

مباحث

امارات و اصول

عملية

# جلد دوم



## مباحث امارات

بجاست چند مطلب من باب مقدمه قبل از ورود در بحث  
تذکر داده شود؛

### مقدمه اول: امارات جمع اماره و به معنای

نشانه و علامت در لغت بیان شده که بعضی جمع اماره را  
آم'ار نیز گفته اند و اما از حیث اصطلاح در اصول  
فقه مرادفاست با کلمه حجت که حجت را به «کل شی  
یثبت متعلقه و لایبلغ درجه القطع» تعریف نموده اند و  
بنابراین تعریف، امکان شمول مباحث اصول عملی نیز  
می باشد پس اماره اعم (اماره و اصول عملی) و اماره  
اخص (متباین با اصول عملی) باید مورد بررسی  
قرار گیرند.

### مقدمه دوم: تفاوت میان امارات و اصول عملی

که موجب افترا بحث در این دو بخش گردیده آنست که:  
امارات یا اماره شرعیه آن چیزی را گویند که در او  
جهت کشف و حکایت از واقع امر باشد و تفاوتی هم  
نمی کند که آن چیز از دیدگاه عالمان اصولی معتبر باشد

مانند خبر ثقه (که معتبر است فقط در احکام) و بینه  
(که هم در احکام و هم در موضوعات معتبر است) و چه  
آنکه معتبر نباشد مانند خبر فاسق یا خبر فرد  
مجهول الحال، لیکن اصول عملیه آنچیزی را گویند که در  
او جهت کشف و حکایت از واقع لحاظ نشده باشد بلکه  
فقط وظیفه جاهل را در زبان شك و تحیر بیان می‌دارد  
مانند اصالة البرائه (اصل برائت)، قاعدة طهارت و  
قاعده حل و از جمله اصول عملیه می‌توان آنچه را که  
ملاك کاشفیت از واقع در او باشد ولی جهت اعتبار آن  
حیث کاشفیت نباشد بلکه دلیل و معتضد شرعی داشته  
باشد مانند استصحاب وقاعده تجاوز و فراغ و غیر این  
قواعد را نام برد.

برخی تفاوت میان امارات و اصول عملیه را به  
تعبیر دیگر بیان داشته‌اند که: اگر در لسان و متن  
دلیل جهل و شك اخذ شده باشد اماره نام دارد و  
چنانچه خلاف آن باشد یعنی جهل و شك اخذ نشده باشد  
اصل عملی نامیده‌اند مانند: قاعدة طهارت.

### **مقدمه سوم: برخی از امارات معتبرند از سوی**

شرع و برخی از سوی عقل مانند بینه و خبر ثقه در اولی و قطع و ظن (بنابراینکه بگوئیم نتیجه مقدمات انسداد حکومت باشد نه کاشفیت) در دومی.

### **مقدمه چهارم: بحث از قطع در مباحث امارات**

چگونه بحثی است؟ آیا مربوط به مباحث اصول است یا کلام و یا حتی شناخت‌شناسی؟ تحقیق این است که بحث اصولی نمی‌تواند باشد چون مسئله اصولی (بنابر تعریف) آنست که نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی یک موضوع واقع شود تا بتوان از آن حکم شرعی استنباط نمود مانند حجیت ظواهر خبر واحد و مانند آن. در حالی که قطع به احکام از این قبیل نیست چون متعلق قطع حکم شرعی است بدون واسطه البته می‌توان گفت بحث از قطع شبهه به مسائل علم کلام است زیرا در علم کلام بحث از حسن و قبح، ثواب و عقاب به میان می‌آید و در این مبحث نیز اینگونه مباحث مطرح می‌گردند مانند لزوم و عدم لزوم عقاب فرد متجری یا ثواب و عدم ثواب فرد خطی.

**مقدمه پنجم: شیخ انصاری در کتاب معروف**

فوائد الاصول (رسائل) می‌فرمایند «ان المكلف اذا التفت

الي حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع

او الظن» در خصوص این کلام بعنوان پیش درآمد سخنانی

نقد گونه مطرح شده:

الف - قید «اذا التفت» در کلام شیخ می‌تواند توضیحی

باشد، شرایطی که مراد از مکلف فقط مکلف فعلی باشد

و می‌تواند قید احترازی باشد بشرطی که مراد

مکلف‌شانی باشد.

ب - مرحوم آخوند بنابر سخن فو و رفع این نقیصه

بجای سخن شیخ کلامی دیگر بدین مضمون دارند که «فاعلم

ان البالغ الذي وضع عليه القلم» و جهت اینگونه

تعبیر آخوند در کفایه نیز بر این اساس است که وی

مکلف ملتفت در کلام شیخ را مکلف فعلی منجر اخذ نموده

تا بتواند تمامی اقسام مکلف را دربرگیرد (شاک در

حکم واقعی که مرجعش برائت است نمی‌تواند مقسمش مکلف

فعلی باشد) پس مقسم را آخوند بالغ قرار داده تا

شامل هر سه قسم «قاطع، ظان و شك» گردد و با این قید غافل و امثال او را از تعریف خارج نموده، چون مقصود از بیان اقسام، تعیین وظیفه آنهاست باستناد عقل یا شرع یا هر دو در حالی که در شأن غافل تعیین وظیفه معنا ندارد، البته این سخن می‌تواند پاسخی داشته باشد بدین بیان که؛ مقصود از مکلف در کلام مرحوم شیخ «من وضع علیه قلم التکلیف» است نه خصوص مکلف فعلی و من تنجز علیه التکلیف، بنابراین می‌توان آن را مقسم اقسام قرارداد و بدیگر سخن مراد شیخ از مکلف همان مکلف شأنی است نه فعلی بنا بر یکی از دو احتمال بیان شده در قسمت اول.

**مقدمه ششم:** مرحوم شیخ انصاری در ابتدای کتاب

رسائل بحث را با عنوان «حکم شرعی» مطرح نموده در صورتی که مرحوم آخوند با عنوان «حکم فعلی» مبادرت به طرح بحث نموده.

مقصود مرحوم آخوند خراسانی از عنوان مذکور آن بوده است که احکام قطع (و جوب متابعت از قطع عقلاً



و منجزیت قطع به هنگام مطابقت با واقع و معذور بودن فاعل در زمانی که قطع با واقع مطابق نباشد) اختصاص به مواردی دارد که متعلق قطع حکم فعلی باشد نه اقتضائی ریاشائی و بنظر ایشان این حکم فعلی تفاوتی نمی‌کند بین آنکه حکم واقعی مشترک بین عالم و جاهل باشد و یا حکم ظاهری که مختص به زبان شک که آنهم بر طبق مؤدی اماره و یا اصل عملی که اختصاص به مرودی دارشته که مکلف در وظیفه اش مردد باشد. در هر حال احکام قطع بر حکم فعلی مترتب است واقعی باشد و یا ظاهری، تفاوتی هم نمی‌کند بین اینکه این حکم متعلق به مجتهد باشد یا مقلد مانند احکامی که اختصاص به زنان دارد و از ابتلاء معمول مجتهدین بدور است.

**مقدمه هفتم:** مرحوم شیخ انصاری اقسام مکلفین

را در هنگام توجه به حکم شرعی سه گانه می‌داند

«فاعلم ان المكلف ... اما ان يحصل له الشك فيه او

والقطع او الظن»، بدون اینکه حکم شرعی را مختص به حکم

فعلي بدانند و همچنین بدون تعمیم نسبت به حکم ظاهري، لیکن این عدم تخصیص و تفهیم موجب بروز اشکالی نخواهد شد. چون عدم تخصیص بواسطه وضوح حکم، فعلي است، یعنی مقصود مکلف رأساً تحصیل حکم فعلي است و عدم تعمیم وي بدین خاطر است که از ظهور کلام ایشان به همراه قرینه «حصول شك یا ظن و یا قطع» استفاده می‌شود که مقصود از حکم شرعي همان حکم واقعي است چون در حکم ظاهري شك و یا ظن راه ندارد. بیان این مطلب بدین صورت می‌باشد که اگر برای حکم ظاهري، اماره و یا اصلي وجود داشته باشد مؤدي آنها حکم قطعي خواهد بود و اگر وجود نداشته باشد عدم حکم قطعي است، اگرچه حکم واقعي مشکوک یا مظنون در این صورت داشته باشیم، البته اگر در حجیت اماره و اصل عملي تردید شود حکم ظاهري نیز مورد شك و یا ظن قرار می‌گیرد، همانند حکم واقعي و اما سخن مرحوم صاحب‌کفایه در تقسیم دوگانه بدین گفتار که «فالاولي ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا و علي الثاني اما ان يقوم علي طريق معتبر اولا» هیچ گونه منافاتی با

کلام مرحوم شیخ در تقسیم ثلاثی خود ندارد چون کلام  
آخوند ناظر به وظیفه فعلی مکلف است و سخن شیخ ناظر  
به موارد عمل به علم و اماره ظنی و یا اصل عملی  
است.

## مباحث قطع

مجموع سخنان مربوط به این قسمت در چند مطلب

ارائه می‌گردد:

**مطلب اول:** عمل به مقتضای قطع بدون شبهه، الزامی است، ولی آیا اطلاق لفظ حجت بر قطع ساری و جائز است؟ حجت در دو معنا بکار رفته:

1 - حجت منطقی که عبارت است از آن معلوم تصدیقی

که ما را به مجهول تصدیقی برساند؛ مانند: العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث. البته به یک معنا همان حد وسط را نیز حجت منطقی گفته اند یعنی متغیر.

2 - حجت اصولی، عبارت است از منجزیت تکلیف (در

صورت مطابقت با واقع) و معذریّت تکلیف (در صورت عدم مطابقت با واقع)

اینک پس از آشنائی اجمالی با دو اصطلاح رایج در

منطق و اصول فقه از لفظ حجت می‌توانیم بگوئیم اطلاق

حجت بر قطع بر هر دو مبنای اصطلاح فن منطوق صحیح نیست، زیرا تا آنجایی حجت منطقی پایدار خواهد بود که مستلزم کذب کبری قیاس نباشد و در قطع چون حد وسط ملازم با کذب کبری است نمی‌توان لفظ و اصطلاح حجت منطقی را بر آن منطبق نمود مانند: هذا مقطوع الوجوب و کل مقطوع الوجوب واجب شرعاً، فهذا واجب شرعاً.

و چون وجوب بر نفس اشیاء بماهی هی ثابت می‌باشد نه بر اشیاء بوصف مقطوع بودن پس کبری کاذب است قطعاً و

نیز مانند: **هذا مقطوع الخمریة و کل مقطوع الخمریة**

**حرام شرعاً فهذا حرام شرعاً**، یعنی در قسم کبری قیاس حکم حرمت بر خمر استوار است نه بر خمر به وصف قطعیت، پس ما قیاس منتج از صغری و کبری در اینجا نخواهیم داشت.

البته؛ اگر قطع به چیزی خود موضوع حکم شرعی

باشد بگونه‌ای که قطع به آن‌شی واسطه در ثبوت حکم

شود در این صورت می‌تواند حجت با اصطلاح منطقی بر او

اطلا شود مانند: «**إذا قطعت بخریة مائع فهو حرام**» و

قطع بيك شئي اگرواسطه در اثبات نباشد (كه البته  
اين صورت از قطع را به مقطع موضوعي تعبير مي‌نمائيم)  
اصولاً ملازمت با كذب كبري قياس هم نخواهد داشت.

و اما حجت به اصطلاح اصولي مي‌تواند وصف قطع  
واقع شود بدون هيچ‌گونه ترديدي.

**تبصره:** از فرصت استفاده نموده و در خصوص اطلاق حجت

(از هر دو نظر منطقي و اصولي) بر امارات ظني بيان

مي‌داريم كه بر اساس سخنان قبلي بر هر دو

اصطلاح منطقي و اصولي اطلاق حجت بر امارات ظني مي‌شود و

در هيچ كدام ملازم با كذب كبري نخواهد بود مانند:

«هذا ما قامت البينة علي وجوبه و كل ما قامت

البينة علي وجوبه فهو واجب ظاهراً فهذا واجب ظاهراً»

در اينجا قيام بينة حد وسط مي‌باشد كه موجب اثبات

اكبري را صغري شده.

**مطلب دوم:** حجت براي قطع ذاتي است و نيازي به جعل

جاعل (جعل ثانوي) ندارد و اما در قسم امارات ظني

حجت نياز به جعل جاعل دارد، بدین معنا كه تا

شارع مقدس اذن در عمل به امارات ندهد نمی‌توان به  
ظنیات عمل نمود. حال اگر حجیت برای قطع ذاتی نباشد  
لازم می‌آید اجتماع ضدین که اگر قطع مطابق یا واقع  
باشد اجتماع ضدین حقیقی است و اگر مطابق نباشد  
اجتماع ضدین بحسب اعتقاد قاطع خواهد بود که هر دو  
محال می‌باشد (این از حیث نفی) توضیح بیشتر آنکه غرض  
از جعل ایجاد محمولی برای موضوع است که یا محمول خود  
از ذاتیات یک شیء استمانند حجیت برای قطع و یا از  
لوازم ذاتی یک شیء که بدون جعل جاعل حاصل است و با  
جعل ثانی تحصیل حاصل پیش می‌آید (و این هم از نظر  
اثبات).

## تجزی و مباحث جانی آن

آنچه که در این قسمت در پی طرح آن می‌باشیم آن است که با عدم ترک چیزی که خیال یا قطع نمودیم حرام است و یا آن چیزی که گمان یا جزم نمودیم واجب است آیا مستحق عقاب خواهیم شد یا خیر؟

در این مبحث سه نظریه مطرح شده به ترتیب ذیل:

الف - قبح فعلی که نتیجه آن عقاب بر اساس فعل متجری به، این نظریه مقبول، معروف و مشهور اصولیان می‌باشد.

ب - قبح فاعلی که نتیجه آن سرزنش و مذمت فاعل خواهد بود نه عقاب شرعی این هم نظریه مرحوم شیخ انصاری است.

ج - قول به تفصیل: یعنی در جایی قبح فعلی موجب عقاب و در جایی قبح فاعلی بدون عقاب که این خود به اهمیت موضوع و با شرایط خاص متفاوت می‌شود.

**تحقیق:**



حق این است که در فعل متجری به وجوب و حرمتی  
و بالمآل معصیت و ثوابی وجود ندارد تا منجر به عقاب  
شود، البته عنوان متجری برای فرد قاطع ثابت  
می‌شود که با این عنوان فرد قاطع مورد تقبیح یا تحسین  
قرار می‌گیرد عقلاً چون این فرد دارای سود سریره و خبث  
باطن می‌باشد ولی بر نفس فعل چیزی مترتب نیست،  
بهمان گونه‌ای که مرحوم شیخ انصاری نیز در رسائل  
بیان فرموده‌اند؛ مذمت و تقبیح متوجه فاعل است نه  
فعل او.

## اقسام قطع

قطع داراي اقسامی است:

ي

↑ | | | | | | | |

1 – طريقي

مض قطع موضوعي طريقي

قطع قطع موضوعي فراگیر و تام العلة براي وجوب

و حرمت

ي

↑ | | | | | | | | | | | |

2 –

موضوعي قطع موضوعي مض

بعنوان

صفت ثابت

ي

↑ | | | | | | | |

قطع

موضوعي طريقي

ي

↑ | | | | | | | |

قطع موضوعي غير فراگير و جزء العلة براي

وجوب و حرمت

قطع

موضوعي محض

بعنوان

صفت ثابت

توضیح اقسام بشرح ذیل می‌باشد:

### الف - قطع طریقی محض:

قطعی است که در لسان دلیل موضوع حکم واقع نمی‌شود و فقط برای متعلق قطع طریق خواهد بود مانند قطع به اکثر تکالیف شرعی که قطع هیچ‌گونه دخالتی در ثبوت آنها ندارد ولی پر واضح است که چنانچه قطع به آن تکالیف حاصل آید آنها منجز و فعلی خواهند شد. و فرقی هم نمی‌کند در این قسم، قطع تعلق به موضوع خارجی حاصل شود مانند قطع به سیلان مانعی خاص یا خمریت او و غیر آن چه آنکه متعلق قطع حکم شرعی باشد چه تکلیفی و چه وضعی اولی مانند قطع بر وجوب نماز و دومی مانند قطع به طهارت لباس نمازگذار

ي

↑ | | | | | | | | | |

ي

↑ | | | | | | | | | |

يا متعلق به موضوع خارجي

است

قطع طريقي محض حکم شرعي

تکلیفی

يا متعلق به حکم شرعي

حکم شرعي وضعي

## ب - قطع موضوعي:

عبارت از آن قطعي است که در لسان دليل موضوع حکم باشد بدون دخالت آنچه که در واقع امر مي باشد مانند: «اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصد بدرهم» که در اين مثال قطع نسبت به وجوب صلاة جمعه طريقي و نسبت به صدقه معلق بوجوب نماز، موضوعي است.

از مثالهاي ديگر در اين باب مي توان مانعيت غضب براي نماز و پوشيدن پوست حيوانات حرام گوشت در نماز را نام برد چون مانعيت غضب و پوشيدن پوست مذکور معلق بر علم و قطع مکلف مي باشد «طهارت شرط ذکري است» که در صورت قطع بيکي از آن دو حکم به بطات نماز خواهيم نمود، اگرچه واقعاً آن مکان غصي و يا آن لباس

پوست حیوان حرام گوشت نباشد. این قسم از قطع نیز به دو قسم تقسیم شده است:

1 - قطع موضوعی فراگیر که فقط حیثیت قطع ملاک موضوع حکم است.

2 - قطع موضوعی غیرفراگیر که قطع جزئی از موضوع حکم می‌باشد.

### 1 - قطع موضوعی فراگیر:

اولین قسم قطع موضوع حکم است و فقط ملاک حکم قطع مکلف می‌باشد بدون دخالت واقع مانند: نماز در مکان مقطوع الغصیه که اگر واقعاً آن مکان مباح بوده نماز به بطلان خود باقی است چون شرط صحت نماز علم و قطع به اباحه مکان است.

### 2 - قطع موضوعی غیرفراگیر

که قطع جزء موضوع حکم می‌باشد، بدین صورت که هر يك از علم و معلوم دخیل در حکم باشند مانند مثالی که در اول بحث قطع موضوعی بیان شد. در آنجا علم بوجوب نماز جمعه يك جزء موضوع برای وجوب تصد است و جزء دیگر آن نفس وجوب نماز جمعه واقعاً و مثال دیگر آنکه: علم به مشهود به يك جزء موضوع برای شهادت است و جزء دیگرش واقع منکشف خواهد بود، البته بشرط اینکه پس از شهادت شاهد در پی ترتیب اثر باشیم، پس موضوع حکم در این دو مثال مطلق قطع

نمی‌باشد بلکه قطع بشرط اصابت و مطابقت با واقع موضوع حکم می‌باشد.

بنابر هر دو قسم؛ قطع بگونه صفت قائم به نفس قاطع مطرح می‌باشد و یا قائم به مقطوع به، که در این صورت قطع و علم همانند سائر صفات نفسانی (جود، سقاء، شجاعت و...) یا کاشف است و یا موضوع

### «جانشین شدن امارات ظنی بجای قطع»

**الف -** امارات ظنی مانند بینه، خبر ثقه، اجماع منقول و... در صورت اعتبار بواسطه ادله شرعیه می‌توانند جایگزین قطع طریقی محض شوند مطلقاً، یعنی آثار قطع بواسطه امارات نیز پدید می‌آید، پس همچنان که قطع موجب تنجز و تعذر تکلیف (با مطابقت یا عدم مطابقت با واقع) برای مکلف می‌شود همانگونه نیز امارات و طر ظنی موجب تنجز و تعذر تکلیف خواهند شد.

**ب -** اما جایگزینی امارات معتبر بجای قطع موضوعی بانواع آن مورد اختلاف است از جمله:

**1 -** مرحوم آخوند خراسانی (اعلی الله مقامه) می‌فرمایند:

امارات ظنی معتبر مطلقاً نمی‌توانند جانشین قطع موضوعی شوند چه مأخوذ در حکم «بما هو صفة قائمه للمكلف باشد و چه مأخوذ در حکم بما هو کاشف وطریق

**الي الواقع للمكلف»** زیرا مقتضای دلیل حجیت امارات ظنی فقط ترتیب آثار قطع است، پس بر امارات اثر مترتب نمی‌شود مگر همان آثاری که بر حیثیت‌طریقیّت امارات بار می‌شود در حالی که در قسم قطع موضوعی حیثیت یا موضوعی محض و یا مرکب از موضوعی و طریقی مطرح است، پس دلیل حجیت، از اثبات جواز جایگزینی امارات بجای قطع موضوعی بر وجه صفت قائم بنفس قاصر است. بطور مثال اگر علم بعنوان موضوع جواز شهادت اخذ شود (با توجه به اینکه علم صفتی است پایدار و ویژه خود فرد) همانگونه که از روایات نبوی استفاده می‌شود که می‌فرماید: **«هل تری الشمس، ألا مثلها فاشهد أودع»** دیگر نمی‌توان امارات را در باب شهادت جانشین قطع موضوعی نمود الا اینکه بدلیل ثانی به گسترش توان امارات مبادرت ورزیم مانند روایات وارده از جمله روایت خفص بن غیاث که دلالت بر جواز شهادت دارد ولو شاهد؛ استناد قاعده ید مبادرت به اظهار شهادت نماید.

**2-** ولی مرحوم شیخ انصاری معتقد بوده که امارات می‌توانند جایگزین قطع موضوعی طریقی شوند و در قسم قطع موضوعی محض هرگز نمی‌تواند جایگزین گردد مگر بدلیل دیگری که شارع معتبر دانسته باشد.

بطور مثال در نمازهای دو و سه رکعتی و دو رکعت اول از نمازهای چهار رکعتی نمی‌توان بر اساس اماره (ظن معتبر، خبر واحد اصالت عدم زائد و...) حکم به رفع ظن و گمان نمود و شك را برطرف نمود الا اینکه دلیلی از

خارج مبادرت به تأييد وكمك اين امارات آنهم بجعل  
شارع نمايد.



## «جایگزینی اصول عملیه بجای قطع»

تمامی اصولیانی معتقدند که اصول عملیه چه شرعی و چه عقلی مگر استصحاب نمی‌توانند جانشین قطع شوند به دو دلیل:

الف - آثار مترتب بر انحاء قطع بر اصول عملیه مترتب نمی‌باشد یعنی «معدوریت عند الخطاء و منجزیت عند الاصابة» و فرقی هم نمی‌کند اصول عملی عقلی باشد یا شرعی چون این اصول عملیه وظایفی می‌باشند که برای جاهل در زمان جهل و تحیر معین شده‌اند بدون لحاظ حیثیت واقع پس آثار واقع بر آنها مترتب نمی‌شود.

ب - آنچه که جایگزین قطع می‌شود باید سنخیت با آن داشته باشد، در حالی که مشاهده می‌کنیم هیچ‌گونه سنخیتی مابین اصول عملیه و قطع نمی‌باشد چون قیدنظر به واقع در قطع اخذ شده در حالی که در اصول عملیه این چنین قیدی ملحوظ نیست.

البته همانگونه که قبلاً بیان داشتیم استصحاب جایگزین قطع می‌شود چون در استصحاب نیز قید و حیثیت طریقت و کاشفیت اعتبار و لحاظ شده و ناظر به واقع می‌باشد، اگرچه ملاک حجیت و اعتبار آن شرعاً به جهت کاشفیت از واقع نباشد البته بشرط آنکه این قسم از اصول عملی را از امارات نپنداریم. و این جایگزینی اختصاص به استصحاب نداشته بلکه هر اصلی که نظر به واقع داشته باشد می‌تواند جایگزین قطع شود،

مانند: اصالت الصحة، قاعدة فراغ، قاعدة تجاوز،  
و... هرچند که آنها را هم از اصول عملیه بدانیم،  
البته همگی این اصول و بنا برقوی امارات  
فقط جایگزین قطع طریق می خواهند شد و لاغیر

### یک بحث تکمیلی

برای تکمیل بحث قطع نکته ای لازم به یادآوری  
است، و آن اینکه آیا قطع به حکمی می تواند موضوع  
برای حکم دیگری باشد و یا موضوع همان حکم و  
یا موضوع برای حکمی مماثل حکم نخست و یا ضد آن؟

ی

↑ ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| ||||| |||||

1 – می تواند موضوع برای حکم دیگر باشد بالاتفا  
« إذا اقطعت بوجوب صلاة الجمعة فوجب عليك التصدي »

2 – نمی تواند موضوع همان حکم باشد بالاتفا « إذا  
قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجب عليك صلاة الجمعة » چون مستلزم  
دور صریح می باشد، یعنی قطع به حکمی منوط بر ثبوت واقعی  
آن است و ثبوت واقعی آن منوط به قطع.

**قطع به حکمی 3** – نمی تواند موضوع برای حکمی مماثل موضوع و  
حکم نخست باشد، چون اجتماع مثلین در موضوع واحد مانند  
اجتماع ضدین محال است.

4 – نمی تواند موضوع برای خدمت همان حکم باشد  
زیرا مستلزم اجتماع ضدین است که فی نفسه محال می باشد بشرط  
اینکه جهت در هر دو حکم واحد باشد، البته اگر قطع بوجوب

صلاة جمعه موضوع براي حرمت آن باشد، بعنوان تبديل حکم اول اشکالي پيش نمي آيد (فقط در مقام فرض و ثبوت).

## موافقت التزامي

موافقت اعمال مکلف در احکام شريعت با حکم شرع همانگونه که اطلاع داريم واجب مي باشد ولي سؤالي که ميان علماي اصول مطرح مي باشد آن است که آیا موافقت التزامي (يعني اعتقاد و نيت مناسب با عمل داشتن) نيز بهمهراه عمل واجب است يا خير؟

در ابتدای امر لازم است توضیح دهيم که این بحث فقط در واجبات توصلی مطرح می باشد نه در تعبدیات که رکن اصلی آنها نیت و موافقت التزامی است، برای بیان مطلب می توان گفت تکلیف از هر راهی ثابت شود (قطع، ادله کتاب و سنت، و یا هر راه شرعی دارای حجت) آیا مقتضی دو اطاعت و التزام می باشد که یکی بحسب اعتقاد و دیگری بحسب عمل موافق باشد، یعنی کسی که معتقد به موافقت عملی باشد بدون التزام قلبی به آن باید قائل

به استحقاق عقاب باشد و اگر موافقت‌التزامی نیز لازم دانسته شود مستحق عقاب نخواهد بود، ممکن است بتوان ادعای خود را برداشتن از موافقت‌التزامی جانش و موجب عقاب هم نیست، زیرا مناطر استحقاق عقاب هتک امر و کنارگذاشتن دستورات مولاست که در مخالفت‌التزامی احکام شرعی عملی این مورد وجود ندارد، زیرا غرض از تکلیف شارع به‌بندگان خود ایجاد انگیزه در نفس آنها برای ایجاد اعمالی است که دارای مصلحت‌می‌باشد که آن مصلحت موجب تشریح و وجوبی آن شده است ولو موافقت‌التزامی را هم به همراه نداشته باشد، پس اگر مکلف بوجوب عملی علم حاصل نماید و آنرا انجام دهد اگر ملتزم به آن هم نباشد برای او عقابی در پی نخواهد داشت.

البته می‌توان گفت التزام به احکام شرعی اعم از حلال و حرام بنحو کلی واجب‌می‌باشد عقلاً، با قطع نظر از عمل به آنها زیرا وجوب التزام به احکام شرعی جنبه‌مقدمی محض (مقدمه عمل) را ندارد بلکه دارای وجوب نفسی می‌باشد همانند اصول اعتقادی،

بگونه‌ای که مومن ایمان نخواهد داشت، چنانچه پس از علم به احکام الهی معتقد و ملتزم به آنها نباشد، و اخبار نیز گویای همین نظریه است از آنجمله در کتاب شریف وافی بخش ایمان و کفر آمده است:

«قال، قلت لابي عبدالله عليه السلام؛ اوقفني علي حدود الايمان، فقال؛ شهادة ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله والاقرار بجميع ما جاء به من عند الله»

خلاصه کلام آنکه، در مسائل اعتقادی تنها اعتقاد به آنها مطلوب است و اما در احکام شرعی فرعی عملی علاوه بر لزوم اعتقاد کلی به آنها ولو بگونه اجمال باید سعی در تحقق خارجی آنها نیز بنمائیم، بهر جهت این نزاع در واجبات تعبدی جاری نیست. و فقط در توصلیات جاری و ساری است. ولی مرحوم آخوند خراسانی (ره) اعتقاد و التزام به احکام را بگونه اجمال هم لازم نمی‌داند و برترک موافقت التزامی عقابی به هیچ نحو روا نمی‌دانند، آنهم بواسطه شهادت وجدان، که در باب اطاعت و عصیان حاکم می‌باشد و دلیل دیگری ایشان

در این زمینه ارائه نمی‌فرمایند، ولی مایسوخ خواهیم داد که خود وجدان عبد را مستحق عقاب می‌داند.

## قطع قطع

قطع را می‌توان به زودباور هم معنا نمود یا بنا بر اصطلاح اصولیها کسی که از راههای غیرمعمول به حکم الهی قطع حاصل نماید، پس اصطلاح اصولی قطع محدودتر از معنای لغوی آن می‌باشد، در این رابطه توضیح بیشتری ارائه خواهد شد.

اما سخن از این بحث شاید بواسطه کلام مرحوم شیخ جعفر کاشف‌الغطاء باشد، که ایشان اولین بار متعرض این بحث شدند آنهم در رابطه با بحث شك كثیرالشك. ایشان می‌فرمایند. همانگونه که شك كثیرالشك مورد اعتنا نمی‌باشد، قطع قطع هم در غیر قطع طریق معتر نیست. (کسی که قطع یا ظن او از حد متعارف خارج باشد مانند كثیرالشك می‌باشد) شیخ انصاری نیز

در کتاب فوائدالاصول خود می‌فرمایند؛ در السنه  
معاصرین معروف است که قطع قطع معتبر نیست،  
همانگونه که قبلاً اشاره شد قطع بر دو قسم است، طریقی  
و موضوعی.

در قطع طریقی بهر صورت که باشد یعنی از حیث اسباب و  
از حیث موارد (یعنی مورد موضوع باشد) یا حکم و حکم  
هم چه تکلیفی باشد یا وضعی و از حیث اشخاص یعنی  
برای هر کس که حاصل شود حجت و معتبر می‌باشد.

ي

↑ | | | | | | | | | |

ي

↑ | | | | | | | | | |

ي

↑ | | | | | | | | | |

1 - اسباب

موضوعی

2 - موارد تکلیفی

قطع

## حکمی

### 3 - اشخاص وضعی

در هر حال در قطع طریقی، قطع قطاع بنفسه معتبر است چون مؤاخذه مکلف برانجام ندادن عمل روا می‌باشد، نه بر قطعی که برای او حاصل شده.

**قطع موضوعی:** چنانچه فرد قطاع در موضوعی قاطع شود، می‌توان گفت در تمام مواردی که قبلاً اشاره شد (اسباب، موارد، اشخاص) قطعش حجت نیست زیرا مدار در حجت قطع از حیث سبب و مورد و شخص تابع دلالت دلیل شرعی است.

چون گاهی دلیل قائم است بر ثبوت حکمی برای

چیزی بشرط علم به آن مانند: «کل ما علم انه حرام

حرام» یا مثل «کل ما علم انه نجس نجس» و در بعضی

اوقات دلیل قائم است بر ثبوت حکم بر چیزی بشرط

حصول قطع به آن چیز از سبب خاص، همانند سخن

اخباریون که می‌گویند؛ جائز نیست عمل به حکم شرعی

متخذ از غیر کتاب و سنت یا سخن اکثر اصولیین که به



عدم جواز تقلید از کسی که قطع او ازطر غیرمتعارف  
پدید آمده باشد مانند. ریل، جعفر و اسطرلاب  
قائلند.

و مبنای سخن این دو دسته بر آن است که قطع  
به احکام شرعی که مأخوذ درموضوع جواز تقلید از  
قاطع می‌باشد اختصاص به علم حاصل از طریق کتاب و  
سنت دارد نه از غیر آن.

پس علمی که موضوع حکم قرار می‌گیرد، علمی است  
خاص، و در بعضی اوقات دلیل دلالت می‌کند بر ثبوت حکم  
برای شیء بشرط حصول قطع بدان شیء برای فردی معین،  
مانند حکم بوجوب عمل قاضی بعلم خود در غیر حقوالله  
بنابر بعضی اقوال و منع قاضی از عمل، علم خود در  
حقوالله.

## نتیجه بحث:

قطع طریقی قطع مانند غیرقطع معتبر است از تمام زوایا (اسباب، موارد، اشخاص) و اما در قطع موضوعی این گونه نبوده بلکه اعتبار آن از حیث عموم و خصوص و از نظر اسباب، موارد و اشخاص، تابع دلالت دلیل می باشد.

## علم اجمالی

برای ورود در اجاث لازم است موضع نزاع آن بحث را تعیین و سپس پیرامون آن تحقیق و تفحص نمود. در بحث علم اجمالی آنچه که اهمیت دارد آنست که آیا علم اجمالی به تکلیف موجب تنجز آن می شود و در نتیجه باید از اطراف معلوم بالاجمال در صورت احتمال حرام بودن اجتناب نمود؟ و یا در صورت گمان وجوب اقدام به انجام کرد یا خیر؟

برای روشن شدن بیشتر بحث طرح سخن در دو جایگاه خواهیم نمود؟

**اول:** علم اجمالي مانند علم تفصيلي (قطعي) علت تامه

براي تنجز تکليف است يا خير؟

**دوم:** آيا امثال اجمالي که از آن تعبير به احتياط

ميشود مسقط تکليف خواهد بود ولو اينکه بتوان

امثال تفصيلي نمود؟ بطور روشنتر امثال اجمالي

کفايت از علم تفصيلي ميکند ولو در صورت قدرت بر

امثال تفصيلي يا خير؟

پس از طرح بحث به پاسخ سؤالات مطرح شده ميپردازيم:

**پاسخ سؤال اول:** دانشيان اصولي داراي آراء و نظريات

گوناگوني در اين زمينه هستند که ذيلاً برخي از آنها

را بيان خواهيم داشت.

**1 - علم اجمالي همانند علم تفصيلي موجب تنجز تکليف**

ميشود بدین معنا که موجب التزام عبد به حرمت مخالفت

قطعيه و وجوب موافقت قطعيه شود مرحوم آخوند

خراساني در کتاب معروف کفاية الاصول در بحث اشتغال

این قول را برگزيده و عده اي هم با او در اصل سخن

موافقت نموده اند.

**2 - علم اجمالي مقتضي تکلیف می‌باشد نه علت تام که**

نتیجه آن نه حرمت مخالفت‌قطعیه و نه وجوب موافقت

قطعیه خواهد بود این نظریه را مرحوم آخوند در

مبحث‌قطع کتاب مذکور ارائه فرموده‌اند که معروف

تهافت این دو سخن در کتاب کفایه دانسته‌اند.

**3 - بعضی نیز همانند آنچه که منسوب به محقق قمی و**

سید محمد جبل عاملی و سید علی صاحب ریاض‌المسالك و

مرحوم سبزواری است قائل به تفصیل‌می‌باشند بدین

ترتیب که علم اجمالي در خصوص مخالفت قطعیه علت تامه

برای‌تنجز تکلیف می‌باشد و برای موافقت قطعیه مقتضي

تکلیف می‌باشد بنابراین موافقت احتمالی تا سرحد عدم

مخالفت قطعی کافی است این قول در بحث از شبهه‌موضوعیه

تخرییه کتاب قوانین‌الاصول ارائه گردیده.

**4 - علم اجمالي نه علت تامه برای تنجز تکلیف می‌باشد**

و نه مقتضي بلکه مانند شک‌بردی است چون مرجع علم

اجمالي شك تفصیلی در اطراف موضوع می‌باشد، این قول را

محقق قمی به علامه مجلسی نسبت داده‌اند.

**5 -** تعیین قرعه در موارد علم اجمالی برای رهایی از

مشتبه که منسوب به سید بن طاووس می‌باشد و استدلال

ایشان عموم «القرعة لكل امر مشکل» می‌باشد.

**6 -** علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه

ولی نسبت به وجوب موافقت قطعیه نه علت تامه است نه

مقتضی بلکه شك بدوی محسوب می‌شود که این قول منسوب

به عده‌ای از علمای اصول می‌باشد. البته اقوال در

این زمینه بسیار مطرح شده که در اینجا به آنها

اشاره نمی‌کنیم.

## تحقیق در اقوال:

اگر قول دوم را که مبتنی بر اقتضای علم اجمالی

نسبت به تکلیف است قبول نمائیم بر این اساس که علم

اجمالی اگرچه دارای قدرت کشف از واقع می‌باشد

ولی مانند علم تفصیلی تام‌الانکشاف نیست و همچنین مرتبه

حکم ظاهری با علم اجمالی محفوظ می‌ماند. چون موضوع حکم

ظاهری شك است که در یکایک اطراف علم اجمالی بعینه

وجود دارد و بازگشت علم اجمالی در اطراف به

شک‌تفصیلی در اطراف است پس مانعی در عدم وجوب موافقت قطعی وجود نداشته بلکه می‌توان ادعا نمود حرمتی هم بر مخالفت قطعی مترتب نیست (بنا بر قولی).

### **نقد این سخن:**

این دلیل برای اثبات اقتضاء در تکلیف برای علم اجمالی کافی نیست چون عدم انکشاف تکلیف بصورت کامل و وجود شک تفصیلی در اطراف براسه موجب اذن وترخیص در جواز ارتکاب اطراف نخواهد شد چون با تکلیف واقعی که بگونه مجمل‌بروز نموده تناقض دارد، پس برای اشتغال یقینی نیاز به برائت یقینی داریم و باید در همه اطراف علم اجمالی احتیاط جاری نموده و وجوب موافقت و حرمت مخالفت قطعی را بنا نهیم، که در نهایت علم اجمالی همانند علم تفصیلی الزام آور خواهد بود اگرچه فی‌نفسه مقتضی تکلیف باشد.

### **اشکال بر اشکال:**

به دو بیان این نقد قابل نقض است،

اولاً: در شبهات غیرمحسورة اکثر و یا شاید اتفای علماء امامیه قائل به جواز ارتکاب می‌باشند، اگرچه در همه اطراف باشد (در صورت قدرت و توان) در حالی که در اینجا نیز اذن در ارتکاب با تکلیف واقعی که بگونه اجمال وجود دارد مناقض است، و هر پاسخی برای رفع مناقصه ارائه شود عیناً در مسئله مورد بحث هم باید ارائه شود.

ثانیاً: جواز ارتکاب در شبهات بدوی که عالمان اصولی در آن اختلافی ندارند، در عین حال در اینجا نیز حکم ظاهری (جواز ارتکاب) که به مقتضای اصل برائت ثابت می‌گردد با تکلیفی که بگونه احتمال در آنها وجود دارد مناقض می‌باشد (اگرچه بگونه احتمال باشد) چون همانگونه که قطع تناقض محال است، احتمال به تناقض نیز محال است.

### **پاسخ بر موارد نقض مذکور:**

اشکال در مورد نقص اول وارد نیست چون ملاک اذن در ارتکاب در شبهات غیرمحسورة با شبهات محسورة و

معلوم به جمال کاملاً متفاوت است چرا که در اولی  
به دلیل عسر و حرج و اختلال در نظام اجتماعی حکم به  
ترخیص داده شده در حالی که در قسم محصورة و معلوم به  
اجمال این ملاک راه ندارد.

بر این اساس مانعی نخواهد داشت که موافقت  
قطعیه تکلیف واقعی متخذ از معلوم به اجمال در شبهه  
غیر محصورة را واجب ندانیم چون شرط تنجز تکلیف رعایت  
نشده و از شرائط آن عسر و حرج می باشد در حالی که  
این شرط در شبهات محصورة رعایت و تکلیف بر همین اساس  
منجز است البته در مورد نقض دوم می توان گفت این نقض  
وارد است و وجه تشابه بین شبهات بدوی و اطراف معلوم  
به اجمال وجود دارد.

### **پاسخی دیگر به اصل اشکال**

شاید بتوان با جمعی که بین حکم ظاهری و واقعی  
می نائیم پاسخ وافی در مسئله داشته باشیم. بدین بیان  
که: بین احکام ظاهری و واقعی منافاتی نمی باشد، زیرا  
حکم ظاهری در مورد شك منجز است و حکم واقعی غیر



منجز، چون احکام واقعی اگرچه در خصوص حکم و موضوع میان عالم و جاهل مشترك است و همچنین این احکام واقعی در حق همگان فعلی می‌باشند، ولی تنجز اینگونه احکام در صورتی است که علم تفصیلی به آنها تعلق یابد، در حالی که احکام ظاهری پا را از فعلی بودن نیز فراتر نهاده و منجر نیز می‌باشند و لذا تنافی بین احکام واقعی و ظاهری وجود ندارد: چون تنافی در جایی است که دو چیز را شارع اراده نماید در زمان واحد در جهت واحد که مانحن فیه این گونه نمی‌باشد. بطور مثال اگر شارع مقدس حکم به حرمت شرب خمر نموده باشد و اجازه ارتکاب را صادر نماید در ظرف جهل و عدم علم به حرمت، آن در این صورت کشف می‌شود شارع بواسطه عدم علم بندگان به حکم یا موضوع ایشان را مورد عقاب واقع نخواهد ساخت و چنانچه بعد عمل به حکم ظاهری نماید و احیاناً مصادف با مخالفت واقع نیز شود و شارع قصد عقاب او را نماید این عقاب بلا بیان می‌باشد و فی نفسه قبیح خواهد بود.

ولي بنظر ما علم اجمالي همانند علم تفصيلي است  
(يعني علت تامه براي تكليف مي‌باشد) چون تكليف در  
معلوم به اجمال بگونه تفصيلي معلوم است (البته در  
دائره وسيعتر) و اشتغال يقيني نياز به برائت و فراغ  
يقيني دارد و فراغ يقيني در فرض مسئله به ترك همه  
اطراف معلوم به جمال محقق مي‌شود. پس علم اجمالي مانند  
علم تفصيلي است در حرمت مخالفت قطعي و وجوب موافقت  
قطعي.

## امثال اجمالي

### پاسخ به سؤال دوم:

در پاسخ به این سؤال که «با تمکن از علم تفصیلی آیا می‌توان مبادرت به اشتغال اجمالي نمود؟» می‌باید بین واجبات توصیلی و تعبدی تفصیلی قائل شد بدین ترتیب که در واجبات توصیلی امثال اجمالي کافی است چون مقصود از اینگونه واجبات وقوع من حیث هو می‌باشد و قصد و تمیز دخالتی در آنها ندارد.

ولی در واجبات تعبدی مطلب در دو بخش بیان می‌شود. واجب تعبدی عبارت است از: مستلزم تکرار و غیرمستلزم تکرار

الف - واجبات تعبدی غیرمستلزم تکرار، مانند وجوبی که مردد بین اقل و اکثر ارتباطی باشد، مانند تردید در وجوب با استحباب سوره در نماز که احتیاط و عمل به اکثر نیازمند تکراری در اصل نماز نمی‌گردد و مانعی از امثال اجمالي و ترك تحصیل علم تفصیلی وجود ندارد.

ب - واجبات تعبدی مستلزم تکرار: مانند متباینین در شبهه حکمه (وجوب ظهر یا جمعه) و در شبهه موضوعیه (اشتباه در جهات قبله) در امثال اجمالی با امکان از تحصیل علم تفصیلی از طریق احتیاط اشکالاتی بنظر می‌رسد که ذیلاً ارائه می‌شود:

1 - اخلال در وجه

2 - اخلال به تمیز

3 - موجب بیهود انگاری در امر مولا است

لیکن این اشکالات هیچکدام قادر به تخریب عمل به احتیاط نمی‌شوند چون:

1 - اخلال در قصد وجه، دلیلی معتبر بر اعتبارش

نداریم.

2 - و در اخلال به تمیز؛ اگرچه امکان دارد ولی برای

او هم دلیلی معتبر چه عقلاً و چه شرعاً وجود ندارد.

3 - امثال اجمالي توسط احتياط در صورت وجود داعي  
عقلائي موجب بيهودگي ولعب در امر مولا نمي‌شود مانند  
آنکه غرض او از تکرار ايجاد علم تفصيلي به امر  
مولا باشد، و اضافه آنکه در صورتي لعب صاد است که  
لعب در امر مولا باشد نه آنکه لعب در کيفيت اطاعت  
امر مولا و اگر در اينجا لعب وجود داشته باشد در  
نحوه اطاعت امر مولا است نه در خود امر مولا.

تمامي مطالب فوق در صورت امکان تحصيل علم تفصيلي است  
ولي اگر اين امکان وجود نداشته باشد راهي جز احتياط  
براي تعيين رسيدن به يقين وجود ندارد.

### بحث تکميلي:

آنچه که تاکنون مورد بحث قرار گرفت امثال  
اجمالي با تمکن از تحصيل علم تفصيلي بود ولي در اينجا  
سخن اين است که آیا با تمکن از تحصيل ظن تفصيلي  
نيز امثال اجمالي کفايت مي‌نمايد؟

براي پاسخ به اين سؤال لازم است ابتداء انواع ظن  
را معين نمائيم: ظن دو شکل دارد: خاص (اعتبارش به

دلیل خاص می‌باشد) و مطلق (از طریق انسداد باب  
علم)

اما در قسم ظن خاص معتبر مکلف مخیر است که به  
هر یک از امثال اجمالی یا ظن تفصیلی اقدام نماید، و  
اگر یکی از مقدمات دلیل انسداد موجب عدم  
وجوب احتیاط نباشد یا از باب ملازمت با عسر و حرج  
نباشد و یا ملازم با لعب به امر مولانشود.

تخیر سابق در قسم دوم هم جاری است والا ظن تفصیلی  
مقدم بر امثال اجمالی خواهد بود.

و اگر ظن در هر دو صورت دلیل معتبر نداشته باشد  
قطعاً علم اجمالی و امثال بر طبق آن مقدم است. چون  
مفروض آن است که مکلف تمکن بر تحصیل علم دارد  
ولو اجمالاً با امثال و عمل به اطراف.

## مبحث ظن

آنچه که پس از مباحث قطع باید مورد بررسی قرار بگیرد امارات غیرعلمی است که همانند قطع دارای حجیت ذاتی نمی‌باشند مانند: خبر واحد ثقه، اجماع منقول، بینه، ظواهر کلام و...

که به بگونه علیت و نه اقتضاء دارای حجیت نیستند و به مجرد و عدم منع از عمل نمی‌توان اعتبار شرعی آنها را احراز نمود چون هنوز مقتضی وجود دارد و مانعی نیز در میان نمی‌باشد. و برای ایجاد اقتضاء نیاز به جعل حتمی شارع می‌باشد شاید به این سخن اشکالی وارد شود بدین صورت که:

در خبر ثقه به محض وجود عدم ردع از سوی شارع اعتبارش ثابت می‌گردد و دیگر نیازی به جعل ثانوی از قبل شارع نمی‌باشد، ولی این سخن پاسخی دارد بدین بیان که: دلیل اعتبار خبر ثقه فقط عدم ردع از شارع نیست بلکه وجود سیره عقلایی بر عمل به خبر ثقه کمکی می‌باشد

که موجب اقتضای حجیت در خبر ثقه می‌گردد نه اینکه خبر ثقه فی نفسه و بخودی خود دارای اقتضای اعتبار باشد.

### آیا تعبد به امارات غیرعلمی امکان وقوعی دارد؟

در امکان ذاتی این سؤال بین اصولیین تقریباً اختلافی نیست بلکه آنچه اختلاف و موضع تضارب آراء علماء اصول می‌باشد همان امکان وقوعی تعبد به امارات غیرعلمی است و می‌توان در دو بینش آنها را خلاصه نمود:

الف - تعبد به امارات غیرعلمی امکان ندارد، که سردمدار این نظریه محمدبن عبدالرحمان معروف به ابن قبه رازی است.

ب - تعبد به امارات غیرعلمی امکان دارد، که این قول را مشهور اصولیین بیان داشته‌اند.

قائلان به عدم امکان تعبد به امارات غیرعلمی سه دلیل برای سخن خود ارائه نموده‌اند:



1 - اگر تعبد به خبر واحد در خبر دادن از رسول خدا (ص) جائز باشد باید تعبد بخبر واحد در خریدادن از خود خدا هم جائز باشد درحالی که تالی فاسد است پس مقدم هم بهمچنین.

2 - در صورت قبول امکان تعبد محذور خطابی لازم می‌آید یعنی یا موجب اجتماع مثلین می‌شود اگر حکم مؤدای اماره مماثل با حکم واقعی باشد و یا موجب اجتماع ضدین می‌گردد چنانچه مؤدای اماره مخالف حکم واقعی باشد.

3 - در صورت امکان تعبد با مصلحت مجعوله از دست می‌رود و یا درمفسد، واقع می‌شود بطور مثال چنانچه مؤدای اماره غیرعلمی عدم وجوب نماز جمعه باشد و در واقع وجوب نماز جمعه مصلحت شارع باشد که از دست فرد مکلف برود و دچارمفسده ترك واجب الهی می‌شود و یا اگر توتون واقعاً حرام باشد و اماره بیان داردکشیدن توتون و امثال آن جائز است در مفسده

حرمت واقع شود در هر دو صورت مصلحت از دست می‌رود و  
یا درنقده واقع می‌شویم.

## نقد سه دلیل فو

**نقد دلیل اول:** اگر تعبد به اماره غیرعلمی مؤید به  
تأیید شارع نباشد تعبد به آن جائز نبوده و اخبار  
از رسول و خدا هم برای اینگونه خبرها فرقی نمی‌کند و  
چنانچه از ناحیه شارع مقدس این خبر دادن بلا اشکال  
باشد در هر دو صورت خبر دادن جائز خواهد بود.

بدین بیان که اگر رسول خدا (ص) ما را ملزم  
بدارد مقبول و عمل به خبر هر فردی که موثق و امین  
باشد با این مضمون که: کَلِمَا اَخْبَرَکُمْ هُوَ عَنِّي فَهُوَ مَخْبَرٌ  
«عنی» این الزام صحیح است و چنانچه ما را ملزم سازد  
به خبر رسولي از رسولان الهي مانند الزام ابراهيم نبي  
در خصوص لوط نبي براي قوم لوط يا الزام موسي بر  
بنی اسرائیل بر قبول قول هارون بنی بر اساس اخبار از

خداوند متعال که در همه این صور تعبد و الزام صحیح خواهد بود.

### **نقد دلیل دوم: جعل حجیت برای اماره غیرعلمی یک جعل**

تکلیفی نیست بلکه فقط ترتیب آثار حجیت را با خود به ارمغان می‌آورد، یعنی موجب منجز و معذر شدن حکم می‌گردد. بطور مثال اگر خبر واحد برای ما بگوید نماز جمعه واجب است چنانچه با واقع مطابق باشد حکم بتوسط خبر واحد منجز شده و اگر مخالف با واقع باشد مکلف نسبت به واقع معذور و دیگر عقاب نمی‌شود و با این وصف دیگر دچار مخطور اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین نخواهیم شد، پس در همه موارد امارات غیرعلمی حکمی چیزی جز غیرحکم واقعی در میان نمی‌باشد.

### **نقد دلیل سوم: در صورت مخالفت مؤدای اماره با واقع**

اگرچه مصلحت واقع از دست می‌رود ولی موجب مخطوری برای مکلف نیست چون اگر مصلحتی هم در نفس تعبد به اماره فرض شود مصلحت واقع تدارک خواهد شد و این سخن در بحث مفسده هم جاری است، و بعد از شیخ انصاری اکثر

اصولین قائل به وجود مصلحت در نفس تعبد به اماره شده اند (مصلحت سلوکیه).

### «اشکال بر بعض اصول علمیه»

ظاهر ادله بعضی از اصول عملیه مانند: دلیل

اصالة الحل «کل شی هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» و دلیل قاعده طهارت «کل شی طاهر حتی تعلم (تعرف) انه قذر» که این دو در شبهات تحریمیہ جاری می‌باشند و یا دلیل اصالة البرائة که هم در شبهات تحریمی و هم وجوبی جاری است، که هر سه به نحو جعل حکم اباحه شرعی بیان شده، در این صورتها چنانچه حکم واقعی حرام باشد با حکم ظاهری منافات خواهد داشت و مخطور اجتماع مثلین و یا اجتماع ضدین پیش می‌آید و یا موجب ازدست رفتن مصلحت و دخول در مفسده می‌گردد و پاسخهایی که قبلاً ارائه نمودیم کافی نخواهد بود، برای رفع این محذور چهار طریق (بلکه بیشتر) بنظر می‌رسد:

1- حکم واقعی شانی و حکم ظاهری فعلی است (در

اینگونه موارد) و بر همین اساس دیگر اجتماعی (شکل و

ضدي) پيش نمي آيد و نام اين جمع را جمع به مرتبه اطلاق نموده اند، اين قول منسوب به آخوند خراساني در شرح بر رسائل مي باشد. 2- حکم واقعي شأني (يعني اراده فعلي شارع به آن تعلق نيافته) ولي حکم ظاهري فعلي است و اراده شارع به آن تعلق گرفته. 3- حکم واقعي فعلي است اما غير منجز و حکم ظاهري فعلي منجر مي باشد (سخن آخوند در كفايه)

4- اصولاً بين حکم ظاهري و واقعي تنافي وجود ندارد نه از حيث مبدأ و نه منتهي چون در مبدأ صدور حکم واقعي ناشي از مصلحت واقعي است ولي حکم ظاهري ناشي از مصلحت ظاهري که همان تسهيل امر بر مکلفان باشد. و از حيث منتهي. اولاً: بعث تنها در حکم ظاهري است در چون حکم واقعي در مورد فرض ثابتنيست پس بجثي هم در اين ميان پيش نمي آورد تا تزاحم يا تدافع فعلي در مرحله امتثال بوجود آورد. سخن ديگر آنکه حکم واقعي در مرحله واقع مستقر است ثبوتاً چه مکلف به آن باشد يا نباشد ولي حکم ظاهري

در مرحله شك استقرار دارد و اختصاص به مورد شك  
دارد، پس مرتبه آن دو از یکدیگر جداست.

## ظنون خاص

### حجیت ظواهر الفاظ

ظنونی که از تحت اصلی کلی (ظن و گمان

بی‌اعتبارند) خارج شده‌اند عبارتند از:

اول: ظواهر الفاظ قرآن:

اصولاً هر کسی در سخن گفتن اراده جدی نسبت به

فهماندن ظاهر سخن خود را دارد الا اینکه بدلیل

ثانوی یا اغراض دیگر نظر به ظاهر کلام نداشته باشد

و بر این‌روش عاقلان تمامی گروه‌های انسانی معتقد و

خداوند متعال هم بر اساس همین‌روش با انسان ارتباط

برقرار نموده و مراد خود را بیان نموده که اگر

این‌چنین نبود و او اراده معنای دیگری غیر از معنای

ظاهر را داشت می‌باید نشانه و علامتهایی برای

فهم‌مطلب ارائه می‌فرمود و با عدم وجود چنین قرائنی

دیگر عذری برای مکلف در صورت مخالفت با ظاهر فرمان

شارع مقدس باقی نمی‌ماند، و نیز چنانچه طریقه‌دیگر

برای افاده مقصود مورد نظر شارع مقدس بود بر او ضروری بود که آنرا تعیین و تفهیم نماید که با توجه به اینکه چنین طریقه‌ای را او ابداع ننموده همین عمل موجود میان مردم بر اساس عمل به ظاهر الفاظ مورد رضا و خرسندی اوست که نام آنرا می‌توان امضاء نیز گذاشت.

پس از بیان مقدمه‌ای در باب نحوه حجیت الفاظ

بصورت کلی می‌پردازیم به حجیت الفاظ کتاب خدا و

اشکالات اخبار یون. تفصیل کلام در این مسئله

نیازمند توضیح پیرامون چند موضوع می‌باشد:

1 - آنچه که مهم می‌نماید اعتبار ظواهر و تعیین مراد

گوینده می‌باشد و آنکه ظواهر افاده ظن فعلی بر مراد

بنمایند؟ یا نه؟ و دیگر آنکه ظن برخلاف مراد در

مکلف باشد یا نباشد؟ و اعتبار ظاهر هیچگونه

ارتباطی با مقصودین به افهام یا غیر آنها ندارد

و اینکه ظواهر اعم از کتاب و سنت می‌باشد. چون ملاک

حجیت و اعتبار در الفاظ عرفی است و مقدار ظهور آنها



نزد عرف معیار می‌باشد، که سیره عقلاء بر عمل مطابق ظاهر الفاظ در تمامی احتمالات یاد شده وجود دارد و اختصاصی هم به بعضی آنها ندارد. و لذا عذر فردی در قبال ادعای عدم ظهور یا ظن به خلاف مراد پذیرفته نیست.

اما اخباریها از عمل به ظواهر کتاب دست برداشته‌اند و فقط آیاتی که تحت تفسیر روایات واقع شده‌اند را مورد عمل قرار داده‌اند و برای این نظریه خود دلائلی را ارائه نموده‌اند:

**الف -** ایشان ادعا نموده‌اند اخباری وجود دارد که دلالت بر اختصاص فهم قرآن به مخاطبین محدود و معین دارد (مثل ائمه علیهم السلام) و برای غیر آنها امکان وجود و بروز ظهور تصور نمی‌شود تا بتوانند در مقام عمل مورد استناد قرار دهند. مانند: قال الصاد علیه السلام لقتادة في خبر طويل:

«ويهلك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به» و قال الصاد علیه السلام لابي حنيفة في خبر طويل آخر؛

«و يلك ما جعل الله ذلك عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم»

ب - اخباري كه نهي از تفسير قرآن بر اساس راي و تفكر شخصي مي نمايند مانند:

قال رسول الله عليه: «من فرالقرآن برايہ فقد افتري علي الله الكذب» و يا اينكه «من فسرالقرآن برايہ فليتبوا مقعده من الثار».

ج - وجود علم اجمالي به پيدايش تقييد و تخصيص و مجاز در اكثر ظواهر كتاب كه اين خود موجب سقوط ظاهر لفظ از اعتبار مي شود.

ولي همه وجوه و دلائل اخباريها مورد نقد و اشكال مي باشد.

**نخست:** روايات ارائه شده بر اختصاص فهم قرآن به مخاطبين معني و اصلي (اهل البيت) خود به سه نحوه مورد اشكال است.

1 - مراد اینگونه روایات فهم مجموع قرآن من حیث المجموع است (محکم، متشابه، ناسخ، منسوخ، عام، خاص، مطلق، مقید) نه فهم بعضی آیات زیرا در قرآن آیاتی وجود دارد که فهم آنها نیازی به تبیین دوباره ندارد. مانند آیه کریمه، «حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر» که صراحت در معنای ظاهر دارد.

2 - و با فرض عدم پذیرش سخن فو بیان می‌داریم مقصود از منع در روایات ذکر شد منع از عمل به نحو استقلالی است نه بگونه اطلا تاجائی که بعد از فحص و تحقیق از دلیل مخصص و مقید و... را شامل نشود و شاهد بر این مطلب از خود روایت قبلی در خطاب به ابوحنیفه وجود دارد که امام از او می‌پرسد؛ آیا آشنا به ناسخ و منسوخ قرآن هستی تا بتوانی بر اساس قرآن حکم بنمائی که خود دلیل استبر اینکه مانع از تمسک به آیات قرآن در استدلالات عدم شناخت ملاکات قرآنی است، ولی بعد از فحص مانعی برای عمل به ظاهر وجود نخواهد داشت.

3 - روایاتی نیز وجود دارد که ما را ارجاع به قرآن می‌دهد مانند، اخبار عرض روایات متعارضه بر کتاب تا آنچه موافق کتاب خداست اخذ و غیر آن کنار زده شود و همینطور اخباری که دلالت بر بطلان شرط مخالف با کتاب است و اخباری که دلالت بر وجوب رجوع به کتاب خدا بنحو اطلاق دارد، و بر اساس مقتضای جمع عرفی بین این قبیل اخبار و اخبار قبلی آن که دسته اخیر را بر ظاهر قرآن حمل نموده و اخبار سابق را بر غیر ظاهر قرآن یا بر ظواهر پیش از محص از دلیل مخالف حمل نمائیم.

کوتاه سخن آنکه ظواهر کتاب مانند ظواهر اخبار حجت است ولی بگونه مراعی.

**دوم:** مرحوم طبرسی در مجمع البیان می‌فرماید: حمل ظاهر لفظ بر ظاهر متفاهم عرفی تفسیر به رای نمی‌باشد، چون تفسیر عبارت است از کشف مراد از لفظ مشکل و مجمل بعبارت دیگر «التفسیر هو کشف القناع و رفع الحجاب» که معنای موضوع له لفظ به مجرد تصور آن تبادر

می‌نماید، بعنوان مثال اگر کسی در نامه فرمانده خود فرمانی بخواند و آن شخص معنای آن را نیز دریابد و بر طبق آن عمل نیز بنماید بر این‌دیگر اطلاّ تفسیر نمی‌شود در نهایت اگر حتی این عمل را تفسیر محسوب داریم آنچه که در ادله حرمت تفسیر آمده مقید به تفسیر به رای می‌باشد، پس تفسیری حرام است که از رای پدید آمده باشد، چون رای مستند به امور ظنی (قیاس، استحسان و...) می‌باشد در حالی که تفسیر مورد نظر ما مستند به علم وضع است که عرف بر آن اعتماد نموده‌اند.

**سوم:** علم اجمالی در صورتی موجب اجمال ظواهر قرآن می‌شود که حتی با فحص و شناخت موارد خلاف ظاهر آیات به مقدار معلوم با جمال منحل نشود در صورتی که در بسیاری از موارد علم اجمالی بر طرف می‌شود، یعنی منعی از اصالة الظهور مختص به پیش از فحص می‌باشد ولی بعد از آن مانعی از تمسک به اصالة الظهور در میان نخواهد بود.

## «اجتماع منقول»

اجماع منقول به‌خبر واحد از جمله ظنونی است که از تحت اصل عدم اعتبار خارج شده است، زیرا از جمله خبرهای واحد دانسته شده و چنانچه حجیت خبر واحد ثابت باشد حجیت اجماع منقول به آن هم ثابت می‌شود و حجیت آن نیازی به دلیل خاص دیگری ندارد، بر این اساس اگر مرحوم آخوند خراسانی بحث از اجمال منقول را از بحث خبر واحد تأخیر می‌انداخت منا بستر می‌نمود.

تحقیق کلام در این مسئله نیازمند چند امر می‌باشد که پس از عنوان نمودن آن اموراصل بحث را موقوف به بعد از بحث حجیت خبر واحد می‌نمائیم:

- 1 - معنای لغوی واژه اجماع
- 2 - معنای اصطلاحی واژه اجماع
- 3 - سیر تاریخی اجماع
- 4 - آراء مذاهب اسلامی در حجیت اجماع

## 5 - اقسام اجماع

6 - شیوه‌های کشف سخن معصومان (علیه السلام) از اجماع  
بنابر نظر عالمان شیعه و بیان اشکال بر آن شیوه‌ها.

### 1- اجماع

در لغت اجماع به دو معنا بکار رفته:

الف - اجماع به معنای عزم و تصمیم بر انجام کاری  
«اجمع فلان علی‌کذا» یعنی فلان شخص بر انجام کاری تصمیم  
گرفت در قرآن این واژه بدین معنی بکار رفته  
است «فاجمعوا امرکم» در کلام حضرت معصومین نیز بر همین  
معنا وارد شده «لاصیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل»  
یعنی کسی که از شب گذشته تصمیم به روزه فردا  
نداشته باشد روزه اش صحیح نیست.

ب - اجماع به معنای اتفاق و هم رای بودن در یک امر  
مانند «اجمع القوم علی القيام بعمل ما»

### 2 - معنای اصطلاحی واژه اجماع:

اجماع در اصطلاح علمای اصول به لحاظ شرائط  
حجیت، دارای معنای متفاوتی است ولی از میان همه آنها  
می‌توان قدر مشترك و مفهوم مورد اتفای را به دست  
آورد که عبارت است از اتفای و هم رایی در حکمی از  
احکام شرعی.

البته انتزاع و بدست آوردن چنین مفهوم عامی  
نمی‌تواند منشأ آثار مهمی باشد، چرا که در و رای این  
مفهوم عام و وحدت ظاهری، آراء بسیار متنوع وجود  
دارد که گاه به تباین کلی می‌انجامد، برای روشن شدن  
مطلب به برخی از آراء می‌پردازیم:

الف - علامه جرجانی در کتاب غایة البادی فی شرح  
المبادی بر این عقیده بود که اتفای امت خاتم النبیین  
اگر بگونه‌ای در بردارنده نظر معصوم (ع) باشد، اجماع  
است و در استنباط احکام بکار گرفته می‌شود.

ب - علامه حلی در کتاب تهذیب الاصول می‌نویسد: اتفای  
اهل حل و عقد از امت محمد صلی الله علیه و آله اجماع و  
حجت می‌باشد.



ج - علامه حسن عاملي در كتاب معالم الاصول مي‌نويسد:

اتفاء گروهي خاص از امت محمد (ص) (در صورت اعتبار  
نظر آن گروه خاص) اجماع ناميده مي‌شود و در شناخت  
احكام شرعي معتبر است.

د - علامه ابو حامد محمد غزالي در كتاب المستصفي من  
علم الاصول مي‌نويسد: اجماع همان اتفاء امت محمد (ص) بر  
امري از امور ديني است.

ه □ - علامه ابن قيم جوزي در كتاب اعلام الموقعين عن  
رب العالمين و ابن حزم اندلسي ظاهري در كتاب الاحكام  
لاصول الاحكام و علامه داوود بن علي ظاهري  
اصفهانى پيشواي مذهب ظاهري و احمد بن حنبل شيباني  
پيشواي مذهب حنبلي معتقدند كه فقط اتفاء نظر صحابه  
پيامبر در حكمي از احكام اجماع ناميده و معتبر  
مي‌باشد ولي اتفاء غير صحابه از نقطه نظر استنباط  
احكام داراي اعتبار و حجيت نيست.

### 3 - سير تاريخي اجماع

موضوع اجماع، اگرچه از منابع شناخت احکام شرعی حوادث واقعه بشمار آمده و در راه استنباط احکام الهی بکار گرفته شده است، در آغاز طرح و پیدایش قبل از اینکه ملاک فقهی تلقی شود بعنوان يك حربه و شگرد سیاسی مورد استفاده برخی قرار گرفت و همین خود سبب گردید نخست اجماع در گردونه حوزه منابع شناخت احکام شرعی اهل سنت قرار گیرد اندیشمندان اهل سنت و امامیه در تحلیل این موضوع دارای دو نگرش متباین هستند و تفصیل آن مربوط به مباحث کلامی است.

ریشه موضوع در این سؤال نهفته است که آیا رسول خدا (ص) در زمان حیات خویش خلیفه پس از خود را تعیین کرده است یا خیر؟ شیعه و سنی در این اختلاف نمودند و چون اهل آن زمان برخلاف ابوبکر اذعان دارند و مسئله سقیفه بنی ساعده هم خود نمی‌تواند بتنهائی منبع شناخت معتبر باشد حامیان سقیفه از واژه اجماع و احادیث ساختگی استفاده نمودند تا

بتواند بر موافقان امام علي (ع) فائق آیند.

«هم الاصل لهم هو الاصل لهم»

بنحو خلاصه اینکه اجماع معتبر در نزد اهل سنت و شیعه به مثابه دو لفظ دارای اشتراك لفظي است که در معنا با هم متباینند و این موضوع به هنگام تبیین نقطه نظرها و اختلافها پیرامون حجیت و عدم حجیت اجماع شناخته خواهد شد.

#### 4- آراء مذلهب اسلامي در اجماع:

در زمینه حجیت اجماع آراء گوناگونی از سوی دانشمندان اسلامي ابراز شده از جمله:

الف - گروهی مانند دانشان کلامی و فقهای مذهب حنفی، مالکی و شافعی قائلند که اجماع مطلقاً حجیت و اعتبار دارد.

ب - گروهی دیگر مانند فقهای مذاهب حنبلی و ظاهری اصولاً اجماع را دارای حجیت نمی دانند مگر اجماع صحابه و

یا بعضی از بزرگان اهل سنت را مانند: نظام، جعفر بن  
حرب و جعفر بن بشر.

ج - و فقهای شیعه هم اجماع را دارای حجیت میدانند  
البته بدین شرط که اجماع خود کاشف از رای و قول  
معصومین بوده باشد.

در حقیقت اصولیان شیعی برای خود اجماع ارزشی  
قائل نیستند و اجماع را مانند کتاب و سنت دارای  
حجیت ذاتی نمیدانند، و هرگاه اجماع از عهده این امر  
بر نیاید فاقد اعتبار خواهد بود.

البته در نحوه کاشفیت اجماع از رای معصومین از نظر  
اصولیان شیعی اختلافاتی به چشم میخورد که در جای  
خود به آنها میپردازیم.

اما از مجموع آرائی که دانشمندان مذاهب مختلف اسلامی  
(اهل سنت و شیعه) ارائه نموده اند میتوان دو بینش  
عمده بدست آورد.

اول: بینشی که معتقد است اجماع خود دلیل مستقلی است در کنار کتاب و سنت و لازم نیست که اجماع در بردارنده نظر کتاب یا سنت باشد، بلکه برای حجیت آن کافی است که با کتاب و سنت قطعی معارض نباشد.

دوم: بینشی که اجماع را دلیل مستقل نمی‌داند بلکه آنرا طریقی برای کشف از سنت تلقی می‌نماید که در این بینش تعداد جمعین به تنهایی شرط حجیت اجماع نخواهد بود بلکه میزان کاشفیت ولو بتعدادی قلیل ملاک حجیت آن می‌باشد. این نظریه متعلق است به امامیه و بعضی از اندیشمندان اهل سنت مانند: علامه محمدخضری.

## **5 - ادله قائلان به حجیت اجماع**

در اثبات حجیت اجماع، ادله مختلفی نقل شده است که بنحو اختصار بیان می‌گردد، گروهی در اثبات آن به کتاب و سنت و عقل تمسک نموده‌اند و برخی تنها به دلائل عقلی بسنده کرده‌اند. از جمله:

الف - دلائلی که بر اساس استناد به آیات قرآن حجیت اجماع را اثبات می‌نمایند عبارتند از:

اول: «ومن ميثاقق الرسول من بعد ما تبين الهدى و  
يتبع غيرسبيل المؤمنين نوله ماتولي و نصله جهنم و ساءت  
مصيرا» (سوره نساء 115)

وجه استناد به آيه فو آن است كه خداوند پيروي  
نكردن راه و روش مومنان را دركنار ستيزگي با رسول  
خدا آورده و اين دو را از يك مقوله دانسته و عده  
عذاب داده است.

بنابراين تبعيت از راه و روش مؤمنان واجب خواهد  
بود، و حجيت اجماع معنائي جزاين ندارد، زيرا اجماع  
يعني اتفانظر مؤمنان بر امري از امور، اين دليل  
را عمرعبدالله در كتاب سلم الوصول الي علم الاصول (ص  
272) بيان داشته ولي اصلسخن از علامه جمال الدين

اسنوي صاحب نهايه السئول في شرح منهاج  
الاصول مي باشد.

## نقد این دلیل:

اولاً: از ابوحامد غزالي در كتاب المستصفي من علم الاصول (ج 1، ص 111) استفاده مي‌شود كه او در نقد دليل مذكور معتقد است: تعدد و شرط و وحدت جزاء و ظهور در اشتراك آنها در علت حكم دارد.

بنابراين با نبود يكي از شرائط جزا و هم از ميان مي‌رود، يعني هرگاه عملي با راه مؤمنان مخالفت داشته باشد، ولي ستيز با رسول خدا بحساب نيايد آن عمل حرام نخواهد بود، زيرا عملي مورد نهي قرار گرفته است كه هم ستيز با رسول خدا (ص) و هم غير راه مؤمنان باشد، پس مخالفت با اجماعي كه مخالف امر يا مشي رسول... (ص) نباشد حرام و خلاف شرع نخواهد بود.

ثانياً: معنای آیه اصولاً به موضوع اجماع مرتبط نمی‌شود، چون سخن از راه مؤمنان به معنای هر کاری نیست که ایشان انجام می‌دهند بلکه فقط پیروی از پیامبر مورد نظر است که با معنای آیه «یوم ندعوا کل اناس با مامهم» در ارتباط است.

ثالثاً: امکان دارد مقصود از «راه مومنان» همان راه ایمان به خدا و رسول و صراط‌مستقیم الهی باشد که امت اسلام آن طریقه کلی را پذیرفته‌اند، نه مسائل فرعی وخصوصی فردی و اجتماعی.

با وجود چنین احتمالات قوی دیگر بر اساس این آیه نمی‌توان بر حجیت اجماع استدلال نمود.

«يا ايهاالذین آمنوا اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئ فردوده الی الله و الی الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر»

قائلان به حجیت اجماع، از مفهوم آیه چنین استفاده کرده‌اند، که بنابراین در مسائلی که مورد اتفای همگان است و اختلافی وجود ندارد، نیازی به رجوع به خدا و رسول... نیست که این خود دال بر حجیت اجماع می‌باشد.

اولاً: آیه فوق‌نمی‌تواند دلالت بر حجیت اجماع داشته باشد چون مورد نظر آیه بیان‌همه موارد رجوع و عدم رجوع به خدا و رسول نبوده است، بلکه منظور آیه



تعیین وظیفه در خصوص مورد نزاع و اختلاف است که در چنین مواردی نباید خود سرانه‌بکاری اقدام نمود ولی در مورد عدم اختلاف نیز اتفای امت نیاز دارد این را آیه به مانی‌فهماند.

ثانیاً: اتفای مومنان در امری از امور، یا مستند کتاب امور است و یا مستند به دست و پا عمل خود بدعت‌گذاری نمی‌نماید و مدارک اصلی را آیه کریمه شناخت حکم الهی از طریق قرآن و سنت قطعی دانسته. پس هر اتفای مورد نظر نیست بلکه اتفای که بستن بر کتاب و سنت باشد.

سوم: «کنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله و لو آمن اهل الکتاب لکان خیراً لهم منهم المؤمنون و اکثرهم الفاسقون» (آل عمران 110)

مرحوم شیخ طوسی در کتاب عدة الاصول ص 242 در تقریب استدلال به این آیه برای حجیت اجماع می‌نویسد، امت محمد (صلع) بعنوان امتی نمونه معرفی شده است و

نمونه بودن مستلزم آن است که از آنان خطائی سرنزد  
تابتوانند بهترین امت محسوب شوند (عدم خطا خود مساوی  
است با صحت اتفای ایشان در امری).

### نقد این دلیل:

اولاً: برتری يك امت دلیل بر صحت اتفای ایشان و عصمت  
ایشان نمی‌باشد بخصوص که وجه برتری نیز در آیه امر به  
معروف و نهي از منکر ذکر شده که دلالت بر بروز و  
وقوع اشتباه و خلاف هم از امت دارد.

ثانیاً: آیه فقط صرف برتری این امت بر امم پیشین را  
متذکر شده، بنابراین برتری مجموعی امتی بر امت‌های  
دیگر دلیل عصمت و عدم وقوع خطا از آنان نمی‌باشد.

چهارم: «و كذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء

علي الناس» بقره 143

در تقریب استدلال گفته شده است که امت وسط یعنی امتی  
که به عدل رفتار می‌کند و از او صادر نمی‌شود مگر عدل

پس هرگاه اتفا و اجمالي از ناحیه ایشان صادرشود، حق و قابل اعتماد است.

**پنجم: «واعتصمو مجبل الله جميعاً ولا تفرقو» آل عمران 103**

و نیز در بیان این آیه گفته شده که رسیمان خدا همان اجماع است، چرا که عدم پذیرش کلام جمع موجب تفرقه است و تفرقه مورد نهي الهي است.

**ششم: «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و كونوا مع**

**الصادقين» توبه 119**

نقد سه آیه فو:

اولاً: وسط بودن يك امت دلالت بر عدم خطاي امت ندارد و ثانياً: از كجا ثابت است که اجماع همان ريسمان خدا باشد درحالي دليل قطعي بر این تأويل وجود ندارد و ثالثاً: آیه ششم اصلاً در رابطه با اجماع حتي ايراد شبهه نیز نمی نماید چه رسد به اینکه وجه استدلال واقع گردد.

پس از نقد و بررسی دلائل کتاب به بررسی ادله وارد  
از سوی سنت بر حجیت اجماع می‌پردازیم.

**ب -** دلائل مستند به سنت بر حجیت اجماع عبارتند از:

**اول:** کسانی چون عمر، ابن مسعود، ابی سعید الخدری،

انس بن مالک، ابن عمر، ابو هویرة، حذیفه یمانی. از

رسول خدا (ص) نقل کرده اند که فرمودند «**لا تجتمع امتی**

**علی الخطا**» و یا «**لا تجتمع امتی علی الضلالة**» یا اینکه

«**لن یکن ... لیجمع امتی علی الضلالة**» یا عبارت

«**سألت ... ان لا تجتمع امتی علی الضلاله فاعطانیها**»

بسیاری از اندیشمندان اهل سنت و از آن جمله علامه

غزالی در مستصفی من علم الاصول مدعی هستند که این

روایات دارای تواتر معنوی است و این تواتر می‌رساند

که امت رسول ... (ص) هرگز بر امر باطلی اجماع

نخواهد کرد.

**نقد این دلیل روائی:**

اولاً: با اختلاف بیش از حد عبارات این احادیث ادعای تواتر معنوی بعید به نظر می‌رسد و ثانیاً: اجماع امت به معنای اجماع همه امت می‌باشد بگونه‌ای که هیچ‌گروه و دسته‌ای هرچند کوچک دارای نظر مخالف نباشد، که البته اگر چنین اجتماعی در مسأله‌ای بدست آید مصداً احادیث مذکور خواهد بود، ولیکن چنین اجتماعی فقط در مسائل اصولی و ضروریات دین تاکنون پدیدار گشته مانند وجوب نماز، روزه، حج و... پس روایات مذکور نمی‌تواند اجماع مورد نظر را حجیت بخشد.

ثالثاً: چنانچه ادعا شود منظور از امت محمد (ص) فقط اهل سنت و جماعت یا اهل حل و عقد و یا گروه خاص دیگر باشد نه تمامی مسلمین، هیچ دلیلی یاراء اثبات چنین تخصیصی را ندارد، بلکه ظاهر حدیث خلاف آن است، چون هیچ يك از گروه‌های مورد نظر مصداً تام امت نیستند.

رابعاً: این احادیث از نظر سند ضعیف است و علامه ابوعلی بن حزم اندلسی در کتاب الاحکام لاصول الاحکام

(ص 133، ج 4) می‌گوید: این حدیث گرچه دارای معنای صحیحی است ولی از حیث سند سقیم نمی‌باشد. علامه منادی در کنوز الحقائق (ص 138) از ابن ابی عاصم همین سخن را بیان می‌دارد،

**دوم:** علامه سیوطی در کتاب جامع الصغیر تحت شماره (10004) از ترمذی این حدیث را ثقل کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود «... یداً... مع الجماعة» و «من خرج عن الجماعة او فار الجماعة قید بشر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه»

استدلال کنندگان گفته‌اند، پس نظر جماعت حجت است و باید آن را پذیرفت، چون عدم پذیرش آن مستلزم جدا شدن از جماعت می‌باشد.

ولی از اینگونه احادیث نمی‌توان نتیجه فو را استنتاج کرد، زیرا این احادیث فقط در مقام بیان حسن و ضرورت اتحاد مسلمانان در امور اجتماعی می‌باشند و ربطی به موضوع حجیت اجماع و وجوب تبعیت از اجماع در احکام و عقاید شرعی ندارد.

سوم: حدیث: «مارآه المسلمون حسناً فهو عندا...»

حسن و مارآه المومنون قبيحاً فهو عند الله قبيح» ولي بنا

بنظر جمعی از خود اهل سنت مانند علمه سخاوي

درالمقاصد الحسنه و علائي و احمدبن حنبل شيباني در

السنة اظهار داشته اند اين سخن ابن مسعود است نه

كلام رسول خدا (ص) ولي در صورت آنكه مروى از

رسول خدا (ص) هم باشد توان اعطا حجيت به اجماع را

ندارد. براي اطلاع بيشتري مي توان به شرح الحموي

علي الاشباه (ج 1، ص 127) و شرح الجامع (ص 308)

مراجعه نمود.

ج - استناد به حكم عقل براي اثبات حجيت به اجماع:

گویندگان و مدافعین اجماع می گویند: از نظر عقل

بسیار بعید است که فقها و اندیشمندان برخلاف واقع و

برخلاف نظر اسلام، رأیی را ابراز دارند، در حالی

که هیچکدام از آنها به حقیقت پی نبوده باشد، عقلاً

ممکن است عده ای به خطا دچار شوند ولی همگان به این

خطا مبتلا شوند پس اجماع علما بر مسأله ای خود

موجب‌حجیت و اعتبار رای ایشان می‌باشد، در کتاب  
مصادر التشریح الاسلامی، استاد عبدالوهاب خلا (ص 106)  
آمده است که: هرگاه گروه زیادی از اهل اندیشه  
و شناخت پس از تلاش و بررسی در حکمی از احکام اتفای  
نظر پیدا کنند. از نظر عقل‌محال است که بر خطا  
باشند.

### **نقد استناد به حکم عقل برای حجیت اجماع:**

در توان عقل و اعطا ارزش از سوی او به احکام  
در استناد به آن فعلاً سخنی به میان نمی‌آوریم، ولی در عین  
حال نمی‌توان به حکم عقل استناد نمود، نه از آن نظر  
که عقل حجیت ندارد بلکه اصولاً عقل نظر قاطع و  
خداشه‌ناپذیری در زمینه حجیت اجماع مورد نظر ندارد و  
چه بسا بتوان عدم حجیت اجماع را به عقل نسبت داد،  
چون عقلاً صرف اجماع مجمعی نمی‌توان واقع را تغییر داد و  
یا همواره مطابق واقع عمل نماید.

علاوه بر اینکه عدم مطابقت اجماع اهل اندیشه  
با واقع در برخی موارد به اثبات رسیده است، اگر



دیده می‌شود که در لسان فقها و اصولیان خبر متواتر حجت شناخته شده است، این حجیت از باب مطابقت قطعی خبر متواتر با واقع نیست بلکه با وجود حجیت خبر تواتر، باز هم احتمال خطا یا اشتباه بطور کلی منتفی نیست، اگرچه احتمال تبانی همه راویان بر دروغ بعید می‌نماید.

در این صورت نفس اجماع (بما هو اجماع) دارای خصوصیتی نیست و از ناحیه عقل دلیلی بر حجیت آن نمی‌باشد.

پس از بررسی ادله ثلثان به حجیت اجماع و توجه به خدشه پذیری آنها دیگر نمی‌توان اجماع را یکی از ادله همدیف کتاب و سنت محسوب داشت، دانشمندان شیعه نیز در این مورد و رد حجیت اجماع بیاناتی دارند که از ارائه آنها بواسطه تطویل سخن خودداری می‌نمائیم.

## 5 - اقسام اجماع :

همانگونه که از میان مطالب گذشته بدست آمد مذهب شیعه امامیه، اجماع را آنگونه که معمولاً اهل سنت

پذیرفته اند و معنا می‌کند، نپذیرفته و حجت نمی‌داند  
و فقط در صورت کاشفیت از رای معصومین (ع) آنرا مورد  
حجت و اعتبار دانسته‌اند، پس اجماع به زعم این گروه  
دارای حجیت استقلالی و ذاتی نیست، م برای اینکه  
طریق‌کشف از قول معصوم را ارائه نمایند به چند روش  
و راه دست‌یازیده‌اند و در نتیجه موجب پیدایش  
اقسامی برای اجماع شده‌اند از جمله :

الف : اجماع محصل

ب : اجماع منقول

ج : اجماع اجتهادی

د : اجماع مرکب

ه □ : اجماع سکوتی

و : اجماع ریاضتی:

ز : اجماع تقیه‌ای:

ح : اجماع مدرکی:

البته برخی از اقسام فو مانند اجماع محصل و منقول و مرکب و مدرکی در اجماع بمعنای اهل سنت نیز راه دارد ولی اکثر اقسام یادشده صنعت کاشفیت از رأی معصوم به خود می‌گیرد و هیچ نقطه اشتراکی با اصطلاح اهل سنت ندارد، برای به‌تر روشن شدن این اقسام به تعریف آنها می‌پردازیم.

### **الف - اجماع منقول:**

به اجماعی گفته می‌شود که فقیهی از ره تتبع اتفای علمای پیشین را در مسأله‌ای به دست آورد و تحصیل نماید و سپس این دست آوردها را برای دیگران نقل نماید و افراد بعدی بحسب اعتماد به نقل او مبادرت به تتبع جداگانه نمایند بدیهی است که اجماع منقول نسبت به اجماع محصل که بیان خواهد شد از ارزش کمتری برخوردار است.

### **ب - اجماع اجتهادی:**

که فقیه از راه حدس و گمان، اتفای نظر فقها را در مسأله‌ای فقهی بواسطه قرینه‌ای استنباط کند و

حدس خود را محور قرار داده و ادعای اجماع نماید، این نوع اجماع در عبارات فقها زیاد به چشم می‌خورد.

### ج - اجماع مرکب:

آن اجماعی است که بطور مثال گروهی از فقها چیزی را حرام بدانند و گروه دیگری آن را مکروه شمارند و نقل بر وجوب یا استجاب نیز یا نشده و یا بصورت نادر اشاره شده، که با ترکیب این دو نظر چنین استفاده می‌شود که قطعاً آن چیز واجب یا مستحب نیست، این نوع اجماع نیز به وفور در آراء فقهی مشاهده می‌شود.

### د - اجماع سکوتی:

اینگونه اجماعی است که حکمی توسط فقیهی صادر شود و دیگران پس از اطلاع از آن حکم آنرا رد ننمایند و در مقابل آن سکوت اختیار کنند، که این سکوت ایشان نشانه رضایت و هم‌رأیی نسبت به حکم صادر شده تلقی شود.

## ه □ - اجماع قشري:

اجماعي را گویند که فقیه‌ی در زمان غیبت امام معصوم (ع) بتواند به حضور آن حضرت مشرف شده، و از رأی ایشان در مسأله‌ای آگاه شود ولی در حین بیان حکم و نقل مستقیم از معصوم ننماید (چون ادعای رؤیت در زمان غیبت محکوم به کذب است) و آن را در قالب ادعای اجماع بیان دارد.

## و - اجماع ریاضتی:

آن است که فقیه از راه ریاضت به حکمی دست یابد (مانند علم جفر، رمل، استطرلاب و...) و چون نمی‌خواهد کسی بر ریاضت‌های او اطلاع یابد، آن را در قالب اجماع اظهار نماید.

## ز - اجماع تقیه‌ای:

اینگونه اجماع همان نقل از خود معصومین (ع) است ولی بر اثر تقیه نتواند حکم را مستقیماً به امام نسبت دهد. آنگاه حکم را بصورت اجماعی نقل می‌نماید.

## ج - اجماع مدرکي:

به اجماعي گفته مي‌شود که فقيه ادعای اجماع نماید ولي در کنار آن مدرکي از کتاب یا سنت و یا استدلال عقلي، عرفي و یا عادي را بیان دارد که احتمال رود بمنای حکم و اجماع او همان مدرک باشد.

## ط - اجماع محصل:

اجماعي را گویند که فقيه از راه تتبع منابع آراء فقها و اقوال، نظرات یکایک فقها را مورد بررسی قرار دهد و اتفلاً نظر آنان را در حکمي بدست آورد البته آراء همه فقها در جمیع آثار یا بنا بر نظري دیگر آراء، متقدمین از فقها را بدست آورد. ولي حجیت هر يك از این اجماعات و راههای دستیابی به آنها با نقد و بررسی اجمالی بنظر می‌رسانیم تا بتوانیم نظر شیعه را در زمینه اجماع بدست آوریم.

## حجیت اجماع محصل:

فقهای شیعه از صدر تاکنون یعنی تمامی متقدمین و متاخرین اجماع محصل را معتبر دانسته اند زیرا چنین اتفـا نظر و هم‌آیی را در میان اصحاب امامیه، کاشف از قول معصوم (ع) تلقی می‌کنند.

اما برای بدست آوردن قید کشف و طریق کاشفیت راه‌هایی از سوی دانشیان و فقها مطرح شده که برای بیان آنها لازم دیدیم به چند راه از یازده طریقی که مرحوم شیخ اسدالله دزفولی (معروف به محقق کاظمی) بیان داشته اشاره نمائیم:

## **6 - شیوه‌های کشف سخن معصومان و نقد و بررسی آنها:**

الف - طریقه حسن؛ (این طریق نزد فقهای متقدم معروف و معمول بوده از جمله شیخ مفید و سید مرتضی)

ب - طریقه لطف؛ (این طریق توسط شیخ طوسی اعمال می‌شده)

ج - طریقه حدس؛ (این طریق پیشنهاد شیخ انصاری و محقق قمی است)

د - طریقه تقریر؛ (این طریق منسوب به برخی از فقهاء است)

ه □ - طریق کشف از دلیل معتبر؛ (این طریق بنا بر نظر میرزای نائینی است)

و - طریقه کشف از سیره اصحاب ائمه (ع)؛ (این طریق هم توسط آیه ... بروجردی ارائه شده)

## «نقد و بررسی راههای کشف در اجماع»

### الف - طریقه حس

همانگونه که بیان شد شیخ مفید در اوائل المقالات و سید مرتضی در الذریعه ابوالصلاح حلبی در کافی و محقق اول در معتبر بدین طریق اجماع را کاشف از قول معصوم می دانستند.

در این روش نظر بر این است که: هرگاه مسأله ای مورد بررسی فقیه قرار گیرد و پس از کاوش همه آراء و اندیشه ها متوجه شود که همه فقها حکمی را پذیرفته اند و میان ایشان کمترین اختلافی وجود ندارد،



شخص محقق درمی‌یابد که رأی امام معصوم (ع) نیز مطابق رأی به دست آمده می‌باشد، زیرا هیچ زمانی خالی از امام (ع) نیست، و هرگاه همه آراء فقیهان بررسی شود، رای او نیز در میان آنهاست، اگرچه نمی‌توان امام (ع) را دقیقاً مشخص نمود بهمین خاطر نام دیگر این اجماع را دخولی یا تضمینی نیز نهاده‌اند.

### **نقد این طریق:**

مقدمه اول که امام (ع) در هر عصری موجود است مورد قبول می‌باشد ولی سخن در مقدمه دوم است، چرا که امکان اینکه سخن معصوم (ع) در میان آراء فقهاء نباشد وجود دارد. یعنی کیفیت حیات، و نحوه حضور و چگونگی دخالت وی در جامعه اسلامی از سوی ایشان بر ما پوشیده است، البته چنانچه دلیلی معتبر بر این حدس وجود داشت این طریق بر ما حجت بود ولی با فقدان شرط، مشروط هم منتفی است.

### **ب - طریقه لطف:**

شیخ طوسی این طریقه را در مباحث کلامی و اصولی  
خود بدین بیان مطرح نموده:

خلقت بر اساس فضل و لطف پروردگار است، ارسال  
پیامبران و انزال کتابهای آسمانی و در نهایت هدایت  
بشریت برای رسیدن به کمال بر همین اساس می‌باشد این  
لطف در آشنا شدن بشر با احکام شریعت از طریق قرآن  
و وجود رسول اکرم (ص) و حضور امامان معصوم پیوسته و  
مداوم بوده و در زمان غیبت باید از طریق  
اعمال شود که ما از آن تعبیر به اجماع فقهاء يك عصر  
بر حکمی می‌نمائیم، چرا که اگر حکم ایشان خلاف واقع  
باشد واجب است بر طبق لطف عام، پروردگار به نوعی  
حکم واقعی را برای هدایت به ذهن یا کلام مجمع فقها و  
از طریق امام غایب القاء نماید.

### **نقد این طریق:**

اولاً: وجود لطف عام خداوند بر مخلو غیرقابل  
تردید است ولی نمی‌توان حجیت اجماع را از آن بدست آورد  
زیرا حقیقت لطف و چگونگی آن بر ما پوشیده است.

چه بسا که خداوند اراده نموده لطف و هدایت بشر را از طریق اجتهاد و آراء فقهی فقیهان ارائه نماید.

ثانیاً: حدود لطف مشخص نیست و معلوم نیست که خداوند تا چه مرزی بدنبال هدایت بشر می‌باشد، اگر خداوند بشر را بدون حساب و کتاب و زحمت به بهشت می‌برد بسیار لطف عظیمی می‌نمود، ولی در مسئله هدایت سخن از اختیار و تلاش انسانها است.

ثالثاً: از کجا معلوم که وظیفه امام (ع) در زمان غیبت همانند زمان حضور است تا بیان احکام و روشنگری را وظیفه او بدانیم، چه بسا مصلحتی ایجاب کند که امت به تلاش خود به احکام شریعت دست بیابند.

رابعاً: موضوعات و مسائل هدایت از جهت اهمیت و نقش آنها در زندگی فردی و اجتماعی با یکدیگر متفاوتند، برخی از امور حیاتی است و خطای در آنها غیرقابل جبران در هدایت بشریت است ولی برخی جزئی و قابل تدارک است.

اگر بتوان گفت بیان امور حیاتی و عظیم هدایتی  
بنابر لطف بر خدا و امام واجب است، باز هم مشکلی  
حل نخواهد شد، چون تشخیص امور مهم از غیرمهم برای  
مابسیار مشکل و نامعلوم می‌باشد.

خامساً: اظهار حق اگرچه برخداوند واجب است ولی  
طریق آن (متعارف یا غیرمتعارف) بر ما پوشیده است.  
هرگاه بندگان در خلاف واقع شوند، مشکلات در ناحیه  
بیان از سوی خدا نیست بلکه شکل از تبیین و تلاش خود  
آدمی است و شاید رفع این اشکال از طرف غیرمتعارف  
برخداوند واجب نباشد.

### ج - طریقه حدس:

فقیه اعظم شیخ انصاری و محقق قمی و حاج آقا  
رضا همدانی در مصباح الفقیه این طریق را  
پذیرفته‌اند، که تقویت بیان ایشان به اختصار تقدیم  
می‌شود.

با احراز اتفای نظر همه فقهاء در يك حكم، حدس  
قطعي مي‌زنيم كه نظر و رأي امام (ع) را پيدا مي‌كنيم  
بويژه اگر اين اتفای نظر از فقهاي متقدمين يا نزديك  
به عصر امامان (ع) باشد، چرا كه ايشان هيچگاه بدون  
در دست داشتن دليل قطعي يا حجيت‌معتبر به چيزي رأي  
نمي‌دادند، كه با اضافه نمودن عنصر تعبد در اين  
بزرگواران ضريب اطمينان ما به اجماع و اتفای ايشان  
بيشتر مي‌شود.

محقق قمي در كتاب قوانين الاصول مي‌گويد: «عند  
اعواز النصوص كنانراجع فتاوي ابن بابويه» يعني  
هرگاه از دستيابي به نص و دليل قطعي در تنگنا  
بوديم و آنرا نيافتيم به آراء و نظرات علي ابن  
بابويه روي مي‌آوريم.

البته شرط اصلي اين نظريه، ضرورت احراز اتفای  
همه فقهاء در همه اعصار مي‌باشد و اتفای نظر فقهاي عصر  
واحد كافي نيست.

**نقد اين طريق:**

اولاً: از شرائط حدس قطعي به قول امام (ع) آن است که اصحاب ائمه و محدثان و راویان نیز به فقهاء اضافه شوند. چرا که مجتهدان از طریق ظني امکان دارد به حکم دست یافته باشند.

ثانیاً: اگر اجماع فقهاء را کافي بدانیم، لازم است اتفای همه فقهای متقدم و متاخر و وحدت نظر ایشان بدست آید.

ثالثاً: دست یافتن به اتفای نظر فقهای يك عصر اگر ممکن باشد، با مشکلات، بدست آوردن نظر عالمان متاخر و از آن مشکلتر فقهای متقدم می باشد که حتی بعید و محال می نماید باید توجه داشت وسائل ارتباطی و امکانات اطلاع رسانی بسیار ضعیف اجازه نمی دهد که ما به آراء فقهای اعصار گوناگون دست پیدا کنیم.

رابعاً: محدوده زمان تحقق اجماع هم در این نظریه تعیین نشده تا بتوان در آن حدود جویای آراء شویم.

**د - طریقه تقریر:**

این تقریر شباهت بسیار زیادی با طریقه لطف دارد ولی با این تفاوت که در این طریقه مسیر از راه شرع بوده ولی لطف راه عقل را پیموده بدین بیان که:

اتفاً نظر فقهاء در زمان حضور امام (ع) و عدم رد آن نظریه خود تأییدی است از سوی امام و این حکم در زمان غیبت هم جاری است، یعنی بر امام شرعاً لازم است اگر فتاوی فقیهان مخالف حکم شرع باشد مخالفت خود را به نحوی اعلام نماید، در این نظریه برای تحقق اجماع، رای همه علما و فقهاء احراز شود.

### **نقد این نظریه:**

اولاً: انکار منکر و جلوگیری از رأی مخالف بشرطی وظیفه امام (ع) است که پیش از آن این کار صورت نگرفته باشد و در صورت انجام وظیفه (ع) و قصور و اشتباه فرد مجتهد معلوم نیست بار دوم هم بر امام (ع) این کار واجب باشد.

**ثانیاً:** نهی از منکر با احراز شرائط واجب است و

اینجا معلوم نیست شرائط کامل شده باشد.

در هر حال سکوت امام را با این دو مطلب نمی‌توان حمل بر تقریر نمود.

#### ه □ - طریقه کشف از دلیل معتبر:

میرزای نائینی در بیان این نظریه می‌فرماید:

با همه اختلافی که فقهاء و مجتهدان در احکام دارند، هرگاه در حکمی از مسائل فقهی به اتفان نظر برسند و با توجه به اجتناب ایشان در مقام فتوا از استحسانهای عقلی و اعتبارهای ظنی و دقت نظر و رعایت تقوا و احتیاط شدید می‌توان کشف کرد که رای آنها مبتنی بر دلیل معتبری بوده که موجب وحدت نظرشان شده ولی اینک آن دلیل در دست ما نیست، ولی اجماع بر اساس آن تحقق یافته.

#### نقد این نظریه:

اولاً: این اهتمام و دقت ایشان در ضبط و حفظ منابع فقهی هم بوده پس بعید خواهد بود که یک دلیل



معتبر مورد اتفای علما از همه کتب فقهی در وائی حذف شده و هیچ اثری از آن باقی نماند.

ثانیاً: قبول وجود دلیل معتبری که بدست ما نرسید که خود حدسی بیش نیست مشکل بنظر می‌رسد، و حتی اگر دلیل معتبر موجود بوده و بدست ما هم می‌رسید شاید در طریق اجتهاد ما اگر قرار می‌گرفت امکان خدشه در سند و دلالت آن می‌نمودیم.

#### و - طریقه کشف از سیره اصحاب ائمه (ع):

مرحوم آیه... العظمی بروجردی مبدع این نظریه مسائل فقه را به دو دسته تقسیم نموده بدین بیان که:

1 - مسائلی که از ائمه اطهار (ع) دست بدست تا متقدمین فقهاء رسیده و آنها را در کتابهای وائی و فقهی آورده اند معروف به «اصول متعلقات» می‌باشند.

## 2 - مسائلي که فقهاء تفریح نموده و با استنباط

و اجتهاد از اصول و منابع موجود بدست آمده که مسائل «تطبیقي» نامیده می‌شوند.

پس از بیان تقسیم می‌فرمایند: هرگاه اجماع در قسم اول از مسائل فقهی محقق شود کاشف از سیره اصحاب به اجماع نداشته بلکه شهرت بین قداما را نیز معتبر می‌شمارد. و اجماع غیرمتقدمین را حجت و معتبر نداشته همانگونه که شهوت آنها را معتبر نمی‌داند.

### نقد این طریق:

اولاً: در این طریق اجماع محصل دیگر مورد نظر نمی‌باشد چرا که فقط مخصوص سیره اصحاب ائمه (ع) است.

ثانیاً: متقدمین از فقهاء همه اصحاب ائمه (ع) را درک نکرده‌اند و تنها بادای آن دسته از صحابه آشنا شده‌اند که کتاب داشته‌اند و یا خیلی معروف بوده‌اند و این امر موجب می‌شود که ما در کاشفیت اجماع متقدمین در اصول متعلقات از رای امام (ع) گرفتار مشکل شویم و

یقین به حصول اتفای همه اصحاب که نمایانگر قول امام  
است پیدا نکنیم.

## «نتیجه بحث»

از آنچه پیرامون اجماع محصل آوردیم و همه راهها و شیوه‌های کشف را نقدپذیردانستیم، استنتاج این نتیجه واضح است که ما اجماع را به طور کلی به دلیل عدم کاشفیت آن از رای معصوم (ع)، حجت نمی‌دانیم.

## شهرت

از جمله ظنون خاصه که در کتاب‌های اصول معمولاً متذکر می‌شوند شهرت است که در سه قسمت تبیین می‌گردد.

1 - شهرت روانی

2 - شهرت عملی

3 - شهرت فتوایی

**1 - شهرت روانی:** شهرتی را گویند که یک روایت با

نقل کثیری از راویان بدست آورده باشد، بدین معنا که روایتی دارای راویان زیادی باشد.

## **2 - شهرت عملي: چنانچه روايتي مورد عمل اكثر عالمان**

قرار گيرد آنرا شهرت عملي نام نهاده اند و اين همان شهرتي است كه در علم اصول گفته مي‌شود بواسطه آن ضعف سند خبري جبران مي‌شود و يا بالعكس در اثر عدم عمل فقها، قوت سند تضعيف مي‌شود يا از مرحله و عمل خارج مي‌گردد.

## **3 - شهرت فتوائي: بر شهرتي اطلا مي‌گردد كه حكمي در**

مسئله‌اي مورد فتواي اكثر فقها قرار بگيرد بدون آنكه مستند آن فتوا معين باشد.

براي حجيت قسم سوم از شهرت دلائلي ارائه گرديده تا بتوان آن را از جمله ظنون خاصه محسوب داريم.

الف - گفته شده ادله حجيت خبر واحد خود دال بر حجيت و پيوستن شهرت فتوائي به ظنون خاصه است ولي براي اينكه از ظنون خاصه محسوب شود نياز به سه شرط دارد.

\* - قطع داشته باشيم مناط و ملاك در اعتبار خبر واحد ظن است.

\* - و این مناط حتماً علت برای حکم باشد نه حکمت  
یعنی حکم وجوداً و عدماً دایر مدار مناط باشد و با  
عنایت به این قید دیگر اگر ظن حاصل از شهرت  
حکمت باشد نمی‌توان از مورد آن تجاوز نمائیم چون  
«العلّة یعمم و یخص» و حالت اطراد و انعکاس در علت  
حکم وجود دارد در صورتی که در حکمت چنین خاصیتی  
وجود ندارد.

\* - می‌باید ظن حاصل از شهرت فتوائیه قوی‌تر از ظن  
حاصل از خبر واحد باشد و الا اولویت محقق نمی‌شود.  
ولکن هر سه شرط مذکور قابل خدشه هستند.

اولاً: از اینکه مناط و ملاک در اعتبار خبر ظن باشد  
برای ما قطعی پدید نمی‌آورد یعنی ما هیچگاه نمی‌توانیم  
قطع حاصل نمائیم که ملاک در اعتبار خبر، ظن است،  
چون ادله حجیت خبر واحد ملاک حجیت آنرا ظن قرار  
نداده‌اند بلکه دلیل اصلی همان تعبیر است که در بحث خبر  
واحد سخن آن گذشت.

ثانياً: و اینکه ظن علت جعل حکم باشد قطعاً دلیلی بدست ما نرسیده و راهی برای بدست آوردن آن وجود ندارد، البته نهایت سخنی که می‌توانیم بگوئیم این است که ظن می‌توان علت مستنبطه باشد آن هم بگونه ظنی نه قطعی و در این صورت فی‌نفسه دارای اعتبار نخواهد بود.

ثالثاً: پس از بررسی در مبحث حجیت خبر واحد روشن می‌شود که سبب اعتبار خبر واحد حصول ظن نیست، چون اگر چنین می‌بود باید ظن حاصل از غیر واحد هم معتبر باشد و یا در بعضی موارد که خبر واحد عادل موجب ظن نمی‌شود معتبر نباشد، در حالی که اینگونه نیست. و این تفکیک میان ظن و حجیت خبر واحد در ملاک حجیت به ما می‌فهماند که معیار در حجیت خبر واحد ظن نمی‌باشد.

ب - دلیل دوم بر اینکه شهرت فتوایی از جمله ظنون خاص می‌باشد روایت معروف زراة است. «قال سئلت ابا جعفر (ع): فقلت جعلت فداك ياتي عنكم

الخبران (او الخديثان) المتعارضان، بايهما اخذ، فقال

(ع): يا زرارۃ خذبا اشتهر بين اصحابك ودع

الشاذ النادر، قلت: يا سيدي انهما معاً مشهوران

مأموران عنكم، قال: خذبا يقوله اعدلهما.

شاهد در این روایت لفظ «ما» در جمله «خذ بما يقوله

او بما اشتهر» می‌باشد بر این اساس که ما، موصوله

بوده آنهم بگونه مطلق و معنای آن به جمله «خذ

بكل شي اشتهر بين اصحابك» بازمی‌گردد.

و پرواضح است که شهرت فتوائی از تصدیق لفظ شی

خواهد شد و همانگونه که به شهرت روائی اعتنا می‌شود

باید به شهرت فتوائی نیز توجه نمود.

### نقد این دلیل:

این دلیل قابل اعتنا نیست چون دلیل ما

اختصاص به مورد روایت دارد و شامل فتوای اصحاب

نمی‌شود و چنانچه دقت در صدور ذیل روایت شود این

سخن را به سرعت درمی‌یابیم. بجاست برای تکمیل پاسخ

چند نمونه ارائه شود از جمله:



اگر از کسی سؤال شود «اي المسجدين احب اليك» و فرد  
مورد سؤال پاسخ دهد «ماكان الاجتماع فيه اكثر»  
ظاهر پاسخ محبوبیت دو مسجدی از مساجد مورد سؤال است  
که اجتماع در یکی از دیگری بیشتر باشد یا هر دو  
دارای اجتماع کثیر باشند نه اینکه شامل هر جا حتی  
غیرمسجد که اجتماع در آن زیاد باشد، پس صحیح نیست  
از راه طرح اطلا ما موصوله اقدام به پاسخ این چینی  
نمائیم.

ج - دلیل سوم بر اعتبار شهرت روایت مقبوله عمر بن  
حنظله می باشد:

قال عليه السلام بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتها حديثين  
مختلفين و كون راويها عدلين:

ينظر الي ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما  
به الجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمننا و يترك  
الشاذ النادر الذي ليس بشهور عند اصحابك فان الجمع  
عليه لا ريب فيه ...

فلت: فان كان الخبران عنكما مشهورين قدرواهما الثقات  
عنكم؟ ... الحديث.

بنابر اینکه مراد امام علیه السلام از لفظ جمع علیه  
در کلام مشهور باشد بدین قرینه که هر آنچه در مقابل  
آن شاذ باشد مشهور است «و تیرک الشاذ النادر الذي  
ليس مشهور»

پس مشهور بر این اساس مطلقاً باید پیروی شود اگرچه  
مورد تعلیل شهرت در روایت است ولی اعم از شهرت  
روائی است چون شهرت بلاریب را بیان داشته گفته  
که شامل شهرت فتوائی نیز خواهد شد).

### نقد این بیان:

اصولاً اطلاقی در این حدیث وجود ندارد چون امام  
(ع) توجه خاصی نسبت به روایت مبذول می‌دارند و  
می‌فرمایند «من روایتهم عنا» و با این قید دیگر  
اطلاقی برای شمول شهرت فتوائی و رای اصحاب باقی  
نمی‌ماند.



## خبر واحد

یکی از مباحث مطرح در علم اصول بالخصوص در قسمت ظنون خاصه که بسیار کارآمد نیز می‌باشد همین خبر واحد می‌باشد که قبل از ورود در دلائل حجیت یا عدم آن نیاز می‌باشد مطالبی چند ارائه گردد:

### اول:

خبر واحد بواسطه دلیل خاص از تحت اصل اولی که عدم حجیت ظنون می‌باشد خارج می‌شود و این خروج از باب اعتبار خبر واحد بواسطه انسداد باب علم نمی‌باشد، از این رو از خبر واحد به ظن خاص نیز تعبیر می‌شود نه ظن مطلق.

### دوم:

در اعتبار خبر واحد عبارت «فی الجملة» بکار رفته و وجه این مطلب آن است که قائلان به اعتبار آن در شرائط اعتبارش اختلاف دارند، برخی بر این عقیده‌اند که آنچه در کتابهای معتبر روایی وارد شده مانند:

كافي، من لا يحضره الفقيه، تهذيب واستبصار اعتبار دارند.

برخي ديگر معتقدند كه مناط اعتبار خبر واحد صرف ورود آن اخبار در كتب يادشده نيست بلكه ملاك عمل اصحاب به روايات مي‌باشد.

و تعدادي نيز معتقدند كه مناط اعتبار خبر واحد ورود آن خبر در كتب مذكور نيست و حتي عمل اصحاب نيز موجب جبر ضعف خبر نمي‌گردد بلكه آن خبر واحدي معتبر است كه در راوي آن عادل باشد. و عده‌اي نيز ملاك را عدالت راوي فرض ننموده‌اند و فقط شرط موثق بودن را در ميان نهاده‌اند. و عده‌اي نيز پا را از اين فراتر گذارده و صرف اعتماد به صدور روايت از معصومين را كافي در اعتبار آن روايت دانسته‌اند (موثو به).

البته تفصيلات ديگري در اقوال وجود دارد ولي در اينجا ما فقط در پي توجيه لفظ «في الجملة» در اعتبار خبر واحد بوديم.

## سوم :

ازمباحث مطرح در این قسمت آنکه آیا این

مسئله از مسائل علم اصول می‌باشد یاخیر؟

پاسخ آن است که از مسائل اصولی است زیرا ملاك اصولی

بودن آن است که نتیجه آن صلاحیت وقوع در طریق

استنباط را دارد و اگرچه از ادله چهارگانه بمانی

هی‌نباشد که شرح آن در بخش اول (موضوع علم اصول)

گذشت.

## چهارم :

سیدمرتضی، ابن ادریس، مرحوم طبرسی، ابن زهره

و ابن سراج خبر واحد را معتبر نمی‌دانسته‌اند و بر این

نظریه دلائلی اقامه نموده‌اند از جمله :

**الف - اجماع،** از جمله دلائل سید مرتضی در عدم اعتبار

خبر واحد وجود اجماع برخلاف خبر واحد است، که این وجه

قابل نقد می‌باشد چون؛ اصولاً در این مسئله به اجماع

نمی‌توان تمسک نمود بواسطه اینکه این مسئله يك مسئله

مورد اختلاف بین فقها بوده و علاوه اینکه آن اجماعی معتبر است که تعبدی و غیرمدرکی باشد در صورتی که روشن می‌باشد که اجماع موجود مدرکی است که مدارک آن ذیلاً ذکر خواهد شد، پس اعتبار به مدرک است نه خود اجماع.

ب - آیات قرآن، از جمله این آیات می‌توان از «لاتقف ما لیس لك به علم، ان السمع والبصر و الفواد کل اولئك عنه مسئولاً» و «ما لهم بذلك من علم ان هم الا یظنون» و «ان یتبعون الا الظن» و «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» یاد کرد که پیروی از ظن را مورد مذمت قرار می‌دهد و خبر واحد نیز خود موجب ظن به صدور می‌گردد نه قطع به صدور.

البته این وجه نیز نقد شده است چون: این آیات ارتباطی به مورد بحث ما ندارد چرا که آنچه از ظاهر منع از پیروی ظن استفاده می‌شود در اصول اعتقادی است نه در مسائل فرعی عملی که شاید بتوان با توجه به صدور ذیل همین آیات و آیات دیگر بدین مطلب دستیافت که مراد مسائل اعتقادی است مانند:

«وقالو ما هي الاحياتنا الدنيا، نموت و نحيا و مايلهك

الا الدهر و مالهم به ذلك من علم ان هم الايظنون» و

نيز آيه «ما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان

يتبعون الا الظن و انهم الا يجرصون» بعلاوه اينكه اگر

آيات فو ظهور در اصول اعتقادي هم نداشته باشد،

ميگوئيم متقين از اطلا موجود در آيات نهي از پيروي ظن

در اصول اعتقادي است.

و سخن آخر اينكه بر فرض پذيرش عموميت نهي اين آيات

در مورد عمل به ظن بگونه اي كه شامل خبر واحد نيز

بشود ميگوئيم اين عموم تخصيص خورده آنهم بواسطه ادله

دال بر اعتبار خبر واحد و حتي مي توان گفت خبر واحد

از عدم علم موضوعاً خارج مي شود چون پس از اينكه

دليل قطعي بر حجيت آن اقامه شود ديگراز جمله ظنون

بحساب نمي آيد بلکه خود نوعي از علم محسوب خواهد شد.

ج - مرحوم شيخ جز عملي در وسائل الشيعه در باب

قضاء و شهادات روايتي را نقل نموده كه محمد بن عيسي و

علي بن محمد به محضر امام صادق عليه السلام



نامه‌ای ارسال داشتند و در آن از روایات متعارضه پرسش نمود و حضرت در مقام پاسخ فرمودند: «ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردوه الینا».

و نیز در روایاتی از همان وجود مقدس و امام باقر علیه السلام منقول است که فرمود: «اذا جائکم عنا حدیث فوجدتم علیه شاهداً او شاهدین من کتاب الله فخذوا به والافقو عنده حتی یستبین لکم».

و همچنین روایت ابن ابی یعفر که می‌گوید: قال سئل ابا عبدالله علیه السلام عن اختلاف الحدیث (منهم) یرویه من نثق به و منهم من لا نثق به، قال (ع): اذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهداً من کتاب... او من رسول... (ص) فخذوا به والافالذی جائکم به اولی»

از این دسته روایات که اگر حدیثی موافق قرآن نباشد زحرف و باطل است. زیاد می‌باشد.

اما این دلایل نیز قابل اشکال است چون خود این اخبار مورد استناد خبر واحد می‌باشند که نمی‌توان بر عدم حجیت خبر واحد به آنها استدلال نمود چون ملازم با

عدم حجیت خود آنها است، و ادعای تواتر اجمالی نیز نمی‌تواند این اخبار را نجات دهد چون این دعوی اخص از مدعی است (عدم حجیت خبر واحد مطلقاً) زیرا در مقام اجمال باید اخذ بقدر متقین از آنها نمود و آن عدم حجیت مربوط به خبر مخالف با کتاب خدا و سنت قطعی می‌باشد نه مطلق خبر.

در هر صورت قائلین به حجیت خبر واحد دلائلی را از قرآن و سنت و اجماع برای آن اقامه نموده‌اند از جمله:

## دلائل حجیت خبر واحد به آیات قرآن

### الف - «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا» حجات 6

پیش از ورود در نحوه استدلال به این آیه بجاست مطلبی را متذکر شویم که درخصوص شأن نزول این آیه می‌باشد، بعضی معتقدند این آیه در حق ولیدبن عقبه در آن هنگامی که پیامبر اکرم وی را برای اخذ صدقات روانه بنی‌المصطلق نمود نازل شده، ایشان از ارسال فردی

از سوی نبی اکرم مطلع گردیده و بسوی وی برای استقبال هجوم آورند، در عین حال چون ولید با این قبیله در جاهلیت اختلافی داشته احساس نمود که برای قتل وی آمده اند بناچار به مدینه بازگشته و گزارش هجمه مردم را به پیامبر گرامی ارائه فرمود رسول اکرم (ص) نیز بر اساس گزارش ولید اراده جنگ با مردم آن سامان را نمود که آیه شریفه فو نازل شد و پیامبر را از جنگ نمودن بازداشت.

البته در خصوص شأن نزول این آیه نظرات دیگری نیز بیان شده ولی همین بس که با عصمت انبیاء و حتی با مضمون داستان نیز این آیه سازگار نیست.

برای حجیت خبر واحد از این آیه از دو راه استدلال شده یکی از راه مفهوم شرط و دیگری از طریق مفهوم وصف اما تقریب استدلال به آیه شریفه از راه مفهوم شرط:

در آیه شریف حکم بوجوب تبیین از خبر معلق به وجود  
مخبر فاسق شده و با انتقاد شرط مشروط نیز منتفی  
خواهد بود.

### اشکالات این استدلال:

این جمله شرطیه دارای مفهوم مخالف نیست. اگر  
چه قائل به مفهوم شرط نیز بوده باشیم، زیرا این  
جمله برای اصل تحقق موضوع می‌باشد، مانند «ان  
رزقتولداً فاختنه و ان ركب الامير فخذر كابه» بدین  
معنا که با نبود مخبر فاسق اصلاً موضوع خبر منتفی است.  
و اما استدلال به آیه مذکور از طریق مفهوم وصف نیز  
بدین ترتیب می‌باشد که، با وجود صفت فسق تبیین لازم  
باشد و در غیر آن نیازی به تبیین نباشد، در حالی که  
این استدلال مخدوش می‌باشد، چون مشهور می‌گویند اصولاً  
وصف مفهوم ندارد.

ب - آیه کتمان: «ان الذين يكتمون ما انزلنا من

البينات الله امه و يلعنهم اللاعنون» بقره 174

اصولاً استدلال به این آیه بسیار ضعیف و بدون پشتوانه لازم می‌باشد که از ذکر استدلال و اشکالات آن صرف نظر می‌نمائیم.

د - آیه ذکر «فاسئلو اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون»

نحل 43 و انبیاء 17

در تعیین مصداق اهل ذکر اختلافی میان مفسرین می‌باشد بدین ترتیب که بعضی معتقدند اهل ذکر کسانی می‌باشند که آگاهی از اخبار پیشینیان دارند حال چه اهل ایمان باشند یا اهل کفر و وعده‌ای دیگر آنها را اهل کتاب مقدس و آسمانی می‌دانند و تعدادی دیگر اهل ذکر را اهل قرآن دانسته‌اند چون یکی از اسامی قرآن ذکر استعدده‌ای دیگر بخصوص شیعیان بنابر روایات متعدد معتقدند اهل ذکر ائمه‌علیهم‌السلام می‌باشند.

در هر حال تقریب استدلال به این آیه با آیه قبلی تقریباً یکی می‌باشد و آنهم وجود ملازمه بین وجوب سؤال و وجوب قبول است که اگر ملازم واجب نباشد امر به سؤال در آیه شریفه لغو خواهد شد.

لكن این استدلال نیز بوجهی ناکافی نمی‌آید چون:

اولاً - عدم ارتباط آیه با حجیت خبر واحد چون امکان دارد اهل ذکر علمای یهود باشند به قرینه ماقبل آیه که می‌فرماید.

«و ما ارسلنا من قلبك الارجالاً نوحی اليهم».

ثانیاً: اگر مراد از اهل ذکر هم ائمه علیهم السلام باشند باز ارتباطی به مبحث فعلی ما نخواهد داشت زیرا مقتضای ظاهر آیه این است که هرگاه شما عالم نیستید به اهل ذکر مراجعه نمائید تا عالم شوید بعلاوه اینکه اگر دلالت بر حجیت خبر داشته باشد به اخبار بلاواسطه ایشان مربوط می‌شود نه اخبار واحد.

ثالثاً: اگر از وجوب سؤال، تعبد به وجوب یعنی عمل به مقتضای پاسخ اراده شده باشد نه صرف حصول علم. پاسخ می‌دهیم مراد از اهل ذکر مطلق داناست و لواز طریق خبر واحد نمی‌باشد بلکه مراد همان مراجعه به دانای مطلق یعنی فقهاء خواهد بود نه هر مخر غیرعالمی.

## ادله حجیت خبر واحد از طریق سنت

در این قسمت روایاتی چند وارد شده که هر يك و هر دسته تعدادی روایت را شامل می‌شود که از جهت اختصار به يك روایت از هر دسته اشاره می‌شود از جمله: (مجموعاً سه دسته روایت وارد شده)

1 - اسحق بن یعقوب می‌گوید: از محمد بن عثمان العمري خواستم که سؤالی مکتوباً از حضرت ولي عصر(ع) نماید در بعضی از مسائل مشکل و مبتلی به، پس از مدتی پاسخ بخط مبارك آن حضرت آمد که:

«... اما الخواث الواقعة فارجعلول فيها الي رواة

حديثنا، فانه حجتي عليكم و اناحجة ... الخ»

2 - احمد بن خاتم بن ماهويه می‌گوید: نامه‌ای برای امام هادي (ابوالحسن سوم) (ع) ارسال نمودم و در آن سؤال کردم از چه کسی مسائل دینی خود را بیاموزم، حضرت در جواب فرمودند: (برادر او هم این را مکتوباً سؤال نموده بود)

«لَهت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما علي كل مسن في  
حينا، و كل كثيرالقدم في امرنا، فانهما كافركما  
انشاء... تعالي».

3 – طبري در احتجاج از ابي محمد امام حسن عسگري (ع)  
در ضمن يك حديث طولاني نقل مي‌کند که ايشان فرمودند:  
«فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه،  
حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لامر مولاه فللعوام  
ان يقلدوه و ذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة، فان  
... الخ».

اين روايت از حيث منطو دلالت دارد بر جواز تقليد  
از عالمان واجد شرائط و از حيث مفهوم دلالت بر قبول  
روايات منقول از طريق ايشان که منسوب به  
ائمه مي‌باشند دارد.

4 – اخباري که به اخبار علاجيه معروف شده اند، که  
از اين اخبار استفاده مي‌شود در زمان تعارض دو خبر  
رجوع به خود رواة و کيفيت احوال آنها نمائيم که اگر



هر دو عادل و افقه و... بودند مختاریم در اخذ روایت  
از هر کدام از آن جمله:

1 - حسن بن جهم از حضرت رضا (ع) نقل می‌کند، به حضرت  
عرض کردم دو شخص نزد ما می‌آیند و برای ما دو حدیث  
نقل می‌کنند و ما نمی‌دانیم کدامیک حق است حضرت در  
پاسخ فرمودند: «فاذا لم تعلم فموسع عليك»

2 - یا روایتی دیگر که زرار می‌گوید به حضرت صادق  
(ع) عرض کردم دو خیرمتعارض از شما می‌شنویم به  
کدامیک عمل نمائیم حضرت فرمودند: «خذ بما اشتهر بين  
اصحابك ودع الشاذلنا در» می‌گوید به ایشان عرض  
نمودم هر دو خیرمشهور است حضرت در پاسخ فرمودند:  
«اخذ باعدلهما عندك و اوثقها في نفسك»

از مجموع این روایات استفاده می‌شود که خبر واحد  
موثق یا با کمی احتیاط عادل حجت است، البته به این  
روایات بنحو کلی اشکال شده است که چگونه برای حجیت  
خبر واحد به خبر واحد می‌توان رجوع نمود و تمسک جست که  
خودمستلزم دور و باطل است.

پاسخ آن است که اگر چه اخبار مذکور دارای تواتر  
معنوی و یا لفظی نیستند ولی مسلماً متواتر اجمالی  
می‌باشند و این مقدار برای اثبات حجیت مکفی است.

## دلایل حجیت خبر واحد از طریق اجماع و سیره

عملی:

اجماع:

در مبحث حجیت خبر واحد اجماع شده و عده‌ای از

فقها بر این اساس خبر واحد را پذیرفته‌اند ولی

اشکالاتی چند در این بخش بنظر می‌رسد که لازم است

نسبت به آنها متعرض شویم:

اولاً: اجماعی که ادعا شده خود دارای مخالفان بسیاری

است کما اینکه دیده شده دونفر استاد و شاگرد

(سیدمرتضی و شیخ طوسی(ره)) هر دو برخلاف یکدیگر

یکی بروفا و دیگری برخلاف ادعای اجماع نموده‌اند پس

نمی‌توان اجماع را محقق داشت.

ثانیاً: بر فرض عدم اختلاف مدارک اجماع اگر قطعی

نباشد احتمالی است و همین در عدم حجیت آن کافی است

همانگونه که گذشت (در بحث اجماع) پس محتمل‌المدرکیه نیز

اجماع را از حجیت ساقط می‌نماید.

ثالثاً: اگر بنا بر این گذاشته شود که حتی محتمل  
المدركي هم نیست و اجماع محقق کاملاً تعبدی است از  
شرائط اجماع یکی این بود که کاشف از رأی معصوم (ع)  
باشد و کاشفیت خود نیازمند احراز اتفای کل می باشد  
در حالی که کاملاً روشن است مخالفدر این قسمت فراوان  
و زیاد می باشد، مگر اینکه بر مبنای طریقه اجماع  
سید مرتضی (ره) باشیم (اجماع دخولی) که اگر مخالفین  
اجماع معلوم النسبت باشند خدشه ای به جمعین و اجماع  
وارد نمی شود.

پس بنا بر این خبر واحد از راه اجماع نیز قابلیت حجیت  
را ندارد.

### **سیره عملی عقلا در تمامی اعصار بالخصوص مسلمین**

همانگونه که می دانید شارع مقدس تا زمانی که  
ردعی از فعل یا قوی در اختیار مسلمین و مکلفین قرار  
نداده باشد آن قول یا فعل حجت خواهد بود و سیره  
عقلا و مسلمین خود یکی از مدارك و مسانید فقها در

تمام اخذ احكام قرار گرفته كه انشاء... بحث آن در  
آينده نزديك خواهد آمد.

اما مورد استناد ما در اين قسمت آنكه سيره عقلا عالم  
بالخصوص مسلمين بر اين قرار گرفته كه خبر واحد ثقه و  
يا عادل را حجت دانسته و برطبق آن عمل نموده اند  
و نمونه هاي آن درميان مابعينه مشاهده ميشود پس بر  
اين اساس ميتوان خبر واحد را كه ارتكاز هر فرد  
عقلي است حجت دانست بشرطي كه در موارد خاص ردعي  
از شارع بر آن نباشد كه در همان موارد خاص ديگر  
نميتوان عمل نمود.

## اصول علمیه

تفصیل کلام در این مسئله منوط به بیان چند مطلب  
می‌باشد:

1 - تفاوت میان امارات و اصول عملی: در امارات جهت کشف و حکایت از واقع وجود دارد مانند خبر چه عادل باشد چه فاسق ولی در اصول عملی این ویژگی وجود ندارد بلکه تنها در آن رفع تحیر در ظرف جهل و مجرد تعیین وظیفه برای جاهل مردد می‌باشد.

و دیگر اینکه اماره در لسان دلیلش شك اخذ نشده، یعنی موضوع حکم در احکام اماره‌ای (متخذ از اماره) شك نمی‌باشد لکن در لسان دلیل اصلی عملی موضوعش شك بوده و بر اساس همان هم شك و هم حکم تعلق می‌گیرد

مانند: «كل شي طاهر حتي تعلم انه قذر» یا اینکه «كل شي حلال حتي تعرف الحرام بعينه» و یا مانند «الناس في سعة ما لا يعلمون».

## 2 - بنابر اصطلاح اصولیینان، اصل عملی بر چیزی اطلاق

می‌شود که در شبهات حکمیة جریان می‌یابد چه آنکه شبهه حکمی در وجوب شی باشد و یا حرمت آن و باید منشأ این شبهه نبود نص (دلیل قطعی) یا اجمال نص و یا تعارض در نصوص باشد، زیرا آنچه را که فرد مجتهد پس از بررسی و یأس از دست یابی بدلیل برای حل مشکل مورد نظر قرار می‌دهد و به آن متوسل می‌شود همین اصل عملی است که اصطلاحاً به آن دلیل فقاهی گویند و در مقابل آن دلیل اجتهادی قرار دارد.

پس در اصل عملی حکم بر مورد شك وارد شده در حالی که در ادله اجتهادی حکم بر واقع یا برنازل منزله واقع صادر می‌شود.

## 3 - مرتبه اصل عملی متاخر از دلیل اجتهادی

می‌باشد، پس تا زمانی که مأیوس از درك و یافت آن نشده ایم نمی‌توان به اصل عملی تمسك نمود، زیرا وجود موضوع در اصل عملی منوط بر عدم وجود دلیل نمی‌باشد.

4 - همانگونه که در ابتدای مباحث اصول بیان شد، قواعد اصول متکفل بیان احکام کلی فرعی می‌باشند که در طریق استنباط بکار می‌آید در حالی که با توجه به مقدمات گذشته اصول عملی در طریق استنباط واقع نمی‌شوند زیرا بتوسط اصل عملی وظائفی برای فرد جاهل بحکم شرعی واقعی بعد از یأس از دلیل عقلی و یا نقلی تعیین می‌شود که با توجه به این قید (فقدان یا اجمال یا تعارض نص) در توصیفاصل عملی گفته شده آنچه که بعد از بررسی و یأس از دلیل مجتهد مورد استفاده قرار داده و تکلیف را برای جاهل معین می‌کند را گویند، پس در عین اینکه در طریق استنباط در وهله اول واقع نمی‌شود ولی پس از یأس از دلیل اجتهادی بعنوان حکم ظاهری و دلیل فقهی از آن استفاده می‌شود. در نتیجه جزو علم اصول و از مباحث حتمی آن خواهد بود.

5 - در این قسمت سخن در آن است که چرا عالمان اصولی غیر از اصول عملی چهارگانه که عبارت می‌باشد از برائت (شرعی و عقلی)، تخیر، احتیاط، استصحاب (شرعی



و عقلي) اصول ديگري را كه وجود داشته، در علم  
اصول مستقلاً مطرح ننموده اند، با اينكه اصول عملي اي  
كه در شبهات حكميه جريان پيدا مي كند و منحصر به  
آنها نيست مانند قاعده طهارت كه خود اصلي است عملي  
و جاري در شبهه حكميه و حتي از مسائل علم اصول (با  
توجه به مطلب چهارم) نيز مي باشد را در اين بيان  
نكرده و جزو اصل عملي قلمداد ننموده اند.  
شايد بتوان براي پاسخ به اين تفكيك دو جهت را  
بيان داشت:

اول: در حجت اصول عمليه چهارگانه و موارد جريان  
آنها بين عالمان اصولي اختلافاتي وجود دارد، در صورتي  
كه در حجت قاعده طهارت مي ان ايشان هيچگونه اختلافي  
نيست، و در جريان قاعده طهارت در شبهات حكميه  
اتفا نظر دارند، بدين جهت اصول عمليه چهارگانه را  
در مسائل علم اصول مطرح نموده اند و از طرح قاعده  
طهارت ابا نموده اند

دوم : اصول عملیه چهارگانه در تمام ابواب فقه (از کتاب طهارت تادیات) جریان دارند در صورتی که قاعده طهارت تنها در باب نجاسات که فقط یکی از ابواب فقه است جریان دارد .

### « اصل برائت »

یکی از اصول چهارگانه عملی اصل برائت می باشد که بواسطه ارتباط این بحث با بعضی مباحث دیگر اصول مانند احتیاط و اشتغال در اول مباحث اصول عملیه مطرح گردیده .

موضوع اصل برائت عبارت است از جایی که مکلف در وجوب یا حرمت چیزی مردد باشد و بحث در آن است که آیا در شبهات وجوبی و یا تحریمی حکم بر اساس برائت بر مکلف جاری می گردد و یا احتیاط وظیفه اوست، اخباریون اصل را در اینگونه موارد بر احتیاط و اشتغال نهاده اند و لکن اصولیین قائل به برائت و اباحه شده اند و دلیل بر این نظریه خود را از طریق

آیات و روایات و دیگر ادله برگزیده اند از جمله آیات:

## « آیات قرآن »

1- « لا یكلف الله نفساً الا ما آتاها سیجعل الله بعد

عسیراً » صلا آیه 7

تقریب استدلال بر مدعی اصولیان بدین قرار است که خداوند در این آیه می‌فرماید: انسان مکلف به چیزی نیست مگر آنچه که به او ایتاء (اعلام و اعلان) شده است .

در نتیجه آنچه که به او ایتاء یا اعلان نگردیده در برابرش تکلیفی نخواهد داشت، پس مطلوب ما نمایان خواهد شد که در شبهات وجوبی و یا تحریمی ارتکاب به آن بلاشکال خواهد بود.

## نقد و اشکال

اما دلالت این آیه بر مدعا خالی از اشکال نیست چون ابتداء باید معنای ماء موصوله در آیه شریف معین

گردد بر اساس قرائن صدر آیه معنای آن مالی است و احتمال دیگر آنکه به فعل یا عمل معنا شود و در هر دو صورت هیچگونه ارتباطی به مورد بحث برائت نخواهد داشت .

الف : اگر مراد از ماء موصوله مال باشد بقریه

### «لینفق ذوسعة من سعة» صلا آیه 7

آیه را بدین صورت معنا می‌کنیم که خداوند امر به اتفای مالی نمی‌کند مگر به مقداری که به او عنایت نموده باشد، یعنی نقطه مرکزی بر قدرت و عدم قدرت مالی فرد متمرکز شده آنهم مورد خاص یعنی انفای مال .

ب: و چنانچه مراد از ماء موصوله فعل و عمل باشد

بقریه اینکه تکلیف بر عمل مکلف واقع شده معنا عبارت می‌شود از اینکه: خداوند کسی را تکلیف به چیزی نمی‌کند (یا فعلی نمی‌کند) مگر قدرت انجام آن را داشته باشد پس از آنها بمعنای اقدرها استفاده می‌شود .

در هر دو صورت یکی خاص و دیگری عام می‌باشد و سخن از عدم تکلیف بواسطه عدم قدرت است در اولی آیه اظهر و در دومی آیه اشمل می‌باشد، در هر حال دلالت‌بر برائت ندارد چون چه در صورت اباحه فعل و چه در صورت احتیاط در فعل و عدم آن تکلیف به غیر مقدور نیست تا شامل مفهوم و مضمون آیه گردد و اصولاً تکلیف شرط اساسی‌ش درست می‌باشد و با توجه به عدم آن تکلیف معنا نمی‌یابد تا چه رسد به اباحه و احتیاط در ترك .

## 2- « لا یكلف الله نفساً الا وسعها » بقره آیه 286

در تقریب استدلال این آیه بر برائت گفته شده که اطاعت از حکم مجهول از وسع و حوزه عمل انسان خارج است امت و خداوند انسان را مکلف به چیزی می‌کند که در وسع او باشد، پس در شبهات وجوبیه ترك و در تحریمی انجام دادنش جائز خواهد بود.

نقد و پاسخ به این آیه نیز همانند آیه پیشین می‌باشد که در صدر آیه نفی تکلیف در مورد غیر مقدور است نه

نفي تکلیف در صورت عدم اعلام یا عدم فهم و این ارتباطی با بحث برائت ندارد.

### 3- « قل لا اجد في ما اوحى الي محمداً علي طاعم يطعمه »

(انعام 146)

خداوند به پیامبر خود می‌فرماید: بگو در آنچه که به من وحی شده آن چیزی را که شما حرام می‌پنداشتید حرام معرفی نشده، که در نتیجه این نوعی تشریح است از سوی خود و مخالف میل و اراده الهی است، پس هر آنچه که دلیلی بر؟؟؟ و نهی از آن نباشد حلال و مباح خواهد بود، یعنی در شبهات وجوبی و تحریمی چون دلیل محرز نیست پس ناچار باید حکم به اباحه نمود.

نقد و اشکال دلالت این آیه بر مطلب مورد بحث بنظر ناکافی می‌رسد چون این آیه در ارتباط با رسول خداست و وحیی که به او می‌شود و اشاره به آن دارد که اگر بر پیامبری وحی بر حرمت چیزی فرو فرستاده نشد باید حکم به اباحه آن نماید آنهم یک حکم واقعی که این نوع

برداشت دیگر ارتباطی به فرض مسئله ما (اباحه و  
برائتظاهری) ندارد.

#### 4- « ما كنا معذبين حتي نبعث رسولاً » (اسراء 58)

خداوند می‌فرماید: ما کسی را مورد عذاب قرار نمی‌دهیم تا زمانی که پیش از آن برای ایشان رسولی و خبردهنده‌ای را ارسال داریم، پس عقاب بلا بیان که خود یک قاعده عقلی است نیز از آیه استخراج می‌گردد و در خصوص برائت قابلیت ارائه را دارد. البته بشرط وجود چند شرط:

الف: اگر مراد از برانگیختن رسول، تبلیغ احکام و بیان آنها برای مردم باشد، که در نتیجه بعث رسول کنایه از بیان تکلیف خواهد بود، پس در آیه ذکر ملزوم و اراده لازم شده است، و بالمآل اگر رسولی نیاید عذابی نیست و حتی اگر رسولی هم برانگیخته شود ولی بیان حکم نشود این هم خود نقض غرض و عملی لغو خواهد بود.

ب: اینکه آیه در مقام اخبار از وقوع عذاب دنیوی برام پیشین پس از برانگیختن پیامبران نباشد، که در



صورت اخبار از عذاب دنیوی دیگر دلالت بر مطلب ما نخواهد داشت .

ج : ثبوت ملازمت میان نفي فعلیت عذاب و نفي استحقاق عذاب بدین معنا که چنانچه عذابی فعلاً در کار نباشد بواسطه عدم استحقاق آن عذاب از سوی خدا بربنندگان است.

## نقد و اشکال بر شروط فو

دلالت این آیه مخدوش بنظر می‌رسد، زیرا امر دوم و سوم، یا بهتر بگوئیم شرط دوم و سوم محقق نیست

اول : شرط دوم محقق نشده چون ظاهر آیه اخبار از وقوع عذاب برامم سابق پس از بعثت رسل و اتمام حجت برایشان می‌باشد و ارتباطی به عذاب اخروی در برابر بعثت رسل ندارد .

دوم : شرط سوم نیز که نبودن عذاب بواسطه نبودن استحقاق آن که خود بنای استدلال بر براءت است نیز از

آیه استخراج نمی‌شود، چون امکان دارد فعلیت عذاب نفی  
شود ولی استحقاق آن عقلاً باقی باشد، یعنی نفی فعلیت  
عذاب در برخی از احیان بر اساس فضل و عنایت الهی  
باشد، پس این آیه نیز از ادله برائت محسوب نمی‌شود.  
البته آیات دیگری را نیز در اثبات برائت ارائه  
نموده‌اند که بواسطه تطویل بلافائده نیازی به ذکر آنها  
نمی‌بینم

## دلایلی از سنت «

1- روایت مشهور رفع بدین مضمون که :

« روی ان رسول ... (ص) قال: رفع (وضع) عن

امتی تسعة، الخطا و النسیان و ما استکروهوا علیه و

مالایطیقون و مالایعلمون و ما اضطرروا علیه و الحسد و

الطیرة و التفرک فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطقوا بشفه»

سزاوار است که نکاتی چند پیرامون این روایت قبل از

بیان کیفیت استدلال به این روایت شریف را بیان داریم

:

الف: این حدیث در کتاب کافی (اصول) ج 2 بخش الایمان و

الکفر حدیث 2 بنحومرفوع نقل شده است و سندی برای

آن بیان نشده و لیکن در کتاب خصال صدو به سند صحیح

نقل شده اما عوض کلمه رفع، وضع بکار رفته است .

ب : در کتاب خصال تمامی حدیث نقل نشده است ولی در

بعضی از مصادر روایی تمامی آن نقل شده .

در تقریب استدلال به این روایت گفته اند که :

انطباً این حدیث بر مدعا مبتنی بر این است که مراد از ماء موصوله در کلمه مالایعلمون حکم شرعی باشد، تا به مقتضای آن معنا بدین شکل تغییر یابد « حکم هر چیزی که معلوم نباشد، مباح است، پس حرمت شرب

توتون علی نحو الخاص ظاهراً مرفوع است، چون از چیزهایی است که حرمت آن بیان نشده. ولی سخن در ماء موصوله بنحو تفصیل بر اساس سه احتمال می‌باشد که:

احتمال اول: مراد از ماء موصوله بقرینه سائر فقرات حدیث خصوص فعل مکلفی است که آن برای فرد مکلف معلوم نباشد مانند شربی که برای وی معلوم (شرب‌مایی که مطلع نباشد خمر است تا حرام باشد یا خل است تا حلال باشد پس براساس این احتمال شامل شبهات حکیمه نمی‌گردد بلکه اختصاص به شبهه موضوعیه دارد.

احتمال دوم: مراد از ماء موصوله حکم مجهول باشد چه در شبهه حکیمه باشد مانند: فردی که حرمت شرب را نداند، و چه در شبهه موضوعیه باشد، مانند

اینکه؛ نداند مایع موجود معین شراب است تا خوردن آن حرام باشد و یا سرکه است تا حلال باشد.

بنابر این دارای دو منشا خواهد بود، چه در جائی که اطلاع از اصل حکم شرعی نداشته و یا اینکه اطلاع از آن دارد ولی علم به موضوع حکم ندارد که اولی شبهه حکمی و دومی شبهه موضوعیه نامیده می‌شوند. احتمال سوم: یا اینکه مراد از ماء موصوله بنحو اعم باشد که هم حکم و هم موضوع را در بر گیرد، بنابر این احتمال حدیث مذکور شامل شبهات حکمی و شبهات موضوعیه می‌شود.

بهر حال باید بررسی نمود تا احتمال اصح را از میان دیگر احتمالات بازیافت، در این زمینه احتمال دوم جای ندارد زیرا ماء موصوله در مالایعلمون یا ظهور در فعل دارد که بازگشت، به شبهه موضوعیه دارد بقرینه دیگر عبارات موجود در روایت «**ما استکر هوا علیه**...» بلکه خطا و نسیان هم در دایره فعل قرار می‌گیرند.

و یا ظهور در عموم دارد بمقتضای وضع ماء موصوله  
برای عموم از دیدگاه لغت که بنا بر آن شامل حکم و  
فعل و بعبارت دیگر شامل شبهات حکمیه و فعلیه  
می‌گردد.

پس امر دائر است بر اینکه یکی از دو احتمال اول یا  
سوم را برگزینیم. در اینجا به اشکالاتی در احتمال  
سوم برمی‌خوریم بدین ترتیب که:

**اولاً:** ماء موصوله در جمله مالا یعلمون به قرینه فقرات  
دیگر حدیث، ظهور در فعل مکلفی دارد که حکم آن فعل  
برای وی نامعلوم باشد نه مانند نوشیدن مایعی که  
ندانند سرکه بوده یا شراب پس شامل حکم نامعلوم  
نمی‌شود.

**ثانیاً:** این مطلب را نیز می‌دانیم که باید در این  
حدیث پس از کلمه رفع یا وضع لفظ مؤاخذه در تقدیر  
باشد و در تقدیر گرفتن مؤاخذه با عام جلوه دادن  
ماء موصوله تا اینکه شامل موضوع و حکم شود تناسب  
ندارد. چون مؤاخذه بر نفس هر یک از

انواع (مالایعلمون، مالایطیقون ....) واقع می‌شود، نه

اینکه بر نفس حرمت نامعلوم، بناچار برای رفع

مخطورات فو تمسک به احتمال اول نموده و روایت فو را

براساس این احتمال مورد نظر قرار خواهیم داد.

**مقتضای مفاد حدیث نفی الزام است یا نفی وجوب**

### **احتیاط**

میان اندیشمندان علم اصول اختلافی در تعیین مفاد

حدیث دیده می‌شود بر این اساس که مرفوع، الزام در

حکم واقعی غیر معلوم است که ملازمت با عدم

وجوب احتیاط نیز دارد. البته در مرحله ظاهر و یا

اینکه مرفوع همان وجوب احتیاط می‌باشد.

محققان اصولی به دو دسته تقسیم شده‌اند که مرحوم

آخوند خراسانی (ره) و طرفدارانش نظریه اول و شیخ

انصاری (ره) و پیروانش نظریه دوم را برگزیده‌اند.

اما بنظر می‌رسد که نظریه دوم با ظاهر حدیث رفع

سازگار نباشد، چون ظاهر آن اسنادرفع است بر نفس

حکم نامعلوم، که خود حکم واقعی است (الزام)، و تا

زمانی که بتوان لفظی را بر ظاهر خود حمل نمائیم وجهی  
برای حمل برخلاف ظاهر وجود ندارد، بنابر این نظریه  
مرحوم آخوند تمام بنظر می‌رسد.

اما وجه جمعی بین این دو نظریه نیز می‌توان ارائه  
نمود بدین ترتیب که ؛ معنای رفع حکم واقعی که ظاهراً  
نامعلوم است، برگرفتن عامل محرکه آن خواهد بود که  
این خود همان نفی وجوب احتیاط است ، پس رفع الزام  
حکم مجهول (مرحوم آخوند) و رفع وجوب احتیاط (شیخ  
انصاری) هر دو بر یک طریق و رویه خواهند بود و  
فقط اختلاف موجود لفظی خواهد بود.

**اشکال:** لیکن این وجه جمع پذیرفته نیست زیرا چنانچه  
مراد از وجوب احتیاط و الزام یکی باشد این وجه جمع  
هم مورد پذیرش واقع می‌شود و حال آنکه چنین نیست چون  
رتبه وجوب احتیاط پس از وجوب و الزام مطرح می‌شود  
و ملازمت با حکم وجوبی دارد و از توابع او محسوب  
می‌شود. بهر جهت الزام حکم واقعی غیر معلوم بواسطه



حدیث رفع نفي می‌شود و در صورت ارتکاب مکلف  
مؤاخذه اي وجود نخواهد داشت.

### توضیح آنکه:

سخني که در این بخش باقی می‌ماند و آن اینکه چنانچه  
مؤاخذه اي با ارتکاب حکم نامعلوم وجود نداشته باشد  
دو اشکال ذیل مطرح می‌شود؛

الف: اصالة البرائه از اصول عملي است و فقط قادر  
است آثار شرعي را نفي نماید درحالی که مؤاخذه از  
آثار شرعي حکم نبوده و از آثار عقلي آن است، پس  
با تمسک به اصالة البرائه نمی‌توان مؤاخذه را از میان  
برداشت.

ب: مؤاخذه از آثار تکلیف غیر معلوم نبوده تا اینکه  
با رفع آن مؤاخذه نیز رفع شود بلکه از آثار تکلیف  
فعلي منجز است و تا زمانی که تکلیف فعلي و منجز  
نشده باشد عملاً عقابي را در بر ندارد

پاسخ:

در پاسخ به اشکال اول می‌توان گفت که ما نمی‌خواهیم با حدیث رفع نفس مؤاخذه را آنهم تعبداً از میان برداریم. بلکه می‌خواهیم موضوع مؤاخذه را که عبارت است از تکلیف فعلی واقعی و یا ظاهری را نفی نمائیم زیرا استحقاق مؤاخذه زمانی است که مخالفت حکم الهی صورت پذیرفته باشد، پس عدم استحقاق مؤاخذه در مسئله مورد فرض بدلیل عدم مخالفت با تکلیف معلوم است چه آن تکلیف واقعی باشد یا اینکه نباشد.

و اما در پاسخ به اشکال دوم باید گفت مؤاخذه اگر چه از آثار تکلیف غیر معلوم بظاهر غیر معلوم نمی‌باشد ولی از آثار آنچه را که واقع غیر معلوم اقتضاء دارد (ایجاب احتیاط که خود موجب مؤاخذه است) می‌باشد، پس مؤاخذه خود اثر چیزی است که آنهم اثر چیزی دیگر یعنی اثر وجوب احتیاط و او هم اثر الزام در حکم واقعی است که با نفی مؤثر اول مؤثر دوم هم نفی و در نتیجه اثر آندو یعنی مؤاخذه از میان می‌رود.

**دلیل سوم بر اعتبار برائت «اجماع»**

جمعی از محققان اصول برای معتبر نشان دادن  
برائت توسط به اجماع نموده اند و همانگونه که مطلعید و  
بارها نیز تکرار شده این ادعا خالی از اشکال نیست  
چون:

اولاً: ادعای تحصیل آراء همه اصولیین در این مسئله  
کاملاً مورد تردید می باشد.

ثانیاً: بر فرض قبول اجماع می توان گفت این متیقن  
المدرکیه و یا لا اقل محتمل المدرکیه می باشد.

و این خود به اعتبار اجماع خدشه وارد می سازد. و  
فقط اعتبار را به مدرک آن احاله می نماید.

ثالثاً: چنانچه دلائل دیگر از قرآن و سنت کارا  
باشند دیگر نیاز جدی به طرح اجماع در این مسئله  
بنظر نمی رسد.

### دلیل چهارم بر اعتبار برائت «عقل»

عقلای گیتی بر این حکم عقلاً متفقاً که عقاب بر  
مخالفت تکلیف نامعلوم ناپسند می باشد و بر این مسئله

عقل مستقلاً حکم می‌راند، و این يك قاعده عقلي  
است چنانچه گفته شد؛ در عين اینکه عقل به قبح عقاب  
بلا بیان حکم می‌دهد ولي بواسطه وجود احتمال ضرر در  
مخالفت، جاي این می‌باشد که اصالة البرائة را جاري  
نسازیم (براي دفع ضرر محتمل). ولي می‌توان پاسخ داد که  
؛ تا زمانی که عقل در این حکم استقلال داشته باشد  
احتمال ضرر منتفی است چون بیانی نیامده تا احتمالی  
نیز در پی آن جاري شود و حتی اگر احتمالی را بتوان  
ساري نمود در جاي خود ثابت شده که شرعاً و عرفاً موجب  
وجوب دفع ضرر متحمل نخواهد شد.

## « ادله قائلان به احتیاط »

تعدادی از کسانی که در شبهات وجوبی و تحریمی حکم به احتیاط نموده اند دلائلی را بیان داشته اند که بترتیب ارائه می‌گردد؛

اول: دلائل قرآنی بر وجوب احتیاط فراوان می‌باشد.

الف: از آن جمله آیاتی که از عمل بدون علم نهی می‌کنند. «لاتقف ماليس لك به علم» و «وان تقولوا **علي الله ما لاتعلمون**» بدین استدلال که حکم به اباحه آنچه که محتمل الحرمة می‌باشد خود کذب و افتراء بر شارع و گفتاری از روی جهل می‌باشد پس برائت جائز نمی‌باشد. که این آیه انسان را باز می‌دارد از فرو افتادن در ژرفنای هلاکت و نابودی، استدلال ایشان بر این اساس مبتنی است که حکم به جواز ترك در محتمل الحرمة با فقدان دلیل بر جواز، خود القاء نفس است در هلاکت .

ج : و یا آیاتی مانند: «واتقوا الله حق تقاته» که بر اساس این آیه و آیات نظیر آن اقدام به عملی که احتمال حرمت در آن می‌رود با فقدان دلیل بر جواز، خود مخالفت با تقوا و مفاد آیه خواهد بود پس لازم است احتیاط نموده و برائت جاری نسازیم.

از مجموع آیات بدست می‌آید که در آنجائیکه احتمال حرمت می‌رود و دلیلی بر اباحه وجود ندارد باید احتیاط نمود در حالی که پس از ورود دلیل مستقل عقلی (قبیح عقاب بلا بیان) و نقلی (آیات و احادیث) دیگر ترك محتمل الوجوب و یا انجام رساندن محتمل الحرمة نه موجب عرضه خود در نابودی است و نه مخالفت با تقوا است و نه اینکه گفتاری خواهد بود بدون آگاهی. (و آیات دلالت بر قطع و علم دارنده احتمال) و با احتمال عقوبت در حین اقدام به محتمل الحرمة با ترك محتمل الوجوب نمی‌توان گرهی را گشود چون تا حکم واقعی منجز و فعلی نباشد ملازمه ای با هر دو احتمال (وجوب و حرمت) نمی‌توان ایجاد نمود گام‌های اول در بیان این پاسخ را صاحب فصول (ره) و در پس آن مرحوم شیخ

انصاري (ره) و سپس مرحوم آخوند (ره) استوانه هاي  
علم اصول برداشته اند و بر برائت اصرار ورزيده اند.

**دوم:** دلائل متخذ و مستند به اخبار در روایات :

اخبار در این مورد به چند دسته تقسیم می‌شوند، از جمله اخباری که دلالت بروجوب توقف در موارد شبهه

(اعم از وجوبیه و تحریمیة) دارد، از آن جمله

فقرات آخر مقبوله عمر بن خنظله «**فارجه حتی تلقی**

**امامک فان الوقوف عند الشبهات خیرمن الاقتحام فی**

**الهلکات» .**

این فرمایش امام (ع) در برابر مشکل تعارض دو خبر با یکدیگر می‌باشد که راهی برای رفع تعارض از طریق عام و خاص یا مجمل و مبین و یا مطلق و مقید در جهت جمع بین آن دو یافت نشود.

و نیز روایاتی دیگر که در وسائل الشیعه در ابواب صفات قاضی وجود دارد.

قبل از پاسخ به دلیل دوم (اخبار) مناسب می‌بینیم

که مطلبی را بیان کنیم، بدین ترتیب که استدلال به

این روایات و حکم وجوب توقف بشرط وجود شبهه

نیازمند و پیش نیازیم که به بیان آنها می‌پردازیم:



الف: مفهوم کلمه خیر و صیغه‌های افعال التفصیل که در این روایات بکار رفته باید روشن شود. زیرا اقتحام در هلاکت که بر عدم وقوف در شبهات دلالت می‌کند، خیری نیست تا اینکه در توقف کردن بر آنها خیری بیشتر باشد

ب: لکن استدلال به این روایات بر وجوب احتیاط در شبهات بدوی مشکل بنظر می‌رسد، زیرا مقصود از هلاکت یعنی عقوبت و عقوبت جائی طرح می‌شود که حرامی در میان باشد، بر این اساس هلاکت و عقوبت اختصاص به اموری می‌یابد که بتوان توجیه مناسبی برای عقوبت بنمائیم، مانند اینکه در شبهات بدوی پیش از تلاش برای راهیابی به حکم اباحه را مطرح نمائیم و مانند شبهاتی که مقرون به علم اجمالی باشد و اینکه ندانیم این ظرف مشخص محتوی شراب است یا آن یکی اینگونه است و تردید میان دو ظرف باشد.

ولی در غیر این دو صورت نمی‌توان عقوبت را تصحیح کرد. پس در شبهات بدوی تلاش برای راهیابی به حکم پس از اثبات دلائل عقلی و نقلی بر اباحه می‌باشد و دیگر

عدم وقوف، وقوع در هلاکت محسوب نمی‌شود، با این سخن نمی‌توان جواز ارتکاب را در شبهات بدوی بعد از تلاش مورد ممانعت قرار دهیم، البته قبل آن امکان حکم نمودن به عدم جواز وجود دارد.

دسته بعدی قائلان به احتیاط از طریق تمسک به روایات، اخباری را بیان می‌دارند که در موارد وجود شبهه در مکلفین امر به احتیاط می‌کنند، مانند «علیکم بالاحتیاط، خذ بالخائطه لدینک و...» که این دسته از روایات منافاتی با روایات دال بر براءت در موارد شبهه ندارد چون:

اولاً: اخباری که دلالت بر اباحه دارند اخص از اخبار دال بر احتیاط می‌باشند، زیرا اخبار احتیاط بنحو عام مطرح شده‌اند در صورتی که اخبار اباحه اختصاص به شبهه تحریمی دارند.

ثانیاً: اخباری که دلالت بر اباحه و یا به بیان دیگر دلالت بر براءت دارند نص در اباحه می‌باشند در حالی که اخبار دال بر وجوب احتیاط ظهور در وجوب

احتیاط دارند که به مقتضای جمع حکمی (حمل ظاهر بر نص) باید از ظهور امر در اخبار احتیاط دست شسته و آنرا حمل بر استحباب و یا ارشاد نمائیم.

علاوه بر این دلایل قرآنی وجود دارد که امر به احتیاط در این روایات بیشتر رنگ ارشادی می‌یابد که مناسب است برخی از آنها را ارائه داریم از جمله:

1- چنانچه این روایات حمل بر ارشاد نشوند تخصیص اکثر لازم می‌آید، چون در شبهات حکمیه وجوبیه و شبهات موضوعیه وجوبیه و تحریمیه همه عالمان از برائت هواداری نمودند و تنها در شبهه حکمیه تحریمی احتیاط را مطرح نموده‌اند، پس با این احتساب (یعنی انحصار در شبهه حکمی تحریمی) تخصیص اکثر لازم می‌آید، زیرا اکثر موارد شبهه از عموم اخبار احتیاط خارج می‌شود.

2- متن اخبار مذکور از تخصیص خوردن گریزان است، در حالی که اگر اوامر وارد در این اخبار مولوی باشد باید بتوان آنها را تخصیص زد، و دلیل این ابناء از تخصیص که مقتضای تخصیص آنها به شبهه موضوعیه (در هر

دو صورت) و شبهه حکمی وجوبی آن است که ارتکاب در شبهات یاد شده خیر باشد در حالی که این معنا وجود ندارد پس بناچار باید گفت لفظ خیر از معنای اصلی خود یعنی یا افصل التفصیل جدا شده.

و نیز مقتضای اخبار احتیاط توقف و پرهیز از همه شبهات است چه موضوعیه و چه حکمی و با حکم ایشان به جواز ارتکاب در اکثر موارد سازگار نمی‌باشد.

### 3- اصولاً امر در این دسته از روایات مانند «

وقفوا عند الشبهات» مولوی نبوده و ارشادی است زیرا در برخی از آنها تعلیل بدین گونه مطرح است که توقف و احتیاط معلل است بدین بیان که ارتکاب شبهه موجب هلاکت یا همان عذاب اخروی خواهد شد و عذاب اخروی وقتی معنا می‌یابد که تکلیف منجز باشد مانند اطراف شبهه محصوره (دو ظرف که یکی قطعاً محتوی شراب باشد و ما ندانیم کدامیک از آن دو می‌باشد) نه در اموری که تکلیف منجز نیست مانند شبهات بدوی یا غیرمحصوره که

با ارتکاب در اینگونه شبهات اصولاً ابتلاء به هلاکت  
مطرح نمی‌شود:

و پاسخهای دیگر از این دسته که دال بر عدم منافات  
اخبار احتیاط با اخبار برائت است

سوم : دسته سوم از دلایل ایشان بر وجوب احتیاط همان  
تبعیت از حکم عقل استبدین بیان که به عقل حکم  
می‌کند به لزوم انجام چیزی که محتمل الوجوب است  
و منزلت چیزی که محتمل الحرمة است، یعنی چون ما علم  
اجمالي داریم به وجود بسیاری از واجبات و محرمات در  
محدود موارد شبهه که اطلاع کافی از حقیقت آن در دست  
نیست، پس باید احتیاط نمود، چون بر اساس قاعده  
معروف «اشتغال تبیین‌نیازمند برائت تعیین است» که  
شامل همه موارد علم اجمالي هم می‌شود.

اما نقد این بیان؛ اگر چه عقل در این حکم مستقل  
می‌باشد ولی منوط است به بقاء علم اجمالي و عدم انحلال  
آن بعلم تفصیلي و شك بدوي ، که در این جا علم  
اجمالي مذکور منحل به علم تفصیلي است یعنی هر آنچه که

در طر امارات و اصول آنها باشد موداي عمل است و در  
غير آنها شك بدوي خواهد بود

تذکر:

جهت تکمیل این بحث بجاست اموري نیز بیان شود از

جمله:

اول : اصالة البرائة بر اساس آنچه گذشت در تمامی  
موارد شبهه جاري است(موضوعي و حکمي، وجوبي و تحريمي  
) البته بشرط آنکه اصل موضوعي بعنوان اصل حاکم يا  
وارد در بين نباشد مانند استصحاب موضوعي در موارد  
شبهه نسبت به نجاست ظرفي که محتوي شراب بود، و اينک  
در خصوص آن شك نموده ایم که اصالة البرائة حکم بر جواز  
شرب نموده و لیکن مقتضاي استصحاب موضوعي حرمت  
مي باشد.

چون اصل موضوعي اصولاً موضوعي براي اجراء اصالت  
البرائة باقي نمی گذارد.

دوم : تردیدي نمیباشد که عقلاً احتیاط در موارد شبهه نیکو است و همه دانشیان اصولی و اخباری آنرا پذیرفته اند تنها اختلاف ایشان در وجوب احتیاط است آنهم در شبهه حکمی تحریمی که اخباریها برخلاف اصولیین حکم بوجوب احتیاط نموده اند و اما در دیگر موارد رجحان احتیاط بر اساس عقل و حتی روایات وارده مسلم انگاشته شده و لیکن نکته قابل تذکر آن است که احتیاط در احکام عبادی در آنزمانی که امر مردد بین وجوب و اباحه یا کراهت باشد مورد اشکال واقع می شود، چون در عبادات نیاز به علم تفصیلی و یا لااقل علم اجمالی به فرمان شارع مقدس داریم و اما تردید میان وجوب و استحباب و حتی وجوب و حرمت موجب مانع و اشکالی نخواهد شد چون در اولی می توان به قصد مطلق عمل را اتیان نمود و در دومی از باب تعارض اقدام کرد.

سوم: تمامی عالمان اصولی و اخباری اگر چه اصل برائت را در شبهات موضوعی اجرا نمی نمایند و بر اساس آن حکم به اباحه نمی کنند و فقط در مواردی که حکم آن موضوع

بیان شده و در تشخیص موضوع مردد باشیم اباحه جاری است و اگر چنین نباشد یعنی حکم چیزی بیان نشود برائت جاری خواهد شد به بیان دیگر آنکه اگر کلی احکام دارای بیان نباشد اباحه جایگزین می‌شود و اصولاً برائت نمی‌توان بر طرف کننده شبهات موضوعیه باشد و در نتیجه حدیث رفع در این موارد جایگاهی نخواهد داشت ، پس در جایی که متعلق تکلیف مردد باشد قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری خواهد شد و تا زمانی که فحص برای رفع مورد مشکوک ننماید عقاب خواهد شد

چهارم: احتیاط نیکو است بشرط آنکه موجب اختلال و از هم گسیختگی جامعه و رفتار فردی نشود یا موجب وسواس یا عسرو حرج نگردد یعنی تا زمانی که بدلیلی قوی‌تر از خود برخوردار ننماید احتیاط نیکو و مطلوب است .

« دوران بین محذورین »



اصولاً معنای دوران امر بین محذورین، یعنی وجوب و حرمت يك شي که خودناشي از چند مطلب است بشرح ذیل :

1- فقدان دليل بر تعيين وجوب و يا حرمت يك شئي بعد از علم به وجود دليل برالزام و حتميت آن .

2- اجمال نص مانند جائي که امري بر وجوب و با کنایه تهديد بيان شود که خودامکان دلالت بر نهي از متعلق آن را دارد.

3- تعارض دو دليل نص يا ظاهر وقتي که يکي بر آن شي امر و ديگري نهي کند.

4- در مواقع وجود شبهه در موضوع مانند: علم به وجوب اکرام عالم عادل و حرمت اکرام عالم فاسق و تردید در فسق و يا عدالت يك نفر نمائيم .

در این مسئله عالمان اصولي داراي آراء و نظريات گوناگوني ميباشند که بشرح ذیل به نظرشان مي‌رسد:

الف : حکم به برائت شرعاً و عقلاً ، همانند شبهات بدوي بدليل عدم ادله اباحه شرعي و حکم عقل به قبح مؤاخذه در هر دو مورد انجام و ترك آن.

ب : حکم به حرمت بايد نمود و چون ، اولاً : قاعده احتياط ما را بر وجوب توقفين شبهه رهنمون مي سازد .

ثانياً: عقل حکم به پيشي دادن دفع مفسده بر جلب منفعت مي نمايد،

پس به ناچار جانب دفع مفسده رعايت مي شود و آن فعل را ترك مي نمائيم اگر چه ملازمت با فوت مصلحت ملزمه واقعي داشته باشد.

ج : استقراء از طريق استقراء بدست مي آيد که مذا شرع ميل به تقديم جانب حرمت دارد، پس در مواردی که واجب با حرام مشتبه باشد محتمل الحرمة بر محتمل الوجوب تقديم داشته مي شود.

د : تخییر ظاهری بین فعل و ترك شرعاً از باب قیاس  
مفروض مسئله به باب بوجزمتعارض که هر دو واجد  
شرائط حجیت باشند.

ه □ - تخییر عقلی میان فعل و ترك و حکم به اباحه بر  
آن شرعاً

و : تخییر در مقام عمل بین فعل و ترك عقلاً که این تخییر  
برای مکلف تکونياً ثابت می‌باشد و توقف از ارائه حکم  
شرعاً نه ظاهراً و نه واقعاً

### نقد و انتخاب:

از دیدگاه ما نظریه شیخ انصاری (ره) قریب به  
صحت می‌باشد؛ زیرا با حکم عقل به تخییر میان فعل و  
ترك زمینه‌ای برای اصل برائت نه عقلاً و نه شرعاً  
باقی خواهد ماند، چون اصل برائت در اطراف علم اجمالی  
مطلقاً ولو آنکه اصل برائت در میان باشد جاری  
نمی‌شود؛ پس تخییر در بند ششم (نظریه شیخ) وجوب حکم  
به اخذ یکی از دو احتمال است، ولی در این بند عمل  
به یکی از آنها مطرح است نه حکم به آن، علاوه آنکه

در بند ششم تخیر تکوینی است نه تشریحی ولی در  
بند چهارم تخیر تشریحی است یعنی حکم به تخیر از خود  
شرع منشق می‌شود پس تخیر در بند چهارم از قبیل تخیر  
در مسئله اصولی است مانند تخیر بین دو خبر متعارض که  
واجد شرایط حجیت هستند ولی تخیر در بند ششم از قبیل  
تخیر در مسئله فرعی است .

## « اصل اشتغال »

اصل اشتغال یکی از اصول چهارگانه عملی است و  
در مباحث گذشته بیان شد که موضوع آن‌ها شك است،  
بدین ترتیب که :

- 1- اگر شك در اصل تکلیف باشد برائت جاری می‌گردد .
- 2- و اگر شك در اصل تکلیف نباشد بلکه تکلیف معلوم  
بوده و لیکن مکلف به مردد و نامعلوم باشد اصل با  
اشتغال است .
- 3- و چنانچه شئی مشکوک حالت سابقه داشته باشد  
استصحاب مجرا می‌یابد .

4- و بالاخره جائي كه مكلف به مردد باشد و احتياط  
امكان نداشته باشد تخير راه خواهد يافت.

هم اکنون که با چهار اصل و موضوع آنها آشنائي  
يافتيم به اصل بحث يعني اصاله الاشتغال و نحوه جريان آن  
ميپردازيم، اصالة الاشتغال در موردی جاري خواهد بود  
که ما عالم به نوع تکليف باشيم؛ مانند آنجا که وجوب  
نماز را بدانيم ولي کدامين يك؟ مانند ظهر يا جمعه در  
روز جمعه، و نیز مانند: دوران وجوب میان روزه و  
صدقه و همچنين مانند نماز شکسته و تمام و يا در اقل و  
اکثر ارتباطي

#### **بررسی مواضع نیاز و جريان اصالت اشتغال:**

قبل از هر چیز مي‌بايد سه ركن اصلي اين بحث را  
بيان داشته سپس نسبت به مواضع جريان اين اصل  
خواهيم پرداخت :

#### **ارکان اصل اشتغال**

الف : تعین و مشخص بودن اصل و جنس تکلیف (الزام یا غیر الزام )

ب : تعین و مشخص بودن نوع تکلیف (وجوب ، حرمت ، استحباب ، کراهت ، اباحه)

ج : تردید در مکلف به (موضوع ) آنهم میان دو یا چند چیز تا جایی که به غیرمحصوره منتهی نشود.

بنابر این اگر مکلف به میان دو امر متباین و یا میان دو امر غیر متباین ولی مرتبط باشد بدلیل وجود همگی ارکان می‌توان اصل اشتغال را جاری نموده و احتیاط در اطراف آن شبهه نمود ولی اگر مکلف به در اقل و اکثر استقلالی مردد باشد چون قدرمتیقن در کار بوده و تردید و علم اجمالی را منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می‌نماید محلی برای جریان اصالة الاشتغال باقی نخواهد ماند اصولاً علم اجمالی در بین نبوده تا منحل به علم تفصیلی و شک بدوی شود، بر همین اساس نیز عالمان اصولی نظیر شیخ انصاری و آخوند خراسانی (ره) متعرض این قسم نشده‌اند.



## « احكام معلوم اجمالي و موانع فعلييت حكم

«

پيش از ورود در بحث لازم است نکاتي چند را

پيرامون علم اجمالي بيان داريم:

1- چنانچه اطراف معلوم باجمال از تمامي جهات فعلي باشند ديگر تفاوتي با معلوم تفصيلي نخواهند داشت و بايد در همه اطراف حكم معلوم باجمال را جاري نموده /

2- و اگر اطراف معلوم باجمال از تمامي جهات فعلي نباشند در قدر متيقن حكم معلوم جاري است و در غير آن جريان نمي يابد

3- در معلوم باجمال فرقي نيست بين آنکه اطراف آن در زمان واحد باشند يا اينکه به تدريج به منصفه ظهور راه يابند، در اين صورت نيز حكم معلوم باجمال برشي تدريجي هم پا برجاست .

با توجه به اين تذکرات به بحث موانع فعلييت حكم در معلوم بالاجمال مي پردازيم که خود بر چند نوع مي باشند.



## الف : اضطراب

حال فرقي ندارد به اينکه مضطر نسبت به يکي از اطراف معلوم با جمال سابق برعلم اجمالي باشيم يا لاحق بر آن يا اينکه مضطر به يکي از اطراف بشکل معين شويم يا بيکي بدون معين.

شيخ انصاري (ره) مي فرمود: در صورت اضطرار آنهم پس از علم اجمالي چه معين باشد چه غير معين يا پيش از علم اجمالي ببعض غير معين موجب مانعيت در اجراي احتياط خواهد شد و در باقي احتياط حتمي است.

وليکن مرحوم آخوند (ره) احتياط را در اين مورد قبول ننموده و فرقي ميان مضطر به معين با غير معين در اطراف علم اجمالي چه پيش يا پس از آن نمي نهادند.

دليل مرحوم شيخ عبارت است از اينکه : فرد مضطر امر به اجتناب از حرام را در محل فرض با خود دارد و با امثال به تکليف و اجتناب در بعض، امر شارع را وقع نهاده و در الباقي نيز اضطرار مانع امثال امر گشته .

اما مرحوم آخوند می‌فرماید چه اضطرار پیش از علم  
اجمالي حاصل شود یا بعد از آن و چه معین باشد چه غیر  
معین : ناهی تکلیف خواهد بود زیرا اضطرار خود  
از حدود تکلیف و قیود آن می‌باشد و با پدیداری  
اضطرار به بعض اطراف زمینه‌ای برای اطلاق دلیل الزامی  
باقی نمی‌ماند، و دیگر اینکه متعلق تکلیف باید فعلی  
باشد، در صورتی که از ابتدای امر متعلق تکلیف پخش  
در تعدادی بود که بواسطه اضطرار از جرگه فعلیت و  
امر خارج شدند و پر واضح است در اینکه اگر شارع  
در ارتکاب مضطرالیه اذن دهد دیگر علم به تکلیف  
فعلی برطرف دیگر باقی نمی‌ماند و فقط احتمال تکلیف  
باقی خواهد ماند و به تعبیر دیگر در معلوم باجمال  
از بدو امر تکلیف شرعاً محدود بود به عدم اضطرار که  
با او دیگر احتیاط معنا نخواهد داشت.

ب : ابتلاء و عدم ابتلاء یکی از افراد معلوم باجمال:

چنانچه یکی از اطراف مورد ابتلاء مکلف نباشد در

این صورت نهي یا امر معنا پیدا نمی‌کند چون الزام

شارع بدین جهت است که مکلف داعی بر ترک یا فعل داشته‌باشد و این ترک یا فعل در فرض مسئله برای مکلف بدون نیاز به الزام شارع حاصل است و این همان تحصیل حاصل خواهد بود و محال و با خروج بعضی اطراف از تحت سیطره فرمان مردد شارع، در بعضی دیگر براءت بعنوان شک بدوی جاری خواهد بود.

بجاست در خصوص شیء یا تکلیف مورد ابتلاء مطلبی را یادآور شویم و آن اینکه سه صورت را می‌توان تصور کرد.

1- یا همه اطراف مورد ابتلاء مکلف می‌باشند قطعاً

2- یا یکی از اطراف مورد ابتلاء و دیگری مورد ابتلاء نیست قطعاً

3- یا یکی از اطراف مورد ابتلاء و دیگری مورد تردید است .

که در قسم سوم عالمان اصولی از جمله شیخ و آخوند با یکدیگر به خصمه برخواسته اند.

مرحوم شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: علم اجمالی  
منجز است و در مورد ظرف دیگر که مورد ابتلاء است نیز  
باید اجتناب نمود و برای این نظریه تمسک به اصالة  
الاطلیا همان اصل لفظی و دلیل فقهایی نموده اند زیرا  
آنچه که از تحت اطلا خارج می‌شود همانا فرضی است که  
مورد ابتلاء مکلف بگونه قطعی نباشد و آنچه که  
در ابتلاء به آن تردید باشد تحت اطلا دلیل باقی خواهد  
ماند، چون تا زمانی که دلیل (اصل لفظی) پابرجاست  
نوبت به اصل عملی (اصل برائت) نمی‌رسد  
ولی مرحوم آخوند خراسانی (ره): می‌فرمود که این فرض  
در حکم آن موردی است که بعضی اطراف معلوم باجمال از  
مورد ابتلاء قطعاً خارج باشد و لذا در اینجا  
برائت جاری خواهد شد، چون شك در فرض مسئله بازگشت  
به شك در اصل تکلیف دارد و اصالة البرائه مرجع  
اینگونه تردیدی است.

چون فعلیت حکم دائر مدار ابتلاء و عدم ابتلاء مکلف است به مکلف به ، و شک در ابتلاء و عدم آن در موارد علم اجمالی شک در نفس حکم است.

و اما اصالت اطلاق (اصل لفظی) بنا بر نظریه مرحوم شیخ که لزوم اجتناب را بر آن پایه ریزی نموده اگر چه حکومت یا ورود بر اصل عملی (برائت) دارد ولی خودزمینه ای برای تمسک هنوز نیافته .

ج : در زمان عمل به فرمان شارع چنانچه مکلف مواجه ضرر مالی، جانی و یا موجبات عسرو حرج شود.

اینگونه از عوامل مانع از فعلیت حکم در اطراف معلوم باجمال می شود، پس فعلیت حکم یا عدم آن منوط به محصور یا غیر محصور بودن موضوع نیست ولی اگر شبهه در اطراف غیر محصوره باشد موجب ضرر یا عسرو حرج می شود، پس بواسطه تلازم می توان گفت شبهه غیر محصوره مانع از فعلیت حکم است.

د - علم اجمالی در شیء ملایمی به بعض اطراف معلوم

باجمال:

چون یکی از اطراف بتنهائی نجس نمی‌باشد چه واقعاً و چه ظاهراً پس ملاقی بایکی از آنها نیز نجس خواهد بود نه واقعاً بواسط فرض جهل بنجاست واقعی در یکی‌آن دو و از این روی نمی‌توان نجاست فرد ملاقی را بالخصوص احراز نمود، نه ظاهراً بدلیل نبودن اماره و یا اصل عملی برای اثبات آن، پس در فرض مسئله نمی‌توان نجاست ملاقی را ثابت نمود و در نتیجه حکم لزوم اجتناب نیز در ملاقی نخواهیم داشت در عین لزوم اجتناب از همه اطراف عقلاً ولیکن حکم بنجاست هر یک بتنهائی شرعاً میسر نیست.

### **تبصره :**

در این مسئله عده‌ای نیز خلاف آنرا بیان داشته‌اند و حکم به اجتناب از ملاقی حتی بیکی از اطراف نموده‌اند، که هر دو گروه بر اساس مبنائی این احکام متضاد را بیان می‌نمایند، برای توضیح بیشتر مبنای هر یک را بررسی می‌نمائیم :

ترديدي در نجات شي در برخوردار با رطوبت مسري با شيء  
نجس وجود ندارد، اما اصل سخن در دليل اين حکم  
مي‌باشد که وجوب اجتناب از ملاقي تعبدي با واسطه است  
يا بي واسطه بدین شرح که اجتناب از عين نجس تعبدي  
است ولي از ملاقي آن‌نيز که نجاست به آن سرايت نموده  
نيز اجتناب خود دليل مستقل تعبدي دارد يا بواسطه  
تعبد اجتناب از نجس سرايت حکم مانند سرايت نجاست  
جدي و حتمي است؟

## بررسی اجمالی هر دو نظریه:

الف - سخن و مبنای دسته اول: که با لمآل منجر به وجوب اجتناب از ملاقی می‌شود از باب سرایت نجاست از ملاقی به ملاقی بدلیل توسعه واژه نجس، در نتیجه توسعه دایره احتمال وجود اشیاء نجس دیگر.

ب - وجوب اجتناب از باب تعبد و وجود دلیل مستقل در عرض وجود دلیل وجوب اجتناب که در نتیجه ملاقی و ملاقی هر یک دارای امثال و اطاعت ویژه‌ای خواهند بود با دو فرمان خاص.

در حکم هر دو نظریه بیان می‌داریم که نفس دلیل وجوب اجتناب از ملاقی خود دلیل بر وجوب اجتناب از ملاقی است چون فراغ یقینی از تکلیف حاصل نخواهد شد الا به اجتناب از ملاقی که مکمل اطراف معلوم بالاجمال است. و اما بر اساس نظریه دوم اجتناب لازم نخواهد بود چون به محض ملاقات چیزی بایکی از اطراف معلوم بالاجمال در پیدایش یک فرد جدید متنجس تردید شده و مرجع در این زمان برائت خواهد بود.



## تذکر:

اکثر دانشیان علم اصول در قسم استقلالی نسبت به اکثر برائت جاری می‌نمایند و در نتیجه مباحثی را ذیل این قسمت مطرح ننموده‌اند.

اما در قسم ارتباطی محلی برای جریان برائت وجود ندارد، بنابراین خود زمینه‌ای برای پردازش آراء گوناگون شده. دو دسته عمده آنها عبارتند از:

الف - دسته اول مانند مرحوم صاحب کفایه می‌گویند: در اکثر احتیاط باید نمود و حکم اقل را جاری نمود البته عقلاً نه شرعاً، برای اثبات این فرضیه اینگونه استدلال نموده‌اند که:

ما به تکلیف اجمالاً آگاهیم و این آگاهی منحل به شك و تردید بدوی نمی‌شود مانند: آگاهی ما به نماز و وجوب آن به فرمان شارع پس اشتغال ذمه حتمی است و در مقام امتثال نمی‌دانیم جزئی که در پیش رو داریم جزو نماز است یا خیر تا نماز با آن تکمیل شود، پس با علم تفصیلی به تکلیف عقل حکم به لزوم احتیاط نموده تا

يقين به فراغ ذمه نمود و بايد اجزاء مشكوك را داخل  
ديگر اجزاء نمائيم.

ب - دسته دوم و در راس آنها شيخ اعظم انصاري  
ميگويند:

چه شرعاً و چه عقلاً برائت جاري است، عقلاً بدین  
واسطه که عقاب بلا بيان، قبيح است چون پس از بررسي  
دليلي بر الحاح جزء مشكوك به اجزاء ديگر بدستنيامد  
پس نمي توان بدون دليل مكلف را مؤاخذه نمود، و اما  
شرعاً برائت را در اجزاء مشكوك جاري مي سازيم بواسطه  
وجود اخبار برائت، از آن جمله قول امام (ع) بررفع  
تكليف از مواردی که مكلف به آن آگاه نشده. پس جزء  
يا شرط مشكوك تكليف فرد نيست چون راهي براي آگاهي  
به وجوب آن براي وي وجود ندارد.

### **شرائط اجراء احتياط و محل آن:**

**مطلب اول:** در خصوص اجرائي احتياط تنها به يك شرط  
بسنده شده آنهم تحقق موضوع احتياط است. آنچه مورد بحث

اصولیان واقع شده چگونگی موضوع احتیاط است که مقصود از موضوع صرف احتمال واقع است یا احراز واقع موضوع احتیاط است.

شیخ اعظم انصاری (ره) می‌فرمود احراز واقع موضوع احتیاط است، لیکن در پرتو تحقیق‌های فراوان می‌توان گفت موضوع احتیاط همان احتمال واقع می‌باشد و احراز واقع خود بر آن مترتب می‌شود در هر حال احتیاط در هر صورت نیکو است مگر جایی که عسر و حرج و نظام اجتماعی مختل شود.

**مطلب دوم:** میان مسائل معاملات و عبادی در اجرای

احتیاط تفاوتی نیست اگرچه با احتیاط در عبادات موجب تکرار شویم، البته در جایی که احتیاط در عبادات موجب تکرار شود سه اشکال را مطرح نموده‌اند:

1 - تکرار موجب اخلاص در نیت و اصطلاحاً قصد وجه می‌شود.

2 - تکرار موجب اخلاص در تمییز می‌شود.

3 - تکرار موجب لعب و گزافگی فرمان شارع می‌شود.

بر همین اساس عده‌ای احتیاط در عباداتی که موجب تکرار شود را نپذیرفته‌اند، اما این سه اشکال وارد نیست زیرا:

قصد وجه و تمییز در مقام امثال معتبر دانسته نشده بواسطه فقدان دلیل، و گزافگی به فرمان شارع هم ایجاد نمی‌شود چنانچه بر اساس يك انگیزه عقلانی باشد، در این صورت چنانچه لعبی باشد به امر مولا نخواهد بود بلکه در کیفیت اطاعت از امر مولا است.

**مطلب سوم:** احتیاط حتی در مواردی که دلیلی بر برائت و نفي تکلیف داشته باشیم نیکو است چون با توجه به مطلب اول که بیان شد موضوع احتیاط همان احتمال ثبوت حکم بر حسب واقع می‌باشد و این احتمال با وجود دلیل اجتهادی و یا اصل عملی غیر علمی بر فقدان تکلیف پای برجاست چون دائماً احتمال خطا در دلائلی که نفي تکلیف می‌کنند چه موارد شبهه وجوبی و

چه تحریمی عقلاً وجود دارد هرچند که در مخالفت با واقع  
عقابی هم در نظر گرفته نشود.

چون دلیل اجتهادی و یا اصل عملی که دال بر  
برائت و نفی تکلیف است نمی‌توانند نفی ثبوت مصلحت  
واقعی و یا مفسده واقعی را بنمایند، پس احتیاط  
برای حفظ و درک مصلحتی است که احتمال آن هنوز وجود  
دارد و این فرقی نمی‌کند که در شبهه وجوبی باشد یا  
تحریمی چون در قسمت تحریمی هم برای پرهیز از دخول  
در مفسده‌ای که احتمال آن در شبهه تحریمی وجود دارد  
خوب و حسن است.

البته چنانچه برائت و نفی تکلیف بر اساس دلیلی  
باشد که موجب علم برای مکلف شود احتیاط دیگر حسنی  
نخواهد داشت زیرا موضوع آن از میان برداشته شد.

## شرط اجرای اصول علمی

برائت عقلی:

بررسی و یاس از وجود دلیل اعم از اجتهادی و  
فقهاتی چون موضوع برائت عقلی عدم البیان در حکم  
می‌باشد که دست یابی به این موضوع خود منوط است  
به جستجو و فحص و چنانچه بدون بررسی برائت جاری  
نمائیم و مواجهه با خلاف واقع شویم عقل مؤاخذه متخلف  
را زشت نمی‌پندارد.

نکته قابل اشاره اینکه مراد از عدم بیان  
حکم، عدم بیان ابتدائی که بدون جستجویه آن دست  
می‌یابیم نیست. بلکه عدم بیانی است که پس از کاوش  
به آن دست‌می‌یابیم، پس موضوع برائت عقلی مطلق عدم  
البیان نیست.

### **برائت نقلی:**

در این قسم نیز فحص را شرط دانسته‌اند ولی بر  
اساس بعضی اطلاعات مأخوذ از روایات احتمال عدم  
اعتبار بررسی برای اجرای برائت داده می‌شود مانند:

**«کل شی مطلق حتی یرد فیه نهی»** و حدیث رفع و وضع و

روایت سعه

که از مجموع آنها عدم فحص اعتبار می‌شود، ولی به مقتضای بعضی از آیات و روایات دیگر جستجو شرط اجراء دانسته شده و بیان و تبیین در آنها اخذ شده مانند آیه کریمه:

«ما كان الله ليضل قوماً بعد اذا هداهم حتى يبين لهم ما يتقون»

در برخی دیگر لفظ ایتاء وارد شده مانند:

«ان الله يمتج علي العبد بما آتاهم و عرفهم»

و در بعضی دیگر لفظ حجب و پوشش بیان شده مانند

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»

پس بر این اساس تفاوتی در اجرای برائت نقلی و

شرعی و عقلی باقی نمی‌ماند. عده‌ای از دانشیان اصول

فقه دلائلی را بر وجوب جستجو و فحص از دلیل

ارائه نموده‌اند.

الف - وجود اجماع بر لزوم فحص در موارد اجرای

برائت.

ب - آیاتی که بر وجوب تحصیل علم تأکید می‌ورزند مانند آیه نفر و سؤال.

ج - اخباری که بر وجوب تحصیل علم و تفقه تأکید می‌ورزند و ترك سؤال را مذمت می‌نمایند:

د - اخبار و ادله‌ای که ناآگاهان را بر عصیان ایشان مذمت می‌نماید که خود ملازم با وجوب تحصیل علم است.

ه □ - وجود علم اجمالی برای همه مکلفان بر وجود واجبات و محرمات در شریعت که خود مانع از اجرای برائت است.

زیرا مجرای برائت شك در اصل تکلیف است نه در مکلف به با علم به تکلیف، پس با توجه به اقامه این دلائل برائت شرعی نیز مقید می‌شود.

### تخیر عقلي

فحص و جستجو برای دستیابی به دلیل شرط اصلی این اصل می‌باشد و عالمان اصولی در این امر متفقند.



## احتیاط

در این قسمت شروطی را برای اجرای این اصل

بیان داشته‌اند از جمله:

الف - شك به موضوع (شرط مطلق)

ب - عدم اختلال نظام (اعم از خصوصی و عمومی)

ج - در قسم عبادی وجود قدرت بر انجام احتیاط حتمی است.

تمامی شروط فوق‌بغیر از شروط احتیاط مربوط به شبهات حکمی بوده، و درخصوص شبهات موضوعی مشهور عالمان اصولی کاوش را اعتبار ننموده‌اند.

لیکن شیخ اعظم انصاری(ره) قائل به تفصیل شده‌اند یعنی در شبهات موضوعی تحریمی فحص را معتبر نمی‌دانند بدون هیچ اختلافی میان اصولیین چون دلائلی‌مانند:

«كل شي حلال حتي تعرف الحرام منه بعينه»

«كل شي حلال حتي تستبين لك غير هذا»

«كل شي حلال حتي تقوم به البينه غير هذا»

«كل شي حلال حتي يجبينك شاهدان يشهدان ان فيه الميته»

ولي در خصوص شبهات موضوعي وجوبي ايشان مي‌فرمايند به اختلاف موارد و اهميت آنها نياز به جستجو و فحص مشخص مي‌گردد.

### نکته قابل تذکر:

مرحوم فاضل توني دو شرط ديگر غير از بررسي و کاوش را در کتاب خود «وافيه» براي اجراي اصل برائت ذکر نموده اند، که اجراي برائت منوط است به اينکه:

**الف -** اجراي اصل برائت موجب ثبوت حکمي در مورد ديگر نشود مانند: اجراي اصل برائت در دو ظرف مشکوک بالتفصيل و معلوم بالاجمال در نجاست که چنانچه برائت در يکي انجام شود وجوب اجتناب از ديگري حتمي خواهد شد، چون علم اجمالي در يکي موجب مي‌شود منحل به تفصيل در آن ديگري شود.

دلیل اینکه این شرط را ایشان اضافه کرده اند آن است که شأن اصل براءت تنها نفی وجود حکم از مورد مشکوک و مشتبه است نه نفی حکم از جهتی و موردی و اثبات حکم از جهتی و موردی دیگر.

### **نقد شرط نخست:**

این مثال برای اثبات وجود چنین شرطی قابل نقد است چون عدم جواز جریان اصل براءت در یکی از دو ظرف مشتبه بواسطه تعارض دو اصل در این موضوع می باشد.

**ب -** شرط دوم که از سوی فاضل تونی ارائه شد آن است که براءت توانائی جریان در محلی را دارد که موجب ضرر و اضرار بر کسی نشود، بطور مثال: انسانی را متوقف نماید تا موجب فرار حیوان سواری او شود، یعنی توقف فرد و متوقف نمودن او بواسطه جریان اصل براءت است، پس اصل براءت در این موارد زمینه ای ندارد.

**نقد شرط دوم:** عدم جواز اجرای براءت در اینگونه موارد بدین جهت است که دلیل اجتهادی و نص مقدم بر

دلیل فقه‌ای (اصول عملیه از جمله اصل برائت) در میان‌می‌باشد که در فقه به قاعده «من اتلف مال الغیر فهوله ضامن» «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» که اصطلاحاً اصل موضوعی گفته می‌شود چون دلیل اجتهادی بر دلیل فقه‌ای ورود و یا حکومت دارد که انشاء... در بحث تعادل و ترجیح مطرح و بیان خواهد شد.

علاوه اینکه گفته می‌شود ما بگونه اجمال آگاهییم که حکمی متوجه فرد واردکننده ضرر شده است حال یا ضمان و یا تعذیب اخروی (عذاب اخروی) و یا هر دو که با وجوب چنین علمی هرگز زمینه‌ای برای برائت نیست و لازم است برای اجرای برائت ذمه تحصیل علم بر برائت نمود ولو از طریق مصالحه.

### **نظریه مختار در موارد محاز اجرایی اصل برائت**

ادله برائت و بناء عقلاء در موارد کم اهمیت مانند بعضی از مثالهایی که گذشت جاری و نیاز هم به فحص و کاوش ندارد و فقط در مواردی که عاقلان حکم

به اهمیت آن چه حکماً و چه موضوعاً می‌دهند نیاز به کاوش و بررسی دقیق می‌باشد.

از دیدگاه ما در شبهات موضوعیه وجوبی اهتمام و اصرار شارع مقدس احراز می‌شود مانند: حق الناس و کاوش تا سر حد یأس از دلیل لازم است، مواردی مانند دین و بدهکاری که برائت منوط به جستجو و کاوش معتناهی می‌باشد و یا مواردی دیگر مانند عدم اطلاع از سقف مالی و حدود مقدار اموال برای درک استطاعت تا در نتیجه وجوب حج بر فرد معین شود. و چنانچه اهمیت موضوعی از نظر شارع از طریق ادله احراز نشود نیازی به بررسی و کاوش نیست اما در موارد شبهات تحریمی موضوعی اصولاً نیازی به کاوش نیست مگر در مواردی که اهمیت موضوع برای شارع مقدس بسیار روشن و واضح باشد مانند «فروج، دما و عروض» مانند اینکه فردی زنی را برای همسری در نظر بگیرد و انتخاب کند و نداند که او خواهر حقیقی و یا

رضاعي و شرعي اوست در مورد شكفحص و كاوش بواسطه  
اهميت موضوع لازم خواهد بود.

## استصحاب

می‌توان این بخش را بواسطه اهمیتی که در اصول عملی دارد و به قول دانشیان این فن «الاستصحاب عرشی الاصول و فرشی الامارات» بخش مجزا و مستقل برای آن در نظر گرفته‌ایم که در چند قسمت تقدیم می‌شود.

- 1 - معنای واژه استصحاب در اصطلاح و لغت
- 2 - ارکان استصحاب
- 3 - علت تقدم استصحاب بر دیگر اصول عملی
- 4 - بیان اقوال گوناگون در حجیت و یا عدم اعتبار استصحاب
- 5 - دلائل اعتبار استصحاب
- 6 - بیان موارد حجیت استصحاب
- 7 - بیان اقسام مستصحب
- 8 - بیان اقسام استصحاب کلی

9 - بیان مطالبی مفید پیرامون استصحاب

10 - استصحاب مسئله اصولی است یا فقهی

### 1 - معنای واژه استصحاب در لغت و اصطلاح:

استصحاب در لغت به معنای خواست همراهی با

چیزی را گویند، علامه طریحی صاحب کتاب مجمع البحرین

می‌گوید: «استصحاب الشی؛ ای لازمه» یعنی به‌مراه خود

چیزی را قرار داد. که در مفهوم لغوی در مباحث

فقهی از این معنا استفاده شده‌مانند «استصحاب ما

لایؤکل لحمه فی الصلاة غیر جائز» (همراه نمودن چیزی

از حیوان حرام گوشت موجب عدم جواز و بطلان نماز

است).

و در اصطلاح استصحاب عبارت است از حکم به بقا حکمی

یا حالتی که در زمان گذشته بوده است که با توجه به

معنای لغوی می‌توان به بیگانه نبودن معنای اصطلاحی

از لغوی پی برد چون بر حسب اصطلاح: چیزی (حکم و یا

حالتی) که در گذشته بوده اینک نیز همراه و صاحب

صاحب حکم و یا حالت است.



## 2 - ارکان استصحاب:

استصحاب دارای سه رکن اساسی است:

الف - یقین قبلی

ب - شك فعلی

ج - همسانی موضوع در هر دو رکن (یقین و شك)

در صورتی که یکی از این سه رکن خلی وارد نشود استصحاب جریان می‌یابد که در دو مثال یکی امور خارجی و عینی و دیگری در حکم ارزشی می‌توان ارائه نمود.

الف - یقین قبلی به زنده بودن علی و شك فعلی

در ادامه حیات او (بواسطه وقوع رخدادی که شاید آن فرد هم در آن به هلاکت رسیده باشد یا شك در وقوع رخدادی این چینی) و وحدت و همسانی موضوع یقین و شك که همانا زندگی علی است. «مثال در امور خارجی و

عینی»

ب - وجود یقین سابق به داشتن وضو و وجود شك  
فعلي به بقاء وضو براي ورودبه نماز و وجود وحدت در  
موضوع یقین و شك يعني وجود وضو یا حالت طهارت.

که درهر دو مثال ارکان استصحاب تام بوده و این  
اصل بر اساس بعضی قواعد دیگر جریان می‌یابد.

### **3 - تقدم استصحاب بر اصول عملي و علت آن:**

در تقدم استصحاب بر دیگر اصول عملي هیچگونه  
تردیدی نیست چون استصحاب از لحاظ رتبه بر آنها مقدم  
است و بر این اساس می‌تواند موضوع آنها را محو نماید،  
که البته خود این اصل استصحاب، مقهور و متاخر از  
دلیل اجتهادي است صرفاً بدلیل ایجاد موضوع توسط دلیل  
اجتهادي يعني موضوع براي اجراي استصحاب با وجود  
دلیل اجتهادي باقي نمی‌ماند حال یا بر طریق حکومت و  
یا ورود.

### **4 - بیان اقوال گوناگون معنای اصول فقه در اعتبار**

**و یا عدم آن در استصحاب**

بعضی از اندیشمندان علم اصول بیش از 50 قول در حجیت و یا عدم حجیت استصحاب نقل کرده اند که شیخ اعظم انصاری(ره) حدود یازده قول را بقلم تحریر کشیده اند. که ذیلاً بگونه فشرده ارائه می‌شود:

الف - "استصحاب در هر صورت و بگونه مطلق معتبر است" که شهید ثانی این قول را به تعداد زیادی از محققان نسبت داده است و مرحوم صاحب کفایه این قول را برگزیده است.

ب - "استصحاب در هر صورت و بگونه مطلق معتبر نیست" که به سید مرتضی و سید محمد عاملی صاحب مدارک الاحکام و سید حسن زین‌الدین صاحب معالم‌الاصول نسبت داده شده.

ج - تفصیل میان امور وجودی و عدمی که استصحاب در موضوعی که در امر وجودی است معتبر نبوده و در امور عدمی معتبر می‌باشد.

د - "تفصیل بین امور خارجی و عینی و امور ارزشی و حکم شرعی که در قسم دوم معتبر بوده و در قسم اول

غیرمعتبر" این قول را مرحوم محقق خوانساری محشی شرح  
لمعه بیان داشته ولی مرحوم آخوند می‌فرماید این قول  
قائلی ندارد.

ه □ - تفصیل بین حکم شرعی کلی و غیرکلی که در قسم  
اول معتبر نبوده و در قسم دوم معتبر می‌باشد این قول  
را اخباریان برگزیده‌اند.

و - تفصیل بین حکم جزئی و کلی و اعتبار استصحاب در  
شق اول و عدم اعتبار در شق دوم. این قول بنا به  
نقل سید در شرح وافیه از سخن محقق خوانساری در  
حاشیه دروس شهید برداشت شده.

ز - تفسیم احکام به تکلیفی (وجوب، حرمت، استحباب  
و... ) و احکام وضعی (سبب، شرط، مانع، صحت، بطلان) و  
اعتبار استصحاب در احکام وضعی بخلاف تکلیفی، بدین  
معنا که استصحاب وجوب، حرمت... که از احکام  
تکلیفی بشمار می‌روند و حتی سببیت سبب و شرطیت شرط و  
مانعیت مانع که از احکام وضعی بحساب می‌آیند جاری  
نمی‌شود، لیکن در نفس سبب، و خود شرط و یا مانع

مانندکسوف (سبب)، طهارت (شرط)، حیض (مانع) و یا خسوف (سبب) استصحاب جاری می‌شود.

این قول منسوب به فاضل تونی است ولی نظریه ای

دیگر از ایشان ذکر شده که از این نظریه معروفتر می‌باشد که ایشان بطور کلی میان استصحاب در احکام تکلیفی و وضعی تفصیل داده و در اولی اعتبار استصحاب و در دومی عدم اعتبار را قائل شده اما با دقت در کلام ایشان می‌توان پی‌برد مقصود ایشان به این سبک نمی‌باشد.

ح - تفصیل میان احکام بدین صورت که چنانچه سبب

اعتبار حکمی اجماع باشد استصحاب توانائی جریان را

دارد ولی در حکمی که اعتبارش مستند به اجماع

نباشد استصحاب جاری نخواهد شد، این قول منسوب به

ابوحامد محمد غزالی صاحب‌المستصفی و احياء العلوم

می‌باشد.

ط - تفصیل بین موضوعات مورد استصحاب که چنانچه شك

در رافع باشد استصحاب توانائی ارائه و جریان را

دارد ولي اگر شك در مقتضي باشد استصحابتوانائي جري را ندارد، براي توضيح مطلب بيان مي‌داريم كه شك در مقتضي عبارت‌است از آنكه مستصحب استعداد و قابليت بقاء را ذاتاً دارد مانند اينكه يك شخص قابليت بقاء و زندگي تا دويست سال را دارد تا بتوان زندگي و زنده بودن او را استصحاب نمود و شك در رافع مانند شك در حدوث ادرار كه ناقض و ضد وطهارت است كه اين طهارت در صورت عدم پيدائش رافع قابليت بقاء را دارد اين قول منسوب به محقق حلي در معارج الاصول و مرحوم شيخ انصاري و ميرزاي نائيني است.

ي - تفصيل بين شك كه اگر در مقتضي باشد يا شك در رافعييت موجود و ميان شك در تحقق خارجي فرد رافع كه استصحاب در دو تاي اول معتبر نبوده و در صورت سوم معتبر مي‌باشد و بعبارت ديگر شك بوجود رافع و شك در نفس رافع اين قول منسوب به محقق سبزواري است.

ك - تفصيل ميان شك در مقتضي و رافع موجود بگونه شبهه حكميه مانند شك در رافعييت مذي در خصوص طهارت

از لحاظ حکم مذی و بین شک در وجود رافع و رافعییت  
موجود بگونه شبهه موضوعیه و مصداقیه که در این  
قول استصحاب در قسم اول معتبر دانسته شده و دومی  
معتبر خوانده نشده.

اینقول را نیز به محقق خوانساری نسبت داده‌اند.  
مانند رطوبتی که مردد بین بول و وذی است از او خارج  
شود.

## 5 - دلائل اعتبار استصحاب

اصولیین بر اعتبار استصحاب به اموری چند تمسک  
جسته‌اند که بطور مختصر ارائه می‌شود:

### الف - اجماع

گفته شده که اجماع علماء بر صحت عمل بر مجرای  
استصحاب است، لیکن اینوجه مورد نقد و اعتراض عده‌ای  
قرار گرفته چون؛

اولاً: با وجود اختلافهاي فراوان میان اصولیین در اعتبار و عدم اعتبار استصحاب ادعای اجماع بی‌معنی خواهد بود.

ثانیاً: با رها گفته شده که آن اجماعی معتبر است که تعبدی باشد نه اجماع مدرکی و یا حتی محتمل المدرکیه، که در فرض مسئله اجماع یا متقین المدرکیه و یا لا اقل محتمل المدرکیه است، پس اعتباری در این دلیل برای استصحاب باقی نمی‌ماند و تنها مدرک آن مورد اعتناء خواهد بود آنهم در صورت تام المدرکیه بودن.



## ب - بنای عقلاء

روش و شیوه عاقلان در تمامی فرمانها و مکانها بر این است که در موارد تردید و شک در بقای چیري حالت متیقن گذشته آنها باقی بدانیم و بر این سیره مردم متفکند و نظام بشریت از آن تغذیه می‌شود در هر حال شارع مقدس ك خود از عقلاء و بلکه راس آنها محسوب می‌شود دارای همین شیوه و سبک باید باشد، که اگر اینگونه نبود حتماً به مردم و جهانیان اعلام می‌نمود و چون این شیوه مستمر مورد امضای شارع واقع شده دلیلی بر عدم اعتبار آن نداریم. لیکن این بخش نیز اشکالاتی چند در پی دارد از جمله:

اولاً: اگرچه اذعان داریم که این روش روش عملی همه مردم بر اساس حالت پیشین است ولی این امکان نیز وجود دارد که این عمل بدین جهت استمرار داشته باشد که در اکثر مواقع موجب جلب اطمینان یا غفلت از وجود احتمال برطرف شدن حالت سابق باشد، نه اینکه يك سبب تعبدی موجب عمل مردم شده باشد تا طریق حجیت

را از مردم به غیر آن یعنی شارع جری دهیم و سپس حجیت آنرا دوباره برای اقدام تعبیدی به مردم بازگو کنیم.

ثانیاً: بناء عقلاء فی نفسہ دارای اعتبار و حجیت نمی‌باشد بلکه حجیت آن برای استفاده در عمل شرعی منوط به امضاء و یا عدم منع وردع از سوی شارع مقدس می‌باشد، در صورتی که این دلیل (حجیت استصحاب بر اساس بناء عقلاء) نه تنهاتأئید و امضائی از سوی شارع نداشته بلکه منع هم صورت گرفته بطور مثال: عموم آیه شریف «ولا تقف ماليس لك به علم» چون فرض این است که تعیین به بقاء حالت گذشته از میان رفته است و نهایت چیزی که ادعا می‌شود ظن به بقاء حالت پیشین است و پرواضح است که ظن غیر علم است و آیات دیگر نیز مؤید این سخند «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» در این راستا روایات «رفع» نیز دلالت بر برائت در موارد شبهه دارد و روایات احتیاط مانند «علیکم بالاحتیاط» «قفوا عند الشبهه» «خذ الخاطلدینک» «خوک دینک فاحتط لدینک» نیز دلالت بر توقف در زمان

وجودشبهه و ظن و شك دارند. پس بنا عقلاء بر عمل به تعیین سابق مورد منع شارع مقدس است و نمی‌توان از این طریق حجیت آنرا اثبات نمود.

ثالثاً: همانگونه که مرحوم میرزای نائینی(ره)

می‌فرمایند بنا عقلاء در حجیت استصحاب بگونه مطلق

راهگشا نیست و فقط در موارد شك در رافع قابل

اعمال است نه شك در مقتضی پس می‌توان بناء عقلاء را

دلیل بر تفصیل قرار داد نه مطلقاً یعنی فقط در موارد

شك در رافع معتبر است.

### ج - روایات وارده بر اعتبار استصحاب

1 - صیحه زرارة که خدمت امام صادق(ع) عرض کرد:

فردی وضو دارد و بخواب می‌رود آیا يك چرت یا دو چرت

موجب از میان رفتن وضو، و طهارت وی می‌شود؟ امام(ع)

فرمودند: زرارة گهگاه چشم بسته می‌شود و حالت خواب

بخود می‌گیرد درحالی که قلب و گوش بیدارند و چنانچه

چشم و گوش هر دو بخواب روند آنگاه نیاز به وضو مجدد

است، گفتم: حال اگر حتی متوجه حرکت چیزی در نزد

خود نشود چطور؟ امام (ع) فرمودند: نیاز به وضو ندارد تا زمانی که یقین بیابد به اینکه بخواب رفته بوده و دلیلی روشن بر خواب داشته باشد والا بر همان یقین سابق یعنی بقاء وضو خواهد بود. و هرگز یقین بواسطه شك از میان نمی رود. بلکه نیاز به یقین دیگر داریم (تا یقین سابق را از میان بردارد).

پیش از پرداختن به چگونگی دلالت این صحیحه بر اعتبار استصحاب، لازم می دانیم که معنای لغوی خفقه را یاد آور شویم.

خفقه همان حرکت سر می باشد که مقدمه خواب و بعبارت دیگر چرت می باشد و خفقه براسه خفتاً؛ هنگامی را گویند که بواسطه چرت زدن حرکتی در سر و گردن فردی پدید آید تا اعتدال خود را از دست بدهد.

### **بیان استدلال:**

در بخشی از روایت امام (ع) فرمودند: «فانه علی یقین من وضوئه ولاینقض الیقین ابدأ بالشك» که عرفاً ظهور در عدم نقض یقین بواسطه تردید در امری دارد،

يعني تخريب يقين بواسطه شك در آن مورد خود مورد نهي  
شرع است كه همان معنای استصحاب است.

وليكن مي‌توان بگونه ديگر نيز با اين حديث استدلال  
بر مطلوب نمود و آن اينكه جزاء شرط «والافانه علي  
يقين...» محذوف است كه در مفهوم مخالف آن بيان مي‌شود  
(و ان لم يستيقن قد نام فلا يجب الوضوء) و علت كه همان  
بخشي از كلام امام مي‌باشد «فانه علي يقين من وضوئه  
...» جانشين جزاي محذوف گشته و جزاء ياد شده «فلا يجب  
الوضوء» از سخن امام برداشت مي‌شود.

#### اشكال:

عده اي گفته اند صحيحه زرارة اگرچه توانائي بر  
معتبر جلوه دادن استصحاب دارد ولي چه بسا كه فقط  
ويژه باب وضوء باشد چون الف و لام در كلمه اليقين  
عهدي است نه جنس كه اشاره به خصوص يقين به وضو  
دارد نه يقين به هر بابي از احكام شرع.

پاسخ:

این اشکال بظاهر متین می‌آید ولی می‌توان در پاسخ آن گفت این سخن با ظهور تعلیلی که ناظر به يك امر ارتكاري نزد عاقلان می‌باشد، نه يك امر تعبدي منافات دارد که بنو به خود موجب تقویت الف لام جنسی می‌شود نه عهده، بعلاوه اینکه اینگونه احادیث فقط در باب وضو بیان نشده بلکه در کل مباحث طهارت و غیر آن نیز مطرح است مانند «لأنك كنت علي يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغيك ان تنقض اليقين بالشك ابدأ» و امثال این روایت که با توجه به اختصار از بیان آنها خودداری می‌کنیم.

و روایات دیگر در خصوص استصحاب که بی‌نیاز از ذکر آنها می‌باشیم.

### **استصحاب يك مسئله اصولي است و يا فقهي؟**

استصحاب يك مسئله اصولي است البته با شرائط و توجه به تعریف آن، چون در تعریف علم اصول گفته شد که «علم به قواعدی که برای استنباط احکام شرعی کلی‌بنیان نهاد شده باشد». پس هر آنچه که این شرایط

را داشته باشد مسئله اصولی خواهد بود. در استصحابی که در شبهات حکمی جاری می‌شود خود در طریق استنباط احکام شرعی فرعی کلی واقع می‌گردند پس از مسائل اصولی باید باشند.

برای توضیح بیشتر مطلب نمونه‌ای ارائه می‌داریم، چنانچه نماز جمعه در گذشته واجب بوده باشد و هم‌اکنون این حکم (وجوب نماز جمعه) مورد تردید واقع شده و چون مشکوک البقاء است و هر مشکوک البقائی براساس اصل استصحاب باقی به یقین سابق است پس حکم نماز جمعه همان نماز جمعه واجب سابق است و مسئله فقهی هم نیست چون مفاد استصحاب حکم عملی بدون واسطه نیست تا موضوعش عمل مکلف و محمولش حکم شرعی مانند وجوب نماز و یا حرمت زنا باشد تا بتوان آنرا از مسائل فقهی بشمار آورد بلکه واسطه در حکم آن اخذ شده.

البته اگر مسئله استصحاب در طریق استنباط احکام شرعی جزئی واقع شود مانند شک در نجاست یک مایع که سابقاً خمر بوده تا هم‌اکنون پس از گذشت زمان

سرکه‌شده و یا همان خمر باقی مانده باشد در اینگونه موارد تحت استصحاب معمول در شبهات موضوعی واقع شده و يك قاعده فقهی خواهد بود مانند قاعده طهارت و فراغ، که يك حکم شرعی جزئی می‌باشند.

تفاوت میان استصحاب و قاعده فقهی آن است که در استصحاب حکم شرعی کلی و در قواعد حکم شرعی جزئی مطرح است.

**مطلب اول:** از مطالبی که نیاز به توضیح دارد

آن است که آیا استصحاب از امارات ظنی مانند خبر واحد، ظواهر الفاظ، شهرت در فتوا و... است یا يك اصل عملی است تا شخص مردد را در زمان تحیر در عمل رهایی بخشد مانند اصل برائت و قاعده طهارت، که فائده این بحث موجب تقدم و تأخر اصل استصحاب از دلیل اجتهادی خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری (ره) اعتقاد داشتند اعتبار

مدرك استصحاب آنرا در زمره اصول عملی قرار می‌دهد



چون مدرک اصلی آن اخبار است، در حالی که شیخ طوسی، سید مرتضی، محقق حلی، شهید اول و دوم و صاحب معالم.

مدرک اعتبار آنرا حکم عقل دانسته و آنرا در

جمله امارات ظنی محسوب داشته اند.

عده ای از اصولیین نیز بدون توجه به مدرک اعتبار استصحاب آنرا از امارات ظنی بشمار آورده اند چه مدرک

آن بناء عقلاء باشد و چه اخبار، چون اماره ظنی

وظیفه کشف و حکایت از واقع دارد که در این صورت

فرقی نمی کند عقلاً معتبر باشد تا افاده علم کند و یا

شروعاً معتبر باشد تا تبعداً ما را راهنما باشد. که

در هر دو صورت اماره خواهند بود و یا اینکه عقلاً یا

شروعاً معتبر نبوده و یا از امارات بشمار می آیند در عین

اینکه دلیلی به تجهیز و اعتبار آن قیام ننموده

مانند خبر فاسق.

در این مورد (استصحاب) تردیدی نیست که صرف وجود

چیزی در گذشته توانائی کشف از بقاء آن در حال را

دارد اگرچه غالباً اینگونه باشد، نه همیشه بر

همین اساس استصحاب از امارات ظنی محسوب می‌شود، البته  
عقلان به آن عمل نمی‌کنند تا زمانی که موجب وثو و  
اطمینان شود البته چنانچه از باب احتیاط یا  
امیدبه وصول صدف باشد نیز امکان اقدام می‌باشد چون  
امر عقلانی، تعبدی نبوده و ملاک عقل خود کفایت در  
عمل ایشان می‌نماید.

مرحوم شیخ انصاری در خاتمه بخش استصحاب  
(رسائل) بیان می‌دارد که اعتبار استصحاب نه بدین  
جهت است که توانائی ایصال به واقع و یا نظریه  
واقع را دارد بلکه از آن جهت است که عمل بر طبق  
استصحاب احتمال تطابق با واقع را دارد، بدین جهت  
یک امر اجتهادی نبوده و داخل در امارات نخواهد شد  
و از اصول بشمار می‌آید، البته خود اصلی است مقدم  
بر دیگر اصول عملی.

اما اعتقاد ما بر این است که تفاوتی میان

استصحاب و خبر واحد معتبر از سوی لسان روایات  
نمی‌باشد، یعنی همانگونه که خبر واحد کاشف از واقع

باید باشد و اعتبارش به کشف از واقع است استصحاب  
نیز اینگونه است وظیفه او کشف از واقع است ولی با  
درصدی از احتمال کمتر.

### **مطلب دوم :**

میان عالمان اصولی اختلافی بر تعیین موضوع شك  
جاری است یا بطور روشنتر آنکه، چه شكی در مستحب  
قابل اعتناء می‌باشد؟ که این عالمان به دو  
دسته تقسیم شده‌اند عده‌ای استصحاب را در مورد شك در  
رافع جاری می‌دانند و عده‌ای هم در مورد شك در رافع  
و هم شك در مقتضی استصحاب را جاری می‌دانند.  
مرحوم شیخ انصاری پرچمدار طرفداران قول اول و  
آخوند خراسانی در جرگه دسته دوم محسوب می‌شود. پیش  
از ارائه دلائل طرفین بجاست نکته‌ای را که در  
خصوص موضوع استصحاب بنظر می‌رسد بیان داریم؛ مراد از  
شك از جهت مقتضی آن است که موضوع شما از حیث توان و  
استعداد توانائی بقاء را دارا باشد که این معنا  
به اختلاف اشیاء متفاوت می‌شود زیرا در مستحبها نوع

و یا صنف خاصی که از حیث مقدار استعداد در بقا معین و مضبوط باشد نمی‌توان یافت.

و مراد از شك در رافع، همان شك در پدید آمدن چیزی است که بتواند مستصحب را رفع نموده باشد البته با وجود یقین سابق به وجود مستصحب فعلی. منشأ شك در خصوص رافع گونه‌گون می‌باشد زیرا، گاهی؛ شك در اصل وجود رافع است مانند شك در پیدایش بول با یقین به وجود طهارت در گذشته.

و گاه نیز: شك در توانائی و قابلیت رفع در شی رافع است یعنی قطع به وجود رافع داشته ولیکن در خصوص توانائی رفع مستصحب از سوی او مورد تردید واقع می‌شود که این قسم خود دارای انواعی می‌باشد.

**1 - شك در توانائی رافع ناشی از شك در نوع وجوب و تکلیف است مانند یقین به وجوب نماز در ظهر روز جمعه و تردید در تعیین وجوب نماز ظهر یا جمعه در این حال اشتغال ذمه حتمی است که با اقامه نماز جمعه تردید در رفع شغل ذمه هنوز باقی است حال اداء نماز جمعه با**

یقین سابق به اشتغال توانائی رفع یقین به شغلذمه را دارد یا نه؟ که خود نوعی از شك در رافع در قسم یقین به وجود رافع می‌باشد.

**2** - شك در توانائی رافع از جهت جهل به صفت و چگونگی رافع مانند یقین به طهارت در گذشته و پدیداری رطوبتی که مردد میان بول و غیر آن است که اگر بول باشد رافع طهارت (مستحب) و اگر نه طهارت بجای خود باقی خواهد ماند.

**3** - شك در رافعیّت و توانائی رافع که ناشی از شك در مفهوم مستحب باشد که اصطلاحاً گفته می‌شود. «تردید در مصدر بواسطه تردید در مفهوم». مانند تردید در مفهوم خواب که غلبه بر سمع تنها را خواب گویند یا سمع و بصر و یا بصر بتنهائی درعین اینکه در اصل حکم، تردیدی نمی‌باشد یعنی خواب مبطل طهارت است ولی تردید در مفهوم خواب است. مرحوم شیخ انصاری استصحاب را در تمامی موارد شك در رافع جاری و معتبر دانسته و فقط شك در مقتضی را جاری نمی‌داند.

امامرحوم آخوند خراسانی در قسم مقتضی هم استصحاب را جاری می‌داند که توضیح آن بطور مبسوط ارائه می‌شود، البته با مقدمه‌ای که پیش از اصل مطلب ارائه می‌گردد.

حقیقت لفظ نقض در جمله «لاتنقض» عبارت است از رفع هیئت و چگونگی اتصالی یک شی را گویند مانند رشته رشته کردن یک ریسمان. در اینجا بواسطه وسعت اطلا این معنا در عرف گاهی نقض بر رفع امر قابل بقا و استمرار اطلا می‌شود و گاهی بر مطلق دست کشیدن از چیزی را نیز گویند حال این دست کشیدن چه از باب عدم مقتضی برای بقاءش باشد و چه از باب وجود موانع.

شیخ اعظم انصاری (ره) معنای اول را برگزیده و فقط نقص را مرتبط با قابلیت وعدم قابلیت بقاء شی دانسته‌اند که بر این اساس اعتبار استصحاب مختص مواردی است که طبعاً قابلیت بقاء و استمرار داشته باشند که فقط در این موارد شامل شك در رافع خواهد

شد مانند طهارت که طبعاً توانائی بقاء را تا نیامدن رافع داراست، اما اگر مستصحب قابلیت بقاء را نداشته باشد یعنی اقتضا بقاء در او موجود نبوده و محدود به زمان خاصی باشد مانند شب و یا روز اگر در وجود آن بواسطه اتمام قابلیت در بقاء شك نمائیم بنا بنظر شیخ استصحاب جاری نیست ولی مرحوم آخوند استصحاب را جاری میدانند، چون ایشان معتقدند که نقض یقین بعد از عدم توانائی و دسترسی به معنای حقیقی بواسطه متعلق یقین (متقین) نیست تا اینکه موجب شود آنرا تخصیص بموردی دهیم که شأنیت برای استمرار و توانائی بقاء دارد بلکه بلحاظ خود یقین است یعنی نقض یقین بواسطه خود یقین است نه متیقن. چه متقین توانائی بر بقا داشته باشد چه نداشته باشد مانند طهارت در قسم اول و شمع در قسم دوم، به این ترتیب استصحاب در موارد شك در مقتضی هم جریان دارد چون ادله استصحاب خود دارای اطلا است و مقیدی هم در میان وجود ندارد.

**مطلب سوم :**

موجودات از حیث تلبس به وجود از نگاه عرفی و عادی بر دو گونه می‌باشند: دفعی و تدریجی که استصحاب از نگاه اصولیین در قسم اول بلا استثناء جریان دارد و اختلاف در قسم دوم می‌باشد چون برای جریان یافتن استصحاب نیاز به اتمام ارکان آن است یعنی یقین سابق و شك لاحق که در این قسم یقین سابق به یقین فعلی به وجود شيء دیگر مبدل شده است و زوال یقین سابق در شی تدریجی الحصول حتمی است مانند لحظات شب که در لحظه سابق یقین به وجود آن لحظه بود ولی در لحظه بعدی نه تنها یقین سابق وجود ندارد بلکه یقین به زوال لحظه پیشین موجودیت می‌یابد که اصطلاحاً به این قسم غیرقار گویند.

لیکن برای رفع این اشکال تمهیداتی بیان شده از جمله اینکه؛ علی‌رغم اینکه پدیداری امر تدریجی است ولی می‌توان يك وحدت و یگانگی مفهومی در آن جریان داد تا يك واحد مستمر بشمار آید و در این صورت شك به بقاء آن تعلق می‌یابد. و ارکان استصحاب تام خواهد شد. تحقیق مطلب اینکه؛ در امر تدریجی بنا بر



حرکت قطعیه و دقت عقلي استصحاب بواسطه ناتمام بودن ارکان جریان نمی‌یابد چون حرکت به شیوه «یعدم شیء ثم یوجد شیء آخر برپاست اما بنا بر حرکت توسطیه کار تدریجی را مابین مبدأ و منتهی فرض می‌کنند و یک شیء دارای بقاء و مدت عرفی خواهد شد در این صورت استصحاب جاری است، تفاوت‌های این دو فرض در حرکت عبارتند از:

1 - حرکت قطعی امری است و مرکب دارای اجزای متعدد

اگر آن اجزاء بالقوه باشند ولی حرکت توسطیه را یک شیء بسیط و در حقیقت حالت وسط آن فرض می‌شود.

2 - در حرکت قطعی هر جزئی بر قطعه‌ای گذرا از زمان

منطبق است مستقلاً ولی در حرکت توسطیه بواسطه فرض وسعت مابین مبدأ و منتهی استقلال انطباق بر اجزاء در نظر گرفته نمی‌شود.

3 - در حرکت قطعیه آنات و لحظات قابل اجتماع نیست

چون هر لحظه‌ای که پدیدار می‌شود لحظه قبل فانی می‌شود.

ولی در حرکت توسطیه چون بسیط فرض شده تا زمانی که

طي مبدأ تا منتهي نشده عدم در او راه ندارد و تا مادامي كه مبدأ به منتهي رسيد فرض عدم براي همه اشياء و لحظات خواهد شد.

### مطلب چهارم:

در پي طرح ادله حجيت استصحاب از نحوه ارائه اخبار اين باب بدست آمد كه شبهات موضوعي مشمول استصحاب مي شود اما بواسطه ورود ادله در خصوص موضوعات خاص اخباريها ايراد شبهه نموده اند كه ادله استصحاب توانائي شمول بر شبهات حكمي را ندارد ولي همانگونه كه قبلاً بيان شد نه تنها قدرت و برد اين اصل تا شبهات حكمي نيز مي باشد احتمال ورود بعضي از اين ادله در خصوص شبهات حكمي بيشتر است تا شبهات موضوعي، بويژه آنكه بيشتر آنها وارد در مورد تحليلند و ظاهر آنها تعليق حكم بر يقين بما هو يقين است، پس مشمول اخبار اين بخش در شبهات حكمي از باب تمسك به علت منصوصه است، علاوه اينكه روايت محمد بن مسلم بگونه عام مطرح شده و موضوعي نيست چون بنا

بنقل امام صادق از امیر مؤمنان (ع) «من كان علي يقين  
فشك فليمض علي يقينه فان الشك لاينقض اليقين». این  
حکمی است کلی و عقلانی.

و علاوه بر این احتیاط در شبهات حکمی جای ندارد  
چون در عرض استصحاب نیست و توانائی معارضه را  
ندارد، پس استصحاب همانگونه که در شبهات  
موضوعی جاری است در حکمی نیز جاری است.

## 7 - اقسام استصحاب کلی:

پیش از ارائه تقسیم نکته ای را بیان می‌داریم  
بدین ترتیب که در جریان یافتن استصحاب تفاوت نیست  
در اینکه متقین سابق یک حکم معین شرعی خاص  
باشند مانند وجوب و یا حرمت یا کلی باشد در حد  
رجحان (رجحان ترك یا فعل) مانند رجحان فعل که اعم  
است از وجوب و استحباب یا جواز به معنای اعم  
مانند وجوب استحباب، کراهت و اباحه.  
استصحاب کلی بر سه قسم عمده تقسیم می‌شود

1 - استصحاب كلي كه بواسطه وجود مصدا و بقاي آن

امكان دارد كه اكثر اصولييان اين قسم را جاري

مي دانند.

2 - استصحاب كلي كه بواسطه وجود مصدا و بقاي آن

امكان دارد ولي فرد مصدا، مشكوك در توانائي بقاء

است و مردد ميان طويل العمر و قليل العمر است. در

اين قسم نيز جاري است.

3 - استصحاب كلي كه با قطع به از ميان رفتن مصدا

تحقق دهنده به آن كلي است ليكن ترديد در جايگزين

مصدا ديگر با مصدا قبلي است تا كلي نيز تحقق يابد

در اين قسم جاري نمي دانند.

### الف - استصحاب كلي قسم اول

گاهي شك در بقاي يك كلي مانند انسان از جهت

شك در بقاي فردي است كه كلي در ضمن آن مصدا يافته

مانند شك در بقاي انسان بواسطه شك در بقاي «حسن»

در مكان خاص. در اين قسم مي توان استصحاب را جاري

دانست چون درمصد! آن جریان استصحاب حتمی است و ارکان در آن تام است.

### ب - استصحاب کلی قسم دوم

گاهی شك در بقای کلی بواسطه تردید در بقای فردی است که مردد بین دو یا چند احتمال در استعداد بقاء است مانند تردید در طول عمر آن فرد که طویل‌العمر است مانند فیل و یا پشه که قلیل‌العمر است و کلی حیوان در تحقق مردد است، در این محل نیز استصحاب جاری است بواسطه تمامیت ارکان استصحاب ولی فقط در قدرمتین وحد مشترك از عمر آندو موضوع.

### ج - استصحاب کلی قسم سوم

و گاهی شك در بقای کلی (البته پس از یقین به ارتفاع فرد تحقق بخش به کلی) از جهت شك در پدیداری فردی دیگر و یا همراهی و یا جایگزینی با مصداً قبلی است مانند کلی انسان که مورد تردید واقع شده از باب اینکه مصداً یقینی آن یعنی حسین یقیناً از بیان رفته ولی مرددیم و اینکه همراه حسین از ابتدا حسن نیز

با او آمده و یا در ضمن رفتن حسین مصطفی وارد آن مکان مشخص گردیده یا خیر، در این قسم استصحاب کلی انسان جاری نیست چون بقای کلی در خارج منوط به استمرار مصداق متقین اوست (حسین) و در آن نیز قطع به ارتفاع حاصل شده و افراد دیگر که مشکوک به وجود هستند مورد یقین ما نمی‌باشند پس یک رکن استصحاب ناقص می‌باشد. و در نتیجه استصحاب جاری نیست.

#### استصحاب مقید:

چنانچه در حکم فعل یا ترکی که مقید باشد به قید زمان استصحاب به چند قسم تقسیم می‌شود و چون شك در آن بواسطه شك در زمانی است که فعل به آن مقید شده و دیگر اینکه شك در آن حکم بایقین به ارتفاع زمان آن است که خود نیز دارای دو قسم خواهد بود.

ي

↑ | | | | | | |

ي

↑ | | | | | | |

ي

1 - یا مقید به قید زمان نیست

فعل یا ترك یا قید ظرفی است

2 - یا مقیدست

یا از باب وحدت مطلوب است

یا قید حتمی و شرطی است

یا از باب تعدد

مطلوب

پس قید زمان یا قید غیرحتمی فقط ظرف و نشانه وقت انجام يك واجب است یا ترك يك حرام در صورت انقضاء زمان فعل استصحاب به وجوب یا حرمت خواهد شد و اگر قید حتمی و شرط باشد این حتمی بودن یا خود يك مطلوبیت خاص غیرهمان فعل مقید دارد پس انجام آن فعل بدون آن قید ممکن نیست و با انقضاء زمان عمل قابلیت استصحاب بواسطه عدم تمامیت ارکان از دست می‌رود و چنانچه فعل مقید به زمان از حیث مطلوبیت وحدت با زمان دارد و فقط با همراهی با زمان خاص خود از مطلوبیت بیشتری برخوردار خواهد بود در این صورت با قطع به انقضاء زمان امکان استصحاب وجوب فعل و یا ترك عمل می‌باشد در حقیقت اصل استصحاب و جریان یا عدم جریان آن بواسطه تردید در وحدت موضوع متیقن است که با تفصیل گذشته بیان شد. در دو قسم آخر گفته شده استصحاب جاری است چون تعدد موضوع در میان نیست، ولی اجرای این چنین استصحابی صحیح نیست

زیرافرض این است که زمان قید است در نتیجه موضوع متعدد خواهد شد عرفاً پس شك در حکم بعد از انقضای زمان آن حکم، شك در بقای ماکان نبوده بلکه خود راسأتریدی جدید است و فرض تعدد مطلوب، اتحاد موضوع را در نظر عرف تصحیح نمی‌کند.

استصحاب احکام ادیان سابق:

بواسطه فرضی بودن این مسئله و تهی بودن از فائده لازم می‌بینیم فقط اصل مطلب طرح شود و آن اینکه با پدید آمدن شریعت فعلی آیا احکام شریعت قبلی با استصحاب خواهد ماند یا خیر که با تحقق ارکان استصحاب عالمان اصولی شریعت سابق را جریان می‌دهند و مشروع می‌دانند.

## 9- بیان مطالبی مفید پیرامون استصحاب :

الف - اصل مثبت (دامنه سیطره دلیل استصحاب):

برای ورود به اصل سخن دو مطلب را بعنوان مقدمه بیان می‌داریم:

اول : آنکه مقتضای نهی وارد در اخبار استصحاب **(لاتنقض الیقین بالشك)** و تعبد شرعی و بقای مستصحب عبارت است از انشاء و جوب برای نماز جمعه در زمان شك یا انشاء حرمت در خصوص شراب بودن مایع خارجی که پیش از این یقین به حرمت آن بوده و اینک در زمان شك حکم حرمت سابق بر این مایع مشکوک جاری می‌گردد و فرقی میان حکم پیشین و فعلی برای نماز جمعه و خمر



نیست و تنها فرمیان این دو حکم آن است که حکم قبلی واقعی و حکم فعلی در زمان شك حکم ظاهری است .

دوم : چنانچه بتوان با کمک استصحاب وجوب نماز جمعه و یا حرمت يك مایع خارجی را اثبات نمود و این دو حکم دارای اثر مستقیم شرعی باشند مانند نذر، به شرط وجوب این نذر هم شرعی و هم واجب خواهد بود. با توجه به دو مطلب فومی توان نتیجه گرفت همانگونه که می توان توسط استصحاب حکم سابق را برمستصحاب جاری نمود آثار مستقیم مرتبط به مستصحاب و حکم آن نیز جاری می شود اما آیا می توان لوازم عادی و عقلی مستصحاب را نیز جاری کرد یا خیر؟

بطور مثال چنانچه در زنده بودن حسن تردید نمائیم همانگونه که آثار شرعی مستصحاب (حسن و زندگی لو) یعنی حرمت تصرف در اموال او و حرمت تزویج مجدد با همسر وی بر آن بار می شود، رشد وی از نظرقامت یا رویش مو در صورت او که از لوازم عادی و یا عقلی اوست که گاه ممکن است خود این لوازم تاثیر يك اثر شرعی مانند نذر باشند را نمی توان بتوسط استصحاب اثبات نمود، مشهور اصولیان با اینگونه استصحاب مخالفت نموده اند و برای پاسخ به این مطلب کافی است بابازبینی ادله استصحاب (اخبار) محدوده مشمول استصحاب را تعیین نمود که پس از بررسی به این نتیجه می رسیم که استصحاب توانائی پوشش لوازم عادی یا عقلی را ندارد.

مفاد اخبار استصحاب فقط تعبد نسبت به حکم سابق مستصحب به مستصحب و تنزیل آن بمنزله متیقن می‌باشد آنهم بلحاظ آنچه را که برای خود مستصحب دارای آثار شرعی است نه تنزیل آن بلحاظ مطلق آثار چون دلیل استصحاب توانائی‌گسترش محدوده خود را ندارد یا اصطلاحاً دلیل استصحاب از مشمول بیشتر قاصراست .

### « استصحاب تعلیقی »

در جریان داشتن استصحاب در مواردی که متیقن حکم فعلی مطلق باشد اختلافی نیست همانگونه که گذشت مانند اینکه شك نثائم در وجوب چیزی که قبلاً واجب بوده و یا شك نثائم در موضوع حکمی که واجب بوده در زمان شك به وجوب، همه اصولیانی قائل به جریان همان وجوب از طریق استصحاب می‌باشند، اختلاف در مواردی است که متیقن حکم فعلی معلق باشد مانند حرمت نوشیدن آب انگوری که به واسطه جوش پدید آمده پس حرمت معلق به وجود جوش در آب انگور است پس يك حکم شرطی در میان می‌باشد اینک چنانچه انگور خشک شده و تبدیل به مویز و کشمش شود آیا همان حکم بشرط جوش در کشمش هم وجود دارد یا خیر؟

عده‌ای گفته‌اند استصحاب در کشمش نیز جاری است زیرا حکم حرمت در متیقن هنوز باقی است و فقط تحول حالی در موضوع (انگور) پدید آمده که موجب تغییر عنوان آن

شده نه تغیر ذات تا بقای حکم سابق مورد تردید واقع شود و در نتیجه ارکان استصحاب تام نباشد.

**نقد:** بعضی از محققان علم اصول جریان این استصحاب را رد نموده اند چون موضوع حرمت انگور است که این موضوع در ظرف شك وجود نداشته و فقط کشمش در میان است پس یکی از ارکان (وحدت موضوع) وجود ندارد مضافاً اینکه این استصحاب با استصحاب اباحه کشمش پیش از جوشش آن معارض می باشد.

**پاسخ:** لیکن هر دو دلیل مورد نقد قرار میگیرد، دلیل اول اینکه خشکی انگور و پدیداری کشمش موجب تبدیل ذات نیست همانگونه که گذشت یعنی قید مقوم موضوع نیست تا تحول موضوع رخ دهد و پایداری موضوع نیز به عنوان آن بستگی ندارد و این عناوین فقط عوارضی است گذرا.

و ثانیاً استصحاب حرمت انگور با فرض جوشش در موردی که معنون به عنوان دیگری شده باشد بر استصحاب اباحه قبل از جوشش حکومت دارد که در اینگونه موارد حاکم مقدم بر محکوم خواهد بود، خلاصه سخن آنکه با تبدیل عنوان تغیر ماهوی در موضوع پدید نمی آید و در نتیجه ارکان تام بوده و استصحاب جاری است.

**« تردید در پس یا پیش بودن يك پدیده  
چه حالاتی را بوجود می آورد »**

ابتداء مناسب است چند امر بیان شود:

**اول :** در این علم (فن) در اجراء استصحاب عدم حدوث و حادث هیچگونه اختلافی نیست البته بدین شرط که تردید در اصل حدوث حادث باشد، فرقی هم نمی‌کند که حدوث حکم باشد یا موضوع آن حکم.

**دوم :** در پایداری یک پدیده محقق نیز بواسطه استصحاب و جریان آن اختلافی بچشم نمی‌خورد بر این اساس که یک رخداد از میان رفته است یا خیر؟!

**سوم :** چنانچه در بروز یک پدیده تردیدی نبود ولی در پس یا پیش بودن آن پدیده با پدیده دیگر مورد تردید باشد مانند قطع به مرگ فردی و تردید در زمان مرگ میان دوزمان معین و امثال اینگونه تردیدها با قطع به بخشی از قضیه یا سخن . در این گونه امثله حیات در روز قبل جاری است و آثار مستصحب نیز بر آن بار می‌شود و آثاری که تأخر مرگ در زمان دوم (یا روز بعد) دارد بار نمی‌شود، چون در مباحث گذشته بیان شد که آثار ناشی از لوازم عادی و عقلی بر مستصحب بار نمی‌شود یا به تعبیر مرحوم شیخ انصاری (ره) اصل مثبت و تعبیر اصح قصور دلالت دلیل استصحاب جلودار بروز لوازم عادی و عقلی است .

البته بواسطه استصحاب عدم تحقق امر حادث در زمان اول می‌توان آثار حدوث در زمان دوم را مترتب کرد، بنابر اینکه حدوث امری است مرکب از وجود در زمان

بعد (که محرز است به وجدان) همچنین عدم پیدایش آن امر در زمان پیشین (که محرز است به واسطه استصحاب).

بنابر این جمیع آثار بر اینگونه استصحاب مترتب است.

**چهارم :** چنانچه ندانیم تقدم و تأخر يك پدیده بر پدیده‌ای دیگر را که هر دو محققند و پیش و پس بودن یکی از دیگری بر ما نامعلوم باشد مانند مرگ حتمی زید و عمرو (بشرط توارث از یکدیگر) که سبق یا نحو هیچ یکی در مردن بر ما روشن نباشد در این مثال دو فرض بیشتر می‌توان در نظر گرفت یا هر دو مجهول التاريخ در مرگ می‌باشند و یا یکی معلوم و آن دیگری مجهول التاريخ می‌باشد که در فرض اول از طریق استصحاب نمی‌توان حکم به تأخیر یکی بر دیگری در مرگ نمود چون پیش‌بودن، خود مسبب به یقین نمی‌باشد تا بتواند مجرائی برای استصحاب باشد.

در مباحث گذشته بیان شد که یکی از ارکان استصحاب یقین سابق است که در این فرض یقین سابق ممکن نیست.

و اما چنانچه اصل را بر عدم تقدم موت یکی بر دیگری بدانیم این اصل معارض با اصل مشابه خود در خصوص طرف مقابل است و لذا ناچار باید حکم به تساقط این دو اصل از هر دو سوی فرض نمائیم.

ولی اگر یکی از دو حادثه وقت معین داشته باشد مانند مرگ یکی از این دو نفر در روز جمعه و عدم اطلاع از پیش یا پس بودن مرگ آن دیگری، در این فرض امکان

جریان یافتن اصالت عدم مرگ در فرد مجهول التاريخ وجود دارد و استصحاب عدم مرگ وتأخر موت جاري است که در فرض فقهي ثمره آن ارث بردن مجهول التاريخ است .

البته اشکالي به نظر مي آید که نمي توان استصحاب جاري نمود مگر قائل به اصل مثبت باشیم .

عده اي مانند مرحوم شيخ طوسي ، علامه و شهيدین تأخر مجهول را از معلوم جريان اصل در طرف مجهول پذيرفته اند و در پس آن آثارش را هم مترتب دانسته اند (ارث بودن مجهول التاريخ از معلوم التاريخ) ، لیکن شيخ انصاري اين کلام را مورد انتقاد قرار داده و مي فرماید تاخر مرگ عمرو از مرگ زيد را نمي توان بدست آورد مگر اصل مثبت را پذيرفته باشیم ، عده اي از عالمان علم اصول نیز اين فرض را به فرض جهل به تاريخ در موضوع (هر دو طرف) تشبيه نمود و توقف نموده اند و هيچگونه ارتباطي در اين فروض با مبحث استصحاب را نپذيرفته اند .

**پنجم :** استصحاب حکم مخصص: چنانچه بر يك دليل عدم يك دليل خاص ديگروارد شود و بعضي افراد از تحت آن در بعضي از زمانها خارج شوند با اين شرط که دليل خاص يا اطلاق زماني نداشته باشد يا دليل لبي باشد (اجماع) و يا از باب عدم اطلاق دليل لفظي باشد، پس از سپري شدن زمان معين که دليل خاص مقيد به آن زمان است بمحض ترديدي که در حکم پديدار شود مرجع عموم عام، که

دال بروجوب است خواهد بود و يا حکم «الجمع  
مهما مکن» جاري مي‌گردد.

مانند عموم اکرم العلماء و خصوص لاتکرم زيداً في يوم  
الجمعه در اين مورد خاص وجوب اکرام زيد در روز شنبه  
مورد تردید واقع مي‌شود. چون مقتضاي عموم عام وجوب  
اکرام زيد در روز شنبه مي‌باشد و مقتضاي استصحاب  
حکم خاص حرمت اکرام در روز شنبه است که در پاسخ  
عده اي گفته اند اگر دليل عام و دليل لفظي  
عموم زمان دار باشد مانند اکرم کل عالم في کل زمان  
مرجع بمانند اين مثال عموم عام و وجوب اکرام زيد در  
روز شنبه خواهد بود و چنانچه عموم عام زمان دار  
نباشد استصحاب جاري است و همچنان حرمت اکرام زيد را  
حکم مي‌کنيم حتي در روز شنبه .

ولي از دیدگاه ما: پس از قرض اجمال دليل خاص از حيث  
زمان رجوع به عموم عام حتمي است چه آنکه دليل عام  
داراي عموم ازماني باشد يا نباشد. چون در فرض وجود  
عدم زماني اصلاً زمينه اي براي استصحاب حکم خاص باقي  
نمي‌ماند و اگر داراي عموم ازماني نباشد و فقط اطلاق  
در حکمي را بهمراه آورده باشد مانند «اکرم کل عالم»  
که داراي عموم افرادي است در اين گونه مثالها از  
راه وضع عموم افرادي و از طريق مقدمات حکمت عموم  
ازماني ثابت مي‌شود، در اين صورت نيز اگر در بقاء  
حکم حرمت اکرام زيد بواسطه استصحاب حکم خاص تردید  
شود حکومت اطلاق بر استصحاب راهگشا است چون اطلاق  
اصل فقاهتي است و استصحاب يك اصل اجتهادي .

## « استصحاب سببي و مسببي »

گهگاه با دو استصحاب مواجهه می‌شویم که بر یکدیگر متوقفند و در اولین نگاه آنها را در تعارض و تنافی می‌بینیم چنانچه بتوان تقدم یکی بر دیگری را اثبات نمود از تعارض خارج شده و به استصحاب سببي و مسببي که موضوع بحث ما است مبدل می‌شود، برای آشنائی بیشتر مثالی بیان می‌داریم:

شستشوي شي متنجس در آب که موجب حکم طهارت آن خواهد شد يعني شرطپاکي متنجس وجود آب کرد (بشرط فرو بردن متنجس در آن ) و شتشي متنجس در آن است. و اگر این متنجس در آب غير کر یا جاري شسته شود پاک نخواهد شد. حالچنانچه مردد شویم در کریت يك آب که حالت قبلي او کر بوده در طهارت متنجسنيز مردد خواهیم شد.

در اینجا چون ما حالت سابقه‌اي را برای آب یقین داریم ارکان استصحاب کامل می‌باشد و طهارت آب از طریق اصل اثبات می‌شود، و از سوي دیگر حالت سابقه متنجس ما را به حکم به نجاست آن حتي پس از شستشو و ادا می‌کند. یعنی دو استصحاب یکی طهارت و دیگری نجاست در مقابل هم قرار گرفته‌اند استصحاب نخست حکم به طهارت هر دو می‌کند و استصحاب دوم حکم به نجاست هر دو می‌نماید برای رفع این گونه تعارضات



قاعده‌ای در میان است که « چنانچه اصلی‌چاره ساز اصل دیگر باشد بدون اینکه اصل مقابل چاره اندیش آن نباشد اولی بردومی مقدم است » که اصطلاحاً از اصل اول به اصل دوم به مسببی و از اصلی‌سببی تعبیر می‌شود، اصل سببی یعنی کریت آب، طهارت متنجس را برای ما تعبداً احراز می‌کند چون تطهیر شی نجس اثر شرعی کریت آب است، اما اصل مسببی یعنی استصحاب بقاء نجاست در متنجس نجاست آنرا برای ما باقی می‌دارد و حتی‌به‌خود نیز اکتفا ننموده و ظرف آب را هم متنجس می‌نمایند، چون اصل سببی ناظرو چاره ساز مسئله است مقدم خواهد بود و اصطلاحاً می‌گوئیم اصل مسببی در طول اصل سببی است .

## « استصحاب با وجود گمان خلاف به حالت

### قبلی »

سخن در این قسمت بر آن استوار است که نقض یقین به شك جائز نیست آیا اینجا شك اعم از وهم و شك و ظن منطقی است یا فقط دائره خود را شامل می‌شود که اگر اعم باشد هر آنچه غیر یقین است را شامل شده و در نتیجه با گمان خلاف به‌حالت سابقه نیز استصحاب جاری است .

آنچه معروف است آن است که مراد از شك هر آنچه‌ای است که خلاف یقین باشد پس استصحاب در برابر هر سه (وهم ، شك ، ظن ) قرار گرفته و جاری می‌شود، مدعیان

در این ادعا بوجوهی دست‌یافته یا زیده‌اند که از جمله آنها می‌توان :

**1- اجماع:** چنانچه بتوان مدرک اعتبار استصحاب را اخبار دانست و اجماع را کاشف از قول معصوم (ع) بدانیم پس استصحاب با ظن به خلاف نیز جاری است بواسطه وجود اجماع در این مسئله ولی این دلیل خود مورد اشکال است چون :

اولاً : این مسئله خود از مسائلی است که بتازگی مطرح شده و فقهای پیش از شیخ مفید اصولاً به طرح آن نپرداخته‌اند در این صورت اتفای جمیع فقها را نمی‌توان ادعائ نمود.

ثانیاً : حتی می‌توان گفت این مسئله نه تنها اجماعی و اتفاقی نیست بلکه اختلافی نیز می‌باشد.

ثالثاً : بر فرض ثبوت اتفای فقهاء بر این گونه استصحاب می‌توان از پذیرش آن خودداری نمود زیرا بارها گفته‌ایم که استصحاب باید مدرکی و یا حتی محتمل‌المدرکیه نباشد، و با وجود این احتمال که این استصحاب دارای مدرک روایتی باشد دیگر خود دلیل مستقلاً بر تقویت اجرا آن نخواهد بود.

رابعاً : بر فرض اینکه اجماع مدرکی نیز نباشد اجماع فی نفسه معتبر نیست بلکه صفت کاشفیت اوست که موجب اعتبار آن می‌گردد و توانائی کشف از قول معصوم از طریق این اجماع اهمیت دارد که خود سرآغاز سخن است .

2- ظن برخلاف یقین سابق اگر از ظنون عام باشد با ظنونی که دلیل خاص بر عدم اعتبار دارد متفاوت است مانند (ظن قیاسی و ...) که دلیل خاص بر عدم اعتبار آن وجود دارد در این صورت استصحاب جاری است و توجهی هم به ظن برخلاف نخواهد شد.

در موارد وجود ظن عام که دلیل خاص بر عدم اعتبار آن نداریم نیز آیا استصحاب جاری است؟ از جمله ظنون عام می‌توان شهرت فتوایی و امثال آن را نام برد که دلیل خاص بر منع ندارد که علماء قائل به جریان استصحاب در این موارد نیز می‌باشند چون رفع ید از یقین سابق بواسطه وجود گمان برخلاف حالت سابقه جائز نیست چون دلیلی بر اعتبار یا عدم اعتبار این ظنون وجود ندارد و همگی شامل لاتنقض می‌شوند.

اما این وجه نیز خود مورد اشکال است. زیرا معنای فقدان دلیل بر اعتبار ظن این نیست که آثار شک بر آن بار شود بلکه معنایش این است که مضمون آن ظن شرعاً ثابت نیست چون دلیل بر اعتبار خود ندارد با این عدم دلیل نمیتوان اثبات اعتبار استصحاب نمود، می‌توان برای روشن شدن مطلب مثالی را ارائه نمائیم:

چنانچه یقین به پاکی لباسی داشتیم و یک فرد عادل شهادت به نجاست آن بدهد (بنابر اینکه شهادت عدل واحد در موضوعات معتبر نباشد) که شهادت آن فرد هم‌کارا نیست ولی عدم اعتبار شهادت فرد عادل موجب جریان یافتن استصحاب نخواهد شد چون عقد سلبی ملازم عقد

ایجابی نیست (اثبات شی نفی ماعدانی کند و نفی شی اثبات ماعدانی کند) .

3- توافق اهل لغت براینکه مراد از شك هر آنچه چیزی است که شامل یقین نشود.

4- اصولاً لفظ شك در لسان روایات برخلاف یقین بکار می‌رود و این امری استمعارف و شایع مانند شك در قاعده تجاوز و امثال آن ....

5- در اخبار استصحاب که از جمله آن‌ها روایت صحیح زرارۀ است این جمله آمده که «ولکن تنقضه بیقین آخر» و این جمله یقین را در برابر یقین دیگر نهاده که موجب تجدید و در نتیجه حصر جمله است و این حرف گویای این است که مراد از شك در باب استصحاب هر آنچه چیزی است که خلاف یقین باشد.

## مباحث

### تعادل و ترجیح

#### « تعارض ادلة »

تعارض بمعنای در عرض هم بودن و در يك رتبه بودن که موجب درگیری دو شئی هم عرض شود وقتی سخن از تعارض ادله پیش می‌آید بدین معنا است که دو یا چند دلیل در عرض هم و با توانائی‌های مساوی در يك مسئله

احکام متفاوتی را القاء نمایند. البته تفصیل این بحث  
ذیلاً در چند بخش تقدیم می‌شود.

**1- تعارض میان دو دلیل اجتهادی:** که خود به دو  
قسمت منقسم می‌شود.

الف: یا یکی از دو دلیل ناظر بر موضوع دلیل دیگر  
نیست.

ب: و یا اینکه یکی از دو دلیل ناظر بر موضوع  
دلیل دیگر است.

در قسم نخست سه راه برای جمع میان دلائل وجود دارد:

**راه اول جمع موضوعی و عرفی:**

این نوع جمع در موردی است که یکی از آن دو دلیل  
متعارض عام (پهنه مشمول آن گسترده باشد) و دیگری خاص  
باشد یا یکی مطلق و دیگری مقید باشد و یا  
اینکه یکی جمل و دیگری مبین باشد. در این صورت خاص  
را بر عام و مقید را بر مطلق و مبین را بر جمل ارائه  
و موضوع آنها را تخصیص و یا تقیید و یا تبیین  
می‌کنیم.

**راه دوم جمع دلایلی:**

این جمع زمانی مطرح می‌شود که یکی از دو دلیل نص و  
دیگری دارای ظهور باشد

بعنوان مثال؛ در روایات مشاهده می‌شود که پیامبر به عایشه می‌فرماید « لا تتوضاء بالماء المسخن بالشمس» و در برابر آن روایاتی نیز وجود دارد که بیان می‌دارند « لابس بالوضوء من الماء المسخن بالشمس» در اینگونه امثله بقرینه دلیل دوم از ظهور(نهی استفاده از آب گرم شده توسط آفتاب) دلیل اول دست برداشته و به متن دلیل دوم عمل می‌کنیم. زیرا همه عالمان اصول تقدم و حکومت نص بر ظاهر را از روشن‌ترین حکومتهای اصول فقه دانسته‌اند، پس وضو گرفتن با آبی که توسط خورشید گرم شده باشد جائز است اما با کراهت.

#### راه سوم جمع حکمی :

سومین راه جمع، جمع حکمی میان دو دلیل از طریق دلیل سوم است.

که خود دو قسم است الف: بخش اول در مواردی است که دلیل سوم مفصل (تفصیلی دهنده) بوده و دو دلیل قبلی حامل تفصیلی نبوده‌اند، مانند اخباری که درباره حلیت و یا حرمت ذبائح اهل کتاب وارد شده، دسته‌ای از روایات (بالمضمون) می‌گویند: « لا تأکلوا من ذبائحهم مطلقاً » از ذبائح آنها نخورید هرگز و دسته‌ای دیگر می‌گویند: « لابس بان تأکلوا منها» خوردن از ذبائح آنها اشکال ندارد.

در برابر این دو دسته روایات روایاتی نیز وجود دارد که تفصیل داده و دلالت دارند بر اینکه اگر

تسمیه در هنگام ذبح انجام شود یا از آنها بسم... .  
را بشنویم یا حتی شهادت دهند که تسمیه نموده اند خوردن  
از ذبیحه آنها جائز بوده و الافلا.

که بدین ترتیب دسته اول روایات را مختص جایی  
خواهیم دانست که تسمیه نشده باشد و دسته دوم  
درجائی است که تسمیه صورت پذیرفته، و این رهین  
دسته سوم است که موجب جمع بین این دو دسته روایات  
شده است .

ب : بخش دوم آنجائی است که یکی از دو دلیل متعارض  
ناظر به موضوع دلیل دیگر است . و در این صورت  
می‌توان بین آن دو دلیل متعارض از طریق حکومت یکی  
از دو دلیل بر دیگری توافق (جمع) برقرار نمود در این  
فرض دلیل ناظر را حاکم و دلیل دیگر را محکوم  
می‌نامند .

نظارت دلیل حاکم بر موضوع دلیل محکوم آنجائی است که  
دلیل ناظر موضوع دلیل دیگر را محدود یا توسعه بخشد  
نیز این نفی و تحدید و توسعه را بلسان تعبد  
انجام دهد نه بحسب واقع و در حقیقت، برای روشن شدن  
مطلب چند مثال ارائه می‌گردد .

1- حرمت مطلق ربا از آیات قرآن مأخوذت و در بعضی  
روایات هم وارد شده که «**لاربابین الولد و والده**» فقیه  
بواسط این دسته از روایات که دلالت بر عدم حرمت  
ربامیان فرزند و پدر و یا عدم حرمت ربا میان مرد  
و همسر او را دارد در حقیقت دائره دلیل حرمت مطلق

(آیه) را تضییق می‌نماید و نفس ربا را نفی نمی‌کند بلکه حرمت آن را میان این دسته از افراد نفی می‌نماید آنهم بلسان تعبد.

2- قاعده معروف « لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام » دلالت بر آن می‌نماید که هر اقدام یا حکمی که منجر به ضرر شود در اسلام وجود نداشته و که این دلیل ناظر به احکامی است که در شریعت اسلام وجود دارد و موجب ضرر مکلفین است و بگونه مطلق وضع شده اند و بلسان تعبد نفی حکم مطلق می‌نماید.

3- دسته روایاتی موجود است که می‌فرماید «**الطواف بالبيت صلاة**» بدین معنی که طواف در کعبه همان نماز است در حالی که نماز همان ارکان پنج‌گانه مخصوص است، مشاهده می‌کنیم که دلیل ناظر، (روایات) ناظر به موضوع صلاة می‌باشند و دائره صلاة را توسعه می‌دهند در این جا دلیل ناظر حاکم و دلیل دیگر (بیانگر نماز بگونه ویژه) محکوم خواهد بود زیرا موضوع آنرا توسع می‌بخشد.

3- دسته‌ای از ادله می‌باشند که از روایات اخذ شده اند که آنها را الزام می‌نامند و موضوع آنها را اطلاق و زواج غیر مذهب شیعه تشکیل می‌دهد در عده‌ای از این روایات آمده است «**لا تترك بلازوج**» و یا «**زوجهن**...» وقتی از امام علیه السلام سؤال می‌شود که زنی با روش مذهب غیر شیعی ازدواج نموده و با روش غیر شیعی نیز طلا داده شده در حالی که طلا ایشان و شرائط



طلا شيعي با يکديگر سازگارنيست و بر اساس ادله طلا هنوز اين زن مطلقه محسوب نمي‌شود ولي امام عليه السلام در روايات الزام بيان مي‌دارند با اين گونه افراد ازدواج کنيد و يا آنها را بدون همسر باقي نگذاريد، با اين دلائل مي‌توان دريافت که مفاد دليل حاکم صحت طلا غير امامي است در عين اينکه طلا آن زن فاقد شرائط صحت بوده پس دلائل الزام قاعده اوليه طلا را موضوعاً گسترش داده و طلا غير امامي را هم طلا دانسته‌آنها نه بحسب واقع بلکه تعبداً .

**5-** ادله امر ظاهري از ديگر موارد حکومت يك دليل بر دليل ديگر مي‌باشد که يك امر ظاهري به عنوان تحقق شرط است مانند قاعده طهارت « **كل شي طاهر حتي تعلم انه قذر** » نسبت به ادله‌اي که طهارت را در صحت عمل مأمور به شرط مي‌دانند يعني طهارت واقعي در حين عمل الزامي است ، در اينجا پس از حکومت ادله طهارت ظاهري بر ادله طهارت واقعي، دائره شرط توسعه يافته و شرط صحت عمل (طهارت) اعم از طهارت واقعي و ظاهري مي‌گردد.

## **2- تعارض ميان دليل اجتهادي و دليل فقاهتي :**

در مورد تعارض بين يك دليل اجتهادي مانند خبرثقه و يك دليل فقاهتي مانند اصل برائت شرعي و استصحاب دليل اجتهادي مقدم بر دليل فقاهتي است آنها از باب حکومت نه ورود

زیرا آن دلیلی که مقدم می‌باشد از باب ورود می‌باید موضوع دلیل دیگر را تکویناً از بین برد بر این اساس خیرثقه مقدم بر اصل برائت است و حاکم بر اوست چون موضوع برائت شرعی به مقتضای حدیث رفع، جهل به حکم شرعی است که بادت یافتن به خیرثقه و دلیل اجتهادی بر حکم مسئله ای شک و جهل مکلف در حکم واقعی که موضوع برای اصل برائت شرعی است تکویناً از بین نمی‌رود و تنها آن را به لسان تعبد و تشریح از میان برمی‌دارد، پس فرض مسئله مشمول قانون حکومت است نه ورود.

### **3- تعارض میان دلیل اجتهادی و دلیل فقهی (عقلی):**

هر گاه دلیل اجتهادی با دلیل فقهی (اصل عملی مانند برائت عقلی) در مدلول با یکدیگر متعارض باشند می‌توان میان آن دو از راه قانون ورود جمع و تعارض را بر طرف نمود، زیرا موضوع برائت عقلی قبح عقاب بلا بیان است و با وجود دلیل اجتهادی که خود بیانگر وظیفه ظنی مکلف تعبداً است موضوع اصل برائت عقلی حقیقتاً از میان برداشته می‌شود.

### **4- تعارض میان دو دلیل فقهی (یکی شرعی و دیگری عقلی)**

چنانچه استصحاب با اصل برائت عقلی که هر دو از ادله فقهی می‌باشند متعارض باشد. تقدیم استصحاب از باب ورود است نه حکومت زیرا با وجود استصحاب برای اصل عقلی موضوعی باقی نمی‌ماند، همانگونه که یک

دلیل اجتهادی وارد عمل می‌شد و موضوع اصل فقهی را از میان برمی‌داشت

### **5- تعارض میان دو دلیل فقهی (بشرطی که هر دو شرعی باشند)**

چنانچه دو دلیل فقهی مانند دو اصل شرعی استصحاب و برائت شرعی با هم‌تنافی و تعارض داشته باشند در این صورت می‌توان از راه حکومت بشرط اینکه یکی از آنها ناظر به موضوع دلیل دیگر باشد و در آن توسعه یا محدودیت ایجاد کند جمع نمود.

### **6- تنافی میان دو استصحاب بهم پیوسته.**

مرحوم شیخ انصاری (ره) در تعارض میان دو اصل سببی و مسببی که بیان آن‌گونه مفصل گذشت تقدم اصل سببی بر مسببی را بر اساس حکومت می‌داند، چون دلیل اصل سببی موضوع را در اصل مسببی بلسان تعبد مرتفع می‌نماید نه بلسان واقعی و حقیقی

## 7- تنافی میان دو اصل محرزہ و غیر محرزہ :

چنانچه میان دو اصل تعارض واقع شود اصل محرزہ بر غیر محرزہ مقدم است از باب حکومت زیرا در اصول محرزہ تنزیل مؤذی بمنزلہ واقع است آنہم در مقام عملوی در اصول غیر محرزہ تنزیلی وجود ندارد، بلکہ تنها محدود کردن وظیفہ عملی برای فرد مکلف ہنگام شک می باشد، بر این اساس اصول محرزہ بر غیر آن مقدم است

## تتميم

### «خاتمه»

در پايان لازم مي‌دانم يك بحث تكميلي را كه در ضمن مباحث نياز به تعريف واژه‌هايش داشتيم را بيان داريم قابل تذكر است كه قراردادن واژه‌ها و اصطلاحات در فن اصول فقه نشانه ابداع آن بخش در علم اصول فقه نيست، چنانچه پرفسور لگنهاوسن نيز مي‌فرمودند فلسفه تحليل زباني يا لينگوستيك همان مباحثي است كه در مباحث الفاظ علم اصول بصورت تفصيلي بيان شده ، تذكر اين نکته از اين باب است.

كه وضع اصطلاحاتي چون حكومت ، ورود با تخصيص و تخصص توسط متفكر و فقيه انديشمند عظيم القدر جناب شيخ انصاري (ره) آنچنان تحول عظيمي در طول تاريخ اصول فقه شيعه ايجاد نمود كه تاكنون علما و انديشمندان اسلامي در علم فقه از آن بهره جسته و پيرامون آن كتابهاي گرانقدي هم بزيور قلم آراسته اند.

البته ناگفته نماند كه از زمان پيدايش اين اصطلاحات تاكنون نوع بيان و تعريف از هريك دقيقتر و فني‌تر شده و آنچه اينجا ارائه مي‌شود چكيده آخرين بيان از واژه‌هاي فو مي‌باشد.

تعريف واژه‌هاي حكومت، ورود، تخصيص و تخصص:

اصولاً این بحث و نیاز ما به واژه‌های فوق‌زمانی پدید می‌آید که دو دلیل با هم تعارض یا بهتر بگوئیم تزاخم نمایند در این صورت یا تعارض آنها بر اساس نظارت بر حکم یکدیگر است و یا نظارت بر موضوع یا هیچکدام ، پس تقسیم بدین شکل می‌شود.



ولي فرمان دوم از اکرام زید عالم بویژه منع می‌کند که این خروج حکمی را تخصیص نامیده اند.

2 - اگر دو دلیل که یکی نسبت به موضوع دلیل دیگر ناظر بوده و موضوع آنرا از میان‌برد مانند: تعارض دلیل اجتهادی با اصل عقلی و یا شرعی (اصل فقاحتی) که موضوع اصل فقاهتی است و موضوع دلیلی اجتهادی قطع و ظن است که با وجود قطع و یا ظن نوبت به شک نمی‌رسد، پس دلیل اجتهادی موضوع دلیل فقاهتی را اجازه بروز نمی‌دهد و اصطلاحاً رفع موضوع می‌کند. بطور مثال، دعا عند رویة الهلال بر اساس اصل فقاهتی چه عقلی و چه شرعی باشد لازم نیست چرا که عقل می‌گوید عقاب بالابیان قبیح و زشت است و شرع هم می‌گوید در زمان شک اصل حلّیت وعدم وجوب را جاری کن، ولی با وجود دلیل اجتهادی یعنی دلیل قرآنی یا روایی موضوع آندو که شک باشد از میان می‌رود چرا که بیان وارد شده و اصل حلّیت وعدم وجوب هم از باب عدم وجود دلیل بوده، که هم اینک دلیل در میان می‌باشد (دلیل



اجتهادي) پس نسبت دليل اجتهادي به دليل فقاھتي در  
هنگام وحدت‌موضوع ورود است.

3 - و اگر دو دليل که يکي نسبت به موضوع دليل  
ديگر ناظر بوده و آنرا توسعه يا محدود نمايد مانند:  
الف - «حرم الربا» در قرآن حکم قطعي حرمت ربا است  
که روايت مي‌گويد «لاربابين الولد و والده» در اين  
حال موضوع آيه اطلاق حرمت است در ربا در حالي که  
در روايت نفي ربوي بودن هر معامله‌اي بين پدر و  
فرزند را مي‌نمايد يعني دائره حرمت‌قرآني را در محدوده  
پدر و فرزند کوچک مي‌کند. که البته نتيجه آن همان  
تخصيص خواهد بود ولي اصطلاحاً حکومت در تضيق ناميده  
مي‌شود.

ب - «اقم الصلاة» بعنوان يك فريضه مسلم با ارکان و  
شکل منحاز که در روايات گفته شده «الطاف بالبیت  
صلاة» با اين دليل موضوع ادله نماز توسعه مي‌يابد  
يعني طوافهم صلاة محسوب مي‌شود ولو اينکه شکل نماز را

نداشته باشد که نام این نظارت بر موضوع هم حکومت  
در توسعه است.

پس در هر صورت يك دليل حاكم بر دليل ديگر  
است حلال به توسعه موضوع يا تضييق آن.

4- اگر دو دليل که يکي نه نسبت به حکم و نه نسبت  
به موضوع دليل ديگر ناظمنبوده و ارتباطي با آن  
ندارد مانند:

«اکرم العلماء» و «لاتشرب خمرأ» و يا «اقم الصلاة» و  
«آتي الزکوة» که هيچ گونه تلاقي و تعارض و نظارتي  
بر يکديگر چه در حکم و چه در موضوع ندارند را  
تخصصگويند.

## «تشر»

در اینجا لازم می‌دانم از استاد گرانقدر فخر عالم شیعه، عالم جلیل القدر و نواندیش‌مجتهد توانا و فقیه عصر که همواره خود را وقف اسلام و مسلمین نموده تقدیر و تشکر نمایم و از اینکه طی سه سال بهترین و برترین آموخته‌ها و استنباطات علمی‌خویش را در اختیار حقیر قرار دادند کمال امتنان را دارم.

حضرت آیه الله حاج شیخ محمد ابراهیم جناتی یکی از چهره‌های تابناک و پرفروغ آسمان فقاہت حوزه علمیه نجف اشرف و قم مقدسه در طول این سه سال چکیده لازم از مباحث اصول فقه که در فقه کاربرد داشته را در اختیار این جانب قرار دادند.

(اللهم وفقه)

و وفقنا بحق مولانا)

الراجي جعفر الاردبيلي

قم مقدسه

1374 خرداد

