماز- شک کند، و یا در شرط بودن چیزی برای یک واجب شک کند، و یا در مانع بودن چیزی برای آن تردید کنـد، و یا میان [تعلّق تکلیف به] جنس و نوع شک کنـد، ماننـد آنکه شک کنـد در اینکه خواسـته مولا، حیوان است یا انسان. منشأ شک نیز یا فقدان دلیل

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۸

او إجمـاله و عـدم وجود اطلاـق او عموم یرجع الیه. و قـد اختلفوا فی ذلک، و لعل الأکثر ذهبوا الی البراءهٔ من الأکثر، و بعضـهم قالوا بالاحتیاط باتیان الأکثر. و هناک أقوال بالتفصـیل، منها جریان البراءهٔ العقلیـهٔ دون النقلیـهٔ، و منها الاحتیاط اذا کان التردّد فی الأسباب

المحصّلة للواجب المعلوم، كالتردّد فی بعض أجزاء الوضوء او شرائطه المحصّل للطهارة الواجبة، او كان الواجب معنونا بعنوان او إنما وجب لحصول غرض معلوم و شكّ فی حصول العنوان او الغرض بالأقل، كما اذا طلب المولی رفع عطشه و حرارة جوفه و شكّ المكلّف بكفاية الماء غير البارد فی رفع عطشه و حرارته أم لا بدّ من احضار الماء البارد، و لعلّ هذا هو الأظهر، لأنّ الواجب فی مقام الشك فی المحصّل و فی حصول العنوان او الغرض معلوم و إنما الشك فی حصوله بالأقل، فقاعدة الاشتغال تقتضی الاتيان بالأكثر لتحصيل اليقين بالواجب.

و اما فی غير هذه الموارد فيحتمل الاحتياط للعلم الاجمالی بوجوب واجب مردّد بين الأقل و الأكثر، و الأصل عدم فراغ الذمّة بالاتيان بالأقل، فيلزم تفريغها بالاتيان بالأكثر، و لكن فی جريان هذا الأصل نظر يأتی فی الاستصحاب.

و يحتمل البراءة لأدلة القول بالبراءة فی المقام، و هی دعوی انحلال العلم الاجمالی بالعلم التفصيلی ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۰۹

است و یا اجمال آن، بی‌آنكه اطلاق یا عمومی در كار باشد كه [برای رفع شك خود] به آن رجوع [و تمسّك] كند. اصولیان در حكم این نوع اختلاف‌نظر دارند، و شاید بیشتر ایشان، برائت از مقدار اكثر را پذیرفته باشند، و برخی گفته‌اند كه مكلّف باید با بجای آوردن مقدار اكثر، طریق احتیاط را پیش گیرد. در اینجا اقوال دیگری نیز هست كه در مسئله تفصیل داده‌اند، و نمونه‌هایی از آن به شرح زیر است:

۱. برائت عقلی جاری می‌شود و برائت نقلی جاری نمی‌شود؛

۲. احتیاط لازم است اگر مكلّف در اسباب تحصیل‌كننده واجب معلوم، مردّد باشد- مثل شك در برخی از اجزای وضو یا شرایط آنكه تحصیل‌كننده طهارت واجب است- و یا واجب دارای عنوانی باشد، و یا برای حصول غرضی معلوم واجب شده باشد و در حصول آن عنوان و یا غرض توسط مقدار اقلّ تردید باشد، مانند هنگامی كه مولا می‌خواهد تشنگی و سوز جگرش را برطرف سازد و مكلّف شك كند كه آیا آب غیر خنك برای رفع تشنگی و سوز او كفایت می‌كند یا باید آب خنك برایش حاضر آورد. و شاید این قول، ظاهرتر باشد، زیرا در مقام شك در محصّل و شك در حصول عنوان یا غرض مولا، واجب برای مكلّف معلوم است و شك دارد كه آیا آن واجب با بجای آوردن مقدار اقلّ، تحقق یافته است یا نه؟ و در چنین موردی، قاعده اشتغال، مقتضی آن است كه مكلّف اكثر را بجای آورد تا برایش یقین حاصل شود كه واجب را بجای آورده است.

اما در موارد دیگر، احتمال دارد احتیاط لازم باشد، به خاطر علم اجمالی به وجوب واجبی كه میان اقل و اكثر، مردد است و اصل، آن است كه با بجای آوردن مقدار اقلّ، ذمه مكلّف فارغ نشده [و از عهده تكلیف بیرون نیامده] باشد، و در نتیجه بر وی لازم است كه با بجای آوردن اكثر، ذمه خویش را فارغ سازد. لكن جاری شدن اصل اشتغال در این مورد، اشكالی دارد كه در بحث استصحاب خواهد آمد.

احتمال هم دارد كه در موارد دیگر، برائت جاری شود، به خاطر ادله قول به برائت در این مقام، كه عبارت است از این ادعا كه علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۰

بالأقل و الشكّ البدوی بالزائد، و يمكن الخدشة فيها بأنّ الأقل مردّد بين كونه واجبا ضمنيا او مستقلا غير ضمنی، مع أنّ العلم الاجمالیّ إنما هو بواجب مستقل، فكيف ينحلّ به. نعم، اذا كان الواجب من المسمّيات العرفية و صدق عرفا على الأقلّ يكفی الاتيان به و لا يجب الأكثر، إلا أنه يخرج بذلك عن محلّ النزاع لعدم الاجمال حينئذ، مثل أن يقول المولى لعبده: اعمل لی سويقا، و كان السويق يطلق عرفا على خليط من أجزاء ثلاثة، و شكّ العبد فی جزء رابع انه من محسناته او من متمّماته.

و الذی یهوّن الخطب فی هذه المقامات انّ اکثر الواجبات، و لا سیما العبادات، قد وردت فیها أخبار تبین ماهیّتها فلا مورد فیها للنزاع. اما اذا تعارض هنا خبران فی المشکوک، فالحکم التخییر، لدلالة أخبار التخییر علیه. نعم، اذا کان هناک اطلاق او عموم غیرهما کان العمل علی طبقه، و لا تشمله أدلة التخییر حینئذ، لأنّ موردها عدم وجود دلیل فی المسألة غیر الخبرین المتعارضین. و هنا وجد معهما دلیل آخر و هو المطلق او العام المفروض وجوده معهما، و لکن اذا عدّ ذلک المطلق مجملا، مثل أن یکون من ألفاظ العبادات بناء علی وضعها للصحیح فلا یرجع الیه فانها تکون مجملة اذا شک فی أجزائها، فلا أثر حینئذ لاطلاقها، بل الحکم ایضا هو التخییر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۱

به اقل و شک ابتدایی در مقدار زاید. ممکن است بر این قول اشکال شود که اقلّ، معلوم نیست که آیا واجب ضمنی است و یا واجب مستقل و غیر ضمنی، با آنکه مکلّف علم اجمالی به واجب مستقل دارد، پس چگونه این علم اجمالی با علم تفصیلی به اقل، انحلال می‌یابد.

آری، اگر واجب از عناوین عرفی باشد و آن عنوان، عرفا بر اقلّ صدق کند، بجای آوردن آن کفایت می‌کند و اکثر، واجب نخواهد بود، اما در این صورت از محلّ نزاع بیرون می‌رود، چرا که در این هنگام اجمالی وجود ندارد، مثل آنکه مولا به بنده خود بگوید: حلیمی برای من فراهم ساز، و عرفا حلیم، مخلوطی از سه جزء باشد و بنده در جزء چهارم شک کند که برای بهتر شدن حلیم، از آن استفاده می‌شود، یا آنکه بدون آن، حلیم نخواهد بود.

آنچه کار را در این موارد آسان می‌کند آن است که در بیشتر واجبات، بویژه عبادات، روایاتی وارد شده که ماهیّت و حقیقت آن را روشن می‌سازد و موردی برای نزاع باقی نمی‌ماند.

اما اگر در اینجا در مورد واجب مشکوک، دو روایت تعارض کنند، حکم تخییر است، چون اخبار تخییر برآن دلالت دارد. آری، اگر جدای از آن دو خبر متعارض، اطلاق و یا عمومی در کار باشد، برطبق آن عمل می‌شود و در این صورت، ادله تخییر آن را شامل نمی‌گردد، چون آن اخبار در موردی است که دلیلی جز دو روایت متعارض، در مسئله وجود نداشته باشد، و اینجا در کنار دو روایت متعارض، دلیلی دیگر در کار است که همان مطلق یا عامی است که بنا بر فرض، در کنار دو روایت متعارض قرار دارد. لکن اگر آن دلیل مطلق، مجمل به شمار آید- مثل آنکه از الفاظ عبادات باشد و بگوییم که الفاظ عبادات برای صحیح وضع شده‌اند- دیگر به آن مراجعه نخواهد شد، چون الفاظ عبادات وقتی در اجزایشان شک شود، مجمل خواهند شد، و دیگر اطلاق آن اثری نخواهد بخشید، بلکه حکم همچنان تخییر خواهد بود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۲

النوع الرابع الشبهة الموضوعیة الوجوبیة بین الاقل و الاکثر الارتباطیین و هذا النوع إن کان الشک فیه من باب الشک فی المحصّل للواجب او فی تحصیل العنوان المعلوم وجوبه، مثل ما لو کان الواجب هو صوم شهر هلالی متوالیا بین هلالین و الشک فی کونه ثلاثین او تسعة و عشرین یوما، فالظاهر جریان الاحتیاط هنا نظیر الشبهة الحکمیة لعین ذلک الدلیل.

و إن کان الشکّ لیس کذلک، مثل ما لو علمنا بوجوب اکرام مجموع علویی المدینة من حیث المجموع، بحیث لو ترک المکلّف واحدا لم یأت بالمکلّف به، و شکّ فی زید انّه علوی أولا، فیحتمل عدم وجوب اکرامه، لأن التکلیف علّق بموضوع العلوی، و المراد منه و إن کان العلوی الواقعی علی الظاهر، لأن التکالیف اذا تعلقت بموضوعات خارجیة یراد منها الواقعیة، لکن الطریق للوصول الی الواقع هو العلم، فما کان مشکوکا فلا یتعلّق به الحکم، و یحتمل وجوب الاکرام لعدم العلم بتحقّق المجموعیة إلا باکرامه.

و إن کان الشکّ فی المانع، مثل ما لو شکّ فی لباس المصلی انه من مأکول اللحم أم لا، فلعلّ الحکم فیه الجواز، لأنّ المنع و إن علّق علی ما لا یؤکل لحمه واقعا، و لکن الطریق الی الواقع هو العلم، فالمشکوک لا یتعلّق به المنع عن الصلاة فیه، بل لعلّ اصالة عدم لبس

هذا المصلی فعلا غیر مأکول اللحم جاریهٔ و کافیهٔ، اما جریانها ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۳

۴. شبهه موضوعی وجوبی دایر میان اقل و اکثر ارتباطی

شک در این نوع، اگر از قبیل شک در تحصیل کننده واجب، یا شک در عنوانی باشد که وجوبش معلوم است- مثل آنجا که روزه یک ماه قمری به نحو متوالی در روزهای میان دو هلال ماه، واجب باشد و مکلّف شک کند که آن ماه سی روز است یا بیست و نه روز- ظاهرا در اینجا نیز، همانند شبهه حکمی و به همان دلیل، احتیاط جاری می‌شود.

و اگر شک چنین نباشد، مانند آنجا که بدانیم اکرام همه علویان شهر، یعنی مجموع آنان، واجب است، به‌گونه‌ای که اگر مکلّف، یکی از آنان را اکرام نکند، مکلّف به را رأسا نیاورده است، [در واقع مکلّف، یک تکلیف دارد و آن اکرام همه علویان شهر است، نه آنکه در ازای هرکدام، یک تکلیف در کار باشد]. حال اگر مکلّف در علوی بودن یا نبودن زید شک کند، احتمال دارد که اکرام وی واجب نباشد، چون تکلیف به موضوع علوی تعلق گرفته، و مراد از آن، هرچند ظاهرا علوی واقعی است، چون هرگاه تکالیف به موضوعات خارجی تعلّق گیرند مراد از آنها فرد واقعی می‌باشد، لکن راه رسیدن به واقع، علم است. بنابراین، حکم به فردی که مشکوک باشد، تعلق نمی‌گیرد. از سویی، احتمال دارد اکرام وی واجب باشد، چون علم به تحقق «مجموع» حاصل نمی‌شود مگر با اکرام زید [چون مکلّف اگر زید را اکرام نکند، نمی‌داند آیا «اکرام مجموع علویان شهر» را بجای آورده یا نه؟]

و اگر شک، در مانع باشد، مانند آنجا که مکلّف در لباس نماز خود شک می‌کند که آیا از حیوان مأکول اللحم فراهم شده [تا نماز در آن صحیح باشد] یا نه؟ در اینجا شاید حکم، جواز [نماز خواندن در لباس مشکوک] باشد، زیرا هرچند متعلّق منع، چیزی است که در واقع غیر مأکول اللحم است، اما راه ما به واقع همان علم است.

بنابراین، منع از نماز خواندن در آن، به مورد مشکوک تعلق نمی‌گیرد، بلکه شاید بتوان گفت اصالت عدم جاری می‌شود و کفایت می‌کند، و این اصل اقتضا می‌کند که نمازگزار فعلا لباس مأکول اللحم را بر تن نداشته باشد. و جاری شدن این اصل بدین

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۴

فلأنّ له حالهٔ سابقهٔ و هو عدم اللبس فتستصحب، و اما کفایتها فلأنّ المنع عن لبس غیر المأکول هو عبارهٔ عن اشتراط عدم لبسه و هو ثابت بهذا الأصل. نعم، اصالهٔ عدم کون هذا اللباس من غیر المأکول غیر جاریهٔ، لعدم العلم بسبق حالهٔ عدم المأکولیهٔ لهذا اللباس حتی تستصحب، هذا و لکن فی عدّ الشک فی المانع فی الشبههٔ الموضوعیهٔ من باب الدّوران بین الأقل و الأکثر توسّع و إنما ذکرته تبعا لبعض الفحول.

تنبیهان التنبیه الاول: اذا شکّ فی جزء او شرط انّ جزئیّته او شرطیّته مطلقهٔ حتی فی حال عدم التمکّن منه، فلا یجب حینئذ الاتیان بالباقی الخالی من ذلک الجزء او الشرط فی تلک الحال، او خاصهٔ بحال التمکّن منه، ففی حالهٔ عدم التمکّن منه یجب الاتیان بالباقی الخالی. فهل هناک أصل یرجع الیه عند هذا الشک؟ وجهان بل قولان، و الأظهر هو القول بالبراءهٔ عن الباقی الخالی، لأنّ التکلیف المتیقّن إنما کان بمجموع الأجزاء و الشرائط، فاذا لم یتمکّن المکلّف من بعضها فکأنّه لم یتمکّن من الکلّ بما هو کلّ، فاحتیج الی تکلیف جدید بالباقی و الأصل البراءهٔ منه، هذا اذا لم یکن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۵

جهت است که بر تن نداشتن چنین لباسی حالت سابقه دارد، [مثلا دیروز مکلّف لباس مأکول اللحم بر تن نداشت، و اکنون شک

داریم چنین جامه‌ای را بر تن دارد یا نـدارد، پس استصـحاب می‌کنیم] اما کفایت کردن این اصل، بدین جهت است که منع از بر تن داشتن غیر مأکول عبارت است از شرط کردن بر تن نداشتن آن، و این شرط توسط اصل یاد شده ثابت است.

آری، اصالت غیر مأکول بودن این لباس جاری نمی‌شود [یعنی نمی‌توان گفت:

اصل آن است که این لباس، مأکول نباشـد]، چون [حالت سابقه ندارد، زیرا] به تقدم حالت عدم مأکول بودن این لباس، علم نداریم تا آن را استصـحاب کنیم. لکن شک در مانع در شـبهه موضوعی را از باب دوران میان اقل و اکثر به شـمار آوردن نوعی توسـعه در تعبیر است و فقط برخی از بزرگان آن را ذکر کرده‌اند.[۹۳]

ترجمه اصول استنباط ؛ ص۴۱۵

دو تنبیه

۱. شک در جزء یا شرط بودن چیزی به‌طور مطلق

اشاره

هرگاه شک شود که جزء یا شـرطی، مطلقا حتی در حال عدم توانایی برآن، جزء یا شرط می‌باشد- که در این صورت بجای آوردن واجب بـدون آن جزء یا شـرط، در حال عـدم توانایی، وجوب نخواهد داشت- یا تنها در حال توانایی برآن، جزء یا شـرط می‌باشد- که در این صورت، در حـال عـدم توانایی برآن، بجای آوردن واجب بـدون آن، وجوب نخواهـد داشت- آیا اصـلی وجود دارد که هنگام شک بدان مراجعه شود؟

دو وجه بلکه دو قول در مسئله هست. قول ظاهرتر آن است که نسبت به فعل خالی از آن جزء یا شـرط، برائت جاری می‌شود، زیرا تکلیف یقینی به مجموع اجزا و شـرایط تعلّق گرفته است، و هرگـاه مکلّف نتوانـد برخی از آنهـا را فراهم آورد، گویـا بر «کلّ از آن جهـت که کـلّ است» توانـایی نـدارد. بنـابراین، برای بقیه اجزا و شـرایط به تکلیـف تـازه‌ای نیـاز است و اصـل، برائت از آن تکلیف می‌باشد. این در صورتی است که در دلیل آن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۶

فی دلیل الجزء او الشـرط اطلاق یدلّ علی الجزئیهٔ او الشرطیهٔ حتی مع تعذّرهما او قرینهٔ تدل علی ذلک، مثل قوله «لا صلاهٔ إلا بفاتحهٔ الکتاب، او إلا بطهور ...» فلعلّ ظاهرها عدم وجوب الصلاهٔ بدونهما، و ایضا اذا لم یکن فی دلیل المأمور به اطلاق او قرینهٔ یفهم منهما وجوب الباقی، و إلا فمع أحـد هـذین الاطلاقین او القرینتین فلا مجری لأصل البراءهٔ لأنّ مع الدلالات اللفظیهٔ لا محلّ للشک الذی هو مجری الأصول العملیـهٔ، و اذا کان هناک اجماع قـدّم علی القرینـهٔ ایضا. فلو قام اجماع علی أنّ غیر المتمکّن من الفاتحهٔ یأتی بصـلاته خالیهٔ عنها طرحت او أوّلت روایهٔ «لا صلاهٔ إلا بفاتحهٔ الکتاب».

هـذا کلّه فی الأصـل الأـولی فی المقـام، و لکن هنـاک أدلـهٔ دلّت علی وجوب البـاقی فیرتفع ذلـک الأصل و هی المعبّر عنها بقاعـدهٔ المیسور.

أدلهٔ قاعدهٔ المیسور منها:

۱- ما عن غوالی اللآلی عن النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم انه خطب فقال: «إنّ اللّه کتب علیکم الحـجّ». فقال رجل: فی کلّ عام یا رسول اللّه؟ فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما قال:

«فاترکونی ما ترکتم فانما هلک من کان قبلکم لکثرة سؤالهم و اختلافهم الی أنبیائهم فاذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ... الخ».

۲- ما عن الغوالی ایضا عن علی علیه السّلام: «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۷

جزء و یا شرط، اطلاقی یا قرینه‌ای نباشد که بر جزء یا شرط بودن آن حتی در صورت تعذّر [و عدم توانایی برآن] دلالت کند، مانند عبارت «نمازی نیست مگر با فاتحة الکتاب، یا با طهارت ...». شاید ظاهر این عبارت آن باشد که نماز بدون فاتحة الکتاب و طهارت، واجب نیست؛ و نیز [جریان اصل برائت، در صورتی است که] در دلیل مأمور به، اطلاق یا قرینه‌ای نباشد که از آن، وجوب بجای آوردن بقیه اجزا و شرایط دانسته شود؛ وگرنه با وجود چنین اطلاق یا قرینه‌ای، جایی برای جریان اصل برائت نخواهد بود، زیرا با وجود دلالت‌های لفظی، محلّی برای شک، که مجرای اصول عملی است، باقی نمی‌ماند. و هرگاه اجماعی در کار باشد آن اجماع بر قرینه نیز مقدم می‌شود. پس اگر اجماعی قائم شود برآن که کسی که نمی‌تواند فاتحة الکتاب را بخواند، باید نمازش را بدون آن بخواند، روایت «نمازی نیست مگر به فاتحة الکتاب» کنار گذاشته و یا به تأویل برده می‌شود.

این همه، درباره اصل اوّلی در محلّ بحث است، لکن ادله‌ای وجود دارد که بیانگر وجوب بقیه است، و [با توجه به این ادله] آن اصل اوّلی کنار می‌رود. از این ادله به قاعده میسور تعبیر می‌شود.

ادله قاعده میسور

۱. از غوالی اللئالی از پیامبر (ص) نقل شده که آن حضرت روزی خطبه خواند و فرمود: «خداوند بر شما حج را نوشت [و واجب ساخت].» مردی گفت: ای رسول خدا! در هر سال؟ پیامبر (ص) در ضمن پاسخ خود فرمود: «آنچه را نگفتم از من مپرسید. سبب هلاکت پیشینیان شما آن بود که فراوان می‌پرسیدند و نزد پیامبرشان آمد و شد می‌کردند. پس هرگاه شما را به کاری فرمان دادم از آن به مقداری که می‌توانید بجای آورید ...».

۲. از غوالی اللئالی از علی (ع) نقل است که فرمود: «آنچه همه‌اش به دست نمی‌آید همه‌اش ترک نمی‌شود».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۸

۳- قوله علیه السّلام: «المیسور لا یسقط بالمعسور». و قیل انّ ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسّک بها بین الأصحاب، و لکنّ التمسّک بالأولی موهون:

اولا: بظهورها فی الاتیان بالمستطاع من الأفراد دون الأجزاء بقرینة موردها و هو الحج. و قرینة قول الرّجل: فی کلّ عام یا رسول اللّه.

ثانیا: بأنّ مؤدّاها النهی عن کثرة السؤال عن الأحکام من الأنبیاء، و هذا خلاف ما ورد فی الکتاب و السنة من الأمر الأکید بالسؤال و التعلّم منهم بما لا یحصی. قال تعالی: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)[۹۴].

و اما الروایة الثانیة، فانّها ظاهرة فی المطلوب، و کذلک الثالثة. و لکن لا بدّ من صدق المیسور لذلک المعسور عرفا، إذ ربّ فاقد أجزاء یعدّ مباینا لجامع الاجزاء، فلا یصدق علیه انه میسور لذلک المعسور عرفا. مثلا لو أمر المولی عبده بتحضیر خوان طعام بعشرة ألوان لجماعة فلم یتمکّن العبد إلا من تحضیر ثمانیة ألوان من عمدة الطعام، عدّ ذلک میسورا لتلک العشرة المعسورة بمجموعها، و لکن اذا لم یتمکّن العبد إلا من تحضیر ماء و ملح مثلا فلا یعدّ هذا میسورا لذلک المعسور و لذلک یسقط عنه التکلیف بتاتا.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۱۹

۳. سخن امام (ع): «کاری که می‌توان کرد، به خاطر کاری که نمی‌توان کرد، ساقط نمی‌شود».

گفته‌اند: ضعف سند این روایات به‌واسطه شهرت تمسّک به آنها در میان اصحاب، جبران می‌شود؛ لکن تمسّک به روایت نخست [به دو دلیل] سست است:

اوّلا: به جهت آنکه ظاهر روایت آن است که مکلّف باید افرادی [از واجب] را که می‌تواند بجای آورد، نه اجزایی [از واجب را که می‌تواند]؛ به قرینه آنکه اوّلاً- مورد آن، حج است و ثانیا: پرسش آن مرد، این بود که «ای رسول خدا! آیا در هر سال [باید حج بجای آورد]؟»

ثانیا: مفاد آن روایت، نهی از پرسش زیاد از پیامبران درباره احکام است، و این برخلاف چیزی است که در کتاب و سنّت آمده که در موارد عدیده‌ای، به پرسیدن و فراگرفتن از ایشان امر مؤکد دارد. خدای متعال فرمود: «پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر [- آشنایان با کتاب آسمانی] بپرسید»[۹۵].

اما روایت دوم و سوم، ظهور در مطلوب دارند، لکن باید عرفا صدق کند که [کار فاقد جزء یا شرط]، میسور آن معسور [- واجد همه اجزا و شرایط] است، زیرا گاهی کاری که برخی اجزا را ندارد، با کاری که دربردارنده اجزا است، مباین و کاملا جدا به شمار می‌آید، و در این صورت، عرفا برآن صدق نمی‌کند که این کار، میسور آن معسور است. مثلا اگر آقا به خدمتگزار خویش امر کند که برای جماعت میهمانان، سفره‌ای با ده نوع غذا بگستراند، و خدمتگزار جز هشت نوع از غذاهای اصلی را نتواند فراهم آورد، این را می‌توان میسور آن ده نوع غذا که برایش میسّر نشد، بشمار آورد، لکن اگر خدمتگزار نتواند جز مثلا آب و نمک چیزی فراهم آورد، این را نمی‌توان «میسور آن معسور» به حساب آورد و ازاین‌رو، تکلیف به کلّی از وی ساقط می‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۰

هذا و ربما یرد من الشارع بیان فی تحدید بعض المیسورات، کما فی الصلاة و الحج و غیرهما، فیقتصر علی بیانه.

التنبیه الثانی: لو دار الأمر بین جزئیة شیء او شرطیته، و بین مانعیته او قاطعیته، فالظاهر لزوم الاحتیاط باتیان العمل بکلا الوجهین، لانّ التکلیف معلوم و الاتیان بالمأمور به مقدور، فیلزم فراغ الذّمّة منه بتکراره مرة بذلک الجزء و مرة بترکه. نعم، لو ورد فی جزئیة ذلک الشیء حدیث معتبر، و ورد بمانعیته حدیث مکافئ له، فالظاهر حینئذ التخییر بینهما، لأنّ أخبار التخییر شاملة لهذا.

شروط الاحتیاط و البراءة اما الاحتیاط فهو حسن، لأنه لادراک الواقع المجهول، و لکنّه فی العبادات اذا تمکّن المکلف من معرفة الحکم الواقعی او الظاهری المعتبر و لا سیّما اذا استلزم الاحتیاط التکرار مشکل، إلا اذا جوّزنا الترديد بالنیة، لأنا لم نعهد من الشارع انه أمر فی مورد من هذا القبیل بالتکرار، بل بطون الکتب مملوءة بالأمر بالسؤال لتعلّم الأحکام الواقعیة. نعم، فیما اذا لم یتمکّن من معرفة الحکم فهو حسن، لأنّ طریق درک الواقع منحصر به، و إن استلزم التکرار. و قد أوضحنا ذلک فی مبحث القطع فلیراجع.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۱

البته گاهی از سوی شارع بیانی وارد شده که حدود برخی از میسورها را مشخص می‌سازد، مانند نماز و حج و غیر آن، که در این صورت، برطبق همان بیان عمل می‌شود.

۲. شک در شرط یا مانع بودن چیزی

اشاره

اگر مکلّف شک کند که چیزی جزء یا شرط واجب است یا آنکه مانع و قطع‌کننده آن می‌باشد، ظاهرا باید احتیاط کند و کار را با هر دو وجه آن بجای آورد، چون تکلیف، معلوم است و بجای آوردن مأمور به نیز برای مکلّف، مقدور است، پس لازم است که با تکرار عمل- یک‌بار همراه آن جزء و یک‌بار بدون آن- ذمه خویش را [از تکلیف یقینی] فارغ سازد. آری، اگر حدیثی معتبر در

بیان جزء بودن آن شیء، و نیز حدیثی هم‌پایه آن در بیان مانع بودن آن وارد شده باشد، به‌نظر می‌رسد که در این صورت میان آن دو مخیّر خواهد بود، چرا که اخبار تخییر، این مورد را نیز شامل می‌شود.

شروط احتیاط و برائت

اما احتیاط، کاری پسندیده و نیکوست، زیرا برای رسیدن و دریافت واقع نامعلوم صورت می‌گیرد؛ اما باید توجه داشت که در عبادات، هرگاه مکلّف بتواند حکم واقعی و یا حکم ظاهری معتبر را بشناسد، به‌ویژه هنگامی که احتیاط، مستلزم تکرار باشد، احتیاط اشکال دارد- مگر آنکه تردید در قصد و نیّت را جایز بدانیم- به دلیل آنکه ما به یاد نداریم که شارع در چنین موردی به تکرار امر کرده باشد، بلکه کتاب‌های [روایی ما] آکنده از امر به پرسیدن برای یادگیری احکام واقعی است. آری، در جایی که مکلّف از شناخت حکم عاجز است، احتیاط نیکوست، هرچند مستلزم تکرار باشد، زیرا راه رسیدن و دریافت واقع منحصر به آن می‌باشد. ما این نکته را در بحث قطع روشن ساختیم، بدانجا مراجعه کنید.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۲

و اما البراءة فلا یشترط فی جریانها فی الشبهات الموضوعیة الفحص عن الواقع، و الظاهر تسالم الأصولیین علی ذلک، و السیرة المستمرة علیه، و نقل علیه الاجماع مضافا الی اطلاق أدلّتها. نعم، اشکل بعض الأساطین اشکالا متینا فی بعض مواردها، مثل أن تکون مقدمات العلم کلّها حاصلة للمکلّف، سوی الجزء الأخیر، کالنظر الی الأفق مثلا فیمن شکّ بدخول الفجر فأکل و هو یرید الصوم، سواء کانت الشبهة موضوعیة او حکمیة، فجعل مثل هذا لا یعدّ فحصا فهو خارج موضوعا لا حکما. او فی الموارد التی یکثر فیها فوات الواجب اذا ترک الفحص فی الشبهات الوجوبیة، مثل الاستطاعة للحج اذا توقّف معرفتها علی مراجعة الدفتر او الصندوق، حیث انّ مثل الحج و الزکاة یتوقّف تأدیتها فی أول زمان وجوبها علی الفحص عن الحساب.

و اما البراءة فی الشبهات الحکمیّة فلا اشکال فی وجوب الفحص قبلها عن الحکم، و إلا لضاعت الأحکام و أهملت التکالیف، و تدلّ علی ذلک بعد الاجماعات المنقولة آیتا التفقّه و سؤال أهل الذکر، و أخبار الحثّ علی طلب العلم و التفقه، و أخبار مؤاخذة الجهال، مثل ما روی عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیمن غسل مجدورا أصابته جنابة فکز ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۳

اما جاری شدن برائت در شبهات موضوعی، مشروط به فحص و کاوش از واقع نیست؛ و ظاهرا اصولیان بر این مطلب اتفاق‌نظر دارند، و سیره مستمرّ [متشرعه] برآن قرار گرفته، و برآن اجماع نقل شده است، علاوه بر آنکه ادله برائت، مطلق می‌باشد [و با اطلاق خود، صورت عدم فحص را نیز شامل می‌شود]. آری، برخی از بزرگان، اشکالی متین در برخی موارد آن ذکر کرده‌اند [و جریان برائت را در آن موارد، قبل از فحص نپذیرفته‌اند]، مثل آنکه همه مقدمات علم، غیر از جزء اخیر آن، برای مکلّف حاصل باشد- مثلا کسی که می‌خواهد روزه بگیرد و در طلوع فجر شک دارد، به غذا خوردن ادامه می‌دهد درحالی‌که کافی است سر را بلند کند و به افق بنگرد- خواه شبهه موضوعی باشد و خواه حکمی. اما این قبیل امور را فحص نمی‌شمارند، ازاین‌رو موضوعا، نه حکما، از محل بحث بیرون است. [پس وقتی می‌گوییم: «اجرای برائت در اینجا، مشروط به فحص نیست» این سخن، اساسا اموری از قبیل نگاه کردن به افق را شامل نمی‌شود، چون به آن فحص گفته نمی‌شود، نه آنکه شامل آن بشود و سپس استثنا شود].

و نیز در شبهه‌های وجوبی‌ای که ترک فحص و کاوش، سبب فراوانی فوت واجب می‌شود، مانند استطاعت در حج، اگر علم به آن بر مراجعه به دفتر و صندوق متوقف باشد، چرا که ادا کردن اموری مثل حج و زکات در آغاز زمان وجوبش، بر حسابرسی توقف دارد.

اما جریان برائت در شبهات حکمی بی‌هیچ اشکالی منوط بر فحص و کاوش پیشین، از حکم است، چرا که در غیر این صورت، احکام، تباه و تکالیف، مهمل و بی‌اثر می گردد. دلیل این مطلب، افزون بر اجماع‌های منقول، آیه تفقه در دین و پرسش از اهل ذکر است [که به فراگیری احکام دعوت می کند]، و روایاتی که بر فراگیری علم و به دست آوردن فهم عمیق از دین تشویق می کند، و روایاتی که بیانگر مؤاخذه از جاهلان است، مانند روایتی که از پیامبر (ص) نقل شده است: درباره مردی که شخص مبتلا به آبله را که جنب شده بود، غسل داد، و در نتیجه او کزاز گرفت و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۴

فمات: «قتلوه قتلهم اللّه ألّا سألوا؟ أ لا یمّموا؟». و ما روی من اقامهٔ الحجهٔ یوم القیامهٔ علی الجاهل بأن یقال له: «هلّا تعلمت حتی تعمل» الی غیر ذلک من الأدلهٔ.

ثمّ انّ المکلّف الجاهل اذا عمل بغیر فحص، فان خالف الواقع بطل عمله، معاملهٔ کان او عبادهٔ، و إن صادف الواقع فان کان عمله من المعاملات فتصحّ و یترتّب علیها أثرها، لأنها أسباب تترتّب علیها آثارها من دون نیّهٔ قربهٔ، و ان کانت عبادهٔ، فان حصلت منه نیهٔ القربهٔ التی هی شرط صحّهٔ العبادهٔ، کما اذا کان غافلا حین العمل صحّت عبادته ظاهرا، لحصول شرطها و هو القربهٔ و مطابقتها للواقع، و إلا فهی باطلهٔ لخلوّها من التقرّب، و کیف یتقرّب الجاهل بعمل لا یعلم انه مقرّب؟

نعم، استثنی الأصحاب من حکم بطلان عبادهٔ الجاهل بلا فحص حکم المتمّ صلاته فی موضع وجوب القصر علیه، و الجاهر فی صلاته الاخفاتیّهٔ و المخافت فی الجهریهٔ جهلا بالحکم، و نقل اتفاقهم علی صحهٔ المأتی به، و وردت فی ذلک أخبار دلّت علی الحکم المذکور فیؤخذ بها باقتصار علی مواردها، لأنها خلاف القاعدهٔ المسلّمهٔ.

الخلاصهٔ اذا علمنا بالتکلیف الالزامی و شککنا فی المکلّف به مع امکان الاحتیاط فامّا أن تکون الشبههٔ تحریمیهٔ او وجوبیهٔ، و التحریمیهٔ إما موضوعیهٔ او حکمیهٔ، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۵

مرد، فرمود: «او را کشتند، خداوند آنان را بکشد. چرا نپرسیدند؟ چرا تیمّمش ندادند؟». و روایتی که بیانگر اقامه حجّت علیه جاهل در روز قیامت است، که به او گفته می‌شود: «چرا نیاموختی تا بدان عمل کنی». و ادله دیگر.

حال اگر مکلّف جاهل، بدون فحص و کاوش عمل کند، درصورتی که مخالف با واقع باشد، عملش باطل است، خواه معامله باشد و خواه عبادت؛ و درصورتی که مطابق با واقع باشد، درصورتی که عملش از معاملات باشد، صحیح است و اثرش برآن مترتب می گردد؛ چرا که معاملات، اسبابی است که آثارش بدون قصد قربت، برآن مترتب می‌شود؛ و اگر عبادت باشد، درصورتی که در وی قصد قربت که شرط صحت عبادت است، حاصل باشد- مثل آنکه در هنگام عمل غافل بوده [که فحص لازم را نکرده است]- ظاهرا عبادتش صحیح است، چرا که شرط صحت، که قصد قربت و مطابقت با واقع است- حاصل می‌باشد، وگرنه، باطل خواهد بود، چون از قصد قربت، خالی می‌باشد. و شخص جاهل چگونه با کاری که نمی‌داند مقرّب است، به خداوند تقرّب یابد.

آری، اصحاب از حکم بطلان عبادت جاهلی که فحص نکرده، دو مورد را استثنا کرده‌اند: یکی نمازگزاری که به خاطر ندانستن مسئله، نمازش را در جایی که باید شکسته بخواند، تمام خوانده است و دیگر، نمازگزاری که به خاطر ندانستن مسئله، نماز آهسته را [مثل نماز ظهر] بلند خوانده و یا نماز بلند را [مثل نماز صبح] آهسته خوانده است. نقل شده که ایشان بر درست بودن نماز خوانده شده اتفاق‌نظر دارند، و روایاتی در این زمینه وارد شده که بر حکم یاد شده دلالت دارد. ازاین‌رو، به این روایات عمل می‌شود، و چون برخلاف قاعده مسلّم است به همان مورد خاصش بسنده می‌شود، [و به موارد دیگر تعمیم داده نمی‌شود].

خلاصه

هرگاه تکلیف الزامی، معلوم و مکلّف به، مشکوک و احتیاط ممکن باشد، یا شبهه تحریمی است و یا وجوبی؛ و شبهه تحریمی یا موضوعی است و یا حکمی؛ و شبهه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۶

و الموضوعیهٔ إما شبههٔ محصورهٔ و إما غیرها.

فالمحصورهٔ یجب فیها الاحتیاط بتجنّب الطرفین و غیرها بخلافها.

و الحکمیهٔ إما أن یکون منشأ الشک فیها فقدان النص او إجماله، فالحکم فیها الاحتیاط بتجنّب جمیع الأطراف، او تعارض النصین، فالحکم فیها التخییر، و الوجوبیهٔ إما حکمیهٔ او موضوعیهٔ، و کلّ منهما إما أن یکون التردّد فیه بین المتباینین او بین الأقل و الأکثر الارتباطیین او غیر الارتباطیین، اما الأخیر فمجراه البراءهٔ، و اما المتباینان فالحکم فیه الاحتیاط باتیان الطرفین، سواء کانت الشبههٔ حکمیهٔ، او موضوعیهٔ، و اما الأقل و الأکثر الارتباطیان، ففی الشبههٔ الحکمیهٔ الأشهر البراءهٔ، و الأظهر الاحتیاط فی بعض صوره مع فقدان النص او إجماله و التخییر فی صورهٔ تعارض النصین.

و فی الشبههٔ الموضوعیهٔ منها إن کان الشک فی المحصّل للواجب او فی تحصیل العنوان المعلوم وجوبه فالظاهر الاحتیاط و إلا فیحتمل البراءهٔ.

تمرینات ۱- ما هی الشبههٔ المحصورهٔ، و ما هی غیر المحصورهٔ؟

۲- ما حکم الملاقی لأحد أطراف المحصورهٔ و ما اشکال المؤلف فیه؟

۳- بین دلیل البراءهٔ و دلیل الاحتیاط فی الشبههٔ الوجوبیهٔ الحکمیهٔ بین الأقل و الأکثر الارتباطیین.

۴- ما هی «قاعدهٔ المیسور» و أین تجری؟

۵- ما حکم عمل المکلف الجاهل بالحکم اذا عمل بغیر فحص؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۷

موضوعی یا محصوره است و یا غیر محصوره.

در شبهه محصوره احتیاط کردن با پرهیز از طرفین، واجب است، و در شبهه غیر محصوره، احتیاط واجب نیست.

شبهه حکمی، منشأ شک در آن، یا فقدان دلیل است و یا اجمال آن- که حکم آن احتیاط با پرهیز از طرفین می‌باشد- و یا تعارض دو دلیل، که حکم آن تخییر است.

شبهه وجوبی یا حکمی است و یا موضوعی، و تردید در هرکدام از آنها یا میان متباینان است و یا میان اقل و اکثر ارتباطی و یا اقل و اکثر غیر ارتباطی. در مورد اخیر، برائت جاری می‌شود، اما حکم متباینان، احتیاط با بجای آوردن دو طرف است، خواه شبهه حکمی باشد و خواه موضوعی؛ و اما اقل و اکثر ارتباطی، در شبهه حکمی، قول مشهورتر برائت است؛ و قول روشن‌تر آن است که در صورت فقدان دلیل یا اجمال آن، احتیاط لازم است و در صورت تعارض دو دلیل، مکلّف مخیّر است.

در شبهه وجوبی موضوعی، اگر تحصیل‌کننده واجب یا تحصیل‌کننده عنوانی که وجوب آن معلوم است، مشکوک باشد، ظاهر احتیاط است وگرنه، برائت محتمل می‌باشد.

تمرین

۱. شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره را تعریف کنید.

۲. حکم برخوردکننده با یکی از اطراف محصوره و اشکال مؤلف در آن را بیان کنید.

۳. دلیل برائت و دلیل احتیاط در شبهه وجوبی حکمی میان اقل و اکثر ارتباطی را بیان کنید.

۴. قاعده میسور چیست و در کجا جاری می‌شود.

۵. حکم عمل مکلف جاهل به حکم در جایی که بدون کاوش عمل می کند، چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۸

الاصل الرابع الاستصحاب تعریف الاستصحاب من موارد الشک ما تلاحظ فیه الحالهٔ السابقهٔ الذی هو مجری الاستصحاب، و هو فی اللغهٔ: «أخذ الشیء مصاحبا أو طلب صحبته».

و فی اصطلاح الاصولیین هو: «اعتبار متیقن الوجود أو ما بحکم المتیقن باقیا عند الشک فی زواله».

فهو یتقوّم برکنین: «الأول، وجود متیقن سابق. و الثانی الشک فی زواله، مثل ما لو تیقّن المکلّف بأنه کان متطهرا من الحدث و شک فی حصول حدث ینقض تلک الطهارهٔ فیبنی علی بقائها و هو الاستصحاب، و هو یختلف عن قاعدهٔ المقتضی و المانع، و قاعدهٔ الیقین المعبّر عنها بالشک الساری، اللتین لم یثبت اعتبارهما بترتیب الأثر علی الیقین السابق.

فملاک أولیهما: اختلاف متعلّق الیقین و الشک فیها، لأنّ الیقین فیها إنما هو بوجود المقتضی، کوجود نار فی خشب، و الشک إنما هو فی وجود مانع من التهاب الخشب و هو رطوبته مثلا.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۲۹

اصل چهارم استصحاب

تعریف استصحاب

از جمله موارد شک، جایی است که در آن، حالت سابق لحاظ می‌شود و در آن استصحاب جاری می گردد. استصحاب در لغت عبارت است از «همراه قرار دادن شیء، یا طلب همراهی آن».

و در اصطلاح اصولیان عبارت است از: «آنکه امر متیقن الوجود را یا آنچه را در حکم متیقن الوجود است به هنگام شک در زوالش، باقی اعتبار کنیم».

بنابراین، قوام استصحاب به دو رکن است: نخست، وجود امر متیقن سابق و دوم، شک در زوال آن، مثل آنجا که مکلّف یقین دارد قبلا بر طهارت از حدث بوده و شک دارد که آیا حدثی از او سرزده که آن طهارت را نقض کند یا نه؟ پس بنا را بر بقای طهارت می گذارد و این همان استصحاب است. قاعده مقتضی و مانع و نیز قاعده یقین- که به آن شک ساری گفته می‌شود- که هیچ‌کدام برای مترتب کردن اثر بر یقین سابق معتبر نیستند، [هر دو غیر از استصحاب هستند و] استصحاب با آنها تفاوت دارد.

ملاک قاعده مقتضی و مانع آن است که متعلق یقین و شک، مختلف باشد، زیرا در این قاعده، وجود مقتضی، متیقن [و وجود مانع، مشکوک] است. مثلا به وجود آتش در چوب یقین داریم و در وجود مانع از سوختن چوب- که همان رطوبت چوب است- شک داریم.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۰

و ملاک الثانیهٔ: هو اتحاد متعلّق الیقین و الشک ذاتا و زمانا، و لکن مع اختلاف زمان صدور الیقین مع زمان صدور الشک، مثل ما لو تیقّن بعدالهٔ شخص یوم الجمعهٔ ثم یوم السبت انقلب یقینه شکا بعدالته یوم الجمعهٔ. و إنما یعبّر عن هذه القاعدهٔ بالشک الساری، لأنّ

الشکّ سری من یوم السبت مثلا، الی الیقین بعدالهٔ ذلک الشخص فی یوم الجمعهٔ، فهو الآن شاک بعدالته یوم الجمعهٔ.

و ملاک قاعدهٔ الاستصحاب: هو اتحاد متعلّق الیقین و الشک ذاتا ایضا، لکن مع اختلاف زمان المتعلّق، سواء اختلف زمان حدوث نفس الیقین و الشک او اتّفق. کما اذا تیقّن بعدالهٔ شخص فی یوم الجمعهٔ و شک بعدالته یوم السبت بحیث اجتمع فی یوم السبت الیقین بعدالته یوم الجمعهٔ و الشک فیها یوم السبت، أی یشک فی صدور شیء منه یوم السبت ینافی العدالهٔ مع احراز انّه یوم الجمعهٔ کان عادلا.

أنواع الاستصحاب للاستصحاب أنواع کثیرهٔ، لأنّ المستصحب إما أن یکون أمرا وجودیا او عدمیا، ثم إمّا أن یکون حکما تکلیفیا او وضعیا، کلیا او جزئیا، او موضوعا لحکم او أمورا خارجیهٔ، ثم الشک إما أن یکون فی المقتضی للمستصحب، و إما أن یکون فی الرافع له، او فی رافعیهٔ الموجود. ثم دلیل الحکم المستصحب إما أن یکون عقلیا او شرعیا، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۱

ملاک قاعده یقین [یا شک ساری] آن است که متعلّق یقین و شک، ذاتا و زمانا یکی باشد و تنها زمان تحقق یقین با زمان تحقق شک متفاوت باشد، مثل آنکه روز جمعه یقین داشته باشیم که زید عادل است و سپس روز شنبه، در همان عدالت وی در روز جمعه، شک کنیم. نکته اینکه به این قاعده، شک ساری گفته می‌شود نیز همین است که شک از روز شنبه مثلا، سرایت و نفوذ می‌کند به یقین به عدالت زید در روز جمعه، به‌گونه‌ای که اینک در عدالت وی در روز جمعه نیز شک داریم. [مثال روشن‌تر آن است که در سال ۸۱ نماینده‌ای را واجد صلاحیت می‌دانستیم. اما در سال ۸۲ وضع او به‌گونه‌ای است که در صلاحیت وی تردید می‌کنیم. و این تردید رفته‌رفته به سال ۸۱ نیز سرایت می‌کند و اینک اگر از ما بپرسند: آیا مطمئن هستید که او در سال ۸۱ برای نمایندگی صلاحیت داشته است؟ می‌گوییم: خیر].

ملاک قاعده استصحاب آن است که متعلق یقین و شک ذاتا یکی، اما زمان آنها متفاوت باشد، خواه زمان پیدایش خود یقین و شک نیز مختلف باشد یا مختلف نباشد، مانند آنجا که یقین داریم زید، روز جمعه عادل بوده اما شک داریم که آیا روز شنبه نیز همچنان عادل است، به‌گونه‌ای که در روز شنبه، یقین به عدالت وی در روز جمعه و شک در عدالت وی در روز شنبه، باهم جمع می‌شوند؛ یعنی شک داریم که آیا از وی در روز شنبه کاری سرزده که با عدالت ناسازگار باشد یا نه؟ با آنکه عدالت وی در روز جمعه، همچنان برای ما محرز است.

انواع استصحاب

استصحاب انواع گوناگونی دارد، زیرا آنچه استصحاب می‌شود [- مستصحب]:

یا امر وجودی است و یا عدمی؛ یا حکم تکلیفی است و یا حکم وضعی؛ یا کلّی است و یا جزیی؛ یا موضوع حکم است و یا اموری خارجی. از طرفی، شک نیز یا شک در مقتضی مستصحب است یا شک در وجود رافع برای مقتضی و یا در رافع بودن امر موجود. از سوی دیگر، دلیل حکم مستصحب یا عقلی است و یا شرعی. اصولیان در

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۲

و قد وقع اختلاف کثیر فی حجیهٔ هذه الأنواع او بعضها و عدم حجیتها.

فمنهم من منع من حجیته مطلقا، و المثبتون اختلفوا فی أنواعه، اما الاستصحاب العدمی فلعلّه معتبر عند الجلّ إن لم یکن الکلّ، فلو تیقّن عدم شیء فلا یحکم بوجوده إلا بعد ثبوته، و لذلک تراهم یستدلون دائما باصالهٔ العدم و هی استصحاب العدم.

و اما استصحاب الحکم الکلی التکلیفی، کالوجوب و الحرمهٔ، و الکلی الوضعی، کالطهارهٔ، و النجاسهٔ، و الزوجیهٔ، و الملکیهٔ، و

أمثالها، فالمنقول عن القدماء و من بعدهم عدم الحجیة.

و منهم من خصّ المنع بالتکلیفی دون الوضعی، و المنقول عن الشیخ الحرّ العاملی (ره) انّ أخبار الاستصحاب لا تدل علی استصحاب الحکم الشرعی الکلی.

و اشتهر بین متأخری المتأخرین القول بالحجیة مطلقا فی الأحکام و غیرها.

و منع کثیر منهم حجیته عند الشک فی المقتضی.

و منهم من أنکر الحجیة عند الشک فی رافعیة الموجود.

و منهم من منعها اذا کان دلیل ثبوت المستصحب عقلیا.

و من الأصولیین من منع حجیته فی الأمور الخارجیة الی غیر ذلک من الأقوال المتشعبة.

و نحن اذا تأملنا أدلة الاستصحاب التی سنذکر عمدتها المعوّل علیها، لم نجد منها ما تطمئنّ به النفس إلا أخبار ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۳

حجت بودن و نبودن این انواع و یا برخی از آنها اختلاف‌نظر فراوانی دارند.

برخی مطلقا حجیت استصحاب را نپذیرفته‌اند، و آنان که حجیت استصحاب را اثبات کرده‌اند، در اینکه کدامین نوع آن حجت است، اختلاف‌نظر دارند.

اما استصحاب عدمی را می‌توان گفت اگر همه معتبر ندانند، اکثر اصولیان معتبر می‌دانند. بنابراین، اگر مکلّف به عدم چیزی یقین داشته باشد، به وجود آن حکم نمی‌کند مگر آنکه برایش ثابت شود. ازاین‌روست که شما می‌بینید اصولیان همواره به اصالت عدم، که همان استصحاب عدم است، تمسک می‌کنند.

اما استصحاب حکم کلّی تکلیفی- مانند وجوب و حرمت- و استصحاب حکم کلّی وضعی را- مثل طهارت، نجاست، زوجیّت، ملکیّت و مانند آن- قدما و اصولیان پس از ایشان- بنا بر آنچه از ایشان نقل شده- حجت نمی‌دانند.

برخی از اصولیان استصحاب حکم تکلیفی را نپذیرفته اما استصحاب حکم وضعی را قبول کرده‌اند. از شیخ حرّ عاملی (ره) نقل است که ایشان گفته: «روایات استصحاب بر استصحاب حکم شرعی کلّی دلالت ندارد.»

مشهور میان آخرین اصولیان آن است که استصحاب مطلقا در احکام و غیر آن حجت می‌باشد.

بسیاری از ایشان حجیت استصحاب به هنگام شک در مقتضی را نپذیرفته‌اند.

و برخی از ایشان حجیت آن را به هنگام شک در رافع بودن امر موجود نپذیرفته‌اند.

و برخی از ایشان حجیّت آن را درصورتی‌که دلیل ثبوت مستصحب عقلی باشد، نپذیرفته‌اند.

بعضی از اصولیان نیز حجیت استصحاب در امور خارجی را ممنوع دانسته‌اند.

اقوال دیگری نیز وجود دارد.

اگر در ادله استصحاب- که عمده آنها را که مورد تأکید است بیان خواهیم کرد- خوب تأمل کنیم، در آنها چیزی که اطمینان‌آور باشد، نخواهیم یافت، مگر اخبار این

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۴

الباب التی لا تدلّ علی اکثر من حجیة استصحاب الأحکام الوضعیة الجزئیة للمکلّف، دون الکلیة لسائر المکلفین، و استصحاب ما یلحق بذلک من الموضوعات التی تعلّق بها حکم شرعی، اذا کان منشأ الشک فیها هو الشک فی الرافع، کما سنوضح ذلک عند ذکر الأدلة.

أدلة الاستصحاب استدل على حجيته بأمور:

منها: استقرار سيرة العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة ما لم يثبت خلافها. و فى ذلك نظر، لأنا نجد من أنفسنا و من غيرنا أنّ الأخذ بالحالة السابقة فى الأمور الخارجية ليس لأجل استصحابها، بل للظنّ ببقائها مثل القصد الى البلدان المعهودة، و الأسواق المشهودة، و الى التّجار فى متاجرهم و حوانيتهم السابقة، كلّ ذلك للظنّ الاطمئنانى ببقائها على حالها. فلو حصل ظنّ بانتقال تلك الحال و بخلاف مقتضى الاستصحاب عمل بالظن دونه. نعم، ربما تؤخذ الحالة السابقة لرجاء حصول المطلوب و لو مع الظنّ بعدم الحصول، مثل من أراد شراء دواء او تحصيل ماء عزيزى الوجود فانه يقصد فى فحصه عنهما حتى الأمكنة الموهوم وجودهما فيها التى كان يعهد سابقا حصولهما فيها لا للاستصحاب، بل لرجاء حصولهما و لو لاحتمال وهمى، لأنّ فى تركه احتمال مضرة، بل ظنها.

و نرى العقلاء ايضا فى الأمور الخطيرة يتركون العمل على طبق الحالة السابقة و لو كان موافقا للظن، مثلا- الرجل لا يرسل أمواله التجارية لتاجر فى بلاد بعيدة اذا احتمل موته و لو احتمالا ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۵

باب که آن نیز فقط دلالت می‌کند بر حجیت استصحاب احکام وضعی خاص برای مکلّف، نه احکام کلّی برای سایر مکلّفان، و استصحاب آنچه به آن ملحق می‌شود- یعنی موضوع‌هایی که حکم شرعی به آن تعلق گرفته است- آن‌هم درصورتی‌که شک در آن، شک در رافع باشد، چنان‌که به هنگام ذکر ادله استصحاب شرح خواهیم داد.

ادله استصحاب

برای حجیت استصحاب، ادله‌ای اقامه شده است که از آن جمله است:

۱. استقرار سیره عقلا بر عمل کردن برطبق حالت سابق تا وقتی که خلاف آن ثابت شود. این دلیل ناتمام است، زیرا ما در خودمان و نیز در دیگران مشاهده می‌کنیم که عمل کردن ما برطبق حالت سابق در امور خارجی، به خاطر استصحاب نیست، بلکه به خاطر ظنّ به بقای آن است، مثل آنکه قصد عزیمت به شهرهای معهود و یا بازارهای شناخته شده می‌کنیم، و یا به سوی بازرگانان در شرکت‌ها و مغازه‌هایی که از پیش داشته‌اند می‌رویم؛ همه این‌ها به خاطر آن است که به بقای آنها بر همان حال پیشین گمان و اطمینان داریم. حال اگر گمانی در ما پدید آید که آن حالت دگرگون شده و استمرار ندارد، یعنی برخلاف مقتضای استصحاب گمان بریم، به گمان عمل می‌کنیم، نه استصحاب. آری، گاهی به امید رسیدن به مطلوب خود- با آنکه ظنّ به عدم حصول آن داریم- حالت سابق را اخذ می‌کنیم؛ مثل آنکه کسی بخواهد دارویی بخرد و یا آب کمیابی را به دست آورد؛ او در جستجوی مطلوب خود حتی به مکان‌هایی که اندکی احتمال وجود آنها را در آن می‌دهد و در گذشته آنها در آن وجود داشته‌اند، سرمی‌زند، اما نه به خاطر استصحاب، بلکه به خاطر امید به حصول آنها، هرچند احتمالی اندک باشد، زیرا در ترک آن، احتمال زیان، بلکه گمان به زیان است.

از طرفی، ما مشاهده می‌کنیم که عقلا در امور مهمّ، عمل برطبق حالت پیشین را، هرچند گمان به آن داشته باشند، ترک می‌گویند. برای مثال، هرگاه در شهری دوردست تاجری بوده که اینک احتمال می‌دهیم مرده باشد، هرچند این احتمال

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۶

ضعیفا اذا خاف نهب أمواله لو صادف موت ذلك التاجر. و من هذا كلّه نعرف أن عملهم هذا ليس منوطا بالاستصحاب، و السرّ فى ذلك أنّ الأمور الخارجيّة لا يراد بها إلا صلب الواقع، فلا تفيد إذن فيها الأحكام الظاهرية و العذرية، و الاستصحاب إنما يثبت حكما ظاهريا و لا يثبت صلب الواقع.

و منها: الاجماع علیه کما نقل عن صاحب المبادی انه قال:

«الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء علی انّه متی حصل حکم ثم وقع الشک فی أنه طرأ ما یزیله أم لا، وجب الحکم علی ما کان أولا، و لو لا القول بأن الاستصحاب حجة لکان ترجیحا لأحد طرفی الممکن من غیر مرجّح» انتهی. و لکنه بعد تسلیم حجیة الاجماع فی الأصول موهون، أولا- بالخلاف المشهور فیه. و ثانیا، إن الاجماع لیس علی الاستصحاب، و إنما هو علی بقاء ذلک الحکم، و بقاؤه إنما هو- لأجل بقاء دلیله السابق و عدم قیام دلیل علی ازالته، فالعمل بذلک الحکم- لأجل عدم قیام مزیل لدلیله او عدم یقین ببلوغ غایة له- لا ینبغی أن یعدّ استصحابا، لأن الاستصحاب دلیل حیث لا دلیل، و هنا الدلیل الأول لم یرفعه رافع. کما انّ دعوی الاجماع علی الحکم السابق عند الشک فی النسخ لأجل الاستصحاب موهونة ایضا، لعین ما ذکرناه إن أرید منه استصحاب الحکم، و ذلک لأنه یجب العمل علی مؤدّی کلّ دلیل ما لم یثبت نسخه او انتهاء غایته، و هذا لیس من الاستصحاب فی شیء. نعم، استصحاب عدم النسخ لا مانع منه ظاهرا.

و منها: الأخبار الواردة فی المقام و هی العمدة.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۷

ضعیف باشد، هرگز اموال تجاری خود را برای وی نمی‌فرستیم اگر بترسیم که در صورت مرگ وی، آن اموال به تاراج خواهد رفت. از اینجا دانسته می‌شود که عمل ایشان، منوط بر استصحاب نیست و سرّش آن است که در امور خارجی فقط متن واقع را می‌طلبیم و به همین دلیل، احکام ظاهری و عذرآور در آن فایده‌ای نمی‌بخشد، و استصحاب فقط حکمی ظاهری را اثبات می‌کند و نه متن واقع را.

۲. دلیل دیگر، اجماع بر استصحاب است، چنان‌که از صاحب مبادی نقل است که گفت: «استصحاب حجت است، چون فقها اجماع کرده‌اند بر اینکه هرگاه حکمی برای شما حاصل [و محرز] شد آنگاه در پیدایش و عدم پیدایش چیزی که آن را برطرف سازد، شک کردید، واجب است که برطبق همان چیزی که ابتدا بود، حکم کنید؛ و اگر استصحاب حجّت نبود ترجیح دادن یک طرف ممکن برطرف دیگر، غیرممکن می‌بود». لکن پس از پذیرش حجیت اجماع در اصول، این اجماع منقول [به دو دلیل]، سست و غیر قابل استناد خواهد بود، اوّلا: به جهت مخالفت مشهودی که در استصحاب هست؛ و ثانیا: به جهت آنکه متعلّق اجماع، استصحاب نیست، بلکه بقای آن حکم [پیشین] است، و بقای آن نیز به خاطر بقای دلیل پیشین آن، و عدم قیام دلیلی بر زوال آن می‌باشد. بنابراین، عمل به آن حکم- به جهت عدم قیام دلیلی که بیانگر زوال دلیل آن حکم باشد، یا عدم یقین به رسیدن غایت آن- سزاوار نیست که استصحاب شمرده شود؛ زیرا استصحاب در جایی دلیل است، که دلیلی در کار نباشد؛ و اینجا دلیل اول [هنوز مؤثر است، چون] چیزی آن را برنداشته است. همان گونه که ادعای اینکه «به خاطر استصحاب، هنگام شک در نسخ، فقها اجماع بر حکم پیشین دارند»، نیز اگر مقصود، استصحاب حکم باشد، به همان دلیل پیش‌گفته، ادعایی سست است؛ زیرا عمل کردن به مؤدّا و مضمون هر دلیلی، مادام که نسخ و یا فرارسیدن غایت آن، ثابت نشده باشد، امری لازم و واجب است؛ این ارتباطی با استصحاب ندارد.

آری، ظاهرا استصحاب عدم نسخ، بدون مانع است.

۳. روایاتی که در این‌باره وارد شده، و دلیل عمده بر استصحاب همین است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۸

الاول: صحیح زرارة. قال: قلت له، الرجل ینام و هو علی وضوء أ یوجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء؟ قال: «یا زرارة قد تنام العین و لا ینام القلب و الأذن فاذا نامت العین و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء».

قلت: فان حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم؟ قال: «لا حتی یستیقن انه قد نام حتی یجیء من ذلک أمر بین، و إلا فانّه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین بالشک ابدا، و لکنه ینقضه بیقین آخر». و لا یضرّ إضمارها، لأنّ مثل زرارهٔ لا یستفتی من غیر الامام علیه السّلام.

و وجه الدلالهٔ أنّ المورد و إن کان هو الوضوء، و لکن قوله علیه السّلام: «و لا ینقض الیقین بالشک ابدا» الی آخره ظاهر فی انه قضیهٔ مطلقهٔ، و معناها لا ترفع الید عن یقینک السابق، بل اعمل علیه، فی الوضوء و نحوه مما هو شبیه به فی المورد.

و النقض فی اللغهٔ: هو «حلّ المبرم» و استعمل بهذا المعنی تشبیها، لأنه نقض معنوی لآثار الیقین السابق.

ثم الاشکال کلّ الاشکال فی مقدار اطلاق هذه القضیهٔ، فالقائل من المتأخرین بحجیهٔ الاستصحاب حتی فی الأحکام التکلیفیهٔ الکلیهٔ، یقول بأنها شاملهٔ لکلّ متیقن حتّی أحکام اللّه الکلیهٔ، و لکنّ الانصاف عدم شمولها لذلک ظاهرا، لأنا و إن لم نقتصر فیها علی المورد، و هو الوضوء، و لکن نقتصر علی نوع المورد، و هو مطلق الأحکام الوضعیهٔ الجزئیهٔ، و ما علی شاکلتها

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۳۹

نخست: صحیح زراره. زراره می‌گوید: به او گفتم: مرد می‌خوابد درحالی‌که با وضو است، آیا یک‌بار و دو بار فروافتادن پلک [به حالت چرت] وضو را بر او واجب می‌سازد؟ فرمود: «ای زراره، گاهی چشم می‌خوابد درحالی‌که دل و گوش‌ها به خواب نرفته‌اند. پس آنگاه که چشم و گوش و دل به خواب رفتند وضو واجب شده است». گفتم: اگر چیزی پهلوی او حرکت کرد و او نفهمید [آیا وضوی او باطل می‌شود]؟ فرمود: «نه، تا اینکه یقین کند خواب بوده است؛ تا اینکه از این امر، نشانه‌ای بیّن و آشکار بیابد وگرنه، او بر یقین به وضوی خود است و هیچ‌گاه یقین را با شک، نقض نمی‌کند، [یعنی نباید نقض کند]؛ اما آن را با یقینی دیگر، نقض می‌کند».

مضمر بودن این حدیث [و عدم ذکر نام امام (ع) در آن] بر حجیّت آن، خدشه‌ای وارد نمی‌سازد، زیرا کسی چون زراره از غیر امام (ع) فتوا نمی‌پرسد.

وجه دلالت این روایت بر استصحاب آن است که این روایت، هرچند درباره وضو است، لکن ظاهر عبارت امام (ع) که «و لا ینقض الیقین بالشک ابدا؛ و هیچ‌گاه یقین را با شک، نقض نمی‌کند ...». آن است که حکمی مطلق [و عمومی] است، و معنایش آن است که: از یقین پیشین خود دست برندار، بلکه در وضو و آنچه از این جهت، شبیه وضوست، برطبق همان یقین پیشین عمل کن.

باید توجه داشت که «نقض» در لغت به معنای «گشودن و باز کردن امر محکم و استوار» است، و [در روایت] از باب تشبیه، در این معنا بکار رفته است، زیرا [ترتیب اثر دادن به شک لا حق]، نقض معنوی آثار یقین پیشین است.

همه اشکال در قلمرو و گستره اطلاق این حکم است. از متأخرین، کسانی که می‌گویند: «استصحاب، حتی در احکام تکلیفی کلّی، حجت است»، می‌گویند: «این حکم هر امر یقینی، حتی احکام کلّی خداوند را، شامل می‌شود»، لکن انصاف آن است که این روایت، ظاهرا احکام کلّی را شامل نمی‌شود؛ زیرا ما اگرچه مدلول این روایت را در «موردش»، یعنی وضو، منحصر نمی‌سازیم، اما در «نوع موردش» محدود می‌کنیم، که عبارت است از: مطلق احکام وضعی جزیی و موارد مشابه آن، یعنی هر

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۰

ممّا ثبت بعلهٔ تامهٔ وجوده و بقاؤه، و شکّ فی حدوث علهٔ مزیلهٔ له، اما اذا شکّ فی قابلیهٔ بقائه او مقدارها کان من الشک فی المقتضی و لا یجری فیه الاستصحاب.

مثلا: لو تیقّن بنجاسهٔ و شکّ فی التطهیر، او زوجیهٔ و شکّ فی الطلاق، او ملکیهٔ و شکّ فی الناقل، او عدالهٔ و شکّ فی زوالها، الی غیر ذلک، استصحب الحالهٔ المتیقنهٔ الأولی و عمل علیها و لم یعبأ بشکّه تعبدا، لدلالهٔ الصحیح و نظائره علی ذلک، سواء فی ذلک الأحکام الوضعیهٔ الجزئیهٔ، او الموضوعات التی تعلّق بها حکم شرعی، فلو شکّ علی هذا فی مقدار زمان العقد المنقطع اقتصر علی

المتيقّن لأنه شكّ فی المقتضی، و لو شكّ فی حياة زيد قبل تجاوزه العمر الطبيعی تستصحب حياته لأنه شك فی المانع و المزيل لحياته، و لكن ذلك فيما اذا تعلّق بحياته حكم شرعی، كوكالة عنه مثلا، او حرمة تزويج زوجته، او توريث ماله، و ان كان الظاهر أن جواز التزويج و التوريث مترتّبان علی ثبوت موته، فلا حاجة الی استصحاب حياته لاثبات حرمتهما، بل لو لم يجر استصحاب حياته يحرم علی زوجته التزويج بغيره حتی يثبت موته شرعا، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۱

چيزی كه با علت تامه، وجود و بقايش ثابت شده است، و در پيدايش علّتی كه آن را برطرف سازد، شك راه پيدا كرده است. اما اگر در قابليّت بقايش و يا مقدار قابليت بقايش شك شود، اين شك، از باب شك در مقتضی خواهد بود و استصحاب در آن جاری نمی‌شود.

مثال: به نجاستی يقين و در اينكه آن را تطهير كرده، شك كند؛ به تحقق پيوند زناشويی [ميان حميد و نرگس] يقين كند و در اينكه او را طلاق داده يا نه شك كند؛ به مالكيت علی [نسبت به اين ماشين] يقين و در اينكه سبب ناقل ملكيت [مانند فروش و هبه] حادث شده، شك كند؛ به عدالت [امام جماعت] يقين داشته باشد و شك كند كه آيا عدالت او زايل شده يا نشده؛ در همه اين موارد، از روی تعبّد، حالت نخست را كه يقينی است، استصحاب و برطبق آن، عمل می‌نمايد و به شك خويش اعتنا و توجه نمی‌كند، چون روايت صحيح [زراره] و نظاير آن، بر اين امر دلالت دارد؛ و از اين جهت، ميان احكام وضعی جزيی و موضوعاتی كه حكمی شرعی بدان‌ها تعلّق گرفته، فرقی نيست. بنابراين، اگر كسی در مقدار زمان عقد موقّت شك كند، به همان مقدار يقينی [از زمان عقد] اكتفا می‌كند، چون در مقتضی شك كرده است، [نه در حدوث مانعی مانند طلاق كه با وجود مقتضی برای بقا، آن را برطرف سازد]. و اگر در زنده بودن زيد، پيش از سپری شدن عمر طبيعی‌اش، شك كند، زنده بودن وی را استصحاب می‌كند، زيرا او در حدوث مانع و پيدايش چيزی كه حيات او را [علی‌رغم وجود مقتضی برای آن]، زايل می‌كند، شك كرده است؛ البته در اين حالت نيز در صورتی می‌تواند زنده بودن وی را استصحاب كند كه حكمی شرعی به زنده بودن وی تعلّق گرفته باشد، از قبيل وكالت، حرمت ازدواج كردن همسرش با ديگری، و انتقال اموالش به وارث؛ هرچند ظاهرا، جايز بودن ازدواج همسرش با ديگری و انتقال اموالش به وارث، اثری است كه بر ثبوت مرگ او بار می‌شود؛ و ازاين‌رو، برای اثبات حرمت آنها نيازی به استصحاب نيست، بلكه اگر استصحاب زنده بودن زيد نيز جاری نشود، ازدواج كردن همسر او با غير همچنان حرام می‌باشد تا آنكه شرعا مرگ

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۲

و كذلك توريث أمواله.

اما اذا لم يتعلّق بحياته حكم و أثر شرعی، فلا تستصحب حياته و إن كان لها أثر عرفیّ، و لذلك لا ترسل له الأموال للتجارة معه مثلا إلا مع الاطمئنان التام بحياته. و السرّ فی ذلك أنّ التجارة معه من آثار وجوده الواقعی، و الاستصحاب لا يثبت وجوده واقعا، بل يثبته اعتبارا تعبّدا. اما لو تجاوز سنّ زيد العمر الطبيعی، فلا استصحاب للشك فی قابليته للبقاء و هو شك فی المقتضی الذی بيّنا عدم جريان الاستصحاب فيه.

اما دخول الأحكام الوضعية الكلية و التكليفية مطلقا فی معنی الرواية فغير معلوم لأنه:

اولا: يحتاج ذلك الی توسيع نطاق الاطلاق فی الرواية مع انّ القضية منصرفة عنه.

ثانيا: لفظ اليقين الوارد فی جميع أخبار الاستصحاب بأسلوب واحد و جمل متقاربة لا ينطبق علی معرفة الأحكام الكلية التكليفية، لأنه يعبّر عنها بالعلم لا باليقين، و ما ورد فی ذكر الأحكام بلفظ العلم فی الأخبار كثير جدا، و لم يرد لفظ العلم فی واحد من أخبار الاستصحاب، و أنت تعرف الفرق بين اللفظين جليّا حينما تمعن النظر فی التعبيرات الواردة فی مقامات استعمال اللفظين. فترى اليقين

یستعمل غالبا فی الموارد الجزئیهٔ التی یتطرّق الیها الشک دائما بتطوّر الأحوال کالطهارهٔ و النجاسهٔ مثلا، و لذلک نصّ أهل اللغهٔ علی أن الیقین هو إزاحهٔ الشک. و اما العلم فیستعمل فی الموارد الّتی یسبقها الجهل کالأحکام التکلیفیهٔ التی یعلم بها المکلّف بعد الجهل بها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۳

او ثابت شود. درباره انتقال اموال او به وارث نیز مسئله به‌همین‌صورت است.

اما اگر حکم و اثری شرعی، به زنده بودن زید تعلّق نگرفته باشد، زنده بودن او، هرچند اثری عرفی داشته باشد، استصحاب نمی‌شود؛ مثلا- به‌همین‌جهت، جز در صورت اطمینان به زنده بودنش، اموال تجاری برایش فرستاده نمی‌شود. سرّش آن است که تجارت با او از آثار وجود واقعی اوست و استصحاب، واقعا وجود وی را اثبات نمی‌کند، بلکه تعبّدا و اعتبارا آن را اثبات می‌کند. امّا اگر زید، عمر طبیعی خود را کرده باشد، زنده بودن او استصحاب نمی‌شود؛ چون در این صورت، در قابلیّت زید برای بقا شک داریم و این، شک در مقتضی است که ما گفتیم استصحاب در آن جاری نمی‌شود.

اما شمول روایت نسبت به احکام وضعی کلی و احکام تکلیفی مطلقا، معلوم نیست، زیرا:

اوّلا: شمول روایت نسبت به این موارد، نیازمند توسعه دادن در دایره اطلاق در روایت است، با آنکه قضیه از آن انصراف دارد.

ثانیا: لفظ یقین که در همه اخبار استصحاب با سبک و تعبیرهایی نزدیک به هم آمده، بر شناخت احکام کلّی تکلیفی منطبق نمی‌گردد، زیرا از آن به علم تعبیر می‌شود نه یقین. در روایت، واژه علم درباره احکام، فراوان بکار رفته است، درحالی‌که این واژه در هیچ‌یک از روایات استصحاب نیامده است. و شما اگر خوب به کار برد این دو واژه [- علم و یقین] بنگرید و در آن دقت کنید، به روشنی به تفاوت میان این دو واژه پی می‌برید، و می‌فهمید که یقین غالبا در موارد جزیی- که همواره در اثر دگرگونی احوال و شرایط، در آن شک راه پیدا می‌کند- به‌کارمی‌رود؛ مانند طهارت و نجاست؛ و به‌همین‌جهت، اهل لغت تصریح کرده‌اند که یقین عبارت است از برطرف ساختن شک. ولی واژه علم در مواردی بکار می‌رود که پیش از آن، جهل بوده است، مانند احکام تکلیفی که مکلّف به آنها پس از جهل، علم می‌یابد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۴

ثالثا: إنّ الأحکام الکلیهٔ تکلیفیهٔ او وضعیهٔ لیس فیها یقین و شک حالیان، بل فرضیان، مثلا المجتهد یفرض فی الأولی، انه لو سافر مسافر الی مسافهٔ شرعیهٔ ملفّقهٔ من الذهاب و الایاب فیشکّ حینئذ فی انه یقصر فی صلاته او یتمّ، کما کان یجب علیه قبل السفر، و یفرض فی الثانیهٔ انّه لو خرج من متطهّر مذی فیشک حینئذ انه تنتقض طهارته به أم لا للشک فی حکم المذی، مع أنّ ظاهر أخبار الاستصحاب تفرض یقینا و شکا فعلیین شخصیین لموارد خاصهٔ جزئیهٔ لا کلیهٔ.

رابعا: إنّ الاحکام الکلیهٔ إما أن یکون فی دلیلها عموم او اطلاق فیؤخذ به عند الشک، او اجمال فیقتصر علی مورد الیقین و تجری البراءهٔ فی مورد الشک، او یکون له غایهٔ او نهایهٔ و شک فی بلوغها، فلا یسقط التکلیف ما لم یعلم ببلوغ الغایهٔ او النهایهٔ، کالشک فی تحقّق الغروب للصائم، او یکون التکلیف موسّعا و شکّ فی مقدار الوقت، أی تردّد بین القصیر و الطویل، کالشک فی وقت العشاءین انه الی نصف اللیل او الی الفجر، فهو لیس من موارد الاستصحاب، لأنّ الشکّ فیه فی المقتضی، او یکون للتکلیف مانع یسقط عند حصوله، فاذا شکّ فی حصول المانع فدلیل التکلیف لم یسقط بعد، مثل الشک فی حصول مرض للصائم، و الحاصل نحن فی غالب الموارد موافقون لهم فی بقاء التکلیف، و لکن لا- بعنوان الاستصحاب، بل لأنّ الدلیل الأول باق علی حاله و التکلیف الثابت بذلک الدلیل لم تقم حجهٔ علی زواله، فالشک الحاصل فی زواله ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۵

ثالثا: یقین و شک در احکام کلی، خواه تکلیفی و خواه وضعی، بالفعل نیست، بلکه فرض است. برای مثال، در حکم تکلیفی، مجتهد فرض می‌کند که مسافری، مسافت شرعی را به صورت تلفیق از رفت و بازگشت بپیماید، آنگاه شک می‌کند که آیا نمازش شکسته می‌شود یا مانند پیش از سفر، همچنان تمام می‌باشد؛ و در حکم وضعی، فرض می‌کند که از شخص با وضو، آب مذی بیرون آید، آنگاه، چون حکم مذی را نمی‌داند، شک می‌کند که آیا طهارتش با آن نقض شده است یا نه. از طرفی، ظاهر اخبار استصحاب آن است که ناظر به جایی است که در آن یقین و شک بالفعل و شخصی نسبت به موارد خاص و جزیی، نه کلّی، وجود دارد.

رابعا: دلیل احکام کلّی، یا دارای عموم و اطلاق است، که در این صورت، هنگام شک به همان عموم و اطلاق تمسّک می‌شود [و نیازی به استصحاب نیست]، و یا اجمال دارد، که در این صورت به همان مورد یقینی اکتفا می‌شود و در مورد شک، برائت جاری می‌گردد، و یا دارای غایت یا نهایتی است و در رسیدن آن غایت و نهایت شک می‌شود، که در این صورت، مادام که برسیدن آن غایت و نهایت، علم حاصل نشود، تکلیف ساقط نمی‌گردد، مانند شک روزه‌دار در اینکه غروب شده یا نشده؛ و یا تکلیف به صورت واجب موسّع می‌باشد و مکلّف در مقدار زمان آن شک می‌کند، یعنی میان زمان کوتاه و بلند مردد می‌شود، مانند شک در زمان نماز مغرب و عشاء که آیا تا نصف شب است و یا تا طلوع فجر؛ این‌ها از موارد استصحاب نیست، زیرا شک در آنها، شک در مقتضی است؛ و یا تکلیف، مانعی دارد که در صورت تحققش، تکلیف ساقط می‌گردد. در اینجا هرگاه مکلّف، در تحقق مانع شک کند، دلیل تکلیف [همچنان بر جای خود است و] ساقط نشده است، مانند اینکه شخص روزه‌دار، در مریض شدن خود شک کند. حاصل آنکه ما در غالب موارد با ایشان موافقیم که تکلیف [در صورت شک در بقای آن] باقی می‌ماند، اما نه به عنوان استصحاب، بلکه به خاطر آنکه دلیل نخست بر حال خود، باقی است، و بر زوال تکلیفی که به‌واسطه آن حکم ثابت شده، حجتی اقامه نشده است. بنابراین، شک حاصل در زوال آن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۶

شک فی غیر محلّه. مثلا، الکرّ المتغیر بالنجاسة ینجس، فلو زال تغیره من نفسه نحکم بنجاسته، لا للاستصحاب کما بنی علیه بعضهم، بل لاطلاق الدلیل اللفظی الدال علی أن الکرّ ینجس اذا تغیّر، فلا نحکم بطهارته إلا اذا ثبت أن زوال التغیّر بنفسه من المطهرات.

ثم إن کان الشک فی رافعیة الموجود فی الأحکام الوضعیة، فان کان ذلک للاشتباه الخارجی، مثل ما لو شک المکلف فی الخارج منه أنه نواة او غائط، کان الشک فی وجود الرافع، فیجری فیه استصحاب الطهارة.

و إن کان الشک من المجتهد لأجل شبهة حکمیة، کخروج المذی من المتطهّر للشک فی حکمه، او لشبهة مفهومیة، کالشک فی مفهوم النوم، فالظاهر عدم جریان الاستصحاب فیهما، لأنه شک فی الحکم الکلی الذی استظهرنا عدم جریان الاستصحاب فیه. نعم، حکم الطهارة السابقة باق لم یزله حدث و مزیل ثابتة حدثیته و ازالته للطهارة شرعا، و صحیحة زرارة المذکورة و إن کان السؤال فیها أولا عن الخفقة و الخفقتین للشک فی حکمهما لشبهة مفهومیة، و لکن الجواب منه علیه السّلام، لم یکن أولا بجریان الاستصحاب، بل کان الجواب تفصیل حکم مراتب النوم. نعم، السؤال الثانی کان عن حکم الشک فی انه حصل منه النوم أو لا، فأجاب علیه السّلام بحکم جریان الاستصحاب فیه.

فظهر من هذا أنّ کثیرا من الأصولیین جعل الموارد التی ذکرنا لزوم العمل فیها بالدلیل السابق استصحابا، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۷

تکلیف، شکّی در غیر محل خود است. مثلا- آب کرّی که در اثر نجاست تغییر کرده، نجس می‌شود؛ و اگر تغییر آن، خودبه‌خود،

برطرف شود [و آب کرّ به حالت نخستین برگردد]، ما به نجاست آن حکم می‌کنیم، اما نه به جهت استصحاب، چنان‌که برخی بدان تمسک کرده‌اند، بلکه به جهت اطلاق دلیل لفظی‌ای که بیانگر نجاست کرّ در صورت تغیّر می‌باشد. ازاین‌رو، ما به طهارت آن حکم نمی‌کنیم، مگر آنکه ثابت شود که برطرف شدن خودبه‌خود تغیّر، از جمله مطهّرات می‌باشد.

مطلب دیگر آنکه اگر شک در رافع بودن امر موجود در احکام وضعی باشد، در صورتی که منشأ شک، اشتباه در امور خارجی باشد- مثل آنکه مکلّف شک کند که آنچه از وی خارج شده، هسته است یا مدفوع- در این صورت، در وجود رافع طهارت شک کرده است و استصحاب طهارت در آن جاری می‌شود.

و اگر مجتهد به خاطر شبهه حکمی، شک کرده باشد- مانند خارج شدن مذی از شخص با طهارت، [که مجتهد در بقای طهارت آن شک می‌کند] به جهت شک در حکم مذی [که آیا ناقض طهارت هست یا نیست]- و یا به خاطر شبهه مفهومی- مانند شک در مفهوم خواب- ظاهرا استصحاب در این موارد جاری نمی‌شود، زیرا شک در حکم کلّی است که به نظر ما ظاهر ادله استصحاب، آن را شامل نمی‌شود. آری، حکم طهارت پیشین، باقی است و حدث و زایل‌کننده‌ای که حکم حدث بودن و زایل‌کننده طهارت بودنش شرعا ثابت شده باشد، آن را برطرف نساخته است. و صحیحه زراره که گذشت، اگرچه سؤال در آن اوّلا از یکی دو بار فروافتادن پلک است به خاطر شک در حکم آن به جهت شبهه مفهومی، لکن پاسخ امام (ع) اوّلا جریان استصحاب نیست، بلکه پاسخ امام (ع) تفصیل حکم مراتب خواب است. آری، سؤال دوم، درباره حکم کسی است که در خواب رفتن و خواب نرفتن خود شک کرده است، که امام (ع) درباره آن، حکم به جریان استصحاب کرده است.

از آنچه گفته آمد روشن گشت که بسیاری از اصولیان مواردی را که گفتیم براساس دلیل سابق عمل کردن در آن لازم است، از باب استصحاب دانسته‌اند،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۸

مع أنّه لیس من الاستصحاب فی شیء ظاهرا، و إن أبوا إلا تسمیته بذلک، فلا مشاحهٔ فی الاصطلاح، و إن کان خارجا عن حقیقته.

هذا کلّه فیما اذا کان دلیل الحکم السابق الذی یراد استصحابه لفظیا، اما اذا کان لبیّا فلا مورد للشک حینئذ، لأنّ الدلیل العقلی لا شبهۀ فی مقتضاه، فلو شک فرضا فی بقاء الحکم کان شکا فی نفس التکلیف، و مجراه البراءۀ.

الثانی: من أخبار الاستصحاب صحیحۀ زرارۀ ایضا. قال: قلت له:

أصاب ثوبی دم رعاف او غیره او شیء من المنی فعلّمت أثره الی أن أصیب له الماء، فحضرت الصلاۀ و نسیت أن بثوبی شیئا و صلّیت ثم إنی ذکرت بعد ذلک.

قال علیه السّلام: «تعید الصلاۀ و تغسله».

قلت: فان لم اکن رأیت موضعه و علمت انه قد أصابه فطلبته و لم أقدر علیه، فلمّا صلّیت وجدته؟

قال علیه السّلام: «تغسله و تعید».

قلت: فان ظننت أنه أصابه و لم أتیقن ذلک، فنظرت فلم أر شیئا، فصلیت فیه فرأیت فیه؟

قال علیه السّلام: «تغسله و لا تعید الصلاۀ».

قلت: لم ذلک؟ قال علیه السّلام: لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۴۹

درحالی‌که ظاهرا با استصحاب بی‌ارتباط است؛ و اگر مقصود ایشان فقط استصحاب نامیدن آن باشد، [این نامگذاری، اصطلاح تازه‌ای خواهد بود و] ما در اصطلاح، نزاعی با ایشان نداریم، هرچند [تأکید می‌کنیم که] این موارد، از حقیقت استصحاب بیرون

است.

این همه در جایی است که دلیل حکم سابق، که استصحاب آن مقصود است، دلیل لفظی باشد، اما درصورتی‌که دلیل آن لبّی [و عقلی] باشد، جایی برای شک در آن نخواهد بود، زیرا شک و شبهه‌ای در مقتضای دلیل عقلی وجود ندارد. پس اگر بنا بر فرض، در بقای حکم [ی که دلیل آن، عقلی است]، شک شود، شک در اصل تکلیف خواهد بود و برائت در آن جاری می‌شود.

دوم. دومین روایت از روایات استصحاب نیز صحیحه زراره است. زراره می‌گوید به او گفتم: به لباسم خون بینی یا خونی غیر آن یا مقداری منی رسید. جای آن را نشان کردم تا به آن آب رسانم [و آن را تطهیر کنم]، آنگاه وقت نماز فرارسید و فراموش کردم که در لباسم چیزی [از نجاسات] هست و نماز خواندم. سپس بعد از آن به یاد آوردم [وظیفه‌ام چیست؟]

فرمود: «نماز را اعاده کن و آن را بشوی».

گفتم: اگر جای آن را ندیده بودم و می‌دانستم که خون بدان رسیده است، پس آن را جستجو کردم و برآن دست نیافتم و پس از آنکه نماز خواندم آن را یافتم؟

فرمود: «آن را بشوی و نماز را اعاده کن».

گفتم: اگر گمان داشتم که خون بدان رسیده است و یقین نداشتم، پس نگاه کردم و چیزی ندیدم و بنابراین در آن نماز خواندم، بعد آن را در لباسم دیدم؟

فرمود: «آن را بشوی و نماز را اعاده نکن».

گفتم: چرا چنین است؟

فرمود: «زیرا تو از طهارت خود بر یقین بودی و سپس شک کردی و روا نیست که هیچ‌گاه یقین را با شک نقض کنی».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۰

قلت: فانی قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أین هو فأغسله؟

قال علیه السّلام: «تغسل من ثوبک الناحیهٔ التی تری أنه قد أصابها حتی تکون علی یقین من طهارتک».

قلت: فهل علیّ ان شککت أنه قد أصابه شیء أن أنظر فیه قال علیه السّلام: «لا، و لکنّک إنما تریـد أن تذهب الشک الذی وقع فی نفسک».

قلت: إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصلاهٔ؟

قال علیه السّلام: «تنقض الصلاهٔ و تعید اذا شککت فی موضع منه ثم رأیته، و ان لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت الصلاهٔ و غسلته ثم بنیت علی الصلاهٔ لأنک لا تدری لعلّه شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک».

و هذه الروایهٔ فیها اختلاف یسیر فی بعض کلماتها بما لا یضرّ بالمعنی، و هی کسابقتها فی الدلالهٔ، و ذکر فیها عدم نقض الیقین فی موردین:

الأول منهما، قوله علیه السّلام: «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا» و قد حکم علیه السّلام بصحهٔ صلاته، لأنه دخل فیها بوجه شرعی و هو استصحاب الطهارهٔ السابقهٔ المتیقنهٔ قبل ظنّ اصابهٔ النجاسهٔ و الفحص عنها. و الثانی منهما مجمل.

الثالث: من أخبار الاستصحاب، صحیح زرارهٔ ایضا قال: من لم یدر فی أربع هو أو فی اثنتین و قد أحرز اثنتین.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۱

گفتم: من دانسته‌ام که آن خون به لباسم رسیده است و ندانسته‌ام کجاست تا آن را بشویم.

فرمود: «آن قسمت از لباست را که معتقدی آن خون بدان رسیده است بشوی تا اینکه از طهارت خود بر یقین باشی».

گفتم: آیا اگر شک کردم که چیزی [از نجاسات] بدان رسیده است بر من واجب است در آن جستجو کنم [تا مطمئن شوم چیزی در آن نیست]؟

فرمود: «نه، اما تو [با این کارت] فقط می‌خواهی شکی را که در جانت جای گرفته است از بین ببری».

گفتم: اگر آن را در لباسم دیدم درحالی‌که در نماز بودم [وظیفه‌ام چیست]؟

فرمود: «اگر در جایی از لباست شک داشتی و سپس [در نماز] آن را دیدی، نماز را بشکن و اعاده کن، و اگر شک نداشتی و سپس آن را مرطوب دیدی نماز را قطع کن و [بدون آنکه از قبله روی بگردانی] آن را بشوی و سپس بر [همان] نماز بنا بگذار، زیرا تو نمی‌دانی، شاید آن، چیزی باشد که بر تو انداخته شده است، پس روا نیست که یقین را با شک نقض کنی».

در این روایت اختلافی اندک در برخی از واژه‌های آن وجود دارد که معنا را مخدوش نمی‌سازد، و دلالتش همچون روایت پیشین است و در دو مورد آن، عدم نقض یقین ذکر شده است: مورد نخست، این سخن امام (ع) است که: «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا؛ روا نیست که هیچ‌گاه یقین را با شک نقض کنی». امام (ع) در این بیان، به‌درستی نماز او حکم کرد، چون وی با مجوّزی شرعی وارد نماز شده است، و آن مجوّز عبارت است از استصحاب طهارت یقینی پیشین، قبل از گمان به برخورد نجاست و کاوش از آن. مورد دوم [که برای دلالت بر استصحاب به آن تمسّک شده] مجمل است.

سوم. سومین روایت از اخبار استصحاب نیز صحیحه زراره است. زراره می‌گوید:

به او گفتم: کسی که نداند در چهار رکعت است یا در دو رکعت، درحالی‌که به دو رکعت یقین دارد [وظیفه‌اش چیست]؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۲

قال: «یرکع رکعتین و أربع سجدات و هو قائم بفاتحة الکتاب و یتشهّد و لا شیء علیه، و اذا لم یدر فی ثلاث هو او أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف الیها أخری و لا شیء علیه، و لا ینقض الیقین بالشک و لا یدخل الشک فی الیقین، و لا یخلط أحدهما بالآخر، و لکنه ینقض الشکّ بالیقین و یتمّ علی الیقین فیبنی علیه، و لا یعتدّ بالشک فی حال من الحالات».

وجه الدلالة: انه لا یبعد ظهورها فی أنّ قوله علیه السّلام: «و لا ینقض الیقین بالشک» أی الیقین بأنه لم یکن قد أتی بالرابعة و الشک بأنه أتی بها بعد ذلک، فیکون المعنی انه یجب علیه الاتیان برکعة أخری عملا بالاستصحاب، غایة الأمر، انّ کون هذه الرکعة یأتی بها منفصلة بفاتحة الکتاب یعلم اما من قرینة صدر الروایة و هو انه یأتی برکعتین بفاتحة الکتاب، أو أنّ کیفیة الاتیان بهذه الرکعة تکون مجملة و تفصیلها یعلم من أدلة أخری. و هذه الروایة و إن لم تکن مثل سابقتیها فی وضوح الدلالة علی الاستصحاب، لکن بقرینة تلک الروایتین بل و غیرهما یستظهر أنّ هذه العبارة و هی قوله علیه السّلام: «لا تنقض الیقین بالشک» یراد منها الاستصحاب.

الرابع: ما عن المجلسی بسنده الی أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: «من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه فان الشک لا ینقض الیقین».

الخامس: ما عن الخصال عن الباقر علیه السّلام عنه علیه السّلام مثلها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۳

فرمود: «دو رکوع و چهار سجده بجا آورد درحالی‌که در حال قیام، فاتحة الکتاب می‌خواند، [یعنی دو رکعت نماز می‌خواند] و تشهد می‌گوید و چیزی بر او نیست. و هنگامی که نداند در سه رکعت است یا چهار رکعت، درحالی‌که به سه رکعت یقین دارد، می‌ایستد و یک رکعت دیگر بدان اضافه می‌کند و چیزی بر او نیست. و [۱] یقین را با شک نقض نمی‌کند، و [۲] شک را در یقین داخل نمی‌کند، و [۳] هیچ‌یک از آن دو را با دیگری مخلوط نمی‌نماید. اما [۴] شک را با یقین نقض می‌کند، و [۵] بر یقین [نماز را] تمام می‌کند. بنابراین، برآن [یقین] بنا می‌گذارد، و [۶] در هیچ حالی از حالات به شک اعتنا نمی‌کند».

وجه دلالت این روایت بر استصحاب، آن است که: بعید نیست جمله: «و لا ینقض الیقین بالشک؛ و یقین را با شک نقض نمی‌کند»، ظهور داشته باشد در اینکه مقصود از یقین، یقین به این باشد که او رکعت چهار را بجا نیاورده؛ و مراد از شک، شک در این باشد که پس از آن، رکعت چهارم را بجا آورده است؛ که در این صورت، معنای آن چنین خواهد بود: «بر او واجب است که رکعت دیگری بجا آورد تا به استصحاب عمل کرده باشد»؛ نهایت آنکه جدا بودن این رکعت از نماز و خواندن فاتحهٔ الکتاب در آن، یا از قرینه صدر روایت دانسته می‌شود، و آن اینکه او دو رکعت را با فاتحهٔ الکتاب بجا می‌آورد، و یا آنکه چگونگی بجا آوردن این رکعت، [در این روایت] مجمل است و تفصیل آن از ادله دیگر دانسته می‌شود. این روایت، هرچند دلالتش بر استصحاب به وضوح دلالت دو روایت پیشین نیست، اما به قرینه آن دو روایت و نیز روایات دیگر، جمله «و لا تنقض الیقین بالشک» ظهور در این خواهد داشت که مراد از آن استصحاب است.

چهارم. روایتی که مجلسی (ره) با سند خود از امام صادق (ع) نقل کرده است. امام صادق فرمود: امیر مؤمنان فرمود: «هرکس بر یقینی باشد و سپس شک کند، یقین خود را ادامه دهد، چرا که شک، یقین را نقض نمی‌کند».

پنجم. روایت صدوق در خصال از امام باقر (ع) که مانند روایت پیشین است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۴

السادس: ما عن البحار عنه علیه السّلام: «من کان علی یقین فأصابه الشک فلیمض علی یقینه فانّ الیقین لا یدفع بالشک».

و هذه الروایات الثلاث و إن کان یمکن تطبیقها علی قاعدهٔ «الشک الساری» کما یمکن تطبیقها علی الاستصحاب، و لکن لأجل أنّ قاعدهٔ «الشک الساری» فی بعض صورها نقل الاجماع علی عدم القول بها، و ظاهر هذه الروایات حجیهٔ مضمونها علی الاطلاق، فیکون ذلک صارفا عن تطبیقها علی هذه القاعدهٔ. ثمّ انّ مقاربهٔ هذه الروایات فی التعبیر للصحیحهٔ الأولی الصریحهٔ فی الاستصحاب فی موردها، و للثانیهٔ الظاهرهٔ فیه، قرینهٔ علی ارادهٔ الاستصحاب منها.

السابع: «مکاتبهٔ القاسانی». قال: کتبت الیه و أنا بالمدینهٔ عن الیوم الذی یشکّ فیه من رمضان هل یصام أم لا؟ فکتب علیه السّلام: «الیقین لا یدخله الشک، صم للرؤیهٔ، و افطر للرؤیهٔ» یحتمل ان یراد هنا بالیقین الیقین بدخول شهر رمضان فیکون معنی لا یدخله الشک، أی لا ینفع فیه الشک و احتمال الدخول، فتکون الروایهٔ أجنبیهٔ عن الاستصحاب. و یحتمل أن یراد بالیقین الیقین السابق بشعبان، فیکون المعنی أنّ الشکّ بدخول شهر رمضان لا ینفع، بل یلزم أن تعتبر یوم الشک من شعبان حتی تری الهلال فتکون الروایهٔ من أدلهٔ الاستصحاب حینئذ.

الثامن: روایهٔ خاصهٔ فی موردها و هی روایهٔ عبد اللّه بن سنان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۵

ششم. روایتی که مجلسی (ره) در بحار الانوار از امام باقر (ع) نقل کرده که فرمود: «هرکس بر یقین باشد و آنگاه دچار شک شود، باید به یقین خود ادامه دهد، زیرا یقین با شک کنار زده نمی‌شود».

این روایات سه‌گانه را هرچند می‌توان بر قاعده «شک ساری» منطبق ساخت، همان گونه که بر قاعده استصحاب قابل انطباق است، لکن به دلیل آنکه نسبت به برخی از صور قاعده «شک ساری»، اجماع بر عدم قول به آن نقل شده، و ظاهر این روایات، آن است که مفاد آن مطلقا حجت می‌باشد، و همین امر مانع تطبیق آن بر این قاعده می‌شود. نکته دیگر آنکه، سبک بیان این روایت با نحوه تعبیر صحیحه نخست- که در جریان استصحاب در موردش صراحت دارد- و نیز با نحوه تعبیر صحیحه دوم- که در آن ظهور دارد- نزدیک است، و این نزدیکی در سبک و نحوه بیان، قرینه‌ای است بر اراده استصحاب از آن.

هفتم. مکاتبه [علی بن محمد] قاسانی است که می‌گوید: به حضرت نامه نوشتم- درحالی‌که در مدینه بودم- در مورد یوم الشک از رمضان که آیا [در آن روز] روزه گرفته می‌شود یا نه؟ [در پاسخ به من امام (ع)] نوشت: «شک در یقین داخل نمی‌شود. با دیدن

[هلال رمضان] روزه بگیر و با دیدن [هلال شوّال] افطار کن». احتمال دارد مقصود از یقین در این روایت، یقین به دخول ماه رمضان باشد که در این صورت، معنای «لا یدخله الشک» آن خواهد بود که شک و احتمال دخول ماه رمضان، در آن سودی نمی‌بخشد؛ و اگر چنین باشد این روایت با استصحاب بی‌ارتباط خواهد بود.

احتمال هم دارد که مراد از یقین، یقین سابق به شعبان باشد، که در این صورت، معنایش آن خواهد بود که شک به دخول ماه رمضان، سودی نمی‌بخشد، بلکه یوم الشک باید از ماه شعبان به شمار آید تا آنکه هلال [ماه رمضان] را ببینی، و اگر چنین باشد این روایت از ادله استصحاب خواهد بود.

هشتم. روایتی که اختصاص به مورد خودش دارد و آن، روایت عبد اللّه بن سنان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۶

الواردة فیمن یعیر ثوبه الذمیّ و هو یعلم انه یشرب الخمر و یأکل الخنزیر.

قال: فهل علیّ أن أغسله؟ فقال: «لا، لأنک أعرته إیاه و هو طاهر و لم تستیقن انه نجّس إیاه» و هی واضحة فی استصحاب الطهارة.

التاسع: ما ورد: «اذا استیقنت أنّک توضأت فایّاک أن تحدث وضوءا حتی تستیقن أنّک أحدثت».

و هذه الأخبار هی عمدة أدلة الاستصحاب، و أنت اذا تأملتها لم تجدها دالة علی استصحاب الأحکام التکلیفیة و الکلیة، لأنّ جمیع مواردها جزئیة شخصیة، و اطلاق التعلیل فی بعضها لا یدلّ إلا علی التعدیة الی أنواع تلک الموارد الجزئیة الشخصیة علی الظاهر.

ایضاح: ظهر انه لا بدّ عند الشک فی وصف لموضوع من بقاء نفس الموضوع.

نعم، اذا کان الشکّ فی نفس بقاء شیء و أردنا استصحابه فلا معنی لبقائه مع الشک فی بقائه و ان تمحّلوا فی توجیهه. فلو شککنا ببقاء عدالة زید لا بدّ من بقاء زید عند استصحاب عدالته، و لکن اذا شککنا ببقاء زید و حیاته نستصحب بقاءه و لا معنی حینئذ لبقاء الموضوع. فعلی ما ذکرنا آنفا لو تغیّر الموضوع مثل ما لو تیقّن بکرّیة ماء فی حوض ثم نقص مقدار فشکّ فی بقاء کرّیته اشکل استصحابها للتغیّر المذکور، و محاولة دفع الاشکال باتحاد الموضوع عرفا غیر مجدیة، و هی محاولة التجأ الیها القائلون باستصحاب الأحکام الکلیة لتغیّر الموضوع فیها غالبا.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۷

است درباره کسی که لباسش را به ذمّی عاریه می‌دهد درحالی‌که می‌داند او شراب می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد. پرسید: آیا من باید آن را بشویم؟ فرمود: «خیر، چون تو لباس را درحالی‌که پاک بود به وی عاریه داده‌ای و یقین نداری که او آن را نجس کرده باشد». دلالت این روایت بر استصحاب طهارت روشن است.

نهم. روایتی است که می‌گوید: «هرگاه یقین کردی که وضو ساخته‌ای مبادا وضویی [دیگر] بسازی تا آنکه یقین کنی که حدثی از تو سرزده است».

این روایات مهم‌ترین ادله استصحاب را تشکیل می‌دهند، و اگر به دقت در آنها بنگری آنها را دالّ بر استصحاب احکام تکلیفی کلّی نخواهی یافت، چرا که مورد همه آنها جزیی و خاص است، و اطلاق تعلیل در پاره‌ای از آنها ظاهرا جز بر سرایت حکم به انواع آن موارد جزیی و خاص، دلالت ندارد.

روشنگری

روشن شد که هنگام شک در وصفی برای موضوعی باید همان موضوع، باقی باشد. آری، هرگاه در خود بقای چیزی شک شود و بخواهیم آن را استصحاب کنیم، بقای آن چیز با شک در بقایش بی‌معنا خواهد بود، هرچند برخی برای توجیه آن، مطالبی را دست

و پا کرده‌اند. بنابراین، اگر در بقای عدالت زید شک کنیم، هنگام استصحاب عدالت زید، خود وی باید باقی باشد، لکن هرگاه در بقا و حیات زید شک کنیم، بقای وی را استصحاب می‌کنیم و در این هنگام، بقای موضوع بی‌معناست. پس بنا بر آنچه هم‌اکنون گفتیم، اگر موضوع تغییر کند- مثل آنکه به کرّ بودن آب داخل حوض یقین داشته باشیم، آنگاه مقداری از آب آن کاسته شود و در نتیجه، در بقای کرّ بودنش شک کنیم، به جهت تغییر یاد شده، استصحاب کرّ بودن آن مشکل خواهد بود، و تلاش برای برطرف کردن این اشکال- با بیان اینکه موضوع عرفا یکی است- بی‌فایده است. و این تلاشی است که طرفداران استصحاب احکام کلی بدان پناه آورده‌اند؛ چون غالبا موضوع در آنها تغییر کرده است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۸

تنبیهات الاستصحاب ینبغی التنبیه فیه علی أمور:

۱- انه یکفی فی تحقّق الیقین السابق تحقّق ما کان بحکم الیقین شرعا کموارد الطرق و الامارات. فلو ثبت شیء مثل عدالة زید ببیّنة ثم شک فی حدوث ما یوجب الفسق تستصحب العدالة السابقة، و کذلک الیقین اللاحق الذی ینقض به الیقین الأول یکفی فیه ما کان بحکم الیقین شرعا.

فلو تیقنت بعدالة شخص ثم شککت فی حدوث ما یوجب الفسق استصحبت العدالة. فلو قامت بینة علی ارتکابه الکبائر ثبت فسقه و انتقض الیقین السابق بعدالته، و هکذا غیرها من الموارد، و هذا متسالم علیه عندهم ظاهرا، و لکن تقدیم البیّنة و الید و نحوهما علی مؤدّی الاستصحاب من باب التخصیص لدلیل الاستصحاب بدلیل الامارة او التخصّص او الحکومة او الورود فیه اشکال.

اما «التخصیص» فالظاهر عدمه، لأنّ بین مدلول دلیل الاستصحاب و دلیل الامارة عموم و خصوص من وجه غالبا، فمعنی دلیل الاستصحاب لا- تنقض الیقین بالشک، سواء دلت علی نقضه بیّنة مثلا- أم لا، و دلیل البیّنة معناه اعمل بالبینة سواء کان علی خلافها استصحاب أم لا، و لأنّ ظاهر أخبار الاستصحاب تأبی عن التخصیص لقولهم علیهم السّلام: «لا تنقض الیقین بالشک ابدا».

و لکن یحتمل «التخصّص» إن کان المراد من الیقین هنا ما یعمّ القطع و ما ثبت بحجّة، مثل البیّنة و نحوها، و یحتمل الحکومة ایضا إن کان المراد من الیقین القطع و یکون دلیل حجیة البینة مثلا ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۵۹

تنبیهات استصحاب

۱. توسعه در دایره یقین

برای تحقق یقین سابق، تحقق چیزی که شرعا در حکم یقین باشد، مانند موارد طرق و امارات، کفایت می‌کند. برای مثال، اگر عدالت زید با بیّنه ثابت شده باشد و سپس در حدوث چیزی که موجب فسق وی می‌گردد، شک شود، عدالت پیشین، استصحاب می‌گردد.

درباره یقین بعدی که یقین نخست را نقض می‌کند نیز کافی است چیزی باشد که شرعا در حکم یقین می‌باشد. برای مثال، اگر به عدالت کسی یقین داشت و سپس در حدوث چیزی که موجب فسق می‌گردد، شک کند، عدالت وی را استصحاب می‌کند.

حال اگر بیّنه‌ای بر مرتکب کبیره شدن وی اقامه شود، فسق او ثابت می‌شود و یقین سابق به عدالت او نقض می‌گردد. موارد دیگر نیز همین‌گونه است و ظاهرا این امر نزد اصولیان مورد اتفاق می‌باشد؛ اما باید توجه داشت اینکه مقدّم داشتن بیّنه و ید و مانند آن،

بر استصحاب آیا از باب تخصیص زدن دلیل استصحاب با دلیل اماره است، یا از باب تخصّص، یا حکومت، و یا ورود؟ با اشکال مواجه است.

اما تخصیص، ظاهرا در کار نباشد، زیرا نسبت میان مدلول دلیل استصحاب و دلیل اماره، غالبا عموم و خصوص من وجه است. زیرا معنا و مفاد دلیل استصحاب آن است که یقین را با شک، نقض نکنیم، خواه مثلا بیّنه‌ای بر نقض آن دلالت بکند و خواه نکند؛ و مفاد دلیل بیّنه آن است که به بیّنه عمل کنیم، خواه استصحابی برخلاف آن جاری باشد و خواه نباشد؛ و نیز به دلیل آنکه ظاهر اخبار استصحاب، ابای از تخصیص دارد، چرا که فرموده‌اند: «لا تنقض الیقین بالشک ابدا؛ هیچ‌گاه یقین را با شک، نقض نکن».

لکن احتمال تخصّص وجود دارد، البته درصورتی‌که مراد از یقین، اعم از قطع و آنچه با یک حجّت- مثل بیّنه و مانند آن- ثابت می‌شود، باشد. احتمال حکومت نیز وجود دارد، البته اگر مراد از یقین، قطع باشد و دلیل حجیّت مثلا بیّنه، گویا این نکته را

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۰

کشارح و مبیّن انّ ما ثبتت حجیته حکمه حکم الیقین.

و یحتمل «الورود» ایضا باعتبار أنّ دلیل حجیة البینة مثلا یثبت تعبّدا خروج مؤدّی البیّنة عن الشک و دخوله فی الیقین، و لعلّه الأوجه. و سیأتی توضیح معنی الحکومة و الورود و التخصیص و التخصص قریبا فی التعادل و التراجیح.

۲- إنّ المراد بالشک فی باب الاستصحاب بناء علی أخذه من الأخبار، کما هو الحق، هو ما یقابل الیقین فیدخل فیه الظنّ غیر المعتبر شرعا کما هو ظاهر أخبار الباب بل صریحها، لأنهم علیهم السّلام جعلوا الشکّ فیها مقابل الیقین و ذکروا أن الیقین لا ینقضه إلا الیقین و لم یذکروا الظنّ فعلم انه داخل فی الشک.

۳- یشترط فی الاستصحاب فعلیّة الشک فلا یکفی الشک التقدیری، فلو تیقّن الحدث ثم غفل عن نفسه و صلّی ثم التفت بعدها فشک انه تطهّر لها من حدثه السابق أم لا، صحّت صلاته، لأنّ هذا مورد قاعدة الفراغ و تطهّر للصلوات الأخر، و لکن لو شکّ فی الطهارة بعد الحدث السابق و قبل الصلاة ثمّ غفل عن التطهیر و صلّی و التفت بعد الصلاة الی ذلک لم تصحّ صلاته لجریان استصحاب الحدث فی حقه قبل الصلاة فیجب علیه الطهارة، و غفلته عن الطهارة لا تنفعه.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۱

شرح و تبیین می‌کند که آنچه حجیتش ثابت شده، حکمش حکم یقین است.

احتمال ورود نیز وجود دارد، به اعتبار آنکه مثلا دلیل حجیّت بیّنه، از باب تعبّد، اثبات می‌کند که مؤدّای بیّنه از شک، بیرون و در یقین، داخل است. شاید این وجه از همه بهتر باشد. توضیح معنای حکومت، ورود، تخصیص و تخصص به زودی در بحث تعادل و تراجیح خواهد آمد.

۲. توسعه در دایره شک

اگر مبنای حجیّت استصحاب، روایات باشد- که هست- مقصود از شک در آن، چیزی است که در برابر یقین قرار دارد. ازاین‌رو، ظنّی که در نظر شارع بی‌اعتبار است نیز در آن [- شک] داخل می‌باشد، و روایات استصحاب در این مطلب، ظهور بلکه صراحت دارد، زیرا ائمه (ع) در این روایات، شک را در برابر یقین نشانده‌اند، و بیان کرده‌اند که یقین را فقط یقین، نقض می‌کند و ذکری از ظنّ به‌میان نیاورده‌اند و این، نشان می‌دهد که [مقصود از شک، معنای عامّی است که] ظنّ نیز در آن داخل می‌شود.

۳. لزوم فعلیّت داشتن شک در استصحاب

در استصحاب باید شک، بالفعل باشد و ازاین‌رو، شک فرضی و تقدیری [برای جریان استصحاب] کفایت نمی‌کند. پس اگر یقین به حدث داشته باشد، آنگاه از خودش غافل شود و نماز بخواند و پس از نماز متوجه شود و نداند که آیا برای نماز، آن حدث را با طهارت برطرف ساخته یا نه؛ [خلاصه شک کند که آیا برای نمازش، دوباره وضو ساخته یا نه]. نماز وی صحیح خواهد بود، چون در این مسئله، قاعده فراغ جاری می‌شود، و وی برای نمازهای بعدی طهارت تحصیل می‌کند. لکن اگر پس از حدث سابق و پیش از نماز، در طهارت شک کند، آنگاه از تطهیر غافل شود و نماز بخواند و پس از نماز متوجه شود، نماز وی صحیح نخواهد بود، به جهت آنکه پیش از نماز، استصحاب حدث در حق وی جاری و در نتیجه، تحصیل طهارت بر وی واجب شده است؛ [نهایت آنکه او غافل گشته است] و غفلت، وی او را سودی

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۲

نعم، لو احتمل انه تطهّر حال الغفلة قبل الصلاة جرت قاعدة الفراغ و صحّت صلاته، لأنه مثل الفرع الأول، لأنّ الحدث المستصحب کالمتیقن.

۴- کما یجری الاستصحاب فی شیء معیّن کذلک قد یجری فی کلی جامع بین أشیاء و هو علی أقسام:

الاول: أن یتیقّن بوجود فرد من أفراد کلی ثم یشک فی بقائه فیمکن أن یستصحب نفس الفرد و یمکن أن یستصحب الکلیّ لذلک الفرد. مثلا لو تیقّن المکلف بحدث النوم و شکّ فی الطهارة فیمکن استصحاب نفس حدث النوم له، و یمکن استصحاب کلیّ الحدث الأصغر له.

الثانی: أن یتیقّن بوجود فرد مردّد بین مقطوع الزوال و بین غیر مقطوعه، فالظاهر ایضا جریان الاستصحاب فی الکلی الجامع بین الفردین. مثل ما لو تیقّن بحدث النوم او الجنابة و قد توضّأ، فان کان حدثه هو النوم فقد زال أثره بالوضوء، و إن کان هو الجنابة فهو باق، فیستصحب کلی الحدث فیلزمه الاغتسال، بل هذا الاستصحاب جار حتی لو احتمل الغسل بحیث کانت الجنابة مشکوکة البقاء.

الثالث: أن یتیقّن بوجود فرد و یعلم بزواله ایضا، و لکن یحتمل وجود فرد آخر من جنسه مقارنا للفرد الأول او مقارنا لزواله، او یحتمل وجود مرتبة أخری من ذلک الفرد الأول بعد زوال المرتبة الأولی منه،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۳

نمی‌بخشد. آری، اگر احتمال دهد که در زمان غفلت، پیش از نماز، وضو ساخته است، قاعده فراغ جاری می‌گردد و نماز وی صحیح خواهد بود؛ چون در این صورت، مانند مسأله نخست خواهد بود، به دلیل آنکه حدث استصحاب شده، مانند امر یقینی است.

۴. استصحاب کلّی

همان گونه که استصحاب در شیء معیّن و خاص جاری می‌شود گاهی در امر کلّی جامع میان چند چیز نیز جاری می‌شود، و آن بر سه قسم است.

نخست: به وجود یک فرد از افراد کلّی یقین کند و سپس در بقای آن فرد دچار شک شود. در اینجا می‌توان خود فرد را استصحاب کرد و نیز می‌توان کلّی آن فرد را استصحاب کرد. برای مثال، اگر مکلّف یقین کند که خوابش برده [و در نتیجه، وضویش باطل شده]، و شک کند که آیا پس از خواب، وضو ساخته است یا نه، می‌تواند خود حدث خواب را استصحاب کند، و نیز می‌تواند کلّی

حدث اصغر را استصحاب کند.

دوم: یقین کند به وجود فردی که مردد است میان موردی که قطعا زایل شده و موردی که زوالش قطعی نیست؛ ظاهرا در اینجا نیز در کلّی جامع میان دو فرد، استصحاب جاری می‌شود. برای مثال: کسی یقین دارد که یا خوابیده و یا جنب شده، و سپس وضو ساخته است. در اینجا، اگر حدث او، خواب باشد، با وضو اثرش از بین رفته است، و اگر جنابت باشد، اثرش باقی است، [چون وضو، حدث جنابت را برطرف نمی‌سازد]. در اینجا، استصحاب کلّی حدث جاری می‌شود و در نتیجه، بر او لازم است که غسل کند. بلکه حتی اگر وی احتمال غسل را بدهد به‌گونه‌ای که شک در بقای جنابت خود داشته باشد، باز هم استصحاب جاری می‌شود.

سوم. به وجود فردی و نیز به زوال بعدی آن یقین کند، لکن احتمال دهد که در زمان وجود فرد اول و یا هم‌زمان با زوال آن، فردی دیگر از همان جنس وجود یافته باشد، و یا احتمال دهد مرتبه‌ای دیگر از همان فرد اوّل پس از زوال مرتبه نخست آن،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۴

فهذه ثلاث صور للقسم الثالث.

الأولی و الثانیهٔ مثل ان یتیقّن بحدث النوم و یحتمل خروج المنی حال النوم او بعده، فلو توضّأ یشک بزوال کلی الحدث منه، و لکن لا یجری الاستصحاب هنا، لأنّ الحدث المتیقن زال بالوضوء، و الجنابهٔ المشکوکهٔ تجری فیها اصالهٔ عدمها.

و اما الثالثهٔ فلعلّه یجری فیها الاستصحاب، و ذلک مثل ما لو تیقّن باضافهٔ ماء بملح مثلا ثم صبّ علیه ماء قراحا أزال مرتبهٔ من اضافته، و لکن احتمل بقاء مرتبهٔ أخری ضعیفهٔ من الاضافهٔ، فیستصحب بقاء کلی الاضافهٔ ظاهرا.

۵- بیّنا سابقا انّ دلیل الاستصحاب منحصر فی الأخبار الّتی ظاهرها التعبّد بذلک، و انه لم تثبت سیرهٔ العقلاء علی اجراء الاستصحاب فی کلّ شیء. فمن هذا یتبیّن انّ الشارع هو الذی اکتفی عن الواقع بمؤدّی الاستصحاب تعبدا، فالمستصحب اذا کان امرا شرعیا او یترتّب علیه أثر شرعی کان للاستصحاب أثره، و إلا فلا أثر له، لأنّ الأمور الخارجیهٔ غیر الشرعیهٔ تتبع صلب الواقع و لا یکتفی فیها بالحکم الظاهری و التنزیلی.

فمثلا: اذا استصحبنا حیاهٔ زید الغائب فان ترتّب علی حیاته أثر شرعی تمّ الاستصحاب لوجود أثر ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۵

باقی باشد؛ این‌ها سه صورت مختلف است که برای استصحاب کلی قسم سوم، فرض می‌شود.

مثال فرض اول و دوم، آن است که به حدث خواب یقین داشته باشد و احتمال دهد در هنگام خواب و یا پس از آن، از او منی خارج شده است؛ حال اگر او وضو بسازد، در اینکه کلّی حدث از وی برطرف شده یا نه، شک خواهد داشت؛ اما در اینجا استصحاب جاری نمی‌شود، چون حدث یقینی با وضو برطرف شده، و نسبت به جنابت که مشکوک است، اصالت عدم جنابت جاری می‌شود.

اما در فرض سوم، شاید استصحاب جاری شود. مثال آنجایی است که شخص، یقین می‌کند که آب ظرف، به خاطر نمکی که در آن ریخته شده، مضاف گشته است؛ آنگاه مقداری آب خالص برآن می‌افزاید و از درجه مضاف بودن آن می‌کاهد، لکن هنوز احتمال می‌دهد مرتبه ضعیفی از مضاف بودن در آن باقی شد. در چنین فرضی، ظاهرا بقای کلّی اضافه استصحاب می‌شود.

۵. اصل مثبت

پیش از این، گفتیم، تنها دلیل استصحاب، روایاتی است که ظاهرش تعبّد به استصحاب است، و نیز گفتیم، ثابت نشده است که سیره عقلا- برآن باشد که در هر چیزی استصحاب را جاری سازند. از اینجا روشن می‌شود که شارع، کسی است که تعبدا مؤدای استصحاب را بر جای واقع نشانده و به آن، بسنده کرده است. بنابراین، اگر آنچه استصحاب می‌شود، امری شرعی و دارای اثری شرعی باشد، استصحاب اثر خود را خواهد داشت، وگرنه اثری برای آن نخواهد بود؛ چون امور خارجی و غیر شرعی تابع متن واقعیت است، و در چنین اموری به حکم ظاهری و تنزیلی اکتفا نمی‌شود.

مثلا: هرگاه زنده بودن زید را که غایب و ناپیدا است، استصحاب می کنیم، در صورتی که بر زنده بودن وی اثری شرعی بار شود، استصحاب تمام است، چون اثری

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۶

له، و ان لم یترتّب علیها إلا الآثار العقلیهٔ او العادیهٔ مثل نموّ زید و نبات لحیته و بلوغه سنّ العشرین مثلا، لم یکن للاستصحاب معنی، إذ لم تترتّب علیه تلک الآثار، و هذا هو المراد بما اشتهر علی ألسنهٔ متأخری المتأخرین من عدم حجیهٔ «الأصل المثبت» أی الذی یثبت المستصحب فی الخارج او الذی یثبت آثارا عقلیهٔ او عادیهٔ و هذا واضح، إنما الاشکال فیما اذا کان لمثل هذه الآثار العقلیهٔ و العادیهٔ آثار شرعیهٔ، فهل یتمّ أمر هذا الاستصحاب المثبت؟ و هل تترتّب تلک الآثار الشرعیهٔ التی ترتبت بواسطهٔ الآثار العقلیهٔ او العادیهٔ؟ خلاف. و لعلّ جملهٔ من کلمات القدماء یستشعر منها جریان هذا الاستصحاب و ترتّب تلک الآثار الشرعیهٔ التی کانت بالواسطهٔ.

و اما أقوال متأخری المتأخرین فظاهر بعضها و صریح بعضها عدم الترتّب، و بعضهم ذهب الی أنّ الواسطهٔ اذا کانت خفیّهٔ فی نظر العرف جری الاستصحاب و ترتّب الأثر الشرعی، و بعضهم عمّم الجریان و الترتّب فی صورهٔ خفاء الواسطهٔ و جلائها. و لعلّ الأظهر جریان الاستصحاب و ترتّب الآثار الشرعیهٔ ذات الواسطهٔ العقلیهٔ و العادیهٔ القطعیهٔ، سواء کانت الواسطهٔ جلیهٔ او خفیهٔ. فمثلا استصحاب حیاهٔ زید الغائب یترتّب علیه أثره العقلی و هو ادراکه سنّ البلوغ اذا سافر مدهٔ خمس سنوات و کان ابن عشر سنین.

فاذا کان لبلوغه أثر شرعی، ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۷

برآن بار می‌شود؛ و درصورتی که زنده بودن وی فقط آثار عقلی و یا عادی- مانند رشد وی و رویش محاسن و رسیدنش به بیست سالگی- داشته باشد، و اثری جز این‌ها برآن مترتب نگردد، استصحاب زنده بودن او، بی‌معنا خواهد بود؛ چون این آثار بر استصحاب بار نمی‌شود. مقصود از «عدم حجیّت اصل مثبت»، که بر سر زبان اصولیان متأخر و معاصر شهرت یافته، همین نکته است. مراد ایشان از «اصل مثبت»، چیزی است که مستصحب [- شیء استصحاب شده] را در خارج اثبات می کند، و یا چیزی است که آثاری عقلی و یا عادی را اثبات می کند. و این روشن است [که با استصحاب، آثار عقلی و عادی مستصحب ثابت نمی‌شود]. اشکال در جایی است که این آثار عقلی و عادی، خودش دارای آثاری شرعی باشد. آیا در اینجا استصحاب مثبت، تام خواهد بود؟ آیا آن آثار شرعی که به‌واسطه آثار عقلی و یا عادی بار شده، مترتب می‌شود؟ اصولیان در این‌باره اختلاف‌نظر دارند. شاید از پاره‌ای تعبیرات اصولیان متقدم بتوان جریان چنین استصحابی و ترتب این آثار شرعی را که با واسطه است، استفاده کرد.

امّا گفته‌های اصولیان متأخر و معاصر، برخی ظهور و برخی صراحت در عدم ترتب چنین آثاری دارد. برخی نیز گفته‌اند: درصورتی که واسطه، در نظر عرف، پنهان و ناپیدا باشد استصحاب جاری می‌شود و اثر شرعی مترتب می گردد؛ و برخی دیگر تعمیم داده‌اند و هم در صورت پنهان بودن واسطه و هم در صورت آشکار بودنش، استصحاب را جاری دانسته‌اند. شاید روشن‌تر آن باشد که بگوییم:

استصحاب جاری می گردد و آثار شرعی دارای واسطه عقلی و یا عادی قطعی، مترتب می گردد، خواه واسطه پیدا باشد و خواه

پنهان. برای مثال، زید که غایب [و مفقود] است، اگر به هنگام مسافرت [و مفقود شدنش]، ده‌ساله بوده و اینک پنج سال از آن زمان می‌گذرد، استصحاب زنده بودنش اثری عقلی دارد که برآن بار می‌شود و آن عبارت است از رسیدن وی به سنّ بلوغ. حال اگر، بلوغ وی اثری شرعی داشته باشد-

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۸

مثل نفقة والديه من أمواله فرضا، فيتمّ هذا الاستصحاب و يترتّب الأثر الشرعي، على ما استظهرناه، و كذلك مثل استصحاب عدم هلال شوال ليلة الشك يترتّب عليه الأثر العادى القطعى الحصول، و هو كون غده يوم الفطر و يترتّب على ذلك الأثر العادى، الأثر الشرعى من صلاة العيد و الفطرة و نحوهما. نعم، لو كانت الواسطة عادية و لكنّها غير قطعيّة الحصول مثل نموّ زيد و نبات لحيته فى المثال الأول، اذا كان لها أثر شرعى، فانه لا يترتّب على الاستصحاب بل لا يجرى، لأن النموّ و نبات اللحية أمور عادية غالبية الحصول غير قطعيته.

و حجة ما اخترناه: انّ الشارع لمّا اعتبر المتيقّن السابق باقيا عند الشك فى بقائه فلا بدّ أن يترتّب عليه كلّ أثر من آثاره، سواء كان عقليا، او عاديا قطعيا، او شرعيا، لأن الشرعىّ بيده جعله و قبوله، و العقلى و العادى مقطوع الحصول للمستصحب الثابت بقاؤه فى نظر الشارع، إذ إن نفس المستصحب فى نظره باق بحكم الاستصحاب، غاية الأمر إنّ المستصحب اذا لم يكن له لازم شرعىّ و لو بالواسطة، لا يكون أثر لاعتبار الشارع له، لأنّ المفروض أن نفس المستصحب فى هذا المقام ليس له أىّ أثر و أىّ لازم يتعلّق به غرضه. و اما العرف فينيطون أمورهم العادية بنفس الواقع لا بالمجعول الشرعى بدل الواقع، و لا فرق فيما ذكرناه بين خفاء الواسطة بنظر العرف و جلائها، لأنه لا أثر لتفريق العرف فى المقام فى الواسطة بالخفاء و الجلاء.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۶۹

مانند [پرداخت] خرجی پدر و مادرش از اموالش- این استصحاب، بنا بر آنچه به نظر ما از ظاهر ادله استصحاب به دست می‌آید، تام خواهد بود و اثر شرعی برآن مترتب می‌گردد. همچنین است استصحاب عدم هلال شوّال در لیلة الشک [- شبی که معلوم نیست آخر رمضان است یا اوّل شوّال]؛ پس اثر عادیی که حصولش قطعی است، یعنی اینکه فردایش روز فطر است، برآن بار می‌شود و بر این اثر عادی، اثر شرعی- که عبارت است از نماز عید و زکات فطره و مانند آن- مترتب می‌گردد. آری، اگر واسطه، عادی ولی حصولش غیر قطعی باشد- مانند رشد زید و رویش محاسنش در مثال نخست، اگر اثری شرعی داشته باشد- چنین اثری بر استصحاب مترتب نمی‌گردد، بلکه استصحاب در آن جاری نمی‌شود، چون رشد و رویش محاسن، اموری عادی است که هرچند غالبا [با بالا رفتن سنّ و سال] تحقق می‌یابد ولی حصولشان قطعی نیست.

دلیل ما آن است که: شارع، چون متیقن سابق را، به هنگام شک در بقایش، باقی اعتبار کرده است، ناچار باید همه آثارش برآن بار شود، خواه آثار عقلی، خواه آثار عادی قطعی و خواه آثار شرعی؛ چون جعل و قبول آثار شرعی به دست شارع است، و حصول آثار عقلی و عادی نیز برای مستصحب، که در نظر شارع بقایش ثابت است، قطعی می‌باشد؛ چون خود مستصحب در نظر شارع به حکم استصحاب باقی است، نهایت آنکه درصورتی‌که مستصحب، هرچند با واسطه، لازمی شرعی نداشته باشد، اعتبار کردنش توسط شارع، اثری نخواهد داشت؛ چون فرض آن است که در اینجا، خود مستصحب، هیچ اثر شرعی و یا لازمی که مقصود شارع باشد، ندارد. و اما عرف، امور عادی خود را به خود واقعیت مربوط می‌کند، نه آنچه به لحاظ شرعی به جای واقع جعل شده است. و در آنچه گفتیم میان پنهان و پیدا بودن واسطه در نظر عرف، فرقی نیست، چون در این مقام، تفکیک عرف میان واسطه پنهان و واسطه پیدا، اثری ندارد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۰

۶- الظاهر انّه کما یجری الاستصحاب فی الأمور القارّة، کذلک یجری فی شبیه القارّة، مثل الزمان المحدود بحدّ و الزمانیات المتصرّمة بتصرّمه، کالأکل و الحرکة و الکلام، اذا کان فیها اقتضاء الاستمرار الی زمن. اما الزمان المحدود، فمثل اللیل و النهار ادّعی الاجماع او الضرورة علی جریانه فیهما، بل یحتمل دلالة روایة صوم یوم الشک المتقدمة علی الجریان، بل لعلّه فی العرف یعدّ کالمستقرات فتنطبق علیه روایات الاستصحاب. فلو شک فی انتهاء لیلة الصیام لشبهة خارجیة شک لأجلها فی طلوع الفجر یمکن استصحاب اللیلة ظاهرا، فتترتّب علیه آثاره الشرعیة کجواز الأکل، و کذلک الشکّ فی نهار الصوم فیستصحب و یترتّب علیه عدم جواز الافطار، و ان کان یحتمل أن ذلک لأجل استصحاب عدم طلوع الفجر فی الأول و استصحاب عدم غروب الشمس، او لقاعدة اشتغال الذمة بالصوم حتّی یعلم بدخول اللیل فی الثانی.

و اما الزمانیات، مثل ما لو علم أن للمتکلّم اقتضاء الکلام الی ساعة لتدریس و نحوه، ثمّ تیقّنا بابتدائه بالتدریس مثلا، ثم شککنا فی حصول مانع له عن اکمال کلامه و تدریسه فیستصحب بقاؤه ظاهرا اذا کان لبقائه أثر شرعی کما نبّهنا علیه فی التنبیه السابق.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۱

۶. جریان استصحاب در امور تدریجی

استصحاب، همان گونه که در امور قارّ [و غیر تدریجیّ الحصول] جاری می‌شود، ظاهرا در امور شبیه قارّ نیز جریان می‌یابد، مانند زمان محدود به یک حدّ و امور زمانی که با گذرا بودن زمان، گذرا و ناپایدارند، همچون خوردن، حرکت و سخن گفتن؛ البته درصورتی‌که اقتضای استمرار تا زمانی خاص در آنها باشد. امّا زمان محدود، اموری مانند شب و روز را برخی ادعا کرده‌اند که جریان استصحاب در آن مورد اجماع و یا امری ضروری است، بلکه احتمال دارد روایت مربوط به روزه در یوم الشک که گذشت، بر جریان استصحاب در آن دلالت داشته باشد. پس اگر کسی در پایان یافتن شب روزه شک کند و منشأ شکّ او امور خارجی‌یی باشد که بر اثر آن در طلوع [و عدم طلوع] فجر مردّد باشد، ظاهرا می‌تواند [بقای] شب را استصحاب کند و در نتیجه، آثار شرعی آن، مانند جواز خوردن، برآن بار می‌شود. همچنین است شک در روزی که در آن روزه واجب است؛ پس [اگر در بقای آن روز شک کند]، بقای روز را استصحاب می‌کند و عدم جواز افطار را برآن بار می‌کند. هرچند این احتمال وجود دارد که [ترتب آن آثار شرعی] در مورد نخست [- شک در بقای شب] به خاطر استصحاب عدم طلوع فجر [که امری قارّ و غیر زمانی است] باشد، و در مورد دوم [- شک در بقای روز] به خاطر استصحاب عدم غروب خورشید، و یا جریان قاعده اشتغال ذمّه به روزه تا زمان علم به داخل شدن شب، باشد، [و در این صورت، روایت یاد شده بر جریان استصحاب در زمان، مانند شب و روز، دلالت نخواهد داشت].

اما در امور زمانی، مانند آنکه بدانیم مقتضی سخن گفتن تا زمانی خاص [مثلا ساعت ۱۰] برای گوینده [مثلا استاد علم اصول] برای تدریس و مانند آن، وجود دارد؛ آنگاه در اینکه مانعی برای وی از تمام کردن سخن گفتن و تدریسش پدید آمده باشد، شک کنیم، در چنین فرضی ظاهرا بقای آن استصحاب می‌شود، مشروط برآن که بقای آن، اثری شرعی داشته باشد، چنان‌که در تنبیه پیشین گذشت [که جریان استصحاب مشروط به آن است که مستصحب دارای اثر شرعی باشد].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۲

۷- اذا علم بحادث فی زمان معیّن و لم یعلم وقت حدوثه، فیمکن استصحاب عدم حدوثه الی زمان العلم به، و اما اذا علم بحدوث حادثین و لم یعلم بتقدّم أحدهما علی الآخر او تأخّره فیما اذا کان لذلک أثر شرعی، فهل یجری استصحاب عدم حدوث کلّ منهما فی زمان حدوث الآخر مطلقا؟ او لا یجری مطلقا؟ او التفصیل بین ما اذا جهل تاریخهما فیجری استصحاب عدم کلّ منهما الی زمان

الآخر و یتعارضان، و بین ما یعلم تاریخ أحدهما فیجری فی المجهول، و اما معلوم التاریخ فلا یجری فی طرفه الاستصحاب؟ أقوال. و لعلّ الأظهر التفصیل، لعدم دلالهٔ أخبار الاستصحاب المخصوصهٔ موردا علی استصحاب ما علم زمان عدمه و زمان وجوده و انصراف المطلقات عنه.

ثم الظاهر أنّ المشهور ترتیب آثار تأخّر مجهول التاریخ عن معلومه حین استصحاب عدم حدوث مجهول التاریخ الی زمان معلومه، و لعلّ ذلک هو الأظهر خلافا لجملهٔ من المتأخرین.

فلو علم بموت أحد فی غرّهٔ رجب و جهل تاریخ اسلام وارثه فیستصحب عدم اسلامه الی زمان موت المورث فیترتب علیه عدم ارثه منه ظاهرا.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۳

۷. جریان استصحاب به هنگام شک در تقدّم و تأخّر دو حادث

هرگاه بدانیم پدیده‌ای در زمانی معیّن، پدید آمده ولی زمان پیدایش آن را ندانیم، می‌توانیم عدم حدوث آن را تا زمان علم به آن، استصحاب کنیم؛ اما هرگاه بدانیم دو پدیده، حادث شده‌اند و ندانیم کدام یک بر دیگری مقدّم و یا متأخر است و این تقدّم و یا تأخر، اثری شرعی داشته باشد، آیا می‌توان عدم حدوث هریک از آنها در زمان حدوث دیگری را مطلقا استصحاب کرد؟ یا مطلقا نمی‌توان استصحاب کرد؟ و یا باید تفصیل داد و گفت درصورتی‌که تاریخ حدوث هر دوی آنها مجهول باشد، استصحاب عدم هریک از آنها تا زمان دیگری جاری می‌شود و باهم تعارض می‌کنند [و در نتیجه، هر دو استصحاب ساقط می‌گردند]؛ و درصورتی‌که تاریخ حدوث یکی از آنها معلوم باشد، نسبت به آنکه زمان حدوثش را نمی‌دانیم، استصحاب جاری می‌شود و نسبت به آنکه زمان حدوثش را می‌دانیم، استصحاب جاری نمی‌شود؟

این‌ها اقوالی است [که در این مسئله وجود دارد]. و شاید قول به تفصیل روشن‌تر باشد، چرا که آن دسته از روایات استصحاب که مربوط به موردی خاص هستند، بر استصحاب چیزی که زمان عدم و زمان وجودش معلوم است، دلالت ندارند؛ و آنها که مطلق هستند، از چنین موردی انصراف دارند.

نکته دیگر آنکه بنا بر مشهور، [هرگاه دو پدیده، یکی تاریخ حدوثش معلوم و دیگری، مجهول باشد]، هنگامی که عدم حدوث پدیده مجهول التاریخ را تا زمان حدوث پدیده معلوم التاریخ، استصحاب می‌کنیم، آثار متأخر بودن پدیده مجهول التاریخ از پدیده معلوم التاریخ مترتب می‌گردد؛ و شاید همین امر، ظاهرتر باشد، هرچند برخی از اصولیان متأخر، آن را نپذیرفته‌اند.

برای مثال، اگر بداند کسی در اوّل ماه رجب مرده است و [آن میّت وارثی داشته که کافر بوده و سپس مسلمان شده است]، و تاریخ اسلام آوردن وارث وی معلوم نباشد، در اینجا ظاهرا عدم اسلام وی تا زمان مرگ مورّث، استصحاب می‌شود و بر این استصحاب، عدم ارث بردنش از وی، مترتب می‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۴

۸- علم مما تقدّم انّ الاستصحاب یقتضی تقدّم متیقّن و عروض شک فی بقائه، فلو انعکس الأمر فکان الشک فی حال المتیقن قبل زمان الیقین، مثلا: لو تیقّنا بعدالهٔ زید یوم الجمعهٔ ثمّ شککنا فی عدالته یوم الخمیس، فهل یتقهقر حکم العدالهٔ الی الخمیس؟ لیس فی أخبار الاستصحاب دلالهٔ علی ذلک. نعم، نقل الاتفاق علی جریان اصالهٔ عدم النقل فیما لو ثبتت دلالهٔ اللفظ حقیقهٔ علی معنی فی عرفنا فیثبت بذلک انه فی العصور السابقهٔ حقیقهٔ ایضا فی هذا المعنی دون غیره و هذا قیل إنّه نظیر «الاستصحاب القهقری» الذی لم

تثبت حجیته، و لکن الظاهر انّ الأصول اللفظیة مبنیة علی عرف أهل المحاورات، فما صحّ عندهم فهو الصحیح فی المحاورات، و الظاهر أن الشارع من هذه الحیثیة یعدّ فی جملة أهل المحاورات.

۹- اذا شکّ المصلی مثلا فی حصول قاطع عنده للصلاة، مثل الاستدبار و نحوه، فالظاهر جریان اصالة عدم حدوثه فتترتب علیها صحة صلاته، بل الظاهر جریان استصحاب صحة الصلاة یعنی عدم بطلانها بحیث لو انضمت الأجزاء الباقیة الی الماضیة لتمّت بها صلاته. اما لو شکّ فی قاطعیة شیء

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۵

۸. استصحاب قهقری

از آنچه گذشت، دانسته شد که استصحاب خواهان دو چیز است: یکی تقدّم یک امر یقینی و دیگر، عروض شک در بقای آن امر یقینی. حال اگر جریان به عکس شود؛ به این صورت که درباره حال متیقن پیش از زمان یقین شک کنیم؛ مثلا اگر یقین داشته باشیم زید در روز جمعه عادل بوده است، و سپس در اینکه وی در روز پنج‌شنبه عادل بوده یا نه، شک کنیم، آیا حکم عدالت به صورت قهقری [- رو به عقب] به روز جمعه سرایت می‌کند. در روایات استصحاب، چیزی که بر این مطلب دلالت کند، وجود ندارد. آری، گفته‌اند در جایی که دلالت لفظی به صورت حقیقت، بر معنایی در عرف کنونی ما ثابت باشد [و آنگاه شک کنیم که آیا در سابق نیز معنای حقیقی این لفظ، همین معنا بوده و یا معنای دیگری داشته و بعدها معنای کنونی را یافته است]، همگان پذیرفته‌اند که اصالت عدم نقل جاری می‌گردد و توسط آن ثابت می‌شود که آن لفظ در دوره‌های پیشین نیز حقیقت در همین معنا بوده است نه معنایی دیگر. و گفته‌اند: این، همانند «استصحاب قهقری» است که حجیّت آن ثابت نشده است. لکن ظاهرا اصول لفظی مبتنی بر عرف اهل زبان است، و هرچه در نظر ایشان درست باشد، در گفت‌وگوها صحیح تلقّی می‌شود، و ظاهرا شارع از این جهت یکی از اهل زبان به شمار می‌رود.

۹. شک در قاطع بودن امر موجود

هرگاه نمازگزار مثلا در پیدایش چیزی که نماز را قطع می‌کند، مانند استدبار [- انحراف از قبله]، شک کند، ظاهرا اصالت عدم حدوث و پیدایش آن، جاری و درست بودن نماز برآن مترتب می‌گردد؛ بلکه ظاهرا استصحاب صحّت نماز، یعنی عدم بطلان آن، جاری می‌شود، به‌گونه‌ای که اگر اجزای باقی‌مانده به اجزای گذشته بپیوندد، نماز با آن تام و تمام می‌گردد. اما اگر شک کند که چیزی که پدید آمده، قاطع

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۶

لها کما لو شک فی البکاء انه مبطل للصلاة أم لا؟ فتجری البراءة او الاحتیاط کما مرّت الاشارة الیه فی مسألة «دوران الأمر بین الأقل و الأکثر فی الشبهة الوجوبیة الحکمیة».

۱۰- مقتضی ما استظهرناه- من أنّ الاستصحاب لا یجری فی الأحکام الکلیة و التکلیفیة، بل هو خاصّ بالأحکام الوضعیة الجزئیة للمکلّف و الموضوعات للأحکام و الأمور الخارجیة التی یترتّب علیها أثر شرعی و لو بواسطة أمر عقلی او عادی قطعی الحصول- أن یکون الاستصحاب کقاعدة فقهیة مثل «قاعدة الفراغ» و أمثالها تلقی الی المقلّد لتطبیقها علی مواردها، و إنما ذکرناه فی أول باب الشک فی عداد الأصول التی یعرف بها المجتهد الأحکام الظاهریة عند الشک تبعا لعادة المتأخرین من مؤلفی الأصول.

خاتمـهٔ و فیها مطالب خمسـهٔ المطلب الاول إنّ الفرق بین «الامارهٔ» و «الأصل» انّ الامارهٔ: هی التی أخذ فیها جههٔ الکشف عن الواقع، و الأصل: هو ما لم یؤخذ فیه ذلک.

و فی کون الیـد المجهولـهٔ کیفیـهٔ تسـلّطها علی المال التی هی علامـهٔ الملکیهٔ امارهٔ او أصـلا؟ وجهان، و الأظهر الاماریهٔ، لأن الید کان مبنی العقلاء علیها منـذ القدم، و لم یکن بناؤهم علی ذلک إلا لکونها کاشـفهٔ عن الملکیهٔ لغلبهٔ الملکیهٔ فی ذوی الأیدی علی الأموال، و الشارع قد أمضی ذلک، فهی- إذن- امارهٔ مقدمهٔ علی الاستصحاب، کما أشرنا الیه فی التنبیه الأول،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۷

نماز هست یا نیست، مثل آنکه در نماز بگریـد و آنگاه شک کند که آیا این گریسـتن، نماز او را باطل ساخته یا نه، در این صورت، اصالت برائت یا احتیاط جاری می‌شود، چنان‌که در مسأله «دوران امر میان اقلّ و اکثر در شبهه حکمی وجوبی» بدان اشاره شد.

۱۰. استصحاب به مثابه قاعده‌ای فقهی

گفتیم که استصـحاب، ظـاهرا در احکـام کلّی و تکلیفی جـاری نمی‌شود، بلکه فقط در احکام وضـعی و جزیی مکلّف و موضوعات احکـام و امور خـارجی‌یی که اثری شـرعی- هرچنـد به‌واسـطه امری عقلی و یا امری عادی که حصولش قطعی باشـد- داشـته باشـد، جریان می‌یابـد. مقتضای این مطلب آن است که استصـحاب همچون قاعده‌ای فقهی، مثل قاعده فراغ و مانند آن، باشد که در اختیار مقلّد قرار می‌گیرد تا آن را بر موارد خاصـش منطبق کند. و ما فقط به پیروی از آنچه میان مؤلفین متأخر علم اصول، معمول گشـته، آن را در آغاز باب شک، در شمار اصولی قرار دادیم که مجتهد به هنگام شک، به‌وسیله آن، احکام ظاهری را می‌شناسد.

خاتمه

مطلب نخست: تفاوت میان اماره و اصل

فرق بین اماره و اصل، آن است که اماره، چیزی است که جهت کشف از واقع در آن مأخوذ است درحالی‌که در اصل، چنین جهتی ملحوظ نیست. آیـا یـدی که نحوه تسـلّط آن بر مـال، نـامعلوم است، و نشانه ملکیت می‌باشـد؛ اماره است یا اصل؟ دو احتمال وجود دارد و ظاهرتر آن است که اماره باشد، چون بنای کار عقلا از زمان‌های پیشین، بر ید بوده است و این نیست مگر به جهت آنکه ید، کـاشف از ملکیت می‌باشـد، چرا که غالبـا کسـی که بر مالی یـد [و سـلطه] دارد، مالک آن می‌باشـد، و شارع این بنا را امضا و تأیید کرده است. بنابراین، ید، چنان‌که در تنبیه نخست اشاره کردیم، اماره‌ای است که

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۸

و لکن ذلک فیما اذا لم یعترف ذو الید بأنها کانت سابقا ملکا للمدعی لملکیتها.

و هنـاک جهـهٔ أخری تقتضـی تقـدیم الیـد علی الاستصـحاب، و هی أن فی کثیر من مواردها بل اکثرها استصـحابا علی خلافها، فیلزم تقدیمها علیه حتی لو کانت أصـلا و لم تکن امارهٔ، إذ لو لا تقدیمها علیه لتهدم رکنها و لما قام للمسلمین سوق، لأنّ اکثر ما فی أیدی الناس مسبوق بملک الغیر له.

کما انّ البینـهٔ مقدمـهٔ علیها، لأنّ الشارع أعملها فی موارد الیـد کما علیه عمل المسـلمین. فمن کان بیده شـیء و ادّعی أحد أنه ملکه و أقام بینهٔ علی ذلک عند الحاکم، حکم بمقتضی بیّنته بأنه له و انتزع من ید الأول.

المطلب الثانی إنّ قاعدتی «التجاوز عن العمل، و الفراغ منه» هل هی امارة او أصل؟ وجهان، و لعلّ الأول أقرب لقوله علیه السّلام فی بعض أخبارها: «هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک» کما یأتی حیث اعتبر الأذکریة التی فیها جهة کشف عن الواقع، و هذا علامة کونها امارة، فهی إذن مقدمة علی الاستصحاب کغیرها من الامارات، و لأنها واردة فی مورد وجود الاستصحاب علی خلافها، و هو استصحاب عدم الاتیان بذلک المشکوک، فلو لم تقدم علیه لزم إلغاؤها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۷۹

بر استصحاب مقدّم می گردد، لکن این درصورتی است که صاحب ید اعتراف نکند که آن مال، پیش از این، ملک کسی بوده که اینک مدّعی مالکیت آن است.

جهت دیگری نیز هست که مقتضی مقدّم داشتن ید بر استصحاب می‌باشد، و آن این است که در بسیاری بلکه در بیشتر موارد جریان قاعده ید، استصحابی برخلاف آن وجود دارد؛ و این مستلزم آن است که ید را، حتی اگر اصل باشد و نه اماره، بر استصحاب مقدّم بداریم، چرا که اگر آن را بر استصحاب مقدّم نداریم پایه قاعده ید فرومی‌ریزد و نظام بازار مسلمانان برهم می‌خورد، چرا که بیشتر چیزهایی که در دست مردم است، قبلاً ملک دیگران بوده است؛ چنان‌که بیّنه بر ید، مقدّم می‌باشد، به دلیل آنکه شارع در موارد ید به آن ترتیب اثر داده است، چنان‌که سیره مسلمانان گواه برآن است. بنابراین، اگر کسی چیزی در دست داشت و کسی ادعا کرد که آن چیز، ملک اوست و بیّنه‌ای نزد حاکم بر ادعای خود اقامه کرد، به مقتضای بیّنه به مالکیّت وی حکم می‌شود و آن مال از دست کسی که آن را در اختیار دارد، خارج می گردد.

مطلب دوم: اماره بودن قاعده تجاوز و فراغ

اشاره

آیا قاعده تجاوز از عمل و قاعده فراغ از عمل، اماره هستند یا اصل؟ دو وجه در مسئله وجود دارد، و شاید وجه نخست، به صواب نزدیک‌تر باشد. به‌دلیل آنکه در برخی از روایات آن، چنان‌که خواهد آمد، امام (ع) فرموده است: «او هنگامی که وضو می‌سازد، بیش از هنگام شک، متذکر است». در اینجا امام (ع) «تذکر بیشتر» را، که حیثیت کشف از واقع است، اعتبار کرده است و این، نشانه آن است که این قاعده، اماره است؛ و چون اماره است، همچون دیگر امارات، بر استصحاب مقدم می‌شود.

دلیل دیگر آنکه، این قاعده در موردی جاری می گردد که استصحاب برخلاف آن جریان دارد، و آن استصحاب بجا نیاوردن جزء مشکوک است. پس اگر این قاعده بر استصحاب مقدم نباشد، باید الغا گردد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۰

تحقیق القاعدتین: إن قاعدة «التجاوز» مع قاعدة «الفراغ» متحدة أم لا؟ وجهان، بل قولان. فالقائلون باختلافهما فرّقوا بینهما بأنّ الأولی هی فی الشک فی الاتیان ببعض أجزاء المرکّب کالصلاة، بل لعلّها مختصة بأجزاء الصلاة، و ذلک بعد تجاوز محلّه و الدخول فی غیره من الأجزاء. و الثانیة هی فی الشک فی صحة عمل أتی به و فرغ منه للشک فی اتیان ما یعتبر فی العمل من جزء او شرط، و بعضهم اعتبر فیها الدخول فی الغیر ایضا کالأولی.

و لعلّ الأظهر انهما قاعدة واحدة و هی: «الشک فی الشیء بعد تجاوز محله و الدخول فی غیره» و هذا العنوان هو المفهوم من أخبار القاعدتین المتقاربة تعبیرا، بل تکاد أن تکون متحدة لفظا و مقصودا. و الشک فی الشیء یشمل عرفا الشک فی وجود الشیء الذی هو مورد قاعدة التجاوز و یشمل الشک فی صحة الشیء الموجود.

ثم إن لم یسلّم صحة مثل هذا التعبیر الشامل للشکین قلنا: المراد من الشک هو الشک فی وجود الشیء. و اما الشک فی الصحة فداخل فیه، لأنه فی الحقیقة شک فی وجود الشیء الصحیح فیرتفع الاشکال، و علینا الآن سرد روایات الباب حتی یتّضح ما قلناه:

۱- صحیحة زرارة. قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۱

پژوهش درباره قاعده تجاوز و فراغ

آیا قاعده تجاوز همان قاعده فراغ است یا نه؟ دو وجه، بلکه دو قول در مسئله وجود دارد. کسانی که معتقدند این‌ها دو قاعده مختلف هستند گفته‌اند که تفاوت این دو قاعده در آن است که قاعده نخست [- قاعده تجاوز] در جایی جاری است که شخص در بجا آوردن برخی از اجزای مرکب، مانند نماز، شک کند- بلکه شاید این قاعده به اجزای نماز اختصاص داشته باشد- و هنگامی جاری می‌شود که شخص از محلّ آن جزء گذشته و وارد جزء بعدی شده است؛ اما قاعده دوم [- قاعده فراغ] در جایی جاری می‌شود که شخص در صحّت عملی که بجا آورده و از آن فارغ شده، شک کند چون نمی‌داند جزء و یا شرطی را که در آن عمل معتبر می‌باشد، بجا آورده است یا نه. برخی از فقها در قاعده فراغ نیز، مانند قاعده تجاوز، داخل شدن در عمل دیگر را لازم دانسته‌اند.

شاید ظاهرتر آن باشد که این دو، یک قاعده باشند و آن اینکه: «شک در چیزی پس از گذشتن از محلّش و داخل شدن در غیر [بی‌اعتبار است]». این عنوان همان چیزی است که از روایات دو قاعده- که تعبیرهایی نزدیک به هم دارند چندان‌که گویا لفظ و مقصودشان یکی است- فهمیده می‌شود. و شک در شیء عرفا هم شک در وجود شیء را که مورد قاعده تجاوز است، و هم شک در صحت شیء موجود را [که مورد قاعده فراغ است]، شامل می‌گردد.

اگر درستی مثل این تعبیر، که هر دو شک را شامل می‌گردد، پذیرفته نشود، می‌گوییم که مقصود از شک همان شک در وجود شیء است؛ و شک در صحت نیز در آن داخل می‌شود، زیرا شک در صحت در واقع شک در وجود شیء صحیح است. در نتیجه، اشکال برطرف می‌گردد. اینک باید روایات این باب را بیان کنیم تا درستی آنچه گفتیم، روشن شود:

۱. صحیحه زراره. زراره گفت: به امام صادق (ع) گفتم: مردی درحالی‌که وارد

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۲

شک فی الأذان و قد دخل فی الاقامة؟ قال: «یمضی». قلت: رجل شک فی الأذان و الاقامة و قد کبّر؟ قال: «یمضی». قلت: رجل شک فی التکبیرة و قد قرء؟ قال: «یمضی». قلت: شکّ فی القراءة و قد رکع؟ قال:

«یمضی». قلت: شکّ فی الرکوع و قد سجد؟ قال: «یمضی علی صلاته» ثمّ قال: «یا زرارة اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء».

۲- روایة اسماعیل بن جابر او صحیحته عنه علیه السّلام قال: «إن شکّ فی الرکوع بعد ما سجد فلیمض، و ان شکّ فی السجود بعد ما قام فلیمض، کلّ شیء شکّ فیه و قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه».

۳- موثقة ابن بکیر عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام: «کلّ ما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو».

۴- موثقة ابن أبی یعفور: «اذا شککت فی شیء من الوضوء و قد دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء، إنما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه».

۵- روایة محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام: «کلّ ما شککت فیه بعد ما تفرغ من صلاتک فامض».

۶- روایهٔ زرارهٔ عنه علیه السّلام: «فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت فی حال أخری فی الصلاهٔ، او فی غیرها، فشککت فی بعض ما سمّی اللّه مما أوجب اللّه علیک فیه وضوءه لا شیء علیک فیه».

۷- قوله علیه السّلام: «کلّ ما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکرا فامضه کما هو».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۳

اقامه شده، در اذان شک می‌کند [، تکلیف او چیست]؟ فرمود: «ادامه می‌دهد». گفتم:

مردی درحالی‌که تکبیر [نماز] را گفته، در اذان و اقامه شک می‌کند [، تکلیف او چیست]؟ فرمود: «ادامه می‌دهد». گفتم: مردی درحالی‌که [حمد را] خوانده، در تکبیرهٔ [الاحرام نماز] شک می‌کند [، تکلیف او چیست]؟ فرمود: «ادامه می‌دهد».

گفتم: درحالی‌که به رکوع رفته در قرائت شک می‌کند؟ فرمود: «ادامه می‌دهد». گفتم:

درحالی‌که به سجده رفته، در رکوع شک می‌کند؟ فرمود: «نمازش را ادامه می‌دهد».

آنگاه فرمود: «ای زراره، هرگاه از چیزی بیرون و در غیر آن وارد شدی و آنگاه شک کردی، این شک چیزی نیست [و اثری برآن مترتب نمی‌شود]».

۲. روایت اسماعیل بن جابر یا صحیحه وی از امام (ع)، فرمود: «اگر پس از آنکه سجده رفت، در رکوع شک کند، باید [نمازش را] ادامه دهد، و اگر پس از آنکه ایستاد در سجده شک کرد باید [نمازش را] ادامه بدهد، هر چیزی را که در آن شک کرد و از آن گذشت و در غیر آن داخل شد، باید برآن بگذرد، [و به شک خود ترتیب اثر ندهد].

۳. موثقه ابن بکیر از محمد بن مسلم از ابی باقر (ع) فرمود: «هرچه گذشته بود و در آن شک کردی، آن را همان گونه که هست ادامه بده».

۴. موثقه ابن ابی یعفور: «هرگاه در چیزی از وضو شک کردی درحالی‌که وارد غیر آن شده بودی، شک تو اثری ندارد، شک تنها درصورتی [مؤثر] است که در آن کار باشی و از آن نگذشته باشی».

۵. روایت محمد بن مسلم از امام باقر (ع): «پس از فراغ از نماز، هرچه را در آن شک کردی، اعتنا مکن».

۶. روایت زراره از امام (ع): «هرگاه از وضو برخاستی و از آن فارغ شدی و به کاری دیگر، نماز باشد یا غیر آن، پرداختی، آنگاه در پاره‌ای از آنچه خدا نامیده و وضوی خویش را در آن واجب ساخته، شک کردی، چیزی در آن بر تو نیست».

۷. سخن امام (ع): «هرچه از نماز و طهور تو گذشت آنگاه متذکر آن گشتی، همان گونه که هست بگذر [و به شک بعدی خود اعتنا مکن]».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۴

۸- قوله علیه السّلام: فیمن شکّ فی الوضوء بعد ما فرغ: «هو حین یتوضّأ اذکر منه حین یشک».

۹- صحیحهٔ علی بن جعفر عن أخیه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یکون علی وضوء ثم یشکّ علی وضوء هو أم لا؟ قال: «اذا ذکرها و هو فی صلاته انصرف و أعادها، و ان ذکر و قد فرغ من صلاته أجزأه ذلک».

۱۰- قوله علیه السّلام: فی الشک فی الصلاهٔ بعد خروج وقتها: «و ان کان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادهٔ».

هذه عمدهٔ ما یستدلّ بها فی المقام من الروایات. و أنت اذا تأملتها کلّها رأیتها تشیر الی معنی واحد و هو «عدم الاعتداد بالشک فی وجود الشیء او فی وجود الشیء الصحیح بعد تجاوزه و الدخول فی غیره». فالشک فی وجود الشیء یکون تجاوزه بتجاوز محله الشرعی، و الشک فی وجود الشیء الصحیح یکون تجاوزه بتجاوز الاتیان به، و لهجهٔ الروایهٔ الأولی و الثانیهٔ اللتین هما مستندا قاعدهٔ التجاوز هی لهجهٔ ما دلّ من البواقی علی قاعدهٔ الفراغ، و کما یشترط الدخول فی الغیر فی القاعدهٔ الأولی کذلک فی الثانیهٔ، کما دل

علیه صدر الروایهٔ الرابعهٔ، و ذیلها یقیّد بصدرها، و کذلک دلت علیه السادسهٔ بل و السابعهٔ، لأنّ قوله علیه السّلام «فذکرته تذکرا» یدل علی مضی الصلاهٔ و الطهور فی زمن غیر قصیر. و معلوم انه لا بدّ حینئذ أن یدخل المکلّف فی حال أخری، بل العاشرهٔ فیها إشعار بذلک لقوله علیه السّلام:

«دخل حائل» المشعر بأنّ حصول الحائل له أثر فی عدم الاعادهٔ و إن کان موردها الشک بعد خروج الوقت.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۵

۸. سخن امام (ع) درباره کسی که پس از فراغ از وضو در آن شک کند، فرمود: «او هنگامی که وضو می‌سازد متذکرتر از هنگامی است که شک می‌کند».

۹. صحیحه علی بن جعفر از برادرش [موسی بن جعفر] (ع) گفت: از او درباره مردی پرسیدم که وضو دارد و آنگاه شک می‌کند که بر وضو هست یا نه؟ فرمود:

«هرگاه در حال نماز متذکر آن شد، از نماز منصرف می‌شود و آن را اعاده می‌کند، و اگر پس از فراغ از نمازش متذکر آن شد همان مجزی است [و کفایت می‌کند]».

۱۰. سخن امام (ع) درباره شک در نماز پس از خارج شدن از وقت آن: «و اگر پس از خارج شدن از وقتش باشد حائلی در کار آمده و ازاین‌رو، اعاده ندارد».

این‌ها عمده روایاتی است که در این باب بدان تمسّک شده است، و شما با تأمل در همه آنها مشاهده می‌کنید که این روایات به یک معنا اشاره دارند و آن عبارت است از:

«اعتنا نکردن به شک در وجود چیزی یا شک در وجود شیء صحیح، پس از گذشتن از آن و وارد شدن در غیر آن».

بنابراین، شک در وجود شیء، گذشتنش به گذشتن محلّ شرعی آن است و شک در وجود شیء صحیح، گذشتنش به گذشتن بجا آوردن آن است؛ و نحوه تعبیر در روایت اوّل و دوم، که مستند قاعده تجاوز هستند، همان نحوه تعبیر در بقیه روایات است که بر قاعده فراغ دلالت دارد؛ و همان گونه که جریان قاعده نخست، مشروط به داخل شدن در کاری دیگر است، در روایت دوم نیز این شرط معتبر است، چنان‌که آغاز روایت چهارم برآن دلالت دارد و پایان آن به قیدی که آغاز روایت برآن دلالت دارد، مقیّد می‌گردد. روایت ششم و بلکه روایت هفتم نیز بر این امر دلالت دارد، چون این سخن امام (ع) [در روایت هفتم] که «فذکرته تذکرا؛ آنگاه متذکر آن گشتی» بیانگر آن است که زمانی نه چندان کوتاه از نماز و طهور گذشته است. و روشن است که در این هنگام مکلّف به ناچار وارد حالی دیگر شده است. بلکه در روایت دهم نیز اشعاری بدین معنا هست، چون امام فرموده: «دخل حائل؛ حائلی در کار آمده» که اشعار بدان دارد که حصول حائل در عدم اعاده مؤثر است، هرچند مورد این روایت، شک پس از خارج شدن وقت می‌باشد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۶

و اما المطلقات فتحمل علی المقیّدات، و لا یمکن حمل القید علی الغالب، لأنّ ظاهر هذا القید الاحتراز بحیث یأبی عن حمله علی الغالب.

و لکن الحکم فی الصلاهٔ مشکل فیما اذا سلّم منها ثم شکّ مثلا فی طهارتها قبل الدخول فی تعقیب او غیره.

ملاحظات الاولی: نقل الاتفاق علی جریان «قاعدهٔ الفراغ» فی جمیع أبواب الفقه، و هذا هو الظاهر من الأخبار، کما یدلّ علیه ذیل الروایهٔ الأولی و ذیل الثانیهٔ و الثالثهٔ، لأنّ الظاهر منها جمیعا ضرب قاعدهٔ کلیهٔ. نعم، الشیء الذی یخرج او یفرغ منه و یشک فیه لا بدّ أن یکون فی عرف الشرع یعدّ شیئا مستقلا و ان صار جزءا لعمل. فأجزاء الصلاهٔ أفعال مستقلهٔ و إن ترکبت فصارت عملا له اسم واحد

و أثر خاص، فتكبيرة الاحرام، و الفاتحة، و السورة، و الركوع، و السجود، و التشهد، و السلام، كلّها أعمال مستقلة، فاذا شكّ فی واحد بعد تجاوز محله و الدخول فی غيره مما يعدّ شيئا لا مقدمة شیء لا يعبأ بشكه، و الرواية الثانية كالصريحة فی ذلك، فلا يعتبر مثل الهويّ شيئا و عملا- مستقلا لأنه مقدمة لعمل، و لا تعدّ اجزاء الفاتحة مثلا أشياء مستقلة، فلا تجری فيها قاعدة التجاوز ظاهرا و إن أجراها كثير من المحققين.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۷

اما روايات مطلق بر روايات مقيّد حمل می‌گردد و نمی‌توان اين قيد را بر وجود آن در غالب موارد حمل كرد [و گفت كه ذكر آن در روايات مقيّد، برای تقييد قاعده نيست، بلكه به خاطر غلبه وجود آن می‌باشد]، چون ظاهر اين قيد، آن است كه برای احتراز [و خارج كردن از موارد ديگر] آمده است، به‌گونه‌ای كه از حمل كردن آن بر غالب موارد، ابا دارد. لكن در مورد نماز، هنگامی كه سلام نماز را گفته و پيش از وارد شدن در تعقيبات نماز يا كاری ديگر، مثلا در طهارت داشتن [به هنگام نماز] شك می‌كند، حكم [به جريان قاعده و عدم لزوم اعاده] دشوار است.

ملاحظات

۱. جريان قاعده فراغ در همه ابواب فقه

نقل شده كه فقها بر جريان «قاعده فراغ» در همه ابواب فقه، اتفاق‌نظر دارند. ظاهر روايات نيز همين را تأييد می‌كند، چنان‌كه ذيل روايت نخست و ذيل روايت دوم و سوم بيانگر آن است، چون ظاهر همه آنها بيان يك قاعده كلّی است. آری، كاری كه مكلّف از آن خارج و يا فارغ می‌شود و در آن شك می‌كند بايد به‌گونه‌ای باشد كه در عرف شرع، كاری مستقل به شمار آيد، هرچند جزء يك عمل باشد. برای نمونه، اجزای نماز، افعالی مستقل‌اند هرچند باهم تركيب می‌شوند و به صورت عملی در می‌آيند كه نام و اثری خاص دارد. تكبيرة الاحرام، فاتحه، سوره، ركوع، سجود، تشهد و سلام، همه اعمالی مستقل‌اند. پس هرگاه نمازگزار در هريك از اين‌ها پس از گذشتن محلّش و داخل شدن در عملی ديگر، كه كاری شمرده می‌شود نه مقدمه كاری، شك كند، به شكش توجه و اعتنا نمی‌كند. روايت دوم تقريبا صريح در اين معناست.

برای مثال، پايين رفتن [پس از ركوع] شیء و كاری مستقل به حساب نمی‌آيد، چرا كه مقدمه كاری [- سجود] است، و نيز اجزای فاتحه مثلا كارهايی مستقل نيستند، و ازاين‌رو، ظاهرا قاعده تجاوز در آنها جاری نمی‌شود، هرچند بسياری از محققان اين قاعده را در آنها نيز جاری ساخته‌اند.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۸

و اما رواية عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السّلام:

رجل أهوی الی السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال عليه السّلام: «قد ركع» فلعلّ المراد منها الوصول الی حدّ السجود فی هويّه فلا تعارض ما سبق.

اما أجزاء الوضوء بل و أجزاء الغسل و التيمّم علی وجه فلا- تعدّ أشياء مستقلة، و لذا لم يعتبر الشارع الشكّ فی جزء الوضوء مع الدخول فی غيره، كالشك فی بعض أفعال الصلاة، بل ألزم العود الی إتيان ذلك الجزء المشكوك فی الوضوء ثم بما بعده، كما دلّ عليه بعض الأخبار و نقل عليه الاجماع.

و اما الرواية الرابعة المارّ ذكرها، فيمكن اعادة ضمير «غيره» فيها الی الوضوء لا الی شیء حتّی لا تنافی بقية الأخبار و الاجماع.

ثم الظاهر عدم الفرق فی أفعال الصلاة و مقدماتها بين الواجبة و المستحبة لذكر الأذان و الاقامة فی الرواية الأولی.

الثانیـة: جریان هـذه القاعـدة إنما هو فی مورد یعلم المکلّف بالمکلّف به، و لکن یشکّ لأجل الغفلة فی کیفیة صدور الفعل منه لقوله علیه السّلام فی الروایة الثامنة:

«هو حین یتوضّـأ اذکر منه حین یشـک» فلا- تجری فی صورة الجهـل بکیفیـة التکلیف ظـاهرا، بل یرجع فیها الی الأصول العملیـة، و لا تجری ایضا فیمن یحتمل الترک عمدا علی الأظهر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۸۹

اما در روایت عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه- که گفت: از امام صادق (ع) پرسیدم:

مردی است که برای سجده به پایین رفته و نمی‌داند که آیا رکوع کرده است یا نه، [تکلیفش چیست]؟ فرمود: «رکوع کرده است».- شایـد مقصود [سؤال‌کننـده] آن باشـد که وی در این پـایین آمـدن به حـدّ سـجده رسـیده است. در این صورت، این روایت بـا آنچه گذشت تعارضی نخواهد داشت.

اما اجزای وضو، و بلکه اجزای غسل و تیمم بنا بر یک وجه، اموری مستقل به شـمار نمی‌روند و ازاین‌رو، شارع شک در جزء وضـو در صورت داخل شدن در جزء دیگر را، مانند شک در برخی از کارهای نماز، معتبر ندانسته، بلکه الزام کرده که مکلّف بازگردد و آن جزء مشـکوک در وضو را بجا آورد و سـپس اجزای بعـدی را انجام دهـد، چنان‌که پاره‌ای از روایات برآن دلالت دارد و اجماع برآن، نقل شده است.

امـا روایت چهـارم، که گـذشت، ممکن است ضـمیر «غیره» در آن به «وضوء» بازگردانـده شود، نه به «شـیء»، تا این روایت با دیگر روایات و با اجماع سازگار گردد.

نکته دیگر آنکه در کارهای نماز و مقدمات، میان کارهای واجب و مستحب فرقی نیست، چون در روایت نخست، اذان و اقامه [که مستحب‌اند] ذکر شده است.

۲. اختصاص قاعده به جایی که مکلف به معلوم است

این قاعـده تنها در جایی جاری می‌شود که مکلّف علم به مکلف به داشـته باشـد، لکن به خاطر غفلت در چگونگی انجام آن، دچار شک شـده است، چون امام (ع) در روایت هشـتم فرمود: «او هنگامی که وضو می‌سازد متذکرتر از هنگامی است که شک می‌کند». بنابراین، این قاعـده ظاهرا در جایی که مکلّف کیفیّت خود تکلیف را [نه مکلّف به] نمی‌دانـد، جاری نمی‌شود، بلکه در این صورت به اصول عملی مراجعه می‌کنـد. همچنین بنا بر قول ظاهرتر، این قاعـده در حقّ کسـی که احتمال می‌دهـد کاری را عمدا ترک کرده باشد، جاری نمی‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۰

الثالثة: الشک فی الشـرط مثل الوضوء إن کان فی أثناء الصـلاة، فالأظهر الاعتداد به فیلزمه الطهارة ثمّ الصـلاة، و إن کان بعدها جرت قاعدة الفراغ، لکن یأتی به للأعمال المستقبلة لعدم جریان القاعدة بالنسبة الیها، و تدلّ علی ذلک روایة التاسعة بعد حمل قول السائل فیها «ثم یشک علی وضوء هو أم لا؟» علی الشک الساری یعنی کان یعتقد انه علی وضوء ثمّ زال اعتقاده و انقلب شکا.

المطلب الثالث من مطالب الخاتمة انّ اصالة الصـحة فی فعل المسـلم مقدمة علی الاستصـحاب فی الجملة، سواء قلنا انها امارة او أصل لورودها فی مورده.

فلو تیقّنا بنجاسة شیء ثمّ شککنا فی تطهیره استصحبنا نجاسته، و لو تصدّی مسلم لتطهیره حمل علی الصحة و ثبتت طهارته.

و قـد اسـتدلّ علی هـذه القاعـدة بالأدلة الأربعة و لکن لا یخلو بعضـها من مناقشة. نعم، الاجماع فی الجملة کأنه لا اشـکال فیه فتوی و

عملا و سیرهٔ، و ان اختلفوا فی بعض الصغریات.

اما ما استدلّ به من الآیات فالانصاف عدم دلالتها نحو قوله تعالی: (وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً)[۹۶]. و قوله تعالی: (اجْتَنِبُوا. ..

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۱

۳. جریان قاعده در هنگام شک در شرط

شک در شرط کاری، مانند وضو [که شرط نماز است]، اگر در اثنای نماز باشد، ظاهرتر آن است که مؤثر است و ازاین‌رو، بر نمازگزار لازم است که طهارت تحصیل کند و سپس نمازش را [از نو] بخواند؛ و اگر این شک پس از نماز حاصل شود، قاعده فراغ جاری می‌شود، لکن برای اعمال بعدی، وضو می‌سازد، چون قاعده فراغ نسبت به آنها جاری نمی‌شود. روایت نهم، اگر سخن سؤال‌کننده را که پرسیده بود «و آنگاه شک می‌کند که بر وضو هست یا نه»؟ بر شک ساری حمل کنیم- بدین صورت که وی ابتدا معتقد بوده که وضو داشته و سپس اعتقادش زایل و به شک تبدیل شده باشد- بر این مطلب دلالت خواهد داشت.

مطلب سوم: تقدم اصالت صحّت بر استصحاب

مطلب سوم از مطالب خاتمه آن است که اصالت صحت در فعل مسلمان، فی‌الجمله بر استصحاب تقدّم دارد، خواه آن [- اصالت صحت] را اماره بدانیم خواه اصل، چون در موردی که استصحاب جاری است، وارد شده است. بنابراین، اگر به نجاست چیزی یقین کنیم و سپس در اینکه آن را تطهیر کرده‌ایم یا نه، شک کنیم، نجاست آن را استصحاب می‌کنیم، و اگر مسلمانی تطهیر آن را برعهده بگیرد، کار او حمل بر صحت شده طهارت آن، ثابت می‌شود.

برای اثبات این قاعده، به ادله چهارگانه تمسّک شده است، لکن برخی از این ادله بی‌اشکال نیست. آری، گویا فی‌الجمله در اجماع به لحاظ فتوا و سیره، اشکالی نباشد، هرچند در برخی از صغریات [و موارد آن] اختلاف نظرهایی وجود دارد.

اما آیاتی که بدان استدلال شده، انصاف آن است که بر این قاعده دلالت ندارد. مانند آیه: (وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً)[۹۷] «و با مردم سخن خوش و نیک بگویید». و آیه: (اجْتَنِبُوا

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۲

کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ)[۹۸]. و قوله تعالی: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)[۹۹]. و لعلّ بعض الأخبار لا تخلو من دلالهٔ، مثل ما عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: «ضع أمر أخیک علی أحسنه حتی یأتیک ما یقلبک عنه و لا تظنّ بکلمهٔ خرجت من أخیک سوءا و أنت تجد لها فی الخیر سبیلا».

و ما روی عن الصادق علیه السّلام: «کذّب سمعک و بصرک عن أخیک، فان شهد عندک خمسون قسامهٔ انه قال، و قال لم أقل، فصدّقه و کذّبهم».

و ما ورد «أنّ المؤمن لا یتّهم أخاه» و نحو ذلک. و هذه الأخبار أخصّ من الدعوی لأنها لا تدلّ إلا علی لزوم الحمل علی الخیر لا علی الشرّ، فلا تدلّ علی لزوم حمل کلّ ما یصدر منه علی الصحهٔ و الصواب، و لو ما کان صدر منه علی سبیل الغفلهٔ عن بعض شرائطه مثلا- او ما کان معتقدا هو صحته، مثل ما لو اعتقد عدم وجوب السورهٔ فی الصلاهٔ و شکّ الحامل المعتقد بوجوبها فی اتیان ذلک المصلی لها، فلا تدلّ هذه الأخبار علی لزوم الحمل علی اتیانه بها، لأنّ ترکها لا یعدّ شرا بالنسبهٔ الیه، لاعتقاده عدم وجوبها، و هذه الأخبار خاصهٔ ایضا بالمؤمن لذکر الأخ فیها المراد منه المؤمن، و هو أخص من المسلم.

اما اصالهٔ الصحهٔ المطلقهٔ فی العبادات و المعاملات حتّی من غیر المسلم فمستندها ظاهرا السیرهٔ المستمرهٔ من قدیم العصور،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۳

كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ)[۱۰۰] «از بسیاری گناهان بپرهیزید». و آیه (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)[۱۰۱] «به قراردادها [ی خود] وفا کنید». و شاید برخی از روایات دلالتی بر این قاعده داشته باشند، مانند روایتی که از امیر المؤمنان (ع) نقل شده که فرمود: «امر برادر خود را بر نیکوترین وجه قرار بده تا آنکه چیزی نزد تو آید که تو را از آن بازگرداند [و نشان دهد که به‌گونه‌ای دیگر بوده است]، و به کلمه‌ای که برادرت بر زبان آورده و تو راهی در خیر برایش می‌یابی، گمان بد مبر».

و روایتی که از امام صادق (ع) نقل شده که فرمود: «گوش و چشم خود را درباره برادرت تکذیب کن. پس اگر پنجاه نفر نزد تو با قسم شهادت دادند که او آن سخن را گفته است و خودش می‌گوید نگفته‌ام، او را تصدیق و آنان را تکذیب کن».

و روایتی که در آن آمده «مؤمن برادر خویش را متّهم نمی‌سازد». و مانند آن. این روایات اخص از مدعا هستند، چون جز بر لزوم حمل [امر مسلمان] بر خیر، و نه بر شرّ، دلالت ندارند. بنابراین، این روایات دلالت نمی‌کنند بر اینکه هر کاری را که از مسلمان سر می‌زند، باید بر صحت و صواب حمل کرد، اگرچه آن کار را مثلا با غفلت از برخی شرایطش کرده باشد، یا به‌گونه‌ای که خودش درست می‌دانسته کرده باشد، مثل آنجا که نمازگزاری می‌پندارد سوره در نماز واجب نیست و شما که سوره را واجب می‌دانید شک می‌کنید که آیا او سوره را در نمازش خوانده یا نخوانده؛ این روایات دلالت نمی‌کنند که شما باید نماز او را بر نماز واجد سوره، حمل کنید، چون ترک سوره برای چنین کسی، شرّ محسوب نمی‌شود، چرا که آن را واجب نمی‌داند.

این روایات همچنین، به مؤمن اختصاص دارد، چون تعبیر «اخ؛ برادر» در آن آمده که مقصود از آن، مؤمن است و مؤمن اخص از مسلمان است.

اما اصالت صحت مطلق که هم در عبادات جاری شود و هم در معاملات حتی در فعل غیر مسلمان، مستندش ظاهرا سیره‌ای است که از زمان‌های قدیم تاکنون

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۴

و إلا لما انتظم أمر الناس فی معاملاتهم. و اما تفصیل مواردها فیطول به المقام، و مجمل القول فیها ان ما ثبتت فیه السیرة فهو الثابت، و إلا فلا.

المطلب الرابع إنّ الاستصحاب حیث استظهرنا انه لا یجری فی الأحکام التکلیفیة مطلقا و لا فی الوضعیّة الکلیة، کما مرّ، فلا تعارض بینه و بین الأصول العملیّة الجاریة فی تلک الأحکام لعدم جریانه، و لکن لو جرت بعض تلک الأصول العملیة فی الأحکام الوضعیة الجزئیة و کان فی موردها استصحاب قدّم علیها، کما لو تیقّن الطهارة، ثم شکّ فی الحدث، فقاعدة الاشتغال تقتضی الاتیان بالطهارة، و الاستصحاب یقتضی العدم، و وجه تقدیمه واضح، لأنّ قاعدة الاشتغال الیقینی و ان اقتضت الفراغ الیقینی و لکنّ الاستصحاب یثبت انّ الطهارة المشکوکة فعلا هی بحکم المتیقنة عند الشارع فهو حاکم او وارد علیها.

المطلب الخامس إن الاستصحاب اذا کان رافعا لموضوع الشک فی استصحاب آخر فلا محالة یکون الأول مانعا من جریان الثانی، لأنّ شرط الاستصحاب تحقّق رکنیه و هما «الیقین السابق» و «الشک اللاحق» فاذا زال أحدهما لم یجر الاستصحاب، و هذا هو المسمّی عند المتأخرین: «بالشک السببی و المسببی» کما لو تیقّن بطهارة ماء ثم ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۵

استمرار داشته، و اگر چنین سیره‌ای نبود کار مردم در دادوستدهایشان سامان نمی‌گرفت. و اما بررسی تفصیل موارد این قاعده به طول می‌انجامد و خلاصه سخن در آن، این است که آن مقدار که سیره در آن ثابت شده است، ثابت می‌باشد، و افزون بر آن، ثابت نمی‌باشد.

مطلب چهارم: تقدم استصحاب بر اصول عملی

گفتیم که ظاهرا در احکام تکلیفی مطلقا و نیز در احکام وضعی کلی، استصحاب جاری نمی‌شود. ازاین‌رو، در این احکام، استصحاب، چون جاری نمی‌شود، با اصول عملی‌ای که در آنها جاری می گردد، تعارض نمی کند. لکن اگر برخی از آن اصول عملی در احکام وضعی جزیی جاری شود و در آن مورد، استصحابی نیز جاری باشد، استصحاب برآن مقدم می گردد. برای مثال، اگر به طهارت یقین داشته باشیم و سپس در حدث شک کنیم، قاعده اشتغال، اقتضا دارد که طهارت را بجا آوریم و استصحاب، اقتضا دارد که آن را بجا نیاوریم، [در اینجا استصحاب بر قاعده اشتغال مقدم می گردد]، و وجه مقدم شدنش نیز روشن است، چون قاعده اشتغال یقینی، هرچند مقتضی فراغ یقینی است، لکن استصحاب اثبات می کند که طهارتی که بالفعل مشکوک است، نزد شارع در حکم طهارت یقینی است. ازاین‌رو، استصحاب برآن قاعده ورود و یا حکومت دارد.

مطلب پنجم:

هرگاه یک استصحاب، موضوع شک را در استصحابی دیگر، بردارد به ناچار مانع از جریان استصحاب دوم خواهد بود، چون جریان استصحاب مشروط به تحقق دو رکن آن، یعنی «یقین سابق» و «شک لاحق»، می‌باشد. پس هرگاه یکی از این دو رکن زایل گردد، استصحاب جاری نخواهد شد، و این همان است که نزد متأخران، «شک سببی و مسببی» نامیده می‌شود. برای مثال، اگر به طهارت آبی یقین کند و سپس در

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۶

شکّ فی عروض نجاسهٔ له استصحب طهارته و ترتّب کلّ أثر شرعی علیه من جواز الوضوء به و تطهیر المتنجس. فلو طهّر به ثوبا متنجسا فلا یجری فی ذلک الثوب استصحاب النجاسهٔ لزوال الشک بنجاسته حینئذ، لأنه طهّره بماء محکوم علیه شرعا بالمطهریهٔ، و إلا لألغی حکم الاستصحاب و انسداد بابه.

الخلاصهٔ (أ) الاستصحاب یجری فی الأحکام التکلیفیهٔ و الوضعیهٔ الکلیهٔ و الجزئیهٔ، و الموضوعات عند اکثر المتأخرین. و لکنّ الأظهر عدم جریانه إلا فی الأحکام الوضعیهٔ الجزئیهٔ لنفس المکلّف و الموضوعات للأحکام الشرعیهٔ و الأمور الخارجیهٔ التی یترتّب علیها أثر شرعی و لو بواسطهٔ أمر عقلی او عادی قطعی الحصول فیما اذا کان الشکّ فی الرافع.

(ب) لا بدّ فی الاستصحاب من یقین سابق او ما هو بحکم الیقین مثل الثبوت بالبیّنهٔ. و لا بدّ فیه من شک لا حق.

(ج) إنّ قاعدتی «التجاوز و الفراغ» قاعدهٔ واحدهٔ ظاهرا موردها «الشک فی الشیء بعد تجاوز محلّه و الدخول فی غیره».

(د) اصالهٔ الصحهٔ فی فعل المسلم مقدمهٔ علی الاستصحاب فی الجملهٔ لورودها فی مورده، فلو استصحبنا نجاسهٔ شیء و تصدّی مسلم لتطهیره حمل علی الصحهٔ و ثبتت طهارته.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۷

عروض نجاستی برآن شک کند، طهارت آن را استصحاب می کند و همه آثار شرعی طهارت را- مانند جواز وضو ساختن از آن آب و تطهیر متنجس توسط آن- برآن مترتب می‌سازد. پس اگر با آن آب، لباسی نجس را تطهیر کند استصحاب نجاست در آن لباس جاری نمی‌شود، چون در این هنگام شک در نجاست آن لباس برطرف شده، زیرا وی آن لباس را با آبی که شرعا به طهارتش حکم شده، تطهیر کرده است. و اگر چنین نبود، حکم استصحاب لغو و باب آن بسته می‌شد.

خلاصه

الف) استصحاب، نزد اکثر متأخران، در احکام تکلیفی و وضعی کلّی و جزیی و نیز در موضوعات جاری می‌شود، لکن به نظر من، ظاهرتر آن است که فقط در احکام وضعی جزیی برای خود مکلّف، و در موضوع احکام شرعی، و امور خارجی‌یی که اثری شرعی هرچند با واسطه امری عقلی و یا عادی قطعی الحصول مشروط برآن که شک در رافع باشد، استصحاب جاری می گردد.

ب) در استصحاب باید یقین سابق، یا چیزی که در حکم یقین باشد- مانند ثبوت با بیّنه- وجود داشته باشد و نیز باید در آن شک لاحق باشد.

ج) قاعده تجاور و قاعده فراغ، ظاهرا یک قاعده‌اند که موردش «شک در چیزی پس از گذشت محلّش و دخول در غیر آن» می‌باشد.

د) اصالت صحت در فعل مسلمان فی‌الجمله بر استصحاب مقدم است، چون این اصل، در مورد استصحاب وارد شده است. پس اگر نجاست چیزی را استصحاب کنیم و مسلمانی تطهیر آن را برعهده بگیرد، فعل او حمل بر صحت شده و طهارتش ثابت می گردد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۸

التعادل و التراجیح هذا الفصل إنما یعقد لتعارض الأدلة، و التعارض معناه: أنّ أحد الدلیلین صار فی عرض الآخر دون طوله فصار بینهما تمانع بین مدلولی الدلیلین و هو غیر باب «التزاحم بین الحکمین» لأنّ التزاحم عبارة عن وجود ملاکین لحکمین فی وقت واحد لا یتمکّن المکلّف من امتثالهما معا، کما اذا کلّف بانقاذ غریقین فی وقت واحد و لا یسعه إلا انقاذ واحد منهما. و هنا یقدّم الأهم إن کان، کما اذا کان أحدهما ولیا، لأنّ الملاک فی کلا الواجبین موجود، بخلاف باب التعارض فانّ الملاک فی أحدهما غیر ثابت و إن کانت الحجیة ثابتة. إذ المفروض انّ کلا منهما تامّ الحجیة من حیث الدلیل، فلا یقدّم فیه الأهم علی غیره لعدم معلومیة کونه حکما واقعیا.

ثمّ انّ المتعارضین، إما أن یکون بینهما تکافؤ أو یکون فی أحدهما مزیة مرجحة للأخذ به. و قبل بیان حکم القسمین لا بدّ من تقدیم مقدمات.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۴۹۹

تعادل و تراجیح

درآمد

اشاره

این فصل به بحث تعارض ادلّه می‌پردازد. معنای تعارض آن است که یکی از دو دلیل در عرض دلیل دیگر قرار گیرد. نه در طول آن و در نتیجه، میان مدلول آن دو تمانع و ناسازگاری باشد. تعارض میان دو دلیل با «تزاحم میان دو حکم» تفاوت دارد، زیرا تزاحم، آن است که در زمان واحد برای دو حکم، دو ملاک وجود داشته باشد به گونه‌ای که مکلّف نتواند هر دو را باهم بجا آورد، مانند آنجا که در زمان واحد مکلّف باشد که دو غریق را نجات دهد و او جز یکی از آنها را نتواند نجات دهد. در اینجا اگر یکی مهم‌تر باشد همان مقدّم می‌شود، مانند آنجا که یکی از دو غریق از اولیای خداست، زیرا ملاک در هر دو واجب وجود دارد، برخلاف باب تعارض که در یکی از آنها ملاک وجود ندارد هرچند حجیّت آن ثابت است، چون فرض آن است که حجیّت هر دو

به لحاظ دلیل، تامّ است و ازاین‌رو، اهمّ بر غیر اهمّ مقدم نمی‌گردد چرا که حکم واقعی بودن آن معلوم نیست.

دو دلیل متعارض: یا هر دو باهم مساوی‌اند و یا یکی بر دیگری از امتیازی برای تمسّک بدان برخوردار است. پیش از بیان حکم این دو قسم، ناگزیر مقدّماتی بیان می‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۰

الاولی: إنّ المتعارضین إن کان بینهما تباین فلا اشکال فی جریان حکم التعارض بینهما، و ان کان بینهما عموم و خصوص من وجه، ففی مورد تنافیهما نقل بناء بعض العلماء علی الرجوع الی الأصول الجاریة فی ذلک المقام، و ربما قیل بالترجیح بینهما بمرجّحات الروایة، او بالتخییر. و لعلّ الرجوع الی الأصول أقرب لعدم تحقّق شمول أخبار الترجیح و التخییر لمورد العموم و الخصوص من وجه و إن کان له وجه.

و ان کان بینهما عموم و خصوص مطلق، فیجمع بینهما بجمع عرفی و لا یحکم علیهما بحکم التعارض، لأنّ العرف یقدّم الخاصّ علی العام و یحمل العامّ علیه، لأنّ الخاصّ یکون غالبا أظهر من العام فی عمومه. نعم، لو کان العامّ نصا فی العموم قدّم علی الخاص الظاهر، و هکذا فی کلّ مورد کان أحد المتعارضین نصا و الآخر ظاهرا یقدّم النصّ علی الظاهر، لأنّ النص لا یمکن تأویله و الظاهر یمکن تأویله، و کذلک یقدّم العرف المقیّد علی المطلق و یحمل المطلق علیه کالعام و الخاص المطلقین، علی تفصیل مرّ فی باب العامّ و الخاصّ و المطلق و المقید.

الثانیة: یعتبر فی المتعارضین اتحاد المورد، فلا تعارض بین الدلیل الحاکم او الوارد و بین المحکوم و المورود علیه، مثل موارد الامارات و موارد الأصول، لأنّ موارد الأولی نفس الأحکام الواقعیة، و موارد الثانیة الشک فی الأحکام الواقعیة.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۱

۱. انواع تعارض

دو دلیل متعارض، اگر میانشان تباین باشد، جریان حکم تعارض در آنها روشن است. و اگر میانشان عموم و خصوص من وجه باشد، در آنجا که باهم تنافی دارند از برخی اصولیان نقل شده که به نظر ایشان باید به اصول جاری در آن مورد مراجعه شود، و ممکن است گفته شود که مرجّحات روایی میان آن دو اعتبار می‌شود و یا در انتخاب هرکدام مخیّر می‌باشیم. شاید مراجعه به اصول به صواب نزدیک‌تر باشد، چون معلوم نیست که روایات ترجیح و تخییر، مورد عموم و خصوص من وجه را نیز دربر بگیرد، هرچند بی‌وجه نیز نیست.

و اگر میانشان عموم و خصوص مطلق برقرار باشد، بین آنها جمع عرفی می‌شود و حکم به تعارض در آنها جاری نمی‌گردد، چرا که عرف، خاص را بر عام مقدّم می‌دارد و عام را برآن حمل می‌کند، چون ظهور خاص غالبا بیش از ظهور عامّ در عمومش می‌باشد. آری، اگر عامّ، نصّ [و صریح] در عموم باشد بر خاصّی که ظاهر است، مقدّم می‌گردد. به طور کلی، در هر موردی که یکی از دو دلیل متعارض، نصّ و دیگری ظاهر باشد، نصّ بر ظاهر مقدّم می‌شود، چون نصّ را نمی‌توان تأویل برد درحالی‌که ظاهر را می‌توان. همچنین عرف، مقیّد را بر مطلق، مقدّم کرده مطلق را برآن حمل می‌کند، مانند عام و خاص مطلق، بنا بر تفصیلی که در باب عام و خاص و مطلق و مقیّد گذشت.

۲. تخصیص، تخصص، حکومت و ورود

مورد دو دلیل متعارض باید یکی باشد. ازاین‌رو، میان دلیل حاکم یا وارد از یک سو، و دلیل محکوم و مورود علیه از سوی دیگر، تعارضی نیست؛ مانند موارد امارات و موارد اصول، چرا که مورد اماره، خود احکام واقعی است و مورد اصل، شک در احکام واقعی می‌باشد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۲

و لا بأس هنا ببیان معنی «التخصیص» و «التخصص» و «الحکومة» و «الورود» بین الأدلة.

فالتخصیص هو: «إخراج بعض أفراد العام عن الحکم بلا- تصرّف فی موضوع العام و لا- فی الحکم». مثل «اکرم العلماء و لا- تکرم فسّاقهم».

و الحکومة هو: «إخراج بعض أفراد العام عن الحکم ایضا او إدخاله فیه، و لکن بتصرّف فی الموضوع غالبا». کما لو ورد «اکرم العلماء» و ورد:

«المنجم لیس بعالم» و نحو «الشاک فی الرکعات یبنی علی الأکثر، و لا شکّ لکثیر الشک». فموضوع الأول «العالم» و موضوع الثانی «الشاک» و قوله «المنجم لیس بعالم» حاکم علی الأول، لأنه تصرّف فی موضوعه حیث اعتبر المنجّم الذی هو عالم بالتنجیم لیس بعالم. و قوله: «لا شکّ لکثیر الشک» حاکم علی الثانی، لأنه تصرّف فی موضوعه حیث اعتبر شکّ کثیر الشکّ الذی هو من الشاکین لیس بشک.

و التخصّص هو: «خروج بعض الأفراد عن موضوع العام حقیقة» علی نحو خروج الجاهل عن موضوع «اکرم العلماء»، کما لو ورد «الغناء حرام» و ورد «الحداء حلال» لأنه لیس من أفراد الغناء.

و الورود هو: «خروج بعض الأفراد ایضا عن موضوع العام او دخوله فیه، و لکن لا بالحقیقة بل بالتعبّد» لورود دلیل یسمّی بالوارد دلّ علی خروجه او دخوله تعبّدا لا حقیقة. و من هنا تبیّن أنّ الفرق بین «الحکومة» و «الورود» ضئیل و دقیق، و لذلک کثیرا ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۳

مناسب است در اینجا معنای تخصیص، تخصّص، حکومت و ورود میان ادله را بیان کنیم.

تخصیص عبارت است از: «خارج کردن برخی از افراد عامّ از حکم، بی‌آنکه در موضوع و یا حکم عامّ تصرّفی شود»؛ مانند: «عالمان را گرامی دار و فاسقان ایشان را گرامی مدار».

حکومت عبارت است از: «خارج کردن برخی از افراد عامّ از حکم یا داخل کردنش در آن، لکن همراه با تصرّفی که غالبا در ناحیه موضوع صورت می‌گیرد»؛ مانند آنکه در دلیلی بیاید «عالمان را گرامی بدار». و در دلیلی دیگر بیاید «ستاره‌شناس عالم نیست». و یا «شک‌کننده در تعداد رکعت‌ها بنا را بر اکثر می‌گذارد؛ و کسی که فراوان شک می‌کند، شک ندارد.» موضوع حکم نخست، «عالم» و موضوع حکم دوم، «شک‌کننده» است و جمله «ستاره‌شناس عالم نیست» بر دلیل نخست حاکم است، چون در موضوع آن تصرّف کرده است بدین گونه که ستاره‌شناس را که دانای به وضع ستارگان است، غیر عالم اعتبار کرده است. و جمله «کسی که فراوان شک می‌کند، شک ندارد» بر دلیل دوم حاکم است، چون در موضوع آن تصرف می‌کند بدین صورت که شک کسی را که فراوان شک می‌کند و از شک‌کنندگان می‌باشد، «غیر شک» اعتبار کرده است.

تخصّص عبارت است از: «خارج بودن حقیقی برخی از افراد از موضوع عام»، مانند خارج بودن جاهل از موضوع «عالمان را گرامی بدار». مانند آنکه در دلیلی بیاید «غنا حرام است». و در دلیلی دیگر بیاید «حداء [- آوازی که شتربان برای شتران می‌خواند] حلال است». چون حداء از مصادیق غنا نیست.

ورود عبارت است از: «خارج شدن برخی از افراد از موضوع عامّ یا داخل شدنش در آن، لکن نه به نحو حقیقی بلکه با تعبّد»، برای آنکه دلیلی به نام «وارد»، آمده و بر خارج شدن یا داخل شدن تعبّدی، و نه حقیقی، آن دلالت کرده است. از اینجا روشن می‌شود که فرق میان حکومت و ورود، ظریف و دقیق است و ازاین‌رو، در بسیاری

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۴

ما یختلف العلماء فی بعض الأدلـة انّها حاکمة او واردة، و هذا اصطلاح نشأ بین المتأخرین، فلو أرجعوهما الی معنی واحد شامل لهما لکان أولی و لا مشاحّة بالاصطلاح.

الثالثة: المتعارضان هل یمکن تأویلهما قبل إعمال المرجّحات و قبل التخییر بینهما؟ قیل: نعم، و هو علی اطلاقه مشکل، لأن فتح باب التأویل اذا لم تکن علیه قرینة او أنس به العرف یسدّ باب الترجیح الذی دلت علیه الروایات و تسالم علیه معظم العلماء، إذ ما من متعارضین إلا و یمکن تأویلهما او أحدهما بتأویل، فأین إذن مورد الترجیح بین المتعارضات؟

مثلا: لو ورد «ادع علماء البلد» و ورد «لا تدع علماء البلد» لا یمکن حمل الأول علی علماء الجانب الأیمن و الثانی علی الأیسر بلا قرینة و لا شاهد و لا انصراف و لا أنس به عند العرف، فلو کان تأویل یألفه العرف لا بأس به. و هذا معنی قولهم: «الجمع أولی من الطرح». نعم، لو کانا مقطوعی الصدور کآیتین او متواترین و لا یمکن الجمع بین ظاهریهما، وجب تأویلهما او أحدهما حسب المناسبات لعدم امکان الطرح.

اذا تبیّن هذا فنقول: المتکافئان من المتعارضین و هما اللّذان لا مزیّة لأحدهما توجب ترجیحه ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۵

موارد، علما در حاکم یا وارد بودن برخی ادلّه اختلاف‌نظر دارند. و این اصطلاحی است که میان متأخرین پدید آمده است و اگر آن دو را به یک معنا باز گردانند، مناسب‌تر است و در اصطلاح، نزاعی نیست.

۳. جمع دلالی میان متعارضان

اشاره

آیا می‌توان دو دلیل متعارض را، پیش از اجرای مرجّحات و پیش از حکم به تخییر میانشان، به تأویل برد؟ برخی گفته‌اند: آری. اما این پاسخ، به صورت مطلق، با اشکال مواجه است، چون گشودن باب تأویل درصورتی‌که قرینه‌ای برآن نباشد یا برای عرف آشنا باشد، باب ترجیح را که روایات برآن دلالت کرده و بیشتر علما آن را پذیرفته‌اند، خواهد بست، چرا که هر دو دلیل متعارضی را که در نظر بگیریم، می‌توانیم هر دو یا یکی از آنها را به‌گونه‌ای به تأویل بریم. و در این صورت، مورد ترجیح میان ادلّه متعارض کجا خواهد بود؟

برای مثال، اگر در دلیلی بیاید «عالمان شهر را دعوت کن». و در دلیلی دیگر بیاید «عالمان شهر را دعوت مکن». نمی‌توان بدون هیچ قرینه، شاهد، انصراف و یا آشنایی عرف، دلیل نخست را بر عالمان سمت راست شهر و دلیل دوم را بر عالمان سمت چپ شهر حمل کرد. آری، اگر تأویلی باشد که برای عرف آشنا باشد، اشکالی ندارد و این است معنای این جمله اصولیان که: «جمع کردن میان ادله بهتر از کنار نهادن آنهاست». آری، اگر صدور هر دو دلیل قطعی باشد، مانند دو آیه از قرآن یا دو روایت متواتر، و نتوان ظاهر آن دو را باهم جمع کرد، تأویل بردن هر دو یا یکی از آنها برحسب مناسبات، واجب خواهد بود، چرا که کنار نهادن چنین دلیلی ممکن نیست.

تخییر در صورت تکافؤ متعارضان

پس از روشن شدن مطالب یاد شده، می گوییم: دو دلیل متعارض درصورتی متکافئ هستند که یکی از آنها بر دیگری امتیازی نداشته باشد که موجب رجحان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۶

علی الآخر حکمهما التخییر فی العمل بأیهما، لدلالة أخبار التخییر علی ذلک، دون التوقّف، لأنّ ظاهر أدلة التوقّف بل صریحها انها فی مقام امکان لقاء الامام علیه السّلام، اما فی مثل زمن الغیبة، فلا.

و هل التخییر بدوی أم استمراری؟ وجهان، و لکن ظاهر مثل قوله علیه السّلام:

«إذن فتخیّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر» هو الأول، و لأنّ فی الأخذ بالخبر الآخر مخالفة قطعیة عملیة او التزامیة.

و اما ما کان فی أحدهما مزیّة رجحان علی الآخر فقیل فیهما بالتخییر ایضا، و لکن المشهور بل نقل علیه الاجماع، هو الأخذ بالأرجح منهما، و قیل بأفضلیة الأخذ بالأرجح.

و هل یقتصر علی المرجحات المنصوصة، و علی ترتیب مخصوص بینها، او بغیر ترتیب؟ وجوه و أقوال. و لعلّ أظهرها لزوم الترجیح بکل مرجّح یفید الأقربیة الی الواقع بلا ترتیب بینها، و عند تعارضها و فقد الأرجحیة بینها فالتخییر.

و لنذکر المهمّ من أخبار التخییر و الترجیح لیظهر المحصّل من مجموعها:

۱- خبر ابن الجهم عن الرضا علیه السّلام قلت: یجیئنا الرّجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا یعلم أیّهما الحق؟ قال: «فاذا ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۷

یافتنش برآن گردد. و حکمشان آن است که در عمل کردن به هرکدام از آنها مخیّر هستیم، چرا که روایات تخییر بر این حکم دلالت دارد، نه آنکه توقف کنیم، چون ادله توقف ظهور، بلکه صراحت، دارد در اینکه این ادله مربوط به هنگامی است که دیدار امام (ع) ممکن می‌باشد، نه زمانی مانند دوره غیبت.

حال، آیا این تخییر، ابتدایی است و یا استمراری؟ دو وجه در مسئله هست، لکن ظاهر روایاتی مانند «بنابراین، یکی را برگزین و به آن عمل کن و دیگر را رها کن». آن است که تخییر، ابتدایی است، و نیز عمل کردن به روایت دیگر [پس از عمل به یک روایت] مخالفت قطعی عملی و یا التزامی را در پی دارد.

ترجیح در صورت امتیاز یکی از متعارضان بر دیگری

اگر یکی از دو دلیل، امتیاز و رجحانی بر دلیل دیگر داشته باشد، برخی گفته‌اند: در اینجا نیز تخییر جاری می‌شود، لکن مشهور بلکه بنا بر نقلی، اجماع بر عمل کردن به دلیل دارای امتیاز و رجحان است، و برخی گفته‌اند: عمل به دلیل راجح، بهتر است [ولی لزومی ندارد].

حال [بنا بر قول به لزوم عمل به دلیل راجح] آیا به همان مرجحاتی که در روایات بیان شده [- مرجحات منصوص] اکتفا می‌شود، و همان ترتیبی که در روایات برای آنها ذکر شده، رعایت می گردد یا رعایت نمی‌شود؟ چند وجه و چند قول در این مسئله هست. و شاید ظاهرترینشان این قول باشد که ترجیح دادن به هر مرجّحی که نزدیک‌تر بودن دلیل به واقع را افاده کند، لازم است بی‌آنکه ترتیبی میانشان باشد. و هنگام تعارض این مرجّحات و عدم برتری میانشان، تخییر جاری می‌شود.

در اینجا مهم‌ترین روایات تخییر و ترجیح را می‌آوریم تا روشن شود از مجموع آنها چه چیز به دست می‌آید.

۱. خبر حسن بن جهم از امام رضا (ع): گفتم: «دو نفر که هر دو ثقه هستند، دو حدیث مختلف برای ما می‌آورند و نمی‌دانیم کدامین آنها حق است؟ فرمود: «هرگاه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۸

لم یعلم فموسّع علیک بأیّهما أخذت».

۲- خبر الحارث بن المغیرة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «اذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلّهم ثقة فموسّع علیک حتی تری القائم فتردّ علیه».

۳- مکاتبة الحمیری للحجّة- عجّل اللّه فرجه- و فی جوابه علیه السّلام عن الحدیثین: «و بأیّهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا».

۴- مقبولة عمر بن حنظلة الّتی رواها المشایخ الثلاثة فی کتبهم و هی العمدة فی المقام. قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجلین من أصحابنا یکون بینهما منازعة فی دین او میراث فتحا کما الی السلطان او الی القضاة أ یحلّ ذلک؟

قال: «من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فانما یأخذه سحتا و إن کان حقّه ثابتا لأنه أخذ بحکم الطاغوت و إنما أمر اللّه أن یکفر به» قال اللّه تعالی: (یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ)[۱۰۲].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۰۹

معلوم نباشد [که کدام یک حق است] مختار هستی که هرکدام را [خواستی] بگیری [و عمل کنی]».

۲. خبر حارث بن مغیره از امام صادق (ع)، فرمود: «هرگاه از یارانت حدیثی شنیدی و همه آنان ثقه بودند، مختار هستی تا آنکه قائم [امام معصوم] را ببینی و حدیث را به ایشان برگردانی [و پاسخ بگیری]».

۳. مکاتبه حمیری با حضرت حجت- عجّل اللّه تعالی فرجه- [در باب گفتن تکبیر پس از تشهد اول در نماز] که در پاسخ آن آمده: « [در این زمینه دو حدیث هست:

حدیثی می‌گوید مکلّف وقتی از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود، باید تکبیر بگوید. و حدیث دیگر می‌گوید وقتی مکلّف سر از سجده دوم برمی‌دارد تکبیر می‌گوید و سپس می‌نشیند و سپس برمی‌خیزد، دیگر لازم نیست در قیام پس از قعود تکبیر بگوید. و همین‌طور در تشهد اول به همین‌گونه عمل می‌شود]. و شما هریک از این دو حدیث را از باب تسلیم، بگیری [و به آن عمل کنی]، بر صواب هستی».

۴. مقبوله عمر بن حنظله که آن را مشایخ سه‌گانه [- شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی (رهم)] در کتابهایشان نقل کرده‌اند و مهم‌ترین روایت در این بحث است. راوی می‌گوید از امام صادق (ع) درباره دو نفر از اصحابمان سؤال کردم که در دین و یا میراثی باهم نزاع دارند و برای داوری نزد سلطان یا قضات رفته‌اند، آیا چنین کاری جایز است؟

فرمود: «هرکس برای داوری در حق یا باطلی نزد ایشان رود، به داوری نزد طاغوت رفته است و آنچه را وی به نفع او حکم کند به حرام می‌گیرد هرچند حق وی در آن ثابت باشد، چون آن را به حکم طاغوت گرفته است درحالی‌که خداوند فرمان داده که به او کفر بورزد. خداوند متعال فرمود: «می‌خواهند داوری میان خود را به سوی طاغوت ببرند، با آنکه قطعا فرمان یافته‌اند که بدان کفر ورزند»[۱۰۳].

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۰

قلت: فکیف یصنعان؟

قال: «ینظران من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل، فانما بحکم اللّه استخفّ و علینا قد ردّ، و الرادّ علینا الرادّ علی اللّه و هو علی حدّ الشرک باللّه».

قلت: فان کان کلّ رجل یختار رجلا- من أصحابنا فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟

قال: «الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر».

قلت: فانهما عدلان مرضیّان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر.

قال: «ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به من حکمهما و یترک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند أصحابک، فانّ المجمع علیه لا ریب فیه، و إنما الأمور ثلاثة:

أمر بیّن رشده فیتبع، و أمر بیّن غیّه فیجتنب، و أمر مشکل یردّ حکمه الی اللّه. قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم».

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۱

گفتم: پس چگونه عمل کنند؟

فرمود: «نگاه می‌کنند چه کسی از شما حدیث ما را روایت کرده و در حلال و حرام ما نگریسته و احکام ما را شناخته، پس به وی به عنوان حاکم رضایت دهند، که من او را حاکم بر شما قرار داده‌ام. پس هرگاه او برطبق حکم ما حکمی کند و پذیرفته نشود، حکم خدا سبک شمرده شده و بر ما ردّ شده، و کسی که بر ما ردّ کند، بر خداوند ردّ کرده است و این در حدّ شرک ورزیدن به خداوند است».

گفتم: اگر دو شخص که باهم اختلاف و نزاع دارند، هرکدام یکی از اصحاب ما را به عنوان ناظر در حقشان انتخاب کردند و آنگاه این دو ناظر در حکم باهم اختلاف کردند و هر دو در حدیث شما با یکدیگر نزاع داشتند، تکلیف چیست؟ فرمود:

«حکم، حکم کسی است که عادل‌تر، فقیه‌تر، در حدیث راستگوتر و پرهیزگارتر است. و به حکم دیگری نباید توجه شود».

گفتم: اگر هر دو، عادل و مورد رضایت اصحاب باشند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیحی نداشته باشد، تکلیف چیست؟

فرمود: «نگاه می‌کند کدام یک از روایت‌ها از طرف ما در موضوعی که آن دو برآن حکم کرده‌اند، مورد اجماع اصحاب است، پس باید همان حکم، گرفته شود و روایت دیگر که نادر است و نزد اصحاب مشهور نمی‌باشد، ترک شود، چون آنچه اجماعی است، در آن تردید وجود ندارد. و بدان که امور سه گونه‌اند: یک قسم آن است که رشد آن روشن است و ازاین‌رو، باید پیروی شود، و قسم دوم آن است که گمراهیش روشن است و ازاین‌رو، باید از آن پرهیز شود، و قسم سوم آن است که محلّ اشکال است و باید علم آن به خدا و رسولش بازگردد. پیامبر (ص) فرمود: «حلالی داریم که روشن است، و حرامی داریم که روشن است، و امور شبهه‌ناکی هم هست که بین حلال و حرام مردد است. پس هرکس شبهات را ترک گوید، از محرمات نجات می‌یابد، و هرکس شبهات را بگیرد، مرتکب محرمات خواهد شد و از آنجا که خود آگاه نیست، هلاک خواهد شد».[۱۰۴]

ترجمه اصول استنباط ؛ ص۵۱۲

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۲

قال قلت: فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قال: «ینظر ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامّة[۱۰۵] فیؤخذ به و یترک ما خالف الکتاب و السنة و وافق العامّة».

قلت: جعلت فداک أ رأیت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنة فوجدنا أحد الخبرین موافقا للعامّة و الآخر مخالفا بأیّ

الخبرين يؤخذ؟

قال: «ما خالف العامّة ففيه الرّشاد».

فقلت: جعلت فداك فان وافقهم الخبران جمعيا؟

قال: «ينظر الى ما هم أميل اليه حكّامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر».

قلت: فان وافق حكّامهم الخبرين جميعا؟ قال: «اذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فانّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

۵- روايهٔ صاحب غوالى اللآلى عن العلامهٔ مرفوعهٔ الى زرارهٔ. قال:

سألت أبا جعفر عليه السّلام فقلت له جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال: «يا زرارهٔ خذ بما اشتهر بين أصحابك

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۳

گفتم: اگر دو خبر از شما دو بزرگوار [- امام باقر و امام صادق عليهم السّلام] مشهور بودند و افراد مورد وثوق آنها را از شما روايت كردند، تكليف چيست؟

فرمود: «نگاه مى‌كند روايتى كه حكمش با كتاب و سنّت، موافق و با عامه[۱۰۶]، مخالف است، گرفته مى‌شود و آن روايتى كه حكمش با حكم كتاب و سنّت مخالف است و با عامّه وفاق دارد، ترك مى‌شود.

گفتم: فدايت گردم! اگر هر دو فقيه، حكمشان را از كتاب و سنّت فهميده باشند و ما ببينيم كه يكى از دو خبر، موافق عامه و ديگرى، مخالف با آنان است، كدام خبر بايد گرفته شود؟

فرمود: «در آنچه مخالف عامه است، رشد و رشاد هست».

گفتم: فدايت گردم! اگر هر دو با عامه موافق بود، تكليف چيست؟

فرمود: «نگاه مى‌شود حاكمان و قاضيان آنان به كدام يك بيشتر تمايل دارند، پس اين بايد ترك شود و آن ديگرى اخذ شود.

گفتم: اگر حاكمان آنان با هر دو خبر موافق بودند [و بدان تمايل داشتند]، تكليف چيست؟

فرمود: «اگر چنين بود، آن را به تأخير بينداز تا اينكه امام خود را ديدار كنى، زيرا توقف كردن در شبهات، بهتر از افتادن در هلكات است».

۵. روايت صاحب غوالى اللئالى از علّامه، كه به صورت مرفوع [و بدون ذكر واسطه] از زراره نقل كرده كه گفت: از امام صادق (ع) پرسيدم: فدايت شوم! دو روايت و حديث متعارض از جانب شما براى ما نقل مى‌شود، به كدامين آنها عمل كنيم؟

فرمود: «اى زراره، آن را بگير [و عمل كن] كه ميان اصحابت شهرت دارد، و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۴

ودع الشاذّ النادر». فقلت: يا سيدى انهما معا مشهوران مأثوران عنكم.

فقال: «خذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك».

فقلت: إنهما معا مرضيّان موثّقان.

فقال: «انظر ما وافق منهما العامّة فاتركه و خذ بما خالف فانّ الحقّ فيما خالفهم».

قلت: ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف أصنع؟

قال: «إذن فخذ بما فيه الحائطهٔ لدينك و اترك الآخر». قلت فانهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له.

فقال: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

۶- ما عن الاحتجاج بسنده الى أبى عبد اللّه عليه السّلام قال لبعض اصحابه:

«أ رأيتك لو حدّثتك بحديث العامّ ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟» قال كنت آخذ بالأخير فقال لى: «رحمك اللّه تعالى».

۷- ما عنه ايضا بسنده عن أبى عمرو الكنانى عنه عليه السّلام. قال: «يا أبا عمرو أ رأيت لو حدّثتك بحديث او أفتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألنى عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك او أفتيتك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟»

قلت: بأحدثهما و أدع الآخر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۵

روايت شاذ و نادر [را كه شهرتى ندارد] رها كن».

گفتم: آقاى من، آنها هر دو مشهورند و از شما نقل شده‌اند.

فرمود: «به روايتى عمل كن كه عادل‌ترين ايشان نزد تو، و موردوثوق‌ترينشان در نظرت، نقل مى‌كند».

گفتم: آنان هر دو پسنديده و مورد وثوق‌اند.

فرمود: «بنگر كدامين آن روايت‌ها با نظر عامه، موافق است، پس آن را ترك كن و روايتى را بگير كه مخالف ايشان است، چرا كه حق در جانب مخالف ايشان قرار دارد».

گفتم: گاهى هر دو روايت با رأى عامه، موافق و يا هر دو با آن، مخالف است. در اين هنگام چگونه عمل كنيم؟

فرمود: «در اين هنگام، روايتى را بگير كه در آن رعايت جانب احتياط در دينت شده باشد و روايت ديگر را رها كن».

گفتم: اگر هر دو موافق با احتياط و يا مخالف با احتياط بودند، چه؟

فرمود: «در اين صورت، يكى را برگزين و به آن عمل كن و ديگرى را رها كن».

۶. روايتى كه از احتجاج با ذكر سند، از امام صادق (ع) نقل شده كه به برخى از ياران خويش فرمود: «اگر امسال برايت حديثى بگويم و سال آينده نيز نزد من بيايى و حديثى برخلاف گذشته بگويم، كدامين آنها را مى‌گيرى [و به آن عمل مى‌كنى]؟

گفتم: حديث اخير را. فرمود: «خداوند تو را رحمت كند».

۷. روايتى كه از احتجاج با ذكر سند، از ابى عمرو كنانى، از امام صادق (ع) نقل شده كه فرمود: «اى ابا عمرو، به من بگو اگر حديثى برايت بگويم و فتوايى برايت صادر كنم، آنگاه پس از آن بيايى و درباره آن از من بپرسى و من حديثى مخالف با آنچه قبلا گفته بودم، به تو بگويم و فتوايى مخالف با فتواى پيشين بدهم، به كدامين آنها عمل خواهى كرد؟»

گفتم: «به جديدترين آنها، و ديگرى را رها مى‌كنم.»

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۶

قال: «قد أصبت يا أبا عمرو أبى اللّه إلا أن يعبد سرا، اما و اللّه لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم، أبى اللّه لنا فى دينه إلا التقيهٔ».

۸- ما بسنده عن الامام الرضا عليه السّلام انه قال: «انّ فى اخبارنا محكما كمحكم القرآن و متشابها كمتشابه القرآن فردّوا متشابهها الى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا».

۹- ما عن معانى الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «أنتم أفقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا. إن الكلمهٔ لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه حيث شاء و لا يكذب».

۱۰- ما عن رسالهٔ القطب الراوندى بسنده الصحيح كما ذكر عن الصادق عليه السّلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما

علی کتاب اللّه، فما وافق فخذوه، و ما خالف کتاب اللّه فذروه، فان لم تجدوه فی کتاب اللّه فاعرضوهما علی اخبار العامّة فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه».

و فی بعضها أمر بالعرض علی کتاب اللّه و سنن رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثم التوقّف و الردّ الیهم.

و فی أخبار عدیدة أمر بالعرض علی اخبار هؤلاء دون غیرها من المرجّحات.

و أنت اذا أمعنت النظر فی هذه الأخبار تجد أن بعضها یأمر بالتخییر، و هی الثلاثة الأول، و الباقی یأمر بالترجیح لزوما ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۷

فرمود: «درست گفتی ای ابا عمرو، خداوند نمی‌خواهد مگر آنکه در خفا پرستش شود. به خدا سوگند، اگر چنین کنید برای من و برای شما بهتر است. خداوند از ما در دین خودش جز تقیّه نمی‌خواهد».

۸. این روایت را نیز طبرسی در احتجاج با ذکر سند، از امام رضا (ع) نقل می‌کند که فرمود: «بخشی از روایات ما مانند آیات محکم قرآن، محکم است؛ و بخشی از روایات ما، مانند متشابه قرآن، متشابه است. پس روایات متشابه را به روایات محکم باز گردانید و بدون محکمات از متشابهات پیروی نکنید که گمراه خواهید شد».

۹. روایتی که صدوق در معانی الاخبار با سند خود از داود بن فرقد نقل کرده است.

داود می‌گوید: شنیدم که امام صادق می‌فرمود: «شما هرگاه معانی کلام ما را بفهمید، فقیه‌ترین مردم خواهید بود. یک کلمه وجوه و معانی گوناگونی می‌یابد. پس اگر انسانی بخواهد می‌تواند کلام خود را به هر صورت که می‌خواهد توجیه کند و دروغ هم نمی‌گوید».

۱۰. روایتی است از رساله قطب راوندی که آن را چنان‌که گفته‌اند، با سند صحیح خود از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «هرگاه دو حدیث مختلف برای شما نقل شد آنها را بر کتاب خدا عرضه کنید. پس آن را که با کتاب خدا موافق بود بگیرید، و آن را که با کتاب خدا مخالف بود، کنار گذارید. و اگر چیزی درباره آن در کتاب خدا نیافتید، آن دو روایت را بر اخبار عامّه عرضه کنید و روایتی را که با اخبار عامه موافق بود، کنار گذارید و روایتی را که با اخبار ایشان مخالف بود، بگیرید [و بدان عمل کنید]».

در برخی از روایات این باب، امام (ع) فرموده که دو خبر متعارض را بر کتاب خدا و سنّت‌های پیامبر (ص) عرضه کنید و در مرحله بعد، توقف کرده به ایشان باز گردانید.

در روایات فراوانی فقط عرضه شدن به اخبار عامه آمده و یادی از دیگر مرجحات نشده است.

با دقت و تأمل در این روایات، دانسته می‌شود که برخی از آنها- یعنی سه روایت نخست- تخییر را لازم می‌شمارد و بقیه، اخذ به مرجحات را واجب و لازم

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۸

لا بنحو الأفضلیة، لأن لسانها آب عن ذلک، کما هو واضح. و لکن مقبولة ابن حنظلة أمرت بالأخذ بالأشهر روایة، لأنّ صدرها ظاهر، بل صریح فی الحاکمین علی أساس الروایة، ثم أمرت بالأخذ بموافق الکتاب و السنة و مخالف القوم معا، ثم بمخالفهم فقط، ثم بمخالف میل حکّامهم و قضاتهم، ثم بالتوقّف حتی لقاء الامام علیه السّلام.

و مرفوعة زرارة أمرت بالأخذ بالأشهر روایة عند الأصحاب، ثم بالأعدل و الأوثق، ثم بمخالفهم، ثم بالأحوط، ثم بالتخییر.

و انّ روایتی الاحتجاج- و هی السادسة و السابعة- أمضت ترجیح الأحدث زمانا، و هو الأخیر من الروایتین، و الثانیة أشارت الی أنّ ذلک للتقیة فینبغی حملها علی ما اذا احتملت الروایة الأولی من المتعارضتین للتقیة دون الثانیة، کما اذا کانت الأولی بمحضر من یتقی منه دون الأخری، و إلا فلو انعکس الأمر بأن کانت الأولی بینه و بین الامام علیه السّلام فحسب، و الثانیة بمحضر بعضهم، کان العمل

بالأولی لحمل الثانیهٔ علی التقیهٔ، إلا اذا احتمل ان الامام علیه السّلام أمره بالعمل بالتقیّهٔ فیکون العمل بالثانیهٔ تقیهٔ حتی یرتفع موجبها. هذا و لکن الانصاف انه لا ینبغی عدّ هذه الروایهٔ و سابقتها من أخبار التراجیح، لأن موردها المشافههٔ مع الامام علیه السّلام.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۱۹

می‌شمارد، نه فقط بهتر و افضل، چون نحوه تعبیرشان به روشنی با حمل بر بهتر بودن ناسازگار است. لکن مقبوله عمر بن حنظله دستور می‌دهد حدیثی را که شهرت روایی دارد، بگیریم، چون آغازش ظهور بلکه صراحت دارد در دو حاکمی که براساس روایت، حکم می‌کنند، آنگاه می‌فرماید: حدیثی را که هم موافق کتاب و سنّت است و هم مخالف عامّه بگیرید، و سپس حدیثی را که فقط مخالف عامه است، و بعد حدیثی را که مخالف تمایل حاکمان و قاضیان ایشان است، و سرانجام به توقف تا زمان ملاقات امام (ع) فرمان می‌دهد.

مرفوعه زراره دستور می‌دهد که حدیثی را که شهرت روایی بیشتری نزد اصحاب دارد بگیریم، سپس حدیثی را که راوی آن عادل‌تر و موثق‌تر است و بعد، آن را که با عامه مخالف است و در مرحله بعد، آن را که به احتیاط نزدیک‌تر است، و سرانجام به تخییر حکم می‌کند.

دو روایتی که طبرسی در احتجاج نقل کرده- یعنی روایت ششم و روایت هفتم- ترجیح دادن روایت جدیدتر را- یعنی روایتی که صدورش متأخرتر است- تأیید کرده است، و دوّمی اشاره می‌کند که این به جهت تقیه است. ازاین‌رو، مناسب است این روایت را مربوط به جایی بدانیم که در حدیث نخست از دو حدیث متعارض، احتمال تقیه وجود داشته باشد و در حدیث دوم، چنین احتمالی نباشد، مثل آنجا که حدیث نخست در حضور کسی بیان شده باشد که از او بیم می‌رود، و حدیث دوم چنین نباشد. وگرنه، چنانچه امر به عکس باشد- به این صورت که حدیث نخست فقط میان راوی و امام (ع) باشد، و حدیث دوم در حضور برخی از اهل سنّت باشد- برطبق حدیث نخست عمل می‌شود و حدیث دوم بر تقیه حمل می‌گردد، مگر آنکه احتمال رود که امام (ع) شنونده را به عمل کردن برطبق تقیه امر نموده است که در این صورت، به حدیث دوم از باب تقیه عمل می‌شود تا عامل تقیه برطرف شود. لکن انصاف آن است که این روایت [- روایت هفتم] و روایت پیشین را نباید از اخبار تراجیح به شمار آورد، چون مربوط به هنگامی است که حدیث از زبان خود امام (ع) شنیده می‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۰

و اما الثامنهٔ و التاسعهٔ فذکرت ترجیح الدلالهٔ، و انه لا یتسرّع الانسان لطرح الأخبار الموهمهٔ او العمل بالمجمل منها، بل یأخذ بالنص او الظاهر و یحمل المجمل علیه.

و اما العاشرهٔ فأمرت بالعرض علی الکتاب ثمّ علی أخبار القوم، و بعضها علی الکتاب و السنهٔ، و فی جملهٔ علی أخبار القوم فقط. فهذا الاختلاف الکثیر فی بیان المرجحات و مقدارها و ترتیبها و الاقتصار علی واحد منها، مما یدلّنا دلالهٔ واضحهٔ علی عدم الترتیب بینها، و علی أنّ المهمّ هو الأخذ بالأرجح و الأقرب الی الواقع مهما کان، لأنّ المرجّحات المنصوصهٔ کلّها تقرّب الی الواقع. و لو کان الترتیب واجبا لاهتمّ به أئمتنا علیهم السّلام لشدهٔ الحاجهٔ الیه، إذ علیه ترتکز قواعد الأحکام و معرفهٔ الحلال و الحرام. و انّ مراتب المرجّحات لو کانت لازمهٔ لکانت معلومهٔ عند أصحابهم المستنبطین لأحکامهم. و انّهم علیهم السّلام اهتمّوا فی بیان أصل الترجیح، و لذلک وردت أخبار کثیرهٔ فیه دون ترتیب.

و ما یتراءی من ظهور المقبولهٔ و المرفوعهٔ فی الترتیب فغیر مسلّم، لأنّ مثل هذا التعبیر و الترکیب یستعمل کثیرا فی الأمور الّتی لا ترتیب بینها، و لو سلّم ظهورهما فی الترتیب فکیف الجمع بینهما و هی مختلفهٔ ترتیبا و مخالفهٔ لبقیهٔ الأخبار: و انّ تعدّی کثیر من الفقهاء فی الفقه عن المرجّحات المنصوصهٔ الی کل مرجح یوجب الاطمئنان و الأقربیهٔ الی الواقع و عدم ملاحظهٔ الترتیب الوارد فی

المقبولة لجلیّ و کثیر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۱

روایت هشتم و نهم، ترجیح دلالی را بیان کرده است و اینکه شخص نباید در کنار نهادن اخبار موهم یا عمل کردن به روایات مجمل شتاب ورزد، بلکه باید حدیثی را که نص و یا ظاهر است، بگیرد و روایت مجمل را برآن حمل کند.

روایت دهم فرمان می‌دهد که روایات متعارض بر کتاب و سپس بر اخبار اهل سنّت عرضه شود. در برخی روایات، عرضه آنها بر کتاب و سنّت پیامبر (ص)، و در برخی دیگر فقط عرضه بر اخبار اهل سنّت آمده است. این اختلاف فراوان در بیان مرجحات و تعداد و ترتیب آنها و اکتفا به یکی از آنها، به روشنی بیانگر آن است که ترتیب خاصی میان آنها برقرار نبوده، مهمّ آن است که روایتی را بگیریم که راجح‌تر و نزدیک‌تر به واقع باشد، هرکدام که باشد، چون مرجحاتی که در نصوص و روایات آمده همگی موجب نزدیک شدن حدیث به واقع است. و اگر رعایت ترتیب میان مرجحات واجب بود، ائمه ما (ع) در بیان آن اهتمام می‌ورزیدند، چرا که قواعد احکام و معرفت حلال و حرام بر محور آن می‌چرخد و ازاین‌رو، ما نیاز فراوانی به آن داشتیم. و نیز اگر رعایت مرتبه مرجحات لازم بود، باید این مراتب نزد اصحاب ائمه (ع) که احکام ایشان را استنباط می‌کنند، معلوم باشد. و نیز ائمه (ع) در بیان اصل ترجیح اهتمام داشتند، [نه بیان ترتیب خاصی میان آنها] و ازاین‌رو، روایات فراوانی درباره ترجیح وارد شده بی‌آنکه ترتیبی در آن بیان شده باشد.

و ما نمی‌پذیریم که مقبوله و مرفوعه، ظهور در وجود ترتیب میان مرجحات داشته باشند؛ زیرا بسیار است مواردی که در آن نظیر این تعبیر و ترکیب بکار می‌رود درحالی‌که ترتیبی میانشان وجود ندارد. و برفرض که ظهور این دو روایت را در وجود ترتیب بپذیریم، چگونه میان آن دو جمع کنیم درحالی‌که ترتیب مرجحات در آنها مختلف است، و نیز با سایر اخبار اختلاف دارد. بسیاری از فقها در فقه از مرجحات منصوص فراتر رفته‌اند و هر مرجحی را که موجب اطمینان و نزدیک‌تر شدن به واقع گردد، معتبر دانسته‌اند، و ترتیبی را که در مقبوله آمده لحاظ نکرده‌اند و این در بحث‌های فقهی امری روشن و رایج است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۲

ثمّ انّ تسالم العلماء علی الترجیح حتی کاد أن یکون بلا خلاف إلا ما ربما یظهر من عبارة الشیخ الکلینی رحمه اللّه من التخییر یدلّنا دلالة لا ریب یختلجها أن ذلک التسالم کان بین أصحاب الأئمة علیهم السّلام ایضا لاتصال العصر.

فعلی هذا یتضح أنّ أخبار التخییر المطلقة إنما وردت فی مقام التکافؤ التامّ بین المتعارضین و عدم وجود مزیة مرجحة لأحد الطرفین، لأنه علی ما ذکرنا یکون الترجیح حین وجود المرجّح أمرا مرکوزا فی أذهان أصحابهم، فاذا أطلقوا علیهم السّلام الحکم بالتخییر عرف الأصحاب أن ذلک فی مقام التکافؤ التامّ و عدم وجود مزیّة.

تنبیه علی امور الاول: لعلّ المراد بمخالفة الکتاب فی أخبار التراجیح لیس هی خصوص المخالفة بالتناقض و التباین الکلی، لأنّ عدم حجیة المباین الصریح شیء معلوم لکلّ أحد، و ذلک لأنّ الخبر المناقض للقرآن زخرف و باطل، و قد نبّه أئمة الهدی علیهم السّلام الی انه زخرف فی أخبار أخر غیر أخبار التراجیح عند التعارض، و مثل هذا اذا کان صریح المباینة لا یرویه أحد إلا بعض خلیعی الدسّاسین لرعاع المغفلین لا لعرفاء المؤمنین، و لا یسأل مثل زرارة و أمثاله من علماء أصحابهم عنه من الامام علیه السّلام و لا یجعل عندهم فی عداد المتعارضین. أ فتری انه هل یرتاب أحد منهم فی کذب مثل قول قائل: إن الأنثی ترث ضعف ما یرثه الذکر مثلا و نحو ذلک؟

فالمراد إذن من المخالفة الکتاب ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۳

مسأله ترجیح دادن دو روایت متعارض نزد علما امری مقبول و پذیرفته است، چندان‌که نزدیک است مخالفی نداشته باشد، جز مرحوم کلینی که شاید از عبارتش تخییر فهمیده شود. و این امر بی‌هیچ تردیدی، حاکی از آن است که اصحاب ائمه (ع) نیز بر این امر، اتفاق‌نظر داشته‌اند، چون دوره‌های آنان به یکدیگر پیوسته است.

بنابراین، روشن می‌شود روایاتی که تخییر را به‌طور مطلق بیان کرده‌اند، به مقام تکافؤ تام میان دو روایت متعارض نظر دارند و مربوط به جایی هستند که هیچ‌یک از متعارضان مزیّت رجحان‌دهنده‌ای بر دیگری ندارد، چرا که بنا بر آنچه گفتیم، ترجیح یکی از متعارضین به هنگام وجود مرجح، در ذهن اصحاب ائمه (ع) امری آشنا و معهود بوده است. پس هرگاه ائمه (ع) به‌طور مطلق به تخییر حکم کنند اصحاب می‌فهمند که این حکم مربوط به جایی است که دو دلیل متعارض کاملا مساوی‌اند و یکی بر دیگری مزیّتی ندارد.

تنبیهات

۱. معنای مخالفت با کتاب و اهل سنّت

شاید مراد از مخالفت با قرآن در اخبار ترجیح، خصوص مخالفت به نحو تناقض و تباین کلّی نباشد، چون حجّت نبودن روایتی را که صریحا مباین با قرآن است، همه می‌دانند، چرا که خبر مناقض با قرآن، زخرف و باطل است و در روایاتی دیگر- غیر از روایات ترجیح به هنگام تعارض- امامان هدایت (ع) زخرف بودن چنین حدیثی را یادآور شده‌اند. در واقع، حدیثی را که صریحا مباین با قرآن است کسی، جز برخی از دسیسه‌بازان هرزه، آن‌هم برای افراد کم‌مایه و غافل، نه مؤمنان دانا و هوشیار، نقل نمی‌کند. و هیچ‌گاه کسی مانند زراره و امثال وی که از اصحاب عالم ائمه (ع) هستند، حکم چنین روایتی را از امام نمی‌پرسد، و آن را در زمره روایات متعارض قرار نمی‌دهد. به نظر شما آیا کسی از ایشان در دروغ بودن روایتی که در آن مثلا آمده: «زن دو برابر مرد ارث می‌برد» شک می‌کند؟ بنابراین، ظاهرا مقصود از مخالفت با قرآن در

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۴

فی هذا الباب علی الظاهر هی مطلق المخالفة و لو بمثل العموم و الخصوص او الظاهر و غیر الظاهر و نحوهما، و لذلک رجّحنا فی باب «تخصیص الکتاب» عدم جواز تخصیصه بخبر الواحد ما لم یحتفّ بقرائن توجب الاطمینان الأکید بصدوره بحیث یکون کمقطوع الصدور، و ان کان هذا خلاف المشهور، و قد أوضحنا ذلک فی محله.

و اما مخالفة القوم فوجهه: انّ ذلک إمّا لأجل قوّة احتمال صدور الموافق لهم مجاراة، و إما لأجل أنّ کثیرا منهم کانوا یظهرون الخلاف لأهل البیت الطاهر علیهم السّلام فیأخذون الأحکام منهم علیهم السّلام للفتوی بخلافها، کما ورد فی خبر أبی اسحاق الأرجائی الذی رواه الشیخ الأنصاری رحمهم اللّه فی فرائده قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «أ تدری لم أمرتهم بالأخذ بخلاف ما یقوله العامّة؟». فقلت: لا أدری. فقال: «إنّ علیا صلوات اللّه علیه لم یکن یدین اللّه بشیء إلا خالف علیه العامّة ارادة لا بطال أمره، و کانوا یسألونه- صلوات اللّه علیه- عن الشیء الذی لا یعلمونه فاذا أفتاهم بشیء جعلوا له ضدا من عندهم» الحدیث.

و الظاهر أنّ کلا هذین الوجهین صارا السبب فی جعلهم- صلوات اللّه علیهم- مخالفة هؤلاء القوم من مرجّحات الخبر عند التعارض و فیما عداه لا بأس بالأخبار الموافقة لهم.

الثانی من التنبیهات: یلزم الفحص عن المرجّحات قبل التخییر بمعنی انه اذا وجد خبران متعارضان لا یعلم انّهما متکافئان او فی أحدهما مزیّة توجب رجحانه فلا یمکن لأحد ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۵

این باب، مطلق مخالفت است، هرچند به صورت عموم و خصوص یا ظاهر و غیر ظاهر و مانند آن باشد. و به همین دلیل، در باب «تخصیص کتاب» این نظر را ترجیح دادیم که تخصیص زدن قرآن با خبر واحد جایز نیست مگر آنکه آن خبر با قراینی همراه باشد که اطمینان کامل به صدور آن را موجب گردد، به‌گونه‌ای که مانند روایت قطعیّ الصدور باشد، هرچند این قول برخلاف نظر مشهور است. این مطلب را در جای خود روشن ساختیم.

اما مخالفت با اهل سنّت، وجه مرجّح بودنش آن است که روایتی که موافق با فتوای اهل سنّت است به احتمال قوی از باب مماشات و همراهی با ایشان صادر شده است؛ و وجه دیگرش آن است که بسیاری از فقهای اهل سنّت، رأیی مخالف با اهل بیت (ع) اظهار می‌کردند. ازاین‌رو، احکام را از امام (ع) می‌گرفتند تا برخلاف آن فتوا دهند، چنان‌که در روایت ابی اسحاق در جایی که شیخ انصاری (ره) در فرائدش نقل کرده، آمده است که او گفت: امام صادق (ع) فرمود: «آیا می‌دانی چرا به شما دستور داده‌ایم که روایتی را که برخلاف نظر اهل سنّت است، بگیرید؟» گفتم: نمی‌دانم. فرمود: «هرچه علی (ع) جزء دین خدا می‌شمرد، اهل سنّت برای باطل ساختن امر وی با آن مخالفت می‌کردند. آنان از وی درباره چیزی که نمی‌دانستند می‌پرسیدند و آنگاه که علی (ع) حکم آن را بر ایشان بازمی‌گفت، از جانب خویش ضدّی برای آن می‌نهادند».

ظاهرا هر دو نکته یاد شده، سبب شده است که ائمه (ع) به هنگام تعارض، مخالفت با اهل سنّت را از مرجحات روایت به شمار آورند. اما در غیر صورت تعارض، اخذ به روایات موافق با اهل سنّت مانعی ندارد.

۲. لزوم فحص از مرجح پیش از اجرای تخییر

فحص و کاوش از مرجح پیش از اجرای تخییر امری لازم است، بدین معنا که هرگاه دو خبر متعارض یافت شود و معلوم نباشد که آیا باهم برابرند یا یکی از آنها امتیازی بر دیگری دارد که سبب رجحانش برآن می‌گردد، کسی حق ندارد که از باب

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۶

المبادرة للأخذ بأحدهما تخییرا، بل یلزمه الفحص عن مرجّحات السند وجهة الصدور و الموافقة للکتاب و السنة و مرجّحات الدلالة و هکذا حتی یتمیّز عنده حال الخبرین، فان کانا متکافئین تخیّر بین العمل بأیّهما شاء و ترک الآخر بتاتا کأنه لیس بحجة علی ما استظهرناه من التخییر البدوی لا الاستمراری. و ان کان لأحدهما جهة ترجیح یوجب أقربیته الی الواقع لزم الأخذ به و ترک الآخر.

حجتنا علی وجوب الفحص: بعد الاجماع المنقول ظواهر أخبار الترجیح مثل قوله علیه السّلام: «ینظر الی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به».

و قوله علیه السّلام: «ینظر ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامّة فیؤخذ به».

و قوله علیه السّلام: «ینظر ما هم أمیل الیه حکّامهم و قضاتهم فیترک».

و قوله علیه السّلام: «انظر ما وافق منهما العامّة فاترکه».

و قوله علیه السّلام: «فاعرضوهما علی کتاب اللّه».

و قوله علیه السّلام: «فاعرضوهما علی أخبار العامّة».

و غیر ذلک مما ظاهره البحث و النظر الی أن یتّضح وجود المرجّح او عدم وجوده.

و الذی یلفت النظر الی حقیقة ما استظهرناه أنّ موارد الترجیح التی لا تحتاج الی الفحص لم یذکر فیها الامام علیه السّلام کلمة «انظر» او «اعرضهما» مثل «خذ بما فیه الحائطة لدینک» فانّ الفقیه ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۷

تخییر، به گرفتن و عمل کردن برطبق یکی از آنها مبادرت ورزد، بلکه بر وی لازم است که درباره مرجحات مربوط به سند، جهت صدور، موافقت با کتاب و سنّت و نیز مرجّحات مربوط به دلالت و دیگر مرجحات فحص و کاوش کند تا وضعیّت دو خبر برایش روشن گردد. پس اگر آن دو، متکافئ و برابر بودند، می‌تواند به هرکدام که بخواهد عمل کند و دیگری را به‌طور کامل رها کند، چنان‌که گویا حجت نیست، این تخییر، بنا بر آنچه ما ظاهر دانستیم، ابتدایی است نه استمراری. و اگر یکی از آنها امتیازی بر دیگری داشته باشد که سبب نزدیک‌تر شدن آن به واقع گردد، لازم است که آن را بگیرد و دیگری را رها کند.

دلیل ما بر وجوب فحص، پس از اجماع منقول، ظاهر روایات ترجیح است.

مثل سخن امام (ع) که فرمود: «نگاه می‌کند کدام یک از روایت‌ها از طرف ما در موضوعی که آن دو برآن حکم کرده‌اند، مورد اجماع اصحاب است، پس باید همان حکم گرفته شود».

و سخن امام (ع): «نگاه می‌کند، روایتی که حکمش با کتاب و سنت موافق و با عامّه، مخالف است، گرفته می‌شود».

و سخن امام (ع): «نگاه می‌شود حاکمان و قاضیان آنان به کدام یک بیشتر تمایل دارند، پس این باید ترک شود».

و سخن امام (ع): «بنگر روایتی را که موافق با اهل سنّت است، پس آن را ترک کن»

و سخن امام (ع): «پس آن دو را بر کتاب خدا عرضه کن».

و سخن امام (ع): «پس آن دو را بر اخبار اهل سنّت عرضه کن».

و دیگر عباراتی که ظاهرش تحقیق و کاوش تا زمانی است که بودن یا نبودن مرجح روشن گردد.

نکته‌ای که حقیقت آنچه را ما از روایات استفاده کردیم می‌نمایاند آن است که امام (ع) درباره مرجحاتی که نیاز به فحص و کاوش ندارد، واژه «بنگر» یا «عرضه بدار» را به کار نبرده است، مانند «آن را بگیر که مطابق با احتیاط در دینت است». چرا که فقیه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۸

یعرف الأحوط منهما بلا فحص. و لکن یبعد أن یستحضر الفقیه جمیع آیات الأحکام و أخبار السنهٔ و أخبار القوم، و لذلک أمره علیه السّلام باعمال النظر و العرض و لا نعنی بالفحص إلا ذلک.

الثالث من التنبیهات: انه اذا انتفت المرجحات و لزم التخییر فالمجتهد فی تلک المسألهٔ- سواء أ کان اجتهاده مطلقا او متجزئا- یتخیّر فی عمل نفسه فیعمل بأیّهما شاء. اما بالنسبهٔ الی مقلدیه فهل یفتی بعملهم علی طبق ما اختاره هو من الخبرین لزوما؟ او یفتیهم بالتخییر فی العمل علی طبق واحد من الخبرین بحیث کلّ مقلد یختار ما شاء من أحد الخبرین فیعمل به؟

وجهان بل قولان، و المسألهٔ لا تخلو من الاشکال، و تحتاج الی التأمل.

الرابع: الظاهر أنّ التعارض و التکافؤ فی مثل أقوال اللغویین فی معانی الألفاظ و أقوال علماء الرجال فی أحوال الرواهٔ و نحوهما یوجب التساقط، لأنّ الظاهر انّ الأصل الأوّلی فی تعارض الشیئین التساقط کما حقّقه المحققون، لأنّ حجیهٔ المذکورات من باب الطریقیهٔ الموصلهٔ الی ساحهٔ الواقع لا السببیهٔ التی تجعلها بنفسها ذات مصلحهٔ یلزم الأخذ بها لنفسها لا لجههٔ طریقیتها، و اذا تعارض الطریقان تساقطا و یرجع فی المسألهٔ الی الأصول المقررهٔ لها.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۲۹

بدون نیاز به فحص و کاوش، می‌فهمد که کدام یک از آنها به احتیاط نزدیک‌تر است.

لکن بعید است که فقیه نسبت به همه آیات احکام و روایات سنّت و روایات عامّه حضور ذهن داشته باشد، و ازاین‌رو، امام (ع) به او

دستور می‌دهد که بنگرد و عرضه کند. و مقصود ما از فحص چیزی جز این نیست.

۳. تخییر نسبت به مجتهد و مقلّد

هرگاه مرجح وجود نداشته باشد و تخییر لازم آید، کسی که در آن مسئله مجتهد است- خواه مجتهد مطلق باشد و خواه مجتهد متجزّی- در عمل خودش مخیّر است و به هرکدام که بخواهد عمل می‌کند. اما نسبت به مقلدین خود، آیا فتوا می‌دهد که آنان نیز لزوما برطبق روایتی که خودش برگزیده عمل کنند؟ یا فتوا می‌دهد که آنان در عمل کردن برطبق یکی از آن دو خبر مخیّرند، به‌گونه‌ای که هر مقلّدی روایتی را که می‌خواهد انتخاب و به آن عمل می‌کند؟

دو وجه، بلکه دو قول وجود دارد. و این، مسأله‌ای دشوار است که نیازمند تأمل بیشتر است.

۴. تعارض و تکافؤ در گفته‌های لغت‌شناسان و رجال‌شناسان

ظاهرا تعارض و تکافؤ در گفته‌های کسانی مانند لغت‌شناسان درباره معانی الفاظ، و گفته‌های رجال‌شناسان درباره احوال راویان، و امثال ایشان موجب تساقط [و بی‌اعتباری هر دو قول] می‌شود، چون ظاهرا اصل اوّلی در تعارض دو چیز- چنان‌که اهل تحقیق بیان کرده‌اند- تساقط است، به دلیل آنکه حجیّت امور یاد شده از باب طریقیت و رساندن به متن واقعیت است- نه از باب سببیّت که خود آن را واجد مصلحتی می‌گرداند که رعایت آن برای خودش، نه برای جهت طریقیتش، لازم می‌باشد- و هرگاه دو طریق با یکدیگر تعارض کنند، هر دو ساقط می‌گردند و در آن مسئله به اصول مقرّر در آن مراجعه می‌شود.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۰

الخلاصة الخبران المتعارضان إن كان بين مدلوليهما اطلاق و تقييد حمل المطلق على المقيد.

و ان كان بينهما عموم و خصوص حمل العام على الخاص على تفصيل مر فى بابهما.

و ان كان بينهما عموم و خصوص من وجه رجع فى مورد التعارض الى الأصول الجارية فى ذلك المقام على وجه.

و ان كان بينهما تباين، فان كانا قطعيّين وجب تأويلهما او أحدهما بالمناسب، و إلا فان أمكن تأويلهما بما هو مقبول عند العرف و منصرف اليه قدّم التأويل، و إلا فان لم يكن أحدهما حاكما او واردا على الآخر جرى حكم التعارض بينهما، فان لم يكن فى أحدهما مزية توجب رجحانه تخيّر فى العمل بأيّهما شاء، و ان كانت مزية توجب الأقربيّة الى الواقع مثل الأعدلية و الأورعية و الأشهرية و نحوها قدّم صاحبها، فان تعارضت المرجحات قدّم الأرجح و الأقرب الى الواقع، و إلا فالتخيير ظاهرا بعد الفحص عن المرجّحات و عدم العثور عليها.

تمرينات ۱- ما الفرق بين باب التزاحم و باب التعارض؟

۲- ما هو «التخصيص» و «التخصص» و «الورود» و «الحكومة»؟

۳- أ يقتصر فى المتعارضين على المرجحات المنصوصة و على ترتيب

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۱

خلاصه

دو خبر متعارض اگر میان مدلولهایشان نسبت اطلاق و تقیید برقرار باشد، مطلق بر مقیّد حمل می‌شود.

و اگر میانشان نسبت عموم و خصوص [مطلق] باشد بنا بر تفصیلی که در محلّش گذشت، عام بر خاص حمل می‌شود.

و اگر میان آن دو عموم و خصوص من وجه باشد، در مورد تعارض دو دلیل، بنا بر یک وجه، به اصول جاری در آن مورد رجوع می‌شود.

و اگر میان آن دو تباین باشد، درصورتی‌که هر دو دلیل، قطعی باشند باید هر دو یا یکی از آنها به معنایی مناسب تأویل شود؛ و درصورتی‌که هر دو قطعی نباشند، اگر بتوان آنها را به معنایی تأویل برد که نزد عرف پذیرفته و منصرف به آن باشد، تأویل مقدّم می‌شود. وگرنه، درصورتی‌که یکی از آنها نسبت به دیگری، حاکم و یا وارد نباشد، حکم تعارض میانشان جاری می‌گردد. پس اگر یکی از آنها امتیازی که موجب رجحانش بر دیگری شود، نداشته باشد، شخص مخیّر خواهد بود که به هرکدام که می‌خواهد عمل کند. و اگر امتیازی در کار باشد که موجب نزدیک‌تر شدن به واقع می‌گردد، مانند عادل‌تر بودن، باتقواتر بودن، مشهورتر بودن و مانند آن، روایتی که آن مزیّت را واجد است، مقدم می‌شود. پس اگر مرجحات باهم تعارض کنند، آنکه راجح‌تر و به واقع نزدیک‌تر است، مقدم می‌شود، وگرنه، ظاهرا پس از فحص و کاوش از مرجحات و دست نیافتن به آنها، حکم تخییر جاری می‌گردد.

تمرین

۱. تفاوت باب تزاحم و باب تعارض در چیست؟

۲. هریک از تخصیص، تخصص، حکومت و ورود را تعریف کنید؟

۳. آیا در متعارضان به مرجحات منصوص و به ترتیبی خاص، اکتفا می‌شود، یا

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۲

مخصوص، أم یتعدی الی غیرها بغیر ترتیب و یؤخذ بما یوجب الأقربیة الی الواقع؟ و ما ذا تستظهر من الأخبار فی ذلک؟

۴- عند تعارض أقوال اللغویین او أقوال علماء الرجال فیما یتعلق بالحکم الشرعی ما هو المرجع؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۳

بدون ترتیبی خاص، از آن فراتر رفته هر مرجحی را که نزدیک‌تر شدن به واقع را موجب گردد، می‌گیریم؟ چه چیز از روایات این باب فهمیده می‌شود.

۴. هنگام تعارض گفته‌های سخن‌شناسان و گفته‌های رجال‌شناسان در آنچه به حکم شرعی مربوط می‌شود، مرجح چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۴

الاجتهاد و التقلید الاجتهاد الاجتهاد فی اللغة: «هو بذل المجهود فی طلب شیء» و فی اصطلاح الفقهاء: «هو معرفة استنباط الاحکام الشرعیّة من أدلّتها».

و هو إما مطلق او متجز.

فالمجتهد بالاجتهاد المطلق: «هو العارف باستنباط جمیع الأحکام الشرعیة من أدلّتها الجلیّة».

و المتجزی: «هو العارف باستنباط بعضها کذلک». و إنّما قلنا (الجلیة) لاخراج الأدلة المشکلة التی تتدافع عند المجتهد فیستشکل من الفتیا معها و یتأمل، و لا یضرّ ذلک فی اجتهاده ظاهرا لأنه یصدق علیه عرفا انه عارف باستنباط الأحکام اذا کان عارفا باستنباط معظمها، و لأنّ القصور لیس من جهته، و إنما هو من اشکال الأدلة:

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۵

اجتهاد و تقلید

اجتهاد

اشاره

اجتهاد در لغت عبارت است از «بکار بستن همه تلاش خود برای به دست آوردن چیزی»، و در اصطلاح فقها عبارت است از: «شناخت استنباط احکام شرعی از روی ادله آن».

اجتهاد یا مطلق است یا متجزّی

مجتهد مطلق: «کسی است که استنباط همه احکام شرعی را از ادله آشکار آن می‌داند».

و مجتهد متجزّی: «کسی است که استنباط برخی از احکام را بدان‌گونه می‌داند». قید «جلیه؛ آشکار» را افزودیم تا ادله دشوار [و دارای ابهام و اجمال]- که مجتهد را تحت فشار قرار می‌دهد و فتوا دادن براساس آن برایش مشکل بوده و در آن تأمل دارد- خارج شود. چرا که ظاهرا ناتوانی از استنباط کردن حکم از چنین ادله‌ای خللی در اجتهاد وی پدید نمی‌آورد، زیرا همین‌که وی استنباط بیشتر احکام را بداند، ظاهرا برای صدق «عالم بودن به استنباط احکام» بر او کفایت می‌کند؛ و نیز به دلیل آنکه در اینجا قصوری از جانب او نیست، بلکه اشکال از جانب ادله است که دارای نوعی پیچیدگی و دشواری است.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۶

ثمّ انه لا اشکال و لا ریب فی امکان الاجتهاد الاول فی هذه العصور و تحقّقه، کما لا اشکال فی امکان الثانی و تحقّقه، لأن المطلق لا یمکن حصوله دفعهٔ، بل شیئا فشیئا و هو معنی التجزّی، و لأن ظواهر الألفاظ حجهٔ فی حق کل عارف بها، و حجیهٔ الآیات و الأخبار مطلقهٔ لکل عارف بها، غایهٔ الأمر یحتاج الی البحث عن المعارضات لها و المفروض انّ المتجزی متمکن من ذلک.

ثم هل تکون فتواه حجهٔ علی نفسه؟ الأظهر الحجیهٔ، لأنه عالم بالحکم فی رأیه و العالم بالحکم یلزمه العمل به. فعلی هذا لا یحتاج الی رجوعه الی المجتهد المطلق فی جواز عمله بفتوی نفسه، فقول بعضهم انّ المتجزی محال أن یعرف حکم نفسه بعید ظاهرا بعد ما کانت خطابات الأحکام متوجهٔ الی الناس عامهٔ لا الی أرباب الاجتهاد المطلق خاصهٔ، فکل أحد عرف حکمه یلزمه امتثاله.

اما نفوذ حکومته فالظاهر العدم لظهور أخبار نصب الفقیه حاکما فی المجتهد المطلق. نعم، لا یبعد شمولها للمجتهد فی معظم الأحکام العامهٔ البلوی.

التقلید و هو جعل غیر المجتهد عمله موافقا لفتوی المجتهد فی الاحکام الشرعیهٔ فهو مقارن للعمل و لا یحتاج الی سبقه علیه، إذ لا دور مع التقارن، و لا ریب فی وجوبه علی من لا یتمکّن فعلا من الاجتهاد و الاحتیاط، لأنه ظاهرا من باب الرجوع الی أهل الخبرهٔ و علیه سیرهٔ العقلاء فی جمیع شئونهم و أحوالهم فی أمور دینهم ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۷

دیگر آنکه، در امکان اجتهاد مطلق در این دوره‌ها و نیز در تحققش تردیدی وجود ندارد، چنان‌که در امکان و تحقق اجتهاد متجزی

تردیدی نیست؛ به دلیل آنکه اجتهاد مطلق به‌طور دفعی و ناگهانی حاصل نمی‌شود، بلکه به‌تدریج تحقق می‌یابد، و این همان معنای تجزّی است. دلیل دیگر آنکه ظواهر الفاظ برای هرکس که آنها را بداند و بشناسد حجّت است، و حجیّت آیات و روایات برای هرکس که از آنها آگاه باشد به‌طور مطلق ثابت است، نهایت آنکه به بحث و کاوش از معارض نیاز دارد و فرض آن است که مجتهد متجزّی، توان چنین کاری را دارد.

دیگر آنکه، آیا فتوای چنین مجتهدی برای خودش حجت است؟ قول ظاهرتر، حجیّت آن برای خودش است، چرا که او به نظر خودش عالم به حکم است و عمل کردن به حکم بر عالم به آن لازم است. بنابراین، چنین مجتهدی نیاز ندارد که در عمل کردن به فتوای خودش به مجتهد مطلق مراجعه کند [و از او نظر بخواهد]. و اینکه برخی گفته‌اند: «امکان ندارد متجزّی حکم خودش را بشناسد» ظاهرا دور از صواب است، چرا که خطاب‌های احکام، متوجه همه مردم است نه فقط مجتهدان مطلق.

بنابراین، هرکس حکم خود را بشناسد [و تشخیص دهد] لازم است به آن عمل کند.

اما ظاهرا حکم وی نافذ نباشد، چرا که روایات دالّ بر حاکم قرار دادن فقیه، ظهور در مجتهد مطلق دارد. آری، بعید نیست که این روایات، کسی را که در بیشتر احکام مورد ابتلای عموم، مجتهد است، شامل شود.

تقلید

اشاره

تقلید آن است که غیر مجتهد عمل خود را مطابق با فتوای مجتهد در احکام شرعی قرار دهد.

بنابراین، تقلید مقارن با عمل صورت می‌گیرد و نیازی نیست مقدم برآن باشد، چرا که در صورت تقارن آنها دور لازم نمی‌آید.

تقلید بر کسی که فعلا نمی‌تواند اجتهاد و یا احتیاط کند بی‌تردید واجب است، زیرا تقلید ظاهرا از باب رجوع به اهل خبره [- کارشناس] است که سیره عقلا در همه امور و احوالشان در امور دین و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۸

و دنیاهم، بل لولاه لاختلّ نظام العالم، لأن کلّ فرد فرد من الناس لا یجمع علوم الدین و الدنیا مع انّه محتاج الی کثیر منهما، فلولا رجوع غیر العالم بها الی العالم بها لتعطّل نظام البشریة و الأحکام الشرعیة، و انّ الشارع أمضی عمل العقلاء فی الرجوع الی الفقهاء بأوامر شتّی و مضامین مختلفة، کأخبار مدح العلماء و انهم ورثة الأنبیاء علیهم السّلام، و أوامر الرجوع الیهم و الأخذ عنهم و السؤال منهم، و أخبار الأمر بالتفقّه للتعلّم و التعلیم، و کآیة التفقه لأجل الانذار من الفقهاء للناس و حذر الناس عقیب الانذار، و کعموم آیة سؤال أهل الذکر و إن کان الظاهر ارادة خصوص العترة علیهم السّلام منها لورود ذلک، و کأخبار مرویة عن أهل البیت علیهم السّلام.

۱- ما روی من قول عبد العزیز بن المهتدی للامام علیه السّلام: ربما احتاج و لست ألقاک فی کلّ وقت، أ فیونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دینی؟ قال: (نعم). و ظاهرها انّ قبول قول الثقة فی الروایة و الفتوی کان معلوما عند السائل، و تقریر الامام علیه السّلام له علی ذلک یدلّ علی حجیة قول الثقة.

۲- جواب الامام علیه السّلام کتابة عن السؤال عمّن یعتمد علیه فی الدین فکتب: «اعتمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبّنا کثیر القدم فی أمرنا».

۳- قوله علیه السّلام حینما سأله ابن أبی یعفور عمّن یرجع الیه اذا احتاج او سئل عن مسألة: «فما یمنعک عن الثقفی» یعنی محمد بن مسلم.

۴- قوله علیه السّلام لشعیب العقرقوفی: «علیک بالأسدی» یعنی أبا بصیر.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۳۹

دنیایشان برآن استوار است، بلکه اگر رجوع به اهل خبره نباشد نظام جهان مختلّ می گردد، چون دانش‌های مربوط به دین و دنیا نزد تک‌تک افراد فراهم نیست، با آنکه وی به بسیاری از آنها نیازمند است. پس اگر غیر عالم به عالم مراجعه نکند، نظام بشری و احکام شرعی معطّل و مختلّ می‌شود. و شارع با دستورهای مختلف و مضامین گوناگون، شیوه عقلا را در مراجعه به فقها تأیید کرده است، مانند روایاتی که عالمان را می‌ستاید و ایشان را وارثان پیامبران معرفی می کند، و به مراجعه به ایشان و گرفتن [احکام دین] و پرسیدن از آنان، فرمان می‌دهد، و روایاتی که برای تعلیم و تعلّم به تفقّه امر می کند، و مانند آیه‌ای که به تفقه فرامی‌خواند تا فقها مردم را انذار دهند و مردم در پی انذار ایشان، خود را برحذر بدارند، و مانند عموم آیه سؤال از اهل ذکر، هرچند- به دلیل روایاتی که وارد شده- ظاهرا مراد از آن خصوص اهل بیت پیامبر (ع) باشد، و مانند روایاتی که از اهل بیت (ع) وارد شده است، [از جمله]:

۱. روایتی که از عبد العزیز بن مهتدی نقل شده که می گوید: به امام (ع) گفتم: گاهی [در مساله‌ای] نیاز پیدا می کنم و نمی‌توانم هروقت [بخواهم] شما را ملاقات کنم. آیا یونس بن عبد الرحمن مورد اطمینان هست که احکام دینم را از وی بگیرم؟ فرمود: «آری.» ظاهر این روایت آن است که قبول سخن شخص ثقه در مورد روایت و فتوا نزد سؤال‌کننده امری معلوم بوده است و امام (ع) او را در این امر تقریر و تأیید کرده است و این بر حجیّت سخن شخص ثقه دلالت دارد.

۲. پاسخ مکتوب امام (ع) از سؤال درباره کسی که می‌توان بر او در دین اعتماد کرد.

امام (ع) نوشت: «در دین خود به کسی اعتماد کنید که عمری را در راه دوستی ما گذرانده و در امر ما پیشتاز باشد».

۳. پاسخ امام (ع) به ابن ابی یعفور- که از ایشان پرسید: وقتی نیاز پیدا می کنم و یا مسأله‌ای از من پرسیده می‌شود [و من جوابش را نمی‌دانم] به چه کسی مراجعه کنم؟-: «چه چیز تو را از [مراجعه به] ثقفی (یعنی محمد بن مسلم) بازمی‌دارد؟»

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۰

۵- قوله علیه السّلام لعلی بن المسیب: «علیک بزکریا بن آدم المأمون علی الدین و الدنیا».

۶- قوله علیه السّلام لأبان بن تغلب: «اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفت الناس فانی أحبّ أن یری فی شیعتی مثلک».

۷- التوقیع الشریف المروی عن الحجهٔ- عجل اللّه تعالی فرجه- لاسحاق بن یعقوب حین سأله عن مشاکل اشکلت علیه. کما عن الغیبهٔ و اکمال الدین و الاحتجاج فکتب علیه السّلام فیما کتب: «و اما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ أحادیثنا فانّهم حجتی علیکم و أنا حجهٔ اللّه».

۸- ما عن الاحتجاج عن تفسیر العسکری علیه السّلام فی حدیث طویل قال فیه علیه السّلام: «فأما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلّدوه» الی آخره. فهذه الطوائف من الأخبار بمجموعها تورث القطع بالمطلوب، حتی و لو کان فی بعضها ضعف فی سند او دلالهٔ، لأنها منجبرهٔ بعمل العلماء بها و منهج الصلحاء علیها، مع تأییدها بسیرهٔ العقلاء علی الرجوع الی أهل الخبرهٔ الذی علیه اطباق البشر قاطبهٔ.

حول تقلید الأعلم اختلف العلماء فی وجوب تقلید الأفضل علما و عدمه علی أقوال.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۱

۴. سخن امام (ع) به شعیب عقرقوفی: «بر تو لازم است که به اسدی (یعنی ابا بصیر) مراجعه کنی».

۵. سخن امام (ع) به علی بن مسیّب: «بر تو لازم است که به ذکریا بن آدم، که در دین و دنیا مورد اطمینان است، مراجعه کنی».

۶. سخن امام (ع) به ابان بن تغلب: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بیان کن. من دوست دارم که مثل تو را در میان شیعیان خود ببینم».

۷. توقیع شریفی که از حضرت حجت (عج)- در پاسخ به پرسش اسحاق بن یعقوب درباره مشکلاتی که برایش پیش آمده- نقل شده است- آن‌گونه که در کتاب غیبت، اکمال الدین و احتجاج آمده- که در ضمن مرقومه آن حضرت آمده است: «اما در حوادثی که روی می‌دهد به راویان احادیث ما مراجعه کنید که ایشان حجت من بر شما و من حجت خدا [بر ایشان] هستم».

۸. روایتی که در احتجاج از تفسیر امام عسکری (ع) آمده که آن حضرت در ضمن حدیثی بلند فرمود: « [مردم عادی و] عوام می‌توانند از فقیهی که دارای صیانت نفس بوده دینش را حفظ می‌کند و با هوای نفس مخالفت کرده امر مولایش را اطاعت می‌کند، تقلید کنند».

مجموعه این چند دسته از روایات، موجب یقین و قطع به مطلوب می‌شود، حتی اگر سند و یا دلالت برخی از آنها ضعیف باشد، زیرا علما به این روایات عمل کرده‌اند و روش صالحان براساس آن شکل گرفته است و این امر، ضعف آنها را جبران می‌کند؛ علاوه بر آنکه سیره عقلا بر مراجعه به اهل خبره، که همه انسان‌ها برآن اتفاق دارند، مؤیّد آنهاست.

درباره تقلید از اعلم

علما در وجوب و عدم وجوب تقلید از مجتهدی که دانش بیشتری دارد [- اعلم] چند قول مختلف دارند:

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۲

منها: وجوب تقلید الأفضل مطلقا و وجوب الفحص عنه.

و منها: عدم وجوب ذلک مطلقا بل یتخیّر بین الأفضل و الفاضل و لکن تقلید الأفضل أفضل.

و منها: وجوب تقلید الأفضل مع العلم به عینا و الفحص عنه مع العلم به اجمالا- إذا علم بالاختلاف بینه و بین المفضول فی الفتاوی تفصیلا أو إجمالا- و یتخیر إذا لم یعلم التفاضل، او لم یعلم الاختلاف بینهما. اما مع العلم بالأول و الشک فی الثانی أو العکس فهل یتخیّر؟ وجهان بل قولان ظاهرا.

و هذه المسألة- أی تقلید الأفضل- هی معرکة الآراء بین العلماء و الأقرب منها هو الثانی ... حجتنا علی ذلک:

اولا- إن التقلید لما کان من باب الرجوع الی أهل الخبرة فلا إلزام عقلا و عرفا فی هذا الباب بالرجوع الی الأفضل و لذلک لا تری العقلاء یقبّحون الرجوع الی غیره. فمن عمّر دارا علی رأی معمار یوجد اعرف منه بالعمارة لا- یفند رأیه احد. و من استشار نجّارا متوسّطا فکذلک. بل حتی فی الأمور المهمة نری العقلاء یرجعون الی المفضول بلا نکیر، کالرجوع الی سائر الأطباء مع وجود واحد أعلم منهم و علی ذلک جری اطباق العقلاء. نعم الرجوع إلی الأفضل عندهم افضل.

فان قلت: فکیف منعتم من تقدیم المفضول علی الفاضل فی باب الامامة و ما الفرق بینه و بین باب التقلید؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۳

۱. تقلید از اعلم مطلقا واجب است و باید از وی جستجو شود.

۲. تقلید از اعلم مطلقا واجب نیست، بلکه انسان میان تقلید از اعلم و عالم مخیر است، هرچند تقلید از اعلم، بهتر است.

۳. اگر مجتهد اعلم را به‌طور مشخص می‌شناسیم تقلید از وی واجب است، و اگر اجمالا می‌دانیم یکی از مجتهدان، اعلم است [اما شخص او را نمی‌شناسیم]، در صورتی که به تفصیل یا به اجمال بدانیم میان او و مجتهد پایین‌تر اختلاف در فتوا وجود دارد، فحص

و جستجو برای پیدا کردن وی واجب است؛ و اگر ندانیم که برخی اعلم از برخی دیگرانـد یـا نه، و یـا نـدانیم فتوای ایشان مختلف است یا نه؟ در انتخاب مرجع تقلیـد، مخیّر خواهیم بود. و اگر اولی را بدانیم و در دومی شک داشته باشیم، و یا به‌عکس آیا باز هم مخیّریم؟ دو وجه و بلکه ظاهرا دو قول در مسئله وجود دارد.

این مسئله، یعنی تقلیـد از اعلم، میـدان آرای گونـاگون فقهـاست. و نزدیـک‌تر به صواب همـان قول دوم است و دلیـل ما برآن، این است:

اوّلا: از آنجا که تقلیـد از باب رجوع به اهل خبره می‌باشـد عقلا و عرفا الزامی در این باب بر رجوع به اعلم وجود نـدارد، و به همین دلیل است که عقلا مراجعه به غیر اعلم را تقبیـح و نکوهش نمی‌کننـد. برای مثال، اگر شخصـی خانه‌ای را براساس رأی معماری که بهتر از او نیز یافت می‌شود، می‌سازد، کسی کارش را تخطئه نمی‌کند؛ همچنین است کسی که با نجّار متوسطی رایزنی می‌کند، بلکه حتی در امور مهم نیز مشاهـده می‌کنیم که عقلا به کسانی که بهتر از ایشان یافت می‌شونـد، مراجعه می‌کنند و کسـی بر ایشان خرده نمی‌گیرد، ماننـد مراجعه به پزشـک، بـا آنکه متخصـص‌تر از او نیز وجود دارد. در واقع، عقلاـ بر درستی چنین کـاری اتفـاق دارنـد. آری، ایشان مراجعه به فرد برتر را بهتر می‌دانند.

اشکال: پس شما در باب امامت تقدیم فرد پایین‌تر بر فرد بالاتر را نمی‌پذیرید؟ چه فرقی میان امامت و تقلید وجود دارد؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۴

قلت: الفرق بینهما عظیم، فانّ هـذا الباب إنما یحتاج المکلّف فیه الی التقلید فی عمل نفسه فحسب لمعرفهٔ الحکم و قول کل فقیه عالم بالحکم حجهٔ.

و اما باب الامامهٔ فیحتاج الی امام واحد یکون هو الرأس و الرئیس القابض علی أزمّهٔ أمور الدنیا و الدین، و یجب مبایعته و طاعته علی جمیع الناس فکیف لا یکون افضـلهم؟! و إذا کان مفضولا کیف یلزم الأفضل بمتابعته و مبایعته و الانقیاد له فی أمور الـدنیا و الدین؟! مع انّ الافضل یری ان المفضول لم یصل الی الاحکام کوصوله الیها فکیف یتابعه. و علی کلّ فالفروق کثیرهٔ واضـحهٔ. هـذا غیر الأدلهٔ النقلیهٔ الّتی هی أجلی من أن تحتاج الی بیان.

ثانیا: ان معنی الأعلم هو شـیء مبهم یتّضـح عند العلماء و أهل الخبرهٔ انفسـهم فضـلا عن عوامّ الناس و لا سـیّما البدو و العجائز و بنات تسع سـنین و أبنـاء خمس عشـرهٔ سـنهٔ، فاذا کان العلماء و أهل الخبرهٔ انفسـهم الی الآن لم یتّفقوا علی المعنی المراد من الأعلم و ما هو المنـاط فیه، أ هو الأـجود ملکـهٔ أو فهمـا؟ او الأکثر اسـتنباطا او اطلاعا؟ فما هو إذن حال جهّال العوام، أ یجتهـدون فی تعیین معناه؟ أم یقلّدون أهل الخبرهٔ و هم فی حیرهٔ؟

أم یقلّدون الأعلم فی معنی الأعلم؟ و هو دور صریح.

هذا مع انّ تعیین الأعلم بعد فرض معرفهٔ معناه امر مشکل جدا ایضا، فانه أمر یحتاج فیه الی الاحاطهٔ بعلوم جمیع العلماء ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۵

پاسخ: تفـاوت زیـادی میـان این دو هست. در مسـأله تقلیـد، مکلّف فقـط برای عمـل خودش مرجع تقلیـد نیاز دارد تا حکم خـدا را بشناسد [و به آن عمل کند.]، و سخن هر فقیه دانای به حکم خدا، حجّت می‌باشد [و مکلّف می‌تواند به آن مراجعه کند].

امـا در مسـأله امامت، مردم به یک امام واحـد نیاز دارنـد تا در رأس امور بنشـیند و ریاست کنـد و زمام امور دین و دنیا را به دسـت گیرد و بیعت کردن با وی و پیروی کردن از او بر همه مردم لازم است. پس چگونه می‌توان پذیرفت که این مسـند و مقام به شخص برتر اختصاص نداشـته باشد؟! به راستی اگر شـخص فروتر بر مسند امامت بنشیند، چگونه انسان برتر به پیروی و بیعت و اطاعت از او در امور دین و دنیا ملزم گردد؟ با آنکه انسان برتر مشاهده می‌کند که شـخص فروتر بمانند او به احکام نرسـیده، پس چگونه وی را

پیروی کند؟ در هر حال، تفاوت‌های فراوان و روشنی میان امامت و تقلید هست، جدای از ادله نقلی [بر اختصاص امامت به شخص برتر] که روشن‌تر از آن است نیازی به ذکر آن باشد.

ثانیا: معنای اعلم، امری مبهم است که هنوز برای خود فقها و خبرگان روشن نشده، چه رسد به مردم عوام، به‌ویژه بیابان‌نشین‌ها، سالخوردگان، دختران نه‌ساله و پسران پانزده‌ساله. پس اگر علما و اهل خبره خودشان تاکنون در معنای مراد از اعلم و ملاک در آن اتفاق‌نظر ندارند- که آیا اعلم کسی است که ملکه اجتهاد او بهتر است یا فهم او؟ یا کسی است که استنباط او بیشتر است یا اطلاعاتش؟- وضع مردم نادان چگونه خواهد بود؟ آیا برای تعیین معنای اعلم، اجتهاد می‌کنند؟ یا از خبرگان که خود در این‌باره متحیرند، تقلید می‌کنند؟ و یا در مسأله معنای اعلم، از اعلم تقلید می‌کنند؟

که البته به‌وضوح دور لازم می‌آید. [چون تقلید از اعلم متوقف بر دانستن معنای اعلم است و دانستن معنای اعلم متوقف بر تقلید از اعلم می‌باشد].

افزون برآن که، برفرض دانستن معنای اعلم، تعیین اینکه چه کسی اعلم است، نیز جدا کاری دشوار است، چرا که برای تشخیص اعلم باید به دانش‌های همه علما احاطه داشت، [زیرا اگر گستره و عمق دانش تک‌تک ایشان را ندانیم، نمی‌توانیم

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۶

و لا یکفی معرفة علم فقیه واحد او اکثر، و کیف یحیط أهل الخبرة بعلوم جمیع اهل الارض من الفقهاء و من فی الزوایا و الخفایا. انّ هذا لتکلیف شاق من أصله لا یتناسب تشریعه مع احکام الشریعة السهلة السمحاء.

مع انّ الأعلم لو کان اقدم لکان منصبه تالی أمر الامامة فی الأهمیة، فیقتضی أن ترد فی ذلک من حفظة هذا الدین و سدنته علیهم السّلام الأخبار الکثیرة المتواترة المتضافرة التی تنتشر فی مشارق الارض و مغاربها، حتی یعلم العالم الاسلامی اجمع ذلک لئلا یقعوا فی مفسدة تقلید غیر الأعلم فتفسد جمیع اعمالهم و عباداتهم و العیاذ باللّه، مع انا لم نر عینا و لا أثر من ذکر الاعلمیة فی الاخبار، فی حین انّ الأئمة علیهم السّلام ینبغی أن یبلغوا هذا الأمر المهمّ الذی تبتنی علیه فروع الدین اجمع و یبتدءوا به اصحابهم اذا لم یسألوهم عنه، کما اهتمّوا بأمر الامامة التی تبتنی علیها اصول الدین اجمع، بل معرفة الأعلم ربما تکون اصعب علی الناس من معرفة الامام علیه السّلام لأنّ اختیار الامام بید علّام الغیوب یفضی به الی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و النبی ینصّ علیه بمحضر من اصحابه، و لکنّ الأعلم معرفته موکولة الی المکلّف، و العلم شیء غامض یصعب تمییز مراتبه حتی یعرف الأعلم فیه، مع أنّه قد یبتلی بوجوب تعیینه و تمییزه لأجل تقلیده بین آونة و اخری فیما اذا مات الأعلم ثم الأعلم و الأعلم فی أزمنة متقاربة.

و هذه اخبار التقلید سردناها علیک لعمرک تصفحها فهل تجد فیها شائبة من ذکر الأعلمیة التی یکلّف بها الانسان فی اول لحظة من بلوغه، کلّا بل لا تجد فیها إلا الأمر بالرجوع الی کلّ عالم فقیه راو لاحادیثهم متبع لطریقتهم.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۷

قضاوت کنیم که کدامین ایشان، اعلم است]. و برای تشخیص اعلم، شناخت دانش یک یا چند فقیه کفایت نمی‌کند، [بلکه باید از حال همه فقها باخبر بود]. اما اهل خبره چگونه می‌توانند قلمرو دانش همه فقهای کره ارض، و آنان را که در گوشه و کنار، ناشناخته‌اند، بدانند و برآن احاطه داشته باشند. چنین تکلیفی از اساس شاق و دشوار است و تشریع آن با احکام شرعی، که سهل و آسان است، سازگاری و مناسبت ندارد.

افزون برآن که اگر به‌واقع، فقیه اعلم بر دیگر فقها در این امر تقدم و پیشی داشته باشد مرجعیّت، پس از امامت، مهم‌ترین منصب و مقام خواهد بود و این خواهان آن است که از سوی ائمه (ع)، که حافظان و نگاهداران این دین هستند، روایات فراوان و متواتری در این خصوص، وارد و در مشرق و مغرب زمین، انتشار یافته باشد تا همه جهان اسلام بدان آگاهی یابد، مبادا که در مفسده تقلید از

غیر اعلم بیفتند و- پناه به خدا- همه اعمال و عباداتشان باطل گردد، با آنکه ما در اخبار و روایات هیچ اثر و نشانه‌ای از ذکر اعلم بودن مشاهده نمی‌کنیم، با آنکه سزاوار بود ائمه (ع) این امر مهم را که همه فروع دین برآن استوار است، بیان کرده باشند، و اگر هم اصحابشان دراین‌باره از ایشان نپرسیده‌اند، خودشان ابتداء آن را بیان کنند، همان گونه که به امر امامت، که همه اصول دین برآن استوار است، اهتمام داشتند، بلکه چه‌بسا شناخت اعلم، بر مردم از شناخت امام (ع) دشوارتر باشد، چرا که برگزیدن امام (ع) به دست خدای دانای به غیب است که آن را به پیامبرش (ص) معرّفی کرد و او در حضور اصحابش وی را به مردم شناساند، لکن تشخیص اعلم برعهده خود مکلّف است، و علم چیزی پیچیده است و تشخیص مراتب آن، برای شناسایی کسی که در آن علم از همگان برتر است، دشوار است؛ و اگر در زمان‌های نزدیک به هم اعلمی پس از اعلم دیگر رحلت کند، مکلّف برای تقلیدش باید پس از مرگ هرکدام، در جستجوی فقیه اعلم زمان باشد.

شما را به خدا، روایات تخییر را- که اندکی قبل آوردیم- بررسی کنیم، آیا اشاره‌ای به اعلمیّت، که انسان در اوّلین لحظه بلوغش مکلّف به آن است، در آن می‌یابید. هرگز، بلکه جز امر به مراجعه به عالمی فقیه که احادیث ائمه را بازگوید و راه ایشان را برود،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۸

فتری الامام علیه السّلام یرشد فی اخذ الاحکام الی جماعهٔ من اعلام اصحابه فی اوقات متقاربهٔ مع بعد التساوی بینهم فی الفضل قطعا، و مع تمکّنهم من الرجوع الیه علیه السّلام. بل فی روایهٔ تفسیر العسکری علیه السّلام و هی الأخیرهٔ ظهور فی التخییر لقوله فیها: «فللعوام أن یقلّدوه» مع انّ التخییر لا یکون فی اصل التقلید لوجوبه بل فی الافراد فالمعنی إذن انه یجوز للعوام تقلید او تقلید ای فرد غیره ممّن اتّصف بتلک الصفات.

و فی بعض تلک الاخبار السالفهٔ قول السائل للامام علیه السّلام: أ فیونس بن عبد الرحمن ثقهٔ آخذ معالم دینی؟ قال علیه السّلام: «نعم» فیفهم منه انّ کفایهٔ الوثاقهٔ شیء مغروس فی اذهانهم مفروغ عنه عندهم، و تقریر الامام علیه السّلام له اعظم حجهٔ علی الکفایهٔ من دون احتیاج الی الأعلمیهٔ.

و حاصل الأمر: انّ الناظر فی تلک الاخبار بامعان یجدها واضحهٔ الدلالهٔ علی انّ المناط هو الفقاههٔ و الورع دون الأفقهیهٔ لانّ کلّها واردهٔ فی مقام البیان. فالی متی یؤخر امناء اللّه علیهم السّلام الحکم بالرجوع الی الاعلم؟ و متی ذکروه؟ مع مسیس الحاجهٔ الشدیدهٔ الاکیدهٔ الیه بما لا مزید علیه.

مع ما فی وجوب الرجوع الی الأعلم فقط من المشاقّ و الحرج علیه و علی الناس، إذ کیف یتمکّن الواحد علی ادارهٔ دفّتی أمور الدین و العلم، و قد عرف المجرّبون کیف یشقّ علی العالم الواحد اذا انتهت الیه الرئاسهٔ العامهٔ ادارهٔ شئون ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۴۹

در آن نخواهید یافت.

شما در این روایات می‌بینید که امام (ع) در زمان‌های نزدیک به هم، مردم را برای فراگیری احکام به گروهی از بزرگان اصحابشان هدایت می‌کند، با آنکه قطعا بعید است ایشان در علم و فضل برابر باشند و با آنکه مردم می‌توانستند به خود ائمه [که قطعا اعلم از ایشان هستند] مراجعه کنند. بلکه روایتی که در تفسیر امام عسکری (ع) آمده- یعنی روایت اخیر- ظهور در تخییر دارد، چون امام (ع) در آن می‌فرماید: «عوام می‌توانند از وی تقلید کنند». با آنکه مردم در اصل تقلید، مخیّر نیستند، چون اصل تقلید، واجب است، بلکه در انتخاب افراد [به‌عنوان مرجع تقلید] مخیّر هستند.

بنابراین، معنای روایت آن است که برای عوام جایز است که از وی یا از هرکسی غیر او که آن صفات را دارد، تقلید کنند.

در برخی از روایات پیش گفته، سؤال‌کننده از امام (ع) می‌پرسد: آیا یونس بن عبد الرحمن مورد اطمینان است که احکام دینم را از

وی بگیرم؟ و امام (ع) در پاسخ فرمود: «آری». از این روایت فهمیده می‌شود که کفایت وثاقت [و مورد اطمینان بودن] برای اصحاب ائمه امری آشنا و شناخته شده بود و تقریر امام (ع) نسبت به این امر، بزرگ‌ترین حجّت بر کفایت آن و عدم لزوم اعلمیّت است.

حاصل مطلب آنکه، اگر کسی با دقت در این روایات بنگرد، می‌یابد که آنها به روشنی دلالت می‌کنند بر اینکه ملاک تقلید همان فقاهت و تقواست، نه برتر بودن در فقاهت، چون همه این روایات در مقام بیان گفته شده‌اند. به راستی، ائمه (ع) که امنای خدا هستند، تا کی حکم لزوم رجوع به اعلم را به تأخیر می‌اندازند؟ و کی آن را گفته‌اند؟ با آنکه بیش از هر چیز مردم نیازمند آن هستند.

افزون برآن که انحصار مرجعیّت در اعلم، دشواری‌ها و سختی‌هایی را برای مردم پدید می‌آورد. زیرا یک نفر چگونه می‌تواند امور دین و دانش را اداره کند، و آنان که تجربه دارند می‌دانند که وقتی ریاست عامه به یک نفر می‌رسد اداره امور همه

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۰

جمیع المستفتین و الفتاوی بحیث یکون فی الحکم عسر و حرج إلا أن یکون المرجع مسدّدا بالعصمة، مؤیّدا بعنایة ربانیة، مستمدا علومه من اللّه کالنبی و الامام علیهم السّلام.

و اما القول بوجوب الرجوع الی الأعلم فی مورد العلم بالتفاضل او العلم بالاختلاف فی الفتوی و تقیید التخییر فی ذلک- الذی أثبتناه علی الاطلاق- بصورة احتمال التساوی فی العلم و احتمال التساوی فی جمیع الفتاوی، فهو تقیید بصورة نادرة جدا ملحقة بالعدم، إذ یبعد جدا التساوی فی العلم بحد واحد بلا ترجیح، و کذلک یبعد جدا الاتفاق فی الفتاوی مع اختلاف مبانیها فی الأصول و القواعد المقرّرة لها فی الفقه، و تراجیح الأخبار المتخالفة، و اختلاف الأذواق و الآراء فی کلّ مورد من مواردها الذی یوجب ذلک کلّه عدم اتفاق فی الفتاوی.

فمتی اتفق اثنان من صدر الاسلام حتی زماننا هذا فی فتاویهما جمیعا؟ یعلم صحة ما أقول کلّ من راجع أقوال الفقهاء و وفّق بینها.

و الحقیقة انه یحصل لکل أحد عند التبصّر و التفکّر علم عادی أنّ کلّ فقیهین تردّد بینهما الأعلم لا بدّ أن یکونا مختلفین فی بعض الفتاوی، و انه لا بدّ أن یحصل له ظنّ قویّ جدا باختلافهما فی درجة العلم من باب إلحاق المشکوک بالأعمّ الأغلب لأنّ فرض التساوی بینهما فی العلم احتمال واحد من بین ألوف الاحتمالات فی مراتب التفاوت التی یمکن أن یقال انّه لا نهایة لها، فکیف تناط الأحکام علی هذه الاحتمالات؟!

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۱

استفتاکنندگان و فتاوا چقدر برای وی دشوار و مشقت‌بار است، چندان‌که در این حکم، عسر و حرج می‌باشد، مگر آنکه آن مرجع، به عصمت تکیه زده باشد و با عنایت خداوندی حمایت شود، و علومش را مانند پیامبر و امام (ع)، از خداوند بگیرد.

اما قول به وجوب رجوع به اعلم در جایی که مکلّف، از تفاوت دانش مجتهدان یا از اختلاف فتاوای ایشان آگاه است و اختصاص دادن تخییر- که ما آن را به‌طور مطلق و در همه جا ثابت کردیم- به آنجا که احتمال تساوی مجتهدان در دانش و احتمال توافق ایشان در همه فتاوایشان وجود دارد، در واقع اختصاص دادن تخییر به جایی است که جدّا کمیاب و در حکم نایاب می‌باشد، چون جدّا بعید است که همه مجتهدان در دانش، برابر و در یک مرتبه باشند بی‌آنکه ترجیحی برهم داشته باشند؛ و نیز جدا بعید است که فتاوای ایشان یکی باشد، با آنکه آنها در مبانی و اصول و قواعدی که برای احکام در فقه بیان شده، و در ترجیح روایات متعارض، باهم اختلاف‌نظر دارند، و در هریک از موارد آن، ذوق و رأی ایشان متفاوت است و این همه، عوامل گوناگونی است برای اختلاف ایشان در فتاوایشان.

آیا از زمان صدر اسلام تاکنون، دو نفر پیدا می‌شوند که همه فتاوایشان یکی باشد؟

هرکس به اقوال و آرای فقها مراجعه و آنها را باهم مقایسه کند، از درستی سخن ما آگاه می‌شود.

حقیقت آن است که هرکس دقت کند و بیندیشد، عادتا می‌فهمد که هرگاه اعلمیّت میان دو فقیه مردّد باشد، باید آنان در برخی از فتاوا باهم اختلاف داشته باشند، و به ناچار- از باب الحاق مورد مشکوک به مواردی عمومیت و غلبه دارد- برای وی ظنّی به شدّت قوی نسبت به اختلاف مرتبه علمی ایشان حاصل می گردد، چون فرض مساوی بودن مرتبه علمی ایشان، احتمالش یک در چند هزار احتمال است که در مراتب تفاوت وجود دارد و می‌توان گفت: نهایتی برای آن وجود ندارد. پس چگونه می‌توان احکام را بر این احتمالات بنا نهاد؟!

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۲

أدلة لزوم تقليد الأعلم استدلّ القائلون بلزوم الرجوع الى الأفضل بأنّه أقرب الى الواقع او الظن به أقوى.

و هو مدفوع بأنه قد ينعكس الأمر فيما اذا وافق قول المفضول قول الميت الأفضل من الحى الأفضل او وافق الاحتياط او القول المشهور او غير ذلك.

و استدلّوا بالاجماع المنقول و جوابه: انّ هذه الفتوى لم تكن معروفة عند القدماء ظاهرا، بل لو ادّعى مدّع الاجماع من أصحاب الأئمة عليهم السّلام على العكس لم يكن مجازفا، لأنه لم يرد عنهم إلا أنّهم كانوا يرجعون الى أقرب فقيه و أيسر راو من دون ملاحظة الأعلمية، و ارشادات الأئمة عليهم السّلام كانت على هذا النحو، كما مرّ نموذج منها فى أخبار الباب. و لكن اشتهرت هذه الفتوى فى العصور المتأخرة اشتهارا كبيرا فأين الاجماع يا ترى؟

و استدلّوا بمقبولة عمر بن حنظلة المذكورة آنفا بتمامها على طولها فى أول أخبار التراجيح و هى لا تدلّ على ذلك، لأنها واردة فى مقام الحكم لا الفتوى و التقليد. و لو سلّمنا عمومها للفتوى او اختصاصها بها فهى على مدّعانا أدلّ، لأن الامام عليه السّلام قال فيها: «ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما» الى آخره فلم يذكر شرط الأعلمية مع أنّه فى مقام البيان قطعا. و اما قوله عليه السّلام فيها بعد ذلك بعد فرض السائل اختيار كلّ واحد من المتخاصمين حكما غير الآخر فاختلف الحكمان

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۳

ادله لزوم تقلید از اعلم

دلیل طرفداران قول به لزوم مراجعه به اعلم آن است که این کار به واقعیت نزدیک‌تر است و با ظنّ حاصل از آن، قوی‌تر می‌باشد.

پاسخ ما به این دلیل آن است که گاهی امر به عکس می‌شود و آن در جایی است که فتوای فقیه فروتر با فتوای فقیه مرده‌ای که اعلم از فقیه زنده اعلم است، مطابق می‌افتد و یا موافق با احتیاط یا قول مشهور می‌باشد و مانند آن.

و نیز به اجماع منقول تمسّک کرده‌اند و پاسخش آن است که: فتوای به لزوم تقلید از اعلم ظاهرا نزد قدما شناخته شده نبوده است، بلکه اگر کسی ادعا کند که اصحاب ائمه (ع) برخلاف این فتوا اجماع داشته‌اند، گزاف نگفته است، چون از ایشان جز این نرسیده است که ایشان به نزدیک‌ترین فقیه و در دسترس‌ترین راوی مراجعه می کردند بی‌آنکه اعلم بودن وی را لحاظ کنند. راهنمایی‌های ائمه (ع) نیز بر همین روال بوده است، چنان‌که نمونه‌هایی از آن در روایات این باب گذشت، لکن این فتوا در دوره‌های اخیر شهرت فراوانی یافته است. با چنین وضعی، کجا می‌توان ادعای اجماع کرد؟

و نیز به مقبوله عمر بن حنظله، که کمی پیش در آغاز بحث تراجیح آن را به‌طور کامل آوردیم، تمسّک کرده‌اند، اما این روایت بر

مـدعای ایشـان دلالـت نـدارد، چون آن روایت دربـاره حکم است نه فتوا و تقلیـد. و برفرض که آن را شامل فتوا و یا مختص به فتوا بدانیم، بر مدعای ما بیشتر دلالت دارد تا مدعای ایشان. چون امام (ع) در این روایت فرمود: «نگاه می‌کنند چه کسـی از شـما حدیث مـا را روایت کرده و در حلال و حرام مـا نگریسته و احکـام مـا را شـناخته، پس به وی به عنوان حاکم رضایت دهنـد، که من او را حـاکم بر شـما قرار داده‌ام ...» امـام (ع) در اینجـا، با آنکه قطعا در مقام بیان است، شـرط اعلم بودن را بیان نکرده است. و اما اینکه- پس از آنکه سؤال‌کننده فرض می‌کند هریک از متخاصمان، داوری غیر از داور دیگری برگزیده و بعد خود داورها

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۴

فی حکمهما: «الحکم ما حکم به أعـدلهما و أفقههما و أصـدقهما فی الحدیث و أورعهما» الی آخره، فانما هو فی مقام قطع الخصومهٔ لأجل اختلاف الحکمین، و فی هذا المقام لا ضیر من الترجیح بذلک لحسم مادهٔ النزاع.

و کذلک الکلام فی استدلالهم بروایهٔ داود بن الحصین عن الصادق علیه السّلام فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما خلاف، و اختلف العدلان بینهما عن قول أیهما یمضی الحکم؟ قال علیه السّلام: «ینظر الی أفقههما و أعلمهما بأحادیثنا».

و امـا قول أمیر المؤمنین علیه السّـلام للأشتر: «اختر للحکم بین النـاس أفضـل رعیّتـک» فظـاهره انه للارشاد لا للوجوب، لأنه فی مقام نصب القاضی الحاکم و نفوذ حکم المفضول ممّا لا اشکال فیه.

و زبـدهٔ القول: أن من مجموع ما ذکرنا لا یبعـد أن یحصل القطع بالتخییر بین تقلیـد الفاضل و المفضول، و لو قیل انّ العامی- الملتفت الی أن التقلیـد من باب الرجوع الی أهل الخبرهٔ و انه لا یلزمه العقل فی هذا الباب بترجیح الأفضل- یجوز له الرجوع الی المفضول من غیر تقلیـد للأفضل فی هـذه المسألـهٔ، و لا سیّما اذا اطّلع علی أخبار التقلید الّتی یذکرها له العلماء فلم یجد فیها عینا و لا أثرا للأعلمیهٔ، بـل وجـدها ظـاهرهٔ فی التخییر مع انّهـا فی مقـام البیـان لکان له وجه ما، و لکن رأی أهل التحقیق من المتأخرین انه لا بـدّ له من تقلید الأعلم فی هذه المسألهٔ.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۵

در حکمشان اختلاف کرده‌اند- امام فرمود: «حکم، حکم کسـی است که عادل‌تر، فقیه‌تر، در حدیث راسـتگوتر و پرهیزگارتر اسـت ...». باید دانست که این سـخن امام (ع) فقط برای آن است که به نزاع برخاسـته از اختلاف داورها پایان داده شود. و برای قطع ریشه نزاع، ترجیح دادن با چنین اموری اشکالی ندارد.

همین پاسـخ دربـاره روایتی دیگر که در این بحث به آن تمسّـک شـده، می‌آیـد. و آن، روایت داود بن حصـین از امـام صـادق (ع) است. راوی می‌گویـد: دو نفر هسـتند که بر دو نفر عادل توافق کرده‌اند که ایشان در نزاعی که میانشان افتاده، داوری کنند، و آنگاه رأی خود داورها مختلف می‌شود. رأی کدامین ایشان نافذ است؟ امام (ع) فرمود: «به رأی آنکه فقیه‌تر و به احادیث ما عالم‌تر است، نگریسته می‌شود».

امـا سـخن امیر مؤمنـان (ع) به مالک اشتر که فرمود: «برای حکم کردن میان مردم برترین رعیّت خود را برگزین». ظاهرش آن اسـت که برای ارشاد و راهنمایی است نه بیان وجوب. چون این سـخن مربوط به نصب قاضی و حاکم است و قطعا حکم شخص فروتر در این مقام نافذ می‌باشد، [و کسی اعلمیّت را در آن شرط نمی‌داند].

لبّ مطلب آنکه: با توجه به مجموع آنچه گفتیم، بعیـد نیست قطع حاصل شود که مکلّف در تقلید از عالم و اعلم، مخیّر است. و اگر گفته شود: «مکلّف عـامی- که توجه دارد تقلیـد از بـاب مراجعه به اهـل خبره است و عقـل در این بـاب، وی را به ترجیـح دادن فرد خبره‌تر ملزم نمی‌سازد- بی‌آنکه در این مسـئله از اعلم تقلیـد کنـد، حق دارد به فقیه فروتر مراجعه کند، به‌ویژه اگر از اخبار تقلید که علما برای وی ذکر می‌کنند، آگاه شود و در آنها هیچ اثر و نشانه‌ای از اعلمیّت نیابد، بلکه آنها را با آنکه در مقام بیان هسـتند، ظاهر

در تخییر بیابد» چنین سخنی قابل دفاع خواهد بود. لکن نظر محققان متأخر آن است که در این مسئله باید از اعلم تقلید کرد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۶

اشتراط الحیاة فی مرجع التقلید الظاهر عدم جواز تقلید المیّت ابتداء للاجماعات المنقولة المستفیضة عن الأساطین المتتبعین، و خالف فی ذلک کثیر من الأخباریین، و الظاهر ان الاجماع سابق علیهم، و لأن المیت لا رأی له، و لعدم الدلیل المعتبر علی جوازه، لأن أخبار أصل التقلید لیس فیها دلالة علی ذلک، بل هی منصرفة الی أحیاء الفقهاء.

و اما البقاء علی تقلید المیّت فدلیله غیر ظاهر، بل بعض الاجماعات المنقولة علی عدم الجواز ظاهرها یعمّ الابتداء و الاستدامة.

نعم، استدلّ علیه باستصحاب الأحکام السابقة. و جوابه: أنا منعنا من جریانه فی الأحکام التکلیفیة مطلقا و الوضعیة الکلیة کما مرّ فی محله. و اما من أجراه فیها فله عنه أجوبة أخری. و علی کلّ فانه لیس فی أدلة مجوّزیه دلالة واضحة علی الجواز ظاهرا.

تمرینات ۱- ما هو الاجتهاد و ما هو التقلید؟

۲- ما دلیل القول بوجوب تقلید الأعلم، و ما دلیل القول بعدمه؟

۳- ما هو الفرق بین باب (الامامة) و باب (التقلید)؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۷

لزوم زنده بودن مرجع تقلید

ظاهرا تقلید ابتدایی از فقیه مرده جایز نیست، به دلیل اجماع‌های فراوانی که بزرگان اهل تتبع نقل کرده‌اند. بسیاری از اخباریان در این مسئله رأی مخالف دارند. و ظاهرا اجماع یاد شده مقدم بر ایشان است؛ و به دلیل آنکه مرده، رأیی ندارد، و نیز دلیل معتبری بر جواز تقلید از مرده در دست نیست، چون اخبار اصل تقلید دلالتی بر این امر ندارد، بلکه این روایات به فقهای زنده انصراف دارند.

اما بقا بر تقلید مرده، دلیلش روشن نیست، بلکه ظاهر برخی از اجماع‌هایی که بر عدم جواز تقلید از مرده نقل شده، ظاهرش تقلید ابتدایی و استمراری از مرده، هر دو، را شامل می‌شود.

آری، گفته‌اند: دلیل آن، استصحاب احکام پیشین است. و پاسخ این دلیل آن است که: ما به کلّی جریان استصحاب در احکام تکلیفی و احکام وضعی کلّی را قبول نداریم، چنان‌که در محلّش گذشت، و امّا کسی که استصحاب را در این امور جاری می‌داند، پاسخ‌های دیگری به این استدلال دارد. در هر حال، ظاهرا در ادله‌ای که طرفداران جواز تقلید استمراری از مرده ارائه کرده‌اند، دلالت روشنی بر جواز آن وجود ندارد.

تمرین

۱. اجتهاد و تقلید چیست؟

۲. دلیل قول به وجوب تقلید اعلم و دلیل قول به عدم وجوب آن را بیان کنید.

۳. فرق مسأله امامت با مسأله تقلید در چیست؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۸

تحلیل و تمحیص لبعض أدلة الأحکام علم من طیّ المباحث السابقة أنّ أدلة الأحکام الشرعیة الّتی اتفق علیها المسلمون أجمع أربعة: الکتاب، و السنة، و الاجماع، و دلیل العقل، مثل البراءة من التکلیف بواجب لم یرد فیه نص.

و قد استوفينا البحث عن هذه الأدلة الأربعة و عوارضها و أحوالها و أطوارها فی غضون هذا الكتاب. و لكن هناك أدلة أخرى اختلف فيها العلماء، فمنهم من اعتمد عليها كمصدر لثبوت الأحكام الدينية و استدلّ بها، و منهم من منع من حجيتها و زيّف الاعتماد عليها، و لا بأس بالتعرّض لها، و تحليل دلالتها او عدمها على ضوء البحث العلمی، و التمحيص الحرّ، إتماما للفائدة، و وصولا للغرض.

۱- القياس من تلك الأدلة المختلف فيها «القياس» و عرّفه بعضهم بأنه: «إلحاق واقعة لا نصّ على حكمها ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۵۹

تحلیل انتقادی پاره‌ای از ادله احکام

اشاره

در ضمن مباحث پیشین دانسته شد که ادله احکام شرعی که مسلمانان برآن اتفاق کرده‌اند، چهار دلیل است: کتاب، سنّت، اجماع و دلیل عقل، مانند برائت از تکلیف به واجبی که نصّی در آن وارد نشده است.

ما در طیّ مباحث این کتاب، به تفصیل درباره این ادله، عوارض، احوال و چگونگی‌های آن سخن گفتیم. لکن ادله دیگری نیز هست که اصولیان در آن آرای گوناگونی داشته‌اند: برخی همچون منبعی برای اثبات احکام دینی بر آنها تکیه کرده و بدانها تمسّک نموده‌اند، و برخی حجیّت آنها را نپذیرفته و تکیه بر آنها را نفی کرده‌اند. بی‌مناسبت نیست که این ادله را بیان کنیم و دلالت و یا عدم دلالت آنها را با تحلیلی عالمانه و نقدی آزاداندیشانه، به بحث بگذاریم تا فایده این کتاب تام و مراد به کام باشد.

۱. قیاس

از جمله ادله‌ای که در آن اختلاف افتاده «قیاس» است. برخی در تعریف قیاس گفته‌اند: «قیاس آن است که رویدادی را که نصّی بر حکم آن در دست نیست، به

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۰

بواقعة ورد نص بحكمها فی الحكم الّذی ورد به النصّ لتساوی الواقعتين فی علة هذا الحكم».

و هذا التعريف كما تراه ينطبق على منصوص العلة الذی لا- مجال للشك فی حجيته و على مستنبط العلة كما يظهر ذلك ايضا من تمثيلاته و تعريفات آخرين له.

اما منصوص العلة، مثل تحريم النبيذ المسكر- اذا لم يعتبر خمرا- لأجل حرمة الخمر لعلة الاسكار فلا يعدّ قياسا، لأنه ممّا ثبت حكمه بالسنة تمسّكا بعموم العلة، و القياس قسيم للسنة لا قسم منها ... و اما غيره من أنواع القياس و هو مستنبط العلة فهو القياس حقيقة.

و خلاصة الأمر: انّ كلّ ما ثبتت علته و انحصارها و وجودها فی الفرع بحجة قطعية فهو حجة، و ذلك مثل منصوص العلة، و ما ثبت بالأولوية مثل حرمة ضرب الوالدين المأخوذ من قوله تعالى: (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ)[۱۰۷] فحرمة الضرب أولى، و الظاهر انه يعدّ من منصوص العلة ايضا. و ما عدا ذلك مما حجب عن الناس التوصل الى أسراره و علله الحقيقية و لا سيّما فی مثل العبادات فهو محل الخلاف.

و ذهب أهل بيت عليهم السّلام الى تحريمه، و هو المنقول عن جملة من الصحابة، و عن علماء الشيعة قاطبة إلا ابن الجنيد، و عن الامام الشافعی فی غير منضبط العلة، و نقل عن الظاهرية و النظامية تحريم القياس، و ذهب اكثر علماء المذاهب الى الاحتجاج به. و لنذكر الآن أهمّ ما ذكر من أدلة حجيته

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۱

رویدادی که حکم آن در نصّی بیان شده، در حکمی که آن نص بیان کرده، به دلیل یکسان بودن آن دو رویداد در علت این حکم، ملحق سازیم».

این تعریف، چنان‌که مشاهده می‌کنید، بر دو چیز منطبق می‌شود: یکی بر قیاس منصوص العلّة که تردیدی در حجیّت آن وجود ندارد و دیگر بر قیاس مستنبط العلّة؛ چنان‌که از مثال‌ها و تعریف‌هایی که دیگران برای قیاس بیان داشته‌اند، به دست می‌آید.

اما منصوص العلّة- مانند آنکه نبیذ مست‌کننده را، اگر خمر به حساب نیاید، حرام بدانیم به دلیل آنکه خمر حرام است و علّت حرمت آن نیز مست‌کننده بودنش می‌باشد- قیاس به شمار نمی‌رود، چرا که از اموری است که حکم آن با سنّت، بواسطه تمسّک به عموم علّت، ثابت شده است. و قیاس، قسیم سنّت [و در عرض آن است] نه قسم آن [و در طولش]. اما نوع دیگر قیاس، یعنی مستنبط العلّه، حقیقتا قیاس است.

خلاصه مطلب آن است که هر حکمی که علتش و منحصر بودن علتش و وجود آن علّت در فرع با حجتی قطعی ثابت شود، حجّت می‌باشد، مانند آنجا که علّت، در نصّ آمده است [- منصوص العلّه] و آنچه با اولویّت ثابت شده است، مثل حرمت کتک زدن والدین که از آیه «اگر یکی از آنها یا هر دو در کنار تو به سالخوردگی رسیدند به آنان [حتّی "]اوف "مگو»[۱۰۸] استفاده می‌شود، چرا که [اگر "اوف "گفتن به ایشان حرام باشد]، کتک زدن ایشان به طریق اولی حرام می‌باشد. ظاهرا این مورد نیز از موارد منصوص العلّه شمرده می‌شود. و موارد دیگر، که راز و رمز و علل حقیقیش دور از دسترس مردم است، به‌ویژه عبادات، محلّ اختلاف‌نظر است.

اهل بیت (ع) آن را حرام دانسته‌اند، و همین رأی از پاره‌ای صحابه و از همه عالمان شیعه جز ابن جنید، و از امام شافعی جز در آنجا که علّت منضبط است، نقل شده است. از ظاهریه و نظامیه نیز قول به حرمت قیاس نقل شده است. امّا اکثر عالمان مذاهب بدان احتجاج کرده‌اند. و ما اینک مهم‌ترین ادله‌ای را که برای حجیّت آن ذکر

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۲

و تمحیصها.

استدلّ علیه بالکتاب، و السنة، و الاجماع، و العقل.

اما الکتاب: فآیات، منها قوله تعالی: (فَاعْتَبِرُوا یا أُولِی الْأَبْصارِ)[۱۰۹]. و قوله: (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیلًا)[۱۱۰]. و قوله: (قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ) جوابا لمن قال: (مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ)[۱۱۱].

بتقریب: انّ الاعتبار او العبرة- فی الآیة الأولی- یشمل القیاس، و الردّ الی اللّه و رسوله- فی الثانیة- هو ردّ الفرع الی الأصل الذی منه القیاس، و استدلال اللّه- فی الثالثة- علی قدرته علی الاحیاء بعد الموت بالانشاء قبله قیاس.

و فی دلالة الآیات علی الحجیة نظر بیّن، لأنه: أی دخل لأمر اللّه سبحانه- فی الآیة الأولی- بالاتعاظ بالعبر فی حجیة القیاس. و اما الآیة الثانیة فظاهر معناها أن المتنازعین یلزمهم الرجوع الی آیات الکتاب و الی الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حیاته و الی سنته بعد وفاته لحسم مادة النزاع بینهم، و لیس فیها أیّ اشارة للقیاس إن لم تکن فیها دلالة علی العکس، لأنه لیس ردّا الی نصّ اللّه ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۳

شده، بررسی می‌کنیم.

برای حجیّت قیاس به قرآن، سنّت، اجماع و عقل تمسّک شده است.

اما قرآن: آیاتی مورد استناد قرار گرفته است، از جمله آیه «پس ای دیده‌وران، عبرت گیرید»[۱۱۲]. و آیه «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید؛ پس هرگاه در امری [دینی] اختلاف‌نظر یافتید، اگر به خدا و روز باز پسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنّت] پیامبر عرضه بدارید، این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است»[۱۱۳]. و آیه «بگو: همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد»[۱۱۴] در پاسخ به سخن کسی که گفته است: «چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد»[۱۱۵].

نحوه استدلال بدین صورت است: اعتبار و عبرت- در آیه نخست، قیاس را نیز شامل می‌شود؛ و ردّ کردن و عرضه به خدا و رسول- در آیه دوم- عبارت است از بازگرداندن فرع به اصل که قیاس هم نوعی از آن است؛ و اینکه خداوند- در آیه سوم- برای اثبات قدرتش بر احیای پس از مرگ به آفرینش اولیه تمسک و استدلال کرده است، استدلالی از نوع قیاس است.

اما دلالت این آیات بر حجیّت اشکالی روشن دارد، زیرا: در آیه نخست، فرمان دادن خداوند به پند گرفتن از عبرت‌ها، چه ربطی با حجیّت قیاس دارد؟! اما آیه دوم، روشن است که معنایش آن است که طرفین نزاع، برای ریشه‌کن کردن نزاعشان، باید به آیات قرآن و به پیامبر (ص) در زمانی که زنده است، و به سنّتش پس از وفاتش مراجعه کنند. در واقع در این آیه هیچ اشاره‌ای به قیاس نشده است اگر نگوییم که عکس آن را بیان کرده است، چرا که قیاس، بازگرداندن و عرضه به سخن خداوند و سخن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۴

و نصّ رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم. و اما الثالثة فمعناها أظهر من أن یخفی و هو: أنّ من أنشأ هذا الخلق قادر علی اعادة خلقه بالقدرة التی بها أنشأه، فأی قیاس أشارت الیه الآیة، و علی فرض الاشارة الیه فأیّ مناسبة بین قیاس اللّه خلق الآخرة بخلق الدنیا بقیاسنا الأحکام الشرعیة التی لا نعلم عللها علی سبیل الجزم و الیقین، و اذا علمنا علة فکیف نعلم بانحصار العلة فیها؟ و اذا علمنا الانحصار و کانت العلة موجودة فی الفرع کان من منصوص العلة الذی ثبت حکمه بالسنة مع انّ القیاس قسیم لها.

اما السنة، فأحادیث:

۱- حدیث معاذ بن جبل: إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لمّا أراد أن یبعث معاذا الی الیمن قال له: «کیف تقضی اذا عرض لک قضاء»؟ قال: أقضی بکتاب اللّه، فان لم أجد فبسنّة رسول اللّه، فان لم أجد أجتهد رأیی و لا آلو. فضرب رسول اللّه صدره و قال: «الحمد اللّه الذی وفّق رسول رسول اللّه لما یرضی رسول اللّه». و وجه الاستدلال: انّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أقرّ معاذا علی الاجتهاد بالرأی و هو یشمل القیاس.

و الجواب: أنّ هذا الخبر لا- یمکن العمل بظاهره، لأنه یدلّ علی أنّ من لم یعرف حکم اللّه فی واقعة جاز له أن یحکم برأیه دون الرجوع الی أهل الذکر، و هو خلاف ما جاء به القرآن. قال تعالی: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)[۱۱۶].

فلا بدّ أن یراد من اجتهاد الرأی هو الرجوع الی حکم العقل فیما لا نصّ

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۵

پیامبر (ص) نیست. اما آیه سوم معنایش روشن‌تر از آن است که پوشیده ماند. و آن اینکه: کسی که این مخلوقات را آفریده، می‌تواند آنها را با همان قدرتی که ایجادشان کرده، بازگرداند. کجای این آیه به قیاس اشاره دارد؟! و برفرض آنکه اشاره‌ای بدان داشته باشد، چه مناسبتی است میان قیاس کردن خداوند آفرینش آخرت را به آفرینش دنیا، و قیاس کردن ما احکام شرعیه‌ای را که علل آن را با قطع و یقین نمی‌شناسیم. و هرگاه علّتی را بدانیم چگونه منحصر بودنش را بفهمیم؟ و هرگاه منحصر بودنش معلوم گردد و آن علّت در فرع نیز موجود باشد، از نوع منصوص العلّه خواهد بود که حکمش با سنّت اثبات شده، حال آنکه قیاس، قسیم

سنّت است.

اما سنّت: چند حدیث است [که برای حجیّت قیاس بدان تمسک شده است].

۱. حدیث معاذ بن جبل: رسول خدا (ص) چون خواست وی را به سوی یمن بفرستد به او فرمود: «وقتی داوریی بر تو عرضه شود چگونه حکم خواهی کرد؟» گفت:

براساس کتاب خدا حکم می‌کنم، پس اگر [آن را در کتاب خدا نیابم] براساس سنّت رسول خدا حکم خواهم کرد، و اگر [آن را در سنّت نیز] نیابم، براساس رأی خود اجتهاد می‌کنم و کوتاهی نمی‌کنم. آنگاه رسول خدا بر سینه او زد و فرمود: «سپاس و ستایش خدای را که فرستاده رسول خدا را به آنچه رسول خدا بدان خشنود است، موفق داشت». وجه استدلال به این روایت آن است که: پیامبر (ص) معاذ را بر اجتهاد کردن به رأی، که قیاس را نیز شامل می‌شود، اقرار و کار او را تأیید کرد.

پاسخ: نمی‌توان به ظاهر این روایت عمل کرد، زیرا دلالت بر این دارد که کسی که حکم خدا را در رویدادی نمی‌داند می‌تواند بدون مراجعه به اهل ذکر براساس رأی و نظر خود حکم کند و این با آنچه در قرآن آمده، ناسازگار است، آنجا که می‌فرماید: «از اهل ذکر بپرسید اگر نمی‌دانید»[۱۱۷].

ازاین‌رو، باید مراد از اجتهاد به رأی رجوع به حکم عقل در جایی که نصی برآن

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۶

فیه من البراءة من التکلیف، و الاباحة الأصلیة، او الی قاعدة «اشتغال الذمة الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی» فی موردها، و ذلک بعد الفحص و التنقیب عن أدلة المسألة التی عرضت لدیه. فاذا کان القیاس ثابتة حجیته بغیر هذا الحدیث جاز الرجوع الیه ایضا کواحد من الأدلة، و إلا فلا یمکن الاستدلال علیه بنفس هذا الحدیث.

۲- ما روی انّ عمر سأل الرّسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن قبلة الصائم بغیر إنزال. فقال له الرسول: «أ رأیت لو تمضمضت من الماء و أنت صائم؟» قال عمر: قلت لا بأس بذلک. قال: فمه. و هذا لا یدلّ علی القیاس ایضا، لأنه لمّا علم عمر أنّ الانزال و شرب الماء مفطران، فأراد النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یفهمه أن القبلة اذا لم یکن معها إنزال لا تعدّ إنزالا، کما ان المضمضة اذا لم یکن معها شرب للماء لا تعدّ شربا، و لهذا قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: فمه. و إلا فلو لم یعلم بحصر المفطرات فی أشیاء معلومة و احتمل أنّ القبلة مفطر برأسه مستقل، و علم أنّ المضمضة غیر مفطرة، فهل یمکن لاحد من الفقهاء أن یقیس القبلة علی المضمضة فی عدم المفطریّة مع عدم الاشتراک فی العلة، و لا سیّما اذا کان قیاسا فی عبادة. نعم، إلا أن یجری أصل البراءة العقلیة فیها فتکون هی الدلیل العقلی للحکم لا القیاس.

۳- حدیث الفزاری لمّا أنکر ولده عند ما جاءت به امرأته أسود. فقال له الرسول: «هل لک من إبل؟»

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۷

نیست، باشد- از قبیل حکم عقل به برائت از تکلیف و اباحه اصلی- و یا رجوع به قاعده «اشتغال ذمّه یقینی خواهان فراغ یقینی است» در جایی که مورد این قاعده است.

و رجوع به این امور، پس از کاوش و جستجو از ادله مسأله‌ای است که بر او عرضه شده است. و اگر حجیّت قیاس بدون این حدیث ثابت شده باشد، رجوع به آن نیز مانند یکی از ادله جایز خواهد بود، وگرنه نمی‌توان با استناد به همین حدیث، حجیت آن را اثبات کرد.

۲. روایتی که در آن آمده است: عمر از رسول خدا (ص) درباره روزه‌داری که همسرش را بوسیده ولی منی از او خارج نشده پرسید. رسول خدا (ص) به او فرمود:

«به من بگو اگر تو روزه‌دار باشی و مقداری آب در دهان مضمضه کنی [آیا روزه‌ات باطل می‌شود]؟ عمر گفت: این کار مانعی ندارد. پیامبر فرمود: «پس دیگر چه می گویی».

اما این روایت نیز دلالتی بر قیاس ندارد. زیرا عمر می‌دانست که بیرون آمدن منی و نوشیدن آب روزه را باطل می کنند. ازاین‌رو، پیامبر (ص) خواست به او بفهماند که بوسیدن همسر اگر با بیرون آمدن منی همراه نباشد خارج شدن منی به شمار نمی‌آید، همان گونه که مضمضه کردن آب در دهان اگر با نوشیدن آب همراه نباشد نوشیدن آب محسوب نمی‌شود. ازاین‌رو، پیامبر (ص) در پاسخ به او فرمود: «دیگر چه می گویی».

وگرنه، درصورتی که منحصر بودن مبطلات روزه در چند چیز معیّن، معلوم نباشد و احتمال دهیم که بوسیدن نیز خود یکی از مبطلات روزه است و بدانیم مضمضه کردن آب در دهان، مبطل روزه نیست، آیا هیچ فقیهی می‌تواند بوسیدن را، در ابطال نکردن روزه، به مضمضه کردن قیاس کند با آنکه علّت حکم در هر دوی آنها وجود ندارد، به‌ویژه اگر قیاس در عبادت باشد. آری، مگر آنکه اصل برائت عقلی در آن جاری شود، که در این صورت، همین اصل، دلیل عقلی حکم خواهد بود، نه قیاس.

۳. حدیث فزازی. وقتی همسر فزازی فرزندی سیاه‌پوست به دنیا آورد، آن را انکار کرد [و گفت این بچه از من نیست]. پیامبر (ص) به وی فرمود: «آیا تو شتر داری»؟

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۸

قال: نعم. قال: «ما ألوانها؟» قال: حمر. قال: «هل فیها من أورق؟» قال: نعم. قال: «فمن أین؟» قال: لعلّه نزعهٔ عرق. قال: «و هذا لعله نزعهٔ عرق». و جوابه: أن هذا تشبیه فی طبیعهٔ النسل و لا ربط له بالقیاس فی الأحکام الالهیهٔ.

و منها: ما رووا انّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان یقیس، و هذا خروج عن المقام، لأنّ النبیّ هو العالم بأسرار شریعته و عللها، فقیاساته بتعلیم ممّن ألهمه العلم و هو أمّی، فلا یقاس علیه أحد ممّن ضرب بینه و بین الغیب بحجاب.

و ما روی من خبر الخثعمیهٔ داخل فی القیاسات النبویهٔ الّتی لا یصحّ الاحتجاج بها فی صحهٔ القیاس لنا. و هو أنها قالت له صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: إنّ أبی أدرکته الوفاهٔ و علیه فریضهٔ الحج فان حججت عنه أ ینفعه ذلک؟ فقال النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «أ رأیت لو کان علی أبیک دین فقضیته أ کان ینفعه ذلک» فقالت: نعم.

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «فدین اللّه أحق أن یقضی».

و اما الاجماع: فادّعی مثبتو القیاس إجماع الصحابهٔ علیه و استشهدوا علی ذلک باجماعهم علی قتال مانعی الزکاهٔ مع أبی بکر، لأنّهم قاسوا خلیفهٔ الرّسول علی الرّسول.

و الجواب: انه لم یرو عن أحد منهم انه فاه بهذا القصد للقیاس،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۶۹

گفت: آری. فرمود: «رنگشان چیست»؟ گفت: سرخ. فرمود: «آیا در میان آنها شتر خاکستری نیز هست»؟ گفت: «آری». فرمود: «از کجا؟ [و چگونه شتر خاکستری از شتر سرخ متولد شده؟]». گفت: شاید رگی کنده شده باشد. فرمود: «این نیز شاید بر اثر کنده شدن رگی باشد». پاسخ به این استدلال آن است که در این روایت تشبیهی در زمینه طبیعت نسل صورت گرفته و ربطی به قیاس در احکام الهی ندارد.

۴. روایاتی است که بیان می کند پیامبر (ص) قیاس می کرد. [پاسخ:] تمسّک به این روایات خروج از محلّ بحث است، چون پیامبر (ص) اسرار شریعت و علل احکام را می‌داند و ازاین‌رو، قیاس‌های وی مستند به تعلیم و الهام الهی است و او امّی و درس‌ناخوانده بود. بنابراین، احدی از کسانی که میان او و غیبت پرده و حاجبی است، در خور قیاس با او نیست.

روایت خثعمیه نیز در زمره قیاس‌های پیامبر (ص) است که استدلال به آن برای اثبات درست بودن قیاس‌های ما، صحیح نیست.

روایت آن است که خثعمیه به پیامبر (ص) گفت: پدرم درگذشته است و فریضه حج برعهده اوست، اگر من از جانب او حج بگزارم وی را سودی می‌بخشد؟ پیامبر (ص) فرمود: «به من بگو اگر دینی برعهده پدر تو باشد و تو آن را بپردازی آیا برای او نافع خواهد بود»؟ گفت: آری.

پیامبر (ص) فرمود: «پس دین خدا به ادا کردن سزاوارتر است».

اما اجماع: طرفداران قیاس ادعا کرده‌اند که صحابه برآن اجماع داشته‌اند. شاهد ایشان بر این ادّعا آن است که صحابه اجماع داشتند که باید در رکاب ابی بکر با کسانی که از پرداخت زکات طفره می‌رفتند، جنگید، چون ایشان خلیفه رسول را به رسول قیاس کردند، [و گفتند: خلیفه رسول همانند رسول است و همان حکم رسول را دارد و چون جنگیدن در رکاب رسول خدا (ص) با کسانی که زکات نمی‌پرداختند، واجب بود، این حکم در حق خلیفه رسول (ص) نیز صادق است].

پاسخ: از هیچ‌یک از صحابه روایت نشده که وی قیاس را بدین قصد بکار برده

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۰

بل ربما قاتلوهم لعلمهم أنّ کلّ من أنکر ضروریات الدین مثل الزکاة، کان مرتدا، و القیاس إنما یکون فیما لیس فیه دلیل. و اذا ثبت عندهم إنکار مانعی الزکاة لها إنکارا باتا کانوا ممّن أنکر ضروریا من ضروریات الدین، و حکمهم معلوم فلیس موردا للقیاس.

و لیت شعری أیّ إجماع من الصحابة یتمّ علی العمل بالقیاس مع مخالفة أهل البیت النبوی و انکارهم علی القیاس و فیهم ربانیّ هذه الأمة، و باب مدینة علم الرسول، و أخوه، و أقضاهم، و مولی کلّ مؤمن و مؤمنة، و من یدور الحق معه حیث ما دار، و من اختصّ بتسعة أعشار العلم و الحکمة و شارک الناس فی الجزء العاشر و کان أعلم منهم فیه، و من قال فیه النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أقواله الخالدة التی طفحت بها کتب الفریقین.

و مذهب أهل البیت علیهم السّلام معلوم متواتر عنهم قد نقله الخلف عن السلف فی ردّ القیاس و ردّ من قال به بلهجات شدیدة من أراد الوقوف علیها فلیراجعها فی الکتب الأصولیة المطولة.

هذا حال الاجماع، بل لم ینقل عن أحد من الصحابة الکرام قول ظاهر فی القیاس إلا عن عمر فی عهده لأبی موسی الأشعری قال فیه: «ثمّ الفهم الفهم فیما أدلی الیک ممّا ورد علیک ممّا لیس فیه قرآن و لا سنة قایس بین الأمور و اعرف الأمثال ... الخ» و قد أنکر ذلک ابن حزم- و هو من أعلام أهل السنة- فی کتابه (المحلی، ج ۱، ص ۵۹)، حیث قال: (برهان کذبهم- أی أهل القیاس- انّه لا سبیل لهم الی وجود حدیث عن أحد من الصحابة انه أطلق الأمر بالقول بالقیاس ابدا إلا فی الرسالة المکذوبة الموضوعة علی عمر فانّ فیها: «و اعرف الأشباه ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۱

باشد، بلکه شاید شرکت در جنگ با آنان به خاطر آن بود که صحابه می‌دانستند هرکس یکی از ضروریات دین را، مانند زکات انکار کند، مرتد است، و قیاس در جایی است که دلیلی بر حکم در آن نباشد. و هرگاه نزد صحابه انکار قطعی زکات توسط مانعین از زکات، ثابت شود، آنان از کسانی خواهند بود که یکی از ضروریات دین را انکار کرده‌اند، و حکم چنین کسانی معلوم است، پس موردی برای قیاس در اینجا وجود ندارد.

ای کاش می‌دانستم صحابه چگونه بر عمل کردن به قیاس اجماع دارند با آنکه اهل بیت پیامبر با قیاس مخالفت می‌ورزیدند و آن را انکار می‌کردند درحالی‌که عالم ربّانی این امّت در میان ایشان است، کسی که باب شهر دانش پیامبر، برادر وی، داورترینشان، و ولیّ هر مرد و زن مؤمن است؛ کسی که حق بر مدار وی می‌چرخد، و نه دهم علم و حکمت به وی اختصاص دارد و در یک دهم باقی نیز با مردم مشارکت دارد و در آن جزء نیز از همه ایشان داناتر است؛ کسی که پیامبر (ص) درباره‌اش سخنانی جاودان بیان

فرمود که کتاب‌های شیعه و سنّی از آن پر است.

رأی اهل بیت (ع) معلوم است و نسلی پس از نسل دیگر به تواتر از ایشان نقل کرده است که آنان قیاس را نفی، و با شدیدترین لحن، طرفداران آن را ردّ می‌کردند. کسی که خواهان آگاهی بر این امر است باید به کتاب‌های اصولی مفصّل مراجعه کند.

این، وضعیّت اجماع است، بلکه از هیچ‌یک از صحابه گرامی سخنی که ظهور در قیاس داشته باشد، نقل نشده است، مگر عمر در عهدنامه‌اش به ابی موسی اشعری که در آن گفت: «آنچه تو را به آن هدایت می‌کنم خوب دریاب: آنچه بر تو وارد می‌آید و حکمش در قرآن و یا سنّت نیامده، میان امور قیاس کن و نمونه‌ها را بشناس ...» ابن حزم- که از بزرگان اهل سنّت است- در کتابش (المحلّی، ج ۱، ص ۵۹) آن را انکار کرده می‌گوید: «این برهان بر دروغگویی ایشان است. ایشان هرگز راهی برای [اثبات] وجود حدیثی از یکی از صحابه که در آن فرمان به اعمال قیاس داده باشند، ندارند مگر در رساله دروغی که سخنانی را بر عمر ساخته است. در این رساله آمده: «امور همانند

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۲

بالأمثال و قس الأمور» هذه رسالة لم یروها إلا عبد الملک بن الولید بن معدان عن أبیه و هو ساقط بلاخلاف و أبوه أسقط منه او من هو مثله فی السقوط، فکیف و فی هذه الرسالة نفسها أشیاء خالفوا فیها عمر ... الخ).

و علی فرض صحة هذه الروایة و دلالتها علی القیاس فانّما هی رأی صحابی و البحث عن حجیته یعرف فی بحث «مذهب الصحابی» کما سیأتی. مع انّه روی عن عمر ردّ القیاس کما عن کتاب «تأویل مختلف الحدیث» لأبی قتیبة الدینوری ص (۲۴) بقوله: «لو کان هذا الدین بالقیاس لکان باطن الخفّ اولی بالمسح من ظاهره».

و امّا العقل: فأهمّ تقریراتهم لدلیل العقل هو حصول الظنّ من القیاس فاذا لم نعمل به یلزمنا العمل بما یقابله و هو الوهم.

و جوابه: انه لا- یجوز العمل بالظنّ المطلق ما لم یثبت من الشرع حجیّته مثل خبر الواحد، و ظواهر الالفاظ و لا یعمل بما یقابله من الوهم، بل یعمل بما دلّ علیه العقل، و تسالم علیه العقلاء من «البراءة» فی موردها، او «الاحتیاط» فی مورده، و تفصیل البحث عن ذلک یعلم ممّا سبق فی هذا الکتاب فلیراجع.

و اما أدلة منکری حجیة القیاس فلا نحتاج الی التعرّض لها لأنّ القائل بحجیته یلزمه الاثبات فاذا لم تثبت الحجیة فلا یجوز العمل به، مع أنّه قد ظهر کثیر منها فی الأجوبة عن أدلة المثبتین. و هناک روایات وردت عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی ردّ القیاس.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۳

را با مثال‌ها بشناس و امور را برهم قیاس کن». این، رساله‌ای است که آن را فقط عبد الملک بن ولید بن معدان از پدرش نقل کرده است و همگان عبد الملک را بی‌اعتبار می‌دانند و پدرش بی‌اعتبارتر از وی و یا مانند اوست. چگونه [می‌توان به آنچه در این رساله آمده استناد کرد] درحالی‌که در خود این رساله مطالبی است که اهل سنّت در آن با عمر مخالفت کرده‌اند ...».

برفرض که این روایت، صحیح باشد و بر قیاس دلالت کند، بیانگر رأی یکی از صحابی خواهد بود. و حجّت بودن رأی صحابی در بحث «مذهب صحابی» که خواهد آمد، دانسته می‌شود. افزون برآن که از عمر روایت شده که قیاس را نفی کرده است، چنان‌که از کتاب «تأویل مختلف الحدیث» از ابی قتیبه دینوری (ص ۲۴) این سخن از عمر نقل شده است: «اگر این دین بر پایه قیاس باشد مسح کردن کف پا مناسب‌تر از مسح کردن روی پا خواهد بود».

اما عقل: مهم‌ترین تقریر ایشان برای دلیل عقل، آن است که از قیاس، برای انسان ظنّ حاصل می‌شود. پس اگر به آن عمل نکنیم باید به طرف مقابلش، که وهم است، عمل کنیم.

پاسخ: عمل کردن به ظنّ مطلق، مادام که مانند خبر واحد و ظواهر الفاظ، حجیّت آن از جانب شرع ثابت نشده باشد، جایز نیست؛ و

به وهمی که در مقابل آن است نیز عمل نمی‌شود، بلکه به چیزی که عقل برآن دلالت کرده و عقلا آن را پذیرفته‌اند- یعنی «برائت» در موردش و «احتیاط» در موردش- عمل می‌شود و تفصیل بحث از آنچه پیش از این در این کتاب آمد، دانسته می‌شود. بدانجا مراجعه شود.

اما ادله منکران حجیت قیاس، نیازی به ذکر ندارد، زیرا کسی که آن را حجّت می‌داند باید آن را اثبات کند و هرگاه حجیتش ثابت نشود، عمل کردن به آن جایز نخواهد بود، افزون برآن که بسیاری از ادله عدم حجیّت قیاس در ضمن پاسخ‌هایی که ما به ادله اثبات‌کنندگان قیاس دادیم، روشن شد.

روایاتی از پیامبر گرامی (ص) در نفی قیاس وجود دارد [از جمله]:

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۴

منها: ما عن البیضاوی عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم انه قال: «تعمل هذه الأمة برهة بالکتاب، و برهة بالسنة، و برهة بالقیاس، فاذا فعلوا ذلک فقد ضلّوا».

و منها: ما عن صاحب «المحصول» و نقله عنه صاحب «القوانین» ج ۲ فی باب القیاس عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم انه قال: «ستفترق امّتی علی بضع و سبعین فرقة اعظمهم فتنة قوم یقیسون الأمور برأیهم فیحرمون الحلال و یحللون الحرام».

و هاتان الروایتان نص فی بطلان القیاس و النص مقدم علی غیره.

و روی عن أهل البیت علیهم السّلام الشیء الکثیر من هذا القبیل نذکر منه ما یلی:

۱- ما عن الشیخ الصدوق- رضی اللّه عنه- فی باب الدّیات عن الصادق علیه السّلام انه قال فی حدیث طویل: «السنة اذا قیست محق الدین».

۲- ما عن کتاب «العلل» عنه علیه السّلام ایضا فی حدیث طویل انه قال لأبی حنیفة: «لو کان الدین یؤخذ بالقیاس لوجب علی الحائض أن تقضی الصلاة لأنها افضل من الصوم».

۳- ما فی مجمع البحرین من قولهم علیهم السّلام: «لیس من أمر اللّه ان یؤخذ دینه بهوی و لا رأی و لا مقاییس.

۲- الاستحسان من الأدلة المختلف فیها «الاستحسان» و عرّفوه بانه: «دلیل ینقدح فی عقل المجتهد تقتضی ترجیح قیاس خفی علی قیاس جلیّ او استثناء جزئی من حکم کلی» فهو إذن قیاس خفی، او استثناء فرد من حکم کلی لمصلحة تقتضی الاستثناء من الحکم فهو راجع الی القیاس و المصالح المرسلة،

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۵

۱. بیضاوی [از عالمان سنّی] از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: «این امت در یک دوره به قرآن عمل می‌کند، و در یک دوره به سنّت، و در یک دوره به قیاس. و هرگاه چنین کنند گمراه شده‌اند».

۲. روایتی که [فخر رازی] صاحب محصول از پیامبر (ص) آورده و [میرزای قمی] صاحب قوانین (در ج ۲، باب قیاس) آن را نقل کرده است، که فرمود: «به زودی امّت من به هفتاد و چند گروه تقسیم می‌شوند. از این میان، فتنه گروهی از همه بیشتر است که امور را به رأی خویش قیاس می‌کنند و در نتیجه، حلال را حرام، و حرام را حلال می‌کنند».

این دو روایت، در بطلان قیاس، نص و صریح است و نصّ بر آنچه نص نیست [ظاهر و مانند آن است] مقدم می‌شود. از اهل بیت (ع) روایات فراوانی از این دست نقل شده که چند نمونه از آن را می‌آوریم:

۱. شیخ صدوق (ره) در باب دیات از امام صادق (ع) حدیث بلندی نقل کرده که در ضمن آن آمده است: «هرگاه سنّت قیاس شود، دین نابود می‌شود».

۲. [شیخ صدوق] در کتاب علل الشرائع از امام صادق (ع) در ضمن حدیثی بلند آورده است که آن حضرت به ابی حنیفه فرمود:

«اگر دین بر پایه قیاس به دست می‌آمد بر زن حائض لازم بود که نمازش را قضا کند، چرا که نماز برتر از روزه است».

۳. در مجمع البحرین از ائمه (ع) نقل شده است که: «از امر خدا نیست که شخص دینش را بر پایه هوای نفس یا رأی و یا قیاس به دست آورد».

۲. استحسان

از جمله ادله‌ای که در آن اختلاف شده «استحسان» است و در تعریف آن آورده‌اند:

«استحسان، دلیلی است که در عقل مجتهد پدید می‌آید و مقتضی ترجیح قیاسی پنهان بر قیاسی آشکار و یا استثنای جزیی از حکم کلّی است». بنابراین، استحسان، قیاسی پنهان و یا استثنا کردن یک فرد از حکمی کلّی است به خاطر مصلحتی که مقتضی استثنا کردن از آن حکم می‌باشد. بنابراین، استحسان به قیاس و مصالح مرسل بازمی‌گردد.

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۶

فاذا لم تثبت حجیتهما لم تثبت حجیته. فلا نطیل الکلام فیه بخصوصه.

و قد احتجّ به اکثر الحنفیهٔ و الحنابلهٔ، و ردّه اکثر المسلمین کأهل البیت علیهم السّلام و کثیر من الصحابهٔ و علماء الشیعهٔ قاطبهٔ، و کثیر من فقهاء غیرهم. و قد نقل عن الامام الشافعی انه قال: «من استحسن فقد شرّع».

و کلمات ابن حزم فی ذمّ الصحابهٔ للرأی و القیاس قد ذکرها العلامهٔ الشهرستانی فی مقدمته لهذا الکتاب فراجعها.

منها: ما روی عن عمر انه قال: «اتهموا الرأی علی الدین و انّ الرأی منّا هو الظنّ و التکلّف».

۳- المصالح المرسلهٔ هی: «المصالح التی لم یشرع الشارع حکما لتحقیقها و لم یدلّ دلیل شرعی علی اعتبارها او الغائها». و سمیت مرسلهٔ لأنها مطلقهٔ غیر مقیدهٔ بدلیل اعتبار و لا دلیل الغاء. و موردها کلّ حکم یراه المجتهد فیه مصلحهٔ عامهٔ لغالب الناس، او فیه دفع مفسدهٔ کذلک، فیوجب الاول و یحرّم الثانی بغیر أن یرد من الشارع حکم ایجاب و لا تحریم.

و قد اختلف المسلمون فی ذلک، فجملهٔ من فقهاء المذاهب استندوا الیها و جعلوها حجهٔ یشرع بها الحکم الشرعی کالکتاب و السنهٔ. و ردّها الباقون و منعوا من الفتوی استنادا الیها من دون ورود دلیل من الشارع علی ذلک. و منهم أهل البیت علیهم السّلام قاطبهٔ، و فقهاء شیعتهم، و الامام الشافعی و غیرهم.

امّا حجهٔ المعتبرین لها فهی انها مصالح ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۷

و هرگاه حجیّت آن دو ثابت نباشد حجیت این نیز ثابت نخواهد بود. ازاین‌رو، سخن را در خصوص آن بلند نمی‌کنیم.

بیشتر حنفی‌ها و حنبلی‌ها به استحسان تمسّک کرده‌اند و اکثر مسلمانان، مانند اهل بیت (ع) و بسیاری از صحابه و همه عالمان شیعه و بسیاری از فقهای دیگر مذاهب، آن را نفی کرده‌اند. از امام شافعی نقل شده که گفته است: «کسی که استحسان کند بدعت گذارده است».

علامه شهرستانی در مقدمه بر این کتاب، سخنان ابن حزم در نکوهش صحابه به خاطر بکار بستن رأی و قیاس را آورده است، به آن مراجعه کنید.

از آن جمله است، روایتی که از عمر نقل شده که گفت: «رأی خود درباره دین را متهم بدارید، و رأیی که از جانب ما باشد گمان و تکلّف است».

۳. مصالح مرسل

مصالح مرسل، «مصالحی است که شارع حکمی برای تحقق آنها قرار نداده و دلیلی شرعی بر اعتبار و یا الغای آن دلالت نکرده است». این مصالح را مرسل می‌نامند، چون مطلق‌اند و مقید به دلیلی بر اعتبار و یا الغای آن نیستند. و مورد آن، هر حکمی است که مجتهد مصلحتی عام برای اکثر مردم در آن می‌بیند و یا دفع مصلحتی عام برای اکثر مردم در آن تشخیص می‌دهد. پس در مورد نخست آن را واجب و در مورد دوم، آن را حرام می‌کند، بی‌آنکه از جانب شارع وجوب و یا حرمتی درباره آن وارد شده باشد.

مسلمانان درباره مصالح مرسل اختلاف‌نظر دارند. برخی از فقهای مذاهب بدان استناد کرده و آن را حجتی مانند کتاب و سنّت قرار داده‌اند که از آن حکم شرعی به دست می‌آید. و بقیه آن را نفی کرده‌اند و استناد به آن را در فتوا، در جایی که دلیلی از شارع وجود ندارد، نادرست دانسته‌اند؛ همه اهل بیت (ع)، فقهای شیعه، امام شافعی و دیگران از این جمله‌اند.

دلیل کسانی که مصالح مرسل را معتبر می‌دانند آن است که این‌ها جلب مصالح و

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۸

و درء مفاسد لم ینه الشارع عنها، و هی مهمّة فی نظر المجتهد، فیلزم الفتوی علی طبقها و لو لم یأمر بها الشارع.

و الجواب عن ذلک: انّ نظر المجتهد لا یکفی لتشریع احکام جدیدة لم یشرعها الشارع، إذ ربّ حکم یری فیه مصلحة عامة و لیس فیه فی الواقع ذلک، بل ربما یکون فیه فساد کبیر، لأنّ عقول البشر قاصرة عن درک المصالح الواقعیة الحقیقیة، و لذلک قد یختلف المجتهدون فی مصلحة الواقعة، فکیف تنضبط المصلحة و تحرز و تضمن للناس حتی یشرع المجتهدون لهم من عند انفسهم احکاما کافلة لها. علی انّ کلّ واقعة و کلّ فعل من افعال المکلفین اذا لم یکن علیه نص فی الکتاب و السنة، و لا اجماع علیه من فقهاء الأمّة لا بدّ أن یکون له حکم عقلی ثابت عند جمیع العقلاء من البراءة و الاباحة او غیرها فلا تصل المرتبة الی تشریع المجتهد.

هذا کلّه فی فتاوی المجتهدین التی تفرض علی سائر المکلفین کحکم من احکام اللّه. و اما ما مثّلوا به للمصالح المرسلة من الاعمال الاداریة و التنظیمات الحکومیة من بعض الخلفاء کتدوین الدواوین و وضع اصول البرید، و تعیین المفتّشین لمراقبة الموظفین فلیست هی من باب الفتوی باحکام شرعیة و انما هی من اعمال امام المسلمین یقوم بها لتنظیم شئون البلاد.

و امّا ما استشهدوا به من اعمال بعض الصحابة ممّا لا یوجد له مستند فی الکتاب و السنة و جعلوه دلیلا علی حجیّتها، فجواب المانعین و لا سیّما الشیعة عن ذلک یمکن اخذه من طریقتهم و مذهبهم المشروح فی جلّ کتبهم و هو: انّ عمل غیر المعصوم لا یکون حجة، و لا یستند الیه، و لا یمکن أن یجعل کلّ عمل صدر من السلف هو من باب المصالح المرسلة لأنّ فیه اطلاق عنان، و تصرفا بغیر برهان، و حریة رأی فی الاحکام و هو لا یتفق مع نظم الشریعة

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۷۹

دفع مفاسدی است که شارع از آن نهی نفرموده، و در نظر مجتهد از اهمیت برخوردارند، پس لازم است که برطبق آنها فتوا دهد، هرچند شارع به آن، امر نکرده باشد.

پاسخ: نظر مجتهد برای تشریع احکام جدیدی که شارع آن را تشریع نکرده، کفایت نمی‌کند. زیرا چه‌بسا حکمی که مجتهد در آن مصلحتی عمومی ببیند و در واقع چنین نباشد، بلکه شاید در آن فساد فراوانی باشد، چون دست عقل آدمی از ادراک مصالح واقعی و حقیقی، کوتاه است، و به همین دلیل گاهی مجتهدان در مصلحت آنچه روی داده اختلاف می‌کنند. پس چگونه مصلحت ضابطه‌مند و احراز و برای مردم تضمین می‌شود تا مجتهدان از جانب خویش برای آنان احکامی که آن مصالح را برعهده گیرد، تشریع کنند.

افزون برآن که هر رویداد و هر فعلی از افعال مکلّفان، اگر نصی از کتاب و سنّت و یا اجماعی از فقهای امّت درباره آن نباشد،

ناگزیر حکمی عقلی دارد که نزد همه عقلاـ ثابت است، مانند برائت و اباحه یا غیر آن. ازاین‌رو، نوبت به آن نمی‌رسد که مجتهد حکمی برای آن تشریع کند.

این همه، درباره فتاوای مجتهدان است که به مثابه حکمی از احکام خداوند بر مکلفان واجب می‌شود. اما مثال‌هایی که برای مصالح مرسل بیان شده از قبیل اعمال اداری و مقررات حکومتی که برخی از خلفا قرار داده‌اند، مانند تدوین دیوان‌ها، نوشتن قوانین و آیین‌نامه‌ها، تعیین بازرسان برای نظارت بر کار مأموران، این‌ها از باب فتوا دادن به احکام شرعی نیست، بلکه از شئونی است که امام مسلمانان برای تنظیم امور شهرها بجا آورده است.

اما استشهاد به کارهای برخی از صحابه که هیچ مستندی در کتاب و سنّت برآن نیست، و طرفداران مصالح مرسل، آن را دلیل بر حجیّت این دلیل قرار داده‌اند، پاسخ مخالفان به‌ویژه شیعه به این شاهد را می‌توان از روش و مرام ایشان که در بیشتر کتابهایشان شرحش آمده، به دست آورد، و آن اینکه: عمل غیر معصوم حجت نیست، و بدان استناد نمی‌شود، و نمی‌توان هر کاری را که از گذشتگان سرزده از باب مصالح مرسل شمرد، چرا که در آن بی‌قیدی، تصرّف بدون برهان و آزادی رأی در احکام است، که با نظام شریعت

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۸۰

المحدودة، و احکامها المقیّدة بالتعبّد و بالنصوص و الأدلة، و هذا الباب یفتح علی المسلمین ابوابا لا یمکن سدّها، و محاذیر لا یستطاع ردّها، لأن المجتهد غیر مشرّع و انما هو مستنبط ما شرّعه اللّه و رسوله من الاحکام و القوانین المتکفلة بمصالح البشر فی جمیع الادوار و الاطوار، فیکون سدّ هذا الباب من المصالح المرسلة.

۴- شرع من قبلنا من الأدلة الّتی اختلف الفقهاء فیها ما ثبت حکمه من الشرائع السابقة الالهیة، و لم یرد فی شرعنا ما یدلّ علی نسخه بالخصوص، و لا ما یدلّ علی تکلیفنا به.

فالمنقول عن الحنفیة و بعض المالکیة و الشافعیة انّا مکلفون به، و عن غیرهم عدم تکلیفنا به و لعلّه الأظهر لوجهین:

الاول: انّ شریعتنا بعد کمالها و تمامها کما قال تعالی: (الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً)[۱۱۸] لم تدع حکما من الاحکام التی یحتاجها البشر إلا و جاءت به و بیّنته، سواء أ کان موافقا للشرائع السابقة ام مخالفا لها کما ورد: «ما من شیء یقرّبکم من الجنة و یبعّدکم عن النار إلا و قد امرتکم به و ما من شیء یبعّدکم عن الجنة و یقرّبکم من النار إلا و قد نهیتکم عنه». و الآثار دلت علی انّ کلّ شریعة من الشرائع العامة ناسخة لما تقدّمها و ظاهر النسخ هو النسخ الکلی، و تبلیغ احکام جدیدة و لا سیّما بعد اکمال الدین و انتقال النبی الأمین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الی الرفیق الأعلی بعد تبلیغ أمّته جمیع ما یحتاجون الیه ...

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۸۱

که چهارچوب دارد، و با احکامش که مقید به تعبّد و نصوص و ادله است، سازگار نمی‌افتد. گشودن این باب، باب‌هایی را به روی مسلمانان خواهد گشود که بستن آنها ناممکن است، و مشکلاتی را به بار خواهد آورد که جلوگیری از آن نتوان کرد، چرا که مجتهد تشریع‌کننده نیست بلکه او فقط قوانین و احکامی را که خداوند و پیامبرش تشریع کرده‌اند و عهده‌دار مصالح آدمی در همه دوره‌ها و برهه‌هاست، استنباط می‌کند. ازاین‌رو، بستن این باب، خود از مصادیق مصالح مرسل به شمار می‌رود.

۴. شریعت پیشینیان

از جمله ادله‌ای که فقها در آن اختلاف کرده‌اند، موردی است که حکمش در شرایع الهی پیشین ثابت است، و در شریعت ما چیزی

که بیانگر نسخ خصوص آن، و یا بیانگر مکلّف بودن ما به آن باشد، وارد نشده است.

از حنفیه و برخی از مالکیه و شافعیه نقل است که ما بدان حکم مکلّف هستیم، و از دیگران نقل است که ما بدان حکم مکلّف نیستیم، و شاید همین ظاهرتر باشد، به دو دلیل:

۱. شریعت ما پس از کمال و تمام یافتش- چنان‌که خداوند متعال فرمود: «امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم»[۱۱۹].- هیچ حکمی از احکام را که آدمی بدان نیاز دارد، وانگذاشت جز آنکه آن را آورد و بیانش کرد، خواه با شرایع پیشین موافق باشد و خواه مخالف، چنان‌که در روایتی آمده: «چیزی نیست که شما را به بهشت، نزدیک و از آتش، دور کند جز آنکه شما را به آن فرمان دادم؛ و چیزی نیست که شما را از بهشت، دور و به آتش نزدیک سازد، جز آنکه شما را از آن بازداشتم». روایات بیانگر آن است که هریک از شرایع عام، شرایع پیشین را نسخ کرده است و ظاهر نسخ همان نسخ کلی و بیان احکامی تازه است، به‌ویژه پس از کامل کردن دین و رحلت پیامبر امین (ص) به سوی رفیق اعلی پس از آنکه همه آنچه را امّت بدان نیازمند بودند، به

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۸۲

نعم، فی الحوادث الجدیدة، و الفروع الفقهیة التی لیس فیها نصّ ظاهر بخصوصها یرجع فیها الی العمومات الکلیة، إن وجدت، و إلا فالی الأصول العملیة التی مرّ شرحها فی مباحث هذا الکتاب.

الثانی: انه ربما أجری بعض الأصولیین فی المقام استصحاب تلک الأحکام السالفة فی حقّنا، و لکن یرد علیه انّه لا بدّ فی الاستصحاب من بقاء نفس الموضوع، و هنا تغیّر الموضوع فی کثیر من الأحکام الّتی کانت للأمم الغابرة. هذا مع ما فی استصحاب الأحکام التکلیفیة من المنع الذی مرّ فی بابه علی المختار.

۵- مذهب الصحابی من الأدلة التی اختلف الفقهاء فیها «مذهب الصحابی»، و ذلک انّ صحابة الرّسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان منهم- لطول صحبتهم و انقطاعهم الیه- فقهاء تخرجوا علیه و سمعوا النصوص منه. فاذا لم یرد نصّ فی واقعة فهل یکون فتوی المجتهد الصحابی حجة للمجتهد الذی جاء بعده؟ نقل عن أبی حنیفة الاحتجاج به، و عن الشافعی عدمه، و هو الحق، لأنّ الصحبة للرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إن کان فیها شرف و أیّ شرف، و لکن لا تجعل صاحبها معصوما عن الخطأ، بل هو کسائر أفراد الأمة یصیب و یخطئ، فیهم کامل الایمان و الورع، و فیهم غیر ذلک، و لذا نشبت بینهم خصومات و منازعات و لا یمکن حمل کلّ واحد منهم علی العدالة فلا یکون قوله حجة، و إلا لتناقضت الحجج و تضاربت، و لهذا جاز لکلّ منهم مخالفة الآخر فی الفتوی.

*

ترجمه اصول استنباط، ص: ۵۸۳

ایشان رساند. آری، در رویدادهای جدید و فروع فقهی‌یی که نصّ روشنی در خصوص آن نیست، به عمومات کلّی، اگر باشد، رجوع می‌شود وگرنه، به اصول عملی که شرح آن در مباحث این کتاب گذشت، رجوع می‌گردد.

۲. برخی از اصولیان در این بحث، این احکام شریعت پیشین را در حق ما استصحاب کرده‌اند، لکن این اشکال بر ایشان وارد می‌شود که در استصحاب باید خود موضوع باقی باشد، درحالی‌که اینجا در بسیاری از احکامی که برای امت‌های پیشین بود، موضوع تغییر کرده است. افزون برآن که به نظر ما- چنان‌که در بابش گذشت- استصحاب احکام تکلیفی، نادرست است.

۵. مذهب صحابی

از جمله ادله‌ای که فقها در آن اختلاف کرده‌اند «مذهب صحابی» است. بیان مطلب آن است که در میان صحابه پیامبر (ص) کسانی بودند که به جهت مصاحبت و رفت و شد فراوان به نزد وی، فقهایی شدند که در مکتب پیامبر تربیت یافته و روایات را از وی شنیده

بودنـد. پس هرگاه در رویـدادی نصّی نباشـد، آیا فتوای مجتهـد صـحابی، برای مجتهدی که پس از وی آمده، حجیّت دارد؟ از ابی حنیفه نقل است که [آن را حجّت می‌دانسته و] بدان احتجاج می‌کرده. و از شافعی نقل است که آن را حجت نمی‌دانسته.

و همین درست است، چون مصاحبت با پیامبر (ص) با همه شرافتی که دارد- و چه شرافت بزرگی!- لکن شخص برخوردار از آن را معصوم از خطا نمی‌سازد، بلکه او نیز مانند دیگر افراد امت، گاهی بر صواب و گاهی بر خطا می‌باشد؛ در میانشان کسانی هستند که ایمان و تقوایی کامل دارند، و کسانی هستند که چنین نمی‌باشـند. و بدین سبب است که میانشان دشمنی‌ها و کشمکش‌ها روی داد و نمی‌توان تک‌تک آنان را عادل دانست. پس گفته ایشان حجت نیست، وگرنه حجت‌ها متناقض و علیه هم خواهـد بود. و از همین روی، هریک از آنان حق داشت که فتوایی برخلاف دیگر بدهد.

*[۱۲۰]

---

[۱] (۱). نخستین رساله اصولی، توسط شیخ مفید(ف ۴۱۳ ه. ق) تألیف شد، به نام التذکرة باصول الفقه.

[۲] (۲). صـاحب این قلم که خـود سالهـا در مکتب اصولی شـهید صـدر، علم اصول را آموخته و نکته‌هـای فراوان از برجسته‌ترین شاگردان آن عزیز(آیة الله سید کاظم حائری و آیة الله سید محمود هاشمی شاهرودی) فرا گرفته و نوشته‌های اصولی وی را(حلقات فی علم الاصول) تدریس کرده است، به‌خوبی با نوآوری‌های آن شهید سعید آشناست و به آن گواهی می‌دهد.

[۳] (۱ و ۲). جزوه مشـروح مـذاکرات مقـام معظم رهبری(مـدظله العالی) با جمعی از نخبگان و فضـلای حوزه علمیه قم، زمسـتان ۱۳۸۲.

[۴] (۱ و ۲). جزوه مشـروح مـذاکرات مقـام معظم رهبری(مـدظله العالی) با جمعی از نخبگان و فضـلای حوزه علمیه قم، زمسـتان ۱۳۸۲.

[۵] (۱). مطالعه این مقدمه عربی را به همه اساتید توصـیه می‌کنیم و البته ما بخاطر رعایت اختصار، از ترجمه فارسـی آن صـرف‌نظر کردیم(غ).

[۶] (۱). سورة الاحزاب، الآیة ۳۳.

[۷] (۱). سورة البینة، الآیة ۷.

[۸] (۱).« قواعد فقه» به صورت مضاف و مضاف الیه غیر از« قواعد فقهی» به صورت صفت و موصوف است.

فرق بین قاعـده اصولی و قاعده فقهی متعدد است. اما دو فرق عمده این است که اولا: قاعده اصولی در همه ابواب فقه، شـمول دارد ولی قاعده فقهی از چنین شمولی برخوردار نیست. و ثانیا: اجرای قاعده اصولی کار مجتهد است، امّا قاعده فقهی را هم مجتهد و هم مقلّد می‌تواننـد اجرا کننـد. نمونه قاعده فقهی قاعده فراغ و قاعده ید و قاعده تجاوز و ... می‌باشد و نمونه قاعده اصولی اصل تخییر، اصل احتیاط، اصالت اطلاق و اصالت عموم و ... است(غ).

[۹] (۱).« عرض ذاتی» در برابر« عرض غریب» است و علمای منطق در تعریف آن بیانات مختلفی دارند.

می‌توان گفت: وقتی محمولی بر موضوعی عارض می‌شود اگر به گونه‌ای باشـد که در تعریف آن محمول، لازم باشد موضوعش را اخـذ کنیم، برای آن موضوع عرض ذاتی است و الّا عرض غریب است. مثل محمول« افطس پهن‌بینی» برای بینی، و مثل« انّی و لمّی» برای برهان، و مثل حملیه و شرطیه برای قضیه(غ).

[۱۰] (۲). واسطه در عروض به معنای واسطه در حمل است، مثل اینکه سفیدی واسطه در عروض یعنی حمل مفهوم رنگ بر گچ است و بنابراین سفیدی گچ از عوارض ذاتیه گچ محسوب می‌شود ولی رنگ از عوارض ذاتیه آن نیست(غ).

[۱۱] (۳). مثلاـ موضوع علم صرف و نحو، کلمه و کلام است و فعل برای کلمه، عرض ذاتی است و ماضی یا مضارع بودن از عوارض انواع کلمه یعنی« فعل» محسوب می‌شود و ماضی نقلی یا ماضی استمراری بودن از عوارض عوارض ذاتیه موضوع محسوب می گردد(غ).

[۱۲] (۱). حاصل آنکه در هر علمی درباره عوارضی از موضوع که در غایت آن علم دخل دارند بحث می‌شود، خواه عرض ذاتی باشند و خواه عرض غریب(غ).

[۱۳] (۱). اداء الفاظ از آن جهت که دارای اثرات قضایی و حقوقی است، مورد بحثهای اصولی و حقوقی قرار می گیرد. الفاظ لافظ، حاکی از مراد و اراده او هستند و از این جهت موضوع قواعد و متدها و اصولی واقع می‌شود که در مبحث الفاظ اصول، مطرح می گردند. دکتر حسن امامی در مقدمه کتاب حقوق مدنی، جلد دوم، می‌نویسد: بعضی افعال ارادی از نظر خصوصیتی که دارد اثرات قضایی مخصوص را داراست که اسناد قضایی نامیده می‌شود مانند الفاظ عقود. افعال ارادی مزبور به اعتبار جنبه کاشفیتی که از اراده فاعل دارد، مؤثر قرار گرفته است. بنابراین اراده حقیقی مولد موضوعات خاصه حقوق در خارج است و عمل جوارح از لفظ و فعل، کاشف از آن اراده است. الفاظ عقود به اعتبار آنکه کاشف از اراده حقیقی هستند، گاه ایجاد تعهد می کند و گاه دیگر نقل ملکیت می کند». ر. ک: عیسی ولائی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، نشر نی، ص ۵۳.(غ).

[۱۴] (۱). سورة البقرة، الآیة ۳۱.

[۱۵] (۱). سوره بقره، آیه ۳۱.

[۱۶] شیروانی، علی- غرویان، محسن، ترجمه اصول استنباط - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

[۱۷] (۱). اذا لمس المدرس عدم توصل التلمیذ الی مغزی ثمرة القولین لابتنائها علی مباحث البراءة و الاحتیاط یحسن ارجاء الثمرة الی ما بعد دراسة تلک المباحث.

[۱۸] (۱). سورة الحج، الآیة ۱۸.

[۱۹] (۱). سوره حج، آیه ۱۸.

[۲۰] (۱). تعبیر« تلبس مبدأ بذات» عجیب و لعلّه من سهو القلم، و اللّه العالم(غ).

[۲۱] (۱). در نسخه عربی چاپ مرکز مدیریت، تعبیر« تلبس مبدأ بذات» آمده است!(غ).

[۲۲] (۱). سورة البقرة، الآیة ۱۲۴.

[۲۳] (۱). سوره بقره، آیه ۱۲۴.

[۲۴] (۱). اگر استعلاء را معتبر بدانیم، طلب دانی مستعلی از عالی، امر محسوب می‌شود. و امّا اگر علوّ را معتبر بدانیم، طلب مزبور، مصداق سؤال و دعاء است و نه مصداق امر(غ).

[۲۵] (۱). یعنی اصل خوردن و آشامیدن، مباحند ولی چه چیزی را خوردن و آشامیدن، حکمش فرق می کند(غ).

[۲۶] شیروانی، علی- غرویان، محسن، ترجمه اصول استنباط - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

[۲۷] (۱). سورة الجمعة، الآیة ۹.

[۲۸] (۱). سوره جمعه، آیه ۱۰.

[۲۹] (۱). سورة النور، الآیة ۳۳.

[۳۰] (۱). سوره نور، آیه ۳۳.

[۳۱] (۱). سورهٔ النساء: الآیهٔ ۲۳.

[۳۲] (۱). سوره نساء، آیه ۲۳.

[۳۳] (۲). امّا در مواردی که قرینه‌ای وجود ندارد برای وصف، قائل به مفهوم شویم.(غ)

[۳۴] (۱). منظور از علما، مردان عالم است و شامل زنان(عالمات) نمی‌شود(غ).

[۳۵] (۱). سورهٔ التوبهٔ: الآیهٔ ۶۰.

[۳۶] (۲). سورهٔ العصر: الآیهٔ ۲.

[۳۷] (۱). سوره توبه، آیه ۶۰.

[۳۸] (۲). سوره و العصر، آیه ۳.

[۳۹] (۱). سورهٔ البقرهٔ: الآیهٔ ۲۷۵.

[۴۰] (۱). سوره بقره، آیه ۲۷۵.

[۴۱] (۱). سورهٔ المائدهٔ: الآیهٔ ۱.

[۴۲] (۱). یعنی با مخصّص لبّی، مصادیق خاصی از تحت عام خارج می‌شوند نه اینکه با مخصّص لبّی، یک مفهوم کلّی از تحت عام خارج شود(غ).

[۴۳] (۱). سورهٔ البقرهٔ: الآیهٔ ۲۲۸.

[۴۴] (۱). سوره بقره، آیه ۲۲۸.

[۴۵] (۱). مصداق مشترک« عالم فاسق» است که منطوق دلیل اول می گوید او را اکرام نکن، و مفهوم دلیل دوم می گوید او را اکرام کن(غ).

[۴۶] (۱). عالم غیر عادل، مصداق مشترک بین مفهوم دلیل اوّل و منطوق دلیل دوم است(غ).

[۴۷] شیروانی، علی- غرویان، محسن، ترجمه اصول استنباط - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

[۴۸] (۱). سورهٔ الطلاق: الآیهٔ ۲.

[۴۹] (۲). سورهٔ البقرهٔ: الآیهٔ ۲۲۸.

[۵۰] (۳). سورهٔ النساء: الآیهٔ ۱۱.

[۵۱] (۱). سوره طلاق، آیه ۲.

[۵۲] (۲). سوره بقره، آیه ۲۲۸.

[۵۳] (۳). سوره نساء، آیه ۱۱.

[۵۴] (۱). سورهٔ الاعراف: الآیهٔ ۵۴.

[۵۵] (۱). سوره اعراف، آیه ۱۳۷.

[۵۶] (۱). صحیفه سجادیه، ترجمه علی شیروانی، دعای ۳۷، بند ۱۴.

[۵۷] (۱). سورهٔ الحجرات: الآیهٔ ۱۲.

[۵۸] (۲). سورهٔ الانعام: الآیهٔ ۱۱۶.

[۵۹] (۳). سورهٔ یونس: الآیهٔ ۳۶.

[۶۰] (۱). سوره حجرات، آیه ۱۲.

[۶۱] (۲). سوره انعام، آیه ۱۱۶.

[۶۲] (۳). سوره حجرات، آیه ۲۸.

[۶۳] (۱). سورة الحج: الآیة ۷۸.

[۶۴] (۱). سوره حج، آیه ۷۸.

[۶۵] (۱). سورة الحجرات: الآیة ۶.

[۶۶] (۱). سوره حجرات، آیه ۶.

[۶۷] (۱). سورة التوبة: الآیة ۱۲۲.

[۶۸] (۲). سورة البقرة: الآیة ۱۵۹.

[۶۹] (۳). سورة النحل، الآیة ۴۳.

[۷۰] (۱). سوره توبه، آیه ۱۲۲.

[۷۱] (۲). سوره بقره، آیه ۱۵۹.

[۷۲] (۳). سوره نحل، آیه ۴۳.

[۷۳] (۱). سورة التوبة: الآیة ۶۱.

[۷۴] (۱). سوره توبه، آیه ۶۱.

[۷۵] (۱). سورة الطلاق: الآیة ۷.

[۷۶] (۲). سورة مریم: الآیة ۳۰.

[۷۷] (۱). سوره طلاق، آیه ۷.

[۷۸] (۲). سوره مریم، آیه ۳۱.

[۷۹] شیروانی، علی- غرویان، محسن، ترجمه اصول استنباط - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

[۸۰] (۱). سورة الاسراء: الآیة ۱۵.

[۸۱] (۲). سورة الانعام: الآیة ۱۴۵.

[۸۲] (۳). سورة الانعام: الآیة ۱۱۹.

[۸۳] (۱). سوره اسراء، آیه ۱۵.

[۸۴] (۲). سوره انعام، آیه ۱۴۵.

[۸۵] (۳). سوره انعام، آیه ۱۱۹.

[۸۶] (۱). سورة آل عمران: الآیة ۱۰۲.

[۸۷] (۲). سورة الحج: الآیة ۷۸.

[۸۸] (۳). سورة البقرة: الآیة ۱۹۵.

[۸۹] (۱). سوره آل عمران، آیه ۱۰۲.

[۹۰] (۲). سوره حج، آیه ۷۸.

[۹۱] (۳). سوره بقره، آیه ۱۹۵.

[۹۲] (۱). روایتی که در آن امام درباره دو ظرفی که یکی از آنها نجس شده بود، فرمود:« باید هر دو را دور بریزد و تیمم کند».

[۹۳] شیروانی، علی- غرویان، محسن، ترجمه اصول استنباط - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

[۹۴] (۱). سورة النحل: الآیة ۴۳.

[۹۵] (۱). سوره نحل، آیه ۴۳.

[۹۶] (۱). سورة البقرة: الآیة ۸۳.

[۹۷] (۱). سوره بقره، آیه ۸۳.

[۹۸] (۱). سورة الحجرات: الآیة ۱۲.

[۹۹] (۲). سورة المائدة: الآیة ۱.

[۱۰۰] (۱). سوره حجرات، آیه ۱۲.

[۱۰۱] (۲). سوره مائده، آیه ۱.

[۱۰۲] (۱). سورة النساء: الآیة ۶۰.

[۱۰۳] (۱). سوره نساء، آیه ۶۰.

[۱۰۴] شیروانی، علی- غرویان، محسن، ترجمه اصول استنباط - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

[۱۰۵] (۱). ذکر الامام علیه السّلام هنا طائفة من المسلمین کانت تخالف أهل بیت النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حتی اضطروا علیهم السّلام أن یجعلوا للمقتدین بهم أحد مرجحات الروایة عند التعارض الاخذ بالمخالف لها لانهما قرینة علی موافقتها لرأیهم علیهم السّلام.

[۱۰۶] (۱). امام(ع) در اینجا گروهی از مسلمانان را یاد کرد که به مخالفت با اهل بیت پیامبر(ص) برخاستند، تا آنجا که ایشان ناچار شدند به هنگام تعارض دو دلیل، یکی از مرجحات روایت را برای پیروان خود، مخالفت با رأی ایشان[- عامه] قرار دهند، چرا که این، قرینه‌ای است بر موافقت آن روایت با نظر ائمه(ع).

[۱۰۷] (۱). سورة الاسراء: الآیة ۲۳.

[۱۰۸] (۱). سوره اسراء، آیه ۲۳.

[۱۰۹] (۱). سورة الحشر: الآیة ۲.

[۱۱۰] (۲). سورة النساء: الآیة ۵۹.

[۱۱۱] (۳). سورة یس: الآیة ۷۸.

[۱۱۲] (۱). سوره حشر، آیه ۲.

[۱۱۳] (۲). سوره نساء، آیه ۵۹.

[۱۱۴] (۳). سوره یس، آیه ۷۹.

[۱۱۵] (۴). سوره یس، آیه ۷۸.

[۱۱۶] (۱). سورة النحل: الآیة ۴۳.

[۱۱۷] (۱). سوره نحل، آیه ۴۳.

[۱۱۸] (۱). سورة المائدة: الآیة ۳.

[۱۱۹] (۱). سوره مائده، آیه ۳.

[۱۲۰] شیروانی، علی- غرویان، محسن، ترجمه اصول استنباط - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
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