ایضاح الکفایة

در شرح متن

کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

جلد اول

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۵۵۵۰
تاریخ ثبت:

ایضاح الکفایة

درسهای متن کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

با استثنای مباحث

«اجتهاد و تقلید»، «تعادل و تراجیح»

جلد ششم

تعلیم: سید محمد حسینی قمی

فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ -
ایضاح الکفایة. درسهای متن کفایة الاصول حضرت آیة الله فاضل لنکرانی / به قلم محمد حسینی قمی - قم: نوح، ۱۳۷۴ -
ج: نمونه.
۹۰۰۰ ریال (ج ۱).
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتاب حاضر شرحی است بر کفایة الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی.
کتابنامه.
ج. ۶ (چاپ دوم: ۱۳۷۹) ISBN 964 - 92112 - 4 - 1
۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول - نقد و تفسیر.
۲. اصول فقه شیعه. الف: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول. شرح. ب: حسینی قمی، محمد، گردآورنده. ج: عنوان. د: عنوان: کفایة الاصول. شرح.
BP ۱۵۹ / ۸ / ۱۳ ک ۷۰۲۶ ۲۹۷/۳۱۲
۱۳۷۴

۲۵۶۰ - ۷۵ م

مراکز پخش:

۱- مؤسسهٔ مطبوعاتی دارالکتاب - قم، خ ارم، ساختمان ناشران، ت: ۷۷۴۴۵۶۸
۲- انتشارات بنی الزهرا - قم، پاساژ قدس، پ ۸۲، ت: ۷۷۳۲۷۳۰
۳- انتشارات امیرالعلم - قم، خ بهار، مقابل پل حجتیه، پ ۲۴۶، ت: ۷۷۴۲۰۰۵

مشخصات کتاب

● اسم کتاب:	ایضاح الکفایة (ج ۶) ●
● موضوع:	درس‌های متن کفایة الاصول حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی ●
● به قلم:	سید محمّد حسینی قمی ●
● مباحث:	از تنبیه یازدهم استصحاب تا پایان بحث اجتهاد و تقلید ●
● ناشر:	انتشارات نوح - قم - تلفن: ۷۷۱۱۲۸۶ ●
● نوبت چاپ:	سوم ●
● چاپ:	چاپخانهٔ امیر - قم ●
● تاریخ چاپ:	زمستان ۱۳۸۲ ●
● تیراژ:	۱۳۶۰ نسخه ●

شابک ۱ - ۴ - ۹۲۱۱۲ - ۹۶۴
ISBN 964 - 92112 - 4 - 1

کلّیهٔ حقوق برای انتشارات «نوح» محفوظ است



مقدمه :

«سپاس خدایی را که سخنوران در ستودن او بمانند و شمارگران، شمردن نعمت‌های او ندانند، کوشندگان، حقّ او را گزاردن نتوانند.

بوده و هست، از نیست به هستی درنیامده است. با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است»[1].

«درود بر فرستاده‌اش که پیامبر رحمت است و پیشوای راهنمایان ملت و چراغ فروزان امت، گزیدهٔ دودمان بزرگواری است. درود بر خاندان او که چراغ‌های فروزانند و امت‌ها را نگهبان، نشانه‌های روشن دینند و معیارهای فضیلت، درود خدا بر همهٔ آنان، درودی در خور بزرگی آن بزرگواران».

شکر، ایزد منان را که این کمترین، توفیق یافت، ششمین جلد از کتاب ایضاح الکفایة را تنظیم و به رشته تحریر درآورد، امید است مورد عنایت صاحب اصلی حوزه‌ها، حضرت بقیة الله الاعظم روحی و ارواح العالمین له الفداء قرار گیرد و برای علاقمندان به آشنایی با کتاب کفایة الاصول، مفید باشد.

اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:

۱ ـ محتوای این کتاب ـ تا پایان بحث استصحاب ـ تدریس و تحقیق جلد دوم کفایة الاصول

---

۱ ـ ترجمهٔ قسمتی از خطبهٔ اول نهج‌البلاغه.

است که توسط حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظله العالی» انجام شده، لکن چون نگارنده در بحث‌های «تعادل، تراجیح، اجتهاد و تقلید» استاد معظم شرکت نداشته و مطالبی از معظم له در اختیار نبود تا از آن در این کتاب استفاده شود لذا نویسنده برای تکمیل و تنظیم مباحث مذکور از شروح مختلف کتاب کفایة الاصول و از بعضی اساتید معظم حوزه استفاده نموده و آن را به رشته تحریر درآورده لذا نگارنده، مطالب فراوانی را از سایر شروح کفایه در پاورقی یا متن این کتاب درج نموده تا این که مطالب کتاب کفایة الاصول به نحو مبسوط برای خوانندگان محترم بیان شود.

۲ ـ در سایر جلدهای این کتاب از مراجعه کنندگان به ایضاح الکفایة تقاضا نمودم هرگاه به اشتباهی در تنظیم و تحریر مطالب کتاب برخورد نمودند بر اینجانب منت گذارده و او را آگاه فرمایند، مجدداً همان مطلب، خواستهٔ نگارنده است.

«عسی الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون»

لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم و السلام علی عباد الله الصالحین

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الحادى عشر: لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع [١].

و أما إذا كان الشک في تقدمه و تأخره بعد القطع بتحققه و حدوثه في زمان[1]:

تنبيه يازدهم

اصالت تأخر حادث

[١] ـ قبلاً متذكر می‌شويم كه: اگر در اصل حدوث يک حادث ترديد نمائيم ـ خواه حكم[2] باشد يا موضوع ذی حكم[3] ـ مسلماً استصحاب عدم تحقق حادث جريان پيدا می‌كند به عبارت ديگر: در دوران امر، بين حدوث و عدم حدوث، استصحاب عدم، جاری می‌شود[4].

---

١ ـ كالشک فی حيوة زيد يوم الخميس بعد القطع بموته يوم الجمعة او الشک فی وجوب شیء كذلک او حرمته كذلک ففيه تفصيل فانه اما ان يكون التقدم و التأخر ملحوظاً بالاضافة الى اجزاء الزمان و اما ان يكون ملحوظاً بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه ايضاً مع الشک فی تقدم ذاک الحادث عليه و تأخره عنه. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ٢٧٨/٢ .

[٢ ـ كالشک فی طهارة شیء بعد العلم بنجاسته، كما اذا شک فی طهارة ثوبه بدون العصر مثلاً ... .

٣ ـ كالشک فی موت غائب و غيره من الموضوعات ذوات الاحكام الشرعية فانه لا اشكال فی استصحاب عدم تحققه و ترتيب آثار حياته من وجوب الانفاق على زوجته و حرمة تقسيم امواله و غيرهما من احكام الحياة] . ر .ک: منتهى الدراية ٥٩٣/٧ .

٤ ـ فيستصحب العدم الازلی. ر.ک : حقائق الاصول ٤٩٦/٢

فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول، و ترتيب آثاره[1] لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبة إليها مثبتاً[2] إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً [١].

---

[١] ـ اگر اصل حدوث حادثی ـ اعم از حکم یا موضوع ذی حکم ـ مسلم باشد یعنی: بدانیم حالت سابقهٔ عدمیه‌اش به حالت وجود، منتقض شده لکن زمان حدوثش برای ما مشکوک باشد، ابتداءً دو صورت برای آن بیان می‌کنیم که هرکدامش منشأ اقسامی هست.

۱ ـ گاهی آن حادث را با اجزاء زمان مقایسه می‌کنیم[3] و به شیء دیگری عنایت نداریم، مثلاً حدوث فلان شیء برای ما مشخص است لکن نمی دانیم آیا اول صبح، حادث شده یا اول ظهر.

۲ ـ گاهی مسأله و حادث دیگری هم مطرح است مثلاً نمی‌دانیم حادث اول، نسبت به حادث دوم چه نسبتی دارد، آیا قبل از حادث دوم تحقق پیداکرده یا بعد از آن، محقق شده ـ لازم به تذکر است که مقصود ما از حادث «اول» این است که اول و ابتدا لحاظ شده نه ابتدا حادث شده و همچنین منظور از حادث «دوم» ... .

[١ ـ ان كان لعدم تحققه فی الزمان الاول آثار شرعية ضرورة عدم الفرق فی جريانه بين ان يكون المستصحب مشكوک البقاء والارتفاع رأساً وبين ان يكون مشكوک البقاء و الارتفاع فی جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعدذلک ففی المثال يترتب على استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس آثاره الشرعية.

٢ ـ فلا يترتب على استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس تأخره الى يوم الجمعة لان عدم موته يوم الخميس ملزوم اتفاقی هنا لتأخره الى يوم الجمعة كما انه لا يترتب عليه آثار حيٰوته قبل يوم الجمعة و لا موته بعد يوم الخميس ان كان الاثر الشرعی مترتباً على احد العنوانين و ذلک لانها كلها من العناوين الانتزاعية و اللوازم العقلية للمستصحب « الا بدعوى خفاء الواسطه ... »]. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ٢٧٩/٢ و ٢٧٨.

٣ ـ كما اذا علم ان زيداً ميت لا محالة و لم يعلم انه مات يوم الخميس او مات يوم الجمعة. ر.ک: عناية الاصول ١٨٥/٥.

.....

به عبارت واضح‌تر: نسبت به حدوث حادثین یقین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم مثلاً می‌دانیم پدر و فرزندی در یک حادثهٔ رانندگی مرده‌اند لکن نمی‌دانیم آیا اول، پدر فوت کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا این‌که ابتدا پسر مرده تا پدر، عنوان وارث پیدا کند.

اینک به ترتیب در دو مقام به بیان هر یک از دو قسم مذکور می‌پردازیم:

مقام اول

اگر اصل حدوث حادثی مسلم باشد و آن را با اجزاء زمان، مورد لحاظ قرار دهیم ـ صورت اولی که اخیراً بیان کردیم ـ ابتدا باید ببینیم درآنچه که‌موضوع برای حکم شرعی قرار گرفته چه خصوصیتی اخذ شده به عبارت دیگر: آن شیء که حدوثش مردد است بین این‌که صبح، حادث شده باشد یا ظهر، از نظر موضوعیت برای دلیل شرعی، چه خصوصیتی در آن اخذ شده که مسأله، دارای صوری هست:

الف: گاهی موضوع برای اثر شرعی، عنوان **«عدم»** حدوث آن حادث؛ در اول صبح هست.

در فرض مذکور می‌توان استصحاب عدم جاری نمود و معنایش[1] این است که آن حادث، اول صبح تحقق نداشته و فرض ما هم این بود که اثر بر عدم تحقق در اول صبح، مترتب شده لذا استصحاب عدم، موضوع دلیل شرعی را ثابت می‌کند و مانعی برای جریانش مطرح نیست.

ب: گاهی موضوع برای اثر شرعی، امر **«وجودی»** هست که خود بر دو گونه است:

۱ ـ ممکن است موضوع اثر شرعی، عنوان «تأخر» باشد یعنی: موضوع برای اثر

---

۱ ـ نه، لازمه‌اش.

. . . . . .

شرعی، متأخر بودن آن حادث از اوّل صبح هست ـ نه حادث نشدنش در اول صبح که یک امر عدمی هست.

جریان استصحاب در فرض مذکور و اثبات امر وجودی به وسیلهٔ استصحاب عدم تحقق در اول صبح از قبیل اصول «مثبِت» هست به عبارت دیگر: شما در صدد هستید به وسیلهٔ استصحاب عدم تحقق در اول صبح، لازم عقلی آن را ثابت کنید که لازم عقلیش متأخر بودن حدوث آن حادث از اول صبح است ـ فرض ما هم این بود که: اثر شرعی بر عنوان تأخر، مترتب شده ـ لذا می‌گوئیم: اصل مذکور، مثبِت و فاقد حجیّت است.

تذکر: در تنبیه هشتم استصحاب بیان کردیم که اصل مثبِت، حجت‌نیست مگر در دو مورد:

۱ ـ در موردی که واسطه، «خفی» هست[1].

۲ ـ در موردی که واسطه، جلی باشد[2].

---

۱ ـ مثلاً ـ در مورد وضو یا غسل ـ اگر انسان تردید نماید، آیا مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه ـ مخصوصاً در مواردی که مانع از دید چشم، خارج است ـ در این صورت، استصحاب عدم مانع جاری می‌شود.

در فرض مذکور اگر بخواهیم مسأله را با تجزیه و تحیل عقلی بررسی نمائیم، استصحاب عدم حاجب فائده‌ای ندارد زیر عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره ـ ایصال الماء الی جمیع المواضع ـ هست. آری لازمهٔ عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می‌گوید وقتی در بدن، حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی ـ که عبارت از آن تکلیف الهی و تحقق مأموربه باشد ـ مترتب می‌شود و توجهی نمی‌کند که: لازمهٔ عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی جمیع البشره است و اثر بر وصول الماء الی جمیع البشره بار شده نه بر عدم الحاجب. و نیز ر.ک: ایضاح الکفایة ٤٤٧/٥.

۲ ـ معنای جلی بودن واسطه، این است که: آن قدر، بین واسطه و ذی‌الواسطه، اتصال و ارتباط ←

و لا آثار حدوثه في‌الزمان الثاني، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتيبها بذلك الاستصحاب، بناءً على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق و عدم الوجود في السابق [۱].

---

[۱] ـ ۲: گاهی ممکن است اثر شرعی بر حدوث در زمان ثانی ـ مثلاً اول ظهر ـ مترتب شده باشد.

سؤال: آیا به وسیلهٔ استصحاب عدم تحقق در اول صبح می‌توان موضوع دلیل شرعی و عنوان حادث شدن در اول ظهر را ثابت نمود؟

جواب: باید ملاحظه نمود که حدوث یک امر مرکب است یا مقید.

الف: اگر حدوث، مرکب و دارای دو جزء باشد، مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد به عبارت دیگر: یک احتمال، این است که حدوث، دارای دو جزء باشد ـ ۱ ـ عدم تحقق تا زمان ظهر. ۲ ـ وجود در زمان ظهر که در این صورت، یک جزء را با یقین و وجدان و جزء دیگر را با استصحاب ثابت می‌کنیم زیرا یقین داریم آن شیء در اول ظهر تحقق دارد منتها نمی‌دانیم در اول ظهر، حادث شده یا این که اول صبح، حادث گشته و تا اول ظهر بقا دارد پس اصل وجود در اول ظهر برای ما مسلم است لذا می‌گوئیم یک جزء

← برقرار است که عرف می‌گوید همان طور که در عالم تکوین و واقع نمی‌توان بین واسطه و ذی‌الواسطه تفکیک نمود در عالم تعبد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد، خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدت اتصال به حدی است که عرف، راضی نمی‌شود که حتی در مقام تعبد و تشریع، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود، شارع مقدس که ما را به مقتضای «لا تنقض الیقین» متعبد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبد را توسعه می‌دهد و می‌گوید معنای تعبد به موضوع، تعبد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم ـ مانند وجود تصدق ـ هم ثابت می‌شود. در حقائق الاصول هم چنین آمده: «و مثل له فی الحاشیة بالمتضایفات کالابوة و البنوة فان التعبد بابوة زید لعمرو ملازم عرفاً للتعبد ببنوة عمرو لزید» ر.ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

و إن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً، و شک في تقدم ذاك عليه و تأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين [١]، و شك في المتقدم و المتأخر منهما، فإن كانا مجهولي التاريخ:

فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم [٢] أو التأخر أو

را بالوجدان و با يقين ثابت نموديم و جزء ديگر ـ يعنى عدم تحقق تا اول ظهر ـ را با استصحاب.

نتيجه: عدم تحقق تا اول ظهر با استصحاب ثابت شد و تحقق در اول ظهر هم بالوجدان و با ضميمه نمودن آن دو به يكديگر معناى حدوث، محقق است لذا مى‌گوئيم دراين فرض هم مى‌توان استصحاب را جارى نمود.

ب: اگر حدوث، يک امر مقيد و معنايش «الوجود المقيد بكونه مسبوقاً بالعدم» باشد، نمى‌توان استصحاب را جارى نمود زيرا اگر با استصحاب عدم تحقق تا اول ظهر بخواهيد آن امر مقيد را ثابت كنيد، اصل مذكور «مثبت» است يعنى: لازمهٔ عقلى نبودن تا اول ظهر، اين است كه اول ظهر «الوجود المقيد بكونه مسبوقاً بالعدم» تحقق پيدا مى‌كند و فرض ما هم اين بود كه اثر بر همين حدوث، مترتب شده لذا استصحاب از اصول «مثبته» و فاقد حجيت است پس نمى‌توان اثر شرعى مترتب بر حدوث را ثابت نمود.

[١ ـ او تحقق جُمعتين فى اقل من فرسخ او فرسخين او تحقق رجوع المرتهن عن الاذن فى البيع.

٢ ـ كالعيب الحادث فى المبيع قبل العقد و كالثيبوبة الحادثة فى المرأة المعقودة بشرط كونها بكراً قبل العقد فانه مع الشک فى تاريخهما لا سبب للفسخ و ان لم يكن الحكم بتأخر العيب او الثيبوبة عن العقد لان الخيار لا يثبت الا اذا علم سببه و هو تقدم العيب اوالثيبوبة على العقد ولو فرض حصول العلم بتاريخ العيب او الثيبوبة و شک فى زمان العقد فلا خيار ايضاً و ان كان الاصل تأخر العقد فان اصالة تأخر العقد لا يثبت تقدم العيب و ان كانا متلازمين عقلاً لان ثبوت احد المتلازمين عقلاً بالاصول الشرعية الظاهرية لا يثبت الآخر و بالجملة لا يحكم بالخيار الا اذا علم تقدم العيب او الثيبوبة على العقد.]

ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٢٧٩/٢.

التقارن، لا للآخر ولا له[۱] بنحو آخر[۲]، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك[۳] أو لكل من أنحاء وجوده[۴]، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضة باستصحاب العدم في آخر، لتحقق أركانه في كل منهما. هذا[۵] إذا كان الأثر المهم مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة.

و أما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم، أو بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة، فلا مورد هاهنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارتياب [۱].

مقام دوّم

[۱] ـ گفتیم[۶] اگر اصل حدوث حادثی ـ اعم از حکم یا موضوع ذی حکم ـ مسلم لکن زمان حدوثش مشکوک باشد، گاهی آن حادث را با اجزاء «زمان» مقایسه می‌کنند که شرح و اقسامش را بیان کردیم و گاهی آن را با حادث دیگری ملاحظه می‌کنند[۷] که ابتداءً

[۱ ـ ای لاحدهما.

۲ ـ کما فی مسألة الکریة و الملاقات للنجاسة فان شیخ مشائخنا العظام قده قد استظهر فی کتاب الطهارة من قوله (ع) اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء من جهة رجوع الضمیر الی الکر المفروغ کریته کون سبق الکریة مانعاً عن الانفعال لا مجرد وجوده ولو مقارناً لملاقات النجاسة فوجودها الخاص المتقدمی مانع عن التنجس بالملاقات لا مطلق وجودها فعلی هذا یدخل صورة تقارن حدوث الکریة و ورود النجاسة علی الماء فی المفهوم الذی هو عبارة عن ان الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء لا ما اذا کان قلیلاً فیحکم بالانفعال.

۳ ـ ای بنحو خاص.

٤ ـ ای وجود کل منهما.

٥ ـ ای جریان الاستصحاب حیث یصح و عدمه حیث لا یصح للمعارضة]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲/۲۸۰ ـ ۲۷۹.

٦ ـ «نگارنده» در بیان و توضیح متن مذکور از درس سایر اساتید معظم هم استفاده نموده است.

۷ ـ مثلاً می‌دانیم پدر و فرزندی در یک حادثهٔ رانندگی مرده‌اند لکن نمی‌دانیم آیا اول، پدر فوت ←

.....

دو صورت برای آن ذکر می کنیم: **الف:** گاهی هر دو حادث، مجهول التاریخ هستند. **ب:** گاهی «احدهما» معلوم و دیگری مشکوک است اما مع ذلک در تقدم و تأخرشان تردید داریم که ابتدا به بیان فرض اول و سپس به توضیح فرض دوم می‌پردازیم.

در فرض اول که هر دو حادث، مجهول التاریخ هستند و تردید ما در تقدم و تأخر احد الحادثین بر دیگری است، ابتدا باید ملاحظه نمود که دلیل شرعی، اثر را بر چه چیز مترتب نموده[1] به عبارت دیگر باید توجه نمود که موضوع اثر شرعی چیست ضمناً در محل بحث باید توجه داشت که اگر بخواهیم استصحاب، جاری نمائیم، آن استصحاب «وجودی» نیست بلکه «عدمی» هست پس از یک طرف، مسألهٔ «عدم» مطرح است و از طرف دیگر، مقایسهٔ یکی از حادثین با حادث دیگر پس دو نکتهٔ مذکور، مسلم است لذا با حفظ آن دو، باید ببینیم، موضوع اثر شرعی چیست.

۱ ـ گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از آن دو حادث به نحو خاص ـ یعنی: در یک حالت مخصوص ـ مترتب شده. فرضاً اثر بر عدم تقدم[2] حادث اوّل[3] بر حادث دوّم، مترتب شده و اصلاً موضوع «ذی الاثر» دیگری نداریم. عدم تقدم حادث دوم بر حادث

← کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا این که ابتدا پسر مرده تا پدر عنوان وارث داشته باشد.

۱ ـ تذکر: قبل از ملاحظهٔ دلیل شرعی به بیان دو فرض می‌پردازیم که ممکن است از نظر دلیل شرعی، متفاوت باشند و آن دو، مربوط به «کان» ناقصه و تامه است که:

«کان» تامه فقط دال بر اصل تحقق و ثبوت است، معنای «کان زید»، «وجد زید» یا «تحقق زید» می‌باشد اما وقتی «کان» ناقصه را استعمال می‌کنند، اصل وجود زید را محرز می‌دانند واتصاف زید را به خبر ثابت می‌کنند، «کان زید قائماً»، یعنی، زیدی که وجودش مفروغ عنه هست، متصف به قیام هست.

۲ ـ البته اگر اثر شرعی بر عنوان «تقدم» مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن اثر را بر می‌داریم و اگر اثر بر نفس عدم تقدم، مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن را ثابت می‌کنیم پس در این جهت فرقی ندارد که اثر بر عنوان تقدم، مترتب باشد یا بر نفس عدم تقدم.

۳ ـ مجدداً متذکر می‌شویم که مقصود از حادث «اول»، از نظر «لحاظ» است نه زمان.

.....

اول اثری ندارد و همچنین در حادث اول اگر به جای «تقدم»، تأخر ـ یا تقارن ـ را در نظر بگیریم، اثری ندارد بلکه در لسان دلیل شرعی فقط یک عنوان، موضوع اثر است و آن هم عدم تقدم حادث اول بر حادث دوم است اما عدم تأخرش اثر ندارد، عدم تقارنش فاقد اثر است و همچنین عدم تقدم حادث دوم، موضوع اثر نیست.

خلاصه: از تمام فروض فقط عدم تقدم حادث اول بر دوم، دارای اثر می‌باشد و بدیهی است که عدم تقدم به عنوان یک مثال است و امکان دارد، عدم تأخرش «ذی الاثر» باشد یا فقط عدم تقارنش دارای اثر باشد.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان استصحاب نمود یا نه؟

جواب: مانعی از اجرای استصحاب عدم تقدم وجود ندارد[1].

اگر اشکال کنید که چه زمانی آن حادث وجود داشت و مقدم نبود که اکنون عدم

---

۱ ـ بحث فعلی در صورتی است که عدم تقدم به صورت «کان» تامه باشد نه «ناقصه» زیرا در صورت اخیر اصلاً حالت سابقه‌ای وجود ندارد، معنای «کان» ناقصه، این است که این حادث باشد و بر حادث دیگر، تقدم نداشته باشد یا تأخر نداشته باشد یا این که مقارنت نداشته باشد که هیچ کدامش حالت سابقه ندارد به عبارت دیگر: چه زمانی این حادث بوده و تقدم نداشته، کی این حادث بوده و تأخر نداشته و همچنین چه زمانی این حادث بوده و تقارن نداشته، خلاصه، این که اگر مسأله را به صورت «کان» ناقصه مطرح نمائید، موردی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا اصلاً حالت سابقه‌ای تصور نمی‌شود که اینک به ذکر مثالی از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ـ صفحه ۲۸۰/۲ ـ می‌پردازیم: «کما اذا علم بحدوث الکریة و ملاقاة النجس للماء و شک فی ان ایهما المتقدم حیث ان الاثر الشرعی هاهنا لیس مترتباً علی نفس تحقق الکریة بل علی وجود الکریة قبل الملاقاة فحینئذ لا یصح ان یقال ان الاصل عدم تقدم الکریة علی الملاقاة فان التقدم لیس من الحوادث المسبوقة بالعدم فان الکریة اما حدث متقدماً او متأخراً و ماکان فی زمان لم یکن معه احد الوصفین کی یجری فیه الاستصحاب.

و اخرى كان الأثر[1] لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث، بأن يكون الأثر للحادث

تقدمش را استصحاب می‌کنید، پاسخ می‌دهیم که مسأله به صورت «کان» ناقصه، مطرح نیست بلکه به نحو «کان» تامه، محل بحث است یعنی: نبودن تقدم، نه، بودن این حادث در حال عدم تقدم. خلاصه، این که نبودن تقدم، منشأ اثر است، مسلماً «تقدم» در یک زمانی نبوده، آن زمانی که حادثین تحقق نداشته، قطعاً تقدمی هم مطرح نبوده، اکنون تردیدی می‌نمائیم که آیا تقدم، مطرح است یا نه، عدم تقدم را استصحاب می‌نمائیم و همان اثری راکه بر عدم تقدم، مترتب شده، ثابت می‌کنیم.

نتیجه: اگر اثر شرعی بر عدم یک حالت از حالات یکی ازدو حادث، مترتب شده باشد، می‌توان استصحاب جاری نمود و از آن نتیجه گرفت[2].

---

١ ـ معطوف على قوله سابقاً: «فتارة كان ... الخ» و هو شروع فی حكم ما لو كان الاثر لعدم احد الحادثين فی زمان وجود الآخر و قسمه الى قسمين (احدهما) ان يكون الاثر لوجود احدهما المتصف بالعدم فی زمان الآخر (و ثانيهما) ان يكون الاثر لنفس عدم احدهما فی زمان الآخر (و حكم الاول) انه لا يجرى الاصل لاثبات كون الوجود متصفاً بالعدم المذكور لانه يتوقف على اليقين بكونه متصفاً بالعدم فی وقت ثم يشك فی بقائه على ماكان من الاتصاف المذكور و لا يتعين اذ الوجود من الازل غير معلوم الاتصاف لانه ان كان وجد متأخراً عن زمان حدوث الآخر كان متصفاً بالعدم المذكور و ان كان متقدماً عليه او مقارناً له فهو غير متصف، و حيث لم يعلم انه متأخر او لا فقد شك باتصافه بذلك فی جميع الازمنة (فان قلت) ... (قلت) ... ر.ک: حقائق الاصول ٥٠١/٢.

٢ ـ اگر وجود هر یک از آن دو حادث در همان حالت خاص «ذی الاثر» باشد ـ «او كان لاحدهمابجميع انحائه من التقدم و التأخر و التقارن فان الاستصحاب ح يعارض ـ اصلاً مجالی برای جریان استصحاب عدم، وجود ندارد مثل این که هم تقدم موت پدر، دارای اثر باشد و هم تقدم موت فرزند، «ذی الاثر» باشد یعنی: اگر پدر، زودتر فوت نموده باشد، فرزند، عنوان وارث دارد و چنانچه پسر زودتر فوت نموده باشد، پدر، عنوان وارث دارد که در فرض مذکور اگر تردید نمائیم پدر، قبل از فرزند، مرده است یا نه اصل، عدم تقدم است، آیا فرزند قبل از پدر فوت نموده، اصل، عدم تقدم است و نتیجتاً هر دو استصحاب با یکدیگر معارض هستند ـ علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب داریم.

المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، [بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا يخفى] [۱].

و كذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً، و إن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شكه و هو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

---

[۱] **۲:** گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین، مترتب می‌شود[۱] منتها نه «**بالاضافة الی اجزاء الزمان**» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است[۲]. یعنی: نبودن حادث اول[۳] در زمان حدوث حادث دوّم.

مثال: فرض کنید، اول صبح، آب قلیلی داشتیم که هم قِلت آن محرز بود و هم عدم ملاقاتش با نجاست لکن بعد از آن، یقین پیداکردیم که هم با نجاست ملاقات نموده و هم قلت آن به کریت تبدل پیداکرده لکن نمی‌دانیم آیا اول، کرّیت تحقق پیداکرده تا نتیجتاً آن ملاقات، نقشی از نظر نجاست ماء نداشته باشد[۴] یا این که اول، ملاقات و سپس کرّیت، محقق شده تا نتیجتاً ملاقات در تنجیس آب، مؤثر شده پس دو حادث به نام «کرّیت» و «**ملاقاة مع النجاسة**» داریم و فرض کنید اثر شرعی بر «**عدم کرّیت در زمان ملاقات**» مترتب شده به عبارت دیگر: موضوع اثر شرعی، این است که در زمان ملاقات «کریت» تحقق نداشته باشد.

تذکر: همان طور که مصنف در فرض قبل[۵] «**کان**» تامه و ناقصه را مطرح نمودند در بحث فعلی هم «**لیس**» تامه و ناقصه را مطرح و به این تقریب، بحث می‌کنند که:

---

۱ ـ تذکر: بحث ما در موردی است که علم به حدوث حادثین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم ـ حادثین مجهولی التاریخ.

۲ ـ مقصود، این نیست که «فقط» عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، اگر «عدمَین» هم «ذی الاثر» باشند، بحث فعلی، مطرح می‌شود به عبارت دیگر: مقصود، این است که عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، خواه عدم دیگری هم در زمان آن، ذی الاثر باشد یا نباشد.

۳ ـ منظور از حادث «اول» ـ و دوم ـ از نظر «لحاظ» است نه زمان.

٤ ـ اگر ملاقات، بعد از کریت، محقق شده باشد، آن ملاقات از نظر تنجیس ماء اثری ندارد.

۵ ـ که در صفحهٔ ۱۳ مطرح نمودیم.

و بالجملة كان بعد ذاك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذي يكون طرفاً للشك في أنه فيه أو قبله، و حيث شك في أن أيّهما مقدم و أيّهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و معه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك[1].

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم ـ به نحو «لیس» تامه ـ هست.

---

١ ـ وكتب [المصنف] في الهامش في هذا المقام ما هذا لفظه «و ان شئت قلت ان عدمه الازلي المعلوم قبل الساعتين و ان كان في الساعة الأولى منهما مشكوكاً الا انه حسب الفرض ليس موضوعاً للحكم و الاثر و انما الموضوع هو عدمه الخاص و هو عدمه في زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعة الاولى المتصلة بزمان يقينه او الثانية المنفصلة عنه فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه و لابد منه في صدق لا تنقض اليقين بالشك فاستصحاب عدمه الى الساعة الثانية لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر الا على الاصل المثبت فيما دار الامر بين التقدم و التأخر فتدبر» انتهى. فيستفاد من مجموع المتن و الهامش ان اليقين بحدوثهما مع الشك في التقدم و التأخر يقتضي فرض قطع ثلث في الزمان كالساعات او الاسبوع او الاشهر و هكذا قطعة لعدم كل منهما و قطعة لحدوث احدهما و الثالثة لحدوث الآخر فانه لولا ذلك لما امكن حصول الشك في المتقدم و المتأخر منهما فحينئذ نفرض كوننا قاطعين بعدم وجود زيد و عمرو كليهما قبل الظهر بساعة و كنا نقطع بوجودهما بعد الساعتين من الظهر مع الشك في تقدم زيد على عمرو او بالعكس في هاتين الساعتين فلا مجال ح لاستصحاب عدم وجود زيد في زمان وجود عمرو اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على هذا العدم فان عدم وجوده الازلي و ان كان متيقناً قبل الساعتين و مشكوكاً في الساعة الاولى منهما الا ان الفرض ان هذا العدم ليس موضوعاً للحكم و انما الموضوع عدم وجود زيد في زمان وجود عمرو و يحتمل ان يكون وجود عمرو في الساعة الاولى المتصلة بزمان يقينه او الثانية المنفصلة عنه فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه و الحال ان الاحراز المزبور مما لابد منه كي يصدق على رفع اليد عما في السابق نقض اليقين بالشك كي يكون محرماً و في صورة عدم الاحراز لا يكون الصدق المزبور محققاً لاحتمال ان يحصل في البين انتقاض و هو ليس بمحرم. ر.ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٢٨١/٢.

لا يقال: لاشبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، و هو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر، مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، و صار على يقين من حدوث أحدهما بلاتعيين في ساعة أخرى بعدها، و حدوث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لاخصوص أحدهما، كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنه حدث في زمان حدوثه و ثبوته أو قبله، ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتين [۱].

ب: گاهی هم به این صورت، «عدم»، جنبهٔ وصفی و قیدی پیدا می‌کند که: حادث اول باشد و در زمان حادث دوم نباشد، یعنی: اتصاف حادث اول به این که در زمان حادث دوم نباشد، مثلاً اتصاف ملاقات به این که در زمان کریت نباشد ـ به نحو «لیس» ناقصه، مانند: لیس زید بقائم که معنایش این است: زید هست لکن متصف به قیام نیست.

خلاصه: ممکن است، موضوع اثر شرعی، این باشد: حادثی باشد و اتصاف به عدم تحقق در زمان حادث دیگر داشته باشد ـ حادثی مانند ملاقات، متصف باشد به این که در زمان کریت نباشد.

یادآوری: در فرض اخیر ـ ب ـ حکم مسأله، واضح است و استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه ندارد.

کیْ حادث اول در زمان حادث دوم نبوده ـ به صورت متیقن ـ که ما اکنون بخواهیم بقاء آن را استصحاب نمائیم؟ درمحل بحث، کدام حالت سابقهٔ عدمیهٔ متیقنه هست که استصحاب و ادله «لا تنقض» در آن، جاری شود لذا قسم اخیر چون حالت سابقه ندارد، استصحاب هم نمی‌توان نسبت به آن جاری نمود.

[۱] ـ اینک به بیان صورت اول یعنی: فرض «الف» می‌پردازیم.

در فرض «الف» موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم

. . . . . .

ـ به نحو لیس تامه ـ بود به عبارت دیگر: نبودن احدالحادثین در زمان حادث دیگر، موضوع اثر شرعی هست[1] مثلاً صِرف نبودن کرّیّت در زمان ملاقات، موضوع برای تأثیر و تنجیس الماء هست.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان استصحاب، جاری نمود یا نه؟

جواب: اگر بخواهیم به لحاظ نداشتن حالت سابقه، بحث کنیم باید توجه داشت که در «ما نحن فیه» حالت سابقه وجود دارد زیرا در زمانی که کریت تحقق نداشت ـ کریت در زمان ملاقات نبود ـ تردید می‌نمائیم که در زمان ملاقات، کرّیّت تحقق پیدا کرد یا نه همان عدم کریت تا زمان ملاقات را ادامه می‌دهیم و می‌گوئیم در زمان ملاقات، کرّیّتی تحقق نداشته و همین، تمام الموضوع برای اثر شرعی هست و از نظر وجود حالت سابقه، اشکالی در جریان استصحاب وجود ندارد. لکن اشکال جدیدی در محل بحث، مطرح است که شاید موردش فقط در «ما نحن فیه» باشد که اینک به بیان اصل اشکال می‌پردازیم سپس آن را بر محل بحث، منطبق می‌نمائیم.

اشکال: در باب استصحاب باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد و بین آن دو، انفصالی محقق نشده باشد و علتش این است که دلیل عمدهٔ ما در باب استصحاب «لاتنقض الیقین بالشک» و عنوان «نقض» هست.

سؤال: اگر یک حالت یقین به خلاف، بین یقین قبلی و شک فعلی، تحقق پیدا کند، باز هم عنوان نقض یقین به شک، مطرح است؟

جواب: خیر! آنچه در معنای «نقض الیقین بالشک» دخالت دارد، این است که یقین و شک به یکدیگر متصل باشند به نحوی که اگر کسی نسبت به شک، اثری مترتب نماید،

---

۱ ـ نه این که: آن عدم به صورت وصف و قید باشد یعنی: حادثی باشد و اتصاف به نبودن در زمان حادث دیگر داشته باشد ـ که حالت سابقه ندارد.

. . . . . .

و از حالت سابقه صرف نظر کند، صدق نماید که: «قد نقض یقینه بالشک» پس باید حالت دیگری بین زمان شک و یقین، فاصله نشده باشد به عبارت دیگر: باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد.

سؤال: آیا شرط مذکور در محل بحث تحقق دارد یا نه؟

جواب: ممکن است قائلی بگوید در «ما نحن فیه» زمان شک به یقین، متصل است و فاصله‌ای بین آن دو وجود ندارد.

بیان ذلک: سه زمان به این ترتیب فرض نمائید:

الف: ساعت اول، همان ساعتی هست که یقین داریم، هیچ یک از حادثین در آن ساعت و لحظه تحقق نداشته، همان حالت سابقهٔ عدمیه که یقین داشتیم در آن ساعت نه کریتی تحقق داشته و نه ملاقاتی، پس ساعت اول، ساعت یقین به نبودن حادثین است.

ب: ساعت دوم، همان ساعتی است که احدالحادثین تحقق پیدا کرد اما نمی‌دانیم کدامیک از آن دو، محقق شده.

ج: ساعت سوم، همان ساعتی است که حادث دوم تحقق پیدا کرد اما این که حادث دوم کدام است، اطلاعی نداریم بلکه فقط می‌دانیم در ساعت دوم، حادثی محقق شده و در ساعت سوم، حادث دوم تحقق پیدا کرده بدون این که حادث اول از حادث دوم ـ از نظر خصوصیات ـ برای ما مشخص باشد.

آن قائل، چنین می‌گوید: همان طور که در سایر موارد جریان استصحاب، زمان شک به یقین، متصل هست در محل بحث هم اتصال دارد زیرا: در ساعت اول، یقین داریم، هیچ یک از حادثین تحقق نداشتند پس وضع ساعت اول، مشخص است.

اکنون به ساعت دوم و سوم توجه می‌کنیم و آن دو را «مجموعاً» لحاظ می‌نمائیم، در مجموع آن دو ساعت تردید داریم که مثلاً کریت تحقق پیدا کرده یا نه، بقاء عدم کریت را استصحاب می‌نمائیم ـ تا آن لحظات آخر که یقین داریم، کریت تحقق پیدا کرد ـ و الا قبل

.....

از آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا الحادثین» برای ما تحقق دارد ـ قبل از آن لحظات ـ مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک نسبت به حدوث کریت و همچنین زمان شک نسبت به حدوث ملاقات هست لذا چه مانعی دارد که استصحاب عدم تحقق کریت تا آن لحظات آخر و استصحاب عدم تحقق ملاقات تا آن لحظات آخر را جاری نمائیم و زمان شک ما هم به زمان یقین، متصل است زیرا آن ساعتین به ساعت اول، متصل می‌باشد و بین ساعت اول و ساعتین، هیچ گونه انفصالی تحقق پیدا نکرده لذا مانعی ندارد که هم استصحاب عدم تحقق کریت، جاری شود و هم استصحاب عدم تحقق ملاقات جریان پیدا کند.

تذکر: شرط جریان استصحابین، این است که هر دو دارای اثر باشند پس اگر هر دو، موضوع اثر شرعی بودند، جریان پیدا می‌کنند و به سبب تعارض، تساقط می‌کنند ـ و منشأ این که می‌گوئیم: استصحاب در «**مجهولی التاریخ**» مفید نیست، مسألهٔ تساقط می‌باشد ـ اما اگر احدهما دارای اثر باشد و دیگری فاقد اثر، همان که ذی الاثر هست، و حالت سابقه هم دارد، اتصال زمان شک به یقین هم در آن، محرز است، چرا جریان پیدا نکند ـ معارضه‌ای مطرح نیست زیرا دیگری اثری ندارد و در جریان استصحاب باید ترتب اثر، منظور باشد.

خلاصه: بعضی گفته‌اند در محل بحث از نظر اتصال زمان شک به یقین، هیچ مانعی وجود ندارد و مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک در تحقق حادثین است، استصحاب عدم تحقق تا آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا الحادثین» مطرح است، جریان پیدا می‌کند و در نتیجه یا به علت معارضه، تساقط می‌کنند و یا خصوص همان استصحابی که دارای اثر هست، جاری می‌شود.

سؤال: آیا بیان مذکور در باب مجهولی التاریخ ـ که شیخ اعظم قدس سره هم به همان نحو بیان کردند ـ صحیح است یا نه؟

. . . . . .

جواب: خیر! زیرا اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده در حالی که باید محرز باشد تا بتوان استصحاب جاری نمود.

بیان ذلک: شما دو حادثی[۱] راکه استصحاب عدم می‌خواهید در آن جاری نمائید[۲]، نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نموده و می‌گوئید حادثین در مجموع آن دو ساعت، «قبل از لحظات آخر» مشکوک التحقق ـ و «عدم التحقق» ـ هست لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم جاری نمائیم که ما هم در بحث قبل ـ در مقام اول ـ گفتیم اگر حادثی را نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نمائیم ـ طبق راهی که شما هم پیمودید ـ مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد لکن این مسأله، خارج از فرض ما هست زیرا بحث ما این بود که: احدالحادثین را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنیم نه نسبت به اجزاء زمان، یعنی: ملاقات را باکریت ملاحظه نمائیم ـ نه نسبت به ساعت دوم و سوم ـ آری اگر ملاقات رانسبت به ساعت دوم مقایسه نمائید، استصحاب عدم، جاری می‌شود، نسبت به ساعت سوم ـ قبل از لحظات آخر ـ لحاظ نمائید، استصحاب عدم ملاقات جاری می‌شود[۳] لکن در بحث فعلی، عنایتی به اجزاء زمان نداریم بلکه ملاقات را باکریت مقایسه می‌کنیم تا ببینیم زمان شک به یقین، متصل هست یا نه اما شما که ملاقات را نسبت به کریت ملاحظه می‌کنید، یقین دارید در ساعت اول ـ که حالت سابقهٔ شما هست ـ نه ملاقاتی تحقق داشته و نه کریتی اما ساعت دوم، ساعت یقین به حدوث احد الحادثین است و ساعت سوم، ساعت یقین به حدوث حادث دیگر است و شما که مثلاً عدم کریت را تا زمان ملاقات استصحاب می‌کنید آیا احتمال نمی دهید که کریت، همان حادث در ساعت دوم باشد که حدوثش برای شما متیقن است.

---

۱ ـ یعنی: «کریت» و «ملاقات».

۲ ـ و می‌گوئید زمان شک و یقین آن، متصل است.

۳ ـ و همچنین در مورد کریت.

. . . . . .

اگر این احتمال، مطرح شد، شما یقین به عدم کریت را با شک در بقاء کریت نقض نکردید بلکه با یقین به حدوث کریت نقض نمودید زیرا یقین دارید کریت، حادث شده و احتمال دارد، کریت در ساعت دوم باشد، اگر کریت متیقنه در ساعت دوم، حادث شده باشد، یقین به عدم کریت در ساعت اول با شک، نقض نشده بلکه با یقین، نقض شده منتها مسأله به آن صورت، یقینی نیست یعنی: دارای دو طرف هست: یک طرفش این است که شما یقین به عدم کریت را با شک نقض کنید ـ در صورتی که کریت در ساعت سوم، حادث شده باشد ـ و طرف دیگرش این احتمال است که کریت متیقنه در زمان دوم، حادث شده باشد که طبق احتمال اخیر، شما یقین را با شک، نقض ننمودید بلکه با یقین نقض کردید.

به عبارت دیگر: همان طور که اگر بخواهید حکم به حرمت یک مایعی نمائید، باید احراز کنید که آن مایع، خمر است یعنی، خمریت که موضوع حرمت است باید محرز باشد و با شک در خمریت نمی‌توانید حکم حرمت را بر آن مترتب نمائید. در «لا تنقض الیقین بالشک»، حکمی داریم و موضوعی، که موضوع ما «نقض الیقین بالشک» هست و باید در تمام موارد استصحاب، نقض یقین به شک، محرز باشد. باید یقین داشته باشید که اگر استصحاب ننمائید و حالت سابقهٔ متیقنه را ادامه ندهید، نقض یقین به شک نموده‌اید[1] پس عنوانی که در دلیل «لا تنقض» به نام «نقض الیقین بالشک» اخذ شده باید در تمام استصحابات، محرز باشد.

سؤال: شما که احتمال می‌دهید آن حادث در زمان دوم[2]، عبارت از کریت باشد، اگر عدم کریت در ساعت اول را ادامه دهید آیا این، نقض یقین به شک است یا این که

---

۱ ـ فرضاً چرا حکم می‌کنید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است؟ چون یقین دارید اگر حکم به وجوب ننمائید، یقین را با شک نقض کرده‌اید.

۲ ـ که یقین به حدوثش دارید.

. . . . . .

نمی‌دانیم نقض یقین به شک هست؟

جواب: اگر حادثِ در زمان دوم، کریت باشد که متیقناً حادث شده، شما نقض یقین به شک ننمودید بلکه یقین را بایقین، نقض نمودید اما اگر حادثِ در زمان دوم، کریت نباشد در این صورت، شما نقض یقین به شک نموده‌اید پس یک طرف مسأله «نقض الیقین بالشک» هست و طرف دیگرش نقض یقین به شک نیست و حال آن‌که در هر موردی، استصحاب بخواهد، جاری شود، باید صد در صد «نقض الیقین بالشک» باشد، باید موضوع دلیل، محرز باشد لذا به نظر مصنف در محل بحث، استصحاب جریان پیدا نمی‌کند و علّت عدم جریانش این است که اتصال زمان شک به یقین «محرز» نیست در حالی که در تمام موارد جریان استصحاب باید محرز باشد.

تذکر: تفاوتی هم نمی‌کند که اثر شرعی بر هر دو عدم، مترتب شده باشد یا بر احدهما، چون مسألهٔ تعارض، مطرح نیست[1] بلکه مبنای مسأله دچار اختلال و نقص هست زیرا شرط جریان استصحاب ـ اتصال زمان شک به یقین ـ محرز نشده و به خاطر عدم احراز نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

استاد معظم: نکتهٔ مهم، این است که مصنف بیان کردند: شما حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه نکنید بلکه آن دو را با یکدیگر لحاظ نمائید و الا اگر حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه کنید، استصحاب عدم هر دو حادث تا لحظات آخری که یقین به حدوث هر دو پیدا می‌کنید، جاری می شود.

---

۱ ـ چنانکه در کلام شیخ اعظم، مشاهده می‌شود ـ لازم به تذکر است که طبق مبنای شیخ اعظم (قده) باید بین جائی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، قائل به تفصیل شد و گفت در صورت اول، تعارض، مطرح است و در صورت دوم ـ که احدهما دارای اثر هست ـ استصحاب، جاری می‌شود.

فانقدح أنه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده، و عدم جريانه إنما هو بالمعارضة، كي يختص بما كان الأثر لعدم كل[1] في زمان الآخر، و إلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً[2] [١].

خلاصه: با در نظر گرفتن این جهت محل نزاع ـ یعنی: ملاحظهٔ هر حادث، نسبت به حادث دیگر ـ استصحاب، جاری می‌شود که شرحش بیان شد ـ هذا تمام الکلام فی مجهولی التاریخ.

[١] ـ توضیح عبارت مذکور، بیان شد لکن فعلاً به ترجمه و ذکر نکاتی می‌پردازیم که: از بیانات گذشته نتیجه گرفتیم در «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد

---

١ ـ ای کل من الحادثین فی زمان الحادث الآخر کموت الاب والابن فان لعدم موت کل منهما فی زمان موت الآخر اثراً شرعیاً و هو التوریث. ر.ک: منتهی الدرایة ٦٢٧/٧.

٢ ـ کما ذهب الیه الشیخ الانصاری حیث قال فی مجهولی التاریخ و اما اصالة عدم احدهما فی زمان حدوث الآخر فهی معارضة بالمثل و حکمه التساقط مع ترتب الاثر علی کل واحد من الأصلین و سیجیء تحقیقه ان شاء الله تعالی انتهی، فعلی ما ذکره الشیخ الانصاری اذا علم بحدوث الکریة و ملاقاة النجاسة للماء و جهل تاریخهما فیحتمل تقدیم کل منهما علی الآخر و تقارنهما فیحکم بترتب آثار عدم الکریة من جهة استصحاب عدمها کما یحکم بترتب آثار عدم النجاسة من جهة استصحاب عدم حدوث الملاقاة قبل الکریة لا باحکام الکریة و النجاسة فلو غسل بالماء المذکور متنجساً قبل زمان العلم بالکریة و ملاقاة النجاسة یحکم بطهارته اذا فرض ورود الماء علی المغسول لا وروده علیه و الا فیحکم بنجاسته و نجاسة الماء الذی غسل به و کذا لوعلم بوجود الحدث و الطهارة منه و شک فی المتقدم فیحکم من جهة استصحاب عدم تقدم کل منهما علی حکم کل من عدم الحدث و الطهارة ان لم یلزم مخالفة عملیة و لازمه عدم جواز دخوله فی الاعمال المشروطة بالطهارة کما ان لازمه جواز الدخول فی الاعمال الممنوع من الدخول فیها من جهة الحدث و انما قلنا ذلک لئلا یتوهم ان الاطلاق المستفاد من ظاهر کلام الشیخ الانصاری مراد لانا نقطع بانه قده لا یری مجرد العلم الاجمالی بانقطاع احد الاصلین مناط التعارض و التساقط بل لزوم المخالفة العملیة بهما فلولم یلزم ذلک لم یمنع عن جریانهما. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٢٨٣/٢.

و أما[1] لو علم بتاريخ أحدهما، فلايخلو أيضاً إما يكون الأثر المهم مترتباً على

زیرا ارکان[2] استصحاب، مختل است و باید عنوان نقض یقین به شک، محرز شود، لکن شیخ اعظم ﷺ از طریق دیگری وارد بحث شدند که ما آن را رد نمودیم.

ما ـ مصنف ـ نمی‌گوئیم: «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب هست، حالت سابقه هم تحقق دارد و زمان شک به یقین، متصل است منتها علت عدم جریان استصحاب، تعارض است که اگر بر مسألهٔ تعارض، اتکا نمودیم باید قائل به تفصیل شویم و بگوئیم عدم جریان استصحاب به علت تعارض اختصاص دارد «**بما کان الاثر لعدم کل فی زمان الآخر**» یعنی: هم نبودن این در زمان دیگری دارای اثر باشد و هم نبودن آن در زمان این «ذی الاثر» باشد ـ که در این صورت، تعارض تحقق دارد ـ و الا اگر فقط یکی از دو عدم، دارای اثر باشد، استصحاب در همان، جاری هست بدون این که به معارض، مبتلا باشد.

خلاصه: طبق نظر شیخ اعظم ﷺ بین آن جائی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، باید قائل به تفصیل شد اما طبق آن طریقی که ما طی کردیم، فرقی وجود ندارد و از باب عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد.

---

۱ ـ هذا معادل لقوله: «فان کانا مجهولی التاریخ» فالاولی ان یقال: «و ان کان احدهما معلوم التاریخ والآخر مجهوله» وکیف کان فقد اشار بهذه العبارة الی المقام الثانی المتضمن لمباحث الحادثین المعلوم تاریخ احدهماکما اذا علم بتاریخ الموت و انه یوم السبت و شک فی تاریخ الاسلام و انه یوم الجمعة او یوم الأحد و محصله: ان ما تقدم فی مجهولی التاریخ من الصور جارٍ هنا لان الاثر الشرعی تارة یترتب علی وجود احدهما اوکلیهما محمولیاً بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن و اخری یترتب علی اتصاف احدهما اوکلیهما باحدی تلک الصفات بنحو الوجود النعتی و ثالثة یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم المحمولی، و رابعة یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم النعتی فالصور أربع نتعرض لاحکامها عند تعرض المصنف «قده» لها. ر.ک: منتهی الدرایة ۶۳۴/۷.

۲ ـ شرط جریان استصحاب ـ اتصال زمان یقین به شک ـ محرز نشده ـ نگارنده.

الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه، لولا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدم.

و إما يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً منهما [١].

---

[١] ـ بحث ما در مقام دوم[1] در حادثين «مجهولي التاريخ» پايان پذيرفت.

اينک در همان مقام دوم به بيان فرض ديگر مي‌پردازيم که:

احد الحادثين «معلوم التاريخ» و ديگری «مجهول التاريخ» مي‌باشد[2]. لازم به تذکر است که آن حادث معلوم التاريخ از نظر اجزاء زمان، تاريخش مشخص است اما «بالاضافه» به حادث مجهول التاريخ وضعش مشخص نيست که آيا بر «مجهول التاريخ» تقدم دارد يا نه[3].

سؤال: حکم فرض مذکور چيست؟

جواب: تمام فروضی که در «مجهولي التاريخ» بيان کرديم در محل بحث هم جاری هست و تمام احکامشان هم مشترک است مگر در يک فرض که مختلف مي‌باشند.

اينک به نحو اجمال، همان فروض را همراه احکامشان بيان مي‌کنيم و در پايان به بيان آن صورتی که حکمش با «مجهولي التاريخ» مختلف است، مي‌پردازيم.

١ ـ گاهی اثر شرعی بر وجود يکی از حادثين به نحو خاص ـ و در يک حالت مخصوص ـ مترتب مي‌شود، مثلاً اثر شرعی بر عنوان تقدم[4] يک حادث بر حادث ديگر، مترتب مي‌شود که خود بر دو قسم است:

---

١ ـ برای توضيح بيشتر به صفحه ١١ مراجعه نمائيد.

٢ ـ يعنی: عُلِم بتاريخ احدهما و شک في تاريخ الآخر.

٣ ـ يا از آن تأخر دارد يا اين که با آن، مقارن است.

٤ ـ يا تأخر و يا فرضاً تقارن.

.....

الف: ممکن است اثر شرعی به نحو «**کان**» ناقصه بار شده باشد به عبارت دیگر: موضوع اثر شرعی، این است که: این حادث باشد و متصف باشد به تقدم بر حادث دیگر[1]، فرضاً «ملاقاتی» باشد و اتصاف داشته باشد به تقدم بر «کریت»، مثلاً موضوع نجاست، این است که: ملاقاتی تحقق داشته باشد و متصف باشد به تقدم بر کریت.

در فرض مذکور، همان طور که در «مجهولی التاریخ» بیان کردیم اصلاً محلی برای استصحاب وجود ندارد زیرا حالت سابقه ندارد. کیْ و چه زمانی ملاقات بوده و اتصاف به تقدم داشته ـ یقیناً ـ که شما آن حالت سابقهٔ یقینیه را استصحاب نمائید؟ در زمان سابق، چه زمانی برای شما متیقن بوده که ملاقاتی تحقق داشته و متصف به تقدم بوده، یا بالعکس که شما بخواهید استصحاب عدمش را جاری نمائید و بگوئید: ملاقات، اتصاف به تقدم نداشته؟

نه اتصاف به تقدم و نه اتصاف به عدم تقدم ـ هیچ کدامش ـ حالت سابقه ندارد.

خلاصه: اگر موضوع اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه باشد، نه جانب وجود و نه جانب عدمش ـ یعنی: هیچ کدام ـ حالت سابقه ندارد و مجرا و مورد استصحاب نیست.

ب: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» تامه، مترتب شده باشد فرضاً موضوع اثر، «تقدم الملاقات علی الکریة»[2] هست نه این که ملاقات باشد و تقدم داشته باشد.

در فرض مذکور، مانعی برای جریان استصحاب عدمی وجود ندارد و می‌توان عدم تقدم ملاقات بر کریت را استصحاب نمود زیرا قطعاً یک ساعت قبل از این، «تقدم الملاقات علی الکریة» نبود[3]، اکنون که ملاقات و کرّیت، محقّق شده، شما تردید پیدا می‌کنید که آیا «تقدم الملاقات علی الکریة» تحقق پیدا کرد یا نه، عدم تقدم ملاقات بر

---

۱ ـ مانند: «کان زیدٌ قائماً» که زید مفروض الوجود، به «قیام» متصف است.

۲ ـ یعنی: مضاف و مضافٌ الیه، «مبتدا و خبر» نیست بلکه در حکم یک کلمه هست.

۳ ـ به لحاظ این که نه ملاقاتی بوده و نه کریتی.

.....

کریت را استصحاب می‌کنید و حالت سابقهٔ یقینیه را به وسیلهٔ استصحاب ادامه می‌دهید.

تذکر: شرط جریان استصحاب در فرض مذکور، این است که معارض نداشته باشد[1] یعنی: موضوع اثر فقط یک عنوان در یک حادث باشد اما چنانچه فرضاً هم «تقدم الملاقات علی الکریة» در لسان دلیل شرعی، موضوع اثر است و هم تقدم الکریة علی الملاقات[2] در این صورت از جهت حالت سابقه، مانعی برای جریان استصحابین[3] مطرح نیست لکن وقتی بخواهیم دو استصحاب را جاری نمائیم، گرفتار معارضه می‌شود زیرا یقین داریم یکی از آن دو عدم تقدم انتقاض پیداکرده و به تقدم، متبدل شده، علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم زیرا امکان ندارد، نه ملاقات بر کریت تقدم داشته باشد و نه کریت بر ملاقات، بلکه قطعاً «احدهما» بر دیگری مقدم بوده.

خلاصه: استصحاب در «ما نحن فیه» به علت تعارض کنار می‌رود نه به عنوان نبودن حالت سابقه.

یادآوری: اگر دو طرف یک حادث هم منشأ اثر باشد، استصحاب از نظر حالت سابقه، نقصی ندارد اما مبتلای به معارض هست.

بیان ذلک: فرض کنید هم «تقدم الملاقات علی الکریة» دارای اثر هست و هم «تأخر الملاقات علی الکریة»، ذی الاثر می‌باشد، در این صورت هم استصحاب از نظر حالت سابقه نقصی ندارد لکن به خاطر ابتلاء به معارض، جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر بخواهید عدم تقدم را استصحاب نمائید، می‌گوئیم چرا عدم تأخر را استصحاب نمی‌کنید[4] و چنانچه

---

۱ ـ در این زمینه، توجه شما را به پاورقی (۲) صفحه ١٤ در مورد حادثین مجهولی التاریخ هم جلب می‌کنیم.

۲ ـ یعنی: اثر بر هر دو «تقدم» مترتب شده.

۳ ـ یعنی: الف: استصحاب عدم تقدم کریت. ب: استصحاب عدم تقدم ملاقات.

٤ ـ چون هر دو، دارای حالت سابقه هستند.

و إما يكون مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جارياً[۱]، لاتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه[۲] لانتفاء الشك فيه في زمان، و إنما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، و قد عرفت جريانه فيهما تارة[۳] و عدم جريانه كذلك أخرى[۴] [۱].

بخواهید هر دو استصحاب را جاری نمائید، علم اجمالی به کذب «احدهما» دارید زیرا امکان ندارد، «ملاقات» نه تقدم داشته باشد و نه تأخر پس در صورت مذکور هم استصحابین، معارض هستند و ساقط می‌شوند.

[۱] ـ ۲ ـ گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین ـ در زمان حدوث دیگری ـ مترتب می‌شود[۵] ـ فرضاً موضوع اثر شرعی، نبودن کریت در زمان ملاقات است[۶] ـ که خود دارای دو فرض است:

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول[۷] در زمان حدوث حادث دوم ـ به نحو «لیس» ناقصه ـ است[۸] مثلاً کریت باشد و در زمان ملاقات نباشد یا بالعکس.

[۱ ـ کالشک فی وجود زید فی زمان وجود عمرو مع معلومیة تاریخ وجود عمرو فیستصحب العدم الازلی لزید فی زمان وجود عمرو فنرتب آثار العدم علیه و ذلک لاتصال زمان شکه ... .

۲ ـ کما اذا کان الحکم مترتباً علی عدم عمرو المعلوم تاریخ وجوده فی زمان وجود زید المجهول تاریخ وجوده و ذلک لانتفاء الشک فیه فی زمان ... .

۳ ـ اذا کان الاثر الشرعی لعدم احدهما بنحو خاص لا للآخر و لا له بنحو آخر.

٤ ـ اذا کان الاثر لکل منهما کذلک او لکل من انحاء عدمه للمعارضة]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۳/۲.

۵ ـ نه «بالاضافة الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است.

٦ ـ مسألهٔ تقدم، تأخر یا تقارن، مطرح نیست.

۷ ـ منظور از حادث «اول» ـ و دوم ـ از نظر «لحاظ» است نه زمان.

۸ ـ یعنی: «عدم» جنبهٔ وصفی و قیدی پیدا می‌کند.

. . . . . .

در فرض مزبور استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه وجود ندارد[1].

ب: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم ـ به نحو «لیس» تامه ـ هست[2]، مثلاً نبودن کریت در زمان ملاقات[3] یا نبودن ملاقات در زمان کریت.

سؤال: در «مجهولی التاریخ» گفتیم اصلاً[4] نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا اتصال زمان شک به یقین، محرز نیست اما آیا در بحث فعلی[5] ـ و در فرض مذکور ـ هم نمی‌توان استصحاب جاری نمود؟

جواب: نسبت به حادث معلوم التاریخ نمی‌توان استصحاب جاری نمود اما جریان استصحاب دربارهٔ مجهول التاریخ، مانعی ندارد که اینک به ترتیب به توضیح هر یک از آن دو قسم می‌پردازیم:

الف: معلوم التاریخ از مجرای استصحاب، خارج است و تعلیل مصنف ﷺ این است که: از نظر «زمان» تردیدی در آن نیست و فرض مسأله، این است که آن حادث، «معلوم التاریخ» و مشخص است که چه زمانی نبوده و کیْ حادث شده. چنانچه بخواهید آن را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنید در حادث معلوم التاریخ، همان اشکال قبل یعنی: عدم

---

۱ ـ همان طور که در حادثین مجهولی التاریخ بیان کردیم ـ و نیز به صفحهٔ ۱۷ مراجعه نمائید.

۲ ـ بحث مهم ما دربارهٔ فرض «ب» می‌باشد.

۳ ـ یک کلمه، نه یک جمله که از آن، اتصاف استفاده شود و به وجود موضوع احتیاج داشته باشد.

٤ ـ دربارهٔ هیچ یک از دو مجهولی التاریخ، استصحاب جاری نمی‌شود. ـ البته در فرض که شبیه فرض مذکور بود.

٥ ـ که «احدهما»، معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ است.

. . . . . .

احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است[1].

به عبارت دیگر: چنانچه بگوئید: قبول داریم که فرضاً زمان ملاقات، معلوم است لکن از نظر اضافه به کریت نمی‌دانیم چه وضعی دارد، آیا ملاقات در زمان کریت نبوده یا این که در زمان کریت تحقق داشته و چه مانعی دارد که استصحاب عدم ملاقات را در زمان کریت جاری نمائیم[2]، اشکال ما ـ مصنف ـ این است که: اتصال زمان شک به یقین، محرز نشده زیرا شما احتمال می‌دهید که کریت متیقنه، قبل از ملاقات تحقق پیدا کرده باشد و اگر چنین باشد، آن حالت سابقهٔ عدمیه به یقین انتقاض پیدا کرده. البته این مسأله به نحو قضیهٔ شرطیه است لکن گفتیم اتصال زمان شک به یقین باید محرز باشد یعنی: در هیچ یک از دو طرف احتمال، آن حالت سابقهٔ عدمیه به یقین، نقض نشده باشد اما اگر طبق یک صورت، احتمال بدهید به یقین نقض شده، اتصال زمان شک به یقین را احراز نکردید، شما در «ما نحن فیه» احتمال می‌دهید، کریت متیقنه، قبل از ملاقات واقع شده باشد که در این صورت، آن حالت سابقهٔ عدمیه به شک انتقاض پیدا نکرده بلکه به یقین، نقض شده. آری اگر کریت، بعد از ملاقات باشد، به شک، انتقاض پیدا کرده. خلاصه این که: یک طرف مسأله، احتمال انتقاض یقین به یقین و طرف دیگرش احتمال نقض یقین به شک هست و این مقدار در باب استصحاب کفایت نمی کند بلکه باید مسأله، محرز باشد.

خلاصه: جریان استصحاب در مورد حادث معلوم الحادث معلوم التاریخ با همان اشکال قبل، مواجه است.

---

۱ ـ که در حادثین مجهولی التاریخ در صفحهٔ ۲۰ مشروحاً بیان کردیم.

۲ ـ گرچه «ملاقات»، معلوم التاریخ است.

. . . . . .

ب[1]: در «ما نحن فیه» جریان استصحاب، نسبت به حادث مجهول التاریخ، مانعی ندارد.

مثال: فرض کنید اول صبح، نه ملاقاتی بوده و نه کریتی، لکن اول ظهر، ملاقات، تحقق پیداکرد یعنی، یقین داریم زمان ملاقات، اول ظهر است بعد هم می‌دانیم که کریتی بوده لکن مشخص نیست، قبل از ظهر بوده یا بعد از ظهر.

در فرض مذکور اگر بخواهیم استصحاب عدم کریت را تا زمان ملاقات ـ یعنی: ظهر ـ جاری نمائیم، اشکال ندارد.

به عبارت واضح‌تر: در محل بحث، طرف معلوم التاریخ در حقیقت، حکم اجزاء زمان را پیدا می‌کند زیرا تاریخش مشخص است و لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم کریت را در زمان ملاقات جاری نمود و نمی‌توان گفت اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده چون اول صبح یقین داریم کریت نبوده، اول ظهر قطعاً ملاقات، حادث شده، شک داریم در فاصلهٔ بین صبح و ظهر آیا کریت تحقق پیداکرده تا نتیجتاً در زمان ملاقات، کریت هست یا نه، عدم کریت را تا ظهر ـ که زمان ملاقات هست ـ استصحاب می‌نمائیم.

تذکر: همان طور که اخیراً اشاره کردیم، نکتهٔ مسأله، این است که: چون «ملاقات»، حادث معلوم التاریخ است کأنّ حکم زمان بر آن جاری می‌شود یعنی: هنگامی که می‌خواهید عدم کریت در زمان ملاقات را استصحاب نمائید، مثل این است که می‌خواهید عدم کریت را نسبت به اجزاء زمان جاری کنید و استصحاب عدم کریت، نسبت به اجزاء زمان، مانعی ندارد ـ که در این باره، ابتدای تنبیه یازدهم مشروحاً بحث کردیم.

---

۱ ـ تذکر: حکم فروضی راکه تاکنون بیان کردیم با حادثین مجهولی التاریخ، مشترک بود اینک به بیان فرض دیگری می‌پردازیم که حکمش با آنچه در مجهولی التاریخ گفتیم، مختلف است.

فانقدح[1] أنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، و لا بين مجهوله و معلومه في المختلفين، فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه و شك فيها، كما لا يخفى [۱].

سؤال: آیا در محل بحث می‌توان عدم ملاقات را ـ در زمان کریت ـ استصحاب نمود؟

جواب: خیر! زیرا احتمال می‌دهیم کریت، قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد و محتمل است کریت، بعد از ظهر، محقق شده باشد و چنانچه قبل از ظهر تحقق پیداکرده باشد، انتقاض مذکور، انتقاض یقین به شک نیست بلکه انتقاض یقین به یقین است.

خلاصه: فقط حکم فرض اخیر ـ ب ـ با فروض بحث مجهولی التاریخ، مختلف بود.

[۱] ـ تذکر: از بیانات گذشتهٔ ما مشخص شد که هیچ فرقی بین حادثین

---

۱ ـ هذا حاصل ابحاث الحادثین من مجهولی التاریخ و المختلفین و تعریض بشیخنا الاعظم «قده» حیث انه اقتصر فی مجهولی التاریخ علی جریان اصالة العدم فیهما، و لم یفصّل بین کیفیة موضوعیتهما للاثر الشرعی من حیث الوجود المحمولی و النعتی، وکذا العدم بمفاد لیس التامة و الناقصة، مع انه لابد من جریان الاستصحاب فی احدهما بلامانع اذا ترتب الاثر علیه فقط دون الحادث الآخر و دون ترتب الاثر علی نحوٍ آخر من انحاء ذلک الحادث و الا یجری الاستصحاب فیهما او فی نحوي ذلک الحادث و یسقط بالتعارض، فاطلاق کلامه فی جریان اصالة العدم فی مجهولی التاریخ لایخلو من الغموض.

و اقتصر «قده» ایضاً فی الحادثین المجهول تاریخ احدهما دون الآخر علی جریان اصل العدم فی المجهول دون المعلوم، مع انک قد عرفت التفصیل بین ترتب الاثر علی وجود خاص من التقدم و ضدیه محمولیاً و بین ترتب الاثر علی الوجود الخاص نعتیاً بجریان الاستصحاب فی الاول دون الثانی.

و غرض المصنف «قده» بیان اختلاف وجه عدم جریان الاستصحاب فی الحادثین او احدهما من مجهولی التاریخ و المختلفین و هو احد امور ثلاثة: اولها: اختلال اول رکنی الاستصحاب اعنی الیقین السابق ... و ثانیها: اختلال شرطه و هو احراز اتصال زمان الشک بزمان الیقین فیما ... و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فیما ... . ر.ک: منتهی الدرایة ۶۴۱/۷.

. . . . . .

«مجهولی التاریخ» و حادثین که تاریخ یکی از آن دو، معلوم و دیگری مجهول است، وجود ندارد مگر فرض اخیر[1] که مشروحاً بیان کردیم ضمناً از توضیحات ما دربارهٔ حادث معلوم التاریخ، اشکالی که نسبت به کلام شیخ اعظم ﷺ وارد است، واضح شد.

بیان ذلک: به نحوی که از عبارت شیخ اعظم ﷺ استفاده می‌شود، ایشان به طور کلی «معلوم التاریخ» را از حریم استصحاب خارج نموده و کأنّ فرموده‌اند: اصلاً نباید دربارهٔ آن بحث کرد یعنی: چیزی که معلوم التاریخ است، معنا ندارد استصحاب در آن، جاری شود لکن از بیان ما مشخص شد که در بسیاری از فروض معلوم التاریخ استصحاب جریان دارد. از جمله، همان فرض «ب»[2] که مثلاً اثر شرعی بر تقدم، تأخر یا تقارن، مترتب شده است که می‌توان استصحاب عدم جاری نمود یعنی عدم تقدم همان معلوم التاریخ یا عدم تأخر همان معلوم التاریخ را می‌توان استصحاب نمود منتها مشروط بر این که مبتلای به معارض نباشد و چنانچه گرفتار معارض باشد به علت تعارض تساقط می‌کند پس به طورکلی نمی‌توان گفت در حادث «معلوم التاریخ» استصحاب جاری نمی‌شود.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایهٔ خود در پایان بحث مذکور به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که «نگارنده» عین عبارت ایشان را نقل می‌کند:

... او احد ضدیه و شک فیهاکما لا یخفی «هذاکله فی الحادثین اللذین یمکن اجتماعهما فی الوجود کموت غریقین او حریقین او تحقق جمعتین او اسلام الوارث و موت المورث و بیع الراهن و رجوع المرتهن»[3].

١ـ که در صفحهٔ ٣٢ مشروحاً بیان کردیم.

٢ـ که در صفحه ٢٧ مشروحاً بیان کردیم.

٣ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٢٨٤/٢.

كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان[١] كالطهارة و النجاسة[٢]، و شك في ثبوتهما و انتفائهما، للشك في المقدم و المؤخر منهما، و ذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما، و ترددها بين الحالتين، و أنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم و تأمل في المقام فإنه دقيق[٣] [١].

تعاقب حالتين

[١]ـ با توجه به بيانات ما حكم يک مسألهٔ فقهيه که در کتب فقهی مفصلاً درباره‌اش

[١ ـ لا يمكن اجتماعهما فی الوجود و انما الممكن تحقق كل قبل الآخر.

٢ ـ او الطهارة و الحدث.

٣ ـ فاذا كان المكلف فی الساعة الاولی من النهار فحصل له فی الثانية و الثالثة طهارة و حدث فشک فی تقدم ايهما فليس زمان الشک متصلاً بزمان اليقين الا بزمان العلم الاجمالی باحدهما فلو رفعنا اليد عن المتيقن السابق لم نقطع انه من مصاديق نقض اليقين بالشک فليس التمسک بخطاب لا تنقض ح الا من باب التمسک بالدليل فيما لم يعلم انه من مصاديقه فلا مورد لاستصحاب الحالين كی يسقط بالتعارض بناءً على عدم شمول الخطاب للاستصحاب فی اطراف العلم بالانتقاض اجمالاً و بناءً على شموليه لا يسقطان الا فی صورة مخالفة الاستصحابين للتكليف المعلوم فی البين فالمرجع ح اصل آخر من قاعدة او استصحاب فاذا غسل ثوباً بمائين مشتبهين فالمرجع هو استصحاب نجاسته المعلومة حين مجرد ملاقاته للماء الثانی قبل حصول شرائط التطهير الناشئة منها او من ملاقاة الاول مع العلم بطهارته بعد استعمال الطاهر من الطرفين بشرائط التطهير و نجاسته باستعمال النجس منهما حيث عرفت انه لا مجال للاستصحاب فی مجهولی التاريخ فيرجع الی استصحاب نجاسته المعلومة تاريخها فيقال انه كان نجساً حين اول ملاقاته للثانی يقيناً فالآن كما كان، نعم استصحاب وجود النجاسة الذی هو مفاد كان التامة معارض باستصحاب وجود الطهارة المجهولة تاريخهما لما عرفت من صحة الاستصحاب فی مجهولی التاريخ فی مفاد كان التامة لولا المعارضة و المعارضة بين استصحابيهما فی المثال لا يمنع عن معارضة استصحاب الطهارة المعلومة تاريخاً باستصحاب النجاسة منهما ايضاً فانه يكون من باب تعارض الاصل بالاصلين هذا كله فی اصالة تأخر الحادث و اما الكلام فی اصالة تقدمه ...] ر.ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ٢٨٤/٢.

. . . . . .

بحث کرده‌اند، مشخص شد.

مسألهٔ فقهیه: فرض کنید دو حالت متضاد طهارت و نجاست بر لباس شما ـ یا زید ـ عارض شده منتها در تقدم و تأخر آن، شاک هستید که آیا طهارت بر نجاست، تقدم داشته یا این که نجاست بر طهارت، مقدم بوده.

در فقه، پیرامون مسألهٔ مذکور مفصلاً بحث شده لکن آنچه به بحث فعلی ما، مربوط می‌باشد، این است که: آیا در آن مسأله، دو استصحاب جریان پیدا می‌کند به این نحو که بگوئیم:

در یک زمان قطعاً طهارت بر لباس زید، عارض شده و یقین دارد که نجاستی هم بر آن عارض گشته لکن چون در تقدم و تأخر نجاست، شاک هست لذا مردد است که آیا آن طهارت مسلمه، زائل شده یا نه در این صورت، استصحاب طهارت جاری می‌شود.

و همچنین در جانب دیگر، استصحاب نجاست، جریان پیداکند و بگوید: یقین دارم لباس من در زمانی، معروض نجاست قرار گرفت و تردید دارم آن نجاست، زائل شده یا نه[1].

خلاصه: چه مانعی دارد که استصحابین جریان پیداکند اما اشکال و مسألهٔ تعارض آن دو هم مطرح باشد یعنی: از جهت جریان استصحاب، یقین به طهارت و شک در زوال طهارت، مطرح است و همچنین یقین به نجاست و شک در ارتفاع آن، مطرح می‌باشد لذا چرا «لا تنقض الیقین بالشک» نسبت به هر دو از جهت نقض یقین به شک، جاری نشود منتها بعد از جریان، مسألهٔ تعارض، مطرح می‌شود که باید توجه داشت، تعارض، یک مسأله است و عدم جریان استصحاب به خاطر اختلال ارکانش مسألهٔ دیگری هست.

سؤال: واقع و حقیقت مسأله، کدام است؟ به عبارت واضح‌تر: آیا در آن مسألهٔ فقهیه، محلی برای جریان استصحاب وجود دارد یا نه؟

---

۱ ـ از جهت این که مردد هستم: آن طهارت، قبل از نجاست عارض شده یا بعد از آن.

. . . . . .

مصنف ﷺ: در محل بحث، همان مسألهٔ عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است و مانع جریان استصحاب می‌شود و علتش این است که:

شما فرضاً یقین به نجاست و شک در زوال آن نجاست دارید اما یقین به عروض طهارت هم دارید و احتمال می‌دهید، طهارت متیقنهٔ شما بعد از نجاست، عارض شده باشد، اگر آن طهارت، بعد از نجاست، حادث شده باشد در این صورت، شما یقین را به شک، نقض ننمودید بلکه به یقین، نقض کرده‌اید، آری اگر طهارت متیقنه، قبل از حدوث نجاست، حادث شده باشد شما نقض یقین به یقین ننمودید لکن این مسأله به صورت قضیهٔ شرطیه است که یک طرفش نقض یقین به یقین هست و طرف دیگرش نقض یقین به یقین نیست و در باب استصحاب، این مقدار کفایت نمی‌کند بلکه در باب استصحاب اگر بخواهید از حالت سابقهٔ متیقنه، رفع ید نمائید باید قطع داشته باشید که این نقض یقین به یقین است تا «لا تنقض» دلالت بر اجرای استصحاب کند پس چون در محل بحث هم مانند بعضی از فروض «مجهولی التاریخ»[1]، اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده ـ چون احتمال می‌دهید آن امر حادث دوم متیقن، بعد از حادث اول تحقق پیدا کرده باشد و طبق این فرض، نقض یقین به شک تحقق ندارد ـ لذا مصنف ﷺ فرموده‌اند: این مسألهٔ فقهیه اصلاً مجرا و مورد استصحاب نیست.

تذکر: در مسألهٔ فقهیهٔ مذکور تقریباً چنین معروف است که دو حالت متضاد را استصحاب می‌کنند منتها بعد از جریان استصحاب، به علت تعارض، تساقط می‌نمایند.

تذکر: «نگارنده»، مطلبی را در پاورقی صفحه ۳۵ از شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی نقل کرده، لکن ایشان بعد از آن مطلب به نکتهٔ دیگری اشاره کرده‌اند که اینک آن را نقل می‌کنیم:

---

۱ ـ و معلوم التاریخ ـ فرض «الف» ـ که در صفحه ۳۰ بیان کردیم.

الثاني عشر: إنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لابد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً[١] لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الإحكام الفرعية، أو

«و اما الكلام فى اصالة تقدمه فموردہ ان يوجد شيء فى زمان و شک فى مبدئه فيحكم بتقدمه لان تأخره لازم لورود حادث آخر قبله فباصالة عدم حدوثه يحكم بتقدمه فيما اذا كان الشک فى وحدة المعنى و تعدده مثل ما اذا ثبت ان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب فى عرفنا و شک فى كونها كذلک قبل ذلک كى يحمل خطابات الشرع على ذلک فيقال مقتضى الاصل كون الصيغة حقيقة فيه فى ذلک الزمان بل قبله اذ لو كان فى ذلک الزمان حقيقة فى غيره لزم النقل و تعدد الوضع و الاصل عدمه لكن هذا الاصل بعنوانه و بذاته لا دليل عليه و اخبار الباب لا تشمله قطعاً بل على عكس منه لظهورها فى المتيقن السابق و المشكوک اللاحق نعم يمكن ارجاعها الى قاعدتين احديهما: قاعدة تشابه الازمان و الاعتماد عليها مبنى على حجية الظن فى الموضوعات المستنبطة. الثانية: قاعدة عدم النقل و عدم تعدد الوضع و هاتان القاعدتان ليستا باستصحاب قهقرائى و لا بالاستصحاب المعروف و انما قيدنا موردها بما اذا كان الشک فى وحدة المعنى و تعدده لانه عند القطع بالتعدد و الشک فى مبدء حدوث الوضع المعلوم فى زماننا يكون مقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا فى مسألة الحقيقة الشرعية على ان الاصل فيها عدم الثبوت»[٢].

---

١ ـ لما اشير اليه من امتناع تعبد الشارع الاقدس الا بشرطين «احدهما» ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً له لان ما لا يكون كذلک خارج عن حيطة تصرفه بما هو شارع فلا مجال لتعبده به الذى هو نحو من تصرفه «ثانيهما» ان يكون الحكم الشرعى الملحوظ فى مقام التعبد مما يترتب عليه اثر عملى فلو لم يكن كذلک ـ كما لو كان خارجاً عن محل الابتلاء للمكلف ـ امتنع التعبد للغويته و مع اجتماعهما ـ يجرى الاستصحاب سواء كان الحكم المستصحب من الاحكام الاصلية ام الفرعية العملية ام الاعتقادية الالزامية ام اللاالزامية و سواء كان الموضوع المستصحب من الموضوعات العرفية ام الشرعية ام اللغوية لعموم دليل الاستصحاب من دون مخصص. ر.ک: حقائق الاصول ٥١٣/٢.

٢ ـ ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٢٨٤/٢.

الموضوعات الصرفة الخارجية، أو اللغوية إذا كانت ذات احكام شرعية[۱] و اما الامور الاعتقادية التی كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القلبية الاختيارية فكذا لا اشكال فی الاستصحاب فيها حكماً و كذا موضوعاً فيما كان هناك يقين سابق و شک لاحق لصحة التنزيل و عموم الدليل و كونه اصلاً عملياً انما هو بمعنى انه وظيفة الشاک تعبداً، قبالاً للامارات الحاكية عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح [۱].

تنبيه دوازدهم
استصحاب امور اعتقادی

[۱] ـ یادآوری: در تنبیه هفتم و دهم بیان کردیم که گاهی استصحاب در حکم، جاری می‌شود ـ فرضاً مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه در عصر غیبت ـ و گاهی در موضوع «ذی الحکم»، جریان پیدا می‌کند مانند استصحاب بقاء خمریت برای ترتب حرمت.

نتیجه: اگر مستصحب از احکام فرعیه یا موضوعات صِرفه[۲] خارجیه یا لغویه[۳] باشد،

---

۱ ـ بل الموضوعات المستنبطة ای نفس مفاهيم الالفاظ مطلقا سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية فيدخل فيها مفهوم الوجوب و الحرمة و الصلاة و الصوم و نسبة الموضوع الى الاستنباط لمدخليتها فی استنباط الاحكام الشرعية و هی فی الحقيقة ترجع الى ارادة الشارع و انشائه مثل ان ارادته للصلاة و طلبه لها انما يستنبط بواسطة فهم معنى الصلاة و معنى الامر. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۲۸۵/۲.

۲ ـ ... و المراد بالصِرفة هی الموضوعات التی لم يتصرف فيها الشارع اصلاً و ان جعلها موضوعات لاحكام كالماء و الحنطة و اللحم و التمر و غيرها، فی قبال الماهيات المخترعة كالصلاة و الصوم و الحج، فانها موضوعات تصرف فيها الشارع. ر.ک: منتهى الدراية ۶۵۷/۷.

۳ ـ با استفاده از بیان مرحوم مشکینی به ذکر مثالی می‌پردازیم: فرض کنید کلمهٔ «صعید» در دو هزار سال قبل در تراب خالص، ظهور داشته لکن بعد از نزول قرآن، تردید پیدا کردیم که آیا آن ظهور، ←

. . . . . .

اشکالی در جریان استصحابش نیست.

تذکر: مقصود از تنبیه دوازدهم، این است: آیا در اموری که مربوط به اعتقاد و قلب انسان هست، استصحاب، جاری می‌شود یا نه و بر فرض جریان، آیا استصحاب موضوعی جریان دارد یا استصحاب حکمی جاری می‌شود یا هر دو و یا این که باید بین امور اعتقادی، قائل به تفصیل شد؟

مصنف ﷺ در محل بحث، تفصیلی ذکر نموده و فرموده‌اند: امور اعتقادی بر دو قسم[1] است که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

← محفوظ است تا نتیجتاً منظور از کلمهٔ صعید در آیهٔ تیمم ـ فتیمموا صعیداً طیباً ـ تراب خالص باشد یا این که آن ظهور به قوت خود، باقی نیست؟ در فرض مذکور می‌توان گفت: چون اصل ظهور، مسلم بوده و در بقاء آن، مردد هستیم، نسبت به بقاء ظهور، استصحاب جاری می‌کنیم. سؤال: اثر شرعی ظهور چیست؟ جواب: اثرش «حجیت» است. اشکال: «حجیت»، یک امر عقلائی هست نه شرعی. جواب: شارع مقدس، آن امر عقلائی را امضاء و تأیید نموده و منظور از امور شرعیه، تنها امور شرعیهٔ تأسیسیه نیست پس می‌توان گفت: حجیت ظواهر، مجعول شرعی هست ـ یعنی: آن حجیتی که نزد عقلا ثابت است، شارع مقدس، آن را امضاء نموده.

١ ـ ... «الاول» و قد اخره المصنف ها هنا کما اخره هناک ایضاً ما یجب فیه اولاً بحکم العقل تحصیل العلم و الیقین به ثم یجب بحکم العقل بعد العلم و الیقین به الاعتقاد به و الانقیاد و التسلیم له و عقد القلب علیه و هذاکما فی التوحید و النبوة و الامامة و المعاد.

«الثانی» ما لا یجب فیه بحکم العقل و لا بحکم الشرع تحصیل العلم و الیقین به ولکن اذا حصل العلم و الیقین به بطبعه وجب فیه بحکم العقل و الشرع جمیعاً الاعتقاد به و الانقیاد و التسلیم له و عقد القلب علیه و هذاکما فی تفاصیل البرزخ و القیامة من سؤال النکیرین و الصراط و الحساب و الکتاب و المیزان و الحوض و الجنة و النار و غیر ذلک. «اما القسم الاول» فسیأتی الکلام فیه عند قول المصنف «و اما التی کان المهم فیها شرعاً و عقلاً هو القطع بها و معرفتها ... الخ «و اما القسم الثانی» فحاصل کلام المصنف فیه انه مما یجری الاستصحاب فیه حکماً و موضوعاً اذاکان هناک یقین سابق و شک لاحق. ر.ک: عنایة الاصول ٢٠٠/٥

. . . . . .

الف: نسبت به بعضی از امور اعتقادی باید عقیده داشت لکن منظور از اعتقاد، «یقین» نیست بلکه مقصود، «عقد القلب» است یعنی: انسان، آن امر اعتقادی را به نحوی با قلبش در میان گذارد که بتواند قلب را در برابر آن، خاضع و تسلیم نماید گرچه آن امر اعتقادی «صد در صد» نباشد[۱].

برای تقریب به ذهن به ذکر مثالی می‌پردازیم: فرض کنید معاد، جسمانی هست ـ نه این که تنها روحانی باشد، یعنی: جسمانیت هم در معاد، اخذ شده ـ و کسی بگوید: معاد جسمانی از ادلهٔ شرعیه استفاده می‌شود و هر مسلمانی باید به آن، معتقد باشد لکن سؤال ما این است که: آیا معنای اعتقاد به معاد جسمانی، این است که انسان، نسبت به آن، یقین داشته باشد و بر جسمانیت آن، برهان اقامه نماید مانند «معرفة الله» که یک امر یقینی هست و انسان باید از طریق برهان قطعی، یقین به مبدأ داشته باشد.

شاید نفس معاد هم باید مانند «معرفة الله» برهانی باشد اما راجع به خصوصیات معاد ـ مانند جسمانیت ـ آن مقداری که از ادله استفاده می‌شود، این است که:

انسان باید قلب خود را در برابر آن تسلیم نماید و با آن گره بزند اما این که باید «برهان» بر جسمانیت معاد، قائل شود، دلیلی بر آن، قائم نشده و ادلهٔ عقلیه هم بر اصل معاد دلالت دارد اما جسمانیتش را ادلهٔ شرعیه بیان می‌کند و چه بسا ادلهٔ مذکور، مفید یقین نباشد لکن این مطلب را افاده می‌کند که: وظیفهٔ یقینی و قطعی، اعتقاد به معاد جسمانی هست.

از آنچه به عنوان مثال بیان کردیم، نتیجه می‌گیریم که: به مجرد شنیدن کلمهٔ اعتقاد و امور اعتقادی نباید در ذهن انسان خطور کند که مقصود از آن‌ها، اموری هست که انسان باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد[۲] بلکه امور اعتقادی بر دو قسم است و در یک قسم

---

۱ ـ کلمهٔ «اعتقاد» از «عقد القلب» است یعنی: انسان قلبش را با آن امر اعتقادی گره بزند گرچه یقین هم نداشته باشد.

۲ ـ چه بسا افرادی هستند که به مجرد این که یک مسألهٔ اعتقادی، مطرح می‌شود توهم می‌کنند، امر اعتقادی، همان است که انسان باید نسبت به آن یقین داشته باشد.

. . . . . .

از آن‌ها مقصود شارع مقدس، این است که انسان، نسبت به آن‌ها اعتقاد قلبی پیدا کند[1].

سؤال: آیا در امور اعتقادیهٔ مذکور، استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

جواب: آری! هم استصحاب حکمی، جاری می‌شود و هم موضوعی.

مثلاً در همان جسمانیت معاد می‌توان چنین فرض کرد: فردی یقین داشته، اعتقاد به معاد جسمانی، واجب است سپس به عللی تردید پیدا می‌کند که آیا اکنون هم اعتقاد به معاد جسمانی، لازم است یا نه، در فرض مذکور چون در اصل حکم[2]، مردد است، می‌گوید: زمانی اعتقاد به معاد جسمانی، واجب بود اکنون که تردید دارم، واجب است یا نه بقاء وجوبش را استصحاب می‌کنم.

البته می‌توان استصحاب را نسبت به نفس جسمانیت معاد جاری نمود و گفت: زمانی «معاد» جسمانی بود، اکنون که مردد هستم، معاد، جسمانی هست یا نه بقاء جسمانیت معاد را به منظور ترتب اثر شرعی بر آن، استصحاب می‌کنم.

خلاصه: همان طور که در سائر موارد ـ با تحقق شرائط ـ استصحاب حکمی و موضوعی جاری می‌شود در قسم مذکور از امور اعتقادی هم مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا «تعبد» که از «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده می‌شود در محل بحث هم جریان دارد و «لا تنقض» اختصاصی به احکام فرعیه ندارد.

سؤال: پس چرا گفته‌اند استصحاب، یک اصل عملی هست؟

جواب: «و کونه[3] اصلاً عملیاً انما هو بمعنی انه وظیفة الشاک تعبداً قبالاً للامارات

---

۱ ـ سؤال: آیا قلب هم مانند سایر اعضا و جوارح در اختیار انسان هست؟

جواب: آری! همان طور که انسان می‌تواند با اعضا و جوارح خود، اعمال اختیاریه مانند قیام و قعود انجام دهد، اعمال قلبیه هم ـ به نحوی که بیان کردیم ـ در اختیار او هست مثلاً می‌تواند قلب را نسبت به مطلبی به تسلیم و پذیرش وادار کند ـ البته با تمهید مقدماتی.

۲ ـ در وجوب اعتقاد به جسمانیت معاد.

۳ ـ دفع لما قد یتوهم من ان الاستصحاب اصل عملی فیجب اجرائه فی الفروع العملیة و لا معنی ←

و أما التي كان المهم فيها شرعاً و عقلاً هو القطع بها و معرفتها، فلا مجال له موضوعاً[1] و يجري حكماً[2]، فلو كان متيقّناً بوجوب تحصيل القطع بشيء ـ كتفاصيل القيامة ـ في زمان و شك في بقاء وجوبه، يستصحب [۱].

الحاكية عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح».

[۱] ـ **ب:** در بعضی از امور اعتقادی مانند «معرفة الله» یقین، موضوعیت دارد و مکلف باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد به نحوی که هیچ‌گونه مناقشه‌ای وجود نداشته باشد.

در قسم مذکور از امور اعتقادی، استصحاب حکمی جاری می‌شود اما از نظر موضوع نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

مثال استصحاب حکمی: فرض کنید، زمانی اعتقاد یقینی به تفاصیل و خصوصیات روز قیامت، واجب بود و اکنون زید به علتی تردید نموده که آیا همان وجوب اعتقاد یقینی، باقی هست یا نه به عبارت دیگر آیا آن تکلیف متعلق به اعتقاد یقینی فعلاً هم بقا دارد یا نه در این صورت بقاء تکلیف را استصحاب می‌کند و می‌گوید: همان طور که قبلاً اعتقاد یقینی به تفاصیل قیامت، لازم بود، فعلاً هم به مقتضای

← لاجرائه فی الامور الاعتقادیة (فیقول) فی دفعه ان معنی کونه اصلاً عملیاً انه وظیفة للشاک تعبداً فی ظرف شکه و تحیره فی قبال الامارات الحاکیة عن الواقع الرافعة للشک ولو تعبداً لا انه یختص بالفروع العملیة المطلوب فیها عمل الجوارح بل هو مما یعم الامور الاعتقادیة المطلوب فیها عمل الجوانح ایضاً اذا تم فیها ارکانه من الیقین السابق و الشک اللاحق. ر.ک: عنایة الاصول ۲۰۲/۵.

۱ ـ لترتب وجوب الاعتقاد علیها لعدم کونه من آثارها بما هی و لا بشرط بل بشرط القطع بها و مع الشک فیها یکون موضوع وجوب الاعتقاد منتفیاً قطعاً و لوکان ثابتاً واقعاً. ر.ک: شرح کفایة الاصول. مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۶/۲.

۲ ـ لصحة التنزیل و عموم الدلیل مع انحفاظ الموضوع فی الاستصحاب. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۶/۲.

و أما[1] لو شك في حياة إمام زمانٍ مثلاً فلا يستصحب، لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه، و لا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً، إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن و كان المورد مما يكتفى به أيضاً[2]، فالاعتقاديات كسائر الموضوعات لابد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح [١].

استصحاب، اعتقاد يقينى، لازم است و نتيجتاً اگر اعتقاد يقينى ندارد بايد چنان اعتقادى را تحصيل نمايد.

خلاصه: اجراى استصحاب حكمى مانعى ندارد به خلاف استصحاب موضوعى كه جارى نمى‌شود.

[١] ـ «مصنف» ﷺ براى بيان عدم جريان استصحاب موضوعى چنين مثالى ذكر كرده‌اند:

حيات امام عليه السلام مسأله‌اى است كه انسان بايد نسبت به وجود و عدمش يقين داشته باشد

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١ ـ تفريع على عدم المجال لاستصحاب الموضوع فى القسم الاول من الامور الاعتقادية و فى التمثيل بحياة الامام ما لا يخفى فان حياة الامام «ع» ليست مما يجب تحصيل القطع بها فانها ليست باعظم من حياة النبى «ص» و لا يجب تحصيل القطع بحياة النبى «ص» قطعاً بل الذى يجب تحصيل القطع به هو امامة الامام «ع» كنبوة النبى «ص» لا حياته و بقائه فى الخارج (فالصحيح) كان التمثيل له بامامة الامام «ع» او نبوة النبى «ص». ر.ك: عناية الاصول ٢٠٤/٥.

٢ ـ كالقطع بان كان المراد بوجوب الاعتقاد وجوب مطلق الاعتقاد الراجح المقابل للشك و الوهم بل يجدى ح لو افاد الظن و لو لم نقل باعتباره من بابه فافهم و انما قيد فى مثال الحياة عدم اجداء الاستصحاب بقوله لاجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه لانه يجدى لاجل ترتيب لزوم الاعتقاد بنسبه «ع» كما عرفت فى القسم الاول. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٢٨٦/٢.

و قد انقدح بذلك[1] أنه لا مجال له في نفس النبوة، إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها، وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو فرض الشك

و با اصل مذکور نمی‌توان بقاء حیات امام علیه‌السلام را استصحاب نمود[2] زیرا استصحاب بقاء حیات، مفید یقین به حیات نیست بلکه افادهٔ ظن به حیات هم نمی‌نماید چون ما استصحاب را از باب مظنه حجت نمی‌دانیم بلکه آن را اصل عملی دانسته و از باب روایات «لا تنقض الیقین بالشک» حجت می‌دانیم آری اگر در یک مسألهٔ اعتقادی، علاوه بر یقین، ظن هم کفایت کند و قائل شویم استصحاب، جزء امارات است ـ و از باب افادهٔ ظن حجیت دارد ـ با تحقق آن دو شرط، استصحاب موضوعی می‌تواند جریان پیدا کند اما آن جائی که اعتقاد یقینی، لازم است و استصحاب از باب روایات حجیت دارد، استصحاب بقاء حیات امام علیه‌السلام نتیجه‌ای ندارد[3] زیرا حیات امام علیه‌السلام را با استصحاب نمی‌توان ثابت کرد بلکه باید حیات و رحلت امام علیه‌السلام برای ما مشخص باشد و هر لحظه‌ای که احتمال عقلائی برای انسان، عارض شود، باید مسأله را تعقیب و تحقیق نماید که آیا امام علیه‌السلام حیات دارند یا نه؟

---

۱ ـ ای بما ذکر فی القسم الثانی من عدم جریان الاستصحاب فیه موضوعاً بل بما ذکرنا من لزوم کون مورد الاستصحاب ذا اثر شرعی یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیه. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۶/۲.

۲ ـ وتحقیق ننمود که آیا امام علیه‌السلام رحلت کرده‌اند یانه؟ جانشینی برای ایشان مشخص شده یا نه؟

۳ ـ ممکن است بر حیات امام «علیه‌السلام» آثار دیگری مترتب باشد که در این صورت می‌توان از استصحاب استمداد نمود.

فرضاً اگر کسی نذر کرده باشد چنانچه زید، حیات داشته باشد، فلان مقدار صدقه می‌دهم، می‌تواند با تحقق شرائط، استصحاب حیات نماید، در محل بحث هم با چنان نذری به منظور دادن صدقه می‌توان حیات امام «علیه‌السلام» را استصحاب نمود اما معرفة الامام ـ معرفة حیاة الامام ـ را با شک در حیات نمی‌توان استصحاب نمود.

في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة و عدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات و الملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات و المجاهدات، و عدم[1] أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها.

نعم لو كانت النبوّة من المناصب المجعولة و كانت كالولاية، و إن كان لابد في إعطائها من أهليّة و خصوصيّة يستحق بها لها، لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها، فيترتب[2] عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، و إلا لدار، كما لا يخفى [١].

خلاصه: در آن امور اعتقادی که یقین، لازم است، استصحاب موضوعی جریان ندارد و برای ما ایجاد یقین نمی‌کند.

[١] ـ مصنف ﷺ دائرهٔ بحث را توسعه داده و فرموده‌اند: اگر اصل نبوت یک نبی، محرز بود و فرضاً در بقاء نبوتش ـ نه حیاتش ـ تردید شد، آیا می‌توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

و همچنین اگر اصل ولایت یک ولی، مسلم بود لکن در بقاء آن تردید پیداکردیم، می‌توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

استصحاب بقاء ولایت اشکالی ندارد زیراگفتیم مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی و نفس ولایت، مجعول شارع مقدس هست زیرا او

[١ ـ عطف على قوله او لعدم كونها مجعولة ... الخ و هو فى الحقيقة متمم له اذ لا ينتج هو بدونه فان مجرد عدم كون النبوة مجعولة مما لا يكفى فى عدم جواز استصحابها مالم ينضم اليه عدم اثر شرعى مهم يترتب عليها.

٢ ـ و وجه ترتب تلك الآثار العقلية على النبوة بعد استصحابها من وجوب الانقياد لمن اتصف بها و التسليم له و الاعتقاد به و عقد القلب على نبوته بل و وجوب العمل على طبق ما جاء به من التكاليف الشرعية ان تلك الآثار و ان كانت هى لوازم عقلية ولكنها من اللوازم المطلقة لها و قد عرفت معنى اللازم المطلق و وجه ثبوته فى التنبيه التاسع فلا نعيده ثانياً ها هنا]. ر.ک: عناية الاصول ٢٠٧/٥ و ٢٠٦.

. . . . . .

ولایت و امامت را جعل نموده کما این که از آیهٔ شریفهٔ «**... قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین**»[۱] استفاده می‌شود که ولایت، یکی از مناصب مجعولهٔ الهیه هست و به خداوند متعال ارتباط دارد و او باید ولی را به عنوان ولایت ـ و امام را به عنوان امامت ـ نصب نماید بنابراین اگر فرضاً به عللی در بقاء ولایت یک ولی ـ یا امامت یک امام ـ مردد شویم، استصحاب بقاء ولایت و امامت جاری می‌نمائیم.

اما جریان استصحاب در مسألهٔ نبوت: در مسألهٔ نبوت دو احتمال، مطرح است:

الف: نبوت هم مانند ولایت، یک منصب مجعولهٔ الهیه هست.

ب: احتمال دیگر، این است که نفس انسان بر اثر تکامل اختیاری به مرحله‌ای می‌رسد که لازمهٔ قهری آن مرتبه، مسألهٔ وحی و نبوت است یعنی وقتی به آن مرحله رسید، خواه ناخواه بر او وحی می‌شود و نبوت تحقق پیدا می‌کند نه این که نبوت، یک منصب مجعول شرعی باشد بلکه تقریباً یکی از امور واقعیهٔ خارجیهٔ تکوینیه هست[۲].

بنابر احتمال اخیر اگر در بقاء نبوت یک نبی، تردید پیدا شود[۳]، نمی‌توان بقاء نبوت را استصحاب نمود ـ **اما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها «او لعدم کونها مجعولة بل من الصفات الخارجیة التکوینیة [کالجود و الشجاعة]»**[۴] ـ زیرا نبوت، مجعول شرعی نیست

---

۱ ـ سورهٔ بقره، آیه ۱۲۴.

۲ ـ فرضاً مانند درختی که به مرتبهٔ کمال برسد و بر اثر لوازم قهری طبیعی ثمر دهد.

۳ ـ در محل بحث اگر بخواهیم جریان استصحاب را فرض نمائیم باید در بقاء نبوت، مردد باشیم به این نحو که: شاید آن مرتبهٔ کمال تنزل پیدا کرده زیرا انسان همیشه در یک مرتبه، متوقف و راکد نیست، امکان دارد قوس صعودی یا نزولی پیدا کند.

۴ ـ «و فیه ما لا یخفی» فان النبوة «اولاً» لیست هی ناشئة من مجرد کمال النفس بمثابة یوحی الیها ←

. . . . . .

و فرض ما هم این است که اثر شرعی ندارد مگر این که کسی نذر کرده باشد اگر نبوت فلان نبی، باقی باشد، فلان مقدار صدقه می‌دهم که این هم اثر شرعی مهمی نیست که بر مسألهٔ نبوت، مترتب شود.

خلاصه: بنابر احتمال اخیر چون شرائط استصحاب تحقق ندارد، نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

قوله : «نعم[1] لو کانت النبوة من المناصب المجعولة و کانت کالولایة ...».

← بل النبوة کما ستأتی الاشارة الیها بقوله نعم لو کانت النبوة من المناصب المجعولة ... الخ هی منصب الهی یجعلها الله تبارک و تعالی لمن یشاء من عباده قال الله تعالی: «الله اعلم حیث یجعل رسالته» فلو فرض ان النفس قد بلغت هی اقصی مرتبة الکمال و لم یعطها الله جل و علا ذلک المنصب العظیم فلا یکاد یوحی الیها و لا یکاد تکون نبیاً اصلاً «و ثانیاً» ان النبوة علی تقدیر کونها ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی الیها هی مما یقبل الزوال و السقوط قطعاً و یقع الشک فی بقائها قهراً کما اعترف به اخیراً و اشار الیه بقوله ولو فرض الشک فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبة الی آخره.

(و اما عدم کونها مجعولة) ح فهو و ان کان حقاً و هکذا عدم ترتب اثر شرعی مهم علیها ولکنها مما یترتب علیها اثر عقلی من وجوب الانقیاد لمن اتصف بها و التسلیم له و الاعتقاد به و عقد القلب علی نبوته بل و وجوب العمل علی طبق ما جاء به من التکالیف الشرعیة و هو کاف فی صحة استصحابها بعد ما عرفت مراراً من عدم الدلیل علی اعتبار کون المستصحب اثراً شرعیاً او موضوعاً ذا اثر شرعی سوی حکم العقل بانه لولا ذلک لزم اللغویة (و من المعلوم) انه تندفع اللغویة بترتب ذلک الاثر العقلی المهم بل الآثار العقلیة المهمة کما لا یخفی. ر.ک: عنایة الاصول ٢٠٥/٥.

١ ـ استدراک علی قوله و قد انقدح بذلک انه لا مجال له فی نفس النبوة اذا کانت ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی الیها ... الخ ای نعم لو کانت النبوة من المناصب المجعولة و کانت هی کالولایة کانت بنفسها مورداً للاستصحاب و لکن یحتاج الاستصحاب ح الی دلیل غیر منوط بتلک النبوة غیر مأخوذ من ذلک الشرع و الا لزم الدور فان بقاء النبوة السابقة مما یتوقف علی اعتبار ذلک الدلیل و اعتبار ذلک ←

و أما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتّصف بها، فلا إشكال فيها كما مر [۱].

ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح[1] هناك التعبّد و التنزيل ودل عليه الدليل، كما لا يصح[2] أن يقنع به إلا مع اليقين و الشك و الدليل على التنزيل.

و منه انقدح أنه لا موقع لتشبّث الكتابي باستصحاب نبوّة موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة، و اليقين بنسخ شريعته، و إلا لم يكن

---

[۱] ـ **تذكر:** استصحاب نبوت به معنای استصحاب بعضی از احکام آن شریعت سابقه، با تمامیت ارکان استصحاب، اشکالی ندارد که در این زمینه در تنبیه ششم مفصلاً بحث کردیم و می‌توان برای توضیح مطلب به جلد پنجم ایضاح الکفایة ـ صفحه ۴۱۸ ـ مراجعه نمود.

← الدليل مما يتوقف على بقاء النبوة السابقة و هذا هو الدور و هو لدى الحقيقة وجه الآخر لعدم جريان الاستصحاب فى نفس النبوة قد ذكره على تقدير كون النبوة من المناصب المجعولة فى قبال ما ذكره من الوجه الاول و هو اما عدم الشك فى بقائها او عدم كونها مجعولة و لا اثر شرعى مهم يترتب عليها على تقدير كونها ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها «اقول» ... . ر.ك: عناية الاصول ۲۰۶/۵.

[۱ ـ قد نبّه بذلك على اعتبار امرين آخرين فى الاستصحاب غير اليقين و الشك. «احدهما»: صحة التعبد بالمستصحب و تنزيله. «ثانيهما»: قيام الدليل على الاستصحاب علاوة على صحة التعبد بالمستصحب و تنزيله (و لا يخفى) ان اعتبار هذين الامرين هو تمهيد لما سيأتى من المنع الاكيد عن استصحاب الكتابى نبوة موسى او عيسى «عليهما السلام» فتأمل يسيراً.

۲ ـ يعنى: انه لا يصح للكتابى ان يقنع باستصحاب نبوة موسى «عليه السلام» او عيسى «عليه السلام» الامع اليقين و الشك و مع الدليل على التنزيل (هذا) و الاصح كان ان يقول الامع اليقين و الشك و قد صح هناك التعبد و التنزيل ودل عليه الدليل ليطابق ذلك قوله المتقدم فيما صح هناك التعبد و التنزيل ودل عليه الدليل ... الخ]. ر.ك: عناية الاصول ۲۰۸/۵ ـ ۲۰۷.

بمسلم، مع أنه لايكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين و شك، و لا اقناعاً مع الشك، للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته و معجزاته عقلاً، و عدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً و لا شرعاً، و الاتكال [١] على قيامه في شريعتنا لايكاد يجديه إلا على نحو محال، و وجوب العمل [٢] بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم [٣] بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال [١].

---

[١] ـ مقصود اصلی مصنف از تنبیه دوازدهم، ذیل آن است که اکنون باید به توضیح آن بپردازیم یعنی: همان قضیهٔ معروفی که در کتاب قوانین و رسائل هم مطرح شده که: مناظره‌ای [٤] بین یکی از بزرگان علمای شیعه و یکی از اهل کتاب، واقع شده و آن کتابی

[١ ـ ای و الاتکال علی قیام الدلیل علی التعبد بالبقاء فی شریعتنا لا یکاد یجدی الکتابی الاعلی نحو الخلف کما عرفت تقریبه کما انه لواتکل علی قیام الدلیل علیه فی شرعه لا یکاد یجدیه الاعلی نحو الدور و قد تقدم ایضاً تقریبه.

٢ ـ عطف علی قوله للزوم معرفة النبی ای للزوم معرفة النبی عقلاً بالنظر الی حالاته و معجزاته اذا امکنت المعرفة و لوجوب العمل بالاحتیاط عقلاً بمراعات الشریعتین اذا لم تمکن المعرفة.

٣ ـ کما اذا علم اجمالاً ان الاستصحاب هو معتبر فی کلتا الشریعتین جمیعاً فلا یجب الاحتیاط ح بمراعات الشریعتین عقلاً (ولکنک) قد عرفت منا ان الاستصحاب هنا مشروط بالفحص حتی مع العلم باعتباره فی کلا الشرعین جمیعاً اللهم الا ان یقال ان المفروض فی کلام المصنف هنا عدم امکان المعرفة و معه یسقط الفحص لا محالة]. ر.ک: عنایة الاصول ٢١٣ و ٢١٢.

٤ ـ ... و توضیحه: ان بعض سادة الفضلاء من اصحابنا علی ما ذکر المحقق القمی تفصیله قد جری بینه و بین بعض اهل الکتاب مناظرة فتمسک الکتابی بان المسلمین قائلون بنبوة نبینا فنحن و هم متفقون علی حقیقته و نبوته فی اول الامر فعلی المسلمین ان یثبتوا بطلان دینه «فاجابه السید» بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبی لا یقول بنوة محمد «ص» فموسی «ع» او عیسی «ع» الذی یقول بنوته ←

. . . . . .

ـ عالم یهودی ـ برای بقاء نبوت حضرت موسی علیه‌السلام به استصحاب تمسک نموده و گفته: حضرت موسی علیه‌السلام یقیناً نبوتی داشته و مسلمان هم اصل نبوت او را قبول دارد و با شک در بقاء نبوت موسی علیه‌السلام بقاء نبوت او را استصحاب می‌نمائیم و اگر استصحاب، جاری شد، باید به بقاء نبوت موسی علیه‌السلام ملتزم شد.

← الیهود او النصاری نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسی «ع» او عیسی «ع» الذی اخبر عن نبوة محمد «ص» و صدقه «فاجابه الکتابی» بان عیسی بن مریم المعهود الذی لایخفی علی احد حاله و شخصه او موسی بن عمران المعلوم الذی لا یشتبه علی احد من المسلمین و لا اهل الکتاب جاء بدین و ارسله الله نبیاً و هذا القدر مسلم للطرفین و لا یتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص و اتیانه بدین بین ان یقول بنبوة محمد «ص» ام لا فنحن نقول دین هذا الرجل المعهود رسالته باق بحکم الاستصحاب فعلیکم بابطاله «قال المحقق القمی» و بذلک افحم الفاضل المذکور فی الجواب (انتهی).

«فیقول المصنف» فی ابطال الاستصحاب المذکور ما محصله: انه لا موقع لتشبث الکتابی باستصحاب نبوة موسی «ع» او عیسی «ع» اصلاً لا الزاماً للمسلم و لا اقناعاً به «اما الزاماً» للمسلم فلعدم شکه فی بقاء نبوة موسی «ع» او عیسی «ع» بل هو متیقن بنسخها و الا فلیس بمسلم «مضافاً» الی ان المسلم مالم یعترف بانه کان علی یقین سابق فشک لم یلزم به «و اما اقناعاً» فللزوم معرفة النبی عقلاً بالفحص و النظر فی معجزاته و ذلک لما عرفت من ان النبوة هی من القسم الاول من الامور الاعتقادیه الذی یجب فیه بحکم العقل تحصیل القطع و المعرفة به یقیناً و من المعلوم ان استصحاب النبوة هو مما لایجدی فی حصولهما بلا شبهة «مضافاً» الی انه لا دلیل علی التعبد ببقائها عند الشک فیه لا عقلاً و لا شرعاً «اما عقلاً» فواضح اذ لیس الحکم بالبقاء عند الیقین بالحدوث من مستقلات العقل کما لا یخفی «و اما شرعاً» فلان الدلیل الشرعی ان کان هو من الشریعة السابقة فاستصحاب النبوة السابقة بسببه مما یستلزم الدور کما تقدم شرحه و ان کان من الشریعة اللاحقة فیستلزم الخلف فان استصحابها بهذا الدلیل المأخوذ من هذا الشرع مما یتوقف علی الاعتقاد بهذا الشرع اللاحق الذی قد اخذ منه دلیل الاستصحاب فلو استصحب فی هذا الفرض بقاء الشرع السابق لم یعتقد بهذا الشرع اللاحق ابداً و هذا هو الخلف عیناً ... . ر.ک: عنایةالاصول ۲۰۸/۵.

. . . . . .

گویا آن عالم[1] شیعی در مقام جواب، عاجز می‌شود لکن آن داستان شهرت پیدا می‌کند و سائر علما در مقام جواب بر می‌آیند.

اینک به بیان پاسخ مصنف ﷺ می‌پردازیم:

سؤال: آیا هدف عالم یهودی از تمسک به استصحاب، این است که مسلمان را به آن الزام کند یا این که هدف اقناعی دارد و درصدد است با تمسک به استصحاب، خودش را نسبت به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السلام قانع نماید؟

جواب: با تمسک به استصحاب به هیچ یک از آن دو هدف نمی‌توان نائل شد ـ یعنی: اصلاً استصحاب جریان پیدا نمی‌کند.

توضیح ذلک: الف: اگر منظور عالم یهودی از تمسک به استصحاب، الزام مسلمان به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السلام باشد، سؤال ما این است که:

«**اولاً**» معنای استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السلام چیست؟ اگر مقصود، این است که اکنون هم نبوت از روح مقدس و شریف او در عالم ارواح، منسلخ نشده، ما هم نسبت به

---

۱ ـ ... قد ذکر بعض مشایخنا انه السید حسین القزوینی و قیل انه السید محسن الکاظمی و لکنی قد رایت رسالة من بعض تلامذة السید السند العلامة الطباطبائی الملقب ببحر العلوم ﷺ قد نسب هذه المناظرة فیها الیه و قد وقعت حین سافر من نجف اشرف الی زیارة جده ابی عبد الله الحسین «ع» فی بلدة معروفة الان «بذی الکفل» و هی مجمع الیهود و قد کانت الرسالة عندی مدة ثم اخذها بعض الطلبة مع عدة من الرسائل فذهب بها منذ خمسین سنین او ازید و لکن ببالی ان الموجود فیها ان الیهود الذی ناظره قد عجز فی الجواب و کلّ لسانه فی الخطاب علی عکس ما نقله المحقق القمی«ﷺ» من افحام الفاضل و ینبغی ان یکون الامر کما وصفناه اذ کیف یمکن ان ینسب الیه العجز فی مناظرة الیهود و هو مفتاح کنوز الدلائل و کشاف رموز المسائل لم تسمح الایام بمثله و لم تلد الاعوام بشکله و هو ذو مفاخر و کرامات و مأثر و علامات قدس الله روحه و طیّب رمسه ... ر.ک: اوثق الوسائل ٥١٦.

. . . . . .

آن یقین داریم که اکنون نفس موسی علیه‌السلام متصف به نبوت است و نقصی بر او وارد نشده تا نبوت از او زائل شود و اگر مقصود عالم یهودی از بقاء نبوت موسی علیه‌السلام این است که شریعت او نسخ نشده و مقررات تورات، باقی هست، پاسخ ما این است که: مسلمان یقین دارد شریعت موسی علیه‌السلام نسخ شده و کسی را که یقین به نسخ دارد، نمی‌توان از طریق استصحاب ملزم نمود که آن شریعت، نسخ نشده زیرا استصحاب، وظیفهٔ شخص شاک است و مسلمان تردیدی ندارد که شریعت موسی علیه‌السلام و مقررات تورات به نحو اجمال، نسخ شده[1].

خلاصه: اگر مقصود از بقاء نبوت موسی علیه‌السلام بقاء شریعت و عدم نسخ دین او هست، مسلمان، تردید در نسخ ندارد تا بتواند استصحاب جاری نماید.

«ثانیاً» بر فرض که مسلمان هم مردد باشد، در احتجاجاتی که طبق مبنایِ «الزام» می‌شود باید خصم انسان به شرائط آن دلیل، معترف باشد یعنی: وقتی عالم کتابی درصدد است طرف مسلمان خودش را الزام کند که باید استصحاب جاری نمائی، لازم است آن طرف، اقرار نماید که من یقین سابق و شک لاحق دارم آن وقت به او بگوید: «یجب علیک الاستصحاب» اما به فردی که نسبت به دو رکن استصحاب ـ یقین و شک ـ اعتراف نکرده، نمی‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب».

آیا به فردی که در بقاء طهارت لباس خویش مردد نیست، می‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب» و یا به فردی که یقین به عدم بقاء طهارت لباس خود دارد، می‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب». خیر!

---

۱ ـ قبلاً گفتیم، معنای نسخ، این نیست که تمام مقررات از بین رفته باشد بلکه معنایش این است که تمام دستورات، باقی نباشد ـ فرضاً چهل درصد یا شصت درصد، تغییر پیدا کرده باشد.

. . . . . .

خلاصه: در ادلهٔ الزامیه باید خصم انسان، نسبت به تحقق شرائط آن ادله، معترف باشد و الّا اگر مسلمانی اعتراف ننمود که در بقاء نبوت موسی علیه‌السلام مردد هستم به عنوان یک دلیل الزامی نمی‌توانیم به او بگوئیم: «یجب علیک الاستصحاب» زیرا این مطلب با منطق الزام، مغایر است.

نتیجه: اگر عالم یهودی، تمسک به استصحاب را به صورت یک دلیل الزامی بخواهد در برابر مسلمان، اقامه نماید، اثری ندارد.

ب: اگر عالم یهودی، هدف اقناعی داشته باشد و خودش بخواهد به استصحاب اتکا نماید، پاسخ ما این است که:

«**اولاً**» نبوت ـ مانند حیات امام علیه‌السلام ـ از آن مسائل اعتقادی هست که یقین در آن مدخلیت دارد و با استصحاب بقاء نبوت، تحقق پیدا نمی‌کند زیرا استصحاب، مفید یقین نیست.

«**ثانیاً**» سؤال ما از عالم کتابی این است که: پشتوانهٔ استصحاب چیست آیا دین اسلام، بیانگر حجیت آن است؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حجیتی که در اسلام، ثابت شده، نمی‌تواند استصحاب بقاء نبوت موسی علیه‌السلام را برای ما بیان کند و نتیجتاً بگوید، اسلامی مطرح نیست ـ و در نتیجه، استصحاب، اساسی ندارد.

اگر استصحاب از مقررات دین اسلام است آیا می‌توان برای نفی اسلام به آن تمسک نمود[1]؟ خیر! مگر این که عالم کتابی بگوید استصحاب، یک مسألهٔ عقلی هست و الا تا وقتی عالم یهودی دلیلی بر حجیت استصحاب نداشته باشد، نمی‌تواند به استصحاب تمسک نماید و نتیجتاً به بقاء نبوت موسی علیه‌السلام اعتماد کند.

خلاصه: استصحاب، چه جنبهٔ «الزامی» داشته باشد چه «اقناعی» اصلاً جریان پیدا نمی‌کند پس استدلال عالم کتابی، ناتمام است.

---

١ ـ که نتیجهٔ استصحاب، این است که: آن قانون هم باید کنار گذاشته شود.

الثالث عشر: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل[1] العام، لكنه ربما يقع الإشكال[2] و الكلام فيما إذا خصّص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام [۱].

تنبیه سیزدهم
استصحاب حکم مخصِّص

[۱] ـ تذکر: استصحاب، یک اصل عملی هست و در موردی جاری می‌شود که نه یقین به حکم داشته باشیم و نه امارهٔ[3] معتبری بر ثبوت حکم، مطرح باشد ـ **«ان الاصل دلیل حیث لا دلیل»** ـ پس استصحاب نمی‌تواند با اطلاق یا عموم، معارضه نماید[4] اما کأنّ مصادیق آن، محل اشکال، واقع شده که آیا فلان مورد از مواردی هست که عام دلالت دارد و نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد یا این که عام دلالتی ندارد و نتیجتاً رجوع به استصحاب «بلا اشکال» هست.

مثال: فرض کنید عامی به نحو «اکرم العلماء» دال بر وجوب اکرامِ «کلّ عالمٍ» هست و دلیل مخصصی هم داریم لکن آن دلیل، بعضی از افراد را به طورکلی از عموم عام، خارج نمی‌کند، فرضاً نمی‌گوید: «لا تکرم زیداً العالم» تا برای ما مشخص شود که زیدِ عالمْ از

---

۱ ـ التعبیر بالمثل اشارة الی کفایة غیره، مثل دلالة الاطلاق، و بالجملة کل ماکان حجة من باب الامارة مقدم علیه، کما سیأتی بیانه. «مشکینی ﷺ». ر.ک: کفایة الاصول محشی به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۳٤۱/۲.

۲ ـ منشأ الاشکال هو: ان التخصیص هل یسقط العام عن الحجیة رأساً بحیث یمنع عن اصالة العموم مطلقاً؟ ام لا یسقطه کذلک ام یسقطه فی الجملة و قوله: «فی ان» متعلق بـ «یقع». ر.ک: منتهی الدرایة ٦۸٥/۷.

۳ ـ مقصود از اماره، اعم از عموم، اطلاق [یا اجماع] هست.

٤ ـ زیرا آن‌ها دلیل اجتهادی هستند و بر اصول عملیه، مقدم می‌باشند که توضیحش را به زودی در مباحث استصحاب بیان می‌نمائیم ـ نگارنده.

و التحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تارة يكون ـ بملاحظة الزمان ـ ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار و الدوام[١]، و أخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام[٢]. و كذلك مفاد مخصصه، تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه، و أخرى على نحو يكون مفرّداً و مأخوذاً في موضوعه [١].

عموم «اَكْرِم» خارج شده بلكه يک فرد را در يک زمان به نحو «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» از عموم عام خارج نموده و نتيجتاً مردد هستيم كه آيا زيدِ عالم در روز شنبه ـ بعد از جمعه ـ واجب الاكرام هست يا نه به عبارت ديگر: آيا مقتضى عموم عام، وجوب اكرام او هست يا اين كه استصحاب، دال بر عدم وجوب اكرام او مى‌باشد.

[١] ـ سؤال: حكم فرض مذكور چيست به عبارت ديگر: آيا حكم خاص، استصحاب مى‌شود يا اين كه به عام تمسک مى‌شود؟

جواب: در مسأله، وجوهى[٣] هست كه اينک به توضيح كلام مصنف مى‌پردازيم:

[١ ـ بان يلاحظ ذلک الزمان مجتمعة الآنات اى متصلة بعضها ببعض على نحو العام المجموعى فيعتبر وجود الحكم او متعلقه فى ذلک المجتمع فلوخلى آن عنهما يرتفع الحكم و يفوت المتعلق و لا يمكن بقائهما فى الآن الثانى كالصوم حيث انه امساک مخصوص فى مجموع آنات النهار بحيث يتحقق العصيان اذا خلى آن منه عنه.

٢ ـ بان يلاحظ قطعات الزمان قيداً للحكم او المتعلق على وجه الاستقلال نظير العام الاصولى فيتعدد الحكم او المتعلق بتعدد القطعات و يكون لكل قطعة حكم او متعلق يخصه من غير ان يكون مرتبطاً بالحكم او المتعلق فى القطعة الاخرى فلوخلى قطعة عن الحكم او المتعلق كانت القطعة الاخرى مستتبعاً لوجود احدهما فيها فلا ملازمة بين عصيان الخطاب فى قطعة و بينه فى اخرى بل كان لكل قطعة عصيان و اطاعة يخصها كالصوم بالنسبة الى ايام شهر رمضان.] ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٢٨٩/٢.

٣ ـ وجوه ظاهر كلام السيد بحر العلوم قدس سره هو الاول و ظاهر المحكى عن المحقق الثانى فى جامع المقاصد هو الثانى و صريح كلام الشيخ الانصارى فى الرسالة هو التفصيل بين ما اذا اخذ عموم الازمان ←

. . . . . .

باید به نفس دلیل عام و همچنین به دلیل خاص توجه نمود. تا بتوان حکم مسأله را بیان کرد که اینک به ترتیب، آن دو را ملاحظه می‌کنیم:

۱ ـ مسلماً عام از نظر افراد، عمومیت دارد و معنای «اکرم العلماء»، اکرم زیداً العالم، اکرم بکراً العالم و ... می‌باشد یعنی عام مذکور به تعداد افراد عالم انحلال پیدا می‌کند و به عدد علما دارای مصداق هست پس «اکرم العلماء» نسبت به افراد عالم، موضوعات مستقل دارد اما بحث اصلی در این است:

عام مذکور که معنایش اکرم زیداً العالم، اکرم بکراً العالم و ... هست و مقتضای عموم ـ یا اطلاقش ـ «فی کل یوم» هست، «زمان» به چه کیفیتی در آن اخذ شده؟

دو احتمال، مطرح است به عبارت دیگر امکان دارد مولا به یکی از این دو صورت

← فیه افراداً بان اخذ کل زمان موضوعاً مستقلاً لحکم مستقل لینحل العموم الی احکام متعددة بتعدد الزمان کقوله اکرم العلماء کل یوم فقام الاجماع علی حرمة اکرام زید العالم یوم الجمعة او قوله اکرم العلماء ثم قوله لا تکرم زیداً یوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرینة علی اخذ کل زمان فرداً مستقلاً فحینئذٍ یعمل عند الشک بالعموم و لا یجری الاستصحاب بل لو لم یکن عموم وجب الرجوع الی سائر الاصول لعدم قابلیة المورد للاستصحاب و بین ما اذا اخذ لبیان الاستمرار کقوله اکرم العلماء دائماً ثم خرج الفرد فی زمان و شک فی حکم ذلک الفرد بعد ذلک الزمان فالظاهر جریان الاستصحاب و لا یلزم من ثبوت ذلک الحکم للفرد بعد ذلک الزمان تخصیص زائد علی التخصیص المعلوم لان مورد التخصیص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم یکن هنا استصحاب لم یرجع الی العموم لفرض عدم عموم لفظی یشمل کل زمان بل الی الاصول الآخر من غیر فرق بین استفادة الاستمرار من اللفظ کالمثال المتقدم او من الاطلاق کقوله تواضع للناس بناء علی استفادة الاستمرار منه فانه اذا خرج منه التواضع فی بعض الازمنة علی وجه لا یفهم من التخصیص ملاحظة المتکلم کل زمان فرداً مستقلاً لتعلق الحکم استصحب حکمه بعد الخروج و لیس هذا من باب تخصیص العام بالاستصحاب ثم ضعف قده مذهب السید بحر العلوم و مذهب المحقق ... . ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۸.

. . . . . .

«زمان» را لحاظ نماید:

الف: همان طور که زیدِ عالم و بکرِ عالم، هرکدام در برابر یکدیگر موضوع مستقلی هستند، در هرکدام از آن‌ها هم هر روز[1]، یک موضوع مستقل است یعنی: زیدِ عالم، مثلاً هزار موضوع است، «یوم الجمعة» یک موضوع است، «یوم السبت» موضوع دیگری هست و «یوم الاحد» هم کذا. یعنی: موضوعات به تعداد ایام و قطعات زمان تعدد پیدا می‌کند ـ کل یومٍ موضوع مستقل.

ب: ممکن است زیدِ عالمْ، یک موضوع مستقل باشد و ایام، ظرف استمرار و دوام حکم باشد[2] نه این که هر قطعه‌ای از زمان ـ مانند افراد ـ موضوع مستقلی باشد.

خلاصه: باید ملاحظه نمود که زمان در دلیل عام به نحوی اخذ شده که هر قطعه از زمان، فرد مستقل است یا این که زمان فقط ظرف ثبوت حکم می‌باشد.

۲ ـ دلیل خاص هم ممکن است به یکی از دو نحو مذکور، اخذ شده باشد یعنی:

الف: امکان دارد متکلمی که گفته «لا تکرم زیداً یوم الجمعة» برای «یوم الجمعة»، فردیت، قائل شده به نحوی که اکرام زید «فی یوم السبت» با اکرام او «فی یوم الجمعة» مغایر باشد.

ب: ممکن است مولا برای هر روز، فردیت قائل نشده باشد.

نتیجه: در محل بحث، چهار صورت، متصور است:

۱ ـ زمان در عام و خاص، ظرفیت داشته باشد. ۲ ـ زمان در عام و خاص، فردیت داشته باشد. ۳ ـ زمان در دلیل عام، دارای ظرفیت و در خاص، فردیت داشته باشد. ۴ ـ زمان در عام، دارای فردیت و در دلیل خاص، ظرفیت داشته باشد.

اینک باید به ترتیب به بیان حکم هر یک از فروض چهارگانهٔ مذکور بپردازیم:

---

۱ ـ و هر قطعه از زمان.

۲ ـ یعنی: زمان، موجب تکثر افراد نمی‌شود.

فإن كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الأوّل[۱]، فلامحيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حدة في موضوعه، و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصاً له من الأول[۲]، لما ضرّ به في غير مورد دلالته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، فيصحّ التمسك بـ(أوفوا بالعقود) ولو خصّص بخيار المجلس و نحوه، و لايصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوّله، فافهم[۳] [۱].

---

[۱] ـ **حكم فرض اول: سؤال:** اگر عام و خاص به نحو ظرفیت ـ نه فردیت ـ لحاظ شده باشند، حکم مسأله چیست[۴]؟

[۱ ـ مثل ما اذا قال المولی «اکرم العلماء دائماً و لا تکرم زیداً العالم دائماً» و مثل «اوفوا بالعقود» و دلیل خیار العیب اذا شک فی ثبوت الخیار فی الزمان المتراخی عن زمان العلم بالعیب.

۲ ـ او من الآخر]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۸۹/۲.

۳ ـ و لعله اشارة الی ضعف ما ذکره من التفصیل بین کون الخاص قاطعاً لاستمرار حکم العام فلا یتمسک بالعام فی غیر مورد دلالة الخاص و بین کونه مخصصاً له من الاول فیتمسک به فی غیر مورد دلالة الخاص فان استمرار حکم العام (ان کان) هو بمنزلة العموم الازمانی فی وجوب الاخذ به و الرجوع الیه کما اخترنا ذلک و تقدم و عبرنا نحن عنه بالاطلاق الازمانی المنعقد بمقدمات الحکمة فیتمسک به ح مطلقاً حتی فی فرض کون الخاص قاطعاً لحکم العام و ذلک اقتصاراً فی الخروج عنه علی القدر المتیقن (و ان لم یکن) هو بمنزلة العموم الازمانی فلا یکاد یرجع الیه حتی فی فرض کون الخاص مخصصاً للعام من الاول بل یرجع فیه الی استصحاب حکم المخصص الی ان ینتقض الیقین بالیقین فتأمل جیداً. ر.ک: عنایة الاصول ۲۱۸/۵.

٤ ـ در فرض مذکور و در مثال اکرم العلماء، هر فردی از علما به لحاظ ایام ـ و زمان ـ تکثر پیدا نمی‌کند و در مثال لا تکرم زیداً یوم الجمعة، «یوم الجمعة» ظرفیت دارد نه فردیت.

. . . . . .

جواب: مصنف ﷺ در مسأله، تفصیلی به شرح ذیل قائل شده‌اند: آن خاصی[1] که بعضی از افراد عام را در یک زمان خاصی از تحت آن عام خارج نموده، گاهی آن «زمان»، اولین زمان شروع عمل به عام است و گاهی زمان دوم، سوم و چهارم است.

به عبارت واضح‌تر: گاهی «یوم الجمعة» اولین روزی است که باید «اکرم العلماء» اجرا شود گاهی نه، اکرامِ علما ـ به موجب عام مذکور ـ از روز پنجشنبه، شروع شده و خاص ـ یعنی: لا تکرم زیداً یوم الجمعة ـ زید را در روز جمعه، خارج نموده به نحوی که همان زید، روز پنجشنبه، واجب الاکرام بوده و شما هم او را اکرام نموده‌اید منتها روز جمعه به موجب لا تکرم زیداً یوم الجمعة وجوب اکرامش منتفی شده.

تفصیل مصنف ﷺ به این نحو است:

الف: در آن موردی که عام از روز پنجشنبه دربارهٔ زید، عملی شده و فرضاً شما او را اکرام نموده‌اید لکن روز جمعه، دلیل مخصص گفته: لا تکرم زیداً یوم الجمعة، در این صورت چنانچه تردید نمائیم که روز شنبه، زید، واجب الاکرام است یا نه هیچ راهی غیر از استصحاب عدم وجوب اکرام زید نداریم و اصلاً نمی‌توان به عموم عام تمسک نمود زیرا اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقلی از آن عام نیست تا بتوان به «اکرم العلماء» تمسک نمود، عام مذکور، نسبت به زید در روز پنجشنبه عملی شد و پایان پذیرفت و اکنون که دلیل مخصص آمده، فرض ما این است که اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقل و مغایر با اکرام او در روز جمعه نیست پس عام، عملی شده و کنار رفته، خاص اجرا شده و اکرام زید، روز شنبه هم یک فرد مستقلی نیست تا بتوان به عموم عام تمسک نمود.

---

١ ـ مانند: «لا تکرم زیداً یوم الجمعة».

. . . . . .

ب: در همان صورت اگر فرض کنیم: «اکرم العلماء» از صبح جمعه، وارد شده و «لا تکرم زیداً یوم الجمعة» هم فرضاً صبح جمعه، وارد شده در این صورت گرچه روز شنبه، یک فرد مستقلی از عام نیست اما چه قصوری در اکرم العلماء هست که شامل زید نشود؟ به عبارت دیگر: به موجب دلیل خاص، زید در روز جمعه، وجوب اکرام ندارد و قبول هم داریم که طبق فرض مسأله، کسی برای روز جمعه، فردیت قائل نشده لکن دائرهٔ تخصیص هم بیشتر از «یوم الجمعة» نبوده لذا چرا عام، شامل زید نشود؟

قوله: «فیصح التمسک باوفوا بالعقود ولو خصص بخیار المجلس و نحوه[1] و لا یصح التمسک به فیما اذا خصص بخیار لا فی اولِه فافهم[2]».

مصداق آنچه اکنون بیان کردیم در باب خیارات، مطرح است زیرا در برابر اوفوا بالعقود، ادله‌ای دال بر ثبوت خیار و مخصص عموم «اوفوا بالعقود» می‌باشد، فرضاً اگر

[۱ ـ کخیار الحیوان و لا یصح التمسک باستصحاب حکم الخاص لو شک فی کون الافتراق بمقدار خطوة افتراقاً کی یکون من الغایة ام لا کی یکون من المغیی، و هذا فیما کان القید قیداً لمتعلق الحکم کالعقد فی المثال فواضح حیث انه لا اشکال فی ان المرجع هو الحکم العام بضمیمة اصالة الاطلاق فی المتعلق عند الشک فی زیادة تقییده کما اذا شک فی اصل التقیید و اما اذا کان قیداً لنفس الحکم لا لمتعلقه فلان مقتضی اطلاق دلیله ان یکون ثبوته لموضوعه علی نحو الاستمرار حسب الفرض من الاول فالاول فیجب الاقتصار علی تراخیه بمقدار دلالة الدلایل علیه.

۲ ـ کخیار الشرط فی الاثناء و خیاری العیب و الغبن بناء علی کون ظهور هما شرطاً شرعیاً لحدوث الخیار و ذلک لمکان قطع حکمه بالخاص و لا یجوز قیاس احد التخصیصین بالآخر لانک قد عرفت ان دلالة دلیل التخصیص الابتدائی علی الاستمرار باق علی حالها و ان تأخر زمان ابتدائه بخلاف التخصیص فی الاثناء فان دلیله لا یعم ما بعد زمان حکم الخاص علی حدة و ان کان یعمه مع اتصاله بما قبله بان لا یکون فی البین تخصیص اصلاً]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۹۰/۲ و ۲۸۹.

و إن كان مفادهما على النحو الثاني، فلابد من التمسك بالعام بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده، فله الدلالة على حكمه، و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه[1] [١].

در بقاء خیار مجلس[2] تردید نمائیم به اصالت العموم و «اوفوا بالعقود» تمسک می‌نمائیم اما چنانچه خیار به عقد، متصل نشد، عقد محقق شد و لزوم آن هم تحقق پیداکرد، سپس دلیل خیار برخلاف اصالت اللزوم، اثبات خیار نمود در این صورت اگر نسبت به بقاء خیار، مردد شویم، بقاء آن را استصحاب می‌کنیم مثلاً اگر بگوئیم خیار غبن به معامله، متصل نیست بلکه از هنگام اطلاع بر غبن، ثابت می‌شود[3] در این صورت[4] بقاء خیار را استصحاب می‌نمائیم.

[١] ـ حکم فرض دوم: گفتیم: «زمان» در فرض دوم ـ در عام و خاص ـ دارای عنوان «فردیت» است یعنی: همان طور که زید، یک فرد است، «یوم الجمعة» هم یک فرد است، «یوم الاحد» هم فرد دیگر است و «یوم السبت» هم کذا.

در فرض مذکور اگر تردید نمائید که اکرام زید در روز شنبه، واجب است یا نه باید به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمائید زیرا در تخصیص زائد، مردد هستید و در صورت شک در تخصیص زائد باید به عام رجوع نمود[5] و چنانچه عامی هم نباشد، اصلاً نمی‌توان به استصحاب تمسک نمود زیرا استصحاب نمی‌تواند حکم یک فرد را برای

---

١ ـ مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب صوم كل يوم من شهر رمضان و الخاص على حرمته فى ايام الحيض و السفر. ر .ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٢/٢٩٠.

٢ ـ که به عقد، متصل است.

٣ ـ طبعاً اطلاع بر غبن، متصل به معامله و عقد نیست بلکه با یکدیگر فاصله دارند.

٤ ـ و در فرض مسأله.

٥ ـ زیرا عام، قصوری ندارد.

و إن كـان مـفاد العـام عـلى النـحو الأول و الخـاص عـلى النـحو الثـاني، فلا مورد للاستصحاب[1]، فإنه و إن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلا أن انسحاب الحكـم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، و لا مجال أيضاً للتمسك بالعام لما مر آنـفاً[2]، فـلا بـد مـن الرجـوع إلى سائر الأصول [۱].

فرد دیگر اثبات نماید[3] چون بنابر فرض مسأله، اکرام روز جمعه با اکرام روز شنبه، مغایر است.

[۱] ـ حکم فرض سوم[4]: در فرض مذکور نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام و علتش این است که: «زمان» از نظر دلیل خاص، دارای فردیت است و متکثر شناخته شده، یعنی: یوم السبت با یوم الجمعة، دو فرد، محسوب می‌شود لذا حکمی که برای یک فرد، ثابت است، نمی‌توان به وسیلهٔ استصحاب برای فرد مغایرش ثابت نمود.

علت این که به عام هم نمی‌توان تمسک نمود، این است که: زمان ـ و یوم الجمعة ـ از نظر دلیل عام، ظرفیت دارد نه فردیت و زمان، موجب تکثر افراد نیست و حقیقتاً در تخصیص زائد، مردد نیستیم که بتوان به اصالت العموم و اکرم العلماء تمسک نمود.

---

۱ ـ مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب الوفاء بالعقد مطلقاً حتى فى الحيوان و الخاص على ثبوت الخيار ثلاثة ايام للمشترى فيه. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲/۲۹۰.

۲ ـ ای لما مر آنفاً فى القسم الاول من قوله لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدّة فى موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص ... الخ. ر.ک: عنایة الاصول ۵/۲۱۹.

۳ ـ در استصحاب، اتحاد قضیهٔ متیقنه و مشکوکه، امری ضروری است.

۴ ـ که زمان در دلیل عام، دارای عنوان «ظرفیت» و در خاص، دارای عنوان «فردیت» است.

و إن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص، ولكنه لولا دلالته لكان الاستصحاب مرجعاً، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمّل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفياً و إثباتاً في غير محله [١].

نتيجه: چون نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام لذا باید به حسب اختلاف موارد به اصول عملیه مانند برائت یا اشتغال رجوع نمود.

[١] ـ حکم فرض چهارم[1]: در فرض مذکور، «یوم السبت» یک موضوع مستقل است و فرضاً شما مردد هستید که عام، نسبت به آن فرد مستقل، تخصیص خورده یا نه، لذا اصالت العموم جاری می‌شود.

خصوصیت فرض چهارم، این است که اگر عام نبود، می‌توانستیم به استصحاب تمسک نمائیم زیرا در آن فرض، زمان از نظر دلیل خاص، دارای عنوان ظرفیت است.

نتیجه: در موردی که برای عام، دلالتی ثابت باشد، استصحاب نمی‌تواند در برابرش مقاومت نماید.

از بیان مصنف ﷺ مشخص شد که کلام شیخ اعظم ﷺ کامل نیست[2] زیرا ایشان فقط بر دلیل عام اتکا نموده[3] و فرموده‌اند: گاهی به نحو «ظرفیت» است و گاهی «فردیت» و در فردیت آن به عام رجوع می‌نمائیم و در ظرفیتش حکم مخصص را استصحاب می‌کنیم.

---

١ ـ که «زمان» در دلیل عام، دارای عنوان «فردیت» و در خاص دارای عنوان «ظرفیت» است.

٢ ـ خلاصه کلام شیخ اعظم را در پاورقی صفحه ٥٦ نقل کردیم.

٣ ـ به خلاف ما که هم دلیل عام را ملاحظه کردیم و هم خاص را و گفتیم: مسأله، دارای چهار ـ بلکه پنج ـ صورت است.

الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب، و يدل عليه ـ مضافاً إلى أنه كذلك لغة كما في الصحاح[1]، و تعارف[2] استعماله فيه في الأخبار في غير باب ـ قوله عليه السلام في أخبار الباب: (و لكن تنقصه بيقين آخر) حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين و أنه ليس إلا اليقين [١].

تنبیه چهاردهم

مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟

[١] ـ **سؤال:** این که در روایات ـ در باب استصحاب ـ آمده «**لا تنقض اليقين بالشك**» مقصود از «شک» چیست؟

آیا مقصود از «شک»، احتمال «متساوی الطرفین» است یا منظور، «عدم الیقین» می‌باشد ـ عدم الیقین هم خواه به صورت احتمال متساوی الطرفین باشد یا ظن و یا وهم.

جواب: مصنف، احتمال دوم را استظهار نموده‌اند و دلیلشان عبارت است از:

١ ـ در لغت ـ در کتاب صحاح ـ «شک» را به «خلاف الیقین» معنا کرده‌اند[3].

تذکر: شاید «شک» به معنای احتمال متساوی الطرفین، جنبهٔ اصطلاحی داشته باشد نه لغوی.

---

١ ـ و ان كان ربما يظهر من بعض كتب اللغة تفسيره بخصوص التسوية لكن الظاهر انه لبيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي ٢٩١/٢.

٢ ـ معطوف على «انه» يعني: و مضافاً الى تعارف استعماله و هذا اشارة الى الامر الثاني، و محصله استعمال لفظ الشك في روايات الشك في عدد الركعات و اخبار قاعدة التجاوز بل و بعض الاصول العملية، حيث ان المراد بالشك فيها خلاف اليقين و تحقيقه موكول الى محله من الفقه. ر.ك: منتهى الدراية ٧١٤/٧.

٣ ـ در «مجمع البحرين» چنین آمده: الشك الارتياب و هو خلاف اليقين و يستعمل فعله لازماً و متعدياً. كذا نقل عن ائمة اللغة. فقولهم: خلاف اليقين، يشتمل التردد بين الشيئين سواء استوى طرفاه ام رجح احدهما على الآخر . ر .ك: مجمع البحرين ٢٧٦/٥.

و قوله أيضاً: (لا حتى يستيقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عمّا (اذا حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم) حیث دل باطلاقه مع ترک الاستفصال بین ما إذا أفادت هذه الأمارة الظن، و ما إذا لم تفد، بداهة أنها لو لم تکن مفیدة له دائماً لکانت مفیدة له أحیاناً، علی[1] عموم النفي لصورة الإفادة، و قوله[2] عليه السلام بعده: (و لا تنقض الیقین

---

۲ ـ در «عرف» در هر موردی که تردید داشته باشند، کلمهٔ «شک» را استعمال می‌نمایند، خواه تردیدشان به نحو پنجاه درصد، سی درصد یا هشتاد درصد باشد به عبارت دیگر: عرف، میزانی را تعیین ننموده که اگر دو طرف تردید کاملاً متساوی باشد، کلمهٔ «شک» را استعمال می‌نمائیم.

خلاصه: «شک» از نظر استعمال عرفی، دارای معنای عامی هست.

۳ ـ علاوه بر لغت و عرف در اخبار مربوط به استصحاب هم شواهدی وجود دارد که معنای شک، «خلاف الیقین» است از جمله:

الف: «... لا تنقض الیقین بالشک لکن تنقضه بیقین آخر».

اگر شک به معنای احتمال متساوی الطرفین باشد، عبارت مذکور، بیانگر تمام فروض نیست زیرا در جملهٔ اول آمده «لا تنقض الیقین بالشک» و در جملهٔ دیگر، چنین وارده شده: «لکن تنقضه بیقین آخر»، سؤال ما این است که: حکم وهْم و ظن چیست؟ آیا حکم آن دو بیان نشده؟

---

۱ ـ متعلق بقوله: «دل» و المراد بـ«عموم النفی» نفی وجوب الوضوء فی کلتا صورتی الظن بالخلاف ـ ای بحصول النوم ـ و عدمه، و ضمیرا «له» فی کلا الموضعین راجعان الی الظن . ر . ک: منتهی‌الدرایة ۷۱۷/۷.

۲ ـ عطف علی فاعل «دل» و المعنی هکذا حیث دل قوله (ع) «لا، حتی یستیقن انه نام» باطلاقه علی عموم النفی لصورة الافادة و دل قوله (ع) بعده و لا ینقض الیقین بالشک ان الحکم فی المغیی اعنی فی قوله «لا» هو مطلقاً عدم نقض الیقین بالشک ای ولو حصل الظن بالخلاف حتی یستیقن انه قد نام. ر . ک: عنایة الاصول ۲۲۲/۵.

بالشك) أن الحكم في المغيى مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لايخفى [۱].

جملهٔ «لکن تنقضه بیقین آخر» قرینه بر این است که مقصود از «شک» در جملهٔ اول، همان «عدم الیقین[۱]» می‌باشد.

[۱] ـ ب: شاهد دیگر در صحیحهٔ اول زراره وارد شده که مفصلاً در جلد پنجم ایضاح الکفایة ـ صفحه ۲۳۶ ـ درباره‌اش بحث کردیم و اینک اجمالاً به توضیح آن می‌پردازیم:

«قال: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء أیوجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء ...».

زراره: به امام علیه‌السلام عرض کردم مردی در حالی که وضو دارد، می‌خوابد آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضو می‌شود[۲]؟ کأنّ زراره از امام علیه‌السلام سؤال می‌کند: آیا نام آن عمل ـ خفقة و خفقتان ـ هم «نوم» است؟

امام علیه‌السلام: یا زراة قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجوب الوضوء، قلت فان حرّک فی جنبه شیء و هو لا یعلم ... .

زراه: اگر نوم به این مقدار، محقق شده که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود، مثلاً کسی راه برود یا حرکت کند آن شخص نائم متوجه نمی‌شود و آن را حس نمی‌کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضو هست یا نه؟

امام علیه‌السلام: قال لا، حتی یستیقن انه قد نام حتی یجیء من ذلک امر بیّن.

---

۱ ـ ممکن است کسی بگوید: حکم «وهم» به طریق اولیٰ برای ما مشخص است لکن باید حکم «مظنه» را مشخص نمود که ما گفتیم: جملهٔ دوم، قرینه بر این است که مراد از شک در جملهٔ اول، همان عدم الیقین است.

۲ ـ این که زراره می‌گوید «الرجل ینام»، یعنی واقعاً آن مرد به خواب فرو می‌برد؟

خیر! بلکه به قرینهٔ «الخفقة و الخفقتان» می‌گوئیم: مراد، این است که او مُشرِف به خواب می‌شود و مقدمهٔ خوابش فراهم می‌گردد.

و قد استدل علیه ایضاً بوجهین آخرین: الأول: الإجماع القطعي علی اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف علی تقدیر اعتباره من باب الاخبار.

و فیه: إنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الاصحاب علی الاعتبار، لاحتمال أن یکون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار علیه [١].

امام علیه السلام در پاسخ سؤال، ترک استفصال[1] نموده و نفرموده‌اند: آن حرکت ـ فان حرّک فی جنبه شیء ـ چه حالتی برای آن فرد ایجاد کرده آیا ایجاد «ظن» نموده یا موجد «شک» بوده، یعنی: امام علیه السلام در جواب، بدون این که استفصال نمایند و فرقی بین آن فروض، قائل شوند، فرموده‌اند: **«لا» حتی یستیقن انه قد نام ... .**

نفس جواب هم دال بر این است که باید یقین به نوم و قطع برخلاف حالت سابقه پیدا شود.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم رحمه الله

[١] ـ مرحوم شیخ، دو دلیل اقامه نموده‌اند که مقصود از «شک» ـ در باب استصحاب ـ «خلاف الیقین» هست:

١ ـ اجماع قطعی، قائم شده که اگر استصحاب از باب روایات[2] ـ و تعبد ـ حجت باشد، فرقی بین ظن، شک و وهم وجود ندارد.

---

١ ـ لا حاجة الی ترک الاستفصال فی استظهار الاطلاق بل صراحة قوله علیه السلام: «حتی یستیقن» فی التحدید و کون غایة وجوب اعادة الوضوء هی الاستیقان بالنوم کافیة فی ارادة خلاف الیقین من الشک و مغنیة عن اثباتها بالاطلاق المنوط بترک الاستفصال. کما ان الشیخ (قده) لم یتمسک بهذا الاطلاق حیث قال: «و منها قوله علیه السلام: حتی یستیقن فانه جعل غایة وجوب الوضوء الاستیقان بالنوم و مجیء امر بیّن منه» . ر . ک: منتهی الدرایة ٧/٧١٦.

٢ ـ نه از باب «ظن».

الثاني: إن الظن الغير المعتبر، إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، و أن كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، و إن كان مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيداً [۱].

مصنف ﷺ: بر فرض که چنان اتفاقی، مسلم باشد به عنوان اجماع نمی‌تواند دلیل، واقع شود بلکه از جهت این است که روایات ـ لا تنقض و امثال آن ـ در اعم از شک، وهم و ظن ظهور دارد و اجماع در موردی اصالت دارد که مستند به روایت نباشد[1] اما اگر قطعاً یا احتمالاً به روایت یا روایاتی، مستند شد در این صورت، اجماع، نقشی ندارد بلکه باید همان روایت را ملاحظه نمود و ما گفتیم اخبار باب در «اعم» ظهور دارد.

[۱] ـ ۲: کأنّ شیخ اعظم ﷺ در دلیل دوم، چنین فرموده‌اند: در موردی که «شک» ـ به معنای احتمال متساوی الطرفین ـ در بقاء حالت سابقه داشته باشیم که بحث و مشکلی مطرح نیست و آن جائی هم که ظن به بقاء حالت سابقه داشته باشیم ـ یعنی: وهم به خلاف حالت سابقه ـ مسألهٔ اولویت، مطرح است یعنی: اگر در صورت شک در بقا، استصحاب جاری نمائید، در حالت ظن به بقا به طریق اولیٰ استصحاب، جاری می‌شود اما آنچه محل شک و بحث می‌باشد، این است که: اگر ظن به خلاف حالت سابقه داشته باشیم، آیا استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

سؤال: ظن به خلاف حالت سابقه از چه طریقی حاصل شده؟

جواب: اگر از طریق اماره معتبری، ظن به خلاف، حاصل شده، بدون تردید «امارهٔ معتبر» بر استصحاب، مقدم است پس باید چنین فرض نمائیم که:

اگر امارهٔ غیر معتبری برخلاف حالت سابقه، قائم شده باشد، استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

---

۱ ـ یعنی: اجماع، «مدرکی» نباشد ـ نگارنده.

. . . . . .

شیخ اعظم ﷺ: استصحاب، جاری می‌شود و دلیل ما این است که:

امارهٔ غیر معتبر بر دو گونه است: **الف:** گاهی به عدم اعتبار آن یقین داریم مانند قیاس[1] و استحسان.

ب: گاهی امارهٔ غیر معتبر به نحوی است که نه دلیلی بر اعتبارش قائم شده نه دلیلی بر عدم اعتبارش بلکه مردد هستیم که معتبر است یا نه پس امارهٔ غیر معتبر بر دو گونه شد.

به نظر شیخ اعظم ﷺ معنای یقین به عدم اعتبار اماره، این است که: وجودش «کالعدم» می‌باشد یعنی: فرض کنید آن اماره وجود ندارد، به این معنا که:

هر حکمی که با عدم آن اماره بود با وجودش هم مطرح است و یکی از آثار نبودن آن اماره، جریان استصحاب بود، اکنون هم که یقین به عدم اعتبارش دارید و معنایش این است که وجودش را «کالعدم» فرض کنید، مفهومش این است که: همان اثری که بر نبودن آن اماره، مترتب بود ـ التی منها الاستصحاب ـ بر وجودش مترتب نمائید[2].

اما اگر مردد شدید که اماره‌ای معتبر است یا نه، به نظر ایشان از جهت بقا و عدم بقاء حالت سابقه، ظن به خلاف دارید اما آن ظن، ظنی است که پشتوانه‌ای ندارد و نمی‌دانید معتبر است یا نه، در حقیقت اگر بخواهید برخلاف حالت سابقه رفتار نمائید، نقض یقین به شک نموده‌اید زیرا پشتوانهٔ ظن مذکور، شک است و نمی‌دانید، معتبر است یا نه و معنای شک در اعتبار و عدم اعتبار یک اماره، این است که چنانچه بخواهید با وجود آن اماره، حالت سابقه را نقض کنید، نقض یقین به شک نموده‌اید نه نقض یقین به ظن و نفس اخبار «لا تنقض» دال بر این مطلب است.

---

۱ ـ روایات فراوانی در مذمت قیاس، وارد شده و یقین داریم، قیاس در مسلک شیعه حجیت ندارد.

۲ ـ به ذهن کسی خطور نکند که: وجود آن اماره، مانع جریان استصحاب است.

و فيه: إن قضية عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا تكاد تكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبداً، ليترتب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لابد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أيّ أصل من الأصول العملية من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلابد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة و لا ارتياب[1]، و لعله أُشير إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيداً [۱].

قوله: فتامل جيداً[2].

[۱] ـ مصنف ﷺ دلیل دوم شیخ اعظم را هم نپذیرفته‌اند و نکته‌اش این است که:

آیا اگر یقین به عدم اعتبار اماره‌ای داشتیم ـ یا شک در اعتبارش داشتیم ـ معنایش این است که وجودش «کالعدم» است؟

خیر! بلکه مفهومش این است که: آن اماره نمی‌تواند مفاد خود را اثبات نماید به عبارت دیگر: معنای عدم اعتبار قیاس یا معنای این که فلان اماره، مشکوک الاعتبار

---

۱ ـ و ملخصه ان قیام الدلیل علی الغاء الظن او عدم قیام الدلیل علی اعتباره وکونه مشکوک الاعتبار لا یخرج الظن عن کونه ظناً لاستحالة انقلاب الشیء عما هو علیه بالضرورة فاذا فرض کون الظاهر من الشک فی الاخبار ما هو المصطلح لاهل المعقول لامعنی للقول بدلالة الاخبار علی الاخذ بالحالة السابقة فی صورة الظن بالخلاف لعدم الموضوع ح کی یترتب علیه حکمه فلابد من الانتهاء الی سائر الاصول ان کان فی البین اصل او العمل بنفس الظن علی سبیل الاحتیاط لا علی وجه التدین . ر . ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۹۲/۲.

۲ ـ لعله اشارة الی منع صدق نقض الیقین بالشک علی رفع الید عن الیقین السابق بالظن المشکوک الاعتبار اذ لابد فی صدقه من اتحاد متعلق الیقین و الشک حتی یکون الشک فی بقاء نفس ماکان علی یقین منه، و من المعلوم ان الشک هنا لم یتعلق بالمتیقن السابق بل تعلق بامر آخر و هو حجیة الظن، فرفع الید عن الیقین ح نقض للیقین بالظن لا بالشک. «و الحاصل»: ان المشکوک هو الحجیة، و هی غیر المتیقن السابق، فلم یتحد متعلقا الیقین و الشک، فتدبر . ر . ک: منتهی الدرایة ۷۲۰/۷.

. . . . . .

می‌باشد، چنین است که: نمی‌توانند طریقی برای اثبات مفاد خودشان باشند[1] اما این که نمی‌توانند مانع جریان استصحاب شوند، علتش چیست؟

ممکن است همان قیاسی که علم به عدم اعتبارش داریم از نظر جریان استصحاب، مانع آن شود اما نباید گفت اکنون که مانع استصحاب شد، معنایش این است که قیاس، حجت است بلکه مانع استصحاب می‌شود و شما به اصالت البرائت[2] تمسک کنید. معنای عدم اعتبار قیاس، این نیست که وجود قیاس «کالعدم» هست و هر معامله‌ای که با عدم قیاس می‌شد با وجود قیاس هم بشود بلکه مفهومش این است که: قیاس نمی‌تواند برای اثبات حکم، نقشی داشته باشد و مدلول خود را ثابت کند اما این که نمی‌تواند مانع استصحاب شود، دلیلش چیست؟ بلکه ممکن است همان قیاسی که عدم اعتبارش معلوم است از نظر جریان استصحاب، صلاحیت مانعیت داشته باشد و معنای مانعیتش این است که باید از استصحاب، رفع ید نمود نه این که به جای آن هم قرار گیرد بلکه به جای آن باید [به اختلاف موارد] به سائر اصول عملیه رجوع نمود.

قوله: «و لعله اشیر الیه[3] بالامر بالتأمل[4] فتأمل جیداً».

---

۱ ـ یعنی: آن اماره برای اثبات مفاد خودش صلاحیت ندارد.

۲ ـ یا سائر اصول عملیه.

[۳ ـ ای: اشیر الی الاشکال المزبور و هو عدم اقتضاء الظن غیر المعتبر للعقد الایجابی اعنی ترتیب آثار الشک علیه، و ضمیر «لعله» للشأن.

٤ ـ الف: حیث قال الشیخ الاعظم: «و ان کان ـ یعنی الظن غیر المعتبر ـ مما شک فی اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه الی نقض الیقین بالشک، فتأمل جداً».]

ر . ک: منتهی الدرایة ۷۲۳/۷.

←

تتمة: لا يذهب عليك أنه لابد في الاستصحاب من بقاء الموضوع، و عدم أمارة معتبرة هناك ولو على وفاقه، فها هنا مقامان [۱].

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایة الاصول[1] در پایان بحث مذکور ـ و بعد از عبارت ... فتأمل جیداً ـ نکته‌ای را بیان کرده‌اند که «نگارنده» عین آن عبارت را نقل می‌کند:

«و یمکن ان یقال ان اخبار الباب علی تقدیر اختصاصها بالشک بمعنی التسویة تدل علی اعتبار الاستصحاب فیما کان المظنون بقائه بالفحوی ضرورة انه اذا لم یجز نقض الیقین بالشک فلا یجوز نقضه بالوهم بطریق اولیٰ و بضمیمة عدم القول بالفصل بین الظن بالبقاء و الظن بالارتفاع یتم المطلوب او یقال ان الشک انما اخذ فی موضوع الاصول من اجل کونه موجباً للتحیر و عدم کونه موصلاً و محرزاً لا من حیث کونه صفة خاصة للنفس فکل ما کان کذلک فهو ملحق بالشک حکماً و ان لم یکن عینه موضوعاً».

[۱] ـ تذکر: تنبیهات بحث استصحاب پایان پذیرفت.

مصنف ﷺ تحت عنوان «تتمة» دربارهٔ دو امر دیگر بحث می‌کنند که بدون آن دو، استصحاب، جاری نمی‌شود:

الف: آیا در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است یا نه و اصولاً معنای بقاء موضوع چیست؟

ب: اگر امارهٔ معتبری با استصحاب معارضه نماید، علت تقدم اماره بر استصحاب چیست[2]؟

← ب: حیث قال فی آخر کلامه المتقدم فتأمل جداً ... الخ و لکنه بعید علی الظاهر لمکان لفظة جداً فان الامر بالتأمل انما یکون اشارة الی شیء اذا لم ینضم الیه لفظة جداً او جیداً و نحو هما . ر . ک: عنایة الاصول ۲۲۵/۵.

۱ ـ صفحهٔ ۲۹۲/۲.

۲ ـ لازم به ذکر است که اگر امارهٔ معتبری بر وفق استصحاب داشته باشیم، استصحاب حجیت ندارد و جریان پیدا نمی‌کند.

المقام الأول: إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً، كاتحادهما حكماً، ضرورة أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، و لا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لايحتاج إلى زيادة بيان و إقامة برهان، و الاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقوّمه بالموضوع و تشخصه به غريب، بداهة أن استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبداً، و الالتزام بآثاره شرعاً[1] [١].

مقام اول

در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است

[١] ـ مسلماً در جريان استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است. اگر بقاء موضوع را معنا نمائيم، نكتهٔ اعتبارش هم براى شما مشخص مى‌شود.

مكرراً گفته‌ايم كه در دليل استصحاب، كلمات «يقين و شك» ذكر شده و آن دو كلمه، ما را هدايت مى‌كند كه در استصحاب، مسألهٔ «قضيه»، «موضوع و محمول» مطرح است زيرا يقين به امر «تصوّرى» تعلق نمى‌گيرد مثلاً يقين به «زيد» متعلق نمى‌شود بلكه يقين به امر «تصديقى» ـ و قضيه ـ تعلق مى‌گيرد.

خلاصه: ذكر كلمهٔ يقين و شك در دليل استصحاب، ما را هدايت مى‌كند كه يک قضيهٔ متيقنه و يک قضيهٔ مشكوكه، مطرح است.

از كلمهٔ «نقض» هم كه در دليل استصحاب، وارد شده، استفاده مى‌كنيم كه بايد آن دو قضيه از نظر موضوع و محمول، متحد باشند، اگر دو قضيه به نحو «زيد قائم» و

---

١ ـ و للمصنف فى الحاشية اشكال آخر على هذا الاستدلال و تبعه جمع، و هو اشكال الاخصية، قال فيها: «مع انه اخص من المدعى، فان المستصحب ليس دائما من مقولات الاعراض، بل ربما يكون هو الوجود، و ليس هو من احدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض و ان كان بالعرض ...» . ر . ك: منتهى الدراية ٧/٧٣٢.

. . . . . .

«عمرو قائم» داشته باشیم[۱] ـ که احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد ـ آن دو، ارتباطی به یکدیگر ندارند و عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی‌کند. و همچنین اگر دو قضیه داشته باشیم که محمولشان مختلف باشد و فرضاً احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد[۲]، عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی‌کند.

خلاصه: کلمهٔ نقض و به تعبیر دیگر مسألهٔ شک در بقا ـ که در استصحاب، معتبر است ـ ما را هدایت می‌کند که باید قضیهٔ متیقنه و مشکوکه «موضوعاً و حکماً» متحد باشند و مقصود ما از «بقاء موضوع» چیزی غیر از آن نیست و دلیل ما هم نفس روایات ـ و لا تنقض الیقین بالشک ـ می‌باشد لکن بعضی خواسته‌اند در آن مسألهٔ تعبدی، دلیل عقلی اقامه نمایند[۳] لذا گفته‌اند:

دلیل این که در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر می‌باشد، این است که: انتقال عَرَض از موضوعی به موضوع دیگر، محال است، حیات و اساس عرض به معروض تقوّم دارد ـ تشخّص عرض به معروضش هست ـ لذا چگونه امکان دارد، عرضی که حقیقت

---

۱ ـ که موضوعشان مختلف است.

۲ ـ مانند: «زید قائم» و «زید عادل».

۳ ـ المستدل شیخنا الاعظم «ره» حیث قال: و الدلیل علی اعتبار هذا الشرط فی جریان الاستصحاب واضح لانه لو لم یعلم تحققه لاحقاً فاذا اراید ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان یبقی فی غیر محل و موضوع و هو محال، و اما ان یبقی فی موضوع غیر الموضوع السابق، و من المعلوم ان هذا لیس ابقاء لنفس ذلک العارض و انما هو حکم بحدوث عارض مثله فی موضوع جدید فیخرج عن الاستحصاب بل حدوثه للموضوع الجدید کان مسبوقاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده و بعبارة اخری ... الخ، و اعترضه جماعة من تلامذته بما اشار الیه المصنف «ره» من ان المراد بالابقاء ان کان هو البقاء الحقیقی تم ما ذکر اما لو کان المراد منه الابقاء التعبدی ... ر. ک: حقائق الاصول ۵۲۶/۲.

و أما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلايعتبر قطعاً في جريانه لتحقق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لابد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد لايحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، و إن كان محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق عليه [١].

وجودیه‌اش به معروض، متقوم است، همان عرض به معروض دیگری انتقال پیداکند [1] و لذا برای حفظ آن قاعدهٔ عقلیه [2] می‌گوئیم: باید معروض، باقی باشد و عوض نشده باشد.

مصنف ﷺ: آیا بحث ما در یک مسألهٔ عقلیه ـ و دربارهٔ انتقال حقیقی عرض ـ هست؟ خیر! ما دربارهٔ یک مسألهٔ تعبدی بحث می‌کنیم.

سؤال: آیا «تعبداً» امکان ندارد عرضی که مربوط به یک معروض است، نسبت به معروض دیگر ثابت شود؟

جواب: تکویناً و حقیقتاً چنان مسأله‌ای امکان پذیر نیست اما «تعبداً» [3] مانعی ندارد.

خلاصه: مطرح نمودن یک دلیل عقلی در بحث تعبدی وجهی ندارد بلکه همان روایات، دال بر اشتراط بقاء موضوع در استصحاب است.

[١] ـ بعضی بقاء موضوع را به نحو دیگر معنا کرده و گفته‌اند: معنای آن، اتحاد قضیتین نیست بلکه معنایش این است که: مستصحب ـ که عبارت از قضیهٔ متیقنه هست ـ اگر معروضی داشته باشد باید در زمان اجرای استصحاب، نسبت به وجود خارجی آن معروض یقین داشته باشیم فرضاً اگر بخواهیم عدالت زید را استصحاب نمائیم، می‌گوئیم: «زید عادل» قضیهٔ متیقنه است و معروض عدالت زید، حیات و وجود خارجی او هست یعنی: «**زید الموجود عادل**»، آن وجود خارجی، معروض و موضوع برای آن قضیهٔ متیقنه هست یعنی: «**زید المتصف بالوجود عادل**» و هر زمانی که شما بخواهید عدالتش

---

١ ـ و معروض دیگری مقوم تشخص آن عرض شود.

٢ ـ استحالهٔ انتقال عرض از معروضی به معروض دیگر.

٣ ـ تعبد به معنای ترتیب اثر.

و إنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟ أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام، لقيام احتمال تغيّر الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال دخله فيه، و يختص بالموضوعات، بداهة أنه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة، بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات و إن كان موجباً للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف و لا في لسان الدليل من مقوماته.

را استصحاب نمائید، اولین شرطش این است که یقین داشته باشید، زید، وجود خارجی دارد و چنانچه در حیات و ممات او مردد باشید، نمی‌توانید عدالت زید را استصحاب کنید.

خلاصه: در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و معنای بقاء موضوع، این است که باید وجود خارجی موضوع، محرز باشد تا بتوان استصحاب نمود.

مصنف ﷾: سؤال: عدالت زید را برای چه اثری استصحاب می‌کنید؟

جواب: گاهی عدالت او را برای اثبات اثری استصحاب می‌نمائید که در آن اثر، وجود خارجی زید، لازم است مانند اجرای استصحاب عدالت زید به منظور اقتدا به او یا اکرام او.

اگر استصحاب به منظور آثار مذکور و اشباه آن، جاری شود، باید وجود زید احراز شود اما اگر اثری بر عدالت زید، مترتب بود، بدون این که حیات و وجود خارجی او مدخلیت داشته باشد در این صورت هم باید وجود او احراز شود؟ خیر!

مثال: فرض کنید تقلید میت، جائز است و شما یقین به وجود زید ندارید آیا در فرض مذکور مانعی دارد که عدالت او را استصحاب کنید؟ خیر! لذا از جریان استصحاب، معلوم می‌شود بقاء موضوع به معنای اخیر، معتبر نیست و مدخلیتی ندارد.

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخيلونه من المناسبات بين الحكم و موضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب و يرون العنبية و الزبيبية من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقائه، و لا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات و المناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه [١].

حاكم به اتحاد قضيتين در باب استصحاب كيست؟

[١] ـ گفتيم در استصحاب، بقاء موضوع و اتحاد قضيتين، معتبر است لكن بحث فعلى، اين است كه: حاكم به اتحاد دو قضيه، آيا عرف است يا عقل يا همان دليلى كه اصل حكم را ثابت مى‌كند[1]؟

اگر حاكم ـ و ميزان ـ عقل باشد بايد از اجراى استصحابات حكميه صرف نظر نمود[2] زيرا قضيتين از نظر عقل، متحد نيستند.

چرا ترديد مى‌شود كه وجوب نماز جمعه، باقى هست يا نه؟

---

١ ـ الف: سه معيار مذكور هم معمولاً با يكديگر اختلاف دارند.

ب: فعلاً در مقام ثبوت بحث مى‌كنيم.

٢ ـ «زيرا در نظر دقيق عقلى لابد جهت شك يا احتمال فقدان شرط يا وجود مانع است و همه آن‌ها از نظر عقل در موضوع مدخليت دارند و لابد موضوع در حال شك، غير آن موضوع است در حال يقين و الا اگر به جميع شرائط و موانع، همان موضوع باشد لابد شك، محقق نمى‌شود و بنابراين، استصحاب، موقوف و منحصر مى‌شود به موضوعات خارجيه، مانند حيات و عدالت زيد زيرا در آن‌ها موضوع به حسب نظر دقيق عقلى هم واحد است واو زيد است در حال يقين و شك» . ر .ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى ٢٨٧/٢.

. . . . . .

آیا خصوصیاتش تغییر کرده یا نه؟

اگر خصوصیات آن تغییر نکرده پس نباید در بقاء حکم تردید شود، این که مردد می‌شویم لابد به جهت این است که خصوصیاتش عوض شده، فرضاً آن موقع، زمان حضور معصوم علیه السلام بوده ولی فعلاً زمان غیبت است پس اگر خصوصیات مسأله، تغییر کرده، عقلاً دو قضیه، متحد نیستند و نمی‌توان گفت نماز جمعه، واجب است، هم متیقن است و هم مشکوک بلکه باید گفت: «صلاة الجمعة فی عصر الحضور متیقنة و صلاة الجمعة فی عصر الغیبة مشکوکة» و قضیتین مذکورتین از نظر عقل، متحد نیستند.

خلاصه: اگر ملاک «عقل» باشد در هیچ یک از احکام فقهیه نمی‌توان استصحاب جاری نمود مگر این که در نسخ تردید داشته باشید که در آن، اصالت عدم نسخ، جاری می‌شود که شاید ارتباطی هم به استصحاب نداشته باشد.

با توجه به بیان مذکور، جریان استصحاب در موضوعات خارجیه، منحصر می‌شود، فرضاً دیروز نسبت به حیات زید یقین داشتیم، امروز در بقاء آن مردد می‌شویم لذا استصحاب جاری می‌نمائیم.

اگر ملاک «عرف» یا «لسان دلیل» باشد، استصحاب در احکام کلیه هم جریان پیدا می‌کند[1].

---

۱ ـ «... به خلاف این که معیار، نظر عرف یا لسان دلیل باشد که در احکام شرعیه مثل وجوب صلات جمعه بر مکلفین به حسب عرف و لسان دلیل، موضوع واحد است و آن مؤمنین است در یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله (الخ) و حضور و غیبت امام از حالات و صفات موضوع است که در لسان دلیل شرط موضوع نشده و کذلک به حسب عرف هم موضوع در حال یقین و شک، واحد است و استصحاب، جاری هست پس نظر عرف و ملاحظهٔ لسان دلیل در معیار بودن در باب استصحاب (اوسع) می‌باشند از نظر عقل و کذلک نظر عرف از ملاحظهٔ لسان دلیل هم (اوسع) می‌باشد زیرا ...» . ر .ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۲۸۷/۲.

. . . . . .

سؤال: آیا در «ما نحن فیه» بین عرف و لسان دلیل هم تفاوتی هست؟

جواب: مثلاً دلیلی به نحو «العنب اذا غلیٰ یحرم» وارد شده یعنی: عنب وقتی غلیان پیدا کرد، اتصاف به حرمت پیدا می‌کند، موضوع دلیل مذکور، عنب است لکن «دلیلاً» شامل زبیب نمی‌شود زیرا عنب از نظر دلیل با زبیب، مغایر است لذا شما تردید می‌نمائید که زبیب هم همان حکم را دارد یا نه و نمی‌توانید بگوئید: نفس دلیل مذکور، شاملش می‌شود چون دلیل در مورد عنب، وارد شده اما عرفاً بعید نیست بگوئیم همان دلیل، شامل زبیب هم می‌شود منتها نه به جهت این که معنای عنب توسعه دارد و شامل زبیب هم می‌شود، چون عرف هم حکم می‌کند کأنّ عنب، غیر از زبیب است اما در عین حال، خود عرف هم دارای معیارها و مناسباتی هست و چنین قضاوت می‌کند که: تغایر عنب و زبیب فقط در دو حالت یبوست و رطوبت است و آن دو حالت، چیزی نیست که مقتضی تغایر و تشتت حکم باشد لذا اگر به عرف مراجعه نمائیم چه بسا او بدون تمسک به استصحاب می‌گوید: حکمی که برای عنب، ثابت شده برای زبیب هم ثابت است و اگر بخواهیم با شما مماشات نمائیم، می‌گوئیم: همان حکمی که برای عنب هست به کمک استصحاب برای زبیب هم ثابت می‌کنیم[1].

خلاصه: اگر حاکم به اتحاد دو قضیه، عرف یا لسان دلیل باشد، نتیجه‌اش مختلف است به نحوی که بیان کردیم.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایة الاصول خویش ـ صفحه ۲۹۶ ـ بعد از عبارت مذکور مصنف ـ... عما هو ظاهر فیه ـ کأنّ به خلاصه گیری و ذکر امثله‌ای پرداخته‌اند که «نگارنده» توجه شما را به آن جلب می‌نماید:

---

۱ ـ چون بین قضیتین، تغایری نیست.

و لايخفى أن النقض و عدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع، و لايكون بلحاظ موضوع آخر، فلابد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سيق بأي لحاظ؟

فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية و منها الخطابات

«و الحاصل انه بناء على كون المناط هو نظر العرف لابد فى جريان الاستصحاب فى كل مورد من حكم العرف باتحاد القضيتين بان قالوا كان كذا سواء علم كون المشاراليه بالدقة العقلية او بحسب مفاد الادلة موضوعاً ام لم يعلم الا ان يقوم دليل على خلاف مقتضى الاستصحاب كما فى الانسان بعد الموت حيث ان العرف يحكمون باتحاد مورد النجاسة و الطهارة و لذا يقولون ارتفع طهارته بالموت و ان كان بالدقة العقلية موضوعهما مختلفين و هكذا فى اكثر الاحكام المترتبة فى الادلة الشرعية على موضوع الحى يحكم العرف بكون الموضوع اعم منه و من الميت كما فى جواز التقليد عند بعض و حلية النظر و اللمس و النجاسة فى الكلب و الخنزير بل فى غير الاحكام كالكرية و القلة و الامور السيالة و فى كل مورد لم يحكم باتحاد القضيتين لم يجر فيه و ان كان الموضوع باقياً بالدقة العقلية و بناء على ان المدار على الدليل فلابد من ملاحظة ما يستفاد من الدليل كونه موضوعاً فلو ورد الماء المتغير نجس لاستفيد ان الموضوع هو المجموع المركب فاذا زال التغير زال الموضوع فزال الحكم ولو ورد الماء نجس اذا تغير لاستفيد ان الموضوع هو نفس الماء و التغير علة لتحقق النجاسة فيه من غير ان يكون بقائه دخيلاً فى بقائها فلوكان للدليل اطلاق محكم فيكفى عن الرجوع الى الاستصحاب بل لا يجوز معه الرجوع اليه و الا فيجرى و لازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما اذاكان الدليل لبياً او لفظياً مجملاً من جهة بيان الموضوع لعدم امكان احراز الموضوع ح و الى ما ذكرنا اشار بقوله: و لا يخفى ان النقض و عدمه ... .

الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لامحيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، و إن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلاً ما [يثبت] ثبت بالدليل للعنب إذا صار زبيباً، لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفاً، و لا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك و إن كان هناك اتحاد عقلاً، كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، فراجع [1] **[١].**

---

[١] ـ بحث فعلی در مقام اثبات است نه ثبوت، یعنی: باید معین شود که کدام یک از سه معیار مذکور در باب استصحاب، حاکم است، آیا عرف، نسبت به اتحاد قضیتین حکم می‌کند یا عقل یا لسان دلیل؟

باید مشخص شود که دلیل استصحاب که در روایات، حرمت نقض یقین به شک است[2] به چه نحو سوق داده شده یعنی: مراد از نقض، نقض «**عند العقل**» است یا «**عند العرف**» یا این که به لحاظ «**لسان دلیل**» است و هرچه در لسان دلیل، اخذ شده، همان موضوع است و مناط، بقاء او است.

«**حق**» این است که تمام خطابات شرعیه به طریق محاورات عرفیه است و شارع مقدس در محاورات شرعیه، سبک خاصی را رعایت نکرده بلکه روش او هم به نحو متعارف است پس الفاظ خطابات بر معنای عرفی، حمل می‌شود ـ البته تا وقتی قرینه‌ای برخلاف، قائم نشده ـ پس نهی شارع و «لا تنقض» به چیزی متعلق است که عرفاً نقض بر آن صدق نماید و در آن حجت است تا زمانی که قرینه‌ای برخلافش قائم شود پس در آن جائی که عرفاً موضوع، باقی هست که ثبوت حکم را بقاء آن و عدم ثبوت آن را ارتفاع و نقض تعبیر نمایند، استصحاب، جاری هست و لاتنقض صادق می‌باشد گرچه عقلاً و

---

١ ـ «نگارنده» در توضیح عبارت مذکور از درس سائر اساتید معظم نیز استفاده نموده.

٢ ـ یعنی: لا تنقض الیقین بالشک.

. . . . . .

به حسب لسان دلیل، موضوع، مشکوک باشد زیرا مناط صدق «لاتنقض»، عرفی است و فرض، این است که نقض صدق می‌نماید.

و در موردی هم که عرفاً بقا و ارتفاع، صدق ننماید و موضوع، واحد نباشد، استصحاب جاری نیست گرچه عقلاً موضوع، واحد باشد، مانند استحباب و وجوب که در نظر عقل، استحباب، مرتبهٔ ضعیفی از طلب است و وجوب، مرتبهٔ قویهٔ طلب می‌باشد و قوی و ضعیف در نظر عقل از جنس واحدند[۱].

خلاصه: معیار و مناط در بقا و وحدت موضوع، عرف است نه دقت عقلی و نه لسان دلیل شرعی.

تذکر: به ذهن کسی خطور نکند که در «ما نحن فیه» نسبت بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص مطلق است یعنی: ۱ـ در هر موردی عقل، حکم به اتحاد نماید، عرف هم به همان حکم می‌کند. ۲ـ و در بعضی از موارد، عقل حکم نمی‌کند ولی عرف حکم می‌نماید.

گاهی با مواردی مواجه می‌شویم که اگر به عقل رجوع نمائیم، حکم به اتحاد دو قضیه می‌نماید و می‌گوید استصحاب، جاری هست اما عرف در همان مورد یا موارد، قائل به تغایر است.

مثال: در استصحاب کلی قسم ثالث، امثله‌ای را ذکر کردیم از جمله، این که: فرضاً یقین داریم، فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می‌دهیم در همان حال وجوب[۲]، استحباب هم بوده[۳]، در این صورت اگر به عقل

۱ـ تفصیل مثال مذکور را در چند سطر بعد بیان می‌کنیم.

۲ـ یا مقارن ارتفاع وجوب.

۳ـ استحباب، جانشین وجوب شده، در بحث استصحاب کلی قسم ثالث گفتیم چون نمی‌شود استحباب و وجوب ـ هر دو ـ در یک لحظه باشند، مصنف مجبور شدند بگویند: ملاک استحباب، موجود بوده و ... ر.ک: ایضاح الکفایة ۳۷۶/۵.

. . . . . .

رجوع نمائیم او بین وجوب و استحباب، تغایری قائل نیست بلکه آن‌ها را دو مرتبهٔ قوی و ضعیف از طلب می‌داند[1] و یک حقیقت محسوب می‌کند اما اگر به عرف مراجعه نمائیم او وجوب و ندب را متغایر می‌داند[2] و اختلافشان فقط به تفاوت رتبه نیست بلکه آن‌ها دو حقیقت متغایر هستند.

نتیجه: بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص من وجه است یعنی: در بعضی از موارد، عرف، حکم به اتحاد می‌نماید اما عقل، خیر! و در بعضی از موارد، مسأله برعکس است و گاهی هم هر دو، حکم به اتحاد قضیتین می‌نمایند مانند استصحاباتی که در موضوعات، جاری می‌شود شبیه استصحاب حیات زید که قضیتین عقلاً و عرفاً متحد هستند لکن ماگفتیم: ملاک، تشخیص، عرف است که شرحش بیان شد.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته یا نکاتی از صفحه ۲۹۷، کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبدالحسین رشتی جلب می‌نماید:

«و الحاصل ان المتبع فی بقاء الموضوع هو نظر العرف لا العقل فانه لامعنی للرجوع الی العقل فی مفاهیم الالفاظ و فیما یستفاد من دلیل الحکم من خطاب لاتنقض کما انه لا عبرة بظاهر الدلیل بعد ما کان المرتکز فی الاذهان بحسب مناسبات الحکم و الموضوع خلاف ما یقتضیه ظاهر الدلیل ابتداء فانه بعد الالتفات الی هذه المناسبات المرتکزة لم یبق للدلیل ظهور فی خلاف المرتکزفی الاذهان فلاوجه ح للمقابلة بین الدلیل و العرف فان مفاد الدلیل مرجعه الی ما یقتضیه العرف لان المرتکز العرفی یصیر قرینة صارفة لظاهر الدلیل فلوکان ظاهر الدلیل قیدیة العنوان وکانت المناسبة بین الحکم و الموضوع تقتضی عدم القیدیة فاللازم هو العمل علی طبق المناسبات لانها تکون بمنزلة القرینة المتصلة فلم یستقر للدلیل ظهور فی الخلاف و لذا جعل المصنف المقابلة بین الدلیل و العرف فیما اذا کانت الجهات و المناسبات بمثابة تصلح قرینة علی صرفه عما هو ظاهر فیه فتدبر، و مما

---

۱ ـ وجوب، طلب مؤکد و استحباب، طلب غیر مؤکد است.

۲ ـ همان طور که بین وجوب و کراهت، مغایرت هست.

المقام الثانی: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة في مورد، و إنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها و خطابه.

و التحقيق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، و عدم رفع اليد عنه مع الأمارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلازم [يلزم] نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة [۱].

يجب ان يعلم هو ان تفاوت اللحاظات الثلاث لا يوجب تفاوتاً فی معنی النقض و لا يورث تعدداً فی مفهومه کی يختلف مفهومه اما بالاشتراک او بالحقيقة و المجاز بل هو علی معنی واحد بحيث يکون المعنی به مع احدی اللحاظات بعينه مع الآخر منها و لا يسری اليه التفاوت من ناحيتها فاندفع الاشکال المتوهم فی المقام من انه کيف يعتبر حکم العرف المبنی علی المسامحة فی المقام مع ان المقرر فی مقامه عدم اعتباره فی غير المقام کما فی موارد التحديدات من الکيل و الوزن و المساحة و نحوها و من ثم ذهب المحققون الی ان الاصل فی التحديد ان يکون حقيقياً لا عرفياً مسامحياً او مغالطياً او يکون بنحو الغفلة نعم يکون مرجعاً فی تشخيص المفاهيم و الظواهر و ذلک لما عرفت من ان اعتبار العرف هنا انما هو لاجل الاستظهار من الاخبار ان المراد من النهی عن النقض انما هو بلحاظ الموضوع العرفی فيکون رجوعاً فی تشخيص المراد من اللفظ الی فهم العرف و لا ربط له بمسألة حکم العرف من باب المسامحة فی التطبيق و الصدق».

مقام دوم

علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟

[۱] ـ مسلماً «استصحاب» نمی‌تواند با «اماره» معارضه نماید[۱] بلکه اماره بر آن تقدم دارد لکن باید بررسی نمود که علت تقدم اماره بر استصحاب «ورود» است یا

---

۱ ـ البته در موردی که هم امارهٔ معتبره داشته باشیم و هم استصحاب.

. . . . . .

«حکومت» یا این که «جمع بین دلیلین» اقتضا می‌کند که اماره بر استصحاب، مقدم باشد که اینک به بیان مسأله می‌پردازیم:

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب، «ورود» است؟

مصنف ﷺ، علت تقدم اماره بر استصحاب را «ورود» می‌دانند، معنای ورود هم این است که: دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را از بین می‌برد و عنوان موضوعش را منتفی می‌نماید مثلاً در محل بحث اگر دلیلی بخواهد بر استصحاب «وارد» شود، باید عنوان نقض یقین به شک را از بین ببرد به نحوی که دیگر نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد و در محل بحث اگر عنوان مذکور، محقق نباشد، دیگر دلیل استصحاب، نقشی ندارد چون دلیل استصحاب، نسبت به موضوع نقض یقین به شک، دارای حکم است نتیجتاً اگر دلیل وارد نگذاشت، نقض یقین به شک، محقق باشد، دیگر محلی برای دلیل استصحاب، باقی نمی‌ماند.

در «ما نحن فیه» وقتی دلیل اماره می‌گوید: بیّنه ـ یا خبر واحد ثقه ـ حجیت دارد، معنایش این است که با وجود و پشتوانهٔ بینه، نقض یقین به شک تحقق ندارد، امّا مصنف ﷺ علت آن راکاملاً مشخص ننموده‌اند لکن ممکن است علتش این باشد که:

الف: ما نسبت به حجیت اماره و بینه، قاطع هستیم زیرا دلیل قطعی بر حجیت آن، قائم شده.

مثال: فرضاً اول صبح، فلان لباس قطعاً متنجس بوده و فعلاً در بقاء نجاستش مردد هستیم لکن بر طهارت لباس، بینه، قائم شده در این صورت چون بینه، پشتوانه و دلیل قطعی بر حجیت دارد اگر به استناد آن بگوئیم آن لباس، طاهر است، آیا نقض یقین به شک نموده‌ایم؟ خیر!

.....

ب: ممکن است نظر مصنف به این مطلب باشد: مقصود از کلمهٔ «یقین» که در دلیل استصحاب، اخذ شده «حجت» است نه یقین، کما این که سابقاً هم گفتیم یکی از مواردی که استصحاب، جاری می‌شود، آن موردی است که مستصحب از طریق اماره، ثابت شده باشد نه این که نسبت به آن یقین داشته باشیم یعنی: اگر اماره، حکمی را اثبات نمود و ما در بقاء آن، مردد شدیم، بقاء حکم مذکور را استصحاب می‌نمائیم لذا از این مطلب استفاده می‌کنیم که «یقین» در «لا تنقض الیقین بالشک» موضوعیت ندارد بلکه مقصود از آن، حجت شرعیه است. یعنی: حجت شرعیه را بدون حجت شرعیه نقض ننمائید.

آیا اگر بینه‌ای قائم شد که آن لباس ـ که اول صبح، متنجس بوده ـ فعلاً طاهر شده، در این صورت، حجت شرعیهٔ اول صبح را به غیر حجت نقض کرده‌ایم یا با حجت شرعیه؟

مسلماً با حجت شرعیه نقض نموده‌ایم و معنای «لا تنقض» این است که نباید حجت را به غیر حجت نقض کنیم پس دلیل اعتبار اماره نمی‌گذارد عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا کند.

تذکر: آنچه را بیان کردیم در موردی بود که اماره با استصحاب، مخالف باشد و اینک به بیان فرض دیگر می‌پردازیم: یعنی باید ببینیم اگر مفاد اماره‌ای با استصحاب، موافق باشد، حکم مسأله چیست.

در فرض سؤال، مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در عین حال می‌گوئیم اماره بر استصحاب تقدم دارد. البته تقدمش چندان اثری ندارد مگر به لحاظ «مثبتات» آن زیرا در مباحث قبل بیان کردیم که مثبتات امارات، حجت است اما مثبتات استصحاب حجیت ندارد.

لا يقال: نعم، هذا[١] لو أُخذ بدليل الأمارة في مورده[٢]، ولكنه لِمَ لا يؤخذ بدليله و يلزم الأخذ بدليلها؟ [١].

فإنه يقال: ذلك[٣] إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله، فإنه[٤] يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر، إذ التخصيص به[٥] يتوقف

سؤال: علت تقدم اماره بر استصحاب چيست؟

جواب[٦]: در عين حال كه مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در هيچ كدامشان نقض يقين به شك، مطرح نيست، مثال قبل را چنين بيان مى‌كنيم كه: فلان لباس، اول صبح، متنجس بوده و فعلاً هم بينه بر نجاست داريم و حكم مى‌كنيم كه آن لباس، متنجس است لكن علتش اين نيست كه اگر حكم به نجاست ننمائيم، نقض يقين به شك، لازم مى‌آيد و اخبار «لا تنقض» از آن نهى نموده بلكه علتش اين است كه «حجت» بر نجاست، قائم شده.

[١] ـ اشكال: چه دليل و اولويتى بر تقدم اماره ـ و بينه ـ بر استصحاب داريد كه در مثال مذكور، علت حكم به نجاست را وجود حجت بر نجاست مى‌دانيد ـ ما نسبت به دليل استصحاب، قائل به اولويت هستيم.

[١ ـ اى تحقق الورود انما يتم «لواخذ بدليل الامارة ...».

٢ ـ بان تكون معتبرة مطلقاً ولو فى مورد الاستصحاب.

٣ ـ اى لزوم الاخذ بدليها و رفض دليله.

٤ ـ اى الاخذ بدليله.

٥ ـ اى تخصيص دليل اعتبار الامارة بدليل اعتبار الاستصحاب]. ر .ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٢٩٩/٢ ـ ٢٩٨.

٦ ـ علتش اين است كه «حجت» بر نجاست لباس، قائم شده.

علی اعتباره[۱] معها، و اعتباره کذلك[۲] یتوقف علی التخصیص به[۳] إذ لولاه[۴] لا مورد له معها[۵]، کما عرفت آنفاً[۶]. [۱].

---

[۱] ـ جواب: در محل بحث با دو دلیل ـ یعنی: دلیل حجیت اماره و دلیل حجیت استصحاب ـ مواجه هستیم و فرض کنید، نمی‌دانیم کدامیک از آن‌ها را باید اخذ نمائیم، در این صورت اگر دلیل حجیت اماره را اخذ کنیم، آن دلیل، مسألهٔ نقض یقین به شک را منتفی می‌کند و در حقیقت، تصرفی در دلیل استصحاب ننمودیم بلکه موضوع دلیل استصحاب از بین رفته و ضربه‌ای به دلیل «لا تنقض» وارد نشده بلکه در موردی نسبت به دلیل «لا تنقض» ضربه، وارد می‌شود که موضوعش باشد لکن حکمش نباشد، اما چنانچه در موردی ـ مانند محل بحث ـ موضوع نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد، نقض و ضربه‌ای به دلیل استصحاب، وارد نمی‌شود.

نتیجه: اگر دلیل حجیت اماره را اخذ نمائیم اصلاً نقض یقین به شک تحقق ندارد ـ دلیل استصحاب در موارد نقض یقین به شک به قوت خودش باقی هست.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[۱ ـ ای الاستصحاب.

۲ ـ ای اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتی مع الامارة.

۳ ـ ای تخصیص دلیل اعتبار الامارة بدلیل الاستصحاب.

٤ ـ ای لولا تخصیص دلیل اعتبار الامارة بالاستصحاب.

٥ ـ ای للاستصحاب مع الامارة.

٦ ـ من ان مجرد الدلیل الغیر العلمی و ان لم یوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب الا انه یخرجه حقیقة عما تعلق به النهی فی الاخبار من النقض بالشک فانه لا یکون مع وجود الدلیل العلمی المعتبر نقضاً بالشک بل نقضاً بالدلیل مع الشک فصیرورة المورد فرداً تحقیقاً للنقض موقوف علی الغاء الامارة فی مورد الاستصحاب و الفرض انه لا موجب للالغاء المزبور الا الاستصحاب المتوقف علی الالغاء فالالغاء موقوف علی نفسه و هو الدور.] ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲۹۹/۲.

. . . . . .

اما اگر دلیل استصحاب را اخذ نمائیم باید در دلیل حجیت اماره، تخصیص قائل شویم زیرا دلیل استصحاب، موضوع دلیل اماره را منتفی نمی‌کند پس اگر با حفظ موضوع دلیل اماره بخواهید، دلیل استصحاب را اخذ نمائید، باید در دلیل حجیت اماره تصرف کنید و آن را تخصیص بزنید.

سؤال: آیا تخصیص مانعی دارد؟ به عبارت دیگر «تخصیص» مسأله‌ای نیست که مؤونهٔ زائده بخواهد ـ ما من عام الا و قد خص ـ پس می‌گوئیم دلیل حجیت اماره را تخصیص می‌زنیم.

جواب: تخصیص دلیل حجیت اماره به وسیلهٔ استصحاب، مستلزم «دور» است.

توضیح ذلک: اگر دلیل استصحاب، مخصص دلیل حجیت اماره باشد، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، معتبر باشد تا دلیل حجیت استصحاب، دلیل اماره را تخصیص بزند پس مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، حجت و معتبر باشد اکنون به حجیتش توجه می‌کنیم، اگر بنا باشد، استصحاب با وجود اماره، حجیت و اعتبار داشته باشد ابتدا باید تخصیص بزند سپس اعتبار داشته باشد و الا اگر تخصیص نزند، دلیل اعتبار اصلاً موضوع دلیل استصحاب را منتفی می‌سازد پس اول باید عنوان مخصصیت باشد تا دلیل استصحاب بتواند استصحاب را در این مورد، حجت و معتبر بداند پس در حقیقت، مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر اعتبار استصحاب ـ با وجود اماره ـ است و اعتبار استصحاب با وجود اماره هم بر مخصصیت، متوقف است پس مخصصیت، متوقف بر مخصصیت و به عبارت دیگر «اعتبار» متوقف بر «اعتبار» است.

اما در آن طرف، مسأله و مشکله‌ای نیست یعنی: شما دلیل اماره را اخذ کنید که در این صورت، موضوع دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» که نقض یقین به شک است، منتفی می‌شود لذا مجبوریم به دلیل اماره رجوع نمائیم و نمی‌توان دلیل استصحاب را اخذ نمود.

و اما حديث الحكومة فلا اصل له أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً و بما هو مدلول الدليل، و إن كان دالّا على إلغائه معها ثبوتاً و واقعاً، لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليله إلغائها كذلك، فإن كلاً من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة[1]، هذا مع لزوم اعتباره[2] معها في صورة الموافقه، و لا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة،

---

۱ ـ فيكون كل منهما يطرد الاخر بملاک يطرده به الاخر و هو المضادة و المنافرة بين ايجاب العمل على طبق احتمال شیء و بين ايجابه على طبق احتمال نقيضه من غير تفاوت فی ذلک بين تفاوتهما بحسب لسان دليلهما و عدم تفاوتهما فلولا ما ذكره المصنف فی وجه التقديم من ان العمل بالامارة على خلاف اليقين السابق عمل بعموم دليل اعتبارها من دون لزوم محذور مخالفة دليل بخلاف العمل بالاستصحاب فانه يستلزم اما تخصيص العموم بلا وجه او بوجه دائر، لا يندفع اشكال المعارضة بين دليلهما، فان قلت مقتضى قوله «ع» فی بعض اخبار الباب و لكن تنقضه بيقين آخر هو النهی عن النقض بغير اليقين و الدليل المعتبر غير موجب لليقين فكيف ينتقض به اليقين السابق قلت لا محالة تكون الامارة موجبة لليقين لكن لا بالعناوين الاولية للاشياء بل بالعناوين الطارية مثل كونه ما قام على وجوبه او حرمته خبر العدل او قامت البينة على غصبيته او ملكيته او طهارته او نحو ذلک حيث انه من جهة هذه العناوين علم باحكامها بلاكلام فلا يكون نقض اليقين الا باليقين بالخلاف و لا منافات بين الشک من وجه و القطع من وجه آخر . ر . ک : شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۰۰/۲ ـ ۲۹۹.

۲ ـ الف: ظاهر العبارة يقتضی ان يكون ايراداً على القول بالحكومة فی قبال الايراد الاول . يعنی: لو قلنا بالحكومة من جهة ان دليل الامارة ناظر الى مدلول دليل الاستصحاب لابد من القول بها فی صورة المخالفة بينهما لا فی صورة الموافقه «لكن» فيه انه اذا سلم نظر الدليل على النحو المذكور فلا وجه للاختصاص بصورة المخالفة لاطلاق الدليل فی جميع الحالات كما هو لازم القول بحجية الامارة فی صورة الموافقة و «يمكن» ان يكون ايراداً على القول بكون نظر الدليل ثبوتاً كافياً فی الحكومة و هو فی محله الا انه لم يتعرض لتوهم ذلک فی العبارة صريحاً و لا لدفعه فلاحظ . ر . ک: حقائق الاصول ۵۳۶/۲.

ب: هذا غير وارد على الحكومة قطّ، اوفی صورة الموافقة ـ ايضاً ـ يكون دالاً على الغاء موضوع الاستصحاب، مثلاً: اذا قام الامارة على حلّيّة شیء يكون مورداً للاستصحاب، فقد دل دليل اعتبارها على ←

فافهم فإن المقام لا یخلو من دقة [۱].

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب «حکومت» است؟

[۱]ـ بعضی[1] گفته‌اند: علت تقدم اماره بر استصحاب، مسألهٔ «حکومت» است.

مصنف ﷺ: «ما نحن فیه» محلی نیست که مسألهٔ حکومت، مطرح شود زیرا:

۱ ـ گاهی شما به مقام «ثبوت» عنایت دارید و درصددید، مشخص نمائید، مثلاً آن لباس[2] که فعلاً درباره‌اش هم استصحاب، مطرح است و هم بینه، قائم شده، آیا متنجس است یا پاک، در فرض مذکور که به مقام واقع و ثبوت عنایت دارید، آن دو دلیل، با یکدیگر معارض و مخالفند زیرا مفاد استصحاب، این است که آن لباس، متنجس است اما بینه می‌گوید، پاک است پس از نظر مقام ثبوت، بین آن دو دلیل، کمال منافات هست. و هرکدام دیگری را طرد می‌نماید و حکمی را اثبات می‌کند که با دیگری مغایر است.

۲ ـ اما اگر به مقام «اثبات» عنایت دارید، باید بدانید در باب حکومت، شرطی وجود دارد که باید ببینیم آن شرط در محل بحث تحقق دارد یا نه.

شرط مذکور، این است که: باید دلیل حاکم از نظر مقام دلالت، نسبت به دلیل محکوم، جنبهٔ شارحیت و مفسریت داشته باشد مثلاً یک دلیل می‌گوید: **«اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع»** و دلیل دیگر، چنین است: **«لا شک لکثیر الشک»**، اگر «شک» اثری نداشته باشد، اصلاً «لا شک لکثیر الشک» لغو می‌شود پس حتماً به دلیل محکوم نظارت دارد.

آیا در «ما نحن فیه» دلیل حجیت اماره و بینه، نسبت به دلیل استصحاب، عنوان شارحیت و مفسریت دارد؟

← الغاء احتمال الحرمة هو ـ ایضاً ـ جزء موضوع الاستصحاب لان موضوعه احتمالها مع احتمال الاباحة و لعله اشار الیه بامره بالفهم . مشکینی ره . ر . ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۳۵۱/۲.

۱ ـ مانند شیخ اعظم «ره».

۲ ـ همان لباسی که فرضاً اول صبح «قطعاً» متنجس بوده و «فعلاً» در بقاء نجاستش مردد هستیم لکن بینه بر طهارتش قائم شده.

و أما التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك [۱].

دلیل حجیت اماره‌ای مانند خبر واحدفرضاً مفهوم آیهٔ نبأ ـ**ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا** ـ هست و فرض کنید مفهومش چنین است : «ان جائکم عادل بنبأ فلا تتبینوا»، آیا آن مفهوم از نظر مقام دلالت، شارح و مفسر «لا تنقض الیقین بالشک» است؟ خیر! اصلاً نمی‌توان بین آن دو دلیل، ارتباطی تصور نمود و هیچ شارحیتی مطرح نیست در حالی که گفتیم باید دلیل حاکم به نحوی باشد که اگر دلیل محکوم نباشد، اصلاً زمینه‌ای برای دلیل حاکم، مطرح نیست زیرا عنوان شارحیت دارد.

آیا اگر مطلبی مجمل نباشد، عنوان توضیح، مفهومی دارد؟ خیر!

در محل بحث، دلیل حجیت بینه یا خبر واحد، چه ارتباطی به دلیل «لا تنقض» دارد که اگر فرضاً «لا تنقض» مطلب کذبی بود باید مفهوم آیهٔ نبأ هم کذب باشد؟ آیا باید گفت زمینه‌ای برای مفهوم آیهٔ نبأ وجود ندارد؟ خیر! لذا می‌گوئیم عنوان حکومت که متوقف بر نظارت، شرح و تفسیر است در دلیل حجیت اماره، نسبت به استصحاب اصلاً تصور نمی‌شود پس مسألهٔ حکومت هم مردود است.

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟

[۱] ـ طریق سومی که در محل بحث، مطرح می‌باشد، جمع بین دلیل استصحاب و دلیل اماره است یعنی: جمع بین آن دو، اقتضا می‌نماید که دلیل اماره را بر دلیل استصحاب مقدم نمائیم.

مصنف ﷺ : اگر جمع بین دلیلین به همان مسألهٔ «ورود» ـ که ما بیان کردیم ـ رجوع کند، مورد قبول ما هم هست ـ فنعم الاتفاق ـ اما اگر مقصود از آن جمع، این است که بخواهند دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرار دهند، مورد قبول ما نیست زیرا

خاتمة

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية، و بيان التعارض بين الاستصحابين.

أما الأوّل: فالنسبة بينه و بينها هي بعينها النسبة بين الأمارة و بينه، فيقدم عليها و لا مورد معه لها[1] للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس[2] و عدم محذور فيه أصلاً[3]، هذا في النقلية منها.

نمی‌توان دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرار داد و علتش این است که: دلیل اماره، موضوع «لا تنقض» را منتفی می‌نماید در حالی که اگر دلیلی بخواهد مخصص باشد باید با حفظ موضوع حکم کند یعنی بگوید: زید در عین حال که عالم است «لا تکرمه»، و الا نمی‌تواند عنوان مخصص پیدا کند پس اگر دلیل اماره بخواهد مخصص باشد باید نقض یقین به شک باشد اما حرمت نداشته باشد در حالی که از بیان ما مشخص شد که اصلاً با وجود اماره، نقض یقین به شک، مطرح نیست تا تخصیصی در دلیل استصحاب، واقع شود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[١ ـ اصلاً فان المشكوک مع الاستصحاب يكون من وجه و بعنوان مما علم حكمه و ان شک فيه بعنوان آخر و موضوع الاصول الآخر هو المشكوک من جميع الجهات و لا يندفع مغالطة المعارضة هاهنا ايضاً الا بهذا الوجه و ذلک «للزوم محذور ...».

٢ ـ اى فى تقديم سائر الاصول العمليه على الاستصحاب.

٣ ـ فان العمل على طبق اصالة الاباحة فى مورد استصحاب الحرمة تخصيص لخطاب لا تنقض الخ ضرورة ان الحكم على خلافه مع الشک يكون نقضاً له بالشک فيلزم تخصيصه بلا مخصص و هو ظاهر البطلان و اما بمخصص هو نفس اصالة الاباحة فيلزم الدور فان حجيتها يتوقف على عدم كون الاستصحاب حجة فى هذا الموضع و عدم كونه حجة يتوقف على كونها حجة مخصصة له فيلزم الدور بخلاف العمل بالاستصحاب فانه يوجب خروجه عما هو موضوع للاحكام الاصولية و هو ما شک فيه فى حكمه من جميع الوجوه حقيقة و ان كان بهذا العنوان اى المشكوک من جميع الوجوه معلوماً فلايكون تخصيصاً لادلتها]. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٠٠/٢.

و أما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها، بداهة عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجّة و بيان و مؤمّن من العقوبة و به الأمان، و لا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح [۱].

خلاصه: علت تقدم اماره[۱]، مسألهٔ «ورود» است.

[۱] ـ مصنف ﷺ تحت عنوان «خاتمة» به بیان دو امر پرداخته‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱ ـ آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟

سؤال: اگر استصحاب با سائر اصول عملیه، معارضه نماید، حکمش چیست؟ آیا استصحاب بر آن‌ها مقدم است یا بالعکس یا این که هر دو در عرض یکدیگرند؟

جواب: مسلماً استصحاب بر برائت، مقدم است.

اما در برائت عقلی ـ و قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان ـ فرضاً شما مردد هستید که آیا در زمان غیبت، نماز جمعه، واجب است یا نه، اولین مسأله‌ای که مطرح می‌شود، این است که: چرا به برائت و قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان تمسک نمی‌کنید، می‌گوئیم قاعدهٔ مذکور در مواردی جاری می‌شود که «بیان» مطرح نباشد و در محل بحث، دلیل استصحاب ـ و «لاتنقض» ـ یک دلیل شرعی و حاکم به حرمت نقض یقین به شک است پس استصحاب وجوب جریان پیدا می‌کند مخصوصاً با توجه به این که قبلاً بیان کردیم: معنای جریان استصحاب در احکام، جعل حکم مماثل است پس استصحاب، جعل وجوب می‌نماید.

سؤال: آیا وجوبی که به استناد دلیل استصحاب، جعل شده «بیان» بر حکم نیست؟

آری! پس مسلماً قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان «مورود» دلیل استصحاب است.

اما در برائت نقلی: مستند برائت نقلی، حدیث رفع[۲] و دلیل استصحاب «لا تنقض» می‌باشد، سؤال ما این است که چرا استصحاب بر برائت نقلی، مقدم است؟

---

۱ ـ چه با استصحاب، مخالف باشد چه موافق.

۲ ـ یعنی: «رُفع ما لا یعلمون».

. . . . . .

نکته‌اش این است که استصحاب، مانع تحقق عنوان «ما لا یعلمون» می‌شود زیرا استصحاب، حکم مماثل، جعل می‌نماید و می‌گوید نماز جمعه، واجب است پس شما نسبت به وجوب نماز جمعه، عالم هستید منتها نه به وجوب واقعی بلکه از طریق جعل حکم مماثل، متوجه می‌شوید که فعلاً نماز جمعه، واجب است و هنگامی که وجوب صلات جمعه به استناد «لا تنقض» برای شما مشخص شد دیگر «رفع ما لا یعلمون» نمی‌تواند، جریان پیدا کند زیرا موضوع آن «ما لایعلمون» است و «لا تنقض» موضوعش را منتفی می‌کند و چنانچه بخواهید «رفع ما لا یعلمون» را مخصص «لاتنقض» قرار دهید، همان «دوری» که در مخصصیت دلیل استصحاب، نسبت به دلیل اماره بیان کردیم در محل بحث هم مطرح است چون اگر بنا باشد «رفع ما لا یعلمون» مخصص باشد، متوقف بر این است که برائت نقلی با استصحاب، معتبر باشد، اعتبارش هم متوقف بر مخصصیت و مستلزم دور است ـ به خلاف «لا تنقض الیقین بالشک».

اما علت تقدم استصحاب بر اصالت التخییر عقلی: اصل مذکور در دوران بین محذورین جاری می‌شود و اتفاقاً مثال قبل، یعنی: صلات جمعه را می‌توان در«ما نحن‌فیه» ذکر نمود که:

بعضی از فقها فرضاً یا احتمالاً یا از نظر فتوا قائل به حرمت نماز جمعه ـ در عصر غیبت ـ شده‌اند و فرض نمائید، فردی مردد است که آیا نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است[1] یا این که حرام می‌باشد[2].

در فرض مذکور ابتداءً امر، بین دو محذور، دائر است و در دوران بین محذورین، اصالت التخییر، جاری می‌شود لکن باید توجه داشت که اصل مذکور در موردی جاری می‌شود که احد طرفین مرجح نداشته باشد.

---

۱ ـ که بعضی به آن قائل شده‌اند.

۲ ـ کما این که بعضی چنان احتمالی داده‌اند.

و اما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابين، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، كاستصحاب وجوب [1] أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب، فهو من باب تزاحم [2] الواجبين [۱].

سؤال: آیا استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه به استناد «لا تنقض» صلاحیت مرجحیت ندارد به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت امر، بین دو محذور، دائر است و هیچ گونه مرجحی هم مطرح نیست لذا اصالت التخییر عقلی، جاری می‌شود؟

جواب: خیر! مسلماً استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه، مسأله را از عدم ترجیح، خارج و حکم می‌نماید، مرجح وجود دارد، و آن، مقتضای استصحاب وجوب است.

۲ ـ تزاحم استصحابین

[۱] ـ سؤال: اگر دو استصحاب با یکدیگر متعارض شدند، حکمش چیست؟

قبل از بیان پاسخ مسأله باید مشخص نمائیم که علت تعارض چیست؟

[۱ ـ کما لو علم بوجوب الانفاق علی والده و بوجوب الصدقة علی الفقیر بدرهم ثم شک فی بقاء الوجوبین فی زمان لا یتمکن الا من درهم واحد فانه یستصحب وجوب الامرین معاً و یتخیر بینهما ان لم یکن اهم و الا تعین علیه «فان قلت» یعلم بعدم فعلیة احدهما فکیف یجری الاستصحاب فیهما «قلت» : العلم المذکور لا یمنع فی المقام لان عدم الفعلیة المعلوم انما هو لقصور فی المکلف لا التکلیف و مثله لا ینافی العلم بالوجوب فضلاً عن استصحابه «فان قلت» : لا یترتب الاثر علی کل منهما لعدم القدرة فلا یجری الاستصحاب الا فی احدهما و یترتب علی ذلک ان لو کان احدهما اهم لم یتعین جریان الاستصحاب فیه لیلزم بعینه «قلت» : یکفی فی الاثر العملی کونه تخییریا.

۲ ـ فیتخیر بینهما ان لم یکن احد المستصحبین اهم و الا فیتعین الاخذ بالاهم و لا مجال لتوهم انه لا یکاد یکون هناک اهم لاجل ان ایجابهما انما یکون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزیة فی احدهما اصلاً کما لا یخفی و ذلک لان الاستصحاب انما یتبع المستصحب فکما یثبت به الوجوب و الاستصحاب یثبت به کل مرتبة منهما فتستصحب فلا تغفل . «منه قدس سره»] ر.ک : حقائق الاصول ۲/ ۵۴۱ ـ ۵۴۰.

. . . . . .

دو علت برای تعارض استصحابین، مطرح است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱ ـ گاهی علم به کذب یکی از دو استصحاب نداریم به عبارت دیگر: علم به انتقاض حالت سابقه، مطرح نیست[1] بلکه منشأ تعارض، چنین است:

فرض کنید دو شیء سابقاً واجب بود و تضادی هم بین آن‌ها محقق نبود و ما هر دو را خارجاً اتیان نمودیم لکن «فعلاً» که می‌خواهیم وجوب هر دو را استصحاب و به «لا تنقض» تمسک نمائیم، بین آن دو به علت ضیق وقت یا به علل دیگر ـ مانند عدم قدرت بر اتیان هر دو[2] ـ تضاد، محقق شده یعنی در زمان استصحاب، بین آن دو، تضاد، محقق شده[3] و اگر بخواهیم دو استصحاب وجوب جاری نمائیم، نتیجه‌اش این می‌شود که دو شیء متضاد، نسبت به ما واجب باشد.

اکنون که علت و خصوصیات مسأله را مشخص نمودیم به پاسخ سؤال می‌پردازیم:

هر دو استصحاب را جاری نمائید و بگوئید آن دو شیء، واجب است منتها چون مسألهٔ تزاحم بین واجبین ـ مانند مسألهٔ صلات و ازالهٔ نجاست از مسجد[4] ـ مطرح است، اهم را اخذ نمائید و اگر اهم، وجود نداشت، نوبت به تخییر بین واجبین متزاحمین می‌رسد.

لکن باید توجه داشت که در محل بحث، وجوب واجبین به وسیلهٔ استصحاب، ثابت شده ولی در سائر موارد، واجبین متزاحمین با دلیل، ثابت می‌شد.

خلاصه: اگر منشأ تعارض دو استصحاب، تضاد حادث بین متعلقین و موضوعین باشد، هر دو استصحاب، جاری و مسألهٔ تزاحم، مطرح می‌شود.

---

۱ ـ احتمال می‌دهیم هر دو حالت سابقه، باقی باشد، بدون این که علم به خلاف داشته باشیم.

۲ ـ فعلاً قدرت بر اتیان هر دو نداریم بلکه احدهما را می‌توانیم، اتیان نمائیم.

۳ ـ پس منشأ تعارض استصحابین، تضادی است که فعلاً حادث شده و بین موضوعین در زمان سابق، تضادی نبوده.

٤ ـ برای توضیح بیشتر دربارهٔ آن به ایضاح الکفایة جلد دوم صفحهٔ ٤٧٣ ـ ٤٢١ رجوع نماید.

و إن كان مع العلم بانتفاض الحالة السابقة في أحدهما، فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للمستصحب [لمستصحب] الآخر، فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و قد كان طاهراً، و أخرى لا يكون كذلك.

فان كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، و جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين [اليقين] بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته[1].

و بالجملة فكل من السبب و المسبب و إن كان مورداً للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الأوّل بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلاوجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي [۱].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اصل سببی و مسببی

[۱] ـ ۲ : گاهی منشأ تعارض استصحابین، این است که علم اجمالی به کذب «احدهما» داریم[2] به عبارت دیگر: علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در

---

۱ ـ و من آثار نجاسة الثوب نجاسة الارض الواقع هو عليها و رفع طهارتها فاستصحاب طهارة الارض نقض لليقين بنجاسة الثوب بخلاف استصحاب نجاسته اذ لا يلزم منه نقض اليقين بطهارة الارض بالشک بل باليقين بما هو رافع لطهارتها و هو وقوع الثوب المحكوم شرعاً بنجاستها عليها . ر.ک : شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۰۱/۲.

۲ ـ در باب تعادل و تراجیح که مسألهٔ تعارض بین امارتین یا خبرین را مطرح می‌کنند، یکی از علل و عوامل تعارض، علم اجمالی به کذب «احد الخبرین» است که فرض کنید، مفادشان هم با یکدیگر ←

.....

«احد الاستصحابین» داریم لذا با آن علم اجمالی نمی‌توان گفت هر دو استصحاب، صحیح و می‌توان طبق آن‌ها عمل نمود بلکه مسألهٔ تعارض، مطرح است و مرجحی هم نداریم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مسأله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی یکی از استصحابین، نسبت به دیگری سببیت دارد یعنی: شک در «احدهما» مسبب از شک در استصحاب دیگر است ضمناً «سببیت و مسببیت» آن، «شرعیه»[1] است در حقیقت، یکی از استصحابین از آثار شرعیهٔ استصحاب دیگر است و ما علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم.

مثال: فرضاً فلان لباس قطعاً متنجس بوده و شما آن را با آبی غَسْل نموده‌اید که حالت سابقهٔ طهارت داشته لکن آن آب در زمان غَسْل، مشکوک الطهاره بوده و در نتیجه، شما فعلاً مردد هستید، آن لباسی را که با آب مشکوک الطهاره، غَسْل نموده‌اید، طاهر شده یا نه یعنی: اگر طهارت آن آب، باقی مانده باشد، لباس متنجس شما هم تطهیر شده اما اگر طهارت آن آب ـ در هنگام تطهیر ـ زائل شده، لباس متنجس شما هم تطهیر نشده و تنجسش زائل نگشته است.

← منافات ندارد لکن یقین داریم، یکی از خبرین، کذب است لذا علم اجمالی مذکور، موجب تعارض می‌شود.

۱ ـ و اما اذا کان من الآثار العقلیة لمستصحب الآخر کتسبب بقاء الکلی عن الشک فی حدوث الفرد الباقی فلا یکون المسبب و هو بقاء الکلی من لوازم وجود الفرد شرعاً بل من لوازمه العقلیة فلا یکون استصحابه حاکماً علی استصحاب الکلی کما تقدم تفصیله فی التنبیه الثالث . ر . ک : منتهی الدرایة ۷۸۳/۷.

. . . . . .

در فرض مذکور «ابتداءً» با دو استصحاب به این نحو، مواجه هستیم:

۱ ـ استصحابی، نسبت به آب، جاری می‌شود و می‌گوید چون آن آب سابقاً طاهر بوده و در زمان غَسْل لباس، شک در بقاء طهارتش دارید، بقاء طهارت آب، استصحاب می‌شود.

۲ ـ یک استصحاب هم «ابتداءً» نسبت به لباس جریان پیدا می‌کند و می‌گوید آن لباس، قبل از تطهیر به وسیلهٔ آن آب قطعاً متنجس بوده و بعد از غَسْل، مردد هستیم که آیا تنجسش زائل شده یا نه لذا استصحاب بقاء تنجس لباس، جریان پیدا می‌کند پس ابتداءً نسبت به هر یک از آب و لباس، یک استصحاب جریان دارد و شک در نجاست لباس، مسبب از شک در بقاء طهارت آب است، منشأ شک در بقاء نجاست لباس، این است که نمی‌دانید آیا آن آب، در حال تطهیر و غَسْل، طاهر بوده یا نه پس شک در طهارت آب، جنبهٔ سببی و شک در نجاست لباس، جنبهٔ مسببی دارد و «سببیت و مسببیت» هم شرعیه هست یعنی: شارع مقدس می‌گوید: اگر لباس متنجسی با آب طاهر، تطهیر شد، در طهارت تأثیر می‌کند به عبارت دیگر: وقتی شارع می‌گوید «هذا الماء طاهرٌ»، یعنی آثار شرعیهٔ طهارت را بر آن مترتب کن و یکی از آثار شرعیهٔ طهارت آن آب، این است که اگر لباس متنجسی با آن تطهیر شود «یصیر طاهراً» پس طهارت لباس متنجس هم از آثار شرعیهٔ طهارت آب است و شارع، حکم به ترتب آن اثر نموده.

جمع‌بندی: در فرض مسأله «ابتداءً» با دو استصحاب، مواجه هستیم که با یکدیگر متعارضند زیرا یقین داریم بین آن دو، جمع نمی‌شود که هم آب، طاهر و هم لباس، متنجس باشد بلکه یا باید آب، طاهر نباشد یا باید نجاست لباس، زائل شده باشد، امکان ندارد هم آب، طاهر و هم نجاست لباس، باقی باشد پس علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم در حالی که نسبت «احد الاستصحابین» به دیگری، نسبت

.....

مسبب به سبب است.

تذکر: قبل از تصویر فرض دوم[1] مسأله، حکم فرض اول راکه اخیراً توضیح دادیم، بیان می‌کنیم:

در فرض مذکور، استصحاب در سبب، جاری می‌شود نه مسبب زیرا اگر استصحاب در جانب سبب، جاری شد و فرضاً شارع مقدس فرمود: «هذا الماء طاهرٌ» و اثر طهارت، این بود که آن لباس مغسول، نجاستش زائل شده، با جریان استصحاب طهارت، شما تردیدی در زوال نجاست لباس ندارید و نسبت به لباس، مسألهٔ نقض یقین به شک، مطرح نیست، شارع فرموده: «هذا الماء طاهر» و شما هم لباس متنجس را با آب طاهر شرعی تطهیر کرده‌اید پس با جریان استصحاب در ناحیهٔ سبب، نسبت به مسبب «موضوع» باقی نمی‌ماند و نقض یقین به شک تحقق ندارد و آن عنوانی که در ادلهٔ «لا تنقض» ذکر شده، منتفی می‌شود، در حقیقت با جریان استصحاب در سبب، نقصی به دلیل استصحاب، وارد نشده، دلیل استصحاب می‌گوید شما «نقض الیقین بالشک» ترتیب دهید، اما در محل بحث با جریان استصحاب دربارهٔ سبب، نسبت به مسبب، نقض یقین به شک «موضوعاً» محقق نیست تا ضربه‌ای به دلیل استصحاب، وارد شود.

به خلاف این که مطلب را عکس نمائید یعنی: اگر شما استصحاب را دربارهٔ لباس جاری نمودید و گفتید فعلاً آن لباس، متنجس است، سؤال ما این است که مسألهٔ طهارت آب، چه شد ـ لازمهٔ تنجس لباس، این نیست که آب هم متنجس باشد به عبارت واضح‌تر در طرف دیگر مسأله، سببیت و مسببیت، مطرح نیست ـ آیا نسبت به آن، استصحاب جاری می‌نمائید یا نه، اگر استصحاب را نسبت به آب هم جاری کنید، می‌گوئیم: علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم، اگر بخواهید، استصحاب جاری ننمائید

---

۱ ـ که «سببیت و مسببیت» در آن، مطرح نیست.

. . . . . .

در دلیل «لا تنقض» تصرف نمودید زیرا نسبت به آب، نقض یقین به شک، مطرح است و عنوان استصحاب تحقق دارد یعنی: در عین حال که موضوع استصحاب، محقق است شما می‌خواهید از حکمش که عبارت از حرمت نقض یقین به شک است، صرف‌نظر نمائید «**و هذا تخصیصٌ**».

خلاصه: اگر استصحاب در ناحیهٔ مسبب، جاری شود، لازمه‌اش این است که در دلیل استصحاب، تخصیص تحقق پیدا کند و مسأله به همین جا ختم می‌شود و لزومی ندارد آن را ادامه دهیم زیرا اگر استصحاب در سبب، جاری شود، مستلزم تخصیص نیست اما اگر استصحاب را در ناحیهٔ مسبب جاری نمائیم، مستلزم تخصیص است ـ امر، دائر بین تخصیص و عدم تخصیص است و عدم التخصیص تقدم دارد «**هذا اولاً**».

«**ثانیاً**»: تخصیص، مستلزم محال است زیرا اگر بنا باشد، استصحاب در مسبب، جاری شود و دلیل «لا تنقض» را نسبت به سبب تخصیص بزنند، متوقف بر این است که استصحاب مسببی ـ در عین حال که استصحاب سببی مطرح است ـ اعتبار داشته باشد و الا اگر معتبر نباشد، نمی‌توانید به واسطهٔ شک مسببی و استصحاب مسببی، تخصیصی بر «لا تنقض» وارد نمائید و اگر بخواهد، معتبر باشد، اعتبارش بر مخصصیتش متوقف است پس همان «دوری» که قبلاً[1] تحقق پیدا می‌کرد در محل بحث هم محقق می‌شود مضافاً بر این که گفتیم: نیازی به مطرح کردن مسألهٔ «دور» نیست چون اگر امر، بین تخصیص و عدم تخصیص، دائر شد، «عدم التخصیص» مقدم است.

خلاصه: در فرض مسأله، مسلماً و بلا اشکال، استصحاب در شک سببی، جاری می‌شود نه مسببی[2].

---

۱ ـ در صفحهٔ ۹۰ مشروحاً بیان کردیم.

۲ ـ البته مشروط بر این که «سببیت و مسببیت» شرعیه باشد.

نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب[١] بوجه[٢] لكان الاستصحاب المسببي جارياً، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه و عموم خطابه[٣] [١].

---

[١] ـ اگر در یک مورد به علتی استصحاب نتوانست در شک سببی جریان پیداکند[٤] در این صورت، استصحاب در شک مسببی، جاری می‌شود بدون این که مانعی وجود داشته باشد.

تذکر: مصنف ﷺ در پایان این عبارت کتاب: ـ «و بالجملة : فكل من السبب و المسبب و ان كان مورداً للاستصحاب الا ان الاستصحاب فى الاول بلامحذور، بخلافه فى الثانى ففيه محذور التخصيص بلاوجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببى» ـ تعلیقه‌ای دارند که آن را همراه با نکته‌ای از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ

[١ ـ اى: السببى.

٢ ـ اما بالمعارضة او باصل مقدم عليه او بان لا اصل اصلاً فى طرف السبب ينقح موضوع الحكم فى طرف المسبب.

٣ ـ و من الموارد التى يجرى فيه استصحاب المسبب هو ما اذا لم يكن الاصل فى طرف السبب مزيلاً للشك فى المسبب كما لو شك فى اللباس انه من الحيوان المأكول اللحم او من غيره و صار هذا الشك سبباً للشك فى صحة الصلاة فيه فان اجراء اصالة الحل فى الحيوان المتخذ منه اللباس مضافاً الى معارضتها باصالة عدم كونه مأخوذاً من مأكول اللحم لا يرفع الشك فى جواز الصلاة فيه مع ان الشك سببى و مسببى و الترتب شرعى ايضاً فان الاصل المزبور لا يثبت كون الحيوان المتخذ منه اللباس من النوع المأكول اللحم غايته اثبات حلية اكله و مجرد ذلك لا يكفى فى جواز الصلاة فيه و من الموارد التى لا اصل فى طرف السبب اصلاً كما اذا ورد اكرم العلماء و كان زيد عالماً محكوماً بوجوب الاكرام ثم انقضى عنه المبدأ اى العلم و شككنا فى وجوب اكرامه من جهة الشك فى مفهوم المشتق فى انه حقيقة فى خصوص المتصف و المتلبس او الاعم منه و ممن انقضى عنه المبدأ فلا اصل فى طرف السبب اى المسألة الاصولية فيجرى استصحاب وجوب الاكرام فى طرف المسبب و قد تعرض له المصنف فى مسألة المشتق فراجع] . ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٠٣/٢.

٤ ـ مثلاً یکی از شرائط استصحاب، محقق نبود.

. . . . . .

عبدالحسین رشتی نقل می‌نمائیم:

و علق فی الهامش هنا ما هذا لفظه: «و سر ذلک ان رفع الید عن‌الیقین فی مورد السبب یکون فرداً لخطاب لا تنقض الیقین و نقضاً للیقین بالشک مطلقاً بلاشک بخلاف رفع الید عن الیقین فی مورد المسبب فانه انما یکون فرداً له اذا لم یکن حکم حرمة النقض یعم النقض فی مورد السبب و الا لم یکن بفرد له اذ ح یکون من نقض الیقین بالیقین ضرورة انه یکون رفع الید من نجاسة الثوب المغسول بماء محکوم بالطهارة شرعاً باستصحاب طهارته للیقین بان کل ثوب نجس یغسل بماء کذلک یصیر طاهراً شرعاً و بالجملة من الواضح لمن له ادنی تأمل ان اللازم فی کل مقام کان للعام فرد مطلق و فرد کان فردیته معلقة علی شمول حکمه لذلک الفرد المطلق کما فی المقام کما لو کان هناک عامان کان لاحدهما فرد مطلق و للآخر فرد کان فردیته معلقة علی عدم شمول حکم ذلک العام لفرده المطلق کما هو الحال فی الطرق فی مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حکم العام لفرده المطلق حیث لا مخصص له و معه لا یکون فرد آخر یعمه او لا یعمه و لا مجال لان یلتزم بعدم شمول حکم العام للفرد المطلق لیشمل حکمه لهذا الفرد فانه یستلزم التخصیص بلا وجه او بوجه دائر کما لا یخفی علی ذوی البصائر انتهی» [منه ﷺ].

و بالتأمل فی هذا التعلیق یندفع ما قد یقال من انا و ان سلمنا ان ابقاء الشک السببی تحت عموم قوله لا تنقض الخ یوجب خروج الشک المسببی منه دون العکس الا انه یتوقف علی قیام دلیل علی ابقاء الشک السببی اولا لیصیر خروج المسببی بالدلیل لکنه لادلیل علیه لان نسبة العام فی الشمول لا فراده نسبة واحدة و ان لزم من شموله لبعضها خروج البعض الاخر نظیر الظن المانع و الممنوع حیث ان دخول الظن المانع تحت دلیل الانسداد و ان منع دخول الممنوع منه فیه لان موضوع الدلیل المذکور کل ظن لم یقم دلیل علی عدم اعتباره و بعد دخول الظن المانع تحته یصیر الظن الممنوع من الظنون التی قام الدلیل علی عدم اعتبارها الا انه فرع دخوله تحته قبله و لا دلیل علیه فیتزاحمان من حیث

و إن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضي إثباتاً و فقد المانع عقلاً.

أما وجود المقتضي، فلإطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب: (ولكن تنقض اليقين باليقين) لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره: (لا تنقض اليقين بالشك) لليقين و الشك في أطرافه، للزوم المناقضة في مدلوله، ضرورة المناقضة بين السلب الكلّي و الإيجاب الجزئي، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل، و شموله لما في أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري إلى غيره مما ليس فيه ذلك[1]. و أما فقد المانع، فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب

الاندراج تحته و وجه الدفع واضح حيث ان الشک السببی من افراد حرمة نقض الیقین بالشک مطلقاً سواء قلنا بخروجه من هذا الحکم بدخول الشک المسببی فیه ام لا و اما الشک المسبب فصیرورته فرداً یتوقف علی خروج الشک السببی من حکمه فلا یعقل ادخال الشک المسببی فی موضوع الحکم باخراج الشک السببی منه لانه بعد فرض کون السببی من جملة افراده لا یجوز صرف الید عن شموله له الا بعد ادخال الاول فی موضوع الحکم و الفرض ان دخوله فیه فرع خروج الثانی منه و هو «دور» ظاهر[2].

---

١ ـ مضافاً الی ان ظهور النهی فی العموم للیقین و الشک فی طرفی الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالی اقوی من ظهور الذیل فی العموم للیقین بانتقاض الحالة السابقة فی احدهما اجمالاً لوقوع الجنس فی سیاق النهی الوارد فی مقام الکبری بخلاف الذیل بل قد یقال بعدم ظهور الذیل فی العموم اصلاً لعدم لفظ موضوع للعموم فیه و عدم کونه فی مقام البیان من هذه الجهة ولو سلم کونه فی مقام البیان فشمول الصدر للیقین و الشک فی الطرفین یصلح قرینة علی عدم ارادة الیقین بالانتفاض اجمالاً بینهما من المطلق الذی هو لفظ الیقین فی الذیل. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٠٣/٢.

٢ ـ ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٠٢/٢.

إلا المخالفة الالتزامية، و هو ليس بمحذور لا شرعاً و لا عقلاً[1] [۱].

تعارض استصحابین

[۱] ـ ب : گاهی با دو استصحاب، مواجه هستیم که علم اجمالی به کذب احدهما داریم و مسألهٔ سببیت و مسببیت هم مطرح نیست مانند استصحاباتی که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می‌کند.

مثال[2]: دو ظرف آب ـ الف و ب ـ داریم و علم اجمالی پیدا کردیم که احدهما به صورت غیر معین با نجاست ملاقات کرده است، در فرض مذکور، وقتی به هر کدام از آن دو ظرف توجه می‌نماثیم، می‌بینیم دربارهٔ آن‌ها استصحاب طهارت، جریان پیدا می‌کند.

به ظرف «الف» نظر می‌افکنیم، می‌گوئیم: این ظرف «کان طاهراً قطعاً» لکن اکنون مردد هستیم که آیا طهارتش به واسطهٔ ملاقات با نجاست، زائل شده یا نه زیرا نمی‌دانیم آیا نجاست با ظرف «الف» ملاقات کرده یا نه لذا «ابتداءً» استصحاب طهارت در آن، جاری می‌شود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

به ظرف «ب» نظر می‌کنیم، می‌گوئیم: «ابتداءً» استصحاب طهارت در آن هم جریان دارد و مسألهٔ سببیت و مسببیت هم مطرح نیست بلکه هر دو ظرف در عرض یکدیگرند بدون این که تقدم و تأخری، مطرح باشد لکن علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین»

---

۱ ـ اما الاول فواضح و اما الثانی فلعدم قیام دلیل علی وجوب الالتزام اصلاً و علی تقدیر وجوبه ـ ایضاً ـ فلا محذور فیه کما تقدم تفصیل ذلک فی دوران الامر بین المحذورین، فراجع . مشکینی «ره». ر .ک : شرح کفایة الاصول محشیٰ به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۳۵۸/۲.

۲ ـ کما لو توضأ بمایع مردد بین البول و الماء غفلة فیستصحب بقاء الحدث و طهارة الاعضاء و العلم الاجمالی بزوال احدهما لیس مانعاً اذ الواحد المردد بین الحدث و طهارة البدن لیس له حکم شرعی کی یصیر مانعاً عن العمل بالاستصحابین و لا یلزم من الحکم بوجوب الوضوء و عدم غسل الاعضاء مخالفة عملیة لخطاب شرعی . ر .ک:کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۰۳/۲.

. . . . . .

داریم چون اگر کسی به وسیلهٔ دو استصحاب بگوید هر دو اناء، طاهر است، می‌گوئیم: علم اجمالی داریم که احدهما با نجاست ملاقات کرده لذا نمی‌توان گفت هر دو ظرف، محکوم به طهارت است پس می‌گوئیم بین دو استصحاب، تعارض است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟ آیا هر دو استصحاب جریان پیدا می‌کند یا نه؟

جواب: در مسأله، دو مبنا ـ یکی مربوط به شیخ اعظم ﷺ و دیگری مربوط به مرحوم آقای آخوند ﷺ ـ مطرح است و مسأله، اختصاصی به استصحاب ندارد بلکه به صورت کلی است که:

چرا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود به عبارت دیگر: چرا در اطراف علم اجمالی نمی‌توان به استصحاب، برائت یا قاعدهٔ طهارت تمسک نمود، آیا در مثال مذکور، نسبت به هر یک از آن دو ظرف ـ تک تک آن‌ها ـ شک در طهارت نداریم؟ آری! لذا می‌گوئیم چرا قاعدهٔ طهارت جریان پیدا نمی‌کند و منشأش چیست.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟

مبنای مصنف ﷺ: به نظر ایشان باید ملاک و میزان را چنین قرار داد که: اگر جریان اصل عملی در اطراف علم اجمالی، مستلزم مخالفت قطعیهٔ عملیه با یک تکلیفِ منجّزِ معلوم شود، در این صورت، اصل عملی جریان پیدا نمی‌کند و علتش هم این است که مخالفت قطعی با یک تکلیف منجز معلوم «عقلاً و شرعاً» دارای محذور است پس در هر موردی که جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد، جریان پیدا نمی‌کند لکن چنین نیست که همیشه جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد که اینک به ذکر دو مثال می‌پردازیم:

الف: در همان مثال قبل که دو ظرف آب به نام الف و ب داشتیم که هر دو سابقاً معلوم الطهاره بوده‌اند لکن فعلاً علم اجمالی به نجاست احدهما پیدا شده، لازمهٔ اجرای

. . . . . .

دو استصحاب طهارت، نسبت به آن دو ظرف، این است که با تکلیفِ منجزِ معلومِ «اجتنب عن النجس» مخالفت قطعیهٔ عملیه شود پس اگر بخواهیم با هر دو ظرف، معاملهٔ طهارت نمائیم، مستلزم چنان تالی فاسدی هست.

ب: مثال قبل را به این نحو، عکس می‌نمائیم که: فرض کنید دو ظرف آب داریم که هر دو سابقاً معلوم النجاسة بوده‌اند لکن فعلاً علم اجمالی، حاصل شده که «احدهما» تطهیر شده، در فرض مذکور اگر نسبت به آن دو ظرف، دو استصحاب نجاست جاری نمائید باکدام تکلیفِ معلومِ منجز، مخالفت قطعیهٔ عملیه شده؟ با هیچ تکلیفی مخالفت نشده بلکه اجرای دو استصحاب نجاست، قریب به احتیاط و دال بر شدت احتیاط است چون مفاد استصحاب، این است که باید از هر دو ظرف اجتناب نمود.

خلاصه: خلاصه به نظر مصنف ﷺ ملاک و میزان، همان مسألهٔ مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است لذا شما توجه نمودید که در مثال «الف» استصحابین، جریان پیدا نمی‌کند لکن در مثال «ب» جاری می‌شود چون تالی فاسدی ندارد.

نقد و بررسی کلام[1] شیخ اعظم ﷺ

مبنای شیخ اعظم ﷺ: به نظر ایشان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود زیرا جریانش مستلزم تناقض در ادلهٔ اصول است.

توضیح ذلک: در دلیل استصحاب، دو جمله ذکر شده:

۱ ـ «لا تنقض الیقین بالشک». ۲ ـ «لکن تنقضه بیقین آخر»، یعنی همان طور که از نقض یقین به شک نهی می‌کند، می‌گوید «انقضه بیقین آخر» پس در واقع با دو تکلیف، مواجه هستیم یکی حرمت نقض یقین به شک و دیگری وجوب نقض یقین به یقین.

---

۱ ـ دربارهٔ جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی.

.....

به نظر شیخ اعظم ﷺ در همان مثال اول ـ الف ـ که می‌خواهید دو استصحاب طهارت جاری نمائید از یک طرف «لا تنقض الیقین بالشک» را رعایت کردید اما از طرف دیگر با جملهٔ «انقضه بیقین آخر» چه می‌کنید؟ شما که علم اجمالی به نقض یکی از آن دو حالت سابقه دارید، در حقیقت، یقین به نقض حالت سابقه دارید منتها یقین اجمالی، نه تفصیلی پس «اصل الیقین» به قوت خود، محفوظ است.

از یک طرف «لاتنقض» می‌گوید: هر دو استصحاب، جاری هست از طرف دیگر «انقضه بیقین آخر» می‌گوید نباید نقض یقین به شک نمائید، پس در فرض مذکور چه باید کرد؟

اگر بخواهیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب جاری نمائیم، لازمه‌اش صرف نظر کردن از «انقضه بیقین آخر» است پس راه حلش این است که بگوئیم اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود و ادلهٔ اصول، ارتباطی به اطراف علم اجمالی ندارد.

مبنای شیخ اعظم ﷺ همان است که بیان کردیم و فرقی هم ندارد که مخالفت قطعیهٔ عملیه، محقق بشود یا نشود یعنی: جریان استصحاب در هر دو فرض مذکور، مستلزم تناقض در ادلهٔ استصحاب است لذا می‌گوئیم: اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود[1].

سؤال: آیا مبنای مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: اشکال مصنف ﷺ به مبنای شیخ اعظم ﷺ این است که:

در تمام ادلهٔ استصحاب، جملهٔ دوم ـ یعنی: «تنقضه بیقین آخر» ـ ذکر نشده بلکه در بعضی از آن‌ها مذکور است و در بسیاری از ادله فقط همان جملهٔ اول ـ یعنی: «لاتنقض الیقین بالشک» ـ ذکر شده و نتیجه‌اش این است که اگر آن روایتی که واجد هر دو جمله

---

۱ ـ برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایة، جلد چهارم، صفحه ۱۲۱ مراجعه نمائید.

و منه[۱] قد انقدح عدم جريانه في اطراف العلم بالتكليف فعلا أصلاً ولو في بعضها، لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لا يخفى [۱].

است به علت تناقض ـ در صدر و ذیل ـ نتواند شامل اطراف علم اجمالی شود، چه مانعی دارد، روایتی شامل اطراف علم اجمالی شود که واجد جملهٔ اول است.

به عبارت دیگر: روایتی که واجد هر دو جمله است، حجیت استصحاب را در اطراف علم اجمالی، نفی نمی‌کند بلکه فقط به علت تناقض نمی‌تواند شامل اطراف علم اجمالی شود، در این صورت می‌گوئیم روایتی که جملهٔ دوم در آن ذکر نشده و تناقض در آن تحقق پیدا نمی‌کند چرا شامل اطراف علم اجمالی نشود.

خلاصه: اشکال ما به مبنای شیخ اعظم ﷺ این است که اگر جملهٔ دوم در تمام روایات بود و حتی یک روایت نداشتیم که خالی از جمله دوّم باشد، حق با شیخ اعظم ﷺ بود لکن ما مشاهده می‌کنیم که در بسیاری از روایات باب اصلاً جملهٔ دوم ذکر نشده لذا به چه دلیل بگوئیم آن روایات، شامل اطراف علم اجمالی نمی‌شود؟

نتیجه: طبق مبنای مصنف ﷺ علت عدم جریان استصحاب ـ و سائر اصول عملیه ـ در اطراف علم اجمالی فقط مسألهٔ محذور مخالفت قطعیهٔ عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است «لا غیر».

[۱] ـ تذکر: مصنف ﷺ قائل به توسعه‌ای هستند که در اول بحث «اشتغال» هم

---

۱ ـ ای: ومما تقدم من ان المانع من جریان الاستصحاب هی المخالفة العملیة دون الالتزامیة ظهر... الخ، و هذا اشارة الی صورة عرضیة الشکین و العلم الاجمالی بانتفاض احد المستصحبین، و لزوم المخالفة القطعیة العملیة من جریان الاستصحاب فیهما، و المخالفة الاحتمالیة من جریانه فی بعضها. و محصل ما افاده فی حکمها: عدم جریان الاستصحاب لا فی جمیع الاطراف، للقطع بالمخالفة، و لا فی بعضها لاحتمال المخالفة و کلاهما محذور عقلی مع فرض العلم بفعلیة التکلیف علی کل تقدیر کما تقدم تفصیل ذلک فی مباحث العلم الاجمالی من مباحث القطع و فی اوائل الاشتغال. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/۸۰۱.

. . . . . .

متذکر شدیم که: گاهی تکلیف معلوم منجز «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که نه تنها مخالفت قطعیه‌اش حرام است بلکه حتی مخالفت احتمالیه هم با آن حرام می‌باشد یعنی حتماً باید با آن تکلیف، موافقت قطعیه نمود.

نتیجهٔ چنان فرضی، این است که در اطراف علم اجمالی نه تنها «استصحابین» جاری نیست بلکه اگر یکی از آن دو استصحاب هم مانعی داشته باشد، استصحاب دیگر هم جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر استصحاب دیگر جاری شود، مخالفت احتمالیه محقق می‌شود و فرض ما این بود که آن تکلیف معلوم، «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که حتی مولا راضی نیست با آن، مخالفت احتمالیه نمود.

خلاصه: گاهی در اطراف علم اجمالی حتی یک اصل عملیّ هم نمی‌تواند جریان پیدا کند گرچه به معارض هم مبتلا نباشد.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در شرح کفایة الاصول خود بعد از عبارت مذکور مصنف ﷺ به ذکر مثال و تحقیقی پرداخته‌اند که «نگارنده» عین آن را نقل می‌کند: «و منه قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف ... ففی جریانه لا محالة یکون محذور المخالفة القطعیة او الاحتمالیة کما لایخفی». کما لوعلم بنجاسة احد الطاهرین او قام دلیل علی عدم الجمع بین الاستصحابین کمسألة تتمیم الماء النجس کراً بماء طاهر حیث قام الاجماع علی اتحاد حکم المائین بحسب الطهارة و النجاسة مطلقاً واقعیتین او ظاهریتین و مجرد اتحاد حکمهما واقعاً لایکفی فی المنع عن الجریان فان الاتحاد الواقعی لاینافی التعدد الظاهری الا من باب المخالفة الالتزامیة و من هذا التحقیق ظهر انه لا وجه لما ذکره الشیخ الانصاری ﷺ فی المقام و هو انه اذاکان الشک فی کلیهما مسبباً عن امر ثالث فموردہ ما اذا علم ارتفاع احد الحادثین لا بعینه و شک فی تعیینه فاما ان یکون العمل بالاستصحابین مستلزماً لمخالفة قطعیة عملیة و اما ان لا یکون و علی الثانی فاما ان یقوم دلیل من الخارج علی عدم الجمع اولا و علی الثانی لا یخلو اما ان یترتب اثر شرعی علی کل من المستصحبین فی الزمان اللاحق کما فی استصحاب بقاء

.....

الحدث و طهارة البدن فيمن توضأ غافلاً بمايع مردد بين الماء و البول و مثله استصحاب طهارة كل من واجدى المنى فى الثوب المشترک و اما ان يترتب الاثر على احدهما دون الآخر كما فى دعوى الموكل التوكيل فى شراء العبد و دعوى الوكيل التوكيل فى شراء الجارية ففى الصورتين الاوليين حكم بالتساقط معللاً بان العلم الاجمالى هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض اليقين بالشک و لكن تنقضه بيقين آخر لان هذا الخطاب لاشتماله على حكمين احدهما حرمة نقض اليقين بالشک و الثانى وجوب نقضه باليقين لو عم لكل من طرفى العلم الاجمالى لزم المحال للمناقضة الضرورية بين لزوم الاخذ بالحالة السابقة فى كل منهما بمقتضى صدر الخطاب و لزوم الاخذ بخلاف تلک الحالة فى احدهما بمقتضى ذيله و عمومه لواحد منهما على التعيين بلامعين و على التخيير يستلزم لاستعمال اللفظ فى معنيين و ليس يصح ارادة القدر المشترک بين الحرمتين فانه خلاف الظاهر مع انه مستلزم ح لعدم دلالة الاخبار على حرمة النقض لا تعييناً و لا تخييراً فلابد من التماس دليل آخر على التعيين و دعوى ان المراد من احدهما ليس مصداقه حتى يلزم الاستعمال المزبور و انما المراد مفهومه و هو لا يستلزمه لكونه مفهوماً واحداً فمدفوعة بانه و ان كان لا يستلزمه لكنه ليس من مصاديق العام بل مفهوم منتزع من بعض افراده و ذلک لما علمت ان المقتضى بمعنى العموم الفعلى للاستصحاب فى طرفى الشبهة موجود قطعاً و المناقضة المذكورة تمنع لزومها بمعنى ظهور الذيل و ليس اليقين بارتفاع الحالة السابقة فى احدهما مانعاً بنفسه من المقتضى فى اقتضائه و الا لمنع منه فى الصورة الثالثة كما فى مسألة بقاء الحدث و طهارة البدن فى التوضوء بمايع مردد بين الماء و البول ضرورة مناقضة حرمة النقض فى كل واحد من اليقين بالحدث و الطهارة من الخبث سابقاً مع وجوب النقض فى احدهما بمعنى العلم الاجمالى بالانتقاض و انما المانع هو حدوث العلم بتكليف فعلى يكون الاستصحاب فى الاطراف او بعضها مستلزماً لمخالفة عملية له كما عرفت[1].

---

١ ـ ر. ک : شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٠٤/٢.

تذنيب

لايخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال[١] بالعمل، و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة[٢] على استصحاباتها المقتضية لفساد[٣] ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص دليلها بأدلتها، و كون النسبة بينه و بين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردها، مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها، إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لايخفى [١].

بين استصحاب و قواعدى كه در شبهات موضوعيه، جارى مى‌شود چه نسبتى هست؟

[١] ـ در فقه با قواعدى ـ مانند قاعدهٔ تجاوز، فراغ و امثال آن‌ها ـ مواجه مى‌شويم كه مى‌بينيم، فقها عملاً آن قواعد را بر استصحاب، مقدم داشته‌اند مانند:

١ ـ مثلاً اگر كسى در ركعت سوم نماز، مردد شود كه آيا در ركعت دوم، ركوع را اتيان نموده يا نه در فرض مذكور ابتداءً استصحاب عدم اتيان ركوع جريان پيدا مى‌كند

[١ ـ لم يظهر من النصوص اعتبار الاشتغال بالعمل فى جريانها، فلعل المراد صحة جريانها حال الاشتغال. فتأمل.

٢ ـ اعطاء هذه الكلية غير ظاهر لان بعض القواعد الموضوعية يقدم عليها الاستصحاب، كقاعدة الحرية و قاعدة الطهارة الا ان يكون المراد ما يكون نسبة دليله الى دليل الاستصحاب نسبة دليل القواعد الثلاث الى دليله.

٣ ـ قد لا تكون الاستصحابات مقتضية للفساد لعدم تجاوز محل التدارک او لكون المتروک مما لا يكون تركه مفسداً بل يترتب عليه قضائه او سجود السهو اذ مجرى قاعدتى التجاوز و الفراغ اعم من ذلک بل كذا مجرى اصالة الصحة فانها بمعنى التمامية مقابل النقصان] . ر .ک : حقائق الاصول ٥٤٧/٢.

. . . . . .

لکن قاعده تجاوز[۱] می‌گوید: نباید به آن شک اعتنا نمود[۲] و با اتیان سجدتین نمی‌توان رکوع را اتیان کرد بلکه حکم نمائید: رکوع، محقق شده یعنی: قاعدهٔ تجاوز بر استصحاب، مقدم است.

۲ـ اگر کسی بعد از نماز، مردد شود که آیا در رکعت سوم، رکوع را اتیان نموده است یا نه در فرض مذکور در عین حال که استصحاب می‌گوید انجام نداده‌ای اما قاعدهٔ فراغ[۳] می‌گوید چون بعد از فراغ از عمل هستی، حکم کن آن عمل، صحیح است، یعنی: قاعدهٔ فراغ بر استصحاب، مقدم است.

۳ـ فرض کنید: زید، معامله‌ای انجام داده ـ مثلاً خانه‌ای خریده ـ لکن شما مردد هستید آیا آن معامله صحیحاً واقع شده یا نه، مثلاً فلان شرط شرعی در آن رعایت شده یا نه. در فرض مذکور می‌گوئیم: هرچه را در حدوث و تحققش مردد باشیم، استصحاب می‌گوید آن چیز، حادث نشده و تحقق پیدا نکرده لکن «**اصالة الصحة فی عمل الغیر**»[۴] می‌گوید به

۱ـ هی الحکم بوجود الشیء المشکوک بعد الدخول فی غیره مما هو مرتب علیه المستفاد من صحیح زرارة : اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککک لیس بشیء و معتبر اسماعیل بن جابر: کل شیء شک فیه و قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه و ربما یقتضیه ایضاً موثقة ابن ابی یعفور : انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه .ر .ک: حقائق الاصول ۵۴۷/۲.

۲ـ زیرا محل آن گذشته است.

۳ـ هی عبارة عن الحکم بصحة الفعل الموجود فی ظرف الشک فی صحته المستفادة من موثق ابن مسلم عن ابی جعفر «ع» کل ما شککت فیه مما قد مضی فامضه،کما هو المعتضد ببناء العقلاء علی صحة ما شک فی صحته من فعل نفسه و فعل غیره و من هنا یظهر لک الوجه فی سند اصالة صحة عمل الغیر، مضافاً الی ما ادعاه شیخنا الاعظم «قدس سره» من الاجماع القولی و العملی علیها و انه لولاها لاختل نظام المعاد و المعاش. ر.ک: حقائق الاصول ۵۴۷/۲.

۴ـ و هذا الاصل ایضاً من الاصول الجاریة فی صحة عمل الغیر فی قبال صحة عمل النفس بترتیب ←

. . . . . .

استصحاب، توجه نکنید و هرگاه معامله، بیع، نکاح یا امثال آن‌ها بین دو مسلمان، واقع شد، حکم کنید که صحیحاً واقع شده یعنی: قاعدهٔ مذکور بر استصحاب، مقدم است.

سؤال: علت تقدم قواعد مذکور بر استصحاب چیست؟

جواب: قواعد مذکور، نسبت به استصحاب، جنبهٔ مخصصیت دارند یعنی: نسبت بین دلیل استصحاب و قواعد مذکور، عموم و خصوص مطلق است[1] و دلیل «لا تنقض» در مورد قاعدهٔ تجاوز و امثال آن، تخصیص می‌خورد لذا اگر از ما سؤال کنند آیا در موردی «لاتنقض» تخصیص خورده یا نه می‌گوئیم قاعدهٔ تجاوز، فراغ و «اصالة الصحة فی عمل الغیر» مخصصات «لا تنقض» هستند.

تذکر: البته نسبت بین بعضی از قواعد با دلیل استصحاب، عموم و خصوص من وجه است که مرحوم مشکینی ﷺ قاعدهٔ ید را به عنوان مثال در این مورد ذکر کرده‌اند.

قاعدهٔ ید[2]، محل کلام واقع شده که آیا جنبهٔ اماریت دارد یا این که یک اصل عملی هست.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اگر قاعدهٔ ید «اماره» باشد، علت تقدمش بر استصحاب، بدیهی است[3] اما اگر اصل

← آثار صحة الشیء لا فساده، و القدر المتیقن منه جریانه بعد احراز امرین، احدهما: اهلیة الفاعل لصدور الفعل الصحیح منه، و ثانیهما: قابلیة المورد ... . ر.ک: منتهی الدرایة ۸۰٤/۷.

۱ ـ مانند: «اکرم العلماء» و «لا تکرم العلماء من النحویین».

۲ ـ هی الحکم بملکیة شیء لمن کان مسلطاً علیه و متصرفاً فیه لدی الشک فی الملکیة. فللقاعدة موضوع و محمول موضوعها الاستیلاء الخارجی و التسلط العرفی علی ما یشک فی کونه ملکاً واقعاً، و محمولها الحکم بالملکیة و ترتیب آثارها شرعاً، فاذا وجدنا زیداً مستولیاً علی عباءة یلبسها و یتصرف فیها حکمنا بان تلک العباءة ملکه و جاز شرائها منه و التصرف فیها باذنه. ر.ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۱۵.

۳ ـ در صفحهٔ ۸٦ مشروحاً بیان کردیم.

و أما القرعة فالاستصحاب فی موردها یقدم علیها، لأخصیّة دلیله من دلیلها، لاعتبار سبق الحالة السابقة فیه دونها، و اختصاصها[1] بغیر الأحکام إجماعاً لایوجب

عملی باشد، باید ببینیم چرا نسبت آن با استصحاب، عموم و خصوص من وجه است، به این اعتبار که بگوئیم: استصحاب در موردی است که حالت سابقه، مطرح باشد خواه مسألهٔ ملکیت، مطرح باشد یا نباشد اما قاعدهٔ ید، دال بر مسألهٔ ملکیت است خواه حالت سابقه هم مطرح باشد یا نباشد.

سؤال: اگر قاعدهٔ مذکور، یک اصل عملی باشد، علت تقدمش بر استصحاب چیست؟

جواب: دارای دو علت ـ و دو نکته ـ هست:

یکی مسألهٔ اجماع است یعنی: در جریان قاعدهٔ ید، بین آن موردی که حالت سابقهٔ خلاف باشد و بین آن موردی که حالت سابقهٔ خلاف نباشد، فرقی نمی‌کند پس در حقیقت «اجماع»، قاعدهٔ ید را ـ بعمومها ـ حجت می‌نماید.

دیگر، این که اگر بخواهیم چنین مشی نمائیم که: قاعدهٔ ید را به موردی اختصاص دهیم که استصحاب برخلافش نباشد، نتیجه‌اش این می‌شود که قاعدهٔ ید «قلیل المورد» شود. اما اگر قاعدهٔ ید را مخصص دلیل استصحاب قرار دادیم، نمی‌توان گفت استصحاب «قلیل المورد» شده بلکه موارد کثیری برای استصحاب هست که از حد و حصر، خارج می‌باشد لذا می‌گوئیم قاعدهٔ ید بر استصحاب، مقدم است.

---

۱ ـ ای القرعة «بغیر الاحکام اجماعاً» حتی قیل بان الظاهر عدم امکان اجتماع الاستصحاب معها کی یحصل التعارض لان التعبد بالقرعة انما هو فی مورد اشتباه موضوع التکلیف و تردده بین الامور المتباینة و لا محل لها فی الشبهات البدویة فانه لیس فیها الا الاحتمالین و القرعة بین الاحتمالین خارج عن مورد التعبد بالقرعة فموارد الاستصحاب و کذا البرائة خارجة عن عموم اخبار القرعة بخلاف الاستصحاب حیث انه عام للاحکام ایضاً فالنسبة ح لم یمکن ان یلاحظ فکیف یتصور التقدیم فدفعه بقوله: «لا یوجب الخصوصیة ...» ر.ک: شرح کفایةالاصول مرحوم‌حاج شیخ عبدالحسین‌رشتی ۳۰۸/۲.

الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها[1] لها، هذا مضافاً إلى و هن دليلها بكثرة تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، و قوّة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل[2] [۱].

تقدم استصحاب بر قرعه

[۱] ـ **سؤال:** اگر بین قرعه و استصحاب، اختلاف شد، حکمش چیست؟

جواب: استصحاب بر قرعه، مقدم است و مصنف کأن دو دلیل بر آن اقامه نموده‌اند:

۱ ـ دلیل قرعه، دارای عموم ضعیفی است به نحوی که هیچ فقیهی مستقلاً به عموم آن نمی‌تواند، عمل نماید بلکه باید ببیند دیگران هم به آن عمل کرده‌اند یا نه، آیا قرعه، جابر و مؤیدی دارد یا نه پس عموم دلیل قرعه به پشتوانه نیاز دارد به خلاف عموم دلیل استصحاب که پشتوانه‌ای لازم ندارد.

۲ ـ اصلاً دلیل استصحاب از دلیل قرعه، اخص می‌باشد زیرا دلیل قرعه می‌گوید:

---

۱ ـ حیث انه لا معنی لملاحظة النسبة بینهما بعد التخصیص بالاجماع بل لابد من ملاحظتها قبله و النسبة قبل ذلک بالعموم و الخصوص فاخبار الاستصحاب فی نفسها اخص منهاکالخاص الذی یقتضی خروج الشبهات الحکمیة عن تحت اخبار القرعة و اما ما تقرر فی باب التعارض من لزوم تقدیم الخاص فی تعارض الازید من الدلیلین و ان اوجب انقلاب النسبة فانما هو فیما اذا لم یکن معارض العام خاصاً آخر یقتضی تخصیص العام کما اذاکان هناک ادلة ثلاثة متعارضة کانت النسبة بین دلیلین منها عموماً من وجه مع کون الثالث اخص من احدهما فانه ح یقدم الخاص و ان اوجب تقدیمه انقلاب النسبة لا فی مثل المقام. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۰۸/۲.

۲ ـ کتخصیص دلیله بادلة البناء علی الاکثر فی الرکعتین الاخیرتین اذ الاستصحاب یقتضی البناء علی الاقل لکن تلک الادلة خصصته و لذا لا یجوز البناء فیهما علی الاقل فتأمل. ر.ک: منتهی الدرایة ۸۱۳/۷.

. . . . . .

«**القرعة لکل امرٍ مشکل**»، مشکل به معنای مشکوک است و دلیل مذکور نمی‌گوید حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد، اما در مورد استصحاب «صِرف الشک» کفایت نمی‌کند بلکه باید حالت سابقهٔ متیقنه هم داشته باشیم پس دلیل استصحاب در یک مورد، نسبت به دلیل قرعه، اضافه‌ای دارد، دلیل قرعه می‌گوید «کل امرٍ مشکوک سواءٌ کانت له حالة سابقة ام لم تکن» اما استصحاب می‌گوید یک موردش را خارج می‌کنم و آن، امر مشکوکی است که دارای حالت سابقه است پس در حقیقت، دلیل استصحاب، مخصص دلیل قرعه می‌باشد.

اشکال: دلیل قرعه هم مخصصاتی داشته و نسبت به مواردی تخصیص خورده و نسبت دلیل قرعه و دلیل استصحاب ـ بعد از تخصیص به آن موارد ـ عموم و خصوص من وجه می‌شود.

جواب: وقتی در فقه با عمومات، مواجه می‌شویم به نفس دلیل عام توجه می‌کنیم و عنایتی نداریم که آیا تخصیص خورده یا نه؟

اگر دلیل عامی تخصیص خورد سپس مخصص دیگری مطرح شد آیا آن مخصص را به لحاظ دلیل عام مخصَص[1] ملاحظه می‌کنند یا این که نفس دلیل عام را لحاظ می‌کنند؟

نفس دلیل عام ملاحظه می‌شود و عنایتی ندارند که تخصیص خورده یا نه.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ﷺ ذیل این عبارت مصنف ـ «هذا مضافاً الی و هن دلیلها بکثرة تخصیصه ... و قوة دلیله بقلة تخصیصه بخصوص دلیل» ـ چنین نوشته‌اند: یعنی ان ادلة القرعة کادلة نفی الضرر وردت علیها تخصیصات کثیرة لا یعلم

---

۱ ـ نسبت به دلیل مخصص اول.

لا يقال[1]: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ و قد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لالحكمه، و موجباً لكون [نقض]اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه و بين أدلة سائر الأمارات، فيكون ـ ها هنا أيضاً ـ من دوران الأمر بين التخصيص بلاوجه

مقدارها فهى مجملة بالنسبة الى الباقى تحتها فلابد من جابر لوهنها و هو عمل الاصحاب و لهذا اقتصر فى العمل بها على موارد خاصة يحصل الاطلاع عليها بالتتبع، و الاشكال عليه بان كثرة التخصيص اما ان يوجب الاجمال فيها اولا و على التقديرين لامعنى للانجبار اما على الاول فلان عمل جماعة لا يوجب خروج اللفظ عن الاجمال و صيرورته مبيناً و اما على الثانى فلان الظهور بعد انعقاده يكون محكماً من غير حاجة الى ضم عمل الاصحاب مدفوع بان الاجماع قد دل على خروج مصاديق عديدة عن العموم و لما كان المخرج غير معين فلابد فى مقام التمسک بالعموم من ملاحظة عمل الاصحاب ولو جماعة منهم بها انكشف عملهم عن ان المورد ليس مما خرج بالاجماع فيكون العموم محكماً بالنسبة اليه و الا يكون محتمل الخروج و بعد عروض هذا الاحتمال لا وجه للاستدلال به لكن مقتضى هذا الوجه جواز العمل به بعد الانجبار و اما قبل الانجبار فعدم العمل بها لعدم حجيتها

---

١ ـ الف: هذا ايراد على ما ذكر اولاً من تخصيص دليلها بدليله لا اخيراً والا فبعد اجمال المراد بكثرة التخصيص لا مجال للورود او الحكومة. ر.ک: حقائق الاصول ٥٤٩/٢.

ب: ... و كيف كان فتوضيح الاشكال: ان القرعة على ما يظهر من بعض الروايات تكون من الامارات كقوله «ع» فى خبر محمد بن حكيم: «كلما حكم الله به فليس بمخطىء» و قوله «ص» فيما رواه ابوبصير عن ابى جعفر «ع»: «ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق» لظهورهما فى اصابة القرعة بالواقع و من المعلوم ان ما جعله الشارع حجة بلحاظ كشفه عن الواقع يكون امارة و قد ثبت ان الامارة رافعة للشک الذى هو موضوع الاصول التى منها الاستصحاب و عليه فلاوجه لتقديمه على القرعة بما تقدم من تخصيص دليلها بدليله. ر.ک: منتهى الدراية ٨١٣/٧.

غير دائر و التخصّص [۱].

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك[۱]، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة و إن كان من المشكل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، و الظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدالّ على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضاً، فافهم[۲]. فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه و بين رفع اليد عن

لا لتقدم الاصول عليها فافهم[۳].

[۱] ـ **اشكال[۴]**: نسبت دليل قرعه به دليل استصحاب، مانند نسبت امارات به استصحاب است يعنى: عمل به قرعه ـ در مورد استصحاب ـ نقض يقين به شک نيست بلكه نقض يقين به حجت و «تخصص» است. به خلاف عمل به استصحاب ـ در مورد قرعه ـ كه موجب تخصيص است كه در تخصيص، همان تقريب «دور» سابق مى‌آيد يعنى: تخصيص، متوقف بر اعتبار استصحاب است ـ در مورد قرعه ـ و آن بر تخصيص، متوقف است ـ كما تقدم سابقاً ـ پس امر، دائر بين تخصيص و تخصص است كه

[۱ ـ اى: لا يكون الامر هاهنا دائراً بين التخصيص بلا وجه غير دائر و التخصص.

۲ ـ و الحاصل ان المأخوذ فى موضوع كل من القرعة و الاستصحاب هو الشک و الجهل و الشبهة و عدم العلم فان كان المراد بهذه العناوين هو الجهل بالواقع خاصة بحيث لا يكفى فى ازالتها بيان الحكم الظاهرى فلا ريب ان ذلک لا يختص باحدهما و ان كان اعم من الجهل بالواقع و الظاهر فكذلک ايضاً فاعتبار الجهل بالمعنى الاعم فى موضوع احدهما دون الاخر تحكم (فـ) حينئذٍ لابأس ...] ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ۳۰۹/۲.

۳ ـ ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ۳۰۹/۲.

٤ ـ توضيح اشكال و جواب مذكور، مربوط به افاضات استاد معظم «مدظله» نيست بلكه «نگارنده» از كتاب شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى ـ صفحهٔ ۲۹۷/۲ ـ استفاده نموده.

دلیله، لوهن عمومها و قوة عمومه، کما أشرنا إلیه آنفاً[1]، و الحمد لله أولاً و آخراً، و صلی الله علی محمد و آله باطناً و ظاهراً [۱].

«بلا وجه» می‌باشد مگر به وجه «دور» یعنی: بنابر امکان دور می‌تواند مخصص شود پس وجه غیر «دوری» ندارد و بدیهی است که تخصص بر تخصیص، مقدم است.

[۱] ـ **جواب:** دلیل استصحاب هم رافع موضوع قرعه هست همچنان که قرعه، رافع شک است ـ تنزیلاً ـ زیرا ظاهر دلیل قرعه ـ القرعة لکل امر مشکل ـ این است که آن شیء، مطلق و بجمیع عناوینش مشکل و مشتبه باشد ولی شیء مشکوکی که حالت سابقهٔ متیقنه دارد گرچه به عنوان اولی و حکم واقعی، مشکوک، مشکل و مشتبه است لکن به عنوان ثانوی که مشمول دلیل استصحاب و دارای حالت سابقهٔ متیقنه هست، حکم و وضع او مشکل و مشتبه نیست و نسبت به دلیل قرعه، تخصص است نه تخصیص زیرا قرعه برای امری جعل شده که مطلقا و بجمیع عناوین، مشکل و مشتبه باشد. «و بالجمله» چون عموم دلیل قرعه به جهت کثرت مخصصات وارده بر آن، موهون است ـ به خلاف دلیل استصحاب ـ و مقدم شدن هر یک بر دیگری موجب تخصص است نه تخصیص و هر دو صلاحیت دارند که موضوع دیگری را رفع نمایند و هر دو حکم ظاهری و «فی الجمله» کاشف از واقع هستند لذا دلیل استصحاب به جهت قوت دلالت و اظهریتش بر دلیل قرعه، مقدم است.

---

۱ ـ اللهم الا ان یلتزم بما اشرنا الیه انفاً بانه لا یمکن اجتماعهما فی مورد اصلاً فان مورد الاستصحاب هو الشبهات البدویة و مورد القرعة هو العلم بالحکم مع تردد موضوعه بین المتباینین. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۱۰/۲.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثامن

التعادل والترجيح


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثامن
في تعارض الأدلة و الأمارات[1]
فصل

التعارض[2] هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً [۱].

تعارض ادله و امارات
تعادل و تراجیح

[۱] ـ تذکر: بحث تعارض ادله از اموری هست که در فقه، بسیار محل ابتلا می‌باشد لذا باید نسبت به آن، اهتمام بیشتر قائل شد.

---

۱ ـ الظاهر ان المراد منها هو المعتبرة منها فحينئذ لا يكون من عطف العام على الخاص بل هو عطف تفسيرى لعدم الفرق بين الدليل و الامارة المعتبرة و ما ذكره الشيخ قده ـ فى الفرائد ٤٠٨ ـ من ان مايعتبر طريقاً ان كان فى الاحكام يسمى دليلاً اجتهادياً و ان كان فى الموضوعات يسمى امارة معتبرة فهو اصطلاح خاص به «قده» و الافبناء المستعملين لهما على ما ذكرنا و اما الفرق بينهما و بين الاصل فقد تقدم فى قاعدة اليد فراجع. مشكيني «ره». ر.ک: کفایة الاصول محشی به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۳۷۶/۲.

۲ ـ هذا العنوان اولى من عنوان الباب بالتعادل و الترجيح ضرورة انهما من عوارضه و اقسامه و من البديهى ان للكلى هنا قطع النظر عن افراده احكاماً يكون مما يتعلق به غرض الاصولى مثل ان الاصل فى المتعارضين ماذا و اولوية الجمع مهما امكن و نحو ذلک و كيف كان هو فى اللغة من العرض بمعنى الاظهار و الظهور فكان كلا من الدليلين يظهر نفسه للآخر او يظهر للآخر او من العرض الذى احدى الجهات الثلاث فى الجسم مقابل الجهتين الاخريين من الطول و العمق و هو الانسب بمعناه الاصطلاحى و العلاقة المصححة للاستعمال هو كون كل من المتعارضين فى عرض الآخر من حيث الدليلية الحجية و لعله بهذا المعنى قد يطلق على الاصول العملية انها ليست فى عرض الادلة بل فى طولها فلا تعارضها و فى الاصطلاح ... ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۱۰/۲.

.....

یادآوردی: کلمهٔ «تعادل» از مادهٔ «عِدل» مشتق شده، چنانچه دو شیء از جهتی شبیه یکدیگر باشند لغتاً به آن‌ها متعادلین گویند و هر کدام عِدل دیگری محسوب می‌شود.

در اصطلاح اصولیین اگر دو دلیل و دو روایت از جهت مزایای داخلی و خارجی، مانند یکدیگر باشند به آن‌ها متعادلین گویند بنابراین در اصطلاح اصولیین «تعادل» از معنای کلی خود به یک مصداق و فرد، نقل شده زیرا لغتاً به هر دو شیئ که در جهتی، از جهات، مثل هم باشند، متعادلین می‌گویند ولی در اصطلاح اصولیین دو روایت متماثل را متعادلین گویند و دو روایت متماثل، مصداقی از معنای کلی تعادل است.

«تعادل و تراجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟

لغتاً ترجیح به معنای احداث مزیت[1] در یک شیء است ـ البته بعد از آن که مزیتی در آن نبوده ـ لکن باید توجه داشت که مسلماً معنای مذکور، مراد اصولیین نیست.

اینک سه معنا برای ترجیح ذکر می‌کنیم تا ببینیم در محل بحث، کدامش مورد نظر است:

۱ ـ ترجیح به معنای «تقدیم» احد الخبرین ـ لمزیةٍ ـ هست مثلاً دو روایت با یکدیگر متعارضند لکن احدهما دارای مرجحی مانند شهرت یا موافقت با کتاب است، لذا آن را اخذ می‌کنیم.

۲ ـ ترجیح به معنای «تقدمِ» شیء و تقدم خبر است نه «تقدیم» که فعل ما باشد یعنی: تقدم یک خبر بر خبر دیگر «لمزیة من المزایا»، به عبارت دیگر: خود به خود و بنفسه خبر راجح بر مرجوح، مقدم است.

---

۱ ـ احداث الرجحان.

. . . . . .

۳ ـ ترجیح ـ یا تراجیح ـ به نفسِ **«مزیت»** ـ یا مزایای[۱] ـ موجود در خبر گفته می‌شود.

اگر ترجیح را به معنای اول یا دوم بگیریم، کلمهٔ تراجیح ـ جمع ـ را نباید استعمال نمائیم زیرا ترجیح به معنای «تقدیم» یا «تقدم» مصدر است و مصدر تعدد ندارد[۲].

سؤال: پس چرا بعضی کلمهٔ ترجیح را جمع بسته و تراجیح استعمال کرده‌اند؟

جواب: لابد منظور از کلمهٔ ترجیح، همان معنای سوم ـ مزیت ـ است و تراجیح به معنای مزایا می‌باشد و بدیهی است که امکان دارد در خبر، مزایای متعددی باشد مانند: موافقت با کتاب، شهرت، اعدلیت راوی و ...

معنای لغوی تعارض[۳]

مصنف ﷺ تعارض را تنافی دلیلین یا ادله از جهت دلالت می‌دانند که به زودی

---

۱ ـ مانند موافقت با کتاب الله، اعدلیت راوی، شهرت و ... .

۲ ـ «ضرب» و زدن، قابل تعدد نیست مگر به لحاظ اسباب و اشخاص.

۳ ـ قد اشرنا فی بحث الاجتماع الی الفرق بین التعارض و التزاحم (و ان التعارض) هو تنافی الدلیلین فی مرحلة الجعل و التشریع علی نحو یعلم اجمالاً بکذب احدهما من اصله و ان الشارع لم یجعل احدهما ابداً کما اذا قال احد الدلیلین تجب صلاة الجمعة و قال الآخر تحرم صلاة الجمعة فها هنا نعلم اجمالاً بکذب احدهما بلا شبهة ولو فی خصوص ما اذا کانا قطعیین دلالة و جهة لا مطلقاً و الا فیحتمل صدور کلیهما جمیعاً و ان یکون المراد من احدهما خلاف ما هو ظاهره او انه قد صدر تقیة لا لبیان الواقع (و ان التزاحم) هو تنافی الدلیلین فی مرحلة الامتثال و الاتیان علی نحو لا قدرة للمکلف علی رعایتهما جمیعاً کما اذا قال احد الدلیلین یجب انقاذ العالم و قال الآخر یجب انقاذ الهاشمی و قد غرقا دفعة واحدة و لم یتمکن المکلف من انقاذهما جمیعاً. ر.ک: عنایة الاصول ۲/۶.

.....

دربارهٔ آن بحث می‌کنیم لکن قبلاً ببینیم چه نسبتی بین معنای لغوی و اصطلاحی تعارض است.

«تعارض» لغتاً از کلمهٔ «عرض» گرفته شده و عرض به معنای اظهار و آشکارکردن است، «تعارضا» یعنی: او خودش را به این آشکار و اظهار نمود و آن دیگری هم خود را به او اظهار نمود. اما این که اصولیین تعارض را به معنای «تنافی» گرفته‌اند در حقیقت، نقل مباین به مباین نموده‌اند یعنی: لفظی که برای «عرض» و تظاهر، وضع شده بود در «تنافی» استعمال کرده‌اند به عبارت واضح‌تر: کلمهٔ «تعارض» بر اثر کثرت استعمال ـ در «تنافی» ـ وضع تعیّنی پیدا کرده است[1].

معنای اصطلاحی تعارض

شیخ اعظم ﷺ در کتاب رسائل، تعارض را چنین تعریف کرده‌اند:

ان التعارض تنافی «مدلولی» الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد و کیف کان فلا یتحقق الا بعد اتحاد الموضوع و الا لم یمتنع اجتماعهما ...[2].

تعارض، بنابر تعریف مذکور، از اوصاف مدالیل دلیلین است و قوامش به مدلولین می‌باشد.

مصنف ﷺ از تعریف مشهور و مذکور عدول نموده و آن را چنین تعریف کرده‌اند:

التعارض هو تنافی «الدلیلین» او الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات علی وجه التناقض

---

۱ ـ استعمال ابتدائی آن، مجازی و شاید علاقهٔ آن هم «مشابهت» بوده ـ در تنافی کأنّ یکی خود را بر دیگری ظاهر و غالب می‌نماید و آن را نفی می‌کند و آن دیگری هم به همین ترتیب.

۲ ـ ر.ک: فرائد الاصول ٤٣١.

.....

او التضاد حقیقة او عرضاً».

یعنی: تعارض، تنافی دو دلیل ـ یا چند دلیل[۱] ـ از نظر دلالت و مقام اثبات است نه تنافی دو دلیل در مدلول. بنابر تعریف مصنف، تعارض از اوصاف دلیل است.

توضیح ذلک: تعارض، تنافی[۲] دو یا چند دلیل است یعنی: یک دلیل، دلیل دیگر را از جهت دلالت و مقام اثبات نفی می‌کند و آن دلیل دیگر هم او را نفی می‌نماید که تعارض مذکور، ممکن است به نحو «تناقض»، «تضاد حقیقی» یا «تضاد عرضی» باشد که اینک به ترتیب برای هر کدام به ذکر مثالی می‌پردازیم:

---

۱ ـ کما اذاقال احدها تجب صلاة الجمعة و قال الآخر تحرم صلاة الجمعة و قال الثالث تستحب صلاة الجمعة او تکره او تباح. ر.ک: عنایة الاصول ۳/۶.

۲ ـ ... ثم ان المراد بالتنافی اعم من ان یکون فی المدلول المطابقی و هو واضح او التضمنی کما فی العام و الخاص المطلقین او من وجه او الالتزامی باقسامه حتی الشرعی کصحة العتق و عدم الملکیة حیث انه لا تنافی بین ما دل علی الاول و بین ما دل علی الثانی عقلاً لکنهما متنافیان شرعاً اذ لا عتق الا فی ملک هذا فی المطابقی و اما الالتزامی فکما اذا دل الدلیل علی وجوب القصر فی اربعة فراسخ و دل دلیل علی وجوب الصوم فیها فیقع التعارض بینهما بملاحظة ما دل علی التلازم بین القصر و الافطار شرعاً و الصوم و الاتمام فالدلیل الدال علی القصر یدل علی وجوب الافطار بالالتزام الشرعی کما ان الدلیل علی الصوم دل علی وجوب الاتمام کذلک و مثل ما اذا دل الدلیل علی بطلان الصلاة بنقص جزء منها سهواً و دلیل آخر علی عدم بطلان الصلاة بزیادة هذا الجزء فیقع التعارض بینهما بملاحظة ما دل علی التلازم بین النقص و الزیادة صحة و بطلانا و مثل ما اذا دل الدلیل علی انفعال القلیل بنجس و دل دلیل آخر علی عدم انفعاله بنجس آخر فالتعارض بینهما انما هو بملاحظة ما دل علی عدم التفصیل بین النجاسات الواردة علی القلیل و من امثلة الالتزام العقلی ما اذا دل الدلیل علی وجوب شیء له مقدمة فانه یدل علی وجوبها بالالتزام العقلی فاذا ورد دلیل یدل علی عدم وجوبها فهو یدل علی عدم وجوب ذلک الشیء لا محالة مع فرض بقاء المقدمیة. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۱۱/۲.

و علیه فلا تعارض بینهما بمجرد تنافي مدلولهما، إذا کان بینهما حکومة رافعة للتعارض و الخصومة، بأن یکون أحدهما قد سیق ناظراً إلی بیان کمیة ما أُرید من

مثال برای تناقض: فرضاً یک دلیل می‌گوید نمازجمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید واجب نیست. دلیلی که می‌گوید نمازجمعه، واجب نیست، دلیل وجوب را نفی می‌کند و بین آن دو، تناقض و اجتماعشان محال است و دلیلی که می‌گوید نمازجمعه، واجب است، دلیل دال بر عدم وجوب را نفی می‌نماید پس دلیلین با یکدیگر تنافی دارند.

مثال برای تضاد حقیقی: فرضاً یک دلیل می‌گوید نمازجمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید حرام است[1] البته وجوب و حرمت با یکدیگر متضادند و تضادشان حقیقی است و در موضوع واحد اجتماع نمی‌نمایند[2].

مثال برای تضاد عرضی: در تضاد عرضی، وحدت موضوع، معتبر نیست و لزومی ندارد، موضوع، متحد باشد مثلاً یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید در روز جمعه، نماز ظهر، واجب است لکن علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم، می‌دانیم احدهما با واقع، مخالف است[3] پس با وجود علم اجمالی به کذب احدهما بین آن دو قهراً تضاد عرضی ـ نه حقیقی ـ محقق است و تضاد مذکور در دو موضوع است نه یک موضوع.

---

۱ ـ نمی‌گوید واجب نیست تا بینشان تناقض باشد.

۲ ـ لازم به ذکر است که در تناقض و تضاد حقیقی، وحدت موضوع، معتبر است.

۳ ـ البته اجتماع وجوب ظهر با وجوب جمعه، ممتنع نیست یعنی: اگر خداوند متعال تکلیف مسلمین را در روز جمعه، هم نماز ظهر قرار داده بود و هم نمازجمعه، مستلزم امر محالی نمی‌بود.

الآخر، مقدماً كان أو مؤخراً[1] [۱].

---

[۱] ـ قبل از توضيح عبارت مصنف به ذكر يكى از حواشى مفصل مرحوم مشكينى ﷺ مى‌پردازيم ـ ايشان ذيل عبارت «**و عليه فلا تعارض ...**» چنين آورده‌اند:

احدها: «الورود» و معناه: كون دليل بحسب جعل حكمه رافعاً لموضوع دليل آخر بحيث لولاه لشمله كما فى كل اصلٍ عقلى بالنسبة الى امارة معتبرة مثلاً: موضوع البرائة العقلية اللابيانية فاذا قام امارة معتبرة انقلب الى البيان و لولاها لكان المورد من مصاديقها. و منه يظهر ان الدليل الذى يكون مورده خارجاً من الدليل الآخر من الاول كما فى: «لا تكرم زيداً الجاهل» بالنسبة الى «اكرم العلماء» لا يكون من الوارد بل يسمىٰ ذلك بالتخصّص و كذا اذا كان منقحاً لموضوع دليل آخر كما «فى كل شىء طاهر ...» بالنسبة الى قوله: «لا صلاة الا بطهور» على الاقوى.

الثانى: «الحكومة» و معناها: كون احد الدليلين مسوقاً لبيان حال الدليل و ناظراً الى مقام اثباته و بيان كمية مقدار مدلوله تضييقاً او توسعة و الاول مثل قوله عليه السلام: «لا شك فى

---

۱ ـ هذا تعريض بشيخنا الاعظم «ره» حيث يظهر من عبارته فى الرسالة اعتبار تقدم المحكوم فى تحقق الحكومة لانه لابد ان يكون متفرعاً عليه و ناظراً اليه بحيث لولا المحكوم كان الحاكم لاغياً فاورد عليه المصنف «ره» بانه لا يعتبر فيه ذلك بل يجوز ان يكون المحكوم متأخراً و استشهد عليه فى الحاشية بان اظهر افراد الحكومة ما يكون بين ادلة الامارات و ادلة الاصول مع ان الاول لا تكون لاغية لو لم تجعل الاصول الى يوم القيامة بديهة و عليه فلا يعتبر فى الحكومة الا سوق الدليل بنحو يصلح للنظر الى كمية موضوع الآخر «هذا» و لكن الظاهر ان مراد شيخنا الاعظم «ره» كون الحاكم متفرعاً على المحكوم بحيث يكون متقدماً عليه رتبة لازماناً و استشهاد المصنف «ره» على خلافه بما ذكر مبنى على عدم دلالة حجية الامارات على الغاء احتمال الخلاف تعبداً و انها علم تنزيلاً لكن عرفت خلافه و انه لولاه لم يكن وجه لتقديمها على الاصول و ح فالمناقشة فى معنى الحكومة تشبه ان تكون مناقشة فى الاصطلاح فلاحظ. ر.ك: حقائق الاصول ۵۵۲/۲.

.....

النافلة» بالنسبة الى ادلة الشكوك المثبتة للاحتياط او الاعادة و الثانى مثل قاعدة الطهارة بالنسبة الى قوله: «لا صلاة الا بطهور» بناءً على كون ظهوره منعقداً فى الطهارة الواقعية و الا فلو فرض انعقاد الظهور فى الطبيعة لا بشرط لم تكن من قبيل الحاكم بل من قبيل المحقق للموضوع فيكون وارداً ... .

الثالث: «التوفيق العرفى» و هو كون الدليلين على نحو اذا عرضا على العرف يوفّق بينهما بالتصرف فى احدهما او فى كليهما بلا لحاظ نسبة و لا اظهرية و هو فى النتيجة مشتركة مع الحكومة المتقدمة و قد تسمى حكومة عرفية كما ان الاول قد تسمى بالحكومة الاصطلاحية و هذا المعنى يحصل غالباً فى الادلة المتعرضة للاحكام الثابتة للعناوين الثانوية مع الادلة المتعرضة لاحكام العناوين الاولية و منه تقدم الاستصحاب على سائر الاصول الشرعية عندنا كما تقدم فى اواخر الاستصحاب.

الرابع: «الجمع العرفى».

الخامس: «الجمع الدلالى» و هو مساوٍ مع الجمع العرفى و مورده كل ما يكون احد الدليلين او كلاهما قرينة على التصرف فى الاخر او فى كليهما فيشمل الورود و الحكومة و التوفيق العرفى و التخصيص و التقييد الذين هما من الجمع المساوى و سائر الموارد التى يحكم العرف فيها بالتصرف فى الهيئة و بعبارة اخرى: ان مورده النص و الظاهر او الاظهر و الظاهر او الظاهران اللذان بينهما ورود او حكومة او توفيق عرفى و الخارج عنه الظاهران المتكافئان اللذان ليس فيهما احد هذه الثلاثة.

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: انه بناء على تعريف الماتن لايصدق التعارض على جميع تلك الموارد بخلاف تعريف الشيخ ﷺ فانه يشمل الجميع غير الورود لمكان تنافى المدلولين فى غيرهما كما لايخفى و ح لابد له فى خروج تلك الموارد عن ادلة العلاج

.....

الدالة علی الترجیح و التخییر من اقامة مخصص من الخارج کالخبرین المدعیٰ دلالتهما علی ذلک او دعویٰ الانصراف او دعویٰ الاجمال بخلاف ما ذکرنا فانه لا یشملها بحسب المفهوم[۱].

اینک به توضیح عبارت مصنف ﷺ می‌پردازیم.

سؤال: چرا مصنف از تعریف شیخ اعظم ـ در بیان تعریف تعارض ـ عدول نمودند؟

جواب: بنابر تعریف[۲] شیخ اعظم ﷺ، موارد[۳] متعددی وجود دارد که موضوعاً جزء متعارضین هستند منتها از جهت حکم، معاملهٔ متعارضین با آن‌ها نمی‌شود لکن مصنف ﷺ تعریفی[۴] برای تعارض ذکر نمودند که اصلاً تعریف مذکور، شامل آن موارد نمی‌شود.

تذکر: بنابراین که «تعارض» تنافی دلیلین[۵] ـ در دلالت ـ باشد به مجرد این که مدلول دو دلیل[۶] با یکدیگر منافات داشته باشد، تعارض، محقق نمی‌شود که دارای مواردی هست:

مواردی که تعارض، محقق نیست

۱ ـ حاکم و محکوم: بین دلیل حاکم و محکوم، هیچ‌گونه تعارضی نیست زیرا عرف،

---

۱ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول محشیٰ به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۳۷۸/۲ و ۳۷۷.

۲ ـ ان التعارض تنافی «مدلولی» الدلیلین ... .

۳ ـ که به زودی آن موارد را ذکر می‌نمائیم.

٤ ـ التعارض هو تنافی «الدلیلین». او الادلة بحسب الدلالة ... .

٥ ـ نه مدلولین.

٦ ـ نه دلالتشان.

. . . . . .

دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می‌دارد مثلاً یک دلیل می‌گوید: «**اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع**» و دلیل دیگر می‌گوید: «**لا شک لکثیر الشک**» وقتی آن دو دلیل را کنار یکدیگر گذاریم و ملاحظه نمائیم، مشخص می‌شود که از نظر دلالت، بین آن‌ها تنافی نیست زیرا دلیل دوم ـ لا شک لکثیر الشک ـ وارد شده تا مقدار «**ما ارید**» و مراد از دلیل اول را بیان نماید و بگوید آن حکم، مربوط به غیر از «کثیر الشک» است خلاصه این که دلیل حاکم «**قد سیق ناظراً الی بیان کمیة ما ارید من الآخر مقدماً کان او مؤخراً**»[1] و نظر تفسیری به دلیل محکوم دارد و از جهت «دلالت» و «اثبات» بین آن و دلیل محکوم، تنافی وجود ندارد.

نتیجه: بنابر تعریف مصنف ﷺ بین حاکم و محکوم از نظر دلالت، تنافی و تعارض، مطرح نیست و عرف، آن دو را متعارض نمی‌داند بلکه دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می‌دارد ولی بنابر تعریف شیخ اعظم ﷺ بین آن دو از نظر مدلول منافات و موضوعاً تعارض، محقق می‌باشد[2].

---

۱ ـ اشاره به رد کلام شیخ اعظم است که فرموده‌اند باید دلیل حاکم ـ مفسّر ـ بعد از دلیل محکوم و مؤخر از آن باشد لکن مصنف می‌فرمایند: فرقی ندارد که دلیل حاکم، بعد از دلیل محکوم باشد یا قبل از آن.

شاهدی بر کلام مصنف: بنابر نظر شیخ اعظم، اماره بر اصل عملی ـ مانند برائت ـ حکومت دارد اما آیا باید اماره بعد از اصل و مؤخر از آن باشد؟ مسلماً خیر!

به عبارت دیگر: لازمهٔ فرمایش شیخ اعظم ﷺ این است که باید امارات، بعد از اصول عملیه و مؤخر از آن‌ها باشند تا حکومت داشته باشند در حالی که چنان نیست.

۲ ـ البته بنابر تعریف شیخ اعظم هم «احکام تعارض» بین حاکم و محکوم، جاری نمی‌شود.

أو كانا[1] على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار، مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلهما الأدلة النافية، و لا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً و يتفق في غيرهما[2]، كما لا يخفى [۱].

---

[۱] ـ ۲: توفیق عرفی: دو دلیلی که دارای جمع عرفی باشند، متعارضین نیستند که دارای فروضی هست:

الف: توفیق عرفی بین دو دلیل[3] به وسیلهٔ تصرف در «احدهما»: به این معناکه اگر آن دو دلیل بر عرف عرضه شود، او متحیر نمی‌ماند و احدهما را قرینه بر تصرف در دیگری می‌داند و بین آن دو جمع می‌نماید مثلاً اگر ادله‌ای راکه متکفل بیان احکام به

---

۱ ـ معطوف علی «اذاکان» و بیان للمورد الثانی مما لایکون فیه تمانع بین الدلیلین فی مقام الدلالة و ان کان التنافی بین نفس المدلولین ثابتاً. و هذا هو التوفیق العرفی و الحکومة العرفیة بنظر المصنف لا الحکومة الاصطلاحیة المنوطة بکون احدهما ناظراً الی الآخر و شارحاً له و قد ذکر لهذا التوفیق العرفی فرضین: احدهما: توفیق العرف بین الدلیلین ـ المتعارضین بدواً ـ بالتصرف فی احدهما و ثانیهما: بالتصرف فی کلیهما و المقصود فعلاً بیان الفرض الاوّل ... . ر .ک: منتهی الدرایه ۳۳/۸.

۲ ـ ای و قد یتفق التوفیق العرفی فی غیر الادلة المتکفلة لبیان احکام الموضوعات بعناوینها الاولیة مع الادلة المتکفلة لبیان احکامها بعناوینها الثانویة کما اذا اتفق ذلک بین دلیلی العنوانین الثانویین کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر و قد تقدم ذلک من المصنف فی ذیل قاعدة لا ضرر و لا ضرار و مثلنا له بما اذا دار الامر بین لزوم الضرر او الحرج فان حفر المالک بالوعة فی ملکه تضرر بها الجار و لا ضرر و لا ضرار و ان لم یحفرها وقع المالک بنفسه فی الحرج الشدید و ما جعل علیکم فی الدین من حرج «و قد یتفق ذلک» بین دلیلی العنوانین الاولیین کما اذا امر بانقاذ زید العامی و امر ایضاً بانقاذ عمرو العالم و قد غرقا دفعة واحدة و لم یتمکن المکلف من الجمع بین انقاذیهما جمیعاً. ر.ک: عنایة الاصول ۷/۶.

۳ ـ که تعارض بدوی دارند.

او بالتصرف[1] فيهما[2]، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما [١].

عناوين اولى هست در كنار ادلهٔ عناوين ثانويه قرار دهيم، عرف به قرينهٔ ادلهٔ عناوين ثانويه در ادلهٔ اوليه تصرف مى‌كند و تعارض بدوى را برطرف مى‌نمايد.

مثال: يک دليل مى‌گويد: «كتب عليكم الصيام»، يعنى: به عنوان اولى ـ بدون اين كه عنوانى[3] بر صوم، عارض شود ـ روزه بر شما واجب است لكن دليل ثانوى مى‌گويد: «لاضرر فى الاسلام» يا «لاحرج فى الدين» يا «رفع الاكراه و الاضطرار» يعنى: هر حكمى كه از ناحيهٔ آن، ضررى به مسلمانى برسد، شارع مقدس، آن حكم ضررى را نفى نموده[4]. حال اگر دليلين مذكورين را به عرف عرضه نمائيم، از طرفى بگوئيم روزه، واجب است و از طرف ديگر بگوئيم حكم ضررى در اسلام نيست، عرف از آن دو برداشت مى‌كند كه روزه در صورتى كه ضرر نداشته باشد، واجب است و چنانچه داراى ضرر باشد، وجوب ندارد به عبارت ديگر: عرف بين آن دو دليل، نسبت سنجى نمى‌كند و نمى‌گويد فرضاً بين آن دو، «عموم و خصوص مطلق» يا «من وجه» است بلكه هر نسبتى كه بين آن دو باشد، خصوص ادلهٔ نافيه را بر ادلهٔ اولى مقدم مى دارد.

[١] ـ ب: فرض ديگر، اين است كه: مجموع دليلين، قرينه بر اين است كه در هر دو

---

١ ـ معطوف على «بالتصرف فى خصوص احدهما» و بيان للفرض الثانى للتوفيق العرفى و الحكومة العرفية و لهذا الفرض صورتان احداهما: كون مجموع الدليلين قرينة على التصرف فى كليهما او ثانيتهما: كون مجموعهما قرينة على التصرف فى احدهما المعين و المقصود فعلاً بيان الصورة الاولى منهما ... . ر.ک: منتهى الدراية ٣٥/٨.

٢ ـ كما لو قال: «افعل» ثم قال «لا تفعل»: حيث يحمل الاول على الاستحباب و الثانى على نفى الالزام ولو كان المتقدم «لا تفعل» حمل على الكراهة و حمل «افعل» على الرخصة ولو جهل التاريخ فهما متعارضان . ر .ک: حقائق الاصول ٥٥٣/٢.

٣ ـ مانند: ضرر، حرج، اكراه و ... .

٤ ـ و همچنين در مورد حرج، اكراه و اضطرار.

. . . . . .

تصرف نمایند مثلاً یک دلیل می‌گوید: **ثمن العذرة سحت**» و دلیل دیگر می‌گوید: «**لا بأس ببیع العذرة**» یعنی دلیل اوّل می‌گوید: ثمن عذره، حرام است و دلیل دیگر می‌گوید: ثمن و بیع عذره، اشکالی ندارد و می‌توان در پولش تصرف نمود. دلیلین مذکورین از جهت مدلول با یکدیگر منافات دارند اما عرف به این ترتیب، بین آن دو جمع می‌کند: این که گفته‌اند «ثمن العذرة سحت» مراد از آن، عذرهٔ انسان و غیرمأکول اللحم است که نجس هم می‌باشد و منظور از «لا بأس ببیع العذرة» این است که ثمن و بیع عذرهٔ مأکول اللحم اشکالی ندارد یعنی عرف به طریق مذکور، تنافی و تعارض بدوی را رفع می‌نماید[1] یعنی: از نظر مدلول، بین آن‌ها تنافی هست نه از نظر دلالت زیرا عرف می‌بیند که هرکدام از آن‌ها در یکی نص و در دیگری ظاهر است و به قرینهٔ نص در ظهور، تصرف می‌نماید[2].

---

۱ ـ اکثریا بعضی از محشین و شارحین «کفایه» مثال مذکور را ذکر و به این نوع جمع اشکال نموده‌اند که «نگارنده» در این زمینه، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب «عنایة الاصول» جلب می‌نماید.

... «اقول»: لیس الاول نصاً فی عذرة الانسان و لا الثانی نصاً فی عذرة البهائم کی یؤخذ فی کل منهما بنصه و به یرفع الید عن ظاهر الآخر و یندرج ذلک تحت حمل الظاهر علی النص و یکون من الجمع العرفی المقبول. «و لعل من هنا قال الشیخ» اعلی الله مقامه اخیراً بعد ما ذکر وجوهاً آخر للجمع بین الروایتین من غیر واحد من الاعلام (ما لفظه): و الاظهر ما ذکره الشیخ لو ارید التبرع بالحمل لکونه اولی من الطرح (انتهی) و مقصوده ان الجمع بینهما لو ارید به التبرع نظراً الی کونه اولی من الطرح فما ذکره الطوسی رضوان الله علیه هو اظهر مما ذکره غیره و الا فلا یمکن الاستناد الی هذا الجمع و الاعتماد علیه فی مقام العمل و الفتوی فانه بلا شاهد علیه و لا دلیل کما لایخفی. ر.ک: عنایة الاصول ۹/٦.

۲ ـ «ثمن العذرة سحت» نسبت به عذرهٔ غیر مأکول اللحم قطعی و نص است امّا نسبت به عذرهٔ مأکول اللحم ظهور دارد و عکس قضیه، چنین است که: «لا بأس ببیع العذرة» نسبت به عذرهٔ مأکول اللحم دلالتش قطعی است ولی نسبت به عذرهٔ غیر مأکول اللحم ظهور دارد پس به قرینهٔ نص هرکدام در ظهور دیگری تصرف می‌کند و می‌گوید مراد از «ثمن العذرة سحت» عذرهٔ غیر مأکول اللحم است و منظور از «لا بأس ببیع العذرة» عذرهٔ مأکول اللحم می‌باشد.

أو في[1] أحدهما المعين[2] ولو كان من الاخر اظهر [ولو كان الاخر اظهر] [١].

---

[١] ـ ج: فرض دیگر، این است که مجموع دو دلیل، قرینه‌ای بر تصرف در «احدهما المعین» می‌باشد مانند عام و خاص که در عام تصرف می‌کنند زیرا خاص از جهت دلالت، اقوی و اظهر از عام است.

قوله: ولو كان من الآخر اظهر [ولو كان الآخر[3] اظهر].

تذکر: چون نسخ کتاب کفایة الاصول در رابطه با عبارت مذکور، مختلف است «نگارنده» توجه شما را به حاشیه‌ای از حواشی کتاب کفایه الاصول و نکته‌ای از کتاب منتهی الدرایة جلب نموده:

لایخفی اختلاف نسخ الکفایة فی المقام ففی بعضها «ولو کان الآخر اظهر» و فی بعضها «لوکان الآخر اظهر» باسقاط الواو و فی بعضها کحاشیة العلامة الرشتی[4] قدس سره:

---

١ ـ معطوف علی «فیهما» و هذا اشارة الی الصورة الثانیة من الفرض الثانی من موارد التوفیق العرفی الخارجة عن باب التعارض و حاصلها: انه قد یوفق العرف بین الدلیلین بالتصرف فی احدهما المعین و ان کان اظهر من الآخر کما اذا لزم من التصرف فی الدلیل غیر الاظهر قلة المورد له او عدمه کما اذا قال: «اکرم الامیر و لا تکرم الفساق» فان دلالة الثانی علی معناه و ان کانت بسبب الوضع اظهر من دلالة الاول علی معناه لکونه بالاطلاق لکن الدلیل الاول یقدم علیه فی مورد الاجتماع ـ و هو الامیر الفاسق ـ و یحکم بوجوب اکرامه اذ التصرف فی «اکرم الامیر» بعدم وجوب اکرام الامیر الفاسق یوجب قلة افراده و اختصاص وجوب الاکرام بالامیر العادل و هو اما معدوم و اما نادر ملحق به، فلا محیص ح من التصرف فی «لا تکرم الفساق» مع اظهریته و اخراج الامیر الفاسق عن دائرته ... ر.ک منتهی الدرایة ٣٦/٨.

٢ ـ کالعام و الخاص و المطلق و المقید و غیرهما مما کان احدهما اظهر فیتعین التصرف فی غیره. ر.ک: حقائق الاصول ٥٥٣/٢.

٣ ـ لایخفی ان حق العبارة حذف کلمة «الآخر» او تبدیل کلمة «الاظهر» بکلمة «اضعف». «م». ر.ک: شرح کفایة الاصول محشی به حاشیهٔ مرحوم مشکینی. ٣٧٩/٢.

٤ ـ هو العالم الجلیل الشیخ عبدالحسین من تلامذة المصنف «قده». ر.ک:منتهی‌الدرایة ٣٧/٨.

و لذلك تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية، فإنه لايكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لايلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلاوجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب [۱].

«ولوكان من الآخر اظهر». و هذا هو الصواب و الملائم لكلمة «ولو» الوصلية على تقدير اشتمال العبارة عليها لدلالتها على الفرد الخفى. اذ مقتضىٰ القاعدة التصرف فى الدليل الظاهر بقرينة الدليل الاظهر فالتصرف فى الاظهر يعدّ فرداً خفياً من التوفيقات العرفية بين الدليلين و مقتضىٰ الايجاز اسقاط كلمة «من الآخر» بان يقال: «ولوكان اظهر».

ولوكانت عبارة المتن هكذا: «اوفى احدهما المعين لوكان الآخر اظهر» كان المراد بها العام و الخاص و المطلق و المقيد و غيرهما من الدليلين اللذين يكون احدهما اظهر من الآخر فان المتعين ح التصرف فى غير الاظهر. و الظاهر بل المعلوم عدم ارادة مثل العام و الخاص من هذه العبارة لانه صرح بخروج العام و الخاص و المطلق و المقيد و مثلهما بعد ذلک بقوله: «و لا تعارض ايضاً اذاكان احدهما قرينة على التصرف فى الآخر ... مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد او مثلهما ... الخ» فالمتعين ان يكون الصواب ما ضبطه العلامة الرشتى ﷺ و تقدم آنفاً[1].

وجه تقدم امارات بر اصول

[۱] ـ طبق تعريفى كه مصنف ﷺ براى تعارض ذكر نمودند، مواردى را برشمرديم كه در آن موارد، توفيق عرفى وجود داشت و موضوعاً متعارضين، محقق نبود[2] مانند: «عام و خاص» اما در همان موارد، طبق تعريف مشهور و تعريف شيخ اعظم ﷺ موضوعاً تعارض، محقق بود.

---

۱ ـ ر.ک: منتهى الدراية ۳۷/۸.

۲ ـ يعنى: خروج موضوعى داشتند و «تخصصاً» از دليلين متعارضين خارج بودند.

. . . . . .

مصنف ﷺ ضمن عبارت مذکور فرموده‌اند: به خاطر همان توفیق عرفی هست که امارات بر اصول شرعیه[1]، مقدم است مثلاً اگر امارهٔ معتبری مانند خبر واحد، دال بر عدم وجوب نمازجمعه، لکن استصحاب دال بر وجوب آن باشد در این صورت، علت تقدم اماره بر اصل «توفیق عرفی» است.

یادآوری: توفیق عرفی، شاملِ «ورود» هم می‌شود. مصنف ﷺ قبلاً هم فرمودند که تقدم اماره بر استصحاب از باب ورود است لذا در بحث فعلی که می‌گویند علت تقدم اماره بر استصحاب، توفیق عرفی می‌باشد، مقصود از آن، اعم از ورود است و از بیان فعلی ایشان هم مشخص می‌شود که عرف به ملاحظهٔ این که اماره «وارد» بر استصحاب است، بین آن دو جمع می‌نماید.

توضیح ذلک: در مثال مذکور ـ و اشباه آن ـ بین دلالت اماره و اصل، تنافی وجود ندارد و عرف در تقدیم اماره بر اصل، متحیر نیست[2]. که به‌کدام یک از آن‌ها عمل نماید زیرا بین آن دو تنافی نیست چون وقتی عرف، آن دو را ملاحظه می‌نماید، متوجه می‌شود که اگر اماره را بر اصل مقدم دارد، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید.

سؤال: مقصود از عدم لزوم محذور چیست؟

جواب: یعنی محذور «**تخصیص بلا مخصص**» یا «**تخصیص علی وجه الدور**» لازم نمی‌آید زیرا در فرض بحث اگر به اماره عمل نمائیم و بنابر عدم وجوب نماز جمعه بگذاریم، دلیل استصحاب ـ لا تنقض الیقین بالشک ـ تخصیص نخورده بلکه موضوع آن

---

۱ ـ نه عقلیه. زیرا از نظر شیخ اعظم و مصنف «قدس سرهما» وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه «ورود» است.

۲ ـ به خلاف فرضاً عامین من وجه ـ در مثال اکرم العلماء و لا تکرم الفساق ـ که بین «العلماء» و «الفساق» عموم و خصوص من وجه است و عرف در مورد عالم فاسق، متحیر است که به «اکرم العلماء» عمل نماید یا به «لا تکرم الفساق».

و ليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها[1] لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه [۱].

از بين رفته چون «لا تنقض» می‌گويد يقين را به شک نقض ننمائيد[2] و در ما نحن فيه اگر طبق اماره بگوئيم يقين تعبدی و تنزيلی بر عدم وجوب نماز جمعه داريم و آن را بر استصحاب، مقدم نمائيم، تخصيصی لازم نمی‌آيد بلکه موضوع «لا تنقض» از بين می‌رود ـ نقض يقين به حجت، مطرح است.

قوله: «بخلاف العكس فانه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه او بوجه دائر».

در فرض مسأله اگر «اصل» را بر اماره[3]، مقدم نمائيم و بگوئيم: قبلاً نماز جمعه، واجب بود، اکنون هم به موجب استصحاب و «لاتنقض» واجب است يا تخصيص بلا مخصص، لازم می‌آيد[4] يا تخصيص «على وجه الدور».

تذکر: چون در آخر بحث استصحاب به نحو مشروح، تخصيص «على وجه الدور» را بيان کرديم، نيازی به تکرار آن مطالب نيست[5].

نقد و بررسی کلام شيخ اعظم ﷺ

[۱] ـ گفتيم مصنف ﷺ علت تقدم امارات را بر اصول، توفيق عرفی ـ که شامل ورود

---

۱ ـ ای ادلة الاصول كما ذهب اليه الشيخ الانصاری «ره» فی رسالة التعادل و الترجيح حيث قال قد جعل الشارع للشیء المحتمل للحية و الحرمة حكماً شرعياً اعنی الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لايترتب عليه حكم شرعی كمايترتب عليه لولاهذه الامارة و هو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدی الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لايترتب عليها الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات انتهى. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۱٤/۲.

۲ ـ ما با يقين تنزيلی و تعبدی بر عدم وجوب نماز جمعه، يقين قبلی را نقض نموديم.

۳ ـ همان اماره‌ای که می‌گويد نماز جمعه، واجب نيست.

٤ ـ يعنی: دليل اماره، مانند «صدق العادل» تخصيص خورده بدون اين که مخصصی داشته باشد.

٥ ـ ر.ک: صفحهٔ ۹۰.

. . . . . .

هم می‌شود ـ می‌دانند لکن شیخ اعظم ﷺ فرموده‌اند: علتش حکومت است[1]. اینک مصنف در مقام اعتراض بر فرمایش شیخ اعظم هستند.

سؤال: چرا وجه تقدم امارات بر اصول «حکومت» نیست؟

جواب: همیشه دو دلیلی که حاکم و محکوم هستند باید دلیل حاکم، شارح، مفسر و متعرض بیان دلیل محکوم باشد مانند: «**اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع**» و «**لا شک لکثیر الشک**» که دلیل حاکم[2]، شارح و بیانگر مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول ـ محکوم ـ می‌باشد و می‌گوید: حکم مذکور در دلیل اول ـ محکوم ـ مربوط به غیر از «کثیر الشک» است و اصلاً «کثیر الشک» نباید به شک خود اعتنا کند.

اکنون شما اماره و یکی از اصول ـ مانند استصحاب ـ را در نظر بگیرید و ببینید آیا دلیل حجیت اماره بر دلیل حجیت اصل، جنبهٔ نظارت و مفسریت دارد و کمیت و مقدار مراد از آن را برای شما بیان می‌کند؟ مسلماً خیر!

اگر خبر عادلی که دلیل حجیت آن «صدق العادل»[3] است، قائم شد که نمازجمعه، در عصر غیبت، واجب نیست در این صورت آیا «صدق العادل» نسبت به استصحاب و «لا تنقض» جنبهٔ نظارت و شارحیت دارد و آن را برای ما تفسیر می‌کند؟ خیر! «صدق العادل» به هیچ وجه[4] نسبت به دلیل اصل، نظارت ندارد.

---

۱ ـ لازم به ذکر است که وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه از نظر شیخ اعظم و مصنف «ورود» است لکن مصنف «ره» وجه تقدم اماره بر اصل شرعی را «ورود» می‌دانند اما مرحوم شیخ فرموده‌اند علتش حکومت است.

۲ ـ لا شک لکثیر الشک.

۳ ـ حاصل و نتیجهٔ ادلهٔ امارات «صدق العادل» می‌باشد.

٤ ـ اي بشي من الدلالات اللفظية الشارحة لمعنى الكلام. ر.ک: منتهى الدراية ٤٣/٨.

و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها و شارحة لها[1]، و إلا كانت أدلتها أيضاً دالّة ـ ولو بالالتزام ـ على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الأمارة، و هو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمارة، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ماقضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً، ضرورة أن نفس الأمارة لا دلالة له [لها] إلا على الحكم الواقعي، و قضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافي عقلاً للزوم العمل على خلافه و هو قضية الأصل، هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعاً إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً و تنجز الواقع مع المصادفة، و عدم تنجزه في صورة المخالفة [۱].

---

[۱] ـ **تذكر:** همان طور كه در مثال اخير توجه نموديد، اماره‌اى كه مى‌گفت نماز جمعه، واجب نيست، حكم مورد اصل ـ مورد استصحاب[2] ـ را براى ما بيان مى‌كرد لكن نبايد چنين پنداشت كه: اماره‌اى كه حكم مورد اصل را براى ما بيان مى‌كند، معنايش اين

---

۱ ـ بما هو دليل عليه ضرورة صحة التعبد بالامارات ولو لم يسبق التعبد بالاصول بل ولو مع التعبد بعدمها اصلاً ولو سلم النظر و الشرح لا يرتفع غائلة توهم المعارضة بمجرد ذلك لان النظر و التعرض المذكور ثابت لكل واحد منهماكما هو الحال فى كل متنافيين فى المدلول غاية الامر فى احدهما بمنطوقه و مدلوله المطابقى و فى الآخر بمفهومه و لازم معناه فدليل الامارة و ان دل بمنطوقه على عدم الاعتناء باحتمال مخالفة مؤديها و لا معنى له الا عدم ترتب ما للاحتمال من الاحكام عقلاً و شرعاً و كل شىء حلال الخ مثلاً دل ايضاً على انتفاء غير الحيلة من الاحكام بداهة دلالة دليل ثبوت الشىء على انتفاء ما ينافيه و مجرد التفاوت فى الدلالة بالمطابقة و الالتزام لا يوجب تقديماً تفسيراً و شرحاً لعدم صيرورة احدهما بالنسبة الى الآخر عرفاً بمنزلة «اعنى» و اشباهه من كلمة اى و ان المفسرتين و لا ترجيحاً ايضاً مالم يورث قوة و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و الاكانت ...». ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ۳۱۴/۲.

۲ ـ مورد اصل و استصحاب، «نماز جمعه» بود. استصحاب مى‌گفت قبلاً «نماز جمعه» واجب بود اكنون كه در بقاء آن، مردد هستيد، همان حكم را استصحاب نمائيد.

.....

است که در این مورد[۱] به اصل عمل ننمائید اما در سائر موارد به آن عمل کنید به عبارت واضح‌تر: اماره، حکم مورد اصل و استصحاب را برای ما بیان می‌کند اما باید توجه داشت که صِرف بیان حکم مورد، لازمه‌اش شارحیت و مفسریت دلیل دیگر نیست اگر چنان باشد و به آن اعتبار بگوئید اماره، نسبت به اصل حکومت دارد ما هم قضیه را کاملاً عکس می‌نمائیم و می‌گوئیم:

در همان مثال قبل، استصحاب می‌گفت چون قبلاً نماز جمعه، واجب بوده، اکنون هم واجب است یعنی دلیل استصحابی که حکم مورد اماره[۲] را برای ما بیان می‌کند ـ که نماز جمعه، واجب نیست ـ «لازمهٔ عقلیش» این است که در این مورد[۳]، طبق اماره عمل ننمائید و به استصحاب عمل کنید پس اگر لازمهٔ تعرض به بیان حکم مورد، شارحیت باشد، دلیل اصل هم نسبت به اماره، شارحیت و عنوان حاکمیت دارد و می‌گوید در مورد اجتماع به استصحاب عمل نمائید نه به اماره.

خلاصه: چون استصحاب هم حکم مورد اماره را بیان می‌کند بر آن حکومت دارد.

سؤال: مصنف ﷺ فرمودند: دلیل اماره به هیچ وجه، ناظر بر دلیل اصل نیست، اکنون سؤال ما این است که پس دلیل اماره چیست؟

جواب: «بل لیس مقتضی حجیتها الا نفی ما قضیته عقلاً[۴] من دون دلالة علیه[۵] لفظاً...».

مقتضای حجیت اماره نیست مگر این که می‌گوید: مقتضای اصل، عقلاً ـ نه لفظاً ـ

---

۱ ـ مورد اجتماع.

۲ ـ اماره‌ای که می‌گفت: «نماز جمعه» واجب است.

۳ ـ مورد اجتماع.

[٤ ـ یعنی: بل لیس مقتضی حجیة الامارة الا نفی الحکم الذی یقتضیه الاصل و هذا النفی عقلی لا لفظی و عقلیته انما هی لتنافی مدلولی الامارة و الاصل کالحرمة و الحلیة.

٥ ـ ای من دون دلالة علی ما یقتضیه الاصل کالحلیة لفظاً بل الدلالة عقلیة کما مر آنفاً]. ر.ک: منتهی الدرایة ٤٦/٨.

نفی شود.

قوله: «**ضرورة[1] ان نفس الامارة لا دلالة له الا علی الحکم الواقعی**».

زیرا «نفس اماره» دلالت ندارد مگر بر حکم واقعی که در مثال ما اماره دلالت می‌نماید، حکم واقعی نماز جمعه، عدم وجوب است و نظری به اصل و غیر اصل ندارد.

سؤال: مقتضای «حجیت اماره» چیست به عبارت واضح‌تر: «صدق العادل»[2] نسبت به «لا تنقض الیقین بالشک» جنبهٔ نظارت و تفسیر دارد یا نه؟

جواب: « **و قضیة حجیتها لیست الا لزوم العمل علی وفقها شرعاً المنافی عقلاً للزوم العمل علی خلافه و هو قضیة الاصل**[3]». مقتضای حجیت اماره، چیزی نیست جز این که: واجب است طبق اماره «شرعاً» عمل نمود[4].

تذکر: این که «شرعاً» واجب است طبق اماره عمل نمود بنابر آن قولی است که می‌گویند حکم ظاهری وجود دارد و شارع مقدس طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری

---

۱ ـ تعلیل لنفی الدلالة اللفظیة، یعنی: ان هذه الدلالة لابد ان یکون الدال علیها نفس الامارة او دلیل اعتبارها و شیء منهما لا یدل علیها اذ الامارة لا تدل الا علی الحکم الواقعی کحرمة شرب التتن و دلیل اعتبارها ـ المشارالیه بقوله: «و قضیة حجیتها لیست ... الخ» ـ لا یدل الا علی جعل الحکم الظاهری المماثل لمؤدی الامارة و هذا مراده بـ«لزوم العمل علی وفقها شرعاً» و علیه فلا یدل شیء من الامارة و دلیل حجیتها لفظاً علی نفی ما یقتضیه الاصل و نتیجة ذلک عدم حکومة الامارة علی الاصل. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۶/۸.

۲ ـ که دال بر حجیت اماره می‌باشد.

۳ ـ و غرضه من قوله «بل لیس مقتضی الخ» بیان اشتراک مفاد الامارة و الاصل من جمیع الجهات و عدم التفاوت بینهما من جهة المطابقة و الالتزام کما فی ما قبله فلا وجه لحکومة دلیلها علی الاصل هذا ... . ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۱۵/۲.

۴ ـ لزوم عمل، طبق اماره، «عقلاً» مستلزم این است که به اصل عمل ننمائیم و این مسأله، عنوان تفسیر و شارحیت ندارد بلکه حکم عقل است.

و كيف كان ليس[1] مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً، كي يختلف الحال و يكون مفاده في الأمارة نفي حكم الأصل، حيث أنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ و هو حكم الشك فيه و احتماله، فافهم و تأمل جيداً [١].

جعل می‌کند[2]. لکن احتمال دیگر، این است که قائل به جعل حکم ظاهری بر طبق اماره نشویم بلکه بگوئیم: مقتضای حجیت «شرعاً»، چیزی غیر از این نیست که «عقلاً»[3] باید طبق اماره عمل نمود که در این صورت اگر اماره، مطابق واقع باشد منجزیت دارد و چنانچه مخالف واقع باشد فقط معذریت دارد پس در این صورت اصلاً اماره «حکم مورد» را هم بیان نمی‌کند بلکه فقط منجز و معذر است که تفصیل این مسأله را در جلد چهارم ایضاح الکفایة ـ در بحث قطع و ظن ـ بیان کردیم.

[١] ـ هر یک از دو[4] احتمال قبل را بپذیرید، مفاد دلیل اعتبار ـ چه در مورد اماره و چه در مورد اصل ـ الغاء احتمال خلاف نیست تا از آن نتیجه بگیرید، اماره بر اصل حکومت دارد.

---

١ ـ جواب عما افاده الشیخ اعلی الله مقامه فی اواخر الاستصحاب فی وجه حکومة الامارات علی الاستصحاب و قد ذکرنا هناک کلماته الشریفة مفصلاً «فقال» فی جملتها «ما لفظه» ففیما نحن فیه اذا قال الشارع اعمل بالبینة فی نجاسة ثوبک و المفروض ان الشک موجود مع قیام البینة علی نجاسة الثوب فالشارع جعل الاحتمال المخالف للبینة کالعدم فکأنه قال لا تحکم علی هذا الشک بحکمه المقرر فی قاعدة الاستصحاب و افرضه کالمعدوم «انتهی» ... ر.ک: عنایة الاصول ١٥/٦٠.

٢ ـ مصنف قدس سره در بحث قطع و ظن، این مطلب را نپذیرفتند.

٣ ـ عقل می‌گوید: چون شارع مقدس، اماره را حجت قرار داده، باید طبق آن عمل نمود چنانچه مؤدای اماره با واقع، مطابق بود منجز و چنانچه مخالف بود، معذر است.

٤ ـ آن دو احتمال، این بود: الف: طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری جعل می‌شود. ب: حکم ظاهری جعل نمی‌شود بلکه مقتضای حجیت شرعیه، چیزی غیر از این نیست که باید «عقلاً» طبق اماره عمل نمود منتها اگر اماره، مطابق واقع بود منجزیت دارد و الا معذر است.

. . . . . .

توضیح ذلک[1]: دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است لکن معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید، و همچنین دلیل اعتبار اصل، مانند استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» است اما معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید اماکأنّ شیخ اعظم از آن طریق خواسته‌اند حکومت امارات را بر اصول استفاده نمایند که مصنف هم در مقام جواب و اعتراض برآمده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است که می گوید قول عادل را تصدیق نمائید، درباره‌اش احتمال خلاف ندهید[2] بلکه احتمال خلاف را الغاء نمائید یعنی به اصل و استصحاب عمل نکنید پس دلیل اماره، نسبت به دلیل اصل، جنبهٔ نظارت و شارحیت دارد زیرا اصل، حکم احتمال خلاف است یعنی ما در مورد وجوب نماز جمعه، شاک هستیم، هم احتمال وجوب می‌دهیم و هم احتمال عدم وجوب لذا استصحاب وجوب جاری می‌نمائیم و استصحاب، حکم احتمال خلاف است یعنی: اگر در مورد نماز جمعه، احتمال وجوب و عدم وجوب، مطرح نباشد که استصحاب جاری نمی‌کنیم ـ یکی از ارکان استصحاب، شک و احتمال خلاف است ـ خلاصه این که: اگر مفاد دلیل اعتبار، الغاء احتمال خلاف باشد در جانب اماره که می‌گوید: «صدق العادل» معنایش احتمال خلاف است یعنی: حکم شک را بر آن جاری نکن و این شک بر «لا تنقض الیقین بالشک» نظارت دارد[3] به خلاف دلیل استصحاب و «لا تنقض» که می‌گوید احتمال خلاف را الغاء کن اما اماره در برابر استصحاب، حکم واقعی را بیان می‌کند و حکم واقعی از احکام احتمال خلاف نیست بلکه حکم واقعی، مربوط به واقع است لذا یک حکم واقعی هست و ما در هنگام شک، اصل را جاری می‌کنیم پس دیگر دلیل استصحاب، نافی حکم واقعی

---

۱ ـ فرض کنید اماره، دال بر عدم وجوب نماز جمعه است لکن استصحاب می‌گوید چون قبلاً نماز جمعه واجب بوده و اکنون شما در وجوب آن شاک هستید، همان را استصحاب نمائید.

۲ ـ دربارهٔ آن، شک و تردید ننمائید.

۳ ـ پس اماره بر اصل، حاکم است.

فانقدح بذلك[١] أنه لايكاد ترتفع غائلة المطاردة و المعارضة بين الأصل و الأمارة إلا بما أشرنا سابقاً و آنفاً، فلاتغفل[٢]، هذا [١].

نيست كه ناظر بر اماره باشد.

مصنف ﷺ: مفاد دليل اعتبار اصلاً الغاء احتمال خلاف نيست[٣] تا اين كه الغاء احتمال خلاف در جانب اماره، نفى اصل باشد اما الغاء احتمال خلاف در جانب اصل، نفى اماره نباشد زيرا اماره، حكم واقعى را بيان مى‌كند و ... .

قوله: «**فافهم**»[٤].

[١] ـ غائلهٔ تعارض و مطاردهٔ[٥] بين اصل و اماره، رفع نمى‌شود مگر به آنچه سابقاً ـ

[١ ـ اى: بما ذكرناه من الاشكال على الحكومة التى افادها الشيخ «قده».

٢ ـ لعله اشارة الى المنافاة بين الورود ـ الذى افاده فى مبحث الاستصحاب ـ و التوفيق العرفى الذى افاده هنا اذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين و الاخذ بهما و الورود هو الاخذ باحدهما و ترك الآخر بل انتفاؤه راساً الا ان يراد بالتوفيق العرفى ما ينطبق على الورود، فتدبر]. ر.ك: منتهى الدراية ٥٢/٨.

٣ ـ ... «ثم ان مراد المصنف» من عدم كون مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبداً هو عدم دلالته لفظاكى يختلف الحال و يكون دليل الامارة حاكماً على دليل الاصل دون العكس لا عدم دلالته عقلاً فان دلالته عقلاً مما لا ريب فيه «و لذا قال المصنف» و نحن ايضاً قد قلنا بورود الامارات على الاصول العملية لارتفاع موضوع الاصول اى الشك بها ولو ارتفاعاً تعبدياً لا وجدانياً لبقاء الشك على حاله غالباً حتى مع قيام الامارة كما لايخفى. ر.ك: عناية الاصول ١٦/٦.

٤ ـ لعله اشارة الى وجاهة مبنىٰ تتميم الكشف فى حجية الامارات غير العلمية بدعوى: ان ظاهر ادلة حجيتها عرفاً هو تتميم طريقيتها وكشفها تعبداً حيث انها طرق عقلائية يكون الامر المتعلق بها ظاهراً فى الاخذ بها لاجل الكشف و الطريقية و هذا عبارة اخرى عن الغاء احتمال الخلاف الموجود فيها تعبداً و عليه فيتجه كلام الشيخ «قده» فى حكومة الامارات على الاصول على مبنى تتميم الكشف.

او اشارة الى ما فى تقريرات سيدنا الفقيه الاعظم الاصفهانى «قده» من امكان منع موضوعية الاحتمال فى الامارة حتى يكون كموضوعيته فى الاصل بل الموضوع خبر العادل و خروج صورة العلم انما هو لحكم العقل بعدم تعقل جعل الامارة للعالم. ر.ك: منتهى الدراية ٥٢/٨.

٥ ـ يعنى: اين كه دليل اماره، اصل را طرد مى‌كند و اصل، اماره را.

و لا تعارض[۱] أيضاً[۲] إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد، أو مثلهما[۳] مما كان

در بحث استصحاب ـ و آنفاً بیان کردیم[۴].

در بحث استصحاب[۵] بیان کردیم که اگر به اماره عمل نمائیم در جانب اصل، هیچ محذوری لازم نمی‌آید اما اگر به اصل عمل نمائیم در جانب اماره یا «تخصیص بلا مخصص» لازم می‌آید یا «تخصیص علی وجه الدور» و بحث فعلی ما

---

۱ ـ عبارت مذکور، عطف بر جملهٔ «فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی ...» ـ در صفحه ۱۳۰ ـ می‌باشد و اشاره به سومین موردی دارد که بین دو دلیل از نظر مدلول تنافی اما در عین حال از متعارضین، خارج است زیرا در مقام دلالت و اثبات، بین آن‌ها تنافی نیست ـ مانند ظاهر و اظهر.

۲ ـ یعنی: کعدم التعارض فی موارد الحکومة و التوفیق العرفی. و الفرق بین المقام و التوفیق العرفی هو: ان تقدیم احد الدلیلین علی الآخر هناک انما یکون لجهات خارجیة کمناسبة الحکم للموضوع و قرینیة العنوان الثانوی للتصرف فی الدلیل المشتمل علی العنوان الاولی بخلافه هنا فان تقدیم احد الدلیلین علی الآخر فیه انما بملاحظة حالات اللفظ من النصوصیة و الاظهریة. ر.ک: منتهی الدرایة ۵۳/۸.

۳ ـ ای: مثل العام و الخاص و المطلق و المقید فی کون احد الدلیلین نصاً او اظهر و الآخر ظاهراً کقوله: «یجب غسل الجمعة» و «ینبغی غسل الجمعة» فان الاول نص فی الوجوب و الثانی ظاهر فی الاستحباب. او «اغتسل للجمعة» و «ینبغی غسل الجمعة» فان الاول اظهر فی الوجوب من الثانی الظاهر فی الاستحباب. و قوله: «مما» بیان لـ «مثلهما». ر.ک: منتهی الدرایة ۵۵/۸.

۴ ـ و الا اگر بخواهید از طریقِ «حکومت»، مطارده را رفع نمائید، هر دلیلی برای حکومت در جانب تقدم اماره بر اصل بیان کنید، ما عین آن دلیل را در جانب تقدم اصل بر اماره ارائه می‌نمائیم مثلاً اگر بگوئید اماره، حکم مورد اصل را بیان می‌کند و بعد از بیان حکم، دیگر محلی برای اصل، باقی نیست ما می‌گوئیم: اصل هم حکم مورد اماره را بیان می‌کند، بعد از بیان حکم، محل و موردی برای اماره نیست و در نتیجه، مطارده و مناظره، رفع نمی‌شود مگر به آنچه خودمان به نحو مشروح بیان کردیم.

۵ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ۹۰/۶.

أحدهما نصاً أو أظهر، حيث أن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الأخر [١].

ـ آنفاً[١] ـ ضمن عبارت «**و لذلک تقدم الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية ...**» بيان شد.

[١] ـ ٣ ـ حمل ظاهر بر اظهر[٢]: دو دليلی که احدهما قرينه بر اين است که ما در ديگری تصرف و آن را برخلاف ظاهر حمل نمائيم، تعارضی بينشان نيست مانند: «نص و ظاهر» يا «ظاهر و اظهر».

مثال: دليل عامی داريم مانند «اكرم العلماء» و خاصی داريم مانند «يحرم اكرام زيد العالم» اما چون دليل دوم ـ خاص ـ نص می‌باشد، قرينه بر اين است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش[٣] حمل کنيم و بگوئيم: گرچه کلمهٔ «العلماء» جمع محلیٰ به لام است و در عموم ظهور دارد[٤] اما از آن، عموم اراده نشده پس چون «يحرم اكرام زيد العالم» نسبت به حرمت اكرام زيد، نص می‌باشد، قرينه بر اين است که در عموم «اكرم العلماء» تصرف نمائيم و بگوئيم از آن، عموم اراده نشده يعنی: نص مذکور، قرينه شد که در ظهور عام تصرف نمائيم[٥].

---

١ ـ ر. ک: ايضاح الكفاية ٦/١٣٩.

٢ ـ و همچنين حمل ظاهر بر نص.

٣ ـ مطلق و مقيد هم به همان کيفيت است.

٤ ـ ظهور «اكرم العلماء» اين است که زيد هم اکرامش واجب است.

٥ ـ ... وكذا الحال فی المطلق و المقيد كقوله: «ان ظاهرت فاعتق رقبة» و «ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فان الاول ظاهر فی صحة عتق مطلق الرقبة و ان كانت كافرة و الثانی نص فی اعتبار الاسلام فی صحة عتقها فيقيد اطلاق الاول به و هذا الجمع الدلالی العرفی يرفع الحيرة و يخرج نظائر هذين الدليلين عن موضوع التعارض الذی هو الموجب للتحير و الموضوع فی الاخبار العلاجية لاحكام خاصة كما سيأتی بيانها. ر. ک: منتهی الدراية ٨/٥٤.

و بالجملة: الأدلة في هذه الصور و إن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا أنها غير متعارضة، لعدم تنافيها في الدلالة و في مقام الإثبات، بحيث تبقى ابناء المحاورة متحيرة، بل بملاحظة المجموع[1] أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع[2] أو في البعض[3] عرفاً، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين، و لا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدم النص أو الأظهر ـ و إن كان بحسب السند ظنياً ـ على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً [۱].

[۱] ـ مصنف ﷺ ضمن عبارت مذکور به نتیجه گیری پرداخته‌اند، ضمناً اشاره‌ای به رد فرمایش شیخ اعظم ـ در تعریف تعارض ـ نموده‌اند که اینک به توضیح متن کتاب می‌پردازیم:

ادله در صور[4] مذکور از جهتِ «مدلول» تنافی دارد مثلاً «اکرم العلماء» از نظر مدلول

---

۱ ـ و المصنف بقوله: «بل بملاحظة المجموع» اشار الی ان الظهور اذا انعقد و تم یجب اتباعه ولو کان ناشئاً من انضمام الکلمات المتفرقات من متکلم واحد او کالواحد کالائمة «ع» بان یکون المجموع لو صدر جملة لکان له هذا الظهور عرفاً ولو لم یکن لواحد منها اشعار به بل ولو کان له او لکل واحد منها دلالة علی خلافه فان بناء اهل المحاورة علی المعاملة مع التفرق و الانفصال معاملة الجمع و الاتصال فی مقام التفهیم و التفهم و یدل علی ذلک الاحتجاج بذلک لدی الاحتیاج فی مقام المخاصمة و اللجاج و عدم سماع الاعتذار بعدم الدلالة لواحد منها و لا اشعار. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۱۶/۲.

۲ ـ متعلق بـ «بملاحظة المجموع». و التصرف فی الجمیع کالتصرف فی کلا الخبرین الذین دل احدهما علی حرمة بیع العذرة و الآخر علی جوازه فانه یتصرف فی کلیهما بمناسبة الجواز و الحرمة فیحمل ما دل علی الحرمة علی عذرة الانسان و ما دل علی الجواز علی عذرة المأکول اللحم.

۳ ـ متعلق بـ «خصوص بعضها» و التصرف فی البعض کما یتصرف فیما دل بظاهره علی وجوب اعادة الحج علی المخالف بعد استبصاره بحمله علی الاستحباب بقرینة الاخبار الدالة علی استحباب الاعادة کقوله «ع» : «یقضی احبّ الیّ». ر.ک: منتهی الدرایة ۵۸/۸ ـ ۵۷.

٤ ـ یعنی: «عام و خاص»، «مطلق و مقید» و امثال آن‌ها.

. . . . . .

با «یحرم اکرام زید العالم» تنافی دارد زیرا «العلماء» جمع مُحلّی به لام و مدلولش این است که باید تمام علما حتی زید، اکرام شود اما دلیل خاص می‌گوید: نباید زید را اکرام نمود لکن باید توجه داشت که از نظرِ «دلالت» و مقام اثبات، منافاتی بین آن‌ها نیست[1] تا ابناء محاوره متحیر بمانند و بگویند نمی‌دانیم به کدامیک از آن دو باید عمل نمود بلکه فوراً می‌گویند: مقصود از «العلماء» غیر از زید است و همین امر، دلیل بر عدم تعارض است زیرا اگر از نظر دلالت و مقام اثبات، بین آن دو، تنافی باشد، عرف و ابناء محاوره متحیر می‌مانند[2] و ... .

نتیجه: اگر تعریف[3] مشهور و شیخ اعظم ﷺ را دربارهٔ تعارض بپذیریم، باید بگوئیم بین «عام و خاص» ـ و اشباه آن که تفصیلاً بیان کردیم ـ تعارض، محقق است و باید دانست که محذورش[4] این است:

مثلاً اگر بین عام و خاص، تعارض است چرا در مورد آن‌ها به **«خذ ما یقوله اعدلهما»** عمل نمی‌کنند به عبارت دیگر: چه مخصصی داریم که در این مورد به آن عمل نمی‌کنند؟ چرا همه به خاص عمل می‌کنند گرچه راوی خاص، عادل و راوی عام، اعدل باشد؟ به عبارت واضح‌تر: اگر عام و خاص از متعارضین باشند باید دربارهٔ آن‌ها به اخبار علاجیه

---

۱ ـ زیرا با وجود نص ـ یعنی: یحرم اکرام زید العالم ـ یا «العلماء» دلالت و ظهور بر عموم ندارد ـ اگر قرینه‌اش متصل باشد ـ یا چنانچه قرینه‌اش منفصل باشد اصلاً حجیتی در ظهور ندارد و «العلماء» در عموم، فاقد حجیت است.

۲ ـ کما این که نسبت به «الصلاة الجمعة واجبة» و «الصلاة الجمعة محرمة» متحیر است و آن دو را متعارضین می‌داند پس بین عام و خاص ـ و امثال آن ـ که اخیراً به نحو مشروح بیان کردیم از نظر دلالت و اثبات، تنافی نیست.

۳ ـ یعنی: «ان التعارض تنافی مدلولی الدلیلین ...».

٤ ـ مصنف «ره» اشاره‌ای به محذورش ننموده‌اند.

و إنما[1] يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب

رجوع نمود[2] در حالی که هیچ کس مراجعه نمی‌کند و اصلاً ابناء محاوره در مورد عام و خاص و امثال آن، متحیر نیستند[3] بلکه به خاص عمل می‌کنند لذا ابتدا باید برای تعارض، تعریفی ذکر نمود که موارد مذکور، خارج از آن باشند که تعریف ما این بود: «**التعارض هو**

---

۱ ـ و حاصل الكلام ان الدليلين الظنيين اذا تنافيا فلا يتعارضان الا بحسب السند فقط سواء كان كل واحد منهما قطعياً دلالة وجهة او كان كل واحد منهما ظنياً من الجهتين ايضاً اى من حيث الدلالة و الجهة.

(اما فى الاول) فواضح فان الدليلين المتنافيين اذا فرض كون الدلالة و الجهة فيهما قطعيتين على نحو لاتقبلان الحمل و التصرف ابداً فيحصل القطع لا محالة بكذب احدهما من اصله. (و اما فى الثانى) فلان الدلالة و الجهة فيهما و ان كانتا ظنيتين تقبلان الحمل و التصرف بارادة خلاف الظاهر فى احدهما او بصدور احدهما لا لبيان الواقع فلايحصل العلم الاجمالى ح بكذب احدهما من اصله (ولكن لا معنى) فى هذا الفرض للتعبد بصدور كليهما جميعاً بمقتضى اطلاق دليل اعتبارهما اذا الاخلال ح يقع فى دلالتهما او جهتهما بمعنى انه يعلم ح ان احدهما إما قد اريد خلاف ظاهره و إما قد صدر لا لبيان الواقع لتقية او لحكمة اخرى و من المعلوم ان التعبد بصدور دليلين مجملين لخلل فى احدهما لا محالة اما فى دلالته و اما فى جهته على نحو لايمكن الانتفاع بهما مما لامعنى له فيتعارضان قهراً بحسب السند و يتنافيان فى الدرج تحت دليل الاعتبار بلاشبهة (هذا كله) فى الدليلين الظنيين بحسب السند كخبرى الثقة.

(و اما فى الدليلين القطعيين) بحسب السند كآيتين او روايتين متواترتين اذا تنافيا فالتعارض لامحالة يكون بحسب الدلالة او لجهة بمعنى انه يعلم ح اجمالاً بكذب احدى الدلالتين او الجهتين بلا شبهة و اذا فرض كونهما قطعيين ايضاً بحسب احدى الجهتين من الدلالة و الجهة فالتعارض لامحالة يكون فى الجهة الاخرى و لايكاد يعقل فرض الدليلين المتنافيين قطعيين من تمام الجهات سنداً و دلالةً وجهة بلا كلام. ر.ک: عناية الاصول ۱۹/٦.

۲ ـ یعنی: در صورت وجود مرجح به راجح عمل نمائیم و در صورت فقدان مرجح، قائل به تخییر شویم.

۳ ـ آن‌ها از نظر دلالت با یکدیگر منافاتی ندارند و همیشه عرف، اظهر را قرینه بر تصرف در ظاهر و نص را قرینه بر تصرف در ظاهر به حساب می‌آورد و همچنین در مورد جمع عرفی، هر دو را قرینه بر تصرف در هر دو می‌داند و ... .

الدلالة و مرحلة الإثبات، و إنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالةً وجهةً، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكلّ، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما[١] للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل[٢] أنه لامعنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ، كما لايخفى [١].

تنافى الدليلين او الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات ...».

تذكر: اين كه بين «ظاهر و اظهر» و همچنين «نص و ظاهر» جمع عرفى وجود دارد، تفاوتى نيست كه هر دو قطعى السند[٣] باشند يا هر دو ظنى السند[٤] و يا اين كه يكى قطعى و ديگرى ظنى السند باشد يعنى: هميشه نص و اظهر بر ظاهر، مقدم است و احكام متعارضين را بين آن‌ها جارى نمى‌نمايند.

مواردى كه تعارض، محقق است

[١] ـ تعارض در موردى است كه دلالت‌ها جمع عرفى نداشته باشد و نتوان احدهما را قرينه بر ديگرى قرار داد لذا تعارض در غير صور «عام و خاص» و «مطلق و مقيد[٥]» خواهد بود زيرا در آن‌ها با اين كه به حسب مدلول، تنافى هست ولى تعارضى نيست چون تنافى به حسب دلالت و مقام اثبات، مطرح نيست ـ از جهت اين كه داراى جمع عرفى هستند.

[١ ـ هذا فيما اذا كان كل واحد من الادلة الظنية المتنافية قطعياً دلالة وجهة.

٢ ـ هذا فيما اذا كان كل واحد من الادلة الظنية المتنافية ظنياً من حيث الدلالة و الجهة ايضاً].

ر.ك: عناية الاصول ٦/٢٠.

٣ ـ مانند: كتاب، خبر متواتر يا خبر واحد محفوف به قرينهٔ قطعيه.

٤ ـ مانند: خبر واحد مجرد از قرينه.

٥ ـ و امثال آن‌ها.

. . . . . .

تعارض به حسب سند در دو مورد است:

۱ ـ موردی که دلیلین از نظر دلالت و جهت صدور، قطعی باشد که اگر صادر شده باشد به داعی «جِدّ» صادر شده نه به داعی تقیه مثل این که دو دلیل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده: «**المشرک نجس**» و «**المشرک لیس بنجس**»، احتمال تقیه دربارهٔ پیغمبر صلی الله علیه و آله نمی‌دهیم، در این جا تعارض در سند، مطرح است و علم پیدا می‌کنیم که احدهما از رسول مکرم صلی الله علیه و آله صادر نشده زیرا صدور هر دو روایت، مستلزم تناقض است[۱].

۲ ـ در موردی که دلیلین، ظنی الجهة او الدلالة باشد و جمع عرفی، مطرح نباشد یعنی: نتوانیم در بعض ادله یا جمیع، تصرف نمائیم مانند: «**ثمن العذرة سحت**» و «**لابأس ببیع العذرة**» در فرض مذکور، علم اجمالی به کذب احدهما نداریم و احتمال می‌دهیم هر دو صادر شده باشد این، موردِ تعارض در سند است زیرا جمع عرفی ندارد و اگر تعبد به صدور بخواهد شامل هر دو شود و هر دو حجت باشند، لغو است ـ در این جا ادله، اجمال حکمی[۲] پیدا می‌کند و اثر عملی ندارد[۳].

قوله: فیما[۴] اذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض او الکل ...».

اشاره به دو موردی دارد که جمع عرفی در میان باشد.

---

۱ ـ مصنف «ره» در عبارت: «لامعنی للتعبد بالسند فی الکل ...» به مورد مذکور اشاره دارند.

۲ ـ از جهت این که ظهور معتبری، مطرح نیست و نمی‌توان به هر دو عمل نمود.

۳ ـ مصنف «ره» در عبارت: «او لاجل انه لامعنی للتعبد بصدورها ...» به مورد دوم ـ فرض مذکور ـ اشاره دارند.

٤ ـ هذا التقیید راجع الی خصوص قوله او ظنیاً لا الی مجموع قوله قطعیاً دلالةً وجهةً او ظنیاً ثم ان وجه التقیید بذلک ای بان لا یکون بینها التوفیق بالتصرف فی البعض او الکل انه لو کان بینها التوفیق کذلک لم تکن الادلة متنافیة ح کی یقع الکلام فی ان التعارض بینها هل هو بحسب السند او بغیره و هذا واضح. ر.ک: عنایة الاصول ۲۰/٦.

فصل

التعارض و إن كان لايوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً، حيث لايوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلايكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين و لا عنوان واقعاً ـ فإنه لم يعلم كذبه إلاكذلك، و احتمال[1] كون كل منهما كاذباً ـ لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤدّاه، لعدم التعيين في الحجة أصلاً، كما لايخفى [١].

---

١ ـ گاهی در دو دلیل ظنی، جمع عرفی، مطرح است ـ از باب تصرف در یکی از دو دلیل ـ که از آن به تصرف در بعض، تعبیر می‌شود مانند: «**اكرم العالم**» و «**لاتأس بترك اكرام العالم**» که در فرض مذکور، دلیل دوم، قرینه می‌شود بر تصرف در «اکرم العالم» که حمل بر استحباب می‌شود.

٢ ـ اما تصرف در هر دو دلیل که از آن به تصرف در «کلّ» تعبیر شده، مانند «**ان ظاهرت فاعتق رقبة**» و «**ان ظاهرت فاطعم ستين مسكيناً**» که در هر دو تصرف می‌کنیم و آن دو را بر واجب تخییری حمل می‌نمائیم.

آن دو مورد که جمع عرفی دارد از باب تعارض سند نیست ـ و تعبد به صدور، لغو نمی‌باشد.

مقتضای قاعدهٔ اولی در خبرین متعارضین[2]، بنابر طریقیت چیست؟

[١] ـ **سؤال:** قطع نظر از اخبار علاجیه، مقتضای اصل و قاعدهٔ اولی در

---

١ ـ معطوف على «كذلك» يعنى: لم يعلم كذبه الا باحتمال كون كل منهما كاذباً. و يمكن عطفه على «بلا تعيين» يعنى: كان بلا تعيين و كان باحتمال كون ... الخ. كما يمكن كون الواو بمعنى «مع» و على كل فهذه الجملة مستغنى عنها فان احتمال كذب كل منهما كان مستفاداً من نفس التعارض و كون الخبر الكاذب فاقداً لعلامة تميزه عن الخبر الآخر. ر.ك: منتهى الدراية ٦٩/٨.

٢ ـ يعنى: دو امارهٔ متعارض.

. . . . . .

خبرین متعارضین چیست به عبارت دیگر: اگر اصلاً اخبار علاجیه نبود و با دو یا چند دلیل متعارض، مواجه شدیم، مقتضای قاعدهٔ اولی، تساقط است یا تخییر؟

جواب: تعارض دو دلیل، موجب می‌شود یکی از آن‌ها به طورکلی از حجیت، ساقط شود. فرضاً اگر دو روایت متعارض از نظر سند، قطعی باشند در این صورت، علم پیدا می‌کنیم در یکی از آن‌ها اصالت الظهور، مراد نیست یااصالت الجهت محقق نیست ـ علم به کذب اصالت الجهت داریم ـ یعنی یقین داریم یکی از آن‌ها برای بیان حکم واقعی صادر نشده بلکه تقیّةً صادر شده پس علم اجمالی به کذب یکی از خبرین داریم و علم اجمالی مذکور، سبب می‌شود یکی از آن‌ها از حجیت، ساقط شود البته باید دانست، آن علم اجمالی، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی یکی از آن‌ها قطعاً حجت و دیگری غیر حجت است لکن چون آن روایتی راکه علم به کذبش داریم، معین نیست و عنوان واقعی[1] ندارد ـ یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هر یک از آن دو هست ـ لذا می‌گوئیم هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط است مثلاً احدهما می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، حرام و دیگری می‌گوید واجب است و ما علم اجمالی داریم یا یکی از آن دو از معصوم «ع» صادر نشده یا اگر صادر شده برای بیان حکم واقعی نبوده یا این که ظهورش مراد نیست در این صورت، هر دو خبر در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شود یعنی با روایت دال بر وجوب نمی‌توان وجوب نماز جمعه را ثابت نمود و با روایت دال بر حرمت نمی‌توان حرمت را ثابت کرد.

---

۱ ـ مثلاً نمی‌توان گفت خبر زراره، کذب است یا خبر محمد بن مسلم.

نعم يكون نفي الثالث[1] بأحدهما لبقائه على الحجية، و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما، هذا بناء على حجية الأمارات من باب الطريقية، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً إلا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته [۱].

نفی ثالث به وسیلهٔ متعارضین

[۱] ـ سؤال: آیا با یکی از دو روایت متعارض مذکور ـ لا علی التعیین ـ می‌توان قول ثالث را نفی نمود و مثلاً گفت نماز جمعه «قطعاً» مستحب نیست[2]؟

جواب: می‌توان با احدهما «لاعلی التعیین» قول ثالث را نفی نمود.

چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، در خصوص وجوب یا در خصوص حرمت نمی‌توان به آن‌ها تمسک نمود اما برای نفی قول ثالث می‌توان از احدهما[3] استفاده نمود به عبارت دیگر: هر یک از آن‌ها که حجت باشد، قول ثالث را نفی کرده یعنی: اگر روایت دال بر وجوب حجت باشد، کراهت و استحباب را بالملازمه نفی نموده و اگر روایت دال بر حرمت، حجت باشد کراهت و استحباب را بالملازمه

---

۱ ـ ... فان قلت: قد اعترف المصنف بعدم حجية شيء منهما في المؤدى بقوله: «لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه» و معه كيف يمكن نفي الثالث باحدهما؟ فان الخبر اذا لم يكن حجة في مدلوله المطابقي لاجل التعارض لم يكن حجة في المدلول الالتزامي لكونه متفرعاً عليه و تابعاً له.

قلت: التفكيك في الحجية بين المدلول المطابقي و الالتزامي امر ممكن و ذلك لان عدم حجية المبهم و المردد من جهة عدم ترتب الغرض المترقب من الحجة عليه ـ و هو الحركة على طبقها ـ لاينافي حجية هذا المبهم بلحاظ الاثر المترقب من الحجة عليه من جهة اخرى فدليل اعتبار الخبر كما يدل على حجية المدلول المطابقي كذلك يدل على حجية لوازمه البينة ومن المعلوم استلزام الاخبار عن الوجوب للاخبار عن عدم اباحته فاذا سقطت حجية حكايته عن الوجوب بالتعارض لم يسقط اعتبار حكايته عن عدم الاباحة و سيأتي في التعليقة تحقيق المسألة فلاحظها. ر.ک: منتهى الدراية ۷۰/۸.

۲ ـ یا قطعاً مکروه نیست.

۳ ـ که می‌دانیم حجّت است ولی بعینه برای ما مشخص نیست.

. . . . . .

نفی کرده پس می‌توان قول ثالث را با احدهما نفی نمود نه با هر دو زیرا یکی از آن‌ها اصلاً حجیت ندارد، وقتی حجیت نداشت، نفی قول ثالث هم با غیر حجت، ممکن نیست.

خلاصه: در خبرین متعارضین چون علم اجمالی به کذب احدهما داریم، یکی از آن‌ها حجت و دیگری غیر حجت است و چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، طبق قاعدهٔ اولی ـ اگر اخبار علاجیه نبود ـ هر دو در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شدند ـ قائل به تساقط می‌شدیم.

لازم به ذکر است که این مسأله[1]، بنابراین است که امارات و ادلهٔ تعبدیه ـ مانند خبر واحد ـ را از باب طریقیت حجت بدانیم ـ نه سببیت ـ یعنی: بگوئیم چون قول عادل «طریقی» به واقع است، حجیت دارد[2] که مصنف ﷺ هم در بحث امارات، همین قول را تأیید نموده‌اند که: حق مطلب، این است که حجیت امارات از باب طریقیت است لذا است که در بحث فعلی فرموده‌اند قاعدهٔ اولی در خبرین متعارضین، تساقط است.

هیچ دلیلی از باب طریقیت، حجت نمی‌شود مگر این که احتمال بدهیم آن اماره، مُصیب به واقع است لذا می‌گوئیم: خبرینی که احدهما «اجمالاً» معلوم الکذب است، احتمال اصابه ندارد.

آیا یکی از آن خبرین از باب طریقیت می‌تواند حجت باشد؟

خیر! احدهما به طورکلی از حجیت، ساقط است و چون مشخص نیست کدامیک از آن‌ها هست لذا از نظر ما مشتبه می‌شود و به این جهت، هر دو از حجیت، ساقط می‌شوند الا این که گفتیم: نسبت به نفی قول ثالث حجیت دارند که شرحش گذشت.

---

۱ ـ یعنی: عدم حجیت روایتین متعارضین در مدلول مطابقی و حجیت یکی از آن دو ـ لا علی التعیین ـ بر نفی ثالث.

۲ ـ نه این که در عمل به قول عادل مصلحتی وجود دارد.

و أما بناءً على حجيتها من باب السببية [١] فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضي للسببية فيها [٢] إلا فيه [٣]، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور، لا للتقية و نحوها، و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، و ظهوره فيه لو كان هو الآيات و الأخبار، ضرورة ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان [١].

مقتضای قاعدهٔ اولی در خبرین متعارضین [٤] بنابر سببیت چیست؟

[١] ـ سؤال: بنابر سببیت [٥]، مقتضای قاعدهٔ اولی در خبرین متعارضین چیست [٦]؟

تذکر: مصنف ﷺ بنابر سببیت امارات به ذکر شقوق و تفاصیلی پرداخته‌اند که

---

١ ـ التی یقول بها المعتزلة و هو ان قیام الامارة علی وجوب شیء او حرمته سبب لحدوث مصلحة او مفسدة فی المؤدی غالبة علی ما هو علیه تقتضی وجوب المؤدی او حرمته فیکون حال قیام الامارة علی الشیء حال تعلق النذر به. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣١٨/٢.

٢ ـ ای: فی الامارات.

٣ ـ ای: فی خصوص ما لم یعلم کذبه.

٤ ـ دو امارهٔ متعارض.

٥ ـ مقصود از سببیت، این است که: قیام اماره بر وجوب یا حرمت شیء، سبب می‌شود در مؤدای آن، مصلحت یا مفسده، ایجاد شود و شارع مقدس هم طبق آن، جعل حکم نماید مثلاً اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد ـ گرچه نماز جمعه در عالم واقع، واجب نباشد ـ همین امر، موجب می‌شود، نسبت به نماز جمعه، مصلحت ایجاد شود و شارع مقدس در ظاهر، نماز جمعه را واجب نماید و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد، همین امر سبب می‌شود، نسبت به نماز جمعه، مفسده ایجاد شود و شارع مقدس طبق آن ـ در ظاهر ـ جعل حکم کند.

٦ ـ تذکر: فرض مسأله، بنابراین است که قائل شویم مصلحت در اماره‌ای است که احتمال موافقت واقع در آن باشد یعنی: اماراتی که از باب سببیت حجیت دارند، آن اماراتی هستند که علم به کذب آن‌ها نداشته باشیم.

. . . . . .

«نگارنده» برای سهولت تبیین مطلب برای هر کدام از آن‌ها رمز و شماره‌ای را ذکر نموده.

۱ **جواب:** بنابر سببیت هم مقتضای قاعدهٔ اولی، تساقط است زیرا در فرض مذکور، مقتضی جعل حکم در آن روایتی هست که علم به کذبش نداشته باشیم یعنی: روایتی که معلوم الکذب است، اصلاً مصلحتی ندارد که مقتضی جعل حکم در آن باشد به عبارت دیگر: وقتی اماره ـ از باب سببیت ـ معتبر است که معلوم الکذب نباشد و در محل بحث چون یکی از آن دو دلیل «معلوم الکذب» است، قطعاً روایت کاذب، سبب جعل حکم نیست منتها چون عنوان معلوم الکذب برای ما مجهول است، مشتبه و «محتمل الانطباق لکل واحدٍ» می‌گردد و نتیجتاً هر دو دلیل در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شوند.

تذکر: برای تمسک به یک روایت باید به سه مسأله، متعبد شد تا بتوان طبق آن عمل نمود که اینک به توضیحش می‌پردازیم:

۱ ـ اصالت الظهور: ظهور الفاظ در مدالیلشان معتبر است مثلاً نسبت به جملهٔ «اکرم کل عالم» می‌گوئیم: کلمهٔ «کل» مصدّر به الف و لام است و در عموم ظهور دارد یعنی: با اصل مذکور به ظهور لفظ، متعبد می‌شویم. لازم به ذکر است که دلیل بر حجیت اصالت الظهور، بناء عقلا می‌باشد.

سؤال: آیا عقلا به ظهور هر کلامی عمل می‌کنند گرچه علم به کذب آن هم داشته باشند یا این که در صورتی به ظهور عمل می‌کنند که آن کلام، معلوم الکذب نباشد؟

جواب: بناء عقلا در عمل به ظهور در صورتی است که کلام، معلوم الکذب نباشد.

۲ ـ اصالت الجهت: مقصود، این است که آیا امام علیه‌السلام که فرموده‌اند «الصلاة الجمعة واجبة» در مقام بیان حکم واقعی بوده‌اند نه تقیه پس با اصل مذکور هم جهت صدور را اثبات می‌نمائیم که منشأ اصل مذکور، این است: مردم وقتی صحبت می‌کنند، غالباً در مقام بیان مراد جدّی و واقعی هستند نه تقیه یا دواعی دیگر.

. . . . . .

خلاصه: بناء عقلا بر این است که کلام متکلم برای بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

سؤال: آیا عقلا در هر کلامی چنان بنائی دارند و بنابر اصالت الجهت می‌گذارند؟

خیر! در کلامی که معلوم الکذب نباشد چنان بنائی دارند.

نتیجه: قدر متیقن از ادله‌ای که بر حجیت ظهور و حجیت صدور امارات، اقامه شده در صورتی است که آن اماره، معلوم الکذب نباشد ـ ولو اجمالاً ـ و علم بر خلاف آن نداشته باشیم.

۳ـ اصالت السند: برای تمسک به یک روایت باید به صدور آن هم متعبد شد و گفت فلان روایت از معصوم علیه‌السلام صادر شده تا بتوان طبق آن عمل نمود.

سؤال: آیا می‌توان گفت روایت معلوم الکذب[1] از معصوم علیه‌السلام صادر شده؟

جواب: اگر دلیل اعتبار سند، بناء عقلا باشد، باز هم می‌گوئیم قدر متیقن از آن در صورتی است که علم اجمالی برخلاف نداشته باشیم.

چنانچه دلیل اعتبار سند، اخبار[2] و آیات[3] هم باشد، ظهورشان در صورتی است که علم به خلاف نداشته باشیم بلکه می‌توان گفت که اخبار و آیات، ظهور در حجیت دارند «اذا حصل الظن منه او الاطمینان».

جمع بندی: بنابر موضوعیت و سببیت هم مقتضای ادلهٔ اعتبار سند، ظهور و جهت صدور امارات، این است که مصلحت و مقتضی در صورتی است که علم برخلاف نباشد و در صورت تعارض، مقتضی حجیت در احدهما نیست لذا هر دو روایت از حجیت، ساقط می‌شود پس بنابر سببیت هم مانند طریقیت، اصل اولی در متعارضین، تساقط است.

۱ـ ولو اجمالاً.

۲ـ یعنی: اخبار ارجاعیه و نیز ر.ک: ایضاح الکفایة ٤/۳۳۷.

۳ـ مانند آیهٔ نبأ.

و أما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين [۱] أو لزوم المتناقضين [۲]، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي، ان يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الالزامي و يحكم فعلاً بغير الالزامي، و لا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره [۱].

[۱]ـ [۲] اگر از آنچه ذکر نمودیم، صرف‌نظر نمائیم [۳] و به سببیت مطلق، قائل شویم گرچه علم برخلاف داشته باشیم، مقتضای قاعدهٔ اولی در تعارض دو اماره و دو خبر چیست [۴]؟

---

۱ ـ یعنی: ینظر فان کان احدهما اهم یتعین الاخذ به و ان تساویا فان لم یکن لهما ثالث یتخیر بینهما عقلاً و ان کان لهما ثالث یجب الاخذ باحدهما لکن هذا بالنظر الی المدلول المطابقی اما بالنظر الی المدلول الالتزامی یکون کل من الضدین مما دل الدلیل علی وجوبه و عدمه فیدخلان فیما لو دل احدهما علی حکم الزامی و الآخر علی حکم غیر الزامی و سیأتی حکمه. ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۱/۲.

۲ ـ ای فیما کان ملاک التنافی هو خصوص عدم امکان الجمع بینهما عملاً و اما السببیة التی یقول بها الامامیة و هی ان تکون المصلحة فی سلوک الامارة و تطبیق العمل علی طبقها یتدارک بها ما یفوت من مصلحة الواقع عند التخلف من دون ان یغیر الواقع عما هو علیه ففی اندراج الامارات المتعارضة تحت صغری التزاحم اشکال و قصاری ما یقال فیه ان کلا من الامارتین ح تشتمل علی مصلحة سلوکیة لازمة الاستیفاء فیقع التزاحم فی مقام السلوک و لا ملازمة بین سقوط طریقیة کل منهما بالنسبة الی المؤدی و بین وقوع التزاحم بینهما بالنسبة الی المصلحةالسلوکیة فلابد ح من التخییر فی استیفاء احدهما و فیه نظر فان المصلحة السلوکیة قائمة بالطریق فطریقیة الطریق بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوکیة و الفرض سقوطهما عن الطریقیة و کیف کان «لا فیما اذا کان ...». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۱۸/۲.

۳ ـ یعنی از قدر متیقن و ظاهر ادلهٔ اعتبار امارات، چشم پوشی نمائیم.

٤ ـ مثلاً بگوئیم خبرین متعارضین ـ هر دو ـ مقتضی حجیت دارند یعنی: با وصف تعارضشان و با ←

.....

توضیح ذلک: ممکن است کسی بگوید[١]، امارات از باب سببیت حجیت دارند مگر این که علم تفصیلی به کذبشان داشته باشیم یعنی: حتی در صورت علم اجمالی به کذب هم، قیام اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در مؤدا می‌شود.

مثال: یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید حرام است[٢] یا این که یک روایت می‌گوید نماز ظهر، واجب است[٣] و دیگری می‌گوید نماز جمعه، واجب است[٤] یعنی دلالت بر وجوب ضدین می‌کنند و یقین هم داریم، احدهما کذب است و در روز جمعه، یک نماز، واجب است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: «لکان التعارض بینهما من تزاحم الواجبین ...».

وظیفه، این است که هم به روایتی عمل نمائیم که می‌گوید نماز جمعه، واجب است هم به روایتی عمل کنیم که می‌گوید نماز جمعه، حرام است[٥] اما چون عمل به هر دو ممکن نیست، مسأله از قبیل واجبین متزاحمین می‌شود که در عمل به آن‌ها مخیر هستیم مگر این که احدهما «اهم» ـ یا محتمل الاهمیة ـ باشد که باید به آن عمل نمود.

← علم اجمالی به کذب احدهما هم، قیام اماره بر وجوب نماز جمعه، سبب وجوب و قیام اماره بر حرمت نماز جمعه، سبب حرمت نماز جمعه می‌شود.

١ ـ یعنی: اگر کسی چنان ادعائی نماید.

٢ ـ مودای دو امارهٔ مذکور، لزوم متناقضین می‌باشد.

٣ ـ یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز ظهر، ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می‌نماید.

٤ ـ یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز جمعه ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می‌نماید.

٥ ـ و همچنین اگر خبرین متعارضین، دال بر وجوب ضدین باشند ـ مانند یکی از دو مثال ما ـ مسألهٔ تزاحم بین واجبین مطرح می‌شود که اگر احدهما اهم نباشد در عمل به یکی از آن دو مخیر هستیم.

. . . . . .

تذکر: آنچه را ذکر نمودیم در صورتی بود که مؤدای امارتین متعارضین، وجوب ضدین یا لزوم متناقضین باشد.

قوله: «لا فیما اذا کان مؤدی احدهما حکماً غیر الزامی ...».

۳ در خبرین متعارضین اگر مؤدای احدهما حکم الزامی و مؤدای دیگری حکم غیر الزامی باشد، حکمش چیست؟

مثال: یک روایت می‌گوید شرب تتن، حرام است[1] لکن روایت دیگر می‌گوید شرب تتن، مباح می‌باشد[2].

فرض مذکور از باب تزاحم نیست بلکه باید به حکم الزامی عمل نمود و جهتش این است: روایتی که می‌گوید: شرب تتن، حرام است بر حکم اقتضائی دلالت می‌کند یعنی: بر حرمتی که از مقتضی حرمت، ناشی شده به عبارت دیگر: با قیام اماره در شرب تتن، مفسده پیدا می‌شود و آن مفسده، مقتضی حرمت است اما روایتی که می‌گوید شرب تتن، مباح است دال بر حکم الزامی نیست چون غالب مباحات، ناشی از عدم اقتضا هستند یعنی: فلان عمل که مباح است نه مقتضی وجوب داشته[3] نه مقتضی حرمت[4]، نه مفسدهٔ غیر ملزمه داشته که مکروه شود نه مصلحت غیر ملزمه داشته که مستحب باشد یعنی: مقتضی برای جعل یکی از احکام اربعه را نداشته لذا شارع مقدس، آن را مباح نموده.

در محل بحث هم آن روایتی که می‌گوید شرب تتن، حلال است، اباحهٔ آن، ناشی از

---

۱ ـ دال بر حکم الزامی است.

۲ ـ دال بر حکم غیر الزامی است.

۳ ـ تا واجب شود.

٤ ـ تا حرام شود.

نعم[١] يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً[٢] لو كان قضية الاعتبار هو لزوم

عدم اقتضا می‌باشد به خلاف روایت دال بر حرمت که می‌گوید مقتضی حرمت تحقق دارد لذا در محل بحث باید به روایتی عمل نمود که دال بر حکم الزامی می‌باشد.

قوله: «الا ان يقال بان قضية اعتبار دليل الغير الالزامي ان يكون عن اقتضاء فيزاحم به ح ما يقتضي الالزامي و ...».

۴ اگر بگوئید: قبول داریم که اباحه «فی نفسه» ناشی از عدم اقتضا هست اما قیام اماره، سبب می‌شود برای اباحه، مقتضی پیدا شود یعنی: همان طور که قیام اماره بر حرمت شرب تتن، سبب شد، مقتضی حرمت پیدا شود، قیام اماره بر اباحهٔ شرب تتن هم سبب می‌شود، مقتضی اباحه پیدا شود پس هر دو روایت بر حکم اقتضائی دلالت دارند لذاست که می‌گوئیم وظیفهٔ ما عمل به اباحه می‌باشد نه حرمت

---

١ ـ استدراک عما حکم به من کون التعارض بینهما من تزاحم الواجبین فیما اذاکانا مؤدیین الی وجوب الضدین او لزوم المتناقضین لا فیما اذاکان مؤدی احدهما حکماً غیر الزامی ... الخ ای نعم یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً حتی فیما اذاکان مؤدی احدهما حکماً غیر الزامی اذا قلنا بوجوب الموافقة الالتزامیة کالموافقة العملیة عیناً ضرورة عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد کما اذا قال احدهما یجب الامر الفلانی و قال الآخر مباح هو و لا یجب شرعاً. ر.ک: عنایة الاصول ٢٩/٦.

٢ ـ یعنی: ولو کان الحکم غیر الالزامی ـ کالاستحباب ـ مما لا اقتضاء فیه لکن الالتزام به واجب و ان کان العمل غیر واجب فیتجه ح ما افاده من اندراج المتعارضین فی المتزاحمین کالواجبین المتزاحمین لعدم امکان الموافقة الالتزامیة بالنسبة الی کلیهما کما لا یخفی «و اما» ارادة الطریقیة و الموضوعیة من قوله: «مطلقاً» کما قیل ففیها: انها لا تلائم الطریقیة للعلم بکذب احدهما المانع عن وجوب الالتزام بمؤدی الخبرین المتعارضین فلا یتجه وجوب الالتزام بهما الا علی مبنی السببیة الموجبة للحکم الظاهری فی کل منهما و الالتزام به فانه بناءً علی الطریقیة لاحکم اصلاً حتی یجب الالتزام به کما لا یخفی. ر.ک: منتهی الدرایة ٨٧/٨

البناء و الالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به، و كونهما من تزاحم الواجبين حينئذ و إن كان واضحاً، ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل نقلاً و لا عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية، كما مر تحقيقه [۱].

«لكفاية[1] عدم تمامية علة الالزامی فی الحكم بغيره».

[۱] ـ باب تعارض «مطلقا»[2] از باب تزاحم است ـ خواه در حجیت امارات، قائل به طریقیت شوید، خواه قائل به سببیت[3] ـ و حکم متزاحمین هم این است که: ابتداءً باید به «اهم» عمل کنیم، اگر اهم برای ما مشخص نبود، «محتمل الاهمیة» را اخذ می‌نمائیم و در غیر آن دو صورت، قائل به تخییر می‌شویم.

تذکر: این که گفتیم باب تعارض «مطلقا» از باب تزاحم می‌باشد، مشروط بر این است که: قبول کنیم، مقتضای ادلهٔ اعتبار امارات، وجوب التزام به آن و مؤدای آن هست یعنی: اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، نه تنها باید طبق آن عمل نمود بلکه باید قلباً هم به وجوب، ملتزم شد یعنی انقیاد و تسلیم، نسبت به وجوب هم لازم است و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد نه تنها عملاً باید آنرا ترک نمود بلکه باید قلباً هم به آن ملتزم شد.

خلاصه: حجیت اماره، مجرد عمل بر وفق آن نیست بلکه باید قلباً به مؤدای آن هم ملتزم شد.

---

۱ ـ ... لعدم تأثير مقتضى الحكم الالزامى مع وجود المانع و هو ما يقتضى الحكم غير الالزامى و عدم تمامية المقتضي للحكم الالزامى كاف فى عدم تحققه و فى ثبوت غير الإلزامى و فعليته. ر.ک: منتهى‌الدراية ۸۶/۸.

۲ ـ يعنى: ولو على الطريقية. ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۲/۲.

۳ ـ در سببیت هم چه بگوئید مقتضی در خبری هست که معلوم الکذب نباشد چه قول دیگر را انتخاب کنید و بگوئید، در تعارض، مقتضی در هر دو خبر وجود دارد.

. . . . . .

سؤال: اگر موافقت التزامیه، واجب باشد در صورتی که یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و روایت دیگر می‌گوید حرام است، چگونه می‌توان در موضوع واحد، نسبت به هر دو ملتزم شد؟ چگونه می‌توان هم نسبت به وجوب ملتزم شد هم نسبت به حرمت، منقاد بود؟

جواب: «ضرورة عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد[1] من الاحکام ...».

همان طور که «عملاً» جمع بین آن دو امکان ندارد، «التزاماً» هم جمع بین آن دو، ممکن نیست لذاست که می‌گوئیم باب تزاحم، مطرح می‌شود و نتیجتاً یا به این ملتزم می‌شویم یا به آن.

سؤال: آیا دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه داریم؟

جواب: «... الا انه[2] لا دلیل نقلاً و لا عقلاً علی الموافقه الالتزامیة ...».

قبلاً[3] اثبات نمودیم که دلیلی بر وجوب التزام، نسبت به «احکام واقعیه» نداریم تا چه رسد به «احکام ظاهریه».

خلاصه: اصل مبنای مذکور ـ یعنی: وجوب موافقت التزامیه ـ مردود است.

---

۱ ـ و لا بحکم واحد فی موضوعین متضادین او متناقضین بل و لا الالتزام فی الجملة بحکمین متضادین فی ضدین او متناقضین کالالتزام بوجب شیء و استحباب ضده او نقیضه او بحرمة شیء و کراهة ضده او نقیضه الی غیر ذلک من الصور وان امکن الالتزام بوجب شیء و حرمة ضده او نقیضه او بحرمة شیء و وجوب ضده او نقیضه. ر.ک: عنایة الاصول ۲۹/٦.

۲ ـ الضمیر للشأن و غرضه الاشکال علی ما افاده بقوله: «نعم یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً ... الخ» و هذا الاشکال یرجع الی وجهین:

الاول: عدم دلیل نقلی و لا عقلی علی لزوم الموافقة الالتزامیة فی الاحکام الواقعیة فضلاً عن الاحکام الظاهریة التی هی مؤدیات الامارات بناءً علی السببیة. و قوله: «الا انه لا دلیل نقلاً ... الخ» اشارة الی هذا الوجه الاول. ر.ک: منتهی الدرایة ۸۸/۸

۳ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ۱۱۵/٤.

و حكم[1] التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة[2]، حسبما فصلناه[3] في مسألة الضد، و إلا فالتعيين [۱].

[۱] ـ استاد معظم فرمودند: مصنف ﷺ در عبارت مذکور و عبارت بعد از آن ـ تا «فافهم» ـ به جمع‌بندی و خلاصه‌گیری مطالب قبل پرداخته‌اند لکن حاشیه‌ای از کتاب منتهی الدرایة در پاورقی آورده‌ایم که ظاهراً بر خلاف آن فرمایش است.

اینک به بیان اجمالی متن کتاب می‌پردازیم:

احکام تعارض، بنابر سببیت، چنین بود:

۱ ـ گفتیم: حکم متعارضین، بنابر سببیت در آن دو موردی که از باب تزاحم بوده، «تخییر» است ـ فرض شماره «۲» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۳ به بعد بیان کردیم.

---

۱ ـ هذا اشارة الی الوجه الثانی و حاصله: انه ـ بعد تسلیم وجوب الموافقة الالتزامیة حتی فی الاحکام الظاهریة ـ لا یکون التخییر حکم المتزاحمین مطلقاً کما ینسب الی الشیخ «قده» بل فی خصوص ما لم یکن احدهما معلوم الاهمیة او محتملها اذ لو کان احدهما کذلک لزم الاخذ به تعییناً. «و الحاصل»: ان مجرد وجوب الموافقة الالتزامیة لا یوجب التخییر بقول مطلق. ر.ک: منتهی الدرایة ۸۹/۸

[۲ ـ الظاهر ان قوله «فی الجملة» راجع الی کل من معلوم الاهمیة و محتمل الاهمیة «و مقصوده» ان الاهمیة المعلومة او المحتملة فی احدهما المعین یجب ان تکون بمقدار لا یجوز الاخلال بها لا بمقدار یسیر لا یوجب استقلال العقل بالترجیح به و قد صرح بذلک فی دوران الامربین الوجوب و الحرمة تصریحاً «فقال» و لکن الترجیح انما یکون شدة الطلب فی احدهما و زیادته علی الطلب فی الآخر بما لا یجوز الاخلال بها فی صورة المزاحمة و وجب الترجیح بها و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیة فی صورة الدوران «انتهی».

۳ ـ لم یفصل هو شیئاً فی مسألة الضد اصلاً بل لم یتعرض حال الترجیح بمعلوم الاهمیة او محتملها ابداً لا بنحو التفصیل و لا بنحو الاجمال و انما اشار الیه فی دوران الامربین الوجوب و الحرمة کما اشیر آنفاً فلا تشتبه]. ر.ک: عنایة الاصول ۳۰/۶.

و فيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الالزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الالزامي، و إلا فلا بأس بأخذه و العمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفاً، فافهم[1] [١].

هذا هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كماعرفته في الصور السابقة [٢].

---

[١] ـ ٢ : حكم متعارضين در موردی كه مسألهٔ تزاحم، مطرح نبود، عمل به «حكم الزامی» بود ـ فرض شماره «٣» به تفصيلی كه از صفحه ١٦٥ به بعد بيان كرديم.

قوله «... و الا[2] فلا بأس بأخذه و العمل عليه».

٣ ـ حكم تعارض در فرض مذكور را هم قبلاً بيان كرديم ـ فرض شمارهٔ «۴» به تفصيلی كه از صفحه ١۶۶ به بعد بيان نموديم.

تذكر: غير از سه فرض مذكور، فرض ديگری هم بنابر سببيت امارات در صفحه ١۶١ ذكر كرديم.

آيا قاعدهٔ «الجمع مهما امكن اولى من الطرح» دليلی دارد؟

[٢] ـ آنچه را از ابتدای اين فصل تاكنون برای تعارض دليلين گفتيم[3]، مقتضای قاعده

---

١ ـ و لعله اشارة الى ان الحكم الغير الالزامى اما يكون هو عن ضعف فى الاقتضاء كما فى الاستحباب و الكراهة او عن عدم الاقتضاء من اصله كما فى الاباحة الشرعية «و عليه» فلا يمكن الاخذ بغير الالزامى فى قبال الالزامى. ر.ك: عناية الاصول ٣١/٦.

٢ ـ اى: ولو كان فى الآخر مقتضٍ لغير الالزامى.

٣ ـ گفتيم: صرف نظر از اخبار علاجيه، قاعدهٔ اولى در متعارضين، بنابر طريقيت امارات. تساقط ←

. . . . . .

و اصل اولی ـ یعنی: صرف نظر از اخبار علاجیه ـ بود لکن در بعضی از کلمات، چنین مشاهده می‌شود که: مقتضای قاعده در متعارضین، جمع بین ادله است به این نحو که: در هر دو دلیل یا «احدهما» تصرف می‌نمائیم و دلیلشان این است که: **«الجمع مهما امکن اولی من الطرح»**[1].

مثال: یک دلیل می‌گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا تکرم الفساق» در این صورت که آن دو دلیل، نسبت به عالم فاسق، تعارض دارند یا در «اکرم العلماء» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مراد از آن، عالم غیر فاسق است یا در «لا تکرم الفساق» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مقصود از آن، فاسق غیر عالم است یعنی: فاسق جاهل، نه فاسقی که عالم باشد ـ جمع بین دو دلیل به وسیلهٔ تصرف در احدهما.

مثال دیگر، «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببیع العذرة» می‌باشد که در هر دو

← است و بر بنا سببیت هم تفاصیل و شقوق چهارگانه وجود دارد که از صفحه ۱۶۰ به بعد بیان کردیم.

۱ ـ سؤال: آیا دلیلی بر قضیهٔ «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» وجود دارد؟

قد استدل علی اولویة الجمع من الطرح بوجوه:

«منها» ما فی غوالی اللئالی و غیره من الاجماع علی اولویة الجمع المزبور من الطرح.

«و منها»: ان الاصل فی الدلیلین الاعمال فیجب الجمع بینهما مهما امکن لاستحالة الترجیح من غیر مرجح. ذکره ثانی الشهیدین «قدس سرهما» و غیره.

«و منها»: ما نقله فی الرسائل بقوله: «و اخری بان دلالة اللفظ علی تمام معناه اصلیة و علی جزئه تبعیة و علی تقدیر الجمع یلزم اهمال دلالة تبعیة و هو اولی مما یلزم علی تقدیر عدمه و هو اهمال دلالة اصلیة» ذکره العلامة «قده» فی محکی النهایة.

«و الکل مخدوش اذ فی الاول: عدم حجیته، لعدم حجیة الاجماع المنقول سیما مع العلم بعدم تحققه ... ر.ک: منتهی الدرایة ۹۲/۸.

مع أن في الجمع كذلك[1] أيضاً[2] طرحاً للأمارة[3] أو الأمارتين[4]، ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه، و قد عرفت[5] أن التعارض بين الظهورين فيما

تصرف و بر خلاف ظاهر حمل می‌نمایند[6].

سؤال: آیا در مواردی که عرف، مساعد نباشد، دلیلی بر وجوب جمع بین امارات ـ به نحو مذکور ـ داریم یا نه به عبارت دیگر: دلیلی بر قضیهٔ «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» داریم یا نه؟

جواب: الف: دلیلی بر وجوب جمع بین امارات ـ در آن مواردی که عرف، مساعد نباشد ـ نداریم لکن باید توجه داشت، مواردی را ذکر نمودیم که عرف، نسبت به جمع بین دو دلیل، مساعد و موافق بود از جمله این که:

۱ ـ گاهی بین دو دلیل ـ با تصرف در احدهما ـ توفیق عرفی، حاصل می‌شد که

---

۱ ـ ای: بالتصرف فی احدهما او کلیهما.

۲ ـ ای: کطرح احد الدلیلین فی استلزام الجمع طرحاً لامارة او امارتین.

۳ ـ ای: اصالت الظهور.

٤ ـ ای: اصالتی الظهور.

٥ ـ ان قوله: «و قد عرفت ان التعارض بین الظهورین فیما کان سنداهما قطعیین و فی السندین اذا کانا ظنین» (هو بمنزلة الصغری) لقوله: «و قد عرفت ان قضیة التعارض انما هو سقوط المتعارضین ... الخ» ای: و قد عرفت فی آخر الفصل السابق ان التعارض فی المتعارضین یکون بین الظهورین اذا کان سنداهما قطعیین و یکون بین السندین اذا کان السندان ظنیین کما انک قد عرفت فی اول هذا الفصل ان مقتضی القاعدة الاولیة فی المتعارضین هو سقوطهما جمیعاً ولو فی الجملة بمعنی عدم حجیة شیء منهما فی خصوص مؤداه و ان کان الثالث مما ینفی بمجموعهما لا بقاء الظهورین علی الحجیة بما یتصرف فیهما او فی احدهما او بقاء السندین علی الحجیة کذلک ای: بما یتصرف فیهما او فی احدهما بلا دلیل یساعد علیه من عقل او نقل. ر.ک: عنایة الاصول ۳٥/٦.

٦ ـ به تفصیلی که در صفحه ۱۳۷ بیان نمودیم.

كان سنداهما قطعيين، و في السندين إذا كانا ظنيين، و قد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤديان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرّف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل [۱].

مشروحاً در صفحه ۱۳۵ بیان شد.

۲ ـ گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر این بود که در هر دو دلیل تصرف نمائیم ـ طبق تفصیل صفحه ۱۳۶.

۳ ـ گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر تصرف در «احدهما المعین» بود طبق تفصیل صفحه ۱۳۸ و ... .

[۱] ـ **ب:** کسانی که می‌گویند: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» لابد چنین می‌گویند: مثلاً اِعمال دلیل «الف» واجب و اِعمال دلیل «ب» هم بر ما واجب است و چون قدرت نداریم هر دو را اِعمال کنیم پس طبق «صدق العادل»[۱] صدور هر دو روایت را قبول می‌کنیم یعنی: «صدق العادل» و اصالت السند را هم در روایت «الف» رعایت می‌کنیم هم در روایت «ب» لکن در قسمت مدلول روایتین به قسمتی از روایت «الف» و بخشی از مدلول روایت «ب» عمل می‌کنیم در حالی که اگر احدهما را اخذ و دیگری را طرح نمائیم «صدق العادل» و اصالت السند را در «احدهما» اصلاً رعایت ننمودیم.

اشکال: اگر دربارهٔ هر دو روایت، اصالت السند را رعایت نمودید، نسبت به اصالت الظهور موافقت نمودید یا مخالفت؟

اگر «جمع» شما محتاج به تصرف در هر دو دلیل باشد، نسبت به اصالت الظهور هم در

---

۱ ـ که حاصل و مفاد ادله حجیت خبر واحد است.

فلايبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، و لاينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ و تعينه، فإن أولويته من قبيل الأولويّة في أُولي الأرحام، و عليه لا إشكال فيه و لا كلام [١].

هر دو مخالفت کردید و چنانچه جمع شما نیاز به تصرف در یکی از دو دلیل داشته باشد نسبت به «احدهما» اصالت الظهور را رعایت ننمودید.

همان طور که باید طبق «صدق العادل» به صدور روایت، متعبد شد، طبق بناء عقلا باید به ظواهر هم عمل نمود و دلیلی ندارد که شما نسبت به هر دو روایت، اصالت السند را جاری سپس در هر دو یا «احدهما» تصرف کنید و نتیجتاً با ظهور هر دو روایت یا احدهما مخالفت نمائید.

[١] ـ کسانی که می‌گویند «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بعید نیست، مرادشان از «امکان جمع» همان امکان عرفی باشد یعنی: در مواردی که عرفاً جمع، ممکن باشد، «اولیٰ» همان جمع است.

سؤال: اگر مراد آن‌ها امکان عرفی است، بفرمائید در موارد امکان عرفی، «جمع» واجب می‌باشد یا اولیٰ؟

جواب: جمع، واجب است و کلمهٔ اولیٰ در قضیهٔ مذکور، نظیر کلمهٔ «اولیٰ» در آیهٔ شریفهٔ «... **و اولوا الارحام بعضهم اولیٰ ببعض فی کتاب الله** ...» است یعنی: کلمهٔ «اولیٰ» افضل التفضیل نیست بلکه دال بر تعیّن بعضی از اولوالارحام نسبت به بعض دیگر است [١] ـ البته در مسأله ارث.

تذکر: بنابر توجیه مذکور، اشکالی در قضیهٔ «الجمع مهما امکن ...» وجود ندارد.

---

١ ـ با وجود ورثهٔ قریب، ورثهٔ بعید ارث نمی‌برد.

فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات، إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، و إلا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار، و لا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجيته تخييراً أو تعييناً، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته، و الأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته، بل ربما ادعي الاجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح [۱].

مقتضای قاعدهٔ ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟

[۱] ـ در فصل قبل، مقتضای قاعدهٔ اولیهٔ عقلیه، «صرف نظر از اخبار علاجیه»، بنابر طریقیت و سببیت امارات، بیان شد[۱].

اینک ببینیم مقتضای قاعدهٔ ثانویهٔ شرعیه در خبرین متعارضین چیست.

اگر قاعدهٔ اولیهٔ عقلیه را ملاحظه ننمائیم، چنین می‌گوئیم: چه بسا اجماع، قائم شده که خبرین متعارضین از حجیت، ساقط نمی‌شوند. یعنی: «اجماعی» هست که باید به احدهما عمل نمائیم ـ **کما اتفقت علیه[۲] کلمة غیر واحد من الاخبار**[۳].

خلاصه: اجماع مذکور و اتفاق کلمهٔ اخبار بر عدم تساقط هر دو خبر کأنّ یک قاعدهٔ ثانویهٔ شرعیه هست.

تذکر: اگر دلیلی بر تعیین[۴] داشته باشیم، معیناً به همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی دال بر تخییر باشد در عمل به احد الخبرین[۵] مخیر هستیم.

---

۱ ـ گفتیم مقتضای قاعدهٔ عقلیه در خبرین متعارضین «فی الجمله» تساقط است.

۲ ـ ای: علی عدم سقوط کلا المتعارضین.

۳ ـ ای: الاخبار العلاجیة التی هی ادلة ثانویة علی حجیة احد الخبرین المتعارضین.

٤ ـ مثلاً دلیلی بگوید معیناً به خبر راجح عمل کنید.

۵ ـ یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

. . . . . .

سؤال: در فرض مسأله که اجماع ـ و اخبار ـ بر عدم تساقط خبرین متعارضین، قائم شده اگر دلیلی بر تعیین یا تخییر نداشته باشیم، عقل «علی القاعده» حکم به تعیین می‌نماید یاتخییر؟

جواب: لازم است، خبر راجح[1] را اخذ نمائیم و جهتش این است که: امر، دائر بین تعیین و تخییر است یعنی: عمل به روایت راجح یا «تعییناً» بر ما لازم است یا «تخییراً» به عبارت دیگر: یا معیناً روایت راجح، حجت و عمل به آن، لازم است ـ با وجود راجح اصلاً خبر مرجوح، حجت نیست ـ یا مخیراً. یعنی اگر ترجیح، واجب هم نباشد[2]، روایت راجح از باب تخییر برای ما حجت است پس حجیت راجح، قطعی است و در حجیت مرجوح، مردد هستیم.

آیا با وجود راجح، خبر مرجوح برای ما حجت است؟

آیا با وجود روایت اعدل، روایت عادل، حجت است یا حجت نیست؟

اگر شک در حجیت هم داشته باشیم، گفتیم[3] اصل اولی در باب ظنون، عدم حجیت است و با اجرای اصل عدم حجیت، قطع به عدم حجیت پیدا می‌کنیم.

خلاصه: اگر از اخبار علاجیه، تعیین یا تخییر را استفاده ننمودیم، چون امر، دائر بین تعیین و تخییر است عقلاً عمل به راجح، واجب است پس می‌گوئیم باید «معیناً» راجح را اخذ نمود.

قوله: **«بل ربما ادعی الاجماع ایضاً علی حجیة خصوص الراجح».**

بعضی ادعا نموده‌اند ـ علاوه بر حکم عقل ـ اجماع، قائم شده که خصوص خبر راجح، حجیت دارد ـ باید به آن عمل نمود.

---

۱ ـ فرضاً خبری که راوی آن «اعدل» است یا خبری که موافق کتاب است و ... .

۲ ـ بلکه مخیر باشیم.

۳ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ۱۹٦/٤.

و استدل عليه[۱] بوجوه أُخر[۲] أحسنها الأخبار، و هي على طوائف:[۳]

منها: ما دل على التخيير على الإطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا ـ عليه السلام ـ: (قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا يعلم أيهما الحق، قال: فاذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت). و خبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه [اليه])». و مكاتبة عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام، في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلِّ في المحمل، وروى بعضهم: لاتصلها إلا في الأرض، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت، و مكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام ـ إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان ... إلى أن قال عليه السلام ـ (و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) إلى غير ذلك من الإطلاقات [۱].

اخبار عِلاجیه

[۱] ـ اخبار علاجیه[۴] از نظر مضمون، چهار طایفه هست که اینک به توضیح آن

[۱ ـ ای: علی عدم سقوط المتعارضین و لزوم الاخذ باحدهما.

۲ ـ غیر الاجماع ... مثل: انهما دلیلان متعارضان لا یمکن العلم بهما و لا باحدهما بالخصوص دون الاخر و لا اسقاطهما فوجب التخییر. اما الاول فلشمول ادلة حجیة خبر الواحد لهما. و اما الثانی فلاستلزامهما اجتماع الضدین کالوجوب و الحرمة او النقیضین کالوجوب و عدمه. و اما الثالث فلکونه ترجیحاً بلا مرجح. و اما الرابع فلایجابه اسقاط ما ثبت اعتباره. و اما الخامس فلعدم امکان غیره]. ر.ک: منتهی الدرایه ۱۰۱/۸.

۳ ـ ای: مطلق الاخبار العلاجیة الواردة فی احکام المتعارضین التی منها اخبار الترجیح هی علی طوائف لا خصوص الاخبار التی استدل بها لوجوب الترجیح علی طوائف کما هو ظاهر العبارة فالضمیر فی قوله «و هی علی طوائف» راجع الی الاخبار بمعنی آخر اوسع مما ارید من لفظها فالمراد من لفظ الاخبار فی قوله «احسنها الاخبار» خصوص الاخبار الدالة علی الترجیح و المراد منها حین عود الضمیر الیها هو مطلق الاخبار العلاجیة الواردة فی المتعارضین فلا تغفل. ر.ک: عنایة الاصول ۴۲/۶.

۴ ـ اخباری است که در علاج خبرین متعارضین وارد شده.

.....

می‌پردازیم[1]:

۱ ـ اخبار تخییر

اخبار مذکور به نحو اطلاق، دال بر تخییر است و مراد از اطلاق، این است که تخییر را مقید به وجود یا عدم مرجح ننموده‌اند بلکه گفته‌اند شما مطلقا مخیر هستید ـ خواه در احد الخبرین رجحان و مزیتی باشد یا نباشد ـ اینک به ذکر آن اخبار می‌پردازیم:

الف: عن الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السلام قال: قلت له: تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة فقال: ما جائک عنا فقس علی کتاب الله عزوجل و احادیثنا فان کان یشبهما فهو منا و ان لم یکن یشبههما فلیس منا قلت: یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت[2].

شاهد در ذیل روایت است که از امام هشتم علیه السلام سؤال کرد، و فرد موثق، دو حدیث برای ما نقل می‌کنند که آن دو روایت از نظر مضمون با یکدیگر مختلف و متعارض است و «لا نعلم ایهما الحق» حضرت در پاسخ او فرمودند: وقتی نمی‌دانی «حق» کدامیک از آنهاست، در توسعه هستی ـ «**فموسع علیک بایهما اخذت**».

ب: عن الحارث بن المغیرة عن ابی عبدالله علیه السلام قال: اذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک حتی تری القائم علیه السلام فتردّ[3].

---

۱ ـ تذکر: نظر مصنف «ره» ـ به طوری که بعداً بیان می‌کنند ـ این است که: از اخبار علاجیه، وجوب ترجیح استفاده نمی‌شود یعنی: اخبار مذکور دلالت ندارد که اگر مرجحی مطرح باشد به خبر راجح عمل می‌کنیم و در صورت فقدان مرجح، مخیر هستیم.

۲ ـ ر.ک: وسائل الشیعة ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ٤٠ صفحه ۸۷

۳ ـ الف: ر.ک: وسائل الشیعة ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ٤١ صفحه ۸۷

←

.....

ج: مکاتبهٔ عبدالله بن محمد: ... فی کتاب لعبدالله بن محمد الی ابی الحسن علیه السلام : اختلف اصحابنا فی روایاتهم عن ابی عبدالله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر فروی بعضهم صلها فی المحمل وروی بعضهم لا تصلها الاعلی الارض فوقّع علیه السلام: موسع علیک بأیة عملت[1].

← ب: ... و الظاهر ان هذا الخبر لیس من الاخبار الواردة فی علاج المتعارضین و انما هو یؤدی جواز العمل بحدیث الاصحاب اذا کانوا ثقات حتی یری القائم فیعرضه علیه و لا یؤدی اکثر من ذلک کما لایخفی. ر.ک: عنایة الاصول ۴۳/۶.

ج: دلالة هذا الخبر علی التخییر ـ حتی لو فرض وجود المرجح فی احد المتعارضین ـ واضحة لان موضوع الحکم بالتوسعة فی حجیة الخبرین المتعارضین هو مجیء الثقات باحادیث تتضمن احکاماً مختلفة یتعذر الاخذ بها و الحکم هو التخییر فی الاخذ بأیّ منهما شاء لکن هذا التخییر الظاهری ینتهی بظهور الامام الحجة«علیه السلام و عجل فرجه الشریف» فاذا ظهر «علیه السلام» ارتفع هذا الحکم الظاهری کسائر الاحکام الظاهریة فانه یحکم بالواقع و ببطون القرآن. ر.ک: منتهی الدرایة ۱۰۳/۸.

۱ ـ الف: ر.ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث ٤٤ صفحه ۸۸

ب: و تقریب الدلالة: ان احد الخبرین ظاهر فی شرطیة الاستقرار فی النافلة کالفریضة و الخبر الآخر ظاهر فی عدم اعتبار الاستقرار و الإجزاء فی حال السیر، فالخبران متعارضان فی حکم الاستقرار فی النافلة و اجاب علیه السلام بالتوسعة و التخییر فی العمل بکل واحد منهما و هذا هو المطلوب. ر.ک: منتهی الدرایة ۱۰٤/۸.

ج: و فی الحدائق بعد قوله: «علی الارض»: فاعلمنی کیف تصنع انت لاقتدی بک فی ذلک؟ فوقع (الخبر).

و الظاهر سؤاله عن حکم الواقعة خصوصاً بملاحظه الزیادة التی فی الحدائق و الظاهر ان جوابه ایضاً یکون عن الحکم الواقعی کما هو کذلک فان المراد من رکعتی الفجر نافلته و یجوز اتیانها فی المحمل و علی الارض، فالمراد من قوله: «موسع علیک باية عملت» انک مخیر واقعاً فی اتیانها فی المحمل و علی الارض و حملها علی الاخذ فی المسألة الاصولیة لدی تعارض الاحوال فی غایة البعد فهی ایضاً اجنبیة عما نحن بصدده. ر.ک: الرسائل ٤٥/۲.

.....

د: مکاتبهٔ حمیری: ... فی جواب مکاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری الی صاحب الزمان علیه السلام : یسألنی بعض الفقهاء عن المصلی اذا قام من التشهد الاول الی الرکعة الثالثة هل یجب علیه ان یکبّر؟ فان بعض اصحابنا قال: لایجب علیه التکبیر و یجزیه ان یقول: بحول الله و قوة اقوم و اقعد، فکتب علیه السلام فی الجواب: ان فیه حدیثین: اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الی حالة اخری فعلیه التکبیر. و اما الآخر فانه روی: ان اذا رفع رأسه من السجدة الثانیة و کبّر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر و کذلک التشهد الاول یجری هذا المجری و بایهما اخذت من جهة التسلیم کان صواباً[1].

قوله: «الی غیر ذلک من الاطلاقات»[2].

---

۱ ـ الف: ر.ک: وسائل الشیعة ج ٤ باب ۱۳ از ابواب سجود، حدیث ۸ صفحه ۹٦۷.

ب: و دلالتها کسابقتها واضحة فان احد الخبرین یدل علی مطلوبیة التکبیر فی الانتقال من کل حالة الی اخری فی الصلاة و الآخر یدل علی عدم مطلوبیته حال النهوض اذاکبّر بعد السجدة الثانیة فیتعارض الخبران بالسلب و الایجاب فی استحباب التکبیر عند القیام. و اجاب «ع» بالتخییر و ان مصلحة التسلیم و الانقیاد لهم «علیهم السلام» تقتضی جعل التخییر و التوسعة فی العمل بایهما شاء و لم یحکم «ع» بتخصیص الخبر الاول بالثانی مع ان التخصیص جمع عرفی رافع للتعارض و تتمة الکلام فی التعلیقة. ر. ک: منتهی الدرایة ۱۰۵/۸.

۲ ـ لم نجد غیر ما ذکر من الاخبار المتقدمة انفاً ما یدل علی التخییر علی الاطلاق الا روایتین. «احداهما» ما رواه الکلینی «رضوان الله علیه» (قال فی الوسائل) فی الباب المتقدم (ما لفظه) و عن علی بن ابراهیم یعنی به ان الکلینی قد روی عن علی بن ابراهیم (الی ان قال) عن سماعة عن ابی عبدالله «ع» قال سئلته عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه احدهما یأمر باخذه و الآخر ینهاه عنه کیف یصنع قال یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه (ثم قال) قال الکلینی و فی روایة اخری بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک. «و اخراهما»: ما رواه فی المستدرک فی الباب المتقدم عن فقه الرضا «ع» قال و النفساء تدع الصلاة اکثره مثل ایام حیضها (الی ان قال) و قد روی ←

و منها: ما دل علی التوقف[۱] مطلقاً [۱].

و منها: ما دل علی ما هو الحائط[۲] منها [۲].

۲ ـ اخبار توقف

[۱] ـ گروه دیگری از اخبار علاجیه به نحو اطلاق[۳]، دال بر توقف است یعنی: به هیچ یک از دو خبر متعارض، عمل نکنید تا به حضور امام «ع» برسید و حقیقت مطلب برایتان روشن شود.

۳ ـ اخبار احتیاط

[۲] ـ گروه دیگری از اخبار علاجیه، دال بر این است که: هر یک از خبرین را که مطابق احتیاط است، اخذ نمائید.

مثال: فرض کنید یک روایت، دال بر حکم الزامی است و می‌گوید دعا «عند رؤیة الهلال» واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست در این صورت، خبری را که مطابق احتیاط است، اخذ می‌نمائیم و فرضاً می‌گوئیم: دعا «عند رؤیة الهلال» واجب است.

← ثمانیة عشر یوماً و روی ثلاثة و عشرین یوماً و بای هذه الاحادیث اخذ من باب التسلیم جاز. ر.ک: عنایة الاصول ٤٥/٦.

۱ ـ کخبر سماعة عن ابی عبدالله «ع» قلت: یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالاخذ به و الآخر ینهانا عنه قال «ع»: لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسأله. قلت: لابد ان نعمل بواحد منهما قال: خذ بما خالف فیه العامة. ر.ک: حقائق الاصول ٥٦٥/٢.

۲ ـ لم اجد فیما یحضرنی ما دل علی الاحتیاط مطلقاً غیر ما دل علی التوقف. نعم فی مرفوعة زرارة ذکر الاحتیاط بعد عدم المرجح. ر.ک: حقائق الاصول ٥٦٥/٢.

۳ ـ من دون تقییدها بفقد المرجح.

و منها: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة و مرجحات منصوصة، من مخالفة القوم و موافقة الكتاب و السنة، و الأعدلية، و الأصدقية، و الأفقهية و الأورعية، و الأوثقية، و الشهرة على اختلافها فى الاقتصار على بعضها و في الترتيب بينها.

و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، و هم بين من اقتصر على الترجيح بها، و من[1] تعدّى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية و أقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفيدة[2] للظن، كما ربما يظهر من غيره [١].

سؤال: اگر یک روایت، دال بر وجوب و روایت دیگر هم دال بر حرمت همان شیء بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، احتیاط، ممکن نیست و دوران بین المحذورین، محقق است.

۴ ـ اخبار ترجیح

[١] ـ طایفهٔ دیگری از اخبار علاجیه، امر نموده به اخذ خبر راجح[3] که مشتمل باشد بر مرجحات مخصوصه و منصوصه.

[١ ـ معطوف على «من اقتصر» و هذا اشارة الى القول الثانى و هو الترجيح بكل مزية موجبة للاقربية الى الصدور و ان لم تكن من المزايا المنصوصة و لم تكن ايضاً موجبة للظن بالواقع فالاقوائية تكون بحسب الحجية و الاعتبار لا بحسب الكشف عن الواقع و المطابقة له.

٢ ـ معطوف على «الموجبة» يعنى: او المزايا المفيدة للظن بالواقع و ان لم تكن موجبة للاقوائية من حيث الحجية لعدم الملازمة بين الاقوائية من حيث الاعتبار و الظن بمطابقة المضمون للواقع فاتضح الفرق بين الصورتين و هذا اشارة الى القول بالترجيح بالمزايا الموجبة للظن بالواقع]. ر.ک: منتهى الدراية ٨/١٢٨ ـ ١٢٧.

٣ ـ و طرح خبر مرجوح.

. . . . . .

لازم به ذکر است که بعضی از مرجحات منصوصه، عبارتند از: «مخالفت با عامه»، «موافقت با کتاب و سنت»، «شهرت»، «اعدلیت، افقهیت و اورعیت راوی» و امثال آن‌ها.

تذکر: مرجحات منصوص در روایات «**کمّاً**» و «**کیفاً**» مختلف است.

توضیح ذلک: مقصود از اختلاف کمّی، این است که تمام مرجحات در تمام اخبار، ذکر نشده مثلاً روایتی یک مرجح را ذکر نموده و روایت دیگر، دو مرجح و در روایت سوم، مثلاً پنج مرجح، ذکر شده.

مقصود از اختلاف «کیفی» هم این است که: ترتیب ذکر مرجحات در اخبار ترجیح، مختلف است مثلاً یک روایت، ترجیح به سبب شهرت را بر ترجیح به صفات راوی، مقدم داشته[1] و در روایت[2] دیگر، عکس آن آمده.

خلاصه: مرجحاتی که در روایات ذکر شده به حسب تقدم و تأخر، مختلف است و مشخص نیست کدامیک از آن مرجحات در مقام ترجیح بر دیگری مقدم است.

مثال: فرض کنید: یک خبر، موافق مشهور است اما راوی آن، اعدل نیست لکن با خبری معارض شده که خلاف مشهور است ولی راوی آن اعدل است که در فرض مذکور، معلوم نیست کدامیک بر دیگری مقدم است.

نتیجه: اختلاف کمّی و کیفی اخبار، موجب اختلاف انظار و تشتت اقوال شده که اینک به ذکر اقوال می‌پردازیم:

احدها: وجوب الترجیح بخصوص المزایا المنصوصة.

ثانیها: وجوب الترجیح بمطلق المزایا ـ و ان لم تکن منصوصة ـ الموجبة لقرب احد

---

۱ ـ مانند مرفوعهٔ زراره ـ که بزودی متن روایت را نقل می‌کنیم.

۲ ـ مانند مقبولهٔ عمر بن حنظله ـ که بزودی متن روایت را نقل می‌کنیم.

فالتحقيق أن يقال: إنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة و المرفوعة، مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعة جداً، و الاحتجاج بهما[1] على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لايخلو عن إشكال، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة كما هو موردهما، و لا وجه معه للتعدي منه

الخبرين الى الصدور او الواقع.

ثالثها: وجوب الترجيح بكل مزية و ان لم توجب ظناً و لا قرباً لاحدهما.

رابعها: التخيير مطلقاً سواء كانا متكافئين فى المزايا ام متفاضلين فيها[2].

تذكر: بعضی از قائلين به وجوب ترجيح از مرجحات منصوصه به غير منصوصه، تجاوز نموده‌اند. فرض كنيد، راوی دو روايت «الف و ب» هر دو عادل هستند لكن يكی از آن‌ها عين لفظ معصوم عليه‌السلام را نقل نموده و چنين می‌گويد: از امام عليه‌السلام شنيدم كه فرمودند؛ «الصلاة الجمعة واجبة» لكن راوی ديگر نقل به معنا می‌كند ـ نه نقل به لفظ ـ و می‌گويد: من هم حرمت نماز جمعه را از امام عليه‌السلام شنيدم.

اگر بنا باشد كسی از مرجحات منصوصه به غير منصوصه تجاوز كند، مسلماً نقل به لفظ، نسبت به نقل به معنا، راجح است به عبارت ديگر: نقل به لفظ از يک نظر، اقرب به واقع می‌باشد زيرا در نقل به معنا احتمال اشتباه، مطرح است و امكان دارد، راوی در ترجمه و برداشت از كلام معصوم «ع» خطا كند.

---

١ ـ هكذا فى نسختى و هى طبع بغداد و لكن الظاهر ان سائر النسخ ايضاً كذلک و كأنه سهو من المصنف لا من الناسخ و سيأتى منه سهو آخر ايضاً و هو قوله و ان ابيت الاعن ظهورهما فى الترجيح فى كلا المقامين ... الخ «و الصحيح» أن يقال و الاحتجاج بالمقبولة على وجوب الترجيح فى مقام الفتوىٰ لا يخلو عن اشكال «الى ان يقال» كما هو موردها ... الخ اى مورد المقبولة لا موردهما فان مورد المرفوعة ليس هو مورد الحكومة بلا شبهة «و كيف كان» «هذا جواب» يختص بالمقبولة فقط دون المرفوعة «و حاصله» بمزيد توضيح منا ان ... . ر.ک: عناية الاصول ٦٠/٦.

٢ ـ ر.ک: منتهى الدراية ١٢٧/٨.

إلی غیره، کما لایخفی [۱].

نقد و بررسی اخبار ترجیح

[۱] ـ از میان اخباری که متعرض مرجحات منصوصه هست، «مقبولهٔ عمربن حنظله» و «مرفوعهٔ زراره» جامع‌ترین آن‌ها می‌باشد لذا برای تحقیق در مسأله، ابتدا به نقل متن آن دو روایت، سپس به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

الف : مقبولهٔ عمر بن حنظله

... عن عمر بن حنظلة قال: سألت ابا عبد الله علیه السلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دَین او میراث فتحاکما الی السلطان و الی القضاة ایحل ذلک؟ قال: من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فانما یأخذ سحتاً و ان کان حقاً ثابتاً له لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یکفر به قال الله تعالی: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به».

قلت: فکیف یصنعان؟

قال: ینظران [الی] من کان منکم ممن قد روىٰ حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا ردّ، و الرادّ علینا الرادّ علی الله و هو علی حد الشرک بالله.

قلت: فان کان کل رجل اختار رجلاً من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما و اختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟

قال: الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر قال:

قلت: فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لایفضل واحد منهما علی الآخر.

قال: فقال: ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع

. . . . . .

عليه لا ريب فيه و انما الامور ثلاثة: امربيّن رشده فيتّبع و امربيّن غيّه فيجتنب و امر مشكل يردّ علمه الى الله و الى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم.

قلت: فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة.

قلت: جعلت فداك أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة و الآخر مخالفاً لهم بايّ الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟

قال: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات[1].

ب: مرفوعة زرارة

وروى العلامة قدست نفسه مرفوعاً الى زرارة قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك: يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ؟

فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهربين اصحابك و دع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدى انهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام: خذ بما يقول

---

١ ـ ر.ك: اصول كافى ٦٧/١.

. . . . . .

اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک.

فقلت: انهما معاً عدلان مرضیان موثقان.

فقال علیه السلام : انظر الی ما وافق منهما مذهب العامة فاترکه و خذ بما خالفهم فان الحق فیما خالفهم.

فقلت: ربما کانا معاً موافقین لهم او مخالفین فیکف اصنع؟

فقال: اذن فخذ بما فیه الحائطة لدینک و اترک ما خالف الاحتیاط.

فقلت: انهما معاً موافقین للاحتیاط او مخالفین له فیکف اصنع؟

فقال علیه السلام : اذن فتخیّر احدهما فتأخذ به و تدع الآخر[1]. ـ عوالی اللئالی ۱۳۳/۴.

مصنف رحمه الله دلالت مقبولهٔ عمر بن حنظله و مرفوعهٔ زراره را بر وجوب ترجیح قبول ندارند و پاسخ‌های متعددی را از آن دو روایت بیان کرده‌اند که اینک به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

۱ ـ مرجحات منصوص در آن دو روایت «کمّاً و کیفاً» مختلف است ـ که در صفحه ۱۸۳ هم بیان کردیم ـ زیرا:

در مقبوله، ابتدا ترجیح به صفات راوی ـ مانند اعدلیت و افقهیت ـ ذکر شده سپس ترجیح به سبب شهرت ـ عندالاصحاب ـ لکن در مرفوعه، عکس آن آمده یعنی: ابتدا امر به اخذ مشهور شده، سپس ترجیح به صفات راوی.

در مقبوله، موافقت کتاب از مرجحات، ذکر شده لکن در مرفوعه اصلاً ذکری از آن به میان نیامده و ... .

۲[2] ـ سند مرفوعهٔ زراره، ضعیف است[3] ـ شیخ اعظم رحمه الله در رسائل هم به این مطلب

---

۱ ـ ر.ک: منتهی الدرایة ۱۲۵/۸.

۲ ـ این پاسخ مصنف، مختص به مرفوعهٔ زراره است.

۳ ـ اذ لم یروها الا ابن ابی جمهور عن العلامة «ره» مرفوعاً الی زرارة. ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۶/۲.

.....

اشاره کرده‌اند[1].

۳[2] ـ استدلال به مقبولهٔ عمر بن حنظله برای وجوب ترجیح[3] در مقام فتوا مشکل می‌باشد زیرا احتمال قوی، این است که: مقبوله، مخصوص مقام ترافع و فصل خصومت باشد که دو نفر با یکدیگر مرافعه‌ای[4] داشته هر کدام از آن‌ها یک قاضی شیعه را انتخاب نمودند که بینشان قضاوت کند لکن آن دو قاضی با یکدیگر اختلاف نمودند و منشأ اختلافشان هم این بوده که: یکی از آن دو به یک روایت تمسک کرده لکن قاضی دوم به حدیث دیگر استدلال نموده لذا حضرت فرمودند: «**الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث ...**» سپس که سائل، سؤال کرد: اگر هر دو مساوی بودند چه کنیم امام علیه‌السلام فرمودند مشهور را اخذ نمائید ... .

خلاصه: مقبوله که دلالت بر وجوب ترجیح دارد در رابطه با مقام حکمیت و قضاوت است و جهتش این است که: حکومت برای فصل خصومت است. اگر دو حاکم در فرض مسأله، مخیر باشند، خصومت رفع نمی‌شود لذا برای حل خصومت، امام علیه‌السلام یکی از آن دو روایت را به سبب مرجح تعیین نمودند.

---

۱ ـ ... و هذه الروایة یعنی بها المرفوعة و ان کانت اخص من اخبار التخییر الا انها ضعیفة السند و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی کتاب الغوالی و صاحبه فقال: ان الروایة المذکورة لم نقف علیها فی غیر کتاب الغوالی مع ما علیها من الارسال و ما علیه الکتاب المذکور من نسبة صاحبه الی التساهل فی نقل الاخبار و الاهمال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها کما لایخفی علی من لاحظ الکتاب المذکور. ر.ک: عنایة الاصول ٥٩/٦.

۲ ـ این پاسخ مصنف، مختص مقبولهٔ عمر بن حنظله است.

۳ ـ در خبرین متعارضین.

٤ ـ مورد روایت، متنازعَین در دین یا میراث بوده.

و لا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين، و تعارض ما استند [استندا] إليه من الروايتين لايكاد يكون إلا بالترجيحْ و لذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى و مجرد[1] مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لايوجب[2] ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة، كما لايخفى [۱].

نتیجه: مسألهٔ حکومت و قضاوت، ارتباطی به مقام فتوا ندارد که فرضاً وقتی یک روایت می‌گوید: نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید: حرام، ما بگوئیم: ابتدا باید ببینیم راوی کدامیک اصدق است به حدیث او تمسک نمائیم و اگر هر دو مساوی بودند، مرجح بعدی ـ فرضاً شهرت ـ را ملاحظه نمائیم و ... .

تذکر: با احتمال اختصاص مقبوله به باب حکومت[3]، وجهی برای تعدی از آن به مقام فتوا نیست.

[۱] ـ سؤال: آیا می‌توان گفت مناط[4] حکومت و فتوا متحد است لذا روایت را از باب حکومت به مقام فتوا هم سرایت می‌دهیم؟

[۱ ـ غرضه من هذه العبارة ابداء وجه آخر لاثبات وجوب الترجيح بالمرجحات في مقام الفتوى كالحكومة و محصله: ان الترجيح يناسب مقام الفتوى ايضاً لتوقفها على المسألة الاصولية و هي حجية احد الخبرين المتعارضين اذ من المعلوم ترتب حجيته الفعلية على الترجيح بتلك المزايا فهذه المناسبة توجب اشتراك الحكومة و الفتوى في الترجيح.

۲ ـ خبر «و مجرد» و دفع للوجه المزبور و محصله: ان المدار في اعتبار الاستفادة من الخطابات هو الظهور العرفي دون المناسبات الخارجية التي لا دخل لها في الظهورات فانها لا عبرة بها في الاستظهار من الخطابات. و في المقام لا توجب المناسبة المزبورة ظهور الرواية في وجوب الترجيح في المقامين و بدون الظهور لا وجه للقول بالترجيح في مقام الفتوى]. ر.ک: منتهى الدراية: ۱۳۵/۸ ـ ۱۳٤.

۳ ـ که مورد آن هم حکومت بوده.

٤ ـ و هو كون كل من الفتوى و الحكم مجعولاً شرعياً فالمرجع لاحدهما مرجع للآخر الا ... . ر.ک: منتهى الدراية ۱۳۱/۸.

و إن أبيت[١] إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين[٢]، فلامجال لتقييد

جواب: با احتمال اختصاص روايت به مورد حكومت، وجهى براى تنقيح مناط وجود ندارد. «**مع ملاحظة ان رفع الخصومة بالحكومة فى صورة تعارض الحكمين و تعارض ما [استند] استندا اليه من الروايتين لايكاد يكون الا بالترجيح**».

وقتى حكمين اختلاف كردند و مستند آن‌ها هم دو روايت متعارض بود اصلاً رفع خصومت نمى‌شود[٣] مگر به ترجيح «احدهما» به وسيله مرجح. يعنى بايد قول احدهما را اخذ نمود تا مخاصمه برطرف شود ـ به خلاف مقام فتوا[٤] ـ و لذا امام عليه السلام در صورت

---

١ ـ هذا اشارة الى الوجه الرابع من الاشكالات المتعلقة بوجوب الترجيح و حاصله: ان المقبولة و المرفوعة ـ بعد تسليم ظهورهما فى وجوب الترجيح فى مقام الفتوى، اما فى المرفوعة فلكون موردها ذلك. و اما فى المقبولة فلترتب الترجيحات فيها على الحكمين المستندين الى الحديثين فمنشأ الترجيح هو استنادهما الى الحديثين فلا يمكن التفكيك ح بين الحكمين و مستنديهما فى الترجيح ـ لا تصلحان ايضاً لتقييد اطلاقات التخيير فى زمان الغيبة.

اما المرفوعة ـ التى موردها الترجيح فى نفس الخبرين ـ فلما مر سابقاً من ضعف سندها.

و اما المقبولة فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الامام «ع» ... ر.ك: منتهى الدراية ١٣٦/٨.

٢ ـ اى: فى مقام الحكومة و الفتوى جميعاً و قد اشرنا آنفاً ان هذه العبارة هى سهو من المصنف مثل قوله: «و الاحتجاج بهما ... الخ» (و الصحيح) ان يقال: و ان ابيت الاعن «ظهورها» اى عن ظهور المقبولة فى كلا المقامين ... الخ فان المرفوعة ليس موردها مورد الحكومة بلا شبهة و لا ريب كى صح ان يقال وانابيت الاعن ظهورهما فى الترجيح فى كلا المقامين ...الخ فتاملها جيداً. ر.ك: عناية الاصول ٦١/٦.

٣ ـ زيرا ممكن است هر يک از متخاصمين چيزى را اختيار كند كه طرف ديگرش آن را انتخاب ننموده و نتيجتاً باز هم مخاصمه ادامه پيدا مى‌كند.

٤ ـ الف ... فانها لا تتوقف على الترجيح اذ لا مانع من الافتاء باحد الخبرين تخييراً كان يفتى بوجوب احدى الصلاتين الظهر و الجمعة تخييراً فى عصر الغيبة. ر.ك: منتهى الدراية ١٣٣/٨.

←

إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما، لقصور المرفوعة سنداً و قصور المقبولة دلالةً، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، و لذا ما ارجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح [۱].

تساوی مزایای خبرین، امر به تخییر ننمودند بلکه فرمودند قضیه را تأخیر بیندازید تا به حضور معصوم علیه السلام برسید و مسأله را سؤال کنید.

این‌ها شواهدی بود بر این که مقبوله، مربوط به باب قضاوت و حکومت است نه مقام فتوا.

خلاصه: فرق بین مقام حکومت و فتوا، مانع حصول علم به وحدت مناط، بین آن دو می‌شود لذا نمی‌توان گفت آن دو در لزوم ترجیح به مرجحات، متحد هستند.

[۱] ـ ٤[1]: اگر از پذیرش کلام ما امتناع نمودید و گفتید دو روایت[2] ـ مقبوله و مرفوعه ـ شامل مقام فتوا هم می‌شود[3]، در عین حال با آن دو روایت نمی‌توان اطلاقات اخبار تخییر[4] مانند: «**فموسع عليك بايهما اخذت**»، «**موسع عليك باية عملت**» یا «**بايهما اخذت من جهة التسليم كان صواباً**» ـ را مقید نمود.

توضیح ذلک: سؤال: چرا با مرفوعهٔ زراره نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟

جواب: سند مرفوعه، ضعیف است که اخیراً علت ضعف را ذکر نمودیم[5].

← ب: فانه يناسبه التخيير و لا يلائمه الارجاء. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۲۳/۲.

۱ ـ این پاسخ مصنف، مربوط به «مقبوله و مرفوعه» هست ـ هر دو روایت.

۲ ـ دو روایت یا یک روایت؟

۳ ـ یعنی: مخصوص باب قضاوت نیست.

٤ ـ متن اخبار را اخیراً نقل کردیم.

۵ ـ ر.ک: صفحه ۱۸۷ .

. . . . . .

سؤال: چرا با مقبولهٔ عمر بن حنظله نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟

جواب: مقبوله، مختص زمان تمکن از تشرف به حضور امام علیه السلام است یعنی: در زمان تمکن از لقاء امام علیه السلام ترجیح، واجب است[1] ـ نه زمان غیبت ـ و شاهدش این است که وقتی سائل، دو روایت متعارض را از تمام جهات و مزایا، مساوی فرض کرد، امام علیه السلام نفرمودند مخیر هستید بلکه فرمودند «**فارجه حتی تلقی امامک**» یعنی: مسأله را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات کنی و مسأله را از ایشان بپرسی پس معلوم می‌شود اگر قاضی یا فقیه[2] در مقام قضاوت یا فتوا با دو روایت متعارض، مواجه شدند که از نظر مرجحات، مساوی بودند باید توقف کنند تا به حضور امام علیه السلام برسند.

این مسأله، ارتباطی به «ما نحن فیه» ندارد زیرا بحث ما در مورد زمان غیبت است نه حضور.

تذکر: صاحب کتاب عنایة الاصول ـ مرحوم فیروز آبادی قدس سره الشریف ـ در پایان متن مذکور کفایة الاصول به نکته‌ای پرداخته‌اند که: **اقول: اما قصور المرفوعة عن تقیید اطلاقات التخییر لضعف سندها فهو حق ولکنه لیس جواباً جدیداً غیر ما اشارالیه قبلاً بقوله: «و ضعف سند المرفوعة جداً ... الخ» (و اما اختصاص المقبولة) بزمان الحضور فهو و ان کان حقاً ایضاً بقرینة الامر فیها بالارجاء عند فقد المرجح ولکن مجرد کون الامر بالترجیح واقعاً فی زمان الحضور مما لایمنع عن وجوب الترجیح فی زمان الغیبة ایضاً کما لایخفی بل الترجیح اذا وجب فی زمان الحضور ففی زمان الغیبة بطریق اولی (و علی هذا) فالجواب الثانی عن کل من المقبولة و المرفوعة جمیعاً مما لا یتم و ان تم الجواب الاول عنهما بلاشبهة و لا ریب فتأمل جیداً**[3].

---

۱ ـ در صورت وجود مرجح و مزیت.

۲ ـ بنابراین که مقبوله، شامل مقام فتوا هم بشود.

۳ ـ ر.ک: عنایة الاصول ٦/٦١.

مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين ـ بلا استفصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جداً ـ بعيد[۱] قطعاً، بحيث[۲] لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب[۳]، و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار [۱].

[۱] ـ ۵[۴]: **الف:** دلیل دیگر، این است که با دو روایت مذکور نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود زیرا اخبار تخییر در مقام جواب از حکم دو روایت متعارض، وارد شده. یعنی: وقتی حکم روایتین متعارضین را از امام علیه‌السلام سؤال نمودند امام علیه‌السلام در مقام جواب، حکم به تخییر نمودند بدون این که بین وجود و عدم مرجح، قائل به تفصیل شوند

۱ ـ خبر «ان»: وجه البُعد انه «علیه السلام» فی مقام بیان الوظیفة لسبق السؤال اولاً، و تأیده بترک الاستفصال مع غلبة تفاضلهما و ندرة تساویهما ثانیاً، فیحصل الاطمئنان ـ بل العلم ـ بارادة الاطلاق من اخبار التخییر. ر.ک: منتهی الدرایة ۱۳۸/۸.

۲ ـ ای بحیث لو لم تکن المقبولة بنفسها ظاهرة فی الاختصاص بمورد الحکومة کما تقدم لوجب حملها علی ذلک توفیقاً بینها و بین اطلاقات التخییر او وجب حملها علی ما لاینافی الاطلاقات من الاستحباب و الحکم الندبی دون الوجوبی. ر.ک: عنایة الاصول ۶۲/۶.

۳ ـ الظاهر انه یعنی ببعض الاصحاب السید الصدر شارح الوافیة و لکنه رحمه الله حمل جمیع اخبار الترجیح علی الاستحباب لاخصوص المقبولة فقط.

«قال الشیخ» اعلی الله مقامه فی آخر المقام الاول من مقامات التراجیح (ما لفظه): ثم انه یظهر من السید الصدر الشارح للوافیة الرجوع فی المتعارضین من الاخبار الی التخییر و التوقف و الاحتیاط و حمل اخبار الترجیح علی الاستحباب حیث قال بعد ایراد اشکالات علی العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الکل ما اشرنا الیه من ان الاصل التوقف فی الفتوی و التخییر فی العمل ان لم یحصل من دلیل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرین للواقع یعنی احدهما المعین و ان الترجیح هو الفضل و الاولی «انتهی». ر.ک: عنایة الاصول ۶۳/۶.

۴ ـ جواب مذکور هم مربوط به هر دو روایت هست که در حقیقت دو جواب مستقل می‌باشد

. . . . . .

به عبارت دیگر: نفرمودند اگر مرجح هست، مخیر نیستید و باید به راجح عمل کنید و اگر مزیت نداشته باشند، مخیر هستید.

ضمناً می‌دانید که ترک استفصال، دلیل بر عموم است یعنی: ترک استفصال، دلیل بر این است که اطلاقات تخییر، عمومیت دارد ـ خواه مرجحی هم باشد یا نباشد.

نتیجه: تقیید اطلاقات اخبار تخییر ـ به وسیله مقبوله، مرفوعه و امثال آن ـ و حمل اطلاقات مذکور بر اجمال و اهمال «جداً» بعید است.

قوله: **«... مع ندرة کونهما متساویین جداً ...»**.

ب: مقدمه: بسیار نادر است که در دو روایت متعارض، هیچ مرجحی نباشد بلکه غالباً دو روایت که با یکدیگر تعارض می‌کنند از جهت یا جهاتی یکی بر دیگری رجحان دارد مثلاً راوی احدهما اعدل، افقه یا اورع است البته اگر از جهات مذکور مساوی هم باشند از جهات دیگر ـ مانند شهرت، مخالفت با عامه ـ احدهما بر دیگری مزیت دارد.

نتیجه: تقیید اطلاقات[1] تخییر و حمل آن‌ها بر صورت تساوی خبرین ـ از جهت تمام مزایا و مرجحات[2] جداً بعید است.

سؤال: وجه بُعد چیست؟

جواب: علتش حمل مطلق بر فرد نادر است.

قوله: **«و یشهد به[3] الاختلاف الکثیر بین ما دل علی الترجیح من**

---

۱ ـ مع ندرة صورة التساوی.

۲ ـ یعنی: بگوئیم در صورتی مخیر هستیم که مرجحی نباشد.

۳ ـ هذا لدی الحقیقة جواب آخر یجری عن جمیع اخبار الترجیح بتمامها قاطبة ای: و یشهد بالحمل علی الاستحباب الاختلاف الکثیر الموجود فی نفس اخبار الترجیح علی ما تقدم و عرفت «من اقتصار المقبولة» بعد مرجحات الحکم علی الشهرة ثم موافقة الکتاب و السنة و مخالفة العامة ثم مخالفة

←

و منه[۱] قد انقدح حال سائر أخباره، مع[۲] أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجههُ قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف، و باطل، و ليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار[۳] [۱].

الاخبار[۴].

[۱] ـ از آنچه ذکر شد، وضع سائر اخبار ترجیح هم معلوم شد چون آن‌ها هم به قرینهٔ اطلاقات تخییر بر استحباب حمل می‌شوند.

← میل الحکام «و المرفوعة» قد ذکر مکان موافقة الکتاب و السنة الاعدلیة و الاوثقیة و ذکر مکان مخالفة میل الحکام موافقة الاحتیاط «و اما ما سوی المقبولة و المرفوعة» فهو بین مقتصر علی موافقة الکتاب و السنة و بین مقتصر علی موافقة الکتاب و مخالفة العامة و بین مقتصر علی مخالفة العامة فقط دون غیرها فهذاکله مما یشهد بان الترجیح بتلک الامور المذکورة هو امر راجح شرعاً لا واجب متعین و الا لم تختلف الاخبار بعضها مع بعض فی الاقتصار علی بعض المرجحات دون بعض و فی تبدیل بعضها ببعض. ر.ک: عنایة الاصول ٦٦/٦.

۱ ـ ای: و مما ذکرنا فی المرفوعة و المقبولة. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۲٤/۲.

۲ ـ هذا سابع اشکالات وجوب الترجیح و مرجعه الی اجنبیة بعض ما عدّ من مرجحات الخبرین المتعارضین ـ و من مقیدات اطلاقات التخییر ـ عن باب ترجیح احد المتعارضین علی الآخر. توضیحه: ... . ر.ک: منتهی الدرایة ۱٤۱/۸.

۳ ـ الف: فلا یکون هناک حجتان متعارضتان بل واحدة و هی الموافقة لکتاب. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۲٤/۲.

ب: لم نجد فی الاخبار الناهیة عن الخبر المخالف للکتاب ما امر بطرحه علی الجدار او انه لیس بشیء. ر.ک: عنایة الاصول ۷۰/٦.

٤ ـ نظیر حمل المتأخرین اخبار منزوحات البئر علی الاستحباب لمکان کثرة اختلافها. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۲٤/۲.

. . . . . .

تذکر: در بعضی از اخبار باب[1]، نامی از موافقت باکتاب و مخالفت با عامه به میان آمده بود ـ مانند: خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه ـ لکن سؤال ما این است که: آیا موافقت باکتاب یا مخالفت با عامه واقعاً از مرجحات محسوب می‌شود؟

جواب: موافقت باکتاب الله از مرجحات نیست[2] بلکه ذکر آن در اخبار از جهت تعیین «حجت» از «لاحجت» است یعنی: خبری که موافق کتاب است، حجت می‌باشد و خبر مخالف، اصلاً حجت نیست.

آیاموافق باکتاب بودن، مرجحی بر مخالف کتاب بودن است یا این که مخالف کتاب اصلاً حجت نیست؟

بدیهی است که خبر مخالف کتاب اصلاً حجیت ندارد و در روایات فراوان هم بر این مسأله تأکید شده مانند:

۱ ـ در خبر حسن بن جهم چنین آمده: **اذا جائک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب الله و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم یشبهها «فهو باطل»**[3].

۲ ـ در معتبرهٔ ایوب بن راشد از ابی عبدالله علیه‌السلام چنین آمده: قال: **ما لا یوافق من الحدیث القرآن «فهو زخرف»**[4].

۳ ـ در خبر هشام بن حکم از ابی عبدالله علیه‌السلام چنین آمده: **قال: خطب النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله بمنی فقال: ایها الناس ما جائکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته و ما جائکم یخالف کتاب الله**

---

۱ ـ باب تعارض خبرین.

۲ ـ یعنی: احتمال قوی، این است که از مرجحات نباشد.

۳ ـ ر.ک: وسائل الشیعة، جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ٤٨ صفحه ۸۹.

٤ ـ ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲ صفحه ۷۸.

و كذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية ـ بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به ـ غير جارية، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، و كذا الصدور[1] أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تميز [تمييز] الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم.

و إن أبيت[2] عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها و بين الإطلاقات، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً، هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات، و هي آبية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول «فلم اقله»[3].

نتیجه: اگر خبر موافق باکتاب را بر خبر مخالف کتاب، ترجیح دهیم از باب «تعیین» حجت بر لاحجت است نه از باب ترجیح یک حجت بر حجت دیگر به سبب وجود یک

---

۱ ـ یعنی: ان الخبر المخالف للکتاب لا مجال لجریان اصالة حجیة السند او اصالة الظهور فیه لعدم الوثوق بظهوره و لا بصدوره فلا یدخل تحت دلیل حجیة الصدور او الظهور. «اقول»: لازم ما ذکر عدم حجیة الخبر المخالف للکتاب ولو لم یکن له معارض لکنه خلاف المحقق و خلاف المفروض اذ الکلام فی الخبرین المتعارضین بعد الفراغ عن حجیة کل منهما لولا المعارضة و قد تقدم منه فی العموم و الخصوص جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد و الجواب عن هذه الاخبار. نعم تقدم منه فی مبحث الخبر عدم حجیة المخالف عند المعارضة. ر.ک: حقائق الاصول ۵۶۸/۲.

۲ ـ ای: و ان ابیت عما ذکرناه لک من عدم کون اخبار الترجیح بموافقة الکتاب او بمخالفة العامة من اخبار الباب، ای: ترجیح الحجة علی الحجة بل هی فی مقام تمییز الحجة عن اللاحجة فلا محیص عن حملها توفیقاً بینها و بین اطلاقات التخییر اما علی ذلک او علی الاستحباب کما تقدم نظیره فی المقبولة عنیاً (حیث قال ما لفظه): بحیث لو لم یکن ظهور المقبولة فی ذاک الاختصاص یعنی بمورد الحکومة لوجب حملها علیه او علی ما لاینافیها من الحمل علی الاستحباب ... الخ. ر.ک: عنایة الاصول ۷۰/۶.

۳ ـ ر.ک: بحار الانوار، ۲۲۷/۲ حدیث ۵.

ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل)؟ كما لا يخفى.

فتلخص ـ مما ذكرنا ـ أن اطلاقات التخيير محكمة، و ليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها [١].

مزیت، مانند موافقت با کتاب.

به عبارت دیگر: خبر موافق کتاب، حجت است و خبر مخالف اصلاً حجیت ندارد گرچه مسألهٔ تعارض هم مطرح نباشد.

[١] ـ یکی دیگر از مرجحات را مخالفت با عامه ذکر کرده‌اند لکن سؤال ما این است که: وقتی دو خبر، یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه با یکدیگر تعارض نمایند، آیا اصلاً خبر موافق با عامه ـ موافق تقیه ـ حجیت دارد یا نه؟

جواب: خبر موافق عامه اصلاً حجت نیست زیرا قبلاً گفتیم در تمسک به یک خبر باید به سه اصل [١] از جمله، اصالت جهت صدور، متعبد شد و گفت فلان خبر برای بیان حکم واقعی از معصوم علیه‌السلام صادر شده. اکنون شما خبر موافق با عامه و مخالف با عامه را در کنار یکدیگر ملاحظه نمائید و بگوئید آیا با توجه به این که خبر مخالف عامه، مقطوع الصدور یا موثوق الصدور است اصلاً در خبر موافق عامه، اصالت جهت صدور، جاری می‌شود و می‌توان گفت آن خبر، بدون تقیه و به جهت بیان حکم واقعی از معصوم علیه‌السلام صادر شده؟

خیر! وقتی جهت صدور روایت، مختل شد، وثوق پیدا می‌کنیم که آن روایت «تقیة» صادر شده و اصلاً حجیت ندارد نه این که هر دو خبر، حجت است لکن در خبر مخالف عامه، مزیت و رجحان، موجود است.

نتیجه: مخالفت با عامه از مرجحات نیست بلکه از معیِنات می‌باشد به عبارت دیگر: مسأله از قبیل تعیین حجت از لاحجت است. و ... .

---

١ ـ اصالت السند، اصالت الظهور و اصالت الجهت.

. . . . . .

قوله: «ثم[1] انه لولا التوفيق بذلک للزم التقييد ايضاً فی اخبار المرجحات و هی آبية عنه ...».

جمع‌بندی: به نظر مصنف ﷺ تاکنون، اطلاقات اخبار تخییر محکّم است و چیزی که بتواند اطلاقات تخییر را مقید نماید، نداریم ـ یعنی: مطلقا حکومت با اطلاقات تخییر است خواه در «احد الخبرین» مرجحی باشد یا نباشد.

---

۱ ـ ای: ثم انه لو لم نوفق بين اخبار الترجيح بموافقة الكتاب او بمخالفة العامة و بين اطلاقات التخيير بحمل اخبار الترجيح على كونها فی مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا فی مقام ترجيح الحجة على الحجة او بحملها على الاستحباب كما اشير آنفاً بل وفقنا بينهما تبعاً للمشهور بتقييد اطلاقات التخيير باخبار الترجيح لزم التقييد فی نفس اخبار الترجيح ايضاً فان جملة من اخبار الترجيح كما تقدم شرحها مشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب و السنة او بموافقة الكتاب و مخالفة العامة او بمخالفة العامة فقط فلابد من تقييد اطلاقاتها بالمقبولة المشتملة عليها و على مرجحات أخر ايضاً بان نرفع اليد عن اطلاقاتها و نرجح فی بدو الامر «بالشهرة و الشذوذ» ثم «بموافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة» ثم «بمخالفة ميل الحكام» على الترتيب المذكور فی المقبولة مع ان اخبار الترجيح بموافقة الكتاب و السنة او بموافقة الكتاب و مخالفة العامة او بمخالفة العامة فقط آبية عن التقييد جداً و كيف يمكن تقييد مثل ما جائكم يخالف كتاب الله فلم اقله او زخرف او باطل بما اذا لم يكن احدهما اشهر رواية بحيث لوكان احدهما اشهر اخذنا به ولو خالف كتاب الله.

«اقول»: ان هذه التعبيرات الثلاثة من الزخرف و الباطل و لم اقله ليس منها فی اخبار الترجيح على ما تقدم تفصيلها عين و لا اثر و انما هی فی الاخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب و السنة ولو لم يكن له معارض و قد عرفت الفرق بين المقامين و ان المراد من المخالف فی تلک الاخبار الناهية هو المخالف لنص الكتاب و صريحه و ذلک للقطع بصدور كثير من الاخبار المخالفة لظهور الكتاب و ان المراد من المخالف للكتاب فی اخبار الترجيح بقرينة و قوعه فی المقبولة بعد الترجيح بالشهرة و الشذوذ هو المخالف لظهوره لا لنصه و صريحه و من المعلوم ان الترجيح بموافقة ظاهر الكتاب بمعنى الاخذ بالخبر الموافق لظاهره و طرح الخبر المخالف لظاهره هو امر قابل للتقييد بلاكلام و لا ريب. ر.ک: عناية الاصول ۷۱/۶.

نعم[1] قد استدل على تقييدها، و وجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه أُخر:

منها: دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين [١].

و فيه أن دعوى الإجماع ـ مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، و هو في عهد الغيبة الصغرى و يخالط النواب و السفراء، قال في ديباجة الكافي: و لانجد شيئاً أوسع[2]

با وجوه ديگرى بر وجوب ترجيح، استدلال شده

[١] ـ با وجوه ديگرى استدلال شده كه بايد اطلاقات تخيير را مقيد نمود و گفت: تخيير در صورتى است كه مرجحى نباشد كه آن وجوه، عبارتند از:

١ ـ اجماع

ادعاى اجماع شده كه در صورت تعارض خبرين بايد «اقوى الدليلين» را اخذ نمود.

«اقوى الدليلين» هم دليلى است كه داراى مرجح باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ ـ استدراک على قوله: «و ليس فى الاخبار ما يصلح لتقييدها» و حاصله: انه قد استدل على تقييد اطلاق اخبار التخيير بوجوه أخر غير ما تقدم من اخبار الترجيح. ر.ک: منتهى الدراية ١٩٣/٨.

٢ ـ وجه اوسعية التخيير واضح «و اما الاحوطية»: فان اريد بالنسبة الى مقام العمل ففيه: انه لا اشكال فى كون الاحتياط هو العمل بذى المزية. و ان اريد بالنسبة الى مقام الافتاء بالتخيير للمقلد ففيه: ان الاحتياط فى الفتوىٰ على طبق ذى المزية ان قلنا فى المسألة الآتية بوجوب الافتاء فى موارد التخيير على طبق ما اختاره او تخييره بينه و بين الافتاء بالتخيير و ان قلنا بوجوب الافتاء بالتخيير فلا يكون احتياط فى البين لا الفتوى على طبق ذى المزية لاحتمال كون المورد من موارد التخيير الذى لا يجوز الافتاء فيه بالتعيين و لا الفتوى بالتخيير لاحتمال كونه من موارد الترجيح.

و يمكن ان يكون المراد من احوطيته كونه مما قام عليه الدليل المعتبر و هو اطلاق التخيير و الترجيح لم يدل عليه دليل معتبر بحيث يكون مقدماً عليه و لكنه بعيد من العبارة. مشكينى «ره» ر.ک: كفاية الاصول محشى به حاشية مرحوم مشكينى ٣٩٤/٢.

و لا أحوط من التخيير ـ مجازفة [۱].

و منها : أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً. و فيه انه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد[1] ملاك الحجية في نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان، و كان الترجيح بها بلامرجح، و هو قبيح

[۱] ـ **اشکال:** شیخ کلینی رحمه‌الله در عین حال که در زمان غیبت صغرا می‌زیسته و با نواب خاص امام علیه‌السلام مخالطه داشته، قائل به تخییر شده و در مقدمهٔ کتاب شریف کافی فرموده‌اند:

«فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم‌السلام برأيه الا على ما اطلقه العالم بقوله عليه‌السلام : اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله «عزوجل» فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه. و قوله عليه‌السلام : دعوا ما وافق القوم فان الرشد فى خلافهم و قوله عليه‌السلام : خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه. و نحن لا نعرف من جميع ذلک الا اقله، و لا نجد شيئاً «احوط و لا اوسع» من ردّ علم ذلک كله الى العالم عليه‌السلام و قبول ما وسّع من الامر فيه بقوله عليه‌السلام : بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم[2].

---

۱ ـ اذ لولا ذلک لا يكون صاحب المزية ارجح فلا يكون جواز الاخذ بغيره ترجيحاً للمرجوح. ر. ک: حقائق الاصول ۲/۵۷۰.

۲ ـ الف: ر.ک: اصول کافی، جلد اول، صفحه ۸ ـ طبع «دارالکتب الاسلامیة».

ب: فانه اشار بصدر عبارته الى مضمون المقبولة فهو مفت به و اما قوله «ره» : و لا نجد ... الخ فلعله ـ بقرينة قوله: و لا نعرف ـ يريد به انه حيث لا يمكن العلم غالباً بثبوت هذه المرجحات يجب الرجوع الى اطلاقات التخيير و لا يجوز الاخذ بالظن فلاحظ. ر.ک: حقائق الاصول ۲/۵۷۰.

کما هو واضح [۱].

مصنف ﷺ: ادعای اجماع با مخالفت فردی مانند کلینی ﷺ مجازفه می‌باشد.

۲ ـ ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل

[۱] ـ اگر در تعارض خبرین، ترجیح راجح ـ و ذی المزیة ـ واجب نباشد، لابد اخذ مرجوح، جائز است و لازمهٔ اخذ مرجوح، ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلاً قبیح بلکه ممتنع می‌باشد.

اشکال: این مطلب در صورتی صحیح است که وجود مزیت در «احد الخبرین» موجب تأکّد و اقوائیت ملاک حجیت خبر باشد[1] لکن معلوم نیست، مناط حجیت خبر فرضاً «عادل» چیست. چون ممکن است وجود رجحان در «احد الخبرین» از نظر ملاک حجیت «کالحجر فی جنب الانسان» باشد[2].

مثال: فرض کنید یکی از مرجحات، افقهیت راوی است ـ خذ بما یقول افقههما ـ لکن سؤال ما این است که آیا افقهیت راوی، موجب می‌شود، روایت او نسبت به روایت دیگر که فاقد آن مزیت است، اقرب به واقع باشد مثلاً اگر زراره، یک روایت و محمد بن مسلم، روایت دیگری نقل کرد که با یکدیگر متعارض بودند آیا چون زراره از محمد بن مسلم «افقه» است، افقهیت او سبب می‌شود، ملاک حجیت در آن اقوا باشد؟

خیر! ما نمی‌دانیم ملاک حجیت از نظر شارع مقدس چیست و به چه مناطی قول عادل را برای ما حجت قرار داده لذا می‌گوئیم وجه دوم هم مردود است و دلیلی بر

---

۱ ـ که نتیجتاً باید به خبر راجح عمل نمود.

۲ ـ یعنی: محتمل است، وجود و عدم آن، مساوی باشد پس ترجیح دادن به واسطهٔ مرجحی که مرجحیت آن معلوم نیست ترجیح بلا مرجح و قبیح است ـ نه ترجیح ندادن.

هذا مضافاً إلى ماهو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح [1] بلا مرجح في الأفعال الاختيارية و منها الأحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحاً، و لايستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، و إلا فهو بمكان من الإمكان، لكفاية إرادة المختار علة لفعله، و إنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، و أما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

و بالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال و بمعنى بلا داعٍ عقلائي قبيح ليس بمحال فلاتشتبه ومنها: غيرذلك مما لايكاد يفيدالظن، فالصفح عنه أولى وأحسن [۱].

وجوب ترجیح نمی‌باشد.

[۱] ـ مستدل [2] باکلمهٔ «بل»، اضراب نمود و گفت: ترجیح مرجوح، بر راجح، قبیح بلکه ممتنع است.

مصنف ﷺ : قطعاً اضراب به وسیلهٔ کلمهٔ «بل» وجهی ندارد.

توضیح ذلک: ترجیح مرجوح بر راجح از طرفِ «عبد» در افعال اختیاریه، قبیح هست اما محال نمی‌باشد زیرا ترجیح بلا مرجح نیست بلکه ارادهٔ عبد، مرجح جانب مرجوح و علت وجود آن هست ـ البته قبیح می‌باشد ـ لکن باید دانست که

---

۱ ـ بیان لـ (ما هو) «و توضیح» الاشکال : ان الاضراب خلط بین الترجیح بلا مرجح و الترجح بلا مرجح اذ الاول انما یکون فی الافعال الاختیاریة و هو لا یکون الا قبیحاً لا ممتنعاً لان ارادة المرجوح قبیحة، و الثانی انما یکون فی الامور غیر الاختیاریة و یراد به ان ترجح احد طرفی الممکن بلا علة محال و المقام ـ اعنی الحکم الشرعی و هو جواز الاخذ بغیر ذی المزیة ـ من قبیل الاول. ر.ک: حقائق الاصول ۵۷۰/۲.

۲ ـ توضیحات متن مذکور از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی با اندکی تلخیص درج شده. ر.ک: ۳۱۲/۲.

. . . . . .

صدور هر قبیحی از «خداوند متعال» محال است ولی در «ما نحن فیه» کلام در فعل اختیاری عبد است که اگر او به داعی نفسانی، خبر مرجوح را بر راجح، ترجیح دهد[1]، مرتکب عمل قبیح شده لکن محالی، محقق نگشته زیرا معلولی بدون علت، موجود نشده بلکه ارادهٔ عبد، علت آن است و آنچه محال می‌باشد، ترجیح، بلا مرجح است یعنی: وجود «ممکن» مثلاً «بلا مرجح لاحد طرفیه»[2]. پس در محل بحث که کلام در اخذ به «احد الخبرین»[3] است، ترجیح مرجوح بر راجح، مستلزم قبیح است ـ نه محال ـ یعنی: عبد، مرتکب عمل قبیح شده ـ آری صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است.

نتیجه: اگر مقصود از ترجیح دادن عبد است، مرجوح را بر راجح ـ یعنی کلام در فعل او هست ـ اصلاً محال، لازم نمی‌آید بلکه قبیح است و اگر مقصود در فعل خداوند متعال است یعنی: اگر او ترجیح راجح را بر مرجوح، واجب ننماید، مستلزم قبیح است که ما هم قبول داریم لکن از این جهت، استحالهٔ دیگری ندارد غیر از این که: هیچ قبیحی از خداوند حکیم، صادر نمی‌شود یعنی: صدور قبیح از خداوند حکیم، محال است و وجه استحالهٔ دیگری ندارد لکن ظاهر کلام مستدل، این است که علاوه بر قبح، جهت استحالهٔ دیگری هم دارد که ترجیح بلا مرجح باشد.

خلاصه: در افعال اختیاری، ترجیح مرجوح بر راجح «ذاتاً» محال نیست ـ چه از طرف خداوند متعال باشد و چه از طرف عبد ـ البته قبیح می‌باشد و صدور قبیح از باری

---

۱ ـ مثل این که خبر مرجوح، دال بر اباحه باشد اما خبر راجح بر حرمت دلالت نماید.

۲ ـ که مرجح آن به وجود شیء است بلا علة وجوده.

۳ ـ به وسیلهٔ مکلف و عبد.

.....

تعالی عز اسمه محال می باشد. و آنچه «فی نفسه» محال می‌باشد، وجود شیء است و ترجیح «احد طرفی الممکن علی الاخر» بدون این که کسی آن را ایجاد نماید ـ یا ترجیح دهد ـ پس آنچه از کلمهٔ بل اضرابیه، استفاده می‌شود، بی‌وجه است زیرا محل بحث، ارتباطی به ترجیح شی، بلا مرجح ندارد بلکه «ما نحن فیه» از قبیل ترجیح مرجوح بر راجح «بالارادة» می‌باشد که صدورش از عباد، محال نیست لکن گفتیم صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است و در این مورد، «بل»، اضرابیه نیست. آری اگر کلمهٔ بل برای ترقی باشد ـ نه اضراب ـ گویا ایراد مذکور، وارد نباشد. «فافهم».

قوله: «**و منها غیر ذلک مما لا یکاد یفید الظن فالصفح عنه اولی و احسن**». شارحین کتاب کفایة الاصول، سائر وجوه را چنین بر شمرده‌اند:

«**و من بعضها[ای بعض الوجوه] دلالة الکتاب علی ذلک حیث ان لازم ترک الترجیح التخییر و التسویة بین خبر العادل و الفاسق و العالم و الجاهل و هو منفی بقوله تعالی: افمن کان مؤمناً کمن کان فاسقاً و قوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون «و منها» انه لو لم یجب العمل بالراجح و جاز التخییر لم یجب تخصیص عام و لا تقیید مطلق و لا تأویل ظاهر بالاظهر و ذلک هدم للدین و ابطال لمنهاج الائمة علیهم السلام لان معظم الادلة الشرعیة متعارضة فیلزم من ترک الترجیح المحظور المذکور و الانصاف ان صرف الوقت فی امثال هذه الوجوه مما لا ینبغی ان یصدر عن ذوی الهمم**»[1].

۱ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۲۶/۲.

ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه[1] و عمل مقلديه [١].

آثار تخيير، بين خبرين متعارضين

[١] ـ ١: بنابر اين كه به مقتضاى اخبار تخيير، عمل شود[2]، اشكالى در اين مسأله نيست كه: مجتهد، آنچه را براى عمل خود و مقلدين خويش انتخاب نموده، مى‌تواند طبق آن، فتوا هم بدهد.

مثال: فرض كنيد در مورد نماز جمعه، دو روايت متعارض داريم حال اگر مجتهد، روايت دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ نمود، مى‌تواند به وجوب نماز جمعه، فتوا بدهد ـ در حق خود و مقلدينش ـ و همچنين است اگر روايت دال بر عدم وجوب را اخذ نمود.

سؤال: دليل مسأله چيست[3]؟

---

١ ـ الغير المتعلق بغيره اذ المتعلق بغيره اذا كان ذاك تابعاً صرفاً كما لو نذر على وجه يكون مورد تعارض الخبرين صحة و بطلاناً او كان احدهما دالاً على ان ماله يجب فيه الخمس و الآخر على انه لايجب فانه يختار كلا من الخبرين و ليس للفقير مخاصمته فى ذلك و اما عمله المتعلق بغيره على وجه الشركة فلا يجوز له التعيين كما لو اوقع معاملة على وجه المعاطاة و ورد فيها خبران احدهما على الفساد و الآخر على الصحة فلا يجوز له اختيار احدهما بدون رضاء شريكه وكذا لوكان احدهما على ان الحبوة للولد الاكبر سناً و الآخر على انها للاكبر احتلاماً فلا يجوز اختيار احدهما الا برضاء الآخر و مع الاختلاف فحكم الحاكم. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٢٦/٢.

٢ ـ در مورد تعارض دو خبر.

٣ ـ ... فلان ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين فى عمل نفسه هو حكم الله الظاهرى بمقتضى الدليل القائم على التخيير بينهما شرعاً فاذا افتى على طبق ما اختاره من الخبرين فقد افتى بحكم الله الظاهرى «و من هنا يظهر» ما فى الدليل الثانى للمشهور من ان ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فهو تشريع ... الخ فان الدليل القائم عليه هو نفس دليل التخيير فانه الذى جعل ←

و لا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، لعدم الدليل عليه فيها[1] [۱].

جواب: مصنف ﷺ دلیلش را ذکر ننموده‌اند لکن مستند کلام، همان ادلهٔ تخییر است که ... .

[۱] ـ ۲ : آیا مجتهد می‌تواند در مسألهٔ فرعیه، فتوا به تخییر بدهد و مثلاً بگوید: اکنون که دو روایت متعارض دربارهٔ نماز جمعه داریم[2] شما در خواندن و نخواندن آن، مخیر هستید.

جواب: خیر! دلیلش چیست[3]؟ دلیلی بر تخییر در مسألهٔ فرعیه نداریم.

← مضمون کلامن الخبرین حکم الله ظاهراً و جعل المفتی فی سعة من الافتاء بضمون ایهما شاء و هذا واضح. ر.ک: عنایة الاصول ۸۱/٦.

۱ ـ ای فی المسألة الفرعیة فان الظاهر من قوله «ع» بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک هو الاخذ باحد الخبرین لکونه طریقاً مثبتاً للواقع و کذلک قوله فموسع علیک باية عملت لا مجرد العمل بمضمونه و لا ینافی هذا الظهور اطلاق قوله «ع» فی المرفوعة فتخیر فانه لا بیان فیه بخلاف الخبرین فان فیهما بیان. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۲٦/۲.

۲ ـ یک روایت می‌گوید: نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید: واجب نیست.

۳ ـ ... و ذلک لان الغالب فی کل واقعة وحدة حکمها الواقعی تعییناً و ندرة حکمها تخییراً کالتخییر بین القصر و الاتمام فی مواطن التخییر. و مع تعین الحکم الواقعی یکون الافتاء بالتخییر علی خلافه و هو افتراء علی الشارع فالحکم بالتخییر فی المسألة الفرعیة لا مسوغ له

و علیه فمورد التخییر هو حجیة الخبرین لان السؤال ناظر الی ذلک حیث ان التحیّر فی الحجیة نشأ عن تعارضهما اذ لولاه لکان کلاهما حجة فالجواب بقولهم «علیهم السلام»: «بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک» یراد به الاخذ بایهما حجة و تسلیماً لامر الشارع و من المعلوم ان التخییر فی الحجیة تخییر فی المسألة الاصولیة و لیس تخییراً بین مضمونی الخبرین حتی یکون تخییراً فی المسألة الفقهیة کی یفتی المجتهد فی مثال شرب التتن بین الحرمة و الاباحة. ر.ک: منتهی الدرایة ۲۰۱/۸.

نعم له الافتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه[1] [۱].

[۱] ـ ۳ : آیا مجتهد می‌تواند در مسألهٔ اصولی به تخییر، فتوا دهد؟

جواب: آری[2]! او به استناد این‌که فتوای خودش در خبرین متعارضین، تخییر است، می‌تواند به مقلدینش بگوید: در صورتی که دو روایت با یکدیگر تعارض نمودند، شما در اخذ و عمل به «احد الخبرین» مخیر هستید[3] ـ می‌توانید به اطلاقات تخییر عمل کنید ـ نتیجتاً وقتی او در مسألهٔ اصولی فتوا به تخییر داد، ممکن است مقلدش خبری را اختیار نماید که مرجع تقلیدش آن خبر را انتخاب ننموده، فرضاً امکان دارد، مقلد، خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اختیار کند اما مرجع تقلید او، خبر دال بر وجوب را ـ یا بالعکس.

---

۱ ـ ای: فی الظهور الذی لا یحتاج الی النظر و التأمل. و هذا احتراز عن الظهور الذی یحتاج الی ذلک کما اذا لم یکن اللفظ الدال علی الحکم ـ کالجملة الاسمیة او الفعلیة الخبریة ـ صریحاً او ظاهراً معتدّاً به فی الحکم. و کذا اللفظ الدال علی موضوع الحکم کالغناء و الصعید و الآنیة من الفاظ الموضوعات المستنبطة فانه فی استظهار معانیها لابد من مراجعة المجتهد لعجزه عن اثبات الظهور بدون الرجوع الیه مع وضوح اناطة حجیة الکلام بظهوره فی المعنی و عدم اجماله. ر.ک: منتهی الدرایة ۲۰۳/۸.

۲ ـ الف: زیرا مستفاد از ادلهٔ تخییر، تخییر در مسألهٔ اصولی هست.

ب: ... فلان حکم الامام «ع» بالتخییر بین الخبرین المتعارضین حکم شرعی اصولی یشترک فیه الکل نعم یحتاج العمل به الی احراز موضوع التخییر و هو تعارض الخبرین فاذا اخبر المفتی بتحقق الموضوع فی مورد خاص و احرز المقلد ذلک باخبار المفتی او بغیر ذلک ثم افتی المفتی ان حکمه الشرعی الاصولی هو التخییر لم یبق مانع للمقلد ان یقلد المفتی فی هذا الحکم الشرعی الاصولی و یرتبه علی موضوعه بنفسه فیختار احد الخبرین و یعمل علی طبقه و ان کان مخالفاً لما اختاره المفتی من الخبرین ... . ر.ک: عنایة الاصول ۸۱/٦

۳ ـ گرچه عده‌ای قائل به وجوب ترجیح هستند.

و هل التخيير بدوي أم استمراري؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضاً كونه استمرارياً [۱].

آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری

[۱] ـ ٤ : آیا تخییر در خبرین متعارضین، بدوی هست یا استمراری[1]؟

مقصود از تخییر بدوی، این است که اگر احدالخبرین را اخذ و به آن عمل نمودیم دیگر نمی‌توان خبر دوم را اخذ و به آن عمل نمود فرضاً اگر جمعهٔ اول، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمودیم، جمعهٔ دیگر نمی‌توان خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمود.

مقصود از تخییر استمراری، این است که همیشه و هر روز، تخییر به قوت خود، باقی هست مثلاً می‌توان جمعهٔ اول، خبر دال بر وجوب را اخذ نمود و هفتهٔ دوم، خبر دال بر عدم وجوب را و جمعهٔ سوم، هر کدام از آن دو را خواستیم، می‌توانیم، اخذ نمائیم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مصنف ﷺ: تخییر «مطلقا» استمراری هست.

سؤال: دلیل بر استمراری بودن تخییر چیست؟

جواب: الف: مقتضای اطلاقات اخبار تخییر مانند **«فموسع علیک بایهما اخذت»** یا **«موسع علیک بأیة عملت»**این است که: تخییر، استمراری می‌باشد زیرا تخییر از نظر زمان، مقید به وقت خاصی نشده ـ اخبار، اطلاق دارد.

---

۱ ـ فیه وجوه: احدها: کونه بدویاً مطلقاً و هو الظاهر من کلام الشیخ الاعظم الانصاری کما سیأتی تفصیله.

ثانیها: کونه استمراریاً کذلک کما هو ظاهر جماعة منهم المصنف «قده».

ثالثها: کونه بدویاً الامع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخیل فی کون التخییر استمراریاً.

رابعها: کونه استمراریاً الا اذا قصد بدویته. ر.ک: منتهی الدرایة ۲۰٤/۸.

. . . . . .

تذکر: این مسأله، منوط بر این است که اطلاقات مذکور از جهتی که می‌خواهیم به آن تمسک نمائیم ـ یعنی: استمرار تخییر ـ در مقام بیان وارد شده باشد[1] و اهمال نداشته باشد اما اگر بگوئیم اطلاقات مذکور فقط در مقام بیان اصل مسألهٔ تخییر، وارد شده ولی از جهت استمراری بودن تخییر در مقام بیان نیست باید به دلیل دیگر تمسک نمود و آن دلیل، استصحاب است[2].

---

۱ ـ «ممکن است «مطلق» دارای جهات متعددی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به آن تمسک نمائیم، ابتدا باید ـ ولو با تمسک به همان اصل عقلائی ـ احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می‌توان به اطلاق کلامش تمسک نمود ـ نه از جهات دیگر.

مثال: مولائی فرموده: «اعتق رقبة» لکن مردد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و کفر ـ نسبت به رقبه ـ اطلاق دارد یا نه در این صورت باید ـ ولو با همان اصل عقلائی ـ احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار داده بدون این که مسألهٔ کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف قیمت، اسودیت و ابیضیت، مختلف است آیا می‌توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟

جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود یا ابیض بودن رقبه نمی‌توان به اطلاق کلامش تمسک کرد پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن جهت در مقام بیان باشد». ر.ک: ایضاح الکفایة ۵۶۳/۳.

۲ ـ بدیهی است که با وجود دلیل اجتهادی مانند اطلاق و عموم نمی‌توان به اصل، تمسک نمود ـ الاصل دلیل حیث لا دلیل ـ یعنی: اگر اطلاقات اخبار تخییر را نپذیریم، نوبت به استصحاب می‌رسد.

و توهم أن المتحیّر کان محکوماً بالتخییر، و لاتحیّر له بعد الاختیار، فلایکون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضیاً للاستمرار، لاختلاف الموضوع فیهما، فاسد، فإن

ب: استصحاب: کیفیت اجرای استصحاب به این نحو است که می‌گوئیم: جمعهٔ اول در اخذ احدالخبرین، مخیر بودیم و فرضاً خبر دال بر وجوب نماز جمعه ـ روایت الف ـ را اخذ و طبق آن عمل نمودیم لکن جمعهٔ دوم، مردد هستیم آیا تخییر به قوت خود، باقی هست یا این که باید معیناً به همان خبر الف عمل نمود؟

مقتضای استصحاب، این است که تخییر به قوت خود باقی می‌باشد پس این جمعه هم در اخذ و عمل به احد الخبرین، مخیر هستیم پس مقتضای استصحاب، استمرار تخییر است.

سؤال: کسانی که می‌گویند تخییر، بدوی هست، دلیلشان چیست؟

جواب: و من قال بانه بدوی استدل بانه لما کان المراد من التخییر هو التخییر فی المسألة الاصولیة و هو التخییر فی جعل احد المتعارضین حجة شرعیة و اخذه طریقاً محرزاً للواقع فلازم ذلک هو وجوب الفتوی بما اختاره اولاً و جعل مؤداه هو الحکم الکلی الواقعی المتعلق بافعال المکلفین فلا یبقی بعد مجال لاختیار الآخر حجة شرعیة فلا مجال ح لاستصحاب بقاء التخییر لعدم الشک فی بقاء التخییر و عدم کونه متحیراً بعد الاختیار نعم لو کان التخییر هو التخییر فی المسألة الفرعیة یصح استمرار التخییر لانه ح یکون کالتخییر بین القصر و الاتمام فی المواطن الاربعة وکالتخییر بین الخصال فللمکلف ان یعمل، بمضمون احد المتعارضین تارة و بمضمون الآخر اخری فاشار المصنف الی ضعفه بقوله: و توهم ...[1].

---

۱ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۲۷/۲.

التحیر بمعنی تعارض الخبرین باق علی حاله، و بمعنی آخر[1] لم یقع فی خطاب موضوعاً للتخییر أصلاً، کما لایخفی [۱].

[۱] ـ **توهم:** فرد متحیّر، محکوم به تخییر است به عبارت دیگر: موضوع تخییر، شخص متحیر است یعنی: شخص متحیر نمی‌داند وظیفه‌اش عمل به روایت «الف» هست یا «ب» یا این که فرضاً هر دو روایت تساقط می‌کند لذا اطلاقات تخییر، وظیفهٔ او را تعیین نموده و گفته «**فموسع علیک بایهما اخذت**».

نتیجتاً وقتی او احد الخبرین را اخذ و طبق آن عمل نمود، دیگر متحیر نیست و موضوعی برای تمسک به اطلاقات یا استصحاب باقی نمی‌ماند که به آن تمسک نماید.

دفع توهم: موضوع حکم به تخییر «**من تعارض عنده احد الخبران**» می‌باشد یعنی: هر کسی که با دو خبر متعارض، مواجه است.

سؤال: آیا بعد از اخذ احد الخبرین باز هم تعارض دو خبر به قوت خود، باقی هست یا این که تعارض، منتفی شده؟

جواب: بعد از اخذ احد الخبرین هم تعارض به قوت خود، باقی هست بنابراین، تحیر به معنای مذکور از بین نرفته[2] پس می‌توان ابتدا به اطلاقات تخییر تمسک کرد و اگر آن را منع نموده و گفتید از جهت استمرار تخییر در مقام بیان نیست، نوبت به اجرای استصحاب می‌رسد و موضوع آن، متبدل نشده.

---

۱ ـ یعنی: و ان ارید بالتحیّر معنی آخر کالتحیر فی الحکم الواقعی ففیه اولاً: انه لم یؤخذ موضوعاً للتخییر فی شیء من الادلة. و ثانیاً: انه ـ بعد تسلیمه ـ باقٍ ایضاً بعد الاخذ باحد الخبرین ضرورة انه لا یکون کاشفاً قطعیاً عن الحکم الواقعی حتی یرتفع به التحیر و یمتنع التشبث بالاطلاق او الاستصحاب. ر.ک: منتهی الدرایة ۲۰٦/۸.

۲ ـ و تحیّر به معنای دیگر در خطابات و ادله، موضوع تخییر نیست.

فصل

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟ [۱].

قيل[۱] بالتعدي[۲]، لما في الترجيح بمثل الاصدقية و الأوثقية و نحوهما، مما فيه من

تعدی یا عدم تعدی از مرجحات منصوصه[۳]

[۱] ـ **سؤال:** بنابر وجوب ترجیح آیا باید به همان مرجحات منصوص در اخبار علاجیه اکتفا نمود یا این که به مرجحات غیر منصوص هم تعدی می‌شود به عبارت دیگر: آیا می‌توان به هر مرجحی ـ که سبب اقربیت[۴] یک خبر، نسبت به خبر دیگر است ـ تعدی نمود یا نه؟

مثال: فرض کنید دو روایت داریم که با یکدیگر متعارض هستند لکن راوی یکی «ضابط» و راوی دیگری «اضبط»[۵] هست، آیا در این صورت می‌توان از مرجحات منصوص به «اضبطیت راوی» هم تعدی نمود یا نه؟

---

۱ ـ القائل هو الشيخ «قده» و نسبه الى جمهور المجتهدين. فرائد الاصول ٤٥٠. ر.ک: کفاية الاصول طبع موسسة آل البيت ٤٤٦.

۲ ـ الى كل مزية و ان لم يفد الاقربية الى الواقع نوعاً و لا الى الصدور كما يظهر عن بعضهم كتقديم الحاظر على المبيح و الناقل على المقرر او بالعكس و لا الى كل مزية يفيد الاقربية الى الواقع نوعاً الا اذا حصل الظن الفعلى بالواقع مطابقاً للآخر كما يظهر من القمى «ره» فالمناط عنده على الظن بالواقع فعلاً مع وجوده و نوعاً مع عدمه او الى الظن الفعلى بالواقع او الصدور كما يظهر من بعض او الى كل مزية توجب الاقربية الى الواقع نوعاً كما هو المشهور. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ۳۲۹/۲.

۳ ـ بنابر وجوب ترجیح.

٤ ـ اقربیت به واقع.

۵ ـ یعنی: آن راوی، دارای حافظهٔ قوی هست و احتمال اشتباه و خطای او نسبت به راوی ضابط، کمتر است.

الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع[١]، و لما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب، و لما في التعليل بأن الرشد في[٢] خلافهم[٣].

و لا يخفى ما في الاستدلال بها:

أما الأول: فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة و الطريقية حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار[٤] فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً فافهم.

---

١ ـ بمعنى انه اذا قيس احدهما الى الاخر يكون باب الاحتمال فيه منسداً بمقدار لا يكون منسداً فى الآخر. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٢٩/٢.

٢ ـ اذ ليس المراد منه الا كون خلافهم مظنة الرشد و الا فقد يكون الرشد فى وفاقهم. ر.ك: حقائق الاصول ٥٧٣/٢.

٣ ـ و تقريبه: ان هذه القضية من القضايا الغالبة فحينئذٍ يدل على كون القرب الى الواقع مرجحاً بل الظاهر كونه دالاً على كونه هو الابعدية عن الباطل كما هو الحال فى تعليل المقبولة لان غلبة الحق فى خلافهم توجب قرب الخبر المخالف اليه اذا كان المسألة ذات وجهين و اما فى غيرها فالخبر المخالف لهم من محتملات ما هو الحق غالباً، كما لا يخفى. مشكينى «ره». ر.ك: كفاية الاصول محشى به حاشية مرحوم مشكينى ٣٩٨/٢.

٤ ـ ان نفى الاشعار هو خلاف الانصاف جداً بل الانصاف ان جعل شيء فيه جهة الارائة و الطريقية حجة او مرجحاً فيه اشعار تام بان الملاك فيه هو جهة ارائته و طريقيته و لكن ليس ذلك بحد يوجب القطع و اليقين كى يكون هو من باب تنقيح المناط القطعى و يجوز التعدى منه الى كل ما فيه جهة الارائة و الطريقية و ذلك لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء فى حجيته او مرجحيته كما تقدم. ر.ك: عناية الاصول ٩٣/٦.

و أما الثاني: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة و أصحاب الائمة ـ عليهم السلام ـ موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً: إنها مما لاريب فيها، كما لايخفى. و لا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية ولو لم يوجب إلّا أقربية ذي المزية إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها [۱].

---

[۱] ـ **جواب:** بعضی قائل به تعدی شده و سه وجه یا سه دلیل برای آن ذکر کرده‌اند.

تذکر: مصنف ﷺ ابتدا وجوه ثلاثه را ذکر نموده سپس به ترتیب به رد آن پرداخته‌اند لکن ما بدون رعایت ترتیب متن کتاب پس از ذکر هر وجه، پاسخ ـ یا اشکال ـ مصنف را نسبت به آن وجه بیان می‌کنیم.

وجه اول: از جمله، مرجحات منصوص، اصدقیت و اوثقیت راوی هست یعنی: اگر راوی یک روایت، نسبت به دیگری اصدق یا اوثق باشد، باید همان را اخذ نمود.

سؤال: به چه ملاکی اصدقیت یا اوثقیت راوی، یکی از مرجحات است؟

جواب: فردی که راستگوتر است روایتش نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس نتیجه می‌گیریم: ملاک مرجحیت، اقربیت به واقع است نتیجتاً می‌گوئیم: در هر موردی که ملاک مذکور، محقق باشد، آن را اخذ می‌نمائیم پس اگر با خبرین متعارضین، مواجه شدیم که راوی احدهما اصدق یا اوثق نبود بلکه اضبط بود، روایتی را اخذ می‌نمائیم که روایتش اضبط است.

ردّ دلیل یا وجه اول: قبول داریم که فرضاً در اصدقیت و اوثقیت، جهت ارائه و طریقیت به واقع وجود دارد[1] لکن اشکال یا سؤال ما این است که مجرد طریقیت و کاشفیت آن‌ها باعث می‌شود هر چیز و هر مرجحی که کاشف و طریق باشد، عنوان

---

۱ ـ اصدق، واقع را به ما نشان می‌دهد.

. . . . . .

مرجحیت داشته باشد؟

خیر! زیرا محتمل است که اصدقیت یا اوثقیت مدخلیت داشته باشد و کاشفی غیر از آن، مرجح نباشد و آن ویژگی را نداشته باشد پس معلوم می‌شود در «ما نحن فیه» مرجحیت صِرف، مطرح نیست بلکه مسأله، تعبدی هست و هنگامی که مرجحیت، تعبدی بود، تنقیح مناط و تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص[1]، مفهومی ندارد.

سؤال: در باب حجیت اگر خبر عادل یا ثقه را حجت قرار دهند، این مسأله، باعث می‌شود که هر ظن یا اماره‌ای که کاشف از واقع باشد، حجیت پیدا کند؟

جواب: خیر! چون ممکن است خبر عادل یا ثقه، دارای خصوصیتی باشد که شهرت و قیاس، فاقد آن ویژگی باشد ـ گرچه ظن حاصل از آن‌ها قوی باشد.

نتیجه: از مرجح قرار دادن صفات مذکور نمی‌توان به هر صفت و مزیتی که موجب اقربیت خبر به واقع است، تعدی نمود همچنان که در مقام حجیت نمی‌توان تعدی کرد.

قوله: «**لا سیما قد ذکر فیها ما[2] لا یحتمل[3] الترجیح به الا تعبداً فافهم[4]**».

---

۱ ـ که جنبهٔ طریقیت دارند.

۲ ـ کالاورعیة و الافقهیة و الاعدلیة اذ بعد فرض تساویهما فی الصدق کیف یصیر تلک الامور موجبة للاقربیة الی الواقع. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۳۰/۲.

[۳ ـ مقصوده مما لایحتمل الترجیح به الا تعبداً کما سیأتی هو الاورعیة و الافقهیة ولکن الظاهر ان الاورعیة هی مما توجب الاقربیة الی الواقع فان الورع هو الکف عن محارم الله و منها الکذب و الافتراء و هکذا الکف عن الشبهات فاذاکان احدهما اورع من الآخر فکلامه قهراً یکون اقرب الی الواقع و آمن من الکذب نظیر ما اذاکان احدهما اصدق من الآخر.

٤ ـ و لعله اشارة الی ان ما لا یحتمل الترجیح به الا تعبداً کالاورعیة و الافقهیة علی ما سیأتی لیس هو من مرجحات الخبر کی یقال انه لا سیما قد ذکر فیها ما لا یحتمل الترجیح به الا تعبداً ... الخ و انما هو من مرجحات الحکم کما اشیر مراراً حیث یقول «ع» فی المقبولة الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و

←

. . . . . .

وجه دوم: یکی از مرجحات «شهرت» است زیرا در مقبولهٔ عمر بن حنظله آمده بود که: مشهور را اخذ نمائید و تعلیل امام علیه‌السلام در آن روایت، چنین بود: «**فان المجمع علیه لا ریب فیه**».

سؤال: عدم ریب در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات است یعنی: هیچ گونه شک و شبهه‌ای در صدور، ظهور یا جهت صدور آن نیست؟

جواب: خیر! خبر «مُجمع علیه» نسبت به خبر شاذ و نادر «رِیبِ» کمتری دارد[1] نه مطلقا.

نتیجه: در بحث خبرین متعارضین، هر خبری که دارای مرجحی باشد که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا ریب» باشد، باید آن را اخذ نمود ـ به آن مزیت تعدی می‌نمائیم.

رد وجه دوم: مستدل گفت: «عدم ریب» در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات نیست بلکه اضافی و بالنسبه به روایت دیگر است[2] لکن مصنف قدس‌سره می‌فرمایند: استدلال مذکور، متوقف بر این است که نتوان «عدم ریب» را به نحو اطلاق اراده نمود و الا اگر بتوان عدم ریب را مطلقا اراده کرد، وجهی برای تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص نیست به عبارت دیگر: استدلال مذکور، متوقف بر این است که روایت مجمع علیه و مشهور «فی نفسه» ـ قطع نظر از روایت معارض و مخالف ـ «مما لا ریب فیه» نباشد.

← اصدقهما فی الحدیث و اورعهما ... الخ و من المعلوم ان الاورعیة و الافقهیة فی الحاکم هما مما توجبان اقربیة حکمه الی الواقع و ان فرض انهما مما لا یوجبان فی الخبر اقربیته الی الواقع اصلاً].

ر.ک: عنایة الاصول ۹۴/۶ ـ ۹۳.

۱ ـ پس مناط، قلت شک و قلت احتمال خلاف واقع است.

۲ ـ لذا می‌توان به مرجحی که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا ریب» باشد، تعدی نمود.

. . . . . .

سؤال: آیا امکان دارد، روایت مشهور، فی نفسها و قطع نظر از روایت مخالف «مما لا ریب فیه» باشد؟

جواب: آری! زیرا صدر اول، قریب به زمان صدور اخبار[1] و غالباً حال روات، معلوم بوده لذا شهرت بین راویان و اصحاب، چه بسا موجب می‌شود که انسان «عرفاً»[2] اطمینان به صدور روایت پیداکند به نحوی که حقیقتاً صدق نماید، فلان روایت «مما لا ریب فیه» است به خلاف خبر شاذ که معارض آن هست.

نتیجه: بنابر امکان ارادهٔ این معنا وجهی برای تعدی از مرجحات منصوصه نیست.

البته به مرجحی که مانند شهرت باشد و انسان، اطمینان به صدور آن پیداکند ـ به نحوی که عرفاً آن روایت «مما لا ریب فیه» باشد ـ می‌توان تعدی نمود.

« و این هذا من التعدی الی کل موجب للاقربیة الی الواقع بالاضافة الی معارضه»[3].

وجه سوم: امام علیه‌السلام طبق بعضی از روایات فرموده‌اند: خبر مخالف عامه را اخذ نمائید و علتش را چنین ذکر کرده‌اند: **«فان الحق فیما خالفهم»**، **«ففیه الرشاد»** یا مثل این تعبیر: **«بان الحق و الرشد فی خلافهم»** یعنی: رشد و واقع در خلاف عامه هست.

از تعلیل مذکور استفاده می‌شود که هرچه در آن «رشد» باشد ـ به واقع، نزدیک‌تر باشد ـ نسبت به دیگری ارجح است.

به عبارت واضح‌تر: قضیهٔ مذکور، غالبیه است ـ نه دائمیه ـ یعنی: روایات مخالف عامه، غالباً مطابق واقع می‌باشد لذا می‌گوئیم، نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس در حقیقت ملاک ترجیح روایت مخالف عامه، اقربیت به واقع است نتیجتاً به هر مزیتی که سبب اقربیت شود، تعدی می‌نمائیم.

---

۱ ـ واسطه‌ای بین امام «ع» و راویان خبر یا اصلاً نبوده یعنی: مستقیماً اخبار را از امام «ع» نقل می‌کردند یا قلت وسائط بوده.

۲ ـ نه با دقت عقلی.

۳ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳۱۵/۲.

و أما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة، لحسنها [۱].

ولو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة، و لا بأس بالتعدي منه إلى مثله، كما مر آنفاً [۲].

---

[۱] ـ **رد وجه سوم:** در تعلیل امام علیه‌السلام ـ بان الحق فیما خالفهم ـ سه احتمال، مطرح است.

احتمال اول[۱]**:** احتمال دارد در «نفس مخالفت با عامه» رشد باشد[۲] به عبارت دیگر: نفس مخالفت با عامه ـ قطع نظر از این که مطابق واقع هست ـ از نظر معصومین علیهم‌السلام دارای حُسن هست.

نتیجه: بنابر احتمال مذکور، نمی‌توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود.

[۲] ـ **احتمال دوم:** اگر قبول کنیم، این که فرموده‌اند «ان الرشد فی خلافهم» به خاطر این است که غالباً حق در جانب روایتی هست که با عامه، مخالف است «**فلا شبهة فی حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدوراً او جهةً**»

توضیح ذلک: غالباً رشد و حق در جانب روایتی هست که با عامه مخالفت دارد[۳]

---

۱ ـ أن تكون مخالفتهم معنىً اسمياً بان يقال: ان نفس المخالفة ـ لكونها ارغاماً لانفهم ـ مطلوبة مع الغض عن غلبة ايصالها الى الواقع فهو نظير الامر الوارد بمخالفة اليهود و النصارى من مثل «ان اليهود و النصارى لا يصبغون». فى الدلالة على ان مخالفتهم امر مرغوب فيه فى نفسه. و من المعلوم انه على هذا الوجه لايصح الاستدلال المزبور لعدم لحاظ كشف المخالفة ح عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع بل فى نفس مخالفتهم مصلحة اقوى من مصلحة الواقع فلو كان قولهم مطابقاً للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة على مصلحة الواقع. ر.ک: منتهى الدراية ۲۲۰/۸.

۲ ـ گرچه غالباً موافق واقع نباشد.

۳ ـ بر فرض قبول این مطلب.

و منه[1] انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب[2] التقية فيه، ضرورة[3] كمال

و اخذ خبر مخالف به جهت این است که غالباً آن خبر، با واقع، مطابق است لکن قبلاً[4] هم اشاره نمودیم که اگر خبر موافق عامه را در کنار خبر مخالف عامه قرار دهیم، وثوق پیدا می‌کنیم که خبر موافق یا اصلاً از معصوم علیه السلام صادر نشده[5] یا اگر صادر هم شده باشد برای بیان حکم واقعی نبوده[6] بلکه تقیةً صادر شده لذا مصنف رحمه الله فرمودند: ممکن است موافقت و مخالفت عامه برای تمیز «حجت» از «لاحجت» ذکر شده نه ترجیح حجت بر حجت.

---

١ ـ ای و مما ذکرنا فی بیان النظر بناء علی احتمال کون الرشد فی نفس مخالفتها لحسنها و کونها ارغام انفهم. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٣٠/٢.

٢ ـ بحیث یکون صدوره للتقیة و یکون الفرق بین هذا الوجه و ما قبله ان المخالفة للعامة علی هذا تکون من المرجحات الداخلیة نظیر الشهرة الروائیة و علی ما قبله تکون من المرجحات المضمونیة نظیر الشهرة الفتوائیة «و حاصل الجواب»: ان تقدیم المخالف اذا کان من جهة احتمال التقیة فی الموافق فاذا کان الخبران موثوقاً بصدورهما معاً یحصل الوثوق بان الموافق صادر تقیة و مع هذا الوثوق یسقط عن الحجیة لکن عرفت ان ظاهر الروایة کون کل منهما حجة لولا المعارضة فهی فی مقام الترجیح بین الحجتین لا تمییز الحجة عن اللاحجة. ر.ک: حقائق الاصول ٥٧٤/٢.

٣ ـ تعلیل لقوله: «انقدح» و غرضه «قدس سره» ان الاحتمال الثالث ـ و هو کون التعلیل لاجل انفتاح باب التقیة ـ متحد مع الاحتمال الثانی فی اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور و عدم شمول دلیل اعتبار الخبر الواحد له و کون مخالفة العامة ـ بناءً علی هذا الاحتمال ـ من ممیزات الحجة عن اللاحجة کمخالفتهم بناءً علی الاحتمال الثانی و هو کون مخالفتهم لغلبة الحق فی الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالباً لا من مرجحات احدی الحجتین علی الاخری ـ کما هو المقصود و ظاهر الروایة من حجیة کل من الخبرین لولا المعارضة ـ حتی یستدل بها علی التعدی عنها الی غیرها مما یوجب الاقربیة الی الواقع. ر.ک: منتهی الدرایة ٢٢٢/٨.

٤ ـ و نیز ر.ک: ١٩٧/٦.

٥ ـ صدورش مختل است.

٦ ـ جهت صدورش مختل است.

الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لولا القطع به في الصدر الأول، لقلة الوسائط و معرفتها [۱].

هذا مع[1] ما في عدم بيان الامام ـ عليه السلام ـ للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً [۲].

خلاصه: در خبر موافق عامه، صدور یا جهت صدور، مختل است لذا به همان جهت می‌گوئیم نباید به خبر موافق عامه عمل نمود.

آری اگر شما به مزیتی برخورد نمودید که آن مرجح، سبب شد، اطمینان پیدا کنید که صدور یا جهت صدور خبر مخالفش[2] مختل باشد، اشکالی در تعدی از مرجحات منصوص به آن مرجح[3]، نیست[4] اما شما چگونه می‌توانید مرجحی با آن ویژگی پیدا کنید؟

[۱] ـ **احتمال سوم:** احتمال دیگر، این است که ترجیح به مخالفت عامه به خاطر این است که در خبر موافق عامه، باب تقیه، منفتح است ـ نه از جهت این که «حق» در جانب خبر مخالف است ـ اما به خلاف روایت مخالف عامه که باب تقیه در آن، منسد است و اطمینان داریم به جهت بیان حکم واقعی صادر شده و ... .

[۲] ـ **تذکر:** صرف نظر از اشکالات ثلاثهٔ قبل، مصنف قدس سره سه اشکال بر «تعدی» از مرجحات منصوص به غیر منصوص ذکر نموده‌اند[5].

۱ : وقتی سائل دربارهٔ حدیثین متعارضین از امام علیه السلام سؤال کرد، امام علیه السلام یک

---

۱ ـ لا یخفی ان المصنف «قده» بعد الفراغ عن اجوبة الوجوه الثلاثة المذكورة ـ التی استدل بها علی التعدی عن المرجحات المنصوصة ـ اورد اشكالات ثلاثة عامة علی التعدی و جعل كل واحد منها فی الحاشية ـ ص/۲۷۳ ـ قرينة علی الاقتصار علی المرجحات المنصوصة. ... ر.ک: منتهی الدراية ۲۲٤/۸.

۲ ـ یعنی: خبر فاقد آن مزیت.

۳ ـ نه هر مرجحی.

٤ ـ لکن نمی‌توان گفت مطلقا به هر مزیتی که موجب اقربیت به واقع است، تعدی می‌شود.

۵ ـ به عبارت دیگر اگر قائل به وجوب ترجیح هم بشوید باید به مرجحات منصوص اکتفا نمائید.

و ما في أمره ـ عليه السلام ـ بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة، كما لايخفى[1] [١].

ضابطهٔ کلی برای او بیان نفرمودند[2]. تا سائل از سؤال مجدد، فارغ شود[3] و همیشه به آن ضابطه عمل کند یعنی: اگر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، جائز می‌بود، امام علیه السلام یک ضابطهٔ کلی بیان می‌فرمودند تا سائل در تمام موارد، طبق آن عمل نماید لذا از این مطلب استفاده می‌شود که همان مرجحات، خصوصیت و مدخلیت دارند نه هر مرجحی.

[١] ـ ٢: بعد از آن که راوی، دو روایت را از تمام جهات، متساوی فرض کرد ـ و گفت آن دو روایت از نظر مرجحاتی که شما بیان نمودید، متعادل هستند ـ امام علیه السلام امر به توقف نمودند ـ «**فارجه حتی تلقی امامک**» ـ لذا می‌گوئیم این مسأله هم دلیل بر این است که باید به همان مرجحات منصوص اکتفا نمود و تعدی، جائز نیست.

---

١ ـ نعم لوقام الاجماع على ان كل ما يوجب الاقربية و الاقوائية لابد من الاخذ به فحينئذٍ لابد من التعدى الى كل مزية توجبهما فى الدليل من حيث هو دليل و اما ما لا يكون كذلك كما اذا كان شهرة فتوائية على طبق احد الخبرين فلا لعدم ايجابها اقوائية فى الدليل من حيث هو دليل. اللهم الا ان يدعى الاجماع على ان كل ما يوجب الظن او الوثوق بكون المدلول اقرب الى الواقع وجب الاخذ به فحينئذٍ وجب التعدى الى ما يكون كذلك و انى بذلك كله. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٣٠/٢.

٢ ـ مثلاً نفرمودند: «کل ما اقرب الی الواقع» مرجح است.

٣ ـ ابتدا که سائل، سؤال خود را مطرح نمود امام «ع» طبق مقبولهٔ عمر بن حنظله فرمودند: «الحکم ما حکم به اعدلهما ...» سپس که سائل سؤال کرد، امام «ع» فرمودند: مجمع علیه و مشهور را اخذ کن، مجدداً که سائل سؤال کرد، حضرت فرمودند: ... .

ثم إنه[1] بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذي المزية و لا أقربيته، كبعض صفات الراوي مثل الأورعية أو الأفقهية، إذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن أو الأقربية، كالتورع من الشبهات، و الجهد في العبادات، و كثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية، بل إلى كل مزية، ولو لم تكن بموجبه [بموجبة] لأحدهما، كما لا يخفى [۱].

[۱] ـ ۳: بنابر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باید به هر مرجحی تعدی نمود گرچه آن مزیت، موجب اقربیت خبر به واقع یا ظن به واقع نباشد[2] و علتش این است که در بین مرجحات، افقهیت و اورعیت راوی به چشم می‌خورد که آن دو،

---

۱ ـ الضمیر للشأن و هذا اشارة الی الاشکال الثالث و محصله: ان التعدی عن المرجحات المنصوصة یقتضی الترجیح بکل مزیة و ان لم توجب الظن بالصدور او الواقع و عدم الاقتصار علی ما یوجب احدهما کما عن الشیخ «قده» حیث انه لم یلتزم بهذا التعمیم و اقتصر علی ما یورث احدهما. توضیح ذلک: ان المرجحات المنصوصة علی اقسام اربعة:

الاول: ما یوجب الظن بالصدور کالاصدقیة. الثانی: ما یوجب الظن بالاقربیة الی الواقع کموافقة الکتاب و هو المسمی بالمرجح المضمونی. الثالث: ما یوجب قرب ذیها الی صدوره لبیان الحکم الواقعی کمخالفة العامة بناءً علی کون الترجیح بها لاجل صدور الموافق لهم تقیةً و هو المسمی بالمرجح الجهتی. الرابع: ما یکون الترجیح به تعبداً محضاً من دون ان یوجب ظناً بالصدور او المضمون او الجهة.

و لایخفی ان الغاء خصوصیات هذه المرجحات للتعدی الی غیرها یقتضی التعدی عن کل مرجح منصوص الی مماثله فیتعدی من الاصدقیة الی مثلها مما یوجب الظن بالصدور و من موافقة الکتاب الی مثلها مما یوجب الظن بالاقربیة الی الواقع و من الاورعیة الی مثلها مما لا یوجب الظن بالصدور و لا بالواقع. مع ان القائلین بالتعدی لا یلتزمون بهذا التعمیم بل یقتصرون فیه علی ما یوجب الظن بالصدور او الاقربیة و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء الغاء خصوصیة کل مرجح منصوص تعمیم التعدی. ر.ک: منتهی الدرایة /۲۲٦.

۲ ـ در حالی که قائلین به تعدی، ملتزم به این مطلب نیستند.

و توهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لايكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فاسد. فإن الظن بالكذب لايضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً، و إنما يضر فيما أُخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، و لم يؤخذ في اعتبار الأخبار صدوراً و لا ظهوراً و لا جهةً ذلك [١].

موجب اقربیت یا ظن به واقع نیستند.

سؤال: آیا آن راوی که «اورع» هست یعنی: شب زنده‌داری می‌کند و از تمام شبهات مالی و غیر مالی اجتناب می‌نماید، خبرش اقرب به واقع است؟ به عبارت دیگر: آیا اورعیت راوی، سبب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع می‌شود؟

جواب: خیر! آن راوی که اورع هست فرضاً با پنج واسطه، روایت را از امام علیه‌السلام شنیده و آن دیگری هم که اورع نیست با پنج واسطه خبر را از امام علیه‌السلام شنیده لذا اورعیت، موجبی برای ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع نمی‌باشد.

سؤال: آیا افقهیت راوی، موجب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع است؟

جواب: خیر! راوی افقه، آن است که در مسائل فقهی، تتبعات زیادی نموده[1]، فرضاً اقوال سائرین را هم می‌داند امّا این مسأله، موجب ظنّ به واقع یا اقربیتِ خبر آن راوی به واقع نمی‌شود.

خلاصه: مرجحاتی داریم که نه سبب ظن به واقع می‌شود نه موجب اقربیت خبر به واقع لذا اگر کسی قائل به تعدی شد باید به هر مزیتی تعدی نماید ـ و ترجیح دهد ـ اعم از این که آن مزیت، موجب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع بشود یا نشود.

[١] ـ توهم: آن مزیتی که باعث شود انسان ظن به صدق احد الخبرین پیدا کند[2]، مرجح نیست زیرا ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر مخالف

---

١ ـ یا این که در مسائل اصولی، تتبع نموده و تمام جزئیات مسائل اصول، و فروع استصحاب را می‌داند و ... .

٢ ـ که فلان خبر از معصوم «ع» صادر شده.

. . . . . .

ـ و معارض ـ آن هست نتیجتاً وقتی ظن به کذب خبر دیگر، حاصل شد آن خبر به طورکلی از حجیت ساقط می‌شود[۱] پس شما با یک مزیت، خبری را به خبر دیگر ترجیح ندادید بلکه به آن طریق، یک حجت را از «لاحجت» تمیز دادید.

دفع توهم: الف: فرض کنید، پذیرفتیم که به سبب ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب خبر دیگر حاصل می‌شود لکن سؤال ما این است که: آیا با ظن به کذب، آن خبر از حجیت، ساقط می‌شود و آیا در حجیت خبر، معتبر است که ظن به خلاف نداشته باشیم؟

در بحث ظن خواندیم که هرچه از باب ظن نوعی، معتبر است[۲] ظنّ برخلاف، در حجیت آن، قادح نیست.

برای تقریب به ذهن، مطلبی را از جلد چهارم ایضاح الکفایة ـ ص ۲۰۵ ـ برایتان نقل می‌کنیم که:

[حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن برخلاف نمی‌باشد: در حجیت ظواهر الفاظ فرقی نمی‌کند که ظن به خلاف مراد، حاصل بشود یا نشود حتی ظواهر در مورد کسانی که ظن به خلاف مراد متکلم دارند، حجیت دارد مثلاً اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» و مخاطب از این عبارت، ظن پیدا کرد که مقصود او از «العلماء» تمام دانشمندان نیست بلکه منظورش علماء عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجیت دارد و ظهورش حجت است] زیرا حجیت ظواهر الفاظ از باب ظن نوعی هست و ظن برخلاف در حجیت آن، مضر نیست.

آری ظن برخلاف، وقتی قادح است که در اعتبار و حجیت یک دلیل، قید شده باشد مثلاً گفته باشند: فلان شیء وقتی دلیل است که ظن به خلافش نداشته باشید لکن در

---

۱ ـ به خاطر ظن به کذب.

۲ ـ چیزی که ملاک حجیت آن، ظن نوعی هست.

هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً، و إلا يوجب [يوجبه] الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقية، كما لا يخفى [١].

«ما نحن فيه» فرض ما این است که در حجیت اخبار ـ چه از نظر صدور[١] چه ظهور[٢] و چه جهت صدور[٣] ـ ظن برخلاف، قید نشده. در مورد روایت عادل، وظیفهٔ شما این است که قول عادل را تصدیق نمائید و بگوئید از معصوم علیه‌السلام صادر شده چه ظن به کذب داشته باشید چه نداشته باشید[٤].

اگر فردی روایت زراره را دید و به آن عمل نکرد و عذرش این بود که من ظن شخصی پیدا کرده‌ام که آن روایت، جعلی و دروغ است، عذرش نزد خداوند متعال، پذیرفته نیست[٥].

خلاصه: اگر قبول هم بکنیم که از ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب دیگر حاصل می‌شود، می‌گوئیم ظن به کذب در حجیت آن خبر، مضر نیست بلکه هر دو خبر حجیت دارند و ممکن است با مزیتی «احدهما» بر دیگری ترجیح داده شود.

[١] ـ ب: اصلاً قبول نداریم که ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر باشد چون ممکن است هر دو روایت از معصوم علیه‌السلام صادر شده باشد[٦]. «[٧] حتی قطع به صدور، لازمه‌اش علم به کذب (احد الخبرین) نیست چون ممکن است دو

---

١ ـ اصالت الصدور.

٢ ـ اصالت الظهور.

٣ ـ اصالت الجهت.

٤ ـ چه ظن به صدور داشته باشید چه نداشته باشید.

٥ ـ و همچنین در اصالت الظهور، عدم ظن برخلاف، قید نشده ـ و کذا اصالت الجهت.

٦ ـ لکن اصالت الظهور یا اصالت الجهت در «احدهما» مختل باشد.

٧ ـ مطالب داخل گیومه، جزء متن کتاب نیست ـ استاد معظم توضیحاً بیان نمودند.

نعم[1] لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على

روایت، مقطوع الصدور و متواتر باشند منتها ظهور یکی اراده نشده باشد[2] یا احدهما تقیةً صادر شده باشد[3]».

خلاصه: ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر نیست مگر در یک مورد که: اگر خارجاً علم اجمالی داشته باشیم که «احد الخبرین» مجعول است منتها نمی‌دانیم خبر «الف» مجعول است یا خبر «ب» در این صورت اگر بعد از علم اجمالی، ظن به صدق احدهما حاصل شد[4] قهراً ظن به صدق، ملازم با ظن به کذب خبر دیگر است ـ «**... کالظن بانطباق النجس المعلوم اجمالاً علی احد الاناءین الذین علم اجمالاً بنجاسة احدهما حیث ان هذا الظن یلازم مرجوحیة احتمال انطباقه علی الاناء الاخر ...**»[5].

---

۱ ـ استدراک عما اختاره آنفاً من انه علی التعدی لا وجه للاقتصار علی التعدی الی خصوص ما یوجب الظن او الاقربیة بل نتعدی الی کل مزیة ولو لم یکن موجبة لاحدهما «و حاصل الاستدراک» انه لو کان وجه التعدی من المزایا المنصوصة الی سائر المزایا هو اندراج ذی المزیة تحت القاعدة المعروفة و هی وجوب العمل باقوی الدلیلین التی تحکم بها العقل کما تقدم فی ذیل مقتضی القاعدة الثانویة فی الخبرین المتعارضین بل ادعی الاجماع علیها کما فی کلام جماعة کما سیأتی فی بحث المرجحات الخارجیة فی الفصل الآخر من هذا المقصد الثامن ان شاء الله تعالی لوجب الاقتصار ح فی التعدی علی کل مزیة توجب قوة ذیها من حیث دلیلیته و طریقیته الی الواقع لا التعدی الی کل مزیة ولو لم تکن موجبة لذلک و ان فرض کونها موجبة لاقوائیة مضمونه ثبوتاً کما فی المزایا الخارجیة کالشهرة فی الفتوی او الاولویة الظنیة و نحوهما فان مثل هذه المزایا و ان کانت هی موجبة لاقوائیة ذیها مضموناً ولکن المنساق من قاعدة اقوی الدلیلین انما هو الاقوی دلیلة و طریقیة. ر.ک: عنایة الاصول ۹۹/۶.

۲ ـ یعنی: اصالت الظهور در آن، مختل باشد.

۳ ـ یعنی: اصالت الجهت در آن، مختل باشد.

٤ ـ ... اذا اوجب المرجح الظن بصدق احدهما فهو لا محالة مما یوجب الظن بکذب الآخر لا مطلقاً. ر.ک: عنایة الاصول ۹۸/۶.

۵ ـ ر.ک: منتهی الدرایة ۲۳۱/۸.

ما يوجب القوة في دليليته و في جهة إثباته و طريقيته، من دون التعدى إلى ما لا يوجب ذلك، و إن كان موجباً لقوة مضمون ذيه ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية و نحوهما، فإن المنساق[1] من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الأقوى دلالة، كما لا يخفى. فافهم [١].

[١] ـ مصنف ﷺ تاکنون ثابت کردند که اگر کسی قائل به تعدی شود، باید به «کل مزیة» تعدی نماید چه موجب ظن بشود چه نشود.

در بحث فعلی می‌فرمایند اگر وجه تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، اخبار و تنقیح مناط نباشد بلکه بگوئید: وجه تعدی به مزایای غیر منصوص، این است که: اجماع، قائم شده که در خبرین متعارضین «متعیّناً» باید «اقوی الدلیلین» اخذ شود[2] در این صورت باید به آن مزیتی اقتصار نمائید که موجب قوت. دلیلیت دلیل می‌شود[3] ـ دلیلیت دلیل هم با سه جهت، قائم می‌شود: ١ ـ صدور ٢ ـ ظهور ٣ ـ جهت صدور ـ پس به هر مزیتی که باعث قوت دلیلیت دلیل شود، اقتصار می‌کنیم نه مزیتی که موجب قوت دلیلیت دلیل نیست مانند مرجحات مضمونی.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم، یکی می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست لکن روایتی که می‌گوید نماز جمعه، واجب است از نظر مضمون با شهرت فتوائی موافق است. در این صورت نمی‌توان گفت چون شهرت فتوائی «مضمون روایت» را تقویت می‌کند[4] با آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

---

١ ـ علة لقوله لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة فى دليليته ... الخ فلا تغفل. ر.ک: عناية الاصول ٦/١٠٠.

٢ ـ «ذى المزية» هم تحت اقوى الدليلين مندرج است.

٣ ـ «من دون التعدى» الى ما لا يوجب ذلک و ان كان موجباً لقوة مضمون ذيه ثبوتاً كالشهرة الفتوائية... .

٤ ـ نه دليليت دليل را ـ نه صدور، ظهور يا جهت صدور را.

فصل

قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض في موارد الجمع و التوفيق العرفي، و لا يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين، من سقوط أحدهما رأساً و سقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضاً بغير مواردها أو يعمها؟ قولان: أولهما المشهور، و قصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجية ـ سؤالاً و جواباً ـ هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحارة [۱].

خلاصه: اگر ملاک تعدی، این است که «ذی المزیة» مندرج تحت اقوی الدلیلین است باید به مرجحاتی اقتصار نمائیم که موجب قوت دلیلیت دلیل است ـ نه مرجحات مضمونی.

قوله: **فافهم**[1].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟

[۱] ـ قبل از بیان پاسخ مسأله مختصراً به ذکر بعضی از مطالب گذشته می‌پردازیم:

۱ ـ ابتدای بحث تعارض گفتیم: در موارد جمع عرفی، مانند «حاکم و محکوم»، «اظهر

---

۱ ـ و لعله اشارة الى قوله دلالة و الصحيح كان ان يقول دليلية فان المنساق من اقوى الدليلين او المتيقن منها لو كان هو الاقوى دلالة فكيف وجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته و في جهة اثباته و طريقيته كما صرح به بل وجب الاقتصار على ما يوجب القوة فى دلالته «و يحتمل» ان يكون قوله «فافهم» اشارة الى ضعف قوله من دون التعدى الى ما لا يوجب ذلک و ان كان موجباً لقوة مضمون ذيه كالشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية ... الخ فان الشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية المطابقة لاحد الخبرين المتعارضين ايضاً مما يوجب القوة فى دليليته و فى جهة اثباته و طريقيته فيندرج بذلک فى اقوى الدليلين كما فى المرجحات الداخلية عيناً. ر.ک: عناية الاصول ۱۰۰/۶.

. . . . . .

و ظاهر»، «نص و ظاهر» و «وارد و مورود» تعارض نیست.

۲ـ قبلاً بیان کردیم که مقتضای اصل اولی[۱]، بین خبرین متعارضین، بنابر طریقیت، این است که «احدهما» به طورکلی از حجیت، ساقط می‌شود[۲] و علتش این است که علم اجمالی به کذب احد الخبرین پیدا می‌شود لکن گفتیم علم اجمالی مذکور، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی: یکی از آن دو قطعاً «حجت» و دیگری «لا حجت» است لکن چون روایتی راکه علم اجمالی به کذبش داریم، معین نیست[۳] هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت ساقط می‌شوند.

۳ ـ گفتیم با یکی از آن دو روایت متعارض «لا علی التعیین» می‌توان قول ثالث را نفی نمود.

جمع بندی: آنچه مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین است، شامل موارد جمع عرفی نیست و علتش را چنین بیان کردیم: عرف در مواردی که جمع عرفی، مطرح است، متحیر نمی‌باشد.

٤ ـ ضمناً بیان کردیم که مقتضای قاعدهٔ ثانوی شرعی در خبرین متعارضین، عدم تساقط است و کأنّ «اجماعی» هست که باید احدهما را اخذ نمود لکن گفتیم اگر دلیلی بر تعیین داشته باشیم[۴]، معیّناً طبق همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی بر تخییر باشد در عمل به «احد الخبرین»[۵] مخیر هستیم.

---

۱ ـ و قطع نظر از اخبار علاجیه.

۲ ـ مقتضای قاعدهٔ اولی، بنابر سببیت را هم بیان کردیم ـ و نیز ر.ک. ص. ۱٦۰.

۳ ـ یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هر یک از آن دو می‌باشد.

٤ ـ مثلاً دلیلی بگوید معیّناً به خبر راجح عمل کنید.

۵ ـ یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

. . . . . .

تذکر: مصنف ﷺ اخبار[1] دالّ بر ترجیح را نپذیرفتند و قائل به تخییر شدند.

سؤال: آیا احکامی راکه اخبار علاجیه بیان کرده ـ از وجوب ترجیح یا تخییر ـ شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه به عبارت دیگر: آیا در موارد جمع عرفی، مانند عام و خاص باید به وسیلهٔ خاص، عام را تخصیص زد و نباید قائل به تخییر یا وجوب ترجیح شد؟

جواب: «مشهور» این است که اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و در موارد مذکور از نظر عرف تبعیت می‌کنیم ـ مثلاً بین عام و خاص، جمع و به هر دو عمل می‌کنیم.

سؤال: به چه دلیل، مشهور می‌گویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست؟

جواب: الف: ظهور اخبار علاجیه «سؤالاً و جواباً[2]» در موارد تعارض است که عرف در آن موارد از فهم مراد، عاجز و متحیر است ـ از حکم چنان مواردی سؤال شده و ائمه علیهم‌السلام هم حکم همان موارد را بیان نموده‌اند.

به عبارت دیگر: تخییر یا ترجیح[3] در موارد «تحیّر» است مثلاً یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است لکن دلیل دیگر می‌گوید حرام است، در این نوع، فروض است که عرف، متحیر می‌ماند که وظیفه‌اش عمل به کدام خبر است، نه در آن مواردی که با جمع بین دو دلیل، مراد متکلم را

---

۱ ـ همان اخبار ترجیح که مشروحاً نقل و نقد نمودیم. ـ ر.ک: صفحهٔ: ۱۸۵.

۲ ـ ای سؤال الرواة عما اذا ورد جبران متعارضان و جواب الائمة «علیهم السلام» عن ذلک بالعلاج ترجیحاً او تخییراً. ر.ک: الوصول الی کفایة الاصول ۳۳۲/۵.

۳ ـ که از اخبار علاجیه استفاده کرده‌اند.

و يشكل بأن مساعدة العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحّة السؤال بملاحظة التحيّر في الحال لأجل ما يتراءى من المعارضة و إن كان يزول عرفاً بحسب المآل، أو للتحيّر في الحكم واقعاً و إن لم يتحير فيه ظاهراً، و هو كاف في صحته قطعاً [١].

متوجه می‌شود.

مثال: دلیل عامی وارد شده مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» در این صورت چون دلیل دوم ـ خاص ـ نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را بر خلاف ظاهرش[1] حمل کنیم و بگوئیم گرچه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد اما از آن، عموم اراده نشده.

تذکر: در مثال مذکور و در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، اهل محاوره اصلاً تحیری ندارند تا احدهما را بر دیگری ترجیح دهند یا مخیراً به یکی از آن دو عمل نمایند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خلاصه: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و مختص غیر آن موارد است.

[١] ـ اشکال: مساعدت عرف بر جمع بین ادله ـ در موارد جمع عرفی[2] ـ و ارتکازی بودن آن، سبب نمی‌شود که سؤالات سائلین را مخصوص غیر موارد جمع عرفی بدانیم[3] و ممکن است علتش یکی از این وجوه باشد:

---

١ ـ ظهور «اکرم العلماء» این است که اکرام زید هم واجب است.

٢ ـ که مثلاً بین عام و خاص جمع می‌کند و در اذهان، مرتکز است که عام را باید بر خاص حمل نمود و همچنین در سائر موارد جمع عرفی.

٣ ـ و همچنین پاسخ امام «ع» را.

مع إمكان[1] أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء

۱ ـ در موارد جمع عرفی هم «فی الحال»[2] تحیر است گرچه مآلاً زائل می‌شود مثلاً وقتی اکرم العلماء و لا تکرم زیداً العالم را می‌شنویم «آنأما» تحیری هست که آیا زید از عموم عام، خارج شده یا نه البته بعد از تأمل، تحیر مذکور، زائل می‌شود و انسان متوجه می‌شود که مثلاً باید عام را بر خاص حمل نماید[3] لذاست که می‌گوئیم تحیّر بدوی مذکور، کافی هست در این که از موارد جمع عرفی هم سؤال شود و جواب امام علیه‌السلام هم شامل آن موارد بشود.

۲ ـ ممکن است سؤال به ملاحظهٔ تحیر سائل در «حکم واقعی» باشد گرچه او در ظاهر، متحیر نیست به عبارت دیگر: در اخبار علاجیه، سؤال از حکم واقعی شیء هست که فرضاً شرب تتن که در باره‌اش روایات، معارضه نموده، حکم واقعیتش چیست لذاست که می‌گوئیم چون در موارد جمع عرفی هم حکم واقعی، معلوم نیست پس سؤال سائل، اعم است از موارد جمع عرفی و غیر جمع عرفی.

خلاصه: تحیر در حکم واقعی کفایت می‌نماید در صحت سؤال از حکم مطلق

---

۱ ـ «هذا وجه ثالث» لصحة السؤال فی موارد الجمع العرفی و هو وجه صحیح ولکنه مع ذلک مما لایمنع عن انصراف الاخبار العلاجیة کلها سؤالاً و جواباً الی غیر موارد الجمع العرفی و ذلک لما تقدم من ان مساعدة العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه فی اذهانهم علی وجه وثیق هو مما یوجب انصراف الاخبار العلاجیة جمیعاً الی غیر موارد الجمع العرفی. ر.ک: عنایة الاصول ۱۰۵/۶.

۲ ـ ای فی حال السماع.

۳ ـ «پس سؤال از آن موارد هم صحیح است و چون سؤال، صحیح شد، جواب هم که طبق فرض، عام است پس اخبار، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حوئینی ۳۱۸/۲.

المحاورة، و جلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا كلها يعمها، كما لا يخفى [١].

و دعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة، غايته أنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام

متعارضين گرچه دارای جمع عرفی هم باشند.

[١] ـ ٣ ـ امکان دارد سؤال از این جهت بوده که: شاید برای راوی، احتمال ردع و منع شارع[1] در موارد جمع عرفی، مطرح بوده لذا او «مطلقا» سؤالی از موارد جمع عرفی و سایر موارد که عرف، متحیر نیست، مطرح نموده و امام علیه السلام پاسخ او را بیان نموده‌اند.

تذکر: اگر تمام سؤالات هم شامل موارد جمع عرفی نشود، اکثر آن‌ها شامل جمع عرفی می‌شود مخصوصاً که در بعضی از روایات، چنین عباراتی آمده: **یتنازعون فی الحدیثین «مختلفین»، کیف نصنع بالخبرین «المختلفین»، یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین «مختلفین»**[2] لذا می‌گوئیم: عام و خاص اگر متعارض نباشند، مختلف که هستند.

آیا «حدیثان مختلفان» شامل عام و خاص نیست؟

آری! عام و خاص تعارض ندارند اما اختلاف که دارند و همچنین «حاکم و محکوم»، «وارد و مورود» و امثال آن‌ها ـ از موارد جمع عرفی ـ با یکدیگر اختلاف دارند[3].

---

١ ـ از طریق متعارف بین ابناء محاوره.

٢ ـ البته در بعضی روایات هم کلمهٔ تعارض و متعارض ذکر شده مانند: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان «المتعارضان» و ... .

٣ ـ پس ممکن است با بیان مذکور گفت: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود.

التخاطب، و بذلك[1] ينقدح وجه القول الثاني [۱].

---

[۱] ـ «[2] اگر کسی ادعا نماید، قدر متیقن از اطلاقات سؤال‌ها و جواب‌ها غیر موارد جمع عرفی است[3] و با وجود قدر متیقن نمی‌توان به اطلاق الفاظ تمسک نمود، پاسخ ما این است که ادعای مذکور، جزاف و بدون وجه است زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع تمسک به اطلاق خطاب می‌شود نه قدر متیقن خارجی[4] و الا هر مطلقی دارای قدر متیقن خارجی هست پس نباید به اطلاقش تمسک نمود به عبارت دیگر: ما هم قبول داریم که غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن خارجی سؤالات و جواب‌ها هست اما این که غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن در مقام تخاطب و قرینه‌ای برخلاف اطلاق باشد، ممنوع است».

اما بیان قدر متیقن در مقام تخاطب و قدر متیقن خارجی[5]: «قدر متیقن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقن در غیر مقام تخاطب[6]: هرکلی و مطلقی دارای یک قدر متیقن در

---

۱ ـ ای: بالاشکال الذی ذکره بقوله: «و یشکل بان مساعدة العرف ... الخ» ینقدح وجه القول الثانی و هو التعمیم و اجراء الترجیح و التخییر مطلقاً ولو فی موارد الجمع العرفی. و محصل وجه هذا القول هو: شمول اطلاق اخبار العلاج لمورد الجمع العرفی و عدم صلاحیة الانصراف الی غیر موارد الجمع العرفی لتقیید اطلاقها لکون التیقن خارجیاً غیر مستند الی التخاطب و الانفهام من اللفظ کما مر آنفاً. ر.ک: منتهی الدرایة ۲۴۳/۸.

۲ ـ آنچه داخل گیومه قرار دارد، متن شرح کفایهٔ، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی ازکلمات می‌باشد. ر.ک: ۳۱۹/۲.

۳ ـ یعنی: قدر متیقن، همان مواردی است که بین دو دلیل، تناقض یا تضاد حقیقی باشد ـ امکان جمع عرفی نباشد.

٤ ـ به زودی در همین بحث به توضیح قدر متیقن خارجی و قدر متیقن در مقام تخاطب می‌پردازیم.

٥ ـ مطلبی را از ایضاح الکفایة جلد سوّم برای شما نقل می‌کنیم.

٦ ـ کتیقن العادل من قوله: «اکرم عالماً» او تیقن الماء الطاهر من قوله: «جئنی بماء» ... ر.ک: عنایة الاصول ۳٦۹/۲.

.....

غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هرکلی، دارای فرد یا افراد بارزِ (مسلم الفردیه) است فرضاً قدر متیقن در غیر مقام تخاطب انسان، همان افراد برجسته و مشخصی هست که هیچ‌گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن‌ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقن[1]، ارتباطی به بحث ما ندارد و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقن در مقام گفتگو می‌باشد.

مثال: فرضاً مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبهٔ مؤمنه بحث می‌کند و روایات آن باب را ملاحظه می‌نمایند که می‌گوید: هرکس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «**اعتق رقبة**» بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبهٔ مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام تخاطب، آن را به رقبهٔ مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این است که مولا در مقام بیان باشد لذا می‌گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهد مرادش را اجمالاً بیان نماید چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسک کرد[2]؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این است که قرینه‌ای برخلاف نباشد و شرط سومش این است که قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد پس اگر در مقام تخاطب، قدر متیقنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید: شما فرمودید: «اعتق رقبة» و آن را به ایمان، مقید ننمودید، مولا علیه او احتجاج می‌نماید که اصل بحث ما دربارهٔ

---

۱ ـ که به آن «قدر متیقن به حسب غلبهٔ وجود» هم می‌گویند ـ نگارنده.

۲ ـ اطلاقی نیست تا به آن تمسک نمود ـ نگارنده.

اللهم إلا أن يقال[1]: إن التوفيق في مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، و هي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا دعوى اختصاصها به، و أنها سؤالاً و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج في موارد التحير و الاحتياج، أو دعوى الإجمال و تساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، و لاينافيها [لا ينافيهما] مجرد صحة السؤال لما لاينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء، من التوفيق و حمل الظاهر على الأظهر، و التصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمل[2] [۱].

عتق رقبة مؤمنه بود»[3].

[۱] ـ مصنف قدس سره در صدد اثبات قول مشهور هستند ـ یعنی: اخبار علاجیه، شامل موارد جمعی عرفی نیست.

توضیح ذلک: از زمان ائمه علیهم السلام تاکنون سیرهٔ عقلا و ابناء محاوره، این بوده که بین «عام و خاص»، «ظاهر و اظهر»[4] و «مطلق و مقید» جمع می‌نمودند، مثلاً مطلق را بر

[۱ ـ هذا اشارة الى دفع الاحتمال الثالث ـ اعنى كون السؤال عن حكم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعاً ـ و هو الذى يكون من وجوه القول بشمول اخبار العلاج لموارد الجمع العرفى و اشارة الى اثبات القول المشهور و هو عدم شمول اخبار العلاج لموارد التوفيق العرفى.

۲ ـ لعله اشارة الى انه ـ بناءً على عموم اخبار العلاج ـ لابد من الالتزام برادعيته للسيرة القطعية التى عليها ابناء المحاورة فى التوفيقات العرفية كسائر السير القطعية المردوع عنها بعموم او اطلاق و قطعيتها لاتمنع عن ردع اخبار العلاج لها. فالاولى فى دفع الاشكال منع العموم و دعوى ظهور اخبار العلاج فى خصوص التعارض الحقيقى و عدم الدليل على الردع ـ عن هذه السيرة القطعية ـ الذى هو كاف فى امضائها]. ر.ک: منتهى الدراية ۲۴۸/۸، ۲۴۵.

۳ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ۵۵۱/۳.

۴ ـ یعنی: در موارد جمع عرفی.

. . . . . .

مقید و عام را بر خاص حمل می‌کردند و استمرار سیرهٔ مذکور «اجمالاً» کاشف از این است که اخبار علاجیه، تخصیص خورده به عبارت دیگر: گرچه اخبار علاجیه «بلفظها» شامل موارد جمع عرفی هم بشود اما آن سیرهٔ قطعیه مستمره اجمالاً کشف می‌کند از وجود دلیلی که عموم اخبار علاجیه را تخصیص زده است ـ «**... لولا[1] دعوی اختصاصها به و انها سؤالاً و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج ...**».

اگر قائل به تخصّص هم نشویم یعنی: اگر کسی ادعای اختصاص اخبار علاجیه را به غیر موارد جمع عرفی ننماید، قائل به تخصیص می‌شویم.

ممکن است کسی از اول، ادعا نماید، موارد جمع عرفی موضوعاً از عموم اخبار علاجیه، خارج است و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی می‌باشد.

سؤال: کسانی که می‌گویند موارد جمع عرفی «تخصصاً» از اخبار علاجیه، خارج می‌باشد، دلیلشان چیست؟

جواب: اخبار علاجیه در صدد «استعلاج[2] و علاج» در موارد «تحیر» و «احتیاج» بوده یعنی: سائل از امام علیه‌السلام استعلاج نموده و امام علیه‌السلام علاج را بیان نموده‌اند منتها باید توجه داشت، استعلاج و علاج در موارد تحیر و احتیاج بوده اما در موارد جمع عرفی، تحیر و احتیاجی نیست تا سائل از امام علیه‌السلام استعلاج نماید لذاست که می‌گوئیم موارد

---

۱ ـ هذا اشارة الی وجه القول المشهور الذی افاده بقوله: «و قصاری ما یقال فی وجهه: ان الظاهر من الاخبار العلاجیة ... الخ» و حاصله: ان تخصیص الاخبار العلاجیة انما یصح فیما اذا کان لها عموم یشمل موارد التوفیق العرفی و اما اذا لم یکن لها عموم بان یکون موضوع تلک الاخبار خصوص موارد التحیر ـ دون غیرها کموارد الجمع العرفی التی لا یتحیر العرف فی استفادة المراد منها ـ کان خروج موارد التوفیق العرفی بالتخصّص الذی هو خروج موضوعی لا بالتخصیص. لکن المصنف «قده» منع هذا الوجه بقوله: «و یشکل بان مساعدة العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه ... الخ». ر.ک: منتهی الدرایة ۲٤٦/۸.

۲ ـ سؤال سائل، استعلاج می‌باشد و جواب امام «ع» هم علاج است.

. . . . . .

جمع عرفی تخصصاً از اخبار علاجیه، خارج است و موضوعاً داخل آن نیست[۱].

قوله: «لولا دعوی اختصاصها به .... او دعوی[۲] الاجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ...».

ممکن است ادعا شود اصلاً اخبار علاجیه، مجمل است یعنی: احتمال عموم[۳] واحتمال اختصاص اخبار علاجیه به غیر موارد جمع عرفی، مساوی هست «**و لا ینافیها**[۴]

---

۱ ـ خلاصه: ممکن است ادعا شود اخبار علاجیه سؤالاً و جواباً در صدد استعلاج و علاج بوده و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی است لکن اگر کسی این مطلب را نپذیرد ـ تخصص را قبول ننماید ـ و بگوید سؤال از موارد جمع عرفی هم صحیح است زیرا در آن‌ها هم تحیرِ بدوی وجود دارد، می‌گوئیم: سیرهٔ قطعیهٔ عقلائیه، اجمالاً کاشف از این است که موارد جمع عرفی به وسیلهٔ تخصیص از عموم اخبار علاجیه، خارج است. نتیجتاً معلوم شد که اخبار علاجیه، رادع طریقهٔ مستمرهٔ عقلا نیست و سیرهٔ عقلا بر این بوده که عام را بر خاص و مطلق را بر مقید، حمل می‌نمودند و ... .

۲ ـ معطوف علی «دعوی اختصاصها» و حاصله: ان دعوی التخصیص منوطة بعدم اختصاص ظهور اخبار العلاج بغیر موارد الجمع العرفی او بعدم اجمالها الناشیء عن تساوی احتمالی العموم و الاختصاص اذ مع صحة احدیٰ هاتین الدعویین لا مجال لدعوی التخصیص کما هو واضح ـ لکن المصنف «قده» منع هذه الدعوی بقوله: «و دعوی ان المتیقن منها غیرها ... الخ». ر.ک: منتهی الدرایة ۲٤۷/۸.

۳ ـ یعنی: محتمل است، اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم بشود.

[٤ ـ ای: و لاینافی دعوی الاجمال. و هذا اشارة الی توهم و دفعه. «اما التوهم فهو »: ان صحة السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفیق العرفی تکشف عن العموم و هو صالح للرادعیة، فدعوی السیرة تنافی هذا العموم. «و اما الدفع فمحصله»: ان المنافاة منوطة بظهور اللفظ فی العموم حتی یصلح للرادعیة و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا یثبت العموم لان صحته اعم من احتمال العموم لکفایة احتماله فی صحة السؤال و احتماله لاینافی السیرة و لایردعها. هذا بناءً علی ما فی اکثر النسخ حتی المطبوعة اخیراً المصححة علی النسخة الاصلیة المخطوطة بقلم المصنف. و لکن فی نسخة العلامة ←

فصل

قد عرفت حكم تعارض الظاهر و الأظهر و حمل الأول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر و أيهما أظهر، و قد ذكر فيما أشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها و بيان ضعفها: [١].

[و لا ينا فيهما] مجرد صحة السؤال لما لا ينافى العموم ما لم يكن هناك ظهور انه لذلك فلم يثبت [1] باخبار العلاج ردع عما هو عليه ...».

مرجحات نوعيهٔ دِلالیّه

[١] ـ قبلاً[2] وضع تعارض ظاهر و اظهر، معلوم شد و گفتیم در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، احکام تعارض و اخبار علاجیه، جاری نمی‌شود بلکه ظاهر را بر اظهر[3] حمل می‌نمایند[4] لکن این مسأله در صورتی است که صغرای قضیه، مسلم باشد یعنی: بدانیم «هذا اظهر و ذاک ظاهر» ـ مانند مطلق و مقید.

سؤال: اگر در موردی، ظاهر و اظهر برای ما مشتبه بود ـ مانند: عام و مطلق ـ

← الرشتی «قده»: «و لاينافيهما» بتثنية الضمير الراجع الى كلتا الدعويين ـ اى دعوى الاختصاص و دعوى الاجمال ـ و لا بأس به.

١ ـ هذه نتيجة قوله: «اللهم الا ان يقال» و محصلها: ان اخبار العلاج اما ظاهرة فى خصوص التعارض الموجب للتحير عرفاً او مجملة و المتيقن منها غير موارد الجمع العرفى او عامة لموارد الجمع العرفى ايضاً. و على جميع التقادير تكون موارد التوفيق العرفى خارجة عن حريم تلك الاخبار اما تخصصاً كما فى الاول و اما تيقناً كما فى الثانى و اما تخصيصاً كما فى الثالث لكشف السيرة القطعية عن المخصص]. ر.ک: منتهى الدراية ٢٤٨/٨ ـ ٢٤٧.

٢ ـ ر.ک: صفحه: ١٥٠.

٣ ـ و همچنین ظاهر را بر نص، حمل می‌نمایند.

٤ ـ پس کبرای قضیه، مسلم است.

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، و تقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما، من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان، و العام يصلح بياناً، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس[1]، فإنه موجب لتخصيصه

و ندانستیم کدام دلیل، ظاهر و کدام اظهر است، حکم مسأله چیست؟

به عبارت دیگر: یک عام و یک مطلق داریم لکن نمی‌دانیم دلالت عام بر عموم، اظهر است یا دلالت مطلق بر اطلاق؟ آیا با مطلق، عام را تخصیص بزنیم یا این که به وسیلهٔ عام، مطلق را مقید نمائیم؟

فرض کنید عامی به صورت «اکرم العلماء» وارد شده ـ «العلماء» جمع محلّیٰ به لام و برای افادهٔ عموم، وضع شده و شامل تمام علما فاسقاً کان او عادلاً می‌شود ـ و مطلقی، منافی با عام به صورت «لا تکرم الفاسق» وارد شده ـ بنابراین که مفرد محلّیٰ به لام، افادهٔ عموم ننماید[2] و معنای لا تکرم الفاسق این باشد: طبیعت فاسق را اکرام نکن اعم از این که عالم باشد یا جاهل ـ که قهراً بین آن دو، درگیر هستیم و باید ببینیم آیا عموم عام، اظهر

---

١ ـ و یعنی بالعکس تقدیم الاطلاق علی العام فانه موجب لتخصیص العام اما بلاوجه ای: بلا مخصص او علی نحو دائر اذا کان المخصص نفس الاطلاق فان مخصصیة الاطلاق للعام یتوقف علی تحققه مع العام و تحققه معه یتوقف علی مخصصیته له و الا فلا یتحقق معه لارتفاعه بسبب العام و قد تقدم ما یقرب من ذلک فی وجه تقدم الامارات علی الاستصحاب و انه لو قدم دلیل الاصل علی دلیل الامارة لزم اما التخصیص بلا مخصص او علی وجه دائر فتذکر «و من هنا» یتضح ان الدور الذی قد افاده المصنف هو غیر الدور الذی قد افاده الشیخ اعلی الله مقامه.

«فالشیخ قد ادعی» ان العمل بالاطلاق التعلیقی موقوف علی طرح العموم التنجیزی فلو کان طرح العموم التنجیزی مستنداً الی العمل بالاطلاق التعلیقی لدار «و المصنف یدعی» ان مخصصیة الاطلاق للعموم یتوقف علی تحققه معه و تحققه معه یتوقف علی مخصصیته له و هو دور محال فتدبر جیداً. ر.ک: عنایة الاصول ٦/١١٠.

٢ ـ و الا این هم مانند تعارض دو عام می‌شود.

بلا وجه إلا على نحو دائر. و من أن التقييد أغلب من التخصيص.

و فيه: إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، و أغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل: ما من عام إلا و قد خص، غير مفيد، فلابد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر[1] [١].

است و باید با «اکرم العلماء» اطلاق مطلق را مقید کنیم یا این که اطلاق مطلق، اظهر می‌باشد و باید با اطلاق، عموم را تخصیص بزنیم:

جواب: اموری برای تعیین اظهر از ظاهر، بیان شده که هیچ یک، مورد قبول مصنف ﷺ نیست که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

١ ـ ترجیح عموم بر اطلاق

[١] ـ گفته‌اند اگر امر، دائر شود بین ظهور عامی و ظهور مطلقی ـ مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفاسق» ـ که عام، مقیِد مطلق باشد یا مطلق، مخصِص عام باشد، ظهور عام، اقوا از ظهور مطلق است و دو وجه برای آن، اقامه شده:

الف: وجه اول، این است که ظهور عام ـ مانند «العلماء» ـ در عموم به خاطر «وضعِ»

---

١ ـ یمکن ان یکون اشارة الی: ان عدم البیان فی مقام التخاطب یتوقف علیه اصل ظهور المطلق فی الاطلاق و اما حجیته بحیث یصح التمسک به فهی مشروطة بعدم البیان الی الابد کالمخصص المنفصل فان العام ظاهر فی العموم و لکن حجیته فی العموم منوطة بعدم ورود مخصص منفصل فالعمل بالمطلق او العام قبل ورود المقید و المخصص کالعمل بالاصل قبل ورود الدلیل فکما انه لا مورد للعمل بالاصل بعد الظفر بالدلیل فکذلک العمل بالمطلق او العام بعد الظفر بالمقید او المخصص. و لعل مراد الشیخ من عدم البیان هو عدم البیان فی مقام التخاطب فی انعقاد اصل الظهور و عدم البیان ابداً فی حجیته بقاءً لا توقف اصل الظهور علیه فانه مما لایظن من احد احتماله. ر.ک: منتهی الدرایة ٢٥٤/٨.

. . . . . .

عام است یعنی: واضع، عام را برای عموم وضع نموده و دلالتش تنجیزی است، شرط و قیدی ندارد به خلاف دلالت مطلق[۱] بر اطلاق که تعلیقی و معلق بر تمامیت مقدمات حکمت[۲] است[۳].

یکی از مقدمات حکمت، عدم بیان قید است یعنی: هنگامی مطلق، دال بر اطلاق است که مولا قیدی برای آن بیان نکرده باشد و الا اگر قیدی را بیان نموده باشد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد[۴].

خلاصه، این که دلالت مطلق بر اطلاق، مشروط بر عدم بیان قید است و در محل بحث، «عام» صلاحیت قیدیت دارد و «اکرم العلماء» می‌تواند «لا تکرم الفاسق» را مقید نماید و بگوید: «لا تکرم الفاسق» مقید به جاهل است پس با وجود عام، مقدمات حکمت در جانب اطلاق، جاری نیست و مقتضی برای اطلاق، محقق نمی‌باشد.

نتیجه: اگر به عموم عام عمل نمائیم و با آن، دلیل دیگر را مقید کنیم، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید. امّا اگر در شرائط مذکور، اطلاق را بر عموم عام، مقدم نمائیم و بگوئیم «لا تکرم الفاسق» اطلاق دارد و شامل عالم و جاهل می‌شود، قهراً «اکرم العلماء» تخصیص خورده و «احد المحذورین» لازم می‌آید ـ الف: تخصیص

---

۱ ـ مانند: «الفاسق».

۲ ـ مقدمات حکمت، عبارتند از: الف: مولا در مقام بیان تمام مراد خویش باشد ـ نه اجمال یا اهمال. ب: مولا قرینه‌ای برخلاف بیان نکرده باشد. ج: قدر متیقن در مقام تخاطب، موجود نباشد ـ برای توضیح بیشتر ر.ک: ایضاح الکفایة ۵۴۸/۳.

۳ ـ باید مقدمات حکمت، جاری شود تا مطلقی در اطلاق ظهور پیداکند.

۴ ـ مثلاً در جملهٔ «اعتق رقبة مؤمنة» کلمهٔ رقبه، اطلاق ندارد زیرا مولا قیدش را بیان نموده ـ قید آن، کلمهٔ مؤمنه است.

. . . . . .

بلا مخصص. ب: تخصیص عل وجه الدور.

بیان «دور»: اگر با «لا تکرم الفاسق» بخواهید عموم «اکرم العلماء» را تخصیص بزنید، مستلزم تخصیص «علی وجه الدور» است زیرا تخصیص عام به وسیلهٔ اطلاق «لاتکرم الفاسق» متوقف بر این است که مطلق در اطلاق «ظهور» داشته باشد[1] و اطلاق آن هم متوقف بر این است که عام را تخصیص بزند و الا اگر عام را تخصیص نزند، عام برای مطلق به منزلهٔ بیان قید می‌شود و اگر چنین شد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد پس تخصیص عام به وسیلهٔ اطلاق، متوقف بر اطلاق مطلق است و اطلاق آن هم متوقف بر تخصیص است ـ اگر تخصیص بزند، مطلق است چنانچه تخصیص نزند، عام، بیان قید می‌شود و قهراً اطلاق از بین می‌رود.

قوله: «و فیه ان عدم البیان الذی هو جزء المقتضی ...».

رد وجه اول: این که گفتید دلالت عام بر عموم، تنجیزی و بدون شرط است و دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید می‌باشد، پاسخش این است که: ظهور مطلق در اطلاق، مشروط به عدم بیان قید است لکن باید توجه داشت که: مقصود از «عدم البیان» ـ که جزء مقدمات حکمت است ـ عدم بیان در مقام تخاطب است یعنی: نباید «لا تکرم الفاسق» در حال خطاب، قیدی داشته باشد[2] نه «الی الابد»[3]. اما اگر ابتدا «لاتکرم الفاسق» صادر شد و بعداً هم «اکرم العلماء» صادر گشت و عمومش شامل عالم فاسق و غیر فاسق شد، مضر به ظهور مطلق در اطلاق نیست زیرا اطلاق برای جملهٔ

---

۱ ـ و الا صلاحیت تخصیص ندارد.

۲ - تا این که دارای اطلاق باشد.

۳ ـ فرضاً اگر روز شنبه «احل الله البیع» صادر شد و هیچ قیدی در حین صدور نداشت، می‌گوئیم در اطلاق، ظهور دارد حال اگر روز بعد، قیدی برای آن ذکر شد، ضربه‌ای به اطلاق «احل الله البیع» وارد نمی‌شود و چنانچه در قیدی تردید نمائیم به اطلاقش تمسک می‌نمائیم.

.....

«لا تکرم الفاسق» منعقد شد[۱] ـ چون در حین تخاطب، قیدی نداشت ـ پس هم مطلق در اطلاق، ظهور دارد[۲] و هم عام در عموم، دارای ظهور است و هر دو یکسان می‌باشند.

تذکر: از آنچه اکنون ذکر کردیم، پاسخ سائر مطالب[۳] از جمله، مسألهٔ «دور» برای شما مشخص شد زیرا تمام آن‌ها متوقف بر این مسأله بود که: ظهور عام، تنجیزی و ظهور مطلق، تعلیقی است.

قوله: «و من ان التقیید اغلب من التخصیص».

ب: وجه دوّم برای تقدیم عام بر مطلق، این است که: تقیید مطلقات بیش از تخصیص عمومات است[٤] به عبارت دیگر: کثرت تقیید، قرینه بر این است که در «ما نحن فیه» مطلق را مقید نمائیم نه این که قائل به تخصیص شویم.

رد وجه دوم: «اولاً» غلبه، ممنوع و فاقد ثمره می‌باشد.

چگونه می‌گوئید تقیید مطلقات، بیش از تخصیص عمومات است در حالی که گفته‌اند و مشهور شده: «ما من عام الا و قد خص».

بر فرض ثبوت، موجب قطع به ظهور عام و اظهریت آن، نمی‌شود و ظنّ حاصل از آن هم که حجیت ندارد پس وجه دوم هم مردود است.

نتیجه: در هر مورد باید به خصوصیات و قرائن مقام، توجه نمود اگر «اظهریت» احدهما بر دیگری معلوم شد، همان را مقدم می‌نمائیم و الا باید به قواعد باب تعارض رجوع نمود ـ علی ما یأتی تفصیله انشاءالله.

---

۱ ـ یعنی: در اطلاق، ظهور پیدا کرد.

۲ ـ و ظهور مطلق هم تنجیزی هست.

۳ ـ که در توضیح وجه اول بیان کردیم.

٤ ـ پس باید «مشکوک» بر غالب، ملحق شود.

و منها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ ـ كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام، أو ناسخاً له و رافعاً لاستمراره و دوامه ـ في وجه تقديم التخصيص على النسخ، من غلبة التخصيص و ندرة النسخ.

و لا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً[1]، و إن غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من قرائن المكتنفة بالكلام، و إلّا فهي و إن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبة لها، كما لا يخفى [١].

٢ ـ دوران امر، بين تخصيص و نسخ

[١] ـ مصنف ﷺ در ما نحن فيه دو مورد را ذكر كرده‌اند:

١ ـ اگر خاصى ـ مانند يحرم اكرام زيد ـ وارد شود، وقت عمل به آن فرا رسد و مكلفين به خاص هم عمل نمايند لكن بعد از حضور وقت عمل به خاص، عامى ـ مانند: اكرم العلماء ـ از طرف مولا صادر شود، در فرض مذكور، امر، دائر است بين اين كه عام، ناسخ خاص باشد[2] يا اين كه خاص قبلى، مخصص عام باشد يعنى: اكرام تمام علما ـ غير از زيد ـ

---

١ ـ فان ظهور العام عندهم وضعى منجز و ظهور الخاص فى العموم الازمانى ظهور اطلاقى معلق فلو كان العام ناسخاً للخاص يلزم الاخذ بالظهور الاقوى المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصاً و شارحاً فانه يلزم ح تقديم الظهور الاطلاقى على الوضعى. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٣٣/٢.

٢ ـ يعنى: بگوئيم: تا امروز، اكرام زيد، حرام بود ولى از اين به بعد، اكرام زيد هم مانند اكرام سائر علما واجب است.

. . . . . .

واجب است اما اکرام زید به حرمت خود، باقی هست.

در فرض مذکور، دو ظهور داریم و معلوم نیست کدام اظهر است و کدام ظاهر.

یک ظهور، مربوط به «اکرم العلماء» می‌باشد، «العلماء» جمع مُحلّیٰ به لام و دال بر عموم است و یک ظهور، مربوط به «یحرم اکرام زید» می‌باشد، ظهور آن در استمرار و دوام حکم است یعنی ظهورش این است که: حرمت اکرام زید، مستمر و ابدی است.

باید بررسی نمود که آیا ظهور خاص بر استمرار، اقوا و اظهر است یا دلالت و ظهور عام بر اکرام تمام علما اظهر می‌باشد.

اگر عموم عام، اظهر باشد باید عمومش محفوظ بماند و حکم خاص را نسخ نماید و چنانچه ظهور خاص در استمرار و دوام، اظهر باشد باید حکم خاص را استمرار دهیم و قائل به حرمت اکرام زید باشیم و قهراً عام را تخصیص بزنیم.

نتیجه: در فرض مزبور، ظاهر و اظهر، مشتبه است و معلوم نیست کدام ظاهر و کدام اظهر است[1].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۲ ـ فرض کنید ابتدا عامی وارد شده، وقت عمل به آن هم فرا رسیده و مکلفین، طبق آن عمل نموده‌اند لکن بعد از حضور زمان عمل به عام، خاصی به صورت «لا تکرم زیداً العالم» وارد شده. در فرض مذکور هم امر، دائر بین نسخ و تخصیص است به این نحو که: معلوم نیست آیا «لا تکرم زیداً العالم» مخصص عام است که اگر مخصص باشد، معنایش این است که از ابتدا اکرام زید عالم، واجب نبوده لکن ما خیال می‌کردیم اکرامش واجب است به عبارت دیگر: زید از اول تحت «اکرام العلماء» نبوده. اما اگر خاص، ناسخ عام باشد معنایش این است: تا امروز اکرام تمام علما ـ از جمله، زید ـ واجب بوده ولی از امروز وجوب اکرام زید، نسخ شده پس دوران امر، بین ناسخیت خاص و مخصصیت

---

۱ ـ یا این که هر دو مساوی هستند.

. . . . . .

خاص است ـ آیا خاص، ناسخ عام است یا مخصص آن[1]؟

تذکر: دو[2] ظهوری که با یکدیگر متعارض هستند در عام، ملحوظ است نه در خاص.

دو ظهور در جانب عام وجود دارد ـ ظهور در عموم و ظهور در استمرار ـ و ما باید از «احدهما» رفع ید نمائیم یا از عموم افرادش صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم زید از ابتدا از نظر حکم اکرام، داخل اکرم العلماء نبود و خاص بعدی، مخصص عام است یا این که بگوئیم خاص، ناسخ است یعنی: عموم «اکرم العلماء» را حفظ نمائیم و بگوئیم: اکرام تمام علما ـ حتی زید ـ واجب بود منتها از امروز[3] وجوب اکرام زید، نسخ شد.

بعضی گفته‌اند: تخصیص بر نسخ، مقدم است باید عام را تخصیص زد و از عموم، رفع ید نمود و استمرار حکم را رعایت کرد و دلیلشان «کثرت تخصیص و قلت نسخ» است یعنی: کثرت تخصیص، سبب تضعیف دلالت عام بر عموم می‌شود[4] پس کأنّ دلالت بر استمرار حکم، اظهر از دلالت عام بر عموم است لذا باید مرتکب تخصیص شد نه نسخ ـ دلالت دلیل بر دوام و استمرار، اقوا و اظهر از دلالت عام بر عموم است.

مصنف ﷺ: کسانی که در تعارض عام و مطلق، تقیید مطلق را ترجیح می‌دادند[5]، دلیل یا وجه عقلی که اقامه نمودند، این بود: دلالت عام بر عموم، تنجیزی اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید است.

---

۱ ـ سؤال: ثمرهٔ بین نسخ و تخصیص چیست؟ پاسخ سؤال را در جلد سوّم ایضاح الکفایه صفحهٔ ۵۲۳ بیان کردیم.

۲ ـ ظهور «اکرم العلماء» در عموم افراد و ظهور آن در استمرار وجوب اکرام تمام علما.

۳ ـ یعنی: بعد از ورود خاص.

٤ ـ کأنّ چندان اطمینانی به عموم عام نیست.

۵ ـ و می‌گفتند: باید مطلق را مقید و عموم عام را حفظ نمود.

.....

طبق همان دلیل در بحث فعلی[1] هم باید مرتکب نسخ شوند نه تخصیص زیرا دلالت دلیل بر استمرار[2] به سبب اطلاق است[3] و اگر به سبب اطلاق شد، معلق بر عدم بیان قید است و چنانچه معلق بر عدم بیان باشد، عین همان کلام قبل در «ما نحن فیه» جاری می‌باشد، ممکن است در محل بحث، وجود عام، بیان قید باشد وقتی بیان قید شد پس مقتضی برای اطلاق وجود ندارد نتیجتاً مقتضی برای استمرار، محقق نیست. خلاصه، این که طبق دلیل قبل در بحث فعلی باید نسخ را بر تخصیص، مقدم نمود ـ یعنی: به وسیلهٔ عام، خاص قبلی را نسخ می‌کنیم و همچنین به وسیلهٔ خاص بعدی، عام قبلی را نسخ می‌نمائیم.

تذکر: آنچه را اخیراً ذکر کردیم در رابطه با دلیل قبل بود.

اما راجع به مسألهٔ کثرت تخصیص و قلت نسخ: ما هم قبول داریم که کثرت تخصیص، باعث می‌شود، دلالت عام بر عموم، ضعیف شود لکن باید توجه داشت شرطش این است که در ذهن اهل محاوره، چنان باشد به طوری که کثرت تخصیص، قرینه شود بر این که عام، تخصیص خورده ـ یعنی: قرینه‌ای محفوف به کلام باشد.

اگر همه، کثرت تخصیص و قلت نسخ را بدانند به نحوی که دلالت عام بر عموم در نظر آن‌ها ضعیف شود، مسأله، مورد قبول است و الاکثرت تخصیص و قلت نسخ ـ در عالم واقع ـ سبب نمی‌شود دلالت عام بر عموم در نظر عرف و اهل محاوره، تضعیف شود.

خلاصه: کثرت تخصیص و قلت نسخ، وقتی باعث اقوائیت و اظهریتِ «استمرار» می‌شود که در نظر اهل محاوره، مرتکز شود به نحوی که خودش یک قرینهٔ محفوف به کلام باشد تا بتوان گفت دلالتش بر استمرار، اظهر از دلالت عام، بر عموم است.

---

۱ ـ که امر، دائر بین نسخ و تخصیص است.

۲ ـ چه در جانب عام و چه در جانب خاص.

۳ ـ نه «بالوضع».

ثم إنه بناء على إعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها [بعموماتهما] و الملزم نسخها [نسخهما] بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى [١].

تخصيص عمومات كتاب و سنت

[١]ـ در تخصيص، عدم حضور وقت عمل به عام، معتبر است فرضاً اگر وقت عمل به عامی ـ مانند: اكرم العلماء ـ ده روز پيش بوده لكن امروز بخواهيم براى آن، مخصصى ـ مانند: لا تكرم زيداً العالم ـ ذكر نمائيم، مستلزم تأخير بيان از وقت حاجت[1] و قبيح است. پس لازم است كه مخصص هر عام، قبل از حضور وقت عمل به آن صادر شود[2].

با توجه به مقدمهٔ مذكور، اشكالى مطرح شده كه اينک به بيان آن مى‌پردازيم:

بيان اشكال: عمومات فراوانى در كتاب، وارد شده[3] لكن اخبار خاصى هم دهها سال بعد، از لسان ائمه عليهم السلام ـ بعد از حضور وقت عمل به آن عمومات ـ صادر شده كه اگر بنا باشد، آن اخبار، مخصِص عمومات باشند، مستلزم تأخير بيان از وقت حاجت و قبيح است پس لابد آن اخبار خاصه در حكم ناسخ است و حال آن كه بناء علما و اصحاب بر نسخ نيست ـ **ولو قيل بجواز نسخهما [اى الكتاب و السنة] بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى**[4] ـ بلكه آن اخبار خاصه را مخصص عمومات قرآن ـ يا سنت نبوى ـ مى‌دانند.

---

١ ـ الف: بناءً على اشتراط التخصيص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام.

ب: زيد، حكماً تحت «اكرم العلماء» نبوده فرضاً ده روز، مورد تكريم واقع شده اما امروز مولا فرموده: لا تكرم زيداً.

٢ ـ و الا اگر بعد از زمان عمل به عام، صادر شود، لابد آن خاص، ناسخ عام است نه مخصص.

٣ ـ و همچنين عموماتى از لسان نبى مكرم «ص» صادر شده.

٤ ـ للزوم كثرة النسخ ح و هو خلاف فرض القلة. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٣٤/٢.

فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها، و استكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً و إن كان داخلاً فيه ظاهراً، و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار[1] و الدوام أيضاً، فتفطن[2] [۱].

خلاصه: اگر آن اخبار خاصه، مخصص باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است و اگر بگوئید ناسخ هستند برخلاف بناء علما و اصحاب است ـ**لبعد النسخ الكثير في الشريعة الواحدة**[3].

[۱] ـ **جواب:** این که عدم حضور وقت عمل به عام در تخصیص، معتبر می‌باشد به خاطر این است که تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح می‌باشد لکن باید توجه داشت که «قُبح» وقتی محقق است که در اخفاء تخصیص، مصلحتی نباشد یا در اظهار آن مفسده‌ای وجود نداشته باشد.

مثال: فرض کنید «اکرم العلماء» صادر شده اما در «عالِم واقع»، زیدِ عالم «حکماً» خارج از تحت عام است لکن بیان این مسأله، دارای مفسدهٔ شدیدی هست یا این که در

[۱ ـ متعلق بـ «ظهور» والباء فی«باطلاقها» للسببية ومتعلق بـ «ظهور» ايضاً، يعنى: رفع اليد بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات فی الاستمرار الثابت بسبب اطلاقها الازمانی لما مرّ من ان للعام ظهوراً وضعياً فی‌الافراد و اطلاقياً فی الاحوال و الازمان و الخصوصات الواردة بعد العام ترفع اطلاقه الازمانی.

۲ ـ لعله اشارة الى ضعف الوجه الثانی و هو النسخ بالمعنى المزبور لانه تخصيص حقيقة، اى: بيان للحكم الواقعی الذی هو مؤدى الخاص اذ المفروض ان العام لم يكن مراداً جدياً ـ و حكماً واقعياً فعلياً ـ حتى ينسخ بالخاص بل كان العمل به مبنياً على اصالة. العموم] ر.ک: منتهى الدراية ۲٦٤/۸.

۳ ـ ر.ک: كفاية الاصول محشى به حاشية مرحوم مشكينى ٤۰٥/۲.

.....

اخفاء این امر[1]، مصلحت بالاتری نهفته است که در این موارد[2] اگر مولا تخصیص را به تأخیر اندازد، هیچ قبحی لازم نمی‌آید[3] نتیجتاً با بیان مذکور، آن اشکال، دفع می‌شود و امکان دارد اخبار خاصی که بعد از زمان عمل به عام، صادر شده، مخصص باشد و تأخیر بیان از وقت حاجت هم ضرری نداشته باشد زیرا شاید در اخفاء آن، مصلحت اقوائی بوده کما این که بسیاری از احکام تدریجاً بیان شده و در صدر اسلام، مصلحتی در اظهار آن نبوده پس به برکت اخبار صادره از ائمه علیهم‌السلام معلوم می‌شود آن افراد از اول، از تحت عام، خارج بوده و عام، مخصص بوده و آن افراد در واقع، مراد نبوده‌اند[4].

تذکر: با توجه به همان مسأله ـ که محتمل است مصلحت در اخفاء مخصص بوده و یا ... ـ ممکن است، قائل شد که آن اخبار خاصه، ناسخ عمومات کتاب و سنت باشند یعنی: تا زمان ظهور اخبار، آن افراد در حکم عام، داخل بوده‌اند ـ به ملاحظهٔ مصلحت در اخفا یا مفسده در اظهار ـ لکن به واسطهٔ اخبار خاصهٔ وارده در لسان ائمه علیهم‌السلام نسخ، تحقق پیداکرده یعنی: آن حکم، منقطع شده ـ استمراری که از آن فهمیده می‌شد به واسطهٔ اخبار، مرتفع شد.

سؤال: تفاوت آن نسخ با آن تخصیص چیست؟

تفاوتش این است که: در مورد تخصیص، کشف می‌شود که خاص از اول، مراد نبوده و حکم عام، ظاهری بوده لکن بعداً کشف خلاف شده. به خلاف نسخ که حکم واقعی آن

---

۱ ـ یعنی: مسألهٔ تخصیص.

۲ ـ یعنی: در مواردی که: در تأخیر بیان، یک مصلحت اقوا یا در اخفاء آن مفسده‌ای هست.

۳ ـ بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات.

٤ ـ گرچه عام ظاهراً ـ تا وقتی مخصص، معلوم نبوده ـ شامل آن افراد هم بوده است.

. . . . . .

فرد[1] در حقیقت، همان بوده و کشف خلافی محقق نشده فتأمل جیداً.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در پایان بحث مذکور، چنین فرموده‌اند: حاصله ان جعلها مخصصة للعمومات و ان کان ینافی قاعدة قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة فی ابتداء النظر الا ان المبرهن علیها فی محلها انها فیما لم تقتضی المصلحة تأخیره عن وقت الحاجة و العمل و الا فلا قبح فیه اصلاً فیکون تکلیف الناس ما یقتضیه ظواهر الکتاب و السنة اتکالاً علی الاصول اللفظیة و لا غرو فیه اصلاً فانه کما اقتضت المصلحة بدرج احکام الاسلام و الرجوع الی الاصول العقلیة قبل البیان حتی ورد انهم فی صدر الاسلام ماکانوا مکلفین الا بالتوحید و اعتقاد الرسالة فی مرة عشرین سنین کذلک اقتضت تأخیر البیان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر و التأمل فی الآثار و الاخبار یوجب القطع بذلک فانه رب عام نبوی و خاص عسکری و لا سیما ما دل علی ان الحجة المنتظر عجل الله فرجه اذا ظهر یحکم ببطون کلام الله و ربما بما انطوت علیه صحیفة فاطمة علیها السلام کما یظهر من روایة جابر و غیرها و ما ورد فی اخفاء علی علیه السلام ما جمعه من الآیات ضرورة عدم نسخ الدین فی زمان ظهوره علیه السلام فلیس الوجه فی ذلک الا ان الائمة کانوا مأمورین باظهار ما اظهروه فی از منتهم علی حسب ما تقتضیه المصلحة الا ان هذا الوجه کما یصحح التخصیص یصحح النسخ ایضاً بالتزام ایداع النبی صلی الله علیه و آله الناسخ عند الامام علیه السلام کی لا ینافی تکمیل الدین فی زمان النبی صلی الله علیه و آله و کون الوصی حافظاً لما بلغه الرسول صلی الله علیه و آله فلا یحصل لنا القطع ح باغلبیة التخصیص لکن بناء الفقها علی الحمل علی التخصیص دون النسخ ثم ان ما ذکر لا یختص بالمخصصات المذکورة بل یجری فی جمیع الصوارف المتأخرة عن ازمنة العمل بالظواهر[2].

---

۱ ـ ولو واقعی ثانوی.

۲ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۳٤/۲.

فصل

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الإثنين، و أما إذا كان بين الزائد عليهما فتعينه ربما لا يخلو عن خفاء، و لذا وقع بعض الأعلام في اشتباه و خطأ، حيث توهم أنه إذا كان هناك عام و خصوصات و قد خصص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه و بين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة إلى عموم و خصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة و تقديم الراجح منه و منها، أو التخيير بينه و بينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها [١].

در انقلاب نسبت

[١] ـ **تذكر:** قبلاً به نحو تفصيل بيان كرديم كه اگر دو دليل با يكديگر متعارض اما احدهما «اظهر» باشد، اشكالى در تعيين اظهر وجود ندارد يعنى: اظهر بر ظاهر، مقدم مى‌شود ـ ظاهر را بر اظهر، حمل مى‌نمايند ـ لكن اين مسأله در صورتى است كه تنافى، بين «دو دليل» باشد نه بيش از دو دليل.

اگر تعارض، بين بيش از دو دليل باشد ـ مثل اين كه يک عام و دو خاص باشد ـ تعيين اظهر «لا يخلو عن خفاء»، محل اشكال واقع شده و براى بعضى از اعلام[1]، اشتباه و خطائى هم رخ داده زيرا ايشان توهم نموده‌اند كه فرضاً اگر يک عام و دو خاص داشته باشيم كه با يكديگر متعارضند و آن عام به وسيلهٔ يكى از دو خاص، تخصيص خورده باشد در اين صورت، لازم است كه نسبت عام مخصّص[2] را با خاص ديگر ملاحظه نمود چون ممكن است نسبت بين آن عام و خاص ديگر، منقلب شده باشد[3].

---

١ ـ المراد من بعض الاعلام الذى وقع فى اشتباه و خطاء هو بعض معاصرى الشيخ اعلى الله مقامه و الظاهر انه النراقى رحمه الله. ر.ک: عناية الاصول ١١٨/٢.

٢ ـ يعنى: عامِ بعد از تخصيص نه قبل از تخصيص.

٣ ـ يک عام داشتيم و دو خاص كه نسبت بين عام و هر يک از خاصين، عموم و خصوص مطلق ←

. . . . . .

مثال: آن سه دلیل متعارض ـ عام و دو خاص ـ را به ترتیب، چنین فرض کنید: الف: **اکرم العلماء.** ب: **لا تکرم الفساق من العلماء.** ج: **لا تکرم النحویین من العلماء.**

قبل از تخصیص، نسبت بین دلیل «الف» و «ب» عموم و خصوص مطلق است و همچنین نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق می‌باشد. فرض کنید، عام مذکور را با «**لا تکرم الفساق من العلماء**» تخصیص زدیم و گفتیم مقصود از «**العلماء**» علماء عدول است و علماء فاسق، تحت **اکرم العلماء** نیستند. اکنون که می‌خواهیم **اکرم العلماء** را با خاص دیگر ـ یعنی: **لا تکرم النحویین** ـ نسبت سنجی نمائیم، بعض الاعلام توهم نموده و فرموده‌اند باید نسبت بین عام تخصیص خورده و **لا تکرم النحویین** را ملاحظه نمود و بدیهی است که نسبت بین «**اکرم العلماء**» بعد از تخصیص[1] و «**لا تکرم النحویین**» عموم و خصوص من وجه است یعنی: بعد از تخصیص فقط علماء عدول، تحت «**اکرم العلماء**» می‌باشد و نسبت بین آن و بین «**لا تکرم النحویین**» عموم و خصوص من وجه است یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص عام با خاص اول، نسبت بین عام مخصَص و «**لا تکرم النحویین**»، به عام و خاص من وجه، منقلب شد چون دارای دو مادهٔ افتراق و یک مادهٔ اجتماع هستند. عالمِ نحوی فاسق، مشمول **لا تکرم النحویین** است نه **اکرم العلماء**[2] و عالم عادل غیر نحوی ـ فقیه عادل ـ مشمول **اکرم العلماء** می‌باشد و در یک مورد هم متعارضند

← بود، وقتی عام را با یکی از آن دو خاص، تخصیص زدیم، «بعض الاعلام» می‌گوید در این حالت باید نسبت عام تخصیص خورده را با خاص دیگر ملاحظه نمود به عبارت دیگر: باید نسبت بین آنچه در تحت عام، باقی مانده با خاص دیگر ملاحظه شود چون امکان دارد، نسبت، منقلب شده باشد.

۱ ـ به فساقِ علما.

۲ ـ چون فرض ما این است که **اکرم العلماء** به فساق، تخصیص خورده و فساق از تحت آن، خارج شده‌اند.

.....

و آن: عالمِ عادلِ نحوی می‌باشد یعنی: اکرم العلماء العدول می‌گوید باید او اکرام شود اما لا تکرم النحویین می‌گوید نباید او اکرام شود.

همان طور که مشاهد نمودید، قبل از تخصیص[1]، نسبت، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص، نسبت، به عموم و خصوص من وجه، منقلب شد ـ نتیجتاً باید همین نسبت را رعایت نمود ـ و بدیهی است که «ظاهر» و «اظهر» هم نداریم بلکه عامین من وجه از نظر ظهور، مساوی هستند و باید دید کدامیک راجح است، همان را مقدم داشت و چنانچه راجح در میان نباشد در عمل به عام یا خاص دیگر مخیر هستید.

تذکر: بعض الاعلام فرموده‌اند: مگر این که بعد از تخصیص، نسبت، منقلب نشود[2] که در این صورت «خاص» اظهر و عام، ظاهر است و به وسیلهٔ خاص، عام را تخصیص می‌زنیم.

مثال: فرض کنید یک عام و دو خاص به این صورت داریم: الف: **اکرم العلماء.** ب: **لا تکرم النحویین.** ج: **لا تکرم الاصولیین.**

سه دلیل مذکور، با یکدیگر متعارضند که نسبت بین آن عام و هر یک از دو خاص، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق است و چنانچه عام مذکور را با یکی از خاصین، تخصیص بزنیم باز هم نسبت، همان عموم و خصوص مطلق است یعنی: نسبت، منقلب نمی‌شود که در فرض مذکور، هم با خاص «ب» می‌توان عام را تخصیص زد و هم با خاص «ج» ـ هر دو خاص، نسبت به عام «اظهر» هستند.

آنچه را بیان کردیم کأنّ اجمال و خلاصه‌ای از فرمایش بعض الاعلام بود لکن مصنف، آن را رد نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

---

۱ ـ به وسیلهٔ خاص «ب».

۲ ـ یعنی: نسبتی که قبل از تخصیص، بین عام و این خاص بود، به قوت خود باقی باشد.

و فيه: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، و تخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره، و إن انثلم به حجيته، و لذلك[1] يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبة إليه[2] [۱].

[۱] ـ **اشکال:** در محل بحث با یک عام و دو خاص، مواجه هستیم که هرکدام دارای یک ظهور هستند و تعارض، بینِ «ظهورات» آن‌ها هست نتیجتاً وقتی «اکرم العلماء» را با «لا تکرم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، باز هم اکرم العلماء در «عموم» ظهور دارد[3]. منتها بعد از تخصیص، «حجیتِ» ظهور مذکور فرق می‌کند یعنی: دیگر «اکرم العلماء» نسبت به فساق، حجیت ندارد نه این که اصلاً در فساق «ظهور» نداشته باشد زیرا فرض ما این است که: تخصیص به وسیلهٔ مخصص منفصل[4]، صورت گرفته ـ نه متصل[5] ـ یعنی: به مجرد این که عام، صادر شد، ظهورش هم

[۱ ـ ای و لاجل عدم انثلام ظهوره بذلک.

۲ ـ فلابد و ان یلاحظ النسبة بینه و بین سائر الخصوصیات من حیث ذاته لا من حیث کونه مخصصاً]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۳۶/۲.

۳ ـ شامل عالم عادل و فاسق می‌شود.

٤ ـ به خلاف مخصص متصل، مثلاً اگر مولا بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق» از ابتدا ظهور عام مذکور فقط در علماء غیر فاسق است یعنی: مخصص متصل، مانع انعقاد ظهور عام در عموم می‌شود. به خلاف مخصص منفصل، مثلاً اگر مولا بگوید «اکرم العلماء» سپس بفرماید «لا تکرم الفساق من العلماء» در این صورت به مجرد صدور عام برای آن، ظهور در عموم ـ یعنی: در عالم عادل و فاسق ـ منعقد می‌شود و مخصص بعدی، مانع انعقاد ظهور برای آن نمی‌شود. البته لازم به ذکر است که مخصص منفصل ـ یعنی: لا تکرم الفساق من العلماء ـ مانع حجیت عام مذکور در عالم فاسق می‌شود.

٥ ـ لیس المراد بالمتصل هنا ما یراد به ـ فی مثل قولهم: ان للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء ما دام متشاغلاً به ـ من الاتصال و الانفصال الحسیین بل المراد بهما وحدة الجملة و تعددها. و علیه فقول القائل «لا تکرم الفلسفیین» من مثل «اکرم العلماء، لا تکرم الفسلفیین» منفصل لتعدد الجملتین و ان اتصلت الثانیة بالاولی حساً ... ر.ک: منتهی الدرایة ٤۷۷/۳.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي [1] لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟ [١].

منعقد گشت به عبارت دیگر: ابتداکه مولا فرمود «اکرم العلماء» آن عام در عموم ظهور پیداکرد، شامل عالم عادل، فاسق، نحوی و امثال آن شد سپس که «لا تکرم الفساق من العلماء» صادر شد و به وسیلهٔ آن، عام را تخصیص زد، تخصیص مذکور، موجب نمی‌شود اصل ظهور عام از بین برود [2] لکن نقش خاص هم این است که ظهور اکرم العلماء را نسبت به عالم فاسق از «حجیت»، ساقط نمود پس بعد از تخصیص هم ظهور عام ـ در عموم ـ به قوت خود، باقی هست، نتیجتاً باز هم بین آن عام و خاص دیگر ـ یعنی: لا تکرم النحویین ـ تعارض وجود دارد، نسبت بین آن دو هم عموم و خصوص مطلق است، انقلاب نسبت هم حاصل نشده پس هنوز هم «لا تکرم النحویین» اظهر و آن عام، ظاهر است و باید با خاص بعدی [3]، آن را تخصیص بزنیم [4] نه این که سراغ مرجحات برویم و اگر مرجحی نبود، قائل به تخییر شویم.

نتیجه: همیشه تعارض، بین ظهورات است و بعد از تخصیص هم اکرم العلماء در عموم، ظهور دارد ولی نسبت به عالم فاسق «حجیت» ندارد نتیجتاً به وسیله خاص بعدی هم آن را تخصیص می‌زنیم. بدون این که انقلاب نسبت، محقق شود.

[١] ـ **اشکال:** بعد از آن که اکرم العلماء با دلیل قطعی ـ مانند لا تکرم الفساق من

---

١ ـ الظاهر ان وجه التخصیص بالقطعی فی نظر المستشکل هو ان المخصص اذاکان قطعیاً فیحصل القطع ح بعدم کون العام مستعملاً فی العموم فکیف یکون ظاهراً فیه و لا ینثلم بالمخصص ظهوره. ر.ک: عنایة الاصول ١٢٣/٦.

٢ ـ چون ظهور برای عام، منعقد و مستقر شد.

٣ ـ یعنی: لا تکرم النحویین.

٤ ـ نتیجتاً «اکرم العلماء» را به وسیلهٔ آن دو خاص ـ لا تکرم الفساق من العلماء و لاتکرم النحویین ـ تخصیص می‌زنیم.

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، و إلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي، لجواز استعماله حينئذ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، و أصالة عدم مخصص آخر لا توجب إنعقاد ظهور له، لا فيه و لا في غيره من المراتب، لعدم[1] الوضع و لا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها و عدم نصب قرينة عليها.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، و هو غير ظهور العام فيه في كل مقام [۱].

العلماء ـ تخصیص زده شد، یقین پیدا می‌کنیم که آن عام در عموم علما استعمال نشده[2] لذا وقتی در عموم استعمال نشده چگونه می‌گوئید ظهورش در عموم به قوت خود، باقی هست؟

[۱] ـ جواب: بعد از تخصیص، آنچه برای ما معلوم می‌شود، این است که: عام در عموم، استعمال شده[3] اما مولا عموم آن را اراده نکرده پس بین «استعمال» و «اراده»، فرق است یعنی: ممکن است کلامی در معنائی استعمال شود اما ارادهٔ جدی نسبت به آن نباشد ـ در محل بحث «اکرم العلماء» در عموم استعمال شده ولی از آن «عموم» اراده نشده.

---

۱ ـ هذا و ما بعده ـ مما عطف عليه ـ كلاهما تعليل لقوله: «لا توجب انعقاد ظهور» و الاول اعنى عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازية العام المخصص. و الثانى ـ اعنى عدم القرينة المعينة ـ لوضوح ان شأن الخاص اخراج مدلوله عن العام و لا يدل على ان المراد من العام بعد التخصيص هو تمام الباقى ام بعضه. ر.ک: منتهى الدراية ۲۷۹/۸.

۲ ـ «... و معنای آن، همان مقدار بعد از تخصیص است پس باید نسبت بین آن و خاص دیگر ملاحظه شود بعد از تخصیص». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳۲٤/۲.

۳ ـ لا فادة القاعدة الكلية ليعمل بها عند الشك فى التخصيص.

. . . . . .

قوله: «و الا لم یکن وجه فی حجیته فی تمام الباقی...».

اگر عام در عموم ـ یعنی: در تمام موضوع له ـ استعمال نشده بلکه در «باقی» استعمال شده پس در «تمام الباقی» هم ظهور و حجیت ندارد زیرا معنای مجازی آن، متعدد است، فرض کنید مولا فرموده: اکرم العلماء و سپس گفته «لا تکرم زیداً العالم»، بعد از تخصیص اگر عام در عموم، استعمال نشده چه دلیلی دارید که عام در غیر زید، حجت باشد؟

در عموم که استعمال نشده، آیا در تمام افراد، غیر از زید، استعمال شده یا این که در مرتبه‌ای پائین‌تر از آن استعمال شده؟

به عبارت واضح‌تر: فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم»، تخصیصی هم یقیناً نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، می‌دانید عام مذکور که موضوع له آن فرضاً هزار نفر است در هزار عالم، استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ... .

خلاصه: تمام مراتب مذکور، محتمل است و قرینهٔ معینة المراد هم نداریم لذا می‌گوئیم حجیت عام در «تمام الباقی» دلیل بر این است که عام در «عموم» استعمال شده[1] منتها وقتی زید، خارج شد، نسبت به او حجیت ندارد اما در غیر زید ـ تمام الباقی ـ حجت است و عام در آن‌ها استعمال شده[2].

---

۱ ـ برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایة، جلد سوم، صفحهٔ ۳۷٤ به بعد، مراجعه نمائید.

۲ ـ و الا اگر تخصیص، قرینه بر این باشد که عام در عموم، استعمال نشده، خصوصات هم که متعدد ←

. . . . . .

قوله: «و اصالة[۱] عدم مخصص آخر لا توجب[۲] انعقاد ظهور له، لا فيه و لا فی غيره من المراتب لعدم الوضع و لا القرينة المعينة لمرتبة منها كما لايخفى لجواز[۳] ارادتها و عدم نصب قرينة عليها».

اصالت عدم مخصص هم باعث نمی‌شود که برای عام، ظهوری در «تمام الباقی» حاصل شود زیرا نسبت به تمام الباقی نه دارایِ «وضع» است و نه قرینهٔ معیّنه دارد[۴].

← است و نمی‌دانیم کدام مرتبه از خاص، اراده شده نتیجتاً عام، مجمل می‌شود و در هیچ یک از مراتب خاص حجیت ندارد.

[۱ ـ هذا تعریض بشیخنا الاعظم «قده» حیث اثبت ظهور العام فی تمام الباقی باصالة عدم التخصیص بمخصص آخر، فلا مانع ح من التمسک بالعام فی تمام الباقی و ملاحظة هذا العام المخصص مع الخاص الآخر و علیه فلا یلزم انقلاب النسبة حتی لو بنینا علی صیرورة العام مجازاً بالتخصیص.

۲ ـ هذا رد کلام الشیخ و حاصله: ان اصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام فی تمام الباقی لان منشأ الظهور اما الوضع و اما القرینة و کلاهما مفقود کما هو واضح و لیس للظهور موجب آخر. و قد تقدم منه فی العام و الخاص تفصیل ذلک کما اشرنا الی عبارته آنفاً.

۳ ـ یعنی: یمکن ان یرید المتکلم مرتبة خاصة من مراتب التخصیص و لم ینصب قرینة علیها فلا یکون العام بعد التخصیص ظاهراً فی شیءٍ من المراتب حتی یکون حجة فیه]. ر.ک: منتهی الدرایة ۲۷۸ـ۲۷۹/۸.

٤ ـ (... و در محل خود، این معنا واضح شده و بعضی گفته‌اند که تمام الباقی چون «اقرب المجازات» است لهذا لفظ، بعد از تخصیص، ظاهر است در آن و این هم مخدوش است زیرا «اقرب المجازات» بودن باعث این نمی‌شود که برای معنای مجازی، قرینهٔ معینه باشد.

«و بالجمله» با این که ممکن است استعمال عام در تمام ما وضع له باشد و ظهور به ملاحظهٔ این باشد و تخصیص از مراد باشد نه مستعمل فیه، وجهی برای این مذکورات نیست پس چون عام، مستعمل است ←

فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً، ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها[1]، فلا بد حينئذ

قوله: نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام[2] في مقام البيان قرينة على ارادة التمام و هو[3] غير ظهور العام فيه في كل مقام.

«بلی در بعضی مقامات می‌شود که قرینه باشد برای این که مراد از عام، تمام باقی است و آن، جائی است که عام در مقام بیان تمام مراد، واقع شده باشد و قرینه برخلاف، نصب نشده باشد نظیر مقدمات حکمت در مطلقات ولکن این دلالت، نادر است و همیشه در هر

← در عموم موضوع له خود ولو بعد از تخصیص پس باید همیشه ملاحظهٔ نسبت آن با دلیل دیگر به حسب همین معنای عام باشد نه به حسب آنچه عام در آن، حجت است بعد از تخصیص). ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حوئینی ٣٢٤/٢.

١ ـ کما اذا ورد اکرم العلماء و لا تکرم فساقهم و یکره اکرام عدولهم فان اللازم من تخصیص العام بهما بقائه بلا مورد بخلاف مثل اکرم العلماء و لا تکرم النحوی البصری و لا تکرم النحوی الکوفی حیث انه بعد تخصیص العام بکلا التخصیصین یبقی تحت العام افراد کثیرة فلا یلزم استهجان. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٣٧/٢.

[٢ ـ هذه احدی مقدمات الحکمة المثبتة بکون المراد تمام الباقی بعد التخصیص و الاولیٰ ان یقال: «مع کون المتکلم بهذا العام فی مقام البیان».

٣ ـ ای: و عدم نصب قرینة ـ مع کون المتکلم بالعام فی مقام البیان ـ غیر ظهور العام فی تمام الباقی فی جمیع الموارد کما هو المدعیٰ اذ المدعیٰ ظهور العام المخصص بنفسه فی تمام الباقی لا بمعونة قرینة خارجیة. ولو ابدل قوله: «و هو» بـ «ولکن» و نحوه کان ادل علی عدم تمامیة ما استدرکه فی «نعم» فی جمیع الموارد و علی هذا فالاشکال المتقدم من صیرورة العام مجملاً ـ لو لم یکن حقیقة بعد التخصیص ـ باقٍ علی حاله]. ر.ک: منتهی الدرایة ٢٨٠/٨.

من معاملة التباين بينه و بين مجموعها و من ملاحظة الترجيح بينهما و عدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه و بين مجموعها لا جميعها، و حينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً[1] أو تخييراً، فلا تغفل[2].

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة [۱].

عام نیست و این، غیر آن دلالت عام است بر تمام باقی از جهت وضع»[3].

[۱]ـ[4] «و بالجمله آنچه در تمام عمومات، طبعاً جاری و ساری می‌باشد، دلالت عام

[۱ ـ لو كان.

۲ ـ لو لم يكن. و حينئذ لو لم يلزم الاستهجان بمخصص واحد و كان المخصصان زايداً فی مقام التخصيص لاجل الاستهجان فلابد من التخصيص بتمام مخصص واحد و نصف او ثلث او ربع و هكذا من مخصص آخر او من التخصيص ببعض من كلا المخصصين و امتياز ذلک كله بعهدة الفقيه و الله العاصم. ثم ان الترجيح و التخيير هنا لماكان بين العام و مجموع المخصصات فلابد من ترجيحه عليها من مرجح له على مجموعها و لو لم يكن له مرجح على كل منها فلا اشكال فی تقديمه اذاكان اقوى من الكل وكذا فی تقديمها عليه لوكانت اقوى منه كما لا اشكال فی التخيير فی صورة مساواة سنده مع سند الكل و الظاهر ايضاً ترجيحه اذاكان سنده مساوياً مع سند بعضها و اقوى من الآخر لاشتمالها ح على الاضعف. و المركب من الاضعف و المساوی اضعف كما ان الظاهر ترجيحها اذاكان سنده مساوياً لسند بعضها و اضعف من الباقی اذ المركب من المساوی و الاقوى اقوى. و اذاكان سنده اضعف من البعض و اقوى من الاخر فالتخيير اذا المركب من الاضعف و الاقوى لا يكون اضعف و لا اقوى]. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۳۷/۲.

۳ ـ ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينی ۳۲٤/۲.

٤ ـ آنچه در توضيح كلام مصنّف «ره» آمده، متن شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينی با اندكی تغيير در بعضی از كلمات است ـ ۳۲۵/۲.

.....

(بالوضع) بر عموم است پس در مقام معارضه هم همان، مناط است پس باید همان را با تمام مخصص‌ها علی حده ملاحظه نمود و نسبت که اعم و اخص و موجب اظهریت خاص است، موجب می‌شود، عام به وسیلهٔ هر یک از مخصص‌ها تخصیص زده شود چه سند مخصص‌ها قطعی باشد چه ظنی و کذلک دلالت آن‌ها، فرقی بین مخصص قطعی و ظنی در این جهت نیست پس عام، مخصَّص می‌شود به واسطه مخصِّص‌ها تا جائی که مستلزم تخصیص اکثر نباشد و خروج غالب افراد، لازم نیاید و عام به موارد نادر، منحصر نشود زیرا اگر از تخصیص، خروج تمام افراد لازم آید، تخصیص، خلاف ظاهر است زیرا چنانچه مولا حکم یک فرد یا دو فرد را به عنوان مثل اکرم العلماء گفته باشد و بعد از تخصیص به (نحوی) و (فساق) و غیره معلوم شود که مراد از علما یک نفر یا دو نفر بوده، قبیح است پس خاص بر عام، مقدم است مادامی که تخصیص اکثرِ قبیح، لازم نیاید بنابراین اگر در موردی عامی وارد شده و خصوصات کثیره هم صادر شده که اگر تمام آن‌ها را بر عام، مقدم داریم، تخصیص اکثر لازم می‌آید ـ وکذلک ممکن است که یک مخصص باشد لکن به شکلی باشد که همهٔ افراد عام، خارج شود ـ پس در این موارد، نسبت عام و خاص، حکم تباین را دارد، باید معاملهٔ تباین نمود یعنی: اگر مرجحی هست به آن رجوع می‌کنیم و اگر مرجحی نباشد ـ یا بنابر وجوب ترجیح نباشد ـ بین عام و خاص، مخیر هستیم پس اگر خاص‌ها اختیار شد، عام، طرح می‌شود لکن اگر عام، اختیار شد و خاص، متعدد شد، تمام مخصص‌ها را طرح نمی‌نمایند بلکه مختار است که: طرح نماید از مخصصات، آن مقداری که در باقی، تخصیص اکثر، لازم نیاید پس یک مخصص یا ازید را طرح می‌نمایند و به عام و به باقی مخصص‌ها عمل می‌کنند.

وجه این مطلب که نباید تمام مخصص‌ها را طرح نمود، این است که عام، منافاتی با

و قد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامّان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، و أنه لا بد من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح و التخيير بينهما، و إن انقلبت النسبة بينهما إلى

تمام مخصص‌ها (فرداً فرد) نداشت بلکه با مجموع من حیث المجموع تباین داشت و مخیر بود بین عام و مجموع مخصص‌ها و با طرح یک مخصص یا ازید، منافات، تباین و تخصیص اکثر، مرتفع می‌شود.

«و بالجمله»: مختار است تمام مخصص‌ها را ـ جمعاً ـ اخذ و عام را (بالمرة) طرح نماید یا این که عام را اخذ نماید و طرح نماید از مخصص‌ها به مقداری که از تخصیص عام به باقی، محذور تخصیص اکثر، لازم نیاید و در این صورت در مقام طرح مخصص‌ها چه بسا بین مخصص‌ها معارضه و مطارده می‌شود و ممکن است در مقام طرح، بعضی را بر بعضی ترجیح دهد[1] مثل این که (قطعی) را اخذ و (ظنی) را طرح نماید یا مرجحات دیگر، مثل این که اشهر را اخذ و خلاف مشهور را طرح نماید و ممکن است که مخیر باشد[2] در مقام طرح مخصصات مطلقا، هر کدام را بخواهد طرح نماید و هر کدام را مایل باشد، مخصص عام، قرار دهد و به آن عمل نماید».

قوله: «هذا[3] فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة»[4].

آنچه را تاکنون بیان کردیم در صورتی بود که نسبت بین متعارضات، متحد باشد.

---

۱ ـ در صورت وجود مرجح.

۲ ـ در صورت عدم وجود مرجح.

[۳ ـ ای: ما ذکرناه من ملاحظة النسبة بین الظهورات یکون فیما اذاکانت النسبة بین الادلة المتعارضة متحدة کما اذاکانت النسبة بینها اخص مطلقاً کقوله: «اکرم الامراء، و لا تکرم الکوفیین منهم، و لا تکرم البصریین منهم» فان النسبة بین کل واحد منهما مع «اکرم الامراء» اخص مطلقاً.

٤ ـ کالامثلة المتقدمة فان النسبة بینها متحدة و هی الاخص المطلق]. ر.ک: منتهی الدرایة ۲۸۵/۸.

العموم المطلق بعد تخصیص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج[1] [١].

[١] ـ گفتیم اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد ـ مثل این که یک عام و دو خاص باشد ـ نسبت بین آن‌ها را قبل از تخصیص[2] در نظر می‌گیریم البته فرض مسأله در صورتی بود که نسبت بین هر یک از دو خاص با عام، متحد ـ یعنی عموم و خصوص مطلق ـ باشد.

از توضیحات ما در فرض قبل، حکم صورتی که نسبت، متحد نباشد، مشخص شد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلک: فرض کنید دو عامِ من وجه و یک خاص مطلق به این شکل داریم:

الف: «اکرم کل عالم». ب: «یستحب اکرام العدول». ج: «یحرم اکرام فساق العلماء».

بین ادلهٔ ثلاثهٔ مذکور، تعارض است زیرا: دلیل اول می‌گوید اکرام تمام علما ـ چه عدول باشند چه غیر عدول ـ واجب است. دلیل دوم هم می‌گوید: اکرام تمام عدول ـ چه عالم باشند چه عالم نباشند ـ مستحب است. دلیل سوم می‌گوید: اکرام فساق علما حرام است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ کما اذا ورد «اکرم العلماء» و «لا تکرم فساقهم» و «یستحب اکرام العدول» فالنسبة بین الاولین عموم مطلق و بین الاول و الثالث عموم من وجه. و اذا خص الاول بالثانی ای العلماء بغیر فساقهم و هو العدول تنقلب النسبة بینه و بین الثالث بالعموم المطلق بعد ماکانت عموماً من وجه ضرورة ان العلماء العدول اخص مطلقاً من العدول فلا یخصص العدول الذی هو مفاد الثالث بغیر علمائهم لاجل الدلیل الاول بل لابد من معاملة النسبة الاولیة و هی العموم من وجه لما ذکره المصنف. و اما مثال عدم انقلاب النسبة فکما اذا ورد «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق منهم» و «یستحب اکرام الشعراء» فان النسبة بین الاول و الثالث عموم من وجه سواء خصص الاول بالثانی ام لا فالحکم فیه کالاول من تقدیم الخاص علی العام و معاملة العموم من وجه بین العامین. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٣٨/٢.

٢ ـ گرچه نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شده باشد.

. . . . . .

نسبت بین وجوب اکرام تمام علما و استحباب اکرام تمام عدول، عموم و خصوص من وجه است زیرا: عالم فاسق، تحت عموم «اکرم کل عالم» و اکرامش واجب است و عادل غیر عالم هم تحت «یستحب اکرام العدول» و اکرامش مستحب است لکن تعارض آن‌ها در عالم عادل است که یک دلیل می‌گوید اکرامش واجب است ولی دلیل دیگر می‌گوید اکرامش مستحب است.

نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق است زیرا دلیل الف می‌گوید اکرام تمام علما ـ عدولاً کانوا او فساقاً ـ واجب است لکن دلیل دیگر ـ یحرم اکرام فساق العلماء ـ می‌گوید اکرام عالم فاسق، حرام است.

نتیجه: سه دلیل داریم که با یکدیگر متعارضند و نسبت بین آن‌ها هم متحد نیست بلکه نسبت دلیل الف و ب عموم و خصوص من وجه است و نسبت بین دلیل الف و ج عموم و خصوص مطلق است.

مصنف ﷺ: از بیان ما در صورت اتحاد نسبت، حکم فرض مذکور ـ تعدد نسبت ـ هم معلوم شد یعنی: عام مطلق را به وسیلهٔ خاص مطلق تخصیص می‌زنیم به عبارت دیگر: به وسیلهٔ «یحرم اکرام فساق العلماء»، «اکرم کل عالم» را تخصیص می‌زنیم و می‌گوئیم: اکرام عالم فاسق، حرام است. وقتی عالم فاسق را از عموم «اکرم کل عالم» خارج نمودیم به «اکرم کل عالم» و «یستحب اکرام العدول» توجه می‌نمائیم و نسبت آن دو را قبل از تخصیص ملاحظه می‌نمائیم یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود لذا در مورد آن‌ها به قواعد باب تعارض عمل می‌نمائیم یعنی: اگر احدهما راجح و دیگری مرجوح بود، راجح را اخذ و مرجوح را طرح می‌نمائیم و چنانچه رجحانی نباشد، مخیر هستیم که به احدهما عمل نمائیم نه این که نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمائیم ـ گرچه ممکن است نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شود.

بیان انقلاب نسبت: در امثلهٔ ثلاثهٔ مذکور گفتیم نسبت «اکرم کل عالم» با «یستحب

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً، لقدم على العامّ الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفي[1] [۱].

اکرام العدول» عموم و خصوص من وجه است وقتی اکرم کل عالم را به وسیلهٔ یحرم اکرام فساق العلماء تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، فقط علماء عدول، تحت آن باقی می‌مانند حال که تخصیص، واقع شد اگر نسبت بعد از تخصیص را ملاحظه کنیم، می‌بینیم نسبت بین وجوب اکرام علماء عدول و «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص مطلق است در حالی که نسبت قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود.

مصنف ﷺ: گرچه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب هم بشود، نباید نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمود بلکه همان نسبت قبل از تخصیص ـ یعنی: عموم و خصوص من وجه ـ ملاحظه می‌شود و دلیلش هم همان است که در بحث قبل[2] بیان کردیم یعنی: همیشه تعارض، بین ظهورات است لذا وقتی اکرم کل عالم با یحرم اکرام فساق العلماء، تخصیص خورد باز هم ظهور اکرم کل عالم در عموم، باقی هست منتها بعد از تخصیص، اکرم کل عالم، نسبت به عالم فاسق حجیت ندارد، به همان تفصیلی که اخیراً بیان کردیم و نیازی به تکرارش نیست.

[۱] ـ مصنف ﷺ استدراک نموده‌اند که: گاهی عامی را تخصیص می‌زنند لکن

---

۱ ـ کما اذا فرض فی المثال الاول ان قول المولی «اکرم العلماء» بعد ما اذا خصص بقوله «لا تکرم فساقهم» لم یبق تحته الافرد واحد او اثنین فحینئذٍ یقدم علی العام من وجه الآخر ای علی قوله یستحب اکرام العدول اذ فی مادة الاجتماع لو قدم العام من وجه الآخر لم یبق ح مورد لقوله «اکرم العلماء» فالعام المخصص ح لقلة افراده صار کالخاص فی النصوصیة فی مورد الاجتماع بالنسبة الی العام من وجه الآخر الظاهر فیه بعمومه. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۳۸/۲.

۲ ـ ر.ک: صفحهٔ ۲۵۷ به بعد.

. . . . . .

چنانچه بخواهند مجدداً آن را تخصیص بزنند، تخصیص ثانی یا مستوعب تمام افراد عام می‌شود یا اگر مستوعب هم نشود، تخصیص اکثر، لازم می‌آید ـ که هیچ کدامش جائز نیست.

در همان مثال قبل، یعنی: الف: «اکرم کل عالم». ب: یستحب اکرام العدول. ج: «یحرم اکرام فساق العلماء». وقتی «اکرم کل عالم» با دلیل ج تخصیص خورد برای عام فقط علماء عدول، باقی می‌ماند حال اگر دوباره بخواهیم به وسیلهٔ دلیل ب ـ یستحب اکرام العدول ـ بر آن عام، تخصیص وارد نمائیم و بگوئیم اکرام عدول هم مستحب است، هیچ فردی برای آن، باقی نمی‌ماند[1] یعنی: مستوعب تمام افراد، عام می‌شود.

گاهی هم مستوعب تمام افراد عام نیست لکن مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد.

مثال: الف: «اکرم کل عالم». ب: «یحرم اکرام فساق العلماء». ج: «یستحب اکرام الهاشمیین». اگر دلیل الف را به وسیلهٔ دلیل ب تخصیص بزنیم، علماء عدول، تحت «اکرم کل عالم»، باقی می‌ماند حال اگر طبق دلیل ج بگوئیم اکرام هاشمی ـ اعم از این که عالم باشد یا نباشد ـ مستحب است و بخواهیم به وسیلهٔ آن، تخصیصی بر اکرم کل عالم، وارد نمائیم، برای «اکرم کل عالم»، چندان فردی باقی نمی‌ماند، فساق که خارج شده و در میان عدول هم فرض کنید اکثریت علما با هاشمیین است اگر دوباره تخصیصی بر آن عام، وارد نمائیم و هاشمیین را از وجوب اکرام علما خارج نمائیم و بگوئیم اکرام هاشمین، مستحب است برای آن، فرد یا افراد قلیلی باقی می‌ماند و اکثراً خارج هستند، این

---

۱ ـ چون فساق به وسیلهٔ تخصیص اول از تحت عام، خارج شد، عدول هم که اکرامشان مستحب است پس «اکرم کل عالم» هیچ مصداقی ندارد.

فصل

لا يخفي أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به و طرح الآخر ـ بناءً على وجوب الترجيح ـ و إن كانت على أنحاء مختلفة و مواردها متعددة، من راوي الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل: الوثاقة و الفقاهة و الشهرة و مخالفة العامة و الفصاحة و موافقة الكتاب و الموافقة لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه، خصوصاً[1] لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين و ترجيحه و طرح الآخر، فإن أخبار

تخصیص، مستوعب تمام افراد نیست لکن تخصیص اکثر و غیر جائز است لذا در این فروض ـ فرض استیعاب، تمام افراد یا تخصیص اکثر ـ باید عام اول[2] را بر دیگری مقدم داشت[3] و جهتش این است که کأنّ «اکرم کل عالم»[4] در وجوب اکرام علماء عدول، نص است و دلیل دیگر ـ مانند «یستحب اکرام العدول ـ ظاهر می‌باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ قید لقوله: «و ان کانت علی انحاء مختلفة» یعنی: انه بناءً علی التعدی عن المرجحات المنصوصة الی غیرها تصیر المزایا و مواردها اکثر من المزایا المنصوصة و مواردها کقلة الوسائط و قلة التکرار فی بعض الاحادیث و کثرته کما فی حدیث تحف العقول، و غیر ذلک من المزایا المختلفة سنخاً و مورداً. ر.ک: منتهی‌الدرایة ٨/٣٠٥.

٢ ـ یعنی: عام مخصَّص

٣ ـ زیرا عام مخصَّص در باقی افراد خودش مثل نص شده که دیگر تصرفی در آن جائز نیست پس بر عام دیگر، مقدم می‌شود و وجه تقدم، اظهریت عام مخصَّص، نسبت به عام دیگر است نه این که وجه تقدم، منقلب شدن نسبت عامین من وجه به عام مطلق است زیرا قبلاً بیان کردیم که انقلاب نسبت، موجب تقدم نیست و ملاک، همان نسبت اولیهٔ عام من وجه است.

٤ ـ یعنی: عام مخصَّص.

العلاج دلّت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها و نواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية، فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين و حجيته فعلاً و طرح الآخر راساً [۱].

رجوع تمام مرجحات به سند[۱] روایت است

[۱] ـ مرجحات منصوص که موجب ترجیح و تعیین خبر راجح و طرح مرجوح است[۲] گرچه انواعی دارد و دارای موارد عدیده می‌باشد اما تمام آن‌ها به ترجیح سند رجوع می‌نماید.

بیان ذلک: مورد بعضی از مرجحات، راوی خبر است مانند وثاقت و فقاهت.

مورد بعضی از آن‌ها، نفس خبر است مانند مشهور بودن خبر ـ شهرت با نفس خبر، قائم است.

مورد برخی از مرجحات، مضمون خبر است مانند مطابقت روایت با کتاب الله یا موافقت خبر با فتوای اصحاب که آن دو، مضمون روایت را تقویت می‌کند.

مورد بعضی از مرجحات، متن خبر است مانند فصاحت، مثل این که الفاظ یک روایت، نسبت به روایت دیگر، فصیح باشد ـ فصاحت، مزیتی است که قائم به متن خبر است.

گاهی مزیت، قائم با جهت صدور روایت است[۳] مانند مخالفت با عامه.

تمام مرجحات ـ با اختلاف انواع و مواردش ـ مرجع سند روایت هستند زیرا با توجه به آن‌ها «احد الخبرین» اخذ و دیگری طرح می‌شود ـ مرجح دِلالی یا جهت دیگر نیستند ـ زیرا اخبار عِلاجیه، دال بر این است که: روایت ذی المزیة در مقام عمل و اخذ بر

---

۱ ـ یعنی: باعث ترجیح سند است.

۲ ـ البته بنابر وجوب ترجیح.

۳ ـ یعنی: مورد بعضی از مرجحات، جهت صدور روایت است مانند مخالفت با عامه، یعنی: آن روایت به منظور بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

وكونها[1] في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك

روایت دیگر، مقدم است حتی مرجحات جهت صدور ـ مانند مخالفت با عامه و موافقت با اصحاب ـ که موجب می‌شود خبر دیگر[2] بر تقیه، حمل شود از مرجحات سند است زیرا سبب می‌شود که در احد الخبرین، مزیت، حاصل شود، مشمول روایات عِلاجیه و عمل به آن، متعین شود و خبر دیگر طرح گردد[3].

تذکر: توهم نشود که در مزیت جهت صدوری ـ در موافقت و مخالفت با عامه ـ وظیفه، این است که هر دو را اخذ و صدق العادل را در هر دو اِعمال نمائیم منتها در موافقت عامه، بعد از تعبد به سند ـ و اخذ سند ـ آن را بر تقیه، حمل کنیم زیرا این عمل، لغو است و علتش این است که در تعبدیات باید یک اثر شرعی داشته باشیم تا به آن،

---

۱ ـ «دفع لما قد یتوهم» من ان مخالفة الخبر للتقیة فی مقطوعی السند متمحضة فی ترجیح الجهة بلا کلام فکما انها متمحضة فیهما لذلک فلیکن کذلک فی مظنونی السند ایضاً بعد کون الاصل فیهما الصدور بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما «و حاصل الدفع» ان کونها فی مقطوعی السند متمحضة فی ذلک هو مما لا یوجب کونها کذلک فی مظنونی السند ایضاً اذ لا معنی فی مظنونی السند للتعبد بصدور کلیهما جمیعاً ثم حمل احدهما الموافق للعامة علی التقیة فان التعبد بصدور المخالف و ان کان مما له وجه وجیه و لکن التعبد بصدور الموافق لیحمل علی التقیة مما لا محصل له فقهراً یقع التعارض فی مرحلة السند دون الجهة و یدور الامر بین التعبد بسند هذا او بسند ذاک فتکون المخالفة للعامة ح مرجحة سنداً لاجهة «و قد تقدم» فی آخر الفصل الاول من مباحث التعارض ان الدلیلین الظنیین اذا تنافیا فلا یکاد یتعارضان الا بحسب السند سواء کانا قطعیین دلالة وجهة او کانا ظنیین دلالة وجهة. «اما فی الاول» فواضح «و اما فی الثانی» فلانه لامعنی للتعبد بصدور کلیهما جمیعاً بمقتضی اطلاق دلیل اعتبار هما لیقع الاخلال فی دلالتهما او جهتهما علی نحو لا ینتفع بها اصلاً فقهراً یقع التعارض فی سندهما و فی الدرج تحت دلیل اعتبارهما لا فی دلالتهما او جهتهما فراجع و تدبر. ر.ک: عنایة الاصول ۱۳۳/٦.

۲ ـ یعنی: خبر معارض.

۳ ـ پس مخالفت با عامه هم که جهت صدور روایت را تأیید می‌کند و ترجیح می‌دهد بازگشتش به ترجیح سند است.

في غيرهما، ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟ [۱].

متعبد شویم.

اگر شارع مقدس، اول بفرماید به خبر موافق عامه، متعبد شوید، خبر موافق عامه را تصدیق نمائید و احتمال خلاف ندهید سپس بگوید به آن عمل نکنید، آن خبر را بر تقیه حمل نمائید، مستلزم لغویت است ـ چون اثری ندارد.

خلاصه: مزیت جهت صدور هم به ترجیح سند، رجوع می‌نماید یعنی: خبری را که دارای مزیت جهت صدور است، اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم.

[۱] ـ[1] «توهم شده که این مخالفت و موافقت با عامه در روایات مقطوع الصدور هم اِعمال می‌شوند و آن جا هم مرجح می‌باشند و آن جا لابد طرح سند نمی‌توان نمود زیرا قطعی الصدور می‌باشند لابد ممحض هستند برای ترجیح جهت صدور پس در تعبدیین[2] هم که سند هر دو ظنی، تعبدی هست، آن مرجحات، مرجح سند نمی‌باشند ـ مانند قطعی الصدور.

دفع توهم: در قطعیین چون تعبدی در سند نیست و قطع وجدانی به صدور هست لابد در سند، تصرفی نمی‌شود زیرا یقین وجدانی دارند که هر دو صادر شده‌اند پس لابد مرجحات تقیهٔ خبر، مرجحات جهتی هستند و اصلاً ضربه‌ای به سند خبرین نمی‌رسد به خلاف ظنی السند که تقیه، باعث می‌شود سند احدهما طرح شود زیرا حجیت خبر موافق تقیه، لغو و بدون معنا هست زیرا اثری بر خبر موافق تقیه، مترتب نیست پس لابد اگر یک خبر برای تقیه شد، دلیل حجیت، شامل آن نمی‌شود به خلاف قطعیین پس نباید مرجحات تقیه را در قطعی الصدور با ظنی الصدور، قیاس نمود و در این جا مرجحات

---

۱ ـ برای توضیح عبارت مصنف، متن شرح کفایهٔ مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی را درج نموده‌ایم ـ ر.ک: ۳۲۷/۲.

۲ ـ یعنی: در مظنونی السند.

ثم انه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي و إناطة الترجيح بالظن أو بالأقربية إلى الواقع[١]، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، و التخيير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتعاب النفس في بيان أن أيّها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر [١].

تقیه را مرجحات جهت صدور قرارداد زیرا فرق بین دو مقام، معلوم شد پس اگر بنابر تعدی باشد، مرجحات مذکور[٢]، مرجحات سند روایت است و روایت دیگر اصلاً حجیت ندارد».

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟

[١] ـ بنابر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، وجهی برای رعایت ترتیب، بین مرجحات وجود ندارد ـ که مثلاً بگوئیم فلان مرجح از نظر رتبه بر دیگری مقدم است[٣] لذا باید آن را مقدم داشت ـ و علتش این است که: بنابر تعدی از مرجحات

---

١ ـ بان يقال بتقديم المرجح الصدورى على المرجح من حيث جهة الصدور نظراً الى تأخر عنوان صدور الخبر عن اصل صدوره بحسب المرتبة فاذا حكم بعدم صدور المرجوح بمقتضى دليل الترجيح من حيث الصدور فليس هناك خبر صادر عن الحجة كي يحكم بان صدوره لبيان الحكم الواقعى من جهة الامارة القائمة عليه فى قبال الآخر المرجوح من حيث جهة الصدور و بتقديم المرجح من حيث المضمون على المرجح من حيث الصدور نظراً الى ان الترجيح بحسب الصدور انما هو من حيث كون الراجح صدوراً اقرب الى حكم الله الواقعى نوعاً من المرجوح فهو لا يزاحم القرب الشخص الحاصل للمرجوح بالنسبة الى الواقع من جهة الامارات الكاشفة عنه و بتقديمه ايضاً على المرجح من حيث جهة الصدور بناء على تأخر المرجح الصدورى عنه مع تقدمه على المرجح الجهتى و ذلك «ضرورة ان قضية ذلك ... . ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٣٩/٢.

٢ ـ و سائر مرجحات.

٣ ـ فرضاً بگوئیم: اعدلیت راوی بر شهرت خبر، مقدم است.

و أما لو قيل بالاقتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يتراءى من ذكرها مرتباً في المقبولة و المرفوعة، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح، و لذا إقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، و إلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، و هو بعيد جداً،

منصوص به غیر منصوص، مناط، ظن[۱] به صدق یا اقربیت به واقع[۲] است یعنی: باید آن خبری راکه مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسألهٔ تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس بنابر مبنای مذکور، وجهی نیست که ببینیم کدام مرجح، مقدم و کدام مؤخر است بلکه ملاک، ظن به صدق یا اقربیت به واقع است پس باید دید کدام مرجح، باعث ظن به صدق یا اقربیت به واقع است، همان را ملاحظه نمود و تقدیم و تأخیر مرجحات واردهٔ در روایات، فائده‌ای ندارد مگر این که به واسطهٔ همان تقدیم و تأخیر مرجحات در روایات، مناط را تحصیل نمائیم که موجب ظن به صدق یا اقربیت به واقع شود.

قوله: «**فلا وجه لاتعاب النفس[۳] في بيان ان ايها يقدم او يؤخر الا[۴] تعيين ان ايها يكون فيه المناط ...**».

وجهی ندارد که انسان، خودش را به زحمت اندازد تا برایش مشخص شود کدامیک از مرجحات، مقدم و کدام مؤخر است.

---

۱ ـ قبلاً هم اشاره کردیم که مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.

۲ ـ مقصود از اقربیت به واقع، حصول ظن نوعی است.

[۳ ـ من جماعة من المحققين كالوحيد البهبهاني و شيخنا الاعظم و بعض تلاميذه «قدس الله تعالى ارواحهم الطاهرة» فانهم اتعبوا انفسهم في بيان الترتيب بين المرجحات بعد تقسيمها الى المرجح الصدوري و الجهتي و المضمونى بتقديم الصدورى على الجهتى لتأخر جهة الصدور رتبةً عن اصل الصدور و بتقديم المرجح المضمونى على الجهتى.

٤ - استثناء من قوله: «فلا وجه لا تعاب النفس» ...]. ر.ک: منتهى الدراية ۳۰۹/۸ .

و عليه فمتى وجد في أحدهما مرجح و في الآخر آخر منها، كان المرجع هو إطلاقات التخيير، و لا كذلك على الأول بل لابد ملاحظة الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد [١].

[١] ـ اگر بنا باشد از مرجحات منصوص، تعدی نشود و بر همان مرجحات اکتفا نمائیم، برای لحاظ ترتیب بین مرجحات، وجهی هست زیرا در مقبولهٔ عمر بن حنظله و مرفوعهٔ زراره[١]، مرجحات به ترتیب، ذکر شده[٢] و محتمل است که در واقع در مقام مرجحیت، آن‌ها مترتب باشند، همان طور که در مقام بیان، مرتباً ذکر شده‌اند.

احتمال هم دارد که ترتیب ذکر مرجحات در آن دو روایت، مجرد ترتیب ذکری باشد و «در واقع» در مقام ترجیح اصلاً ترتیبی نداشته باشند ـ در مقام بیان لابد متدرجاً و مترتباً ذکر می‌شوند[٣] پس تفاوتی بین آن‌ها نیست ـ و شاهدش این است که:

الف: در بعضی از اخبار فقط یک مرجح مانند مخالفت با عامه[٤] یا موافقت باکتاب[٥]،

---

١ ـ متن آن دو روایت را در صفحهٔ ١٨٦ و ١٨٥ نقل کردیم.

٢ ـ ترتیب ذکر مرجحات در مقبوله، چنین است: ١ ـ «صفات راوی» ـ اعدلیت، افقهیت، اصدقیت و اورعیت ـ ٢ ـ «شهرت» ٣ ـ «موافقت باکتاب و سنت» ٤ ـ «مخالفت با عامه».

در مرفوعهٔ زراره، ترتیب ذکر مرجحات، چنین است: ١ ـ «شهرت» ٢ ـ «صفات راوی» ٣ ـ «مخالفت با عامه» ٤ ـ «موافقت با احتیاط».

٣ ـ اگر بخواهند، بگویند: زید و عمرو اکرامشان واجب است در مقام بیان، بالاخره باید اول، یکی از آن دو را ذکر کرد و بعد، دیگری را اما این مسأله، دلیل بر آن نیست که فردی که اول ذکر شده، باید اول، اکرام شود و تقدم و تأخری بین آن‌ها هست.

٤ ـ مانند این روایت که از امام هشتم «ع» نقل شده: «اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامة فخذوه و انظروا الی ما یوافق اخبار هم فدعوه» ر.ک: منتهی الدرایة ٨/ ٣١٠.

٥ ـ مانند خبر حسن بن جهم ـ عن العبد الصالح «ع» ـ «اذا جائک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب الله و احادیثنا فان اشبههما فهو حق و ان لم یشبههما فهو باطل». ر.ک: وسائل الشیعة ج، ١٨، ابواب صفات قاضی، حدیث ٤٨، صفحه ٨٩.

و انقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات، في أنه لابد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلاً موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربية كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه و طرح الأخر، أو أنه لا مزية لأحدهما على الأخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني ـ ﷺ ـ و بالغ فيه بعض أعاظم المعاصرين[1] ـ أعلى

ذکر شده ـ اگر در واقع، مترتب باشند باید به همان ترتیب، ذکر شوند.

ب: شاهد دیگر، این که اگر مسألهٔ ترتیب در میان باشد باید تمام آن اخبار با یکدیگر تعارض نمایند و به وسیلهٔ مقبولهٔ عمر بن حنظله، مقید شوند[2] و خود مقبوله هم به وسیلهٔ اخبار تخییر، مقید شود در حالی که این همه تقیید، خلاف ظاهر است.

این‌ها شواهدی بود بر این که در واقع، ترتیبی بین مرجحات نیست.

بنابراین که بین مرجحات، ترتیبی نباشد، اگر یک روایت، مخالف با عامه و راویان روایت دیگر، اوثق یا اعدل باشند با یکدیگر متکافیء هستند و باید به اطلاقات تخییر رجوع نمود اما چنانچه بین مرجحات، ترتیب باشد در فرض مذکور، آن دو روایت با یکدیگر تکافیء ندارند بلکه روایتی که سندش اقوا هست به جهت اوثقیت یا اعدلیت راوی، بر روایت مخالف عامه، مقدم است زیرا به حسب ترتیب مذکور در مقبوله، ترجیح به واسطهٔ اعدلیت یا اوثقیت بر مخالفت با عامه، مقدم است. آری اگر هر دو در عرض واحد باشند به این معنا که همان مرجحی که در خبر فرضاً «الف» هست در خبر «ب[3]» هم باشد ـ مثلاً هر دو روایت، مخالف با عامه یا راویان هر دو، عادل یا ثقه باشند ـ در این صورت به ادلهٔ تخییر، رجوع می‌شود.

---

۱ ـ فی بدائعه لامکان ان یکون فی الخبر الموافق مزیة توجب الظن بالصدق او الاقربیة الی الواقع او یکونا متساویین. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۴۱/۲.

۲ ـ چون در مقبوله ـ نسبت به روایات دیگر ـ مرجحات بیشتری ذکر شده.

۳ ـ یعنی: معارض آن.

الله درجته ـ و لا لتقديم غيرها [غيره] عليه، كما يظهر من شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ قال[1]:

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفاً للعامة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامة بإحتمال التقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، و فيما نحن فيه يمكن ذلك[2] بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور [١].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم ﷺ

[١] ـ **تذكر:** راجع به مرجح جهتی ـ یعنی: مخالفت و موافقت با عامه ـ بین شیخ اعظم و وحید بهبهانی[3] ﷺ اختلاف نظر است که مصنف ﷺ هم نظر هیچ یک از آن دو بزرگوار را قبول ندارند.

آنچه از مرحوم وحید بهبهانی ـ و بعضی دیگر از بزرگان ـ حکایت شده، این است که: اگر مرجح جهتی با سائر مرجحات، تزاحم پیدا کند، مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم است.

---

١ ـ ر.ک: فرائد الاصول ٤٦٨.

٢ ـ ای: التعبد بصدور احدهما و ترک التعبد بصدور الآخر، فان ذلک یمکن فیما نحن فیه اعنی الخبرین الظنیین المتفاضلین. ر.ک: منتهی الدرایة ٣١٦/٨.

٣ ـ المولی محمد باقر بن محمد اکمل البهبهانی مروج المذهب ... تولد سنة ١١١٨ فی اصفهان و قطن برهة فی بهبهان ثم انتقل الی کربلا و نشر العلم هناک، صنف ما یقرب من ستین کتاباً منها شرحه علی المفاتیح و حواشیه علی المدارک و علی المعالم و غیر ذلک توفی فی الحائر الشریف سنة ١٢٠٨ هـ ر.ک: الکنی و الالقاب ١٠٩/٢.

.....

مثال: فرض کنید راوی یک روایت، اعدل است[۱] ـ یعنی مرجح صدوری و سندی دارد ـ اما روایت دیگری هم داریم که راوی آن، عادل است اما روایتش مخالف با عامه می‌باشد ـ یعنی؛ دارای مرجح جهتی می‌باشد.

وحید بهبهانی ﷺ و بعضی دیگر از بزرگان اصرار دارند که مخالفت با عامه ـ مرجح جهتی ـ بر سائر مرجحات، مقدم است یعنی: باید روایتی را اخذ نمود که مخالفت با عامه دارد و آن دیگری راکه دارای مرجح صدوری است، طرح نمود.

نظر شیخ اعظم ﷺ، به عکس وحید بهبهانی ﷺ است یعنی: سائر مرجحات بر مرجح جهتی، مقدم است یعنی در مثال مذکور، مرجح صدوری بر مرجح جهت صدوری، مقدم است نتیجتاً باید روایت اعدل[۲] را اخذ و آن روایت دیگر راکه راوی آن، عادل اما مخالف با عامه است، طرح نمود.

مصنف ﷺ نظر هیچ یک از آن دو را قبول ندارند که اینک به توضیح کلام ایشان در رد آن دو نظر می‌پردازیم.

مقدمه: گفتیم اگر قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص هم بشویم وجهی برای رعایت ترتیب بین مرجحات وجود ندارد و علتش را چنین ذکر نمودیم که: بنابر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، «مناط» ظن[۳] به صدق یا اقربیت[۴] به واقع است یعنی باید آن خبری راکه مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسألهٔ تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس ممکن است گاهی از مرجح جهتی، ظن به

---

۱ ـ و آن روایت، موافق با عامه هست.

۲ ـ که موافق عامه هم هست ـ در مثال ما.

۳ ـ و گفتیم: مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.

٤ ـ مقصود از اقربیت به واقع، حصول ظن نوعی و شأنی است.

. . . . . .

صدق یا اقربیت به واقع، حاصل شود کما این که عکس آن هم امکان دارد[1].

به عبارت دیگر: گاهی ممکن است مرجح یک روایت، مخالفت با عامه باشد و راوی روایت دیگر، اعدل اما از آن، ظن به صدق یا اقربیت به واقع، حاصل گردد که در این صورت، روایت اخیر را اخذ می‌نمائیم[2] و چنانچه روایتین از نظر مناط مذکور، مساوی باشند، مخیر هستیم مثلاً: فرض نمائید راوی یک روایت، اعدل ولی از نظر مناط ـ ظن به صدق یا اقربیت به واقع ـ با خبری که مخالف عامه است، مساوی هستند در این صورت، مخیر هستیم بین این که: روایتی را اخذ نمائیم که مرجح جهتی دارد یا آن روایتی را که دارای سائر مرجحات است.

خلاصه: مرجحات جهتی با سائر مرجحات، تفاوتی ندارند بلکه باید همان مناط را رعایت نمود.

قوله: ... بناءً[3] علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة فی الموافق لان ...».

عبارت مذکور، متن کتاب رسائل[4] است[5].

---

۱ ـ یعنی: ممکن است از مرجح صدوری، ظن به صدق یا اقربیت به واقع، حاصل شود نه از مرجح جهتی.

۲ ـ وگاهی ممکن است، مسأله، عکس آن باشد.

۳ ـ ای بناء علی الوجه الرابع من الوجوه الاربعة التی احتملها الشیخ اعلی الله مقامه فی الترجیح بمخالفة العامة و هو کون الترجیح بها لاجل الحکم بصدور الموافق للعامة تقیة کما دل علیه قوله «ع»: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیة ... الخ و اما بناء علی الوجه الثانی و هو کون الترجیح بها لاجل کون الرشد و الحق فی خلافهم فهی من المرجحات المضمونیة کما اشرنا قبلاً دون الجهتیة. ر.ک: عنایة الاصول ۱۳۸/٦.

٤ ـ ر.ک: فرائد الاصول ٤٦٨.

٥ ـ که مصنف «ره» آن را نقل کرده‌اند.

.....

خلاصهٔ فرمایش شیخ اعظم ﷺ چنین شد: اگر مرجح اصل صدور، مانند اعدلیت راوی با مرجح جهت صدور، مانند مخالفت با عامه[۱]، مزاحمت نمود در این صورت، ظاهر، این است که روایت موافق با عامه[۲] بر روایت مخالف با عامه[۳]، مقدم است زیرا دارای مرجح اصل صدور است و مرجح اصل صدور بر مرجح جهت صدور، مقدم است ـ **بناءً علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة** ـ زیرا در اخبار در مقام ترجیح به مخالفت عامه، تعلیل آورده‌اند به این که: در روایت موافق عامه، احتمال تقیه است به خلاف خبر مخالف عامه که احتمال مذکور در آن نیست و ظاهر مساله، این است که: آن مرجح در اخبار، ملاحظه شده، منتها بعد از فراغ از صدور آن‌ها ـ قطعاً[۴] یا تعبداً ـ[۵] یعنی: بعد از این که دو خبر، قطعاً یا تعبداً صادر شده باشند که نتوان در سند آن‌ها تصرف کرد و یکی را طرح و دیگری را اخذ نمود. لذا وقتی تصرف در سند، ممکن است ـ مانند محل بحث[۶] ـ یعنی: مرجح سندی، مانند اعدلیت راوی داریم، اصلاً نوبت به جهت صدور و مخالفت با عامه نمی‌رسد زیرا مخالفت با عامه در محلی مرجح است که نتوان در سند تصرف نمود و ناچار باشیم، حکم به صدور تعبدی هر دو نمائیم مثل این که راویین در عدالت، مساوی باشند ـ و در محل بحث، چنین نیست.

---

۱ ـ یعنی: راوی روایت موافق عامه، اعدل ولی راوی روایت مخالف عامه، عادل است.

۲ ـ که مرجح صدوری دارد.

۳ ـ که دارای مرجح جهت صدور می‌باشد.

٤ ـ مانند: متواترین.

٥ ـ کما فی الظنیین المتکافئین الذین لابد من الحکم بصدور هما معاً لفرض تساویهما من حیث شمول دلیل الحجیة لهما ... ، ر.ک: منتهی الدرایة ۳۱٦/۸.

٦ ـ یعنی: در خبرین ظنیین متفاضلین.

إن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما إقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور [١].

---

[١] ـ شيخ اعظم ﷺ اشكالی بر بيان خود وارد نموده كه نتيجهٔ ايراد، اين است كه: مرجح جهتی ـ و مخالفت با عامه ـ بر سائر مرجحات، مقدم است كه اينک به توضيح آن می‌پردازيم:

اشكال: اصل و قاعدهٔ اولی در خبرين، «صدور»[1] است و منشأ اصل مذكور، آيات و اخباری است كه بر حجيت خبر واحد دلالت می‌كند كه از مجموع آن ادله به «صدق العادل» تعبير می‌نمايند يعنی: مقتضی صدق العادل هم در مورد فرضاً خبر «الف» و هم خبر «ب» صدور[2] است ـ هر دو حجيت دارد ـ نتيجتاً وقتی اصل مذكور نسبت به هر دو روايت، جاری شد هم به خبری كه صدوراً «ارجح»[3] است، متعبد می‌شويم و هم به غير آن[4].

---

١ ـ يعنی: اصالت الصدور.

٢ ـ و اصلاً تقييد و تخصيصی در آن‌ها نباشد و در اين مقام اگر مرجح جهتی را مقدم داشتيم اصلاً تخصيصی در ادلهٔ حجيت خبر واحد صورت نمی‌گيرد و محذوری پيش نمی‌آيد منتها خبری كه موافق با عامه است، حمل بر تقيه می‌شود مانند جمع دِلالی كه بين دو خبر، موجود است كه اصلاً لطمه‌ای به ادلهٔ حجيت خبر واحد، وارد نمی‌شود و به واسطهٔ وجود «اظهر» مشخص می‌شود كه از ديگری، خلاف ظاهر، اراده شده.

نتيجه: محل بحث هم به همان كيفيت است يعنی: به قرينهٔ خبر مخالف عامه، معلوم می‌شود كه آن حكم ديگر به منظور تقيه بوده، به خلاف اين كه ما مرجح اصل صدور را مقدم نمائيم كه لازمه‌اش طرح «احد الخبرين» رأساً و تخصيص ادلهٔ حجيت خبر واحد است پس معلوم شد كه حال مرجح جهتی مانند حالِ مرجح و قرينهٔ دِلالی و مقدم بر مرجح اصل صدور است.

٣ ـ كه راوی آن، اعدل است.

٤ ـ كه مخالف با عامه است.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة. و قال بعد جملة من الكلام:

«فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علماً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في المتكافئين من الأخبار، و أما ما وجب فيه التعبد[1] بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرعة [متفرع] على أصل الصدور» إنتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه [۱].

وقتی به صدور هر دو روایت، متعبد شدیم کأنّ آن دو برای ما مانند دو روایت قطعی‌الصدور است.

سؤال: وقتی به صدور دو روایت، قطع داشته باشیم، کدامش مقدم است؟

جواب: روایتی که مخالف با عامه است. پس بعد از تعبد به صدور هر دو، روایتی را که مخالف عامه است بر روایت موافق عامه، مقدم می‌نمائیم[2].

[۱] ـ **جواب**[3]: شیخ اعظم ﷺ از اشکال مذکور، چنین جواب داده‌اند که: معنا ندارد

---

۱ ـ و هو فيما اذا كان المتعارضان متفاضلين فانه يجب التعبد باحدهما المعين ـ و هو ذو المزية الصدورية ـ بمقتضى ادلة الترجيح. ر.ک: منتهى الدراية ۳۱۸/۸.

۲ ـ تعبد مذکور، اقتضا نمود، بگوئیم: خبر موافق با عامه، تقیةً صادر شده و نتیجتاً خبر مخالف با عامه را بر آن، مقدم نمائیم.

[۳ ـ خلاصهٔ جواب: علی ای حال، تخصیصی به ادلهٔ حجیت خبر واحد، وارد شده زیرا در حمل خبر، بر تقیه هم «احد الخبرین» ـ یعنی: خبر موافق عامه ـ حجت نیست زیرا حجیت آن که عبارت از ترتیب اثر است، معنائی ندارد چون خبر موافق تقیه «کالعدم» و بی اثر است پس قیاس آن به جمع دِلالی، بی‌وجه است پس معلوم شد تا تصرف در سند، ممکن باشد ـ و ناچار نباشیم در تصدیق خبرین قطعاً یا تعبداً ـ نوبت به مرجح جهتی نمی‌رسد زیرا جهت صدور، فرع بر اصل صدور است. آنچه را ذکر کردیم خلاصهٔ کلام شیخ اعظم بود در تقدیم مرجحات صدوری بر مخالفت عامه که مرجح جهت صدور است]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳۳۰/۲.

و فيه ـ مضافاً إلى ما عرفت[1] ـ أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، و أما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأي فرق بينه و بين سائر المرجحات؟ و لم يقم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة[2]، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو[3] أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج،

ما به صدور هر دو روايت، متعبد شويم، بعد از تعبد به صدور هر دو بگوئيم خبر موافق با عامه تقيةً صادر شده چون مكرراً گفته‌ايم كه بايد تعبد به يک شيء، اثری داشته باشد پس اين كه گفتيم اصل در خبرين، صدور است، بايد تعبد به صدور، اثری داشته باشد در حالی كه در محل بحث، بی‌فائده است لذا از اول به يک خبر، متعبد می‌شويم يعنی: ارجح صدوراً[4] را مقدم می‌داريم نه خبر مخالف عامه را زيرا رجحان به سبب جهت صدور، فرع بر اصل صدور است يعنی: اول بايد به صدور روايت، متعبد شد سپس به جهت صدور، تعبد پيداكرد و گفت آن روايت برای بيان حكم واقعی، صادر شده در حالی كه روايت مخالف عامه، تعبد به صدور ندارد تا مخالف عامه بودنش آن را بر سائرين ترجيح دهد.

---

١ ـ من انه لا وجه لمراعات الترتيب بين المرجحات بناء على التعدى و اناطة الترجيح بالظن او الاقربية الى الواقع و كذلک بناء على عدم التعدى لكن على القول بكون المقبولة و المرفوعة كسائر الاخبار الواردة فى الترجيح بصدد بيان تعداد المرجح من دون تعرض للزوم الترتيب و الا لزم تقييد جميع اخبار الترجيح على كثرتها بما فى المقبولة لمكان الاقتصار فيه على ذكر مرجح واحد او اثنين او ثلاثة و هو بعيد جداً. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٤١/٢.

٢ ـ اى: غير جهة الصدور.

٣ ـ يعنى: بل وجوب التعبد بصدور ذى المرجح الصدورى ـ مع كون الخبر الآخر راجحاً من حيث الجهة ـ اول الكلام لما عرفت من اشكال استفادة ترتيب المرجحات من الاخبار. ر.ک: منتهى الدراية ٣٢٠/٨.

٤ ـ كه راوی آن، اعدل است.

على الترجيح بينهما مع المزاحمة، و مع عدم الدلالة[1] ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل [۱].

[۱] ـ **اشکال:** ایراد مصنف ﷺ بر کلام شیخ اعظم ﷺ این است که: فرعیت جهت صدور، بر اصل صدور در صورتی است که مرجح جهتی به مرجحی صدوری، برگشت ننماید در حالی که اخیراً[2] به نحو مشروح بیان کردیم که مرجحیت جهت صدور ـ مانند مخالفت با عامه ـ هم از مرجحات اصل صدور، محسوب می‌شود[3] زیرا به وسیلهٔ مخالفت با عامه، آن روایت، صاحب مزیت می‌شود و از موارد «خذ ما خالف العامة» به حساب می‌آید و کأنّ مناط ترجیح که ظن به صدور مضمون یا اقربیت به واقع است در آن، حاصل می‌گردد پس بنابراین که مخالفت با عامه هم از مرجحات اصل صدور است، فرقی بین آن و سائر مرجحات نیست پس در صورت مزاحمت با مرجح دیگر باید ملاحظه نمود که فعلاً مناط حجیت فعلیه در کدام است و در صورت تساوی و عدم حصول مزیت، به ادله و اطلاقات تخییر رجوع می‌شود.

بدیهی است که دلیل اخذ به مرجحات سند ـ مانند: «**خذ بما يقول اعدلهما، اوثقهما و ...**» ـ در موردی است که خبر معارضش فاقد آن مرجحات باشد اما چنانچه از جهت

---

۱ ـ یعنی: عدم دلالة الاخبار علی الترجیح باحد المرجحین فی صورة تزاحمهما اما لاجل کونها فی مقام تشریع اصل الترجیح بتلک المرجحات لا بصدد بیان الترتیب بینها و اما لاجل عدم تعرضها لحکم مزاحمة خصوص المرجح الجهتی مع غیره من المرجحات کمزاحمة موافقة الکتاب لمخالفة العامة فلا بد فی صورة مزاحمة المرجح الجهتی مع غیره من الرجوع الی اطلاقات التخییر فلاحظ الاخبار العلاجیة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳۲۰/۸.

۲ ـ ر. ک: صفحهٔ ۲۷۱.

۳ ـ یعنی: در حقیقت، مخالفت با عامه، یک مرجح صدور است و اعدلیت راوی هم یک مرجح صدور است ـ هر دو مرجح صدوری و سندی می‌باشند.

.....

صدور، ارجح باشد، لابد مسألهٔ تزاحم، مطرح است زیرا یک خبر، امر به اخذ روایت اعدل نموده و روایت دیگر، امر به اخذ مخالف عامه کرده است و لابد باید به اخبار تخییر، رجوع نمود البته اگر احدهما اقوا نباشد و دلیلی نداشته باشیم که تعیین نماید در این صورت که مرجح جهت صدوری هست باید به مرجح اصل صدور عمل نمود و قبلاً بیان کردیم که ترتیبی بین مرجحات نیست و دلیلی بر لحاظ ترتیب، قائم نشده پس ناچار هستیم که در صورت مزاحمت مرجح اصل صدور با مرجح جهت صدور، دلیل اقوا را اخذ نمائیم یعنی: اگر احدهما موجب حصول ظن یا اقربیت به واقع هست[1]، همان را اخذ می‌نمائیم و چنانچه «احدهما» اقوا نباشد و از اخبار علاجیه، ترتیبی استفاده نشود ـ از اخبار هم وضع حالت تزاحم، معلوم نشود ـ به اطلاقات تخییر، رجوع می‌نمائیم زیرا تعیین احدهما برای ما معلوم نشده.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی ﷺ بعد از آوردن عبارت مصنف ﷺ به بیان نکته‌ای پرداخته‌اند:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

«اقول»: قد اشرنا قبلاً فی ذیل التعلیق علی قوله «مع امکان ان یقال ... الخ» ان ظاهر المقبولة و المرفوعة بل کاد صریحهما هو الترتیب بین المرجحات فانهما قد امرتا اولاً بالترجیح ببعض المرجحات الصدوریة ثم فی فرض الراوی تساویهما فی ذلک قد امرتا بالترجیح بالمرجح الجهتی و هذا کالصریح فی تقدیم الصدوری علی الجهتی «اللهم» الا ان یقال ان الکلام مع الشیخ فی لزوم الترتیب بین الصدوری و الجهتی و عدمه لیس هو فی المزایا المنصوصة بل فی غیرها علی التعدی و لیس فیهما دلالة علی تقدیم کل صدوری علی الجهتی ولو لم یکن الصدوری من المنصوصة[2].

---

۱ ـ یا اگر از اخبار علاجیه ـ مانند مقبوله ـ ترتیب بین مرجحات استفاده شود، طبق آن، اقوا را اخذ می‌نمائیم.

۲ ـ ر.ک: عنایة الاصول ۱۳۹/٦.

و قد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه بإنتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقية، لم يعقل التعبد بصدورهما[1] مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة [۱].

نقد و بررسی کلام محقق رشتی[2]

[۱] ـ بعضی از اعاظم شاگردان شیخ اعظم ﷺ ـ یعنی: مرحوم حاج میرزا حبیب اله رشتی ـ نقضی بر کلام شیخ اعظم، وارد نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

بیان ذلک: شیخ اعظم در اشکالی که بر کلام خود وارد نمودند، چنین جواب[3] دادند: در محل بحث ـ که دو روایت داریم که به حسب سند، مختلف هستند یعنی: راوی یکی اعدل و دیگری عادل است منتها روایتی که رواتِ آن، اعدل است، موافق عامه و دیگری مخالف عامه است ـ لغو و بدون معنا هست که به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبّد به صدور هر دو، بگوئیم خبر موافق عامه، تقیةً صادر شده زیرا باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد ـ پس این عمل، لغو است.

---

۱ ـ ای: بصدور المتكافئين من حيث الصدور الذين التزم الشيخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعامة على التقية و جعلهما مورد الترجيح بالمرجح الجهتي. ر.ک: منتهى الدراية ۳۲۳/۸.

۲ ـ الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد على خان القوجانى الرشتى، ولد عام ۱۲۳٤ هـ، حضر بحث صاحب الجواهر و الشيخ الانصارى كان من اكابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسة و لم يرض ان يقلده احد لشدة تورعه فى الفتوى و لم يتصدّ للوجوه، له تصانيف كثيرة منها «بدائع الاصول» و «شرح الشرائع» و «كاشف الظلام فى علم الكلام» و غيرها، توفى ليلة الخميس ١٤/ج ٢/عام ١٣١٢ هـ و دفن فى النجف الاشرف. ر.ک: طبقات اعلام الشيعة، نقباء البشر ۳۵۷/۱ رقم ۷۱۹.

۳ ـ اصل اشکال و جواب را اخیراً ـ در صفحهٔ ۲۸۲ ـ بیان کردیم.

و فيه[١] ما لا يخفى من الغفلة، و حسبان أنه التزم ـ ﷺ ـ في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، و إما للتعبد به فعلاً، مع[٢] بداهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد

مرحوم حاج ميرزا حبيب اله رشتی ﷺ بر استاد خود، ایراد گرفته که: اگر در فرض مذکور ـ که دو روایت به حسب سند، مختلف بودند ـ تعبد به صدور خبر موافق عامه ـ و حمل آن بر تقیه ـ لغو باشد در خبرین متکافئین[٣] نباید تعبد به صدور هر دو روایت[٤]، معقول باشد زیرا در این فرض هم شما در واقع، یکی[٥] از آن دو را لغو و حمل بر تقیه می‌نمائید.

---

١ ـ «و قد اجاب عنه المصنف» بما حاصله ان بعض الاعاظم تخيل ان الشيخ اعلى الله مقامه قد اعتبر فی الترجيح بحسب الجهة ان يكون المتعارضان اما مقطوعی الصدور كما فی المتواترين او مما وقع التعبد بصدورهما فعلاً كما فی المتكافئين فاورد عليه النقض المذكور «و لم يتفطن» ان غرض الشيخ ليس ان المتكافئين مما وقع التعبد بصدورهما فعلاً كما يوهمه قوله فمورد هذا الترجيح تساوی الخبرين من حيث الصدور اما عِلماً كما فی المتواترين او تعبداً كما فی المتكافئين ... الخ بل و قوله السابق لان هذا الترجيح ملحوظ فی الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما فی المتواترين او تعبداً كما فی الخبرين ... الخ «بل غرضه» ان المتكافئين متساويان بحسب دليل التعبد بالصدور فلا يمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر كما صرح به فی صدر عبارته المتقدمة «فقال» او تعبداً كما فی الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور احدهما و ترک التعبد بصدور الآخر ... الخ فاذا لم يمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر كانا قهراً كمقطوعی الصدور فی كونهما مورداً للترجيح الجهتی خاصة دون الصدوری فتأمل جيداً. ر.ک: عناية الاصول ٤/١٤٠.

٢ ـ هذا تنبيه على عدم صحة التخيل المزبور و ان مراد الشيخ «قده» من التساوی من حيث الصدور تعبداً هو امكان التعبد و الحجية الانشائية، لا التعبد الفعلی حتى يقال: بعدم تعقل الحجة الفعلية فی المتعارضين مطلقاً سواء كانا متكافئين صدوراً ام متخالفين كذلک. ر.ک: منتهى الدراية ٨/٣٢٤.

٣ ـ که هر دو از نظر سند، مساوی هستند.

٤ ـ یعنی: تعبد به صدور آن دو و سپس حمل احدهما بر تقیه.

٥ ـ یعنی: خبر موافق عامه.

بالصدور قطعاً، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل و لا بأحدهما، و قضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً [۱].

[۱] ـ **مصنف** ﷺ: نقضی که آن محقق بر کلام شیخ اعظم ﷺ وارد نموده‌اند، بی مورد است ـ «**فيه ما لا يخفى**».

بیان ذلک: شیخ اعظم ﷺ فرمودند اگر دو روایت از نظر سند، مساوی باشند به وسیله مرجح جهتی ـ و مخالفت با عامه ـ آن را بر روایت موافق عامه، ترجیح می‌دهیم در حالی که مرحوم میرزا ﷺ توهم نموده‌اند که شیخ اعظم ﷺ در روایتین متکافئین به صدور هر دو روایت، تعبدِ «فعلی» پیدا می‌کنند یعنی: نسبت به هر دو «فعلاً» اصالت الصدور را اِعمال می‌نمایند، هم به روایت مخالف عامه، متعبد می‌شوند و هم به موافق عامه منتها سپس مخالف عامه را اخذ و موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمایند لذاست که آن محقق ـ مرحوم میرزا ﷺ ـ نقض مذکور را بر کلام استاد خویش وارد نموده‌اند در حالی که غفلت داشته‌اند از این که نظر شیخ اعظم ﷺ در متکافئین به تعبد فعلی نبوده، نظر ایشان این نبوده که فعلاً هم به روایت فرضاً «الف» متعبد می‌شویم و هم به روایت «ب» سپس خبر موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمائیم بلکه نظر شیخ اعظم این بوده که: روایتین متکافئین، نسبت به «صدق العادل» مساوی هستند به عبارت دیگر ـ که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده‌اند ـ نظر مرحوم شیخ در متکافئین، حجیت انشائیه است ـ نه فعلیه ـ اما دلیل حجیت خبر عادل و «صدق العادل» در متعارضین نه تنها دلالت بر حجیت هر دو ندارد بلکه دال بر حجیت احدهما هم نیست ـ **... بل و لا باحدهما**[1] ـ و قبلاً بحث کردیم که خبرین متعارضین از نظر «صدق العادل» از حجیت، ساقط هستند[2] و اخبار علاجیه هم می‌گوید به یکی از آن دو ترجیحاً یا تخییراً متعبد شوید لذا می‌گوئیم: به هیچ وجه، نظر

---

۱ ـ ای: بل و لا باحدهما المعين فان دليل حجية الخبر اذا اقتضى التعبد بصدور احدهما المعين فقد عارضه الآخر لاشتراكه معه في مناط الدخول تحت دليل الاعتبار. ر.ک: عناية الاصول ۱٤۱/٦.

۲ ـ نه به صدور خبر «الف» متعبد می‌شویم و نه خبر «ب».

و العجب كل العجب أنه ﷺ لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، و برهن عليه بما حاصله: «امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، و بين صدوره تقية، و لا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه».

ثم قال: «فإحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة، مع نص الإمام ـ عليه السلام ـ على طرح موافقهم، من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة، فضلاً عمن هو تال العصمة علماً و عملاً».

ثم قال: «و ليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر» [١].

شيخ اعظم ﷺ اين نبوده كه در متكافئين به صدور هر دو روايت، متعبد مى‌شويم سپس موافق عامه را بر تقيه حمل مى‌كنيم تا شما ـ محقق رشتى ﷺ ـ چنان نقضى بر ايشان وارد نمائيد.

[١] ـ تعجب، اين است ـ **و العجب كل العجب** ـ كه محقق رشتى ﷺ تنها به نقض مذكور اكتفا ننموده بلكه ادعا كرده‌اند كه: تقديم مرجح سندى ـ كه مرحوم شيخ به آن، معتقد است ـ بر مرجح جهتى، محال است يعنى: ترجيح روايت اعدل[1] بر روايتى كه مخالف عامه باشد، مستحيل است و دليلى كه بر آن اقامه نموده‌اند، اين است: روايتى كه موافق عامه است، امرش دائر بين دو صورت است: **الف:** يا اصلاً از معصوم عليه السلام صادر نشده. **ب:** يا اگر صادر شده، صدورش تقيةً بوده[2] و در هيچ يک از آن دو صورت،

---

١ ـ كه موافق با عامه است.

٢ ـ و احتمال ثالثى در ميان نيست.

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية و عدم الصدور رأساً، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً، و عدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، و لا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة، و إنما دار احتمال الموافق بين الإثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهةً و دلالةً، ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره و صدوره تقية، و في غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً. و منه[1] قد إنقدح إمكان التعبد بصدور الموافق

حجت نیست ـ تعبد به صدور آن، ممتنع است[2]. ـ **کما انه لا یعقل التعبد[3] بالقطعی الصدور الموافق بل الامر فی الظنی الصدور[4] اهون لاحتمال عدم صدوره**

[۱ ـ ای: و مما ذکر ـ من تعقل التعبد بالظنی الموافق، و منع ما افاده المحقق الرشتی من عدم تعقله حیث التزم بانحصار امر الخبر الموافق فی احتمالین و هما عدم صدوره و صدوره تقیة ـ قد ظهر الاشکال فی مقایسة الظنی الموافق بالقطعی الموافق فی عدم تعقل التعبد بالصدور و انه لا وجه لمنع تعقل التعبد فی شیء من الموافق القطعی و الظنی و ذلک لوضوح کفایة احتمال الصدور الموافق لبیان الحکم الواقعی فی الموافق القطعی فی صحة التعبد به و شمول دلیل الاعتبار له غایة الامر ان فی الموافق الظنی احتمالات ثلاثة: عدم الصدور، و الصدور تقیة، و الصدور لبیان الحکم الواقعی. و فی الموافق القطعی احتمالین: صدوره تقیة و صدوره لبیان الحکم الواقعی. وکثرة الاحتمال و قلته لا توجبان الفرق بینهما فی تعقل التعبد و عدمه.

و الحاصل: ان البرهان الذی اقامه المیرزا الرشتی «قده» علی عدم تعقل التعبد بالخبر الظنی الموافق، و قیاسه بالقطعی الصدور بقوله: «کما انه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق ... الخ» غیر سدید لامکان التعبد بصدور الموافق القطعی کما عرفت مفصلاً.

۲ ـ لعدم اثر شرعی یصح التعبد بلحاظه.

۳ ـ لامتناع اجتماع الاحراز التعبدی مع الاحراز الوجدانی.

٤ ـ کما هو المفروض اذ مورد البحث هو الخبر الظنی الصدور الواجد للمرجحات الصدوریة یعنی: ←

القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً، و إنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند و الدلالة، لتعيين حمله على التقية حينئذ لا محالة، و لعمري إن ما ذكرنا[1] [ذكرناه] أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن الخطأ و النسيان كالطبيعة الثانية للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام و الأقلام في كل ورطة و مقام [١].

بخلافه[2] ـ لذا چگونه خبر موافق عامه بر مخالف عامه، مقدم می‌گردد[3] پس به ملاحظهٔ دلیل مذکور می‌گوئیم: باید دائماً مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم باشد.

محقق رشتی ﷺ سپس چنین فرمودند: احتمال تقدیم مرجحات سندی ـ مانند اعدلیت و اوثقیت راوی ـ بر مرجح جهتی ـ و مخالفت با عامه ـ با تصریح[4] امام ﷺ بر طرح خبر موافق عامه از عجائب است «**التی لم یعهد صدورها من ذی مسکة فضلاً عمن هو تال العصمة علماً و عملاً**».

[١] ـ **رد کلام محقق رشتی ﷺ**: ایشان فرمودند تقدیم مرجح سندی بر مرجح جهتی، محال است و دلیلشان این بود که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت است: **الف:** یا اصلاً از معصوم ﷺ صادر نشده. **ب:** یا اگر صادر شده صدورش تقیةً بوده و ... .

← ان امتناع التعبد بصدور الظنی اسهل من امتناعه فی القطعی لما ذکره من احتمال عدم الصدور فی الظنی و انتفائه فی القطعی الصدور فاذا رفعنا الید عن القطعی الموافق للعامة فرفع الید عن الظنی اسهل]. منتهی الدرایة: ۳۲۹/۸ ـ ۳۲٦.

[١ ـ ای: ما ذکرناه ـ من ردّ ما افاده المحقق الرشتی ـ مما لا ینبغی ان یخفی علی مثله الا ان النسیان لا یفارق الانسان بل هو کالطبیعة الثانیة له .

٢ ـ ای: بخلاف القطعی الصدورفان رفع الید عنه ـ لقطعیة صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فیه ـ اصعب من رفع الید عما فیه احتمال عدم الصدور]. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۳۱/۸ و ۳۲۷.

۳ ـ که در آن، یک احتمال عدم صدور، بیش نیست.

٤ ـ «فما وافق اخبار هم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه» ر.ک: منتهی الدرایة ۳۲۷/۸.

. . . . . .

مصنف ﷺ: دلیل بر بطلان کلام محقق رشتی ﷺ، این است که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت نیست بلکه دائر بین امور ثلاثه است:

الف: روایت موافق عامه یا اصلاً از معصوم علیه السلام صادر نشده.

ب: یا صادر شده منتها صدورش تقیةً بوده.

ج: احتمال دیگر، این است که روایت موافق عامه از معصوم علیه السلام صادر شده و برای بیان حکم واقعی هم بوده ـ نه تقیه ـ یعنی: امکان دارد که حکم واقعی، موافق با اهل تسنن بوده زیرا تمام فتاوای عامه که باطل نیست، در بعضی از فتاوا علمای شیعه با اهل تسنن، موافق هستند پس یک احتمال، این شد که روایت موافق عامه از معصوم علیه السلام صادر شده و صدورش برای بیان حکم واقعی بوده و روایت مخالف عامه از معصوم علیه السلام صادر نشده.

خلاصه: روایت موافق عامه، دائر مدار سه امر و سه احتمال است.

تذکر: در یک فرض، روایت موافق عامه، امرش دائر بین دو[1] احتمال است: اگر روایت مخالف عامه از سه نظر ـ سند، جهت و دلالت ـ قطعی[2] باشد، به عبارت دیگر: اگر سه اصلِ[3] جاری در روایت مخالف عامه برای ما محرز و قطعی باشد در این صورت، امر روایت موافق عامه، دائر بین این است که: **الف:** یا از معصوم علیه السلام صادر نشده. **ب:** یا این که اگر صادر شده صدورش تقیةً بوده اما در غیر صورت مذکور[4]، روایت موافق عامه،

---

۱ ـ الف: یا از معصوم «ع» صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقیةً بوده.

۲ ـ یعنی: الف: صدورش از معصوم «ع» قطعی باشد. ب: دلالتش بر حکم، یقینی باشد. ج: جهت صدور آن هم قطعی باشد.

۳ ـ یعنی: الف: اصالت الصدور. ب: اصالت الدلالة. ج: اصالت الجهة.

٤ ـ مثل این که صدور روایت مخالف عامه، ظنی یا دلالتش ظنی و یا این که جهت صدورش ظنی باشد یا از هر سه جهت ظنی باشد یا ... .

. . . . . .

دائر مدار سه احتمال مذکور [1] است.

نتیجه: احتمال ثالث در روایت موافق عامه، این بود که شاید صدور آن خبر به منظور بیان حکم واقعی بوده و خبر مخالف که معارض آن است اصلاً از معصوم علیه السلام صادر نشده و به واسطهٔ همین احتمال، معقول است که «فعلاً» به حجیت آن، حکم نمائیم و ادلهٔ حجیت خبر واحد، شامل آن می‌شود زیرا در شمول ادلهٔ حجیت، احتمال صدق کفایت می‌نماید و آنچه مانع می‌باشد، قطع به کذب است و با احتمال مذکور، علم به کذب نداریم.

قوله: «و انما لم یکن التعبد بصدوره [2] لذلک اذا کان معارضه المخالف قطعیاً بحسب السند و الدلالة لتعیین حمله علی التقیة حینئذٍ [3] لا محالة. و لعمری ان ما ذکرناه اوضح من ان یخفی [4] ...».

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در پایان بحث مذکور ـ بعد از «... عصمنا

---

۱ ـ یعنی: یا صادر نشده یا صدورش تقیةً بوده یا این که برای بیان حکم واقعی صادر شده.

۲ ـ ای: بصدور الموافق القطعی، غرضه: ان عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعی لبیان الحکم الواقعی کما ذکره بقوله المتقدم آنفاً: «کما انه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق» انما یکون فیما اذا کان الخبر المعارض المخالف له قطعیاً سنداً و دلالة اذ یتعین حینئذٍ حمل الموافق القطعی علی التقیة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۳۰.

۳ ـ و لا یخفی انه فی الصورة المفروضة یدور الامر بین الثلاثة لکون المقابل ظنیاً جهة و الموافق ظنیاً ظهوراً و جهة و لا تعیّن لحمل الموافق علی التقیة، فافهم. «مشکینی ره». ر. ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ٤١٦/٢.

٤ ـ هذا من العبارات المشهورة التی لم یظهر لها الی الآن معنی یصح الرکون الیه بالنظر الی القاعدة الادبیة من اشتراک المفضّل و المفضّل علیه فی المبدء فان هذه القاعدة لا تنطبق علیه اذ معناه: ان ما ذکرناه اوضح من الخفاء و هذا کما تری. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۳۱.

. . . . . .

لله من زلل الاقدام و الاقلام فی کل ورطة و مقام» ـ خلاصهٔ کلام را چنین بیان کرده‌اند: «و ملخص الکلام فی المقام هو انه ان اريد ان المخالفة و الموافقة فی الحقيقة مرجح جهتی من دون رجوع الی المرجح بحسب اصل السند کما قد يدعی ان الترجيح بمخالفة العامة و موافقة الکتاب مرجعه الی التخصيص فی الاصل العقلائی الذی مقتضاه البناء علی صدور الکلام لبيان المراد و کون مضمون الکلام الصادر تمام المراد لا البناء علی جهة اخری من تقية و نحوها و لا علی انه جزء المراد. اما الاول فلان الظاهر من المتکلم نوعاً هو کون کلامه علی حذو مرامه و هذا اصل عقلائی يرجع اليه عند الشک فی الصدور و اما الثانی فلاصالة عدم التخصيص و التقييد و قرينة المجاز و نحو ذلک من الاصول اللفظية التی عليها بناء العقلاء لو شک فی ارادة التخصيص او التقييد و المجاز فحينئذٍ يصح ان يقال ان جهة الصدور متفرع علی اصل الصدور و الظهور کما ان التعبد بکون المضمون تمام المراد متفرع علی جهة الصدور ضرورة انه لابد من فرض صدور الخبر لبيان الحکم الواقعی کی يتعبد بکون مضمونه تمام المراد لا جزئه فالترجيح بالمخالفة حينئذٍ لابد و ان يکون بعد احراز السند فيرد عليه حينئذٍ ما اورده المعترض اولاً من النقض بالمتکافئين کما ان التعبد بالمضمون متفرع علی التعبد بجهة الصدور و ان اريد انهما فی الحقيقة من المرجحات السندية بحيث لولا هذا المرجح لم يکن حجة فعلية فی البين نظير الترجيح بصفات الراوی فان مرجعه الی التخصيص فی ادلة حجية خبر الواحد قطعاً غاية الامر انه فی المقام جاء من قبل الجهة کما هو الموافق لما اسسه فی اول الفصل و کذا يدل عليه ما ذکره هنا من انه لا معنی للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين علی التقية فحينئذٍ لا يرد عليه الانتقاض المذکور لکن يرد عليه انه لم يکن حينئذٍ فرق بين هذا المرجح و بين سائر المرجحات السندية حيث ان المرجع هو الظن بالصدق او الاقربية الی الواقع فدعوی انه لا وجه لاعمال هذا المرجح معللاً بان جهة الصدور متفرعة علی اصل الصدور لا طائل تحتها و ان اريد ان الترجيح بالمخالفة متأخر عن سائر المرجحات بحسب ادلة العلاج فنقول ان

ثم إن هذا[١] كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، و أما بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه من معارضه، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه، فهو مقدم[٢] على جميع مرجحات الصدور، بناءً على ما هو المشهور من تقدم التوفيق ـ بحمل الظاهر على الأظهر ـ على الترجيح بها، اللهم إلا أن يقال: أن باب احتمال التورية و إن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقية، إلا أنه حيث كان بالتأمل و النظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر، فتدبر [١].

تأخره الواقعي لو ثبت فانما هو حينئذٍ من جهة التعبد لا لما ذكر من الاعتبار العقلي[٣]».

[١] ـ تاكنون دربارهٔ مطالبی بحث كرديم از جمله اين كه گفتيم: مرجح جهتی با سائر مرجحات فرقی ندارد و حالِ مرجح جهتی، حالِ سائر مرجحات است. نه مرجح جهتی بر سائر مرجحات، تقدم دارد و نه سائر مرجحات بر آن. و در صورت تزاحم مرجح جهتی با سائر مرجحات بايد مناط را لحاظ كرد يعنی: بايد ديد كداميک از آن دو خبر معارض،

---

١ ـ المشار اليه هو ما تقدم من الابحاث المتعلقة بكون مخالفة العامة مرجحاً جهتياً و تقدمها على المرجح الصدورى كما عن الوحيد البهبهانى و بالعكس كما عن الشيخ او عدم تقدم احد المرجحين على الآخر و كون المناط فى التقدم حصول الظن بالصدور او الاقربية الى الواقع كما هو مختار المصنف «قده»: و غرضه: ان هذه الابحاث مبنية على كون مخالفة العامة مرجحاً جهتياً توضيحه: ... ر.ك: منتهى الدراية ٣٣٢/٨.

٢ ـ «و فيه»: ان الكبرى و هى تقدم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات و ان كانت هى مسلمة و لكن كون مخالف العامة هى من المرجحات الدلالية محل تأمل بل منع فان مجرد كون الخبر موافقاً للعامة و جريان احتمال التورية فيه دون بيان الواقع مما لا يخلّ بظهوره عرفاً ليكون المخالف للعامة هو اقوى منه ظهوراً «و من هنا ترى المصنف» قد رجع اخيراً عن ذلک «فقال»: اللهم الا ان يقال ان باب احتمال التورية و ان كان مفتوحاً ... الخ. ر.ك: عناية الاصول ١٤٣/٦.

٣ ـ ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٤٢/٢.

.....

موجب ظن به صدق یا اقربیت به واقع است تا همان را مقدم داشت.

این که گفتیم مرجح جهتی بر سائر مرجحات تقدم ندارد از نظر مرجحیت بود نه از جهت دیگر یعنی: اعدلیت راوی، یک مرجح است، مخالفت با عامه هم یک مرجح و این‌ها از جهت مرجحیت بر یکدیگر تقدم ندارند.

خلاصهٔ کلام در پایان بحث مذکور، این است: مخالفت با عامه را که از مرجحات سند قرار دادیم به لحاظ این بود که موجب ظهور و قوت دلالت نباشد و دخلی به دلالت روایت نداشته باشد اما بنابر این که موافقت عامه، موجب شود دلالت آن، موهون و ضعیف گردد ـ به خاطر انفتاح باب توریه در آن که احتمال تقیهٔ خبر در آن هست ـ و دلالت خبر مخالف عامه، قوی شود ـ به جهت عدم آن دو احتمال ـ پس مخالفت با عامه از مرجحات دلالی است و سبب می‌شود، خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، اظهر شود ـ و «ظاهر و اظهر» و جمع دِلالی، مطرح شود ـ و مشهور، این است که: جمع دِلالی بر مرجحات سندی، مقدم است و تا جمع دلالی داشته باشیم، نوبت به مرجحات سندی نمی‌رسد.

قوله: «اللهم الا ان یقال[1] ...»: احتمال توریه که در روایت موافق عامه هست، نیاز به

---

۱ ـ غرضه انکار کون مخالفة العامة موجبة لاقوائية الدلالة ـ و اخراجها عن التوفيق العرفی ـ بعدم كون التورية قرينة على اثبات اظهرية الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق و ذلک لان باب احتمال التورية و ان كان مفتوحاً فی الموافق و مسدوداً فی المخالف الا ان التورية ليست جلية كالقرائن اللفظية او العقلية المنسبقة الى الاذهان بلا تأمل و نظر كاللوازم البيّنة بالمعنى الاخص التی لا يحتاج الالتفات اليها الى إعمال نظرٍ حتى تكون قرينة عرفية على التصرف فی الخبر الموافق و توجِب اظهرية المخالف و تُخرِجَ مخالفة العامة عن المرجحات الجهتية و تُدرجها فی المرجحات الدلالية. و على هذا فمخالفة العامة مرجح جهتی لا دلالی حتى تتقدم على جميع المرجحات من الصدورية و غيرها. ر.ک: منتهى الدراية ۳۳۷/۸.

فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً[1] من المرجحات في الجملة ـ بناء على لزوم الترجيح ـ لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة، أو قيل بدخوله[2] في

تأمل و دقت نظر مخاطب دارد و مانند سائر قرائن کلامیه نیست که واضح باشد و مخاطب در نظر بدوی، متوجه شود پس موجب ظهور خبر مخالف نیست «**و بالجمله**» اگر احتمال مذکور، موجب قوت ظهور خبر مخالف شد[3]، مانند سائر «ظاهر» و «اظهر» ها جمع دِلالی عرفی می‌شود و بر مرجحات سندی، مقدم است و اگر ظهور، حاصل نشد یا معلوم نگشت که موجب قوت ظهور مخالف هست یا نه پس، مرجع ادلهٔ تخییر است.

قوله: «**فتدبر**»[4].

---

١ ـ الظاهر انه احتراز عن اعتبار الظن الفعلی کما قال به بعضهم فی قبال الشیخ اعلی الله مقامه الذی قال باعتبار الظن الشأنی «و قد تقدم» تفصیل الکل فی بحث التعدی و عدم التعدی عن المرجحات المنصوصة. ر.ک: عنایة الاصول ١٤٥/٦.

٢ ـ فی العبارة مسامحة واضحة فان مقتضی عطف قوله: «او قیل بدخوله ... الخ» علی قوله: «لو قیل بالتعدی ... الخ» ان موافقة الخبر لما یوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً هی من المرجحات اذا قیل بدخوله فی القاعدة المجمع علیها ولو لم نقل بالتعدی من المرجحات المنصوصة و هو کما تری غیر مستقیم «و الصحیح» هکذا لو قیل بالتعدی من المرجحات المنصوصة سواء کان ذلک لاستفادته من الفقرات الخاصة من الروایات کما تقدم من الشیخ اعلی الله مقامه او کان لدخول الخبر الراجح فی القاعدة المجمع علیها. «و قد اشار المصنف» الی الاخیر فی بحث التعدی و عدم التعدی بقوله: «نعم لو کان وجه التعدی اندراج ذی المزیة فی اقوی الدلیلین ... الخ» فتذکر. ر.ک: عنایة الاصول ١٤٦/٦.

٣ ـ و قرینه شد.

٤ ـ لعله اشارة الی ما قیل: من ان منع الاظهریة مطلقاً بصرف کون المناط ما یعد قرینةً عقلیة غیر مستقیم، بعد وضوح انقسام الامر العقلی الی خفی و جلی و صحة اعتماد المتکلم علی قرینة عقلیة فی مقام التخاطب و ان لم یفهمها المخاطب الا بعد الدقة و الالتفات. ر.ک: منتهی الدرایه ٣٣٨/٨.

القاعدة المجمع عليها كما ادعي، و هي لزوم العمل بأقوى الدليلين [۱].

مرجحات خارجیه

[۱] ـ **مقدمه:** به یک اعتبار، مرجحات بر دو قسم هستند:

۱ ـ مرجح داخلی[۱]: مرجحی است که خودش مستقلاً وجود ندارد بلکه قائم به نفس خبر است مانند اعدلیت راوی[۲] یعنی: قطع نظر از خبر، اعدلیت راوی تحقق ندارد.

۲ ـ مرجح خارجی: مرجحی است که «بنفسه» و مستقلاً وجود دارد گرچه روایتی نباشد ـ مثلاً شهرت فتوائی، مرجحی است که قطع نظر از روایت هم تحقق دارد.

اقسام مرجحات خارجیه

مرجحات خارجی بر دو قسم هست:

۱ ـ مرجحات خارجی غیر معتبر[۳]: این نوع مرجحات بر دو قسم است:

الف: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان نداریم[۴].

ب: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس که یک دلیل ظنی هست اما دلیل خاص بر عدم اعتبار آن داریم.

۲ ـ مرجحات خارجی معتبر: این نوع مرجحات هم بر دو قسم هستند:

الف: گاهی این نوع مرجحات، مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.

---

۱ ـ اعنی کل مزیة غیر مستقلة بنفسها هی «بین ما یرجع» الی الصدور کاعدلیة الراوی و «بین ما یرجع» الی جهة الصدور کمخالفة العامة بناءً علی کون مثل هذا الخبر صادراً لا لاجل التقیة «و بین ما یرجع» الی المضمون کالنقل باللفظ بالنسبة الی النقل بالمعنی. ر.ک: عنایة الاصول ۱٤٤/٦.

۲ ـ یا مخالفت با عامه، یعنی: قطع نظر از روایت، مخالفت با عامه تحقق ندارد.

۳ ـ که مؤید مضمون احد الخبرین است.

٤ ـ طبق اصل و قاعده، هر دلیل ظنی که دلیلی بر اعتبارش نباشد، قهراً معتبر نیست مانند: شهرت فتوائی و اجماع منقول.

. . . . . .

ب: گاهی مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصل عملی[۱]. مثلاً استصحاب، معتبر و حجت است اما نظارتی به مضمون خبر ندارد چون اصل عملی و استصحاب در مقام شک، جاری می‌شود و روایت، ناظر به واقع است لذا اصل عملی نمی‌تواند مرجح خبر، واقع شود[۲] ـ بلکه مرجع ما در هنگام شک است به تفصیلی که در محلش بیان شده.

جمع‌بندی: مرجحات خارجیه چهار قسم شد:

۱ ـ مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم.

۲ ـ مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم.

۳ ـ مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است.

٤ ـ مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست. اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم.

تذکر: بحث ما فعلاً دربارهٔ مرجح خارجی قسم اول است یعنی: مرجحی که دلیل بر اعتبارش نداریم[۳] مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.

اگر مضمون «احد الخبرین» با شهرت فتوائی، موافق باشد که آن موافقت، موجب شود، انسان، ولو ظن نوعی به مضمون[٤] آن خبر پیدا کند در این صورت، آن مرجح «فی الجملة»[٥] از مرجحات است یعنی: به وسیلهٔ آن مرجح، خبری را که موافق با شهرت

---

۱ ـ بناءً علی عدم اعتباره من باب الظن و الاکان معاضداً له.

۲ ـ اصل عملی در عرض دلیل اجتهادی و خبر عادل نیست که بتواند مضمون آن را تأیید نماید.

۳ ـ یعنی: عدم اعتبارش به خاطر این است که دلیل خاص بر عدم اعتبارش نداریم طبق اصل و قاعده اولی، معتبر نیست.

٤ ـ یعنی: ظن پیدا کند که مضمونش مطابق واقع است.

٥ ـ و الظاهر ان المقصود من قوله فی الجملة هو اخراج مثل القیاس المنهی عنه کما سیأتی فلیس موافقة الخبر لکل ما یوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً هی من المرجحات حتی موافقته لمثل القیاس. ر. ک: عنایة الاصول ١٤٥/٦.

.....

است، بر خبر معارضش ترجیح می‌دهیم[1] لکن با رعایت دو شرط:

الف: در تعارض خبرین، قائل به وجوب ترجیح شویم[2].

ب: قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم[3] و الا اگر به مرجحات منصوص اکتفا نمائیم و بگوئیم نمی‌توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود در این صورت، موافقت احد الخبرین با یکی از آن مرجحات خارجی، مرجح نمی‌شود.

قوله: «او قیل» بدخوله فی القاعدة المجمع علیها کما ادعی[4] و هی: لزوم العمل باقوی الدلیلین».

یا اگر گفته شود، احد الخبرین که با یک مرجح خارجی ـ مانند شهرت فتوائی ـ موافق باشد، تحت قاعدهٔ «مجمع علیه» اخذ به «اقوی الدلیلین»[5] مندرج است و بر خبر دیگر مقدم می‌باشد.

---

۱ ـ مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم یکی می‌گوید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید، واجب نیست لکن خبری که می‌گوید، واجب است با شهرت فتوائی هم مطابق می‌باشد در این‌صورت به‌واسطهٔ آن مرجح، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را بر دیگری مقدم می‌نمائیم.

۲ ـ نه مانند مرحوم آقای آخوند که ادلهٔ ترجیح را نپذیرفتند و فرمودند: ادله، دال بر استحباب ترجیح است یا دلالت بر تمیز حجت از لا حجت دارد.

۳ ـ قبلاً گفتیم: قائلین به تعدی می‌گویند: از اخبار علاجیه استفاده می‌کنیم که معیار و ملاک، ظن به واقع یا اقربیت به واقع است و هر کجا ملاک مذکور، محقق شود به واسطهٔ آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

٤ ـ الف: ر.ک: فرائد الاصول ٤٦٩.

ب: قال الشیخ «قده» عند التعرض للقسم الاول من المرجحات الخارجیة ـ و هو ما لا یعتبر فی نفسه و یکون معاضداً المضمون احد الخبرین کالشهرة فی الفتوی ـ و بیان امکان رجوع هذا النوع الی المرجح الداخلی: «و من هنا یمکن ان یستدل علی المطلب بالاجماع المدعی فی کلام جماعة علی وجوب العمل باقوی الدلیلین ... الخ». ر.ک: منتهی الدرایة ۳٤۲/۸.

٥ ـ یعنی: در تعارض خبرین اگر احدهما از دیگری اقوا باشد، آن دلیل بر دیگری مقدم است.

و قد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع، و أن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية و الكشفية، و كون مضمون أحدهما مظنوناً، لأجل مساعدة أمارة ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها، كما لا يخفى [١].

---

[١] ـ سؤال: آیا دو وجه مذکور برای ترجیح «احد الخبرین» کار ساز است یا نه؟

جواب: ١ ـ قبلاً[1] به نحو مشروح بیان کردیم که بنابر وجوب ترجیح هم تعدی به مرجحات غیر منصوص، محل نظر و اشکال است و نیازی به تکرارش نیست.

٢ ـ اما مسألهٔ اندراج تحت اقوی الدلیلین: کبرای قضیه، مسلم است یعنی: باید به اقوی الدلیلین عمل کرد لکن کلام در صغرای مسأله است که آیا صِرف موافقت احد الخبرین با شهرت فتوائی، سبب قوت دلیلیت آن خبر می‌شود یا نه؟

بدیهی است که موافقت آن خبر با شهرت فتوائی، تأثیری در دلیلیت و کاشفیت آن نمی‌گذارد پس از جهت دلیلیت اقوا نیست. آری اگر شهرت فتوائی، کاشف از یک قرینه‌ای در کلام باشد که موجب قوت دلالت روایت گردد، صدق می‌نماید که آن خبر «اقوی الدلیلین» است و باید بر دیگری مقدم شود.

خلاصه: اگر امارهٔ غیر معتبره، موجب قوت دلالت «احد الخبرین» نسبت به دیگری شود، آن خبر، اظهر به حساب می‌آید و کبرای مذکور را اِعمال می‌نمائیم اما صِرف موافقت احد الخبرین با شهرت یا اجماع منقول، موجب قوت آن خبر از جهت دلیلیت نیست و تحت صغرای اخذ به قاعدهٔ اقوی الدلیلین نمی‌باشد.

تذکر: مرحوم فیروز آبادی ﷺ در پایان عبارت مذکور مصنف ﷺ به بیان نکته‌ای پرداخته‌اند:

«اقول»: قد اشرنا عند تأسیس الاصل الثانوی فی الخبرین المتعارضین بعد قیام

---

١ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ٦/٢٢٩ ـ ٢١٣.

و مطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ و قد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق، و الصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية، كما لايكاد يضرّ بها الكذب كذلك، فافهم[1]. هذا حال الأمارة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها [۱].

الاجماع و الاخبار العلاجية على عدم سقوطهما جميعاً و انه لابد من العمل باحدهما لا محالة إما تعييناً او تخييراً ان القاعدة المذكورة هی مما استقل به العقل و حكم به اللب «و من المعلوم» ان العقل مما لا يفرق بين ما اذاكانت الاقوائية فی احد الدليلين فی دليليته و طريقيته الی الواقع او فی مضمونه و مؤداه من جهة تأيده بامارة خارجية على طبقه فاحد الدليلين بمجرد انكان اقوى من صاحبه ولو مضموناً كان العمل به متعيناً عقلاً دون العمل بصاحبه نظراً الی رجحان الاول و مرجوحية الثانی «بل لا يبعد» ان يقال ان المرجح الخارجی كالشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية و نحوهما هو مما يوجب القوة فی اصل دليليته و فی جهة اثباته و طريقيته كما اشير قبلاً فی بحث التعدی الی المزية الموجبة للظن الشأنی او الفعلی فی ذيل التعليق على قوله فافهم «و عليه» فما ادعاه الشيخ هنا من دخول الخبر بمجرد كونه راجحاً بمرجح خارجی تحت القاعدة المجمع عليها و هی وجوب العمل باقوى الدليلين هو دعوى فی محلها فتأمل جيداً.[2]

[۱] ـ بعضی[3] خواسته‌اند، مرجح خارجی را به مرجح داخلی برگشت دهند به این نحو

---

۱ ـ اللهم الا ان يقال بانا نستكشف من تلك المطابقة عن مرجح واقعی او يدعی الملازمة بين نفس المطابقة و الظن بكون مضمون المطابق اقرب الی الواقع. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳٤٤/۲.

۲ ـ ر.ک: عناية الاصول ۱٤۸/٦.

۳ ـ کلام مذکور منصف (ره) در رد کلام شیخ اعظم (قده) است.

.....

که: در خبرین متعارضین که احدهما با مرجح خارجی ـ مانند شهرت فتوائی ـ موافق است، ظن به صدق آن خبر، حاصل می‌شود یعنی: ظن به صدق خبری پیدا می‌شود که با شهرت، موافق است پس در مثال مورد بحث ما شهرت فتوائی، موجب ظن به صدق خبر موافق شد و ظن به صدق «احد الدلیلین» ملازم با ظن به وجود خلل در خبر و دلیل دیگر است.

فرض کنید «احد الخبرین»، دال بر وجوب نماز جمعه و موافق با شهرت فتوائی هست در این صورت، ظن، حاصل می‌شود، در آن خبر دیگر که می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست، خللی وجود دارد، مثلاً در صدور یا جهت صدور آن، اشکالی هست.

و به تعبیر ما وقتی انسان، ظن به وجود خلل پیدا کرد، قهراً خبر مخالف با مرجح خارجی، عنوان «فیه ریب» پیدا می‌کند و روایتی که با مرجح خارجی، مانند شهرت، موافق است، نسبت به آن «مما لا ریب فیه» می‌شود[1] پس بر معارضش، مقدم است.

خلاصه: کأنّ موافقت با مرجح خارجی، مانند شهرت، به مرجح داخلی برگشت پیدا می‌کند.

اشکال مصنف ﷺ **به بیان مذکور:** موافقت احد الخبرین با مرجح خارجی، سبب نمی‌شود که انسان، ظن پیدا کند که در خبر مخالف از نظر صدور یا جهت صدور، خللی هست زیرا: قطع داریم، تمام شرائطی که در حجیت یک خبر، معتبر است در خبر مخالف با شهرت فتوائی هم وجود دارد.

---

۱ ـ یا «اقوی الدلیلین» محسوب می‌شود و تحت قاعدهٔ اخذ به «اقوی الدلیلین» قرار می‌گیرد.

.....

سؤال: آیا در خبر مخالف، شرائط حجیت هست یا نه؟

جواب: قطع داریم که در خبر مخالف هم شرائط معتبر در حجیت خبر تحقق دارد و اگر تعارض، مطرح نبود به خبر مخالف عمل می‌کردیم لذا می‌گوئیم: با وجود قطع به تحقق شرائط معتبر در خبر مخالف، چگونه انسان، ظن پیدا می‌کند که در خبر مخالف، خللی هست؟

حجیت خبر، مشروط به عدم ظن بر خلاف نیست، مجرد احتمال صدق در حجیت، کفایت می‌کند و دلیل حجیت، شامل آن می‌شود به عبارت دیگر: در حجیت خبر، صدق وکذب واقعی، ملاک نیست[1] بلکه شارع مقدس، ضوابطی برای حجیت خبر قرار داده که وقتی آن شرائط، محقق باشد[2]، به آن خبر عمل می‌کنیم چه مطابق با واقع باشد چه نباشد یعنی: عنایتی به مطابقت و عدم مطابقت با واقع نداریم مثلاً خبر عادل و قول زراره که واجد شرائط باشد، برای ما معتبر است چه ظن پیدا کنیم که قول زراره، مطابق با واقع است چه برای ما ظن، حاصل شود که مخالف با واقع می‌باشد، اگر کسی ظن شخصی پیدا کند که قول زراره با واقع، مخالف است مع ذلک وظیفهٔ او عمل به قول زراره ـ و خبر عادل ـ است.

تذکر: اگر احد الخبرین با شهرت فتوائی[3]، موافق باشد به نظر مصنف نمی‌توان به

---

۱ ـ بلکه احتمال صدق، کافی هست کما این که کذب واقعی هم ـ بدون علم به آن ـ مضر به حجیت نیست اگر واقعاً «صدق» شرط بود، می‌بایست تمام اخبار، صادق باشد و همچنین اگر احتمال کذب، مضر بود، تمام اخبار ظنی از حجیت، ساقط بود پس معلوم شد که احتمال صدق در شمول ادلهٔ حجیت خبر واحد، نسبت به خبر مخالف، کافی هست.

۲ ـ همان طور که در محل بحث در هر دو خبر، شرائط حجیت، محقق است.

۳ ـ یعنی: مرجح خارجی قسم اول که شرحش بیان شد.

أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو و إن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل، بحسب ما يقتضي الترجيح به من الأخبار بناءً[1] على التعدي، و القاعدة بناءً على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين، إلا أن الأخبار الناهية عن القياس و أن السنة إذا قيست محق الدين، مانعة[2] عن الترجيح به،

وسیلهٔ آن، قائل به ترجیح شد لکن بعضی مانند شیخ اعظم که از مزایای منصوص به غیر منصوص، تعدی نموده‌اند به آن وسیله، قائل به ترجیح می‌شوند.

یادآوری: بحث ما تاکنون دربارهٔ آن مرجح خارجی غیر معتبر بود که دلیلی ـ یعنی: دلیل خاصی ـ بر اعتبارش نداشتیم[3] مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.

تذکر: مرحوم فیروز آبادی ﷺ کلام مصنف را چنین نقد نموده‌اند:

«و فیه»: ان المراد من الظن بخلل فیه لیس هو الظن بخلل فیما اعتبر فی حجیته کی لایجتمع ذلک مع القطع بوجود جمیع ماعتبر فی حجیته لولاالمعارضة بل المراد منه هو الظن

---

۱ ـ قید لقوله: «و القاعدة» غرضه: ان صغروية الخبر الموافق لامارة غير معتبرة بدليل خاص ـ لقاعدة اقوى الدليلين ـ مبنية على كون الظن بالمضمون موجباً للاقوائية. ر.ک: منتهى الدراية ٣٤٧/٨.

۲ ـ و لعل من هنا قد ذهب المشهور الى عدم الترجيح به: «قال الشيخ» اعلى الله مقامه: ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم فى كتبهم الاستدلالية فى الفقه «قال» و حكى المحقق فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحاً «الى ان قال» و مال الى ذلک بعض سادة مشايخنا المعاصرين «ثم قال» و الحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض و الرجوع معه الى الاصول و اى فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل و بين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر و جعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر «الى ان قال» و لذا استقرت طريقة اصحابنا على هجره فى باب الترجيح و لم نجد منهم موضعاً يرجحون به ولو لا ذلک لوجب تدوين شروط القياس فى الاصول ليرجح به فى الفروع «انتهى» كلامه رفع مقامه. ر.ک: عناية الاصول ١٥١/٦.

۳ ـ یعنی: مرجح خارجی غیر معتبر قسم اول که ابتدای این فصل درباره‌اش توضیح دادیم.

ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الأصولية، و خطره ليس بأقل[1] من استعماله في المسألة الفرعية [۱].

بكذبه ثبوتاً إما صدوراً او جهةً و من المعلوم جواز اجتماع ذلک مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فی حجيته لولا المعارضة بل قد يجتمع القطع بكذبه ثبوتاً إما صدوراً او جهةً مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فی حجيته لولا المعارضة فكيف بالظن بكذبه كذلک «و لعله» اليه اشار المصنف اخيراً بقوله فافهم فتأمل جيداً. «ثم ان الحق فی الجواب» عن الوجهين الاخيرين من وجوه الشيخ اعلی الله مقامه ان يقال ... .[2]

[۱] ـ تذکر: اینک بحث را دربارهٔ مرجحات خارجی قسم دوم ادامه می‌دهیم ـ یعنی: مرجحات خارجی غیر معتبری که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس و استحسانات عقلیه.

مثال: فرض کنید دو خبر متعارض داریم: خبر «الف» دال بر وجوب فلان شیء هست و خبر «ب» دال بر عدم وجود آن می‌باشد اما قیاس با خبر «الف» موافقت دارد.

آیا می‌توان خبر موافق قیاس را بر معارضش ترجیح داد یا نه؟

خیر! زیرا: وضع مرجحات غیر معتبر قسم دوم هم مانند همان مرجحات غیر معتبر قسم اول است[3]، در نداشتن دلیلی بر ترجیح به وسیلهٔ آن‌ها[4]. یا این که ظن قیاسی

---

۱ ـ بل قد يكون خطره فی المسألة الاصولية اكثر كما اذا كان الخبر الموافق للامارة غير المعتبرة مشتملاً علی جملة من الاحكام. ر.ک: منتهی الدراية ۳٤۸/۸.

۲ ـ ر.ک: عناية الاصول ۱٤۹/٦.

۳ ـ یعنی: نمی‌توان به وسیلهٔ قیاس، یک خبر را بر دیگری ترجیح داد. اگر با قیاس «احد الدلیلین» را بر دیگری ترجیح دهیم، این هم عمل به قیاس در دین و منهی می‌باشد. باید توجه داشت که ترجیح احد الخبرین بر دیگری به وسیلهٔ قیاس، یک مسألهٔ شرعی اصولی هست نه مسألهٔ شرعی فقهی ـ قیاس در «اصول» و «فروع» منهی است.

٤ ـ بنابراین که از مرجحات منصوص به غیر منصوص تعدی نمائیم.

و توهم أن حال القياس ها هنا ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية و لا فرعية، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام و القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده اكثر من إصلاحه، و هذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو إعمال له في الدين؛ ضرورة أنّه لولاه لما تعيّن الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجيّة بمقتضى أدلة الاعتبار، و التخيير بينه و بين

را موجب اقوائیت خبر موافق با آن بدانیم و نتیجتاً عمل به «اقوی الدلیلین» واجب باشد[1].

تذکر: باید توجه داشت که مرجحات غیر معتبر قسم دوم ـ مانند قیاس ـ نسبت به مرجحات غیر معتبر قسم اول ـ مانند شهرت فتوائی ـ «اسوء حالاً»[2] هست زیرا در اخبار[3] واردهٔ از ائمه علیهم‌السلام از عمل به قیاس در احکام دین، نهی شده چون استعمال قیاس و عمل به ظن قیاسی، موجب از بین رفتن دین و ابطال حق است و اخبار مذکور، مانع از استعمال این نوع ظنون در مقام ترجیح احد الخبرین است زیرا مرجح قرار دادن آن در تعیین احد الخبرین، استعمال قیاس در مسألهٔ اصولیه و تعیین مدرک حکم فرعی است لذا نباید آن را مرجح قرار داد و حال این نوع قیاس «بعینه» حال قیاس در مسألهٔ فرعیه است و لطمهٔ آن، کمتر از ضربهٔ استعمال قیاس در فقه نیست.

۱ـ که شرح و اشکالش در صفحه ۳۰۲ بیان شد.

۲ـ یعنی: «اکثر اشکالاً» می‌باشد.

۳ـ در معتبره‌ای که ابان بن تغلب از ابی عبدالله «ع» نقل کرده، چنین آمده: «قال: ان السنة لا تقاس، ألا ترى ان المرئة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها يا ابان: ان السنة اذا قيست مُحِق الدين». ر.ک: وسائل الشيعة ۲۵/۱۸، حدیث ۱۰

معارضه بمقتضی أدلّة العلاج[1]، فتأمّل جیداً[2] [۱].

[۱] ـ **توهم:** ترجیح احد الخبرین به وسیلهٔ قیاس، مانند قیاس در موضوعات صِرف است یعنی همان طورکه عمل به قیاس در موضوعات ذی حکم[3]، مانعی ندارد و عمل به قیاس در دین نیست، ترجیح احد الخبرین هم به وسیلهٔ قیاس «بلا مانع» و بدون ضرر است زیرا آنچه ممنوع می‌باشد، عمل به قیاس در احکام شرعیهٔ فرعیه است.

دفع توهم: مقایسهٔ آن دو مسأله با یکدیگر یک قیاس مع الفارق است زیرا استعمال قیاس در موضوعات صِرف، استعمال قیاس در دین نیست تا فسادش از صلاحش اکثر باشد به خلاف محل بحث[4] که استعمال قیاس، عمل به قیاس در دین است زیرا اگر قیاس نبود، شما روایت موافق با آن را بر دیگری ترجیح نمی‌دادید و حکم شرعی را از آن استفاده نمی‌نمودید، اگر قیاس نبود، ادلهٔ حجیت خبر واحد، شامل هیچ یک از دو خبر

[۱ ـ او التوقف و الرجوع الی الاصل بناء علی التوقف.

۲ ـ حیث انه یمکن ان یقال ان ترجیح احد الخبرین علی الآخر لا یتوقف علی ادراک الحکم الشرعی بالعقول کی تنافیه الادلة الدالة علی عدم جواز التعویل علیه بل یکفی فیه ترجیحه من حیث صدوره عن الامام او جهة صدوره و لیس شیء منهما من الحکم الشرعی الذی دلت الادلة علی انه لا یصاب بالعقول بخلاف رفع القیاس لوجوب العمل بالخبر السلیم عن المعارض فانه تعویل علی القیاس فی اثبات الحکم المخالف له و هذا منفی بالاخبار الدالة علی ان دین الله لا یصاب بالعقول لکنه مدفوع بما حققه المصنف «قده» فانه فی مقام الترجیح و ان لم یکن علة تامة لکنه کالجزء الاخیر للعلة التامة فافهم]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۴۵/۲ و ۳۴۴.

۳ ـ الف: کقیاس الغلیان بالشمس علی الغلیان بالنار و اثبات الحرمة للمغلي بالشمس قیاساً له بالمغلي بالنار ... ر.ک: منتهی الدرایة ۳۴۸/۸.

ب: کما اذا حصل منه [ای من القیاس] الظن بالضرر و رتب علیه جواز الافطار او حصل منه الظن بالقبلة فی جهة خاصة و رتب علیه جواز الصلاة الیها ... . ر.ک: عنایة الاصول ۱۵۲/۶.

۴ ـ یعنی: ترجیح احد الخبرین به وسیلهٔ قیاس.

و أمّا ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه، كالكتاب و السنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل، أو أنّه: لم نقله، أو غير ذلك[1] [١].

نبود و هر دو از حجيت، ساقط بودند و طبق اخبار علاجيه در عمل به «احد الخبرين» مخير بوديد[2] پس شما كه به وسيلهٔ موافقت احد الخبرين با قياس، آن را بر ديگرى ترجيح داديد و معيناً به آن روايت عمل كرديد[3]، فعل شما عين قياس در دين است.

[١] ـ اينک بحث را دربارهٔ مرجحات خارجى معتبر ـ قسم سوم ـ ادامه مى‌دهيم يعنى: مرجحات خارجى معتبرى كه مؤيد مضمون احد الخبرين است مانند كتاب و سنت قطعيه.

سؤال: اگر احد الخبرين با كتاب يا سنت قطعيه، موافق باشد[4]، يعنى: كتاب يا سنت، مضمون آن را تأييد كند، در اين صورت آيا آن خبر به خاطر موافقتش با كتاب يا سنت بر خبر معارضش راجح و مقدم است؟

براى بيان پاسخ مسأله، متذكر مى‌شويم كه مخالفت با كتاب يا سنت به سه نحو، متصور است:

١ ـ گاهى مخالفت يک خبر با كتاب يا سنت به نحو تباين كلى هست.

---

١ ـ مانند: «اضربوه على الجدار».

٢ ـ زيرا در فرض مسأله، آن دو خبر از تمام جهات، متكافىء هستند ـ البته صرف نظر از اين كه احدهما با قياس، موافق است.

٣ ـ يعنى: آن حجت تعيينى به واسطهٔ ظن قياسى براى شما مشخص و معين شد و اين فرد اقواى استعمال قياس در دين و ادلهٔ احكام است.

٤ ـ و خبر ديگر، مخالف باشد.

. . . . . .

مثال: فرض کنید کتاب، دال بر حلیت بیع است اما احدِ خبرین متعارضین می‌گوید طبیعت بیع، حرام است.

فرض مذکور اصلاً از موارد ترجیح نیست[۱] زیرا خبری که به نحو تباین کلی با قرآن، مخالف است، اصلاً حجیت ندارد[۲] گرچه معارض هم نداشته باشد و قدر متیقن از اخبار عَرْضیه، همین مورد است.

تذکر: اخبار عرضیه را قبلاً[۳] به نحو مشروح بیان کردیم و لذا اکنون فقط به ذکر دو نمونه از آن‌ها اکتفا می‌نمائیم:

الف: در خبر هشام بن حکم از ابی عبدالله علیه‌السلام چنین آمده است: قال «**خطب النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله بِمنیٰ فقال: ایها الناس ما جائکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته و ما جائکم یخالف کتاب الله فلم اقله**»[۴].

ب: در معتبرهٔ ایوب بن راشد از ابی عبدالله علیه‌السلام چنین آمده: قال: «**ما لا یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف**»[۵].

تذکر: اکنون ـ بدون رعایت ترتیب متن کتاب ـ حکم فرضی را که مصنف رحمه‌الله در اواخر این بحث ذکر نموده‌اند، بیان می‌کنیم: یعنی:

«**و ان**[۶] **کانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر انها کالمخالفة فی الصورة**

---

۱ ـ بلکه از موارد تعیین حجت از لا حجت است.

۲ ـ و معیناً باید به خبر موافق کتاب یا سنت قطعیه عمل نمود.

۳ ـ ر.ک: صفحهٔ ۱۹۶.

٤ ـ ر.ک: بحار الانوار ۲۲۷/۲ حدیث ۵.

۵ ـ ر.ک: وسائل الشیعة جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲، صفحه ۷۸.

٦ ـ معطوف علی قوله: «ان کانت مخالفته بالمباینة الکلیة» توضیحه: انه ان کانت المخالفة للکتاب ←

. . . . . .

الاولیٰ کما لا یخفی»[1].

۲ ـ گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت قطعیه به نحو عموم و خصوص من وجه است به عبارت دیگر، دو خبر متعارض داریم لکن مخالفت یکی از آن دو با قرآن یا سنت قطعیه به نحو عموم و خصوص من وجه می‌باشد یعنی: دارای دو مادهٔ افتراق

← او السنة بالعموم من وجه فالظاهر ان حکمها فی المجمع حکم المخالفة التباینیة لتحیر العرف فی الجمع بین العامین فی مورد اجتماعهما و عدم تحیره فی الجمع بین العام و الخاص المطلقین فتندرج المخالفة بالعموم من وجه فی اخبار العرض لعدم موجبٍ لخروج المخالفة بالعموم من وجه عنها کما کان لخروج مخالفة العموم و الخصوص المطلق عنها وجه و هو ما تقدم من العلم الاجمالی بصدور روایات مخالفة للکتاب مخالفة الاخص المطلق و من اباء بعض اخبار العرض عن التخصیص. «و بالجملة»: تکون المخالفة بالعموم من وجه من مصادیق المخالفة عرفاً. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۵٦/۸.

۱ ـ فان العرف لا یری الشرح و التفسیر الا فی العام و الخاص مطلقاً و یبقی فی مورد العموم من وجه متحیراً و لیعلم انه فی هذه الصورة لابد من الرجوع الی المرجحات المضمونیة او الجهتیة و لا یجوز الرجوع الی المرجحات الصدوریة عند المشهور فان التعارض انما هو فی بعض افراد مدلولیهما و هی مادة الاجتماع دون البعض الآخر اعنی مادتی الافتراق فلامعنی ح للرجوع الی المرجحات الصدوریة بمعنی طرح الروایة التی یکون راویها غیر اعدل او غیر اصدق او ما یکون شاذاً لانه لا معارض لها فی مادة الافتراق و المفروض انها فی حد نفسها تشملها ادلة حجیة الخبر الواحد فلا وجه لطرحه کلیة و بمعنی طرحها فی خصوص مادة الاجتماع فغیر ممکن فان الروایة الواحدة لا تقبل التبعیض فی المدلول من حیث الصدور و اما المرجح المضمونی او الجهتی فلا محذور فی الرجوع الیه عند المشهور فلو کان احدهما موافقاً للعامة و الآخر مخالفاً فالواجب هو الاخذ بعموم المخالف و طرح عموم الموافق فی خصوص مادة الاجتماع و کذا لو کان احدهما مخالفاً للکتاب فانه یطرح فی خصوص مادة الاجتماع و مع عدم المرجح فالتخییر بناءً علی الاخبار و لکن الظاهر من الاصحاب التسالم علی التساقط و الرجوع الی الاصل نعم قد حکی عن الشیخ فی الاستبصار التخییر و هو الحق و اما علی مذهب المصنف من رجوع جمیع المرجحات الی المرجح السندی فالامر مشکل. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳٤۵/۲.

و إن كانت مخالفته بالعموم و الخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها، و إن كانت ملاحظة المرجحات بينه و بين الموافق و تخصيص الكتاب به تعييناً أو تخييراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا أن الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجة عن اللاحجة، كما نزلناها عليه[1]، و يؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما[2]

و یک مادهٔ اجتماع می‌باشند.

به نظر مصنف ﷺ حکم فرض مذکور هم مانند صورت قبل است[3].

---

۱ ـ بان یقال بالفرق بین المخالفة التی تکون من المرجحات و بین المخالفة التی تکون من شرائط الحجیة لخبر الواحد بان الاول هو مجرد المخالفة و الموافقة للعامة من دون ان یکون فی نفس الخبر الموافق قرائن التقیة و الثانی هو ان تکون فی نفس الخبر قرائن الصدور تقیة کالاخبار الواردة فی عدم بطلان الصلاة بالحدث قبل التسلیم فالذی لا یکون حجة و لا یمکن التعبد بصدوره هو ماکان من قبیل الثانی فیکون هذا من ممیزات الحجة عن اللاحجة و الذی یمکن ان یکون حجة هو ماکان من قبیل الاول فان مجرد کون الخبر موافقاً لهم لا یقتضی الحمل علی التقیة بل لو لم یکن له معارض لوجب العمل به بمقتضی ادلة حجیة خبر الواحد فالحمل علی التقیة انما یکون بعد التعارض بینه و بین الخبر المخالف للعامة و هو فرع شمول ادلة التعبد بالصدور لکل من الموافق و المخالف. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳٤٥/۲.

۲ ـ هذا وجه التأیید. توضیحه: ان اخبار العرض علی الکتاب ـ الدالة علی عدم حجیة المخالف من اصله و «انه زخرف و باطل» و نحو ذلک ـ و اخبار الاخذ بالموافق مع وحدة الموضوع فیهماکیف تحمل احداهما و هی اخبار العرض علی المخالفة التباینیة و الاخری و هی اخبار العلاج علی غیر المخالفة التباینیة؟ فانه مع وحدة الموضوع ـ و هی المخالفة ـ فیهما، و انهما تفرغان علی لسان واحد لا وجه للتفکیک بینهما بحمل احداهما علی معنی و الاخری علی معنی آخر. ر.ک: منتهی الدرایة ۳٥٤/۸.

۳ ـ «یعنی: خبر مخالف کتاب اصلاً حجت نیست عملاً به اخباری که امر نموده، آنچه مخالف ←

تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: نعم الا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة ـ بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيراً، و إباءِ مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصيص ـ غير بعيدة [١].

---

[١] ـ ٣ ـ گاهی مخالفت احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعیه به نحو عموم و خصوص مطلق است[1].

مثال: در کتاب شریف آمده است: «**احل الله البیع**» که دارای عموم است و از آن استفاده می‌شود، تمام بیع‌ها حلال است لکن با دو روایت متعارض مواجه هستیم:

فرض کنید: روایت «الف» می‌گوید معامله با صبی که مشرف به بلوغ و ممیز است، صحیح می‌باشد اما روایت «ب» می‌گوید معامله با او باطل است پس روایت الف با عموم قرآنی موافق اما روایت ب با آن، مخالف است لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است ـ دلیل قرآنی می‌گوید: تمام بیع‌ها حلال است اما روایت «ب» می‌گوید: معاملهٔ صبی ممیز، باطل است.

سؤال: آیا خبر «الف» راکه با عموم قرآنی، موافق است، می‌توان به خاطر موافقتش با کتاب الله بر خبر «ب» که مخالف قرآن است[2] ترجیح داد یا نه؟

جواب: مصنف قدس سره ابتدا چنین فرموده‌اند: مقتضای قاعدهٔ تعارض[3]، این است که

← کتاب یا سنت است، باطل و زخرف می‌باشد». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ٣٣٦/٢.

١ ـ مخفی نماند که بحث ما در موردی است که احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعی، موافق و خبر دیگر، مخالف می‌باشد لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

٢ ـ و مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

٣ ـ که از اخبار علاجیه استفاده می‌شود.

.....

مرجحات بین خبر موافق[۱] و خبر مخالف را ملاحظه و روایت راجح را اخذ نمائیم و اگر رجحانی مطرح نبود، قائل به تخییر شویم به عبارت دیگر: اگر خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، راجح بود، تعییناً آن را اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم و با همان خبر مخالفِ راجح، عام قرآنی را تخصیص می‌زنیم ـ البته «بناءً علی جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد» ـ مانند تخصیص عمومات کتاب به وسیلهٔ سائر اخبار آحاد.

تذکر: اگر رجحانی مطرح نبود، تخییراً می‌توان خبر مخالف قرآن را اخذ و روایت معارضش را طرح نمود و بعد از اخذ خبر مخالف، عموم قرآن را به وسیلهٔ آن تخصیص زد.

قوله: «**... الا ان الاخبار الدالة علی اخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصرة عن العموم لهذه الصورة ...**».

مقتضای قاعدهٔ تعارض، همان بود که گفتیم الّا این‌که: بعید نیست، بگوئیم: عموم اخبار ترجیح که می‌گوید ـ **خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه** ـ شامل مخالفتِ به نحو عموم و خصوص مطلق هم می‌شود[۲] زیرا بر مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم، عنوان مخالفت، صادق است[۳] البته باید توجه داشت که این مطلب در صورتی است که اخبار ـ

---

۱ ـ یعنی: خبر موافق با کتاب یا سنت قطعیه.

۲ ـ یعنی: مقصود از مخالفت در ـ اترک ما خالف الکتاب ـ اعم از این است که به نحو تباین کلی باشد یا عموم و خصوص مطلق ـ یعنی: در صورتی که خبر مخالف، معارض داشته باشد، طرح می‌شود.

۳ ـ پس روایت «ب» را که می‌گوید: بیع صبی ممیز، باطل است، طرح می‌نمائیم ـ زیرا با عموم قرآنی مخالف است ـ و معارضش را که دال بر صحت بیع صبی ممیز است، اخذ می‌نمائیم البته در محل بحث اگر معارضه‌ای نبود یعنی: تنها روایت مخالف قرآن بود، روایت مخالف کتاب را اخذ می‌نمودیم و با آن، عموم قرآنی را تخصیص می‌زدیم ـ مانند سائر تخصیصاتی که به وسیلهٔ اخبار آحاد بر عمومات قرآنی وارد شده.

.....

خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه ـ در مقام ترجیح یک حجت بر حجت دیگر باشد نه تمییز و تعیین یک حجت از حجت دیگر[1].

تذکر: البته ما قبلاً بیان کردیم که مرجحیت موافقت کتاب بر مخالفت کتاب از باب تعیین حجت از لا حجت است[2] و مراد از مخالفت، تباین کلی است یعنی: روایتی که با قرآن، تباین کلی دارد، اصلاً حجت نیست و مؤید کلام ما این است که: در اخبار عَرضیه، چنین آمده: «**ما خالف کتاب الله فلیس من حدیثی**[3]، ... **ما جائکم یخالف کتاب الله فلم اقله**[4] و ....

اکنون سؤال ما این است که: اخبار مذکور که دال بر عدم حجیت خبر مخالف است، مقصود از آن مخالفت، چه نوع مخالفتی هست؟

بدیهی است که مقصود، مخالفت به نحو تباین کلی هست[5].

اکنون اخبار علاجیه را ملاحظه می‌نمائیم، می‌بینیم در آن‌ها چنین تعابیری آمده ـ **خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه** ـ لذا می‌گوئیم وجهی ندارد که مخالفت در اخبار عرضیه را به مخالفت تباین کلی حمل نمائیم اما مخالفت در اخبار علاجیه را به معنای دیگر[6] زیرا آن دو طائفه روایت از لسان واحد ـ معصوم علیه‌السلام ـ صادر شده پس چون هر دو از یک لسان، صادر گشته می‌گوئیم مقصود از مخالفت در هر دو طائفه به یک معنا هست وقتی به

---

۱ ـ اما بناءً علی کونها فی مقام تعیین الحجة عن اللاحجة فلا مرجح للخبر الموافق علی المخالف حتی یقدم علیه لاجل موافقته للکتاب. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۵٤/۸.

۲ ـ نه ترجیح یک حجت بر حجّت دیگر.

۳ ـ ر.ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی، صفحهٔ ۷۹، حدیث: ۱۵.

٤ ـ ر.ک: بحار الانوار ۲۲۷/۲، حدیث: ٥

٥ ـ و مخالفت به نحو عام و خاص، فراوان، صادر شده.

٦ ـ یعنی: اعم از مخالفت به نحو تباین کلی و عموم و خصوص مطلق.

و إن كانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه، فالظاهر أنها كـالمخالفة فـي الصورة الأولى كما لا يخفى [۱].

یک معنا شد، می‌گوئیم:

مقصود از مخالفت در اخبار عَرضیّه مسلماً مخالفت به نحو تباین کـلی هست ـ نـه مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق ـ پس منظور از مخالفت در اخبار علاجیه ـ خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه ـ هم مخالفت به نحو تباین کلی هست لذا می‌گوئیم آن اخبار برای تعیین حجت از لا حجت بیان شده و شامل مخالفت به نحو عام و خاص مطلق نمی‌شود، وقتی شامل نشد طبق قاعده می‌توان تخییراً خبر مخالف را اخذ نمود و به وسیلهٔ آن، عموم قرآن را تخصیص زد.

تذکر: مصنف ﷺ در پایان این بحث، تحت عنوان: «**اللهم[1] الا ان يقال: نـعم الا ان دعوى اختصاص هذه الطائفة بما اذا كانت المخالفة بالمباينة بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيراً و إباء ...**». از تأیید قبلی خود، عدول نموده‌اند.

[۱] ـ شرح عبارت مذکور را اخیراً ـ در صفحهٔ ۳۱۱ ـ بیان کردیم.

---

۱ ـ هذا عدول عما ذكره من تأييد وحدة معنى المخالفة فى الطائفتين من الاخبار بقوله: «فلا وجه لحمل المخالفة فى احداهما» و بيان للفرق بين المخالفة التى هى من المرجحات و بين المخالفة التى هى من شرائط حجية خبر الواحد. «و محصل وجه العدول»: انه لابد من التفكيك بين المخالفتين فى هاتين الطائفتين لوجهين: «احدهما»: العلم الاجمالى بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق. «و الآخر»: إباء بعض اخبار العرض على الكتاب عن التخصيص.

فهذان الوجهان قرينتان على التفكيك المزبور بحمل اخبار العرض على المـخالفة التباينية اذ لا معنى لان يقال: «ما خالف قول ربنا لم نقله او باطل الا ما علم صدوره» و حمل اخبار الاخذ بالموافق و طرح المخالف على الاعم و الاخص المطلقين فما يكون من المرجحات هو المخالفة بـنحو العـموم و الخصوص المطلق و ما يكون مميزاً للحجة عن اللاحجة هو المخالفة التباينية. ر.ک: منتهى الدراية ۳۵۵/۸.

و أما الترجيح بمثل[١] الاستصحاب، كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظنّ و الطريقية عندهم، و أما بناءً على اعتباره تعبداً من باب الأخبار وظيفةً للشاك، كما هو المختار، كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى[٢]. هذا آخر ما اردنا إيراده، و الحمدلله أولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً [١].

---

[١] ـ اكنون بايد دربارهٔ قسم چهارم از مرجحات بحث كنيم ـ يعنى: مرجحات خارجى كه معتبر است اما مؤيد مضمون احد الخبرين نيست مانند اصول عمليه و استصحاب.

مثال: فرض كنيد دو روايت متعارض داريم: روايت «الف» مى‌گويد: نماز جمعه، واجب است اما روايت «ب» مى‌گويد: واجب نيست لكن دليل «الف» كه مى‌گويد

---

١ ـ ... و تعبير المتن «بمثل الاستصحاب» يدل على عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب و قد صرح الشيخ «قدس سره» بتعميمه حيث قال: «و لا فرق فى ذلك بين الاصول الثلاثة اعنى اصالة البرائة و الاحتياط و الاستصحاب».

و محصل ما افاده المصنف: ان الاصل ان كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدى من المرجحات المنصوصة لا مجال للترجيح بالاصل و على القول بالتعدى فان كان ذلك الظن موجباً للظن بالصدور او الاقربية الى الواقع فالترجيح به واضح و ان لم يكن موجباً لاحد هذين الامرين ـ الذين أُنيط بهما التعدى ـ فلا وجه للترجيح ايضاً... ر.ك: منتهى الدراية ٣٥٦/٨.

٢ ـ حيث ان مضمون الخبر ناظر الى الواقع و مفاد الاصول بناء على التعبد حكم ظاهرى فكيف يتقوى بها مع ان مورد الاصول هو ما اذا فقد الدليل الاجتهادى مطابقاً او مخالفاً فموردها هو ما اذا تساقط الدليلان للتكافؤ. و الاخبار المستفيضة قد دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد لها عند التعارض فلا ترجيح بها لاحد المتعارضين و مما ذكرنا علم ان البحث عن الترجيح بالاصل الناقل او المقرر ساقط من اصله و لا سيما على مختار المصنف من عدم جواز التعدى من المزايا المنصوصة. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٤٦/٢.

.....

نمازجمعه، واجب است با استصحاب هم موافق است[۱] یعنی: اگر فرضاً وجوب نماز جمعه در عصر حضور را استصحاب نمائیم، آن استصحاب با خبر «الف» موافق است پس دو روایت داریم که احدهما با استصحاب، موافق است.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به وسیله استصحاب «احد الخبرین»[۲] را بر دیگری ترجیح داد یا نه؟

جواب: الف: اگر کسی استصحاب را از باب افادهٔ ظن[۳] معتبر بداند در این صورت استصحاب در ردیف سایر امارات معتبر قرار می‌گیرد[۴] و خبر موافق با استصحاب را بر دیگری ترجیح می‌دهد[۵].

ب: اگر استصحاب را از باب تعبد و اخبار، معتبر بدانیم[۶] که وظیفهٔ فرد شاک در هنگام شک، رجوع به آن می‌باشد، بدیهی است که حال استصحاب مانند سائر اصول عملیهٔ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱ ـ نه این که مؤید باشد.

۲ ـ یعنی: خبر موافق با استصحاب.

۳ ـ یعنی: «بنای تعبدی بر «بقاء» نداریم بلکه یک مسألهٔ طبیعی، این است که اگر چیزی قبلاً ثابت و متیقن بوده و اکنون در بقاء آن شک داریم، فعلاً ظن به بقاء برای ما محقق است یعنی: با «ظن به بقا»، «حکم به بقا» می‌نمائیم. همان طور که قبلاً هم متذکر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظن به بقا حجت می‌دانند، می‌گویند: استصحاب، یکی از امارات معتبره هست نه این که یک اصل عملی باشد»، ر.ک: ایضاح الکفایة ۲۳۱/۵.

٤ ـ که در این صورت، مثبتات آن هم حجت است یعنی: فرضاً زیدی که بیست سال پیش از نظر ما غائب شده بود، اکنون حیاتش را استصحاب و برایش اثبات لحیه می‌کنیم ـ البته با تحقق تمام شرائط جریان استصحاب.

٥ ـ مشروط بر این که قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم.

٦ ـ که مختار مصنف «ره» هم می‌باشد ـ علی التحقیق.

. . . . . .

عقلیه و نقلیه است[1] و نمی‌تواند مرجح احد الخبرین باشد زیرا به واسطهٔ موافقت آن خبر با استصحاب، مضمون و مدلول آن روایت، تقویت نمی‌شود و اقوا نمی‌گردد[2].

«اصلاً» اصول عملیه و استصحاب در عرض دلیل اجتهادی نیست تا بتواند در صورت تعارض ـ در محل بحث ـ مرجح احد الخبرین باشد ـ **الاصل دلیل حیث لا دلیل** ـ بلکه اصول عملیه در طول دلیل اجتهادی قرار دارد.

تذکر: تا این جا بحث ما در باب تعارض و همچنین دربارهٔ مرجحات خارجی پایان پذیرفت[3].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱ـ که شخص شاک در هنگام شک به آن رجوع می‌نماید.

۲ ـ «و دلیل اعتبار اصل ـ اعم از اخبار و عقل ـ اصلاً دلالتی بر تقویت آن خبر ندارد بلکه در حال عدم آن، حکم و وظیفهٔ شاک را معین نموده». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳۳۷/۲.

۳ ـ ... «بل الشیخ» اعلی الله مقامه قد ذکر من القوم مرجحین آخرین ایضاً غیر الاصل العملی مثل کون احد الخبرین متضمناً للاباحة و الآخر مفیداً للحظر فیقدم الحاظر علی المبیح او کون احد الدلیلین دلیل الحرمة و الآخر دلیل الوجوب فیقدم دلیل الحرمة علی دلیل الوجوب. ر.ک: عنایة الاصول ۱٦۰/٦.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخاتمة

الاجتهاد والتقليد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أما الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد

فصل: الاجتهاد لغةً: تحمل المشقة، و اصطلاحاً كما عن الحاجبي[1] و العلامة: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، و عن غيرهما: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة [۱].

اجتهاد و تقلید

[۱] ـ **تذکر:** مصنف ﷺ در جلد اول و دوم کتاب کفایة الاصول، هشت مقصد را ترتیب داده و مطالبی را ضمن آن بیان کرده‌اند، اینک تحت عنوان «خاتمة» به بیان مطالبی دربارهٔ اجتهاد و تقلید پرداخته‌اند[2].

معنای لغوی اجتهاد[3]: «اجتهاد» از «ج، ه، د» مشتق شده و معنایش تحمل مشقت[4] است.

---

۱ ـ لا یخفی ان المنقول عن الحاجبی فی «الفصول» اخذ «الفقیه» فیه و لذا اشکل علیه بلزوم الدور. «مشکینی ره». ر.ک: کفایة الاصول محشی به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۴۲۲/۲.

۲ ـ سؤال: چه مناسبتی دارد که مصنف «ره» بحث اجتهاد و تقلید را در کتاب «اصولی» بیان نموده‌اند؟

جواب: علم اصول، قواعدی است که در طریق استنباط احکام، واقع می‌شود، اکنون که بحث اصولی ما پایان پذیرفته، می‌خواهیم، بررسی کنیم که آیا می‌توان قواعد مذکور را در طریق استنباط قرار داد و احکام را استنتاج نمود؟

۳ ـ الاجتهاد من الجهد و هو فی اللغة لمعان کثیرة (جهد) فی الامر جدّ و تعب (جهده) المرض هزله (اجهد) الطعام اشتهاه (و اجهد) الدابة حملها فوق طاقتها (اجهد) المال فرّقه و افناه الی غیر ذلک من المعانی (و اجتهد) فی الامر جدّ و بذل وسعه و تحمل المشقة. ر.ک: عنایة الاصول ۱۶۱/۶.

۴ ـ و لذلک یقال فی حمل الثقیل، اجتهدت و لا یقال ذلک فی حمل الخفیف لکنه اذاکان مأخوذاً من الجهد بالفتح و اما اذاکان مأخوذاً من الجهد بالضم فمعناه الوسع و الطاقة علی ما صرح به الفرّاء خلافاً للاکثر حیث جعلوه مفتوحاً و مضموماً الوسع و الطاقة. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۴۷/۲.

. . . . . .

معنای اصطلاحی اجتهاد: مصنف ﷺ به نقل دو تعریف برای اجتهاد پرداخته‌اند:

۱ ـ «**استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی**»[۱]. یعنی: مجتهد در راه تحصیل ظن به حکم شرعی طاقتش را بذل می‌کند.

تعبیر مذکور، مناسب نیست زیرا اصل اولی، حرمت عمل به ظن است لذا مصنف ﷺ بعداً آن تعریف را اصلاح می‌نمایند و به جای تحصیل «ظن» تحصیل «حجت» قرار می‌دهند یعنی: مجتهد طاقتش را بذل می‌کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید.

۲ ـ «**الاجتهاد ملکة یقتدربها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلاً او قوة قریبة**»[۲].

«علم» از مقولهٔ کیف است، کیف نفسانی اگر به مرحلهٔ رسوخ برسد نامش «ملکه» است[۳] مثلاً فردی که پنجاه سال مشغول تحصیل علم، اجتهاد و استنباط بوده، دارای چنان ملکه‌ای هست ـ که به زودی و به سرعت هم زائل نمی‌شود ـ پس مجتهد، دارای ملکه و کیف نفسانی هست که می‌تواند احکام شرعیهٔ فرعیه را از مآخذ و منابع[۴] آن استنباط نماید ـ منتها «فعلاً» او «قوة قریبة».

کلمهٔ «فعلاً» و «قوة» قید استنباط است یعنی: گاهی استنباط، بالفعل است مانند مجتهد و مرجعی که پنجاه سال استنباط نموده و فرضاً رسالهٔ عملیه نوشته و گاهی «قوهٔ قریبهٔ»[۵]

---

۱ ـ تعریف مذکور از حاجبی و مرحوم علامه «قدس سره» نقل شده.

۲ ـ تعریف مذکور مربوط به شیخ بهائی «ره» در کتاب «زبدة» می‌باشد.

۳ ـ اگر به مرحلهٔ رسوخ نرسد، نامش «حال» است که به زودی هم زائل می‌شود.

٤ ـ اعم از ادلهٔ اجتهادی یا اصول عملیه.

٥ ـ ... بمعنی انه لم یتصدّ بعدُ للاستنباط، اما لفقدان بعض اسبابه لعدم استحضار الدلیل من کتب ←

و لا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته و ماهيته، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حدّه أو رسمه، بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه و الإشارة إليه بلفظ آخر و إن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخصّ منه مفهوماً أو أعمّ [۱].

استنباط احکام در انسان هست فرضاً مانند فردی که چندین سال است که اشتغال به خواندن درس خارج دارد و ...

[۱] ـ **سؤال:** آیا حقیقت «اجتهاد» مختلف است که عبارات علما در تعریف آن، مختلف شده؟

جواب: علما در مقام تعریف شرح الاسمی ـ **و الاشارة اليه بلفظ آخر** ـ بوده‌اند نه تعریف حقیقی فرضاً فردی از شیخ بهائی قدس سره تعریف اجتهاد را خواسته او چنان معنا کرده و فردی از علامه قدس سره یا حاجبی سؤال نموده آن‌ها هم به نحو دیگری معنا کرده‌اند.

در تعاریف حقیقی، «حد و رسم» ذکر می‌کنند مثلاً فردی با «ما» حقیقیه سؤال می‌کند «الانسان ما هو» به حد تام[1] جواب می‌دهیم: حیوانٌ ناطق.

اما در تعریف شرح الاسمی در صدد بیان حقیقت و ماهیت نیستند مثل این که ازکسی با «ما» شارحه، سؤال کنند «سعدانة ما هو» بگوید: «نبتٌ» یا از فرد دیگر سؤال کنند

← الاخبار و اما لعارض آخرکمرض و غیره فان الاستنباط ح یکون بالقوة القریبة لا بالقوة البعیدة و الا کان العامی الذی له استعداد النیل بملکة الاستنباط مجتهداً مع انه لیس کذلک ... ر.ک: منتهی الدرایة ۳۶۵/۸.

۱ ـ اگر معرف از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده باشد، حد تام است. چنانچه از جنس قریب و یکی از خواص تشکیل شده باشد، حد ناقص است.

و من هنا انقدح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانـعكاس[١] أو الأطـراد[٢]،

«سعدانة ما هو» بگويد: «كلاء» يعنى: سعدانه، پوشيدنى نيست بلكه روئيدنى است.

تذكر: در تعاريف «حدى» و حقيقى بايد معرِف با معرَّف، مساوى باشد اما در تعاريف شرح الاسمى ممكن است معرِف از معرَف اعم يا اخص باشد.

مثال براى اعم[٣]: مثل اين كه لغوى، اسد را به حيوان مفترس تعريف مى‌كند در حالى

[١ ـ كما اورد على التعريف الاول بان كثيراً من الادلة لا تفيد الظن بل انما يكون حجة من حيث التعبد كالاستصحاب و اصالة البراءة مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة تندرج فى الاجتهاد و بانه قد يتوقف الفقيه فى الحكم بعد اجتهاده و استفراغ وسعه فى ملاحظة الادلة فليس هناك ظن بالحكم مع كون استفراغه اجتهاداً قطعاً و بان اقصى ما يجب على المجتهد الاطمينان بتحصيل ما يستفاد من الادلة الموجودة سواء كان باول نظره فى المسائل كما فى المسائل التى مداركها ظاهرة او بعد استفراغ وسعه كما فى الفروع الصعبة او بين الامرين و من المعلوم ضرورة تحقق الاجتهاد فى جميع ذلك فلا ينعكس الحد المذكور لهذه الصور كلها لاعتبار استفراغ الوسع فيها و بان عنوان الفقيه كسائر العناوين من المتكلم و النحوى و الصرفى لا يصدق الا بعد معرفة قدر معتد به من الاحكام المتعلقة بذلك العنوان و الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول القدر المعتد به اجتهاد قطعاً مع انه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد ايضاً و غير ذلك.

٢ ـ كما اورد على التعريف الاول ايضاً بانه يندرج فى الحد استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج فى اصول الدين كخصوصيات البرزخ و المعاد او فى اصول الفقه كحجية الحسن و الموثق و الضعيف المنجبر بالشهرة مع ان ذلك لا يعد اجتهاداً فى العرف ... و على التعريف الثانى بان القوة القريبة من الاستنباط ربما يتناول القوة القريبة من الاجتهاد و ليست باجتهاد قطعاً «كما هو الحال»:

لمكان كثرة اشتباه الجنس الحقيقى بالعرض العام و الفصل الحقيقى بالخاصة فافهم]. ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٤٨/٢ ـ ٣٤٧.

٣ ـ كتعريف السعدانة بانه نبت او الرمد بانه داء او السناء بانه دواء و هكذا. ر.ك: عناية الاصول ١٦٥/٦.

كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل، ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها، أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم [۱].

وكيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقاً، أو بعض الخاصه القائل بها

که حیوان مفترس، اعم از اسد است یعنی: بعضی از حیوانات دیگر هم فرضاً مانند ببر، مفترس هستند اما چون او در مقام بیان تعریف حقیقی نیست، اشکالی بر او وارد نمی‌باشد زیرا او در مقام تبدیل لفظی به لفظ دیگر است تا اجمالاً مطلبی را برای خواننده یا شنونده، بیان کند.

مثال برای اخص: مثل این که از فردی سؤال کنند «بنی هاشم ما هم» در جواب بگوید: «ذریة النبی» صلی الله علیه و آله. بدیهی است که تعریف مذکور، اخص است زیرا بعضی از بنی هاشم از ذریهٔ پیامبر نیستند.

[۱] ـ از این که گفتیم تعریف اجتهاد، لفظی هست نه حقیقی، مشخص شد که نباید نسبت به آن تعاریف، اشکال نمود که جامع افراد یا مانع اغیار نیست[1] کما این که تعریف اکثر بلکه تمام اشیاء لفظی و شرح الاسمی هست زیرا ما نسبت به تمام اشیا و خواص آن‌ها احاطه نداریم و نمی‌توانیم برای هر چیزی تعریف حقیقی بیان کنیم بلکه فقط علام الغیوب است که چنان احاطه‌ای دارد.

قوله: «فافهم»[2].

---

۱ ـ اگر تعریف، حقیقی باشد، می‌توان اشکال نمود که فرضاً چرا مطرد نیست یا منعکس نیست اما در تعاریف لفظیه محلی برای اشکال عدم اطراد یا عدم انعکاس وجود ندارد.

۲ ـ الظاهر انه اشارة الی ضعف ما افاده فی المقام فی وجه کون التعاریف لفظیة لا حقیقیة من عدم الاحاطة بالاشیاء بکنهها او بخواصها (و لعل) وجه الضعف هو ما اشرنا الیه آنفاً دون غیره و الله العالم.
ر.ک: عنایة الاصول ۱۶۵/۶.

عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة [١].

---

[١] ـ چه توجیه ما نسبت به تعریفین مذکورین تمام باشد چه نباشد[1] باید در تعریف «اجتهاد» به جای کلمهٔ «ظن» لفظ «حجت» را قرار داد و گفت: مجتهد طاقتش را بذل می‌کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید ـ نه ظن[2] ـ زیرا مناط در اجتهاد، تحصیل «حجت» است ـ قوةً[3] او فعلاً ـ منتها باید توجه داشت که حجت، دارای مصادیقی هست از جمله:

١ ـ «عامه» مطلقا[4] ظن را حجت می‌دانند ـ چه در زمان انسداد باب علم و چه در زمان انفتاح ـ یعنی آن‌ها هم برای استنباط حکم شرعی، تحصیل حجت می‌نمایند.

٢ ـ بعضی از «خاصه» هم مانند محقق قمی قدس سره در زمان انسداد، مطلق ظن را حجت می‌دانند پس ایشان هم در استنباط حکم شرعی به دنبال تحصیل «حجت» بوده‌اند.

٣ ـ ما هم در مقام استنباط احکام شرعی، تحصیل «حجت» می‌نمائیم منتها ظنون خاصه[5] را حجت می‌دانیم نه هر ظنی را.

نتیجه: همه در استنباط حکم شرعی، تحصیل «حجت» می‌نمایند منتها حجت، دارای مصادیق و افرادی هست به نحوی که بیان کردیم.

---

١ ـ توجیه ما این بود که تعریفین مذکورین «حقیقی» نیست بلکه لفظی و دارای عنوان شرح الاسم هست.

٢ ـ گفتیم: اصل اولی، حرمت عمل به ظن است مگر این که دلیلی بر اعتبارش قائم شده باشد.

٣ ـ ای فان المناط فی الاجتهاد هو تحصیل الحجة علی الحکم اما قوة علی نحو لو اراد فعلاً تحصیلها امکنه ذلک و اما فعلاً. ر.ک: عنایة الاصول ١٦٦/٦.

٤ ـ هذه النسبة لا تخلو من تأمل فان المعدود حجة عند اکثرهم هو القیاس لا خصوص ما افاد الظن، مضافاًالی حکایة حرمةالعمل به عن‌بعضهم. نعم لاریب فی ان اکثر ما یستندون الیه یفید الظن المنهی عن العمل به کالقیاس والاستحسان والمصالح المرسلة و عمل الصحابة و غیرها. ر.ک: منتهی الدرایة ٣٦٩/٨.

٥ ـ یعنی ظنونی که دلیلی بر اعتبارشان قائم شده نه هر ظنی.

و لذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها ـ من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية[1] الغير المفيدة للظن ولو نوعاً ـ اجتهاداً أيضاً[2] [۱].

و منه[3] قد انقدح أنه لا وجه لتأبي الأخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنه لا محيص

[۱] ـ مصنف قدس سره شاهدی اقامه نموده‌اند که مناط اجتهاد، تحصیل حجت است[4] نه تحصیل ظن.

شاهد: اگر فردی استفراغ وسع نمود و «قطع»[5] به یک حکم شرعی پیدا کرد، مسلماً اجتهاد نموده و همچنین اگر کسی سعی و تلاش نمود اما نه علم برایش حاصل شد و نه ظن

---

۱ ـ لیس لنا طریق تعبدی و لا غیر تعبدی هو مما لا یفید الظن ولو نوعاً فان من شأن الطرق و الامارات ان تکون هی مفیدة للظن ولو نوعاً لا شخصاً و هذا هو الفارق بینها و بین الاصول التعبدیة المحضة کالبراءة و قاعدتی الحل و الطهارة و نحو ذلک ولو جاز ان یکون الطریق غیر مفید للظن ولو نوعاً لم یبق فرق بینه و بین الاصل العملی المحض اصلاً. ر.ک: عنایة الاصول ۱٦٦/٦.

۲ ـ یعنی: کما ان استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی اجتهاد مصطلح، فکذا استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة غیر المفیدة للظن. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۷۱/۸.

۳ ـ ای و مما تقدم من کون الأولی تبدیل الظن بالحکم بالحجة علیه قد انقدح انه لا وجه لتأبی الاخباری عن الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم فانه مما لا محیص عن الاجتهاد بهذا المعنی و ان کان یتأبی عن الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی کما صرح به المحقق القمی اعلی الله مقامه «قال» قبیل الشروع فی التجزی بیسیر (ما لفظه) ثم ان الاخباریین انکروا الاکتفاء بالظن و حرموا العمل علیه و نفوا الاجتهاد و الافتاء و التقلید ظناً منهم بان باب العلم غیر منسد بدعوی ان اخبارنا قطعیة فیحرم العمل بالظن و یجب متابعة الاخبار و یحرم التقلید بل یجب علی کل احد متابعة کلام المعصومین علیهم السلام (ثم قال) و هذا کلام لا یفهمه غیر هم و ساق الکلام فی تضعیفه فراجع. ر.ک: عنایة الاصول ۱٦٦/٦.

٤ ـ یعنی: ظن، موضوعیت ندارد.

٥ ـ قطع هم از مصادیق حجت و دارای حجیت ذاتی هست.

عنه كما لا يخفى، غاية الأمر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره و يمنع عنها، و هو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى؛ ضرورة أنه ربما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم و بين الاصوليين [1] [۱].

بلکه نتیجهٔ سعیش به یک امارهٔ[2] تعبدی مانند اصالت البرائت[3]، منتهی شد، او هم اجتهاد نموده زیرا اصل برائت هم حجیت دارد، خلاصه این که: اجتهاد، تحصیل حجت بر حکم شرعی است خواه ظنیه باشد یا علمیه یا تعبدیه.

[۱] ـ از این که تعریف مذکور را اصلاح نموده و گفتیم باید به جای «ظن» کلمهٔ «حجت» را قرار داد، ظاهر شد که وجهی ندارد، اخباریین، اجتهاد به معنای مذکور ـ یعنی: **استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی** ـ را انکار نمایند یا حجت ندانند[4] زیرا آن‌ها هم ناچارند که حجتی بر ـ احکام ـ نفیاً یا اثباتاً ـ تحصیل نمایند آری آن‌ها در بعضی از مصادیق حجت می‌توانند نزاع کنند[5] یعنی در صغرای مسأله، ممکن است نزاع نمایند نه در کبرای آن.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لازم به تذکر است که نزاع در بعضی از افراد و مصادیق حجت در میان خود اخباریین

---

۱ ـ فلا وجه للتمایز و صیرورتهم حزباً مقابلاً لحزب الآخر بحیث یطرد الحزب الآخر و یرمیه بالفسق او بما هو اعظم منه کما صدر عن بعض. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳٤۸/۲.

۲ ـ اصل تعبدی

۳ ـ اصل برائت نه مفید علم است نه مفید ظن.

٤ ـ پس کبرای قضیه قابل انکار نیست لکن در صغرا می‌توانند نزاع کنند.

۵ ـ به عنوان مثال، ما ظواهر کتاب را حجت می‌دانیم آن‌ها حجت نمی‌دانند لکن نزاع مذکور، موجب نمی‌شود در نفس اجتهاد، اختلاف شود بلکه نزاع در مصادیق حجت است.

فصل: ينقسم الاجتهاد الى مطلق و تجزّ، فالاجتهاد المطلق[1] هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمارة معتبرة، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها [۱].

هم هست[2] كما اين كه بين اخباريين و اصوليين هم هست[3] پس اصل صحت اجتهاد و جواز آن به معناى مذكور، اتفاقى هست منتها بعضى از مصاديق حجت، متنازع فيه مى‌باشد.

اطلاق و تجزّى در اجتهاد

[۱] ـ اجتهاد بر دو قسم است:

---

۱ ـ من تعريف المصنف هذا للاجتهاد المطلق يعرف انه قد اختار فى تعريف الاجتهاد ما تقدم من البهائى رحمه الله من انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الى آخره و ان لم يظهر ذلك منه فى صدر الفصل (و على كل حال) قد اشرنا فيما تقدم ان الاجتهاد فى الاصطلاح هو نفس ذلك الفعل الخارجى اعنى استفراغ الوسع لا الملكة و انه قد يطلق المجتهد و يراد منه صاحب الملكة ولو لم يتلبس بعد بالفعل الخارجى (و الظاهر» ان اطلاق لفظ المجتهد المطلق فى قبال المجتهد المتجزى هو بهذا المعنى الاخير فمن له ملكة يقتدر بها على استنباط نوع الاحكام الشرعية فهو مجتهد مطلق و ان لم يستفرغ وسعه بعد فى مسألة واحدة و لم يستنبط حكمها الشرعى اصلاً و من له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الشرعية فهو متجزى ... . ر.ك: عناية الاصول ۱٦٧/٦.

[۲ ـ كنزاعهم فى جريان البرائة فى الشبهات الوجوبية فان المشهور بينهم ـ على ما حكى ـ هو جريان البرائة فيها خلافاً لبعضهم حيث انه منع عن جريانها فيها و التزم فيها بالاحتياط كالتزام جلّهم بل كلهم بالاحتياط فى الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص وكذا نزاعهم فى حجية الاستصحاب فى الشبهات الحكمية الكلية حيث انكرها الامين الاسترآبادى الا فى عدم النسخ و التزم غيره بجريانه فى الشبهة الحكمية.

۳ ـ يعنى: كما وقع النزاع بين الاخباريين و الاصوليين فى حجية بعض الامور كالبرائة فى الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص فان الاصوليين ذهبوا الى حجيتها فيها و الاخباريين انكروها و ذهبوا الى الاحتياط. وكانكار المحدثين حجية القطع الحاصل من غير الادلة السمعية و التزام الاصوليين بها. و لا يخفى ان مثل هذا النزاع لا يسوغ التحزب و التشنيع عصمنا الله تعالى من الزلّات و وفقنا لتحصيل الطاعات]. ر.ك: منتهى الدراية ۳۷۳/۸ ـ ۳۷۲.

و التجزي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام [1] [١].

١ ـ اجتهاد مطلق: قوه‌ای هست که به واسطهٔ آن، مجتهد قدرت دارد، تمام احکام فعلیه[2] را از ادله ـ امارات معتبرهٔ شرعیه[3]، اصول[4] عقلیه[5] یا نقلیه[6] ـ استنباط نماید.

[١] ـ ٢: تجزّی: قوه‌ای هست که مجتهد به واسطهٔ آن، قادر است، بعضی از احکام را

---

١ ـ الف: لازم هذه العبارة ان يكون الاجتهاد المطلق هو عبارة عما يقتدر به على استنباط جميع الاحكام و لا يعتبر ذلک قطعاً بل المعتبر فی الاجتهاد المطلق کما اشرنا آنفاً هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام و ان لم يقتدر به على استنباط جميع الاحكام لغموضة بعضها کما يتفق ذلک لكثير من الاعلام من دون ان يكون مضراً بصدق اجتهاد هم المطلق «و من هنا قال فی الفصول» فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام يعنی بها نوع الاحكام كما قلنا «الى ان قال» و لا يقدح قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعض «الى ان قال» و انما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل مما عدا قطعياته لتعذره عادة فان الادلة قد تتعارض و لتردد كثير من المجتهدين فی جملة من الاحكام كالمحقق و العلامة و الشهيدين و اضرابهم مع ان احداً لم يقدح بذلک فی اجتهاد هم «انتهى» موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه «هذا و لكن سيأتی من المصنف» الاعتراف بتردد الاعلام فی بعض المسائل و انه لا يضر باجتهاد هم المطلق فقهراً يكون المراد من قوله المتقدم فالاجتهاد المطلق ... الخ هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام لا جميعها. ر.ک: عناية الاصول ١٦٨/٦

ب: سواء استنبط ام لم يستنبط بعدُ لاطلاق الاجتهاد حقيقةً على كليهما. ر.ک: منتهى الدراية ٣٨٢/٨.

٢ ـ ... ثم ان الظاهر ان وجه تعبير المصنف بالفعلية بدل الشرعية مع ان ما تقدم فی تعريف الاجتهاد هو الحكم الشرعی لا الفعلی ليس الا التحفظ على قوله بعد هذا من امارة معتبرة او اصل معتبر عقلاً او نقلاً ... الخ فلو قال على استنباط الاحكام الشرعية لم يدخل فيها الحكم المستنبط من اصل عملی عقلی و هذا واضح. ر.ک: عناية الاصول ١٦٨/٦.

٣ ـ مانند خبر عادل.

٤ ـ البته در مواردی که محل جریان اصل هست و دلیلی غیر از اصل نداشته باشیم. که توضیح این مطلب را در بحث اصول عملیه مشروحاً بیان کردیم ـ الاصل دلیل حیث لا دلیل.

٥ ـ مانند برائت عقلیه.

٦ ـ مانند استصحاب و برائت شرعیه.

ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق [1] و حصوله للأعلام، و عدم التمكن من الترجيح في المسألة و تعيين حكمها و التردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة الى حكمها الواقعي لأجل [2] عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع. و أما [3] بالنسبة الى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم أصلاً [۱].

از ادله ـ امارات معتبره، اصول عقلیه یا نقلیه ـ استنباط نماید.

احکام اجتهاد مطلق

۱ ـ امکان وقوعی آن

[۱] ـ اشکالی در امکان اجتهاد مطلق نیست [4] و مسلماً اجتهاد مطلق برای بعضی از اعلام ـ مانند شیخ طوسی و شیخ انصاری قدس سرهما ـ حاصل شده.

اشکال: اگر اجتهاد مطلق، امکان دارد و برای بعضی از اعلام، حاصل شده پس چرا مشاهده می‌شود که گاهی برای همان اعلام، تردید، حاصل شده و در مسأله‌ای فتوانداده‌اند

---

۱ ـ بمعنی الملکة علی استنباط الجمیع فاشکال البعض فیه: بانه کیف یمکن حصول ملکة الجمیع کتقیید الفصول للأحکام بجملة معتد بها لیتحقق امکانه فی غیر محله، نعم الاجتهاد المطلق بالمعنی المنقول عن الحاجبی غیر ممکن «مشکینی ره» ر.ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیه مرحوم مشکینی ۴۲۳/۲.

[۲ ـ قید ا «عدم التمکن او للتردد» یعنی: ان منشأ التردد قد یکون فقد النص کمسألة اعتبار کون المضاربة بالنقدین و عدم صحتها بغیرهما فان الدلیل علیه هو الاجماع الذی یشکل الاعتماد علیه لکونه اجماعاً منقولاً. و قد یکون اجمال النص او تعارضه. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۸٤/۸.

۳ ـ معطوف علی «انما هو بالنسبة» یعنی: ان المجتهد المطلق یتردد احیاناً فی الحکم الواقعی و لا تردد له فی الحکم الظاهری بل هو معلوم له ففی مثل الخبرین المتعارضین المتکافئین یتردد المجتهد فی الحکم الواقعی و لکن حکمه الظاهری معلوم و هو اخذ احد الخبرین بمقتضی اخبار التخییر. فالمراد بالحکم الفعلی هو الظاهری المقابل للواقعی و الاولی اضافة کلمة «فیه» بین «لهم» و «اصلاً»]. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۸٤/۸.

٤ ـ «ادل دلیل علی امکان الشیء وقوع الشیء».

كما لا إشكال[١] في جواز[٢] العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، و أما لغيره فكذا لاإشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له ـ على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد ـ بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، و أدلة جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، و قضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بدّ في حجية اجتهاد مثله

ـ اشكال و تأمل نموده‌اند.

جواب: عدم تمكن مجتهد مطلق از ترجيح يک طرف مسأله و فتوا ندادن او ـ نسبت به حكم واقعى ـ يا به خاطر اين است كه «فى كلّ مسألةٍ» دليل وافى و كافى نيست يا اين كه آن مجتهد به مقدار لازم تفحص نموده، دليلى بر مسأله پيدا نكرده، لذا در حكم واقعى، مردد است اما به هيچ وجه در حكم ظاهرى ترديد ندارد يعنى: او مى‌داند كه در فرض مذكور بايد به كدام اصل عملى رجوع و حكم ظاهرى را مشخص نمايد پس تأمل آن مجتهد به خاطر ضعف قوهٔ اجتهاد ـ «أو قصور الباع»[٣] ـ نبوده بلكه به لحاظ احتمالات مذكور بوده.

خلاصه: «لا اشكال فى امكان المطلق و حصوله للاعلام».

---

١ ـ ... فلا اشكال فى جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاد نفسه كما ذكر المصنف فانه قاطع لا محالة اما بالحكم الواقعى او بالحجة عليه او بالحكم الظاهرى الشرعى او العقلى و مع القطع باحد هذه الامور لا يكاد يمكنه رفع اليد عن قطعه و العمل باجتهاد الغير الذى لا يعتقد برأيه ابداً و هذا واضح. ر.ک: عناية الاصول ١٧١/٦.

[٢ ـ المراد به الجواز بالمعنى الاعم الصادق على الوجوب لا ما يرادف الاباحة، اذ المقصود به إما الوجوب التعيينى بناءً على طولية مراتب الاطاعة و إما الوجوب التخييرى بين الاجتهاد و التقليد و الاحتياط بناءً على عرضية مراتب الاطاعة.

٣ ـ الذى هو كناية عن عدم غزارة العلم]. ر.ک: منتهى الدراية ٣٨٥/٨ ـ ٣٨٤.

على غيره من التماس دليل آخر غير[1] دليل التقليد و غير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد، من اجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجة لحجية [بحجية] الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضاً [۱].

۲ ـ حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش

[۱] ـ اشکالی در جواز عمل مجتهد مطلق، طبق آنچه را خودش از ادله استنباط نموده، وجود ندارد.

۳ ـ حجیت آراء مجتهدِ مطلقِ انفتاحی، نسبت به مقلدین

فتاوای مجتهد مطلق، نسبت به مقلدینش حجت است[2] لکن شرطش این است که آن مجتهد مطلق، باب علم[3] و علمی[4] را مفتوح بداند ـ قائل به انسداد باب علم و علمی نباشد[5].

---

۱ ـ بیان لـ «دلیل آخر» و ذلک الدلیل الآخر منحصر فی دلیلین مفقودین فی المقام، احدهما: الاجماع، علی جواز رجوع الجاهل الی المجتهد مطلقاً انفتاحیاً کان ام انسدادیاً. ثانیهما: جریان مقدمات دلیل انسدادٍ آخر فی حق المقلد ـ غیر ما تجری فی حق نفس المجتهد الانسدادی ـ بان یقال: العلم الاجمالی بثبوت تکالیف فعلیة موجود، و باب العلم و العلمی بها منسد و اهمالها غیر جائز و الاحتیاط باطل او غیر لازم و لا یجوز اجراء الاصول النافیة للتکلیف و ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح، فتنتج اعتبار الظن الحاصل بالاحکام من رأی المجتهد الانسدادی و کلا الوجهین ممنوع لما سیأتی. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۸۸/۸.

۲ ـ زیرا دلیل آن، ادلهٔ جواز تقلید است که به زودی درباره‌اش بحث می‌کنیم.

۳ ـ علم، یعنی: قطع و یقین.

٤ ـ علمی، یعنی: دلیل ظنی که دلیل قطعی بر حجیت آن وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

۵ ـ «تذکر: در مباحث قبل ثابت کردیم که ظن خاص و خبر واحد حجیت دارد، لذا می‌گوئیم: باب علمی به روی ما منسد نیست و می‌توان به کتاب وسائل الشیعة و امثال آن مراجعه کرد و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخص نمود و مهم‌ترین مسأله در بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا بحث از دلیل انسداد، غیر از ثمرهٔ علمی، فائدهٔ دیگری ندارد». ر.ک: ایضاح الکفایة ۳۸۵/٤.

. . . . . .

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی[1]، چگونه است؟

اگر مجتهد مطلق از افرادی باشد که باب علم و علمی را منسد می‌داند، تقلیدِ غیر، از او در غایت اشکال است زیرا:

۱ ـ ادلهٔ تقلید، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم[2] هست ـ نه رجوع به جاهل ـ در حالی که مجتهد انسدادی، جاهل و معترف است که من نسبت به احکام، عالم نیستم.

۲ ـ اما مقدمات انسداد را هم که آن مجتهد دربارهٔ خودش ـ نه مقلدینش ـ جاری نموده و نتیجه گرفته در حال انسداد باب علم و علمی باید به ظن خود عمل نماید[3]، «شک» و «وهم» را برظن ترجیح ندهد لذا تقلید غیر، از مجتهد انسدادی، نیاز به دلیل دیگری[4] دارد و در محل بحث، دلیل دیگری غیر از اجماع یا اجراء مقدمات انسداد، نزد همان غیر[5]، مطرح نیست که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

---

۱ ـ بنابر حکومت نه کشف.

تذکر: در نتیجهٔ دلیل انسداد، اختلاف است که آیا ظن انسدادی بنابر «کشف» حجیت دارد یا بنابر «حکومت» که تفصیل آن را در بحث ظن ـ جلد چهارم ایضاح الکفایة ـ بیان کردیم اما اجمالاً:

الف: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد «عقل» کشف می‌کند که شارع مقدس در چنین وضعی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که در این صورت، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست.

ب: قول دیگر، این است که در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد به عقل رجوع می‌نمائیم و عقل «مستقلاً» و صرف‌نظر از شرع، حکم به حجیت ظن انسدادی می‌کند که در این فرض، ظن انسدادی، یک حجت عقلی است.

۲ ـ یعنی: عالم به احکام شرعیه.

۳ ـ حجیت مطلق ظن.

٤ ـ غیر از دلیل تقلید و غیر از دلیل انسداد که آن مجتهد در حق خود، جاری نموده.

٥ ـ که نتیجه‌اش حجیت ظن مجتهد انسدادی برای آن غیر باشد.

و لا مجال لدعوى الاجماع، و مقدماته كذلك غير جارية في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو[1] عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط و ان[2] لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره[۱].

---

[۱] ـ **الف: اجماع:** مجالی برای ادعای اجماع در محل بحث نیست یعنی: نمی‌توان قائل شد که بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی ـ بنابر حکومت ـ اجماع، قائم شده زیرا اجماع در آن مسألهٔ حادث ـ «**و غیر معنون فی کلمات الاعلام**» ـ محقق نیست[3] به عبارت دیگر: انسداد، امر حادثی هست، آن وقت چگونه می‌توان گفت بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی، اجماع، قائم شده.

ب[4]: دلیل انسداد به نحوی تقریر شود که موجب حجیت ظن مجتهد برای مقلِد شود ـ یعنی: مقلد هم برای خودش مقدمات انسداد را جاری نماید.

[۱ ـ معطوف علی «عدم انحصار» و هذا رد للشق الآخر و هو بطلان الاحتیاط الذی لابد من اثباته فی المقدمة الرابعة و قد عرفت توضیحه، و ان الاحتیاط لازم علی هذا الجاهل مالم یترتب علیه محذور عقلی و هو اختلال المعاش، او محذور شرعی و هو العسر بناءً علی حکومة قاعدة نفی الحرج علی الاحتیاط المستلزم للعسر.

۲ ـ وصلیة، یعنی: یجب علی الجاهل الاحتیاط حتی اذا استلزم العسر الا ان یُریح نفسه من الاحتیاط العسری بنفیه بقاعدة الحرج]. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۹۰/۸.

۳ ـ مضافاً بر این که: اجماع منقول، حجت نیست.

٤ ـ ...(و اما انسداد آخر) فلا یکاد یتم مقدماته عند الغیر کی یوجب له حجیة ظن الانسدادی اذ لا ینحصر المجتهد بالانسدادی فقط ولو اتفق حصره فلا یلزم من ترک العمل بقوله محذوراً عقلیاً اعنی: اختلال النظام و اما العسر فهو و ان کان یلزم و لکن الغیر ممن لا یدرک عدم وجوبه شرعاً بعد فرض کونه عامیاً محضاً لیس بمجتهد. (نعم) اذا فرض الحصر و لزوم الاختلال او العسر و قد ادرک حرمة الاحتیاط اذا کان مخلاً بالنظام او عدم وجوبه اذا کان عسریاً تم الانسداد ح فی حقه و اوجب حجیة ظن المجتهد الانسدادی له ولکنه مجرد فرض لا یتحقق فی الخارج ابداً. (هذا کله) علی تقدیر الحکومة و استقلال العقل بحجیة الظن فی حال الانسداد کاستقلاله بحجیة العلم فی حال الانفتاح. ر.ک: عنایة الاصول ۱۷۳/٦.

نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، و لزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذٍ، كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد، هذا على تقدير الحكومة [١].

رد دلیل «ب»: دلیل مذکور هم مردود است زیرا مجتهد، منحصر به «انسدادی» نیست[1] و آن مقلد می‌تواند از مجتهد انفتاحی تقلید نماید. **«هذا اولاً»** و بر فرض که تمام مجتهدین، قائل به انسداد باب علم و علمی باشند «شاید از عمل به احتیاط این مقلد (اختلال نظام) و (عسر) لازم نیاید و اگر مستلزم عسر باشد، ممکن است، منع نمائیم که ادلهٔ رفع عسر، شامل این نحو از عسر باشد زیرا آن عسر، ناشی از جهل است و قبلاً بیان شده که شارع مقدس، عسری را رفع نموده که از ناحیهٔ موضوعات یا از جانب احکام شرعیه باشد نه عسری که از جهت جهل به واقع و حکم عقل به وجوب احتیاط باشد»[2].

[١]ـ اگر مقدمات دلیل انسدادی که دربارهٔ آن مجتهد، جاری شده دربارهٔ این «غیر» ـ مقلد ـ هم جاری شود، تقلید از آن مجتهد، جائز است یعنی: اگر مجتهد، منحصر به انسدادی شد و احتیاط هم مخلّ به نظام معاش آن غیر بود یا این که مستلزم عسر و حرج گشت و دلیل رفع عسر و حرج، شامل محل بحث بود، تقلید این غیر از آن مجتهد، جائز است لکن بدیهی است که مقدمات مذکور، جاری نیست **«لكن دون جريان المقدمات في هذا الفرض الاخير ـ المتقدم بقوله: (نعم ...) ـ خرط القتاد لعدم انحصار المجتهد بالانسدادي في شيءٍ من الاعصار»**[3].

تذکر: دو وجهی که بر عدم جواز تقلید از مجتهد انسدادی بیان شد، بنابر «حکومت» بود، نه کشف.

---

١ ـ تا آن مقلد بگوید: اکنون که باب علم و علمی، منسد است، چاره‌ای ندارم غیر از این که: باید به ظنونی عمل نمایم که دلیل خاصی بر اعتبارش قائم نشده.

٢ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ٣٤١/٢ ـ با اندکی تغییر در بعضی از کلمات.

٣ ـ ر.ک: منتهی الدرایة ٣٩١/٨.

و أما على تقدير الكشف و صحته، فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به، و قضية[1] مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره، ولو سلم أن قضيتها كون [يكون] الظن المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص [۱].

---

[۱] ـ **سؤال:** تقلید از مجتهد انسدادی ـ بنابر کشف[2] ـ چگونه است؟

جواب: بنابر کشف ـ **«و صحته»** ـ جواز رجوع به مجتهد انسدادی در «غایت اشکال» است زیرا:

۱ ـ ادلهٔ جواز تقلید، شامل آن نمی‌شود چون ادلهٔ مذکور، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم است در حالی که در فرض مسأله، مجتهد انسدادی، عالم نیست تا بتوان به او رجوع نمود زیرا حجیت ظن او مختص خودش هست[3].

نتیجه: دلیل تقلید دلالت ندارد بر جواز رجوع به مجتهدی که ظنش برای خودش حجیت دارد.

---

۱ ـ الاولی ان یقال: «کما هو قضیة مقدمات الانسداد» لان هذه الجملة تکون فی مقام اثبات الاختصاص الذی هو علة لعدم مساعدة ادلة التقلید. الا ان یجعل الواو حالیةً فتشعر بالعلیة ح. ر.ک: منتهی الدرایة ۳۹۲/۸.

۲ ـ یعنی: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد «عقل» کشف می‌نماید که شارع مقدس در چنان شرائطی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که گفتیم در فرض مذکور، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست نه حجت عقلی.

۳ ـ «و مقدمات انسداد، کشف نموده از حجیت ظن در نزد شارع برای کسی که آن مقدمات در حق او جاری است و آن فرد، نفس مجتهد است پس حجیت ظن، مخصوص خود او هست و برای مقلدینش حجت نیست به همان بیان سابق که ذکر شد و شاید مجتهد، منحصر به انسدادی نباشد و یا این که احتیاط، مخل به نظام او نباشد یا این که مستلزم عسر و حرج باشد لکن نتواند دلیلی بر عدم جواز احتیاط عسر و حرجی، اقامه نماید الی غیر ذلک». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳٤۱/۲.

فتأمل [١].

---

٢ ـ ... ولو سلم ان قضيتها كون [يكون] الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التى دل الدليل على اعتبارها بالخصوص.

كلمهٔ «لو» وصليه و اشاره به ضعف قول به كشف است[١] زيرا در بحث انسداد، بيان شده كه بعد از تحقق مقدمات انسداد، عقل كشف نمى‌كند «از حجيت ظن[٢] (عند الشارع) زيرا شايد شارع، مكلفين را ارجاع نموده باشد به طرق عقليه يا به حجيت ظن (عندالعقل) يا تبعيض در احتياط و على كل حال بر شارع مقدس، واجب نيست كه ظن را **بالخصوص حجت قرار داده باشد ـ مقدمات انسداد، كاشف از حجيت ظن عندالشارع نيست**»[٣].

[١] ـ وجه تأمل را چنين بيان كرده‌اند: ١ ـ «ولعله اشارة الى ما اشرنا اليه آنفاً من جواز تقليد الغير عن الانسدادى القائل بالكشف و ان ما افاده المصنف فى وجه الاشكال فيه ضعيف كما عرفته منا فتأمل جيداً»[٤].

٢ ـ «لعله اشارة الى انه بعد البناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاص محرزاً للواقع و لا يختص ح اعتبار كشفه بالمجتهد بل بمقتضى ادلة التقليد يصير حجة فى حق غيره ايضاً. لكن فيه منع ضرورة وضوح الفرق بين الظن الخاص و بين الظن المطلق حيث ان دليل اعتبار الظن الخاص مطلق كآية النبأ فانها على تقدير دلالتها على حجية خبر العادل لا تدل على تقيد حجيته بقيد و بشخص دون شخص و هذا بخلاف الظن المطلق فان حجيته منوطة بالانسداد المتوقف على مقدمات فمن تمت عنده هذه المقدمات يثبت له اعتبار الظن دون من لم تتم له كالعامى لما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد عنده فتدبر»[٥].

---

١ ـ يعنى: اگر مقدمات انسداد، كامل و تمام باشد، مقتضايش «حكومت» است نه كشف.

٢ ـ يعنى: ظن مطلق.

٣ ـ ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى ٣٤١.

٤ ـ ر.ك: عناية الاصول ١٧٤/٦.

٥ ـ ر.ك: منتهى الدراية ٣٩٣/٨.

إن قلت: حجية الشيء شرعاً مطلقاً[1] لا توجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهراً، كما مرّ تحقيقه، و أنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة، و العذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل، فضلاً عما إذا انسد عليه[2] [۱].

---

[۱] ـ **اشکال:** تقلید از مجتهد انفتاحی[3] هم دچار اشکال است.

مقدمه: در جلد چهارم ایضاح الکفایة ـ در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری ـ گفتیم: «حجیت» دارای چند اثر و خاصیت است[4] از جمله:

۱ ـ منجزیت: اگر ظن و دلیل معتبری فرضاً بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، قائم شد، چنانچه ظن شما ـ و آن دلیل معتبر ـ مطابق با واقع باشد، همان واقع، گریبانگیر شما و برای شما منجز است یعنی: اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲ ـ معذریت: اگر ظن و دلیل معتبری بر عدم وجوب نماز جمعه، قائم شد، چنانچه نماز جمعه به حسب واقع و لوح محفوظ، واجب باشد، شما معذور هستید یعنی: معنای حجیت آن ظن، معذریت است به عبارت دیگر: اگر روز قیامت از شما سؤال کنند، چرا نماز جمعه را ترک نمودید، پاسخ می‌دهید من ظن معتبر بر عدم وجوب داشتم و عذر مذکور، مقبول است.

---

۱ ـ راجع الی کلمة الشیء ای حجیة الشیء شرعاً مطلقاً سواء کان الشیء من الامارات المعتبرة بالخصوص او من الظن المطلق المعتبر بالانسداد علی الکشف دون الحکومة اذ علی الحکومة تکون حجیته عقلیة لا شرعیة و هذا واضح. ر.ک: عنایة الاصول ۱۷۵/٦.

۲ ـ فانحصر مورد جواز الرجوع فی مورد القطع بالحکم و لا یشمل مورد القطعی. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳٤۹/۲.

۳ ـ در غیر قطعیات.

٤ ـ سؤال: آیا آن آثار، احکام حجیت است یا عین حجیت؟ جواب: پاسخ مسأله، چندان مهم نیست، و اثری در بحث فعلی ما ندارد.

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الأحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم[١] [١].

خلاصه: شارع مقدس، بر طبق مؤدای ادله و امارات، حکم ظاهری جعل نمی‌کند بلکه معنای حجیت، معذریت و منجزیت است.

اشکال: آیا مجتهد انفتاحی[٢] ـ که تقلید از او جائز است ـ نسبت به احکام الهی، عالم است که در نتیجه، رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم باشد؟

خیر! او نسبت به احکام، عالم نیست[٣] بلکه جاهل است و نتیجتاً تقلید غیر و عوام از او رجوع جاهل به جاهل است پس از مجتهد انفتاحی هم نمی‌توان تقلید کرد.

نتیجه: چه مجتهد، قائل به انفتاح باب علم و علمی باشد چه قائل به انسداد، تقلید از او صحیح نیست زیرا تقلید، از آن مجتهد، رجوع جاهل به جاهل است نه جاهل به عالم.

[١] ـ جواب: مجتهد انفتاحی[٤] در غیر مورد قطعیات، عالم به حکم نیست لکن عالم

---

١ ـ (و فیه ما لایخفی) فان ادلة التقلید هی تجوّز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیة لا الی العالم بموارد قیام الحجة علیها و الا فصح ان یقال ان الانسدادی ایضاً هو عالم بموارد قیام الظن علی الاحکام الشرعیة فتشمله ادلة التقلید و یجوز الرجوع الیه و هو کما تری (و الصحیح فی الجواب) ان یقال: ان من قامت عنده الحجة المعتبرة علی الحکم الشرعی هو کالعالم بالحکم الشرعی عیناً فان ادلة الاعتبار کما انها علی القول بجعل الحجیة تنزل الطرق و الامارات بمنزلة العلم و الیقین فکذلک تنزل هی من قامت عنده الطرق و الامارات بمنزلة من علم بالحکم الواقعی فاذاکانت ادلة التقلید هی مما تجوّز رجوع الجاهل الی العالم فتشمل هی قهراً جواز الرجوع الی کل من العالم الحقیقی و التنزیلی جمیعاً نظراً الی حکومة ادلة الاعتبار علی ادلة التقلید و الی تصرفها فی موضوعها بتوسعة دائرة العالم و جعله اعم من الحقیقی و التنزیلی جمیعاً فتأمل جیداً. ر.ک: عنایة الاصول ١٧٤/٦.

٢ ـ القائم عنده الطرق و الامارات المعتبرة.

٣ ـ و برطبق مؤدای دلیل، حکم ظاهری هم جعل نمی‌شود.

٤ ـ القائل بجعل «الحجیة».

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمارة[۱] المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل [۱].

به موارد قیام حجت بر احکام شرعیه می‌باشد[۲] و همین مقدار کفایت می‌نماید که رجوع مقلد به او، رجوع جاهل به «عالم» باشد و ادلهٔ جواز تقلید، شامل آن شود.

[۱] اشکال: ایراد دیگری که بر جواز تقلید از مجتهد انفتاحی، مطرح شده، این است: در موارد فقدان حجج شرعی[۳] که مرجع، اصول عقلیه[۴] است، تقلید از مجتهد انفتاحی، جائز نیست زیرا مجتهد انسدادی نه عالم به حکم شرعی است نه عالم به حکم اصولی[۵] تا این که رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم و مشمول ادلهٔ جواز تقلید باشد.

نتیجه: در رجوع به مجتهد انفتاحی باید به این نحو، قائل به تفصیل شد: اگر مستند او در احکام شرعیه، ادلهٔ شرعیه باشد، می‌توان به او رجوع نمود اما در احکامی که مستند او عقلی هست، نمی‌توان از او تقلید نمود[۶] ـ حکم به جواز تقلید از مجتهد انفتاحی، مطلق نیست.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

۱ ـ و اللازم اضافة «الاصل الشرعی» الی «الامارة المعتبرة» اذ لا تصل النوبة الی الاصل العقلی بمجرد فقد الامارة بل لابد من فقد الاصل الشرعی ایضاً من استصحاب و برائة. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۰۰/۸.

۲ ـ مثلاً عالم است که اماره و حجت شرعی بر وجوب نماز جمعه، یا حلیت شرب تتن، قائم شده.

۳ ـ مانند امارات و اصول شرعیه.

۴ ـ مانند: برائت عقلی، اصالت التخییر یا اصالت الاشتغال.

۵ ـ و نه عالم به حکم فرعی می‌باشد.

۶ ـ ... مثلاً اذا علم اجمالاً بوجوب صلاةٍ قبل صلاة العصر فی یوم الجمعة مرددة بین اربع رکعات و رکعتین و خطبتین و فرض عدم استظهار وجوب احداهما بالخصوص من الادلة فانه بناءً علی استقلال العقل بوجوب الموافقة القطعیة یجب الجمع بین الصلاتین و بناءً علی کفایة الموافقة الاحتمالیة یکتفی باحداهما مخیراً بینهما و هذه مسألة عقلیة ربما یخالف المقلِد مقلَده فیها. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۰۰/۸.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمارة الشرعية فيها، و هو عاجز عن الاطلاع على ذلك، و أما تعيين ما هو حكم العقل و أنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط[١]، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم[٢] [١].

---

[١] ـ **جواب:** رجوع عوام به مجتهد انفتاحی در موارد فقدان اماره یا اصل شرعی از باب تقلید در احکام عقلیه[٣] نیست بلکه از جهت این است که: مجتهد، نسبت به موارد فقدان حجج شرعیه، عالم اما عامی از تمییز آن موارد، عاجز است لذا عوام بعد از اطلاع از آن موارد به حکم عقل خود رجوع می‌نمایند ـ گرچه برخلاف نظر مقلدشان باشد ـ بنابراین اگر عقل او «مستقل شد بر قبح عقاب بلا بیان، بنا را بر همان می‌گذارد و الا احتیاط می‌نماید و در موارد دوران امر (بین المحذورین) مخیر است پس مقلد در این موارد از مجتهد، تقلید نمی‌نماید بلکه بعد از تعیین مورد، مرجع، حکم عقل خود مقلد است (و لا یخفی) که این مطلب هم خالی از اشکال نیست زیرا ...»[٤].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی ﷺ پاسخ مصنف «اعلی الله مقامه الشریف» را به این نحو رد نموده‌اند: ... «**فیه ما لا یخفی» فان الغیر لو میز ما هو حکم العقل ح لم یکن مقلداً عامیاً بل کان مجتهداً کمقلده بالفتح فان تعیین ما هو حکم العقل عند فقد الامارة المعتبرة من البرائة او التخییر او الاحتیاط لیس إلا من شأن الاوحدی من الاعلام لا من شأن العامی الغیر المجتهد (و الصحیح فی الجواب) ان یقال ان ادلة التقلید کما سیأتی تفصیلها مما لا تنحصر بالآیات و الروایات فقط کی یدعی انها مما تجوّز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیة لا الجاهل بها**

[١ ـ و الصحیح کان ان یقول هو البرائة او التخییر او الاحتیاط فان الاصول العقلیة ثلاثة لا اثنان.

٢ ـ اشارة الی ضعف جوابه عن الاشکال و قد عرفت منا وجه الضعف و ان الصحیح فی الجواب هو ما ذکرناه فلا تغفل]. ر.ک: عنایة الاصول ١٧٦/٦.

٣ ـ یعنی: احکامی که مستند آن‌ها، عقلی هست.

٤ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ٣٤٣/٢.

و كذلك[1] لا خلاف و لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً، و أما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح[2] من تقرير المقدمات على نحو الحكومة، فإن مثله ـ كما أشرت آنفاً ـ ليس ممن يعرف الاحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة [١].

و المجتهد الانفتاحی فی تلک الموارد هو جاهل بها كالانسدادی عيناً بل عمدة ادلتها هی سيرة العقلاء و هی مستقرة علی الرجوع الی اهل الخبرة من كل فن لا الی خصوص العالم بالاحكام الشرعية و من المعلوم ان الانفتاحی هو ممن يصدق عليه عنوان اهل الخبرة حتی فی الموارد التی يكون المرجع فيها الاصول العقلية دون الشرعية[3].

٤ ـ نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی

[١] ـ اینک دربارهٔ دو فرع بحث می‌کنیم:

١ ـ آیا قضاوت و حکم مجتهد مطلق انفتاحی، نافذ است یا نه؟

جواب: «لا خلاف و لا اشکال» که حکم مجتهد مطلق انفتاحی در مقام ترافع، نافذ[4] است و تمام آثار ـ مانند حرمت نقض ـ بر آن، مترتب است.

[١ ـ معطوف علی قوله: «كما لا اشكال فی جواز العمل» يعنی: ... .

٢ ـ لم يتعرض المصنف فی مسألة نفوذ قضاء المجتهد الانسدادی للتفصيل بين الكشف و الحكومة كما تعرض للتفصيل بينهما فی مسألة جواز تقليده و اقتصر فی نفوذ قضائه علی الكشف بمنع اصل المبنی، حيث قال: «ففيه اشكال علی الصحيح» يعنی: ان اصل القول بالكشف غير سديد لان مقدمات الانسداد ـ علی فرض تماميتها فی نفسها ـ تنتج حجية الظن علی الحكومة مع انه سيظهر حكم قضاء الانسدادی الكشفی مما افاده بناءً علی الحكومة]. ر.ک: منتهی الدراية ٤٠٤/٨ و ٤٠٢.

٣ ـ ر.ک: عناية الاصول ١٧٥/٦.

٤ ـ ... و السر فی ذلک ای فی عدم الخلاف هی الروايات المأثورة فی الباب من المقبولة و غيرها كما لا يخفی. ر.ک: عناية الاصول ١٧٧/٦.

. . . . . .

۲ ـ آیا حکم مجتهد مطلق انسدادی در مقام ترافع، نافذ است یا نه؟

جواب: در فرض مذکور، صحت و نفوذ حکم مجتهد مطلق انسدادی، محل اشکال است زیرا در ادلهٔ جواز قضا ـ و شرائط قاضی ـ چنین ذکر شده که: باید قاضی، نسبت به احکام و حلال و حرام، معرفت داشته باشد پس مجتهدی که باب علم و علمی را منسد می‌داند و ظن را از جهت مقدمات انسداد ـ بنابر حکومت ـ حجت می‌داند، نسبت به احکام الهی، معرفت[1] ندارد[2]. آری او بنابر کشف، دارای حجت شرعی هست لکن آن حجت، مخصوص خودش می‌باشد ـ همان طور که در مقام فتوا بیان کردیم.

خلاصه: مجتهد مطلق انسدادی، چه بنابر حکومت، چه بنابر کشف، نسبت به احکام الهی معرفت ندارد زیرا شناخت نسبت به احکام یا به سبب علم وجدانی هست یا به موجب حجت شرعی و آن مجتهد، نه علم دارد و نه حجت شرعی[3] پس حکم او نافذ نیست و دلیل حجیت و نفوذ حکم، شامل حکم او نیست»[4].

---

۱ ـ و حجت شرعی.

۲ ـ ... (و من المعلوم) ان المنصوب للقضاء فی لسان الاخبار لیس الا العالم بها (کما فی المقبولة) ینظران من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا ردّ و الرّادّ علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله ... الخ.

(و فی روایة ابی خدیجة) اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیاً.

(و فی روایة اخری لا بی‌خدیجة) انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا (و فی طریق الکلینی) شیئاً من قضائنا ... الخ. ر.ک: عنایة الاصول ۱۷۸/٦.

۳ ـ البته بنابر «کشف» حجت شرعی دارد اما مختص خودش می‌باشد ـ مرحوم فیروز آبادی عبارت مصنف «ره» را برخلاف مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی تفسیر کرده‌اند ر.ک: عنایة الاصول ۱۷۷/٦.

٤ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳٤٤/۲.

إلا أن يدعى [1] عدم القول بالفصل، و هو و إن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل [١].

إلا أن يقال [2] بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب، و المتواترات إذا كانت [3] جملة يعتدّبها، و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذٍ أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر في حلالهم عليهم السلام

---

[١] ـ مگر اين كه كسى «عدم قول به فصل» را ادعا نمايد و بگويد: كسى نسبت به افراد مجتهد مطلق، تفصيل نداده يعنى «**كل من قال بصحة حكم المجتهد المطلق لم يفصل بين اقسامه**» كه باب علم را منسد يا مفتوح بداند پس به واسطهٔ اجماع مذكور، حكم به صحت و نفوذ قضاى او مى‌نمائيم.

ردّ اجماع مركب: اجماع مذكور، اتفاق علما بر عدم تفصيل نيست بلكه چنين اتفاق افتاده كه تفصيل نداده‌اند نه اين كه اتفاق دارند بر اين كه تفصيل بين افراد مجتهد، باطل است و بديهى است كه ادعاى عدم قول به فصل، وقتى مفيد است كه: معلوم باشد علما بر بطلان تفصيل، اتفاق نموده‌اند و الا مجرد عدم تفصيل اثرى ندارد.

---

١ ـ هذا شروع فى اثبات نفوذ حكم المجتهد الانسدادى على الحكومة باحد وجهين: «الاول»: الاجماع المركب ... «الوجه الثانى» لنفوذ حكم الانسدادى هو: ادراجه فى موضوع منصب القضاء و جعله فرداً عرفياً لقوله «ع» : «و عرف احكامنا». و تقريبه ... ر.ك: منتهى الدراية ٤٠٥/٨.

٢ ـ الاولى ابداله بـ «او يدعى» او بـ «او يقال» حتى يكون معطوفاً على «ان يدعى». وكيف كان فهذا اشارة الى الوجه الثانى الدال على صحة نفوذ قضاء الانسدادى على الحكومة و قد عرفت تقريبه ... ر.ك: منتهى الدراية ٤٠٧/٨.

٣ ـ يعنى: اذا كانت موارد الاجماعات و غيرها جملةً يعتدبها بان كانت الاحكام عشرة آلاف مثلاً و الاحكام المعلومة بالاجماع المحصل و نحوه ألفاً أو ألفين فان نسبة المعلوم الى الجميع و ان كان نسبة الخُمس او العُشر الا ان عدد الالف فى نفسه كثير و ليس المراد من الجملة المعتدبها اكثر الاحكام اذ لازمه كون الانسدادى انفتاحياً و لم يلتئم مع قوله: «و ان انسد باب العلم بمعظم الفقه» فان المراد بالمعظم هو اكثر الاحكام الشرعية ر.ك: منتهى الدراية ٤٠٧/٨.

و حرامهم عليهم السلام: و عرف أحكامهم عرفاً حقيقة. و أما[1] قوله عليه السلام في المقبولة (فإذا حكم بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم، كيف و حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية، و ليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليهم السلام فصحة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم [١].

---

[١] ـ مگر این که کسی چنین ادعا نماید: گرچه باب علم و علمی برای مجتهد انسدادی، منسد است اما در بخشی از احکام ـ مانند: احکامی که اجماع قطعی و مسلم دربارهٔ آن‌ها قائم شده یا احکامی که اخبار متواتر یا اخبار آحاد محفوف به قرینهٔ قطعیه، دال بر آن‌ها می‌باشد ـ باب علم برای او مفتوح است و صدق می‌نماید که او نسبت به احکام و حلال و حرام الهی معرفت دارد[2] پس به واسطهٔ معلومات مذکور، آنچه در ادلهٔ نفوذ قضا، معتبر و شرط شده بر آن مجتهد انسدادی، صادق و قضایش نافذ است به عبارت دیگر: «عرفاً» آنچه در دلیل قضا[3] دربارهٔ قاضی، شرط شده بر آن مجتهد انسدادی ـ که بخشی از احکام و فقه را «بالعلم» و قسمتی را با «ظن خاص»[4] و بخشی را به وسیلهٔ ظن مطلق تحصیل نموده ـ صدق می‌نماید و قضای او نافذ است.

---

١ ـ هذا دفع لما قد يتوهم: من ان ظاهره كون الحكم الذى حكم به القاضى فى حكمهم «عليهم السلام» و هو مناف لادراج اهل الانسداد بل اهل الانفتاح ايضاً اذاكان الحكم فى المرافعة مؤدى امارة او اصل غير مجعول. «و حاصل الجواب»: ان اضافة الحكم اليهم من باب المجاز او الحقيقة من باب اسناد الحكم من قبل نائب السلطان الى نفس السلطان و ان لم يحكم به بل لم يطلع عليه ايضاً. و يشهد له كون الحكم فى باب المرافعة غالباً من الامور التى لا تستند اليهم بما هو بل لكونها من احكام منصوبهم عليهم السلام. مشكينى «ره». ر.ک: كفاية الاصول محشى به حاشيهٔ مرحوم مشكينى ٤٢٧/٢.

٢ ـ گرچه باب علم و علمی، نسبت به بقیهٔ احکام بر او منسد است.

٣ ـ از معرفت حلال و حرام.

٤ ـ به نحوی که توضیح دادیم.

. . . . . .

و اما[1] قوله علیه السلام فی المقبولة «فاذا حکم بحکمنا [الظاهر فی انه لابد و ان یکون عالماً بحکمهم علیهم السلام حتی یحکم به] فالمراد ان مثله اذا حکم کان بحکمهم حکم حیث کان منصوباً منهم ...».

برای توضیح عبارت مذکور، متن دو شرح را برای شما نقل می‌نمائیم:

الف: «و اما آنچه در روایات آمده از اضافه و نسبت حکم قاضی به ائمهٔ هدی علیهم السلام ـ بقوله: فاذا حکم بحکمنا ... ـ ظاهراً مقصود از «حکم»، حکمی است که از مدارک آن‌ها و مستند به روایات آن‌ها باشد ـ نه از مدرک قیاس و استحسانات عقلیه، مانند احکام عامه و قضات آن‌ها ـ بنابراین بر مجتهدی که از قبل ائمه علیهم السلام منصوب است و بر طبق آیات و روایات حکم می‌کند[2]، صدق می‌نماید که او به حکم ائمه علیهم السلام قضاوت نموده نه به حکمِ جبت و طاغوت. همچنان که حکم مجتهد در غالب موضوعات ـ مثل این که فلان مال برای زید است یا فلان زوجه، مطلّقه است ـ اضافه‌اش به ائمه علیهم السلام به جهت این است که آن قاضی از جانب ائمه علیهم السلام منصوب است و طبق روایات و احکام آن‌ها قضاوت می‌نماید نه بر طبق قیاسات»[3].

ب: دفع لما اشرنا الیه من ان قوله علیه السلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ هو کالصریح فی لزوم کون حکم القاضی علی طبق حکمهم و انه مما یتوقف علی معرفة احکامهم فی القضاء فلا یکاد یکفی مجرد معرفة الانسدادی القائل بالحکومة بجملة معتدة بها من احکامهم ولو فی غیر القضاء من موارد الاجماعات و الضروریات من الدین او المذهب و المتواترات

---

۱ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۵۰/۲.

۲ ـ و اگر نشد، ظن مطلق را حجت می‌داند.

۳ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳۴۵/۲.

. . . . . .

(و حاصل الدفع) ان المراد من قوله عليه السلام فاذا حكم بحكمنا ... الخ اى فاذا حكم بامرنا لكونه منصوباً من قبلنا ... الخ لا انه اذا حكم على طبق حكمناكى يتوقف ذلك على معرفة احكامهم فى القضاء كيف و حكم القاضى غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية من قبيل ملكية دار لزيد او زوجية امرئة لعمرو و نحوهما و لا حكم لهم عليهم السلام فى الموضوعات كى يكون حكمه على طبق حكمهم فصحة اسناد حكم الحاكم اليهم انما هو لاجل كونه بامرهم و منصوباً من قبلهم لا من جهة كون حكمه على طبق حكمهم (و فيه ما لا يخفى) بعد ما عرفت ان قوله عليه السلام فاذا حكم بحكمنا ... الخ هو كالصريح فى لزوم الحكم على طبق حكمهم المتوقف ذلك على معرفة احكامهم فى القضاء لا فى الحكم بامرهم لاجل كونه منصوباً من قبلهم و انه اصرح من الكل قوله عليه السلام فى الرواية الثانية لا بى خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا او من قضائنا فانه نص فى اعتبار العلم بشىء من قضاياهم او قضائهم فلا يكاد يكفى مجرد المعرفة بشىء من احكامهم ولو فى غير القضاء فكأن المصنف قد غفل عن الرواية الثانية لا بى خديجة فلا تغفل انت و لا تنس.

(و اما دعوى) ان حكم القاضى غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية و لا حكم لهم عليهم السلام فيها (ففيها) ان لهم عليهم السلام احكاماً كلية كبروية فى اصول القضاء كالاحكام الواردة فى المدعى و المنكر و التداعى و التحالف و نحو ذلك و حكم القاضى فى الموضوعات الخارجية هو ناش من تلك الاحكام الكلية الكبروية الواردة عنهم فى تلك الاصول و «عليه» فصحة اسناد حكم القاضى فى الموضوعات الخارجية اليهم انما هو من جهة نشو حكمه من تلك الاحكام الكبروية المأخوذة عنهم لا من مجرد كونه منصوباً من قبلهم مجعولاً من طرفهم و هذا كله لدى التدبر واضح فتدبر جيداً.[1]

---

١ ـ ر.ك: عناية الاصول ١٧٩/٦.

و أما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأول: في إمكانه، و هو و إن كان محل الخلاف بين الأعلام إلا أنه لا ينبغي الارتياب فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً، و المدارك متفاوتة سهولة و صعوبة، عقلية و نقلية، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، و في طول الباع و قصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع و طويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات، و ليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها و ابتنائه عليها، و هذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي؛ للزوم الطفرة[۱].

احکام تجزّی در اجتهاد

[۱] ـ قسم دوم از اجتهاد، تجزّی در آن است که در تجزّی از جهات مختلفی بحث می‌شود:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱ ـ امکان وقوعی تجزّی در اجتهاد

در «امکان» تجزی، بین علما اختلاف است[۱]، قلیلی قائل به امتناع و اکثراً قائل به امکان آن شده‌اند و مصنف ﷺ نسبت به امکان آن، ادعای عدم ارتیاب نموده و فرموده‌اند: سزاوار نیست کسی در امکان تجزی تردید نماید ـ که آیا تجزی «ممکن» است یا ممتنع؟

---

۱ ـ در «معالم» چنین آمده: «قد اختلف الناس فی قبوله [ای الاجتهاد] للتجزیة بمعنی جریانه فی بعض المسائل دون بعض و ذلک بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط فله حینئذٍ ان یجتهد فیها او لا؟ ذهب العلامة فی التهذیب و الشهید «ره» فی الذکری و الدروس و والدی «ره» فی جملة من کتبه و جمع من العامة الی الاول و صار قوم الی الثانی». ر.ک: معالم الدین ۲۳۲.

. . . . . .

مصنف ﷺ کأنّ جمعاً سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱ ـ ابواب فقه از نظر مدرک و مستند، مختلف است یعنی: مدرک بعضی، سهل و واضح[۱] و مدرک بعضی صعب و مشکل[۲] است لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب، قدرت استنباط احکام را پیدا کند اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۲ ـ اشخاص هم از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلف هستند[۳] یعنی: گاهی فردی در نقلیات، دارای مهارت تام است اما در عقلیات نه و گاهی مسأله، عکس می‌شود یعنی: شخصی در عقلیات[۴]، مهارت کامل دارد نه نقلیات، لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب فقه، قدرت استنباط احکام را داشته باشد اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۳ ـ «عادتاً» محال است که برای کسی اجتهاد مطلق ـ ای ملکة یقتدر بها علی استنباط

---

۱ ـ مثلاً در فلان مسأله، دو یا سه روایت بدون معارض داریم لذا استنباط حکم هم سهل است.

۲ ـ مثلاً در فلان مسأله، روایات فراوانی داریم که با یکدیگر تعارض هم دارند لذا استنباط حکم، مشکل است.

[۳ ـ ... فبعضهم ماهر فی مدرک بعض ابواب الفقه کالعبادات لکثرة ممارسته فیها و اطلاعه علی وجوه الجمع بین اخباره المتعارضة و لیس له مهارة فی ابواب المعاملات لتوقف استنباط احکامها علی جملةٍ من القواعد العامة التی لم تکن له قدرة وافیة علی تنقیحها و تعیین حدودها و موارد جریانها و بعضهم بالعکس.

٤ ـ کمسألة مقدمة الواجب و الضد و اجتماع الامر و النهی و اقتضاء النهی للفساد و قاعدة قبح العقاب بلا بیان و دفع الضرر المحتمل و غیر ذلک]. ر.ک: منتهی الدرایة ٤١٧/٨ و ٤١٥.

و بساطة الملكة و عدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها، و يقطع[1] بعدم دخل ما في سائرها به أصلاً، أو لا يعتنى باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة، بداهة[2] أنه

نوع الاحكام ـ قبل از تجزی ـ ای ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام ـ حاصل شود زیرا ملكهٔ اجتهاد، دارای مراتب مختلف قوی، متوسط و ضعیف است پس از نظر عادی، ممكن نیست كه آن مرتبهٔ قوی ملكه «دفعةً واحدةً» برای كسی حاصل شود به عبارت دیگر: عادتاً محال است كه كسی مجتهد مطلق شود بدون این كه قبلاً متجزی شود زیرا حصول اجتهاد، تدریجی است نه دفعی پس طبق عادت اولاً قوهٔ استنباط، نسبت به بعضی از مسائل پیدا می‌شود سپس نسبت به بقیه و الا مستلزم طفره[3] است ـ یعنی: بدون حصول

[۱ ـ یستفاد من هذه العبارة ـ تلویحاً لا تصریحاً ـ الوجه الثانی علی امتناع التجزی و هو منسوب الی بعض كالعضدی و ... .

۲ ـ تعلیل للقطع بعدم الدخل او الاطمئنان بعدمه و حاصله: عدم اعتبار الاحاطة الفعلیة بمدارک جمیع المسائل فی استنباط مسألة واحدة مع الملكة المطلقة فكما یحصل الظن للمجتهد المطلق كذلک یحصل للمتجزی وكما لا یعتبر استحضار مدارک جمیع المسائل فعلاً فی استنباط مسألة للمجتهد المطلق، كذلک لا یعتبر ذلک فی استنباطها للمتجزی. «و السر فی ذلک هو»: ان الاخبار المرویة عن اهل بیت الوحی «علیهم السلام» ـ التی هی عمدة مدارک الاحكام ـ قد بوّبها ارباب الجوامع الحدیثیة و ربما قطّعوا روایة واحدة علی ابواب متفرقة لاشتمالها علی احكام متعددة و مع ذلک اشار صاحب الوسائل الی ما تقدم و ما یأتی من الاخبار التی لها نحو تعلقٍ بحكم المسألة و مع هذا الجهد البلیغ لا یظن بوجود روایة فی كتاب الحدود مثلاً مرتبطة بباب الطهارة ـ من دون اشارته الی موضعها فی باب الطهارة ـ حتی تتجه دعوی احتمال دخل تلک الروایة بالمسألة التی تصدی المجتهد لاستنباطها]. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۲۲/۸ و ۴۲۱.

۳ ـ و الطفرة قد تكون محالاً عقلیاً و قد تكون محالاً عادیاً و لا منافاة حینئذٍ بین دعوی الاستحالة العادیة و تعلیلها بالطفرة. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۱۹/۸.

لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى [١].

مقدمه، ذی المقدمه حاصل شود و بدون حصول مرتبهٔ ضعیف و متوسط، مرتبهٔ قوی حاصل گردد «هذا محال».

[١] ـ قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده‌اند:

وجه اول: مقدمه: «**الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي ...**» ملکه، «بسیط» و از مقولهٔ «کیف» است و در محل خودش ثابت شده که غیر قابل تجزیه است یعنی: متصف به «هست» یا «نیست» می‌باشد، یا محقق است یا تحقق ندارد و چنین نیست که فرضاً یک جزء آن باشد و جزء دیگرش نباشد به عبارت دیگر: تبعیض در ملکه، معقول نیست.

با توجه به مقدمهٔ مذکور می‌گوئیم: اگر قائل به تجزی شویم، لازمه‌اش تبعیض در ملکه است یعنی: مقداری از ملکه، محقق است و بخشی از آن تحقق ندارد در حالی که گفتیم ملکه، بسیط و غیر قابل تبعیض می‌باشد.

رد وجه اول: ما هم قبول داریم که «ملکه» بسیط و غیر قابل تجزیه است لکن ما در متعلق ملکه، قائل به تجزیه می‌شویم نه نفس ملکه، یعنی: متجزی به وسیلهٔ ملکهٔ اجتهاد می‌تواند، فرضاً مسائل باب طهارت را استنباط نماید اما نسبت به مسائل باب دیات چون تحقیقی ننموده و فرضاً در درس خارج آن شرکت نکرده، نمی‌تواند آن را استنباط نماید پس نفس ملکه، بسیط است اما بساطت آن، مانع نمی‌شود که نسبت به بعضی از مسائل و ابواب، ملکه باشد و نسبت به بعض دیگر نباشد به عبارت دیگر: ملکه، قابلیت شدت و ضعف دارد مثلاً عدالت، ملکه‌ای است که گاهی انسان را وادار می‌نماید فقط واجبات را اتیان و محرمات را ترک نماید اما گاهی آن ملکه به حدی قوی هست که انسان را از ارتکاب مشتبهات و مکروهات حفظ می‌نماید.

. . . . . .

خلاصه: قول به تجزی، مستلزم تجزیه و تبعیض در ملکه نیست.

وجه دوم: کسی که در یک باب ـ یا چندین مسأله ـ اجتهاد می‌نماید، لازمه‌اش این است که در تمام مسائل فقه ـ از طهارت تا دیات ـ صاحب نظر باشد فرضاً اگر در مسائل صلات، اجتهاد نموده، باید بداند در سائر ابواب، مقید، مخصِص یا معارضی برای آن مسائل، بیان نشده و نتیجتاً اگر در تمام ابواب، صاحب نظر است پس مجتهد مطلق می‌باشد و در نتیجه، تجزی در اجتهاد مفهومی ندارد.

رد وجه دوم: فرض بحث ما در جائی است که: فردی در یک باب اجتهاد نموده و قطع یا اطمینان پیدا کرده که در سائر ابواب، مخصص، مقید یا معارضی برای آن مسأله، بیان نشده لذا با قطع یا اطمینان مذکور، چگونه می‌گوئید اجتهاد در یک مسأله، متوقف بر این است که در تمام ابواب فقه تتبع نموده باشد و فرضاً صاحب نظر باشد.

اصلاً شما فرض کنید فردی در باب طهارت ـ پس از فحص لازم ـ اجتهاد نموده، حال اگر او احتمال بدهد در باب دیات هم مدرکی نسبت به آن مسأله وجود دارد، احتمالش قابل اعتنا نیست همان طور که در اجتهاد مطلق هم مسأله، چنین است که: اگر مجتهدی به اندازهٔ لازم تفحص نمود، می‌تواند به عمومات و اطلاقات تمسک کند و اجتهاد نماید و نیازی نیست که قطع پیدا کند، آن عمومات یا اطلاقات، فاقد مخصص یا مقید است.

در متجزی هم چنین است که: وقتی فردی به مقدار لازم در مسأله‌ای تفحص نمود و ظن قوی پیدا کرد که دیگر، دلیلی در رابطه با آن مسأله وجود ندارد، کفایت می‌کند گرچه یک احتمال «غیرِ معتنا به» هم مطرح باشد.

خلاصه: تجزی و حصول قوهٔ استنباط در بعضی از ابواب فقه، مستلزم این نیست که فرد در تمام ابواب فقه، مجتهد و صاحب نظر باشد.

الثاني: في حجية ما يؤدي إليه على المتصف به، و هو أيضاً محل الخلاف، إلا أن قضية أدلة المدارك حجيته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً، و كذا ما دلّ على حجية خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض [١].

٢ ـ حجيت آراء مجتهد متجزّی برای عمل خودش

[١] ـ **سؤال:** آیا آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجیت دارد یا این که فاقد حجیت است و او هم باید از دیگری تقلید نماید یا احتیاط کند؟

جواب: مسأله، محل خلاف است لکن نظر مصنف ﷺ ـ و اکثر علما ـ این است که آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است زیرا: ادلهٔ دال بر حجیت مدارک احکام ـ التی استنبطها المجتهد المتجزی منها ـ عمومیت دارد و آن مدارک، ادله را برای همگان حجت قرار داده نه خصوص مجتهد مطلق.

مثلاً ظواهر الفاظ کتاب و سنت، حجت است حال باید دید آیا دلیلی که ظواهر الفاظ ـ یا خبر واحد عادل ـ را حجت قرار داده فقط آن را در حق مجتهد مطلق، حجیت بخشیده و آن ظاهر ـ یا خبر واحد ـ برای مجتهد متجزی، حجت نیست[1]؟

بدیهی است که چنان قیدی در ادله مشاهده نشده و تفصیلی بین مجتهد مطلق و متجزی وجود ندارد پس آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است.

قوله: «... غايته تقييده[2] بما اذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض».

---

١ ـ و آیا در بناء عقلا ـ که دلیل حجیت ظواهر است ـ قیدی مشاهده شده که حجیت ظواهر را منحصر به مجتهد مطلق نماید؟ خیر!

٢ ـ يعنى: غاية الامر تقييد اطلاق ادلة حجية المدارك بما اذا تمكن من دفع معارضات الخبر الواحد الذى يعتمد عليه المتجزى فى مقام الاستنباط و حاصله: ان ادلة اعتبار الامارات مطلقة من حيث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزى لكنها مقيدة بما اذا تمكن المجتهد الذى جاءه الخبر من الفحص عن معارضه ←

الثالث: في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها، و هو أيضاً محل الإشكال، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمّه أدلة جواز التقليد، و من دعوى عدم إطلاق فيها، و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع الى مثله أيضاً، و ستعرف[1] إن شاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة [۱].

«... نهایت امر، آن که حجیت تمام آن‌ها مخصوص کسی است که نسبت به معارض فحص نماید و موانع را دفع نماید و فرض بحث ما در جائی است که مجتهد متجزی به مقدار لازم، نسبت به معارض، مخصص و مقید، تفحص نموده، بنابراین، آراء او که مفاد آن ظواهر است، مسلماً برای او حجیت دارد و تقلید آن متجزی از دیگری مشکل بلکه خلاف احتیاط است، آری او می‌تواند احتیاط نماید»[2].

۳ ـ تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟

[۱] ـ سؤال: تقلید از متجزی، چگونه است؟

جواب: مسأله، محل اختلاف است.

وجه جواز: در مسائلی که فرد متجزی اجتهاد نموده، نسبت به آن احکام، عالم است ـ حرام و حلال الهی را می‌شناسد ـ پس تقلید غیر از او، رجوع جاهل به عالم است لذا تقلید از مجتهد متجزی، جائز است ـ **فتعمه ادلة جواز التقليد.**

← و عن كل ما يزاحم حجيته ولو ظفر بمعارضه فلابد من قدرته على علاج التعارض بتقديم احدهما على الآخر او التخيير فمن لم تكن له هذه القدرة لم تكن ادلة حجية الخبر و الظواهر شاملة له و من المعلوم ان هذه القدرة جهة مشتركة بين المطلق و المتجزى اذ لولاها لم يكن الشخص مجتهداً و لا عارفاً باحكامهم «عليهم السلام». ر.ک: منتهى الدراية ۴۲۵/۸.

۱ ـ در فصل اول از مباحث مربوط به «تقلید».

۲ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳۴۶/۲.

. . . . . .

وجه عدم جواز: ادلهٔ لفظیهٔ تقلید ـ **الدالة علی جواز رجوع الجاهل الی العالم**[1] ـ فاقد اطلاق است[2] و همچنین نسبت به ادلهٔ لبیّهٔ تقلید، مانند بناء عقلا یا سیرهٔ متشرعه، احراز نشده که استقرار پیداکرده بر رجوع به مجتهد متجزی، نتیجتاً قدر متیقن، رجوع به مجتهد مطلق است نه متجزی.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی ﷺ ـ صاحب عنایة الاصول ـ پس از توضیح کلام مصنف ﷺ آن را چنین نقد نموده‌اند:

... «و فیه ما لا یخفی» فان ادلة التقلید ان کانت هی لفظیة فلا وجه لعدم الاطلاق فیها و ان کانت لبیة کبناء العقلاء فالعقلاء لا یفرقون فی الرجوع الی اهل الخبرة فیما هو خبیر به بین ان یکون خبیراً بسائر الابواب ایضاً ام لا بل یتعین الرجوع عندهم الی المتجزی اذا کان فیما هو خبیر به اشد خبرة من الخبیر المطلق. «و اما عدم احراز» سیرة المتشرعة علی الرجوع الی مثله «ففیه» انه لا متجزی غالباً یعرف فی الخارج انه متجزی لتکون سیرتهم مستقرة علی الرجوع الی مثله او علی عدمه فان الناس غالباً بین من یعرف انه عامی محض و بین من یعرف انه من طلبة العلم و لم یبلغ درجة الاجتهاد و بین من یعرف انه مجتهد مطلق قد حاز رتبة الاجتهاد و الاستنباط فی عموم ابواب الفقه و اذا فرض انه قد عرف احیاناً ان هذا متجزی فلا یعلم غالباً انه فیما هو خبیر به اعلم من الغیر او مساوی معه لیصح الرجوع الیه. «و بالجملة» ان الاشکال فی جواز تقلید المتجزی فی الجملة ای فیما هو

---

۱ ـ فلا اطلاق فیها ایضاً لانها ارشاد الی السیرة العقلائیة و یتعین الاخذ بالقدر المتیقن منها و هو رجوع الجاهل الی المجتهد المطلق و یکون الشک فی جواز الرجوع الی المتجزی مساوقاً للقطع بعدم جوازه و سیأتی ما هو الحق من القولین فی التعلیقة الآتیة و فی مباحث التقلید «ان شاء الله تعالی». ر.ک: منتهی الدرایة ٤٢٦/٨.

۲ ـ «مثلاً آیهٔ شریفهٔ فاسئلوا اهل الذکر در مقام بیان نمی‌باشد». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ٣٤٦/٢.

و أما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذ فيما إذا عرف جملة معتداً بها و اجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم، كما مرّ في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم و العلمي في معظم الأحكام [۱].

مجتهد فيه خبير بصير به فی غير محله و ذلک لاطلاقات ادلة التقليد و لما عرفت من ان العقلاء لا يفرقون فی الرجوع الی اهل الخبرة فيما هو خبير به بين ان يكون خبيراً بسائر الابواب ايضاً ام لا «و من هنا يظهر» ضعف ما استند اليه الفصول فی وجه المنع من الاصل. قال ...[۱].

٤ ـ نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی

[۱] ـ آیا قضاوت و حکم مجتهد متجزی در مقام ترافع و فصل خصومت، نافذ است یا نه؟

جواب: مصنف ﷺ چنین فرموده‌اند: «**اما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فاشكل**»[۲].

---

۱ ـ ر.ک: عناية الاصول ۱۸٦/٦.

۲ ـ الف: بل لا اشكال فيه ايضاً اذاكان عارفاً باحكامهم «عليهم السلام» فی القضاء و ذلک لما عرفت فيما تقدم من ان المعتبر فی نفوذ قضاء القاضی علی ما يستفاد من الاخبار المتقدمة من المقبولة و غيرها هو معرفته باحكامهم فاذا عرفهاكما هو حقه و تمكن من الحكم بحكمهم لم يكن فرق بين المتجزی و المطلق فی نفوذ حكمهما و قضائهما ابداً و ان لم يكن المتجزی عارفاً باحكامهم فی سائر ابواب الفقه غير القضاء اصلاً. ر.ک: عناية الاصول ۱۸۷/٦.

ب: ای: اشد اشكالاً من حجية فتواه علی الجاهل. و وجه اشدية الاشكال هو: ان مقتضی سيرة العقلاء ←

. . . . . .

تذکر: مصنف ﷺ سپس استدراک نموده و چنین فرموده‌اند: «**نعم لا یبعد نفوذه فیما اذا عرف جملة معتداً بها و اجتهد فیها بحیث ....**». یعنی اگر متجزی، مقدار «معتد به» از مسائل فقه را اجتهاد نموده که عرفاً «**نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا**» دربارهٔ او صدق نماید، حکم او نافذ و قضایش جائز است و می‌تواند فصل خصومت نماید.

تذکر: مرحوم فیروز آبادی ﷺ عبارت اخیر مصنف ﷺ ـ یعنی: **نعم لا یبعد ...** ـ را چنین تبیین و نقد نموده‌اند:

بل قد عرفت فیما تقدم انه لا یکاد یکفی فی نفوذ حکم الحاکم مجرد المعرفة بجملة معتدة بها من احکامهم ولو فی غیر مورد القضاء و ان صدق علیه عرفاً انه ممن عرف احکامهم بل لابد من معرفته باحکامهم فی خصوص القضاء کما هو صریح الروایة الثانیة لابی خدیجة المتقدمة و ذلک لیحکم علی طبق حکمهم (و علی هذا) فاذا عرف الحاکم احکامهم فی القضاء کما ینبغی فلا محالة ینفذ حکمه و ان کان متجزیاً غیر مجتهد فی سائر الابواب و اذا لم یعرف احکامهم فیه لیحکم علی طبق حکمهم فلا ینفذ حکمه و ان کان مجتهداً مطلقاً له الملکة و الاقتدار علی استنباط احکامهم فی جمیع ابواب الفقه اذا شاء و اراد بالمراجعة الی الاخبار حتی القضاء ما لم تصل معرفته الی الفعلیة و التحقق فی الخارج[1].

← و فطرتهم علی الرجوع الی العالم هو حجیة نظر المتجزی ایضاً کالمطلق اذ مناط السیرة کون المرجع عالماً فیما یرجع الیه سواء علم غیره ام لا. و هذه السیرة لا تتوقف الا علی الامضاء. و هذا بخلاف القضاء فان ادلة نفوذه هی الادلة اللفظیة التی اناطت المنصب بصدق «الفقیه و العارف بالاحکام» و نحوهما. ر.ک: منتهی الدرایة ٤٢٨/٨.

١ ـ ر.ک: عنایة الاصول ١٨٧/٦.

فصل

لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتني عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع الى ما دوّن فيه[1]، و معرفة التفسير كذلك [۱].

مبادی اجتهاد

برای اجتهاد و استنباط، چه علومی نیاز است؟

مخفی نماند که برای «اجتهاد» معرفت، نسبت به علوم عربیت[2] مانند: «لغت، صرف

---

۱ ـ بان یعرف من «علم اللغة» المعانی المفردة التی وضع لها الالفاظ المأخوذة فی تراکیب الکلام او استعمل فیها ولو مجازاً کالصعید و الغسل و المسح و الکعب و نحو ذلک سواء أکان من المعانی الواصلة من الصدر الاول من اهل اللغة ام من الموضوعة فی کتب اللغة التی دونها اربابها. و من «علم الصرف» المعانی التصریفیة التی وضعت لها الهیئات الاشتقاقیة کهیئات الافعال الماضیة و المضارعة و هیئات فعلی الامر و النهی و هیئات اسماء الفاعلین و المفعولین و غیرهما و من «علم النحو» معانیها النحویة التی وضعت لها تراکیب الالفاظ الاعرابیة کالفاعلیة و المفعولیة و الاضافة و نحوها و تختلف باختلاف التراکیب حتی انه ربما یختلف معانی لفظ واحد عند اختلاف حرکاته نحو ما أحسن السماء بضم النون و ما أحسنها بفتحها حیث ان الاول استفهام و الثانی تعجب و ما أحسن زیداً و ما أحسن زید و دلالة هذه الحرکات علی المعانی المختلفة تستفاد من علم النحو. و من «علم المنطق» ما یعرف به شرائط البرهان وکیفیة تراکیب البراهین و امتیاز البرهان عن سائر مواد الاقیسة من الجدل و الخطابة و الشعر و السفسطة لان استنباط المسائل من المأخذ یتوقف علی الاستدلال و هو لا یتم الا بالمنطق بل هو من مبادی سائر شروط الاستنباط التی هی عبارة عن عدة علوم و لا سیما اصول الفقه الذی هو العمدة من الشروط لکونه من العلوم النظریة. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۵۲/۲.

۲ ـ ... و المراد بالعلوم العربیة العلوم التی یکون موضوعها الالفاظ العربیة من حیثیات مختلفة و هی: علم اللغة و النحو و الصرف و البلاغة و ... ر.ک: منتهی الدرایة ۴۳۶/۸.

. . . . . .

و نحو» فی الجمله[1] نیاز است زیرا مدارک فقه ـ از اخبار، آیات و استدلالات علما ـ به زبان عربی است، و تا فرد، چنان معرفتی نداشته باشد، نمی‌تواند مسائل فقه را از مدارک مربوط به آن استنباط نماید.

قوله: و معرفة التفسیر کذلک[2].

و همچنین برای اجتهاد و استنباط، آشنائی و معرفت به تفسیر قرآن هم لازم است، به این معناکه در استدلال به آیات بتواند به تفسیر رجوع نماید و ...

سؤال: آیا برای اجتهاد و استنباط باید در علم صرف، نحو، لغت و سائر علوم مقدماتی، مجتهد بود یا این که می‌توان به نقل ارباب آن علوم اکتفا نمود؟

جواب: «مسأله، محل اشکال و اقوا قول به تفصیل است یعنی: در بعضی از موارد، کلمات آن‌ها تعبداً از باب اهل خبره بودن در نقلیات، معتبر است و در بعضی از موارد نمی‌توان به قول آن‌ها اعتماد نمود بلکه باید هر فرد خودش اجتهاد و طبق آن عمل نماید»[3].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

۱ ـ قید ل «معرفة» یعنی: ان الاجتهاد فی الفقه یتوقف علی معرفة عدة من مباحث العلوم العربیة لا علی معرفتها بتمامها فتوقف الاجتهاد علی معرفة بعض مباحث علم اللغة و النحو و الصرف واضح دون توقفه علی معرفة علم العروض و جملة اخری من مباحث النحو. ر.ک: منتهی الدرایة ٤٣٧/٨.

۲ ـ ولو بأن یقدر علی معرفة ما یبتنی علیه الاجتهاد فی المسألة بالرجوع الی ما دوّن فیه و الآیات المتکفلة للاحکام علی ما صرح به بعضهم خمس مأة آیة وکذلک معرفة الاحادیث المتعلقة بالاحکام و معرفة احوال الرواة من التعدیل و الجرح ولو بالرجوع الی کتب الرجال اذ العمل بالاخبار مشروط بتوثیق الرجال و الاعتماد علیهم بناء علی حجیتها من باب الظنون الخاصة. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۵۳/۲.

۳ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خونینی ۳٤۷/۲.

و عمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة الا و يحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدمة فى نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الأخبارى[1] [۱].

و تدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، و إلا كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعة.

و بالجملة لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصولية، و بدونه لا يكاد يتمكن من استنباط و اجتهاد، مجتهداً كان أو أخبارياً. نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنة و الأشخاص[2]، ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأول، و عدم حاجته إلى كثير

---

[۱] ـ عمده، چیزی که مجتهد در استنباط احکام به آن نیاز دارد، «علم اصول» است زیرا غالب مسائل فقه، مبنی بر قواعد و مطالبی است که در علم اصول، مبرهن شده، مانند: «حجیت خبر واحد»، «ظواهر کتاب و سنت»، «اصول عملیه»، «تعادل و تراجیح» و غیره که تا آن قواعد «عن اجتهادٍ» برای مجتهد، معلوم نباشد، نمی‌تواند احکام را استنباط نماید و فرقی هم ندارد که آن قواعد، علی حدّه ـ در کتاب مستقل ـ نوشته شود و مجتهد، اجتهاد نماید یا این که در هر مسأله، آنچه «موقوف علیه» آن مسأله است در نفس فقه درباره‌اش اجتهاد نماید.

---

۱ ـ تحقیقی در این زمینه، از کتاب عنایة الاصول ـ در صفحه ۳٦٤ ـ نقل کرده‌ایم.

۲ ـ اما الاول: فلان بعض المسائل قليل الحاجة اليه لكونه اسهل مدركاً.

و اما الثاني: فلما ذكره فى العبارة فانه فى الزمان الاول لا حاجة فى التمسك بالعام الى الفحص عن المخصص بخلاف هذا الزمان.

و اما الثالث فلان بعض الاشخاص ربما يقطع بحكم و لا يحتاج الى إعمال قواعد اصولية. مشكينى «ره». ر.ک: کفایة الاصول محشی به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۴۳۰/۲.

مما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة، مما لا يكاد يحقق و يختار عادة إلا بالرجوع الى ما دوّن فيه من الكتب الأصولية [١].

[١] ـ صِرف تدوين آن قواعد ـ در كتاب مستقل ـ و تسميهٔ آن به علم اصول، موجب بدعت نيست و سبب نمي‌شود، آن قواعد از مقدميت براى فقه، خارج شود ـ چه مجتهد، اخبارى باشد چه اصولى زيرا «اخبارى» هم بايد اخبار و ظواهر را حجت بداند و تعارض ادله را برطرف نمايد و ... .

گويا احتمال مذكور از ناحيهٔ بعضى از اخباريون، مطرح شده كه اكنون در اين زمينه به نقل تحقيقى از مرحوم فيروزآبادى ﷺ مى‌پردازيم.

قوله: «**و تدوين تلك القواعد ...**».

اشارة الى بعض ما استند اليه جماعة من الاخباريين ﷺ فى وجه عدم الحاجة الى علم الاصول. «قال فى الفصول» فى ذيل التكلم حول علم الاصول و انه من جملة ما يحتاج اليه فى الاجتهاد (ما لفظه) و زعم جماعة من قاصرى الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور مما لا حاجة اليه و لا طائل يترتب عليه و تمسكوا بشبه ضعيفة اقواها امران ثم ذكر الاول «الى ان قال» الثانى ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة و انما احدثه علماء العامة ثم تسرّي منهم الى اصحابنا الامامية فى زمن الغيبة و خفاء الحجة فهو اما من البدع المستحدثة و الطرق المخترعة التى يجب التجنب عنها فى امر الشريعة او انه مما لا حاجة اليه فى معرفة الاحكام و الا لما اهمل بيانه من اهل العصمة انتهى كلامهم غفر الله لهم.

«ثم ان المصنف» قد اجاد فى جوابهم «فأورد عليهم» بالنقض بتدوين الفقه و النحو و الصرف فان تدوين الاخبار و ان كان فى زمن الائمة الاطهار ولكن تدوين الفقه مثلاً بهذا النحو المتعارف الآن عند الاصولى و الاخبارى جميعاً لم يكن فى زمن الائمة عليهم السلام. «و اما الجواب عنهم» بالحل فهو ظاهر واضح فان السر فى عدم تدوين اصحاب الائمة عليهم السلام علم الاصول فى زمانهم هو عدم احتياجهم اليه فى ذلك الزمان لتمكنهم من استعلام حكم المسألة من ائمة الهدى شفاهاً او كتباً كما لم يحتاجوا الى تدوين علم الرجال ايضاً و لكن

فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات[١]، و اختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، و أن له تبارك و تعالى في كل مسألة حكماً يؤدي إليه الاجتهاد تارة و إلى غيره أخرى.

و قال مخالفونا بالتصويب[٢]، و أن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالى [١].

حيث تأخر عصرنا عن عصرهم بكثير و اشتدت الحاجة الى تمهيد قواعد كلية متخذة عن الآيات و الروايات المأثورة عن الائمة الاطهار او من العقل الصريح الذى به عرفنا الله و رسوله و حججه المعصومين المبتنية عليها استنباط الاحكام الشرعية فمهدها اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم و افردوها فى الذكر اهتماماً بحالها و سموها بعلم الاصول و هو عمدة ما يحتاج اليه المجتهد و اهم ما يتوقف عليه الاجتهاد و الاستنباط كما هو ظاهر لدى المنصف و ان كان غير واحد من مسائلها مما لا حاجة اليه و لا يتوقف عليه الاجتهاد كما اشرنا قبلاً و لكن ذلك مما لا يوجب عدم الحاجة الى علم الاصول رأساً[٣].

تخطئه و تصويب

[١] ـ علماء خاصه و عامه در «عقليات» يعنى: در غير احكام شرعيه ـ موضوعات

---

١ ـ و كذا فى الشرعيات اذا كان الاجتهاد قطعياً او وقع على موضوعات الاحكام ولو كان ظنياً كما نفى الخلاف فى الفصول و انما الخلاف فى الاحكام الاجتهادية الظنية تكليفية او وضعية. مشكينى «ره». ر.ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ٤٣٠/٢.

٢ ـ ... و الحاصل: ان الناظر فى كلماتهم يظهر له انهم مختلفون فى التصويب فبعضهم ينكره رأساً و بعضهم يلتزم به فى ما لا نص فيه و عليه فنسبة التصويب الى المخالفين مطلقاً او الى الاشاعرة خاصة دون المعتزلة لا تخلو من شىء. ر.ك: منتهى الدراية ٤٤٦/٨.

٣ ـ ر.ك: عناية الاصول ١٩٢/٦.

. . . . . .

. . . . . .

خارجیه و احکام عقلیه که راجع به حکم شرعی نباشد ـ متفقاً[1] قائل به تخطئه هستند یعنی: اگر مجتهدی در احکام عقلیه یا موضوعات خارجیه اجتهاد نماید و استنباطش برخلاف واقع باشد، تمام علما قائل به تخطئه هستند[2] ـ چنین نیست که بگویند: همیشه نظر مجتهد، مطابق واقع و مصیب است یعنی: حکمی راکه مجتهد استنباط می‌کند، ممکن است، مطابق واقع و امکان دارد، مخالف واقع باشد ـ لکن در احکام شرعیه، چنین اختلاف نموده‌اند که:

---

١ ـ ... و الوجه فی اتفاق کلمتهم علی التخطئة فی هذه الامور العقلیة هو استلزام القول بالتصویب فیها لاجتماع الضدین او النقیضین مثلاً اذا ادرک عقل زیدٍ امکان اعادة المعدوم و ادرک عقل عمروٍ استحالتها او ادرک عقل رجل قبح الکذب الضار و عقل آخر عدم قبحه مطلقاً بل فیما کان المتضرر هو المؤمن او ادرک عقل احدهما حسن الصدق النافع و آخر قبّحه بشیء مثلاً فلو قیل بالتصویب فیها لزم اجتماع الضدین بل النقیضین و هو محال اذ الواقع اما ان یکون ظرفاً لاستحالة اعادة المعدوم و اما لامکانها لبداهة امتناع ان یقال: ان اعادة المعدوم ممکنة و مستحیلة فالتخطئة فی هذا السنخ من العقلیات مما لابد منه. «و لا فرق فی ذلک» بین الحکم العقلی الذی موضوعه حکم شرعی کحسن الاطاعة و قبح المعصیة و بین غیره مما تقدم کاستحالة اعادة المعدوم و امکانها لوحدة المناط و هو استحالة اجتماع الضدین او النقیضین. ر.ک: منتهی الدرایة ٨٢/٤٤٦.

٢ ـ ... و لیعلم ان الاتفاق علی التخطئة فی العقلیات انما یکون مورده الاحکام العقلیة التی تقع طرقاً الی استکشاف الواقعیات کالملازمة بین وجوب المقدمة و ذیها فان هذه الملازمة امر واقعی یدرکها العقل تارة و لا یدرکها اخری و کذا استحالة شیءٍ واقعاً او مصلحته او مفسدته کذلک. و اما الاحکام العقلیة غیر الطریقیة التی لا واقع لها و یکون ادراک العقل مقوّماً لحکمه فلا محیص عن الالتزام بالتصویب فیها ضرورة ان الحسن العقلی حینئذٍ لیس الا ملائمة الشیء لدی القوة العاقلة کملائمة الشیء لدی سائر القوی من الذائقة و الشامة و اللامسة کما ان القبح العقلی عبارة عن منافرته لدی القوة العاقلة کادراکه حسن العدل و قبح الظلم و من المعلوم عدم تطرق الخطأ فی الامور الوجدانیة المتقومة بادراکات العقل. ر.ک: منتهی الدرایة ٨/٤٤٧.

و لا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعاً، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، و تعيينه بحسبها ظاهراً، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء ـ بأن تكون الأحكام المؤدي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعية[1] كما هي ظاهرية ـ فهو و إن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك و تعالى في كل واقعة حكماً

علماء اماميه، قائل به تخطئه می‌باشند یعنی: خداوند متعال در هر واقعه، دارای یک حکم واقعی هست که بین تمام مردم، مشترک است منتها گاهی استنباط مجتهد، مطابق آن حکم واقعی و آن فرد، مصیب است و گاهی رأی مجتهد برخلاف آن می‌باشد و مجتهد، مخطی، است لکن مخالفین ما ـ عامه[2] ـ قائل به تصویب[3] شده و می‌گویند: رأی و استنباط مجتهد، هیچ گاه خطا نیست زیرا خداوند متعال نسبت به هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم می‌باشد و هر چه را مجتهد، استنباط نماید، همان حکم الله است فرضاً اگر مجتهدی، قائل به وجوب نماز جمعه ـ در عصر غیبت ـ شد، حکم الله هم همان است و چنانچه مجتهد دیگری، قائل به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت شد، آن هم حکم الله است.

---

١ ـ اما کونها احکاماً واقعیة فلانه مقتضیٰ التصویب ای: اصابة کل اجتهاد بالواقع و اما کونها ظاهریة فلانها احکام مجعولة عند الجهل بالواقع و الشک فیه، و من المعلوم ان الحکم المجعول فی مورد الشک ـ کما فی الامارة او فی موضع الشک کما فی الاصل العملی ـ یکون حکماً ظاهریاً. ر.ک: منتهی الدرایة ٤٥١/٨.

٢ ـ کالاشعری و ابی الهذیل العلاف و الجبائیان. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٥٤/٢.

٣ ـ لا اشکال فی بطلانه بمعانیه الثلاثة الآتیة للاجماع و الاخبار الا ان الاشکال فیه من جهة الاستحالة و عدمها. «مشکینی ره». ر.ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ٤٣٠/٢.

یشترك فیه الکل، إلا أنه غیر محال [١].

---

[١] ـ مصنف ﷺ در عبارت مذکور، قول به تصویب را نقد و بررسی نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

مقدمه: اجتهاد و استنباط احکام، معقول نیست مگر این که در واقع و لوح محفوظ برای موضوعات، احکامی باشد تا این که مجتهد از آیات و اخبار، آن احکام را ـ ظاهراً ـ استنباط نماید و الا اگر در واقع، حکمی نباشد، اجتهاد، مفهومی ندارد زیرا حکمی نیست تا مجتهد، آن را استنباط نماید فرضاً اگر نمازجمعه در لوح محفوظ، حکمی نداشته باشد، مجتهد در صدد اثبات و استنباط چیست؟ آیا او می‌تواند برای نماز جمعه‌ای که در لوح محفوظ، حکمی ندارد، چیزی را اجتهاد نماید؟ خیر! پس اجتهاد، متوقف بر وجود حکم واقعی هست ـ مانند توقف عرض بر معروض.

با توجه به مقدمهٔ مذکور، سه احتمال در تصویب، متصور است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

احتمال اول: مقصود مصوّبه ـ و عامه ـ از «تصویب» این است که خداوند متعال، مثلاً از اول زمان غیبت تا انقراض دنیا در هر واقعه‌ای آراء مجتهدین را می‌داند به عنوان مثال، ذات حق می‌داند در سنهٔ هزار، فلان مجتهد، قائل به وجوب نماز جمعه می‌شود و قبل از اجتهاد او، نماز جمعه را برای او واجب نموده و همچنین می‌داند در سال هزار و یک، فلان مجتهد، قائل به حرمت آن می‌شود و لذا حرمت را برای او جعل نموده و همچنین می‌داند در سال هزار و دو، فلان مجتهد قائل به تخییر می‌شود لذا در رابطه با او و مقلدینش تخییر را جعل نموده.

رد احتمال اول: اگر مقصود عامه از تصویب، چنان مسأله‌ای است[١]، پاسخ ما این

---

[١] ـ یعنی: خداوند متعال برای هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، حکم جعل می‌نماید و نتیجه‌اش این است که: تمام مردم در آن حکم واقعی مجعول، مشترک نیستند بلکه مجتهدی که قائل به وجوب نمازجمعه شده، صلات جمعه در حق او ـ و مقلدینش ـ واجب است وکسی که قائل به حرمت آن شده، دربارهٔ او و مقلدینش حرمت، جعل شده و ... .

ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين و لا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر[1] **[۱].**

است که آن تصویب «ثبوتاً» ممکن، غیر محال و فرض آن «فی نفسه» معقول است اما «اثباتاً» باطل است[2] زیرا اجماع اصحاب و اخبار متواتر، دال بر این است که خداوند متعال در هر واقعه، دارای حکمی است که تمام مردم در آن حکم، مشترک می‌باشند منتها گروهی به آن حکم، دست پیدا می‌کنند و عده‌ای به خطا می‌روند نه این که ذات حق در هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم باشد که اختصاص به آن‌ها داشته باشد.

[۱] ـ احتمال دوم: ممکن است، مقصود عامه از تصویب، این باشد که خداوند متعال برای هیچ یک از وقایع، حکمی جعل ننموده بلکه «نعوذ بالله» منتظر است تا مجتهدین استنباط نمایند، آنگاه به عدد مجتهدین و طبق آراء آن‌ها جعل حکم نماید که بنابر احتمال مذکور، احکام الهی، تابع آراء مجتهدین است.

رد احتمال دوم: تصویب به معنای مذکور، علاوه بر آن که باطل، مخالف اجماع و اخبار است، غیر معقول می‌باشد زیرا اگر قبل از اجتهاد مجتهد، حکم واقعی نداشته باشیم پس او نسبت به چه چیز و دربارهٔ چه حکمی فحص و استنباط می‌نماید و رأیش به چه چیز مؤدی می‌شود؟ آیا معقول است که قبل از استنباط مجتهد، حکمی در لوح محفوظ نداشته باشیم اما او بخواهد از آیات و روایات، آن را استنباط نماید؟ خیر!

---

۱ ـ و هم قد عرّفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی الفرعی و الظن متعلق بالکسر و الحکم متعلق بالفتح و معلوم ان الاول متأخر فی الوجود عن الثانی فلولا وجود الحکم استحال استفراغ الوسع فی تحصیل الظن به و یسمونه بالتصویب المحال. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۵۵/۲.

۲ ـ و لهذا یسمونه بالتصویب المجمع علی بطلانه. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۵۵/۲.

إلا أن يراد التصويب[1] بالنسبة الى الحكم الفعلي، و أن المجتهد و إن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً و إنشاءً، إلا أن ما أدّى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، و هو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، و لا يشترك فيه الجاهل و العالم بداهة، و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقةً بل إنشاء، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببية و الموضوعية كما لا يخفى، و ربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم [١].

---

[١] ـ **احتمال سوم:** احتمال دیگر در معنای تصویب، این است که: برای هر واقعه در لوح محفوظ ـ و قبل از استنباط مجتهد ـ حکمی جعل شده[2] که بین تمام مردم، مشترک است منتها اگر مجتهد[3]، نسبت به آن حکم، دست یافت، همان حکم، فعلیت و تنجز پیدا می‌کند اما اگر رأی مجتهد، خطا بود و به آن حکم، دست پیدا نکرد، حکم فعلی، همان رأی مجتهد ـ و مؤدای همان اماره[4] ـ است[5] و نتیجتاً حکم واقعی لوح محفوظی[6] در مرحلهٔ انشا باقی می‌ماند[7].

---

١ ـ هذا تفسير بما لا يرضى صاحبه فان مراد العامة ليس هذا المعنى قطعاً (مشكيني «ره») ر.ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ٤٣١/٢.

٢ ـ يعنى: حكم انشائى، جعل شده.

٣ ـ طبق اماره‌اى كه بر آن حكم، قائم شده.

٤ ـ ... لحدوث مصلحة فى مؤداها بسبب قيام الامارة عليه تكون تلك المصلحة اقوى من مصلحة الحكم الانشائى فيكون الحكم الفعلى على طبق الامارة لحصول الكسر و الانكسار فى الملاك الواقعى الثابت فى الفعل كشرب الخمر بعد حدوث مصلحة فى العمل بالامارة. ر.ك: منتهى الدراية ٤٥٠/٢.

٥ ـ و حكم ظاهرى فعلى كه بر موافقتش ثواب و بر مخالفت آن، استحقاق عقوبت، مترتب مى‌شود، همان حكمى است كه فعلاً رأى مجتهد به آن، مؤدى شده.

٦ ـ كه مخالف رأى مجتهد است.

٧ ـ يعنى: فعليت آن حكم واقعى لوح محفوظى، مشروط بر اين است كه رأى مجتهد به آن، مؤدى شود.

. . . . . .

سؤال: آیا تصویب به معنای مذکور، مستحیل است؟

جواب: «**فلا استحالة فی التصویب بهذا[1] المعنی[2] بل لا محیص عنه فی الجملة[3] بناءً علی اعتبار الاخبار من باب السببیة و الموضوعیة کما لا یخفی**».

قوله: و ربما یشیر الیه[4] ما اشتهرت بیننا «ان ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم».

«... و اشعار به همین مطلب[5] دارد، آنچه مشهور است از علامه ﷺ که «ظنیة الطریق لا ینافی قطعیة الحکم» که دلالت دارد بر این که حکم، دو قسم است ظاهری ـ فعلی ـ و یکی هم واقعی. و ظنی بودن ادله، نسبت به حکم واقعی منافات ندارد با قطعی بودن حکم

[۱ ـ و حکم هذا التصویب المعتزلی هو: انه معقول فی نفسه ـ بناءً علی موضوعیة رأی المجتهد و سببیة کل امارة لحدوث مصلحة فی مؤداها توجب تغیر الحکم الواقعی ـ اذ لا مانع من توقف فعلیة الاحکام الواقعیة علی قیام الامارة علی طبقها و من اختصاص تلک الاحکام ببعض المکلفین دون بعض نظیر اختصاص احکام النساء بهنّ و عدم اشتراک الرجال فیها معهن. و الذی یرد علی هذا المعنی للتصویب امور عمدتها امران «احدهما»: بطلان اصل المبنی للاجماع علی عدم کون الامارة حجة من باب السببیة حتی تکون مغیرة للواقع کما یتغیر بطروء عنوان ثانوی کالضرر و الخوف و الاضطرار. «ثانیهما»: ما ادعی من تواتر الاخبار علی اشتراک الاحکام بین العالمین و الجاهلین بها.

۲ ـ ای: بمعنی تبعیة الحکم الفعلی لرأی المجتهد و اشتراک الکل فی الحکم الانشائی.

۳ ـ کالموقتات مطلقاً او اذا انکشف الخلاف او بعد انقضاء او قاتها مع عدم القضاء لها. او یراد بقوله: «فی الجملة» الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم فی حال الانسداد دون الانفتاح]. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۵۳/۸ و ۴۵۰.

۴ ـ ای: یشیر الی التصویب فی الفعلیة ما اشتهرت ... الخ. و وجه الاشارة: ان ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم الذی هو مؤدی الامارة لاستلزام موضوعیة الامارة القطع بکون مؤداها حکماً فعلیاً کما لا یخفی. و التعبیر بـ«ربما یشیر» دون «ربما یدل علیه» انما هو لاحتمال عدم ارادة القطع بالحکم الظاهری النفسی بل ارادة القطع بالحجیة فکون الطریق ظنیاً لا ینافی القطع بحجیته و أین هذا القطع من القطع بالحکم الظاهری النفسی الذی هو المبحوث عنه فی المقام. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۵۴/۸.

۵ ـ ای یشیر الی التصویب فی الفعلیة

نعم[١] بناءً على اعتبارها من باب الطريقية[٢]، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق و الامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقية، و قد مرّ غير مرة إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً[٣]، و أن قضية حجيتها ليس إلا تنجز [تنجيز] مؤدياتها عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلاً إلا الحكم الواقعي[٤]، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعلي[٥] فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيداً [١].

فعلی و ظاهری زیرا قطعیت، تمام نمی‌شود مگر این که ملتزم شویم که ادله و امارات، محدِث یک حکم قطعی هستند ولو مخالف واقع باشند»[٦].

[١] ـ مصنف قدس سره در تصویر احتمال سوم «تصویب» فرمودند: «**بل لا محيص عنه في الجملة ...**» لکن اکنون از آن، استدراک نموده و فرموده‌اند: «نعم بناءً ...». «ای نعم بناءً

---

١ ـ استدراک علی قوله: «بل لا محیص عنه فی الجملة» یعنی: ان ما تقدم من لابدیة الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم انما یتجه بناءً علی حجیة الاخبار من باب الموضوعیة. و اما بناءً علی اعتبارها من باب الطریقیة کما هو المختار فلا سبیل الی التصویب بهذا المعنی کما لا سبیل للتصویب بمعنی آخر ... .ر.ک: منتهی الدرایة ٤٥٧/٨.

[٢ ـ کما اختاره الشیخ الانصاری «قد» بمعنی ان المصلحة انما هی فی نصب الطریق و تنزیل شیء منزلة العلم کالتسهیل علی المکلف و غیره من غیر ان یکون له دخل فی حسن متعلقه او قبحه.

٣ ـ ناشئة عن مصلحة تطبیق العمل علی الطریق کما انها لیست احکاماً نفسیة.

٤ ـ کنفس العلم الذی هو طریق عقلی]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٥٥/٢.

٥ ـ ای: انشائی. و الاضراب عن «غیر منجز» لاجل ان عدم تنجز الحکم الواقعی لا یستلزم انشائیته لامکان کونه فعلیاً تعلیقیاً غیر حتمی کما جمع هو «قدس سره» بین الحکمین الواقعی و الظاهری بحمل الواقعی علی الفعلی التعلیقی و الظاهری علی الفعلی الحتمی و کأنه «قده» عدل عن ذلک الذی اختاره فی مواضع من الکتاب و حاشیة الرسائل الی کون الحکم الواقعی ـ فی جمیع موارد خطأ الامارة او فقدها ـ باقیاً علی مرتبة الانشاء و لعل الوجه فیه ... .ر.ک: منتهی الدرایة ٤٥٩/٨.

٦ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حوئینی ٣٤٩/٢.

فصل

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأوّل بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها [۱].

على اعتبار الاخبار من باب الطريقية كما هو كذلك على ما تقدم لک شرحه فی بحث امكان التعبد بالامارات فمؤديات الطرق و الامارات ليست هی احكاماً حقيقية نفسية ناشئة عن مصلحة او مفسدة حادثة فی المتعلقات بسبب قيام الامارات كما على القول بالسببية و الموضوعية بل هی احكام ظاهرية طريقية ای مقدمية قد شرّعت لاجل الوصول بها الى الاحكام الواقعية.

بل تقدم من المصنف ان المجعول فی الطرق و الامارات هو مجرد جعل الحجية ای المنجزية عند الاصابة و العذرية عند الخطأ و قد مر تفصيل هذاكله فی محله مبسوطاً فلا نعيد»[۱].

تذكر: مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ﷺ بعد از «**فتأمل جيداً**» چنين فرموده‌اند: «لكن ظاهر كلماتهم [ای كلمات اصحاب التصويب] نفی اصل الحكم قبل الاجتهاد لا نفی تعيينه مع وجود اصله فيتوجه عليهم مضافاً الى ما اورده المصنف انه لا اجتهاد الا و هو مسبوق بالتقليد فالمجتهد قبل اجتهاده لابد و ان يكون مقلداً فكيف يفرض خلو الواقعة عن الحكم فی حقه و حق مقلديه مع ان المعلوم ضرورة انه ليس فی حكم المجانين و الصبيان و البهائم و لا مقلديه»[۲].

تبدل رأی مجتهد

[۱] ـ گاهی اجتهاد قبلی مجتهد، مضمحل می‌شود که خود، دارای دو فرض است:

---

۱ ـ ر.ک: عناية الاصول ۱۹۸/٦.

۲ ـ ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ۳۵۵/۲.

و أما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد[١]، فلابد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض في الصلاة و غيرها، مثل: لا تعاد[٢]، و حديث الرفع،

---

١ ـ او تبدل رأى پيدا مى‌كند و رأى جديدى برايش حاصل مى‌شود[٣].

٢ ـ رأى سابق او زائل مى‌شود بدون اين كه رأى جديد برايش حاصل شود.

سؤال اوّل: در فرض مسأله، وظيفهٔ او نسبت به اَعمال لاحق چيست؟

جواب: ترديدى نيست كه «مطلقا»[٤] در اعمال لاحق بايد بر وفق اجتهاد دوم عمل نمايد[٥] و اجتهاد سابق ـ بعد از اضمحلال آن ـ نه دربارهٔ خودش حجت است نه دربارهٔ مقلدينش، خواه اجتهاد سابق و لا حق ـ هر دو ـ قطعى باشد يا هر دو

[١ ـ الثانى، و ليعلم ان المستفاد من التقييد بقوله على وفق المختل فيها ما اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد و ان محل الكلام فيما اذاكان الرأى الاول على خلاف الاحتياط كما اذاكان على كفاية فرى الودجين فى الذبح و طهارة الغسالة و كفاية الغسل مرة و عدم جزئية جلسة الاستراحة و كفاية التسبيحة الواحدة للركعتين الاخيرتين و فيما اذا عمل بمقتضاه و الا فقد يكون الرأى الاول على خلاف الاحتياط و يحتاط المجتهد و مقلده فى مورده لا فيما اذاكان الرأى الاول على طبق الاحتياط و هو ظاهر ثم انه لابد و ان يكون محل النزاع ما اذاكان له اثر بعد الرجوع من الاعادة او القضاء او استرداد العوض و المعوض لا فيما لا اثر له اصلاً.

٢ ـ «لا يخفى عدم شمول مثل لا تعاد للمقام الذى هو الفعل او الترك عن قصد لاختصاصه بصورة السهو بديهة اللهم الا ان يقال ان المتبادر من العمد هو القصد الى الترك فى محل العلم بوجوبه او القصد الى الفعل فى محل العلم بمطلوبية الترك و هنا ليس كذلك فتدبر» (منه دام ظله)] ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٥٦/٢.

٣ ـ «مثل اين كه قبلاً سوره را در نماز، واجب نمى‌دانست اما طبق اجتهاد دوم، بنا را بر وجوب آن گذاشت» ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى ٣٥٠/٢.

٤ ـ اى فى الموضوعات و فى الاحكام ان حصل الرأى الثانى. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٥٦/٢.

٥ ـ يا احتياط نمايد ـ اگر تاكنون رأيى برايش حاصل نشده.

بل الاجماع على الإجزاء في العبادات على ما ادعي.

و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم و قد اضمحل واضح؛ بداهة أنه لا حكم معه شرعاً، غايته المعذورية في المخالفة عقلا [۱].

ظنی[۱] یا یکی قطعی و دیگری ظنی باشد و خواه مورد تبدل رأی، در احکام باشد یا موضوعات احکام.

[۱] ـ سؤال دوم: در فرض مذکور ـ که طبق اجتهاد سابق، عمل شده[۲] ـ وضع اعمال عبادی[۳] و معاملی[۴] سابق چیست؟

جواب: مساله، دارای فروض مختلفی هست که باید حکم هر یک را جداگانه بررسی نمود.

طبق قاعدهٔ اولیه ـ یعنی: صرف نظر از قاعدهٔ ثانویه[۵] ـ در دو صورت، اعمال سابق،

---

۱ ـ یعنی: ظن معتبر.

۲ ـ و اکنون رأی آن مجتهد، مضمحل گشته.

۳ ـ مثلاً تاکنون نظرش این بوده که نماز، دارای نه جزء هست و سوره، جزء آن نمی‌باشد لذا آن را با نُه جزء اتیان نموده لکن فعلاً تبدل رأی پیداکرده و سوره را جزء نماز می‌داند.

٤ ـ مثلاً عقد فارسی را معتبر و صحیح می‌دانسته و طبق آن اجتهاد، عمل نموده لکن فعلاً تبدل رأی پیداکرده و نظرش این است که باید «صیغهٔ عقد» به عربی خوانده شود.

۵ ـ سؤال: مقتضای قاعدهٔ ثانوی در محل بحث چیست؟

مصنف «ره» چنین فرموده‌اند: «... فیما لم ینهض دلیل علی صحة العمل ... مثل لا تعاد و حدیث الرفع، بل الاجماع* ...».

اشارة الی مقتضی القاعدة الثانویة فی الاعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الاول (فیقول) ان مقتضاها هو صحة تلک الاعمال و ذلک لادلة خاصة نعتمد علیها و نستند الیها. (منها) ما یختص بالصلاة فقط دون غیرها و هو حدیث لا تعاد الصلاة الا من خمس فاذا ادی الاجتهاد الاول الی عدم جزئیة شیء ←

و كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض، بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقية، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية، أم لا على ما مرّ منّا غير مرة، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد [١].

باطل و در دو صورت، صحيح است كه اينک به توضيح آن چهار صورت مى‌پردازيم:

الف: دو صورتى كه اعمال سابق، محكوم به بطلان است، عبارتند از:

١ ـ در صورتى كه مدرک اجتهاد سابق «قطع» به حكم باشد.

وجه بطلان هم اين است كه: «**... فى هذه الصورة انه لا حكم مجعول شرعاً فى مورد القطع بالحكم كى يجزى هو عن الاتيان بالواقعى و يكفى عنه و هذا واضح**»[1].

[١] ـ ٢: در صورتى كه مدرک اجتهاد سابق، طريق معتبر شرعى ـ مانند خبر واحد ـ

← للصلاة او عدم شرطيته لها او عدم مانعيته عنها او عدم قاطعيته لها و اوقعنا الصلاة على طبق ذلک الاجتهاد ثم انكشف الخلاف و ظهر جزئية ذلک الشيء او شرطيته او مانعيته او قاطعيته صحت الصلاة و لا حاجة الى الاتيان بها ثانياً اعادة او قضاء الا اذا كان الامر المختل هو احد الامور الخمسة و هى الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود (هذا) و لكن الاستدلال بالحديث الشريف مبنى على شموله بصورة الجهل بالحكم او الموضوع و عدم اختصاصه بصورة النسيان فقط كما قد يدعى ذلک و الا فلا يكاد ينفع المقام شيئاً ابداً. (و منها) ما يختص بالعبادات فقط دون غيرها و هو الاجماع على الاجزاء الذى ادعاه بعضهم على ما يظهر من المصنف و اشتهر على الالسن. (و فيه) ... و منها ما يشمل العبادات و المعاملات جميعاً و هو حديث الرفع. ر.ک: عناية الاصول ٢٠٥/٦.

* ... حديث رفع التسعة و غيره لان منها «رفع الخطأ» و مدلوله رفع حكم الفعل اذا وقع خطأً و هذا شامل للصلاة و غيرها، مثلاً وجوب جلسة الاستراحة مما اخطأ المكلف فيه لخطأ اجتهاده، فيشک فى وجوبها و مقتضى «رفع الخطأ» هو عدم وجوبها فلا تجب اعادة الصلاة لاجل الاخلال الخطائى بها. ر.ک: منتهى الدراية ٤٦٥/٨.

١ ـ ر.ک: عناية الاصول ٢٠٠/٦.

.....

باشد، اعمال سابق، محکوم به بطلان است البته مشروط بر این که امارات را از باب طریقیت[۱] حجت بدانیم و وجه بطلان در فرض مذکور، این است[۲] که: ما اماره را از باب این که طریقی به واقع هست، حجت می‌دانیم و در فرض مسأله، «واقع» اتیان نشده بلکه فقط با امر طریقی، موافقت شده «غایة الامر» این که فردی که طبق آن عمل کرده، معذور است لکن باید بعد از کشف خلاف، آن عمل، اعاده[۳] یا قضا[۴] شود، خواه قائل شویم، مؤدای اماره، جعل حکم طریقی هست، خواه مانند مصنف ﷺ بگوئیم طبق مؤدای اماره، حکمی جعل نمی‌شود[۵]. بلکه اماره فقط «منجِز»[۶] یا «معذِّر»[۷] است.

---

۱ ـ نه موضوعیت.

۲ ـ ... و وجه البطلان فی هذه الصورة ان الامارات بناء علی الطریقیة مما لا تخلو من احد قولین: (فاما ان نقول) فیها بجعل الحجیة ای المنجزیة عند الاصابة و العذریة عند الخطأ. (و علی هذا القول) لا وجه لصحة الاعمال السابقة بعدکشف الخلاف فیها اذ المفروض ان الامارة التی قد ادت الی صحتها و انکشف خلافها لم تکن هی الا مجرد عذر للفوت من دون ان یتدارک بها مصلحة الواقع ابداً. (و اما ان نقول) فیها بجعل الاحکام الظاهریة الطریقیة. (و علی هذا القول) ایضاً لا وجه لصحة الاعمال السابقة بعد کشف الخلاف فیها فان الحکم الظاهری الطریقی لا مصلحة فیه سوی الوصول به الی الواقع فان اصاب فقد تنجز به الواقع و ان اخطأ فیکون عذراً لفوته من دون ان یتدارک به مصلحة الواقع اصلاً. ر.ک: عنایة الاصول ۲۰۰/۶.

۳ ـ در وقت.

۴ ـ در خارج از وقت.

۵ ـ مانند قطع که فقط «معذّر» یا «منجّز» است.

۶ ـ در صورت اصابه.

۷ ـ در صورت خطا.

و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في الفصول، و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام، إلا حسبان أن الأحكام قابلة للتغيّر و التبدل، بخلاف

قوله: «من[1] غير فرق بين تعلقه بالاحكام او بمتعلقاتها ...».

فرقی در بطلان اعمال سابق نیست در این که: اجتهاد سابق به نفس حکم[2]، تعلق گیرد یا به متعلق[3] ـ و موضوع حکم ـ مربوط باشد و علتش این است که: جعل حجیت امارات در موضوعات و احکام به یک نحو است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیت، ممکن است برای یک مجتهد، رأیی برخلاف رأی قبل، حاصل و ظاهر شود؟

جواب: قوله: «**... و قد ظهر خلافه بالظفر[4] بالمقيد او المخصص[5] او قرينة المجاز[6] او المعارض[7]**».

---

١ ـ عبارت مذکور، مقدمه‌ای است برای رد کلام صاحب فصول «ره».

٢ ـ ... کوجوب الجمعة.

٣ ـ ... او بالمتعلقات کالصلاة بدون جلسة الاستراحة و العقد بالفارسية و التذكية بفرى الودجين و غير ذلک. ر.ک: منتهى الدراية ٤٦٩/٨.

[٤ ـ مثلاً کان رأيه السابق موضوعية مطلق الالتزام النفسانى فى باب النذر ـ ولو بدون التلفظ به ـ لوجوب الوفاء به ثم تبدل رأيه ـ للظفر بالمقيد ـ الى اشتراطه بالتلفظ به و انه لا يجب ترتيب الاثر على النذر ما لم يتلفظ بالصيغة المعتبرة فيه.

٥ ـ كما اذا افتى بوجوب صلاة الجمعة تعييناً ثم ظفر بما يدل على وجوبها تخييراً فى عصر الغيبة و كون وجوبها تعييناً مختصاً بعصر الحضور.

٦ ـ كما اذا خص الحكم بتطهير الآنية بالظروف الصغار المعدة للاكل و الشرب التى يسهل تناولها و نقلها من مكان الى آخر ثم ظفر على قرينة المجاز و استقر رأيه على الحاق القدور الكبار و نحوها بالآنية و ان لم يصدق عليها الاناء عرفاً.

٧ ـ كما اذا افتى باباحة الخمس للشيعة استناداً الى نصوص ثم ظفر بما يعارضها مما يدل على وجوب اداء الخمس و لزوم حمل اباحة الخمس على معنى آخر]. ر.ک: منتهى الدراية ٤٦٨/٨.

المتعلقات و الموضوعات[۱]، و أنت خبير بأن الواقع واحد فيهما، و قد عين أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول

[۱] ـ قبل از توضیح فرمایش مصنف ﷺ به نقل عبارت کتاب فصول می‌پردازیم:

فصل: اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت فی حقه بالنسبة الی مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع قطعاً و هو موضع وفاق. و لا فرق فی ذلک بین ان یکون رجوعه عن القطعی الی الظنی او من الظنی الی القطعی او من احدهما الی مثله ... و اما بالنسبة الی مواردها الخاصة التی بنیٰ علیها قبل رجوعه علیها، فان قطع ببطلانها واقعاً فالظاهر وجوب التعویل علی مقتضی قطعه فیها بعد الرجوع عملاً باطلاق ما دل علی ثبوت الحکم المقطوع به فان الاحکام لاحقة لمواردها الواقعیة لا الاعتقادیة، فیترتب علیه آثاره الوضعیة ما لم تکن مشروطة بالعلم. و لا فرق فی ذلک بین الحکم و غیره. وکذا لو قطع ببطلان دلیله واقعاً و ان لم یقطع ببطلان نفس الحکم کما لو زعم حجیة القیاس فافتی بمقتضاه ثم قطع ببطلانه ... و ان لم یقطع ببطلانها و لا ببطلانه فان کانت الواقعة مما یتعین فی وقوعها شرعاً اخذها بمقتضی الفتوی، فالظاهر بقاؤها علی مقتضاها السابق فیترتب علیها لوازمها بعد الرجوع، اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادین ولو بحسب زمانین لعدم دلیل علیه، و لئلا یؤدی الی العسر و الحرج المنفیین عن الشریعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالباً علی رأی واحد فیؤدی الی الاختلال فیما یبنی فیه علیها من الاعمال. و لئلا یرتفع الوثوق فی العمل من حیث ان الرجوع فی حقه محتمل و هو منافٍ للحکمة الداعیة الی تشریع حکم الاجتهاد المتأخر فیها ... و لاصالة بقاء آثار الواقعة اذ لا ریب فی ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد و لا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دلیل علی تأثیر الاجتهاد المتأخر فیها ... (و بالجملة): فحکم

---

۱ ـ الظاهر ان المراد بهما هنا واحد و هو ما یتعلق به الحکم الشرعی تکلیفیاً ام وضعیاً کالصلاة و العقد و فری الاوداج الاربعة بشرائطه و غیر ذلک. ر.ک: منتهی الدرایة ۴۷۲/۸.

. . . . . .

. . . . . .

رجوع المجتهد فی الفتوی فیما مر حکم النسخ فی ارتفاع الحکم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه و بقاء آثار موارده المتقدمة ان کان لها آثار.

و علی ما قررنا فلو بنیٰ علی عدم جزئیة شیءٍ للعبادة او عدم شرطیته فأتی بها علی الوجه الذی بنی علیه ثم رجع بنی علی صحة ما أتی به حتی انها لو کانت صلاة و بنی فیها علی عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنی علی صحتها من جهة جمیع ذلک. او بنی علی صحتها فی شعر الأرانب و الثعالب ثم رجع ولو فی الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع ... فلا یلزمه الاستیناف. وکذلک القول فی بقیة مباحث العبادات و المعاملات و سائر العقود و الایقاعات فلو عقد او اوقع بصیغةٍ یری صحتها ثم رجع بنی علی صحتها و استصحب احکامها من بقاء الملکیة و الزوجیة و البینونة و الحریة و غیر ذلک. و من هذا الباب حکم الحاکم و الظاهر ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ... .

ولو کانت الواقعة مما لا یتعین اخذها بمقتضی الفتوی فالظاهر تغیر الحکم بتغیر الاجتهاد کما لو بنی علی حلیة حیوان فذکاه ثم رجع بنی علی تحریم المذکی منه ... لان ذلک کله رجوع عن حکم الموضوع و هو لا یثبت بالاجتهاد علی الاطلاق بل مادام باقیاً علی اجتهاده فاذا رجع ارتفع کما یظهر من تنظیر ذلک بالنسخ[1].

بنابر آنچه مصنف ﷺ فرموده‌اند، کأنّ صاحب فصول ﷺ قائل به چنین تفصیلی شده‌اند که: اگر تبدل رأی در رابطه با احکام باشد، اعمال سابق، صحیح و مجزی است اما اگر مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضای اعمال سابق، لازم است.

---

١ ـ الف: ر.ک: الفصول الغرویه ٤٠٩.

ب: ... قد حکی عن الشیخ ایضاً اعلی الله مقامه انه قد تردد فی فهم مراد الفصول فی المقام و اشکل علیه الامر حتی ارسل بعض السادة من افاضل تلامذته [الظاهر انه: الحاج المیرزا السید علی التستری] الی کربلاء لملاقاة صاحب الفصول و استیضاح الحال منه شفاهیاً فرجع السید و لم یأت بشیء یرجع الی محصل هکذا نقل بعض الاجلة فی بعض مؤلفاته (و الله العالم). ر.ک: عنایة الاصول ٢١١/٦.

و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمة بين الأنام، لو قيل بعدم صحة العقود و الإيقاعات و العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني، و وجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الأثر على المعاملة و إعادة العبادة، لا يكون إلا أحياناً[1]، و أدلة نفي العسر لا ينفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً[2]، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات،

کأنّ صاحب فصول دو دلیل هم بر مدعای خود دارند.

دلیل اول: موضوعات احکام «واقعِ» ثابت و محفوظی دارند و متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شوند[3] و به واسطهٔ اجتهاد مجتهد، تغییر پیدا نمی‌کنند به خلاف احکام که ممکن است به حسب اجتهادات، مختلف شوند و متحمل دو اجتهاد مخالف گردند یعنی: احکام، قابل تغیر است و امکان دارد، متحمل دو اجتهاد مختلف شوند لذا اگر تبدل رأی، مربوط به حکم باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست.

رد دلیل اول: بین احکام و موضوعات آن از جهت تغیر اجتهاد، فرقی نیست زیرا «واقع» در آن دو، واحد است و هیچ کدام متحمل دو اجتهاد نمی‌شود.

[۱ ـ لانه لیس بلازم ان یکون الرأی الاول دائماً او غالباً علی خلاف التکلیف و خلاف الاحتیاط و هو عمل به و ان یکون التبدل علی الوجه المذکور لاکثر اهل الفتاوی کی یلزم العسر.

۲ ـ لا العسر النوعی و کذا ادلة نفی الحرج و کذا الهرج فوجود الفرض لهذه الامور الثلاثة لاینتج الحکم بمقتضاه مع عدم وجوده لان العلة الفرضیة لا یترتب علیه الا المعلول الفرضی و غایة ما یلزم فی باب النکاح الذی اوقعهم فی حیص و بیص بعد التبدل کون الوطی بالعقد السابق بالشبهة و یترتب علیه حکم العقد الصحیح من لحوق الولد و التوارث و نحو ذلک من الاحکام و من حین التبدل یعقدها بمقتضی الاجتهاد الثانی]. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۵۷/۲.

۳ ـ یعنی: چنین نیست که با اجتهاد سابق، یک موضوع داشته باشیم و با اجتهاد بعدی، موضوع حکم، عوض شود مثلاً تذکیه، یکی از موضوعات است که متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شود یا مثلاً حیات زید ـ در صورتی که موضوع حکم شرعی واقع شود ـ موضوعی است که متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شود.

و لزوم العسر في الأحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الأعمال السابقة، و باب الهرج و المرج ينسد بالحكومة و فصل الخصومة.

و بالجملة لا يكون التفاوت بين الأحكام و متعلقاتها، بتحمل الاجتهادين و عدم التحمل بيّناً و لا مبيناً، بما يرجع الى محصل في كلامه ـ زيد في علو مقامه ـ فراجع و تأمل [١].

---

[١] ـ **دليل دوم صاحب فصول:** در محل بحث اگر اعاده يا قضاء اعمال سابق، لازم باشد و قائل به عدم صحت عقود[١]، ايقاعات[٢] و عبادات سابق شويم، «عسر و حرج»[٣] و «هرج و مرج» پيش مى‌آيد و موجب اختلال نظام و ايجاد مخاصمه، بين مردم است لذا مى‌گوئيم اگر تبدل رأى مجتهد، مربوط به موضوعات احكام باشد، اعاده يا قضاء اعمال سابق، لازم نيست به خلاف احكام.

رد دليل دوم: الف: جواب حَلّى: محذورات مذكور دائماً لازم نمى‌آيد كه مستلزم عسر و حرج ـ و هرج و مرج ـ باشد بلكه بعضى از اوقات آن محاذير لازم مى‌آيد مثلاً چنانچه براى فردى، عسر و حرج لازم آيد به همان مقدار از آن فرد[٤]، عسر و حرج، مرتفع مى‌شود ـ نه مطلقا.

ب: جواب نقضى: احكام هم مانند موضوعات است و در آن‌ها هم ممكن است، محذورات مذكور، لازم آيد پس فرقى بين موضوعات و احكام نيست و هرج و مرج هم

[١ ـ كما اذا اشترى داراً بعقدٍ فارسى و آجرها، و تزوج بامرئة بالفارسية، فلو بنى على بطلان هذه العقود و الآثار المترتبة عليها لزم اختلال النظام قطعاً.

٢ ـ كما لو طلق زوجة بالفارسية و تزوجها رجل آخر و مضت مدة مديدة فان الالتزام ببطلان ما وقع على طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

٣ ـ المنفيين عن الشريعة السمحة]. ر.ك: منتهى الدراية ٤٧٣/٨.

٤ ـ نه تمام افراد.

و أما بناءً على اعتبارها من باب السببية و الموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول، عبادةً كان أو معاملةً، و كون مؤداه ـ ما لم يضمحل ـ حكماً حقيقة [۱].

به واسطهٔ فصل خصومت و حجیت قول حاکم، مرتفع می‌شود[۱] و اگر مرتفع هم نشود، بین‌احکام و موضوعات «مشترک الورود» است و اختصاصی به موضوعات ندارد.

تذکر: اکنون که نقد و بررسی کلام صاحب فصول ﷺ پایان پذیرفت، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب «منتهی الوصول» جلب می‌نمائیم:

ما افاده ﷺ من الاشكال على الوجهين المتقدمين فى عبارة الفصول متين الا ان الكلام فى صحة النسبة و تمامية ما استظهره المصنف منها من التفصيل بين الحكم و متعلقه و قد نفى سيدنا الفقيه صاحب الوسيله ﷺ هذا الاستظهار و استفاد هو من عبارة الفصول التفصيل بين العقود و الايقاعات و العبادات مما يتوقف وقوعه صحيحاً على الاستناد بحجة فتجزى و بين غيرها من الاحكام التى لا يتوقف وقوعه صحيحاً على الاستناد بحجة فلا تجزى[۲].

[۱] ـ ب: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به صحت است:

۱ ـ در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی ـ مانند خبر واحد ـ باشد، اعمال سابق، صحیح است و نیازی به اعاده و قضا ندارد البته مشروط بر این که امارات را از باب سببیت و موضوعیت[۳]، معتبر بدانیم.

وجه صحت هم این است که: اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در متعلق حکم و موجب جعل حکم نفسی بر طبق مؤدای خود می‌شود بنابراین، در محل بحث، مصلحتِ

---

۱ ـ ... مثلاً اذا قلد الورثة فى مقدار الحبوة و افتى المجتهد بانها ثلاثة اشياء ثم عدل عن رأيه الى انها اربعة اشياء فللولد الاكبر مطالبة سائر الورثة بالشيء الرابع ولو نازعوه رفع امرهم الى الحاكم الشرعى ليحكم بينهم بما يراه. ر.ک: منتهى الدراية ۴۷۵/۸.

۲ ـ ر.ک: منتهى الوصول ۳۷۲.

۳ ـ نه طریقیت.

و كذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية[1]، و قد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، و قد مرّ في مبحث الإجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك[2] [١].

«واقع» بدون تدارک نبوده[3].

[١] ـ ٢ ـ اگر مدرک اجتهاد سابق، استصحاب یا برائت شرعیه باشد، اعمال سابق، صحیح است[4] «زیرا مفاد اصول شرعاً جعل حکم است و وظیفهٔ جاهل ـ و شاک ـ عمل به آن است به خلاف امارات که در آن‌ها یا اصلاً جعل حکم نبوده یا جعل حکم طریقی بوده و تحقیق این مسأله در بحث اِجزاء بیان شده که ...»[5].

---

١ ـ فاذا قامت البرائة الشرعية فی الشبهة الحكمية على عدم وجوب شیء او عدم جزئيته او عدم شرطيته لعبادة او لمعاملة ثم انكشف الخلاف و تبدل الاجتهاد الاول الى اجتهاد جديد قد ادى الى وجوبه او جزئيته او شرطيته لم نحتج الى الاعادة او القضاء فی العبادة او الى تكرار السبب فی المعاملة (و الظاهر) ان السر فی نظره هو حكومة دليل البرائة على دليل الواقع او على ادلة الاجزاء و الشرائط فلا يبقى وجوب و لا جزئية و لا شرطية فی حال الجهل ابداً فلا اعادة و لا قضاء و لا تكرار السبب (و قد استفيد) حكومة دليل البرائة من كلام المصنف فی الاقل و الاكثر الارتباطيين قبل الشروع فی التنبيه على امور بل صرح فی بحث الاجزاء ... (هذا كله فی البرائة النقلية) و مثلها استصحاب العدم. (و اما استصحاب الوجود) ... ر.ک: عناية الاصول ٢٠٣/٦.

٢ ـ و قد ظهر لک من تقسيم المصنف مبنى الرأى السابق الى القطع و الطرق و الاصول انه ليس الامر كما صنعه غير واحد من الاصوليين من جعل هذه المسألة من جزئيات مسألة الاجزاء فان هذه المسألة اعم من مسألة الاجزاء فان موضوعها كفاية الامر و امثاله فهی مختصة بما كان هناک امر و طلب و موضوع مسألتنا تبدل رأى المجتهد الى ما يخالفه فی اى مسألة كانت من العبادات بالمعنى الاخص او المعاملات او الايقاعات او الاحكام. ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ٣٥٧/٢.

٣ ـ به خلاف این که قائل شویم، امارات از باب طریقیت، معتبرند که شرحش را اخیراً بیان کردیم.

٤ ـ و نیازی به اعاده یا قضا نیست.

٥ ـ ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ٣٥٢/٢.

فصل

في التقليد و هو أخذ[۱] قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً، بلا مطالبة[۲] دليل على رأيه [۱].

تذکر: تحقیق اکثر مطالب این فصل در بحث، اِجزاء بیان شده است[۳].

احکام تقلید

[۱] ـ محل اصلی این بحث در علم فقه است که مبسوطاً درباره‌اش بحث می‌کنند لکن استطراداً در پایان علم اصول از آن بحث شده.

در این فصل دربارهٔ معنای تقلید و ادلهٔ جواز آن بحث می‌نمائیم.

معنای لغوی تقلید: «هو تعليق القلادة و نحوها في العنق و ذكر بعض اللغويين معنى آخر للتقليد (فقال) و قلده في كذا اى تبعه من غير تأمل و لا نظر ...»[۴].

علامهٔ طریحی در مجمع البحرین، تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «**و قلدته قلادة: جعلتها في عنقه و في حديث الخلافة: فقلدها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام، اى الزمه بها، اى: جعلها**

[۱ - الاخذ هنا بمعنى القبول كما قيل في تفسير قوله تعالى و يأخذ الصدقات اى يقبلها و يؤيده... .

۲ - بلا مطالبة دليل على رأيه الخ ظرف مستقر في محل النصب على الحالية للعمل فالمعنى ان التقليد هو الاخذ المذكور حال كونه حاصلاً بغير دليل على القول بحيث لو سأله احد عن وجه هذا الالتزام و الرأى علله بان قول فلان من دون ان يستند الى خصوص دليل او عموم يكون جامعاً قريباً للمورد و لا ينافي ذلك استناده الى دليل عام على اعتبار قول المفتى و حجية فتواه و هو ان هذا مما قاله المفتى وكلما قاله المفتى فهو حكم الله في حقى و كيف كان يخرج بهذا القيد الاخذ بقول الغير بدليل عليه بالخصوص كأخذ الفقيه المتأخر بقول الفقيه المتقدم لمساعدة دليل عليه حيث ان هذا اخذ بقول الغير لا لانه قول الغير بل لمساعدة الدليل عليه. «منه دام ظله»] ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۵۸/۲.

۳ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ۱۵۹/۲ ـ ۱۰۶.

٤ ـ ر.ک: عنایة الاصول ۲۱۳/٦.

.....

.....

فی رقبته و ولّاه امرها ...»[1].

معنای اصطلاحی تقلید: معانی متعددی برای آن ذکر شده: «**منها انه العمل بقول الغیر. و منها انه الاخذ بفتوی الغیر للعمل به. و منها انه الالتزام بالعمل بفتوی الغیر و ان لم یعمل، بل و ان لم یأخذ ...**»[2].

فقیه عظیم الشأن صاحب عروة الوثقی ـ سید کاظم طباطبائی ﷺ ـ هم تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «**التقلید هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و ان لم یعمل بعد بل ولو لم یأخذ فتواه فاذا اخذ رسالته و التزم بالعمل بها فیها کفی فی تحقق التقلید**»[3].

مصنف ﷺ: تقلید، عبارت است از این که: قول و رأی غیر را تعبداً ـ و بلا مطالبة دلیل ـ اخذ نمائیم تا در «فرعیات»[4] به آن عمل نمائیم.

نتیجه: اگر کسی رسالهٔ عملیهٔ فلان مجتهد را اخذ و مسائلش را یاد بگیرد تا در وقت لزوم به آن عمل نماید، تقلید، محقق می‌شود اما چنانچه رساله‌ای را تهیه کند تا وقتی فتاوای آن مجتهد را برای عمل یاد نگیرد، تقلید، محقق نمی‌شود.

معنای تقلید در «اعتقادیات»[5] هم این است که قول و رأی غیر را تعبداً و بدون دلیل اخذ نمائیم تا به آن متلزم شویم.

---

۱ ـ ر. ک: مجمع البحرین ۱۳۲/۳.

۲ ـ ر. ک: مصباح الاصول ٤٤٧/۳.

۳ ـ ر. ک: عروة الوثقی بحث تقلید، مسألهٔ ۸.

٤ ـ ... التی تتعلق باعمال الجوارح. ر. ک: منتهی الدرایة ٤۸٦/۸.

٥ ـ المراد بها الامور الاعتقادیة التی لا یکون المطلوب فیها المعرفة و الا فلا سبیل للتقلید فیما یجب معرفته کالتوحید و النبوة و الامامة و المعاد. ر. ک: منتهی الدرایة ٤۸٦/۸.

و لا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، و إلاكان بلا تقليد، فافهم[1] [۱].
ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم في الجملة، يكون بديهياً جِبلّياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، و إلا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً[2]

---

[۱] ـ بعضی در مقام تعریف تقلید گفته‌اند: تقلید «عمل» به فتوای غیر است، مثلاً صاحب معالم ﷺ چنین فرموده‌اند: «**التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ...**»[3] و از علامه ﷺ در کتاب نهایه چنین نقل شده: «ان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة»[4]. **مصنف** ﷺ: وجهی برای تعریف و تفسیر تقلید به نفس عمل نیست زیرا تقلید باید سابق برعمل، وعمل مستند به تقلید باشد یعنی: عمل را «عن تقليدٍ» انجام دهند[5] پس اگر نفس عمل، تقلیدباشد، لازمه‌اش این است که آن عمل اول «بلاتقليدٍ» باشد[6] زیرابعد از آن عمل اول، تقلید، محقق می‌شود.

---

۱ - لعله اشارة الى: انه لا دليل على اعتبار ازيد من تطبيق العمل على فتوىٰ المجتهد فى تحقق التقليد فان ادلته لا تدل على ازيد من ذلك لانه يحصل بهذا النحو الامنُ من تبعة التكليف المنجز. نعم لابد فى التقليد بهذا المعنى من تعلم الفتوى قبل الشروع فى العمل ليتحقق العمل بمطابقة العمل للرأى فالقول بكون التقليد نفس العمل قريب جداً. مضافاً الى «ان العمل عن تقليد» لم يرد فى آية و لا رواية حتى يلزم الاخذ بظاهره بعد تسليم الظهور ر. ک: منتهى الدراية ۴۸۹/۸

۲ - الظاهر ان قوله «مطلقاً» اشارة الى عدم الفرق فى العامى بين ان يكون عامياً بحتاً لا حظ له من العلم اصلاً او كان له حظ من العلم فى الجملة و لم يبلغ درجة الاجتهاد. ر. ک: عناية الاصول ۲۱۹/۶.

۳ - ر. ک: معالم الاصول ۲۳۶.

۴ - ر. ک: منتهى الدراية ۴۸۷/۸.

۵ - به عبارت دیگر: «عمل» یا مستند به تقلید است یا اجتهاد و یا احتیاط پس اگر تقلید به نفس عمل، محقق شود، لازمه‌اش این است که آن عمل اول «بلا تقلید» باشد.

۶ - «و این مسأله منافات ندارد با آنچه مشهور است که اگر عمل عامی با فتوای مجتهد زمان خودش موافق باشد، صحیح است گرچه تقلید نکرده باشد زیرا ممکن است مجرد موافقت عمل مقلد با رأی مجتهد، تقلید نباشد لکن چون وجوب تقلید و اجتهاد، طریقی است لهذا اگر عمل، موافق واقع بشود صحیح است ولو ملتفت طریق نشده باشد». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳۵۲/۲.

غالباً، لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً و سنّةً، و لا يجوز التقليد فيه أيضاً، و إلا لدار أو تسلسل [١].

بل هذه هي العمدة في أدلته، و أغلب ما عداه قابل للمناقشة لبُعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية، و المنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجيتها في غيرها، لوهنه

ادلهٔ جواز تقليد

[١] ـ اصل رجوع جاهل به عالم و جواز[١] تقليد ـ «فى الجملة»[٢] ـ از بديهيات، فطريات و ذاتيات انسان است و نيازى به دليل ديگر ندارد بلكه نفس عقل و فطرت آدمى حكم مى‌كند كه جاهل بايد از عالم سؤال كند[٣] و الا ـ اگر جواز تقليد، بديهى و فطرى نباشد ـ غالباً[٤] نسبت به عوام، مستلزم سد باب علم است زيرا عوام نمى‌توانند با دليل قطعى، علم به جواز تقليد پيدا كنند تا نتيجتاً «عن علم» تقليد نمايند.

سؤال: آيا عوام در جواز تقليد مى‌توانند، تقليد نمايند مثلاً ابتدا نسبت به اصل جواز تقليد از مجتهدى تقليد كنند، بعد از محقق شدن تقليد، در بقيهٔ احكام از آن مجتهد يا مجتهد ديگر تقليد نمايند؟

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١ - بمعناه الاعم الشامل للوجوب فى قبال القول بحرمة التقليد ... ر. ك: منتهى‌الدراية ٤٩٨/٨.

٢ - ... و المقصود بقوله: «فى الجملة» اثبات فطرية جواز رجوع الجاهل الى العالم فى ظرف اجتماع الشرائط فى المجتهد فلا يكون الرجوع الى الفاسق او المتجزى او الصبى فطرياً بديهياً ... ر. ك: منتهى الدراية ٤٩٨/٨.

٣ - «بلكه اطفال از باب حكم طبيعت از ابوين خود، مجهولات را سؤال مى‌نمايند». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى ٣٥٣/٢.

٤ - الظاهر انه اشارة الى ما قد يتفق للمقلد من ان يكون خبيراً فى خصوص جواز التقليد عالماً بادلته بصيراً على مدركه مجتهداً فيه غير مقلد فان مثل هذا المقلد اذا لم يكن رجوعه الى العالم بديهياً جبلياً فطرياً له لم يلزم سد باب العلم بجواز التقليد عليه بعد فرض اطلاعه على ادلته و مداركه مما سيأتى من الآيات و الروايات جميعاً. ر. ك: عناية الاصول ٢١٩/٦.

بذلك. و منه قد انقدح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل و فطرياته لا من ضروریاته، وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين [۱].

جواب: خیر! زیرا اگر در جواز تقلید هم تقلید کنند، مستلزم «دور، یا تسلسل»[۱] است.

[۱] ـ مهم‌ترین دلیل بر جواز تقلید، جبلّی و فطری بودن آن است و سائر ادله، قابل مناقشه است مگر اخبار که بزودی دربارهٔ آن هم بحث می‌نمائیم.

وجوهی که ممکن است بر جواز تقلید به آن‌ها استناد شود، عبارتند از:

۱ ـ اجماع: در این زمینه به نقل بعضی از اقوال علما می‌پردازیم:

محقق ﷺ در معارج الاصول چنین فرموده‌اند: **«یجوز للعامی العمل بفتوی العالم فی الاحکام الشرعیة ... لنا اتفاق علماء الاعصار علی الاذن للعوام فی العمل بفتوی العلماء من غیر تناکر و قد ثبت ان اجماع اهل کل عصر حجة»**[۲].

شیخ طوسی ﷺ بعد از اشاره به ادلهٔ مسأله فرموده‌اند: **«لکن العمدة من هذه الادلة الاجماع و السنة»**[۳].

محقق قمی ﷺ در قوانین چنین فرموده‌اند: **«... و صرح بالاجماع السید المرتضی ﷺ و غیره من علماء الخاصة و العامة ...»**[۴].

ردّ اجماع: اگر بگوئید اجماع مذکور «محصّل» است، پاسخ یا اشکال ما این است که: می‌دانید وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم ﷺ هست و تحقق این امر در

---

۱ ـ لان هذه المسألة من المسائل المشکوکة فان ثبت جواز الرجوع فی جمیع تلک المسائل ـ التی من جملتها نفسها ـ بجوازه فیها لزم تقدم الشیء علی نفسه و ان ثبت جوازه فی غیرها بجواز التقلید فیها فلابد ـ حینئذٍ ـ من رجوع آخر ... و هکذا و یلزم التسلسل ... «مشکینی ﷺ» ر.ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۴۳۵/۲.

۲ ـ ر.ک: معارج الاصول ۱۹۷.

۳ ـ ر.ک: رسالة الاجتهاد و التقلید، صفحه ۴۸.

۴ ـ ر.ک: عنایة الاصول ۲۲۰/۶.

.....

.....

ما نحن فیه در غایت اشکال است زیرا محتمل است که مستند مُجمعین، همان فطریت و جبلیت مسأله باشد که توضیح دادیم لذا می‌گوئیم هنگامی که اجماع، «مَدرکی» شد، حجیت و کاشفیت ندارد.

«اجماع منقول» هم ـ که دیگران برای ما نقل می‌کنند ـ مطلقا حجیت ندارد و بر فرض که در غیر محل بحث، قائل به حجیت آن شویم در ما نحن فیه به خاطر خصوصیتی که مطرح است نمی‌توان گفت اجماع منقول، معتبر است و آن خصوصیت، این است که: احتمال می‌دهیم، مدرک مجمعین، همان فطریت و جبلیت مسأله باشد.

۲ ـ ضرورت دین: ممکن است کسی بگوید: همان طور که وجوب نماز از ضروریات دین است، جواز تقلید هم از ضروریات دین می‌باشد پس ضرورت دین، دال بر جواز تقلید است.

ردّ ضرورت: از این که گفتیم: مسأله، مورد حکم عقل و از فطریات است و اجماع در آن، حجت نیست، واضح شد که جواز تقلید از ضروریات دین نیست بلکه اگر احتمال ضرورتی، مطرح باشد از ضروریات عقل است و احتمال این مطلب کفایت می‌نماید در منع ضروری بودن دین.

قوله: «وکذا القدح[1] فی دعوی السیرة المتدینین».

۳ ـ سیرهٔ متشرعه: سیرهٔ متدینین بر این مستمر است که در مسائل فرعیه تقلید می‌کردند پس با سیره می‌توان جواز تقلید را ثابت کرد.

---

۱ ـ بل لا قدح فی دعوی سیرة المتدینین فان احتمال ان سیرتهم لاجل کون رجوع الجاهل الی العالم من الامور الفطریة الارتکازیة او من ضروریات العقل و فطریاته علی اختلاف تعبیر المصنف مما لا یکاد یغیر بالسیرة و ان اضرّ بالاجماع قطعاً «و السر فی ذلک» ان الاجماع اتفاق قولي فاذا احتمل کون المدرک لاقوالهم غیر رأی الامام علیه السلام فلا حجیة له بخلاف السیرة فانها عمل خارجی فاذا کان عملهم متصلاً بزمان الامام علیه السلام و لم یردعهم المعصوم کشف ذلک عن رضائه بفعلهم فیکون حجة قهراً علی کل حال. ر. ک: عنایة الاصول ۲۲۱/٦.

و أما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر و السؤال على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبداً، مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها[1]، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به في الأخبار [۱].

ردّ سیره: ممکن است سیرهٔ مذکور، مستند به فطری و ضروری بودن جواز تقلید باشد[2] نه این که ناشی از امضا یا تقریر معصوم علیه السلام باشد پس سیره هم مردود است.

[۱] ـ ٤ : آیات: به دو آیه بر جواز تقلید استدلال شده:

الف: آیهٔ نَفْر: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»[3].

ب: آیهٔ سؤال: «و ما ارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحي اليهم فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»[4].

نحوهٔ استدلال به آیهٔ نفر و آیهٔ سؤال[5] و ایراد به آن تقریباً شبیه استدلال به آن دو بر حجیت خبر واحد است که قبلاً[6] درباره‌اش بحث کرده‌ایم.

---

۱ ـ هذا الاستظهار لابد ان يكون من جهة اطلاق «الذكر» على التوراة في قوله تعالى: «و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر» و اهل الذكر هم أحبار اليهود او لزعم ان المخاطبين هم عوام اليهود فالشاهد عليه هو السياق. ر.ك: منتهى الدراية ۵۱۵/۸.

۲ ـ یعنی: سیرهٔ عقلا «بما هم عقلاء» بر جواز تقلید، مستمر است نه سیرهٔ متدینین.

۳ ـ سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲۲.

٤ ـ سورهٔ نحل آیهٔ ٤۳.

۵ ـ و قد استدل بالآيتين الشريفتين صاحب الفصول ... قال في الفصول و لعموم قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناءً على ان المراد باهل الذكر اهل القران من العلماء كما نص عليه جماعة و قد مرّ الكلام فيه يعنى به في حجية خبر الواحد (قال) و لقوله تعالى في آية النفر و لينذروا قومهم الشامل للإنذار بطريق الفتوى ايضاً. ر.ك: عناية الاصول ۲۲۲/٦.

٦ ـ ر.ك: ايضاح الكفاية ۳۲٦/٤ و ۳۱۰.

. . . . . .

ردّ استدلال به آیات: مناقشهٔ مشترکی که نسبت به استدلال به دو آیهٔ مذکوره، مطرح می‌باشد، این است که: آیتین مذکورتین دال بر جواز اخذ قول مجتهد «تعبداً» و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن «ارجاع» به ملاحظهٔ تحصیل علم باشد[1] یعنی بر کسانی که نَفْر و تحصیل علم نموده‌اند، واجب است، انذار کنند، واجبات و محرمات را بیان نمایند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید و نتیجتاً برای شنونده، علم حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه این که تعبداً قول او را بپذیرد و تقلید نماید.

مناقشه‌ای که مخصوص آیهٔ سؤال می‌باشد: مقصود از اهل ذکر به حسب سیاق آیه و بعضی از روایات[2]، علماء یهود است که به یهود و نصاری خطاب شده به علماء خود مراجعه کنید و ببینید در کتاب‌ها راجع به پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم چه خصوصیات و علائمی ذکر شده.

البته روایاتی هم داریم که اهل ذکر را به ائمه علیهم السلام تفسیر کرده‌اند[3].

نتیجه: آیهٔ شریفه، ارتباطی به حجیت قول عالم و جواز رجوع به او ندارد.

---

۱ - «ظاهر فسئلوا اهل الذکر (ان کنتم لا تعلمون) این است: شما که نمی‌دانید، سؤال کنید تا عدم العلم شما به علم و یقین مبدل شود نه این که از اهل ذکر سؤال کنید و تعبداً ـ ولو علم حاصل نشود ـ آن را بپذیرید و الا اگر بعد از سؤال، همان عدم العلم باقی باشد، اثری در آن سؤال نیست و آیهٔ شریفه، دلالت بر وجوب سؤال نمی‌کند». ر. ک: ایضاح الکفایة ٤/٣٢٧.

[۲ - ... ثانیها ان المراد باهل الذکر اهل الکتاب ای فسئلوا اهل التوراة و الانجیل ان کنتم لا تعلمون (قال) عن ابن عباس و مجاهد و (قال) فی الموضع الثانی من موضعی الآیة عن الحسن و قتادة.

۳ - ... ثالثها ان المراد بهم اهل القرآن لان الذکر هو القرآن (قال) عن ابن زید (ثم قال) و یقرب منه ما رواه جابر و محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام انه قال نحن اهل الذکر و قد سمی الله رسوله ذکراً فی قوله ذکراً رسولاً یعنی به فی سورة الطلاق (و قال) ایضاً فی الموضع الثانی فروی عن علی علیه السلام انه قال نحن اهل الذکر]. ر. ک: عنایة الاصول ٦/٢٢٥.

نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، و بعضها على أن للعوام تقليد العلماء، و بعضها على جواز الإفتاء مفهوماً مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقاً مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال و الحرام [۱].

اخبار دال بر جواز تقلید

[۱] ـ ۵ : اخبار: مستفاد از عبارت مصنف، این است که آن اخبار، چهار طایفه است دو گروهش «بالمطابقه» دال بر جواز تقلید است و دو دسته دیگرش «بالالتزام» دال بر مدعا می‌باشد که اینک به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف: اخبار[1] دال بر وجوب اتّباع قول علما:

۱ ـ «عن اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علىّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام ... و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم و أنا حجة الله ...»[2].

۲ ـ «... عن عنوان البصرى عن ابى عبدالله جعفر بن محمد عليهما السلام يقول فيه: سل العلماء ما جهلت و اياك ان تسألهم تعنّتاً و تجربةً و اياك ان تعمل برأيك شيئاً ...»[3].

---

۱ - و هى روايات كثيرة قد دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء عموماً. و بعضها على اتباع قول اشخاص معينين و نحن نعلم من الخارج انه لا وجه لاتباع كلامهم الا كونهم من العلماء بالحلال و الحرام. ر. ک: عناية الاصول ۲۲۶/۶.

۲ - **الف**: ر. ک: وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۱ از ابواب صفات قاضى حديث ۹ صفحه ۱۰۱.

ب: ... و تقريب الاستدلال بهذا الحديث الشريف ان رواة احاديثهم الذين هم حجتهم علينا هم العلماء بحلالهم و حرامهم فاذا وجب الرجوع اليهم فقد وجب الرجوع الى العلماء بحلالهم و حرامهم. ر. ک: عناية الاصول ۲۲۷/۶.

۳ - ر. ک: وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضى حديث ۵۴ ص ۱۲۷.

. . . . . .

ب: بعضی از اخبار[١] دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند مانند این روایت:

احمد بن علی بن ابی‌طالب الطبرسی فی الاحتجاج عن ابی محمد العسکری عليه السلام فی قوله تعالی: «فویلٌ للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عند الله» قال هذه لقوم الیهود ... فاما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه مطیعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه و ذلک لا یکون الا بعض فقهاء الشیعة لا کلهم فان من رکب من القبایح و الفواحش مراکب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شیئاً و لا کرامة ...»[٢].

تذکر: روایت مذکور «بالمطابقه» دال بر جواز[٣] تقلید است.

ج: اخباری که «مفهوماً» دال بر جواز افتاء هست: گروهی از اخبار منطوقاً از اِفتاء «بغیر علم» نهی نموده‌اند که نتیجتاً مفهوماً دال بر جواز افتاء «عن علم» می‌باشند و بدیهی است که عُرفاً جواز افتاء با جواز تقلید ملازمه دارد. از جمله آن روایات:

١ ـ «محمد بن یعقوب ... عن ابی عبیدة قال: قال ابو جعفر عليه السلام من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من الله لعنته ملائکة الرحمة و ملائکة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه»[٤].

٢ ـ «... عن مفضل بن مزید [یزید] قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: أنهاک عن خصلتین فیهما هلک الرجال: أنهاک ان تدین الله بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم»[٥].

٣ ـ «... فی تحف العقول عن النبی صلى الله عليه وآله قال: من افتی الناس بغیر علم فلیتبوء مقعده من النار»[٦].

---

١ - و هی روایة واحدة قد رواها فی الوسائل ... ر. ک: عنایة الاصول ٢٢٩/٦.

٢ - ر. ک: وسائل الشیعة ج ١٨ باب ١٠ از ابواب صفات قاضی حدیث ٢٠ ص ٩٤.

٣ - ... لقوله عليه السلام: «فللعوام ان یقلدوه» فان اللام نص فی افادة اصل الجواز. ر. ک: منتهی‌الدرایة ٥٢٠/٨.

٤ - ر. ک: وسائل الشیعة ج ١٨ باب ٤ از ابواب صفات قاضی حدیث ١ ص ٩.

٥ - ر. ک: وسائل الشیعة ج ١٨ باب ٤ از ابواب صفات قاضی حدیث ٢ ص ١٠.

٦ - ر. ک: وسائل الشیعة ج ١٨ باب ٤ از ابواب صفات قاضی حدیث ٣٣ ص ١٦.

لا یقال: إن مجرد إظهار الفتوی للغیر لا یدل علی جواز أخذه و اتباعه [۱].

د : اخباری که منطوقاً دال بر جواز افتا هست: منطوق بعضی از اخبار، دال بر جواز افتا می‌باشد که نتیجتاً بالملازمه دال بر جواز تقلید ـ ای عمل العامی بفتوی الفقیه ـ می‌باشد از جملهٔ آن روایات:

۱ ـ در رجال نجاشی در شرح حال اَبان بن تغلب چنین آمده: «**و قال له ابو جعفر علیه السلام اجلس فی مسجد المدینة و أفت الناس فانی أُحب ان یری فی شیعتی مثلک**»[۱].

۲ ـ «**... معاذ بن مسلم النحوی عن ابی عبدالله علیه السلام قال: بلغنی انک تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ قلت نعم و أردت ان اسألک عن ذلک قبل ان اخرج، انی اقعد فی المسجد فیجیء الرجل فیسألنی عن الشیء فاذا عرفته بالخلاف لکم اخبرته بما یفعلون و یجیء الرجل أعرفه بمودّتکم و حبکم فاخبره بما جاء عنکم و یجیء الرجل لا اعرفه و لا ادری من هو فاقول: جاء عن فلان کذا و جاء عن فلان کذا فأُدخل قولکم فیما بین ذلک فقال لی: إصنع کذا فانی کذا أصنع**»[۲].

۳ ـ «**... و مثل ما رواه فی الباب المذکور عن نهج البلاغة قال علیه السلام فیما کتب الی قثم بن عباس و اجلس لهم العصرین فأفت للمستفتی و علّم الجاهل و ذاکر العالم**»[۳].

[۱] ـ **اشکال**[۴]: مجرد اظهار فتوا و امر به افتاء ـ که از اخبار مذکور استفاده شد ـ دال بر قبول تعبدی آن نیست کما این که در اخبار و آیات، امر به بیان حق و اظهار

---

۱ ـ ر .ک: رجال نجاشی ص ۷ .

۲ ـ ر .ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ از ابواب صفات قاضی باب ۱۱ حدیث ۳۶ ص ۱۰۸ .

۳ ـ ر .ک: عنایة الاصول ۲۳٤/٦ .

٤ ـ ایراد مذکور، نسبت به دو طایفهٔ اخیر از روایات ـ یعنی: گروه ج و د ـ که دلالت بر جواز تقلید دارند، می‌باشد نه گروه «الف و ب» .

فإنه يقال: إن الملازمة[1] العرفية بين جواز الافتاء و جواز اتباعه واضحة، و هذا غير وجوب اظهار الحق والواقع، حيث لاملازمة بينه و بين وجوب أخذه تعبداً، فافهم و تأمّل [١].

واقع شده اما دال بر قبول تعبدی حق نیست[2] بلکه به لحاظ این است که تمام افراد[3]، حق را بیان و اظهار نمایند تا برای مردم «قطع» حاصل شود و آن را بپذیرند.

[١] ـ جواب: بین مسألهٔ جواز افتاء و اظهار حق، فرق واضحی، محقق است زیرا حق و واقعیات ـ از قبیل نبوت و امامت ـ از اموری هست که غالباً تحصیل علم، نسبت به آن‌ها ممکن است زیراکثرت عدد مظهرین حق، موجب علم به واقع می‌شود به خلاف احکام فرعیه ـ که مورد فتوا هست ـ زیرا اگر امر به افتاء به لحاظ این باشد که برای سائل و مقلد «قطع» حاصل شود، غالباً به آن نحو نیست و نتیجتاً امر به افتاء لغو می‌شود لذا می‌گوئیم: امر به افتاء و اظهار محبت نسبت به آن، با قبول تعبدی آن، ملازمه دارد به خلاف اظهار حق و واقع.

قوله: «فافهم و تأمل»[4].

---

١ - و الظاهر ان وجه الملازمة العرفية بين جواز الافتاء و جواز اتباعه مطلقاً و عدم الملازمة كذلك بين وجوب اظهار الحق و الواقع و وجوب اخذهما مطلقاً ان الفتوى هى إخبار عن حدس و نظر و عن اجتهاد و استنباط و هذا مما لا يوجب العلم غالباً للعامى الا نادراً فلو اختص حجية قول المفتى بما اذا حصل العلم منه كان الامر بالإفتاء لغواً جداً و هذا بخلاف اظهار الحق و الواقع فانه إخبار عن حس و عيان و عن شهود و وجدان و هو فى الاغلب مما يوجب العلم و اليقين فلو اختص حجية قول المظهر للحق و الواقع بما اذا حصل العلم منه لم يكن الامر باظهار الحق و الواقع لغواً جداً فتأمل جيداً. ر. ك: عناية الاصول ٦/٢٣٧.

٢ - به عبارت دیگر: بین جواز افتاء و اتّباع آن، ملازمه نیست.

٣ - یعنی: کسانی که نَفْر و تحصیل علم نموده‌اند و ... .

٤ - كى لا تتوهم ان مدلول الأخبار الدالة على اعتبار الفتوىٰ هو مدلول آيتى النفر و السؤال حيث يكون ظاهرهما ارجاع الجاهل الى العالم لتحصيل العلم بالواقع لا لقبول قوله تعبداً. ر. ك: منتهى‌الدراية ٨/٥٢٥.

. . . . . .

تذکر: توجه شما را در بحث ادلهٔ جواز تقلید به مطلبی از کتاب عنایة الاصول جلب می‌نمائیم:

الکلام حول الاستدلال بدلیل الانسداد علی جواز التقلید

... ثم ان هذا کله تمام الکلام فیما ذکره المصنف من ادلة التقلید و قد بقی منها دلیل واحد لم یذکره و هو دلیل الانسداد المرکب من مقدمات عدیدة و قد اشار الی بعضها صاحب الفصول و الی بعضها المحقق القمی و الی اکثرها الشیخ اعلی الله مقامه فی رسالته المستقلة.

... و کیف کان ملخص الکلام فی تقریر دلیل الانسداد هاهنا انه مرکب من مقدمات.

«الاولی» القطع ببقاء التکلیف و الاحکام الشرعیة.

«الثانیة» انسداد باب العلم و العلمی باغلبها لغیر المجتهد.

و قد اشار الی هاتین المقدمتین صاحب الفصول فی کلامه المتقدم.

«الثالثة» ان فتح باب العلم او العلمی بالتکالیف للعامی بتحصیل الاجتهاد و اکتساب طریقة الاستنباط مستلزم للعسر و الحرج الشدید بل مستلزم لاختلال النظام و قد اشار الی هذه المقدمة المحقق القمی.

«الرابعة» ان الاحتیاط فی المسائل الشرعیة باتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمة مستلزم للعسر ایضاً و قد اشار الی هذه المقدمة الرابعة مع الاولی و الثانیة الشیخ اعلی الله مقامه فی کلامه المتقدم فقهراً یتعین للعامی من بعد هذه المقدمات الاربع بتمامها العمل بفتوی المجتهد الجامع للشرائط لا تحصیل الاجتهاد و لا العمل بالاحتیاط.

«اقول»: ان المقدمة الاولی بل و الثانیة ایضاً و ان کانت هی مسلمة لا ریب فیها ولکن المقدمة الثالثة قابلة للمناقشة جداً فان تحصیل الاجتهاد و اکتساب طریقة الاستنباط لیس هو حرجیاً علی کل احد فضلاً من ان یکون مخلاً بالنظام «نعم» تحصیله عند وقوع

و هذه الاخبار على اختلاف مضامينها و تعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، و إن لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم و الذم على التقليد، من الآيات و الروايات.

قال الله تبارک و تعالى: ﴿و لا تقفُ ما ليس لک به علم﴾ [1] و قوله تعالى: ﴿ قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أُمة و إنا على آثارهم مقتدون ﴾ [2] مع احتمال أنّ الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لابدّ فيها من اليقين [١].

الواقعة و ان كان هو عسرياً بل لعله مستحيل لضيق الوقت و احتياج تحصيله الى صرف مدة من العمر ولكن تحصيله للوقائع الآتية ليس عسرياً فلو كان الاعتماد فى جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجز لمن تمكن من تحصيل الاجتهاد للوقائع الآتية من غير عسر عليه و لا حرج ان يقلد الغير فيها مع ان المدعى هو جوازه مطلقاً حتى لمثل هذا الشخص. و اما المقدمة الرابعة فكذلک هى قابلة للمناقشة ايضاً فان الاحتياط التام فى جميع المسائل الشرعية و ان كان عسرياً حرجياً ولكن مجرد الاحتياط ولو فى بعض المسائل الشرعية ليس عسرياً حرجياً فلو كان الاعتماد فى جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجز التقليد الا بعد الاحتياط فى جملة من المسائل الشرعية بمقدار لو جاز عنه لزم العسر و الحرج فعند ذلک كان يجوز التقليد فى بقية المسائل لا مطلقاً ولو لم يحتط بعد فى شىء منها اصلاً مع ان المدعى هو جوازه مطلقاً ولو لم يحتط بعد فى شىء منها ابداً. ر.ک: عناية الاصول ٢٣٧/٦.

[١] ـ در بحث ادلهٔ جواز تقليد، چهار گروه، روايت، نقل كرديم كه تواتر لفظى

---

١ - سورهٔ اسراء : آيهٔ ٣٦

٢ - سورهٔ زخرف : آيهٔ ٢٣

. . . . . .

نداشت ـ زیرا الفاظشان مختلف بود ـ و همچنین فاقد تواتر معنوی بود ـ زیرا مضمون آن‌ها مختلف بود ـ لکن با توجه به این که مضمون آن اخبار، مختلف و اسانیدش متعدد می‌باشد ـ ضمناً اسناد گروهی از آن‌ها معتبر می‌باشد ـ بعید نیست، نسبت به صدور بعضی از آن‌ها ادعای قطع نمود و گفت آن اخبار، دارای تواتر اجمالی[1] هست و نتیجتاً بعد از قطعی شدن بعضی از آن اخبار ـ ولو اجمالاً ـ آن دلیل، نسبت به اصل جواز تقلید، قطعی می‌شود گرچه تک تک آن‌ها ـ و بنفسه ـ یقینی نباشد.

قوله: «... فیکون مخصّصاً لما دل علی عدم جواز اتباع غیر العلم و الذم علی التقلید...».

عبارت مذکور، نتیجهٔ قطع به دلیلیت بعضی از اخبار دال بر اصل جواز تقلید و شروع در رد ادلهٔ عدم جواز تقلید است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

قائلین به حرمت تقلید

دو گروه، قائل به حرمت تقلید شده‌اند: ۱ ـ بعضی از قدمای اصحاب و فقهای «حلب»

---

۱ - «تواتر اجمالی»: نه در الفاظ خبر تواتر وجود دارد و نه در معنای آن بلکه با اخباری مواجه هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه‌السلام صادر شده ولی آن روایت برای ما مشخص نیست.

به طور کلی، تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: چون یقین داریم که یکی از آن اخبار، از معصوم علیه‌السلام صادر شده لذا باید قدر مشترک و قدر متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن قدر متیقن حجیت ندارد.

البته نسبت به قدر متیقن یقین داریم و در عین حال احتمال می‌دهیم همراه آن قدر متیقن، مطلب اضافه‌ای هم بوده است. ر. ک: ایضاح الکفایة ۲۸۷/٤ .

. . . . . .

ـ البته بنابر آنچه از کلام شهید ﷺ استفاده می‌شود. ۲ ـ جمعی از محدثین که اینک به ترتیب، عبارات بعضی از آن دو گروه را نقل می‌کنیم:

۱ ـ «سید ابوالمکارم ابن زهره» در کتاب غنیه چنین فرموده‌اند: «فصل لا یجوز للمستفتی تقلید المفتی لان التقلید قبیح و لان الطائفة مجمعة علی انه لا یجوز العمل الا بعلم، و لیس لاحد ان یقول: قیام الدلیل و هو اجماع الطائفة علی وجوب رجوع العامی الی المفتی و العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه یؤمّنه من الاقدام علی قبیح و یقتضی إسناد عمله الی علم. لانا لا نسلم اجماعها علی العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه و هو موضع الخلاف بل انما اُمروا برجوع العامی الی المفتی فقط فاما العمل بقوله تقلیداً فلا. فان قیل: فما الفائدة فی رجوعه الیه اذا لم یجز له العمل بقوله؟ قلنا؛ الفائدة فی ذلک ان یصیر له بفتیاه و فتیا غیره من علماء الامامیة سبیل الی العلم باجماعهم فیعمل بالحکم علی یقین یتبین صحة ذلك ...»[1].

۲ ـ محدث جلیل القدر، صاحب کتاب شریف وسائل الشیعة در مواضعی از آن کتاب از جمله در جلد هیجدهم، در باب دهم از ابواب صفات قاضی، بعد از نقل روایت معروف «... فاما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه ... فللعوام ان یقلدوه»، چنین فرموده‌اند: «**اقول: التقلید المرخص فیه هنا انما هو قبول الروایة لا قبول الرأی و الاجتهاد و الظن و هذا واضح و ذلك لا خلاف فیه ...**».

وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده

قائلین به حرمت تقلید به سه وجه تمسک کرده‌اند:

---

۱ ـ ر. ک: الجوامع الفقهیة، ٤٨٦.

. . . . . .

الف: عمومات وارده در کتاب و سنت[۱] که از اتّباع غیر علم نهی نموده مانند: «**و لا تقف ما لیس لک به علم ...**»[۲] یا «**و ما لهم به من علم ان یتبعون الا الظن و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً**»[۳] ـ چون فتوای فقیه، مفید علم به حکم واقعی نیست پس قبول آن و عمل به آن، حرام است.

ب: آیاتی از کتاب و «سنت»[۴]، دال بر مذمت از تقلید می‌باشد مانند: «**... انا وجدنا اٰباءنا علی امة و انا علی اٰثارهم مقتدون**»[۵].

اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور: ادلهٔ جواز تقلید ـ و رجوع جاهل به عالم ـ بر عمومات ناهیهٔ از متابعت غیر علم و همچنین ادلهٔ ذامّهٔ بر تقلید، مقدم[۶] و مخصص آن‌ها هست.

اشکال مختص دلیل دوم: «مذمتی که در آیات دربارهٔ تقلید، وارد شده، امکان دارد

---

۱ ـ کخبر هشام بن سالم قال: «قلت لابی عبدالله علیه السلام ما حق الله علی خلقه؟ قال ان یقولوا ما یعلمون و یکفّوا عما لا یعلمون فاذا فعلوا ذلک فقد أدّوا الی الله حقه» و نحوها غیرها مما یدل علی حرمة متابعة غیر العلم و یندرج فی عمومه فتوی المجتهد. ر. ک: منتهی الدرایة ۵۲۷/۸.

۲ ـ سورهٔ اسراء، آیهٔ ۳۶.

۳ ـ سورهٔ نجم، آیهٔ ۲۸.

۴ ـ کخبر الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آبائه «علیهم الصلاة و السلام» قال: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: من دان بغیر سماع الزمه الله البتة الی الفناء» بتقریب ان التقلید و التعبد برأی المجتهد تدین بغیر سماع من النبی او الوصی و مصیر هذا التدین الی الفناء فلابد من الاستدلال او قراءة متن الروایة للعامی کما ادعاه بعض المانعین. ر. ک: منتهی الدرایة ۵۲۷/۸.

۵ ـ سورهٔ زخرف، آیهٔ ۲۲.

۶ ـ ... لکون النسبة بینهما العموم و الخصوص المطلق و مقتضی حمل العام علی الخاص ـ الذی هو من اوضح الجموع العرفیة ـ تخصیص تلک العمومات بادلة التقلید فالمتحصل حینئذٍ جواز التقلید بلا اشکال. ر. ک: منتهی الدرایة ۵۲۸/۸.

و أما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الاولى لسهولتها، فباطل[1]، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الاصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها فإنهامما لا تعدّ و لا تحصى، و لا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلا للأوحدى في كلياتها، كما لا يخفى [١].

نسبت به اصل تقليد نباشد بلكه به لحاظ تقليد از (آباء) باشد و آن‌ها هم جاهل بوده‌اند يا اين كه از علما تقليد نموده‌اند اما آن علما جامع شرائط نبوده‌اند بلكه به اخذ رشوه و عدم تدين و ركوب هوىٰ معروف بوده‌اند ـ كما اين كه از بعضى نصوص استفاده مى‌شود ـ يا اين كه آن‌ها در اصول دين، صفات بارى يا نبوت انبيا تقليد مى‌نمودند»[2] و حال آن كه نسبت به اصول دين بايد قطع و يقين پيدا كرد.

[١] ـ ج: قياس مسائل فرعى با اصول اعتقادى: اصول اعتقادى از مسائل مشكل، غامض[3] و محتاج به براهين عقلى مى‌باشد و عوام غالباً از درك قطعى و يقينى آن‌ها عاجز مى‌باشند و حق، اين است كه بتوان در آن مسائل تقليد نمود اما در عين حال از نظر شارع مقدس قطعاً تقليد در آن مسائل، ممنوع است پس در مسائل فرعى كه به آن غموضت و اشكال نيست به طريق اولىٰ تقليد ممنوع است.

رد دليل سوم: الف: عمل به قياس در شريعت مقدس، باطل و مردود است پس

---

١ - ليس المدعى مجرد قياس الفرعيات على الاصول الاعتقادية حتى يمنع عنه بانه قياس بل المدعى اولوية حرمة التقليد فى الفروع من حرمته فى الاصول فلابد من منع هذه الاولوية لا الاقتصار على بطلان القياس، فالاولى ان يقال ... . ر . ك: منتهى الدراية ٨/ ٥٣٠ .

٢ - ر . ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى ٣٥٤/٢ .

٣ - ... وجه الغموض فيها بالنسبة الى العامى هو عجزه غالباً عن التصديق بمواد الاقيسة و انها من البديهيات او المشهورات او غيرهما و عن الفرق بين البرهان و الخطابة و الجدل و غير ذلك مما يتوقف على البحث و النظر. ر . ك: منتهى الدراية ٨/ ٥٣٠ .

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم و الفقاهة، فلابد من الرجوع إلى الأفضل إذا[1] احتمل تعيّنه، للقطع بحجيته و الشك في حجية غيره، و لا وجه لرجوعه الى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، و جواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلّة في هذه المسألة [١].

قیاس را نمی‌توان دلیل به حساب آورد.

ب: مقایسهٔ مسائل فرعی، با اصول اعتقادی، یک قیاس «مع الفارق» است زیرا: مسائلی از اصول دین راکه یک نفر، لازم است، بداند، معدود و محدود است ـ **«فالواجب معرفة الاصول الخمسة الاعتقادية دون كثير من خصوصياتها»** ـ و تحصیل علم، نسبت به آن‌ها ممکن و سهل است به خلاف مسائل فرعی که فراوان[2] و اجتهاد دربارهٔ آن‌ها برای بسیاری از مجتهدین تا آخر عمر میسر نمی‌شود[3] لذا چگونه می‌شود که عوام، نسبت به آن‌ها مکلف به اجتهاد ـ و تحصیل علم ـ باشند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تقلید از اعلم

[١] ـ در این فصل در دو مقام بحث می‌نمائیم:

---

١ - قطع بالارتكاز و الجبلة او «احتمل تعينه للقطع ...» ر .ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٦٠/٢ .

٢ - ... فان فى الصلاة وحدها اربعة آلاف مسألة كما قيل و حديث زرارة فى احكام الحج و سؤاله عنها من الامامين الهمامين عليهما السلام طوال اربعين عاماً معروف. اضف الى ذلك كثيراً من المسائل المستحدثة فى هذه الاعصار ... . ر .ک: منتهى الدراية ٥٣١/٨ .

٣ - ... فمثل صاحب الجواهر و ان منحه الله موهبةً عظمى و هى تأليف دورة كاملة من الفقه الشريف فى مدة خمس و عشرين سنة الا ان كثيراً من جزئيات المسائل غير معنونة فى ذلك الكتاب الشريف كما لا يخفى على المراجع الى هذا الكنز العظيم من الجواهر. ر .ک: منتهى الدراية ٥٣٢/٨ .

. . . . . .

الف: سؤال: اگر «مقلد»[1] نسبت به اختلاف فتاوای علما و همچنین اختلاف علم[2] آن‌ها آگاه شد، به حسب حکم عقل در رجوع به مجتهد اعلم یا غیر اعلم، مخیر است یا این که باید معیناً از مجتهد اعلم تقلید نماید و رجوع به غیر اعلم، جائز نیست[3]؟

جواب: بدون تردید، به حکم عقل باید از مجتهد اعلم تقلید نماید زیرا قول او یا تعییناً و یا تخییراً دربارهٔ آن مقلد، حجت است به خلاف قول مجتهد غیر اعلم، زیرا حجیت فتوای او مشکوک است و در چنین مواردی که امر، دائر بین تعیین و تخییر است «عقل» رجوع به غیر اعلم را تجویز نمی‌نماید مگر به نحو «دور» زیرا جواز تقلید در چنین موردی، متوقف بر حجیت قول غیر اعلم است و آن هم متوقف بر حکم عقل به تخییر بین فتوای اعلم و غیر اعلم است و حکم تخییر هم متوقف بر حجیت قول غیر اعلم می‌باشد پس حجیت قول غیر اعلم، متوقف بر تخییر و آن هم متوقف بر حجیت قول او هست نتیجتاً تا وقتی مقلد ـ دربارهٔ خودش ـ احتمال می‌دهد تعیین قول اعلم را، فتوا و قول غیر اعلم برایش حجت نیست مگر این که چنان احتمالی ندهد و عقلش در جواز تقلید از آن دو، حکم به تساوی نماید که در واقع، این موضوع، غیر از موضوع اول است زیرا اصلاً احتمال تعیین تقلید اعلم را نمی‌دهد و نتیجتاً حکم آن فرض هم غیر از حکم فرض اول است و قاعدهٔ دوران امر، بین تعیین و تخییر در حق آن مقلد، جاری نیست.

خلاصه: اگر آن مقلد احتمال داد که تقلید اعلم بر او متعین است باید از اعلم تقلید نماید و فتوای مجتهد غیر اعلم دربارهٔ او حجت نیست اما اگر از ابتدا چنان احتمالی نداد و عقلش حکم به تساوی بین آن‌ها نمود، تقلید از آن دو، جائز است و همچنین می‌تواند به

---

۱ - یعنی: کسی که از رجوع به ادلهٔ لفظیه و نقلیه، عاجز است.

۲ - یعنی: دانست که فلان مجتهد، نسبت به دیگری افقه و اعلم است.

۳ - از آنچه مطرح گشت، معلوم شد که در محل بحث و در موضوع مسألهٔ تقلید، دو امر، معتبر است: الف: علم المقلد باختلاف الفقهاء فی الفضیلة. ب: اختلاف العلماء فی الفتوی.

و اما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم الى الجواز، و المعروف بين الأصحاب ـ على ما قيل ـ عدمه و هو الأقوى، للأصل، و عدم دليل على خلافه [١].

مجتهد اعلم رجوع نماید و با اذن او از غیر اعلم تقلید کند[١].

[١] ـ ب: آنچه را در مقام اول بحث کردیم دربارهٔ «مقلد»[٢] بود، اکنون ـ در مقام ثانی ـ باید مسأله را نسبت به مجتهد ـ القادر علی استنباط حکم مسألة تقلید الاعلم ـ بحث نمود.

علما و مجتهدین به حسب ادله ـ مطلقا ـ در جواز تقلید از غیر اعلم اختلاف نموده و دو گروه[٣] شده‌اند که معروف بین اصحاب، قول به عدم جواز است ـ و هو الاقوی ـ و دلیلشان «اصل» می‌باشد یعنی: وقتی قول اعلم و غیر اعلم، معارضه نمود «اصل» عدم حجیت قول مفضول است زیرا قول غیر اعلم، «مشکوک الحجیت» است نتیجتاً عموم ادلهٔ ناهیهٔ از غیر علم، شاملش می‌شود اما قول اعلم یا تعییناً حجت است یا تخییراً و چاره‌ای غیر از اجرای اصل مذکور نیست[٤].

---

١ – یعنی: به واسطهٔ تقلید و فتوای مجتهد اعلم، جائز است که او از غیر اعلم تقلید نماید.

٢ – یعنی: کسی که از رجوع به ادلهٔ لفظی و نقلی، عاجز است.

٣ – ... «احدهما»: عدم جواز تقلید المفضول و تعین تقلید الافضل و هذا هو المشهور بل المدعی علیه الاجماع.

«ثانیهما»: جواز تقلید المفضول و عدم وجوب تقلید الاعلم تعییناً و هو خیرة جماعة منهم صاحبا القوانین و الفصول. و المصنف قدس سره اختار مذهب المشهور و استدل علیه بالاصل و سیأتی بیانه. ر. ک: منتهی الدرایة ٥٣٧/٨.

٤ – زیرا ادلهٔ لفظیهٔ تقلید، اطلاق ندارد تا بتوان در تعارض اقوال مجتهدین هم به آن تمسک نمود بلکه آن ادله در مقام بیان اصل تشریع تقلید می‌باشد.

و لا اطلاق في أدلة التقليد بعد الغضّ عن نهوضها على مشروعية أصله، لوضوح[1] انها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال، من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق و الأمارات على ما لا يخفى [١].

---

[١] ـ عبارت مذكور به عنوان بيان براى عبارت قبلى مصنف ـ يعنى: «و عدم دليل على خلافه» ـ و اشاره به وجوه سه‌گانه‌اى هست كه با آن بر جواز تقليد غير اعلم ـ و مفضول ـ استدلال شده كه اگر آن وجوه، تمام و كامل باشد بر اصل قبلى ـ يعنى اصالت عدم حجيت فتواى مفضول ـ حاكم مى‌شود.

وجوهى كه بر جواز تقليد از غير اعلم، به آن استدلال شده

وجه اول: ادلهٔ تقليد ـ كتاباً و سنةً ـ اطلاق ندارد[2] كه حال تعارض اقوال مجتهدين را بيان نمايد بلكه در مقام بيان اصل مشروعيت تقليد مى‌باشد. همچنان كه سائر طرق و امارات، نسبت به حال معارضهٔ خودشان ساكت هستند مثلاً ادلهٔ حجيت خبر واحد «فى الجمله» ناظر بر اعتبار خبر ثقه يا خبر عادل است اما بيانگر حال تعارض يک خبر ثقه با خبر ديگر نيست و لذا هنگام تعارض خبرين، ابتدا به اخبار علاجيه و در مرحلهٔ بعد

---

١ - علة للمنع عن اطلاقات ادلة التقليد التى تمسک بها القائلون بجواز تقليد المفضول (و قد اخذ هذه العلة) من صاحب التقريرات (قال) فى مقام الجواب عن الاطلاقات (ما لفظه): و اما الثانى فلان الاطلاقات المذكورة بعد الغض عن نهوضها على مشروعية اصل التقليد كما عرفت الوجه فى ذلک فيما مرّ ان هذه الاطلاقات بين اصناف. (ثم ذكر الاصناف الى ان قال) و الظاهر ان هذه الاقسام كلها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة امر آخر كقولک فارجع الى الاطباء او الى الطبيب او الى كل من يعالج مثلاً فان المفهوم منها بيان اصل المرجع و اما الواقعة المترتبة على هذه الواقعة من وقوع التعارض بين اقوال الاطباء فلا يستفاد منها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه. ر ـ ک: عناية الاصول ٢٤٨/٦.

٢ - بعد الغض عن نهوض الاطلاقات على مشروعية اصل جواز التقليد.

و دعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة [١].

و لا عسر في تقليد الاعلم، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، و لا لمقلديه لذلك أيضاً [٢].

به اصل عملی رجوع می‌نمائیم.

[١] ـ وجه دوم: سیرهٔ اصحاب و متشرعه بر این، مستقر بوده که بدون فحص از اعلمیت، به ارباب نظر و مجتهدین رجوع می‌نمودند در حالی که قطع به اختلاف مراتب علمی آن‌ها داشته‌اند.

رد سیره: مصنّف ﷺ در رد سیره فقط فرموده‌اند: «**و دعوى السيرة ممنوعة**»[1].

[٢] ـ وجه سوم: وجوب اقتصار بر تقلید اعلم «شدیداً» موجب عُسر[2] و حرج می‌باشد

---

١ - ... ثم (ان جواب المصنف) عن الوجه الثالث هو مجرد المنع عن السيرة (ولكن) صاحب التقريرات قد اجاب عنها بنحو ابسط (قال): و اما السيرة فالمسلّم منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف فى الفتاوى كانوا يرجعون بعضهم الى بعض و اما مع العلم بالاختلاف اجمالاً فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل و عدم رجوعهم اليه فكيف بما اذا علموا بالفضيلة و الاختلاف تفصيلا (قال) بل يمكن دعوى ندرة الاختلاف بين اصحاب الائمة ايضاً و لا ننكر اصل الاجتهاد فى حقهم بل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجوه اسباب الاختلاف فى حقنا دونهم فان حالهم كما مرّ مراراً حال المقلدين فى امثال زماننا حيث انهم لا يختلفون فى الفتاوى المنقولة عن مجتهد هم فانه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكوة الامامة و مصباح الولاية يزداد الحيرة و الاختلاف فينا (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه. ر.ک: عناية الاصول ٦/٢٤٩.

٢ - ... و وجه العسر امران: «احدهما»: ان جميع المكلفين ليسوا فى بلد المجتهد الفاضل حتى يسهل لهم الرجوع اليه فى كل مسألة فلابد لهم من شدّ الرحال من البلاد البعيدة للوصول الى الاعلم و السؤال عنه و من المعلوم ان هذا يوجب العسر الشديد على المقلدين بل على المجتهد نفسه ايضاً، لو لم يكن متعذراً.

«ثانيهما»: ان وجوب تقليد الاعلم متوقف على تشخيصه من بين المجتهدين المنتشرين فى البلاد و

←

و ليس[1] تشخيص الاعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيداً [١].

و حرج در شريعت مقدس، منفى است.

رد وجه سوم: در وجوب اقتصار بر تقليد اعلم، نه عُسر و حرج براى مجتهد اعلم[2]، پيدا مى‌شود و نه عسر و حرجى براى مقلدين در اخذ فتاواى اعلم زيرا او فتاواى خود را در رسالهٔ عمليه مى‌نويسد و تمام مقلدين به آن رجوع مى‌نمايند.

[١] ـ تشخيص اعلم از غير اعلم هم تكليف مشكل و موجب عسر نيست زيرا مقلد در تعيين اصل اجتهاد بايد به اهل خبره رجوع نمايد پس اين مسأله را هم از او سؤال مى‌نمايد و چنانچه براى فردى موجب عسر و حرج باشد، تكليف تقليد از اعلم، از همان

← من المعلوم ان تشخيص الاعلم مفهوماً و مصداقاً من التكاليف العسرية خصوصاً تمييز المصداق لتعارض البينات و اختلاف اهل الخبرة مما يوجب تحيّر عوام المؤمنين فى تكليفهم.

و حيث كان منشأ هذا الحرج الزام الشارع بالرجوع الى خصوص الاعلم كان مقتضى حكومة قاعدة نفى العسر و الحرج على الادلة الاولية عدم وجوبه فيثبت حينئذٍ جواز تقليد المفضول و هو المطلوب. ر.ك: منتهى الدراية ٥٤٥/٨ .

١ - هذا جوابان آخران عن الوجه الرابع من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول:

«احدهما»: جواب عن خصوص دعوى العسر على المقلد اذا كان لزومه من ناحية تشخيص الاعلمية فيجيب عنها بان تشخيص الاعلمية ليس باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد و هو جيد متين.

«ثانيهما»: جواب عن دعوى العسر على كل من الاعلم و مقلديه اذا كان لزومه من ناحية الانحصار فى الاغلب فيجيب عنها بان مقتضى ذلك هو الاقتصار على مورد العسر لا التعدى منه الى غيره «و عليه» فالفتوى بجواز تقليد المفضول بنحو الاطلاق ولو فى غير مورد العسر هى فى غير محلها و هو جيد متين ايضاً ... . ر.ك: عناية الاصول ٢٥٠/٦ .

٢ - به جهت ابلاغ و رساندن فتاواى خود به مقلدين.

و قد استدلّ للمنع أيضاً بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع على تعين تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة و غيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه المنقول عن أميرالمؤمنين عليه السلام: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً.

و لا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكلّ أو الجلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهوناً، مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه[1].

و أما الثاني: فلأن الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة[2]، لأجل رفع الخصومة

فرد، مرتفع می‌شود اما نسبت به بقیهٔ مردم به قوت خودش باقی هست، و به مقداری از مسائل که در آن‌ها عسر، لازم نیاید باید از آن اعلم، تقلید نمود.

---

۱ - ای: وهـن النقل و قد یحتمل رجوع ضمیر وهنه الی الاجماع المحصل. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۶۲/۲.

۲ - و حاصله: وجود الفرق بین القضاء و الافتاء لان الخصومة لا ترتفع بالتخییر ولکنه یصح فی مورد المقبولة و اما فی مطلق القضاء ـ کما هو مورد الخبر الثانی ـ فلا. و الاولیٰ ان یجاب: اولاً: بان التعدی عن موردهما قیاس فلا یتعدی عن مورد المقبولة الی غیره من موارد القضاء فضلاً عن باب الافتاء و عن مورد الثانی الی باب الافتاء. و ثانیاً: عن الاولیٰ: بانه فرق بین موردها و غیره ـ قضاءً کان او افتاءً ـ اذ مورده هو تعارض الحکم و لا یمکن فیه التخیر. و عن الثانیة: بانه ظاهر فی الرجحان بقرینة نفوذ قضاء الافضل بالنسبة الی سائر الرعایا فی مقابل قضاء «مالک»، فافهم. مشکینی رحمه الله. ر.ک: کفایة الاصول محشی به حاشیهٔ مشکینی ۴۴۰/۲.

التي لا تكاد ترتفع إلا به، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى [١].

خلاصه: عسر به مقدار خود از مسائل و اشخاص، تکلیف را رفع می‌نماید نه برای تمام مردم و در تمام مسائل.

ادلهٔ وجوب تقلید از اعلم

[١]ـ برای وجوب تقلید از اعلم به سه وجه، تمسک شده، به عبارت دیگر: قائلین به عدم جواز تقلید از غیر اعلم به سه دلیل تمسک کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

١ ـ اجماع: یکی از وجوه سه‌گانه، نقل اجماع بر تعیّن تقلید از مجتهد اعلم می‌باشد.

تذکر: صاحب عنایة الاصول عبارات علما را در محل بحث، چنین نقل کرده‌اند:

«... الاول»: الاجماعات المنقولة صریحاً فی کلام المحقق الثانی کما حکاه الاردبیلی عن بعضهم ایضاً و ظاهراً فی کلام الشهید الثانی المؤید بنقل عدم الخلاف عند اصحابنا کما یظهر من السید فی الذریعة و البهائی حیث قال و تقلید الافضل معین عندنا و فی المعالم و هو قول الاصحاب الذین وصل الینا کلامهم المعاضدة بالشهرة المحققة بین الاصحاب و هی الحجة فی مثل المقام الملحق بالفرعیات بل و لا یجوز الاجتراء فی الافتاء فی مثل هذه المسألة التی بمنزلة الافتاء فی جمیع الفقه بخلاف المنقول من الاصحاب «انتهی» موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه[1].

یادآوری: همراه با ذکر هر دلیل ـ و بدون رعایت ترتیب متن کتاب ـ پاسخ مصنف را نسبت به آن دلیل بیان می‌نمائیم.

ردّ اجماع: در مواردی که عقل، دارای حکم است، اجماع محصَّل، حجت نیست «فضلاً» از اجماع منقول و «قویاً» محتمل است که تمام علما یا اکثر آن‌ها به خاطر همان

---

١ ـ ر. ک: عنایة الاصول ٢٥١/٦.

. . . . . .

اصل و قاعدهٔ دوران امر، بین تعیین و تخییر، حکم به وجوب تقلید از اعلم نموده باشند.

به عبارت دیگر: «قویاً» محتمل است که مدرک فتوای مجمعین، همان اصل باشد و با وجود احتمال مذکور اگر اتفاق تمام علما را هم تتبع نمائیم، نمی‌توانیم با آن، قول معصوم علیه‌السلام را کشف کنیم و بدیهی است که وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه‌السلام است لذا می‌گوئیم تحصیل اجماع در محل بحث، ممکن نیست.

اگر کسی در «ما نحن فیه» ادعای اجماع منقول نماید، می‌گوئیم: نقل اجماع ـ به خاطر مدرکی بودن آن ـ موهون است و بر فرض که موهون هم نباشد، اجماع منقول حجیت ندارد.

قوله: «ثانیها الاخبار الدالة علی ترجیحه مع المعارضة کما فی المقبولة».

۲ ـ اخبار دال بر ترجیح قول اعلم:

الف: در مقبولهٔ عمر بن حنظله که متن کامل آن را قبلاً[1] نقل کردیم، چنین آمده: ... فان کان کل رجل یختار رجلاً من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلافا فی حدیثکم؟ : «**الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما حکم به الآخر**»[2].

---

۱ ـ ر.ک: صفحهٔ ۱۸۵.

۲ ـ ... و تقریب دلالة المقبولة علی حجیة قول الاعلم خاصة یتضح ببیان امرین:

«احدهما»: ان مورد سؤال عمر بن حنظلة شبهة حکمیة بقرینة اختلاف الحاکمین لاجل اختلاف احادیثهم علیهم‌السلام فی حکم المسألة و لذا ارشد علیه‌السلام السائل الی ترجیح احد الحاکمین علی الآخر بالافقهیة و الاصدقیة ثم الی الترجیح بمرجحات الخبرین المتعارضین و حینئذٍ یتقید اطلاق قوله علیه‌السلام : «رجل روی حدیثنا» ـ الشامل للفاضل و المفضول سواء اتفقا فی الحکم ام اختلافا فیه ـ بقوله علیه‌السلام بعده: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الخدیث ...» و یتعین الرجوع الی اعلم القضاة ←

. . . . . .

قوله: «... و غیرها» [ای: غیر المقبولة].

ب: غیر مقبوله، مانند: ۱: روایت داود بن حصین از ابی عبدالله علیه السلام: «فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان بینهما، عن قول ایهما نمضی الحکم؟ قال علیه السلام: ینظر الی افقههما و اعلمهما باحادیثنا و اورعها فینفذ حکمه و لا یلتفت الی الآخر»[1].

۲: روایت موسی بن اکیل از ابی عبدالله علیه السلام: «سئل عن رجل یکون بینه و بین اخ له منازعة فی حق فیتفقان علی رجلین یکون بینهما فحکما فاختلفا فیما حکما قال: و کیف یختلفان؟ قال: حَکَم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان، فقال: ینظر الی اعدلهما و افقههما فی دین الله فیمضی حکمه»[2].

قوله: «او علی اختیاره للحکم بین الناس کمادل علیه المنقول عن امیرالمؤمنین علیه السلام ...».

ج: قول امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه به مالک اشتر: «... اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضیق به الامور ...»[3].

در کتاب عنایة الاصول بعد از بیان اخبار مذکور، چنین آمده:

«قال [فی التقریرات] و التقریب فی الکل ظاهر فان الامام علیه السلام قدم قول الافقه

← لفصل الخصومة. «ثانیهما»: ان بابی الفتوی و الحکومة متحدان حکماً للاجماع المرکب فاذا وجب الترافع الی الاعلم لفصل الخصومة وجب الرجوع الی الاعلم لأخذ الفتوی ایضاً. و بتمامیة الامرین یتجه الاستدلال بالمقبولة و ما بمضمونها علی وجوب تقلید الاعلم فان الامام علیه السلام قدم قوله الافقه علی غیره عند العلم بالمعارضة و المخالفة، هذا توضیح المتن. و لا یخفی ... . ر . ک: منتهی الدرایة ۵۴۹/۸ .

۱ - ر . ک: التهذیب، جلد ۲، صفحهٔ ۹۱ .

۲ - ر . ک: التهذیب، جلد ۲، صفحهٔ ۹۱ .

۳ - ر . ک: نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳ .

. . . . . .

و الاعلم علی غیره عند العلم بالمعارضة و المخالفة و هو المطلوب (انتهی) موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه»[1].

قوله: «... و اما الثانی فلان الترجیح مع المعارضة فی مقام الحکومة لاجل رفع الخصومة ...».

رد اخبار دال بر ترجیح: مستفاد از اخبار مذکور، ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در تعارض حکم دو قاضی هست[2] و این مسأله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست. ضمناً پاسخی هم نسبت به روایات از مرحوم مشکینی ﷺ در صفحهٔ ۴۰۹ نقل کردیم.

قوله: «ثالثها: ان قول الافضل اقرب من غیره جزماً ...».

۳ ـ دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست:

صغرای قضیه: فتوای[3] اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «اقرب» به واقع می‌باشد[4].

کبرای قضیه: عقلاً «عند التعارض»، طریقِ «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است پس در محل بحث هم اخذ فتوا و نظر اعلم، مقدم و متعین است.

---

۱ ـ ر.ک: عنایة الاصول ۲۵۲/٦.

۲ ـ اگر دو حاکم در یک مرافعه قضاوت نمایند و مستند هر کدام، روایت جداگانه‌ای باشد و در پایان، هر یک از مترافعین هم مخیر باشند، بدیهی است که هر یک از طرفین نزاع، حکمی را اخذ و قبول می‌نماید که به نفع خودش هست و نتیجتاً مرافعه بین آن دو، حل نمی‌شود لذا امام علیه‌السلام فرموده‌اند: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما فی الحدیث ...» ـ این مسأله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست.

۳ ـ وجه حجیت فتوای فقیه، این است که طریقی به سوی احکام واقعیه است.

٤ ـ «... لسعة احاطته و وفور اطلاعه علی ما لا یطلع علیه غیره من المزایا و الخصوصیات الدخیلة فی جودة استنباطه ...». ر.ک: منتهی الدرایة ۵۵۱/۸.

و أمّا الثالث: فممنوع صغرى و كبرى، اما الصغرى فلأجل ان فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات [١].

---

[١] ـ **رد وجه سوم:** هم صغرا و هم كبراى دليل سوم، مردود است كه اينک به توضيح آن مى‌پردازيم:

رد صغراى قضيه: در بيان صغرا گفتيد: قول اعلم، اقرب به واقع است، اشكال ما اين است كه: قبول نداريم هميشه قول اعلم، اقرب به واقع باشد چون گاهى ممكن است فتواى غير اعلم، اقرب به واقع باشد، به جهت اين كه فتواى او با فتواى بعضى از اموات از مجتهدين، موافق هست كه آن مجتهد از تمام فقها ـ حتى از اعلم فعلى ـ افضل بوده.

مثال: فرض كنيد در زمان خودمان با فتواى دو مجتهد به نام زيد و عمرو مواجه هستيم كه اولى از دوّمى، اعلم است و فتواى آن‌ها نسبت به شرب تتن، چنين است: زيد ـ يعنى: مجتهد اعلم ـ مى‌گويد: شرب تتن، حلال است اما عمرو مى‌گويد: حرام است لكن فتواى غير اعلم، مطابق با قول شيخ طوسى قدس سره مى‌باشد كه او از آن دو مجتهد، اعلم است.

تذكر: صاحب عناية الاصول در منع صغرا چنين فرموده‌اند:

«اقول»: (اما منع الصغرى) فمما لا وجه له فان الكلام هاهنا متمحض فيما اذا تعارض فتوى الاعلم مع غير الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية مثل المطابقة لفتوى من هو اعلم الكل ممن مات قبلاً او المطابقة للشهرة و نحوهما من امور أخر فمع قطع النظر عن هذه المرجحات كلها نحن ندعى ان فتوى الاعلم اقوى و اقرب الى الواقع فيحتمل فيها التعيين فتكون من دوران الامر بين التعيين و التخيير فيجب الاحتياط فيها بالاخذ بها و عدم التعدى عنها و قد عرفت فى صدر المسألة و قبله وجه وجوب الاحتياط عند الدوران مكرراً (هذا) مضافاً الى كونها مورداً لاستقلال العقل بالاخذ بها نظراً الى كونها

و لا يصغى إلى أن فتوى الافضل اقرب فى نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلاً من الكبرى؛ بداهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الاقربية فى الامارة لنفسها، أو لأجل موافقتها لامارة أخرى، كما لا يخفى [١].

من اقوى الدليلين[١].

[١] ـ [**توهم:** فتوای مجتهد اعلم «فی نفسه» اقرب به واقع است گرچه در این مورد[٢] ـ به ملاحظهٔ موافقت فتوای غیراعلم با فتوای مجتهدی که اعلم است وفوت نموده ـ اقرب نباشد به عبارت دیگر: فتوای اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «فی نفسه» اقربیت نوعی دارد.

دفع توهم: مناط در حکم عقل، اقربیت فعلیه است و اقربیت نوعیه برای آن حکم عقل در کبرای مذکور، فائده‌ای ندارد و عقل در اقربیت به واقع، فرقی قائل نیست که «فی نفسه» اقرب باشد یا به ملاحظهٔ موافقت آن با امارهٔ دیگر، قرب به واقع داشته باشد][٣].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی ﷺ بعد از توضیح کلام مذکور مصنف ﷺ چنین فرموده‌اند:

«اقول»: انک قد عرفت منا آنفاً ان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوی الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیة و ظاهر المصنف بل صریحه هو تسلیم الصغری ای اقربیة فتوی الاعلم فی هذه الصورة (و علیه) فیرجع النزاع معه لفظیاً فلا تغفل انت و لا تشتبه[٤].

---

١ - ر.ک: عنایة الاصول ٦/٢٥٥.

٢ - یعنی به سبب قرینهٔ خارجیه.

٣ - ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ٢/٣٥٨.

٤ - ر.ک: عنایة الاصول ٦/٢٥٦.

و اما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقية[1]، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الأفضل و غيره سيان، و لم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً [١].

نعم[2] لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعاً، فافهم [٢].

---

[١] ـ **رد كبراى قضيه:** كبراى قضيه، اين بود: «عقلاً» طريقِ «اقرب الى الواقع» بر غير اقرب، مقدم است.

اشكال ما اين است: امكان دارد، چنين گفته شود: قول مجتهد كه تعبداً براى مقلد، حجيّت دارد، معلوم نيست كه تمام مناط در حجيت آن، قرب به واقع باشد، شايد ملاك حجيت، چيزى باشد كه در اعلم و غير اعلم، مساوى است مثلاً اگر دو خبر واجد شرائط تعارض نمودند و فاقد مرجحات منصوص بودند، مسألهٔ تخيير، مطرح است گرچه «احدهما» اقرب به واقع باشد زيرا مناط حجيت آن براى ما مشخص نيست.

[١] ـ «آرى اگر مشخص باشد كه تمام مناط حجيت قول اعلم (اقربيت الى الواقع) است، مثل اين كه فقط عقل، حاكم بر حجيت قول مجتهد باشد ـ و صغرا هم مسلم باشد ـ در اين صورت بايد مقلد، قول اعلم را اخذ نمايد»[3].

---

١ - اذ على الموضوعية يكون تمام المناط فى حجية فتوى المجتهد حدوث مصلحة فى المؤدى اجنبية عن مصلحة الواقع و لذا لا تأثير للقرب الى الواقع فى المصلحة الحادثة و انما ينطبق عليه قانون باب التزاحم. ر. ك: منتهى الدراية ٥٥٧/٨.

٢ - لا يجب ان يكون القرب هو تمام الملاك حتى يتعين الاقرب بل يكفى فى ذلك كما اشير آنفاً ان يكون القرب مما له دخل فى الملاك فان مع دخله فيه لابد و ان يكون الاقرب متعيناً عقلاً (و الظاهر) انه اليه اشار بقوله فافهم فافهم جيداً. ر. ك: عناية الاصول ٢٥٧/٦.

٣ - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى با اندكى تغيير در بعضى از كلمات. ٣٥٨/٢.

. . . . . .

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ﷺ در پایان بحث به ذکر نکاتی پرداخته‌اند:

و هل حکم غیر الحکومة و الفتوی من الامور التی یشترط فی مباشرتها الاجتهاد حکمهما من وجوب الرجوع الی الافضل عند من اوجبه فیهما الظاهر من اطلاق کلامهم فی بعض المقامات العدم و ان لم یوجد تنصیص من الاصحاب فی ذلک علی ما لو قیل ولو قلد المفضول مع عدم تمکنه من الافضل ثم تمکن منه فیجب علیه تقلیده فیما لم یقلد المفضول فیه بناء علی کون التقلید هو العمل علی القول بتعین الافضل و هل یجب الرجوع فیما قلد ففی الاعمال السابقة عن العبادات و المعاملات لا یجب الاعادة بغیر اشکال و اما التی یرد الاتیان بها ففیه اشکال.

ثم انهم اختلفوا فی المراد بالافضل هل هو الاکثر حفظاً للمسائل او اشد قوة و استقامة لاستخراجها او الاکثر ترجیحاً لها و ان کان الاشهر هو الثانی و قد یقال بان الرجوع الی العرف یقضی بذلک کما انهم اختلفوا فیما اذا کان احد المجتهدین افضل و الآخر اتقی و اورع و اعدل فبعضهم قالوا بوجوب تقلید الاعلم و قال آخرون بالعکس و الاول اقوی للقطع بحجیة قوله و الشک فی حجیة قول غیره وکذلک اذا تساوی المجتهدان علماً و تفاضلا ورعا و عدالة فبعضهم بلزوم تقلید الاورع و الاعدل و بعضهم احتملوا التخییر و هو الاقوی اذ لا ترجیح فی الفرض فیما یتعلق بالاجتهاد و ان کان اختیار الاورع اولی مراعاة للاحتیاط و قد اختلفوا ایضاً فیما اذا تساویا من جمیع الجهات فقیل بالتخییر و هو المشهور و قیل بسقوط التکلیف و الرجوع الی البرائة الاصلیة حکاه فی النهایة و عن قوم انه یجب الاخذ بالاسد و عن قوم انه یجب الاخذ بالاثقل علیه و لعل هذا مراد من عبر بالاخذ باحوط القولین حکاهما فی «المنخول» والمتعین هو الاول واذا تساویا فی الفقه وتفاضلا فی سائر العلوم التی لها دخل فی الفقه کالاصول و الرجال و العربیة فذهب بعضهم الی وجوب تقلید

فصل

اختلفوا في اشتراط الحياة فى المفتى، و المعروف بين الاصحاب الاشتراط و بين العامة عدمه[١]، و هو خيرة الأخباريين، و بعض المجتهدين من أصحابنا، و ربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، و الاستمراري فلا يشترط، و المختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، و الأصل عدم جوازه، و لا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفة [١].

الاعلم فى جميعها و الظاهر هو التخيير حينئذٍ ايضاً[٢].

تقليد ميت

[١] ـ **سؤال:** آيا از جمله شرائط مُفتى «حياتِ» او مى‌باشد يا نه؟

جواب: عقيدهٔ ارباب نظر، مختلف است كه اينک به نقل آن مى‌پردازيم:

١ ـ معروف بين اصحاب ـ مطلقا[٣] ـ حيات مفتى شرط است.

٢ ـ معروف بين عامه ـ مطلقا ـ عدم اشتراط حيات مفتى مى‌باشد.

٣ ـ اخباريين و بعضى از مجتهدين[٤] هم نظرشان مانند عقيدهٔ عامه است.

---

١ - اى: عدم الاشتراط لاقتصارهم على تبعية المتهم الاربعة و هو يدل على عدم اهلية غيرهم للتقليد مضافاً الى دلالته على حجية آراء الاموات. ر.ک: منتهى الدراية ٥٩١/٨.

٢ - ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٦٢/٢.

٣ - بدواً و استمراراً.

٤ - الظاهر ان بعض المجتهدين من اصحابنا هو المحقق القمى و لا اظن ان احداً من المجتهدين غيره ممن يعتد به قد وافق الاخباريين فى عدم اشتراطهم الحياة فى المفتى و فى تجويزهم تقليد الميت ولو ابتداءً (قال فى التقريرات) مشيراً الى اشتراط الحياة فى المفتى (ما هذا لفظه) و هو خيرة الاخباريين من اصحابنا و منهم امينهم الاسترآبادى و المحدث الكاشانى فى محكى السفينة و فى مفاتيحه ظاهراً و

←

.....

٤ ـ بعضی هم بین تقلیدِ «بدوی» و «استمراری» ـ یعنی: بقاء بر میت ـ تفصیل، قائل شده‌اند.

مرحوم فیروزآبادی ﷺ هم تفاصیل در مسأله را چنین نقل کرده‌اند:

(قد نقل فی التقریرات) تفاصیل ثلاثة فی المسألة.

(الاول): التفصیل بین فقد المجتهد الحی فلا یشترط الحیاة فی المفتی بل یجوز تقلید المیت و بین وجوده فیشترط الحیاة فیه و لا یجوز تقلید المیت.

(الثانی): التفصیل بین ما اذا کان المفتی ممن لا یفتی الا بمنطوق الادلة کالصدوقین و نحوهما فلا یشترط الحیاة فیه و یجوز تقلیده حیاً و میتاً و بین غیره فلا یجوز تقلیده لا حیاً و لا میتاً.

(الثالث): و هو عمدتها التفصیل بین التقلید البدوی فیشترط الحیاة فی المفتی بمعنی عدم جواز تقلید المیت ابتداءً و بین الاستمراری فلا یشترط الحیاة فیه بمعنی جواز البقاء علی تقلید المیت استمراراً اذا قلده فی حیاته (ولکن قد ناقش صاحب التقریرات) فی التفصیلین الاولین[1]: ... .

تذکر: مختار مصنف ﷺ قول معروف ـ **«و هو اشتراط الحیاة فی مرجع التقلید مطلقاً بلا فرق بین البدوی و الاستمراری و غیره من التفصیلین»** ـ می‌باشد و دلیلشان این است: اصل، عدم جواز تقلید غیر حی هست، به همان بیان سابق[2] که امر، دائر بین تعیین

← السید الجزائری و وافقهم المحقق القمی من المجتهدین (انتهی). و قال فی النسخة الثانیة من التقریرات (ما لفظه) و الفاضل القمی ﷺ اناط الحکم مناط حصول الظن الاقوی سواء حصل من قول المیت او الحی فهو من المجوزین مطلقاً و لم اجد غیره من المجتهدین وافقه فی کتابه ممن یعتد بشأنه (انتهی). اقول ... ر. ک: عنایة الاصول ٢٦٥/٦ .

١ ـ ر. ک: عنایة الاصول ٢٦٧/٨ .

٢ ـ در مسألهٔ تقلید از اعلم.

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته [١].

و تخییر می‌باشد و قدر متیقن، حجیت قول مجتهد حی است و قول میت، مشکوک می‌باشد و با شک در حجیت «اصل»، عدم حجیت است پس در خروج از عهدهٔ تکالیف شرعیه نمی‌توان به قول او اکتفا نمود.

مصنف ﷺ : «مُخرِجی» غیر از تمسک به اصل مذکور وجود ندارد لکن قائلین به «جواز» به وجوه ضعیفی تمسک نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

ادلهٔ جواز تقلید میت

[١] ـ به لحاظ اهمیت مسأله، قبل از ورود به بحث، توجه شما را به کلام مرحوم فیروزآبادی ﷺ جلب می‌نمائیم:

... و من الوجوه الضعیفة التی استدل بها لجواز تقلید المیت ابتداءً هو استصحاب جواز تقلیده من حال حیاته.

«و قد ذکر» جملة من تلک الوجوه «صاحب التقریرات» بل عرفت من بعض کلامه المتقدم ان للمجوزین احتجاجات کثیرة لا تحصی ولکن الانصاف ان تلک الوجوه کلها ضعیفة کما ذکر المصنف سوی وجهین منها:

«احدهما»: اطلاقات الادلة الشاملة لکل من فتوی الحی و المیت جمیعاً و قد عرفت منا انها مما لا تنفع الا فیما وافق فتوی المیت مع الحی لا مطلقاً.

«ثانیهما»: استصحاب جواز تقلید المیت من حال حیاته الی بعد مماته.

«ثم ان صاحب التقریرات» قد قرر استصحاب المجوزین من وجوه ثلاثة: «استصحاب الحکم المستفتی فیه» و «استصحاب حکم المستفتی» و «استصحاب حکم المفتی» قال ما لفظه: الثالث الاستصحاب و تقریره من وجوه فانه «تارة» یراد انسحاب الحکم المستفتی فیه «و اخری» یراد انسحاب حکم المستفتی و «ثالثة» یراد انسحاب حکم المفتی «فعلی الاخیر» یقال: ان المجتهد الفلانی کان ممن یجوز الاخذ بفتواه و العمل

.....

فی الخارج مطابقاً لاقواله و قد شک بعد الموت انه هل یجوز اتباع اقواله او لا فیستصحب کما انه یستصحب ذلک عند تغیر حالاته من المرض و الصحة و الشباب و المشیب و نحوها.

«و علی الثانی» یقال: ان للمقلد الفلانی کان الاخذ بفتوی المجتهد الفلانی حال الحیاة و بعد الموت نشک فیه فنستصحب الجواز المعلوم فی السابق.

«و علی الاول» یقال: ان هذه الواقعة کان حکمها الوجوب بفتوی المجتهد الفلانی و نشک فی ذلك فنستصحب حکمها «قال» الی غیر ذلک من وجوه تقریراته «انتهی» موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه.

«اقول»: و اقوی هذه التقاریر الثلاثة هو «استصحاب حکم المفتی» و هو الذی اقتصر علیه المصنف ولو تم هذا التقریر لکان نافعاً لکل من التقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعاً کما سیأتی «و اما استصحاب حکم المستفتی» فهو ایضاً لو تم لکان نافعاً لکل من التقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعاً ولکن یختص بما اذا کان المستفتی ممن ادرک ایام حیاة المفتی فعند ذلك صح ان یقال ان المقلد الفلانی کان له الاخذ بفتوی المجتهد الفلانی فی حال حیاته فکذلک الآن بالاستصحاب لا مطلقاً ولو لم یدرک ایام حیاته و هذا التقریر مما لم یشر الیه المصنف لا فی المقام و لا فیما سیأتی و لیس بمهم بعد عدم اشتداد الحاجة الیه.

«و اما استصحاب حکم المستفتی فیه» کاستصحاب وجوب الاستعاذة او حرمة العصیر او نجاسة الخمر و نحو ذلک من الاحکام فهو مما ینفع التقلید الاستمراری فقط دون الابتدائی و قد ادخره المصنف له کما سیأتی فانتظر[1].

اینک به بیان ادله می‌پردازیم:

---

١ - ر.ک: عنایة الاصول ٦/٢٧٤.

و لا یذهب علیک انه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأي معه، فإنه متقوم بالحیاة بنظر العرف، و ان لم یکن کذلك واقعاً، حیث ان الموت عند اهله موجب لانعدام المیت و رأیه[1] [١].

---

١ ـ **استصحاب:** به چند طریق، استصحاب را تقریر نموده‌اند لکن فعلاً بیان مصنف ﷺ این است[2]:

استصحاب حکم مفتی: تقریر استصحاب، چنین است: فلان مجتهد در حال حیات «جائز التقلید» بود اما اکنون فوت نموده و ما مردد هستیم که آیا می‌توانیم از او تقلید نمائیم یا نه لذا همان جواز را استصحاب می‌نمائیم ـ... کما انه یستصحب ذلک عند تغیر حالاته من المرض و الصحة و الشباب و المشیب و نحوها «عنایة الاصول ٢٧٥».

[١] ـ رد استصحاب: مجالی برای استصحاب جواز تقلید میت وجود ندارد زیرا تقلید، اخذ رأی[3] مجتهد است و بعد از موت «عرفاً» رأیی برای مجتهد وجود ندارد بلکه آن رأی، زائل می‌شود زیرا «حیات» در بقاء رأی ـ عند العرف ـ مدخلیت دارد لذا بعد از موت، مفهومی برای جواز اخذ رأی مجتهد، باقی نمی‌ماند زیرا او بعد از موت، رأی ندارد پس موضوع جواز تقلید ـ یعنی: رأی ـ از نظر عرف، منتفی است و قبلاً ـ در بحث استصحاب ـ مبسوطاً بیان کردیم که در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و «حاکم» به بقاء آن، عرف است نه عقل ـ و نه لسان دلیل.

البته از نظر عقل، ممکن است رأی آن مجتهد، باقی باشد زیرا آن، صفت روح است و روح بعد از موت هم باقی می‌باشد.

---

١ - تعلیل لقوله: «فانه متقوم به بنظر العرف و المتکلمون مذهبهم ذلک حیث زعموا ان المعاد الجسمانی الذی هو من اصول الدین عبارة عن ایجاد الاشیاء ثانیاً عن کتم العدم المحض الذی حصل لهم بالموت و الفناء. ر .ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٣٦٤/٢.

٢ - لازم به ذکر است که بحث فعلی ما در تقلید ابتدائی میت است نه استمراری.

٣ - به همان بیانی که قبلاً توضیح دادیم. ر .ک: صفحهٔ ٣٨٦.

و لا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته، كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته اليه، فان ذلك انما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه ببدنه الباقي بعد موته، و ان احتمل ان يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً، و بقاء الرأى لابد منه في جواز التقليد قطعاً، و لذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً [١].

خلاصه: چون «رأی» به نظر عرف، متقوم به حیات است و بعد از موت، رأیی نیست لذا مجالی برای جریان استصحاب، وجود ندارد[1].

[١] ـ **توهم:** اگر استصحاب جواز تقلید میت ـ من حال حیاته الی بعد مماته ـ صحیح نیست[2] پس چگونه بعضی از احکام حال حیات، مانند طهارت، نجاست یا جواز نظر زوجهٔ او را استصحاب[3] می‌نمایند.

دفع توهم: موضوع استصحاب در احکام مذکور به نظر عرف، چیزی است که شامل حی و میت ـ هر دو ـ می‌شود و آن عبارت است از «الجسد الخاص» و لذا چنین هم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ مرحوم فیروزآبادی ﷺ بعد از توضیح کلام مصنف در رد استصحاب چنین فرموده‌اند: «و فیه ان الرأی لیس مما ینعدم عرفاً بموت ذی الرأی کیف و العرف قد یعملون بآراء بعض اهل الخبرة فی بعض الفنون و الصنایع ولو من بعد موته بسنین و لیس ذلک الا من جهة ان الرأی مما لا ینعدم عرفاً بموت صاحبه الا اذا تبدل الرأی الی رأی آخر جدید او اضمحل لمرض أو هرم و نحوهما ... الا ان الانصاف مع ذلک کله انه لا یمکن رفع الید عن الاجماعات المستفیضة المحکیة من الاصحاب رضوان الله علیهم المتقدمة تفصیلها جمیعاً بسبب الاستصحاب المذکور و علیه فالاحوط فی المسألة ان لم یکن الاقوی هو عدم تقلید المیت ابتداءً «و الله العالم». ر.ک: عنایة الاصول ٢٧٧/٨ ـ ٢٧٦.

٢ ـ لعدم بقاء موضوعه عرفاً و هو الرأی لکونه متقوماً بالحیاة بنظر العرف.

٣ ـ ... و المقصود من استصحاب طهارته ما اذا کان بدنه طاهراً من الخبث قبل الموت فشک فی اصابة قذارة به ـ غیر النجاسة الناشئة من الموت ـ فانه یصح استصحاب تلک الطهارة ان کان لها اثر شرعی کعدم وجوب تطهیر بعض المواضع قبل غسله بالاغسال الثلاثة. ر.ک: منتهی الدرایة ٥٩٧/٨.

و بالجملة[1] يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، و يكون حشره

گفته می‌شود: «هذا الذی کان طاهراً او نجساً فی السابق فکذلک الآن بالاستصحاب[2]» ـ به خلاف جواز تقلید که موضوعش رأی مجتهد است و بعد از حیات، آن رأی منتفی است در حالی که در جواز تقلید باید «رأی» باقی باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود.

قوله: «و لذا[3] لا يجوز التقليد فيما اذا تبدل الرأى او ارتفع لمرض او هرم اجماعاً».

---

١ - هذا الی قوله: «لا يقال» تقرير آخر لما افاده بقوله: «و لا يذهب عليک انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه ... الی قوله: اجماعاً» ر .ک: منتهی الدراية ٥٩٩/٨ .

٢ - فالحياة بالنسبة الی الموضوع ای الجسد الخاص تکون من الحالات المتبادلة و ان کان زوالها هو منشأ للشک فی البقاء من جهة احتمال دخلها فی ثبوت الحکم للموضوع و ليست الحياة هی من القيود المقومة للموضوع علی نحو لو زالت زال الموضوع عرفاً و قد عرفت فی محله انه قد يکون شیء واحد بالنسبة الی حکم فی نظر العرف من الحالات المتبادلة بحيث اذا زال لم يزل الموضوع و بالنسبة الی حکم آخر يکون هو من القيود المقومة له بحيث اذا زال زال الموضوع قطعاً و ذلک کعنوان النوم فی قولک اکرم هذا النائم و فی قولک لا تصح عند النائم ففی الاول يکون من الحالات المتبادلة و فی الثانی يکون من القيود المقومة فتأمل جيداً. ر .ک: عناية الاصول ٢٧٧/٦ .

٣ - ای: و لاجل لزوم بقاء الرأی و لابديته فی جواز التقليد قطعاً لا يجوز التقليد فی موارد تبدل الرأی و غرضه اقامة الشاهد علی اعتبار بقاء الرأی فی جواز التقليد و افتراق المقام بنظر العرف عن الاحکام المتعلقة بالجسد سواء کان مع الروح ام بدونه. و قد ذکر المصنف موردين قام الاجماع علی بطلان التقليد و حرمته فيهما مع ان المجتهد حی يرزق.

الاول: ما اذا تبدل رأيه کما اذا کان قائلاً بکفاية تسبيحة واحدة فی الرکعتين الاخيرتين ثم عدل الی اعتبار التثليث فانه لا يجوز للمقلد العمل بالرأی الاول لمجرد انه رأی استنبطه من الادلة بل عليه الرجوع الی الرأی الثانی و ان الرأی الاول قد انعدم و المدار فی التقليد هو الرأی الفعلی.

الثانی: ما اذا ارتفع فيه رأی المجتهد لمرض او هرم ملازم للنسيان و نحوه من عوارض ايام المشيب فانه لا يجوز للمقلد العمل بالرأی السابق بل عليه الاحتياط او العدول الی مجتهد آخر ... ر .ک: منتهی الدراية ٥٩٨/٨ .

في القيامة انما هو من باب اعادة المعدوم، و ان لم يكن كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه، و هو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده، و قد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، و حسبان أهله أنها غير باقية و انما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيداً [١].

لا يقال: نعم، الاعتقاد و الرأي و إن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته كافٍ في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال

---

[١] ـ خلاصه، این که عرفاً به سبب موت، رأی مجتهد، منتفی می‌شود و علتش منتفی شدن موضوع می‌باشد و چون در باب استصحاب، حاکم به بقاء موضوع، عرف است لذا در «ما نحن فیه» نمی‌توان جواز تقلید را استصحاب نمود زیرا رأی مجتهد که قائم به او بود[1]، آن مجتهد به سبب فوت، معدوم شده و رجوع او در قیامت از نظر عرف، اعادهٔ معدوم است گرچه حقیقتاً و از نظر عقل، «مجتهد» معدوم نشده بلکه صفات او متغیر گشته و موضوع رأی، نفس ناطقه[2] می‌باشد که باقی هست لکن گفتیم مناط در باب استصحاب، نظر عرف است نه عقل.

قوله: «فتأمل[3] جيداً».

---

١ ـ از نظر عرف.

٢ ـ مرحوم علامه قدس سره نفس ناطقه را در شرح تجرید، چنین تعریف نموده‌اند: «... فان الجوهر إما ان يكون مفارقاً فی ذاته و فعله للمادة و هو المسمىٰ بالعقل او مفارقاً فی ذاته لا فی فعله و هو النفس الناطقة فانها مفارقة للمادة فی ذاتها و جوهرها دون فعلها لاحتياجها الى الآلة فی التأثير».

ر.ک: شرح تجرید صفحه ١٥٠ و ١٠٠.

٣ ـ الظاهر ان الامر بالتأمل لاجل الامعان فی المسألة و عدم خلط الانظار العرفية الساذجة بانظار ←

في الرواية [١].

فانّه يقال: لا شبهة في أنه لابدّ في جوازه من بقاء الرأى و الاعتقاد، و لذا لو زال بجنون او تبدل و نحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير اليه آنفاً. هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي [٢].

---

[١] ـ **اشكال:** مستشكل می‌پذیرد که عرفاً به واسطهٔ موت، رأی مجتهد منتفی می‌شود لکن می‌گوید: در جواز تقلید، بقاء رأی، معتبر نیست بلکه وجود و حدوث همان رأی سابق ـ در حال حیات[1] ـ برای جواز تقلید بعد از موت کفایت می‌نماید[2] ـ کما[3] هو الحال فی الرواية.

[٢] ـ **جواب:** قیاس تقلید به نقل روایت «مع الفارق»[4] است.

در جواز تقلید، بقاء فعلی رأی مجتهد، لازم است و لذا اگر به سبب جنون، بیماری یا امثال آن، رأی مجتهدی زائل شود[5] قطعاً ـ بل اجماعاً کما تقدم من المصنف فی المتن ـ تقلید از او صحیح نیست.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

← اهل المعقول حتی لو کانت ملتئمة مع الخطابات الشرعية، فلا يقصد من الامر بالتأمل القدح فی اعتراضه علی الاستدلال بالاستصحاب. ر. ک: منتهی الدراية ٦٠١/٨.

١ - و قبل از زوال.

٢ - ... يعنی: ان حدوث الرأی فی حال الحياة علة محدِثه و مبقية لجواز تقليده بعد موته بلاحاجة الی وجود الرأی الفعلی حتی نحتاج فی اثباته الی الاستصحاب. ر. ک: منتهی الدراية ٦٠١/٨.

٣ - همان طور که در «صحة الرواية و جوازها» حیات راوی، شرط نیست، وقتی راوی، خبری را با شرائطش نقل کرد، در مقام عمل به آن روایت، بقاء راوی، معتبر نمی‌باشد.

٤ - ... توضيحه ان رواية الاحاديث لا تتوقف الا علی الحياة آناًما بخلاف جواز التقليد لكون الرأی و الاعتقاد جهة تقييدية لجواز رجوع العامی الی المجتهد و من المعلوم ان كل حكم تابع لموضوعه وجوداً و عدماً و الا لم يكن موضوعاً، و هذا خلف ... ر. ک: منتهی الدراية ٦٠٢/٨.

٥ - یا این که تبدل رأی پیدا کند.

و أما الاستمراري[1]، فربما يقال بأنه قضية استصحاب الاحكام التى قلده فيها، فان رأيه و ان كان مناطاً لعروضها و حدوثها، الا أنه عرفاً من اسباب العروض لا من

تذکر: مرحوم فیروزآبادی ﷺ بعد از بیان پاسخ مصنف، نسبت به اشکال مذکور، چنین فرموده‌اند:

اقول: لو سلم انعدام الرأی بانعدام موضوعه ای المجتهد فیکفی فی جواز التقلید تحقق الرأی فی السابق کما افاد المستشکل و ذلک لاستصحاب جواز العمل به من حال حدوثه الی بعد زواله.

«و اما الاجماع» علی عدم جواز التقلید فیما اذا زال الرأی بجنون او مرض او هرم او تبدل رأی الی رأی آخر فهو مما لا دلالة له علی عدم جواز التقلید فیما اذا زال بموت المجتهد کما لا یخفی[2].

قوله: هذا بالنسبة الی التقلید الابتدائی.

آنچه را تاکنون بیان کردیم، نسبت به تقلید ابتدائی از میت بود که گفتیم دلیلی بر جواز آن وجود ندارد ـ لا من الاستصحاب و لا من باب قیاسه بالروایة.

---

١ ـ ثم انک قد عرفت ایضاً عند الاستدلال علی جواز تقلید المیت بالاستصحاب ان الاستصحاب فی المسألة تقریره من وجوه ثلاثة و ان التقریر الثانی و الثالث ای استصحاب حکم المستفتی و استصحاب حکم المفتی هما ینفعان للتقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعاً و ان التقریر الاول ای استصحاب حکم المستفتی فیه هو مما ینفع للتقلید الاستمراری فقط دون الابتدائی. (و قد اشرنا ان المصنف) قد اذخره لهذا التفصیل فهذا هو موضع الاستدلال به و التکلم حوله (فنقول): ان حاصله کما تقدم قبلاً هو استصحاب الاحکام التی قلد فیها المجتهد کوجوب الاستعاذة او حرمة العصیر او نجاسة الخمر الی غیر ذلک. (و قد علله المصنف) مع ما یری من انعدام الرأی بانعدام ذی الرأی بما حاصله ان رأی المجتهد و ان کان دخیلاً فی حدوث الاحکام الا انه عرفاً هو من اسباب عروض الحکم و حدوثه و لیس هو من مقومات الموضوع کی یختل الاستصحاب لاجل انعدامه. ر.ک: عنایة الاصول ٦/٢٨٠.

٢ ـ ر.ک: عنایة الاصول ٦/٢٧٨.

مقومات الموضوع و المعروض [١].

ولكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فان جواز التقليد ان كان بحكم العقل و قضية الفطرة كما عرفت فواضح، فانه لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف و العذر فيما أخطأ، و هو واضح. و ان كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعاً ليست الا ذلك، لا انشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقاً، إلا على

بقاء بر تقلید میت

[١] ـ سؤال: در «ما نحن فیه» مقصود از استمرار تقلید چیست؟

جواب: منظور از استمرار تقلید، همان بقاء بر تقلید میت است. فرض کنید فردی از فلان مجتهد تقلید می‌نموده اما اکنون آن مجتهد، فوت نموده که در این صورت باید بحث نمائیم که آیا بقاء بر تقلید آن میت، جائز است یا نه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

برای جواز بقاء بر تقلید میت[1] به این نحو به «استصحاب احکام» تمسک نموده‌اند: «احکامی ـ مانند وجوب صلات جمعه، نجاست خمر و حرمت عصیر ـ به واسطهٔ رأی آن مجتهد برای مقلد، ثابت شده بود، اکنون که او فوت نموده، بقاء همان احکام[2] را استصحاب می‌نمائیم و شکی نیست که رأی مجتهد، علت حدوث آن احکام بوده است اما در موضوع آن‌ها مأخوذ نیست پس بعد از زوال رأی هم، همان احکام به مقتضای استصحاب، حجت می‌باشند»[3].

---

١ - یعنی: تقلید استمراری نه ابتدائی.

٢ - یعنی: همان احکام مشکوک البقاء.

٣ - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حوئینی با اندکی تغییر ٢/٣٦٠.

ما تكلفنا[1] في بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع[2]، و لا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق [١].

---

[١] ـ مصنف ﷺ به سه طریق تمسک به استصحاب را رد نموده‌اند:

الف: مصنف ابتداءً استصحاب را طبق مبنای خود به این نحو رد کرده‌اند: مقلد، نسبت به حکم شرعی، یقین سابق ندارد تا این که به وسیلهٔ استصحاب، آن «حکم» را ابقا نماید زیرا: اگر دلیل جواز تقلید، عقل و حکم فطری[3] آن باشد، بدیهی است که مقتضای حکم عقل، حجیت قول مجتهد برای مقلد می‌باشد و معنای حجیت، این است که: در صورت اصابهٔ به واقع، منجّز واقع است و در صورت عدم اصابه، معذِّر است پس بنابر مبنای مذکور، مقلد در تقلید سابقش نسبت به «حجت» یقین دارد ـ نسبت حکم شرعی یقین ندارد.

اگر دلیل جواز تقلید «نقلیات» ـ مانند: آیات و روایات ـ باشد بنابر تحقیق مصنف، مفاد و مدلول آن‌ها حجیت قول مجتهد است و معنای حجیت، همان بود که اکنون بیان کردیم یعنی: فقط منجزیت و معذریت دارد نه این که مفاد آن‌ها جعل حکم ظاهری باشد.

---

١ - قد تكلف المصنف تكلفاً شديداً فی التنبيه الثانی من تنبيهات الاستصحاب لتصحيح استصحاب الاحكام التی قامت عليها الطرق و الامارات بناءً على كون المجعول فيها مجرد المنجزية عند الاصابة و العذرية عند الخطاء دون الاحكام الظاهرية. (وكان حاصل التكلف) على ما تقدم لک شرحه هو كفاية الثبوت التقديری فی صحة الاستصحاب من دون حاجة الى احراز الثبوت فی السابق بالقطع و اليقين فتستصحب الاحكام الواقعية على تقدير ثبوتها واقعاً فتكون نتيجة الاستصحاب هی مجرد الملازمة بين الثبوت و البقاء فاذا قامت الحجة على الثبوت كانت حجة على البقاء ايضاً للملازمة التعبدية بينهما بوسيلة الاستصحاب (و قد اجبنا نحن) هناک ... ر .ک: عناية الاصول ٢٨٢/٦ .

٢ - ر .ک: تنبيه دوّم بحث استصحاب و نيز: ر .ک: ايضاح الكفاية ٣٥٧/٥ .

٣ - يعنی: رجوع جاهل به عالم که مفصلاً دربارهٔ آن بحث کرده‌ایم.

و اما بناءً[١] على ما هو المعروف بينهم، من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت اليه من الاحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعاً في الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الأحكام و إن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفاً، لأجل كون الرأى عند أهل العرف من اسباب العروض لا من مقومات المعروض، الا أن الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف، فإنه من المحتمل ـ لولا المقطوع ـ أن الاحكام التقليدية عندهم ايضاً ليست احكاماً لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأى و نحوه، بل انما كانت احكاماً لها بحسب رأيه،

قوله: و لا دليل[٢] على حجية رأيه السابق فى اللاحق[٣].

---

١ – ... و اما بناءً على ما هو المعروف من ان المجعول فى الامارات المعتبرة هو احكام شرعية ظاهرية على طبق مؤدياتها فلاستصحاب تلك الاحكام و ان كان مجال واسع الا انه مع ذلك لا يخلو عن اشكال اذ من المحتمل لولا المقطوع ان يكون رأى المجتهد هو من القيود المقومة للموضوع بحيث اذا تبدل الرأى عدّ ذلك من انتفاء موضوعه لا من ارتفاع الحكم عن موضوعه و من المعلوم ان مجرد احتمال ذلك مما يكفى فى عدم جريان الاستصحاب لما تحقق فى محله من اعتبار بقاء الموضوع على حاله. ر. ك: عنايه الاصول ٢٨١/٦.

٢ – دفع لما قد يقال من ان استصحاب الاحكام التى قلد فيها المجتهد هب انه مما لم يتم ولكن نفس الحجية التى كانت هى لرأى المجتهد فى السابق فى حال حياته تستصحب هى من تلك الحال الى بعد مماته (فيقول) انه لا دليل على حجية رأيه السابق فى اللاحق.

(و الظاهر) ان نظره فى المنع هو الى ما تقدم منه غير مرة من انه لابد فى جواز التقليد من بقاء الرأى فعلاً فاذا تبدل او ارتفع لمرض او هرم او جنون لم يجز التقليد اجماعاً (و فيه) ... ر. ك: عناية الاصول ٢٨٣/٦.

٣ – لانه انما كان حجة بعد كونه موجوداً و بعد الموت قد عدم الرأى عرفاً فلا استصحاب كما علمت آنفاً و لا دليل آخر على حجية رأيه السابق فى اللاحق الذى قد عدم قطعاً عرفاً. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٦٦/٢.

بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، و مجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها، لاعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمل جيداً [١].

هذا كله مع امكان[1] دعوى انه اذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى، بسبب الهرم أو المرض اجماعاً، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمّل [٢].

---

[١] ـ ب: پاسخ مصنف در رد استصحاب، طبق نظر مشهور: [بنا بر مشهور، معنای حجیت قول مجتهد، جعل احکام است پس لابد آن مقلد، نسبت به حکم شرعی ظاهری، دارای یقین سابق هست و رأی مجتهد عرفاً موضوع آن حکم نیست بلکه رأی او سبب حدوث آن حکم است بنابراین برای جریان استصحاب، نسبت به احکامی که مقلد از آن مجتهد تقلید نموده، مجالی هست اما انصاف، این است که: آن احکامی که به واسطهٔ رأی مجتهد، حادث شده، موضوعش «واقع» نیست بلکه ظن و رأی مجتهد در آن مدخلیت دارد و لذا به آن، حکم ظاهری می‌گویند و اگر ظن و اعتقاد او مدخلیت نداشت حکم ظاهری نبود بلکه حکمی برای موضوع، در قبال واقع بود پس لابد ظن مجتهد مدخلیت دارد و لا اقل محتمل است که آیا موضوع آن حکم، نفس واقع است و ظن مجتهد در آن مدخلیت ندارد یا این که از نظر عرف و ادله، رأی و اعتقاد مجتهد، مدخلیت دارد و بدیهی است که با وجود شک، نسبت به موضوع نمی‌توان احکام را استصحاب نمود.][2]

[١] ـ ج: ممکن است گفته شود، چون بقاء بر تقلید در صورت زوال رأی مجتهد ـ به سبب بیماری یا پیری ـ اجماعاً جائز نیست پس در صورت زوال رأی به سبب موت به

---

١ - بل لا يمكن دعوى ذلك قطعاً و ذلك لما اشير آنفاً و سابقاً من ان الاجماع على عدم جواز البقاء على التقليد انما هو اذا زال الرأى لهرم او مرض او جنون او تبدل الى رأى آخر فلا يقاس عليه ما اذا زال الرأى بموت المجتهد و انعدامه فان الاولوية غير قطعية و الظنية مما لا تجدى و لعله لذلك امر اخيراً بالتأمل فتأمل جيداً. ر .ک: عناية الاصول ٢٨٣/٦ .

٢ - ر .ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى با اندكى تغيير در بعضى از كلمات ٣٦١/٢ .

و منها[1]: اطلاق الآیات[2] الدالة علی التقلید. و فیه ـ مضافاً الی ما اشرنا الیه من عدم دلالتها علیه ـ منع اطلاقها علی تقدیر دلالتها، و انما هو مسوق لبیان اصل تشریعه کما لا یخفی [١].

طریق اولیٰ «بقاء» جائز نمی‌باشد.

[١] ـ **٢: اطلاق ادلهٔ لفظیه:** یکی دیگر از ادله، اطلاق آیاتی مانند آیهٔ نَفْر[3]، سؤال[4] و کتمان[5] می‌باشد.

مصنف ﷺ از دو جهت در استدلال به آیات مناقشه نموده‌اند:

الف: اصلاً آیات، دال بر جواز تقلید نیست و قبلاً در بیان ادلهٔ جواز تقلید گفتیم: «آیهٔ نفر و آیهٔ سؤال، دال بر جواز اخذ قول مجتهد، تعبداً و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن ارجاع به ملاحظهٔ تحصیل علم باشد یعنی: بر کسانی که نَفْر نموده‌اند، واجب است، انذار نمایند، واجبات و محرمات را بیان کنند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید

---

١ - الف: عطف علی قوله المتقدم (منها استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته ... الخ) ای: و من الوجوه الضعیفة التی استدل بها المجوز لتقلیدالمیت ابتداءً اطلاق الآیات ... ر. ک: عنایةالاصول ٢٨٤/٦.

ب: معطوف علی قوله: «منها: استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته» و ظاهر العطف یقتضی کون هذا الوجه من الوجوه الضعیفة المستدل بها علی التفصیل بین تقلید المیت ابتداءً و استدامةً مع ان التمسک بالاطلاقات دلیل القول بجواز تقلید المیت مطلقاً ولو ابتداءً ... ر. ک: منتهی الدرایة ٦١٤/٨.

٢ - هو دلیل ثانٍ للقول بالجواز المطلق. «م». ر. ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ٤٤٥/٢.

[٣ - و تقریب الاستدلال هو: ان آیة النفر تدل ـ باطلاقها ـ علی وجوب الحذر بانذار المنذِر سواء بقی حیاً الی زمان عمل المنذَر ام لا.

٤ - ... و اما آیة السؤال فتدل علی صدق السؤال علی مراجعة کتب الاموات و کذا تدل ایضاً علی وجوب القبول اذا سأل و مات المسؤول بعد الجواب لئلا یلغو وجوب السؤال.

٥ - ... و اما آیة الکتمان فتدل ایضاً علی وجوب الاظهار و حرمة الکتمان و هو یلازم وجوب القبول سواء بقی من اظهر الحق حیاً أم مات ...]. ر. ک: منتهی الدرایة ٦١٤/٨.

و منه انقدح حال اطلاق ما دلّ من الروایات علی التقلید، مع امکان دعوی الانسباق الی حال الحیاة فیها [۱].

و نتیجتاً برای شنونده، علم، حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه این که تعبداً قول او را بپذیرد و تقلید نماید»[۱].

ب: بر فرض تسلیم دلالت، آیات مذکور از جهت حیات و ممات مفتی اصلاً اطلاق ندارد تا این که بتوان برای جواز تقلید میت به آن‌ها تمسک نمود زیرا آیات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید است و از جهت محل بحث، مهمل می‌باشد و بدیهی است که استفادهٔ اطلاق از یک دلیل، منوط بر این است که متکلم از آن جهت، در مقام بیان باشد.

[۱] ـ یکی دیگر از ادلهٔ لفظیه، اطلاق اخبار می‌باشد که متن آن‌ها را قبلاً[۲] به نحو مشروح بیان کردیم.

مصنف ﷺ: از آنچه در مورد آیات بیان کردیم[۳]، وضع اطلاق اخبار دال بر جواز تقلید هم برای شما مشخص شد زیرا اخبار هم ـ مانند آیات ـ از جهت بحث فعلی، مهمل می‌باشد و در مقام بیان شرائط و اموری که در تقلید مدخلیت دارد، نیست تا بتوان به اطلاق آن‌ها تمسک نمود.

قوله: «مع امکان دعوی الانسباق[۴] الی حال الحیاة فیها».

«به علاوه» بین آیات و اخبار از این جهت افتراق وجود دارد که: بعضی از اخبار، انصراف و انسباق به «آحیا» دارد و شامل اموات نمی‌شود مانند: «**... و اما الحوادث الواقعة**

---

۱ ـ اشکالات دیگری هم در استدلال به آیات بیان کردیم و نیز ر.ک: صفحهٔ ۳۹۲.

۲ ـ ر.ک: صفحهٔ ۳۹٤ و ۳۹۳.

۳ ـ یعنی: گفتیم آن‌ها در مقام بیان اصل تشریع تقلید است.

٤ ـ لا وجه لدعوی الانسباق الی حال الحیاة فی روایات التقلید اصلاً فان الانسباق لو سلم اصله فهو بدوی یزول بالتأمل و لیس هو بمقدار الدلالة و الظهور علی نحو صح الاستناد الیه و الاعتماد علیه. ر.ک: عنایة الاصول ۲۸۵/٦.

و منها[1]: دعوى انّه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد، و قضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلاً، كما لا يخفى [١].

فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا...»، «فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه ... فللعوام ان يقلدوه» يا «فاصمدوا فى دينكما على كل مسن فى حبنا ...»[2].

[١] ـ ٣: دليل انسداد: بنابر آنچه در شروح كفايه آمده، تمسک به دليل انسداد، مربوط به محقق قمی ﷺ می‌باشد لذا اصل كلام ايشان را نقل می‌نمائيم.

«... فالحق ان يقال: نحن مكلّفون فى امثال زماننا، و سبيل العلم بالاحكام منسدّ و التكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعى فاذا تعين المظنون فهو، و ان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ... و الحاصل: انه ـ اى العامى ـ مكلف بما ظهر عنده و ترجّح فى نظره ان قوله هو حكم الله فى نفس الامر إما بالخصوص و إما بكونه احد الامور المظنون كون واحد منها حكم الله فى نفس الامر. و الحياة بمجردها لا يوجب الظن له بكونه حكم الله فى نفس الامر هو ما قاله الحى. و كذلک الأعلمية اذا لم ينحصر الامر فى الاعلم كما اشرنا سابقاً. فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلک فى الحى و قد يحصل فى الميت»[3].

نتيجه: مقتضای كلام محقق قمی ﷺ اين است كه: اخذ آنچه اقرب به واقع می‌باشد، متعين است خواه قول حی باشد يا قول ميت.

---

١ - الف: اى و من الوجوه الضعيفة التى استدل بها المجوز لتقليد الميت ابتداءً دعوى انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد ... ر.ک: عناية الاصول ٢٨٦/٦.

ب: يعنى: و من الوجوه الضعيفة ـ المستدل بها على جواز تقليد الميت مطلقاً ابتداءً و استمراراً ـ دليل الانسداد ... ر.ک: منتهى الدراية ٦١٧/٨.

٢ - الف: ر.ک: عناية الاصول ٢٨٥/٦.

ب: فانها نظير قوله: «احترم الفقيه العادل او تواضع له» فهل يحتمل احد ان يراد بالفقيه مطلق الفقيه سواء كان حياً او ميتاً؟ ر.ک: منتهى الدراية ٦١٦/٨.

٣ - ر.ک: قوانين الاصول جلد ٢ ـ الباب السابع ـ صفحهٔ ٢٦١.

و فیه انه لا یکاد تصل النوبة الیه[1]، لما عرفت من دلیل العقل و النقل علیه [فیه]. [۱].

و منها[2]: دعوی السیرة علی البقاء، فان المعلوم من اصحاب الائمة علیهم‌السلام عدم

---

[۱] ـ رد دلیل انسداد: [دلیل جواز تقلید ـ چه بدواً و چه استمراراً ـ دلیل انسداد نیست بلکه عقل فطری انسان «حاکم» به رجوع جاهل به عالم می‌باشد و همچنین اخبار، دال بر جواز تقلید هستند نه دلیل انسداد][3] **ـ کما ان مقتضی اصالة التعیین تعین الرجوع الی الحی فهذا الوجه ساقط.**

---

۱ ـ ای: الی دلیل الانسداد لان من مقدماته انسداد باب العلم و العلمی، و المفروض انفتاح باب التقلید ـ ای حجیة الفتوی ـ علی العامی فلا موضوع لدلیل الانسداد حتی یقال: باشتراک المیت للحی فی افادة فتواه للظن بالواقع و کون الحجة علی المقلد هو هذا الظن من ایهما حصل. ر. ک: منتهی‌الدرایة ۶۱۷/۸.

۲ ـ هاهنا قد خلط المصنف بین وجوه تقلید المیت ابتداءً و بین وجوه تقلید المیت استمراراً فانه الی هنا کان یقصد بقوله: «و منها»، «و منها» ای من الوجوه التی استدل بها لجواز تقلید المیت ابتداءً و هاهنا یقصد بقوله: «و منها دعوی السیرة علی البقاء ... الخ» ای من الوجوه التی استدل بها لجواز تقلید المیت استمراراً.

وکیف کان هذا هو الوجه الثالث من وجوه جواز البقاء علی تقلید المیت و قد تقدم الوجه الاول و هو الاستصحاب و سیأتی الوجه الثانی و الرابع فی ذیل التعلیق علی قوله «و منها غیر ذلک مما لا یلیق بان یسطر او یذکر ... الخ» فانتظر.

ثم ان تفصیل هذا الوجه الثالث انه (قال فی التقریرات ما لفظه) الثالث دعوی استقرار السیرة علی البقاء علی تقلید المیت و یظهر ذلک بملاحظة احوال اصحاب الائمة فان من المعلوم عدم التزامهم مع وفور قدسهم بالرجوع عما اخذوه تقلیداً عمن له الافتاء بعد عروض موت المفتی ولو کان ذلک لکان بواسطة عموم البلوی منقولاً معلوماً و مثله یعطی برضا الامام علیه‌السلام و تقریره الشیعة علی البقاء (انتهی) و قد اجاب المصنف عن هذا الوجه ... ر. ک: عنایة الاصول ۲۸۷/۶.

۳ ـ ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالکریم خوئینی ۳۶۲/۲.

رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي [١].

و فيه[1] منع السيرة فيما هو محل الكلام، و أصحابهم عليهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالباً إنّما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلاً، و هو ليس بتقليد كما لا يخفى، و لم يعلم الى الآن حال من تعبّد بقول غيره و رأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

و منها غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر او يذكر [٢].

---

[١] ـ ٤: **سيرهٔ متشرعه:** «ادعای سیره بر جواز بقاء تقلید بر میت شده، یعنی: اصحاب ائمه علیهم السلام آنچه را از رُوات اخذ نموده بودند، به سبب موت آن روات از آن رأی رجوع نمی‌کردند و بر همان تقلید بوده‌اند»[2].

[٢] ـ **رد سیرهٔ متشرعه:** «عمل اصحاب به روایاتی که از امام علیه السلام برای آن‌ها نقل می‌کردند ـ مانند زراره و امثال او ـ به بحث فعلی ما ارتباط ندارد زیرا اصحاب ائمه علیهم السلام اهل لسان بودند و رجوعشان به زراره و امثال او در نفس نقل روایت بوده و بعد از دریافت خبر، خودشان در روایت، تأمل، بررسی و به ظاهر آن عمل می‌نمودند و بدیهی است که عمل به ظاهر روایت، ارتباطی به مسألهٔ تقلید ندارد ...»[3].

---

١ - ... (و قد اجاب المصنف) عن هذا الوجه بما حاصله ان الشيعة فى عصر الائمة عليهم السلام كانوا يأخذون الاحكام غالباً ممن ينقلها من الامام عليه السلام بلا واسطة او مع الواسطة من دون دخل لرأى الناقل و اجتهاده فيها كما هو الحال فعلا فى اخذ العوام احكامهم الشرعية من نقلة الفتاوى (و من المعلوم) ان ذلک ليس بتقليد كى اذا لم يرجعوا عما اخذوه من الاحكام بعد موت الناقل كان ذلک بقاء منهم على تقليد الميت و كان حجة لنا بملاحظة تقرير الامام عليه السلام له و عدم ردعه عنه (نعم) انا لا ننكر انه كان قد يتفق نادراً اخذهم الاحكام الشرعية من تلامذة الامام عليه السلام ممن له الاجتهاد و الافتاء كأبان بن تغلب و زرارة بن اعين و محمد بن مسلم و نظرائهم مع دخل رأى الناقل فيها ولكننا لا نعلم استقرار السيرة فى مثل هذه الموارد على البقاء بعد موت الناقل كى نستند اليها و نعتمد عليها. ر. ک: عناية الاصول ٢٨٨/٦.

٢ - ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى ٣٦٢/٢.

٣ - ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالكريم خوئينى ٣٦٢/٢.

. . . . . .

قوله: «و منها[1]: غير ذلك مما لا يليق ان يسطر او يذكر» من ان انبياء بنى اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فكذلك علمائنا لعموم المنزلة فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى المرسل: **«علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل»**.

و من ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن.

و من خبر احمد بن ابى خلف قال **«كنت مريضاً فدخل علىّ ابو جعفر عليه السلام يعودنى فى مرضى فاذا عند رأسى كتاب يوم و ليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى آخره و جعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس [رحم الله يونس]»**[2]. قال: صاحب الوافية و الظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته ثم قال ايضاً روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفرى قال:

---

١ - (يحتمل) ان يكون ذلك عوداً الى وجوه تقليد الميت ابتداءً (و يحتمل) ان يكون ذلك ملحقاً بقوله المتقدم و منها دعوى السيرة على البقاء ... الخ (و على كل حال) ان كان المراد هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتداءً فالباقى من تلك الوجوه كثير جداً فان احتجاجات المجوزين على ما اشير لک غير مرة كثيرة لا تحصى و قد اقتصر التقريرات على ذكر اقواها و هو امور «العقل» و له تقرير من وجوه عديدة (و من جملتها) ما تقدم من المحقق القمى و اشار اليه المصنف بقوله و منها انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد ... الخ (و من جملتها) الاستصحاب و له تقرير من وجوه عديدة ايضاً قد اشار المصنف الى وجهين منها: (احدهما): للتقليد الابتدائى (و الآخر) للاستمرارى.

(و الكتاب) و هى آية النفر و آية السؤال و آية الكتمان و آية النبأ و قد اشار اليها المصنف بقوله و منها اطلاق الآيات الدالة على التقليد ... الخ.

(و السنة) و قد اشار اليها المصنف بقوله و منه انقدح حال اطلاق ما دل الروايات على التقليد.

(و الاجماع) و لم يشر اليه المصنف اصلاً (هذا كله) اذا كان المراد من قوله و منها غير ذلک هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتداءً (و اما اذا كان) المراد منه هو العود الى وجوه تقليد الميت استمراراً فالباقى من تلک الوجوه هو امران: ... ر .ک: عناية الاصول ٢٨٩/٢ .

٢ - ر .ک: وسائل الشيعة ج ١٨، باب ٨ از ابواب صفات قاضى، حديث ٧٤ .

. . . . . .

«ادخلت كتاب يوم و ليلة الذى الّفه يونس بن عبدالرحمن على ابى الحسن العسكرى عليه السلام فنظر فيه و تصفّحه كله ثم قال: هذا دينى و دين آبائى [كله] و هو الحق كله»[1] فلو لم يجز تقليد الميت لا يصح العمل عليه قبل عرضه عليه ثم قال: و ايضاً ابن بابويه صرح بجواز العمل بما فى من لا يحضره الفقيه مع انه كثيراً ينقل فتاوى ابيه و هو صريح فى تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته و انكاره مكابرة انتهى.

و من ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان حياة المجتهد و موته مما لا يحتمل ان يكون مؤثراً فى ذلك. و من ان المجتهد اذا غاب جاز العمل بقوله فكذا اذا مات و الله اعلم بحقائق احكامه[2].

الحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و له جزيل الشكر على ما منحنى من التوفيق بذلك فأسأله ان يجعله خالصاً لوجهه الكريم انه خير مسؤول و هو حسبنا و نعم الوكيل. قد وقع الفراغ من تأليفه و تنظيمه بتاريخ ١٤١٩/١/٢٢ من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلاة و السلام و التحية

بقلم الفقير الى رحمة ربه الغنى

«محمد» ابن السيد «احمد»

الحسينى القمى

غفر الله لنا و لكم.

١٣٧٧/٢/٢٩

---

١ - ر. ك: وسائل الشيعة باب ٨ از ابواب صفات قاضى صفحة ٧١ حديث ٧٥.

٢ - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى اعلى الله مقامه الشريف ٣٦٧/٢.

الفهرس الموضوعى

الموضوع — الصفحة

التنبيه الحادى عشر: الشک فى التقدم و التأخر ۵

حكم الشک فى تقدم و تأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافة الى اجزاء الزمان ۵

حكم الشک فى تقدم و تأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافة الى حادث آخر ۱۰

مجهولي التاريخ ۱۰

بيان صور المسألة فى مجهولي التاريخ ۱۰

تعاقب الحالتين ۳۵

التنبيه الثانى عشر: استصحاب الامور الاعتقادية ۳۸

التفصيل بين الامور الاعتقادية ۳۸

عدم صحة تشبث الكتابى باستصحاب نبوة موسى عليه السلام ۴۹

التنبيه الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصص ۵۵

انقسامات العام و الخاص ۵۶

حكم كل من الاقسام فى المقام ۵۹

التنبيه الرابع عشر: فى جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف ۶۵

المراد بالشک فى الاستصحاب خلاف اليقين ۶۵

الدليل على كون الشک خلاف اليقين ۶۵

تتمة: فيه مقامان ۷۳

المقام الاوّل: تقوّم الاستصحاب بوحدة القضيتين ۷۴

المناط فی الاتحاد هو النظر العرفی..... ٧٧
المقام الثانی: تقدم الامارة علی الاستصحاب بالورود ٨٥
تقدیم الامارة علی الاستصحاب بالحکومة و النظر فیه..... ٩١
خاتمة: النسبة بین الاستصحاب و الاصول العملیة و التعارض بین الاستصحابین ٩٤
ورود الاستصحاب علی سائر الاصول..... ٩٤
فی تزاحم الاستصحابین..... ٩٧
تقدم الاصل السببي علی المسبّبي ٩٩
فی تعارض الاستصحابین ١٠٦
تذنیب: تقدم قاعدة الفراغ و التجاوز و أصالة الصحة علی استصحاباتها ١١٤
تقدم الاستصحاب علی القرعة..... ١١٧
المقصد الثامن في تعارض الادلة و الامارات ١٢٥
فصل معنی التعارض ١٢٥
موارد خروج الجمع الدلالی عن تعریف التعارض..... ١٣٠
المورد الاول: حکومة احد الدلیلین علی الاخر..... ١٣٠
المورد الثانی: التوفیق العرفی..... ١٣٥
فی وجه تقدم الامارات علی الاصول الشرعیة ١٣٩
المورد الثالث: حمل الظاهر علی النص او الاظهر ١٤٩
فصل أصالة التساقط ١٥٦
تعارض الخبرین موجب لسقوطهما علی القول بالطریقیة ١٥٦
امکان نفي الثالث بالخبرین المتعارضین ١٥٨
الکلام حول القضیة المشهورة و هی الجمع مهما امکن اولی من الطرح..... ١٧٠
فصل القاعدة الثانویة في باب تعارض الاخبار ١٧٥
بعض الوجوه التي استدل بها للترجیح ١٧٧
الاخبار العلاجیة..... ١٧٧
١ ـ اخبار التخییر ١٧٧

٢ ـ اخبار الوقوف ١٨١
٣ ـ اخبار الاحتياط ١٨١
٤ ـ اخبار الترجيح ١٨٢
مقبولة عمر بن حنظلة ١٨٤
مرفوعة زرارة ١٨٤
في الجواب عن خصوص المقبولة و المرفوعة من اخبار الترجيح ١٨٤
احتمال اختصاص الترجيح بالمقبولة او المرفوعة بمورد الحكومة ١٨٤
عدم تقييد اطلاقات التخيير ١٩٠
في الجواب عن بقية اخبار الترجيح ١٩٥
في بقية الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح ٢٠٠
دعوى الاجماع و الرد عليه ٢٠٠
قبح ترجيح المرجوح على الراجح و المناقشة فيه ٢٠١
لا اشكال في الافتاء بما اختاره المجتهد في عمل نفسه ٢٠٦
عدم جواز الافتاء بالتخيير الا في المسألة الاصولية ٢٠٨
التخيير بين الخبرين بدوي او استمراري ٢٠٩
فصل التعدي عن المرجحات المنصوصة ٢١٣
وجوه القول بالتعدي ٢١٣
يجوز التعدي الى كل مزية بناءً على التعدي ٢٢٣
فصل اختصاص قواعد التعادل و الترجيح بغير موارد الجمع العرفي ٢٢٩
حجة المشهور و الجواب عنها ٢٢٩
فصل ذكر بعض المرجحات التي ذكروها لتقديم احد الظاهرين على الآخر ٢٤٠
منها: ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص
و الجواب عنه ٢٤١
منها: تقديم التخصيص على النسخ لغلبة التخصيص و المناقشة فيه ٢٤٦
تأخير المخصص عن العام ٢٥٠

فصل فى انقلاب النسبة ٢٥٤
فصل فى بيان المرجحات التى توجب ترجيح احد السندين فعلاً ٢٧٠
لا ترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي ٢٧٤
كلام الشيخ قدس سره في المقام ٢٧٨
المناقشة في كلام الشيخ قدس سره ٢٨٤
ايراد بعض تلامذة الشيخ عليه و الجواب عنه ٢٨٧
فصل المرجحات الخارجية و بيان اقسامها ٢٩٨
القسم الاول: ما لم يقم على اعتباره و لا على عدمه دليل ٢٩٨
القسم الثاني: ما قام دليل على عدم اعتباره ٣٠٦
القسم الثالث: ما قام دليل على اعتباره مع كونه معاضداً لمضمون الخبر ٣١٠
القسم الرابع: ما قام دليل على اعتباره مع عدم المعاضدة ٣١٨
الخاتمة الاجتهاد و التقليد ٣٢٣
فصل معنى الاجتهاد لغة و اصطلاحاً ٣٢٣
المقصود من تعريف الاجتهاد هو شرح الاسم ٣٢٥
لا وجه لامتناع الاخباري عن الاجتهاد بالمعنى الذي ذكره المصنف قدس سره ٣٢٩
فصل الاجتهاد المطلق و التجزي ٣٣١
امكان الاجتهاد المطلق ٣٣٣
جواز العمل بالاجتهاد المطلق لمن اتصف به و لغيره اذا كان المجتهد انفتاحياً ٣٣٤
عدم جواز تقليد الغير للمجتهد الانسدادي ٣٣٤
نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان انفتاحياً ٣٤٥
التجزي في الاجتهاد ٣٥١
حجية اجتهاد المتجزي لنفسه ٣٥٦
حكم رجوع الغير الى المتجزى و جواز حكومته ٣٥٧
فصل فى بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد ٣٦١

الحاجة الى العلوم العربية و التفسير و علم الاصول ٣٦١
اختلاف الاحتياج الى المسائل الاصولية بحسب اختلاف المسائل و الازمنة
و الاشخاص ٣٦٣
فصل التخطئة و التصويب ٣٦٥
الاتفاق على التخطئة في العقليات ٣٦٥
الاختلاف فى التخطئة و التصويب فى الشرعيات ٣٦٥
اقسام التصويب ٣٦٧
فصل فى اضمحلال الاجتهاد السابق ٣٧٣
القاعدة الاولية و الثانوية فى الاعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الاوّل ٣٧٤
الرد على تفصيل الفصول فى الاجتهاد السابق ٣٧٨
صحة العمل على طبق الاجتهاد الاول مطلقاً على القول بالسببية والموضوعية ٣٨٣
فصل فى التقليد ٣٨٥
معنى التقليد اصطلاحاً ٣٨٥
«بديهية» رجوع الجاهل الى العالم فى الجملة ٣٨٧
بُعد امكان تحصيل الاجماع فى هذه المسألة ٣٨٨
القدح فى كونه من ضروريات الدين و دعوى سيرة المتدينين ٣٨٩
عدم دلالة آيتي النفر و السؤال على جوازه ٣٩١
دلالة الاخبار على جواز التقليد بالمطابقة او الملازمة ٣٩٣
فصل تقليد الاعلم ٤٠٣
فصل في اشتراط حياة المفتى ٤١٨
ذكر التفاصيل في المقام ٤١٨
فى الاستدلال على جواز تقليد الميت ابتداءً بالاستصحاب و المناقشة فيه ٤٢٠
الاستدلال على جواز تقليد الميت بوجوه اخر و المناقشة فيها ٤٣٢

فهرست موضوعی

موضوع **صفحه**

مقدمه ۳

ادامهٔ تنبیهات استصحاب

تنبیه یازدهم: اصالت تأخر حادث ۵

تعاقب حالتین ۳۵

تنبیه دوازدهم: استصحاب امور اعتقادی ۳۹

امور اعتقادی بر دو قسم است ۴۰

عدم صحت تمسک کتابی به نبوت موسی علیه‌السلام ۵۰

تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص ۵۵

تنبیه چهاردهم: مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟ ۶۵

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس‌سره در محل بحث ۶۸

در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است ۷۴

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟ ۷۸

علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟ ۸۵

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟ ۹۳

خاتمه: آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟ ۹۵

تزاحم استصحابین ۹۷

اصل سببی و مسببی ۹۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تعارض استصحابین ۱۰۷
آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه جاری می‌شود؟ ۱۰۸
نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس‌سره در محل بحث ۱۰۹
تذنیب: بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود، چه نسبتی هست ۱۱۴
تقدم استصحاب بر قرعه ۱۱۸

مقصد هشتم
تعارض ادله و امارات
تعادل و تراجیح

«تعادل و تراجیح» یا «تعادل و ترجیح» ۱۲۶
معنای لغوی تعارض ۱۲۷
معنای اصطلاحی تعارض ۱۲۸
مواردی که تعارض، محقق نیست ۱۳۳
۱ ـ حاکم و محکوم ۱۳۳
۲ ـ توفیق عرفی ۱۳۵
وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹
نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس‌سره در محل بحث ۱۴۱
۳ ـ «حمل ظاهر بر اظهر»، «حمل ظاهر بر نص» ۱۵۰
مواردی که تعارض، محقق است ۱۵۴
فصل: مقتضای قاعدهٔ اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقیت چیست؟ ۱۵۶
نفی ثالث به وسیلهٔ متعارضین ۱۵۸
مقتضای قاعدهٔ اولی در خبرین متعارضین بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰
برای تمسک به یک روایت باید به سه مسأله، متعبد شد ۱۶۱
۱ ـ اصالت الظهور ۱۶۱

٢ ـ اصالت الجهت ١٦١
٣ ـ اصالت السند ١٦٢
آیا قاعدهٔ «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟ ١٧٠
فصل: مقتضای قاعدهٔ ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟ ١٧٥
اخبار علاجیه ١٧٧
١ ـ اخبار تخییر ١٧٨
٢ ـ اخبار توقف ١٨١
٣ ـ اخبار احتیاط ١٨١
۴ ـ اخبار ترجیح ١٨٢
الف: مقبولهٔ عمر بن حنظله ١٨٥
ب : مرفوعهٔ زراره ١٨۶
نقد و بررسی مقبولهٔ عمر بن حنظله و مرفوعهٔ زراره ١٨٧
نقد و بررسی سائر اخبار ترجیح ١٩٥
با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده ٢٠٠
١ ـ اجماع ٢٠٠
٢ ـ ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل ٢٠٢
آثار تخییر بین خبرین متعارضین ٢٠۶
آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری؟ ٢٠٩
فصل: آیا بنا بر وجوب ترجیح فقط به مرجحات منصوص اکتفا می‌شود یا نه؟ ٢١٣
فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟ ٢٢٩
فصل: مرجحات نوعیهٔ دلالیه ٢۴٠
١ ـ ترجیح عموم بر اطلاق ٢۴٢
٢ ـ دوران امر، بین تخصیص و نسخ ٢۴۶
تخصیص عمومات کتاب و سنت ٢۵٠
فصل: انقلاب نسبت ٢۵۴

فصل: رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱
آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟ ۲۷۴
نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۲۷۸
مختصری از زندگی نامهٔ وحید بهبهانی قدس سره ۲۷۸
نقد و بررسی کلام محقق رشتی در محل بحث ۲۸۷
شمه‌ای از زندگی نامهٔ حاج میرزا حبیب الله رشتی قدس سره ۲۸۷
فصل: مرجحات خارجیه ۲۹۹
۱ ـ مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم ۳۰۰
۲ ـ مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم ۳۰۷
۳ ـ مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است ۳۱۰
۴ ـ مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست ۳۱۸

اجتهاد و تقلید

خاتمه: اجتهاد و تقلید ۳۲۳
فصل: معنای لغوی اجتهاد ۳۲۳
معنای اصطلاحی اجتهاد ۳۲۴
فصل: اطلاق و تجزّی در اجتهاد ۳۳۱
احکام اجتهاد مطلق ۳۳۳
۱ ـ امکان وقوعی آن ۳۳۳
۲ ـ حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش ۳۳۵
۳ ـ حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی نسبت به مقلدین ۳۳۵
تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی ـ بنابر حکومت ـ چگونه است؟ ۳۳۶
تقلید از مجتهد انسدادی ـ بنا بر کشف ـ چگونه است؟ ۳۳۹
۴ ـ نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی ۳۴۵
احکام تجزّی در اجتهاد ۳۵۱

١ ـ امکان وقوعی تجزّی در اجتهاد ٣٥١
٢ ـ حجیت آراء مجتهد متجزّی برای عمل خودش ٣٥٦
٣ ـ تقلید از مجتهد متجزّی، چگونه است؟ ٣٥٧
٤ ـ نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزّی ٣٥٩
فصل: مبادی اجتهاد ٣٦١
برای اجتهاد و استنباط به چه علومی، نیاز است؟ ٣٦١
فصل: تخطئه و تصویب ٣٦٥
اقسام تصویب ٣٦٨
فصل: تبدل رأی مجتهد ٣٧٣
نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سره در محل بحث ٣٧٩
فصل: تقلید ٣٨٥
احکام تقلید ٣٨٥
معنای لغوی تقلید ٣٨٥
معنای اصطلاحی تقلید ٣٨٦
ادلهٔ جواز تقلید ٣٨٨
فصل: تقلید اعلم ٤٠٣
ادلهٔ وجوب تقلید اعلم ٤١٠
فصل: تقلید میت ٤١٨
ادلهٔ جواز تقلید میت ٤٢٠
بقاء بر تقلید میت ٤٢٨

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی